

ILMU AL-QUR'AN

TEKS DAN KONTEKSTUALISASI

(Epistemologi dan Linguistik Bahasa)

Dr. Bahruddin, M.Ag.



Haura Utama

Kata Pengantar

Syukur Alhamdulillah atas segala rahmat dan Inayah-Nya akhirnya buku dasar tentang ilmu al-Qur'an dapat terselesaikan dalam waktu yang sesuai dengan rencana. Keberadaan buku ilmu al-Qur'an ini diharapkan memberikan wawasan penting dan utama bagi mahasiswa dan dosen dalam menambah khazanah keilmuan yang terkait dengan keilmuan al-Qur'an dan berbagai hal terkait dengan ilmu tersebut.

Prinsip utama dari buku ini yaitu merobah pola pemikiran mahasiswa terhadap pandangan penting terkait dengan keberadaan ilmu-ilmu al-Qur'an yang sudah sering di temukan dalam buku pengantar ilmu al-Qur'an yang di dalamnya berupa kajian awal ilmu-ilmu al-Qur'an misalnya, sejarah turunnya al-Qur'an, sejarah pembukuan al-Qur'an, ilmu asbab al-Nuzul, Nuzul al-Qur'an, ilmu munasabah, ilmu Qiraat, serta ilmu mukjizat al-Qur'an. Materi-materi tersebut secara umum mudah ditemukan pada buku pengantar ilmu al-Qur'an.

Sehingga di bagian buku dasar ini tidak banyak menguraikan ilmu-ilmu pengantar di atas, dalam tulisan buku ini, namun mengelaborasi dalam berbagai pengetahuan ilmu-ilmj al-Qur'an secara konprehensif dan lengkap. Secara fakta pengetahuan ilmu al-Qur'an yang tidak dielaborasi dengan pengetahuan keilmuan al-Qur'an yang terkait akan memaberikan pemahaman yang parsial

Ilmu Al-Qur'an; Teks dan Kontekstualisasi
(*Epistimologi dan Linguistik Bahasa*), Penulis: Dr. Bahrudin, M.Ag,
diterbitkan pertama kali oleh Penerbit Haura Utama, 2022

14 x 20 cm, 160 hlm

Hak cipta dilindungi undang-undang
Dilarang mereproduksi atau memperbanyak seluruh
maupun sebagian dari buku ini dalam bentuk dan
cara apapun tanpa izin tertulis dari penerbit

Editor: Sriyanti
Penata isi: Zulfa
Perancang sampul: Nita



CV. Haura Utama

👤 Anggota IKAPI Nomor 375/JBA/2020
📍 Nagrak, Benteng, Warudoyong, Sukabumi
☎ +62877-8193-0045 ✉ haurautama@gmail.com

Cetakan I, Desember 2022

ISBN: 978-623-492-316-2

 penerbithaura.com

bagi mahasiswa, khususnya mencintai nilai-nilai ilmu al-Qur'an.

Elaborasi pengetahuan lainnya dengan ilmu-ilmu al-Qur'an secara utuh dapat membangun pengetahuan ilmu al-Qur'an lebih luas dan komprehensif dipahami. Terutama terakait dengan kajian kebahasaan, sebagai bahasa utama al-Qur'an yaitu bahasa Arab. Kontekstualisasi bahasa arab dalam penafsiran perspektif hermeneutika gadamer, Epistemologi teks dan konteks dalam memahami al-qur'an ,Linguistik dengan *i'rab* Al-qur'an dan posisi bahasa arab dalam memahami al-qur'an, Petunjuk al-qur'an tentang belajar, Semiotika kosakata al-mu'arrab dalam al-qur'an,serta kajian tentang Pembahasan metodologi dan kaidah tafsir.

Pengetahuan tersebut di atas, lebih menguraikan nilai-nilai ilmu al-Qur'an secara luas dan mendalam. Pemahaman kepada para mahasiswa tentang keilmuan al-Qur'an yang tidak parsial serta terelaborasi dengan pengetahuan utama kebahasaan dapat membuka cakrawala lain bagi perkembangan dan pembaharuan nilai-nilai ilmu al-Qur'an di tengah kemajemukan pengetahuan, serta mulainya nilai-nilainya keilmuan al-Qur'an yang tidak disuguhkan dalam kreativitas yang lebih berkualitas.

Daftar Isi

Kata Pengantar.....	3
Daftar Isi.....	5
BAB I Ilmu Makkiyah dan Madaniyah.....	6
BAB II Kontekstualisasi Bahasa Arab dalam Penafsiran....	18
BAB III Epistemologi Teks dan Konteks dalam Memahami Al-Qur'an	38
BAB IV Linguistik dengan <i>I'rab Al-Qur'n</i> dan Posisi Bahasa Arab dalam Memahami Al-Qur'an.....	61
BAB IV Perpaduan Linguistik Bahasa Arab dengan <i>I'rab al-Qur'an</i> dalam Memahami al-Qur'an.....	75
BAB V <i>Semiotika Kosakata Al-Mu'Arrab dalam Al-Qur'an</i>	92
BAB VI Pembahasan Metodologi dan Kaidah Tafsir.....	120
BAB VII Petunjuk Al-Qur'an Tentang Belajar.....	130
Daftar Rujukan	155

BAB I

Ilmu Makkiyah dan Madaniyah

Apa manfaat setelah kita mengetahui tiga pendapat ulama ahli Ilmu Al-Qur'an tentang kategorisasi ayat Makkiyah dan Madaniyah? Informasi terkait pendapat yang populer, ideal, tidak problematik, dan dapat diterima secara ilmiah dari segi waktu penurunan ayat sangat penting. Dalam konteks ini minimal ada tiga faedah yang didapatkan.

Faedah pertama, untuk membedakan ayat yang menasikh dan ayat yang dinasakh. Mana ayat yang hukumnya menghilangkan hukum dalam ayat lain dan mana ayat yang hukumnya dihilangkan dengan ayat lain. Dengan kata lain, informasi itu penting ketika dijumpai dua atau beberapa ayat Al-Qur'an dalam satu tema. Sementara hukum dalam salah satu atau beberapa ayat tersebut berbeda dengan hukum yang ada di ayat lainnya, lalu diketahui mana ayat yang termasuk kategori Makkiyah dan mana yang Madaniyah. Sebab ulama ahli Ilmu Al-Qur'an mempunyai prinsip hukum, bahwa ayat-ayat Madaniyah menasakh ayat-ayat Makkiyah karena memandang bahwa ayat Madaniyah turun lebih akhir daripada ayat Makkiyah. (Muhammad Abdul 'Azhim Az-Zarqani, Manahilul 'Irfan fi 'Ulumil Qur'an, [Kairo, Isa Al-Babi Al-Halabi wa Syirkah: tanpa tahun], juz I, halaman 94 dan juz II, halaman 176). Dalam konteks ini pakar tafsir Al-Qur'an asal Kota Baghdad, Al-Imam Al-Muqri (w. 410

H/1019 M) dalam karyanya *An-Nashikh wal Mansukh fil Qur'an* menjelaskan:

وَنُزُولُ الْمَنْسُوحِ بِمَكَّةَ كَثِيرٌ وَنُزُولُ النَّاسِخِ بِالْمَدِينَةِ كَثِيرٌ.

Artinya, "Turunnya ayat yang dimansukh di Kota Makkah banyak, dan turunnya ayat yang memansukh di kota Madinah juga banyak," (Al-Muqri, An-Nashikh wal Mansukh: 30).

Faedah kedua, adalah untuk mengetahui secara global tarikh tasyri' dari suatu hukum dan tahapan-tahapannya yang sarat hikmah. Dari sinilah kemudian akan muncul semangat keislaman dan keimanan yang kuat karena begitu bijaknya syariat Islam dalam mendidik masyarakat, bangsa dan individu-individunya. Pemahaman atas perbedaan kategori antara ayat Makkiyah dan Madaniyah akan menyadarkan bahwa syariat Islam mengandung berbagai hikmah syariat Islam yang sangat agung.

Faedah ketiga, untuk semakin menguatkan kepercayaan atas validitas dan orisinalitas Al-Qur'an yang kita terima dan selalu kita baca hari ini, yang terhindar dari perubahan dan penyelewengan redaksional maupun hukum-hukumnya. Hal itu ditunjukkan dengan begitu perhatiannya umat Islam sepanjang sejarahnya. Terbukti sejak dulu hingga sekarang umat Islam selalu mengkaji Al-Qur'an dari berbagai aspek. Kajian itu mencakup mana ayat Al-Qur'an yang turun sebelum hijrah dan yang turun setelahnya; mana ayat Al-Qur'an yang turun di kota domisili Rasulullah SAW dan mana yang turun dalam perjalanannya; mana ayat yang turun di siang hari dan mana

yang turun di malam hari; mana ayat yang turun di musim panas dan mana yang turun di musim dingin; mana ayat yang turun di bumi dan mana yang turun di langit, serta hal-hal lainnya. ADVERTISEMENT Bila demikian komprehensifnya kajian Al-Qur'an yang dilakukan oleh umat Islam sepanjang sejarah, maka akal sehat sangat tidak menerima akan adanya orang yang mampu mengubah-ubah dan memperlakukannya. Sebab umat Islam, ulama, selalu menjaga dan mengkajinya dari berbagai aspek secara komprehensif. (Az-Zarqani, Manahilul 'Irfan: I/95). Sunnatullah penjagaan umat Islam terhadap Al-Qur'an seperti itu sudah sesuai dengan sunnatullah lainnya yang terekam jelas dalam firman Allah SWT:

إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ

Terjemahnya :

“Sungguh Kami-lah yang menurunkan Al-Qur'an, dan sungguh Kami benar-benar memeliharanya,” (Surat Al-Hijr ayat 9). Walhasil, dengan memahami istilah ayat Makiyyah dan ayat Madaniyyah, kita akan dapat memahami Al-Qur'an secara lebih baik, meningkatkan keimanan, dan kecintaan kita terhadapnya. Semoga. Amīn.

Berikut ciri-ciri perbedaan Surat Makiyyah dan Madaniyyah pada konteks kalimat dan materi pembahasan, seperti dikutip dari Al Manhaj.

Perbedaan Pada Konteks Kalimat

Kebanyakan ayat-ayat Makiyyah memakai konteks kalimat tegas dan lugas karena kebanyakan obyek yang didakwahi menolak dan berpaling. Maka hanya cocok mempergunakan konteks kalimat yang tegas. Baca surat Al-Muddatstsir dan surat Al-Qamar.

Sedangkan ayat-ayat Madaniyyah kebanyakan mempergunakan konteks kalimat yang lunak karena kebanyakan obyek yang didakwahi menerima dan taat. Baca surat Al-Maa'idah

Pendapat pertama mengandung problematik (*ghairu dhabit wa la hashir*) dan tidak dapat mencakup semua ayat Al-Qur'an. Tetapi pendapat kedua juga tidak terlepas dari problematik, dengan menyatakan bahwa Surat Makiyyah ditujukan kepada penduduk Kota Makkah dan Surat Madaniyyah ditujukan kepada penduduk Kota Madinah. Pendapat kedua juga tidak sepi dari kritik substansial. Baca Juga: Ayat Periode Makkah dan Madinah dalam Kajian Ilmu Al-Qur'an (1) Kritik pertama, jelas dalam Al-Quran terdapat ayat dan surat yang redaksinya tidak didahului atau dimulai dengan kalimat “*Yā ayyuhan nās*”, “*Yā banī Adam*”, atau “*Yā ayuhal ladzīna āmanū*”. Contoh yang diajukan kritikus pertama adalah dua firman Allah SWT berikut:

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ اتَّقِ اللَّهَ وَلَا تُطِعِ الْكَافِرِينَ وَالْمُنَافِقِينَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا

TerjemahNya:

“Hai Nabi, bertakwalah kepada Allah dan janganlah kamu menuruti (keinginan) orang-orang kafir dan orang-orang munafik. Sungguh Allah adalah Maha Mengetahui lagi Maha Bijaksana,” (Surat Al-Ahzab ayat 1).

إِذَا جَاءَكَ الْمُنَافِقُونَ قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ

TerjemahNya,

“Apabila orang-orang munafik datang kepadamu, mereka berkata, ‘Kami mengakui, bahwa sungguh kamu benar-benar utusan Allah.’ Allah mengetahui bahwa sungguh kamu benar-benar utusan-Nya; Allah mengetahui bahwa sungguh orang-orang munafik itu benar-benar orang pendusta,” (Surat Al-Munafiqun ayat 1).

Oleh karena itu, pendapat kedua juga mengandung problematik (*ghairu dhabit wa la hashir*) sebagaimana pendapat pertama. Kritik kedua, pembagian ayat Makiyyah dan Madaniyyah menurut pendapat kedua ini tidak berlaku secara total atau *ghairu muttharid* dalam redaksi seruan yang ada dalam Al-Qur’an. Buktinya, ada ayat-ayat Madaniyyah yang dimulai dengan redaksi seruan “*Yā ayyuhan nās*” seperti dua ayat berikut:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا

TerjemahNya :

“Hai sekalian manusia, bertakwalah kepada Tuhanmu yang telah menciptakanmu dari seorang diri; darinya Allah menciptakan istrinya; dan dari keduanya Allah memperkembangbiakkan laki-laki dan perempuan yang banyak. Bertakwalah kepada Allah yang dengan (mempergunakan) nama-Nya kamu saling meminta satu sama lain, dan (peliharalah) hubungan silaturrahim. Sungguh Allah adalah Zat yang selalu menjaga dan mengawasi kamu,” (Surat An-Nisa’ ayat 1).

يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ

TerjemahNya :

“Hai manusia, sembahlah Tuhanmu yang telah menciptakanmu dan orang-orang yang sebelummu agar kamu bertakwa,” (Surat Al-Baqarah ayat 21).

Demikian pula sebaliknya, ada pula ayat Makiyyah yang justru awal redaksinya menggugurkan kalimat “*Yā ayuhal ladzīna āmanū*” sebagaimana ayat berikut:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا وَاعْبُدُوا رَبَّكُمْ وَافْعَلُوا الْخَيْرَ
لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ

TerjemahNya :

“Hai orang-orang yang beriman, rukuklah kamu, sujudlah kamu, sembahlah Tuhanmu dan perbuatlah kebajikan supaya kamu mendapat kemenangan.” (Surat Al-Hajj ayat 77).

Memang ada ulama yang menyatakan bahwa pendapat kedua ini jika dimutlakkan, maka perlu ditinjau ulang atau fihî nazhar, seperti Surat Al-Baqarah yang dikategorikan sebagai surat yang ayat-ayatnya Madaniyyah. Namun begitu ada ayat yang awal redaksinya menggunakan kalimat, “*Yā ayyuhan nās,*” sebagaimana penjelasan di atas. Bila pendapat kedua ini diarahkan dalam konteks “pada umumnya” bukan untuk berlaku secara total, maka pandangan kedua ini dapat dibenarkan.

Namun demikian hal ini tidak disetujui oleh pakar Ilmu Al-Qur’an Mesir lulusan Universitas Al-Azhar, Syekh Muhammad Abdul ‘Azhim Az-Zarqani (wafat 1376 H/1948 M). Menurut kitab populer bidang Ilmu Al-Qur’an yang berjudul Manahilul ‘Irfan fî ‘Ulumil Qur’an ini, statemen ulama yang membenarkan pendapat kedua itu secara substansial benar, tetapi tidak dapat mengabsahkan pembagian ayat Makkiyyah dan Madaniyyah yang diutarakan pada pendapat pertama. Pasalnya, pembagian ayat Makkiyyah dan Madaniyyah yang ideal dan dapat

diterima adalah pembagian yang tidak problematik (*dhabithan wa hashiran*) dan dapat berlaku secara total (*muttharidan*) dalam seluruh ayat Al-Qur’an. (Az-Zarqani, *Manahilul ‘Irfan*, tanpa tahun, juz I, hal 94).

Lalu bagaimana pendapat yang ideal, tidak problematik dan dapat diterima secara ilmiah berkaitan dengan pembagian ayat Makkiyyah dan Madaniyyah? Selanjutnya akan diulas pada tulisan bagian ketiga. Insha Allah.

Abd Muqshith Gozali mengajukan tiga rumusan kaidah umum *ushul fiqh* yang baru, yaitu (1) *al-ibrah bi al-maqashid la bi al-alfadz*, (2) *naskh al-nushus bi al-mashlat*, dan (3) *tanqih al-nushush bi al-aql mujtam*. Ketiga rumusan kaidah tersebut dapat dijelaskan sebagai berikut:¹

Al-ibrat bi al-maqashid la bi al-alfadz.

Kaidah ini berarti “yang mesti menjadi pertimbangan seorang mujtahid dalam meng-*istimbat*-kan hukum dari Alquran dan Sunnah bukan huruf dan aksaranya, melainkan dari *maqashid* yang dikandungnya. Yang menjadi aksis adalah cita-cita etik-sosial dari sebuah ayat, bukan legislasi spesifik atau formulasi literalnya (teksnya). Untuk mengetahui *maqashid* ini seseorang dituntut untuk memahami konteks. Bukan hanya konteks personal yang *juz’iy*-partikular, melainkan juga dalam area konteks impersonal yang *kulliy*-universal. Pemahaman tentang konteks

¹ Ketiga kaidah dan seluruh penjelasannya dielaborasi dari Abd Muqshith Gozali, *op. cit.* 3-7.

yang lebih dari sekedar ilmu *asbab al-nuzul* dalam pengertian klasik itu, merupakan pra syarat utama untuk menemukan *maqashid al-syari'at*.

Kaidah di atas merupakan anti tesis dari kaidah lama yang berbunyi *al-ibrat bi khushus al-sabab la bi umum al-lafdz* (yang harus menjadi per-timbangan adalah keumuman *lafadz* bukan kekhususan sebab). Hal ini berarti bahwa jika suatu *nash* menggunakan redaksi yang bersifat umum, maka tidak ada pilihan lain kecuali menerapkan *nash* tersebut sekalipun *nash* itu hadir untuk merespon peristiwa khusus ribuan tahun lalu.

Pasrah pada keumuman *lafadz* hanya akan menyebabkan para mujtahid senantiasa berada dalam lingkaran makna linguistik. Analisis yang hanya berhenti pada konteks linguistik saja tidak akan cukup mema-dai untuk mengejar kebenaran hakiki yang diusung oleh teks. Analisis mestinya dilanjutkan pada penyingkapan makna yang terdiamkan, yaitu makna yang tak tercakup secara *verbatim* di dalam aksara sebuah teks. Pen-capaian terhadap makna-makna itu akan meniscayakan adanya sebuah analisa yang bukan hanya terhadap struktur kalimat *per se*. Yang justru fundasional adalah analisa kelas dan struktur sosial dan budaya yang melingkupi sejarah kehadiran teks. Maka *maqashid al-syari'ah* dengan ber-bagai cara tanpa terlalu banyak terpesona terhadap keindahan sebuah teks. Sebab tindakan tersebut merupakan tata kerja idiologis yang hanya akan menumpulkan kreatifitas dalam pencarian makna objektif.

Naskh al-nushush bi al-mashlahat

Kaidah ini berarti mengabaikan *nash* demi kemaslahatan. Hal ini didasarkan pada asumsi bahwa tujuan diturunkannya syari'at Islam tidak lain kecuali untuk mewujudkan kemaslahatan manusia secara universal dan menolak segala bentuk kemudharatan. Ibnu Qayyim al-Jauziyah, se-orang ulama dari madzhab Hanafiy menyimpulkan bahwa syari'at Islam dibangun untuk kepentingan manusia dan tujuan-tujuan kemanusiaan universal yang lain, seperti; kemaslahatan, keadilan, kerahmatan, dan kebi-jaksanaan. Prinsip-prinsip ini haruslah menjadi dasar dan substansi dari seluruh formulasi hukum Islam. Ia harus senantiasa ada dalam pikiran para ahli fikih ketika mereka memutuskan suatu kasus hukum. Penyim-pangan terhadap prinsip ini berarti menyalahi cita-cita syari'at Islam.

Konsekuensi kaidah di atas kelihatannya agak ekstrem, kalau bukan sangat eksterim, sebab dengan mengacu pada kaidah tersebut berarti *mash-lahat* memiliki otoritas untuk mengabaikan ketentuan-ketentuan makna literal teks suci. Sebagai spirit dari teks (*nushush*) Alquran atau Hadis, kemaslahatan merupakan amunisi untuk mengontrol balik dari keberada-an teks, dengan mengabaikan beberapa teks suci yang dianggap tidak rele-van dengan konteks. Dengan cara ini, maka cita rasa kemaslahatan akan senantiasa berkreasi untuk memproduksi formulasi bahan teks keagamaan baru di tengah kegamangan, kegagalan formulasi dan teks keagamaan lama.

Namun harus segera dijelaskan bahwa *nasakh* tidak dapat diterap-kan pada teks Alquran dan Hadis yang mengandung prinsip-prinsip yang universal. Ajaran mana telah melintasi ruang dan waktu, mengatasi pelba-gai etnis dan keyakinan. Salah satu di antaranya, ayat tentang seruan untuk berlaku adil dalam memutuskan perkara. Mengabaikan ayat-ayat (teks/ *nushush*) yang demikian bukan saja bertentangan dengan semangat kehadiran Islam awal, melaikan juga bertentangan dengan logika *nasakh* sendiri. Sementara ayat-ayat *mu'amalat* yang bersifat teknis operasional, seperti ayat tentang bentuk-bentuk hukuman (*uqubat*), sanksi bagi para pelaku pidana (*hudud*), bilangan waris dan sebagainya, maka tetap terbuka kemungkinan untuk *dinasakh* (diabaikan) dan difalsifikasi, sekiranya ayat-ayat tersebut tidak efektif lagi sebagai sarana untuk mewujudkan cita ke-maslahatan.

Tanqih al-nushush bi al-aql al-mujtama'

Arti kaidah ini adalah bahwa akal publik memiliki wewenang untuk menyulih dan mengamandemen ketentuan "dogmatis" agama yang me-nyangkut perkara publik, baik dalam al-Qur'an maupun dalam Sunnah. Artinya, ketika terjadi pertentangan antara akal publik dan makna lafadz teks, maka akal publik mempunyai otoritas untuk mengedit, menyem-purnakan, dan mengkodifikasinya. Kodifikasi ini sangat dibutuhkan ketika berhadapan dengan ayat-ayat partikular, seperti *uqubat* dan *hudud*, misal-nya; potong tangan, rajam, waris, dan sebagainya.

Dalam tradisi pemikiran Islam klasik dikenal aliran Mu'tazilah dan Asy'ariyah. Aliran ini berbeda dalam hal penggunaan akal dalam memak-nai ayat Alquran dan teks Hadis. Mu'tazila memposisikan akal lebih ba-nyak dan Asy'ariyah justru sebaliknya lebih sedikit. Namun demikian, baik Mu'tazilah maupun Asy'ariyah pada hakikatnya sama-sama memposisikan akal sebagai pengelola data-teks, sementara data-teks merupakan pangkal atau asal. Sebagai pengelola, akal tidak dapat bertindak terlampau jauh, kecuali hanya untuk melakukan rasionalisasi hal-hal irrasional yang ada dalam Alquran dan Sunnah. Akal hanya berguna untuk membuka tabir kegelapan teks-teks *dhanni* saja di tangan Mu'tazilah, akal hanya berfungsi untuk menakwilkan ayat-ayat *mutasyabihat* saja. Akal tidak dipercaya untuk melakukan peninjauan ulang, apalagi mempertanyakan, ayat-ayat partikular yang tergolong *qath'iyat* dari sudut struktur gramatika bahasa-nya.

Dari sisi inilah akal publik harus diberi posisi penting. Akal publik tidak cukup hanya tampil sebagai pengelola data teks, sepanjang menyang-kut masalah-masalah mu'amalah yang partikular, ia perlu mendapatkan otoritas untuk mengevaluasi efektifitas dan kinerja beberapa ketentuan spesifik-legalistik al-Qur'an dan Sunnah di dalam mengimplementasikan *maqashid al-syari'at* di medan realitas (konteks). Jika dari fakta lapangan (konteks) diketahui ketidakberdayaan sebuah teks di dalam mengatasi perkara-perkara publik, maka akal publik mesti mempertibangkan ulang ketentuan tersebut.

BAB II

Kontekstualisasi Bahasa Arab dalam Penafsiran

AL-QUR'AN
(Perspektif Hermeneutika Gadamer)

Pendahuluan

Kehadiran umat manusia di muka bumi dengan segala kompleksitasnya membutuhkan suatu acuan normatif-teologis yang akan menjadi pedoman dalam menggapai kebahagiaan dunia dan akhirat. Dalam konteks tersebut, posisi al-Qur'an sebagai kitab suci umat Islam memainkan peran sentral dalam menjiwai setiap ruang gerak manusia baik dalam dimensi vertikal (ibadah) ataupun dalam dimensi horizontal (muamalah). Konsekuensinya, pengkajian terhadap al-Qur'an yang tertulis dalam bahasa Arab menjadi suatu proses kajian panjang seiring dengan gelora semangat yang tiada henti dalam diri kaum muslimin untuk membumikan nilai-nilai al-Qur'an dalam kehidupan keseharian mereka.

Bahasa Arab merupakan bahasa yang memiliki jumlah penutur yang cukup signifikan dari sisi kuantitas serta memiliki keistimewaan yang dibandingkan dengan bahasa

yang lainnya.² Salah satu keistimewaan terbesar yang dimiliki oleh bahasa Arab adalah terpilihnya bahasa tersebut sebagai bahasa al-Qur'an yang secara otomatis menjadi media penyampaian pesan-pesan normatif dari Allah swt. kepada seluruh umat manusia. Hal itu tergambar pada surah al-Zukhruf (043): 3:

إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ³

Terjemahnya:

Sesungguhnya kami menjadikan al-Qur'an dalam bahasa Arab supaya kamu sekalian memahaminya).

²Dewasa ini bahasa Arab merupakan bahasa daerah sekitar 150 juta orang di Asia Barat dan Afrika Utara yang merupakan dua puluh dua negara yang menjadi anggota Liga Negara-Negara Arab. Di bawah pengaruh Islam, bahasa ini menentukan bahasa Persia, Turki, Urdu, Melayu, Hausa dan Sawahili. Bahasa Arab menyumbang 40-60 persen kosakata untuk bahasa-bahasa ini, dan kuat pengaruhnya pada tata bahasa, ilmu nahwu, dan kesustraan. Bahasa Arab merupakan bahasa religius satu milyar Muslim di seluruh dunia, yang diucapkan dalam ibadah sehari-hari. Bahasa ini juga merupakan bahasa hukum Islam, yang setidaknya dalam bidang status pribadi, mendominasi kehidupan semua Muslim. Akhirnya inilah bahasa kebudayaan Islam yang diajarkan di beribu-ribu sekolah di luar dunia Arab. Dari Sinegal sampai Filipina, bahasa Arab dipakai sebagai bahasa pengajaran dan kesusastran dan pemikiran di bidang sejarah, etika, hukum dan fiqh, teologi, dan kajian kitab. Ismail R. Al-Faruqi dan Lois Lamy Al-Faruqi, *Atlas Budaya Islam*, penerjemah Ilyas Hasan (Bandung: Mizan, 2003), h. 59.

³ Q.S. al-Zukhruf (43): 3.

Pemilihan bahasa Arab sebagai bahasa yang terpilih untuk menerima mandat sebagai bahasa pengantar wahyu dimana Tuhan merasa “nyaman” untuk berkomunikasi dengan manusia melalui bahasa Arab menjadikannya menjadi salah satu bahasa asing yang banyak menjadi obyek kajian dalam berbagai perspektif yang salah satunya dijiwai oleh semangat keberagaman untuk mendapatkan nilai-nilai luhur yang disampaikan secara transendental oleh Tuhan kepada umat manusia. Apabila dicermati secara lebih mendalam, ternyata ayat-ayat yang menggambarkan bagaimana pemilihan bahasa Arab sebagai bahasa al-Qur’an ditutup dengan sebuah rangsangan berpikir dengan penggunaan kata *laallakum ta’qilun* atau *li qaumin ya’lamun*. Ungkapan-ungkapan tersebut seperti sebuah oase tempat pelabuhan harapan bagi umat manusia yang tidak mengenal lelah dalam pengembaraan mencari hidayah dari Tuhanya. Ungkapan-ungkapan tersebut setidaknya mengisyaratkan bahwa dibalik teks bahasa Arab dalam al-Qur’an tersirat suatu makna yang sangat luas dan mendalam yang harus senantiasa dikaji seiring pergerakan intelektual umat manusia yang begitu dinamis dalam membumikan nilai-nilai al-Qur’an dalam kehidupan mereka. Oleh karena itu, pemahaman yang hanya berdasar pada apa yang tertulis pada teks semata yang kebetulan berbahasa Arab, hanya akan mengaburkan esensi pesan dalam teks itu sendiri sehingga kontekstualisasi bahasa Arab dalam penafsiran al-Qur’an perlu dilakukan yang salah satunya melalui perspektif hermeneutika Gadamer.

Pembahasan

Karakteristik Bahasa Arab

Bahasa Arab adalah salah satu bahasa tertua di dunia yang juga merupakan bahasa yang terpilih untuk menjadi media penyampaian wahyu kepada umat manusia. Bahasa Arab juga terkenal dengan kekayaan kosa katanya sehingga banyak terserap ke dalam berbagai bahasa di dunia seperti Spanyol, Portugis, Sisilia, dan lain-lain. Dalam kaitannya dengan bahasa Indonesia, hasil penyerapan bahasa Arab begitu banyak ditemukan dalam kosa kata bahasa Indonesia seperti kata *kursi*, *kitab*, *majalah* dan sebagainya. Posisi bahasa Arab sebagai bahasa komunikasi internasional semakin kokoh seiring dengan adanya penetapan bahasa Arab sebagai salah satu bahasa resmi dalam pertemuan-pertemuan resmi Perserikatan Bangsa-Bangsa (PBB) sejak 1974.

Dalam pengklasifikasian bahasa-bahasa dunia berdasarkan pendekatan genetis, bahasa Arab termasuk pada rumpun Hamito-Semit atau Afro-Asiatik atau lebih khusus lagi pada sub-rumpun Semit.⁴ Konsekuensinya, keberadaan bahasa Arab sebagai bagian dari rumpun Hamito-Semit atau bahasa Afro-Asiatik tentunya diwarnai oleh beberapa karakteristik yang melekat pada rumpun

⁴ Pengklasifikasian bahasa dengan menggunakan pendekatan genetis ini dilakukan dengan cara melihat adanya kesamaan bentuk (bunyi) dan makna yang dikandung oleh bahasa-bahasa yang diklasifikasikan. Safriandi, *Pengelompokan Bahasa di Dunia*, <http://nahulinguistik.wordpress.com> // pengelompokan-bahasa-di-dunia. (26 Oktober 2011)

bahasa tersebut. Dalam menyikapi hal tersebut, Amrah Kasim menjelaskan beberapa karakteristik yang melekat pada bahasa-bahasa dalam sub-rumpun Semit yaitu:

1. Mayoritas kata dasar yang dimiliki bahasa-bahasa dalam sub-rumpun Semit terdiri atas tiga huruf konsonan dan selalu diawali dengan huruf konsonan dalam tulisan.
2. Kata kerja dibentuk berdasarkan waktu terjadinya pekerjaan, sementara kata benda dibentuk dengan sistematika jenis dan jumlah hurufnya.
3. Rumpun bahasa ini mempunyai ciri khusus dalam hal *qiyās* dan *isytiqak*.
4. Kata majemuk jarang didapat seperti pada rumpun bahasa ‘Ariyah kecuali pada hal-hal yang khusus seperti pada bilangan.
5. Derivasi dilakukan dengan menambah huruf atau mengurangi tanpa batasan dengan konsistensi pada makna kata dasar.
6. Kata ganti dan cara menyambunginya dengan kata benda, kata kerja, dan huruf adalah sama.⁵

Dalam melihat keterkaitan bahasa Arab dengan berbagai karakteristik yang melekat pada bahasa-bahasa dalam sub-rumpun Semit di atas, merupakan suatu hal yang sangat lumrah jika ditemukan kesamaan-kesamaan pada

⁵ Amrah Kasim, *Bahasa Arab di Tengah-tengah Bahasa Dunia* (Cet. I; Yogyakarta: Penerbit Kota Kembang, 2009), h. 21.

suatu karakteristik sementara pada karakteristik yang lainnya terdapat perbedaan-perbedaan yang masih bisa atau bahkan sudah tidak bisa dikompromikan mengingat berbagai karakteristik tersebut disusun berdasarkan karakteristik umum yang kemungkinan berbeda pada karakteristik khusus bahasa tertentu. Hal itu tidak terlepas dari adanya asumsi bahwa suatu bahasa terkadang mengalami perubahan karakteristik seiring dengan dinamika perkembangan sosio-psikis penuturnya dalam berbagai lintasan ruang dan waktu.

Di samping itu, karakteristik yang dimiliki bahasa Arab berdasarkan kategori perbendaharaan kata (*mufradāt*) juga menunjukkan bahwa satu kata dalam bahasa Arab bisa berkembang menjadi beberapa kata yang memiliki makna yang berbeda dengan hanya memberikan imbuhan pada kata-kata tertentu. Hal tersebut kembali ditegaskan oleh Azhar bin Muhammad bahwa kata benda (*isim*) atau kata kerja (*fi‘il*) dengan penambahan imbuhan-imbuhan tertentu seperti imbuhan satu huruf, dua huruf atau tiga huruf akan memberikan suatu perubahan makna pada kata tersebut seperti penambahan imbuhan ت - س - ا pada kata غفر yang bermakna ampun akan menjadi استغفر yang bermakna minta ampun dan berbagai variasi penambahan imbuhan pada kata tersebut yang membawa konsekuensi perubahan makna yang variatif dalam berbagai konteks komunikasi.⁶

⁶Azhar bin Muhammad, *Beberapa Aspek Keunikan dan Keistimewaan Bahasa Arab sebagai Bahasa al-Qur’an*, <http://eprints.utm.my/1827/1/JTJUN42E5.pdf>. (26 Oktober 2011)

Hal itu mengisyaratkan akan adanya suatu sistem morfologi yang unik dalam bahasa Arab. Bahkan, pembentukan suatu kata sangat ditentukan oleh kedudukan, jenis, dan bilangan kata tersebut dalam kalimat sehingga perubahan-perubahan kata yang begitu intens sangat kental dalam bahasa Arab.

Dalam kaitannya dengan karakteristik bahasa Arab dalam perspektif sintaksis, Mahmud Fahmi Hijazy dalam Muhammad Amri menggambarkan beberapa pemahaman mendasar dalam memahami konstruksi bahasa Arab yaitu:

- a. Setiap fungsi sintaksis memiliki bentuk morfologis tersendiri, misalnya setelah setiap huruf *jār* terdapat *isim* dan bukan *fi'il*, karena huruf *jār* hanya masuk pada *isim*. Pemahaman ini tentunya sangat membantu persepsi pendengar dalam komunikasi verbal yang sangat kompleks misalnya apabila ada bunyi yang terdengar mirip lalu pendengar sukar menentukan apakah itu *احمد* yang merupakan *isim* ataukah *حمد* yang merupakan *fi'il*, maka adanya huruf *jar* membantu pendengar untuk memutuskan bahwa kata tersebut adalah *isim*.
- b. Pada sebagian susunan sintaksis, terdapat dua bentuk yang saling membutuhkan misalnya *mubtada* dan *khabar*. Contoh lain adalah huruf *لن* yang membutuhkan *fi'il muḍāri* yang *manṣūb* atau huruf *لم* yang membutuhkan *fi'il muḍāri* yang *majzūm*.

- c. Fungsi-fungsi sintaksis pada kata dalam sebuah kalimat disusun berdasarkan aturan tertentu misalnya *jumlah fi'liyyah* yang memiliki pola *fi'il*, *fā'il*, dan *maf'ūl bih*. Ketika tanda *i'rabnya* tidak tampak, kalimat tersebut dapat dijelaskan melalui fungsi sintaksisnya.
- d. Salah satu unsur dalam kalimat bisa dihilangkan jika konteks kalimat tersebut bisa dipahami, misalnya pada kalimat jawaban atas suatu pertanyaan. Contoh pada Q.S. *al-Nah}l* (16): 30:

وَقِيلَ لِلَّذِينَ اتَّقَوْا مَاذَا أَنْزَلَ رَبُّكُمْ ۗ قَالُوا خَيْرًا ۗ لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا فِي هَذِهِ الدُّنْيَا حَسَنَةٌ ۗ وَلَدَارُ الْآخِرَةِ خَيْرٌ ۗ وَلَنِعَمَ دَارُ الْمُتَّقِينَ⁷

Terjemahnya:

Dan dikatakan kepada orang-orang yang bertakwa: "Apakah yang telah diturunkan oleh Tuhanmu?" Mereka menjawab: "Allah telah menurunkan kebaikan". Orang-orang yang berbuat baik di dunia ini mendapat balasan yang baik. Sesungguhnya kampung akhirat adalah lebih baik dan itulah sebaik-baik tempat bagi orang yang bertakwa.

Kalimat pertanyaan *ماذا انزل ربكم* hanya dijawab dengan kata *خيرًا* yang seharusnya dijawab *انزل ربنا خيرًا*. Yang dibuang pada kalimat tersebut adalah *al-fi'il* dan

⁷Q.S. *al-Nah}l* (16): 30

al-fā'il, karena makna yang dimaksud dapat dipahami tanpa penyebutan secara lengkap.

- e. Setiap unsur dalam suatu kalimat merupakan unsur yang saling melengkapi. Konsekuensinya, apabila salah satu unsur yang penting tidak ditampakkan, maka unsur tersebut harus di-*taqdir-kan* misalnya apabila setiap *fi'il amr* harus memiliki *fā'il* yang di-*taqdir-kan* sebagai pelaku, maka *fi'il amr* اكتب dapat di-*taqdir-kan* menjadi اكتب انت dengan *fā'il* yaitu انت .⁸

Karakteristik-karakteristik yang melingkupi bahasa Arab memang memiliki kompleksitas yang jauh lebih bervariasi dibandingkan dengan bahasa lainnya sehingga sedikit banyak akan berimplikasi dalam proses penafsiran al-Qur'an yang terekam dalam teks bahasa Arab.

Hans-Georg Gadamer dan Pemikiran Hermeneutikanya

Pembahasan tentang hermeneutika Gadamer tidak bisa dipisahkan dari sosok Hans-Georg Gadamer yang menjadi inspirator lahirnya suatu perspektif kajian hermeneutika yang kemudian dikenal dengan hermeneutika Gadamer. Gadamer lahir di Marburg pada tahun 1900. Dalam mendalami filsafat, dia menimba ilmu pada seorang filosof kenamaan yang bernama Martin Heidegger sehingga pola pikirnya cukup dipengaruhi oleh pemikiran gurunya. Kecemerlangan ide dan pemikiran Gadamer dalam dunia

⁸ Muhammad Amri, *Konstruksi Kalimat Bahasa Arab* (Cet. I; Makassar: Alauddin Press, 2009), h. 20-21.

filsafat hermeneutika terbukti manakala dia berhasil merampungkan suatu karya yang sangat monumental dengan judul *Wahrheit und Methode: Grundzuge Einer Philosophischen Hermeneutik* (Kebenaran dan Metode: Sebuah Hermeneutika Filosofis menurut Garis Besarnya).⁹ Hasil karya inilah yang kemudian menjadi rujukan bagi para pemerhati hermeneutika gadamer dalam mengeksplorasi teks-teks yang ada untuk membangun interaksi komunikatif antara dunia pengarang dengan dunia pembaca teks termasuk dalam penafsiran al-Qur'an yang terekam dalam teks bahasa Arab.

Untuk memahami bagaimana karakteristik pemikiran Gadamer dalam dunia hermeneutika, Richard E. Palmer menggambarkan bahwa Gadamer memiliki akar pemikiran yang condong terhadap Heideggerian dan karakter dialektis hermeneutika. Oleh karena itu, dia sangat kritis terhadap sikap ketergantungan pemahaman modern terhadap pemikiran teknologis yang berakar pada subyektisisme yang menjadikan pengetahuan manusia sangat bergantung pada kesadaran subyektif.¹⁰ Apabila dicermati secara

⁹ Mudjia Raharjo, *Dasar-Dasar Hermeneutika: Antara Intensionalisme dan Gadamerian* (Cet. I; Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2008), h. 45. Lihat juga Kaelan, *Filsafat Bahasa: Semiotika dan Hermeneutika* (Yogyakarta: Penerbit Paradigma, 2009), h. 283.

¹⁰ Richard E. Palmer, *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer*, diterjemahkan oleh Musnur Hery dan Damanhuri Muhammed, *Hermeneutika: Teori Baru Mengenai Interpretasi* (Cet.II; Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005), h. 193.

mendalam, dapat dipahami bahwa Gadamer lebih menekankan perlunya proses dialektis dalam pencapaian suatu konsensus antara pengarang dengan pembaca teks. Hal ini tentu sangat berbeda dengan subyektivisme yang mengarahkan suatu proses yang metodis dimana terdapat pra-strukturisasi cara pandang individual sehingga seseorang yang akan membaca teks harus mengkonstruksi terlebih dahulu suatu metode yang akan menggiring pembacaannya sehingga seolah-olah daya kreativitasnya telah terpasung dalam kerangka-kerangka metode yang membatasi adanya proses dialektis antara pengarang dan pembaca teks.

Dalam penafsiran teks, hermeneutika gadamer fokus pada signifikansi suatu tindakan atau makna suatu tindakan yang tersurat dalam teks terhadap orang lain sehingga hermeneutika gadamer selalu mengacu pada pertanyaan mendasar tentang apakah signifikansi suatu tindakan atau makna bagi individu atau kelompok yang menginterpretasikannya. Mudjia Raharja menyatakan bahwa hermeneutika gadamer tidaklah bersifat subjektif. Meskipun bersikeras bahwa peran aktif seorang penafsir adalah untuk mengaktualisasikan makna, namun dia menegaskan pula bahwa seorang penafsir sekedar membaca diri sendiri dimana hasil penafsiran cenderung sekedar bentuk refleksi diri. Interaksi penafsir dengan apa yang ditafsirkannya harus berasal dari berbagai dimensi makna dari teks yang ditafsirkan yang akan menjadi jelas apabila ditempatkan pada latar historis yang baru.¹¹ Gambaran di

¹¹ Mudjia Raharjo, *op.cit.*, h. 78.

atas menunjukkan bahwa proses penafsiran teks menurut hermeneutika Gadamer bukanlah sekedar cermin dimana seorang penafsir tinggal memandangi dirinya dalam berbagai bentuk yang berbeda-beda tapi hendaknya ia juga harus merefleksikan penafsirannya pada apa yang dikatakan dan dilakukan oleh orang lain di sekitarnya.

Menambahkan apa yang telah diungkapkannya di atas, Mudjia Raharja menyatakan bahwa Gadamer menganggap bahwa setiap pemahaman seseorang merupakan suatu sesuatu yang bersifat historis, dialektik, serta kebahasaan. Pendapat Gadamer inilah yang membawa kajian hermeneutika ke wilayah yang lebih luas dari sebelumnya. Menurutnya, hermeneutika merupakan refleksi ontologi dan fenomenologi pemahaman. Berbeda dengan filosof hermeneutika lainnya, Gadamer menekankan bahwa bahasa sebagai realitas yang tidak bisa dipisahkan dari pengalaman hidup, pemahaman, dan pikiran manusia. Dengan tegas, Gadamer menempatkan bahasa sebagai pusat pemahaman.¹² Apabila Gadamer menempatkan bahasa sebagai suatu bagian dari lingkaran pemahaman hermeneutika yang senantiasa berafiliasi dengan pengalaman hidup, pemahaman, serta pikiran manusia, maka konteks komunikasi yang terbangun dalam kehidupan manusia akan selalu terkait dengan ketiga aspek tersebut sehingga semakin banyak persamaan antara pengirim pesan dan penerima pesan dalam hal pengalaman hidup, pemahaman, dan pikiran, maka komunikasi yang terbangun akan semakin bagus. Sementara itu, semakin banyak

¹² *Ibid*, h. 46.

perbedaan di antara pelaku komunikasi dalam ketiga aspek tersebut maka semakin banyak kendala yang muncul dalam proses interaksi komunikasi di antara mereka.

Oleh karena itu, Gadamer pernah menegaskan bahwa sebuah komunikasi yang baik adalah komunikasi yang ditandai oleh adanya keterbukaan seluruh komponen yang terlibat didalamnya untuk saling berbagi pandangan dan sisi batin satu sama lain.¹³ Agar proses keterbukaan tersebut bisa terbangun, maka semua komponen komunikasi seperti pengirim pesan, penerima pesan, dan semacamnya harus terintegrasi satu sama lain tanpa ada pengabaian salah satu di antaranya.

Kontekstualisasi Bahasa Arab dalam Interpretasi al-Qur'an: Perspektif Hermeneutika Gadamer

Seiring dengan semakin menggiatnya kajian keislaman, fenomena keberagaman manusia sudah bisa dilihat dari berbagai perspektif. Realitas ini tentunya menjadi suatu loncatan berpikir dan bertindak dimana pada awalnya hanya berpijak pada normativitas ajaran wahyu sekarang juga sudah bisa dilihat sudut historisitas pemahaman dan interpretasi orang perorang atau kelompok perkelompok terhadap norma-norma ajaran agama yang dipeluknya, serta model-model amalan dan praktek-praktek ajaran agama yang dilakukannya dalam kehidupan sehari-

¹³ Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, diterjemahkan oleh Ahmad Sahidah, *Kebenaran dan Metode: Pengantar Filsafat Hermeneutika* (Cet. I; Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004), h. 467.

hari. Sehingga sering muncul asumsi bahwa normativitas ajaran wahyu dibangun melalui pendekatan doktrinal-teologis, sementara historitas keberagaman manusia sebagai penerima wahyu bisa didekati melalui ilmu sosial keagamaan yang bersifat multidisipliner dan interdisipliner baik lewat pendekatan filosofis, historis, psikologis, sosiologis, kultural, antropologis, maupun hermeneutik.

Tidak bisa dipungkiri bahwa realitas pemilihan bahasa Arab sebagai bahasa al-Qur'an berimplikasi pada sistem simbolik bahasa Arab yang disandarkan pada kehidupan masyarakat Arab yang berarti pula bahwa bahasa Arab sangat berkaitan dengan pola kehidupan masyarakat Arab. Pemakaian bahasa Arab oleh al-Qur'an menunjukkan bahwa simbol bahasa al-Qur'an sangat terkait pada budaya bahasa Arab. Lebih jauh lagi, keterkaitan bahasa al-Qur'an dengan budaya Arab ditunjukkan dalam transformasi pesan-pesan Ilahi melalui budaya masyarakat Arab yang parahnya bisa mempengaruhi corak pemahaman keberagaman kaum muslimin di seluruh penjuru dunia yang notabene memiliki karekter kehidupan sosial yang berbeda-beda.

Salah satu contoh yang menarik untuk diungkapkan adalah budaya orang Arab yang masih cenderung menempatkan kaum perempuan sebagai kelompok masyarakat yang berada di bawah kaum laki-laki. Dalam surah al-Nisa (4):11 Allah Swt berfirman:

يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ ۚ فَإِن كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ
 اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ ۚ وَإِن كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ ۚ وَلَا يُؤْتِيهِ
 لِكُلِّ وَّاحِدٍ مِّنْهُمَا الشُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِن كَانَ لَهُ ۚ وَلَدٌ فَإِن لَّمْ يَكُنْ
 لَهُ ۚ وَلَدٌ وَوَرِثَةٌ ۚ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ ۚ فَإِن كَانَ لَهُ ۚ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ الشُّدُسُ
 مِن بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دِينٍ ۚ ءَابَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ
 لَكُمْ نَفْعًا ۚ فَرِيضَةٌ مِّنَ اللَّهِ ۚ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا¹⁴

Terjemahnya:

Allah mensyariatkan bagimu tentang (pembagian pusaka untuk) anak-anakmu, yaitu: bahagian seorang anak lelaki sama dengan bagahian dua orang anak perempuan; dan jika anak itu semuanya perempuan lebih dari dua. Maka bagi mereka dua pertiga dari harta yang ditinggalkan; jika anak perempuan itu seorang saja, maka ia memperoleh separo harta. dan untuk dua orang ibu-bapa, bagi masing-masingnya seperenam dari harta yang ditinggalkan, jika yang meninggal itu mempunyai anak; jika orang yang meninggal tidak mempunyai anak dan ia diwarisi oleh ibu-bapanya saja, maka ibunya mendapat sepertiga; jika yang meninggal itu mempunyai beberapa saudara, Maka ibunya mendapat seperenam. (Pembagian-pembagian tersebut di atas) sesudah dipenuhi wasiat yang ia buat atau (dan) sesudah dibayar hutangnya. Tentang orang tuamu dan anak-anakmu, kamu tidak mengetahui siapa di antara mereka yang lebih dekat (banyak) manfaatnya bagimu. ini

¹⁴ Q.S. al-Nisa (4):11.

adalah ketetapan dari Allah. Sesungguhnya Allah Maha mengetahui lagi Maha Bijaksana.

Ayat di atas kalau ditafsirkan secara tekstual, maka yang terjadi adalah munculnya ketidakadilan dalam hal pembagian harta pusaka. Apabila ayat tersebut didekati melalui pendekatan hermeneutika Gadamer dimana teks dikontekstualisasikan untuk mendapatkan semangat universal yang terkandung di dalamnya, terlihat bahwa ada konsep pemberdayaan perempuan yang terkandung di dalamnya. Anak perempuan yang tadinya dianggap sebagai aib bahkan bisa diwariskan seperti layaknya barang yang bisa diperjualbelikan dalam kosmo kehidupan bangsa Arab jahiliyah ternyata kemudian bisa menerima warisan meskipun bagiannya masih relatif lebih kecil dibandingkan dengan anak laki-laki. Ayat ini pula menunjukkan bahwa kaum perempuan bukanlah kelompok yang lemah dan tidak memiliki potensi produktivitas sehingga hanya selalu menunggu bagian warisan dari laki-laki. Potensi produktivitas kaum perempuan ini juga tergambar manakala kaum perempuan digambarkan bahwa mereka juga bisa mewariskan harta yang mereka tinggalkan kepada ahli warisnya. Bahkan pada ayat yang sama disebutkan bahwa bagian perempuan yang berposisi sebagai ibu adalah sama dengan laki-laki yang berposisi sebagai bapak dari anak mereka yang meninggal. Konsep pemberdayaan inilah yang harus ditangkap sebagai nilai yang bisa dikontekstualisasikan bagi seluruh umat manusia.

Menurut perspektif hermeneutika Gadamer, pembacaan teks di atas harus dilihat dari berbagai

perspektif dengan tidak mematkan semangat yang terkandung dalam teks itu sendiri. Bahasa Arab dengan segala karakteristiknya yang cenderung masih begitu terikat dengan dimensi budaya orang Arab sebagai penutur aslinya cenderung akan mencerminkan dimensi sosio kultur bangsa Arab itu sendiri. Persoalan akan muncul mengingat pesan Ilahi yang terekam dalam bahasa Arab tersebut merupakan pesan universal yang harus didengarkan ke seluruh alam semesta. Di samping itu, herenutika gadamer yang menyatakan bahwa komunikasi akan cepat terlaksana apabila ada kesamaan antara teks yang akan dimasukkan pada suatu konteks tertentu mengindikasikan bahwa adanya rekaman teks dalam al-Qur'an yang cenderung menonjolkan kaum laki-laki merupakan suatu metode komunikasi al-Qur'an dengan masyarakat kala itu yang umumnya masih menonjolkan superioritas kaum laki-laki dalam berbagai fungsi kehidupan sosial bermasyarakat. Dengan mengakomodir realitas kehidupan sosial masyarakat Arab kala itu, teks bahasa Arab dalam al-Qur'an mencoba melakukan proses dialkeris dengan konteks sehingga proses penyampaian wahyu akan mudah terserap. Strategi ini mirip dengan apa yang ditegaskan dalam hermeneutika Gadamer bahwa bahasa merupakan pusat pemahaman yang senantiasa berafiliasi dengan pengalaman hidup, pemahaman, serta pikiran manusia.

Dalam upaya memahami proses dialektis antara wahyu Ilahi dengan realitas sosial masyarakat Arab kala itu sebagai suatu titik pandang dalam menangkap pesan universal yang tersirat dalam teks, Fazlur Rahman

menggambarkan bahwa penafsiran al-Qur'an terdiri dari dua gerakan ganda, dari situasi sekarang ke masa al-Qur'an diturunkan, dan kembali lagi ke masa kini. Al-Qur'an adalah respon Ilahi melalui ingatan dan pikiran terhadap realitas sosial masyarakat Arab kala itu yang membawa pesan moral ke seluruh penjuru alam semesta. Yang pertama dari dua gerakan di atas terdiri atas dua langkah; pertama, penafsir harus memahami arti atau makna dari suatu pernyataan dengan mengkaji situasi atau problem historis dimana pernyataan al-Qur'an tersebut merupakan jawabannya sebelum mengkaji ayat-ayat yang spesifik dalam sinaran situasi makro dengan batasan-batasan masyarakat, agama, adat-istiadat, lembaga-lembaga, bahkan kehidupan secara menyeluruh masyarakat Arab pada saat awal kehadiran Islam. Kedua, adalah menggeneralisasikan jawaban-jawaban spesifik tersebut dan menyatakannya sebagai pernyataan-pernyataan yang memiliki tujuan-tujuan moral sosial umum yang dapat disaring dari ayat-ayat spesifik dalam sinaran latar belakang sosio-historis yang sering dinyatakan.¹⁵ Sejalan perspektif hermeneutika Gadamer, proses penafsiran teks bahasa Arab yang menggeneralisasikan jawaban-jawaban spesifik lalu dan menyatakannya sebagai pernyataan-pernyataan yang memiliki tujuan-tujuan moral sosial umum merupakan suatu langkah strategis dalam membumikan al-Qur'an dalam dimensi ruang dan waktu yang berbeda-beda dengan

¹⁵ Fazlur Rahman, *Islam dan Modernitas tentang Transformasi Intelektual* (Bandung, Penerbit Pustaka, 1985), hal. 7-8.

latar belakan sosio historis yang berbeda-beda pula. Upaya ini menuntut agar ajaran-ajaran yang bersifat umum harus ditumbuhkan dalam konteks sosio historis yang kongkrit di masa sekarang. Upaya ini bukan berarti mengabaikan kesakralan teks bahkan ini merupakan upaya untuk mendudukan teks pada tujuan sejatinya dengan senantiasa melakukan rekonstruksi pemahaman terhadap teks itu sendiri dalam menangkap pesan universal di dalamnya.

Seiring perubahan dimensi ruang dan waktu yang mulai merubah realitas tersebut dimana sudah banyak pula kaum perempuan yang menduduki berbagai peran strategis dalam kehidupan bermasyarakat dewasa ini menuntut penafsiran teks bahasa Arab dalam al-Qur'an juga harus mengakomodir realitas tersebut. Hal tersebut mengisyaratkan bahwa penafsiran al-Qur'an yang hanya berpatokan pada teks bahasa Arab akan dapat memunculkan suatu hasil penafsiran yang subjektivitas yang cenderung memasung semangat universal yang terkandung dalam teks itu sendiri.

Penutup

Karakteristik yang unik dan kompleks yang melekat pada bahasa Arab menunjukkan bahwa pemilihan bahasa Arab sebagai bahasa al-Qur'an merupakan suatu pilihan yang tepat. Pemilihan bahasa Arab sebagai bahasa al-Qur'an tersebut sedikit banyak tentunya akan membawa bias dimensi sosial budaya Arab di dalamnya yang tidak harus menjadi pola jadi yang tinggal diimplementasikan pada konteks ruang dan waktu yang lain yang tentunya

memiliki karakter kehidupan sosial yang berbeda pula. Oleh karena itu, perspektif hermeneutika Gadamer yang mencoba melihat semangat universal yang tersirat dalam suatu teks dalam kaitannya dengan implementasinya pada konteks yang berbeda merupakan suatu perspektif alternatif untuk menjadikan al-Qur'an sebagai mercusuar hidayah bagi seluruh penjuru alam semesta.

BAB III

Epistimologi Teks dan Konteks dalam Memahami Al-Qur'an

Al-Qur'an sebagai Kitab petunjuk (*hudan*) memiliki posisi sentral dalam kehidupan umat Islam. Ia bukan saja sebagai landasan bagi pengembangan dan perkembangan ilmu-ilmu keislaman, namun ia juga merupakan inspirator, pemandu dan pemadu gerakan-gerakan sepanjang empat belas abad lebih sejarah umat Islam. Hal ini bisa terlihat dari dari munculnya berbagai gerakan semisal Ikhwanul Muslimin di Mesir, Jam'at Islami di Pakistan, Wahabi di Saudi Arabia, NU dan Muhammadiyah di Indonesia, dan organisasi Islam lainnya di seluruh dunia.

Salah satu keyakinan umat Islam terkait dengan al-Qur'an adalah bahwa ia diturunkan Allah kepada Nabi Muhammad melalui wadah wahyu. Dengan kata lain, al-Qur'an adalah *verbum dei* atau *Kalam Allah* yang diwahyukan kepada Nabi Muhammad melalui perantaraan Jibril.¹⁶ Catatan sejarah menunjukkan bahwa al-Qur'an turun tidak sekaligus, melainkan secara *gradual* selama kurang lebih 23 tahun yang secara periodik terbagi atas periode Makkah dan periode Madinah. Hal ini menunjukkan bahwa al-Qur'an hendak menegaskan dirinya bahwa ia ada untuk kepentingan manusia dengan segala

¹⁶Taufiq Adnan Amal, *Rekonstruksi Sejarah al-Qur'an* (Jakarta: Alfabeta, 2005), h. 1.

dinamika sosiokulturalnya. Pada sisi lain, bagi umumnya pengamat Barat al-Qur'an dipandang sebagai Kitab yang sulit dipahami dan diapresiasi. Bahasa, gaya, dan aransemen Kitab ini dalam pandangan mereka pada umumnya telah menimbulkan masalah tersendiri. Masa pewahyuannya yang terbentang kurang lebih 23 tahun merefleksikan perubahan-perubahan lingkungan, perbedaan dalam gaya dan kandungan, bahkan ajarannya.¹⁷

Sekalipun bahasa Arab yang digunakannya dapat dipahami, terdapat bagaian-bagian tertentu di dalamnya yang masih dipandang sulit di-pahami. Di kalangan kaum muslim sendiri telah dihasilkan berjuta-juta lembar tulisan tafsir sebagai upaya keras memahami maknanya, tetapi masih tetap menyisahkan ruang-ruang kabur, bahkan mungkin gelap sama sekali. Ruang-ruang tersebut kemudian diistilahkan oleh para komentator al-Qur'an (*mufassir*) sebagai ayat-ayat *mutasyabihat*. Terhadap ayat-ayat sejenis ini, para *mufassir* umumnya hanya berkomentar dengan satu kalimat pendek "*wallahu a'lam bimuradihi*" (hanya Allah yang tahu persis maksudnya).

Al-Qur'an dipandang sebagai himpunan wahyu Allah yang paling terakhir diturunkan kepada manusia dari rangkaian panjang wahyu-wahyu Allah terdahulu. Hal ini semakin dikuatkan dengan ditetapkannya Muhammad sebagai Nabi dan Rasul terakhir (*khatam al-nabiyyin*). Dari kenyataan inilah awal mula munculnya perdebatan panjang di sekitar teks dan konteks al-Qur'an. Pertanyaan paling

¹⁷*Ibid.*, h. 2.

krusial tentang hal ini adalah bagaimana harus dijelaskan bahwa al-Qur'an yang mewujud dalam bentuk teks berbahasa Arab dan turun kurang lebih empat belas abad lalu itu masih tetap valid hingga saat ini sehingga dapat dijadikan pedoman atau petunjuk bagi manusia?

Di seputar perdebatan inilah yang akan dicoba dibahas dalam tulisan ini. Pembahasan ini tidak dimaksudkan untuk mengurangi wibawah al-Qur'an sebagai Kitab Suci yang bersumber dari yang Maha Suci, *Allah Azza Wajallah*, tetapi lebih dimaksudkan untuk mendayaguna-kan fungsinya sebagai pedoman dan petunjuk (*hudan*) bagi manusia. Hal ini penting, sebab jika al-Qur'an hanya diposisikan sebagai bacaan semata tanpa selalu diupayakan untuk menggali makna, maksud dan tujuannya, ia akan menjadi barang antik yang disakralkan tanpa makna.

Masalah yang akan dikaji dalam makalah ini adalah perdebatan tentang al-Qur'an sebagai teks dan perdebatan tentang al-Qur'an sebagai teks dengan konteks.

Pembahasan

Perdebatan Tentang Teks al-Qur'an

Benar, bahwa banyak aspek yang menjadi perdebatan tentang al-Qur'an, baik di kalangan ulama terlebih lagi di kalangan orientalis, namun satu hal yang agaknya disepakati bahwa al-Qur'an adalah teks keagamaan yang tertulis dalam bahasa Arab. Selain karena faktanya

demikian, juga telah ditegaskan dalam al-Qur'an sendiri.¹⁸ Pertanyaannya kemudian ada-lah, apakah keber-bahasa-Arab-an al-Qur'an tersebut adalah bagian integral dari wahyu? Pertanyaan ini akan menyeret pertanyaan selanjutnya yang lebih dalam, yakni apakah al-Qur'an (teks) tersebut bersifat *azali* yang karenanya ia *qadim* ataukah ia dicipta yang karenanya ia *hudus* atau baru. Persoalan ini telah menimbulkan perdebatan tajam di kalangan teolog atau *mutakallimin* klasik.

Para teolog Mu'tazila misalnya berpandangan bahwa al-Qur'an itu baru dan *makhluk* karena ia tidak termasuk dalam sifat-sifat Dzat Allah yang *azali*. Al-Qur'an adalah firman Allah dan firman termasuk tindakan, bukan sifat. Dari segi ini makna al-Qur'an masuk dalam kategori "sifat-sifat tindakan Allah" dan bukan kategori "sifat-sifat Dzat Allah". Kedua kategori ini dibedakan Mu'tazila sebagai berikut: Kategori pertama (sifat-sifat tindakan) merupakan wilayah interaksi antara Tuhan dengan dunia, sementara kategori kedua "sifat-sifat Dzat Allah" merupakan wilayah keunikan dan kekhususan eksistensi Allah dalam Dzat-Nya sendiri.¹⁹ Artinya, yang terakhir ini tidak terkait dengan dunia, yakni sebelum terwujudnya dunia dan sebelum penciptaannya dari ketiadaan. Ini bisa dijelaskan misalnya sifat keadilan Tuhan yang tidak mungkin dipahami kecuali

¹⁸ Penegasan bahwa al-Qur'an diturunkan dalam bahasa Arab ditegaskan dalam dua surah, yakni dalam Q.S. Yusuf (12):2 dan Q.S. Ibrahim (14):4:

¹⁹ Nasr Hamid Abu Zaid, *Teks Otoritas Kebenaran*, diterjemahkan dari edisi Arabnya "An-Nashr, as Sulthan, al-Haqiqah" oleh Tim LKiS, (Yogyakarta: LKiS, 2003), h. 87.

dalam konteks adanya wilayah bagi realisasi sifat tersebut. Sama halnya dengan sifat Pemberi Rezeki (*al-Raziq*) yang selalu terkait dengan adanya pihak yang diberi rezki, yakni alam semesta ini, dan begitu seterusnya.

Sifat firman Tuhan termasuk dalam kategori “sifat-sifat tindakan”. Dengan begitu ia meniscayakan audiens yang menjadi sasaran komunikasi pihak pembicara. Jika dibayangkan Tuhan berfirman sejak zaman azali dalam pengertian firman-Nya (al-Qur’an) adalah *qadim* maka ini berarti Allah adalah pembicara tanpa audiens karena alam masih belum ada, dan itu bertentangan dengan hikmah ketuhanan. Berbeda dengan ini, sifat-sifat Dzat adalah sifat-sifat yang keberadaannya tidak terkait dengan keberadaan dunia seperti ilmu, kuasa, hidup dan lain-lain.²⁰

Berlawanan dengan Mu’tazila, para *mutakallim* (teolog) lain berpendapat bahwa firman Allah merupakan salah satu dari sifat-sifat Dzat-Nya. Dari sini mereka menyatakan bahwa al-Qur’an adalah firman yang *azali* dan *qadim* karena ia termasuk sifat Dzat Allah tersebut. Sebagai bukti mengenai semua ini adalah bahwa penentuan mengenai hakikat al-Qur’an adalah persoalan *khilafiah* di kalangan kaum muslimin sendiri. Menanggapi kedua kutub pendapat di atas, muncul golongan Asy’ariah yang berupaya mengambil jalan tengah, walaupun kelihatannya kurang berhasil. Mereka menyatakan bahwa al-Qur’an memiliki dua aspek; pertama aspek yang azali dan qadim, yakni firman Allah dalam Dzat-Nya sendiri yang mereka

²⁰ *Ibid.*

istilahkan sebagai “*al-qalam al-nafs al-qadim*” (firman kedirian yang *qadim*), dan kedua; adalah al-Qur’an yang dibaca saat ini yang merupakan salinan dari firman yang disebutkan sebelumnya.²¹

Perdebatan di atas tampaknya lebih terfokus pada hakikat eksistensi teks al-Qur’an kaitannya dengan wahyu (firman) Allah dan bersifat teo-logis. Namun demikian, perdebatan tersebut justru berimplikasi kuat terhadap proses pemaknaan teks (al-Qur’an) dalam relasinya dengan konteks. Pandangan kelompok Mu’tazila melahirkan pemikiran tentang dimungkinkannya memandang al-Qur’an sebagai teks yang tidak sunyi dari pengaruh sosio-historis, kalau tidak dapat dikatakan sebagai produk budaya. Dari sisi inilah lahir istilah historitas teks al-Qur’an. Sedangkan pandangan kedua melahirkan sikap memandang teks al-Qur’an sebagai sesuatu yang suci dan “sakral”, dalam arti mustahil telah dan akan dipengaruhi oleh anasir-anasir sosio-historis. Dari rahim pandangan inilah kemudian muncul pandangan yang memandang teks (al-Qur’an) memiliki otoritas ke-benaran mutlak, bahkan sama seperti mutlaknya kebenaran Tuhan itu sendiri.

Pandangan Mu’tazila yang telah dikemukakan sebelumnya agaknya menjadi semacam legitimasi bagi beberapa pemikir Islam kontemporer. Salah satu di antaranya adalah Nashr Hamid Abu Zaid. Ia berpandangan

²¹ *Ibid.* h. 88. Bandingkan dengan Muhammad Abu Zahra, *Aliran Politik dan Aqidah dalam Islam*, diterjemahkan dari edisi Arab “*Tarikh al-Mazahib al-Islamiyah*” oleh Abd. Rahman Dahlan dan Ahmad Qarib, (Jakarta: Logos, 1996), h. 175-187.

bahwa al-Qur'an sebagai sebuah teks pada dasarnya adalah produk budaya. Hal ini dapat dibuktikan dengan rentan waktu terkumpulnya teks al-Qur'an selama kurang lebih 23 tahun yang terbentuk dalam resalitas sosial dan budaya.²² Oleh karena itu, diperlukan adanya dialektika yang terus menerus antara teks al-Qur'an dan kebudayaan manusia yang senan-tiasa berkembang secara pesat. Jika hal ini tidak dilakukan, maka teks al-Qur'an akan hanya menjadi benda atau teks mati yang tidak berarti apa-apa dalam kancah fenomena kemanusiaan. Teks al-Qur'an masih sangat mungkin menjadi obat mujarrab, bacaan shalat, atau perhiasan bacaan yang dikumandangkan tiap waktu. Akan tetapi visi transformatif dan kemanusiaan al-Qur'an akan hilang begitu saja.

Abu Zaid berpendapat bahwa ada tiga alasan untuk menunjukkan tekstualitas al-Qur'an, yakni (1) al-Qur'an adalah pesan Allah yang diwahyukan kepada Nabi Muhammad melalui kode komunikasi bahasa Arab via Jibril. Sebagai pesan, al-Qur'an meniscayakan dirinya untuk dikaji sebagai sebuah teks, (2) urutan-urutan al-Qur'an yang ada di tangan kita sekarang tidak sama dengan kronologi pewahyuan (*tartib nuzul*). Urutan kronologis pewahyuan menunjukkan sifat realitas teks, sementara struktur kronologi pembacaan (*tartib tilawah*) yang ada sekarang menunjukkan teks-tualitasnya, dan (3) adanya kenyataan bahwa al-Qur'an terdiri ayat-ayat *muhkamat*

²² Nasr Hamid Abu Zayd, *Teks Otoritas Kebenaran*. Diterjemahkan dari edisi Arabnya "An-Nashr, as Sulthan, al-Haqiqah" oleh Tim LKiS (Yogyakarta: LKiS, 2003), h. 27.

yang menjadi "inti" teks, dan ayat-ayat *mutasyabihat* yang harus dipahami berdasar pada ayat-ayat *muhkamat* itu.²³

Perdebatan panjang tentang teks al-Qur'an tampaknya akan terus berlanjut, sebab berawal dari persoalan menyangkut teologi atau terkait dengan ke-Esahan Allah. Tentu saja masing-masing pihak akan memper-tahankan pendapatnya dengan berbagai argumen yang sedapat mungkin ditunjukkan pada masing-masing pihak.

Dalam menyikapi kedua pendapat di atas, penulis lebih condong pada pendapat kedua, yakni bahwa al-Qur'an pada dasarnya adalah makhluk. Konsekuensi dari keberpihakan ini adalah bahwa teks al-Qur'an selayaknya dipandang sebagai sebuah produk budaya. Hal ini tidaklah berarti mengingkari ke-wahyu-an al-Qur'an. Ia tetaplah sebagai wahyu, akan tetapi ketika ia sudah mendarat di bumi dalam arti diucapkan (di-baca) dan ditulis, maka pada saat itu ia telah telah menjadi produk budaya.

Ada keagapan tersendiri jika al-Qur'an tetap dipandang sebagai bukan ciptaan, yakni bahwa al-Qur'an akan menjadi *azali* dan *qadim*. Konsekuensi dari pemahaman ini adalah bahwa ada kekhawatiran yang mendasar akan terjerumus kepada pensakralan al-Qur'an seperti pensakralan terhadap Allah. Jika ini terjadi, maka apa bedanya kaum Nashrani ketika mereka mengatakan bahwa Isa adalah Firman Allah yang azali, dan karenanya Ia memiliki sifat-sifat ke-Tuhanan? Tentu saja penulis tidak

²³ Ahmad Fawaid Sjadzili, *Memanusiakan al-Qur'an*. Dikutip dari

bermaksud men-desakralisasi al-Qur'an. Ia tetap sakral karena bersumber dari Allah, namun meminjam istilah Abu Zaid al-Qur'an harus dimanusiakan (*tamauwdha'a fiha basyarian*), atau dirunkan ke ranah sosiologis sebab kesakralan al-Qur'an baru bermakna ketika ia diposisikan secara demikian. Tanpa bermaksud mengurangi kesuciannya, upaya memanusiakan al-Qur'an pada dasarnya adalah upaya memosisikannya pada tempat yang dapat dicandra oleh pemahaman manusia agar ia benar-benar dapat ber-dialog dalam laskap sosio-historis manusia secara terbuka. Dengan begitu, fungsi *hudan* yang diembannya benar-benar dapat terrealisasi.

Perdebatan Tentang Teks dalam Kaitannya dengan Konteks

Dengan menyatakan bahwa teks al-Qur'an adalah produk sejarah, maka ia dapat disamakan dengan teks-teks lainnya, dalam arti dapat di-dekati dengan pendekatan linguistik dan bahkan kritik sastra. Artinya, layaknya teks-teks lain, al-Qur'an sangat mungkin didekati dengan berbagai perangkat kajian tekstual modern.

Dalam kaitan ini pendekatan hermeutika sangat mungkin digunakan dalam membaca al-Qur'an dalam kaitannya dengan konteks.²⁴ Ada tiga pertanyaan mendasar

²⁴ Secara sederhana Hermeutika dapat diartikan sebagai sebuah sistim interpretasi makna yang digunakan manusia untuk meraih makna di balik simbol (termasuk symbol tertulis/teks). Untuk memahami lebih mendalam tentang hermeutika dapat ditelusuri dalam Richard E. Palmer, *Hermeutika: Teori Baru Mengenai Interpretasi*, diterjemahkan dari edisi Inggris "Hermeutics:

jika hermeutika ingin digunakan dalam mem-baca al-Qura'an sebagai teks, yakni (1) apa isi teks? Dalam hal ini peran mufassir adalah menerjemahkan teks al-Qur'an ke dalam bahasa lain (mi-salnya bahasa Indonesia) yang baik dan benar. Bukan hanya terjemah kata perkata, tetapi transfer makna teks ke dalam bahasa Indonesia, (2) situasi dan kondisi apa yang mendorong lahirnya teks ini? Pertanyaan ini terkait dengan sistuasi sosio-historis (konteks) teks al-Qur'an. Peran mufassir di sini adalah memberi konteks sejarah dan kultural pada al-Qur'an. Bukan semata-mata kajian asbab al-nuzul, namun lebu dari itu menempatkan al-Qur'an sebagai produk masyarakat dan budaya tertentu, dan (3) apa arti teks untuk saya? Dalam hal ini mufassir berfungsi sebagai "kontekstor" yakni upaya menggabungkan teks dan koteks dalam wilayah kekikinian. Untuk itu, seorang "kontekstor" mesti memahami situasi-kondisi "dunia" yang ditempatinya.²⁵

Hermeneutika sebagai sebuah metode interpretasi sangat relevan dipapakai dalam memahami pesan al-Qur'an agar *subtilitas inttelegendi* (ke-tepatan pemahaman) dan *subtilitas ecplicandi* (ketepatan penjabaran) dari pesan Allah bisa ditelusuri secara komprehensif. Maksudnya, pesan Allah yang diturunkan pada teks al-Qur'an melalui Nabi Muhammad itu tidak hanya dipahami secara tekstual, juga bisa kita pahami secara kontekstual dan menyeluruh

Interpretation Theory in Schleiermacher, Heidegger, and Gadamer" oleh Mansur Hery dan Damanhuri Muhammad, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003), h. 38-39.

²⁵ Yasser Muhammad, *Tiga Pertanyaan Hermeutika Al-Qur'an*, dikutip dari

dengan tidak membatasi diri pada teks dan konteks ketika al-Qur'an turun, maka, teks al-Qur'an beserta yang melingkupinya dapat digunakan agar selaras dan cocok dengan kondisi ruang, waktu, dan tempat di mana kita berada dan hidup. Diskursus hermeneutika tidak bisa dilepaskan dari bahasa, karena problem hermeneutika adalah problem bahasa. Karena itu, dalam memahami teks Al-Qur'an, disamping harus memahami kaidah tata bahasa, juga mengandaikan suasana psikologis dan sosio historis (wacana) yang teks tersebut. Atau dengan kata lain, istilah teknis yang diciptakan Ferdinand de Saussure di atas – seorang ahli bahasa dari Swis adalah hubungan yang dialektis antara teks dan wacana.²⁶

Sebuah penafsiran dan usaha pemahaman terhadap al-Qur'an jika memakai metode hermeneutika, selalu terdapat tiga faktor yang senantiasa dipertimbangkan, yaitu dunia teks, dunia pengarang, dan dunia pembaca. Ketiga komponen itu memiliki konteks sendiri-sendiri, sehingga jika memahami teks al-Qur'an hanya bertumpu pada satu dimensi tanpa mem-pertimbangkan dimensi yang lainnya, pemahaman yang diperoleh tidak akan luas dan miskin. Dalam tradisi hermeneutika, terutama metode yang diperkenalkan oleh Gadamer, akan terlihat jelas bahwa dalam setiap pema-haman teks, tidak terkecuali pada teks al-Qur'an, unsur subjektivitas penaf-sir tidak mungkin

²⁶ K. Bertens, *Filsafat Barat Abad XX* (Jakarta: Arruz Media, 1995), h. 34. Bandingkan dengan Yasraf Amir Piliang “Kata Pengantar” dalam Alex Sobur, *Semiotika Komunikasi*, (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2006), h x-xi.

disingkirkan. Bahkan secara ekstrem dikatakan bahwa sebuah teks akan berbunyi dan hidup ketika dipahami, diperhatikan, dan diajak dialog oleh pembacanya.²⁷ Dalam proses dialog tersebut, berarti pi-hak pembaca memiliki ruang kebebasan dan otonomi. Munculnya kitab tafsir al-Qur'an yang berjilid-jilid yang masih dan akan terus berkembang menunjukkan bahwa pemahaman ulama' pada al-Qur'an dan tradisi kenabian tidak pernah final.

Dalam konteks itulah terdapat beberapa upaya untuk mendialogo-kan teks al-Qur'an dengan konteks sosial historis manusia, baik dalam kaitannya dengan upaya perumusan kaidah-kaidah tafsir maupun dan upaya istimbatnya. Untuk yang pertama penulis menampilkan upaya se-orang tokoh muda NU, Muqshith Gozali, yang mencoba merumuskan kaidah-kaidah tafsir yang baru – yang- tampaknya keluar dari tradisi ulama yang selama ini telah mapan. Kemudian, dalam konteks istimbat hukum akan ditampilkan pemikiran dua tokoh ulama Indonesia dipandang mum-puni dalam bidangnya, yakni KH. Ibrahim Hossen tentang hukum potong tangan dan KH. Munawir Sadzali tentang pembagian harta waris antara anak laki-laki dan perempuan.

Pandangan Muqshith Gozali

Muqshith Gozali berpandangan bahwa sudah saatnya para ulama merumuskan kembali hirarki sumber hukum Islam. Jika para selama ini para ulama menempatkan al-

²⁷ Ahmad Fuad Fanani, *Metode Hermeunetika untuk Al-Qur'an*, dikutip dari

Qur'an diurutan pertama pada hirarki sumber hukum Islam, maka saatnya untuk mempertimbangkan maqashid syari'ah untuk menggantikan al-Qur'an. Alasannya, adalah bahwa apa yang dipahami oleh ulama selama ini sebagai al-Qur'an pada dasarnya adalah teks al-Qur'an itu sendiri. Padahal, tegas Muqshith, yang semestinya menjadi pertimbangan utama dalam menarik makna dan maksud al-Qur'an bukanlah makna literal teks, tetapi apa yang dibalik teks tersebut. Bagi Muqshith makna di balik teks tersebut adalah *maqashid al-syari'at*.²⁸ Oleh karena itu, menempatkan *maqashid al-syari'at* sebagai urutan pertama dalam hirarki sumber hukum Islam adalah sebuah keniscayaan.

Dalam kaitan inilah Muqshith Gozali mengajukan kritik terhadap paradigma fiqhi klasik yang selama ini banyak dianut kaum muslimin. Kritikan tersebut adalah (1) terlalu memandang sebelah mata terhadap kemampuan akal publik dalam menyulih dan menganulir ketentuan-ketentuan legal formal dalam Islam yang tidak lagi relevan. Dikatakan bahwa ketika terjadi pertentangan antara bunyi harfiah teks (al-Qur'an dan Hadis) dengan akal publik, ajaran metodologi fiqih klasik selalu mengambil cara menundukkan akal publik terhadap teks, (2) kurang hirau terhadap kemampuan manusia dalam merumuskan konsep kemaslahatan walau untuk manusia sendiri. Manusia tidak memiliki reputasi dan

²⁸ Abd Muqshith Gozali, *Metode dan Kaidah Penafsiran Al-Qur'an*. Makalah tidak dipublikasikan, disampaikan pada Konferensi Regional Perkembangan Pemikiran Islam Kontemporer yang diselenggarakan oleh STAIN Ternate di Ternate, 22-24 Oktober 2004, h. 3-7

kedudukan apapun dalam ruang ushul fikih klasik, kecuali hanya sebagai sasaran hukum yang tak berdaya (*mukallaf*), dan (3) terlalu "memberhalakan" teks dan mengabaikan realitas. Aktifitas ijtihad memang ada, tapi selalu digerakkan di sekitar area teks. Ijtihad yang tidak demikian dianggap ilegal, sebab teks merupakan aksis dari seluruh cara memecahkan problem²⁹

Karena *maqashid al-syari'at* berada pada posisi paling atas dalam hirarki sumber hukum Islam, maka sejatinya seluruh bangunan metodologi perumusan kaidah ushul fikih harus diacu padanya. Dalam konteks inilah Abd Muqshith Gozali mengajukan tiga rumusan kaidah umum *ushul fiqh* yang baru, yaitu (1) *al-ibrah bi al-maqashid la bi al-alfadz*, (2) *naskh al-nushus bi al-mashlat*, dan (3) *tanqih al-nushush bi al-aql mujtam*". Ketiga rumusan kaidah tersebut dapat dijelaskan sebagai berikut.³⁰

Al-ibrat bi al-maqashid la bi al-alfadz.

Kaidah ini berarti "yang mesti menjadi pertimbangan seorang mujtahid dalam meng-*istimbat*-kan hukum dari Alquran dan Sunnah bukan huruf dan aksaranya, melainkan dari *maqashid* yang dikandungnya. Yang menjadi aksis adalah cita-cita etik-sosial dari sebuah ayat, bukan legislasi spesifik atau formulasi literalnya (teksnya). Untuk mengetahui maqashid ini seseorang dituntut untuk

²⁹ Rumadi, *Post Tradisionalisme Islam; Wacana Intelektualisme dalam Komunitas NU* (Jakarta: Dirjen PTAI Kementerian Agama RI, 2007), h. 306.

³⁰ Ketiga kaidah dan seluruh penjelasannya dielaborasi dari Abd Muqshith Gozali, *op. cit.* 3-7.

memahami konteks. Bukan hanya konteks personal yang *juz'iy*-partikular, melainkan juga dalam area konteks impersonal yang *kulliy*-universal. Pemahaman tentang konteks yang lebih dari sekedar ilmu *asbab al-nuzul* dalam pengertian klasik itu, merupakan pra syarat utama untuk menemukan *maqashid al-syari'at*.

Kaidah di atas merupakan anti tesis dari kaidah lama yang berbunyi *al-ibrat bi khushus al-sabab la bi umum al-lafdz* (yang harus menjadi per-timbangan adalah keumuman *lafadz* bukan kekhususan sebab). Hal ini berarti bahwa jika suatu *nash* menggunakan redaksi yang bersifat umum, maka tidak ada pilihan lain kecuali menerapkan *nash* tersebut sekalipun *nash* itu hadir untuk merespon peristiwa khusus ribuan tahun lalu.

Pasrah pada keumuman *lafadz* hanya akan menyebabkan para mujtahid senantiasa berada dalam lingkaran makna linguistik. Analisis yang hanya berhenti pada konteks linguistik saja tidak akan cukup mema-dai untuk mengejar kebenaran hakiki yang diusung oleh teks. Analisis mestinya dilanjutkan pada penyingkapan makna yang terdiamkan, yaitu makna yang tak tercakup secara *verbatim* di dalam aksara sebuah teks. Pen-capaian terhadap makna-makna itu akan meniscayakan adanya sebuah analisa yang bukan hanya terhadap struktur kalimat *per se*. Yang justru fundasional adalah analisa kelas dan struktur sosial dan budaya yang melingkupi sejarah kehadiran teks. Maka *maqashid al-syari'ah* dengan ber-bagai cara tanpa terlalu banyak terpesona terhadap keindahan sebuah teks. Sebab tindakan tersebut merupakan tata kerja idiologis

yang hanya akan menumpulkan kreatifitas dalam pencarian makna objektif.

Naskh al-nushush bi al-mashlahat

Kaidah ini berarti mengabaikan *nash* demi kemaslahatan. Hal ini didasarkan pada asumsi bahwa tujuan diturunkannya syari'at Islam tidak lain kecuali untuk mewujudkan kemaslahatan manusia secara universal dan menolak segala bentuk kemudharatan. Ibnu Qayyim al-Jauziyah, se-orang ulama dari madzhab Hanafiy menyimpulkan bahwa syari'at Islam dibangun untuk kepentingan manusia dan tujuan-tujuan kemanusiaan universal yang lain, seperti; kemaslahatan, keadilan, kerahmatan, dan kebi-jaksanaan. Prinsip-prinsip ini haruslah menjadi dasar dan substansi dari seluruh formulasi hukum Islam. Ia harus senantiasa ada dalam pikiran para ahli fikih ketika mereka memutuskan suatu kasus hukum. Penyim-pangan terhadap prinsip ini berarti menyalahi cita-cita syari'at Islam.

Konsekuensi kaidah di atas kelihatannya agak ekstrem, kalau bukan sangat eksterim, sebab dengan mengacu pada kaidah tersebut berarti *mash-lahat* memiliki otoritas untuk mengabaikan ketentuan-ketentuan makna literal teks suci. Sebagai spirit dari teks (*nushush*) Alquran atau Hadis, kemaslahatan merupakan amunisi untuk mengontrol balik dari keberada-an teks, dengan mengabaikan beberapa teks suci yang dianggap tidak rele-van dengan konteks. Dengan cara ini, maka cita rasa kemaslahatan akan senantiasa berkreasi untuk memproduksi formulasi bahan teks

keagamaan baru di tengah kegamangan, kegagalan formulasi dan teks keagamaan lama.

Namun harus segerah dijabarkan bahwa *nasakh* tidak dapat diterapkan pada teks Alquran dan Hadis yang mengandung prinsip-prinsip yang universal. Ajaran mana telah melintasi ruang dan waktu, mengatasi pelbagai etnis dan keyakinan. Salah satu di antaranya, ayat tentang seruan untuk berlaku adil dalam memutuskan perkara. Mengabaikan ayat-ayat (teks/ *nushush*) yang demikian bukan saja bertentangan dengan semangat kehadiran Islam awal, melainkan juga bertentangan dengan logika *nasakh* sendiri. Sementara ayat-ayat *mu'amalat* yang bersifat teknis operasional, seperti ayat tentang bentuk-bentuk hukuman (*uqubat*), sanksi bagi para pelaku pidana (*hudud*), bilangan waris dan sebagainya, maka tetap terbuka kemungkinan untuk *dinasakh* (diabaikan) dan difalsifikasi, sekiranya ayat-ayat tersebut tidak efektif lagi sebagai sarana untuk mewujudkan cita ke-maslahatan.

Tanqih al-nushush bi al-aql al-mujtama'

Arti kaidah ini adalah bahwa akal publik memiliki wewenang untuk menyulih dan mengamandemen ketentuan "dogmatis" agama yang menyangkut perkara publik, baik dalam al-Qur'an maupun dalam Sunnah. Artinya, ketika terjadi pertentangan antara akal publik dan makna lafadz teks, maka akal publik mempunyai otoritas untuk mengedit, menyempurnakan, dan mengkodifikasinya. Kodifikasi ini sangat dibutuhkan ketika berhadapan dengan ayat-ayat partikular, seperti

uqubat dan *hudud*, misalnya; potong tangan, rajam, waris, dan sebagainya.

Dalam tradisi pemikiran Islam klasik dikenal aliran Mu'tazilah dan Asy'ariyah. Aliran ini berbeda dalam hal penggunaan akal dalam memaknai ayat Alquran dan teks Hadis. Mu'tazila memposisikan akal lebih banyak dan Asy'ariyah justru sebaliknya lebih sedikit. Namun demikian, baik Mu'tazilah maupun Asy'ariyah pada hakikatnya sama-sama memposisikan akal sebagai pengelola data-teks, sementara data-teks merupakan pangkal atau asal. Sebagai pengelola, akal tidak dapat bertindak terlampau jauh, kecuali hanya untuk melakukan rasionalisasi hal-hal irrasional yang ada dalam Alquran dan Sunnah. Akal hanya berguna untuk membuka tabir kegelapan teks-teks *dhanni* saja di tangan Mu'tazilah, akal hanya berfungsi untuk menakwilkan ayat-ayat *mutasyabihat* saja. Akal tidak dipercaya untuk melakukan peninjauan ulang, apalagi mempertanyakan, ayat-ayat partikular yang tergolong *qath'iyat* dari sudut struktur gramatika bahasa-nya.

Dari sisi inilah akal publik harus diberi posisi penting. Akal publik tidak cukup hanya tampil sebagai pengelola data teks, sepanjang menyangkut masalah-masalah mu'amalah yang partikular, ia perlu mendapatkan otoritas untuk mengevaluasi efektifitas dan kinerja beberapa ketentuan spesifik-legalistik al-Qur'an dan Sunnah di dalam mengimplementasikan *maqashid al-syari'at* di medan realitas (konteks). Jika dari fakta lapangan (konteks) diketahui ketidakberdayaan sebuah teks di dalam mengatasi

perkara-perkara publik, maka akal publik mesti mempertibangkan ulang ketentuan tersebut.

Pandangan KH. Munawir Sjadzali dan KH. Ibrahim Hossen

Munawir Sjadzali

Munawir Sjadzali adalah seorang cendekiawan muslim Indonesia yang cukup dikenal. Selain karena ia pernah menjabat sebagai Menteri Agama, juga karena gagasan dan hasil pemikirannya yang sempat menjadi perbincangan, bahkan menimbulkan kontroversi, terutama oleh para kiyai. Gagasan tersebut dikenal dengan kontekstualisasi ajaran Islam, terutama al-Qur'an. Ia secara spesifik menyoroti salah satu ayat al-Qur'an yang bertalian dengan hak laki-laki dan perempuan dalam hal pembagian harta warisan. Sebagaimana diketahui bahwa al-Qur'an secara tegas menyebutkan bahwa antara laki-laki dan perempuan adalah 2 banding 1. 2 untuk laki-laki dan 1 untuk perempuan (Q.S. Al-Nisa/4:11). Dalam salah satu tulisannya ia menyebutkan:

Ayat al-Qur'an tentang hukum waris untuk kondisi saat ini sudah tidak relevan lagi dengan perkembangan masyarakat. Karena itu, selama umat Islam berpendirian bahwa al-Qur'an itu final dan teks diartikan secara harfiah, maka Islam akan menjadi kendala bagi kemajuan dan pembangunan. Karena Alquran harus difahami kontekstual, maka ketentuan anak laki-laki berhak mendapatkan dua kali pembagian anak perempuan hanya relevan dengan masyarakat pada saat ayat itu diturunkan. Kalau ditelusuri alasan

pember-lakuan pembagian warisan tersebut adalah karena kondisi masyarakat waktu al-Qur'an diturunkan, tanggung jawab memberi nafkah dipikul oleh pihak laki-laki terhadap saudara perempuannya maupun terhadap istrinya. Karena itu, wajar pada masa itu pembagian waris 2:1. Namun saat ini, ketentuan tersebut tidak cocok lagi diterapkan terhadap masyarakat di mana soal tanggung jawab memberi nafkah tidak lagi atau bukan hanya dipikul oleh pihak laki-laki.³¹

Dalam konteks *maqashid al-syari'at*, pembagian 2:1 ketika ayat tersebut turun tentulah sangat tepat dan adil serta sesuai dengan logika publik pada saat itu. Seperti diketahui bahwa sebelum al-Qur'an turun alih-alih wanita mendapat warisan -berapapun bandingannya dengan laki-laki, dirinya-sendiri (wanita) dapat diwarisi oleh pihak laki-laki. Dalam kondisi seperti itu pembagian warisan 2:1 tentulah merupakan terobosan yang luar biasa bagi pemenuhan rasa keadilan masyarakat Arab dewasa itu. Sebaliknya, kondisi masyarakat Indonesia yang umumnya tanggung jawab mencari nafkah dipikul bersama oleh pihak laki-laki dan perempuan (suami-istri), maka pembagian waris 2:1 dapat dipandang sudah tidak proporsional dan tidak sesuai dengan semangat keadilan.

Dalam hal ini pandangan Munawir dapat dirujuk pada tiga kaidah sekaligus, yaitu, *al-ibrah bi al-maqashid la bi*

³¹ Lihat A. Rahman Zainuddin, (et. All), *Konteksrualisasi Ajaran Islam: 70 Tahun Prof. Dr. H. Munawwir Sjadzali* (Cet. I; Jakarta: Paramadina, 1999), h. 89.

al-alfadz, yakni yang menjadi pertimbangan dalam meng-*istimbat*-kan hukum adalah kemaslahatan, bukan makna literal *lafadz* (teks) ayat, *naskh al-nushush bi al-mashlahat*, yakni, mengabaikan nash demi kemaslahatan, dan *tanqih al-nushush bi al-aql al-mujtama'*, yakni meninggalkan nash (teks) demi memenuhi akal publik. Dalam hal ini, Munawir memandang bahwa sangat tidak *mashlahat* pem-bagian warisan 2:1 -seperti yang disebut dalam makna literal ayat-bagi kondisi masyarakat bangsa Indonesia saat ini. Karena itu, demi dan atas pertimbangan kemaslahatan, makna literal teks ayat tersebut harus diabaikan.

KH. Ibrahim Hosen

Sebagaimana gagasan Munawir, gagasan Ibrahim juga sempat menjadi perbincangan hangat, ketika memberikan pandangan terhadap hukum potong tangan bagi pencuri, seperti disebutkan dalam Q.S. Al-Mai-dah/5:38, "Pencuri laki-laki maupun perempuan maka potonglah tangan-nya". Terhadap ayat ini, Ibrahim Hosen menjelaskan.

Pembaharuan dalam hal hukum potong tangan bagi pencuri dapat ditempuh dengan mengacu pada asumsi bahwa dalam masalah pidana hendaknya ditekankan dari segi zawahir. Artinya, hukuman yang dilakukan dimaksudkan agar mereka (para pencuri) merasa jerah tidak akan mengulangi tindak pidana lagi. Dengan demikian, hukuman tersebut tidak terkait dan terpaku pada apa yang tertera di dalam nash. Atas dasar ini, pencuri dapat saja di-hukum dengan hukuman selain potong tangan, asalkan saja mereka tidak mengulangi lagi perbuatan serupa dan membuat orang yang punya

niat serupa mengurungkan niatnya, demikian juga hukuman bagi pezina.³²

Pandangan Ibrahim di atas jelas merupakan sebuah terobosan baru, kalau bukan terobosan berani, sebab ia secara tegas mengabaikan makna literal ayat. Menurut Ibrahim potong tangan bagi pencuri dapat saja di-ganti dengan bentuk hukuman lain, jika saja bentuk hukuman tersebut dapat memenuhi mashlahat atau *maqashid al-syari'at*, yakni pelaku pen-curian menjadi jera dan tidak akan berniat mengulangi perbuatan tersebut. Hal ini sesuai dengan kaidah, *naskh al-nushush bi al-mashlahat*, yakni nash dapat diabaikan demi kemaslahatan.

Penutup

Berdasarkan penjelasan sebelumnya dapat dikemukakan bahwa per-debatan panjang tentang al-Qur'an antara tekas dan konteks akan terus berlanjut, sebab persoalan ini pada awalnya bersumber dari perdebatan teologis yang menyangkut kesakralan al-Qur'an sebagai wahyu, bahkan menyangkut eksistensi ke-Esaan Allah.

Upaya interpretasi dan pemaknaan al-Qur'an yang selalu berkutat dan bersembunyi di balik *lafadh-lafadh* teks akan menimbulkan kegamang-an tersendiri. Hal ini akan tampak pada arus dinamika produksi makna al-Qur'an yang selalu kembali pada kedigdayaan teks.

Sementara itu, upaya tekstualisasi atau penundukan al-Qur'an atas konteks tidak berarti dimaksudkan untuk

³² *Ibid.*, h. 253-270.

mengeliminasi kesakralannya sebagai sabda Allah, tetapi justru dengan begitu, relevansi fungsi-fungsi al-Qur'an akan selalu hidup di tengah dinamika sosial historis manusia.

BAB IV

Linguistik dengan *I'rab*

Al-Qur'n dan Posisi Bahasa Arab dalam Memahami Al-Qur'an

Pendahuluan

Fungsi suatu kata dan hukumnya dalam kalimat bahasa Arab dapat diketahui dengan ilmu qawaid bahasa Arab yang membahas mengenai masalah *i'rab*. Fungsi atau kedudukan kata dalam kalimat adalah peran suatu kata dalam kalimat yang terkait dan dipengaruhi oleh keberadaan kata yang lain. Misalnya satu kata berfungsi sebagai predikat karena adanya subjek. Hukum kata yang dimaksud adalah hukum *i'rab* yang melekat sebagai akibat kata tersebut mempunyai fungsi.

Pada dasarnya dalam *ilm al-ma'saniy*, fungsi kata dalam sebuah kalimat terdiri atas dua kategori utama yaitu *musnad ilaiyh* (subjek) dan *musnad* (predikat)³³ yang saling berhubungan antara satu dengan yang lain. Hubungan tersebut dapat berbentuk hubungan kalimat positif dan kalimat negatif. *Musnad ilaiyh* terdiri atas fungsi *fa'il*, *naib al-fa'il*, *mubtada'*, dan *ism al-nawasikh*, sedangkan *musnad*

³³Lihat Syihabuddin, *Teori dan Praktik Penerjemahan Arab-Indonesia* (Bandung: Proyek Peningkatan Penelitian Pendidikan Tinggi Dirjen Pendidikan Tinggi Departemen Pendidikan Nasional, 2002), h. 223

terdiri atas fungsi *fi'il*, *ism al-fi'il*, dan *khabr al-mubtada'* *wa al-nawasikh*.³⁴ Kemudian dari dua kategori utama tersebut melahirkan fungsi-fungsi lainnya seperti objek dan keterangan. Bahkan dalam tata bahasa Arab terdapat beberapa kekhususan sehingga ada beberapa jenis fungsi kata bahasa Arab yang tidak terdapat persamaannya dengan fungsi bahasa lainnya.

Hukum kata *i'rab al-kalimah* antara lain adalah *marifah*, *mansub*, *majrur* maupun *majzum*. Pada kata yang termasuk bentuk tunggal (*mufrad*), dengan *i'rab* dapat diketahui alamat *i'rab*-nya yang simbolkan dengan baris akhir kata tersebut. Oleh karena itu, masalah baris merupakan suatu hal yang penting menurut ilmu *qawaid*. Dengan ilmu *qawaid* dapat ditentukan baris akhir satu kata, apakah *marfu' bi al-dhammah* (◌ُ-), apakah ia *manjub bi al-fathah* (◌َ-), apakah ia *majrur bi al-kasrah* (◌ِ-) atau ia *majzum bi al-suk-n* (◌ْ-) dan lain-lain. Adapun pada bentuk dua (*mutsanna*) dan bentuk plural (*jama'*) dapat dikenali dengan penambahan huruf yang sesuai.

Fungsi dan hukum kata dalam *i'rab kalimah* ini, pada akhirnya sangat menentukan makna atau arti satu kata. Makna kata dalam sebuah kalimat tidak cukup dengan hanya bantuan kamus karena makna tersebut belum hidup. Makna kata dapat hidup apabila dipahami fungsinya dalam kalimat. Misalnya, dengan bantuan kamus dapat ditemukan arti kata **طالب** adalah mahasiswa, namun kata mahasiswa

³⁴Lihat, Muhammad al-Tawanjy dan Rajiy al-Asmariy, *al-Mu'jam al-Mufa;;al f;yy 'Ul-m al-Lughah* Jilid II (Beirut, D;ar al-Kutub al-'Ilmiy, 1993), h. 571-572

belum hidup karena fungsinya belum jelas. Setelah dikatakan **الطالب مثقف**, maka dapat diketahui fungsi **الطالب** sebagai subjek (*mubtada'*) sehingga makna mahasiswa di sini dilekatkan pada fungsinya sebagai subjek atau pelaku pada pokok kalimat yang dibicarakan. Makna mahasiswa akan berubah jika dikatakan **علم الأستاذ الطالب** 'dosen mengajar mahasiswa'. Kata **الطالب** di sini masih tetap mahasiswa, tetapi tidak semakna dengan yang pertama. Makna mahasiswa pada contoh kedua ini adalah mahasiswa yang menjadi objek pekerjaan mengajar yang dilakukan oleh dosen.

Jika dihubungkan dengan Alquran, maka untuk memahami makna kalimat-kalimat atau ayat-ayat dalam Alquran diperlukan pengetahuan tentang *i'rab al-Qur'an* untuk memahami makna kata dengan terlebih dahulu memahami fungsi dan hukum *i'rab* kata dalam al-Qur'an tersebut. Secara normatif, perintah memahami *i'rab al-Qur'an* terdapat dalam al-Qur'an dan hadis Muhammad saw. Dalam Q.S. al-Nisa (4): 82, tersirat perintah untuk memahami al-Qur'an itu sendiri, Allah berfirman:

أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا
كَثِيرًا

Terjemahnya:

Maka apakah mereka tidak memperhatikan al-Qur'an? Kalau kiranya al-Qur'an itu bukan dari sisi Allah, tentulah

mereka mendapat pertentangan yang banyak di dalamnya.³⁵

Adapun petunjuk dari Rasulullah Muhammad saw. dapat dilihat dari riwayat al-Hakim:

عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله صل الله عليه وسلم قال
أعربوا القرآن والتمسوا غرائبه.³⁶

Artinya:

Dari Abu Hurairah r.a. sesungguhnya Rasulullah Muhammad saw. berkata: Jelaskanlah makna al-Qur'an dan carilah makna al-Qur'an yang asing (gharib).

Dalam riwayat lain disebutkan:

عن أنس بن مالك قال قال رسول الله صل الله عليه وسلم من
قرأ القرآن متتبتا او بإعرابٍ كان له بكل حرف فضل أربعين حسنة
37.

³⁵Departemen Agama RI. *Al-Qur'an dan Terjemahnya* (Madinah: Mujamma' al-Malik Fahd, 1424 H.), h. 132

³⁶Hadis ini didapatkan dalam kitab *al-Mustadrak 'al± al-
¢a¥³¥a³ni li al- | ±kim*, Juz II, h. 439 dapat pula dilihat pada
Majma' al-Zaw±id, Jilid VII, h. 163 sebagaimana dikutip
Muhyidd³n al-Darwisiy, *I'rab al-Qur'an al-Karim wa Bayinih*,
Jilid I (Cet. VII; Suriah: Dar Ibn Katsir, 1999), h. 6

³⁷Lihat kitab *Kunz al-'Ammal*, Jilid I h. 607 sebagaimana
dikutip oleh al-Darw³sy, *loc.cit*

Artinya:

Dari Anas ibn Malik berkata: Rasulullah saw. bersabda: Barangsiapa yang membaca al-Qur'an dengan mengetahui maknanya dengan baik, maka dia mendapatkan pahala pada tiap-tiap huruf, sebanyak empat puluh kebaikan.

Inilah yang dimaksudkan dengan رتل القرآن yaitu membaca dengan baik sesuai bunyi huruf (*makharij al-huruf*), benar harakatnya, dan memahami makna serta kandungan ayat.

Pembahasan

I'rab al-Qur'an

Istilah *i'rab al-Qur'an* mengandung dua kata yaitu kata *i'rab* dan kata *al-qur'an*. Untuk memahami makna dari istilah tersebut, perlu diuraikan definisi tiap-tiap kata secara etimologi dan terminologi. Kata *i'rab* berasal dari kata dasar عرب yang secara bahasa menurut Ibn al-Faris berarti 'tampak, jelas; fasih'. Menurut Abu Abbas³⁸ الإبانة والإفصاح kata إعراب berarti 'tampak dari diri'.³⁹ Dalam kitab *Lisan al-'Arab*, al-Azhariy men-jelaskan bahwa kata الإعراب dan kata التعريب mempunyai makna yang sama yaitu jelas sehingga disebut الإعراب untuk menguraikan dan menjelaskan.⁴⁰ Kata *i'rab* juga dikenal

³⁸Abu Husaain Ahmad Ibn Faris ibn Zakariyah, *Mu'jam Maqayis al-Lughah*, Jilid IV (Beirut: Dar al-Jail, 1991), h. 299

³⁹Muhammad 'Ali Abu Abbas, *al-I'rab al-Muyassar wa al-Nahw*, (Kairo: Dar al-°al±'i, 1998), h. 7

⁴⁰Lihat Ibn al-Mansur, *Lisan al-'Arab* Jilid IV Jus 32 (Kairo: Dar al-Maarif, 1119 H.), h. 2865

dalam ilmu Nahwu yang lazim dimaknai dengan *تغيير أواخر الكلمات لفظاً أو تقديراً، بتغيير وظائفها النحوية ضمن الجملة*⁴¹ ‘perubahan pada akhir kata, baik berupa lafal maupun dikira-kira karena perubahan fungsi gramatikal dalam kalimat.

Al-Hasyimiy menyatakan bahwa *i'rab* adalah *ما يتغير آخره بعامل لفظاً أو تقديراً بسبب تغير العوامل*⁴² ‘Sesuatu yang berubah baris akhirnya karena fungsi suatu kata, baik secara lafal maupun secara kira-kira karena perubahan amil’. Dalam *A Dictionary of Theoretical Linguistics, English-Arabic wiyh an Arabic-English Glossary* disebutkan bahwa *اعراب* adalah *نظام علامات الإعراب التي تلحق الاسم*⁴³. Dalam *Al-Mawrid* diuraikan bahwa *i'rab* dapat diartikan *declension* yang berarti *تصريف الأسماء*⁴⁴, hal ini menunjukkan bahwa cakupan ilmu *i'rab* itu mencakup semua harakat dalam satu kata selain huruf akhir yang menjadi kajian ilmu sharaf.

Syihabuddin mengemukakan bahwa *i'rab* adalah vokal pendek dan panjang yang dilambangkan dengan *dhammah*, *fathah*, *kasrah*, huruf *alif*, huruf *wawu*, dan huruf *ya'* yang menunjukkan posisi sebuah kata dalam menjalankan fungsinya pada sebuah kalimat sehingga tanda itu sangat

⁴¹Al-Tawanjiy Jilid I. *op.cit.*, h. 75

⁴²Ahmad al-Hasyimiy, *al-Qawaid al-Asasiyyah liy al-Lughah al-'Arabiyyah* (Baerut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1354), h. 41

⁴³Muhammad Ali al-Khuli, *A Dictionary of Theoretical Linguistics, English-Arabic wiyh an Arabic-English Glossary* (Libia: Librairie du Liban, 1982), h.65

⁴⁴Munir Ba'albaki, *Al-Mawrid, Q±mus Inklis-'Arabiyy* (Beirut: Dar 'Ilm, 1995), h. 254

menentukan makna kata, frase, dan klausa pada sebuah kalimat.⁴⁵

Pengertian *i'rab* menurut istilah diuraikan oleh Ibn Faris dalam kitab *Maqayis al-Lughah* disebutkan bahwa makna *الإعراب يُفرّق بين المعاني في الفاعل والمفعول* adalah *الإعراب يُفرّق بين المعاني في الفاعل والمفعول*⁴⁶ *I'rab* adalah satu ilmu untuk membedakan antara makna *fa'il*, *maf'ull*, *nafiy*, *ta'jjub*, *istifham*, dan seluruh kajian tata bahasa Arab'. Istilah *i'rab* dalam ka-jian ilmu al-Qur'an, dijadikan sebagai bidang ilmu tersendiri yang dikenal dengan nama *i'rab al-Qur'an*. Hasbi ash-Shiddieqy mengemukakan bahwa ilmu *i'rab al-Qur'an* adalah ilmu yang menerangkan baris al-Qur'an dan kedudukan *lafal* dalam *ta'bir* (susunan kalimat)⁴⁷. Dalam kitab *al-Burhan fi 'Ulum al-Qur'an* dijelaskan bahwa yang dimaksud dengan *الإعراب يبين المعنى وهو الذي يميز المعاني*⁴⁸ *i'rab* menjelaskan perbedaan makna secara jelas dan untuk mengetahui tujuan pembicara'. Di samping itu, Badruddin melanjutkan bahwa *i'rab* juga berfungsi untuk membedakan makna kata karena perbedaan harakat. Al-Darwisiy menjelaskan bahwa *i'rab al-Qur'an* mencakup makna berdasarkan kajian

⁴⁵Syihabuddin, *op.cit.* h. 220

⁴⁶Ibn Faris, *op.cit.*, h. 300

⁴⁷Hasbi ash Shiddieqy, *Sejarah dan Pengantar Ilmu Al-Qur'an/Tafsir* (Cet. XIII; Jakarta: Bulan Bintang, 1990), 104

⁴⁸Badruddin Muhammad bin 'Abdullah al-Zarkasyiy, *al-Burhan fi 'Ulum al-Qur'an*, Jilid I (Cet. III; Kairo: Dar al-Turast, 1984), h. 301

bahasa dan *balaghah*, posisi kata atas kata lain, hubungan kata dengan kata lainnya, baris secara keseluruhan.⁴⁹

Dalam kitab *Musykil I'rab al-Qur'an* dijelaskan bahwa seorang yang mempelajari *ulum al-Qur'an* seharusnya mempunyai pengetahuan menda-sar tentang *i'rab al-Qur'an* agar dapat memberi harakat dan sukun pada hu-ruf dengan tepat karena berbedanya harakat akan mempengaruhi makna dari lafal atau kata tersebut.⁵⁰ Selain istilah *i'rab al-Qur'an*, terdapat pula istilah lain yaitu *qawaid al-Qur'an*. Istilah ini digunakan oleh Manna' al-Qaththan. Penamaan ini didasari pada bahasa yang dipergunakan oleh al-Qur'an, yakni bahasa Arab sehingga kaidah/aturan yang dibutuhkan oleh mufassir dalam memahami al-Qur'an terfokus pada aturan tata bahasa/gramatika bahasa Arab.⁵¹

Dari uraian di atas, penyusun memahami bahwa *i'rab al-Qur'an* dapat dikategorikan sebagai kajian kebahasaan yang terdiri atas sintaksis, morfo-logi, dan semantik dalam memahami makna al-Qur'an. Kajian sintaksis di-padankan dengan ilmu nahwu dalam tata bahasa Arab yang pada intinya membicarakan baris akhir dan fungsi kata dalam Alquran, morfologi dipa-dankan dengan ilmu sharaf yang membahas tentang pembentukan, peru-bahan kata, dan

⁴⁹Lihat penjelasan al-Darwisy, *op.cit.*, h. 15-17

⁵⁰Lihat Makkiy ibn Thalib al-Qaysiy, *Musykil I'rab al-Qur'an*, Juz I, (Cet.II; Baerut: Muassasah al-Risalah, 1405 H.), h. 63

⁵¹Manna' al-Qaththan, *Mabahis fiy Ulum al-Qur'an* (Cet, VII; Kairo: Maktabah Wihbah, 2000), h. 185.

baris suatu kata kecuali huruf akhir, dan kajian semantik menguraikan makna kata dipadankan dengan ilmu *dilalah al-lafz*. Kajian sintaksis dan morfologi secara bersama-sama berkaitan dengan baris atau harakatnya, sedangkan kajian semantik mendalami makna dari kata, frase, klausa, dan kalimat dalam al-Qur'an.

Tujuan Memahami Kaitan Linguistik bahasa Arab dengan Ilmu I'rab al-Qur'an

Setelah meninggalnya khalifah Usman ibn 'Affan, sahabat 'Aliy ibn Abi Thalib yang memegang tampuk kepemimpinan, dan seperti pendahu-lunya pelayanan terhadap al-Qur'an tidak pernah absen. Dengan berkembangnya daerah kekuasaan Islam, mereka yang tidak menguasai bahasa Arab sering kali melakukan kesalahan dalam membaca al-Quran. Melihat yang sedemikian itulah khalifah memerintahkan Abul al-Aswad al-Duwaliy untuk menulis beberapa kaidah bahasa Arab agar masyarakat bisa membaca al-Qur'an dengan benar. Upaya tersebut menjadi dasar peletakan ilmu nahwu (gramatika Arab) dan ilmu *i'rab al-Qur'an*.⁵²

Orang pertama yang meng-*i'rab al-Qur'an* adalah Abu al-Aswad al-Duwaliy (wafat 69 H./688 M.) murid Imam Ali a.s., Abu al-Aswad mela-kukannya dengan memberikan titik. Untuk menandai sebuah huruf ber-harakat *fathah* diletakkan satu titik di atasnya, untuk *kasrah* diletakkan titik di bawahnya, dan untuk harakat *dhammah* sebuah titik

⁵²Lihat Ibnu Hisyam, *al-Sirah al- Nabawiyah*, Jilid I (Kairo: Dar al- Manar, 1999), h. 378.

di depannya atau sampingnya. Sedangkan orang yang melengkapinya karya Abu al-Aswad ini dan meng-*i'rab al-Qur'an* seperti yang dilihat sekarang adalah Khalil bin Ahmad Farahidi. Dengan demikian *i'rab al-Qur'an* dibagi pada dua, yakni melalui titik dan melalui harakat.

Abu al-Aswad al-Duwaliy menyusun tata bahasa Arab (*qawa'id al-lughah al-'arabiyyah*) pada masa pemerintahan Khalifah Ali ibn Abi Thalib (w. 40 H/661 M), sebagai pedoman untuk mempelajari al-Qur'an.⁵³ Meski demikian, kekhawatiran terhadap kesalahan dalam membaca Alquran tetap muncul dari berbagai kalangan, terutama bagi umat Islam dari ka-*l*angan non-Arab. Dengan kekhawatiran itu, maka muncul ide untuk mem-beri tanda baca al-Qur'an.

Dalam salah satu riwayat disebutkan bahwa, pada masa pemerin-tahan Mu'awiyah ibn Abi Sufyan (w. 60 H/679 M), ia menulis surat kepada Ziyad ibn Samiyyah, gubernur Bashrah. Ketika surat itu diterima, Ziyad segera menemui Abu al-Aswad agar bersedia membubuhi tanda baca terhadap *mushhaf* al-Qur'an. Namun, permintaan itu ditolak oleh Abu al-Aswad, bahkan memakruhkannya. Ketika permintaannya ditolak, Ziyad mengutus seseorang datang ke suatu tempat (pinggir jalan) yang biasanya dilewati Abu al-Aswad. Orang itu diperintahkan membaca ayat al-Quran dengan keliru ketika Abu al-Aswad lewat. Pada saat itu, orang tersebut membaca Q.S. al-Taubah (9): 3 (*أَنَّ اللَّهَ يَرِيءٌ*) (*مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ*) dengan sengaja meng-*kasrah* huruf *alif*

⁵³Shubhiy al-Shalih, *Mabahist fi Ullum al-Qur'an*, (Cet. XVII; Baerut: Dar al-Ilm li al-Malayin, 1988), h. 92. Lihat juga al-Zarkasyiy, *op.cit.*, h. 378

pada awal kalimat sehingga bacaannya menjadi *إن الله*. Mendengar bacaan tersebut, Abu al-Aswad kaget dan segera mendatangi Ziyad, sekaligus menyatakan kesediannya memenuhi permintaan tempo hari.⁵⁴

Dalam riwayat lain disebutkan bahwa Ziyad datang ke Bashrah pada tahun 48 H. dan meminta kepada Abu al-Aswad untuk menciptakan tanda baca al-Qur'an agar umat Islam dapat membaca dengan baik firman Allah. Pada saat itu, Abu al-Aswad mengulur-ulur waktu hingga dia mendengar seseorang membaca Q.S. al-Taubah (9):3 dengan keliru, yaitu lafal *وَرَسُولُهُ* dibaca dengan *وَرَسُولِهِ*. Mendengar bacaan itu, Abu al-Aswad kaget dan berkata: "Sesungguhnya Allah tidak pernah berlepas diri dari Rasulullah". Setelah itu, ia segera menemui Ziyad dan berkata: "Saya bersedia mencip-takan tanda baca al-Qur'an".⁵⁵ Terlepas dari perbedaan kedua riwayat di atas mengenai letak kesalahan bacaan pada Q.S. al-Taubah (9):3 tersebut, apakah kesalahan bacaan itu sengaja dilakukan seseorang atau tidak, na-mun yang jelas bahwa peristiwa awal yang melatarbelakangi pemberian tanda baca al-

⁵⁴Abu Amr 'Usman ibn Said al-Daniy, *al-Muhkam fiy Nuqa al-Maarif* (Cet. II; Damsyiq: Dar al-Fikr, 1407 H), h. 3-4. Lihat juga Shubhiy al-Shalih, *loc. cit.*

⁵⁵Muhammad Bakr Ismail, *Dirasat fiy Ullum al-Quran* (Cet. I; Kairo: Dar al-Manar li al-tab'ah wa al-Nasyr wa al-Tauzi, 1991), h. 169. Lihat juga 'Abd al-Hayy Husain al-Farmawiy, *Qiijah al-Naq' wa al-Syaki fiy al-Mushaf al-Syarif* (Kairo: Dar al-Nahlah al-Arabiyyah, t.th.), h. 61.

Qur'an adalah terjadinya kesalahan dalam membaca al-Qur'an.

I'rab al-Qur'an sebagai ilmu dalam *ulum al-Qur'an*, keberadaannya menjadi penting dalam memahami Alquran. Apalagi jika bahasa Arab dijadikan sebagai unsur pertama dan utama dalam *i'rab al-Qur'an*. Bahkan para ahli tafsir menjadikan kemampuan ilmu bahasa Arab menjadi syarat utama dalam memahami al-Quran. Tidak berlebihan jika dalam kajian al-Qur'an, baik klasik maupun kontemporer, bahasa Arab menjadi alat bantu untuk memahami makna al-Qur'an.⁵⁶ Berbagai kitab tafsir disusun dengan pendekatan bahasa. Di antara kitab tersebut ada yang khusus menguraikan makna kosa kata secara bahasa, dengan mengembalikan kosa kata tersebut ke akar kata terlebih dahulu. Ada pula yang menguraikan makna kosa kata dengan memperhatikan kedudukan kata tersebut dalam kalimat (ayat).

Pada kitab-kitab yang spesifik mengenai *i'rab al-Qur'an*, setiap kata dianalisis secara seksama dengan pendekatan bahasa, baik mengenai jenis kata, fungsi kata, hukum *irab*, nilai balaghah, keindahan bahasa, makna kata. Misalnya dalam kitab *اعراب القرآن الكريم وبيانيه* karangan Muhiyidin al-Darwisy kajian Alquran dimulai dengan memaparkan surat (jika pendek), atau beberapa ayat. Pembahasan dibagi atas tiga kategori yaitu (1) *اللغة al-*

⁵⁶Lihat Abu Ishaq Ibrahim Ibn al-Sarriy, *Maani al-Quran wa I'rabuhu li al-Zajaj* (Baerut: Ta'lim al-Kutub, 1988), h. 13; lihat juga Ahmad Syadali dan Ahmad Rofi'i, *Ulumul Quran II* (Bandung: Pustaka Setia, 2000), h. 71.

lughah, (2) *الإعراب al-i'r±b*, dan (3) *البلاغة al-balaghah*.⁵⁷ Pada Kategori pertama, tiap-tiap kata diuraikan arti kata secara bahasa, penelusuran sampai ke akar katanya, dan menganalisisnya berdasarkan ilmu nahwu dan sharaf, kemudian kategori kedua diuraikan kedudukan dan hukum *i'rab* tiap kata tersebut, dan pada kategori ketiga diuraikan unsur balaghahnya yang meliputi '*ilm al-bayan*, '*ilm al-ma'aniy*, dan '*ilm al-badi*'.

Begitu pentingnya ilmu *i'rab al-Qur'an* ini sehingga para ulama ba-nyak yang mencurahkan pemikirannya untuk mengarang kitab yang ter-kait dengan hal tersebut. Karya-karya tersebut disusun oleh para ulama yang minimal ahli di bidang bahasa Arab, *ulum al-Qur'an*, dan tafsir. Di antara karya-karya para ulama yang terkait dengan masalah *i'rab al-Qur'an* adalah di antaranya adalah (1) *al-Bayan fi Gharib I'rab al-Qur'an*, karangan Abu al-Barkah 'Abdurrahman ibn Abi Sa'ad al-Anbariy (w. 577 H.), (2) *al-Farid fi I'rab al-Qur'an al-Majid*, karangan 'Husain ibn Abu al-'Izza al-Hamdaniy (w. 643 H.), (3) *I'rab Surah min al-Qur'an*, karangan Ibn Khal-wiyah (w. 370 H.), (4) *I'rab al-Fatihah*, karangan Muwaffaq al-Dan 'Abd al-Lathif al-Baghdadiy (w. 629 H.), (5) *al-Tanbih (I'rab al-Juz' al-Akhir min al-Qur'an*, karangan Ishq ibn Mahmud ibn Hamzah (murid Ibn al-Malik), (6) *Musykil I'rab al-Qur'an*, karangan Makkiy ibn Thlib al-Qaysiy (w. 437 H.), dan lain-lain.

⁵⁷Kategori dari kajian al-Darwisy ini dapat ditemukan pada setiap pembahasan kata yang dibahas dari al-Qur'an karangan Muhiyidin al-Darwisy.

Dengan demikian, dapat dipahami bahwa keberadaan *i'rab al-Qur'an* bertujuan untuk memberikan pemahaman dan penjelasan makna yang terkandung dalam al-Qur'an berdasarkan pendekatan kebahasaan, baik fungsi maupun bentuk tiap-tiap kata yang indikatornya berdasarkan baris atau harakat kata tersebut, baris akhir untuk menjelaskan fungsi dan baris lainnya untuk mendeskripsikan bentuk kata tersebut dalam al-Quran. Dengan memahami fungsi dan bentuk kata tersebut, maka akan terjalin makna antara satu kata dengan kata lainnya, baik dalam bentuk frase, klausa, maupun kalimat yang terdapat dalam al-Quran.

BAB IV

Perpaduan Linguistik Bahasa Arab dengan *I'rab al-Qur'an* dalam Memahami al-Qur'an

Sebagaimana telah diuraikan sebelumnya bahwa dalam mengkaji *i'rab al-Qur'an*, khususnya yang dimaksud dalam makalah ini, mengguna-kan pendekatan kebahasaan dalam memahami makna al-Qur'an. Kajian kebahasaan terdiri atas kajian dari segi sintaksis (*ilm al-nahwu*), morfologi (*ilm al-Sharaf*), dan semantik (ilmu tentang makna; *ilm al-balaghah/al-dilalah*).

Kajian Sintaksis

Kajian sintaksis dipadankan dengan ilmu nahwu dalam tata bahasa Arab. Menurut Yusuf al-Hammadiy dkk. bahwa ilmu nahwu adalah قواعد يُعرف بها نظام تكوين الجملة في اللغة العربية ووظيفة الكلمات فيها وضبط أواخرها⁵⁸ 'kaidah untuk mengetahui aturan-aturan pembentukan kalimat, fungsi kata dalam kalimat, dan baris akhir dalam bahasa Arab'. Ilmu nahwu inilah yang mencakup pembahasan tentang *i'rab* seperti yang dimaksudkan al-Hasyimiy bahwa *i'rab* adalah ما يتغير آخره بعامل لفظاً او تقديراً بسبب تغير العوامل

⁵⁸Yusuf al-Hammadiy dkk. *al-Qawa'id al-Asasiyyah fiy al-Nahw wa al-Sharf* (Kairo: Wizarah al-Tarbiyah wa al-Ta'lim, 1994), h. 175.

Penekanan *i'rab* di sini hanya mencakup tentang perubahan yang terjadi pada akhir kata. Perubahan dapat berbentuk perubahan *harakat* (baris) dan dapat pula berbentuk perubahan dengan menambah huruf atau mengurangi huruf pada akhir sebuah kata. Perubahan-perubahan tersebut seiring dengan terjadinya perubahan fungsi, kedudukan, dan hukum kata dalam sebuah kalimat. Misalnya kata الله dalam al-Qur'an dapat saja ber-baris akhir *dhammah*, *fathah*, atau *kasrah*, tergantung pada fungsi, kedudukan, dan hukum kata الله itu dalam ayat-ayat al-Qur'an.

Misalnya dalam Q.S. al-Baqarah (2): 7 خَتَمَ اللهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةً وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ, kata الله di sini berbaris «*ammah* karena fungsinya sebagai *fa'il* (pelaku/subjek) dari *fi'il* خَتَمَ sehingga menurut ilmu nahwu, hukum *i'rab*-nya adalah *rafa'* karena *fa'il* termasuk kelompok *isim* (kata benda) yang *marf'*.⁵⁹ Adapun tanda *rafa'* dapat berbentuk «*ammah* kalau kata tersebut adalah *ism mufrad* (kata benda tunggal), *jama' taksir* (kata benda plural yang tidak beraturan), atau *jama' muannas salim* (kata benda plural yang menunjuk kepada jenis kelamin perempuan). Kata الله dalam ayat di atas termasuk kategori *ism mufrad*, maka tanda *rafa'*-nya dengan *dhammah*. Dengan demikian, kata الله di sini tidak dapat berbaris akhir dengan *fathah* atau *kasrah*.

Adapun kata الله dalam Q.S. al-Baqarah (2): 9 يُخَادِعُونَ اللهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّا أَنفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ, kata الله di sini

⁵⁹ Lihat *ibid.*, h. 86.

berbaris *fathah* karena fungsinya sebagai *maf'ul* (dikenai pekerjaan/objek) dari kata kerja يُخَادِعُونَ, sedangkan *fa'il*-nya adalah huruf *waw* yang terdapat pada kata kerja يُخَادِعُونَ sehingga menurut ilmu nahwu, hukum *i'rab*-nya adalah *najab* karena *maf'ul* termasuk kelompok *isim* (kata benda) yang *mansub*.⁶⁰ Adapun tanda *nasab* dapat berbentuk *fathah* kalau kata tersebut adalah *ism mufrad* (kata benda tunggal) atau *jama' taksir* (kata benda plural yang tidak beraturan). Kata الله dalam ayat di atas termasuk kategori *ism mufrad*, maka tanda *najab*-nya dengan *fathah*. Dengan demikian, kata الله di sini tidak dapat berbaris akhir dengan *dhammah* atau *kasrah*.

Adapun kata الله dalam Q.S. al-Fatihah (1): 1 بِسْمِ اللهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ, kata الله di sini berbaris *kasrah* karena kedudukannya sebagai *mudhaf ilahi* dari kata yang berfungsi *mudhaf* sebelumnya yaitu kata اسم sehingga menurut ilmu nahwu, hukum *i'rab* bagi *mudhaf ilaihi* mutlak adalah *jar*.⁶¹ dengan *kasrah* jika kata benda tunggal. Dengan demikian, kata الله di sini tidak dapat ber-baris akhir dengan *dhammah* atau *fathah*.

Selain perubahan dari segi harakat, dapat juga berbentuk perubahan dengan menambah atau mengurangi huruf pada akhir kata. Misalnya dalam Q.S. al-Baqarah (2): 102 وَمَا يَعْلَمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّى يَقُولَا إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ. Kata kerja يَعْلَمَانِ berasal dari kata يُعَلِّمُ menjadi يُعَلِّمَانِ dan mengalami penambahan dua huruf pada akhirnya, sedangkan dalam

⁶⁰ al-Hasyimiy, *op.cit.*, h. 193.

⁶¹ Mu'ammad al-Tawanjiy dan R±jiy al-Asmariy, *op.cit.*, h. 67.

Q.S. al-Baqarah (2): 229 **أَلَا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ**, kata kerja **يُقِيمَا** berasal dari kata **يُقِيم** dan menjadi **يُقِيمَان**, tetapi karena kata kerja tersebut didahului atau dimasuki kata *murakkabah*⁶² yaitu kata **أَلَا**, maka huruf *nun* pada akhir kata **يُقِيمَان** harus dibuang sehingga menjadi **يُقِيمَا**. Kedua kata kerja di atas menunjukkan bahwa pelaku pekerjaan tersebut terdiri atas dua orang yang diisyaratkan dengan huruf *alif*.

Adapun jika pelaku pekerjaan terdiri atas lebih dari dua orang, maka dapat dilihat pada dua ayat berikut. Q.S. al-Baqarah (2): 3 **الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ قُلُوبًا لِّعِبَادِي الَّذِينَ آمَنُوا يُقِيمُوا** 31 Q.S. Ibrahim (14): **الصَّلَاةَ وَيُنْفِقُوا مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ سِرًّا وَعَلَانِيَةً**. Beberapa kata kerja dalam dua ayat terakhir menunjukkan bahwa pelaku pekerjaan tersebut terdiri atas beberapa orang (*jama'*) yang diisyaratkan dengan huruf *waw*.

Manna' al-Qaththan mengemukakan bahwa kaidah-kaidah kebahasaan⁶³ yang harus dimiliki untuk memahami Alquran antara lain sebagai berikut.

Dhamir (Kata Ganti)

Dhamir pada dasarnya terdiri atas dua yaitu *dhamir muttashil* (kata ganti yang bersambung dengan kata lainnya) dan *dhamir munfashil* (kata ganti yang berdiri sendiri). *Dhamir* digunakan untuk menyingkat ungkapan-

⁶² Kata **أَلَا** adalah gabungan **لَا النَّاصِبَةَ** dan **أَنَّ النَّاصِبَةَ** yang digabung menjadi satu sehingga menjadi **أَلَا** sehingga kata kerja *mudhari* yang terletak sesudahnya hukum *i'rab*nya adalah *na'jab*. Lihat *ibid.*, h. 89.

⁶³ Manna' al-Qaththan, *op.cit.*, h. 185.

sehingga tidak terjadi banyak pengulangan kata yang sama tanpa mengurangi makna. Dalam Q.S. al-Ahzab (33):35 *dhamir* **أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا** menggantikan dua puluh kata yang terdapat pada awal ayat tersebut: **إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَالْقَاتِتِينَ وَالْقَاتِتَاتِ وَالصَّادِقِينَ وَالصَّادِقَاتِ وَالصَّابِرِينَ وَالصَّابِرَاتِ وَالْخَاشِعِينَ وَالْخَاشِعَاتِ وَالْمُتَصَدِّقِينَ وَالْمُتَصَدِّقَاتِ وَالصَّانِمِينَ وَالصَّانِمَاتِ وَالْحَافِظِينَ وَالْحَافِظَاتِ وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتِ أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا**.

Secara umum, tempat kembalinya *dhamir ghaib* (kata ganti orang ketiga) itu harus didahulukan dan harus pula sesuai dengannya, kecuali ada indikator lain yang menunjukkan.

Ism Nakirah dan Ism Ma'rifah

Ism nakirah (kata benda indefinitif) mempunyai beberapa fungsi, di antaranya dapat menunjukkan sesuatu yang hanya terdiri atas satu, misalnya Q.S. Yasin (36):20 **وَجَاءَ مِنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ رَجُلٌ يَسْعَى**, kata **رَجُلٌ** di sini berarti seorang laki-laki. *Ism nakirah* dapat juga menunjukkan macam saja, misalnya Q.S. al-Baqarah (2): 96 **وَلَتَجِدَنَّهُمْ أَحْرَصَ النَّاسِ عَلَى حَيَاةٍ**, makna **حَيَاةٍ** di sini menunjukkan macam kehidupan. Selain itu, *isim nakirah* dapat berfungsi keduanya, yaitu menunjukkan satu sekaligus macam, misalnya Q.S. al-Nur (24):45 **وَاللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِنْ مَاءٍ**, maksudnya setiap macam dari segala macam binatang itu berasal dari satu macam air.

Ism nakirah juga dapat berfungsi untuk membesarkan atau memulia-kan keadaan sesuatu atau menghinakan, misalnya Q.S. al-Baqarah (2): 279 **فَأذِّنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ** 279 ... kata **حَرْبٍ** di sini dimaksudkan adalah peperangan yang

besar atau dahsyat, sedangkan Q.S. Abasa (80):18 **مِنْ أَيْ شَيْءٍ خَلَقَهُ** yaitu sesuatu yang hina dan rendah.

Ism ma'rifah (kata benda defenitif) dapat defenitif atau diketahui dengan jelas melalui *dhamir*, nama-nama, *ism isyarah* (kata tunjuk), *ism maushul*, atau dengan *alif lam*. Jika dita'rifkan dengan bentuk nama, maka dengan penyebutan nama itu menunjukkan bahwa si pemilik nama mem-punyai sesuatu yang khas sehingga dengan nama tersebut dapat dimulia-kan atau dihinakan. Misalnya untuk memuliakan Q.S. al-Fath (48):29 **مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ**, sedangkan untuk menghinakan Q.S. al-Lahab (111):1 **تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ وَتَبَّ**.

Ta'rif dengan kata tunjuk dekat berfungsi untuk menghinakan dan kata tunjuk jauh untuk memuliakan, misalnya Q.S. al-'Ankabut (29): 64 **وَمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَهْوٌ وَلَعِبٌ**, kata **هَذِهِ** di sini mengisyaratkan bahwa target dunia yang dicari adalah sesuatu yang hina karena ada kehidupan akhirat yang lebih jauh harus diraih. Adapun Q.S. al-Baqarah (2): 5 **وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ**, kata tunjuk jauh yang digunakan dalam ayat ini menggambarkan seseorang yang berpandangan jauh sehingga memperoleh keberuntungan.

Mufrad dan Jama'

Sebagian ayat lafal dalam al-Qur'an dimufradkan untuk sesuatu makna tertentu dan dijamakkan untuk sesuatu isyarat khusus. Oleh karena itu, dalam Alquran kadang-kadang ditemukan selalu menggunakan bentuk jamak, tetapi ketika yang dimaksudkan bentuk mufradnya digunakan bentuk sinonimnya. Misalnya kata **اللب** yang

bentuk mufradnya tidak pernah digunakan, kecuali dalam bentuk jamak, Q.S. al-Zumar (39): 21 **إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَى لَأُولِي الْأَلْبَابِ**, sedangkan bentuk mufrad yang dipakai adalah sinonim dari kata **اللب** yaitu kata **القلب**, Q.S. Qaf (50): 37 **إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَى لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ**.

Sinonim

Dalam banyak kasus dalam al-Qur'an, ditemukan makna yang berbe-da antara satu kata dengan kata yang lain, meskipun dianggap bersinonim. Misalnya kata **الخوف** dan **الخشية**. Padahal **الخشية** itu lebih tinggi kadar ketakutannya dari pada **الخوف**. Contoh lain, kata **الخير**, **الحسن**, dan **الطيب**, ka-dang-kadang dimaknai sama, utamanya dalam bahasa Indonesia. Padahal jika dianalisis lebih jauh secara kebahasaan, maka di antara ketiganya ter-dapat perbedaan yang spesifik. Al-Asfahaniy menyatakan bahwa kata **الخير** bermakna yang 'setiap ⁶⁴ **ما يرغب فيه الكل** mengandung indikasi menggem-birakan; menyenangkan'. Lanjutal-Asfahaniy bahwa kata **الخير** adalah an-tonim dari **الشر**. Keduanya merupakan dua kata yang saling berlawanan dan sekaligus saling terkait antara satu dengan yang lain. Apabila terdapat dua pilihan, maka pilihan pertama pastilah merupakan sesuatu yang baik dan yang kedua pastilah merupakan hal yang buruk.

⁶⁴ al-Raghib al-Asfahaniy, *Mufradat Alfadz al-Qur'an Tahqiq Shafwan 'Andin Dawdiy* (Damaskus: Dar al-Qalam, 1992), h. 300.

Ibn Faris mengemukakan bahwa makna **الخير** adalah ketundukan, kecenderungan, dan kemudian terbawa⁶⁵. Misalnya firman Allah dalam Q.S. al-Baqarah (2): 148 **فاستبقوا الخيرات** maksudnya marilah senantiasa membiasakan diri dan cenderung melakukan suatu perbuatan kebaikan. Sedangkan Ibn Mansur menyebutkan bahwa **الخير** merupakan lawan kata dari **الشر**, dengan bentuk pluralnya **خيور**. Dari akar kata ini pula terbentuk turunan kata lain yang mempunyai makna tersendiri yaitu **خيار** 'pilihan' dan **اختيار** 'ikhtiar/usaha'.⁶⁶

Berdasarkan uraian di atas, kata **خير** dalam bahasa Arab diungkapkan untuk menggambarkan sesuatu yang baik sebagai pilihan utama dari bebe-rapa pilihan yang masing-masing mempunyai kebaikan tersendiri. Peng-ambilan pilihan tersebut tidaklah mustahil karena dihadapkan dengan berbagai pilihan lain, tetapi pada hakikatnya pemilihan terbaik tersebut di-lakukan berdasarkan pada prioritas kebutuhan atau kepentingan. Sebagai contoh ungkapan **الخير** tersebut terdapat pada azan shubuh yang berbunyi: **الصلاة خير من النوم** 'shalat shubuh lebih baik dari tidur'. Ungkapan tersebut mempergunakan kata **خير**, bukan bentuk lain yang bersinonim dengan kata **الخير** karena antara shalat dan tidur masing-masing mempunyai kebaikan. Pentingnya arti tidur bagi seseorang tidak dapat disangkal apabila ditinjau dari segi kesehatan, tetapi ketika waktu shalat shubuh telah masuk, maka skala prioritas yang harus didahulukan adalah shalat, bukan lagi melan-jutkan tidur.

⁶⁵ Ibn Faris, *op.cit.*, Jilid II, h. 232.

⁶⁶ Ibn Mansur. *op.cit.*, Jilid II Juz 15, h. 1298.

Oleh karena itu, **الخير** digunakan untuk mengungkapkan sesuatu yang baik dan di dalamnya mengandung makna untuk memilih yang terbaik di antara yang baik.

Kata **حسن** dalam bahasa Arab diungkapkan untuk mendeskripsikan sesuatu yang baik berdasarkan suatu ukuran kualitas. Misalnya, ketika Allah mengungkapkan status manusia dalam Q.S. al-Tin (95): 4 **لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم**. Dalam ayat tersebut Allah pada hakikatnya menggam-barkan status manusia yang sangat mulia secara kualitas dibandingkan dengan makhluk lainnya. Menurut al-Askary, makna **الحسن** pasti ber-orientasi pada satu tujuan (**القصـد**), baik bersifat harus maupun tidak.⁶⁷ Misalnya firman Allah dalam Q.S. al-Maidah (5): 93 **ثم اتقوا و أحسنوا و الله يحب المحسنين** 'kemudian mereka (tetap juga) bertakwa dan berbuat kebajikan. Dan Allah menyukai orang-orang yang berbuat kebajikan'.

Ibn Mansur menjelaskan bahwa kata **الطيب** mempunyai dua makna yang utama yaitu **حلال** 'halal' sebagaimana **الخبث** dilekatkan pada sesuatu yang haram; **الطاهر** 'bersih'.⁶⁸ Dalam kehidupan sehari-hari, pada saat berhadapan dengan suatu benda, maka bisa jadi terdapat beberapa benda yang baik, tetapi tidak **طيب**. Benda yang **طيب** yang dimaksud adalah secara fisik benda tersebut harus **طاهر** 'bersih atau steril' dari kuman-kuman pe-nyakit dan secara nonfisik benda tersebut harus **حلال** 'halal'. Ibn Faris mengemukakan bahwa

⁶⁷ Hilal al-Askary, *al-Fur-q fiy al-Lughah* (Beirut: Dar al-Ifaq al-Jadidah, 1973), h. 177.

⁶⁸ Lihat Ibn Manjur, *op.cit.*, Jilid IV Juz 31, h. 2731.

kata الطيب berantonim dengan kata الخبيث 'kotoran' dan dapat berarti استطابة 'lezat; nikmat' atau استنجاء 'selamat, suci'.⁶⁹

Athaf

Athaf terbagi atas tiga macam yaitu (1) *athaf* kepada lafal, (2) *athaf* kepada kedudukan lafal, misalnya Q.S. al-Maidah (4): 69 إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِقُونَ وَالصَّابِقُونَ, di-*athaf*-kan kepada posisi huruf إن dan isimnya, sehingga dalam ayat ini lafal الصَّابِقُونَ berposisi pada hukum *marfu'* sebagai awal kalimat⁷⁰, dan (3) *athaf* kepada makna. Misalnya Q.S. al-Munafiqun ():10 لَوْلَا أَخَّرْتَنِي إِلَىٰ أَجَلٍ قَرِيبٍ فَأَصَّدَّقَ وَأَكُن مِّنَ الصَّالِحِينَ. Lafal أَكُن kebanyakan membacanya dengan *jazam*, karena lafal tersebut di-*athaf*-kan kepada sesuatu yang dianggap ada (*tawahhum*).

Pokok Pembicaraan dengan *Isim* dan *Fi'il*

Jika pokok pembicaraan menggunakan *isim*, maka *hal itu* menunjuk-kan arti *tsubut* (tetap) dan *istimrar* (terus menerus), sedangkan jika meng-gunakan *fi'il* menunjukkan *tajaddud* (timbulnya sesuatu) dan *hadud* (temporal). Masing-masing kalimat tersebut tidak bisa saling menggantikan. Misalnya pokok pembicaraan dalam Q.S. Ali Imran (3):134 الَّذِينَ يَنْفِقُونَ فِي السَّرَّاءِ وَالضَّرَّاءِ adalah masalah infak yang menggunakan bentuk *fi'il* (kata kerja), maka ini berarti perbuatan yang sifatnya temporal, bisa ada dan bisa tidak ada. Berbeda jika pokok pembicaraannya

menggunakan *isim* (kata benda), misalnya dalam Q.S. al-Hujurat (49):15 إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ, kata الْمُؤْمِنُونَ di sini sebagai pokok pembicaraannya menunjukkan pada arti tetap dan terus menerus. Selama memiliki kepercayaan kepada Allah dan rasul-Nya, maka disebut sebagai orang mukmin.

Dari uraian dan beberapa contoh di atas dapat dipahami bahwa fokus kajiannya bukan hanya berkisar pada perubahan pada akhir kata, melainkan juga berkisar pada seluruh aspek ilmu nahwu itu sendiri.

Kajian Morfologis

Morfologi dipadankan dengan ilmu sharaf dalam tata bahasa Arab. Ilmu sharaf dan ilmu nahwu mempunyai persamaan dan perbedaan. Secara sederhana, keduanya membahas harakat atau baris satu kata, tetapi, ilmu nahwu hanya membicarakan perubahan pada huruf akhir, sedangkan dalam ilmu sharaf membicarakan tentang baris dari setiap huruf dalam satu kata kecuali huruf akhir. Al-Tawanjiy dan al-Asmariy mendefinisikan ilmu sharaf sebagai علم يبحث في تركيب الكلمات من حيث السوابق واللواحق والدواخل والجذور والإشتقاق⁷¹ 'suatu ilmu yang membaha tentang kata dari segi awalan, akhir-an, sisipan, kata dasar, dan kata jadian'.

Fathiy Aliy Yunus dkk. mengungkapkan bahwa salah satu keistime-waan al-Qur'an yang paling utama adalah

⁶⁹ Lihat Ibn Faris, *op.cit.*, Jilid III, h. 435.

⁷⁰ Manna' al-Qaththan, *op.cit.*, h. 193; lihat juga al-Darwisy, *op.cit.*, Jilid II, h. 269.

⁷¹ Lihat Muhammad al-Tawanjiy dan Rajiy al-Asmariy, *op.cit.*, h. 426.

bentuk *isytiqaq* bahasa Arab yang bervariasi. Satu kata dapat membentuk beberapa kata baru dan mempunyai makna yang beragam seiring dengan perkembangan kebudayaan.⁷² Menurut Anwar G. Chejne, *isytiqaq* atau derifasi dalam bahasa Arab berarti pembentukan kata dari kata-kata yang terdiri atas tiga huruf konsonan melalui prefiks, infiks, dan sufiks. Derifasi itu sendiri terdiri atas tiga jenis yaitu derifasi minor, derifasi menengah, dan derifasi mayor.⁷³

Derifasi minor mempertahankan susunan dan urutan huruf konsonan asal dan mengakibatkan makna baru yang berhubungan langsung pada makna asal. Derifasi menengah adalah perubahan yang mengakibatkan susunan dan urutan huruf konsonan asal dan mengalami perubahan atau pertukaran susunan. Derifasi ini mengakibatkan adanya makna baru, tetapi makna baru tersebut masih mempunyai keterkaitan dengan makna asal. Derifasi mayor adalah bentuk perubahan yang paling ekstrim karena derifasi ini mengakibatkan pergantian konsonan, utamanya konsonan kedua. Derifasi ini pun mengakibatkan adanya makna baru, tetapi jika dianalisis lebih jauh, maka

⁷²Lihat al-Fatih 'Ali Yunus dkk. *Asasiyat Ta'lim al-Lughah al-'Arabiyah wa al-Tarbiyah al-Diniyah* (Kairo: Dar al-tsaqafah, 1981), h. 17-18.

⁷³Anwar G. Chejne, *The Arabic Language: Its Role in History*, Diterjemahkan Oleh Aliudin Mahjudin dengan judul *Bahasa Arab dan Peranannya dalam Sejarah* (Jakarta: Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa, 1996), h. 56.

hubungan antara makna baru dengan makna asal masih mempunyai keterkaitan.

Ulama Basrah dan Kufah berbeda pendapat mengenai asal kata dari bentuk *isytiqaq*. Ulama Kufah berkeyakinan bahwa kata berasal dari kata kerja, sedangkan ulama Bashrah berpendapat bahwa asal kata itu dari *masdar*.⁷⁴ Akan tetapi, jumhur ulama sepakat bahwa asal dari kata itu adalah kata kerja. Dengan demikian, huruf-huruf kata kerja dalam bahasa Arab dapat dikategorikan sebagai huruf konsonan dan vokal. Huruf konsonan yang dijadikan dasar meletakkan derifasi dan huruf vokal yang menjadi dasar meletakkan harakat.

Setiap kata kerja dalam bahasa Arab terdiri atas tiga konsonan yang oleh pakar bahasa Arab diklasifikasi atas konsonan pertama dinamakan *fa' al-fi'l*, konsonan kedua adalah *'ain al-fi'l*, dan konsonan ketiga adalah *lam al-fi'l*. Konsonan-konsonan ini dalam setiap derifasi tetap ada dan yang mengalami perubahan sebenarnya adalah vokal yang menyertai konsonan tersebut. Misalnya, kata kerja lampau (*fi'il madhiy*) كَتَبَ [KaTaBa]⁷⁵ mempunyai tiga konsonan, *fa' al-fi'l* nya adalah K (*kaf*), *'ain al-fi'l*-nya adalah T (*ta'*), dan *lam al-fi'l*-nya adalah B (*ba'*), atau konsonan pertamanya adalah K, konsonan keduanya adalah T, dan konsonan ketiga adalah B. Dari kata *kataba*, dapat mengalami derifasi menjadi *yaKTuBu*, *KaTBan*, *KaTiB*,

⁷⁴Lihat Mu'ammad al-Tawanjiy dan Rajiy al-Asmariy, *op.cit.*, h. 62.

⁷⁵Tiga huruf konsonan dasar sengaja dicetak dengan huruf kapital agar memudahkan mengidentifikasinya.

maKT-Bun, *uKTuB*, dan sebagainya. Konsonan K, T, dan B pada perubahan tersebut tetap ada dan urutannya tidak tertukar-tukar dan yang berubah hanyalah vokal dan konsonan tambahan lainnya. Begitu juga makna yang timbul akibat perubahan tersebut berhubungan langsung pada makna asal. Inilah yang dimaksudkan oleh Anwar G. Chejne sebagai derifasi minor. Derifasi kategori ini termasuk kategori perubahan yang paling produktif dalam bahasa Arab.

Derifasi menengah didasari pada asumsi dasar bahwa bunyi mempunyai hubungan yang erat dengan makna, pandangan ini dianut oleh Ibn Jinniy⁷⁶. Dengan demikian, kata *JaBaRa* yang mengandung arti kekuatan berhubungan arti dengan *BuR-J* 'benteng' yang pada dasarnya merupakan salah satu simbol kekuatan; tempat berlindung yang kuat, dalam Q.S. al-Nisa (4):78 Allah berfirman *أَيْنَمَا تَكُونُوا يُدْرِكْكُمُ الْمَوْتُ وَلَوْ كُنْتُمْ فِي بُرُوجٍ مُّشِيدَةٍ*, kata *aBJaR* bermakna sesuatu yang terikat secara kuat.⁷⁷ Ibn Faris menyebut bahwa kata *BaRaJa* mempunyai dua makna pokok yaitu tampak dengan jelas dan tempat berlindung⁷⁸, dan kata *taRJaB* bermakna mendorong atau menahan sesuatu dengan kuat.⁷⁹ Dari beberapa bentuk jadian dari kata *JaBaRa* menghasilkan beberapa kata yang kesemuanya mengandung mak-na kekuatan.

⁷⁶ G. Chejne, *op.cit.* h. 56.

⁷⁷ Ibn Faris, *op.cit.*, Jilid I, h. 198.

⁷⁸ Lihat *ibid.*, h. 238.

⁷⁹ *Ibid.* Jilid II, h. 490.

Berdasar uraian di atas penting dipahami lebih awal adalah masalah *wazan* (timbangan) *tashrif* dari satu kata. Dengan memahami timbangan-timbangan tersebut, satu kata dapat diketahui dengan jelas derifasi dari satu kata ke kata yang lain. Dapat pula diuraikan baris huruf pertama, ke-dua, ketiga dan seterusnya (kecuali huruf akhir karena itu merupakan ka-jian ilmu nahwu).

Kajian Semantik

Kajian semantik menguraikan makna kata dipadankan dengan ilmu *dilalah al-lafdhi*. Dalam memahami makna al-Qur'an secara semantik, hal yang menjadi keniscayaan adalah mengembalikan suatu kata ke akar kata dan memadukan makna secara bahasa. Kitab yang paling membantu untuk melihat makna kata menurut bahasa adalah kitab *Mu'jam Maqayis al-Lughah* karangan Abu Husain Ahmad Ibn Faris ibn Zakariyah.

Badruddin menguraikan hal-hal yang harus diperhatikan dalam memahami al-Qur'an dengan *i'rab al-Qur'an* adalah⁸⁰ (1) memahami makna suatu kata yang akan di-*i'rab*, baik kata itu sendiri maupun dalam bentuk tersusun dengan kata yang lain, (2) menghindarkan pemahaman bahasa yang tidak sesuai dengan bahasa al-Qur'an. Al-Qur'an diturunkan dengan menggunakan bahasa Arab fushah dari dialek Quraish. Menurut al-Zamakhshariy al-Qur'an tidak menggunakan kata-kata, selain bahasa yang *fushah*, bukan dialek Nadir yang hanya berfokus dan mencari hubungan kata dengan kata terbatas

⁸⁰ Lihat Badruddin, *op.cit.*, h. 301-307

pada satu atau dua kata sebelumnya, (3) menghindari tambahan lafal dalam al-Quran, (4) menghindari pemahaman dalam al-Quran yang bertentangan dengan kenyataan, (5) menghindari pemahaman yang jauh dan menggunakan bentuk *majazi* yang rumit dipahami, dan (6) mencari bentuk kata dasar dan kata bentukan.

Penutup

I'rab al-Qur'an dapat dikategorikan sebagai kajian kebahasaan yang terdiri atas sintaksis, morfologi, dan semantik dalam memahami makna al-Qur'an. Kajian sintaksis atau dalam bahasa Arab dikenal ilmu nahwu dalam tata bahasa Arab yang pada intinya membicarakan baris akhir dan fungsi kata dalam al-Qur'an, morfologi atau ilmu sharaf membahas tentang pembentukan, perubahan kata, dan baris suatu kata kecuali huruf akhir, dan kajian semantik menguraikan makna kata, frase, klausa, dan kalimat dalam al-Qur'an.

Metode memahami al-Qur'an dengan *i'rab al-Qur'an* diawali dengan memahami fungsi suatu kata dalam al-Qur'an. Fungsi kata tersebut dapat diamati berdasarkan harakat atau huruf akhir. Tahapan ini penting untuk dapat mengaitkan antara satu kata dengan kata yang lain yang saling berhubungan atau saling membutuhkan. Selanjutnya menganalisis bentuk kata dalam al-Qur'an. Bentuk suatu kata sangat berkaitan dengan makna kata itu sendiri dan harakat huruf-huruf yang ada dalam satu kata, kecuali harakat akhir.

Langkah terakhir adalah mendeskripsikan makna suatu kata, frase, klausa, dan kalimat yang terdapat dalam al-Qur'an berdasarkan kaitan fungsi, bentuk, dan makna masing-masing kata sehingga terjalin makna secara utuh dalam sebuah ayat dalam al-Qur'an. *I'rab al-Qur'an* bertujuan memahami dan menjelaskan makna yang terkandung dalam al-Qur'an berdasarkan pendekatan kebahasaan dalam tataran sintaksis, morfologi, dan semantik.

BAB V

Semiotika Kosakata Al-Mu'Arrab dalam Al-Qur'an

A. Pendahuluan

Istilah semiotika berasal dari bahasa Yunani, *semeion*, yang berarti tanda atau dari kata semiotikon, yang berarti teori tanda. Menurut Paul Colbey, kata dasar semiotik dapat pula diambil dari kata *seme* (Yunani) yang berarti “penafsiran tanda”.⁸¹ Istilah ‘*semeion*’ sebelum berkembang pada awalnya berakar pada tradisi studi klasik dan skolastik atas retorika, poetika dan logika. Nampaknya istilah ‘*semeion*’ itu diderivikasikan dari istilah kedokteran hipokratik atau esklepiadik dengan perhatiannya pada simtomatologi dan diagnostik inferensial. Tanda pada masa itu masih bermakna sesuatu hal yang menunjuk pada adanya hal yang lain, misalnya asap menandakan adanya api.⁸² Akan tetapi, meskipun semiotik sudah dikenal sejak masa Yunani, sebagai salah satu cabang keilmuan, semiotik baru berkembang sekitar tahun 1900-an. istilah semiotikpun baru digunakan pada abad ke-18 oleh Lambert, seorang filsuf Jerman. Selain Lambert, menurut R.H. Robin

⁸¹Dadan Rusmana, *Filsafat Semiotika*, (Cet.I; Bandung: CV Pustaka Setia, 2014), h. 19-20.

⁸²Kaelan, *Filsafat Bahasa Semiotika dan Hermeneutika* (Cet. I; Yogyakarta: Paradigma. 2009), h. 162.

terdapat beberapa ahli yang mempersoalkan tanda, yaitu Wilhelm von Humbolt dan Schliercher.

Perbincangan sistematis semiotik menempati posisi signifikan dalam khazanah ilmu pada abad-20, yaitu ketika logosentrisme menempati posisi penting dalam filsafat. Arus wacana nya digulirkan dua tokoh *founding father* semiotik, Ferdinand de Saussure dan Charles Sanders Peirce melalui karya anumerta. Meskipun hidup sezaman, kedua orang ini tidak saling mengenal karena tempat tinggal mereka berjauhan. Saussure berada di dataran Eropa, sedangkan Peirce berada di dataran Eropa, sedangkan Pierce berada di dataran Amerika. Arus wacana semiotik yang mereka introdusir hampir bersamaan, sekalipun menyandarkan prinsip semiotik pada landasan yang berbeda hingga melahirkan konsep yang berbeda pula. Karena disiplin ilmu yang mereka tekuni berbeda, Pierce seorang pakar bidang linguistik modern, ada perbedaan mendasar dalam penerapan konsep-konsep semiotik sekarang ini.

Berkat penemuannya dalam bidang semiotik, Ferdinand de Saussure dinobatkan sebagai “Bapak Semiotika Modern” bersama-sama Charles Sanders Pierce. Semiotik pun menjadi tren dalam wacana pemikiran dengan lahirnya sebagai karya yang diberi label semiotik atau *sign*, seperti *Elements de semieologie* (Barthes, 1953), *Massge et Signaux* (L.J. Prieto, 1966), *Semiotike* (Julie Kristeva, 1969), *Introduction a la Semiologie* (G. Mounin, 1970), *Writings on the General Theory of Sign* (Charles Morris, 1971), *The Problem of l'arbitraire du Signe* (Gan Krelidze,

1974), *Coup d'Oeil sur le Development de la Semiotique* (Jakobson, 1975), *A Theory of Semiotics* (Eco, 1976), dan *Contribution to the Doctrine of Sign* (Sebeok, 1977).⁸³

1. Semiotik atau Semiologi

Dalam konteks Eropa dan Amerika modern, ada dua istilah populer yang digunakan untuk menyebut “ilmu” tentang tanda, yaitu *semiologi* dan *semiotik*. Bagi para penutur dan lingkungan bangsa Eropa, terutama dalam bahasa dan kebudayaan Prancis, nama semiologi sangat populer, mereka beramai-ramai menggunakan istilah semiologi dalam berbagai cabang ilmu sastra, tetapi juga dalam disiplin Pengetahuan lain, seperti seni lukis, arsitektur, interior, antropologi, budaya, filsafat, dan psikologi sosial. Ferdinand de Saussure merupakan salah satu tokoh yang gencar menggunakan istilah semiologi, yang pada awalnya merupakan bagian dari psikologi sosial. Dalam definisi Saussure, semiologi merupakan ilmu yang mengkaji kehidupan tanda-tanda di tengah masyarakat. Beberapa buku dan kertas kerja pun segera muncul dengan menggunakan istilah semiologi, antara lain Barthes (1964), Todorov (1966) Derrida (1968), Pierre Guiraud (1971), dan Kristeva (1971), Eco (1967), L. Hjemslev A.J. Greimas, Leutricchia (1980), dan Aart van Zoest (1987). Mereka mempertahankan istilah semiologi bagi kajiannya untuk menegaskan perbedaan mereka

dengan karya-karya semiotik yang menonjol di Eropa Timur, Italia, dan Amerika Serikat.

Para penutur bahasa Inggris dan dunia Anglo Saxon (negeri Paman Sam), nama semiotik telah menjadi istilah umum. Istilah ini pertama kali lahir dari pemikiran filsuf Amerika, Charles Sanders Peirce. Semiotik Pierce merujuk pada “doktrin formal tentang tanda-tanda”. Ia menyamakan semiotik dan logika serta mengembangkan semiotik dalam hubungannya dengan filsafat Pragmatisme. Filsafat pragmatisme Amerika yang digagas Peirce dikembangkan oleh pengikut-pengikutnya, antara lain William James (1842-1910), John Dewey (1859-1952), dan George Hembert Mead (1863-1931)

Dua istilah yang berbeda untuk menyebut studi tentang tanda, yakni semiologi dan semiotik, menurut Aart van Zoest, tidak memiliki perbedaan signifikan, kecuali pada persoalan orientasi yang berbeda.⁸⁴ Akan tetapi, menurut Alex Sobur, kedua istilah ini sering diartikan sebagai dialektika antara dua kubu semiotik modern, yaitu kubu Ferdinand de Saussure dan kubu Charles Sanders Peirce. Keduanya menyiratkan variasi-variasi penting dalam penerapan konsep antara kedua kiblat semiotik tersebut. Variasi-variasi tersebut tidak hanya berkutat pada persoalan istilah, tetapi juga menyangkut paradigma pemikiran tentang tanda, ranah

⁸³Dadan Rusmana, *Filsafat Semiotika*. h. 20.

⁸⁴Panuti Sudjiman dan Aart van Zoest, *Serba Serbi Semiotika* (Jakarta: Gramedia, 1996), h. 2. Dikutip dalam Dadan Rusmana, *Filsafat Semiotika*. h. 21.

semiotik, metode interpretasi semiotik, dan proses pengaplikasian analisis semiotik.⁸⁵ Sebagian besar pakar semiotik berkiblat pada Saussure, terutama dalam penerapan semiotik dari konsep-konsep linguistik dan psikologi sosial. Sebagian pakar semiotik dari konsep-konsep filsafat pragmatisme dan logika. Ada pula pakar yang menggabungkan konsep semiotik Peirce dan Saussure dalam menelaah bidang disiplin ilmu pengetahuan lain, seperti Umberto Eco.⁸⁶

2. Pemaknaan Semiotik dan Semiologi

Istilah manakah yang lebih disukai, semiotika atau semiologi; semiotiks atau semiology? Yang jelas, kata semiotika di samping kata semiologi dalam sejarah linguistik ada pula digunakan istilah lain seperti semasiologi, sememik, dan semik untuk merujuk pada bidang studi yang mempelajari makna atau arti dari tanda atau lambang.⁸⁷

Tampaknya pembahasan yang luas tentang nama bidang studi yang disebut “semiotika” telah muncul di Negara-negara Anglo-Saxon. Seseorang menyebut semiologi jika ia berfikir istilah-istilah semiologi kerap dipakai. Elements de semiologi. Namun istilah

⁸⁵Alex Sobur, *Analisis Teks Media Suatu Pengantar untuk Analisis Wacana, Analisis Semiotik, dan Analisis Framing* (Bandung: Rosda Karya, 2001/2002), h. 110. Dikutip dalam Dadan Rusmana, *Filsafat Semiotika*. h. 21.

⁸⁶Dadan Rusmana, *Filsafat Semiotika*. h. 21-22.

⁸⁷Alex Sobur, *Semiotika Komunikasi* (Cet. III; Bandung: PT REMAJA ROSDAKARYA, 2006), h. 11.

semiotics digunakan dalam kaitannya dengan karya Charles Sanders Peirce dan Charles Morris

Jadi sesungguhnya kedua istilah ini, semiotika dan semiologi, mengandung pengertian yang persis sama, walaupun penggunaan salah satu dari kedua istilah tersebut biasanya menunjukkan pemikiran pemakainya: mereka yang bergabung dengan Peirce menggunakan kata semiotika, dan mereka yang bergabung dengan Saussure menggunakan kata semiologi. Namun yang terakhir jika dibandingkan yang pertama, kian jarang dipakai menyebutkan, “ada kecenderungan, istilah semiotika lebih populer daripada istilah semiologi sehingga para penganut Saussure pun sering menggunakannya.”⁸⁸

Sebagaimana disebutkan di atas, Ferdinand de Saussure mendefinisikan semiologi sebagai “*A science that studies the life of signs within society is conceivable, it would be a part of social psychology and consequently of general psychology; I shall call it semiology (from the Greek semeion sign). Semiology would show what constitutes signs, what laws govern them*” (ilmu yang mengkaji tanda-tanda dalam masyarakat. Semiologi menjadi bagian dari psikologi sosial dan dengan begitu, psikologi general; saya menanamkan nya semiologi [dari bahasa latin *semion* “tanda”]. Semiologi akan menunjukkan hal-hal yang membangun tanda-tanda, hukum-hukum yang

⁸⁸Alex Sobur, *Semiotika Komunikasi*, h. 12.

mengaturinya). Implikasinya, tanda itu berperan sebagai bagian dari kehidupan sosial dan aturan sosial yang berlaku. Semiologi Saussure dikembangkan di atas fundamen teori linguistik umum. Kekhasan teorinya terletak pada kenyataan bahwa ia menganggap bahasa sebagai sistem tanda. Ketertarikan de Saussure berkisar pada persoalan bahasa dan struktur yang digunakan oleh manusia dalam menyingkap relasi unsur-unsur yang membentuk totalitas kompleks pada fenomena-fenomena termasuk bahasa sebagai tanda. Subjek tidak dianggap penting karena hanya pengguna, begitu pula pertanyaan tentang sejarah dan perubahan. Ia mengonsentrasikan pada struktur atau seperangkat unsur dalam satu sistem dan satu waktu tertentu (sinkronis).

Peirce memaknai semiotik sebagai studi tentang tanda dan segala yang berhubungan dengannya; cara berfungsinya (sintaksis semiotik), hubungan dengan tanda-tanda lain (semantik semiotik), serta pengirim dan penerimanya oleh mereka yang menggunakannya (pragmatik semiotik).⁸⁹ Oleh karena itu, menurut Peirce, tanda tidak hanya menjadi otoritas bahasa dan kebudayaan, tetapi juga dapat dikembangkan pada seluruh gejala alam (pansemiotik). Peirce menciptakan semiotik agar memecahkan dengan lebih baik masalah inferensi (pemikiran logis). Menurut Peirce, logika

⁸⁹Panuti Sudjiman dan Aart van Zoest, *Serba Serbi Semiotika* (Jakarta: Gramedia, 1996), h. 5-6. Dikutip dalam Dadan Rusmana, *Filsafat Semiotika*. h. 22.

harus cara mempelajari orang menalar. Menurut hipotesis teori Peirce, penalaran yang mendasar dilakukan melalui tanda-tanda. Tanda-tanda memungkinkan manusia berhubungan dengan orang lain dan memberi makna pada fenomena alam.⁹⁰

Sedangkan semiotika dan semiologi menurut istilah Barthes, pada prinsipnya hendak mempelajari bagaimana kemanusiaan (*humanity*), memaknai hal-hal, segala sesuatu (*things*). Memaknai (*ti sinify*) dalam hal ini tidak dapat dicampuradukkan dengan mengomunikasikan (*to communicate*). Memaknai berarti bahwa objek-objek tidak hanya membawa informasi, dalam arti dalam hal mana objek-objek itu hendak berkomunikasi, melainkan juga mengkonstitusi sistem terstruktur dari tanda. Suatu tanda menandakan sesuatu selain dirinya sendiri, dan makna (meaning) adalah hubungan antara suatu objek atau idea dan suatu tanda, konsep dasar ini mengikat bersama seperangkat teori yang amat luas berurusan dengan simbol, bahasa, wacana, dan bentuk-bentuk nonverbal teori-teori yang menjelaskan bagaimana tanda berhubungan dengan maknanya dan bagaimana tanda disusun. Secara umum, studi tentang tanda merujuk kepada semiotika.⁹¹

Secara etimologi *al-mu'arrab* merupakan bentuk *isim maf'ul* dari *fiil al-muda'af* hasil derivasi dari kata

⁹⁰Dadan Rusmana, *Filsafat Semiotika*. h. 22-23.

⁹¹Kaelan, *Filsafat Bahasa Semiotika dan Hermeneutika*, h. 163.

'arraba-yu'arribu yang berarti diArabkan atau menjadikan bahasa Arab.

Secara istilah, kata-kata yang diserap oleh bahasa Arab dari bahasa-bahasa lain disebut dengan *al-mu'arrab*, dan tentunya melalui proses perpindahan serta perubahan yang di sebut dengan *al-ta'rib* atau pengaraban.⁹²

Menurut Muh}ammad bin Ibrahim al-hamd adalah proses penyerapan kata asing dengan cara adaptasi berdasarkan aturan bahasa Arab dan kebiasaan tutur kata orang Arab atau dengan cara adaptasi dari segi *tas}rif*.⁹³

Menurut Emil Budi Ya'qub, *al-mu'arrab* adalah kosakata asing yang telah diubah oleh orang Arab menjadi bahasa mereka dengan cara pengurangan '*al-naqs}*', penambahan '*al-ziya>dah*', dan pembalikan '*al-qalb*'.⁹⁴

Menurut al-Jawaliqi *al-mu'arrab* sebagai kata serapan yang terdapat di dalam Al-Qur'an, Hadis, *As}ar*, Syair, dan *Nas}r* klasik. Yang mana merupakan hasil proses penyerapan bahasa asing kedalam bahasa Arab yang dilakukan penuturnya yang fasih dan pada

⁹²Ramadān 'Abd al-Tawwāb, *Fusūl fi Fiqh al-Arabiyyah* (Kairo: Maktabah al-Khaniji, tt.), h, 359.

⁹³Muhammad bin Ibrāhīm Al-Hamd, *Fiqh Lugah* (Riyadh: Dar Ibn Khuzaimah, 2005), h. 187.

⁹⁴Imīl Badī' Ya'kub, *Fiqh al-Lugah al-Arabiyyah wa Khasāisuhā* (Beirut: al-Saqāfah al-Islāmiyyah, 1983), h. 215, dalam Muhammad bin Ibrāhīm al-Hamd, *Fiqh Lugah*, h. 215.

masa sebelum atau saat keempat sumber tersebut mulai ada. Masa ini disebut juga masa *ihitja>j* atau *istisyha>d* yang rentang waktu dibedakan sesuai domisili orang Arab, yaitu mereka yang tinggal di suku Badui dan perkotaan.⁹⁵

Masyarakat Arab badui dianggap sebagai penutur bahasa arab yang fasih sampai abad ke-4 hijriah, sedangkan kefasihan masyarkat Arab yang tinggal di perkotaan hanya bertahan sampai akhir abad ke-2 hijriah.⁹⁶ Dan proses perpindahan tersebut melalui pergantian huruf, dan perubahan pola asing dalam bahasa Arab yang mana harus disesuaikan dengan makhraj yang digunakan bangsa Arab baik dari segi wazannya dan fonetiknya.

Berdasarkan dari definisi di atas dapat disimpulkan bahwa *al-mu'arrab* merupakan kosakata yang diserap dari bahasa asing ke dalam bahasa Arab yang digunakan bangsa Arab dalam berbahasa dengan disesuaikan tutur orang Arab dan apa yang dikehendakinya, tentunya dengan adaptasi dari segi fonetik dan *tas}ri>f* melalui proses *arabisasi*.

Al-Mu'arrab juga disebut *al-ta'ri>b*, dan *al-dakhi>l*. agar lebih terarah definisi atau batasan istilah

⁹⁵Abī Mansūr Mawhūb Ibn Aḥmad Ibn Muḥammad Ibn Khaḍr al-Jawāliqi, *al-Mu'arrab Min al-Kalām al-A'jamī 'alā Hurūf al-Mu'jam* (Beirut: Dār al-Kutub, 1969), h. 13-14.

⁹⁶Muhammad As'ad al-Nadiri, *Fiqh al-Lugah Manāhilul wa Masā'ilul* (Beirut: Maktabah al-'Ashriyyah, 2009), h. 320.

tersebut, maka peneliti akan menguraikan bagaimana definisi yang terkait dengan *al-ta'rib*, dan *al-dakhi>l*.

Al-ta'rib bagian dari *al-mu'arrab* yang merupakan *mas}dar* secara terminology adalah proses netralisasi bahasa-bahasa serapan dalam bahasa Arab atau penggunaan kosakata asing, dengan mengikuti pola-pola bahasa Arab dan tabiat percakapan bangsa Arab, sehingga kosakata tersebut di kehendaki bangsa Arab. Dan kata itu tidak menyulitkan bangsa Arab sendiri dalam menyebutkan kata tersebut. ini memberikan kontribusi kepada perkembangan bahasa Arab dengan penambahan kosakata baru. Terutama dari kata khusus seperti nama-nama tumbuhan, nama-nama hewan, nama-nama benda, nama-nama peralatan. Begitu juga nama pakaian, nama makan dan minuman.

Pengertian lain *al-ta'rib* adalah proses perubahan kata asing dalam bahasa Arab agar mendekati dengan bahasa Arab yang asli baik dari segi fonetiknya yang melambangkan suara dan segi bentuknya yang melambangkan dengan tulisannya.⁹⁷ Sebagai ahli linguist cenderung menyamakan antara *al-mu'arrab* dan *al-Ta'ri>b*. Jika diteliti, kedua istilah ini digunakan mereka pada masa klasik dan masa modern untuk membahas permasalahan peminjaman bahasa asing dalam bahasa Arab. akan tetapi dalam hal ini *al-ta'ri>b* lebih kepada prosesnya dan *al-mu'arrab*

⁹⁷Faḥd Khaḥil Zāyid, *Al-Arabiyyat Baina al-Tagrib wa al-Tahwid* (t.tp: Dār Yafa al-Ilmiyyah, dār Makin, 2006), h. 60.

merupakan lafalnya yang sudah mengalami proses arabisasi.

Kata *al-dakhīl* berasal dari kata kerja *dakhala* yang berarti masuk. Menurut Alī Abdul al-Wāhid Wāfi,⁹⁸ istilah *al-dakhīl* adalah suatu perkataan asing yang dipinjam kedalam bahasa Arab. Perkataan yang dipinjam ini sama yang digunakan pada zaman Jahiliah, zaman permulaan Islam dan zaman modern. Pada hakikatnya *al-mu'arrab* sinonim dengan *al-dakhīl*. Yang mana kosakata asing dipinjam ke dalam bahasa Arab.

Menurut Ibrāhim Muḥammad Abū Sikīn⁹⁹ *al-mu'arrab* sinonim dengan *al-dakhīl* sebagaimana istilah *al-mu'arrab*, juga dikatakan *al-dakhīl* yaitu kosakata yang digunakan oleh orang Arab, yang diambil dari bahasa asing yang digunakan pada makna tertentu.

Namun terdapat pendapat yang membedakan antara keduanya. Para ahli linguist membedakan antara *al-mu'arrab* dan *al-Dakhil* adalah Abdul al-Hamid al-Syalqanī, Sya'aban Abd al-Azim, dan Ahmad Abdul Rahman H}ammad hal yang membedakan di antara keduanya adalah jika suatu kata yang berasal dari bahasa asing mengikut pada pola bahasa Arab serta

⁹⁸Alī Abdul al-Wāhid Wāfi *Fiqh al-Lughah* (Kairo: Dār Nahḥah Misr, t.th), h. 199.

⁹⁹Ibrāhim Muḥammad Abū Sikīn, *Fiqh al-Lughah* (Kairo: Muṭbiah al-Amānah, 1983), h. 42.

dituturkan mengikuti *sīgah* bahasa Arab, maka kata itu dinamakan *al-mu'arrab*. Contohnya kata *dirham*, sebagai kata pinjaman dikiaskan dengan perkataan Arab *هجرع*. Sebaliknya jika kata asing tersebut tidak mengikuti pola-pola yang digunakan bangsa Arab maka dinamakan *al-dakhīl*.¹⁰⁰

Jadi *al-dakhīl* adalah kosakata asing yang digunakan di dalam bahasa Arab yang mana tidak mengalami proses perubahan sama sekali dan tidak mengikuti pola bahasa Arab.¹⁰¹

Dari pemaparan di atas maka dapat ditarik kesimpulan perbedaan istilah yang ada. Dalam hal ini *al-mu'arrab* cenderung disinonimkan dengan *al-ta'rib*, sedangkan *al-dakhīl* lebih kepada kosakata asing yang masuk kedalam bahasa Arab yang mana tidak mengikuti ketentuan yang ditetapkan. Meskipun memiliki perbedaan diantara keduanya akan tetapi ada yang menyamakan di antara *al-mu'arrab* dan *al-dakhīl*. Alasannya karena proses arabisasi atau *al-ta'rib* memiliki kaidah yang sama dengan *al-dakhīl* yaitu menyesuaikan dengan tutur kata bahasa Arab.

Ada dua istilah yang juga biasa disinonimkan dengan *al-mu'arrab* dan *al-dakhīl* yaitu *al-muwallad* dan *al-muhdas*. *Al-muwallad* adalah penyerapan

¹⁰⁰Fahd Khafīl Zāyid, *Al-Arabiyyat Baina al-Tagrib wa al-Tahwid*, h. 61.

¹⁰¹Abdul Mun'im Muḥammad al-Hasan al-Kārūrī, *Al-Ta'rib fi Ḍau' 'Ilmu al-Lugah al-Ma'āsir* (Cet, I; Sūdān: Muṭbiah Jāmi'ah al-Harṭūm Linnasyri, 1986), h. 69.

bahasa asing kedalam bahasa Arab sesuai dengan ketentuan yang sudah ada contoh: *ustāzun*¹⁰². Sedangkan *al-muhdas* adalah penyerapan bahasa asing kedalam bahasa Arab dengan tidak melakukan perubahan pada kata tersebut, contoh: *rādār*¹⁰³

Untuk membedakan keempat istilah tersebut, istilah *al-mu'arrab* dan *al-dakhīl* digunakan pada saat periode sebelum turunnya al-Qur'an sedangkan *al-muwallad* dan *al-muhdas* adalah setelah turunnya al-Qur'an.

Pada dasarnya tidak semua bahasa murni lahir dari bangsa itu sendiri. Begitu pula bahasa Arab, meskipun datangnya al-Qur'an menjelaskan bahwa turun dalam bahasa Arab hal ini disebabkan ketika turunnya al-Qur'an, bahasa Arab sudah menjadi bahasa standar yang terhimpun dari beberapa lajhat yang digunakan masyarakat pada waktu itu dan terjadinya secara alami.

Bila merujuk kembali kepada sejarah yang ada, khususnya sejarah Arab maka akan diketahui bahwa bahasa yang ada di dalam al-Qur'an tidak semuanya murni berasal dari bahasa Arab secara umumnya. Hal ini mengindikasikan adanya kosakata asing dalam al-Qur'an. ini disebabkan adanya interaksi dengan bangsa-bangsa lain sebelum turunnya al-Qur'an

¹⁰²Abdul Mun'im Muḥammad al-Hasan al-Kārūrī, *Al-Ta'rib fi Ḍau' 'Ilmu al-Lugah al-Ma'āsir*, h. 69.

¹⁰³ Abdul Mun'im Muḥammad al-Hasan al-Kārūrī, *Al-Ta'rib fi Ḍau' 'Ilmu al-Lugah al-Ma'āsir*, h. 69.

meskipun dikatakan bangsa Arab merupakan bangsa yang sangat susah diinterpendensi hal ini tidak bisa dijadikan rujukan bahwa bangsa Arab tidak melakukan interaksi dengan bangsa lain.

Ramadan ‘Abd al-Tawwab, dalam *Fiqh al-Arabiyyah*, menyatakan, bangsa Arab telah melakukan interaksi dengan masyarakat luarnya, seperti Persia, Abyssinia, Romawi, Suryani, Nabti dan sebagainya.¹⁰⁴ Pernyataan yang sama juga termuat dalam buku *Fiqh al-Lughah* karya ‘Abd Wahid Wafi, ia mencontohkan bentuk hubungan politik dan perdagangan antara Arab dengan tetangganya, yaitu hubungan yang terjalin antara Arab dengan Aram.¹⁰⁵ Kondisi ini tentu akan berdampak pada saling terpengaruhnya antara sesama bangsa yang saling berinteraksi tersebut, terutama pengaruh dalam bidang bahasa.

Namun, apakah al-Qur’an yang diwahyukan kepada Muhammad Rasulullah saw. dengan bahasa Arab fasih yang populer di kawasan Hijaz pada waktu itu memakai kata-kata asing juga atau tidak? Yang harus digaris bawahi sesungguhnya keterbukaan sebuah bahasa untuk menerima atau menyerap kata-kata asing maupun daerah tidak berarti mempertaruhkan kesejatan bahasa tersebut.

¹⁰⁴Ramaḍān ‘Abd al-Tawwab, *Fushūl fī Fiqh al-‘Arabiyyah*, h. 358

¹⁰⁵Abd Wāhid Wāfi, *Fiqh al-Lughah*, (Kairo: Dār Nahḍan Miṣr li al-Thab’i wa al-Nasri, 1945), h. 200.

Serapan dari bahasa lain adalah hal yang sangat lumrah dan pasti terjadi pada semua bahasa. Karena menurut para ahli bahasa, antara satu bahasa dengan bahasa yang lain saling terkait secara historis. Bahkan sebenarnya, menurut mereka, tiap-tiap bahasa punya induk dan tiap-tiap induk sebenarnya berasal dari satu sumber. Sebut saja bahasa Arab, Suryani, Habsyi, Nabti, dan bahasa-bahasa lainnya yang serumpun, berasal dari bahasa induk yang sama, yaitu bahasa semit klasik.¹⁰⁶

Adanya fenomena unsur serapan dari bahasa asing, sebenarnya sama sekali tidak mengganggu identitas suatu bahasa. al-Qur’an tetap saja dikatakan berbahasa Arab, meski ada beberapa istilah menurut para ahli sejarah bahasa dikatakan bukan asli dari bahasa Arab. Masalahnya, karena orang Arab saat dimana al-Qur’an diturunkan memang sudah menganggapnya bagian dari bahasa Arab. Walau para ahli bahasa menyatakan bahwa kata tersebut berasal dari unsur serapan dari bahasa lain.

Untuk menguatkan analisa tersebut, maka penulis mengutip pernyataan Quraish Syihab dalam bukunya *Mukjizat al-Qur’an* beliau mengatakan “tidak dapat disangkal bahwa ayat-ayat al-Qur’an tersusun dengan kosakata bahasa Arab, kecuali beberapa kata yang masuk

¹⁰⁶Khalid Muflih Isa, *al-Lughah al-‘Arabuyah Baina al-Fuṣḥa wa al-‘Ammuyah*, h. 59-60

dalam perbendaharaannya akibat akulturasi¹⁰⁷.¹⁰⁸ Yaitu, pengaruh dari percampuran kebudayaan Arab dengan kebudayaan-kebudayaan lainnya, terutama percampuran antar sesama bangsa yang masih dalam satu rumpun, yakni rumpun semit.

Hal yang perlu diperhatikan adalah bahwa proses masuknya bahasa-bahasa asing dalam kosakata Arab ini, adalah konsekuensi adanya budaya di Mekah, yang merupakan salah satu pusat perdagangan di semenanjung Arab waktu itu, ketidaktahuan segelintir sahabat tentang kata-kata baru inilah yang menyebabkan kosakata tersebut dalam al-Qur'an ini tetap dikenal sebagai bahasa *garīb* atau aneh.¹⁰⁹

Untuk mengetahui kosakata tersebut maka para linguist Arab menerapkan beberapa prinsip yang dengan prinsip-prinsip tersebut ke'ajaman suatu kata dapat diketahui. Prinsip-prinsip yang dimaksud adalah:

1. Gabungan huruf yang tidak lazim (*i'tilāf al-hurūf*)

Kata-kata serapan dalam bahasa Arab dapat teridentifikasi melalui gabungan huruf yang tidak

lazim dalam bahasa Arab. Kasus ini terbagi ke dalam dua pola, yaitu:

- a. Gabungan huruf yang tidak mungkin terjadi dalam kosakata Arab asli.
 - 1) Gabungan huruf *ba*, *sin*, dan *ta*. Al-Jawāliqi menyatakan, “Tidak pernah ada kesaksian dari para pakar bahasa yang kredibel tentang kata yang tersusun dari ketiga huruf ini: *ba*, *sin*, dan *ta*. Oleh karena itu, jika ditemukan kata yang tersusun dari ketiga huruf tadi, kata tersebut merupakan kata serapan.”
 - 2) Gabungan huruf *ta* dan *ṭa*. Al-Azhary dalam komentarnya tentang kata *al-ṭast*¹¹⁰ menyatakan, “kata tersebut merupakan kata serapan karena terdapat gabungan huruf *ta* dan *ṭa* yang tidak akan pernah terjadi dalam bahasa Arab”¹¹¹
 - 3) Gabungan huruf *jim* dan *ta*. Al-Jawhary dalam komentarnya tentang kata *al-jibt* menyatakan, “kedua huruf ini tidak akan pernah bisa bergabung dalam sebuah kata Arab tanpa

¹⁰⁷Akulturasi adalah percampuran dua kebudayaan atau lebih yang saling bertemu dan saling mempengaruhi Lihat Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Umum Bahasa Indonesia*, h.

¹⁰⁸M. Quraish Syihab, *Mukjizat al-Qur'an* (Cet. I; Jakarta:Mizan, 2014), h. 89.

¹⁰⁹Ahmad Shams Madyan, *Peta Pembelajaran al-Qur'an* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008), h. 44

¹¹⁰*Al-Ṭast* dapat berarti *ka'sun* (gelas), *qadaha* (piala), dalam Sa'dī Ḍannāwī, *al-Mu'arrab wa al-Dakhil* (Cet. I; Dar al-Kotob al-Ilmiyah: Beirut, 2004) , h. 329.

¹¹¹Abī Manṣūr Mawhūb ibn Muḥammad ibn Khaḍr al-Jawāliqi, *al-Mu'arrab min al-Kalām al-Ajamī 'alā Hurūf al-Mu'jam*, h. 60.

disertai huruf *zilāqy* (*ba, ra, fa, lam, mim, nun*).”¹¹²

- 4) Gabungan huruf *jim* dan *ṣad*. Misalnya, kata *al-jis, al-ṣanjah*, yang berarti alat Musik dan *al-ṣaulajān* yang berarti tongkat.
 - 5) Gabungan huruf *jim* dan *ṭa*. Misalnya, kata *al-Ṭājin*.
 - 6) Gabungan huruf *jim* dan *qaf*. Misalnya, kata *al-Jawq*.
 - 7) Gabungan huruf *jim* dan *kaf*. Misalnya, kata *al-Kandūj*.
 - 8) Gabungan huruf *sin* dan *zai*. Misalnya, kata *al-Sihriẓ*.
 - 9) Gabungan huruf *ṣad* dan *ṭa*. Misalnya, kata *al-Iṣṭaffīnah*.¹¹³
- a. Gabungan huruf yang lazim namun urutannya tidak sesuai dengan aturan bahasa Arab asli.
- 1) Posisi huruf *nun* sebelum huruf *ra*. Misalnya, kata *al-Narjis*
 - 2) Posisi huruf *zai* setelah huruf *dal*. Misalnya, kata *al-hindaz*

¹¹²Al-Jauhari, *al-Shihhah* (Beirut: Dar al-‘Ilm lial-Malayin, 1984), vol. I, h. 245

¹¹³Abī Manṣūr Mawhūb ibn Muḥammad ibn Khaḍr al-Jawāliqī, *al-Mu‘arrab min al-Kalām al-Ajamī ‘alā Hurūf al-Mu‘jam*, h. 155

- 3) Posisi huruf *syin* setelah huruf *lam*. Misalnya, kata *al-aqlasy*
 - 4) Posisi huruf *zal* etelah huruf *dal*. Misalnya, kata *Bagdāẓ*
 - 5) Huruf pada posisi *fā’ al-fi’l* sama dengan huruf pada posisi *‘ain al-fi’l*. Misalnya, kata *al-qāquzzah*.¹¹⁴
2. Memiliki banyak variasi bacaan (*katsrat al-lughāt*).

Di antara kata-kata serapan yang memiliki banyak versi adalah kata *Isrā’īl* dan *bagdād* yang sama-sama memiliki tiga versi bacaan, yaitu *isrāl, isrā’īn, isrā’īl* dan *bagdāẓ, bagdān, bagdād*.¹¹⁵

3. Tidak memiliki indikasi bagian dari derivasi kosakata bahasa Arab.

Sebagian kosakata serapan dalam bahasa Arab secara morfologis menunjukkan ketidakmungkinannya menjadi produk derivasi bahasa Arab. Misalnya, kata *al-sura > diq*, yang berarti tanda besar.¹¹⁶

¹¹⁴Abī Manṣūr Mawhūb ibn Muḥammad ibn Khaḍr al-Jawāliqī, *al-Mu‘arrab min al-Kalām al-Ajamī ‘alā Hurūf al-Mu‘jam*, h. 523.

¹¹⁵Abī Manṣūr Mawhūb ibn Muḥammad ibn Khaḍr al-Jawāliqī, *al-Mu‘arrab min al-Kalām al-Ajamī ‘alā Hurūf al-Mu‘jam*, h. 26.

¹¹⁶Abī Manṣūr Mawhūb ibn Muḥammad ibn Khaḍr al-Jawāliqī, *al-Mu‘arrab min al-Kalām al-Ajamī ‘alā Hurūf al-Mu‘jam*, h.11

Di dalam al-Qur'an terdapat kata-kata asing (*al-Mu'arrab*), bahkan sangat asing. Kata-kata tersebut tidak cocok sama sekali untuk diucapkan kecuali hanya di dalam al-Qur'an.¹¹⁷ Tentu dibalik kata tersebut memiliki makna tersendiri yang tidak bisa diwakili oleh kata lain. Berikut akan dipaparkan makna kosakata *al-Mu'arrab* yang termaktub dalam al-Qur'an berdasarkan abjad dalam bahasa Arab.

1. Kata أبا

Kata *Abban* berasal dari kata *abbun*¹¹⁸ Kata tersebut terdapat dalam QS. 'Abasa/80: 31, yang berarti *al-killā'u*, *al-hisyisy* dan *'asyabun* yang artinya rumput atau tumbuhan jenis ilalang yang berbatang kecil, banyak jenisnya, batangnya beruas, daunnya sempit panjang. Yang dikonsumsi hewan ternak berasal dari bahasa *ahlu al-Maghrib* merupakan kata tunggal dan jamaknya *awbun* merupakan *isim jāmid*, kata tersebut berasal dari bahasa Suryani yang berasal dari kata *'ebo* yang memiliki arti *al-samrah* (buah), *al-Fākihah* (buah-buahan).¹¹⁹

Kata *abban* juga di pahami oleh banyak ulama dalam arti *rerumputan*. Diriwayatkan bahwa Sayyidinā Abū Bakar ra. Ditanyai tentang makna kata ini, lalu beliau menjawab: "Langit apa tempat aku berlindung, bumi apa tempat aku berpijak, kalau aku mengucapkan menyangkut kitab Allah sesuatu yang tidak aku ketahui." Ucapan serupa dikemukakan oleh Umar Ibn al-Khatthāb ketika beliau membaca ayat-ayat di atas. Beliau berkata: "Semua ini telah kita ketahui, tetapi apakah *abban* itu?" Lalu, beliau mengangkat tongkat yang dipegangnya dan berkata: "Inilah (yakni upaya mencari apa yang tidak dapat diketahui) yang merupakan pemaksaan. Tidak ada celaan bagimu, wahai putra Ibn 'Umar, (maksud beliau dirinya sendiri) jika diketahui apakah *abban* itu." Lalu, beliau mengarah kepada sekelilingnya seraya berkata: "Ikutilah apa yang dijelaskan kepada kamu dari yang tercantum dalam Kitab suci ini dan amalkanlah, dan apa yang kamu tidak ketahui, serahkanlah kepada Tuhan."¹²⁰

2. Kata أباريق

Kata tersebut terdapat dalam surah al-Wāqī'ah/56:18. *Abāriq* yang secara harfiah berarti bercahaya atau cahaya, berkilat atau kilat. *Abāriq* juga biasa bermakna cerek atau piala seperti

¹¹⁷Hisham Ṭalbah dkk, *Al-I'jaz al-ilmi fī al-Qur'an wa al-Sunnah*, terj. Syarif Hade Masyah, *Ensiklopedia Mukjizat al-QUR'an dan Hadis*, jilid. 7 (Cet. III; Satpa Santosa: Bekasi. 2008), h. 13.

¹¹⁸Ibnu Fāris, *Mu'jam Maqāyis al-Lughah*, (Cet. I; Dār al-Fikri)

¹¹⁹Sa'dī Ḍannāwī, *al-Mu'jam al-Mufaṣṣal fī al-Mu'arrab wa al-Dakhīl* (Cet I; Dar al-Kotob al-Ilmiyah: Beirut. 2004), h. 18.

¹²⁰M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbāh: Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur'an*, vol. 15 (Cet V; Jakarta: Lentera Hati, 2005) h. 87-88.

disebutkan di dalam QS. al-Waqi'ah/56:17. Di dalam konteks ayat ini disebutkan bahwa pelayan-pelayan di surga berkeliling di sekitar mereka dengan membawa tempat minuman yang sempurna, yang terdiri atas berbagai gelas, kendi, piala, serta khamar yang mengalir dari sumber-sumber yang tidak perlu diperas lagi. Jadi, khamar itu adalah khamar yang jernih, bersih, dan tidak terputus untuk selama-lamanya. Mereka boleh meminta sekehendak hati dan tidak pening karena meminumnya dan tidak pula menghilangkan akal sebagaimana khamar di dunia.¹²¹

Kata *abāriq* tersebut merupakan jamak *taksīr* dan *isim gair munṣarif*. Menurut Karra' kata *abāriq* memiliki arti *kauzun* yaitu cangkir dan *inā'u* (bejana). Berasal dari bahasa Persi kata tunggalnya adalah *ibrīq* bermakna cerek, memiliki arti tempat menuangkan air. Berasal dari kata *abrāhu* yang berarti *ab* adalah *mā'un* dan *rāhu* adalah *ṭarīq*. Mengalami proses arabisasi dari kata *abārīz* kemudian menjadi *abārīq* mengalami proses *ibdāl za'* menjadi *qāf* kemudian dibentuklah kata tunggalnya yaitu *ibrīq*.¹²²

¹²¹M. Quraish Shihab, dkk., *Ensiklopedia al-Qur'an: Kajian Kosakata*, h. 49.

¹²²Muhammad al-Sayyid Afī Balāsi, *al-Mu'arrab fī al-Qur'an al-Karīm*, h. 152.

3. Kata إبليس

Makhluk yang bernama iblis ini pada mulanya bernama *Azāzīl* dalam arti *ketua para malaikat*, karena ia sangat taat beribadah, dan karena ketika Allah swt. memerintahkan malaikat untuk sujud kepada Adam, perintah ini diarahkan juga kepadanya, tetapi karena ia enggan, maka ia mendapat murka Allah.¹²³

Kata *iblis* terdapat dalam QS. al-Baqarah/2: 34. Kata tersebut berasal dari bahasa Yunani, yakni *Diabolos*.¹²⁴ Kata ini terdiri dari kata *dia* yang berarti *dia teguh* atau *sewaktu* dan *bellein* yang berarti *melontar* atau *mencampakkan*. Dari penggabungannya lahir beberapa makna antara lain *menentang*, *menghalangi*, dan *yang berada antar dua pihak untuk memecah belah dan menciptakan kesalahpahaman antara keduanya*.¹²⁵

Subhan mengatakan bahwa kata ini berasal dari kata *diyābalasa* terasimilasi dalam bahasa Arab yang menyesuaikan dengan vocal bahasa

¹²³M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbāh: Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur'an*, vol 1, h. 153.

¹²⁴Sa'dī Dānāwī, *al-Mu'jam al-Mufaṣṣal fī al-Mu'arrab wa al-Dakhīl*, h. 21-22.

¹²⁵M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbāh: Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur'an*, vol 1, h. 153.

arab yang artinya *al-manām*, *al-‘adū* dan *al-syaiṭān*.¹²⁶

4. Lafadz الأرائك

Lafadz *al-arā’ik* dalam QS. al-Insān/76:13. adalah bentuk jamak dari kata *arīkah* yakni *dipan yang tinggi* yang dipasang kelambu lengkap dengan perlengkapan seperti bantal untuk bersandar. Dipan ini digunakan untuk duduk santai, karena itu biasanya pasangan hidup yakni suami istri duduk berdampingan.¹²⁷

Lafadz *al-Arā’ik* ini merupakan *isim jāmid* dan *jamak takṣīr* dari kata *arīkah* yang memiliki arti *sarīrun fī hujlah* ‘kasur mempelai’ al-Suyūṭī menyatakan itu adalah bahasa Habsyi yang berarti dipan atau ranjang. Orientalis Amerika mengatakan lafadz tersebut berasal dari bahasa Iran karena terdapat dalam *sya’ir* penyair terkenal, ‘*inisi* mengemukakan bahwa lafadz tersebut berasal dari bahasa Yunani dalam bentuk kata *ari-koite* kata ini mengalami proses arabisasi yang menyesuaikan dengan bahasa Arab yang mengganti vokal o (*al-Harakah-khalfiyyah al-*

wust) dengan baris *fathah*. Adapun artinya *firāsy* dan *marqadun jaid* ‘tempat tidur yang bagus’.¹²⁸

5. Lafadz أزر

Lafadz *Azar* adalah *ab* (bapak) Nabi Ibrāhīm as. kata tersebut penulis jelaskan dengan kata *orang tua* karena ulama berbeda pendapat menyangkut *azar*, apakah dia ayah kandung Nabi Ibrāhīm as., atau pamannya, sebagaimana mereka berbeda pendapat tentang kata itu apakah dia nama atau gelar, serta apa maknanya dan mengapa dinamai demikian.¹²⁹

Penutup

A. Kesimpulan

Mengacu kepada pembahasan sebelumnya maka penulis menemukan tiga kesimpulan pokok, yaitu:

1. Kosakata *al-Mu’arrab* dalam al-Qur’an yang terdiri dari beberapa rumpun bahasa yakni rumpun bahasa Semit, rumpun bahasa Hemit, rumpun bahasa Iranik, rumpun bahasa Yunani, rumpun bahasa Italik, dan rumpun bahasa Altaik yang biasa di istilahkan bahasa a’jam dalam al-Qur’an atau diluar dari bahasa Arab. Pada dasarnya penggunaan bahasa tersebut digunakan karena suatu benda atau bahasa belum ada di Arab

¹²⁶Muḥammad al-Sayyid Afī Balāsi, *al-Mu’arrab fī al-Qur’an al-Karīm*, h. 150.

¹²⁷M. Quraish Shihab, *Tafsīr al-Mishbāh: Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur’an*, vol. 8, h. 662.

¹²⁸Muḥammad al-Sayyid Afī Balāsi, *al-Mu’arrab fī al-Qur’an al-Karīm*, h. 153-154.

¹²⁹M. Quraish Shihab, *Tafsīr al-Mishbāh: Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur’an*, vol 1, h. 160

sehingga untuk menggunakannya butuh bahasa aslinya untuk di pahami. Seperti kosakata *kafūr* yang mana benda tersebut tidak ada di Arab namun di kenal dan sangat disukai oleh orang-orang Arab pada masa itu sebagai parfum, sehingga ketika al-Qur'an menggambarkan tentang keindahan dan keharuman, al-Qur'an membutuhkan bahasa yang paling mendekati keindahan tersebut.

2. kosakata *al-Mu'arrab* dalam al-Qur'an pada penggunaannya sangat diperlukan karena makna yang dibutuhkan tidak terdapat pada kata dalam bahasa Arab yang mencakup maksud dan tujuan perkataan tersebut, sehingga kosakata tersebut diambil dari bahasa lain, bisa jadi karena maknanya lebih luas dan sesuai daripada bahasa Arab ataukah kosakatanya tidak ada dalam bahasa Arab. al-Qur'an menggunakan kosakata yang lebih ringkas dan efektif karena sesungguhnya menggunakan satu kata lebih utama daripada dua kata atau lebih.
3. kosakata *al-Mu'arrab* dalam al-Qur'an ini menunjukkan bahwa penggunaan kosakata tersebut merupakan bukti bahwa al-Qur'an mencakup semua pengetahuan orang-orang terdahulu dan sekarang, menunjukkan tingginya derajat al-Qur'an dari seluruh kitab-kitab yang diturunkan, sebagai Bukti Bahwa al-Qur'an Mencakup Bahasa-Bahasa Dunia, menunjukkan Keterbatasan Istilah-Istilah dalam Bahasa Arab, dan al-Qur'an lebih mengutamakan penyebutan kata yang lebih ringkas dan efektif.

Dengan demikian, kita meyakini bahwa kosakata *al-Mu'arrab* dalam al-Qur'an adalah kosakata pilihan dan terbaik, dan tidak ada kosakata yang bisa menggantikan posisinya dan kosakata tersebut merupakan pilihan Allah swt.

BAB VI

Pembahasan Metodologi dan Kaidah Tafsir

A. Metode tahlili

adalah metode penafsiran al-Quran yang dilakukan dengan cara menjelaskan ayat-ayat al-Quran dalam berbagai aspek, asbabun nuzul, nasikh mansukh, yang berkenaan dengan ayat yang ditafsirkan. Sistematisasi metode analitis biasanya diawali dengan mengemukakan korelasi (munasabah) baik antar ayat maupun surat, menjelaskan latar belakang turunnya surat (asbabun nuzulnya), menganalisis kosa kata dan lafadz dalam konteks bahasa Arab, menyajikan kandungan ayat secara global, menjelaskan hukum

Kitab-kitab Tafsir yang menggunakan metode Tahlili

Di antara kitab-kitab tafsir yang menggunakan metode ini dengan bentuk ma'tsur adalah: Tafsir al-Quran al-'Azhim, karya Ibn Katsir., Tafsir al-Munir, karya Syaikh Nawawiy al-Bantaniy., Jami' al-Bayan 'an Ta'wil al-Qur'an al-Karim (Tafsir al-Thabari), karya Ibn Jarir al-Thabari., Ma'alim al-Tanzil, karya al-Baghawi. Al-Durr al-Mantsur fi al-Tafsir bi al-Ma'tsur, karya al-Suyuthi Adapun tafsir tahlili yang mengambil bentuk ra'yi, antara lain : Tafsir al-Khazin, karya al-Khazin, Anwar al-Tanzil wa Asrar al-Ta'wil, karya al-Baydhawi., Al-Kasysyaf,

karya al-Zamakhshari., Arais al-Bayan fi Haqaiq al-Qur'an, karya al-Syirazi., Al-Tafsir al-Kabir wa Mafatih al-Ghaib, karya al-Fakhr al-Razi. f) Al-Jawahir fi Tafsir al-Qur'an, karya Thanthawi Jauhari. g) Tafsir al-Manar, karya Muhammad Rasyid Ridha, dan lain-lain

B. Metode Ijmali,

langkah awal yang dilakukan para mufassir adalah membahas ayat demi ayat sesuai dengan urutan yang ada pada mushaf, lalu mengemukakan arti yang dimaksud ayat-ayat tersebut dengan global.

Kitab-kitab Tafsir yang menggunakan metode Ijmali

Tafsir al-Jalalayn, karya Jalal ad-Din as-Suyuthi dan Jalal ad-Din al Mahalli. Shafwah al-Bayan Lima'ani al-Qur'an, karya Syaikh Hasanain Muhammad Makhluq, Tafsir al-Quran al-'Azhim, karya Ustadz Muhammad Farid Wajdiy, Tafsir al-Wasith, karya Tim Majma' al-Buhuts al-Islamiyyah (Lembaga Penelitian Islam) al-Azhar Mesir., Taj al-Tafasir, karya Muhammad 'Utsman al-Mirghani.

C. Metode muqarrin adalah:

1. Membandingkan teks ayat-ayat al-qur'an yang memiliki kesamaan atau kemiripan redaksi dalam dua kasus atau lebih atau memiliki redaksi yang berbeda bagi kasus yang sama.
2. Membandingkan ayat-ayat al-qur'an dengan hadits yang pada lahirnya terlihat bertentangan. Membandingkan berbagai pendapat ulama tafsir dalam menafsirkan.

Kitab-kitab Tafsir yang menggunakan metode Muqarrin

Durrah at-Tanzil wa Ghurrah at-Tanwil, karya al-Iskafi (yang terbatas pada perbandingan antara ayat dengan ayat), al-Jami' li Ahkam al-Quran, karya al-Qurthubiy (yang membandingkan penafsiran para mufassir), Rawa'i al-Bayan fi Tafsir Ayat al-Ahkam, karya 'Ali ash-Shabuniy .Qur'an and its Interpreters (salah satu karya tafsir yang lahir di zaman modern ini), karya Profesor Mahmud Ayyoub.

D. Kitab-kitab Tafsir yang menggunakan metode Maudhu'i

- a) Al-Mar'ah fi al-Quran dan Al-Insan fii al-Quran al-Kariim, karya Abbas Mahmud al-Aqqad
- b) Ar-Ribaa fii al-Quran al-Kariim, karya Abu al-'A'la al-Maududiy
- c) Rawa'i al-Bayan fii Tafsir Ayat al-Ahkam, karya 'Ali ash-Shabuniy
- d) Al-Washaayaa al-'Asyr, karya Syaikh Mahmud Syalthut
- e) Tema-tema Pokok al-Quran, karya Fazlur Rahman
- f) Wawasan al-Quran Tafsir Maudhu'i Atas Pelbagai Persoalan Umat, karya M. Quraish Shihab

Tafsir *bi al-Ma'tsur* yaitu menafsirkan al-Qur'an dengan al-Qur'an, al-Qur'an dengan sunnah, al-Qu'an

dengan pendapat sahabat Nabi SAW, dan al-Qur'an dengan perkataan tabi'in.

Contoh kitab-kitab tafsir yang tergolong tafsir jenis ini adalah:

Jami' al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an (30 juz) karya Ibn Jarir al-Thabari (w.310 H)., *Bahr al-Ulum* (3 Jilid) Karya Abu Lais al-Samarkandi (w.373/378 H)., *Al-Kasyaf wa al-Bayan 'an Tafsir al-Qur'an* (hanya ditemukan 4 jilid dari surah al-Fatihah sampai al-Furqan), karya Abu Ishaq al-Tsa'labi (w.427H)., *Ma'alim al-Tanzil* karya al-Baghawi (w.516H)., *Tafsir al-Qur'an al-'Adzim* (4 Jilid) karya Abu al-Fida' al Hafidz Ibn Katsir (w.774 H)., *Al-Jawahir al-Hisan fi Tafsir al-Qur'an* karya Abdurrahman al-Sa'labi. (w. 876H), *Al-Dur al-Mantsur fi Tafsir bi al-Matsur* (4 jilid) karya Jalal al-din al-Suyuthi. (w.991H)

Tafsir bi al-Ra'yi,

Tafsir bi al-Ra'yi yaitu penafsiran al-Qur'an dengan ijtihad terutama setelah seorang mufasir itu betul-betul mengetahui perihal bahasa Arab, asbab al-nuzul, nasikh mansukh dan hal-hal yang lain yang lazim diperlukan oleh seorang mufasir. Ulama salaf berkeberatan menerima status penafsiran model ini, kalau tidak ada dasar yang shahih.

Tafsir bi al-Ra'yi dapat diterima apabila:

- 1) Menjauhi sikap yang terlalu berani menduga-duga kehendak Allah di dalam kalam-Nya tanpa memiliki persyaratan sebagai seorang mufassir.

- 2) Memaksakan diri memahami sesuatu yang hanya wewenang Allah
- 3) Menghindari dorongan dan kepentingan hawa nafsu
- 4) Menghindari tafsir yang ditulis untuk kepentingan madzhab semata.
- 5) Menghindari penafsiran pasti (*qath'i*) di mana seorang mufasir tanpa alasan mengklaim bahwa itulah yang dimaksudkan Allah.

Diantara kitab-kitab tafsir *bi al-Ra'yi* ini adalah:

Mafatih al-Ghaib karya Fakhr al-Razi (w.606 H)., *Anwar al-Tanzil wa asrari al-Ta'wil* karya al-Baidhawi (w.691 H), *Madarik al-Tanzil wa Haqaiq al-Ta'wil* karya al-Nasafi (w.701 H)., *Nadm al-Durar fi Tanasub al-ayat wa al-Suwar* karya al-Biq'a'i

abad ke 20 muncul banyak pemikir progresif muslim yang memfokuskan al-Qur'an sebagai kajian dan pusat wacana. Diantaranya Muh}ammad 'Âbid al-Jâbirî, Muhammad Arkoen, Fazlurrahman, Nasr Hamid Abu Zaid, Muh}ammad Syahrûr, Farid Esack, Abdullah Saeed, Muhammad Talbi dan Hasan Hanafi.

Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika Al-Qur'an Dan Hadist* (Yogyakarta; Elsaq Press, 2010), 89. Metodologi Tafsir Kontemporer | 201 Gagasan progresif pemikiran Islam—dan tentu tafsir ada didalamnya- yang digagas oleh tokoh di atas muncul dari beberapa kegelisahan:

- (1) kegelisahan tafsir yang berkembang sampai saat ini belum banyak menyentuh sisi-sisi kehidupan

masyarakat dari sisi keadilan, pembelaan terhadap kaum minoritas, gender (mendeskriminasikan perempuan), korupsi dan Ham.

- (2) Realitas masyarakat yang tidak tertata rapi, bahkan cenderung mundur, karena masyarakat hanya mengkonsumsi produk tafsir klasik, yang tentu bisa sangat mungkin tidak lagi relevan dengan kondisi kekinian ummat
- (3). Kajian kritis terhadap metodologi belum menjadi agenda kaum cendekiawan muslim. Mereka lebih tertarik kepada exegese, yaitu komentar aktual terkait masalah teks dan bersifat praksis, ketimbang hermeneutika yang lebih terkait masalah metodologi dalam ber-exegese(menafsirkan) dan lebih bersifat teoritik.

Metodologi adalah bagian epistemologi yang mengkaji perihal urutan langkah-langkah yang ditempuh supaya pengetahuan yang diperoleh memenuhi ciri-ciri ilmiah. Terkait dengan hal ini, metodologi diperoleh dan dipandang sebagai bagian dari logika yang mengkaji kaidah penalaran yang tepat. Prinsip metodologi dalam hal ini bukan dimaksud sekadar langkah-langkah metodis, melainkan asumsi-asumsi yang melatarbelakangi munculnya sebuah metode

Muhammad Syahrur, *Prinsip Dan Dasar Hermeneutika Al-Qur'an Kontemporer* Penilaian objektif hanya dapat dilakukan ketika praanggapan dan asumsi negatif disingkirkan jauh-jauh dari benak. Oleh karenanya,

pembacaan objektif harus mengedepankan rasionalitas. Oleh karena itu, usaha untuk memahami al-Qur'an pelbagai pendekatan.

Kaidah-Kaidah Tafsir

Kaidah Bahasa

Pentingnya menggunakan kaidah kebahasaan dalam memahami ayat Alquran adalah karena ayat-ayat Alquran yang memiliki sejumlah makna tidak mungkin hanya dipahami dalam suatu konteks pemahaman sebab tidak terbatas kemungkinan terdapat pengertian lain terhadap ayat-ayat tersebut. Sebagai contoh dapat dikemukakan beberapa ayat Alquran berikut: QS Al-Ma'aarij (70): 19 – 22

Terjemahnya:

Sesungguhnya manusia diciptakan bersifat keluh-kesah lagi kikir; Apabila ia ditimpah kesusahan ia berkeluh kesah, dan apabila Ia mendapat kebaikan, Ia amat kikir, kecuali orang-orang yang mengerjakan salat.

Dapat dipahami bahwa apa yang disebutkan oleh Allah dalam ayat tersebut merupakan suatu hal yang memang secara umum dimiliki oleh setiap manusia dengan tidak melihat agama dan keyakinan seseorang, kecuali bagi orang-orang yang memiliki keimanan dengan senantiasa menegakkan ibadah salat dalam kehidupannya.

Selanjutnya dapat pula dilihat pada QS Al-Ashr (103): 1-3

Terjemahnya : Demi masa. Sesungguhnya manusia itu benar-benar berada dalam kerugian, kecuali orang-orang beriman dan mengerjakan amal saleh dan nasehat menasehati supaya mentaati kebenaran dan nasehat menasehati supaya menetapi kesabaran.

Kata al-insan yang terdapat pada ayat di atas menunjuk pada semua manusia, merugi, kecuali orang yang salat dan sabar (Dahlan, t.th.: 61). Kaidah Ushul Setelah penulis mengemukakan secara singkat tentang pengkajian tafsir dengan menggunakan kaidah bahasa dalam memahami makna Alquran, dalam uraian berikut ini akan dikemukakan pula beberapa aspek yang berkaitan dengan kaidah ushul. Pendekatan dengan menggunakan Kaidah ushul merupakan suatu cara untuk memahami suatu masalah yang dilihat dari sudut manfaat, sehingga dengan cara ini akan memungkinkan kita mengetahui makna Alquran, khususnya yang berkaitan perintah untuk melakukan pekerjaan yang baik dan meninggalkan hal-hal yang tidak baik. Pendekatan terhadap ayat-ayat Alquran dengan menggunakan kaidah ushul, biasanya digunakan pada ayat-ayat yang diturunkan oleh Allah di Madinah, di mana isinya menyangkut syariah Islam dengan macam-macam cabangnya.

B. Kaidah Usul

Seseorang yang disebut muslim adalah orang mengakui keesaan Allah, sedangkan ia akan disebut kafir jika mengingkarinya” (Syaltut, 1986: 18). Oleh sebab itu, dari penjelasan nas-nas yang terdapat dalam Alquran, jelas diketahui bahwa barang siapa yang menyembah selain

Allah, maka ia dapat dikategorikan sebagai kafir dan musyrik. Demikian pula halnya mengenai alasannya, kita mengetahui bahwa tindakannya itu tidak mempunyai dalil atau alasan yang dapat dibenarkan. Sebagaimana disebutkan dalam QS. Al-Mu'minun (23): 117 :

Selanjutnya dalam persoalan yang lain dapat pula kita temukan penafsiran Alquran dengan menggunakan pendekatan kaidah ushul yang berkaitan dengan masalah larangan berjual beli di saat azan Jumat dikumandangkan. Hal ini dimaksudkan karena dapat melalaikan ibadah salat Jum'at" pada mulanya hal seperti ini masih dikategorikan bersifat mubah, karena dikhawatirkan akan meninggalkan perintah yang wajib, maka dapat berubah menjadi haram. Sebaliknya perbuatan yang pada mulanya bersifat mubah, jika hal itu dianggap sebagai suatu cara untuk melaksanakan perbuatan sunnat atau wajib, perbuatan tersebut diperintahkan untuk dilaksanakan, sehingga status hukumnya pun akan berubah menjadi sunnat atau wajib.

Imam al-Suyuti menjelaskan bahwa menfasirkan al-Qur'an perlu dipahami pengetahuan bahasa Istiqaq(asal usul Kata),fiqih dan usul fiqhi pengetahuan kaidah usul fiqhi berkaitan tentang :

- a. Menentukan ayat bersifat umum dilihat dari redaksi ayat, bukan berlaku khusus, terhadap kasus yang menjadi sebab turunnya ayat.
- b. Sesuatu yang mubah menjadi dilarang jika menimbulkan haram atau mengabaikan yang wajib.

- c. Perintah atas sesuatu menjadi larangan atas kebalikannya

Kaidah Logika

Salah satu bukti peran logika dalam memahami ayat-ayat Alquran adalah tentang proses penciptaan alam. Sebab jika akal digunakan sesuai dengan fungsinya maka akan sampai kepada iman, Perumpamaan yang dikemukakan oleh Alquran tersebut, memberikan pencerahan pemikiran bagi manusia khususnya menyangkut tentang penggunaan akal dalam memahami ajaran agama.

BAB VII

Petunjuk Al-Qur'an Tentang Belajar

Pendahuluan

Dalam catatan *Human Development Report 2004* yang diterbitkan UNDP, indeks pembangunan manusia (*Human Development Index*) Indonesia adalah 0,692. Angka ini memposisikan Indonesia pada urutan 111 dari 177 negara yang ter-cover. Empat dari lima negara anggota baru ASEAN ada di bawah Indonesia yaitu Vietnam urutan 112, Kamboja urutan 130, Myanmar urutan 132, dan Laos urutan 135. Hanya dua negara ASEAN yang masuk kelompok *High Human Development* yaitu Singapura urutan 25 dan Brunai Darussalam urutan 33. Lainnya masuk kelompok *Medium Human Development*.¹³⁰ Jika data tersebut dijadikan tolok ukur atau evaluasi sumber daya manusia Indonesia, maka dapat diasumsikan bahwa kualitas manusia Indonesia relatif masih rendah.

Dalam konteks pendidikan Islam belajar adalah salah satu kewajiban setiap muslim. Ayat pertama dari surat yang pertama diturunkan Allah kepada Nabi Muhammad adalah perintah membaca. Sedangkan membaca adalah aktivitas utama dari proses belajar. Itulah sebabnya al-Qur'an memberikan apresiasi cukup besar bagi mereka yang

¹³⁰Lihat H.M. Atho Mudzhar, "Kebijakan Strategis Pendidikan dan Pelatihan di Departemen Agama RI," *Suara Diklat*, Edisi I, Vol.1, Desember 2005, h. 5.

memiliki ilmu pengetahuan dengan mengangkat derajatnya (Q.S. al-Mujadilah (58):11. Berkaitan dengan hal tersebut dalam tulisan ini akan dibahas tentang belajar dan pembelajaran berdasarkan petunjuk al-Qur'an.

Penting ditegaskan bahwa walaupun tulisan ini berbentuk kajian tafsir, namun bukanlah kajian tafsir maudhu'iy, sehingga tidak sepenuhnya mengikuti langkah-langkah seperti yang ditempuh dalam kajian tersebut. Di sini hanya akan diungkap ayat-ayat yang terkait langsung atau tidak dengan tema kajian.

Pembahasan

Tujuan Belajar dalam al-Quran

Telah dipahami bahwa tujuan utama kegiatan belajar adalah tercapainya perubahan pada diri seseorang. Artinya, muara dari seluruh kegiatan atau proses belajar adalah adanya perubahan seseorang yang melakukan kegiatan belajar tersebut. Lalu bagaimana al-Qur'an mengungkapkan hal itu? Dapat dijelaskan bahwa sebutan al-Qur'an bagi orang berilmu adalah *ulama'*. Kata ini terambil dari kata *alima-ya'lamu* (orang yang mengetahui) seakar dengan kata *ilmun* yang berarti ilmu pengetahuan. Oleh karena itu, dalam bahasa Arab kegiatan mencari ilmu atau belajar disebut dengan *tataallamu*. Orangny disebut *mutaallim* atau orang yang sedang mencari ilmu. Dalam Q.S. al-Zumar (39):9 Allah berfirman:

قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

Terjemahnya:

Katakanlah: "Adakah sama orang-orang yang mengetahui dengan orang-orang yang tidak mengetahui?"

Dalam ayat di atas, Allah menggunakan gaya kalimat *istifham* (bertanya) seakan Allah ingin mengetahui perbedaan antara orang yang berilmu dengan yang tidak. Dalam kaidah ilmu tafsir dinyatakan bahwa jika ayat al-Qur'an menggunakan gaya seperti ini, sebenarnya Allah tidak perlu jawaban, karena jawabannya sangat jelas, "tidak sama". Allah justru –sebenarnya- ingin menjelaskan kepada manusia bahwa "ketahuilah sesungguhnya sama sekali tidak sama (berbeda) antara orang yang mengetahui (berilmu/terpelajar) dengan yang tidak". Oleh karena itu, dapat dijelaskan bahwa orang yang berilmu sepatutnya berbeda dengan yang tidak berilmu. Berbeda, karena dalam diri orang berilmu terjadi perubahan, bukan saja perubahan pengetahuan atau pemahaman, tetapi juga perubahan pada pola pikir, tindakan dan tingkah laku.

Namun demikian, ada indikasi bahwa dalam perpektif al-Qur'an "perubahan" bukanlah tujuan akhir dari proses belajar, tetapi merupakan tujuan antara untuk sampai pada tujuan tujuan akhir. Tujuan akhir tersebut adalah untuk dapat menjalankan tujuan penciptaan manusia oleh Allah, yakni menjadi *abdun* (hamba) Allah sekaligus menjadi *khalifah* (pemimpin, pengganti, dan pengelola) Allah di bumi.

Tujuan penciptaan manusia sebagai *abdun* dijelaskan al-Qur'an dalam Q.S al-Dzariyat (51): 56:

وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ

Terjemahnya:

Dan tidaklah Aku ciptakan jin dan manusia melainkan untuk menyembah (kepada-Ku).

Sedangkan tujuan penciptaan manusia sebagai *khalifah* dijelaskan al-Qur'an dalam Q.S. al-An'am (6):165:

وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ الْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِّيُبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ ۗ إِنَّ رَبَّكَ سَرِيعُ الْعِقَابِ وَإِنَّهُ لَغَفُورٌ رَّحِيمٌ

Terjemahnya:

Dan Dia-lah yang menjadikan kalian sebagai khalifah di bumi

Dalam konteks tujuan belajar, dapat dijelaskan bahwa "berubah menjadi ilmuan/memiliki ilmu pengetahuan" merupakan tujuan antara untuk selanjutnya sampai pada tujuan akhir, yakni sebagai *abdun* Allah dan *khalifah* Allah di bumi. *Abdun* berarti menjalankan tugas (kewajiban) beribadah kepada Allah, sedangkan *khalifah* berarti menjalankan tugas (kewajiban) mengelola dan memelihara alam.

Abdun menggambarkan implementasi hubungan vertikal kepada Allah, sedangkan khalifah menggambarkan implementasi hubungan horizontal kepada alam dan

manusia. Demikian pula *abdun* merupakan implementasi ketundukan dan kepatuhan kepada Allah, sementara *khalifah* merupakan implementasi kekuasaan yang bertanggung jawab dan pengelolaan yang ramah lingkungan. Di sinilah dapat dikatakan bahwa hubungan antara *abdun* dan *khalifah* adalah hubungan timbal balik dan bersifat simbiosis-mutualis.¹³¹ Dikatakan demikian, sebab *khalifah* sesungguhnya termasuk dalam rangka tugas manusia beribadah (*abdun*), sedangkan *abdun* (beribadah) yang sempurna adalah harus ditopang oleh tugas sebagai *khalifah*.

Potensi Manusia Untuk Belajar

Potensi belajar yang dimaksud dalam tulisan ini adalah seluruh perangkat yang dimiliki manusia, baik bersifat fisik maupun psikhis, yang memungkinkan manusia melakukan aktifitas atau proses belajar. Potensi-potensi tersebut adalah:

Pendengaran, Penglihatan, dan Hati

Ketiga potensi manusia untuk belajar di atas dapat dipahami dari Q.S al Nahl (16): 78:

Terjemahnya:

Dan Allah mengeluarkan kalian dari perut ibu kalian dalam keadaan tidak mengetahui sesuatupun, dan Dia

¹³¹Baharuddin, *Paradigma Psikologi Islami; Studi Tentang Elemen Psikologi dari Al-Qur'an*, Cet. II; (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007), h. 247-248.

memberi kalian pendengaran, penglihatan, dan hati agar kalian bersyukur.

Dalam ayat tersebut Allah menegaskan bahwa manusia lahir ke dunia dalam kondisi tidak memiliki ilmu pengetahuan sama sekali. Namun demikian, manusia tersebut telah dibekali oleh Allah dengan tiga potensi, yakni pendengaran, penglihatan, dan hati.

Fitrah

Manusia adalah puncak ciptaan Allah. Karena itu, manusia menjadi ciptaan yang paling baik dan mulia di sisi Allah dibanding dengan ciptaan-ciptaan Allah lainnya. Manusia terdiri atas dua unsur, yakni jasmani dan rohani. Allah telah memberi seperangkat kemampuan dasar yang memiliki kecenderungan berkembang. Dalam perspektif pendidikan Islam potensi itu disebut sebagai fitrah. Ramayulis menyatakan bahwa fitrah mengandung dimensi; fisik, akal, keagamaan, akhlak, rohani, seni, dan sosial.¹³² Fitrah sebagai potensi manusia yang dapat dan harus dikembangkan dapat dipahami dalam Q.S. al-Rum (30):30: Allah berfirman:

¹³² Lihat Ramayulis, *Metodologi Pendidikan Agama Islam* (Jakarta: Kalam Mulia, 2005), h. 65.

Terjemahnya:

Maka hadapkanlah wajahmu dengan lurus kepada agama Allah (tetaplah atas) fitrah Allah yang telah menciptakan manusia menurut fitrah itu, tidak ada perubahan pada fitrah Allah. (Itulah) agama yang lurus, tetapi kebanyakan manusia tidak mengetahui.

Potensi-potensi manusia –seperti yang telah disebutkan di atas- harus selalu digunakan dan dikembangkan. Al-Qur'an mengecam keras orang-orang yang tidak menggunakan potensi tersebut. Bahkan mereka disebut “lebih rendah dari binatang”. Allah berfirman dalam Q.S. al-A'raf (7): 38: 179:

Terjemahnya:

Dan sesungguhnya Kami jadikan untuk (isi neraka Jahannam) kebanyakan dari jin dan manusia, mereka mempunyai hati, tetapi tidak dipergunakannya untuk memahami (ayat-ayat Allah) dan mereka mempunyai mata (tetapi) tidak dipergunakannya untuk melihat (tanda-tanda kekuasaan Allah), dan mereka mempunyai telinga (tetapi) tidak dipergunakannya untuk mendengar (ayat-ayat Allah). mereka itu sebagai binatang ternak, bahkan mereka lebih sesat lagi. mereka Itulah orang-orang yang lalai.

Proses Belajar

Sedangkan al-qur'an juga mendorong pendidikan karakter pada anak juga dilalui dengan proses belajar yang sesuai dengan nilai al-Qur'an term atau istilah yang digunakan dalam al-Qur'an ketika berbicara tentang proses belajar, yakni (1) membaca, (2) mengambil pelajaran, (3)

memikirkan (4) melihat, mengamati, dan memerhatikan, (5) mengetahui, dan (6) mendengarkan atau menyimak.

Membaca (qara'ah)

Iqra' berasal dari akar kata *qara'ah*. Di dalam al-Qur'an kata *qara'ah* terulang sebanyak 3 kali, yakni dalam Q.S al-Isra' (17):14 Allah berfirman:

Terjemahnya:

Bacalah kitabmu, cukuplah dirimu sendiri pada waktu ini sebagai penghisab terhadapmu".

Kemudian dalam Q.S al-Alaq (96):1 dan 3 Allah berfirman:

Terjemahnya:

1. Bacalah dengan (menyebut) nama Tuhanmu yang Menciptakan,
2. Dia Telah menciptakan manusia dari segumpal darah.
3. Bacalah, dan Tuhanmulah yang Maha pemurah,

Kemudian dari akar kata tersebut lahir berbagai derivasi kata yang seluruh-nya terulang sebanyak 17 kali, di luar kata *al-qur'an* sendiri yang terulang sebanyak 70 kali.

Sebagaimana dapat dilihat pada kutipan ayat di atas, kata *iqra'* umum-nya diterjemahkan dengan “bacalah”. Walaupun demikian, *iqra'* sebenarnya tidak hanya bermakna seperti itu, sebab kata ini mempunyai arti dasar “meng-himpun”. Apabila Anda merangkai huruf atau kata,

kemudian mengucapkan rangkaian tersebut, maka Anda telah menghimpunnya atau dalam bahasa al-Qur'an *qara'tahu qiraatan*. Arti asal kata ini menunjukkan bahwa *iqra'* (bacalah) tidak mengharuskan adanya suatu teks tertulis sebagai objek membaca. Tidak pula harus diucapkan sehingga terdengar oleh orang lain. Oleh karena itu, makna kata sangat bervariasi, misalnya menyampaikan, menelaah, mendalami, meneliti, mengetahui ciri-ciri sesuatu dan sebagainya yang semuanya bermuara pada arti atau makna menghimpun.¹³³

Jika diamati Q.S. al-Alaq (96):1 dan 3, maka tidak ditemukan objek perintah membaca tersebut. Oleh karena itu, objek kata tersebut bersifat umum. Hal ini didasarkan pada satu kaidah bahasa bahwa apabila terdapat satu kerja yang membutuhkan objek tetapi tidak disebutkan, maka objek yang dimaksud bersifat umum. Artinya mencakup segala sesuatu yang dapat dijangkau oleh kata tersebut, baik ia merupakan bacaan suci dari Tuhan, maupun bukan, baik ia menyangkut ayat-ayat yang tertulis maupun tidak.¹³⁴ Pendeknya, perintah *iqra'* mencakup telaaah terhadap alam raya, masyarakat, dan diri sendiri, dan kitab, baik suci maupun tidak.

¹³³Lihat M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Qur'an Al-Karim; Tafsir Surat-Surat Pendek Berdasar Urutan Turunnya Wahyu* (Bandung: Pustaka Hidayah, 1997), h. 78-79.

¹³⁴Lihat *ibid.*, h. 80.

Mengambil Pelajaran (idzkar)

Proses mengambil pelajaran atau belajar adalah terjemahan dari istilah al-Qur'an, yakni dari kata *tadzakkara-yatadzkkaru*. Makna ini dapat dicermati dalam Q.S. Shad (38): 29 Allah berfirman:

كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ

Terjemahnya:

Ini adalah sebuah Kitab yang Kami turunkan kepadamu penuh dengan berkah supaya mereka memperhatikan ayat-ayatnya dan supaya mendapat pelajaran orang-orang yang mempunyai pikiran.

Demikian juga dalam Q.S. al-An'am (6):126: dan Q.S. al-Nahl (16):13:

Terjemahnya:

Dan inilah jalan Tuhanmu; (jalan) yang lurus. Sesungguhnya kami Telah menjelaskan ayat-ayat (kami) kepada orang-orang yang mengambil pelajaran.

Q.S. al-Nahl (16):13. Allah berfirman:

Terjemahnya:

Dan dia (menundukkan pula) apa yang dia ciptakan untuk kamu di bumi Ini dengan berlain-lainan macamnya. Sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar terdapat tanda (kekuasaan Allah) bagi kaum yang mengambil pelajaran.

Memikirkan

Ada tiga kata yang digunakan al-Qur'an untuk menyebut orang yang mela-kukan proses berfikir atau memikirkan, yakni kata *ya'kilun*, *yatafakkarun* dan *ulul al-al-bab*.

Kata *ya'kilun* yang berarti orang yang selalu menggunakan akalunya (ber-fikir) dapat dipahami, misalnya dalam Q.S. al-Baqarah (2):164:

Terjemahnya:

Sesungguhnya dalam penciptaan langit dan bumi, silih bergantinya malam dan siang, bahtera yang berlayar di laut membawa apa yang berguna bagi manusia, dan apa yang Allah turunkan dari langit berupa air, lalu dengan air itu dia hidupan bumi sesudah mati (kering)-nya dan dia sebarkan di bumi itu segala jenis hewan, dan pengisaran angin dan awan yang dikendalikan antara langit dan bumi; sungguh (terdapat) tanda-tanda (keesaan dan kebesaran Allah) bagi kaum yang memikirkan.

Bentuk seperti dalam ayat di atas juga dapat ditemukan dalam 4 surat yang lain, yakni (1) Q.S. al-Ra'ad (13):4, (2) Q.S. al-Nahl (16):12 dan 67, (3) Q.S. al-Rum (30): 24 dan 28, dan (4) Q.S. al-Jatsiah (45):5.

Kata *yatafakkaruna* yang berarti orang-orang yang senantiasa memikirkan sesuatu, terdapat dalam Q.S Ali Imran (3): 191:

وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا
سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ

Terjemahnya:

....dan mereka memikirkan tentang penciptaan langit dan bumi (seraya berkata): "Ya Tuhan kami, tiadalah Engkau menciptakan ini dengan sia-sia. Maha Suci Engkau, maka peliharalah kami dari siksa neraka.

Kata *yatafakkarun* juga sering dilekatkan pada kata *kaum* sehingga menjadi *kaum yatafakkarun*. Misalnya dalam Q.S. Yunus (10):24:

Terjemahnya:

Sesungguhnya perumpamaan kehidupan duniawi itu, adalah seperti air (hujan) yang kami turunkan dan langit, lalu tumbuhlah dengan subur karena air itu tanam-tanaman bumi, di antaranya ada yang dimakan manusia dan binatang ternak. hingga apabila bumi itu Telah Sempurna keindahannya, dan memakai (pula) perhiasannya, dan pemilik-permliknya mengira bahwa mereka pasti menguasainya, tiba-tiba datanglah kepadanya azab kami di waktu malam atau siang, lalu kami jadikan (tanam-tanamannya) laksana tanam-tanaman yang sudah disabit, seakan-akan belum pernah tumbuh kemarin. Demikianlah kami menjelaskan tanda-tanda kekuasaan (kami) kepada orang-orang berfikir.

Selain pada surat tersebut, kata ini terulang sebanyak 5 kali pada surat yang lain, yakni dalam (1) Q.S. al-Jatsiyah

(45):13, (2) Q.S. al-Ra'd (13): 3, (3) Q.S. al-Nahl (16):11 dan 69, (4) Q.S. al-Rum (30):21, (5) Q.S. al-Zumar (39):42.

Kemudian kata *ulul al-albab*¹³⁵ terulang sebanyak 16 kali dalam al-Qur'an, yakni dalam QS. Shad (38):29 dan 43, QS. Yusuf (12):111, QS. al-Zumar (39):9, 18, dan 21, QS. al-Mu'min (40):54, QS. Ibrahim (14):52, Q.S. al-Baqarah (2):179, 197, 269, Q.S. Ali Imran (3):7 dan 190, Q.S. al-Ra'd (13):19, Q.S. al-Thalaq (65):10, dan Q.S. al-Ma'idah (5):100.

Seluruh kata *ulul al-albab* dalam enambelas ayat di atas menunjuk pada makna orang-orang yang menggunakan akal dan pikirannya untuk memperoleh pelajaran. Salah satu contohnya dapat disimak pada ayat berikut, yakni dalam Q.S. Ali Imran (3):190:

¹³⁵ *Ulul- al-albab* berasal dari dua kata, yaitu *ul-* yang berarti memiliki dan *al-albab* adalah bentuk jamak dari *al-lubb* yang artinya otak atau pikiran. Dengan demikian, *ulul- al-albab* berarti orang yang mempunyai otak yang berlapis-lapis sekaligus perasaan yang dalam, atau orang yang memiliki berbagai kualitas. Menurut al-Zamakhshari frase اولوا الألباب bermakna للذين يفتحون بصائرهم للنظر والاستدلال والاعتبار. Definisi ini mengandung tiga karakter اولوا الألباب yaitu النظر, الاستدلال, dan الاعتبار. Kata النظر bermakna تَدَبَّرَ 'mempertimbangkan', أَمَّلَ 'menghadapkan, mendambakan, mencita-citakan', dan فَكَّرَ 'memikirkan', sedangkan الاستدلال bermakna اسْتَنْتَاج 'penarikan simpulan', اسْتِخْلَاص 'mengambil simpulan'. Lihat Abdullah, Abdurrahman Saleh. *Teori-teori Pendidikan Berdasarkan Al-Qur'an*. Cet. III; (Jakarta: Rineka Cipta, 2005). h. 35.

إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ

Terjemahnya

Sesungguhnya dalam penciptaan langit dan bumi, dan silih bergantinya malam dan siang terdapat tanda-tanda bagi orang-orang yang berakal.

Melihat/Mengamati, dan atau Memerhatikan

Ada tiga kata yang digunakan al-Qur'an untuk ketiga kata melihat, mengamati, dan memerhatikan. Ketiga kata tersebut adalah *ra'a*, *nadzara*, dan *bashara*.

Kata *ra'a* dalam bentuk *fi'il madhi* yang diawali dengan huruf *istifham* (*araita*) digunakan dalam Q.S. al-Ma'un (107): 1:

Terjemahnya:

1. Tahukah kamu (orang) yang mendustakan agama?
2. Itulah orang yang menghardik anak yatim,
3. Dan tidak menganjurkan memberi makan orang miskin.

Kemudian kata *nadzara* dalam *fi'il mudhri'* (*yandzruuna*) digunakan al-Qur'an dalam Q.S. al-Ghasyiah (88):17-20:

Terjemahnya:

17. Maka apakah mereka tidak memperhatikan unta bagaimana dia diciptakan,
18. Dan langit, bagaimana ia ditinggikan?
19. Dan gunung-gunung bagaimana ia ditegakkan?
20. Dan bumi bagaimana ia dihamparkan?

Untuk kata *bashara-yubshiru* terdapat dalam Q.S. al-Dzaariat (51): 20-21:

Terjemahnya:

20. Dan di bumi itu terdapat tanda-tanda (kekuasaan Allah) bagi orang-orang yang yakin.
21. Dan (juga) pada dirimu sendiri. Maka apakah kamu tidak memperhatikan?

Mengetahui

Ada dua istilah yang digunakan al-Qur'an untuk menunjuk kata mengetahui, yakni *ya'lamun*, *yafhamun*, dan *yafqahun*. Kata *ya'lamun* sering dilekatkan dengan kata *kum*, misalnya dalam Q.S. al-Baqarah (2):230: Allah berfirman.

Terjemahnya:

Kemudian jika si suami mentalaknya (sesudah Talak yang kedua), Maka perempuan itu tidak lagi halal baginya hingga dia kawin dengan suami yang lain. Kemudian jika suami yang lain itu menceraikannya, Maka tidak ada dosa bagi keduanya (bekas suami pertama dan isteri) untuk

kawin kembali jika keduanya berpendapat akan dapat menjalankan hukum-hukum Allah. Itulah hukum-hukum Allah, diterangkan-Nya kepada kaum yang (mau) Mengetahui.

Kemudian kata *yafqahun*, misalnya digunakan dalam Q.S. al-An'am (6):98.

Terjemahnya:

Dan Dialah yang menciptakan kamu dari seorang diri, maka (bagimu) ada tempat tetap dan tempat simpanan. Sesungguhnya telah Kami jelaskan tanda-tanda kebesaran Kami kepada orang-orang yang Mengetahui.

Selain pada surat di atas, bentuk ayat seperti itu terulang sebanyak enam kali pada surat yang lain, yakni dalam Q.S. al-An'am (6):97 dan 105, Q.S al-A'raf (7):32, Q.S. al-Taubah (9):11, Q.S. Yunus (10):5, Q.S. al-Naml (27):52, Q.S. al-Fushilat:3, dan Q.S. al-Maidah (5):84.

Mendengarkan atau Menyimak

Al-Qur'an menggunakan kata *yasmaun* untuk proses mendengarkan atau menyimak. Kata ini dapat ditemukan dalam (1) Q.S. Yunus (10):67:

Terjemahnya:

Dialah yang menjadikan malam bagi kamu supaya kamu beristirahat padanya dan (menjadikan) siang terang benderang (supaya kamu mencari karunia Allah). Sesungguhnya pada yang demikian itu terdapat tanda-

tanda (kekuasaan Allah) bagi orang-orang yang mendengar.

Ayat yang senada dengan ayat di atas ditemukan pada dua surat yang lain, yakni dalam Q.S. al-Nahl (16):65, dan Q.S. al-Rum (30):23.

Objek Belajar/Pelajaran

Objek pelajaran yang dimaksud dalam tulisan ini adalah sesuatu atau hal-hal yang diperintahkan al-Qur'an untuk dipelajari. Beberapa hal tersebut adalah (1) fenomena alam, (2) proses penciptaan dan diri manusia, (3) sejarah, dan (4) al-Qur'an.

Fenomena Alam (Benda-Benda langit/Angkasa, Binatang, Tum-buhan)

Banyak sekali ayat al-Qur'an yang mendorong manusia untuk melihat, mempelajari, dan mengamati, lalu mengambil pelajaran dari berbagai fenomena alam. Ayat-ayat tersebut tergambar pada penjelasan sebelumnya, yang berkaitan dengan proses belajar. Misalnya dalam Q.S. al-Nahl (16):65.

Terjemahnya:

Dan Allah menurunkan dari langit air (hujan) dan dengan air itu dihidup-kan-Nya bumi sesudah matinya. Sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar terdapat tanda-tanda (kebesaran Tuhan) bagi orang-orang yang mendengarkan (pelajaran).

Demikian juga dalam Q.S. Ali Imran (3):190-191:

إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمُوتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِّأُولِي
الْأَلْبَابِ ١٩٠

الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَمًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ
السَّمُوتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَطْلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ
النَّارِ ١٩١

Terjemahannya:

190.Sesungguhnya dalam penciptaan langit dan bumi, dan silih bergantinya malam dan siang terdapat tanda-tanda bagi orang-orang yang berakal,

191.(yaitu) orang-orang yang mengingat Allah sambil berdiri atau duduk atau dalam keadan berbaring dan mereka memikirkan tentang penciptaan langit dan bumi (seraya berkata): "Ya Tuhan kami, tiadalah Engkau menciptakan Ini dengan sia-sia, Maha Suci Engkau, Maka peliharalah kami dari siksa neraka.

Kemudian dalam Q.S. al-Ra'd (13): 2-4:

اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمُوتِ بِعَبْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ
وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُّسَمًّى يُدَبِّرُ الْأَمْرَ
يُفَصِّلُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ بِلِقَاءِ رَبِّكُمْ تُوقِنُونَ ٢

وَهُوَ الَّذِي مَدَّ الْأَرْضَ وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَهْرَاقَ مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ
 جَعَلَ فِيهَا رَوَاجِينَ اثْنَيْنِ يُعْشَى الْبَيْلَ النَّهَارَ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ
 لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ٣

وَفِي الْأَرْضِ قِطْعٌ مُتَجَوِّرَةٌ وَجَنَّتْ مِنْ أَعْنَابٍ وَزَرْعٍ وَنَخِيلٍ صِنَوَانٌ
 وَغَيْرِ صِنَوَانٍ يُسْقَى بِمَاءٍ وَاحِدٍ وَنُقْضِلُ بَعْضَهَا عَلَى بَعْضٍ فِي
 الْأُكُلِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ٤

Terjemahnya:

2. Allah-lah yang meninggikan langit tanpa tiang (sebagaimana) yang kamu lihat, Kemudian dia bersemayam di atas 'Arasy, dan menundukkan matahari dan bulan. masing-masing beredar hingga waktu yang ditentukan. Allah mengatur urusan (makhluk-Nya), menjelaskan tanda-tanda (kebesaran-Nya), supaya kamu meyakini pertemuan (mu) dengan Tuhanmu.
3. Dan Dia-lah Tuhan yang membentangkan bumi dan menjadikan gunung-gunung dan sungai-sungai padanya. dan menjadikan padanya semua buah-buahan berpasang-pasangan, Allah menutupkan malam kepada siang. Sesungguhnya pada yang demikian itu terdapat tanda-tanda (kebesaran Allah) bagi kaum yang memikirkan.

4. Dan di bumi Ini terdapat bagian-bagian yang berdampingan, dan kebun-kebun anggur, tanaman-tanaman dan pohon korma yang bercabang dan yang tidak bercabang, disirami dengan air yang sama. kami melebihkan sebahagian tanam-tanaman itu atas sebahagian yang lain tentang rasanya. Sesungguhnya pada yang demikian itu terdapat tanda-tanda (kebesaran Allah) bagi kaum yang berfikir.

Proses Penciptaan dan Diri Manusia

Dalam al-Qur'an banyak bercerita tentang manusia, baik proses penciptaannya maupun diri manusia sendiri. Misalnya dalam Q.S. al-An'am (6):98.

وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ فَمُسْتَقَرٌّ وَمُسْتَوْدَعٌ ۗ قَدْ فَصَّلْنَا
 آلَاءَ آيَاتِ لِقَوْمٍ يُفْقَهُونَ ٩٨

Terjemahnya:

Dan Dialah yang menciptakan kamu dari seorang diri, maka (bagimu) ada tempat tetap dan tempat simpanan. Sesungguhnya Telah kami jelaskan tanda-tanda kebesaran kami kepada orang-orang yang Mengetahui.

Kemudian dalam Q.S. al-Rum (30):21 Allah berfirman:

وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ
 مَوَدَّةً وَرَحْمَةً ۗ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ٢١

Terjemahnya:

Dan di antara tanda-tanda kekuasaan-Nya ialah dia menciptakan untukmu isteri-isteri dari jenismu sendiri, supaya kamu cenderung dan merasa tenteram kepadanya, dan dijadikan-Nya diantaramu rasa kasih dan sayang. Sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar terdapat tanda-tanda bagi kaum yang berfikir.

Demikian juga dala Q.S. al-Dzaariat (51): 20-21:

وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُوقِنِينَ (٢٠) وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ
(٢١)

Terjemahnya:

20. Dan di bumi itu terdapat tanda-tanda (kekuasaan Allah) bagi orang-orang yang yakin.
21. Dan (juga) pada dirimu sendiri. Maka apakah kamu tidak mem-perhatikan?

Sejarah

Al-Quran, selain berisi tentang persoalan hukum, perintah dan larangan, akhlak, dll, juga berisi tentang kisah-kisah manusia terdahulu, misalnya para nabi dan asul dan kisah-kisah lainnya. Kisah-kisah tersebut diperintahkan Allah untuk dijadikan pelajaran. Misalnya dalam Q.S. Yusuf (12):109, 110, dan 111:

وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ مِنْ أَهْلِ الْقُرَىٰ ۗ أَفَلَمْ يَسِيرُوا
فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ ۗ وَلَدَارُ الْآخِرَةِ خَيْرٌ
لِلَّذِينَ اتَّقَوْا ۗ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ١٠٩

حَتَّىٰ إِذَا اسْتَيْسَسَ الرُّسُلُ وَظَنُّوا أَنَّهُمْ قَدْ كُذِّبُوا جَاءَهُمْ نَصْرُنَا فَنُجِّيَ مَنْ
نَشَاءُ ۗ وَلَا يُرِيدُ بَأْسُنَا مِنَ الْقَوْمِ الْمُجْرِمِينَ ١١٠

لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِأُولِي الْأَلْبَابِ ۗ مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَىٰ
وَلَكِنْ تَصَدِّقُ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ ۗ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ
يُؤْمِنُونَ ١١١

Terjemahnya:

109. Kami tidak mengutus sebelum kamu, melainkan orang laki-laki yang kami berikan wahyu kepadanya diantara penduduk negeri. Maka Tidakkah mereka bepergian di muka bumi lalu melihat bagaimana kesudahan orang-orang sebelum mereka (yang mendustakan rasul) dan Sesungguhnya kampung akhirat adalah lebih baik bagi orang-orang yang bertakwa. Maka Tidakkah kamu memikirkannya?
110. Sehingga apabila para Rasul tidak mempunyai harapan lagi (tentang keimanan mereka) dan Telah meyakini bahwa mereka Telah didustakan, datanglah kepada para Rasul itu pertolongan kami, lalu diselamatkan

orang-orang yang kami kehendaki. dan tidak dapat ditolak siksa kami dari pada orang-orang yang berdosa.

111. Sesungguhnya pada kisah-kisah mereka itu terdapat pengajaran bagi orang-orang yang mempunyai akal. Al Quran itu bukanlah cerita yang dibuat-buat, akan tetapi membenarkan (kitab-kitab) yang sebelumnya dan menjelaskan segala sesuatu, dan sebagai petunjuk dan rahmat bagi kaum yang beriman.

Kitab Suci (Khususnya Al-Qur'an)

ذَٰلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ﴿١١١﴾

Terjemahnya:

Kitab (al-Qur'an) Ini tidak ada keraguan padanya; petunjuk bagi mereka yang bertaqwa.

Juga dalam Q.S. Shad (38): 29 Allah berfirman:

كُتِبَٰنُزُلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبْرَكًا لِّيَذَّبَرُواْ عَائِنَهُ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُوْاْ الْأَلْبَابِ

Terjemahnya:

Ini adalah sebuah Kitab yang kami turunkan kepadamu penuh dengan berkah supaya mereka memperhatikan ayat-ayatnya dan supaya mendapat pelajaran orang-orang yang mempunyai fikiran.

Pribadi Nabi Muhammad saw.

Keharusan mempelajari kepribadian Nabi Muhammad saw. Dapat disimak pada ayat berikut.

لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَالْيَوْمَ

الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا ﴿٢١٠﴾

Terjemahnya:

Sesungguhnya Telah ada pada (diri) Rasulullah itu suri teladan yang baik bagimu (yaitu) bagi orang yang mengharap (rahmat) Allah dan (kedatangan) hari kiamat dan dia banyak menyebut Allah.

Penutup

Al-Qur'an, selain berisi tentang berbagai persoalan, seperti hukum, ekonomi, sejarah, dan lain-lain, yang tak kalah pentingnya adalah bahwa al-Qur'an memuat tentang belajar.

Tujuan pembelajaran dalam perspektif al-Qur'an selaras dengan tujuan penciptaan manusia, yakni untuk menjadi *abdun* dan *khalifah*. *Abdun* merepresentasikan hubungan manusia secara vertikal kepada Allah, sedangkan *khalifah* merepresentasikan hubungan manusia secara horisontal dengan alam. Namun demikian, kedua bentuk tujuan tersebut tidak dapat dipisahkan.

Terdapat beberapa ungkapan al-Qur'an yang mencerminkan potensi manusia untuk aktifitas belajar, yakni pendengaran, penglihatan, qalbu, dan fitrah. Potensi-potensi tersebut terrefleksi dalam proses belajar, yakni menyimak, mema-hami, memperhatikan, memikirkan, dan mengambil pelajaran.

Daftar Rujukan

- Abdullah, Abdurrahman Saleh. *Teori-teori Pendidikan Berdasarkan Al-Qur'an*. Cet. III; Jakarta: Rineka Cipta, 2005.
- Baharuddin, *Paradigma Psikologi Islami; Studi Tentang Elemen Psikologi dari Al-Qur'an*, Cet. II; Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007.
- Mudzhar, Atho. "Kebijakan Strategis Pendidikan dan Pelatihan di Departemen Agama RI," *Suara Diklat*, Edisi I, Vol.1, Desember 2005.
- Ramayulis, *Metodologi Pendidikan Agama Islam* (Jakarta: Kalam Mulia, 2005).
- Shihab, M. Quraish. *Tafsir Al-Qur'an Al-Karim; Tafsir Surat-Surat Pendek Berdasarkan Urutan Turunnya Wahyu* (Bandung: Pustaka Hidayah, 1997).
- Adnan Amal, Taufiq. *Rekonstruksi Sejarah al-Qur'an*. Jakarta: Alfabeta, 2005.
- Abu Zaid, Nasr Hamid. *Teks Otoritas Kebenaran*. Diterjemahkan dari edisi Arabnya "An-Nashr, as Sulthan, al-Haqiqah" oleh Tim LKiS, Yogyakarta: LKiS, 2003.
- . *Hermeunetika Ingklusif: Mengatasi Problematika Bacaan dan Cara-Cara Pentakwilan atas Diskursus Keagamaan*. Diterjemahkan dari edisi Arab-nya "Isykaliayat al-Qira'at wa Aliyyat al-Ta'wil"

- oleh Muhammad Mansur dan Khoirian Nahdiyyin, Jakarta: ICIP, 2004.
- Sjadzili, Ahmad Fawaid. *Memanusikan al-Qur'an*. Dikutip dari
- Gozali, Abd. Muqshith. *Metode dan Kaidah Penafsiran Al-Qur'an*. Makalah tidak dipublikasikan, disampaikan pada Konfrensi Regional Perkembangan Pemikiran Islam Kontemporer yang diselenggarakan oleh STAIN Ternate di Ternate, 22-24 Oktober 2004.
- Zainuddin, A. Rahman. (et. All), *Konteksrualisasi Ajaran Islam: 70 Tahun Prof. Dr. H. Munawwir Sjadzali*, Cet. I; Jakarta: Paramadina, 1999.
- Palmer, Richard E. *Hermeunetika: Teori Baru Mengenai Interpretasi*. Diterjemahkan dari edisi Inggris "Hermeunetics: Interpretation Theory in Schleimacher, Heidegger, and Gadamer" oleh Mansur Hery dan Damanhuri Muhammad, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003.
- Bertens, K. *Filsafat Barat Abad XX*, Jakarta: Arruz Media, 1995.
- Piliang, Yasraf Amir. "Kata Pengantar" dalam Alex Sobur, *Semiotika Komunikasi*. Bandung: Remaja Rosdakarya, 2006.
- Abu Zahra, Muhammad. *Aliran Politik dan Aqidah dalam Islam*. Diterjemahkan dari edisi Arab "Tarikh al-Mazahib al-Islamiyah" oleh Abd. Rahman Dahlan dan Ahmad Qarib. Jakarta: Logos, 1996.
- Rumadi, *Post Tradisionalisme Islam; Wacana Intelektualisme dalam Komunitas NU*. Jakarta: Dirjen PTAI Kementrian Agama RI, 2007.
- Fanani, Ahmad Fuad. *Metode Hermeunetika untuk Al-Qur'an*, dikutip dari
- Amri, Muhammad. *Konstruksi Kalimat Bahasa Arab*. Cet. I; Makassar: Alauddin Press, 2009.
- al-Faruqi, Ismail R dan Lois Lamya Al-Faruqi. *Atlas Budaya Islam*. penerjemah Ilyas Hasan, Bandung: Mizan, 2003.
- Gadamer, Hans-Georg. *Truth and Method*. Diterjemahkan oleh Ahmad Sahidah, *Kebenaran dan Metode: Pengantar Filsafat Hermeneutika*, Cet. I; Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004.
- Kaelan. *Filsafat Bahasa: Semiotika dan Hermeneutika*. Yogyakarta: Penerbit Paradigma, 2009.
- Kasim, Amrah. *Bahasa Arab di Tengah-tengah Bahasa Dunia*. Cet. I; Yogyakarta: Penerbit Kota Kembang, 2009.
- Muhammad, Azhar bin. *Beberapa Aspek Keunikan dan Keistimewaan Bahasa Arab sebagai Bahasa al-Qur'an*. <http://eprints.utm.my/1827/1/JTJUN42E5.pdf>. (26 Oktober 2011)
- Palmer, Richard E.. *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleimacher, Dithley, Heidegger, and Gadamer*. Diterjemahkan oleh Musnur Hery dan Damanhuri

- Muhammed, *Hermeneutika: Teori Baru Mengenai Interpretasi*, Cet.II; Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005.
- Raharjo, Mudjia. *Dasar-Dasar Hermeneutika: Antara Intensionalisme dan Gadamerian*. Cet. I; Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2008.
- Rahman, Fazlur. *Islam dan Modernitas tentang Transformasi Intelektual*. Bandung: Pustaka, 1985.
- Safriandi, *Pengelompokan Bahasa di Dunia*, <http://nahulinguistik.wordpress.com> // pengelompokan-bahasa-di-dunia. (26 Oktober 2011)
- Abu Abbas, Muhammad Ali. *al-I'rab al-Muyassar wa al-Nahw*. Kairo: Dar al-Ali, 1998.
- al-Ashfahaniy, al-Raghib. *Mufradat Alfadh al-Qur'an Tahqiq Kafwan 'Andan Dawudiy*. Damaskus: Dar al-Qalam, 1992.
- al-Askary, Hilal. *al-Furuq fiy al-Lughah*. Beirut: Dar al-Ifaq al-Jadidah, 1973.
- Ba'albaki, Munir. *Al-Mawrid, Qamus Inklus-'Arabiyy*. Beirut: Dar 'Ilm, 1995.
- Chejne, Anwar G. *The Arabic Language: Its Role in History*. Diterjemahkan oleh Aliudin Mahjudin dengan judul *Bahasa Arab dan Peranannya dalam Sejarah*. Jakarta: Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa, 1996.
- al-Daniy, Abu Amr Usman ibn Sa'id. *al-Muhkam fi Nuqa al-Maarif*. Cet. II; Damsyiq: Dar al-Fikr, 1407 H.
- al-Darwisy, Muhiyyiddin. *I'rab al-Qur'an al-Karim wa Bayanih*. Jilid I. Cet. VII; Suriah: Dar Ibn Katsir, 1999.
- Departemen Agama RI. *Al-Qur'an dan Terjemahnya*. Madinah: Mujamma' al-Malik Fahd, 1424 H.
- Ibn Faris ibn Zakariyah, Abu Husain Ahmad. *Mu'jam Maqayis al-Lughah*. Jilid I, II, III IV. Beirut: Dar al-Jail, 1991.
- al-Farmawiy, 'Abd al-Hayy Husain. *Qijjah al-Naq' wa al-Syaki fi al-Mushhaf al-Syarif*. Kairo: Dar al-Nahdhah al-Arabiyyah, t.th.
- al-Hasyimiy, Ahmad. *al-Qawaid al-Asasiyyah liy al-Lughah al-'Arabiyyah*. Baerut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1354 H.
- al-Hammadiy, Yusuf dkk. *al-Qawaid al-Asasiyyah fi al-Nahwu wa al-Sharf* Kairo: Wizarah al-Tarbiyah wa al-Ta'lim, 1994.
- Ibnu Hisyam, *al-Sirah al-Nabawiyah*, Jilid I Kairo: Dar al-Manar, 1999.
- Ismail, Muhammad Bakr. *Dirasat fi Ulum al-Qur'an* Cet. I; Kairo: Dar al-Manar li al-Taba'ah wa al-Nasyr wa al-Tauzi, 1991.
- al-Khuli, Muhammad Ali. *A Dictionary of Theoretical Linguistics, English-Arabic wiyh an Arabic-English Glossary*. Libya: Librairie du Liban, 1982.
- Ibn al-Mansur. *Lisan al-Arab*, Jilid II Juz 15, Jilid IV Jus 31, Jilid IV Jus 32. Kairo, Dar al-Ma'arif, 1119 H.

- al-Qaththan, Manna. *Mabahits fi Ulum al-Qur'an*. Cet, VII; Kairo: Maktabah Wihbah, 2000.
- Al-Qaysiy, Makkiy ibn Thalib. *Musykil I'rab al-Qur'an*. Juz I. Cet.II; Baerut: Muassasah al-Risalah, 1405 H.
- Ash Shiddieqy, Hasbi. *Sejarah dan Pengantar Ilmu Al-Qur'an/Tafsir*. Cet. XIII; Jakarta: Bulan Bintang, 1990.
- Al-Shabuniy, Ali. *Mabahits fi 'Ul-m al-Qur'an*. Cet. XVII; Baerut: Dar al-Ilm li al-Malayin, 1988
- Syadali, Ahmad dan Ahmad Rofi'i. *Ulumul Quran II*. Bandung: Pustaka Setia, 2000.
- Syihabuddin. *Teori dan Praktik Penerjemahan Arab-Indonesia*. Bandung: Proyek Peningkatan Penelitian Pendidikan Tinggi Dirjen Pendidikan Tinggi Departemen Pendidikan Nasional, 2002.
- Al-Tawanjiy, Muhammad dan Rajiy al-Asmariy. *al-Mu'jam al-Mufa'jal f'iy 'Ul-m al-Lughah*. Beirut, Dar al-Kutub al-'Ilmiy, 1993.
- Al-Zarkasyiy, Badruddin Muhammad bin 'Abdullah. *al-Burhan fi 'Ulum al-Qur'an*. Jilid I, Cet. III; Kairo: Dar al-Turats, 1984
- Imam al-Zajjaj, Ab- Ishaq Ibrahim Ibn al-Sarriy. *Ma'ani al-Qur'an wa I'rabuhu li al-Zajjaj*. Baerut: Talim al-Kutub, 1988.
- Yunus, al-Fati 'Ali dkk. *Asasiyat Ta'lim al-Lughah al-'Arabiyah wa al-Tarbiyah al-Diniyah*. Kairo: Dar al-Tsaqafah, 1981.