

## EKSISTENSIALISME PROFETIK DALAM AL-QUR'AN: KESUNYIAN, PENOLAKAN, DAN KETEGUHAN PARA NABI

Irham Thufani Anshori<sup>1</sup>, Muhammad Bahrudin<sup>2</sup>, Resdianto Permata Raharjo<sup>3</sup>

<sup>1,2,3</sup>Universitas Negeri Surabaya

<sup>1</sup>24020835001@mhs.unesa.ac.id, <sup>2</sup>muhammadbahrudin@unesa.ac.id,

<sup>3</sup>resdiantoraharjo@unesa.ac.id,

**Abstract:** This research is rooted in the phenomenon of spiritual estrangement experienced by prophets as recorded in the Qur'an, reflecting existential silence within the prophetic process. This silence is not merely physical isolation but a profound inner contemplation in relation to God and society. The objective of this study is to explore the existential dynamics within the Qur'anic prophetic narratives through a religious literary hermeneutic approach. The study employs a descriptive qualitative method with an interpretive-thematic framework, supported by the religious existentialist theories of Kierkegaard, Gabriel Marcel, and Muhammad Iqbal, as well as Mustansir Mir's Qur'anic narratology. Primary data were drawn from verses containing the inner experiences of prophets, while secondary data came from classical and contemporary exegesis literature. The findings reveal that prophetic narratives contain dramatic structures emphasizing spiritual transformation through suffering, rejection, and isolation elements that strengthen prophetic faith and mission. The conclusion of this study is that the existential silence of prophets is not merely a form of alienation, but a path to the highest spiritual attainment, inspiring ethical resilience and contemplative strength in modern human life.

**Keywords:** Prophetic Narrative, Existential Silence, Religious Existentialism, Prophetic Spirituality, Qur'an

### PENDAHULUAN

Di tengah hiruk pikuk zaman yang dipenuhi informasi, suara-suara kenabian dalam Al-Qur'an seringkali terabaikan. Padahal, kisah para nabi tidak hanya ada sebagai narasi iman; kisah-kisah itu juga berfungsi sebagai lanskap eksistensial yang menggugah kedalaman jiwa manusia modern. Kesendirian Musa di padang gurun, tangisan Nuh di tengah banjir penolakan, dan kesabaran Muhammad dalam menghadapi pembangkangan umatnya adalah fragmen-fragmen yang menyulut pencarian makna dalam kesepian dan keterasingan.<sup>1</sup> Al-Qur'an menghadirkan mereka bukan sebagai tokoh mitos, tetapi sebagai manusia yang bergetar dalam pergulatan batin dan tugas kenabian.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> F. M. Al-Ryahneh, "Interfaith and Cultural Dialogue in the Quran," *International Journal of Religion* 5, no. 10 (2024): 5098–5112, <https://doi.org/10.61707/eq7ztt19>.

<sup>2</sup> A. R. Kidwai, "Humanness of Prophets in the Quran," *مجلة كلية الشريعة و الدراسات الإسلامية* 40, no. 2 (2022): 197–214, <https://doi.org/10.29117/jcsis.2022.0338>.

Membaca kisah para nabi dalam Al-Qur'an bukan semata-mata untuk mengenang peristiwa sejarah atau membenarkan dogma, melainkan untuk memahami struktur terdalam dari keberadaan manusia dan misi spiritualnya. Pendekatan literer dan eksistensial menjadi penting karena ia membuka ruang perenungan terhadap kondisi eksistensial manusia yang digambarkan melalui pengalaman para nabi. Melalui gaya naratif, simbol, dan struktur dramatik yang khas, Al-Qur'an mengajak pembacanya untuk menyelami makna keterasingan, pengorbanan, dan pencarian Tuhan yang melampaui batas logika formal.<sup>3</sup>

Di tengah kehidupan modern yang serba cepat, manusia kian tercerabut dari akar spiritualnya. Kemajuan teknologi tak serta merta membawa kedalaman jiwa; justru yang terjadi adalah kekosongan makna, kesepian eksistensial, dan keraguan terhadap nilai-nilai transendental.<sup>4</sup> Dunia yang menuhankan efisiensi justru kerap menyingkirkan refleksi, doa, dan keheningan. Dalam konteks ini, kisah-kisah profetik dalam Al-Qur'an dapat menjadi cermin yang jernih: menunjukkan bahwa penderitaan, kegagalan sosial, dan keterasingan bukanlah akhir, melainkan ruang sakral untuk menemukan Tuhan dan jati diri.<sup>5</sup>

Teori eksistensialisme religius memberikan landasan filosofis untuk membaca kisah profetik sebagai drama eksistensi manusia.<sup>6</sup> Søren Kierkegaard (1983) berbicara tentang "leap of faith" sebagai lompatan menuju Tuhan dalam keterasingan,<sup>7</sup> Martin Buber (1970) melihat hubungan Aku-Engkau (*I-Thou*) sebagai basis perjumpaan manusia dengan Yang Ilahi,<sup>8</sup> dan Jalaluddin Rakhmat (1999) menyederhanakan eksistensialisme ke dalam perenungan sufistik tentang makna, sunyi, dan cinta.<sup>9</sup> Ketiganya memperkuat pembacaan bahwa pengalaman spiritual para nabi bukanlah peristiwa magis, melainkan jalan penuh luka menuju kedewasaan spiritual yang otentik.

Untuk itu, pendekatan sastra dalam kajian Al-Qur'an menjadi sangat mendesak dan relevan. Mustansir Mir (2004) menunjukkan bahwa gaya bahasa, struktur naratif, dan idiom-idiom Qur'ani memiliki kekuatan retorik yang menyampaikan makna mendalam.<sup>10</sup>

<sup>3</sup> S. L. Haruna, "Contemporary Approaches to Qur'anic Hermeneutics," *Jurnal Penelitian dan Pengembangan Sains dan Humaniora* 8, no. 2 (2024): 314–318, <https://doi.org/10.23887/jppsh.v8i2.83869>.

<sup>4</sup> C. E. M. Salcedo, "The Erosion of the Spiritual Dimension: A Challenge for Humanity's Survival," *World Journal of Advanced Research and Reviews* 24, no. 3 (2024): 2346–2348, <https://doi.org/10.30574/wjarr.2024.24.3.3964>.

<sup>5</sup> M. Mohiuddin and N. F. B. Radhilufti, "Resilience Redefined: A Quranic Perspective Through the Story of Prophet Yusuf," *Al-Burhān: Journal of Qur'ān and Sunnah Studies* 9, no. 1 (2025): 92–107, <https://doi.org/10.31436/alburhn.v9i1.369>.

<sup>6</sup> J. James, "The Call to Nineveh: An Existential Environmental Odyssey of Jonah Through Symbols," *ShodhKosh: Journal of Visual and Performing Arts* 5, no. 1 (2024), <https://doi.org/10.29121/shodhkosh.v5.i1.2024.4030>.

<sup>7</sup> Søren Kierkegaard, *Fear and Trembling / Repetition*, ed. H. V. Hong and E. H. Hong (Princeton: Princeton University Press, 1983).

<sup>8</sup> Martin Buber, *I and Thou*, ed. Walter Kaufmann (New York: Charles Scribner's Sons, 1970).

<sup>9</sup> Jalaluddin Rakhmat, *Meraih Cinta Ilahi: Pencerahan Sufistik* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 1999).

<sup>10</sup> Mustansir Mir, *Understanding the Islamic Scripture: A Study of Selected Passages from the Qur'an* (New York: Pearson Longman, 2004).

Nasr Hamid Abu Zayd (2001) bahkan menyatakan bahwa teks Al-Qur'an harus dibaca sebagai "produk budaya" yang terbuka terhadap interpretasi kontekstual.<sup>11</sup> Dengan pendekatan sastra, pembaca Al-Qur'an diajak tidak hanya memahami isi pesan, tetapi juga mengalami intensitas spiritual dan estetika dari teks tersebut. Maka, membaca kisah para nabi secara literer dan eksistensial adalah cara untuk merasakan denyut nadi wahyu dalam kehidupan sehari-hari.

Eksistensialisme profetik merupakan cabang pembacaan eksistensial dalam ranah spiritual yang menempatkan pengalaman kenabian sebagai pusat pergulatan makna manusia dengan dirinya, penderitaan, dan Tuhan.<sup>12</sup> Dalam konteks ini, eksistensi otentik bukan hanya soal keberanian menghadapi absurditas hidup, melainkan juga tentang kesadaran penuh akan tanggung jawab spiritual dan relasi transendental. Søren Kierkegaard (1985) menekankan bahwa iman adalah "lompatan eksistensial" dari kegelisahan menuju keterpautan pada Yang Mutlak.<sup>13</sup> Gabriel Marcel (1949) melihat kesetiaan dan harapan sebagai bentuk resistensi terhadap kehampaan duniawi.<sup>14</sup> Jalaluddin Rakhmat (1999) memformulasikan eksistensi sebagai dinamika iman yang terus diuji dalam relasi personal dengan Tuhan.<sup>15</sup>

Di balik kesyahduan kisah para nabi, tersimpan ketegangan filosofis antara absurditas penderitaan dan keheningan Tuhan yang seolah tak menjawab.<sup>16</sup> Dalam bingkai tauhid, Al-Qur'an justru menjadikan keheningan ilahi sebagai ruang kontemplatif yang mendalam. Saat Musa terasing di padang pasir, Nuh dicemooh kaumnya, atau Isa ditolak oleh umatnya, mereka tidak menyerah pada nihilisme, melainkan meneguhkan eksistensi mereka dalam iman yang tak kenal pamrih.<sup>17</sup> Di sinilah eksistensialisme profetik berdiri: sebagai bentuk eksistensi religius yang sadar akan absurditas tetapi tetap mengakar pada dimensi ilahiah yang penuh harap dan makna. Tuhan dalam Al-Qur'an bukan pribadi sentimental, tetapi Wujud Mutlak yang menguji cinta hamba-Nya dalam keheningan yang mendewasakan.<sup>18</sup>

Sementara itu, memahami dimensi eksistensial kisah kenabian memerlukan pendekatan tekstual yang tidak semata dogmatis, melainkan peka terhadap unsur estetika

<sup>11</sup> Nasr Hamid Abu Zayd, *Tekstualitas Al-Qur'an: Kritik terhadap Ulumul Qur'an* (Yogyakarta: LKiS, 2001).

<sup>12</sup> H. Torun and M. Tekke, "Evaluation of Stories of the Prophets in the Holy Qur'an Based on Existential Therapy," *Millah: Journal of Religious Studies* (2022): 707–740, <https://doi.org/10.20885/millah.vol21.iss3.art4>.

<sup>13</sup> Søren Kierkegaard, *Philosophical Fragments / Johannes Climacus*, ed. H. V. Hong and E. H. Hong (Princeton: Princeton University Press, 1985).

<sup>14</sup> Gabriel Marcel, *Being and Having: An Existentialist Diary* (London: Dacre Press, 1949).

<sup>15</sup> Jalaluddin Rakhmat, *Meraih Cinta Ilahi: Pencerahan Sufistik* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 1999).

<sup>16</sup> C.-I. Talos, "The Rhetoric of Suffering in The Book of Job," *Semănătorul* 4, no. 1 (2023): 137–163, <https://doi.org/10.58892/TS.swr4160>.

<sup>17</sup> B. Atsız, "Abraham (as) as the Symbol of the Faith of Tawhid in the Qur'an," *Anemon Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 13, no. 1 (2025): 37–55, <https://doi.org/10.18506/anemon.1426890>.

<sup>18</sup> T. Lawson, "Divine Attributes and Human Emotions: Joseph's Sentimental Education in Sura 12 of the Qur'an," in *Grasping Emotions* (Berlin: De Gruyter, 2024), 253–270.

dan retorika wahyu.<sup>19</sup> Di sinilah pendekatan stilistika dan naratologi Al-Qur'an menjadi penting. Balaghah sebagai ilmu keindahan bahasa Arab mencakup aspek *bayān* (kejelasan makna), *ma'ānī* (struktur kalimat yang efektif), dan *badī'* (gaya bahasa yang memperindah). Al-Qur'an menyajikan narasi yang fragmentaris secara struktur, tetapi tematik dan koheren dalam makna, sebagaimana dikaji Mustansir Mir (2004) dalam *Coherence in the Qur'an*.<sup>20</sup> Simbolisme yang berulang seperti penciptaan, kesunyian gua, laut, dan api—bukan semata ornamen, tetapi memperkuat resonansi eksistensial pembaca. Pengulangan bukan bentuk pengulangan biasa, melainkan penguat spiritual terhadap nilai-nilai inti yang terus hidup dalam setiap zaman.

Penelitian ini dilatarbelakangi oleh kebutuhan untuk memahami ulang kisah-kisah kenabian dalam Al-Qur'an secara lebih mendalam melalui pendekatan sastra dan eksistensialisme profetik. Oleh karena itu, penelitian ini berupaya merumuskan tiga pokok persoalan utama: pertama, bagaimana Al-Qur'an merepresentasikan kesunyian eksistensial para nabi dalam pergulatan spiritual mereka; kedua, bagaimana bentuk-bentuk penolakan masyarakat terhadap misi kenabian sebagaimana dikisahkan dalam berbagai fragmen naratif Al-Qur'an; dan ketiga, bagaimana para nabi mempertahankan keteguhan spiritual dalam kondisi eksistensial yang ekstrem dan penuh tekanan. Berdasarkan rumusan masalah tersebut, penelitian ini bertujuan untuk mengungkap dan menginterpretasikan secara literer dinamika eksistensial yang dialami para nabi sebagai refleksi eksistensi otentik dalam konteks ketuhanan Islam. Penelitian ini juga ingin menyoroti bagaimana penderitaan, penolakan, dan keheningan justru menjadi ruang bagi pertumbuhan spiritual dan afirmasi iman, sebagaimana terekam dalam struktur naratif dan stilistika Al-Qur'an.

## METODE PENELITIAN

Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif dengan metode hermeneutika sastra-religius yang bersifat deskriptif-interpretatif.<sup>21</sup> Pendekatan ini memungkinkan peneliti untuk menggali makna-makna terdalam dalam kisah para nabi dalam Al-Qur'an dengan menekankan pada struktur naratif, simbolisme religius, dan dinamika eksistensial yang terkandung di dalamnya. Rancangan penelitian ini bersifat interpretatif tematik, dengan fokus pada pengungkapan nilai-nilai eksistensial profetik melalui analisis stilistika, retorika, dan naratologi teks wahyu. Sumber data penelitian ini terdiri atas dua jenis. Pertama, data primer berupa ayat-ayat Al-Qur'an yang mengandung narasi pengalaman spiritual dan eksistensial para nabi seperti Nabi Nuh, Ibrahim, Musa, Isa, dan

<sup>19</sup> A. I. Alak, "The Impact of the Islamic Theories of Revelation on Humanist Qur'anic Hermeneutics," *Studia Islamica* 119, no. 1 (2024): 1–33, <https://doi.org/10.1163/19585705-12341484>.

<sup>20</sup> Mustansir Mir, *Understanding the Islamic Scripture: A Study of Selected Passages from the Qur'an* (New York: Pearson Longman, 2004).

<sup>21</sup> John W. Creswell, *Qualitative Inquiry and Research Design* (California: Sage, 2013).

S. L. Haruna, "Contemporary Approaches to Qur'anic Hermeneutics," *Jurnal Penelitian Dan Pengembangan Sains dan Humaniora* 8, no. 2 (2024): 314–318. <https://doi.org/10.23887/jppsh.v8i2.83869>.

Muhammad SAW. Ayat-ayat ini dipilih berdasarkan muatan tematik yang menunjukkan kondisi kesunyian batin, penolakan sosial, dan keteguhan iman. Kedua, data sekunder berupa karya-karya tafsir klasik seperti *Tafsir Al-Tabari* dan *Tafsir Ibn Katsir*, serta tafsir kontemporer seperti *Tafsir al-Mishbah* karya Quraish Shihab dan *Fi Zhilalil Qur'an* karya Sayyid Qutb, ditambah literatur filsafat eksistensial dan teori sastra Islam modern yang mendukung konstruksi eksistensialisme profetik.

Teknik pengumpulan data dilakukan melalui studi pustaka (library research), dengan proses penggalian dan kategorisasi ayat-ayat Qur'ani. Penelusuran dilakukan secara sistematis terhadap referensi tafsir dan teori-teori filosofis pendukung. Penelitian ini tidak menggunakan instrumen empiris seperti kuesioner atau wawancara, tetapi mengembangkan lembar kerja analisis tekstual sebagai instrumen utama, yang mencakup identifikasi unsur naratif, simbolik, dan stilistika dalam teks Al-Qur'an. Adapun teknik analisis data meliputi tiga langkah utama. Pertama, pembacaan tematik dan stilistika dengan mempertimbangkan kaidah balaghah (bayan, ma'ani, dan badi') untuk menafsirkan keindahan ekspresi wahyu. Kedua, analisis naratologis berdasarkan teori koherensi dan estetika narasi dalam Al-Qur'an sebagaimana dikembangkan oleh Mustansir Mir. Ketiga, interpretasi eksistensialisme profetik, yang merujuk pada gagasan Søren Kierkegaard tentang iman sebagai lompatan eksistensial, Gabriel Marcel tentang kesetiaan dalam keterbatasan, Jalaluddin Rakhmat tentang penderitaan dalam iman. Seluruh proses analisis dilakukan secara dialogis dan kontekstual dengan mempertimbangkan relevansi spiritual dan eksistensial kisah para nabi terhadap problematika kemanusiaan kontemporer.

## HASIL DAN PEMBAHASAN

### Kesunyian Eksistensial Para Nabi: Sebuah Kontemplasi Sunyi dalam Wahyu

Salah satu dimensi terdalam dalam narasi kenabian di dalam Al-Qur'an adalah kesunyian eksistensial—sebuah kondisi bukan hanya berupa keterpencilan fisik, tetapi lebih-lebih keterasingan batiniah yang membawa para nabi menjauh dari hiruk-pikuk dunia dan memasuki ruang spiritual perjumpaan dengan Tuhan. Kesunyian ini menjelma sebagai lanskap batin tempat para nabi mengalami krisis kemanusiaan yang berkelindan dengan panggilan ketuhanan. Kesendirian Nabi Nuh, misalnya, terungkap dalam QS Hud [11]:36 saat Allah menyatakan bahwa tidak ada lagi dari kaumnya yang akan beriman:

وَأُوحِيَ إِلَى نُوحٍ أَنَّهُ لَنْ يُؤْمِنَ مِنْ قَوْمِكَ إِلَّا مَنْ قَدْ آمَنَ فَلَا تَبْتَئِسْ بِمَا كَانُوا يَفْعَلُونَ

*“Diwahyukan (oleh Allah) kepada Nuh, (Ketahuilah) bahwa tidak akan beriman di antara kaummu, kecuali orang yang benar-benar telah beriman. Maka, janganlah engkau bersedih atas apa yang selalu mereka perbuat.”*

Ayat ini merepresentasikan keterputusan sosial dan spiritual yang dialami Nuh; ia harus menerima kenyataan bahwa tugas kenabian tidak selalu diiringi keberhasilan massal, melainkan keterasingan yang menuntut kesabaran radikal. Kesendirian serupa

dialami oleh Nabi Ibrahim yang menghadapi masyarakat penyembah berhala, bahkan menghancurkan patung-patung itu dan berkata,

قَالَ بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا فَسَلُّوهُمْ إِنْ كَانُوا يَنْطِقُونَ

“Dia (Ibrahim) menjawab, “Sebenarnya (patung) besar ini yang melakukannya. Tanyakanlah kepada mereka (patung-patung lainnya) jika mereka dapat berbicara,” (QS Al-Anbiya [21]:63).

Ungkapan ini menyiratkan ironi dan keberanian dari seorang yang sendirian dalam pencarian akan Tuhan di tengah absurditas sosial.

Nabi Musa pun mengalami kesunyian luar biasa saat melarikan diri dari Mesir, terekam dalam QS Al-Qasas [28]:21–22:

فَخَرَجَ مِنْهَا خَائِفًا يَتَرَقَّبُ قَالَ رَبِّ نَجِّنِي مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ ﴿٢١﴾ وَلَمَّا تَوَجَّهَ تَلَقَّاءَ مَدْيَنَ

قَالَ عَسَىٰ رَبِّيٰ أَنْ يَهْدِيَنِي سَوَاءَ السَّبِيلِ ﴿٢٢﴾

“Maka keluarlah Musa dari kota itu dengan rasa takut menunggu-nunggu (dalam kecemasan), dia berdoa: ‘Ya Tuhanku, selamatkanlah aku dari orang-orang yang zalim itu.’”

Ketakutan eksistensial Musa menjadi bagian dari laku kenabian yang sunyi, menghadirkan kesadaran bahwa perjumpaan dengan Tuhan sering terjadi dalam keheningan dan ketercerabutan. Nabi Muhammad SAW sendiri menerima wahyu dalam kesunyian gua Hira, tempat kontemplasi yang jauh dari hiruk-pikuk Quraisy, dan di situlah ruang hening menjadi medan kelahiran spiritualitas kenabian.<sup>22</sup>

Simbolisme kesunyian dalam Al-Qur’an pun tampil kuat dalam berbagai bentuk metaforis. Gua menjadi simbol kontemplasi dan keterasingan—baik dalam gua Hira (Muhammad) maupun gua Ashabul Kahfi (QS Al-Kahfi [18]:16–17). Laut melambangkan kedalaman eksistensial, sebagaimana dialami Nabi Yunus di perut ikan (QS As-Saffat [37]:142–144), ketika doa menjadi satu-satunya pegangan di tengah keterlemparan dari makna duniawi. Api pun menjadi simbol penyucian spiritual, seperti dialami Nabi Ibrahim yang justru diselamatkan dalam nyala api:

قُلْنَا يِنَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ

“Kami berfirman: ‘Hai api menjadi dinginlah, dan menjadi keselamatanlah bagi Ibrahim.’” (QS Al-Anbiya [21]:69).

Simbol-simbol ini memperlihatkan bahwa sunyi tidak identik dengan kekalahan, tetapi merupakan ruang penciptaan spiritualitas yang otentik.

Secara stilistika, Al-Qur’an menggunakan berbagai teknik balaghah untuk memperkuat atmosfer kesunyian ini. Istiarah atau metafora menghadirkan gambaran

<sup>22</sup> I. N. Nugraha, Aulia, S., Tabroni, I., Wang, Y., & Zou, G. “The Struggle of the Prophet Muhammad SAW in Building the ummah of Islam: A Story of Sacrifice and Courage”, *International Journal of Educational Narratives* 1, no. 6 (2023), 297–303. <https://doi.org/10.55849/ijen.v1i6.342>

penderitaan secara halus, misalnya lautan sebagai lambang kehampaan eksistensial.<sup>23</sup> Kinayah digunakan untuk menyiratkan kesepian hati para nabi, seperti frasa “*mereka berpaling*” (QS Al-A’raf [7]:66) atau “*mereka menutup telinga*” (QS Hud [11]:5), yang menggambarkan penolakan sosial dalam bentuk yang puitik namun menusuk. Teknik ta’kid atau pengulangan juga digunakan untuk menegaskan penderitaan dan keteguhan para nabi, seperti pengulangan pernyataan “*Sesungguhnya mereka benar-benar mendustakanmu*” dalam beberapa surah.

Dari sisi filsafat eksistensial, kesunyian ini dapat dibaca sebagai momen *angst* dan keterlemparan, sebagaimana dijelaskan Søren Kierkegaard (1992)<sup>24</sup> sebagai *leap of faith* lompatan iman saat seluruh makna duniawi runtuh dan satu-satunya sandaran yang tersisa adalah Tuhan. Dalam konteks ini, para nabi bukan hanya figur spiritual, melainkan juga eksistensialis yang mengalami krisis makna namun memilih iman sebagai jalan keberanian eksistensial.<sup>25</sup> Gabriel Marcel (1949) menyebut pengalaman iman sebagai bentuk kesetiaan dalam keterbatasan sampai kesetiaan para nabi di tengah keterasingan sosial merupakan bentuk tertinggi dari spiritualitas yang otentik.<sup>26</sup> Penderitaan dan keterpencilan dalam iman adalah jalan spiritual menuju kedekatan ilahi. Maka dari itu, kesunyian eksistensial dalam narasi kenabian bukanlah jurang kehampaan, melainkan lorong reflektif yang melahirkan transformasi jiwa dan perjumpaan dengan realitas ilahiah secara radikal.

### **Wahyu sebagai Krisis dan Katarsis: Dialektika Eksistensial dalam Pengalaman Kenabian**

Wahyu dalam Al-Qur’an tidak semata-mata hadir sebagai pencerahan transendental, tetapi seringkali justru muncul dalam momentum krisis eksistensial yang mengguncang jiwa para nabi. Dalam banyak kisah kenabian, wahyu bukan datang ketika situasi tenang dan mapan, melainkan ketika para nabi berada di ambang keterpurukan, kegagalan, atau kebingungan.<sup>27</sup> Hal ini menunjukkan bahwa wahyu bukan sekadar pesan dari langit, tetapi juga mekanisme *katarsis*—pembebasan jiwa melalui pengalaman getir, sebagaimana konsep yang diutarakan dalam tragedi Yunani klasik, namun kini direformulasi dalam bingkai spiritual Islam.<sup>28</sup>

Nabi Yunus, misalnya, mengalami krisis hebat ketika ia meninggalkan kaumnya dalam keadaan marah, lalu dilemparkan ke laut dan ditelan oleh ikan. Di dalam perut

<sup>23</sup> S. K. S. Al-Aboudi, “The Effect of the Request Style in the Surahs of the Qur’anic Metaphor,” *Journal of Social Sciences and Humanities Research Fundamentals* 5, no. 5 (2025): 184–192.

<sup>24</sup> Søren Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*, ed. H. V. Hong and E. H. Hong (Princeton: Princeton University Press, 1992).

<sup>25</sup> A. Sagi, “Epidemics, Rebellion, and Faith. In Light Through the Crack,” (pp. 79–91). Springer Nature Switzerland. <https://doi.org/10.1007/978-3-031-27391-95>.

<sup>26</sup> Gabriel Marcel, *Being and Having: An Existentialist Diary* (London: Dacre Press, 1949).

<sup>27</sup> A. Afsaruddin, “The Vocabulary of Revelation: Divine Intent and Self-Disclosure in the Qur’an,” *Journal of Qur’anic Studies* 22, no. 1 (2020): 192–215, <https://doi.org/10.3366/jqs.2020.0416>.

<sup>28</sup> S. Z. Chowdhury, “Suffering, Islamic Consolation Literature and the Process of Meaning-Making,” *Journal of Islamic Ethics* 8, no. 1–2 (2024): 173–200, <https://doi.org/10.1163/24685542-20240013>.

ikan, dalam kegelapan laut dan kesendirian total, barulah Yunus menyadari keterbatasan dirinya dan mengucapkan zikir yang menjadi simbol katarsis eksistensial:

وَذَا النُّونِ إِذْ ذَهَبَ مُغَاضِبًا فَظَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ فَنَادَى فِي الظُّلُمَاتِ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ  
سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ

*“(Ingatlah pula) Zun Nun (Yunus) ketika dia pergi dalam keadaan marah, lalu dia menyangka bahwa Kami tidak akan menyulitkannya. Maka, dia berdoa dalam kegelapan yang berlapis-lapis, “Tidak ada tuhan selain Engkau. Mahasuci Engkau. Sesungguhnya aku termasuk orang-orang zalim” (QS Al-Anbiya [21]:87).*

Ayat ini menjadi bukti bahwa wahyu dan kesadaran spiritual yang mendalam justru muncul dari krisis yang menghancurkan ego manusia.

Demikian pula, Nabi Musa menerima wahyu pertamanya di tengah pelariannya sebagai buronan. Ia dalam posisi liminal bukan lagi warga Mesir, belum menjadi pemimpin Israel dan dalam pengasingan itulah ia melihat nyala api di Gunung Thur.<sup>29</sup> Dalam QS Thaha [20]:12, Allah memanggilnya:

إِنِّي أَنَا رَبُّكَ فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى

*“Sesungguhnya Aku ini adalah Tuhanmu, maka tanggalkanlah kedua terompahmu, sesungguhnya kamu berada di lembah yang suci, yaitu Thuwa.”*

Wahyu ini merupakan panggilan sekaligus transisi eksistensial, dari pelarian menjadi pembawa risalah. Proses ini menandai pentingnya kekosongan eksistensial sebagai ruang bagi wahyu untuk masuk dan membentuk manusia baru.

Nabi Muhammad SAW pun mengalami proses katarsis yang mendalam ketika menerima wahyu pertama. Gua Hira menjadi ruang sunyi yang membawanya pada titik nadir pencarian makna hidup. Ketika malaikat Jibril datang dan menyuruh beliau membaca (QS Al-‘Alaq [96]:1–5), Nabi Muhammad dalam kondisi gemetar, takut, bahkan bingung terhadap makna dari pengalaman tersebut.<sup>30</sup> Sebagaimana diceritakan dalam riwayat sahih, beliau bahkan sempat berpikir bahwa ia kerasukan atau gila. Namun kemudian wahyu menjadi jembatan bagi transformasi batin, dari seorang pribadi pencari makna menjadi Rasulullah yang membawa risalah universal.<sup>31</sup>

Secara balaghah, wahyu yang turun dalam situasi krisis ini diperkuat oleh gaya bahasa yang menggambarkan intensitas spiritual. Misalnya, penggunaan *tasybih* (perumpamaan) dalam menggambarkan wahyu sebagai cahaya di tengah kegelapan (QS

<sup>29</sup> J. L. Wright, “Moses and Joshua,” in *Why the Bible Began* (Cambridge: Cambridge University Press, 2023), 270–285, <https://doi.org/10.1017/9781108859240.022>.

<sup>30</sup> A. M. Qimanullah and S. Sanah, “Hakikat Wahyu Perspektif Manna Al-Qathan,” *Hamalatul Qur’an* 6, no. 1 (2025): 121–129, <https://doi.org/10.37985/hq.v6i1.406>.

<sup>31</sup> A. M. Mahdi and A. ‘Uhaydub, “The Hadith of ‘Ā’ishah Regarding the Revelation of Wahy: An Analytical Study,” *Al-Idah* 43, no. 1 (2025): 1–36, <https://doi.org/10.37556/al-idah.043.01.0929>.

An-Nur [24]:35), atau penggunaan *sa'iqah* (petir, halilintar) dalam konteks wahyu yang mengguncang kesadaran (QS Al-A'raf [7]:143). Istiarah dan pengulangan gaya kalimat imperatif seperti “*Iqra'!*” (bacalah!) atau “*Fasbir!*” (bersabarlah!) menegaskan bahwa wahyu bukanlah narasi pasif, tetapi panggilan aktif terhadap keberanian eksistensial.<sup>32</sup>

Dengan demikian, wahyu dalam Al-Qur'an bukanlah pengetahuan netral yang turun secara steril. Ia adalah energi eksistensial yang mengintervensi krisis manusia, menciptakan guncangan batin yang kemudian menuntun pada penemuan makna terdalam. Dalam bingkai filsafat eksistensial, ini adalah proses *dasein* kesadaran akan keberadaan diri yang otentik melalui keterlemparan pada situasi genting.<sup>33</sup> Para nabi menjadi sosok yang tidak hanya menerima wahyu sebagai instruksi teologis, melainkan juga sebagai pemurnian diri dalam titik krisis terdalam.

**Wahyu sebagai Proses Bahasa: Dimensi Linguistik dan Imajinatif dalam Al-Qur'an**  
Wahyu bukan hanya peristiwa spiritual, tetapi juga peristiwa bahasa. Dalam Al-Qur'an, kebenaran ilahi ditransformasikan ke dalam struktur bahasa manusia, menjadikan bahasa sebagai medium utama penyampaian pesan ketuhanan.<sup>34</sup> Dalam hal ini, wahyu menghadirkan dirinya sebagai proses linguistik yang menembus batas-batas ekspresi biasa, menjelma menjadi bentuk tertinggi dari komunikasi ilahiah: bukan hanya menyampaikan pesan, tetapi juga membentuk realitas imajinatif dan eksistensial pendengarnya.<sup>35</sup>

Bahasa Al-Qur'an, sebagaimana disepakati oleh para pakar balaghah seperti Al-Jurjani dan As-Sakkaki, memiliki tingkat kekuatan ekspresif dan estetik yang tidak tertandingi. Gaya bahasa Al-Qur'an, baik dari sisi struktur sintaksis (nahwu), makna semantik (ma'ani), maupun keindahan retorika (bayan dan badi'), membentuk dunia simbolik yang membawa pembacanya masuk ke dalam pengalaman spiritual yang dalam. Hal ini dapat diamati dalam penggunaan metafora (isti'arah), alusi (kinayah), ambiguitas produktif (ta'wil), hingga irama fonetik yang ritmis.<sup>36</sup>

Misalnya, ayat

اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ...

“Allah (pemberi) cahaya (pada) langit dan bumi...” (QS An-Nur [24]:35)

tidak hanya menyampaikan bahwa Allah adalah cahaya secara literal, tetapi menciptakan medan makna yang kompleks melalui metafora. Penjelasan berikutnya menggambarkan

<sup>32</sup> T. Arafah, I. J. Sakti, and M. Hidayat, “The Transformation of Balaghah Theory in the Tradition of Qur'anic Interpretation,” *Al-'Allāmah* 2, no. 1 (2025): 1–27, <https://doi.org/10.70017/al-allmah.v2i1.28>.

<sup>33</sup> S. Bauer-Amin and A. Reczuch, “The Potentiality of the Encounter,” *Kulturella Perspektiv* 33 (2024), <https://doi.org/10.54807/kp.v33.10912>.

<sup>34</sup> I. Gusmian and M. Abdullah, “The Qur'an: Its Orality and Interpretation,” *Indonesian Journal of Islamic Literature and Muslim Society* 7, no. 2 (2023), <https://doi.org/10.22515/islimus.v7i1.5748>.

<sup>35</sup> A. Cho, “Revelation as a Discourse of Language through Speech Act Theory,” *HTS Teologiese Studies* 77, no. 4 (2021), <https://doi.org/10.4102/hts.v77i4.6271>.

<sup>36</sup> I. Septiana, “The Superiority of the Language of the Qur'an from the Perspective of Balaghah Science,” *Tilawah: Journal of Al-Qur'an Studies* 1, no. 1 (2025): 41–48. <https://doi.org/10.61166/tilawah.v1i1.5>.

cahaya dalam bentuk *misykât*, *zujajah*, dan *misbah*, membentuk citraan imajinatif yang merangsang intuisi sekaligus intelektualitas pembaca. Ini bukan semata gambaran ilustratif, melainkan kehadiran wahyu sebagai *peristiwa bahasa* yang membentuk horizon makna baru.<sup>37</sup>

Dalam dimensi pragmatik, wahyu juga membentuk relasi interaktif antara Tuhan dan manusia. Kalimat-kalimat imperatif seperti “*Iqra’!*” (QS Al-‘Alaq [96]:1), “*Aqimû as-shalâh*” (QS Al-Baqarah [2]:43), atau “*Yâ ayyuhâ al-nâs...*” menjadi tanda keterlibatan langsung Tuhan dalam ruang komunikatif manusia. Wahyu bersifat performatif, yakni tidak hanya menginformasikan, tetapi juga mengubah kondisi psikologis dan sosiologis pembacanya.<sup>38</sup> Dalam pendekatan pragmatilistika, bentuk seperti ini menunjukkan bahwa Al-Qur’an tidak hanya dimaknai sebagai teks, tetapi sebagai tindakan—tindakan linguistik dan eksistensial.

Dimensi linguistik wahyu juga mengandung aspek dialogis. Lihat bagaimana Al-Qur’an membentuk percakapan imajinatif antara Tuhan dan makhluk-Nya, seperti dalam kisah Iblis dan Adam (QS Al-A’raf [7]:11–18), atau antara Nabi Ibrahim dan Tuhannya (QS Al-Baqarah [2]:260). Bentuk dialogis ini tidak hanya menjadi medium naratif, tetapi juga menjadi ruang interpretasi dan refleksi bagi pembaca. Wahyu menjadi arena diskursif di mana pembaca diajak untuk menempatkan dirinya dalam posisi tokoh-tokoh tersebut, mengalami konflik dan pemahamannya, dan akhirnya menemukan jawaban spiritualnya sendiri.<sup>39</sup>

Secara struktural, susunan ayat-ayat Al-Qur’an yang tidak linier seperti teks prosa biasa juga memperlihatkan bahwa wahyu menolak pembacaan tunggal. Hal ini memberi ruang bagi pemaknaan yang dinamis, polifonik, dan tidak terbatas oleh satu horizon interpretasi. Wahyu membentuk alam pikiran yang terbuka (*open text*), menjadikan bahasa wahyu sebagai medan penafsiran yang tak pernah selesai.<sup>40</sup> Maka, proses membaca Al-Qur’an adalah proses menjadi: tidak hanya menafsirkan kata, tetapi mengalaminya.

Lebih jauh, aspek balaghah juga menunjukkan bahwa wahyu bukan hanya bernilai linguistik, tetapi juga berfungsi estetis. Pola rimanya, musikalitas suaranya, ritme pendek-panjang (*taqti’*), dan sistem korespondensi fonetik memperkuat efek afektif dan kognitif ayat-ayatnya. Pendengar wahyu pertama yang sebagian besar adalah masyarakat penyair

<sup>37</sup> K. Khosroshahi, M. R. Esfandiari, and J. Jalali Shijani, “Examining the Instances of the Concept of Light in Mystical Exegeses of the Holy Qur’an,” *Islamic Knowledge and Insight* 3, no. 1 (2025): 1–21, <https://doi.org/10.61838/iki.181>.

<sup>38</sup> R. Angraini et al., “Strategi Komunikasi Qur’ani sebagai Modal Sosial Dakwah,” *Development: Journal of Community Engagement* 4, no. 1 (2025): 217–227, <https://doi.org/10.46773/djce.v4i1.2108>.

<sup>39</sup> Abd. Moqsith and S. Al Farisi, “Teosentrisme dan Antroposentrisme dalam Al-Qur’an,” *Refleksi* 24, no. 1 (2025): 59–88, <https://doi.org/10.15408/ref.v24i1.45282>.

<sup>40</sup> H. Mubarak, “Modern Approaches to Qur’anic Interpretation,” in *Rebellious Wives, Neglectful Husbands* (Oxford: Oxford University Press, 2022), 69–97, <https://doi.org/10.1093/oso/9780197553305.003.0004>.

Arab terpesona oleh keindahan bentuknya sebelum memahami seluruh maknanya.<sup>41</sup> Di sini tampak bahwa wahyu adalah bentuk komunikasi imajinatif, bukan sekadar kognitif; wahyu bukan hanya dipahami, tapi juga dihayati dan dirasakan.

### **Wahyu sebagai Proses Eksistensial: Menjadi Subjek dalam Kesadaran Transenden**

Wahyu dalam Al-Qur'an bukan hanya sekadar pesan teologis atau instruksi moral, tetapi juga merupakan panggilan eksistensial kepada manusia untuk menjadi subjek dalam kesadaran transenden. Dalam perspektif eksistensialisme profetik, wahyu adalah momen pertemuan antara kesadaran manusia yang terbatas dan Kebenaran Mutlak yang tak terbatas—momen ketika manusia ditarik keluar dari keterbatasan diri menuju dimensi yang lebih tinggi, yang menyatukan pengertian tentang hidup, tujuan, dan keberadaan.<sup>42</sup>

Eksistensi para nabi sebagaimana digambarkan dalam Al-Qur'an menunjukkan transformasi subjek manusia dari yang semula pasif dan sunyi, menjadi sadar, aktif, dan tangguh dalam jalan kenabian. Dalam hal ini, wahyu berfungsi sebagai panggilan otentik (*authentic call*) sebagaimana dalam istilah Martin Heidegger (1962) tentang *rufer der Sorge* (panggilan dari kekhawatiran eksistensial), yaitu dorongan yang muncul dari dalam diri menuju pemenuhan makna hidup.<sup>43</sup>

Contohnya dapat dilihat dalam kisah Nabi Musa. Sebelum menerima wahyu di lembah suci Thuwa, Musa adalah seorang pelarian yang resah akan identitasnya. Namun setelah dipanggil oleh suara ilahi Musa memasuki kesadaran baru sebagai subjek yang dipilih, dan sejak saat itu seluruh tindakannya digerakkan oleh misi kenabian.<sup>44</sup> Demikian pula dengan Nabi Ibrahim, yang sejak muda mempertanyakan keberadaan Tuhan dan menolak menyembah berhala. Pergumulannya sangat eksistensial, hingga akhirnya menemukan kebenaran dalam pengalaman personal:

فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْإِفْلِينَ

“Tatkala malam telah gelap, dia melihat sebuah bintang, lalu ia berkata: ‘Inilah Tuhanku.’ Tetapi setelah bintang itu terbenam, ia berkata: ‘Saya tidak suka kepada yang terbenam.’” (QS Al-An'am [6]:76)

Pencarian Tuhan dalam ayat ini bukanlah sekadar logika teologis, tetapi merupakan perwujudan krisis eksistensial seorang pemuda yang mencoba memahami makna keberadaan dan arah hidupnya. Wahyu kemudian menjadi jalan keluar dari krisis itu dan memformulasikan eksistensi baru yang berpijak pada kesadaran tauhid.<sup>45</sup>

<sup>41</sup> D. J. Stewart, “Qur’anic Periphrases for the Sake of Rhyme and Rhythm,” *Journal of Near Eastern Studies* 82, no. 2 (2023): 245–266, <https://doi.org/10.1086/726341>.

<sup>42</sup> R. Y. A. Hambali, “Subject and Scripture: Exploring Existential Moments in the Ordinary Reading of Scripture,” *Wawasan* 8, no. 1 (2024): 19–30, <https://doi.org/10.15575/jw.v8i1.30207>.

<sup>43</sup> M. Heidegger, *Being and Time* (J. Macquarrie & E. Robinson, Eds.), (Harper & Row, 1962).

<sup>44</sup> M. Jahangiri, “The Expansion of Consciousness during Mystical Experiences: The Example of Moses,” *Religions* 13, no. 10 (2022): 1003, <https://doi.org/10.3390/rel13101003>.

<sup>45</sup> M. Zaini and M. Fauziah, “In-depth Exploration of ‘Tafakkur’ Through the Spirit of Quranic Verses,” *TAFSE* 9, no. 1 (2024): 109, <https://doi.org/10.22373/tafse.v9i1.22572>.

Wahyu juga mengaktualisasikan manusia sebagai subjek moral. Ia tidak lagi sekadar bagian dari arus sejarah, tetapi menjadi agen transformasi sosial dan spiritual. Nabi Muhammad SAW, misalnya, pada awalnya adalah pribadi yang hidup dalam keterasingan spiritual, sebagaimana tergambar dalam kisah beliau menyendiri di Gua Hira. Ayat pertama yang turun bukan hanya perintah membaca secara literal, tetapi perintah untuk mengafirmasi eksistensinya sebagai subjek yang bertugasewartakan kebenaran, membawa cahaya kepada umat yang diliputi oleh kegelapan (jahiliyah).<sup>46</sup> Proses ini melahirkan transformasi radikal: dari seorang pedagang sunyi menjadi pemimpin spiritual dan revolusioner.

Dengan demikian, wahyu dalam kerangka eksistensial bukanlah sesuatu yang turun secara statis, melainkan suatu proses dinamis yang membentuk manusia menjadi ada yang autentik. Ia bukan hanya merespons wahyu, tetapi diubah olehnya. Inilah momen profetik di mana subjek manusia tidak lagi sekadar menerima, tetapi juga mengafirmasi dan menjalani makna kebenaran dalam hidupnya.

Lebih jauh, wahyu mengantar manusia kepada kesadaran akan kefanaannya, dan sekaligus kepada keterlibatannya dalam proyek transendensi. Dalam banyak ayat, manusia diingatkan akan hakikat sementara dunia dan pentingnya orientasi hidup yang melampaui materi. Seperti ditegaskan dalam:

وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَلَلدَّارُ الْآخِرَةُ خَيْرٌ لِّلَّذِينَ يَتَّقُونَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ

*“Dan tidaklah kehidupan dunia ini melainkan permainan dan senda gurau. Dan sungguh, kampung akhirat itu lebih baik bagi orang-orang yang bertakwa. Tidakkah kamu mengerti?”* (QS Al-An’am [6]:32).

Ayat ini menjadi teguran eksistensial agar manusia menafsirkan hidupnya dalam konteks yang lebih luas: bahwa ada tanggung jawab spiritual yang melekat pada eksistensi manusia di dunia.

Dalam konteks ini, eksistensialisme profetik tidak mengarah pada keputusan seperti dalam eksistensialisme Barat yang cenderung ateistik, tetapi mengarah pada harapan dan tanggung jawab spiritual. Wahyu bukan membawa absurditas, melainkan membimbing manusia untuk menemukan makna dalam penderitaan, keteguhan dalam penolakan, dan pencerahan dalam kesunyian.

### **Peran Bahasa Kesunyian dan Penolakan dalam Kerangka Eksistensialisme Profetik**

Dalam kerangka eksistensialisme profetik, kesunyian dan penolakan bukanlah sekadar gejala psikologis, melainkan peristiwa eksistensial dan spiritual yang membuka ruang bagi pencerahan.<sup>47</sup> Kedua pengalaman ini merupakan pra-syarat kelahiran subjek

<sup>46</sup> F. Y. Avicena & Azizah, “Iqra’ As the Beginning of Civilization Transformation Thematic Interpretation of QS. Al Alaq Verses 1-5,” *Proceeding ISETH (International Summit on Science, Technology, and Humanity)* (2025): 848–857. <https://doi.org/10.23917/iseth.5471>.

<sup>47</sup> D. Degerman, “Silence, Depression, and Bodily Doubt,” *Philosophical Psychology* 38, no. 1 (2025): 126–149, <https://doi.org/10.1080/09515089.2024.2354447>.

profetik: manusia yang sadar akan keberadaannya, sadar akan panggilannya, dan berani menapaki jalan yang terjal menuju kebenaran.

#### a. Kesunyian: Ruang Inisiasi Eksistensial

Kesunyian dalam sejarah kenabian sering kali menjadi medium awal perjumpaan manusia dengan dimensi Ilahi. Ia bukan sekadar ketiadaan suara atau relasi sosial, melainkan keheningan yang sarat makna keheningan yang memungkinkan manusia menyelami kedalaman dirinya dan mendengar suara Ilahi yang tak terdengar oleh telinga biasa.<sup>48</sup> Kesunyian di sini adalah metafora spiritual, tempat manusia berdialog dengan eksistensinya sendiri dan dengan Tuhannya.

Contoh paling kuat adalah pengalaman Nabi Muhammad SAW di Gua Hira. Sebelum wahyu pertama turun, beliau mengalami masa-masa kontemplasi dalam sunyi. Keheningan itu bukanlah pelarian dari dunia, tetapi penyiapan batin untuk menerima tugas eksistensial sebagai Rasul. Dalam sunyi, manusia melepaskan atribut duniawi—jabatan, nama, reputasi dan tinggal dalam kemurnian dirinya. Barulah kemudian suara wahyu datang: “*Iqra!*” perintah yang mengguncang eksistensi, membangkitkan subjek dari tidur spiritualnya.<sup>49</sup>

Hal serupa terjadi pada Musa, yang mendengar suara Tuhan di lembah suci setelah menyepi. Bahkan Yesus dalam tradisi Injil pun menyendiri selama 40 hari di padang gurun sebelum memulai misinya. Semua ini menegaskan bahwa kesunyian adalah fase inisiasi, sebuah *liminal space* di mana manusia melewati ambang antara eksistensi lama yang profan dan eksistensi baru yang sakral.<sup>50</sup>

Dalam dunia kontemporer, kesunyian ini bisa dimaknai sebagai ketiadaan pengakuan, kesendirian dalam perjuangan etis, atau kehampaan makna di tengah hiruk-pikuk dunia materialistik. Eksistensialisme profetik mengajak manusia untuk mengalami sunyi dengan sadar, sebagai cara untuk mendengar kembali panggilan kebenaran dari dalam jiwanya bukan melarikan diri darinya.

#### b. Penolakan: Gerbang Kesadaran dan Perlawanan Otentik

Setelah kesunyian melahirkan kesadaran baru, pengalaman berikutnya yang tak terhindarkan bagi subjek profetik adalah penolakan baik dari masyarakat, otoritas kekuasaan, maupun bahkan dari diri sendiri. Penolakan adalah bentuk reaksi sistem terhadap subjek yang mencoba membawa kebenaran ke tengah kemapanan.

Nabi Muhammad SAW ditolak oleh kaumnya. Nabi Musa ditolak oleh Firaun dan bahkan oleh Bani Israil. Nabi Isa ditolak oleh pemuka agama Yahudi. Bahkan Nabi Nuh diejek habis-habisan saat membangun bahtera di daratan kering. Penolakan ini tidak

<sup>48</sup> M. Hickey, *Holy Silence* (Lanham: Rowman & Littlefield, 2022), <https://doi.org/10.5040/9780761875451>.

<sup>49</sup> F. Khiveh et al., “The Modalization and Evolution of Human Intellect,” *MAQOLAT* 3, no. 2 (2025): 180–194, <https://doi.org/10.58355/maqolat.v3i2.142>.

<sup>50</sup> M. Zagorski, “The Sacred Soundscapes of Mountain Wilderness,” *Religions* 14, no. 8 (2023): 992, <https://doi.org/10.3390/rel14080992>.

melemahkan mereka, melainkan justru mengukuhkan eksistensi profetik mereka sebagai subjek yang terasing, namun teguh.<sup>51</sup>

Dalam bahasa Kierkegaard, ini adalah bentuk “*sakit kepala eksistensial*” yang harus ditanggung oleh “manusia sejati” (*the true self*).<sup>52</sup> Dalam tradisi Islam, ini dikenal sebagai *istiqamah* di atas kebenaran meski sepi dukungan. Penolakan menjadi ujian otentisitas, apakah seseorang benar-benar menjadi pembawa cahaya, atau hanya menyesuaikan diri dengan arus gelap.

Penolakan juga menjadi titik belok eksistensial, yang memisahkan antara “hidup sebagai fungsi sosial” dan “hidup sebagai subjek spiritual.” Dalam dunia modern, bentuk penolakan bisa berupa marginalisasi aktivis, persekusi pemikir independen, atau isolasi intelektual. Tetapi seperti para nabi, eksistensialisme profetik justru menegaskan bahwa penolakan adalah validasi spiritual, karena menunjukkan bahwa kebenaran memang tak selalu diterima oleh massa.

### c. Relasi Dialektis antara Sunyi dan Penolakan

Kesunyian dan penolakan bukan dua hal yang terpisah. Keduanya membentuk dialektika eksistensial: dari sunyi lahir kesadaran; dari penolakan lahir keteguhan. Dalam tradisi kenabian, seseorang tidak akan mengalami penolakan publik jika tidak lebih dahulu mengalami sunyi pribadi.

Kesunyian adalah fase *kontemplatif*, sedangkan penolakan adalah fase *konfrontatif*.<sup>53</sup> Yang pertama membentuk batin, yang kedua menguji keberanian. Inilah jalan profetik: sunyi yang melahirkan wahyu, dan penolakan yang memurnikan misi.

### Transendensi, Kesadaran Etis, dan Peran Subjek Profetik dalam Masyarakat

Setelah melalui fase kesunyian dan penolakan, subjek profetik melangkah ke dimensi transendensi—yakni suatu lompatan eksistensial yang menempatkan dirinya tidak lagi sebagai bagian dari arus sejarah, tetapi sebagai penafsir dan pengubah sejarah.<sup>54</sup> Transendensi bukan pelarian dari dunia, tetapi pengalaman batiniah yang memperkuat komitmen etis di dalam dunia.

#### a. Transendensi: Menembus Batas Ego dan Dunia

Dalam eksistensialisme profetik, transendensi adalah momen ketika manusia melampaui dirinya sendiri, dari sekadar makhluk biologis menjadi subjek spiritual. Ia tidak lagi hidup berdasarkan dorongan insting, nafsu, atau logika utilitarian belaka, melainkan didorong oleh intuisi etik dan kesadaran akan kehadiran Ilahi dalam dirinya.

<sup>51</sup> M. Ame Mussa, “Muhammad the Prophet, an Introductory Story,” *International Journal of Research and Innovation in Social Science* 8 (2024): 3588–3605, <https://doi.org/10.47772/IJRIS.2024.803259S>.

<sup>52</sup> K. Nielsen, “Kierkegaard and the Modern Search for Self,” *Theory & Psychology* 28, no. 1 (2018): 65–83, <https://doi.org/10.1177/0959354317742741>.

<sup>53</sup> L. Govender and M. Hannington, “Lessons in Rejection,” *The Clinical Teacher* 21, no. 3 (2024), <https://doi.org/10.1111/tct.13698>.

<sup>54</sup> R. Sarró, “The Way of the Prophets: History, Structure, Imagination,” *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 13, no. 3 (2023): 469–483, <https://doi.org/10.1086/728884>.

Manusia adalah makhluk yang memiliki potensi *khilāfah*, bukan hanya sebagai makhluk pasif dalam hukum sebab-akibat alam, tetapi sebagai wakil Tuhan di bumi yang mampu “mengintervensi dunia” melalui nilai, akal, dan wahyu.<sup>55</sup>

Transendensi ini bukan berarti meninggalkan dunia, melainkan mengubah cara hadir di dalam dunia. Transendensi memungkinkan subjek profetik untuk memandang realitas dengan mata batin: bukan sekadar melihat fakta, tetapi membaca makna, bukan sekadar menyerap peristiwa, tetapi mengurai nilai.

#### **b. Kesadaran Etis: Dari Diri Menuju Dunia**

Dari pengalaman transendensi lahir kesadaran etis—kesadaran bahwa hidup bukan untuk diri sendiri, melainkan untuk kebaikan yang melampaui ego. Etika dalam eksistensialisme profetik tidak lahir dari dogma atau aturan formal, melainkan dari kesadaran batin akan tanggung jawab eksistensial terhadap sesama dan terhadap Tuhan.

Momen etis ini adalah saat manusia memilih untuk hidup secara otentik dan bertanggung jawab, bukan lagi mengambang dalam estetika hidup yang permisif dan nihilistik.<sup>56</sup> Dalam kerangka Islam, hal ini selaras dengan konsep *taklif* (beban moral-spiritual) yang menyatakan bahwa manusia memiliki peran aktif dalam menegakkan keadilan, menyuarakan kebenaran, dan mengajak pada kebajikan.

Kesadaran etis ini menjadi pusat dari gerak profetik: bukan hanya menjadi baik secara personal, tetapi juga memperjuangkan kebaikan secara sosial. Subjek profetik bukanlah pertapa, melainkan pembawa cahaya dalam kegelapan struktur sosial.

#### **c. Peran Subjek Profetik dalam Masyarakat: Mistikus yang Revolusioner**

Di titik ini, subjek profetik tampil sebagai mistikus yang revolusioner, ia menjangkarkan diri pada nilai-nilai transendental, namun sekaligus menjadikannya fondasi perubahan dunia nyata. Ia seperti Nabi Ibrahim yang menghancurkan berhala, bukan hanya dalam bentuk fisik, tapi juga simbolik menghancurkan sistem nilai palsu yang membelenggu umat manusia.

Ia seperti Nabi Musa, yang tak hanya berjumpa dengan Tuhan di bukit Tursina, tetapi juga turun membawa hukum dan melawan Firaun. Seperti Isa Almasih yang mengobati dengan cinta kasih dan mengancam hipokrisi agama. Seperti Muhammad SAW yang bangkit dari sunyi Hira dan membangun peradaban.

Subjek profetik hari ini dapat hadir dalam berbagai bentuk: aktivis yang setia pada suara nurani, penulis yang menyuarakan penderitaan, guru yang menyemai nilai kejujuran, ilmuwan yang setia pada kebenaran, bahkan pengangguran yang memaknai sunyinya sebagai ruang perjumpaan dengan eksistensi dan menyuarakan absurditas zaman dengan satire.

<sup>55</sup> W. I. Hidayah and A. Berghout, “The Concept of Al-Istikhlaf and Its Importance,” *Al-Shajarah* (2024): 83–102, <https://doi.org/10.31436/shajarah.vi.1930>.

<sup>56</sup> R. Pugliese, “Authenticity and Responsibility,” in *The Dizziness of Freedom in Kierkegaard and Sartre* (Cham: Springer, 2023), 47–52, [https://doi.org/10.1007/978-3-031-38138-6\\_7](https://doi.org/10.1007/978-3-031-38138-6_7).

Yang menyatukan mereka adalah satu: keberanian untuk hidup otentik, spiritual, dan etis, meskipun itu berarti harus berjalan sendiri, ditolak, atau dihina.

Eksistensialisme profetik membimbing manusia untuk tidak larut dalam permainan dunia, namun juga tidak lari dari dunia. Ia mengajak manusia untuk membawa kesadaran transenden ke dalam tindakan imanen, menjadi jembatan antara langit dan bumi, antara sunyi dan kata, antara yang sakral dan yang sosial.

## **KESIMPULAN**

Narasi kenabian dalam Al-Qur'an menghadirkan sebuah lanskap eksistensial yang sarat makna, di mana pengalaman sunyi, penolakan, dan krisis menjadi gerbang spiritual menuju perjumpaan dengan Tuhan. Kesunyian yang dialami para nabi bukanlah kekosongan belaka, melainkan ruang kontemplatif yang membentuk kesadaran baru tentang keberadaan, makna, dan tanggung jawab manusia di hadapan Tuhan. Dalam kerangka eksistensialisme profetik, pengalaman sunyi dan keterasingan ini justru menjadi proses penyucian jiwa, tempat di mana wahyu hadir bukan sebagai suara eksternal semata, melainkan sebagai resonansi terdalam dari pencarian hakiki manusia terhadap kebenaran.

Wahyu dalam Al-Qur'an tidak hadir di ruang steril atau dalam kondisi mapan, tetapi justru menyentuh titik nadir eksistensi manusia—saat ia dilanda krisis, kesendirian, ketakutan, atau kegagalan. Wahyu adalah energi eksistensial yang menggugah dan mengguncang, membentuk subjek bukan hanya sebagai penerima pesan ilahi, tetapi sebagai pelaku perubahan spiritual dan sosial. Dalam hal ini, wahyu adalah katarsis, proses linguistik, dan sekaligus pengalaman eksistensial yang mengubah manusia menjadi makhluk yang sadar, bertanggung jawab, dan terhubung secara transenden dengan Tuhan dan semesta.

Bahasa wahyu sendiri tidak hanya menjadi medium komunikasi teologis, tetapi juga menjadi ladang pemaknaan simbolik dan estetis yang membentuk pengalaman imajinatif dan afektif manusia. Gaya bahasa Al-Qur'an, dengan keindahan balaghah dan kekuatan performatifnya, mengantar pembaca pada transformasi diri dari sekadar mendengar pesan menjadi mengalami kebenaran itu sendiri dalam kehidupan nyata. Dalam proses ini, manusia dipanggil untuk menjadi subjek yang aktif dalam kesadaran profetik: hidup dengan kepekaan spiritual, keberanian moral, dan komitmen sosial.

Penolakan yang diterima para nabi tidak melemahkan misi mereka, melainkan memurnikannya. Penolakan menjadi konfirmasi eksistensial atas keberanian mereka untuk hidup otentik di tengah masyarakat yang menolak kebenaran. Dialektika antara sunyi dan penolakan ini membentuk karakter profetik yang tangguh dan penuh dedikasi, serta membuktikan bahwa perjuangan spiritual tak terlepas dari kenyataan sosial yang harus ditransformasikan.

Kehidupan dunia hanyalah panggung ujian bagi kesadaran manusia. Eksistensialisme profetik mengajak manusia untuk tidak terjebak dalam absurditas dunia,

tetapi juga tidak melarikan diri darinya. Sebaliknya, manusia ditantang untuk menjadikan dunia sebagai ruang aktualisasi nilai-nilai ketuhanan dan kemanusiaan, menjembatani yang ilahi dan yang duniawi, menjadikan sunyi sebagai medan pencarian, dan menjadikan wahyu sebagai jalan keberanian menuju makna yang sejati. Dalam kesadaran inilah, manusia menemukan kembali dirinya sebagai subjek yang tak hanya hidup, tetapi juga menghidupi kebenaran.

#### DAFTAR PUSTAKA

- Afsaruddin, A. (2020). The Vocabulary of Revelation: Divine Intent and Self-Disclosure in the Qur'an. *Journal of Qur'anic Studies*, 22(1), 192–215. <https://doi.org/10.3366/jqs.2020.0416>.
- Al-Aboudi, S. K. S. (2025). The Effect of the Request Style in the Surahs of the Qur'anic Metaphor: Verses of Supplication and Hope as an Example. *Journal of Social Sciences and Humanities Research Fundamentals*, 5(5), 184–192. <https://doi.org/10.55640/jsshrf-05-05-44>.
- Alak, A. I. (2024). The Impact of the Islamic Theories of Revelation on Humanist Qur'anic Hermeneutics. *Studia Islamica*, 119(1), 1–33. <https://doi.org/10.1163/19585705-12341484>.
- Al-Ryahneh, F. M. (2024). Interfaith and Cultural Dialogue in the Quran. *International Journal of Religion*, 5(10), 5098–5112. <https://doi.org/10.61707/eq7ztt19>.
- Ame Mussa, M. (2024). Muhammad the Prophet, an Introductory Story. *International Journal of Research and Innovation in Social Science*, VIII(IIIS), 3588–3605. <https://doi.org/10.47772/IJRISS.2024.803259S>.
- Angraini, R., Sitorus, P. S., Nurpadila, Febrian, N. P., Ariza, F. N., & Nabilah, N. N. (2025). Strategi Komunikasi Qur'ani sebagai Modal Sosial Dakwah: Pendekatan Balāghah-Pragmatik Untuk Pengembangan Literasi Keagamaan Masyarakat. *DEVELOPMENT: Journal of Community Engagement*, 4(1), 217–227. <https://doi.org/10.46773/djce.v4i1.2108>.
- Arafah, T., Sakti, I. J., & Hidayat, M. (2025). The Transformation of Balaghah Theory in the Tradition of Qur'anic Interpretation. *Al-'Allāmah: Journal of Scriptures and Ulama Studies*, 2(1), 1–27. <https://doi.org/10.70017/al-allmah.v2i1.28>.
- AtsıZ, B. (2025). Abraham (as) as the Symbol of the Faith of Tawhid in the Qur'an. *Anemon Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 13(1), 37–55. <https://doi.org/10.18506/anemon.1426890>.
- Avicena, F. Y., & Azizah, A. (2025). Iqra' As the Beginning of Civilization Transformation Thematic Interpretation of QS. Al Alaq Verses 1-5. *Proceeding ISETH (International Summit on Science, Technology, and Humanity)*, 848–857. <https://doi.org/10.23917/iseth.5471>.

- Bauer-Amin, S., & Reczuch, A. (2024). The potentiality of the encounter. *Kulturella Perspektiv – Svensk Etnologisk Tidskrift*, 33. <https://doi.org/10.54807/kp.v33.10912>.
- Buber, M. (1970). *I and Thou* (W. Kaufmann, Ed.). Charles Scribner's Sons.
- Cho, A. (2021). Revelation as a discourse of language through speech act theory. *HTS Teologiese Studies / Theological Studies*, 77(4). <https://doi.org/10.4102/hts.v77i4.6271>.
- Chowdhury, S. Z. (2024). Suffering, Islamic Consolation Literature and the Process of Meaning-Making. *Journal of Islamic Ethics*, 8(1–2), 173–200. <https://doi.org/10.1163/24685542-20240013>.
- Creswell, J. W. (2013). *Qualitative Inquiry And Research Design; Choosing Among Five Approaches*. SAGE Publishing.
- Degerman, D. (2025). Silence, depression, and bodily doubt: toward a phenomenology of silence in psychopathology. *Philosophical Psychology*, 38(1), 126–149. <https://doi.org/10.1080/09515089.2024.2354447>.
- Govender, L., & Hannington, M. (2024). Lessons in rejection. *The Clinical Teacher*, 21(3). <https://doi.org/10.1111/tct.13698>.
- Gusmian, I., & Abdullah, M. (2023). The Qur'an: Its Orality and Interpretation. *Indonesian Journal of Islamic Literature and Muslim Society*, 7(2). <https://doi.org/10.22515/islimus.v7i1.5748>.
- Hambali, R. Y. A. (2024). Subject and Scripture: Exploring Existential Moments in the Ordinary Reading of Scripture. *Wawasan: Jurnal Ilmiah Agama Dan Sosial Budaya*, 8(1), 19–30. <https://doi.org/10.15575/jw.v8i1.30207>.
- Haruna, S. L. (2024). Contemporary Approaches to Qur'anic Hermeneutics. *Jurnal Penelitian Dan Pengembangan Sains Dan Humaniora*, 8(2), 314–318. <https://doi.org/10.23887/jppsh.v8i2.83869>.
- Heidegger, M. (1962). *Being and time* (J. Macquarrie & E. Robinson, Eds.). Harper & Row.
- Hickey, M. (2022). *Holy Silence*. The Rowman & Littlefield Publishing Group. <https://doi.org/10.5040/9780761875451>.
- Hidayah, W. I., & Berghout, A. (2024). The Concept of Al-Istikhlaf and Its Importance in Reclaiming The Attributes of Man as Khalifah on Earth. *Al-Shajarah: Journal of the International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC)*, 83–102. <https://doi.org/10.31436/shajarah.vi.1930>.
- Jahangiri, M. (2022). The Expansion of Consciousness during Mystical Experiences: The Example of Moses. *Religions*, 13(10), 1003. <https://doi.org/10.3390/rel13101003>.
- James, J. (2024). The Call to Nineveh: an Existential Environmental Odyssey of Jonah Through Symbols. *ShodhKosh: Journal of Visual and Performing Arts*, 5(1). <https://doi.org/10.29121/shodhkosh.v5.i1.2024.4030>.

- Khiveh, F., Asemani, O., Ebrahimi, S., MD, S. Z. T., & Sekaleshfar, F. B. (2025). The Modalization and Evolution of Human Intellect (Cognitive Systems): Following in the Prophets' Footsteps. *MAQOLAT: Journal of Islamic Studies*, 3(2), 180–194. <https://doi.org/10.58355/maqolat.v3i2.142>.
- Khosroshahi, K., Esfandiar, M. R., & Jalali Shijani, J. (2025). Examining the Instances of the Concept of Light in Mystical Exegeses of the Holy Qur'an. *Islamic Knowledge and Insight*, 3(1), 1–21. <https://doi.org/10.61838/iki.181>.
- Kidwai, A. R. (2022). Humanness of Prophets in the Quran. *مجلة كلية الشريعة و الدراسات الإسلامية*, 40(2), 197–2014. <https://doi.org/10.29117/jcsis.2022.0338>.
- Kierkegaard, S. (1983). *Fear and trembling / Repetition* (H. V. Hong & E. H. Hong, Eds.). Princeton University Press.
- Kierkegaard, S. (1985). *Philosophical fragments / Johannes Climacus* (H. V. Hong & E. H. Hong, Eds.). Princeton University Press.
- Kierkegaard, S. (1992). *Concluding unscientific postscript to philosophical fragments* (H. V. Hong & E. H. Hong, Eds.). Princeton University Press.
- Lawson, T. (2024). Divine Attributes and Human Emotions: Joseph's Sentimental Education in Sura 12 of the Qur'an. In *Grasping Emotions* (pp. 253–270). De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783111185576-012>.
- Mahdi, A. M., & Uhaydub, A. (2025). The Hadith of 'Ā'ishah (may Allah be pleased with her) Regarding the Revelation of "Wahy": An Analytical Study. *Al-Idah*, 43(1), 1–36. <https://doi.org/10.37556/al-idah.043.01.0929>.
- Marcel, G. (1949). *Being and having: An existentialist diary*. Dacre Press.
- Mir, M. (2004). *Understanding the Islamic scripture: A study of selected passages from the Qur'an*. Pearson Longman.
- Mohiuddin, M., & Radhilufti, N. F. B. (2025). Resilience Redefined: a Quranic Perspective Through The Story of Prophet Yusuf. *AL-BURHĀN: JOURNAL OF QUR'ĀN AND SUNNAH STUDIES*, 9(1), 92–107. <https://doi.org/10.31436/alburhn.v9i1.369>.
- Moqsith, Abd., & Al Farisi, S. (2025). Teosentrisme dan Antroposentrisme dalam Al-Qur'an: Kajian Linguistik terhadap Dimensi Kalām dan Lisān. *Refleksi: Jurnal Kajian Agama Dan Filsafat*, 24(1), 59–88. <https://doi.org/10.15408/ref.v24i1.45282>.
- Mubarak, H. (2022). Modern Approaches to Qur'anic Interpretation. In *Rebellious Wives, Neglectful Husbands* (pp. 69–97). Oxford University Press New York. <https://doi.org/10.1093/oso/9780197553305.003.0004>.
- Nielsen, K. (2018). Kierkegaard and the modern search for self. *Theory & Psychology*, 28(1), 65–83. <https://doi.org/10.1177/0959354317742741>.
- Nugraha, I. N., Aulia, S., Tabroni, I., Wang, Y., & Zou, G. (2023). The Struggle of the Prophet Muhammad SAW in Building the ummah of Islam: A Story of Sacrifice

- and Courage. *International Journal of Educational Narratives*, 1(6), 297–303. <https://doi.org/10.55849/ijen.v1i6.342>.
- Pugliese, R. (2023). Authenticity and Responsibility. In *The Dizziness of Freedom in Kierkegaard and Sartre* (pp. 47–52). Springer Nature Switzerland. [https://doi.org/10.1007/978-3-031-38138-6\\_7](https://doi.org/10.1007/978-3-031-38138-6_7).
- Qimanullah, A. M., & Sanah, S. (2025). Hakikat Wahyu Perspektif Manna Al-Qathan. *Hamalatul Qur'an: Jurnal Ilmu Ilmu Alqur'an*, 6(1), 121–129. <https://doi.org/10.37985/hq.v6i1.406>.
- Rakhmat, J. (1999). *Meraih cinta Ilahi: Pencerahan sufistik*. PT Remaja Rosdakarya.
- Sagi, A. (2023). Epidemics, Rebellion, and Faith. In *Light Through the Crack* (pp. 79–91). Springer Nature Switzerland. [https://doi.org/10.1007/978-3-031-27391-9\\_5](https://doi.org/10.1007/978-3-031-27391-9_5).
- Salcedo, C. E. M. (2024). The erosion of the spiritual dimension: A challenge for humanity's survival. *World Journal of Advanced Research and Reviews*, 24(3), 2346–2348. <https://doi.org/10.30574/wjarr.2024.24.3.3964>.
- Sarró, R. (2023). The way of the prophets: History, structure, imagination. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 13(3), 469–483. <https://doi.org/10.1086/728884>.
- Septiana, I. (2025). The Superiority of the Language of the Qur'an from the Perspective of Balaghah Science. *Tilawah: Journal of Al-Qur'an Studies*, 1(1), 41–48. <https://doi.org/10.61166/tilawah.v1i1.5>.
- Stewart, D. J. (2023). Qur'anic Periphrases for the Sake of Rhyme and Rhythm and the Periphrastic Use of *Kull*. *Journal of Near Eastern Studies*, 82(2), 245–266. <https://doi.org/10.1086/726341>.
- Taloş, C.-I. (2023). The Rhetoric of Suffering in The Book of Job; a Brief Commentary on The Book of Job Elaborated in Relation to Some Classical and Modern Interpretations. *Semănătorul*, 4(1), 137–163. <https://doi.org/10.58892/TS.swr4160>.
- Torun, H., & Tekke, M. (2022). Evaluation of Stories of the Prophets in the Holy Qur'an Based on Existential Therapy. *Millah: Journal of Religious Studies*, 707–740. <https://doi.org/10.20885/millah.vol21.iss3.art4>.
- Wright, J. L. (2023). Moses and Joshua. In *Why the Bible Began* (pp. 270–285). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/9781108859240.022>.
- Zagorski, M. (2023). The Sacred Soundscapes of Mountain Wilderness. *Religions*, 14(8), 992. <https://doi.org/10.3390/rel14080992>.
- Zaini, M., & Fauziah, M. (2024). In-depth Exploration of 'Tafakkur' Through the Spirit of Quranic Verses. *TAFSE: Journal of Qur'anic Studies*, 9(1), 109. <https://doi.org/10.22373/tafse.v9i1.22572>.
- Zayd, N. H. A. (2001). *Tekstualitas Al-Qur'an: Kritik terhadap Ulumul Qur'an*. LKiS.