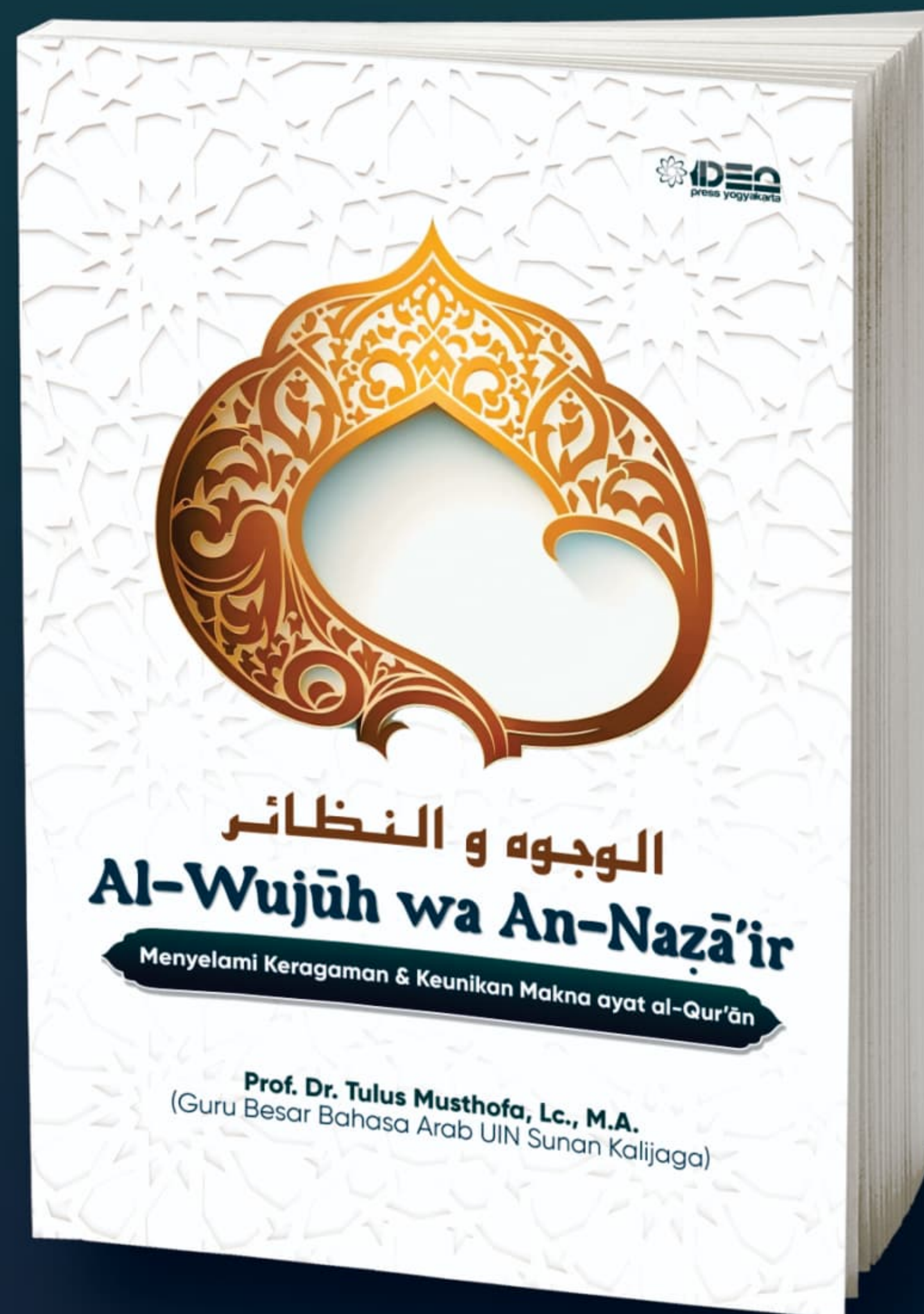


الوجوه و النظائر Al-Wujūh wa An-Nazā'ir

Menyelami Keragaman & Keunikan Makna ayat al-Qur'ān



Diro RT 58 Jl. Amarta, Pendowoharjo
Sewon, Bantul, Yogyakarta 55185
telp/fax. (0274)6466541
Email: ideapres.now@gmail.com

ISBN-978-623-484-152-7



Prof. Dr. Tulus Musthofa, Lc., M.A.

Al-Wujūh wa An-Nazā'ir
Menyelami Keragaman & Keunikan Makna ayat al-Qur'ān



الوجوه و النظائر Al-Wujūh wa An-Nazā'ir

Menyelami Keragaman & Keunikan Makna ayat al-Qur'ān

Prof. Dr. Tulus Musthofa, Lc., M.A.
(Guru Besar Bahasa Arab UIN Sunan Kalijaga)

Prof. Dr. Tulus Musthofa, Lc., M.A.
(Guru Besar Bahasa Arab UIN Sunan Kalijaga)

AL-WUJŪH WA AN-NAẒĀ'IR

**Menyelami Keragaman & Keunikan
Makna ayat al-Qur'ān**

AL-WUJŪH WA AN-NAẒĀ'IR

Perpustakaan Nasional RI Data Katalog Dalam Terbitan (KDT)

Prof. Dr. Tulus Musthofa, Lc., M.A.

AL-WUJŪH WA AN-NAZĀ'IR Menyelami Keragaman & Keunikan
Makna Ayat Al-Qur'ān--Prof. Dr. Tulus Musthofa, Lc., M.A.-- Cet 1- Idea
Press Yogyakarta, Yogyakarta 2024-- 388--hlm--15.5 x 23 cm
ISBN: 978-623-484-152-7

1. Sastra Arab

2. Judul

@ Hak cipta Dilindungi oleh undang-undang
Memfotocopy atau memperbanyak dengan cara apapun sebagian atau
seluruh isi buku ini tanpa seizin penerbit adalah tindakan tidak bermoral
dan melawan hukum.

AL-WUJŪH WA AN-NAZĀ'IR
Menyelami Keragaman & Keunikan Makna Ayat Al-Qur'ān

Penulis: Prof. Dr. Tulus Musthofa, Lc., M.A.

Editor: Yusuf Maulana

Dr. Habib, S.Ag., M.Ag

Desain Cover: Romadhon Hanafi

Setting Layout: Aryamuslim

Cetakan Pertama: Agustus 2024

Penerbit: Idea Press Yogyakarta

Diterbitkan oleh

Penerbit IDEA Press Yogyakarta

Jl. Amarta Diro RT 58 Pendowoharjo Sewon Bantul Yogyakarta

Email: ideapres.now@gmail.com/ idea_press@yahoo.com

Anggota IKAPI DIY
No.140/DIY/2021

Copyright @2024 Penulis

Hak Cipta Dilindungi Undang-Undang

All right reserved.

CV. IDEA SEJAHTERA

KATA PENGANTAR PENERBIT

Dengan segala puji syukur kepada Allah SWT, penerbit dengan bangga mempersembahkan kepada pembaca buku yang berjudul *“Al-Wujuh wa an-Nazair: Menyelami Keragaman & Keunikan Makna Ayat al-Qur’ān”*. Buku ini merupakan sebuah upaya monumental dalam menguraikan salah satu aspek terpenting dalam studi ilmu al-Qur’an, yang berkaitan erat dengan fenomena kebahasaan dalam al-Qur’an itu sendiri.

Studi mengenai makna kata dalam al-Qur’an telah menjadi perhatian besar dalam tradisi keilmuan Islam sejak masa-masa awal. Dalam bahasa Arab, sebagai bahasa wahyu, kata-kata memiliki kedalaman makna yang tidak hanya kaya, tetapi juga kompleks. Banyak dari kata-kata tersebut memiliki makna yang berlapis dan dapat bervariasi tergantung pada konteks di mana kata itu digunakan. Fenomena ini menuntut perhatian khusus dari para pakar bahasa, yang berusaha menjelajahi dan memahami keragaman makna yang terkandung dalam ayat-ayat suci al-Qur’an.

Buku ini membuka dengan **Bab I: Pendahuluan**, yang menyajikan dasar-dasar pemahaman tentang fenomena kata dalam bahasa Arab dan relasinya dengan al-Qur’an. Bab ini menekankan bagaimana para pakar bahasa dari masa ke masa memberikan perhatian khusus terhadap hubungan antara kata dan makna dalam teks al-Qur’an. Fenomena bahasa dalam al-Qur’an ini bukan hanya menantang bagi mereka

yang mempelajari bahasa Arab secara umum, tetapi juga bagi mereka yang mendalami studi al-Qur'an secara khusus.

Lanjut ke **Bab II: Al-Musytarak al-Lafzī dalam Kajian Semantik**, buku ini mengajak pembaca untuk menyelami kajian semantik, sebuah cabang ilmu bahasa yang berfokus pada makna kata dan bagaimana makna tersebut dibentuk dan dipahami. Dalam bab ini, dijelaskan lintasan sejarah semantik dalam bahasa Arab, urgensi serta ruang lingkup kajian semantik, dan bagaimana semantik diaplikasikan dalam memahami teks al-Qur'an. Salah satu fenomena yang dibahas secara mendalam adalah al-Musytarak al-Lafzī, atau kata yang memiliki lebih dari satu makna (homonimi dan polisemi). Fenomena ini menimbulkan berbagai interpretasi terhadap ayat-ayat al-Qur'an, yang kemudian diuraikan dengan pandangan dari berbagai pakar bahasa klasik hingga mutakhir. Bab ini juga menyelidiki bagaimana al-Musytarak al-Lafzī terbentuk, apa penyebabnya menurut para pakar mutakhir, serta dampaknya terhadap pemahaman bahasa Arab dalam konteks al-Qur'an.

Memasuki **Bab III: Al-Wujūh wa an-Nazā'ir dalam Ilmu al-Qur'ān**, pembahasan semakin spesifik dengan menyoroti pengertian al-Wujūh wa an-Nazā'ir, yaitu ilmu yang mengkaji makna kata-kata dalam al-Qur'an yang memiliki makna yang beragam tergantung konteksnya. Bab ini memberikan kupasan mendalam tentang al-Wujūh wa an-Nazā'ir dalam al-Qur'an, mencakup kajian metodologis dari berbagai kitab yang telah membahas topik ini. Beberapa metodologi ulama klasik seperti Muqātil, Yahya Ibnu Salam, al-Hakīm at-Tirmizī, hingga Ibnu al-Jauzī dan Ibnu al-Imād dipaparkan secara rinci. Buku ini juga membahas bagaimana ilmu al-Wujūh wa an-Nazā'ir mempengaruhi metode tafsir yang dikembangkan oleh para mufassir sepanjang sejarah.

Akhirnya, **Bab IV: Aplikasi Semantik terhadap al-Wujūh wa an-Nazā'ir** mengantarkan pembaca pada aplikasi

praktis dari kajian semantik dalam memahami al-Wujūh wa an-Nazā'ir dalam al-Qur'an. Bab ini menjelaskan bagaimana retorika dan penggunaan majāz (metafora) dalam al-Qur'an menjadi salah satu alat penting dalam interpretasi teks-teks suci tersebut. Beberapa bentuk majāz yang dijelaskan meliputi Majāz Mursal, Majāz Lugawi, Majāz 'Aqlī, al-Istia'ārah (kiasan), al-kināyah (metonimi), hingga pengkhususan kata umum (Takhṣīṣu al-'Ām). Dengan menggunakan pendekatan semantik, bab ini menunjukkan bagaimana makna-makna dalam al-Qur'an dapat diperluas, dipersempit, atau dialihkan sesuai dengan konteks yang relevan.

Buku ini diharapkan dapat memberikan kontribusi signifikan dalam literatur studi al-Qur'an dan linguistik Arab, khususnya bagi para akademisi, peneliti, dan pelajar yang berminat untuk memperdalam pemahaman mereka tentang keragaman dan keunikan makna dalam al-Qur'an. Kajian yang mendalam dan metodologis dalam buku ini membuka wawasan baru dan memberikan pemahaman yang lebih komprehensif tentang bagaimana makna dalam al-Qur'an terbentuk dan diinterpretasikan.

Dengan ini, penerbit mengajak para pembaca untuk menyelami dan menghayati isi buku ini dengan cermat, sembari merenungkan keajaiban bahasa al-Qur'an yang tidak hanya mengandung keindahan estetika tetapi juga kedalaman makna yang luar biasa. Semoga buku ini dapat menjadi rujukan penting dan memberikan manfaat bagi mereka yang mencari pengetahuan serta pencerahan dalam memahami kitab suci al-Qur'an secara lebih mendalam dan bermakna.

Akhir kata, kami menyampaikan rasa terima kasih yang sebesar-besarnya kepada seluruh pihak yang telah berkontribusi dalam penyusunan dan penerbitan buku ini. Kami berharap buku ini dapat diterima dengan baik oleh masyarakat dan menjadi salah satu batu loncatan dalam



memperkaya khazanah keilmuan Islam di bidang studi al-Qur'an dan linguistik.

Yogyakarta, Agustus 2024

Penerbit,

KATA PENGANTAR EDITOR

Dengan rasa syukur dan kehormatan, editor menuliskan kata pengantar untuk buku *“Al-Wujud wa an-Nazir: Menyelami Keragaman & Keunikan Makna Ayat al-Qur’ān”*. Buku ini merupakan hasil dari proses yang panjang, menggali lapisan demi lapisan makna dalam teks suci al-Qur’an, dengan fokus pada fenomena al-Wujud wa an-Nazir. Istilah ini merujuk pada konsep linguistik yang menggambarkan variasi makna kata-kata dalam al-Qur’an, tergantung pada konteks di mana kata tersebut digunakan.

Studi mengenai al-Wujud wa an-Nazir memiliki akar yang kuat dalam tradisi keilmuan Islam. Para ulama klasik telah lama menyadari bahwa bahasa Arab, sebagai bahasa wahyu, memiliki kedalaman yang luar biasa. Kata-kata dalam bahasa Arab seringkali memiliki lebih dari satu makna, dan makna ini dapat berubah secara drastis berdasarkan konteks. Oleh karena itu, memahami al-Qur’an secara mendalam memerlukan pengetahuan yang mendalam tentang bahasa Arab dan bagaimana kata-kata digunakan dalam teks al-Qur’an.

Dalam sejarah pemikiran Islam, konsep al-Wujud wa an-Nazir telah menjadi fokus utama bagi banyak mufassir dan ahli bahasa. Mereka mengembangkan metodologi yang berbeda untuk menafsirkan kata-kata dalam al-Qur’an dan memastikan bahwa interpretasi mereka tetap setia kepada makna yang dimaksudkan oleh teks. Buku ini berusaha untuk melanjutkan tradisi ini, tetapi dengan menambahkan elemen-elemen baru

yang berakar pada perkembangan modern dalam studi linguistik dan semantik.

Tujuan utama dari buku ini adalah untuk memberikan pemahaman yang lebih mendalam tentang bagaimana al-Qur'an menggunakan kata-kata dengan berbagai makna dan bagaimana makna-makna tersebut dapat diinterpretasikan dalam konteks yang berbeda. Buku ini tidak hanya mengkaji al-Wujuh wa an-Nazair dari perspektif tradisional, tetapi juga menggunakan pendekatan semantik modern untuk menyelidiki bagaimana makna kata-kata dalam al-Qur'an dibentuk dan berubah. Ini merupakan kontribusi penting bagi studi al-Qur'an, karena memungkinkan kita untuk memahami teks suci ini dengan cara yang lebih kaya dan lebih nuansa.

Buku ini dibagi menjadi empat bab utama, masing-masing dengan fokus dan tujuan yang jelas.

Bab pertama adalah **Pendahuluan**, yang memberikan landasan bagi pembaca untuk memahami fenomena kata dalam bahasa Arab dan bagaimana bahasa ini berfungsi dalam al-Qur'an. Bab ini menjelaskan pentingnya memahami relasi antara kata dan makna dalam teks al-Qur'an, serta mengapa para ahli bahasa selama berabad-abad telah berusaha untuk menguraikan makna-makna ini dengan begitu cermat.

Bab kedua, **Al-Musytarak al-Lafzī dalam Kajian Semantik**, membahas fenomena kata yang memiliki lebih dari satu makna (homonimi dan polisemi) dalam bahasa Arab dan al-Qur'an. Bab ini menyoroti bagaimana semantik – ilmu yang mempelajari makna – telah berkembang sepanjang sejarah, dan bagaimana pendekatan semantik modern dapat membantu kita memahami al-Qur'an dengan lebih baik. Dalam bab ini, penulis juga menyelidiki pandangan para pakar bahasa klasik dan modern tentang al-Musytarak al-Lafzī, serta bagaimana fenomena ini terbentuk dan apa dampaknya terhadap interpretasi al-Qur'an.

Bab ketiga, **Al-Wujūh wa an-Nazā'ir dalam Ilmu al-Qur'ān**, adalah jantung dari buku ini. Di sini, penulis mengkaji konsep al-Wujūh wa an-Nazair secara mendalam, menjelaskan bagaimana kata-kata dalam al-Qur'an dapat memiliki berbagai makna tergantung pada konteksnya. Bab ini juga menguraikan metodologi yang digunakan oleh para mufassir klasik dalam menafsirkan kata-kata tersebut, dari Muqātil hingga Ibnu al-Jauzī dan Ibnu al-Imād. Setiap metodologi ini memberikan wawasan yang unik tentang bagaimana makna dalam al-Qur'an dapat diinterpretasikan, dan bagaimana interpretasi ini mempengaruhi pemahaman kita tentang teks suci ini.

Bab keempat, **Aplikasi Semantik terhadap al-Wujūh wa an-Nazā'ir**, membawa pembaca ke aplikasi praktis dari kajian semantik dalam memahami al-Qur'an. Dalam bab ini, penulis membahas bagaimana retorika dan penggunaan majāz (metafora) dalam al-Qur'an dapat membantu kita memahami makna-makna yang lebih dalam dalam teks tersebut. Penulis juga menjelaskan berbagai bentuk majāz, seperti Majāz Mursal, Majāz Lugawi, dan Majāz 'Aqlī, serta bagaimana konsep-konsep ini dapat diterapkan untuk memahami al-Wujūh wa an-Nazair dalam al-Qur'an.

Buku ini menawarkan kontribusi yang signifikan terhadap studi al-Qur'an dan linguistik Arab. Dengan menggabungkan pendekatan tradisional dan modern, buku ini menyediakan alat yang berguna bagi para akademisi, peneliti, dan pelajar yang ingin memahami teks al-Qur'an dengan cara yang lebih mendalam dan lebih nuansa. Buku ini juga relevan bagi mereka yang tertarik pada linguistik, karena menawarkan wawasan yang unik tentang bagaimana bahasa Arab berfungsi dalam teks suci ini.

Selain itu, buku ini juga penting bagi mereka yang tertarik pada studi tafsir, karena menawarkan wawasan yang lebih kaya tentang bagaimana para mufassir klasik memahami dan menafsirkan teks al-Qur'an. Dengan memahami metode



mereka, kita dapat lebih memahami bagaimana interpretasi al-Qur'an telah berkembang sepanjang sejarah, dan bagaimana kita dapat menerapkan wawasan ini dalam konteks modern.

Ucapan Terima Kasih

Editor ingin menyampaikan rasa terima kasih yang mendalam kepada semua pihak yang telah berkontribusi dalam penyusunan dan penerbitan buku ini. Terima kasih kepada para ulama dan ahli bahasa yang karyanya menjadi landasan bagi buku ini, serta kepada para peneliti dan akademisi yang telah memberikan masukan berharga selama proses penulisan. Terima kasih juga kepada tim editorial dan penerbit yang telah bekerja tanpa lelah untuk memastikan bahwa buku ini dapat diterbitkan dan diterima oleh masyarakat luas.

Akhirnya, editor berharap bahwa buku ini akan memberikan manfaat yang besar bagi mereka yang mencari pemahaman yang lebih dalam tentang al-Qur'an dan bahasa Arab. Semoga buku ini menjadi salah satu rujukan penting dalam studi al-Qur'an dan linguistik, dan memberikan kontribusi yang berarti bagi perkembangan keilmuan Islam di masa mendatang.

Yogyakarta, Agustus 2024

Editor

Dr. Habib, S.Ag, M.Ag



PRAKATA PENULIS

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات والصلاة والسلام على محمد
أفضل الكائنات , وبعد

Puji syukur alḥamdulillāh dipersembahkan kepada Allah swt atas limpahan karunia dan nikmat-Nya. Tidak hanya karena penerbitan buku ini dapat diselesaikan, namun juga karena melalui penelitian yang bermula dari disertasi ini, Allah telah membukakan jalan berbagai ilmu kepada penulis, khususnya yang terkait dengan Al-Qur'ān dan kebahasaannya. Dengan sedikit tambahan ilmu tentang Al-Qur'ān, bertambah pula keyakinan akan kemukjizatan Al-Qur'ān yang tidak pernah habis keajaibannya.

Salawat dan salam semoga dilimpahkan kepada Muhammad saw, sang Rasul yang tidak hanya orang yang paling fasih dan paham terhadap Al-Qur'an tapi juga cermin sekaligus suri teladan setiap orang yang mengaku umatnya dalam mengamalkan kandungannya.

Dengan pelbagai kekurangan pada ikhtiar dalam proses penyusunannya, akhirnya karya ilmiah ini dapat diselesaikan. Dari penelitian, pengujian di forum akademis kemudian

penyajian secara ilmiah populer untuk masyarakat luas-semua langkah ini semoga mampu menjadi khazanah keilmuan.

Capaian yang ditempuh penulis tersebut dapat terwujud semata-mata karena pertolongan Allah swt dan atas bantuan berbagai pihak. Untuk itu dalam kesempatan ini izinkanlah penulis menyampaikan ucapan terima kasih kepada berbagai pihak, antara lain:

1. Prof. Dr. Musya Asy'arie, selaku Rektor UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta pada periode 2010-2015
2. Prof. Dr. H. Khoiruddin Nasution, M.A., selaku Direktur Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta pada periode 2011- 2015.
3. Para guru besar, dosen dan karyawan UIN sunan Kalijaga Yogyakarta yang telah memberi fasilitas dan kemudahan selama proses penelitian.
4. Prof. Dr. H.Syamsul Hadi, S.U., M.A., dan Dr. H. Sukamta Said, M.A. Keduanya merupakan promotor yang dengan kebijaksanaan beliau berdua naskah awal buku ini dalam wujud disertasi dapat diselesaikan.
5. Dekan Fakultas Tarbiyah dan Pimpinan Fakultas yang lain atas berbagai fasilitas yang diberikan kepada penulis.
6. Ibu Hj. Sobariyah dan Ibu Hj. Fariqoh; kedua ibu yang senantiasa memberi semangat dan memanjatkan doa untuk terselesaikannya disertasi hingga buku ini.
7. Istri tercinta, Habibah Nurul Umah, yang telah mengorbankan waktu dan tenaganya serta kesabarannya mengampu tugas- tugas suami pada saat-saat harus berkonsentrasi penuh dalam penyelesaian penelitian ini. Begitu juga anak-anak kami: Naela Sa'adah, Sumayya, Gumaisha Nihkira, Nabila Kuni Taqiyya, Lamya Maryama Mustofa, dan Muhammad Tammami Must ofa, yang terkurangi hak-haknya sebagai anak saat-saat sang ayah harus fokus terhadap penyelesaian penelitian ini.

8. Prof. Dr. Ahmad Syatori, Ketua Umum Pengurus Pusat IKADI (Ikatan Da'i Indonesia) Jakarta yang telah memberikan berbagai fasilitas, khususnya tempat tinggal di kantor dan berbagai literatur serta bimbingan informal ketika penulis harus 'uzlah beberapa bulan di Jakarta termasuk pemberian DVD al-Maktabah asy-Syāmilah yang sangat membantu dalam melengkapi literatur yang sulit diperoleh di perpustakaan.
9. Direktur Lembaga Pengkajian Islam dan Arab Universitas Islam Al-Imam Muhammad ibnu Su'ud (LIPIA) Jakarta yang telah memberikan izin menyalin beberapa literatur yang ada di perpustakaan.
10. Saudara Noor Khalis Mukti, M.A., Staf KBRI Kairo yang telah mencarikan berbagai literatur termasuk menyalin literatur langka sampai detik-detik terakhir penyelesaian disertasi ini.
11. Bapak Dr. Tsamir Abdul Khafi di Universitas Mousul Iraq yang telah memberikan berbagai informasi khususnya situs-situs yang bisa diakses sebagai sumber-sumber informasi literatur terkait dengan penelitian ini.
12. Pihak-pihak lain yang tidak bisa kami sebutkan berkenaan penerbitan penelitian ini dalam bentuk buku.

Kepada mereka semua kami ucapkan terima kasih.
Jazākumullāh aḥsan al-jazā'.

Yogyakarta, Muharam 1446 H
Hormat kami,

Dr. Tulus Musthofa, Lc, M.A.

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN

Keputusan Bersama Menteri Agama dan Menteri P dan K
Nomor: 158 Tahun 1987 – Nomor: 0543 b/u/1987

1. Konsonan

No	Arab	Latin
1	ا	Tidak dilambangkan
2	ب	b
3	ت	t
4	ث	ṡ
5	ج	j
6	ح	ḥ
7	خ	kh
8	د	d
9	ذ	ẓ
10	ر	r
11	ز	z
12	س	s
13	ش	sy
14	ص	ṣ
15	ض	ḍ

No	Arab	Latin
16	ط	ṭ
17	ظ	ẓ
18	ع	‘
19	غ	g
20	ف	f
21	ق	q
22	ك	k
23	ل	l
24	م	m
25	ن	n
26	و	w
27	ه	h
28	ء	’
29	ي	y

2. Vokal Pendek

اَ = a	كَتَبَ kataba	أَ... = ā	قَالَ qāla
إِ = i	سُئِلَ su’ila	إِي = ī	قِيلَ qīla
أُ = u	يَذْهَبُ yaẓhabu	أُو = ū	يَقُولُ yaqūlu

3. Vokal Panjang

4. Diftong

أَيَّ = ai	كَيْفَ kaifa
أَوْ = au	حَوْلَ ḥaula

DAFTAR ISI

KATA PENGANTAR PENERBIT.....	1
KATA PENGANTAR EDITOR.....	5
PRAKATA PENULIS.....	9
PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN	12
DAFTAR ISI	13
 Bab 1. Pendahuluan	 15
Fenomena Kata dalam Bahasa Arab.....	15
Fenomena Bahasa dan Al-Qur'ān	21
Perhatian Pakar Bahasa	24
Relasi Kata dan Makna	29
 Bab 2. Al-Musytarak al-Lafzī dalam Kajian Semantik.....	 39
Semantik dalam Lintasan Sejarah	40
Urgensi dan Ruang Lingkup Kajian Semantik	43
Semantik dalam Bahasa Arab.....	48
Menjelajahi Kandungan Makna	51
Proses Pemahaman	65
Relasi dan Variasi Makna.....	71
Homonimi dan Polisemi.....	74
Pandangan Pakar Bahasa Klasik tentang al-Musytarak al-Lafzī	82
Pembentukan al-Musytarak al-Lafzī Menurut Pakar Mutakhir Bahasa.....	96
Penyebab al-Musytarak al-Lafzī Menurut Pakar Mutakhir Bahasa.....	101
Dampak al-Musytarak al-Lafzī dalam Bahasa	110
 Bab 3. Al-Wujūh wa an-Nazā'ir dalam Ilmu al-Qur'ān.....	 115



Pengertian al-Wujūh wa an-Nazā'ir	115
Kupasan tentang al-Wujūh wa an-Nazā'ir dalam al-Qur'ān	124
Kajian Metodologis Kitab-kitab tentang al-Wujūh wa an-Nazā'ir	127
1. Metodologi Muqātil	127
2. Metodologi Yahya Ibnu Salam	132
3. Metodologi al-Hakīm at-Tirmīzī	136
4. Metodologi Husein Ibnu Muḥammad ad-Dāmagāni	147
5. Metodologi Ibnu al-Jauzī	153
6. Metodologi Ibnu al-Imād	163
Pengaruh Ilmu al-Wujūh wa an-Nazā'ir pada Tafsīr	171
Bab 4. Aplikasi Semantik terhadap al-Wujūh wa an-Nazā'ir	175
Penggunaan Retorika (al-Istikhdām al-Balāgi) dalam Bentuk Majāz	182
Penggunaan Majāz dalam Al-Qur'ān	183
Bentuk-bentuk Majāz dalam Wujūh wa an-Nazā'ir	187
1. Majāz Mursal	187
2. Majāz Lugawi	245
3. Majāz 'Aqlī	248
4. Al-Istia'ārah (Kiasan)	252
5. Al-kināyah (Sindiran/Metonimi)	325
6. Pengkhususan Kata Umum (Takḥṣīsu al-'Ām)	340
Bab 5. Penutup	367
Tentang Penulis	373
Daftar Pustaka	379

PENDAHULUAN

Dalam bahasa Arab dikenal beberapa fenomena yang terkait dengan kata-kata yang menurut para pakar bahasa Arab terdahulu dikenal sebagai *sunan al-‘arab fī kalāmihim* (tradisi bahasa Arab). Oleh karena itu, mereka memberi perhatian yang sangat besar dalam masalah ini. Mereka mengumpulkan, mengklasifikasikan, dan menafsirkan makna masing-masing fenomena bahasa tersebut dengan menyebutkan argumen dan dalil-dalil penguat bagi masing-masing makna.

Fenomena Kata dalam Bahasa Arab

Di antara fenomena bahasa yang termasuk paling klasik adalah: *al-garīb*, *al-nawādir*, *al-aḍḍād*, *at-tarāduf*, dan *al-musytarak al-lafẓī*.

- *Al-garīb* (yang asing). Terlepas dari silang pendapat tentang arti *al-garīb*, yang jelas para pakar bahasa Arab klasik banyak memberikan perhatian khususnya terkait dengan penafsiran *al-Qur’ān* dan pemahaman Hadis. Tercatat dalam sejarah bahwa sahabat Ibnu Abbas (68 H) merupakan orang pertama yang menafsirkan *garībīl-Qur’ān* yang kemudian diteruskan

oleh beberapa ulama pakar bahasa seperti al-Aṣmū'i, Abī 'Ubaidah, Ibnu Qutaibah, Ṣa'labī, al-Mufaḍḍal Ibnu Salamah, Ibnu Duraid, Abī Khātim as-Sijistani, al-Rāgib al-Aṣfahani, dan lain-lain.

- *An-nawādir*. Betapapun para pakar bahasa Arab klasik tampaknya tidak sepakat dalam mengartikulasikan istilah ini, bahkan sering terjadi kerancuan antara *an-nawādir* dan *al-garīb*, mereka telah mengumpulkan kosakata yang dianggap masuk kategori ini. Mereka mengkodifikasikan—yang salah satu motivasinya adalah—agar kosakata tersebut tidak sirna di tengah perjalanan sejarah. Di antara karya terpenting dalam bidang ini adalah yang ditulis oleh Abū 'Amr Ibnu 'Alā (145H), Abū Zaid al-Anshāri, Abū Mashal al-A'rābi, Quthrub, al-Asmu'i, Ibnu al-A'rābi, Abū 'Ubaidah, dan lain-lain.
- *Al-aḍḍād*. Masalah ini termasuk yang menjadi perdebatan sengit antara para pakar bahasa. Di antara mereka ada yang mengakui ragu-ragu, dan ada pula yang menolak dengan sangat keras. Tiap pendapat menguatkannya dengan argumen masing-masing. Di antara tulisan dalam bidang ini adalah karya-karya yang ditulis oleh al-Asmu'i, as-Sijistani, Ibnu al-Sukait, dan Quthrub. Mereka baru sampai pada tahap inventarisasi dan kodifikasi. Adapun ulama lain seperti Ibnu al-Anbāri, Abū al-Tāyib al-Lugawī dan al-Ṣagani sudah lebih maju dengan menyentuh masalah tafsir, pencarian argumen (*ta'līl*), dan memberikan pendapat.
- *At-tarāduf*. Sebagaimana fenomena bahasa Arab sebelumnya, *at-tarāduf* termasuk fenomena dalam bahasa Arab yang mengandung kontroversi, antara yang menyetujui dan menolak keberadaannya, bahkan terjadi perdebatan yang cukup keras

di antara kedua belah pihak. Di antara karya dalam bidang ini ialah *Mā Ikhtalafat al-Fāzuhu wa Ittafaqat Ma'ānihi* yang ditulis oleh al-Asmu'i, *al-Alfāz al-Mufradāt* oleh Alī bin 'Isa al-Rumani (583 H), *al-Rauḍ al-Maslūf fī mā Lahu Ismāni ilā Ulūf* oleh al-Fairuzabadi (817 H).

- *Al-musytarak al-lafẓī*. Betapapun kebanyakan pakar bahasa mengakui adanya fenomena ini tapi tidak terlepas pula dari pro-kontra. Hal ini tidak hanya dalam perdebatan ada dan tidaknya *al-musytarak al-lafẓī* tapi juga bagi para pakar bahasa yang mengakui keberadaannya pun terjadi silang pendapat. Mereka berselisih apakah makna-makna yang ada dalam satu kosakata merupakan makna asli ataukah sesungguhnya makna asli hanya satu kemudian makna yang lain merupakan perubahan-perubahan dari makna asli tersebut melalui bentuk *majāz*, *itlāf al-lahajāt*, perpindahan dan perkembangan semantik atau saduran dari bahasa lain.¹

Sebenarnya secara substansif tidak ada pakar bahasa Arab yang menolak sama sekali adanya *al-musytarak al-lafẓī*. Terjadinya silang pendapat antara yang setuju dan tidak setuju terjadi karena perbedaan teori. Apakah *al-musytarak al-lafẓī* merupakan hasil dari suatu proses atau memang sesuatu yang muncul dari asal bahasa.² Bahkan *al-musytarak al-lafẓī* merupakan fenomena kebahasaan secara umum yang tidak dimiliki oleh bahasa Arab saja tapi juga terjadi pada bahasa-bahasa lain yang dikenal dengan homonimi (*homonymy*).³

1 Sa'id Hasan Bukhairi, *al-Madkhal ila Maṣādir al-Lughah al-'Arabiyyah* (Kairo: Muassasah Mukhtarah, 2001), hlm. 106.

2 Muḥammad Nuruddin al-Munajjid, *al-Isytirāk al-lafẓī fī al-Qur'ān al-karīm* (Damaskus: Dār al-Fikri, 1999), hlm. 15.

3 Salwa Muhammad al-Awwa, *al-wujūh wa al-Nazāir fī al-Qur'ān al Karīm* (Kairo: Dār el-Syurūq, 1998), hlm. 49. Kata 'homonim' berasal dari bahasa Yunani, yaitu homos yang berarti sejenis,



Apabila kita melihat-lihat kamus bahasa apa pun termasuk bahasa Arab, pasti akan ditemukan kosakata yang mempunyai arti lebih dari satu. Bahkan, dalam bahasa Arab, *al-musytarak al-lafẓī* merupakan salah satu ciri jika dibandingkan dengan bahasa yang lain. Hal ini disebabkan banyaknya fenomena bahasa sehingga begitu banyak karya tulis dalam bidang ini, termasuk kamus. Misalnya, kamus *at-Tāj* sampai memuat arti kata *al-‘ajūz* hampir seratus arti.⁴

Al-musytarak al-lafẓī menarik perhatian para pakar bahasa Arab, baik pada masa klasik maupun era mutakhir, baik dalam dataran teoretik maupun secara aplikatif. Alhasil, muncul beberapa pertanyaan di kalangan para pakar bahasa. Misalnya, bagaimana dapat diketahui bahwa suatu kata mempunyai dua makna, baik yang sama maupun yang beda? Pasalnya, ketika suatu kata mempunyai banyak arti, maka diperlukan batasan yang jelas. Oleh karena itu, terjadi perdebatan panjang dalam ilmu semantik karena memang tidak mudah membedakan satu makna dengan makna yang lain. Begitu juga pertanyaan tentang faktor-faktor apa yang memastikan adanya *al-musytarak al-lafẓī*, sebab-sebabnya, pengaruhnya, pengaruh *al-siyāq* dalam menentukan makna bahkan termasuk mendefinisikannya. David Crystal berpendapat bahwa di samping homonimi juga ada polisemi (*polysemy*). Kedua istilah ini memiliki pengertian yang berbeda. Ketika asal kata mempunyai dua arti berbeda maka dinamakan homonimi, sedangkan apabila asal katanya satu maka dinamakan polisemi.⁵

dan anoma yang berarti nama. Dengan demikian, homonim dapat diartikan sebagai kata-kata yang sama bunyinya tapi mengandung arti dan pengertian yang berbeda. Lihat Henry Guntur Tarigan, *Pengajaran Semantik* (Bandung: Angkasa, 1986), hlm. 30.

4 Muhammad Nuruddin al-Munajjid, *al-Isytirāk al-lafẓī*, *ibid*.

5 David Crystal, *A Dictionary of Linguistics and Phonetics*, 3rd. Ed. (Blackwell: Oxford, 1994).

Di antara para pakar bahasa Arab klasik ada yang membahas *al-musytarak al-lafzī* dalam konteks pembagian susunan kalimat. Setelah itu, mereka mendefinisikan, menjelaskan sebab-sebab terjadinya, dan lain- lain. Barangkali di antara orang pertama yang memasukkan *al-musytarak al-lafzī* dalam pembagian *al-kalām* adalah Sibawaih (180 H). Ia menjelaskan, “Ketahuilah bahwa di antara perkataan mereka ada yang berbeda kata-kata karena berbeda maknanya. Ada juga yang berbeda kata-katanya tapi maknanya satu dan ada dua kata yang sama berbeda maknanya.” Contoh dua kata yang sama tetapi maknanya berbeda, seperti:

وجدت عليه من المودة , ووجدت إذا أردت وجدان الضالة

Ungkapan seperti ini cukup banyak,⁶ namun Sibawaih tidak lebih hanya memberikan isyarat adanya *al-musytarak al-lafzī* tanpa memberikan kejelasan tentang rambu-rambunya.

Setelah dua abad dari Sibawaih, muncul Ibnu Fāris (395 H). Ibnu Fāris menyebutkan *al-musytarak* dalam jenis-jenis *al-kalām* sebagaimana yang disebutkan Sibawaih sebelumnya; di antaranya adalah bersatunya kata-kata dan berbedanya makna seperti kata: عين الماء، وعين المال، وعين الركبة، وعين الميزان⁷. Ibnu Fāris memperluas jangkauan *al-musytarak al-lafzī* yang kemudian pandangannya berbeda dengan Sibawaih. Ibnu Fāris tidak hanya membatasi fenomena *al-musytarak al-lafzī* pada tatanan susunan kata tapi juga pada tataran gaya bahasa (*uslūb*) dan susunan kalimat (seperti *uslūb al-khabar* dan *amr*), sedangkan dalam susunan kalimat terdapat adanya *isytirāk* antara susunan *hāl* dari *fa'il* dengan *hāl* dari *maf'ūl*.⁸

6 Sibawaih, *al-Kitāb 'Ālam al-Kutub* (Bairut: Bulaq, 1966).

7 Ibnu Fāris, *al-Ṣaḥībi* (Kairo: Iṣa al-Babil Halaby, t.t.).

8 Muḥammad Nuruddin al-Munajjid, *al-Istyirāk al-lafzī*, hlm: 30.



Pendapat Sibawaih dan Ibnu Fāris itu disusul oleh pendapat pakar bahasa Arab lainnya dalam membahas hal-hal yang terkait dengan *al-musytarak al-lafẓī*, khususnya dari golongan yang mengakui adanya *al-musytarak al-lafẓī*. Di antara pakar bahasa Arab ada juga yang memperluas jangkauan *al-musytarak al-lafẓī* dan ada yang mempersempit jangkauan tersebut, bahkan ada yang mengingkarinya, seperti Ibnu Durustuwaih sebagaimana dikutip oleh as-Suyuti dalam *Kitāb al-Muzhir*.⁹

Berdasarkan uraian di atas, pada bab-bab berikutnya dalam buku ini akan menjawab pertanyaan-pertanyaan berikut:

Apa batasan suatu kata dapat digolongkan sebagai *al-musytarak al-lafẓī*, dan hal-hal apa yang menyebabkan timbulnya *al-musytarak al-lafẓī*? Lalu bagaimana pengaruhnya dalam memahami ayat-ayat yang di dalamnya terdapat *al-musytarak al-lafẓī*? Berikutnya, apakah rumusan yang dibuat oleh pakar semantik tentang *al-musytarak al-lafẓī* tepat diterapkan dalam *al-Qur'ān* yang dikenal dengan *al-wujūh wa al-naẓā'ir*?

Diskursus *al-musytarak al-lafẓī* di kalangan para pakar bahasa Arab sangat beragam dan terkadang sering berlawanan. Buku ini akan menguraikan hingga mencapai kejelasan tentang titik perbedaan dan persamaan mereka dalam tataran teoretis kajian semantik termasuk di dalamnya tentang sebab-sebab terjadinya *al-musytarak al-lafẓī*.

Permasalahan berikutnya yang dibahas di buku ini adalah sisi aplikatif dari *al-musytarak al-lafẓī* dengan objek *al-Qur'ān*. Beberapa pakar bahasa Arab sebenarnya banyak menulis tentang hal ini tapi terjadi perbedaan pendapat di antara mereka tentang suatu

9 Jalaluddin al-Suyuti, *al-Muzhar* (Kairo: al-Halaby, t.t.)

kata apakah termasuk *al-musytarak al-lafẓī* atau bukan. Begitu juga tentang jumlah kata-kata yang termasuk kategori *al-musytarak al-lafẓī* juga berbeda-beda. Bahkan ketika menyepakati suatu kata yang termasuk *al-musytarak al-lafẓī*, masih pula mengalami banyak perbedaan. Perbedaan berikutnya lagi adalah berkaitan dengan seberapa makna yang mungkin ada di balik kata-kata tersebut.

Bahasan buku ini juga ingin mempertegas apakah teori tentang *al-musytarak al-lafẓī* yang dibuat oleh pakar semantik dapat diterapkan pada ayat-ayat yang masuk kategori *al-wujūh wa an-naẓā'ir* ataukah sebenarnya dua hal yang berbeda?

Dari pelbagai permasalahan di atas, penulis akan menelusuri kosakata dalam *al-Qur'ān* yang disepakati termasuk *al-musytarak al-lafẓī* dan mana yang masih menjadi perbedaan. Penulis juga akan menganalisis pada setiap kata *al-wujūh wa an-naẓā'ir* yang diindikasikan terdapat *al-musytarak al-lafẓī*, apakah memang betul demikian adanya berdasarkan landasan teori yang ada. Selanjutnya, akan dianalisis faktor-faktor yang menyebabkan adanya kebermaknaan ganda pada *al-wujūh wa an-naẓā'ir* dengan merunut makna asal leksikal kemudian menjawab mengapa berkembang menjadi makna ganda, khususnya yang terkait dengan faktor *balāghah*.

Fenomena Bahasa dan *Al-Qur'ān*

Al-Qur'ān merupakan firman Allah (*kalāmullāh*) yang diwahyukan kepada Nabi Muhammad ﷺ melalui *Rūḥul Amīn*, Malaikat Jibril, untuk dijadikan pedoman hidup (*way of live*) bagi makhluk-makhluk-Nya di setiap ruang dan waktu. *Al-Qur'ān* juga telah mengenalkan dirinya sebagai petunjuk bagi manusia, *ḥudan*



li an-nās,¹⁰ yang mengantarkan dan mengarahkan mereka ke jalan yang paling lurus.¹¹ Kitab suci ini digunakan kaum Muslimin untuk mengabsahkan perilaku, menjustifikasi tindakan peperangan, melandasi berbagai aspirasi, memelihara berbagai harapan, dan memperkokoh harapan kolektif.

Di sisi lain, *al-Qur'ān* juga menegaskan bahwa kitab suci ini tertuang dalam lisan Arab yang jelas.¹² Pemilihan bahasa Arab oleh Allah sebagai bahasa komunikasi bukan tidak beralasan. Komunikasi linguistik terjadi jika dua orang yang terlibat dalam pembicaraan (*kalām*) menggunakan sistem isyarat yang sama.¹³ Dalam kasus ini, Allah berkomunikasi dengan menggunakan bahasa sehari-hari Muḥammad, yaitu bahasa Arab.

Bahasa Arab, bagi kaum Muslimin, memiliki arti penting. Di samping diyakini sebagai bahasa yang dipilih oleh Allah, ia juga merupakan bahasa peribadatan. Artinya, dikarenakan *al-Qur'ān* merupakan kumpulan firman Allah, maka huruf-huruf, kata-kata, dan struktur bahasa yang terdapat dalam *al-Qur'ān* juga dinilai sebagai bagian dari ajaran agama.

Walaupun bahasa Arab yang digunakan dapat dipahami, terdapat pula bagian-bagian *al-Qur'ān* yang sulit dipahami. Di dalamnya terdapat ayat-ayat *mutasyābihāt* dan ayat-ayat yang masih samar pengertiannya (*al-gumūd*) yang disebabkan oleh kemujmalan *al-Qur'ān*, seperti *lafaz musytarak* (lafal yang memiliki makna ganda), *garābah al-lafzi* (lafal yang asing), *al-hazf* (pembuangan lafal), *ikhtilāf marji'* *aḍ-ḍamīr* (adanya perbedaan tempat kembalinya kata ganti), *taqdīm wa al-ta'khīr* (lafal yang

10 Q.s. al-Baqarah ayat 285.

11 Q.s. al-Isrā' ayat 9.

12 Q.s. an-Nahl ayat 103; asy-Syu'arā' ayat 195.

13 Q.s. al-Kahfi ayat 93.

didahulukan dan diakhirkan), dan lain sebagainya. Oleh karena itu, tidak mengherankan jika, sejumlah pengamat Barat, seperti Welch dan Watt, memandang *al-Qur'ān* sebagai sebuah kitab yang tidak mudah dipahami dan diapresiasi. Bahasa, gaya, dan aransemen kitab ini pada umumnya menimbulkan masalah khusus bagi mereka.

Dalam lintasan sejarah ditemukan beberapa kasus penyimpangan dan kekeliruan memahami *al-Qur'ān*. Selain kecenderungan dan latar belakang seorang mufasir, sebab lainnya adalah minimnya pengetahuan mereka terhadap ilmu-ilmu bantu yang harus dikuasai, seperti pengetahuan tentang kaidah-kaidah kebahasaan (*qawā'id al-lugawiyah*), ilmu gramatika ('*ilm al naḥw*'), morfologi ('*ilm aṣ-ṣarf*'), ilmu pembentukan kata ('*ilm al-isytīqāq*'), '*ilm i'rab*', ilmu retorika ('*ilm al-balāghah*'), dan sebagainya.

Hadirnya buku ini diharapkan dapat memudahkan kaum Muslimin di Indonesia dalam memahami salah satu kesulitan ketika memahami *al-Qur'ān*, yaitu ayat-ayat yang di dalamnya terdapat *al-musytarak al-lafẓī*. Dengan demikian, semakin optimal fungsi *al-Qur'ān* sebagai petunjuk.

Selain itu, hadirnya buku ini semoga mampu mendorong para peneliti untuk mengkaji fenomena kebahasaan *al-Qur'ān* yang lain dengan menggunakan teori-teori kebahasaan mutakhir maupun dengan menggunakan tradisi bahasa Arab klasik—yang merupakan kekayaan ilmiah yang luar biasa. Hasil penelitian ini diharapkan, sekali lagi, dapat meningkatkan apresiasi umat Islam terhadap bahasa *al-Qur'ān*, khususnya dalam semantik, kemudian memahami dan menikmatinya. Dengan demikian, terbitnya buku ini diharapkan berguna bagi penelitian-penelitian berikutnya, terutama penelitian aspek kebahasaan *al-Qur'ān*.



Perhatian Pakar Bahasa

Fenomena *al-musytarak al-lafzī* menjadi perhatian para pakar bahasa Arab semenjak masa klasik hingga masa mutakhir, baik dalam kajian semantik bahasa Arab secara umum maupun yang spesifik tentang *al-Qur'ān*. Namun demikian, kajian yang menghasilkan panduan akademik maupun praktis bagi kaum Muslimin Indonesia masih sangat langka. Kalaupun ada ternyata belum dilakukan secara mendalam.

Dalam kajian secara semantik pembahasan tentang *al-musytarak al-lafzī* dilakukan semenjak Sibawaih (180 H) hingga era mutakhir. Tidak kurang dari 25 buku tercatat dalam bukunya Muḥammad Nuruddin al-Munajjid.¹⁴ Menurut Abdu al-Salim Mukarram, kitab *al-Munajjid fi al-Lughah* yang ditulis oleh Abī al-Ḥasan 'Alī Ibnu Ḥasan al-Hanai (yang dikenal dengan nama Karra') merupakan kitab terlengkap *musytarak al-lafzī* dalam bidang semantik, walaupun sebelumnya telah ada buku-buku lain yang membahas tentang *al-musytarak al-lafzī*, seperti yang ditulis oleh beberapa ulama: al-Asmu'i (wafat 215 H), Abū 'Ubaid (wafat 225H), al-Yazidy (wafat 225 H), dan al-Mubarrad (wafat 225 H).

Ada beberapa keistimewaan kitab *al-Munajjid* dibandingkan kitab-kitab yang lain, di antaranya adalah:

- Memuat hampir 900 kata, sementara kitab Abū 'Ubaid memuat 150 kata, dan kitab Abī al-'Umaisīl memuat sekitar 300 kata.
- Paling sistimatis di antara kitab-kitab sejenisnya.
- Kitab bahasa pertama yang menggunakan sistematika alfabet.¹⁵

14 Muḥammad Nuruddin al-Munajjid, *al-Isytirāk al-lafzī*, hlm. 28.

15 Karra', Abi Al-Hasan 'Alī bin Hasan al-Hanai, *Al-Munajjid fii al-Lughah*, Komentar Ahmad Mukhtar Umar dan Dhahi Abd al-Baqi, cet 2, (Beirut: Alam al-Kutub,1998), hlm. 3. Lihat

Adapun kajian *al-musytarak al-lafzī* yang spesifik *al-Qur'ān* sebagai objeknya juga telah banyak ditulis walaupun tidak menyebutkan secara jelas dengan istilah *musytarak al-lafzī*. Menurut Abd al-Salim Mukarram, penyebabnya adalah karena *al-lafz* tidak dikenal dalam ungkapan *al-Qur'ān*, yang dipakai adalah *al-kalimah*.¹⁶ Muḥammad Nuruddin al-Munajjid berpendapat bahwa hal ini terjadi karena untuk mensucikan *al-Qur'ān* dari sifat yang tidak layak baginya sebagai firman Allah seperti persepsi tentang kemakhlukan *al-Qur'ān* sebagaimana disebutkan oleh Abū al-Ḥasan al-Asy'ari. Saat ditanya tentang *lafaz* dalam *al-Qur'ān*, al-Asy'ari menjawab:

القرآن يقرأ في الحقيقة ويتلى ولا يجوز أن يقال يلفظ به¹⁷

“*Al-Qur'ān* dibaca, dan tidak boleh dikatakan: *al-Qur'ān* dilafalkan.”

Secara garis besar, perhatian para pakar bahasa Arab terhadap *al-musytarak al-lafzī* di dalam *al-Qur'ān* terbagi menjadi dua kelompok. *Pertama*, mengkodifikasikannya secara spesifik dalam satu buku yang dikenal dengan *al-wujūh wa al-naẓāir*. *Kedua*, mengkaji hal-hal yang terkait dengan *al-musytarak al-lafzī* serta korelasinya dengan *al-Qur'ān* dan sisi kemukjizatnya.

Untuk dua jenis perhatian tersebut, Muḥammad Nuruddin al-Munajjid mencatat ada 35 kitab yang ditulis dari mulai Ibnu Abbas (w 105 H) sampai al-Abyari (w. 1305 H) dengan beraneka

juga Abd al-Salim Mukarram, *Al-Musytarak al-lafzī fi al-Haql Al-Qur'ān* (Bairut: Muassah al-Risālah, 1996).

16 Abd al-Āl Salim Mukarram, *al-Isytirāk al-lafzī fi al-Qur'ān al-karīm* (Beirut: Muassah ar-Risālah, 1996), hlm. 31.

17 Abū al-Hasan al-Asy'ari, *al-Ibānah fi Uṣūl ad-Diyānah* (Kairo: Daar al-Kutub, 1987), hlm. 53.



ragam judul.¹⁸ Di antara kitab-kitab tersebut ada beberapa yang diharapkan mewakili beberapa generasi dan cakupan bahasannya yang lebih luas yaitu:

- *Al-Asybah wa al-Nazā'ir* oleh Muqātil bin Sulaiman al-Balkhi (w 150 H)
- *Al-Taṣrīf* oleh Yahya bin Salam (w 200 H)
- *Al-Asybah wa al-Nazā'ir* oleh Abdul Malik bin Muhammad al-Tsa'alibi (w 429 H)
- *Iṣlah al-wujūh wa al-Nazā'ir fi al-Qur'ān al-karīm* oleh Ḥusain bin Muḥammad ad-Dāmagānī (w 478 H)
- *Nuzhah al-A'yun al-Nawāzīr fi al-'Ilm al Wujūh wa al-Nazā'ir*, oleh Ibnu al-Jauzi (w 597 H)
- *Kasyf al-Sarāir fi Ma'na al-wujūh wa al-Nazā'ir*, oleh Ibnu al-'Imad (w 887).

Buku-buku tersebut merupakan khazanah yang sangat bernilai bagi kajian *al-musytarak al-lafzī*. Walaupun demikian, dalam aspek teoretis, buku-buku tersebut terkesan belum terdialogkan secara intensif melalui komparasi; di tataran praktis, belum tersusun secara sistematis sehingga mudah dicerna. Kitab-kitab tersebut belum bisa menyentuh kalangan awam, apalagi bagi penutur bukan bahasa Arab seperti orang Indonesia.

Karya-karya penelitian tentang *al-musytarak al-lafzī* terbagi menjadi dua metode. *Pertama*, yang memberikan fokus pada tataran teoretis dengan perdebatan yang sering kontradiktif antara satu dengan yang lain sehingga tidak memberikan contoh aplikatif. *Kedua*, yang hanya mengumpulkan kata-kata yang dikelompokkan

18 Muḥammad Nuruddin al-Munajjid, *al-Isytirāk al-lafzī*, hlm. 83.

sebagai *al-musytarak al-lafzī* tanpa memberi landasan teoretis yang jelas.

Penulis terdorong untuk melakukan kajian dari dua aspek, yaitu aspek teoretis seputar *al-musytarak al-lafzī* dari berbagai sisi dan aspek aplikatif terkait dengan *al-musytarak al-lafzī* di dalam *al-Qur'ān*. Bagi seorang Muslim, dalam konteks mengkaji bahasa Arab, apa pun disiplinnya yang terpenting adalah agar bisa menjadikannya sarana memahami *al-Qur'ān*. Jika fenomena *al-musytarak al-lafzī* di satu sisi dipandang oleh sebagian pakar bahasa sebagai kelebihan dalam bahasa Arab, maka bagi non-Arab (termasuk orang Indonesia) justru merupakan kendala ketika memahami *al-Qur'ān*. Ketika bentuk kata-kata yang biasa saja merupakan masalah tersendiri, apatah lagi dalam bentuk *al-musytarak al-lafzī*. Padahal, *al-Qur'ān* beserta segala fenomena kebahasaan yang ada harus dipahami oleh setiap Muslim. Allah ﷻ pun menjamin kemudahan *al-Qur'ān* untuk dikaji, sebagaimana disebutkan dalam surat al-Qamar ayat 17:

ولقد يسرنا القرآن للذكر فهل من مدكر

Bahkan, bagi siapa pun yang ingin menjadi pakar *al-Qur'ān*, kajian mengenai fenomena bahasa Arab, seperti *al-musytarak al-lafzī* merupakan suatu keniscayaan sebagaimana disebutkan oleh Muqātil bin Sulaiman di dalam mukadimah karyanya yang berjudul *al-Musannaf*. Sebuah Hadis *marfū'* menyebutkan sebagai berikut:

لا يكون الرجل فقيها كل الفقه حتى يرى للقرآن وجوها كثيرة

Sebagian para pakar menafsirkan hadis ini (حتى يرى للقرآن وجوها) dengan pemahaman: “hingga seseorang mengetahui satu kata mengandung beberapa makna.”



Sejauh yang penulis ketahui, belum ada kajian dalam bahasa Indonesia tentang *al-musytarak al-lafẓī* yang dilakukan sampai tahap aplikasi yang spesifik, bahkan sampai ke tingkat penjelasan. Dalam khazanah pemikiran Islam di Indonesia, kajian *al-musytarak al-lafẓī* yang terkait dengan *al-Qur'ān* baru pada tahap level teoretik, itu pun biasanya hanya dalam suatu bab tentang ilmu-ilmu *al-Qur'ān*.

Skripsi yang ditulis oleh Abdul Munir dari Fakultas Syariah UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta mengangkat *al-musytarak al-lafẓī* tapi kajian tersebut dilakukan dalam perspektif *uṣūl al-fiqh*.¹⁹ Masnal Zajuli menulis disertasi dengan judul *al-Isytirāk fi Asmā' Waradāt fi al-Qur'ān al-karīm*. Sebagaimana judulnya, kajian *al-Isytirāk* itu membatasi diri pada kata benda dalam *al-Qur'ān*; dalam aplikasi *al-Isytirāk al-lafẓī* hanya menganalisis tiga kata, yaitu kata *al-huda*, *al-farah*, dan *al-azwaj*. Padahal, masih banyak lagi *al-asma'* yang termasuk *al-Isytirāk al-lafẓī*, belum lagi yang terkait dengan *al-af'āl* dan *al-hurūf*. Apalagi dari segi teori, peneliti tersebut menyatakan tidak akan membicarakan terlalu dalam, khususnya terkait dengan pro-kontra *al-Isytirāk*.²⁰ Selain itu, disertasi tersebut ditulis dalam bahasa Arab sehingga belum dapat dijadikan *guide* bagi kalangan awam di Indonesia ketika memahami ayat-ayat *al-Qur'ān* yang di dalamnya ada *al-Isytirāk*.

Dari sinilah muncul keinginan penulis untuk melakukan kajian *al-musytarak al-lafẓī* dalam perspektif semantik, dan lebih spesifik dalam konteks perkembangan makna dalam kajian teoretik dan analisis praktis terhadap *al-musytarak al-lafẓī* yang

19 Abdul Munir, "Lafal Musytarak dalam *Al-Qur'ān* dan Pengaruhnya Terhadap Istimbat Hukum" (Yogyakarta: Skripsi, Fakultas Syari'ah UIN Sunan Kalijaga, 1999).

20 Masnal Zajuli, "*al-Isytirāk fi Asmā' Waradāt fi al-Qur'ān al-karīm*" (Jakarta: Disertasi Program Pasca Sarjana UIN Syarif Hidayatullah, 2005). hlm. 93.

ada dalam buku-buku *al-wujūh wa an-naẓā'ir*, dengan penjelasan makna dalam bahasa Indonesia sehingga membedakannya dengan karya-karya yang ada dalam bahasa Arab. Penulis juga ingin membuat klasifikasi *al-wujūh wa an-naẓā'ir* yang diasumsikan sebagai *al-musyarak al-lafẓī* berdasarkan faktor-faktor yang mempengaruhi makna ganda dengan penekanan pada faktor *balāgh* sebagai pembeda dari apa yang dilakukan oleh peneliti lain yang berdasarkan abjadiah, seperti tulisan Muhammad Nuruddin al-Munajjid.

Relasi Kata dan Makna

Dalam bahasa Arab, kata (*kalimah*) terdiri dari bangunan kata (*mabnā*) dan makna dari kata tersebut. Bangunan kata terdiri dari bahan baku atau akar suatu kalimat itu terbentuk. Bahasan ini dalam bahasa Arab dikaji dalam disiplin ilmu yang dikenal dengan '*ilmu al-isytiqāq* (ilmu asal kata). Bangunan kata juga terbentuk dari *ṣiḡah* kata tersebut yang dibicarakan dalam '*ilmu al-abniyah* dan *al-auzān*. Kedua ilmu telah menjadi perhatian para pakar bahasa, sebagaimana perhatian mereka pada *mabnā* yang dikaji secara terpisah. Padahal, pembahasan masalah ini sulit dipisahkan dengan pembahasan masalah makna sehingga muncullah ilmu *dalālah* (semantik).²¹

Para filosof Yunani sudah lama membicarakan tema-tema yang masuk dalam kategori inti semantik. Secara substantif, semantik memang sudah lama dikaji, bahkan bersamaan dengan munculnya pemikiran manusia.²² Aristoteles, misalnya, berbicara tentang perbedaan antara suara dan makna. Ia menyebutkan bahwa makna

21 Muhammad al-Mubarak, *Fiqh al-Lughah wa Khaṣāiṣ al-ʿArabīyah* (Bairut: Dār al-Fikri, 1973), hlm.153.

22 Ahmad Mukhtar Umar, *ʿIlm al-Dalālah*, cet 5 (Beirut: Alam al-Kutub, 1998), hlm. 17.



bersesuaian dengan gambaran yang ada pada akal orang yang berpikir. Ia bedakan hal tersebut dalam tiga hal: sesuatu yang ada di dunia luar; gambaran/makna; suara atau rumus atau kata-kata.²³

Para pakar bahasa pada umumnya belum lama mengenal semantik sebagai ilmu. Akan tetapi, di kalangan pakar bahasa Arab ilmu ini telah lama berkembang, bahkan dengan pembahasan yang sangat mendalam dalam topik *ma'ānī al-alfāz*. Karya dalam bahasa Arab yang termasuk pertama dalam bidang kebahasaan adalah berbentuk risalah yang di dalamnya terkumpul kata-kata yang mempunyai satu tema seperti unta, kuda, pohon, buah-buahan, dan tempat-tempat tertentu. Karya ini tidak lebih sekadar pengklasifikasikan bahasa menurut tema dan makna. Usaha ini merupakan langkah awal yang kemudian menemukan puncaknya pada era penelitian kamus besar yang disusun atas dasar makna *al-alfāz* (ungkapan); bukan atas dasar pokok kalimat dan materi kata.

Kitab-kitab seperti *al-Mukhaṣṣaṣ* karya Ibnu Syiddah al-Andalusī, yang terdiri dari 17 jilid dan disusun berdasarkan tema, merupakan karya yang mewakili bentuk tersebut. Sebagai contoh, tema yang berkaitan dengan langit dan bintang berada dalam satu bab, begitu juga tanah serta bagian-bagiannya serta manusia dan hal-hal yang terkait dengan anggota badan, akhlak dan sifat-sifatnya. Pekerjaan yang besar ini memberi gambaran umum tentang bahasa Arab bahwa melalui karya seperti itu kita dapat mengetahui bagaimana bahasa Arab dapat memenuhi semua sisi kehidupan.

Ulama klasik banyak yang membahas persoalan dan tema semantik (penunjukan arti makna suatu ungkapan), seperti masalah *al-mutarādif*, *al-musyarak al-lafẓī*, *al-aḍḍād*, *al-khāṣ* dan

23 *Ibid.*, hal 17.

al-‘ām, *al-haqīqah* dan *al-majāz*, *al-muwallad* dan istilah-istilah spesifik Islam. Al-Imam as-Suyūṭī membuat beberapa bab di dalam *Kitāb al-Muzhir* yang khusus membicarakan masalah-masalah tersebut. Begitu juga ulama *uṣūl al-fiqh*, banyak di antara mereka yang memberi perhatian karena menganggap masalah ini sangat penting dan memiliki keterkaitan erat dengan bahasan-bahasan di dalam ilmu mereka.

Hal menakjubkan terjadi ketika seorang peneliti bernama asy-Syaikh Abū Hātim Aḥmad Ibnu Ḥamdan ar-Rāzi (w 322 H) menulis buku tentang perkembangan kata dalam dua jilid buku yang diberi nama *az-zīnah*. Di dalamnya terkumpul sejumlah kosakata atau peristilahan Islam serta dilakukan pengkajian dengan pendekatan perkembangan historis dari masa jahiliah hingga masa Islam.

Saat ini pembahasan tentang makna kata mengalami perkembangan yang pesat. Banyak ilmu yang bermunculan yang mendukung dan membantu perkembangannya, antara lain adalah suara bahasa yang dapat mengungkap fungsi ungkapan bahasa, ilmu jiwa yang dapat menjembatani antara pemikiran, perasaan, dan bahasa. Pembahasan mengenai *al-majāz* dan *al-haqīqah* juga semakin luas. Semua ini akhirnya memunculkan suatu ilmu yang spesifik pada akhir abad ke-19 yang dikenal dengan ilmu *al-dalālah al-alfāz* (semantik).

Ilmu ini muncul pertama kali dalam suatu makalah yang ditulis oleh Breal pada tahun 1883. Pada tahun 1887 terbit buku yang cukup populer karya Darmesteter. Breal, 20 tahun kemudian, menulis sebuah buku tentang pemaknaan kata yang kemudian disusul dengan tulisan-tulisan lain pada tema serupa. Sampai akhirnya, menurut Ulmann, ilmu ini mencapai kematangannya dengan buku Nyrop pada tahun 1913 dengan judul *Grammaire historique de la*



langue française yang secara khusus pada jilid keempatnya berbicara tentang pemakaian kata.²⁴

Pada dasawarsa berikutnya bermunculan buku-buku dengan tema yang sama dalam berbagai bahasa. Di antaranya adalah *Principles of Semantics* yang ditulis oleh Ulmann pada tahun 1951 dan kemudian diringkaskan dalam bahasa Perancis dengan judul *Précis de sémantique française* pada tahun 1952. Buku ini dianggap paling lengkap dan paling baik dalam bidang semantik.²⁵

Adapun dalam bahasa Arab, Ibrahim Anis merupakan orang pertama yang menulis tentang ilmu *ad-dalālah* dalam bukunya *Dalālah al-Alfāz* yang ditulis pada tahun 1958.²⁶ Buku ini juga dianggap yang baik dan mencakup berbagai pembahasan yang merangkum tema-tema yang pernah ditulis dalam bahasa Arab dalam khazanah klasik dan yang ditulis pada masa mutakhir dalam berbagai bahasa asing.

Konteks kajian *musytarak al-lafzī* dalam buku ini merupakan bagian yang sangat penting dalam bidang semantik (*al-dalālah*) yang salah satu kajiannya adalah *at-taṭawwur al-lugawī* (perkembangan bahasa). Salah satu teori yang ada di dalamnya membahas *al-musytarak al-lafzī*.

Hal yang aksiomatik bahwa suatu kata pada awal pembentukannya ditujukan untuk menunjukkan satu makna. Setelah itu, dari satu makna tersebut secara bertahap dan lambat akan muncul makna-makna lain dari makna yang dekat hingga makna yang jauh yang dikenal dengan perkembangan makna.²⁷

24 *Ibid.*

25 Stephen Ulmann, *Word & Their Use*, diartikan oleh Kamal Bisyr, *Daur al-Kalimah fi al-Lugah*, cet. 12 (Kairo: Dār Garīb, t.t.), hlm. 20.

26 Ibrahim Anis, *Dalālah al-Alfāz*, cet 5 (Kairo: Maktabah al-Anglo al-Mishriyah, 1984).

27 Abd al-Salim Mukarram, *al-Isytirāk al-lafzī fi al-Qur'ān al-karīm*, hlm. 9, lihat juga Ali Abdulwa-

Perkembangan ini terkait dengan dua hubungan: *al-mujāwarah* (kedekatan) dan *al-musyābahah* (keserupaan). Hubungan yang pertama ada yang terkait dengan tempat dan ada pula yang terkait dengan waktu. Contoh yang pertama seperti kata *az-za'inah* yang asalnya mempunyai makna “seorang perempuan yang berada di dalam *al-haudaj* (sekedup),” kemudian berkembang artinya menjadi “sekedup” itu sendiri dan selanjutnya memiliki arti “unta”.²⁸

Untuk hubungan yang terkait dengan waktu seperti berubahnya arti *al-'aqīqah* yang asalnya punya arti “rambut yang tumbuh pada bayi yang baru lahir dari rahim ibu” menjadi “hewan yang disembelih ketika mencukur rambut anak tersebut”.²⁹

Adapun hubungan yang kedua, seperti berubahnya arti *al-ufun* yang asalnya mempunyai arti “sedikitnya susu unta” menjadi “sedikit akal dan tolol”. Begitu juga kata *al-majd* yang asalnya mempunyai arti “penuhnya perut hewan dengan makanan” menjadi “penuhnya sifat kedermawanan”.³⁰

Munculnya *al-musytarak al-lafzī* merupakan bagian dari perkembangan makna. Dengan demikian, teori yang digunakan dalam mengkaji *al-musytarak al-lafzī* adalah teori perkembangan makna.

Pada dasarnya, suatu *lafaz* atau kata mempunyai sifat konsisten pada maknanya yang pertama sampai ada yang mencoba mengubahnya, seperti apa yang dikatakan oleh Ibnu Jinnī: “Seperti yang disebutkan al-Marzukī, orang-orang Arab tidak

hid Wafi, *'Ilm al-Lugah*, hlm. 214.

28 *Ibid.*, hlm. 10.

29 *Ibid.*

30 Ali Abdul Wahid Waif, *'Ilm al-Lugah* (Kairo: Dār Nahdah Misr li al-T)ābb'wa an-Nasr, 1973).



akan mengubah kata benda (*al-asmā'*) menjadi kata sifat ataupun sebaliknya. Para pakar bahasa berpendapat bahwa pemindahan makna (*an-naql*) dalam bahasa mempunyai kesamaan dengan istilah penghapusan hukum (*an-naskhu*) dalam syariat. Mereka menggunakan kata النسخ sebagai contoh.

Di dalam kamus-kamus bahasa Arab kata “النسخ” sebenarnya mempunyai arti dasar sebagai “مشتار العسل” (tempat memetik madu) tetapi kemudian berubah menjadi “نسخ الشمس الظل” (matahari menghapus bayangan) dan kemudian berkembang lagi menjadi suatu istilah dalam hukum syariat. Perkembangan makna ini kadang tidak kita perhatikan atau bahkan sudah kita lupakan.³¹

Begitu juga kata “الطف” dalam kamus. Kata ini merupakan nama pegunungan yang memisahkan antara negeri Irak dan jazirah Arab tapi kemudian berkembang menjadi sangat luas, yaitu kata yang berarti “pemisah atau pembatas yang tampak” (كل فاصل و) seperti garis pantai, lereng pegunungan, atau ujung dari segala sesuatu.

Dilihat dari materinya, kata “الطف” mempunyai arti ‘akhir’ atau ‘mendekati akhir’ (النهاية أو قربها), kemudian kata ini berkembang lagi menjadi kata yang berarti ‘melebihi akhir’ (ما فوق النهاية و ما تحتها). Namun, kemudian diyakini bahwa bersamaan dengan turunnya *al-Qur’ān*, makna kata ini untuk terakhir kalinya berkembang lagi menjadi “sesuatu yang ditambah atau dikurangi”. Makna ini dapat dilihat dalam tiga ayat pertama surat al-Muṭaffifīn:

وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِينَ ۚ
الَّذِينَ إِذَا أَكْتَالُوا عَلَى النَّاسِ يَسْتَوْفُونَ ۖ
وَإِذَا كَالُوهُمْ
أَوْ وَزَنُوهُمْ يُخْسِرُونَ ۚ

31 Taufik Muḥammad Syahin, *al-Musyarak al-lafzī* (Kairo: Maktabah Wahbah, 1980), hlm. 72.

Sejak datangnya Islam dapat dipahami bahwa kata “الطف” ditujukan bagi orang-orang yang menambah atau mengurangi takaran untuk mengeruk keuntungan pribadi.³²

Walaupun sudah dijelaskan dalam *al-Qur'ān*, para pakar tafsir masih menafsirkan kata tersebut hanya dengan makna ‘menambah’ (الزيادة), sehingga hal ini dapat menghilangkan makna retorika, dan hal ini terus dipakai sampai sekarang. Seandainya mereka mengerti dan mengikuti perkembangan makna ini, pasti mereka tidak akan terjerumus ke dalam apa yang mereka tafsirkan sekarang.³³

Berdasarkan uraian di atas, dapat dinyatakan bahwa dengan mengikuti perkembangan dan perubahan makna kata “الطف” dan dengan menggunakan *al-Qur'ān*, kita dapat mengkategorikan kata tersebut ke dalam *musytarak lafzī* atau kata yang berhomonim.³⁴

Selain penjelasan di atas, ada juga bentuk perubahan makna (*an-naql*), baik secara induktif maupun deduktif. Seperti makna kata “الحج”. Ada juga perkembangan yang berbentuk penghapusan dalam penggunaan makna kata karena hal tersebut tidak disukai atau karena *syara'*. Seperti pernah disabdakan Rasulullah ﷺ:

لا يقولن أحدكم للعنب الكرم، إنما الكرم الرجل المسلم (رواه مسلم)

Dalam hadis tersebut Rasulullah melarang penggunaan kata “الكرم” untuk diasosiasikan dengan anggur atau minuman keras. Orang Arab menamakan minuman keras dengan sebutan “الكرم”. Hal ini karena anggapan bahwa meminum anggur dapat meningkatkan derajat seseorang menjadi terhormat. Setelah turun ayat pengharaman minuman keras, penggunaan istilah

32 *Ibid.*, hlm. 73

33 *Ibid.*

34 *Ibid.*



“الكرم” tersebut dilarang, sebagai bentuk pencelaan atas *khamr* dan penekanan atas keharamannya, serta menjelaskan bahwa hati orang mukminlah yang patut disebut “الكرم”.

Ibnu Burhan menyebutkan adanya perbedaan pendapat tentang keabsahan perubahan makna bagi nama, baik sebagian ataupun keseluruhan, dan apakah istilah umum dalam suatu bahasa dapat berubah menjadi istilah hukum *syara'*. Seperti istilah: “الصوم”, “الزكاة”, “الحج”, dan “الصلاة”. Golongan Mutazilah berpendapat bahwa istilah-istilah tersebut sudah berubah dari makna-makna aslinya; sedangkan al-Qāḍī Abū Bakar berpendapat bahwa istilah-istilah tersebut masih berbentuk sama dengan bentuk awalnya tanpa ada perubahan.³⁵

Menurut sebagian pakar, perubahan makna tidak akan keluar dari salah satu bagian bahasa, yaitu *majāz*. Yang dimaksud dengan *majāz* di sini adalah *majāz* dengan pemaknaan yang luas, bukan bersifat retorika yang sempit (*al-balāḡī aḍ-ḍayyiq*) seperti yang diterangkan oleh Abū Ubaidah dalam bukunya yang berjudul *Majāzul Qur'ān*.

Bagi sebagian ulama, perubahan makna berarti membuat kata yang bermakna baru. Dalam buku-buku pokok tentang bahasa Arab disebutkan bahwa: sebenarnya bahasa Arab asli tidak memiliki kata-kata seperti “المحرم”, “الفاسق”, “المنافق”, dan kata “النفث”. Dalam *al-Jamharah* dituliskan bahwa istilah *Muḥarram* belum dikenal oleh bangsa Arab, dan mereka hanya mengenalnya dengan bulan *Ṣafar*. Keduanya dikenal dengan istilah “صفرين”, tetapi kemudian Rasulullah ﷺ menyebutnya *Muḥarram* dalam hadis beliau yang berbunyi: (أفضل الصيام بعد رمضان، شهر الله المحرم) begitu juga istilah “صير”

35 *Ibid.*, hlm. 74.

الباب” yang berarti rumah (شقة), dan kata “الزماره” yang bermakna “الزانية”.

Abū ‘Ubaid berkata, “Aku belum pernah mendengar kata “الزماره” kecuali di dalam hadis, dan aku tidak mengetahui dari mana kata itu berasal. Apakah kata itu betul-betul baru, ataukah dari bahasa yang belum kita ketahui, atau diambil dari sesuatu yang belum kita ketahui sumbernya.”³⁶

Pembahasan para pakar bahasa tentang *al-musytarak al-lafzī* memang sebuah realita *dalāliyyah*. Pertanyaannya, apakah teori-teori yang dirumuskan oleh pakar bahasa tepat diterapkan pada ayat-ayat *al-Qur’ān*? Dengan kata lain, apakah lafal-lafal *al-Qur’ān* yang diindikasikan *musytarak* memenuhi kriteria *al-musytarak al-lafzī*?

Berdasarkan fenomena tersebut, penulis menggunakan teori yang dirumuskan para pakar semantik tentang *al-musytarak al-lafzī*, khususnya yang dirumuskan oleh Muḥammad Nuruddin al-Munajjid, sebagai pisau analisis dalam bahasan buku ini. Muḥammad Nuruddin al-Munajjid mendefinisikan *al-musytarak al-lafzī* dengan:

كل لفظ مفرد يدل بترتيب حروفه وحركاته علي معنيين فصاعدا دلالة خاصة في بيئة واحدة وزمان واحد ولا يربط بين تلك المعاني رابط معنوي أو بلاغي³⁷

Setiap kata *mufrad* dengan urutan huruf-huruf dan harakatnya menunjukkan dua makna atau lebih secara spesifik, dalam

³⁶ *Ibid.*

³⁷ Muḥammad Nuruddin al-Munajjid, *al-Isytirāk al-lafzī fi al-Qur’ān al-karīm*, hlm. 37.



lingkungan yang satu, pada masa yang satu dan di antara makna-makna tersebut tidak ada ikatan arti ataupun *balāghah*.

***AL-MUSYTARAK AL-LAFẒĪ* DALAM KAJIAN SEMANTIK**

Semantik berasal dari bahasa Inggris *semantic*. Pada awalnya kata ini berasal dari bahasa Yunani *sema* (nomina) ‘tanda’ atau *samaino* ‘menandai; berarti.’³⁸ Semantik mengandung makna *to signify* (memaknai). Sebagai istilah teknis, semantik mengandung pengertian “studi tentang makna.” Dengan anggapan bahwa makna menjadi bagian dari bahasa, maka semantik merupakan bagian dari linguistik. Seperti halnya bunyi dan tata bahasa, komponen makna juga menduduki tingkatan tertentu.

Apabila komponen bunyi umumnya menduduki tingkat pertama, dan tata bahasa pada tingkat kedua, maka komponen makna menduduki tingkatan paling akhir. Hubungan ketiga komponen itu adalah (a) bahasa pada awalnya merupakan bunyi abstrak yang mengacu pada adanya lambang-lambang tertentu, (b) lambang-lambang merupakan seperangkat sistem yang memiliki

38 T. Fatimah Djayasudarmo, *Semantik 1 Pengantar ke Arah Ilmu Makna* (Bandung: Refika Aditama, 1999), hlm. 1.

tatanan dan hubungan tertentu, dan (c) seperangkat lambang yang memiliki bentuk dan hubungan itu mengasosiasikan adanya makna tertentu.³⁹

Dalam memahami arti semantik, Samuel dan Kiefer (1966:38-42) menyebutkan hal-hal yang harus diperhatikan: (1) apakah suatu kalimat mempunyai makna atau tidak?; (2) apabila kalimat tersebut mempunyai makna, berapa makna yang terkandung di dalam kalimat itu?; (3) apabila ada dua kalimat, apakah makna umum kalimat-kalimat itu, dan berapa makna yang terkandung di dalamnya?; (4) bagaimanakah kita seharusnya menetapkan hubungan semantik antara kalimat-kalimat yang secara gramatikal berbeda? (5) kalimat-kalimat sesungguhnya memiliki inti (disebut inti logika) yang muncul bersama-sama di dalam persoalan teori semantik formal; (6) inti logika seharusnya dapat menjelaskan derivasi kalimat sehingga penanda dapat menampung sifat semantik pada setiap kalimat yang diturunkan; (7) jelas, seperangkat pengertian makna kalimat lebih luas daripada kalimat itu sendiri; dan (8) wacana dapat digunakan untuk menerangkan semantik.⁴⁰

Semantik dalam Lintasan Sejarah

Istilah 'semantik' baru muncul pada tahun 1894 yang dikenal melalui American Philological Association dalam sebuah artikel berjudul *Reflected Meanings: A Point in Semantics*. Istilah 'semantik' sebenarnya ada sejak abad ke-17 bila dipertimbangkan melalui frase *semantic philosophy*. Breal masih menyebut semantik sebagai

39 Palmer, F.R, *Semantics* (London: Cambridge University Press, 1981), hlm. 5 sebagaimana dikutip oleh Aminudin, dalam *Semantik Pengantar Studi Tentang Makna*, cet. 3 (Bandung: Sinar Baru Algensindo, 2003), hlm. 15.

40 Mansoer Pateda, *Semantik Leksikal*, edisi II (Jakarta: PT Renika Cipta, 2010), hlm. 5.

ilmu murni historis (*historical semantics*).⁴¹ *Historical semantics* ini cenderung mempelajari semantik yang berhubungan dengan unsur-unsur luar bahasa, misalnya latar belakang perubahan makna, perubahan makna, hubungan perubahan makna dengan logika, psikologi, dan seterusnya.⁴²

Reisig (1825) mengungkapkan konsep baru *grammar* (tata bahasa) yang meliputi: (1) etimologi, yaitu studi asal-usul kata yang terkait dengan perubahan bentuk maupun makna; (2) sintaksis atau ilmu tentang tata kalimat; dan (3) semiologi atau ilmu tanda (makna).

Berdasarkan pemikiran Reisig, perkembangan semantik dapat dibagi ke dalam tiga masa. Masa pertama, termasuk di dalamnya kegiatan Reisig, disebut Ullman sebagai *underground period*. Masa kedua, semantik sebagai ilmu murni historis. Masa ini ditandai dengan adanya pandangan *historical semantics*, terutama dengan munculnya karya klasik Breal (1883). Masa ketiga ditandai dengan munculnya karya filolog Swedia, Gustaf Stern (1931), yang berjudul *Meaning and Change of meaning with Special Reference to English Language*. Stern melakukan kajian makna secara empiris dengan bertolak dari bahasa Inggris.⁴³

Memandang semantik sebagai komponen disiplin linguistik merupakan pangkal tolak yang paling bermanfaat dan menarik. Menurut Geoffrey Leech, meskipun menjadi disiplin yang berkembang pesat ke arah yang lain, linguistik sama sekali tidak menyerahkan semantik kepada filosof dan antropolog. Barulah belakangan semantik tidak lagi dianggap sebagai bidang yang

41 T. Fatimah Djayasudarmo, *Semantik 1*, hlm. 1.

42 *Ibid.*

43 *Ibid.*, hlm. 2



kacau, sebagai wilayah intelektual tanpa struktur yang tidak disukai di pinggiran wilayah linguistik.

Selain itu, terdapat kecenderungan untuk menjadikan semantik dalam posisi yang semakin sentral dalam studi linguistik. Posisi ini, menurut Leech, sudah menjadi kemestian.⁴⁴ Pemusatan usaha intelektual dalam semantik tampaknya sekarang telah mencapai puncak dan menuju pada pandangan baru yang setidak-tidaknya sebanding, kalau tidak dapat dikatakan lebih besar, dengan yang dilakukan oleh pakar filsafat linguistik seperti Wittgenstein dan Carnap pada tahun 1920 dan 1930-an.⁴⁵

Semantik baru dinyatakan dengan tegas sebagai ilmu makna pada abad ke-19 dengan munculnya *L' Essai de sémantique* dari Breal. Pada periode berikutnya disusul oleh karya Stern. Sebelum kelahiran karya Stern, di Jenewa diterbitkan bahan berupa kumpulan kuliah Ferdinand de Saussure yang berjudul *Cours de linguistique générale*. Karya Saussure ini kelak sangat menentukan arah perkembangan linguistik. Pandangannya menjadi pemikiran aliran strukturalisme. Menurut pandangan strukturalisme de Saussure, bahasa merupakan satu sistem yang terdiri atas unsur-unsur yang saling berhubungan. Bahasa merupakan satu kesatuan (*the whole unified*). Pandangan ini kemudian dijadikan titik tolak penelitian yang sangat kuat mempengaruhi berbagai bidang penelitian, terutama di Eropa.⁴⁶

Tokoh yang secara sungguh-sungguh berusaha mengadaptasikan pendapat Saussure itu dalam bidang semantik

44 Geoffrey Leech, *Semantics*, terj. Paina Partan (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003), hlm. 3.

45 *Ibid.*

46 Aminudin, *Semantik Pengantar Studi Tentang Makna*, cet ke-3 (Bandung: Sinar Baru Algensindo, 2003), hlm. 17.

adalah Jost Trier (1894-1970) yang memperkenalkan “teori medan makna”. Dengan diadaptasinya teori Saussure, dalam perkembangan berikutnya kajian semantik memiliki dua ciri. Pertama, meskipun semantik masih membahas masalah perubahan makna, pandangan yang bersifat historis sudah ditinggalkan karena kajian yang dilakukan bersifat deskriptif. Kedua, struktur dalam kosakata mendapat perhatian dalam kajian sehingga dalam kongres para linguist di Oslo (1957) dan di Cambridge (1962), *semantic structural* merupakan salah satu masalah yang hangat dibicarakan.⁴⁷

Linguistik sebagai studi ilmiah tentang bahasa memberikan kepada bidang semantik suatu tingkat kegairahan analisis tertentu yang digabungkan dengan pandangan terhadap studi tentang makna sebagai komponen terpadu dalam keseluruhan teori tentang bagaimana bekerjanya bahasa. Studi yang lebih menekankan pada segi ‘isi’ bahasa tanpa mengacu pada segi ‘ekspresinya’ akhirnya tidak berarti sama sekali. Hal ini sama dengan studi pada ‘ekspresi’ tanpa mempelajari ‘isi’; sesuatu yang telah dicoba oleh para pakar linguistik, dan ternyata hanya menjumpai kemandulan.⁴⁸

Urgensi dan Ruang Lingkup Kajian Semantik

Objek utama semantik adalah makna. Tidak ada satu pun yang mengingkari nilai sebuah makna bagi bahasa, hingga dikatakan bahwa tanpa makna maka takkan ada bahasa. Tabiat bagi bahasa senyatanya hanya bisa dipahami melalui pemahaman makna sehingga makna mempunyai peran yang sangat penting pada setiap level analisis. Bahasa, semenjak dari analisis fonem hingga makna, memainkan peran yang amat besar dalam mengaplikasikan

47 Stephen, Ullmann, *Semantics: An Introduction to The Science of Meaning* (Oxford: BasilBlackwell, 1977), hlm. 8; dalam Aminudin, *Semantik, Pengantar Studi tentang Makna*, hlm.17.

48 T. Fatimah Djayasudarmo, *Semantik: Pengantar I*, hlm. 4.



linguistik, seperti jalan komunikasi, mengajarkan bahasa, terjemah, dan kajian pemerolehan bahasa.⁴⁹

Banyak masalah kehidupan ditentukan oleh pemahaman yang benar terhadap sebuah teks. Bidang hukum dan perundang-undangan, misalnya banyak dijumpai perbedaan terhadap pemaknaan kata. Begitu juga dalam perjanjian internasional, transaksi perdagangan, serta hubungan perekonomian yang sudah dan akan terus bergulir.

Dalam bidang agama keberadaan teks menempati posisi yang sangat menentukan, khususnya pada bidang fiqih. Pemahaman sebuah teks sangat menentukan pemikiran dalam bidang akidah dan hukum, begitu juga dalam bidang muamalah dan ibadah. Hal yang sama terjadi ketika menentukan makna kata dalam *al-Qur'ān* dan hadis. Perbedaan dalam memahami teks akhirnya memunculkan perbedaan dalam memahami kehendak pembuat *syara'*. Oleh karena itu, ulama *ushūl fiqh* sangat memberikan perhatian terhadap masalah kata dan penunjukkan artinya. Mereka membahas masalah tersebut dalam tema-tema seperti '*ām* dan *khāṣ*, *haqīqah* dan *majāz*, *al-musytarak* dan *tarāduf* meskipun sebenarnya tema-tema ini bagian dari pembahasan kebahasaan. Hal ini terjadi karena pengambilan hukum dari teks dalam banyak keadaan ditentukan dengan pembatasan pendapat dalam memahami masalah kebahasaan.

Masalah ini dikuatkan oleh Ibnu Jinnī yang mengatakan bahwa kebanyakan orang yang sesat dari kalangan syariah dan para pakarnya adalah disebabkan oleh kelemahan terhadap penguasaan bahasa (Arab), begitu juga dalam masalah *tasybīh* (penyerupaan)

49 Ahmad Mukhtar Umar, *'Ilm ad-Dalālah*, cet ke-5 (Kairo: Alam al-Kutub, 1998), hlm. 5.

Allah dengan makhluk.⁵⁰ Seandainya bahasa Arab dikuasai dengan baik, maka interaksi dengan teks akan membawa kebahagiaan dan bukan justru membawa kesengsaraan.

Pembahasan tentang penunjukan kata, selain berhubungan dengan pemahaman teks, dapat berkaitan pula dengan bagaimana seseorang dapat merasakan teks dengan perasaan yang benar, mengetahui posisi kata, mengetahui titik-titik keindahan, posisi-posisi rumit dan keindahan perkataan. Semua ini akan membantu mendapatkan kemampuan dan pengembangan terhadap pembahasan yang indah dalam ilmu bahasa, termasuk di dalamnya tentang *dalālah al-alfāz*.

Bahkan bukan hanya itu saja, meneliti makna *al-alfāz* memberikan manfaat yang tidak hanya dalam tatanan pragmatis atau yang berkaitan dengan karya sastra tapi juga mempunyai manfaat berupa hasil ilmiah dan nilai teoretis. Hal ini terjadi karena pembahasan tersebut bertujuan mengungkap realitas yang berhubungan dengan bahasa dan hubungannya dengan pemilik bahasa tersebut, seperti dengan pikiran, lingkungan, dan adat.⁵¹

Itulah sebabnya para pakar dalam berbagai bidang keilmuan memberi perhatian kepada semantik walaupun masing-masing melakukan kajian dari sisi yang berbeda. Dikarenakan semantik merambah ke semua sisi kehidupan, ilmu makna ini yang awalnya sekadar cabang linguistik kini menjadi ilmu tersendiri dengan nama semantik (*'ilm ad-dalālah*).⁵²

50 Ibnu Jinnī, *al-Khaṣā'is*, komentar Muḥammad Ali an-Najjar, cet. 2 (Bairut: Dar al-Kutub al-Misriyyah, t.t.).

51 Muḥammad al-Mubārak, *Fiqh al-Lughah* (Damaskus: Jāmi'ah Dimasq, 1960), hlm. 159.

52 Muḥammad Daud, *al-'Arabiyyah wa 'Ilm al-Lughah al-Ḥadīṣ* (Kairo: Dār al-Garīb, 2001), hlm 178.



Meskipun mencakup bidang yang lebih luas, baik dari segi struktur dan fungsi bahasa maupun dari segi interdisiplin bidang ilmu, ruang lingkup semantik berkisar pada hubungan ilmu makna dalam linguistik. Tentu saja faktor nonlinguistik ikut mempengaruhinya sebagai fungsi bahasa yang nonsimbolik.

Makna dapat diteliti melalui fungsinya, yang dikenal sebagai makna leksikal (makna leksem) dan makna gramatikal (hubungan antar-unsur secara fungsional). Demikian pula makna kata, frasa, klausa, kalimat, dan wacana sehingga ruang lingkup semantik dapat menjangkau semua tataran bahasa, fonologi, morfologi, sintaksis, dan wacana, bahkan teks.¹⁶⁵³

Dari sisi operasional, semantik menggunakan empat pendekatan, yaitu deskripsi (*al-waṣfi*), sejarah (*at-tārikhī*), komparasi (*al-muqārin*), dan kontrastif (*at-taqābuli*). Masing-masing dari empat pendekatan tersebut terdapat konsepsi keilmuannya.⁵⁴

Pertama, sebagai bagian dari *descriptive linguistics*, semantik deskriptif merupakan kajian semantik dalam satu bahasa atau dalam satu *lahjah* pada kurun tertentu dan tempat tertentu. Dengan demikian, kajian semantik terhadap syair-syair jahiliah atau kajian semantik terhadap *al-Qur'ān* atau kajian semantik terhadap bahasa Arab *fushā* mutakhir merupakan jenis kajian semantik deskriptif. Kajian ini sangat bermanfaat untuk menyusun kamus dalam satu bahasa pada masa tertentu dan *lahjah* tertentu pada lingkungan tertentu.

53 Aminudin, *Semantik*, hlm .4.

54 Mahmud Fahmi Hijazi, *al-Madkhal ilā 'Ilm al-Lughah al-Majālāt wa al-Ittijāhāt*, cet. ke-4 (Kairo: Ad-Dār al-Miṣriyyah as-Su'udiyah, t.th.), hlm. 143.

Kedua, sebagai bagian dari *historical linguistics*, semantik sejarah merupakan kajian semantik dalam satu bahasa atau dalam satu *lahjah* dalam rentang waktu sejarah, dari satu masa ke masa yang lain. Yang membedakan bentuk ini dengan sebelumnya adalah bahwa yang pertama kajiannya terfokus pada satu bahasa atau satu *lahjah* pada masa dan lingkungan tertentu, sedangkan yang kedua kajiannya adalah dari satu masa ke masa yang lain. Kajian ini sangat terkait dengan kamus-kamus satu bahasa yang menekankan aspek sejarah perkembangannya dari satu masa ke masa yang lain.

Ketiga, sebagai bagian dari *comparative linguistics*, semantik perbandingan merupakan kajian semantik dalam kelompok bahasa dari satu rumpun. Dengan pendekatan ini, kajian semantik dalam kosakata bahasa-bahasa Samiah berarti kajian untuk mengetahui arti yang paling terdahulu di antara bahasa-bahasa tersebut dan untuk mengetahui perubahan makna terhadap masing-masing bahasa tersebut. Kajian ini sangat terkait dengan penyusunan kamus yang menelusuri asal-usul kata dalam kamus.

Keempat, sebagai bagian dari *contrastive linguistics*, semantik kontrastif merupakan kajian semantik antara satu bahasa dengan bahasa yang lain, antara satu bahasa dengan satu dialek, antara satu dialek dengan dialek yang lain, atau antara satu dialek dengan satu bahasa. Kajian ini bertujuan untuk mengetahui perbedaan antara induk suatu bahasa ataupun suatu dialek tempat seseorang tumbuh dan berkembang di dalamnya dengan bahasa yang ingin dipelajarinya. Perbedaan-perbedaan antara kedua bahasa tersebut merupakan problem mendasar seorang penutur bahasa pertama untuk bisa mendapatkan kemampuan bahasa kedua yang diharapkan. Kajian semantik ini dilakukan ketika melihat dua level bahasa sehingga dapat menentukan dengan tepat perbedaan



semantik antara dua bahasa tersebut. Dengan demikian, dari segi semantik ia dapat menentukan kesulitan-kesulitan dalam mendapatkan kemahiran bahasa kedua yang sangat bermanfaat dalam menyampaikan hasil yang penting dan final dalam penyusunan rencana pembelajaran bahasa dan sarana-sarana yang lain, termasuk dalam penyusunan kamus dua bahasa.⁵⁵

Semantik dalam Bahasa Arab

Pembahasan tentang makna kalimat menjadi perhatian para pakar bahasa Arab. Karya-karya kebahasaan pertama orang-orang Arab adalah dalam kajian semantik *'ilm ad-dalālah*, seperti pencatatan makna-makna *garīb* dalam *al-Qur'ān*, pembicaraan tentang *al-majāz* dalam *al-Qur'ān*, karya-karya tentang *al-Asybah wa an-naẓā'ir* dalam *al-Qur'ān*, penelitian berbagai kamus baik yang tematik maupun yang kosakata. Termasuk dalam ruang lingkup aktivitas semantik adalah pencantuman harakat-harakat dalam mushaf karena perubahan harakat bisa mengubah fungsi kata yang tentunya akan mengubah makna.⁵⁶

Sebagai contoh pada awal diciptakan *'ilm an-naḥw* disebabkan adanya orang yang membaca *al-Qur'ān* surat at-Taubah ayat 3: **أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ**.

Kata **وَرَسُولُهُ** yang semestinya dibaca *ḍammah* dibaca dengan *di-jar (kasrah)*, sehingga artinya “Allah melepaskan diri dari orang-orang musyrik dan Rasul-Nya.” Padahal, yang benar: “Allah dan Rasul-Nya lepas dari orang-orang musyrik.”

55 *Ibid*, hlm 145.

56 Aḥmad Mukhtar 'Umar, *'Ilm ad-Dalālāh*, hlm.20.

Setelah itu, muncul berbagai bidang kajian semantik yang dilakukan orang-orang Arab. Dari kalangan pakar bahasa tercermin dalam kajian sebagai berikut:

- Kepeloporan Ibnu al-Faris dalam menyusun kamusnya *al-Maqāyīs* yang menghubungkan arti-arti bagian dalam suatu materi dengan makna 'ām yang menggabungkannya.
- Upaya sukses yang dilakukan oleh az-Zamakhsharī dalam kamusnya *Asās al-Balāgh* yang telah dapat membedakan antara makna hakikat dan makna *majāz*.
- Usaha Ibnu Jinnī yang mengaitkan divariasikannya materi yang mungkin dengan satu makna, seperti م ل ك. Rangkaian ketiga huruf tersebut ditukar-tukar posisinya secara semantik makna sama menunjukkan kuat dan keras. Dari ketiga huruf tersebut bisa disusun lima kosa kata, yaitu: كمل, لكم, مكل, ملك dan tidak difungsikan ك م ل.⁵⁷
- Berbagai kajian semantik telah memenuhi berbagai buku, seperti karya Ibnu al-Faris, yaitu *al-Maqāyīs* dan *aṣ-Ṣāḥibī fī Fiqh al-Lughah*, *al-Khaṣāiṣ* oleh Ibnu Jinnī dan *al-Muzhar* oleh as-Suyūṭī.⁵⁸

Adapun perhatian para pakar *ushūl fiqh*, ilmu *kalam*, filsafat tercermin sebagai berikut:

- Para pakar *ushūl fiqh* selalu mengkhususkan dalam buku-buku karya mereka satu bab tentang *ad-dalālah* yang mengandung pembahasan, seperti *dalālah al-lafẓ*, *dalālah al-mantūq*, *dalālah al-mafhūm*. Pembagian kata dari aspek terlihat dan tersembunyi: *al-tarāduf*, *al-Isytirāk*, *al-'umūm wa al-khuṣūṣ*

57 *Ibid.*, hlm. 21.

58 *Ibid.*



dan *at-takhṣīṣ wa at-taqyīd*. Banyak karya tulis yang berbicara tentang usaha-usaha kebahasaan pakar *uṣhūl fiqih*, seperti *Silah 'Ilm al-Uṣūl bī al-Lughah* oleh Muḥammad Fauzi Faidullah⁵⁹ dan *Buḥūs Lugawiyah Taṭawwurāt 'ala Aidi 'Ulama al-Uṣūl* oleh Muḥammad Taqīyyu al-Ḥakīm.⁶⁰

- Ditemukan adanya kajian-kajian dan isyarat-isyarat tentang makna dalam karya-karya al-Farabi, Ibnu Sina, Ibnu Rusyd, Ibnu Hazm, al-Gazali, al-Qadhi Abdul Jabbar dan filosof Mutazilah Mu'ammār yang rincian kajian tersebut memerlukan kajian tersendiri.
- Perhatian para pakar *al-balāghah* yang tercermin dalam kajian *ḥaqiqāh* dan *al-majāz* dan kajian-kajian lain dalam berbagai *uṣlūb*, seperti *al-amr*, *an-nahy*, dan *al-istifhām*, serta dalam *naẓariyyah an-nuzūm* oleh 'Abd al-Qahir al-Jurjani.⁶¹
- Pada era modern karya yang monumental tentang kajian semantik dalam bahasa Arab adalah *Dalālāh al-Alfāz* karya Ibrahim Anis yang terbit pertama kali tahun 1958. Karya ini mendapatkan penghargaan negara (Mesir) sebagai karya dalam bidang sastra pada tahun tersebut dan berkali-kali dicetak ulang.⁶² Setelah itu disusul oleh karya-karya yang lain seperti karya Aḥmad Mukhtar Umar, *'Ilm ad-Dalālāh*, yang terbit pertama kali tahun 1985 yang juga mengalami cetak berulang kali.⁶³

59 Dimuat dalam majalah Fakultas Bahasa Arab di Riyad.

60 Disampaikan dalam salah satu sidang *Majma' al-Lughah al-'Arabiyyah* di Bagdad.

61 Aḥmad Mukhtar Umar, *'Ilm ad-Dalālāh*, hlm. 21.

62 Ibrahim Anis, *Dalālāh al-Alfaz*, cet ke-5 (Kairo: Maktabah al-Anglo al-Misriyyah, 1984), hlm. Persembahan.

63 Aḥmad Mukhtar Umar, *'Ilm ad-Dalālāh*, hlm. muka.

Menjelajahi Kandungan Makna

Istilah ‘makna’ (*meaning*) merupakan kata dan istilah yang membingungkan. Bentuk makna diperhitungkan sebagai konsep dalam linguistik. Ada tiga hal yang dijelaskan oleh para filsuf dan linguist sehubungan dengan usaha menjelaskan istilah makna, yakni: (1) menjelaskan makna kata secara alamiah; (2) mendeskripsikan kalimat secara alamiah; dan (3) menjelaskan makna dalam proses komunikasi. Untuk menjelaskan istilah-istilah makna, menurut Kempson, harus dilihat dari segi kata, kalimat, dan apa yang dibutuhkan oleh pembicara untuk berkomunikasi.

Istilah ‘makna’ sebenarnya lebih dekat dengan ‘kata’. Sering kita bertanya: “Apa artinya kata ini, apakah artinya kalimat ini?” Kalau seseorang berkata, “Saya akan berangkat,” itu berarti ia siap untuk berjalan; siap melaksanakan kegiatan atau aktivitas berpindah dari satu tempat ke tempat yang lain dengan jalan melaksanakan kegiatan berjalan. Sering seseorang berkata, “Kita harus membantu orang miskin” yang kemudian diikuti dengan gerakan, yakni pekerjaan membantu orang miskin. Ini berarti wujud membantu orang miskin terlihat dari aktivitas memberikan sesuatu kepada orang miskin.

Demikian pula dengan kata: masuk, rumah, semalam. Apakah yang dimaksud dengan kata: masuk, rumah, semalam? Apakah masuk melalui pintu atau jendela? Rumah siapa yang dimasuki? Seandainya kalimat “pencuri masuk rumah semalam” kita dengar dari seorang teman yang sedang berbincang-bincang dengan kita, tentu kita dapat menanyakannya langsung berkaitan dengan makna kata-kata yang digunakan. Dengan begitu kita pun memahami keseluruhan makna kalimat tersebut. Karena itulah dikatakan bahwa makna merupakan istilah yang membingungkan. Kadang-



kadang makna yang ada dalam lambang ternyata tidak sesuai dengan yang sebenarnya. Ambillah kata 'biru' sehingga terdapat kata 'laut biru', 'langit biru'. Apakah laut dan langit biru? Setelah didekati ternyata tidak demikian. Orang yang berlayar di laut dan orang yang menggunakan pesawat terbang akan melihat bahwa laut dan langit tidaklah biru. Belum lagi kalau kita bertanya, apakah makna biru bagi seorang tunawicara dan tunanetra?

Buku *The Meaning of Meaning* mengumpulkan tidak kurang 22 batasan makna.⁶⁴ Untuk memahami makna kata tertentu, kita biasanya mencarinya di kamus karena di dalam kamus terdapat makna leksikal. Namun, dalam kehidupan sehari-hari orang sulit menerapkan makna yang terdapat dalam kamus disebabkan makna sebuah kata terkadang bergeser manakala berada dalam satuan kalimat. Dengan kata lain, setiap kata kadang-kadang mempunyai makna yang luas. Alhasil, orang tidak puas dengan makna kata yang tertera di dalam kamus, terutama ketika bertemu idiom, gaya bahasa, metafora, peribahasa, dan ungkapan.

Dalam kehidupan sehari-hari kadang-kadang kita membaca atau mendengar kata atau kalimat yang menggunakan bahasa yang bukan bahasanya. Dalam hal ini kita bukan saja berhadapan dengan persoalan mengalihbahasakan tapi juga berurusan dengan istilah teknis untuk setiap kata yang selanjutnya mengalihbahasakan bahasanya sendiri.

Berikutnya tentang ruang lingkup makna. Perangkat makna adalah ucapan (*al-lafẓ*) atau kata (*al-kalimah*). Dalam kamus bahasa Arab, pengertian dan penggunaan keduanya hampir disamakan. Seperti dalam kalimat berikut ini:

64 Ogden dan Richards, *The Meaning of Meaning* (New York: Mariner Book Publisher, 1978), hlm. 186-187.

احصينا الفاظ اللغة او كلمات اللغة

Artinya: “kami telah menghitung kata-kata/ucapan-ucapan dalam sebuah bahasa.”

Para pakar nahwu mencoba untuk membedakan definisi dari ‘ucapan’ (*al-lafz*), ‘kata’ (*al-kalimah*), dan ‘perkataan’ (*al-qaul*). Mereka menyimpulkan bahwa ‘ucapan’ adalah sebuah proses pemunculan suara dengan jalan menggerakkan lidah dan kedua bibir; apabila ucapan ini mengandung suatu makna tertentu, barulah bisa dikatakan sebagai ‘kata’. Jadi, ‘kata’ mempunyai definisi yang lebih sempit karena kata adalah ucapan yang mengandung makna.⁶⁵

Dengan definisi di atas, Ibrahim Anis menggunakan istilah ‘ucapan’ (*al-lafz*) karena pembahasan makna dalam *ad-dalālah* adalah tentang hubungan antara apa yang diucapkan dalam bentuk suara dan makna yang dikandungnya beserta implikasinya terhadap bentuk yang diterima oleh seseorang.

Walaupun secara umum dimengerti hampir semua orang, sampai saat ini ‘kata’ masih merupakan topik yang hangat untuk diperdebatkan oleh para linguist ketika mereka menjelaskan batasan-batasan definisinya. Para pakar fonetik berpendapat bahwa kata adalah sebuah rangkaian ucapan yang panjang, tidak mempunyai batasan tertentu, yang memisahkan suatu kata dari kata yang lainnya dalam rangkaian tersebut. Dengan cara demikian, seorang pendengar (*audience*) tidak bisa menganalisis dan menentukan batas-batas tiap kata yang didengar dari kata, kecuali apabila dia mengerti setiap makna yang terkandung dalam rangkaian suara yang didengarnya tersebut. Contohnya ketika ada orang non-

65 Ibrahim Anis, *Dalālāh al-Alfāz*, hlm. 38.



Arab mendengar seseorang sedang membaca surat al-Baqarah ayat 188: كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ, orang tersebut tidak akan mampu untuk mengurai rangkaian bunyi tersebut menjadi kata per kata yang berdiri sendiri, kecuali kalau dia terlebih dahulu mampu untuk memahami makna dari rangkaian tersebut.

Dari penjelasan di atas dapat disimpulkan bahwa elemen-elemen suara tidak bisa dijadikan satu-satunya tolak ukur untuk menentukan batas-batas antarkata dalam suatu rangkaian kalimat pembicaraan. Selain itu, esensi pokok suatu bahasa adalah rangkaian kalimat yang saling mengikat sehingga akan sangat jarang seseorang menggunakan hanya satu kata untuk mengungkapkan isi pikirannya kepada orang lain.⁶⁶

Walaupun demikian, ada beberapa pakar bahasa kontemporer yang mencoba untuk meneliti batasan suatu kata yang semata-mata didasarkan atas faktor fonetik. Dalam hal ini mereka menggunakan kaidah-kaidah intonasi dan penekanan suara pada bahasa yang dimaksud. Ada beberapa bahasa yang lazimnya mempunyai intonasi suara tertentu di akhir kalimat, sementara beberapa bahasa yang lain berintonasi tertentu di awal kalimat. Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa batasan-batasan antarkata mempunyai karakteristik yang dapat dijelaskan dengan hanya menggunakan faktor fonetik sebagai acuan.

Akan tetapi, J. Vendryes berpendapat: "Intonasi suara tidak dapat dijadikan satu-satunya dasar untuk memberikan batasan pada suatu kata karena intonasi mempunyai beberapa kekurangan, walaupun intonasi beberapa bahasa mempunyai karakteristik yang berbeda, tapi hal ini tidak menutup adanya kemungkinan lain."

66 Lihat J. Vendryes, *Language: a Linguistic Introduction to History*, dalam Ibrahim Anis, *Dalālāh al-Alfāz*, hlm. 40.

Vendryes berpendapat bahwa kata yang diucapkan tidak mempunyai keterikatan pada segala bentuk intonasi bahasa. Demikian juga apa yang dikutip oleh Vendryes dari Otto Jespersen tentang suatu penelitian dalam penentuan awal dan akhir suatu kata dengan menggunakan intonasi tinggi rendah dalam pengucapan. Walaupun beberapa bahasa mempunyai karakteristik ini, mayoritas bahasa manusia hampir tidak memilikinya. Dengan begitu dapat dikatakan sebagai suatu yang berlebihan bila “kata yang diucapkan” (*al-kalimah aṣ-ṣauṭiyyah*) dalam suatu bahasa mempunyai batasan jelas yang independen.

Kompleksitas dan integritas setiap kata dalam sebuah kalimat yang diucapkan menyebabkan seorang anak yang sedang belajar berbicara, dan selama masa perkembangan bahasanya, akan meniru apa yang dia dengar dari lingkungannya sebagai sebuah kesatuan. Setiap kali si anak ingin mengungkapkan keinginannya, dia akan terus menggunakan susunan kalimat yang pernah didengar tanpa perlu mengetahui bentuk-bentuk detail setiap unsur kalimat tersebut. Hal ini akan terus berlangsung sampai dia memperoleh banyak pengalaman bahasa yang diperoleh dari berbagai bentuk interaksi sosial yang berbeda, sebelum dia memasuki fase analisis terhadap pemisahan-pemisahan kata dalam kalimat dan mengetahui bentuk independen setiap kata dalam kalimat. Hal ini dapat dilihat dari kecenderungan kebahasaan anak.

Ketika anak-anak terbiasa mendengarkan pertanyaan-pertanyaan yang sama saat bertemu dengan seseorang yang tidak dikenalnya, dia pun akan menjawab dengan jawaban yang sama pula. Seperti pertanyaan: *سمك ايه يا شا طر؟* (Nak, nama kamu siapa?), maka si anak serta-merta akan menjawab dengan menyebut namanya sendiri. Sementara itu ketika dia mendengar seseorang



mengucapka sesuatu yang mirip dengan pertanyaan tadi, seperti: *سمك ليه يا شا فط؟* maka tanpa pikir panjang dia juga akan menjawab dengan menyebut namanya sendiri.

Demikian juga integritas dan keterikatan antarkata dalam kalimat, kita dapat ditemui dalam beberapa fenomena kebahasaan, terutama bahasa Arab. Hal ini terlihat dalam bentuk *idgam*, yaitu meleburnya huruf terakhir suatu kata ke dalam huruf yang sama pada kata selanjutnya. Contoh seperti ini banyak ditemukan dalam ayat-ayat *al-Qur'ān*, seperti bunyi-bunyi yang saling mempengaruhi dalam tinggi-rendah dan keras lembutnya suara, dan berbagai fenomena kebahasaan lainnya yang banyak diungkapkan oleh para pakar fonetik melalui berbagai penelitiannya.

Para pakar bahasa Arab klasik sendiri tidak menemui kesulitan dalam menentukan aturan-aturan penentuan suatu kata. Mereka dengan mudah menentukan bahwa suatu kata mempunyai bentuk *al-lafzu al-mufrad* atau *al-qaulu al-mufrad*. Belum terbayang dalam pikiran mereka bahwa tidak mungkin terjadi pemisahan kata dari suatu kalimat dalam pembicaraan, kecuali dengan diam (*as-sakatāt*) atau berhenti (*al-waqafāt*) di tengah pembicaraan. Masalah diam dan berhenti dalam pembicaraan bergantung keinginan pembicara. Pembicara dapat berhenti sesukanya setelah mengucapkan dua-tiga huruf atau lebih sehingga yang muncul adalah bentuk suara yang memiliki keragaman dalam hal panjang dan pendeknya, baik itu terdiri satu-dua kata bahkan lebih. Jadi, seandainya semua bahasa mewajibkan berhenti setiap selesai mengucapkan satu kata dalam pembicaraan, maka mungkin saja seseorang dapat menggunakan faktor intonasi suara sebagai tolak ukur dalam penetapan bentuk suatu kata.

Dari pembahasan di atas dapat diketahui bahwa ada beberapa kelemahan yang dimiliki para pakar *naḥwu* dalam menetapkan batasan-batasan definisi sebuah kata. Alhasil, mereka mencoba untuk menyempurnakannya dengan memasukkan unsur makna setelah *lafaz*. Dalam pandangan mereka kata merupakan suatu ucapan yang memiliki makna tersendiri (الكلمة لفظ مفرد دل على معني) (مفرد) sehingga dapat dilihat bahwa ada dua unsur utama yang harus dimiliki suatu kata. Kedua unsur tersebut adalah lafal dan makna. Akan tetapi, walaupun kaidah ini berlaku bagi sebagian besar kata dalam bahasa Arab, ia akan memunculkan pertanyaan, “Apakah *adātut ta’rīf* (ال) dalam bahasa Arab bisa dimasukkan ke dalam kategori kata?” atau “Apakah huruf *bā’ al-jārrah* juga masuk ke dalam kategori kata?”

Dalam masalah pendefinisian kata, para pakar bahasa kontemporer tidak lebih beruntung daripada para pendahulu mereka karena menemukan jalan buntu dalam menentukan batasan baku yang bisa mencakup semua jenis bahasa yang ada di muka bumi ini. Mereka harus puas dengan apa yang mereka capai, yaitu definisi yang hanya berlaku untuk bahasa tertentu saja. Walaupun demikian, para pakar sepakat bahwa faktor bunyi (suara dan intonasi) tidak dapat dijadikan sebagai acuan tunggal dalam membuat aturan-aturan untuk mendefinisikan sebuah kata karena harus menyertakan pula faktor makna dan fungsi kebahasaan ke dalamnya.

Edward Sapir menganalisis pembicaraan ke dalam unsur-unsur kata atau satuan kalimat yang bermakna dapat dilakukan dengan membagi pembicaraan unsur bunyi ke dalam kumpulan bunyi yang tepat untuk suatu kata. Ada yang cocok untuk bagian kata, ada pula yang cocok untuk dua kata atau lebih. Sebagai contoh: قطعت الشجرة بالفاس ليلة امس.



Kata tersebut di atas dapat dibagi menjadi beberapa bagian sebagai berikut.

(1) قطع	(2) ست	(3) الـ...	(4) شجرة
(5) بـ...	(6) الـ...	(7) فأس	(8) ليلة أمس

Bagian pertama dari kalimat tersebut mempunyai arti peristiwa yang terjadi (*al-fi'liyyah*), bagian kedua berarti kata ganti pelaku utama tunggal (*aḍ-ḍamīr al-mufrad*), bagian ketiga unsur definitif (*at-ta'rifiyyah*), yang keempat berarti tumbuhan yang bersifat *definite* (*al-ma'rūf*), bagian kelima memiliki fungsi instrumen (*al-āliyah*), bagian keenam juga unsur definitif, bagian ketujuh berarti alat yang bersifat *definite*, sedangkan yang kedelapan menunjukkan waktu (*az-zamaniyyah*).

Tidak diragukan lagi bahwa unsur kedua, ketiga, kelima, dan keenam merupakan bentuk bagian dari kata, sedangkan unsur kedelapan terdiri dua kata. Sementara itu, Bloomfield—yang berpendapat bahwa kata merupakan sebuah bentuk bahasa paling kecil yang independen—ingin menghindari penggolongan unsur tanda definitif dan huruf *bā' al-jārrah* ke dalam kategori kata.

Walaupun masih dalam perdebatan, ada beberapa hal yang sudah disepakati oleh para pakar bahasa tentang batasan-batasan definisi kata. *Pertama*, kata dapat dipahami ketika diucapkan tanpa diiringi kata lain. *Kedua*, kata dapat dihapus atau disisipkan dalam kalimat lain. *Ketiga*, kata dapat diganti dengan kata lain. Maka *ḍamīr* dalam kalimat di atas tidak dapat dimasukkan ke dalam kategori kata karena tidak dapat berdiri sendiri, walaupun dapat disisipkan ke dalam kalimat lain dan dapat diganti oleh kata الشجرة lain. Ia dapat dimasukkan ke dalam kategori kata karena di samping

dapat berdiri sendiri, juga dapat disisipkan ke dalam kalimat lain dan digantikan oleh kata lainnya.

Walaupun kebingungan masih meliputi pikiran para pakar bahasa tradisional maupun mutakhir, bahasa memiliki unsur-unsur yang jelas yang bersifat independen dalam bunyi dan makna, yaitu apa yang dikenal oleh semua orang sebagai 'kata', baik dalam bentuk kata kerja maupun kata benda. Inilah yang dimiliki oleh hampir seluruh bahasa di dunia, yaitu kata yang memiliki kejelasan baik dalam makna maupun bunyi yang mudah dikenal oleh anak kecil sekalipun yang baru belajar berbicara.

Kata-katalah yang akan dijelaskan dalam pembahasan buku ini. Unsur bunyi, makna, dan karakteristiknya sebagai salah satu unsur dalam segala bahasa manusia. Setiap bentuk kata di atas mengandung makna sosial yang terkenal dan populer di kalangan pengguna bahasa di seluruh dunia.⁶⁷

Seseorang harus memiliki pengetahuan dan informasi yang cukup untuk digunakan dalam memahami kondisi dan ruang lingkup pembicaraan tersebut. Proses pemahaman ini tidak akan terjadi kecuali kalau seseorang dapat menentukan arah dan isi pembicaraan yang sedang berlangsung, yaitu dengan memahami kondisi dan ruang lingkup yang tepat ketika berlangsungnya pembicaraan. Dengan memahami kondisi dan ruang lingkup yang tepat, pembicara dapat mengungkapkan pikiran dan menyatukan idenya kepada pendengar. Selain itu, pembicara dapat menggunakan beberapa kemungkinan yang dikandung oleh ide-ide yang digunakan dalam pembicaraan, baik yang bersifat materi, estetika, penyusunan, maupun pengaturan. Tanpa pengetahuan yang cukup akan sangat sulit bagi seseorang untuk memahami dan

67 Ibrahim Anis, *Dalālatu al-Alfāz*, hlm. 38-45.



merespon isi pembicaraan yang berlangsung. Untuk memprediksi apakah pendengar dapat merespons sesuai dengan apa yang dikehendaki oleh pembicara, seorang pakar bahasa harus dapat memahami setiap ruang lingkup pembicaraan, dan tidak mudah bagi pakar bahasa untuk memahaminya karena proses pemahaman ini memerlukan waktu yang tidak sebentar.

Setelah memahami apa yang terjadi antara pembicara dan pendengar, kita akan membicarakan jenis makna yang ditangkap oleh pendengar dari pembicaraan. Kalimat dalam pembicaraan dapat memiliki beragam jenis makna yang berbeda sesuai dengan sumbernya.

Pertama, makna fonetis (*ad-dilālah aṣ-ṣautiyyah*), yakni makna yang berhubungan dengan bunyi yang diucapkan. Kata تنضح memiliki arti “aliran yang deras dan kuat.” Hal ini berbeda apabila yang digunakan adalah تنضح kata yang berarti “aliran yang pelan dan lambat.” Kedua kata tersebut dapat dipahami bahwa bunyi huruf *kha* dan *ha* akan mempengaruhi arti kata sehingga ketika terdengar kata تنضح maka yang terbayang adalah aliran yang deras dan kuat. Intinya, bunyi mempunyai peranan penting dalam mempengaruhi pemahaman arti dari kata yang diucapkan, sehingga makna yang muncul dari pengaruh fonetik ini dapat dikatakan sebagai makna fonetis.

Istilah berikutnya adalah *stressing* atau penekanan suara yang mempengaruhi pemaknaan berdasarkan posisinya dalam suatu kata. Selain *stressing*, dikenal juga istilah intonasi dalam pengucapan kata (النغمة اللمعية). Intonasi memiliki peranan penting dalam beberapa bahasa, termasuk dalam bahasa Arab. Dalam bahasa Arab satu kata dapat memiliki beberapa arti yang berbeda bergantung pada intonasi pengucapannya. Ketika diucapkan kalimat يا شيخ, seseorang

dapat mengucapkan kalimat itu dalam beberapa gaya intonasi yang akan mempengaruhi arti dari kalimat tersebut, seperti jadi bentuk pertanyaan, marah, atau menyangkal. Dengan demikian, intonasi yang berbeda akan memberikan makna yang berbeda pula.

Kedua, makna morfologis (*ad-dilālah aṣ-ṣarfīyyah*), yakni jenis makna yang dipengaruhi oleh bentuk morfologis dari suatu kata. Kata الكذاب yang digunakan sebagai pengganti dari kata الكاذب. Kata pertama memiliki arti yang lebih kuat apabila dibandingkan dengan kata yang kedua. Hal ini disebabkan menurut kaidah bahasa Arab setiap kata yang berbentuk صيغة مبالغة, seperti kata pertama tersebut, akan memiliki arti yang lebih kuat dibandingkan kata yang memiliki bentuk seperti kata yang kedua. Dengan demikian, penggunaan kata akan dapat membawa imajinasi pendengar pada apa yang ingin ditekankan oleh pembicara.

Ketiga, makna gramatikal (*ad-dilālah an-naḥwīyyah*). Setiap bahasa, termasuk bahasa Arab, memiliki aturan tersendiri dalam penyusunan kata dalam suatu kalimat. Apabila aturan ini tidak diikuti maka pendengar atau pembaca akan mengalami kesulitan dalam memahami kalimat yang dibaca atau didengarnya.

Keempat, makna tekstual dan kontekstual (*ad-dilālah an-naṣṣīyyah as-siyāqīyyah*). Jenis makna ini perlu dibahas secara mendalam karena karakteristik dan keistimewaanannya yang berbeda dan sangat terkait dengan tema kajian ini. Setiap kata dalam suatu bahasa mempunyai makna tekstual dan kontekstual, terbebas dari seberapa besar kemungkinan terciptanya makna kontekstual dari makna dasar yang diakibatkan oleh bentuk dan bunyi dari kata tersebut.⁶⁸ Kata الكذاب dalam kalimat di atas memiliki makna “seseorang yang

68 Mahmūd 'Ukāsyah, *at-Taḥlīl al-Lugawī fī Dauli 'Ilm al-Dilālah* (Kairo: Dār an-Naṣr li al-Jamī'at, 2001), hlm. 13-14.



memiliki sifat bohong,” walaupun pada sisi lain kata tersebut tercipta berdasarkan pembentukan makna morfologis. Adapun kata kerja تنضخ merupakan kata yang mempunyai arti dasar “memancar dan mengalir dengan deras”. Akan tetapi, menurut para pakar bahasa, kata tersebut terbentuk karena dimasuki oleh unsur suara yang menunjukkan kekuatan dari arti dasarnya.

Walaupun setiap kata memiliki arti kontekstual yang independen, perlu diperhatikan bahwa untuk sebuah kalimat yang terdiri dari beberapa kata, maka setiap kata akan memiliki kedudukan tertentu dan menjalankan fungsinya sebagai satu kesatuan kalimat. Seorang pendengar tidak akan bisa memahami arti keseluruhan kalimat, kecuali kalau dia mampu memahami setiap makna yang terkandung dalam kalimat tersebut. Seseorang tidak perlu memiliki ilmu bahasa terkait, seperti ilmu nahwu dan ilmu sharaf. Untuk dapat memahami maksud pembicaraan yang berlangsung, cukup dengan mengetahui cara menyampaikan dan berbicara secara lisan melalui pengalaman-pengalaman yang telah didapatkan, seperti mengetahui perbedaan penggunaan kata الكذاب dan الكاذب serta memiliki pengalaman yang cukup dalam membentuk bermacam-macam pola kalimat yang benar.

Kemampuan untuk memahami makna-makna kata ini diperoleh dari pengalaman dalam menggunakan bahasa dalam interaksi. Kemampuan ini tidak dapat dikuasai dalam waktu yang singkat karena proses penguasaan bahasa berjalan sesuai dengan kebiasaan verbal yang tidak terasa, baik penguasaan karakteristik maupun gramatikalnya.

Penguasaan makna yang bersifat fonetis, gramatikal, dan morfologis menuntut seseorang untuk selalu melatihnya agar dapat masuk ke dalam alam bawah sadarnya. Penguasaan makna yang

bersifat kontekstual lebih mengandalkan pada 'rasa' yang muncul ketika terjadinya komunikasi. Inilah sebenarnya tujuan utama setiap pembicaraan, sedangkan proses penghasilan bunyi dengan menggunakan instrumen-instrumen suara dalam tubuh manusia hanya merupakan sarana yang digunakan untuk mencapai tujuan berkomunikasi, yaitu proses memahami dan memahamkan.

Dalam masalah makna, khususnya makna tekstual dan kontekstual, para pakar bahasa kontemporer pada abad ke-20 sudah menjadikan topik ini sebagai salah satu cabang ilmu pengetahuan, yaitu ilmu semantik.

Ada sebagian para pakar bahasa mutakhir yang lebih cenderung untuk mendiferensiasikan antara makna tekstual dan kontekstual. Walaupun digunakan juga untuk membahas masalah-masalah yang berkaitan dengan *an-naḥw* dan *aṣ-ṣarf*, tujuan utama dari penelitian kamus-kamus mutakhir adalah untuk menjelaskan arti-arti kontekstual. Jadi, kamus-kamus tersebut disusun bukan untuk menjelaskan bagaimana terbentuknya *ism al-fā'il*, atau bagaimana terbentuknya *ism al-jama'* dari *ism al-mufrad*. Akan tetapi, kamus ini menjelaskan makna kata-kata yang terbentuk tidak sesuai dengan kaidah yang berlaku secara umum.

Para pakar bahasa mencoba untuk membuat kaidah-kaidah bahasa yang dapat menjelaskan ukuran yang teratur yang dapat disimpulkan tanpa harus mendengarkannya terlebih dahulu dari orang lain, atau harus mencarinya di kamus-kamus lainnya. Apabila kaidah-kaidah tersebut sudah baku, dan kita mengetahui bagaimana aturan pembentukan *ism al-fā'il* dan jamak yang benar, atau bagaimana aturan pembentukan *fi'il muḍāri'* dari *fi'il mādī* yang baku, para pakar tidak perlu memasukkannya ke dalam kamus mereka; mereka hanya perlu memasukkan dan membahas



bentuk-bentuk kata yang tidak sesuai dengan kaidah bahasa yang berlaku.

Para penyusun kamus bahasa Arab klasik sebenarnya sudah mengetahui fakta ilmiah ini. Hal ini dapat dilihat dalam kamus-kamus karya mereka. Penyusun kamus-kamus tersebut tidak memasukkan kata-kata yang sudah lumrah tapi sekadar menulis kata-kata yang pembentukannya dianggap tidak sesuai dengan kaidah bahasa.

Mereka tidak merasa perlu untuk menjelaskan bahwa bentuk plural (jamak) dari kata سيف *saif* adalah سيوف *sa'if* karena hal ini sudah lazim dan diketahui semua orang. Namun, mereka merasa perlu menjelaskan bahwa اسياف *asayaf* juga merupakan bentuk plural dari kata سيف *saif*. Begitu juga bentuk *muḍāri'* dari kata kerja نكح *naḥa*. Mereka tidak merasa perlu untuk menjelaskan bahwa bentuknya adalah ينكح *yanḥu* (dengan fathah di huruf *kāf*). Akan tetapi, mereka merasa perlu menjelaskan bahwa secara *simā'i* bentuknya adalah ينكح *yanḥu* (dengan kasrah di huruf *kāf*).

Kamus-kamus bahasa Arab tradisional belum dapat dikatakan sebagai kamus spesialis yang menggunakan cara tersebut dalam menjelaskan setiap kosakata. Bahkan, dalam beberapa kamus, para penyusun menggunakan kedua cara di atas, yaitu gabungan antara kaidah bahasa yang sudah baku dan kaidah bahasa *simā'i*. Mungkin karena banyaknya cabang dan perbedaan pandangan dalam kaidah bahasa, serta adanya beberapa kerancuan yang terjadi, sehingga misi yang dilakukan oleh para penyusun kamus bahasa Arab menjadi sangat sulit.

Di sisi lain, sebenarnya kamus-kamus bahasa, baik yang tradisional maupun kontemporer, menjadikan pemaknaan kontekstual sebagai tujuan utama dari penyusunan kamus tersebut. Tidak aneh apabila ada beberapa pakar bahasa yang tidak terlalu mempedulikan diferensiasi antara makna tekstual dan makna kontekstual. Inilah sebenarnya inti yang dibicarakan dalam pembicaraan tentang makna jenis ini, yaitu ketika disebutkan sebuah makna tekstual, sebenarnya sedang dibicarakan juga sebuah makna kontekstual.

Itulah beberapa jenis makna yang mungkin dapat dipahami dalam suatu pembicaraan. Adapun bentuk makna yang berhubungan situasi dan kondisi, atau apa yang kita kenal dengan *siyāqul kalām*, merupakan bagian yang memiliki cabang yang sangat rumit. Semoga menjadi suatu hal yang berguna apabila kita membicarakan masalah *siyāqul kalām* ini untuk menjelaskan bagaimana fungsinya dalam proses komunikasi antara pembicara dan pendengar sehingga terjadi saling memahami antara keduanya dan tercapainya tujuan dari komunikasi tersebut.⁶⁹

Proses Pemahaman

Ada seorang laki-laki sedang berjalan-jalan di kota bersama anaknya yang berumur 10 tahun. Mereka melewati sebuah restoran dan mencium aroma makanan yang menarik minat si anak. Muncul rasa lapar pada si anak hingga ia pun berkata, “Ayah, belikan saya roti.” Setelah itu, sang ayah mendatangi restoran, mengeluarkan uang dari dompetnya, kemudian membeli roti dan memberikannya kepada anaknya. Anaknya memakan roti dengan lahap.⁷⁰

69 Ibrahim Anis, *Dalālah al-Āl-fāz*, hlm. 45-50.

70 *Ibid.*, hlm. 51-52.



Kronologi kejadian di atas melalui beberapa proses yang panjang, baik secara fisik maupun psikis. Berawal dari memancarnya sinar matahari atas makanan yang dipajang, kemudian direfleksikan ke mata si anak, yang akhirnya menyadari ada makanan yang dipajang di restoran itu. Refleksi sinar ini juga diikuti oleh aroma memikat yang dibawa angin kemudian tercium oleh hidung si anak. Kedua hal tersebut mengakibatkan terjadinya pemancaran air liur dan asam lambung yang menimbulkan rasa lapar pada si anak. Proses ini merupakan sebuah mata rantai yang tidak mudah dijelaskan secara singkat. Ia memerlukan sebuah pembahasan yang panjang dari para pakar di bidangnya masing-masing. Dokter mata akan menjelaskan melalui buku berjilid-jilid bagaimana sinar dapat memantulkan sesuatu yang terlihat mata. Dokter THT akan menjelaskan bagaimana seseorang bisa menghirup bebauan lalu mengaitkannya dengan pengalaman selama ini. Dokter yang lain akan menjelaskan masalah terjadinya proses rasa lapar yang rumit, baik secara kimiawi maupun biologis.

Kejadian ini berlangsung dengan sangat cepat hanya dalam beberapa detik. Setelah itu si anak mengucapkan kalimat tersebut. Rangkaian kejadian ini merupakan syarat utama yang menyebabkan terucapnya kalimat tersebut dari mulut si anak.

Adapun untuk proses berbicara terjadi ketika berlangsungnya beberapa aktivitas fisik, seperti mengalirnya angin dari paru-paru melewati tenggorokan, pergerakan lidah, dan kedua bibir yang secara bersama-sama memproduksi gelombang bunyi tertentu dan akhirnya sampai ke telinga pendengar. Gelombang bunyi ini memukul gendang telinga pendengar dengan frekuensi tertentu yang kemudian diteruskan oleh syaraf telinga ke dalam otak dalam bentuk informasi.

Proses berbicara dan memahami ini juga dibahas oleh para pakar bahasa dan psikologi. Mereka berupaya keras untuk menjabarkannya secara ilmiah seperti apa yang telah dilakukan oleh para pendahulu mereka yang meneliti dalam masalah ini. Sementara itu, apa yang terjadi setelah si anak meminta untuk dibeli makanan, seperti masuknya sang ayah ke dalam restoran, kemudian masuk antrean hingga berlangsung transaksi jual beli, serta beberapa proses simbolis yang terjadi ketika seseorang membutuhkan orang lain untuk memenuhi kebutuhan hidup seperti makan dan minum. Hal-hal tersebut merupakan ruang lingkup pembahasan yang dilakukan oleh seorang pakar dalam hubungan interaksi sosio-ekonomi di masyarakat.

Berdasarkan uraian di atas, dapat diketahui bahwa kejadian kecil yang berlangsung dalam kehidupan sehari-hari ternyata memerlukan proses yang sangat teratur dan kompleks. Proses yang satu akan mempengaruhi proses sesudahnya. Semua ini merupakan faktor yang sangat penting dalam terbentuknya komunikasi yang baik, yaitu proses saling memahami antara kedua pihak. Kondisi ini tidak akan berjalan lancar apabila ada kekurangan salah satu unsur dari rangkaian proses seperti disebutkan di atas.

Para pakar bahasa sangat memperhatikan masalah peranan penting yang dimiliki bahasa lisan dalam kehidupan manusia. Bayangkan si anak dalam cerita di atas sedang sendirian dan melihat makanan hingga membuatnya merasa lapar. Ada kemungkinan si anak akan masuk ke restoran kemudian membeli makanan itu (dengan uang yang dibawanya di saku) atau masuk masuk begitu saja mengambil makanan itu tanpa merasa bersalah. Dalam keadaan seperti ini manusia sebenarnya hampir sama dengan hewan yang secara alamiah akan mencoba untuk mencari makan



apabila lapar. Kadang-kadang berhasil mendapatkan makanan tapi pada lain waktu dia tidak berhasil memperoleh makanan hingga harus menahan lapar. Oleh karena itu, manusia yang hanya bisa diam tidak berbicara tidak ubahnya seperti hewan!

Manusia yang mampu mengungkapkan pikirannya akan mudah untuk mencapai tujuannya. Dia dapat meminta pertolongan dari orang lain dan saling membantu dalam mencapai suatu tujuan. Sarana pengungkapan perasaan ini dinamakan *bahasa*. Bahasa, dengan demikian, digunakan untuk melakukan interaksi individual maupun sosial. Bahasa merupakan sarana untuk mempermudah urusan hidup yang dianugerahkan kepada manusia sebagai kemampuan fisik yang sangat berharga dan dapat berkembang dengan baik walaupun dia hidup sendirian dan tidak bergaul dengan orang lain. Dengan bahasa sekelompok manusia dapat mengatur kehidupan mereka sendiri dengan membuat peraturan-peraturan yang wajib diikuti.

Dari sini kita dapat mengetahui bagaimana peranan bahasa dalam kehidupan sosial manusia dan bagaimana menggunakan bahasa untuk saling berinteraksi. Dalam kehidupan sosial, sebenarnya manusia hampir tidak menggunakan bahasa kecuali dalam upaya untuk memenuhi kebutuhan hidupnya. Menurut fungsinya, bahasa merupakan suatu sarana; bukan sebagai tujuan. Seperti kejadian yang dialami oleh anak di atas, sebenarnya dia tidak akan menggunakan bahasa kalau saja mampu memenuhi keinginannya sendiri.

Ada beberapa hewan yang dapat merespons beberapa suara. Akan tetapi, suara hewan hanya memiliki sedikit variasi yang mudah untuk dijabarkan. Misalnya kucing, dalam usaha memenuhi segala keinginannya, hewan ini hanya menggunakan tiga atau empat jenis

suara yang akan mudah untuk diteliti. Lain halnya manusia yang mempunyai suara yang kompleks. Suara-suara yang diproduksi oleh manusia melalui mulutnya pasti memiliki maksud dan tujuan tertentu untuk memenuhi kebutuhan hidup mereka sampai mati. Mereka menggunakan bunyi ini untuk saling berinteraksi dengan sesama dan juga untuk aktivitas berpikir. Tak aneh kalau dikatakan bahwa manusia itu berpikir dengan menggunakan kata-kata yang seakan-akan diucapkan, dan manusia tidak dapat berpikir kecuali dengan menggunakan kata-kata tersebut.⁷¹

Yang sulit dibayangkan adalah bagaimana manusia yang hidup sendirian di tempat yang sangat terpencil mampu mencapai hidayah ketuhanan, seperti kisah Ḥay ibnu Yaqzan dalam karya Ibnu Ṭufail, atau cerita Robinson Cruse di Barat. Adapun hubungan yang terjadi antara bunyi dan makna yang terbayang dalam pikiran kita ketika mendengarnya serta efek yang mengikutinya merupakan pokok pembahasan yang sampai sekarang masih dibicarakan oleh para pakar.

Para filosof Yunani mempunyai perbedaan pendapat tentang hubungan bunyi dan makna. Socrates dan Plato berpendapat bahwa bunyi dan makna mempunyai hubungan yang terbentuk secara alamiah, sedangkan Aristoteles memandangnya sebagai hubungan yang terbentuk karena kebiasaan, di mana kita dapat menentukan setiap makna dari bunyi/kode yang kita inginkan. Hal ini dapat terlihat dalam kehidupan sehari-hari, seperti isyarat tangan, telegram, lampu lalu lintas, dan lain sebagainya.

Terlepas dari perbedaan pendapat itu, ada satu hal yang sampai sekarang masih membingungkan, yaitu bagaimana suara-suara atau kode-kode tersebut dapat mempengaruhi pikiran kita, dan

71 M. Lewis, *Language*, hlm. 235.



mengapa suara atau kode yang sama bisa memberikan efek yang berbeda pada setiap orang? Di sinilah ilmu psikologi mempunyai peranan untuk menjelaskan keadaan jiwa seseorang. Para pakar masih mengalami kesulitan untuk menjelaskan fenomena ini karena kesulitan dalam melakukan penelitian terhadap jiwa seseorang.

Secara garis besar para pakar bahasa dapat digolongkan ke dalam dua kelompok, yaitu kaum spiritualis dan materialis.

Pertama, golongan spiritualis, yaitu mereka yang berpendapat bahwa setiap orang memiliki jiwa atau akal yang bersemayam di dalam jasad. Jiwa tersebut mempunyai esensi yang berbeda dengan jasad. Jiwa dapat menghubungkan seseorang dengan alam lain yang bersifat abstrak, yaitu alam psikis yang tidak mudah untuk diteliti dengan menggunakan pancaindra. Hal ini terlihat ketika seseorang meneliti fenomena-fenomena alam, seperti penelitian terhadap hujan, api, dan astronomi. Dengan hasil-hasil penelitian yang berkaitan dengan fenomena alam seseorang dapat menggunakannya untuk membuat sebuah hukum yang dapat dijadikan sandaran untuk memperkirakan suatu fenomena alam lain sejenis.⁷²

Sementara itu, fenomena psikis mempunyai aturan yang berbeda dengan apa yang telah kita sebutkan di atas. Jiwa tidak mudah untuk diteliti dengan menggunakan pancaindra. Di samping kita juga meyakini bahwa segala hal yang dikemukakan dalam aturan-aturan psikologis, ini menunjukkan bahwa jiwa mempunyai aturan yang menuntun agar dapat terarah, walaupun tidak diketahui dengan pasti karena masih banyaknya misteri yang menghalangi manusia untuk mengetahui jiwa. Seandainya dapat

72 *Ibid.*, hlm. 57.

diketahui secara detail aturan-aturan psikologis ini, pasti akan dapat diprediksi inti pembicaraan yang terkandung dalam kode-kode suara itu.

Kedua, golongan materialis, yaitu mereka yang berpendapat bahwa tubuh manusia adalah sebuah alat yang kompleks. Di dalam tubuh terdapat syaraf-syaraf yang saling bertemu dan membentuk suatu jaringan yang saling berhubungan, sangat teratur dan menyebar ke seluruh penjuru tubuh.

Relasi dan Variasi Makna

Dalam setiap bahasa, sering kali ditemukan adanya hubungan kemaknaan atau relasi semantik antara sebuah kata atau satuan bahasa lain. Pembahasan masalah ini juga sering mencakup mengenai keragu-raguan tentang makna kata atau makna kalimat yang dalam linguistik disebut ambiguitas.

Dihubungkan dengan makna, ternyata ada kata yang bertentangan maknanya, dan ini dibahas dalam antonimi. Selain itu, ada kata-kata berhierarki yang maknanya saling berhubungan, dan ini dibahas dalam difonimi. Dalam hubungan makna, ada bentuk yang sama tapi maknanya berbeda, ada kata yang bentuknya berbeda tapi maknanya sama, dan ada juga kata yang maknanya lebih dari satu.⁷³ Dengan demikian, hubungan atau relasi kemaknaan mencakup: kesamaan makna (sinonim), kebalikan makna (antonim), kegandaan makna (homonimi), satuan bahasa (polisemi), kelebihan makna (redundansi)⁷⁴, dan lain-lain.

Ambiguitas timbul dalam berbagai variasi ujaran atau bahasa tertulis. Kalau kita mendengarkan ujaran seseorang atau

73 Mansoer Pateda, *Semantik Leksikal* (Jakarta: Rineka Cipta, 2012), hlm. 200.

74 Abdul Chaer, *Pengantar Semantik* (Jakarta: Rineka Cipta, 1995), hlm. 82.



membaca sebuah tulisan, kadang- kadang sulit memahami apa yang diujarkan atau apa yang dibaca. Misalnya ketika membaca atau mendengarkan ujaran orang, kita tidak memahami apa yang dimaksud dengan perkataan orang itu sehingga memunculkan bermacam-macam tafsiran. Ambiguitas ini oleh Ullaman dibagi menjadi tiga bentuk utama: ambiguitas pada tingkat fonetik, tingkat gramatikal, dan tingkat leksikal.

Pertama, ambiguitas tingkat fonetik.

Ambiguitas pada tingkat fonetik timbul akibat membaurnya bunyi-bunyi bahasa yang diujarkan. Kadang-kadang kata-kata yang membentuk kalimat diujarkan secara cepat sehingga pihak yang mendengar menjadi ragu-ragu tentang makna kata yang diujarkan. Misalnya ada ujaran /membeli kantin/. Apakah yang dimaksud adalah 'membelikan Tin' atau 'membeli kantin'? Demikian pula jika seseorang mengujarkan /kera, sapi/, apakah yang dimaksud 'kera apa' atau 'kerap apa'?

Dalam kehidupan sehari-sehari kadang-kadang kita mendengar kata *bakmi*. Apakah yang dimaksud adalah sejenis makanan yang disebut bakmi, atautkah bakmi, yang bermakna 'seperti mi'? Contoh dalam bahasa Inggris: kata *a near* atau *an ear*? Kita ragu-ragu bahkan bingung. Hal ini berhubungan dengan keraguan kita terhadap bunyi bahasa yang didengar. Kadang-kadang karena ragu-ragu kita mengambil keputusan yang keliru. Untuk menghindari ambiguitas seperti ini, kita harus bertanya kembali kepada pembicara; sikap inilah yang sebaiknya dilaksanakan.

Kedua, ambiguitas tingkat gramatikal.

Ambiguitas tingkat gramatikal biasanya muncul pada satuan kebahasaan yang disebut kalimat atau kelompok kata. Jadi, ambiguitas pada tingkat gramatikal dapat dilihat dari tiga segi.

Kemungkinan pertama, ambiguitas yang disebabkan oleh peristiwa pembentukan kata secara gramatikal. Kemungkinan kedua, ambiguitas pada frasa yang mirip seperti yang diungkapkan Ullmann dengan *equivocal phrasing*, atau *amphiboly* (dari bahasa Yunani *amphibi* yang bermakna pada kedua sisi, dan *ballein* yang bermakna kait penutup). Tiap kata yang membentuk frasa sebenarnya jelas tapi kombinasinya dapat ditafsirkan lebih dari satu pengertian.

Kemungkinan ketiga, ambiguitas yang timbul dalam konteks, apakah konteks orang atau konteks situasi. Misalnya kalimat minor: “Pergi!” Apakah maksud kalimat ini? Orang dapat bertanya: pergi kemana; dengan siapa pergi; pukul berapa pergi; mengapa pergi; untuk apa pergi? Untuk menghindari ambiguitas pada konteks, orang harus mengetahui betul pada konteks apa seseorang berbicara seperti itu.

Ketiga, ambiguitas leksikal.

Telah dijelaskan bahwa setiap kata dapat saja mengandung lebih dari satu makna. Dapat saja sebuah kata mengacu pada sesuatu yang berbeda sesuai dengan lingkungan pemakainya. Misalnya orang mengujarkan ‘bang’ yang mungkin pengacu kepada ‘abang’ atau mengacu pada ‘bank’. Bentuk seperti ini disebut polivalensi (*polyvalency*) yang dapat dilihat dari dua segi, yaitu homonimi dan polisemi.



Homonimi dan Polisemi

Kata homonimi berasal dari kata Yunani kuno *onoma* yang berarti ‘nama’ dan *homo* yang artinya ‘sama’. Secara harfiah homonimi dapat diartikan sebagai “nama sama untuk benda atau hal lain.” Secara semantik, Verhaar memberi definisi homonimi sebagai “ungkapan (berupa kata, frase atau kalimat), tetapi maknanya tidak sama.” Umpamanya antara kata *pacar* yang berarti ‘inai’ dengan *pacar* yang berarti ‘kekasih’; kata *bisa* yang berarti ‘bisa ular’ dan yang berarti ‘sanggup atau dapat’. Contoh lain: antara kata *baku* yang berarti ‘standar’ dengan yang berarti ‘saling’; kata *bandar* yang berarti ‘pelabuhan’, ‘parit’, atau ‘pemegang uang dalam perjudian.’

Hubungan antara kata *pacar* dengan arti ‘inai’ dan yang berarti ‘kekasih’ inilah yang disebut homonim. Jadi, kata ‘*pacar*’ yang pertama berhomonim dengan kata ‘*pacar*’ yang kedua. Hubungan homonimi ini bersifat dua arah. Adapun untuk kata ‘*bandar*’, homonimi terjadi pada tiga buah kata. Dalam bahasa Indonesia banyak homonimi yang terdiri lebih dari tiga buah kata.

Di dalam kamus kata-kata yang berhomonimi ini biasanya ditandai dengan angka Romawi yang diletakan di belakang tiap kata (entri) yang berhomonimi itu; terkadang juga dengan angka Arab yang diangkat setengah spasi dan diletakkan di depan kata-kata tersebut. Di dalam *Kamus Umum Bahasa Indonesia* susunan W.J.S. Poerwadarminta digunakan angka Romawi:

Bandar I.....

Bandar II.....

Bandar III....

Bisa I.....

Bisa II.....

Di dalam *Kamus Bahasa Indonesia* oleh Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa Indonesia juga oleh Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa (edisi 1983 dan 1988), kata-kata yang berhomonimi itu ditandai dengan angka Arab.

1Bandar

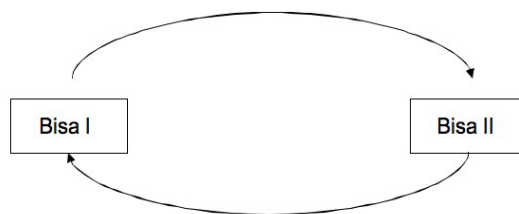
2Bandar

3Bandar

¹Bisa

²Bisa

Hubungan antara dua buah kata yang homonimi bersifat dua arah. Artinya, kalau kata 'bisa' yang berarti 'racun ular' homonimi dengan kata 'bisa' yang berarti 'sanggup', maka kata 'bisa' yang berarti 'sanggup' juga homonim dengan kata 'bisa' yang 'racun ular' kita sebut "bisa I" dan kata 'bisa' yang berarti 'sanggup' kita sebut "bisa II", maka diagramnya menjadi sebagai berikut.



Kalau ditanyakan, bagaimana bisa terjadi bentuk-bentuk yang homonimi ini? Ada dua kemungkinan sebab terjadinya homonimi ini. *Pertama*, bentuk- bentuk yang berhomonimi itu berasal dari

bahasa atau dialek yang berlainan. Misalnya, kata 'bisa' yang berarti 'racun ular' berasal dari bahasa Melayu, sedangkan kata 'bisa' yang berarti 'sanggup' berasal dari bahasa Jawa. Contoh lain kata 'asal' yang berarti 'pangkal, permulaan' berasal dari bahasa Melayu, sedangkan kata 'asal' yang berarti 'kalau' berasal dari dialek Jakarta.

Kedua, bentuk-bentuk yang berarti homonimi itu terjadi sebagai hasil proses morfologi. Umpamanya kata 'mengukur' dalam kalimat "ibu sedang mengukur kelapa di dapur" adalah berhomonimi dengan kata 'mengukur' dalam kalimat "petugas agraria itu mengukur luas kebun kami." Jelas, kata 'mengukur' yang pertama terjadi sebagai hasil proses pengimbuhan awalan me- pada kata 'kukur' (me+kukur = mengukur); sedangkan kata 'mengukur' yang kedua terjadi sebagai hasil proses pengimbuhan awalan me- pada kata 'ukur' (me+ukur = mengukur).

Sama halnya dengan sinonimi dan antonimi, homonimi dapat terjadi pada tataran morfem, tataran kata, tataran frase, dan tataran kalimat. Homonimi antar-morfem tentunya antara sebuah morfem terikat dengan morfem terikat lainnya. Homonimi antar-morfem misalnya pada kalimat: "Ini buku saya, itu bukumu, dan yang di sana bukunya" berhomonimi dengan '-nya' pada kalimat "mau belajar tetapi bukunya belum ada". Morfem '-nya' yang pertama adalah kata ganti orang ketiga, sedangkan morfem '-nya' yang kedua menyatakan sebuah buku tertentu.

Homonimi antar-kata misalnya antara kata 'bisa' yang berarti 'racun ular' dan yang berarti 'sanggup, atau dapat' seperti sudah disebutkan di atas. Contoh lainnya adalah antara kata 'semi' yang berarti 'tunas' dan yang berarti 'setengah'.

Homonimi antar-frase misalnya antara frasa ‘cinta anak’ yang berarti ‘perasaan cinta seorang anak kepada ibunya’ dan frasa ‘cinta anak’ yang berarti ‘cinta kepada anak dari seorang ibu’. Contoh lain: ‘orang tua’ yang berarti ‘ayah ibu’ dan frasa ‘orang tua’ yang berarti ‘orang yang sudah tua.’ Hal yang sama terdapat antara frasa ‘lukisan Yusuf’ yang berarti ‘lukisan milik Yusuf’, dan ‘lukisan Yusuf’ yang berarti ‘lukisan hasil karya Yusuf’, serta ‘lukisan Yusuf’ yang berarti ‘lukisan wajah Yusuf’.

Homonimi antar-kalimat misalnya: “istri lurah yang baru itu cantik” yang berarti “lurah yang baru diangkat itu mempunyai istri yang cantik”, dan yang berarti “lurah itu baru menikah lagi dengan seorang wanita yang cantik.”

Di samping homonimi, ada pula istilah homofoni dan homografi. Ketiga istilah ini biasanya dibicarakan bersama karena ada persamaan objek pembicaraan. Kalau istilah homonimi yang sudah dibicarakan di atas dilihat dari segi bentuk satuan bahasanya, maka homofoni dilihat dari segi bunyi (homo=sama, fon=bunyi) dan homografi dilihat dari segi tulisan, ejaan (homo=sama, grafi=tulisan).

Homofoni sebetulnya sama dengan homonimi karena realisasi bentuk- bentuk bahasa adalah berupa bunyi. Jadi, kata ‘bisa’ yang berarti ‘racun ular’ dan yang berarti ‘sanggup, dapat’, selain merupakan bentuk yang homonimi juga merupakan bentuk yang homografi dikarenakan tulisannya juga sama. Akan tetapi, dalam bahasa Indonesia ada sejumlah kata yang homofoni tapi ditulis dengan ejaan yang berbeda karena ingin memperjelas perbedaan makna. Misalnya kata ‘bank’ dan ‘bang’, yang bunyinya persis sama tapi maknanya berbeda. Kata ‘bank’ adalah lembaga yang mengurus lalu lintas uang, sedangkan ‘bang’ adalah bentuk singkatan dari



'abang' yang berarti 'kakak laki-laki'. Contoh lain adalah kata 'sanksi' yang berhomofon dengan kata 'sangsi'. Sanksi berarti 'akibat, konsekuensi' seperti dalam kalimat "apa sanksinya kalau belum membayar uang SPP?" Kata 'sangsi' berarti 'ragu', misalnya dalam kalimat "saya sangsi apakah dia akan dapat menyelesaikan pekerjaan itu." Dalam bahasa Indonesia, kata-kata yang homofon tapi tidak homografi tidaklah banyak.

Kalau kita perhatikan contoh 'bisa' yang berarti 'racun ular' dan yang berarti 'sanggup, dapat', maka contoh tersebut selain homonim dan homofon, juga sekaligus homograf. Selain bentuk dan bunyinya sama, ejaan atau tulisannya juga sama. Akan tetapi, dalam bahasa Indonesia ada sejumlah kata yang tulisannya sama (homograf), sedangkan lafalnya atau bunyinya tidak sama (tidak homofon). Misalnya kata 'teras' yang dilafalkan [téras] dan berarti 'inti kayu' dengan kata 'teras' yang dilafalkan [teras] dan berarti 'lantai yang agak tinggi di depan rumah'. Contoh lain adalah kata 'sedan' yang dilafalkan [sedan] dan berarti 'tangis kecil, isak' dengan kata 'sedan' yang dilafalkan [sedan] dan berarti 'sejenis mobil penumpang'.

Dalam contoh kata 'teras' dan 'sedan', dapat dikatakan bahwa masalah kehomografian dalam bahasa Indonesia adalah karena tidak dibedakannya lambang untuk fonem / / dan fonem /e/ dalam sistem ejaan bahasa Indonesia yang berlaku sekarang. Andaikata semua fonem dilambangkan dengan huruf yang berbeda, maka masalah kehomografian menjadi tidak ada. Bahasa Melayu dulu (yang ditulis dengan huruf Arab) penuh dengan kasus homografi, seperti tulisan كميڠ yang dapat dibaca kambing, kembung, atau kumbang.

Dalam *Kamus Umum Bahasa Indonesia* susunan Poerwadarminta, kata-kata yang homografi diberi keterangan cara melafalkannya di belakang tiap kata-kata tersebut, dengan membedakan lambang untuk fonem / / dengan huruf /e/ sedangkan untuk fonem /e/ dengan huruf ē. Misalnya:

- | | |
|-----------------------|--|
| Teras /teras / | 1. Hati kayu atau bagian dalam kayu |
| | 2. |
| Teras /tēras/ | 1. Bidang tanah datar yang miring atau lebih tinggi dari yang lain |
| | 2. Tanah atau lantai yang agak ketinggian di depan rumah. |

Ada beberapa buku pelajaran yang menyatakan bahwa homograf juga homonim karena mereka berpandangan ada dua macam homonim, yaitu homonim yang homofon, dan homonim yang homograf.

Lalu bagaimana dengan polisemi?

Polisemi lazim diartikan sebagai satuan bahasa (terutama kata, bisa juga frasa) yang memiliki makna lebih dari satu. Misalnya kata 'kepala' dalam bahasa Indonesia memiliki makna: (1) bagian tubuh dari leher ke atas, seperti terdapat pada manusia dan hewan; (2) bagian dari suatu yang terletak di sebelah atas atau depan dan merupakan hal yang penting atau yang terutama seperti pada kepala susu, kepala meja, dan kepala kereta api; (3) bagian dari sesuatu yang berbentuk bulat seperti kepala, seperti pada kepala paku dan kepala jarum; (4) pemimpin atau ketua seperti pada kepala sekolah, kepala kantor, dan kepala stasiun; (5) jiwa atau aring seperti dalam kalimat setiap kepala menerima bantuan Rp 5.000,00; dan (6) akal budi seperti dalam kalimat: badannya besar tetapi kepalanya kosong.



Jadi, dapat dikatakan bahwa dalam bahasa Indonesia kata 'kepala' setidaknya mengacu kepada enam buah konsep atau makna. Padahal, menurut uraian terdahulu, setiap kata hanya memiliki satu makna, yakni yang disebut makna leksial atau makna yang sesuai dengan referennya. Umpamanya makna leksikal 'kepala' di atas adalah 'bagian tubuh manusia atau hewan dari leher keatas.' Makna leksial (sesuai dengan referennya lazim disebut makna asal atau makna sebenarnya) mempunyai banyak unsur atau komponen makna. Kata 'kepala' di atas memiliki komponen makna: (1) terletak disebelah atas ataupun depan; (2) merupakan bagian yang penting (tanpa kepala manusia tidak bisa hidup, tetapi tanpa kaki atau pun lengan masih bisa hidup); (3) berbentuk bulat.

Dalam perkembangan selanjutnya komponen-komponen makna ini berkembang menjadi makna-makna tersendiri. Pada frasa 'kepala surat' dan 'kepala susu' komponen 'terletak di sebelah atas' -lah yang diterapkan sebagai makna. Pada frase 'kepala paku' dan 'kepala jarum', komponen makna 'berbentuk bulat' -lah yang diterapkan sebagai makna. Pada frase 'kepala kereta', komponen makna bagian 'yang terpenting' -lah yang diterapkan sebagai makna mengingat bila tanpa kepala (lokomotif) kereta api itu tidak bergerak. Contoh lainnya adalah kata 'kaki' yang memiliki komponen makna: (1) anggota tubuh manusia (juga binatang); (2) terletak di sebelah bawah; (3) berfungsi sebagai penopang untuk berdiri.

Komponen makna: (1) adalah makna asal, yang sesuai dengan referen, atau juga makna leksikal dari kata itu. Dalam perkembangan selanjutnya, komponen makna (2) berkembang menjadi makna tersendiri untuk menyatakan bagian dari segala sesuatu yang terletak di sebelah bawah seperti dalam frasa 'kaki gunung' dan 'kaki bukit'. Komponen makna (3) juga berkembang

mejadi makna sendiri untuk menyatakan segala sesuatu yang berfungsi sebagai penopang, seperti dalam frasa 'kaki meja' dan 'kaki kamera' (tripoid). Bagaimana kata 'kaki' pada 'kaki kuda'? Di sini kata 'kaki' termasuk dalam komponen makna karena ciri-ciri dan sifatnya sama dengan kaki pada manusia.

Kalau kita perhatikan, kata 'kepala' dan 'kaki' dengan segala macam maknanya, maka dapat dinyatakan bahwa makna-makna yang banyak dari sebuah kata yang polisemi masih ada hubungannya dengan makna asal karena dijabarkan dari komponen makna yang ada pada makna asal kata tersebut.

Makna-makna yang bukan makna asal dari sebuah kata bukanlah makna leksikal sebab tidak menuju kepada referen dari kata itu. Selain itu, kehadirannya harus pula dalam satuan-satuan gramatikal yang lebih tinggi dari kata seperti frasa atau kalimat. Kata 'kepala' yang berarti 'pemimpin' atau 'ketua' baru muncul dalam pertuturan karena kehadirannya dalam frasa-frasa seperti 'kepala sekolah', 'kepala gerombolan', dan 'kepala rombongan'. Tanpa kehadirannya dalam satuan gramatikal yang lebih besar dari kata, tidak akan diketahui makna-makna lain itu. Berbeda dengan makna asal yang sudah jelas dari makna leksikalnya karena referen tertentu dari kata tersebut.

Lalu bagaimana membedakan polisemi dengan homonimi? Perbedaan yang jelas adalah homonimi bukanlah sebuah kata sehingga maknanya pun berbeda. Oleh karena itu, di dalam kamus-kamus, bentuk-bentuk yang homonimi didaftarkan sebagai entri-entri yang berbeda. Sebaliknya yang terjadi pada bentuk-bentuk polisemi, kata-kata itu memiliki makna lebih dari satu. Karena polisemi adalah kata, maka di dalam kamus didaftarkan sebagai sebuah entri.



Perbedaan berikutnya antara homonimi dengan polisemi adalah makna-makna pada bentuk-bentuk homonimi tidak ada kaitan atau hubungannya sama sekali antara yang satu dengan yang lain. Apa hubungannya antara makna 'racun ular' pada kata 'bisa I' dan makna 'dapat' pada kata 'bisa II'? Begitu juga antara makna 'kitab' pada 'buku I' dan makna 'ruas' pada kata 'buku II'? Tentu saja tidak ada. Berbeda halnya dengan makna-makna pada kata yang polisemi, yang masih ada hubungannya karena memang dikembangkan dari komponen-komponen makna kata-kata tersebut. Namun, dalam beberapa kasus memang sukar dibedakan secara tegas antara polisemi dengan homonimi. Dalam bahasa Arab polisemi ini dikenal dengan nama *al-musytarak al-lafzī*.

Pandangan Pakar Bahasa Klasik tentang *al-Musytarak al-lafzī*

Al-musytarak al-lafzī merupakan fenomena kebahasaan yang memiliki kedudukan sangat penting dalam hubungan antara kata dan makna. Para pakar dan peneliti, baik yang klasik atau mutakhir, mengakui bahwa *al-musytarak al-lafzī* mempunyai pengaruh yang kuat pada aktivitas komunikasi maupun penetapan hukum. Secara khusus, mereka membahas masalah ini, baik dalam kajian-kajian bahasa, hukum, ilmu al-Qur'ān, maupun logika.⁷⁵

Banyak para pakar memberikan perhatian yang serius dalam mengkaji *al-musytarak al-lafzī*. Mereka berbeda pendapat dalam definisi, penyebab, pengaruh, dan berbagai aspek lain yang berkaitan dengan *al-musytarak al-lafzī*.

75 Muhammad Nuruddin al-Munajjid, *al-Isytirāk al-lafzī fī al-Qur'ān al-karīm: Baina an-Nazariyyah wa at-Tatbiq* (Damaskus: Dārul al-Fikr, 1998), hlm. 23.

Para pakar bahasa klasik memasukkan *al-musytarak al-lafẓī* sebagai salah satu elemen dari bahasa. Selain definisi yang dibuat, para pakar berbeda pendapat tentang keberadaannya, bagaimana asal-usulnya dan konteks dapat mempengaruhi makna *al-musytarak al-lafẓī* tersebut.

Sibawaih (w. 180 H) diyakini merupakan pakar yang pertama kali memperkenalkan istilah *al-musytarak al-lafẓī* sebagai salah satu elemen bahasa. Dalam kitabnya ia menulis: “Ketahuilah, bahwa dalam bahasa itu ada dua kata yang berbeda karena maknanya memang berbeda, dan juga ada dua kata yang berbeda tapi mempunyai makna yang sama, serta ada dua kata yang sama tapi memiliki makna yang berbeda, dan dua kata yang sama tapi memiliki makna yang berbeda itu seperti: وجدت عليه المودة، وجدت إذا اردت وجدانا للضالة، dan lain sebagainya.”⁷⁶ Dalam karyanya ini Sibawaih menyampaikan adanya *al-musytarak al-lafẓī* walaupun belum diberikan istilah atau kaidah yang mengatur masalah ini.

Dua abad berikutnya, Ibnu Fāris (w. 395 H) melakukan apa yang dikerjakan Sibawaih, yakni mengupas *al-musytarak al-lafẓī* dalam pembahasan jenis-jenis *kālam*. Ia berkata: “Dan di antara elemen-elemen bahasa ada kata yang mempunyai kesamaan struktur tapi mempunyai makna yang berbeda, seperti kata: ‘*ainu al-mā’* (mata air), ‘*ainu al-māl* (harta benda), ‘*ainu ar-rukbah* (mata kaki), ‘*ainu al-mizāni* (poros timbangan), dan lain sebagainya.”⁷⁷

Ibnu Fāris membahas persoalan ini dalam bab khusus dalam bukunya yang berjudul, *as-Ṣāḥibī*. Di dalam buku tersebut ia mendefinisikan *al-musytarak al-lafẓī*, dan memberikan beberapa contoh yang diambil dari *al-Qur’ān*. *Al-musytarak al-lafẓī*

76 Sibawaih, komentar Abdussalam Harun, *al-Kitāb* (Kairo: Bulaq, 1966), hlm 7.

77 Ibnu Fāris, komentar Assayyid Aḥmad Saqar, *as-Ṣāḥibī* (Kairo: Isa al-Bāby al-Halaby), hlm. 114.



didefinisikan olehnya sebagai suatu kata yang memiliki dua makna yang berbeda bahkan lebih. Seperti dalam firman Allah ﷻ surat Ṭāhā ayat 39: *فَاقْذِفِيهِ فِي الْيَمِّ فَلْيُلْقِهِ الْيَمُّ بِالسَّاحِلِ*. Kata *فليلقه* dalam ayat ini mempunyai dua makna berbeda yang disebabkan oleh dua kemungkinan posisinya dalam kalimat, yaitu sebagai kata penjelas (*الخبر*) atau sebagai kata perintah. Kalimat tersebut seakan-akan bermakna: *يَوْمَ يَلْقَاهُ الْيَمُّ* (maka sungai itu membawanya ke tepian) atau juga bermakna bahwa sungai disuruh untuk membawanya ke tepian.

Ibnu Fāris memberikan contoh lain dari ayat *al-Qur'ān* surat *al-Mudaṣṣir* ayat 11 yang berbunyi: *دَرَنِي وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِيدًا*. Kata *وحيدا* adalah *musytarak* yang mungkin untuk Allah yang Maha Terpuji karena Allah menciptakannya sendiri dan mungkin juga bermakna “saya ciptakan satu secara sendirian dalam harta dan anaknya.”⁷⁸

Yang menarik, Ibnu Fāris memperluas cakupan *musytarak al-lafzī*; ia tidak membatasinya pada level kata-kata saja tapi juga memasuki bidang *uslūb* dan *tarkīb*. Ia pun mencontohkan dua hal. Pertama, *musytarak* di antara *uslūb al-khabar* dan *uslūb ‘amr*. Kedua, *musytarak* antara *ḥal* (keterangan) dari *fā’il* (subjek) dengan *hal* dari *maf’ūl* (objek).⁷⁹

Dari penjelasan dua pakar tersebut dapat disimpulkan bahwa pengertian *al-musytarak al-lafzī* menurut pakar bahasa klasik bertumpu pada kesatuan kata dan makna yang beragam tanpa ada batasan dan syarat.⁸⁰ Hal ini juga dapat dilihat pada beberapa contoh yang dikemukakan oleh Karra’ an-Naml (w. 310 H) dalam kitabnya

78 *Ibid.*

79 Muḥamad Nurudin al-Munajjad, *al-Isytirāk al-lafzī*, hlm 20.

80 *Ibid.*, hlm. 30.

yang berjudul *al-Munajjid*.⁸¹ Contoh-contoh yang dipaparkan dalam kitab tersebut terlihat tidak terikat dan tidak dijelaskan mana yang makna hakiki dan mana yang makna *majāzī*. Misalnya kata الظل dapat dikategorikan ke dalam *al-musytarak al-lafzī* karena kata tersebut memiliki beberapa makna seperti: hujan gerimis, orang tua, dan perempuan. Contoh-contoh dalam buku tersebut juga tidak memperhatikan perbedaan bahasa yang digunakan, seperti kata الظل dan السرحان yang berarti 'serigala' dalam bahasa Arab umumnya dan kata tersebut juga berarti 'singa' dalam bahasa Huzail.⁸²

Lalu bagaimana terjadinya *al-Musytarak al-lafzī*?

Buku-buku yang ditulis pada zaman klasik menunjukkan bahwa ada perbedaan pendapat para pakar bahasa tentang keberadaan kata-kata yang memiliki makna ganda (*al-musytarak al-lafzī*). Hanya saja, sebagian besar dari mereka sepakat tentang keberadaan *al-musytarak al-lafzī*. Mereka berargumen dengan mengedepankan contoh-contoh kalimat dan bahkan mereka menyusun tulisan yang secara khusus membahas masalah ini. Di antara tokoh yang setuju dengan adanya *al-musytarak al-lafzī* adalah al-Khalīl, Sibawaih, Abū Ubaidah, as-Sa'labī, al-Mubarrid, dan yang lainnya. Adapun yang paling memperhatikan masalah ini adalah Abu Zaid al-Anṣārī yang berpendapat bahwa *al-musytarak al-lafzī* merupakan kepastian yang harus dimiliki oleh setiap bahasa.

Namun, sayangnya, belum ada yang menulis tentang masalah ini; hal ini belum dibahas secara khusus serta hanya didukung oleh contoh-contoh yang telah dikemukakan oleh para pakar.

81 Karra', *Al-Munajjid* (Kairo: 'Ālam al-kutub, 1988), hlm. 254.

82 *Ibid.*, hlm. 405.



Semua pakar sepakat, secara garis besar *al-musytarak al-lafzī* adalah sebuah fenomena bahasa yang memang terjadi. Mereka bersandar dengan ilustrasi-ilustrasi kalimat bahasa Arab yang sudah tidak bisa diragukan lagi keabsahannya.⁸³

Ibnu Jinnī, misalnya, berpendapat bahwa makna ganda bisa terjadi baik pada huruf, kata benda, maupun kata kerja. Menurutnya, “Huruf *ان, لا, من* dan lain sebagainya tidak hanya memiliki satu makna karena artikel-artikel (*الحروف*) tersebut juga *al-musytarak al-lafzī* seperti halnya kata benda (*الاسماء*), semisal kata *الصدى*, kata tersebut dapat bermakna: gema suara, tubuh mayit, burung yang keluar dari kepala orang yang terbunuh jika tidak dibalas sebagaimana dimitoskan, dan juga bermakna laki-laki yang dapat dipercaya untuk menjaga harta. Dan juga dalam kata kerja (*الافعال*) seperti kata *وجد*.⁸⁴

Di samping itu, para pakar bahasa didukung dengan data tentang kata-kata *al-musytarak al-lafzī*, seperti kata *الحوب* yang diyakini memiliki hampir 30 makna yang berbeda, kata *العجوز* yang memiliki 77 makna yang berbeda dan kata-kata yang lainnya. Akan tetapi, walaupun banyak data yang mendukung pendapat mereka, hal ini tidak dapat menutup adanya beberapa pakar yang lain yang membantah keberadaan *al-musytarak al-lafzī* dalam bahasa.⁸⁵

Tokoh utama yang membantah keberadaan *al-musytarak al-lafzī* dalam bahasa adalah Ibnu Durustuwaih (w. 347 H). Dalam bantahannya dia mempersempit definisi *al-musytarak al-lafzī* dan mengeluarkan semua argumen yang dapat digunakan untuk membantah semua makna yang dikandung oleh kata *al-musytarak*

83 Muḥammad Nuruddin, *al-Isytirāk al-lafzī*, hlm. 21.

84 Ibnu Jinnī, komentar Muḥammad Ali an-Najjar, *al-Khaṣāiṣ* (Kairo: Dār al-Maktabah al-Miṣriyyah, 1952), hlm.112.

85 Muḥammad Nuruddin, *al-Isytirāk al-lafzī* hlm. 21.

al-lazī sehingga yang tertinggal adalah makna umum dari kata itu. Dalam buku berjudul *al-Mazhar* disebutkan bahwa Ibnu Durustuwaih berkata dalam buku *Syarḥi al-Fasīh*: “وجد merupakan contoh yang paling sering digunakan oleh para pakar yang menyetujui keberadaan *al-musytarak al-lafzī* dalam bahasa.”

Sibawaih dan yang lainnya sebenarnya tidak menyadari bahwa bila didalami lagi maka makna-makna kata وجد itu semuanya sama, yaitu: إصابة الشيء خيرا كان أو شرا (tertimpa sesuatu, apakah itu hal yang baik ataupun yang buruk). Adanya perbedaan bentuk *maṣḍar* dikarenakan objek dari kata kerja tersebut berbeda. Lanjutnya lagi, “Apabila ditemukan dua bentuk yang sama dalam kata dan huruf dan dianggap memiliki dua makna atau lebih yang berbeda, maka kita harus mengkajinya sampai kita menemukan satu makna yang menyatukan semua makna yang berbeda tersebut. Jika ditemukan maka akhirnya sama juga di dalam kata dan makna.”⁸⁶

Dari penjelasan Ibnu Durustuwaih tersebut didapatkan sebuah pandangan baru di dalam *al-musytarak al-lafzī* kita harus menemukan suatu makna yang dapat mencakup keseluruhan makna yang berbeda dari suatu *al-musytarak al-lafzī*. Inilah yang digunakan oleh Ibnu Durustuwaih untuk membantah keberadaan *al-musytarak al-lafzī* dalam bahasa.

Alasan yang membuat Ibnu Durustuwaih membantah keberadaan *al-musytarak al-lafzī* dalam bahasa adalah bahwa fungsi utama bahasa adalah untuk menjelaskan (للإبانة), sedangkan *al-musytarak al-lafzī* menyebabkan ketidakjelasan. Menurutinya, “Seandainya ada kata yang memiliki dua makna atau lebih, atau bahkan memiliki makna yang saling berlawanan, maka hal ini akan

86 As-Ṣuyuti, komentar Muhammad Aḥmad Jadul Maula, *al-Muḥṣir* (Kairo: Isa Bab al-Halabi, t.th.), hlm. 325.



menghalangi fungsi utama dari bahasa, yaitu sebagai penjelas, karena yang terjadi adalah pengaburan dan ketidakjelasan makna.”⁸⁷

Ibnu Durustuwaih tidak membantah bahwa *al-musytarak al-lafẓī* dapat terjadi dalam bahasa walaupun hal ini sangat jarang terjadi. Menurutny, penyebab terjadinya *al-musytarak al-lafẓī* adalah karena terjadinya interferensi dialek (تداخل اللهجات) atau karena terjadinya *al-haẓf wa al-ikhtiṣār*. Kedua penyebab ini sangat jarang terjadi.

Menurutnya, “Faktor penyebab yang pertama disebutkan di atas bisanya terjadi dalam dua bahasa yang berbeda, sedangkan yang kedua bisanya terjadi dalam pembicaraan sehingga penghilangan unsur tersebut membuat pendengar melakukan kesalahan dalam interpretasi kalimat yang dia dengar.” Atas dasar inilah tidak tepat jika menganggap keduanya tersebut sebagai kata *al-musytarak al-lafẓī* karena unsur-unsur yang mempengaruhi, seperti dua bahasa yang berbeda, penghilangan unsur kalimat, kemiripan dua kata, ketidakjelasan, dan kesalahan interpretasi tidak dapat dimasukkan kedalam penyebab terbentuknya kata *al-musytarak al-lafẓī*. Hal ini serupa dengan apa yang ditegaskan oleh Ibnu Durustuwaih yang menggunakan pendekatan historis dalam menentukan pembentukan kata dan penentuan maknanya.⁸⁸

Abul Hilal al-‘Askary memperkuat pendapat Ibnu Durustuwaih. Ia mengutip pendapat Ibnu Durustuwaih dalam pembukaan karyanya, *Furuquhu*. Abul Hilal sepakat bahwa agenda membantah *al-musytarak al-lafẓī* dengan alasan bahwa *al-musytarak al-lafẓī* dapat mengganggu fungsi utama bahasa. Ia pun menjelaskan, “Sebagian pakar *nahwu* berpendapat bahwa suatu kata tidak boleh

87 *Ibid.*

88 Muḥammad Nuruddin, *al-Isytirāk al-lafẓī*, hlm.22.

memiliki dua makna yang berbeda, kecuali apabila ada suatu tanda atau artikel yang dapat membedakan keduanya. Apabila tidak ada, maka hal ini akan menyulitkan para pendengar. Bukanlah hal yang bijaksana bila kami menggunakan makna yang dapat menyulitkan orang lain, kecuali apabila dalam keadaan darurat atau karena suatu sebab, dan hal ini pun sangat jarang terjadi.”⁸⁹

Apa yang dikatakan oleh kedua pakar bahasa yang membantah keberadaan *al-musytarak al-lafzī* dalam bahasa tersebut dapat dibantah balik. Bantahan yang mereka kemukakan di atas tidak memiliki alasan yang cukup kuat dikarenakan dua alasan. Pertama, bantahan tersebut merupakan teori bahasa yang didasarkan pada asas hukum agama, bukan pada asas teori kebahasaan yang seharusnya. Kedua, alasan yang dibangun tentang ditetapkannya (*tauqīfi*) bahasa dengan menyandarkan pada firman Allah ﷻ di surat al-Baqarah ayat 31: وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا belum dapat dikatakan alasan yang kuat karena tafsir dari ayat ini masih berada dalam perbedaan pendapat di kalangan pakar tafsir. Dengan banyaknya penafsiran tentang ayat tersebut, alasan pun menjadi lemah.⁹⁰

Abū Ali al-Farisi (w. 377 H) juga mendefinisikan *al-musytarak al-lafzī*. Ia membantah kalau *al-musytarak al-lafzī* terjadi begitu saja. Ia kemudian menyebutkan penyebab terbentuknya *al-musytarak al-lafzī* dalam bahasa, yaitu interferensi dialek bahasa dan karena adanya pola kiasan dalam bahasa.

Ia berkata, “Kata yang memiliki makna ganda biasanya terbentuk tanpa ada kesengajaan pada awalnya, namun karena adanya suatu interferensi dialek bahasa, atau karena digunakan sebagai kiasan yang mengakibatkan kekaburan antara makna asli

89 *Al-Furuq fi al-Lughah*, hlm. 14.

90 *Tafsīr al-Baḥr al-Muḥīṭ*, juz 1 hlm. 145-146.



dan makna kiasan.” Karena itu, al-Farisi menggunakan dasar-dasar kebahasaan dalam mengategorikan kata tanpa melupakan sebab-sebab yang menjadikan kata tersebut menjadi *al-musytarak al-lafzī*.⁹¹

Bagaimana pendapat ulama klasik dalam bahasa Arab tentang penyebab terbentuknya *al-musytarak al-lafzī*?

Di antara penyebab terjadinya *al-musytarak al-lafzī* dalam bahasa, yang sebagiannya telah disinggung di atas, di antaranya adalah interferensi dialek bahasa, pengiasan (*al-isti'ārah*), dibuang (*al-ḥaẓf*), dan perkembangan makna yang menyebabkan berubahnya makna dasar suatu kata menjadi beberapa makna yang berbeda. Alhasil, makna dasar menjadi tidak diketahui lagi walaupun makna-makna baru tersebut masih berada dalam ruang lingkup dari makna umum kata tersebut. Hal ini telah dibahas ketika kita menguraikan makna kata وجد.⁹²

Selain sebab-sebab di atas, Ibnu Fāris menambahkan penyebab lain dari terbentuknya *al-musytarak al-lafzī*, yaitu penyebab yang berkaitan dengan *majāz*, atau yang dikenal dengan “keterkaitan dan sebab musabab” (*al-mujāwarah as-sababiyyah*). Ia juga menggunakan bait syair dan ayat *al-Qur'ān* untuk mendukung argumennya tersebut. “Orang Arab akan menyebut sesuatu dengan nama sesuatu apabila keduanya mempunyai keterkaitan atau sebab musabab, seperti ketika mereka menyebut awan, hujan, dan tanaman yang tinggi dengan sebutan سماء, seperti sebuah syair yang berbunyi: *ماذا نزل سماء بارض قوم*.”

91 As-Suyuti, *al-Muzir*, hlm. 384.

92 *Ibid.*, hlm. 384.

Contoh lain adalah firman Allah ﷻ surat az-Zumar ayat 6: وَأَنْزَلَ لَكُم مِّنَ الْأَنْعَامِ ثَمِينَةَ أَزْوَاجٍ. Pada ayat ini kata *anzala* (menurunkan) diartikan dengan *khalaqa* (menciptakan), penggunaan kata *anzala* disebabkan binatang tidak akan hidup tanpa tumbuhan sebagai makanan mereka, dan tumbuhan tidak akan hidup tanpa adanya hujan yang menyirami bumi, dan Allah menurunkan hujan dari atas langit.

Ibnu Fāris mengemukakan lagi contoh dalam firman Allah di surat al-A'rāf ayat 26: يَبْنِيْ اٰدَمَ قَدْ اَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يُؤَارِي سُوْءَ تِكُمْ وَرِيْثًا. Seperti ayat sebelumnya, Allah ﷻ sebenarnya menurunkan hujan dari langit dan pakaian yang terbuat dari kapas, yang ditumbuhkan dengan air hujan yang diturunkan dari langit. Allah ﷻ berfirman pada surat an-nūr ayat 33: وَلِيَسْتَعْفِفَ الَّذِيْنَ لَا يَجِدُوْنَ نِكَاحًا. Yang dimaksud di ayat ini adalah sesuatu yang dijadikan kelengkapan nikah seperti mas kawin dan *nafaqah* dan kewajiban lain yang harus dilakukan bagi orang yang mau menikah.⁹³

Setelah mengkaji kitab *al-Munajjad fi al-Lughah* karangan Abū Ḥasan atau yang bergelar Karrā' an-Naml, Aḥmad Mukhtar 'Umar berpendapat bahwa ada penyebab lain yang diyakini oleh para pakar bahasa klasik yang menimbulkan *al-musytarak al-lafzī* dalam bahasa.

Pertama, pertukaran tempat (*al-qalbu al-makānī*) seperti kata دام dengan دى. *Kedua*, penggantian (*al-ibdāl*) seperti kata حنك dan حلك. *Ketiga*, perubahan suatu kata ke dalam suatu istilah keilmuan seperti kata التوجيه yang mempunyai makna secara harfiah dan makna lain dalam ilmu syair (*al-‘arūḍ*). *Keempat*, penyebab yang berkaitan dengan jenis-jenis *majāzī*, seperti: perluasan dan penyempitan makna, sebab musabab (*as-sabābiyyah*), penyebutan

93 As-Ṣāhibi, hlm. 110.



sebagian dengan maksud keseluruhan (الكل على اجزاء اسم اطلاق), dan pemberian nama yang sesuai dengan tempatnya (اعطاء الشيء اسم مكانه).⁹⁴

Berikutnya kita membahas pengaruh konteks terhadap makna menurut ulama klasik tentang bahasa Arab. Para pakar bahasa klasik sudah membahas masalah konteks dan pengaruhnya dalam penentuan makna kata *al-musytarak al-lafzī* yang dapat menghilangkan keraguan dan memusnahkan kesamaran makna. Dalam pengantar kitab *ما اتفق لفظو و اختلف معناه من القرآن المجيد*, al-Mubarrid (w. 286 H) menjelaskan urgensi konteks dan pentingnya bagi pembicara untuk menjelaskan makna yang diinginkan dari kata yang digunakan.⁹⁵

Begitu juga Ibnu al-Anbarī (w. 328 H) dalam kitabnya, *al-Aḍḍād*, menjelaskan tentang pengaruh konteks dalam penentuan makna, yang menurutnya: “Bahasa Arab memiliki kalimat yang saling mendukung antar-bagiannya. Ada keterikatan antara awal dan akhir kalimat sehingga tidak akan dipahami isi suatu kalimat, kecuali setelah sempurnanya setiap kalimat yang diucapkan.”⁹⁶

Penekanan para ulama bahasa terdahulu tentang pentingnya konteks dalam penentuan makna kata menunjukkan pemahaman yang mendalam—dan setelah melihat analisis bahasa, terutama konteks dan pengaruhnya terhadap pemaknaan kata—dan merupakan perkara yang sangat penting dalam studi bahasa mutakhir. Alhasil, mulailah para peneliti membahas tema ini dalam karya-karya khusus. Oleh karena itu, dapat disimpulkan bahwa para ulama klasik bahasa menjadikan masalah *al-musytarak*

94 Aḥmad Mukhtar Umar, *‘Ilm ad-Dalālah*, hlm. 160.

95 Al-Anbarī, *al-Aḍḍād* (Bairut: Dār al-Afāq, 1973), hlm. 2.

96 Aḥmad Mukhtar Umar, *‘Ilm ad-Dalālah*, *Ibid*.

al-lafẓī sebagai salah satu dasar pembagian unsur kalimat dan menghubungkan kata pada makna-maknanya.

Mereka memang mendefinisikannya tapi definisi tersebut masih bersifat terbuka, bukan definisi yang baku. Dalam definisi tersebut masih terjadi perbedaan tentang syarat kata *al-musytarak al-lafẓī* dan kata-kata yang masuk ke dalam kategori *al-musytarak al-lafẓī*, sebab-sebab yang membuat para pakar menyepakati keberadaan *al-musytarak al-lafẓī* atau bahkan membantahnya, namun pikiran mereka sudah melampaui zamannya dalam membahas masalah pengaruh konteks dalam penentuan makna kata *al-musytarak al-lafẓī*.⁹⁷

Lalu bagaimana *al-musytarak al-lafẓī* menurut para ulama mutakhir dalam bahasa?

Perhatian para pakar bahasa mutakhir terhadap keberadaan *al-musytarak al-lafẓī* sama besarnya dengan perhatian mereka terhadap sinonim. Mereka mendefinisikan *al-musytarak al-lafẓī* dan menyepakati eksistensinya dalam setiap bahasa, termasuk bahasa Arab. Di antara para ulama itu ada yang berpandangan luas tapi ada juga yang berpandangan sempit. Mereka menjelaskan bagaimana suatu konteks dapat mempengaruhi penentuan makna suatu kata *al-musytarak al-lafẓī*? Apa penyebab *al-musytarak al-lafẓī*? Lalu apa dampak positif dan negatifnya?

Ulama mutakhir dalam bahasa Arab mendefinisikan *al-musytarak al-lafẓī* dengan sederhana, yaitu suatu kata yang memiliki makna lebih dari satu.⁹⁸ Para pakar menambahkan bahwa makna-makna yang dikandung oleh kata tersebut harus sejajar menurut

97 Al-Anbarī, *al-Aḍḍād*, hlm. 2.

98 Aḥmad Mukhtar Umar, *ʿIlm ad-dalālah*, hlm.145.



para ulama bahasa;⁹⁹ kemudian ditambahkan lagi oleh pakar yang lain: awalnya makna asal,¹⁰⁰ dan ditambahkan lagi bahwa kata *al-musytarak al-lafẓī* harus didasarkan pada makna hakikinya dan bukan karena oleh *majāzī*.¹⁰¹

Dari perbedaan definisi yang dikemukakan oleh para pakar, sudah dapat dipastikan akan memunculkan perdebatan dalam beberapa hal yang berkaitan dengan konsep dan syarat *al-musytarak al-lafẓī*, baik secara luas maupun terperinci. Adapun definisi yang dirumuskan oleh Muḥammad Nuruddin tentang *al-musytarak al-lafẓī* yang menjadi fokus penulis dalam buku ini adalah “Setiap kata tunggal dengan urutan huruf dan harakatnya menunjukkan dua makna yang spesifik atau lebih di dalam lingkungan tertentu dan masa tertentu, di mana makna-makna tersebut tidak ada ikatan baik secara makna ataupun retorika.”

Maksud dari sebuah kata singular (*al-lafẓu al-mufrad*) adalah tidak adanya keterikatan kata tersebut pada kata yang lain baik yang berbentuk *isnādī* maupun *idāfī*; dan yang dimaksud dengan keteraturan huruf dan harakat adalah terbebasnya kata tersebut dari perubahan susunan huruf (*al-qalb al-makān*) dan tidak adanya bentuk *muṣallaṣ* dalam kata tersebut.

Yang dimaksud dengan *ad-dilālah al-khāṣṣah* adalah tidak adanya keterikatan antara makna umum dan makna khusus, sedangkan maksud dari lingkungan yang sama *al-bī'ah al-wāḥidah* adalah terlepasnya kata dari perbedaan bahasa; dan waktu yang sama *az-zaman al-wāḥid* adalah tetapnya kata tersebut dengan maknanya yang asli tanpa ada perkembangan, baik dari segi makna

99 Ramaḍan 'Abd al-Tawwāb, *Fuṣūl al-Lughah* (Kairo: Maktabah Khanjy, 1983), hlm. 324.

100 Ali Yasin, *ad-Dirāsāt al-Lugawiyyah*, hlm 416.

101 Ali 'Abd al-Wāḥid, *Fiqh al-Lughah* (Kairo: Dār Nahḍah Miṣr, 1973), hlm. 183.

maupun bunyi, yang diakibatkan oleh perjalanan waktu. Adapun yang dimaksud dengan ketiadaan ikatan secara maknawi adalah ketiadaan ikatan yang bersumber dari dasar kata yang sama *min aṣlin wāḥidin*, sedangkan yang dimaksud dengan ketiadaan ikatan secara retorika *ar-rawābit al-balāḡi* adalah kata yang memiliki makna ganda tersebut tidak disebabkan oleh bentuk *majāzī*, *al-isti'ārah*, *al-kināyah*, dan beberapa bentuk gaya bahasa retorika yang lainnya.

Dari definisi di atas, kita dapat melihat sebuah perspektif yang menggunakan tolak ukur historis untuk merunut sejarah fenomena *al-musytarak al-lafzī*, dan meninggalkan segala bentuk pendeskripsian fakta-fakta kebahasaan yang menjadi tempat rujukan bagi suatu kata dan maknanya yang digunakan saat ini.¹⁰²

Para linguist Barat memperinci pembahasan tentang *lafz al-Isytirāk* ini ke dalam dua sub pembahasan yang berbeda. *Pertama*, polisemi, yang berarti kata yang memiliki beberapa makna, dan ini lebih mendekati dengan istilah *al-musytarak* dalam bahasa Arab. *Kedua*, homonimi, yang berarti beberapa kata yang mempunyai kesamaan dalam bentuk tapi tidak memiliki keterkaitan antara satu dengan yang lain. Homonimi ini hampir sama dengan istilah *jinās tām* dalam bahasa Arab.

Tentang polisemi, Bellmore berpendapat, “Kita mengenal ada beberapa kata yang memiliki beberapa makna yang berbeda, seperti kata *flight* yang memiliki beberapa makna, yaitu melintasi udara, angkatan udara, perjalanan lewat udara, satuan skuadron udara, bola voli, dan lain sebagainya.” Tentang homonimi, Bellmore menyebutkannya sebagai “Beberapa kata yang memiliki kesamaan

102 Muhammad Nuruddin, *al-Isytirāk al-lafzī fī al-Qur'ān al-karīm*, hlm. 38.



bentuk.” Ullman berpendapat bahwa homonimi adalah beberapa kata yang memiliki struktur yang sama.

Tolak ukur yang digunakan linguist Barat di atas adalah kesamaan antar-kata dalam bentuk pengucapan dan bunyi, tanpa melihat struktur tulisannya. Hal ini berbeda dalam bahasa Arab yang memang memiliki karakteristik tersendiri, yakni ucapan sangat dipengaruhi oleh struktur kata yang tertulis.¹⁰³

Pembentukan *al-Musytarak al-lafẓī* Menurut Pakar Mutakhir Bahasa

Para pakar bahasa mutakhir sepakat tentang *al-musytarak al-lafẓī* dalam bahasa Arab, dan ini terjadi juga pada semua bahasa. Prof. Muḥammad al-Mubārak membenarkan dan berkata: “Kebanyakan dasar kata (*al-uṣūl*) yang memunculkan beberapa kata, yang memiliki makna baru, memiliki makna yang bersifat general (*al-ma‘na al-‘āmmah*) sehingga kadang-kadang kata dasar ini digunakan untuk menyebut beberapa hal yang memiliki makna berbeda tapi memiliki keterikatan dengan makna umum tersebut.”

Sebagian para pakar mutakhir bahasa berpendapat bahwa penyangkalan terhadap *al-musytarak al-lafẓī* dalam bahasa Arab dan menakwilkan makna semua kata agar terhindar dari bentuk *al-musytarak al-lafẓī* merupakan sikap yang terlalu berlebihan. Tidak ditemukan alasan yang kuat untuk membolehkan takwil dalam pemaknaan kata *al-musytarak al-lafẓī*.¹⁰⁴

103 Ahmad Mukhtar ‘Umar, *‘Ilm ad-Dilālah...*, hlm. 15.

104 Muḥammad al-Mubārak, *Fiqih al-Lughah*, hlm. 172.

Pakar-pakar mutakhir dalam bahasa tidak membantah keberadaan *al-musytarak al-lafzī* dalam bahasa. Akan tetapi, mereka berbeda pendapat dalam ruang lingkup *al-musytarak al-lafzī*, yaitu sejauh mana pengaruh konteks terhadap penentuan makna kata. Frenderis, misalnya, berpendapat bahwa kita salah apabila menganggap bahwa suatu kata dapat memiliki beberapa makna dalam satu waktu.

Frederis berkata, “Ketika dikatakan bahwa suatu kata memiliki banyak makna dalam satu waktu (konteks), sebenarnya kita melakukan kesalahan yang fatal. Sebab, kita mengucapkan suatu kata yang sebenarnya memiliki banyak makna (*al-musytarak al-lafzī*), maka makna yang akan muncul dalam benak kita adalah makna yang saat itu berhubungan langsung dengan konteks pembicaraan yang berlangsung, sedangkan makna-makna yang lainnya akan tenggelam dan terlupakan.”¹⁰⁵

Terkait itu, Ullman berpendapat bahwa apabila secara kebetulan suatu kata memiliki beberapa makna yang berbeda, maka sebenarnya kata tersebut tidak memiliki makna sama sekali sampai ada konteks yang menyertai makna tersebut.¹⁰⁶ Pendapat Ullman ini benar bahwa suatu kata tidak memiliki makna sama sekali sehingga patut untuk disimpulkan bahwa setiap kata memiliki semua makna yang memungkinkan; kontekslah yang berperan untuk menentukan makna yang sesuai untuk kata tersebut.

Para linguist mutakhir banyak membicarakan masalah peranan konteks dalam penentuan makna yang diinginkan dari suatu kata *al-musytarak al-lafzī*¹⁰⁷. Sampai akhirnya ada beberapa pakar

105 *Ibid.*, hlm. 39.

106 Ullman, *Daurul Kalimah*, terj. Kamal Bisyr (Kairo: Dār Garīb, 1997), hlm. 60.

107 Aḥmad Mukhtar Umar, *‘Ilm ad-Dalālah.....*, hlm. 68.



yang berpendapat bahwa sebenarnya kata yang memiliki makna ganda itu hanya terdapat dalam kamus-kamus saja. Seperti yang dikatakan Ramaḍan (1983:334), tidak ada istilah kata yang memiliki makna ganda, kecuali hanya di dalam kamus-kamus bahasa. Sedangkan secara fungsional, setiap kata hanya memiliki satu makna yang ganda.¹⁰⁸ Atas dasar ini, bila kita membuka-buka kamus bahasa, kita sebenarnya bakal mendapati penjelasan makna setiap kata yang didasarkan pada konteks, seperti ilustrasi-ilustrasi yang bersumber dari *al-Qur'ān*, hadis, atau syair. Karena itu, dapat dikatakan bahwa kamus sebenarnya tidak menjelaskan suatu makna kecuali berdasarkan ilustrasi-ilustrasi yang menggambarkan suatu konteks yang mendukung makna tersebut.

Peneliti tidak sepakat dengan pendapat Ramaḍan yang membantah keberadaan kata yang memiliki makna ganda (*al-musytarak al-lafẓī*) dalam teks-teks bahasa. Bahasan ini sebenarnya menjadi perhatian para pakar *uṣul* dan logika. Mereka telah menyepakati bahwa *al-musytarak al-lafẓī* terdapat dalam teks-teks bahasa, dan penggunaan kata *al-musytarak al-lafẓī* berikut segenap maknanya ini hanya dalam satu konteks.

Para pakar bahasa mutakhir juga masih berbeda pendapat tentang ruang lingkup *al-musytarak al-lafẓī*. Hal ini berawal dari perbedaan mereka dalam mendefinisikan *al-musytarak al-lafẓī* dan kondisi-kondisi terjadinya. Seperti Dr. Wafi yang lebih menyempitkan ruang lingkup kata *al-musytarak al-lafẓī*. Dia membantah salah satu penyebab terbentuknya makna ganda bagi suatu kata adalah karena struktur morfologis kata tersebut (*al-'awāriḍ aṣ-ṣarfīyyah*). Menurutny, "Kaidah morfologi bahasa Arab menunjukkan bahwa kesamaan struktur dua kata secara morfologis

108 Ramaḍan Abd Tawwāb, *Fuṣūl fī Fiqih al-Lughah*...., hlm. 334.

yang akhirnya menyebabkan makna ganda itu hanyalah kesimpulan dari apa yang terlihat saja. Seperti kata وجد, sesungguhnya kata tersebut dapat bermakna tahu, marah, atau cinta.”¹⁰⁹

Sebagian linguis mutakhir ada yang memperluas ruang lingkup *al-musytarak al-lafẓī* dari sisi *tasrif* dengan argumentasi bahwa pada umumnya *tasrif* tidak konstan dalam satu kaidah ataupun satu pendapat, dan sering hanya berdasarkan ketentuan pada umumnya, sehingga menimbulkan berbagai keluhan, baik bagi pelajar maupun guru.¹¹⁰

Sebagian para pakar juga melakukan bantahan terhadap bentuk *majāz* dalam bahasa sebagai upaya untuk mempersempit lingkupan *al-musytarak al-lafẓī*. Pengingkaran atas *majāz* mengakibatkan pembatalan terhadap kata-kata yang dianggap sebagai kata *al-musytarak al-lafẓī*, seperti yang dikatakan oleh Wafi, “Di antara kata-kata *al-musytarak al-lafẓī* terdapat kata yang maknanya telah berubah dari makna aslinya menjadi makna lain yang berhubungan secara *majāzī* sehingga kata tersebut akhirnya dimasukkan ke dalam kategori *al-musytarak al-lafẓī* walaupun sebenarnya kata tersebut bukan kata *al-musytarak al-lafẓī*.”¹¹¹

Begitu juga pendapat al-Khaffaji bahwa pada awalnya kata-kata *al-musytarak al-lafẓī* berasal dari satu kata yang memiliki makna terperinci yang tidak mempunyai keterikatan sama sekali, seperti keterikatan yang terbentuk dari kemiripan atau kesamaan bentuk *majāzī*. Hal ini mengakibatkan dihapusnya sejumlah besar apa yang sudah dibentuk oleh para pakar bahasa tentang *al-musytarak al-lafẓī* dan akhirnya hanya tertinggal

109 Wafi, *Fiqih al-Lughah*....., hlm. 185.

110 Taufiq Syahin, *al-Musytarak al-lafẓī*..., hlm. 66.

111 Wafi, *Fiqih al-Lughah*....., hlm 184.



beberapa kata yang dapat dijadikan contoh dari kata *al-musytarak al-lafẓī*.¹¹²

Al-musytarak al-lafẓī sebenarnya bukan berasal dari bentuk *majāz* karena *al-musytarak al-lafẓī* adalah sebuah fenomena kebahasaan. Adapun *majāz* merupakan sebuah fenomena retorika (*zāhiratu balāgiyyah*). Seperti telah dijelaskan, *al-musytarak al-lafẓī* merupakan kata yang memiliki dua makna yang bukan bersifat *majāz* melainkan makna hakiki. Dengan mempertegas pembatasan antara makna hakiki dan makna *majāzī*, maka kata yang berbentuk *majāzī* dapat dikeluarkan dari deretan kata-kata *al-musytarak al-lafẓī*.¹¹³

Ibrahim Anis tampaknya berada dalam kontradiksi dalam menyikapi hubungan antara *majāz* dan *al-musytarak al-lafẓī*. Menurutnnya, *majāz* tidak dapat dimasukkan ke dalam kategori kata *al-musytarak al-lafẓī*. Kata *al-musytarak al-lafẓī* itu merupakan sesuatu yang sangat jarang terjadi dan dapat dihitung dengan jari. Di dalam *Al-Qur'ān* banyak dijumpai kata-kata yang mempunyai makna *majāzī*. Dia sangat membatasi ruang lingkup *al-musytarak al-lafẓī* sehingga kamus-kamus yang ada sekarang dipenuhi oleh kata-kata *al-musytarak al-lafẓī*.

Kata *al-musytarak al-lafẓī* yang muncul akibat perkembangan fonetis jumlahnya juga hampir ratusan. Ibrahim Anis berkesimpulan bahwa penyebab utama dari terbentuknya kata *al-musytarak al-lafẓī* adalah perubahan makna secara *majāzī*. Di satu sisi, dia menyangkal faktor sebagai penyebab terbentuknya kata *al-musytarak al-lafẓī*. Akan tetapi, di sisi lain ia menyebutkan bahwa *majāz* merupakan penyebab utama terbentuknya *al-musytarak*

112 Khaffaji, *'Ilm al-Faṣaḥah al-'Arabiyyah...*, hlm. 377.

113 Aḥmad Mukhtar 'Umar, *'Ilm ad-Dalālah...*, hlm. 42.

al-lafzī. Dapat ditarik kesimpulan bahwa Anis terjebak dalam kontradiksi di antara keduanya, dan keduanya menulis dalam dua buku yang berbeda, yaitu buku yang berjudul *dilālatu al-lafāz* dan *fī al-lahajāt al-‘arabiyyah*.¹¹⁴

Kita dapat bedakan antara bentuk *majāz* dan bentuk hakiki dengan mudah, seperti mengaitkan makna kata الهلال pada bulan sabit (هلال السماء), jerat untuk berburu (هلال الصيد), ular kulit selongsong (هلال صلخ الحية), dan lain sebagainya. Dapat dilihat juga bahwa bulan sabit merupakan makna hakiki dari kata الهلال, sedangkan makna yang lain merupakan makna *majāzī*.

Akan tetapi, *majāzī* yang sangat sulit untuk membedakan apakah kata tersebut memiliki makna hakiki atau makna *majāzī*, bahkan mungkin makna hakikinya lebih sering digunakan. Penyebabnya adalah beberapa kata *majāzī* tidak memiliki hubungan *aş-şilah al-majāziyyah* yang jelas walaupun hubungan makna tersebut terlihat jelas pada awal pembentukannya. Akan tetapi, setelah berlalunya waktu dan kerancuan sejarah, akhirnya tidak dapat lagi dipisahkan antara bentuk *majāzī* dan bentuk hakiki.¹¹⁵

Penyebab *al-Musytarak al-lafzī* Menurut Pakar Mutakhir Bahasa

Sebagian pakar mutakhir bahasa membatasi lingkupan kata *al-musytarak al-lafzī* sehingga dapat dihitung hanya dengan jari. Namun, tak sedikit di antara para pakar mutakhir bahasa menyebutkan ada beberapa hal yang menyebabkan terbentuknya *al-musytarak al-lafzī* secara umum. Di antara sebab-sebab *al-musytarak al-lafzī* dalam bahasa akan diuraikan di bawah ini.

1. Penggunaan bahasa dari awal (*al-waḍ‘u al-lugawī al-awwal*)

114 Ibrahim Anis, *Fī al-Lahjāt al-‘Arabiyyah* (Kairo: Maktabah al-Anglo al-Misriyah, 1973), hlm.195.

115 Aḥmad Mukhtar ‘Umar, *‘Ilm ad-Dalālah*, hlm. 43.



Sebagian kecil pakar bahasa berpendapat bahwa kata *al-musytarak al-lafzī* kadang-kadang disebabkan oleh pemakaian seseorang dengan tujuan untuk menyamarkan dan menghindari bahaya. Imam al-Rāzi berkata bahwa sebenarnya setiap kata yang diucapkan ditujukan sesuai dengan keinginan si pembicara, kadang-kadang tujuannya adalah untuk menyebutkan sesuatu secara umum karena ditakutkan bila berbicara lebih rinci maka akan membawa kepada marabahaya atau bahkan kehancuran. Hal ini seperti yang diriwayatkan dari Abu Bakar ؓ bahwa beliau berkata kepada seorang kafir yang bertanya padanya perihal Rasulullah ﷺ ketika mereka pergi berangkat ke gua. Si kafir bertanya, “Siapa dia?” Abu Bakar menjawab, “Dia laki-laki yang menunjuki aku jalan” (*rajulun yahdīnī as-sabīl*).

Penyebab lain adalah karena ketidakyakinan terhadap kebenaran sesuatu secara terperinci, dengan tujuan menghindari dari perbuatan dusta, dan agar tidak terlihat seperti orang bodoh. Dengan demikian, apa pun makna yang keluar dengan kata *al-musytarak al-lafzī* akan dikatakan, “Itulah yang saya maksud tadi.”¹¹⁶

Walaupun contoh yang dikemukakan al-Rāzi dapat dianggap sebagai sebuah pandangan, lain dengan perkataan Abu Bakar yang dalam contoh tersebut tidak dianggap sebagai sebuah kata *al-musytarak al-lafzī*. Perkataan tersebut hanya bentuk kiasan. Kiasan pada kata ‘jalan’ yang disebutkan Abu Bakar bermakna ‘jalan ke surga’ atau ‘agama’. Kiasan tak lain adalah unsur dari *balāghah*. *Al-musytarak al-lafzī* dan *balāghah* merupakan dua masalah yang berbeda.

Argumentasi penggunaan *al-musytarak al-lafzī* untuk mengaburkan pemahaman pendengar adalah alasan yang

116 Taufiq Syahin, hlm. 33.

dikemukakan oleh Abū Duraid dalam kitabnya yang berjudul الملاحين, yang di dalamnya ia menyebutkan ada 400 kata yang bisa digunakan sebagai trik dalam berbicara.¹¹⁷

2. Interferensi dialek (*tadākhulu al-lafẓī*)

Penyebab yang kedua ini telah dibahas oleh para pakar klasik bahasa, seperti Ibnu Durustuwaih, Abū Ali al-Farisi, dan Ibnu Siraj. Maksud dari interferensi dialek adalah terdapatnya dua suku yang menggunakan satu kata dengan makna yang berbeda, dan kemudian kata ini menjadi populer dengan kedua makna yang berbeda tersebut. Saat yang bersamaan, makna asli dari masing-masing suku sudah terlupakan sehingga jadilah kata tersebut sebagai *al-musytarak al-lafẓī*.¹¹⁸

Makna-makna *majāzī* sebenarnya muncul dalam beberapa lingkungan bahasa yang berbeda. Akan tetapi, para pakar jarang menjelaskan hal ini sehingga tidaklah keliru bila ada yang menganggap bahwa makna kata العجز yang jumlahnya hampir 70-an adalah makna yang digunakan dalam satu lingkungan bahasa yang sama.¹¹⁹

Para pakar bahasa mutakhir beranggapan bahwa perbedaan dialek merupakan salah satu penyebab terbentuknya *al-musytarak al-lafẓī*. Akan tetapi, dalam masalah ini peneliti sependapat dengan pendapat Muḥammad Nuruddin bahwa dialek dan makna yang ditimbulkannya tidak dapat dimasukkan ke dalam penyebab munculnya *al-musytarak al-lafẓī*; orang yang mengatakan suatu kata dengan makna yang ini tidak sama dengan orang yang mengatakan kata tersebut dengan makna yang lain, dan mungkin keduanya

117 Ahmad Mukhtar Umar, 'Ilm ad-Dalālah, hlm. 44.

118 Tawwab, *Fusūl fi Fiqh al-Lughah*. hlm 330.

119 *Ibid.*, hlm 329.



tidak akan sama kecuali dalam riwayat-riwayat dan menurut pakar bahasa.¹²⁰

3. Peminjaman dari bahasa lain (*al-iqtirād min al-lugāt al-ukhrā*)

Maksud dari sebab ketiga ini adalah masuknya kata asing ke dalam bahasa Arab. Kita akan melihat dua kata yang bentuknya sama tapi mempunyai makna yang berbeda. Hanya saja keduanya berafiliasi dari bahasa sumber ke bahasa yang lain. Kondisi ini dikenal sebagai proses kebetulan.¹²¹ Contohnya adalah kata البرج yang berasal dari bahasa Yunani yang berarti benteng, sedangkan dalam bahasa Arab kata tersebut bermakna 'keelokan wajah'. Begitu juga kata *race* yang berasal dari bahasa Jerman, bermakna 'lomba' dalam bahasa Inggris, namun bermakna 'ras' dalam bahasa Latin.¹²²

Afiliasi kata ini juga terjadi dalam bahasa Arab kuno. Di antaranya adalah kata الحب (الوداد) yang berarti 'cinta' tapi kata tersebut juga bermakna 'bejana' (الجرة). Kata الحب dengan makna yang pertama merupakan bahasa Arab asli, namun makna yang kedua berasal dari bahasa Persia yang mempunyai struktur yang sama dengan bahasa Arab.¹²³

Beberapa pakar mutakhir bahasa berpendapat afiliasi antar-bahasa merupakan salah satu penyebab terbentuknya makna ganda. Akan tetapi, penulis berpendapat sebaliknya: *al-musytarak al-lafzī* tidak bisa disebabkan oleh dua dialek yang berbeda, seperti dalam contoh di atas. Apalagi bila penyebabnya adalah dua kata dari bahasa yang berbeda. Argumentasinya adalah apabila seseorang berbicara dengan suatu bahasa, maka dia tidak bisa dianggap

120 Muhammad Nurudin, *'Ilm Ad-Dalālah*, hlm. 45.

121 Ibrahim Anis, *Fi al-Lahajāt al-'Arabiyyah*, hlm. 196.

122 Muhammad Nuruddin, *'Ilm ad-Dalālah*, hlm. 45-46.

123 Tawwāb, *Fusūl fi Fiqih al-Lugah*, hlm 331.

berbicara dengan bahasa yang lain. Kesamaan bentuk antara dua kata hanyalah sebuah kebetulan saja. Suatu kebetulan tidak bisa dijadikan sebuah kaidah kebahasaan walaupun pemakaiannya sudah meluas. Dengan demikian, perbedaan bahasa tetaplah ada.¹²⁴

4. Perkembangan bahasa (*at-taṭawwur al-lugawī*)

a. Perkembangan fonetis (*at-taṭawwur aṣ-ṣaṭūfī*)

Fenomena ini terjadi apabila pada mulanya ada dua kata yang berbeda, baik dalam struktur maupun makna, kemudian terjadi suatu perubahan yang disebabkan perkembangan dalam segi fonetis salah satu kata. Perkembangan ini sesuai dengan aturannya, dan perubahan ini menjadikan kedua kata tersebut mempunyai struktur fonetis yang sama tetapi maknanya tetap berbeda. Hal ini kemudian menjadikan keraguan dalam penentuan antara dua makna atau lebih, sedangkan proses perkembangan fonetis kata tersebut sudah terlupakan.

Contohnya adalah kata *الفروة* yang mempunyai dua makna, yaitu kulit kepala (*جلدة الرأس*) dan sumber daya (*الشروة / الغني*). Pada mulanya kata ini berasal dari kata *الشروة* yang berarti sumber daya, kemudian huruf *sa* (ث) berubah menjadi *fa*' (ف).

Demikian juga beberapa kata yang lainnya seperti *جدث* dan *حثة* dan *جدف* dan *حفالة* dan *ثوم* dan *فوم*, dan lain sebagainya.¹²⁵ Sebagian pakar bahasa mutakhir menyebutkan contoh ini sebagai penyebab terbentuknya *al-musytarak al-lafẓī* dalam bahasa. Padahal, menurut penulis, kata-kata tersebut tidak bisa dimasukkan ke dalam kategori *al-musytarak al-lafẓī* karena bila mengacu pada definisi *al-musytarak al-lafẓī* maka harus mempunyai kesamaan waktu (*اتحاد*

124 Muhammad Nurudin, *'Ilm ad-Dalālah*, hlm. 46.

125 Tawwāb, *Fusūl fi Fiqih al-Lughah*, hlm. 330.



الزمان) antara kata yang satu dengan yang lain, dan telah diketahui bersama bahwa suatu perkembangan tidak bisa terlepas dari pergantian waktu.¹²⁶

b. Perkembangan makna (*at-taṭawwur ad-dilālī*)

Ada beberapa pakar yang mengatakan bahwa kata *al-musytarak al-lafzī* muncul dari perkembangan makna (*ad-dilālah*) yang diakibatkan oleh perkembangan objek yang dimaksud itu sendiri (*al-madlūl*).¹²⁷ Seperti kata الريشة, yang maknanya ‘bulu unggas’ atau pena yang terbuat dari bulu unggas. Akan tetapi, pada perkembangannya kata ini mempunyai makna baru, yaitu alat tulis yang terbuat dari besi. Menurut Ullmann, “Ada beberapa kata lain yang terbentuk karena perkembangan subjek-subjek yang dimaksud (*al-madlūlāt*) dalam satu kata walaupun pada akhirnya tidak ada keterikatan antara kata yang lama dan yang baru.”¹²⁸

Kadang kala salah satu maknanya adalah sesuatu yang tidak disukai, berasosiasi pada pikiran kotor, atau menggambarkan sesuatu yang dibenci, seperti kata الحمام yang mempunyai makna kamar mandi (الحمام) dan kakus (المرحاض). Umumnya kita akan enggan menggunakan makna yang kedua, apalagi sekarang orang-orang menjadikan keduanya dalam satu ruangan seperti dalam kehidupan orang Barat.¹²⁹

Dengan adanya perkembangan makna ini tentu saja diikuti oleh sebuah bentuk pengkhususan makna yang bersifat umum. Muḥammad Mubārak berpendapat, “Sebagian besar kata yang memunculkan makna-makna baru dalam perkembangannya adalah

126 Aḥmad Mukhtar ‘Umar, *‘Ilm ad-Dalālah*, hlm. 47.

127 *Ad-Dalālah al-‘Arabiyyah ‘Inda al-‘Arab*, hlm. 117.

128 *Ibid.*

129 Aḥmad Mukhtar ‘Umar, *‘Ilm ad-Dalālah*, hlm. 48.

kata yang pada dasarnya memiliki satu makna yang bersifat umum sehingga kadang-kadang kata tersebut digunakan dalam beberapa konteks berbeda yang masih dalam lingkupan makna umum kata tersebut.”¹³⁰

Begitu juga dengan Ali Yasin yang menanggapi masalah makna umum ini. Menurutnya, “Ada suatu perkembangan makna yang mengubah makna awal yang bersifat umum (*al-ma'nā al-awwal al-āmm*) menjadi beberapa makna yang berbeda walaupun masih mempunyai kaitan dengan makna awal tersebut. Namun, bila dikaji secara terperinci, makna-makna tersebut terlihat berbeda.”⁹⁴¹³¹

Secara umum, masalah perkembangan makna ini sama dengan masalah perkembangan fonetis yang dibahas sebelumnya. Keberadaan kedua perkembangan ini di dalam bahasa tidak terbantahkan. Akan tetapi, bila dikaitkan dengan penyebab terbentuknya kata *al-musytarak al-lafẓī*, maka hal ini tidak sesuai dengan definisi awal *al-musytarak al-lafẓī*, yakni bahwa makna yang terbentuk akibat proses perkembangan tidak bisa dimasukkan ke dalam kategori *al-musytarak al-lafẓī*.¹³²

5. Penggunaan majaz (*al-isti'māl al-majāzī*)

Para pakar bahasa mutakhir berbeda pendapat tentang *majāzī*. Sebagian pakar membantah pendapat kalau *majāzī* termasuk sebagai bagian dari atau sebagai salah satu penyebab *al-musytarak al-lafẓī*. Walaupun membantah *majāzī*, Ibrahim Anis menjadikan pergantian makna dari makna hakiki kepada makna *majāzī* sebagai salah satu faktor utama dalam perubahan makna bagi sebagian besar kata *al-musytarak al-lafẓī*. Proses pemahaman terhadap

130 Muḥammad al-Mubārak, *Fiqh al-Lughah*, hlm. 171.

131 Ali Yasin, *ad-Dirasāt al-Lugawīyyah 'Inda al-'Arab*, hlm. 418.

132 Aḥmad Mukhtar 'Umar, *'Ilm ad-Dalālah*, hlm. 48.



sesuatu tidak membutuhkan rincian, cukup sekadar sekilas pemahaman yang terkait dengan pengalaman kita.¹³³

Memasukkan *majāzī* secara umum sebagai bagian dari *al-musytarak al-lafzī* dengan alasan ini adalah sebuah destrukturisasi karena itu berarti menjadikan sebuah pemahaman umum menjadi titik tolak dasar-dasar kebahasaan. Namun, banyak pakar menjadikan *majāzī* sebagai salah satu penyebab utama terbentuknya *al-musytarak al-lafzī*. Dalam hal ini penulis perlu menegaskan bahwa sanggahan ditujukan pada sebagian besar kata *al-musytarak al-lafzī* yang disebabkan oleh fenomena ini, selain juga sebagai bentuk penyempitan ruang gerak pemahaman ini yang setiap kamus hampir mempergunakannya. Merupakan langkah penting bagi kita untuk menggunakan logika akal dan logika bahasa sebagai acuan dalam memandang fenomena-fenomena bahasa secara umum.¹³⁴

6. Kaidah-kaidah morfologis (*al-qawā'id aṣ-ṣarfiyyah*)

Beberapa kata *al-musytarak al-lafzī* kadang-kadang terbentuk oleh kaidah-kaidah morfologis, yaitu apa yang oleh Ṣaḥāb dengan kata *al-musytarak al-lafzī* palsu (*al-Isytirāk al-kāzib*),¹³⁵ seperti kemiripan suatu kata yang bersifat plural (*ṣīgatu al-lafzī*), dengan kata lain yang berbentuk *maṣḍar* (*ṣīgatu al-maṣḍar*). Contohnya kata النوى yang merupakan bentuk plural dari kata النواة mempunyai kesamaan dengan kata النوى yang bermakna البعد. Begitu juga kesamaan antara kata yang berbentuk *isim* dengan kata yang berbentuk *fi'il*, contohnya kata kerja هوي yang berarti 'jatuh' dengan kata هوي yang berarti 'kecenderungan jiwa dan cinta'. Penulis

133 Ibrahim Anis, *Fi al-Lahajāt*, hlm. 193.

134 Tawwāb, *Fusūl fi Fiqih al-Lughah*, hlm. 226.

135 *Ibid.*

sepakat dengan Muḥammad Nuruddin yang tidak menganggap penamaan bentuk ini dengan istilah kata *al-musytarak al-lafẓī* palsu sebagai justifikasi, selama keadaan ini sesuai dengan definisi *al-musytarak al-lafẓī* yang telah disebutkan di atas, walaupun kata tersebut memiliki makna yang terdiri dari beberapa bagian yang jelas dari unsur kalimat.

7. Kesalahpahaman makna (*syubuhāt al-ma'nā*)

Hal ini dikemukakan oleh Ibrahim Anis, khususnya bagi anak-anak kecil.¹³⁶ Ibnu Durustuwaih pernah memberikan isyarat tentang kesalahpahaman karena ketidakjelasan dua kata disebabkan ada yang dibuang atau diringkas yang tidak diketahui oleh pendengar. Alhasil, timbul takwil yang salah dan menganggap di antara keduanya ada *al-Isytirāk*. Hal ini menjadikan kesalahpahaman baik bagi anak-anak maupun orang dewasa yang kemudian dianggap sebagai salah satu sebab adanya *al-Isytirāk*. Hal ini jelas tidak sesuai dengan kenyataan yang ada. Kapan seseorang yang karena bodohnya dapat membuat kaidah-kaidah bahasa?

Bagaimana mungkin anak-anak dengan logika kekanak-kanakannya menjadi guru besar yang mendiktekan bahasa kepada orang-orang dewasa? Memang tidak bisa dipungkiri bahwa kesalahpahaman menjadi penyebab bagi anak-anak untuk mengucapkan kata-kata yang tidak sesuai dengan maknanya. Akan tetapi, hal ini seyogianya tidak diposisikan sebagai suatu kaidah yang menjadi standar kebahasaan. Sesuatu yang salah tetap salah, tidak bisa menjadi benar dengan alasan apa pun.

136 Ibrahim Anis, *Fi al-Lahajāt*, hlm. 196.



8. Istilah-istilah syariah diserap menjadi bahasa Arab (*al-muṣṭalaḥat asy-syar'iiyah ad-dākhilah fi al-lughah al-'Arabiyyah*)

Istilah-istilah yang dimaksud—sebagaimana dikemukakan oleh Syekh Muḥammad at-Tahir ibnu 'Asyur—misalnya adalah iman, Islam, shalat dan tayamum. Antara peristilahan dengan *al-musytarak* mestinya berbeda.

Dampak *al-Musytarak al-lafẓi* dalam Bahasa

Para pakar bahasa, baik yang klasik maupun mutakhir, melakukan berbagai kajian tentang dampak *al-Isytirāk al-lafẓi* bagi bahasa Arab, hingga sampai pada kesimpulan ada yang membawa segi positif dan ada pula segi negatifnya. Para pakar itu juga mengusulkan beberapa solusi untuk menanggulangi dampak negatif tersebut.

Untuk dampak positif adalah sebagai berikut:

1. Adanya suatu kata yang mandiri untuk segala sesuatu akan memberi beban yang sangat berat bagi daya ingat manusia. Dengan adanya *al-Isytirāk*, suatu kata bisa menjadi fleksibel dan elastis untuk menerima penggunaan makna baru tanpa harus kehilangan makna yang lama.¹³⁷ Kendati demikian, alasan ini tidak bisa diterima sepenuhnya dan terkesan menyepelkan kemampuan daya ingat manusia. Apalagi hal-hal yang dihafal adalah sesuatu yang ditemui dalam kehidupan sehari-hari sehingga akan selalu diingatnya. Oleh karena itu, hipotesis bahwa dampak positif *al-Isytirāk* dari sisi ini merupakan hal yang jauh dari realita bahasa dan kemampuan daya ingat manusia.

137 Ullman, *Words & Their Use*, terj. Kamal Bisyr (Kairo: Dar Gharib, 1997), hlm. 114.

2. Pemakaian bentuk yang samar merupakan salah satu bentuk gaya bahasa yang menggunakan berbagai unsur sastra dan *balāghah*, seperti permainan kata, *al-jinās*, *al-tauriyah*, *al-istikhdām* dan *uṣlūb al-hakīm*.
3. Penggunaan kata dalam bentuk *majāzī* lebih memenuhi unsur estetika dan akan menjadikannya lebih vital dan memberikan pencerahan, mampu membawa pengaruh kepada jiwa bahkan dapat menjadikan orang tercengang dan memberi perhatian apalagi jika *majāzī* itu sesuatu yang baru.¹³⁸
4. Sering kali penggunaan makna ganda atau berubahnya makna terjadi untuk menutupi kekosongan dalam kamus. Hal ini sering terjadi dalam kehidupan sehari-hari dan dalam bahasa kebiasaan Arab, seperti *أنف الجبل, عنق الزجاجة, رجل الكرسي*. Argumen ini juga tidak lepas dari kelemahan karena contoh-contoh yang diberikan masih dalam ruang lingkup *balāghah*, sedangkan *balāghah* tidak termasuk *al-musytarak al-lafzī*.

Adapun dampak negatif dari *al-musytarak al-lafzī* adalah sebagai berikut:

1. *Al-Musytarak al-lafzī* bisa menjadi kendala bagi kefasihan bahasa Arab dalam mengungkapkan makna yang detail. Al-Khaffaji berkata: “Dampak terhadap bahasa secara umum tidak ada bedanya antara *al-musytarak al-lafzī* dan *at-tarāduf*, khususnya dalam kefasihan, karena keberadaan keduanya akan menghilangkan ketajaman berbagai ungkapan terhadap makna yang dimaksud, dan ketidakjelasan bagi pembaca maupun pendengar. Padahal, kejelasan dan detail merupakan dua tuntutan yang harus ada dalam kefasihan dan

138 As-Salih, *Dirasāt fi Fiqh al-Lughah*, hlm 352.



perkembangannya.¹³⁹ Al-Khaffaji juga berpendapat bahwa *al-musytarak al-lafzī* merupakan salah satu faktor yang membuat sulitnya transformasi makna melalui terjemah, ringkasan, atau yang lain.¹⁰³¹⁴⁰

2. Ahmad Mukhtar Umar¹⁴¹ berpendapat bahwa pengaruh negatif fenomena *al-musytarak al-lafzī* yang paling mengkhawatirkan adalah terjadinya gangguan dalam proses pemahaman atau pengkaburan makna, yang akhirnya mengakibatkan pertentangan di antara makna-makna tersebut. Untuk menghadapi hal ini perlu diadakan langkah-langkah segera untuk menghindari pertentangan tersebut.

Pertama, memindahkan salah satu makna atau semuanya untuk menghindari pertentangan makna, dan—biasanya—apabila tidak terjadi perselisihan, yang dipindahkan adalah makna yang pertama dan membiarkan makna yang kedua. Perselisihan biasanya terjadi apabila:

- Kedua kata berada pada lingkungan bahasa dan tingkatan yang sama.
- Kedua kata *al-musytarak al-lafzī* mempunyai kaitan sendiri pada jenis kata masing-masing.
- Kedua kata dipergunakan dalam waktu yang bersamaan.
- Keduanya memiliki bentuk tulisan yang sama.

Kedua, membiarkan keduanya, dan kita bertumpu pada konteks untuk menentukan masing-masing makna kata.

139 'Ilm al-Fasāḥah al-'Arabiyyah, hlm. 376.

140 Ibid., hlm 336.

141 Ahmad Mukhtar Umar, 'Ilm ad-Dalālah, hlm. 188.

Ketiga, mengubah bentuk salah satu kata sehingga kita dapat membedakan keduanya.

Keempat, mengembalikan bentuk salah satu kata ke bentuknya yang asli apabila kata *al-musytarak al-lafzī* tersebut disebabkan oleh perkembangan bentuk (suara).

Kelima, menekankan kembali penggunaan kata menurut lingkungan dan profesi, seperti penggunaan kata جذر yang dapat digunakan dalam berbagai ruang profesi, seperti pertanian, linguisitik, dan matematika. Dengan adanya kejelasan ini diharapkan makna kata tidak akan saling bertentangan lagi.¹⁴²

Adapun Syekh Muḥammad Ṭahir ibnu 'Asyur, sebagaimana dikutip oleh Muḥammad Nuruddin al-Munajjad¹⁴³, memberikan lima buah alternatif yang dapat digunakan untuk menanggulangi dampak negatif dari kata *al-musytarak al-lafzī*, yaitu:

- Menerbitkan kamus yang secara khusus menjelaskan tentang kata-kata *al-musytarak al-lafzī*, dan makna-maknanya tersebut dijelaskan secara fungsional yang berdasarkan konteks.
- Menghapus kata-kata *al-musytarak al-lafzī* yang makna-maknanya saling berlawanan sehingga kata-kata tersebut tidak dipergunakan lagi pada masa yang akan datang.
- Menjadikan bahasa Arab dari kabilah Quraisy sebagai tolak ukur dalam menentukan makna kata *al-musytarak al-lafzī* yang berasal dari dua dialek yang berbeda.
- Menghapus segala bentuk keadaan morfologis (*al-aḥwāl at-taṣrifīyyah*) yang dapat mengubah suatu kata menjadi kata *al-musytarak al-lafzī*.

142 Muḥammad Nuruddin, *ʿIlm ad-Dalālah*, hlm. 53.

143 *Ibid.*



- Memberikan ciri khusus untuk bisa membedakan antara dua kata *al-musytarak al-lafẓī* yang terbentuk dari dua unsur yang berbeda (*fi'il* dan *masḍar* misalnya). Ciri khusus ini dapat kita buat, misalnya dengan memberi harakat dalam penelitian kata *al-musytarak al-lafẓī*.

Menurut hemat penulis, alternatif yang ditawarkan oleh Syekh Muḥammad Ṭahir ibnu 'Asyur di atas akan sangat sulit untuk diaplikasikan. Argumentasinya adalah karena secara implisit alternatif tersebut mengakui akan keberadaan *al-musytarak al-lafẓī*. Dalam pandangan penulis, hal ini tidak dapat diterima.

Sampai di sini dapat disimpulkan bahwa para pakar bahasa, baik klasik maupun mutakhir, sudah memperhatikan masalah ini dan membahasnya secara khusus dalam karya-karya mereka, baik masalah definisi *al-musytarak al-lafẓī*, hubungan kata dengan makna, maupun pengaruh konteks terhadap makna kata.

Para pakar juga berbeda pendapat dalam ruang lingkup kata *al-musytarak al-lafẓī*. Perbedaan ini disebabkan pendekatan yang mereka gunakan, baik yang bersifat historis maupun deskriptif, sehingga mereka juga berbeda pendapat tentang penyebab terbentuknya kata *al-musytarak al-lafẓī*. Selain itu, mereka telah menjelaskan dampak positif dan negatif yang muncul dari kata *al-musytarak al-lafẓī* dan bagaimana mengatasi semua dampak negatifnya.

***AL-WUJŪH WA AN-NAZĀ'IR* DALAM ILMU AL-QUR'ĀN**

Para pakar ilmu al-Qur'ān telah lama memperhatikan masalah *al-Isytirāk al-lafẓī* dan hubungannya dengan *al-Qur'ān*, sifat *i'jāz*-nya beserta tafsirnya. Seluruh pembahasan ini saling berhubungan dalam berbagai segi, termasuk di dalamnya apa yang dibahas dalam *ushūl fiqh*. Mereka mendefinisikan kata *al-musytarak al-lafẓī*, kemudian menjelaskan kedudukannya dalam *al-Qur'ān* serta mengumpulkan dan menjelaskan statusnya dalam hukum. Dalam ilmu al-Qur'ān kajian yang membahas *al-musytarak al-lafẓī* dikenal dengan istilah *al-wujūh wa an-nazā'ir*.

Pengertian *al-wujūh wa an-nazā'ir*

Ilmu *al-wujūh wa an-nazā'ir* merupakan salah satu cabang ilmu tafsir. Ia adalah ilmu yang membahas kata-kata yang terdapat di lebih dari satu ayat di dalam *al-Qur'ān*, dengan makna pada satu ayat berbeda dengan makna pada ayat yang lain. Dengan demikian, seorang mufasir akan menganalisis setiap makna dalam setiap kata yang disebutkan berulang-ulang di dalam *al-Qur'ān*. Makna di setiap ayat atau sebagian ayat berbeda dengan makna pada

ayat yang lain. Makna yang beragam itu kemudian dikumpulkan dan dijadikan sebagai *wujūh* dari kata tersebut. *Wujūh* secara terminologi bermakna *jam'u wajhin* (jamak dari kata-kata *wajh*), sedangkan *wajhu kulli syai'in* berarti *mustaqbaluhu* (masa depan).

Adapun *wajhu al-kalām* artinya jalan yang dikehendaknya.¹⁴⁴ *Nazā'ir* secara etimologi adalah *jam'u an-nazīr* yang berarti *mišluhu* (serupa), seperti yang dikatakan oleh al-Jauhari: *naẓīr asy-sya'i mišluhu*.¹⁴⁵ Ibnu Manzur mengatakan bahwa *an-nazā'ir* merupakan jamak dari *an-nazīrah*, yaitu serupa, menyamai baik dalam bentuk akhlak, perbuatan dan perkataan.¹⁴⁶

Dari terminologi di atas dapat disimpulkan bahwa makna kata *al-wujūh* dan *an-nazā'ir* saling berdekatan, yaitu *at-tamāṣul wa at-tasyābuh* (menyamai dan menyerupai). Dalam hadis Ibnu Mas'ud disebutkan: "Saya benar-benar mengetahui *naẓā'ir* (persamaan) yang dicontohkan oleh Rasulullah ﷺ dalam sepuluh surat *mufaṣṣal* (surat pendek), hal itu dinamakan *naẓā'ir* karena sebagian dari surat itu menyamai sebagian yang lain dari segi panjang pendeknya."

Secara istilah, pengertian *al-wujūh wa an-nazā'ir* adalah suatu kata disebutkan di dalam berbagai tempat di dalam *al-Qur'ān* dengan ucapan dan harakat yang sama tapi kata tersebut memiliki makna yang berbeda. Ucapan setiap kata yang disebutkan di tempat yang sepadan dengan ucapan kata yang sama di tempat yang lain, inilah yang disebut dengan *an-nazā'ir*. Sementara itu, tafsiran setiap kata dengan maknanya yang berbeda dinamakan dengan *al-wujūh*. Jadi, *an-nazā'ir* merupakan nama untuk ucapan, sedangkan *al-wujūh* merupakan sebutan bagi makna. Karya yang berhubungan

144 Ibnu Fāris, *Muġmal al-Lughah*, jilid IV (Beirut: Muassasah ar-Risālah, 1979), hlm. 917.

145 Al-Jauhari, *aṣ-Ṣiḥḥah*, jilid VI (Beirut: Dār al-'Ilm lī al-Malāyīn, 1984), hlm. 2254.

146 Ibnu Manzūr, *Lisān al-'Arab*, jilid V (Beirut: Dār Ṣādir, t.th.), hlm. 219. Dalam Muhammad Nuruddin al-Munajjid, *al-Isytirāk al-Lafẓi*, hlm. 83.

dengan masalah ini dikenal dengan nama *al-wujūh wa an-naẓā'ir*.¹⁴⁷ Istilah ini sering juga disebut dengan *al-Asybāh wa an-naẓā'ir*.

Az-Zarkasyi berpendapat bahwa *al-wujūh* adalah kata-kata *al-musytarak al-lafẓī* yang digunakan dalam berbagai makna. Ia mencontohkan kata *al-ummah* yang ada di dalam *al-Qur'ān*.¹⁴⁸ Kata *al-ummah* mempunyai makna '*uṣbah* sebagai suatu *wajh* terdapat dalam lima ayat, maka disebut lima *naẓā'ir*. Kata *al-ummah* yang diartikan *millah* sebagai *wajh* terdapat dalam empat ayat, maka disebut dengan empat *naẓā'ir*. Begitu juga ketika *al-ummah* dengan arti *sinīn* sebagai *wajh* yang lain dalam dua ayat, maka disebut dua *naẓā'ir*. Dengan demikian, '*uṣbah*, *millah* dan *sinīn*, merupakan tiga *wajh* dari kata *al-ummah*. Kata pertama memiliki lima *naẓā'ir*, kata kedua memiliki empat *naẓā'ir*, dan kata ketiga memiliki dua *naẓā'ir*. Sederhananya, ketiganya merupakan tiga *wajh* dari sembilan *naẓā'ir*.¹⁴⁹

Untuk mempermudah pemahaman tentang istilah-istilah tersebut dapat diringkas dalam ilustrasi tabel berikut ini:

147 Az-Zarkasyi, *al-Burhān fi 'Ulūm al-Qur'ān*, Juz-I, komentar Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrahim (Kairo: 'Isa al-Bab al-Halaby, 1376 H), hlm.102.

148 *Ibid.*

149 Muḥammad Nuruddin al-Munajjid, *al-Isytirāk al-lafẓī fi al-Qur'ān al-karīm*, (Damaskus: Dār al-Fikr, 1999), hlm. 15.



Secara umum, buku-buku tafsir memasukkan bidang ilmu ini ke dalam pembahasannya, dan menafsirkan kata-kata *al-musytarak al-lafzī* dengan makna yang sesuai dengan konteksnya, seperti al-Baghawī yang menafsirkan kata *fataḥa* dalam surat az-Zumar ayat 73:

حتى اذا جاووها فتحت ابوابها (السبعة وكانت مغلقة قبل ذلك

Sampai ketika mereka datang padanya, dibukalah pintu-pintunya (ke tujuh pintu yang sebelumnya tertutup.

Dalam ayat tersebut al-Baghawī menafsirkan kata *al-faṭḥu* dengan makna yang luas, yaitu lawan kata ‘tertutup’, sedangkan dalam ayat lain ia menulis sebagai berikut:

انا فتحنا لك فتحا مبينا اى قضينا لك قضاء مبيناً

Di sini dapat dilihat, al-Baghawī menafsirkan kata *al-faṭḥu* dengan makna ‘menunaikan’ (*al-qaḍā*). Demikian juga contoh-contoh berbeda dalam kitab tafsir lainnya.¹⁵⁰

Ada sebagian pakar yang menganggap bahwa kata-kata *al-musytarak al-lafzī* dalam *al-Qur’ān* merupakan salah satu bentuk mukjizat *al-Qur’ān* (*i’jāz al-Qur’ān*). Az-Zarkasyī berkata, “Ada sebagian ulama yang mengartikan kata *al-musytarak al-lafzī* sebagai salah satu bentuk mukjizat *al-Qur’ān*, yakni ada satu kata yang mampu memiliki sekitar 20 makna yang berbeda dan hal ini tidak kita temui dalam ciptaan manusia.”

Az-Zarkasyī mengutip hadis yang diriwayatkan Ahmad dari Abi Darda’ رضي الله عنه bahwasanya Rasulullah ﷺ bersabda: “Seseorang tidak akan mampu memahami dengan sebenarnya (kandungan *al-*

150 Al-Baghawī, *Ma’ālim at-Tanzīl* dalam Muḥammad Nuruddin, *al-Isytirāk al-lafzī*, hlm. 83.



Qur'ān), kecuali kalau dia telah mampu melihat bahwa dalam *al-Qur'ān* ada beberapa kata yang sama tapi maknanya berbeda.”

Dalam hal ini as-Suyūṭi menambahkan, “Dan ada sebagian ulama yang berpendapat bahwa yang dimaksud dengan *يري للقرآن وجوها كثيرة* adalah dengan menggunakan unsur-unsur batin (*al-isyārāt al-bāṭiniyyah*) tanpa harus terjebak dengan menafsirkan apa yang dilihat saja (*at-tafsīr az-ẓāhir*).”¹⁵¹

Az-Zarkasyi menghubungkan masalah *isytirāk* (kebermaknaan ganda) ini dengan dua elemen dari ilmu *balāghah* bahasa Arab, yaitu dengan *al-istikhdām* dan *at-tauriyyah*. Ia menjelaskan adanya kedekatan antara keduanya dengan masalah *isytirāk*:

“Sering muncul ketidakjelasan penggunaan antara *at-tauriyyah* dan *al-istikhdām*. Adapun perbedaan keduanya adalah bahwa *at-tauriyyah* penggunaan salah satu di antara dua makna kata *al-musytarak al-lafẓī* tanpa mempedulikan makna yang lain, sedangkan dalam *al-istikhdām* menggunakan keduanya secara bersamaan dengan konteksnya masing-masing. Dapat disimpulkan bahwa apabila kata *al-musytarak al-lafẓī* digunakan dengan kedua makna yang berbeda maka disebut dengan *al-istikhdām*, sedangkan apabila yang diinginkan adalah salah satu maknanya saja maka disebut *at-tauriyyah*. Contoh dari *al-istikhdām* adalah firman Allah ﷻ dalam surat ar-Ra’d ayat 38–39:

لكل أجل كتاب، ميعواهلل ما يشاء ويثبت

Kata *كتاب* dalam ayat tersebut mengandung dua makna, yaitu ‘waktu yang sudah ditentukan’ (*al-amdu al-maḥtūm*) dan ‘sesuatu yang tertulis’ (*al-maktūb*), dan kata *كتاب* tersebut menggunakan

151 As-Suyūṭi, *al-Itqān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, Juz-2 (Kairo: al-Masyhad al-Khusaini, 1387 H), hlm.

121. Dalam Muḥammad Nuruddin al-Munajjid, *al-Isytirāk al-Lafẓī*, hlm. 84.

keduanya secara bersamaan; makna pertama yaitu waktu yang sudah ditentukan (*al-amdu al-maḥtūm*) dan makna kedua yang diasosiasikan dengan lafaz مِيحُو (menghapus), yaitu 'sesuatu yang tertulis' (*al-maktūb*).¹⁵²

Az-Zarkasyi juga melakukan pendekatan dari segi ilmu *uṣḥul* dalam pembahasannya tentang jenis-jenis *isytirāk*. Ia melihat ada kemungkinan penggunaan kata *al-musytarak al-lafzī* dengan makna yang kedua-duanya bersifat hakiki, atau salah satu makna bersifat *majāzī*. Ia sampai pada kesimpulan bahwa pada satu kesempatan kita dapat menggunakan kata *al-musytarak al-lafzī* dengan seluruh maknanya secara bersamaan, dan pada kesempatan lain kita tidak bisa menggunakan makna-makna tersebut. Ia pun memberikan satu contoh dengan berdasarkan pendapat para pakar yang lain, dan berkata sebagai berikut:

“Kadang-kadang ada kata yang memiliki makna ganda yang kedua-duanya bersifat hakiki (makna sebenarnya), dan juga kadang-kadang mengandung satu makna hakiki dan satu makna *majāzī*, dan kita dapat menggunakan kedua makna tersebut secara bersamaan, seperti firman Allah ﷻ surat al-Baqarah ayat 282: وَلَا يُضَارَّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ. Maksud dari kata يُضَارَّ adalah يضارر. Dikatakan juga, maksud kata tersebut adalah يضارر. Kata يضارر juga mengandung makna bahwa orang yang memanggil notaris dan saksi hendaknya tidak membahayakan (يضار) pada saat memanggil mereka, misalnya pada waktu keadaan yang berbahaya. Penggunaan makna ini juga berlaku pada ayat: لَا تُضْلَرُ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا (al-Baqarah ayat 233). Berdasarkan contoh-contoh di atas, dapat dikatakan bahwa dengan kata pada kedua ayat di atas, Allah ﷻ menghendaki kedua makna

152 Az-Zarkasyi, *al-Burhān fi 'Ulūm al-Qur'ān*, (Kairo: al-Bābī al-Halabī, 1957, juz 2 hlm. 446. Dalam Muḥammad Nuruddin al-Munajjid, *al-Isytirāk al-Lafzī*, hlm. 84.



kata tersebut; adapun apabila kita menganggap boleh menggunakan dua makna kata *al-musytarak al-lafzī* secara bersamaan, maka itu sudah jelas. Apabila tidak setuju, kita tahu makna yang mana saja yang digunakan sehingga makna tersebut bisa dibenarkan.”¹⁵³

Al-Qusyairi berpendapat bahwa apabila suatu kata *al-musytarak al-lafzī* mengandung hanya satu makna, maka makna itulah yang digunakan. Namun, apabila mengandung dua makna, maka yang digunakan adalah makna yang terlihat. Ia berkata dalam pembukaan tafsirnya: “Apabila kata hanya memiliki satu makna, maka makna itulah yang dipergunakan. Akan tetapi, apabila mengandung dua makna atau lebih dan kemudian digunakan untuk sesuatu yang serupa, maka jika muncul salah satu maknanya makna itulah makna yang dipergunakan, kecuali ada hal lain yang menerangkannya. Dan kedua makna tersebut mempunyai kedudukan yang sama, yaitu apakah keduanya merupakan makna hakiki ataupun *majāzī*, atau salah satunya makna hakiki dan yang lain makna *majāzī*, seperti kata *al-‘ain*, *al-qar’u*, dan *al-lamsu*.”¹⁵⁴

Az-Zarkasyi berpendapat bahwa kebermaknaan ganda merupakan salah satu penyebab munculnya hal yang bersifat general (*asbāb al-ijmāl*): “Banyak ayat yang terlihat memiliki makna general, salah satunya adalah penggunaan kata-kata yang memiliki makna ganda, seperti firman Allah ﷻ: *فَاصْبَحْتُ كَالصَّرِيمِ* (Q.s. al-Qalam ayat 20), kata *الصريم* dalam ayat tersebut ditafsirkan sebagai ‘siang yang sangat cerah’, dan juga ditafsirkan sebagai ‘malam yang sangat gelap.’ Begitu juga ayat yang berbunyi: *وَاللَّيْلِ إِذَا عَسْعَسَ* (Q.s. at-Takwīr ayat 17), kata *عسعس* dalam ayat tersebut ditafsirkan dengan ‘mendahului’ (*aqbala*) dan ‘meninggalkan’ (*adbara*).”

153 *Ibid.*

154 *Ibid.*

Dalam contoh yang dikemukakan oleh az-Zarkasyi dapat digarisbawahi bahwa tidak adanya pemisahan antonim (*al-aḍḍād*) dari kata *al-musytarak al-lafẓī* karena para pakar memasukkannya ke dalam kategori *al-musytarak al-lafẓī*. Begitu juga konsep kata general menurut al-Qusyairi, yang menurutnya: “Apabila ada pertentangan antara dua makna kata *al-musytarak al-lafẓī*, maka kata tersebut bersifat general sehingga memerlukan penjelasan dari yang lain.”¹⁵⁵

Imam Abdul Aziz ibnu Abdus Salam berpendapat bahwa apabila makna kata *al-musytarak al-lafẓī* belum bisa ditentukan, maka sebagian pakar menggunakan keseluruhan makna secara bersamaan. Beberapa pakar yang lain menggunakan sebagiannya saja sesuai dengan pertimbangan konteks dan keterikatannya.

Ibnu Abdus Salam berkata: “Apabila ada *al-musytarak al-lafẓī*, dan belum pasti yang mana maknanya yang benar, maka ada sebagian ulama yang menggunakan maknanya secara keseluruhan, seperti kata رَبَّ الْعَالَمِينَ dalam ayat رَبَّ الْعَالَمِينَ, kata tersebut mengandung makna ‘ketuhanan’ (الالهية), ‘Yang Maha Memiliki’ (الملك), ‘Tuan’ (السود), dan ‘Yang Maha Memperbaiki’ (المصلح). Di samping itu, sebagian pakar yang lain menggunakan sebagiannya saja apabila ada konteks yang dapat mendukung makna tersebut, atau membiarkan kata tersebut tetap bersifat general apabila tidak ada konteks yang dapat mendukungnya kemudian mengembalikannya kepada Allah ﷻ yang mengetahui maksud sebenarnya. Maka, makna dari firman Allah ﷻ: رَبَّنَا رَبَّ اسْمَواتِ وَالْاَرْضِ adalah: اَلْهِنَا وَمَعْبُودُنَا مَلِكُ السَّمَاوَاتِ: رَبَّنَا أَنزَلْ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ وَالْاَرْضِ, dan ayat yang berbunyi رَبَّنَا أَنزَلْ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ وَالْاَرْضِ cocok dengan makna المصلح karena menurunkan makanan (rezeki) dari langit merupakan sebuah perbaikan, dan ini cocok dengan الملك karena

155 Ibid.



Raja mempunyai tugas memberi makan para hamba-Nya, namun ini tidak cocok apabila digunakan dalam ikatan antara tuan dengan budaknya.”¹⁵⁶

Kupasan tentang *al-wujūh wa an-naẒĀ'ir* dalam *al-Qur'ān*

Di antara karya-karya dalam bidang ini, terdapat beberapa karya yang menggunakan nama *al-wujūh wa an-naẒĀ'ir*, seperti yang ditulis oleh beberapa pakar berikut ini:

- Abul Hasan, Muqātil ibnu Sulaiman ibnu Basyar al-Azdī al-Khurāsānī (w. 150 H).
- Abu Abdillah, al-Husein ibnu Muhammad ibnu Ibrahim al-Dāmagānī (w. 478 H).
- Abu Abdillah, Muhammad ibnu Ali ibnu al-Hasan, yang dikenal sebagai al-Hakim at-Turmudżī, penulis kitab *Tahṣīl an-naẒĀ'ir al-Qur'ān*.
- Abu Zakariya, Yahya ibnu Salam ibnu Abi Ša'labah at-Taimī (w. 200 H), penulis kitab yang berjudul *at-Taṣārīf, Tafsir al-Qur'ān Mimmā Isytabahat Asmā'uhu wa Taṣarrafat Ma'ānīhi*.
- Abu Umar, Hafs ibnu Umar ibnu Abdul Aziz ibnu Suḥbān al-Daurī al-Azdī (w. 246 H), penulis kitab *Mā Ittafaqat Alfāẓuhu wa (Ikhtalafat) Ma'ānīhi min al-Qur'ān*.
- Abu al-Abbās, Muhammad ibnu Yazid ibnu Abdu al-Akbar, yang dikenal sebagai al-Mubarrid (w. 286 H), penulis kitab *Mā Ittafaqat Lafẓuhu wa Ikhtalafa Ma'nāhu min al-Qur'ān al-Majīd*.
- Abu Ahmad, al-Haṣ san ibnu Abdullah ibnu Sa'id ibnu Isma'il al-'Askarī (w. 382 H), penulis kitab *Taṣḥīḥ al-wujūh wa an-naẒĀ'ir*.

156 *Ibid.*

- Abu al-Husein, Ahmad Ibnu Fāris ibnu Zakariya ar-Rāzī (w. 395 H), penulis kitab *Kitāb al-Afrād*.
- Abu Manshur, Abdul Malik ibnu Muhammad ibnu Isma'il al-Ša'labī (w. 429 H), penulis kitab *al-Asybāh wa an-naẓā'ir fī al-Alfāz al-Qur'āniyyah al-Latī Tarādafat Mabānīhā wa Tanawwa'at Ma'ānīhā*.
- Abu Abdillah, Isma'il ibnu Ahmad ibnu Abdullah al-D{arīr al-Hairī al-Naisābūrī (w. 430 H), penulis kitab *Wujūh al-Qur'ān*.
- Abu Muhammad, Ja'far ibnu Ahmad ibnu al-Husein ibnu Ahmad as-Sirāj (w. 500 H), penulis kitab *Arjūzah fī Naẓā'iri al-Qur'ān*.
- Abul Barakāt, Abdurrahman ibnu Muhammad ibnu Ubaidillah al-Anbarī (w. 577 H), penulis kitab *Alfāẓ al-Asybāh wa an-naẓā'ir*.
- Abul Farj, Jamaluddin, Abdurrahman ibnu Ali ibnu Muhammad al-Qurasy, atau yang dikenal dengan Ibnu al-Jauzī (w. 597 H), penulis kitab *Nuzhatul A'yun an-Nawāzī r fī 'Ilmi al-wujūh wa an-naẓā'ir* dan *Muntakhab Qurratul 'Uyun; an-Nawāzī r fī 'Ilmi al-wujūh wa an-naẓā'ir*.
- Abu al-Faḍl, Kamaluddin, Hubaisy ibnu Ibrahim ibnu Muhammad al-Taflīsī (w. 629 H), penulis kitab *Wujūhul al-Qur'ān*.
- Abul Abbas, Ahmad ibnu Ali al-Muqri' (w. 658 H), penulis kitab *Wujūh al-Qur'ān*.
- Abu aṭ-Ṭāhir, Mujiduddīn, Muhammad ibnu Yaqub ibnu Muhammad al-Fairuzzabadī (w. 817 H), penulis kitab *Baṣā'ir ẓawī at-Tamyīz fī Laṭā'ifi al-Kitāb al-'Azīz*.



- Syamsuddin, Muhammad ibnu Muhammad ibnu Ali ibnu al-'Imād al-Bilbīsī (w. 887 H), penulis kitab *Kasyfu as-Sarā'ir 'an Ma'na al-wujūh wa al-Asybāh wa an-nazā'ir*.
- Abul Husein, Muhammad ibnu Abdushamad al-Miṣrī, penulis kitab *al-wujūh wa an-nazā'ir*.
- Ibnu Abi al-Mu'āfi, penulis kitab *al-wujūh wa an-nazā'ir*.
- Abu al-Faḍl, Jalaluddin, Abdurrahman ibnu Abu Bakar ibnu Muhammad as-Suyutī (w. 911 H), penulis kitab *Mu'tarak al-Aqrān fī al-musyarak al-Qur'ān*.
- Al-Imam Abu Hamid al-Aṣḥaḥāny (t.th.), penulis kitab *al-Baṣā'ir fī al-wujūh wa an-Nazā'ir*.
- Musthofa ibnu Abdurrahman ibnu Muhammad al-Izmīrī (w. 1155 H), penulis kitab *'Umdah al-'irfān fī Wujūh al-Qur'ān*.
- Abdul Hadi, Najā ibnu al-Sayyid Ridhwān ibnu Muhammad al-Abyārī (w. 1305 H), penulis kitab *Huṣnu al-bayān fī Nazmī Musyarak al-Qur'ān* dan *Su'ud al-Qur'ān fī Nazmī Musyarak al-Qur'ān*.
- Abu Muhammad, Ali ibnu al-Qasim al-Bamyāni (t.th.), penulis kitab *al-Muntakhab min Kitāb Tuḥfah al-Walad li al-imām al-Mufassir Aḥmad ibnu Muḥammad al-Haddādī*.¹⁵⁷

157 Abd al-'Al Salim Makram, *al-musyarak al-lafzī fī al-Haql al-Qur'ānī*, (Bairut: Muassasah al-Risālah, 1996) hlm. 32-38; Muḥammad Nuruddin al-Munajjad, *al-Isytirāk al-lafzī*, hlm. 75.

Kajian Metodologis Kitab-kitab tentang *al-wujūh wa an-naẓā'ir*

1. Metodologi Muqātil

Nama *al-Asybāh wa an-naẓā'ir* ini dipakai oleh Dr. Abdullah ibnu Mahmud asy-Syahādah dalam mengomentari kitab tersebut, dengan argumen bahwa manuskrip menggunakan nama tersebut. Dr. Hatim aḍ-Ḍāmin memberi judul kitab tersebut dengan *al-wujūh wa an-naẓā'ir*, yang diterbitkan oleh Markaz Jum'at al-Mājid pada tahun 1427 H di Uni Emirat Arab. Menurutny, manuskrip yang dijadikan rujukan terbilang lengkap, sedangkan naskah yang dijadikan pegangan oleh asy-Syahādah kurang lengkap.¹⁵⁸

Di samping perbedaan nama ataupun penggunaan istilah, terdapat pula perbedaan jumlah kata. Abdullah asy-Syahādah menyebutkan 185 kata, sedangkan menurut Hatim aḍ-Ḍāmin terdapat 176 kata yang mencakup 773 *wajh*. Metode yang digunakan Muqātil dalam menyusun *al-Asybāh wa an-naẓā'ir* adalah sebagai berikut:

Pertama, dalam menafsirkan kata dalam *al-Qur'ān*, Muqātil menjelaskan kata tersebut dengan jelas dan dengan gaya bahasa yang menarik serta dalam berbagai posisinya dalam ayat atau surat tertentu, dan begitu seterusnya. Ketika selesai satu makna, dia beralih kepada makna yang lain dengan cara yang sama.¹⁵⁹ Contohnya adalah kata *al-hudā*. Menurut Muqātil, kata *al-hudā* memiliki tujuh belas makna.¹⁶⁰

- Kata *al-hudā* yang berarti 'jelas'. Hal itu terdapat dalam surat

158 Aḥmad ibnu Muḥammad al-Barīdī, *al-wujūh wa an-Naẓā'ir fī al-Qur'ān al-karīm*, (Saudi Arabia: Jāmi'ah al-Qaṣīm, t.th.), hlm. 15.

159 Abd al-'Al Salim Makram, *al-Musyarak al-lafẓi*, hlm. 56.

160 Muqātil ibnu Sulaiman al-Balkhī, *al-Asybāh wa an-naẓā'ir fī al-Qur'ān al-karīm*, jilid II (Mesir: al-Ha'ah al-Miṣriyyah li al-Kitāb, 1994), hlm. 89-95.



al-Baqarah ayat 5: *أُولَٰئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ*, yakni ‘penjelasan dari Tuhan mereka’; dalam surat Luqman ayat 5 (*أُولَٰئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ*) yakni: ‘penjelasan’. Untuk menguatkan makna ‘jelas’ pada *al-hudā* bisa dilihat kata *al-hudā* dalam surat Fuṣṣilat ayat 17 (*وَأَمَّا* *ثُمَّودُ فَهَدَيْنَاهُمْ*), yakni: ‘kami menjelaskan kepada mereka’. Begitu juga dalam al-Insān ayat 3 (*إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ*) yakni: ‘kami jelaskan kepada dia’. Sebagaimana dalam surat Tāhā ayat 128 (*أَفَلَمْ يَهْدِ لَهُمْ*), yakni: ‘apakah Dia tidak menjelaskan kepada mereka.’

- Kata *al-hudā* yang bermakna agama Islam’. Hal ini terdapat dalam firman Allah dalam surat al-Ḥajj ayat 22: *مُسْتَقِيمٌ ۚ إِنَّكَ إِنَّا هَدَىٰ اللَّهُ هُوَ الْهُدَىٰ وَلَٰكِنَّ* *يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّبِعُوا هُدًى* yakni: ‘agama Islam.’ Persamaannya dalam surat al-Baqarah ayat 120: (*قُلْ إِنَّ هُدَىٰ اللَّهِ هُوَ الْهُدَىٰ وَلَٰكِنَّ*) yakni: ‘agama Islam adalah sebuah agama’, seperti firman-Nya dalam surat al-An’ām ayat 71: (*قُلْ إِنَّ هُدَىٰ اللَّهِ هُوَ الْهُدَىٰ*).
- Kata *al-hudā* yang bermakna ‘iman’. Hal itu terdapat pada: (1) surat Maryam ayat 76: (*وَيَزِيدُ اللَّهُ الَّذِينَ اهْتَدَوْا هُدًى*) yakni: ‘Allah menambahkan iman kepada mereka’; (2) surat al-Kahfi ayat 13: (*أَنحُنُّ* *صَدَدْنَكُمْ عَنِ الْهُدَىٰ بَعْدَ إِذْ جَاءَكُمْ بَلْ كُنْتُمْ مُجْرِمِينَ*) yakni: ‘dari iman’; (4) dalam surat az-Zukhruf ayat 49: (*السَّاجِرُ ادْعُ لَنَا رَبَّكَ بِمَا عَهِدَ عِنْدَكَ إِنَّا* *لَكُمُتَدُونَ*) yakni: ‘orang-orang mukmin’.
- Kata *al-hudā* yang bermakna ‘seorang dai’. Hal itu terdapat pada: (1) surat ar-Ra’d ayat 7 (*وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ*) yakni: ‘seorang dai yang mengajak mereka’; (2) dalam surat asy-Syūrah ayat 52: (*وَأَنَّكَ لَتَهْدِي إِلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ*) yakni: ‘dan sesungguhnya kamu benar-benar mengajak (menyeru) kepada jalan yang lurus’; (3) surat al-A’rāf ayat 159: (*وَمِنْ قَوْمٍ مُّوسَىٰ أُمَمٌ يَّهْدُونَ بِالْحَقِّ*) yakni ‘mereka mengajak’; (4) surat as-Sajdah ayat 24 (*وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أَئِمَّةً*)

(إِنَّ) yakni 'mereka mengajak'; (5) surat al-Isrā' ayat 9 (يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا) yakni 'dia mengajak'; (6) surat al-Ahqāf ayat 30 (إِنَّا سَمِعْنَا كِتَابًا أُنزِلَ مِنْ بَعْدِ مُوسَى مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ يَهْدِيَ إِلَى الْحَقِّ) yakni 'dia mengajak ke jalan yang benar'; (7) surat al-Jin ayat 2 (يَهْدِي إِلَى الرُّشْدِ فَآمَنَّا) yakni 'dia mengajak ke jalan yang benar'; (8) surat as-Ṣāfāt ayat 23 (اللَّهُ فَاهْدُوهُمْ إِلَى صِرَاطِ الْجَحِيمِ) yakni 'ajaklah mereka.'

- Kata *al-hudā* yang bermakna 'pengetahuan' (*ma'rifah*). Hal itu terdapat dalam firman-Nya: (1) dalam surat an-Naḥl ayat 16: (وَعَلَّمْتُ وَبِالنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ) yakni: 'mereka mengetahui jalan-jalan'; (2) surat al-Anbiyā' ayat 31: (وَجَعَلْنَا فِيهَا فِجَاجًا سُبُلًا لَّعَلَّهُمْ يَهْتَدُونَ) yakni: 'mereka mengetahui jalan-jalan'; (3) surat Tāhā ayat 82: (وَأَنِّي) (لَعَفَّارٌ لِّمَن تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا ثُمَّ اهْتَدَى) yakni: 'dia mengetahui petunjuk yang mengingatkan pahala'; (4) dalam surat an-Naml ayat 41 (نَنْظُرُ أَتَهْتَدِي أَمْ تَكُونُ مِنَ الَّذِينَ لَا يَهْتَدُونَ) yakni 'apakah kamu mengetahui rahasia ataukah kamu termasuk orang yang tidak mengetahui hal itu'.
- Kata *al-hudā* yang bermakna 'kitab-kitab' dan 'rasul-rasul'. Hal itu terdapat dalam: (1) surat al-Baqarah ayat 38: (فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ) (مِّنِّي هُدًى) yakni: 'rasul-rasul dan kitab-kitab'; (2) Tāhā ayat 123 (فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِّنِّي هُدًى) yakni: 'rasul-rasul dan kitab-kitab', dan seterusnya.¹⁶¹ Begitulah seterusnya cara Muqātil dalam menjelaskan makna-makna yang lain dari kata *al-hudā*.

Kedua, dengan merujuk pada arti sesungguhnya dari kata tersebut sebagaimana asal mulanya, setelah itu mengungkapkan arti-arti yang lain yang sesuai dengan konteksnya.¹⁶² Contohnya

161 Lihat Muqātil, *al-Asybah wa an-Nazā'ir*, hlm. 89-95.

162 Abd al-'Al Salim Makram, *al-Musyarak al-lafzī*, hlm. 60.



adalah kata *al-farḥu*. Menurut Muqātil, kata *al-farḥu* memiliki tiga makna:¹⁶³

- Bermakna ‘sombong’. Hal itu terdapat dalam firman Allah di surat al-Qaṣaṣ ayat 76 (لَا تَفْرَحْ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْفَرِحِينَ) yang bermakna ‘janganlah sombong karena Allah tidak menyukai orang-orang yang sombong dan orang-orang yang bersenang-senang’; (2) surat al-Hūd ayat 10: (إِنَّهُ لَفَرِحَ فَخُورٌ) yang bermakna ‘benar-benar senang lagi sombong’; (3) surat Gāfir ayat 75 (ذُ لِكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَفْرَحُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ) yang artinya: ‘Dia berkata: mereka bersenang-senang lagi sombong dengan kebanggaan lagi kesombongan’.
- Bermakna ‘rela’ (*riḍa*). Hal itu terdapat dalam: (1) surat ar-Ra’d ayat 26 (وَفَرِحُوا بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا) yang bermakna: ‘dia berkata: mereka rela dengan kehidupan dunia’; (2) surat ar-Rūm ayat 32: (كُلٌّ فِي أَفْئِدَةٍ مِّنْهُم مَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ), yakni: ‘mereka rela’; (3) surat Gāfir ayat 83 (فَرِحُوا بِمَا عِنْدَهُمْ مِّنَ الْعِلْمِ) yakni ‘mereka rela’.
- Makna asal *al-farah*, yaitu: ‘gembira’, sebagaimana terdapat dalam surat Yunus ayat 22 (حَتَّىٰ إِذَا كُنْتُمْ فِي الْفُلِكِ وَجَرَيْنَ فِيهِم بِرِيحٍ طَيِّبَةٍ وَفَرِحُوا بِهَا جَاءَتْهَا) yakni: ‘kegembiraan itu sendiri.’

Ketiga, menjelaskan *asbāb an-nuzūl* untuk mengungkapkan rahasia di balik kata-kata *al-Qur’ān* yang mempunyai beberapa makna.¹⁶⁴ Contohnya adalah kata *yūza’ūn*. Menurut Muqātil kata tersebut mempunyai dua *wujūh*.¹⁶⁵

- Bermakna يساقون yang artinya ‘diatur dengan tertib’, seperti yang terdapat dalam firman Allah: (1) surat an-Naml ayat 17 (وَحُشِرَ لِسُلَيْمَانَ جُنُودُهُ مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ وَالطَّيْرِ فَهُمْ يُوزَعُونَ) yakni ‘dan

163 Muqātil ibnu Sulaiman al-Balkhī, *al-Asybah wa an-naẓā’ir*, hlm. 204-205.

164 Abd al-‘Al Salim Makram, *al-Musytarak al-lafẓi*, hlm. 63.

165 Muqātil ibnu Sulaiman al-Balkhī, *al-Asybah wa an-naẓā’ir*, hlm. 183-184.

dihimpunkan untuk Sulaiman tentaranya dari jin, manusia dan burung lalu mereka itu diatur dengan tertib (dalam barisan)'; (2) dalam surat yang sama ayat 83 (وَيَوْمَ نَحْشُرُ مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ فَوْجًا مَّمَّنَ) (يُكَذِّبُ بِآيَاتِنَا فَهُمْ يُوزَعُونَ), yaitu: 'mereka diatur dengan tertib.'

- Kata أوزعني bermakna ألهمني, seperti kata Sulaiman dalam firman Allah di surat an-Naml ayat 19: (وَقَالَ رَبِّ أَوْزِعْنِي أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ الَّتِي أَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَعَلَىٰ وَالِدَيَّ وَأَنْ أُوْزِعُونَ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَبَلَغَ أَرْبَعِينَ سَنَةً قَالَ رَبِّ أَوْزِعْنِي أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ الَّتِي أَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَعَلَىٰ وَالِدَيَّ). Hal ini seperti perkataan Abi Bakr ibnu Abu Kuhafah: حتى إذا بلغ أشده وبلغ أربعين سنة قال رب أوزعني أن أشكر نعمتك التي أنعمت علي وعلى والدي.

Ayat terakhir ini diturunkan terkait dengan Abū Bakr aṣ-Ṣiddiq ؓ ketika beliau (yang waktu itu berumur 18 tahun) menyertai Rasulullah ﷺ (yang ketika itu berumur 20 tahun), menuju Syam untuk berdagang. Maka kemudian turun di suatu tempat yang dinamakakan *Sidrah* dan Rasulullah duduk sementara Abū Bakar pergi ke seorang rahib dan menanyakan tentang agama. Kemudian rahib itu bertanya kepada Abū Bakar, siapa gerakan yang berada di bawah naungan *sidrah*, maka dijawab bahwa dia adalah Muḥammad ibnu 'Abdullah ibnu 'Abdul Muṭalib. Rahib tersebut kemudian berkata: "Demi Allah ia adalah seorang nabi, tidak ada seorang pun yang bernaung di bawah panjinya setelah Isa kecuali orang itu Muhammad seorang nabi utusan Allah."

Pada waktu itu seketika tertanamlah di dalam hati Abu Bakar suatu keyakinan dan pembenaran sehingga dia tidak lagi pernah berpisah dengan Rasulullah baik itu di rumahnya maupun dalam perjalanannya. Jadi, ketika Rasulullah berumur 40 tahun dan Abu Bakar berumur 38 tahun, saat itu sudah diprediksi bahwa Abu Bakar akan masuk Islam dan membenarkan Rasulullah. Saat usia Abu Bakr 40 tahun, segera meluncur dari mulutnya firman Allah: رَبِّ أَوْزِعْنِي أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ الَّتِي أَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَعَلَىٰ وَالِدَيَّ



Metode yang diterapkan oleh Muaqātil dipakai juga oleh Harun ibnu Musa al-A'wār dalam bukunya *al-wujūh wa an-Naẓa'ir fī al-Qur'ān*. Ia hanya menambahkan sebanyak 24 kata dari apa yang telah disebutkan oleh Muqātil.

2. Metodologi Yahya Ibnu Salam

Kata *at-Taṣārīf* dianalisis tidak terlalu jauh dari arti kata *wujūh* yang artinya sebuah kata yang bisa mempunyai banyak makna; dengan kata lain, kata tersebut mempunyai banyak derivasi. Jadi, istilah *Taṣārīf* adalah bentuk lain dari istilah *wujūh*. Makna lain dari *Taṣārīf* juga perpindahan dari suatu makna ke makna lain, tidak statis, *taṣārīf al-āyah* (penjelas ayat). Sebagai contoh adalah kata اظهار berasal dari bentuk *fi'il mujarrad* ظهر dan ketika diberi tambahan bisa menjadi تظهرون. Adapun kata lain yang senada adalah التظاين و الظاهر و الظهور dan dalam dua bentuk *isim fā'il* ظاهري و ظار yang semuanya mempunyai arti yang berbeda.

Lalu bagaimana dengan metode *taṣārīf*? Metode *taṣārīf* tidak terlalu jauh berbeda dari metode Muqātil atau Harun. Metodenya sama, begitu juga rangkaian kalimatnya hampir mirip, jarang sekali terdapat perbedaan. Permulaan pembahasan dimulai dengan kata هدى, sedangkan untuk urutan seterusnya sama dengan dua kitab terdahulu. Setelah dilakukan kajian perbandingan antara kitab Muqātil dan Yahya, di antara keduanya terdapat perbedaan dan persamaan.

Kedua kitab itu memang banyak terdapat kesesuaian jika dinisbatkan pada kata-kata yang sama di antara keduanya; seolah-olah yang satu hanya mengutip yang lain. Kesesuaian secara sempurna kadang terjadi antara satu tempat dengan tempat yang lain sesuai dengan posisi masing-masing. Persoalan-persoalan

yang seakan bersifat implementatif tergambar dalam kitab. Dari segi metode keduanya saling mengikuti. Dalam ayat-ayat tersebut di atas ada kesamaan dalam berbagai segi bahkan di dalam urutan sejumlah kata-kata yang telah ditafsirkan. Adapun bentuk-bentuk yang berbeda akan diterangkan di bawah ini.

Keterpautan antara kitab *Taṣārīf* dan kitab *Muqātil* pada sekitar 77 kata, tetapi kitab *Taṣārīf* itu mempunyai kelebihan karena mempunyai sekitar 40 kata yang tidak ada dalam kitab *Muqātil*. Kelebihan kitab *Taṣārīf* yang lain adalah:

- *Wujūh* dalam kitab *Taṣārīf* ada 11 tempat, sedangkan *wujūh* dalam kitab *Muqātil* hanya 3 tempat.
- Kata-kata yang menjadi *wujūh* dalam kitab *Taṣārīf* itu banyak disandarkan pada periwayatan *tabi'in*, namun tidak demikian halnya yang ada dalam kitab *Muqātil*.

Bukti dari keterangan tersebut adalah sebagai berikut:

Pertama, dalam penafsiran kata *al-khizyu* disebutkan bahwa kata *al-khizyu* berarti 'dibunuh' dan 'diusir'. Keterangan tersebut terdapat dalam firman Allah ﷻ dalam surat al-Baqārāh sebagai wahyu kepada orang-orang Yahudi Madinah yang berbunyi: *فَمَا جَزَاءُ مَنْ يَفْعَلُ ذَلِكَ مِنْكُمْ إِلَّا خِزْيٌ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا*. Kata *الحزى* ditafsirkan sebagai kekalahan Bani Quraizhah, bukan Bani Nazhīr. Al-Kalbi berkata: yang dimaksud dengan *خِزْيٌ فِي الْحَيَاةِ* adalah terkait dengan an-Naḍar ibnu al-Harits yang terbunuh pada perang Badar, yang dalam surat al-Hajj ayat 9 dikatakan: *خِزْيٌ وَنُذِيقُهُ يَوْمَ الْقِيَمَةِ عَذَابَ الْحَرِيقِ*.

Kedua, adapun bentuk yang kedua adalah kata *ḥusna* di surat al-Baqarah ayat 83 (*وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا*). Kata *ḥusnā* dalam firman Allah: *مَنْ ذَا الَّذِي يَغْرِضُ اللَّهَ قَرَضًا حَسَنًا* dan surat at-Tagābun ayat 17. Contoh yang lain adalah dalam surat



an-Naba' ayat 36 (جَزَاءٌ مِّن رَّبِّكَ عَظَاءٌ حِسَابًا), yaitu: “surga sebagai pahala dari Allah dan pemberian dari-Nya bagi perbuatan mereka yang di lakukan di dunia karena Allah (*iḥtisāban*).” Rasulullah juga bersabda: “Tidak ada perbuatan bagi orang yang tidak ada niat padanya, dan tidak ada pahala bagi orang yang tidak memiliki kebaikan.” Pemaknaan ini berbasiskan tafsir karena mengambil dari kitab *Tafsir as-Saddi* dan *Tafsir al-Kalbi*.

Ketiga, kata *ummah* yang memiliki sembilan *wujūh*, Yahya ibnu Salam merujuk pada al-Kalbi di dalam *wajh* yang kedua, yaitu bermakna *millatun wāḥidah*, seperti disebutkan dalam: surat al-Baqarah ayat 213 (كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً), dan surat az-Zuhurf ayat 33 (وَلَوْلَا (أَنْ يَكُونَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً

Berikut ini contoh kata Benda dalam *Taṣārīf* Yahya:

- Kata *ba'lun* memiliki dua makna, yaitu ‘Tuhan’ dan ‘suami’. Makna pertama terdapat dalam surat as-Ṣāffāt ayat 125 (أَتَدْعُونَ بَعْلًا وَتَذَرُونَ أَحْسَنَ الْخَالِقِينَ). Makna kedua terdapat dalam surat al-Baqarah ayat 228 (وَيُعُولَهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ), dan ada beberapa ayat lain yang kata *ba'lun* dirtikan sebagai suami.
- Kata *as-samā'* ada tiga makna. Pertama, berarti ‘langit’, sebagaimana terdapat dalam surat al-Burūj ayat 1 (وَالسَّمَاءِ). Kedua, berarti ‘hujan’, sebagaimana disebutkan dalam surat Nūh ayat 11 (يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَارًا). Ayat ini menceritakan pembicaraan Nūh dengan umatnya. Ketiga, berarti ‘atap rumah.’ Hal ini terdapat dalam surat al-Ḥajj ayat 15 (فَلْيَمْدَدْ بِسَبَبٍ إِلَى السَّمَاءِ), “maka hendaklah ia merentangkan tali ke atap rumah”; ثُمَّ لِيَقْطَعْ “hendaklah ia mencekik dengan tali hingga mati.”

- Kata *ḥablun* ada dua makna. *Pertama*, berarti 'agama', sebagaimana terdapat dalam surat Āli-'Imrān ayat 103 (وَأَعْتَصِمُوا) (يَحْبِلِ اللَّهُ جَمِيعًا), yaitu: "dengan agama Allah." *Kedua*, berarti 'janji', sebagaimana terdapat dalam surat Āli-'Imrān ayat 112 (الدَّلَّةُ آيِنَ مَا) (تُقِفُوا إِلَّا بِحَبْلِ مِّنَ اللَّهِ وَحَبْلِ مِّنَ النَّاسِ), yaitu "dengan pertolongan Allah dan janji dari Allah dan janji dengan manusia."
- Kata *al-ḥinsu* ada dua makna. *Pertama*, berarti 'menyekutukan', sebagaimana terdapat dalam surat al-Wāqī'ah ayat 46 (وَكَاؤُوا) (يُصِرُّونَ عَلَى الْجَنِّ الْعَظِيمِ) dosa besar yaitu "menyekutukan Allah". *Kedua*, berarti 'sumpah', sebagaimana terdapat dalam surat ash-Shād ayat 44 (وَحُذِّبِيكَ ضِعْغًا فَاضْرِبْ بِهِ وَلَا تَحْنَثْ) yang bermakna "jangan bersumpah".

Di samping kitab *Taṣārīf*, Yahya ibnu Salām juga menulis kitab tafsir yang antara keduanya terdapat kesesuaian di dalam makna maupun redaksional. Kesesuaian tersebut tampak dalam beberapa hal, antara lain:

- Penamaan kitab dari perkataan di awal penulisan, yaitu *Tafsīr al-Qur'ān min Mā Isytabahat Asmā'uhu wa Taṣarrafat Ma'ānihi*.
- Tidak adanya landasan yang jelas di dalam memilih kata-kata sehingga mendorong para komentator untuk menelitinya. Pada akhirnya mereka berkesimpulan bahwa landasan utama pemilihan katanya adalah dilihat dari aspek *uṣūluddin* (pokok agama), yaitu akidah dan yang berkaitan dengannya.
- Metode yang digunakan dengan cara menyertakan setiap kalimat yang sedang dijelaskan sebanyak *wujūh* yang datang padanya di dalam *al-Qur'ān*. Setiap makna didahului dengan kata-kata *al-wajhu*. Sebagai contoh tafsir dari kata-kata



aẓ-zīikru ada enam belas *wajh*. Kemudian keenam belas *wajh* tersebut disebutkan dimulai dari *al-wajh al-awwal*.

- Kadang-kadang menyebutkan juga *asbāb an-nuzūl*, seperti ketika menafsirkan kata *al-īmān*, *wajh* yang ketiga yang disebutkan adalah ayat 106 surat an-Naḥl yaitu (إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ). Dalam hal ini Yahya berkata: “Telah sampai kepada saya bahwa ayat tersebut diturunkan terkait dengan Amar ibnu Yasir.”¹⁶⁶

3. Metodologi al-Hakīm at-Tirmīzī

Nama lengkapnya adalah Muhammad Ibnu ‘Āli Ibnu al-Ḥasan Ibnu Basyīr al-Hakīm At-Tirmīzī.¹⁶⁷ Al-Hakīm at-Tirmīzī tampaknya telah mengkaji karangan-karangan dalam bidang ini, seperti kitab *al-Asybāh wa an-Nazā’ir* karya al-Muqātil, *al-wujūh wa an-naẓā’ir* karya Harun, dan kitab *at-Taṣārīf* karangan Yahya ibnu Salam. Karya-karya tersebut memiliki gaya yang sama, yaitu memiliki metode tertentu yang digunakan oleh para penyusunnya dalam menganalisis fenomena kata-kata *musytarak* dalam *al-Qur’ān*.

Metode ini kemudian menjadi suatu patokan bagi para penyusun kitab tentang *al-wujūh wa an-naẓā’ir*, baik para ulama sebelum maupun sesudah al-Hakīm at-Tirmīzī. Metode yang digunakan oleh al-Hakīm at-Tirmīzī ini sangat berbeda, belum ada seorang pun yang menggunakannya.

Metode yang dipergunakannya menekankan atas satu modifikasi. Ia berpendapat bahwa tidak ada istilah kata *musytarak* dalam *al-Qur’ān*. Setiap kata dalam *al-Qur’ān* hanya memiliki satu

166 Aḥmad ibnu Muḥammad al-Barīdī, *al-wujūh wa an-Nazā’ir fī al-Qur’ān al-karīm*, hlm. 23.

167 Al-Hakīm at-Tirmīzī, *Tahṣīl Nazā’ir al-Qur’ān al-karīm* (Beirut: Matba’ah as-Sa’ādah, 1969), hlm. 9.

makna kebahasaan. Jadi, walaupun muncul suatu makna yang berbeda dan beragam, sesungguhnya makna tersebut terikat oleh satu makna dasarnya. Makna-makna tersebut tidak bisa lari dari makna dasarnya dan pasti dapat dikembalikan ke asalnya. Apabila dilakukan suatu kajian yang mendalam, maka akan kita lihat bahwa makna-makna tersebut memiliki ikatan yang kuat dengan makna dasar dari kata yang digunakan oleh *al-Qur'ān*.¹⁶⁸

Oleh karena itu, dapat dikatakan bahwa al-Hakim at-Tirmīzī termasuk kalangan ulama yang menentang keberadaan *musytarak lafẓī* dalam *al-Qur'ān*. Pendirian al-Hakim at-Tirmīzī ini serupa dengan Ibnu Durustuwaih, yang wafat tahun 347 H (al-Hakim at-Tirmīzī wafat tahun 318 H). Dari dua orang yang hidup sezaman ini tidak diketahui siapa yang mempengaruhi siapa. Sejauh ini, seperti telah dijelaskan di atas, Ibnu Durustuwaih menentang keberadaan *musytarak lafẓī* disebabkan tiga argumentasi. *Pertama*, tidak mungkin ada istilah *musytarak lafẓī* dalam bahasa Arab disebabkan dapat memunculkan keraguan. *Kedua*, semisal ada kata yang memiliki makna ganda yang berbeda, hal itu akan menghapus fungsi bahasa sebagai penjelas. *Ketiga*, Ibnu Durustuwaih mengajukan sebuah ilustrasi bentuk *fa'ala* dan *af'ala* yang dianggap dua makna berbeda. Siapa saja yang tidak mengerti masalah *al-ilal* dan tidak mendalami bahasa, maka akan berpendapat bahwa kedua kata tersebut merupakan satu kata yang memiliki dua makna berbeda walaupun keduanya memiliki makna hakiki yang sama.

Salah satu bukti yang dapat menjelaskan bahwa al-Hakim at-Tirmīzī mengingkari keberadaan *musytarak lafẓī* dalam *al-Qur'ān* adalah pemaparannya terhadap beberapa kata dari *al-Qur'ān* yang terlihat dari zahirnya merupakan kata *musytarak*. Setelah

168 Abd al-'Al Salim Makram, *al-Musytarak al-lafẓī*, hlm. 140.



menganalisisnya ia menyimpulkan bahwa kata tersebut memiliki perbedaan yang sangat jauh dengan kata *musytarak*.

Secara gamblang al-Hakim at-Tirmīzī menjelaskan dalam pengantar kitabnya: “Kami telah melakukan penelitian dalam kitab masalah ‘*Naẓā’ir al-Qur’ān al-karīm*’ ini,¹⁶⁹ dan kami temukan ada suatu kata yang ditafsirkan menjadi beberapa makna yang berbeda, kemudian kami kaji, maka apabila ada suatu penafsiran, sesungguhnya perbedaan itu hanya muncul pada dataran tafsirnya, dan tetap saja semua kembali pada satu makna. Dan faktor penyebab bercabangnya makna ini adalah konteks yang sedang berlangsung ketika kata tersebut diucapkan.”¹⁷⁰

Al-Hakim at-Tirmīzī memaparkan beberapa contoh, yang akan diuraikan di bawah ini.

- Kata *al-hudā*. Kata *al-hudā* dianggap memiliki 18 makna tapi ternyata makna-makna tersebut dapat dikembalikan pada satu makna saja, yaitu *al-mail* (kecondongan), seperti perkataan seseorang: رَأَيْتَ فَلَا نَا يَتَهَادَى فِي مَشْيِهِ (aku melihat seseorang yang berjalan miring), dan juga firman Allah ﷻ di surat al-A’rāf ayat 156: إِنَّا هُدُّنَا إِلَيْكَ. Ada pula yang disebut *hadiyyah* (hadiah), yaitu sesuatu yang kita berikan kepada seseorang yang hati kita condong kepadanya. Hati adalah pusat dari seluruh anggota badan sehingga apabila Allah ﷻ memberi hidayah kepada seseorang hingga condonglah hatinya kepada-Nya. Seperti disebutkan dalam firman Allah ﷻ di surat an-nūr ayat 35: يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَن يَشَاءُ. Inilah makna asalnya tapi penulis menemukan beberapa penafsiran berikut ini.

169 Mungkin yang dimaksud adalah kitab-kitab yang disusun sebelumnya.

170 Al-Hakim at-Tirmīzī, *Taḥṣīl Naẓā’ir al-Qur’ān al-karīm*, hlm. 18.

- *Al-bayān* (jelas). Kata *al-hudā* ditafsirkan sebagai *al-bayān* karena kejelasan muncul apabila hati sudah disentuh oleh cahaya ilmu. Cahaya tersebut akan menyentuh hati dan menjadikannya mengarah pada kejelasan.
- *Al-Islām*. Kata *al-hudā* ditafsirkan sebagai *al-islām* karena apabila hati sudah tersentuh oleh cahaya ilmu tersebut dan mengarah kepada sesuatu kejelasan, maka hati seorang hamba akan dituntun dan menyerahkan diri (*aslama*), serta menerima dengan patuh.
- *At-tauḥīd* (esa). Kata *al-hudā* ditafsirkan sebagai *at-tauḥīd* karena hati sudah mulai condong pada cahaya tersebut sehingga hati itu akan berhenti dari keraguan dan menjadi yakin akan Tuhannya lalu mengesakan-Nya.¹⁷¹
- Al-Hakim at-Tirmīzī kemudian memaparkan pendapat-pendapat para pakar *al-wujūh wa an-naẓā'ir* tentang makna-makna yang mencapai 18 macam. Ia juga menjelaskan makna-makna tersebut bukanlah makna yang independen dari makna dasarnya mengingat seluruh makna tersebut muncul dari satu sumber yang sama, yaitu *al-ma'il*, seperti cabang-cabang sungai yang seluruhnya berasal dari aliran sungai yang sama.¹⁷²
- Kata *al-Islām*. Al-Hakim at-Tirmīzī menulis dalam kitabnya: “Sedangkan yang dikatakan dengan *al-islām*, atas makna ini *al-islām* diambil dari *at-taslīm* (penyerahan diri), maka seorang hamba yang didatangi cahaya hidayah, akan mengetahui Tuhannya, kemudian merasa tenang dengan apa yang dia rasakan dalam hatinya. Setelah itu, dia tunduk untuk

171 Al-Hakim at-Tirmīzī, *Taḥṣīl Naẓā'ir*, hlm. 31-33.

172 Abd al-'Al Salim Makram, *al-Musytarak al-lafẓī*, hlm. 122.



melaksanakan segala perintah, maka itulah yang disebut sebagai hamba yang berserah diri kepada Tuhannya sebagai bentuk penghambaan.”

- Kata *al-īmān*. Seseorang dikatakan *mu'min* karena penyerahan hati dan jiwanya. Oleh karena itu, iman dan Islamnya seorang hamba adalah satu ikatan. Ketika dia mengetahuinya, hati dan jiwanya menjadi tenang. Kata 'iman' dipakai karena ketenangan hatinya, dan kata 'Islam' (menyerahkan diri) karena ketundukan dan kepatuhan kepada segala perintah Tuhannya. Di hadapan Tuhannya, seorang hamba berada di antara dua perkara.

Pertama, perkara yang ditetapkan oleh Allah atasnya, seperti mulia dan hina, kaya dan miskin, cinta dan benci. Oleh karena itu, seorang hamba dituntut ketenangan jiwanya dalam menerima segala apa yang telah digariskan Allah. Apabila dia sedih dengan apa yang ditetapkan, maka dia akan menerima hukumannya; apabila dia menerimanya, maka dia akan mendapatkan kemuliaan dan pengakuan atas keimanannya.

Kedua, perkara yang diperintahkan untuk dilaksanakannya, seperti shalat wajib dan menjauhi hal-hal yang haram. Apabila dia menunaikannya, maka dialah orang yang berserah diri (Muslim) karena dia telah tunduk kepada Tuhannya, baik dalam perintah maupun larangan. Namun apabila dia ingkar atas perkara ini, maka baginya dua kemungkinan: dimaafkan atau diberikan hukuman.¹⁷³

Seluruh makna yang disebutkan oleh para pakar *al-wujūh wa an-nazā'ir* atas kata *al-islām* dikembalikan oleh al-Hakim at-

173 *Ibid.*, hlm. 122-123.

Tirmīzī menjadi satu makna saja, yaitu penyerahan diri kepada Tuhan sebagai bentuk penghambaan.

Dengan teori yang disusunnya, al-Hakim at-Tirmīzī mencoba untuk mempersempit sesuatu yang sangat luas, tak ubahnya ingin memasukkan lautan makna *al-Qur'ān* ke dalam botol kecil. Kata-kata memang terbatas, namun makna yang dikandungnya tidak bisa dihalang-halangi karena makna selalu berkembang dan bervariasi sesuai dengan konteks yang berlangsung. Seperti telah dijelaskan, beberapa kata yang keluar dari makna dasarnya yang terbentuk sejak zaman jahiliah kemudian diubah oleh *al-Qur'ān* menjadi makna-makna yang betul-betul lepas dari makna aslinya. Sebagaimana para pakar *al-wujūh wa an-naẓā'ir* terdahulu, para pakar modern bahasa pun menolaknya.

Pada awalnya setiap kata yang terbentuk dalam suatu bahasa hanya memiliki satu makna saja kemudian berkembang menjadi beberapa makna. Perkembangan inilah yang disebut dengan *taṭawwur al-ma'nā'* (perkembangan makna). Perkembangan makna ini berlangsung dengan lambat dan berjenjang. Berubahnya suatu makna tidak berlangsung secara cepat dan tiba-tiba tapi membutuhkan waktu yang sangat panjang. Proses ini biasanya berlaku tahap demi tahap dimulai dari makna yang dekat hingga menjadi makna yang jauh dari makna asalnya.¹⁷⁴

Dapat terlihat jelas dalam pendirian al-Hakim at-Tirmīzī bahwa ada fenomena pemaksaan (*ẓāhiratu at-takalluf*) dalam setiap kata yang disajikan oleh al-Hakim at-Tirmīzī sehingga menjadikan kesulitan untuk mengetahui makna pertama yang merupakan makna dasar secara mendetail. Terkadang makna awal tersebut merupakan makna yang berevolusi dari makna yang kedua;

174 Lihat Ali Abdul Wahid Rafi, *Ilmu al-Lughah*, hlm. 314.



demikianlah, setiap kata itu kemudian akan selalu berbeda dari setiap suku dan zaman.

Semisal pendirian al-Hakim at-Tirmīzī dapat diterima dalam masalah ini, maka dapat dipastikan bahasa menjadi stagnan sejak dahulu atau bahkan punah. Padahal, telah diketahui umum bahwa bahasa selalu berkembang karena bahasa merupakan fenomena sosial yang selalu eksis di setiap zaman dan selalu berkembang, baik dari segi perbendaharaan kata maupun perkembangan makna dan penyebarannya, hingga menjadikan bahasa itu abadi.

Penulis tidak sepenuhnya menyetujui pendapat al-Hakim at-Tirmīzī di atas. Akan tetapi, pendapatnya itu dapat dilihat sebagai sebuah terobosan ilmiah yang orisinal dalam bidang *al-wujūh wa an-nazā'ir*, yakni bahwa tidak ada seorang pun yang mengeluarkan pendapat ini sebelumnya, dan juga tidak ada seorang pun yang mencoba untuk mengikuti jejaknya sesudahnya.

Yang mengejutkan, selain menentang keberadaan kata *musytarak* atau kata yang memiliki beragam makna, al-Hakim at-Tirmīzī juga menentang bentuk kata *at-tarāduf*, yaitu beberapa kata yang berbeda tapi memiliki makna yang sama. Hal ini dijelaskan oleh komentator kitab *Tahṣīl Nazā'ir al-Qur'ān al-karīm* bahwa al-Hakim at-Tirmīzī juga menyusun sebuah kitab yang berjudul *al-Furūq wa Man'u at-Tarāduf*¹⁷⁵ yang di dalam isinya berpendapat bahwa suatu kata (*lafaz*) selalu memiliki makna dasar yang tetap walaupun keadaan kata tersebut sudah berubah.

Untuk detailnya, metode yang digunakan oleh al-Hakim at-Tirmīzī adalah sebagai berikut:

175 Lihat pengantar al-Hakim at-Tirmīzī, *Tahṣīl Nazā'ir al-Qur'ān al-karīm*, hlm. 15.

- Menafsirkan kata dari *al-Qur'ān* dengan menggunakan makna dasarnya terlebih dahulu, kemudian memaparkan makna-makna yang lain agar dapat dikaitkan dengan makna yang pertama. Sebagai contoh kata *aḥassa*¹⁷⁶ yang terlebih dahulu ditafsirkan menurut maknanya secara bahasa, yaitu 'merasa' (*al-iḥsās*), yang tak lain fenomena kejiwaan (yaitu suatu keadaan ketika jiwa memiliki informasi tentang sesuatu). Berikutnya ada ungkapan lain yang dinamakan *al-khawās al-khams* (pancaindra) karena fungsinya sebagai pengantar informasi bagi jiwa seseorang.

Setelah itu, pembahasan mengarah pada makna-makna lain dari kata *aḥassa* dengan terus berusaha menghubungkan makna-makna tersebut dengan makna dasarnya. Di antara maknanya adalah '*arafa* (mengetahui).

Al-Hakim at-Tirmīzī menulis: "munculnya makna kata *aḥassa* sebagai '*arafa* (mengetahui) dalam posisi ini adalah karena jiwa kita dapat mengetahui apa yang kita lihat."¹⁷⁷

- Menggunakan kutipan dari ayat-ayat *al-Qur'ān* untuk memperkuat argumen yang dikemukakan. Seperti dijelaskan dalam kutipan berikut ini: "Kata *aẓ-ẓann* ditafsirkan secara bahasa sebagai sesuatu yang dibayangkan dalam hati bahwa 'sesuatu itu seperti bentuk tertentu' dan ini berhubungan dengan suatu bentuk prasangka yang tidak ada keyakinan di dalamnya. Apabila rasa itu didominasi oleh bentuk perasaan baik (*ḥusnu aẓ-ẓann*), maka akan menjadi pengetahuan (*al-ilm*); apabila sebaliknya maka tetaplah jadi prasangka.

176 Kata tersebut dari ayat yang berbunyi: أَحْسَ عَيْلِي مِنْهُمْ الْكَفَرَ (surat Āli-Imrān ayat 52).

177 Al-Hakim at-Tirmīzī, *Taḥṣīl Naẓā'ir al-Qur'ān al-karīm*, hlm. 131.



Kemudian al-Hakim at-Tirmīzī memakai dalil dari ayat *al-Qur'ān* bahwa *aẓ-ẓann* dapat menjadi *al-'ilm*. Menurutnnya, “Adapun di sini, kata *aẓ-ẓann* mempunyai makna *al-'ilm* dalam posisi ini ketika ada ayat yang berbunyi: *وَلَقَدْ دَاوُدَ أَنَّمَا فَتَنَّهٗ فَاسْتَغْفَرَ* (Q.s. *Shād* ayat 24) yang artinya: “dan Daud pun mengetahui bahwa kami sedang mencobanya”. Pada saat itu malaikat masuk ke dalam mihrab dengan membawa suatu perkara, yaitu seperti yang dicontohkan dalam firman Allah ﷻ di surat *Shād* ayat 23: *إِنَّ هَذَا أَخِي لَهُ تِسْعٌ وَتِسْعُونَ نَعَجَةً وَلِي نَعَجَةٌ وَاحِدَةٌ فَقَالَ أَكْفِلْنِيهَا وَعَزَّنِي فِي الْخِطَابِ*.

Dalam cerita tersebut terbayang kelakuan buruknya sehingga jadilah segala sesuatu yang dibayangkan dalam hati sebagai sebuah prasangka (*aẓ-ẓann*). Kemudian al-Hakim at-Tirmīzī menulis: “Dan sesungguhnya prasangka tetaplah prasangka karena tidak ada rasa yakin dan tidak pula mengungkap tabir pengetahuan. Oleh karena itu, Allah ﷻ berfirman dalam surat *al-Jātsiyah* ayat 32 *(وَمَا نَحْنُ بِمُستَيْقِنِينَ)*.¹⁷⁸

- Di samping mengutip dari *al-Qur'ān*, al-Hakim at-Tirmīzī juga mengutip dari hadis-hadis Nabi ﷺ. Hal ini ia lakukan ketika menjelaskan kata *aẓ-ẓikru*. Di antara makna *aẓ-ẓikru* adalah *at-takbīr*, yaitu mendeskripsikan Allah ﷻ dengan sifat keagungan. Di dalam surat *Jātsiyah* ayat 37, Allah ﷻ berfirman: *وَلَهُ الْكِبَرِيَاءُ* ¹⁷⁹ *فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ* Untuk mempertegas makna ini, Al-Hakim at-Tirmīzī mengutip hadis Nabi ﷺ. Diriwayatkan dari Rasulullah ﷺ bahwasanya Allah ﷻ berfirman: “Kemuliaan adalah pakaian-Ku, dan keagungan adalah sorban-Ku, barang siapa yang

178 Lihat al-Hakim at-Tirmīzī, *Taḥṣīl Nazā'ir al-Qur'ān al-karīm*, hlm. 106-107.

179 *Ibid.*

mengambilnya dari-Ku, maka akan kucampakkan dia dalam api neraka.”¹⁸⁰

- Metode al-Hakim at-Tirmīzī yang lain adalah dalam pembahasannya lebih didominasi paham kesufian dan bentuk-bentuk nasihat. Hal ini mungkin disebabkan ia juga sosok yang bergelut dengan ajaran sufi dan filsafat. Hal ini dapat kita lihat dari karangan-karangannya yang lain, seperti: *Haqīqah al-Ādamiyyah*; *ar-Riyāḍah wa Adab an-Nafs*; *Bayān al-Farq baina aṣ-Ṣadr wa al-Qalb wa al-Fu‘ād wa al-Lubb*; *Khatam al-Auliya’*.

Oleh karena itu, kupasan tema ini tidak terfokus hanya pada satu poin pembahasan. Dalam beberapa pembahasan kata, seperti *al-asbāb*¹⁸¹ dan *as-siwā*¹⁸² ia menulis tidak lebih dari empat baris saja, namun ketika membahas kata *aẓ-ẓikru* ia menghabiskan 16 halaman.¹⁸³

Akhirnya, dapat disimpulkan bahwa kitab ini dianggap sebagai karya yang orisinal dalam pembahasan *al-wujūh wa an-naẓā’ir* dikarenakan pendirian penyusunnya yang menganggap tidak adanya *musytarak* dalam bahasa. Di samping itu, isinya bernuansa sufisme yang mengajak kita untuk memperbaiki dan menyucikan hati serta jiwa; ia memperbanyak pembahasan mengenai hal-hal penyucian hati dan jiwa, terutama ketika menguraikan kata *aẓ-ẓikru*.

Hal lain yang menjadi ciri pembahasan al-Hakim at-Tirmīzī dalam menyusun karyanya adalah bahwa ia tidak mencantumkan kata-kata yang menjadi objek bahasannya berdasarkan urutan

180 Al-Hakim at-Tirmīzī, *Taḥṣīl Naẓā’ir al-Qur’ān al-karīm*, hlm. 67.

181 *Ibid.*, hlm. 153.

182 *Ibid.*, hlm. 47.

183 *Ibid.*, hlm. 61-67.



abjadiah, namun ia memulainya dari kata *al-hudā* dan diakhiri dengan kata *as-sabīl*. Jika di antara para penyusun kitab *al-wujūh wa an-naẓā'ir* ada perbedaan dan persamaan dalam menyebutkan jumlah kata-kata yang dianggap masuk dalam kategori *al-wujūh wa an-naẓā'ir*, maka al-Hakim at-Tirmīzī berbeda dengan nama-nama lainnya secara umum. Ia menolak adanya *al-wujūh*, yang bisa dilihat dari kitab susunannya yang berjudul *al-Furūq wa Man'u at-Tarāduf*. Ia berpendapat bahwa setiap kata harus mempunyai makna yang tetap, tidak berubah dengan perubahan posisi.

Tampaknya al-Hakim at-Tirmīzī telah membaca kitab-kitab yang ditulis sebelumnya walaupun sama sekali tidak tertarik mengikuti isinya. Untuk merespons karya-karya itu, ia terdorong untuk menulis kitab dengan tema serupa. Contohnya adalah kata *al-libās* dikatakan mempunyai sekian *wajh*; arti *al-libās* sendiri adalah ‘penutup’, seperti dalam ungkapan اذا غطيت شيئا وهو غشيتته فقد البسته “jika engkau menutupi sesuatu atau menyelimutinya maka engkau benar-benar telah mengartikannya dengan memakaikan.”

Makna yang lain adalah:

- *At-takhlīṭ* (bercampur): kata *al-libās* yang kemudian menunjukkan arti *at-takhlīṭ*. Disebabkan namanya kebenaran, maka itu harus berdiri tegak dan nyata dalam setiap perkara. Ketika seorang hamba melakukan kebatilan kemudian menutupinya, baik dengan perkataan maupun perbuatan, berarti dia telah mencampuradukkan antara kebenaran dan kebatilan, sebagaimana disebutkan dalam firman Allah di surat al-Baqarah ayat 42: وَلَا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ.
- *As-sakan* (ketenangan): kata *al-libās* maknanya menjadi *sakan* (tenang) karena saat malam menutupi makhluk dengan

kegelapan sehingga jiwa menjadi tenang, sebagaimana disebutkan dalam firman Allah di surat al-An'ām ayat 96 وَجَعَلَ الْآيِلَ سَكَنًا.

- *As-sakan bī an-nisbah ilā an-nisā'* (ketenangan bagi wanita): kata *al-libās* bermakna mempunyai ketenangan bagi wanita karena gejala syahwatnya pada orang laki-laki tersebut. Apabila seorang laki-laki menemukan pasangannya (perempuan), maka keberadaan laki-laki bagi perempuan itu bagaikan penutup karena telah menutupi gejala syahwatnya dan wanita penutup bagi laki-laki.
- *Aṣ-Ṣiyāb* (pakaian): kata *al-libās* maknanya “menjadi pakaian karena menutupi seluruh tubuh”, sebagaimana disebutkan dalam surat al-Hajj ayat 23: وَلِبَاسُهُمْ فِيهَا حَرِيرٌ.
- *Al-‘amal aṣ-ṣāliḥ*, (amal saleh). Kata *al-libās* berubah maknanya menjadi amal saleh karena amal jelek membuat buruk anggota tubuhnya, kulit wajahnya. Ketika seseorang melakukan amal saleh, dia telah menutupi kejelekan dengan cahaya perbuatannya. Dengan demikian, anggota badan seperti kulit menjadi segar, begitu pula mukanya kembali bersinar setelah sebelumnya ditutupi debu kemaksiatan.¹⁸⁴

4. Metodologi Husein Ibnu Muḥammad ad-Dāmagānī

Muḥammad Ḥasan Abū al-‘Azmi az-Zufaiti, salah satu komentator kitab ini, cenderung mengatakan bahwa nama penyusunnya adalah Abu Abdillah al-Husain ibnu Muhammad ad-Dāmagānī dengan argumentasi sebagai berikut:

184 Al-Hakim at-Tirmīzī, *Taḥṣīl Naẓā'ir al-Qur'ān al-karīm*, hlm. 34-35.



Pertama, penyusun kitab *Tāj al-‘Arus* y, dan begitu juga Ibnu al-Jauzi yang wafat tahun 597 H (keduanya hidup relatif dekat dengan masa sang penulis) menyebutkan bahwa namanya adalah Abu Abdillah al-Husain ibnu Muhammad ad-Dāmagānī dan dialah penyusun kitab *al-wujūh wa an-nazā'ir*.

Kedua, Isma‘il al-Baghdādī menjelaskan dengan rinci antara dua ulama yang dinisbatkan kepada ad-Dāmagānī. Yang pertama adalah Abu Abdillah al-Ḥusain ibnu Muḥammad ibnu Ibrahim ad-Dāmagānī dinisbatkan dengan sebuah kitab yang berjudul *az-Zawā'id wa an-nazā'ir wa fawāidu al-Baṣā'ir fī al-Qur'ān* (dinamakan juga *al-wujūh wa an-Nazā'ir*). Orang yang kedua adalah ad-Dāmagānī dengan nama lengkap Muḥammad ibnu ‘Alī ibnu Ḥusain ibnu ‘Abd Wahab Abū Abdillah ad-Dāmagānī. Sosok kedua ini adalah qāḍi Baghdad dan dinisbatkan kepadanya kitab lain berjudul *Syarḥu Mukhtaṣār al-Ḥakīm fī al-Furū'*. Ketiga, nama ini juga disebutkan oleh Umar Riḍa yang dinisbatkan kepadanya juga kitab *az-Zawā'id wa an-Nazā'ir wa Fawā'idu al-Baṣā'ir* yang dimaksud juga *al-wujūh wa an-Nazā'ir*. Keempat, nama ini juga tercantum di semua lembaran pertama manuskrip kitab *al-wujūh wa an-Nazā'ir* yang dituliskan dengan *khāṭ naskhi* selain teks manuskrip yang lama yang ditulis dengan *riq'ah* yang baru dengan ditulis *lī ad-Dāmagānī* saja.¹⁸⁵

Muḥammad Ḥasan berhasil membuat kesimpulan tentang penyusun kitab ini melebihi komentator lain yang tidak memiliki keputusan tegas tentang kebenaran ad-Dāmaghānī bahwa apakah ia penyusun kitab *al-wujūh wa an-Nazā'ir* ataukah bukan. Ad-Dāmaghānī merupakan sebutan yang disandarkan pada sebuah kota besar yang berada di antara kota al-Ray dan Nisafur, dekat

185 Abi Abdillah al-Husain ibnu Muhammad ad-Dāmagānī, *al-wujūh wa an-Nazā'ir lī Alfāz Kitābi Allah al-‘Azīzī* (Kairo: al-Majlis al-A'lā lī asy-Syu'ūn al-Islāmiyyah, 1992) hlm. 14.

dengan Buṣṭam, kota asal Yazid al-Buṣṭhamī yang berada di tengah pegunungan.

Brokelman menulis: “Abū Abdullah Muḥammad ibnu ‘Alī ibnu Muḥammad ibnu al-Ḥasan (Abu al-Husein) ad-Dāmaghānī Qāḍī al-Quḍāh. Dilahirkan di Dāmaghān pada Rabiul Akhir tahun 398 H termasuk dalam keluarga seorang hakim yang terkenal. Ia menuntut ilmu di Baghdad di al-Qudūrī kemudian menjadi qadi Baghdad pada tahun 447 H dan meninggal pada tanggal 24 Rajab 478H.¹⁸⁶ Disebutkan bahwa salah satu dari karangannya adalah kitab yang berjudul *al-wujūh wa an-naẓā’ir fī al-Qur’ān al-karīm*.¹⁸⁷

Komentator lain tentang kitab ini berasal dari Abdul ‘Aziz Sayyid al-Ahl yang diterbitkan oleh Dār al-‘Ilm wa al-Malāyīn di Beirut dan dicetak sebanyak tiga kali terakhir pada tahun 1980 M. Dari segi judul, ada perubahan dari judul asli yang dipaparkan oleh Brokelman, yaitu *al-wujūh wa an-naẓā’ir fī al-Qur’ān al-karīm* menjadi *Qānūn al-Qur’ān wa Islāh al-wujūh wa an-naẓā’ir fī al-Qur’ān al-karīm*. Adapun dari segi isi, komentator mengubah susunan bab kata yang dibahas sehingga menjadi mirip dengan susunan kamus yangurut secara *hija’iy* ataupun secara alfabet. Hal ini sudah dijelaskan oleh komentator dalam pengantarnya bahwa ada perubahan susunan dan beberapa perbaikan yang dilakukan oleh komentator.

Al-Dāmghānī—sebagaimana dilakukan oleh as-Sajastanī—mengumpulkan setiap kata yang dimulai oleh huruf alif, baik yang asli ataupun yang tambahan (*az-zāid*) dalam satu urutan, seperti kata *amrun*, *a’naq*, *istakbara*, dan komentator berpendapat untuk memperbaikinya dengan mengembalikan seluruh kata kepada

186 Brokelman, *Tārikh al-Adāb al-‘Arabī*, (Kairo: Dār al-Ma‘arif, t.th.), Jilid-6, hlm. 287.

187 *Ibid.*, hlm. 288.



asalnya, yaitu dalam bentuk *as-ṣulāsī* sehingga ada perbedaan urutan bab karena setiap kata diletakkan sesuai dengan bentuk morfologisnya dan kemudian disusun ulang supaya sesuai dengan kaidah kebahasaan.¹⁸⁸

Dari beberapa komentator kitab tersebut tidak disebutkan tentang metode yang digunakan oleh ad-Dāmaghānī. Penulis menjumpai beberapa hal yang bisa dikatakan sebagai ciri khas dari kitab karyanya tersebut. *Pertama*, kitabnya itu disusun berdasarkan urutan huruf hijaiyah tanpa melihat kata asal dan tambahannya. *Kedua*, kitabnya itu merupakan kitab *al-wujūh wa an-naẓā'ir* yang paling luas karena jumlah kata-katanya mencapai 480 dan 2300 *wajh*. *Ketiga*, kitabnya itu sengaja disusun untuk menyempurnakan kekurangan dari kitab yang ditulis oleh Muqātil dan penulis lainnya.¹⁸⁹

Dari segi materi, kitab karya ad-Dāmaghānī memperhatikan hal-hal sebagai berikut:

- Menafsirkan kata-kata yang tidak familiar. Contohnya kata *aḥada* dalam surat al-Hasyar ayat 11 (مَعَكُمْ وَلَا تُطِيعُ فِيكُمْ أَحَدًا أَبَدًا) yang berarti Nabi Muhammad ﷺ. Kaum munafik berkata: Kami tidak seperti yang difirmankan Allah ﷻ dalam surat Ali 'Imran ayat 153 (إِذْ تُصْعِدُونَ وَلَا تَلَوْنَ عَلَى أَحَدٍ), yaitu Rasulullah ﷺ.¹⁹⁰
- Memperhatikan *asbāb an-nuzūl*. Seperti surat al-Lail ayat 19: وَمَا لِأَحَدٍ عِنْدَهُ مِنْ نِعْمَةٍ تُجْزَى, kata *aḥada* dalam ayat ini adalah Bilal ibnu Rabbah, dan *ḍamīr* 'و' dalam ayat tersebut adalah Abu Bakar yang membebaskan Bilal dari perbudakan.

188 Abd al-'Al Salim Makram, *al-Musytarak al-lafẓī*, hlm. 163.

189 Ahmad ibnu Muhammad al-Buraiddī, *al-wujūh wa an-naẓā'ir fī al-Qur'ān al-karīm*, hlm. 28.

190 Abi Abdillah al-Husain ibnu Muhammad ad-Dāmagānī, *Al-wujūh wa an-naẓā'ir*, hlm. 19.

- Menentukan surat-surat yang mengandung kata-kata asing yang sedang dibahas, seperti kata *al-azā* yang pertama berarti *al-ḥarām*, seperti firman Allah dalam surat al-Baqarah ayat 222 (وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذَىٰ فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ). Kata *al-azā* dalam ayat ini berarti 'haram'. Yang kedua kata *al-azā* yang berarti menentang (العصيان) seperti firman Allah dalam surat al-Ahzab ayat 57 (إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَعَنَهُمُ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ), yaitu kaum Yahudi yang menentang Allah ﷻ. Kata *al-azā* yang ketiga juga dimaknai 'mundur/menghindar' (*at-takhalluf*) dalam surat at-Taubah ayat 61 yang berbunyi: (وَالَّذِينَ يُؤْذُونَ رَسُولَ اللَّهِ), yaitu orang-orang yang menghindar dari peperangan Tabuk.¹⁹¹ Yang ke empat, kata *al-azā* dimaknai dengan *al-‘azāb*,\ sebagaimana firman Allah dalam surat al-Ankabūt ayat 10 (بِاللَّهِ فَإِذَا أُوتِيَ فِي اللَّهِ), makna kata *ūzia* dalam ayat ini bermakna 'disiksa'. *Nazīr*-nya terdapat dalam surat al-A'rāf ayat 129. Empat makna dari *al-azā* ini merupakan bagian dari sepuluh makna *al-azā* yang disebutkan oleh ad-Damaghānī.
- Ad-Dāmaghānī tidak menyebutkan nomor ayat dari surat yang digunakannya dalam pembahasan kitabnya sehingga hal ini cukup menyulitkan. Padahal, dalam bagian pengantar, ia menyebutkan bahwa tujuannya menyusun karya tersebut adalah untuk mempermudah.
- Kitab ini tidak menggunakan hadis dan syair-syair Arab sebagai rujukan.

* * *

191 Ad-Damāghānī, *Iṣlāḥ al-wujūh wa an-naẓā'ir*, hlm. 28.



Sebagai contoh pembahasan adalah kata *istawā*. Secara independen kata *istawā* memiliki enam makna.¹⁹²

- Bermakna *qaṣada* (menuju) dan *'amida* (pergi). Makna ini terdapat dalam surat Fuṣṣilat ayat 11: (ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ). Artinya: *Kemudian Dia menuju kepada penciptaan langit dan langit itu masih merupakan asap....* Makna ini juga terdapat dalam surat al-furqān ayat 59 yang berbunyi: (أَيَّامٌ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ). Makna *istawā* dalam kedua ayat ini bermakna 'menuju'.
- Bermakna *istaqarra* (menetap). Makna ini terdapat dalam surat Hūd ayat 44 yang berbunyi: (الْأَمْرُ وَأَسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ). Artinya: ... *dan bahtera itu pun menetap di atas gunung.*
- Bermakna *rakiba* (mengendarai). Makna ini seperti dijumpai dalam surat az-Zukhruf ayat 13: (ثُمَّ تَذَكَّرُوا نِعْمَةَ رَبِّكُمْ إِذَا اسْتَوَيْتُمْ). Artinya: ...*kemudian kamu ingat nikmat Tuhanmu apabila kamu telah mengendarainya.* Demikian pula dalam surat al-Mu'minūn ayat 28 yang berbunyi: (فَإِذَا اسْتَوَيْتَ أَنْتَ وَمَنْ مَعَكَ عَلَى الْفُلِكِ). Artinya: *Apabila kamu dan orang-orang yang bersamamu telah mengendarai bahtera itu.*
- Bermakna *isyadda* dan *qawiyya* (kuat). Seperti terdapat dalam surat al-Qaṣas ayat 14 yang berbunyi: (وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَاسْتَوَىٰ). Artinya: *Dan setelah Musa cukup umur dan kuat kejadiannya.* Maksud kata *balaga asyuddahu* adalah "seseorang yang sudah berumur 40 tahun."
- Bermakna *asybaha* (sama). Seperti dijumpai di surat Fāṭir ayat 19: (وَمَا يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ). Artinya: *Dan tidaklah sama orang yang buta dengan orang yang melihat.*

192 Abi Abdillāh al-Husain ibnu Muḥammad ad-Dāmagānī, *al-wujūh wa an-Nazā'ir fī Alfāz Kitābi Allāh al-'Azīzī*, hlm. 145.

- Bermakna *al-qahru* dan *al-qudrah* (berkuasa). Makna ini terdapat pada surat T{āha ayat 5 yang berbunyi: (الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى). Artinya: (yaitu) Tuhan Yang Maha Pemurah Yang menguasai 'Arsy.

5. Metodologi Ibnu al-Jauzī

Buku *Nuzhah al-A'yun an-Nawāzīr* dikarang oleh 'Abdurrahman ibnu Ali ibnu Muḥammad ibnu Ali ibnu Abdullah ibnu Abdullah al-Bakri. Ia merupakan salah seorang keturunan Abu Bakar Shiddiq ؓ dan dikenal juga sebagai *al-imām* Abu al-Farj ibnu al-Jauzī al-Bagdadī al-Hambalī.

Az-Żahabī menilai bahwa Ibnu al-Jauzī merupakan seorang genius dalam bidang tafsir, pengajaran, dan sejarah. Ia juga seorang yang moderat dalam bermazhab dan mempunyai penguasaan terhadap matan hadis. Dalam bidang kritik hadis, ia masih berada di bawah para ulama pakar hadis, baik masalah kritik internal (kritik matan) maupun kritik eksternal hadis (kritik perawi).¹⁹³

Ketika mengomentari dirinya sendiri, Ibnu al-Jauzī berkata: "Hampir dari keseluruhan hadis yang diajukan kepadaku dapat kukatakan bahwa hadis tersebut sahih, hasan, atau *muḥāl*. Sesungguhnya Allah ﷻ mengaruniakan kepadaku kemampuan untuk melaksanakan suatu majelis tanpa persiapan sebelumnya dengan mengingat segala suatu yang sudah aku hafal."

Ibnu al-Jauzī memiliki karangan yang sangat banyak untuk dihitung, bahkan ada yang mengatakan: "Seandainya jumlah buku karyanya dihitung kemudian dibagi dengan usianya, maka setiap hari ia menghabiskan untuk menulis sebanyak sembilan buah

193 As-Suyutjī, *T{habaqāt al-Mufasssīrīn*, hlm. 61.



buku. Ini merupakan sesuatu yang luar biasa dan hampir tidak bisa diterima oleh akal sehat.”

Di samping itu, ia memiliki kecerdasan tingkat tinggi yang menunjukkan tingkat intuisi dan kekuatan akal. Dalam suatu kesempatan terjadi perdebatan sengit antara kaum Syiah dan Pakar Sunnah di Baghdad. Di majelis itu Ibnu al-Jauzī ditanya oleh salah seorang hadirin tentang siapa manusia yang paling mulia setelah Rasulullah ﷺ.

Ibnu al-Jauzī pun menjawab dengan bijak: “من كانت ابنته” (yaitu orang yang anak perempuannya berada dalam tanggungannya). Kata ganti ‘-nya’ di sini memiliki makna ambigu. Jawaban ini disetujui oleh semua pihak karena ‘Aisyah putri Abu Bakar ﷺ berada di bawah tanggungan Rasulullah ﷺ; di sisi yang lain, Fatimah putri Rasulullah ﷺ berada di bawah tanggungan Ali ﷺ. Dengan demikian, jawaban yang diberikan oleh Ibnu al-Jauzī mengandung makna keduanya. Jawaban ini muncul dari pemikiran yang komprehensif sehingga jauh lebih berkualitas dibandingkan jawaban yang hanya muncul spontan.

Dalam kesempatan lain Ibnu al-Jauzī ditanya: “Mengapa sebuah bejana yang ketika diisi dengan air justru bejana itu tidak menjadi dingin?” Lalu ia pun menjawab, “Perlu kalian ketahui bahwa udara tidak akan mengalir kecuali ke daerah yang bertekanan rendah.”

Ia juga ditanya, “Kenapa pembunuhan Husein ﷺ ditimpakan kepada Yazid yang pada saat itu sebenarnya berada di Damaskus?” Ibnu al-Jauzī menjawab dengan mengucapkan sebuah syair:

سهم أصاب وراميه بذي سلم من العراق، لقد أبعدت مرماك

Kemudian peneliti *Miftāḥ as-Sa'ādah* menutup biografi Ibnu al-Jauzī dengan menyebutkan tahun kelahirannya, yaitu sekitar tahun 508–510 H.

Lalu bagaimana metode yang digunakan oleh Ibnu al-Jauzī dalam penelitian tema ini?

Ibnu al-Jauzī merupakan reformis pada bidang metode yang digelutinya. Metode yang digunakan berbeda dengan para pendahulunya. Metode yang dipergunakan Ibnu al-Jauzī adalah sebagai berikut:

- Menjelaskan kata yang terdapat di setiap bab, menjelaskan asal-usul bahasanya, menjelaskan makna yang asing dengan mengambil contoh-contoh dalam *al-Qur'ān* dan hadis serta syair-syair. Sebagai contoh disebutkan di dalam bab *al-ard*, sesuatu yang sudah diketahui banyak orang. Dinamakan *ard* karena luasnya.
- Selalu menyebutkan pendapat-pendapat para ulama di dalam mengemukakan masalah-masalah yang disebutkan secara riil tanpa mencari-cari alasan. Sebagai contoh dalam bab *ifk*, Ibnu Qutaibah mengatakan *al-ifku* artinya *al-każibun*. Dosa dinamakan *al-ifku* karena pembicaraan hati tentang kebenaran. Kata ini berasal dari kata *afkata ar-rajulu* maksudnya “memalingkan dari pendapat sebelumnya.”
- Selalu menyebutkan masalah-masalah kebahasaan seperti *al-aḍḍāḍ* (antonim), *al-ajnās*, *at-tarāḍuf* (sinonim), *al-musaḥḥah*, *al-jam'u*, *at-taẓkīr at-ta'nīs*, *al-maqsūr al-mamḍūd*. Contoh dalam bab *asy-syirā'*, yaitu *syarā ar-rajulu as-syai'a* artinya ‘laki-laki itu membeli.’ Kemudian *wa syarāhu* bisa juga bermakna ‘laki-laki itu menjual.’



- Dalam mensyarah tafsir, pada umumnya bersandar pada ucapan-ucapan pakar tafsir, hadis dan fiqh. Contohnya di dalam bab *al-muḥsanāt* yang diartikan ‘wanita-wanita yang mempunyai suami.’ Seperti yang terdapat dalam firman Allah dalam surat an-Nisā’ ayat 24 (وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ). Makna ini dikemukakan oleh Ibnu Abbas, Ibnu Musayyab, al-Ḥasan Ibnu Zaid dan dipilih oleh al-Qarrā’, Abū Ubaidah, Ibnu Qutaibah, dan az-Zajjāj.
- Di dalam menjelaskan makna sering menyebutkan masalah-masalah *naḥwu* dan *ṣaraf*, contohnya dalam bab *al-kalimah*. Umar ibnu Qasim as-Ṣamanī berkata: “Menurut pakar bahasa, *al-kalām* terjadi pada susunan yang memberi faidah dan yang tidak memberi faidah, sedangkan menurut pakar *naḥwu* hanya susunan yang mengandung faidah. Jika memasukkan pada susunan yang tidak mengandung faidah maka ia membatasinya pada kata; *kalām mujmal*, *kalām matruk*, *kalā gairu musta’mal* dan *kalām mufīd*.
- Di dalam banyak kesempatan, Ibnu al-Jauzī mengemukakan bahwa ketika menafsirkan kata ia banyak mengemukakan masalah-masalah *qirā’āt* dalam *al-Qur’ān*. Contoh di dalam bab *al-muḥsanāt* yang diartikan *al-muslimāt* wanita-wanita Muslim). Di antaranya dalam surat an-Nisā’ ayat 25: فَإِذَا أَحْصَيْنَ yang bermakna “ketika masuk Islam”, mereka mengikuti bacaan yang di-*fathah*-kan *alif*-nya. Abū Sulaiman ad-Dimasqī mengatakan bagi yang membaca *alif* dengan *fathah*, maka berarti ‘mereka masuk Islam’. Dan bagi yang membaca *alif* dengan *dammah* maka berarti ‘mereka sudah menikah’.
- Dalam banyak kesempatan Ibnu al-Jauzī banyak menyebutkan masalah-masalah fiqh, sebagai contoh dalam bab *al-bāṭil*.

Sahabat-sahabat Abū Hanifah mengatakan: jual beli yang *fāsid* ketika bertemu penyerahan maka barang itu bisa dimiliki. Mereka membedakannya dengan jual beli yang *bātil*. Jual beli yang batil tidak terjadi kepemilikan, seperti jual belinya anak kecil dan orang gila karena jual beli keduanya tidak terjadi. Jual beli yang *fāsid* adalah jual beli yang terjadi.

- Ibnu al-Jauzī sering menyebutkan beberapa pendapat tanpa menyebutkan siapa yang berpendapat. Contohnya dalam bab *al-abu* yang jika dibaca tanpa men-*tasydid*-kan huruf *bā'* maka akan berarti 'ayah' (*al-wālid*); jika dibaca dengan *tasydid* maka bermakna 'tempat menggembala.' Contohnya dalam surat 'Abasa ayat 31 (وَفَاكِهَةً وَأَبًّا).¹⁹⁴
- Menggunakan urutan *hijā'i* dalam penyusunan kata-kata *musytarak*, tanpa memperhatikan akar kata yang dibahas seperti yang digunakan dalam kamus-kamus klasik.
- Dalam mengurutkan kata, Ibnu al-Jauzī memulainya dengan kata yang memiliki makna paling sedikit, yaitu dari kata yang hanya memiliki dua makna, kemudian tiga, empat, lima, dan seterusnya.
- Di beberapa bagian, dalam menyajikan makna-makna untuk satu kata *musytarak*, Ibnu al-Jauzī menutup pembahasan dengan menetapkan satu makna yang merupakan makna hakiki dari kata yang dibahas. Dalam bab *al-ityān* misalnya, dia menyebutkan bahwa kata tersebut memiliki 12 *wajh* yang berbeda, kemudian pada makna yang kedua belas disebutkan bahwa makna hakiki dari kata *al-ityān* yaitu: *al-majī' bi 'ainihi* (datang dengan wujud dirinya) seperti dalam surat Maryam

194 Jamāluddīn Abi al-Farj Abdurrahmān al-Jauzī, *Nuzhah al-A'yun an-Nawāzīr fī 'Ilmi al-wujūh wa an-Nazāir* (Beirut : Muassasah ar-Risālah, 1982), hlm. 58-62.



ayat 27 (فَأَتَتْ بِمِ قَوْمِهَا نَحْمِلُهُ) yang artinya: Maka Maryam datang membawa anak itu kepada kaumnya dengan menggendongnya.¹⁹⁵

- Hal yang baru dalam metode Ibnu al-Jauzī adalah menjelaskan suatu kata *musytarak* secara bahasa sebagaimana biasanya dipergunakan dalam penyusunan kamus.

Dalam penjelasannya tersebut, Ibnu al-Jauzī menggunakan penafsiran logis. Ia menginginkan para pembaca dapat mengetahui makna dasar dari suatu kata kemudian dapat membandingkannya dengan makna-makna lain yang muncul ketika kata tersebut digunakan dalam *al-Qur'ān*. Dengan begitu menjadi jelas dalam bayangan para pembaca makna-makna baru tersebut, demikian juga makna-makna yang digolongkan sebagai makna yang tidak wajar (*garīb*). Kita dapat mengetahui dalam penjelasannya tentang makna kata pada bab *al-insān*: “Kata *al-insān* merupakan bentuk singular dari kata *an-nās* dan *anās*. Manusia disebut dengan *insānun* karena mereka merupakan makhluk yang bersosialisasi dengan jenisnya.

Ibnu Qutaibah berpendapat, ‘Manusia disebut dengan *insun* karena mereka tampak dan dapat dilihat oleh mata. Seperti ketika mengatakan: *ānastu kaza* (aku melihat sesuatu), dan juga firman Allah ﷻ di surat an-Naml ayat 7 (إِنِّي أَنَسْتُ نَارًا) yang berarti ‘Aku melihat api’. Diriwayatkan dari Ibnu Abbas bahwa beliau berkata, ‘Manusia dinamakan dengan *insānun* karena mereka lupa (*nasiya*) terhadap janji yang mereka buat’.”

Setelah pembahasan makna harfiah tersebut, Ibnu al-Jauzī memaparkan pembahasan makna kata *insān* yang disebutkan dalam *al-Qur'ān*. Menurutny, “Sebagian pakar tafsir menyebutkan bahwa

195 Lihat: Ibnu al-Jauzī, *Nuzhah al-A'yun an-Nawāzir* hlm. 167.

kata *insān* dalam *al-Qur'ān* memiliki 25 makna yang berbeda... dan seterusnya.”¹⁹⁶

Selanjutnya Ibnu al-Jauzī memaparkan makna-maknanya. Metode pemaparan suatu kata *musytarak* secara bahasa ini dipergunakan juga dalam sebagian karyanya yang lain. Di antara metode yang dipergunakannya adalah penggunaan syair sebagai contoh ilustrasi walaupun hal ini jarang dilakukannya. Bait-bait syair yang digunakan sangat sedikit dan hampir dapat dihitungkan dengan jari. Di antara syair-syair tersebut ada yang merupakan syair kotor (*rijz*), *jāhilī*, dan yang islami.

Contoh syair kotor yang digunakan oleh Ibnu al-Jauzī adalah perkataan yang dimuat dalam bab *at-tilāwah*:

قد جعلت دلوِي تستليني ولا أحب تبع القرين

Al-Zajāj berkata, “Kata ‘التالوة’ secara bahasa berarti ‘mengikuti sebagian atas sebagian yang lain’. Jadi, kalimat استلاك الشيء digunakan apabila sesuatu tersebut menjadikan kita mengikutinya. Seperti suatu syair di atas.”¹⁹⁷

Contoh syair *jāhilī* yang digunakan oleh Ibnu al-Jauzī adalah syair al-A’sya yang berbunyi: فادنا : وأخرى يقال لها :¹⁹⁸

Syair ini terdapat dalam pembahasan bab *an-nikāḥ*, al-Mufaḍḍil berkata: “Kata *an-nikāḥ* mempunyai makna dasar *al-jimā’* tapi kemudian maknanya berkembang sampai menjadi sebuah sebutan untuk suatu proses akad... dan dikatakan juga kata *an-nikāḥ* dimaknai dengan الوطأ من غير عقد (hubungan badan tanpa didasari

196 *Ibid.*, hlm. 176.

197 Penyair tidak jelas, lihat *Lisān al-‘Arab* pada bab لا.

198 Lihat Ibnu al-Jauzī, *Nuzḥah al-A’yun an-Nawāzīr*, hlm. 222.



akad) seperti yang dikatakan A'syā dengan contoh dalam syair tersebut di atas.¹⁹⁹ Kemudian Ibnu al-Jauzī juga membuat contoh dengan menggunakan syair islami karya Jarīr yang berbunyi:²⁰⁰

أبني حنيفة أحكموا سفهاكم إني أخاف عليكم أن أغضبا

Syair ini terdapat dalam bab kata *al-ḥikmatu* ketika ia bersandar pada pendapat Ibnu Fāris: “Makna dasar dari kata *al-ḥukmu* adalah *al-man'u* (kemudian dia menyebutkan syair di atas).”²⁰¹

- Metode lain yang digunakan oleh Ibnu al-Jauzī pada sebagian besar karyanya adalah ia memuat banyak pendapat para ulama dan kemudian menyebutkan nama ulama tersebut sebagai referensi. Contohnya adalah ketika membahas bab *al-ḥikmatu*,²⁰² Ibnu al-Jauzī menulis: Ibnu Qutaibah berkata: “Kata *al-ḥikmatu* (kebijaksanaan) berarti *al-‘ilmu wa al-‘amal* (mengetahui dan mengamalkan), seseorang tidak akan dikatakan sebagai seorang yang bijaksana apabila tidak memiliki kedua unsur tersebut.”

Begitu juga dalam pembahasan bab *al-khizyu*²⁰³, Ibnu al-Jauzī menukil dari Ibnu Abbas: “Bahwa kata *al-khizyu* berarti *al-ihānah* (kehinaan).” Kemudian ia menukil Ibnu al-Sakīt: “Kata *al-khizyu* artinya *al-wuqū' fī baliyyatin* (terperosok dalam kemalangan).” Dari Ibnu Fāris: “makna dari kata *al-khizyu* adalah *al-ib'ādu wa al-maqtu* (dijauhi dan dibenci).”

199 *Ibid.*, hlm. 590.

200 Termasuk dalam bait *Dīwān Jarīr*, hlm. 47.

201 *Ibid.*, hlm. 590.

202 Lihat Ibnu al-Jauzī, *Nuzḥah al-A'yun an-Nawāzīr*, hlm. 260 dst.

203 *Ibid.*, hlm. 74.

Ibnu al-Jauzī tidak melakukan apa yang dilakukan oleh para pendahulunya yang menulis tentang kata *musytarak* dalam *al-Qur'ān* tanpa menggambarkan metode yang menjelaskan pendekatan yang digunakan dalam membahas masalah fenomena ini. Ibnu al-Jauzī melakukan sebaliknya, yakni menggambarkan secara jelas metode pendekatan dan strategi penerapan apa yang ia ikuti dan gunakan.

- Kecermatan Ibnu al-Jauzī dalam metodenya dapat dilihat ketika menghilangkan segala kerancuan dalam tema pembahasannya dengan cara menjelaskan arti dari *al-wujūh wa an-naẓā'ir*, seperti dijelaskan di atas.
- Ibnu al-Jauzī juga menyusun poin-poin pembahasan dalam metodenya. Ia menyebutkan alasan tidak banyak menyajikan data makna dan jumlah kata, yakni untuk menghindari pembahasan yang berlebihan. Dalam pengantarnya disebutkan: “Kebanyakan para peneliti terdahulu menyajikan data yang terlalu berlebihan dan kadang mengejutkan. Seperti ketika mereka memaknai bab kata *az-ẓurriyyah* (keturunan) mereka memasukkan ke dalamnya makna *ẓarnī*, *taẓrūhu ar-riyāh*, dan *mišqāla ẓarratin*. Begitu juga ketika membahas bab kata *ar-ribā* mereka memasukkan makna *akhẓatu ar-rābiyah*, *rabiyūn*, *rabāibukum*, dan *jannatun birabwah*.” Kemudian dijelaskan olehnya bahwa para peneliti sebelumnya terjebak pada hal yang berlebihan tanpa sebab yang jelas kecuali sekadar memperbanyak pembahasan. Karena itulah, ia menolak metode tersebut dan sekaligus menghadirkan metode yang bakal mengejutkan para pakar andaikata mereka melihatnya.

Dalam penutup pengantarnya, Ibnu al-Jauzī menyebutkan bahwa ia telah menyusun dan melakukan koreksi atas karyanya itu.



“Buku ini telah saya susun secara teratur dan telah saya usahakan untuk seringkas mungkin.”²⁰⁴

- Ibnu al-Jauzī merasa bahwa banyaknya makna yang dimiliki satu kata dalam *al-Qur’ān* bukanlah makna yang berbeda sama sekali, namun sebenarnya ada benang merah yang menghubungkan makna-makna tersebut. Pendapatnya ini seakan-akan menunjukkan bahwa ia menolak keberadaan *al-musytarak lafzī* dalam *al-Qur’ān* seperti yang dikemukakan oleh ulama klasik Durustuwaih dan juga oleh Ibrahim Anis dari kalangan ulama modern.²⁰⁵ Meskipun demikian, Ibnu al-Jauzī sejatinya tidak menginginkan berlawanan dengan pendapat ulama pendahulunya sehingga tetap mengikuti pendapat mereka sehingga ia pun menulis di bagian akhir kitabnya:

“Inilah akhir dari segala apa yang saya simpulkan dari buku-buku yang ada sebelumnya, dimana ada bagian-bagian yang aku tinggalkan karena memang tidak perlu, dan aku tambahkan makna-makna baru yang relevan. Dan saya sudah cukup toleran dengan mencantumkan kata-kata yang saya kutip dari para pakar tafsir. Karena apabila makna-makna tersebut kita bahas secara mendalam, maka akan banyak makna yang dihapus. Dengan begitu kita masih dapat mencantumkan makna-makna relevan yang disusun oleh para pakar tafsir dan kita juga dapat ditolerir oleh para pakar lain dalam pembahasan ini.”²⁰⁶

Berikut ini contoh pembahasan dari kitab *Nuzhah al-A’yun an-Nawāzīr*.

204 Lihat kata pengantar (*Muqaddimah*) al-Jauzī, hlm. 81-84.

205 Nuruddin al-Munajjid, *Al-Isytirāk al-lafzī fī al-Qur’ān al-karīm*.

206 Lihat bagian penutup buku Ibnu al-Jauzī, *Nuzhah al-A’yun an-Nawāzīr*, hlm. 643.

Al-istiṭā'ah: kata *al-istiṭā'ah* merupakan kata morfologis *istif'āl* dari kata *aṭ-ṭā'ah* bentuk *fail*-nya adalah *mustaṭī'* karena pekerjaan yang diharapkan mungkin dilakukan. Dinamakan demikian sebelum pekerjaan dilakukan mengikuti pola *majāz* karena *istiṭā'ah* dari seorang hamba tidak mungkin kecuali dengan pekerjaan.

Para pakar tafsir menyebutkan bahwa kata *istiṭā'ah* dalam *al-Qur'ān* ada dua *wajh*.²⁰⁷ Pertama, *sā'atu al-māl* (keluasan harta), sebagaimana dijumpai dalam surat Āli-'Imrān ayat 97 (وَلِلّٰهِ عَلَىٰ وَمَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ (النَّاسِ حُجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا), surat an-Nisā' ayat 25 (يَا لَئِنْ لَوْ اسْتَطَعْنَا لَخَرَجْنَا مَعَكُمْ), dan surat at-Taubah ayat 42 (مِنْكُمْ طَوْلًا). Kedua, *al-iṭāqah* (kemampuan), di antaranya dijumpai dalam surat an-Nisā' ayat 129 (وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ), surat Hūd ayat 20 (مَا كَانُوا يَسْتَطِيعُونَ السَّمْعَ), yang artinya “mereka tidak mampu mendengarkan peringatan ini”; al-Kahfi ayat 101 (ذِكْرِي), al-furqān ayat 19 (فَمَا تَسْتَطِيعُونَ صَرْفًا وَلَا نَصْرًا), at-Taghābun ayat 16 (فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ), dan az-Zāriyāt ayat 45 (فَمَا اسْتَطَاعُوا مِنْ قِيَامٍ).

6. Metodologi Ibnu al-Imād²⁰⁸

Nama lengkap pengarang kitab ini adalah Muḥammad Ibnu Muḥammad al-Balbīsi al-Qāhirī asy-Syāfi'i, wafat tahun 88 H. Kitab ini dikomentari oleh Muḥammad Fu'ad Abdul Mun'im dan Muḥammad Sulaimān Dāud, yang diterbitkan oleh Yayasan Pemuda Universitas Iskandariyah tahun 1977.²⁰⁹

207 Ibnu al-Jauzī, *Nuzhatu al-a'yun*, hlm. 88.

208 Ibnu al-Imād, *Kasyfu as-Sarā'ir fī Ma'nā al-wujūh* (Mesir: Yayasan Pemuda Universitas Iskandaria, 1977), hlm. 30.

209 Muhammad Yusūf as-Syarbajī, *Ilm al-wujūh wa an-naẓā'ir fī al-Qurān al-karīm wa As'aruhu fī at-Tafsīr wa al-Kasyf 'an l'jāz al-Qur'ān* (Damaskus: Majalah Universitas Damaskus, 2003), hlm. 462.



Dalam pengantar bukunya, Ibnu al-Imād menyebutkan alasan menyusun karyanya ini, di antaranya:

Pertama, sebagai upaya memperdalam *al-Qur'ān* dan mendapatkan berkah, sebagaimana dituliskannya: “Ilmu yang paling utama, paling mulia, dan paling berharga adalah *al-Qur'ān* yang diturunkan Allah ﷻ sebagai penjelas bagi segala sesuatu yang ada. Dengan *al-Qur'ān* hati akan mendapatkan petunjuk, kesedihan akan hilang, segala dosa akan terhapus, dan barang siapa yang mengamalkan dan mendalami maknanya akan mendapatkan ridha dan rasa dekat dengan Tuhannya.”

Kedua, untuk menjelaskan ayat-ayat *al-Qur'ān* agar dapat menggali segala makna yang dikandungnya, sebagaimana dituliskannya: “Aku sudah memohon petunjuk kepada Allah ﷻ untuk menyusun sebuah kitab, yang aku mengumpulkan di dalamnya ayat-ayat *al-Qur'ān* dan menjelaskan setiap makna dari *al-wujūh wa al-Asybāh* yang dikandung di dalamnya.”

Ketiga, dengan bersandar pada kitab-kitab tafsir dan linguistik, ia mengungkapkan setiap makna yang masih samar dan menyingkap rahasia-rahasia yang dikandung, sebagaimana dituliskannya: “Aku mengumpulkan setiap kata yang aku paparkan dari berbagai kitab tafsir, linguistik dan yang lainnya. Kemudian kitab ini aku namakan dengan *Kasyfu as-Sarā'ir fī Ma'nā al-wujūh wa al-Asybāh wa an-nazā'ir*.”²¹⁰

Lalu bagaimana metode yang digunakan Ibnu al-Imād dalam karyanya ini?

- Walaupun Ibnu al-Imād termasuk dalam golongan ulama *muta'akhirīn* dalam pembahasan masalah ini, ia tidak keluar

210 *Ibid.*, hlm. 24-25.

dari jalur yang sudah dirintis oleh ulama terdahulu dan tidak melakukan perubahan sama sekali.

- Dalam karyanya ini ia lebih condong untuk memasukkan riwayat-riwayat yang melantur dan keluar dari pembahasan. Hal ini mungkin disebabkan sikapnya sebagai seorang yang saleh dan bertakwa dan kecenderungannya pada hal-hal keagamaan. Dalam karyanya ini ia mempergunakannya untuk tujuan itu walaupun bahasannya tidak sesuai dengan konteks tema.

Contoh dari penyimpangan isi ini bisa dilihat ketika Ibnu al-Imād membahas masalah kata *asy-syirku*. Ia menjelaskan kata *syirik* sama seperti para pendahulunya.

Ketika sampai pada masalah *riya*, ia mulai menyimpang dari pembahasan awal. Penyimpangan dalam pembahasan ini mungkin karena ia melihat bahwa sifat *riya* ini sudah mewabah di tengah masyarakat. Karena itu, ia memasukkan masalah ini untuk dapat memperlihatkan kekhawatiran dan rasa marahnya atas keadaan demikian. Kita dapat menyaksamainya dalam kutipan berikut: "... salah satu makna dari *asy-syirku* adalah *syirik* dalam pekerjaan, atau *riya*. Seperti dalam firman Allah surat al-Kahfi ayat 110: (فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا), yaitu tidak mengharap apa pun dari selain Allah. Dan itu merupakan sebuah perintah untuk menyucikan segala amal perbuatan dari segala bentuk kotoran seperti *riya*. Dalam hadis qudsi Allah ﷻ berfirman: *Aku-lah yang tidak memerlukan sekutu, barang siapa yang beramal untuk mengharap selain aku, maka akan aku tinggalkan dia bersama sekutunya itu.*"



Setelah memaparkan ayat lainnya, Ibnu al-Imād menjelaskan lagi bahwa amal ibadah hanya patut ditujukan kepada Allah semata. Penegasan ini dilakukannya untuk menunjukkan kebobrokan yang sedang mewabah di masyarakat pada masa itu. Ia pun menulis: “Pada saat ini banyak yang berkata: ‘Tadi malam aku shalat sebanyak 100 rakaat, bertasbih sebanyak 1000 kali, mengkhhatamkan *al-Qur’ān* , dan melakukan amal ini dan itu....’, yang dengan itu mereka mengharap pujian manusia. Padahal, ini haram menurut kitabullah dan sunnah.” Selanjutnya Ibnu al-Imād memaparkan hadis nabi dan pendapat para ulama tentang riya, yang akhirnya bahasan ini menghabiskan delapan halaman.²¹¹

- Walaupun pembahasan makna kata yang berhubungan dengan sikap diri banyak yang melebar ke mana-mana, ternyata yang dibahas oleh Ibnu al-Imād hanya 111 kata; jumlah yang sedikit dibandingkan karya-karya pendahulunya.
- Ibnu al-Imād tidak menjelaskan makna kata secara bahasa seperti yang dilakukan oleh Ibnu al-Jauzī. Namun, di beberapa bagian kita dapat menemukan sedikit menjelaskan dari segi bahasa, kemudian tafsirannya yang menggunakan pendekatan sufi. Ketika menjelaskan makna kata *ṭahūrun*, ia menjelaskan bahwa kata tersebut memiliki sepuluh makna dan kemudian mengakhiri penafsirannya dengan berkata: “Ketahuilah bahwa kata *ṭahūrun* mempunyai bentuk kata *fa’ūlun*. Dan kata *aṭ-ṭahārah* dapat dimaknai dengan tiga macam makna, yaitu secara bahasa, *syar’i*, dan maknawi.”

Ibnu al-Imād mengambil makna *ṭaharah* yang berkaitan dengan shalat dan yang berkaitan dengan wudhu dan suci dari

211 Ibnu al-Imād, *Kasyfu as-Sarā’ir fi Ma’na al-wujūh wa an-nazā’ir* (Iskandaria: Muassasah Syabāb al-Jāmi’ah, t.th), hlm. 35-46.

hadas besar dan kecil. Selesai pembahasan ini, ia memaparkan kepada kita bagian teks dari kitab *al-Laṭā'if* karya Syekh Ubay Muhammad al-Nisaburī untuk menjelaskan makna *ṭahārah* yang terbagi dalam delapan makna:

- طهارة القلب (suci hati), yaitu berpaling dari selain Allah.
- طهارة السر (suci batin).
- طهارة الصدر (lapang dada), yaitu ridha dengan keadaan.
- طهارة الروح (suci jiwa), yaitu memiliki rasa malu dan takut.
- طهارة البطن (suci perut), yaitu hanya memakan makanan yang baik dan halal, menghindari makanan haram dan menjaga nafsu syahwat.
- طهارة اليدين (suci tangan), yaitu bersikap *wara'* dan gigih dalam berusaha.
- طهارة عصية (suci dari maksiat), yaitu selalu merasa sedih dan menyesal bila melakukan maksiat.
- طهارة اللسان (suci lidah), yaitu selalu berzikir dan meminta ampun, dan seterusnya.

Ibnu al-Imād menutup pembahasan kata ini dengan memberikan nasihat kepada pembaca untuk dapat mengambil pelajaran: “Wahai hamba Allah, ambillah pelajaran dari cerita Rahib Barṣiṣa seorang hamba yang beribadah selama 500 tahun tapu kemudian mati dalam keadaan hina. Dan juga cerita tentang Bal'am yang juga selalu beribadah selama 80.000 tahun, penjaga surga, dan merupakan malaikat yang paling banyak beribadah, namun akhirnya dia terjebak dalam kehinaan dan keputus asaan dari rahmat Allah ﷺ.”²¹²

212 Ibid., hlm. 131-135.



Salah satu contoh yang dibahas dalam kitab *Kasyfu as-Sarā'ir* adalah kata المرض. Kata ini dapat ditafsirkan dalam empat makna dengan penjelasan berikut ini.

- *Asy-syakk* (keraguan) seperti dalam surat al-Baqarah ayat 10 (وَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَّرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا) (فِي قُلُوبِهِمْ مَّرَضٌ), surat at-Taubah ayat 125 (رَأَيْتَ الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ), dan surat Muḥammad ayat 20 (لَيْنَ لَمْ يَنْتَهُ الْمُنْفِقُونَ وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ); tidak ada ayat lain selain kedua ayat ini.
- *Al-fujūr* (kebejatan) seperti terdapat dalam surat al-Ahzab ayat 32 (فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ), dan ayat pembandingnya di surat yang sama ayat 60 (لَيْنَ لَمْ يَنْتَهُ الْمُنْفِقُونَ وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ); tidak ada ayat lain selain kedua ayat ini.
- *Al-jarāhah* (cidera). Allah ﷻ berfirman dalam surat an-Nisa ayat 43 (وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ), yaitu *apabila kalian dalam keadaan cidera*. Perbandingannya terdapat dalam surat al-Ma'idah ayat 6 (وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ) dan tidak ada yang lainnya.
- Maknanya adalah sakit dalam pengertian secara umum. Allah ﷻ berfirman di surat al-Baqarah ayat 184 (فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرِيضًا). Begitu juga dalam surat at-Taubah ayat 91 (لَيْسَ عَلَى الضُّعَفَاءِ وَلَا عَلَى (الْمَرْضَى), yaitu
- *Orang yang sedang menderita sakit apa saja*. Juga ayat yang berbunyi (وَلَا عَلَى الْأَعْرَجِ حَرْجٌ) sampai pada ayat (لَيْسَ عَلَى الْأَعْمَى حَرْجٌ) dalam surat al-Fath ayat 17; demikian juga dalam surat an-Nur ayat 61 (لَيْسَ عَلَى الْأَعْمَى حَرْجٌ). Tidak ada contoh lain selain ayat-ayat tersebut.²¹³

* * *

Dari pemaparan kajian kitab-kitab *al-wujūh wa an-naẓā'ir* di atas masing-masing membahas beragam makna dari kata-

213 Ibnu al-'Imād, *Kasyfu al-Sarā'ir*, hlm. 49-50.

kata yang terdapat dalam berbagai ayat *al-Qur'ān*. Di antara para penulis di atas, tidak ada yang menjelaskan tentang apa yang menyebabkan terjadinya keberanekaragaman makna. Padahal, ketepatan memahami keanekaragaman makna juga ditentukan dengan mengetahui sebab-sebab yang mempengaruhi perbedaan makna tersebut.

Perbedaan antara satu kitab dengan kitab lainnya lebih banyak didasari oleh paradigma yang dibangun. Bagi penulis yang menerima *al-Isytirāk al-lafẓī* secara mutlak di dalam *al-Qur'ān* (seperti Muqātil dan penulis-penulis yang sejalan) berbeda dengan penulis yang menolak *al-Isytirāk al-lafẓī* (seperti Hakim at-Tirmīzī dan Ibnu Durustuwaih). Begitu juga bagi mereka yang mengikuti penulis-penulis sebelumnya (seperti Harun dan Yahya ibnu Salam), akan berbeda dengan mereka yang mempunyai jiwa reformis (seperti Ibnu al-Jauzī).

Jika ada pembahasan terkait dengan faktor-faktor yang mempengaruhi *musytarak al-lafẓī*, maka itu hanya sisipan yang tidak fokus. Memang telah ada di antara penulis *al-wujūh wa an-naẓā'ir*, khususnya di masa modern, yang melakukan analisis perubahan makna tapi bukan menjadi fokus pembahasannya dan tidak disusun berdasarkan faktor-faktor yang menjadikan penyebab perbedaan makna (seperti dilakukan oleh Muḥammad Nuruddin al-Munajjid dan Aḥmad Mukhtar Umar. Apa yang mereka bahas tetap pada keanekaragaman makna suatu kata. Hal ini bisa dibuktikan dengan susunan dan model penyusunan kosakata yang didasarkan pada pola huruf hijaiyah. Inilah yang melatar belakangi penulis untuk menyusun buku ini, yakni *al-wujūh wa an-naẓā'ir* yang difokuskan pada faktor-faktor penyebab perbedaan makna.



Karya-karya yang ditulis dalam bidang *al-wujūh wa an-naẓā'ir* seharusnya memberikan perhatian utama dengan menelusuri kata-kata *al-musytarak al-lafẓī* dalam *al-Qur'ān* dan *al-wujūh wa an-naẓā'ir* dari setiap kata tersebut. Hanya saja, menurut pengamatan penulis, kebanyakan para penulis kitab di atas tidak membahas *al-wujūh wa an-naẓā'ir* dalam arti yang sempurna. Pada umumnya mereka hanya menyebutkan kata-kata *al-musytarak al-lafẓī* dengan menyebutkan makna yang bermacam-macam.

Mereka pada umumnya menggunakan paradigma yang sama, metode yang sama dan begitu juga pendekatan yang sama dari satu penulis ke penulis yang lain, baik dari segi pengambilan kata-kata *al-Qur'ān* yang dijadikan kajian, urutan penyusunannya maupun *wujūh* tempat setiap kalimat menjadi berbagai makna dalam *wujūh* tersebut. Dengan demikian, kitab-kitab tentang *al-wujūh wa an-naẓā'ir* lebih mencerminkan sebagai kamus spesial kata-kata *al-Qur'ān* yang bermakna ganda.

Dari uraian kata-kata yang dibahas dalam karya-karya ilmu *al-wujūh wa an-naẓā'ir*, sebagian redaksinya berbeda dengan yang lain. Akan tetapi, ia berasal dari *isytiqāq* yang sama sebagaimana sebagian *al-wujūh wa an-naẓā'ir* sebenarnya bukan, *al-wujūh wa an-naẓā'ir*, melainkan hanya suatu makna yang berbeda yang ditentukan oleh konteks susunan kalimat. Seperti kata: الزير, البلاء, الصلاة pada kata الزير umpamanya terdapat kata-kata: الزير, الزيرة, الزبور, sedangkan *wujūh* yang lain satu dengan yang lain sama seperti kata: الامة, النجم.

Adapun kata-kata yang dikategorikan *al-musytarak al-lafẓī*, dari berbagai definisi yang diungkapkan oleh para pakar bahasa, antara satu kata dengan kata yang lainnya berlaku sama seperti kata العن. Kata *al-'ain* menunjukkan makna 'mata'. Hanya saja

dalam beberapa konteks ia mempunyai makna yang berbeda-beda tapi redaksinya sama. Jadi, yang berubah hanya maknanya. Dengan demikian, hubungan antara *al-wujūh wa an-naẓā'ir* dengan *al-musytarak al-lafẓī* adalah hubungan umum khusus.

Pengaruh Ilmu *al-wujūh wa an-naẓā'ir* pada Tafsir

Sangat penting bagi seorang mufasir untuk mengetahui ilmu *al-wujūh wa an-naẓā'ir*. Ia tidak boleh melakukan penafsiran *al-Qur'ān*, kecuali menguasai detail-detail tentang bahasa Arab dengan baik mengingat sumber pokok ilmu *al-wujūh* adalah bahasa Arab. Oleh karena itu, para ulama sepakat bahwa bagi orang yang tidak pakar dalam bahasa Arab dan tema-temanya maka ia tidak boleh menafsirkan *al-Qur'ān*. Bagaimanapun juga Allah menurunkan *al-Qur'ān* dengan bahasa Arab sehingga pengetahuan yang terbatas tentang bahasa Arab tidaklah cukup bagi seseorang untuk menafsirkan *al-Qur'ān*. Di dalam bahasa Arab ada kata-kata yang berbentuk *musytarak* yang ketika bahasan ini tidak diketahui maka akan menimbulkan kesalahan fatal.²¹⁴

Di sinilah Abu Hayyan al-Andalusi melakukan kritisi terhadap Ibnu al-Jauzi ketika menafsirkan kata *al-ism* dengan khamr dengan landasan sebuah syair: “Saya minum khamr sampai membuatku hilang akal begitu khamr menghilangkan akal sehatku.”²¹⁵

Menurut Abu Hayyān, penafsiran ini tidak benar karena ayat di atas ada di dalam surat Makkiyah, sedangkan khamr baru

214 Al-Hakīm at-Turmuẓī, *Taḥṣīl Naẓā'ir al-Qur'ān* (Kairo: 1972), hlm. 11, *taḥqīq* oleh Husnī Naṣr Zaidān.

215 Az-Zarkasyī, *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'āni* (Beirut: Dār al-Ma'rīfah, 1990), hlm. 292, *taḥqīq* oleh Yūsuf al-Mar'asyālī dan kawan-kawan.



diharamkan di Madinah. Dengan demikian, bait syair tersebut adalah sesuatu yang dibuat-buat. Menurut Abu Hayyan arti *al-ism* secara umum adalah setiap perkataan atau perbuatan yang bisa menyebabkan dosa. Para ulama bahasa tidak setuju menamakan khamr dengan *al-ism*. Ibnu Ambari mengatakan: “Tidak benar menurut pakar bahasa *al-ism* itu nama dari salah satu khamr.” Ibnu Fāris mengatakan: “Pakar bahasa tidak sependapat bila *al-ism* diartikan khamr dan banyak pendapat ulama yang menentang penamaan tersebut.” Oleh karena itu, setiap pengkaji tafsir perlu mempelajari dengan baik kaidah-kaidah dan disiplin ilmu bahasa Arab agar tidak terjadi kesalahan.

Ar-Rāḡib Al-Aṣḡahānī juga mengkritik pada para penulis *an-naẓā'ir* karena mereka mengkhususkan makna yang umum. Menurutny, “Banyak penulis tidak terlatih dalam penggunaan dalil autentik ketika ia melihat makna umum yang digunakan dalam dua makna khusus.” Ia pun menganggap bahwa itu merupakan makna *musytarak*. Oleh karena itu, banyak pengarang ilmu *an-naẓā'ir* berpendapat: *al-ism* artinya “berbuat dosa atau dusta.” Mereka beralasan dengan dalil [الواقعة لا يسمعون فيها لغوا] ولا تأثيما, sedangkan *al-ism* maknanya umum, baik dalam perkataan atau perbuatan; diartikannya perkataan di sini karena mendengar itu hanya dalam bentuk perkataan.

Contoh lain adalah penafsiran surat aṣ-Ṣaffāt ayat 22 (أَحْشُرُوا الَّذِينَ ظَلَمُوا وَأَزْوَاجَهُمْ) yang diartikan ‘istri-istri mereka.’ Begitu juga dalam surat at-Takwīr ayat 7 (وَإِذَا الثُّفُسُ رُوجَتْ); tafsir seperti ini jauh dari makna sebenarnya karena maksud dari ayat tersebut—sebagaimana diriwayatkan oleh Umar ibn Khaṭṭāb—adalah “laki-laki yang saleh dikumpulkan dengan laki-laki yang saleh lain dalam surga; laki-laki yang jahat dikumpulkan dengan laki-laki yang

jahat lain di neraka.” Kemudian Umar membaca *aş-Şaffât* ayat 22 (أَحْشُرُوا الَّذِينَ ظَلَمُوا وَأَزْوَاجَهُمْ).

Kalau membaca kitab-kitab *al-wujūh wa an-naẓā'ir* akan ditemukan kata-kata *az-zauj* yang mempunyai tiga *wajh* sebagaimana dikatakan oleh Ibnu al-Jauzī. *Pertama*, *al-Qarīn* (pasangan) sebagaimana terdapat dalam surat *aş-Şaffât* ayat 22 adalah syaitan-syaitan pasangan mereka. Adapun di dalam surat *at-Takwīr* ayat 7, Ibnu Qutaibah mengatakan: “Dibarengkan dalam berbagai bentuknya di surga.” *Kedua*, *aş-şinfu* (sejenis) seperti dalam firman Allah di surat *al-An'ām* ayat 143 (تَمَنِّيَ أَزْوَاجَ), surat *Hūd* ayat 40 (فُلْنَا اِحْمِلْ فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ وَأَهْلَكَ), dan surat *Hajj* ayat 5 (وَأَنْبَتَتْ مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ). *Ketiga*, *az-zaujat* (istri-istri) seperti terdapat dalam surat *al-Baqarah* ayat 25 (وَلَهُمْ فِيهَا أَزْوَاجٌ مُطَهَّرَةٌ), *an-Nisā'* ayat 12 (وَأَزْوَاجُكُمْ), dan *az-Zukhrūf* ayat 70 (وَأَزْوَاجُكُمْ).

Setiap membaca kitab tafsir yang terkait dengan kebahasaan pasti ditemukan isyarat-isyarat yang berbicara tentang *al-wujūh wa an-naẓā'ir*.²¹⁶ Dengan demikian, sudah bisa dipastikan bila seseorang yang menafsirkan *al-Qur'ān* tanpa mengetahui ilmu *al-wujūh wa an-naẓā'ir* akan jatuh di dalam kesalahan-kesalahan yang fatal.

216 Yusūf As-Syarbajī, *Ilm al-wujūh wa an-naẓā'ir fī al-Qur'ān al-karīm wa As'aruhu fī at-Tafsīr wa al-Kasyf 'an I'jāz al-Qur'ān*, hlm. 468.



APLIKASI SEMANTIK TERHADAP *AL-WUJŪH WA AN-NAẒĀ'IR*

Aplikasi semantik yang dimaksud dalam bahasan ini adalah kajian mengenai sejauh mana standar yang digunakan oleh para pakar bahasa tentang *al-musytarak al-lafẓī* dapat diterapkan pada *al-wujūh wa an-naẓā'ir*. Apakah setiap yang dikatakan sebagai *al-wujūh wa an-naẓā'ir* masuk dalam kategori *al-musytarak al-lafẓī*?

Objek kajian ini adalah kata-kata yang diindikasikan sebagai lafal *musytarak* yang telah dikumpulkan oleh para ulama dalam bidang ilmu *al-wujūh wa an-naẓā'ir* yang oleh banyak kalangan dikategorikan sebagai *lafaz musytarak* dalam *al-Qur'ān*. Dalam mukadimah buku *Nuzhah al-A'yun an-Nawāẓir fī 'Ilm al-wujūh wa an-naẓā'ir*, Ibnu al-Jauzī mendefinisikan *naẓā'ir* dengan ungkapan bahwa *naẓīr* terbentuk ketika satu kata disebut dalam beberapa tempat di dalam *al-Qur'ān*, satu kosakata, satu harakat yang mempunyai makna masing-masing di setiap tempat. Setiap kata yang disebut dalam suatu tempat akan menjadi *naẓīr* (persamaan)

kata yang sama ketika berada di tempat yang lain. Adapun ketika makna masing-masing berbeda dengan yang lainnya, maka itulah yang dimaksud dengan *al-wujūh*. Dengan demikian, *an-naẓā'ir* merupakan nama kata, sedangkan *al-wujūh* merupakan nama makna. Inilah kaidah yang dipakai dalam ilmu *al-wujūh wa an-naẓā'ir*.²¹⁷

Ibnu al-Jauzī menjelaskan bahwa jika keluar dari kaidah asal yang telah dibuat oleh ulama *al-wujūh wa an-naẓā'ir*, maka ini tidaklah mengubah basis ilmu. Namun, sebagian ada yang melewati batas-batas '*ilmu al-wujūh wa an-naẓā'ir*'.

Tujuan para ulama menulis buku-buku tentang '*ilmu al-wujūh wa an-naẓā'ir*' adalah untuk memberi pengertian kepada pembaca bahwa kata-kata yang sama (*an-naẓā'ir*) ini maknanya berbeda. Makna yang dimaksud suatu kata berbeda dengan makna kata yang lain walaupun sama kata-katanya. Sebagian pakar bahasa melampaui kaidah yang ada dengan mengatakan bahwa suatu kata maknanya sama meski berada dalam tempat yang berbeda-beda, seperti kata *al-insān*, *ar-rajul*, *al-madīnah*, *al-qaryah*, *al-balad*, dan lain sebagainya. Hanya saja makna masing-masing ditafsirkan berbeda dengan yang lain; seperti makna *al-balad* yang satu berbeda dengan yang lain, begitu juga makna *al-qaryah*.²¹⁸

Sebagai acuan di dalam menganalisis kata-kata dalam *al-Qur'ān* yang telah dimasukkan dalam kategori *al-wujūh wa an-naẓā'ir*, perlu kiranya di bab ini penulis mengulang kembali salah satu teori tentang *musytarak al-lafẓī* yang dikemukakan oleh al-Munajjid.²¹⁹

217 Ibnu al-Jauzī, komentar Muhammad Abdul Karim Kazim dalam *Nuḥḥat al-A'yūn an-Nawāzīr fī 'Ilm al-wujūh wa an-naẓā'ir* (Kuwait: Muassasah ar-Risālah, t.th.), hlm.82.

218 *Ibid.*, hlm. 82-84.

219 *Ibid.*, hlm. 37.

كل لفظ مفرد يدل بترتيب حروفه وحركاته علي معنيين فصاعدا دلا
لة خاصة بيئة واحدة وزمان واحد ولا يربط بين تلك المعاني رابط
معنوي أو بلاغي

“Setiap kata *mufrad* dengan urutan huruf-huruf dan harakatnya menunjukkan dua makna atau lebih secara spesifik, dalam lingkungan yang satu, pada masa yang satu dan di antara makna-makna tersebut tidak ada keterikatan makna ataupun penggunaan *balāgh*.”

Jika definisi tersebut dikaitkan dengan definisi-definisi lain yang telah dibahas pada bab-bab sebelumnya, maka suatu kata bisa dimasukkan dalam kategori *musytarak lafẓī* jika terpenuhi minimal dua hal. *Pertama*, kesamaan sempurna secara redaksional. *Kedua*, perbedaan yang jelas antara makna-makna yang ada tanpa adanya indikasi hubungan makna-makna antara satu dengan yang lainnya.

Atas dasar dua hal tersebut, kajian analisis yang akan dilakukan oleh penulis terhadap *al-wujūh wa an-naẓā'ir* adalah dua hal.

Pertama, dari aspek *an-naẓā'ir*, bentuk redaksional kata-kata yang menjadi objek kajian apakah memenuhi kriteria sebagai kata *mufrad* dengan urutan huruf-huruf dan harakatnya betul-betul sama sehingga memenuhi kriteria *musytarak lafẓī*.

Kedua, dari aspek *al-wujūh*, makna yang berbeda-beda, apakah makna-makna pada kata-kata yang menjadi objek kajian bukan karena adanya keterkaitan dengan makna dasar, ataukah justru sebaliknya. Lebih spesifik lagi, apakah makna-makna tersebut bukan karena bentuk-bentuk retorika (*al-istikhdām al-balāgī*) sehingga tidak sesuai jika dimasukkan pada kategori *musytarak lafẓī*.



Dengan demikian, aspek yang kedua akan difokuskan pada faktor-faktor *al-istikhdām al-balāḡī* yang mempengaruhi kebermaknaan ganda pada *al-wujūh wa an-naẓā'ir* sehingga akan disimpulkan apakah sesuai dengan definisi di atas atau tidak.

Penulis menggunakan definisi yang dikemukakan oleh al-Munajjid karena dua alasan. *Pertama*, karena definisi tersebut merupakan antitesis—sekaligus menghimpun—definisi-definisi sebelumnya. *Kedua*, karena al-Munajjid ketika menganalisis berbagai bentuk *al-wujūh wa an-naẓā'ir* belum menggunakan seluruh aspek yang ada dalam definisi tersebut; ia hanya menekankan pada aspek *wujūh* dan belum menyentuh aspek *an-naẓā'ir*.

Penulis menganalisis secara utuh *al-wujūh wa an-naẓā'ir*, yaitu aspek *an-naẓā'ir*, di samping mempertajam analisa *wujūh* yang telah dilakukan oleh al-Munajjid. Bahan analisis yang digunakan dalam penelitian ini adalah kitab-kitab tentang ilmu *al-wujūh wa an-naẓā'ir* ataupun yang disebutkan dengan *al-musytarak al-lafẓī al-Qur'ān*. Kitab-kitab tersebut terbagi ke dalam kitab primer dan kitab sekunder.

Kitab-kitab primer yang dianalisis adalah:

- *Al-Asybah wa an-naẓā'ir* oleh Muqātil ibnu Sulaiman Al-Balkhi (w. 150 H). Kitab ini peneliti jadikan sebagai rujukan primer karena merupakan kitab tertua tentang *al-wujūh wa an-naẓā'ir* yang bisa didapatkan, sekaligus menjadi inspirator para penulis tentang *al-wujūh wa an-naẓā'ir* setelahnya—seperti Harun, Yahya ibnu Salām, as-Ša'libi, dan ad-Dāmagānī. Di samping itu, buku ini mewakili kalangan ulama yang menerima sepenuhnya adanya *isytirāk al-lafẓī* dalam *al-Qur'ān*.

- *Al-wujūh wa an-naẓā'ir lī Alfāz Kitābillahī al-‘Azīz* oleh Ḥusain ibnu Muḥammad ad-Dāmagani (w. 478 H). Kitab ini merupakan karya yang mengandung paling banyak jumlah kata-kata yang menjadi bahasan, dan merupakan antitesis karya Muqāṭil.
- *Tahṣīl Naẓā'ir al-Qur'ān al-karīm* oleh Hakim at-Tirmīdī (w. 318 H). Kitab ini mewakili kalangan yang menentang istilah *isytirāk al-lafẓī* dalam *al-Qur'ān*.
- *Nuzḥah al-A'yūn an-Nawāzir fī al-‘Ilm al-wujūh wa an-naẓā'ir*, oleh Ibnu al-Jauzī (W 597 H). Kitab ini mencerminkan sikap reformis di dalam ilmu *al-wujūh wa an-naẓā'ir* yang berbeda dengan metode-metode yang digunakan oleh penulis yang lain. Ibnu al-Jauzī menggambarkan secara jelas metode pendekatan dan strategi penerapan yang digunakannya. Ia memilih untuk tidak banyak menyajikan data makna dan jumlah kata demi menghindari pembahasan yang berlebihan. Bisa dikatakan bahwa ia mewakili kalangan yang objektif di dalam menyikapi adanya *isytirāk al-lafẓī* dalam *al-Qur'ān*. Menurutny, banyaknya makna yang dimiliki suatu kata di dalam *al-Qur'ān* bukanlah makna yang berbeda sama sekali, melainkan sebenarnya ada benang merah yang menghubungkan makna-makna kata tersebut. Namun demikian, Ibnu al-Jauzī tidak menentang sama sekali adanya *isytirāk al-lafẓī* dalam *al-Qur'ān*. Ia juga termasuk ulama yang pertama yang menyusun ilmu *al-wujūh wa an-naẓā'ir* dengan urutan huruf alfabetis.
- *Al-Isytirāk al-lafẓī fī al-Qur'ān al-karīm* oleh Muhammad Nuruddin al-Munajjid, (1999). Penulis kitab ini mewakili kalangan ulama mutakhir yang menulis tentang *al-wujūh wa an-naẓā'ir* sekaligus memberikan perhatian pada analisis-analisis faktor-faktor penyebab kebermaknaan ganda



kata-kata dalam *al-Qur'ān*, walaupun belum menjadi fokus utama pembahasannya karena masih tampak menekankan kebermaknaan ganda kata-kata dalam *al-Qur'ān*. Hal ini dilihat dari pola penyusunan kata-kata yang didasarkan pada urutan huruf alfabet sebagaimana *al-Jauzī*.

Ketika mengkaji kebermaknaan ganda dalam *al-wujūh wa an-nazā'ir* yang disebabkan karena *al-Istikhdām al-Balāghī*, *al-Munajjid* berhenti pada judul besar jenis *balāghah* seperti *majāz*, *isti'ārah*, *al-kināyah* tanpa memperinci jenis masing-masing sehingga informasi hal itu tidak lengkap. *Al-Munajjid* juga tidak melakukan kajian dalam aspek *an-nazā'ir*, apakah sesuai dengan ketentuan yang ada dalam definisi *al-musytarak al-lafzī* atau tidak. Banyak ditemukan *an-nazā'ir* yang bentuknya berbeda-beda oleh *al-Munajjid* tapi disebutkan tanpa komentar apa pun.

Sebagaimana disebutkan di atas, penulis menekankan pada faktor-faktor yang menyebabkan kebermaknaan ganda sehingga penyusunan pembahasannya berdasarkan faktor-faktor tersebut yang belum dilakukan oleh para penulis *al-wujūh wa an-nazā'ir* sebelumnya. Jika dalam *al-wujūh* ditemukan kebermaknaan ganda karena faktor retorika, maka jenis retorika tersebut akan penulis tentukan.

Untuk memudahkan pembaca dalam mengikuti pemaparan *al-wujūh wa an-nazā'ir*, penulis merangkum dalam kolom-kolom yang memberikan pemetaan lebih ringkas, khususnya tentang *al-wujūh wa an-nazā'ir*. Di sinilah letak perbedaan penelitian dalam buku ini dibandingkan penelitian-penelitian lainnya.

Adapun sumber-sumber sekunder yang penulis jadikan rujukan dalam penelitian ini antara lain: *at-Taṣārīf* oleh Yahya ibnu

Salam (w. 200 H); *Al-Asybah wa an-nazā'ir* oleh Abdul Malik ibnu Muhammad as-Ša'ālibi (w. 429 H); *Kasyf as-Sara'ir fī Ma'na al-wujūh wa an-nazā'ir*, oleh Ibnu al-'Imad (w. 887 H).

Selain itu, penulis menggunakan kamus tentang *al-musytarak al-lafzī*, , yaitu *al-Munajjad fī al-Lughah* yang ditulis oleh Abi Al-Hasan 'Ali ibnu Hasan al-Hanai, yang lebih dikenal dengan nama Karra' (w. 310 H), di samping rujukan beberapa kamus yang lain. Untuk tafsir yang mengkaji aspek *balāghah*, penulis menggunakan *Tafsīr al-Baḥr al-Muḥīṭ* karya Muḥammad Yūsuf Abi Hayyan al-Andalusī (w. 745 H), *I'rāb al-Qur'an al-karīm wa Bayānuhu* karya Muhyiddin ad-Darwisī, *al-Mufradāt fī Garīb al-Qur'ān* karya ar-Rāgib al-Asfahāni, *Mujmal al-Lughah* dan *Maqāyis al-Lughah* keduanya karya Ibnu Fāris (w. 395 H).

Dalam melakukan pembahasan, penulis melakukan komparasi setiap kata yang ada di dalam kitab-kitab primer. Jika terjadi perbedaan jumlah *wujūh* di antara kitab-kitab tersebut, maka penulis menggabungkan persamaan *wujūh*, dan mengakomodasi perbedaan yang ada, sehingga pendekatan ditempuh adalah komperatif kompromistik akomodatik.

Dalam tahap awal, dilakukan analisis secara alfabet terhadap kata-kata yang mengandung faktor-faktor yang menyebabkan kata tersebut memiliki kebermaknaan ganda dengan mengakomodasi apa yang telah dilakukan para penulis sebelumnya, khususnya al-Jauzī dan al-Munajjid.²²⁰ Dalam tahapan ini penulis menemukan bahwa kebermaknaan ganda pada kata-kata yang diasumsikan *musytarak al-lafzī* ternyata disebabkan karena faktor-faktor lain di luar ketentuan atau kaidah. Langkah selanjutnya, penulis

220 Data analisis secara alfabet ini ada pada dokumen penulis, namun tidak ditampilkan pada bab ini dengna pertimbangan karena berbagai keterbatasan.



melakukan klasifikasi terhadap kata-kata tersebut berdasarkan faktor-faktor yang mempengaruhi kebermaknaan ganda yang dituliskan dalam literatur-literatur tentang *al-wujūh wa an-naẓā'ir* serta faktor-faktor yang mempengaruhinya. Setiap faktor itu tidak selalu mencerminkan bahwa semua *wujūh* berbeda makna. Bisa saja dalam satu faktor hanya beberapa *wujūh*, bahkan mungkin hanya satu yang maknanya berdasarkan faktor di atas. Pada setiap kata yang menjadi objek bahasan, penulis menyebutkan makna kata tersebut secara bahasa. Adapun faktor-faktor tersebut kemudian dikelompokkan.

Penggunaan Retorika (*al-Istikhḍām al-Balāḡī*) dalam Bentuk *Majāz*

Penggunaan bentuk-bentuk retorika dalam *al-Qur'ān* tidak hanya dalam bentuk *majāz*, hanya saja pembahasan di sini dibatasi pada bentuk *majāzī*. *Majāz* mempunyai fungsi memperluas kandungan makna yang ada dalam ungkapan *majāzī* melalui deviasi maknanya,²²¹ termasuk ungkapan dalam *al-Qur'ān*.

Di samping *majāz* juga dikenal takwil yang berfungsi mengembalikan makna *majāzī* kepada makna *ḥaqīqī* dalam *al-Qur'ān*. Antara *majāz* dan takwil mempunyai kedekatan karena *majāz* berkaitan dengan cara pengungkapan makna (pesan) melalui alat penyampai pesan yang disebut bahasa, dan menggunakan fungsi bahasa sebagai sarana untuk *ifhām* (mengupayakan orang lain paham). Adapun *takwil* berkaitan dengan cara memahami pesan yang disampaikan melalui bahasa tersebut; dengan kata lain: menggunakan fungsi bahasa sebagai sarana untuk *fahm* (memahami).

221 Sukamta, *Majaz dan Pluralitas Makna*, cet ke-1 (Yogyakarta: Adab Press, 2009), hlm.104.

Dengan demikian, dapatlah dikatakan bahwa hubungan antara keduanya, *īfhām* dan *fahm*, bagaikan sisi mata uang yang sama.²²² Dalam kajian *al-wujūh wa an-naẓā'ir* juga selalu muncul dua faktor: *majāz* dan takwil. Oleh karena itu, pada bagian-bagian tertentu ketika membahas *majāz*, penulis juga menyinggung masalah takwil karena ketika ada perbedaan makna dikarenakan takwil sebetulnya juga keluar dari kaidah *al-musytarak al-lafẓī*.

Penggunaan *Majāz* dalam *Al-Qur'ān*

Dalam penelitian ini, *majāz* yang dimaksud mencakup beberapa jenis.²²³

1. *Majāz al-mursal*, yang terdiri dari:
 - a. *I'tibār mā sayakūn*, yaitu asumsi tentang apa yang akan terjadi, seperti dalam firman Allah di surat al-Wāqī'ah ayat 5 (وَبُسَّتِ الْجِبَالُ بَسًّا). Asal makna *al-bassu* adalah *at-taftīt* (terpecah). Dari ungkapan *bussat al-ḥinṭatu bī al-mā'* yang bermakna *fattatahu bihi* (memecahkan dengannya).²²⁴ Dari sini muncul makna *al-bastu* (menyebarkan), *suhūlat at-tasyīr wa at-taḥrīk* (memudahkan pergerakan dan perjalanan). Dengan makna-makna inilah kata-kata *bassa* ditafsirkan. Begitu juga firman Allah ﷻ dalam surat Yūsuf ayat 36 (إِنِّي أَرْسِيْ أَعْمِرُ خَمْرًا). Kata *khamran* dalam ayat ini berarti 'anggur' yang kemudian nantinya akan menjadi 'khamar'.
 - b. *Al-Ḥāliyyah wa maḥalliyyah* (hubungan tempat dan keadaan), sebagaimana dalam firman Allah ﷻ dalam surat *an-nūr* ayat 31 (وَلَيَضْرِبَنَّ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوْبِهِنَّ). Kata-kata *al-jaib*, yang jamaknya *al-*

222 *Ibid.*

223 Ahmad Mukhtar Umar, *al-Isytirāk wa at-Taḍād fī al-Qur'ān al-karīm* (Kairo : Ālam al-Kutub, 2003), hlm. 84.

224 *Ibid.*, hlm. 45.



juyūb, diartikan 'kain penutup gamis', sebagaimana ditafsirkan juga dengan 'dada' karena dada itu masuk ke dalam penutup (di belakang penutup).

Begitu juga seperti firman Allah ﷻ dalam surat al-Mā'idah ayat 112 (هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ أَنْ يُنَزِّلَ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ). Kata *al-mā'idah* dalam ayat tersebut ditafsirkan dengan arti: 'meja yang di atasnya ada makanan dan minuman.' Dan ditafsirkan dengan 'makanan' berdasarkan '*alaqah ḥāliyyah wa maḥalliyyah*.'

- c. *Al-Kulliyyah wa al-juz'iyyah* (keseluruhan dan sebagian), seperti kata-kata *banān* dalam surat al-Anfāl ayat 12 (وَاضْرِبُوا مِنْهُمْ كُلَّ بَنَانٍ) mempunyai makna 'jari-jari', dan bermakna 'ujung jari-jari' di ayat yang lain, yaitu *al-qiyāmah* ayat 4 (بَلَىٰ فُجِّرِينَ عَلَىٰ (أَنْ تُسَوَّىٰ بَنَاتُهُ). Begitu juga seperti dalam kata-kata *riqāb* (yang merupakan jamak dari kata *raqabah*). Kata ini memiliki makna 'tawanan perang' atau 'budak'. Hal ini dapat dilihat dalam surat at-Taubah ayat 60 (وَفِي الرِّقَابِ وَالْغُرَمِينَ). Selain itu, kata tersebut mempunyai arti 'leher', seperti terdapat dalam surat Muḥammad ayat 4 (فَإِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ).
- d. *As-Sababiyyah wa musabbabiyyah* (hubungan penyebab dan yang disebabkan). Sebagaimana kata *syamsun* yang mempunyai arti 'bintang'. Hal ini terdapat dalam firman Allah ﷻ dalam surat al-Baqarah ayat 258 (فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ). Selain itu, kata tersebut memiliki makna "panas yang sangat" sebagaimana terdapat dalam firman Allah di surat al-Insān ayat 13 (لَا يَرَوْنَ فِيهَا شَمْسًا وَلَا زَمْهَرِيرًا). Menurut al-Qurtubi, makna ayat tersebut adalah "mereka di surga tidak melihat panas yang sangat seperti panasnya matahari."²²⁵ Tafsir ini dikuatkan

225 Al-Qurtūbī, *al-Jāmi'*, hlm. 19/137.

dengan kata bandingannya, yaitu kata *zamharīr*, yang berarti dingin yang sangat.

- e. *Al-āliyah* (hubungan alat). Seperti kata *uẓun* yang mempunyai makna alat mendengar. Hal ini dapat dilihat dalam firman Allah ﷻ dalam surat al-Mā'idah ayat 45 (وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ). Selain itu, kata ini juga mempunyai makna “pendengar yang menerima segala hal yang diucapkan,” seperti dalam firman Allah ﷻ dalam surat at-Taubah ayat 61 (وَيَقُولُونَ هُوَ أَعَفٌّ). Kata-kata *uẓun* mempunyai makna ‘alat untuk mendengar’, dan dapat diartikan juga sebagai ‘orang yang mendengar’. Begitu juga kata *yad*, yang mempunyai arti hakiki ‘tangan’. Hal ini dapat dilihat dalam firman Allah ﷻ dalam surat al-A'rāf ayat 108 (وَنَزَعَ يَدَهُ فَإِذَا هِيَ بَيْضَاءُ لِلظُّلُمِ). Kata *yadun* juga mempunyai makna kemampuan dan kekuasaan. Seperti yang terdapat dalam firman Allah ﷻ dalam surat al-Fath ayat 10 (يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ). Hal ini karena kata-kata *yad* adalah alat kekuatan, kemampuan memukul dan kekuasaan. Begitu juga kata *lisān* yang mempunyai arti anggota untuk bicara. Disebutkan di dalam firman Allah pada surat al-Balad ayat 9 (وَلِسَانًا وَشَفَتَيْنِ). Selain itu, kata ini juga mempunyai arti bahasa sebagaimana terdapat di surat ad-Dukhān ayat 58 (فَإِنَّمَا يَسَّرْنَاهُ بِلِسَانِكَ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ).
2. *Al-Majāz al-lugawī* dengan ‘*alāqah al-musyābahah*.
 - a. Kata *al-ab* yang makna asalnya adalah *al-wālid* (ayah), kemudian dengan ‘*alāqah al-musyābahah* berpindah maknanya menjadi *al-jadd* (kakek), *al-‘amm* (paman), atau makna *al-mu'allim* (guru) dan *al-murabbī* (pendidik). Dengan makna-makna tersebutlah ditafsirkan firman Allah ﷻ di surat az-Zukhruf ayat 43 (إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ).



- b. Kata *ṣiqāl* yang arti asalnya adalah “berat yang menimbulkan sulitnya bergerak.” Dengan ‘*alāqah musyābihah* makna meluas menjadi: *asy-syuyūkh* (orang-orang tua), *al-fuqarā’* (orang-orang fakir), *al-gurabā’* (orang-orang asing), *al-kusalā’* (orang-orang malas), *aḍ-ḍu’afā’* (orang-orang lemah), dan *aṣḥāb al-‘iyāl* (orang-orang yang banyak keluarganya).²²⁶ Dengan makna-makna tersebut ditafsirkanlah firman Allah ﷻ di surat at-Taubah ayat 41 (إِنْفِرُوا خِفَافًا وَثِقَالًا).
- c. Kata *āyah* mempunyai arti tanda yang jelas di dalam firman Allah ﷻ dalam surat al-Baqarah ayat 118 (لَوْلَا يُكَلِّمُنَا اللَّهُ أَوْ تَأْتِينَا آيَةً) yang bermakna mukjizat seperti dalam firman Allah ﷻ di surat al-A’rāf ayat 133 (وَالَّذِمِ آيَاتٍ مُّفَصَّلَاتٍ), dan kesatuan *al-Qur’ān* yang nyata dalam surat al-Baqarah ayat 196 (مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ). Hubungan ‘*alaqah al-musyābahah* antara ketiga makna tersebut terlihat dengan jelas.²²⁷
3. *Majāz al-marātib* atau *majāz* yang bertingkat. *Majāz* ini dimunculkan oleh Ibnu Sayyid al-Baṭalayūsī seperti dalam firman Allah ﷻ di surat al-A’raf ayat 26 (يَبْنِيْ اٰدَمَ قَدْ اَنْزَلْنٰ عَلَیْكُمْ) yang bersamaan dengan firman Allah ﷻ dalam surat Fāṭir ayat 33 (وَلِبَاسُهُمْ فِيْهَا حَرِيْرٌ). Makna *libās* pada ayat yang kedua ini merupakan makna hakiki, sedangkan ayat yang pertama mengandung makna *majāz al-murātib*; bukan pakaian itu sendiri, melainkan air yang menumbuhkan tumbuh-tumbuhan yang darinya dibuat tenunan yang kemudian menghasilkan pakaian.

226 Ar-Rāgib, *Mufradāt al-Qur’ān*, hlm. 80.

227 *Ibid.*

Bentuk-bentuk *Majāz* dalam *Wujūh wa an-naẓā'ir*

1. *Majāz Mursal*

Majāz mursal merupakan salah satu penyebab munculnya asumsi kebermaknaan ganda dalam makna beberapa kata, seperti: *al-īmān*, *al-ākhirah*, *al-āyāt*, *al-jabbār*, *al-khauf*, *ad-dīn*, *ar-rijzu*, *ar-rajmu*, *ar-rūḥ*, *as-samā'*, *al-istiṭā'ah*, *al-hudā*.

Berikut ini analisis kebermaknaan ganda terhadap kata-kata tersebut yang dipengaruhi oleh faktor *majāz mursal*.

Al-īmān]

Makna Asal Bahasa	No	<i>al-wujūh</i>	an-Nazā'i	Hubungan Makna	Penggunaan al-Balāgh	Keterangan
at-taṣḍīq (membenarkan)	1	at-tauhīd (mengesakan Allah)	وَمَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ (Q.s. al-Mā'idah: 5)	as-sababiyyah	majāz mursal	Kata <i>al-īmān</i> ²²⁸ menurut Muqātil dan ad-Dāmāgānī memiliki empat <i>wujūh</i> , Sementara menurut Ibnu al-Jauzī kata <i>al-īmān</i> mempunyai lima <i>wujūh</i>
	2	at-taṣḍīq (membenarkan)	وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا وَلَوْ كُنَّا صَادِقِينَ (Q.s. Yūsuf: 17)	Makna asal		
	3	<i>al-īmān</i> asy-syar'ī (iman secara syara')	وَيَتَّبِعِ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ (Qs. al-Baqarah: 25)	Makna asal/ <i>takwīl</i>		

228 Lihat Sulaiman Muqātil, *al-Asybah wa an-nazā'ir fi al-Qur'ān* (Kairo: Dār Al-Garīb, 2001), hlm. 137; Muhammad al-Husain bin ad-Dāmāgānī, *Islāh al-wujūh wa an-nazā'ir* (Kairo: Dār Al-Malāyīn, t.th.), hlm. 47; Ibnu al-Jauzī, *Nuzhah al-A'yun an-nazā'ir fi 'ilm al-wujūh wa an-nazā'ir* (Beirut: Muassasah ar-risālah, t.th.), hlm. 145; Ibnu al-'Imād, *Kasyfu as-Sarā'ir fi Ma'na al-wujūh wa an-nazā'ir* (Iskandaria: Muassasah Syabāb al-Jamī'ah, t.th.), hlm. 183 dan Muhammad Nuruddin al-Munajjid, *al-Isytirāk al-lafzī fi al-Qur'ān al-karīm* (Damaskus: Dar el Fikri, 1999), hlm. 164.

	4	al-iqrār bi al-īṣān (membenarkan dengan ucapan)	إِنَّ الدِّينَ أَمْنٌ وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّبِيَّانَ مِنْ أَمْنٍ بِاللَّهِ (Q.s. al-Baqarah: 62)	Makna Asal		sehingga kata <i>al-īmān</i> mempunyai tujuh wujud, yaitu; at-taṣdiq (membenarkan), <i>al-īmān</i> (kan), <i>al-īmān</i> asy-syar'ī (iman secara syara').
	5	<i>al-īmān</i> fi asy-syirk (beriman dalam kemusyrika)	وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ (Q.s. Yūṣuf: 106)	Takwil		Tidak semua yang disebutkan al-Munajjid menyebutkan an- <i>naẓā'ir</i>
	6	<i>aṣ-ṣalāh</i>	وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ إِيْمَانَكُمْ (Q.s. al-Baqarah: 143)	Takwil		
	7	<i>ad-du'ā</i> (doa)	قُلُوا كَانَتْ قَرْيَةٌ أَمَنَتْ فَذَفَعَهَا إِيْمَانُهَا إِلَّا قَوْمَ يُونُسَ لَمَّا أَمْنُوا كَشَفْنَا عَنْهُمْ غَضَابَ الْخِزْيِ (Q.s. Yūnus/10: 98)	Makna asal		



Menurut Muqātil dan ad-Dāmagānī, kata *al-īmān* memiliki empat *wujūh*.²²⁹ Ibnu al-Jauzī berpendapat lima *wujūh* sehingga kata *al-īmān* mempunyai tujuh *wujūh*, yaitu *at-taṣdīq* (membenarkan), *al-īmān asy-syar'ī* (iman secara *syara'*), *al-iqrār bī al-lisān* (membenarkan dengan ucapan), *al-īmān fi asy-syirk* (beriman dalam kemusyrikan), *at-tauḥīd* (mengesakan Allah), *aṣ-ṣalāh* (shalat), dan *ad-du'ā* (doa).

Wujūh sejumlah itu disebabkan beberapa kata yang disebutkan oleh Muqātil, ad-Dāmagānī, Ibnu al-Jauzī, dan al-Munajjid ada beberapa persamaan. Selain itu, tujuh *wujūh* ini merupakan bentuk analisis dalam rangka mengakomodasi perbedaan yang ada di antara para pakar tersebut. Pembahasan seperti akan menjadi pedoman penulis buku ini tatkala membahas *wujūh* yang lain walaupun tidak selalu secara rinci disebutkan pendapat setiap pakar.

Dari aspek *an-naẓā'ir* kata *al-īmān* di sini dalam bentuk yang berbeda-beda secara redaksional bahkan berbeda dalam bentuk *ṣīgah*-nya, ada yang dalam bentuk kata kerja *māḍī* dan *mudāri'* juga ada yang berbentuk kata benda sehingga tidak memenuhi kriteria sebagai *al-musytarak al-lafẓī*.

Dari aspek *al-wujūh* kata *al-īmān* dapat dikelompokkan menjadi tiga bagian.

Pertama, adanya hubungan makna-makna yang ada dengan makna asal kata *al-īmān*. Kata *al-īmān* secara bahasa berarti *at-taṣdīq* (pembenaran). Menurut *syara'*, makna *al-īmān* ada tiga: diikrarkan dengan lisan, diyakini dengan hati (ketenangan jiwa untuk membenarkan apa yang diikrarkan), dan diamalkan dengan

229 Lihat Muqātil, *al-Asybah*, hlm. 137, ad-Dāmagānī, *al-wujūh*, hlm. 47, Ibnu al-Jauzī, *an-Nuzhah*, hlm. 145, Ibnu al-Imād, *Kasyfu as-Syarā'ir*, hlm. 183 dan al-Munajjid, *al-Isytirāk* hlm. 164.

anggota badan sesuai dengan apa yang diikrarkan oleh lisan dan yang diyakini dengan hati.²³⁰ Dengan arti asal bahasa ini, makna-makna lain—seperti *al-īmān asy-syar'ī*, *al-iqrār bī al-lisān* dan *ad-du'a*—masih terkait dengan makna asal.

Kedua, mengandung makna *majāz* dalam bentuk *al-majāz al-mursal*, yaitu ketika kata *al-īmān* mengandung makna *at-tauḥīd* (mengesakan) dengan *'alāqah as-sababiyah* karena iman menjadi sebab orang mengesakan Allah. Begitu juga ketika kata *al-īmān* dimaknai dengan makna *al-Qur'ān*. *Al-Qur'ān* disebut sebagai iman karena mencakup penjelasan segala yang harus ada dalam iman,²³¹ dengan *'alāqah al-kulliyah*.

Ketiga, disebabkan faktor takwil.

- Ketika *al-īmān* diartikan *al-īmān fī asy-syirk*. Ayat yang terkait dengan makna tersebut memiliki banyak takwil. Sebagaimana disebutkan oleh Abū Hayyan,²³² ayat tersebut mengandung segala makna 'pembenaran' secara bahasa.
- Ketika *al-īmān* diartikan *aṣ-ṣalāh* (shalat). Takwil mereka terhadap kata *al-īmān* menjadi shalat dalam ayat ini berhubungan erat dengan *asbāb an-nuzūl*-nya.²³³ Bahkan makna *al-īmān fī asy-syirk* oleh sebagian ulama dimasukkan pada makna dalam bentuk takwil.²³⁴

230 Ibnu al-Jauzī, *Nuzḥah*, hlm. 145.

231 *Ibid.*, hlm. 3/433.

232 Lihat Abū Hayyan al-Andalusī, *Tafsīr al-Baḥr al-Muḥīt*, hlm. 5/351.

233 Al-Muanajjid, *al-Isytirāk*, hlm. 164.

234 Muhammad Yusuf Abī Hayyan al-Andalusī, *Tafsīr al-Baḥr al-Muḥīt*, Kajian dan Komentar Syaikh 'Adil Ahmad 'Abdul Maujūd dan Asy-Syaikh Ali Muhammad Mu'awwaḍ, cet ke-1 (Beirut, Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1993), hlm. 5/351.



Dengan adanya fakta yang terkait dengan *wujūh* maupun *an-nazā'ir* yang tidak memenuhi kriteria *al-musytarak al-lafzī*, maka kata *al-īmān* beserta makna-maknanya tidak termasuk pada *al-musytarak al-lafzī*. Makna-makna yang ada muncul terkait dengan makna asalnya karena *majāz mursal* dan *takwīl*.

Al-ākhirah

Makna Asal Bahasa	No	al-wujūh	an-Nazā'ir	Hubungan Makna	Penggunaan al-Balāghah	Keterangan
al-akhīrah (terakhir)	1	al-qabr (kubur)	يُنَبِّئُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا بِالْقَوْلِ الْعَزِيزِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ (Q.s. Ibrāhim: 27).	al-juz' iyyah	al-majāz al-mursal	
	2	al-akhīrah (terakhir)	فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ الْآخِرَةِ لِيُسُوءُوا وُجُوهَكُمْ (Q.s. al-Isrā': 7).	Makna asal		
	3	Millati 'isa (agama Nabi 'Isa)	مَا سَمِعْنَا بِهَذَا فِي الْمِلَّةِ الْآخِرَةِ (Q.s. Sād: 7).	Makna asal		
	4	al-qiyāmah (kiamat)	وَالَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ الصَّارِطِ لَنُكَفِّرَنَّ (Q.s. al-Mu'minūn: 74).	Makna Asal		



5	<i>al-jannah</i> (surga)	وَلَقَدْ عَلِمُوا لَمَنِ اشْتَرَاهُ مَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلَاقٍ (Q.s. al-Baqarah: 102) وَالْآخِرَةُ عِنْدَ رَبِّكَ لِلْمُتَّقِينَ (Q.s. Zukhruf: 35).	<i>Takwil</i>		
6	<i>jahannam</i>	يَحْذَرُ الْآخِرَةَ وَيَرْجُوا رَحْمَةَ رَبِّهِ (Q.s. az-Zumar: 9).	<i>Takwil</i>		

Ad-Dāmagānī dan al-Munajjid menyebutkan bahwa kata *al-ākhirah* mempunyai lima *wujūh*²³⁵ yaitu *al-ākhirah* (terakhir), *al-qiyāmah* (kiamat), *al-qabr* (kubur), *al-jannah* (surga), *jahannam* (jahanam), sedangkan Ibnu al-Jauzī menyebutkan enam *wujūh*.

Menurut ar-Rāgib, kelima *wujūh* ini semuanya berasal dari makna yang satu, yaitu 'akhir' atau lawan dari awal. Ibnu Fāris juga berpendapat hampir sama dengan ar-Rāgib bahwa *al-ākhirah* artinya adalah lawan yang terdahulu.

Adapun Ibnu al-Jauzī menyebutkan ada enam sehingga disebutkan enam *wujūh*. Dari aspek *an-naẓā'ir*, secara redaksional kata *al-ākhirah* ini adalah bentuk yang sama sehingga memenuhi kriteria sebagai *al-musytarak al-lafẓī*. Hanya saja Ibnu al-Jauzī menyebutkan dengan judul *al-ākhir*, bukan *al-ākhirah*, namun tidak mempengaruhi standar sebagai *al-musytarak al-lafẓī*.

Dari aspek *al-wujūh*, kata *al-ākhirah* dapat dikelompokkan menjadi dua.

Pertama, mengandung makna *majāz* dalam bentuk *al-majāz al-mursal*, yaitu ketika kata *al-ākhirah* mempunyai makna *al-qabr* karena kehidupan di alam kubur (*barzah*) merupakan bagian dari kehidupan alam akhirat. Oleh karena itu, penamaan kubur dengan akhirat merupakan bagian dari apa yang disebut penamaan sebagian sebagai makna keseluruhan atau *al-majāz al-mursal (tasmiyatul juz'i bī ismi al-kull)*.

Kedua, adanya hubungan makna-makna yang ada dengan makna asal kata *al-akhīrah*.

235 Al-Muanajjid, *al-Istīrāk*, hlm. 96.



- Kata *al-ākhirah* dengan makna *al-akhīrah* merupakan makna asal yang diisyaratkan oleh ar-Rāgib dan Ibnu Fāris, yang maknanya lawan kata terdahulu.
- Kata *al-ākhirah* dengan makna *al-qiyāmah* yang sering disebut dengan *dār al-ākhirah* atau berarti kehidupan akhirat, lawan dari kehidupan dunia, tanpa menyebutkan *al-mausūf* dan menetapkan sifat. Menurut ar-Rāgib ungkapan ‘kampung akhirat’ untuk maksud kehidupan kedua sebagaimana kampung dunia untuk maksud kehidupan pertama, tidak disebutkan dengan kata *ad-dār* tapi diberi sifat *al-ākhirah*.²³⁶ Jika diungkap semua dalam bentuk *al-idāfah dār al-ākhirah*, maka makna *al-ākhirah* dikembalikan kepada makna yang pertama.
- Makna *al-jannah* dikarenakan adanya sesuatu yang dibuang, yaitu kata *ṣawāb*. Jika semuanya terungkap, maka bunyinya mengandung arti “tiadalah baginya pahala di akhirat.” Dengan makna ini kata *al-ākhirah* kembali sebagaimana makna pertama.
- Makna *jahannam* ini juga dianalogikan dengan prinsip yang sama dengan memperkirakan adanya sesuatu yang dibuang, yaitu kata ‘*aẓāb*’.

Dengan demikian, walaupun kata *al-ākhirah* secara *an-naẓā'ir* memenuhi kriteria sebagai *al-musytarak al-lafẓī* tapi dalam aspek *wujūh* tidak memenuhinya. Pasalnya, kebermaknaan ganda yang ada disebabkan faktor *balāghah* dan adanya keterkaitan makna-makna yang ada dengan makna asal.

236 Ar-Rāgib, a-Aṣafahānī, *Abi al-Qāsim al-Husain ibnu Muhammad, al-Mufradāt fi Garīb al-Qur'ān*, (Beirut: Maktabah Nazzār Mustafā al-Bāz, t.th.).

Al-āyah

Makna Asal Bahasa	No	al-wujūh	an-Naẓā'ir	Hubungan Makna	Penggunaan al-Balāgh	Keterangan
al-'alāmah (tanda)	1	al-Kitāb (kitab)	قَدْ كَانَتْ آيَاتِي تُثَلِّي عَلَيْكُمْ فَأَكْتُبْ عَلَىٰ آعْقَابِكُمْ تُنَكِّمُونَ (Q.s. al-Mu'minūn: 66).	'alaqah al-juz' iyyah	al-majāz al- mursal	
	2	al-mu'jizah (mukjizat)	فَلَمَّا جَاءَهُمْ مُوسَىٰ بِآيَاتِنَا بَيَّنَّتْ (Q.s. al-Qaṣas: 36)).	Makna asal		
	3	al-'ibrah (pelajaran)	إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ (Q.s. an-Nahl: 79).	Makna asal		
	4	al-amr wa an-nahy (perintah dan larangan)	كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ (Q.s. al-Baqarah: 266).	Makna Asal		



	5	al-'alāmah (tanda)	وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ (Q.s. ar-Rūm: 20).	Makna Asal		
	6	Ayat yang dikenal dalam al-Qur'ān	مَا تَنَسَخَ مِنْ آيَةٍ أَوْ نَسِيَهَا تَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا (Q.s. al-Baqarah:106).	Makna Asal		

Ad-Dāmagānī, al-Jauzi, al-Munajjid menyebutkan bahwa kata *al-āyah*²³⁷ mempunyai enam *wujūh*, yaitu: *al-‘alāmah* (tanda), *al-mu‘jizah* (mukjizat), *al-Kitāb* (kitab), *al-amr wa an-nahy* (perintah dan larangan), *al-‘ibrah* (pelajaran), dan bagian tertentu di dalam *Qur’ān* yang disebut ‘ayat’, sementara Muqātil hanya menyebutkan dua *wujūh*, yaitu *al-‘ibrah* (pelajaran) dan *al-‘alāmah* (tanda).

Dari aspek *an-naẓā’ir* kata *al-āyah* di sini dalam bentuk yang sama secara redaksional. Kalaupun ada perbedaan, maka terdapat pada bentuk jamak dan *mufrad* dan juga terkait dengan *rasm utsmāni* sehingga penulis menganggapnya telah memenuhi kriteria sebagai *al-musyarak al-lafẓī*.

Ad-Dāmagānī menyebutkan *al-āyah* dengan bentuk jamak, sedangkan yang lain dalam bentuk tunggal tapi tidak mempengaruhi standar sebagai *al-musyarak al-lafẓī*. Dari aspek *al-wujūh*, Ibnu al-Jauzi menyebutkan bahwa kata *al-āyah* menurut bahasa adalah *al-‘alāmah* (tanda).²³⁸

Al-wujūh yang lain dapat dikelompokkan menjadi dua.

Pertama, mengandung makna *majāz* dalam bentuk *al-majāz al-mursal*, yaitu ketika kata *al-āyah* mempunyai makna *al-Kitāb* dengan hubungan di antara *al-āyah* dan *al-Kitāb* sangat jelas karena kata *al-Kitāb* mencakup banyak sekali ayat. Adapun yang dikehendaki adalah semuanya sebagai *al-majāz al-mursal* dengan ‘*alāqah al-juz’iyyah*.

237 Lihat Muqātil, *al-Asybah*, hlm. 300, Yahya, *at-Taṣārīf*, hlm. 348, *al-iṣlāḥ*: 60, Ibnu al-Jauzī, *an-Nuzhah*, hlm. 154, Ibnu al-Imād, *Kasyfu as-Syarā’ir*, hlm. 268, al-Munajjid, *al-Isytirāk*, hlm. 107.

238 Ibnu al-Jauzī, *an-Nuzhah*, hlm. 154.



Kedua, adanya hubungan makna-makna yang ada dengan makna asal kata *al-āyah*. Kata *al-āyah* yang menunjukkan makna *al-mu'jizah* (mukjizat), *al-'ibrah* (pelajaran), pengertian tersebut tidak mengeluarkan lafal *al-āyah* dari makna 'tanda' karena di dalam masing-masing pengertian tersebut ada tanda keberadaan dan keesaan Allah serta ajakan untuk beriman kepada-Nya.

Abū Ḥayyan juga mengembalikan lafal tersebut kepada makna *al-'alāmah* (tanda).²³⁹ Dengan demikian, lafal tersebut tetap pada makna sebenarnya tanpa harus ditakwilkan dengan perintah dan larangan. Penulis juga tidak menemukan makna yang keempat, yaitu *al-amr wa an-nahyu*, khususnya dalam kitab *al-Baḥr al-Muḥīt* dan kitab *i'rāb al-Qur'ān*.

Adapun kata *al-āyah*, yang menunjukkan ayat yang dikenal dalam *al-Qur'ān* merupakan makna *iṣtilāḥī* yang juga tidak terlepas dari makna asal.²³ Dengan demikian, walaupun kata *al-āyah* secara *an-nazā'ir* memenuhi kriteria sebagai *al-musytarak al-lafzī* tapi dalam aspek *wujūh* tidak memenuhinya. Pasalnya, kebermaknaan ganda yang ada disebabkan faktor *balāgh* dan adanya keterkaitan makna-makna yang ada dengan makna asal. Satu-satunya makna yang dimungkinkan tidak terkait dengan dengan aspek *balāgh* dan hubungan makna adalah makna *al-amr wa an-nahyu*, namuun penulis tidak menemukan dalam tafsir yang menjadi rujukan.

239 Al-Munajjid, *al-Isytirāk*, hlm 107.

Al-jabbār

Makna Asal Bahasa	No	al-wujūh	an-Nazā'ir	Hubungan Makna	Penggunaan al-Balāgh	Keterangan
al-mut'azīm bil qudrah (yang besar dengan kekuasaannya)	1	Allah 'Azza wa Jalla	الْمُهَيِّمِ الْعَزِيزِ الْجَبَّارِ الْمُتَكَبِّرِ (Q.s. al-Hasyr: 23).	Makna asal		
	2	al-'azīm al-khalq (yang berperawakan besar)	يَوْمَئِذٍ إِنَّ فِيهَا قَوْمًا جَبَّارِينَ (Q.s. al-Mā'idah: 22).	'alāqatuhu al-kulliyah	al-majāz al-mursal	
	3	qattāl (orang yang memerangi)	وَأَذًا بَطْشُهُمْ بَطْشُهُمْ جَبَّارِينَ (Q.s. asy-Syu'arā': 3).	'alāqatuhu al-kulliyah	al-majāz al-mursal	
	4	al-mutakabbir (orang yang sombong)	وَلَمْ يَجْعَلْنِي جَبَّارًا شَوِيًّا (Q.s. Maryam: 32)	'alāqatuhu al-kulliyah	al-majāz al-mursal	



Muqātil ad-Dāmagānī, al-Jauzī, dan al-Munajjid semuanya menyebutkan bahwa kata *al-jabbār* mempunyai empat *wujūh*, yaitu Allah, *al-qattāl* (pembunuh), *al-mutakabbir* (orang yang sombong), dan *al-‘azīm al-khalq* (yang berperawakan besar).²⁴⁰ Sementara at-Tirmīdī menyebutkan tiga *wujūh*²⁴¹ yang semuanya kembali dari arti yang memaksa pihak lain sesuai dengan kehendaknya, baik diterima dengan sukarela maupun keterpaksaan bahkan kebencian.²⁴² Ibnu Fāris berpendapat bahwa makna bahasa *al-jabbār* memiliki makna dari satu asal, yaitu jenis keagungan, ketinggian, dan istiqamah. Asal kata tersebut, menurut Ibnu Fāris, adalah umum mencakup semua makna di atas.

Dari aspek *an-nazā'ir*, kata *al-jabbār* memang dalam bentuk yang sama secara redaksional dinyatakan memenuhi kriteria sebagai *al-musytarak al-lafzī* walaupun ada yang dalam bentuk jamak—di samping yang tunggal.

Dari aspek *al-wujūh*, kata *al-jabbār* dapat dikelompokkan menjadi dua.

Pertama, adanya hubungan dengan makna asal kata *al-jabbār* yang merupakan nama Allah ‘Azza wa Jalla. Makna ini adalah sesuatu yang memang hanya pantas dengan kedudukan-Nya yang mulia. Di dalam menakwilkan surat at-Taubah ayat 23, ada beberapa pendapat. Ibnu Abbas mengatakan bahwa Dia-lah yang Maha Agung kekuasaan dan keagungan-Nya. Ada pula yang berpendapat bahwa kata tersebut berasal dari kata *al-jabr* yang memiliki arti ‘memperbaiki’. Kata *jabbartu al-‘izām* maksudnya ‘memperbaiki

240 Lihat Muqātil, *al-Asybah*, hlm. 170, *as-S/‘ālibī*, *al-Asybah*, hlm. 111, Ibnu al-Jauzī, *an-Nuzhah*, hlm. 222, Ibnu al-Imād, *Kasyfu as-Syarā'ir*, hlm. 227, al-Munajjid, *al-Isytirāk*, hlm. 114.

241 Hakim at-Tirmīdī, *Tahsīl Nazā'iri al-Qur'ān al-karīm*, komentar oleh Husni Nasr Zaedan (Beirut: Mathba'ah Assa'adah, 1969), hlm.150.

242 *Ibid.*

tulang setelah patah.' Al-Farra mengatakan bahwa *man ajbarahu 'alā al-amri qarrahahu* (orang yang menguasai suatu perkara, maka ia memaksanya).²⁴³ Hal yang kita lihat adalah berkumpulnya makna-makna ini di dalam kata *al-jabbār* berdasarkan pendapat Ibnu Fāris. Kata *al-jabbār* terkumpul di dalamnya makna keagungan dan perbaikan yang merupakan kemampuan dengan memaksa dan terdapat kekuatan yang ada di dalamnya.²⁴⁴

Kedua, mengandung makna *majāz* dalam bentuk *al-majāz al-mursal*, yaitu ketika kata *al-jabbār* menjadi sifat manusia sebagai orang yang gemuk dan berperawakan besar serta memiliki kekuatan. Keperkasaan dan kekuatan bisa menyebabkan kesombongan di dalam jiwa dan mendorong kepada keburukan serta menyebabkan pelakunya berjalan di muka bumi dengan membuat kerusakan dan peperangan serta memerangi manusia tanpa jalan yang benar. Jadi, pengertian *al-jabbār* sebagai '*aẓīm al-khalq* (besar perawakan), *mutakabbir* (sombong), dan *qattāl* (orang yang memerangi) adalah penyebutan yang sifatnya menyeluruh, namun yang dimaksudkan hanyalah bagiannya sebagai suatu *al-majāz al-mursal* dengan '*alaqah al-kulliyah* karena lafal tersebut mencakup terkumpulnya makna-makna.

Dengan demikian, walaupun kata *al-jabbār* secara *an-naẓā'ir* memenuhi kriteria sebagai *al-musytarak al-lafẓī*, dalam aspek *wujūh* tidak memenuhinya karena kebermaknaan ganda yang ada disebabkan faktor *balāghah* dan adanya keterkaitan makna-makna yang ada dengan makna asal.

243 Abū Ḥayyan, *al-Baḥr al-Muhīt*, hlm. 8/251.

244 Al-Munajjid, *al-Isytirāk*, hlm. 114.



Al-Khauf

Makna Asal Bahasa	No	al-wujūh	an-Nazā'ir	Hubungan Makna	Penggunaan al-Balāghah	Keterangan
āz-za'r wa al-faza/ (kepanikan)	1	al-khauf (takut)	وَادْعُوهُ خَوْفًا وَطَمَعًا (Q.s. al-A'raf: 56).	Makna asal		
	2	al-'ilm (ilmu)	فَمَنْ خَافَ مِنْ مُّوَيْسَ جَنَّتًا أَوْ إِثْمًا (Q.s. al-Baqarah: 182).	'alāqah as-sababiyah	al-majāz al-mursal	
	3	az-zann (persangkaan)	إِلَّا أَنْ يَخَافَ أَلَّا يُبَيِّنَ مَا حُذِرَ اللَّهُ (Q.s. al-Baqarah: 229).	Makna asal		
	4	al-qitāl (perang)	فَإِذَا جَاءَ الْحُوفُ (Q.s. al-Ahzab: 19).	Makna asal		

	5	<i>an-nakbah</i> (bencana)	وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ الْأَمْنِ أَوْ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ (Q.s. an-Nisā': 83).	Makna asal		
	6	<i>al-'azāb</i> (azab)	أَلَّا يَخَوْفُ عَلَيْهِمْ (Q.s. Āli-'Imrān: 170).	Makna asal		
	7	<i>at-tanaqquṣ</i> (sedikit demi sedikit)	أَوْ يَأْخُذْهُمْ عَلَى تَخَوُّفٍ (Q.s. an-Nahl: 47).	Makna asal		
	8	<i>al-qatl</i> (Pembunuhan)	وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ الْأَمْنِ أَوْ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ (Q.s. an-Nisā': 83).	Makna asal		
	9	<i>tayāqquṣ</i> (Kekhawatiran)	أَوْ يَأْخُذْهُمْ عَلَى تَخَوُّفٍ فَإِنَّ رَبَّكُمْ لَرَءُوفٌ رَّحِيمٌ (Q.s. an-Nahl: 47).	Makna asal		



Menurut at-Tirmīdī, kata *khauf* memiliki tiga *wujūh*, sedangkan ad-Dāmagānī dan al-Jauzī menyebutkan lima *al-wujūh*, adapun al-Munajjid²⁴⁵ mengatakan ada tujuh *wujūh*, yaitu *al-khauf* (takut), *al-‘ilm* (ilmu), *aḡ-ḡann* (persangkaan), *al-qitāl* (perang), *an-naqbah* (bencana), *al-‘aḡāb* (azab), *an-naqṣ* aw *at-tayaquḡ* (kekurangan atau terjaga), dengan penggabungan dua kata. Adapun dalam tabel di atas *at-tayaqquz* terpisah dengan *an-naqs* dan penambahan *al-qatl* mengikuti uraian Muqātil dan ad-Dāmagānī.

Dari aspek *an-naḡā'ir*, kata *al-khauf* di sini dalam bentuk yang berbeda-beda secara redaksional bahkan berbeda dalam bentuk *ṡīgah*-nya, ada yang dalam bentuk kata kerja *māḡī* dan *muḡāri'*, ada pula yang berbentuk *maṡdar* juga dengan *wazan* yang berbeda-beda. Hanya empat *an-naḡā'ir* yang secara redaksional sama sehingga secara keseluruhan tidak memenuhi kriteria sebagai *al-musytarak al-lafḡī*.

Dari aspek *al-wujūh*, kata *al-khauf* dapat dikelompokkan menjadi tiga.

Pertama, adanya hubungan dengan makna asal kata *al-khauf*. Secara kebahasaan, kata *al-khauf* arti asalnya adalah “membayangkan terjadinya sesuatu yang tidak disukai karena ada tanda-tanda yang telah diperkirakan atau telah diketahui.”²⁴⁶ Menurut Ibnu Fāris, *al-khauf* memiliki satu asal, yaitu arti *aḡ-ḡār wa al-faḡa'* (kepanikan atau takut).²⁴⁷

At-Tirmīdī menjelaskan bahwa *al-khauf* berasal dari *khufūf al-qalb wa inḡi'ājuhu min mustaqarrihi* yang berarti “terperanjat

245 Lihat aṡ-ṡa'ālībī, *al-Asyḡāh*, hlm. 120, Ibnu al-Jauzī, *an-Nuḡḡah*, hlm. 279, *al-Muntakhab*, hlm. 105, Ibnu al-Imād, *Kaṡyfu aṡ-Syara'ir*, hlm. 180, al-Munajjid, *al-Isytirāk*, hlm. 135.

246 Ibnu Fāris, *Maḡāyis al-Luḡah* (Kairo: Dārul Fikri, 1972).

247 *Ibid.*, hlm. 220.

dari ketenangannya karena hati akan tenteram ketika dia berada pada posisi normalnya, atau ketika jiwa merasakan sesuatu yang tidak mengenakan, baik masalah agama maupun dunia, maka jiwa akan tersentak sehingga hati menjadi terasa sesak yang kemudian jika memuncak dikatakan *khāfa* yang berarti ringan dan goyah posisinya.” Kata *khauf* biasanya dikaitkan dengan Allah ﷻ sementara *al-faza*’ dikaitkan dengan makhluk.²⁴⁸

Dari penjelasan makna asal bahasa, kata *al-khauf* tersebut tersirat makna makna *wujūh* yang ternyata berasal dari asal kata *al-khauf* seperti makna persangkaan, siksaan dan ketakutan.

Kedua, mengandung makna *majāz* dalam bentuk *al-majāz al-mursal*, yaitu ketika kata *al-khauf* mempunyai makna ilmu karena seseorang tidak takut terhadap sesuatu sebelum mengetahui apa yang ditakutinya. Ini termasuk dalam kategori mengucapkan sebab, sedangkan yang dimaksud adalah ‘yang disebabkan’ (*itlāq as-sabāb wa yuraddu bihi al-musabbab*). Begitu juga makna *al-qitāl* (perang), yang tidak keluar dari hubungan *majāzīyah* sebab musabab.

Ketiga, faktor *sabab an-nuzūl*, yaitu makna bencana yang menimpa umat Islam baik dikarenakan perang maupun kekalahan. Ibnu Abbas ؓ berkata: “Rasulullah ﷺ apabila mengutus pasukan lalu pasukan itu menang atau kalah, mereka membicarakannya dan menyebarkanluaskannya dan tidak sabar sebelum beliau membicarakannya.” Lalu turunlah ayat di atas. Jadi, *an-nakbah* (bencana), sebagai salah satu arti kata *al-khauf*, bukan berasal dari lafal itu sendiri tapi dari karakter bahasa walaupun kesedihan tersebut tetap menjadi sebab rasa takut lalu menempati tempatnya sebagai *majāz*. Adapun makna sedikit demi sedikit, menurut penulis, tidak layak dimasukkan, sedangkan makna *tayaqquz*

248 Hakim at-Tirmīzi, *Tahsīl Nazā'iri al-Qur'ān al-karīm*, hlm. 681.



banyak kalangan memperkirakan karena kesalahan pengutipan dari kata *tayaqquz*.

Dengan demikian, kata *al-khauf* dilihat dari *an-naẓā'ir* tidak memenuhi kriteria sebagai *al-musytarak al-lafẓī*. Begitu juga dalam aspek *wujūh* tidak memenuhinya karena kebermaknaan ganda yang ada disebabkan faktor hubungan makna asal bahasa, *balagāh*, dan adanya keterkaitan *sabab an-nuzūl*.



Ad-dīn

Makna Asal Bahasa	No	al-wujūh	an-Naẓā'ir	Hubungan Makna	Penggunaan al-Balāgh	Keterangan
az-ẓa'r wa al-faza/ (kepanikan)	1	dīn al-Islām (agama Islam)	هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ (Q.s. at-Taubah: 33).	Takwil		
	2	at-tauhīd (tauhid)	دَعَا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ (Q.s. Yūnus: 22).	Takwil	al-majāz al-mursal	
	3	al-ḥisāb (perhitungan)	يُؤْتِيهِمُ اللَّهُ دِينَهُمُ الْحَقَّ (Q.s. an-nūr: 24)	Makna asal		
	4	al-jaza' (balasan)	مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ (Q.s. al-Fātiḥah: 4).	Makna asal		
	5	al-ḥukm (hukum/ keputusan)	مَا كَانَ لِأَخِيذَ أَخَاهُ فِي دِينِ الْمَلِكِ (Q.s. Yūsuf: 76)	Makna asal		



6	at-fā'ah (ketaatan)	وَلَا يَذَّبُونَ دِينَ الْحَقِّ (Q.s. at-Taubah:29)	Makna asal		
7	al-'ādah (kebiasaan)	قُلْ أَعْلَمُونَ اللَّهَ بِدِينِكُمْ (Q.s. al-Hujarāt:16)	Takwil		
8	al-millah (agama)	وَذَلِكَ دِينُ الْقِيَمَةِ (Q.s. al-Bayyinah:5)	Makna asal		
9	al-ḥudūd (hukum- hukum)	تَاخَذْنَكُمْ بِمَا رَأَيْتُمْ فِي دِينِ اللَّهِ (Q.s. an-nūr:2)	Makna asal		
10	al-'adad I(bilangan)	مِنْهَا أَرْبَعَةٌ حُرْمٌ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ (Q.s. at-Taubah:36)	Takwil		
11	al-Qur'ān (al-Qur'ān)	أَرْعَيْتَ الَّذِي يُكَذِّبُ بِالذِّينِ (Q.s. al-Mā'un:1)	alāqah al-kulliyah	al-majāz al-mursal	

Al-Munajjid mengungkapkan bahwa kata *ad-dīn* mempunyai sebelas *wujūh*,²⁴⁹ yaitu *dīn al-islām* (agama Islam), *at-tauḥīd* (tauhid), *al-ḥisāb* (perhitungan), *al-jazā'* (balasan), *al-ḥukm* (hukum/keputusan), *aṭ-ṭā'ah* (ketaatan), *al-'ādah* (kebiasaan), *al-millah* (agama), *al-ḥudūd* (hukum-hukum), *al-'adad* (bilangan), *al-Qur'ān* (*al-Qur'ān*). Jumlah ini merupakan penggabungan antara beberapa *al-wujūh* yang ditulis oleh beberapa ulama: Muqātil, ad-Dāmaghāni, dan at-Tirmīdī, yang masing-masing menyebutkan lima *wujūh*, sementara Ibnu al-Jauzī menyebutkan sepuluh *wujūh*.

Dari aspek *an-naẓā'ir*, kata *ad-dīn* di sini dalam bentuk yang sama secara redaksional sehingga memenuhi kriteria sebagai *al-musyarak al-lafẓī*; satu *naẓā'ir* menggunakan *fi'il muḍāri'*, yaitu *wā lā yadīnu dīna al-ḥaqq*, sudah tentu tidak masuk dalam kriteria.

Dari aspek *al-wujūh*, kata *ad-dīn* dapat dikelompokkan menjadi tiga hal.

- *Pertama*, adanya hubungan makna-makna yang ada dengan makna asal kata *ad-dīn* yang berarti *al-khuḍū'* (tunduk).²⁵⁰ Menurut Ibnu Fāris, semua cabangnya kembali kepada asal tersebut, yaitu jenis dari ketundukan dan kerendahan.²⁵¹
- Pemaknaan *ad-dīn* dengan hukum, tidak keluar dari arti umum bagi agama karena hukum tunduk kepada agama. Walaupun aṣ-Ṣa'ālībī dan Ibnu al-Jauzī memisahkan antara *ḥudūd* dan *aḥkām*²⁵², para peneliti *al-wujūh wa an-naẓā'ir* menjadikan keduanya satu arti dengan mengutip ayat yang sama.²⁵³ Kedua arti tersebut condong kepada kepatuhan kepada perintah Allah.

249 Lihat Muqātil, *al-Asybah*, hlm. 133, aṣ-Ṣa'ālībī, *al-Asybah*, hlm. 138.

250 Hakim at-Tirmīzī, *Taḥsīl Naẓā'iri*, hlm. 119.

251 Ibnu Fāris, *Maqāyis al-Lughah*, hlm. 319.

252 *Ibid.*

253 Lihat Muqātil, *al-Asybah*, hlm. 133.



- Makna 'taat' tidak lain adalah 'tunduk', dan kata tersebut tidak keluar dari makna asal yang telah disebutkan.
- Arti *al-millah* tidak keluar dari maknanya yang asli karena *millah* adalah sesuatu yang dipatuhi.²⁵⁴
- Arti *al-ḥisāb* dalam ayat terkait dalam tabel diambil dari bahasa Humair. Di antara *ad-dīn* dan *al-ḥisāb* ada hubungannya karena ketundukan akan diikuti oleh *ḥisāb*.
- Arti *al-jazā'* sebagian ulama menyamakan dengan arti *al-ḥisāb* hanya saja *aṣ-Ṣā'libī* dan Ibnu al-Jauzī membedakan antara *al-jazā'* (balasan) dan *al-ḥisāb* (perhitungan). Antara *al-ḥisāb* (perhitungan) dan *al-jazā'* (balasan) tentu ada kaitan karena balasan itu adalah konsekuensi perhitungan.

Kedua, mengandung makna *majāz* dalam bentuk *al-majāz al-mursal*, yaitu ketika kata *ad-adīn* mempunyai makna *al-Qur'ān*. Ketika berbicara agama, *al-Qur'ān* termasuk di dalamnya sehingga termasuk kategori *itlāqu al-kull wa irādatu al-juz'i* walaupun para pakar tafsir tidak sepakat tentang makna ini.

Ketiga, terkait dengan takwil, Abū Ḥayyan berkata: "Menurut Ibnu Fāris, Yang dimaksud dengan *bi ad-dīn* adalah hukum Allah." Al-Mujāhid berpendapat bahwa maksudnya adalah terhadap *ḥisāb* (perhitungan). Ada pula yang mengartikan *bi al-jazā'* (terhadap balasan) dan ada pendapat yang mengatakan *bi al-Qur'ān* (terhadap *al-Qur'ān*).²⁵⁵ Sebagian pakar tafsir tersebut menamakan dengan *ad-dīn* (agama).²⁵⁶ Sebagian lagi menyebutnya dengan Islam.²⁵⁷

254 Al-Munajjid, *al-Isytirāk*, hlm. 129.

255 Muhammad Yusuf Abi Hayyan al-Andalusī, *Tafsīr al-Baḥr al-Muḥīt*, hlm. 517.

256 Muqātil, *al-Asybah*, hlm. 134. Lihat juga Ibnu al-Imād, *Kasyfu as-Syarā'ir*, hlm. 172.

257 AṣṢālibī, *al-Asybah*, hlm. 141, Ibnu al-Jauzī, *an-Nuzḥah*, hlm. 297.

Kaitan antara agama dan Islam adalah umum dan khusus. Takwil (*ta'wīl*) kata *dīn al-ḥaqq* (agama yang benar) adalah agama Islam menjadi *ta'wīl i'tiqādī* (berdasarkan keyakinan), bukan takwil berdasarkan hukum bahasa. Takwil tersebut merupakan takwil terhadap susunan *iḍāfi*, dan bukan *mufrad*. Salah satu yang dikuatkan adalah mengambil nama yang pertama dan mengabadikan pada lafal *ad-dīn*, yaitu semestinya seseorang takut dan merendah kepadanya (kepada agama). Begitu juga arti *tauḥid*, maknanya diilhami dari *al-ikhlāṣ*, dan bukan berasal dari kata *ad-dīn* (agama). Hal ini ditegaskan oleh keterangan yang dikutip oleh Abū Ḥayyan. Ia berkata, “Makna kata *ikhlāṣ* pengkhususannya adalah dengan berdoa kepada Allah tanpa ada kesyirikan, baik dengan patung maupun yang lainnya.”²⁵⁸ *Ad-dīn* adalah tauḥid itu sendiri.²⁵⁹

Tentang arti *al-a'dād* atau bilangan, ada beberapa pendapat mengenai takwil ayat tersebut. Yang paling dekat dengan lafal tersebut adalah ‘syariat yang lurus’²⁶⁰ dan pendapat ini adalah yang paling utama. Adapun pendapat yang menyebutnya sebagai ‘bilangan’, pendapat ini disesuaikan dengan awal ayat dan bilangan yang disebutkan tanpa menuntut pemaksaan agama—makna ini yang hanya diberikan oleh aṣ-Ṣa’ālibī dan Ibnu al-Jauzī.²⁶¹

Sementara untuk arti *al-‘ādah* (adat), Ibnu al-Jauzī dan aṣ-Ṣa’ālibī tidak menggunakannya sebagai *wujūh*. Arti *al-‘ādah* lebih sesuai dibawa kepada makna ‘taat dan patuh kepada Allah.’ Pendapat yang demikian lebih banyak dianut dibandingkan yang mengatakan maknanya adalah *al-‘ādah* (adat).²⁶²

258 Muḥammad Yūsuf Abi Ḥayyan al-Andalusī, *Tafsīr al-Baḥr al-Muḥīt*, hlm. 5/139.

259 Al-Munajjid: *al-Isytirāk*, hlm.141.

260 Abū Ḥayyan al-Andalusī, *Tafsīr al-Baḥr al-Muḥīt*, hlm. 5/29.

261 Lihat aṣ-Ṣa’ālibī, *al-Asybah*, hlm. 141, Ibnu al-Jauzī, *an-Nuzḥah*, hlm. 298.

262 *Ibid*.



Dengan demikian, walaupun kata *ad-dīn* secara *an-nazā'ir* memenuhi kriteria sebagai *al-musytarak al-lafẓī*, dalam aspek *wujūh* tidak memenuhinya karena kebermaknaan ganda yang ada disebabkan faktor *balāghah* dan adanya keterkaitan makna-makna yang ada dengan makna asal dan karena takwil.

Ar-rijzu

Makna Asal Bahasa	No	al-wujūh	an-Nazā'ir	Hubungan Makna	Penggunaan al-Balāgh	Keterangan
al-mut'azīm bil qudrah (yang besar dengan kekuasaannya)	1	al-'azāb (siksaan)	لَيْسَ كَمِثْلِكَ (Q.s. al-A'rāf: 134)	Makna asal		
	2	aṣ-ṣanam (patung)	وَالرَّجَزَ فَاهْجُرْ (Q.s. al-Mudassir: 5)	'alāqḥ as-sa-babiyah	al-majāz al-mursal	
	3	al-kayd (tipu daya)	وَيَذْهَبْ عَنْكُمْ رَجَزَ الشَّيْطَانِ (Q.s. al-Anfāl: 11).	'alāqḥ as-sa-babiyah	al-majāz al-mursal	



Ibnu al-Jauzī dan al-Munajjid menyebutkan bahwa kata *ar-rizzu* mempunyai tiga *wujūh*, yaitu *al-‘aẓāb* (siksaan), *aṣ-ṣanam* (patung), dan *al-kayd* (tipu daya). Ad-Dāmagānī hanya menyebutkan dua *wujūh*, yaitu *al-‘aẓāb* (siksaan) dan *aṣ-ṣanam* (patung).²⁶³

Dari aspek *an-naẓā'ir*, kata *ar-rizzu* ini dalam bentuk yang sama secara redaksional sehingga memenuhi kriteria sebagai *al-musyarak al-lafẓī*. Dari aspek *al-wujūh*, kata *ar-rizzu* dapat dikelompokkan menjadi dua.

Pertama, adanya hubungan makna-makna yang ada dengan makna asal kata *ar-rizzu*. Dalam beberapa kamus bahasa, *ar-rizzu* diartikan ‘kotor’, sementara Ibnu al-Jauzī menerangkan bahwa pada asalnya kata *ar-rizzu* adalah *al-‘aẓāb*. Sesuatu yang mendatangkan azab dinamakan *ar-rizzu* dalam bentuk *majāz* melalui jalan *sabab musabbab*.²⁶⁴

Kedua, mengandung makna *majāz* dalam bentuk *al-majāz al-mursal*, yaitu ketika kata *ar-rizzu* mempunyai makna ‘patung’ dan ‘tipu daya’. Patung dan penyembahannya adalah penyebab azab, maka kata *aṣ-ṣanam* (patung dan penyembahannya) diposisikan sebagai azab.

Selain tiga *wujūh* tersebut, Abū Ḥayyan menyatakan bahwa kata *rijz asy-syaiṭān* maksudnya adalah “azabnya untuk kamu dengan bisikannya.” Kata *ar-rizzu* adalah azab. Kata *ar-rizzu* bermakna “tipu daya dan bisikannya.”²⁶⁵ Berdasarkan pendapat yang pertama, kata *ar-rizzu* tetap berada pada makna asalnya. Adapun pendapat

263 Ad-Dāmagānī, *Islāh al-wujūh*, hlm. 1/391.

264 Ibnu al-Jauzī, *an-Nuzhah*, hlm. 313.

265 Abu Hayyan al-Andalusī, *Tafsīr al-Baḥr al-Muḥīt*, hlm. 4/469, Lihat juga al-Munajjid, *al-Isytirāk*, hlm. 146.

yang kedua, kata *ar-rizzu* adalah sebab azab sehingga kata tersebut digunakan sebagai *majāz*. Ibnu Qutaibah menggabungkan kedua arti ini dengan perkataannya: “Tipu daya setan dinamakan sebagai *ar-rizzu* karena tipu daya tersebut sebagai penyebab azab.” Dengan demikian, walaupun kata *ar-rizzu* secara *an-naẓā’ir* memenuhi kriteria sebagai *al-musytarak al-lafẓī*, namun dalam aspek *wujūh* tidak memenuhinya karena kebermaknaan ganda yang ada disebabkan faktor *balāgh* dan adanya keterkaitan makna-makna yang ada dengan makna asal.



Ar-rūḥ

Makna Asal Bahasa	No	al-wujūh	an-Nazā'ir	Hubungan Makna	Penggunaan al-Balāghah	Keterangan
az-za'r wa al-faza/ (kepanikan)	1	rūḥ al-ḥayawān (nyawa binatang)	وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي (Q.s. al-Isrā': 85)	Makna asal		
	2	Jibril	قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ (Q.s. an-Nahl: 102).	Takwil	al-majāz al-mursal	
	3	malakun 'azīmun min al-malā'ikah (malaikat yang agung)	يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ وَالْمَلَائِكَةُ صَفًّا (Q.s. an-Naba': 38)	Takwil		
	4	al-wahyu (wahyu)	يُنَزِّلُ الْمَلَائِكَةَ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِ (Q.s. an-Nahl: 2)	Takwil		
	5	ar-rahmah (rahmat)	وَأَنذَرَهُمْ نَسْئَهُ (Q.s. al-Mujādilah: 22)	Takwil		

	6	<i>al-'amr</i> (perintah)	أَلْفُهَا إِلَىٰ مَرْيَمَ وَرُوحَ مِنْهُ (Q.s. an-Nisā': 171)	Takwil		
	7	<i>ar-rīḥ</i> (angin)	فَنفَخْنَا فِيهِ مِنْ رُّوحِنَا (Q.s. at-Tahrim:12)	Makna asal		
	8	<i>al-ḥayāh</i> (kehidupan)	فَرُوحٌ وَرِيحَانٌ وَجَنَّتْ نَعِيمٌ (Q.s. Wāqī'ah: 89)	'alāqah sabābiyyah	Majāz mursal	
	9	<i>al-Qur'ān</i>	وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا (Q.s. as-Syūrā: 52)	Takwil		
	10	<i>an-nubuwwah</i> (kenabian)		Takwil		at-Tirmidzi tidak menyebutkan contoh
	11	Isa	اللَّهُ وَلَّيْتَهُ آلَافُهَا إِلَىٰ مَرْيَمَ وَرُوحَ مِنْهُ (Q.s. an-Nisā': 171)	Takwil		



Para ulama *al-wujūh wa an-naẓā'ir* berbeda pendapat di dalam menyebutkan jumlah *al-wujūh* pada kata *ar-rūḥ*. At-Tirmīdzī menyebutkan tiga *al-wujūh*, Muqātil menyebutkan lima *al-wujūh*, ad-Dāmagānī menyebutkan enam *al-wujūh*, sementara al-Jauzī dan al-Munajjid menyebutkan delapan *al-wujūh*. Ketika digabungkan, ada sebelas *al-wujūh* bagi kata *ar-rūḥ*²⁶⁶, yaitu *rūḥ al-ḥayawān* (nyawa binatang), *Jibril* ﷺ, *malakun* 'aẓīmun min al-malā'ikah (malaikat yang agung), *al-waḥyu* (wahyu), *ar-rahmah* (rahmat), *al-'amr* (perintah), *ar-rīḥ* (angin), *al-ḥayāh* (kehidupan), *an-nubuwwah* (kenabian) dan 'Isa (Nabi Isa).

Dari aspek *an-naẓā'ir*, kata *ar-rūḥ* di sini dalam bentuk yang sama secara redaksional sehingga memenuhi kriteria sebagai *al-musytarak al-lafẓī*. Dari aspek *al-wujūh*, kata *ar-rūḥ* dapat dikelompokkan menjadi tiga bagian.

Pertama, adanya hubungan makna-makna yang ada dengan makna asal kata *ar-rūḥ*. At-Tirmīdzī mengartikan *ar-rūḥ* dengan *badwu al-khalq* (awal penciptaan).²⁶⁷ Menurut ar-Rāḡib, *rūḥ* adalah sebutan untuk “Suatu elemen yang dapat menjadikan suatu benda hidup, bergerak, mengambil manfaat dan mampu menghindari bahaya.” Adapun menurut Abū Ḥayyan, *rūḥ* adalah “angin yang bersemayam dalam rongga tubuh manusia dan merupakan sumber kehidupan.”²⁶⁸ Berdasarkan batasan tersebut dapat kita lihat sebuah ikatan yang menghubungkan tiga *wajh*, yaitu *ar-rīḥ* (angin), *ar-rūḥ* (ruh), dan *al-ḥayāh* (kehidupan).

266 Lihat Muqātil dalam *al-Asyḇāḥ*, hlm. 161, juga aš-Ša'ālibī, *al-Asyḇāḥ*, hlm. 157. Ibnu al-Jaurzī, *an-Nuẓḥah*, hlm. 321, dan Ibnu al-Imād, *Kasyfu as-Syarā'ir*, hlm. 218, al-Munajjid, *al-Isytirāk*, hlm. 151.

267 Hakim at-Tirmīdzī, *Taḥsīl Naẓā'iri*.

268 Abū Ḥayyan al-Andalusī, *Tafsīr al-Baḥr al-Muḥīt*, hlm. 300.

Kedua, di samping dari aspek asal makna, *ar-rūḥ* juga mengandung makna *majāz* dalam bentuk *al-majāz al-mursal*, yaitu ketika kata *ar-rūḥ* mempunyai makna *ar-rīḥ* (angin), *ar-rūḥ* (ruh), dan *al-ḥayāh* (kehidupan). Dalam hal ini, ruh seperti angin yang berada dalam rongga tubuh manusia, dan merupakan penyebab kehidupan sehingga termasuk *'alāqah as-sababiyyah*.

Ketiga, terkait dengan takwil, yaitu ketika *ar-rūḥ* dengan makna-makna berikut ini.

- *Al-waḥyū*: makna ini bukan termasuk dalam pendapat mayoritas para pakar tafsir. Abū Ḥayyan berkata, “Ibnu Abbas berkata bahwa *rūḥ* dapat dimaknai dengan wahyu yang turun kepada para nabi melalui perantara malaikat.”
- *Al-Qur'ān*: *ar-Rābi'* Ibnu Anas berkata bahwa *rūḥ* itu adalah *al-Qur'ān*, sedangkan Mujahid berpendapat bahwa yang dimaksud dengan *rūḥ* adalah seluruh *rūḥ* makhluk, tidak turun malaikat ke dunia kecuali bersama satu *rūḥ*.
- *Raḥmah*: *al-Ḥasan* dan *Qatadah* berkata: “*Rūḥ* dapat diartikan dengan *raḥmah*.”
- *Ḥidāyah*: *az-Zajaj* berkata bahwa *rūḥ* adalah *ḥidāyah* karena *hidayāh* merupakan *rūḥ* yang diperlukan hati untuk hidup, seperti badan yang memerlukan *rūḥ* untuk dapat hidup.
- *Jibril*: yang dimaksud dengan *rūḥ* adalah *Jibril* ﷺ. Begitu juga yang berpendapat bahwa *rūḥ* adalah malaikat penjaga.²⁶⁹ Sebagian besar makna takwil ini mempunyai keterkaitan dengan makna kata *rūḥ* beserta dampaknya terhadap kehidupan. Wahyu, *al-Qur'ān*, *ḥidāyāh*, dan *Jibril* merupakan sumber kehidupan keagamaan.

269 *Ibid*, Juz 5 hlm. 473, dan lihat juga Juz VII, hlm. 527.



- *Malakun 'aẓīmun* (malaikat yang agung): makna ini merupakan takwil yang tidak disepakati oleh para pakar tafsir. Abū Ḥayyan berkata, “Telah terjadi perbedaan pendapat tentang makna *ar-rūḥ*, apakah kata tersebut bermakna Malaikat Jibril, malaikat yang diciptakan paling besar, malaikat yang mempunyai bentuk seperti manusia, ruh para manusia, ataukah *al-Qur’ān*.”²⁷⁰ Perkataan Abū Ḥayyan ini menunjukkan bahwa penakwilan kata *ar-rūḥ* dengan makna *malakun 'aẓīmun* masih belum bisa disepakati. Karena itu, tidak mungkin untuk dijadikan makna pasti seperti yang dilakukan para pakar *al-wujūh wa an-naẓā'ir*.
- *Al-‘amr*: penafsiran kata *ar-rūḥ* dengan makna *al-‘amr* (perintah) merupakan sebuah penafsiran yang masih diperdebatkan oleh para pakar tafsir. Misalnya Abū Ḥayyan, sosok yang paling giat untuk mengumpulkan semua pendapat dalam kitab tafsirnya. Dia menyebutkan bahwa kata *ar-rūḥ* merupakan sebutan bagi Nabi Isa ﷺ berdasarkan apa yang disebutkan dalam ayat tadi.²⁷¹
- Bahkan Abū Ḥayyan juga menafsirkan kata *ar-rūḥ* dengan ‘Injil’ (*al-injīl*) dan *Asmā’ Allah* yang Agung dan lain sebagainya. Abū Ḥayyan menjelaskan bahwa penafsiran kata *ar-rūḥ* dengan makna-makna tersebut hanyalah sebuah bentuk *majāz* karena kata *ar-rūḥ* tidak lain adalah “angin/nyawa (*ar-rūḥ*) yang bersemayam dalam tubuh manusia.”²⁷² Karena itu, makna-makna kata *ar-rūḥ* tersebut di atas bukanlah makna hakiki dan tidak dapat dimasukkan ke dalam cakupan makna *ar-rūḥ*.

270 *Ibid.*, Juz 8 hlm. 416.

271 *Ibid.*, Juz III hlm. 401, Juz VI hlm. 180, Juz 8 hlm. 215, 139, dan 497.

272 *Ibid.*, Juz I, hlm. 299-300.

Dengan demikian, walaupun kata *ar-rūḥ* secara *an-naẓā'ir* memenuhi kriteria sebagai *al-musytarak al-lafẓī* di satu sisi, namun dari aspek *wujūh* tidak memenuhinya karena kebermaknaan ganda yang ada disebabkan faktor *balāghah*, takwil, dan adanya keterkaitan makna-makna yang ada dengan makna asal pada kata *ar-rūḥ* sehingga sebenarnya hanya memiliki satu makna hakiki. Adapun makna yang lain hanyalah makna yang mempunyai keterkaitan secara *majāzī* atau hanya merupakan makna yang bersumber dari pendapat yang lemah.



As-samā'

Makna Asal Bahasa	No	al-wujūh	an-Nazā'ir	Hubungan Makna	Penggunaan al-Balāgh	Keterangan
<i>al-mut'azīm bil qudrah</i> (yang besar dengan kekuasaannya)	1	<i>as-sama' al-marfū'ah</i> (langit yang dikenal)	قَاتَرْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً (Q.s. al-Hijr/15: 22)	Makna Asal		
	2	<i>as-sahāb</i> (awan)	قَاتَرْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَاسْقَيْنَهُمْ غَمًّا. أَنتُمْ لَهُ يَحْزِنُونَ (Q.s. al-Hijr: 22).	'alaqah almu-jawar ah dan as-sabābiyah	Majāz Mursal	
	3	<i>al-matar</i> (hujan)	وَأَرْسَلْنَا السَّمَاءَ عَلَيْهِمْ مِطْرًا (Q.s. al-An'ām: 6)	'alaqah almu-jawar ah dan as-sabābiyah	Majāz Mursal	
	4	<i>saqf al-bait</i> (atap rumah)	فَلْيَمْدُدْ بِسَبَبٍ إِلَى السَّمَاءِ (Q.s. al-Hajj:15)	Takwil		

			Takwil	وَأَمَّا الَّذِينَ سُعِدُوا فَنِيَ الْجَنَّةُ خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمُوتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ عَطَاءٌ غَيْرٌ مَحْذُورٍ (Q.s. Hūd: 108)	saqf al-jannah wa an-nār (atap surga dan neraka)		
--	--	--	--------	--	---	--	--



Para ulama *al-wujūh wa an-naẓā'ir*, khususnya ad-Dāmagānī dan al-Jauzi serta diikuti oleh al-Munajjid, menyebutkan bahwa kata *as-samā'* mempunyai lima *wujūh*, yaitu *as-samā' al-marfū'ah* (langit yang dikenal), *as-sahāb* (awan), *al-maṭar* (hujan), *saqf al-bait* (atap rumah), dan *saqf al-jannah wa an-nār* (atap surga dan neraka).²⁷³

Dari aspek *an-naẓā'ir*, kata *as-samā'* ini dalam bentuk yang sama secara redaksional sehingga memenuhi kriteria sebagai *al-musytarak al-lafẓī* dengan pengecualian satu *an-naẓā'ir*, yaitu *as-samā'wāt* dalam bentuk jamak.

Dari aspek *al-wujūh*, kata *as-samā'* dapat dikelompokkan menjadi tiga bagian.

Pertama, adanya hubungan makna-makna yang ada dengan makna asal kata *as-samā'*. Pada dasarnya, makna asli kata *as-samā'* hanya satu. Ibnu Fāris berkata, “Pada dasarnya *as-samā'* menunjukkan pada sesuatu yang tinggi. Orang Arab menyebutnya awan, hujan, atau atap rumah, dan setiap yang tinggi dan luas dengan *as-samā'* (langit).”²⁷⁴ Hubungan antara yang tinggi secara umum, atau langit secara khusus, sangat jelas.

Kedua, makna *majāz* dalam bentuk *al-majāz al-mursal* adalah:

- *As-samā'* berarti hujan karena hujan turun dari langit; begitu penamaan awan sebagai langit yang dihubungkan dengan tempat. Kata *as-samā'* juga bermakna atap rumah yang disebabkan bentuk penyerupaan faktor tinggi. Begitu juga bermakna ‘atap surga dan neraka’, makna ini termasuk ke

273 Lihat dalam as-Ša’ālībī, *al-Asyḃāh*, hlm. 172; ad-Dāmagānī, *Islāḥ al-wujūh*, hlm. 248, Ibnu al-Jauzī, *an-Nuzḥah*, hlm. 358; dan al-Munajjid, *al-Isytirāk*, hlm. 152. hlm. 152.

274 Ibnu Fāris, *Maqāyis al-Lughah*, pasal سمر, Juz III, hlm. 98.

dalam kategori makna yang berhubungan dengan setiap yang menghadap bumi.

- Ar-Rāḡib berkata, “Setiap yang tinggi apabila dipandang dari apa yang berada di bawahnya maka disebut langit, sedangkan apabila dilihat dari apa yang berada di atasnya maka disebut bumi.” Dalam contoh ayat di tabel, kata langit dan bumi disebutkan dengan makna yang asli, walaupun itu sesuatu yang tidak diketahui. Oleh karena itu, penulis menyimpulkan bahwa kata *as-samā'* hanya menunjukkan pada satu makna hakiki, sedangkan makna-makna lain merupakan *majāzī* dengan *'alaqah al-mujāwarah* atau *as-sabābiyyah* karena yang turun adalah air, bukan langit.

Dengan demikian, walaupun kata *as-samā'* secara *an-naẓā'ir* memenuhi kriteria sebagai *al-musytarak al-lafẓī*, dalam aspek *wujūh* tidak memenuhinya karena kebermaknaan ganda yang ada disebabkan faktor *balāḡah* dan adanya keterkaitan makna-makna yang ada dengan makna asal pada kata *as-samā'*. Jadi, sebenarnya kata kata *as-samā'* hanya memiliki satu makna hakiki, adapun makna-makna selainnya hanyalah mempunyai keterkaitan secara *majāzī*.



Al-istiṭā'ah

Makna Asal Bahasa	No	al-wujūh	an-Nazā'ir	Hubungan Makna	Penggunaan al-Balāgh	Keterangan
al-iṭāqah (kemampuan)	1	al-iṭāqah (kemampuan)	مَا كَانُوا يَسْتَطِيعُونَ السَّمْعَ (Q.s. Hūd: 20)	Makna Asal		
	2	sa'ātu al-māl (kecukupan harta)	وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا (Q.s. Āli-'Imrān: 97)	'Alāqah as-sababiyah	Majāz Mursal	

Muqātil, ad-Dāmagānī, at-Tirmīdī, al-Jauzī, dan al-Munajjid sepakat bahwa kata *al-istiṭā'ah*²⁷⁵ memiliki dua makna, yaitu *si'a'atu al-māl* (kecukupan harta), dan *al-iṭāqah* (kemampuan). Hanya saja at-Tirmīdī menyebutkan makna tersebut dengan kosakata yang berbeda, yaitu *wujūdu az-zād wa ar-rāḥilah* (adanya bekal dan kendaraan) dan *al-qudrah* (kemampuan).²⁷⁶

Dari aspek *an-naẓā'ir*, kata *al-istiṭā'ah* ini walaupun hanya dua kata tapi redaksinya berbeda sehingga tidak memenuhi kriteria sebagai *al-musytarak al-lafẓī*. Dari aspek *al-wujūh*, dua makna kata *al-istiṭā'ah* dapat dikaji dari tiga sudut pandang: makna asal, *majāz mursal*, dan takwil.

Kata *al-istiṭā'ah*, menurut ar-Rāghib, bermakna “sesuatu yang menyebabkan terjadi terlaksananya suatu pekerjaan.” Karena itu, kata *al-istiṭā'ah* dapat dipergunakan untuk segala hal yang memungkinkan orang untuk mengerjakan suatu pekerjaan. Ar-Rāghib menyebutkan ada empat faktor yang dapat mendorong terjadinya sesuatu, yaitu pekerjaan (*al-fi'lu*), pelaku (*al-fā'il*), materi pekerjaan (*māddah al-fi'li*), dan sarana (*ālah al-fi'li*).

Ia juga berpendapat bahwa apabila seseorang kehilangan salah satu faktor tersebut, maka tidak bisa dikatakan sebagai seorang yang mampu (*mustaṭī'*).²⁷⁷ Ar-Rāghib juga menjelaskan bahwa kata *al-istiṭā'ah* juga membutuhkan keempat faktor tersebut.²⁷⁸ Kedua makna yang disebutkan di atas maksudnya sama dan setara, yaitu *al-istiṭā'ah*.

275 Lihat dalam Muqātil, *al-Asybah*, hlm. 185, Ibnu al-Jauzī, *an-Nuzhah*, hlm. 264; dan al-Munajjid, *al-Isytirāk*, hlm. 180.

276 Hakim at-Tirmīdī, *Tahsīl Naẓā'iri*, hlm. 140.

277 Ar-Rāghib al-Ashafahānī, *al-Mufradāt fī Garīb al-Qur'ān* (Maktabah Nazzar Mustafa al-Bāz, t.t.), dalam pasal طوع.

278 *Ibid.*



Dalam konteks takwil, ar-Rāgib menafsirkan bahwa ayat tersebut mengisyaratkan pada ketiadaan sarana, seperti harta dan unta.²⁷⁹ Begitu juga dengan az-Zamakhshari yang menafsirkannya dengan ketiadaan perlengkapan dan tenaga, seakan-akan mereka berpura-pura sakit,²⁸⁰ namun kedua-duanya tidak menyebutkan makna kecukupan harta seperti yang dilakukan oleh para ulama *al-wujūh wa an-naẓā'ir*. Jadi, harta, kemampuan, dan mungkin juga faktor yang lain semuanya masuk ke dalam ruang lingkup *al-istiṭā'ah*, yakni bahwa tidak ada makna yang lebih utama dibandingkan yang lain. Karena itu, kata *al-istiṭā'ah* ini merupakan kata yang melingkupi kedua makna tersebut.

Di sisi lain, ada kemungkinan penggunaan kata *al-istiṭā'ah* ini sebagai bentuk *majāz* seperti yang dilakukan oleh az-Zarkasy yang menakwilkan kata *al-istiṭā'ah* dalam surat Hud ayat 20 (مَا كَانُوا يَسْتَطِيعُونَ السَّمْعَ). Ia menakwilkan kata *al-istiṭā'ah* dengan bentuk *al-majāz al-mursal* dengan *'alāqah as-sababiyyah*, sedangkan para ulama *al-wujūh wa an-naẓā'ir* tetap menggunakan makna hakiki, yaitu (*aṭ-ṭāqah*). Dengan demikian, kata *al-istaṭā'ah* tidak memenuhi kriteria sebagai *al-musyarak al-lafẓī*, baik pada aspek *an-naẓā'ir* maupun aspek *wujūh*, karena kebermaknaan ganda yang ada disebabkan faktor *balāghah*, takwil, dan adanya keterkaitan makna-makna yang ada dengan makna asal.

279 *Ibid.*

280 Lihat Abū Ḥayyan al-Andalusī, *Tafsīr al-Baḥr al-Muḥīt*, Juz V, hlm. 45.

Al-hudā

Makna Asal Bahasa	No	al-wujūh	an-Nazā'ir	Hubungan Makna	Penggunaan al-Balāgh	Keterangan
al-irsyād (petunjuk)	1	al-bayān (penjelasan)	إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ (Q.s. al-Insān: 3)	Makna Asal		Ada beberapa yang dikemukakan oleh al-Munajjid tapi tidak ada contoh
	2	dīn al-Islām (agama Islam)	إِنَّكَ لَعَلَىٰ هُدًى مُّسْتَقِيمٍ (Q.s. al-Hajj: 67)	Takwil		
	3	al-īmān (iman)	وَيَزِيدُ اللَّهُ الَّذِينَ اهْتَدَوْا هُدًى (Q.s. Maryam: 76)	Takwil		
	4	aḍ-ḍa'i (orang yang mengajak)	إِنَّمَا أَنْتَ مُنذِرٌ وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ (Q.s. ar-Ra'd: 7)	Makna asal		
	5	al-ma'rifah (pengetahuan)	وَعَلَّمْتَ وَيَا نَجْمُ هُمْ يَهْتَدُونَ (Q.s. an-Nahl: 16)	Makna Asal		



	6	<i>ar-rusyd</i> (petunjuk)	إِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ (Q.s. al-Fātihah: 6)	Makna asal		
	7	<i>amru Muhammad</i> (perintah Muhammad)	إِنَّ الدِّينَ يَكُنُّ مِنْ مَّا أَوْفَرْنَا مِنْ الْبَيْتِ وَالْهَدَى مِنْ بَعْدِ مَا بَيْنَهُ (Q.s. al-Baqarh:159)	Takwil		
	8	<i>al-Qur'ān</i> (al-Qur'ān)	هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى (Q.s. at-Taubah: 33)	'alāqah as-sa- babiyyah	Majāz	
	9	<i>at-taurah</i> (Taurat)	وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْهُدَى (Q.s. al-Mu'min: 53)	'alāqah as-sa- babiyyah	Majāz	
	10	<i>at-tauhid</i> (tauhid)	هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى (Q.s. at-Taubah: 33)	'alāqah as-sa- babiyyah	Majāz	
	11	<i>as-sunnah</i> (sunnah)	أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهِدَّتْهُمْ اِقْتَدِهٖ (Q.s. al-An'ām:90):	'alāqah as-sa- babiyyah	Majāz	

12	<i>al-ilhām</i> (ilham)	أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى (Q.s. Tāhā: 50)	Takwil		
13	<i>al-iṣlāḥ</i> (perbaikan)	وَأَنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي كَيْدَ الْخَائِبِينَ (Q.s. Yūsuf: 52)	Takwil		
14	<i>ar-rasūl</i> (rasul)	فَإِنَّمَا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى (Q.s. Tāhā: 123)	'alāqah as-sa-babiyah	Majāz	
15	<i>al-istibṣār</i> (minta penjelasan)	فَمَا رِيحَتْ نَجَارَتُهُمْ وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ (Q.s. al-Baqarah: 16)	Takwil		Dikemukakan oleh al-Munajjid tapi tidak ada contoh
16	<i>al-hujjah</i> (dalil)	قَبِيْهَتِ الَّذِي كَفَرَ وَاللّٰهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِيْنَ (Q.s. al-Baqarah: 258)	Takwil		
17	<i>at-ta'lim</i> (pengajaran)	وَنَهَدِيْكُمْ سَبِيْلَ الَّذِيْنَ مِنْ قَبْلِكُمْ (Q.s. an-Nisā': 26)	Takwil		



	18	<i>al-faḍl</i> (keutamaan)	هَؤُلَاءِ أَهْدَىٰ مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا سَيِّئًا (Q.s. an-Nisā': 51)	Takwil		Tidak populer
	19	<i>at-taqdīm</i> (mengajukan)	فَاهْدُوهُمْ إِلَىٰ صِرَاطِ الْحَجِيقِ (Q.s. ash-Ṣāffat: 23)	Takwil		
	20	<i>al-mautu 'ala al-islām</i> (mati dalam Islam)	وَأَنذَرْتُ لَنُفَّارٍ لِّمَن تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا ثُمَّ اهْتَدَىٰ (Q.s. Tāhā: 82)	Takwil		
	21	<i>aṣ-ṣawāb</i> (pahala)	إِنَّ عَلَيْنَا لَلْهُدَىٰ (Q.s. al-Lail: 12)			
	22	<i>at-taẓkīr</i> (mengingatkan)	وَوَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَىٰ (Q.s. ad-D{uha: 7)	Takwil		
	23	<i>aṣawāb</i> (kebenaran)	أَرَأَيْتَ إِنْ كَانَ عَلَىٰ الْهُدَىٰ (Q.s. al-'Alaq: 11)	Takwil		

	24	<i>aṣ-ṣabāt</i> (kokohkan)	إِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ (Q.s. al-Fātiḥah: 6)	Takwil		
	25	<i>al-istiṭiāj'</i> (mengem- balikan kepada Allah)	أُولَٰئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَٰوَاتٌ مِّن رَّبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُهْتَدُونَ (Q.s. al-Baqarah: 157)	Takwil		
	26	<i>at-taufīk</i> (pertolongan)		Makna asal		Tidak disebut- kan contoh
	27	<i>at-taubah</i> (taubat)		Makna asal		Tidak disebut- kan contoh
	28	<i>ad-duā'</i> (doa)		Makna asal		Tidak disebut- kan contoh
	29	<i>at-taqwā</i>		Makna asal		Tidak disebut- kan contoh
	30	<i>baṣīrah</i> (mata hati)		Makna asal		Tidak disebut- kan contoh



Muqātil dan ad-Dāmagānī menyebutkan bahwa kata *al-hudā* mempunyai tujuh belas *wujūh*, at-Tirmizī menyebutkan lima belas *wujūh*, sedangkan al-Jauzi—yang diikuti al-Munajjid—menyebutkan 24 *wujūh* bagi kata *al-hudā*,²⁸¹ yaitu *al-bayān* (penjelasan), *dīn al-islām* (agama Islam), *al-īmān* (iman), *aḍ-ḍu‘ā* (doa), *al-‘irfān* (pengetahuan), *al-irsyād* (petunjuk), *amru Muhammad* (perintah Muhammad), *al-Qur‘ān* (*al-Qur‘ān*), *at-taurah* (Taurat), *at-tauḥīd* (tauhid), *as-sunnah* (sunnah), *al-ilhām* (ilham), *al-iṣlāḥ* (perbaikan), *ar-rasūl* (rasul), *al-istibṣār* (minta penjelasan), *ad-dalīl* (bukti), *at-ta‘līm* (pengajaran), *al-faḍl* (keutamaan), *at-taqdīm* (mengajukan), *al-mautu ‘ala al-islām* (mati dalam Islam), *aṣ-ṣawāb* (pahala), *at-taḥkī* (mengingat), *aṣ-ṣawāb* (pahala), dan *as-ṣabāt* (kokohkan). Dari beberapa sumber kitab *al-wujūh wa an-naẓā’ir*, *wujūh* yang belum disebutkan adalah *at-taufīk* (pertolongan), *at-taubah* (taubat), *ad-du‘ā* (doa), *at-taqwā* dan Baṣirah (mata hati) sehingga ada tiga puluh *wujūh*.

Dari aspek *an-naẓā’ir*, kata *al-hudā* di sini dalam bentuk yang berbeda-beda secara redaksional bahkan berbeda dalam bentuk *ṣigah*-nya. Ada yang dalam bentuk kata kerja *māḍī* dan *muḍāri‘* tapi juga ada yang berbentuk kata benda sehingga tidak memenuhi kriteria sebagai *al-musytarak al-lafẓī*.

Adapun dari aspek *al-wujūh* kata *al-hudā* dapat dikelompokkan menjadi tiga bagian.

Pertama, adanya hubungan makna-makna yang ada dengan makna asal kata *al-hudā*. Makna dasar dari *al-hudā* adalah *ar-rasyād* (petunjuk). Ibnu Fāris berkata: “هدية الطريق berarti aku

281 Muqātil, *al-Asybah*, hlm. 89; aṣ-Ṣa‘ālībī, *al-Asybah*, hlm. 270; *al-iṣlāḥ* hlm. 473; Ibnu al-Jauzī, *an-Nuzḥah*, hlm. 625; Ibnu al-Imād, *Kasyfu as-Syarā’ir*, hlm. 26, al-Munajjid, *al-Isytirāk*: 227, dan Hakim at-Tirmizī, *Taḥsīl Naẓā’iri al-Qur‘ān al-karīm*, hlm. 19.

memberinya petunjuk arah jalan, dan yang memberikan petunjuk itu dinamakan *hādīn*, dan *hādiyah* bisa juga bermakna tongkat karena tongkat memberikan petunjuk kepada pemegangnya. Pembahasan dalam masalah makna ini sesungguhnya hanya satu.”²⁸² Berdasarkan penjelasan ini, Ibnu Fāris menilai bahwa semua makna yang disebutkan semuanya kembali kepada makna asal, yaitu *ar-rasyād* baik secara hakiki atau *majāzī*. Sementara *at-Tirmīdī* menyebutkan makna asal kata *al-hudā* adalah adalah *al-mail* (condong).²⁸³

Kedua, di samping dari aspek asal makna, *al-hudā* juga mengandung makna *majāz* dalam bentuk *al-majāz al-mursal*, yaitu ketika kata *al-hudā* mempunyai makna *aḍ-ḍu‘ā*, *al-bayān*, *al-‘irfān*, dan *al-īmān*. Munculnya hubungan antara satu makna dengan makna yang lain juga disebabkan karena pemakaian kata *al-hudā* secara *majāzī*. Begitu juga munculnya makna dari *al-hudā* yang berupa: *al-Qur’ān*, *at-taurah*, *at-tauhīd*, *as-sunnah*, dan *ar-rasūl*. Itu semua merupakan bentuk makna *majāzī* karena semuanya merupakan makna turunan dari makna asal *al-hudā wa ar-rasyād* dengan *‘alāqah as-sababiyah*. Di samping itu, semua makna tersebut menjadi sebab mendapatkan *al-hudā*.

Pada hakikatnya kebanyakan makna-makna *al-huda* tidak lebih sekadar bentuk takwil makna umum yang disesuaikan dengan konteks yang ada. Alhasil, muncul perbedaan pendapat di antara para pakar tafsir ketika menentukan makna *hudā* dengan makna-makna *ar-rasyād* dan *as-sabāt*. Menurut Abū Ḥayyan, makna *iḥdīnā* dalam surat al-Fātiḥah adalah *arsyidnā*, *waffiqnā*, *qaddimnā*, *alhimnā*, *bayyin lanā*, dan *ṣabbītnā*. Pendapat yang paling banyak

282 Ibnu Fāris, *Maqāyīs al-Lughah*, pasal ید، Juz. VI, hlm. 42.

283 At-Tirmīzī, *Taḥsīl Naẓā’iri al-Qur’ān al-karīm*, hlm. 19.



dipilih adalah Ibnu Abbas, sedangkan yang lain adalah 'Ali dan Ubay.²⁸⁴

Pada satu ayat tersebut Ibnu Abbas memiliki lima pendapat. Hal ini menunjukkan bahwa dia lebih memilih makna umum yang sesuai dengan konteks kalimatnya, bukan makna yang pasti dan tepat sesuai dengan permasalahannya. Akan tetapi, Ibnu al-Jauzī tidak memakai cara ini, namun lebih memilih makna yang paling akhir, yaitu *aş-şabāt* (kokohkan).

Selain itu, di kalangan para pakar takwil tidak ada kepastian dalam menentukan arti mana yang akan dipakai. Seperti contoh beberapa makna di bawah ini.

- *Al-bayān*: para pakar memaknai kata tersebut dengan *al-bayān* (penjelas), sedangkan Zamakhsyari memberi arti *at-ta'rīf*.²⁸⁵
- *At-taurāh*: digunakan oleh para pakar *al-wujūh wa an-naẓā'ir*. Menurut Abū Ḥayyan, "Kata *al-hudā* dalam ayat tersebut dapat diartikan dengan *ad-dalā'il* (petunjuk) yang ditujukan kepada Fir'aun dan kaumnya, atau bermakna *an-nubuwwah* atau juga *at-taurah* itu sendiri."²⁸⁶ Jadi, kata *al-hudā* tidak dapat diartikan dengan *at-taurāh* saja dikarenakan kata tersebut secara konteks mengandung tiga makna.
- Makna *al-hudā* mempunyai arti *at-tauḥīd*, sedangkan Abū Ḥayyan memberi arti dengan *at-tauḥīd*, *al-Qur'ān*, atau *bayān al-farā'id* (penjelasan tentang kewajiban).²⁸⁷

284 Abū Ḥayyan al-Andalusī, *Tafsīr al-Baḥr al-Muḥīt*, Juz. I, hlm. 27.

285 *Ibid.*, Juz. VIII, hlm. 294.

286 *Ibid.*, Juz. VII, hlm. 471.

287 *Ibid.*, Juz. V, hlm. 23.

- Para pakar memaknainya dengan *as-sunnah*, sedangkan Abū Ḥayyan memaknainya dengan *tauḥīdullāh* (mengesakan Allah dan tidak berbuat syirik).²⁸⁸
- Menurut para pakar, kata *al-hudā* mempunyai arti *al-ilhām*, sedangkan Abū Ḥayyan berpendapat artinya adalah “memberikan segala sesuatu yang bermanfaat.”²⁸⁹
- Para pakar memaknainya dengan *al-iṣlāḥ* (berdamai), sedangkan Abū Ḥayyan memaknainya dengan *al-infāz wa at-tasdīd*.²⁹⁰
- Dalam pandangan pakar, kata *hudan* dimaknai *ar-rasūl*, adapun menurut Abū Ḥayyan artinya adalah syariat Allah ﷻ atau al-Qur'an.²⁹¹
- Menurut ulama *al-wujū wa an-naẓā'ir*, kata *al-hidāyah* mempunyai makna *at-ta'līm*, sedangkan Abū Ḥayyan hanya memaknainya dengan *al-irsyād wa at-tauḍīḥ* (memberi petunjuk dan penjelasan) dan bukan dengan yang lain.²⁹²
- Para pakar memaknai *al-hudā* dengan *at-taqdīm*, dan Abū Ḥayyan memaknainya dengan: *ta'rīfihim wa qaidihim* (memberitahu dan mengarahkan mereka ke api neraka).²⁹³
- Makna kata *al-hudā* di antara maknanya menurut ulama *al-wujūh wa an-naẓā'ir* adalah *al-mautu 'ala al-islām* (meninggal dalam Islam). Selain itu, ada beberapa pendapat mengenai makna dari kata tersebut, antara lain: “Selalu berpegang

288 *Ibid.*, Juz IV, hlm. 176.

289 *Ibid.*, Juz VI, hlm. 247.

290 *Ibid.*, Juz V, hlm. 216-17.

291 *Ibid.*, Juz VI, hlm. 276.

292 *Ibid.*, Juz II, hlm. 226.

293 *Ibid.*, Juz VII, hlm. 256.



kepada hidayah sampai meninggal dalam Islam, tidak ragu akan keimanannya, atau kemudian dia bersikap istiqamah.” Menurut Zamakhsyari, arti tersebut tersebut adalah “Istiqamah (konsisten), sabar, teguh terhadap petunjuk, yaitu dalam bentuk tobat, iman dan amal baik.”²⁹⁴

- Menurut ulama *al-wujūh wa an-naẓā'ir*, di antara makna kata *al-hudā* adalah *aṣ-ṣawāb*, sedangkan Zamakhsyari memaknainya dengan *at-ta'rīf wa al-irsyād* (pengenalan dan petunjuk).²⁹⁵

Pada dasarnya seluruh perbedaan yang muncul dalam memaknai kata *al-hudā* di atas menunjukkan bahwa apa yang telah disebutkan oleh para pakar *al-wujūh wa an-naẓā'ir* belum sepenuhnya sesuai. Pasalnya, makna-makna itu merupakan bentuk takwil dari kata tersebut dan juga makna kontekstual. Oleh karena itu, para pakar tafsir belum sepakat untuk menentukan satu makna yang pasti dalam beberapa ayat. Apa yang mereka lakukan dalam *wujūh wa an-naẓā'ir* bukan makna semantik yang detail, melainkan hanya merupakan makna takwil terhadap makna umum dalam beberapa ayat.

Pada umumnya, ulama²⁹⁶ *wujūh wa an-naẓā'ir* berpendapat bahwa terdapat 17 makna dari kata *al-hudā*. Ibnul Jauzī²⁹⁷ menambahnya menjadi 24 makna dan diikuti oleh al-Munajjid, dan kemudian as-Suyūṭi menjadikannya 27 makna yang sesungguhnya ada persamaan di antara beberapa makna. Ibnu al-Jauzī menyebut *dīn al-islām* dan *amru muhammadin* sebagai makna yang berbeda

294 *Ibid.*, Juz VI, hlm. 266.

295 *Ibid.*, Juz VIII, hlm. 484.

296 Lihat Muqātil, *al-Asybah*, hlm. 89; dan al-Imād, *Kasyfu as-Syarā'ir*, hlm. 26.

297 Ibnu al-Jauzī, *an-Nuzhah* hlm. 265.

walaupun pada dasarnya keduanya sama. Selain itu, terkadang muncul juga beberapa makna yang tidak populer, seperti makna *al-faḍl*. Menurut Ibnu al-Jauzī, makna kata *ahdā* dalam ayat terkait adalah *afḍal*, yang kemudian menjadi makna khusus walaupun kata tersebut hanyalah *ṣīgah at-tafḍīl*. Begitu juga Ibnu al-Jauzī ketika mengartikan kata *al-hudā* dengan *aṣ-ṣawāb*, padahal makna *al-hudā* dengan *wa ar-rasyād* lebih layak untuk digunakan.²⁹⁸

Dengan demikian, kata *al-istaṭā'ah* tidak memenuhi kriteria sebagai *al-musyarak al-lafẓī*, baik pada aspek *an-nazā'ir* maupun aspek *wujūh*, karena kebermaknaan ganda yang ada disebabkan faktor *balāghah*, takwil, dan adanya keterkaitan makna-makna yang ada dengan makna asal, yaitu *ar-rasyād*. Makna ini mencakup semua makna yang ada, baik makna asli ataupun *majāzī*. Adapun semua makna yang telah tersebut di atas tidak lain hanyalah makna takwil yang disesuaikan dengan konteks kalimat. Jadi, ia bukan merupakan makna asli dari kata *al-hudā*.

298 Al-Munajjid, *al-Isytirāk*, hlm. 230.



At-tawaffā

Makna Asal Bahasa	No	al-wujūh	an-Nazā'ir	Hubungan Makna	Penggunaan al-Balāghah	Keterangan
al-itmām (penyempurnaan)	1	qabḍu al-arwāḥ bi al-maut (mencabut nyawa melalui ke- matian)	قُلْ يَتُوفِّكُم مَّلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ (Q.s. as-Sajadah: 11)			
	2	qabḍu al-ḥassi bi an-anum (mencabut kesadaran melalui tidur)	وَهُوَ الَّذِي يَتُوفِّكُم بِاللَّيْلِ (Q.s. al-An'am: 60)			
	3	ar-raḥ'u ilā as-samā' (mengangkat ke langit)	إِذْ قَالَ اللَّهُ لِيَعِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ وَرَافِعُكَ إِلَيَّ (Q.s. Ali Imran: 55)			

Kata *at-tawaffā*²⁹⁹ mempunyai tiga makna, yaitu *qabḍu al-arwāḥ bi al-maut* (mencabut nyawa melalui kematian), *qabḍu al-ḥassi bi an-naum* (mencabut kesadaran melalui tidur), dan *ar-raf'ū ilā as-samā'* (mengangkat ke langit). Dari aspek *an-naẓā'ir*, dua kata *yatawaffā* di sini dalam bentuk yang sama secara redaksional sehingga memenuhi kriteria sebagai *al-musytarak al-lafẓī*. Akan tetapi, redaksi yang terakhir berbeda karena menggunakan *ṣiḡah isim fā'il* sehingga berbeda dengan dua *ṣiḡah* yang lain.

Dari aspek *al-wujūh*, kata *at-tawaffā* dapat dikelompokkan menjadi tiga bagian.

Pertama, adanya hubungan makna-makna yang ada dengan makna asal kata *at-tawaffā*. Menurut Ibnu Fāris: “Makna dasar dari kata ini adalah menyempurnakan (*al-itmām*) dan melengkapi (*al-ikmāl*). Kalimat yang berbunyi: *توفيت الشيء واستوفيته* berarti: aku telah mengambil secara keseluruhan sehingga tidak ada satu pun yang tertinggal.”³⁰⁰ Adapun kata *al-wafāḥ* menurut Ibnu al-Jauzī adalah “sebuah nama untuk kematian karena hal ini terjadi ketika umur telah habis (*istifā' al-'umr*)³⁰¹ atau ‘umur telah sempurna’ berdasarkan makna dasar ini maka makna pertama adalah mati.

Kedua, adanya faktor *majāz mursāl*, yaitu ketika kata *at-tawaffā* bermakna mencabut rasa dengan tidur. Makna tidur pada ayat terkait adalah sebuah bentuk *majāz*. Ibnu Ḥayyan berkata: “Kata *at-tawaffā* merupakan sebuah ungkapan yang biasa digunakan untuk kematian. Pada ayat ini kata tersebut dimaknai secara *majāzī* dengan *an-naum* (tidur) karena antara tidur dan mati ada sebuah keterikatan, yaitu hilangnya perasaan, pikiran, dan kesadaran.”³⁰²

299 Lihat Muqātil, *al-Asybah*, hlm. 275; dan as-Ṣa'ālibi, *al-Asybah*, hlm. 105; Ibnu al-Jauzī, *an-Nuzhah*, hlm. 213; dan al-Munajjid, *al-Isytirāk*, hlm. 226.

300 Ibnu Fāris, *Maqāyis al-Lughah*, (وَقِي), hlm. 6/ 129.

301 Ibnu al-Jauzī, *an-Nuzhah*, hlm. 213.

302 Abū Ḥayyan al-Andalusī, *Tafsīr al-Baḥr al-Muḥīt*, Juz IV, hlm. 146.



Ketiga, adanya faktor takwil. Di antara para ulama ada yang memaknainya dengan makna *ar-raf‘u ila as-samā’* (mengangkat ke atas langit). Makna ini dapat dilihat dalam surat Āli-‘Imrān ayat 5: *قَالَ اللَّهُ يَعْزِي إِلَى مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ إِلَى*. Ada beberapa pendapat yang mengupas ayat ini, di antaranya bahwa makna *wafāh* dalam ayat tersebut adalah *wafāt an-naum*. Sebagian yang lain mengatakan *wafāt al-maut*, mati yang sebenarnya. Ini karena ada penyebutan secara bersamaan antara *al-wafāh* dan *ar-raf‘u*, dan selain itu masih ada pendapat-pendapat yang lainnya.

Abū Ḥayyan mengatakan: “Ar-Rābi’ berpendapat bahwa kata *mutawaffika* dalam ayat tersebut adalah *wafāh an-naum* (tidur). Allah ﷻ mengangkat Nabi Isa di saat beliau sedang tidur. Ibnu Abbas memaknainya dengan *wafāt al-maut* (mati); sedangkan Wahab berpendapat bahwa Nabi Isa dimatikan selama tiga jam, Allah mengangkatnya ke langit dan kemudian Allah menghidupkan kembali di sana. Al-Farra’ berpendapat bahwa makna *al-wafāh* dalam ayat tersebut adalah mati, maksudnya adalah mematikanmu di saat urusanmu sudah selesai dan kamu sudah membunuh Dajjal.”

Dalam kalimat ini terdapat bentuk *taqdīm* dan *ta‘khīr*; kemudian ada yang berpendapat bahwa kalimat *mutawaffika* berarti mengambilmu dari bumi tanpa mati. Ada juga yang memaknainya dengan: “Aku menjadikanmu seperti orang mati” karena pengangkatan mempunyai kemiripan dengan kematian. Ada juga yang memaknainya dengan: ‘Aku mengambilmu secara lengkap, baik ruh dan jasadmu’.”³⁰³ Demikianlah kita banyak mengetahui pendapat mengenai ayat ini, sebagian besar memaknainya dengan: *wafāh al-maut* (mati) dan *wafāh an-naum* (tidur).

303 *Ibid.*, Juz II hlm. 473.

Menurut al-Farra' makna ayat tersebut adalah: "Aku mengangkatmu ke sisi-Ku dan kemudian mematikanmu di saat urusanmu selesai." Dari makna ini tidak ada celah untuk memaknai kata *al-wafāh* dengan *ar-raf'u*, karena dalam ayat tersebut kedua kata tertulis masing-masing secara terpisah dan keduanya adalah dua makna yang saling berubah dengan dua kata berbeda. Ringkasnya, makna kata *at-tawaffā* adalah 'mati yang sebenarnya', sedangkan makna tidur adalah makna *majāzī*, dan tidak ada celah sedikit pun untuk memaknainya dengan *ar-raf'u*.³⁰⁴

Perbedaan makna tersebut menunjukkan bahwa hal itu karena faktor takwil, bukan karena faktor makna hakiki. Dengan demikian, walaupun kata *at-tawaffā* secara *an-naẓā'ir* ada yang memenuhi kriteria sebagai *al-musytarak al-lafẓī*,,, dalam aspek *wujūh* tidak memenuhinya karena kebermaknaan ganda yang ada disebabkan faktor *balāghah*, *takwīl*, dan adanya keterkaitan makna-makna yang ada dengan makna asal. Kata *at-tawaffā* sebenarnya hanya memiliki satu makna hakiki, adapun makna yang lain hanyalah makna yang mempunyai keterkaitan secara *majāzī*.

2. *Majāz* Lugawi

Sebagai contoh, penulis temukan pada penjelasan kata *az-zukhruf*.

304 al-Munajjid, *al-Isytirāk*, hlm. 236.



Makna Asal Bahasa	No	al-wujūh	an-Nazā'ir	Hubungan Makna	Penggunaan al-Balāghah	Keterangan
az-zīnah (hiasan)	1	al-ḥasan (kebaikan)	حَتَّىٰ إِذَا أَخَذَتِ الْأَرْضُ زُخْرُفَهَا وَارْتَيْتْ (Q.s. Yūnus: 24)	Makna asal	Majāz lugawī	
	2	aẓ-ẓahab (emas)	أَوْ يَكُونُ لَكَ بَيْتٌ مِّنْ زُخْرَفٍ (Q.s. al-Isrā': 93)	Makna asal		
	3	at-taẓyīn (berhias)	يُؤَيِّجُ بَعْضُهُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ زُخْرُفَ الْقَوْلِ غُرُورًا (Q.s. al-An'ām: 112)	Makna asal	Majāz lugawī	

Di antara para ulama *al-wujūh wa an-naẓā'ir* yang menyebutkan kata *az-zukhruf* dalam karya mereka adalah ad-Dāmagānī, Ibnu al-Jauzī, dan al-Munajjid. Mereka sepakat bahwa jumlah *al-wujūh* pada kata *az-zukhruf* ada tiga makna, yaitu *aẓ-ẓahab* (emas), *al-ḥasan* (kebaikan), dan *at-tazyīn* (berhias).³⁰⁵ Dari aspek *an-naẓā'ir*, kata *az-zukhruf* memiliki bentuk yang sama secara redaksional sehingga memenuhi kriteria sebagai *al-musytarak al-lafẓī*.

Dari aspek *al-wujūh*, kata *az-zukhruf* dapat dikelompokkan menjadi dua.

Pertama, adanya hubungan makna-makna yang ada dengan makna asal kata *az-zukhruf*. Menurut Ibnu al-Jauzī, “Makna asli *az-zukhruf* adalah *az-zīnah* (hiasan) dan *at-taḥsīn* (perbaikan). Dikatakan bahwa segala sesuatu yang menghasilkan perhiasan disebut sebagai *zukhrufun*, dan bagi orang yang menghias perkataannya dengan kebohongan dapat dikatakan: يزخرف كلامه (memoles pembicaraannya).”³⁰⁶

Ibnu al-Jauzī meyakini ada keterkaitan antara tiga *wajh* dalam kata *zukhrufun*. Makna pertama merupakan makna aslinya, yaitu *az-zīnah* dan *al-ḥasan*, dan kata tersebut masuk ke dalam kategori ini. Sementara itu, Abū Ḥayyan berpendapat bahwa makna asli dari kata *az-zukhruf* adalah *aẓ-ẓahab* (emas). Makna *az-zīnah* merupakan bentuk kiasan. Pendapat Abū Ḥayyan tentang ayat ini adalah “dikiaskan terhadap keelokan, kecantikan, dan warna-warni dengan kata *az-zukhruf*, yaitu emas, karena emas merupakan benda yang elok dan menyenangkan untuk dilihat.”³⁰⁷ Menurut makna

305 Lihat Muqātil, *al-Asybah*, hlm. 246; aṣ-Ṣa'ālībī, *al-Asybah*, hlm. 165; Ibnu al-Jauzī, *an-Nuzhah*, hlm. 335; dan al-Munajjid, *al-Isytirāk*, hlm. 154.

306 Ibnu al-Jauzī, *an-Nuzhah*, hlm. 335.

307 Abi Ḥayyan al-Andalusī, *Tafsīr al-Baḥr al-Muḥīt*, Juz. V, hlm. 143.



aslinya,³⁰⁸ emas dan perhiasan memiliki hubungan *majāzī* yang tidak terbantahkan.

Kedua, mengandung makna *majāz* dalam bentuk *al-majāz al-lugawī*.

- Kata *zukhruf* mempunyai makna *aż-żahab* (emas), termasuk dalam kategori yang disebutkan oleh Abū Ḥayyan tentang makna *aż-żahab*, dan kategori *majāz* menurut Ibnu al-Jauzī dan ar-Rāgib karena mengandung makna *az-zīnah* (perhiasan) sebagai makna aslinya.³⁰⁹
- Makna *at-tazyīn* (menghiasi) merupakan makna kiasan yang ada keterikatan antara menghias perkataan (*zukhruf al-kalām*) dan perhiasan (*az-zīnah*).

Pada kata *akhaẓat* dalam surat Yunus ayat 24 juga terdapat adanya *al-majāz al-lugawī* karena tidak digunakan untuk makna asalnya yang berarti keluar, tumbuh dan mengambil dari yang mampu tapi digunakan untuk keluar dari tanah. Penggunaan seperti ini di luar makna yang sebenarnya sehingga dinamakan *al-majāz al-lugawī*. Dengan demikian, walaupun kata *zukhruf* secara *an-naẓā'ir* memenuhi kriteria sebagai *al-musytarak al-lafẓī*, dalam aspek *wujūh* tidak memenuhinya karena kebermaknaan ganda yang ada disebabkan faktor *balāghah* dan adanya keterkaitan makna-makna yang ada dengan makna asal.

3. *Majāz 'Aqlī*

Bentuk *majāz* ini penulis temukan pada kata *asy-syira'*.

308 'فِرْعَوْن' merupakan kata dari bahasa Yunani 'zoo' yang berarti hewan, dan 'graph' yang berarti gambar, sehingga aslinya adalah gambar hewan. Tapi, makna ini kemudian mengalami perkembangan.

309 Lihat Ar-Rāgib al-Aṣafahānī, *al-Mufradāt fī Garīb al-Qur'ān*, dalam pasal "فِرْعَوْن", dan Ibnu al-Jauzī, *an-Nuzhah*, hlm. 335.

Makna Asal Bahasa	No	al-wujūh	an-Nazā'ir	Hubungan Makna	Penggunaan al-Balāgh	Keterangan
<i>mubadal</i> atau <i>asyai'</i> <i>bi šamanihi</i> (menukar sesuatu)	1	<i>al-ba'</i> (menjual)	يَسْمَا اشْتَرَوْا بِمِ انْفُسِهِمْ اَنْ يَقْرُوا يَمَا اَنْزَلَ اللّٰهُ بَعِيَا (Q.s. al-Baqarah: 90)	Makna asal		
	2	<i>asy-syira'</i> (membeli)	اِنَّ اللّٰهَ اشْتَرَىٰ مِنَ الْمُؤْمِنِيْنَ اَنْفُسَهُمْ وَاَمْوَالَهُمْ (Q.s. at-Taubah: 111)		Majāzī	
	3	<i>al-ikhtiyār</i> (memilih)	اُولٰٓئِكَ الَّذِيْنَ اشْتَرَوْا الضَّلٰلَةَ بِالْهُدٰى (Q.s. al-Baqarah: 16)		Majāzī	



Asy-syira' yang dalam beberapa hal juga digabungkan dengan kata *al-isytira'*; memiliki tiga makna, yaitu: *al-bāi'* (menjual), *asy-syirā'* (membeli), dan *al-ikhtiyār* (memilih).³¹⁰ Dari aspek *an-nazā'ir*, kata *asy-syirā'* ini dalam bentuk yang sama secara redaksional yang masing-masing menggunakan *fi'il isytarā* walaupun ada yang dalam bentuk jamak sehingga memenuhi kriteria sebagai *al-musytarak al-lafzī*.

Dari aspek *al-wujūh*, kata *as-syirā'* dapat dikelompokkan menjadi tiga bagian.

Pertama, adanya hubungan makna-makna yang ada dengan makna asal kata *as-syirā'*. Makna asal dari jual beli adalah pertukaran suatu barang dengan harga yang sudah disepakati, dengan si pemilik barang disebut penjual dan yang menerimanya disebut pembeli. Pada makna *al-ikhtiyār*, lazimnya dalam proses jual beli harus didahului oleh suatu proses pemilihan yang disertai dengan pikiran dan pertimbangan. Secara umum, jual beli mengandung suatu proses pemilihan tapi tidak serta merta menjadikan proses pemilihan tersebut sebagai jual beli. \

Di dalam *al-Qur'ān* terdapat berbagai ilustrasi yang menunjukkan makna *al-ikhtiyār* yang tidak terlepas dari proses transaksi barang yang ditukar dengan harga yang disepakati, antara lain:

- Surat al-Baqarah ayat 16: *أُولَٰئِكَ الَّذِينَ اشْتَرَوُا الضَّلَالَةَ بِالْهُدَىٰ*. Dalam ayat ini kesesatan merupakan barang dagangan dan hidayah adalah harganya.
- Surat al-Baqarah ayat 174: *إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلَ اللَّهُ مِنَ الْكِتَابِ وَيَشْتَرُونَ بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا*. Dalam ayat ini kita melihat bahwa barang

310 *Al-Asybah* karangan Muqātil hlm. 222; lihat juga *al-Asybah* karangan as-Ša'ālībī hlm. 149.

dagangannya adalah harga sedikit yang dimiliki, sedangkan harga yang harus dibayar adalah menyembunyikan Kitab yang diturunkan oleh Allah ﷻ.

- Surat Luqman ayat 6: وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ. Barang dagangan dalam ayat ini adalah perkataan yang tidak berguna (*lahwa al-hadīs*) dan harganya tidak diketahui (*maḥzūf*).

Kita melihat dalam ayat-ayat tersebut bahwa kata *asy-syirā'* tidak keluar dari makna *al-mubādalah* (pertukaran) seperti yang telah disebutkan.

Kedua, di samping dari aspek asal makna, *as-syirā* juga mengandung makna *majāzī* karena terkandung penyerupaan *al-fā'il al-majāzī* dengan *al-fā'il ḥaqīqī* yang hal seperti ini dinamakan *majāz lugawī*. Pendapat yang mengarahkan kata *asy-syirā'* ke arah makna *al-ikhtiyār* (memilih), hanyalah salah satu pendapat dari para pakar yang mengatakan bahwa makna tersebut berbentuk makna *majāzī*. Tentang ayat yang terakhir, Abū Ḥayyan berkata bahwa kata *asy-syirā'* dalam ayat ini merupakan bentuk *majāz* dari proses pemilihan sesuatu dengan tercurahnya seluruh pikiran kepadanya.³¹¹ Hal ini menunjukkan bahwa jika benar *al-ikhtiyār* merupakan salah satu makna dari kata *asy-syira'*, maka hal tersebut merupakan makna *majāzī*, bukan makna hakiki.³¹²

Dengan demikian, kata *al-hudā* tidak memenuhi kriteria sebagai *al-musytarak al-lafzī*, baik pada aspek *an-naẓā'ir* maupun aspek *wujūh*, karena kebermaknaan ganda yang ada disebabkan faktor *balāghah*, takwil, dan adanya keterkaitan makna-makna yang ada dengan makna asal.

311 Abū Ḥayyan al-Andalusī, *Tafsīr al-Baḥr al-Muḥīt*, Juz VII, hlm. 183.

312 Al-Munajjid, *al-Isytirāk*, hlm. 166.



4. Al-Istia'ārah (Kiasan)

Isti'ārah secara bahasa berarti “mengambil sesuatu dari pemiliknya sebagai pinjaman untuk dipakai sesaat lalu dikembalikan lagi kepada pemiliknya.” Menurut istilah pakar *balāghah*, *isti'ārah* adalah penggunaan kata tidak dalam maknanya yang asli karena ada kesamaan antara keduanya. *Isti'ārah* termasuk jenis *majāz* dan salah satu *uslub* dalam bahasa Arab. Karena *al-Qur'ān* diturunkan dengan bahasa Arab, banyak susunan *isti'ārah* di dalamnya. Contohnya diuraikan di bawah ini.

- Kata *khatama* dalam firman Allah surat al-Baqarah ayat 7 (حَتَّمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةً وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ), yaitu orang-orang kafir dengan kekafirannya yang sangat serta berpaling dari kebenaran menjadikan di dalam hatinya tutup sehingga kebenaran dan iman tidak bisa masuk kepadanya.
- Kata *lisān* dalam firman Allah dalam surat asy-Syu'ara ayat 84 (وَاجْعَلْ لِي لِسَانَ صِدْقٍ فِي الْآخِرِينَ), para pakar tafsir mengatakan kata *lisān* sebagai alat bicara ditempatkan pada kata itu sendiri sebagai *isti'ārah*.
- Kata *furusyin* dalam surat al-Wāqi'ah ayat 34 (وَفُُرُشٍ مَّرْفُوعَةٍ), sebagian pakar tafsir mengatakan bahwa *al-furusy al-marfū'ah* artinya wanita.
- Kata *as-subḥu* dalam surat at-Takwīr ayat 18 (وَالصُّبْحُ إِذَا تَنَفَّسٌ), seolah hembusan dan cahaya pagi bagaikan jiwa yang membangkitkan kembali semangat hidup di alam. Di sini makna jiwa bagi pagi merupakan bentuk *isti'ārah*.

Berikut ini adalah analisis kebermaknaan ganda kata-kata dalam *al-Qur'ān* yang tercantum di dalam *al-wujūh wa an-naẓā'ir* yang dipengaruhi oleh faktor *isti'ārah*. Bentuk kiasan ini dapat

dilihat dalam makna kata-kata berikut: *al-akh*, *al-imām*, *al-ittibā'*, *al-ḥabl*, *al-ḥars*, *ar-rajm*, *az-zukhruf*, *as-sabīl*, *as-sa'yu*, *aḍ-ḍarb*, *aẓ-ẓulumāt*, *al-irsāl*, *al-firār*, *fauqa*, *al-misāl*, *al-mass*, *an-nūr*, dan *al-wajhu*.

Untuk penjelasan kata-kata *az-zukhruf*, *as-sa'yu*, *al-mass*, *an-nūr* dan *al-wajhu* dalam posisinya sebagai *isti'ārah* tidak dibahas kembali di sini karena kelima kata tersebut telah diuraikan dalam pembahasan tentang *majāz*. Berikut ini penjelasan tentang kebermaknaan ganda dalam bentuk *isti'ārah* dari kata-kata selainnya.



Al-Akh

Makna Asal Bahasa	No	al-wujūh	an-Nazā'ir	Hubungan Makna	Penggunaan al-Balāghah	Keterangan
Yang setara dan seimbang	1	saudara kandung/seibu	قَاتِلْ كَاتِلَ إِخْوَةٍ فَلِلَّهِ السُّبُحُ (Q.s. an-Nisā': 11) فَطَوَّعَتْ لَهُ نَفْسُهُ قَتْلَ أَخِيهِ فَقَتَلَهُ (Q.s. al-Mā'idah:30)	Makna Asal		
	2	saudara dalam suku	وَالِىَ عَادٍ أَخَاهُمْ هُودًا (Q.s. al-A'rāf: 65) وَالِىَ مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا (Q.s. Hūd:84)			
	3	saudara seagama	فَأَصْبَحَتْهُمْ بَيْنَهُمْ إِخْوَانًا (Q.s. Ali Imran:103) إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ (Q.s. al-Hujurat: 10)			

	4	saudara dalam cinta	وَنَزَعْنَا مَا فِي صُدُورِهِمْ مِنْ غَلٍّ إِخْوَانًا عَلَىٰ (Q.s. al-Hijr: 47)		
	5	Saudara dalam pertemanan	إِنَّ هَذَا أَخِي لَهُ تِسْعٌ وَتِسْعُونَ نَفْسًا (Q.s. Šād: 23)		



Kata *al-akh* mempunyai lima makna, yaitu saudara kandung, saudara dalam suku, saudara seagama, saudara dalam cinta, dan saudara dalam berteman. Dari aspek *an-naẓā'ir*, kata *al-akh* di sini berbeda secara redaksional bahkan berbeda dalam bentuknya, ada yang dalam bentuk *mufrad* dan ada *jama'*, sehingga tidak memenuhi kriteria sebagai *al-musytarak al-lafẓī*.

Adapun dari aspek *al-wujūh*, kata *al-akh* dapat dikelompokkan menjadi dua bagian.

Pertama, adanya hubungan makna-makna yang ada dengan makna asal kata *al-akh*. Menurut as-Ṣā'ālībī, kata *al-akh* pada asalnya mempunyai arti saudara senasab.³¹³ Ar-Rāgib juga berpendapat demikian bahwa *al-ukhuwwah* (persaudaraan) adalah kebersamaan, *al-akh* (saudara) adalah yang bersama-sama dengan yang lain dalam kelahiran, baik saudara kandung, saudara seayah, saudara seibu ataupun saudara sesusuan.

Kedua, dari aspek asal makna, *al-akh* juga mengandung makna *isti'ārah* dalam bentuk *al-isti'ārah at-taṣrīhiyyah*, yaitu ketika kata *al-akh* mempunyai makna setiap orang yang punya kebersamaan dengan orang lain dalam suku, agama, pekerjaan, interaksi, cinta, dan dalam bentuk-bentuk yang lain.³¹⁴ Ketika kata *al-akh* menunjukkan makna-makna tersebut, ia dalam bentuk *isti'ārah* dengan kata *al-akh* digunakan untuk makna-makna tersebut kemudian dibuang *al-musyabbah* karena ada *'alāqah* yang menghubungkan antara makna hakiki dengan makna *majāzī*. Berikutnya, dilupakan *at-tasybīh* dan diasumsikan bahwa *al-musyabbah* bagian dari *al-musyabbah bih* dalam bentuk *isti'ārah at-taṣrīhiyyah*.

313 As-Ṣā'ālībī, *al-Asybah wa an-naẓā'ir*, hlm. 67.

314 Ar-Rāgib dalam Muḥammad Nuruddin al-Munajjid, *al-Isytirāk al-Lafẓī*, hlm. 98.

Dengan demikian, kata *al-akh* secara *an-naẓā'ir* maupun dalam aspek *wujūh* tidak memenuhi kriteria sebagai *al-musytarak al-lafẓī* karena kebermaknaan ganda yang ada disebabkan adanya keterkaitan makna-makna yang ada dengan makna asal pada kata *al-akh* sehingga hanya memiliki satu makna hakiki. Adapun makna yang lain hanyalah makna yang mempunyai keterkaitan secara *isti'ārah*.



Al-imām

Makna Asal Bahasa	No	al-wujūh	an-Nazā'ir	Hubungan Makna	Penggunaan al-Balāgh	Keterangan
<i>al-Mu'tam-ma bihī</i> (yang dijadi-kan panutan)	1	<i>al-qāid</i> (pemimpin)	قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا (Q.s. al-Baqarah: 124)	Makna asal		
	2	<i>al-Kitāb</i> (catatan perbuatan manusia)	يَوْمَ نَدْعُوا كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمامِهِمْ (Q.s. al-Isrā':71)			
	3	<i>Lauḥul Maḥfūz</i>	وَكُلُّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُبِينٍ (Q.s. Yāsin: 12)	<i>Isti'ārah</i>		
	4	<i>at-Taurāt</i>	وَأَجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ إِمَامًا (Q.s. al-furqān: 74)		Majāz Mursal	
	5	<i>at-Tarīq al-Wādiḥ</i> (jalan yang terang)	فَانتَقَمْنَا مِنْهُمْ وَآتَيْنَاهُمُ لَإِمامٍ مُبِينٍ (Q.s. al-Hijr: 79)	<i>Isti'ārah</i>		

Kata *al-imām* mempunyai lima makna, yaitu *al-qāid* (pemimpin), *al-Kitāb* (catatan perbuatan manusia), *lauḥul mahfuḥ*, *at-Taurāt*, dan *at-ṭarīq al-wāḍiḥ* (jalan yang terang).³¹⁵ Dari aspek *an-naẓā'ir*, kata *al-imām* ini memiliki bentuk yang sama secara redaksional sehingga memenuhi kriteria sebagai *al-musytarak al-lafẓi*.

Adapun dari aspek *al-wujūh*, kata *al-imām* dapat dikelompokkan menjadi dua bagian.

Pertama, adanya hubungan makna-makna yang ada dengan makna asal kata *al-imām*. Ar-Rāḡib berpendapat bahwa *al-imām* adalah sesuatu yang diikuti oleh orang lain seperti manusia yang diikuti perbuatan dan ucapannya, atau kitab maupun yang lainnya, baik ia berada dalam kebenaran maupun berada dalam kebatilan.

Kedua, di samping dari aspek asal makna, *al-imām* juga mengandung makna *isti'ārah* (*isti'ārah taṣrīḥiyyah*), yaitu ketika kata *al-imām* mempunyai makna *at-ṭarīq al-wāḍiḥ* (jalan yang terang). Kata *al-imām* yang mempunyai makna asal *al-qā'id* dipinjam untuk makna 'jalan' karena jalan itu diikuti dan menuntun orang yang berjalan di atasnya sampai kepada tujuan sebagaimana yang ada pada *al-qā'id*. Adapun penggunaan kata *al-imām* untuk makna *al-Kitāb* adalah bentuk *majāz*, dan *al-Kitāb* sendiri adalah suatu kata yang umum yang mencakup seluruh *wujūh* yang lain.

Terkait dengan makna *al-Kitāb*, ini adalah kata umum yang dikhususkan oleh konteks kalimat dengan berbagai bentuk yang disebutkan oleh peneliti *al-wujūh wa an-naẓā'ir*.³¹⁶ Pasalnya, ada

315 Aš-Ša'ālībī, *al-Asybah*, hlm. 64; Ibnu al-Jauzī, *an-Nuzḥah*, hlm. 126; al-Munajjid, *al-Isytirāk*, hlm. 102.

316 Maksudnya adalah para ulama peneliti kitab tafsir, khususnya yang berkaitan dengandisebutkan kata.



kalanya kata tersebut dikhususkan dengan *lauḥul mahfuz*, Taurat, dan kadang juga dikhususkan dengan 'buku catatan amal perbuatan manusia' sesuai dengan konteks kalimatnya. Semua itu mencakup makna umum lafal tersebut.

Dari pembahasan di atas, kelima arti yang telah disebutkan rupanya kembali kepada satu arti, yaitu *al-qā'id* karena mengandung makna *at-ṭarīq* dalam bentuk *isti'ārah*. Adapun penggunaan kata *al-imām* untuk makna *al-Kitāb* adalah bentuk *majāz*, dan *al-Kitāb* sendiri adalah suatu kata yang umum yang mencakup seluruh *wujūh* yang lain. Hanya saja, ada penafsiran lain tentang *isytirāk lafẓī* pada kata *al-imām* di dalam menunjukkan makna kata *al-qā'id* dan *al-Kitāb*, yaitu terkait dengan perbedaan bahasa. Ketika menunjukkan *al-Kitāb*, kata *al-imām* mengikuti bahasa Hamir³¹⁷ sehingga menyebabkan adanya *isytirāk*. Walaupun demikian, harus disadari bahwa kata *al-imām* yang menunjukkan makna *al-Kitāb* adalah bentuk *isti'ārah* dalam bahasa Hamir.³¹⁸

Dengan demikian, walaupun kata *al-imām* secara *an-nazā'ir* memenuhi kriteria sebagai *al-musytarak al-lafẓī*,, dalam aspek *wujūh* tidak memenuhinya karena kebermaknaan ganda yang ada disebabkan faktor *balāghah* dan adanya keterkaitan makna-makna yang ada dengan makna asal. Kata *al-imām* sebenarnya hanya memiliki satu makna hakiki, yakni pemimpin (*al-qā'id*), sedangkan makna yang lain hanyalah makna yang mempunyai keterkaitan secara *majāzī* dan kiasan (*isti'ārah*).

317 Lihat Abū Ubaid al-Qasim ibnu Salam, *Lugāt al-Qabāil al-Wāridah fī al-Qur'ān*, hlm. 171 dan Abi Ḥayyan al-Andalusī, *Tafsīr al-Baḥr al-Muḥīt*, hlm. 5/463, al-Munajjid, *al-Isytirāk*, hlm. 112.

318 Al-Munajjid, *al-Isytirāk*, hlm. 102.

Al-ittibā'

Makna Asal Bahasa	No	al-wujūh	an-Nazā'ir	Hubungan Makna	Penggunaan al-Balāgh	Keterangan
iqtifā'ul atsar (mengikuti jejak)	1	aṣ-ṣuḥbah (persahabatannya)	قَالَ لَهُ مُوسَى هَلْ أَتَّبَعَكَ عَلَىٰ أَنْ تُعَلِّمَنِي يٰمَسَّا عَلَّمْتَ رُشْدًا (Q.s. al-Kahfi: 66) قَالُوا أَتُؤْمِنُ لَكَ وَتَتَّبَعَكَ الْأَرْذَالُونَ (Q.s. asy-Syu'arā': 111)	Makna asal		
	2	al-ikhtiyār (pilihan)	وَيُتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ (Q.s. an-Nisā':115)		Isti'ārah	
	3	al-'amal (perbuatan)	فَيَتَّبِعُونَ مَا دَشَّاهُ مِنْهُ (Q.s. al-Imrān: 7)		Isti'ārah	



	4	aṣ-ṣalāh (shalat)	وَلَيْتَ أَتَيْتَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ يَكُلُّ أَيْةً مَّا يَتَّبِعُونَ قِبَلَكَ وَمَا أَتَتْ يَتَّبِعُونَ قِبَلَهُمْ (Q.s. al-Baqarah: 145)		Isti'ārah	
	5	al-istiqāmah (kontinu)	إِنِ اتَّبَعَ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا (Q.s. an-Nahl: 123)		Isti'ārah	
	6	aṭ-ṭā'ah (taat)	لَا تَتَّبِعُوا الشَّيْطَانَ إِلَّا قَلِيلًا (Q.s. an-Nisā': 83)		Isti'ārah	

Ada dua makna kata *al-ittibā'*, namun ad-Dāmagānī melebihkannya sehingga menjadikannya tujuh arti, yaitu *aṣ-ṣuḥbah* (persahabatan), *al-iqtidā'* (mengikuti), *al-ikhtiyār* (pilihan), *al-'amal* (perbuatan), *aṣ-ṣalāh* (shalat), *al-istiḳāmah* (kontinu), dan *aṭ-ṭā'ah* (taat). Dari aspek *an-naẓā'ir*, kata *al-ittibā'* ini dalam bentuk yang berbeda-beda secara redaksional bahkan berbeda dalam bentuk *ṣiḡah*-nya, ada yang dalam bentuk kata kerja *māḍī* dan *muḍāri'* juga ada yang berbentuk *amr* sehingga tidak memenuhi kriteria sebagai *al-musytarak al-lafẓī*.

Dari aspek *al-wujūh*, kata *al-ittibā'* dapat dikelompokkan menjadi dua bagian.

Pertama, adanya hubungan makna-makna yang ada dengan makna asal kata *al-ittibā'*. Pada hakikatnya, semua arti kata *al-ittibā'* di atas tidak keluar dari makna 'mengikuti jejak'. Ibnu Fāris menegaskan bahwa setiap yang ada di dalam bab ini tidak keluar dari asal. Ia mengatakan bahwa huruf *ta'*, *ba'*, dan *'ain* adalah satu asal. Tidak keluar sedikit pun dalam bab ini, yaitu *at-tuluwwu* dan *al-qafwu* (keduanya berarti mengikuti).³¹⁹

Ibnu al-Jauzī menegaskan hal yang sama bahwa awal mulanya kata *al-ittibā'* itu berarti mengikuti jejak orang lain yang diikuti dalam berjalan di jalan. Kadang kala kata tersebut dipinjam berkenaan agama, akal, dan perbuatan.³²⁰

Kedua, adanya faktor *balāḡah* yaitu ketika *al-ittibā'* digunakan untuk makna agama, akal, dan perbuatan.³²¹

- Kata *al-ittibā'* terdapat di dalam *al-Qur'ān* dengan dua makna

319 Ibnu Fāris, *Maqāyis al-Luḡah*, (*ta'*, *ba'*, *'ain*), hlm. 1/262.

320 Ibnu al-Jauzī, *an-Nuzhah*, hlm. 85.

321 *Ibid.*



ini, yaitu *lugawi* (kebahasan) dan *musta'ār* (pinjaman), yang dengan sendirinya terbantahkan adanya pendapat dalam *isytirāk al-lafzī* menunjukkan makna ini.

- Makna *aṣ-ṣuḥbah* (menyertai), seperti dalam Firman Allah ﷻ:

قَالَ لَهُ مُوسَىٰ هَلْ أَتَّبِعُكَ عَلَىٰ أَن تُعَلِّمَ مِنَّمَا عَلَّمْتَ رَسُولًا

Musa berkata kepada Khidhr: “Bolehkah aku mengikutimu supaya kamu mengajarkan kepadaku ilmu yang benar di antara ilmu-ilmu yang telah diajarkan kepadamu?” (Q.s. al-Kahfi: 66)

Ad-Dāmagānī juga mengutip makna *ṣuḥbah* dari firman Allah:

قَالُوا أَتُؤْمِنُ لَكَ وَاتَّبَعَكَ الْمَارِدُونَ

Mereka berkata: “Apakah kami akan beriman kepadamu, padahal yang mengikuti kamu ialah orang-orang yang hina?” (Q.s. asy-Syu’arā: 111)

- Penunjukkan kata *attabi’uka* yang diartikan agama adalah *isti’ārah* yang jelas dan tidak memerlukan penjelasan serta tidak keluar dari apa yang telah disebutkan oleh Ibnu al-Jauzī.
- Makna *al-ikhtiyār*, seperti dalam firman Allah ﷻ:

وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ

... dan mengikuti jalan yang bukan jalan orang-orang mukmin. (Q.s. an-Nisā’: 115)

فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ

Maka mereka mengikuti sebahagian ayat-ayat yang mutasyabihāt daripadanya (Q.s. Āli-‘Imrān: 7)

Makna dari kedua ayat di atas juga tidak keluar dari *isti'ārah*.

- Makna *istiqāmah* seperti dalam firman Allah:

إِنِ اتَّبَعَ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا

Ikutilah agama Ibrahim seorang yang hanif. (Q.s. an-Naḥl: 123)

Makna *millah* juga merupakan makna *isti'ārah* bagi agama secara *lugawī*.

- Makna *ṣalāh* seperti di dalam firman Allah:

وَلَيْنَ آتَيْتَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ بِكُلِّ آيَةٍ مَا تَبِعُوا قِبْلَتَكَ وَمَا أَنْتَ
بِتَابِعِ قِبْلَتَهُمْ

Dan sesungguhnya jika kamu mendatangkan kepada orang-orang (Yahudi dan Nasrani) yang diberi al-Kitāb (Taurat dan Injil), semua ayat (keterangan), mereka tidak akan mengikuti kiblatmu, dan kamu pun tidak akan mengikuti kiblat mereka, (Q.s. al-Baqarah: 145)

Arti kata *ittibā'* ini tidak hanya ikhlas dalam shalat sebagaimana dikatakan oleh ad-Dāmagānī. Abū Ḥayyan berkata: "Mereka tidaklah mengikutimu dan tidak menempuh jalanmu.³²² Dengan demikian, Abū Ḥayyan membawa ayat tersebut kepada *isti'ārah*, dengan makna mengikuti Allah dan agama karena shalat adalah bagian dari agama, dan makna lafal yang menunjukkan agama adalah *isti'ārah*. Kata *al-ittibā'* secara *an-naẓā'ir* maupun dari aspek *wujūh* tidak memenuhi kriteria sebagai *al-musyarak al-lafẓī* karena kebermaknaan ganda yang ada disebabkan faktor *balāgh* dan

322 Abū Ḥayyan, *al-Baḥr al-Muḥīṭ*, hlm. 1/430.



adanya keterkaitan makna-makna yang ada dengan makna asal. Kata *al-ittibā'* sebenarnya memiliki satu makna hakiki, sedangkan makna yang lain hanyalah makna yang mempunyai keterkaitan secara *isti'ārah*.



Al-ḥabl

Makna Asal Bahasa	No	<i>al-wujūh</i>	an-Naẓā'ir	Hubungan Makna	Penggunaan al-Balāgh	Keterangan
<i>Imtidādus-syai</i> (sesuatu yang memanjang)	1	<i>al-ḥabl al-ma'rūf</i> (tali)	فَأَلْقُوا حَبْلَهُمْ وَكَيْصَهُمْ (Q.s. asy-Syu'arā': 44)	Makna Asal		
	2	<i>al-'ahd</i> (janji)	إِلَّا يَحْتَبِلُ مِنَ اللَّهِ وَحَبْلٌ مِنَ النَّاسِ (Q.s. Āli-'Imrān: 112)		<i>Isti'ārah</i>	
	3	'urūq fi al-'unuq (pembuluh darah di leher)	وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ (Q.s. Qāf: 16)	Makna asal		
	4	<i>al-Qur'ān</i>	وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا (Q.s. Āli-'Imrān: 103)	Takwil		



Arti kata *al-ḥabl* ada empat makna, yaitu *al-ḥabl al-ma'rūf* (tali), *al-'ahd* (janji), *'urūq fi al-'unuq* (pembuluh darah di leher), dan *al-Qur'ān*. Dari aspek *an-naẓā'ir*, kata *al-ḥabl* ini dalam bentuk yang sama secara redaksional sehingga memenuhi kriteria sebagai *al-musyarak al-lafẓī*.

Adapun dari aspek *al-wujūh*, kata *al-ḥabl* dapat dikelompokkan menjadi tiga bagian.

Pertama, adanya hubungan makna-makna yang ada dengan makna asal kata *al-ḥabl*. Menurut Ibnu Fāris, arti *al-ḥabl* hanya satu, yaitu menunjukkan makna memanjangnya sesuatu, kemudian ditafsirkan sebagai berbagai makna yang semuanya kembalinya satu asal.³²³

Kedua, di samping dari aspek asal makna, *al-ḥabl* juga mengandung makna-makna *isti'ārah* dalam bentuk *isti'ārah at-taṣrīḥiyyah*, yaitu ketika kata *al-ḥabl* yang disebutkan oleh *aṣḥāb al-wujūh wa an-naẓā'ir* dengan makna *ad-dīn* yang merupakan hasil penafsiran (bukan makna asli) sebagai *isti'ārah*. Dalam hal ini kata *al-ḥabl* dipinjam untuk makna *ad-dīn*, lalu *al-musyabbah* dibuang karena ada *'alāqah* yang menghubungkan antara makna hakiki dengan makna *majāzī*. Berikutnya, dilupakan *at-tasybīh* dan diasumsikan bahwa *al-musyabbah* bagian dari *al-musyabbah bih* dalam bentuk *isti'ārah at-taṣrīḥiyyah*. Begitu juga pengaruh *isti'ārah* di dalam kata *al-ḥabl* yang artinya adalah janji.

Ketiga, hasil takwil sebagaimana yang diungkapkan Ibnu Fāris di atas, kebanyakan makna-makna tersebut kembali kepada makna asal kata tersebut.

323 Ibnu Fāris, *Maqāyis al-Lughah*, hlm. 2/130.

Masing masing ulama menakwilkan kata *al-ḥabl* sesuai pendapatnya. Menurut Ibnu al-Jauzī³²⁴ dan Ibnu Salam, *al-ḥabl* adalah *ad-dīn* (agama).³²⁵ Menurut as-Suyuṭi, artinya jamaah—berdasarkan salah satu pendapat. Menurut ar-Rāḡib adalah sesuatu yang dengannya bisa menyampaikan kepada-Nya, seperti *al-Qur'ān*, akal, maupun yang lainnya yang apabila dipegang bisa menyampaikan kita ke sisi-Nya.³²⁶ As-Suyuṭi menegaskan bahwa makna tersebut dalam ayat dipinjam dari *al-ḥabl* yang ditarik tangan.

Berbagai aspek *balāḡah*, sebagaimana penulis kemukakan, tidak ada hubungannya dengan penetapan makna kebahasaan dan hakikat makna yang ditunjukkan dalam lafal.

Dengan demikian, walaupun kata *al-ḥabl* secara *an-naẓā'ir* memenuhi kriteria sebagai *al-musytarak al-lafẓī*, dalam aspek *wujūh* tidak memenuhinya karena kebermaknaan ganda yang ada disebabkan faktor *balāḡah*, takwil, dan adanya keterkaitan makna-makna yang ada dengan makna asal. Dengan demikian, kata *al-ḥabl* sebenarnya hanya memiliki satu makna hakiki, sedangkan makna yang lain hanyalah makna yang mempunyai keterkaitan secara *majāzī*.

324 Lihat al-Jauzī, *an-Nuzhah*: 243, aṣ-Ṣa'ālībī, *al-Asybah*, hlm. 114.

325 Lihat Yahya, *at-Taṣārif*, hlm. 314.

326 Ar-Rāḡib al-Ashfaḥānī, *al-Mufradāt*; ḥa', ba', lā.



Ar-Rajm

Makna Asal Bahasa	No	al-wujūh	an-Nazā'ir	Hubungan Makna	Penggunaan al-Balāghah	Keterangan
ar-Ramyu bi ar-rajām (melempar dengan batu)	1	ar-ramyu (melempar)	وَجَعَلْنَاهَا رَجُومًا لِلشَّيْطَانِ (Q.s. al-Mulk: 5)	Makna Asal		
	2	al-qatl (membunuh)	وَلَوْلَا رَحْمَتُكَ لَرَجَّخْنَاكَ (Q.s. Hūd: 91)		Isti'ārah	
	3	al-la'n (melaknat)	فَاخْرِجْ مِنْهَا فَإِنَّكَ رَجِيمٌ (Q.s. Šad: 77)	Makna asal		
	4	as-sabb (menghina)	فَاخْرِجْ مِنْهَا فَإِنَّكَ رَجِيمٌ (Q.s. Šad: 77)	Takwil		
	5	al-qaul bi az-ẓann (ucapan karena persangkaan)	رَجِمًا بِالْغَيْبِ (Q.s. al-Kahfi: 22)			

Disebutkan arti kata *ar-rajm* ada lima *wujūh*, yaitu *ar-ramyu* (melempar), *al-qatl* (membunuh), *al-la'n* (melaknat), *as-sabb* (menghina), dan *al-qaul bi aẓ-ẓann* (ucapan karena persangkaan).³²⁷ Dari aspek *an-naẓā'ir*, kata *ar-rajm* diungkapkan dalam bentuk yang berbeda-beda secara redaksional. Bahkan berbeda dalam bentuk *ṣīgah*-nya, ada yang dalam bentuk kata kerja juga ada yang berbentuk kata benda sehingga tidak memenuhi kriteria sebagai *al-musyarak al-lafẓī*.

Dari aspek *al-wujūh*, kata *ar-rajm* dapat dikelompokkan menjadi dua bagian.

Pertama, adanya hubungan makna-makna yang ada dengan makna asal kata *ar-rajm*. Ar-Rāḡib berkata, “Kata *ar-rijām* artinya batu, sedangkan kata *ar-rajm* melempar dengan batu, dan kata *ar-rajm* digunakan untuk melempar karena praduga dan prasangka, dan untuk mencela dan mengusir.”³²⁸

Adanya penggunaan makna *balāḡah* berupa *isti'ārah*. Ibnu Qutaibah berkata, “Kemudian kata *ar-rajm* dipinjam (*isti'ārah*) dan diletakkan pada kata *qatl* (membunuh) karena mereka membunuh dengan cara merajam.” Adapun maknanya menjadi ‘laknat’ dan ‘celaan’, maka yang demikian itu maksudnya melemparkan dengan lidah (menuduh).

Kata *ar-rajīm* artinya adalah yang dirajam. Kata *ar-rajīm* bisa diartikan dengan dilaknat atau yang dikutuk. Hanya saja, itu hanyalah bahasa Quraisy dan ‘Ailan. Penulis menduga bahwa makna asalnya adalah melempar.

327 Lihat Muqātil, *al-Asybah*, hlm. 264, aṣ-Ṣa’ālibī, *al-Asybah*, hlm. 154, Ibnu al-Jauzī, *an-Nuzhah*, hlm. 317, Ibnu al-Imād, *Kasyfu as-Syarā’ir*, hlm. 175, dan al-Munajjid, *al-Isytirāk*, hlm. 147.

328 Ar-Rāḡib al-Ashfaḥānī, *al-Mufradāt fī Garib al-Qur’ān, Rajm*.



Abū Ḥayyan berkata, “Kata *rajm* dipinjam seakan-akan manusia melempar tempat yang tidak ia ketahui sesuai dengan persangkaannya berkali-kali.”³²⁹ Kecenderungan lafal tersebut lebih kepada asalnya, yaitu melempar. Kata *rajm* yang artinya *ẓann* ada dalam bahasa Huḏail saja, tanpa menghalangi *isti'arah* tersebut dengan bahasa Huḏail. Dengan demikian, kata *ar-rajm* keluar dari berbagai arti yang telah disebutkan untuk melepaskan maknanya yang pertama, yaitu melempar. Dengan kata lain, kata *ar-rajm* tidak memenuhi kriteria sebagai *al-musytarak al-lafẓī*, baik pada aspek *an-naẓā'ir* maupun aspek *wujūh*, karena kebermaknaan ganda yang ada disebabkan faktor *balāgh*, takwil, dan adanya keterkaitan makna-makna yang ada dengan makna asal.

329 Abū Ḥayyan, *al-Baḥr al-Muḥīt*, hlm. 6/114.

Az-ẓulumāt

Makna Asal Bahasa	No	<i>al-wujūh</i>	an-Naẓā'ir	Hubungan Makna	Penggunaan al-Balāghah	Keterangan
<i>iswīdād al-fail</i> (kegelapan malam)	1	<i>asy-syirk</i> (syirik)	اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ (Q.s. al-Baqarah: 257) أَنَّا أَخْرِجَ قَوْمَكَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ (Q.s. Ibrahim: 5)		<i>Majāzī</i>	Tidak disebutkan semua <i>an-naẓā'ir</i> dalam al-Isytirāk
<i>khilāfu aḍḍiyā'</i> (antonim cahaya)	2	<i>az-ẓulumāt alma'rūfah</i>	وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ (Q.s. al-An'ām: 1)	Makna asal		
	3	<i>al-ahwāl</i> (hal-hal yang menakutkan)	قُلْ مَنْ يُنَجِّيْكُمْ مِّنْ ظُلُمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ (Q.s. al-An'ām: 63) أَمَّنْ يَهْدِيكُمْ فِي ظُلُمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ (Q.s. an-Naml: 63)	Makna asal		



Kata *az-ẓulumāt* memiliki tiga makna, yaitu *asy-syirk* (syirik), *al-aḥwāl* (hal-hal yang menakutkan), dan *az-ẓulumāt ʿidd al-anwār* (kegelapan).³³⁰ Dari aspek *an-naẓā'ir*, kata *az-ẓulumāt* ini dalam bentuk yang sama secara redaksional sehingga memenuhi kriteria sebagai *al-musytarak al-lafẓī*.

Dari aspek *al-wujūh*, kata *ar-rūḥ* dapat dikelompokkan menjadi tiga bagian.

Pertama, munculnya beberapa makna pada kata *az-ẓulumāt* disebabkan adanya hubungan makna-makna yang ada dengan makna asal, di samping juga disebabkan faktor *balāghah* berupa *majāz* dan *isti'ārah*.

Kedua, pada dasarnya makna kata *az-ẓulumāt* adalah antonim dari cahaya.³³¹ Makna *al-aḥwāl* ditemukan dalam firman Allah ﷻ di surat al-An'am ayat 63: *قُلْ مَنْ يُنَجِّيْكُمْ مِّنْ ظُلُمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ*. Makna ini bersifat *majāzī*. Abū Ḥayyan berkata, "Mayoritas pakar tafsir berpendapat bahwa kata *az-ẓulumāt* merupakan *majāz* yang menggambarkan keganasan darat dan laut beserta hal-hal yang menakutkan di dalamnya."³³² Ini tetap digunakan sebagai *majāz* untuk menggambarkan keadaan hari yang sulit seperti siang yang sangat mendung atau dilanda badai (*an-nahār al-aswad*).

Ketiga, makna *asy-syirk* yang terdapat dalam surat Ibrahim ayat 5: *أَنْ أَخْرِجَ قَوْمَكَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ* merupakan makna yang muncul dari bentuk kiasan yang digunakan. Ibnu Ḥayyan berkata: "Kata *az-ẓulumāt* dan *an-nūr* merupakan ungkapan untuk menggambarkan

330 Lihat Muqātil, *al-Asybah*, hlm. 116; aš-Ša'ālibi, *al-Asybah*, hlm. 200; Ibnu al-Jauzī, *an-Nuzhah*, hlm. 423; Ibnu al-Imād, *Kasyfu as-Syarā'ir*, hlm. 150, dan al-Munajjid, *al-Isytirāk*, hlm. 182.

331 Ibnu Fāris, *Maqāyis al-Lughah*, pasal ىظ, Juz 3 hlm. 468.

332 Abū Ḥayyan, *al-Baḥr al-Muḥit*, Juz IV, hlm. 150.

kekufuran dan keimanan.”³³³ Oleh karena itu, dapat disimpulkan bahwa kata *aẓ-ẓulumāt* hanya memiliki satu makna hakiki, yaitu tidak ada cahaya. Adapun makna lainnya merupakan makna *majāzī* atau kiasan (*isti'ārah*).

Dengan demikian, walaupun kata *aẓ-ẓulumāt* secara *an-naẓā'ir* memenuhi kriteria sebagai *al-musytarak al-lafẓī*, dalam aspek *wujūh* tidak memenuhinya karena kebermaknaan ganda yang ada disebabkan faktor *balāghah*, takwil, dan adanya keterkaitan makna-makna yang ada dengan makna asal. Kata *aẓ-ẓulumāt* sebenarnya hanya memiliki satu makna hakiki, sedangkan makna yang lain hanyalah makna yang mempunyai keterkaitan secara *majāzī*.

333 *Ibid.*, Juz V, hlm. 403.



Al-firār

Makna Asal Bahasa	No	al-wujūh	an-Nazā'ir	Hubungan Makna	Penggunaan al-Balāghah	Keterangan
hariba (lari ketakutan)	1	hariba (lari ketakutan)	فَقَرَرْتُ مِنْكُمْ لَمَّا خَشَّكُمْ (Q.s. as-Syu'arā': 21) قُلْ لَنْ يَنْفَعَكُمْ الْغَرَارُ أَنْ فَرَرْتُمْ مِنْ الْمَوْتِ أَوِ الْقَتْلِ (Q.s. al-Ahzāb: 16)	Makna asal		Tidak disebutkan semua an-nazā'ir dalam al-Isytirāk
	2	al-karāhah (kebencian)	قُلْ إِنَّ الْمَوْتَ الَّذِي تَفِرُونَ مِنْهُ (Q.s. al-Jumu'ah: 8)		isti'ārah	
	3	'adamu al-iltifāt (tidak menoleh)	يَوْمَ يَغِيرُ الْمَوْتُ مِنْ أَحْيَاهِ (Q.s. 'Abasa: 34)		isti'ārah	
	4	tabā'ada (menjauh)	فَلَمْ يَزِدْهُمْ دُعَايَ إِلَّا فِرَارًا (Q.s. Nūh: 6)		isti'ārah	
	5	taubah (taubat)	فَقَرُّوا إِلَى اللَّهِ (Q.s. az-Zariyat: 50)		isti'ārah	

Kata *al-firār* setidaknya mempunyai lima *wujūh*, yaitu *hariba* (lari ketakutan), *al-karāhah* (kebencian), '*adamu al-iltifāt* (tidak menoleh), *tabā'ada* (menjauh), dan *taubah* (taubat).³³⁴ Dari aspek *an-naẓā'ir*, kata *firār* ini dalam bentuk yang berbeda-beda secara redaksional bahkan berbeda dalam *ṣīgah*-nya, ada yang dalam bentuk kata kerja *māḍī*, *muḍhārī* dan *amr* juga ada yang berbentuk kata benda sehingga tidak memenuhi kriteria sebagai *al-musytarak al-lafẓī*.

Dari aspek *al-wujūh*, kata *al-firār* dapat dikelompokkan menjadi dua bagian.

Pertama, adanya hubungan makna-makna yang ada dengan makna asal kata *al-firār*. Menurut Ibnu al-Jauzī, makna dasar dari kata ini adalah *hariba* (lari ketakutan).³³⁵ Berdasarkan berbagai macam pendapat yang ada, pendapat inilah yang mendasarkan diri pada bukti ayat *al-Qur'ān*.

Kedua, faktor takwil dan *balāghah*, hal ini bisa dilihat pada makna-makna berikut ini.

- *Al-karāhah* (kebencian): makna ini berdasarkan pada firman Allah di dalam surat al-Jumu'ah ayat 8: قُلْ إِنَّ الْمَوْتَ الَّذِي تَفِرُّونَ مِنْهُ. Penulis tidak berkesimpulan bahwa *al-karāhah* ini sinonim dari *firār* dikarenakan kata ini tidak bisa disubstitusikan secara tepat dengan *al-karāhah*. Memang benar bahwa kata *al-karāhah* bisa menjadi takwil atas ayat ini tapi itu bukan berarti sinonimnya. Sebab, makna "lari dari sesuatu" mungkin karena kebencian seseorang terhadap sesuatu tersebut. Makna tersebut terjadi karena sebab akibat. Larinya mereka dari kematian karena kebencian mereka darinya.

334 Muqātil, *al-Asybah*, hlm. 18; Ibnu al-Jauzī, *an-Nuzhah*, hlm. 463; Ibnu al-Imād, *Kasyfu as-Syarā'ir*, hlm. 236, al-Munajjid, *al-Isytirāk*, hlm. 198.

335 Ibnu al-Jauzī, *an-Nuzhah*, hlm. 463.



Oleh karena itu, makna *al-karāhah* bukanlah makna langsung dari kata *al-firār*, namun karena bentuk *isti'ārah*. Kata *al-firār* dipinjam untuk makna *al-hurūb* kemudian dibuang *al-musyabbah* karena ada *alāqah* yang menghubungkan antara makna hakiki dengan makna *majāzī*. Berikutnya, dilupakan *at-tasybīh* dan diasumsikan bahwa *al-musyabbah* bagian dari *al-musyabbah bih* dalam bentuk *isti'ārah at-taṣriḥiyyah attaba'iyyah*.

- 'Adamu *al-iltifāt* (tidak menoleh): makna ini didasarkan pada firman Allah di surat 'Abasa ayat 34: *يَوْمَ يَنْفِرُ الْمَرْءُ مِنْ أَخِيهِ*. Tidak ada perbedaan pendapat terhadap pemaknaan ini. Maknanya determinis sebab 'berpaling' di sini menjadi makna pasti, namun bukan merupakan substitusi dari kata *yafirru* dalam ayat tersebut. Adapun *al-karāhah* (kebencian) sebagai makna dari kata *firār* tidak diragukan lagi dan tidak membutuhkan penjelasan.
- *Tabā'ada* (menjauh): makna ini dijumpai pada firman Allah di surat Nūh ayat 6: *فَلَمْ يَزِدْهُمْ دُعَائِي إِلَّا فِرَارًا*. Makna ini juga merupakan makna pasti. Lari ketakutan juga bisa berarti menjauh karena takut dan berusaha untuk menyelamatkan diri. Menjauh tidak bisa dipisahkan dari lari ketakutan. Namun, keduanya tidak bisa saling mensubstitusikan dalam hal makna sebab tidak setiap lari ketakutan itu menjauh dan tidak setiap gerak menjauh itu adalah lari ketakutan.
- *Taubah* (taubat): makna ini dijumpai pada firman Allah di surat adz-Dzāriyat ayat 50: *فَقَرُّوْا إِلَى اللَّهِ*. Ini juga termasuk pembagian yang ada dalam buku *al-wujūh wa an-naẓā'ir*. Perbedaan makna hanyalah tambahan huruf *jar* yang ada di belakang kata *farra* (*farra min* dan *farra ilā*) sebab setiap aktivitas lari meniscayakan

adanya tempat yang dituju. Jika larinya kepada Allah, maka yang dituju adalah Allah, dan kembali kepada Allah di sini disebut taubat. Sebenarnya tidak masalah jika kata ini tetap mengacu pada makna dasar sebab lari di sini bisa berarti lari dari keduniaan ataupun lari dari kemaksiatan. Susunan struktur seperti ini dalam ilmu *balāgh* termasuk dalam kategori *isti'ārah* (kiasan) sebab kata *firār* dipinjam untuk menggantikan makna kata *taubah*. Kata *firār* mengindikasikan cepat-cepat sebelum hilangnya kesempatan. Di samping itu, ada makna penyertaan dari *firār* dan *taubah*, yaitu rasa takut.

Dengan demikian, kata *al-hudā* tidak memenuhi kriteria sebagai *al-musyarak al-lafẓī*, baik pada aspek *an-naẓā'ir* maupun aspek *wujūh*, karena kebermaknaan ganda yang ada disebabkan faktor *balāgh*, takwil, dan adanya keterkaitan makna-makna yang ada dengan makna asal.



Fauqa

Makna Asal Bahasa	No	al-wujūh	an-Nazā'ir	Hubungan Makna	Penggunaan al-Balāghah	Keterangan
'alā (di atas)	1	akbar (lebih besar)	بَعُوضَةٌ فَمَا فَوْقَهَا (Q.s. al-Baqarah: 26)			Tidak disebutkan semua an-nazā'ir dalam al-Isyirāk
	2	'alā (di atas)	وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمْ الطُّورَ (Q.s. al-Baqarah: 63)			ad-Dāmagāni, an-Nuzhah
	3	afḍal (lebih mulia)	وَهُوَ الظَّاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ (Q.s. al-An'ām:18)			
	4	akṣar (lebih banyak)	فَإِنَّ كُلَّ نِسَاءٍ فَوْقَ اثْنَتَيْنِ (Q.s. an-Nisā':11)			
	5	arfa' (lebih tinggi)	وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا فَوَقَهُمْ يَوْمَ الْقِيَمَةِ (Q.s. al-Baqarah: 212)			

	6	<i>al-'uluwwu fi al-wādī</i> (ketinggian)	إِذْ جَاءُوكُم مِّن فَوْقِكُمْ (Q.s. al-Aḥzāb: 10)			
	7	<i>zafara</i> (kemenangan)	وَجَاعِلُ الدِّينِ اتَّبِعُواكَ فَوْقَ الدِّينِ كَفَرُوا (Q.s. Āli-'Imrān: 55)			
	8	<i>silah</i> (penyambung)	فَاصْرِفْهُ فَوْقَ الْأَعْنَاقِ (Q.s. al-'Anfāl: 12)			
	9	kekuasaan	وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ (Q.s. al-An'ām: 18)			



Kata *fauqa* mempunyai delapan makna, yaitu *akbar* (lebih besar), *afḍal* (lebih mulia), *akṣar* (lebih banyak), *arfa'* (lebih tinggi), *'alā* (di atas), *al-* 'uluwwu *fi al-wāwī* (ketinggian), *ẓafara* (kemenangan), dan saling bersambung.³³⁶ Dari aspek *an-naẓā'ir*, kata *al-ākhirah* ini dalam bentuk yang sama secara redaksional sehingga memenuhi kriteria sebagai *al-musytarak al-lafẓī*.

Adapun dari aspek *al-wujūh*, kata *fauqa* dapat dikelompokkan menjadi tiga bagian.

Pertama, adanya hubungan makna-makna yang ada dengan makna asal kata *fauqa*. Ibnu al-Jauzī berpendapat bahwa makna dasar kata ini adalah keterangan tempat sebagai antonim dari di bawah (*taḥta*). Makna dasar bisa bermakna lain jika ada bukti yang membawa ke arah itu. Seperti dalam hal urutan, kedudukan, kecil, besar dan lain sebagainya.³³⁷ Menurut Ibnu al-Jauzī, makna dasarnya tetap keterangan tempat yang tinggi, sedangkan makna-makna yang lain adalah makna kiasan (*isti'ārah*).

Kedua, faktor penggunaan *balāgh* dalam bentuk *majāz*. Muqātil mengungkapkan bahwa salah satu makna turunan dari *fauqa* adalah kemenangan. Seperti dalam firman Allah di surat Āli-'Imrān ayat 55: *وَجَاعِلُ الَّذِينَ اتَّبَعُوكَ فَوْقَ الَّذِينَ كَفَرُوا*.³³⁸

Ini adalah salah satu makna turunan dari *fauqa*, namun bukan berarti *ẓafara* adalah sinonim dari kata *fauqa* dalam ayat ini. Kata *fauqa* juga bisa berarti 'kekuasaan' seperti dalam firman Allah di surat al-An'ām ayat 18: *وَهُوَ الظَّاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ*. Maksudnya, kekuasaan

336 Muqātil, *al-Asybah*, hlm. 232, Aṣ-Ṣa'ālībī, *al-Asybah*, hlm. 218, *al-Ishlah*, hlm.324, Ibnu al-Jauzī, *an-Nuzhah*, hlm. 473; al-Munajjid, *al-Isytirāk*: 204.

337 Ibnu al-Jauzī, *an-Nuzhah*, hlm.472.

338 Aṣ-Ṣa'ālībī, *al-Asybah*, hlm. 233.

Allah di atas kekuasaan hamba-hamba-Nya.³³⁹ Jangkauan makna pada ayat ini sebenarnya sangatlah luas. Kemudian kata *fauqa* inilah yang dipakai untuk menjelaskannya, seakan dia tidak melakukan apa-apa sebelum dia menjelaskan kata *al-qāhiru*.

Ketiga, kata *fauqa* bisa berarti *fauqa ru'ūsikum*³⁴⁰ dalam firman Allah di surat al-Baqarah ayat 93: *وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمُ الطُّورَ*. Di sini sebenarnya tidak ada perubahan makna dari kata *fauqa*; kalimat ini diperkirakan membuang kata *ru'ūsikum*. Namun demikian, ini tetap dianggap sebagai makna turunan dari kata *fauqa*. Beberapa makna turunan sebenarnya bukanlah sesuatu yang sifatnya baru. Makna-makna turunan ini terjadi karena konteks dan sebagai makna ungkapan (*isti'ārah*).

Dengan demikian, walaupun kata *fauqa* secara *an-nazā'ir* memenuhi kriteria sebagai *al-musyarak al-lafzī*, dalam aspek *wujūh* tidak terpenuhi karena kebermaknaan ganda yang ada disebabkan faktor *balāgh* takwil, dan adanya keterkaitan makna-makna yang ada dengan makna asal. Kata *fauqa* sebenarnya hanya memiliki satu makna hakiki, sedangkan makna yang lain hanyalah makna yang mempunyai keterkaitan secara *isti'ārah*.

339 *Ibid.*, hlm. 234.

340 *Ibid.*, hlm. 233.



Al-miṣlu

Makna Asal Bahasa	No	al-wujūh	an-Nazā'ir	Hubungan Makna	Penggunaan al-Balāgh	Keterangan
asy-syibhu (penyerupaan)	1	asy-syibhu (penyerupaan)	أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا (Q.s. Ibrāhim: 24)	Makna asal		
	2	as-sunnah (sunnah)	أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تُدْخِلُوا الْجَنَّةَ وَلَكَمَا يَأْتِيكُمْ مَثَلُ الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلِكُمْ مَسْتَهْزِئِينَ الْبَاسَاءُ وَالضَّعَّاءُ (Q.s. al-Baqarah: 214)	Takwil	isti'arah	
	3	al-'ibrah (perumpamaan)	فَجَعَلْنَاهُمْ سُلَكًا وَمَثَلًا لِّلْآخِرِينَ (Q.s. az-Zukhruf: 56)	Takwil	isti'arah	

	4	aṣ-ṣifāh (sifat)	أَمْثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وُعدَ الْمُتَّقُونَ فِيهَا أَنْهَارٌ مِنْ مَاءٍ غَيْرِ آسِنٍ وَأَنْهَارٌ مِنْ لَبَنٍ لَمْ يَتَغَيَّرَ طَعْمُهُ وَأَنْهَارٌ مِنْ خَمْرٍ لَذَّةٍ لِلشَّارِبِينَ وَأَنْهَارٌ مِنْ عَسَلٍ مُصَفًّى وَلَهُمْ فِيهَا مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ وَمَغْفِرَةٌ مِنْ رَبِّهِمْ كَمَنْ هُوَ خَالِدٌ فِي النَّارِ (Q.s. Muḥammad: 15)	Takwil	isti'ārah	
	5	al-'azāb (siksa)	وَكَلَّا ضَرْبًا لَّهُ الْأَمْثَالُ (Q.s. al-furqān: 39)	Takwil	isti'ārah	
	6	az-ẓikru (peringatan)	مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا كَذَلِكَ (Q.s. al-Mudatṣir: 31)	Takwil	isti'ārah	



Kata *al-miṣlu* mempunyai enam *wujūh*, yaitu *asy-syibhu* (penyerupaan), *as-sunnah* (sunnah), *al-‘ibrah* (perumpamaan), *aṣ-ṣifah* (sifat), *al-‘aẓāb* (siksa), dan *aẓ-ẓikru* (peringatan).³⁴¹ Dari aspek *an-naẓā'ir*, kata *al-miṣlu* ini dalam bentuk yang sama secara redaksional sehingga memenuhi kriteria sebagai *al-musytarak al-lafẓi*, hanya satu berbeda tapi beda dalam bentuk jamak saja.

Dari aspek *al-wujūh*, kata *al-miṣlu* dapat dikelompokkan menjadi dua bagian.

Pertama, adanya hubungan makna-makna yang ada dengan makna asal kata *al-miṣlu*. Semua makna tersebut mengacu pada makna dasar seperti yang disebutkan oleh Ibnu Fāris. Dia mengatakan, “Rangkaian huruf *al-mīm*, *aṣ-ṣā’* dan *al-lām* mempunyai makna dasar menyerupakan sesuatu dengan sesuatu yang lain. Kalimat *هذا مثل هذا*, maksudnya adalah serupa dan kalimat *امثل المضروب مأخوذ من هذا* yang berarti perumpamaan itulah dari ini karena mempunyai kemiripan dengan perumpamannya dalam hal makna.”³⁴²

Kedua, adanya hubungan makna-makna yang ada dengan bentuk takwil dan *balāgh* pada kata *al-miṣlu*. Hal ini terjadi dalam beberapa makna berikut ini:

Makna ‘perumpamaan’, makna inilah yang paling mendekati. Seperti firman Allah di surat Ibrahim ayat 24: *صَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا*.

Makna kedua adalah *sunnah* atau perjalanan hidup, sebagaimana dalam firman Allah di surat al-Baqarah ayat 214: *أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تُدْخِلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَأْتِكُمْ مَثَلُ الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلِكُمْ مَسْتَهْمُ الْبَاسَاءِ وَالضَّرَاءِ*.

341 Muqātil, *al-Asybah*, hlm. 20, Yahya, *at-Taṣārif*, hlm. 253, Ibnu al-Jauzi, *an-Nuzhah*, hlm. 551, al-Munajjid, *al-Isytirāk*, hlm. 217.

342 Ibnu Fāris, *Maqāyis al-Lughah*, Juz V, hlm. 296.

Menurut Ibnu Ḥayyan, kata *al-miṣlu* secara *isti'ārah* dalam ayat ini adalah perumpamaan. Dalam hal ini ada kata yang terbuang. Dia mengatakan, “Perumpamaan dipinjam untuk kondisi yang luar biasa. Ada kata yang dibuang, yaitu *mihnah*.”

Sebenarnya kalimat tersebut adalah قبلكم مـبـ خلوا الذيب حمـة. Pendapat ini menyatakan bahwa *al-miṣlu* tetap pada makna dasarnya. Makna *sunnah* adalah makna struktur kalimat, bukan makna kata. Jadi, di antara makna *sunatullah* adalah mendatangkan mihnah kepada makhluknya.

- Makna *al-‘ibrah* (pelajaran) seperti dalam firman Allah ﷻ di surat az-Zukhruf ayat 56: فَجَعَلْنَاهُمْ سَلَفًا وَمَثَلًا لِّلْآخِرِينَ. Pemaknaan *al-‘ibrah* dengan *al-miṣlu* dalam ayat ini adalah bentuk mencampuradukkan makna kata dan tujuan struktur kalimat. *Al-miṣlu* biasanya disebutkan untuk menyebut sesuatu yang telah terjadi, atau sesuatu yang menyerupainya serta tujuan agar orang berpikir akan akibatnya. Dari situlah tercipta *al-‘ibrah*. Inilah tujuan perumpamaan dalam *al-Qur’ān*. Allah ﷻ berfirman dalam surat al-Hasyr ayat 21: وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ لِنَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ. Siapa yang bisa berpikir maka akan beruntung, dan siapa yang mengabaikannya maka akan mendapatkan akibat seperti yang terangkum dalam perumpamaan tersebut.
- Makna ‘sifat’ sebagaimana firman Allah ﷻ di surat Muḥammad ayat 15: مَثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وُعدَ الْمُتَّقُونَ فِيهَا أَنَّهُمْ كَمَنْ هُوَ خَالِدٌ فِي النَّارِ. Dalam ayat ini banyak sekali pendapat mengenai sisi gramatikalnya berupa peng-*i‘rab*-an kata *maṣalun*.

Abū Ḥayyan memaknainya dengan bentuk pengingkaran. Perumpamaan ini juga ada dalam surat yang sama di ayat

343 Abū Ḥayyan, *al-Baḥr al-Muḥiṭ*, hlm. 140.



14: أَفَمَنْ كَانَ عَلَىٰ بَيْتَةٍ مِّن رَّبِّهِمْ كَذَّبُوا لَهُ سِوَهُ عَمَلِهِ. Penambahan adanya instrumen pengingkaran adalah untuk menggambarkan betapa besar orang yang menyamakan antara orang yang berpegang pada kebenaran dan orang yang mengikuti hawa nafsunya. Perumpamaan ini sama dengan orang yang menyamakan antara surga yang di bawahnya mengalir sungai dengan neraka yang penduduknya disiram dengan air yang panas.³⁴⁴ Berdasarkan takwil ini, maka kata *maṣālun* tetap pada tujuannya untuk perumpamaan dan tidak beralih ke makna lain.

- Makna 'siksa' seperti dalam firman Allah ﷻ di surat *al-furqān* ayat 39: وَكَلَّا صِرَاصًا لَهُ الْأَمْثَالُ. Maksud "Kami perlihatkan siksa kepada mereka" adalah takwil struktur kalimat, dan bukan makna kata. Perumpamaan dalam ayat tersebut adalah siksa kepada umat tersebut dan kebinasaan mereka untuk dijadikan sebagai pelajaran agar mereka bisa terhindar dari siksa. Makna *al-amṣāl* di sini bukan berarti siksa tapi siksa dalam kisah kebinasaan umat tersebut. Karena itu, kata *al-miṣlu* masih berada pada makna dasarnya.
- Makna 'peringatan'. Seperti dalam firman Allah ﷻ di surat *al-Mudatsir* ayat 31: مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا. Menurut Abū Ḥayyan, jumlah 19 pada ayat sebelumnya menunjukkan jauhnya orang-orang munafiq dari sisi Allah. Dia mengatakan, "mereka disebut dengan perumpamaan (*miṣālan*) sebagai kiasan untuk perumpamaan karena keheranan terhadap mereka dengan jumlah ini. Maksudnya: 'Apa yang Allah inginkan dengan perumpamaan jumlah yang luar biasa ini?' Maksud dari pertanyaan ini adalah mereka mengingkari keasliannya."³⁴⁵

344 *Ibid.*, Juz VIII, hlm. 78-79.

345 *Ibid.*, hlm. Juz VII, hlm. 377.

Makna ini dipinjam oleh struktur kalimat sehingga *masa\ >lun* tetap pada makna dasarnya. Kesimpulannya, makna-makna yang disebutkan oleh peneliti memang terkait dengan takwil kata *maṣālun* meskipun itu tidak pasti.

Dengan demikian, walaupun kata *al-ḥabl* secara *an-naẓā'ir* memenuhi kriteria sebagai *al-musytarak al-lafẓī*, dalam aspek *wujūh* tidak memenuhinya karena kebermaknaan ganda yang ada disebabkan faktor *balāghah*, takwil, dan adanya keterkaitan makna-makna yang ada dengan makna asal. Kata *al-ḥabl* sebenarnya hanya memiliki satu makna hakiki, sedangkan makna yang lain hanyalah makna yang mempunyai keterkaitan secara *majāzī*.



As-sa'yu

Makna Asal Bahasa	No	al-wujūh	an-Nazā'ir	Hubungan Makna	Penggunaan al-Balāgh	Keterangan
al-isra' fi al- masyyu (berjalan cepat)	1	al-masyyu (berjalan)	سَمَّاءُ ادْعُهُنَّ يَا بَيْنَكَ سَعِيَا (Q.s. al-Baqarah: 260)	Makna Asal		
	2	as-sur'atu (cepat)	وَمَنْ أَرَادَ الْآخِرَةَ وَسَعَىٰ لَهَا سَعْيَهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ كَانَ سَعْيُهُمْ مَّشْكُورًا (Q.s. al-Isrā': 19)	Makna Asal		
	3	al-'amal (pekerjaan)	فَاسْعُوا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ (Q.s. al-Jum'ah: 9)		Isti'ārah	
	4	al-mubādarah bi an-niyati wa al-'azam (inisiatif yang diiringi niat dan kesungguhan)	فَاسْعُوا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ (Q.s. al-Jum'ah: 9)	Takwil		

Kata *as-sa'yu* memiliki empat makna, yaitu *al-masyyu* (berjalan), *as-sur'atu* (cepat), *al-'amal* (pekerjaan), dan *al-mubādarah bi an-niyyati wa al-'azam* (inisiatif yang diiringi niat dan kesungguhan).³⁴⁶ Dari aspek *an-naẓā'ir*, kata *as-sa'yu* di sini dalam bentuk yang berbeda secara redaksional, bahkan dari aspek *ṣiḡah* pun berbeda. Dua ayat menggunakan bentuk *maṣdhar*, sedangkan dua ayat lainnya lagi menggunakan bentuk *fi'il amr*. Dengan demikian, kata *as-sa'yu* tidak memenuhi kriteria sebagai *al-musytarak al-lafẓī*.

Adapun dari aspek *al-wujūh*, kata *as-sa'yu* dapat dikelompokkan menjadi tiga bagian.

Pertama, adanya hubungan makna dengan makna asal kata *as-sa'yu*, yaitu ketika dimaknahi dengan arti *isra' fi al-masyyi*. Menurut ar-Rāḡib, kata *as-sa'yu* adalah jalan yang cepat (tapi bukan berlari), dan juga digunakan untuk kesungguhan dalam segala urusan, yang baik maupun yang buruk.³⁴⁷ Ar-Rāḡib mengombinasikan jalan dengan kecepatan dan menjelaskan penggunaan kiasan untuk mengungkapkan pekerjaan yang sungguh-sungguh.

Kedua, ditinjau dari sisi *balāḡah*, kata *as-sa'yu* mengandung makna kiasan (*ist'ārah*), yaitu ketika mempunyai makna *al-'amal aljād* (bekerja yang serius). Dalam hal ini kata *as-sa'yu* dipakai untuk makna *al-'amal al-jād* kemudian dibuang *al-musyabbah* karena ada *'alāqah* yang menghubungkan antara makna hakiki dengan makna *majāzī* kemudian dilupakan *at-tasybīh* dan diasumsikan bahwa *al-musyabbah* bagian dari *al-musyabbah bih* dalam bentuk *isti'ārah at-taṣrīhiyyah*.

346 Lihat Muqātil, *al-Asybah*, hlm. 123; Yahya, *at-Taṣārīf*, hlm. 309; aṣ-Ṣa'ālībī *al-Asybah*, hlm. 169; Ibnu al-Jauzi, *an-Nuzhah*, hlm. 349; *al-Muntakhab*, hlm. 143; dan Ibnu al-Imād, *Kasyfu as-Syarā'ir*, hlm. 157, al-Munajjid, *al-Isytirāk*, hlm. 158.

347 Ar-Rāḡib al-Ashafahānī, *al-Mufradāt*, pasal سعي.



Ketiga, makna terakhir terkait dengan takwil, yaitu ketika *as-sa'yu* mempunyai makna *al-mubādarah bi an-niyyati wa al-'azam* (inisiatif yang diiringi niat dan kesungguhan). Makna ini masih belum ada kepastian disebabkan dua hal.

Pertama, makna ini berkaitan dengan kesungguhan dalam suatu urusan. Kedua, masih ada perbedaan dalam membuat contoh makna ini, semisal Ibnu al-Jauzī³⁴⁸ yang menggunakannya pada surat al-Jum'ah ayat 9. Padahal, Muqātil menggunakan ayat yang sama untuk makna *al-masyyu*, bahkan dipertegas oleh Ibnu Salam³⁴⁹ makna *al-masyyu* yang berarti *famḍū* berdasarkan qiraat Ibnu Mas'ud.³⁵⁰

Kesimpulannya, kata *as-sa'yu* tidak masuk di dalam kriteria *musytarak lafẓī*, baik dari aspek *an-nazā'ir*-nya (yang secara redaksional kata *as-sa'yu* disebutkan dalam bentuk *maṣḍar* dan *fi'il amr*) maupun dari aspek *wujūh*, karena kebermaknaan ganda yang ada disebabkan faktor *balāgh*, takwil, dan adanya keterkaitan makna-makna yang ada dengan makna asal.

348 Lihat Ibnu Jauzī, *an-Nuzhah*, hlm. 349.

349 Lihat Muqātil, *al-Asybah*, hlm. 123.

350 al-Munajjid, *al-Isytirāk*, hlm.158.

As-ṣalāh

Makna Asal Bahasa	No	al-wujūh	an-Nazā'ir	Hubungan Makna	Penggunaan al-Balāgh	Keterangan
Ad-du'a (doa)	1	aṣ-ṣalāh asy-syar'iyyah (ibadah shalat)	الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الصَّلَاةَ وَيَدْعُونَ الزَّكَاةَ (Q.s. al-Mā'idah: 55).	Makna asal		
	2	al-magfirah (ampunan)	إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ (Q.s. al-Ahzāb: 56) أُولَئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَاتٌ مِنْ رَبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ (Q.s. al-Baqarah: 157)	Makna asal		
	3	al-istigfār (permohonan ampun)	إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ (Q.s. al-Ahzāb: 56) أُولَئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَاتٌ مِنْ رَبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ (Q.s. al-Baqarah: 157).	Makna asal		



	4	<i>ad-du'ā</i> (doa)	وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَّهُمْ وَاللَّهُ (Q.s. at-Taubah: 103)	Makna asal		
	5	<i>al-qirā'ah</i> (bacaan)	لَهَيْدَمَتْ صَوَامِعَ وَبَيَعٍ وَصَلَوْتُ وَمَسْجِدٍ (Q.s. al-Hajj: 40)	Makna asal		
	6	<i>ad-dīn</i> (agama)	أَصْلُوكَ تَأْمُرُكَ أَنْ تَتْرَكَ مَا يَعْْبُدُ أَبَاؤُنَا. (Q.s. Hūd: 87)		al-isti'ārah	
	7	<i>mauḍi'u aṣ-ṣalāh</i> (tempat shalat)	أَصْلُوكَ تَأْمُرُكَ أَنْ تَتْرَكَ مَا يَعْْبُدُ أَبَاؤُنَا. (Q.s. Hūd: 87)	al-makāniyah	Majāz Mursal	
	8	<i>ṣalāh al-jumā'ah</i> (shalat Jum'at)	إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاَسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ (Q.s. al-Jumah: 9)	Makna asal		

	9	ṣalāh al-ʿaṣr (shalat Ashar)	تَحْسِبُوهُمَا مِنْ بَعْدِ الصَّلَاةِ (Q.s. al-Mā'idah:106)	Makna asal		
	10	salāh al-janāzah (shalat jenazah)	وَلَا تُصَلِّ عَلَى أَحَدٍ مِنْهُمْ مَاتَ أَبَدًا وَلَا تُنْفِثْ عَلَى قَبْرِهِ إِنَّهُمْ (Q.s. at-Taubah: 84)	Makna asal		



Kata *aṣ-ṣalāh* memiliki sepuluh makna, yaitu *aṣ-ṣalāh asy-syar'iyyah* (ibadah shalat), *al-magfirah* (ampunan), *al-istigfār* (permohonan ampun), *ad-du'ā* (doa), *al-qirā'ah* (bacaan), *ad-dīn* (agama), *mauḍi'u aṣ-ṣalāh* (tempat shalat), *ṣalāh al-jamā'ah* (shalat Jumat), *ṣalāh al-'aṣr* (shalat ashar), dan *ṣalāh al-janāzah* (shalat jenazah).³⁵¹ Dari aspek *an-naẓā'ir*, kata *aṣ-ṣalāh* ini dalam bentuk yang berbeda-beda secara redaksional bahkan berbeda dalam bentuk *sīgah*-nya, ada yang dalam bentuk kata kerja *māḍi* dan *muḍāri'*, bahkan ada pula yang berbentuk kata benda sehingga tidak memenuhi kriteria sebagai *al-musyarak al-lafẓi*.

Dari aspek *al-wujūh*, kata *aṣ-ṣalāh* dapat dikelompokkan menjadi tiga bagian.

Pertama, dari aspek asal makna. Makna asal dari kata *aṣ-ṣalāh* adalah doa. Ar-Rāgib berkata, "Mayoritas pakar bahasa berpendapat bahwa shalat berarti doa, pemberkatan, dan pengagungan, seperti perkataan *صليت عليه* yang berarti ³⁵²دعوت لو و زكيت. Kemudian kata-kata shalat berpindah ke makna istilah, yaitu nama sejumlah perkataan dan perbuatan tertentu yang kemudian dinamakan shalat. Makna ini tidak jauh berbeda dengan makna doa karena doa sudah tercakup di dalamnya. Begitu juga halnya dengan makna *istigfār* tidak jauh berbeda dengan makna doa, mengingat istigfar merupakan salah satu jenis doa yang tidak terpisahkan.

Kedua, masalah sebenarnya dalam makna-makna tersebut adalah makna-makna yang saling terkait karena dalam makna *ṣalāh al-jum'ah* (shalat Jumat) dan *ṣalāh al-'aṣr* (shalat Ashar) tidak berbeda, kecuali waktu pelaksanaannya saja. Keduanya tidak

351 Aṣ-Ṣa'ālībī, *al-Asybah*, hlm. 187; *al-iṣlāḥ* Hlm. 284; Ibnu al-Jauzī, *an-Nuzhah* hlm. 393; dan al-Munajjid, *al-Isytirāk*, hlm.172.

352 Ar-Rāgib al-Ashafahānī, *al-Mufradāt* dalam pasal *صال*.

keluar dari makna *aş-şalāh asy-syar'iyah*, dengan shalat jenazah juga bagian dari *aş-şalāh asy-syar'iyah*. Begitulah bahwa kata *aş-şalāh* dikembalikan kepada makna aslinya, yaitu doa. Kemudian secara istilah, makna itu digunakan untuk ibadah shalat *aş-şalāh asy-syar'iyah*. Jadi, istilah *aş-şalāh asy-syar'iyah* adalah kutipan dari kata doa.

Ketiga, makna *al-magfirah* (ampunan), seperti terdapat dalam firman Allah di surat al-Ahzab ayat 56 (رَّنَ اللّٰهُ وَمَلِيكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ) dan al-Baqarah ayat 157 (أَوَلَيْكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَاتٌ مِّن رَّبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ). Kata *ṣalātullāh* ditafsirkan sebagai suatu ampunan, rahmat, dan pujian yang baik.³⁵³ Penulis melihat bahwa makna-makna yang ditafsirkan dari kalimat *ṣalātullāh* mempunyai keterkaitan dengan makna doa, dengan doa datang dari makhluk-Nya, dan jawaban doa (*al-ijābah*) datang dari Sang Pencipta. Hubungannya adalah permohonan terhadap sesuatu dan realisasinya.

Adapun hubungan antara shalat dan agama adalah merupakan hubungan antara cabang sesuatu dengan pokok sesuatu. Pengungkapan agama dengan shalat merupakan suatu bentuk pengungkapan secara *majāzī* karena shalat merupakan tiang agama. Seperti dalam firman Allah ﷻ dalam surat Hūd ayat 87: أَصَلُّوكَ تَأْمُرُكَ: أَن تَنْتَرِكَ مَا يَعْبُدُ آبَاؤُنَا. Dalam ayat ini agama diungkapkan dengan kata *aş-şalah* karena adanya hubungan di antara keduanya kemudian dibuang *al-musyabbah* karena ada *'alāqah* yang menghubungkan antara makna hakiki dengan makna *majāzī*. Berikutnya, dilupakan *at-tasybīh* dan diasumsikan bahwa *al-musyabbah* bagian dari *al-musyabbah bih* dalam bentuk *isti'ārah at-taṣrīḥiyyah*. Begitu juga antara shalat dan tempat shalat yang memiliki hubungan tempat. Hal ini juga termasuk ke dalam bentuk pengungkapan secara

353 Lihat Abū Hayyan, *al-Baḥr al-Muḥīt*, hlm. 452.



majāzī. Seperti dalam surat al-Ḥajj ayat 40: لَهْدَمْتَهُ صَوَامِعُ وَبَيْعٌ وَصَلَوْتُ: وَمَسْجِدٌ. Begitulah hubungan antara makna shalat dan bacaan, dengan bacaan termasuk ke dalam aktivitas shalat.

Jadi, makna-makna tersebut hanya berputar-putar dalam lingkaran yang sama walaupun ada sebagian makna merupakan makna asli. Sebagiannya lagi merupakan makna *majāzī*, makna serapan, dan makna yang masih diperdebatkan. Dengan demikian, kata *as-ṣalāh* tidak memenuhi kriteria sebagai *al-musytarak al-lafzī*, baik pada aspek *an-nazā'ir* maupun aspek *wujūh*, karena kebermaknaan ganda yang ada disebabkan faktor *balāghah* dan adanya keterkaitan makna-makna yang ada dengan makna asal.

Aṭ-Ṭa'ām

Makna Asal Bahasa	No	<i>al-wujūh</i>	<i>an-Naẓā'ir</i>	Hubungan Makna	Penggunaan <i>al-Balāghah</i>	Keterangan
<i>aṭ-ṭa'ām</i> (makana)	1	<i>aṭ-ṭa'ām</i> (makanan)	وَهُوَ يُطْعِمُ وَلَا يُطْعَمُ (Q.s. al-An'ām: 14)	Makna asal		
	2	<i>as-samak</i> (ikan)	أَحَلَّ لَكُمْ صَيْدَ الْبَحْرِ وَطَعَامَهُ (Q.s. al-Mā'idah: 96)	Makna asal		
	3	<i>aẓ-ẓabā'ih</i> (hewan sembelihan)	وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَلَّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حَلَّ لَهُمْ (Q.s. al-Mā'idah: 5)	Makna asal		
	4	<i>asy-syarāb</i> (minuman)	فَمَنْ شَرِبَ مِنْهُ فَلَيْسَ مِنِّي وَيَسَّرَ لَكُمْ يَطْعَمَهُ فَإِنَّهُ مِنِّي (Q.s. al-Baqarah: 249) لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوا (Q.s. al-Mā'idah: 93)		<i>Al-isti'ārah at-taba'iyyah</i>	



Kata *aṭ-ṭa'ām* memiliki empat makna, yaitu *aṭ-ṭa'ām* (makanan), *as-samak* (ikan), *aẓ-ẓabāih* (hewan sembelihan), dan *asy-syarāb* (minuman).³⁵⁴ Dari aspek *an-naẓā'ir*, kata *ta'ām* di sini dalam bentuk yang berbeda-beda secara redaksional bahkan berbeda dalam bentuk *ṣīgah*-nya, ada yang dalam bentuk kata kerja *māḍī* dan *mudāri'* juga ada yang berbentuk kata benda sehingga tidak memenuhi kriteria sebagai *al-musyarak al-lafẓī*.

Adapun dari aspek *al-wujūh*, kata *ar-rūḥ* dapat dikelompokkan menjadi tiga bagian.

Pertama, adanya hubungan makna-makna yang ada dengan makna asal kata *ṭa'ām*. Secara bahasa, kata *aṭ-ṭa'ām* berarti sesuatu yang dimakan. Ibnu Fāris berkata, “Asalnya dipakai untuk arti ‘merasakan sesuatu’, dan *aṭ-ṭa'ām* adalah ‘sesuatu yang dimakan’.”³⁵⁵ Ibnu Fāris menjadikan makna ‘merasakan sesuatu’ sebagai makna umum, dan makna ‘sesuatu yang dimakan’ sebagai makna khusus dari kata *aṭ-ṭa'ām*. Adapun ikan dan hewan sembelihan tidak keluar dari arti sesuatu yang dimakan karena keduanya termasuk ke dalam jenis makanan. Pengkhususan kata *aṭ-ṭa'ām* dengan makna *as-samak* (ikan) terdapat dalam surat al-Mā'idah ayat 96: أَجَلٌ لَّكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهُ. Makna ini hanya merupakan pendapat Abū Ḥanifah.³⁵⁶ Pendapat ini tidak membantah pendapat lain dalam generalisasi pemaknaan kata *aṭ-ṭa'ām* dalam ayat tersebut.

Kedua, di samping dari aspek asal makna, *ar-rūḥ* juga mengandung makna *majāz* dalam bentuk *al-isti'ārah*. Adapun kata *aṭ-ṭa'ām* dengan makna *asy-syarāb* (minuman) terdapat dalam

354 Lihat Muqātil, *al-Asybah*, hlm. 188; as-Ša'ālibi, *al-Asybah*, hlm. 197; Ibnu al-Jauzī, *an-Nuzhah*, hlm. 411; dan Ibnu al-Imād, *Kasyfu as-Syarā'ir*, hlm. 242; al-Munajjid, *al-Isytirāk*, hlm. 177.

355 Ibnu Fāris, *Maqāyis al-Lughah*, pasal طعام, Juz III hlm. 410.

356 Lihat Abū Ḥayyan, *al-Baḥr al-Muḥit*, hlm. Juz IV, hlm. 23.

surat al-Baqarah 249 (فَمَنْ شَرِبَ مِنْهُ فَلَيْسَ مِنِّي وَمَنْ لَمْ يَطْعَمْهُ فَإِنَّهُ مِنِّي) tidak dapat diterima karena sebenarnya kata yang digunakan berbeda. Dalam ayat ini kata yang digunakan sebenarnya adalah *aṭ-ṭa'mu* yang berarti rasa yang mencakup segala bentuk makanan dan minuman.³⁵⁷ Sedangkan kata *aṭ-ṭa'ām* adalah sesuatu yang dimakan saja, tidak termasuk minuman, sehingga tidak ada alasan bagi mereka untuk menyamakannya.

Ketiga, untuk makna yang sama (*asy-syarāb*) dipergunakan juga surat al-Mā'idah ayat 93: لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا كَانُوا يَشْرَبُونَ. Kalimat *فِيمَا كَانُوا يَشْرَبُونَ* dalam ayat ini ditafsirkan dengan “minuman keras yang dulu pernah kamu rasakan sebelum dilarang.” Banyak pendapat yang dikemukakan tentang ayat ini. Ada pendapat yang menggeneralisasikan makna kata *يَشْرَبُونَ* dalam ayat ini; ada juga yang menganggapnya sebagai bentuk *majāz*.

Ibnu Ḥayyan berkata, “Ada yang mengatakan kalau kata tersebut bersifat general sehingga makna ayat tersebut adalah ‘tidak berdosa bagi orang mukmin atas segala kelezatan yang dulu pernah mereka rasakan, selama mereka telah bertakwa kepada Allah ﷻ’, termasuk di dalamnya kelezatan khamar. Kata *aṭ-ṭa'mu* terkait secara hakiki pada makanan, sedangkan pada minuman kata tersebut mempunyai keterkaitan secara *majāzī* dan yang dimaksud dengan *aṭ-ṭa'mu* di sini adalah *aẓ-ẓauq* (rasa).”³⁵⁸

Jadi, apa pun bentuk takwil yang diambil, kita akan melihat bahwa kata tersebut tidak menunjuk pada makna minuman secara hakiki, namun dalam bentuk *majāzī* dan dalam bentuk *isti'ārah* dengan makna *syaribū* diungkapkan lewat kata *ṭa'imū* karena adanya hubungan keduanya kemudian dibuang *al-musyabbah* karena ada

357 *Ibid.*, Juz II, hlm. 264.

358 *Ibid.*, Juz VI, hlm. 16.



'*alāqah* yang menghubungkan antara makna hakiki dengan makna *majāzī*. Berikutnya, dilupakan *at-tasybīh* dan di asumsikan bahwa *al-musyabbah* bagian dari *al-musyabbah bih* dalam bentuk *isti'ārah at-taba'iyyah* karena yang digunakan kata kerja *ṭa'imū*. Dengan demikian, kata *at-ṭa'ām* tidak memenuhi kriteria sebagai *al-musyarak al-lafzī*, baik pada aspek *an-nazā'ir* maupun aspek *wujūh*, karena kebermaknaan ganda yang ada disebabkan faktor *balāghah* dan adanya keterkaitan makna-makna yang ada dengan makna asal.

Al-'ilm

Makna Asal Bahasa	No	al-wujūh	an-Nazā'ir	Hubungan Makna	Penggunaan al-Balāghah	Keterangan
al-'ilm (ilmu pengetahuan)	1	al-'ilm (ilmu pengetahuan)	يَعْلَمُ مَا يُسِرُّونَ وَمَا يُعْلِنُونَ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ (Q.s. Hūd: 5)	Makna asal		
	2	ar-ru'yatu (melihat)	أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تُتْرَكُوا وَلَسَاءَ يَعْلَمُ اللَّهُ الَّذِينَ جَاهَدُوا مِنْكُمْ (Q.s. Taubah: 16)	Makna asal		
	3	al-iznu (izin)	فَاعْلَمُوا أَنَّمَا أُنْزِلَ يَعْلَمُ اللَّهُ (Q.s. Hūd:14)	Makna asal		
	4	al-Qur'ān (al-Qur'ān)	وَلِينَ اتَّبَعْتَ أَهْوَاءَهُمْ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ (Q.s. al-Baqarah:145)	Takwil	isti'ārah	
	5	al-Kitāb (kitab)	قُلْ هَلْ عِنْدَكُمْ مِنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَا (Q.s. al-An'am: 148)	Takwil	isti'ārah	



6	<i>ar-rasūl</i> (rasul)	وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُنْزِلَتْ إِلَيْهِمْ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ (Q.s. Ali Imran: 19)	Takwil	isti'ārah	
7	<i>al-fiqh</i> (fiqh)	وَلَوْطَا أُتِيْنَهُ حُكْمًا وَعِلْمًا (Q.s. al-Anbiyā': 74)	Takwil	isti'ārah	
8	<i>al-'aql</i> (akal)	وَقَالَ الَّذِينَ أُتُوا الْعِلْمَ (Q.s. al-Qaṣāṣ: 80)	Takwil	isti'ārah	
9	<i>at-tamyīz</i> (pembeda)	وَلِيَعْلَمَ الَّذِينَ نَاقَوْهُ الْمُؤْمِنِينَ (Q.s. Ali Imran: 166-167)	Makna asal		
10	<i>al-faḍl</i> (keutamaan)	قَالَ إِنَّمَا أُوتِيْنُهُ عَلَى عِلْمٍ عِنْدِي (Q.s. al-Qaṣāṣ: 78)	Makna asal		

Kata *al-‘ilm* memiliki sebelas makna, yaitu *al-‘ilm* (ilmu pengetahuan), *ar- ru’yatu* (melihat), *al-iznu* (izin), *al-Qur’ān* (*al-Qur’ān*), *al-Kitāb* (kitab), *ar-rasūl* (rasul), *al-fiqh* (fiqh), *al-‘aql* (akal), *at-tamyīz* (pembedaan), *al-faḍl* (keutamaan), dan apa saja yang dianggap oleh pemiliknya sebagai suatu ilmu meskipun itu bukan ilmu.³⁵⁹ Dari aspek *an-naẓā’ir*, kata *al-‘ilm* di sini dalam bentuk yang berbeda-beda secara redaksional bahkan berbeda dalam bentuk *ṣīgah*-nya, ada yang dalam bentuk kata kerja *mādī* dan *amr* juga ada yang berbentuk kata benda, sehingga tidak memenuhi kriteria sebagai *al-musyarak al-lafẓī*.

Sedangkan dari aspek *al-wujūh*, kata *al-‘ilm* dapat dikelompokkan menjadi tiga bagian.

Pertama, adanya hubungan makna-makna yang ada dengan makna asal kata *al-‘ilm*. Sebenarnya yang disebut dengan *al-‘ilm* adalah pengetahuan, antonim kata kebodohan dalam semua makna yang disebutkan. Semua makna tersebut tidak lain adalah bentuk takwil dari kata *al-‘ilm* sesuai dengan konteks yang diperdebatkan oleh para pakar tafsir dalam beberapa tempat yang ditunjukkan oleh para pakar *al-wujūh wa an-naẓā’ir*. Adapun makna hakiki dari kata *al-‘ilm* adalah *idrāku asy-syai’ bī ḥaqīqatihi* (mengetahui hakikat sesuatu).³⁶⁰

Kedua, di samping dari aspek asal makna, *al-‘ilm* juga mengandung faktor takwil, yakni ketika kata *al-‘ilm* dengan makna berikut:

359 Lihat Muqātil, *al-Asybah*, hlm. 235; aṣ-Ṣa’ālibī, *al-Asybah*, hlm. 210; Ibnu al-Jauzī, *an-Nuzhah* hlm. 451; dan al-Munajjid, *al-Isytirāk*:189.

360 Lihat Ar-Rāgib al-Ashafahānī, *al-Mufradāt*, dalam pasal علم.



- *Ar-ru'yatu* dalam surat at-Taubah ayat 16: *أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تُتْرَكُوا وَلَمَّا يَعْلَمِ اللَّهُ الَّذِينَ جَاهَدُوا مِنْكُمْ*. Abū Ḥayyan menafsirkannya dengan makna *yatabayyanu* (mengenal).³⁶¹
- Begitu juga penafsiran surat Hūd ayat 14 yang berbunyi: *فَاعْلَمُوا أَنَّمَا أُنْزِلَ بِعِلْمِ اللَّهِ*. Abu Hayyan mengutip tiga pendapat tentang tafsir kata *يَعْلَمِ اللَّهُ* dalam ayat ini. Muqātil menafsirkannya dengan *بِأَمْرِ اللَّهِ*, al-Kilaby menafsirkannya dengan *بِإِذْنِ اللَّهِ*, sedangkan al-Qutby dengan *مِنْ عِنْدِ اللَّهِ*.³⁶² Dengan demikian, pendapat Muqātil bukanlah satu-satunya pendapat yang dapat dipegangi.

Pada umumnya makna-makna yang ditakwilkan dari kata *al-‘ilm*, seperti *al-Qur’ān*, *al-Kitāb*, *fiqh*, *rasūl*, dan *‘aql*, sebenarnya tidak jauh dari makna asal kata *al-‘ilm*. Hal ini disebabkan adanya keterikatan yang kuat antara kata *al-‘ilm* dengan makna-makna tersebut. Penggunaan kata *al-‘ilm* untuk mengungkapkan makna-makna tersebut dapat dianggap sebagai sebuah ungkapan *majāzī*. Hal ini terjadi bila kita menerima bahwa kata *al-‘ilm* mencakup semua makna tersebut walaupun terjadi perbedaan di kalangan pakar tafsir dalam penakwilan makna. Misalnya penakwilan kata *al-‘ilm* dengan makna di surat al-Baqarah ayat 145. Penakwilan ini didasarkan pada ikatan yang erat antara ilmu pengetahuan dan *al-Qur’ān*, dengan di dalamnya terdapat banyak ilmu pengetahuan.³⁶³

- Makna *ar-rasūl*³⁶⁴ seperti dalam surat Āli-‘Imrān ayat 19: *وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أَوْثَرُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَعْيَا بَيْنَهُمْ*.

361 Lihat Abū Ḥayyan, *al-Baḥr al-Muḥiṭ*, Juz V, hlm. 18.

362 *Ibid*, hlm. 209.

363 Lihat Abū Ḥayyan, *al-Baḥr al-Muḥiṭ*, Juz I, hlm. 433.

364 Bandingkan dengan apa yang tertulis dalam *al-Baḥr al-Muḥiṭ*, Juz II, hlm. 411

- Makna *al-fiqh*³⁶⁵ seperti dalam surat al-Anbiyā' ayat 74: وَلَوْطَا أَتَيْنَهُ حُكْمًا وَعِلْمًا.
- Makna *al-'aql* (akal)³⁶⁶ seperti dalam surat al-Qaṣaṣ ayat 80: وَقَالَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ.
- Makna *at-tamyiz*³⁶⁷ seperti dalam surat Āli-'Imrān ayat 166-167: وَلِيَعْلَمَ الَّذِينَ تَافَقُوا وَلِيَعْلَمَ الْمُؤْمِنِينَ.
- Makna *al-Kitāb*³⁶⁸ seperti dalam surat al-An'ām ayat 148: وَلِيَعْلَمَ الَّذِينَ تَافَقُوا وَلِيَعْلَمَ الْمُؤْمِنِينَ.
- Makna *al-faḍl*³⁶⁹ seperti dalam surat al-Qaṣaṣ ayat 78: قَالَ إِنَّمَا أُوتِيْتُهُ عَلَىٰ عِلْمٍ عِنْدِي.
- Makna “apa yang dianggap oleh pemiliknya sebagai ilmu pengetahuan padahal sebenarnya bukan”³⁷⁰ dalam surat al-Mu'min ayat 83: فَرِحُوا بِمَا عِنْدَهُمْ مِّنَ الْعِلْمِ.

Ketiga, di samping dari aspek asal dan faktor takwil, juga ada faktor *majāz*. Di satu sisi, para pakar tafsir masih berbeda pendapat dalam menjelaskan semua makna tersebut sebagaimana tersebut di atas. Di sisi lain, terdapat suatu ikatan yang kuat antara makna-makna tersebut dengan kata *al-'ilm*, dan kata *al-'ilm* digunakan untuk mengungkapkan makna-makna tersebut dalam bentuk ungkapan *majāzī* yang masuk kategori *isti'ārah*. Dalam hal ini kata *al-'ilm* dipinjam untuk makna-makna tersebut kemudian dibuang *al-musyabbah* karena ada *'alāqah* yang menghubungkan antara makna hakiki dengan makna *majāzī*. Berikutnya, dilupakan

365 *Ibid.*, Juz VI, hlm. 229.

366 *Ibid.*, Juz VII, hlm. 134.

367 Bandingkan dengan *al-Baḥr al-Muḥīṭ*, Juz III, hlm. 109 dan Juz 1, hlm. 424.

368 *Ibid.*, Juz IV, hlm. 247.

369 *Ibid.*, Juz VII, hlm. 133.

370 Bandingkan dengan *al-Baḥr al-Muḥīṭ*, Juz VII, hlm. 479.



at-tasybīh dan diasumsikan bahwa *al-musyabbah* bagian dari *al-musyabbah bih* dalam bentuk *isti'ārah at-taṣrīhiyyah*. Dengan demikian, kata *al-'ilm* tidak memenuhi kriteria sebagai *al-musyarak al-lafẓī*, baik pada aspek *an-naẓā'ir* maupun aspek *wujūh*, karena kebermaknaan ganda yang ada disebabkan faktor *balāghah*, takwil, dan adanya keterkaitan makna-makna yang ada dengan makna asal.

Al-maraḍ

Makna Asal Bahasa	No	<i>al-wujūh</i>	an-Naẓā'ir	Hubungan Makna	Penggunaan al-Balāghah	Keterangan
<i>al-maraḍ</i> (sakit)	1	<i>maraḍ al-badan</i> (sakit tubuh)	فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِنْ رَأْسِهِ فَدِيهِ (Q.s. al-Baqarah: 196)	Makna asal		
	2	<i>asy-syakk</i> (keraguan)	فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ ۖ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا (Q.s. al-Baqarah: 10)		<i>al-isti'arah</i> <i>at-taṣṭihyyah</i>	
	3	<i>al-fujūr</i> (kemaksiatan)	فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ (Q.s. al-Ahzab:32)		<i>al-isti'arah</i> <i>at-taṣṭihyyah</i>	



Kata *al-marad* ini mempunyai tiga makna, yaitu *al-maraḍ* (sakit), *asy-syakk* (keraguan), dan *al-fujūr* (kemaksiatan).³⁷¹ Dari aspek *an-naẓā'ir*, kata *al-maraḍ*, dua kata dalam bentuk yang sama secara redaksional tapi yang satu berbeda sehingga secara keseluruhan tidak memenuhi kriteria sebagai *al-musytarak al-lafẓī*.

Sedangkan dari aspek *al-wujūh*, kata *ar-rūḥ* dapat dikelompokkan menjadi tiga bagian.

Pertama, makna asal kata *al-maraḍ* yaitu sakit) adalah makna dasar dan batasnya adalah keluar dari kondisi normal.³⁷²

Kedua, makna *majāzī*, yaitu ketika kata *al-maraḍ* mempunyai dua makna berikut ini:

- *Asy-syakk* (keraguan) seperti dalam surat al-Baqarah ayat 10: *فِي قُلُوبِهِمْ مَّرَضٌ ۖ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا*. Abū Ḥayyan menyebutkan bahwa ada dua pendapat tentang makna *al-maraḍ* di sini, yaitu makna hakiki dan *majāzī*. Abū Ḥayyan kemudian memperkuat makna *majāzī* dengan mengatakan bahwa *al-maraḍ* dimaknai *majāzī* lebih utama sebab jika memang hatinya sakit, maka badannya juga akan sakit karenanya.”³⁷³
- *Al-fujūr* (kemaksiatan) seperti dalam surat al-Ahzab ayat 32: *فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ*. Jika benar kata *al-maraḍ* memiliki makna ‘kemaksiatan’, maka ini adalah makna *majāzī*. Qatadah memaknai kata ini dengan ‘kemunafikan’, sementara Ikrimah memaknainya dengan ‘kefasikan’.³⁷⁴ Kedua pemaknaan ini adalah makna *majāzī*. Oleh sebab itulah, makna kata *al-maraḍ* tetap pada makna dasarnya, yaitu sakit.

371 Muqātil, *al-Asybah*, hlm. 101; aṣ-Ṣa’ālibi, *al-Asybah*, 243; Ibu al-Jauzī, *an-Nuzhah*, hlm. 544.

372 Lihat *al-Mufradāt*, مرض, dan *Maqāyis al-Lughah*, Juz V, hlm. 311.

373 Abū Ḥayyan, *al-Baḥr al-Muḥīṭ*, Juz I, hlm. 58.

374 *Ibid.*, Juz VII, hlm. 230.

Ketiga, makna-makna lain, yaitu keraguan, kemunafikan, dan kemaksiatan adalah makna *majāzī* dalam bentuk *isti'ārah* karena kata *al-maraḍ* dipinjam untuk makna *asy-syakk au al-fujūr* kemudian dibuang *al-musyabbah* karena ada '*alāqah* yang menghubungkan antara makna hakiki dengan makna *majāzī*. Berikutnya, dilupakan *at-tasybīh* dan diasumsikan bahwa *al-musyabbah* bagian dari *al-musyabbah bih* dalam bentuk *isti'ārah at-taṣrīhiyyah*. Dengan demikian, kata *al-maraḍ* tidak memenuhi kriteria sebagai *al-musyarak al-lafzī*, baik pada aspek *an-naẓā'ir* maupun aspek *wujūh*, karena kebermaknaan ganda yang ada disebabkan faktor *balāgh* dan adanya keterkaitan makna-makna yang ada dengan makna asal.



An-nisyān

Makna Asal Bahasa	No	al-wujūh	an-Nazā'ir	Hubungan Makna	Penggunaan al-Balāgh	Keterangan
at-tarku 'amdan (meninggal- kan dengan sengaja)	1	at-tarku 'amdan (meninggalkan dengan sengaja)	فَالْيَوْمَ نَنْسَاهُمْ كَمَا نَسُوا لِقَاءَ يَوْمِهِمْ هَذَا (Q.s. al-A'rāf: 51)	Makna asal		
khilāfu az- zikri (antonim dari ingat)	2	diddu az-zikri (antonim dari in- gat)	نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ (Q.s. at-Taubah:67)		isti'ārah at- tabā'iyyah	

Kata *an-nisyān* mempunyai dua makna, yaitu *at-tarku 'amdan* (meninggalkan dengan sengaja) dan *khilāfu aẓ-ẓikri* (antonim dari ingat).³⁷⁵ Dari aspek *an-naẓā'ir*, kata yang bermakna *an-nisyān* pada kedua ayat tersebut dalam bentuk yang sama secara redaksional, yaitu pada kata *nasū* sehingga memenuhi kriteria sebagai *al-musytarak al-lafẓi*.

Adapun dari aspek *al-wujūh*, kata *an-nisyān* dengan dua makna di atas disebabkan karena faktor hubungan makna dengan makna asal kata *nisyān* dan karena faktor *majāz*. Secara etimologis, kata *an-nisyān* adalah antonim dari kata ingat, artinya penyebab seseorang meninggalkan sesuatu. Pengungkapan *an-nisyān* dengan makna *at-tarku* adalah bentuk *majāz*. Seperti firman Allah dalam surat al-A'rāf ayat 51: *قَالِیَوْمَ نَنْسِیْهُمْ کَمَا نَسُوا لِقَاءَ یَوْمِهِمْ هَٰذَا*.

Untuk menjelaskan faktor ke-*balāgh*-an makna *an-nisyān* ini, az-Zamakhshari menjelaskan bahwa meninggalkan sesuatu yang diungkapkan dengan kata *an-nisyān* adalah bentuk *mubālagah* dalam arti bahwa dalam meninggalkan sesuatu tersebut sampai tidak terlintas sedikit pun dalam pikirannya.³⁷⁶

Ayat di atas mengungkapkan makna *majāzī* dan az-Zamakhshari sendiri mengakui bahwa *an-nisyān* adalah bentuk *majāz* untuk makna meninggalkan. Dia mengatakan, “Di antara contoh *majāz* adalah kalimat *nasītu asy-syai'*”; maksudnya aku melupakan sesuatu, artinya aku meninggalkannya.” Seperti dalam firman Allah di surat at-Taubah ayat 67: *نَسُوا اللّٰهَ فَنَسِیْهُمْ*.

375 Muqātil, *al-Asybah*, hlm. 239; as-Ṣa'ālībī, *al-Asybah*, hlm. 255.

376 Abū Ḥayyan, *al-Baḥr al-Muḥīṭ*, Juz V, hlm. 68.



Oleh sebab itulah *at-tarku* tidak bisa dianggap sebagai makna dasar dari kata *an-nisyān*³⁷⁷ tapi *majāz* dalam bentuk *isti'ārah*. Dalam hal ini, kata *nasū* digunakan untuk makna *tarakū* kemudian dibuang *al-musyabbah* karena ada '*alāqah* yang menghubungkan antara makna hakiki dengan makna *majāzī*. Berikutnya, dilupakan *at-tasybīh* dan diasumsikan bahwa *al-musyabbah* bagian dari *al-musyabbah bih* dalam *tasybīh* dan diasumsikan bahwa *al-musyabbah* bagian dari *al-musyabbah bih* dalam bentuk *isti'ārah at-tabā'iyah* karena menggunakan *fi'il* (kata kerja). Dengan demikian, walaupun kata *nasū* secara *an-nazā'ir* memenuhi kriteria sebagai *al-musytarak al-lafzī*, dalam aspek *wujūh* tidak memenuhinya karena kebermaknaan ganda yang ada disebabkan faktor *balāghah* dan adanya keterkaitan makna-makna yang ada dengan makna asal pada kata *nasū*.

377 al-Munajjid, *al-Isytirāk*, hlm. 222.

An-nūr

Makna Asal Bahasa	No	al-wujūh	an-Nazā'ir	Hubungan Makna	Penggunaan al-Balāgh	Keterangan
aḍ-ḍau (cahaya)	1	al-islām (Islam)	يُرِيدُونَ أَن يُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَيَأْبَى اللَّهُ إِلَهُ أَن يُمِيتَ نُورَهُ (Q.s. at-Taubah: 32)	Takwil		Banyak wujūh yang tidak disebutkan nazā'ir-nya oleh al-Mu-najjid
	2	al-īman (iman)	لِيُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ (Q.s. Ibrahim: 1)	Takwil		
	3	al-hudā (petunjuk)	مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ (Q.s. an-nūr: 35)			
	4	an-nabī (nabi)	قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ (Q.s. al-Mā'idah: 15)	Takwil		
	5	ḍau'u an- nahār (cahaya siang)	وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ (Q.s. al-An'ām: 1)	Makna asal		



	6	<i>ḡaḡ' al-qamar</i> (cahaya rembulan)	وَقَمَرًا مُنِيرًا (Q.s. <i>al-furqān</i> : 61)	Makna asal		
	7	<i>ḡaḡ' al-mu'minīn</i> 'ala aṣ-ṣīrāt (cahaya orang mukmin di atas ṣīrāt)	يَسْعَىٰ نُورُهُمْ بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَوَلِّيًا مُّنِيرًا (Q.s. <i>al-Hadīd</i> : 12)	Makna asal		
	8	<i>al-bayān</i> (penjelasan)	إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِيهَا هُدًى وَنُورًا (Q.s. <i>al-Mā'idah</i> : 44)		<i>isti'ārah at-taṣrīhiyyah</i>	
	9	<i>al-Qur'ān</i> (al-Qur'ān)	وَأَنبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنْزِلَ مَعَهُ ۖ (Q.s. <i>al-A'rāf</i> : 157)		<i>isti'ārah at-taṣrīhiyyah</i>	
	10	<i>al-'adlu</i> (keadilan)	وَأَشْرَقَتِ الْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا (Q.s. <i>az-Zumar</i> : 69)		<i>isti'ārah at-taṣrīhiyyah</i>	

Kata *an-nūr* mempunyai sepuluh makna, yaitu *al-islām* (Islam), *al-īman* (iman), *al-hudā* (petunjuk), *an-nabī* (nabi), *ḍau' u an-nahār* (cahaya siang), *ḍau' al- qamar* (cahaya rembulan), *ḍau' al-mu'minīn* 'ala *aṣ-ṣirāṭ* (cahaya orang mukmin di atas *ṣirāṭ*), *al-bayān* (penjelasan), *al-Qur'ān* (*al-Qur'ān*), dan *al-'adlu* (keadilan).³⁷⁸ Dari aspek *an-naẓā'ir*, kata *an-nūr* ini dalam bentuk yang sama secara redaksional sehingga memenuhi kriteria sebagai *al-musytarak al-lafẓī*, namun yang tidak sesuai adalah kata *munīra*.

Adapun dari aspek *al-wujūh*, kata *ar-rūḥ* dapat dikelompokkan menjadi tiga bagian.

Pertama, adanya hubungan makna-makna yang ada dengan makna asal kata *an-nūr*. Kata *an-nūr* secara etimologi berarti cahaya apa pun ataupun pancaran sinar. Namun, menurut as-Suyuti, makna kata ini dibedakan, yakni makna hakiki dan makna *majāzī*. Makna hakiki dari *an-nūr* adalah cahaya yang bisa ditangkap oleh mata. Secara *majāzī* adalah makna-makna yang bisa ditangkap oleh hati. Oleh sebab itu, makna *an-nūr* berupa cahaya di waktu siang, cahaya rembulan, cahaya orang mukmin di atas *shirāṭ* tidak keluar dari makna yang disebutkan.

Kedua, faktor *majāzī* atau *isti'ārah*. Hal ini dapat dilihat dalam makna-makna berikut:

- Makna keimanan pada firman Allah di surat Ibrahim ayat 1: *لِيُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ*. Ibnu Ḥayyan mengatakan, “Kata *az-ẓulumāt* dan *an-nūr* digunakan sebagai kiasan (*isti'ārah*) untuk makna kekufuran dan keimanan.”³⁷⁹ Jadi, pemaknaan *an-nūr* dengan keimanan adalah makna kiasan, dengan kata *an-nūr*

378 Muqātil, *al-Asybah*, hlm.303, aṣ-Ṣa'ālībī, *al-Asybah*, hlm. 258, Ibnu al-Jauzī, *an-Nuzhah*, hlm.599, Ibnu al-Imād, *Kasyfu as-Syarā'ir*, hlm. 272, al-Munajjid, *al-Isytirāk*, hlm. 224.

379 Abū Ḥayyan, *al-Baḥr al-Muḥīṭ*, Juz V, hlm. 402.



digunakan untuk makna iman kemudian dibuang *al-musyabbah* karena ada '*alāqah* yang menghubungkan antara makna hakiki dengan makna *majāzī*. Berikutnya, dilupakan *at-tasybīh* dan diasumsikan bahwa *al-musyabbah* bagian dari *al-musyabbah bih* dalam bentuk *isti'ārah at-taṣrīhiyyah*.

- Begitu juga ketika *an-nūr* untuk makna *al-hudā* (petunjuk) berdasarkan firman Allah di surat *Nūr* ayat 35: مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ. Ada empat pendapat tentang makna kata ini yang kesemuanya adalah makna kiasan, yaitu ayat-ayat yang menjelaskan keimanan, Rasulullah ﷺ dan orang mukmin.³⁸⁰
- Makna kata *an-nūr* untuk *al-bayān* (penjelasan) dapat dilihat dalam firman Allah ﷻ di surat *al-Mā'idah* ayat 44 yang berbunyi: إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ. Makna *al-bayān* (penjelasan) di sini juga makna *majāzī*. Al-Munajjid menyebutkan bahwa az-Zamaksyari mengatakan, "Di antara makna *majāzī* kata *an-nūr* adalah ketika kita mengatakan *nūr al-amri*, yang berarti *bayyanahu* (maksudnya: 'menjelaskannya'). Demikian juga *anwara* yang berarti *abyana*." Dengan demikian, sangat jelaslah hubungan antara *nūr* dan *bayān*.³⁸¹
- Begitu juga *nūr* yang berarti Rasulullah ﷺ, *al-Qur'ān*, dan keadilan, semua ini makna kiasan. Az-Zamakhshari mengatakan: "Allah meminjam kata *nūr* untuk makna kebenaran, *al-Qur'ān*, dan petunjuk di beberapa tempat dalam *al-Qur'ān*."³⁸²

380 *Ibid.*, Juz VI, hlm. 455 dan Juz III, hlm. 448.

381 al-Munajjid, *al-Isytirāk*, hlm. 224.

382 Abū Ḥayyan, *al-Baḥr al-Muḥīt*, Juz VII, hlm. 442.

Dengan demikian, walaupun kata *an-nūr* secara *an-naẓā'ir* memenuhi kriteria sebagai *al-musytarak al-lafẓī*, dalam aspek *wujūh* tidak memenuhinya karena kebermaknaan ganda yang ada disebabkan faktor *balāgh* dan adanya keterkaitan makna-makna yang ada dengan makna asal.



Al-wajhu

Makna Asal Bahasa	No	al-wujūh	an-Nazā'ir	Hubungan Makna	Penggunaan al-Balāghah	Keterangan
al-wajhu (wajah)	1	al-wajhu (wajah)	قَوْلٌ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ (Q.s. al-Baqarah: 144)	Makna asal		
	2	ad-dīn (agama)	بَلَىٰ مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ (Q.s. al-Baqarah: 112)	Takwil		
	3	az-zāt (zat)	كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ (Q.s. al-Qaṣaṣ: 88)	itlāqu al-juz wa irādatu al-kull	Majāz mursal	
	4	al-awwal (pertama)	أَمْسُوا بِالَّذِي أُنْزِلَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَجْهَ النَّهَارِ (Q.s. Āli-Imrān: 72)	Takwil		

	5	<i>al-'ilmu</i> (ilmu)	فَإِنَّمَا تُنْكِرُ كَيْفَ رَزَقَ اللَّهُ (Q.s. al-Baqarah: 115)	Takwil		
	6	<i>al-ḥaqīqah</i> (hakikat)	ذُ لِكَ أَذَىٰ أَن يَأْتُوا بِالشَّهَادَةِ عَلَىٰ رُجُوعِهَا (Q.s. al-Mā'idah: 108)	<i>isti'ārah</i> <i>at-taṣrīhiyyah</i>		



Kata *al-wajhu* mempunyai enam makna, yaitu *al-wajhu* (wajah), *ad-dīn* (agama), *aẓ-ẓāt* (zat), *al-awwal* (pertama), *al-‘ilmu* (ilmu), dan *al-ḥaqīqah* (hakikat).³⁸³ Dari aspek *an-naẓā'ir*, kata *al-wajhu* ini dalam bentuk yang sama secara redaksional sehingga memenuhi kriteria sebagai *al-musytarak al-lafzī*.

Adapun dari aspek *al-wujūh* dapat dikelompokkan menjadi tiga bagian.

Pertama, adanya hubungan makna-makna yang ada dengan makna asal kata *ar-rūḥ*. Ibnu al-Jauzī menyebutkan: “Makna asal dari kata *al-wajhu* adalah nama anggota tubuh, khususnya untuk binatang, kemudian istilah ini dipakai untuk menunjukkan sesuatu yang berada lebih di depan daripada yang lainnya.”³⁸⁴ Jadi, makna asal dari kata *al-wajhu* yang disebutkan di atas terdapat dalam firman Allah di surat al-Baqarah ayat 144: *قَوْلَ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ*.

Kedua, faktor *majāz mursal* dan *isti‘ārah*. Makna kata *al-wajhu* yang lain adalah *aẓ-ẓāt*, seperti terlihat dalam firman Allah ﷻ di surat al-Qaṣaṣ ayat 88: *كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ*. Para pakar berbeda pendapat dalam memaknai ayat ini. Akan tetapi, makna yang paling dekat adalah dengan menyebut *al-wajhu* maka yang dimaksud adalah zat ketuhanan (*aẓ-ẓāt al-ilāhiyyah*), dan ini merupakan bentuk makna *majāzī*. Az-Zarkasyi juga menggunakan makna ini ketika menjadikan makna tersebut sebagai bentuk *itlāqu al-juz’i wa irādatu al-kull*.

Dengan bentuk ungkapan seperti itu, makna kata *aẓ-ẓāt* tidak termasuk makna hakiki. Termasuk kategori faktor ini adalah makna *al-ḥaqīqah*, seperti dalam firman-Nya di surat Mā'idah ayat

383 Lihat *at-Taṣārīf* hlm. 156; *al-Asybah* karangan as-Ša'ālībī, hlm. 264; *al-iṣlāḥ* Hlm. 472; *an-Nu-zhah* hlm. 617; *al-Muntakhab* hlm. 223; dan *al-Kasyf* hlm. 98, *al-Isytirāk*: 234.

384 Ibnu al-Jauzī, *an-Nuzhah*, hlm. 617.

108: ذُ لِكَ أَدْنَىٰ أَن يَأْتُوا بِالشَّهَادَةِ عَلَىٰ وَجْهِهَا. Takwil kata *al-wajhu* dengan *al-ḥaḥiqah* merupakan sebuah bentuk *isti'ārah*, dan ini sesuai dengan apa yang dikatakan oleh Ibnu al-Jauzī, “Kemudian kata *al-wajhu* juga digunakan untuk apa saja yang diinginkan untuk didahulukan dibandingkan yang lainnya.”³⁸⁵ Termasuk di sini menggunakan kata *al-wajhu* sebagai *isti'ārah* bagi hakikat kesaksian. Kesimpulanya, makna asli kata *al-wajhu* adalah bagian anggota tubuh, khususnya pada binatang. Adapun makna selain itu semuanya merupakan makna *isti'ārah* dengan kata *al-wajhu* dipinjam untuk makna hakikat kesaksian kemudian dibuang *al-musyabbah* karena ada *‘alāqah* yang menghubungkan antara makna hakiki dengan makna *majāzī*. Berikutnya, dilupakan *at-tasybīh* dan diasumsikan bahwa *al-musyabbah* bagian dari *al-musyabbah bih* dalam bentuk *isti'ārah at-taṣrīhiyyah*.

Ketiga, faktor takwil. Makna lain dari kata *al-wajhu* adalah *ad-dīn*, seperti dalam firman Allah di surat al-Baqarah ayat 112: بَلَىٰ مَن أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ. Makna ini merupakan takwil yang didasarkan pada kalimat, dan bukan bentuk sinonim. Ibnu al-Jauzī sendiri berkata bahwa maksud dari kalimat *aslama wajhahu* adalah *akhlaṣa dīnahu lillāh* (“mensucikan agamanya”).³⁸⁶

Hal serupa juga dikatakan oleh Ibnul ‘Imad bahwa kata *al-wajhu* mempunyai makna *al-ikhlāṣu fi ad-dīn*.³⁸⁷ Di sisi lain, ayat di atas dapat diartikan secara *ẓāhiratul lafẓī* menjadi *islāmu al-wajh lillāh* sebagai hasil dari *al-ikhlāṣu fi ad-dīn*.

Kesimpulan Abū Ḥayyan dari beberapa pendapat tentang ayat di atas adalah: “Bahwa pendapat-pendapat tentang makna dua

385 Ibnu al-Jauzī, *an-Nuzḥah*, hlm. 617.

386 *Ibid.*

387 Ibnu al-Imād, *Kasyfu as-Syarā’ir*, hlm. 98.



kata tersebut hampir sama. Dan apa yang dikatakan oleh ulama salaf dengan membawakan contoh tidaklah menunjukkan kalau makna-makna tersebut berbeda.”³⁸⁸ Hal ini menunjukkan bahwa pendapat-pendapat yang ada tidak mencari kecermatan makna lafaz bagi kata sesuai dengan apa yang ditunjukkan oleh makna secara umum. Begitu juga Makna *al-awwal*, seperti yang disebutkan dalam firman-Nya di surat Āli-‘Imrān ayat 72: *أَمِنُوا بِاللَّيْلِ أَنْزَلَ عَلَى الَّذِينَ أَمِنُوا وَجْهَ النَّهَارِ*. Ibnu al-Jauzī³⁸⁹ telah menjelaskan sebelumnya bahwa bentuk makna ini adalah makna kiasan.

Termasuk dalam kategori ini adalah makna *al-‘ilm*, seperti dalam firman Allah di surat al-Baqarah ayat 115: *فَأَيْنَمَا تُولُوا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ*. Dalam ayat ini terdapat beberapa pendapat,³⁹⁰ di antaranya adalah makna kata *al-‘ilm* itu sendiri, kemudian ada yang memaknainya dengan *al-jihah*, atau dengan makna *aż-żāt al-ilāhiyyah* sebagai bentuk makna *majāzī* atau dengan makna *al-jāh* (kehormatan).³⁹¹ Ketidakpastian sering menjadi karakter takwil sehingga tidak layak dikatakan sebagai *al-musyarak al-lafzī*.

Dengan demikian, walaupun kata *al-wajhu* secara *an-naẓā’ir* memenuhi kriteria sebagai *al-musyarak al-lafzī*, dalam aspek *wujūh* tidak memenuhinya karena kebermaknaan ganda yang ada disebabkan faktor *balāghah* dalam hal ini *majāz mursal* dan *isti‘ārah ta’wīl*, serta adanya keterkaitan makna-makna yang ada dengan makna asal.

388 Abū Ḥayyan, *al-Baḥr al-Muḥīṭ*, Juz I, hlm. 25.

389 Ibnu al-Jauzī, *an-Nuzḥah* hlm. 617.

390 Abū Ḥayyan, *al-Baḥr al-Muḥīṭ*, Juz I, hlm. 261.

391 al-Munajjid, *al-Isytirāk*, hlm. 231.

5. *Al-kināyah* (Sindiran/Metonimi)

Kināyah adalah mengucapkan sesuatu; dalam konteks ini adalah kelazimannya tanpa harus menghalangi kehendak yang harus dan diharuskan dalam waktu yang sama (*lāzim wa al-malzūm*). *Al-Qur'ān* sarat dengan berbagai *kināyah* yang indah, khususnya ketika mengungkapkan sesuatu yang tidak layak diucapkan secara verbal. Berikut beberapa contohnya.

- Kata kerja *atā* (telah datang) di dalam *al-Qur'ān* mempunyai arti datang itu sendiri, perintah dan pengurusan. Begitu juga *atā* mempunyai arti dalam bentuk *kināyah* digunakan untuk mengungkapkan hubungan seksual, sebagaimana dijumpai di surat al-Baqarah ayat 222: *فَاتَوْهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ*.
- Kata *al-iḥṣān* mempunyai makna menjaga dan memelihara. Seperti dalam firman Allah di surat al-Anbiyā' ayat 80: *وَعَلَّمْنَاهُ صَنْعَةَ لَبُوسٍ لَكُمْ لِتُحْصِنَكُمْ مِنْ بَاسِكُمْ*. Ketika kata *iḥṣān* dikaitkan dengan kata *al-farj* di dalam firman Allah ﷻ dalam surat al-Anbiyā' ayat 91 *وَالَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا*, maka yang dimaksudkan dengan *iḥṣān* di sini adalah *kināyah* tentang menjaga kesucian diri dan menjauhkan dari perbuatan zina.
- Kata *al-qazaf* mempunyai makna fiqih: menuduh perbuatan keji. Akan tetapi, kata *ar-ramyu* digunakan untuk *kināyah* dari tujuan berzina di samping maknanya yang hakiki. Seperti dalam firman Allah ﷻ di surat an-nūr ayat 23: *إِنَّ الَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ الْغَافِلَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ لُعُنُوا*.
- Kata *buhtān*. *Al-Qur'ān* menggunaka kata *buhtān* untuk makna dusta yang berlebihan sebagaimana dijumpai dalam surat an-Nisā' ayat 156: *وَقَوْلِهِمْ عَلَى مَرْيَمَ بُهْتَانًا*. Al-Asyfaḥānī mengatakan bahwa *buhtān* adalah dusta yang mengejutkan



pendengarnya karena sangat jeleknya. Di samping itu, *al-Qur'ān* menggunakan kata *buhtān* untuk makna kezaliman. Dalam firman Allah di surat an-Nisā' ayat 20: *أَتَاخُذُونَهُ بُهْتَانًا وَإِثْمًا مُّبِينًا*. Namun, *al-Qur'ān* juga menggunakan kata *buhtān* sebagai *kināyah* dari makna zina. Di dalam surat al-Mumtahanah ayat 12 disebutkan: *وَلَا يَأْتِيَنَّ بِهِمَا مَن يَفْتَرِيَنَّهُ بَيْنَ آيِدِيهِنَّ وَأَرْجُلِهِنَّ*. Ar-Rāgib al-Asyfaḥānī mengomentari ayat ini bahwa kata-kata *buhtān* merupakan *kināyah* dari kata zina.

- *Mulāmasah*. Di dalam firman Allah di surat al-Mā'idah ayat 6 disebutkan: *أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ*, kata *mulāmasah* diartikan sebagai menyentuh kulit sebagai makna hakiki, dan dengan makna hubungan seksual sebagai makna *kināyah*.
- *As-sirru*. Di dalam firman Allah surat al-Baqarah ayat 235 disebutkan: *وَلَكِنَّ لَا تُؤَاعِدُوهُنَّ سِرًّا*. Kata *as-sirru* dalam ayat ini bermakna jimak (berhubungan badan) dalam bentuk *kināyah* karena biasanya dilakukan oleh manusia secara diam-diam (*sirr*).
- Kata *al-faraj*. Dalam firman Allah di surat al-Anbiyā' ayat 91 disebutkan: *وَالَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا*. *Al-faraj* dalam ayat ini bermakna lubang gamis dalam bentuk *kināyah*, yaitu tidak menggantungkan bajunya secara mencurigakan sehingga dia merupakan wanita yang suci bajunya.

Bentuk sindiran juga merupakan salah satu penyebab munculnya asumsi kebermaknaan ganda dalam makna beberapa kata seperti *al-īmān*, *al-ḥisāb*, dan *al-mass*. Bentuk kata *al-īmān* dan *al-mass* dalam posisinya sebagai *kināyah* (sindiran/metonimi) sudah dibahas pada pembahasan tentang *majāz* pada uraian terdahulu. Oleh karena itu, uraian tentang kedua kata tersebut tidak akan dijelaskan kembali pada pembahasan di bawah ini.

Adapun untuk kata *al-ḥisāb*, berikut dijelaskan kebermaknaan ganda yang dimilikinya terkait posisinya sebagai *kinayāh*. Berikut ini adalah analisis kebermaknaan ganda terhadap kata-kata di atas yang dipengaruhi oleh faktor *kināyah*.



Al-hisāb

Makna Asal Bahasa	No	al-wujūh	an-Nazā'ir	Hubungan Makna	Penggunaan al-Balāghah	Keterangan
<i>Ihṣāul a'dād</i>	1	<i>al-'adad</i> (bilangan)	وَلَتَعْلَمُوا عَدَدَ اللَّيْلِ وَالْجَسَابِ (Q.s. al-Isrā': 12)	Makna asal		Al-Munajjid hanya menyebutkan kan 5 wujūh
	2	<i>al-kaṣīr</i> (banyak)	جَزَاءً مِّن رَّبِّكَ عَطَاءٌ حِسَابًا (Q.s. an-Naba: 36)	Makna asal		
	3	<i>al-muḥāsabah</i> (penghitungan)	فَسَوْفَ يُحَاسِبُ حِسَابًا لَّيْسَ لَهُ (Q.s. al-Insyiqāq: 8)	Makna asal		
	4	<i>at-taqtīr</i> (kikir)	يُرْزَقُونَ فِيهَا بِغَيْرِ حِسَابٍ (Q.s. al-Mu'min: 40)		kināyah	
	5	<i>al-jazā'</i> (balasan)	فَاتِمَّا حِسَابُهُ عِنْدَ رَبِّهِ (Q.s. al-Mukminūn: 117)	Takwil		

	6	<i>Al-'arḍu</i> (dihadapkan kepada Allah)	يَوْمَ يَقُومُ الْحِسَابُ (Q.s. Ibrahim: 41)	Takwil		
	7	<i>asy-syahīd</i> (saksi)	كَفَىٰ بِتَقْسِيفِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا (Q.s. al-Isrā': 14)	Takwil		
	8	<i>al-manāzil</i> (tata surya)	الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ (Q.s. ar-Rahmān: 5)	Takwil		
	9	<i>az-ẓan</i> (sangkaan)	وَلَا يَحْصِيَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا (Q.s. Ali Imran: 178)	Takwil		
	10	<i>aṣ-ṣawāb</i> (pahala)	إِنَّ حِسَابَهُمْ إِلَّا عَلَىٰ رَبِّي لَوْ تَشْعُرُونَ (Q.s. asy-Syu'arā': 113)	Takwil		



Kata *al-ḥisāb* ada lima *wujūh*, yaitu *al-‘adad* (bilangan), *al-kaṣīr* (banyak) atau *al-kāfī* (cukup), *al-muḥāsabah* (penghitungan), *at-taqtīr* (kikir), dan *al-jazā’* (balasan).³⁹² Ad-Dāmagānī melebihi-lebihkan dan membuatnya menjadi sepuluh arti. Hal itu karena ia menggabungkan antara kata *al-ḥisāb* dan *al-ḥasīb*, *ḥusbān*, dan *ḥasbu*. Dari aspek *an-nazā’ir*, kata *al-hisāb* ini dalam bentuk yang berbeda-beda secara redaksional bahkan berbeda dalam bentuk *sīgah*-nya, ada yang dalam bentuk kata kerja juga ada yang berbentuk kata benda, sehingga tidak memenuhi kriteria sebagai *al-musytarak al-lafẓī*.

Adapun dari aspek *al-wujūh*, kata *ar-rūḥ* dapat dikelompokkan menjadi tiga bagian.

Pertama, adanya hubungan makna-makna yang ada dengan makna asal kata *al-ḥisāb*.

- Arti asal makna kata *al-hisāb* adalah menghitung bilangan.³⁹³
- Arti yang lain adalah banyak atau yang mencukupi.
- Makna *muḥāsabah* (penghitungan) juga tidak keluar dari makna dan lafal *ḥisāb* bahkan merupakan *maṣdar sāni* dari *mashdar fi’il*.
- Makna *al-jazā’* (balasan) dalam firman Allah surat an-Naba’ ayat 27: *جَزَاءٌ مِّن رَّبِّكَ عَذَابٌ حَسَابًا*.

Kata *al-ḥisab* yang berarti *al-jazā’* ini merupakan keniscayaan makna, dan bukan makna itu sendiri karena konsekuensi dari *al-ḥisāb* adalah pahala atau siksa. Sesungguhnya orang-orang kafir tersebut tidak menginginkan balasan karena mereka tidak mengimani adanya balasan tersebut. Abū Ḥayyan mengomentari

392 Lihat Muqātil, *al-Asybah*, hlm. 179; aṣ-Ṣa’ālibī, *al-Asybah*, hlm. 116; Ibnu al-Jauzī, *an-Nuzhah*, hlm. 250; dan al-Munajjid, *al-Isytirāk*, hlm. 119.

393 Lihat Ibnu al-Jauzī, *an-Nuzhah*, hlm. 250.

ayat tersebut dengan menyebutkan bahwa mereka tidak membenarkan adanya *ḥisāb* sehingga mereka tidak percaya atau merasa takut. Dengan demikian, kata *al-ḥisāb* itu tetap kembali pada makna aslinya, yaitu menghitung.

Penjelasan kata *al-ḥisāb* dengan makna banyak atau yang mencukupi merupakan konsekuensi dari makna asal dari kata *al-ḥisāb*, yang berarti menghitung secara tuntas, bukan arti dari kata *al-ḥisāb* itu sendiri.

Kedua, adanya faktor *majāz* (dalam hal ini *kināyah*), yaitu ketika kata *al-ḥisāb* menunjukkan makna *taqtīr* (kekikiran) dalam firman Allah ﷻ dalam surat Mu'min ayat 40: يُرْزَقُونَ فِيهَا بِغَيْرِ حِسَابٍ (maka mereka akan masuk surga, mereka diberi rezki di dalamnya tanpa hisab).

Arti tersebut juga tidak keluar dari makna menghitung. Rezeki berupa surga itu tanpa perhitungan, dan itu merupakan *kināyah* dari makna banyak atau yang diistilahkan dengan *kināyah 'an aṣifah* karena yang disebutkan adalah sifat tapi yang dikehendaki adalah *mausūf*.

Kesimpulan tentang makna *al-ḥisāb* dalam kelima arti tersebut berkisar seputar bilangan dan hitungannya secara hakiki. Kelimanya tidak mengeluarkan makna tersebut kecuali melalui jalan *kināyah* dan ekspresi *majāzī*, yakni tentang tujuan makna. Dengan demikian, kata *al-ḥisāb* tidak memenuhi kriteria sebagai *al-musytarak al-lafzī*, baik pada aspek *an-naẓā'ir* maupun aspek *wujūh*, karena kebermaknaan ganda yang ada disebabkan faktor *balāghah*, takwil, dan adanya keterkaitan makna-makna yang ada dengan makna asal.



Al-mass

Makna Asal Bahasa	No	al-wujūh	an-Naẓā'ir	Hubungan Makna	Penggunaan al-Balāghah	Keterangan
al-jissu bi al-yadd (menyentuh dengan tangan)	1	al-jissu bi al-yadd (menyentuh dengan tangan)	لَا يَمْسُهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ (Q.s. al-Wāq'ah: 79)	Makna Asal		
	2	al-jimā' (bersetubuh)	وَلَمْ يَمْسُحْ بِشَرِّ (Q.s. Āli-'Imrān: 47)	Kinayah 'an aṣṣifah		
	3	al-iṣābah (tertimpa)	إِنْ تَمْسُكُمْ حَسَنَةٌ تَسُوكُمْ (Q.s. Āli-'Imrān: 120)	Al-isti'ārah attaṣṭhiyyah		
	4	al-junūn (gila)	كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَجَبَّهَةُ الْعَيْطُ مِنَ الْمَيْتِ (Q.s. al-Baqarah: 75)	As-sabābiyyah	Majāz Mursal	

Kata *al-mass* mempunyai empat makna, yaitu *al-jissu bi al-yadd* (menyentuh dengan tangan), *al-jimā'* (bersetubuh), *al-iṣābah* (tertimpa), dan *al-junūn* (gila).³⁹⁴ Dari aspek *an-naẓā'ir*, kata *al-mass* di sini dalam bentuk yang berbeda-beda secara redaksional bahkan berbeda dalam bentuk *ṣiḡah*-nya, ada yang dalam bentuk kata kerja *muḍāri* juga ada yang berbentuk kata benda, sehingga tidak memenuhi kriteria sebagai *al-musyarak al-lafẓī*.

Adapun dari aspek *al-wujūh*, kata *al-mass* dapat dikelompokkan menjadi dua bagian.

Pertama, adanya hubungan makna-makna yang ada dengan makna asal kata *al-mass*. Kata *al-mass* secara etimologis mempunyai makna dasar 'menemukan sesuatu dengan sentuhan.' Ibnu Fāris mengatakan, "Rangkaian makna dasar *massa* mempunyai makna menyentuh sesuatu dengan tangan."³⁹⁵ Makna dasar ini seperti dalam firman Allah di surat al-Wāqī'ah ayat 79: لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمَطْهُرُونَ.

Kedua, adanya hubungan makna *majāzī*, yaitu ketika kata *al-mass* mengandung makna berikut ini:

- *Al-jimā'*, seperti terdapat dalam firman Allah di surat Āli-'Imrān ayat 47: وَلَمْ يَمَسِّنِي بَشَرٌ. Pemaknaan kata *al-mass* dengan kata *al-jimā'* bukanlah makna hakiki, melainkan makna kiasan untuk kata *al-waṭ'u* (*jimā'*).³⁹⁶ Dalam bentuk *kināyah* tentang sifat *jimā'* yang di dalamnya terjadi banyaknya sentuhan, yang di dalam *balāghah* disebut *ittāqu aṣṣifah wa irādatu al-mauṣūf*.

394 Muqātil, *al-Asyḡāh*, hlm. 245; aṣ-Ṣa'ālībī, *al-Asyḡāh*, hlm. 244; Ibnu al-Jauzī, *an-Nuḡāh*, hlm. 556; al-Munajjid, *al-Isytirāk*, hlm. 220.

395 Lihat Ibnu Fāris, *Maqāyis al-Luḡah*, Juz V, hlm. 271, dan ar-Rāḡib al-Aṣḡafāhānī, *al-Mufradāt fī ḡarīb al-Qur'ān*, pada مَسَّ.

396 Lihat Ar-Rāḡib al-Aṣḡafāhānī, *al-Mufradāt fī ḡarīb al-Qur'ān*, مَسَّ dan Abū Ḥayyan, *al-Baḡh al-Muḡīṭ*, Juz II, hlm.462.



- *Al-Iṣābah* (tertimpa) seperti dalam firman Allah di surat Āli-‘Imrān ayat 120: *إِنْ تَمَسَسْكُمُ حَسَنَةٌ تَسُوءُهُمْ*. Kata *al-mass* dimaknai dengan tertimpa adalah bentuk makna kiasan. Az-Zamakhsharī mengatakan, “Makna tertimpa untuk kata *al-mass* adalah bentuk makna kiasan, yang seolah-olah makna kata ini tetap satu”³⁹⁷ dalam bentuk *isti‘ārah* dengan kata *al-mass* dipinjam untuk makna *al-isābah*. Berikutnya, dibuang *al-musyabbah* karena ada *‘alāqah* yang menghubungkan antara makna hakiki dengan makna *majāzī* kemudian dilupakan *at-tasybīh*.
- *Al-junūn* (gila) seperti dalam firman Allah ﷻ surat al-Baqarah ayat 75: *كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ*. Sebenarnya *al-mass* di sini tetap mengacu pada makna dasarnya. Adapun ‘gila’ dalam ayat ini adalah karena akibat dari sentuhan setan; karena sebab itulah ada akibat. Abū Ḥayyan mengatakan: “Makna dasar kata *al-mass* adalah menyentuh dengan tangan, seakan setan menyentuh manusia dan membuatnya gila. Gila di sini karena sentuhan. Seperti jika setan menginjak kakinya dan membuat seseorang gila, maka orang yang gila tersebut karena injakan. menginjak biasanya dengan kaki, sedangkan menyentuh itu dengan tangan.”³⁹⁸ Oleh karena itulah kata *al-mass* tetap pada makna dasarnya. Jika memang benar gila bisa ungkapkan dengan kata *al-mass*, maka ini karena sebab akibat dan ini masuk dalam kategori *majāz mursal* dengan *‘alāqah assabābiyyah*.

Kesimpulannya, *al-mass* hanya mempunyai satu makna dasar, yaitu menyentuh dengan tangan. *Al-mass* dimaknai dengan bersetubuh, tertimpa, dan gila adalah disebabkan faktor *balāqah*

397 *Ibid*, Abū Ḥayyan, *al-Baḥr al-Muḥīṭ*, Juz II, hlm. 42.

398 *Ibid*, Juz II, hlm. 334.

atau *majāz* dalam bentuk *kināyah*, *isti'ārah* dan *majāz mursal*. Dengan demikian, kata *al-mass* tidak memenuhi kriteria sebagai *al-musytarak al-lafẓī*, baik pada aspek *an-naẓā'ir* maupun aspek *wujūh*, karena kebermaknaan ganda yang ada disebabkan faktor *balāghah* dan adanya keterkaitan makna-makna yang ada dengan makna asal.



Al-ḥarṣ

Makna Asal Bahasa	No	al-wujūh	an-Naẓā'ir	Hubungan Makna	Penggunaan al-Balāḡah	Keterangan
Syaqq al- arḍ li az- zirā'ah (membelah tanah untuk pertanian)	1	al-arḍ al-mahrūtah (tanah yang diolah untuk pertanian)	شَيْئُ الْأَرْضِ وَلَا تَنْسَى الْحَرْثَ (Q.s. al-Baqarah: 71)	Makna asal		
	2	manbat al- walad (tempat tumbuhnya anak)	نِسَاءُكُمْ حَرْثُكُمْ قَاتِلُوا حَرْثَكُمْ أَنْ تَشْتُمُوا (Q.s. al-Baqarah: 222)	Al-Kināyah		
	3	aṣ-ṣawāb (pahala)	مَنْ كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ الْآخِرَةِ لْيَرْزُقْ لَهُ فِي حَرْثِهِ وَمَنْ كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ الدُّنْيَا نُفُوتِهِ مِنْهَا (Q.s. asy-Syurā': 20)	Takwil	isti'ārah at-taṣṭihyyah	

Kata *al-ḥars* mempunyai tiga makna, yaitu *al-arḍ muzallalah lī az-zirā'ah* (tanah yang terhampar untuk pertanian), *manbat al-walad* (tempat tumbuhnya anak), dan *aṣ-ṣawāb* (pahala).³⁹⁹ Dari aspek *an-naẓā'ir*, kata *al-ḥars* di sini dalam bentuk yang sama secara redaksional sehingga memenuhi kriteria sebagai *al-musytarak al-lafẓī*.

Adapun dari aspek *al-wujūh*, kata *al-ḥars* dapat dikelompokkan menjadi dua bagian.

Pertama, adanya hubungan makna-makna yang ada dengan makna asal kata *al-ḥars*. Asal kata *al-ḥars* adalah membelah tanah untuk ditanami. Kemudian digunakan untuk bercocok-tanam dan usaha untuk itu juga disebut *al-ḥars*.⁴⁰⁰ Berbagai arti yang telah disebutkan dikembalikan kepada satu arti asal, yaitu membelah tanah.

Kedua, adanya faktor *balāghah*, yaitu ketika *al-ḥars* mengandung makna *manbat al-walad* (tempat tumbuhnya anak) berdasarkan firman Allah:

نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأَتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ

Istri-istrimu adalah (seperti) tanah tempat kamu bercocok tanam, maka datangilah tanah tempat bercocok-tanammu itu bagaimana saja kamu kehendaki. (Q.s. al-Baqarah: 223)

Maksud ayat di atas adalah *tasybīh* atau *kināyah*. Abū Ḥayyan mengatakan bahwa kata *nisāukum* adalah *mubtada'* (subjek), *al-ḥars lakum* adalah *khavar* (predikat) dengan menghilangkan *adāt at-tasybīh* (yaitu *kaḥars lakum*), sedangkan kata *nisā'ukum* dihilangkan

399 Lihat Muqātil, *al-Asybah*, hlm. 226; aṣ-Ṣa'ālibi, *al-Asybah*, hlm. 114; ad-Dāmagānī, *al-wujūh*, hlm. 122; Ibnu al-Jauzī, *an-Nuzhah*, hlm. 227; dan al-Munajjid, *al-Isytirāk*, hlm. 118.

400 Abū Ḥayyan, *al-Baḥr al-Muhīt*, hlm. 2/170.



muḍāf-nya. Maksudnya, bersenggama dengan istrimu itu seperti kamu menanam. Bersenggama disamakan dengan menanam karena *nutfah* (sperma) bagaikan benih, rahim bagaikan tanah, dan anak bagaikan tumbuhan. Ada pula yang mengatakan bahwa keadaannya membuang *muḍāf*, maksudnya tempat menanam bagi kamu. *Kināyah* dalam pernikahan ini adalah *kināyah* yang terindah di dalam *al-Qur'ān*.⁴⁰¹

Kināyah ini juga masuk dalam *kināyah 'an aṣṣifah*, yakni mengungkapkan dengan menyebutkan sifat (yaitu kata *al-ḥars*), padahal yang dimaksud adalah *al-mauṣūf* (yaitu *an-nikāh*). Di sini juga dapat dipahami bahwa bukanlah yang dimaksud bolehnya bersenggama di dalam dubur istri tapi harus pada tempatnya, yaitu *al-ḥars* (*manbat al-walad*) baik melalui depan ataupun belakang.

Ketiga, karena faktor takwil, hal ini terdapat pada kata *al-ḥars* yang menunjukkan makna *aṣ-ṣawāb* (pahala) sebagaimana yang diungkapkan Ibnu al-Jauzī berdasarkan firman Allah ﷻ:

مَنْ كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ الْآخِرَةِ نَزَدَ لَهُ فِي حَرْثِهِ وَمَنْ كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ الدُّنْيَا
نُؤْتِيهِ مِنْهَا

Barang siapa yang menghendaki keuntungan di akhirat akan Kami tambah keuntungan itu baginya, dan barang siapa yang menghendaki keuntungan di dunia Kami berikan kepadanya sebagian dari keuntungan dunia. (Q.s. asy-Syūrā: 20)

Hanya saja, *aṣ-Ṣā'ib* menjadikan ayat itu juga untuk dasar arti *an-naṣīb* (bagian). Hal ini menunjukkan bahwa keduanya tidaklah detail di dalam menentukan makna tersebut. Apa yang dilakukan oleh *aṣḥāb al-wujūh wa an-naẓā'ir* adalah suatu takwil

401 *Ibid.*

bagi sebuah arti dengan menggunakan kata-kata yang saling mendekati arti satu dengan yang lainnya. Kata-kata tersebut tidaklah sampai benar-benar sesuai karena masing-masing makna mempunyai posisi masing-masing (dalam konteks ini, pahala bukanlah bagian, dan begitu juga sebaliknya).

Al-ḥars menunjukkan kepada kedua makna tersebut, yakni dalam bentuk *isti'ārah* dan bukan arti secara hakiki. Kata *al-ḥars* dipinjam untuk makna *aṣ-ṣawāb* (pahala) kemudian dibuang *al-musyabbah* karena ada *'alāqah* yang menghubungkan antara makna hakiki dengan makna *majāzī*. Berikutnya, dilupakan *at-tasybīh* dan diasumsikan bahwa *al-musyabbah* bagian dari *al-musyabbah bih* dalam bentuk *isti'ārah at-taṣrīhiyyah*. Dalam konteks yang sama juga berlaku ketika bermakna *an-naṣīb*.

Abū Ḥayyan berkata, “Bercocok tanam merupakan pokok usaha di muka bumi sehingga makna tersebut digunakan bagi setiap usaha yang diharapkan tumbuh berkembang dan berfaidah. Dengan demikian, ayat dimaksud mempunyai arti: ‘Barang siapa menginginkan akhirat dan berusaha mendapatkannya, niscaya Kami akan menambah untuknya apa yang diusahakan itu.’ Maksudnya, pahala amalnya dengan dilipatgandakan kebbaikannya.⁴⁰²

Jadi, lafal tersebut tetap pada makna asalnya di dalam menunjukkan arti membelah tanah. Selain itu, semuanya adalah *kināyah* dan *isti'ārah* yang tidak bisa digolongkan ke dalam hakikat maknanya.⁴⁰³ Dengan demikian, walaupun kata *al-ḥars* secara *an-naẓā'ir* memenuhi kriteria sebagai *al-musyarak al-lafẓī*, namun dalam aspek *wujūh* tidak memenuhinya karena kebermaknaan ganda yang ada disebabkan faktor *balāghah*, takwil, dan adanya

402 *Ibid.*, hlm. 7/514.

403 al-Munajjid, *Al-Isytirāk*, hlm. 119.



keterkaitan makna-makna yang ada dengan makna asal. Jadi, kata *al-ḥars* sebenarnya hanya memiliki satu makna hakiki, sedangkan makna yang lain hanyalah makna yang mempunyai keterkaitan secara *majāzī*.

Pengkhususan Kata Umum (*Takhsīṣu al-‘ām*)

Takhsīs al-ma’nā ‘am mengkhususkan makna termasuk jenis *majāz* walaupun tidak semua *takhsīs al-ma’nā ‘am* termasuk *majāz*. Contoh yang termasuk *majāz* seperti dalam firman Allah ﷻ dalam surat Šād ayat 31: اِذْ غُرِضَ عَلَيْهِ بِالْعَشِيِّ الصَّفِثُ الْجِيَادُ.

Kata *al-jiyād* ditafsirkan bahwa kata tersebut merupakan jamak dari *al-jawād*, yang mempunyai arti segala sesuatu yang indah pandangannya. Makna itu kemudian dikhususkan untuk kuda yang bagus dan kencang larinya.⁴⁰⁴ Seperti dalam firman Allah ﷻ surat Tāhā ayat 40: فَرَجَعْنَاكَ إِلَى أُمِّكَ. Kata umum dikhususkan untuk makna ibu. Padahal, makna umumnya adalah asal dari segala sesuatu (induk), seperti dalam firman Allah ﷻ dalam surat Āli-‘Imrān ayat 7: هُنَّ أُمَّ الْعَالَمِينَ.

Di samping *takhsīs al-ma’nā ‘am*, ada juga *majāz* dalam bentuk *tausī al-ma’na*, yaitu perluasan makna. Kadang-kadang terjadi perpindahan makna dalam satu kata dari satu *majāz* ke *majāz* yang lain, yang oleh az-Zamkhasyarī diistilahkan dengan *majāz al-majāz*. Seperti kata *furūj* yang makna hakikinya adalah jamak dari *farj*, yaitu lubang dalam bangunan atau antara dua hal.⁴⁰⁵ Seperti dalam firman Allah ﷻ dalam surat Qāf ayat 6: كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَزَيَّنَّاهَا وَمَا لَهَا مِنْ فُرُوجٍ.

404 Ar-Rāgib, *Mufradāt al-Qur’ān*. hlm. 103.

405 Ar-Rāgib, hlm. 375.

Selain itu, kata ini juga mempunyai makna alat vital perempuan dengan *'alaqah musyābahah*. Kata ini kadang diartikan alat vital laki-laki setelah mengalami perluasan makna, bahkan kemudian mencakup aurat yang vital bagi laki-laki maupun perempuan. Hal ini tercermin di dalam firman Allah ﷻ dalam surat al-Aḥzāb ayat 35: وَالْحَفِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَالْحَافِظَاتِ. Kata *furūj* untuk wanita merupakan *isti'ārah*, namun untuk laki-laki merupakan perluasan makna.

Pada kategori pengkhususan kata umum ini terdapat beberapa faktor yaitu:

1. Pengkhususan kata umum tanpa adanya faktor pengkhususnya.

Pengkhususan kata umum tanpa adanya faktor pengkhususnya merupakan salah satu faktor penyebab banyaknya kata memiliki kebermaknaan ganda, terutama dalam makna kata-kata berikut: *az-zauj*, *as-salām*, *aṣ-ṣalāh*, *aṣ-ṣaiḥah*, *aḍ-ḍalāl*, *aṭ- ṭāgūt*, *az-ẓulm*, *al-‘afwu*, *al-fitnah*, *al-qalīl*, *al-karīm*, *al-kufr*, *al-waḥyu*, dan *al-walī*. Berikut penulis uraikan salah satunya, yaitu kata *as-salām*.



As-salām

Makna Asal Bahasa	No	al-wujūh	an-Nazā'ir	Hubungan Makna	Penggunaan al-Balāghah	Keterangan
	1	ismun min asmā'il-lah (salah satu asma Allah ۞)	الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ (Q.s. al-Ḥasyr: 23)			
	2	at-taḥiyyah (penghormatan)	وَإِذَا جَاءَكَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِنَا قُلْ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ (Q.s. al-An'ām: 54)			
	3	as-salāmah min kulli syarr (selamat dari segala keburukan)	اهْبِطْ بِسَلَامٍ مِنَّا وَبَرَكَاتٍ (Q.s. Hūd: 48)			
	4	al-khair (kebaikan)	قَالُوا سَلَامًا قَالَ سَلَامٌ (Q.s. Hūd: 69)			
	5	aṣ-ṣanā' al-jamīl (pujian yang bagus)	سَلَامٌ عَلَى نُوحٍ فِي الْعَالَمِينَ (Q.s. aṣ-Ṣāffāt: 79)			

Kata *as-salām* memiliki lima makna, yaitu *ismun min asmā'illah* (salah satu asma Allah ﷻ), *at-taḥiyyah* (penghormatan), *as-salāmah min kulli syarr* (selamat dari segala keburukan), *al-khair* (kebaikan), dan *aš-šanā' al-jamīl* (pujian yang bagus).⁴⁰⁶

Dari aspek *an-naẓā'ir*, kata *as-salām* ini dalam bentuk sama secara redaksional hanya ada perbedaan dalam penggunaan sehingga memenuhi kriteria sebagai *al-musytarak al-lafẓī*. Adapun dari aspek *al-wujūh* kata *as-salām* dapat dikelompokkan menjadi dua bagian.

Pertama, adanya hubungan makna-makna yang ada dengan makna asal kata *as-salām*. Secara bahasa, kata *as-salām* memiliki makna general yang termasuk di dalamnya banyak makna. Ibnu al-Jauzī menyebutkan pendapat az-Zujāj bahwa *as-salām* merupakan *masdar* dari kata *sallamtu* yang artinya “berdoa agar dihindarkan dari segala bencana.”⁴⁰⁷ Ibnu Fāris berkata, “Rangkaian huruf *as-sīn*, *al-lām*, dan *al-mīm* sebagian besar berhubungan dengan kesehatan dan kebugaran.” Pendapat ini sesuai dengan pendapat ar-Rāgib, yang berkata, “Kata *as-salāmah* diasosiasikan dengan terbebasnya sesuatu dari penyakit baik secara lahiriah maupun batiniah.”⁴⁰⁸

Terkait makna asal, kata *as-salām* digunakan untuk salah satu sifat Allah ﷻ seperti dalam surat Hasyr ayat 23 (الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ), yang berarti kesucian-Nya dari segala kekurangan yang dimiliki oleh makhluk.⁴⁰⁹ Jika merujuk penakwilan az-Zujāj, Allah

406 Lihat dalam: *al-Asybah*, karangan aš-Ša'ālībī, hlm. 171; Ibnu al-Jauzī, *an-Nuzhah*, hlm. 355.

407 Ibnu al-Jauzī, *Nuzhah*, hlm. 357.

408 Ar-Rāgib al-Aṣafahānī, *al-Mufradat*, pasal سلم.

409 *Ibid.*



memiliki sifat *as-salām* atau yang memiliki keselamatan, yang berarti suci dari segala yang dibenci.⁴¹⁰

Ketika *as-salām* mempunyai makna *at-taḥiyyah* (penghormatan) juga masih terkait dengan makna asal karena artinya adalah doa untuk keselamatan, seperti dalam surat al-An'am ayat 54 (وَإِذَا جَاءَكَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِنَا فَقُلْ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ). Adapun salam dari manusia adalah dengan perkataan, dan dari Allah ﷻ dengan perbuatan.

Kedua, adanya faktor takwil, yaitu ketika *as-salām* dimaknai dengan *al-khair* (kebaikan). Makna ini tidak diterima oleh beberapa pakar tafsir dalam ayat-ayat yang digunakan Ibnu al-Jauzī sebagai ilustrasi makna ini walaupun makna general kata *as-salām* tidak terlepas dari kebaikan.

Adapun ayat ayat yang dijadikan landasan pentakwilan makna tersebut adalah sebagai berikut:

- Firman Allah ﷻ dalam surat Hūd ayat 69: قَالُوا سَلَامًا قَالَ سَلَامٌ. Menurut Abū Ḥayyan, dalam ayat ini kata *as-salām* memiliki makna penghormatan atau kedamaian. Ia berkata: “Kata *as-salām* dalam ayat tersebut berkedudukan sebagai *Khabaru Muḥtadā'in Maḥzūfin* yang pada mulanya adalah: *أمرى وأمركم سلام* atau *Muḥtadā'u Maḥzūf Khabar* yang awalnya *عليكم سلام*.⁴¹¹
- Firman Allah ﷻ dalam surat *al-furqān* ayat 63: وَإِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلَامًا. Ada beberapa pendapat terkait ayat ini,⁴¹² di antaranya adalah: (1) salam dalam ayat ini adalah salam untuk perpisahan, bukan suatu penghormatan; (2) perkataan yang tepat; dan (3) perkataan yang menyelamatkan mereka dari bahaya dan dosa.

410 Lihat dalam *an-Nuzhah*, hlm. 356, dan *Ma'anī al-Qur'ān* karya az-Zujaj, Juz V hlm. 152.

411 al-Andalusī, *al-Baḥr al-Muḥīṭ*, Juz V, hlm. 241.

412 Lihat *Ibid.*, Juz VI, hlm. 512-513.

- Firman Allah ﷻ dalam surat al-Qaṣas ayat: 55: *أَعْمَالَكُمْ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ لَا تَبْتَغِي الْجَاهِلِينَ*. Az-Zujāj berpendapat bahwa makna salam dalam ayat ini adalah salam perdamaian; bukan salam penghormatan.⁴¹³
- Firman Allah ﷻ dalam az-Zukhruf ayat 89: *فَاصْفَحْ عَنْهُمْ وَقُلْ سَلَامٌ* dengan tafsir: الامر سلام, dan hukum ayat ini dihapus dengan ayat tentang pedang (perang), atau “katakanlah kamu akan selamat dari kejahatan mereka.”⁴¹⁴; dan
- Firman Allah ﷻ dalam surat al-Qadr ayat 5: *سَلَامٌ هِيَ حَتَّى مَطْلَعِ الْفَجْرِ*. Menurut Abū Ḥayyan, salam ini adalah bentuk salam penghormatan dari para malaikat untuk orang-orang mukmin.⁴¹⁵ Abū Ḥayyan sama sekali tidak menyinggung tentang makna kebaikan (*al-khair*) dalam kata *as-salām* pada ayat-ayat di atas. Kata tersebut mengandung makna yang menunjukkan bahwa kebaikan (*al-khair*) juga merupakan salah satu makna yang disebutkan oleh sebagian pakar tafsir, namun tidak disepakati dalam pembahasan dalam aspek tafsir dan terlebih lagi dari segi bahasa.

Hal yang sama juga terjadi ketika *as-salām* dimaknai dengan *aṣ-ṣanā' al-jamīl* (pujian yang bagus) juga merupakan salah satu dari banyak pendapat para pakar tafsir. Ibnu al-Jauzī menggunakan dalil dari ayat as-Ṣāffāt ayat 79: *سَلَامٌ عَلَى نُوحٍ فِي الْعَالَمِينَ*.

Pujian yang bagus tidak termasuk ke dalam kategori *as-salām*. Sebenarnya *maḥḥul* dari kata *taraka* dalam ayat tersebut dihilangkan (*maḥẓūf*). Ibnu Ḥayyan menjelaskan, “Ibnu Abbas, Mujahid,

413 Lihat *Ibid.*, Juz VII, hlm. 126.

414 Lihat *Ibid.*, Juz VIII, hlm. 30 dan *Ma'anī al-Qur'ān*, karangan az-Zujāj, Juz IV, hlm. 149.

415 Lihat dalam al-Andalusī, *al-Baḥr al-Muḥīṭ*, Juz VIII, hlm. 497.



Qatādah, dan as-Suda berpendapat bahwa kata *maf'ul* dari kata kerja *taraka* dalam ayat tersebut dihilangkan, yaitu *sanā' al-jamīl*. Dan kata *as-salām* dalam ayat selanjutnya berkedudukan sebagai *mubtada'* sebagai permulaan (*musta'nif*) سَلَّمَ اللهُ عَلَيْهِ agar umat manusia mengikutinya dan tidak mengatakan hal yang buruk atas Nabi Nūh as.”⁴¹⁶

Kesimpulan dari pembahasan ini adalah makna-makna kata *as-salām* yang disebutkan oleh para ulama *wujūh wa an-nazā'ir* dapat dikembalikan dengan satu makna yang bersifat general, yaitu: “terlepas dari segala bentuk penyakit atau kekurangan baik lahir maupun batin.” Adapun kata *as-salām* yang bermakna *al-khair* (kebaikan) bukanlah makna yang tetap, walaupun makna ini termasuk dalam cakupan kata *as-salām*. Makna *as-sanā'* (pujian) merupakan arti yang tidak proporsional sebagai makna kata *as-salām*.⁴¹⁷

Dengan demikian, walaupun kata *as-salām* secara *an-nazā'ir* memenuhi kriteria sebagai *al-musyarak al-lafzī*, dalam aspek *wujūh* tidak memenuhinya karena kebermaknaan ganda yang ada disebabkan karena takwil yang menyebabkan terjadinya pengkhususan makna *'ām*, dan adanya keterkaitan makna-makna yang ada dengan makna asal. Jadi, kata *as-salām* sebenarnya hanya memiliki satu makna hakiki.

416 *Ibid.*, Juz VII, hlm. 364.

417 Al-Munajjid, *al-Isyirāk*, hlm. 161.

2. Pengkhususan kata umum menggunakan bentuk *idāfah* pada *lafāz*

Bentuk pengkhususan kata umum dalam beberapa *lafāz* dengan menggunakan bentuk *idāfah* pada *lafāz* itu sendiri, seperti pemaknaan kata *al-arḍ* dengan *arḍ al-jannah* dan *arḍ makkah*, atau pemaknaan kata *al-baṣīr* dengan *al-baṣīr bi al-‘ain* dan *al-baṣīr bi al-qalb*. Begitu juga dalam pemaknaan berbagai kata seperti *al-khauf*, *aẓ-zī kru*, *ar-rahmah*, *al-‘ālamīn*, *al-a’mā*, *al-karīm*, *an-nūr*, *al-wahyu*, dan *al-walī*. Berikut ini penulis uraikan salah satunya, yaitu *al-arḍ*.



Makna Asal Bahasa	No	al-wujūh	an-Nazā'ir	Hubungan Makna	Penggunaan al-Balāgh	Keterangan
Kullu mā yafsal muqabil as-samā' (segala yang di bawah antonim langit)	1	ard al-jannah	أَنَّ الْأَرْضَ يَرْثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ (Q.s. al-Anbiyā': 105)			Al-Munajjid sama sekali tidak menyebutkan an-naẓā'ir
	2	ard al-makkah	قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ قَالُوا فِي الْأَرْضِ مُسْتَضْعِفِينَ (Q.s. an-Nisā': 97)			
	3	ard al-madinah	قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضَ اللَّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا (Q.s. an-Nisā': 97)			

	4	<i>ard asy-syām</i>	وَأَوْثَرْنَا السَّوْمَ الَّذِينَ كَانُوا يُسْتَضْعَفُونَ مَشَارِقَ الْأَرْضِ وَمَعَارِبَهَا الَّتِي بَرَكْنَا فِيهَا (Q.s. al-A'raf: 137)		
	5	<i>ard miṣr</i>	اسْتَعِينُوا بِاللَّهِ وَاصْبِرُوا إِنَّ الْأَرْضَ لِلَّهِ يَوْمَئِذٍ مِّنْ يَّمْنَأَ مِنْ عِبَادِهِ وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ (Q.s. al-A'raf: 128)		
	6	<i>ard al-garb</i>	إِنَّ يَأْجُوجَ وَمَأْجُوجَ مُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ (Q.s. al-Kahfi: 94)		
	7	<i>ard al-islām</i>	إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِّنْ خِلَافٍ أَوْ يُقَتَّلُوا مِنَ الْأَرْضِ (Q.s. al-Mā'idah: 33)		



	8	<i>al-ardūn as- sab'</i>	وَمَا مِنْ دَآبَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا (Q.s. Hūd: 6)			
	9	<i>al-qabr</i>	يَوْمَئِذٍ يُودُّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَعَصُوا الرَّسُولَ أَوْ تُسَوَّى بِهِمُ الْأَرْضُ (Q.s. an-Nisā': 42)			
	10	<i>ard al-qiyāmah</i>	وَأَشْرَقَتِ الْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا (Q.s. az-Zumar: 69)			
	11	<i>ard at-tīh</i>	قَالَ فَإِنَّهَا مُحَرَّمَةٌ عَلَيْهِمْ أَرْبَعِينَ سَنَةً يَتِيهُونَ فِي الْأَرْضِ (Q.s. al-Mā'idah: 26)			
	12	<i>ard banī quraiḍah</i>	وَأَوْزَعَكُمْ أَرْضَهُمْ وَيَدْيَارَهُمْ (Q.s. al-Ahzāb: 27)			

	13	arḍ ar-rūm	فِي آدْنَى الْأَرْضِ وَهُمْ مِنْ بَعْدِ عَلَيْهِمْ سَيِّئَاتُيُونَ (Q. s. ar-Rūm: 3)			
	14	arḍ al-urdun	وَلَا تَعْتَوِ فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ (Q. s. al-Baqarah: 60)			
	15	arḍ banī quraidah	وَيَقُومُ هَذِهِ نَاقَةُ اللَّهِ لَكُمْ آيَةٌ فَذَرُوهَا تَأْكُلْ فِي أَرْضِ اللَّهِ وَلَا تَمَسُّوهَا بِسُوءٍ فَيَأْخُذَكُمْ عَذَابُ قَرِيبٍ (Q. s. Hūd: 64)			
	16	arḍ fāris	وَأَرْضًا لَمْ تَطَّوُّوهَا (Q. s. al-Ahzāb: 27)			
	17	al-qalb	وَأَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَمَا كُنْ فِي الْأَرْضِ (Q. s. ar-Rad: 17)			



Ibnu al-Jauzī menyebutkan bahwa kata *al-arḍ* mempunyai 17 makna, yaitu *arḍ al-jannah*, *arḍ at-tīh*, *arḍ al-qiyāmah*, *arḍ al-islām*, *arḍ al-garb*, *arḍ miṣr*, *arḍ asy-syām*, *arḍ al-madīnah*, *arḍ makkah*, *arḍ al-ḥijr*, *arḍ al-urdun*, *arḍ ar-rūm*, *arḍ fāris*, *arḍ banī quraidah*, *al-arḍ as-sab'* dan *al-qalb*. Hal ini diikuti juga oleh al-Munajjid hanya saja tidak disebutkan sedikit pun tentang *an-nazā'ir*. Dari aspek *an-nazā'ir*, kata *al-arḍ* ini dalam bentuk yang sama secara redaksional sehingga memenuhi kriteria sebagai *al-musytarak al-lafzī*. Adapun dari aspek *al-wujūh*, kata *al-arḍ* memiliki hubungan makna-makna yang ada dengan makna asal.

Menurut Ibnu Fāris, kata *arḍ* mempunyai arti segala sesuatu yang di bawah antonim dari *as-samā'*.⁴¹⁸ Semua makna tidak meninggalkan arti asal *arḍ*. Pengkhususan kata tersebut dengan *iḍafah* tidak mengubah makna dasar. Apa yang dilakukan para peneliti *wujūh* itu didasarkan pada konteks dan *asbāb an-nuzūl*, bukan dari kata tersebut. Begitu pula pengkhususan *arḍ* dengan memberi nama sebagiannya, yang tidak lebih merupakan *majāz*.

Adapun makna *al-qalb* seperti dijumpai dalam firman Allah ﷻ di surat ar-Ra'd ayat 17: *فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً ۖ وَأَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُتُ فِي الْأَرْضِ كَذَلِكَ*.

Ada pendapat yang menafsirkan kalimat *يَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ* merupakan salah satu bentuk *majāz*, yang barangkali merupakan tafsir sufi, sehingga tidak mengapa bila kata *arḍ* tetap pada arti yang sebenarnya meskipun makna idealnya muncul dari konteks. Dengan demikian, walaupun kata *al-arḍ* secara *an-nazā'ir* memenuhi kriteria sebagai *al-musytarak al-lafzī*, dalam aspek *wujūh* tidak memenuhinya karena kebermaknaan ganda yang ada disebabkan

418 Ibnu Fāris, *Maqayis al-Lughah*, hlm. 80.

faktor *idāfah*, *takwīl*, *majāz* dan adanya keterkaitan makna-makna yang ada dengan makna asal.

3. Pengkhususan makna dengan menghubungkan kata dengan konteks.

Bentuk pengkhususan juga dapat dilakukan dengan menghubungkan kata dengan konteks, yang dapat dilihat dalam makna kata-kata berikut: *al-ummah*, *al-barr*, *al-ḥaqq*, *al-ḥīn*, *al-khair*, *adnā*, *ad-dīn*, *ar-raḥmah*, *az-zabūr*, *as-sulṭān*, *as-sū'*, *aṣ-ṣalāḥ*, *aṣ-ṣalāḥ*, *aṭ-ṭāgūt*, *aḏ-ḏulm*, *al-ma'rūf*, *al-'ilm*, *al-furqān*, *al-fasād*, *fauqa*, *al-qaḏā'*, *kataba*, *kāna*, *an-najmu*, *al-hudā*, *aḥada*, dan *al-walī*. Berikut ini penulis uraikan salah satunya, yaitu *al-ummah*.



Makna Asal Bahasa	No	al-wujūh	an-Nazā'ir	Hubungan Makna	Penggunaan al-Balāgh	Keterangan
aṣ-ṣinḡu min an-nās wa al-jamā'ah (sekelompok manusia atau kelompok)	1	al-'uṣbah (kelompok)	وَمِنْ ذُرِّيَّتِنَا أُمَّةٌ مُّسْلِمَةً لَّكَ (Q.s. al-Baqarah: 128)			
	2	al-millah (agama)	كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً (Q.s. al-Baqarah: 213)			
	3	as-sinūn (bertahun-tahun)	وَلَيَنْ آخَرُونَ عَنْهُمْ الْعَذَابَ إِلَى أُمَّةٍ مَّعْدُودَةٍ (Q.s. Hūd: 8)			
	4	al-qaum	إِنَّا أَرْسَلْنَاهُمْ كَانُوا أُمَّةً قَانِتًا لِلَّهِ خَلِيفَةً وَلَمْ يَكُ مِنَ الْمُشْرِكِينَ (Q.s. an-Nahl: 120)			
	5	al-imām	وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَيْرٍ يُطَيِّرُ يَحْتَاجُنَا حَيْثُ لَا أَمْرٌ أَمْثَالُكُمْ (Q.s. al-An'ām: 38)			

Kata *al-ummah* ada sembilan *wujūh*, yaitu *al-‘uṣbah* (kelompok), *al-millah* (agama), *as-sinūn* (bertahun-tahun), *al-qaum*, *al-imām*, *al-umam al-khāliyah*, *al-muslimūn* bagi umat Nabi Muhammad ﷺ khususnya, *al-kuffār* khusus umat Nabi Muhammad juga, dan *aṣ-ṣinfu*.⁴¹⁹

Dari aspek *an-naẓā’ir*, kata *al-ummah* di sini dalam bentuk yang sama secara redaksional sehingga memenuhi kriteria sebagai *al-musytarak al-lafẓī*. Adapun dari aspek *al-wujūh*, kata *ar-rūḥ* memiliki hubungan makna-makna yang ada dengan makna asal.

Ar-Rāḡib berpendapat pada satu makna umum yang mencakup semua arti di atas. Ia mengatakan bahwa kata *ummah* adalah setiap *jamā‘ah* (kolektivitas) yang dikumpulkan oleh satu perkara. Perkara tersebut dapat berupa satu agama, satu zaman, dan satu tempat, baik berkumpulnya itu karena keterpaksaan maupun karena pilihan sendiri. Bentuk jamak dari kata *al-ummah* adalah *al-umam*.

Apa yang disebutkan oleh ar-Rāḡib adalah benar karena *al-‘uṣbah* (kelompok), *al-qaum*, *al-imām*, *al-umam al-khāliyah*, *aṣ-ṣinfu* (golongan) *al-muslimūn* dan *al-kuffār* dari umat Nabi Muhammad, semua itu tidak terlepas dari pengertian kata *al-jamā‘ah* yang disebutkannya. Perbedaan arah makna kata tersebut tidak lain disebabkan karena pengkhususan sesuatu yang umum yang terinspirasi oleh konteks ayat di dalam nash *al-Qur’ān*.

Adapun makna *imām* di dalam firman Allah di surat an-Naḥl ayat 120:

إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِلَّهِ حَنِيفًا وَلَمْ يَكُ مِنَ الْمُشْرِكِينَ^{٤٢٠}

419 Lihat *al-Asybah* karya as-Sa‘ālibi, hlm. 71; ad-Dāmagānī, *al-iṣlāḥ*, hlm. 42; Ibnu al-Jauzī, *an-Nu-zhah*, hlm. 142; al-Munajjid, *al-Isytirāk*, hlm. 103.



Sesungguhnya Ibrahim adalah seorang imam yang dapat dijadikan teladan lagi patuh kepada Allah dan hanif, dan sekali-kali bukanlah dia termasuk orang-orang yang mempersekutukan Allah.

Kata tersebut hanya ada dalam bahasa Quraisy.⁴²⁰ Jika tidak demikian tentu penamaan Nabi Ibrahim dengan *al-ummah* adalah menurut *majāz*. Hal ini disebabkan Nabi Ibrahim adalah penyebab 'berkumpul' atau karena pada dirinya terkumpul segala kebaikan yang tidak terdapat pada orang yang seperti dirinya dalam umat. Maksudnya, beliau menduduki posisi umat di dalam hal beribadah.⁴²¹

Adapun maknanya menjadi *as-sinīn* (beberapa tahun) terdapat dalam firman Allah surat Hud ayat 8:

وَلَيْنَ آخَرْنَا عَنْهُمْ الْعَذَابَ إِلَى أُمَّةٍ مَّعْدُودَةٍ

Dan sesungguhnya jika Kami undurkan azab dari mereka sampai kepada suatu waktu yang ditentukan.

Kata tersebut juga hanya bahasa *Uz Syanu'ah* sehingga kata tersebut merujuk kepada jamaah, imam, dan waktu (beberapa tahun), yang ketiga makna tersebut mengacu kepada perbedaan bahasa di antara berbagai kabilah.⁴²²

Dengan demikian, walaupun kata *al-ummah* secara *an-nazā'ir* memenuhi kriteria sebagai *al-musytarak al-lafzī*, dalam aspek *wujūh* tidak memenuhinya karena kebermaknaan ganda yang ada disebabkan faktor konteks, takwil, dan adanya keterkaitan makna-makna yang ada dengan makna asal.

420 Abū Ubaid al-Qasim ibnu Salam, *Lugāt al-Qabā'il al-Wāridah fī al-Qur'ān*, hlm. 163.

421 Ibnu Qutaibah, *Ta'wīl Musykilāt al-Qur'ān*, hlm. 445; az-Zujājī, *Ma'ānī al-Qur'ān*, hlm. 282-284; dan al-Andālusi, *al-Baḥr al-Muḥīt*, hlm. 547.

422 Al-Munajjid, *al-Isytirāk*, hlm. 104.

4. Pengkhususan makna dengan memprioritaskan pendapat salah satu pakar tafsir.

Kadang-kadang pengkhususan makna dilakukan dengan cara memprioritaskan pendapat salah satu pakar tafsir. Kata-kata pada jenis ini banyak ditemukan karena banyaknya perbedaan pandangan dan pendapat di kalangan para pakar tafsir, seperti kata-kata berikut: *al-amr*, *al-baṣīr*, *al-ja'lu*, *al-ḥasanah*, *al-ḥusnā*, *al-ḥaqq*, *al-ḥikmah*, *al-ḥīn*, *al-khalq*, *al-khair*, *ad-dīn*, *ar-raḥmah*, *al-irsāl*, *ar-rūḥ*, *as-salām*, *as-sū'*, *asy-syahīd*, *aṣ-ṣalaḥ*, *aṣ-ṣaiḥah*, *aḍ-ḍalāl*, *aṭ-ṭāgūt*, *al-ma'rūf*, *al-'ālamīn*, *al-'ilm*, *al-fitnah*, *al-farḍ*, *al-fasād*, *kataba*, *kāna*, dan *al-hudā*. Berikut ini penulis uraikan salah satunya, yaitu *al-amr*.



Makna Asal Bahasa	No	al-wujūh	an-Nazā'ir	Hubungan Makna	Penggunaan al-Balāghah	Keterangan
istid'ā al- fir'il (menuntut perbuatan) Asy-sya'nu, al-qisṣah, al-hāl (sesuatu, kisah keadaan)	1	ad-dīn (agama)	حَتَّىٰ جَاءَ الْحَقُّ وَظَهَرَ أَمْرُ اللَّهِ وَهُمْ كَرِهُونَ (Q.s. at-Taubah: 48)			Meskipun al-Munajjid menyebutkan 20 <i>wujūh</i> , ia hanya menyebutkan tiga <i>nazā'ir</i>
	2	al-qaul (perkataan)	حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَمْرُنَا وَفَارَ التَّنْزِيلُ فَأَنَّا نَحْمِلُ فِيهَا مِنْ كُلِّ ذَوْنٍ اِثْنَيْنِ (Q.s. Hūd: 40)			
	3	al-'azāb (siksaan)	وَقَضَىٰ أَمْرًا وَأَسْرَفْتُ عَلَى الْيُودِيِّ (Q.s. Hūd:44)			

	4	qatlu kuffāri makkah (memerangi orang kafir Mekah)	لِيَقْضِيَ اللَّهُ أَمْرًا كَانَ مَفْعُولًا (Q.s. al-Anfāl: 44)			
	5	fathu makkah (penaklukkan kota Mekah)	فَتَرَبَّصُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ (Q.s. at-Taubah: 24)			
	6	qatlu Banī Quraizah (memerangi Banī Quraizah)	فَاعْفُوا وَاصْفَحُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ (Q.s al-Baqarah: 109)			
	7	al-qiyāmah (hari kiamat)	آتَى أَمْرُ اللَّهِ فَلَا تَسْتَعْجِلُوهُ (Q.s. an-Naḥl: 1)			
	8	al-qaḍa' (ketetapan)	أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ (Q.s. al-A'rāf: 54)			
	9	al-wahyu (wahyu)	يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ (Q.s. as-Sajdah: 5)			



	10	<i>an-naṣru</i> (kemenangan)	يَمْوُلُونَ كُلًّا مِّنَ الْأَمْرِ مِنْ شَيْءٍ قُلْ إِنَّ الْأَمْرَ كُلَّهُ لِلَّهِ (Q.s. Āli-'Imrān: 154)			
	11	<i>aẓ-ẓanbu</i> (dosa)	فَدَاقَتْ وَبَالَ أَمْرِهَا وَكَانَ عَاقِبَةُ أَمْرِهَا خُسْرًا (Q.s. at-Talāq: 9)			
	12	<i>asy-sya'n</i> (perkara)	وَمَا أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ (Q.s. Hūd: 97)			
	13	<i>al-maut</i> (kematian)	وَعَزَّيْتُمُ الْأَمَانِيَّ حَتَّى جَاءَ أَمْرُ اللَّهِ وَعَزَّيْتُمُ بِاللَّهِ الْعِزَّةَ (Q.s. al-Hadīd: 14)			
	14	<i>al-masyūrah</i> (musyawarah)	يُرِيدُ أَنْ يَخْرِجَكُم مِّنْ أَرْضِكُمْ قَسَمًا تَأْمُرُونَ (Q.s. al-A'rāf: 110)			

	15	<i>al-ḥaẓr</i> (waspada)	إِنَّ قُصْبَكَ حَسْبَهُ نَسُوهُمْ وَإِنَّ نُصْبَكَ مُصِيبُهُ يَمْوَلُوا قَدْ أَخَذْنَا أَمْرًا (Q.s. at-Taubah: 50)			
	16	<i>al-garq</i> (tenggelam)	قَالَ لَا عَاصِمَ الْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ إِلَّا مَنْ رَجِمَ (Q.s. Hūd: 43)			
	17	<i>al-khaṣbu</i> (subur)	فَعَصَى اللَّهُ أَنْ يَأْتِيَ بِالْفَتْحِ أَوْ أَمْرٍ مِنْ عِنْدِهِ (Q.s. al-Mā'idah: 52)			
	18	<i>istid'ā al-fr'il</i> (menuntut perbuatan)	إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا (Q.s. an-Nisā':58)			
	19	<i>al-kaṣratu</i> (banyak)	وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا (Q.s. al-Isrā':16)			
	20	<i>Isa</i> ﷺ	إِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ (Q.s. Maryam: 35)			



Menurut ad-Dāmagānī kata *al-amr* mempunyai 16 *wujūh*, Ibnu al-Jauzī menyebutkan 18 *wujūh*, dan al-Munajjid menyebutkan ada 20 lebih, yaitu *ad-dīn* (agama), *al-qaul* (perkataan), *al-‘azāb* (siksaan), *qatlu kuffāri makkah* (memerangi orang kafir Mekah), *fathu makkah* (penaklukan kota Mekah), *al-qiyāmah* (hari kiamat), *al-qaḍā’* (ketetapan), *al-wahyu* (wahyu), *an-naşru* (kemenagan), *aż-zanbu* (dosa), *asy-sya’n* (perkara), *al-maut* (kematian), *al-musyāwarah* (musyawarah), *al-ḥaẓr* (waspada), *al-garq* (tenggelam), *al-khaşbu* (subur), *istid‘ā al-fi’il* (menuntut pekerjaan), *al-kaşratu* (banyak), Isa ﷺ, *wajaba* (wajib), memerangi Bani Kuraizah dan mengusir Bani Naḍir, hanya saja yang disebutkan *wujūh*-nya hanya tiga.

Dari aspek *an-nazā’ir*, kata *al-amr* di sini dalam bentuk yang berbeda-beda secara redaksional bahkan berbeda dalam bentuk *şīgah*-nya, ada yang dalam bentuk kata kerja *māḍī* dan *muḍāri’* juga ada yang berbentuk kata benda walaupun ada juga yang sama sehingga tidak semua memenuhi kriteria sebagai *al-musyarak al-lafẓī*.

Adapun dari aspek *al-wujūh*, kata *al-amr* dapat dikelompokkan menjadi tiga bagian.

Pertama, adanya hubungan makna-makna yang ada dengan makna asal kata-kata *al-amr*.

Ibnu Fāris mengatakan bahwa kata *amara* mempunyai lima makna pokok, yaitu perkara, perintah, berkembang dan berkah (dengan *fathah mīm*), guru, dan ujub.⁴²³ Di antara lima makna tersebut hanya dua yang terdapat dalam *al-Qur’ān*, yaitu yang pertama dan yang kedua.

423 Ibnu Fāris, *Maqāyis al-Lughah*, hlm. 137.

Makna pertama, yaitu *asy-sya'n* (perkara) dalam firman Allah ﷻ di surat *asy-Syūrā'* ayat 53: *أَلَا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ*.

Makna kedua, yaitu meminta perbuatan, yang dari makna inilah muncul berbagai macam *wujūh* di atas. Ar-Rāgib mengatakan bahwa kata *amartuhu* mempunyai makna “ketika saya memberi beban seseorang untuk berbuat sesuatu.” Suatu ungkapan umum yang bisa mencakup berbagai perbuatan dan perkataan. Oleh karena itu, apa yang diungkapkan oleh para peneliti *al-Asybah wa an-nazā'ir* hanya merupakan pengkhususan sesuatu kata yang umum sesuai dengan konteks atau mengambil dari pendapat para pakar tafsir.

Contoh *wajh* yang menjadikan *al-amr* bermakna:

- Penaklukan makkah (فتح مكة) yang terkandung dalam firman Allah ﷻ di surat *at-Taubah* ayat 24: *فَتَرَبَّصُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ*. Menurut Abū Ḥayan ada dua pendapat di dalamnya. Pertama, sebagaimana disebutkan oleh Ibnu Abbas dan Mujāhid, memberi isyarat kepada penaklukan kota Mekah. Kedua, yang dikatakan oleh al-Ḥasan, memberi isyarat kepada siksa ataupun balasan dari Allah.⁴²⁴ Kata ‘isyarat’ adalah suatu kata yang berbeda dengan pemaknaan bahasa. Penggunaan salah satu isyarat dengan mengesampingkan yang lain dalam pengkhususan umum oleh para pakar bahasa tidak bisa diterima dalam teori *al-Isytirāk*.
- *Wujūh al-amr* dengan makna memerangi Bani Quraizah dan mengusir Bani Naẓīr dalam firman Allah ﷻ di surat *al-Baqarah* ayat 109: *فَاعْفُوا وَاصْفَحُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ*. *Wajh* dalam pemaknaan ini merupakan salah satu pendapat yang dikutip oleh Abū

424 Al-Fairuzabadi, *al-Bahru al-Muhīt*, 5/23.



Ḥayyan. Ia mengatakan bahwa telah datang perintah Allah untuk memerangi Bani Quraizah dan mengusir Bani Nazīr serta menundukkan mereka dengan kewajiban membayar *jizyah* kepada mereka serta kewajiban-kewajiban syariat yang lain dan meninggalkan ampunan.

Menurut al-Kalbi, yang dimaksud adalah keislaman mereka. Sebagian pendapat mengatakan: ajal mereka, hari kiamat, pembalasan pada hari kiamat, kuatnya risalah Islam dan banyaknya umat. Sementara menurut jumhur, yang dimaksud adalah perintah berperang.⁴²⁵ Karena itulah takwil dari ayat tersebut menjadi sangat banyak.

Yang menjadi pertanyaannya adalah apakah dimungkinkan menentukan sekian banyak makna suatu kata dengan sekian banyak pendapat yang tidak disertai batasan yang jelas? Inilah yang terjadi pada kitab-kitab tentang *al-wujūh wa an-nazā'ir*.

Ada dua catatan yang terkait dengan teks Abū Ḥayyan yang berpendapat sebagaimana yang ada dalam buku-buku *al-wujūh wa an-nazā'ir* terkait dengan memaknai *al-amr* dengan perang di dalam ayat di atas.

Catatan pertama, Abū Ḥayyan mengaitkan perang dengan *al-amr* sebagai pengkhususan pada suatu yang umum atau penjelasan bagi suatu yang samar. Abū Ḥayan tidak mengatakan bahwa *al-amr* sinonim dengan perang. Hal ini menguatkan pendapat yang dikemukakan oleh ar-Rāgib bahwa *al-amr* suatu kata umum mencakup semua perbuatan dan perkataan.

425 Al-Andālusi, *al-Baḥru al-Muḥīt*, hlm. 1/349.

Catatan kedua, Abū Ḥayyan mengatakan perintah memerangi dengan mengusir, menaklukkan dan lainnya. Hal ini tidak disebutkan dalam kitab-kitab tentang *al-wujūh wa an-nazā'ir* dan memang tidak bertemu dalam makna yang satu.

Berdasarkan pembahasan di atas, dapat disimpulkan bahwa kata *al-amr* dengan makna “meminta perbuatan mempunyai makna umum yang dikhususkan oleh berbagai literatur tentang *al-wujūh wa an-nazā'ir* dengan beragam makna mengikuti berbagai pendapat sebagian pakar tafsir.

Ada satu hal yang layak dicermati, yaitu adanya dua kalimat yang sama dalam firman Allah di surat Maryam ayat 39 (وَأَنذَرْتَهُمْ يَوْمَ (الْحُسْرَةِ إِذْ قُضِيَ الْأَمْرُ وَهُمْ فِي غَفْلَةٍ وَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ) dan surat Hūd ayat 44 (وَالْمَاءُ وَقُضِيَ الْأَمْرُ).

Pada satu posisi bermakna ‘wajib’ dan dalam posisi lain bermakna ‘siksaan’.⁴²⁶ Ini semua merupakan perbedaan dalam takwil yang mestinya tidak dibawa ke dalam kaidah pengkhususan kata yang umum sebagaimana yang dilakukan oleh para peneliti *al-wujūh wa an-nazā'ir* yang bertujuan untuk memperbanyak fenomena ini dalam *al-Qur'ān*.

Di antara makna dasar yang dikemukakan oleh Ibnu Fāris pada kata *al-amr* (dengan *faṭah mīm*) adalah makna ‘berkembang’ dan ‘berkah’. Ibnu al-Jauzi menyebutkan bahwa sebagian para mufasir menakwil suatu ayat *al-Qur'ān* dengan makna ini, dan sebagian yang lain mengembalikan kepada makna ‘meminta pekerjaan’.⁴²⁷ Ayat yang dimaksud adalah surat al-Isrā’ ayat 16: وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا.

426 Lihat Muqātil, *al-Asybah wa an-nazā'ir*, hlm. 193; dan Ibnu al-Jauzī, *Nuzhah al-A'yun*, hlm. 172.

427 Ibnu al-Jauzi, *Nuzhah al-A'yun*, hlm. 176.



Jika mengikuti takwil yang pertama maka bermakna ‘Kami perbanyak’, sedangkan jika mengikuti takwil yang kedua maka bermakna “Maka Kami perintahkan kepada orang-orang yang hidup mewah di negeri itu (supaya menaati Allah), tetapi mereka melakukan kedurhakaan dalam negeri itu.” Mengaitkan *al-Isytirāk* dengan *wajh* yang pertama adalah pendapat yang lemah karena adanya perselisian pendapat dalam hal tersebut dan hanya mengambil salah satunya.

Berikutnya, kata *al-amr* bisa bermakna *al-mu‘allim*, namun makna ini tidak disebutkan dalam kitab-kitab *al-wujūh wa an-nazā’ir*.

Kata *al-amr* juga bisa bermakna *ujub* dan *munkar* sebagaimana disebutkan hanya oleh ad-Dāmagānī⁴²⁸ dengan berlandaskan pada firman Allah di surat al-Kahfi ayat 71: لَقَدْ جِئْتَ شَيْئًا إِمْرًا.

Tentu saja mengelompokkan *al-imru* dengan *al-amr* merusak persyaratan kesatuan harakat di dalam *al-musytarak al-lafzī*.

Kesimpulannya adalah *al-amr* dalam *al-Qur’ān* hanya mempunyai dua makna, yaitu ‘suatu perkara’ dan ‘meminta pekerjaan’. Kebanyakan peneliti *al-wujūh wa an-nazā’ir* memasukkan makna yang kedua.⁴²⁹ Dengan demikian, kata *al-amr* tidak memenuhi kriteria sebagai *al-musytarak al-lafzī*, baik pada aspek *an-nazā’ir* maupun aspek *wujūh*, karena kebermaknaan ganda yang ada disebabkan faktor adanya keterkaitan makna-makna yang ada dengan makna asal, takwil, dan pengkhususan makna umum.

428 Lihat ad-Dāmagānī, *Islāh al-wujūh wa an-nazā’ir*, hlm. 41.

429 Al-Munajjid, *al-Isytirāk*, hlm. 102.

PENUTUP

Al-Musyarak al-lafẓī merupakan fenomena kebahasaan yang memiliki kedudukan yang sangat penting dalam hubungan antara kata dan makna. Para pakar dan peneliti, baik yang klasik maupun modern, mengakui bahwa *al-musyarak al-lafẓī* mempunyai pengaruh yang sangat kuat, baik dalam aktivitas komunikasi maupun dalam penetapan suatu hukum. Oleh karena itu, secara khusus mereka membahas masalah ini, baik dalam kajian-kajian bahasa, hukum, ilmu al-Qur’ān, maupun logika.

Para pakar, baik yang klasik maupun modern, memberikan perhatian yang serius dalam mengkaji *al-musyarak al-lafẓī*. Dalam kajiannya mereka berbeda pendapat tentang definisi, penyebab, pengaruh, dan berbagai aspek lain yang berkaitan dengan *al-musyarak al-lafẓī*. Para pakar ilmu al-Qur’ān telah memperhatikan masalah *al-musyarak al-lafẓī* dan hubungannya dengan al-Qur’ān, sifat *i’jāz*-nya beserta tafsirnya. Mereka mendefinisikan kata *al-musyarak al-lafẓī* kemudian menjelaskan kedudukannya dalam al-Qur’ān dan sejauh mana pengaruhnya dalam penetapan hukum.

Dalam ilmu al-Qur'ān, *al-musytarak al-lafzī* dibahas dalam 'ilmu *al-wujūh wa an-naẓā'ir*. Ilmu ini termasuk ke dalam cabang ilmu tafsir. Para pakar mendefinisikan *al-wujūh wa an-naẓā'ir* sebagai suatu kata yang disebutkan di dalam berbagai tempat di dalam al-Qur'ān, dengan ucapan dan harakat yang sama tapi kata tersebut memiliki makna yang berbeda di setiap tempatnya. Oleh karena itu, ucapan setiap kata yang disebutkan di tempat yang sepadan dengan ucapan kata yang sama di tempat yang lain—itulah yang disebut dengan *an-naẓā'ir*. Adapun tafsiran setiap kata dengan maknanya yang berbeda, itulah yang dinamakan *al-wujūh*. Jadi, *an-naẓā'ir* merupakan nama untuk ucapan, sedangkan *al-wujūh* merupakan sebutan bagi makna. Karya yang berhubungan dengan masalah ini dikenal dengan nama *al-wujūh wa an-naẓā'ir* walaupun tidak mesti menggunakan nama tersebut.

Para ulama umumnya menyusun *al-wujūh wa an-naẓā'ir* menggunakan paradigma, metode dan pendekatan yang sama. Dari satu penulis ke penulis yang lain melakukannya, baik dari segi pengambilan kata-kata al-Qur'ān yang dijadikan kajian, urutan penyusunan, maupun *wujūh* dengan setiap kalimat menjadi berbagai makna dalam *wujūh* tersebut. Oleh karena itu, kitab-kitab *al-wujūh wa an-naẓā'ir* lebih mencerminkan sebagai kamus spesial tentang kata-kata al-Qur'ān yang bermakna ganda.

Para ulama berbeda pendapat dalam menyikapi adanya *al-musytarak al-lafzī* dalam al-Qur'ān, yakni kalangan yang sepenuhnya menolak, menerima sepenuhnya, dan yang mengakui keberadaannya secara proporsional. Demikian juga antara pihak yang menganggap *al-musytarak al-lafzī* sebagai bentuk kemukjizatan al-Qur'ān, ada pula yang beranggapan sebaliknya.

Perbedaan para ulama tentang ada dan tidaknya *al-musytarak al-lafzī* terletak pada cara pandangnya. Yang melihat makna dari sisi hanya teori penggunaan berkesimpulan bahwa *al-musytarak al-lafzī* banyak ditemukan. Adapun yang melihat makna dari sisi teori bahwa satu kata satu makna, maka bahasa berfungsi *ibānah*. Jika satu kata memiliki lebih dari satu makna, maka fungsi *ibānah* menjadi berkurang. Dari sini setiap kata *musytarak* perlu ditelusuri: apakah antara makna-makna yang ada itu berada pada tingkat, konteks dan waktu yang sama ataukah tidak.

Pendapat lain menyebutkan bahwa perbedaan pendapat terkait ada dan tidak adanya *al-musytarak al-lafzī* adalah bukti bahwa fungsi deskripsi bahasa itu ada keterbatasannya.

الألفاظ محدودة والمعاني غير محدودة استخدام المجاز لاجل ذلك

“Kata-kata memiliki keterbatasan, sedangkan makna-makna tidak. Maka penggunaan *majāz* menjadi solusi untuk permasalahan tersebut.”

Banyak teori dirumuskan para pakar semantik tentang *al-musytarak al-lafzī*. Salah satunya dirumuskan oleh Muḥammad Nuruddin al-Munajjid yang mendefinisikan *al-musytarak al-lafzī* sebagai setiap kata *mufrad* dengan urutan huruf-huruf dan harakatnya menunjukkan secara spesifik dua makna atau lebih, dalam lingkungan yang satu, pada masa yang satu, dan di antara makna-makna tersebut tidak ada ikatan arti ataupun *balāghah*.

Teori ini telah digunakan al-Munajjid dalam menganalisis kata-kata *al-wujūh wa an-naẓā'ir*, sejauh mana memenuhi kriteria *al-musytarak al-lafzī* yang dititikberatkan pada aspek *wujūh*. Penulis menganalisis aspek yang belum dianalisis oleh al-Munajjid,



yaitu *an-naẓā'ir* yang merupakan salah satu dari dua sisi yang menentukan apakah suatu kata yang selama ini diindikasikan oleh ulama *al-wujūh wa an-naẓā'ir* sebagai *al-musytarak al-lafẓī* betul-betul ada, di samping juga menguatkan analisis *al-wujūh* dengan fokus pada faktor *balāghah*.

Berdasarkan analisis tersebut dapat disimpulkan bahwa kata-kata yang termuat di dalam buku *al-wujūh wa an-naẓā'ir* setelah dikritisi dan dilakukan pembahasan mendalam pada umumnya ternyata tidak terbukti sebagai *musytarak al-lafẓī*. Setelah dilakukan penelitian kata-kata tersebut, pada umumnya tidak memenuhi kriteria sebagai kata *musytarak*, baik dari aspek *al-wujūh* maupun *an-naẓā'ir*. Akan tetapi, perbedaan makna yang ada lebih cenderung disebabkan oleh beberapa faktor-faktor di luar kata tersebut.

Atas dasar ini, kitab-kitab tentang *al-wujūh wa an-naẓā'ir* dapat dikategorikan sebagai karya yang cenderung masuk dalam bidang kajian tafsir dan takwil yang khusus membahas pengertian-pengertian umum suatu kata sesuai dengan konteksnya atau sebab faktor-faktor lain. Karya-karya tersebut tidak penulis masukkan dalam kategori bidang kajian bahasa yang membahas tentang perincian makna suatu kata sesuai dengan penggunaannya.

Di antara faktor yang mempengaruhi makna ganda yang ada dalam *al-wujūh wa an-naẓā'ir* adalah penggunaan bentuk-bentuk *al-istikhdām al-balāḡī* (retorika) yang meliputi: *al-majāz al-mursal* (majaz); *al-isti'ārah* (kiasan); *al-kināyah* (sindiran/metonimi); *takhsīs al-ām* (pengkhususan makna umum).

Antara *al-musytarak al-lafẓī* dan *al-wujūh wa an-naẓā'ir* memang ada persamaanya dalam hal makna ganda tapi masing-masing mempunyai karakter kebahasaan yang berbeda.

Dari temuan-temuan di atas, penulis menilai bahwa fenomena bahasa dalam al-Qur'ān betapapun telah banyak dikaji dari satu generasi ke generasi yang lain, ternyata masih banyak menyimpan misteri yang menjadi lahan yang subur bagi para peneliti. Oleh karena itu, fenomena ini hendaknya mendorong adanya spesialisasi kebahasaan dalam al-Qur'ān dengan paradigma keilmuan yang lebih lengkap. Di sisi lain, hendaknya karya-karya yang begitu banyak dalam bidang kebahasaan al-Qur'ān dengan paradigma teori yang sama tidak menjadikan para peneliti menganggap sesuatu yang final yang tidak lagi bisa didiskusikan.

Perkembangan linguistik, khususnya dalam bidang semantik yang begitu cepat, hendaklah dapat memperkaya studi bahasa Arab termasuk di dalamnya bahasa Arab yang terkandung dalam al-Qur'ān. Kajian semantik modern bagi peneliti bidang bahasa Arab hendaknya diimbangi dengan kajian mendalam terhadap linguistik bahasa Arab mengingat kekayaan khazanah kebahasaan dalam bahasa Arab sedemikian rupa besarnya dalam menyumbangkan ilmu kebahasaan bahkan banyak mengilhami berbagai teori kebahasaan modern, baik langsung maupun tidak langsung.

Sudah waktunya agar fenomena kebahasaan al-Qur'ān dijadikan suatu bidang mata kuliah tersendiri agar mahasiswa terlatih dalam sensitivitas kebahasaan mereka terhadap fenomena tersebut yang pada akhirnya akan membantu kemampuan memahami ayat-ayat al-Qur'ān lebih mendalam. Sudah saatnya juga di kalangan Perguruan Tinggi Agama Islam untuk mendirikan Pusat Kajian al-Qur'ān yang akan mengkaji berbagai aspek dalam Kitab Suci ini, termasuk di dalamnya aspek kebahasaan.



Saat yang sama, masyarakat Muslim di Indonesia sangat memerlukan kamus fenomena kebahasaan dalam al-Qur'ān, mulai dari *al-musyarak al-lafẓī*, *at-tarāduf*, dan lain-lain sampai dengan *at-taḍād*. Hal ini akan membantu mereka dalam memahami al-Qur'ān, khususnya terhadap fenomena kebahasaan ini. Seturut itu, perlu disusun terjemahan dengan penekanan pada fenomena kebahasaan al-Qur'ān, di samping teks pembelajaran bahasa Arab yang *mufradat*-nya diambil dari kosakata yang mengandung fenomena kebahasaan ini. Terkait berbagai lomba pemahaman maupun penafsiran al-Qur'ān, seyogianya diajukan pertanyaan-pertanyaan yang terkait dengan fenomena kebahasaan al-Qur'ān seperti diuraikan dalam buku ini.

TENTANG PENULIS

Prof. Dr. H. Tulus Mustofa, Lc, M.A. lahir di Kebumen (Jawa Tengah) pada 7 Maret 1959 dari pasangan H. Abdul Rozak dan Hj. Sobariyah. Sehari-hari, suami dari Habibah Nurul Ummah, S.Ag., M.H.I. ini berkiprah dalam dunia pendidikan, baik formal maupun non-formal. Pada 12 September 2023 dikukuhkan sebagai Guru Besar bidang Ilmu Bahasa Arab UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Ayah dari enam orang anak ini sehari-hari tinggal di Malangrejo RT 03/RW 34 Wedomartani, Ngemplak, Sleman, Yogyakarta.

Pendidikan formal diawali di jenjang dasar di SDN Ambalresmi (lulus tahun 1970), lalu lanjut ke PGAN 4 tahun Kutowinangun (lulus Tahun 1974) dan PGAN 6 tahun Kutowinangun (lulus Tahun 1977). Gelar Sarjana Muda diraih dari UNNU (lulus Tahun 1982).

Meraih diploma tinggi Studi Islam dari Institut Study Islam Kairo pada tahun 1988. Gelar S-1 diraih dari Fakultas Studi Islam dan Arab Universitas Al-Azhar, Kairo, pada tahun 1990. Melanjutkan pendidikan di jenjang S-2 di Institut Bahasa Arab Internasional, Khourtout, Sudan, hingga lulus tahun 1993.

Pendidikan doktoral (S-3) ditempuh di Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.

Adapun pendidikan non-formal ditempuh di Pesantren Manba'ul Huda Kebumen, Pesantren Al-Munawwir Krapyak Yogyakarta, dan Pesantren Tebuireng Jombang. Pernah mengikuti daurah Dosen Bahasa Arab Universitas Ummul Quro Mekah Saudi Arabia.

Riwayat pekerjaan secara resmi diawali ketika menjadi redaktur sekaligus penerjemah dan penyiar Radio Republik Arab Mesir (1990). Sepulangnya dari menimba ilmu di Mesir, tercatat sebagai staf pengajar IAIN Walisongo Surakarta (1994-1995) lalu pindah ke Fakultas Tarbiyah dan Keguruan UIN Sunan Kalijaga (1995-Sekarang). Seturut itu, ia dipercaya menjadi staf pengajar di Fakultas Kedokteran UII Yogyakarta (2000-2006) dan di Fakultas Kedokteran UGM Yogyakarta (2010-Sekarang), serta di STPN Yogyakarta (2012-2013).

Di sela-sela kesibukan sebagai pendidik di pelbagai perguruan tinggi, ia mengajarkan ilmu-ilmu agama melalui pesantren yang dirintisnya dengan beberapa kolega. Saat ini, ia merupakan Direktur Pesantren Mahasiswa Daarul Hiraah dan Direktur Pesantren Mahasiswi Asma Amaanina Yogyakarta.

Dipercaya oleh masyarakat dan umat untuk turut memberikan sumbangsih keilmuan. Hal ini dapat dilihat dari kiprah penulis di beragam organisasi sosial kemasyarakatan seperti Dewan Masjid Indonesia (DMI) DIY, Majelis Ulama Indonesia, Ikatan Da'i Indonesia (IKADI). Penulis adalah Ketua Forum Komunikasi Pondok Pesantren DIY, anggota dewan pakar Masyarakat Ekonomi Syariah (MES) DIY, Direktur Pusat Konsultasi Syariah Alqist Yogyakarta, dan dewan pengawas syariah Bank Perkreditan Rakyat Syariah

Barokah Dana Sejahtera. Penulis juga secara resmi menjadi Ketua Pengurus Wilayah Rabithah Ma'ahid Islamiyah DIY.

Selain itu, ia pun diamanahi oleh yayasan yang berbeda-beda untuk memegang posisi ketua, pembina ataupun anggota pengawas., seperti di Yayasan Miftahul Huda Kebumen, Yayasan Alumni Pesantren Mahasiswa Daarul Hiraah, Yayasan Arrahmah Yogyakarta, Yayasan Markaz Dakwah Yogyakarta, dan Yayasan Insan Utama Yogyakarta.

Dalam ranah keilmuan, penulis tercatat sebagai anggota LITBANG PP IMLA (*Ittiḥādu Mudarrisi al-Lughah al-'Arabiyyah*) di periode 2007-2011. Lalu pada periode 2011-2015 dipercaya sebagai Sekertaris Jendral PP IMLA. Dipercaya sebagai ketua panitia seminar internasional yang diselenggarakan oleh IMLA dan Universitas Islam Negeri (UIN) Sunan Kalijaga Yogyakarta pada tanggal 14-17 Juli 2011. Aktivitas keilmuan bahasa Arab mengantarkannya hadir di pelbagai forum internasional hingga sekarang.

Dalam bidang akademik, penulis adalah redaktur Journal Studi Islam *Al-Jamiah* UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, dan staf ahli Jurnal *Al-'Arabiyyah* Pendidikan Bahasa Arab Fakultas Tarbiyah UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Selain itu, ia diamanati sebagai Pembantu Dekan III Fakultas Tarbiyah UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta dan Ketua Devisi Bahasa Arab Pusat Bahasa Budaya dan Agama UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Tahun 2008 menjadi ketua panitia Pemberian Gelar Doktor Honoris Causa DR. Ahmad Badruddin Hassoun (Mufti Besar Republik Arab Suriah).

Di tengah kesibukannya, penulis berkomitmen untuk menuangkan gagasan melalui tulisan, baik berupa karya ilmiah di ranah akademis maupun karya populer untu kalangan luas. Berikut



ini karya-karya tulis penulis yang telah dipublikasikan dan/atau disampaikan di publik.

Buku

- 1) Sikap Moderat dalam Islam (terjemah)
- 2) Bagaimana Berinteraksi dengan al-Qur'ān (terjemah)
- 3) Kecerdasan Moral (terjemah)
- 4) Kewajiban Pemuda Muslim (terjemah)
- 5) Menggugat Kesunahan Shalat Berjamaah (Pengantar)
- 6) Al-'Arabiyyah li al-Hayāh
- 7) *Dalīl al-Jāmi'ah*
- 8) Kisah Duka Ikhwān al-Muslimīn (Pengantar)
- 9) Bahasa Arab Penting dan Mudah (penyunting) Pustaka Insan Madani (2006)
- 10) Panduan Kemahasiswaan UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta 2006
- 11) Buku Panduan P2KIB (Program Pengembangan Kepribadian Integral Berkelanjutan Fakultas Tarbiyah) 2007
- 12) *Tadrīs al-Aṣwāt wa Fahm al-Masmū'* (2008)

Artikel

- 1) *Al-Aṣālah wa al-Mu'āṣirah fī ad-Dirāsah al-islāmiyyah* (dimuat di *Al-Jāmi'ah*, 1998)
- 2) *At-Ta'bīr as-Siyāqīyyah wa al-Iṣtilāḥīyyah* (dimuat di *Al-Jāmi'ah*, 2003)
- 3) *Masyākil Mu'allimī al-Lugah al-'Arabiyyah* (dimuat di *Al-'Arabiyyah*, 2004)
- 4) *Al-Musytarak al-lafẓī fī al-Qur'ān al-karīm* (dimuat di *Al-Jāmi'ah*, 2006)

Penelitian

- 1) Analisa Kesalahan Berbahasa Arab pada Pontren Daarul Hiraah (1998)
- 2) Komunitas Masyarakat Muslim Keturunan di Yogyakarta (2000)
- 3) Kompetensi *Maharah Istima'* Mahasiswa PBA Fakultas Tarbiyah UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta: Studi Nilai Istima' pada Ujian IKLA di Pusat Bahasa UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta (2008)
- 4) Analisis Validitas dan Reliabelitas Butir Soal IKLA Pusat Bahasa UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta (2010)
- 5) Problematika Penulisan Skripsi Berbahasa Arab Mahasiswa Jurusan Pendidikan Bahasa Arab Fakultas Tarbiyah dan Keguruan UIN Sunan Kalijaga: Studi Analisa Kesalahan Berbahasa (2012)

Makalah

- 1) *Ṣu'ūbāt ad-Dalaalah al-Mu'jamiyyatī fī at-Tarjamati min al-'Arābiyyah ilā al-Indunisiyyatī*. Makalah disampaikan dalam International Seminar for Arabic Language, di Kenari Hotel Makassar, September 8-10, 2005.
- 2) *Muallafāt al-Asybah wa An-nazā'ir fī al-Qur'ān*. Makalah disampaikan dalam Seminar Internasional tentang al-Qur'an, Bahasa dan Penafsirannya, di Universitas Negeri Jakarta tanggal 7-9 September 2006.
- 3) Permainan, Lagu dan Cerita sebagai Model Kurikulum Bahasa Arab untuk Anak. Makalah disampaikan dalam Seminar Pengajaran Bahasa Arab untuk Anak di Fakultas Agama Islam Islam Universitas Ahmad Dahlan, tanggal 16 September 2006.



- 4) *Ta'lim Mahārah al-Istima' bi Qism Ta'lim al-Lughah al-'Arābiyah Kuliyah Tarbiyah Jami'ah Sunan Kalijaga al-islāmiyah al-Hukūmiyah*. Makalah pada seminar Internasional yang diselenggarakan oleh IMLA dan Universitas Negeri Malang, 2008.
- 5) Wawasan dan Peran Keberadaban Pesantren di Era Global. Makalah pada acara Forum Komunikasi Pondok Pesantren DIY.
- 6) *Al-Ma'ājim As-Ṣunāiyyah al-Mulā'imah fi Ta'lim al-Lughah al-'Arabiyyah li al-Indūnisiyyīn*. Makalah pada seminar Internasional yang diselenggarakan oleh IMLA dan Universitas Al-Azhar Indonesia (UAI) pada tanggal 22-24 Juli 2010.
- 7) Trend Mahasiswa Pendidikan Bahasa Arab (PBA) Fakultas Tarbiyah dan Keguruan UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta dalam Menggunakan Kamus Bahasa. Makalah pada seminar Internasional yang diselenggarakan oleh IMLA dan Universitas Islam Negeri (UIN) Sunan Kalijaga Yogyakarta pada tanggal 14-17 Juli 2011.

DAFTAR PUSTAKA

- ‘Aşur al-, Tahir Muhammad, *at-Taḥrīr wa ‘Ala at-Tanwīr*, Tunisi: Dār Saḥnūn lī an-Nasyr wa at-Tauzī‘, 1996.
- ‘Imād al-, Ibnu, *Kasyfu as-Sara’ > ir fi Ma‘na al-wujūh wa an-naẓā’ir*, Iskandaria: Muassasah Syabāb al-Jāmi‘ah, t.th.
- Aminudin, *Semantik Pengantar Studi Tentang Makna*, cet. ke- 3, Bandung: Sinar Baru Algensindo, 2003.
- Andalusī al-, Muhammad Yusuf Abi Hayyan, *Tafsīr al-Baḥr al-Muḥīt*, cet. ke- 1, Bairut, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1993.
- Anis, Ibrahim, *Dalālah al-lafẓī*, Kairo: Maktabah al-Anglo al-Miṣriyyah, 1984.
- Aṣafaḥāni al-, ar-Rāḡib, Abi al-Qāsim al-Husain ibnu Muhammad, *al-Mufradāt fi Garīb al-Qur’ān*, Beirut: Maktabah Nazzār Mustafa al-Bāz, t.th.
- Asy‘ary al-, Abu al-Hasan, *al-Ibanah fi Uṣūl ad-Diyanah*, Kairo: Dār al-Anṣār, t.th.
- Tirmīzi at-, Hakim, *Taḥsīl Naẓā’iri al-Qur’ān al-karīm*, komentar Husni Nasr Zaedan, cet. ke- 1, Mathba’ah Assa’adah, 1969.

- Awwa al-, Salwa Muhammad, *al-wujūh wa al-Naẓāir fi al-Qur'ān al Karīm*, Kairo: Dar-el-Syurūq, 1998.
- Baidan, Nasruiddin, *Metode Penafsiran Ayat-Ayat yang Beredaksi Mirip di dalam al-Qur'ān*, Pekanbaru: Fajar Harapan, 1993.
- Balkhī al-, Muqātil ibnu Sulaiman, *al-Asybāh wa an-naẓā'ir fi al-Qur'ān al- Karīm*, komentar Abdullah Syahātah, Kairo: Dār Gharīb, 2001.
- Baquri al-, Ahmad Hasan, *Aṣār al-Qur'ān al-karīm fi al-Lugah al-'Arabiyyah*, Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1987.
- Bukhaira, Sa'id Hasan, *al-Madkhal ila Maṣādir al-Lugah al-'Arabiyyah*, Kairo: Muassasah al-Mukhtar, 2001.
- Brokelman, Tārikh al-Adāb al-'Arabī, Kairo: Dār al-Ma'arif, t.th.
- Crystal, David, *a Dictionary of Linguistics and Phonetics*, 3rd Ed, Blackwell: Oxford, 1994.
- Damgānī ad-, Muhammad, al-Husain bin, *Islāḥ al-wujūh wa an-naẓā'ir*, Kairo: Dār al-Malāyīn, t.th.
- Darwisī ad-, Muhyiddin, *I'rāb al-Qur'ān al-karīm wa Bayānuhu*, Damaskus, Dār Ibnu Katsīr, 1980.
- Daud, Muhammad, *al-'Arabiyyah wa 'Ilm al-Lugah al-Ḥadis*, Kairo: Dār al-Garīb, 2001.
- Djayasudarmo, T. Fatimah, *Semantik 1 Pengantar ke Arah Ilmu Makna*, Bandung: Refika Aditama, 1999.
- Ibnu Fāris, *Mujmal al-Lugah*, cet. ke- 2, Bairut: Muassah ar-Risālah, 1986.
- , *Maqāyis al-Lugah*, komentar Abdussalam M Harun, Dārul Fikri, Cairo, 1972.
- Jauzī al-, Ibnu, *Nuzhah al-A'yun an-naẓā'ir fi 'Ilm al-wujūh wa an-naẓā'ir*, Beirut: Muassasah ar-risālah, t.th.

- Jinnī, Ibnu, *al-Khaṣā'is*, Kairo: Dār al-Kutub al-Miṣriyyah, 1986.
- Kaff al-, Idrul H, *Kamus Pelik-Pelik al-Qur'ān*, Bandung: Penerbit Pustaka, 1993.
- Khalil, Abu Audah, *at-Taṭawwur ad-Dilālī baina Lugah asy-Syi'ri wa Lugah al-Qur'ān*, Yordania: Maktabah al-Manār, 1985.
- Mahmud al-, Abdullah Rabbi, dan Barkawi, Abdul Fatah, *'Ilm al-Lugah Usūshu wa Manāḥijuhu*, Yordania: Muassasah ar-Risālah, t.th.
- Makram, Abd al-'Al Salim, *al-Musytarak al-lafẓī fī al-Haql al-Qur'ānī*, Beirut: Muassasah al-Risālah, 1996.
- Mandur, Musthofa, *al-Lugah wa al-Fikr*, Yordania: Maktabah al-Manār, 1985.
- Mubarak al-, Muhammad, *Fiqh al-Lugah wa Khaṣā'is al-'Arabiyyah*, cet. ke- 5, Beirut: Dār al-Fikr, 1972.
- Muhammad, Abdul Halim, *Syazarāt min Fiqh al-Lugah wa al-Aṣwāt*, Kairo: Dār at-Tibā'ah al-Muhammadiyah, 1987.
- Munajjid al-, Muhammad Nuruddin, *al-Isytirāk al-lafẓī fī al-Qur'ān al-karīm*, Damaskus: Dar el Fikri, 1999.
- Rankuti, Bahrūn et.al, *Pedoman Pengajaran Bahasa Arab; Proyek Pengembangan Sistim Pendidikan Agama*, Jakarta: Departemen Agama RI, 1974.
- Ša'ālībī al-, Abdullah Ibnu Muhammad, *al-Asybah wa an-naẓā'ir*, Kairo: Sa'du ad-dīn, 1984.
- Shalih al-, Subhi, *fī Fiqh al-Lugah*, Bairut: al-Maktabah al-Ahliyyah, 1962.
- Sibawaihi, Abi Basyr, dan Uṣman, Amru bin, *Kitāb Sibawaihi; Tahqiq Abdul as-salām*, Beirut: Dār al-Jīl, 2005.



- Sudaryanto, *Metode Linguistik*, Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1985.
- Sulaiman, Muqātil, *al-Asybāh wa an-naẓā'ir fi al-Qur'ān*, Kairo: Dār al-Garīb, 2001.
- Suyūṭi as-, Jalaluddin, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Juz-2, Kairo: al-Masyhad al-Khusaini, 1387 H.
- , *Al-Muzhir*, cet. ke- 2, Kairo: Isa Bāb Al-Ḥalabi, t.th.
- Syafi'i asy-, Muhammad, *Ar-Risālah*, t.th.
- Syahin, Taufiq Muhammad, *al-Musytarak al-lafẓī: Naẓariyyah wa at-Taṭbīq*, Kairo: Maktabah wahbah, 1980.
- Syajari asy-, Hibbatullah, *Ma Ittafaqa lafẓuhu wa Ikhtalafa Ma'nāhu*, Beirut: Dār al-Manāhil, 1993.
- Tawwab at-, Ramadan Abd, *at-Taṭawwur al-Lugawī Maẓāhiruhu wa 'Ilaluhu wa Qarā'inuhu*, Kairo: Maktabah al-Khanji, 1983.
- Ullmann, Stephen, *Daur Kalimah fī al-Lugah*, terj. Kairo: Dār al-Garīb, 1997.
- Umar, Ahmad Mukhtar, *'Ilm ad-Dilālah*, Kuwait: Maktabah Dār al-'Arabiyyah, t.th.
- Yahya, Mukhtar, *Tinjauan Tentang Bahasa Arab*, Diktat, 1961.
- Žaža, Hasan, *Kalam al-'Arab min Qaḍāya al-Lugah al-'Arabiyyah*, Beirut: Dār asy-Syamsiyyah, 1990.\
- Zaidan, George, *al-Lugah al-'Arabiyyah; Kainun Hayyun*, Kairo: Dār Haekal, t.th.
- Zarqani, az-, *Manāhil al-Irfān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Riyaḍ: Dār Ibnu Affān, 2008.