Wahyuddin

Fungsi ‘Ilm al-Ma‘āniy dalam Kitab al-Tafsīr al-Bayāniy li al-Qur’ān al-Karīm

Fungsi ‘Ilm al-Ma‘āniy dalam Kitab al-Tafsīr al-Bayāniy li al-Qur’ān al-Karīm

Penulis
Wahyuddin

Editor
Iqbal Haitami, M.Eng

Layout
Mursalin, M.Pd

Cover
Najla Amaly, M.Med.Kom

Cetakan: 2018

ISBN: 978-602-0828-69-5

Penerbit
Antasari Pesss
Jl. A. Yani Km. 4,5 Kebun Bunga,
Kota Banjarmasin Kalimantan Selatan 70235
Telp. 0511 3252829
http:/uin-antasari.ac.id

All Rights reserved. Hak cipta dilindungi undang-undang. Dilarang memperbanyak sebagian atau seluruh isi buku ini dalam bentuk apa pun tanpa ijin tertulis dari penerbit.

Wahyuddin

FUNGSI ‘ILM AL-MA‘ĀNIY DALAM KITAB AL-TAFSĪR AL-BAYĀNIY LI AL-QUR’ĀN AL-KARĪM

Fungsi ‘Ilm al-Ma‘āniy dalam Kitab al-Tafsīr al-Bayāniy li al-Qur’ān al-Karīm

Penulis
Wahyuddin

Editor
Iqbal Haitami, M.Eng

Layout
Mursalin, M.Pd

Cover
Najla Amaly, M.Med.Kom

Cetakan: 2018

ISBN: 978-602-0828-69-5

Penerbit
Antasari Pesss
Jl. A. Yani Km. 4,5 Kebun Bunga,
Kota Banjarmasin Kalimantan Selatan 70235
Telp. 0511 3252829
http:/uin-antasari.ac.id

All Rights reserved. Hak cipta dilindungi undang-undang. Dilarang memperbanyak sebagian atau seluruh isi buku ini dalam bentuk apa pun tanpa ijin tertulis dari penerbit.

KATA PENGANTAR

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمدلله رب العالمين الذي أنزل القرآن بلسان عربي مبين، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين سيدنا محمد و آله و صحبه أجمعين.

Syukur *alhamdulillah*, penulis memuji ke hadirat Allah swt. atas segala anugerah-Nya, Tuhan yang tiada henti mencurahkan nikmat kepada hamba-hamba-Nya, berkat *rahmat*-Nyalah semata sehingga penulis dapat merampungkan penulisan buku ini yang diberi judul *Fungsi 'Ilm al-Ma'āniy* dalam *Tafsīr al-Bayāniy li al-Karīm.* Salawat dan salam untuk Nabi Besar Muhammad saw. sebagai putra fajar penyuluh alam, yang diutus oleh Allah swt. untuk menyebar *rahmat*-Nya ke seluruh alam.

Tidak dapat disangkal bahwa Alquran menempati posisi sentral dalam studi-studi keislaman (*Islamic studies*). Di samping karena ia berfungsi sebagai petunjuk (*huda*), ia juga berfungsi sebagai pembeda (*furqan*). Alquran menjadi tolak ukur dan pembeda antara kebenaran dan kebatilan. Keberadaan Alquran di tengah-tengah umat Islam, ditambah dengan semangat mereka untuk memahami petunjuk dan mukjizat-mukjizatnya, telah melahirkan sekian banyak disiplin ilmu keislaman dan metode-metode penelitian.

Ini dimulai dengan disusunnya kaidah-kaidah ilmu *nahwu* oleh Abu al-Aswad al-Dualiy, atas petunjuk 'Ali Bin ibn Abu Thalib (w. 661 M), sampai dengan lahirnya *uŝul al-fiqh* oleh Imam al-Syafi'i (765-820 M), bahkan hingga kini, dengan lahirnya berbagai metode penafsiran Alquran (yang terakhir adalah metode *mawđu'iy* atau *tawhidiy*). Corak dan metode penafsiran seseorang sangat dipengaruhi oleh latar belakang intelektualnya. Bint al-

Syāti' misalnya sebagai salah seorang ahli tafsir dengan latar belakang sastara tentunya berusaha untuk melihat Alquran dari segi sastra. Bint al-Syāti' yang dikenal sebagai pengagum Amin al-Khuli, secara langsung mengakui bahwa metode yang diterapkan dalam tafsirnya berkiblat kepada metode yang telah diusung oleh suaminya, al-Khuli.

Metode tersebut menggunakan pendekatan tematik (*mawđu'i*) dalam menafsirkan Alquran dan menekankan perlunya interpretasi pilologi berdasar pada kronologis teks dan penggunaan semantik bahasa Arab. Pendekatan tematik ini lahir sebagai respon terhadap metode penafsiran klasik yang oleh pakar Alquran kontemporer dinilai parsial dan atomistik. Secara umum dapat dikatakan bahwa metode yang diterapkan oleh Bint al-Syāti' dalam tafsirnya yang memuat 14 surah Makkiyah awal yang berjudul *al-Tafsīr al-Bayāniy li al-Qur'an al-Karīm*, bercorak sastra (*literary exegesis*) yang didesain menjadi interpretasi inter-teks Alquran yang secara metodologis, dapat dikategorikan modern.

Meskipun kitab tafsir tersebut hanya memuat 14 surah pendek, kitab tersebut cukup sarat dengan teori-teori (kaidah-kaidah) '*ilm al-ma'āniy* dalam interpretasinya. '*Ilm al-ma'āniy* menitik beratkan kajiannya pada bagaimana penggunaan dan penyampain suatu ide. Dengan demikian, aspek penekanan '*ilm al-ma'āniy* adalah bagaimana membuat suatu ungkapan agar dapat koheren dengan situasi dan kondisi (kondisional) yang mengitari pembicara (*mutakallim*) dan yang diajak berbicara (*mukhāṭab*) atau *audience*. Dari sini dapat diketahui bahwa '*ilm al-ma'āniy* sangat terkait dengan tiga unsur. ***Pertama***. Yang menyampaikan suatu ide. ***Kedua***. Yang menerima atau mendengar suatu ide. ***Ketiga***. Situasi dan kondisi yang mengitari yang menyampaikan suatu ide dan yang menerimah atau mendengar suatu ide.

Buku ini terdiri dari lima bab. Bab I berupa pendahuluan yang memuat signfikansi *'Ilm al-Ma'āniy* dalam kajian tafsir Alquran.

Bab II membahas deskripsi *'Ilm al-Ma'āniy*. Bab ini secara detail menjelaskan pengertian *'Ilm al-Ma'āniy* dan ruang lingkup pembahasannya, untuk mempermudah kaidah-kaidah *'Ilm al-Ma'āniy,* maka dilengkapi dengan contoh-contoh.

Bab III mendeskripsikan Kitab *Tafsīr al-Bayāniy li al-Karīm.* Bab ini memuat biografi penulis *Tafsīr al-Bayāniy li al-Karīm,* Corak dan Metode al-Tafsīr al-Bayāniy li al-Qur'ān al- Karīm, dan Wacana Baru dalam al-Tafsīr al-Bayāniy li al- Qur'ān al-Karīm.

Bab IV membahas urgensi *'Ilm al-Ma'āniy* dalam menafsirkan Alquran. Bab ini secara umum mendeskripsikan Sekilas tentang Signifikansi 'Ilm al-Ma'āniy dalam Menafsirkan Alquran, dan Unsur-Unsur 'Ilm al-Ma'āniy dan Penerapannya dalam al-Tafsīr al-Bayāniy li al-Qur'ān al-Karīm. Bab V merupakan penutup yang terdiri dari kesimpulan dan implikasi.

Penulis mengucapkan terima kasih kepada semua pihak yang telah membantu menerbitkan buku ini, khususnya LP2M UIN Antasari Banjarmasin yang telah besedia memfasilitasi penerbitan buku ini.

Penulis berharap buku ini dapat berkonstribusi dalam wacana *bahstul kutub,* penulis menyadari buku ini jauh dari sempuna, oleh karena itu kritik dan saran dari pembaca akan dijadikan sebagai bahan untuk perbaikan buku ini.

PEDOMAN TRANSLITERASI DAN SINGKATAN

A. Transliterasi

1. Konsonan

Huruf-huruf bahasa Arab ditransliterasi ke dalam huruf sebagai berikut.

Arab	Indonesia	Arab	Indonesia
ب	b	ط	ṭ
ت	t	ظ	ż
ث	ts	ع	‘
ج	j	غ	g
ح	ĥ	ف	f
خ	kh	ق	q
د	d	ك	k
ذ	dz	ل	l
ر	r	م	m
ز	ż	ن	n
س	s	ه	h
ش	sy	و	w
ص	ŝ	ي	y
ض	đ		

Hamzah (ء) yang terletak di awal kata mengikuti vokalnya tanpa diberi tanda apapun. Jika ia terletak di tengah atau di akhir, maka ditulis dengan tanda (’).

2. Vokal dan Diftong
   a. Vokal atau bunyi (a), (i), dan (u) ditulis dengan ketentuan sebagai berikut:

	Vokal Pendek	Panjang
Fatĥah	a	ā
Kasrah	i	ī
Ďammah	u	ū

   b. Diftong yang sering dijumpai dalam transliterasi ialah (ay) dan (aw), misalnya bayn (بين) dan qaul (قول).
3. *Syaddah* dilambangkan dengan konsonan ganda.
4. Kata sandang *al* (*alif lām ma'rifah*) ditulis dengan huruf kecil, kecuali jika terletak di awal kalimat.
5. *Tā marbuṯah* (ة) ditransliterasi dengan *ṯ*. Tetapi jika ia terletak di akhir kalimat, maka ia ditransliterasi dengan huruf *h*. Misalnya: *Al-risāla*ṯ *li al-mudarrisah*.
6. *Lafẓ al-jalālah* (الله) yang didahului partikel seperti huruf *jar* dan huruf lainnya atau berkedudukan sebagai *mudāf ilayh* (frasa nomina), ditransliteraasi tanpa huruf *hamzah*, misalnya: دين الله *dinullāh*. Adapun *tāmarbuṯah* yang disandarkan kepada *lafz al-jalālah*, ditransliterasi dengan huruf *t*. Misalnya: هم في رحمة الله: *hum fī raĥmatillāh*.

B. Singkatan

Ada beberapa singkatan yang telah dibakukan, yaitu:

1. swt. = *subĥānahū wa ta'ālā*
2. saw. = *ŝallā Allāhu 'alaih wa sallam*
3. a.s. = *'alaih al-salām*
4. H = Hijriyah
5. M = Masehi
6. SM = Sebelum Masehi
7. w. = wafat
8. Q.S. … (…): 5 = Qur'an Surah nama surah (no. surah): no. aya

Daftar Isi

Kata Pengantar ..... **iii**
Pedoman Transliterasi Dan Singkatan ..... **vii**
Daftar Isi ..... **ix**

BAB I PENDAHULUAN **1**
BAB II DESKRIPSI TENTANG *'ILM AL-MA'ĀNIY* **12**
A. Pengertian *'ilm al-Ma'āniy* *12*
B. *Al-Kalam* *14*
a. Khabar *14*
b. Insya' *20*
C. *Ahwal al-Musanad dan Musnad Ilaih* *39*
1. *Al-Zikr wa al-Hazf* *40*
a) *Al-Zikr* 40
b). *al-Hazf.* 44
2. *Taqdīm* 49
D. *al-qaŝr* *51*
a) Ŧuruq al-Qaŝr *52*
b) Pembagian *Qaŝr* dari Segi *ĥaqiqiy* dan *Iđafiy* *53*
c) Pembagian *Qaŝr* dari Segi *Ŧaraf* *54*
E. *Al-Waŝl dan al-Faŝl* *55*
a) *Al-Waŝl* *55*
b). *al-Faŝl* *58*
F. *al-Musāwah, al-Ījāz, dan al-Iŧnāb* *62*
a) *al-Musāwah* *63*

b). *al-Ījāz* *64*
c). *al-Iṫnāb* *70*

BAB III SEKILAS TENTANG TAFSIR *AL-BAYĀNIY LI AL-QUR'AN AL-KARĪM*..... 77
A. Bint al-Syāṫi': Potret Seorang *Mufassir* Modern 77
1. Sekilas tentang Kelahiran dan Latar Belakang Kehidupan Keluarga..... 78
2. Latar Belakang Intlektual Bint al-Syāṫi' 79
3. Karir dan Karya Bint al-Syāṫi'..... 82
a. *al-Tafsīr al-Bayāniy li al-Qur'ān al-Karīm* *85*
b. *Maqāl fī al-Insān* *85*
c. *Al-Qur'an wa al-Tafsīr al-'Aŝriy Hadza Balāgh li al-Nās.*..... *86*
d. *Al-I'jāz al-Bayāniy li al-Qur'an wa Masāil Ibn al-Azraq.* *87*
e. *al-Qur'an wa Qadāyā al-Isān*..... *88*
f. *Al-Syakhŝiyah al-Islāmiyah.* 88
g. *Min Asrār al-'Rabiyyah fī al-Bayān al-Qur'aniy*..... *88*
h. *The Subatomic World in the Qur'ān* 89
B. Corak dan Metode *al-Tafsīr al-Bayāniy li al-Qur'ān al-Karīm* 90
C. Wacana Baru dalam *Tafsīr al-Bayāniy li al-Qur'an al-Karīm* 102

BAB IV URGENSI 'ILM AL-MA'ĀNIY DALAM MENAFSIRKAN AL-QURAN..... 106
A. Sekilas tentang Signifikansi *'Ilm Al-Ma'āniy* dalam Menafsirkan Alquran 108
B. Unsur-Unsur *'Ilm Al-Ma'āniy* dan Penerapannya dalam *Tafsīr al-Bayāniy Li Al-Qur'ān Al-Karīm* 115
1. *Uslūb al-khabar dan Uslūb al-insya'* 115

a). *Uslūb al-khabar* *115*
b). *Uslūb al-insya'* 124
2. *Uslūb Zikr, Uslūb ĥazf dan Uslūb Taqdīm* *129*
a). *Uslūb Zikr* *129*
b). *Uslūb ĥazf* *131*
c). *Uslūb al-Taqdīm* *135*
3. *Uslūb al-Qaŝr* *139*
4. *Uslūb al-Waŝl dan Uslūb al-Faŝl* *141*
a). *Uslūb Waŝl* *141*
b). *Uslūb Faŝl* *145*
5. *Uslūb al-Musāwah, Uslūb al-Ījāz dan Uslūb al-Iŧnab* *147*
a). *Uslūb al-Musāwah* *147*
b) *Uslūb al- Ījāz* *149*
c). *Uslūb al-Iŧnab* *154*
C. Telaah Kritis terhadap Penerapan *'Ilm Maāniy dalam Tafsiīr al-Bayāniy li al-Qur'an al-Karim* *157*

BAB V PENUTUP 163
A. Kesimpulan 163
B. Implikasi 169

DAfTAR PUSTAKA 171

BAB I

PENDAHULUAN

Al-Qur'ān al-Karīm memperkenalkan dirinya dengan ciri dan sifat yang cukup variatif. Salah satu di antaranya adalah bahwa ia merupakan kitab yang keotentikannya dijamin oleh Allah, dan ia adalah kitab yang selalu dipelihara (QS. al-Hijr (15): 9). Fungsi utama pewahyuan Alquran yang sakral ke dunia yang profan ini adalah sebagai hidayah (Q.S. al-Baqarah (2): 2-4, 185, Q.S. Ali 'Imran (3): 3-4, 138) bagi manusia dalam meresponi kehidupan duniawi secara universal dalam pola-pola aplikasi pada ruang dan waktu hidup Rasulullah yang lokal, sehingga manusia menemukan jalannya yang benar dalam memandang dunia (*worldview* atau *weltanchaung*) sebagai titik tolak dan alat ukur dalam membangun kebudayaan dan peradabannya. Oleh karena itu, Alquran merupakan respon Ilahi terhadap situasi dan kondisi umat manusia dalam bentuk ekspresi kebahasaan (dengan pandangan-dunia khasnya) melalui struktur kesadaran (*qalb*) Muhammad dengan latar belakang kondisi sosiokultural-historis dan logosfer Arab. Ini mengindikasikan bahwa Alquran terkait dengan sisi historikalitas dan transhistorikalitas.[1]

Jika sisi historikalitasnya diandaikan pada pola aplikasi ruang dan waktu, maka sisi transhistorikalitas Alquran sebagai aturan universal (*ŝalih li kulli zaman wa makān*) diandaikan pada:

[1] Lihat misalnya Sukardi K. D. (ed.), *Belajar Mudah 'Ulum al-Qur'an Studi Khazanah 'ilmu Al-Qur'an* (Cet. I; Jakarta: Lentera, 2002), h. 287. Taufik Adnan Amal dan Samsu Rizal Panggabean, *Tafsir Kontekstual al-Quran Sebuah Kerangka Konseptual* (Cet. I; Bandung: Mizan, 1989), h. 42.

(1) kemampuan bahasa Arab[2] mengungkapkan kebenaran secara akurat, (2) kondisi sosio-historis dan sosio-linguistik Arab (waktu Alquran) menampilkan diri yang merepresentasikan puncak keruntuhan moral (*jahiliyah*) dan puncak kesusastraan, (3) kemampuan *qalb* Muhammad mentransformasikan wahyu ke dalam bahasa Arab tanpa distorsi yang dengannya beliau dapat melampaui kesusastraan Arab pada waktu itu dalam menegakkan moralitas. Muhammad mengajarkan dan mengaplikasikan pandangan dunia Qurani ini sebagai pengganti bagi pandangan dunia *jahiliyah*, yang disebut *Islamisasi nilai-nilai* (sebagai inti [*core*] dari) budaya Arab *jahiliyah*. Alquran bagi penganutnya pada masa Nabi Muhammad, telah melahirkan wacana dekonstruktif (pembongkaran) sebagai kritik dari dalam terhadap kungkungan logosentrisme dengan sekaligus melakukan rekontruksi Qurani (Islam).[3]

---

[2] Dalam Alquran ditemukan sejumlah ayat-ayat yang menegaskan bahwa Alquran diturunkan dalam bahasa Arab. Alquran itu diturunkan dalam bahasa Arab agar dapat dipikirkan (Q.S. Yusuf (22): 2, Q.S. al-Zuhruf (43): 3). Muhammad adalah seorang Arab yang berkomunikasi dengan bangsanya melalui media Arab. Bila Alquran diturunkan dalam bahasa asing, tentu bangsa Arab sebagai bangsa pertama yang menerimanya akan mengatakan kenapa ayat-ayat tidak dapat dipahami? (Q.S. Fushshilat (41): 44). Alquran itu pertama kali ditujukan untuk memberi peringatan kepada *Ummu al-Qura* (kota Mekkah) dan sekitarnya (Q.S. al-Syura (42): 7). Alquran itu adalah firman Allah, tetapi disampaikan dalam dalam bahasa manusia melalui orang yang dipilihnya menjadi utusan, dari Adam sampai Muhammad telah banyak utusan yang dikirim Allah untuk menunjuki manusia ke jalan yang lurus. Setiap utusan selalu menyampaikan firman-Nya dalam bahasa utusan yang dikirim. Untuk manusia, maka utusannya adalah manusia, dan untuk malaikat utusannya adalah malaikat, tentu sekiranya penduduk bumi adalah para malaikat Allah akan mengirim seorang malaikat sebagai utusan dengan bahasa yang mereka pahami (Q.S. al-Isra' (17): 95). Bahkan bila perlu mengutus malaikat pada manusia, Allah akan memperlihatkannya seperti postur manusia dan berpakai seperti manusia (Q.S. al-An'am (6): 9). Inilah sebuah logika Alquran kenapa firman Allah yang disampaikan kepada nabi Muhammad dalam bahasa Arab. Di samping itu, Alquran disampaikan dalam bahasa Arab yang jelas ke dalam hati Muhammad melalui malaikat Jibril supaya dijadikan sebagai peringatan terhadap manusia (Q.S. al-Syu'ara' (26): 195). Dan orang-orang zalim secara khusus (Q.S. al-Ahkaf (46): 12). Ia adalah adalah Alquran yang berbahasa Arab yang tidak berbelit supaya manusia dapat bertaqwa (Q.S. al-Zumar (39): 28). Ia adalah keputusan hukum dalam bahasa Arab yang dapat memutuskan permasalahan (Q.S. al-Ra'd (13): 37). Ayat-ayatnya diterangkan dalam bahasa Arab untuk bangsa yang dapat memahaminya (Q.S. Fussshilat (41): 3).

[3] Lihat Sukardi K. D. *op. cit.* , h. 287.

Agar Alquran berguna sesuai dengan fungsi-fungsi yang di-introdusir di atas, Alquran memerintahkan umat manusia mempelajari dan memahaminya,[4] sehingga mereka menemukan –melalui petunjuk-petunjuknya yang tersurat dan tersirat– apa yang dapat mengantar mereka menuju jalan yang terang benderang, atau dengan lain kata sehingga mereka dapat menemukan jalan yang dapat mengantar mereka menuju kebahagian di dunia dan di akhirat kelak (*al-ŝa'ādah fī al-dunyah wa al-'akhirah*).

Dalam upaya untuk memahami aspek-aspek kebenaran Alquran, umat Islam sebenarnya sudah sejak lama telah mengalami pergulatan intelektual yang cukup serius; meskipun bisa dikatakan pergulatan muncul pada tataran persepsi atau pada aspek metodologis pemahamannya serta pada hasil pemahamannya (baca: fiqih), bukan pada kesangsian orisinalitas Alquran itu sendiri. Debat panjang mengenai bagaimana memahami dan mengoperasikan Alquran dalam kehidupan bisa saja terjadi, tetapi keyakinan umat Islam bahwa Alquran merupakan petunjuk final bagi hidup manusia tidaklah bisa dieliminasi. Oleh karena itu, setiap metode berhak untuk hidup dan berkembang, meskipun tentunya masing-masing metode –karena merupakan hasil karya manusia– tidak bersih dari kelemahan.

Pada dasarnya upaya untuk memahami dan menafsirkan Alquran itu telah berjalan sejak generasi pertama Islam, bahkan dikatakan Nabi Muhammad sendiri sampai pada batas dan tahap tertentu juga melakukan upaya yang serupa, meskipun setiap muslim yakin bahwa ia tidak mungkin salah dalam memahami atau menafsirkan, karena ia selalu di dalam wilayah kontrol Allah, baik dalam pikirannya maupun dalam perkataannya. Dalam bingkai sejarah dan perkembangannya, cara untuk memahami dan menafsirkan Alquran ini kemudian dibakukan dalam satu disiplin ilmu tertentu yang kemudian dikenal sebagai ilmu tafsir.

[4] Baca antara lain QS. Shad (38): 29.

Ilmu tafsir Alquran sebagai usaha untuk memahami dan menerangkan maksud-maksud ayat-ayat Alquran, telah melahirkan sejumlah karya penafsiran. Dinamika kegiatan penafsiran tersebut berkembang seiring dengan tuntutan zaman. Keanekaragaman latar belakang individu dan kelompok manusia, turut pula memperkaya tafsir dan metode pendekatan memahami Alquran, dengan segala kelemahan dan kelebihannya. Dalam wilayah ini, konsep-konsep dan teori mengenai bagaimanakah sebaiknya menafsirkan dan memahami Alquran, telah banyak dilontarkan.

Dalam perkembangan tafsir Alquran dari waktu ke waktu hingga masa sekarang, dikenal berbagai corak penafsiran, sesuai dengan keahlian dan kecenderungan mufassir dan perkembangan zaman yang melingkupinya. Boleh jadi hal itu ditopang oleh keadaan Alquran sendiri seperti dikatakan Abdullah Darraz, bagaikan intan yang setiap sudutnya memancarkan cahaya yang berbeda dengan apa yang terpancar dari sudut yang lain.[5]

Muhammad Quraish Shihab menyebutkan enam corak tafsir yang dikenal luas dewasa ini,[6] yakni corak sastra bahasa,[7] corak filsafat dan teologi,[8] corak penafsiran ilmiah,[9] corak fiqih dan

[5] Lihat Abdullah Darraz, *al-Naba' al-Azim* (Mesir: Dār al-Urubah, 1960), h. 111.

[6] M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an* (Cet. IV; Bandung: Mizan, 1994), h. 72-73.

[7] Corak bahasa dan sastra timbul sebagai banyaknya oarng non-Arab yang memeluk Islam serta akibat kelemahan orang Arab sendiri di bidang sastra yang membutuhkan penjelasan tentang keistimewaan dan kedalaman arti kandungan Alquran di bidang ini. Corak tafsir ini pada masa kasaik diwakili oleh al-Zamakhsyariy dengan tafsirnya *al-Kasysyaf* dan pada masa sekarang diwakili oleh 'Āisyah Abd al-Rahman Bint al-Syāti'. Lihat 'Āisyah Abd al-Rahman Bint al-Syāti', *al-Qur'ān wa Qaḍayah al-Insan* (Cet. V; Beirut: Dar al-Kutb li al-Malalāyin, 1982), serta Tafsir al-Bayāniy li al-*Qur'ān al-Karīm*, Juz I dan Juz II (Cet. V; Mesir : Dār al-Ma'ārif , 1964).

[8] Corak filsafat dan teologi muncul akibat penerjemahan buku filsafat yang mempengaruhi sementara pemikir muslim dan masuknya penganut-penganut agama lain ke dalam Islam dengan membawa kepercayaan lama mereka yang menimbulkan pendapat yang tercermin dalam tafsir mereka. Corak penafsiran demikian, menurut al-Zahabiy, antara lain muncul tampak dalam kitab *Fushushul al-Hikam* karya al-Farabiy dan penafsiran Ibn sina dalam Rasa'il Ibn Sina. Lihat Muhammad Husain al-Żahabiy, *al-Tafsīr wa al-Mufassirrun*, Juz II (t.d.), h. 420-431.

[9] Corak penafsiran ilmiah mucul akibat kemajuan ilmu pengetahuan dan usaha penafsir untuk memahami ayat-ayat Alquran sejalan dengan perkembangan ilmu. Di

hukum,[10] corak tasawuf[11] dan sastra budaya kemasyarakatan.[12]

Era modern mencatat adanya penafsiran kesusatraan (*balāgah*) –tanpa bermaksud menafikan penafsiran kesusatraan (*balāgah*) pada masa klasik– di dalam menafsirkan Alquran dalam kedudukannya sebagai suatu teks suci yang berbahasa Arab. Kecenderungan ini menjelaskan berbagai kemukjizatan dari segi *al-bayān* di dalam Alquran. Sebetulnya embrio pengkajian tafsir sastra ini telah muncul sejak dimulainya tafsir sosial. Yang dipelopori oleh para toko antara lain Muhammad Abduh, Rasyid Ridha, dan Ahmad Mustafah al-Maragi. Akan tetapi, usaha mereka belum menjurus benar kepada pengungkapan segi *balāgah* atau *bayān* Alquran, hal ini dapat dibuktikan dengan belum adanya karya tafsir dari segi sastra dari mereka yang dapat dijadikan acuan. Sebab pada dasarnya mereka berpendapat bahwa sebenarnya maksud tafsir adalah merealisasikan petunjuk Alquran dan rahmat yang terkandung di dalamnya.[13]

Puncak aliran sastra di dalam menafsirkan Alquran dicapai oleh Amin al-Khuli (w. 1967 M). Ia meniti jalan pembaruan metodologi penafsiran dimana ia menganggap bahwa Alquran adalah kitab berbahasa Arab yang paling agung. Setelah itu,

---

antara pendukung corak penafsiran ini ialah Imam al-Gazali dalam karyanya Jawahir al-Qur'an dan Thanthawiy Jauhari dengan tafsirnya *al-Jawāhir*. Abd al-Hayyi al-Farmawi, *al-Bidayaṯ fī al-Tafsīr al-Mauḍu'iy* (Kairo: Dar al-Kutb, 1977), h. 36-40.

[10] Corak fiqih muncul karena berkembangnya ilmu fiqih dan terbentuknya mazhab-mazhab fiqih yang setiap golongan berusaha membuktikan kebenaran pendapatnya lewat penafsiran terhadap ayat-ayat hukum. M. Quraish Shihab, *loc. cit*.

[11] Corak tasawuf sering disebut pula dengan istilah tafsir *isyari*. Corak ini muncul akibat lahirnya gerakan-gerakan sufi sebagai reaksi kecenderungan terhadap materi atau sebagai kompensasi terhadap kelemahan yang dirasakan. Di antara karya tafsir yang bercorak demikian ialah *Tafsīr al-Qura'an al*-Azim karya al-Tustari, *Haqaiq al-Tafsir* karya al-Sulami dan *Ara'syu al-Bayan fi Haqaiq al-Qur'an* karya al-Sairazi. al-Farmawi, *op. cit*., h. 31.

[12] Adapun corak ini lahir didorong oleh keinginan untuk menjelaskan petunjuk-petujuk ayat Alquran yang berkaitan langsung dengan kehidupan masyarakat dan usaha untuk menanggulangi masalah-masalah mereka dengan mengemukakan petunjuk-petunjuk Alquran dalam bahasa yang nudah dimengerti dan enak didengar. Corak penafsiran ini dipelopori oleh Muhammad Abduh dalam tafsirnya *al-Manar*. M. Quraish Shihab, *op. cit*., h. 43.

[13] Lihat Suakrdi K. D. (ed.), *op. cit*., h. 262.

dia mengumpulkan ayat-ayat yang memberikan pemecahan terhadap topik-topik tertentu (baca: tafsir *maudu'iy*) yang dia kumpulkan secara statistik. Dia melihat ayat-ayat yang sebelum dan sesudah ayat yang ditafsirkannya, kemudian ia melihat pula korelasi yang turut mendahului dan mengikuti ayat-ayat yang ditafsirkannya. Di samping itu, dia juga melihat awal dan akhir ayat-ayat yang ditafsirkannya. Dalam menafsirkan suatu ayat, dia memulai dengan menjelaskan kosakata (*syarĥ al-mufradāt*), kemudian korelasi antara ayat atau surah (*munāsabah*), sebab-sebab turun (*asbāb al-nudzul*), dan kondisisi-kondisi yang berkaitan dengan ayat tersebut, agar dapat melihat kejelasan (*bayān*) ayat-ayat yang dia tafsirkan serta untuk membatasi topik-topiknya.[14]

Walaupun Amin al-Khuli tidak pernah menerbitkan karya tafsir, namun tulisannya mengenai Alquran, *Manāhij al-Tajdid,* sangat signifikan peranannya. Teori-teori penafsiran Amin al-Khuli ini kemudian dibuktikan cara kerjanya oleh Bint al-Syāti' dalam *al-Tafsīr al-Bayāniy li al-Qur'ān al-Karīm*[15]. Metode penafsiran tersebut dikomentari sendiri oleh Bint al-Syāti' sebagai berikut: Dengan arah penafsiran ini saya bermaksud menjelaskan perbedaan antara metode penafsiran klasik di masa lalu dan metode kita sekarang, yang mencakup kemukjizatan (*i'jaz*) Alquran, dan juga mencermati diktum para mufassir klasik bahwa Alquran menjelaskan dirinya sendiri dengan dirinya sendiri (*al Qur' ān yufassiru ba'đuĥa ba'đa*).[16]

Pada saat Alquran diturunkan, bangsa Arab telah memiliki seni sastra, cerita dan seni sastra, cerita dan peribahasa. Penggunaan bahasa yang berkembang dalam masyarakat pada saat itu ada yang berbentuk *haqiqah* dan *majāz*, *taŝrih* dan *kināyah*, serta *ijāz* dan *iŧnāb*. Sejalan dengan kehendak Allah swt., Alquran diturunkan dalam bahasa dan dialek yang berlaku di kalangan

[14] *Ibid.* , h. 262.
[15] *Ibid.* , h. 297.
[16] *Ibid.* , h. 263.

bangsa Arab[17] saat itu. Maka Alquran juga menggunakan pola kalimat *haqiqah* dan *majāz*, *taŝrih* dan *kināyah*, serta *ijāz* dan *iṫnāb*. Hanya saja Alquran memiliki kelebihan-kelebihan sesuai dengan kandungan maknanya yang luhur, sebagai bentuk sastra mandiri yang tak ada tandingannya dan bukti bahwa ia berasal dari Allah yang Maha Bijaksana lagi Maha Mengetahui.[18]

Fenomena ini mengindikasikan bahwa medium yang digunakan dalam Alquran adalah bahasa Arab. Implikasinya adalah penguasaan terhadap bahasa ini akan dapat mengungkapkan hal-hal yang membantu dalam menafsirkan Alquran. Sebagai contoh, kalau dilihat secara seksama, dalam hal struktur kalimat, Alquran sering menggunakan kalimat yang berbeda untuk suatu pesan yang menurut pengamatan sepintas sama, atau menggunakan struktur kalimat yang sama namun kasus yang berbeda, sehingga terkadang tampak ada deviasi (penyimpangan) dari tata bahasa yang baku.

Contoh yang paling sederhana adalah dalam *'ilm al-ma'āniy uslūb* (gaya bahasa) diklasifikasi menjadi dua, yakni *jumlah khabariyah* dan *jumlah insya'iyah*, namun dalam Alquran terkadang ditemukan ayat yang *uslūb*nya berbentuk *jumlah khabariyah*. Akan tetapi, ayat itu menghendaki makna *jumlah insya'iya*, misalnya Q.S. al-Baqarah (2): 233. وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ kata يُرْضِعْنَ pada ayat ini mengindikasikan bahwa ayat ini berbentuk *khabariyah* akan tetapi ayat ini menghendaki *insya'iyah*.[19]

---

[17] Kendatipun Alquran diturunkan di kalangan bangsa Arab dengan berbahasa Arab, Alquran merupakan kitab dakwah yang ditujukan kepada segenap umat manusia. Alquran melampaui ruang dan waktu. Kandungan ayat-ayat memilki kekuatan yang kekal dan universal. Dari segi ruang, Alquran mencakup semua jenis manusia dan dari segi waktu Alquran meliputi semua waktu dan masa yang ada, bahkan melewati dimensi tersebut. Muhammad Chirzin, *Permata al-Qur'an* (Cet. I; Yogyakarta: Qirtas, 2003), h. 72.

[18] *Ibid.* , h. 72. Lihat juga Muhammad Hasan Syarsyar, *Qabas min al-Bayān* al-Qur'ān (Cet. I; Mesir: Dār al-Ŧibā'aṯ al-Muĥammadiyah, 1983), h. 11.

[19] Lihat misalnya al-Imam Badar al-Din Muhammad Ibn Abdullah al-Zarkasyiy (selanjutnya disebut al-Zarkasyiy), *al-Burhān fī Ulum al-Qur'an*, Juz III (Beirut: Dār al-Jail, t. th.), h. 347.

Demikian pula dalam pemilihan lafal, Alquran sering menggunakan beberapa lafal yang memiliki arti sama atau paling tidak mirip dalam bahasa Indonesia; misalnya lafal *halafa*[20] dan *aqsama* kedua lafal tersebut dalam bahasa Indonesia diterjemahkan sebagai bersumpah, lafal *ru'yā* dan *ahlām* diterjemahkan sebagai mimpi. Yang menarik adalah, jika tiap lafal memang memiliki makna yang sama, niscaya antara satu lafal dengan lafal lainnya bisa saling mengganti. Namun faktanya, penggantian semacam ini dalam Alquran tidak pernah terjadi. Hal ini mengindikasikan bahwa setiap lafal tersebut memiliki makna spesifik, makna khas, yang kemungkinan belum ditemukan padanannya secara pas dalam bahasa Indonesia.

Dengan demikian, pengetahuan tentang gramatika bahasa Arab –yang meliputi retorika (*balāgah*) yang terbagi ke dalam tiga bagian, yakni *'ilm al-ma'āniy*, *'ilm al-bayān*, dan *'ilmu badī'*,[21] sintaksis[22] (nahwu), dan morfologi[23] (*ŝarf*)–, semantik,[24] dan ilmu-

[20] 'Āisyah Abd al-Rahman Bint al-Syāti' menjelaskan perbedaan kedua penggunaan kosakata tersebut, kata حلف selalu digunakan untuk mengungkapkan sumpah palsu yang selalu dilanggar, sementara kata أقسم selalu digunakan untuk mengungkapkan sumpah sejati yang tidak pernah diniatkan untuk dilanggar. Untuk penjelasan lebih rinci lihat 'Āisyah Abd al-Rahman Bint al-Syāti' (selanjutnya Bint al-Syāti'), *al-Tafīr al-Bayāniy li al-Qur'an,* Juz. I *op. cit*., h. 166-168.

[21] Abd Muin Salim mengklasifikasi fokus kajian ketiga cabang ilmu *balāgah* tersebut sebagai berikut: kaidah-kaidah m*a'ani* (*qawā'id maāniy*) fokus kajiannya berkisar pada penggunaan dan penyampaian konsep atau ide, kaidah-kaidah *bayān* (*qawā'id bayān*), bingkai kajiannya seputar kaidah penggunaan ungkapan bahasa, dan kaidah-kaidah *badi'* (*qawā'id bad'*), bingkai kajiannya berkisar pada keindahan-keindahan ungkapan atau bahasa. Lihat Abd Muin Salim, *Fiqh Siyasah Konsepsi Kekuasaan Politik dalam al-Qur'an* (Cet. I; Jakarta: PT RajaGrafindo, 1994), h. 27.

[22] Sintaksis adalah salah satu cabang ilmu linguistik yang mempelajari susunan kalimat dan bagiannya atau dengan kata lain sintaksis adalah ilmu tata kalimat. Ilmu ini mengkaji pengaturan dan hubungan kata dengan kata atau dengan satuan lain yang lebih besar. Lihat Tim Penyusun Kamus Pusat Bahasa, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Edisi Ketiga (Cet. I; Jakarta: Balai Pustaka, 2001), h. 1072.

[23] Morfologi adalah salah satu cabang linguistik yang mengkaji tentang *morfem* dan kombinasinya. Lihat *ibid*., h. 755.

[24] Salah satu cabang linguistik yang mengkaji makna kata dan kalimat; pengetahuan mengenai seluk-beluk dan pergeseran arti kata. *Ibid*., h. 1025. Abd Muin Salim membagi semantik menjadi lima bentuk, yakni semantik etimologis, semantik morfologis, semantik leksikal, semantik gramatikal, dan semantik retorikal. Semantik etimologis membahas aspek arti dari struktur huruf dasar bahasa Arab. Misalnya اقرأ berakar kata dengan huruf

ilmu linguistik[25] lainnya memiliki nilai tersendiri yang sangat signifikan dalam menafsirkan ayat-ayat Alquran. Begitu pentingnya ilmu-ilmu ini sehingga para pakar Alquran sepakat menjadikannya sebagai salah satu syarat ilmu yang harus dikuasai oleh mufassir sebelum menafsirkan Alquran.[26]

'*Ilm al-ma'āniy* menurut istilah gramatikal atau terminologi, yaitu pokok-pokok atau kaidah-kaidah yang untuk mengetahui keadaan kalam (ungkapan, pembicaraan, kalimat) Arab yang sesuai dengan situasi dan kondisi, yakni kesesuaian tujuan yang dikehendaki.[27]

Berdasarkan pengertian yang yang dikemukakan di atas, maka dapatlah dipahami bahwa yang dimaksud dengan *'ilm al-ma'āniy* dalam hal ini adalah salah satu cabang ilmu retorika (*balāgah*) yang terdiri atas beberapa pembahasan antara lain: *khabar*, *insya'*, *al-qasr*, *al-'ījaz*, *al'īṯnāb*, dan lain-lain.

Kata tafsir yang sering dijadikan judul kitab-kitab yang mengkaji Alquran adalah bentuk (*sigah*) infinitif (*masdar*), yang juga terserap dari bahasa Arab, sebagai terjemahan dari kata *fassara*.

ـرـى yang berarti "menghimpun". Kareana itu, kata *arf* yang berarti "membaca" secara etimologis bermakna "menghimpun informasi". Sedangkan morfologis dan semantik adalah masing-masing makna yang diperoleh bentuk *tasrif* lafaz dari kamus bahasa. Demikian pula semantik sintaksis (gramatikal) dan semantik retorikal masing-masing adalah makna yang dipahamkan berdasarkan penggunaan kaidah ilmu *nahwu* dan ilmu b*alāgah*. Abd Muin Salim, *Metodologi Tafsir sebuah Rekontruksi Efistimologis Memantafkan Keberadaan 'Ilmu Tafsir sebagai Disiplin Ilmu*, Orasi Pengukuhan Guru Besar di Hadapan Rapat Senat Luar Biasa IAIN Alauddin Ujungpandang, tanggal 28 April 1999, h. 34.

[25] Secara sederhana linguistik adalah ilmu tentang bahasa. *Lihat ibid*., h. 675.

[26] Manā'u al-Qaṯṯan menetapkan sembilan syarat bagi mufassir, yaitu memiliki aqidah yang benar, terbebas dari hawa nafsu, memulai menafsirkan Alquran dengan Alquran, mencari tafsir dari sunnah, dari pendapat sahabat dan tabi'in, mengetahui bahasa Arab dengan segala cabang-cabangnya, mengetahui pokok-pokok ilmu yang bertalian dengan Alquran, dan memiliki ketajaman nalar. Untuk penjelasan lebih rinci lihat Manā'u al-Qaṯṯan, *Mabāhis fī 'Ulum al-Qur'an* (t.d.), h. 329-331. Sementara itu al-Suyutiy menetapkan lima belas ilmu yang harus diketahui atau dikuasai oleh mufassir, yaitu bahasa, *nahw* (sintaksis), *ŝarf* (morfologi), *isytiqāq*, *al-ma'āniy*, *al-bayān*, *albadi'*, *'ilm al-qiraāt*, *uŝul al-fiqh*, *asabab al-nuzul*, *al-nāsikh wa al-mansukh*, hadis-hadis yang menjelaskan penafsiran baik secara *mujmal* maupun secara *mubham*, dan ilmu mauhibah. Untuk keterangan lebih rinci periksa Jalāluddin Abd al-Rahman al-Suyutiy, *al-'Itqān fī 'Ulm al-Qur'ān*, Juz II (Cet. IV; Beirut: Dar Ibn Katsīr, 2000), h. 1209-1213.

[27] Lihat Ahmad al-Hasimiy, *Jawāhir al-Balāgah* (Indonesia: Maktbah Dar Ihya al-Kutub al-'Arabiyah, 1970), h. 46.

Fassara sendiri adalah bentuk kata kerja lampau (*fi'il maḍi*). Secara morfologis, kata tafsir berakar kata dengan huruf-huruf ف , س dan ر yang memiliki makna dasar menjelaskan.[28] Kata tafsir secara leksikal bermakna membuka sesuatu yang tertutup atau mengungkapkan maksud lafaz yang musykil[29] makna demikian dapat ditemukan dalam Q.S. al-Furqān (25): 35 adalah:

وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا (٣٣)

Terjemahnya:
Tidaklah orang-orang kafir itu datang kepadamu (membawa) sesuatu yang ganjil, melainkan Kami datangkan kepadamu suatu yang benar dan yang paling baik penjelasannya.[30]

Dalam Alquran, ditemukan kata tafsir searti (sinonim) dengan *bayān* (Q.S. al- Qiyāmah (75): 19; Q.S. al-Naĥl (16): 44). Sementara pemakaian kata tersebut dengan makna upaya memahami sinonim dengan *tadabbur.* Kata pertama ditemukan dalam Q.S. al-Qiyāmah (75) dari ayat ini dipahami bahwa hak dan kewenangan memberi tafsir terhadap Alquran adalah Allah sendiri. Sedangkan kata kedua ditemukan dalam Q.S. Ŝad (38): 29 yang menegaskan bahwa Alquran diturunkan agar manusia men*tadabbur*kan atau mengkajinya dengan menelusuri makna-makna yang terkandung di dalamnya. Dari sini penggunaan *term* tafsir dengan makna *tadabbur* adalah penggunaan metafor (*majaz*) dan ini dapat diterima.[31]

Sedangkan pengertian tafsir secara terminologi, tampaknya terdapat perbedaan di kalangan ulama dalam mendefenisikannya. Hal itu disebabkan perbedaan pendekatan yang mereka pergunakan. Perbedaan tersebut dapat diklasifikasi menjadi dua kelompok, yakni pendapat ulama *uŝul* dan ulama tafsir.[32]

[28] Lihat Abu Husain Ibn Faris Ibn Zakariyah, *op. cit*., h. 504.
[29] Lihat misalnyas Muin Salim, Metodologi, *op. cit*., h. 7.
[30] Terjemah dikutip dari *CD ROM* Govthu Collection.
[31] Lihat Abd Muin Salim, Metodologi, *op. cit*., h. 8.
[32] *Ibid.*, h. 6.

Pendapat yang dikemukakan oleh kelompok ulama *uŝul* juga beragam. Al-Zarkāŝiy memandang tafsir sebagai ilmu alat sedangkan al-Zarqāniy melihat tafsir sebagai pengetahuan tentang petunjuk-petunjuk Alquran. Pada pihak lain, para ulama tafsir (baca: *mufassirin*) tampaknya sependapat bahwa tafsir adalah kegiatan ilmiah yang bertujuan untuk kebaikan hidup manusia. Perbedaan yang ada di antara kelompok pakar Alquran terletak pada esensi tafsir. Muhammad 'Abduh memandang esensi tafsir sebagai kegiatan ilmiah berupa usaha memahami dan mengeluarkan kandungan Alquran. Sedangkan 'Abd 'Ażim Ma'āniy dan Ahmad Gandour menekankan esensi tafsir sebagai upaya menjelaskan kandungan Alquran.[33]

Dari perbedaan pendapat di atas, Abd Muin Salim merumuskan konsep-konsep dalam kata tafsir sebagai berikut.

1. Kegiatan ilmiah untuk memahami kandungan Alquran.
2. Kegiatan ilmiah menjelaskan kandungan Alquran.
3. Pengetahuan-pengetahuan yang diperlukan untuk memahami Alquran.
4. Pengetahuan yang diperoleh melalui kegiatan memahami Alquran.[34]

Untuk kepentingan operasional, maka penulis cenderung sependapat dengan defenisi tafsir yang dikemukakan oleh Abd Muin Salim, menurut beliau, tafsir adalah upaya pengkajian atau penelitian terhadap kandungan Alquran.[35] Dengan defenisi ini, tafsir dipandang sebagai metode ilmu, yakni suatu cara manusia menemukan pengetahuan yang diperlukannya untuk menghadapi lingkungan hidup dan masalahnya.

---

[33] *Loc. cit*. Bandingkan dengan Nasr Hamid Abu Zaid, *Mafhūm al-Na¡ fi'Ulūm al-Qur'ān*, diterjemahkan oleh Khoiron Nahdliyyin, dengan judul *Tekstualitas al-Qur'an Kritik terhadap Ulumul Qur'an* (Cet. II; Yogyakarta: Lkis Yogyakarta, 2002), h. 294.

[34] Lihat Abd Muin Salim, Metodologi, *op. cit*., h. 7.

[35] *Ibid*., h. 8.

BAB II

DESKRIPSI TENTANG 'ILM AL-MA'ĀNIY

A. Pengertian *'ilm al-Ma'āniy*

Sebelum membahas lebih jauh tentang *'ilm al-ma'āniy*,[1] maka dipandang perlu mengetengahkan pengertian *'ilm al-ma'āniy* itu sendiri. Apabila diadakan penelitian lebih lanjut mengenai defenisi *'ilm al-ma'āniy* yang dikemukakan oleh para pakar retorika (*balāgah*), maka nampak dengan jelas bahwa defenisi yang mereka kemukakan memiliki kesamaan, sekali pun redaksinya agak berbeda. Secara etimologis ada beberapa rumusan yang dikemukakan oleh pakar retorika (*balāgah*), Ahmad al-Hāsyimī

[1] Dalam lintas sejarah ilmu retorika (*'ilm al-ma'āniy*), Abd al-Qāhir sangat berjasa dalam meletakkan teori-teori (kaidah-kaidah) *'ilm al-ma'āniy,* sebagai yang telah diketahui bahwa pada mulanya ilmu retorika (*'ilm al-Balāgah*) merupakan satu kesatuan, nanti setelah muncul Abd al-Qāhir barulah ia menyusun atau meletakkan teori-teori "*ilm al-ma'āniy* dan *'ilm al-bayān* dengan sangat cermat. Teori-teri (kaida-kaidah) yang pertama disebutkan dijelaskan dengan sangat rinci oleh Abd al-Qādir dalam karya monumentalnya yang berjudul "*dalāil al-I'jaz*" sedangkan teori-teori (kaidah-kaidah) yang terakhir disebutkan dipokuskan dalam bukunya yang berjudul "*asrār al-balāgah*", sejak itulah dikenal pembagian *'ilm al-balāgah* menjadi tiga, yakni *'ilm al-ma'āniy*, *'ilm al-bayān* dan *'ilm al-badi'*, perlu dipertegas bahwa meskipun ia menghususkan bukunya "*asrār al-balāgah*" dengan teori-teori *'ilm al-bayān*, akan tetapi ketika itu ia tidak bermaksud untuk menjadikan nama tersebut dengan teori-teori nyang disusunnya, hal ini nampak ketika ia membahas teori-teri *'ilm al-ma'āniy* dengan menamainya *'ilm al-bayān* dan kadang menyebutnya dengan *'ilm al-faṣaha*. Meskipun ia diaangap sebagai "bapak" kedua ilmu tersebut, akan tetapi tidaklah berarti ia sebagai Perintisnya, karena kedua ilmu tersebut telah mendapat perhatian dari para pakar retorika (*balāgah*) sebelumnya. Untuk keterangan lebih lanjut lihat Syauqiy Ḍaif, *al-Balāgah ta Taṭawwur wa Tārīkh* (Cet. IV; Mesir: Dār al-Ma'ārif, t. th.), h. 160-218. Lihat juga 'Abd al-Fātah Lāsyīn, *al-Bayān fī Ḍaui al-Qur'ān* (Cet. I; Mesir: Dār al-Ma'ārif, 1977), h. 5-13. Muhammad Hasan Syarsyar, *Lubāb al-Bayān* (Cet. II; Mesir: Dār al-Ṭibā'aṯ al-Muḥammadiyah, 1987), h. 7-9. Muhammad Rajab al-Bayūmiy, *Khuṭuwāt al-Tafīr al-Bayāniy li al-Qur'ān al-Karīm* (t. d.), h. 211. 'Abdullāh Aliy Muhammad Hasan, *al-Baḥts al-Balāgiy wa Marāḥil Taṭawwuruh* (Cet. I; t. t. : Maṭba'aṯ al-Amānah, 1992), h. 101-102.

salah seorang pakar retorika (*balāgah*) kenamaan dalam karya monumentalnya, *Jawāhir al-Balāgah fī 'Ilm al-Maānī wa al-Bayān wa al-Badi'* misalnya, mendefenisikan *'ilm al-maāniy* sebagai berikut:

علم المعاني أصول وقواعد يعرف بها أحوال الكلام العربي التي يكون بها مطابقا لمقتضى الحال بحيث يكون وفق الغرض الذي سيق له.[٢]

(*Ilm al-ma'āniy* adalah dasar-dasar (*ushul*) atau kaidah-kaidah untuk mengetahui keadaan kalam Arab yang sesuai dengan situasi dan kondisi (kondisional, kontekstual), di mana kalam tersebut dilontarkan agar sesuai dengan tujuan yang dikehendaki).

Senada dengan defenisi di atas, Ahmad Mustafah al-Marāgiy mendefenisikan *Ilm al-Ma'āniy* dengan:

علم المعاني هو قواعد يعرف بها كيفية مطابقة الكلام مقتضى الحال حتي يكون وفق الغرض الذي سيق له، فيه نحترز عن الخطأ في تأدية المعني المراد، فنعرف السبب الذي يدعو إلى التقديم والتأخير، والحذف والذكر، والإيجاز حينا والإطناب آخر، والفصل والوصل إلى غير ذلك.[٣]

(*Ilm al-Ma'āniy* adalah kaidah-kaidah untuk mengetahui cara atau metode kesesuaian kalam dengan situasi dan kondisi (kondisional, kontekstual), sehingga kalam tersebut sesuai dengan tujuan yang dikehendaki. Dengan ilmu tersebut terhindar dari kesalahan dalam menyampaikan makna yang dimaksud, agar kita mengetahui sebab yang melatar belakangi adanya *al-takdīm, al-ta'khīr, al-ĥazf, al-żikr,* dan *ījāz* pada suatu waktu dan *al-iṫnab, al-fashl dan al-waŝl,* dan lain-lain pada waktu yang lain).

---

[2] Ahmad al-Hāsyimiy, *Jawāhir al-Balagaṯ fī'Ilm al-Maāniy wa al-Bayān wa al-Badi* (Indonesia: Maktabah Dār Ihyāi al-Kutub al-'Arabiyyah, 1960), h. 46. Lihat juga Rābiĥ Dub, *al-Balāgaṯ 'Inda al-Mufassirīn Ĥattā Nihāyaṯ al-Qarni al-Rābi' al-Hijriy* (Cet. I; Mesir: Dār al-Khabr li al-Nasyr wa al-Tauzi', 1995), h. 373.

[3] Ahmad Musthafah al-Marāghiy, *'Ulm al-Balāghah al-Bayān al-Maāniy al-Badi'* (t. d.), h. 41.

Sementara itu Ahmad Syamsu al-Din mendefenikan *Ilm al-Ma 'āniy* dengan redaksi yang agak berbeda dengan defenisi yang dikemukakan di atas, dalam hal ini ia mengatakan:

علم المعاني يعلمنا كيف نركب الجملة العربية لنصيب الغرض المعنوي الذي نريد على الظروف والأحوال.[4]

(*Ilm al-Ma'āniy 'nawi* (kontekstual) yang kita inginkan berdasarkan situasi kondisi mengajarkan kita bagaimana menyusun kalimat bahasa Arab dan agar sesuai dengan tujuan *ma*).

Berdasarkan beberapa defenisi yang dikemukakan di atas, maka dapatlah dipahami bahwa '*ilm al-Ma'āniy* adalah salah satu bagian dari *Balāgah* yang terdiri dari kaidah-kaidah retorika, aspek penekanannya adalah bagaimana membuat suatu ungkapan agar dapat koheren dengan situasi dan kondisi yang mengitari pembicara (*mutakallim*) dan yang diajak berbicara (*mukhāṭab*) atau *audience*.

B. *Al-Kalam*

a. *Khabar*

Secara etimologis *khabar* adalah stetmen (pernyataan) yang memiliki dua kemungkinan, yakni kemungkinan benar dan kemungkinan salah, tolak ukur stetmen (pernyataan) itu selalu didasarkan pada kenyataan. Atau dengan kata lain untuk mengetahui validitas pernyataan yang dilontarkan seseorang misalnya, maka harus diuji coba dengan kenyataan itu sendiri.[5] Misalnya

[4] Ahmad Syamsu al-Dīn, *al-Mu'jam al-Mufaṣal fī 'Ulum al-Balāgah al-Badiy wa al-Bayān wa al-Maāniy* (Cet. I; Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1992), h. 23.

[5] Lihat misalnya Abd al-Quddūs Abū Ṣālih dan Ahmad Tawfiq Kalib, *Kitāb al-Balāgah* (Cet. II; Riyad: Dār al-Buḥūst wa al-Manāhis, t. th.), h. 20. Selain defenisi *khabar* yang dikemukakan diatas, masih ada defenisi lain yang cenderung menganggap postulat sebagai bagian dari *khabar*, yaitu *khabar* adalah kalam yang kandungannya dapat terwujud dengan sendirinya sekalipun tidak disebutkan, misalnya العلم نافع(ilmu itu bermanfaat), انفاق المال في سبيل خير محمود(menafkahkan harta di jalan kebaikan adalah

جاء محمد(Muhammad datang), pernyataan tersebut memiliki dua kemungkinan, yaitu kemungkinan benar dan kemungkinan salah. Apabilah pernyataan tersebut sesuai dengan kenyataan yakni Muhammad betul-betul datang, maka pernyataan tersebut dikategorikan benar, sebaliknya apabila pernyataan tersebut tidak sesuai dengan kenyataan, misalnya yang datang bukan Muhammad melainkan Ali atau sama sekali tidak ada yang datang, maka pernyataan tersebut dusta.

Dari contoh tersebut, menjadi jelaslah bahwa yang dimaksud dengan *khabar* adalah ungkapan atau pernyataan yang memiliki dua kemungkinan, yaitu kemungkinan untuk benar dan kemungkinan untuk salah.

1). Maksud dan Tujuan Disampaikannya *khabar*

Pada dasarnya *khabar* itu di disampaikan untuk salah satu diantara dua aspek berikut ini:

Pertama. Memberi tahu kepada audience atau orang yang diajak bicara (*mukhāṭab*) hukum (isi pernyataan) yang terkandung di dalam kalimat yang dilontarkan. Apabilah orang orang yang diajak bicara (*mukhāṭab*) tidak mengetahui sebelumnya hukum yang terkandung dalam kalimat tersebut. khabar ini disebut *fāidah al-khabar*. Misalnya إندونيسا أدركتها الأزمة الإقتصادية(Indonesia dilanda krisis ekonomi).

Kedua. Memberi tahu kepada audience atau orang yang diajak bicara (*mukhāṭab*) bahwa hukum (isi pernyataan) yang terkandung di dalam kalimat diketahui oleh si pembicara (*mutakallim*). Khabar semacam ini disebut *lāzim al-faidah* misalnya أنت نجحت في الامتحان(engkau telah lulus ujian).[6]

Selain dua faktor tersebut di atas, adakalanya kalam *khabar* diucapkan untuk maksud-maksud lain yang dapat dipahami

terpuji). Kedua kalimat tersebut sekalipun tidak di ungkapkan kebenarannya dapat dipastikan, karena suda menjadi postulat bahwa ilmu itu bermanfaat dan berinfaq di jalan kebaikan adalah perbuatan yang terpuji.

[6] Ahmad al-Hāsimiy, *op. cit. cit.* , h. 54.

dari susunan atau konteks kalimat (*tarkīb al-jumlah*). *Uslūb khabar* semacam ini membutuhkan analis yang cermat, maksud-maksud tersebut antara lain akan diuraikan sebagai berikut:[7]

1. Untuk minta dikasihi (*al-istirhām*), sebagai contoh ketika al-Barmaki memberitahu Harun al-Rasyid tentang keadaan orang-orang Barmak yang terhina lagi miskin:

   إن البرامكة الذين رموا لديك بداهيه

   صفر الوجوه عليهم * خلع المذلة باديه

   (Sesunggunya orang-orang Barmak yang ditimpa bencana darimu wajah-wajahnya menguning dan pakaiannya tampak hina.

2. Menunjukkan kelemahan (*iżhar al-ḍa'fi*) sebagai contoh perkataan Nabi Zakaria dalam a.s. QS Maryam (19): 4, sebagai berikut:

   قَالَ رَبِّ إِنِّي وَهَنَ الْعَظْمُ مِنِّي وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا وَلَمْ أَكُنْ بِدُعَائِكَ رَبِّ شَقِيًّا(٤)

   Terjemahnya:
   (Ia berkata: (Nabi Zakaria) Ya Tuhanku, sesungguhnya tulangku telah lemah dan kepalaku telah ditumbuhi uban, dan aku belum pernah kecewa dalam berdo`a kepada Engkau, ya Tuhanku).[8]

3. Menyatakan keprihatinan (*iżhar al-tahassur)* seperti perkataan istri imran dalam QS Ali Imran (3): 36, sebagai berikut:

   فَلَمَّا وَضَعَتْهَا قَالَتْ رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنْثَى وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعَتْ وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنْثَى وَإِنِّي سَمَّيْتُهَا مَرْيَمَ وَإِنِّي أُعِيذُهَا بِكَ وَذُرِّيَّتَهَا مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ(٣٦)

   Terjemahnya:
   Maka tatkala isteri `Imran melahirkan anaknya, diapun berkata: Ya Tuhanku, sesungguhnya aku melahirkannya seorang anak perempuan;

[7] Lihat *ibid.* , h. 54-55. Lihat juga Ali al-Jarim dan Mustafa Usman, *al-Balāgah al-Wādiḥah* (t.d.), h. 144-147.

[8] Dikutip dari CD ROM al-Qur'an Gavthu Collection.

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.[9]

4. Menyatakan kebanggaan (*iżhar al-Fakhr)* misalnya:

إن الله اصطفاني من قريش.

(Sesunggunya Allah telah memilih saya dari kaum Quraisy).[10]

5. Menyatakan pujian (*iżhar al-madĥ)* misalnya:

فإنك شمش والملوك كواكب إذا طلعت لم يبد منهن كوكب.

(sesungguhnya engkau bagaikan mata hari dan raja-raja bagaikan bintang-bintang, apabila mata hari terbit tidak ada satupun bintang yang nampak).

6. Menyatakan celaan atau kecaman (*iżhar al-taubīkh*), seperti celaan terhadap mahasiswa malas yang gagal dalam ujian:

أنت رسبت في الامتحان.

(engkau telah gagal dalam ujian).

7. Menyatakan peringatan (*iżhar al-tahzir*) misalnya:

أبغض الحلال عند الله الطلاق.

(perbuatan halal yang paling dibenci oleh Allah adalah talak).

8. Memberi nasihat (*iżhar al-wa'ż*) misalnya firman Allah yang terdapat dalam QS al-Rahman (55):37, sebagai berikut:

كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ(٢٦) وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ (٢٧)

[9] Dikutip dari CD ROM al-Qur'an Gavthu Collection.
[10] Dikutip dari CD ROM al-Qur'an Gavthu Collection

Terjemahnya:
Semua yang ada di bumi itu akan binasa. Dan tetap kekal Wajah Tuhanmu yang mempunyai kebesaran dan kemuliaan.

2). Metode Menyampaikan Khabar

Sesuai dengan paradigma *'ilm al-maāniy* yang menitikberatkan kajiannya pada kesesuaian ungkapan dengan situasi dan kondisi (kontekstual), maka dalam menyampaikan kalam *khabar* seorang pembicara (*mutakallim*) dituntut untuk memahami keadaan dan kondisi lawan bicaranya (*mukhaṭab*). Antara pembicara (*mutakallim*) dan lawan bicaranya (*mukhaṭab*) diibaratkan bagaikan dokter dan pasien. Dokter memeriksa pasien kemudian memberikan resep yang sesuai dengan penyakit yang dideritanya.

Uslūb suatu bahasa yang ideal adalah *uslūb* yang sesuai dengan kebutuhan, tidak bertele-tele supaya tidak sia-sia, sebaliknya tidak terlalu ringkas supaya tidak mengacaukan maksud yang dikehendaki. Berangkat dari paradigma inilah sehingga *uslūb al-khabar* bervariasi sesuai dengan keadaan dan kondisi lawan bicara (*mukhaṭab*), para ahli retorika (*balāgah*) menetapkan tiga keadaan lawan bicara (*mukhaṭab*).[11]

1. *M*ukhaṭab (orang yang diajak bicara) kosong benaknya *(khāliyu al-żihn) dari* khabar yang disampaikan, ia tidak ragu-ragu dan tidak mengingkari khabar yang disampaikan. Dalam kondisi seperti ini maka khabar yang dikemukakan tidak perlu diberi salah satu huruf taukid. Uslūb al-khabar seperti ini disebut ibtida'. Sebagai contoh:

ينال الفتي من عيشه وهو جاهل * ويكدي الفتي في دهره وهو عالم
ولو كانت الأرزاق تجري علي الحجا * هلكن إذا من جهلهن البهائم

[11] Lihat Ahmad Musthafah al-Marāghiy, *op. cit.* , h. 49-50. Lihat juga Ali al-Jarim dan Mustafa Usman, *op. cit.* , h. 100-156.

(Pemuda itu berhasil dalam meraih kehidupannya, padahal ia bodoh. Dan pemuda itu sangat sedikit hartanya sepanjang tahun, padahal pandai. Seandainya rezeki berjalan sesuai dengan kemampuan akal, niscaya binatang akan binasa karena kebodohannya).

2. *Mukhaṭab* (orang yang diajak bicara) ragu akan redaksi *khabar* yang disampaikan dan tampak pada dirinya keinginan untuk mengetahui lebih mendalam hakikat apa yang disampaikan, dalam kondisi seperti ini si penyampai *khabar* (*mutakallim*) sebaiknya menegaskan pernyataannya dengan menggunakan salah satu huruf *taukid*. *Uslūb al-khabar* seperti ini disebut *ṭalabi*, sebagai contoh firman Allah dalam QS al-Ahzab (33): 14:

قَدْ يَعْلَمُ اللَّهُ الْمُعَوِّقِينَ مِنْكُمْ وَالْقَائِلِينَ لِإِخْوَانِهِمْ هَلُمَّ إِلَيْنَا وَلَا يَأْتُونَ الْبَأْسَ إِلَّا قَلِيلًا(١٨)

Terjemahnya:
Sesungguhnya Allah mengetahui orang-orang yang menghalang-halangi di antara kamu dan orang-orang yang berkata kepada saudara-saudaranya: Marilah kepada kami. Dan mereka tidak mendatangi peperangan melainkan sebentar.[12]

3. *Mukhaṭab* (orang yang diajak bicara) mengingkari dan menentang redaksi *khabar* yang disampaikan. Dalam kondisi seperti ini *khabar* yang disampaikan mesti menggunakan huruf *taukid* hal ini dimaksudkan untuk meyakinkan *mukhaṭab* (orang yang diajak bicara) akan kebenaran *khabar* yang disampaikan. Penyisipan huruf *taukid* dalam satu kalimat boleh menggunakan satu huruf *taukid* atau lebih, tergantung frekwensi keingkarannya. Untuk lebih jelasnya dapat di lihat pada contoh-contoh berikut ini:

إن البنا إذا ما انهد جانبه * لم يأمن الناس أن ينهد باقيه

[12] Dikutip dari CD ROM al-Qur'an Gavthu Collection

(Sesunggunya bangunan itu bila telah hancur suatu sisinya, maka tidak dapat dijamin manusia tidak akan meruntuhkan sisanya.

ولقد علمت لتأتين منيتي * إن المنايا لا تطيش سهامها

(Sungguh benar-benar aku tahu bahwa kematianku pasti akan datang. Sesungguhnya anak-anak panah kematian itu tidak pernah meleset).

والله إني لأخو همة * تسمو إلي المجد و لا تفتر

(Demi Allah, sesungguhnya aku benar-benar punya cita-cita yang mengarah kepada kemuliaan, dan cita-cita itu tidak lemah).

Masing-masing dari ketiga contoh di atas menggunakan huruf *taukid* yang berfungsi sebagai penegasan akan isi informasi yang disampaikan. Pada contoh pertama digunakan satu huruf *taukid, inna*, karena *mukhaṭab* (orang yang diajak bicara) kadar keingkarannya masih bisa ditolerir. Sedangkan pada contoh yang kedua digunakan dua huruf *taukid, kad dan lam al-taukid*, karena keingkaran *mukhaṭab* (orang yang diajak bicara) semakin bertambah. Dan pada contoh ketiga dipergunakan tiga huruf *taukid, waw al-qasam, inna dan lam al-taukid,* karena keingkaran *mukhaṭab* (orang yang diajak bicara) tidak bisa lagi ditolerir atau dengan kata lain pengingkaran dan penolakannya atas informasi yang disampaikan telah berada pada batas memprihatinkan.

b. *Insya'*

Insya' dapat ditinjau dari dua sisi, yaitu *insya'* secara etimologi dan *insya'* secara terminologi. *Insya'* secara etimologi berarti pembentukan (*al-ījād*), *insya'* secara terminologi yaitu salah satu *uslūb* (gaya bahasa) bahasa Arab yang tidak mengandung kebenaran dan kedustaan.[13] Berangkat dari defenisi tersebut, menjadi jelaslah bahwa secara substansial, *uslūb insya'* adalah lawan dari *uslūb khabar* sebagai yang telah dijelaskan sebelumnya. Dengan

[13] Lihat Ahmad al-Hāsimiy, *op. cit.* , h. 75.

demikian *uslūb* dalam bahasa Arab menurut tinjauan *'ilm al-maāniy*, terbagi dua yaitu *uslūb al-insya'* dan *uslūb al-khabar*. *Kalam insya'* ada dua macama yaitu *insya' ŧalabiy* dan *insya' gair ŧalabiy*.[14]

1. *Insya' Ŧalabiy*

Insya' ŧalabiy yaitu kalimat yang menghendaki terjadinya sesuatu yang belum terjadi pada waktu kalimat itu dituturkan atau diungkapkan. *Uslūb* tersebut memiliki lima bentuk[15] yang akan diuraikan sebagai berikut:

Pertama. Perintah (*al-amr*), perintah adalah menuntut terjadinya pekerjaan dari pihak yang lebih tinggi,[16] yang dimaksud dengan pihak yang lebih tinggi adalah seperti guru dan murid pihak yang lebih tinggi di sini adalah guru, Tuhan dengan manusia yang pihak yang lebih tinggi dalam hal ini adalah Tuhan. Perintah ini memiliki empat bentuk:[17]

a) *fi'il amar* seperti pernyataan dosen kepada mahasiswanya: اقرأ كتابا ما(bacalah buku apa saja)
b) *fi'il muđāri'* yang *dijazam* dengan *lam al-amar* seperti firman Allah dalam QS al-Ŧalāq (65): 7: لِيُنْفِقْ ذُو سَعَةٍ مِنْ سَعَتِهِ (hendaklah orang mampu memberi nafkah menurut kemampuannya).
c) *Ism fi'il amar* seperti pernyataan orang tua kepada anak-anaknya: عليك أن تراجع دروسك جيدا (hendaklah engkau mengulangi pelajaranmu dengan baik).
d) *Masdar* yang menggantikan kata perintah (*masdar nāib an fi'l al-amar*) misalnya nasihat muballig kepada kaumnya: سعيا في سبيل الخير (berusahalah kepada jalan kebaikan).

Pada dasarnya perintah (*amar*) itu menunjukkan kewajiban atau keharusan (*ijāb*), akan tetapi kadang-kadang perintah tidak menunjukkan kewajiban, hal ini dapat diketahui dari konteks

[14] *Ibid*, h. 75.
[15] Lihat *ibid.* , h. 75.
[16] Lihat *ibid.* , h.77. Lihat Juga Wahbah al-Zuĥaily, *Uŝūl al-Fiqh al-Islāmiy* (Cet. II; Suriyah: Dārul-Fikr, 1998), h. 218-219.
[17] Lihat Ahmad al-Hāsimiy, *op. cit.* , h.77-78.

kalimat dan *karinah-karinah* (indikasi-indikasi) keadaan dan kondisi ketika kalimat itu diungkapkan. *Amar* seperti ini memiliki beberapa bentuk sebagai yang dapat dilihat sebagai berikut:[18]

a) Doa (*al-du'au*)seperti firman Allah dalam QS al-Namal (27):19:

فَتَبَسَّمَ ضَاحِكًا مِنْ قَوْلِهَا وَقَالَ رَبِّ أَوْزِعْنِي أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ الَّتِي أَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَعَلَى وَالِدَيَّ وَأَنْ أَعْمَلَ صَالِحًا تَرْضَاهُ وَأَدْخِلْنِي بِرَحْمَتِكَ فِي عِبَادِكَ الصَّالِحِينَ(١٩)

Terjemahnya:
Maka dia tersenyum dengan tertawa karena (mendengar) perkataan semut itu. Dan dia berdo`a: Ya Tuhanku, berilah aku ilham untuk tetap mensyukuri ni`mat-Mu yang telah Engkau anugerahkan kepadaku dan kepada dua orang ibu bapakku dan untuk mengerjakan amal saleh yang Engkau ridhai; dan masukkanlah aku dengan rahmat-Mu ke dalam golongan hamba-hamba-Mu yang saleh.[19]

b) Ajakan (*al-iltimās*) seperti pernyataan mahasiswa kepada teman selettingnya: أعطني القلم أيها الأخ (wahai saudara tolong berikan saya polpen itu).

c) Petunjuk (*al-irsyād*) seperti firman Allah dalam QS al-Baqarah (2): 282:

يَاأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدَيْنٍ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى فَاكْتُبُوهُ.

Terjemahnya:
Hai orang-orang yang beriman apabilah kamu bermuamalah bukan pada waktu yang ditentukan, hendaklah kamu menulisnya.

d) Ancaman (*tahdid*) seperti firman Allah dalam QS Fush Shilat (41): 40:

...اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ إِنَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ(٤٠)

[18] Lihat *ibid.* , h.78-79.
[19] Dikutip dari CD ROM al-Qur'an Gavthu Collection

Terjemahnya:
Perbuatlah apa yang kamu kehendaki; sesungguhnya Dia (Allah) maha melihat apa yang kamu kerjakan.

e) Mengindikasikan kelemahan (*al-ta'īz*) misalnya firman Allah dalam QS al-Baqarah (2): 23:

...فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ.

Terjemahnya:
Buatlah satu surah semisal Alquran itu….

f) Mengindikasikan kebolehan (*al-ibāĥah*) seperti firman Allah dalam QS al-Baqarah (2): 187:

...وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ.

Terjemahnya:
Dan makan minumlah hingga terang bagimu benang putih dari benag hitam, yaitu fajar.[20]

g) Mengindikasikan kesamaan (*al-taswiyah*) misalnya firman Allah dalam QS al-Ŧūr : 16:

اصْلَوْهَا فَاصْبِرُوا أَوْ لَا تَصْبِرُوا سَوَاءٌ عَلَيْكُمْ إِنَّمَا تُجْزَوْنَ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ(١٦)

Terjemahnya:
Masuklah kamu ke dalamnya (rasakanlah panas apinya); maka baik kamu bersabar atau tidak, sama saja bagimu; kamu diberi balasan terhadap apa yang telah kamu kerjakan.[21]

h) Mengindikasikan kemulian (*al-ikrām*) seperti firman Allah dalam QS al-Hijr (15): 46, sebagai berikut:

ادْخُلُوهَا بِسَلَامٍ ءَامِنِينَ(٤٦)

[20] Dikutip dari CD ROM al-Qur'an Gavthu Collection
[21] Dikutip dari CD ROM al-Qur'an Gavthu Collection

Terjemahnya:
(Dikatakan kepada mereka): Masuklah ke dalamnya dengan sejahtera lagi aman.

i) Mengindikasikan ucapan selamat (*al-imtinān*) seperti firman Allah dalam QS al-Nahl (16): 114:

فَكُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ حَلَالًا طَيِّبًا وَاشْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ(١١٤)

Terjemahnya:
Maka makanlah yang halal lagi baik dari rezki yang telah diberikan Allah kepadamu; dan syukurilah ni`mat Allah jika kamu hanya kepada-Nya saja menyembah.

j) Menyatakan kehinaan (*al-ihānah*) seperti firman Allah dalam QS al-Isra':50:

قُلْ كُونُوا حِجَارَةً أَوْ حَدِيدًا(٥٠)

Terjemahnya:
Katakanlah: Jadilah kamu sekalian batu atau besi.[22]

k) Menyatakan kontinuitas (*al-dawām*) seperti firman Allah dalam QS al-Fātiha (1): 5:

اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ(٦)

Terjemahnya:
Tunjukilah kami jalan yang lurus.[23]

l) Mengindikasikan angan-angan (*al-tamanniy*) seperti sya'ir berikut:

الا أيها اليل الطويل الا انجل *

بصبح وما الاصباح منك بأمثل

[22] Dikutip dari CD ROM al-Qur'an Gavthu Collection
[23] Dikutip dari CD ROM al-Qur'an Gavthu Collection

(Wahai malam yang panjang semoga engkau pergi dengan datangnya subuh. Dan subuh itu tidak lebih baik dari engkau)

m) Memberi pilihan (*al-takhyīr*) seperti:تزوج فاطمة أو أختها (peristrikanlah Patimah atau saudaranya).

n) Menyatakan izin (*al-iżn*) misalnya pernyataan kepada orang yang mengetuk pintu: ادخل(silahkan masuk).

o) Menyatakan keheranan (*al-ta'ajjub*) misalnya firman Allah dalam Q.S al-Furqān (25): 9, sebagai berikut:

انْظُرْ كَيْفَ ضَرَبُوا لَكَ الْأَمْثَالَ فَضَلُّوا فَلَا يَسْتَطِيعُونَ سَبِيلًا(٩)

Terjemahnya:
Perhatikanlah, bagaimana mereka membuat perbandingan-perbandingan tentang kamu, lalu sesatlah mereka, mereka tidak sanggup (mendapatkan) jalan (untuk menentang kerasulanmu.[24]

p) Mengindikasikan pendidikan (*al-ta'dib*) misalnya hadis rasulullah Muhammas saw. : كل مما يليك(makanlah apa yang ada didekatmu).

q) Menyatakan penciptaan (*al-takwin*) misalnya firman Allah dalam QS al-Nahal (16): 40, sebagai berkut:

إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ(٤٠)

Terjemahnya:
Sesungguhnya perkataan Kami terhadap sesuatu apabila Kami menghendakinya, Kami hanya mengatakan kepadanya: Kun (jadilah), maka jadilah ia.[25]

s) Menyatakan pertimbangan (*al-'itibār*) seperti firman Allah dalam QS al-Anām (6) :99, sebagai berikut:

وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ نَبَاتَ كُلِّ شَيْءٍ فَأَخْرَجْنَا مِنْهُ

[24] Dikutip dari CD ROM al-Qur'an Gavthu Collection.
[25] Dikutip dari CD ROM al-Qur'an Gavthu Collection.

خَضِرًا نُخْرِجُ مِنْهُ حَبًّا مُتَرَاكِبًا وَمِنَ النَّخْلِ مِنْ طَلْعِهَا قِنْوَانٌ دَانِيَةٌ وَجَنَّاتٍ مِنْ أَعْنَابٍ وَالزَّيْتُونَ وَالرُّمَّانَ مُشْتَبِهًا وَغَيْرَ مُتَشَابِهٍ انْظُرُوا إِلَى ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَيَنْعِهِ إِنَّ فِي ذَلِكُمْ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ(٩٩)

Terjemahnya:
Dan Dialah yang menurunkan air hujan dari langit, lalu kami tumbuhkan dengan air itu segala macam tumbuh-tumbuhan, maka Kami keluarkan dari tumbuh-tumbuhan itu tanaman yang menghijau, Kami keluarkan dari tanaman yang menghijau itu butir yang banyak; dan dari mayang kurma mengurai tangkai-tangkai yang menjulai, dan kebun-kebun anggur, dan (Kami keluarkan pula) zaitun dan delima yang serupa dan yang tidak serupa. Perhatikanlah buahnya di waktu pohonnya berbuah, dan (perhatikan pulalah) kematangannya. Sesungguhnya pada yang demikian itu ada tanda-tanda (kekuasaan Allah) bagi orang-orang yang beriman.[26]

Kedua. Larangan (*al-Nahyu*), larangan adalah *uslūb* yang menuntut untuk tidak mengerjakan dari pihak yang lebih tinggi.[27] Menurut para pakar retorika (*balāgah*) *uslūb* ini hanya memiliki satu bentuk yaitu *fi'il muđari'* yang disertai dengan *lam* yang menunjukkan larangan (*lam al-nāhiyah*),[28] sebagai contoh pernyataan seorang guru kepada muridnya: لا تخرج من الفصل أثناء درس فقه اللغة (jangan keluar dari kelas pada saat pelajaran filologi).

Salah satu ciri khas *uslūb* bahasa Arab adalah hampir semua kaidanya –untuk tidak mengatakan semuanya- memiliki pengecualian. Seperti halnya dengan larangan kadang-kadang menyimpang dari pengertiannya semula kepada pengertian-pengertian lain yang dapat dipahami dari situasi konteks pembicaraan atau kalimat. *Uslūb* larangan tersebut memiliki beberapa pengertian yang menyimpang dari pengertian dasarnya, pengertian-pengertian itu antara lain:[29]

[26] Dikutip dari CD ROM al-Qur'an Gavthu Collection.
[27] Lihat *ibid.* , h.82.
[28] Lihat *ibid.* , h.82-83.
[29] Lihat *ibid.* , h. 83-84. lihat juga Ali al-Jarim dan Mustafa Usman, *op. cit.* , h. 184-147.

a) Doa (*al-du'a*), seperti firman Allah dalam QS al-Baqarah (2): 186:

لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ وَاعْفُ عَنَّا وَاغْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا أَنْتَ مَوْلَانَا فَانْصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ(٢٨٦)

Terjemahnya:
Allah tidak membebani seseorang melainkan sesuai dengan kesanggupannya. Ia mendapat pahala (dari kebajikan) yang diusahakannya dan ia mendapat siksa (dari kejahatan) yang dikerjakannya. (Mereka berdoa): Ya Tuhan kami, janganlah Engkau hukum kami jika kami lupa atau kami tersalah. Ya Tuhan kami, janganlah Engkau bebankan kepada kami beban yang berat sebagaimana Engkau bebankan kepada orang-orang yang sebelum kami. Ya Tuhan kami, janganlah Engkau pikulkan kepada kami apa yang tak sanggup kami memikulnya. Beri maaflah kami; ampunilah kami; dan rahmatilah kami. Engkaulah Penolong kami, maka tolonglah kami terhadap kaum yang kafir.[30]

b) Memeberi petunjuk (*al-irsyād*), seperti firman Allah dalam QS al-Māidah (5): 101, sebagai berikut:

تُبْدَ لَكُمْ عَفَا اللَّهُ عَنْهَا وَاللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ(١٠١) يَاأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِنْ تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ وَإِنْ تَسْأَلُوا عَنْهَا حِينَ يُنَزَّلُ الْقُرْءَانُ

Terjemahnya:
Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu menanyakan (kepada Nabimu) hal-hal yang jika diterangkan kepadamu, niscaya menyusahkan kamu dan jika kamu menanyakan di waktu Al Qur'an itu sedang diturunkan, niscaya akan diterangkan kepadamu. Allah memaafkan (kamu) tentang hal-hal itu. Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyantun.[31]

[30] Dikutip dari CD ROM al-Qur'an Gavthu Collection.
[31] Dikutip dari CD ROM al-Qur'an Gavthu Collection.

c) Ajakan (*al-iltimās*), seperti pernyataan seorang siswa kepada temannya sederajatnya: لا تبرح من مكانك حتي أرجع إليك(jangan kau meninggalkan tempatmu sehingga aku kembali).

d) Angan-angan (*al-tamanniy*), seperti syair:

يا ليل طل يا نوم زل * يا صبح قف لا تطلع

(*Wahai malam, teruslah, wahai tidur lenyaplah, wahai subuh berhentilah jangan muncul*).

e) Menyatakan ancaman (*al-tahdid*) misalnya ungkapan seorang majikan kepada pembantunya: لا تطع أمري(jangan kau turuti perintahku).

f) Menyatakan sesuatu yang sifatnya makruh (*al-karāha*), misalnya: لا تلتفت وأنت في الصلاة (jangan engkau menoleh (berpaling) ketika dalam keadaan shalat).

g) Menyatakan celaan (*al-taubīkh*), misalnya: لا تنه عن الخيانة وتأتي مثلها (jangan engkau melarang berkhianat sementara engkau melakukan perbuatan yang sama).

h) Menunjukkan akibat (*bayān al-'āqibah*), misalnya firman Allah dalam QS Ali Imran (3): 169:

وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ(١٦٩)

Terjemahnya:
Janganlah kamu mengira bahwa orang-orang yang gugur di jalan Allah itu mati; bahkan mereka itu hidup di sisi Tuhannya dengan mendapat rezki.[32]

i) Membuat putus asa (*al-tai'is*), misalnya firman Allah dalam QS al-Taubah (9): 66, sebagai berikut:

لَا تَعْتَذِرُوا قَدْ كَفَرْتُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ إِنْ نَعْفُ عَنْ طَائِفَةٍ مِنْكُمْ نُعَذِّبْ طَائِفَةً بِأَنَّهُمْ كَانُوا مُجْرِمِينَ(٦٦)

[32] Dikutip dari CD ROM al-Qur'an Gavthu Collection.

Terjemahnya:

Tidak usah kamu minta maaf, karena kamu kafir sesudah beriman. Jika Kami memaafkan segolongan daripada kamu (lantaran mereka taubat), niscaya Kami akan mengazab golongan (yang lain) disebabkan mereka adalah orang-orang yang selalu berbuat dosa.[33]

Ketiga. *Istifhām*, *istifhām* secara terminologis adalah meminta untuk mengetahui sesuatu yang belum diketahui sebelumnya.[34] *Uslūb istifhām* menggunakan beberapa media kata tanya (*adwāt istifhām*) yaitu: الهمزة، هل، ما، متي، أيان، كيف، أين، أني، كم، dan أي.

Perangkat kata tanya (*adwāt istifhām*) tersebut di atas apabila ditinjau dari segi fungsinya, maka dapat diklasifikasikan menjadi tiga kategori yaitu:

1. Yang berfungsi sebagai *taŝawwur* dan pembenaran (*al-taŝdiq*) yang masuk dalam kategori ini adalah *hamzah*.
2. Yang hanya berfungsi sebagai *al-taŝdiq* yang masuk dalam katergori ini adalah adalah *hal*.
3. Yang hanya berfungsi sebagai *taŝawwur* yang masuk dalam kategori ini adalah semua *adwāt istifhām* selain *hamzah* dan *hal* (yang disebutkan di atas). [35]

Untuk lebih memahami lebih mendalam fungsi penggunan *adwāt istifhām* tersebut, maka ada baiknya *adwāt istifhām*[36] tersebut diuraikan secara mendetail sebagai berikut:

a) *Hamzah*, (أ) sebagai yang telah dikemukakan di atas bahwa *hamzah* itu berfungsi ganda yaitu *taŝawwur*. dan *taŝdiq*[37]. *Taŝawwur* adalah deskripsi untuk mengetahui sesuatu yang tunggal, sebagai contoh: أوحي الدين قادم أم محمد صالح ؟ (apakah Wahyuddin yang datang ataukah Muhammad Saleh ?).

[33] Dikutip dari CD ROM al-Qur'an Gavthu Collection.

[34] Lihat Mustafa al-Marāgiy, *op. cit.* , h. 63.

[35] Lihat *ibid.* , h. 64.

[36] Lihat Ahmad al-Hāsimiy, *op. cit.* , h. 86-89. lihat juga Ali al-Jarim dan Mustafa Usman, *op. cit.* , h. 192-199.

[37] Yang ditanyakan dalam taŝdiq adalah hubungan, *nisbah* dan tidak mempunyai bandingan. Oleh karena itu, kalau أم ditemukan dalam *uslūb* taŝdiq, maka ia dianggap terputus, dalam hal seperti itu أم berarti بل (tapi atau bahkan).

Pernyataan ini mengisyaratkan bahwa yang bertanya sesungguhnya yakin bahwa yang datang terjadi dari salah seorang di antara keduanya, oleh karena itu penanya hanya ingin penegasan siapa sebenarnya yang datang. Dengan demikian jawabannya dengan menentukan salah satu; umpamanya Wahyuddi. Sedangkan *taŝdiq* adalah deskripsi untuk mengetahui *nisbah*. Sebagai contoh: أقادم وحي الدين؟ (apakah Wahyuddin datang ?). Pernyataan ini mengisyaratkan bahwa penanya sesungguhnya tidak mengetahui atau kosong benaknya (*khāliy al-zihn*) tentang apa yang ia tanyakan. Jadi jawaban pertanyaan ini ada dua kemungkinan yaitu: ya, *na'am* (نعم) atau tidak, *la* (لا).

b) *Hal,* (هل) digunakan untuk *uslūb* yang menuntut pembenaran (*taŝdiq*), contoh: هل يصدأ الذهب ؟ (apakah emas itu berkarat ?). Oleh karena itu jawabannya ada dua yaitu: Yah, (نعم) dan tidak, (لا). *Hal* dinamai *basīŧah* jika yang ditanyakan adanya sesuatu itu sendiri misalnya: هل العنقاء موجودة ؟ (apakah burung anqa itu ?) dan disebut *murakkab,* jika yang ditanyakan adanya sesuatu karena ada sebab lain misalnya: هل تبيض العنقاء و تفرخ ؟ (apakah burung anqa itu bertelur dan meneteskan telur ?).

c) *Mā,* (ما) digunakan untuk menanyakan sesuatu yang tidak berakal, misalnya: Menanyakan benda: ما العسجد ؟ (apakah *'asjad* itu ?) jadi jawabannya: إنه ذهب ('asjad adalah emas), menanyakan hakikat: ما الشمس ؟ (apakah matahari itu ?), jawabannya: إنه كوكب نهاري (matahari itu semacam bintang siang), menanyakan sifat: ما شكل القلم ؟ (apakah bentuk polpen itu ?) jawabannya: طويل (panjang).

d) *Man,* (من) *d*igunakan untuk menanyakan yang berakal, sebagai contoh: من استعمر إندونسيا ؟ (siapa yang pernah menjajah Indonesia).

e) *Mata,* (متى) digunakan untuk menanyakan waktu, baik masa lampau maupun masa akan datang, misalnya: متى جئت ؟

(kapan anda datang ?), متى تذهب ؟ (kapan engkau akan pergi ?).

f) *Ayyān,* (أيان) digunakan hanya untuk menanyakan waktu yang akan datang saja, dan berfungsi untuk membuat takut seperti firman Allah dalam QS al-Naml (27): 65:

قُلْ لَا يَعْلَمُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ الْغَيْبَ إِلَّا اللَّهُ وَمَا يَشْعُرُونَ أَيَّانَ يُبْعَثُونَ(٦٥)

Terjemahnya:
Katakanlah: Tidak ada seorangpun di langit dan di bumi yang mengetahui perkara yang ghaib, kecuali Allah, dan mereka tidak mengetahui bila mereka akan dibangkitkan.[38]

g) *kaif,* (كيف) digunakan untuk menanyakan keterangan keadaan, misalnya:

أبنت الدهر عندي كل بنت * فكيف وصلت أنت من الزحام

(Wahai putri zaman, seluruh putri telah ada padaku. Maka bagaimana engkau akan meraihku dari desakan putri-putri itu ?).

h) *Ain,* (أين) digunakan untuk menanyakan tempat, contoh:

من أية الطرق يأتي مثلك الكرم ؟ * أين المحاجم يا كافور و الجلم ؟

(Dari sudut mana kemuliaan datang orang yang seperti anda ? Wahai Kafur, dimanakah botol-botol yang untuk membekam itu dan dimana pula sisir itu ?).

i) *Annā,* (أنى) memiliki beberapa makna yaitu: كيف, , من أين dan متى berikut akan dikemukakan contoh masing-masing: *kaif* misalnya: أنى تتقدم الصناعة ؟ (bagaimana industri itu maju ?), *min ain misalnya,* أنى لك هذا المال ؟ (dari mana engkau peroleh harta ini ?), *matā* misalnya: زرني أنى شئت(kunjungilah saya kapan saja engkau mau).

[38] Dikutip dari CD ROM al-Qur'an Gavthu Collection.

j) *kam*, (كم) digunakan untuk menanyakan bilangan yang samar, sebagai contoh: كم لبثتم في مكاسر ؟(berapa lama kamu tinggal di Makassar ?).

k) *Ayyu*, (أي) digunakan untuk meminta penentuan salah satu dari dua hal yang sama dalam suatu perkara, misalnya: أي الفريقين خير مقاما ؟ (manakah dari dua golongan itu terbaik kedudukannya ?). selain itu *ayyu* juga digunakan untuk menanyakan waktu, tempat, keadaan, bilangan, yang berakal dan lain-lain menurut kata yang *dimuđafkan* kepadanya, sebagai contoh: في أي يوم تسافر ؟، في أي مكان تقيم ؟، أي صاحبيك أحسن خلقا أحمد أم علي ؟ بأي ذنب قتلت ؟.

Media kata tanya (*adwāt istifhām*) pada dasarnya berfungsi meminta untuk mengetahui sesuatu yang belum diketahui sebelumnya, akan tetapi kadang-kadang kata-kata tanya tersebut menyimpang dari pengertiannya semula kepada makna-makna lain yang dapat dipahami dari konteks kalimatnya (*siyāq al-qalām*),[39] yang terpenting diantaranya adalah:

a) Menyatakan persamaan (*taswiyah*) seperti firman Allah dalam QS al-Baqarah (2): 6, sebagai berikut:

إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ(٦)

Terjemahnya:
Sesungguhnya orang-orang kafir, sama saja bagi mereka, kamu beri peringatan atau tidak kamu beri peringatan, mereka tidak akan beriman.[40]

b) Menyatakan perintah (*al-amr*), misalnya firman Allah dalam QS al-māidah (5): 91:

إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ(٩١)

[39] Lihat *ibid.* , h. 194-199. lihat juga Ahmad al-Hāsimiy, *op. cit.* , h. 93-95.
[40] Dikutip dari CD ROM al-Qur'an Gavthu Collection.

Terjemahnya:
Sesungguhnya syaitan itu bermaksud hendak menimbulkan permusuhan dan kebencian di antara kamu lantaran (meminum) khamar dan berjudi itu, dan menghalangi kamu dari mengingat Allah dan sembahyang; maka berhentilah kamu (dari mengerjakan pekerjaan itu.

c) Menyatakan ancaman dan membuat takut (*al-wa'īd wa al-takhwif*), misalnya firman Allah dalam QS al-Mursalāt (77): 16, sebagai berikut:

أَلَمْ نُهْلِكِ الْأَوَّلِينَ(١٦)

Terjemahnya:
Bukankah kami telah membinasakan orang-orang yang dahulu?

d) Larangan (*al-nahyu*), misalnya firman Allah dalam QS al-Taubah (9): 13:

أَلَا تُقَاتِلُونَ قَوْمًا نَكَثُوا أَيْمَانَهُمْ وَهَمُّوا بِإِخْرَاجِ الرَّسُولِ وَهُمْ بَدَءُوكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ أَتَخْشَوْنَهُمْ فَاللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَوْهُ إِنْ كُنتُمْ مُؤْمِنِينَ(١٣)

Terjemahnya:
Mengapakah kamu tidak memerangi orang-orang yang merusak sumpah (janjinya), padahal mereka telah keras kemauannya untuk mengusir Rasul dan merekalah yang pertama kali memulai memerangi kamu? Mengapakah kamu takut kepada mereka padahal Allah-lah yang berhak untuk kamu takuti, jika kamu benar-benar orang yang beriman.[41]

e) Peringatan atas kesesatan *mukhatab* (*al-tanbīh 'alā đalāl mukhatab*), misalnya firman Allah dalam QS al-Takwīr (81): 26, sebagai berikut:

فَأَيْنَ تَذْهَبُونَ(٢٦)

[41] Dikutip dari CD ROM al-Qur'an Gavthu Collection.

Terjemahnya:
Maka ke manakah kamu akan pergi?[42]

f) Menyatakan keheranan (*al-ta'ajjub*), seperti firman Allah dalam QS al-Māidah (5): 84:

وَمَا لَنَا لَا نُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَمَا جَاءَنَا مِنَ الْحَقِّ وَنَطْمَعُ أَنْ يُدْخِلَنَا رَبُّنَا مَعَ الْقَوْمِ الصَّالِحِينَ(٨٤)

Terjemahnya:
Mengapa kami tidak akan beriman kepada Allah dan kepada kebenaran yang datang kepada kami, padahal kami sangat ingin agar Tuhan kami memasukkan kami ke dalam golongan orang-orang yang saleh?[43]

g) Menyatakan terlambat (*al-istibṭāu*), seperti firman Allah dalam QS al-Baqarah (2): 214:

أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَأْتِكُمْ مَثَلُ الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلِكُمْ مَسَّتْهُمُ الْبَأْسَاءُ وَالضَّرَّاءُ وَزُلْزِلُوا حَتَّى يَقُولَ الرَّسُولُ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا مَعَهُ مَتَى نَصْرُ اللَّهِ أَلَا إِنَّ نَصْرَ اللَّهِ قَرِيبٌ(٢١٤)

Terjemahnya:
Apakah kamu mengira bahwa kamu akan masuk surga, padahal belum datang kepadamu (cobaan) sebagaimana halnya orang-orang terdahulu sebelum kamu? Mereka ditimpa oleh malapetaka dan kesengsaraan, serta digoncangkan (dengan bermacam-macam cobaan) sehingga berkatalah Rasul dan orang-orang yang beriman bersamanya: Bilakah datangnya pertolongan Allah? Ingatlah, sesungguhnya pertolongan Allah itu amat dekat.[44]

h) Untuk membangkitkan minat keinginan (*al-tasywīq*), seperti firman Allah dalam QS al-Ahkāff (61): 10:

يَاأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَى تِجَارَةٍ تُنْجِيكُمْ مِنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ(١٠)

[42] Dikutip dari CD ROM al-Qur'an Gavthu Collection.
[43] Dikutip dari CD ROM al-Qur'an Gavthu Collection.
[44] Dikutip dari CD ROM al-Qur'an Gavthu Collection.

Terjemahnya:
Hai orang-orang yang beriman, sukakah kamu Aku tunjukkan suatu perniagaan yang dapat menyelamatkan kamu dari azab yang pedih?[45]

i) Menyatakan penghinaan (*al-tahqir*), misalnya: أهذا الذي مدحته كثيرا (inikah orangnya yang sering kau puji itu ?).

Keempat. Tamanniy, tamanniy[46] adalah mengharapkan sesuatu yang disenangi yang tidak dapat diharapkan terjadinya, baik karena memang perkara itu mustahil terjadi, atau mungkin terjadi namun tidak dapat diharapkan keberhasilannya.[47] Contoh sesuatu yang mustahil terjadi adalah syair sebagai berikut:[48]

الا ليت الشباب يعود يوما * فأخبره بما فعل المشيب

(Wahai masa mudah kiranya engkau kembali pada suatu hari akan kukabarkan apa-apa yang telah dilakukan oleh masa berubah.)

Contoh sesuatu yang mungkin terjadi namun tidak diharapkan keberhasilannya adalah firman Allah dalam Q.S. al-Qashash (28): 79:

فَخَرَجَ عَلَى قَوْمِهِ فِي زِينَتِهِ قَالَ الَّذِينَ يُرِيدُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا يَالَيْتَ لَنَا مِثْلَ مَا أُوتِيَ قَارُونُ إِنَّهُ لَذُو حَظٍّ عَظِيمٍ(٧٩)

Terjemahnya:
Maka keluarlah Karun kepada kaumnya dalam kemegahannya. Berkatalah orang-orang yang menghendaki kehidupan dunia: Moga-moga kiranya kita mempunyai seperti apa yang telah diberikan kepada Karun; sesungguhnya ia benar-benar mempunyai keberuntungan yang besar.[49]

---

[45] Dikutip dari CD ROM al-Qur'an Gavthu Collection.

[46] Tamnniy memilki empat media (*al-adawāt*) dalam menusun *uslūb*nya, satu berupa media asli yaitu ليتdan tiga diantaranya tidak asli yaitu: لعل ,هلdan لو. Ketiga media yang disebutkan terakhir digunakan hanya untuk kepentingan *balig*nya suatu *uslūb* suatu bahasa yang diungkapkan. Lihat misalnya Ahmad al-Hāsimiy, *op. cit.* , h. 103.

[47] Lihat *ibid.* , h. 103.

[48] Lihat Ali al-Jarim dan Mustafa Usman, *op. cit.* , h. 206-207.

[49] Dikutip dari CD ROM al-Qur'an Gavthu Collection.

Apabila sesuatu yang diharapkan mungkin tercapai dan dapat diharapkan terjadinya, maka pengharapannya disebut *tarajjiy*,[50] kata-kata yang digunakan dalam *uslūb* ini adalah:عسى dan لعل , misalnya: لعل العميد يحضر مبكرا (mudah-mudahan dekan itu hadir pagi-pagi). Kadang-kadang juga dipakai kata ليتatas dasar pertimbangan *retorika* (*al-balāga*), misalnya syair yang dilantunkan oleh Abu al-Ŧayyib:

فيا ليت ما بيني و بين أحبتي * من البعد ما بيني و بين المصائب

(Maka alangkah indahnya seandainya jarak antara aku dan kekasihku itu sama dengan jarak anatara aku dan musibah-musibah yang menimpaku).

Kelima. nidā'[51] adalah salah satu *uslūb insya' ŧalābiy* yang menghendaki respon seseorang dengan menggunakan huruf yang menggantikan lafal أدعوatau أنادي (saya panggil), atau kata-kata lain yang semakna dengan kata tersebut.[52] Sebagai contoh:[53]

أيا من عاش في الدنيا طويلا * وأفني العمر في قيل و قال

وأتعب نفسه فيما سيفني * و جمّع من حرام أو حلال

هب الدنيا تقاد إليك عفوا * أليس مصير ذلك للزّوال

(Wahai orang hidup lama di dunia, menghabiskan umurnya untuk mempergunjingkan orang lain, menguras tenaganya untuk sesuatu yang bakal sirnah, dan menghimpun harta haram atau yang halal. Seandainya dunia seluruhnya diberikan kepadamu, bukankah akhir semua itu sirnah).

---

[50] Lihat al-Hāsimiy, *loc. cit.*

[51] Sebagai halnya dengan *uslūb insya'* lainnya, *nida'* kadang-kadang menyimpang dari maknanya yang asli kepada makna yang lain. Untuk mengetahui penyimpangan tersebut diperlukan analisis yang mendalam akan konteks suatu kalimat dan *karinah-karinah* yang mengitarinya, seperti teguran, untuk menyatakan kesusahan, untuk menyatakan penyesalan, untuk menyatakan kesusahan, untuk menghasut, untuk menyatakan kekaguman, sebagai ratapan, minta pertolongan dan lain-lain. penjelasan lebih lanjut dapat dilihat dalam Ali al-Jarim dan Mustafa Usman, *op. cit.* , h. 210-212.

[52] Lihat Mus ŧ afa al-Marāgiy, *op. cit.* , h. 81.

[53] Lihat Mustafa Usman, *op. cit.* , h. 212.

Uslūb al-nidā' memiliki delapan huruf, yaitu: الهمزة، آ، هيا، أي، يا، آي، أيا dan وا . Dilihat dari fungsi penggunaannya maka huruf-huruf tersebut dapat diklasifikasikan menjadi dua macam[54] yaitu:

(1) Huruf yang digunakan untuk memanggil yang dekat, yaitu huruf *Hamzah*, (أ) dan *ay*, (أي).
(2) Huruf yang digunakan untuk memanggil yang jauh, yaitu semua *huruf nidā'* selain dari dua yang disebutkan diatas.

Kendatipun demikian, kadang-kadang *huruf nidā'* untuk jauh dipergunakan untuk memanggil yang dekat, hal ini mengisyaratkan bahwa yang memanggil sangat mengharapkan kehadiran orang yang dipanggilnya,[55] misalnya:

أ سكانَ نعمانَ الأراكِ تيقنوأ * بأنكم في ربع قلبي سكّانُ

(Wahai penduduk Na'man al-Arak, yakinlah, bahwa kalian semua mendiami lubuk hatiku).

Begitu pula sebaliknya, kadang-kadang huruf *nidā'* untuk jauh digunakan dalam *uslūb al-nidā'* yang dekat karena beberapa faktor yaitu:

a) Yang dipanggil berkedudukan tinggi misalnya: أيا مَولايَ (wahai tuanku), sementara yang memanggil dan yang dipanggil sama-sama duduk misalnya.
b) Yang dipanggil dianggap rendah derajatnya, misalnya: أيا هذا(Wahai, kau ini), padahal yang memanggil dan yang dipanggil berdekatan. Atau menunjukkan bahwa yang dipanggil itu lalai, seperti orang mengantuk, orang tidur, atau hilang akal, sehingga seakan-akan ia tidak berada ditempat pembicara, misalnya: أيا فلانُ (wahai pulan).[56]

[54] Lihat Ahmad al-Hāsimiy, *op. cit.* , h. 105.
[55] *Ibid.* , h. 105.
[56] *Ibid.* , h. 105-106.

2. *Insya' Gair Ŧalabiy*

Insya' gair ŧalabiy[57] adalah salah satu *uslūb* (gaya bahasa) bahasa Arab yang tidak menghendaki terjadinya sesuatu pada saat kalimat itu diucapkan.[58] *Uslūb* tersebut memiliki beberapa bentuk[59] yang akan diuraikan berikut ini:

a). *Uslūb* yang bertalian dengan pujian dan celaan (*al-madĥ wa al-żam*), *uslūb* ini menggunakan *fi'il* yang menunjukkan pujian dan celaan, yaitu: نعم(sebaik-baik) untuk pujian dan بئس(sejelek-jelek) untuk celaan.misalnya: نعم الطالب وحي الدين (sebaik-baik mahasiswa adalah Wahyuddin), بئس الظالم قارون (sejelek-jelek orang zalim adalah Karun). Selain kedua *fi'il* tersebut di atas masih ada *fi'il* lain semakna dengannya, yaitu : حبذا(alangkah baiknya) dan لا حبذا (alangkah tidak baiknya). Misalnya: حبذا لو تعلم أن للغة العربية منافع كثيرة لمن يريد التعمق في دراسة القرآن (alangkah baiknya sekiranya engkau mengetahui bahwa bahasa Arab itu memiliki manfaat yang tidak kecil bagi orang yang ingin mendalami kajian Alquran), لا حبذا لو لا تقيم الصلاة(alangkah jeleknya seandainya anda tidak mendirikan shalat).

b). *Uslūb* yang berkaitan dengan transaksi (*al'uqūd*), *uslūb* ini pada umumnya mengunakan *fi'il mađi,* seperti: بعت كتابا (saya menjual buku), استريت عشرين قلما (saya membeli 20 polpen).

c). *Uslūb* yang bertalian dengan sumpah (*al-qasam*), *uslūb al-qasam* menggunakan huruf *qasam,* yaitu: الواو، الباء، التاءdan lain-lain. Sebagai contoh: والله إن محمدا سافر إلى جاكرتا(demi Allah Muhammad berangkat ke Jakarta).

d). *Uslūb* yang menyatakan kekaguman (*al-ta'ajjub*), *uslūb* tersebut mempunyai pola (*qiyās*), yaitu: ما أفعله dan أفعل به sebagai contoh: ما أجمل المظر (alangkah indahnya pemandangan itu), أجمل

[57] Pada umumnya bentuk-bentuk *uslūb insya' gair ŧalabiy* berbentuk *uslūb al-khabar* yang ditransper kedalam *uslūb al-insya'* itulah sebabnya para pakar retorika (balāgah), kuramg menaruh perhatian dalam mengkaji *uslūb* tersebut. lihat misalnya *ibid.* , h. 72.

[58] Lihat Ahmad Mustafa al-Marāgiy, *op. cit.* , h. 61.

[59] Lihat *ibid.* , h. 61. lihat juga Ahmad al-Hāsimiy, *op. cit.* , h. 75-76.

بالمنظر (alangkah indahnya pemandangan itu). Di samping itu ada juga *uslūb al-ta'ajjub* yang tidak mempunyai pola dasar (*sima'*), misalnya firman Allah dalam QS al-Baqarah (2): 28:

كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ(٢٨)

Terjemahnya:
Mengapa kamu kafir kepada Allah, padahal kamu tadinya mati, lalu Allah menghidupkan kamu, kemudian kamu dimatikan dan dihidupkan-Nya kembali, kemudian kepada-Nya-lah kamu dikembalikan?[60]

e). *Uslūb* yang menyatakan pengharapan (*al-raja'*), *uslūb* ini menggunakan *fi'il* yang mengandung pengharapan yaitu: عسى، حرى dan اخلولق sebagai contoh: عسى الله أن يَنجحني في الإمتحان (semoga Allah meluluskan saya dalam ujian).

C. *Ahwal al-Musanad* dan *Musnad Ilaih*

Secara umum *uslūb* (gaya bahasa) bahasa Arab, khususnya dalam bingkai kajian *'ilm al-ma'āniy,* dapat diklasifikasikan dalam dua bentuk, yaitu: *uslūb al-khabar* dan *uslūb al-insya'*. Setiap jumlah tersebut memiliki dua rukun, yakni *mahkūm 'alaih dan mahkūm bih*. Rukun yang pertama disebutkan disebut *musnad ilaih* sedangkan yang terakhir disebut *musnad*.[61] Untuk memperoleh gambaran yang lebih utuh mengenai apa yang dimaksud dengan *musnad* dan *musnad ilaih,* maka berikut akan dibuat dalam bentuk tabel.

[60] Dikutip dari CD ROM al-Qur'an Gavthu Collection.
[61] Lihat Ahmad Mustafa al-Māragiy, *op. cit.* , h. 45. Lihat juga Ahmad al-Hāsimiy, *op. cit.* , h. 117.

No.	المسند إليه	No.	المسند
1	**الفاعل للفعل التام**	**1**	**المبتداء المسغني عن الخبر**
2	المبتداء الذي له خبر	2	خبر المبتداء
3	أسماء الأدوات الناسخة	3	أخبار النواسخ
4	فاعل الوصف	4	الفعل التام
5	المفعول الأول لظن و أخواتها	5	المفعول الثاني لظن و أخواته
6	المفعول الثاني لأري و أخواتها	6	المفعول الثالث لأري و أخواتها
		7	اسم الفعل نحووي بمعني أعجب

Istilah-istilah *seperti hal, maf'ul li ajlih, tamyiz* dan lain-lain tidak masuk kategori *musnad-musnad* dan *musnad ilaih*. Karena unsur-unsur seperti ini hanya sebagai pelengkap kalimat saja yang dalam istilah *nahw* disebut *qaid zāid*.

1. *Al-Zikr wa al-Hazf*

a) Al-Zikr

Yang dimaksud dengan *al-zikr* di sini adalah menyebutkan *musnad ilaih* dan *musnad* dalam kalimat. Pada dasarnya setiap kata yang menunjukkan pengertian harus disebutkan dalam dalam melontarkan pernyataan yang dikehendaki, di sinilah letaknya signifikansi menyebutkan *musnad ilaih* dan *musnad* dalam struktur kalimat. Akan tetapi apabila ada *karinah* (indikasi) yang menghendaki *musnad ilaih* dibuang, maka ia dibuang. Para ahli retorika (*balāgah*) menyebutkan beberapa spesifikasi *musnad ilaih*,[62] spesifikasi yang dimaksud adalah sebagai berikut:

(1) Menambah penjelasan (agar lebih jelas), (*ziyādah al-taqrir wa al-iđah 'alā al-ssāmi'*) ' seperti firman Allah dalam QS al-Baqarah (2): 5:

[62] Lihat *bid.* , h. 117-119.

أُولَئِكَ عَلَى هُدًى مِنْ رَبِّهِمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ(٥)

Terjemahnya:
Mereka itulah yang tetap mendapat petunjuk dari Tuhan mereka, dan merekalah orang-orang yang beruntung.[63]

(2) Sebagai tanggapan terhadap *muhkātab,* (*al-radd 'alā al-mukhātab*) misalnya: الله واحد(Tuhan itu satu) pernyataan ini sebagai respon terhadap orang yang berkata: الله ثالث ثلاثة (Tuhan itu trinitas).

(3) Membeberkan kenyataan kepada pendengar, (*al-tasjīl 'alā al-ssāmi'*) sehingga tidak ada alasan lagi untuk mengelak, seperti stetmen (pernyataan) hakim kepada saksi: هل أقر يوسف هذا بأن عليه كذا ؟(apakah Yusuf ini telah mengakui bahwa ia berbuat demikian ?), lalu saksi menjawab: نعم يوسف هذا أقر بأن عليه كذا (yah Yusuf ini telah mengakui hal itu).

(4) Menyatakan kebodohan orang yang mendengar, (*al-ta'rīđ 'alā bagāwah al-sāmi*), misalnya: سعيد قال كذا(Said mengatakan begini), pernyataan tersebut sebagai jawaban atas pertanyaan: ماذا قال سعيد ؟ (apa yang dikatakan Said ?).

(5) Menyatakan kenikmatan (*al-talażżuż*), misalnya:الله ربي، الله حسبي(Allah Tuhanku, Allah cukup bagiku).

(6) Menyatakan kekaguman, (*al-ta'ajjub*) atas keanehan isi stetmen (pernyataan), sebagai contoh: علي يقاوم الأسد(Ali melawan singa itu) pernyataan ini sebagai jawaban atas pertanyaan: هل علي يقاوم الأسد؟(apakah Ali melawan singa itu ?).

(7) Menyatakan pengagungan (*al-t'ażim*), misalnya: حضر سيف الدولة(pedang negara telah datang), pernyataan ini sebagai jawaban atas pertanyaan: هل حضر الأمير؟ (apakah amir telah datang ?).

(8) Menyatakan penghinaan (*al-ihānah*), seperti: السارق قادم(pencuri itu datang), pernyataan ini sebagai jawaban atas per-

[63] Dikutip dari CD ROM al-Qur'an Gavthu Collection.

tanyaan: هل حضر السارق ؟(apakah pencuri telah datang ?).

(9) Kurangnya kepercayaan terhadap *karinah*, (*qillah al-tsiqah bi al-qarīnah*), karena lemahnya *karinah* itu atau lemahnya pemahaman pendengar, misalnya: محمد نعم الزعيم(Muhammad adalah sebaik-baik pemimpin), pernyataan ini diungkapkan apabila telah menyebutkan nama Muhammad sebelumnya kepada pendengar akan tetapi sudah lama, atau telah menyebutkan nama Muhammad pada konteks yang berbeda.

Sementara itu tujuan menyebutkan *musnad* dalam struktur kalimat disebabkan oleh beberapa faktor[64] antara lain:

(1) Tidak ada alasan yang mengaruskannya di buang (*Zikruh huwa al-aŝl wa la muqtađa li al-'udul 'anh*), sebagai contoh: العلم خير من المال(ilmu itu lebih baik dari harta).

(2) Lemahnya kepercayaan atas *karinah* (indikasi) (*đ'af al-t'awil 'alā dalālah al-qarīna*), seperti: حالي مستقيم و رزقي ميسور(keadaanku lurus (baik) dan rezkiku mudah). Sekiranya *musnad* ميسورdibuang, maka lafal مستقيمtidak bisah menunjukkan pengerian yang dimaksud.

(3) Lemahnya perhatian pendengar (*đ'af al-tanabbuh al-sām'i*), misalnya firman Allah dalam QS Ibrahim (14): 24:

أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ(٢٤)

Terjemahnya:
Tidakkah kamu perhatikan bagaimana Allah telah membuat perumpamaan kalimat yang baik seperti pohon yang baik, akarnya teguh dan cabangnya (menjulang) ke langit.[65]

Sekiranya lafal ثابتdibuang barangkali pendengar tidak menaruh perhatian ketika mendengar ayat tersebut karena

[64] Lihat Ahmad Mustafa al-Māragiy, *op. cit.* , h. 82-87.
[65] Dikutip dari CD ROM al-Qur'an Gavthu Collection.

lemahnya pemahamannya terhadap struktur kalimat atau ayat yang ia dengar.

(4) Tanggapan terhadap orang yang diajak bicara (*al-radd 'alā al-mukhaṭab*), misalnya firman Allah dalam QS Yāsīn (36): 79, sebagai berikut:

قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ(٧٩)

Terjemahnya:
Katakanlah: Ia akan dihidupkan oleh Tuhan yang menciptakannya kali yang pertama. Dan Dia Maha Mengetahui tentang segala makhluk.[66]

Ayat tersebut adalah jawaban terhadap ayat sebelumnya QS Yāsin (36): 78:

وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ(٧٨)

Terjemahnya:
Dan dia membuat perumpamaan bagi Kami; dan dia lupa kepada kejadiannya; ia berkata: Siapakah yang dapat menghidupkan tulang belulang, yang telah hancur luluh?[67]

(5) Menjelaskan bahwa kata yang digunakan adalah *fi'il* atau *ism* (*al-ifādah bi annah fi'il aw ism*), penggunaan *fi'il* dalam kalimat menunjukkan sesuatu yang bersifat kontemporer (berubah-ubah), terkait dengan waktu. Sedangkan penggunaan *ism* mengindikasikan bahwa sesuatu itu bersifat statis atau tetap. Misalnya firman Allah dalam QS al-Nisā' (4): 142, sebagai berikut:

إِنَّ الْمُنَافِقِينَ يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ وَإِذَا قَامُوا إِلَى الصَّلَاةِ قَامُوا كُسَالَى يُرَاءُونَ النَّاسَ وَلَا يَذْكُرُونَ اللَّهَ إِلَّا قَلِيلًا(١٤٢)

[66] Dikutip dari CD ROM al-Qur'an Gavthu Collection.
[67] Dikutip dari CD ROM al-Qur'an Gavthu Collection.

Terjemahnya:

Sesungguhnya orang-orang munafik itu menipu Allah, dan Allah akan membalas tipuan mereka. Dan apabila mereka berdiri untuk shalat mereka berdiri dengan malas. Mereka bermaksud riya (dengan shalat) di hadapan manusia. Dan tidaklah mereka menyebut Allah kecuali sedikit sekali.[68]

Kata يخادعونpada ayat di atas adalah kata kerja (*fi'il*) yang mnujukkan sesuatu yang bersifat kontemporer atau berubah-ubah dari waktu ke waktu, terkait dengan waktu sekali pun tidak menyebutkan keterangan misalnya sekarang, besok. Sedangkan هو خادعهمadalah berbentuk *isim* sehingga penekanannya adalah ketetapan atau kepastian tanpa terikat dengan waktu.

b). *al-Hazf*.

Yang dimaksud dengan *al-hazf* adalah membuang *musnad ilaih* atau *musnad* dalam struktur kalimat. *al-hazf* tersebut dilakukan guna meringkas suatu kalimat dan menghindari pemborosan dalam penggunaan kata. Hal ini dilakukan apabila ada *karinah* (indikasi) yang menunjukkan adanya sesuatu yang dibuang. *al-hazf* ini terbagi dua yaitu:

(1) Kalimat yang nampak di dalamnya sesuatu yang dibuang menurut *i'rab*, sebagai contoh: أهلا وسهلا(selamat datang), tanda *nasab* pada dua kata tersebut mengindikasikan bahwa yang menasab keduanya dibuang, kalimat tersebut di*taqdir*-kan berbunyi: جئت أهلا ونزلت مكانا سهلا (engkau mendatangi keluarga dan engkau menempati tempat yang mudah). *Uslūb* seperti ini belum memiliki nilai retorika (*balāgah*) yang tinggi.

(2) Kalimat yang tidak nampak di dalamnya sesuatu yang di buang menurut tinjauan *i'rab*. *Uslūb* seperti ini hanya dapat diketahui apabila diadakan elaborasi akan makna yang terkandung dalam sebuah kalimat, sehingga ada semacam perasaan bahasa (*zauq al-lugah*) yang muncul dalam benak

[68] Dikutip dari CD ROM al-Qur'an Gavthu Collection.

bahwa kalimat ini tidak sempurna kalau tidak ada yang terbuang. Sebagai contoh: يعطي ويمنعkalimat seperti ini sebenarnya berasal dari: يعطي من يشاء ويمنع من يشاء (ia memberi siapa yang ia kehendaki dan menghalangi siapa yang ia kehendaki). Kendati pun kalimat atau kata yang terbuang diketahui tetap tidak boleh ditampakkan, karena apabila dinampakkan, maka pesona dan keindahan suatu kalimat akan hilang.[69]

Musnad ilaih dalam kalimat dibuang dengan beberapa tujuan,[70] yang terpenting diantaranya adalah sebagai berikut:

(1) Menyembunyikan suatu hal dari selain yang diajak bicara (*ikhfā' al-amr 'an gair al-mukhāṭab*), misalnya: أقبل(telah datang), yang dimaksud telah datang misalnya Muh. Saleh Samsuri, akan tetapi hal ini dibuang atau tidak diungkapkan dalam kalimat.

(2) Kondisi tidak memungkinkan (*đaiq al-maqām*) umpamanya sakit, sebagai contoh: قال لي كيف أنت قلت عليل سهَر دائم وحزن طويل(dia berkata bagaimana engkau ? Aku jawab sakit yaitu selalu tidak bisa tidur dan sedih yang berkepanjangan). Kalimat ini sebenarnya berasal dari: أنا عليل(saya sakit).

(3) Karena takut kehilangan waktu (*khauf min fuwāt furŝah*), misalnya kata-kata pemburu: عزال (rusa), maksudnya adalah: هذا العزال (ini rusa).

(4) Eksistensi musnad ilaih telah jelas diketahui (*kaun musnad ilaih mu'ayyanan m'aluman*), misalnya firman Allah dalam QS al-Tagābun (64): 18: عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ(١٨) (Yang Mengetahui yang ghaib dan yang nyata, Yang Mahá Perkasa lagi Maha Bijaksana). Maksud ayat tersebut adalah: عَالِمُ الْغَيْبِ

[69] Lihat Ahmad al-Hāsimiy, *op. cit.* , h. 119. Bandingkan dengan 'Abd al-Qāhir al-Jurjāniy, *Dalāil al-i'jāz fī 'Imi al-Ma'āniy* (Cet. I; Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1988), h. 112-157.

[70] Lihat Ahmad al-Hāsimiy *op. cit.* , h. 130-122. lihat juga Ahmad Mustafa al-Marāgiy, *op. cit.* , h. 90-91.

وَالشَّهَادَةِ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ الله (Allah mengetahui yang ghaib dan yang nyata, Yang Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana).

(5) Memperbanyak faedah (*taktsīr al-fā'idah*), seperti firman Allah dalam QS Yusuf (12): 83: قَالَ بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ أَمْرًا فَصَبْرٌ جَمِيلٌ أَمْرًا … (Ya`qub berkata: Hanya dirimu sendirilah yang memandang baik perbuatan (yang buruk) itu. Maka kesabaran yang baik itulah (kesabaranku). Maksud potongan ayat tersebut di atas adalah: فصبر جميل بي وأولي(kesabaran yang baik lebih baik bagiku).

(6) Agar mudah beringkar (*tayassur al-inkar*), sebagai contoh: لئيم خسيس (kuramg ajar), dalam stetmen tersebut dibuang *musnad ilaihnya* supaya sekiranya yang mendengar tersinggung dengan mudah diingkari dengan mengatakan stetmen itu bukan ditujukan kepada anda.

(7) Pernyataan yang mengehendaki pembicara dan pendengar lebih selamat dari ucapannya (*isy'ār 'anna fi tarkih tathiran lah 'an lisānik aw tathiran lisānik 'anh*), misalnya firman Allah dalam QS al-Baqarah (2): 18: صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لَا يَرْجِعُونَ (Mereka tuli, bisu dan buta, maka tidaklah mereka akan kembali (ke jalan yang benar). Yang dimaksud oleh ayat tersebut adalah orang-orang munafik, hanya saja tidak disebutkan secara eksplisit dalam ayat tersebut.

Sementara itu *musnad* dibuang karena beberapa faktor,[71] faktor-faktor tersebut adalah sebagai berikut:

(1) Adanya *karinah* (*izā dallat 'alaih al-qarīnah*), *karinah* itu terbagi dua, yakni *karinah* yang disebutkan dalam struktur kalimat dan *karinah* yang diperkirakan. Contoh *karinah* yang disebutkan adalah fiman Allah dalam Q.S al-Zukhruf (43): 87, sebagai berikut:

[71] Lihat *ibid.* , h. 92-93. Lihat juga Ahmad Bāmid, dars *al-Balāgaṯ al-'Arabiyah* (Cet. I; Jakarta: PT RajaGrapindo Persada, 1996), h. 119-122.

وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ فَأَنَّى يُؤْفَكُونَ(٨٧)

Terjemahnya:
Dan sungguh jika kamu bertanya kepada mereka: Siapakah yang menciptakan mereka, niscaya mereka menjawab: Allah, maka bagaimanakah mereka dapat dipalingkan (dari menyembah Allah)?[72]

Jadi lafal خلقهنyang terletak sebelum lafal اللهyang berfungsi sebagai *musnad* pada ayat tersebut dibuang, karena sudah dapat dipahami berdasarkan *karinah* pada konteks ayat tersebut. Sedangkan contoh *musnad* yang dikira-kirakan adalah firman Allah dalam QS al-Nūr (24): 26-27:

فِي بُيُوتٍ أَذِنَ اللَّهُ أَنْ تُرْفَعَ وَيُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ يُسَبِّحُ لَهُ فِيهَا بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ(٣٦)
رِجَالٌ لَا تُلْهِيهِمْ تِجَارَةٌ وَلَا بَيْعٌ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَإِقَامِ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءِ الزَّكَاةِ يَخَافُونَ
يَوْمًا تَتَقَلَّبُ فِيهِ الْقُلُوبُ وَالْأَبْصَارُ(٣٧)

Terjemahnya:
Bertasbih kepada Allah di masjid-masjid yang telah diperintahkan untuk dimuliakan dan disebut nama-Nya di dalamnya, pada waktu pagi dan waktu petang. Laki-laki yang tidak dilalaikan oleh perniagaan dan tidak (pula) oleh jual beli dari mengingati Allah, dan (dari) mendirikan sembahyang, dan (dari) membayarkan zakat. Mereka takut kepada suatu hari yang (di hari itu) hati dan penglihatan menjadi goncang.[73]

Pada ayat 38 diatas kalimatnya ditakdirkan يسبح رجالseakan-akan jawaban dari pertanyaan من يسبح(sipa yang bertasbih ?).

(2) Menghindari pemborosan kata (*al-iĥtirāz ‘an al-‘abts*), seperti firman Allah dalam QS al-Taubah (9): 3:

وَأَذَانٌ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى النَّاسِ يَوْمَ الْحَجِّ الْأَكْبَرِ أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ

[72] Dikutip dari CD ROM al-Qur’an Gavthu Collection.
[73] Dikutip dari CD ROM al-Qur’an Gavthu Collection.

وَرَسُولُهُ فَإِنْ تُبْتُمْ فَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَإِنْ تَوَلَّيْتُمْ فَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ غَيْرُ مُعْجِزِي اللَّهِ وَبَشِّرِ الَّذِينَ كَفَرُوا بِعَذَابٍ أَلِيمٍ(٣)

Terjemahnya:
Dan (inilah) suatu permakluman dari Allah dan Rasul-Nya kepada umat manusia pada hari haji akbar, bahwa sesungguhnya Allah dan Rasul-Nya berlepas diri dari orang-orang musyrikin. Kemudian jika kamu (kaum musyrikin) bertaubat, maka bertaubat itu lebih baik bagimu; dan jika kamu berpaling, maka ketahuilah bahwa sesungguhnya kamu tidak dapat melemahkan Allah. Dan beritakanlah kepada orang-orang kafir (bahwa mereka akan mendapat) siksa yang pedih.[74]

Ayat tersebut di atas diperkirakan berbunyi: ورسوله بريء منهم أيضا(dan rasulnya juga berlepas diri dari mereka), akan tetapi yang berfungsi sebagai *musnad* dibuang karena kalau digunakan dianggap pemborosan kata.

(3) Karena sempitnya kondisi untuk berlama-lama berbicara (*đaiq al-maqām 'an iṫalah al-kalām*), seperti syair yang berbunyi:

نحن بما عندنا وأنت بما عندك راض ورأي مختلف

(Kami rela dengan pendapat kami dan engkau rela dengan pendapatmu pendapat itu berbeda).

Asal kalimat tersebut adalah نحن بما عندنا راضون :akan tetapi dibuang karena keterbatasan waktu untuk berlama-lama dalam mengungkapkannya.

(4) mengikuti pola bahasa Arab (*ittibā'a mā jaā fi ist'imālat al-Arab*), misalnya: لولا أنتم لكنا مؤمنين(sekiranya bukan kamu niscaya kami orang-orang beriman), kalimat tersebut sesungguhnya berasal dari: لولا أنتم موجودون لكنا مؤمنين(sekiranya bukan kamu ada niscaya kami orang-orang beriman). Akan tetapi *uslūb* yang pertama disebutkan sudah menjadi pola paten dalam bahasa Arab.

[74] Dikutip dari CD ROM al-Qur'an Gavthu Collection.

2. *Taqdīm*

Pembahasan ini akan menguraikan urgensi mendahulukan *musnad ilaih* dan *musnad* dalam struktur kalimat. Sudah menjadi kenyataan bahwa tidak mungkin penutur bahasa dapat mengucapkan kalimat sekaligus, sebagai konsekwensinya mesti ada bagian kalimat tertentu yang didahulukan dan ada bagian tertentu yang diakhirkan. Dan pada dasarnya tidak ada suatu kata yang lebih utama didahulukan dari pada kata yang lain, karena semua kata berkedudukan sama-sama penting atau diperlukan. Oleh karena itu, untuk mendahulukan suatu kata terhadap yang kata lainnya harus ada faktor yang mengharuskannya.

Pada dasarnya *musnad ilaih* didahulukan, karena ia adalah *mahkūm 'alaih*, dam *musnad* diakhirkan, karena ia adalah *mahkūm bih*, selain dari *musnad ilaih* dan *musnad*, maka ia disebut *tawābi'* dan *muta'alliqāt* yang mengikuti dua unsur pokok tersebut. *Musnad ilaih* didahulukan, karena beberapa faktor[75] antara lain:

(1) Membuat ingin tahu kepada yang diakhirkan (*al-tasywīq ilā al-muta'akhir*), jika yang didahulukan itu menunjukkan keasingan, misalnya:

والذي حارت البرية فيه * حيوان مستحدس من جماد

(Dan yang menimbukan keheranan bagi manusia adalah binatang yang dijadikan dari benda-benda mati.

(2) Mendahulukan yang menggemberikan (*t'ajīl al-musarrah*), sebagai contoh: العفو عنك صدر به الأمر(Mengampuni engkau, itu yang diperintahkan).

(3) Mendahulukan kejelekan (*t'ajīl al-masā'ah*), misalnya: القصاص حكم به القاضي(hukum qiŝâŝ telah divonis oleh hakim).

[75] Lihat Ahmad al-Hāsimiy, *op. cit.* , h. 138-139. Lihat juga Ahmad Mustafah al-Marāgiy, *op. cit.* , h. 101-105. 'Abd al-Qāhir al-Jurjāniy, *op. cit.* , h. 83-157. Bandingkan dengan Ahmad Ahmad Badawiy, *min Balāgaṯ al-Qur'ān* (Mesir: Dār al-Nahđaṯ Miŝr li al-Ŧiba' wa al-Nasyr, t. th.), h. 113-17.

(4) Menyatakan kesenangan (*al-talażżuż*), misalnya: ليلي وصلت وسلمي هجرت(Laila telah tibah dan Salmah telah pergi).
(5) Pernyataan meminta berkah (*al-tabarruk*), misalnya: اسم الله اهتديت به(nama Allah saya gunakan meminta petunjuk).
(6) Menghususkan (*al-takhŝiŝ*), misalnya: ما أنا قلت هذا(saya tidak mengatakan ini).
(7) Yang didahulukan menjadi pusat pengingkaran dan kekaguman (*kaun al-mutaqaddim maat al-ingkār*), misalnya: أبعد طول التجربة تنخدع بهذه الزخاف!(setelah pengalaman begitu lama, apakah anda masih tertipu oleh keindahan-keindahan itu?).
(8) Menyatakan keumuman peniadaan, atau meniadakan keumuman (*al-naŝŝ 'alā 'umūm al-salab aw salab al-'umūm*), keumumuman peniadaan dibentuk dengan mendahulukan media yang menunjukkan keumuman, misalnya: جميع كل، baru media yang menunjukkan peniadaan, misalnya: لا sebagai contoh: كل ذلك لم يكن (semua itu, tidak ada), maksud pernyataan ini adalah: لم يقع هذا و لا ذاك(tidak terjadi baik itu maupun ini). Sedangkan peniadaan keumuman dibentuk dengan cara mendahulukan media yang menunjukkan tidak atas kata yang menunjukkan umum, sebagai contoh: لم يكن كل ذلك (tidak terjadi semua itu), maksud kalimat tersebut adalah tidak semuanya terjadi, dengan kata lain ada sebagian yang terjadi.

Musnad didahulukan jika ditemukan faktor yang menghendaki didahulukannya, misalnya ia berfungsi sebagai *'āmil,* sebagai contoh: قام وحي الدين(Wahyuddin berdiri). Atau karena ada tujuan-tujuan tertentu,[76] tujuan-tujuan tersebut antara lain:
(1) Pernyataan yang mengkhususkan *musnad ilaih* (*al-takhŝiŝ bi al-musnad ilaih*), seperti firman Allah dalam QS al-Kāfirun (109): 6:

[76] Lihat Ahmad Mustafa al-Marāgiy *op. cit.* , h. 105-106. Badingkan dengan Ahmad al-Hāsimiy, *op. cit.* , h. 144.

لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ(٦)

Terjemahnya:
Untukmulah agamamu, dan untukkulah, agamaku.

(2) Membuat ingin tahu kepada yang diakhirkan (*al-tasywīq ilā al-muta'akhir*), jika terdapat sesuatu yang ingin diberitahukan pada yang didahulukan, seperti firman Allah dalam QS Ali Imran (3): 190:

إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ(١٩٠)

Terjemahnya:
Sesungguhnya dalam penciptaan langit dan bumi, dan silih bergantinya malam dan siang terdapat tanda-tanda bagi orang-orang yang berakal.[77]

(3) Menyatakan rasa optimis (*al-tafā'ul*), misalnya ungkapan yang ditujukan kepada orang sakit: أنت في عافية(anda dalam kesehatan yang prima).

(4) Mendahulukan yang menggemberikan kepada orang yang diajak bicara (*t'ajīl al-musarrah li al-mukhatab*), seperti kekaguman (*ta'ajjub*) misalnya: ما أجمل المنظر(alangkah indahya pemandangan itu), pujian (*al-madĥ*) misalnya: نعم الزعيم آمين رئيس (sebaik-baik pemimpin adalah Amin Rais), celaan (*żam*) misalnya: بئس الطالب أحمد(sejelek-jelek mahasiswa adalah Ahmad).

D. *al-qaŝr*

Al-qaŝr adalah pengkhususan sesuatu pada sesuatu dengan cara yang khusus. Yang dimaksud dengan sesuatu yang disebutkan pertama adalah *maqŝur*, sedangkan yang dimaksud dengan sesuatu yang disebutkan terakhir adalah *maqŝur alaih*,[78] untuk lebih jelasnya, maka dapat dilihat pada contoh berikut: ما

[77] Dikutip dari CD ROM al-Qur'an Gavthu Collection.
[78] Lihat *ibid.* , h. 177.

شوقي إلا شاعر(Syaukiy itu tiada lain hanyalah seorang penyair). Pernyataan tersebut secara gamblang mengkhususkan Syaukiy dengan Syair dan membatasinya dengan syair, sekaligus meniadakan sifat lain misalnya penulis, hal ini menepis anggapan orang yang mengira bahwa ia adalah penulis. Yang mengindikasikan kekhususan pada kalimat tersebut adalah huruf nafiy (ما) yang terletak di awal kalimat dan huruf *istitsna* (إلا) yang terletak sebelum *khabar*. Kedua media tersebut, yakni ما dan إلا disebut *ŧarīq al-qaŝar.* Sementara itu Syaukiy disebut *maqŝur alaih* dan penyair disebut *maqŝur.*

a) Ŧuruq al-Qaŝr

Al-qaŝr memiliki bayak *ŧuruq* yang paling terkenal dan dominan penggunaannya dalam struktur kalimat ada empat,[79] yaitu:

(1) *Uslūb qaŝar* yang mengunakan peniadaan dan pengecualian (*al-nafiy wa al-itsnā'*), sebagai contoh: لا يفوز إلا المجد(tidak akan beruntumg kecuali orang-orang yang beruntung).

(2) *Uslūb al-qaŝar* yang menggunakan *innamā,* seperti fiman Allah dalam QS Fātir (35): 28:

وَمِنَ النَّاسِ وَالدَّوَابِّ وَالْأَنْعَامِ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ كَذَلِكَ إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ غَفُورٌ(٢٨)

Terjemahnya:
Dan demikian (pula) di antara manusia, binatang-binatang melata dan binatang-binatang ternak ada yang bermacam-macam warnanya (dan jenisnya). Sesungguhnya yang takut kepada Allah di antara hamba-hamba-Nya, hanyalah ulama. Sesungguhnya Allah Maha perkasa lagi Maha Pengampun.[80]

(3) *Uslūb al-qaŝar* yang menggunakan huruf penghubung (*'aŧaf*), yakni: لا، بل dan لكنmisalnya: الأرض متحركة لا ثابتة (bumi itu ber-

[79] Lihat *ibid.* , h. 180-183.
[80] Dikutip dari CD ROM al-Qur'an Gavthu Collection.

gerak, bukan diam).

(4) *Uslūb al-qaŝar* dengan cara mendahulukan apa yang mestinya diakhirkan sebagai contoh firman Allah dalam QS al-Fātihah (1): 5:

إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ(٥)

Terjemahnya:
Hanya kepada Engkaulah kami menyembah dan hanya kepada Engkaulah kami mohon pertolongan.[81]

Untuk lebih mempermudah memahami *ŧuruq qaŝar* dan istilah-istilah yang bertalian dengan *uslūb qaŝar* itu sendiri, kiranya dapat dilihat pada tabel[82] berikut ini:

No	طرق القصر	المثال	المقصور	المقصور عليه
1	النفي و الإستثناء	ما شجاع إلا علي	الشجاعة	ما بعد إلا (علي)
2	إنما	إنما الشجاع علي	الشجاع	الأخير (علي)
3	العطف (١) بل	علي شجاع لا خالد	الشجاعة	المقابل لما بعد (علي)
	(٢) ببل	ما خالد شجاع بل علي	الشجاعة	ما بعد بل (علي)
	(٣) بلكن	ما خالد شجاع لكن علي	الشجاعة	ما بعد لكن (علي)
4	تقديم ما حقه التأخير	بشجاعة يفوز علي	الشجاعة	المقدم (يفوز)

b) Pembagian *Qaŝr* dari Segi *ĥaqiqiy* dan *Iđafiy*

(1) *Qaŝr ĥaqiqiy* adalah dikhususkanya *maqŝur* pada *maqŝur alaih* berdasarkan hakikat dan kenyataan, yaitu sama sekali *maqŝur* tidak lepas dari *maqŝur alaih.* Sebagai contoh: إنما الرازق الله(pemberi rezeki hanyalah Allah). Dari contoh ini terlihat

[81] Dikutip dari CD ROM al-Qur'an Gavthu Collection.
[82] Tabel tersebut dapay dilihat dalam Ahmad Mustafa al-Marāgiy, *op. cit.* , h. 105.

bahwa rezeki sama sekali tidak terlepas dari kemurahan Allah dengan kata lain tidak ada satupun makhluk yang dapat memberi rezeki, karena pemberi rezeki hanyalah Allah.

(2) *Qaŝr iđafiy* adalah dikhususkannya *maqŝur* pada *maqŝur alaih* dengan menghubungkannya pada sesuatu yang tertentu. Sebagai contoh: لا جواد إلا علي(tidak ada orang yang dermawan selai Ali), dari contoh ini nampak bahwa pernyataan ini mengkhususkan sifat dermawan kepada Ali, akan tetapi perlu dipertegas bahwa sesungguhnya sifat dermawan tersebut bukan hanya terdapat pada Ali tapi mungkin juga dimiliki oleh orang lain misalnya Muhammad, di sinilah letak dikotomi yang cukup signifikan antara *qaŝr ĥaqiqiy*, karena *qaŝr ĥaqiqiy* sama sekali tidak bisa dipisahkan antara *maqŝur* dan *maqŝur alaih*, sementara *qaŝr iđafiy* atau *maqŝur*nya tidak terikat secara mutlak dengan *maqŝur alaih*nya.[83]

c) Pembagian *Qaŝr* dari Segi *Ŧaraf*

Dalam *uslūb al-qaŝr* ada yang dikenal dengan istilah *ŧaraf,* yang dimaksud dengan *ŧaraf* adalah *makŝur* dan *makŝur alaih*. Berdasarkan kedua *ŧaraf* itulah sehingga baik *qaŝr ĥaqiqy* maupun *qaŝr iđafiy* dibagi menjadi dua, yakni *qaŝr ŝifat 'alā al-maūŝuf dan qaŝr maūŝuf 'alā al-ŝifat*.[84]

(1) *Qaŝar ŝifat 'alā al-maūŝuf* yaitu mendahulukan sifat atas *mauŝuf*nya dan menghususkan sifat tersebut kepada *mauŝuf*-nya. Sebagai contoh *qaŝr* yang *hakiki*: لا رازق إلا الله(tidak ada yang memberi rezki kecuali Allah). Contoh *qaŝr* yang idafi: لا زعيم إلا آمين رئيس(tidak ada pemimpin selain Amin Rais).

(2) *qaŝr maūŝuf 'alā ŝifat* yaitu mendahulukan *mauŝuf* atas sifatnya dan menghususkan *mauŝuf* tersebut dengan sifatnya.

---

[83] Lihat Abd al-Qudūs, et. al. *Kitāb al-Balāgaţ 'Ilm al-Ma'āniy wa al-Badi'* (Cet. I; t.t.: t.p. , 1402 H), h. 153-155. lihat juga 186-188. Lihat juga Rajā' 'Aid, *Falsfaţ al-Balāgah* (Cet. II; Iskandariyah: Mansyaţ al-Ma'ārif, t. th.), h. 133-135.

[84] Lihat Ahmad al-Hāsimiy, *op. cit.* , h 185-186. Bandingkan dengan Rajā' 'Aid, *op. cit.* , h. 127-129.

Contoh *qasr haqiqiy* adalah: ما الله إلا خالق كل شيئ (Tiada Tuhan selain pencipta segalah sesuatu). Contoh *qasr idafiy* adalah firman Allah dalam QS Ali Imran (3): 19: وما محمد إلا رسول (Muhammad itu tidak lain hanyalah seorang rasul).

E. *Al-Waŝl dan al-Faŝl*

a) *Al-Waŝl*

Al-Waŝl menghubungkan satu kalimat dengan kalimat lain dengan menggunakan *huruf aṫaf, waw*.[85] Seperti fiman Allah dalam QS al-Taubah (9): 119:

يَاأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ(١١٩)

Terjemahnya:
Hai orang-orang yang beriman, bertakwalah kepada Allah, dan hendaklah kamu bersama orang-orang yang benar.[86]

Klausa وَكُونُوا pada ayat di atas dihubungkan (*m'aṫūf*) kepada klausa ءَامَنُوا sebelumnya, seandainya ayat tersebut tidak menggunakan *huruf 'aṫaf* yaitu *waw*, niscaya kalimat tersebut tidak *balīg* (komprehensip). Para pakar *ilm al-ma'āniy* sepakat bahwa *huruf aṫaf* yang digunakan dalam *uslūb waŝal* hanyalah *huruf waw*.

b). Tempat-Tempat *Waŝal*

Para pakar bahasa khususnya pakar *'ilm al-ma'āniy* sepakat untuk menghubungkan suatu klausa pada tiga tempat,[87] yaitu:

Pertama. Kedua kalimat yang akan dihubungkan sama-sama menggunakan *uslūb al-khabar* atau sama-sama menggunakan *uslūb al-insya'*, baik secara tekstual (*lafżiy*) maupun secara kontekstual (*ma'nawiy*) atau secara kontekstual (*ma'nawiy*) saja. Dan

[85] Lihat *ibid.* , h. 196.
[86] Dikutip dari CD ROM al-Qur'an Gavthu Collection.
[87] Lihat *ibid.* , h. 199-201. lihat juga Abd al-Qudūs, et. al., *op. cit.* , h. 165-168. Bandingkan dengan 'Abd al-Qāhir al-Jurjāniy, *op. cit.* h. 170-188.

kedua kalimat tersebut koheren, serta tidak ada sebab yang lain yang mengharuskan kedua kalimat tersebut dipisahkan. Sebagai contoh kalimat yang menggunakan *uslūb al-khabar* adalah firman Allah dalam QS al-Infiṭar (82) : 13-14:

إن الأبرار لفي نعيم(١٣)وإن الفجار لفي جحيم(١٤)

Terjemahnya:
Sesungguhnya orang-orang yang banyak berbakti benar-benar berada dalam surga yang penuh keni'matan. Dan sesungguhnya orang-orang yang durhaka benar-benar berada dalam neraka.[88]

Adapun contoh kalimat yang menggunakan *uslūb al-insya'* adalah firman Allah dalam QS al-Nisā' (4): 36:

وَاعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا...

Terjemahnya:
Sembahlah Allah dan janganlah kamu mempersekutukan-Nya dengan sesuatupun.[89]

Sedangkan contoh kalimat yang secara tekstual (*lafẓiy*) berbeda akan tetapi secara kontekstual (*ma'nawiy*) memiliki koherensi (hubungan) adalah firman Allah dalam QS Hūd (11): 54:

إِنْ نَقُولُ إِلَّا اعْتَرَاكَ بَعْضُ ءَالِهَتِنَا بِسُوءٍ قَالَ إِنِّي أُشْهِدُ اللَّهَ وَاشْهَدُوا أَنِّي بَرِيءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ(٥٤)

Terjemahnya:
Kami tidak mengatakan melainkan bahwa sebagian sembahan kami telah menimpakan penyakit gila atas dirimu. Hud menjawab: Sesungguhnya aku jadikan Allah sebagai saksiku dan saksikanlah olehmu sekalian bahwa sesungguhnya aku berlepas diri dari apa yang kamu persekutukan.[90]

[88] Dikutip dari CD ROM al-Qur'an Gavthu Collection.
[89] Dikutip dari CD ROM al-Qur'an Gavthu Collection.
[90] Dikutip dari CD ROM al-Qur'an Gavthu Collection.

Secara tektual (*lafżiy*) klausa kedua وَاشْهَدُوا pada ayat tersebut menggunakan *uslūb al-insya'* akan tetapi secara tektual (*ma'nawiy*) klausa tersebut berbentuk *uslūb al-khabar. Klausa* tersebut diperkirakan berbunyi: وأشهدكم (dan saya jadikan kamu sebagai saksi). Contoh lain adalah sebagai berikut: اذهب إلى فلان, وتقول له كذا (pergilah kepada sipulan, dan engkau katakan kepada dia begini), secara tekstual (*lafżiy*) klausa ke dua pada kalimat ini menggunakan *uslūb al-khabar* akan tetapi secara kontekstual (*ma'nawiy*) klausa tersebut menghendaki *uslūb al-insya'*, jadi seakan-akan klausa tersebut berbunyi: وقل له(dan katakanlah kepadanya).

Kedua. Jika klausa pertama memiliki kedudukan dalam *i'rab* (konjugasi) dan klausa kedua dimaksudkan untuk menyertakan kepada klausa pertama, misalnya: وحي الدين يقول ويكتب رسالته الماجستيرية (Wahyuddin berkata dan menulis tesisnya). Klausa pertama يقول terdiri dari *fi'il* dan *fā'il* menempati kedudukan *rafa'* berkedudukan sebagai *khabar* (keterangan), klausah kedua يفعلdihubungkan kepada klausa pertama tersebut sehingga ia menempati kedudukan dalam *i'rab* dalam hal ini ia berfungsi sebagai *khabar* kedua.

Ketiga. Jika kedua kalimat berbeda dari segi *uslūb*, misalnya kalimat pertama menggunakan *uslūb al-khabar* sedangkan kalimat kedua menggunakan *uslūb al-insya'*. Dan apabila kalimat tersebut dipisahkan atau tidak dihubungkan akan menimbulkan kesalahpahaman (*misunderstanding*) yang menyalahi maksud semula, sebagai contoh: لا و شفاه الله(belum, dan semoga Allah menyembuhkannya[91]), stetmen ini dilontarkan sebagai jawaban atas pertanyaan: هل برئ أخوك من المرض ؟ (apakah saudaramu telah sembuh dari penyakit). Contoh lain: لا و بارك الله فيك(tidak dan semoga

[91] Kalimat شفاه الله secara tekstual adalah *uslūb* khabar, akan tetapi secra kontekstual kalimat tersebut adalah insya', dalam konteks seperti ini ia dianggap insya' adapun لا ia dianggap sebagai sebuah kalimat, karena ditakdirkan ia menempati tempat kalimat yang terbuang, kalimat yang terbuang diperkirakan berbunyi: لا برئ atau: لا أعطيك حاصل له .

Allah memberkatimu), pernyataan tersebut adalah jawaban atas pertanyaan: هل لك حاجة أساعدك في قضائها ؟ (apakah anda punya keperluan yang dapat saya bantu ?). Kedua kalimat tersebut diatas dihubungkan, padahal kalimat yang pertama لا adalah *uslūb al-khabar,* sementara kalimat sesudahnya adalah *uslūb al-insya'*. Hal ini dilakukan guna menghindari kesalahpahaman (*misunderstanding*) dari penanya. Bila kalimat tersebut dipisahkan boleh jadi penanya menganggap bahwa ia didoakan tidak baik padahal doa itu dimaksudkan untuk kebaikan.

B). *al-Faŝl*

Faŝl adalah tidak menghubungkan suatu kalimat dengan kalimat lainnya.[92] Atau dengan kata lain dalam suatu pernyataan terdapat dua kalimat, kedua kalimat tersebut tidak dihubungkan antara satu dengan lainnya. Sebagai contoh firman Allah dalam QS Fush Shilat (41): 34:

وَلَا تَسْتَوِي الْحَسَنَةُ وَلَا السَّيِّئَةُ ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ(٣٤)

Terjemahnya:
Dan tidaklah sama kebaikan dan kejahatan. Tolaklah (kejahatan itu) dengan cara yang lebih baik, maka tiba-tiba orang yang antaramu dan antara dia ada permusuhan seolah-olah telah menjadi teman yang sangat setia.[93]

Klausa ادْفَعْ pada ayat tersebut terputus dengan kalimat sebelumnya, seandainya kalimat tersebut dihubungkan, maka akan mengurangi nilai retorika (*balāgah*) keindahan suatu stetmen (pernyataan).

[92] Lihat Ahmad mustafa al-Marāgiy, *op. cit.* , h. 196. Lihat juga Ahmad al-Hāsimiy, *op. cit.* , h. 205-206.
[93] Dikutip dari CD ROM al-Qur'an Gavthu Collection.

a). Tempat-Tempat *Faŝl*

Para pakar bahasa khususnya pakar *'ilm al-ma'āniy* sepakat untuk tidak menghubungkan suatu klausa pada lima tempat,[94] yaitu:

(1) Kedua kalimat memiliki hubungan yang sangat erat atau sempurna (*kamāl al-ittiŝal*), atau dengan kata lain kedua kalimat itu merupakan satu kesatuan yang sangat koheren. *Uslūb faŝl* dalam bentuk ini ada tiga macam:

(a). Kalimat yang kedua merupakan *badal* bagi kalimat yang pertama, seperti firman Allah dalam QS al-Syu'arā'n (26): 132-133:

وَاتَّقُوا الَّذِي أَمَدَّكُمْ بِمَا تَعْلَمُونَ(١٣٢)أَمَدَّكُمْ بِأَنْعَامٍ وَبَنِينَ(١٣٣)

Terjemahnya:
Dan bertakwalah kepada Allah yang telah menganugerahkan kepadamu apa yang kamu ketahui. Dia telah menganugerahkan kepadamu binatang-binatang ternak, dan anak-anak.[95]

(b) Kalimat yang kedua merupakan *bayān* bagi kalimat yang pertama, seperti firman Allah dalam QS Tāĥā (20): 120, sebagai berikut:

فَوَسْوَسَ إِلَيْهِ الشَّيْطَانُ قَالَ يَاآدَمُ هَلْ أَدُلُّكَ عَلَى شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَمُلْكٍ لَا يَبْلَى(١٢٠)

Terjemahnya:
Kemudian syaitan membisikkan pikiran jahat kepadanya, dengan berkata: Hai Adam, maukah saya tunjukkan kepada kamu pohon khuldi dan kerajaan yang tidak akan binasa?[96]

(c) Kalimat yang kedua merupakan *taukid* bagi kalimat yang pertama baik secara tekstual (*lafżiyyah*) maupun secara

[94] Lihat 167-172. Lihat juga
[95] Dikutip dari CD ROM al-Qur'an Gavthu Collection.
[96] Dikutip dari CD ROM al-Qur'an Gavthu Collection.

kontekstual (*ma'nawiyyah*), seperti firman Allah dalam QS al-Baqarah (2): 8-9:

وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ ءَامَنَّا بِاللَّهِ وَبِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ(٨)
يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ(٩)

Terjemahnya:
Di antara manusia ada yang mengatakan: Kami beriman kepada Allah dan Hari kemudian, padahal mereka itu sesungguhnya bukan orang-orang yang beriman. 9. Mereka hendak menipu Allah dan orang-orang yang beriman, pada hal mereka hanya menipu dirinya sendiri sedang mereka tidak sadar.

(2) Kedua kalimat sama sekali tidak memilki hubungan (*kamāl al-inqiṭā'*). *Uslūb faṣal* dalam hal ini terbagi dua, yaitu:
   (a) Kedua kalimat berbeda dari segi segi *uslūb*, yakni antara kalimat yang berbentuk *uslūb al-kahabar* dan kalimat yang berbentuk *uslūb al-insya'*, baik secara tekstual (*lafẓiyyah*) maupun secara kontekstual (*ma'nawiyyah*), sebagai contoh:

لا تسأل المرء عن خلائقه * في وجهه شاهد من الخبر

(Jangan engkau tanya orang itu tentang akhlaknya. Karena pada air mukanya ada tanda yang menunjukkannya).

Kedua kalimat tersebut dipisahkan, karena kalimat yang pertama menggunakan *uslūb al-insya'* sedangkan kalimat yang kedua menggunakan *uslūb al-khabar*.

   (b) Kedua kalimat tidak memiliki kesesuaian dari segi makna, sebagai contoh: وحي الدين كاتب الرسالة الماجستيرية. الحمام طائر. يوسف طويل(Wahyuddin menulis tesis, merpati itu terbang, Yusuf tinggi).
Dalam kalimat dia atas sama sekali tidak memiliki hubungan yang signifikan dari segi makna. Wahuddin menulis tesis tidak koheren dengan merpati terbang, begitu

pula antara merpati terbang dengan postur tubuh Ali yang tinggi.

(3) Kedua kalimat memiliki hubungan yang mirip (*syibh kamāl al-ittiŝal*). *Uslūb al-faŝal* seperti ini biasanya berbentuk dialogis, kalimat yang pertama mengindikasikan pertanyaan sedangkan kalimat yang kedua merupakan respon akan kalimat yang pertama diucapkan, sehingga kedua kalimat tersebut dipisahkan sebagaimana halnya memisahkan pertanyaan dan jawaban sebagai contoh firman Allah dalam QS Yusuf (12): 53:

وَمَا أُبَرِّئُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي إِنَّ رَبِّي غَفُورٌ رَحِيمٌ(٥٣)

Terjemahnya:
Dan aku tidak membebaskan diriku (dari kesalahan), karena sesungguhnya nafsu itu selalu menyuruh kepada kejahatan, kecuali nafsu yang diberi rahmat oleh Tuhanku. Sesungguhnya Tuhanku Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.[97]

(4) Suatu kalimat didahului oleh dua klausa (s*yibh kamāl al-al-inqiṭā'*), kalimat tersebut pada dasarnya memungkinkan dihubungkan pada klausa pertama, karena adanya koherensi, akan tetapi apa bila kalimat itu dihubungkan akan menimbulkan kesimpang siuran, sebab boleh jadi menimbulkan persepsi bahwa kalimat itu dihubungkan dengan Klaus kedua. Dalam kondisi seperti ini, kalimat itu tidak dihubungkan guna menghindari kebingungan, misalnya:

وتظن سلمى أنني أبغي بها * بدلا أراها في الضلال تهيم

(Salma menyangka bahwa aku mengharapkannya sebagai ganti aku melihatnya bingung dalam kesesatan).

Kalimat أراهاsebenarnya memungkinkan dihubungkan dengan klausa تظنakan tetapi tidak dihubungkan karena

[97] Dikutip dari CD ROM al-Qur'an Gavthu Collection.

akan menimbul persepsi yang keliru, sebab adanya dugaan kalimat tersebut dihubungkan dengan أبغي.

(5) Kedua kalimat memiliki kesesuaian dan keserasian (*syibh kamāl al-inqiṭā'*), akan tetapi tidak memungkinkan dihubungkan, karena ada hal lain yang mencegahnya, yakni tidak dimaksudkan untuk mengikutkannya dari hukum *i'rab* (konjugasi). Sebagai contoh firman Allah dalam QS al-Baqarah (2): 14-15:

وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ ءَامَنُوا قَالُوا ءَامَنَّا وَإِذَا خَلَوْا إِلَى شَيَاطِينِهِمْ قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِئُونَ(١٤)اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَيَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ(١٥)

Terjemahnya:

Dan bila mereka berjumpa dengan orang-orang yang beriman, mereka mengatakan: Kami telah beriman. Dan bila mereka kembali kepada syaitan-syaitan mereka, mereka mengatakan: Sesungguhnya kami sependirian dengan kamu, kami hanyalah berolok-olok. 15. Allah akan (membalas) olok-olokan mereka dan membiarkan mereka terombang-ambing dalam kesesatan mereka.[98]

Kalimat اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ tidak dapat dihubungkan dengan kalimat إِنَّا مَعَكُمْ karena kalimat tersebut termasuk kata-kata orang-orang munafik. Begitu pula kepada kalimat قَالُوا karena akan menimbulkan persepsi keliruh, yakni Allah memperolok-olokkan orang-orang munafik dengan terikat dengan syarat, yaitu ketika keadaan mereka berpaling pada syetan-syetan mereka. Sementara Allah memperolok-olokkan mereka dengan tidak terikat pada keadaan.

F. *al-Musāwah, al-Ījāz,* dan *al-Iṭnāb*

Setiap apa yang tergores dalam hati dapat diungkapkan atau dinyatakan dengan tiga *uslūb*, yaitu *al-ījāz, al-īṭnāb,* dan

[98] Dikutip dari CD ROM al-Qur'an Gavthu Collection.

al-Musāwah. Seorang ahli retorika (*balīg*) dalam rangka mengutarakan isi hatinya akan memilih salah satu dari ketiga cara atau *uslūb* tersebut, pemilihan salah satu dari *uslūb* tersebut tentu sangat terkait dengan kondisi *mukhāṭab* (lawan bicara).

a) *al-Musāwah*

Musāwah adalah pengungkapan suatu kalimat yang maknanya sesuai dengan banyaknya kata-kata, dan kata-katanya sesuai dengan luasnya makna yang dikehendaki, tidak ada penambahan ataupun pengurangan.[99] Sebagai contoh firman Allah dalam QS Fātir (35): 43:

وَلَا يَحِيقُ الْمَكْرُ السَّيِّئُ إِلَّا بِأَهْلِهِ

Terjemahnya:
Rencana yang jahat itu tidak akan menimpa kecuali atas orang-orang yang merencanakannya.[100]

Contoh lain dapat dilihat misalnya firman Allah dalam QS al-Baqarah (2): 11, sebagai berikut:

وَمَا تُقَدِّمُوا لِأَنْفُسِكُمْ مِنْ خَيْرٍ تَجِدُوهُ عِنْدَ اللَّهِ

Terjemahnya:
Dan apa-apa yang kamu usahakan dari kebaikan bagi dirimu, tentu kamu akan mendapat pahalanya pada sisis Allah.[101]

Bila kedua contoh di atas diperhatikan secara cermat, maka dapat dipahami bahwa kata-katanya disusun sesuai dengan makna yang dikehendaki, seandainya terdapat penambahan sekalipun satu kata saja, niscaya nampak ada kelebihan; dan jika seandainya terdapat pengurangan, niscaya akan mengurangi makna yang dikehendaki oleh penuturnya.

[99] Lihat Ahmad al-Hāsimiy, *op. cit.* , h. 234.
[100] Dikutip dari CD ROM al-Qur'an Gavthu Collection.
[101] Dikutip dari CD ROM al-Qur'an Gavthu Collection.

b). *al-Ījāz*

Ījāz adalah mengumpulkan makna yang banyak dalam kata-kata yang sedikit, tetapi cukup memenuhi maksud, dengan jelas dan fasih.[102] *Ījāz* secara umum dapat diklasipikasi menjadi dua macam,[103] yaitu:

Pertama. *Ījāz al-qaŝr* biasa juga disebut *ījāz al-balāgah* yaitu dengan cara menggunakan ungkapan yang pendek, namun mengandung banyak makna, tanpa disertai pembuangan beberapa kata atau kalimat.[104] Seperti firman Allah dalam QS al-A'raf (7) : 54, sebagai berikut:

أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ

Terjemahnya:
Ingatlah, menciptakan dan memerintah itu hanayalah hak Allah.[105]

Potongan ayat di atas secara redaksi sangat pendek akan tetapi padat maknanya, yakni ayat tersebut memiliki dua kata yang mencakup segala sesuatu dan segala urusan. Contoh lain dapat dilihat pada firman Allah dalam QS al-Baqarah (2), sebagai berikut:

وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ

Terjemahnya:
Dan dalam qishaash itu ada (jaminan kelangsungan) hidup bagimu.

---

[102] Lihat Ahmad al-Hāsimiy *op. cit* , h. 222. Bandingkan dengan Rajā' 'Aid, *op. cit.* , h. 96.

[103] Lihat *ibid.* , h. 223-226. Lihat juga Ahmad Mustafa al-Marāgiy, *op. cit.* , h. 183-190. Bandingkan dengan al-Zarksyiy, *al-Burhān fi 'Ulum al-Qur'an*, Juz III (Beirut: Dār al-jīl, 1988), h. 220-232. Lihat juga Muhammad Khalfullāh dan Muhammad Zaglūl al-Salām, *fi I'jāz al-Qur'ān* (Cet. I; Mesir: Dār al-Ma'ārif, t. th.), h. 76-80. Muhammad Māhir al-Baqriy, *Dirasāṯ Qur'āniyaṯ fi al-Lugaṯ wa al-Nahwi al-Kalimat wa al-'Adad wa al-Majrurāt* (Cet. II; t. t. : Dār al-Ma'ārif, 1984), h. 21-27.

[104] Lihat Ahmad al-Hāsimiy, *op. cit.* , h. 224.

[105] Dikutip dari CD ROM al-Qur'an Gavthu Collection.

Potongan ayat tersebut secara redaksi, termasuk simpel, akan tetapi ia memiliki makna yang luas. Maksud ayat tersebut adalah jika manusia mengetahui bahwa kalau ia membunuh, maka ia musti dibunuh juga, dengan demikian dengan sendirinya pembunuhan itu tercegah atau terlarang. Dalam ayat tersebut juga terdapat isyarat bahwa kehidupan seseorang terkait dengan kehidupan orang lain, hal ini sejalan dengan diktum yang mengatakan nyawa dibayar dengan nyawa. Sebagai implikasi dari larangan membunuh, adalah umur menjadi panjang, keturunan berkembang, setiap orang dapat menerima apa yang dapat bermanfaat kepadanya dan lain-lain, dalam istilah yang trent sekarang disebut HAM.

Kedua. *Ījāz al-Ĥazf*, yaitu *ījāz* dengan cara membuang sebagian kata atau kalimat dengan syarat ada *karinah* yang mengindikasikan adanya *lafaz* atau kalimat yang dibuang tersebut.[106] *ījāz* tersebut ada dua belas macam[107] yang akan diuraikan sebagai berikut:

(a) membuang huruf seperti firman Allah dalam QS Maryam (19): 20:

قَالَتْ أَنَّى يَكُونُ لِي غُلَامٌ وَلَمْ يَمْسَسْنِي بَشَرٌ وَلَمْ أَكُ بَغِيًّا(٢٠)

Terjemahnya:
Maryam berkata: Bagaimana akan ada bagiku seorang anak laki-laki, sedang tidak pernah seorang manusiapun menyentuhku dan aku bukan (pula) seorang pezina![108]

Asal kalimat di bagian akhir pada kalimat tersebut adalah: لم أكن بغيا (aku bukan (pula) seorang pezina!)

(b) *Ism* yang berfungsi sebagai *muđaf*, seperti firman Allah dalam QS al-Hajj (22): 78:

---

[106] *Ibid.* , h. 224-226.

[107] *Ibid.* , h. 224-226. Bandingkan dengan Ahmad Mustafa al-Marāgiy, *op. cit.* , h. 188-190.

[108] Dikutip dari CD ROM al-Qur'an Gavthu Collection.

وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ

Terjemahnya:
Dan berjihadlah kamu pada jalan Allah dengan jihad yang sebenar-benarnya.[109]

Potongan ayat tersebut sebenarnya berasal dari في سبيل الله (pada jalan Allah).

(c) *Ism* yang berfungsi sebagai *muḍaf ilaih*, seperti firman Allah dalam QS al-A'raf (7): 142:

وَوَاعَدْنَا مُوسَى ثَلَاثِينَ لَيْلَةً وَأَتْمَمْنَاهَا بِعَشْرٍ فَتَمَّ مِيقَاتُ رَبِّهِ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً وَقَالَ مُوسَى لِأَخِيهِ هَارُونَ اخْلُفْنِي فِي قَوْمِي وَأَصْلِحْ وَلَا تَتَّبِعْ سَبِيلَ الْمُفْسِدِينَ(١٤٢)

Terjemahnya:
Dan telah Kami janjikan kepada Musa (memberikan Taurat) sesudah berlalu waktu tiga puluh malam, dan Kami sempurnakan jumlah malam itu dengan sepuluh (malam lagi), maka sempurnalah waktu yang telah ditentukan Tuhannya empat puluh malam. Dan berkata Musa kepada saudaranya yaitu Harun: Gantikanlah aku dalam (memimpin) kaumku, dan perbaikilah, dan janganlah kamu mengikuti jalan orang-orang yang membuat kerusakan.[110]

Ayat tersebut di atas dita'wilkan berbunyi بعشر ليال (sepuluh malam).

(d) *Ism* yang berfungsi sebagai *sifat* seperti firman Allah dalam QS Fush Shilat (41): 33:

وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلًا مِمَّنْ دَعَا إِلَى اللَّهِ وَعَمِلَ صَالِحًا وَقَالَ إِنَّنِي مِنَ الْمُسْلِمِينَ(٣٣)

Terjemahnya:
Siapakah yang lebih baik perkataannya daripada orang yang menyeru kepada Allah, mengerjakan amal yang saleh dan berkata: Sesungguhnya aku termasuk orang-orang yang berserah diri?[111]

[109] Dikutip dari CD ROM al-Qur'an Gavthu Collection.
[110] Dikutip dari CD ROM al-Qur'an Gavthu Collection.
[111] Dikutip dari CD ROM al-Qur'an Gavthu Collection.

Ayat tersebut sebenarnya berasala dari و عمل عملا صالح (amal yang saleh).

(e) *Syarṭ*, seperti firman Allah dalam QS Ali Imran (3): 31:

قُلْ إِنْ كُنتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ(٣١)

Terjemahnya:
Katakanlah: Jika kamu (benar-benar) mencintai Allah, ikutilah aku, niscaya Allah mengasihi dan mengampuni dosa-dosamu. Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.[112]

Ayat tersebut dita'wilkan فإن تتبعوني(jika kamu mengikuti saya).

(f) *Jawāb syarṭ*, seperti firman Allah dalam QS al-An'aam (6): 27:

وَلَوْ تَرَى إِذْ وُقِفُوا عَلَى النَّارِ فَقَالُوا يَالَيْتَنَا نُرَدُّ وَلَا نُكَذِّبَ بِآيَاتِ رَبِّنَا وَنَكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ(٢٧)

Terjemahnya:
Dan jika kamu (Muhammad) melihat ketika mereka dihadapkan ke neraka, lalu mereka berkata: Kiranya kami dikembalikan (ke dunia) dan tidak mendustakan ayat-ayat Tuhan kami, serta menjadi orang-orang yang beriman, (tentulah kamu melihat suatu peristiwa yang mengharukan).[113]

Ayat tersebut dita'wilkan berbunyi لا رأيت أمرا فظيعا (niscaya engkau melihat urusan atau masalah yang mengerikan).

(g) *Musnad*, seperti firman Allah dalam QS al-Zukhruf (43): 87:

وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ فَأَنَّى يُؤْفَكُونَ(٨٧)

Terjemahnya:
Dan sungguh jika kamu bertanya kepada mereka: Siapakah yang menciptakan mereka, niscaya mereka menjawab: Allah, maka bagai-

[112] Dikutip dari CD ROM al-Qur'an Gavthu Collection.
[113] Dikutip dari CD ROM al-Qur'an Gavthu Collection.

manakah mereka dapat dipalingkan (dari menyembah Allah)?[114]

Ayat tersebut dita'wilkan berbunyi خلقهم الله(mereka diciptakan oleh Allah).

(h) *Musnad ilaih* sebagai contoh firman Allah dalam QS QS al-Tagābun: (64)18:

عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ(١٨)

Terjemahnya:
Yang Mengetahui yang ghaib dan yang nyata, Yang Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana).[115]

Maksud ayat tersebut adalah: عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ الله (*Allah mengetahui yang ghaib dan yang nyata, Yang Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana*).

(i) Satu kalimat, seperti firman Allah dalam QS al-Baqarah (2): 213:

كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمُ الْبَيِّنَاتُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ(٢١٣)

Terjemahnya:
Manusia itu adalah umat yang satu. (Setelah timbul perselisihan), maka Allah mengutus para nabi sebagai pemberi kabar gembira dan pemberi peringatan, dan Allah menurunkan bersama mereka Kitab dengan benar, untuk memberi keputusan di antara manusia tentang perkara yang mereka perselisihkan. Tidaklah berselisih tentang Kitab itu melainkan orang yang telah didatangkan kepada mereka Kitab, yaitu setelah datang kepada mereka keterangan-keterangan yang nyata, karena dengki antara mereka sendiri. Maka Allah memberi petunjuk orang-orang yang beriman kepada kebenaran tentang hal yang mereka

[114] Dikutip dari CD ROM al-Qur'an Gavthu Collection.
[115] Dikutip dari CD ROM al-Qur'an Gavthu Collection.

perselisihkan itu dengan kehendak-Nya. Dan Allah selalu memberi petunjuk orang yang dikehendaki-Nya kepada jalan yang lurus.[116]

Maksud ayat tersebut adalah كان الناس أمة واحدة فاختلفوا فبعث الله (Manusia itu adalah umat yang satu. (Setelah timbul perselisihan), maka Allah mengutus).

(j) Beberapa kalimat seperti firman Allah dalam QS al-Qashash (28): 24-25:

فَسَقَى لَهُمَا ثُمَّ تَوَلَّى إِلَى الظِّلِّ فَقَالَ رَبِّ إِنِّي لِمَا أَنْزَلْتَ إِلَيَّ مِنْ خَيْرٍ فَقِيرٌ(٢٤) فَجَاءَتْهُ إِحْدَاهُمَا تَمْشِي عَلَى اسْتِحْيَاءٍ قَالَتْ إِنَّ أَبِي يَدْعُوكَ لِيَجْزِيَكَ أَجْرَ مَا سَقَيْتَ لَنَا فَلَمَّا جَاءَهُ وَقَصَّ عَلَيْهِ الْقَصَصَ قَالَ لَا تَخَفْ نَجَوْتَ مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ(٢٥)

Terjemahnya:
Maka Musa memberi minum ternak itu untuk (menolong) keduanya, kemudian dia kembali ke tempat yang teduh lalu berdo`a: Ya Tuhanku sesungguhnya aku sangat memerlukan sesuatu kebaikan yang Engkau turunkan kepadaku. Kemudian datanglah kepada Musa salah seorang dari kedua wanita itu berjalan kemalu-maluan, ia berkata: Sesungguhnya bapakku memanggil kamu agar ia memberi balasan terhadap (kebaikan) mu memberi minum (ternak) kami. Maka tatkala Musa mendatangi bapaknya (Syu`aib) dan menceritakan kepadanya cerita (mengenai dirinya). Syu`aib berkata: Janganlah kamu takut. Kamu telah selamat dari orang-orang yang zalim itu.[117]

Maksud ayat tersebut adalah: فذهبتا إلى أبيهما وقصتا عليه ما كان من أمر موسى فأرسل إليه فجائت إحداهما تمشي علي استحياء (Kedua wanita itu pergi kepada ayahnya dan menceritakan kejadian yang dialami oleh Musa, maka ayahnya mengutus perempuan tersebut kepada Musa, maka salah seorang yang dari kedua wanita itu datang berjalan kaki kemalu-maluan).

Contoh lain adalah firman Allah dalam QS Yusuf (12): 45-46:

[116] Dikutip dari CD ROM al-Qur'an Gavthu Collection.
[117] Dikutip dari CD ROM al-Qur'an Gavthu Collection.

وَقَالَ الَّذِي نَجَا مِنْهُمَا وَادَّكَرَ بَعْدَ أُمَّةٍ أَنَا أُنَبِّئُكُمْ بِتَأْوِيلِهِ فَأَرْسِلُونِ(٤٥)يُوسُفُ أَيُّهَا الصِّدِّيقُ أَفْتِنَا فِي سَبْعِ بَقَرَاتٍ سِمَانٍ يَأْكُلُهُنَّ سَبْعٌ عِجَافٌ وَسَبْعِ سُنْبُلَاتٍ خُضْرٍ وَأُخَرَ يَابِسَاتٍ لَعَلِّي أَرْجِعُ إِلَى النَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَعْلَمُونَ(٤٦)

Terjemahnya:
Dan berkatalah orang yang selamat di antara mereka berdua dan teringat (kepada Yusuf) sesudah beberapa waktu lamanya: Aku akan memberitakan kepadamu tentang (orang yang pandai) menta`birkan mimpi itu, maka utuslah aku (kepadanya). (Setelah pelayan itu berjumpa dengan Yusuf dia berseru): Yusuf, hai orang yang amat dipercaya, terangkanlah kepada kami tentang tujuh ekor sapi betina yang gemuk-gemuk yang dimakan oleh tujuh ekor sapi betina yang kurus-kurus dan tujuh bulir (gandum) yang hijau dan (tujuh) lainnya yang kering agar aku kembali kepada orang-orang itu, agar mereka mengetahuinya.[118]

Kalimat yang dibuang antara kedua ayat tersebut adalah: ارسلوني إلى يوسف لأستعبره الرؤيا ففعلوا فأتاه وقال له يايوسف (utuslah aku kepada Yusuf supaya aku minta keterangan tentang mimpi, lalu mereka laksanakan tugas itu, maka ia datang kepa Yusuf dan berkata kepadanya: Wahai Yusuf).

c). *al-Iṭnāb*

Iṭnāb adalah bertambahnya *lafaz* dalam suatu kalimat melebihi makna kalimat tersebut, karena suatu hal yang berfaedah.[119] Sebagai contoh adalah firman Allah dalam QS Maryam (19): 4:

قَالَ رَبِّ إِنِّي وَهَنَ الْعَظْمُ مِنِّي وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا وَلَمْ أَكُنْ بِدُعَائِكَ رَبِّ شَقِيًّا(٤)

Terjemahnya:
Ia berkata: Ya Tuhanku, sesungguhnya tulangku telah lemah dan kepalaku telah ditumbuhi uban, dan aku belum pernah kecewa dalam berdoa kepada Engkau, ya Tuhanku.[120]

[118] Dikutip dari CD ROM al-Qur'an Gavthu Collection.
[119] Lihat Abd al-Qudūs Abu Ŝaleh, *op. cit.* , h. 202.
[120] Dikutip dari CD ROM al-Qur'an Gavthu Collection.

Maksud ayat tersebut sangat sederhana, yakni yang berdoa ingin mengatakan aku telah tua. Jika penambahan itu tidak ada gunanya, maka disebut bertele-tele, yang dimaksud bertele-tele ialah penambahan yang tidak tertentu. Selanjutnya apabila tambahan itu tertentu disebut sisipan. Contoh kalimat yang bertele-teleh adalah: والفي قولها كذبا وميناً(dan dia mendapati perkataannya itu bohong dan dusta), adapun contoh kalimat yang mengandung sisipan adalah: وأعلم علم اليوم والأمس قبله(dan aku mengetahui ilmu hari ini dan kemarin sebelumnya). Kedua kalimat yang disebutkan terakhir memiliki kekurangan dalam perspektif retorika (*balāgah*), bahkan disingkirkan dari bingkai kajian retorika (*balāgah*). *Uslūb al-Iṯnāb* tersebut dapat dilakukan dengan beberapa cara,[121] antara lain:

(1) menyebutkan yang khusus setelah menyebutkan yang umum (*żikr al-khāṣ ba'ad al-ām*), faedahnya untuk memperingatkan dan menegaskan keutamaan dan keistimewaan yang khusus itu. seperti firman Allah dalam QS al-Qadr (97): 4, sebagai berikut:

تَنَزَّلُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ مِنْ كُلِّ أَمْرٍ(٤)

Terjemahnya:
Pada malam itu turun malaikat-malaikat dan malaikat Jibril dengan izin Tuhannya untuk mengatur segala urusan.[122]

(2) Menyebutkan yang umum setelah yang khusus (*żikr al-ām ba'ad al-khāṣ*), hal ini berpaedah untuk menunjukkan keumuman hukum kalimat yang bersangkutan dengan menaruh perhatian tersendiri kepada yang khusus itu, seperti firman Allah dalam QS Nuh (71): 28:

رَبِّ اغْفِرْ لِي وَلِوَالِدَيَّ وَلِمَنْ دَخَلَ بَيْتِيَ مُؤْمِنًا وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَلَا تَزِدِ

[121] Lihat Ali al-Jarim dan Mustafa Usman, *op. cit.* , h. 247-251.
[122] Dikutip dari CD ROM al-Qur'an Gavthu Collection.

الظَّالِمِينَ إِلَّا تَبَارًا(٢٨)

Terjemahnya:
Ya Tuhanku! Ampunilah aku, ibu bapakku, orang yang masuk ke rumahku dengan beriman dan semua orang yang beriman laki-laki dan perempuan. Dan janganlah Engkau tambahkan bagi orang-orang yang zalim itu selain kebinasaan.[123]

(3) Menyebutkan penjelasan setelah sesuatu yang samar (*al-Iđah ba'ad al-ibhām*), untuk mengukuhkan atau mempertegas pengertian dalam benak pendengar, seperti firman Allah dalam QS al-Shaf (61): 10:

يَاأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَى تِجَارَةٍ تُنْجِيكُمْ مِنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ(١٠)

Terjemahnya:
Hai orang-orang yang beriman, sukakah kamu Aku tunjukkan suatu perniagaan yang dapat menyelamatkan kamu dari azab yang pedih?[124]

(4) Pengulangan (*al-tikrār*), yaitu menyebutkan lafaz atau kalimat dua kali atau lebih dengan beberapa tujuan, yaitu:

Pertama. Penegasan (*taukid*), yaitu mengulangi makna dalam konteks yang sama, seperti firman Allah dalam QS

فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا(٥)إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا(٦)

Terjemahnya:
Karena sesungguhnya sesudah kesulitan itu ada kemudahan. sesungguhnya sesudah kesulitan itu ada kemudahan.

Kedua. Panjangnya pemisahan (*ţūl al-faŝl*), sehingga dikhawatirkan jangan sampai ada kalimat yang terpotong, tidak terbaca, seperti firman Allah dalam QSYusuf (12): 4, sebagai contoh:

إِذْ قَالَ يُوسُفُ لِأَبِيهِ يَاأَبَتِ إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ

[123] Dikutip dari CD ROM al-Qur'an Gavthu Collection.
[124] Dikutip dari CD ROM al-Qur'an Gavthu Collection.

لِي سَاجِدِينَ(٤)

Terjemahnya:
(Ingatlah), ketika Yusuf berkata kepada ayahnya: Wahai ayahku, sesungguhnya aku bermimpi melihat sebelas bintang, matahari dan bulan; kulihat semuanya sujud kepadaku.[125]

Ketiga. Dimaksudkan untuk dipahami (*qaŝd al-istī'āb*), seperti: قرأت الكتاب بابا وفهمته كلمة كلمة(saya membaca buku itu bab demi bab dan saya memahami kata demi kata).

Keempat. Menambah bujukan untuk memaafkan (*ziyādah al-targīb fi al-'afw*), seperti firman Allah dalam QS al-Tagābun (64): 14:

يَاأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنَّ مِنْ أَزْوَاجِكُمْ وَأَوْلَادِكُمْ عَدُوًّا لَكُمْ فَاحْذَرُوهُمْ وَإِنْ تَعْفُوا وَتَصْفَحُوا وَتَغْفِرُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ(١٤)

Terjemahnya:
Hai orang-orang yang beriman, sesungguhnya di antara isteri-isterimu dan anak-anakmu ada yang menjadi musuh bagimu, maka berhati-hatilah kamu terhadap mereka; dan jika kamu memaafkan dan tidak memarahi serta mengampuni (mereka) maka sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.[126]

Kelima. Anjuran untuk menerima nasihat (*al-targīb fi qabūl al-nuŝĥ*) dengan cara menarik simpati orang yang diajak bicara untuk menrima nasihat, seperti firman Allah dalam QS al-Mu'min (40): 39, sebagai berikut:

وَقَالَ الَّذِي ءَامَنَ يَاقَوْمِ اتَّبِعُونِ أَهْدِكُمْ سَبِيلَ الرَّشَادِ(٣٨)يَاقَوْمِ إِنَّمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا مَتَاعٌ وَإِنَّ الْآخِرَةَ هِيَ دَارُ الْقَرَارِ(٣٩)

[125] Dikutip dari CD ROM al-Qur'an Gavthu Collection.
[126] Dikutip dari CD ROM al-Qur'an Gavthu Collection.

Terjemahnya:
Orang yang beriman itu berkata: Hai kaumku, ikutilah aku, aku akan menunjukkan kepadamu jalan yang benar. Hai kaumku, sesungguhnya kehidupan dunia ini hanyalah kesenangan (sementara) dan sesungguhnya akhirat itulah negeri yang kekal.[127]

Ketuju. Pujian akan keadaan audience (*al-tanwīh bi sya'n mukhāṭab*), sebagai contoh: إن الكريم ابن الكريم يوسف بن يعقوب بن ابراهيم (sesungguhnya orang mulia adalah anak orang yang mulia Yusuf Ibn Yakkub Ibn Ibrahim).

Kedelapan. Pengulangan (*tardīd*), yaitu mengulangi *lafaz* yang berkaitan dengan apa yang tidak terkait sebelumnya, seperti: السخيّ قريب من الله قريب من الناس قريب من الجنة، والبخيل بعيد من الله بعيد من الناس بعيد من الجنة (orang dermawan itu dekat kepada Allah, dekat kepada manusia, dekat kepada jin. Orang kikir itu jauh dari Allah, jauh dari manusia, jauh dari jin).

Kesembilan. Senang menyebutnya (*al-talażżuż bi żikrih*), seperti: الله ربي الله حسبي(Allah Tuhanku, Allah cukup bagiku).

Kesepuluh. Bimbingan kepada jalan yang ideal (*al-irsyād ilā al-ṭ arīqah al-mutslā*), seperti firman Allah dalam QS al-Qiyāmah (75): 34:

أَوْلَى لَكَ فَأَوْلَى(٣٤)ثُمَّ أَوْلَى لَكَ فَأَوْلَى(٣٥)

Terjemahnya:
Kecelakaanlah bagimu (hai orang kafir) dan kecelakaanlah bagimu. kemudian kecelakaanlah bagimu (hai orang kafir) dan kecelakaanlah bagimu.[128]

(5) Sisipan (*al-i'tirād*), yaitu menyisipkan anak kalimat ketengah-tengah suatu kalimat atau antara dua kata yang berkaitan, dan anak kalimat tersebut tidak memiliki kedudukan dalam *i'rab* (konjugasi). Di antara tujuan disisipkannya suatu anak kalimat adalah sebagai berikut:

[127] Dikutip dari CD ROM al-Qur'an Gavthu Collection.
[128] Dikutip dari CD ROM al-Qur'an Gavthu Collection.

Pertama. Doa (*al-du'ā'*), sebagai contoh: إني –حفظك الله– مريض(sesungguhnya saya –semoga Allah menjagamu- sakit).

Kedua. Menamba penegasan (*ziyādah al-ta'kīd*), seperti firman Allah dalam QS Lukman (31): 14:

وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حَمَلَتْهُ أُمُّهُ وَهْنًا عَلَى وَهْنٍ وَفِصَالُهُ فِي عَامَيْنِ أَنِ اشْكُرْ لِي وَلِوَالِدَيْكَ إِلَيَّ الْمَصِيرُ(١٤)

Terjemahnya:
Dan Kami perintahkan kepada manusia (berbuat baik) kepada dua orang ibu-bapaknya; ibunya telah mengandungnya dalam keadaan lemah yang bertambah-tambah, dan menyapihnya dalam dua tahun. Bersyukurlah kepada-Ku dan kepada dua orang ibu bapakmu, hanya kepada-Kulah kembalimu.[129]

Ketiga. Mensucikan (*al-tanzīh*), seperti firman Allah dalam QS al-Nahl (16): 57:

وَيَجْعَلُونَ لِلَّهِ الْبَنَاتِ سُبْحَانَهُ وَلَهُمْ مَا يَشْتَهُونَ(٥٧)

Terjemahnya:
Dan mereka menetapkan bagi Allah anak-anak perempuan. Maha Suci Allah, sedang untuk mereka sendiri (mereka tetapkan) apa yang mereka sukai (yaitu anak-anak laki-laki).

(6) Memberi penjelasan tambahan (*al-tażyīl*), yaitu mengiringi suatu kalimat dengan kalimat lain yang mencakup maknanya. Hal ini dimaksudkan sebagai penegasan. Seperti firman Allah dalam QS al-Isrā' (17): 81:

وَقُلْ جَاءَ الْحَقُّ وَزَهَقَ الْبَاطِلُ إِنَّ الْبَاطِلَ كَانَ زَهُوقًا(٨١)

Terjemahnya:
Dan katakanlah: Yang benar telah datang dan yang bathil telah lenyap. Sesungguhnya yang batil itu adalah sesuatu yang pasti lenyap.

[129] Dikutip dari CD ROM al-Qur'an Gavthu Collection.

Tażyīl terbagi dua yaitu:

Pertama. Berlaku sebagai contoh (*al-jāry majra al-amtsal*), yaitu kalimat yang ditambahkan maknanya mandiri dengan kata lain ia tidak membutuhkan kalimat yang pertama, sebagai contoh:

تزور فتي يعطي علي الحمد ماله * ومن يعط أثمان المحامد يُحمد

(Engkau menengok seseorang pemuda yang memberikan hartanya berkata pujian. Siapa oramgnya yang memberi karena dipuji adalah orang yang terpuji).

Kedua. Tidak dapat berlaku sebagai contoh (*gair al-jāry majra al-amtsal*), yaitu kalimat yang ditambahkan tidak dapat lepas dari kalimat pertama, sebagai contoh:

لم يُبق جودُك لي شيئا أُؤمّله * تركتني أصحابُ الدنيا بلا أملِ

(Kemurahanmu tidak lagi menyisakan bagiku sesuatu yang dapat aku harapkan. Engkau meninggalkan aku menempuh kehidupan dunia tanpa harapan).

(7) Penjagaan (*ihtirās*), yaitu bila si pembicara menyampaikan suatu kalimat yang memungkinkan timbulnya kesalahpahaman, maka hendaklah ia tambahkan lafaz atau kalimat guna menghindari kesalahpahaman tersebut, seperti firman Allah dalam QS al-Insān (76): 8:

وَيُطْعِمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُبِّهِ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا(٨)

Terjemahnya:
Dan mereka memberikan makanan yang disukainya kepada orang miskin, anak yatim dan orang yang ditawan.[130]

[130] Dikutip dari CD ROM al-Qur'an Gavthu Collection.

BAB III

SEKILAS TENTANG TAFSIR AL-BAYĀNIY LI AL-QUR'AN AL-KARĪM

A. Bint al-Syāti': Potret Seorang *Mufassir* Modern[1]

Memahami latar belakang pencetus ide dan cetusan idenya mengantar seseorang untuk tetap hormat padanya; atau paling tidak, mengetahui alasan dan latar belakang suatu ide, dapat memberikan kepada pihak lain kesempatan untuk menemukan dalih atau alasan pembenaran walaupun ide yang dikemukakan itu tidak dapat diterima, demikian tulis M. Quraisy Shihab.[2]

Lebih lanjut ia menegaskan bahwa setiap orang memiliki kelebihan dan kekurangan. Dan setiap hasil renungan dan pemikiran dipengaruhi oleh faktor yang variatif, seperti tingkat intelegensi, kecenderungan pribadi, latar belakang pendidikan, bahkan perkembangan ilmu pengetahuan dan kondisi sosial masyarakatnya. Memahami hal-hal tersebut adalah mutlak guna memahami hasil pemikiran seseorang, dan ini pada gilirannya dapat mengantar kepada penilaian pandangan yang dikemukakannya itu, serta batas-batas kewajarannya untuk diterima atau ditolak.[3] Guna mendapat gambaran awal mengenai corak dan

[1] Bint al-Syāti' dikategorikan sebagai salah seorang mufassir modern, paling tidak dapat dilihat dari dua aspek. *Pertama.*Dari segi zaman di mana ia hidup, seperti yang telah diketahui bahwa ia hidup pada zaman modern. *Kedua.* Dari segi metode yang digunakan dalam menulis tafsirnya, mayoritas peminat kajian-kajian Alquran menilai metode yang diusung oleh Amin al-Khuli kemudian diterapkan oleh Bint al-Syāti' dalam tafsirnya, *al-Tafsīr al-Bayāniy li al-Qur'ān al-Karīm* termasuk metode modern.

[2] M. Quraish Shihab, *Studi Kritis Tafsir al-Manar Karya Muhammad 'Abduh dan M. Rasyid Ridha* (Cet. I; Bandung: Pustaka Hidayah, 1994), h. 9.

[3] Ibid. , h. 9.

metode penafsiran yang diterapkan oleh Bint al-Syāṭi', maka ada baiknya pada sub pembahasan ini penulis mengintrodusir autobiograpi Bint al-Syāṭi' yang meliputi: Kelahiran dan Latar Belakang Kehidupan Keluarga, Pertumbuhan dan Perjalanan Hidupnya, Aktivitasnya dalam Bidang ilmiyah.

1. Sekilas tentang Kelahiran dan Latar Belakang Kehidupan Keluarga

Di wilayah sebelah barat Delta Nil, tepatnya di Dumyat, 'Aisyah 'Abd al-Rahman yang dikenal dengan nama samaran Bint al-Syāṭi'[4] lahir pada tanggal 6 November 1913.[5] Ia tumbuh dalam lingkungan keluarga muslim yang taat dan tergolong konservatif. Walaupun ia memiliki pandangan dan sikap yang konservatif, ia memiliki daya tarik untuk seorang perempuan Arab modern yang berbudaya, yang harus diperhitungkan dan dicirikan oleh kemampuan pengungkapan diri yang kuat dan artikulatif, yang diilhami oleh nilai-nilai Islam dan informasi pengetahuan yang meluap, sebagai seorang pakar yang hidup di era modern.

'Abd al-Rahman, ayah Bint al-Syāṭi' adalah salah seorang anggota kerukunan sufi, di samping itu ia adalah guru di sekolah teologi di Dumyat. Dengan pandangan yang sangat konservatif, ia berasumsi bahwa seorang anak gadis yang telah menginjak masa remaja harus tinggal di rumah untuk belajar.

Ayah Bint al-Syāṭi' sebenarnya bukan penduduk asli dumyat. Ia berasal dari salah satu kampung kecil yang disebut Shubrā, di Manūfiyyah. Setelah berhasil menyelesaikan pendidikannya pada Universitas Al-Azhar di Kairo, ia diangkat menjadi guru

[4] Bin al-Syāṭi' yang berarti perawan pesisir atau putri pantai sengaja dijadikan nama samarannya dalam tulisannya yang dikirim ke majalah dan surat kabar agar tidak dikenal oleh ayahnya. Karena ia khawatir bahwa jurnal dan surat kabar yang memuat cerpen dan artikelnya akan disebarluaskan distribusinya sehingga mungkin saja dapat menjangkau tempat kelahirannya.

[5] Lihat Bint al-Syāi', *'Alā al-Jisr* (Cairo: al-Hay'ah al-Miŝriyyah li al-Kitāb, 1996), h. 2.

pada SD di Dumyat. Di tempat yang terakhir disebutkan inilah ia bertemu dan mempersunting seorang gadis, putri Syeh Ibrāhim Damhūjī (ibu Bint al-Syāti').[6]

Pada masa kecil, Bint al-Syāti' hampir tidak memiliki waktu untuk bermain dengan teman-teman sebayanya. Karena ayahnya selalu mengikutsertakan di kamarnya baik di rumah maupun di kantornya di Universitas al-Bahr untuk belajar sampingan semacam *ngaji*, ketika itu ia sering mendengar Alquran dibaca ayahnya dan temannya. Berkat kemampuan intelektual yang dimiliki oleh Bint al-Syāti', ia mampu menghafal beberapa ayat Alquran, terutama surah-surah pendek yang ia dengar Alquran berulangkali dibaca.[7]

2. Latar Belakang Intlektual Bint al-Syāti'

Pada musim panas tahun 1918 sewaktu ia beumur lima tahun, ia mulai belajar menulis dan membaca di bawah bimbingan Syekh Mursī di Shubā Bakhūm, desa ayahnya. Di bawah bimbingan Syekh Mursī inilah, ia mulai menghafal Alquran. Pelajaran Alquran ini dilanjutkan setiap musim panas hingga ia dapat menghafal Alquran secara keseluruhan. Pada musim selanjutnya, musim gugur dan musim dingin ia kembali ke kampung halamannya, Dumyat dan diajar oleh ayahnya tata bahasa Arab dan teologi, serta membimbingnya menghafal.[8]

Pada tahun 1920, Bint al-Syāti' menyatakan dengan terus terang hasratnya untuk masuk sekolah formal, akan tetapi ia sangat bersedih karena keinginan tersebut ditolak oleh ayahnya. Menurut ayahnya, tidak layak bagi putri syekh bersekolah di sekolah sekuler, dalam pandangan ayahnya seorang anak perempuan seharusnya belajar di rumahnya.[9] Rupanya pandangan ini

[6] *Ibid.* , h. 22.
[7] *Ibid.*, h. 24.
[8] *Ibid.*, h. 28.
[9] *Ibid.*, h. 34.

didasarkan pada pemahaman terhadap surah al-Ahzab QS (33): 32-34, sebagai berikut:

وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى وَأَقِمْنَ الصَّلَاةَ وَءَاتِينَ الزَّكَاةَ وَأَطِعْنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا(٣٣)وَاذْكُرْنَ مَا يُتْلَى فِي بُيُوتِكُنَّ مِنْ ءَايَاتِ اللَّهِ وَالْحِكْمَةِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ لَطِيفًا خَبِيرًا(٣٤)

Terjemahnya:

> *dan hendaklah kamu tetap di rumahmu dan janganlah kamu berhias dan bertingkah laku seperti orang-orang Jahiliyah yang dahulu dan dirikanlah shalat, tunaikanlah zakat dan ta`atilah Allah dan Rasul-Nya. Sesungguhnya Allah bermaksud hendak menghilangkan dosa dari kamu, hai ahlul bait dan membersihkan kamu sebersih-bersihnya. Dan ingatlah apa yang dibacakan di rumahmu dari ayat-ayat Allah dan hikmah (sunnah Nabimu). Sesungguhnya Allah adalah Maha Lembut lagi Maha Mengetahui.*[10]

Karena rasa simpati Ibu Bint al-Syāti' terhadap anaknya yang tidak mendapat restu dari ayahnya untuk melanjutkan studi, ibunya menyampaikan hal itu kepada kakeknya, Syekh Ibrahim Damhuji. Setelah didahului pembicaraan khusus dengan kakek Bint al-Syāti' ayahnya Menyetujui keputusan cucunya untuk belajar pada level yang lebih tinggi dengan syarat-syarat tertentu.[11] Setelah menamatkan pelajaran pada pada sekolah dasar dengan nilai istimewa. Bint al-Syāti' kembali meminta kepada kakeknya agar ia berkenan mempengaruhi anaknya (ayah Bint al-Syāti') supaya ia dapat mengizinkannya untuk melanjutkan studi ke tingkat yang lebih tinggi, namun sangat disayangkan karena ayahnya tetap menolak. Akan tetapi di saat pendaftaran masuk dimulai, kakeknya berusaha memasukannya di sekolah.[12]

[10] Dikutip dari CD ROM al-Qur'an Gavthu Collection.
[11] Lihat Bint al-Syāi', *op. cit.*, h. 35.
[12] *Ibid.*, h. 41.

Setelah menamatkan sekolah menengah pertama selamah tiga tahun, Bint al-Syāṭi' tetap berkeinginan untuk melanjutkan studi di sekolah keguruan, tetapi sungguh sangat disayangkan, karena belum ada sekolah menengah lanjutan atas pada saat itu. Di samping itu ia sudah mencapai usia 13 tahun yang berarti sudah waktunya untuk tinggal di rumah sesuai doktrin keagamaan ayahnya. Sewaktu ayahnya mengadakan suatu perjalanan selama sepuluh hari, ibunya mendorong Bint al-Syaṭi' untuk pergi ke al-Mansyūrah untuk mengikuti test masuk sekolah guru.[13] Setelah pengumuman lulus ujian, Bint al-Syāṭi' tidak menerima surat tanda lulus dari guru sekolah sementara semua temannya yang telah mengikuti test yang sama telah menerima surat tanda lulus, karena itulah sehingga Bint al-Syāṭi'memutuskan untuk menyurat kepada sekolah yang bersangkutan untuk menanyakan tentang masalahnya, kemudian dia menerima surat yang sangat mengejutkan yang memberitahukannya bahwa permohonannya telah ditarik kembali oleh ayahnya. Ketika itu ia sangat kaget dan terganggu mendengar berita tersebut, sebagai bentuk protes atas ayahnya maka ia mogok makan, sehingga semua keluarga dan teman-teman ayahnya kawatir akan kesehatannya. Selanjutnya mereka menyampaikan kepada ayah Bint al-Syāṭi' mengenai situasi itu sekaligus meminta kepada ayahnya agar mengirimkan kembali berkas permohonannya. Mendengar kabar tersebut, ayahnya mengirim surat (yang dikirim bukanlah surat, akan tetapi blanko kosong) ke sekolah. Akhirnya Bint al-Syāṭi' sangat beruntung karena mendapat persetujuan dari atasan ayahnya, Syekh Mansūr Ubayy Haykal al-Sharqāwī untuk melanjut studinya.[14]

Bint al-Syāṭi' belajar pada sekolah keguruan di Tantā hanya satu tahun dan segera setelah tamat, ia pulang kampung dan berhenti sekolah karena kakeknya telah meninggal, dan ayahnya

[13] *Ibid.*, h. 45.
[14] *Ibid.*, h. 46-47.

mengharapkannya tinggal di rumah. Musibah tersebut membuat Bint al-Syāti' dan ibunya merasa bahwa mereka kehilangan orang penting yang selalu mendukung dan membantunya untuk melanjutkan studinya. Oleh karena itu, satu-satunya cara untuk memenuhi ambisinya untuk mengejar studi lebih lanjut adalah meminjam buku yang bertalian dengan pendidikan keguruan yang diperlukan untuk tahun yang ketiga dari temannya untuk bersiap-siap menghadapi ujian. Setelah ia berhasil menyelesaikan studinya dari sekolah keguruan tersebut dengan kualifikasi rangking pertama dari sejumlah seratus tiga puluh peserta, ia menjadi seorang guru di al-Manshūrah. Di samping ia aktif mengajar, ia menghabiskan waktunya menelaah berbagai buku sebagai persiapan test masuk perguruan tinggi.[15]

Setelah dua tahun berkecimpung di dunia perguruan tinggi, Bint al-Syāti' memperoleh gelar B. A dan pada tahun 1939 ia mendapatkan sarjana dalam bidang Bahasa dan Sastra Arab dari Universitas Fuad I di Cairo. Kemudian pada tahun 1941 ia menyelesaikan program master dalam bidang studi yang sama. Akhirnya ia dianugrahi Doktor dalam bidang Bahasa dan Sastra Arab pada tahun 1950 pada perguruan tinggi yang sama.[16]

3. Karir dan Karya Bint al-Syāti'

'Aisyah Abd al-Rahman yang dikenal luas dengan nama samarannya, Bint al-Syāti' pada era modern telah mengukuhkan dirinya, karena studinya mengenai sastra dan tafsir Alquran. Bint al-Syāti' memulai meniti karirnya sebagai guru pada sekolah *ibtidaiyah* di al-Mansurah, sekitar tahun 1929. kemudian pada tahun 1932, dia ditransfer ke suatu perguruan tinggi oleh penyedia pengajaran Kementerian Pendidikan untuk mengelola laboratorium bahasa Inggris dan Francis. Dua tahun kemudian,

[15] *Ibid.*, h. 56.

[16] Lihat Issa J. Boullata, "Modern Qur'ān Exegeis: A Study of Bint al-Syāti'' Method," dalam *The Muslim World*, 64 , 1974, h. 103.

tepatnya pada tahun 1934, setelah ia memperoleh B. A, ia dipromosikan untuk menjadi sekretaris pada perguruan tinggi tersebut.[17] Selain menekuni dunia pendidikan, ia juga aktif menulis pada berbagai media massa bahkan ia pernah menjadi editor surat kabar. Karir jurnalistiknya berawal ketika ia masih belajar di sekolah menengah pertama. Pada tahun 1933, ia dinobatkan sebagai editor utama *Majallah al-Nahdhah al-Nisaiyah*, di samping itu ia aktif pula menulis di surat kabar terkemuka Mesir, *al-Ahram*.[18] Kendatipun demikian, hal itu sama sekali tidak mempengaruhi karir akademiknya.

Pada tahun 1939 Bint al-Syati' menjadi asisten dosen di Universitas Cairo. Tiga tahun kemudian, yakni pada tahun 1942, dia menjadi inspektur Bahasa dan Sastra Arab pada Kementerian Pendidikan, dan pada tahun yang sama dia dipercayakan menjadi editor pada majalah terkemuka di Mesir, *al-Ahrām*. Sejak tahun 1950-1957, dia bekerja sebagai dosen bahasa Arab di Universitas 'Ayn Shams. Pada tahun 1957-1962, ia menjadi asisten profesor sastra Arab[19] pada universitas yang sama, pada tahun 1962 dia menjadi professor, dan pada tahun 1967 dia dikukuhkan menjadi Profesor dalam bidang Bahasa dan Sastra Arab[20] di Universitas

---

[17] Bint al-Syāti', *op. cit.* , h. 83.

[18] *Ibid.*, h. 79.

[19] Para pakar linguistik mengemukakan beberapa defenisi bahasa Arab dengan redaksi yang cukup variatif. Di antara defenisi tersebut adalah sebuah bahasa keluarga rumpun bahasa Semit yang digunakan *oleh orang-orang yang mendiami semenanjung Arabiyah, di bagian benua Asia. Lihat Sayid Marhum Ahmad al-Husyam, Jawāhir al-Adab*, jilid I (*Beirut: Muassaṯ al-Ma 'arif, t. th.*), *h. 2. Kata atau kalimat yang diungkapkan oleh bangsa Arab untuk menyatakan dan gagasan mereka. Lihat Mustafā al-Gulayainiy, Jāmi' al-Durūs al-'Arabiyah, Jilid I (Beirut: al-Maktabaṯ al-'Aṡriyah, t. th.), h 8*. Bandingkan dengan Fatĥiy Ali Yunus dan Mahmud Kāmil al-Nāqah, *Asāsiyāt ta'līm al-Lugāt al-'Arabiyah wa al-Tarbiyah al-Diniyah* (Mesir: Dār al-Tsaqafah, 1981), h. 16. Muhammad Hasan 'Abd al-'Azīz, *al-Waḋ'u al-Lugawiy fī al-Fuŝĥā al-Mu'āŝirah* (Cet. I; Mesir: Dār al-Fikr al-'Arabiy, 1992), h. 11-12.

[20] Bahasa Arab menurut para pakar linguistik berasal dari ras manusia dan rumpun bangsa yang yang mempunyai peran besar dalam sejarah peradaban kuno yakni Bangsa Semit kemudian keturunan mereka berpindah tempat meninggalkan tanah airnya dan menetap di lembah sungai Tigris dan Euphart sehingga membentuk rumpun bahasa dan bangsa baru. Lihat Philif K. Hitti, *The Studi of Islamic History*, diterjemahkan oleh Usuluddin Hutagalung dan O. D. P. Sihombing dengan judul *Dunia Arab* (Cet. III; Bandung: Sumur Bandung, t. th.), h. 7.

'Ayn Syams. Sejak itulah ia menjabat Guru Besar Bahasa dan Sastra Arab pada Universitas 'Ayn Syams, Mesir dan kadang-kadang menjadi Guru Besar Tamu pada Universitas Islam Umm Durman, Sudan. Di samping itu ia adalah salah seorang Guru Besar Tamu Pada Universitas Qarawiyyin, Maroko.[21] Pada setiap kesempatan dalam memberi kuliah dan konferensi pada tahun 60-an, ia telah berbicara di hadapan para sarjana di Roma, Aljazair, New Delhi, Bagadad, Kuwait, Yerussalam, Rabat, Fez, Khartoum, dan lain-lain.

Bint al-Syāti' adalah salah seorang *mufassir* modern yang sangat langka di bidangnya, ia adalah satu-satunya *mufassir* wanita yang sangat produktif, disamping aktif dalam memberikan kuliah di berbagai universitas, membawakan seminar-seminar, ia juga sangat aktif dalam menulis. Karya-karyanya tidak hanya terbatas pada kajian-kajian Alquran, melainkan meliputi berbagai aspek. Kajian-kajiannya yang telah dipublikasikan meliputi studinya mengenai Abu al-'Ala' al-Ma'arri, al-Khanzah, dan penyair-penyair atau penulis-penulis lain, biografi ibunda Nabi Muhammad, istri-istri beliau, anak-anak perempuannya, serta cucu dan buyut perempuannya, Monografi-monografi dan cerita-cerita pembebasan perempuan dalam pemahaman Islam, serta karya-karya kesejarahan mengenai hidup dan era Nabi Muhammad saw. di samping karya-karya tersebut, ia juga telah menulis mengenai isu-isu mutakhir di dunia Arab, seperti tentang nilai dan otoritas masa kini sebagai warisan budaya masa lampau, tentang bahasa Arab di dunia modern yang sedang berubah, serta tentang dimensi-dimensi sejarah (historis) dan intelektual perjuangan orang-orang Arab melawan imprealisme Barat dan Zionisme.

Mengingat kajian ini berorientasi pada kajian tafsir Alquran, maka untuk memperoleh gambaran mengenai kapasitas Bint al-

[21] Lihat Muhammad Amin, "A Study of Bint al-Shati's Exegesi," *Tesis* (Canada: Institute of Islamic Studies McGill University Montreal, 1992), h. 16-17.

Syāti' dalam kajian-kajian Alquran, ada baiknya berikut akan dikemukakan sebagian karya-karyanya yang bertalian dengan kajian Alquran.

a. *al-Tafsīr al-Bayāniy li al-Qur'ān al-Karīm*

Buku ini merupakan karya monumental Bint al-Syāti' dalam bidang tafsir yang sangat menaruh perhatian para peminat kajian-kajian Alquran, baik dari Timur maupun dari Barat. Buku ini terdiri atas dua jilid, masing-masing mencakup 7 surah, dengan demikian kitab tafsir ini hanya memuat 14 surah pendek, yang diambil dari juz 'Ammah, juz ke 30 dari Alquran. Juz pertama telah dipublikasikan pada tahun 1962 dan telah dicetak ulang dua kali, yakni pada tahun 1966 dan 1968. juz kedua baru dipublikasikan pada tahun 1969. kedua jilid tersebut diterbitkan oleh Dār al-Ma'arif Cairo, Mesir.

Kitab *al-Tafsīr al-Bayānī li al-Qur'an al-Karīm* khususnya jilid pertama telah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia oleh Mudzakkir Abdussalam dengan judul *Tafsir Bint al-Syati'*, edisi indonesia ini dilengkapi dengan tulisan Issa J. Boullata *Modern Qur'anic Exegesis: A Study of Bint al-Syati's Method* yang dimuat dalam jurnal *the Muslim Word* No. 4, tahun 1974. artikel tersebut diterjemahkan oleh Ihsan Ali Fauzi dengan judul *Tafsir al-Qur'an Modern: Study atas Metode Bint al-Syati'*. Artikel ini sangat berperan untuk memperkenalkan corak dan metode penafsiran Bint al-Syāti'. Kitab tafsir inilah dalam tesis ini yang dijadikan objek kajian untuk menyingkap urgensi *'ilm al-ma'āniy* dalam menafsirkan Alquran

b. *Maqāl fī al-Insān*

Buku ini diterbitkan oleh Dār al-Ma'arif, Cairo Mesir pada tahun 1969. buku ini mengelaborasi konsep manusia dalam perspektif Alquran dengan menggunakan pendekatan filologi. Buku ini ini telah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia oleh

M. Adib al-Arief dengan judul *Manusia: Sensitivitas Hermeneutika al-Quran*, edisi Indonesia ini diterbitkan oleh LKPSM, Yogyakarta, 1997. dan edisi indonesia yang lain berjudul *Manusia dalam Perspektif al-Qur'an*, diterbitkan oleh Pustaka Firdaus.

Sebagai yang terlihat pada judulnya, buku ini mengelaborasi manusia berdasarkan pandangan Alquran. Kajiannya meliputi kelemahan, kelemahan dan tanggung jawab manusia terhadap Tuhan, penciptaan manusia dari proses awal hingga tujuan akhir diciptakannya. Di samping hal-hal tersebut, yang tak kalah menarik adalah kajiannya dalam bidang teologi yang bertalian dengan bagaimana konsep Alquran tentang intelek dalam hubungannya dengan *free will and predestination.*

c. *Al-Qur'an wa al-Tafsīr al-'Aŝriy Hadza Balāgh li al-Nās.*

Buku ini ditulis sebagai tanggapan terhadap buku yang ditulis oleh Mustafah Mahmud yang berjudul *al-Qur'am Muhāwalah li al-Fahm 'Aŝri li al-Qur'an* yang diterbitkan oleh Dar al-Ma'arif, tahun 1970. Buku ini memuat kritikan-kritakan tajam Bint al-Syati' terhadap tafsir modern versi Mustafah Mahmud. Mustafa Mahmud adalah seorang ahli fisika kenamaan, sesuai dengan latar belakang intelektualnya, ia mengadopsi beberapa gagasan sains modern, mencoba menemukan gagasan tersebut dalam pemahamannya atas sejumlah konsep Alquran seperti yang ditunjukkan dalam beberapa ayat yang dielaborasinya (baca: tafsir ilmi). Selain itu buku ini memuat respon Bint al-Syati' terhadap Utsman Amin, guru besar filasafat Islam pada Universitas Cairo, yang mendukung gagasan-gagasan Mustafa Mahmud, diantara gagasannya yang cukup controversial adalah Alquran diturunkan kepada semua manusia dengan demikian tidak ada orang tertentu yang memiliki hak otoritas dalam menafsirkannya. Dalam hal ini ia menyatakan saudara sepupu Nabi Muhammad sendiri, yakni Ibn 'Abbas, adalah seorang yang dipandang otoritatif dalam bidang tafsir Alquran walaupun ia

sesungguhnya bukanlah seorang spesialis dalam bidang studi itu, satu-satunya kualifikasi saudara sepupu Nabi tersebut adalah *common sense* yang alamiah, yang juga dimiliki oleh Mustafa Mahmud. Bint al-Syāti' menolak argumentasi ini dengan mengemukakan bahwa Ibn 'Abbas dan sahabat-sahabat Nabi lainnya telah didik dalam bidang studi tafsir dalam lembaga yang disebut dengan *mazhab Nabawi* (*school of prophecy*) yang dibina langsung oleh Nabi Muhammad saw., dan mereka memiliki basis pengetahuan bahasa Arab yang sangat kukuh dan luas. Dengan demikian, atas nama kemoderenan dan ilmu yang sangat menghormati spesialisi, Bint al-Syāṭi' menolak keabsahan tafsir Alquran mana pun yang dikemukakan oleh seorang yang bukan spesialis di bidang studi ini. Disinilah letak urgensi membedakan antara pemahaman dan penafsiran. Bint al-Syāṭi' sendiri berpandangan bahwa semua orang berhak memahami Alquran sesuai dengan kemampuan mental dan pengetahuan yang dimilikinya. Tapi, menerbitkan sebuah tafsir ke khayalak umum, hanya para spsialis yang berhak melakukannya.[22]

d. ***Al-I'jāz al-Bayāniy li al-Qur'an wa Masāil Ibn al-Azraq.***

Kitab yang diterbitkan oleh Dār al-Ma'arif pada tahun 1971 ini termasuk salah satu referensi utama *i'jāz* Alquran. Di dalam buku ini Bint al-Syāti' mengkaji *i'jāz* Alquran dengan cermat. Salah satu kajian menarik dalam buku ini adalah kemampuan Bint al-Syāti' mengelaborasi kedudukan bahasa Arab asli ke arah *i'jāz* retorika Alquran pada masa pewahyuan. Di samping itu, ia menciptakan suatu upaya metodologis untuk memahami ketidak mampuan satupun mahluk untuk menciptakan Alquran walaupun satu ayat. Buku ini pula mengelaborasi pandangan para ulama-ulama *salaf* tentang *i'jaz* Alquran dari sudut *balagah* misalnya: al-Baqillānī, al-Jurjānī, al-Qadhī dan lain-lain, di

[22] Untuk keterangan lebih lanjut lihat 'Aisyah Abd al-Rahman Bint al-Syāti', *Al-Qur'an wa al-Tafsīr al-'Aṣriy Hazā Balāg li al-Nās* (Cairo: Dār al-Ma'ārif, 1970), h. 67-68.

samping itu buku ini juga mengelaborasi rahasia-rahasia kata-kata sandang dalam Alquran.

e. ***al-Qur'an wa Qadāyā al-Isān.***

Buku yang diterbitkan oleh Dār al-'Ilm li al-Malāyīn ini adalah perpaduan antara dua buku, yakni *Maqāl fī al-Insān* dan *al-Qur'an wa al-Tafsīr al-'Aŝriy* dengan beberapa perubahan pada edisi sebelumnya. Mengingat buku ini adalah perpaduan dua buku, maka pembahasannya diarahkan pada dua bagian. Pada bagian pertama Bint al-Syāṭi' mengelaborasi kisah kejadian manusia dan tujuan akhirnya, pembahasan ini meliputi beberapa permasalahan antara lain: kedudukan manusia sebagai *khalifah* di bumi, sujudnya Adam, amanah manusia, kebebasan manusia dalam berakidah, dari perbudakan. Di samping itu Bint al-Syāṭi' menyinggungnya masalah perdebatan disekitar hari kebangkitan. Dan pada pada bagian kedua Bint al-Syāṭi' mengungkap Alquran dan hubungannya dengan penafsiran modern.

f. ***Al-Syakhŝiyah al-Islāmiyah.***

Buku ini awalanya adalah sebuah kumpulan ceramah kuliah pada salah satu Universitas di Beirut, kemudian diterbitkan menjadi buku oleh Dar al-Ahad, Beirut pada tahun 1972. Buku ini memperlihatkan kelihaian Bint al-Syāṭi' dalam mengelaborasi keperibadian muslim dalam perspektif Alquran dan Sunnah Nabi. Di samping itu, Bint al-Syāṭi' memperlihatkan bagaimana sebaiknya umat manusia khususnya umat Islam berinteraksi dengan masyarakat atau individu lainnya. Tema lain yang juga mendapat perhatian dalam buku ini adalah bagaimana konsep jihad dan penyembahan dalam pandangan Islam.

g. ***Min Asrār al-'Rabiyyah fī al-Bayān al-Qur'aniy***

Sebagaimana bukunya yang lain, buku ini awalnya adalah kumpulan ceramah kuliah. Selanjutnya pada tahun 1972 kum-

pulan ceramah tersebut diterbitkan menjadi sebuah buku oleh Dār al-Aĥad. Dalam buku ini Bint al-Syāti' menguraikan secara terperinci keunikan partikel Arab yang digunakan sebagai kata depan, di samping itu ia juga mengkaji *fawātih al-surah.* Topik lain yang juga menjadi bagian pembahasan dalam buku ini adalah masalah sinonim, dalam pandangan Bint al-Syāti' tidak ada sinonim yang selama ini disepakati oleh para linguist, karena setiap kata memiliki makna tersendiri yang tidak dimiliki oleh kata lain yang selama ini oleh para pakar linguistik dianggap sinonim.

h. ***The Subatomic World in the Qur'ān***

Buku ini diterbitkan oleh Diwan Press of London di Inggris pada tahun 1980. buku ini ditulis sebagai respon terhadap artikel yang menguraikan tentang teori *Big Bang*. Menurut Bint al-Syāti', teori *Big Bang* terdapat dalam Alquran. Hanya saja Alquran penggunakan terminologi yang berbeda, sementara esensinya sama. Untuk mendukung pendapatnya ia mengutip beberapa ayat yang bertalian dengan teori tersebut. [23]

[23] Selain buku-buku yang disebutkan di atas, masih terdapat sejumlah karya-karya Bint al-Syaṭi' lainnya, baik berupa buku-maupun artikel berikut akan dikemukakan sebagian dari karya-karya yang dimaksud: (1). Ard al-Mu'jizāt (Cairo: Dār al-Ma'āfif, 1951). (2). Bānu-yi Karbālā, Zainab Dukhtai Zahrā (Tihrān: Ibn Sina, 1960). (3). Qiyam Jadīdah li al-Adab al-'Arabiy al-Qadīm wa al-Mu'asir (Cairo: Ma'had al-Buĥuts wa al-Dirāsat al-'Arābiyah, 1966). (4). Sakīnah (Tihrān: Muhammadī, 1962). (5). Lughatunā wa al-Ĥayāh (Cairo: Dār al-Ma'arif, 1971). (7). Batalat Karbalā: Zaynab Bint al-Zahrā (Beirut: Maktabat al-Andalus, 1956). (8). Al-Israāiliyyāt fi alGazw al-Fikriy (Cairo: al-Buĥūt wa al-Dirāsāt al-'Arabiyyah, 1975). (9). Umm al-Nabiy (Cairo: alSharikah al-'Arabiyyah li al-Ŧibā'ah wa al-Naashr, 1971). (10). The Wives of the Prophet. Diterjemahkan oleh Mattiy Moosa dan Nicholas Ranson (Lahore: Sh. Muhammad Ashraf, 1971). (11). Ma'a al-Mustafā (Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabiy, 1972). (12). Min Asrār al-'Arabiyyah fi al-Bayān al-Qur'āniy (Beirut: Jāmi'at Bayrūt al-'Arabiyyah, 1972). (13). Tarājim Sayyidāt Bayt al-Nubuwwa (Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabiy, 1967). (14). Muaddimah fi al-Manhaj (Cairo: 1971). (15). Nisā al-Nabiy (Cairo: Dār al-Hilāl, t. th.). 16). Turāthunā Bayn Mādiy wa Hādir (Cairo: Ma'had al-Buĥūt wa al-Dirāsāt al-'Arabiyyah, 1968). (17). Banāt al-Nabiy (Cairo: Dār al-Sharikah al-'Arabiyyah li al-Ŧibā'ah wa al-Nashsr, 1963). (18). Bayna al-'Aqīdah wa al-Ikhtiyār (Beirut: Jāmi'at al-Maghribiyyah li al-Taḍamun, al-Islāmī, 1973). (19). Al-Ma'arrī Abū al-'Alā: Risālat al-Ghufrān (Cairo: Dār al-Ma'arif, 1963). (20). Raj'at Fir'awn (Cairo: Dār al-Ma'arif, 1947). (21). Dār al-Salām fi Hayāt Abd al-'Ala' (Bagdad: Wizārat al-Irshad, 1964). (22). A'ā al-Bashar (Cairo: Lajnat al-Ta'rīf bi al-Islam, 1968). (23). Al-Rīf al-Miŝriy (Cairo: Maktabat wa Matb'at al-Wafd, 1936). (24).Sayyid al-'Izbah, Qiŝŝat Imra'ah Khāti'ah (Cairo: Dār al-Ma'arif, 1994). (25). Al-

B. Corak dan Metode al-Tafsīr al-Bayāniy li al-Qur'ān al-Karīm

Sebagai yang diakui sendiri oleh Bint al-Syāti' bahwa dalam menulis tafsirnya, *al-Tafsīr al-Bayāniy li al-Qur'ān al-Karīm* ia mendasarkan penafsirannya pada metode yang dirintis oleh suaminya,[24] Prof Amin al-Khuli (1895-1966) seorang fakar pilologi dan teologi, Mesir. Metode tafsir rumusan al-Khuli ini dikemukakan dalam karya monumentalnya, *Manāhij al-Tajdīd fī al-Nahw wa al-Balaga wa al-Tafsīr wa al-Adab*, khususnya pada bahagian tafsir. Amin al-Khuli[25] (1895-1966) sangat menganjurkan pendekatan

Shā'irah al-'Arabiyyah al-Mu'aŝirah (Cairo: Jāmi'at al-Duwal al-'Rabiyyah, 1963). (26). Suwar mi Hayātihinn (Cairo: al-Sharikhah al-'Arabiyyah li al-Ŧibā'ah wa al-Nashr, 1959). (27). Abū al-'Alā' al-Ma'arrī (Cairo: al-Mu'assasah al-Miŝriyyah, 1965). (28). Al-Mafhūm al-Islāmī li Tahrīr al-Mar'ah (Cairo: Dār al-Ma'arif, 1967). (29). Al-Ma'rakah al-Lughawiyyah 'alā Ard al-Butūlat al-Jazā'ir (Cairo: Matb'at Mukhayyar, 1969).

[24] Pengakuan tersebut dapat dilihat pada Aisyah Abd al-Rahman Bintuu al-Syati' (selanjutnya disebut Bintuu al-Syati'), *al-Tafsīr al-Bayāniy li al-Qur'ān al-Karīm*, Juz I (Cet. V; Mesir: Dār al-Ma'ārif, 1977), h. 10. Lihat juga dalam bukunya *I'jaz al-Bayāniy li al-Qur'an al-Karīm wa Masāil Ibn Arzaq*, Jilid I (Cet. II; Mesir: Dār al-Ma'ārif, 1971), h. 11. Keterangan yang sama dapat dilihat dalam bukunya *min Asrar al-'Arabiyyah fī al-Bayān al-Qur'aniy* (Beirut: Dār al-Ahad, 1972), h. 9-10.

[25] Nama lengkap al-Khuli adalah Amīn Ibrāhīm 'Abd al-Bāqiy 'Amir Ismā'īl Yūsuf al-Khūlī lahir pada awal mei 1895 di Monoufiyah. Dari keluarga petani gandum yang berpegang ketat pada tradisi keagamaan al-Azhar. Dalam dirinya tergabung wacana yang sangat luas terhadap peradaban Barat lengkap dengan metodologi pengkajiannya dan juga ruh keagamaan Timur dan bahasa Arab. Ia menamat pendidikannya di Sekolah Tinggi Hakim Agama pada tahun 1920, kemudian ia berangkat ke Eropa menjadi imam ekspedisi ilmiyah dan Atase Agama Kedutaan Besar Mesir di Roma dan Berlin, Jerman. Selama itu ia banyak bergelut dengan pemikiran sastra Barat dan gerakan orientalisme serta mempelajari juga metodologi mereka dalam pengkajian masalah ketimuran. Sepulangnya dari Eropa, al-Khuli ditunjuk menjadi dosen di Universitas Mesir –sekarang Universitas Kairo- dan mengajar bidang ilmu *Balāgah*, tafsir dan sastra Mesir. Di al-Azhar, ia menjadi guru besar filsafat dan perbandingan agama pada Fakultas Ushuluddin. Al-Khuli termasuk pakar yang yang mendapat kepercayaan untuk menjadi redaktur penulis materi tafsir dalam Dā'irah al-Ma'ārif al-Islāmiyah. Dalam Ensiklopedia ini ia banyak menjelaskan menjelaskan konsep-konsep pembaruan metodologi tafsirnya. Sampai akhir hayatnya, al-Khuli titak meninggalkan satu pekerjaan yang "tuntas" kecuali satu kumpulan pendapatnya yang berjudul *min Hudā al-Qur'ān*. di kemudian hari, bunga rampai karya-karyanya diterbitkan oleh Balai Pustaka Umum Mesir (al-Hai'ah al-Miŝriyah al-'Ammah li al-Kitāb) hingga mencapai 10 volume. Di antaranya yang paling terkenal *Manāhij Tajdīd fi al-Nahw wa al-Balāgah wa al-Tafsīr wa al-Adab*. Al –Khuli kembali ke hariban Allah pada tahun 1965 M, setelah selama 21 tahun hidup berbahagia bersama istrinya, Bint al-Syāti'. Lihat M. Aunul Abied Shah. "Amin al-Khuli dan Kodifikasi Metodologi Tafsir: Sebuah Biografi Intelektual." dalam M. Aunul Abied Shah et al. (ed). *Islam Garda Depan Mosaik Pemikiran Islam Timur Tengah* (Cet. I; Bandung:

tematik (*mauđu'i*)[26] dalam menafsirkan Alquran dan menekankan signifikansi interpretasi pilologi[27] yang didasarkan pada kronologis teks dan penggunaan semantik bahasa Arab untuk menganalisis kosa kata Alquran.[28]

Pendekatan tematik[29] ini merupakan respons terhadap me-

Mizan, 2001), h. 131-134. lihat juga Kāmil Sa'fān, Amīn al-Khūlī (Kairo: al-Hai'ah al-Miśriyah al-'Āmmah li al-Kitāb, 1982), 3-5. Ahmad 'Umar Abū Hajar, *al-Tafsīr al-'Ilm li al-Qur'ān fi al-Mizān* (Beirut: Dār al-Qutaybah, 1991), h. 3002.

[26] Abd al-Hayyi al-Farmawi mendefenisikan tafsir *madu'i* yaitu mengumpulkan ayat-ayat Alquran yang mempunyai Tijuana yang satu, yang sama-sama membahas topik tertentu dan menertibkannya sedapat mungkin sesuai dengan masa turunnya selaras dengan sebab-sebab turunnya, kemudian memperhatikan ayat-ayat tersebut dengan penjelasan-penjelasan, keterangan-keterangan dan hubungan-hubungannya dengan ayat-ayat yang lain, kemudian mengistimbatkan hukum-hukum. Lihat Abd al-Hayyi al-Farmawi, *Muqaddimaṯ fi al-Tafsīr al-Mauđu'iy* (t. d.), h. 52.

[27] Secara sederhana yang dimaksud dengan pilologi (*fiqh al-lugah*) adalah metode induktif untuk mengetahui asal usul bahasa. Pilologi (*fiqh al-lugah*) mempokuskan kajiannya pada spesipikasi bahasa dari segi fonologi, morfologi, sintaksis, semantik, dialek-dialeknya, juga pertumbuhannynya baik dari segi lisan maupun dari segi tulisan. Lihat Subhi al-Ŝalih, *Dirāsaṯ fi Fiqh al-Lugah* (Beirut: al-Maktabaṯ al-ahliyah, 1962), h. 6. Menurut K. Lachman, perbedaan antara pilologi (*fiqh al-lugah*) dan linguistik (*'ilm al-lugah*) adalah pilologi (*fiqh al-lugah*) menekankan kajiannya pada manuskrip-manuskrip (teks kuno) yang dikaji secara ilmiyah, di samping itu, pilologi (*fiqh al-lugah*) juga mencakup di dalamnya kajian yang terkait dengan suatu bahasa baik dari segi sejarahnya, sumber-sumbernya, dan segala yang terkait dengan bahasa itu sendiri. Sedangkan linguistik (*'ilm al-lugah*) hanya membahas seputar bahasa itu sendiri. Misalnya fonologi, morfology, syntax, semantik. Lihat Mahmud Fahmi Hijazi, *'Ilm al-Lugah: Bain al-Turast wa al-Manāhij al-Ĥadītsah* (Mesir: Dār Garib, t. th.), h. 7-9. Sedangkan menurut Mario Pei, perbedaan antara pilologi (fiqh al-lugah) dan linguistik ('ilm al-lugah) dapat dilihat dari dua hal yaitu: *Pertama.* Pilologi (*fiqh al-lugah*) mengkaji bahasa sebagai suatu sarana atau alat untuk mempelajari budaya dan peradaban kesusastraan sedangkan linguistik (*'ilm al-lugah*) mengkaji bahasa itu sendiri. *Kedua*. Bingkai pembahasan pilologi (*fiqh al-lugah*) lebih luas dan mencakup hampir seluruh hal-hal yang terkait dengan bahasa, sedangkan linguistik (*'ilm al-lugah*) linguistik (*'ilm al-lugah*) hanya membahas aspek-aspek pokok dari suatu bahasa. Lihat Mario Pei, *Invitation to Linguistics*, (Mesir : 'Alam al-Kutub, 1987), h. 35. Lihat juga Muhammad Ahmad Abu al-Faraj, *Muqaddimaṯ li Dirasah Fiqh al-Lugah* (Beirut: Dār al-Nahdaṯ al-'Arabiyah, 1996), h. 14. Bandingkan dengan Abdul Chaer, *Linguistik Umum* (Cet. I; Jakarta: PT Rineka Cipta, 1994), h. 2-6. Ferdinand De Saussure, *Cours De Lnguistique Generale*, diterjemahkan oleh Rahayu S. Hidayat dengan judul *Pengantar Linguistik Umum* (Cet. III; Yogyakarta: Gadja Mada University Press, 1996), h. 70-72. al-Badr ā wiy 'Abd al-Wahhāb Zahrān, *Muqaddimaṯ fi 'Ulūm al-Lugah* (Cet. IV; Mesir: D ā r al-Ma 'ā rif, 1990), h.127-131

[28] Lihat Amin al-Khuli, *Manāhij al-Tajdid fi al-Nahw wa al-Tafsīr wa al-Adab* (Cairo: Dār al-Ma'rifah, 1961), h. 304407.

[29] Menurut Abdul Djalal tafsir tematik (*mau«u'i*) ada dua macam. *Pertama.* Penafsiran sesuatu surah secara bulat sehingga merupakan satu kesatuan yang utuh, dengan menjelaskan Tijuana surat itu, baik yang umum atau yang khusus, dan menerangkan perpaduan judul-judulnya antara yang satu dengan yang lain. Dengan demikian surat

tode penafsiran klasik yang dinilainya cenderung bersifat parsial dan atomistik. Metode ini selanjutnya diaplikasikan oleh Bint al-Syāti' dalam tafsirnya yang memuat empat belas surah Makkiyah awal yang berjudul *al-Tafsīr al-Bayānīy li al-Qur'an al-Karīm* yang menjadi kajian ini. Menurut B. F. Stowasser, tafsir ini bercorak[30] sastra (*literary exegesis*) yang didesain menjadi interpretasi interteks Alquran yang secara metologis, dikategorikan sebagai tafsir

yang dikaju nampak sebagai satu topik yang mempunyai Tijuana yang satu, meskipun mengandung beberapa pengertian. *Kedua*.penafsiran sejumlah ayat-ayat yang membicarakan satu judul yang sama yang diletakkan di bawah suatu judul yang satu, dengan dijelaskan tafsirannya dan segala segi secara topikal. Untuk keterangan lebih lanjut lihat Abdul Djalal, *Urgensi Tafsir Maddu'i pada Masa Kini* (Cet. I; Jakarta: Kalam Mulia, 1990), h. 96-100.

[30] Jika metode penafsiran merupakan cara seseorang dalam menyusun buah pikirannya dalam bidang tafsir Alquran, maka corak tafsir adalah sudut pandang yang diambil oleh seseorang dalam memahami Alquran. Aspek metode dan corak ini masing-masing berdiri sendiri, yang satu bukan bagian yang lain. Karena itulah dalam setiap karya tafsir harus selalu ada tiga macam identitas. *Pertama,* adalah aspek orisinalitas materi yang dikemukakan oleh seorang *mufassir* dalam karyanya. Karya tafsir sepertini memperlihatkan ketajaman analisis penulisnya. Karya-karya tafsir ternama –misalnya tafsir al-°abariy. Ibn ka£ir, al-Qurtubi dan lain-lain- kebanyakan adalah karya orisinil, karena mereka tidak meniruh siapa-siapa dalam menulis tafsirnya; mereka mengadakan penelitian sendiri. *Kedua,* adalah metode apa yang digunakan dalam menyusun karyanya itu; apakah termasuk *tahlily, ijmaly*, atau *mau«u'iy*. Hanya ketiga kategori inilah yang dapat dijadikan sebagai wadah bagi semua karya tafsir. Metode *tahliy* penjelasan rinci secara berurutan, metode *ijmaliy* adalah metode pembacaan dan pemaknaan langsung, dan metode *mau«u'i* adalah metode tematik. *Ketiga*, adalah corak apa yang digunakan dalam menguraikan tafsirnya; dengan kata lain kacamata apa yang dia pakai dalam memandang Alquran. Dalam hal ini seorang *mufassir* relatif tidak bisa memilih karena persoalan corak ini terkait dengan latar belakang. Baik secara intelektual maupun geografis dan kultural. Maka tafsir *bi al-ma'£ur* dan tafsir *bi al-ra'yi* adalah aspek corak. Pembagian menjadi tafsir *bi al-ma'£ur* untuk Hijaz dan *bi al-ra'yi* untuk Kufah bukan persoalan pilihan, tapi kapasitas intelektual dan perbedaan geograpis serta kultural. Tafsir *bi al-ma'£ur* adalah adalah tafsir seseorang yang ahli dalam hadis, dan tafsir *bi al-ra'yi* adalah tafsinya orang yang tidak punya bayak koleksi (pengetahuan yang menyeluruh) hadis. Selanjutnya kita mengenal tafsir *isyary*, yang tidak lain adalah tafsirnya orang-orang yang bergelut dalam dunia supistik, tafsir *ilmy*, tafsir *adaby wa ijtima'iy*, tafsir fiqhy (hukum) dan lain-lain. Lihat M. Yudhie R. Haryono, *Bahasa Politik Alquran Mencurigai Makna Tersembunyi di Balik Tes* (Cet. I; Bekasi: PT Gugus Pres, 2002), h. 97-99. Bandingkan dengan Nashruddin Baidan, *Metodologi Penafsiran Alquran* (Cet. II; Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000). Nashruddin Baidan, *Metode Penafsiran al-Qur'an Kajian Kritis terhadap Ayat-Ayat yang Beredaksi Mirip* (Cet. I; Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002). Ali Hasan al-'Aridl, Tarikh *'Ilm al-Tafsīr wa Manāhij al-Mufassirin*, diterjemahkan oleh Ahmad Akrom dengan judul *Sejarah dam Metodologi Tafsir* (Cet. I; Jakarta: CV Rajawali, 1992).

modern.[31] Corak tafsir dengan pendekatan sastra ini terlebih dahulu menghimpun ayat-ayat Alquran menyangkut masalah yang dibahas dengan memperhatikan kemungkinan seluruh arti yang dapat dikandung oleh kata tersebut menurut penggunaan bahasa. Selanjutnya memperhatikan bagaimana Alquran menggunakan kata-kata tersebut dengan melihat susunan redaksi secara utuh, bukan membahas secara terpisah yang terlepas dari konteksnya. Untuk mengetahui secara rinci, dapat ditelusuri dalam kata pengantar tafsirnya. Dalam kata pengantar tersebut Bint al-Syāṭi' menegaskan bahwa yang dituntut pertama-tama dari *mufassir* adalah memahami kosa kata (*mufradat*) Alquran dan *uslūb* (gaya bahasa)-nya dengan pemahaman yang bertumpu pada kajian metodologis-induktif sekaligus menelusuri rahasia-rahasia ungkapannya. Upaya penafsiran ini mencakup empat hal:

1. Untuk mencapai makna yang tepat dari kata-kata dan gaya pernyataan semaksimal mungkin dilakukan melalui studi-studi literal dengan cermat. Kegiatan ini diawali dengan mengumpulkan semua ayat mengenai topik yang dibahas dengan menggunakan pendekatan tematik.
2. Guna memahami gagasan tertentu dalam Alquran menurut konteksnya, ayat-ayat yang membahas gagasan ini disusun menurut tatanan kronologis pewahyuan (*tartib nuzul*nya), sehingga keterangan mengenai wahyu dan tempatnya dapat diketahui. Riwayat-riwayat yang berkaitan dengan *asbab al-nuzul* tetap perlu dipertimbangkan dengan catatan bahwa *asbab al-nuzul* itu hanya merupakan keterangan-keterangan kontekstual yang berkaitan dengan pewahyuan suatu ayat. Bukan tujuan atau sebab kenapa pewahyuan terjadi. Pentingnya pewahyuan terletak pada generalitas kata-kata yang digunakan, bukan pada kehususan sebab peristiwa pewahyuan.

[31] Lihat Barbara F. Stowasser, *Women in the Qur'an, Tradtion, and Interpretation* (Oxford: Oxford University Press, 1994), h. 120.

3. Untuk memperoleh pemahaman yang benar terhadap teks Alquran, maka arti kosa kata yang termuat dalam dalam Alquran harus dilacak dari linguistik aslinya melalui bahasa Arab, karena Alquran itu berbahasa Arab, dengan berdasar pada gaya Alquran itu sendiri. Untuk maksud ini, maka makna sebuah kosa kata Alquran ditelusuri melalui pengumpulan seluruh bentuk kata di dalam Alquran dan mengkaji konteks spesifik kata itu. Alquran memiliki peran utama sekaligus menjadi standar untuk menilai berbagai pendapat dari para *mufassir*.
4. Untuk memahami pernyataan yang sulit, naskah ditelaah baik secara tekstual maupun secara kontekstual. Di samping itu pendapat-pendapat para mupassir juga ditelaah berdasarkan petunjuk *bayan Alquran.* Bint al-Syati' dalam tafsirnya, berupaya menghindari intervensi aneka ragam elemen dalam Alquran dan mencoba mempertimbangkan penerapan penerapan teori kronologis dan konteks historis dari ayat-ayat Alquran. Seluruh penafsiran yang bersifat sektarian dan *israiliyyat* yang dianggap dapat mengacaukan pemahaman Alquran harus dijauhi. Dengan cara yang sama, penggunaan gramatika (*nahwu*) dan retorika (*balāgah*) dalam Alquran harus dipandang sebagai kriteria yang dengannya kaidah-kaidah yang ditetapkan oleh ahli nahwu dan ahli balāgah harus dinilai, bukan menilai *uslūb* Alquran dengan menggunakan tata bahasa tersebut.[32]

Sebagai hasil elaborasi terhadap ke 4 pokok penafsiran tersebut Issa J. Boullata, guru besar sastra Arab dan tafsir pada McGill University, Canada mengarisbawahi beberapa hal.[33] Pertama, metode tafsir seperti itu didasarkan pada pada diktum

[32] Lihat Bint al-Syāti', *al-Tafsīr al-Bayāniy… op. cit.,* h. 10-11. Metode tersebut dapat juga dilihat dalam bukunya *Muqaddimah fi al-Manhaj* (Cairo: Ma'had al-Buhuts li al-Dirāsah al-'Arabiyah, 1971), h. 128-12138. Lihat juga J.J. G. Jansen, *The Interpretation of the Qur'an in modern Egyt* (Leiden: E. Brill, 1974), h. 68-69.

[33] Lihat Issa J. Bullata, *op. cit.* , h. 103-115.

mufassir klasik yaitu Alquran menjelaskan dirinya sendiri (*al-Qur'ān yufassir ba'ḍuhu ba'ḍan*), kendatipun mereka tidak menerapkannya secara sistematis. Kedua adalah bahwa Alquran itu harus dipahami sebagai suatu keseluruhan yang utuh. Terakhir adalah metode tafsir tersebut mentolerir keterangan sejarah mengenai kandungan Alquran.

Sebagai lazimnya dalam dunia ilmiyah hampir semua – untuk tidak mengatakan semuanya- metode yang muncul selalu mendapat kritikan, namun tidak berarti semua yang dikritik itu identik dengan kekurangan. Demikian pula metode yang diusung oleh Bint al-Syati' banyak mendapat kritikan dari berbagai pakar Alquran, menurut hemat penulis kritikan-kritikan itu justru memperkaya metode tersebut.

Keberatan yang diajukan oleh kritikus tafsir terhadap metode Bint al-Syāṭi' adalah kemungkinan pergeseran makna ayat mengingat rentang waktu yang lama dari masa turunnya Alquran yaitu 22 hingga 23 tahun. Ungkapan dan gaya ayat-ayat pada masa awal pewahyuan tidak harus sama dengan yang turun kemudian. Bint al-Syāṭi' menjawab persoalan ini dengan menekankan bahwa proses deduksi digunakan untuk menemukan makna fenomena linguistik dan gaya Alquran yang tersatukan secara kronologis dapat membawa kita pada makna Qurani dari fenomena-fenomena tersebut, dan bahawa fenomena-fenomena itu secara keseluruhan bersifat konsisten.[34]

Argumentasi lain yang juga dilontarkan untuk menolak metode Bint al-Syāti' adalah bahwa para *mufassir* klasik tampaknya tidak selamanya setuju mengenai sebab-sebab pewahyuan (*Asbab al-nuzul*) dan sekiranya laporan-laporan mengenai hal ini turut dimanfaatkan dalam menafsirkan Alquran, maka hasilnya akan dikacaukan oleh adanya perselisihan pendapat di sekitar masalah tersebut. Untuk menjawab masalah tersebut, Bint al-

[34] Lihat Bint al-Syāṭi', *al-Tafsīr al-Baāniy… op. cit.,* h. 8.

Syāṭi' menolak keberatan ini dengan menyatakan bahwa perselisihan pendapat mengenai sebab-sebab pewahyuan pada umumnya disebabkan oleh kenyataan bahwa mereka yang hidup sezaman dengan masa diturunkannya sebuah ayat atau surat mengasosiasikan ayat atau surat itu dengan apa yang masing-masing mereka anggap sebagai *sebab* diturunkannya ayat.[35] Sementara itu, metode yang diusulkannya menolak untuk menganggap setiap peristiwa dalam *asbab al-nuzul* tersebut sebagai sebab atau bahkan tujuan dari turunnya wahyu, tapi sekedar merupakan *rambu-rambu* eksternal dari pewahyuan itu, sehingga penekanannya diletakkan pada universalitas makna dan bukan pada kehususan kondisi tersebut. Selain itu, metode yang diusulkannya memperlakukan laporan-laporan tradisional mengenai sebab-sebab pewahyuan dalam suatu cara yang bebas, hanya melihat dukungan apa yang mungkin diberikan oleh laporan-laporan tersebut bagi makna-makna yang telah ditemukan tanpa bantuannya.

Argumentasi terakhir yang diajukan oleh kritikus Alquran untuk melemahkan metode yang diusung oleh Bint al-Syāṭi' adalah bahwa bahasa Arab yang digunakan pada masa Nabi Muhammad, sebagai yang diabadikan dalam syair-syair lisan dan prosa yang dikodifikasi kemudian mengindikasikan adanya penggunaan kosa-kata (*mufradat*) atau *uslūb* bahasa yang tidak terdapat dalam Alquran atau berbeda dengan apa yang digunakan dalam Alquran. Sebagai konsekuensinya, mendasarkan diri pada rasa keakraban untuk memahami *mufradat* Alquran dalam berbagai penggunaannya, adalah sama dengan membuka pintu bagi masuknya unsur-unsur asing ke dalam pemahaman atas teks Alquran. Bint al-Syāṭi' mengakui adanya bentuk bentuk-bentuk dan penggunaan-penggunaan bahasa Arab di luar Alquran dan menjamin bahwa hal itu tidak berarti salah atau tidak bisa di-

[35] *Ibid.* , h. 10.

terima karena tidak digunakan Alquran atau Alquran lebih memilih bentuk yang lainnya. Kendatipun demikian, ia menegaskan bahwa materi-materi tersebut sebaiknya ditelusuri untuk mendukung pemahaman terhadap teks Alquran, betapapun ditandaskannya bahwa Alquran memiliki ungkapan yang khas dan penggunaan-penggunaan yang khusus tersendiri yang secara *parexellence* bersifat Qurani. Untuk alasan ini, Bint al-Syati' lebih cenderung untuk menilai unsur-unsur tata bahasa, retorika dan *uslūb* (gaya bahasa) dalam Alquran ketimbang mengikuti aturan-aturan buatan para pakar tata bahasa, retorika dan kritik sastra yang justru harus ditinjau kembali, atau bahkan direvisi, di bawah petunjuk Alquran.[36]

Berdasarkan uraian di atas menjadi jelaslah bahwa dalam pendekatan yang diusung oleh Bint al-Syāṭi' tersebut terdapat suatu metode tafsir modern Alquran. Walaupun harus dimaklumi bahwa metode ini didasarkan pada aturan-aturan penafsiran klasik yang sayangnya belum pernah dipraktekkan secara serius dalam usaha-usaha penafsiran yang sistematis, yang jelas adalah metode ini telah menghadirkan kesegaran baru dalam bidang tafsir Alquran di masa modern.

Sekedar untuk diingat bahwa tafsir-tafsir Alquran, mulai dari karya-karya paling pertama pada abad ke-9 M, hingga sebagian besar karya-karya yang ditulis belakangan pada abad ke-20 M ini, kebanyakan mengikuti pola suatu penafsiran Alquran secara *tartil* (baca: tafsir *tahlily*). Metode ini mengandung resiko memperlakukan Alquran secara atomistik, dengan memperlakukan kata-kata dan penggunaan-penggunaan yang bersifat individual dalam Alquran dan telah terlepas dari konteks umumnya sebagai suatu kesatuan, walaupun beberapa *mufassir* telah menyertakan rujukan silang terhadap kata-kata dan penggunaan-penggunaan Alquran yang lain dalam tafsir mereka.

[36] Lihat Bint al-Syāṭi', Min Asrar al-'Arabiyyah fī al-Bayān al-Qur'aniy," dalam *Lisan al-Arab* 8: I (1971), h. 11-37.

Berbeda dengan metode tersebut, Bint al-Syāti' mengupayakan Alquran berbicara mengenai dirinya sendiri, dan agar Alquran ini dipahami dengan cara yang paling langsung sebagaimana orang-orang Arab pada masa kehidupan Nabi Muhammad. Rujukan-rujukan Alquran kepada orang-orang yang hidup ketika itu diminimalkan hanya sebagai data sejarah saja, maksudnya agar signifikansi religius orang-orang maupun kejadian-kejadian tersebut dipahami pada konteks pesan Alquran dalam totalitasnya. Dengan demikian, tekanan diletakkan pada apa yang menjadi maksud Tuhan dengan sebuah pewahyuan, yang melampaui dan berada di atas peristiwa sejarah tertentu yang menjadi latar belakangnya.

Hal lain yang cukup menarik dalam kaitannya dengan metode Bint al-Syati' ialah kemampuannya menciptakan suasana dialogis yang hangat dalam tafsirnya, karena ia mengutip berbagai pendapat *mufassir* untuk selanjutnya dianalisis, dibandingkan bahkan dikritik. Para *mufassir* yang dimaksud adalah al-Ṭabari, al-Zamkhsyari, Fakhr al-Razi, al-Raghib al-Isfahani, Nizham al-Din al-Naisaburi, Abu Khayyan al-Andalusi, Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah, Jalal al-Luddin al-Suyuṭi dan Muhammad Abduh. Adapun tujuan pengutipan pendapat-pendapat mereka ada dua hal, yaitu: *Pertama.* Untuk menunjukkan kelemahan mereka dan menolak penjelasan mereka yang dinilainya terlalu dibuat-buat yang tidak sejalan dengan bayān Alquran. *Kedua*. Untuk memilih pandangan yang tampaknya mendukung pemahamannya.

Di antara ciri khas penafsiran Bint al-Syāti' sebagai yang dapat dilihat dalam tafsirnya, *al-Tafsīr al-Bayāniy li al-Qur'an al-Karīm* adalah ia konsisten mengemukakan tempat dan waktu turunnya ayat yang dibahas serta menyebutkan urutannya dalam kronologi surah-surah Alquran. pada bagian-bagian tertentu Bint al-Syāti' terkadang melengkapi penafsirannya dengan sebab-sebab pewahyuan (*asbab al-nuzul*). sebagai contoh ketika ia membahas surah al-Dhuhā ia menyebutkan bahwa surah ini adalah

surah *Makiyyah* urutan ke sebelas dari kronologi pewahyuan (*tārtib al-nuzul*) ia turun setelah surah al-Fajr. *asbab al-nuzul*nya adalah keterlambatan turunnya wahyu kepada Rasulullah saw.[37] Kajian tafsir seperti ini cukup signifikan dalam mengelaborasi ayat-ayat Alquran.

Kendatipun Bint al-Syāti' berupaya menghindari terlibat jauh dalam hal perbedaan-perbedaan pendapat sekitar riwayat-riwayat tentang *asbab al-nuzul* suatu ayat. Akan tetapi sewaktu menafsirkan surah al-Dhuha tampaknya ia juga mengutip sejumlah riwayat yang berkaitan dengan sebab turunnya, hal ini memperlihatkan ketidak konsistenannya dalam menerapkan teori-teori yang ditetapkannya sendiri.[38] Sebagai yang telah disinggung sebelumnya bahwa Bint al-Syāti' menganggap *asbab nuzul* itu hanya merupakan faktor eksternal dari turunnya suatu ayat. Dalam hal ini ia menganut prinsip yang dipegang oleh ahli-ahli hukum Islam bahwa faktor penting dalam menentukan interpretasi suatu ayat adalah nilai universalitas kata bukan kasus spesifiknya (*al-'ibra bi umum al-lafzhi la bi khusus al-sabab*). Sebab-sebab pewahyuan digunakan oleh Bint al-Syāti' apabila diyakini dapat mengantar pada pemahaman kata-kata dalam Alquran. rupanya pendekatan seperti ini sesungguhnya mengikuti pola Abu Ishaq Syatibi yang menekankan perlunya melacak penggunaan kata-kata yang ditafsirkan pada masa-masa pewahyuan.[39] Sebagaimana halnya Abduh, Bint al-Syāti' membatasi penggunaan hadis dan menolak *Israiliyyat* dalam tafsirnya. Hal ini dilakukan agar tidak terperangkap pada kesalahan para *mufassir* tradisional yang memasukkan *Israiliyyat* dalam tafsir mereka, yang sesungguhnya tidak dimaksudkan oleh Alquran.[40]

---

[37] Lihat Bint al-Syati', *al-Tafsī*r… *op. cit.* , h. 23.

[38] *Ibid.* , h. 23.

[39] Lihat Sahiron Syamsuddin , "An Examination of Bimt al-Shāt's Method of Interpreting the Qur' ā n," *Tesis* (Indonesian Academik Society XXI, 199), h. 41.

[40] Lihat May Rachmawatie dan Yudhie R Haryono (ed.), *Alquran Buku yang Menyesatkan dan Buku yang Mencerahkan* (Cet. I; Jakarta: Gugus Pres, 2000), h. 394.

Hal lain yang dilakukan oleh Bint al-Syāti' adalah menganalisis suatu ayat, lalu melangkah ke ayat berikutnya. Ia terkadang menyebutkan korelasi ayat (*munasabah*) yang dibahas dengan ayat lainnya. Dalam analisnya, Bint al-Syāti' membedah kata-kata kunci dari suatu ayat. Dari penelitiannya ia berkesimpulan bahwa satu kata hanya memberikan satu arti dalam satu tempat dan tidak ada kata yang dapat mengantinya sekalipun kata itu berasal dari dari akar kata yang sama. analisis ini berimplikasi bahwa tidak terdapat sinonim dalam Alquran. ia berkeyakinan bahwa jika suatu kata digantikan oleh kata yang lain akan berakibat hilangnya bukan hanya efek, tetapi juga keindahan dan esensinya. Baginya teori sinonim tidak dapat diterapkan dalam konteks gaya sastra Arab yang tinggi. Dalam kasus sinonim dapat dikemukakan contoh yaitu penggunaan kata *aqasama* dan *halafa* yang dalam kamus dan oleh beberapa *mufassir* dianggap sinonim. Menurut penelitian Bint al-Syāti', kata tersebut bukan sinonim karena kata *halafa* yang disebutkan sebanyak 13 kali dalam Alquran semuanya menunjukkan dosa dan pelanggaran. Sedangkan kata *aqsama* pada dasarnya digunakan untuk hal-hal yang benar.[41]

Metode penafsiran yang cukup menonjol yang diterapkan oleh Bint al-Syāti' adalah menganalisa kata-kata dalam Alquran dengan pendekatan linguistik. Ia berusaha untuk menemukan arti etimologis dari kamus kemudian melangkah pada fase menentukan apakah kata yang dikaji itu dalam pengertian abstrak atau mengandung arti kongkrit atau mencerminkan keduanya. Ketika menjelaskan makna suatu kata, Bint al-Syāti' juga membahas cara membacanya dengan memperhatikan kalau terdapat perbedaan di antara *mufassir* atau *qari'*. Sebagai contoh, ketika membahas kata *wadda'a* dalam QS al-Dhuha (93): ia menjelaskan bahwa menurut mayoritas *mufassir*, kata ini dibaca dengan

[41] Lihat Bint al-Syati', *al-Tafsī*r… *op. cit.* , h. 165-168.

menggandakan huruf mati (*d*) sekalipun yang lainnya berpendapat kata tersebut dibaca tanpa menggandakan huruf *dal*.[42]

Dalam upaya untuk memahami makna suatu kata, Bint al-Syāti' melacak berapa kali kata yang ditelaah itu disebutkan dalam Alquran. sewaktu ia misalnya menafsirkan kata al-*maqābir* dalam surah al-Takatsur ia mengatakan kata ini hanya ditemukan satu kali dalam Alquran yaitu pada surah al-Takatsur. Sementara itu kata *al-qubur* dan *al-qabr* disebutkan lima kali.[43] Penelitain seperti ini sangat penting karena dapat memberikan pemahaman yang jelas dari teks sesuai dengan konteksnnya. Terhadap jenis kata yang banyak kali muncul dalam Alquran dengan berbagai derivasinya, Bint al-Syāti' memeriksa dengan cermat guna memahami bagaimana Alquran menggunakan kata itu dalam konteks yang berbeda. Dengan cara ini ia dapat mengklasifikasikan kata yang memberikan suatu arti yang mirip dalam suatu konteks yang berbeda.

Bint al-Syāti' terkadang menilai beberapa *mufassir* hanya berkisar pada pengertian dalam kamus tanpa *bayan Qur'ani* sehingga tidak berhasil menemukan rahasia petunjuk-petunjuknya. Kasus seperti ini terjadi dalam penafsiran kata *zurtum* dalam surah al-Takatsur. Setelah memaparkan aneka penafsiran, ia mengemukakan pendapatnya bahwa penggunaan kata *al-ziyarah* mengimplikasikan bahwa tinggal di dalam kubur tidaklah abadi. Sebagai pengunjung di dalamnya, kita merupakan pengunjung tidak tetap karena pasti akan berakhir pada hari kebangkitan. Itulah sebabnya katanya, kata zurtum tidak bisa diganti dengan kata *ŝirtum* atau *raja'tum* dan *intahaytum* karena kubur bukanlah *mashir*, *marji'* dan *ma'ad*. Juga tidak dapat dikatakan *sakantum fi al-maqabir* atau *aqantum biha* dan kata-kata lain yang senada.[44]

---

[42] *Ibid.* , h. 32.
[43] *Ibid.* , h. 200-201.
[44] Lihat *ibid.* , h. 200.

C. Wacana Baru dalam Tafsīr al-Bayāniy li al-Qur'an al-Karīm

Setelah menguraikan corak dan metode penafsiran yang diterapkan Bint al-Syati'dalam tafsirnya, *Tafasīr al-Bayāniy li al-Qur'ān al-Karīm*, maka hal lain yang patut dikemukakan adalah penemuan-penemuan baru dalam tafsir tersebut. walaupun sebenarnya penemuan-penemuan tersebut telah banyak diungkap oleh sebahagian peminat kajian tafsir, khususnya yang mengkaji tafsir Bint al-Syāti'. Tulisan ini dimaksudkan untuk mengemukakan sebagian dari hasil-hasil penafsiran Bint al-Syāti' yang dianggap sebagai penemuan baru.

Metode yang diterapkan oleh Bint al-Syāti' dalam tafsirnya telah berhasil mengungkap wacana baru yang amat berharga dalam kajian Alquran, menurut Bint al-Syāti' kosa kata yang selama ini dianggap sinonim tidak pernah muncul dalam Alquran dengan pengertian yang benar-benar sama. ketika Alquran menggunakan sebuah kata, kata tersebut tidak dapat diganti dengan kata lain yang biasanya dipandang sebagai sinonim (*al-tarāduf*) oleh kamus-kamus bahasa Arab dan kitab-kitab tafsir. Sebagai contoh kata *aqsama* yang biasanya disinonimkan dengan *halafa*, yang artinya bersumpah. Dengan menggunakan penelitian yang bersifat deduktif dari seluruh tempat dalam Alquran di mana kedua kata tersebut terdapat dengan segala derivasinya. Bint al-Syāti' telah menyimpulkan bahwa *aqsama* digunakan untuk jenis sumpah sejati yang tidak pernah diniatkan untuk dilanggar;[45] sementara *halafa* selalu digunakan untuk menunjukkan sumpah palsu yang selalu dilanggar.[46] Temuan penting lain dari penerapan metode tafsir Bint al-Syāti' seperti dikemukakan di atas adalah bahwa kata-kata kerja dalam

[45] Hanya saja analisis ini memerlukan penelitian lebih lanjut, karena di dalam QS. al-A'raaf (7): 21, terdapat sumpah Syaitan kepada Adam dan Hawa yang menggunakan kata *aqsama*. Terjemah ayat ini adalah "Dan dia (syaitan) bersumpah kepada keduanya. "Sesungguhnya saya adalah termasuk orang yang memberi nasehat kepada kamu berdua."

[46] Lihat Bint al-Syati', *al-Tafsīr… op. cit.* , h. 172-174.

deskripsi-deskripsi Alquran di sekitar peristiwa-peristiwa yang terjadi pada Hari Kiamat, baik dalam bentuk pasif (*majhul*) ataupun lainnya, tindakan dalam kata-kata kerja tersebut dinisbahkan bukan kepada pelaku aktualnya, dengan menggunakan bentuk (*sigah*) *mutawa'ah* dan dengan penyipatan metonimik (*isnad majazi*). Hal ini dapat dilihat pada beberapa ayat sebagai berikut: QS al-Zalzalah (99): 1, sebagai berikut:

إِذَا زُلْزِلَتِ الْأَرْضُ زِلْزَالَهَا(١)

Terjemahnya:
Apabila bumi digoncangkan dengan goncangannya (yang dahsyat).[47]

QS al-Infiṭār (82): 1-2, sebagai berikut:

إِذَا السَّمَاءُ انْفَطَرَتْ(١)وَإِذَا الْكَوَاكِبُ انْتَثَرَتْ(٢)

Terjemahnya:
Apabila langit terbelah, dan apabila bintang-bintang jatuh berserakan.[48]

QS al-Ṭūr (52): 9-10, sebagai berikut:

يَوْمَ تَمُورُ السَّمَاءُ مَوْرًا(٩)وَتَسِيرُ الْجِبَالُ سَيْرًا(١٠)

Terjemahnya:
pada hari ketika langit benar-benar bergoncang, dan gunung benar-benar berjalan.[49]

Kata *zulzilat* adalah pasif; kata *infaradat* dan *intasarat* bentuk (*sigah*) *mutawa'ah*; sementara kata *tamurru* dan *tasiru* adalah kata kerja yang disifatkan kepada langit dan gunung-gunung secara berurutan. Bint al-Syāti' menyatakan bahwa para *mufassir* dan ahli retorika (*balāgah*) telah menyibukkan diri mereka dengan

[47] Dikutip dari CD ROM al-Qur'an Gavthu Collection.
[48] Dikutip dari CD ROM al-Qur'an Gavthu Collection.
[49] Dikutip dari CD ROM al-Qur'an Gavthu Collection.

pertimbangan-pertimbangan tata bahasa di sekitar-subjek-subjek seperti disebutkan di atas, dengan demikian, mereka melupakan fenomena gaya dari penekanan Alquran kepada kefasipan alam raya pada Hari Kiamat, ketika semua ciptaan secara spontan tunduk kepada peristiwa-peristiwa yang luar biasa dahsyat pada hari itu. Lebih jauh, bentuk kata kerja pasif (*fi'il majhul*) mengkonsentrasikan perhatian pada peristiwanya dan mengabaikan sang pelaku aktual, bentuk *mułāwa'ah* secara kuat menunjukkan ketundukan di mana peristiwanya berlangsung, dan penyipatan metonimik memberikan peristiwa itu semacam kepastian bahwa tidak ada kepastian untuk mencatat sang pelaku tindakan dan yang terkena tindakan itu, sebab semuanya telah digambarkan secara tegas dalam peristiwa itu sekaligus.[50]

Bint al-Syāti' telah mengajukan pengamatan menarik lain dalam tafsirnya, seperti mengenai penggunaan huruf *waw* dalam sumpah-sumpah,[51] signifikansi sumpah negatif *la uqsimu*,[52] sekalipun perhatian Bint al-Syāti' lebih banyak diarahkan kepada karakteristik-karakteristik sastra dalam Alquran. akan tetapi tidaklah berarti ia tidak menaruh perhatian kepada hal-hal lain, bahkan secara tegas ia sering mengelaborasi masalah-masalah religius, legal, teologi, tata bahasa, dan retorika. Misalnya, dalam tafsirnya atas QS al-Balad (90): 4, sabagai berikut:

لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي كَبَدٍ(٤)

Terjemahnya:
Sesungguhnya Kami telah menciptakan manusia berada dalam susah payah.[53]

Kata *kabad* yang terdapat pada ayat tersebut diterjemahkan dengan kesusahan, Walaupun bersifat linguistik, pembahasan

[50] Bint al-Syati', *al-Tafsīr… op. cit.*, h. 80-81.
[51] *Ibid.* , h. 25-26.
[52] Untuk keterangan lebih lanjut lihat *Ibid.* , h. 165-170.
[53] Dikutip dari CD ROM al-Qur'an Gavthu Collection.

atas kata ini menelurkan hasil yang bersifat teologis, sebab setelah meninjau dan kadangkala menolak apa yang telah dikatakan oleh para *mufassir* terdahulu mengenai kata ini Bint al-Syāṭi' berkesimpulan bahwa, dilihat dari latar belakang keadaannya, kata tersebut mengacu kepada kualitas alamiah manusia untuk memikul tanggung jawab dan memilih antara yang baik dan yang buruk. Ini adalah *kabad*-nya, bebannya penderitaannya, jika ia memang memilihnya.[54]

[54] *Ibid.* , h. 178-179.

BAB IV

URGENSI 'ILM AL-MA'ĀNIY DALAM MENAFSIRKAN AL-QURAN

Langkah awal yang tentunya tidak boleh diabaikan dalam penafsiran Alquran adalah memahami teksnya, yakni menghampirinya dalam aspek kebahasaannya, yaitu bahasa Arab. Tidak kurang dari sembilan kali Alquran sendiri menyebut bahwa alat komunikasi yang digunakannya adalah bahasa Arab. Berangkat dari paradigma inilah sehingga muncul sebuah asumsi yang mengatakan hanya dengan terlebih dahulu memahami teks atau aspek kebahasaan, seorang *mufassir* dapat memahami makna, hikmah maupun hukum alquran secara tepat dan holistik.

Menuut M.A.S. Abdul Haleem dalam tulisannya yang berjudul *Context and Relationships: Keys to Qur'anic Exegesis, A Study of Surat al-Rahman* (*Qur'an Chapter* 55,) tanpa perhatian terhadap teks bisa dipastikan seorang *mufassir* akan mendapatkan pengertian dan kesan yang salah[1] sehingga penjelasannya

[1] Menurut Muhammad Husein al-Zahabi ada sekelompok orang yang berbicara tentang dan menulis tafsir Alquran padahal mereka tidak memiliki pengetahuan yang memadai tentang kaidah-kaidah dan aturan bahasa Arab, termasuk pengetahuan tentang pola pembentukan kata dab konjugasi (*ta¡*rif)nya. Karena itu, mereka cenderung melakukan penyimpangan dalam menafsirkan Alquran dan memberikan arti etimologis suatu lafal Alquran dengan arti lain yang tidak sesuai, baik dalam arti yang hakikinya maupun dalam arti kiasannya. Contoh penafsiran salah yang disebabkan oleh ketidakfahaman terhadap konjugasi kata adalah pendapat yang dikutif oleh al-Zamakhsyari dalam tafsirnya al-Kassyaf mengenai penafsiran akan firman Allah pada QS. al-Isra' (17): 71: يَوْمَ نَدْعُوا كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمَامِهِمْ ((Ingatlah) suatu hari (yang di hari itu) Kami panggil tiap umát dengan pemimpinnya). Menurut al-Zamakhsyari, termasuk penyimpangan penapsiran yang paling besar adalah bahwa kata امام dianggap sebagai bentuk jamak dari kata أم yang berarti ibu, pemahaman ini berimplikasi pada pengertian

terhadap ayat akan keliru atau setidaknya ia membuat kesimpulan yang tidak berdasar.[2]

Salah satu aspek bahasa Arab terpenting yang sangat dibutuhkan oleh seorang *mufassir* dalam mengolah teks untuk selanjutnya menafsirkannya adalah *'ilm al-ma'āniy*, begitu pentingnya disipin ilmu tersebut, sehingga para pakar tafsir sepakat menjadikannya sebagai salah satu pisau analisis dalam menafsirkan Alquran yang harus diketahui oleh siapapun yang ingin menafsirkan Alquran.

Apa dan bagaiman urgensi disiplin ilmu tersebut terhadap pemaknaan atau penafsiran Alquran ? adalah sebuah pertanyaan yang selalu menarik untuk dikaji, mengingat para *mufassir* pada umumnya tidak menyatakan secara eksplisit jawaban pertanyaan tersebut, meskipun pada kenyataannya mereka menerapkan disiplin ilmu tersebut dalam mengolah teks-teks Alquran. guna memperoleh jawaban deskriptip akan pertanyaan tersebut, maka pada bab ini akan diadakan penelusuran terhadap *Tafsīr al-Bayāniy li al-Qur'an al-Karim* yang merupakan satu-satunya kitab tafsir yang ditulis oleh seorang *mufassir* wanita berketurunan Mesir. Karya tersebut menjadi objek penelitian tulisan ini.

Langkah pertama yang akan dilakukan dalam penelitian ini adalah mengemukakan secara singkat signifikansi *'ilm al-ma'āniy* dalam menafsirkan Alquran secara umum, kemudian mengidentifikasi unsur-unsur *'ilm al-ma'āniy* yang terdapat

---

bahwa pada hari kiamat orang akan dipanggil dengan disertai nama ibunya. Pemanggilan dengan nama ibu –bukan dengan nama ayah- ini dimaksudkan untuk menjaga perasaan nabi Isa dan untuk memperlihatkan kemuliaan Hasan dan Husein; bila tidak dengan cara demikian maka anak-anak zina akan merasa dipermalkan. Penafsiran seperti ini jelas salah dan sangat tercela sekaligus menunjukkan ketidaktahuan penafsirnya terhadap taįrif kata. Bentuk jamak dari kata امbukan امام melainkan أمهات. Contoh-contoh lebih lanjud dapat dilihap dalam Muhammad Husein al-Zahabi, al-*Ittijahaṭ al-Munharifah fi Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm, Dawwafi'uha wa Da'fuha* diterjemahkan oleh Hamim Ilyas dan Machnun Husein dengan judul *Penyimpangan-Penyimpangan dala Penafsiran Alquran* (Cet. III; Jakarta Utara: PT RajaGrafindo, 1993), h. 47-51.

[2] M.A.S. Abdul Haleem, *Context and Relationships: Keys to Qur'anic Exegesis, A Study of Surat al-Rahman* (*Qur'an Chapter 55,*) dalam G.R. Hawting nad Abdul Kader A. Syareef, *Approaches to the Qur'an* (Londodon and New York: Rooutledge, 1993), h. 71-98.

dalam kitab tafsir *Tafsīr al-Bayāniy li al-Qur'an al-Karim*. penelusuran ini mengacu atau berpedoman pada kaidah-kaidah *'ilm al-ma'āniy* yang telah dipaparkan pada bab sebelumnya. mengingat kitab tafsir tersebut terdiri atas dua jilid, maka penulis menelusuri kedua jilid itu, kemudian mengambil ayat-ayat yang dianggap masuk dalam kategori unsur-unsur *'ilm al-ma'āniy*, mengingat keterbatasan lembaran ini untuk mengemukakan secara keseluruhan unsur-unsur *'ilm al-ma'āniy* yang terdapat dalam kitab tersebut, maka contoh-contoh yang diambil dari kitab tersebut hanya bersifat sampel saja.

Selanjutnya, untuk memperoleh gambaran tentang urgensi *'ilm al-ma'āniy* dalam memahami atau menginterpretasi ayat-ayat Alquran, maka pada sub pembahasan yang sama diadakan penelitian tentang implikasi penerapan *'ilm al-ma'āniy* dalam mengolah teks-teks sebagai yang terdapat dalam kitab tafsir yang tergolong kitab tafsir modern tersebut. dan pada bagian akhir dari sub pembahasan ini diadakan telaah kritis terhadap penerapan *'ilm al-ma'āniy* dalam mengolah teks-teks Alquran khususunya dalam karya monumental Bint Syati' tersebut. Telaah ini lebih berorientasi pada sikap Bint Syati' terhadap penerapan teori-teori (kaidah-kaidah) *'ilm al-ma'āniy* dalam *Tafsīr al-Bayāniy li al-Qur'an al-Karim*.

A. Sekilas tentang Signifikansi *'Ilm Al-Ma'āniy* dalam Menafsirkan Alquran

Salah satu ciri khas sekaligus keistimewaan bahasa Arab adalah kemampuannya untuk mengungkapkan suatu struktur kalimat dengan *uslūb* (gaya bahasa) yang sangat bervariasi. Sebagai yang telah dikemukakan sebelumnya bahwa kalimat dalam bahasa Arab, menurut pendekatan *'ilm al-ma'āniy* terbagi atas dua bentuk. ***Pertama***. kalimat yang berbentuk *khabariyyah* yang penulis istilahkan dengan *uslūb al-khabar* dalam ini. *Kedua.*

Kalimat yang berbentuk *insya'iyyah* yang disitilahkan oleh penulis dengan *uslūb al-insya'*. Masing-masing dari kedua *uslūb* (gaya bahasa) tersebut memiliki kaidah-kaidah tertentu yang membedakan antara satu dengan lainnya, meskipun demikian, pada tataran aplikasi terkadang ditemukan deviasi (penyimpangan)[3] suatu kalimat. Ada kalimat yang berbentuk *uslūb al-khabar* secara tekstual (*lafżiy*), tetapi secara kontekstual (*ma'nawiy*) ia menghendaki pengertian *uslūb al-insya'*. Dan sebaliknya terkadang suatu kalimat berbentuk *uslūb al-insya'* secara tekstual (*lafżiy*), tetapi secara kontekstual (*ma'nawiy*) ia menghendaki pengertian *uslūb al-khabar*. Untuk mengetahui jenis kalimat seperti ini, tentu membutuhkan analisis dan penalaran yang cukup mendalam. Penyimpangan-penyimpangan seperti ini sangat penting untuk diperhatikan oleh siapa saja yang ingin menafsirkan Alquran, sebab pengabaian akan penyimpangan-penyimpangan yang dimaksud dapat mengantar seseorang untuk salah atau paling tidak keliru dalam menafsirkan Alquran.

Sebagai contoh kalimat yang berbentuk *uslūb al-khabar* secara tekstual (*lafżiy*), tetapi secara kontekstual (*ma'nawiy*) ia menghendaki pengertian *uslūb al-insya'* adalah firman Allah dalam QS al-Baqarah (2): 233 sebagai berikut:

وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ...

Terjemahnya:
Para ibu hendaklah menyusukan anak-anaknya selama dua tahun penuh, yaitu bagi yang ingin menyempurnakan penyusuan….[4]

[3] Al-Zarkasyiy menyebutkan beberapa penyimpangan, yaitu ayat yang secara tekstual (*lafziy*) berbentuk uslūb *al-khabar*, akan tetapi secara kontekstual (*ma'nawiy*) menghendaki uslūb *al-insya'*, ayat yang secara tekstual (*lafziy*) berbentuk uslūb *al-insya'* akan tetapi secara kontekstual (*ma'nawiy*) menghendaki pengertian uslūb *al-khabar*, ayat yang secara tekstual (*lafziy*) berbentuk uslūb *al-nidā'* akan tetapi secara kontekstual (*ma'nawiy*) menghendaki pengertian uslūb *al-ta'ajjub*, ayat yang secara tekstual (*lafziy*) menggunakan *jam'u al-qillah* akan tetapi secara kontekstual (*ma'nawiy*) menghendaki pengertian *jam'u al-ka£rah*. Untuk keterangan lebih rincih lihat al-Zarkasyiy, *al-Burhān fi Ulūm al-Qur'an,* Juz III (Beirut: Dār al-Jīl, 1988), h. 347-365.

[4] Dikutip dari CD ROM al-Qur'an Gavthu Collection.

Sekalipun ayat tersebut secara tekstual (*lafẓiy*) berbentuk *uslūb al-khabar*, akan tetapi ayat ini mengisyaratkan perintah dari Allah swt. koteks ayat ini bertalian dengan para ibu yang diceraikan (ditalak) oleh suaminya untuk menyusui anak-anak mereka selama dua tahun penuh, bila mereka ingin menyempurnakan penyusuaan,[5] akan tetapi menurut pandangan Wahbah Zuhailiy,[6] perintah tersebut juga berlaku kepada para ibu yang tidak diceraikan oleh suaminya.[7]

Mayoritas pakar Alquran memahami bahwa pembatasan waktu penyusuan selama dua tahun penuh hanya merupakan batas maksimal, adapun bagi mereka yang ingin menyusui anaknya kurang dari dua tahun, maka tidak ada halangan bagi mereka sepanjang hal itu mengandung maslahat.[8] Secara umum, disunnatkan kepada seorang ibu untuk menyusui anaknya, karena menurut kesepakatan dokter asih adalah susuh yang paling bagus untuk makanan bayi, jika seorang ibu kandung tidak memungkinkan, karena ada alasan lain, maka dianjurkan untuk menyusuhkan anaknya kepada orang lain atau ibu susuan.[9]

---

[5] Lihat misalnya Muhammad Aliy al-Ŝābuny, *Tafsīr al-Aĥkām min al-Qur'an*, Juz I (Suriayah: Dār al-Qalam al-'Arabiy, t. th.), h. 246.

[6] Nama lengkapnya adalah Wahbah bin al-Syeikh Mushtafa al-Zuhaili. Beliau lahir di suatu desa yang bernama *Dair 'Atiyah,* Damsyik (Suria) pada tahun 1351 H (1932 M). Ayahnya adalah seorang petani yang 'alim dan hafal al-Qur'an.Wahbah al-Zuhaili memulai jenjang pendidikan dari *Ibtida'iyah* sampai *Tsanawiyah* di Damsyik dan melanjutkan pada perguruan tinggi Fakultas Syari'ah di Damsyik selesai pada tahun 1953, selanjutnya pada tahun 1956 beliau meraih gelar Doktor pada bidang syari'ah dari Universitas al-Azhar Kairo. Setelah menyelesaikan kuliahnya, beliau mengabdikan diri sebagai dosen pada almamaternya di fakultas syari'ah Universitas Damsyik pada tahun 1963, kemudian menjadi pembantu dekan Fakultas, selanjutnya beliau diangkat menjadi Dekan sekaligus ketua jurusan Fiqh al-Islami karena kepakarannya dalam bidang Fiqh Islam, Tafsir dan Studi Islam. Dan sekarang sebagai Guru besar dalam bidang hukum Islam pada Universitas Damsyik di Syiria, juga pada Universitas-universitas besar di dunia. Lihat Al-Sayyid Muhammad Ali Iyazy, *alMufassirun Hayatuhum wa Manhajuhum,* Muasasah al-Thaba'at wa al-Nasyr Wizarah al-Tsaqafah wa al-Irsyad al-Islamy, Cet I, h. 687. lihat juga Muhammad Amin Suma, *Pengantar Tafsir Ahkam,* (Jakarta : Raja Garafindo Persada, 2001), h. 154.

[7] Lihat Wahabh al-Zhuhailiy, *al-Tafsir al-Munīr fi al-'Akidah wa al-Syariah wa al-Manhaj*, Juz I (Bairut: Dār al-Fikr al-Muā'sir, t. th.), h. 359.

[8] Lihat misalnya *ibid*. , h. 359.

[9] *Ibid*. ,h. 359.

Contoh lain kalimat yang berbentuk *uslūb al-khabar* secara tekstual (*lafẓiy*), tetapi secara kontekstual (*ma'nawiy*) ia menghendaki pengertian *uslūb al-insya'* adalah firman Allah dalam QS al-Baqarah (2): 228:

وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ

Terjemahnya:
Wanita-wanita yang ditalak hendaklah menahan diri (menunggu) tiga kali quru.[10]

Diriwayatkan oleh Abu Daud dan Ibn Abu Ĥatim dari Asmā' Bint Yazīd Ibn al-Sakan al-Anshariy ia berkata: ada seorang istri diceraikan oleh suaminya pada masa Rasulullah saw. perempuan yang ditalak tersebut belum memiliki idah, maka turunlah ayat,[11] وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ . Riwayat lain bersumber dari Tsa'laby Wahbah Ibn Salāmah dari al-Kalabiy dan Muqātil menyebutkan bahwa ayat tersebut turun berkenaan dengan Ismail Ibn Abdullah al-Gaffāriy yang mentalak istrinya, Qatīlah pada masa Rasulullah, ketika itu ia tidak mengetahui kehamilan istrinya, tidak lama kemudian ia mengetahui bahwa istrinya hamil, maka ia rujuk. Setelah istrinya melahirkan istri tersebut meninggal dan anaknya meninggal pula.[12]

Ayat tersebut sekalipun secara tekstual berbentuk *uslūb al-khabar*, namun secara tekstual ia menghendaki pengertian *uslūb al-insya'*. Ayat tersebut adalah perintah kepada wanita-wanita yang yang telah digauli oleh suaminya untuk beridah selama tiga kali *quru'*, adapun yang belum digauli oleh suaminya, maka tidak ada idahnya.[13] Lafal *quru'* termasuk salah satu bentuk akronim

[10] Dikutip dari CD ROM al-Qur'an Gavthu Collection.

[11] Jalāluddin al-Suyutiy, *Lubab al-Nuqūl fi Asbāb al-Nuzūl* (Cet. III; Bairut: al-Maktbat al-'Ashriah, 200), h. 51.

[12] *Ibid.* , h. 51.

[13] Lihat Muhammad Aliy al-Ŝabuniy, *Ŝafwah al-Tafāsīr*, Juz I (Beirut: Dār al-Jīl, 2001), h. 127. Muhammad Husain al-Ŧabātabāiy, . *al-Mīzan fī Tafsīr al-Qur'an,* JuzI (Cet. I; Beirut: Muassah al-A'lamiy li al-Matbu', t. th), h. 235.

(*al-taḍād*), yaitu lafal yang memiliki dua makna yang saling berlawanan,[14] oleh karena itu, para ulama berbeda pendapat dalam menafsirkan lafal *quru'*, menurut Imam al-Syafi'iy, Imam Malik, dan 'Āisyah yang dimaksud oleh lafal tersebut adalah tiga kali suci. Sedangkan menurut Abu Ĥanifah dan Ahmad, yang dimaksud oleh ayat tersebut adalah tiga kali haid.[15] Terlepas dari perbedaan pandangan tersebut, yang pasti adalah hikmah atau tujuan disyariatkannya idah ada beberapa hal antara lain: Untuk mengetahui keadaan Rahim wanita yang ditalak, apakah ia sedang hamil atau tidak ? demi untuk memelihara tidak bercampurbaurnya keturunan, memberikan kesempatan kepada suami-istri untuk merenungkan akibat talak, memberi peluang kepada suami-istri untuk kembali menempuh hidup baru yang lebih baik dari sebelumnya dan lain-lain.[16]

Sedangkan contoh kalimat berbentuk *uslūb al-insya'* secara tekstual (*lafžiy*), tetapi secara kontekstual (*ma'nawiy*) ia menghendaki pengertian *uslūb al-kahbar* adalah firman Allah dalam QS al-Taubah (9): 53, sebagai berikut:

قُلْ أَنْفِقُوا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا لَنْ يُتَقَبَّلَ مِنْكُمْ إِنَّكُمْ كُنْتُمْ قَوْمًا فَاسِقِينَ(٥٣)

Terjemahnya:
Katakanlah: Nafkahkanlah hartamu baik dengan sukarela ataupun dengan terpaksa, namun nafkah itu sekali-kali tidak akan diterima dari kamu. Sesungguhnya kamu adalah orang-orang yang fasik.[17]

Ibn Jarir meriwayatkan dari Ibn Abbas, al-Jaddu Ibn Qais berkata sesungguhnya kalau saya melihat perempuan saya tidak sabar sampai-sampai saya tergila-gila, akan tetapi saya akan me-

[14] Uraian lebih lanjut dapat dilihat dalam Imil Badi' Ya'qub, *Fiqh al-Lugah al-'Arabiyah wa Khaŝāiŝuhā* (Beirut: Dār al-Tsaqāfaṭ al-Islāmiyah, t. th.), h. 181-183. Aliy Abd al-Wāhid wāfiy, *Fiqh al-Lugah* (Mesir: Dār Nah«ah Maŝr li al-°iba' wa al-Nasyr, t. th.), h. 186-197. Muhammad al-Mubārak, *Fiqh al-Lugaṯ wa Khaŝāiŝ al-'Arabiyah* (t. t. : D ā r al-Fikr, t. th.), h. 198-199.

[15] Lihat Wahbah al-Zuhaily, ibid. , h. 323.

[16] *Ibid*. , h. 323.

[17] Dikutip dari CD ROM al-Qur'an Gavthu Collection.

nolongmu dengan harta saya. Maka turunlah ayat[18] أَنْفِقُوا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا لَنْ يُتَقَبَّلَ مِنْكُمْ, jadi ayat ini turun berkenaan dengan ketidak ikut sertaannya seorang munafik yang bernama al-jaddu Ibn Qais pada perang Tabuk, lalu ia berkata kepada Rasulullah saw. saya meolongmu dengan harta saya, maka tinggalkanlah saya (biarkanlah saya tidak ikut berperang).

Ayat tersebut berbentuk *uslūb al-insya'* secara tekstual (*lafẓiy*), tetapi secara kontekstual (*ma'nawiy*) ia menghendaki pengertian *uslūb al-khabar*. Ayat ini mengisyaratkan kepada Rasulullah saw. agar memberi keterangan kepada orang-orang munafik bahwa sekalipun kamu menafkahkan hartamu di jalan Allah swt. baik dengan sukarela maupun dengan terpaksa, niscaya Allah swt. tidak akan menerimahnya, karena kamu kafir terhadap Allah dan Rasul-Nya, dan kamu senantiasa ragu akan agama, dan pembalasan terhadap amal perbuatan di akhirat sebagai yang telah disampaikan oleh Rasulullah saw. di samping itu, karena kamu termasuk orang-orang fasik yang sombong lagi melampaui batas dan telah keluar dari iman. Sementara itu syarat diterimanya amal adalah benarnya iman (baca: aqidah).[19]

Contoh lain tentang kalimat berbentuk *uslūb al-insya'* secara tekstual (*lafẓiy*), tetapi secara kontekstual (*ma'nawiy*) ia menghendaki pengertian *uslūb al-kahbar* adalah firman Allah dalam QS Maryam (19): 75:

قُلْ مَنْ كَانَ فِي الضَّلَالَةِ فَلْيَمْدُدْ لَهُ الرَّحْمَنُ مَدًّا حَتَّى إِذَا رَأَوْا مَا يُوعَدُونَ إِمَّا الْعَذَابَ وَإِمَّا السَّاعَةَ فَسَيَعْلَمُونَ مَنْ هُوَ شَرٌّ مَكَانًا وَأَضْعَفُ جُنْدًا(٧٥)

Terjemahnya:
Katakanlah: Barangsiapa yang berada di dalam kesesatan, maka biarlah Tuhan yang Maha Pemurah memperpanjang tempo baginya; sehingga apabila mereka telah melihat apa yang diancamkan kepada-

[18] Jalāluddin al-Suyuthiy, *op. cit.* , h. 160.
[19] Lihat Lihat Wahabh al-Zhuhailiy, *al-Tafsir al-Munīr fi al-'Akidah wa al-Syariah wa al-Manhaj*, Juz X (Bairut: Dār al-Fikr al-Muā'sir, t. th.), h. 211-212.

nya, baik siksa maupun kiamat, maka mereka akan mengetahui siapa yang lebih jelek kedudukannya dan lebih lemah penolong-penolong-nya.[20]

Ayat tersebut mengandung isyarat kepada Rasulullah agar mengatakan kepada orang-orang musyrik yang menyangkah bahwa mereka berada dalam kebenaran, barang siapa di antara kami dan kamu berada dalam kesesatan, maka biarlah Allah menundahnya atau membiarkannya dalam kesesatnnya sampai ia bertemu dengan Tuhannya dan sampai ajalnya. Menurut al-Qurtubiy Ayat ini mengandung ancaman Allah kepada orang-orang kafir.[21]

Ancaman Allah baik di dunia maupu di akhirat, ancaman Allah di dunia berupa azab dan penawanan dan ancaman di akhirat berupa siksaan yang pedih, setelah terbuka tabir kebenaran mereka mengetahui yang mana dia antara dua kelompok yang paling jelek kedudukannya dan paling lemah penolongnya ?, apakah orang-orang kafir atau orang beriman ?[22]

Contoh lain tentang kalimat berbentuk *uslūb al-insya'* secara tekstual (*lafẓiy*), tetapi secara kontekstual (*ma'nawiy*) ia menghendaki pengertian *uslūb al-kahbar* adalah firman Allah dalam QS al-Ankabut (29): 12:

وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِلَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّبِعُوا سَبِيلَنَا وَلْنَحْمِلْ خَطَايَاكُمْ وَمَا هُمْ بِحَامِلِينَ مِنْ خَطَايَاهُمْ مِنْ شَيْءٍ إِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ(١٢)

Terjemahnya:
Dan berkatalah orang-orang kafir kepada orang-orang yang beriman: Ikutilah jalan kami, dan nanti kami akan memikul dosa-dosamu, dan mereka (sendiri) sedikitpun tidak (sanggup), memikul dosa-dosa mereka. Sesungguhnya mereka adalah benar-benar orang pendusta.[23]

[20] Dikutip dari CD ROM al-Qur'an Gavthu Collection.
[21] Lihat Muhammad Aliy al-Ŝābuniy, *Ŝafwah al-Tafāsīr*, Juz II (Beirut: Dār al-Jīl, 2001), h. 127.
[22] *Ibid.* , h. 212.
[23] Dikutip dari CD ROM al-Qur'an Gavthu Collection.

Ayat tersebut menyebutkan salah satu sifat orang-orang kafir, yaitu selalu mengajak orang-orang beriman untuk mengikuti jalan mereka. Orang-orang kafir mengatakan kepada orang-orang beriman kafirlah kamu sebagaimana kami kafir dan ikutilah agama kami, nanti kami akan memikul dosa dan hukumanmu, jika ada hukuman. Menurut Ibn katsir, orang kafir mengatakan lakukanlah ini kessalahnmu di leherku.[24]

Penggunaan kalusa وَلْنَحْمِلْ yang berbentuk perintah tidak mungkin dipahami sebagai *uslūb al-insya'*, karena mana mungkin ada orang yang memerintah dirinya sendiri. Dengan demikian ayat ini harus dipahami sebagai *uslūb al-khabar*, yakni dengan cara menakwilknnya sehingga klausa tersebut seakan-akan berbentuk *uslūb al-syarŧ* yang diperkirakan, jika kamu mengikuti kami niscaya kami memikul dosa-dosamu.[25]

B. Unsur-Unsur *'Ilm Al-Ma'āniy* dan Penerapannya dalam *Tafsīr al-Bayāniy Li Al-Qur'ān Al-Karīm*

1. *Uslūb al-khabar dan Uslūb al-insya'*

Uslūb (gaya bahasa) dalam bahasa Arab khususnya dalam bingkai kajian*'ilm al-ma'āniy*, ditinjau dari segi subtansi redaksinya dapat dibedakan menjadi dua yaitu *uslūb* (gaya bahasa) yang mengisyaratkan suatu informasi, *uslūb* ini dalam istilah *'ilm al-ma'āniy* dikenal dengan istilah *uslūb al-khabar*. Sedangkan *uslūb* yang kedua dikenal dengan istilah *uslūb al-insya'*, kalau *uslūb al-khabar* penekanannya adalah validalitas suatu pernyataan atau informasi, maka *uslūb* yang terakhir disebutkan penekannaya adalah interaksi antara si pembicara dengan audience (*mukhaŧab*).

a). *Uslūb al-khabar*

Sebagai yang telah disinggung pada bab sebelumnya, bahwa suatu pernyataan diungkapkan tidak hampa dari dari konteks

[24] *Ibid.* , h. 427-428.
[25] *Ibid.* , h. 427-428.

dimana pernyataan itu dilontarkan. Dalam hal ini, paling tidak ada tiga hal yang terlibat yaitu orang yang menyampaikan informasi, orang yang menerimah informasi dan kondisi yang mengitari orang yang menyampaikan dan menerima informasi ketika informasi itu dilontarkan. Ketiga hal inilah yang menjadi wilayah kajian *'ilm al-ma'āniy*. Menurut hemat penulis, sesorang yang ingin mengadakan kajian terhadap teks harus terlebih dahulu memperhatikan ketiga komponen tersebut sebelum melangkah lebih jauh dalam kajiannya.

Dalam teori (kaidah) *uslūb al-khabar* suatu pernyataan dikatakan benar apabilah sesuai dengan kenyataan, dan dikatakan salah apabila berbeda dengan kenyataan. Kendatipun demikian, nampaknya teori ini tidak relevan digunakan dalam kajian Alquran, mengingat wahyu atau ayat-ayat yang terdapat di dalamnya tidak dapat diragukan kebenarannya. Dan sudah menjadi ajaran dasar dalam Islam bahwa semua apa yang termuat dalam kitab suci tersebut mutlak kebenarannya, bahkan orang yang meragukan atau mengingkari kebenarannya, secara normatif dapat dikategorikan telah keluar dari rel atau bingkai aqidah yang Islam yang benar (baca kafir).

Akan tetapi hal itu tidak berarti tidak dibenarkan menghampiri Alquran dengan pendekatan kebahasaan, khususnya dengan menggunakan teori (kaidah) *khabar*, karena teori tersebut dapat dengan mudah membantu *mufassir* untuk memahami teks yang dihadapinya, tentunya teori-teori tersebut hanya salah satu diantara sekian banyak aspek yang dibutuhkan seorang mufassir dalam mengolah teks untuk merumuskan penafsiran. Guna melihat implikasi penerapan teori-teori tersebut dalam menafsirkan Alquran, maka akan dikemukakan beberapa contoh ayat-ayat yang masuk dalam kategori *uslūb al-khabar*. Ayat-ayat yang dimaksud adalah QS al-Dhuhā (93): 1-5:

وَالضُّحَى(١)وَاللَّيْلِ إِذَا سَجَى(٢)مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَى(٣)وَلَلْآخِرَةُ خَيْرٌ

لَكَ مِنَ الْأُولَى(٤)وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَى(٥)

Terjemahnya:

Demi waktu matahari sepenggalahan naik, dan demi malam apabila telah sunyi, dan demi malam apabila telah sunyi, Tuhanmu tiada meninggalkan kamu dan tiada (pula) benci kepadamu, dan sesungguhnya akhir itu lebih baik bagimu dari permulaan. Dan kelak Tuhanmu pasti memberikan karunia-Nya kepadamu, lalu (hati) kamu menjadi puas.[26]

Untuk melacak *uslūb* di atas tidaklah terlalu sulit mengingat sudah ada teori-teori yang telah dipaparkan pada bab dua yang dijadikan dasar untuk mengetahui jenis *uslūb* kalimat. Mulai dari ayat pertama sampai pada ayat ke lima yang disebutkan di atas termasuk *uslūb al-khabar*. Sebagai mana biasanya, Bint Syait' sebelum lebih jauh menafsirkan suatu surah terlebih dahulu ia menjelaskan bahwa surah itu masuk kategori *makkiyah* atau *madaniyyah*, begitu pula ketika ia berbicara tentang surah al-Dhuha, ia menjelaskan bahwa surah ini termasuk salah satu surah *makkiyah*.

Setelah itu, ia menjelaskan bahwa para *mufassir* sepakat bahwa latar belakang turunnya surah ini adalah keterlambatan turunnya wahyu kepada Rasulullah saw., sehingga ada yang mengatakan Muhammad telah ditinggalkan Tuhannya dan di telah dibenci-Nya. Akan tetapi, mereka berbeda pendapat dalam beberapa hal.[27]

Menurut satu riwayat, Rasulullah saw. mengadu kepada istrinya, Sayyidah Khadijah r.a. tentang terputusnya wahyu dalam hal ini beliau berkata Sesunggunya Tuhanku telah meninggalkan aku dan membenciku. Khadija berkata, tidak ! Demi Dia yang mengutusmu dengan kebenaran, Allah tidak memulai kemulian ini kepadamu kecuali Dia ingin menyempurnakan-

[26] Dikutip dari CD ROM al-Qur'an Gavthu Collection.

[27] 'Aisyah Abd al-Rahman Bintu al-Syati' (selanjutnya disebut Bintu al-Syati'), *al-Tafsīr al-Bayāniy li al-Qur'ān al-Karīm*, Juz I (Cet. V; Mesir: Dār al-Ma'ārif, 1977), h. 23.

nya untukmu, maka turunlah ayat, مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَى.

Sementara itu riwayat lain menyebutkan bahwa Sayyidah Khadijah bimbang karena keterlambatan wahyu. Di samping itu ada riwayat yang mengatakan bahwa, sesungguhnya si pembawa kayu bakar, Ummu Jamīl, istri Abu Lahablah yang mengatakan, Wahai Muhammad, aku tidak melihat setanmu kecuali dia telah meninggalkanmu.

Riwayat yang terakhir dikutip oleh Bint Syaiti' yag bertalian dengan *ihtilāf* tersebut adalah riwayat yang mengatakan, sesungguhnya orang-orang musyriklah yang berceloteh, dia telah dibenci Tuhannya dan ditinggalkan-Nya.[28]

Terlepas dari adanya perselisihan pendapat dalam riwayat-riwayat[29] di atas, yang menarik untuk dikemukakan adalah *mukhaṭab* yang disebutkan dalam riwayat–riwayat tersebut ada yang bimbang atas terlambatnya wahyu turun bahkan ada yang mengingkari keberadaan wahyu itu sendiri. Dalam kondisi seperti itu ayat di atas menggunakan *ĥarf taukid* yang berfungsi sebagai penegasan, hal ini sejalan dengan teori atau kaidah *uslūb al-khabar* yang mengatakan *ĥarf taukid* itu digunakan apabila orang yang diajak bicara ragu atau tidak percaya akan informasi yang dituturkan atau disampaikan.

Senada dengan itu, ketika orang-orang kafir menuduh bahwa Tuhan telah meninggalkan dan benci kepada Nabi Muhammad saw. Allah seakan-akan berfirman, kemukakan alasanmu, tetapi mereka tidak mampu. Sehingga mesti ada sumpah bahwa bahwa Tuhan tidak meninggalkan dan tidak membenci beliau. Pengertian lainnya adalah seakan Allah berfirman, perhatikanlah pasangan malam dan siang, di mana yang satu tidak pernah menyerah kepada yang lain. Sesekali malam menang dan kali

[28] *Ibid.* , h. 23. Riwayat-riwayat tersebut dapat juga dilihat dalam Jalāluddin al-Suyutiy, *op. cit.* , h. 361-362.

[29] Sikap Bint al-Syāti' mengutif beberapa riwayat tersebut menunjukkan ketidak konsistensinya dalam teorinya untuk titak terlibat Jauh dalam perbedaan mengenai riwayat-riwayat tentang asbab al-nuzul.

yang lain dikalahkan. Maka bagaimana mungkin engkau dapat melepaskan dari ciptaan-Nya.[30]

Surah al-Dhuhā ini dimulai dengan *qasam* (sumpah) dengan *ĥarf waw* yang berfungsi sebagai penegasan. Pendapat yang berlaku di kalangan ulama terdahulu mengatakan bahwa, sumpah Alquran ini mengandung makna pengagungan terhadap *muqsam bih* (objek yang digunakan bersumpah). Ibn al-Qayyim al-Jauziyyah mengatakan bahwa sumpa Allah dengan sebagian makhluk-Nya membuktikan bahwa termasuk tanda-tanda kekuasaan-Nya yang besar.[31]

Menurut Bint Syait', penggunaan *qasam* dengan *waw* boleh jadi telah keluar dari dari struktur kebahasaan, yaitu *ta'zim* (pengagungan) ke makna *bayāni*. Seperti keluarnya *uslūb-uslūb amr* (perintah) ke *nahyu* (larangan) dan *istifhām* (pertanyaan) dari pengertian asal yang diperuntukkan baginya, karena pertimbangan keindahan bahasa. Sebab *ĥarf waw*, dalam ungkapan ini, telah menarik perhatian dengan kuat kepada hal-hal indrawi yang sama sekali tidak aneh, sehingga tidak perlu dipertentangkan, sebagai inisiasi ilustratif bagi hal-hal yang maknawi, gaib, dan tidak tidak dapat dipahami oleh indra.[32]

Selanjutnya ia menegaskan bahwa *qasam* dengan *waw* pada umumnya adalah gaya bahasa untuk menjelaskan makna-makna dengan penalaran indrawi. Keagungan yang tampak dimaksudkan untuk menciptakan daya tarik yang kuat. Sedangkan pemilihan *muqsam bih* (objek yang dijadikan sumpah) dilakukan dengan memperhatikan sifat yang sesuai dengan keadaan. Dengan menelusuri sumpah-sumpah Alquran seperti yang terdapat dalam ayat al-Dhuhā, kita dapat menemukannya bahwa ia digunakan sebagai *lāfitah* (penarikan perhatian) terhadap suatu gambaran materi yang dapat diindra, dan realitas yang

[30] Bintu al-Syati', *op. cit.* , h. 27.
[31] *Ibid.* , h. 26.
[32] *Ibid.* , h. 25.

dapat dilihat, sebagai inisiasi ilustratif bagi gambaran lain yang maknawi dan sejenis, tidak dapat diindra dan dilihat.[33]

Dengan demikian, Alquran, dengan sumpahnya waktu subuh ketika mulai terang dan menyingsing, siang ketika terang benderang, dan malam ketika hampir meninggalkan gelapnya yang menutupi dan telah berlalu, menjelaskan makna-makna petunjuk dan kebenaran, atau kesesatan dan kebatilan, dengan materi-materi cahaya dan kegelapan. Penjelasan yang *maknawi* (abstrak) dengan yang *hissi* (konkrit) ini dapat kita kemukakan pada sumpah-sumpah Alquran dengan *waw*. Yang demikian dapat diterima tanpa terjerumus kepada paksaan dalam penakwilan ayat-ayat Alquran.

Muqsam bih pada dua ayat pertama pada surah al-Dhuhā tersebut di atas merupakan gambaran fisik dan realita konkrit, yang setiap hari dapat disaksikan manusia ketika cahaya memancar pada pagi hari. Kemudian turunnya malam ketika sunyi dan hening; tanpa mengganggu sistem malam. Silih bergantinya dua keadaan, dapat menimbulkan keingkaran, bahkan sebagai sesuatu tak pernah terlintas dalam pikiran siapa pun, bahwa langit telah meninggalkan bumi dan menyerahkannya kepada kegelapan dan keganasan setelah cahaya memancar pada waktu *dhuhā*, dan adakah yang lebih merisaukan, jika sesudah wahyu yang menyenangkan, cahayanya menerangi Rasulullah saw., datang saat-saat kosong dari wahyu yang terputus. Seperti malam sunyi kita saksikan datang sesudah waktu *dhuhā* yang cahayanya gemerlapan.[34]

مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَى

Terjemahnya:
Tuhanmu tiada meninggalkan kamu dan tiada (pula) benci kepadamu.[35]

[33] *Ibid.* , h. 26.
[34] *Ibid.* , h. 26.
[35] Dikutip dari CD ROM al-Qur'an Gavthu Collection.

Kata w*ad'u* secara leksikal berarti barang yang ditinggalkan, kosa kata ini kadang digunakan kepada sesuatu yang kongkret, seperti kata *wadī'ah* (titipan) karena ia ditinggalkan di suatu tempat atau pada orang yang dipercaya dapat menyampaikan amanah. *Taudī'* digunakan untuk arti meninggalkan karena berpisah. Senada dengan analisis ini, al-Zamakhsyari salah seorang pakar retorika (*balāgah*) sebagai yang dikutip oleh Bint al-Syati', mengatakan *taudi'* adalah bentuk *mubālagah* dari *wad'* sebab siapa yang meninggalkan anda berarti telah berpisah dan berlebihan dalam meninggalkan anda.[36]

Kosa kata tersebut, bentuk *fi'il mađi*nya tidak ditemukan dalam Alquran kecuali pada ayat al-Dhuhā tersebut. Tetapi tetapi *fi'il amr* (kata perinta)-nya di dalam QS al-Ahzab (33): 48. Semantara itu bentuk *mustauda'* (tempat simpanan) berulang dua kali dengan dirangkaikan dengan *mustaqarr* (tempat tetap), yaitu pada QS al-An'ām (6): 98 dan surah Hud (11): 6.[37]

Kata *al-qīlā* secara leksikal berarti kebencian; kata ini bisa juga berarti kecemasan fisik. Kosa kata ini terkadang digunakan untuk menunjukkan sesuatu yang konkrit, misalnya *al-qīla* dan *al-maqlā* adalah dua tiang yang digunakan anak-anak untuk bermain. *Qalā al-ibil* artinya dia menuntun unta dengan keras, dan *qalā al-lahma* berarti mematangkan daging di *miqlā* dan *miqlāh* (tempat penggorengan).[38]

Dari kecemasan yang tampak di dalam fisik itu, datanglah makna *tajāfā* dan *irtihāl* (menjauhi dan meninggalkan). Dikatan *aqlu lī al-rajul*, apabila menjadikan aku merasa cemas, menjauhi dan meninggalkan aku. Menurut Bint al-Syati', pada umumnya kosa kata yang berakhiran ya digunakan untuk menunjukkan kebencian dan ketidak sukaan yang besar.[39] Kosa kata ini termuat

[36] Bintu al-Syati', *op. cit.* , h. 23.
[37] *Ibid.* , h. 23.
[38] *Ibid.* , h. 23.
[39] *Ibid.* , h. 23-24.

di dalam Alquran du kali, yaitu QS al-Dhuha (93): 3 dan QS al-Syu'arā (26): 168.

وَلَلْآخِرَةُ خَيْرٌ لَكَ مِنَ الْأُولَى(٤)

Terjemahnya:
Dan sesungguhnya akhir itu lebih baik bagimu dari permulaan.[40]

Kata akhirat biasanya digunakan sebagai lawan dari dunia. Makna yang dasar dari kata ini adalah terkemudian, sedangkan makna dunia adalah dekat. Apabila kata akhirat dirangkai dengan kata *dār*, atau *yaum*, maka ia menunjukkan hari akhirat. Tetapi apabila ia berdiri sendiri, maka ia memiliki pengertian yang lebih umum, termasuk di dalamnya kesudahan, tempat kembali, atau akibat, baik dunia maupun sesudahnya.

Menurut Bint al-Syati' kata akhirat Di dalam QS al-Dhuhā berarti hari esok yang lebih baik, yang diharapkan kedatangannya, khusus Muhammad saw. Allah telah mengukuhkan kebaikan yang dijanjikan tersebut melalui penafian meninggalkan dan kebencian, agar bekas kevakuman wahyu hilang dari diri Rasulullah saw.[41]

Lebih lanjut, Bint al-Syati' menjelaskan bahwa kata akhirat yang dirangkai dengan *ūlā* terulang beberapa kali dalam Alquran, misalnya QS al-Najm (53): 25, QS al-Nāzi'āt (79): 25, al-Qashash (28): 70, QS al-Lail (92): 13. Setelah Bint Syait' mengadakan penelusuran akan makna-makna kata tersebut, ia menegaskan bahwa ayat yang terdapat pada surah al-Dhuhā berbeda dengan dari yang lain, karena ayat tersebut khusus bagi Muhammad saw. dalam ayat tersebut terdapat kesan bahwa Allah meninggalkan beliau pada awalnya, lalu Allah menafikan bahwa ia telah meninggalkannya, lalu Allah menegaskan bahwa masa akan datang lebih baik daripada permulaan.[42]

[40] Dikutip dari CD ROM al-Qur'an Gavthu Collection.
[41] Bintu al-Syati', Juz I *op. cit.* , h. 36.
[42] *Ibid.* , h. 36.

وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَى(٥)

Terjemahnya:
Dan kelak Tuhanmu pasti memberikan karunia-Nya kepadamu, lalu (hati) kamu menjadi puas.[43]

Dalam mengomentari ayat ini, Bint al-Syāti' mengatakan tidak ada alasan bagi saya untuk membatasi pengertian *'aṫā'* (pemberian) dalam ayat tersebut, sebagaimana yang dilakukan oleh para *mufassir* seperti al-Razi. Saya lebih suka memutlakkannya, sejalan dengan *bayān Qur'ani* yang tidak ingin membatasinya. Maka cukuplah bagi Rasulullah saw. pemberian yang memuaskan beliau. Tidak ada ketamakan dibalik *ridhā'* (kepuasan), dan tidak ada pula batas akhir sesudahnya. Kita tidak boleh menetapkan arti batas akhir sesudahnya. Kita tidak boleh menetapkan arti berdasar cita rasa, temperamen, keperibadian, kondisi dan keadaan kita untuk membatasi apa yang memuaskan Rasul.[44]

Menarik untuk mencermati metode yang ditempuh oleh Bint Bint al-Syāti'dalam menafsirkan ayat-ayat ayat terdapat pada surah al-Dhuhā di atas. Pada dua ayat yang pertama secara eksplisit ia mengkaji dengan menggunakan teori-teori yang berlaku dalam *uslūb al-khabar*, yakni penggunaan *ĥarf taukid* yang berpungsi sebagai penegasan akan pernyataan yang di ungkapkan. Selanjutnya pada tiga ayat berikutnya ia lebih banyak mengacu pada kajian filologi guna menelusuri konsep dasar pada sebuah kata *Qur'ani*. Meskipun demikian nampaknya ia tetap memegang prinsip-prinsip dasar teori *uslūb al-khabar* yang titik penekanannya bukan pada aspek bagaimana terjadi hubungan interaksi antara antara si penyampai berita dengan yang menerima berita, akan tetapi penekanannya adalah sejauh mana

[43] Dikutip dari CD ROM al-Qur'an Gavthu Collection.
[44] *Ibid.* , h. 38.

validalitas suatu pernyataan yang dilontarkan. Dengan demikian boleh jadi tidak salah kalau dikatakan ia tetap menggunakan teori-teori *khabar* secara implisit.

b). *Uslūb al-insya'*

Sebagai yang telah disinggung sebelumnya, bahwa *uslūb al-insya'* berorientasi pada kaidah-kaidah yang titik penekanannya mengkaji struktur kalimat yang mengandung penekanan interaksi antara si pembicara dengan audience (*mukhaṭab*). *Uslūb* ini memiliki peran yang cukup signifikan dalam kajian-kajian teks *Qur'ani*. Contoh yang paling sederhana dapat dilihat pada QS al-'Alaq (96): 1:

اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ(١)

Terjemahnya:
Bacalah dengan (menyebut) nama Tuhanmu Yang menciptakan.[45]

Ayat tersebut termasuk salah satu *uslūb al-insya' ṭalabiy* yang berbentuk *amr*. Menurut teori *insya' ṭalabiy*, *uslūb insya' ṭalabiy* digunakan untuk menyatakan suatu kalimat yang menghendaki terjadinya sesuatu yang belum terjadi pada waktu kalimat itu dituturkan. Selanjutnya dalam teori itu ditegaskan bahwa pada dasarnya *amr* (perintah) itu menghendaki kewajiban atau keharusan. Guna menguji teori tersebut, ada baiknya kita kembali menelaah penafsiran Bint al-Syaṭi'.

Surah tersebut terkenal dengan nama surah al-'Alaq, sebagian *mufassir* seperti al-Ṭabarī menyebutnya surah Iqra' atau *Iqra' bi ism rabbik*, sementara itu al-Razi dalam karya tafsirnya monumentalnya, *Tafsīr al-Kabīr* menyebutnya surah al-Qalam, penamaan yang terakhir disebutkan berbaur dengan nama surah sesudahnya berdasarkan *tartīb al-nuzul*, yaitu ن وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ(١) surah ini oleh al-Razi disebut surah Nun. Terlepas dari

[45] Dikutip dari CD ROM al-Qur'an Gavthu Collection.

perbedaan penamaan tersebut, yang pasti adalah mayoritas pakar Alquran berpendapat bahwa surah itu adalah surah yang pertama diturunkan kepada Rasulullah, Muhammad saw.[46]

Setelah Bint al-Syāti'mengetengahkan nama-nama surah ini, ia mengutip suatu riwayat yang bersumber dari 'Aisyah, istri Rasulullah saw. dalam riwayat ini disebutkan bahwa awal mula wahyu datang kepada Muhammad saw. ialah suatu mimpi yang benar, mimpi tersebut datang bagaikan cahaya subuh. Ketika itu timbullah keinginan beliau untuk bersepih-sepih, lalau ia pergi gua Hirā ber*tahannus* selama beberapa malam dengan membawah perbekalan, setelah itu ia kembali kepada keluarganya, Khadijah untuk mengambil perbekalan kemudian berangkat lagi ke gua Hirā. Pada suatu ketika datanglah malaikat kepadanya, lalu berkata: Hai Muhammad engkau adalah Rasulullah, kemudian malikat itu mengatakan iqra' (bacalah), setelah itu Rasullah mengatakan: Malaikat itu memelukku tiga kali sehingga habis tenagaku. Kemudian malaikat itu mengatakan *iqra'* (bacalah), Rasulullah menjawab apa yang saya baca, malaikat itu mengatakan: اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ(١)خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ(٢)اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ(٣)الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ(٤)عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ lalu Rasulullah membaca ayat-ayat tersebut sampai selesai dan malaikat itu menghilang dari Raulullah. Ketika itu seakan akan ditulis dalam hatiku sebuah kitab, kata Rasulullah. Maka saya keluar, setelah saya berada pada pertengahan gunung saya mendengar suara dari langit mengatakan: Hai Muhammad engkau adalah Rasulullah dan saya adalah Jibril. Mendengar suara itu, Rasulullah menoleh ke langit untuk memperhatikan suara itu tanpa maju dan mundur, sementara Rasulullah berdiri di tempat itu, Khadijah mengutus para utusannya mencarinya dalam

[46] Dalam tafsīr al-Razī dan al-Kasysyaf dijelaskan bahwa surah yang pertama turun adalah surah al-Fātiha kemudian surah al-'Alaq. Lihat 'Aisyah Abd al-Rahman Bintu al-Syaṭi', *al-Tafsīr al-Bayāniy li al-Qur'ān al-Karīm*, Juz I (Cet. V; Mesir: Dār al-Ma 'ā rif, 1977), h. 13.

riwayat itu disebutkan bahwa para utusan itu sampai di pertengahan Mekkah kemudian mereka kembali. Rasulullah tetap berdiri di tempat itu sampai malikat Jibril menghilang.[47]

Riwayat di atas telah memperlihatkan signifikansi *uslūb al-insya'* dalam memahami suatu teks. Ayat yang dimulai dengan kata perintah, *iqra'* tersebut menunjukkan adanya interaksi antara yang menyampaikan pernyataan dan yang mendengar pernyataan, dalam hak ini antara malikat Jibril dengan Nabi Muhammad saw. Jibril yang mendapat mandat dari Allah untuk menyampaikan wahyu, secara otomatis memiliki otoritas untuk menyuruh Nabi Muhammad saw. Riwayat di atas memperlihatkan bahwa Rasulullah yang berkedudukan sebagai obyek perintah telah mengikuti apa yang telah disampaikan oleh malaikat Jibril. Ini memberi legitimasi teori *amr* (perintah) yang mengatakan pada dasarnya suatu perintah menunjukkan keharusan atau kewajiban.

Menurut Bint al-Syāti', adalah sesuatu yang tergolong menakjubkan, ketika perintah membaca (*iqra'*) merupakan wahyu yang pertama diturunkan kepada seorang nabi *ummī* yang diutus kepada masyarakat yang *ummī* pula sebagai rasul bagi mereka, dan Alquran merupakan mukjizat nabi yang dipilih sebagai penutup risalah agama sejak empat belas abad, zaman pada masa itu adalah zaman nomad, lingkungan pada masa itu adalah lingkungan berhala yang belum tersentuh oleh peradaban materialis dan intelektual dimana peradaban ini telah mengalami kemajuan yang cukup pesat pada lingungan yang lain, sebutlah misalya Lembah sungai Nil.[48]

Imam al-Ŧabarī ketika menafsirkan ayat ini tidak memandang perlu menkwilkannya, karena maknanya telah jelas. Orang Arab sendiri sering menggunakan kata ini dalam bacaan baik dalam dokumen tertulis maupun dalam percakapan biasa.

[47] *Ibid.*, h. 13.
[48] *Ibid.*, h. 15.

Seperti halnya kata *rabb* yang berkonotasi pemilik dan yang disembah.[49]

Yang menarik dicermati adalah ungkapan Alquran yang menggunakan klausa *rabbik* dimana kondisi Rasulullah pada saat itu telah lama kebingungan mencari petunjuk dan kebenaran, dan telah lama mengasingkan diri memperhatikan kerajaan langit dan bumi. Kata tersebut bagaikan cahaya yang bersinar memberinya petunjuk kepada Tuhannya yang telah menciptakan, yang berhak disembah tidak seperti tuhan-tuhan yang diciptakan yang disembah kaum berhala Arab pada masa itu. Dengan demikian konteks ayat tersebut mengukuhkan *rububiyah* (ketuhanan) Sangpencipta.[50] Pada ayat selanjutnya خلق الإنسان من علق(٢) Alquran menghususkan penciptaan manusia tanpa menyebut semua makhluk-makhluk lain, karena manusialah yang dikhususkan untuk membaca, menuntut ilmu, diberi beban (*al-taklif*), dan kepada manusialah wahyu diturunkan.[51]

Sebagai contoh *uslūb al-insya'* yang berbentuk *istifham* dapat dilihat pada QS al-Nāzi'āt (79): 27:

ءَأَنتُمْ أَشَدُّ خَلْقًا أَمِ السَّمَاءُ بَنَاهَا(٢٧)

Terjemahnya:
Apakah kamu yang lebih sulit penciptaannya ataukah langit? Allah telah membangunnya.[52]

Zhahir Khitāb (seruan) pada ayat ini bersifat umum, akan tetapi yang dimaksud adalah mereka yang mengingkari hari kebangkitan, hal ini menurut keterangan Abu Hayyan.[53] Mereka mengingkarinya karena memandang tidak mungkin manusia kembali kepada kehidupan dunia sesudah dikubur dan binasa.

[49] *Ibid.*, h. 13.
50 *Ibid.*, h. 16.
[51] *Ibid.*, h. 17.
[52] Dikutip dari CD ROM al-Qur'an Gavthu Collection.
[53] Bintu al-Syati', Juz I, *op. cit.*, h. 151.

Seandainya mereka memikirkan ayat-ayat alam ini, tentulah mereka mendapati sesuatu yang tidak lebih muda dan lebih ringan daripada sekedar menghidupkan tulang belulang yang hancur lebur. Alquran menggunakan *uslūb al-istifhām* pada ayat ini (gaya bahasa yang berbentuk pertanyaan) untuk mengembalikan kesadaran mereka, sehingga berusaha mencari jawaban atas pertanyaannya.[54]

Siapakah di antara mereka yang mau membayangkan sulitnya membangun langit seperti ini ? Padahal mereka telah terbiasa dalam hal bangunan. Tetapi bangunan yang mereka ketahui tidaklah berarti apa-apa jika dibandingkan dengan langit yang tinggi menjulang, tidak ada tempat untuk menjangkaunya, berdiri tanpa tiang yang terlihat atau sendi-sendi yang dapat dirasakan.

Uraian di atas dengan jelas memperlihat ketajaman analis Bint al-Syāṭi' dalam mengelaborasi kandungan sebuah ayat. Dari uraian itu pula nampak bahwa penggunaan teori-teori *insya'* dalam hal ini *uslūb al-istifhām* sangat membantu dalam memahami makna sebuah teks. Jadi penggunaan *uslūb al-istifaham* pada ayat di atas bukan semata-mata menghendaki sebuah jawaban, akan tetapi, lebih dari itu *uslūb al-istifhām* tersebut bertujuan untuk membangkitkan kesadaran mereka yang mengkari hari kebangkitan.

Contoh lain tentang *uslūb al-istifhām* adalah QS Alam Nasyrah (94): 1, sebagai berikut:

أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ(١)

Terjemahnya:
Bukankah Kami telah melapangkan untukmu dadamu?[55]

Setelah Bint al-Syaṭi' mengkaji ayat ini dengan pendekatan semantik, ia menjelaskan bahwa para *mufassir* juga membicara-

[54] *Ibid.* , h. 151.
[55] Dikutip dari CD ROM al-Qur'an Gavthu Collection.

kan *uslūb al-istifhām* pada ayat tersebut. al-Zamakhsyari mengatakan, Sesungguhnya ia menanyakan ketiadaan pelapangan dada dengan cara ingkar, sehingga memperkuat pernyataan pelapangan, dalam ayat tersebut seakan-akan dikatakan kepada beliau, Kami telah menghilangkan darimu bebanmu.[56]

Pandangan al-Zamakhsyariy di atas, secara tegas ditolak oleh Bint al-Syāṭi', menurut Bint al-Syāṭi' *uslūb al-istifhām* pada ayat tersebut menunjukkan *taqrīr* (penegasan), bukan menunjukkan pengingkaran seperti yang dikatakan oleh al-Zamakhsyariy.[57] Dari contoh penafsiran ini terungkap bahwa *uslūb istifhāmiy* ternyata bukan hanya menghendaki jawaban, tetapi dapat juga menunjukkan penegasan akan pernyataan yang disampaikan.

2. *Uslūb Zikr, Uslūb Ĥazf* dan *Uslūb Taqdīm*

a). *Uslūb Zikr*

Uslūb al-zikr adalah salah satu kajian *'ilm al-ma'āniy* yang khusus mengkaji tujuan suatu kata disebutkan dalam kalimat. Pada dasarnya semua kata memiliki makna tersendiri, oleh karena itu, bila sesorang ingin menyampaikan idenya ia sebaiknya menyebutkan kata-kata yang dapat mengantar orang yang mendengarnya dapat mengerti maksud dari pernyataan itu. Kalau kita memperhatikan struktur kalimat bahasa Arab, khususnya dengan pendekatan *'ilm al-ma'āniy*, maka kita akan melihat bahwa ada dua unsur yang wajib ada pada kalimat itu, yakni *musnad ilaih* dan *musnad*. Kedua unsur inilah yang menjadi pokus kajian utama pembahasan *al-zikr, al-Ĥadzf*, dan *al-taqdīm*. Dalam kaitan ini yang dimaksud dengan *uslūb al-zikr* adalah menyebutkan *musnad ilaih* atau *musnad* dalam kalimat, sebagai contoh dapat dilihat pada firman Allah dalam QS al-Qalam: (68): 4:

[56] Lihat Bintu al-Syati', Juz I, *op. cit.*, h. 58.
[57] *Ibid.*, h. 61.

وَإِنَّكَ لَعَلى خُلُقٍ عَظِيمٍ(٤)

Terjemahnya:
Dan sesungguhnya kamu benar-benar berbudi pekerti yang agung.[58]

Ďamir mukhāṭab, kaf yang terdapat pada ayat di atas menunjukkan Muhammad saw. *Ďamir mukhāṭab* tersebut disebut *musnad ilaih* sedangakan *syibh al-jumlah* yang ada didepannya disebut *musnad*. Apabila diteliti lebih lanjut, maka dapat diketahui bahwa *musnad ilaih* tersebut disebutkan untuk menambah penjelasan (agar lebih jelas) sedangkan *musnad, khalqin 'azīm* disebutkan untuk menjelaskan bahwa sesungguhnya akhlak Rasulullah sifatnya statis (tetap) atau dengan kata lain akhlaknya selalu mulia, tidak berubah-ubah, hal ini didasarkan pada penggunaan *ism* pada *musnad* tersebut.

Al-Tabari sependapat dengan pakar tafsir yang mengatakan akhlak Rasullah adalah Alquran, pendapat ini didasarkan pada sebuah riwayat yang bersumber dari 'Aisyah yang mengatakan suatu ketika 'Aisyah ditanya mengenai akhlak Rasulullah, maka ia menjawab akhlaknya adalah Alquran.[59]

Mengomentari pandangan tersebut Bint al-Syāṭi' mengatakan, pandangan di atas kurang valid mengingat ayat tersebut termasuk ayat Makkiyah yang turun pada awal pewahyuan, sehingga dengan sendirinya belum ada petunjuk dari Alquran tentang nilai-nilai akhlak dalam perspektif Alquran. Sebagian pakar Alquran menafsirkan ayat di atas dengan agama Islam, hanya saja didalam Alquran tidak ditemukan penggunaan *khulqiah* yang bermakna agama.[60]

Terlepas dari perbedaan peneafsiran tersebut, yang jelas adalah ayat tersebut mengukuhkan beliau yang sangat terkenal dengan kemuliaan akhlaknya sejak kecil, sampai ketika beliau

[58] Dikutip dari CD ROM al-Qur'an Gavthu Collection.
[59] *Ibid.*, h. 50.
[60] *Ibid.*, h. 51.

telah memasuki usia remaja ia sangat terkenal dengan akhlak yang mulia seperti kejujuran, amanah dikalangan pemudah Quraisy.

Mengakhiri komentarnya mengenai ayat itu, Bint al-Syāti' menegaskan bahwa ayat ini menunjukkan Kesaksian Allah akan keagungan akhlak Rasulullah saw. sekaligus memberikan spirit kepada beliau dalam menghadapi orang-orang yang mendustai dan menzaliminya.[61]

b). *Uslūb Ĥazf*

Uslūb al-Ĥazf adalah kebalikan dari *uslūb al-zikr*. *Uslūb al-Ĥazf* adalah membuang *musnad ilaih* atau *musnad* dalam struktur kalimat. *Uslūb Ĥazf* tersebut dilakukan guna meringkas suatu kalimat dan menghindari pemborosan dalam penggunaan kata. Dalam teori *uslūb Ĥazf* disebutkan pembuangan itu dilakukan apabila ada *karinahh* (indikasi) yang menunjukkan adanya sesuatu yang dibuang. dalam Alquran tidak jarang ditemukan *uslūb* seperti ini sebagai contoh QS al-Dhuha: (93): 3:

مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَى(٣)

Terjemahnya:
Tuhanmu tiada meninggalkan kamu dan tiada (pula) benci kepadamu.[62]

Pada pembahasan tentang *uslūb al-khabar*, ayat ini telah dikemukakan penafsirannya. Tetapi penulis ingin mengulangi kembali dengan maksud untuk melirik pandangangan Bint al-Syati' khususnya dengan pendekatan *uslūb al-Ĥazf.*

Bint al-Syāti' ketika mengelaborasi ayat ini mengutif beberapa pandangan pakar tafsir mengenai penghilangan (*al-Ĥazf*) *đamir khiŧab* (kata ganti orang kedua) yang terdapat dalam lafal *qalā*. Al-Zamakhsyariy mengatakan tujuan pembuangan (*al-Ĥazf*)

[61] *Ibid.*, h. 51.
[62] Dikutip dari CD ROM al-Qur'an Gavthu Collection.

dilakukan adalah untuk penyingkatan kalimat (*ikhtiŝar lafẑiy*), yakni dengan cara menghilangkan suatu lafal. Ia menganalogikan dengan firman Allah dalam QS al-Ahzab: (33):35:

إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَالْقَانِتِينَ وَالْقَانِتَاتِ وَالصَّادِقِينَ وَالصَّادِقَاتِ وَالصَّابِرِينَ وَالصَّابِرَاتِ وَالْخَاشِعِينَ وَالْخَاشِعَاتِ وَالْمُتَصَدِّقِينَ وَالْمُتَصَدِّقَاتِ وَالصَّائِمِينَ وَالصَّائِمَاتِ وَالْحَافِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَالْحَافِظَاتِ وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتِ أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا(٣٥)

Terjemahnya:
Sesungguhnya laki-laki dan perempuan yang muslim, laki-laki dan perempuan yang mu'min, laki-laki dan perempuan yang tetap dalam ketaatannya, laki-laki dan perempuan yang benar, laki-laki dan perempuan yang sabar, laki-laki dan perempuan yang khusyu', laki-laki dan perempuan yang bersedekah, laki-laki dan perempuan yang berpuasa, laki-laki dan perempuan yang memelihara kehormatannya, laki-laki dan perempuan yang banyak menyebut (nama) Allah, Allah telah menyediakan untuk mereka ampunan dan pahala yang besar.[63]

Senada dengan pandangan tersebut, menurut al-Ŧabari pembuangan (*al-ĥazf*) itu dilakukan, karena pengertiannya sudah dapat dipahami oleh yang diajak berbicara (pendengarnya). Karena telah ada *karinah* (indikasi) pada ayat sebelumnya yang menunjukkan bahwa yang dimaksud dengan lawan bicara dalam ayat ini adalah *Nabiullah*, Muhammad saw. Abu Hayyan juga berpendapat bahwa *hazf* pada ayat itu dimaksudkan untuk menyingkat kalimat. Tetapi al-Naisaburi menambahkan alasan lain, yaitu untuk menjaga *fāŝilah* dengan ayat sebelumnya, yakni وَالضُّحَى(١)وَاللَّيْلِ إِذَا سَجَى(٢) hal yang sama diberlakukan pula pada ayat-ayat sesudahnya seperti:[64] وَوَجَدَكَ عَائِلًا فَأَغْنَى(٨).

Sementara itu al-Razi mengemukakan tiga aspek dalam penghilangan tersebut. *pertama*, memandang cukup dengan *kāf*

[63] Dikutip dari CD ROM al-Qur'an Gavthu Collection.
[64] Bintu Syati', Juz I, *o. cit.*, h. 34.

yang pertama yang ada di ujung ودعك . *Kedua*, untuk keserasian *fâsilah-fâsilah* menuntut dibuangnya *kāf*. *Ketiga*, menunjukkan arti mutlak (tanpa pembatasan, tidak terikat), ini berimpilaksi kepada pengertian Allah tidak membencimu (Muhammad saw); tidak pula membenci seorang pun dari sahabatmu dan orang-orang yang mencintaimu sampai hari kiamat.[65]

Tampaknya Bint al-Syāṭi' sependapat dengan poin ketiga dan kedua di atas dimana ia mengatakan: di dalam kemutlakan seperti pengelaborasian al-Razi, terdapat perluasan makna (*tawassu'*) yang tidak diberikan oleh konteks yang jelas, sedangkan jalannya pembicaraan ayat jelas tertuju kepada Nabi saw.[66]

Lebih lanjut Bint al-Syāṭi' menegaskan bahwa alasan pembuangan (*al-ĥazf*) itu dilakukan untuk menjaga *fâsilah*, sulit untuk tidak mengatakan tidak dapat diterimah karena bayan *Qur'āni* tidak hanya didasarkan pada pengungkapan lafal semata. Tetapi pembuangan (*al-ĥazf*) dimaksudkan untuk menciptakan makna *balāgah*, yang memperkuat fungsi lafaz, tanpa menjadikan sosok kata sebagai prinsip. Seandainya *bayan Qur'āni* berhubungan dengan *fāsilah*, tentunya pemisah yang ada di akhir surah al-Dhuhā tidak perlu diluruskan. Untuk lebih jelasnya dapat dilihat pada ayat tersebut sebagai berikut:

وَأَمَّا السَّائِلَ فَلَا تَنْهَرْ(١٠)وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ(١١)

Terjemahnya:
Dan terhadap orang yang minta-minta maka janganlah kamu menghardiknya. Dan terhadap ni'mat Tuhanmu maka hendaklah kamu menyebut-nyebutnya (dengan bersyukur).[67]

Di dalam seluruh ayat pada surah ini tidak terdapat sama sekali *ĥarf tsa' fâsilah* kecuali pada ujung ayat terakhir, Allah tidak mengatakan *fakabbir*, agar *fâsilah-fâsilah*nya serasi dan sesuai,

[65] *Ibid.* , h. 34.
[66] *Ibid.* , h. 34.
[67] Dikutip dari CD ROM al-Qur'an Gavthu Collection.

padahal mestinya setiap akhir ungkapan harus serasi dalam perspektif ahli olah kata (*ahl al-ŝun'ah*).[68]

Bint al-Syāti' mengakhiri kajiannya pada ayat tersebut dengan mengatakan: Yang tepat, bahwa pembuangan (*al-ĥazf*) tersebut menunjukkan apa yang sebelumnya dihilangkan, dan merupakan ungkapan bagi makna yang halus serta meniadakan kemungkinan penggunaan kalimat *mā qalāk* oleh Allah kepada kekasihnya, Muhammad saw. dalam suasana keintiman. Sebab kata *al-qilā* terkesan mengandung makna pengusiran, penjauhan, dan kebencian yang sangat. Sedangkan meninggalkan sama sekali tidak mengandung pengertian seperti itu. Bahkan rasa kebahasaan yang terdapat di dalamnya memberi peluang bagi arti perpisahan karena ketidak senangan, dengan harapan untuk kembali lagi.[69]

Contoh lain yang dapat dikemukakan adalah firman Allah dalam QS al-Dhuha (93): 8:

وَوَجَدَكَ عَائِلًا فَأَغْنَى(٨)

Terjemahnya:
Dan Dia mendapatimu sebagai seorang yang kekurangan, lalu Dia memberikan kecukupan.[70]

Mengawali kajiannya terhadap ayat ini, Bint al-Syāti' menganalis kata *'ā'ilah* dengan pendekatan pilologi. Menurut Bint al-Syāti', kata tersebut menurut bahasa berarti kesengsaraan dan kekurangan. Lebih lanjut ia mengatakan seorang laki-laki disebut *'ā'il*, apabila ia memiliki banyak keluarga sebab mereka adalah tanggungan lelaki tersebut. argumentasi ini cukup logis mengingat semakin banyak keluarga semakin berat pula beban. Dari sinilah sehingga kata *'ā'ilah* diartikan kekurangan atau

[68] Lihat Bint al-Syāti', *op. cit.* , h. 35.
[69] *Ibid.* , h. 35.
[70] Dikutip dari CD ROM al-Qur'an Gavthu Collection.

memerlukan (*iftaqara*).[71] Kosakata ini hanya dua kali berulang dalam Alquran yaitu QS al-Duha (93(: 8 dan QS al-Taubah (9):28. kata *'ā'il* yang disebutkan dua kali dalam Alquran tersebut masing-masing sebagai lawan dari *ginā* (kekayaan).

Kemudian Bint al-Syāti' mengatakan, pembuangan *kāf khiṭab* pada ujung kata *fa'agnā*[72] menurut para *mufassir* adalah untuk menjagah *fāṣilah*. Selanjutnya Bint al-Syāti' mengeritik pandangan para pakar tafsir tersebut dengan mengatakan, *bayān Qur'āni* tidak ada hubungannya dengan pandanga seperti itu yang lebih tepat adalah pendapat yang mengatakan tentang adanya *ĥazf* karena konteksnya yang demikian jelas dengan kata ganti orang kedua dalam ayat sebelumnya. Kemudian ia menambahkan bahwa tujuannya adalah mennunjukkan pengertian yang tidak tersbatas (*fā'idah al-iṭlāq*), sehingga terkandung pengertian, lalu Dia melindungimu, dan melindungi dengan risalahmu anak-anak yatim dan orang-orang lemah. Dia melindungi umatmu denganmu. Dia mencukupkanmu dan mencukupkan umatmu denganmu.[73]

c). *Uslūb al-Taqdīm*

Pembahasan tentang *uslūb al-taqdīm* masih sangat terkait dengan dua pembahasan sebelumnya, *uslūb al-żikr* dan *uslūb al-ĥazf*. Karena ketiga pembahasan ini adalah bagian dari ruang lingkup kajian *musnad ilaih* dan *musnad*. *Uslūb al-taqdīm* kajiannya berorientasi pada urgensi mendahulukan *musnad ilaih* dan *musnad* dalam struktrur kalimat, sebagai yang telah disinggung pada bagian terdahulu bahwa kedua unsur yang terakhir disebutkan adalah sesuatu yang harus ada dalam sebuah kalimat.

Di dalam Alquran ditemukan banyak sekali *uslūb al-taqdīm*, baik mendahulukan *musnad ilaih* maupun mendahulukan *musnad*.

---

[71] Bint al-Syāti', *op. cit.* , h. 47.

[72] Keterangan lebih lanjut tentang *i'rab* ayat ini dapat dilihat pada Mahyiddin al-Darwīsy, *I'rab al-Qur'ān wa Bayānuh*, Juz VIII (Cet. II; Beirut: Dār Ibn Katsīr, 2001), h. 343.

[73] *Ibid.* , h. 51.

Di antara contoh mendahulukan *musnad ilaih* adalah firman Allah dalam QS al-Humazah (104): 1, sebagai berikut:

وَيْلٌ لِكُلِّ هُمَزَةٍ لُمَزَةٍ(١)

Terjemahnya:
Kecelakaanlah bagi setiap pengumpat lagi pencela.[74]

Sebagaimana biasanya langkah pertama yang ditempuh oleh Bint al-Syāṭi' ketika ingin menafsirkan suatu surah adalah menyebutkan apakah surah itu tergolong *makkiyyah* ataukah surah itu tergolong *madaniyyah* begitu pula ketika sampai kepada surah al-Humazah, ia menjelaskan bahwa surah ini termasuk surah *makkiyah* dan surah tersebut adalah surah ke tiga puluh dua dalam *tartib al-nuzul*. Setelah itu, ia mengutip beberapa riwayat mengenai *azbab al-nuzūl* ayat tersebut.

Riwaya-riwayat itu adalah: Ada yang berpendapat bahwa surah ini turun berkenaan dengan al-Akhnas Ibn Syarīq yang mencelah dan mengumpat manusia khususnya Rasulullah saw. Riwayat lain menyebutkan bahwa surah tersebut turun berkenaan dengan al-Walīd Ibn al-Mugīrah al-Maĥżumi yang telah mengumpat Rasulullah saw. dari belakang (menggibah), dan mencelahnya. Sementara itu menurut Ibn Ishāq dalam al-Sirah al-Nabawiyah surah ini turun berkenaan dengan Ubai Ibn Khalaf.[75]

Selanjutnya Bint al-Syaṭi' menegaskan bahwa terlepas dari perbedaan pandangan tersebut, yang jelas adalah peringatan tersebut bersifat umum kepada semua orang yang mencelah dan mengumpat. Pandangan ini sejalan dengan pandangan al-Ṭabari. Senada dengan pendapat ini, al-Zamaksyari menegaskan bahwa ayat ini terkait dengan satu sebab, akan tetapi ancaman yang termuat di dalamnya bersifat umum, di mana ancaman tersebut

[74] Dikutip dari CD ROM al-Qur'an Gavthu Collection.
[75] Bintu al-Syaṭi', *ibid.* , Juz II, h. 167.

mencakup semua orang yang melakukan perbuatan jelek yang tercela tersebut.[76]

Lafal *wail* adalah lafal yang menunjukkan azab dan kebencian. Lafal tersebut pada umumnya dalam penggunaannya disertai *ĥarf hā* yang menunjukkan kesedihan ketika mengalami bencana.[77]

Dalam rangka menemukan makna lafal tersebut dalam persektif konsep *Qur'ani*, maka Bint al-Syati' menelusuri penggunaan kata tersebut dalam Alquran. dari hasil penelusuran tersebut ia menegaskan bahwa kata tersebut terulang empat puluh kali dalam Alquran. tiga belas kali *ma'rifah bi al-iđafah*, pengulangan dalam bentuk ini merujuk kepada pengertian penyesalan, kesedihan (kesusahan) dan ratapan. Pengulangan dalam bentuk ini terdapat pada QS al-Qalam (68): 31; QS al-Furqān (25): 24; al-kahfi (18): 49; QS al-Ahqāf (46): 18; QS al-Qaŝaŝ (28): 8; QS al-Anbiyā' (21): 14, 46 dan 97; QS Yāsīn (36): 52; QS al-Ŝāfāt (37): 20; dan QS al-Māidah (5): 31. selain dari ayat tersebut lafal *wail* menunjukkan peringatan dari Allah. Lafal tersebut yang berbentuk *nakiarah* seperti pada surah al-Humazah tersebut.[78]

Peringatan dari Allah yang tercakup dalam ayat-ayat yang menggunakan lafal *wail* merujuk kepada orang-orang kafir, orang-orang musyrik, para pendusta, orang-orang zalim, orang-rang curang, orang yang lalai dalam shalatnya, orang-orang yang yang menulis kitab dengan tangan mereka kemudian mengatakan ini berasal dari Allah, orang yang kering hatinya, para penyebar isu, dan para pengumpat lagi pencela.[79]

Berangkat dari analis Bint al-Syāti' sebagai yang telah dikemukkan di atas, nampak dengan jelas bahwa penggunaan lafal *wail* mengacuh kepada sesuatu yang bersifat negatif. Analisis ini

[76] *Ibid.* , h. 167.
[77] *Ibid.* , h. 167.
[78] *Ibid.* , h. 167-168.
[79] *Ibid.* , h. 168.

mengukuhkan teori *'ilm al-ma'āniy yang mengatakan*: Salah satu tujuan didahulukannya *musnad ilaih* adalah untuk menunjukkan kejelekan.

Sedangkan *uslūb* yang mendahulukan *musnad* dari *musnad ilaih* antara lain dapat dilihat pada firman Allah pada QS al-'Alaq : (92): 8:

إِنَّ إِلَى رَبِّكَ الرُّجْعَى(٨)

Terjemahnya:
Sesungguhnya hanya kepada Tuhanmulah kembali (mu).[80]

Lafal *al-ruj'ā* secara leksikal berarti kembali (*al-'audah, al-radd*). Para penyusun kamus bahasa Arab menyatakan kata *raj'a* memiliki beberapa bentuk *masdar* (infinitif), yakni *ruj'ā*, *rujū'*, *marja'*, dan *rajān*.[81]

Sementara itu mayoritas pakar tafsir menafsirkan lafal *ruj'ā* dengan kembali, senada dengan pandangan ini Abu Hayyan menegaskan bahwa lafal ruj'ā adalah bentuk *masdar* (infinitif) dengan *wazan fu'lā*, *hârf alif* pada lafal tersebut menunjukkan perempuan (*li al-ta'nits*).[82]

Lafal *ruj'ā* tidak ditemukan pengulangannya dalam Alquran kecuali hanya pada surah al-'Alaq saja. Meskipun lafal *ruj'ā* hanya berulang satu kali dalam Alquran, akan tetapi derivasinya ditemukan berulang beberapa kali dalam Alquran. Kiranya perlu dipertegas bahwa lafal *ruj'ā* pada ayat di atas berfungsi sebagai langkah preventif kepada manusia yang tertipu dengan kezalimannya sekaligus merupakan peringatan kepada mereka bahwa haya kepada Tuhanlah akhir tempat kembali.

Menurut Bint al-Syati' penggunaan *uslūb al-takdīm* pada ayat tersebut menunjukkan kekhsusan (*al-ikhtishas*) bahwa tempat kembali itu hanya kepada Allah bukan kepada lainnya. Sejalan

[80] Dikutip dari CD ROM al-Qur'an Gavthu Collection.
[81] *Ibid.* , h. 25
[82] *Ibid.* , h. 25

dengan pandangan ini, dalam teori *uslūb al-taqdīm* ditemukan bahwa salah satu tujuan didahulannya *musnad* adalah untuk menunjukkan kekhususan, sebagai yang telah diketahui bersama bahwa klausa *ilā rabbik* pada ayat tersebut berkedudukan sebagai *musnad* dalam kajian *ilm al-ma'āniy*.[83]

3. *Uslūb al-Qaŝr*

Di antara keistimewaan bahasa Arab adalah kemampuannya mengungkapkan sesuatu dengan *uslūb* yang sangat variatif. Di atas telah dijelaskan tentang salah satu tujuan mendahulukan *musnad* dari *musnad ilaih* yaitu menghususkan sesuatu. Di samping itu terdapat *uslūb* lain yang juga menekakan aspek pengkhususan yaitu *uslūb al-qaŝr*. Di dalam Alquran tidak jarang ditemukan *uslūb* seperti ini, sebagai contoh adalah firman Allah dalam QS al-Nāzi'ā t (79): 45, sebagai berikut:

إِنَّمَا أَنْتَ مُنْذِرُ مَنْ يَخْشَاهَا(٤٥)

Terjemahnya:
Kamu hanyalah pemberi peringatan bagi siapa yang takut kepadanya (hari berbangkit).[84]

Bint al-Syati' ketika menfasirkan ayat ini secara eksplisit menggunakan teori *'ilm al-ma'āniy* khususnya *uslūb al-qaŝar*, di mana ia mengatakan, di dalam ayat ini terdapat pembatasan (*qaŝr*) bagi tugas Nabi Muhammad saw., yang berkenaan dengan hari kiamat (*al-sā'ah*). Yaitu bahwa dia hanya memberikan peringatan kepada orang yang takut kepadanya, bukan untuk menjelaskan kapan waktunya dan kapan kejadiannya.[85] (Sekedar di ketahui bahwa konteks ayat ini berkaitan dengan ayat sebelumnya yaitu pertanyaan orang-orang kafir kepada Nabi Muhammad mengenai kapan terjadinya hari kiamat). Di dalam ayat tersebut

[83] *Ibid.* , h. 25
[84] Dikutip dari CD ROM al-Qur'an Gavthu Collection.
[85] Bintu al-Syati' *op. cit.* , Juz I, h. 616.

juga terdapat pengkhususan peringatan bagi orang yang takut akan hari kiamat.

Lebih lanjut Bint al-Syāti' menegaskan bahwa takut yang dimaksud pada ayat di atas bukan sekedar takut, tetapi ketakutan yang disertai keseganan dan rasa hormat. Hal ini sering di ungkap oleh Alquran ketika berbicara mengenai ketakutan kepada Allah yang dikaitkan dengan keadaan orang-orang beriman, para rasul atau para ulama, dan orang-orang yang diharapkan memperoleh petunjuk dari Tuhannya.[86]

Contoh lain tentang *uslūb al-qaŝr* adalah firman Allah dalam QS Alam Nasyrah (94): 8, sebagai berikut:

وَإِلَى رَبِّكَ فَارْغَبْ(٨)

Terjemahnya:
Dan hanya kepada Tuhanmulah hendaknya kamu berharap.[87]

Kata *al-ragb* secara leksikal berarti kecenderungan dan keinginan. Secara morfologi lafal *al-ragb* bilah dirangkai dengan partkel *fi*, maka ia berarti keinginan atau kecenderungan dan bila lafal ini dirangkai dengan *anh*, maka ia berati benci atau berpaling dan tidak berminat. Kadang-kadang keinginan bertambah, sehingga digunakanlah kata *al-rugbah* untuk menunjukkan keserakaan.[88] Boleh jadi asal kata tersebut adalah *al-sa'ah* (keleluasaan), seperti dikatan oleh al-Ragib. Misalnya, *al-hauđu al-rahīb* (telaga luas), *farās ragīb* (kuda yang luas langkahnya waktu berlari, *al-ragb* dan a*l-rugbā* (keleluasaan dalam keinginan), dan *al-ragbah* dan *al-ragībah* (pemberian yang luas dan banyak).[89]

Alquran menggunakan kata *al-ragbah* dan segalah derivasinya dalam konteks ketuhanan atau keagamaan, seperti QS al-Baqrah (2): 130; QS Maryam (19): 46; QS al-Taubah (9): 59,dan

[86] *Ibid.* , h. 161.
[87] Dikutip dari CD ROM al-Qur'an Gavthu Collection.
[88] *Ibid.* , h. 75.
[89] *Ibid.* , h. 75.

120; QS al-Qālam (68): 32; QS al-Nisā (4): 27; al-Anbiyā' (21): 90.[90]

Ungkapan Alquran yang mendahulukan klausa *ilā rabbik* atas kata perintah *irgab* (berharap) adalah ungkapan yang amat komunikatif, singkat padat (baca: *jawāmi' al-kalim*). Ayat ini secara tegas menghususkan pengharapan hanya kepada Allah swt., bukan kepada yang selainnya.[91]

Menurut Iamam al-Ŧabariy, maksud ayat tersebut adalah jadikanlah kecenderunganmu hanya kepada Tuhanmu, bukan hanya makhluk-Nya, kendatipun orang-orang musyrik dari kaummu telah menjadikan kecenderungan dan kesukaan mereka atas kebutuhan-kebutuhan terhadap tuhan-tuhan dan sekutu-sekutu (baca: berhala).[92]

Sedangkan al-Naisaburi mengatakan, berharaplah kepada Tuhanmu di dalam mewujudkan apa yang diharapkan, bukan selain Dia. Niscaya Dia akan memberikan kepadamu yang terbaik di dunia dan akhirat, sementara itu Muhammad Abduh menjelaskan ayat tersebu dengan menagatakan, janganlah engkau membuahkan amalmu kecuali kepada Allah saja.[93]

Dari beberapa pandangan yang di kutif oleh Bint al-Syāti' tersebut nampaklah dengan terang bahwa para *mufassir* nampaknya sama-sama menafsirkan ayat itu dengan mengacuh kepada penggunaan teori *uslūb al-qaŝr*.

Sebagai yang telah dikemukakan bahwa salah satu tujuan *uslūb al-taqdīm* adalah pengkhusususan.

4. *Uslūb al-Waŝl dan Uslūb al-Faŝl*

a). *Uslūb Waŝl*

Secara sederhana *uslūb al-waŝl* adalah salah satu *uslūb* bahasa Arab yang titik penekanannya adalah menghubungkan suatu kalimat dengan kalimat lainnya dengan menggunakan *ĥarf*

[90] *Ibid.* , h. 75-76.
[91] *Ibid.* , h. 76.
[92] *Ibid.* , h. 76.
[93] *Ibid.* , h. 76.

waw, *uslūb* ini tidak kurang pentingnya dengan *uslūb-uslūb* lainnya dalam mengolah teks-teks Alquran. Contoh *uslūb* ini dapat dilihat misalnya firman Allah dalam QS Alam Nasyrah (94):8, sebagai berikut:

وَإِلَى رَبِّكَ فَارْغَبْ(٨)

Terjemahnya:
Dan hanya kepada Tuhanmulah hendaknya kamu berharap.[94]

Ayat ini telah dijelaskan pada pembahasan sebelumnya, akan tetapi di sini diulang kembali, karena pada pembahasan sebelumnya ayat ini hanya dikaji dari segi *uslūb al-qaŝar*.

Bint al-Syāti' ketika menafsirkan ayat tersebut ia menggunakan *uslūb al-waŝl* secara ekspilisit, dimana ia menegaskan bahwa ayat tersebut telah dihubungkan dengan ayat sebelumnya yaitu dengan menggunakan kata penyambung (*ĥarf al-'aṭf*) *waw*. Sehingga pengkhususan pengharapan kepada Allah pada ayat ini sangat erat kaitannya dengan ayat sebelumnya yaitu QS Alam Nasyrah (94): 7:

فَإِذَا فَرَغْتَ فَانْصَبْ(٧)

Terjemahnya:
Maka apabila kamu telah selesai (dari sesuatu urusan), kerjakanlah dengan sungguh-sungguh (urusan) yang lain.[95]

Bahkan kedua ayat tersebut di atas amat berhubungan erat, hanya saja mayoritas mufassir jarang memperhatikannya.[96]

Menghubungkan ayat dengan ayat sebelumnya, yang menjadikan susunan lebih baik dan sempurna dalam kesatuan konteks di dalam semua surah. Jadi, semua ketergantungan dan keinginan hanya diarahkan kepada Allah swt., yang telah melapangkan

[94] Dikutip dari CD ROM al-Qur'an Gavthu Collection.
[95] Dikutip dari CD ROM al-Qur'an Gavthu Collection.
[96] *Ibid.* , h. 76.

hati sanubari Raulullah dari segala bentuk kesusahan. Allah pula yang telah menghilangkan perasaan-perasaan berdosa di hati Rasul, dan Dia menggambarkan akan adanya kemudahan, yang, tak ragu lagi, sudah pasti adanya.[97]

Contoh lain mengenai *uslūb al-waŝl* adalah firman Allah dalam QS al-Aŝr (103): 3, sebagai berikut:

إِلَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ ...

Terjemahnya:
kecuali orang-orang yang beriman dan mengerjakan amal saleh.[98]

Dalam menafsir ayat ini, Bint al-Syāti' terlebih dahulu menganalisis lafal *al-imān* dan *al-ŝilāh* dengan pendekatan semantik, iman adalah lawan dari kafir, iman secara leksikal berarti aman dan amanah. Sedangkan lafal *al-ŝilāh* adalah lawan dari kerusakan (*al-faŝd*) lafal *al-ŝāliĥāt* (kebaikan-kebaikan) digunakan dalam aspek agama sebagai lawan *al-sia'āt* (kejelekan).[99] Kemudian Bint al-Syati' menegaskan bahwa manusia memiliki tanggung jawab secara individu untuk beriman dan beramal shaleh dan memiliki tanggung jawab secara sosial untuk untuk saling menasihati kepada kebenaran dan kesabaran.[100]

Amal shaleh yang dihubungkan dengan iman berulang sebanyak lima belas kali dengan janji dan berita gembira bahwa barang siapa yang melakukan amal saleh sedang ia beriman, maka ia tidak usah khawatir akan kezaliman, kekufuran terhadap usahanya, baginya balasan yang baik, dan kehidupan yang baik.[101]

Orang-orang yang beriman dan beramal shaleh tidak ada kekhawatiran dan duka cita baginya, bagi mereka derajat yang tinggi, bagi mereka pahalah dari Tuhannya, yaitu pahala yang

[97] *Ibid.* , h. 76.
[98] Dikutip dari CD ROM al-Qur'an Gavthu Collection.
[99] Bintu al-Syati', *op. cit.* , h. 86.
[100] *Ibid.* , h. 86.
[101] *Ibid.* , h. 86.

besar lagi mulia yang tidak terputus, bagi mereka ampunan dan rezki yang mulia, mereka diangkat khalifah oleh Allah di muka bumi, akan ditambahkan karunia baginya, Allah menyayangi meraka, mereka adalah sebaik-baik makhluk, mereka adalah penduduk surga, beruntunglah mereka, dan merka memperoleh sebaik-baik tempat kembali.[102]

Amal shaleh disandarkan kepada Rasulullah sebagaiman disandarkan kepada orag-orang shaleh, para Nabi, para syuhada, dalam QS al-Nisa (4): 69; QS al-Anbiyā' (21): 72, 86; QS Yusuf (12): 101; QS al-Syu'arā' (26): 83; QS al-Naml (27): 19.[103]

Dalam QS al-Kahfi (18): 110, amal shaleh dihubungkan dengan larangan berbuat syirik. Hal ini dapat dilihat sebagai berikut:

قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُوحَى إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا(١١٠)

Terjemahnya:

Katakanlah: Sesungguhnya aku ini hanya seorang manusia seperti kamu, yang diwahyukan kepadaku: Bahwa sesungguhnya Tuhan kamu itu adalah Tuhan Yang Esa. Barangsiapa mengharap perjumpaan dengan Tuhannya maka hendaklah ia mengerjakan amal yang saleh dan janganlah ia mempersekutukan seorangpun dalam beribadat kepada Tuhannya.[104]

Sementara itu amal shaleh yang berhadapan dengan *kufur* ditemukan dalam QS Rūm (30): 44, sebagai berikut:

مَنْ كَفَرَ فَعَلَيْهِ كُفْرُهُ وَمَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِأَنْفُسِهِمْ يَمْهَدُونَ(٤٤)

Terjemahnya:

Barangsiapa yang kafir maka dia sendirilah yang menanggung (akibat) kekafirannya itu; dan barangsiapa yang beramal saleh maka untuk diri mereka sendirilah mereka menyiapkan (tempat yang menyenangkan).

[102] *Ibid.* ,h. 86.
[103] *Ibid.* , h. 87.
[104] Dikutip dari CD ROM al-Qur'an Gavthu Collection.

Berdasarkan analisis di atas, maka nampak dengan jelas bahwa amal saleh adalah selalu dihubungkan dengan iman, dengan demikian dapatlah dipahami ayat yang terdapat pada surah al-Ashr tersebut menunjukkan bahwa beriman kepada Allah sebaiknya disertai dengan amal shaleh karena dengan jalan inilah manusia dapat selamat dari kerugian.[105]

Berangkat dari penafsiran tersebut menjadi jelaslah bahwa Bint al-Syati' dalam mengelaborasai ayat tersebut menggunakan teori-teori *uslūb al-waŝl*, sehingga ia berkesimpulan bahwa iman dan amal shaleh selalu dihubungkan dalam Alquran, bahkan secara radikal ia menegaskan bahwa hanya dengan beriman dan beramal shaleh manusia dapat terhindar dari kerugian.

b). *Uslūb Faŝl*

Uslūb al- Faŝl adalah lawan dari *uslūb al-faŝl*. secara sederhana *uslūb* ini berarti tidak menghubungkan satu kalimat dengan kalimat lainnya, karena ada sebab-sebab tertentu. Di antara contoh *uslūb* ini adalah firman Allah dalam QS al-Humazah:

وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْحُطَمَةُ(٥)نَارُ اللَّهِ الْمُوقَدَةُ(٦)

Terjemahnya:
Dan tahukah kamu apa Hutamah itu? (yaitu) api (yang disediakan) Allah yang dinyalakan.[106]

Menurut Bint al-Syāti' *al-dāriyah* (mengetahui) lebih khusus dari *al-ma'rifah* (mengenal).[107] *Uslūb wa mā adrāk* digunakan oleh Alquran untuk menanyakan sesuatu yang mulia seperti pada firman Allah dalam QS al-Qadar (97): 2: وَمَا أَدْرَاكَ مَا لَيْلَةُ الْقَدْرِ(٢) *uslūb* tersebut terkadang digunakan untuk menyatakan sesuatu yang gaib yang berkaitan dengan hari akhirat, hal ini melampaui pengetahuan manusia, seperti QS al-Mudassir (74): 27; QS al-Hāqqah

[105] *Ibid.* , h. 87.
[106] Dikutip dari CD ROM al-Qur'an Gavthu Collection.
[107] *Ibid.* , h. 176.

(69): 1-3; QS al-Qāriah (101): 3, 10.

نَارُ اللَّهِ الْمُوقَدَةُ(٦)

Menurut penelitian yang dilakukan oleh Bint al-Syāti' lafal *al-nār* pada umumnya digunakan untuk menunjukkan neraka Jahim di akhirat. Di mana lafal tersebut berulang sebanyak seratus dua puluh yang menunjukkan neraka Jahim, sementara dua puluh lima kali menunjukkan api di dunia, baik dalam pengertian yang sebenarnya (*al-haqiqah*) maupun dalam pengertian kiasan (*majāż*) seperti api perang. Dalam Alquran tidak ditemukan lafal *al-nār* disandarkan kepada Tuhan kecuali pada ayat aHumazah di atas.[108]

Sementara itu lafal *īqād* berarti menyalakan (*isy'āl*), makna dasar dari kata tersebut adalah menyalakan api, akan tetapi kadang-kadang digunakan dalam pengertian kiasan (*majāż*) seperti perang, pitnah. Lafal *waqada* ditemukan berulang seblas kali berulang dalam Alquran, dua kali di antaranya bermakna kiasan, yaitu QS al-Nuur (24): 35 dan QS al-Maaidah (5): 4. Lima kali digunakan dalam pengertian konkrit yaitu QS Yāsin (36): 80, QS al-Ra'd: 17, QS al-Qashash: 38, QS al-Buruj: 5, QS al-Baqarah: 17. dan empat kali untuk neraka Jahim yaitu QS al-Baqarah (2): 24; QS Ali Imran (3): 10; QS al-Tahrīm (66): 6.[109]

Menyalah adalah sifat api yang tidak dapat dipisahkan, oleh karena itu api tidak disebut api kalau tidak menyalah, api yang dinyalakan pada ayat al-Humazah dia atas mengindikasikan peringatan, penegasan akan ancaman Allah dan membuat takut dengan kegeramannya.

Bila kita mengadakan analis yang mendalam akan dua ayat yang dijadikan conto *uslūb al-faŝl* di atas, maka nampak bahwa Alquran tidak menghubungkan kedua ayat tersebut karena kedua ayat tersebut berbentuk dialogis, ayat yang pertama disebutkan

[108] *Ibid.* , h. 176-177.
[109] *Ibid.* , h. 177.

berupa pertanyaan sedangkan yang terkahir berupa jawaban, hal ini sejalan dengan teori *uslūb al-faṣl*.

5. *Uslūb al-Musāwah, Uslūb al-Ījāz* dan *Uslūb al-Iṭnab*

M. Quraish Shihab salah seorang pakar tafsir kenamaan Indonesia dalam bukunya, *Mukjizat al-Qur'an,* menegaskan bahwa salah satu keistimewaan bahasa yang digunakan Alquran adalah kecenderungannya kepada penyingkatan atau yang diistilahkan dengan *ījāz*. tentu saja sewaktu-waktu diperlukan kalimat panjang atau yang dikenal dengan istilah *iṭnab* tetapi itu hanya dilakukan bila benar-benar diperlukan. Untuk mengetahui lebih jauh tentang bagaimana urgensi pemahaman terhadap teori-teori yang berkaitan dengan ketiga *uslūb* di atas dalam menafsirkan ayat-ayat Alquran, maka berikut akan diberikan contoh masing-masing.

a). *Uslūb al-Musāwah*

Uslūb al-musāwah adalah pengungkapan suatu kalimat yang maknanya sesuai dengan banyaknya kata-kata, dan kata-katanya sesuai dengan luasnya makna yang dikehendaki, tidak ada penambahan ataupun pengurangan. Dengan melihat keterangan tersebut, maka dapat diketahui bahwa *uslūb al-musāwah* adalah salah satu *uslūb* bahasa Arab yang sifatnya sederhana, atau dengan kata lain *uslūb al-musāwah* adalah *uslūb* biasa. Dalam Alquran sering ditemukan *uslūb* seperti ini sebagai contoh firman Allah dalam QS al-Mā'ūn: (107): 3:

وَلَا يَحُضُّ عَلَى طَعَامِ الْمِسْكِينِ(٣)

Terjemahnya
Dan tidak menganjurkan memberi makan orang miskin.[110]

[110] Dikutip dari CD ROM al-Qur'an Gavthu Collection.

Dalam bahasa Arab lafal *al-ĥadd* digunakan untuk memotivasi dan membangkitkan semangat atau antusias.[111] Lafal ini berulang tiga kali dalam Alquran, yaitu pada QS al-Haqqah (68): 34; QS al-Fajr (89): 18; QS al-Mā'ūn: (107): 3 semuanya mengacu kepada konteks pengingkaran akan tidak adanya saling menasihati untuk memelihara dan memberi makan orang miskin, pengingkaran ini disertai dengan kekafiran kepada Allah dan mendustakan agama.[112]

Bint al-Syati' ketika menafsirkan ayat al-Mā'ūn tersebut mengutip beberapa pandangan pakar tafsir. Menurut al-Ŧabariy maksud ayat tersebut adalah orang yang tidak menganjurkan orang lain untuk memberi makan orang yang butuh makanan. Senada pandangan tersebut menurut al-Zamkhsyariy, maksud ayat itu adalah orang yang tidak menganjurkan keluarganya untuk memberi makan orang miskin. Al-Raziy salah seorang pakar tafsir menambahkan pandangan tersebut dengan mengatakan, maksud ayat tersebut adalah orang yang tidak menganjurkan dirinya untuk memberi makan orang miskin.[113] Menurut Bint al-Syāti' pembatasan ayat tersebut dengan tidak menganjurkan keluarganya tidak sejalan dengan pengertian nash, baik secara tekstual maupun secara kontekstual, penafsiran ini cenderung menafikan kewajiban kelompok atau sosial untuk menyeruh kepada kebaikan dan saling menasihati dengan penuh kasih sayang, sebagai implikasinya penafsiran ini menganggap cukup bagi manusia untuk menunaikan ibadahnya sebagai perwujudan pembenaran mereka terhadap agama, dan menganggap kesalahan-kesalan orang lain tidak mengakibatkan dosa bagi orang yang diam terhadap kemungkaran.[114]

Adapun penakwilan *al-ĥadd* dengan tidak menganjurkan dirinya, kurang relevan, mengingat pengertian semacam ini

[111] Bintu al-Syati', *op. cit.* , h. 187.
[112] *Ibid.* , h.186-187.
[113] *Ibid.* , h. 187.
[114] *Ibid.* , h. 187.

keluar dari konteks *amar ma'ruf nahi munkar* dalam perspektif Alquran. penafsiram al-Fakhr al-Razi yang menambahkan penafsiran ini dengan mengatakan yang menambahkan memberi makan orang miskin adalah analisis yang cukup tajam. Karena penafsiran ini menunjukkan adanya hak orang miskin, dengan demikian orang yang mendustakan agama seakan-akan menghalangi orang miskin untuk memperoleh haknya, dan menunjukkan bahwa puncak kekikirannya, kerasnya hatinya dan kehinaan perangainya.[115]

Berdasarkan paparan tersebut dapatlah dipahami bahwa nampaknya Bint al-Syāti' memahami bahwa yang dimasud oleh ayat tersebut adalah tidak menganjurkan orang lain untuk memberi makan orang miskin. Karena penafsiran ini tidak membatasi orang tertentu untuk dianjurkan dan inilah yang sejalan dengan konsep *amar ma'ruf nahi* mungkar, sekaligus membatasi orang miskin untuk diberi makanan, hal ini menunjukkan bahwa orang miskin memiliki hak.

b) *Uslūb al- Ījāz*

Uslūb al-ījāz adalah salah satu *uslūb* bahasa Arab yang singkat tapi padat maknanya. Pengenalan terhadap *uslūb* tersebut sangat membantu *mufassir* dalam mengolah teks-teks Alquran. mengingat dalam Alquran ditemukan banyak sekali struktur kalimat seperti ini, tanpa pengetahuan yang memadai tentang *uslūb* tersebut, dapat menyebabkan orang yang mengkaji Alquran salah pengertian. Contoh *uslūb al-ījāz* dapat dilihat, misalnya firman Allah dalam QS al-Lail (92): 5, sebagai berikut:

فَأَمَّا مَنْ أَعْطَى وَاتَّقَى(٥)

Terjemahnya:
Adapun orang yang memberikan (hartanya di jalan Allah) dan bertakwa.[116]

[115] *Ibid.* , h. 187.
[116] Dikutip dari CD ROM al-Qur'an Gavthu Collection.

Sebagai yang telah disebutkan sebelumnya, bahwa salah satu keistimewaan metode tafsir Bint al-Syāti' adalah kemampuannya untuk menciptakan suasana dialogis dalam menafsirkan Alquran. yaitu dengan cara mengemukakan pandangan-pandangan pakar tafsir yang terkait dengan ayat yang sedang ditafsirkannya, pandangan-pandangan tersebut dikemukakan guna mendukung pendapatnya, namun tidak jarang pandangan-pandangan itu dikritik oleh Bint al-Syāti' untuk menampakkan sisi kelemahannya.

Sebagai contoh ketika ia menafsirkan ayat yang disebutkan di atas. Sekedar untuk diketahui bahwa ayat itu termasuk salah satu ayat yang menggunakan *uslūb al-ījāz*, sebelum Bint al-Syāti' menjelaskan lebih jauh ayat ini ia mengatakan bahwa ayat tersebut tidak menjelaskan apa yang diberikan, dan siapa yang memberi. Selanjutnya Bint al-Syāti' menegaskan bahwa ia sependapat dengan Abu Hayyan yang mengatakan tujuan dibuangnya objek penderita (*maf'ul bih*) pada ayat tersebut adalah pujian bagi orang yang memberi, tanpa menyebutkan siapa dan apa yang diberikan.[117] Kendati pun demikian, nampaknya ayat tersebut bertalian dengan pemberian harta, baik secara wajib maupun secara sunnat atau dengan jalan lain.[118]

Lafal *i'ṯā'* (pemberian) adalah lawan dari *al-bakĥl* (kikir). Sementara itu lafal yang terakhir disebutkan digunakan Alquran untuk sesuatu yang terkait dengan harta. Memberikan harta atau kikir dengan harta itu, terkait dengan kewajiban menafkahkan harta kepada jalan kebaikan, atau menunaikan hak Allah kepada orang yang berhak menerimanya, baik berupa zakat maupun berupa sedekah atau kebaikan lainnya. Analisis ini didasarkan pada konsep Alquran tentang harta.[119]

[117] *Ibid.* , h. 106.
[118] *Ibid.* , h. 106.
[119] *Ibid.* , h. 106.

Sementara itu, Bint al-Syāti' juga memaparkan beberapa pandangan pakar tafsir tentang objek penderita (*maf'ul bih*) *itqā* yang dibuang (*mahdzuf*). Menurut Ibn Abbas maksud ayat tersebut adalah *ittaqī al-bukhl* (jauhilah kikir), pendapat ini ditolak oleh Bint al-Syāti' dengan menegaskan bahwa justru lafal sebelumnya, *a'ṭā* yang menghendaki penakwilan tersebut. pendapat lain mengatakan maksud ayat tersebut adalah bertakwalah kepada Allah atau takutlah kepada hari perhitungan dan azab. Nampaknya Bint al-Syāti' setuju dengan pendapat yang terakhir disebutkan, karena barang siapa yang bertaqwa kepada Allah niscaya ia takut akan azab-Nya di akhirat, dan tidak mungkin orang takut kepada hari perhitungan dan azab kecuali ia bertaqwa kepada Allah.[120]

Kata *al-wiqāyah* (bertaqwah, takut) memiliki makna dasar *al-ĥifẑ* (memelihara, menjaga) dari apa yang dapat berbahaya dan menyakiti, misalnya firman Allah dalam QS al-Nahl (16): 81. Taqwah juga berarti menjauhi dosa dan maksiat, mencari keridhaan Allah, serta memelihara diri dari murka dan azab-Nya.[121]

Kiranya perlu ditegaskan bahwa taqwa seperti halnya dengan *khusyu'* ia termasuk pekerjaan hati, dalam artian taqwah tidak mungkin ada kecuali di hati dan dari hati,[122] pandangan ini berdasar pada beberapa ayat Alquran, misalnya QS al-Hajj (22: 36, 37; QS al-Mujādilah (58): 9; QS al-Syams (91): 8; QS Shād (38) :24.

Contoh lain *uslūb al-ījāz* dapat dilihat pada QS al-Balad (90): 5, sebagai berikut:

أَيَحْسَبُ أَنْ لَنْ يَقْدِرَ عَلَيْهِ أَحَدٌ(٥)

Terjemahnya:
Apakah manusia itu menyangka bahwa sekali-kali tiada seorangpun yang berkuasa atasnya?[123]

[120] *Ibid.* , h. 107-108.
[121] *Ibid.* , h. 106.
[122] *Ibid.* , h. 107.
[123] Dikutip dari CD ROM al-Qur'an Gavthu Collection.

Sebelum menjelaskan lebih jauh mengenai penafsiran Bint al-Syāti' tentang ayat diatas, kiranya perlu dikedepankan bahwa ayat ini terkait dengan ayat sebelumnya, yakni QS al-Balad (90): 4:

أَيَحْسَبُ أَنْ لَنْ يَقْدِرَ عَلَيْهِ أَحَدٌ(٥)

Terjemahnya:
Sesungguhnya Kami telah menciptakan manusia berada dalam susah payah.[124]

Menurut Bint al-Syāti', *al-kabad* adalah yang disiapkan bagi manusia menurut fitranya, berupa pemikulan tanggung jawab dan kesulitan memilih antara kebaikan dan keburukan.[125] Selanjutnya ia menegaskan bahwa keterkaitan sumpah (*qasam*) sebelumnya dengan keadaan penduduk Makkah yang memilih untuk mereka sendiri penghalalan gangguan kepada Rasul ketika tinggal di tanah suci cukup jelas. Itulah keterkaitan yang paling jelas dengan ayat-ayat sebelumnya, berupa kesesatan, ketertipuan manusia yang dikaruniai sarana pemahaman, dan telah dijelaskan kepadanya jejak-jejak jalan kebaikan dan keburukan.[126]

Lebih lanjut Bint al-Syāti'menegaskan bahwa klausa *khalaqnā* (kami menciptakan) sebagai ganti dari *ja'alnā* (kami telah membuat) merupakan isyarat bahwa manusia diciptakan menurut fitranya untuk menderita. Menurut pandangan Bint al-Syati'pertanggungjawaban yang amat berat adalah cobaan kebaikan atau keburukan.[127]

Setelah menjelaskan penafsiran ayat yang terakhir disebutkan di atas ia melangkah kepada ayat sesudahnya yaitu QS S. al-Balad (90): 5:

[124] Dikutip dari CD ROM al-Qur'an Gavthu Collection.
[125] Keterangan lebih lanjut dapat dilihat dalam Bintu al-Syati', *ibid.* , h. 176-179.
[126] *Ibid.* , h. 179.
[127] *Ibid.* , h. 179.

أَيَحْسَبُ أَنْ لَنْ يَقْدِرَ عَلَيْهِ أَحَدٌ(٥)

Terjemahnya:
Apakah manusia itu menyangka bahwa sekali-kali tiada seorangpun yang berkuasa atasnya?[128]

Bint al-Syāṭi' ketika menafsirkan ayat ini mengatakan disinilah mulai penderitaan, karena manusia merasa kuat dan kaya akan adanya ketertipuan yang menyesatkan. Dia mengira bahwa tidak ada seorangpun yang berkuasa atasnya, penafsiran ini didasarkan pada QS al-Alaq (96): 6-7:

كَلَّا إِنَّ الْإِنْسَانَ لَيَطْغَى(٦)أَنْ رَآهُ اسْتَغْنَى(٧)

Terjemahnya:
Ketahuilah! Sesungguhnya manusia benar-benar melampaui batas, karena dia melihat dirinya serba cukup.[129]

Mengawali penafsirannya akan ayat ini, Bint al-Syāṭi' mengatakan, *uslūb* yang berbentuk pertanyaan unik di atas, datang bersama kesengajaan untuk menentukan jenis *al-kabad* menurut kebiasaan *uslūb ījāz* yang dikenal, khususnya di dalam surah-surah yang pendek periode Makkah.[130] Kemudian pendengar dikejutkan dengan fenomena-fenomena dan ciri-ciri *kabad*, alasan-alasannya, dan pengaruh-pengaruhnya dalam bentuk *istifhām taqrīrī* (pertanyaan penentuan), bentuk *uslūb al-istifhām* seperti ini mengandung dua kemungkinan. *Pertama.* Keingkaran. *Kedua.* Pernyataan yang pasti dan menentukan. Dalam ayat tersebut terdapat perhentian *kabad* yang *nakirah* (tersamar). Lalu diikuti oleh *istifhām* yang mengesankan. Dan untuk *lan* untuk mengukuhkan penafian dalam perhitungan manusia yang tertipu seperti itu.[131]

[128] Dikutip dari CD ROM al-Qur'an Gavthu Collection.
[129] Dikutip dari CD ROM al-Qur'an Gavthu Collection.
[130] *Ibid.* , h. 179.
[131] *Ibid.* , h. 179.

Menurut Bint al-Syāti', tidak perlu menentukan tempat kembali dari kata ganti *ayahsabu* dengan orang tertentu, yang menurut suatu pendapat adalah Abu al-Asyad. Dia seorang lelaki kuat, yang dibentangkan baginya kulit dari 'Ukazh, lalu dia berdiri di atasnya dan berkata, barang siapa yang menggelincirkan aku dari kulit ini, maka dia akan diberikan sesuatu, walhasil tidak ada yang dapat melepaskan dirinya, atau dengan kata lain ia tetap berada di atas kedua telapak kakinya. Atau menurut pendapat lain, dialah al-Walid Ibn al-Mughīrah dan ketertipuannya dengan kekuatan, kehormatan, harta, dan ketenarannya. Pandangan lain mengatakan, dia adalah manusia pada umumnya, sebagaimana pemahaman Abu Hayyan. Manusia akan melampaui batas jika melihat dirinya serba kecukupan. Dalam melampaui batas ini, dia tertipu dengan kekuatan, lalu mengira bahwa tidak ada seorang pun yang berkuasa atas dirinya; juga tertipu dengan kekayaannya sehingga dia menyombongkan diri. Sebab menurut Bint al-Syāti', yang menjadi pegangan di sini adalah keumuman lafal, bukan sebab turunnya yang khusus, jika benar bahwa ayat itu turun berkenaan dengan salah satu dari dua lelaki tersebut.[132]

c). *Uslūb al-Iṫnab*

Yang dimaksud dengan *uslūb al-iṫnāb* adalah salah satu struktur kalimat dalam bahasa Arab yang memiliki tambahan *lafaz* dalam suatu kalimat melebihi makna kalimat tersebut, karena suatu hal yang berfaedah. Sebagai contoh adalah firman Allah dalam QS Alam Nasyrah (94): 5-6:

فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا(٥)إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا(٦)

Terjemahnya:
Karena sesungguhnya sesudah kesulitan itu ada kemudahan, sesungguhnya sesudah kesulitan itu ada kemudahan.[133]

[132] *Ibid.* , h. 179.-180.
[133] Dikutip dari CD ROM al-Qur'an Gavthu Collection.

Menurut Bint al-Syāti', *ĥarf fa'* yang terdapat pada awal ayat di atas disamping mengandung makna *tartīb* (berurutan), ia juga mengandung makna sebab akibat, ia menetapkan apa yang akan terjadi, misalnya pelapangan dada, peletakan beban, dan pengangkatan. Penetapan ini dikukuhkan dengan *ĥarf inna*. Kemudian bertambah kuatlah ketetapan itu dengan pengulangan kalimat itu sebanyak dua kali untuk meniadakan keraguan dan mengukuhkan kesenangan. Para ahli *balāgah* menganggap pengulangan tersebut termasuk salah satu bentuk *uslūb al-iṫnab*.[134]

Selanjutnya Bint al-Syāti' menegaskan bahwa surah Alam Nasyrah tersebut tergolong surah *Makkiyah* yang turun secara langsung sesudah surah al-Dhuhā yang datang pada masa kesenggangan wahyu. Maka pengulangan di dalamnya menumbuhkan ketentraman di dalam jiwa, disampig pemeliharaan Allah, serta menyenangkan dengan urusan yang akan dihadapi oleh Rasulullah.[135]

Sebagaian *mufassir* yang menganggap *ĥarf ma'a* (bersama, beserta) pada ayat tersebut sebagai ganti dari *ba'd* (sesudah, setelah), atau yang serupa dengannya, menunjukkan perbedaan waktu. Al-Zamakhsyari misalnya mengatakan, sesungguhnya *ĥarf ma'a* digunakan untuk menunjukkan pengertian *suhbah* (kebersamaan dalam berkawan). Dengan demikian, dapatlah dipahami bahwa maksud ayat tersebut di atas adalah kemudahan menyertai kesulitan. Atau dengan kata lain Allah akan menimpahkan kepada orang-orang beriman kemudahan, sesudah kesulitan. Maka didekatkanlah kemudahan sehingga ia seakan dijadikan sebagai rangkaian dari kesulitan, untuk hiburan dan menguatkan hati.[136]

Menurut Bint al-Syāti' analisis al-Zamakhsyari tersebut cukup cermat, meski terdapat kekurangan pada ungkapannya

[134] Bintu al-Syati', *ibid.* , Juz II, *op. cit.* , h. 68.
[135] *Ibid.* , h. 68.
[136] *Ibid.* , h. 69.

di dua tempat. ***Pertama.*** Ketika al-Zamakhsyariymengatakan, ditimpakan kemudahan kepada mereka dengan mudah. Penggunaan kata ditimpakan dalam rangka menyampaikan kabar gembira tidak dapat dibenarkan, apalagi jika ayat tersebut juga dikatakan sebagai penguat hati Rasulullah secara khusus, dan bukan penguat hati orang-orang mukmin pada umumnya. Sebab konteks yang sebelumnya dan sesudahnya menjadikan pengkhususan ini lebih utama pada tempatnya. ***Kedua.*** Saat al-Zamakhsyari mengatakan, sehingga kemudahan seakan-akan dijadikan sebagai rangkaian kesulitan.[137]

Ketika Bint al-Syati' menafsirkan kemudahan dan kesulitan pada ayat tersebut ia menegaskan bahwa bahwa yang dimaksud dengan kemudahan dan kesulitan pada ayat tersebut di atas adalah dua kemudahan tidak dikalahkan oleh satu kesulitan.[138]

Di samping itu, ia menegaskan pula bahwa ayat kedua merupakan pengukuhan ayat pertama untuk memperkuat keyakinan jiwa, dan mengukuhkan karunia Allah kepada hamba-Nya, misalnya kelapangan dada dan Pelepasan beban.[139]

Lafal *'usr* digunakan untuk menunjukkan kesulitan dan penderitaan yang paling berat, lafal ini juga berarti kesempitan yang sangat. Alquran sendiri sering menggunakan lafal tersebut untuk hal-hal yang berkenaan dengan penderitaan orang-orang kafir pada hari pembalasan, yaitu pada QS al-Qamar (54): 8; QS al-Muddatsir (74): 8-9; QS al-Furqān (25): 26.

Alquran juga menggunakan lafal tersebut di dalam keadaan-keadaan yang sangat berat, sulit, dan keras. Yaitu pada QS al-Lail (92): 8-10; QS al-Ṭalāq (65): 6, 7; QS al-Taubah (9): 117; QS al-kahfi (18): 73.

Selain itu lafal itu juga digunakan Alquran dalam hal kesulitan orang yang berhutang ketika ditagih hutangnya sedang

[137] *Ibid.* , h. 69.
[138] *Ibid.* , h. 70.
[139] *Ibid.* , h. 71.

ia tidak mempunyai harta, yaitu pada QS al-Baqarah (2): 280.

Sementara itu lafal *al-yusr* seringkali datang di dalam Alquran sebagai lawan dari *al-'usr*; seperti QS al-Ŧalāq (65): 7; QS al-Baqarah (2): 185, 280; QS al-Mudatsir (74): 9; QS al-Lail (92): 7, 10. al-Raghib menafsirkan kedua kata tersebut sebagai lawan dari yang lain. Para linguis juga menafsirkan *al-'usr* sebagai lawan dari *al-yusr*, *al-mu'ā* sarah lawan dari *al-muyāsarah*, *al-ma'sur* lawan dari dari *al-maisūr* dan *al-'usrā* lawan dari *al-yusrā*.

Sementara itu, bahasa Arab sering menggunakan kata *al-yusr* untuk makna *al-ghinā* (kekayaan, kecukupan), makna ini sejalan dengan penggunaan Alquran, yakni QS al-Barah (2): 1962; QS al-Qamar (54): 17; QS Maryam (19): 97.

Keterangan tersebut sudah cukup mengantar kita untuk memahami apa yang dimaksud dengan *al'usr*, yakni berupa kesenangan, kesempatan, dan kesulitan. Dan yang dimaksud dengan *al-yusr*, yaitu kesenangan, kemudahan, dan kelapangan secara mutlak.

C. Telaah Kritis terhadap Penerapan *'Ilm Maāniy* dalam *Tafsīr al-Bayāniy li al-Qur'an al-Karim*

Meskipun *Tafsīr al-Bayāniy li al-Qur'an al-Karim* hanya terdiri dari dua juz dan penulisnya, Bint al-Syāti' membatasi kajiannya pada empat belas surah-surah pendek, tafsir tersebut cukup sarat dengan kajian-kajian *balāgah* khususnya *'ilm al-ma'āniy*, menarik untuk dikemukakan bahwa penerapan unsur-unsur *'ilm al-ma'āniy* dalam tafsir ini, penulisnya di satu sisi terkadang menyebutkan secara eksplisit bahwa ayat ini masuk dalam kategori unsur-unsur *'ilm al-ma'āniy,* misalnya ayat ini tersmasuk *uslūb istifhām*, namun di sisi lain terkadang ia tidak menyebutkan secara langsung, akan tetapi secara implisit ia menggunakan teori-teori tersebut, di sinilah letaknya dibutuhkan analisis untuk melihat kategori-kategori itu. Telaah ini lebih dipokuskan untuk

melirik sikap Bint al-Syāti' terhadap unsur-unsur *'ilm al-ma'āniy* dalam kaitannya dengan penerapannya dalam menginterpretasi ayat-ayat Alquran.

Pada pembahasan sebelumnya nampak dengan jelas bahwa Bint al-Syāti' sebagai salah seorang sastrawan dalam menafsirkan Alquran tidak jarang menggunakan kaidah-kaidah *'ilm al-ma'āniy*, bahkan tafsir yang ditulisnya cukup diwarnai dengan kaidah-kaidah tersebut. kendatipun demikian tidaklah berarti ia larut dalam aspek kebahasaan tanpa memperhatikan aspek-aspek penting lainnya yang dibutuhkan dalam menafsirkan Alquran, misalnya *asbab al-nuzūl*[140] dan *munasabah*. Menurut penelitian yang dilakukan oleh penulis, Bint al-Syati' dalam menafsirkan ayat-ayat Alquran tetap memperhatikan ilimu-ilmu bantu yang lain selain kaidah-kaidah *'ilm al-ma'āniy*. Atau dengan kata lain kaida-kaidah tersebut hanya merupakan salah satu dari sekian banyak pendekatan yang digunakan Bint al-Syāti'.

Bint al-Syāti' dalam menafsirkan ayat-ayat Alquran hanya menyebutkan bahwa ayat ini tergolong *uslūb istihām* misalnya kalau memang diperlukan, disinilah perbedaan yang cukup signifikan dengan karya tafsir yang bercorak sastra lainnya sebutlah misalnya tafsir *al-Kasysyāf 'an haqāiq al-Tanzil wa 'Uyun al-'Aqāwil fi Wujuh al-Takwil* yang ditulis oleh al-Zamkhsyariy,[141] kitab

[140] Kendatipun Bint al-Syāti' berupaya menghindari terlibat jauh dalam hal perbedaan-perbedaan pendapat sekitar riwayat-riwayat tentang *asbab al-nuzul* suatu ayat. Akan tetapi sewaktu menafsirkan surah al-Dhuha tampaknya ia juga mengutip sejumlah riwayat yang berkaitan dengan sebab turunnya, hal ini memperlihatkan ketidak konsistenannya dalam menerapkan teori-teori yang ditetapkannya sendiri. Bahkan ketika menafsirkan ayat-ayat yang terdapat pada surah tersebut, ia mengatakan pendapat mengenai "meninggalkan" dan "membenci" telah dijelaskan di dalam *asbab al-nuzul* ini mengindikasikan bahwa ia menyadari pentingnya *asbab al-nuzul* dalam memahami penafsiran suatu ayat. *Ibid,* h. 23.

[141] Nama lengkap al-Zamkhsyary ialah Abu al-Qāsim Mahmūd ibn 'Umar al-Zamakhsyari, beliau diberi lakab Jārullah. Ia dilahirkan di Zamakhsyary yaitu sebuah desa subur di Khawarizm yang tidak jauh dari pusat peradaban ketika itu. Mengenai tahun kelahirannya ditemukan beberapa versi. Namun pendapat mayoritas mengatakan bahwa ia dilahirkan pada hari Rabu, tanggal 27 Rajab 467 H. Pendidikan awal diterima dari orang tuanya kemudian belajar dari ulama di negerinya sendiri. Ia pernah belajar kepada al-Dabbīy, seorang ulama besar dalam bidang ilmu nahwu dan kesastraan. Al-

tafsir yang terakhir disebutkan sangat kental nuansa kebahasaan baik dari segi *balāgah* naupun dari segi *nahwu*, sehingga tafsir ini terkesan mengingrab ayat-ayat Alquran kata demi kata.

Contoh sederhana yang dapat dikemukakan di sini adalah ketika Bint al-Syāti' menafsirkan awal-awal surah al-Dhuhā sebagai yang telah dikekemukakan sebelumnya ia sama sekali tidak menyebutkan bahwa ayat ini termasuk *uslūb al-khabar*, meskipun ia tetap berpegang pada prinsip-prinsip dasar kaidah-kaidah *uslūb al-khabar* dalam menafsirkan ayat-ayat Alquran. pada surah ini pula nampak bahwa sebelum menafsirkan ayat lebih lanjut ia terlebih dahulu menyebutkan bahwa surah ini termasuk *makiyyah* atau *madaniyyah*, kemudian selanjutnya ia menyebutkan *asbab al-nuzūl* ayat. Terkaid dengan *asbab al-nuzūl* tampak bahwa Bint al-Syāti' cenderung menerapkan teori keumuman lafaz bukan kekhususan sebab. Begitu pula ketika ia menafsirkan ayat pertama surah al-'Alaq sebagai yang telah dipaparkan sebelumnya, ia tidak menyebutkan bahwa ayat ini termasuk *uslūb al-insya'*, meskipun tetap konsisten dengan teori-teori *uslūb al-insya'* dalam penafsirannya. Seperti halnya pada saat ia menafsirkan ayat pada surah al-Dhuhā ia menyebutkan *asbab al-nuzūl* ayat, begitupula ketika ia menafsirkan ayat pada surah al-'Alaq tersebut. Yang menarik untuk dikemukakan di

---

Dabbīy berasal dari Asfahān dan kemudian di Khawarizm. Dialah yang memasukkan faham teologi Mu'tazilah ke Khawarizm. Pemikiran-pemikiran al-Dabbīy dalam bidang nahwu dan kebahasaan serta corak pemikiran rasional Mu'tazilah sangat mempengaruhi pemikiran-pemikiran al-Zamakhsyary.Setelah mendapatkan pengetahuan-pengetahuan dasar bahasa Arab dan faham teologi Mu'tazilah, selanjutnya ia berangkat ke Bukhāra. Di sana ia belajar hadis dari beberapa ulama seperti Syaikh al-Islam Abu Mansur, Abu Sa'ad al-Syaqāniy. Dan belajar sastra dari Abi 'Ali al-Hasan bin al-Muzfir an-Naisabūriy. Ia berangkat ke Bagdad pada tahun 533 H. dan di sana ia belajar fiqih kepada seorang ulama yang bernama al-Damghaniy, beliau adalah seorang ulama fiqih bermazhab Hanafiy. Demikian pula ia mempelajari berbagai kitab bahasa Arab dari Abu Mansur al-Jawāliqiy. Al-Zamakhsyariy adalah ahli dalam bidang tafsir, hadis, nahwu, bahasa dan sastra serta memilki sejumlah karya ilmiah. Ia kembali kerahmatullah pada malam 'Arafah 538 H. di Khawarizm.Lihat Muhammat Husain al-Zahabiy, *al-Tafsir wa al-Mufassirun*, Juz I (Cet. II; t. d. , 1976), h. 429-430. lihat juga Syekh Kāmil Muhammad 'Uwaid, *al-Zamakhsyariy al-Mufassir al-Balig* (Cet. I; Dar al-Kutub al-'Ilmiah, 1994), h. 34-35,

sini adalah hampir setiap ayat Alquran yang ditafsirkannya, dianalisis dengan pendekatan semantik, di samping itu ia berupaya semaksimal mungkin melacak makna suatu kata dengan cara melacak berapa kali kosa kata itu berulang dalam Alquran, kemudian melihat makna yang dikehendaki oleh kosa kata itu dalam suatu ayat, dan akhirnya ia menegaskan bahwa kosa kata ini pengertiannya begini dan digunakan untuk hal-hal yang bersifat abstrak misalnya. Urain ini menegaskan bahwa *'ilm al-ma'āniy* dalam menafsirkan Alquran menggunakan satu pendekatan saja, akan tetapi ia menghampiri sebuah ayat dengan berbagai pendekatan (multi *approach*).

Ada suatu hal cukup menarik untuk dikemukakan, yaitu sikap *'ilm al-ma'āniy* dalam mengkritik pandangan-pandangan para pakar Alquran khusunya yang pandangan mereka yang bertalian dengan *'ilm al-maāniy*. Di satu sisi *'ilm al-ma'āniy* merima bahkan menerapkan teori-teori *'ilm al-ma'āniy* dalam penafsirannya, namun disisi lain ia terkadang tidak menerima teori-teori yang diterapkan oleh para *mufassir*. Sebagai contoh ketika ia menafsirkan QS al-Dhuhā (93): 5:

وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَى(٥)

Terjemahnya:
Dan kelak Tuhanmu pasti memberikan karunia-Nya kepadamu, lalu (hati) kamu menjadi puas.[142]

Ketika sampai pada ayat tersebut, *'ilm al-ma'āniy* mengkritik para *mufassir* ketika mereka mencoba menganalisis ayat tersebut dengan pendekatan tata bahasa. Dalam hal ini ia mengatakan, sebagian *mufassir* memunculkan berbagai masalah yang tidak dibutuhkan *bayān Qurāni*, yakni kaidah-kaidah *nahwu*. Sekedar untuk diketahui bahwa sebagian *mufassir* mengatkan *lām* pada pada kata *saufa*, jika dimaksudkan untuk *qasam*, tidak boleh masuk

[142] Dikutip dari CD ROM al-Qur'an Gavthu Collection.

pada *fi'il muḍāri'* kecuali bersama-sama *nūn tauqīd*, dan jika *lām* tersebut untuk *ibtidā'* (permulaan kalimat), maka ia tidak masuk kecuali ke dalam kalimat yang terdiri atas *mubtada'* dan *khabar*. Menurut *'ilm al-ma'āniy* analisis seperti ini termasuk pemaksaan dalam mengotak-atik bahasa atau ayat Alquran.

Lebih lanjut Bint al-Syāti' mengatakan, Al-Zamakhsyariy berpendapat bahwa, pada ayat tersebut mesti diperkirakan ada *mubtada'* yang dihilangkan dan asal ungkapan tersebut adalah *wa la anta saufa yu'ṭika rabbuk fa tarḍā* (Dan kelak Tuhanmu pasti memberikan karunia-Nya kepadamu, lalu (hati) kamu menjadi puas.). Senada dengan pendapat ini Abu Hayyan juga memandang *lām* pada ayat tersebut adalah *ibtida'ā'* (permulaan) yang menguatkan isi kalimat, dengan cara menyembunyikan *mubtada'* kemudian ia memperkirakan mubatada yang terbuang adalah *anta*.

Mengomentari pandangan-pandangan tersebut Bint al-Syāti' menegaskan bahwa kita akan mengetahui ketidak adilan *i'rab* (konjugasi) ini terhadap *bayān Qur'āni* yang tinggi, jika kita merujukkannya kepada bahasa Arab dan membandingkan dengan ungkapan *wa la saufa yu'ṭika rabbuk fa tarḍā* dengan takwil yang disebut-sebut oleh al-Zamakhsyariybahwa asal redaksi ayat tersebut adalah *wa la anta saufa yu'ṭika rabbuk fa tarḍā*.

Selanjut Bint al-Syāti' menyatakan mereka telah melampaui batas ketika menakwilkan ayat *muhkam* dari *bayān* yang tertinggi, dengan mencoba memunculkan *taqdīr* (perkiraan) seperti itu; pada hal ungkapan asal ayat memang sudah begitu. Cukuplah jika ungkapan yang ada di dalam kitab berbahasa Arab yang jelas ini (baca: Alquran) sebagai saksi, hujja, dan pokok yang kepadanya dihadapkan setiap kaidah-kaidah bahasa atau *balāgah*, bukan menghakiminya dengan kaidah-kaidah ahli *nahwu* dan *balagāh*.

Kritikan yang dilontarkan oleh Bint al-Syāti' tersebut agaknya bertentangan dengan sikapnya sendiri, dimana ia sendiri sering mengukuhkan penakwilan-penakwilan yang dilakukakn

oleh para pakar Alquran, sebagai contoh yang sangat sederhana ketika ia menafsirkan QS al-Dhuha (93): 3: مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَى, sebagai yang telah dikemukakan sebelumnya ia dengan tegas mengukuhkan pandangan yang mengatakan bahwa pada akhir ayat ada kata yang dibuang yaitu *đamīr al-khiṭab*. Contoh lain yaitu ketika ia menafsirkan QS al-Lail (92): 5: فَأَمَّا مَنْ أَعْطَى وَاتَّقَى Bint al-Syaṭi' menegaskan bahwa ia sependapat dengan Abu Hayyan yang mengatakan tujuan dibuangnya objek penderita (*maf'ul bih*) pada ayat tersebut adalah pujian bagi orang yang memberi, tanpa menyebutkan siapa dan apa yang diberikan. Kendati pun demikian, nampaknya ayat tersebut bertalian dengan pemberian harta, baik secara wajib maupun secara sunnat atau dengan jalan lain.

Menurut penelitian penulis pendapat yang ditolak atau dikritik oleh Bint al-Syāti' tampaknya tidak memiliki perbedaan yang cukup signifikan dengan pendapat yang diterima bahkan pandangan Bint al-Syāti' sendiri hampir sama dengan pendapat yang dikritiknya, karena secara substansial ayat-ayat yang ditakwilkan atau dita*taqdir*kan (diperkirakan) yang menjadi sasaran kritikannya terkait dengan *uslūb al-hazf* atau *uslūb al-ījāz*. dan tidak jarang menggunakan istilah-istilah yang terkait dengan *'ilm al-maāniy*, seperti *uslūb al-istifhām*, *uslūb al-taqdīm*, *uslūb al-ījaz*, *uslūb musāwamah* dan lain-lain, sebagai yang telah dikemukakan. Penggunaan istilah-istilah tersebut jelas memperkuat asumsi bahwa ia menerima bahkan menerapkan tori-teori *'ilm al-ma'āniy* dalam menafsirkan Alquran.

Berangkat dari analisis yang dikedepankan di atas, barangkali tidak ada salahnya sekalipun tidak sepenuhnya benar, jika penulis mengatakan Bint al-Syati' tidak konsisten dalam menerapkan teori-teori *'ilmu al-maāniy* dalam menafsirkan ayat-ayat Alquran.

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Berangkat dari uraian sebelumnya, secara umum dapat disimpulkan sebagai berikut:

1. Tidak dapat disangkal bahwa Alquran menempati posisi sentral dalam studi-studi keislaman (*Islamic studies*). Di samping karena ia berfungsi sebagai petunjuk (*huda*), ia juga berfungsi sebagai pembeda (*furqan*). Alquran menjadi tolak ukur dan pembeda antara kebenaran dan kebatilan, termasuk dalam penerimaan dan penolakan setiap berita yang disandarkan kepada Nabi Muhammad saw. keberadaan Alquran di tengah-tengah umat Islam, ditambah dengan semangat mereka untuk memahami petunjuk dan mukjizat-mukjizatnya, telah melahirkan sekian banyak disiplin ilmu keislaman dan metode-metode penelitian. Ini dimulai dengan disusunnya kaidah-kaidah ilmu *nahwu* oleh Abu al-Aswad al-Dualiy, atas petunjuk 'Ali Bin ibn Abu Ŧalib (w. 661 M), sampai dengan lahirnya *uŝul al-fiqh* oleh Imam al-Syafi'i (765-820 M), bahkan hingga kini, dengan lahirnya berbagai metode penafsiran Alquran (yang terakhir adalah metode *mawđu'iy* atau *tawhidiy*). Corak dan metode penafsiran seseorang sangat dipengaruhi oleh latar belakang intelektualnya. Bint al-Syāti' misalnya sebagai salah seorang ahli tafsir dengan latar belakang sastara tentunya berusaha untuk melihat Alquran dari segi sastra. Bint al-Syāŧi' yang

dikenal sebagai pengagum Amin al-Khuli, secara langsung mengakui bahwa metode yang diterapkan dalam tafsirnya berkiblat kepada metode yang telah diusung oleh suaminya, al-Khuli. Metode tersebut menggunakan pendekatan tematik (*mawḍu'iy*) dalam menafsirkan Alquran dan menekankan perlunya interpretasi pilologi berdasar pada kronologis teks dan penggunaan semantik bahasa Arab. Pendekatan tematik ini lahir sebagai respon terhadap metode penafsiran klasik yang oleh pakar Alquran kontemporer dinilai parsial dan atomistik. Secara umum dapat dikatakan bahwa metode yang diterapkan oleh Bint al-Syāti' dalam tafsirnya yang memuat 14 surah Makkiyah awal yang berjudul *al-Tafsīr al-Bayāniy li al-Qur'an al-Karīm*, bercorak sastra (*literary exegesis*) yang didesain menjadi interpretasi inter-teks Alquran yang secara metodologis, dapat dikategorikan modern. Meskipun kitab tafsir tersebut hanya memuat 14 surah pendek, kitab tersebut cukup sarat dengan teori-teori (kaidah-kaidah) '*ilm al-ma'āniy* dalam interpretasinya. '*Ilm al-ma'āniy* menitik beratkan kajiannya pada bagaimana penggunaan dan penyampain suatu ide. Dengan demikian, aspek penekanan '*ilm al-ma'āniy* adalah bagaimana membuat suatu ungkapan agar dapat koheren dengan situasi dan kondisi (kondisional) yang mengitari pembicara (*mutakallim*) dan yang diajak berbicara (*mukhāṭab*) atau *audience*. Dari sini dapat diketahui bahwa '*ilm al-ma'āniy* sangat terkait dengan tiga unsur. ***Pertama***. Yang menyampaikan suatu ide. ***Kedua***. Yang menerima atau mendengar suatu ide. ***Ketiga***. Situasi dan kondisi yang mengitari yang menyampaikan suatu ide dan yang menerima atau mendengar suatu ide.

2. Teori-teori (kaidah-kaidah) '*ilm al-ma'āniy* memiliki nilai yang sangat signifikan dalam menentukan makna dan pesan-pesan yang terkandung di dalam sebuah ayat. Salah satu hal yang menimbulkan perbedaan di antara para *mufassir*

ialah adanya perbedaan di antara mereka di dalam memahami makna-makna yang terkandung dalam sebuah kata atau dalam sebuah susunan kata, yang pada akhirnya menimbulkan perbedaan interpretasi, mengingat Alquran diturunkan dengan berbahasa Arab. Sebagai contoh di dalam tinjauan '*ilm al-ma'āniy* kalimat dapat diklasipikasi menadi dua. ***Pertama***. Kalimat yang berbentuk *uslūb al-khabar*. ***Kedua***. Kalimat yang berbentuk *uslūb al-insya'*. Kalau *uslūb* yang pertama disebutkan berorientasi pada bagaimana validalitas suatu ide yang yang disampaikan, maka *uslūb* yang kedua berorientasi pada bagaimana terwujudnya intereaksi antara yang menyampaikan suatu ide dengan yang menerima suatu ide. Kendatipun demikian, pada tataran aplikasi pengklasipikasian seperti ini sering ditemukan deviasi (penyimpangan), sehingga teori-teori (kaidah-kaidah) yang telah dibakukan tampak tidak konsisten. Di dalam Alquran ada ayat yang secara tekstual (*lafżiy*) berbentuk *uslūb al-khabar*, akan tetapi secara kontekstual (*ma'nawiy*) menghendaki pengertian *uslūb al-insya'*, begitu pula sebaliknya tidak jarang ditemukan suatu ayat yang secara tekstual (*lafżiy*) berbentuk *uslūb al-insya'* akan tetapi secara kontekstual (*ma'nawiy*) menghendaki pengertian *uslūb al-khabar*. Di samping itu Alquran memiliki *uslūb* yang sangat variatif, misalnya *uslūb al-ījāz*, *uslūb al-itnab*, *uslūb al-taqdīm*, *uslūb al-qaŝr*, *uslūb al-istifhām, uslūb al-zikr, uslūb al-hadzf*. Penggunaan *uslū-uslūb* tersebut dalam Alquran sangat mungkin untuk melahirkan perbedaan dalam menafsirkan sebuah ayat, mengingat *uslūb-uslūb* tersebut terkadang mengalami deviasi (penyimpangan) dalam penerapannya, selain itu penggunaan *uslūb-uslūb* itu memiliki tujuan-tujuan tertentu, untuk memahami deviasi (penyimpangan) dan tujuan-tujuan tersebut dibutuhkan analisis yang mendalam. Sebagai contoh dalam *al-Tafsīr al-Bayāniy li al-Qur'ān al-Karīm*

karya Bint al-Syāti' ditemukan bahwa *uslūb al-istifahām* yang terdapat di dalam Alquran bukan semata-mata menghendaki sebuah jawaban, akan tetapi, lebih dari itu *uslūb al-istifhām* bertujuan untuk membangkitkan kesadaran mereka yang mengingkari hari kebangkitan, seperti firman Allah QS al-Nāzi'āt (79): 27, selain itu, *uslūb al-istifhām* menunjukkan *taqrīr* (penegasan), seperti QS Alam Nasyrah (94): 1. Pengamatan menarik lainnya yang dikemukakan Bint al-Syāti' dalam tafsirnya tersebut adalah tujuan dibuangnya (*ĥazf*) suatu kata atau kalimat dalam Alquran adalah perluasan makna (*tawassu'*). Seperti pada QS al-Dhuha: (93): 3., *Uslūb al-qaŝr* mengandung pembatasan seperti pembatasan (*qaŝr*) bagi tugas Nabi Muhammad saw., yang berkenaan dengan hari kiamat (*al-sā'ah*). Yaitu bahwa dia hanya memberikan peringatan kepada orang yang takut kepadanya, bukan untuk menjelaskan kapan waktunya dan kapan kejadiannya yang terdapat pada QS al-Nāzi'āt (79): 45.*Uslūb al-iṫnāb* mengandung pengukuhan misalnya QS Alam Nasyrah (94): 5-6, Menurut Bint al-Syāti', ayat kedua pada surah tersebut merupakan pengukuhan ayat pertama untuk memperkuat keyakinan jiwa, dan mengukuhkan karunia Allah kepada hamba-Nya, misalnya kelapangan dada dan Pelepasan beban, *uslūb al-taqdīm* digunakan untuk menunjukkan pengkhususan seperti pada QS QS al-'Alaq : (92): 8, dan lain-lain.

3. Kendatipun Bint al-Syāti' menggunakan teori-teori *'ilm al'ma'āniy* dalam tafsirnya, akan tetapi patut dicatat bahwa ia menyebutkan bahwa ayat ini tergolong *uslūb istifhām* misalnya kalau memang sangat diperlukan, disinilah perbedaan yang cukup signifikan dengan karya tafsir yang bercorak sastra lainnya. Contoh sederhana yang dapat dikemukakan di sini adalah ketika Bint al-Syāti' menafsirkan awal-awal surah al-Dhuhā sebagai yang telah dikekemukakan

sebelumnya ia sama sekali tidak menyebutkan bahwa ayat ini termasuk *uslūb al-khabar*, meskipun ia tetap berpegang pada prinsip-prinsip dasar kaidah-kaidah *uslūb al-khabar* dalam menafsirkan ayat-ayat Alquran. pada surah ini pula nampak bahwa sebelum menafsirkan ayat lebih lanjut, ia terlebih dahulu menyebutkan bahwa surah ini termasuk *Makiyyah* atau *madaniyyah*, kemudian selanjutnya ia menyebutkan *asbab al-nuzūl* ayat. Begitu pula ketika ia menafsirkan ayat pertama surah al-'Alaq, ia tidak menyebutkan bahwa ayat ini termasuk *uslūb al-insya'*, meskipun tetap konsisten dengan teori-teori *uslūb al-insya'* dalam penafsirannya. Seperti halnya pada saat ia menafsirkan ayat pada surah al-Dhuhā ia menyebutkan *asbab al-nuzūl* ayat. Yang menarik untuk dikemukakan di sini adalah hampir setiap ayat Alquran yang ditafsirkannya, dianalisis dengan pendekatan semantik, di samping itu ia berupaya semaksimal mungkin melacak makna suatu kata dengan cara melacak berapa kali kosa kata itu berulang dalam Alquran, kemudian melihat makna yang dikehendaki oleh kosa kata itu dalam suatu ayat, dan akhirnya ia menegaskan bahwa kosa kata ini pengertiannya begini dan digunakan untuk hal-hal yang bersifat abstrak misalnya. Urain ini menegaskan bahwa Bint al-Syāti' dalam menafsirkan Alquran tidak menggunakan satu pendekatan saja, akan tetapi ia menghampiri sebuah ayat dengan berbagai pendekatan (multi *approach*).

4. Ada suatu hal cukup menarik untuk dikemukakan, yaitu sikap Bint al-Syāti' dalam mengkritik pandangan-pandangan para pakar Alquran khusunya yang pandangan mereka yang bertalian dengan *'ilm al-maāniy*. Di satu sisi Bint al-Syāti' menerima bahkan menerapkan teori-teori *'ilm al-maāniy* dalam penafsirannya, namun disisi lain ia terkadang tidak menerima teori-teori yang diterapkan oleh para *mufassir*. Sebagai contoh ketika ia menafsirkan QS al-Dhuhā (93):

5. Ketika sampai pada ayat ini, Bint al-Syāṭi' mengkritik para *mufassir* ketika mereka mencoba menganalisis ayat tersebut dengan pendekatan tata-tata bahasa. Dalam hal ini ia mengatakan, sebagian *mufassir* memunculkan berbagai masalah yang tidak dibutuhkan *bayān Qurāni*, yakni kaidah-kaidah kebahasaan. Sekedar untuk diketahui bahwa sebagian *mufassir* dalam menganalis ayat pada surah tersebut mengatkan *lām* pada pada kata *saufa*, jika dimaksudkan untuk *qasam*, tidak boleh masuk pada *fi'il mudhāri'* kecuali bersama-sama *nūn tauqīd*, dan jika *lām* tersebut untuk *ibtidā'* (permulaan kalimat), maka ia tidak masuk kecuali ke dalam kalimat yang terdiri atas *mubtada'* dan *khabar*. Menurut Bint al-Syāṭi' analisis seperti ini termasuk pemaksaan dalam mengotak-atik bahasa atau ayat Alquran. Kritikan yang dilontarkan oleh Bint al-Syāṭi' tersebut agaknya bertentangan dengan sikapnya sendiri, dimana ia sendiri sering mengukuhkan penakwilan-penakwilan yang dilakukakn oleh para pakar Alquran, sebagai contoh yang sangat sederhana ketika ia menafsirkan QS al-Dhuha (93): 3: مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَى, ia dengan tegas mengukuhkan pandangan yang mengatakan bahwa pada akhir ayat ada kata yang dibuang yaitu *đamīr al-khiṭab*. Contoh lain yaitu ketika ia menafsirkan QS al-Lail (92): 5: فَأَمَّا مَنْ أَعْطَى وَاتَّقَى Bint al-Syāṭi' menegaskan bahwa ia sependapat dengan Abu Hayyan yang mengatakan tujuan dibuangnya objek penderita (*maf'ul bih*) pada ayat tersebut adalah pujian bagi orang yang memberi, tanpa menyebutkan siapa dan apa yang diberikan. Menurut penelitian penulis, pendapat yang ditolak atau dikritik oleh Bint al-Syāṭi' tampaknya tidak memiliki perbedaan yang cukup signifikan dengan pendapat yang diterima bahkan pandangan Bint al-Syāṭi' sendiri hampir sama dengan pendapat yang dikritiknya, karena secara substansial ayat-ayat yang ditakwilkan atau dita*taqdir*kan (diperkirakan) yang menjadi sasaran

kritikannya terkait dengan *uslūb al-hazf* atau *uslūbal-ījāz*. dan tidak jarang Bint al-Syati' menggunakan istilah-istilah tersebut bahkan menerapkan teori-teori-teori (kaidah-kaidah) *'ilm al-maāniy* dalam tafsirnya. Penggunaan istilah-istilah tersebut jelas memperkuat asumsi bahwa ia menerima bahkan menerapkan tori-teori *'ilm al-maāniy* dalam menafsirkan Alquran. Berangkat dari analisis ini, barangkali tidak ada salahnya sekalipun tidak sepenuhnya benar, jika penulis mengatakan Bint al-Syati' tidak konsisten dalam menerapkan teori-teori (kaidah-kaidah) *'ilmu al-maāniy* dalam menafsirkan ayat-ayat Alquran.

B. Implikasi

Dari pembahasan sebelumnya terungkap bahwa teori-teori (kaidah-kaidah) *'ilm al-ma'āniy* sangat signifikan dalam mengolah teks menggapai makna, meskipun harus diakui bahwa teori-teori tersebut hanya salah satu di antara sekian banyak ilmu bantu yang harus dimiliki oleh *mufassir*. Sebagai yang telah disinggung sebelumnya bahwa '*ilm al-ma'āniy* sangat terkait dengan tiga unsur. ***Pertama***. Yang menyampaikan suatu ide. ***Kedua***. Yang menerima atau mendengar suatu ide. ***Ketiga***. Situasi dan kondisi yang mengitari yang menyampaikan suatu ide dan yang menerimah atau mendengar suatu ide, dengan demikian '*ilm al-ma'āniy* memiliki kesamaan dengan hermenutika, dimana hermeneutika memiliki tiga komponen, yaitu teks, konteks dan kontekstualisasi, dalam kaitannya dengan pengkajian sebuah teks hermeneutika berusaha menggali makna dengan mempertimbangkan horison-horison yang melingkupi teks tersebut. Horison yang dimaksud adalah horison teks, horison pengarang dan horison pembaca. Hermeneutika akhir-akhir ini cenderung mendapat perhatian para pakar untuk dijadikan salah satu pisau analisis dalam mengkaji sebuah teks kegamaan (baca: Alquran).

Menurut hemat penulis sebuah teks tidak terlepas dari tiga unsur, yakni yang menyampaikan teks itu sendiri, yang menerima atau yang membaca teks dan konteks dimana teks itu disampaikan. Disinilah salah satu letak signifikansi teori-teori (kaidah-kaiadah) '*ilm al-ma'āniy* dalam menafsirkan Alquran.

Penelitian ini merupakan langkah awal yang penuh dengan berbagai kekurangan, oleh karena itu untuk penelitian selanjutnya diperlukan analisis pilosofis yang lebih mendalam guna menyingkap urgensi '*ilm al-ma'āniy* dalam menafsirkan Alquran. Untuk mencapai maksud tersebut kiranya diperlukan waktu yang cukup, dan mungkin lebih mendalam bila kajian tersebut diarahkan langsung kepada kitab-kitab tafsir yang secara tuntas membahas seluruh isi Alquran.

DAfTAR PUSTAKA

Abd al-'Azīz, Muhammad Hasan. *al-Waḍ'u al-Lugawiy fī al-Fuŝĥā al-Mu'āŝirah.* Cet. I; Mesir: Dār al-Fikr al-'Arabiy, 1992.

Abd al-Bāqiy, Muhammad Fuād. *Al-Mu'jām al-Mufahras li Alfāż al-Qur'ān al-Karīm*. Indonesia: Maktabah Dahlān, t. th.

Abd al-Qudūs, *et. al. Kitāb al-Balāgah 'Ilm al-Ma'āniy wa al-Badi'*. Cet. I; t.t.: t.p. , 1402 H.

Abied Shah, M. Aunul *et. al*. (ed). *Islam Garda Depan Mosaik Pemikiran Islam Timur Tengah.* Cet. I; Bandung: Mizan, 2001.

Abū Ŝālih, Abd al-Quddūs dan Ahmad Tawfiq Kalib. *Kitāb al-Balāgah.* Cet. II; Riyad: Dār al-Buĥūs wa al-Mabāĥis, t. th.

Abu al-Faraj, Ahmad, Muhammad. *Muqaddimaṯ li Dirāsaṯ Fiqh al-Lugah.* Beirut: Dār al-Nahdaṯ al-'Arabiyah, 1996

Abū Hajar, 'Umar, Ahmad. *al-Tafsīr al-'Ilmī li al-Qur'ān fī al-Mizān.* Beirut: Dār al-Qutaybah, 1991.

Abu Zaid, Hamid, Nasr. *Mafhūm al-Naŝ fī 'Ulūm al-Qur'ān*, diterjemahkan oleh Khoiron Nahdliyyin, dengan judul *Tekstualitas al-Qur'an Kritik terhadap Ulumul Qur'an.* Cet. II; Yogyakarta: Lkis Yogyakarta, 2002.

Ahmad al-Husyam, Sayid Marhum. *Jawāhir al-Adab*, jilid I. Beirut: Muassaṯ al-Ma 'arif, t. th.

Ahmad Badawiy, Ahmad. *min Balāgaṯ al-Qur'ān.* Mesir: Dār al-Nahđaṯ Miŝr li al-Ŧiba' wa al-Nasyr, t. th.

'Aid, Rajā'. *Falsfaṯ al-Balāgah.* Cet. II; Iskandariyah: Mansyaṯ al-Ma'ārif, t. th.

Aliy al-Ŝābuniy, Muhammad. Ŝ*afwaṯ al-Tafāsīr*, Juz II. Beirut: Dār alJīl, 2001.

----------. Muhammad. *Tafsīr al-Aĥkām min al-Qur'ān*, Juz I. Suriayah: Dār al-Qalam al-'Arabiy, t. th.

Amal, Adnan, Taufik dan Samsu Rizal Panggabean. *Tafsir Kontekstual al-QuranSebuah Kerangkah Konseptual.* Cet. I; Bandung: Mizan, 19890.

Amin Suma, Muhammad. *Pengantar Tafsir Ahkam.,* Jakarta : Raja Garafindo Persada, 2001.

Amin, Muhammad. ĎA Study of Bint al-Shati's Exegesi, *Tesis.* Canada: Institute of Islamic Studies McGill University Montreal, 1992

Al-'Aridl, Hasan, Ali. Tarikh *'Ilm al-Tafsīr wa Manāhij al-Mufassirin*, diterjemahkan oleh Ahmad Akrom dengan judul *Sejarah dan Metodologi Tafsir.* Cet. I; Jakarta: CV Rajawali, 1992.

Bāhamīd, Ahmad *Dars al-Balāgah al-'Arabiyah.* Cet. I; Jakarta: PT RajaGrapindo Persada, 1996.

----------. *Metodologi Penafsiran Alquran.* Cet. II; Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000.

----------. *Metode Penafsiran al-Qur'an Kajian Kritis terhadap Ayat-Ayat yang Beredaksi Mirip.* Cet. I; Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002.

Al-Bayūmiy, Rajab, Muhammad. *Khuṯuwāt al-Tafsīr al-Bayāniy li al-Qur'ān al-Karīm.* t. d.

Bint al-Syāṯi', Abd al-Rahman, 'Aisyah. *Al-Qur'an wa al-Tafsīr al-'Aŝrī Hadza Balāgh li al-Nās.* Cairo: Dār al-Ma'ārif, 1970.

----------. min Asrar al-'Arabiyyaṯ fī al-Bayān al-Qur'aniy, dalam *Lisan al-Arab* 8: I 1971.

----------. *I'jaz al-Bayānī li al-Qur'an al-Karīm wa Masāil Ibn Arzaq*, Jilid I. Cet. II; Mesir: Dār al-Ma'ārif, 1971.

----------. *Muqaddimaṯ fī al-Manhaj.* Cairo: Ma'had al-Buhuts li al-Dirāsaṯ al-'Arabiyah, 1971.

----------. *min Asrar al-'Arabiyyah fi al-Bayān al-Qur'aniy.* Beirut: Dār al-Ahad, 1972.

----------. *al-Tafsīr al-Bayāniy li al-Qur'ān al-Karīm*, Juz I dan Juz II. Cet. V; Mesir: Dār al-Ma'ārif, 1977.

----------. *al-Qur'an wa Qaḍayah al-Insan.* Cet. V; Beirut: Dar al-Kutb li al-Mala1āyin, 1982.

----------. *'Alā al-Jisr.* Cairo: al-Hay'ah al-Miŝriyyah li al-Kitāb, 1986.

Bogdan, Robert dan Steven J. Taylor. *An Introduction to Qualitative Research Method.* New York: John Welley & Sons, 1975.

Boullata, Issa J. Modern Qur'ān Exegeis: A Study of Bint al-Syāṭi'' Method, dalam *The Muslim World*, 64 , 1974.

Chaer, Abdul. *Linguistik Umum.* Cet. I; Jakarta: PT Rineka Cipta, 1994.

Chirzin, Muhammad. *Permata al-Qur'an.* Cet. I; Yogyakarta: Qirtas, 20003.

Ďaif, Syauqiy. *al-Balāgah Taṫawwur wa Tārīkh.* Cet. IV; Mesir: Dār al-Ma'ārif, t. th.

Darraz, Adullah.*al-Naba' al-Azīm.* esir: Dār al-Urubah, 1960.

De Saussure, Ferdinand. *CoursDe Lnguistique Generale*, diterjemahkan oleh Rahayu S. Hidayat dengan judul *Pengantar Linguistik Umum.* Cet. III; Yogyakarta: Gadja Mada University Press, 1996.

Djalal, Abdul. *Urgensi Tafsir Maddu'i pada Masa Kini.* Cet. I; Jakarta: Kalam Mulia, 1990.

Dub, Rābiĥ. *al-Balāgaṯ 'Inda al-Mufassirīn ĥattā Nihāyaṯ al-Qarni al-Rābi' al-Hijriy.* Cet. I; Mesir: Dār al-Khabr li al-Nasyr wa al-Tauzi', 1995.

Evans, Bergen and Cornelia Evans. *A Dictionary of Contemporary American Usage.* New York: Randon House, 1957.

Fahmi Hijazi, Mahmud. *'Ilm al-Lugaṯ: Bain al-Turats wa al-Manāhij al-Ĥadītsah.* Mesir: Dār Garib, t. th.

Al-Farmawi, ‘Abd al-Hayyi. *Muqaddimaṯ fī al-Tafsīr al-Mauḍu‘iy.* t. d.

----------. *al-Bidayah fi al-Tafsīr* al-Mauḍu‘i. Kairo: Dār al-Kutb, 1977.

Al-Gulayainiy, Mustfā. *Jāmi’ al-Durūs al-‘Arabiyah,* Jilid I. Beirut: al-Maktabaṯ al-‘Aŝriyah, t. th.

Haryono, M. Yudhie R. *Bahasa Politik Alquran Mencurigai Makna Tersembunyi di Balik Teks.* Cet. I; Bekasi: PT Gugus Pres, 2002.

Hāsyimiy, Ahmad. *Jawāhir al-Balagaṯ fī ‘Ilm al-Maāniy wa al-Bayān wa al-Badi.* Indonesia: Maktabah Dār Ihyāi al-Kutub al-‘Arabiyyah, 1960.g

Hitti, Philif K. *The Studi of Islamic History*, diterjemahkan oleh Usuluddin Hutagalung dan O. D. P. Sihombing dengan judul *Dunia Arab.* Cet. III; Bandung: Sumur Bandung, t. th.

Husain al-Ŧabātabāiy, Muhammad. *al-Mīzan fī Tafsīr al-Qur’ā n,* Juz I. Cet. I; Beirut: Muassaṯ al-A‘lamiy li al-Maŧbu‘, t. th.

Husain al-Zahabiy, Muhammat. *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn*, Juz I. Cet. II; t. d. , 1976

Husein al-Zahabi, Muhammad. al-*Ittijahaṯ al-Munharifaṯ fī Tafsīr al-Qur’ān al-Karīm*, *Dawwafi‘uha wa Da‘fuha* diterjemahkan oleh Hamim Ilyas dan Machnun Husein dengan judul *Penyimpangan-Penyimpangan dalam Penafsiran Alquran.* Cet. III; Jakarta Utara: PT RajaGrafindo, 1993.

Ibn Zakariyah, Ibn Faris, Abu Husain. *Mu’jam Maqāis fī al-Lugah*, Juz II. Bairut: Dar al-Fikr, t. th.

J.J. G. Jansen. *The Interpretation of the Qur’an in modern Egyt.* Leiden: E. Brill, 1974.

Al-Jarim, Ali dan Mustafa Usman. *al-Balāgaṯ al-Wādiĥah.* t.d.

Al-Jurjāniy, ‘Abd al-Qāhir. *Dalāil al-i‘jāz fī ‘Imi al-Ma‘āniy.* Cet. I; Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1988.

Karlinger, Fred N. *Foundation of Behavioral Research.* New York: Holt-Rinehart and Winston, Inc. 1973.

Khalfullāh, Muhammad dan Muhammad Zaglūl al-Salām. *Fī I'jāz al-Qur'ān.* Cet. I; Mesir: Dār al-Ma'ārif, t. th.

Al-Khuli, Amin. *Manāhij al-Tajdid fī al-Nahw wa al-Tafsīr wa al-Adab.* Cairo: Dār al-Ma'rifah, 1961.

Krippendorf, Klaus. Content Analaysis: An Introduction to It's Theory and Methodology diterjemahkan oleh Farid Wajdi dengan judul *Analisis Isi: Pengantar Teori dan Metodologi.* Cet. II; Jakarta: Rajawali Press, 1993

Lāsyīn, 'Abd al-Fātaĥ. *al-Bayān fī Ďaui al-Qur'ān.* Cet. I; Mesir: Dār al-Ma'ārif, 1977.

M. A. S. Abdul Haleem. *Context and Relationships: Keys to Qur'anic Exegesis, A Study of Surat al-Rahman* (*Qur'an Chapter 55,*) dalam G.R. Hawting nad Abdul Kader A. Syareef, *Approaches to the Qur'an.* Londodon and New York: Rooutledge, 1993.

Māhir al-Baqriy, Muhammad. *Dirasāt Qur'āniyat fi al-Lugat wa al-Nahwi al-Kalimat wa al-'Adad wa al-Majrurāt.* Cet. II; t. t. : Dār al-Ma'ārif, 1984.

Mahyiddin al-Darwīsy. *I'rab al-Qur'ān wa Bayānuh*, Juz VIII. Cet. II; Beirut: Dār Ibn Katsīr, 2001.

Majma' al-Lugah al-'Arabiyah. *al-Mu'jam al-Wasit,* Juz II. t. d.

Al-Marāgiy, Musthafah, Ahmad. *'Ulm al-Balāgat al-Bayān al-Ma'āniy al-Badi'*. t. d.

Molenong, Lexi J. *Metodologi Penelitian Kualitatif.* Cet. IX; Jakarta: Remaja Rosdakarya, 1998.

Al-Mubārak, Muhammad. *Fiqh al-Lugat wa Khaŝāiŝ al-'Arabiyah.* t. t. : Dār al-Fikr, t. th.

Muhajir, Neong. *Metodologi Penelitian Kualitatif* edisi III. Cet. VIII; Yogyakarta: Rake Sarasin, 1998.

Muhammad Hasan, Aliy, 'Abdullāh. *al-Baĥts al-Balāgiy wa Marāĥil Tatawwuruh.* Cet. I; t. t. : Matba'at al-Amānah, 1992.

Pei, Mario. *Invitation to Linguistics.* Mesir : 'Alam al-Kutub, 1987.

Al-Qur'an dan Terjemahnya Dikutif dari CD Rom al-Qur'an Govthu Collection.

Rachmawatie, May dan Yudhie R Haryono (ed). *Al-Qur'an Buku yang Menyesatkan dan Buku yang Mencerahkan.* Cet. I; Jakarta: Gugus Pres, 2000.

Rakhmat, Jalaluddin. *Metode Penelitian Komunikasi.* Cet. VI; Bandung: Remaja Rosda Karya, 1998.

Sa'fān, Kāmil. *Amīn al-Khūlī* . Kairo: al-Hai'ah al-Miŝriyaṯ al-'Āmmah li al-Kitāb, 1982.

Salim, Abd Muin. *Fiqh Siyasah Konsepsi Kekuasaan Politik dalam al-Qur'an.* Cet. I; Jakarta: PT RajaGrafindo, 1994.

----------. *Metodologi Tafsir Sebuah Rekontruksi Efistimologis Memantafkan Keberadaan 'ilmu Tafsir Sebagai Disiplin 'ilmu*, Orasi Pengukuhan Guru Besar di Hadapan Rapat Senat Luar Biasa IAIN Alauddin Ujungpandang, Tanggal 28 April 1999.

Al-Sayyid Muhammad Ali Iyazy. *al-Mufassirūn Hayātuhum wa Manhijuhum.* Muasasah al-Thaba'aṯ wa al-Nasyr Wizarah al-Tsaqafah wa al-Irsyad al-Islamy, Cet I.

Shihab, M. Quraish. *Studi Kritis Tafsir al-Manar Karya Muhammad 'Abduh dan M. Rasyid Ridha.* Cet. I; Bandung: Pustaka Hidayah, 1994.

----------. *Membumikan al-Qur'an.* Cet. IV; Bandung: Mizan, 1994.

----------. Mukjizat al-quran Ditinjau dari Aspek Kebahasaan Isyarat Ilmiyah dan Pemberitaan Gaib. Cet. III; Bandung: Mizan, 1998.

Stowasser, Barbara F. *Women in the Qur'an, Tradtion, and Interpretation.* Oxford: Oxford University Press, 1994.

Sukardi K. D. (ed). *Belajar Mudah 'Ulum al-Qur'an Studi Khazanah 'ilmu Al-Qur'an.* Cet. I; Jakarta Lentera, 2002.

Al-Suyutiy, Jalāluddin. *Lubāb al-Nuqūl fī Asbāb al-Nuzūl.* Cet. III; Bairut: al-Maktbat al-'Ashriah, 200.

Syamsu al-Dīn, Ahmad. *al-Mu'jam al-Mufaŝŝal fi 'Ulum al-Balāgah al-Badī' wa al-Bayān wa al-Maāniy.* Cet. I; Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1992.

Syamsuddin, Sahiron. An Examination of Bint al-Shāti's Method of Interpreting the Qur'ān, *Tesis*. Indonesian Academik Society XXI, 1999.

Syarsyar, Hasan, Muhammad. *Qabas min al-Bayān al-Qur'ān*. Cet. I; Mesir: Dār al-Ŧibā'aṯ al-Muĥammadiyah, 1983.

----------. *Lubāb al-Bayān*. Cet. II; Mesir: Dār al-Ŧibā'aṯ al-Muĥammadiyah, 1987.

Tim Penyusun Kamus Pusat Bahasa. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Edisi Ketiga. Cet. I; Jakarta: Balai Pustaka, 2001.

wāfiy, Abd al-Wāhid, Aliy. *Fiqh al-Lugah*. Mesir: Dār Nahđah Maŝr li al-Ŧiba' wa al-Nasyr, t. th.

Wasito, Hermawan. *Pengantar Metodologi Penelitian*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1997.

Ya'qub, Imīl Badī '. *Fiqh al-Lugah al-'Arabiyah wa Khaŝāiŝuhā*. Beirut: Dār al-¤aqāfaṯ al-Islāmiyah, t. th.

Yunus, Ali, Fatĥiy. dan Mahmud Kāmil al-Nāqah. *Asāsiyāt ta'līm al-Lugāṯ al-'Arabiyaṯ wa al-Tarbiyaṯ al-Diniyah*. Mesir: Dār al-Tsaqafah, 1981.

Al-Żahabiy, Husain, Muhammad. *al-Tafsīr wa al-Mufassirrun*, Juz. II. t.d.

Zahrān, 'Abd al-Wahhāb, al-Badrāwiy. *Muqaddimaṯ fī 'Ulūm al-Lugah*. Cet. IV; Mesir: Dār al-Ma'ārif, 1990.

Al-*Zamakhsyariy,* Muhammad 'Uwaid, Kāmil. *al-Mufassir al-Balīg*. Cet. I; Dar al-Kutub al-'Ilmiah, 1994.

Al-Zarksyiy. *al-Burhān fi 'Ulum al-Qur'an*, Juz III. Beirut: Dār al-jīl, 1988.

Al-Zuhailiy, Wahbaṯ. *al-Tafsir al-Munīr fī al-'Akidah wa al-Syariah wa al-Manhaj*, Juz I dan X.. Bairut: Dār al-Fikr al-Muā'sir, t. th.

----------. *Uŝūl al-Fiqh al-Islāmiy*. Cet. II; Suriyah: Dāral-Fikr, 1998.

Antasari Press
Jl. A. Yani No.Km.4,5, Kebun Bunga,
Kec. Banjarmasin Tim., Kota Banjarmasin,
Kalimantan Selatan 70235
(0511) 3252829
http:/uin-antasari.ac.id

ISBN: 978-602-0828-70-1