

BAB II
KAJIAN TENTANG TAFSIR TEMATIK

A. T

afsir al-Qur'an: Definisi dan Urgensi

Kata tafsir, secara etimologis, berarti *al-īdāh wa al-tabyīn*¹ (keterangan atau penjelasan). Ibnu Manẓūr memaknainya sebagai *kashf al-mughāṭā*² (pengungkapan sesuatu yang tertutup), yaitu mengungkapkan makna lafal atau ungkapan yang sukar (*al-mushkilāt*).

Dalam al-Qur'an sendiri, kata *tafsīr* hanya disebut satu kali, yaitu ketika mengklarifikasi keberatan orang-orang kafir mengenai cara al-Qur'an diturunkan. Mereka mempertanyakan, mengapa al-Qur'an diturunkan secara bertahap, tidak sekaligus? Keberatan itu kemudian dijawab oleh al-Qur'an:

(25:33)

Tidaklah orang-orang kafir itu datang kepadamu (membawa) sesuatu yang ganjil, melainkan Kami datangkan kepadamu suatu yang benar dan yang paling baik penjelasannya. (QS. al-Furqān, 25:33).³

Sebagaimana beberapa kata lainnya yang digunakan al-Qur'an, kata tafsir telah diadopsi menjadi salah satu kosakata bahasa Indonesia. Kata tersebut tercantum dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia, dan diartikan sebagai "keterangan atau penjelasan tentang ayat-ayat Quran, sehingga lebih

¹ al-Dhahabi, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn* (Kairo: Dār al-Hadīth, 2005/1426), 17.

² Ibnu Manẓūr, *Lisān al-'Arab* (Beirut: Dār al-Ṣādir, t.t), 55.

³ Depag. RI., *al-Qur'an dan Terjemahnya* (Saudi Arabia: Khadim al-Ḥaramain al-Sharifain), 564.

jelas maksudnya.”⁴ Pengertian ini, meskipun diungkapkan secara ringkas, substansinya tidak berbeda jauh dengan pengertian yang diberikan beberapa pakar tafsir al-Qur’an, baik secara etimologi maupun terminologis, misalnya definisi al-Dhahabi dalam *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn* berikut.⁵

”Tafsir adalah ilmu untuk menggali maksud-maksud Allah (dalam teks al-Qur’an), sesuai dengan kemampuan manusia, termasuk di dalamnya semua perangkat pendukung yang relevan untuk memahami dan menjelaskan maksud Allah tersebut.”

Dari definisi di atas, dapat digarisbawahi bahwa apa yang dimaksudkan tafsir adalah penjelasan atau pengungkapan makna ayat-ayat al-Qur’an, sesuai dengan batas maksimal kemampuan manusia, baik berupa hukum, hikmah, pelajaran, maupun pesan-pesan Allah yang lain, termasuk dengan memanfaatkan seperangkat alat atau ilmu bantu yang diperlukan, untuk memahami dan menjelaskan apa yang dimaksudkan Allah, untuk membimbing manusia ke jalan yang diridai-Nya.

Pada masa-masa awal, ketika proses penurunan al-Qur’an, ayat demi ayat turun kepada Nabi SAW.⁶ Ketika suatu ayat sampai kepada para sahabat, mereka menghafalnya dengan baik. Di antara mereka ada yang menulisnya atas perintah Nabi SAW, dan sebagian lagi menulisnya untuk keperluan

⁴ Lukman Ali (ed.), *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Jakarta: Balai Pustaka, 1996), 988.

⁵ Definisi lainnya, lihat al-Dhahabi, *al-Tafsīr*, 18-19.

⁶ Ayat yang pertama turun adalah 5 ayat pertama surat al-‘Alaq [96], disampaikan oleh Jibril ketika Nabi Muhammad SAW berkhalwat di Gua Hira (HR. Bukhari:3; Muslim:231).

pribadi. Ayat-ayat itu, sebagian besar dapat mereka pahami, namun tak jarang ada yang mereka menanyakan maksudnya kepada Nabi SAW, baik karena tidak tahu, ragu, atau sekedar mengkonfirmasi apa yang mereka pahami.

Nabi SAW memperoleh kewenangan penuh untuk menjelaskan maksud setiap ayat yang diturunkan kepadanya,⁷ baik secara verbal maupun melalui contoh dan ilustrasi, langsung atau tidak langsung, apalagi jika ditanya oleh para sahabat atau dipertanyakan oleh penentangannya.

Demikianlah, misalnya, setelah turunnya ayat 82 surat al-An'ām [6] berikut, beberapa sahabat menanyakan maksud kata *ẓulm* jika dikaitkan dengan kata *īmān*:

Orang-orang yang beriman dan tidak mencampur adukkan iman mereka dengan kezaliman (syirik), mereka itulah orang-orang yang mendapat keamanan dan mereka itu adalah orang-orang yang mendapat petunjuk. (QS. al-An'ām, 6:82).⁸

Mendengar ayat tersebut, para sahabat sebenarnya mengetahui makna harfiah kata *al-ẓulm*, tetapi ketika dikaitkan dengan iman, mereka agaknya ”gelisah”, karena – menurut mereka – memisahkan *īmān* dan *ẓulm* dalam arti harfiahnya terasa sangat sulit. Pertanyaan pun muncul di antara sesama mereka: (lalu siapakah di antara kita yang tidak mezalimi

⁷ al-Qur'an, 14 (Ibrāhīm): 4; 16 (al-Nahl): 44.

⁸ Depag. RI., *al-Qur'an dan Terjemahnya*, 200.

dirinya?). Untuk itulah, kemudian mereka bertanya kepada Nabi SAW, dan memperoleh jawaban: ”Tidaklah seperti dugaan kalian itu maksudnya, tetapi seperti apa yang dikatakan Lukman dalam ayat ini:

(Janganlah kamu menyekutukan Allah, karena menyekutukan Allah itu adalah kezaliman yang besar).⁹ Setelah mendengar jawaban Nabi SAW seperti itu, para sahabat pun agaknya lega, karena yang dimaksud *ẓulm* pada ayat tersebut adalah dalam makna semantiknya, yaitu salah satu bentuk *shirk* (mempersekutukan Allah dengan sesuatu). Makna ini, bagi para sahabat, adalah sesuatu yang jelas, dan dapat dipisahkan dengan *tawhīd* sebagai makna substantif dari *īmān*.

Penafsiran al-Qur’an berdasarkan ayat al-Qur’an sendiri, atau berdasarkan hadis Nabi SAW, atau berdasarkan *qawl* sahabat, oleh para pakar al-Qur’an disebut *tafsīr bi al-riwāyah* (tafsir berbasis riwayat). Tafsir jenis ini, menurut al-Zarqānī, berbeda dengan *tafsīr bi al-ra’y* (tafsir berbasis pemikiran) dan *tafsīr bi al-ishārah* (tafsir berbasis isyarat).¹⁰ Pendapat ini diikuti pula oleh pakar lain seperti Muḥammad Ali al-Ṣābūnī.¹¹ Hanya perlu diketahui, kategori tafsir seperti itu dilihat dari sisi bentuk atau sumbernya. Apabila dilihat dari sisi lain, metode dan coraknya, maka kategori tafsir akan tampak sebagai berikut. Pertama, dari segi bentuknya, dikenal kategori seperti tersebut di atas, yaitu tafsir 1) *Bi al-Riwāyah*, 2) *Bi al-Ra’y*, dan 3) *Bi al-Ishārah*. Kedua, dari sisi metodenya, sebagaimana dikemukakan oleh al-

⁹ HR.al-Bukhāri No. 4263; Muslim No. 178; Turmudhi No. 2993; Ahmad No. 3408.

¹⁰ al-Zarqānī, *Manāhil al-‘Irfān fi ‘Ulūm al-Qur’ān* (Mesir: ‘Isa al-Bāb al-Ḥalibī, II, t.t.), 11.

¹¹ al-Ṣābūnī, *al-Tabyān fi ‘Ulūm al-Qur’ān*. (Bairut: ‘Ālam al-Kutun, 1985), 67.

Farmāwī, terdapat empat kategori, yaitu tafsir 1) *Tahfīlī* (Analitis), 2) *Ijmāfī* (Global), 3) *Muqāran* (Komparatif), dan 4) *Mawḍūʿī* (Tematik). Ketiga, dari sisi coraknya, yang oleh al-Farmāwī dikelompokkan sebagai varian tafsir *Tahfīlī*, ada beberapa kategori, antara lain, tafsir bercorak: 1) *al-Ṣūfī* (kesufian), 2) *al-Fiqhī* (pemikiran hukum), 3) *al-Falsafī* (pemikiran filsafat), 4) *al-ʿIlmī* (pemikiran ilmiah), dan 5) *al-Adab al-Ijtimāʿī* (perihal kemasyarakatan).¹²

Terkait dengan *tafsir bi riwāyah*, banyak contoh yang dapat dikemukakan untuk menunjukkan bahwa sebagian ayat menafsirkan ayat al-Qurʿan yang lain (*al-Qurʿān yufassiru baʿḍuhu baʿḍa*). Di antaranya adalah tafsir () pada ayat ini:

”Dihalalkan bagimu binatang ternak, kecuali yang akan dibacakan kepadamu.” (QS. al-Māidah, 5:1).¹³

Ayat tersebut menjelaskan kehalalan semua binatang ternak, kecuali ”apa yang dibacakan kepada kalian.” Apa yang dibacakan itu, ditafsirkan oleh ayat berikut, yaitu ”beberapa hewan yang diharamkan” dalam ayat ini:¹⁴

¹² Lihat, Nashruddin Baidan, *Wawasan Baru Ilmu Tafsir* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005), 368-439.

¹³ Depag. RI., *al-Qurʿan dan Terjemahnya*, 156.

¹⁴ Contoh lain, misalnya, 1) kata *al-fāriq* pada ayat 1 surat al-Tāriq [86] ditafsirkan dengan *al-najm al-thāqib* oleh ayat 3 surat yang sama ; 2) kata *kalimāt* pada ayat 37 surat al-Baqarah [2], ditafsir dengan *qālā rabbanā zalamnā anfusanā wa in lam tagfirlanā wa tarhamnā lanakūnā min al-zālimīn* oleh ayat 23 surat al-Aʿrāf [7].

Diharamkan bagimu (memakan) bangkai, darah, daging babi, (daging hewan) yang disembelih atas nama selain Allah, yang tercekik, yang dipukul, yang jatuh, yang ditanduk, dan yang diterkam binatang buas, kecuali yang sempat kamu menyembelohnya, dan (diharamkan bagimu) yang disembelih untuk berhala. (QS. al-Māidah, 5:3).¹⁵

Selain ditafsir oleh ayat al-Qur'an dan hadis Nabi SAW, banyak pula ayat yang ditafsirkan oleh para sahabat, antara lain, sepuluh sahabat Nabi SAW yang sangat masyhur dan otoritatif, yang disebut al-Sayūfī berikut: Khalifah yang empat (Abu Bakar al-Ṣiddīq, Umar ibn al-Khaṭṭāb, Uthmān ibn al-'Affān, 'Ali ibn Abi Ṭālib), 'Abdullah ibn Mas'ūd, 'Abdullah ibn al-'Abbās, Ubay ibn Ka'b, Zaid ibn Thābit, Abū Mūsa al-Ash'ārī, dan Abdullah ibn Zubair.¹⁶

Salah seorang sahabat Nabi SAW, yang sering dirujuk dalam kitab tafsir adalah 'Abdullah ibn Abbās. Sosok sahabat ini disebut-sebut sebagai *Tarjumān al-Qur'ān* dan pernah didoakan oleh Nabi SAW:

17

“Ya Allah, pahamiilah agama dan ajarkanlah takwil (tafsir) kepadanya.”

Di antara tafsir al-Qur'an yang dinisbahkan kepada Ibnu Abbās, adalah tafsir ayat ini:

(7:17)

¹⁵ Depag. RI., *al-Qur'an dan Terjemahnya*, 157.

¹⁶ al-Sayūfī, *al-Itqān*, Jilid II, Juz IV, 204.

¹⁷ Ibid., 205.

“Kemudian saya akan mendatangi mereka dari muka dan dari belakang mereka, dari kanan dan dari kiri mereka. Dan Engkau tidak akan mendapati kebanyakan mereka bersyukur (tāat).” (QS. al-A’rāf, 7:17).¹⁸

Menurut al-Kilbī, ketika menafsirkan ayat tersebut, Ibnu Abbās mengatakan, bahwa yang dimaksud *min bayni aydīhim* adalah *al-dunya* (urusan dunia); *min khalfihim* adalah *al-ākhirah* (urusan akhirat); *’an aymānihim* adalah *al-hasanāt* (perihal kebaikan); dan *’an shamālihim* adalah *al-sayyiāt* (perihal kejelekan).¹⁹

Jika diamati, tafsir al-Qur’an yang diriwayatkan dari para sahabat, tidak sepenuhnya dapat dikatakan berdasarkan apa yang mereka ketahui dari Nabi SAW. Salah satu indikasinya, ketika menafsirkan ayat yang sama, penafsiran mereka tidak selalu sejalan, bahkan terkadang berhadapan satu sama lain.

Nuansa perbedaan tersebut, dapat diketahui ketika mereka menafsirkan surat al-Naṣr berikut:

(2)

(1)

Apabila telah datang pertolongan Allah dan kemenangan. Dan kamu lihat manusia masuk agama Allah dengan berbondong-bondong, maka bertasbihlah dengan memuji Tuhanmu dan mohonlah ampun kepada-Nya. Sesungguhnya Dia adalah Maha Penerima taubat. (QS. al-Naṣr, 110:1-3).

¹⁸ Depag. RI., *al-Qur’an dan Terjemahnya*, 223.

¹⁹ al-Kilbī, *Kitāb al-Tashīl li ‘Ulūm al-Tanzīl*, Jilid I, Juz II (Beirut: Dār al-Fikr, t.t), 29-30.

Suatu ketika, Umar ibn al-Khaṭṭāb bertanya kepada para sahabat tentang kandungan surat tersebut, mereka menjawab: "Sesungguhnya Allah memerintahkan Rasulullah SAW agar bertasbih dan beristighfar ketika mendapat pertolongan dan kemenangan." Demikianlah tafsiran sebagian besar sahabat mengenai kandungan surat tersebut, berbeda dengan tafsiran Ibnu Abbās ketika berkata: Wahai Abdullah: "Apa yang kamu katakan itu? Makna ayat tersebut adalah: "Allah memberitahukan bahwa ajal Rasulullah SAW sudah dekat".²⁰

Namun demikian, perlu ditegaskan, bahwa perbedaan tafsiran seperti itu tidaklah berarti bahwa yang satu pada posisi benar sementara yang lain salah. Perbedaan tafsiran di kalangan sahabat seringkali terjadi karena perbedaan perspektif (sudut pandang). Dalam kasus di atas, makna yang diungkapkan Ibnu Abbās adalah makna esoterisnya, sedangkan yang diungkapkan mayoritas sahabat adalah makna eksoterisnya.

Makna ayat-ayat al-Qur'an memang tidak cukup hanya dilihat melalui satu perspektif. Surat al-Naṣr di atas, misalnya, secara tekstual memang menyuruh Rasulullah SAW bertasbih dan beristighfar, bahkan dengan perintah yang tegas: (maka bertasbihlah dengan memuji Tuhanmu, dan mintalah ampun kepada-Nya). Perintah tersebut lebih ditekankan ketika menghadapi momentum yang amat penting dan strategis, yaitu ketika dianugerahi pertolongan dan kemenangan oleh Allah SWT.

²⁰ al-Kilbī, *Kitāb al-Tashīl li 'Ulūm al-Tanzīl*, Jilid II (Beirut: Dār al-Fikr, t.t), 221.

Penafsiran tekstual sah adanya, dan itulah yang dianut oleh mayoritas sahabat, tabiin, dan para ulama tafsir hingga kini. Akan tetapi, penafsiran versi Ibnu Abbās, atau lebih tepatnya penakwilan, juga sah adanya. Ibnu Abbās, seperti dikemukakan di atas, adalah salah seorang yang didoakan Nabi SAW, agar diberi kemampuan takwil, yaitu kemampuan khusus untuk mengungkap makna ayat-ayat al-Qur'an yang esoteris (tersirat). Kemampuan khusus tersebut tidak dimiliki oleh kebanyakan orang, padahal makna esoteris itulah yang justru lebih substantif daripada makna eksoterisnya.

Harus diakui bahwa penafsiran al-Qur'an memang sesuatu yang tidak mudah. Penafsiran al-Qur'an meniscayakan adanya otoritas keilmuan dan persyaratan tertentu. Seorang *mufassir* tidak hanya dituntut memiliki otoritas, kredibilitas dan kapabilitas yang teruji, tetapi juga dituntut menguasai seperangkat ilmu bantu, mulai dari ilmu bahasa Arab yang rumit, ilmu al-Qur'an yang kompleks, khazanah hadis dan ilmunya yang luas, hingga beberapa disiplin ilmu sosial dan ilmu alam yang dinamis. Jika persyaratan itu tidak terpenuhi, dapat dipastikan sangat potensial menimbulkan kesalahpahaman.

Persyaratan menjadi *mufassir* memang berat bagi kebanyakan orang, namun aktivitas penafsiran al-Qur'an tidak boleh berhenti. Penafsiran al-Qur'an selalu diperlukan, sebagai respons atas berbagai persoalan aktual yang dihadapi masyarakat Islam kontemporer yang kian dinamis. Jika persoalan-persoalan aktual itu tidak mendapat pencerahan, niscaya masyarakat Islam

akan jauh dari bimbingan al-Qur'an, padahal – secara teologis – al-Qur'an adalah pedoman hidup bagi mereka.²¹

Selain itu, penafsiran al-Qur'an menjadi kian penting karena beberapa hal. Pertama, secara kuantitatif, orang-orang yang membutuhkan tafsir relatif banyak. Mereka adalah orang-orang yang tidak memiliki otoritas, kredibilitas, dan kapabilitas dalam bidang tafsir. Kedua, meskipun kitab tafsir telah tersedia dalam jumlah banyak, kehadiran tafsir al-Qur'an yang "berwajah segar" (dinamis), tetap dibutuhkan masyarakat. Ketiga, sebagian besar pesan al-Qur'an bersifat global (*ijmāly*),²² yang memerlukan interpretasi dan reinterpretasi secara berkesinambungan. Keempat, terdapat beberapa ungkapan al-Qur'an yang ambigu dan mengundang perdebatan (*debatable*),²³ yang membutuhkan klarifikasi melalui pihak-pihak yang kompeten. Kelima, al-Qur'an tidaklah diturunkan hanya untuk diimani,²⁴ tetapi juga dibaca,²⁵ dipahami,²⁶ diamalkan,²⁷ diajarkan dan disebarluaskan,²⁸ bahkan harus dibela manakala ada pihak-pihak yang meremehkannya.

Al-Qur'an menyatakan secara jelas dan berulang-ulang, bahwa ia adalah sebuah kitab yang memberi petunjuk kepada jalan yang lurus, terutama kepada orang-orang yang bertakwa kepada Allah.

²¹ al-Qur'an, 2 (al-Baqarah): 185; 45 (al-Jāthiyah); 20.

²² Misalnya, ayat-ayat al-Qur'an tentang jihad, peperangan, perdamaian, perdagangan, peribatan, pernikahan, persaudaraan, persatuan, dan sebagainya.

²³ Misalnya ungkapan dalam al-Qur'an, 2 (al-Baqarah):238; 5 (al-Maidah):6.

²⁴ al-Qur'an, 2 (al-Baqarah):2-4,177; 4 (al-Nisā'):136.

²⁵ al-Qur'an, 73 (al-Muzammil):4,20; 75 (al-Qiyāmah):16-19.

²⁶ al-Qur'an, 4 (al-Nisā'):82; 9 (al-Tawbah):122; 47 (Muhammad):24.

²⁷ al-Qur'an, 17 (al-Isrā'):9; 18 (al-Kahfi):2; 25 (al-Furqān):30.

²⁸ al-Qur'an, 9 (al-Tawbah):122.

(2)

(1)

Alif Lām Mīm. Kitab (al Qur'an) ini tidak ada keraguan padanya; petunjuk bagi orang-orang yang bertakwa (QS. al-Baqarah, 2:1-2)²⁹

Sesungguhnya al Qur'an ini memberikan petunjuk kepada (jalan) yang lebih lurus. Ia memberi khabar gembira kepada orang-orang beriman yang mengerjakan amal saleh bahwa bagi mereka ada pahala yang besar (QS. al-Isrā', 17:9).³⁰

Tentu saja, sebagai kitab petunjuk, al-Qur'an haruslah dibaca, dengan adab dan prosedur tertentu.³¹ Diawali dengan 1) niat yang tulus seraya memohon perlindungan Allah dari godaan setan;³² 2) dilakukan secara *tartīl* (perlahan-lahan); 3) tidak tergesa-gesa;³³ 3) memahami dan merenungkan maknanya; 4) kemudian mengambil hukum dan hikmahnya, pesan dan nasehatnya, tuntutan dan tuntunannya.³⁴ Lebih dari itu, diimplementasikan dalam kehidupan sehari-hari, dan bila ada pihak-pihak yang melecehkannya, maka menjadi kewajiban pula untuk membelanya, secara lisan atau tertulis.

Dalam konteks menempatkan al-Qur'an sebagai petunjuk, tafsir menjadi sebuah keniscayaan. Urgensi dan signifikansinya tidak hanya sekedar memperjelas petunjuk itu, tetapi bahkan memberikan jawaban atas berbagai

²⁹ Depag. RI., *al-Qur'an dan Terjemahnya*, 8.

³⁰ *Ibid.*, 425.

³¹ Lebih lanjut tentang adab membaca al-Qur'an ini, al-Sayūfī, *al-Itqān*, I, Juz I, 292-318.

³² al-Qur'an, 16 (al-Nahl):98; 75 (al-Qiyāmah):16-19.

³³ al-Qur'an, 73 (al-Muzammil):4; 75 (al-Qiyāmah):16-19.

³⁴ al-Qur'an, 54 (al-Qamar):17,22,32,40.

pertanyaan yang mungkin timbul dalam benak pembaca al-Qur'an. Tafsirlah yang dapat mengungkap, mengurai, dan mengkonsepsi makna ayat-ayat al-Qur'an yang tersurat (*manṭūq*) maupun tersirat (*mafḥūm*). Demikian pula hukum, hikmah, dan pesan-pesan moralnya.

B..... P

ergeseran Metode Tafsir: Dari Analitis ke Tematik

Apresiasi umat Islam terhadap al-Qur'an, bukan saja ditunjukkan dengan semangat memelihara, membaca, dan menulis naskahnya, tetapi bahkan telah melahirkan sejumlah disiplin keilmuan yang beraneka ragam, baik yang berhubungan dengan kitab suci itu sendiri, maupun yang dinisbahkan kepadanya. Sederetan kitab *'Ulūm al-Qur'ān* telah lahir dan menghiasi berbagai perpustakaan dunia, khususnya di dunia Islam. Bahkan yang jauh lebih spektakuler, para ulama telah melahirkan beratus-ratus kitab tafsir al-Qur'an, baik yang tipis maupun tebal; dari yang satu dua jilid, hingga berpuluh-puluh jilid.

Namun demikian, ada beberapa kendala yang dihadapi umat Islam terkait dengan kehadiran berbagai literatur keagamaan tersebut. Khusus bagi umat Islam Indonesia, kendala pertama dan utama adalah kendala bahasa, karena kitab tafsir standar umumnya ditulis dalam bahasa Arab; bahasa yang tidak banyak dipahami oleh mayoritas umat Islam Indonesia, termasuk umat lain yang berbahasa *'ajam* (non Arab).

Selain kendala bahasa, kendala lain adalah metode penafsiran. Metode ini, menurut Ridlwan Nasir,³⁵ dapat dipetakan berdasarkan empat perspektif: 1) sumber, 2) cara penjelasan, 3) keluasan, dan 4) tertib ayat. Varian masing-masing perspektif, adalah sebagaimana tampak pada tabel berikut:

³⁵ Beliau adalah Guru Besar Tafsir Hadis, mantan Rektor IAIN Sunan Ampel Surabaya. Kini menjabat Direktur Pascasarjana di Perguruan Tinggi yang sama. Pendapat itu disampaikan secara lisan dan tertulis kepada penulis, ketika menguji Disertasi ini pada tahap pertama. Namun demikian, keterangan pada kolom 4 tabel di atas, adalah interpretasi penulis sendiri.

Tabel 2.1
Variasi Metode Penafsiran al-Qur'an
Berdasarkan Sumber, Cara Penjelasan, Keluasan, dan Tertib Ayat

| No | Dasar Pemetaan | Varian | Keterangan |
|----|-----------------|--------|---|
| 1 | Sumber | | Berbasis riwayat dari Nabi SAW atau sahabatnya. |
| | | | Berbasis daya pikir logis |
| | | | Berbasis riwayat dan pikiran logis |
| 2 | Cara Penjelasan | | Eksplanatif |
| | | | Komparatif |
| 3 | Keluasan | | Global, ringkas |
| | | | Detail, panjang-lebar |
| 4 | Tertib Ayat | | Deskriptif menurut tertib surat/ayat |
| | | | Deskriptif menurut tema ayat, lintas surat |
| | | | Deskriptif menurut tertib turunnya surat/ayat |

Sementara itu, menurut al-Farmāwī, metode penafsiran al-Qur'an terbagi dalam empat kategori, yaitu metode *Tahfīfī*, *Ijmāfī*, *Muqaran*, dan *Mawḍū'ī*.³⁶ Keempat metode ini, menurut al-Farmāwī, telah dipraktikkan oleh para ulama dengan cara-cara – yang jika diringkas – adalah sebagai berikut:

³⁶ Suryan A. Jamrah, *Metode Tafsir Mawḍu'iy, Suatu Pengantar* (Jakarta: RajaGrafindo, 1994), 11.

Pertama, metode *Tahfīlī*, yaitu menjelaskan makna ayat al-Qur'an menurut tertib surat al-Qur'an, yang dilakukan secara komprehensif, diawali dengan penjelasan makna kosakata, susunan kalimat, hingga makna ayat secara umum, termasuk penjelasan adanya kaitan makna (*munāsabah*) antara satu ayat dengan lainnya. Selain itu, terkadang pula dilengkapi dengan penjelasan *asbāb al-nuzūl*, sabda Nabi SAW, ucapan sahabat, dan pendapat tabiin. Menurutnya, para penganut metode ini, ada yang menjelaskan makna ayat secara panjang lebar, dan ada pula yang terlalu sederhana dan ringkas. Kecenderungan mereka pun sangat beragam, dari yang bercorak *ma'thūr*, seperti *Jāmi' al-Bayān fi Tafsīr al-Qur'ān* karya Ibnu Jarīr al-Ṭabarī (w.310 H), hingga yang *adabi-ijtimā'ī*, seperti *Tafsīr al-Manār* karya Rashīd Riḍa (w.1345 H) dan *Tafsīr al-Marāghī* karya Muṣṭafā al-Marāghī (w.1945 M).

Kedua, metode *Ijmālī*, yaitu menjelaskan makna ayat al-Qur'an secara umum ringkas, mudah dipahami, dan menggunakan ungkapan-ungkapan yang mirip dengan ungkapan al-Qur'an, seakan-akan al-Qur'an sendiri yang berbicara, membuat makna dan menunjukkan maksudnya. Sistematika uraian mengikuti tertib surat al-Qur'an, ayat demi ayat, seraya menunjukkan kaitan antar ayat, termasuk menyajikan *asbāb al-nuzūl* dan hadis-hadis Nabi SAW, dan ucapan dari *salaf al-ṣālih* yang terkait. Contoh: *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm* karya Farīd Wajdi, dan *Tafsīr al-Wasīf* terbitan *Majma' al-Buḥuth al-Islāmiyyah*.

Ketiga, dengan metode *Muqāran*, makna ayat al-Qur'ān dijelaskan secara komparatif (perbandingan), dengan cara menghimpun sejumlah ayat,

kemudian meneliti dan mengkaji penafsirannya dalam beberapa kitab tafsir, termasuk membandingkan ayat-ayat al-Qur'an dengan hadis-hadis Nabi yang secara lahiriyah tampak berbeda (kontradiktif). Selain itu – perbandingan ayat dengan ayat, ayat dengan hadis – juga dilakukan perbandingan antar *mufassir* (penafsir), antara lain dengan membandingkan arah, kecenderungan, dan latarbelakang para penafsir memilih arah atau kecenderungan tertentu.

Keempat, metode *Mawḍū'ī*, menjelaskan kandungan ayat-ayat al-Qur'an dengan menghimpun semua ayat yang berbicara mengenai tema tertentu, meskipun tempat, waktu, dan sebab turunnya berbeda satu sama lain. Metode ini memiliki dua bentuk, intra surat dan antar surat. Bentuk pertama, hanya berbicara tentang satu surat sebagai satu kesatuan tema, baik untuk menjelaskan maksud yang umum maupun khusus, termasuk menunjukkan korelasi antara berbagai masalah yang terkandung di dalamnya, sehingga surat tersebut dapat dipahami secara utuh (integratif). Bentuk kedua, menghimpun seluruh ayat yang bertema sama, bukan hanya pada satu surat, tetapi pada seluruh surat yang berbicara tentang tema yang sama.

Bentuk *Mawḍū'ī* yang kedua, agaknya, merupakan kecenderungan baru penafsiran al-Qur'an. Kecenderungan sebelumnya berkuat pada bentuk *tahfīfī* dan *ijmā'ī*. Kinerja kedua metode yang disebut terakhir ini, selain terikat pada urutan surat dalam *muṣḥaf* al-Qur'an, cenderung bertele-tele, dan gagal memberikan jawaban tuntas atas berbagai masalah yang dihadapi umat.

Untuk menutupi kelemahan kedua metode tersebut, beberapa *mufassir* kontemporer mulai bergeser ke metode tematik. Menurut al-Farmāwī, dasar-

dasar metode ini diletakkan oleh Maḥmūd Shalṭūt,³⁷ kemudian diberi definisi dan batasan yang jelas oleh Ahmad al-Sayyid al-Kūmī, ketua Jurusan Tafsir Universitas al-Azhār.³⁸ Sebelumnya, metode yang mirip pernah digunakan oleh beberapa ulama, seperti: 1) Ibnu al-Qayyīm al-Jauziyyah dalam kitabnya *al-Bayān fī Aqsām al-Qur’ān*, 2) Abu ‘Ubaidah ibn al-Muṭṭī dalam kitabnya *Majāz al-Qur’ān*, 3) al-Raghīb al-Iṣṣāḥānī dalam kitabnya *Mufradāt al-Qur’ān*, dan al-Jaṣṣaṣ dalam *Aḥkām al-Qur’ān*.³⁹

Selanjutnya, setelah metode *Mawḍū’ī* berkembang, dan memiliki kinerja tersendiri, lahirlah beberapa karya tafsir *Mawḍū’ī* dengan tema yang beragam, misalnya: 1) *al-Mar’ah fī al-Qur’ān*, karya Abbās al-Aqqād, 2) *al-Ribā fī al-Qur’ān* karya Abu A’la al-Maudūdī, 3) *al-Aqīdah fī al-Qur’ān al-Karīm* karya Abu Zahrah, dan lain-lain. Metode ini juga berkembang pesat di Indonesia, dan telah melahirkan berpuluh-puluh karya sejenis, khususnya dalam bentuk kajian akademik setingkat disertasi, khususnya di bawah bimbingan M. Quraish Shihab. Bahkan, Guru Besar Tafsir al-Qur’an di Indonesia ini, sebelum menulis Tafsir al-Mishbah secara *tahfīlī*, lebih dari satu dasawarsa sebelumnya, telah mempublikasikan ”Wawasan al-Qur’an, Tafsir Maudhu’i atas Berbagai Persoalan Umat”, yang memuat sekitar 33 tema, mulai dari persoalan keyakinan hingga persoalan waktu.⁴⁰

³⁷ Suryan A. Jamrah, *Metode Tafsir Mawdu’iy*, 58.

³⁸ Ibid., 45.

³⁹ Ibid., 39.

⁴⁰ M. Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur’an, Tafsir Maudhu’i atas Berbagai Persoalan Umat* (Bandung: Mizan, 1996). Terbitan pertama, Maret 1996, dan sampai Juli 2005 (9 thn), telah dicetak ulang sebanyak 16 kali. Jadi rata-rata 2 kali setahun, sehingga masuk kategori *the best seller*.

Ketika mengantarkan buku tersebut, jika dicermati, setidaknya ada tiga alasan mengapa tafsir *Mawḍūʿī* perlu disajikan kepada umat Islam, yaitu:

1. A

lasan teoritis, karena – menurutnya – mempelajari satu-dua ayat, seringkali tidak memberi jawaban utuh dan tuntas. Ia mengatakan:

Jika Anda hanya mempelajari ayat:

(Janganlah dekati salat dalam keadaan kamu mabuk sampai kamu menyadari apa yang kamu katakan) (QS. al-Nisa' [4]: 43), maka boleh jadi Anda menduga bahwa minuman keras hanya terlarang menjelang salat. Tetapi, jika disajikan kepada Anda seluruh ayat yang berkaitan dengan minuman keras, maka bukan saja proses pengharamannya tergambar dalam benak Anda, tetapi juga tergambar keputusan terakhir Kitab Suci ini perihal minuman keras.⁴¹

2. A

lasan praktis, selain karena semakin melebar, meluas, dan mendalamnya perkembangan aneka ilmu, dan semakin kompleksnya persoalan yang memerlukan bimbingan al-Qur'an, juga karena kesibukan dan kesempatan waktu yang tersedia bagi peminat tuntunan itu semakin menuntut gerak cepat untuk meraih informasi dan bimbingan.

3. A

lasan metodis, karena – melalui metode ini – sang penafsir mengundang al-Qur'an untuk berbicara secara langsung menyangkut problem yang dihadapi atau dialami masyarakatnya.⁴²

C. U

rgensi dan Kinerja Tafsir Tematik

⁴¹ Ibid., xiii.

⁴² Ibid.

Apresiasi umat Islam terhadap metode *Mawḍū'i* (Tematik), berbanding lurus dengan tingkat kebutuhan mereka terhadap bimbingan al-Qur'an. Petunjuk al-Qur'an terlampaui berharga untuk disia-siakan, dicampakkan, apalagi diingkari. Setiap ayatnya adalah rahmat Allah, sesuatu yang jauh lebih berharga dari intan permata. Dengannya, Allah menunjuki siapa yang ingin hidup dalam keridaan, kedamaian dan keselamatan; sebuah jalan lurus yang menghantarkannya kepada kebahagiaan abadi di akhirat kelak.⁴³

Betapa strategisnya posisi al-Qur'an bagi manusia, pernah digambarkan oleh Nabi SAW dalam sebuah hadis yang relatif panjang, sebagaimana disampaikan 'Alī ibn Abī Ṭālib ketika merespons kekhawatiran al-A'war dari al-Hāris atas gosip-gosip yang berkembang dalam masyarakat berikut ini. Nabi SAW bersabda:

()

Beliau bersabda: "Kitab Allah, karena di dalamnya terdapat berbagai berita tentang peristiwa masa lampau maupun akan datang. Di dalamnya juga terdapat keputusan tentang apa yang terjadi di antara kalian. Ia adalah pemisah antara yang hak dan batil, bukan gurauan atau bualan (*al-hazl*). Barangsiapa meninggalkannya karena arogansi, Allah membinasakannya. Barangsiapa mencari petunjuk kepada selainnya,

⁴³ al-Qur'an, 5 (al-Māidah): 15-16; 17 (al-Iarā'): 9.

Allah menyesatkannya. Ia adalah tali Allah yang kokoh, peringatan yang bijaksana, dan jalan yang lurus. Ia adalah wahyu yang dengannya hawa-nafsu terkendali, lidah terkontrol (tidak mencampur-adukkan yang hak dan batil), dan para ulama selalu penasaran. Ia tetap eksis meski banyak penolakan; dan keajaibannya tidak akan lenyap, bahkan kalangan jin pun terkagum-kagum ketika mendengarkannya, sehingga mereka berkata: "Sesungguhnya kami telah mendengarkan suatu *bacaan* yang sangat mengagumkan, yang memberi petunjuk kepada jalan lurus (*al-rushd*), lalu kami pun beriman kepadanya."⁴⁴ Barangsiapa berargumen dengannya, ia benar; barangsiapa mengamalkannya, ia diberi pahala; barangsiapa berhukum dengannya, ia berlaku adil; dan barangsiapa mengajak kepadanya, ia memberi petunjuk kepada jalan yang lurus.⁴⁵

Ilustrasi singkat tentang al-Qur'an di atas, adalah jawaban Nabi SAW setelah ditanya tentang solusi atas kasus-kasus yang terjadi di kalangan umat Islam. Persoalan itu, jika dibiarkan, sangat potensial menimbulkan fitnah. Menurut Nabi SAW, solusinya adalah kitab Allah, yaitu merujuk kepada al-Qur'an, karena di dalam al-Qur'an terdapat hukum, hikmah, suri teladan, nasehat, pelajaran, dan sebagainya. Semua itu adalah tuntutan dan tuntunan Allah kepada manusia, bukan hanya untuk mengatasi dilema dan problema kekinian, tetapi juga problema yang akan datang. Tidak ada problema tanpa solusi, dan tidak ada solusi tanpa al-Qur'an. Demikianlah. agaknya, pesan utama yang hendak disampaikan Nabi SAW di atas.

Umat Islam tentu menyadari sepenuhnya bahwa al-Qur'an memang solusi atas berbagai masalah yang mereka hadapi. Hanya persoalannya, ketika masalah menghampiri mereka, ada satu kendala yang harus dilewati untuk mengakses langsung kepada al-Qur'an. Mereka rata-rata memiliki *mushaf* al-

⁴⁴ al-Qur'an, 72 (al-Jin): 1-2.

⁴⁵ HR. al-Turmudhī: 2831; Ahmad: 666; al-Dārimī: 3197). Matannya dikutip menurut riwayat al-Turmudhī.

Qur'an, bahkan sebagian memiliki terjemah atau tafsirnya. Namun yang terjadi, sungguh memprihatin, meskipun di hadapan mereka ada al-Qur'an, mereka tak mampu mengakses petunjuk-petunjuknya secara instan, untuk menjawab problema-problema mereka? Karena itu, tidaklah mengherankan jika sebagian mereka berpaling ke orang "pintar", atau berkiblat ke Borobudur, bukan *Ka'bah*. Atau, jika mereka adalah kaum terpelajar, tidaklah aneh jika mereka terlena oleh "isme-isme" yang secara substansial bertentangan dengan al-Qur'an?

Keprihatinan di atas perlu mendapat respons dari pihak-pihak terkait, terutama para akademisi yang otoritatif di bidang studi al-Qur'an. Salah satunya melalui penafsiran ayat-ayat al-Qur'an secara tematik, yang mampu menghadirkan pesan al-Qur'an secara instan dan solutif, sejalan dengan dinamika dan problematika masyarakat Islam kontemporer. Cara ini ternyata efektif karena produk tafsir jenis ini mendapat sambutan luar biasa dari para peminat studi al-Qur'an khususnya, dan umat Islam pada umumnya. Indikatornya antara lain, buku *Wawasan al-Qur'an* karya M. Quraish Shihab – sebagai salah satu produk tafsir tematik – termasuk salah karya terlaris (*the best seller*) di Indonesia.

Penafsiran al-Qur'an secara tematik merupakan langkah yang tepat untuk mengakselerasi proses "pembumian al-Qur'an". Melalui penafsiran tematik, petunjuk-petunjuk al-Qur'an dapat disampaikan secara jelas, tuntas, dan mudah dicerna, bagaikan menyajikan "menu instan" yang siap disantap kapan dan di mana pun dibutuhkan. Hal ini sangat kondusif untuk masyarakat

yang akhir-akhir cenderung berbudaya pragmatis, yaitu budaya yang berwatak praktis dan instan.

Dalam konteks ini, al-Farmāwī mengatakan sebagai berikut:

Barangsiapa yang mengarahkan pandangan dan merenungkan secara seksama corak tafsir *Mawḍūʿī* ini, niscaya ia akan berpendapat bahwa ini merupakan usaha besar lagi terpuji untuk mengimbangi perkembangan pemikiran dan kecenderungan umat manusia, untuk menghadapi dan memecahkan segala persoalan zaman modern, yang tidak jarang membuat generasi kita menjadi bingung dan sangat mendambakan fatwa agama. Seandainya kajian-kajian al-Qur'an melalui metode yang relevan dengan metodologi modern ini bermunculan, niscaya manusia modern akan hidup tenang dan bebas dari kegoncangan pemikiran yang diakibatkan oleh kemajuan ilmu dan teknologi serta akibat dan ketidakpedulian mereka terhadap agama.⁴⁶

Pandangan al-Farmāwī di atas, agaknya, hendak menegaskan dua keunggulan metode *Mawḍūʿī*. Pertama, metode ini adalah metode yang tepat untuk menafsirkan al-Qur'an saat ini, karena memiliki relevansi dengan pemikiran dan kecenderungan manusia modern. Kedua, keberhasilan penggunaan metode *Mawḍūʿī* merupakan solusi positif untuk mengeliminasi dampak negatif kemajuan ilmu dan teknologi.

Kesimpulan di atas menjadi kian jelas, karena metode *Mawḍūʿī* – menurut al-Farmāwī – memiliki beberapa keunggulan. Beberapa keunggulan dimaksud terkait dengan fleksibilitasnya yang memungkinkan penafsir dapat melakukan beberapa hal berikut:

1. Menjelaskan makna ayat dengan ayat lain (*bi al-ma'thūr*); suatu metode yang jauh dari kesalahan dan dengan kebenaran.

⁴⁶ Suryan A. Jamrah, *Metode Tafsir*, 51-52.

2. Mengungkap adanya keteraturan, keserasian, dan korelasi antar ayat al-Qur'an dalam satu tema, termasuk menunjukkan kelugasan dan keindahan bahasanya.
3. Mengelaborasi makna sejumlah ayat yang bertema sama secara komprehensif-integratif, kemudian mengungkapkan maknanya secara tepat dan utuh.
4. Menepis anggapan adanya kontradiksi di antara ayat-ayat al-Qur'an, menolak tuduhan-tuduhan miring terhadap al-Qur'an, bahkan dapat membantah anggapan adanya kontradiksi antara agama dan ilmu pengetahuan.
5. Memenuhi dinamika kebutuhan masyarakat modern, baik berupa hukum dan norma yang universal, maupun berupa hukum-hukum praktis yang mudah dipahami dan diterapkan oleh umat Islam.
6. Menyampaikan pesan-pesan al-Qur'an dengan argumen jelas, jitu dan memuaskan, sehingga hati dan akal manusia tertarik untuk memahasucikan Allah, dan mengakui rahmat dan kebijaksanaan-Nya dalam membimbing hamba-Nya.
7. Meringkas pesan-pesan al-Qur'an secara praktis dan tepat, tanpa uraian panjang lebar, bertele-tele, dan analisis kebahasaan yang menghabiskan berpuluh-puluh halaman.⁴⁷

Keunggulan metode *Mawḍū'i* sebagaimana diklaim al-Farmāwī di atas, boleh jadi berlebihan (*over estimate*). Namun, jika benar-benar dapat diterapkan secara sungguh-sungguh dan prosedural, tentu saja akan melahirkan produk tafsir yang solutif, kompatibel, dan mampu menjawab tantangan zaman. Hanya saja, seperti diakui M. Quraish Shihab, penerapan metode *Mawḍū'ī* adalah sesuatu yang tidak mudah.⁴⁸ Ketidakmudahan ini disebabkan oleh beberapa faktor, selain karena membutuhkan waktu panjang untuk menyiapkannya, juga karena membutuhkan ketelitian, ketekunan, kesungguhan, dan yang jauh lebih penting adalah kredibilitan, kapabilitas, kompetensi, dan otoritas keilmuan sesuai dengan topik yang ditafsirkan.

⁴⁷ Ibid., 52-54.

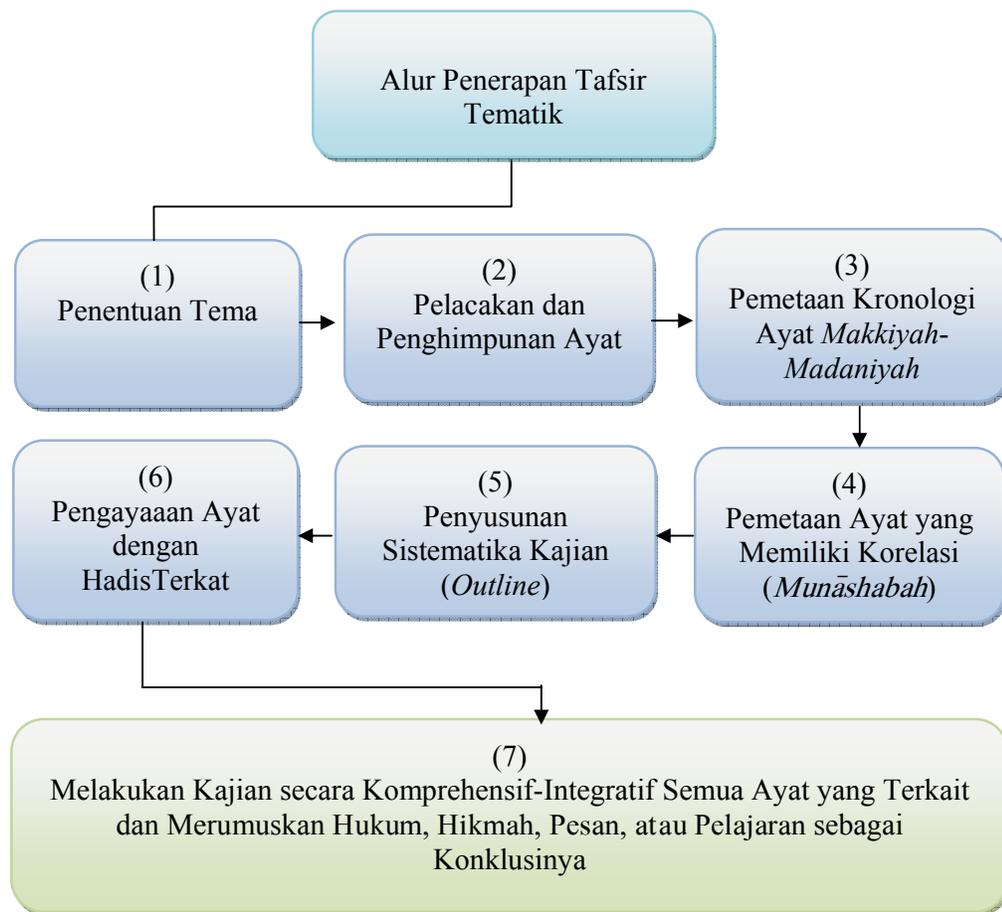
⁴⁸ M. Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur'an*, xiv.

Selain itu, langkah-langkah prosedural penerapan metode *Mawḍūʿī* harus pula dikuasai dan diterapkan secara ketat. Langkah-langkah tersebut, sebagaimana dirumuskan oleh al-Farmāwī, adalah sebagai berikut:

1. Memilih atau menetapkan masalah al-Qur'an yang akan dikaji secara maudū'i (tematik).
2. Melacak dan menghimpun ayat-ayat yang berkaitan dengan masalah yang telah ditetapkan, ayat *makkiyah* dan *madaniyah*.
3. Menyusun ayat-ayat tersebut secara runtut kronologis masa turunnya, disertai pengetahuan mengenai latarbelakang turunnya ayat atau *asbāb al-nuzūl*.
4. Mengetahui korelasi (*munāshabah*) ayat-ayat tersebut di dalam masing-masing suratnya.
5. Menyusun tema bahasan di dalam kerangka yang pas, sistematis, sempurna, dan utuh (*outline*).
6. Melengkapi pembahasan dan uraian dengan hadis, bila dipandang perlu, sehingga pembahasan menjadi semakin sempurna dan semakin jelas.
7. Mempelajari ayat-ayat tersebut secara tematik dan menyeluruh dengan cara menghimpun ayat-ayat yang mengandung pengertian serupa, mengkompromikan antara pengertian yang *'ām* dan *khāṣ*, antara yang *muṭlāq* dan *muqayyad*, mensikronkan ayat-ayat yang lahirnya tampak kontradiktif, menjelaskan ayat *nāsikh* dan *mansūkh*, sehingga ayat tersebut bertemu pada satu muara, tanpa perbedaan dan kontradiksi atau tindakan pemaksaan terhadap sebagian ayat kepada makna-makna yang sebenarnya tidak tepat.⁴⁹

Ketujuh langkah tersebut, lebih jelasnya, dapat dilihat pada skema berikut:

⁴⁹ Suryan A. Jamrah, *Metode Tafsir*, 45-46.



Gambar 2.1: Alur Penerapan Metode Tafsir Tematik

Skema di atas menunjukkan bahwa alur penerapan metode *Mawḍūʿī*, mulai dari penentuan tema hingga perumusan konklusi secara jelas, tepat, dan mudah dipahami. Penentuan tema menjadi langkah pertama, karena tema adalah acuan utama dan menjadi fokus kajian. Tema ditentukan berdasarkan pertimbangan penafsir dan kebutuhan masyarakat, terutama untuk menjawab persoalan-persoalan aktual yang sedang dihadapi umat Islam kontemporer, mulai dari yang sederhana hingga yang kompleks, baik mengenai akidah,

ibadah, akhlak, maupun tema-tema lain yang terkait dengan kehidupan sosial, politik, ekonomi, psikologi, seni-budaya, pendidikan, dan sebagainya. Langkah berikutnya adalah mencari dan menghimpun ayat-ayat yang setema, kemudian memetakannya dalam kategori tertentu, baik kronologi turun (*makkiyah-madaniyah*), maupun korelasi dan koherensinya satu satu lain. Selanjutnya, setelah menyusun sistematika dalam bentuk *outline* dan menghimpun hadis-hadis yang terkait (jika ada), langkah terakhir adalah mengkaji secara komprehensif-integratif semua ayat dan hadis yang telah dihimpun, dan merumuskan hukum, hikmah, pesan, atau pelajaran apapun sebagai konklusinya.

D. Kaidah-Kaidah Penafsiran

1. K

kaidah *Ḍamīr* (Kata Ganti)

Dalam konteks penafsiran al-Qur'an, penguasaan tentang seluk-beluk *Ḍamīr* (kata ganti) merupakan persoalan penting. Penguasaan itu menjadi kian penting karena dua hal, selain karena bahasa al-Qur'an banyak menggunakan *Ḍamīr*, juga karena kualitas pemahaman terhadap seluk-beluk *Ḍamīr* berkorelasi positif dengan kualitas pemahaman terhadap ayat-ayat al-Qur'an itu sendiri.

Menurut al-Sayūfī, penggunaan *Ḍamīr* dimaksudkan untuk meringkas pembicaraan, sebagaimana ditunjukkan dalam ayat 35 surat al-Nūr berikut ini.

(33:35)

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 khusyū, 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. (QS. al-Ahzāb, 33:34)⁵⁰

Tampak pada ayat tersebut, *ḍamīr* () digunakan untuk menggantikan duapuluh kata yang disebutkan sebelumnya, yang jika *ḍamīr* itu tidak digunakan, bukan saja pembicaraan menjadi tidak lancar dan membosankan, tetapi juga tidak efektif dan efisien.

Penggunaan *ḍamīr* dalam al-Qur'an relatif banyak, baik untuk orang pertama, kedua, maupun ketiga; laki-laki maupun perempuan, baik pada posisi tunggal (*mufrad*), dual (*muthanna*), maupun plural (*jama*). Para ahli membaginya dalam dua kategori besar, yaitu:

Pertama, *ḍamīr Bāriz* yaitu *ḍamīr* yang tampak dalam bentuk tertentu, baik berbentuk *mufaṣīl* (terpisah) maupun *muttaṣīl* (bersambung). *Ḍamīr* yang disebutkan pertama dapat dijadikan subjek kalimat (*mubtada*), dan dapat pula ditempatkan setelah *illā* (), berbanding terbalik dengan *ḍamīr*

⁵⁰ Depag. RI., *al-Qur'an dan Terjemahnya*, 672.

yang disebutkan kedua (*muttaṣil*), karena ia tidak dapat dijadikan subjek kalimat atau ditempatkan setelah *illā*(), kecuali dalam keadaan terpaksa.

Kedua, *ḍamīr Mustatir*, yaitu *ḍamīr* yang tersembunyi atau disembunyikan. *Ḍamīr* ini, sebagaimana *ḍamīr muttaṣil*, tidak lazim dijadikan subjek kalimat (*mubtada'*), atau ditempatkan setelah *illā* (), kecuali dalam keadaan tertentu.

Lebih jelasnya, kedua kategori *ism ḍamīr* tersebut, dapat dilihat pada tabel berikut:

Tabel 2.2
Kategori dan Fungsi *Ḍamīr*

| Kategori | Varian | Fungsi |
|-----------------|-----------------|--|
| <i>Bāriz</i> | <i>Munfaṣil</i> | - dijadikan sebagai subjek; - ditempatkan setelah <i>illa</i> . |
| | <i>Muttaṣil</i> | - dapat dijadikan sebagai subjek; - dapat ditempatkan setelah <i>illa</i> . - yang <i>rafa mutaharrik</i> , selalu menjadi subjek pelaku. |
| <i>Mustatir</i> | <i>Wujūb</i> | Selalu menjadi subjek pelaku (<i>fā'il</i> atau <i>nāib fā'il</i>). Tak dapat ditempati <i>ism zāhir</i> atau <i>ḍamīr</i> yang lain. |
| | <i>Jawāz</i> | Selalu menjadi subjek pelaku (<i>fā'il</i> atau <i>nāib fā'il</i>). Dapat ditempati <i>ism zāhir</i> . |

Tabel di atas memperlihatkan dua kategori *ḍamīr*, yang tampak berwujud (*bāriz*) dan yang tersembunyi (*mustatir*). *Ḍamīr* yang disebutkan pertama (*bāriz*), terbagi dua; *munfaṣil* (terpisah) dan *muttaṣil* (bersambung). *Ḍamīr munfaṣil* ada yang menempati tempat *rafa'* (*marfū*), dan ada pula yang menempati tempat *nasab* (*manṣub*). Ini sedikit berbeda dengan *ḍamīr muttaṣil*, karena *ḍamīr* yang disebutkan terakhir ini, selain ada yang *mansūb* dan

marfū', juga ada yang *majrūr*. *Ḍamīr* jenis ini, khusus yang *muttaṣil marfū*, seringkali disebut *ḍamir rafa' mutahaḥarrik* (berharakat), dan kedudukannya unik karena selalu menempati posisi *rafa'* sebagai *fā'il* (subjek pelaku) atau *nāib fā'il* (pengganti pelaku). Demikian pula semua *ḍamīr mustatir*, baik yang *wujub* maupun *jawāz*, selalu menempati tempat *rafa'* (*marfū*).

Lebih lanjut tentang *ḍamir bāriz* dan *mustatir* di atas, termasuk bentuk dan simbol yang digunakan, dapat dikemukakan pada tabel berikut:

Tabel 2.3
Bentuk dan Simbol *Ḍamīr* pada Masing-Masing Kategori

| D A M I R | <i>Bāriz</i> | | | | <i>Mustatir</i> | | |
|-----------------------|-----------------|---------------|-----------------|---------------|---------------------------|----------------|-----|
| | <i>Munfaṣil</i> | | <i>Muttaṣil</i> | | <i>Rafa' Mutahaḥarrik</i> | | |
| | <i>Marfū'</i> | <i>Manṣūb</i> | <i>Manṣūb</i> | <i>Majrūr</i> | <i>Māḍi</i> | <i>Muḍāri'</i> | Amr |
| L3.1 | | | | | | | - |
| L3.2 | | | | | | - | - |
| L3.3 | | | | | | - | - |
| P3.1 | | | | | / | | - |
| P3.2 | | | | | | - | - |
| P3.3 | | | | | | | - |
| L2.1 | | | | | | | |
| L2.2 | | | | | | - | |
| L2.3 | | | | | | - | |
| P2.1 | | | | | | - | |
| P2.2 | | | | | | - | |
| P2.3 | | | | | | | |

| | | | | | | | |
|-------|--|--|---|---|--|--|---|
| LP1.1 | | | - | - | | | - |
| LP1.3 | | | | | | | - |

Keterangan:

| | |
|--|--|
| L3.1 = Orang ketiga laki-laki, <i>mufrad</i> / tunggal. | L2.1 = Orang kedua laki-laki, <i>mufrad</i> / tunggal. |
| L3.2 = Orang ketiga laki-laki, <i>muthanna</i> /dual. | L2.2 = Orang kedua laki-laki, <i>muthanna</i> /dual. |
| L3.3 = Orang ketiga laki-laki, <i>jama</i> 'plural. | L2.3 = Orang kedua laki-laki, <i>jama</i> 'plural. |
| P3.1 = Orang ketiga perempuan, <i>mufrad</i> / tunggal. | P2.1 = Orang kedua perempuan, <i>mufrad</i> /tunggal. |
| P3.2 = Orang ketiga perempuan, <i>musthanna</i> / dual. | P2.2 = Orang kedua perempuan, <i>muthanna</i> /dual. |
| P3.3 = Orang ketiga perempuan, <i>jama</i> 'plural. | P2.3 = Orang kedua perempuan, <i>jama</i> 'plural. |
| LP1.1 = Orang pertama laki-laki/ perempuan, <i>mufrad</i> /tunggal. | LP1.3 = Orang pertama laki-laki/ perempuan, <i>jama</i> 'plural |

Tabel di atas memperlihatkan bahwa *ḍamīr mustatir* (disembunyikan), terdapat pada delapan tempat; empat untuk *ḍamīr mustatir wujūb* dan empat untuk *ḍamīr mustatir jawāz*. Tempat untuk *ḍamīr mustatir wujūb* adalah 1) *fi'l Muḍāri'* yang disandarkan kepada orang kedua laki (*mukhāṭab mudhakkar*), 2) *fi'l Muḍāri'* yang disandarkan kepada orang pertama tunggal (*mutakallim li al-wahdah*), baik laki-laki maupun perempuan, 3) *fi'l Muḍāri'* yang disandarkan kepada orang pertama *jama' mutakallim ma'a al-ghair* (bersama yang lain), baik laki-laki maupun perempuan, dan 4) *fi'l Amr* yang disandarkan kepada orang kedua tunggal laki-laki (*mukhāṭab mufrad mudhakkar*), sementara tempat untuk *ḍamīr mustatir jawāz* adalah pada 1) *fi'l Māḍī* dan 2) *fi'l Muḍāri'* yang disandarkan kepada orang ketiga tunggal laki-laki (*ghāib mufrad mudhakkar*), 3) *fi'l Māḍī* dan 4) *fi'l Muḍāri'* yang

disandarkan kepada orang ketiga tunggal perempuan (*ghāib mufrad mu'annath*).

Dalam al-Qur'an, *ḍamir* digunakan sedemikian rupa untuk meningkatkan efisiensi dan efektifitas pembicaraan. Tanpa penggunaan *ḍamīr*, pembicaraan akan membosankan, tidak menarik, bahkan dapat menghambat komunikasi.

Namun demikian, persoalan utama dalam konteks penggunaan *ḍamīr* itu, bukanlah pada bagaimana ia digunakan, tetapi yang jauh lebih signifikan adalah mengetahui tempat kembali (*marji'*)-nya dalam konteks pembicaraan. Tanpa mengetahui *marji'* suatu *ḍamīr*, sangat potensial menimbulkan kesalahpahaman antara kedua belah pihak, khususnya penggunaan *ḍamīr ghāib* (kata ganti orang ketiga). Penggunaan *ḍamīr mutakallim* (kata ganti orang pertama) dan *ḍamīr mukhāṭab* (kata ganti orang kedua), relatif tidak menimbulkan banyak masalah, karena para pihak seringkali berhadapan, secara langsung maupun tidak.

Menurut al-Zarkāshī dan al-Sayūṭi, terkait dengan tempat kembalinya *ḍamīr ghāib*, al-Qur'an menggunakan beberapa variasi, misalnya:⁵¹

a. R

ujukan (*marji'*) disebutkan secara eksplisit sebelumnya, sebagaimana pada contoh berikut:

"Nuh memanggil-manggil anaknya" (QS. Hūd, 11:42).⁵²

⁵¹ al-Zarkāshī, al-Burhān, IV, 24-42; al-Sayūṭi, *al-Itqān*, I, Juz II, 281-291.

⁵² Depag. RI., *al-Qur'an dan Terjemahnya*, 333.

Damīr ghāib () pada kata *ibnahū* di ujung ayat, merujuk kepada Nūh yang secara eksplisit disebutkan sebelumnya.

b. R

ujukan (*marji'*) tidak disebutkan secara eksplisit, tetapi dapat dibayangkan berdasarkan konteks pembicaraan, misalnya:

”Berlaku adillah kalian, karena keadilan itu lebih dekat kepada takwa”
(QS. al-Māidah, 5:8).⁵³

Damīr () dalam konteks ini merujuk pada () yang tersirat dalam kalimat () sebelumnya.

c. R

ujukan (*marji'*) disebutkan sesudahnya, seperti pada ayat:

”Maka Musa merasa takut di dalam hatinya” (QS. Ṭāha, 20:67).⁵⁴

Dalam kasus ini, *damīr ghāib* pada kata () merujuk kepada Mūsa yang disebutkan sesudahnya. Contoh serupa dapat dilihat pada surat al-Qaṣas [28]: 78, surat al-Raḥmān [55]:39; dan surat al-Ikhlāṣ [112]:1.

Sementara itu, terkait dengan persoalan *marji'* suatu *damīr*, ada beberapa hal yang perlu diperhatikan, antara lain:

⁵³ Ibid., 159.

⁵⁴ Ibid., 483.

Pertama, kaidah umum yang ditetapkan ulama bahasa, bahwa tempat kembali (*marji'*) *ḍamīr ghāib* disebutkan sebelumnya, baik secara eksplisit maupun implisit, kecuali ada alasan tertentu seperti tampak pada contoh ketiga di atas.

Kedua, antara *marji'* dan *ḍamīr*nya harus sesuai dalam hal kelamin kata (*mudhakar-mua'nnath* dan bilangan kata (*mufrad, muthanna, atau jama'*), kecuali ada *qarīnah* yang menghendaki lain.

Ketiga, terkadang lafal yang datang sesudah *ḍamīr* mengandung *marji'*nya, seperti :

“Maka mengapa ketika (ruh) sampai di kerongkongan” (QS. al-Wāqī'ah, 56:83).⁵⁵

Kata () pada ayat di atas mengandung *ḍamīr rafa'* (subjek pelaku), yang tersimpan pada kata (). Jika dinyatakan secara eksplisit, niscaya akan berbunyi:

Keempat, terkadang *marji'* itu dapat dipahami dari konteks kalimat (*siyāq al-kalām*), seperti pada ayat:

(55:26)

“Semua yang ada di bumi itu akan binasa.” (QS. al-Raḥmān, 55:26).⁵⁶

⁵⁵ Ibid., 897.

⁵⁶ Ibid., 886.

Ḍamīr ghāibah (hā) pada ayat tersebut merujuk kepada "bumi" (*al-ard*). Kata itu, jika ditelusuri ke belakang, terdapat pada ayat 10 surat yang sama. Demikian pula *Ḍamīr ghāib (hu)* pada ayat 1 surat al-Qadr [97] dan ayat 31 surat al-A'rāf [7].

Kelima, terkadang *marji'* itu merujuk kepada lafal, bukan kepada makna, seperti pada ayat:

Dan sekali-kali tidak dipanjangkan umur seorang yang berumur panjang dan tidak pula dikurangi umurnya, melainkan (sudah ditetapkan) dalam Kitab (Lauh Mahfuzh). Sesungguhnya yang demikian itu bagi Allah adalah mudah. (QS. Fāṭir, 35:11).⁵⁷

Ḍamīr ha pada lafal *umurihi* pada ayat di atas merujuk kepada lafal *mu'ammār* (orang yang berumur panjang), namun yang dimaksud adalah *mu'ammār* yang lain (*min 'umuri mu'ammārin ākhar*), bukan *mu'ammār* yang pertama. Hal ini identik dengan ungkapan (aku punya satu dirham dan setengahnya). Maksudnya adalah setengah dirham yang lain, meskipun *Ḍamīr hu* pada *niṣfuhu* merujuk pada *dirhamun*. Hanya saja, dirham yang dimaksud adalah dirham yang lain, bukan yang pertama.

Keenam, terkadang *marji'* itu hanya merujuk pada makna, bukan pada lafalnya, seperti pada ayat 176 surat al-Nisā' [4]:

⁵⁷ Ibid., 697.

Mereka meminta fatwa kepadamu (tentang kalalah). Katakanlah: "Allah memberi fatwa kepadamu tentang kalalah (yaitu): jika seorang meninggal dunia, dan ia tidak mempunyai anak dan mempunyai saudara perempuan, maka bagi saudaranya yang perempuan itu seperdua dari harta yang ditinggalkannya, dan saudaranya yang laki-laki mempusakai (seluruh harta saudara perempuan), jika ia tidak mempunyai anak; tetapi jika saudara perempuan itu dua orang, maka bagi keduanya dua pertiga dari harta yang ditinggalkan oleh yang meninggal. (QS. al-Nisā', 4:176).⁵⁸

Pada bagian akhir ayat tersebut terdapat lafal *kānatā* (ada dua orang), dan tampaknya tidak didahului oleh *ism tathniyah* sebagai *marji'* (rujukan)nya. Namun demikian, *ḍamir tathniyah* pada lafal *kānatā* dipastikan merujuk kepada lafal *kalālah*, sebab – secara *maknawī* – lafal tersebut dapat digunakan dalam kasus *mufrad*, *muthanna*, atau *jama'*. Dengan demikian, *ḍamīr tathniyah* pada lafal *kānatā* kembali kepada maknanya, bukan pada lafal *kalālah* itu sendiri. Cara seperti ini identik dengan mengembalikan *ḍamīr jama'* () kepada *man* () seperti pada ayat:

“Di antara manusia ada yang mengatakan: "Kami beriman kepada Allah dan Hari Kemudian", padahal mereka bukanlah orang-orang yang beriman.” (QS. al-Baqarah, 2:8).⁵⁹

Ketujuh, terkadang pula *ḍamīr tathniyah* (dual) merujuk kepada salah satu dari yang disebutkan sebelumnya, misalnya pada ayat:

⁵⁸ Ibid., 153.

⁵⁹ Ibid., 9.

“Keluar dari keduanya (salah satu dari keduanya), mutiara dan marjan.”

(QS. al-Rahmān, 55:22).⁶⁰

Kedelapan, jika *ḍamīr ghāib* memiliki dua kemungkinan tempat kembali (*marji'*), maka *ḍamīr* itu dirujuk kepada yang terdekat dengannya, seperti dalam kasus berikut:

“Dan demikianlah Kami jadikan bagi tiap-tiap nabi itu musuh, yaitu setan-setan (dari jenis) manusia dan (dari jenis) jin, sebahagian mereka membisikkan kepada sebahagian yang lain perkataan-perkataan yang indah-indah untuk menipu (manusia).” (QS. al-An'ām, 6:112).⁶¹

Ḍamīr () pada lafal () merujuk kepada (), bukan (). Itulah sebabnya, menurut al-Zarkāshī,⁶² mengapa lafal () ditempatkan sesudah (), padahal lafal tersebut adalah *maf'ūl* (objek) pertama bagi (), sedangkan () adalah *maf'ūl* kedua. Jika tidak dimaksudkan untuk penyesuaian *ḍamīr* seperti itu, niscaya *maf'ūl* yang pertama didahulukan dari yang kedua.

⁶⁰ Ibid., 886.

⁶¹ Ibid., 206.

⁶² al-Zarkāshī, *al-Burhān*, IV, 25.

Demikianlah beberapa ketentuan seputar penggunaan *ḍamīr* dalam al-Qur'an, yang seharusnya diperhatikan oleh setiap orang yang berusaha memahami al-Qur'an. Jika tidak, bukan saja pemahaman terhadap ayat-ayat al-Qur'an menjadi bias, tetapi juga tidak dapat dipertanggungjawabkan secara ilmiah-akademik.

2. K

aidah *Ma'rifah* dan *Nakirah*

Dalam konteks penafsiran al-Qur'an, dua persoalan lain yang juga penting dibicarakan adalah persoalan *ma'rifah* dan *nakirah*. Keduanya dipertentangkan satu sama lain ditinjau dari aspek kejelasan maknanya. Secara definitif, yang dimaksud *ism al-ma'rifah* adalah *ism* yang menunjukkan sesuatu yang sudah jelas pengertiannya (*mu'ayyanin*), sementara *ism al-nakirah* adalah kebalikannya, yaitu *ism* yang menunjukkan arti secara umum (*ghairi mu'ayyanin*).⁶³

a. M

a'rifah

Menurut al-Sayūṭī,⁶⁴ ada beberapa faktor yang menyebabkan suatu *ism* menjadi *ma'rifah*, antara lain:

a)

Bi al-Idmār, yaitu kata ganti, baik untuk orang pertama (*mutakallim*), orang kedua (*mukhāṭab*), maupun orang ketiga (*ghāib*).

⁶³ Ali al-Jārim dan Muthṭafa Amīn, *al-Nahw al-Wāḍiḥ* (Surabaya: al-Hikmah, t.t), 113.

⁶⁴ al-Sayūṭī, *al-Itqān*, Jilid I, Juz 2, 293-294.

b)..... *B*

i al-'Alamiyyah, yaitu kata yang menjadi nama diri, baik orang, binatang, gunung, sungai, maupun nama-nama yang lain.

c)..... *B*

i al-Ishārah, yaitu kata yang digunakan sebagai penunjuk, baik untuk yang dekat (*qarīb*) maupun jauh (*ba'īd*).

d)..... *B*

i al-Mawṣūliyah, yaitu kata yang menunjukkan sesuatu yang tertentu melalui perantara jumlah sesudahnya, yang biasa disebut *ṣilah-mawṣūl*.

e)..... *B*

i al-Alif wa al-Lām, yaitu kata yang dilabeli *alif-lām* ().

f)..... *B*

i al-Iḍāfah, yaitu kata yang berhubungan satu sama lain melalui pola penyandaran.

Dari enam *ism ma'rifah* tersebut, yang agaknya perlu mendapat perhatian lebih adalah *ism ma'rifah* kategori kelima (*ma'rifah* dengan *alif lām*). Kegagalan dalam mengenali seluk-beluk *ism ma'rifah* ini, khususnya dalam konteks pemahaman al-Qur'an, tidak mustahil akan berimplikasi pada kesalahpahaman.

Secara garis besar, *alif-lam ma'rifah* ada dua macam, yaitu *alif-lam 'ahdiyyah* dan *alif-lam jinsiyah*. Keduanya memiliki beberapa varian, dengan fungsi dan konotasi yang berbeda. Perbedaan fungsi dan konotasi tersebut, menurut al-Zarkashī, antara lain adalah:

a)..... M

menunjuk kepada kata yang telah disebutkan sebelumnya, misalnya:

Sebagaimana Kami telah mengutus seorang Rasul kepada Fiy'aun. Maka Fiy'aun mendurhakai Rasul itu. (QS. al-Muzammil, 73:15-16).⁶⁵

Dalam ayat tersebut, kata memiliki konotasi yang sama dengan kata yang disebut sebelumnya, yaitu menunjuk kepada individu yang sama, Nabi Musa. Hal ini dapat diketahui dari penggunaan "al" pada yang kedua. Jenis ini disebut () atau ().

b)..... M

menunjuk kepada sesuatu yang sudah sama-sama dikenal oleh pembicara dan lawan bicara (*al-khātib wa al-mukhāṭab*), misalnya dalam ayat:

"Ketika keduanya di dalam gua" (QS. al-Tawbah, 9:40).⁶⁶

Lafal *al-ghār* () pada ayat tersebut menggunakan *alif-lam ma'rifah*, karena gua yang dimaksud sudah diketahui secara luas, yaitu sebuah gua di *Jabal Ṭūr*, tempat Nabi SAW dan Abubakar al-Ṣiddīq bersembunyi dari kejaran kaum *Quraish* ketika berhijrah ke Madinah (622 M). Jenis ini dinamakan ().

⁶⁵ Depag. RI., *al-Qur'an dan Terjemahnya*, 989.

⁶⁶ Ibid., 285.

c)..... M

enunjuk kepada waktu ketika suatu kasus yang dimaksud sedang terjadi, misalnya pada ayat:

” Pada hari ini telah Kusempurnakan untuk kamu agamamu.” (QS. al-Maidah, 5:3).⁶⁷

Lafal () yang dimaksud adalah ”hari Arafah”, selain diketahui dari penggunaan *alif-lam*, juga karena ayat tersebut memang diturunkan pada hari Arafah; saat Nabi SAW dan para sahabatnya menunaikan ibadah haji di padang Arafah. Jenis ini disebut ().

d)..... M

enunjuk kepada sesuatu yang spesifik jika *alif-lam* digunakan pada *ism jins*, karena *ism* tersebut memang memiliki konotasi khusus, yaitu:

1) M

enjelaskan ketercakupan semua individu yang memiliki karakteristik yang sama pada suatu jenis, misalnya pada ayat:

Allah hendak memberikan keringanan kepadamu, dan manusia dijadikan bersifat lemah. (QS. al-Nisā’4:28).⁶⁸

Lafal *al-insān* pada ayat tersebut harus dipahami mencakup semua jenis manusia, karena *alif-lam* pada lafal itu mengandung makna *istighraqiyah*

⁶⁷ Ibid., 157.

⁶⁸ Ibid., 122.

(mencakup semua jenis). Dengan kata lain, jika pada ayat itu ditegaskan bahwa manusia diciptakan dalam keadaan lemah, maka kelemahan itu mencakup seluruh manusia, bukan hanya orang-orang tertentu.

2) M

menegaskan hakekat keberadaan (eksistensi) sesuatu, karena setiap jenis yang diberi *alif-lam* memiliki faktor pendukung yang dapat membuktikan eksistensinya, misalnya pada ayat:

”Mereka itulah orang-orang yang telah Kami berikan kepada mereka kitab, hikmat (pemahaman agama) dan kenabian.” (QS. al-An’ām, 6:89).⁶⁹

Pada ayat tersebut, lafal *al-kitāb*, *al-ḥukm*, dan *al-nubuwwah*, semuanya diberi *alif-lam*, untuk menunjukkan eksistensinya masing-masing. Ketiga anugerah itu memang benar-benar telah diberikan kepada mereka (anak cucu Ibrahim), selain dinyatakan secara tegas dalam ayat tersebut, juga didukung oleh fakta sejarah bahwa anak cucu Ibrahim memang telah diberi sejumlah kitab, hukum, dan kenabian.

3) M

menunjukkan kelebihan sesuatu atas yang lain (*mubālaghah*), misalnya dalam ungkapan: , si Zaid adalah seorang yang sempurna kekelakiannya (benar-benar jantan). Pengertian jantan dalam hal ini

⁶⁹ Ibid., 201.

dipahami dari penggunaan *alif-lam* pada lafal (), dan itu merupakan penegasan atas kelebihan si Zaid. Menurut Sibawaih, *alif-lam* dalam pengertian *mubālaghah* ini, seluruhnya berlaku untuk sifat Allah.⁷⁰ Karena itu, lafal (), misalnya, tidak sekedar diartikan "Yang Pengasih" tetapi "Yang Maha Pengasih". Penambahan kata "Maha" dalam hal ini, adalah bentuk *mubālaghah* dari sifat "Pengasih".

Sinyalemen Sibawaih tersebut sejalan dengan penggunaan sifat *rahīm* itu dalam al-Qur'an. Ketika sifat itu dilekatkan kepada Nabi SAW, tampak dengan jelas tidak menggunakan *alif-lam*, sebagaimana terdapat pada firman Allah:

Sesungguhnya telah datang kepadamu seorang rasul dari kalanganmu sendiri. Terasa berat olehnya penderitaanmu, (dan dia) sangat menginginkan (keimanan dan keselamatan) atasmu; amat belas kasihan lagi penyayang terhadap orang-orang mu'min. (QS. al-Tawbah, 9:128).⁷¹

Pada ayat tersebut, sifat *rahīm* dinyatakan sebagai sifat Nabi Muhammad SAW. Karena tidak dilabeli *alif-lam*, maka bentuk *mubālaghah*nya tidak ditunjukkan oleh *alif-lam*, tetapi karena diserupakan dengan *ism fā'il* (*mushabbah min ism al-fā'il*).

⁷⁰ al-Zarkashī, *al-Burhān*, IV, 87-89.

⁷¹ Depag. RI., *al-Qur'an dan Terjemahnya*, 303.

b)..... *N*

akirah

Sebagaimana telah dikemukakan di atas, *ism nakirah* merupakan kebalikan dari *ism ma'rifah*. Perbedaan keduanya tidak hanya pada penggunaan *alif-lam*, tetapi juga pada fungsi dan konotasinya.

Berikut ini adalah beberapa fungsi dan konotasi *ism al-nakirah*, antara lain:

a)..... *U*

ntuk menunjukkan arti satu (*irādah al-wahdah*), misalnya dalam ayat:

"Dan datanglah seorang laki-laki dari ujung kota bergegas-gegas".(QS. al-Qaṣaṣ, 28:20).⁷²

Kata *rajulun* dalam ayat tersebut menunjuk kepada seorang laki-laki yang bergegas menuju Nabi Musa, ketika hendak menginformasikan rencana jahat Fir'aun kepada sang Nabi. Waktu itu dia datang seorang diri, tidak bersama laki-laki lain. Karena itu, yang dimaksud bukanlah semua kaum laki-laki, tetapi hanya individu tertentu.

b)..... *U*

ntuk menunjukkan jenis atau macam (*irādah al-naw'*), seperti dalam ayat:

⁷² Ibid., 612.

“Ini adalah suatu peringatan (bagi mereka). Dan sesungguhnya bagi orang-orang yang bertakwa benar-benar (disediakan) tempat kembali yang baik” (QS. *Ṣād*, 38:49).⁷³

Kata *dhikrun* dalam ayat tersebut menunjukkan suatu jenis peringatan. Jika yang dimaksud peringatan itu adalah al-Qur’an, maka kitab suci lain, misalnya, Taurat atau Injil, adalah jenis peringatan yang lain.

c) U

ntuk menunjukkan kedahsyatan (*al-ta’zīm*), misalnya dalam ayat:

“Jika kalian tidak mengerjakan (meninggalkan sisa riba), maka ketahuilah, bahwa Allah dan rasul-Nya akan memerangimu.” (QS. al-Baqarah, 2:279).⁷⁴

Maksud kata *ḥarbin* dalam ayat tersebut adalah peperangan yang besar, bahkan dahsyat.

d) U

ntuk menunjukkan arti banyak (*al-taksīr*), misalnya dalam ayat:

(7:113)

“Dan beberapa ahli sihir itu datang kepada Firaun mengatakan: "(Apakah) sesungguhnya kami akan mendapat upah, jika kamilah yang menang?" (QS. al-A’rāf, 7:113).⁷⁵

⁷³ Ibid., 739.

⁷⁴ Ibid., 70.

⁷⁵ Ibid., 239.

Maksud kata *ajran* dalam ayat tersebut adalah pahala/upah yang banyak.

e)..... U

ntuk menunjukkan keremehan (*al-tahqīr*), misalnya dalam ayat:

"Dari apakah Allah menciptakannya? Dari setetes mani, Dia menciptakannya lalu menentukannya" (QS ‘Abasa, 80:18-19).⁷⁶

f)..... U

ntuk menunjukkan jumlah sedikit (*al-taqfīl*), misalnya dalam ayat:

“Dan keridaan Allah adalah lebih besar.” (QS. al-Tawbah, 9:72).⁷⁷

Maksudnya, keridaan Allah itu, meskipun agak sedikit, sungguh merupakan sesuatu yang besar. Pengertian sedikit dalam hal ini jika dibanding keridaan Allah yang tak terbatas. Karena itu, meskipun keridaan Allah tampak sedikit, justru lebih bermakna jika dibandingkan dengan kemewahan surga.

Perlu ditegaskan bahwa perbeadaan konotasi suatu lafal – sebagaimana digambarkan di atas – tidak dapat diidentifikasi kecuali setelah mempertimbangkan konteks pembicaraan (*siyāq al-kalām*). Misalnya, lafal () dalam ayat () yang telah disebutkan di atas, tidak dapat

⁷⁶ Ibid., 1025.

⁷⁷ Ibid., 291.

dipahami sebagai sesuatu yang hina, tanpa mempertimbangkan petunjuk ayat berikutnya (). Hal ini berlaku pula pada contoh-contoh yang lain.⁷⁸

c. P

pengulangan *Ma'rifah* dan *Nakirah*

Pengulangan kata yang sama dalam suatu pembicaraan adalah sesuatu yang wajar. Hal itu diperlukan bukan saja untuk memperjelas pembicaraan, tetapi juga mengandung maksud-maksud tertentu dari pembicara.

Pengulangan kata yang sama, baik dengan maksud berbeda atau sama, dapat dijumpai dalam banyak ayat al-Qur'an. Namun demikian, dari semua bentuk pengulangan yang ada, yang menarik untuk dikaji adalah pengulangan dalam konteks *ma'rifah* atau *nakirah*, atau antara keduanya.

Dalam konteks *ma'rifah* – *nakirah* tersebut, al-Qur'an menggunakan empat pola. Pertama, pengulangan *ma'rifah* dengan *ma'rifah*. Kedua, pengulangan *nakirah* dengan *nakirah*. Ketiga, pengulangan *ma'rifah* dengan *nakirah*. Keempat, pengulangan *nakirah* dengan *ma'rifah*.⁷⁹ Setiap pola ini memiliki kaidah pemahaman tersendiri, sebagaimana tampak pada tabel berikut:

Tabel 2.4

Kaidah Pemahaman Terkait Pengulangan *Ma'rifah* dan *Nakirah*

| Kaidah Umum | Pola | | Contoh |
|-------------|------|----|--------|
| | I | II | |
| | | | |

⁷⁸ al-Zarkashī, *al-Burhān*, IV, 92-93. al-Sayūṭi, *al-Itqān*, Jilid I, Juz 2, 291-292.

⁷⁹ Ibid., 93. Al-Sayūṭi, *al-Itqān*, Jilid I, Juz 2, 296.

| | | | |
|--|-----------------|-----------------|--------------------------------------|
| Yang pertama sama dengan yang kedua. | <i>Ma'rifah</i> | <i>Ma'rifah</i> | ____ _ (39:2-3) |
| Yang pertama berbeda dengan yang kedua. | <i>Nakirah</i> | <i>Nakirah</i> | (94:5) ____ (94:6) ____ |
| Yang pertama sama dengan yang kedua | <i>Nakirah</i> | <i>Ma'rifah</i> | ____ _ (24:35) ____ _ |
| Yang pertama boleh jadi berbeda atau sama dengan yang kedua, tergantung konteksnya (<i>siyāq al-kalām</i>). | <i>Ma'rifah</i> | <i>Nakirah</i> |-1 _____ (30:55) ____ |
| | | | _____ (39:27) _____ (39:28) |

Tabel tersebut menunjukkan bahwa kaidah pengulangan *ma'rifah* dan *nakirah* berbeda satu sama lain. Hanya kategori pertama (*ma'rifah – ma'rifah*) dan kategori ketiga (*nakirah – ma'rifah*) yang memiliki kesamaan. Kaidah yang berlaku bagi keduanya adalah: “**yang pertama sama dengan yang kedua**”. Maksudnya, jika dalam suatu pembicaraan disebutkan secara berulang dua *ism ma'rifah* yang sama, atau yang pertama *nakirah* sedangkan yang kedua *ma'rifah*, maka hakekat keduanya adalah sesuatu yang sama. Pada contoh kategori pertama, kata *al-dīn* disebutkan dua kali, dan keduanya sama-sama *ma'rifah*, maka hakekat keduanya adalah sama. Demikian pula halnya dua kata yang sama pada contoh kategori ketiga. Pertama, kata *miṣbāḥ* disebutkan

dua kali, satu dalam bentuk *nakirah* dan satu dalam bentuk *ma'rifah*. Kedua, kata *zujājah*, juga disebut dua kali, satu *nakirah* dan yang lain *ma'rifah*.

Berbeda dengan kaidah kategori pertama dan ketiga, kategori kedua dan keempat adalah sebaliknya. Jika *nakirah* diikuti *nakirah* (kategori kedua), dapat dipastikan hakekatnya berbeda satu sama lain. Demikianlah, misalnya, ketika dua kata *yusran* pada contoh kategori kedua. Meskipun bacaan dan tulisannya sama, hakekat keduanya adalah sesuatu yang berbeda, sebagaimana diisyaratkan Nabi SAW ketika bersabda:

(Satu kesulitan tak akan mengalahkan dua kemudahan).⁸⁰

Kaidah yang kurang lebih sama berlaku pula jika *ma'rifah* diikuti *nakirah* (kategori keempat). Namun, kaidah keempat ini bersifat tentatif, tergantung pada konteksnya (*siyaq al-kalam*). Jika konteksnya menunjukkan perbedaan, maka yang pertama berbeda dengan yang kedua. Sebaliknya, jika konteksnya menunjukkan persamaan, maka keduanya adalah dua hakekat yang sama. Itulah sebabnya, sebagaimana ditunjukkan oleh dua contoh pada kaidah keempat di atas, kata *al-sā'ah* dan *sā'ah* merupakan dua hakekat yang berbeda, karena yang pertama berarti **hari kiamat**, sedangkan yang kedua berarti **saat tertentu** dalam rangkaian waktu. Hal ini berbeda dengan contoh berikutnya untuk kategori yang sama. Meskipun lafal *al-Qur'ān* pada contoh itu tergolong *ma'rifah* dan *qur'ānan* tergolong *nakirah*, keduanya adalah sesuatu yang sama, yaitu kitab suci umat Islam.

⁸⁰ Ibid., 94. al-Sayūṭi, *al-Itqān*, Jilid I, Juz 2, 297.

Harus diakui bahwa penerapan keempat kaidah tentang hubungan *ma'rifah* dan *nakirah* di atas, tidak mutlak berlaku untuk semua kasus. Masing-masing memiliki kekhususan atau pengecualian. Sebagaimana disinyalir oleh al-Sayūfī,⁸¹ menurut Shaikh Baha'uddin dalam kitab '*Arūs al-Afrāh*', kaidah-kaidah tersebut tidak tepat diterapkan dalam semua kasus, terutama jika diterapkan pada ayat-ayat dalam tabel berikut:⁸²

Tabel 2.5
Contoh Ayat-Ayat yang Dianggap Tak Relevan dengan Kaidah-Kaidah
Pengulangan *Ma'rifah* dan *Nakirah*

| Kaidah Umum | Pola | | Contoh Ayat yang Dianggap Tak Relevan dengan Kaidahnya (Bergaris Bawah) | Alasan |
|--|-----------------|-----------------|---|----------------------------|
| | I | II | | |
| Yang pertama sama dengan yang kedua. | <i>Ma'rifah</i> | <i>Ma'rifah</i> | _____ (55:60) _____ _____ (29:47) | Keduanya ternyata berbeda. |
| Yang pertama berbeda dengan yang kedua. | <i>Nakirah</i> | <i>Nakirah</i> | _____ (2:217) _____ (43:84) | Keduanya ternyata sama. |

⁸¹ Ibid., 94.

⁸² Diadopsi dari al-Sayūfī, *al-Itqān*, I, Juz 2, 297-299. al-Zarkashī, *al-Burhān*, IV, 93-101.

| | | | | |
|--|----------------|-----------------|--|----------------------------|
| Yang pertama sama dengan yang kedua | <i>Nakirah</i> | <i>Ma'rifah</i> | <p style="text-align: center;">(4:128)</p> <p style="text-align: center;">(11:3)</p> <p style="text-align: center;">(11:52)</p> <p style="text-align: center;">(48:4)</p> <p style="text-align: center;">(10:36)</p> | Keduanya ternyata berbeda. |
|--|----------------|-----------------|--|----------------------------|

Menurut Shaikh Baha'uddin, kaidah umum pada kolom 1, tidak tepat jika diterapkan untuk kata yang bergaris bawah pada ayat di kolom 2. Menurutnya, kata *al-ihsān* dan *al-kitāb*, yang diulang masing-masing dua kali dalam posisi *ma'rifah*, adalah dua substansi yang berbeda (*fainna humā ma'rifatān wa al-thāni fiha ghair al-awwal*). Dua lafal *al-ihsān* tersebut berbeda, karena yang pertama adalah perbuatan (*al-amal*), sementara yang kedua adalah pahala (*al-thawāb*). Demikian pula dua lafal *al-kitāb*, yang pertama adalah al-Qur'an sementara yang kedua adalah Taurat atau Injil.

Kemudian, terkait dengan kaidah kedua, penerapan kaidah juga tak relevan, karena lafal *ilāhun* dan *qitāl* yang diulang masing-masing dua kali dalam posisi *nakirah*, adalah dua substansi yang sama (*fainna al-thāni fi himā huwa al-awwal, wa huma nakiratān*). Kondisi yang sama juga terkait dengan penerapan kaidah yang ketiga. Kaidah mengatakan “**yang pertama sama dengan yang kedua**”, padahal contoh pada kolom 2 menunjukkan sebaliknya,

yaitu yang pertama berbeda atau bukan yang pertama (*fainna al-thāni fi himā ghair al-awwal*).⁸³

Namun demikian, keberatan Shaikh Bahau'ddin itu ditampik oleh al-Sayūṭī. Menurut al-Sayūṭī, jika dicermati secara seksama, semua contoh di atas tidaklah berlawanan dengan kaidahnya. Contoh pada kaidah pertama, misalnya, dalam kasus ayat dua *ism ma'rifah* yang diulang, kata *al-iḥsān*, kaidahnya tetap berlaku karena *alif-lām* pada kata tersebut mengandung makna jenis, dan karena itu dapat diperlakukan seperti *ism nakirah*. Dengan demikian, kaidah yang relevan adalah kaidah kedua (*nakirah-nakirah*), karena kedua kata *al-iḥsān* itu secara substansial berbeda satu sama lain. Alasan serupa juga digunakan al-Sayūṭī untuk membantah contoh lain yang terkait dengan kaidah pertama, sebagaimana diajukan oleh Shaikh Baha'uddin.

Contoh lain yang terkait dengan kaidah kedua dan ketiga, juga dibantah oleh al-Sayūṭī. Contoh pada kaidah kedua, lafal *qitālun*, diulang dalam bentuk *nakirah – nakirah*, menurut al-Sayūṭī, tak diragukan lagi merupakan dua substansi yang berbeda (*laisa al-thānī fiha 'ain al-awwal bilā shakki*). Menurutnya, kedua lafal *qitāl* tersebut berbeda substansinya, karena yang pertama adalah suatu jenis *qitāl* yang ditanyakan kepada Rasulullah SAW, sedangkan yang kedua adalah jenis *qitāl* yang lain, yang dimaksudkan berbeda dengan yang pertama (*wa al-murād bi al-thānī jins al-qitāl lā dhāka bi 'ainihi*).

Kemudian, mengenai lafal *ilāhun*, yang juga diulang dalam bentuk *nakirah*, menurut al-Ṭayyibī, sebagaimana dikutip al-Zarkashī dan al-Sayūṭī,

⁸³ Ibid., 94. al-Sayūṭī, *al-Itqān*, I, Juz 2, 298.

bahwa hal itu adalah bentuk pengulangan untuk memperpanjang ungkapan sebelumnya, agar Allah benar-benar disucikan dari anggapan bahwa Dia mempunyai anak atau sekutu, baik di langit atau di bumi. Allah sebelumnya menegaskan:

(43:82)

“Maha Suci Allah, Tuhan Yang memiliki langit dan bumi, Tuhan Yang memiliki Arsh, dari apa yang mereka sifatkan itu. (QS. al-Zukhruf, 43:82).⁸⁴

Dengan demikian, meskipun lafal *ilāhun* pada ayat tersebut diulang dalam bentuk *nakirah – nakirah*, tidaklah berarti bahwa keduanya adalah substansi yang berbeda. Jika pemahaman lafal tersebut mengacu pada kaidah kedua (**bahwa yang pertama berbeda dengan yang kedua**), niscaya akan berarti bahwa Tuhan itu ada dua; satu di langit dan satu di bumi. Konotasi seperti itu tentunya bertentangan dengan penegasan ayat-ayat yang lain, yang secara berulang-ulang mengatakan bahwa Tuhan itu tidak berbilang; *tiada Tuhan selain Dia (Allah)*.⁸⁵ Bahkan ada satu ayat yang secara khusus menegaskan adanya dua Tuhan di langit dan di bumi.

(21:22)

“Andaikan di langit dan di bumi ada tuhan-tuhan selain Allah, niscaya keduanya telah rusak binasa. Maka Maha Suci Allah, Tuhan yang

⁸⁴ Depag. RI., *al-Qur'an dan Terjemahnya*, 804.

⁸⁵ Pernyataan dengan redaksi seperti ini, setidaknya diulang sebanyak 26 kali, antara lain dalam surat 2 (al-Baqarah):163, 255; 3 (Ali Imrān):2,6,18; 4 (al-Nisā'):87; 6 (al-An'ām):102,106; 7 (al-A'rāf):158; 59 (al-Hashr):22-23; selanjutnya dirangkum dalam satu surat penuh, yaitu 112 (al-Ikhlās):1-4.

mempunyai ‘Arsy, dari apa yang mereka sifatkan (kepada-Nya).’ (QS. al-Anbiyā, 21:22).⁸⁶

Pernyataan Allah pada ayat di atas, bukanlah sesuatu *absurd* (isapan jempol belaka), karena hingga kini tak terjadi kerusakan apapun akibat perebutan kekuasaan “sesama tuhan”. Fakta ini merupakan dalil yang nyata, bahwa Tuhan memang hanya satu, tidak ada tuhan lain selain Allah.

3. Kaidah *Khiṭāb bi al-Ism* dan *Khiṭāb bi al-Fi’l*

Dalam gramatika bahasa Arab, pembicaraan (*al-kalām*) tersusun dalam dua bentuk kalimat, yaitu kalimat nominal (*al-jumlah al-ismiyah*) dan kalimat verbal (*al-jumlah al-fi’liyah*). Keduanya memiliki konotasi berbeda, tergantung konteks pembicaraan (*siyāq al-kalām*).

Struktur kalimat nominal setidaknya mengandung dua unsur. Unsur pertama disebut *mubtada’* (pokok kalimat, subjek pembicaraan), sementara unsur kedua disebut *khobar* (predikat, objek pembicaraan). Kedua unsur tersebut tak terpisahkan satu sama lain, sehingga dalam beberapa hal, keduanya harus sama atau disamakan, baik dalam jenis kelamin *mudhakkar* (laki-laki) atau *muannath* (perempuan), jumlah bilangan; *mufrad* (tunggal), *muthanna* (dual), dan *jama’* (plural). Karena itu, jika *mubtada’*-nya perempuan, tunggal atau dual, maka *khobar*-nya harus perempuan, tunggal atau dual. Demikian pula sebaliknya, jika *mubtada’*-nya *mudhakkar* (laki-laki).

⁸⁶ Depag. RI., *al-Qur’an dan Terjemahnya*, 498.

Namun demikian, dalam kalimat nominal (*jumlah ismiyah*), baik *mubtada'* maupun *khavar*-nya, dalam kondisi tertentu tidak selalu bisa ditampakkan.⁸⁷ Menurut al-Ghulāyainī, *mubtada'* dapat dibedakan menjadi tiga kategori, yaitu *ism zāhir* (kata benda yang jelas),⁸⁸ *ism muawwal* (kata benda yang ditakwilkan),⁸⁹ dan *ḍamīr munfaṣil* (kata ganti yang ditulis terpisah),⁹⁰ bukan *ḍamīr muttaṣil* (kata ganti yang ditulis bersambung). Kata ganti yang disebutkan pertama (*ḍamīr munfaṣil*) ada 12 yaitu: *anā, naḥnu, anta, anti, antumā, antum, antunna, huwa, hiya, humā, hum, dan hunna.*⁹¹ Sementara itu, *khavar* (predikat) dibagi menjadi dua bagian, yaitu 1) *khavar mufrad* dan 2) *khavar ghairu mufrad*. *Khavar mufrad* adalah *khavar* yang tidak terdiri dari *jumlah* atau semisalnya, sedangkan *khavar ghairu mufrad* adalah *khavar* yang terdiri dari *jumlah* (*ismiyyah* atau *fi'liyyah*) dan semisal *jumlah* (*ẓarf* atau *jar majrūr*).⁹²

Selain kalimat nominal seperti tersebut di atas (*jumlah ismiyyah*), juga dikenal kalimat verbal (*jumlah fi'liyyah*)⁹³. Kalimat ini terdiri dari *fi'l* (kata kerja) dan *fā'il* (subjek pelaku), dan terkadang pula diikuti dengan keterangan objek (*maf'ūl*), baik *maf'ūl bih* (objek langsung), *maf'ūl muṭlaq* (objek

⁸⁷Ketentuan tentang hal ini, lihat misalnya: al-Ghulāyainī, *Jāmi' al-Durūs al-'Arabiyah* (Beirut: Manshūrāt al-Maktabah al-'Aṣriyyah, 1987), Juz II, 254-261.

⁸⁸ Misalnya: *Muḥammadun rasulullah*); *muḥammad* sebagai *mubtada'*, dan *shibh al-jumlah* (rasulullah) sebagai *khavamiyyah*. (QS. al-Faṭḥ [48]: 29.

⁸⁹ Misalnya: *wa an taṣūmū khairun lakum* (bahwa kalian berpuasa adalah lebih untuk kalian). Takwil: *wa ṣaumukum khairun lakum*. Dalam hal ini *ṣaumukum* berkedudukan sebagai *mubtada'*, sedangkan *khavamiyyah* adalah *jumlah* berikutnya. [QS. al-Baqarah, 2:184).

⁹⁰ Misalnya: *wa antum ta'lamūn*; *antum* sebagai *mubtada'*, dan *jumlah fi'l* dan *fā'il* sesudahnya (*ta'lamūn*) sebagai *khavamiyyah*. (QS. al-Baqarah [2]: 22).

⁹¹ al-Ghulāyainī., *Jāmi' al-Durūs*, 259.

⁹² Ibid., 262.

⁹³ Ibid., 264.

mutlak), *maf'ūl li ajlih* (objek untuk suatu penghormatan), maupun *maf'ūl ma'ah* (objek untuk menjelaskan keikutsertaan). Juga tidak jarang dilengkapi dengan *al-ḥāl* (keterangan keadaan) dan *al-tamyīz* (pembedaan spesifikasi).⁹⁴

Mengetahui *khiṭāb* (teknik berkomunikasi) al-Qur'an adalah sesuatu yang amat penting. Untuk itu, ada beberapa langkah yang harus ditempuh, selain mengidentifikasi struktur kalimat (jumlah *ismiyah* atau *fi'liyah*), juga yang tidak kalah penting adalah mengidentifikasi kosakata yang digunakan. Penggunaan *ism* (kata benda) berbeda konotasinya dengan penggunaan *fi'l* (kata kerja). Menurut al-Sayūfī, penggunaan *ism* berkonotasi makna **tetap** dan **berkesinambungan** (*al-thubūt wa al-istimrār*), sementara penggunaan *fi'l* adalah sebaliknya (*al-tajaddud wa al-ḥudūth*),⁹⁵ yaitu bersifat **terbarukan**, **kasuistik**, **temporal** (lampau, sekarang, dan akan datang). Karena itu, tidaklah tepat jika *khiṭāb* dengan *ism* ditukar dengan *fi'l* atau sebaliknya, karena konotasinya akan berubah secara signifikan. Contoh:

(18:18) -1

(35:3) -2

Contoh pertama (QS. al-Kahfi [18]:18) menggunakan lafal *bāsītun* (dalam bentuk *ism fā'il*) mengandung makna bahwa "anjing mereka senantiasa mengulurkan kedua lengannya di muka pintu gua." Konotasi tersebut berubah secara signifikan jika lafal *bāsītun* ditukar dengan *yabsuṭu* (dalam bentuk *fi'l muḍāri'*), karena dengan demikian konotasinya menjadi "anjing mereka

⁹⁴ Keterangan lebih rinci dalam kasus akusatif (*al-asmā' al-manṣūbāt*), lihat, misalnya, al-Ghulāyaini, *Jāmi' al-Durūs*, Juz III, 5-117.

⁹⁵ Al-Sayūfī, *al-Irḳān*, Jilid I, Juz II, 316-317.

mengulurkan kedua lengannya di muka gua” (tanpa disertai senantiasa). Perubahan konotasi ini terjadi karena penggunaan *fi'l* tidak berkonotasi tetap dan berkesinambungan (*al-thubūt wa al-istimrār*), tetapi berkonotasi terbarukan, kasuistik-temporal (*al-tajaddud wa al-ḥudūth*).

Perubahan serupa juga terjadi jika lafal *yarzuqum* (dalam bentuk *fi'l Muḍāri'*) ditukar dengan lafal *rāziqum* (dalam bentuk *ism fā'il*), karena konotasi *yarzuqum* mengandung makna temporal (sewaktu-waktu Dia memberi rezeki kepada kalian), sedangkan konotasi *rāziqum* mengandung makna kesinambungan (Dia senantiasa memberi rezeki kepada kalian).

Perbedaan konotasi dua pokok kalimat tersebut (*ism* dan *fi'l*), perlu diperhatikan secara seksama. Tanpa memperhatikan perbedaan konotasi keduanya, akan sulit mengungkapkan maknanya yang tersirat, padahal dalam ungkapan apapun makna tersirat (*mafḥūm*) senantiasa menyertai. Makna tersurat (*manṭūq*).

Khusus dalam ungkapan berbahasa Arab, makna tersirat dapat diketahui melalui pola *khīṭāb* yang digunakan, baik dalam bentuk *jumlah ismiyah* maupun *jumlah fi'liyah*. Selain itu, makna tersirat juga dapat diketahui melalui penggunaan bentuk *ism* atau *fi'l*. Penggunaan *ism fā'il* berbeda konotasinya dengan *ism maf'ūl*, *ism ālāt*, *ism zamān*, *ism makān*, dan sebagainya. Demikian pula penggunaan *fi'l*, karena konotasi *fi'l māḍī*, *Muḍāri'*, dan *Amr* juga berbeda satu sama lain. *Fi'l Māḍī* menunjukkan perbuatan masa lampu (sudah terjadi), *fi'l Muḍāri'* menunjukkan masa

sekarang, kebiasaan, atau masa yang akan datang, sementara *fi'l Amr* menunjukkan perintah atau tuntutan kepada *mukhāṭab* (lawan bicara).

Karena itu, ketika seseorang hendak memahami al-Qur'an, banyak hal yang harus diketahui. Salah satunya adalah mengetahui *khiṭābnya*, apakah menggunakan *ism* (kata benda) atau *fi'l* (kata kerja). Demikianlah, misalnya, ketika hendak memahami profil (sosok) orang-orang beriman dalam ayat berikut:

(8:2)

Sesungguhnya orang-orang yang beriman itu adalah mereka yang apabila disebut nama Allah gemetarlah hati mereka, dan apabila dibacakan kepada mereka ayat-ayatNya bertambahlah iman mereka (karenanya) dan kepada Tuhanlah mereka bertawakkal, (QS. al-Anfāl, 8:2).⁹⁶

Khiṭāb ayat tersebut diawali *innamā*, sebagai salah satu perangkat pembatas makna (*adāt haṣr*), diikuti dengan penggunaan *ism fā'il* sebagai pokok kalimat (*mubtada*). Penggunaan *khiṭāb bi al-ism* seperti itu, selain menunjukkan kekhususan sosok orang-orang yang beriman (*al-mu'minūn*), juga menunjukkan kualitas dan kontinuitas keimanan mereka kepada Allah. Kualitas dan kontinuitas keimanan mereka, digambarkan dengan kata kerja (*khiṭāb bi al-fi'l*), yaitu tiga *fi'l Māḍi* (*dhukira, tuliyat, zādat*) dan satu *fi'l Muḍāri* (*yatawakkalūn*). Ini menunjukkan bahwa keimanan mereka adalah

⁹⁶ Depag. RI., *al-Qur'an dan Terjemahnya*, 260.

keimanan yang dinamis; keimanan yang kualitas serta kontinuitasnya dapat dipengaruhi oleh situasi-kondisi yang berkembang.

Karena itu, berdasarkan ayat di atas, sosok orang-orang yang beriman (*al-mu'minun*), adalah sosok yang berhati lembut dan sensitif, sehingga ketika nama Allah sebutkan, atau ayat-ayat-Nya dibacakan, hati mereka bergetar dan imannya bertambah. Sementara itu, keimanan mereka juga senantiasa aktif (*connect, on line*) dengan Allah, sehingga dalam situasi apapun, terutama dalam kondisi sulit yang potensial menggoncangkan imannya, mereka akan selalu bertawakkal kepada-Nya.

4. Beberapa Kaidah Lain

Harus diakui, pemahaman *khiṭāb* al-Qur'an membutuhkan kecermatan yang sangat tinggi. Ada sejumlah aspek dan perspektif yang harus dipertimbangkan, antara lain: 1) pola kalimat (*jumlah ismiyah* atau *fi'liyah* dan segala ketentuannya), 2) bentuk kata (*ism* atau *fi'l* dan segala variannya), dan 3) jenis huruf (beramal atau tidaknya, termasuk konteks dan konotasinya). Bahkan, yang tak kalah penting, adalah mempertimbangkan aspek-aspek: 1) *manṭūq-mafhūm*, 2) *'ām -khāṣ*, 3) *muṭlāq-muqayyad*, 4) *mujmal-mubayyan*, 5) *naskh-mansūkh*, 6) *muḥkam-mutashābih*, dan *ḥaqīqat* dan *majāznya*.

Berikut ini penjelasan ringkas satu dari beberapa istilah tersebut, yang lebih erat kaitannya dengan persoalan pemahaman dalam konteks tafsir Tematik, yaitu *Mantūq* dan *Mafhūm*.

Secara terminologis, yang dimaksud *mantūq* adalah “makna yang ditunjukkan oleh lafal dalam pembicaraann (*mā dalla 'alayhi al-lafzu fi*

maḥalli al-nuṭqi), sedangkan *mafḥūm* adalah makna yang ditunjukkan oleh lafal, bukan dari pembicaraan itu sendiri (*mā dalla ‘alayhi al-lafzu, lā fi maḥalli al-nuṭqi*).⁹⁷

Terkait dengan konsep *manṭūq*, ada empat istilah yang digunakan al-Sayūṭī untuk menjelaskan variannya. Pengertian istilah-istilah tersebut – yang diadopsi dari keterangan al-Sayūṭī sendiri – dapat dikemukakan ringkasannya sebagai berikut:

Pertama, *al-naṣ* (teks), yaitu suatu lafal yang tidak mengandung kemungkinan makna lain, kecuali yang ditunjuk oleh lafal itu sendiri, misalnya dalam firman Allah:

“....Tetapi jika ia tidak menemukan (binatang korban atau tidak mampu), maka wajib berpuasa tiga hari dalam masa haji dan tujuh hari (lagi) apabila kamu telah pulang kembali. Itulah sepuluh (hari) yang sempurna.” (QS. al-Baqarah, 2:196).⁹⁸

Makna ayat tersebut demikian jelas, yaitu perintah berpuasa 3 hari pada musim haji dan 7 hari setelah pulang ke tanah air. Jumlahnya genap 10 hari, tidak kurang juga tidak lebih. Hanya makna itu yang boleh dipahami dari ayat tersebut, tidak boleh ditakwilkan dengan makna yang lain, sebab ia sudah mempunyai makna yang pasti.

⁹⁷ al-Sayūṭī, *al-Itqān*, Jilid II, Juz III, 95-96.

⁹⁸ Depag. RI., *al-Qur’an dan Terjemahnya*, 47.

Kedua, *ẓāhir*, yaitu lafal yang mengandung kemungkinan makna lain, selain yang terkandung dalam teks. Hanya saja, makna lain itu adalah makna yang lemah (*marjūh*), sebagaimana terdapat dalam firman Allah:

Tetapi barangsiapa dalam keadaan terpaksa (memakannya) sedang ia tidak menginginkannya dan tidak (pula) melampaui batas, maka tidak ada dosa baginya. (QS. al-Baqarah, 2:173).⁹⁹

Lafal *bāghin* pada ayat di atas mengandung dua kemungkinan makna, yaitu *al-jāhil* (orang bodoh, tidak mengerti) dan *al-zālim* (orang zalim, melampaui batas). Makna yang disebutkan pertama adalah makna yang *marjūh* (lemah), sementara makna yang kedua adalah makna yang *rājih* (kuat), karena makna itulah yang ditunjukkan oleh *ẓāhir* ayat dan dapat dipahami dengan segera ketika diucapkan.¹⁰⁰

Ketiga, ta'wīl, yaitu lafal yang diartikan dengan makna lain yang *marjūh* (lemah), karena ada indikasi yang mengharuskannya dipalingkan dari makna *ẓāhimya* yang *rājih* (kuat). Dengan kata lain, makna lafal itu adalah makna takwilan, bukan makna *ẓāhimya*. Meski makna takwil itu dipandang lemah (*marjūh*), itulah yang tepat jika dibandingkan makna *ẓāhimya* yang dipandang kuat (*rājih*).

⁹⁹ Ibid., 42.

¹⁰⁰ Demikian pula halnya, kata *tuhr* dalam lafal *hatta yaṭhurna* (sampai mereka suci) pada surat al-Baqarah [2]: 222. Kata tersebut mengandung beberapa kemungkinan arti, yaitu: 1) berhenti dari haid, 2) berwudu', atau 3) mandi junub. Dari ketiga makna tersebut, makna yang terakhir dipandang sebagai makna yang *rājih* (kuat), sedangkan kedua makna lainnya dipandang sebagai makna yang lemah (*marjūh*).

“Dan Dia bersama kamu di mana saja kamu berada. Dan Allah Maha Melihat apa yang kamu kerjakan.” (QS. al-Ḥadīd, 57:4).¹⁰¹

Ayat di atas tak mungkin diartikan menurut *zāhimya*, karena ungkapan ‘Dia bersama kalian’ mustahil diartikan dengan ‘Zat-Nya berada di dekat kalian’, karena ‘Dia’ dan ‘kalian’ adalah dua substansi yang berbeda. Karena itu, ungkapan ‘Dia bersama kalian’ harus ditakwilkan dengan makna yang sesuai dengan Zat dan sifat-sifat-Nya, seperti: kekuasaan (*al-qudrah*), pengetahuan (*al-‘ilm*), pemeliharaan (*al-ḥifẓ*), dan pengayoman (*al-ri’āyah*).

Keempat, *muḥmal*, yaitu lafal yang mengandung makna lebih dari satu (*mushtarak*). Makna-makna itu, jika harus dipilih, sulit ditentukan mana yang lebih tepat, bahkan mungkin pula menggunakan semuanya sesuai konteksnya masing-masing. Allah berfirman:

“... dan janganlah penulis dan saksi saling sulit-menyulitkan. Jika kamu lakukan (yang demikian), maka sesungguhnya hal itu adalah suatu kefasikan pada dirimu.” (QS. al-Baqarah, 2:282).¹⁰²

Menurut al-Sayūfī, lafal *yudārra* pada ayat tersebut dapat dibaca dengan dua cara, yaitu *yudārriru* (dalam bentuk *ma’lūm*, diatesis aktif) atau *yudārraru* (dalam bentuk *majhūl*, diatesis pasif). Jika dibaca dalam bentuk

¹⁰¹ Depag. RI., *al-Qur’an dan Terjemahnya*, 900.

¹⁰² Ibid., 70.

pertama, maka ayat tersebut berarti: “janganlah penulis dan saksi menyulitkan pihak yang berhak (*ṣāhib al-ḥaqq*)”, misalnya dengan cara menulis atau bersaksi palsu (menyimpang). Sebaliknya, jika dibaca dalam bentuk kedua, maka ia berarti: “janganlah penulis dan saksi dipersulit oleh pihak yang berhak (*ṣāhib al-ḥaqq*).

Sementara itu, al-Sayūfī juga menyebut dua istilah lain yang masih terkait dengan konsep *manṭuq* (makna tersurat). Pertama, *dalālah iqtidā'*, yaitu lafal yang kebenaran petunjuknya tergantung pada sesuatu yang tidak ditampakkan (*iḍmār*). Misalnya firman Allah *is'al al-qaryah* (tanyakanlah negeri itu), padahal maksudnya adalah *is'al ahl al-qaryah* (tanyakanlah penduduk negeri itu). Dalam hal ini, lafal *ahl* (penduduk) tidak ditampakkan, dan itulah yang disebut al-Sayūfī sebagai *dalālah iqtidā'* (petunjuk yang menentukan makna).¹⁰³ Kedua, *dalālah ishārah*, yaitu lafal yang petunjuknya tidak tergantung pada sesuatu yang tidak ditampakkan (*iḍmār*), tetapi oleh lafal yang tidak dimaksudkan oleh lafal itu sendiri. Misalnya dalam firman Allah:

¹⁰³ Petunjuk serupa juga dapat diterapkan pada surat al-Baqarah [2]:184, khususnya terkait dengan dispensasi bagi orang-orang yang sakit atau dalam perjalanan dalam bulan Ramadan. Dalam kasus ini, makna *ẓāhir* ayat menunjukkan bahwa siapapun yang sakit atau dalam perjalanan, diharuskan mengganti puasanya pada hari lain di luar Ramadan, meskipun yang bersangkutan tidak membatalkan puasanya. Pemaknaan seperti itu tidaklah tepat, karena dalam ayat tersebut ada lafal yang tidak tampak (*iḍmār*), yaitu lafal *fa'afara* (kemudian ia berbuka), sehingga lengkapnya makna ayat dimaksud adalah: “maka jika di antara kamu ada yang sakit atau dalam perjalanan (kemudian berbuka/tidak berpuasa pada hari itu), maka (wajiblah baginya berpuasa) pada hari-hari yang lain, sesuai dengan jumlah hari ia meninggalkan puasa. (Lihat, al-Ṣabūnī, Safwat al-Tafāsir (Beirut: Dār al-Fikr, 1976), 121.

Dihalalkan bagi kamu pada malam hari bulan Puasa bercampur dengan isteri-isteri kamu; mereka itu adalah pakaian bagimu, dan kamu pun adalah pakaian bagi mereka. (QS. al-Baqarah, 2:187).¹⁰⁴

Ayat tersebut menunjukkan, suami-isteri diperbolehkan melakukan hubungan intim pada malam-malam bulan Ramadan. Kebolehan itu berlaku sampai terbit fajar, dan keduanya dibolehkan mandi junub, walaupun sudah memasuki waktu Subuh. Ketentuan ini dipahami dari *dalālah ishārah*, karena ayat tersebut membolehkan *jimā'* (bersetubuh) sampai terbit fajar, dan itu merupakan isyarat bahwa berjunub beberapa saat sesudah itu adalah sesuatu yang dibolehkan.¹⁰⁵

Berdasarkan keterangan al-Sayūfī di atas, dapat disimpulkan bahwa kejelasan konsep *manṭūq* terletak pada kandungan makna lafal, yang oleh al-Sayūfī dibedakan dalam empat kategori. Pertama, *al-naṣ*, yaitu lafal yang hanya mengandung satu makna, tanpa ada kemungkinan makna lain yang dapat dipahami selain dari lafal itu sendiri. Kedua, *al-ẓāhir*, yaitu lafal yang mengandung makna ganda, selain makna yang *rājih* (kuat), juga terdapat makna lain yang *marjūh* (lemah). Ketiga, *al-ta'wīl*, yaitu lafal yang mengandung makna yang tidak dapat diterima kecuali ditakwilkan dengan makna lain, meskipun makna yang disebut terakhir ini dipandang *marjūh* (lemah). Keempat, *al-muḥmal*, yaitu lafal yang mengandung makna lebih dari satu, namun sulit ditentukan mana yang *rājih* (kuat) dan mana yang *marjūh* (lemah). Selain itu, ada pula lafal yang maknanya dapat

¹⁰⁴ Depag. RI., *al-Qur'an dan Terjemahnya*, 45.

¹⁰⁵ al-Sayūfī, *al-Itqān*, Jilid II, Juz III, 95-96.

dipahami karena faktor lain, yaitu apa yang disebut al-Sayūfī sebagai *dalālah iqtidā'* (petunjuk yang menentukan) dan *dalālah ishārah* (petunjuk yang diisyaratkan).

Demikianlah beberapa hal terkait dengan konsep *al-manṭūq* (makna tersurat yang ditunjukkan oleh lafal). Konsep ini, oleh para ulama dipertentangkan dengan konsep *al-mafhūm*, yaitu makna yang dipahami bukan dari bunyi lafal, tetapi dari konteksnya yang tersirat (*siyāq al-kalām*). Jika makna itu sejalan dengan bunyi lafal (*al-manṭūq*), maka ia disebut *mafhum muwāfaqah*, sebaliknya, jika berseberangan dengan lafal, ia disebut *mafhum mukhālafah*.¹⁰⁶ Keduanya dapat dibedakan dalam beberapa kategori.

Jenis yang pertama, *mafhum muwāfaqah*, oleh al-Sayūfī dikategorikan menjadi dua:

- 1) *Fahwa al-khiṭāb*, yaitu jika makna yang dipahami lebih utama hukumnya daripada yang diucapkan (*in kāna ḥukmuhu awlā bi al-manṭūq*). Misalnya keharaman memukul, mencaci-maki, atau memperlakukan kedua orang tua lebih dari sekedar mengucapkan “ah” sebagaimana dilarang dalam firman Allah: *falā taqul lahumā uffin*¹⁰⁷ (janganlah kamu mengatakan ‘ah’ kepada keduanya). Dalam hal ini, keharaman memukul, mencaci-maki, dan sejenisnya, merupakan *fahwa al-khiṭāb*, yang dipahami lebih dari ucapan ‘ah’ yang ditujukan kepada keduanya. Dengan kata lain, jika mengatakan ‘ah’ saja merupakan

¹⁰⁶ Ibid., 96.

¹⁰⁷ al-Qur’an, 17 (al-Isrā’): 23.

sesuatu yang dilarang, apalagi melakukan yang lebih keras dari itu, baik dalam bentuk ucapan maupun tindakan.

2) *Laḥn al-khiṭāb*, yaitu apabila makna yang dipahami, hukumnya setara (sama) dengan apa diucapkan (*in kāna ḥukmuhu musāwīyan bi al-mantūq*). Misalnya menyamakan keharaman ‘memakan’ harta anak yatim secara zalim dengan keharaman membakar atau membuangnya.

Allah berfirman:

(4:10)

Sesungguhnya orang-orang yang memakan harta anak yatim secara zalim, sebenarnya mereka itu menelan api sepenuh perutnya dan mereka akan masuk ke dalam api yang menyala-nyala (neraka). (QS. al-Nisā’, 4:10).¹⁰⁸

Ayat tersebut menegaskan bahwa memakan harta anak yatim secara zalim (tanpa hak), adalah sesuatu yang haram, yang dipahami dari teks yang terucap (*al-mantūq*). Karena substansi larangan tersebut dapat pula dipahami dengan penghilangan fungsi harta, maka perbuatan apapun yang setara dengan ‘memakannya’, misalnya membakar, membuang, atau menggelapkannya, dapat pula dihukumi haram.

Jenis yang kedua, *mafhūm mukhālafah*, yaitu lafal yang hukumnya berseberangan dengan apa yang diucapkan (*al-lafz alladhi yukhālifu ḥukmuhu al-mantūq*). Jenis ini ada beberapa macam, di antaranya:

¹⁰⁸ Depag. RI., *al-Qur’an dan Terjemahnya*, 116.

- 1) *Mathūm waṣfī*, jika maknanya merupakan kebalikan sifat yang melekat pada lafal yang diucapkan (*manṭūq*). Misalnya sifat jujur atau adil, sebagai *mathūm mukhālafah* dari sifat orang fasik dalam firman Allah:

Hai orang-orang yang beriman, jika datang kepadamu orang fasik membawa suatu berita, maka periksalah dengan teliti. (QS. al-Ḥujurāt, 49: 6).¹⁰⁹

Menurut *manṭūq*nya, ayat tersebut menuntut adanya klarifikasi setiap berita yang disampaikan orang-orang yang fasik. Dengan demikian, jika berita itu disampaikan oleh orang-orang yang tidak berkualifikasi fasik, misalnya, karena dikenal jujur dan adil, maka klarifikasi pun tidak diperlukan. Makna inilah yang disebut *mathūm sifat*, karena sifat jujur dan adil adalah kebalikan dari sifat fasik. Jenis ini, menurut al-Sayūfī, meliputi pula kebalikan dari keadaan (*ḥāl*), waktu/tempat (*zarf*), maupun bilangan ('*adad*). Contoh yang terkait dengan ketiga hal tersebut adalah *mathūm mukhālah* yang terkandung dalam beberapa ayat berikut.

“Janganlah kamu campuri mereka itu, sedang kamu berjitikaf dalam mesjid..” (QS. al-Baqarah, 2: 187).¹¹⁰

¹⁰⁹ Ibid., 846.

¹¹⁰ Ibid., 45.

Ayat tersebut melarang suami mencampuri isterinya ketika dia dalam keadaan beri'tikaf pada bulan Ramadan, meskipun pada malam hari. Itu berarti, jika dia tidak dalam keadaan beri'tikaf, maka larangan itu tidak berlaku baginya.

Sementara itu, contoh yang terkait dengan tempat (*ḥarf*), adalah *mafhūm mukhālafah* dari kandungan ayat:

“Berzikirlah kepada Allah di Masyarilharam. (QS. al-Baqarah, : 198).¹¹¹

Perintah berzikir pada ayat tersebut terkait dengan tempat, yaitu ketika berada di *Mash'ar al-Ḥarām*. Jika berada di luar tempat itu, perintah berzikir dimaksud tidak lagi berlaku. Namun demikian, tidaklah berarti bahwa berzikir di luar tempat itu merupakan perbuatan terlarang, karena berdasarkan ayat yang lain, berzikir boleh dilakukan kapan dan di mana saja, bahkan dianjurkan secara mutlak.¹¹²

“maka deralah mereka (yang menuduh itu) delapan puluh kali dera.”
(QS. al-Nūr, 24: 4).¹¹³

Berdasarkan ayat tersebut, dera bagi pelaku zina adalah 80 kali dera, tidak boleh kurang atau lebih dari itu. Pengurangan atau penambahan

¹¹¹ Ibid., 48.

¹¹² al-Qur'an, 3 (Āli Imrān): 190-191; 33 (al-Aḥzāb): 41-42.

¹¹³ Depag. RI., *al-Qur'an dan Terjemahnya*, 544.

bilangan hukuman dalam hal ini, merupakan *mathūm mukhālafah* yang terkait dengan bilangan (*‘adad*).

- 2) *Mathūm Sharfī*, yaitu makna kebalikan dari lafal yang diucapkan (*manṭūq*), yang ditentukan berdasarkan syarat tertentu. Misalnya dalam firman Allah:

“Dan jika mereka (isteri-isteri yang sudah ditalak) itu sedang hamil, maka berikanlah kepada mereka nafkahnya hingga mereka bersalin, kemudian jika mereka menyusukan (anak-anak) mu untukmu, maka berikanlah kepada mereka upahnya.” (QS. al-Ṭalāq, 65:6).¹¹⁴

Ayat tersebut menegaskan bahwa seorang suami yang menceraikan isterinya diperintahkan memberi nafkah atau upah dengan syarat tertentu. Pemberian nafkah diberikan jika mantan isterinya itu hamil, sedangkan upah diberikan jika ia menyusui anaknya. *Mathūm mukhālafah*-nya, jika apa yang disyaratkan tersebut tak terpenuhi, maka pemberian nafkah maupun upah tidaklah wajib.

- 3) *Mathūm Ghāyah*, yaitu makna kebalikan yang dipahami sesuai dengan batasan (*ghāyah*) suatu lafaz yang *mantūq* (tersurat).

E. Ilmu Bantu Tafsir al-Qur’an

Penafsiran al-Qur’an memerlukan sejumlah ilmu bantu dan alat bantu yang signifikan. Ilmu bantu dimaksud adalah sejumlah ilmu yang diperlukan

¹¹⁴ Ibid., 946.

untuk memudahkan pengungkapan makna-makna yang terkandung dalam al-Qur'an dalam berbagai aspeknya. Ilmu-ilmu tersebut harus dikuasai oleh seorang *mufassir* al-Qur'an, terutama untuk menghindari kesalahpahaman dan membantu pengungkapan makna ayat-ayat al-Qur'an yang pelik dan rumit.

Sebagaimana diketahui, al-Qur'an adalah teks suci yang dibaca dan ditulis dalam bahasa Arab. Ilmu tentang bahasa ini, yang dapat dikategorikan sebagai ilmu bantu, antara lain: 1) ilmu *Ishtiqaq* (etimologi), 2) ilmu *Naḥw* (sintaksis), 3) ilmu *Ṣarf* (morfologi), dan 4) ilmu *Balāghah* (susastra). Berikut ini penjelasan ringkas beberapa ilmu tersebut.

1.....I

Ilmu *Ishtiqaq* (Etimologi)

Ilmu ini membahas perihal asal-usul kata serta perubahan bentuk dan maknanya. Substansi ilmu ini berkaitan langsung dengan ilmu *Naḥw* dan *Ṣarf*, ketiganya memiliki objek kajian yang sama, yaitu membahas seluk-beluk kosakata dan perubahannya. Jika ilmu *Naḥw* membahas kata pada aspek fungsi dan perubahannya dalam struktur kalimat; ilmu *Ṣarf* membahas bentuk dan perubahan kata pada aspek *lughawī* dan *iṣtilāhīnya*, maka ilmu *Ishtiqaq* membahas aspek asal-usul dan perubahan bentuk kata dan maknanya.

Dalam konteks pemahaman al-Qur'an, sebagaimana ilmu *Naḥw* dan *Ṣarf*, ilmu *Istiqaq* amat penting untuk dikuasai, bukan saja karena kontribusinya yang besar dalam mengungkap makna, tetapi juga dapat menghindarkan kesalahpahaman yang berakibat fatal. Penguasaan ilmu ini menjadi lebih signifikan, karena al-Qur'an ternyata menggunakan kosakata

secara bervariasi, tidak tunggal, meskipun kosakata itu berasal dari akar kata yang sama. Pola variasi itu, sejauh penggunaannya dalam al-Qur'an, dapat dipetakan dalam tiga kategori. Pertama, penggunaan kosakata yang berakar kata sama dengan makna berbeda. Kedua, penggunaan kosakata yang berakar kata berbeda, namun dengan makna yang sama. Ketiga, menggunakan kosakata dengan tulisan yang nyaris sama, namun akar kata dan maknanya berbeda.

Tabel berikut ini menunjukkan variasi penggunaan kosakata tersebut, khususnya kosakata yang bergaris bawah:¹¹⁵

Tabel 2.6
Kategori Penggunaan Kosakata dan Variasi Maknanya

| Kategori | Akar kata | Contoh Ayat | Makna |
|---|-----------|------------------|-------|
| Berakar sama , bermakna beda | | — (7:172) | |
| | | (7:150) — | |
| | | ————— (73:16) | |
| | | (7:130) — | |
| | | (3:11) — | |
| | | (2:63) — | |
| | | (4:102) — | |
| | | — (4:153) | |

¹¹⁵ Diadopsi dari Majma' al-Lughah al-'Arabiyah, *Mu'jam Alfāz al-Qur'ān al-Karīm*, (Mesir: al-Hai'ah al-Miṣriyah al-'Āmmah li al-Ta'fif wa al-Nashr, 1970/1390), 20-26, 136, 151, 274 (Juz I), 82, 443, 460, 560 (Juz II)

| | | | |
|--|--|---------------|---|
| | | (4:125) _____ | |
| Berakar beda , namun bermakna sama . | | (19:32) _____ | |
| | | (2:83) _____ | |
| | | (8:1) _____ | |
| | | (25:39) _____ | |
| | | (71:28) | |
| Bertulisan nyaris sama, namun akar dan maknanya beda . | | (2:58) _____ | |
| | | (39:21) _____ | / |
| | | (7:4) _____ | |
| | | (18:19) _____ | / |

Tabel di atas memperlihatkan keragaman penggunaan kosakata dalam al-Qur'an. Contoh pada kategori pertama memperlihatkan bahwa kosakata yang berakar kata sama, ternyata memiliki keragaman makna sesuai dengan konteksnya. Akar kata (), misalnya, paling tidak memiliki 9 makna, yaitu:

- 1) *akhraja* (mengeluarkan),
- 2) *amsaka* (memegang),
- 3) *ahlaka* (membinasakan),
- 4) *alzama* (menghukum),
- 5) *'āqaba* (menyiksa),
- 6) *'aqada* (mengikat),
- 7) *tanāwala* (mendapatkan),
- 8) *hašala wa šana'a* (membuat-merekayasa),
- 9) *ja'ala wa šayyara* (menjadikan-mengubah).

Contoh pada kategori kedua memperlihatkan bahwa kosakata yang berbeda akar katanya, ternyata memiliki makna yang nyaris sama. Demikianlah misalnya, akar kata () pada contoh di atas, dapat dikatakan berkonotasi sama,

yaitu sebagai salah bentuk *husnul mu'āmalah* (interaksi yang baik). Kasus serupa juga berlaku pada akar kata (), meskipun berbeda satu sama lain, maknanya sama; *halaka* (hancur). Sementara itu, contoh pada kategori ketiga memperlihatkan kosakata yang tulisannya sama, namun akar kata dan maknanya berbeda. Kata *albāb*, misalnya, di satu sisi merupakan bentuk *mufrad* (tunggal) dari *abwāb* (), dan di sisi lain merupakan bentuk *jama'* dari kata *lubbun* (). Tulisan keduanya ternyata sama, tetapi akar kata dan maknanya berbeda. Kata *albāb* pada kasus pertama, bermakna **tempat masuk** (pintu), sedangkan pada kasus kedua, *albāb* bermakna **akal** (*al-aql*). Kata ini, secara harfiah berarti **hakekat sesuatu** (*ḥaqīqah al-shai'*), namun al-Qur'an menggunakannya dengan makna akal, karena akal itulah jati diri manusia sesungguhnya. Contoh kedua dalam kasus ini adalah dua kata yang berakar berbeda, (berakar) dan (berakar). Kata yang disebutkan pertama adalah bentuk *jama'* (plural) dari , sementara kata yang kedua, dengan tulisan yang sama, juga merupakan bentuk *mufrad* dari bentuk *jama'* yang berakar kata . Dengan demikian, baik dalam bentuk *jama'* maupun *mufrad*, kedua kata yang berbeda akar kata ini, dibaca dan ditulis dengan cara yang sama, namun dengan makna yang berbeda.

Dari beberapa contoh di atas, dapat disimpulkan bahwa menguasai asal-usul kata, adalah sesuatu yang amat penting bagi siapapun yang hendak memahami al-Qur'an. Mengetahui asal-usul kata, bukan saja dapat membantu

mendekatkan pemahaman terhadap maksud teks, tetapi juga dapat menghindarkan kesalahpahaman, sebab – seperti disinyalir M. Quraish Shihab – ada beberapa faktor yang menyebabkan terjadinya kesalahan dalam memahami al-Qur’an, di antaranya: 1) subjektifitas *mufassir*, 2) kekeliruan dalam menerapkan metode atau kaidah, 3) kedangkalan pengetahuan dalam ilmu-ilmu alat, 4) kedangkalan pengetahuan tentang materi uraian (pembicaraan) ayat, 5) tidak memperhatikan konteks, baik *asbāb al-nuzūl*, hubungan antar ayat (*munāsabah*), maupun kondisi sosial masyarakat, dan 6) tidak memperhatikan siapa pembicara dan terhadap siapa pembicaraan ditujukan.¹¹⁶

2. I

Ilmu *Nahw* (Sintaksis)

Ilmu ini mengkaji susunan kata dan kalimat, serta terjadinya perubahan harakat atau huruf pada akhir kata, baik kata itu masuk kategori *mu’rab* (menerima perubahan), atau kategori *mabnī* (tidak menerima perubahan).¹¹⁷

Ilmu *Nahw* penting dikuasai oleh penafsir, karena makna suatu teks, sangat tergantung pada posisi kata dan atau struktur kalimatnya. Sebagai contoh, kita cermati struktur kalimat dalam ayat 5 surat al-Fātihah berikut:

(1:5)

Hanya kepada Engkaulah kami menyembah dan hanya kepada Engkaulah kami mohon pertolongan (QS. al-Fātihah, 1:5).¹¹⁸

¹¹⁶ M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur’an* (Bandung, Mizan, 1997), 79.

¹¹⁷ al-Gulayainī, *Jami; al-Dutūs al-‘Arabiyah* (Beirut: al-Maktabah al-Aṣriyyah, 1984), 6, 16-19.

Kata ganti orang kedua (*yyaka*) pada ayat tersebut, dalam terminologi ilmu *Naḥw*, disebut *ḍamīr munfaṣil mukhāṭab maṣūb* (kata ganti orang kedua berposisi sebagai objek, ditulis terpisah). Kata ini diulang dua kali dan merupakan objek dari kata kerja *na'budu* dan *nasta'in* yang didahuluinya. Karena struktur kalimatnya seperti itu, yakni posisi objek diletakkan sebelum kata kerja, berarti ada makna *ḥaṣr* yang hendak ditekankan, sehingga pengertiannya menjadi: “Hanya kepada Engkau kami menyembah dan hanya Engkau (pula) kami meminta tolong”. Pengertian ini akan berbeda jika strukturnya diubah menjadi . (Kami menyembah Engkau, dan kami meminta tolong kepada Engkau). Ungkapan ini merupakan ungkapan biasa, dan tidak serta-merta berarti bahwa yang membuat pernyataan pun tidak menyembah atau meminta tolong kepada yang lain. Bandingkan dengan ungkapan yang pertama, di sana ada pembatasan makna (*ḥaṣr*) yang ditekankan dengan mendahulukan objek (*yyāka*) dari kata kerja (*na'budu*).

Struktur seperti itu banyak digunakan di dalam al-Qur'an, misalnya dalam ungkapan ayat berikut: (Katakanlah: Hanya kepada Allah aku menyembah, dengan memurnikan ketaatan kepada-Nya dalam (menjalankan) agamaku.).¹¹⁹ Lafal *Jalālah* () pada ayat ini menempati posisi objek, dan didahulukan dari kata kerja (). Implikasinya sama dengan ayat 5 surat al-Fātiḥah di atas.

¹¹⁸ Depag. RI., *al-Qur'an dan Terjemahnya*, 6.

¹¹⁹ al-Qur'an, 39 (al-Zumār): 14.

Selain perubahan struktur, perubahan fungsi atau jabatan kata pun mempengaruhi makna suatu kalimat. Misalnya dalam ungkapan ayat 125 surat al-Nisā' ini :

(Allah menjadikan Ibrahim sebagai kekasih-

Nya). Jika lafal 'Allah' dibaca *fathah* dan Ibrahim dibaca *ḍammah*, maka artinya akan berubah drastis: "Ibrahim menjadikan Allah sebagai kekasihnya". Hal ini terjadi karena lafal *jalālah* (Allah), semula menjabat pelaku (*fā'il*), kemudian berubah menjadi objek (*maf'ūl bih*). Sebaliknya, lafal Ibrahim yang semula menjadi objek (*maf'ūl bih*) berubah menjadi pelaku (*fā'il*). Demikian pula halnya ungkapan dalam ayat 28 surat Fāṭir ini :

(bahwasanya yang takut kepada Allah di antara hamba-hamba-Nya, hanyalah para ulama). Bandingkan jika lafal *jalālah* dibaca *ḍammah* dan *al-'ulamā'* dibaca *fathah*, maka kandungannya akan berubah. Jika semula yang takut kepada Allah adalah para ulama, maka setelah terjadi perubahan, justru Allah yang takut kepada para ulama.

Demikianlah contoh kecil yang menunjukkan betapa pentingnya ilmu *Naḥw* (sintaksis) dalam konteks pemahaman al-Qur'an. Contoh-contoh itu menyangkut dua hal penting, yaitu perubahan struktur dan jabatan kata dalam kalimat.

3..... I

Ilmu *Ṣarf* (Morfologi)

Ilmu *Ṣarf*, adalah ilmu yang mengkaji hal-hal yang terkait dengan bentuk kata dan pembinaannya, terutama perubahannya dari satu bentuk ke bentuk lain.¹²⁰

Sebagaimana pentingnya menguasai cabang-cabang ilmu bahasa Arab lainnya, menguasai cabang ilmu *Ṣarf* juga merupakan suatu keniscayaan. Dalam konteks pemahaman al-Qur'an, ilmu ini dapat menghindarkan kesalahpahaman terhadap ayat-ayat al-Qur'an. Dengan kata lain, mengabaikan penggunaan ilmu ini dalam proses pemahaman al-Qur'an, sama halnya dengan membuka peluang untuk melakukan kesalahan, bahkan kesesatan dan atau penyesatan. Sebagai contoh, seseorang yang tidak tahu ilmu *Ṣarf*, kemudian menafsirkan ayat 71 surat al-Isrā' ini: (pada suatu hari ketika Kami memanggil tiap-tiap orang melalui pemimpinnya). Jika karena ketidatahuannya, kemudian kata *imām* pada ayat tersebut dianggapnya merupakan bentuk *jama'* dari kata *umm* (), niscaya ia akan berkesimpulan bahwa di akhirat nanti setiap orang akan dipanggil melalui ibu-ibu mereka. Padahal, menurut al-Marāghī, ayat ini mengandung pengertian bahwa di akhirat setiap orang dipanggil melalui pemimpin mereka,¹²¹ karena kata *imām* adalah bentuk *mufrad* (tunggal), bukan bentuk *jama'* (plural). Bentuk *jama'*

¹²⁰ Ibid., 5.

¹²¹ al-Maraghī, *Tafsīr al-Maraghī*, Juz 15, V (Beirut: Dār al-Fikr, t.t.), 77.

nya adalah *aimmah* (), sedangkan *umm* bentuk *jama'*nya *ummahāt* ().

122

Selain itu, terkait dengan ranah kajian ilmu *Ṣarf* ini, terdapat beberapa faktor lain yang memungkinkan terjadinya kesalahpahaman terhadap al-Qur'an. Pertama, jika seseorang tidak dapat membedakan dengan jelas tiga unsur utama *kalām* dalam bahasa Arab, karena unsur-unsur memiliki karakter dan konotasi sendiri-sendiri. Tiga unsur *kalām* dimaksud adalah 1) kata kerja (*fi'l*), 2) kata benda (*ism*), 3) huruf bermakna (*ḥurūf al-ma'āni*). Kedua, jika seseorang tidak menguasai seluk-beluk perubahan bentuk kata, karena perubahan apapun dalam hal ini, akan berimplikasi pada perubahan konotasinya. Karena itu, manakala seseorang hendak memahami atau menafsirkan al-Qur'an, seharusnya menguasai dengan baik beberapa hal berikut, misalnya:

1)..... P

erbedaan dan konotasi yang terkait dengan bentuk *fi'l* (kata kerja);

a)..... A

pakah bentuk *fi'l Māḍi*, *Muḍāri'*, *Amr*, atau *Nahy*?

(1)..... F

i'l Māḍi, adalah kata kerja yang menunjukkan suatu peristiwa yang telah atau baru terjadi;

¹²² Lihat, misalnya, Hans Wehr, *Mu'jam al-Lughah al-'Arabiyyah al-Mu'āṣirah; A Dictionary of Modern Written Arabic* (Beirut-London: al-Maktabah Lubnān – Macdonald & Evans Ltd., 1960), 25-26.

(2)..... *F*

i'l Muḍāri', adalah kata kerja yang menunjukkan suatu perbuatan yang biasa, sedang atau akan terjadi;

(3)..... *F*

i'l Amr, adalah kata kerja yang menunjukkan adanya tuntutan/perintah untuk melakukan suatu perbuatan; sekarang atau akan datang;

(4)..... *F*

i'l Nahy, adalah kata kerja yang menunjukkan adanya tuntutan untuk menghindari suatu perbuatan; sekarang atau akan datang.

b) *A*

pakah *fi'l* itu dalam bentuk *maklūm* (aktif) atau *majhūl* (pasif)?

c)..... *A*

pakah *fi'l* itu dalam bentuk *lāzim* (tak berobjek) atau *muta'addi* (membutuhkan objek)?

d) *A*

pakah *fi'l* itu dalam bentuk *mujarrad* (tanpa tambahan huruf) atau *mazīd* (ada tambahan huruf);

e)..... *A*

pakah ada *idghām* (penggabungan huruf sejenis) atau *ibdāl* (ada pertukaran huruf *illat*), bahkan adanya perubahan lain akibat dipengaruhi oleh huruf 'āmil, seperti huruf *sharḥ*, *aṭf*, *lām ta'lil*, *lām amr*, *lām nāhi*,

atau didahului oleh huruf *'āṭil*, seperti huruf *jawāb*, *istifhām*, *tafsīriyah*, *zarfiyah*, dan sebagainya.

f)..... A

pakah *fi'* itu bersambung atau mengandung subjek pelaku (*fā'il*) berupa *ḍamīr bāriz* (tampak), atau *ḍamīr mustatir* (tersembunyi). Jika ya, apakah *ḍamīr* tersebut *mutakallim* (orang pertama), *mukhāṭab* (orang kedua), atau *ghāib* (orang ketiga)?

g)..... A

pakah *fi'* itu bersambung dengan objeknya atau tidak? Jika objeknya ternyata *ḍamīr manṣūb*, apakah objek itu *mukhāṭab* (hadir, orang kedua), ataukah *ghāib* (tidak hadir, orang ketiga); Jika ya, apakah ia *mudhakkar* (laki-laki), atau *mu'annath* (perempuan); *mufrad* (tunggal), *muthanna* (dual), atau *jama'* (plural)?

2)..... P

perbedaan dan konotasi yang terkait dengan bentuk kata benda (*ism*), misalnya:

a)..... A

pakah pada kategori *ism masdar*, *ism fā'il*, *ism maf'ūl*, *ism ālāt*, *ism makān*, *ism zamān*, atau bentuk lainnya?

b)..... A

pakah pada kategori *ism zāhir* (yang tampak) atau *ism ḍamīr* (kata ganti).

- (1)..... J
 ika *ism zāhir* atau *ism ḍamīr*, apakah pada kategori *manṣūbāt*,
majrūrāt, atau *marfū'āt*, termasuk faktor-faktor (*'āmil*) yang
 mempengaruhinya.
- (2)..... J
 ika *ism ḍamīr*, perlu pula mengetahui tempat kembali (*marji*)nya.
- c)..... A
 apakah pada kategori *nakirah* atau *ma'rifah*.
- (1)..... J
 ika *ism nakirah* atau *ma'rifah*, apakah *mufrad* (tunggal), *muthannā*
 (dual), atau *jama'* (plural)?
- (2)..... J
 ika *ism ma'rifah*, apakah pada kategori *ism 'alam* (nama diri) *ism*
ḍamīr (kata ganti), *ism ishārah* (kata tunjuk), *ism mawṣūl* (kata
 sambung), *iḍāfah* (penyandaran), atau karena dimasuki *alif-lām*
 seperti telah dijelaskan di atas.
- d) A
 apakah pada kategori *ism tafḍīl* (superlatif), *mubālaghah*
 (ketakterhinggaan), atau *shibh mubālaghah* (menyerupai *ism*
mubālaghah).
- e)..... A
 apakah pada kategori *ism mabni* (berbentuk tetap) atau *mu'rab* (dapat
 berubah bentuk);

(1)..... J

ika *mabni*, apakah *ism mawṣūl* (kata sambung), *ism ishārah* (kata tunjuk), *ḍamīr* (kata ganti), *ism sharṭ* (membutuhkan jawaban), *ism zarf* (menunjuk tempat atau waktu), dan sebagainya.

(2)..... J

ika *mu'rab*, apakah bermakna ganda (*mushtarak*) atau hanya bermakna tunggal; apakah *'ām* (umum) atau *khāṣ* (khusus), termasuk faktor penyebabnya.

3)..... P

erbedaan konotasi penggunaan huruf-huruf bermakna (*ḥurūf al-ma'ānī*), misalnya:

a)..... K

onotasi huruf *aṭf* (huruf sambung), huruf *jār*, huruf *naskh* (*inna* dan teman-temannya), huruf *lām* (*nafy, nahy, amr, ta'īl*), dan sejenisnya.

b)

Konotasi huruf *qasam* (sumpah), huruf *sharṭ* (bersyarat), termasuk huruf *jawāb*-nya masing-masing;

c).....

Konotasi huruf *ḥaṣr* (pembatasan), *zarfiyah* (mengandung ruang dan waktu), *taḥḍīd* (himbauan), *taḥqīq* (penekanan), *tawkiḍ* (peneguhan), *tashbīh* (penyerupaan), dan sejenisnya;

d)

Konotasi huruf *istifhām* (pertanyaan), termasuk huruf *jawāb*-nya.

Penguasaan seluk-beluk ketiga komponen *kalām* di atas, merupakan sesuatu yang mutlak. Kompleksitas persoalannya bukanlah alasan, karena itulah satu-satunya cara untuk menghindari kesalahpahaman terhadap al-Qur'an.

4. I

Ilmu *Balāghah* (Susastra)

Ilmu *Balāghah* adalah ilmu yang membahas kaidah-kaidah yang berhubungan dengan *kalām* Arab, khususnya yang terkait dengan pembentukan kalimat dan gaya bahasa (retorika) dalam berkomunikasi.

Ilmu *Balāghah* memiliki tiga cabang, yaitu ilmu *Ma'āni*, *Bayān*, dan *Badī'*. Ketiga cabang ini mempunyai fokus yang berbeda. Ilmu *Ma'āni* membahas hal-hal yang terkait dengan makna kalimat, baik kalimat berita (*khabar*), perintah dan larangan (*inshā'*), *qaṣr* (pengkhususan), *faṣl* (pemisahan), *waṣl* (penyambungan), *musāwah* (penyamaan), *ijāz* (peringkasan), dan *itnāb* (pemanjangan). Ilmu *Bayān* membahas hal-hal yang terkait dengan konotasi kalimat dalam berbagai bentuknya, baik berkonotasi *tashbīh* (penyerupaan), *majāz* (metaforis), dan *kināyah* (alegoris). Ilmu *Badī'* membahas hal-hal yang terkait dengan estetika suatu ungkapan, baik pada aspek *lafzī* (literasi) maupun *maknawī* (substansi).¹²³

Dalam konteks pemahaman al-Qur'an, disiplin ilmu tersebut memiliki signifikansi yang sangat tinggi, khususnya yang pertama dan kedua. Al-

¹²³ Lihat Ali al-Jārim dan Muṣṭafa Amīn, *al-Balāghah al-Wāḍiḥah* (London: McMillan Ltd. - Dārul Ma'ārif, 1999).

Qur'an adalah sebuah kitab suci berbahasa Arab yang dikenal secara luas memiliki cita-rasa sastra yang sangat mengagumkan. Keindahan ungkapan-ungkapannya tak tertandingi hingga kini, bahkan aspek ini merupakan salah satu dari tiga aspek *i'jāz* (kemukjizatan) al-Qur'an. Dua aspek lainnya adalah kebenaran isi dan ketepatan informasinya, baik menyangkut berita masa lalu, maupun yang akan datang.¹²⁴

Ilmu *Balāghah* dapat dikatakan sebagai ilmu yang sangat elitis, selain karena objek kajiannya tergolong kompleks, juga karena orang-orang yang mampu menguasainya terbilang sangat terbatas. Namun demikian, mengingat signifikansinya dalam memahami al-Qur'an relatif besar, penguasaan ilmu ini merupakan suatu keniscayaan. Tanpa menguasai ilmu ini, bukan saja akan berakibat pada kesalahpahaman terhadap al-Qur'an, tetapi juga akan menjadi kendala besar untuk merasakan keindahan cita-rasa dan gaya bahasanya. Demikianlah, misalnya, ketika kita membaca surat ke-55 (al-Raḥmān). Dalam surat ini terdapat pertanyaan yang sangat indah, dan diulang-ulang sampai 31 kali: . Pertanyaan ini, bagi mereka yang tidak memahami ilmu *Balāghah*, mungkin akan bertanya; mengapa diulang-ulang sebanyak itu? Tidakkah cukup jika sekali atau dua kali saja? Apakah itu merupakan suatu pemborosan? Bahkan, sangat mungkin mereka akan menuduhnya sebagai teks yang cerewet, bertele-tele, dan sebagainya.

¹²⁴ Penjelasan lebih lengkap, baca misalnya: M. Quraish Shihab, *Mukjizat al-Qur'an* (Bandung: Mizan, 1997), 111-153. Al-Ṣabūni, *al-Tibyān*, 89-153.

Tentu saja, pertanyaan “nakal” seperti itu hanya keluar dari orang-orang yang awam dalam ilmu *Balāghah*. Seseorang yang sedikit saja mengenal ilmu *Balāghah*, niscaya akan tertawa sinis mendengar pertanyaan bodoh seperti itu. Padahal, bagi mereka yang paham ilmu *Balāghah*, niscaya akan terkagum-kagum ketika membaca ayat-ayat suci yang agung itu. Mereka pasti merasakan bahwa pengulangan itu adalah sesuatu sangat mengesankan, karena menyentuh relung hatinya yang paling dalam. Selain itu, mereka juga akan merasakan betapa seriusnya al-Qur’an membimbing manusia untuk lebih mengenal eksistensi dan curahan nikmat-nikmat Tuhan kepada mereka, baik yang telah, sedang, dan akan mereka rasakan. Sebaliknya, bagi mereka yang awam dalam ilmu *Balāghah*, apalagi dalam benaknya terbersit keraguan dan keingkaran, tentu tidak akan merasakan hal yang sama. Bahkan, meskipun mereka telah merasakan curahan nikmat Tuhan itu, mereka tetap saja ragu, ingkar, dan mendustakannya. Sikap “keras kepala” seperti itulah yang hendak dinegasikan dalam rangkaian ayat-ayat suci itu, antara lain dengan mengulang-ulang pertanyaan “**maka nikmat Tuhanmu yang manakah kamu dustakan?**”. Pertanyaan ini sendiri, sebenarnya, tidak menuntut respons secara verbal (*bi al-lisān*), tetapi cukup dengan tindakan-tindakan nyata (*bi al-ḥāl*), karena detail-detail nikmat Tuhan yang ditanyakan itu justru telah, sedang, dan akan dirasakan oleh pembaca (*mukhāṭab*).

Ungkapan-ungkapan al-Qur’an, betapapun indahnyanya, memang tidak dapat dirasakan kecuali oleh mereka yang memahami seluk-beluk ilmu *Balāghah*, khususnya ilmu *Badī’*. Kedua ilmu *Balāghah* lainnya, ilmu *Ma’āni*

dan *Bayān*, keindahan itu tidak pada konteks estetikanya, tetapi pada makna dan konotasinya.

Berbicara tentang ilmu *Ma'ānī* dan ilmu *Bayān*, ada beberapa hal yang perlu mendapat perhatian khusus, yaitu beberapa konsep yang menjadi fokus pembahasan kedua ilmu tersebut.

a. I

Ilmu *Ma'ānī*

Fokus pembahasan ilmu menyangkut beberapa konsep, antara lain: 1) *kalām khabar* 2) *kalām inshā'*; (2) *kalām qaṣr* atau *ḥaṣr*; (3) *kalām ijāz* dan *itnāb*. 4) *faṣl*, *waṣl*, dan *musāwah*. Substansi beberapa konsep ini, secara ringkas dapat dijelaskan sebagai berikut:

1)..... K

alām Khabar, adalah kalimat yang pembicaraannya boleh jadi benar atau dusta, tergantung pada kesesuaiannya dengan kenyataan (realitas). Jika sesuai dengan kenyataan berarti **benar**, sebaliknya, jika tidak sesuai berarti **dusta**.¹²⁵ Penggunaan *kalām khabar* dimaksudkan untuk menyampaikan salah satu dari dua hal, yaitu:

a)..... M

emberitahu orang yang diajak bicara (*mukhāṭab*) mengenai hukum yang terkandung di dalamnya, dan hukum yang dimaksud disebut sebagai *fā'idah al- khabar*;

¹²⁵ Ali al-Jārim, *al-Balāghah*, 139. al-Sayūṭi, *al-Itqān*, Jilid II, Juz III, 225-226.

b) M

emberitahu bahwa si pembicara mengetahui hukum yang terkandung di dalamnya, yang disebut sebagai *lāzim al-khabar*,

Selain itu, *kalām khabar* juga dimaksudkan untuk: (1) *istirhām*, mendapatkan belas kasih; (2) *izhār al-dā'fi*, menampakkan kelemahan; (3) *izhār al-taḥassur*, menampakkan kekecewaan; (4) *al-fakhr*, untuk kesombongan (kebanggaan); dan (5) *al-ḥathth*, mendorong berusaha maksimal penuh kesungguhan.¹²⁶

Lebih lanjut, masih menurut Ali al-Jārim, sasaran *kalām khabar* ditujukan kepada lawan bicara yang berada pada salah satu dari tiga kondisi psikologis berikut; bebas, ragu, atau ingkar, khususnya terhadap hukum yang terkandung dalam kalimat yang diucapkan.

a)..... J

ika kondisi psikologisnya **bebas** (*khāliy al-dhihn*), maka kalimat disampaikan tanpa disertai tanda penguat, seperti penggunaan huruf *tawkīd*, *qasam*, dan sebagainya. Kalimat demikian disebut kalimat *ibtidā'ī* (permulaan).

b)..... J

ika kondisi psikologisnya **ragu** dan ingin memperoleh keyakinan, maka kalimat yang disampaikan sebaiknya didukung dengan tanda penguat. Kalimat seperti ini disebut kalimat *ṭalabī* (penuntutan);

¹²⁶ Ibid., 147.

c).....

Jika kondisi psikologisnya **ingkar** (menolak), maka kalimatnya harus disertai tanda penguat, satu atau lebih, tergantung pada intensitas pengingkarannya. Kalimat semacam ini disebut kalimat *ingkārī* (penolakan).¹²⁷

2)..... K

alām Inshā', adalah kalimat yang pembicaraannya tidak dapat disebut sebagai pihak yang **benar** atau **dusta**.¹²⁸ Demikian pula kandungan kalimatnya, tidak membenarkan dan tidak pula mendustakan. Kalimat jenis ini ada dua macam. Pertama, disebut *Inshā' Ṭalibī*, jika kalimatnya menghendaki atau menuntut terjadinya suatu yang belum terjadi pada waktu kalimat itu diucapkan, baik dalam bentuk *amr* (perintah), *nahy* (larangan), *istifhām* (pertanyaan), *tamannī* (harapan yang sulit terwujud), maupun dalam bentuk *nidā'* (panggilan), *du'ā'* (permohonan dari pihak yang rendah kepada yang lebih tinggi), termasuk kalimat sindiran, kecaman, peringatan, atau himbauan (*tahdīd*). Kedua, disebut *Inshā' Ghayr Ṭalibī* jika kalimatnya tidak menuntut terjadinya sesuatu. Kalimat jenis ini memiliki banyak bentuk, antara lain *ta'ajjub* (menyatakan kekaguman), *madḥ* (menyatakan pujian), *dhamm* (menyatakan celaan), *qasam* (sumpah), termasuk dalam bentuk *aqd* (transaksi).¹²⁹ Hanya perlu diingatkan, *kalām Inshā'* jenis kedua

¹²⁷ Ibid., 155.

¹²⁸ Ibid., 139.

¹²⁹ Ibid., 170.

ini (*Inshā' Ghayr Talibī*), menurut Ali al-Jārim, tidak termasuk wilayah kajian ilmu *Ma'ānī*.¹³⁰ Karena itu, contoh berikut ini lebih difokuskan pada *kalām Inshā'* yang disebutkan pertama, terutama untuk menunjukkan penggunaannya dalam al-Qur'an:

a)..... A

mr (perintah), adalah tuntutan untuk melaksanakan suatu pekerjaan oleh pihak yang lebih tinggi kepada pihak yang lebih rendah. Redaksi yang digunakan ada empat bentuk, yaitu: *fi'l Amr* (kata kerja perintah), *fi'l Muḍāri'* yang disertai *lām amr* (huruf *lām* perintah), *ism fi'l Amr* (kata benda berkonotasi perintah), dan *ism Masdar* yang menggantikan *fi'l Amr* (kata kerja perintah).¹³¹

Menurut Ali al-Jārim, dalam perspektif ilmu *Ma'ānī*, penggunaan *kalām Amr* tidak selalu berkonotasi perintah dalam arti sesungguhnya (*ḥaqīqī*), tetapi juga bisa berkonotasi lain, misalnya: (a) *du'ā'* (permohonan),¹³² (b) *irshād* (bimbingan), (c) *iltimas* (tawaran), (d) *tamannī* (harapan yang sulit tercapai), (e) *takhyīr* (pilihan), (f) *ta'jīz* (pelemahan), (g) *taswiyah* (penyamaan), (h) *tahdīd* (ancaman), dan (i) *ibāḥah* (pembolehan).¹³³

Penggunaan *amr* dalam berbagai bentuk dan konotasinya, khususnya dalam kitab suci al-Qur'an, dapat dikatakan relatif sangat

¹³⁰ Ibid., 169.

¹³¹ Ibid., 179.

¹³² Semua *fi'l Amr* dalam al-Qur'an, yang ditujukan kepada Allah, seluruhnya berkonotasi doa (permohonan). Misalnya doa minta ampun: al-Qur'an, 2 (al-Baqarah):286; 3 (Āli 'Imrān):147.

¹³³ al-Jārim, *al-Balāghah*, 179.

sedikit. Dari total 19355 (sembilanbelas ribu tigaratus limapuluh lima) buah *fi'l* yang terdapat dalam al-Qur'an, hanya 1858 (9,60%) yang dapat dikategorikan sebagai *fi'l amr*. Selebihnya (90,4%), masuk pada kategori *fi'l Māḍī* dan *fi'l Muḍāri'*, dengan rincian 9177 (47,41%) *fi'l Māḍī* dan 8320 (42,99) *fi'l Muḍāri'*. Jika ditambah dengan *fi'l Muḍāri'* yang disertai *lām Amr*, yang jumlahnya hanya 76 buah, maka keseluruhan *amr* dalam bentuk *fi'l* di dalam al-Qur'an, tidak lebih dari 1934 buah, atau 10% dari total *fi'l* yang digunakan al-Qur'an.¹³⁴

b) *N*

ahy (larangan), adalah tuntutan untuk tidak melakukan suatu tindakan yang disampaikan oleh seseorang kepada pihak lain, terutama kepada pihak yang martabatnya lebih rendah. Redaksinya selalu menggunakan *fi'l Muḍāri'* yang didahului *lām nāhiyah* (*lām* berkonotasi larangan).¹³⁵

Sekedar diketahui, al-Qur'an menggunakan *fi'l Muḍāri'* seperti ini sebanyak 410 kali, atau 4,9% dari total *fi'l Muḍāri'* sejumlah 8318 sebagaimana disebutkan di atas.

Penting ditegaskan, bahwa *nahy* memiliki substansi yang sama dengan *amr* yang disebutkan di atas. Keduanya sama-sama menuntut terjadinya suatu perbuatan. Hanya saja, *amr* berkonotasi positif, dalam

¹³⁴ Selanjutnya, lihat Su'aib Muhammad, **Lensa al-Qur'an** (Malang: UIN Maliki, 2009). Karya ini diposisikan sebagai produk pengembangan alat bantu pencarian kosa kata al-Qur'an berdasarkan bentuk, akar, arti, dan tema ayat, dilengkapi dengan kode inisial menurut terminologi ilmu *Nahw*. Kode tersebut dimaksudkan untuk memperkenalkan jenis, posisi, fungsi, dan beberapa hal lain yang terkait dengan *fi'l*, *ism*, *hurūf* dalam al-Qur'an.

¹³⁵ Ali al-Jārim, *al-Balāghah*, 187.

arti menuntut terjadinya sesuatu, sedangkan *nahy* adalah sebaliknya, yaitu meninggalkan sesuatu. Karena itu, *nahy* terkadang pula tidak selalu berkonotasi melarang, tetapi juga dapat berkonotasi lain sesuai konteksnya, yaitu: (a) *du'ā'* (permohonan), (b) *iltimas* (tawaran), (c) *irshād* (bimbingan), (d) *tamannī* (harapan yang sulit tercapai), (e) *takhyīr* (pilihan), (f) *taubīkh* (penistaan), (g) *tay'īs* (pesimis), (h) *tahdīd* (ancaman), dan (i) *tahqīr* (penghinaan), seperti konotasi *amr* di atas.¹³⁶

c)..... I

istifhām (pertanyaan), adalah upaya mencari tahu tentang sesuatu yang sebelumnya tidak diketahui. Pertanyaan dapat diajukan dengan memanfaatkan huruf atau kata tertentu yang dikenal sebagai *adawāt al-istifhām*,¹³⁷ misalnya:

(1)..... H

amzah (apakah), digunakan untuk mencari tahu tentang dua hal. Pertama, *al-taṣawwur*, yaitu untuk memperoleh gambaran tentang *mufrad* (satuan unsur informasi). Dalam hal ini *hamzah* langsung mengiringi apa yang ditanyakan, dan pada umumnya apa yang ditanyakan itu disebutkan bandingannya setelah huruf *am* (ataukah). Dengan demikian, kalimatnya bersifat opsional, apakah ini atau itu, kamu atau dia, dan sebagainya. Kedua, *al-taṣdīq*, yaitu untuk memperoleh konteks (*nisbah*) sesuatu yang ditanyakan. Karena itu,

¹³⁶ Ibid.

¹³⁷ Ibid., 194

dalam hal ini tidak diperlukan faktor pembanding, dan kalimatnya bersifat konfirmatif, apakah “ya” atau “tidak” (*na’am am lā*).

Contoh berikut ini, menunjukkan hal tersebut. Contoh yang disebutkan pertama bersifat konfirmatif, sementara yang kedua bersifat opsional.

(56:58)

(56:59)

Maka terangkanlah kepadaku tentang *nuṭfah* yang kamu pancarkan. Kamukah yang menciptakannya, ataukah Kami yang menciptakannya? (QS. al-Wāqī’ah, 56:58-59).¹³⁸

(2) *H*

al (adakah), digunakan untuk meminta pembenaran (*taṣḍīq*) terhadap sesuatu yang ditanyakan. Kalimatnya bersifat konfirmatif, sehingga pertanyaan ini hanya membutuhkan jawaban *ya* () atau *tidak* (). Contoh:

(51:24)

Sudah datangkah kepadamu (Muhammad) cerita tentang tamu Ibrahim (malaikat-malaikat) yang dimuliakan? (QS. al-Ẓāriyāt, 51:24).¹³⁹

Untuk diketahui, dalam al-Qur’an terdapat 91 pertanyaan yang menggunakan *hal istifhāmiyah*, selebihnya dengan *adāt* yang lain, misalnya *man*, *mā*, *matā*, *ayyāna*, *kayfa*, *ayna*, *annā*, *kam*, dan *ayyu*.

¹³⁸ Depag. RI., *al-Qur’an dan Terjemahnya*, 895.

¹³⁹ *Ibid.*, 859.

Semua *adāt* yang disebutkan terakhir ini disebut *ism istihām* (huruf tanya), sedangkan *hamzah* dan *hal* disebut *ḥarf al-istihām* (huruf tanya). Berikut ini penjelasan singkat tentang penggunaan *ism istihām* tersebut.

- (3) *M*
an (siapakah), untuk menanyakan keterangan tentang makhluk yang berakal.
- (4) *M*
a (apa), untuk menanyakan keterangan nama atau hakekat sesuatu yang bernama, terutama makhluk yang tidak berakal.
- (5) *M*
atā (kapan), untuk menanyakan keterangan waktu, baik yang lalu maupun yang akan datang.
- (6) *A*
yyāna (kapan), untuk menanyakan keterangan tentang waktu yang akan datang, khususnya tentang peristiwa yang mengerikan.
- (7) *K*
ayfā (bagaimana), untuk menanyakan keterangan keadaan.
- (8) *A*
yna (dimana), untuk menanyakan keterangan tempat.
- (9) *A*
nnā (bagaimana, dari mana, kapan), untuk menanyakan keterangan keadaan, tempat, atau waktu.

(10) *K*

am (berapa), untuk menanyakan keterangan jumlah atau bilangan.

(11) *A*

yyu (yang mana di antara), selain untuk menanyakan salah satu dari dua hal yang berserikat dalam suatu perkara, juga untuk menanyakan waktu, tempat, keadaan, bilangan, makhluk berakal atau tidak berakal, sesuai dengan lafal yang disandarinya.¹⁴⁰

Semua perangkat (*adawāt al-istifhām*) di atas, digunakan untuk menanyakan gambaran tentang sesuatu, dan karena itu, jawabannya pun berupa keterangan atas sesuatu yang ditanyakan. Namun demikian, suatu pertanyaan, tampaknya, tidak selalu dimaksudkan untuk mencari tahu tentang sesuatu yang ditanyakan, tetapi juga memiliki beberapa konotasi lain sesuai dengan konteksnya¹⁴¹ Di antaranya dapat berkonotasi:

(a) *N*

afy (peniadaan), seperti pertanyaan dalam ayat 60 surat al-Raḥmān berikut ini:

(55:60) _____

Tidak ada balasan kebaikan kecuali kebaikan (pula). (QS. al-Raḥmān, 55:60).¹⁴²

¹⁴⁰ Ibid., 196. Lihat pula: al-Sayūfī, *al-Itqān*, Jilid II, Juz III, 234.

¹⁴¹ Ibid., 199.

¹⁴² Ibid., 889.

(b)..... *I*

nkārī (penolakan), seperti pertanyaan dalam ayat ini:

(56:47) _____

Dan mereka selalu mengatakan: "Apakah apabila kami mati dan menjadi tanah dan tulang belulang, apakah sesungguhnya kami benar-benar akan dibangkitkan kembali?, (QS. al-Wāqī'ah, 56:47).¹⁴³

(c)..... *T*

aqrīrī (penegasan), seperti pertanyaan dalam ayat ini:

(7:172) _____

"Bukankah Aku ini Tuhanmu?" Mereka menjawab: "Betul (Engkau Tuhan kami), kami menjadi saksi". (QS. al-A'rāf, 7:172).¹⁴⁴

(d)..... *T*

awbīh (pelecchan), seperti pertanyaan dalam ayat ini:

(64:6) _____

Yang demikian itu adalah karena sesungguhnya telah datang kepada mereka Rasul-Rasul mereka (membawa) keterangan-keterangan lalu mereka berkata: "Apakah manusia yang akan memberi petunjuk kepada kami?" (QS. al-Taghābun, 64:6).¹⁴⁵

¹⁴³ Ibid., 895.

¹⁴⁴ Ibid., 250.

¹⁴⁵ Ibid., 942.

(e) *T*

a'zīm (pengagungan), seperti pertanyaan dalam ayat:

(12:31) _____

Dan mereka melukai (jari) tangannya dan berkata: "Maha sempurna Allah, ini bukanlah manusia. Sesungguhnya ini tidak lain hanyalah malaikat yang mulia." (QS. Yūsuf, 12:31).¹⁴⁶

(f) *T*

aḥqīr (pelecchan), seperti pertanyaan dalam ayat:

(11:87) _____

Mereka berkata: "Hai Syu'aib, apakah agamamu yang menyuruh kamu agar kami meninggalkan apa yang disembah oleh bapak-bapak kami (QS. Hūd, 11:87).¹⁴⁷

(g) *I*

stibṭa' (penampakan kelemahan), seperti pertanyaan dalam ayat:

_____ (2:28) _____

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? (QS. al-Baqarah, 2:28).¹⁴⁸

¹⁴⁶ Ibid., 353.

¹⁴⁷ Ibid., 340.

¹⁴⁸ Ibid., 13.

(h)..... *T*

a'ajjub (keheranan), seperti pertanyaan dalam ayat:

(80:17) _____

Binasalah manusia; alangkah amat sangat kekafirannya? (QS. 'Abasa, 80:17).¹⁴⁹

(i)..... *T*

amannī (harapan sulit), seperti dalam ayat:

...maka adakah bagi kami pemberi syafaat yang akan memberi syafaat bagi kami, atau dapatkah kami dikembalikan (ke dunia) sehingga kami dapat beramal yang lain dari yang pernah kami amalkan?" (QS. al-A'rāf, 7:53).¹⁵⁰

(j)..... *T*

aswiyah (penyamaan), seperti pertanyaan dalam ayat:

(3:154) _____

Mereka berkata: "Apakah ada bagi kita barang sesuatu (hak campur tangan) dalam urusan ini?" Katakanlah: "Sesungguhnya urusan itu seluruhnya di tangan Allah". (QS. Āli 'Imrān, 3:154).¹⁵¹

(k)..... *T*

ashwīq (stimulasi), seperti pertanyaan dalam ayat:

¹⁴⁹ Ibid., 1025.

¹⁵⁰ Ibid., 229-30.

¹⁵¹ Ibid., 102.

(35:3)

Adakah pencipta selain Allah yang dapat memberikan rezki kepada kamu dari langit dan bumi? Tidak ada Tuhan (yang berhak disembah) selain Dia; maka mengapakah kamu berpaling (dari ketauhidan)? (QS. Fāṭir, 35:3).¹⁵²

d) T

amannī, adalah menuntut sesuatu yang disukai, yang sulit diharapkan tercapai, baik karena sesuatu itu mustahil terjadi, atau mungkin terjadi namun sulit dapat dicapai. Lafal yang digunakan untuk itu adalah *layta*, dan terkadang menggunakan lafal *hal*, *law*, dan *la'alla*, sesuai tujuan *balāghah*nya. Namun bila sesuatu yang disukai itu mudah tercapaiannya, disebut *tarajji*, yang diungkapkan dengan lafal *la'alla* dan *'asā*. Kadang-kadang juga menggunakan *layta*, sesuai dengan tujuan *balāghah*nya¹⁵³

Contoh penggunaannya dalam al-Qur'ān, misalnya:

(1) L

afal *layta*, *hal*, *law*, dan *la'alla* dalam konteks *tamanni*:

“Pada hari manusia melihat apa yang telah diperbuat oleh kedua tangannya; dan orang kafir berkata: "Alangkah baiknya sekiranya aku dahulu adalah tanah".(QS. al-Nabā', 78:40).

¹⁵² Ibid., 695.

¹⁵³ Ali al-Jārim, *al-Balāghah*, 207. Tujuan *balāghah* dalam hal ini adalah: *hal* dan *la'ala* untuk mengharapkan terwujudnya sesuatu yang mungkin terjadi dan mudah tercapai, sementara *law* untuk mengharapkan terwujudnya sesuatu yang langka, atau untuk menunjukkan pengungannya.

—

"Sesungguhnya kami adalah pengikut-pengikutmu, maka dapatkan kamu menghindarkan dari kami sebahagian azab api neraka?" (QS. al-Mu'min, 40:47).¹⁵⁴

—

Dan mereka berkata: "Jikalau Allah Yang Maha Pemurah menghendaki tentulah kami tidak menyembah mereka (malaikat)." (QS. al-Zuhrūf, 43:20).¹⁵⁵

—

Dan berkatalah Firaun: "Hai Haman, buatlah bagiku sebuah bangunan yang tinggi supaya aku sampai ke pintu-pintu, (yaitu) pintu-pintu langit, supaya aku dapat melihat Tuhan Musa." (QS. al-Mu'min, 40:37).¹⁵⁶

(2) L
afal *la'alla*, *'asā*, atau *laita* dalam konteks *tarajji*.

—

Kamu tidak mengetahui barangkali Allah mengadakan sesudah itu suatu hal yang baru. (QS. al-Mulk, 65:1).¹⁵⁷

¹⁵⁴ Depag. RI., *al-Qur'an dan Terjemahnya*, 766.

¹⁵⁵ Ibid., 796.

¹⁵⁶ Ibid., 764.

¹⁵⁷ Ibid., 945.

Dan pada sebahagian malam hari bersembahyang tahajudlah kamu sebagai suatu ibadah tambahan bagimu: mudah-mudahan Tuhan-mu mengangkat kamu ke tempat yang terpuji. (QS. al-Isrā', 17:79).¹⁵⁸

Aduhai kiranya dulu aku tidak mempersekutukan seorangpun dengan Tuhanku".(QS. al-Kahfi, 18:42).¹⁵⁹

3)..... a

I-Qaṣr – disebut juga *ḥaṣr* – adalah pengkhususan suatu perkara pada perkara lain dengan cara yang khusus. Setiap *qaṣr* memiliki dua *ṭarf* (komponen), yang pertama disebut *maqṣūr*, sementara yang kedua disebut *maqṣūr ‘alayh*. Bentuk pengkhususannya, antara lain menggunakan:

a) P

ola *nafy* dan *istithnā'*, dan *maqṣūr ‘alayhnya* adalah setelah huruf *istithnā'* (pengecualian). Contoh:

Muhammad itu tidak lain, kecuali seorang rasul (QS, Āli ‘Imrān, 3:144).¹⁶⁰

¹⁵⁸ Ibid., 436.

¹⁵⁹ Ibid., 450.

¹⁶⁰ Ibid., 99.

b)H

uruf *ḥaṣr* (-), dan *maqṣūr* ‘*alayhmya* adalah lafal yang wajib disebut terakhir. Contoh:

Bahwasanya yang takut kepada Allah, hanyalah para ulama (QS. Fāṭir, 35:28).¹⁶¹

c)H

uruf *aṭf*, khususnya *lā* (), *bal* (), atau *lākin* (). Jika menggunakan *lā*, maka *maqṣūr* ‘*alayhmya* adalah lafal yang bertolak belakang dengan lafal yang jatuh setelah *lā*, dan jika menggunakan *bal* atau *lākin*, maka *maqṣūr* ‘*alayhmya* adalah lafal yang jatuh setelahnya. Contoh:

—

Dan patutkah setiap kali mereka mengikat suatu perjanjian, sebagian di antara mereka mencampakkannya, bahkan kebanyakan mereka tidak beriman (QS. al-Baqarah, 2:100).¹⁶²

d)M

endahulukan lafal yang seharusnya diakhirkan. Dalam hal ini *maqṣūr* ‘*alayhmya* adalah lafal yang didahulukan. Contoh:

Hanya kepada-Mu kami menyembah, dan hanya kepada-Mu kami meminta pertolongan (QS. al-Fāṭihah, 1:5).¹⁶³

¹⁶¹ Ibid., 700.

¹⁶² Ibid., 27.

Dalam contoh ini, *maqṣūr ‘alayh (maf’ūl bih)* didahulukan dari *maqṣūr (fi’l dan fā’i)*-nya.

e)..... M

enggunakan *ḍamīr faṣl marfū’ (huwa atau hum)*. Dalam hal ini *maqṣūr ‘alayhnya* adalah lafal setelah *ḍamīr* yang bersangkutan. Contoh:

Mereka itulah yang tetap mendapat petunjuk dari Tuhan mereka, dan [hanya] merekalah orang-orang yang beruntung (QS. al-Baqarah, 2:5).¹⁶⁴

Perlu diketahui, berdasarkan kaitan antara kedua komponennya, *qaṣr* dapat dibagi dua, yaitu:

(a)..... Q

aṣr ṣifat ‘ala mawṣūf, yaitu ketika *maqṣūr* menjadi *ṣifat* sedangkan *maqṣūr ‘alayhnya* menjadi *mawṣūf*. Dalam kondisi seperti ini, antara *ṣifat* dan *mawṣūf* terikat satu sama lain; tidak boleh dipisahkan secara mutlak. Jenis *qaṣr* ini, berdasarkan hakekatnya, juga disebut *qaṣr ḥaqīqī*, karena antara *ṣifat* dan *mawṣūfnya* merupakan satu kesatuan yang tak terpisahkan;

(b)..... Q

aṣr mawṣuf ‘ala al-ṣifat, yaitu ketika *maqṣūmya* menjadi *mawṣūf*, sedangkan *maqṣūr ‘alayh* menjadi *ṣifat* baginya. Jenis *qaṣr* seperti

¹⁶³ Ibid., 6.

¹⁶⁴ Ibid., 9.

ini, meskipun kedua komponennya terikat satu sama lain, namun karena hakekat *maqṣūr* dan *maqṣūr ‘alayhnya* tidak selalu sama, maka *qaṣr* ini ada yang disebut *qaṣr ḥaqīqī* dan ada yang disebut *qaṣr idāfī*.

(1) q

aṣr ḥaqīqī, adalah *qaṣr* yang *maqṣūmya* dikhususkan pada *maqṣūr ‘alayh* berdasarkan hakekat dan kenyataannya, dan keduanya tidak terlepas satu sama lain, sebagaimana ditunjukkan pada contoh kedua di atas (*innamā yakḥsha Allāhā min ‘ibādihī al-‘ulamā* [QS. Fāṭir, 35): 28]).

(2) q

aṣr idāfī, adalah *qaṣr* yang *maqṣūmya* dikhususkan pada *maqṣūr ‘alayh* dengan disandarkan kepada sesuatu yang tertentu, sebagaimana ditunjukkan pada contoh pertama di atas (*wa mā Muhammadun illā rasūlun* (QS. Ali Imrān, 3:144).¹⁶⁵

4) a

I-Waṣl adalah menghubungkan satu kalimat kepada kalimat yang lain dengan huruf *atf*, misalnya *waw*, dan hal itu wajib jika:

a) k

alimat kedua hendak disertakan kepada kalimat pertama dalam hukum dan *i’rabnya*.

¹⁶⁵ Ibid.,

b) k

alimat pertama dan kedua tidak sama, baik *khbariyah* maupun *inshā'iyah*, dan bila di-*fasl*-kan akan menimbulkan kesalahpahaman yang menyalahi maksud semula.

c) k

alimat pertama dan kedua sama-sama *kalām Khabar* atau sama-sama *kalām Inshā'*, dan meskipun maknanya bersesuaian satu sama lain secara sempurna, tidak ada hal-hal yang mengharuskan keduanya di-*fasl*-kan. Contoh:

Dalam ayat tersebut (QS. al-Tawbah, 9: 119), terdapat dua kalimat yang dapat dikategorikan sebagai *kalām Inshā'*, yaitu *ittaqu'llah* dan *kūnū ma'a al-ṣādiqīn*. Keduanya berkesesuaian makna satu sama lain, karena jalan menuju takwa kepada Allah yang diperintahkan pada kalimat pertama, antara lain adalah bergaul atau belajar kepada orang-orang yang disebut *al-ṣādiqīn* (kredibel: jujur, lurus, dan dapat dipercaya), sebagaimana diperintahkan juga pada kalimat kedua. Sementara itu, faktor yang mengharuskan keduanya untuk di-*fasl*-kan pun tidak ada.¹⁶⁶

5) a

I-Fasl, kebalikan dari *al-wasl* di atas, untuk menyebut dua kalimat yang

¹⁶⁶ Ibid., 230.

secara struktural tidak dihubungkan satu sama lain dengan huruf *atf*, dan menjadi wajib jika:

a) k

alimat pertama dan kedua merupakan satu kesatuan yang sempurna (*kamāl al-ittisāl*). Misalnya, yang kedua merupakan *tawkid* (penguat) bagi yang pertama; termasuk menjadi *badal* (pengganti), atau menjadi *bayān* (penjelasan)nya. Contoh:

Bertakwalah kepada yang telah menganugerahkan kepada kalian apa yang kalian ketahui. Dia telah menganugerahkan binatang-binatang ternak, anak-anak, kebun-kebun, dan mata air (QS. al-Shu'arā', 26:132-134).¹⁶⁷

b) k

alimat pertama dan kedua memiliki spesifikasi yang sangat berbeda (*kamāl al-inqitā'*). Misalnya, yang pertama merupakan *kalām Khabar*, sedangkan yang kedua *kalām Inshā'*, atau sebaliknya, termasuk karena tidak ada kesesuaian makna antara keduanya;

c) k

alimat kedua merupakan jawaban atas pertanyaan yang muncul dari pemahaman terhadap kalimat pertama. Dengan demikian, kedua

¹⁶⁷ Ibid., 583.

kalimat memiliki kemiripan kesinambungan yang sempurna (*sibhu kamāl al-ittiṣāl*). Contoh:

(dan ia merasa takut kepada mereka. Malaikat itu berkata: “jangan takut” (QS. Hūd, 11:70).¹⁶⁸

6)..... *M*

usawah, adalah ungkapan atau kalimat yang maknanya sesuai dengan banyaknya kata, dan jumlah katanya sesuai dengan luasnya makna yang dikehendaki, tidak ada penambahan atau pengurangan. Contoh:

Dan apa-apa yang kalian siapkan untuk diri kalian berupa kebaikan, tentu kalian akan mendapatkan [pahala]nya di sisi Allah (QS. al-Baqarah, 2:110).¹⁶⁹

Contoh tersebut memperlihatkan, bahwa kata-kata yang disusun sesuai dengan makna yang dikehendaki untuk masing-masing kata. Jika, misalnya, satu kata saja ditambahi atau dikurangi, niscaya akan menambah atau mengurangi maknanya.¹⁷⁰

7) *I*

jāz, adalah mengumpulkan makna yang banyak dalam kata-kata yang

¹⁶⁸ Ibid., 338.

¹⁶⁹ Ibid., 30.

¹⁷⁰ Ali al-Jārim, *al-Balāghah*, 230.

sedikit, namun jelas dan fasih. Dengan kata lain, *ijāz* adalah kalimat yang diungkapkan secara ringkas, jelas, dan maknanya mencakup (luas dan dalam). Kalimat jenis ini memiliki dua bentuk:

a) I

jāz qaṣr, yaitu suatu ungkapan yang tampaknya ringkas, namun mengandung banyak makna, tanpa disertai pembuangan kata atau kalimat tertentu. Misalnya:

Mereka itulah orang-orang yang mendapat keamanan. (QS. al-A'rāf, 7:54).¹⁷¹

Ungkapan ayat tersebut dapat dikategorikan ringkas-padat (*ijāz qaṣr*), karena menggunakan kata *al-amnu* yang memiliki cakupan makna yang sangat luas, meliputi semua hal yang berkonotasi positif (senang, gembira, bahagia, dan sebagainya) dan terbebas dari hal-hal yang berkonotasi negatif (susah, teraniya, dan sebagainya).

b) I

jāz khadhf, yaitu suatu ungkapan yang tampaknya ringkas, namun di dalamnya terdapat indikasi adanya pembuangan sebagian kata atau kalimat.¹⁷² Indikasi tersebut dapat diketahui melalui konteksnya sendiri, misalnya:

¹⁷¹ Depag. RI., *al-Qur'an dan Terjemahnya*, 230.

¹⁷² Ali al-Jārim, *al-Balāghah*, 338-339.

Adapun orang-orang yang mukanya hitam muram, [kepada mereka dikatakan]: “mengapa kalian kafir setelah beriman?” (QS. Āli ‘Imrān, 3:106).

Ungkapan ayat tersebut merupakan kategori *ijāz khadhf*, karena sebelum kalimat *akafartum* seharusnya ada satu kalimat yang dibuang, yang diperkirakan: *yuqālu lahum* (dikatakan kepada mereka). Lengkapnya adalah : [*yuqālu lahum*]: *akafartum ba'da imānikum*¹⁷³

8) I

tnāb, adalah bertambahnya lafal dalam suatu kalimat melebihi makna kalimatnya. Dengan kata lain, kalimat *itnāb* adalah kalimat yang disusun dalam struktur yang relatif panjang, dan struktur itu sengaja dibuat karena ada pertimbangan faidah lain di luar persoalan makna, misalnya dalam ungkapan ayat ini:

(19:4)

Ia berkata: "Ya Tuhanku, sungguh tulangku telah lemah dan kepalaku telah beruban, dan aku belum kecewa dalam berdoa kepada Engkau, ya Tuhanku. (QS. Maryam, 19:4).¹⁷⁴

¹⁷³ Ibid., 339-350.

¹⁷⁴ Depag RI., *al-Qur'an dan Terjemahnya*, 462.

Bagian pertama ayat tersebut, mulai dari *innī wahana al-‘azmu minnī* sampai *al-ra’su shaibā*, adalah salah satu bentuk kalimat *itnāb*. Ungkapan tersebut sebenarnya dapat ringkas dengan mengatakan: “sungguh, aku telah tua, atau “aku telah berusia lanjut”, atau “badanku telah rapuh”, dan semisalnya. Namun, karena ada pertimbangan lain, misalnya, masalah etika atau estetika, maka dalam ayat tersebut justru lebih baik di-*itnāb*-kan dari pada di-*ijāz*-kan.

Selain dengan cara seperti itu, *itnāb* dapat pula diungkapkan dengan beberapa cara lain, misalnya:

a)

Dhikr al-khāṣ ba’da al-‘ām, menyebutkan lafal yang khusus setelah yang umum, dengan maksud untuk mengingatkan kelebihan sesuatu yang khas itu. Misalnya dalam ayat 4 surat ke-97 (al-Qadr):

. Dalam hal ini *al-malā’ikah* merupakan lafal ‘*ām*, sedangkan *al-rūh* merupakan lafal *khāṣ*, karena yang dimaksud *al-rūh* adalah Jibril yang pada hakekatnya juga malaikat.

b)

Dhikr al-‘ām ba’da al-khāṣ, menyebutkan lafal yang umum setelah yang khusus, dengan maksud untuk menunjukkan keumuman hukum kalimat yang bersangkutan, misalnya dalam ayat 28 surat ke-70 (Nūh):

Dalam hal ini ungkapan *lī wa liwālidayya* (bagiku dan kedua orang tuaku) merupakan lafal *khās* (khusus), sementara *wa li al-mu'minīn wa al-mu'mināt* (bagi orang-orang mukmin laki-laki dan perempuan), karena Nuh dan kedua orang tuanya adalah bagian integral dari orang-orang mukmin yang disebutkan belakangan.

c) *a*

l-īdāh ba'da al-ibhām, menyebut lafal yang jelas maknanya setelah menyebutkan lafal yang kurang jelas maknanya, dengan maksud untuk mempertegas makna suatu ungkapan dalam benak pembaca, misalnya dalam ayat:

Dan bertakwalah kepada Allah yang telah menganugerahkan kepada kalian apa yang telah kalian ketahui. Dia telah menganugerahkan kepada kalian; binatang-binatang ternak, anak-anak, kebun-kebun, dan mata air (QS. al-Shu'arā', 26:132-133).

Dalam hal ini ungkapan “*bimā ta'malūn*” merupakan lafal yang *ibhām* (bermakna kurang jelas), sedangkan kalimat sesudahnya (*bi an'āmin wa banīn wa jannāt wa 'uyūn*, merupakan penjelasan (*al-īdāh*), bagi kalimat sebelumnya.

d) *T*

ikrār, mengulang penyebutan suatu lafal atau kalimat, dengan maksud untuk mengetuk jiwa, menampakkan kesedihan, atau menghindari

kesalahpahaman. Dalam al-Qur'an cara seperti ini relatif sangat banyak, baik dalam bentuk kata atau kalimat, misalnya, dalam ayat berikut:

(7:97)

(7:98)

(7:99)

Dalam rangkain ayat tersebut, ada beberapa kata yang diulang-ulang. Pengulangan seperti itu, bukanlah suatu pemborosan kata, tetapi dimaksudkan untuk menyentuh hati, agar terasa enak dibaca atau didengar. Demikian pula tentunya, ketika membaca ayat-ayat lain dengan pola pengulangan. Bacalah, misalnya, surat ke-55 (al-Raḥmān), surat ke-77 (al-Mursalāt), dan beberapa surat lain pada juz ke-30.

e) I

'tirāḍ, menyisipkan anak kalimat dalam suatu ungkapan, dengan maksud memperjelas atau mensinkronkan kata atau kalimat yang terkait, misalnya dalam ayat 6 surat ke-2 (al-Baqarah) berikut:

Ayat tersebut menegaskan bahwa orang-orang kafir itu, baik diberi peringatan atau tidak diberi peringatan, mereka akan tetap saja kafir. Kalimat bergaris bawah pada ayat tersebut, adalah kalimat sisipan yang dimaksudkan sebagai penjelas kalimat sebelum dan sesudahnya.

Kalimat sisipan seperti itu disebut *jumlah mu'tariḍah*, dan biasanya dalam struktur kalimat tidak memiliki kedudukan dalam *i'rāb*.

f)..... *T*

adhyīl, mengiringkan suatu kalimat dengan kalimat lain yang mencakup maknanya, dengan maksud untuk menegaskan makna (*tawkīd al-ma'na*). Dalam hal ini kalimat tambahan dapat berfungsi sebagai contoh (*jārin majra al-mithl*), bila kalimat itu mandiri; dan bukan menjadi contoh (*ghairu jārin majra al-mithl*), bila keduanya tak terpisahkan satu sama lain, misalnya dalam ayat al-Qur'an berikut:

Kami tidak menjadikan hidup abadi bagi seorang manusiapun sebelum kamu (Muhammad), maka jikalau kamu mati, apakah mereka akan kekal? Tiap-tiap yang berjiwa akan merasakan mati. (QS. al-Anbiyā', 21:34)

g).....

Ihtiras, menjaga atau menjamin tidak terjadinya kesalahpahaman, dengan menambahkan penjelasan seperlunya.

b)..... *I*

Ilmu *Bayān*

Cabang ilmu *Balāghah* ini membahas tiga hal, yaitu *tashbīh*, *majāz*, dan *kināyah*.

1)..... T

ashbīh (penyerupaan), yaitu penjelasan satu atau beberapa hal yang mempunyai kesamaan sifat, dengan menggunakan huruf *kāf* atau semisalnya, baik tersurat (*malḥūzah*) maupun tersirat (*malḥūzah*). *Tashbīh* mempunyai empat rukun: (a) *mushabbah* (yang diserupakan), (b) *mushabbah bih* (yang diserupakan dengannya), (c) *adāt tashbīh* (alat penyerupaan), (d) *wajh shabah* (aspek keserupaan).¹⁷⁵ Kedua rukun yang disebutkan terakhir terkadang disebutkan dan terkadang tidak. Jika *adāt*nya disebutkan, dinamakan *tashbīh mursal*, jika sebaliknya, dinamakan *tashbīh muakkad*. Sementara, jika *wajh shabah*nya disebutkan, dinamakan *tashbīh mufaṣṣal*, jika sebaliknya, dinamakan *tashbīh mujmāl*, dan jika keduanya tidak disebutkan, baik *adāt* maupun *wajh shabah*nya, dinamakan *tashbīh baligh*.¹⁷⁶

Al-Qur'an sungguh sangat banyak menggunakan *tashbīh* dalam menyampaikan pesan-pesannya. Hal ini dimaksudkan, selain untuk mengefektifkan pesan, juga dapat menyentuh hati dan perasaan pembaca atau pendengarnya.¹⁷⁷ Ketika menyampaikan pesan keagungan Allah, misalnya, al-Qur'an menggambarkan:

¹⁷⁵ Ibid., 20.

¹⁷⁶ Ibid., 25. Selanjutnya, tentang macam-macam *tashbīh* ini, lihat, misalnya: al-Sayūfī, *al-Itqān*, Jilid II, Juz I, 128-132.

¹⁷⁷ Menurut Ali al-Jārim, ada beberapa tujuan mengapa *tashbīh* perlu digunakan, di antaranya untuk: 1) menjelaskan kemungkinan adanya kerancuan pada *mushabbah*, yaitu ketika adanya suatu keanehan yang dinisbahkan kepadanya, dan keanehan tidak hilang kecuali setelah dijelaskan melalui *tashbīh*; 2) menjelaskan keadaan *mushabbah*, yaitu ketika sifatnya tidak dikenal sebelum dijelaskan melalui *tashbīh*; 3) menjelaskan ukuran keadaan *mushabbah*, yaitu ketika keadaan *mushabbah* hanya dikenal secara umum, sehingga perlu *tashbīh* untuk merinci spesifikasinya; 4) menegaskan keadaan *mushabbah*, yaitu ketika sesuatu yang dinisbahkan

Allah (Pemberi) cahaya (kepada) langit dan bumi. Perumpamaan cahaya Allah, adalah seperti sebuah lubang yang tak tembus, yang di dalamnya ada pelita besar. Pelita itu di dalam kaca (dan) kaca itu seakan-akan bintang (yang bercahaya) seperti mutiara, yang dinyalakan dengan minyak dari pohon yang banyak berkahnya, (yaitu) pohon zaitun yang tumbuh tidak di sebelah timur (sesuatu) dan tidak pula di sebelah barat (nya), yang minyaknya (saja) hampir-hampir menerangi, walaupun tidak disentuh api. Cahaya di atas cahaya (berlapis-lapis), Allah membimbing kepada cahaya-Nya siapa yang Dia kehendaki, dan Allah memperbuat perumpamaan-perumpamaan bagi manusia, dan Allah Maha Mengetahui segala sesuatu. (QS. al-Nūr, 24:35).¹⁷⁸

Pada ayat tersebut terdapat beberapa bentuk *tashbīh*. Pertama, pada bagian awal, Allah digambarkan sebagai cahaya langit dan bumi (*Allahu nūr al-samāwāt wa al-ard*). Bentuk seperti ini disebut *tashbīh muakkad*, karena *adāt tashbīh* –huruf *kāf*– tidak disebutkan. Kedua, pada bagian berikutnya, cahaya langit dan bumi diumpamakan sebagai lubang tak tembus pandang berpelita besar (*ka mishkāt fihā miṣbāḥ*). Bentuk ini disebut *tashbīh mursal*, karena *adāt tashbīh* (kata *mathal* dan huruf *kāf*) disebutkan secara jelas. Ketiga, pada kalimat-kalimat berikutnya, yaitu *tashbīh* tentang 1) pelita besar yang digambarkan a) berada di dalam kaca, b) seakan-akan bintang (yang bercahaya) seperti mutiara, c) dinyalakan

kepada *mushabbah* membutuhkan penegasan dan penjelasan dengan contoh; 5) memperindah gambaran *mushabbah* atau sebaliknya [Ibid.,54-55].

¹⁷⁸ Depag. RI., *al-Qur'an dan Terjemahnya*, 550.

dengan minyak dari pohon yang super berkah; 2) pohon zaitun yang unik; a) tidak tumbuh di belahan timur atau barat, b) minyaknya demikian bening, bercahaya, hampir-hampir menerangi, walaupun tidak disentuh oleh api; c) cahaya di atas cahaya (berlapis-lapis, dahsyat, luar biasa).

Ungkapan yang disampaikan dalam bentuk *tashbīh*, jika dikaitkan dengan keadaan *wajh shabbalnya*, juga dikenal adanya *tashbīh tamthīl* dan *ghair tamthīl*. Disebut *tashbīh tamthīl* jika *wajh shabbalnya* berupa ilustrasi yang dirangkai dari beberapa hal, dan disebut *tashbīh ghair tamthīl* jika tidak demikian¹⁷⁹

Dalam konteks kedua bentuk *tashbīh* tersebut, al-Qur'an menggunakan kedua-duanya. Selain pada ayat 35 surat al-Nūr di atas, dapat ditemukan pada beberapa ayat yang lain. Misalnya ketika al-Qur'an menggunakan *tashbīh* untuk menjelaskan: keagungan al-Qur'an,¹⁸⁰ kenikmatan surga,¹⁸¹ kepedihan neraka,¹⁸² kesementaraan kehidupan dunia,¹⁸³ kekekalan kehidupan akhirat,¹⁸⁴ kebermaknaan tauhid dan kekonyolan syirik¹⁸⁵, kesia-siaan perbuatan orang kafir,¹⁸⁶ kerapuhan kemusyrikan,¹⁸⁷ kelicikan orang-orang munafik,¹⁸⁸ kepongahan orang-orang

¹⁷⁹ Ibid., 35.

¹⁸⁰ al-Qur'an, 59 (al-Hashr): 20).

¹⁸¹ al-Qur'an, 13 (al-Ra'd): 35; 47 (Muhammad): 15.

¹⁸² al-Qur'an, 18 (al-Kahfi):29.

¹⁸³ al-Qur'an, 10 (Yūnus); 18 (al-Kahfi): 45; 57 (al-Ḥadid): 20.

¹⁸⁴ al-Qur'an, 29 (al-Ankabūt): 64; 87 (al-A'lā): 17.

¹⁸⁵ al-Qur'an, 14 (Ibrāhīm): 24-27.

¹⁸⁶ al-Qur'an, 24 (al-Nūr): 39-40; 3 (Āli Imrān):117; 14 (Ibrāhīm): 18.

¹⁸⁷ al-Qur'an, 22 (al-Hajj): 31; 29 (al-Ankabūt): 41.

¹⁸⁸ al-Qur'an, 2 (al-Baqarah): 16-20; 63 (al-Munāfiqūn): 4.

kafir,¹⁸⁹ keutamaan berderma dan orang-orang dermawan,¹⁹⁰ keutamaan Nabi Muhammad SAW dan para pengikutnya,¹⁹¹ kedahsyatan tantangan kesuksesan,¹⁹² kenistaan para pembangkang terhadap kitab suci,¹⁹³ ketangguhan *al-ḥaq* dan kerapuhan *al-bāṭil*,¹⁹⁴ ketertipuan perilaku *riyā'* (pamer),¹⁹⁵ dan kerakusan para penganut sekularisme.¹⁹⁶

Contoh serupa bertebaran pada banyak ayat al-Qur'an, yang diungkapkan dalam berbagai bentuk dan jenis *adāt tashbīh*, baik berupa *harf, ism*, maupun *fi'l*.¹⁹⁷

2) *Majāz* (Metafora)

Tidaklah berlebihan jika al-Qurṭubī (w. 671 H) mengatakan bahwa petunjuk al-Qur'an merupakan salah satu aspek kemukjizatnya.¹⁹⁸ Kemukjizatan itu dapat diketahui dari berbagai aspek, selain pada aspek kebahasaan (keindahan, ketepatan, ketelitian, efisiensi, dan efektifitas), juga pada akurasi isyarat ilmiah dan berita ghaib yang disampaikannya.¹⁹⁹

Petunjuk al-Qur'an merupakan cerminan kebijaksanaan Allah dalam menyapa makhluk-Nya. Heterogenitas manusia, baik kapasitas, kapabilitas,

¹⁸⁹ al-Qur'an, 2 (al-Baqarah): 171; 6 (al-An'am): 122,125; 31 (Luqman): 7.

¹⁹⁰ al-Qur'an, 2 (al-Baqarah): 261-262, 265.

¹⁹¹ al-Qur'an, 48 (al-Fath): 29; 61 (al-Saff): 4.

¹⁹² al-Qur'an, 2 (al-Baqarah): 214.

¹⁹³ al-Qur'an, 62 (al-Jumu'ah): 5.

¹⁹⁴ al-Qur'an, 11 (Hud): 24.

¹⁹⁵ al-Qur'an, 2 (al-baqarah): 264.

¹⁹⁶ al-Qur'an, 7 (al-A'raf): 175-176.

¹⁹⁷ al-Sayūfī, *al-Itqān*, Jilid II, Juz III, 128-132.

¹⁹⁸ M. Quraish Shihab, *Mukjizat al-Qur'an, Ditinjau dari Aspek Kebahasaan, Isyarat Ilmiah, dan Pemberitaan Ghaib* (Bandung: Mizan, 1998), 222.

¹⁹⁹ Ibid., 114.

maupun inteligensinya, benar-benar diapresiasi dengan baik. Hal ini tercermin, misalnya, ketika Allah menyampaikan pesan-pesanNya dalam al-Qur'an, yang sejalan dengan fitrah kemanusiaan. Kepada mereka yang awam, pesan disampaikan dengan ungkapan yang jelas dan mudah. Misalnya ketika menyampaikan tentang keesaan-Nya, Allah mengatakan: "Dan Tuhanmu adalah Tuhan Yang Maha Esa; tidak ada Tuhan (yang berhak disembah) melainkan Dia, Yang Maha Pemurah lagi Maha Penyayang."²⁰⁰ Ungkapan senada dapat ditemukan dengan mudah dalam beberapa ayat yang lain, bahkan terkadang disertai pengulangan dan ilustrasi seperlunya.²⁰¹ Sementara itu, meskipun yang disampaikan adalah pesan yang substansinya sama, karena sasarannya kalangan intelektual, maka ungkapan-ungkapan yang digunakan pun berwatak filosofis-intelektual (problematik, menantang, objektif, rasional, argumentatif, dan radikal). Demikianlah, misalnya, ketika Allah menjelaskan keesaan dan keagungan-Nya kepada para intelektual. Allah berfirman:

(3:190)

²⁰⁰ al-Qur'an, 2 (al-Baqarah): 163.

²⁰¹ Perhatikan, misalnya, al-Qur'an 2 (al-Baqarah): 255; 3 (Āli Imrān): 2; 57 (al-Ḥadīd): 1-6; 59 (al-Ḥashr): 22-24; 112 (al-Ikhlāṣ): 1-4. Demikian pula halnya ketika menyampaikan pesan tentang hukum, misalnya, al-Qur'an, 4 (al-Nisā'): 11-12, 176 tentang waris, atau 2 (al-Baqarah): 172; 5 (al-Mā'idah): 3-5, 90-91; 6 (al-An'ām): 145 tentang makanan dan minuman yang diharamkan, atau 4 (al-Nisā'): 23; 5 (al-Mā'idah): 5 tentang wanita-wanita yang haram dinikahi,

Sesungguhnya dalam penciptaan langit dan bumi, dan silih bergantinya malam dan siang terdapat tanda-tanda bagi orang-orang yang berakal, (QS. Āli Imrān, 3:190).²⁰²

Sekiranya ada di langit dan di bumi tuhan-tuhan selain Allah, tentulah keduanya itu telah rusak binasa. Maka Maha Suci Allah yang mempunyai Arsy daripada apa yang mereka sifatkan. (QS. al-Anbiyā', 21:22).²⁰³

Kedua ayat di atas, demikian pula ayat lain yang senada, ditujukan kepada kalangan intelektual. Mereka yang awam tentu saja sulit menangkap pesan ayat seperti itu. Kesulitan yang sama juga akan mereka alami ketika ayat berkonotasi *majāz* (metaforis), yaitu ungkapan-ungkapan yang menggunakan lafal atau kalimat bukan dalam makna seharusnya, tetapi makna lain yang disesuaikan dengan *qarinah* (konteksnya). Konteks ini menghalanginya untuk dipahami dalam makna sebenarnya (*ḥaqīqī*), baik karena adanya keserupaan maupun faktor lainnya, *lafziyah* (literal) atau *ḥāliyah* (ilustratif).²⁰⁴

Salah satu bentuk *majāz lafzī* disebut *isti'ārah*, yaitu *tashbīh* yang dibuang salah satu *ṭarafnya*, dalam hal ini *mushabbah* atau *mushabbah bih*.

²⁰² Depag. RI., *al-Qur'an dan Terjemahnya*, 109.

²⁰³ Ibid., 498. Contoh lain, misalnya: al-Qur'an, 6 (al-An'ām): 102-103.

²⁰⁴ Selanjut, lihat al-Jārim, *al-Balāghah*, 71.

Karena itu, hubungan antara makna *ḥaqīqī*²⁰⁵ dengan makna *majāzī* adalah *mushābahah* (ada keserupaan) selamanya. *Isti'ārah* ada dua macam, *Taṣrīḥiyah* dan *Makniyyah*. Disebut *isti'ārah Taṣrīḥiyah* jika *mushabbah*nya diperjelas oleh *mushabbah bilnya*, dan disebut *isti'ārah Makniyyah* ketika *mushabbah bilnya* dibuang, lalu diganti dengan menetapkan salah satu sifat khasnya.²⁰⁶

Contoh *isti'ārah Taṣrīḥiyah*:

Sesudah amarah Musa menjadi reda, lalu diambilnya (kembali) luh-
luh (Taurat) itu; dan dalam tulisannya terdapat petunjuk dan rahmat
untuk orang-orang yang takut kepada Tuhannya. (QS. al-A'rāf,
7:154).²⁰⁷

Contoh tersebut menunjukkan *tashbih* yang *mushabbah*nya dibuang.
Karena *mushabbah* yang dibuang itu kemudian diperjelas oleh *mushabbah
bilnya*, maka ia disebut *isti'ārah Taṣrīḥiyah*. Dalam hal ini *mushabbah
bilnya* adalah *al-sukūt* yaitu selesainya kemarahan, kemudian dari kata
dasar itu dibentuk katakerja *sakata* dengan makna *intahā* (berhenti).²⁰⁸

²⁰⁵ Secara etimologis *ḥaqīqī* berarti esensi, realitas, kebenaran, atau makna sebenarnya, dan secara terminologis, adalah suatu lafal yang tetap pada makna aslinya, dan tidak ada *taqdīm* (makna yang didahulukan) dan *ta'khīr* (makna yang diakhirkan) didalamnya. Sedangkan *majāz* adalah kebalikan dari hakikat, yaitu makna metaforis. Artinya, suatu lafal yang digunakan untuk suatu arti, yang semula lafaz itu bukan diciptakan untuknya. (al-Sayūfī, *al-Itqan*, 109; al-Jārim, *al-Balāghah*, 71).

²⁰⁶ al-Jārim, *al-Balāghah*, 77.

²⁰⁷ Depag. RI., *al-Qur'an dan Terjemahnya*, 246.

²⁰⁸ al-Jārim, *al-Balāghah*, 83.

Contoh *isti'ārah Makniyyah*:

Ia berkata: "Ya Tuhanku, sesungguhnya tulangku telah lemah dan kepalaku telah ditumbuhi uban. (QS. Maryam, 19:4).²⁰⁹

Pada ayat tersebut kepala (sebagai *mushabbah*) diserupakan dengan bahan bakar (sebagai *mushabbah bih*). Dalam hal ini *mushabbah bih* dibuang, kemudian diganti dengan menyebut salah satu sifat khasnya, yaitu menyala (*ista'ala*). Itulah sebabnya *isti'ārah* ini disebut *isti'ārah Makniyyah*.²¹⁰

Mengetahui *isti'ārah* dalam konteks pemahaman al-Qur'an adalah sesuatu yang amat penting. Sebagai salah satu bentuk *majāz lughawī*, baik *isti'ārah Taṣrīḥiyyah* atau *Makniyyah*, dapat membantu seseorang untuk memahami ayat dengan lebih baik. Hal ini tampak dengan jelas dari kedua contoh di atas.

Dalam perspektif lain, al-Sayūṭī membagi *majāz* dalam dua kategori. Pertama, *al-majāz fī al-tarkīb* (*majāz* dalam struktur kalimat), disebut *majāz al-isnād* atau *al-'aqlī*, yaitu ketika ada kata kerja (*fi'*) atau yang menyerupainya, disandarkan kepada sesuatu yang bukan miliknya, seperti firman Allah:

²⁰⁹ Depag. RI., *al-Qur'an dan Terjemahnya*, 462.

²¹⁰ al-Jārim, *al-Balāghah*, 78.

“Sesungguhnya orang-orang yang beriman itu adalah mereka yang apabila disebut nama Allah gemetarlah hati mereka, dan apabila dibacakan kepada mereka ayat-ayatNya bertambahlah iman mereka (karenanya) dan kepada Tuhanlah mereka bertawakkal (QS. al-Anfāl, 8:2).²¹¹

Makna yang segera dipahami dari teks di atas adalah bahwa iman seseorang bertambah bukan karena Allah SWT, tetapi karena dibacakannya ayat-Nya. Dalam hal ini 'pertambahan iman' (*ziyādah al-īmān*) disandarkan kepada pembacaan ayat-Nya, padahal sesungguhnya pertambahan iman itu merupakan perbuatan Allah.

Sesungguhnya Firaun telah berbuat sewenang-wenang di muka bumi dan menjadikan penduduknya berpecah belah, dengan menindas segolongan dari mereka, menyembelih anak laki-laki mereka dan membiarkan hidup anak-anak perempuan mereka. Sesungguhnya Firaun termasuk orang-orang yang berbuat kerusakan. (QS. al-Qaṣaṣ, 28:4).²¹²

Lafal *yudhabbihu abnāahum* (menyembelih anak laki-laki mereka) pada ayat di atas dinisbahkan kepada Fir'aun, padahal perbuatan tersebut dilakukan oleh para pengikutnya.²¹³

Kedua, *al-majāz fī al-mufrad*, yaitu *majāz* yang terkandung dalam suatu kata. Bentuk *majāz* semacam ini biasa disebut *al-majāz al-lughawī*, yakni menggunakan lafal bukan pada makna yang sebenarnya, karena ada

²¹¹ Depag. RI., *al-Qur'an dan Terjemahnya*, 462.

²¹² Ibid., 609.

²¹³ Contoh serupa juga terdapat dalam beberapa ayat lain, misalnya: 40 (al-Mu'min): 26; 14 (Ibrāhīm): 28, dan sebagainya.

faktor-faktor tertentu yang menghalangi penggunaannya.²¹⁴ Jenis kedua ini dapat dibagi menjadi beberapa macam, di antaranya:

- (1) Menyebutkan keseluruhan satuan, tetapi yang dimaksud adalah bagiannya (*itlāq ism al-kulli 'alā al-juz'i*). Misalnya:

“... mereka menyumbat telinganya dengan anak jarinya, karena (mendengar suara) petir, sebab takut akan mati. (QS. al-Baqarah, 2:19).²¹⁵

Yang dimaksud lafal *aṣābi'ahum* – dalam bentuk plural – adalah sebagian anak jari, bukan seluruhnya. Pemahaman seperti itu, bukan saja logis, tetapi juga didukung oleh fakta empirik, karena tidak mungkin semua anak jari dapat dimasukkan seluruhnya dalam satu lubang telinga. Jika memang digunakan semuanya, tentu bukan dengan memasukkannya ke lubangnya, tetapi ditempelkan di luarnya, sebagai ekspresi ketakutan mereka yang luar biasa akan kematian, seolah-olah mereka memasukkan seluruh anak jarinya ke dalam telinganya.

- (2) Menyebutkan suatu bagian, tetapi yang dimaksud adalah keseluruhannya (*itlāq ism al-juz'i 'alā al-kullī*). Misalnya menyebut *wajhu rabbika* (wajah Tuhanmu), padahal yang dimaksud adalah keseluruhan Zat-Nya.

²¹⁴ al-Sayūṭī, *al-Itqān*, Jilid II, Juz III, 110-123.

²¹⁵ Depag. RI., *al-Qur'an dan Terjemahnya*, 11. Contoh serupa, misalnya: al-Qur'an, 63 (al-Munāfiqūn): 4.

Dan tetap kekal Wajah Tuhanmu yang mempunyai kebesaran dan kemuliaan. (QS. al-Rahmān, 55:27).²¹⁶

Contoh serupa juga terdapat pada ayat 144 surat al-Baqarah [2] terkait dengan perintah menghadapkan wajah ke Masjidil al-Haram. Maksud 'wajah' dalam hal ini adalah keseluruhan anggota badan, karena wajah adalah representasi dari seluruh anggota badan.²¹⁷ Demikian pula pengertian lafal *aydīkum* pada ayat 182 surat Ali Imran [3], atau *aydīnā* pada ayat 71 surat Yāsīn [36], dan sebagainya.

- (3) Menyebutkan sesuatu yang khusus, tetapi yang dimaksud adalah yang umum (*iṭlāq ism al-khāṣ 'ala al-'ām*), misalnya:

Maka datanglah kamu berdua kepada Fīraun dan katakanlah olehmu: "Sesungguhnya kami adalah Rasul Tuhan semesta alam, (QS. al-Shu'arā', 26:16).²¹⁸

Lafal *innā rasulu rabb al-'alamin*, yang dimaksud adalah sebagian dari para rasul Tuhan semesta alam (*min rusuli rabb al-'ālamīn*).

- (4) Menyebutkan sesuatu yang umum, tetapi yang dimaksud adalah yang khusus (*iṭlāq ism al-'ām 'ala al-khāṣ*), misalnya:

²¹⁶ Ibid., 886.

²¹⁷ al-Qur'an, 3 (Āli Imrān): 106; 75 (al-Qiyāmah):22-24; 88 (al-Ghāshiyah): 2,8.

²¹⁸ Depag. RI., *al-Qur'an dan Terjemahnya*, 573.

“dan malaikat-malaikat bertasbih serta memuji Tuhannya dan memohonkan ampun bagi orang-orang yang ada di bumi.” (QS. al-Shūrā, 42:5).²¹⁹

Lafal *li man fī al-ard* dalam bagian akhir teks di atas tidaklah dimaksudkan untuk semua makhluk berakal di muka bumi, tetapi khusus orang-orang yang beriman. Kekhususan ini didasarkan pada indikasi ayat lain, yaitu ayat 7 surat al-Mu’min [40] yang secara tegas mengatakan bahwa para malaikat itu memintakan ampun untuk orang-orang beriman (*wa yastaghfirūna li alladhīna āmanū*).

- (5) Menyebutkan sesuatu akibat, tetapi yang dimaksud adalah penyebabnya (*iṭlāq al-musabbab ‘ala al-sabab*). Misalnya menyebut *rizqan* (rezeki), padahal yang dimaksud adalah *al-maṭar*’ (air hujan) sebagai penyebabnya, sebagaimana dalam contoh berikut:

Dia-lah yang memperlihatkan kepadamu tanda-tanda (kekuasaan)-Nya dan menurunkan untukmu rezeki dari langit. Dan tiadalah mendapat pelajaran kecuali orang-orang yang kembali (kepada Allah). (QS. al-Mu’min, 40:13).²²⁰

Contoh serupa terdapat pada ayat 26 surat al-A’rāf [7], karena disebutkan bahwa Allah menurunkan pakaian (*libāsan*), padahal yang

²¹⁹ Ibid., 783.

²²⁰ Ibid., 761.

dimaksud adalah menurunkan air hujan (*al-maṭār*) sebagai penyebabnya. Demikian pula penyebutan pernikahan (*nikāḥan*) ayat 230 surat al-Baqarah [2], padahal yang dimaksud adalah mahar atau nafkah sebagai salah satu motivasi adanya pernikahan tersebut.

- (6) Menyebut penyebabnya, tetapi yang dimaksud adalah akibatnya (*itlāq al-sabab ‘ala al-musabbab*). Misalnya menyebut *al-sam’a* (pendengaran), sedangkan yang dimaksud adalah akibat atau responsnya (mendengar).

“Mereka selalu tidak dapat mendengar (kebenaran) dan mereka selalu tidak dapat melihat (nya).” (QS. Hūd, 11:20).²²¹

Kasus serupa juga terdapat pada ayat 36 surat al-Baqarah [2], dan ayat 27 surat al-A’rāf [7], karena dalam kedua ayat tersebut ada indikasi bahwa Adam dan Hawa keluar akibat memakan pohon terlarang dan godaan setan, padahal yang sebenarnya, Allah-lah yang mengeluarkan keduanya.

- (7) Menyebut sesuatu berdasarkan apa yang sudah lazim atasnya (*tasmiyah al-shay’ bi ism mā kāna ‘alayhi*). Misalnya tetap menyebut *al-yatāmā* (anak-anak yatim) kepada mereka yang sebelumnya memang yatim, meskipun mereka sudah dewasa. Misalnya:

²²¹ Ibid., 330.

Dan berikanlah kepada anak-anak yatim (yang sudah balig) harta mereka (QS. al-Nisā', 4:2).²²²

Penyebutan *al-yatāmā* pada ayat tersebut tidak dimaksudkan untuk menegaskan bahwa mereka tetap yatim, tetapi hanya untuk menegaskan bahwa mereka sebelumnya adalah anak-anak yatim. Pengertian seperti ini berlaku pula dalam kasus penyebutan *azwājahunna* (suami-suami mereka) pada ayat 232 surat al-Baqarah [2], padahal yang sebenarnya adalah mantan-mantan suami mereka.

- (8) Menyebut sesuatu sesuai dengan penakwilannya (*tasmiyah al-shay' bi ism ma yu'awwilu ilayhi*). Misalnya menyebut *khamr* pada ayat berikut, padahal yang dimaksud adalah anggur.

“Dan bersama dengan dia masuk pula kedalam penjara dua orang pemuda. Berkatalah salah seorang di antara keduanya: "Sesungguhnya aku bermimpi, bahwa aku memeras anggur." (QS. Yūsuf, 12:36).²²³

Lafal *a'siru khamran* diartikan “aku memeras anggur”, bukan “memeras arak”, sebab itulah yang biasa dilakukan, yaitu memeras anggur untuk menghasilkan arak. Jadi, dalam hal ini, anggur ditakwilkan dengan arak (*khamr*). Keadaan serupa juga berlaku pada lafal *fājiran kaffārān* (pemaksiat yang amat kafir) pada ayat 26 surat Nūh [71], karena tidak

²²² Ibid., 114.

²²³ Ibid., 353-54.

mungkin anak yang dilahirkan itu serta-merta menjadi pemaksiat yang amat kafir. Maksud sebenarnya adalah melahirkan anak yang akan tumbuh berkembang menjadi pemaksiat yang amat kafir.

- (9) Menyebutkan keadaan suatu kasus, tetapi yang dimaksud adalah tempat terjadinya (*iṭlāq ism al-ḥāl 'ala al-maḥl*). Misalnya menyebut *fi raḥmatillah* pada ayat berikut, padahal yang dimaksud adalah *al-jannah* sebagai tempat di mana rahmat itu berada. Allah berfirman:

“Adapun orang-orang yang putih berseri mukanya, maka mereka berada dalam rahmat Allah (surga); mereka kekal di dalamnya. (QS. Ali ‘Imrān, 3:107).²²⁴

Indikasi bahwa yang dimaksud rahmat Allah adalah di surga, ditunjukkan oleh keterangan berikutnya bahwa mereka kekal di dalamnya.

Contoh serupa juga terdapat ayat 33 surat Saba’ [34] ketika Allah menyebut *makrullayl* (kejahatan malam), padahal yang dimaksud adalah *makr fi al-layl* (kejahatan pada malam hari). Demikian pula ketika Allah menyebut *fi manāmika* pada ayat 42 surat al-Anfāl [8], padahal yang dimaksud adalah *fi aynaika* (pada kedua matamu).

- (10) Menyebut tempat terjadinya suatu kasus, padahal yang dimaksud adalah keadaan kasus itu sendiri (*iṭlāq ism al-maḥl 'ala al-ḥāl*). Misalnya ketika

²²⁴ Ibid., 93.

Allah menyebut *nādiyahu* (tempat pertemuannya), padahal yang dimaksud adalah keadaan penghuni tempat itu. Allah berfirman:

“Maka biarlah dia memanggil golongannya (untuk menolongnya), (QS. al-‘Alaq, 96:17).²²⁵

Demikian pula halnya penyebutan *bi yadihi al-mulk* (di tangan-Nya kerajaan), pada ayat 1 surat al-Mulk [67], padahal yang dimaksud *al-qudrah* (kekuasaan); atau penyebutan *lahum qulūbun* (mereka punya hati) pada ayat 179 al-A’rāf [7], padahal yang dimaksud adalah *lahum uqūlun* (mereka punya akal); atau penyebutan *al-qaryah* (kota/negeri) pada ayat 82 surat Yūsuf [12], padahal yang dimaksud adalah penduduk kota/negeri itu.

(11) Menamai sesuatu dengan *ism* alatnya (*tasmiyatu al-shay’ bi ismi ālātih*).

Misalnya penyebutan *lisāna ṣidqin* pada ayat berikut, sedangkan yang dimaksud adalah *thanāan ḥasanan* (pujian atau buah tutur yang baik) sebagai produknya.

“dan jadikanlah aku buah tutur yang baik bagi orang-orang (yang datang) kemudian,” (QS. al-Shu’arā’, 26:84).²²⁶

²²⁵ Ibid., 1080.

²²⁶ Ibid., 579.

Demikian pula halnya penyebutan *bi lisāni qawmihi* pada ayat 4 surat Ibrāhīm [4], padahal yang dimaksud adalah *bi lughatihi* (dengan bahasanya).

- (12) Menamai sesuatu dengan lawan katanya (*tasmiyatu al-shay' bi ism didihi*), misalnya firman Allah:

“maka gembirakanlah mereka bahwa mereka akan menerima siksa yang pedih (QS. Āli Imrān, 3: 21).²²⁷

- (13) Menyebutkan suatu pekerjaan yang telah terjadi, tetapi yang dimaksud adalah proses ke arah pekerjaan dimaksud, misalnya firman Allah:

“Hai orang-orang yang beriman, apabila kamu hendak mengerjakan shalat, maka basuhlah mukamu dan tanganmu sampai dengan siku, dan sapulah kepalamu dan (basuh) kakimu sampai dengan kedua mata kaki...”(QS. al-Māidah, 5:6).²²⁸

Maksud lafal *idhā qumtum* pada ayat tersebut adalah *idha aradtum al-qiyām* (jika kalian hendak berdiri). Demikian pula *idhā qara'ta* pada ayat 98 surat al-Naḥl [16], yang dimaksud adalah *idhā aradta al-qirāah* (jika kamu hendak membaca).

²²⁷ Ibid., 78.

²²⁸ Ibid., 158.

(14) Menempatkan suatu *ṣiḡhat* pada tempat yang lainnya (*iqāmah ṣiḡhat maqāma ukhrā*). Jenis ini banyak ragamnya, di antaranya :

- (a) Menggunakan *ṣiḡhat ism fā'il*, padahal yang dimaksud adalah *ism maf'ūl* (*iṭlāq al-fā'il 'ala al-maf'ūl*). Misalnya lafal *dāfiqin* (yang memancar), sedangkan yang dimaksud adalah *al-madfūq* (yang terpancar), sebagaimana firman Allah:

Maka hendaklah manusia memperhatikan dari apakah dia diciptakan? Dia diciptakan dari air yang terpancar, (QS. al-Ṭāriq, 86:5-6).²²⁹

- (b) Menggunakan *ṣiḡhat ism maf'ūl*, padahal yang dimaksud adalah *ism fā'il* (*iṭlāq al-maf'ūll 'ala al-fā'il*). Misalnya lafal *ma'tiyyan* (yang didatangkan), padahal yang dimaksud adalah *ātiyan* (yang datang), sebagaimana firman Allah:

(19:61)

“yaitu surga Adn yang telah dijanjikan oleh Tuhan Yang Maha Pemurah kepada hamba-hamba-Nya, sekalipun (surga itu) tidak nampak. Sesungguhnya janji Allah itu pasti akan ditepati.” (QS. Maryam, 19:61).²³⁰

²²⁹ Ibid., 1048.

²³⁰ Ibid., 469.

Demikian pula lafaz *mastūran* (yang tertutup) pada ayat 45 surat al-Isrā' [17], padahal yang dimaksud adalah *sātiran* (yang menutup).

- (c) Menggunakan bentuk *mufrad* (tunggal), padahal yang dimaksud adalah *muthanna* (*itlāq al-mufrad 'ala al-muthanna*). Misalnya penggunaan *ism ḍamīr mufrad* pada lafal *yurdūhu* (mereka meridainya), padahal yang dimaksud adalah *yurdūhumā* (mereka meridai keduanya), sebagaimana firman Allah:

(9:62)

“Mereka bersumpah kepada kamu dengan (nama) Allah untuk mencari keridhaanmu, padahal Allah dan Rasul-Nya itulah yang lebih patut mereka cari keridhaannya jika mereka adalah orang-orang yang mu'min.” (QS. al-Tawbah, 9:62).²³¹

- (d) Menggunakan bentuk *mufrad* (tunggal), padahal yang dimaksud adalah bentuk *jama'* (*itlāq al-mufrad 'ala al-jam'i*). Misalnya lafal *al-insān* (manusia) pada ayat berikut, padahal yang dimaksud adalah *al-unāsiyu* (seluruh manusia). Hal ini diketahui berdasarkan petunjuk huruf *ististithnā'* (pengecualian) pada ayat berikutnya.²³² Allah berfirman:

....

²³¹ Ibid., 289.

²³² Lebih lanjut, *al-Itqān*, Jilid II, Juz III, 117-121.

“Sesungguhnya manusia itu benar-benar berada dalam kerugian, kecuali orang-orang yang beriman, (QS. al-‘Asr, 103:3).²³³

Dalam perspektif *uṣūl al-fiqh* (ilmu tentang kaidah-kaidah pemahaman), lafal dalam arti *ḥaqīqī*, harus diamalkan menurut arti yang semula diciptakan untuknya, baik yang bersifat *‘ām* maupun *khās*; berbentuk *fi’l Amr* atau *fi’l Nahy*,²³⁴ misalnya dalam firman Allah:

Hai orang-orang yang beriman, rukulah kamu, sujudlah kamu, sembahlah Tuhanmu dan perbuatlah kebajikan, supaya kamu mendapat kemenangan. (QS. al-Hajj, 22:77).²³⁵

Lafal *irka’ū wa usjudū* (ruku' dan sujudlah kalian) pada ayat di atas berarti rukuk dan sujud dalam arti yang sebenarnya, bukan yang lainnya. Kedua lafal tersebut bersifat khas (sama-sama *fi’l amr*), namun orang yang diperintahkan untuk melakukannya adalah umum. Prinsip yang sama juga berlaku dalam kasus *fi’l nahy*, misalnya dalam firman Allah:

“.... dan janganlah kamu membunuh jiwa yang diharamkan Allah (membunuhnya) melainkan dengan sesuatu (sebab) yang benar”.

²³³ Depag. RI., *al-Qur’an dan Terjemahnya*, 1099.

²³⁴ Mukhtar Yahya dan Fathurrahman, *Dasar-dasar Pembinaan Hukum Fiqh Islam* (Bandung: Al-Ma’arif, 1986), 260.

²³⁵ Depag. RI., *al-Qur’an dan Terjemahnya*, 523.

Demikian itu yang diperintahkan oleh Tuhanmu kepadamu supaya kamu memahami (nya). (QS. al-An'ām, 6:151).²³⁶

Lafal *lā taqtulū* (janganlah kalian membunuh) pada ayat tersebut harus dipahami dalam arti sebenarnya, bukan dalam arti *majāz*, misalnya, dalam arti membunuh karakter (*character assassination*).

Sama halnya dengan prinsip pemahaman lafal *ḥaqīqī*, lafal *majāzī* juga demikian. Jika lafal *ḥaqīqī* dipahami dalam arti sebenarnya, maka lafal *majāzī* dipahami dalam arti yang dipinjamkan untuknya, bukan dalam arti sebenarnya, misalnya, penggunaan lafal *majāzī* pada ayat berikut:

“...dan jika kamu junub maka mandilah, dan jika kamu sakit atau dalam perjalanan atau kembali dari tempat buang air (kakus) atau menyentuh perempuan, lalu kamu tidak memperoleh air, maka bertayamumlah dengan tanah yang baik (bersih); sapulah mukamu dan tanganmu dengan tanah itu...” (QS. al-Māidah, 5:6).²³⁷

Pada ayat tersebut ada dua lafal *majāzī*, yaitu *aw jā'a aḥadun minkum min al-ghā'iti* (atau salah seorang dari kalian kembali dari tempat buang air) dan *aw lāmastum al-nisā'* (atau kalian menyentuh wanita). Kedua lafal ini tidak dipahami menurut arti sebenarnya, tetapi menurut arti yang dipinjamkan untuknya. Jika tidak demikian, maka setiap orang yang kembali dari tempat buang air (kakus) harus bersuci (*wuḍu'/tayammum*), meskipun ia tidak ber-*hadath* kecil atau besar. Demikian pula bagi setiap

²³⁶ Ibid., 214.

²³⁷ Ibid., 158.

orang yang menyentuh wanita, karena ‘menyentuh wanita’ dalam ayat tersebut adalah bentuk *majāz* dari bersenggama dengan isteri.

Apabila, satu lafal dapat diartikan dengan makna *ḥaqīqī* dan makna *majāzi*, maka hendaklah yang dipakai adalah makna sebenarnya (*ḥaqīqī*). Makna *ḥaqīqī* adalah makna yang asli, sementara makna *majāzi* adalah makna pinjaman. Namun, jika suatu lafal tidak dapat dimaknai dengan makna *ḥaqīqī*, maka hendaknya dialihkan pada makna *majāzīnya*. Sementara itu, jika tidak dapat dimaknai, baik secara *ḥaqīqī* atau *majāzī*, maka sebaiknya didiamkan saja, sampai ditemukan adanya petunjuk lain yang mengarahkan kepada salah satunya.

3) *Kināyah* (Alegori)

Kenyataan menunjukkan, dalam suatu pembicaraan terkadang harus berhadapan dengan pihak-pihak yang memiliki perangai atau sifat tertentu. Dalam keadaan seperti itu, seorang pembicara yang bijak, seringkali menyampaikan pesan dalam bentuk *kināyah* (alegori) agar pesannya dapat diterima dengan baik, tanpa menyinggung perasaan lawan bicara (pendengar atau pembaca). Demikianlah, ketika orang Arab hendak memberitahu seseorang tentang bentuk fisik seorang perempuan yang berleher panjang, ia mengatakan: (Si Fulanah adalah wanita yang jauh tempat turun anting-antingnya). Jadi ia tidak menyebutnya sebagai si leher panjang, karena boleh jadi penyebutan seperti itu akan menyinggung perasaan pendengar – apalagi – yang bersangkutan. Penyampaian pesan dengan cara seperti itulah yang oleh para ahli *Balāghah*

disebut *kināyah*. Ali al-Jārim mendefinisikannya sebagai ungkapan yang dimaksudkan untuk menunjukkan pengertian lazimnya, tetapi dapat pula dimaksudkan untuk makna asalnya (*lafzun uṭliqa wa urīda bihi lāzimu mahnāhu ma'a jawāzi irādati dhālika al-ma'nā*). Menurutny, ditinjau dari aspek kandungannya, *kināyah* adakalanya menjelaskan sifat, *mawṣūf* (yang disifati), dan adakalanya berupa *nisbat* (penyandaran).²³⁸

Dalam banyak kasus, al-Qur'an menampilkan diri sebagai pembicara yang sangat arif, dengan menggunakan berbagai bentuk *kināyah* dalam menyampaikan pesan-pesannya. Misalnya ketika mengingatkan manusia bahwa Allah-lah yang menciptakan mereka dari satu jiwa (*min nafsīn wāḥidah*).²³⁹ Ungkapan ini merupakan bentuk *kināyah* dari Adam sebagai bapak manusia (*abū al-bashar*).

Menurut al-Sayūfī, ada beberapa hal yang melatarbelakangi mengapa al-Qur'an sering menggunakan *kināyah*, di antaranya:²⁴⁰

- (1) Menarik perhatian atau mengingatkan keagungan sesuatu (*al-tanbīh 'alā aẓami al-qudrah*). Misalnya ketika Allah meng*kināyah*kan Adam dengan jiwa yang satu di atas.
- (2) Mengalihkan suatu ungkapan menjadi lebih indah (*tark al-lafzi ilā mā huwa aẓmal*). Misalnya ungkapan seseorang ketika mengadukan perkaranya kepada Nabi Daud pada ayat berikut:

²³⁸ al-Jārim, *al-Balāghah*, 125.

²³⁹ al-Qur'an 4 (al-Nisā'): 1; 6 (al-A'rāf): 189.

²⁴⁰ al-Sayūfī, *al-Itqān*, Jilid II, Juz III, 143-145.

“Sesungguhnya saudaraku ini mempunyai sembilan puluh sembilan ekor kambing betina dan aku mempunyai seekor saja.”.(QS. Sād, 38:23).²⁴¹

Ungkapan pada ayat tersebut merupakan bentuk *kināyah* dari kepemilikan isteri, bukan kepemilikan kambing betina, karena para pihak yang berperkara sedang mengadukan kasus perebutan isteri di antara mereka. Untuk diketahui, bahwa *kināyah* kepemilikan isteri dengan kepemilikan kambing betina – menurut tradisi pada waktu itu – adalah sesuatu yang lebih etis dari pada secara terang-terangan mengatakan bahwa mereka sedang mengadukan perkara perebutan isteri.

- (3) Memperhalus sesuatu yang berkonotasi buruk jika diungkapkan secara jelas (*an yakūna al-taṣrīḥ min mā yustaqbahu dhikruhu*). Misalnya ketika Allah meng*kināyah*kan bersenggama dengan beberapa ungkapan yang indah, seperti: *al-mulāmasah* (saling menyentuh),²⁴² *al-mubāsharah* (saling berhubungan), *al-rafath* (bercumbu-rayu),²⁴³ *al-dukhūl* (memasukkan),²⁴⁴ dan *al-sirr* (bersembunyi-sembunyi),²⁴⁵ *al-*

²⁴¹ Depag. RI., *al-Qur'an dan Terjemahnya*, 735.

²⁴² al-Qur'an, 5 (al-Māidah): 6.

²⁴³ al-Qur'an, 2 (al-Baqarah): 187.

²⁴⁴ al-Qur'an, 4 (al-Nisā'): 23.

²⁴⁵ al-Qur'an, 2 (al-Baqarah): 235.

ghishyān (mendekap),²⁴⁶ *al-libāth* (berpakaian),²⁴⁷ dan *al-ḥarth* (bercocok tanam).²⁴⁸

- (4) Mengefektifkan dan mempertinggi kualitas penuturan (*qaṣd al-balāghah wa al-mubālaghah*). Misalnya ketika Allah meng-*kināyah*-kan kemurahan dan kedermawanan-Nya dengan dua tangan yang sangat terbuka; siap memberikan apapun yang dimiliki-Nya.

“...(Tidak demikian), tetapi kedua-dua tangan Allah terbuka; Dia menafkahkan sebagaimana Dia kehendaki.” (QS. al-Māidah, 5: 64).²⁴⁹

- (5) Meringkas pembicaraan (*qaṣd al-ikhtisār*). Misalnya pada firman Allah ketika menantang orang kafir yang ragu atau ingkar terhadap al-Qur’an pada ayat berikut:

Maka jika kamu tidak dapat membuat (nya) dan pasti kamu tidak akan dapat membuat (nya), peliharalah dirimu dari neraka yang bahan bakarnya manusia dan batu, yang disediakan bagi orang-orang kafir. (QS. al-Baqarah, 2:24).²⁵⁰

Pesan utama ayat tersebut adalah menantang setiap orang untuk mendatangkan semisal al-Qur’an, meskipun satu surat. Namun, karena

²⁴⁶ al-Qur’an, 7 (al-A’rāf): 189.

²⁴⁷ al-Qur’an, 2 (al-Baqarah): 187.

²⁴⁸ al-Qur’an, 2 (al-Baqarah): 223.

²⁴⁹ Depag. RI., *al-Qur’an dan Terjemahnya*, 171.

²⁵⁰ Ibid., 12.

Allah telah mengetahui bahwa pihak-pihak yang ditantang tidak perlu didebat panjang lebar, maka sejak dini Dia mengingatkan bahwa tantangan itu pasti tidak dapat diwujudkan oleh mereka. Ketidakmampuan mereka itu di*kināyah*kan dengan perbuatan yang sia-sia. Itulah sebabnya, secara lugas, Allah mengingatkan: *fa in lam taf'alū wa lan taf'alū* (jika kalian tidak mampu, dan pasti tidak mampu), maka hanya ada dua pilihannya, yaitu memelihara diri dari api neraka atau bersiap-siaplah menjadi bahan bakarnya.

Tentu masih sangat banyak ilmu bantu yang dapat dikemukakan untuk mendukung pemahaman yang lebih baik terhadap al-Qur'an, atau setidaknya dapat menghindarkan kesalahpahaman terhadapnya. Beberapa ilmu bantu yang baru dikemukakan di atas tergolong yang paling signifikan. Tanpa bantuan ilmu-ilmu tersebut, bukan saja dapat mengaburkan pemahaman, tetapi juga dapat membawa kepada kesesatan dan penyesatan.

F. Indeks al-Qur'an: Alat Bantu Tafsir Tematik

Berbeda dengan ilmu bantu seperti dikemukakan di atas, yang dimaksud alat bantu di sini adalah seperangkat alat berupa indeks al-Qur'an. Disebut alat bantu – bukan ilmu bantu – karena indeks al-Qur'an bukanlah salah satu disiplin ilmu, tetapi seperangkat alat bantu (*tools*) untuk memudahkan pencarian ayat, atau – sampai batas tertentu – membantu pemahamannya, tergantung model indeks al-Qur'an yang digunakan.

1. Fungsi Indeks al-Qur'an

Indeks al-Qur'an, berbeda dengan indeks pada umumnya. Jika indeks pada umumnya mengacu pada halaman, maka indeks al-Qur'an mengacu pada nomor surat dan nomor ayat, bukan nomor halaman. Perbedaan acuan ini disebabkan oleh ketidakteragaman teknik pencetakan al-Qur'an, baik bentuk, ukuran, maupun jumlah halamannya. Karena itu, jika mengacu pada halaman, bukan saja akan menyulitkan, tetapi juga menuntut setiap *mushaf* al-Qur'an dilengkapi dengan indeks masing-masing.

Ada beberapa alasan mengapa indeks al-Qur'an diperlukan sebagai alat bantu, antara lain: Pertama, jumlah ayat al-Qur'an relatif banyak (6236), dan tersebar dalam 114 surat. Sejumlah ayat itu memiliki kurang lebih 77.439 (tujuh puluh tujuh ribu empat ratus tiga puluh sembilan) kosakata.²⁵¹ Kedua, al-Qur'an tidak disusun secara pragmatis, tetapi khas dan unik. Ia memiliki sistematika tersendiri; tidak disusun secara topikal, tematik, atau menurut bab atau pasal tertentu. Satu tema, bahkan kebanyakan tema, tersebar pada beberapa ayat dan surat. Selain itu, terdapat sekian ayat yang berulang-ulang, baik bersifat duplikatif (beredaksi sama) maupun repetitif (bersubstansi sama, tetapi beredaksi beda).²⁵² Ketiga, dalam membentuk suatu makna, bagian-

²⁵¹ Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur'an, Tafsir Maudhu'i atas Perbagai Persoalan Umat* (Bandung: Mizan, 1996), 4.

²⁵² Rachmat Taufiq Hidayat, *Mengenal Indeks al-Qur'an* dalam "Indeks al-Qur'an: Panduan Mencari Ayat al-Qur'an Berdasarkan Kata Dasarnya" (Bandung: Mizan, 1994), vi.

bagian ayat al-Qur'an bersinergi satu sama lain (*al-Qur'ānu yufassiru ba'duhu ba'dan*).²⁵³

Ketiga alasan tersebut meniscayakan kehadiran indeks al-Qur'an yang kondusif, terutama untuk mencari lokasi ayat, kosakata/huruf yang digunakan, termasuk untuk mengetahui konteksnya masing-masing. Fungsi lainnya adalah memberi peluang kepada para pengkaji untuk menelusuri beberapa informasi lain dalam mengembangkan pemahaman mengenai asal-usul kata, perbedaan/persamaan makna kata tertentu, bahkan dapat pula mengembangkan peta konsep mengenai suatu tema, baik secara gradual (tema – subtema – indikator - diskriptor), maupun secara dialektik (tesa – antitesa – sintesa).

Harus diakui bahwa kemudahan mencari ayat al-Qur'an, merupakan modal utama dalam pemahaman al-Qur'an. Dengan modal itu, para pengkaji al-Qur'an dapat memperoleh informasi dan wawasan yang lebih luas, yang mereka perlukan dalam melakukan analisis, deskripsi, dan pengambilan konklusi.

2. Model Indeks al-Qur'an

Sampai sejauh ini, terdapat dua model indeks al-Qur'an, yaitu model *lafẓī* (berbasis lafal) dan model *maknawī* (berbasis makna). Masing-masing model ini memiliki tiga varian, sebagaimana telah dikemukakan pada bab sebelumnya (lihat tabel 1.1).

²⁵³ al-Zarkashī, *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Juz III (Kairo: 'Isa al-Bābī al-Halabī, 1972), 175.

Setiap model memiliki kelebihan dan kekurangan, tergantung kondisi para penggunanya, khususnya indeks al-Qur'an model *lafẓī*, karena model ini menuntut penggunanya memiliki kemahiran dalam morfologi bahasa Arab. Indeks model ini, yang populer adalah *Fath al-Rahmān li Tālib Āyāt al-Qur'ān* karya 'Ilmī Zadeh Fayḍullah dan *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfāz al-Qur'ān al-Karīm* karya Fuad Abd al-Bāqī (1364 H/1945 M). Keduanya disusun berdasarkan morfologi bahasa Arab. Karena itu, bagi pengguna yang tidak mahir dalam ilmu tersebut, akan menghadapi beberapa kendala dalam memanfaatkannya. Kendala itu kian besar jika kata yang dicari merupakan *musytaq* (derivat/pecahan) dari kata lain. Untuk menemukan kata *taqwa*, misalnya, pengguna yang awam dalam bahasa Arab jika mencari suatu ayat lewat kata itu. Jika dia mencarinya lewat entri *ta*, kata itu pasti tidak ditemukan. Kata *taqwa*, menurut akar katanya, terletak pada entri *waw*, karena akar katanya adalah *waw-qāf-yā'* ().

Selain kedua indeks tersebut, masih pada model *lafẓī*, Ali Audah menyusun sebuah indeks al-Qur'an yang diberinya judul: *Konkordansi Qur'an; Panduan Kata dalam Mencari Ayat Qur'an*. Menurut Ali Audah, penyusunan indeks tersebut didorong oleh kenyataan betapa banyaknya kalangan yang kesulitan menggunakan indeks model *lafẓī* yang ada sebelumnya. Karena itulah, penyusunan *Konkordansi Qur'an* tidak lagi mengikuti sistem alfabetik konvensional yang terikat pada kaidah bahasa Arab, tetapi berdasarkan bunyi kata (sistem fonem-hanonim). Sistem alfabetik ini mengacu pada tulisan Latin

sesuai dengan transliterasi Arab – Latin yang berlaku secara luas di dunia akademik. Dengan demikian, para penggunanya, bukan saja kalangan yang mahir dalam morfologi bahasa Arab, tetapi juga kalangan lain yang lebih luas.²⁵⁴

Harus diakui, kalangan manapun dapat memanfaatkan *Konkordansi Qur'an* karya Ali Audah. Kata *taqwa*, misalnya, dapat ditemukan dengan mudah pada entri *ta*, sesuai dengan bunyinya dalam ejaan Latin. Namun demikian, karena sistem yang dipilih melibatkan transliterasi Arab - Latin yang agak rumit, maka para penggunanya dituntut mahir dalam persoalan transliterasi tersebut. Apalagi, dalam transliterasi Arab – Latin bersentuhan dengan sistem bunyi kosakata bahasa Arab yang relatif rumit. Kosakata Arab yang berhimpitan bunyi tergolong banyak, misalnya, kata yang diawali huruf (). Tentunya, semua kata yang diawali ketiga huruf itu akan ditulis dengan lambang dan diletakkan pada tempat yang berbeda. Demikian pula beberapa huruf lain yang berhimpitan bunyi, seperti (-) atau (-).

Sementara itu, sebagai alat bantu penghimpunan ayat yang serumpun, juga ada kesulitan lain yang akan muncul. Misalnya, ketika hendak menghimpun kata ‘*abdun* dan ‘*ibād*. Kedua kata ini terdapat pada halaman yang berbeda; ‘*abdun* pada entri *a*, sedangkan ‘*ibād* pada entri *i*. Kedua entri itu – dalam *Konkordansi al-Qur'an* karya Ali Audah – terpisah satu sama lain dengan jarak sekitar 263 halaman. Bahkan pada kasus lain, ada beberapa kata

²⁵⁴ Ali Audah, *Konkordansi Qur'an; Panduan Kata dalam Mencari Ayat Qur'an* (Bogor: Litera Antamusa dan Mizan, 1997), v-vi.

serumpun yang dipisah oleh lebih dari 400 halaman, seperti, kata *insa*, *insi*, *insu* atau kata *insāna*, *insāni*, *insānu* di satu sisi, dengan kata *unāsin*, *unāsun* di sisi lain. Kata pada kelompok pertama ada pada halaman 285-286 sedang pada kelompok kedua ada pada halaman 691.

Sebagaimana indeks berdasarkan akar kata dan bunyi kata, indeks berdasarkan arti kata juga memiliki keterbatasan tertentu. Di antaranya, indeks kategori ini tidak banyak membantu untuk menemukan padanan kata yang dicari dalam bahasa aslinya (bahasa Arab). Misalnya, jika seseorang hendak mencari kata *ḥasan* melalui artinya dalam bahasa Indonesia, maka untuk menemukannya ada beberapa tahap yang harus dilaluinya. Pertama, dia harus mengetahui padanan kata *ḥasan* dalam bahasa Indonesia. Kedua, setelah mengetahui padanannya, misalnya kata *ḥasan* disepadankan dengan kata baik, maka dia harus menelusuri ayat demi ayat yang berarti baik. Ketiga, jika ternyata dia segera menemukannya, sungguh beruntung, karena dalam *al-Qur'an dan Terjemahnya*, kata *baik* bukan hanya terjemahan kata *ḥasan*, tetapi juga *ihsan*, *ḥusnā*, *tayyib*, *ṣālih*, *ma'rūf*, *khayr*, termasuk *birr*. Inilah salah satu kelemahan sekaligus kelebihan indeks berbasis terjemah al-Qur'an ini.

Demikianlah kelebihan dan kekurangan indeks al-Qur'an yang telah ada di Indonesia sekarang ini. Kekurangan yang satu dapat ditutup oleh yang lain. Bagi kalangan yang mahir dalam morfologi bahasa Arab, jika hanya mencari ayat tertentu, dapat menggunakan *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfāz al-Qur'ān al-Karīm*. Bagi kalangan awam, yang belum mahir dalam morfologi bahasa Arab, dapat memanfaatkan *Konkordansi Qur'an* karya Ali Audah. Sementara

itu, jika hanya mencari arti atau kandungan ayat, dapat menggunakan indeks menurut arti, kandungan, atau tema ayat.

3. Perkembangan Model Indeks al-Qur'an

Menurut Rachmat Taufiq Hidayat, penyusunan indeks al-Qur'an, baik yang dilakukan oleh sarjana-sarjana Islam maupun oleh para orientalis, berkembang dalam dua model, yaitu model *alfabetik* dan *tematik*.²⁵⁵ Kedua model ini memiliki spesifikasi yang berbeda. Pada model pertama, seluruh kosakata dalam al-Qur'an disusun secara alfabetik (baik menggunakan urutan abjad Arab maupun Latin), kemudian diberikan nomor ayat, surat atau juznya, dan dalam beberapa indeks juga diberikan penggalan ayat, baik berupa frase atau kalimat. Sementara itu, pada model kedua, ayat-ayat al-Qur'an diklasifikasikan berdasarkan tema pokok al-Qur'an, seperti masalah keimanan (akidah), ibadah dalam arti khusus (seperti salat, zakat, haji, dan sebagainya); atau ibadah dalam arti luas (*mu'āmalah*), misalnya, ayat-ayat tentang ekonomi, sosial, politik, dan sebagainya). Indeks model kedua ini, selain ada yang menyebutkan nomor dan nama surat serta nomor ayat, ada juga yang memuat utuh redaksi ayat-ayat al-Qur'an dan terjemahannya yang mengandung tema tertentu itu, sekaligus memberikan keterangan yang lebih luas, baik dengan mengutip hadis Nabi atau pendapat para sahabat.

²⁵⁵ Rachmat Taufiq Hidayat, *Mengenal Indeks al-Qur'an*, x. Pembagian model indeks seperti ini kurang tepat, karena semua indeks ternyata disusun secara *alfabetis*, baik lafal maupun temanya. Karena itu, dalam tulisan ini, tanpa mengurangi kategori indeks al-Qur'an versi Rachmat Taufiq Hidayat, kategorinya dirubah menjadi *alfabetis lafzī* dan *alfabetis maknawī*. Model *alfabetis* yang dimaksud Rachmat dikategorikan pada model *alfabetis lafzī*, sedangkan model *tematis* dikategori pada model *alfabetis maknawī*.

Kedua model indeks di atas, masih menurut Rachmat Taufiq Hidayat, memiliki kelebihan masing-masing. Kelebihan indeks model pertama, adalah kemampuannya merekam semua kata yang terdapat dalam al-Qur'an secara lebih lengkap, berikut penggalan ayat, nomor ayat, nomor surat, atau juznya. Sedangkan kelebihan model kedua, ialah mampu menghadirkan gugusan pandangan mengenai tema-tema pokok yang terdapat dalam al-Qur'an secara lebih integral dan komprehensif. Hanya kelemahannya, karya semacam ini cenderung subjektif, sesuai sudut pandang, visi dan asumsi-asumsi penyusunnya mengenai suatu tema.²⁵⁶

Kegiatan penyusunan indeks al-Qur'an di Indonesia telah dilakukan sejak awal tahun 80-an. Hanya berbeda dengan indeks al-Qur'an sebelumnya, indeks al-Qur'an di Indonesia tidak berbasis pada bahasa Arab (bahasa al-Qur'an), tetap bahasa Indonesia. Karena itu, model penyusunannya termasuk model alfabetik *maknawī*, kecuali *Konkordansi al-Qur'an* karya Ali Audah seperti telah dikemukakan sebelumnya.

Indeks al-Qur'an pertama yang berbasis bahasa Indonesia adalah karya suami istri Sukmadjaja Asyari dan Rosy Yusuf, berjudul *Indeks al-Qur'an* (Bandung: Pustaka, 1984). Sepuluh tahun kemudian, menyusul indeks al-Qur'an karya Azharuddin Sahil berjudul *Indeks al-Qur'an: Panduan Mencari Ayat al-Qur'an Berdasarkan Kata Dasarnya* (Bandung: Mizan, 1994). Kedua indeks ini disusun berdasarkan *al-Qur'an* dan *Terjemahnya*, karya bersama sebuah tim bentukan Departemen Agama RI. Hanya satu hal yang

²⁵⁶Ibid, x-xi

membedakan kedua indeks tersebut. Pada indeks yang disebutkan pertama, setiap entri (lema) hanya merujuk nomor surat dan ayat, sedangkan pada yang kedua, selain nomor surat dan ayat, juga disertai penggalan terjemahan yang mengandung kata yang dirujuk.

Tabel berikut menunjukkan dengan jelas perbedaan keduanya. Lema yang dikutip adalah kata ADIL.

Tabel 2.7

Contoh Perbedaan Indeks Al-Qur'an Berbasis Terjemah Karya Sukmadjaja-Rosy Yusuf Dan Azharuddin Sahlil

| Indeks Karya Sukmadjaja Asyari-Rosy Yusuf | Indeks Karya Azharuddin Sahlil | Keterangan |
|---|---|--|
| Adil: 3:8; 4:3,58,105,127,129,135; 5:8,42,95,106; 6:157; 7:89; 10:4,54; 11:85; 16:90; 20:112; 21:112; 33:5; 38:22,26; 39:69,75; 40:78; 42:15,17; 45:9; 60:8; 65:2. Allah hakim yang maha - 95:8. Ke-an 4:135; 6:115; 7:8,29,159,181; 16:76; 57:25. Memutuskan perselisihan dengan - 4:65. Mukminin harus berlaku - 4:135; 5:8; 6:152; 6:152; 16:90; 49:9. Pada hari kiamat Tuhan berlaku - 21:47. Pernyataan Allah tentang ke-an- Nya 3:18. Tidak - 53:22. - terhadap lawan 4:105, 15; 5:8; 6:152. Wajib berlaku - 17:35. | ADIL Kami telah menjadikan kamu (umat Islam) umat yang <i>adil</i> dan pilihan (2:143) Dan jika kamu takut tidak akan dapat berlaku <i>adil</i> terhadap (hak-hak) perempuan yatim (bilamana kamu mengawininya), maka kawinilah wanita-wanita (lain) yang kamu senangi...(4:3) dan (menyuruh kamu) apabila menetapkan hukum di antara manusia supaya kamu menetapkan dengan <i>adil</i>(4:58) Dan kamu sekali-kali tidak akan dapat berlaku <i>adil</i> di antara isteri- isteri (mu... (4:129) ke(-)an jadilah kamu orang-orang yang benar-benar penegak <i>keadilan</i> .(4:135) | 1. Nomor sebelum titik dua (:) adalah nomor surat, sedang nomor setelahnya adalah nomor ayat. 2. Titik-titik (...) menunjukka n ada bagian kalimat yang dipotong. 3. Kata yang di <i>miringkan</i> menunjukka n entri (lema) yang dirujuk. 4. Tanda hubung (-) adalah tanda yang |

| | | |
|--|--|-----------------------------------|
| | | mewakili lema yang dirujuk. |
|--|--|-----------------------------------|

Kedua indeks terjemah di atas, agaknya, belum memuaskan semua pihak. Sebagaimana tampak dalam tabel di atas, kedua indeks tidak menyertakan teks al-Qur'an (berbahasa Arab). sehingga bagi pihak tertentu masih menyisakan masalah. Indeks kata **adil**, misalnya, yang diangkat sebagai lema seperti pada contoh di atas, merupakan terjemahan dari tiga kata Arab yang berbeda, yaitu kata *al-wasat* () seperti pada surat al-Baqarah ayat 143; kata *al-'adl* () seperti pada surat al-Nisā' ayat 58, dan kata *al-qist* (

) seperti pada ayat 3 surat yang sama. Ketiga kata ini, dalam bahasa Indonesia, sama-sama disepadankan dengan kata **adil**, padahal ketiga kata tersebut sebenarnya memiliki nuansa makna yang berbeda. Menurut M. Quraish Shihab, kata *al-'adl* () dan *al-qist* (), meskipun sama-sama mengandung makna **adil**, implikasi keduanya berbeda. Kata yang disebutkan pertama, *al-'adl*, menurutnya, menuntut adanya keseimbangan pada semua pihak, baik hak maupun kewajibannya, tak peduli mereka suka atau tidak suka. Sementara kata *al-qist* – masih menurut M. Quraish Shihab – bukanlah sekedar adil, tetapi sekaligus menjadikan kedua belah pihak atau semua pihak, mendapatkan sesuatu yang menyenangkannya.²⁵⁷

²⁵⁷ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Miṣbah, Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur'an* (Jakarta: Lentera Hati, 2007), 39.

Menyadari kenyataan seperti itu, lahirlah indeks terjemah al-Qur'an bentuk ketiga, karya A. Hamid Hasan Qalay di bawah judul : *Indeks Terjemah al-Qur'an al-Karim* (Bandung: Pustaka, 1998). Indeks ini mengacu kepada *Mu'jam Al-Mufāhras* karya Fuad 'Abd al-Bāqi dan terjemahan bahasa Indonesia mengacu pada *al-Qur'an dan Terjemahnya* karya kolektif tim bentukan Dep. Agama RI. Entrinya diawali kata adil, diakhiri kata zurriyat, terdiri dari 5 jilid, dengan total entri sebanyak 2003, dilengkapi nomor surat dan ayat, serta penggalan ayat yang memuat kata pokok tersebut.

Perbedaan indeks al-Qur'an karya Azharuddin Sahil dan indeks al-Qur'an karya A. Hamid Qalay dapat dilihat pada tabel berikut. Contoh lema adalah kata *ADIL*.

Tabel 2.8

Contoh Perbedaan Indeks al-Qur'an Berbasis Terjemah
Karya Azharuddin Sahil dan Karya A. Hamid Hasan Qalay

| Indeks Kedua | Indeks Ketiga | | Keterangan |
|--|-------------------------------|--|--|
| ADIL Kami telah menjadikan kamu (umat Islam) umat yang <i>adil</i> dan pilihan (2:143) | ADIL <u>S. 2</u> A, 143 | Dan demikian (pula) Kami telah menjadikan kamu (umat Islam) umat yang ADIL dan pilihan agar kamu menjadi saksi atas (perbuatan) manusia.... | 1. Nomor sebelum titik dua (:) adalah nomor surat, sedang nomor setelahnya |

| | | | |
|---|----------------|---|---|
|dan (menyuruh kamu) apabila menetapkan hukum di antara manusia supaya kamu menetapkan dengan <i>adil</i> (4:58) | S, 4 A, 58 |dan (menyuruh kamu) apabila menetapkan hukum di antara manusia supaya kamu menetapkan dengan ADIL..... | adalah nomor ayat. 2. Titik-titik (...) menunjukkan ada bagian kalimat yang dipotong. |
| Dan kamu sekali-kali tidak akan dapat berlaku <i>adil</i> di antara isteri- isteri (mu)... (4:129) | S, 4 A, 129 | Dan kamu sekali-kali tidak akan dapat berlaku <i>adil</i> di antara isteri- isteri (mu), walaupun kamu sangat ingin berbuat demikian..... | 3. Kata yang <i>dimiringkan</i> menunjukkan entri (lema) yang dirujuk. 4. S adalah singkatan dari Surat, sedangkan A adalah singkatan dari Ayat. |

Ketiga indeks al-Qur'an di atas adalah karya putra Indonesia. Kategori lainnya, adalah bentuk alfabetik tematik karya M. Nuruddin Umar dari *Le Koran Analyse* melalui terjemahan Fuad 'Abd al-Bāqi dalam bahasa Arab, berjudul *Klasifikasi Ayat al-Qur'an* (Surabaya: al-Ikhlās, 1982). Hanya sayang, karya terjemahan dalam bahasa Indonesia ini tidak selengkap buku aslinya. Di dalamnya tidak tercantum teks ayat, tetapi sekadar menyebut nama dan nomor surat, serta nomor ayat yang mengandung tema-tema tertentu.²⁵⁸

²⁵⁸ Indeks model *tematis* karya terjemahan juga terdapat dalam buku serial (7 jilid) berjudul *Pustaka Pengetahuan al-Qur'an*. Pada jilid ke-7 khusus tentang *Indeks & Bibliografi*, di

Karya sejenis lainnya, adalah *Klasifikasi Kandungan al-Qur'an* karya Choiruddin Hadhiri, terbit pertama tahun 1994. Karya ini bukan merupakan terjemahan, karena semula diterbitkan satu jilid, namun atas saran dan kritik para penggunanya, edisi pertama mengalami revisi kemudian diterbitkan menjadi dua jilid (Jakarta: Gema Insani, 2005).

Sementara itu, masih dalam model *maknawī*, muncul sebuah indeks al-Qur'an berjudul *Khazanah Istilah al-Qur'an* (Mizan, Bandung, 1989). Menurut penyusunnya, Rachmat Taufiq Hidayat, karya ini dapat membantu mencari makna dan tema-tema al-Qur'an dari istilah-istilah al-Qur'an sendiri, dilengkapi dengan hadis Nabi, *athar* (tradisi, pen) sahabat serta *qawl* para imam mazhab dan ulama-ulama terkemuka.²⁵⁹

Semua model indeks al-Qur'an karya putera Indonesia di atas, merupakan alat bantu bagi pengkaji al-Qur'an di Indonesia. Fakta menunjukkan, kajian al-Qur'an di Nusantara, terutama di kalangan intelektual muda di kampus-kampus, mulai marak berbarengan dengan munculnya indeks al-Qur'an karya Sukmadjaya Asyarie – Rosy Yusuf tahun 1984.

Untuk lebih menggalakkan kajian al-Qur'an secara langsung, melalui bahasa aslinya, indeks al-Qur'an di Indonesia terus berkembang. Kelemahan indeks sebelumnya diperbaiki, disesuaikan dengan tingkat kebutuhan dan

dalamnya terdapat *Indeks al-Qur'an* yang cukup lengkap menyangkut berbagai tema pokok al-Qur'an. Judul aslinya *Manhaj al-Qur'an al-Karim fi Iṣlāh al-Mujtama', Qaṣaṣ al-'Ilm fi al-Qur'ān* karya Muhammad as-Sayyid Yusuf dan Ahmad Durrah (Mesir: Dār as-Salām, Maktabah al-Ushrah, tt.). Edisi Indonesia diterjemahkan oleh Abu Akbar Ahmad (Jakarta: Rehal Publika, 2007).

²⁵⁹ Rachmat Taufiq Hidayat, *Mengenal Indeks al-Qur'an*, xiv.

segmen penggunaannya. Indeks al-Qur'an di Indonesia masih didominasi oleh indeks berbasis terjemah, sementara al-Qur'an sendiri berbahasa Arab. Karena itu, Ali Audah memunculkan indeks al-Qur'an yang sama sekali baru, berjudul *Konkordansi al-Qur'an* (Cetakan pertama: Litera Antar Nusa, Bogor, 1991). Indeks ini disusun sesuai transliterasi Arab – Latin berdasarkan bunyi kata (sistem fonem-homonim).

Menurut Ali Audah, seorang sastrawan yang menguasai bahasa Arab dan bahasa Indonesia sama baiknya, penyusunan *Konkordansi al-Qur'an: Panduan Kata dalam Mencari Ayat al-Qur'an* didorong oleh kenyataan bahwa indeks yang telah ada sebelumnya, menuntut penggunaannya mengenal bahasa Arab secara lebih baik. Ia mengatakan:

Dalam pada itu, kenyataan menunjukkan pula bahwa banyak orang yang sudah akrab dengan Qur'an dengan penalaran dan pemahaman isi ayat yang begitu baik, tetapi tidak sepenuhnya menguasai bahasa Arab, sering menemui kesulitan; sementara buku-buku konkordansi yang ada umumnya dalam bahasa Arab, yang dalam penggunaannya ternyata tidak begitu mudah. Oleh karena itu, adanya sarana yang akan memungkinkan orang mencari ayat dalam Qur'an dengan cara yang lebih mudah tanpa harus mengenal seluk beluk bahasa Arab, mutlak diperlukan. Kita menguasai bahasa itu atau tidak bukanlah masalah yang pokok untuk mencari suatu ayat dalam Qur'an.²⁶⁰

Menurut Rachmat Taufiq Hidayat, *Konkordansi al-Qur'an* karya Ali Audah merupakan gabungan karya Ahmad Shah, Gustavus Flugel dan Muhammad Fuad 'Abd al-Bāqi. Penyusunan lema dalam konkordansi ini dibuat begitu sederhana, sehingga sangat mudah mencarinya, *hatta* oleh orang-orang yang tidak mengetahui bahasa Arab, karena penyusunan kata

²⁶⁰ Ali Audah, *Konkordansi al-Qur'an*, vi.

lema lebih ditekankan pada sistem fonem dan homonim, sehingga tidak terikat oleh kaidah morfologi bahasa Arab, baik yang sama akar katanya atau yang berbeda, di samping itu kata-kata lema ditransliterasi ke dalam ejaan Latin.²⁶¹ Menurut Ali Audah sendiri, transliterasi yang digunakan adalah yang biasa berlaku dalam dunia internasional, tanpa menghindari satu bunyi satu fonem. Selain yang sudah dibakukan dalam EYD (Ejaan Yang Disempurnakan), yakni kh () dan sy () maka dipakai juga th, dh dan gh.²⁶²

Tabel berikut ini menunjukkan contoh bagaimana teknik penyusunan konkordansi dimaksud.

Tabel 2.9
Contoh Konkordansi al-Qur'an Karya Ali Audah (Khusus Lema Pertama Abjad A dan Lema Pertama Abjad Z)

| a'adda 14 | A |
|-----------|-------|
| 4.93 | |
| 4.102 | |
| 9.89 | |
| 9.100 | |
| 33.8 | |

²⁶¹ Rachamt Taufiq Hidayat, *Mengenal Indeks al-Qur'an*, xiv-xv.

²⁶² Ali Audah, *Konkordansi al-Qur'an*, xiv

| | |
|----------------|----------|
| 33.29 | |
| 33.35 | |
| 33.44 | |
| 33.57 | |
| 33.64 | |
| 48.6 | |
| 58.15 | |
| 65.10 | |
| 76.31 | |
| za'ama | Z |
| 64.7 | |
| za'amta | |
| 17.92 | |

Keterangan:

1. Angka yang tertulis setelah lema, dalam kasus ini angka 14, menunjukkan jumlah kata yang sama pada lema tersebut. Jika tidak lemanya tidak diikuti angka, berarti kata pada lema itu hanya satu.
2. Angka sebelum titik pada kolom pertama menunjukkan nomor surat, sedangkan angka setelah titik menunjukkan nomor ayat.
3. Titik-titik pada kolom kedua hanya menunjukkan arah ke nomor surat dan ayat, bukan menunjukkan ada penggalan ayat sesudahnya. Penggalan ayat yang ada pada kolom itu boleh jadi bagian awal, tengah, atau akhir suatu ayat, bahkan ada kutipan ayat secara utuh (satu ayat penuh), seperti pada baris ke-11 yang menunjuk angka 33.64 (ayat 64 surat 33)
4. Kata yang dibalken tulisannya adalah kata lema, baik dalam ejaan Arab maupun Latin.

Tak diragukan lagi, karya Ali Audah memiliki kontribusi besar dalam memperkaya khazanah indeks al-Qur'an di Indonesia. Hanya saja, kelemahan indeks ini terletak pada persoalan transliterasi Arab-Latin yang digunakan. Bagi pengguna yang awam dalam *makhraj* huruf Arab, apalagi awam pula dalam hal transliterasi Arab-Latin, akan mengalami kesulitan. Makhraj huruf , misalnya, berbeda satu sama lain, demikian pula transliterasinya

dari Arab ke ejaan bahasa Indonesia. Persoalan serupa juga muncul berkaitan dengan huruf *hijaiyyah* lain yang bunyinya hampir sama, seperti huruf ح dan خ , huruf د dan ذ atau huruf س , ش , dan ص . Tranliterasi masing-masing huruf tersebut berbeda, yang semua itu tentunya menuntut kecermatan yang tinggi. ▣