

**PENDEKATAN SEMANTIK AL-ZAMAKHSHARI DAN
IBNU 'ATHIYYAH**

(Perbandingan Penafsiran Makna Ayat-ayat Kalam)

TESIS

Diajukan kepada Program Ilmu Agama Islam sebagai salah satu persyaratan menyelesaikan Program studi Strata Dua (S2) untuk memperoleh gelar Magister bidang Ilmu Tafsir



Oleh :

M. AGUS YUSRON

NIM. 13.04.2010.414

Program Studi Ilmu Agama Islam/Konsentrasi Ilmu Tafsir
PASCASARJANA INSTITUT PTIQ JAKARTA
2015 M./1437 H.

MOTTO

إنما المرء حديث بعده فكن حديثا حسنا لمن وعى

“Gapailah Cita-cita Dengan Tinta dan Baca”

ABSTRAK

Pergolakan pemahaman *kalam* (teologi) terus berkembang dan memberikan pengaruh yang signifikan terhadap keberagaman umat Islam dari zaman ke zaman. Berbagai dalil dikemukakan untuk memperkuat dan membela kelompoknya masing-masing, baik dari sisi *aqli* maupun *naqli*. Dan tak jarang ayat-ayat al-Qur'an yang berkaitan dengan teologi ditafsirkan sesuai dengan bidang para mufassir tersebut.

Dalam penelitian tesis ini, yang menjadi kajian adalah perbandingan penafsiran yang dilakukan oleh al-Zamakhsyari yang mewakili kelompok *mu'tazilah* dan Ibnu 'Athiyah dari golongan *ashlussunnah*, dimana kedua ulama tersebut hidup se-zaman, sama-sama ahli dalam bidang bahasa dan sastra, hanya saja al-Zamakhsyari dari ulama *Masyriq*, sedangkan Ibnu 'Athiyah dari ulama *Maghrib*. Lalu, bagaimanakah sikap mereka dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an tentang teologi dengan pendekatan semantik?

Semantik merupakan bidang yang mengkaji dan menganalisis makna kata atau kalimat dari suatu bahasa. Wittgenstein menjelaskan bahwa makna suatu kata dipengaruhi oleh empat konteks, yaitu: (a) konteks kebahasaan, (b) konteks emosional, (c) konteks situasi dan kondisi, dan (d) konteks sosio-kultural.

Penulis menemukan adanya kecenderungan fanatik mazhab ketika menafsirkan ayat-ayat kalam, hal ini untuk tetap mendukung kebenaran mazhab mereka (baik al-Zamakhsyari atau Ibnu 'Athiyah), dan didukung oleh pengetahuan mereka yang sangat luas terkait kebahasaan khususnya ilmu makna (semantik). Sehingga tidak jarang terjadi pemindahan makna dari makna hakiki ke makna *majazi* bila ada ayat yang kurang mendukung keyakinannya. Namun demikian, pengambilan makna lain tersebut tetap dalam konteks atau makna yang sering digunakan oleh masyarakat Arab.

Hal lain yang penulis temukan adalah bahwa Ibnu 'Athiyah terkadang memilih sikap sendiri (bahkan sejalan dengan al-Zamakhsyari) ketika pemaknaan ayat itu ada dukungan dari ayat yang lain, serta dari sudut ilmu makna lebih mendekati kepada kebenaran, walaupun harus bertentangan dengan mayoritas ulama *ahlussunnah* yang ia anut. Berbeda dengan al-Zamakhsyari yang lebih memilih diam atau mengalihkan penafsiran suatu ayat tersebut kepada permasalahan *i'rab* atau qira'atnya, tanpa menjelaskan dari sisi makna kata ayat tersebut.

Temuan tesis ini punya kesamaan dengan yang dikemukakan oleh Moh. Matsna (2006) atau Abdullah Karim (2008) yang menyatakan bahwa al-Zamakhsyari tidak segan-segan untuk melakukan takwil terhadap ayat yang bertentangan dengan mazhabnya dan begitu juga dengan Ibnu 'Athiyah, namun hal itu masih dalam ruang lingkup ilmu kebahasaan (ilmu makna) yang masih berlaku.

Metode yang digunakan dalam penelitian ini adalah metode *tafsir maudhu'i* dan metode deskriptif. Sedangkan pendekatan yang digunakan adalah pendekatan kualitatif.

SURAT PERNYATAAN KEASLIAN TESIS

Yang bertandatangan di bawah ini :

Nama : M. Agus Yusron
Nomor Pokok Mahasiswa : 13.04.2010.414
Konsentrasi : Ilmu Tafsir
Program : Ilmu Agama Islam
Judul Tesis : **PENDEKATAN SEMANTIK AL-ZAMAKHSHARI DAN IBNU 'ATHIYYAH; PERBANDINGAN PENAFSIRAN MAKNA AYAT-AYAT KALAM**

Menyatakan bahwa :

1. Tesis ini adalah murni hasil karya sendiri. Apabila saya mengutip dari karya orang lain, maka akan saya mencantumkan sumbernya sesuai dengan ketentuan yang berlaku.
2. Apabila di kemudian hari terbukti atau dapat dibuktikan Tesis ini hasil jiplakan (plagiat), maka saya bersedia menerima sanksi atas perbuatan tersebut sesuai dengan sanksi yang berlaku di lingkungan Institut PTIQ Jakarta dan peraturan perundang-undangan yang berlaku.

Jakarta, 4 November 2015
Yang membuat pernyataan



M. Agus Yusron

TANDA PERSETUJUAN TESIS

PENDEKATAN SEMANTIK AL-ZAMAKHSYARI DAN IBNU 'ATHIYYAH
(Perbandingan Penafsiran Makna Ayat-ayat Kalam)

Tesis

Diajukan kepada Pascasarjana Program Studi Ilmu Agama Islam Institut PTIQ
Jakarta untuk memenuhi syarat syarat memperoleh gelar Magister Ilmu Tafsir

Disusun Oleh :

M. AGUS YUSRON

NIM. 13.04.2010.414

telah selesai dibimbing oleh kami, dan menyetujui untuk selanjutnya dapat
diujikan.

Jakarta, 4 November 2015

Menyetujui,

Pembimbing



Dr. Abd. Muid N, MA

Mengetahui,
Ketua Jurusan/Program Ilmu Tafsir,



Dr. Abd. Muid N, MA

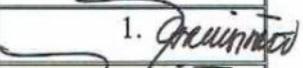
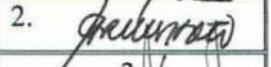
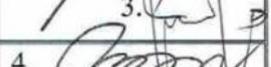
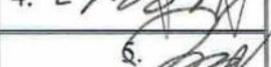
TANDA PENGESAHAN TESIS

PENDEKATAN SEMANTIK AL-ZAMAKHSHARI DAN IBNU 'ATHIYYAH (Perbandingan Penafsiran Makna Ayat-ayat Kalam)

Disusun oleh :

Nama : **M. Agus Yusron**
Nomor Pokok Mahasiswa : 13.04.2010.414
Program Studi : Ilmu Agama Islam
Konsentrasi : Ilmu Tafsir

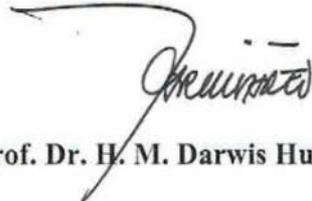
Telah diujikan pada sidang munaqasyah pada tanggal:
17 Nopember 2015

No	Nama Penguji	Jabatan dalam Tim	Tanda Tangan
1.	Prof. Dr. H. M. Darwis Hude, M.Si	Ketua	1. 
2.	Prof. Dr. H. M. Darwis Hude, M.Si	Anggota/Penguji	2. 
3.	Dr. Nur Rofi'ah, Bil Uzm	Anggota/Penguji	3. 
4.	Dr. Abdul Muid Nawawi, MA	Anggota/Pembimbing	4. 
5.	Dr. Abdul Muid Nawawi, MA	Panitera/Sekretaris	5. 

Jakarta, 17 November 2015

Mengetahui,

Direktur Pascasarjana Institut PTIQ Jakarta,



Prof. Dr. H. M. Darwis Hude, M. Si

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN

Arab	Latin	Arab	Latin	Arab	Latin
ا	,	ز	z	ق	q
ب	b	س	s	ك	k
ت	t	ش	sy	ل	l
ث	ts	ص	sh	م	m
ج	j	ض	dh	ن	n
ح	<u>h</u>	ط	th	و	w
خ	kh	ظ	zh	هـ	h
د	d	ع	,	ء	la
ذ	dz	غ	g	ياء	y
ر	r	ف	f		-

Catatan:

- a. Konsonan yang ber-*syaddah* ditulis dengan rangkap, misalnya رَبِّ ditulis *rabba*.
- b. Vokal panjang (*mad*): *fathah* (baris di atas) di tulis *â* atau *Â*, *kasrah* (baris di bawah) ditulis *î* atau *Î*, serta *dhammah* (baris depan) ditulis dengan *û* atau *Û*, misalnya: القارعة: ditulis *al-qâri'ah*, المساكين ditulis *al-masâkîn*, المفذحون ditulis *al-muflihûn*.
- c. Kata sandang *alif + lam* (ال) apabila diikuti oleh huruf *qamariyah* dituliskan, misalnya, الكافرون ditulis *al-kâfirûn*. Sedangkan, bila diikuti oleh huruf *syamsiyah*, huruf *lam* diganti dengan huruf yang mengikutinya, misalnya: الرجال ditulis *ar-rijâl*.

- d. *Ta' marbutah* (ة), apabila terletak di akhir kalimat, ditulis dengan *h*, misalnya: البقرة ditulis dengan *al-Baqarah*, bila di tengah kalimat ditulis dengan *t*, misalnya: زكاة المال ditulis *zakât al-mâl*, سورة النساء atau ditulis *surat an-Nisa'*. Penulisan kata dalam kalimat dilakukan menurut tulisannya, misalnya: وهو خير الرازقين ditulis *wa huwa khair ar-Râziqîn*.

KATA PENGANTAR

Alhamdulillah *robbil 'alamin*, segala puji dan syukur penulis persembahkan kehadiran Allah Swt., Tuhan semesta alam, yang telah melimpahkan rahmat, taufik dan hidayah-Nya, sehingga penulis dapat menyelesaikan tesis ini.

Shalawat dan salam semoga senantiasa dilimpahkan kepada pemimpin para Nabi, Rasulullah Muhammad saw., begitu juga kepada keluarganya, para sahabat, para tabi'in dan tâbi'ut tabi'in serta para umatnya yang senantiasa mengikuti ajaran-ajarannya hingga akhir zaman. Amin.

Selanjutnya, penulis menyadari bahwa penyusunan tesis ini memiliki hambatan, rintangan serta kesulitan yang tidak sedikit untuk dihadapi. Namun berkat bantuan dan motivasi serta bimbingan yang tak ternilai dari berbagai pihak, akhirnya penulis dapat menyelesaikan tesis ini.

Oleh karena itu, penulis menyampaikan ucapan terima kasih yang tak terhingga kepada :

1. Rektor Institut PTIQ Jakarta, Prof. Dr. H. Nasaruddin Umar, MA.
2. Direktur Pascasarjana Institut PTIQ Jakarta, Prof. Dr. H. M Darwis Hude, M.Si.
3. Kepala Program Studi Ilmu Tafsir S2 sekaligus sebagai dosen pembimbing tesis, Dr. Abd. Muid N, MA, atas arahan dan motivasi beliau, serta waktu, pikiran, dan tenaganya untuk memberikan bimbingan dan petunjuknya kepada penulis dalam penyusunan tesis ini.
4. Kepala Perpustakaan beserta staf Institut PTIQ Jakarta.
5. Segenap Civitas Institut PTIQ Jakarta, para dosen yang telah memberikan fasilitas, kemudahan, perhatian dan ilmu dalam penyelesaian tesis ini.
6. Teman-teman di kelas A dan B Konsentrasi Ilmu Tafsir angkatan 2013/2014, yang melalui mereka, penulis mendapatkan *sharing* pengalaman dan ilmu tambahan semasa perkuliahan.

7. Ayahanda dan Ibunda Penulis, Aq. Zainuddin Makmun dan Zohriah. Penjagaan, bimbingan, pendidikan, arahan, kasih sayang, doa adalah bagian terpenting yang mewarnai keberadaan penulis saat ini.
8. Kakak Zainuddin Makmun, Afifuddin, Haramain, serta Adk Himmatul Ilhami; semangat dan semangat untuk terus menggapai cita-cita.
9. Semua keluarga, sahabat dan teman perjuangan yang selama ini memberikan semangat dan dukungan dalam proses penyelesaian tesis ini.

Hanya harapan dan doa, semoga Allah Swt. melimpahkan balasan dan melipatgandakan ganjaran terbaik kepada semua pihak dalam membantu penulis menyelesaikan tesis ini. Amin.

Akhirnya, hanya kepada Allah Swt., penulis serahkan segalanya dalam mengharapkan keridhaan, semoga tesis ini bermanfaat bagi masyarakat umumnya dan bagi penulis khususnya, serta anak dan keturunan, dan dicatat sebagai amal sholeh yang diterima di sisi-Nya. Amin.

Jakarta, 4 Nopember 2015

Penulis

M. Agus Yusron

DAFTAR ISI

Judul	i
Motto	ii
Abstrak	iii
Pernyataan Keaslian Tesis.....	iv
Halaman Persetujuan Pembimbing	v
Halaman Pengesahan Penguji	vi
Pedoman Transliterasi	vii
Kata Pengantar	ix
Daftar Isi.....	xi
BAB I PENDAHULUAN	1
A. Latar Belakang Masalah	1
B. Permasalahan	9
C. Tujuan Penelitian.....	12
D. Manfaat/Signifikasi Penelitian	12
E. Kerangka Teori.....	13
F. Tinjauan Pustaka	15
G. Metode Penelitian.....	17
H. Sistematika Penulisan.....	19
BAB II KAJIAN SEMANTIK LINGUISTIK ARAB KLASIK	22
A. Pengertian dan Teori-teori Semantik	22
B. Pemaknaan Lafazh dan Macam-macam Dilâlah.....	29
C. Objek dan Sumber Kebahasaan	30
D. Metode Kajian Semantik.....	41
E. Ruang Lingkup Kajian Semantik.....	48

BAB III SKETSA INTELEKTUAL AL-ZAMAKHSYARI DAN IBNU

‘ATHIYYAH.....	56
A. Al-Zamakhsyari dan Tafsir <i>al-Kasysyâf</i>	56
1. Pertumbuhan dan Latar Belakang Pendidikan	56
2. Kondisi Lingkungan Masyarakat	59
3. Karya-karya Ilmiah	64
4. Tafsir <i>al-Kasysyâf</i>	74
B. Ibnu ‘Athiyyah dan Tafsir <i>al-Muharrar al-Wajîz</i>	76
1. Pertumbuhan dan Latar Belakang Pendidikan	76
2. Kondisi Lingkungan Masyarakat	79
3. Karya-karya Ilmiah	84
4. Tafsir <i>al-Muharrar al-Wajiz</i>	85
C. Kajian Semantik Al-Zamakhsyari.....	92
D. Kajian Semantik Ibnu ‘Athiyyah	99
BAB IV PENAFSIRAN AYAT-AYAT KALAM.....	107
A. Memahami Makna Melihat Allah di Akhirat.....	107
B. Perbedaan Pandangan Terhadap Sifat-sifat Allah.....	114
C. Memposisikan Keadilan Tuhan.....	120
D. Tentang <i>Mutasyabbihât</i>	127
E. Antara <i>Free Wiil</i> dan <i>Predestination</i>	136
BAB V PENUTUP.....	146
A. Kesimpulan	146
B. Saran.....	150

DAFTAR PUSTAKA

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Al-Qur'an yang merupakan rujukan utama umat islam, memiliki keistimewaan dan daya tarik tersendiri bagi umat muslim – bahkan non muslim – untuk terus dikaji dan diteliti.¹ Sehingga berbagai cara dilakukan oleh para cendekiawan untuk memahami al-Qur'an sesuai dengan kemampuan dan kecenderungan mereka. Usaha-usaha para cendekiawan dalam menjelaskan maksud firman-firman Allah tersebut dinamakan tafsir.²

¹ Salah satu bentuk keistimewaan al-Qur'an adalah penyusunan kalimatnya yang singkat dan padat. Kata dan kalimat-kalimatnya yang singkat dapat menampung sekian banyak makna, bagaikan berlian yang memancarkan cahaya dari setiap sisinya. Jika anda memandang dari satu sisi, sinar yang dipancarkannya berbeda dengan sinar yang memancar jika dipandang dari sisi yang lain. Bahkan jika anda membiarkan orang lain memandang, boleh jadi apa yang dilihatnya berbeda pula dengan apa yang telah anda lihat. Itu sebabnya – betapapun berbeda-beda sekian banyak kelompok, mazhab, dan aliran – tentu saja kesemuanya menjadikan ayat-ayat al-Qur'an sebagai rujukan. M. Quraish Shihab, *Mukjizat al-Qur'an; Ditinjau Dari Aspek Kebahasaan, Isyarat Ilmiah, dan Pemberitaan Gaib*, Bandung: Mizan, 2007, hal. 124. Diantara keistimewaan al-Qur'an juga pada penyajiannya yang bersifat *ijmal* (global) dan parsial, gaya bahasa yang unik, aturan yang indah, yang kadang-kadang ada satu ayat yang panjang dan kadang-kadang juga ada satu surat yang pendek, sesungguhnya pada yang demikian itu terdapat berbagai macam hidayah dan rahasia. Dan jika al-Qur'an diturunkan dengan susunan atau gaya bahasa sebagaimana kitab-kitab yang disusun dan diletakkan dengan sistematis, maka akan hilanglah keutamaan dan keistimewaannya, serta hidayah yang terkandung di dalam al-Qur'an tersebut. Muhammad Rasyid Ridla, *al-Wahy al-Muhammady*, Beirut-Libanon: Mu'assasah 'Izzuddîn, 1406 H, Cet. ke-3, hal.171-172.

² M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir; Syarat, Ketentuan dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-ayat al-Qur'an*, Ciputat: Lentera Hati, 2013, hal. 9.

Penafsiran sudah ada semenjak al-Qur'an diturunkan, yaitu Rasulullah saw sendiri sebagai Mufasssir/*Mubayyin* pertama,³ karena salah satu tugas beliau adalah menyampaikan dan menjelaskan makna-makna al-Qur'an.⁴ Kemudian dilanjutkan oleh para sahabat dan sesudahnya (*tâbi'în* dan *tâbi' tâbi'în*), dan terus berkembang sampai saat ini.⁵

Kajian tafsir sebagai bagian ilmu al-Qur'an, lebih khusus lagi metodologi penafsiran terus berkembang pesat. Ini terbukti dari bermunculannya kitab-kitab yang membahas terkait biografi para mufasssir dan manhajnya atau metodologinya.⁶ Menurut M. Quraish Shihab, ada tiga cara populer para ulama membagi pemahaman/penafsiran al-Qur'an: 1). Merujuk kepada riwayat (*Tafsîr bi al-Ma'tsûr*), 2). Menggunakan nalar (*Tafsîr bi ar-Ra'y*) dan 3). Mengandalkan kesan yang diperoleh dari teks (*Tafsîr Isyâry*).⁷

³ Ada perbedaan pendapat, apakah Rasulullah saw menafsirkan semua ayat al-Qur'an atau sebagiannya. *Pendapat pertama*: Rasulullah saw menafsirkan semua ayat al-Qur'an kepada para sahabat sebagaimana beliau menjelaskan lafaz-lafaz ayatnya kepada mereka, pendapat ini diantaranya dikemukakan oleh Ibnu Taimiyah dalam kitabnya *Muqaddimah fî Ushûl Tafsîr*, Damaskus, t.p. 1972, hal, 9. *Pendapat kedua*: Rasulullah saw hanya menafsirkan sebagian saja. Diantaranya dikemukakan oleh as-Suyûthi dalam kitabnya *al-Itqân fî 'Ulûm al-Qur'an*, Tahqîq oleh Muhammad Abu al-Fadhl Ibâhîm, t.d, Jilid 2, hal. 228.

⁴ Muhammad Umar al-Hâji, *Mausû'ah al-Tafsîr Qabla 'Ahdî at-Tadwîn*, Damaskus: Dâr al-Maktabi, 2007, hal 47.

⁵ Lebih luas tentang penafsiran sahabat, tabi'in dan seterusnya, bisa merujuk kepada kitab *at-Tafsîr wa al-Mufasssîrîn* karya ad-Dzahabi, Kairo: Dâr al-Hadîts, 2012. Atau bisa juga pada kitab karya 'Abd al-Qâdir Muhammad Shâlih, *at-Tafsîr wa al-Mufasssîrîn fî al-'Ashr al-Hadîts*, Beirut-Libanon: Dâr al-Ma'ârif, 2003.

⁶ Diantaranya: *At-Tafsîr wa al-Mufasssîrîn*, karya Muhammad Husain ad-Dzahabiy (Cet. 1:1946); *At-Tafsîr wa Rijâluhu*, karya Muhammad Fadhil bin 'Âsyûr (Cet. 1:1966); *Al-Bidâyah fî at-Tafsîr al-Maudhû'iy*, karya 'Abd al-Hay al-Farmawi (Cet. 1:1977); *Ushûl at-Tafsîr wa Qawâ'iduhu*, karya Khâlid 'Abd ar-Rahman al-'Ak (Cet. 1:1986); *Ibnu Jaziy wa Manhajuhu fî at-Tafsîr*, karya Ali Muhammad az-Zabiriy (Cet. 1:1987); *Ushûl at-Tafsîr wa Manâhijuh*, karya Fahd 'Abd ar-Rahmân bin Sulaiman ar-Rûmiy (Cet. 1:1993); *Al-Mufasssîrîn: Hayatuhum wa Manhajuhum*, karya Sayyid Muhammad 'Ali Iyâziy (Cet. 1:1993); *At-Tafsîr wa al-Mufasssîrîn fî al-'Ashr al-Hadîts*, karya 'Abd al-Qodîr Muhammad Shâlih (Cet. 1:2003); dan ada juga karya dari Indonesia yang membahas beberapa kaidah penafsiran dan metode-metodenya, yaitu *Kaidah Tafsîr; Syarat, Ketentuan dan Aturan Yang Patut Anda Ketahui Dalam Memahami Ayat-Ayat al-Qur'an*, karya M. Quraish Shihab (Cet. 1:2013).

⁷ M. Quraish Shihab. *Kaidah Tafsîr; Syarat, Ketentuan dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-ayat al-Qur'an...* hal. 349. Pembagian seperti ini juga dikemukakan oleh az-Zarkasyi dalam *al-Burhân fî 'Ulûm al-Qur'an*; as-Suyûthi dalam *al-Itqân fî 'Ulûm al-Qur'an*; az-Zarqânîy dalam *Manâhil al-'Irfân fî 'Ulûm al-Qur'an*; ad-Dzahabiy dalam *at-Tafsîr wa al-Mufasssîrîn*; dan Nûruddin 'Itr dalam *'Ulûm al-Qur'an al-Karîm*.

Sedangkan menurut Muhammad al-Fâdhil bin ‘Asyûr⁸ membagi kepada 1). *at-Tafsîr al-Ma`tsûr*, 2). *at-Tafsîr al-Ma`qûl*, dan 3). *at-Tafsîr al-atsari an-Nazhariy atau an-Naqdiy*.⁹

Di samping metode di atas, di dalam tafsir juga terdapat beberapa corak penafsiran, diantaranya adalah: corak *fiqh*, ‘*ilmî*, *ijtimâ’i*, *bayâni*,¹⁰ ada juga yang bercorak kalam, filsafat, dan menitikberatkan pada pembahasan kebahasaan (*nahwu*, *sharf* dan *balâghah*).¹¹ Pada era kontemporer ini, beberapa ulama’ mengalihkan penafsirannya pada pembahasan kebahasaan seperti Amîn al-Khûlî, ‘Aisyah Abdurrahman bintu Syâthi` dengan tafsîr

⁸ Beliau bukanlah Ibnu ‘Âsyûr pengarang kitab tafsir *at-Tahrîr wa at-Tanwîr*. Pengarang tafsir ini bernama Muhammad at-Thâhir bin ‘Âsyûr (1879-1973 M). ‘Abd al-Qâdir Muhammad Shâlih, *at-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn fî al-‘Ashr al-Ĥadîts*, Beirut-Libanon: Dâr al-Ma`ârif, 2003, hal. 109. Keduanya berasal dari Tunisia dan disebut Ibnu ‘Âsyûr, mereka termasuk mufti Tunisia dan anggota Majma’ al-Buĥûts al-Islâmiyyah. Hemat penulis, ada kemungkinan mereka bersaudara. Untuk Muhammad Fadhil bin ‘Âsyûr, lihat muqaddimah kitab *at-Tafsîr wa Rijâluhu*. Mesir: Majma’ al-Buĥûts al-Islâmiyyah, 1970, hal. 4-6. Disana disebutkan bahwa beliau meninggal ketika kitabnya siap diterbitkan, sedangkan terbitan pertama dari kitab tersebut adalah pada tahun 1966 M.

⁹ Muhammad Fadhil bin ‘Âsyûr, *At-Tafsîr wa Rijâluhu...* hal. 28. Pembagian seperti ini dikemukakan oleh Shalâh ‘Abd al-Fattâh al-Khalidiy dalam *Ta`rîf ad-Dârisîn bi Manâhij al-Mufasssîrîn* dan ‘Abd al-Qâdir Muhammad Shâlih dalam *at-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn fî al-‘Ashr al-Ĥadîts*.

¹⁰ Fahd bin Abdurrahman bin Sulaiman ar-Rûmi, *Buĥûts fî Ushûl Tafsîr wa Manâhijuhu*, Riyâdh: Maktabah at-Taubah, 1419 H, hal. 95-110

¹¹ Mannâ’ Khalîl al-Qaththân, *Studi Ilmu-ilmu Qur’an*. Diterjemahkan oleh Mudzakir AS dari judul *Mabâhîts fî ‘Ulûm al-Qur’an*. Jakarta: PT. Pustaka Litera AntarNusa, 2007, hal. 478. M. Quraish Shihab menambahkan penjelasan beberapa corak di atas, yaitu *Corak sastra bahasa*, timbul akibat banyaknya orang non-Arab yang memeluk agama islam, serta akibat kelemahan-kelemahan orang Arab sendiri di bidang sastra, sehingga dirasakan kebutuhan untuk menjelaskan kepada mereka tentang keistimewaan dan kedalaman arti kandungan al-Qur’an di bidang ini; *Corak filsafat dan teologi*, akibat penerjemahan kitab filsafat yang mempengaruhi sementara pihak, serta akibat masuknya penganut agama-agama lain ke dalam islam yang dengan sadar atau tanpa sadar masih mempercayai beberapa hal dari kepercayaan lama mereka. Kesemuanya menimbulkan pendapat setuju atau tidak setuju yang tercermin dalam penafsiran mereka; *Corak penafsiran ilmiah*, akibat kemajuan ilmu pengetahuan dan usaha penafsir untuk memahami ayat-ayat al-Qur’an sejalan dengan perkembangan ilmu; *Corak fiqh*, akibat berkembangnya ilmu fiqh, dan terbentuknya mazhab-mazhab fiqh, yang setiap golongan berusaha membuktikan kebenaran pendapatnya berdasarkan penafsiran-penafsiran mereka terhadap ayat-ayat hukum; *Corak tasawuf*, akibat timbulnya gerakan-gerakan sufi sebagai reaksi dari kecenderungan berbagai pihak terhadap materi, atau sebagai kompensasi terhadap kelemahan yang dirasakan; *Corak sastra budaya kemasyarakatan*, corak tafsir yang menjelaskan petunjuk-petunjuk ayat-ayat al-Qur’an yang berkaitan langsung dengan kehidupan masyarakat, serta usaha untuk menanggulangi masalah-masalah mereka berdasarkan petunjuk ayat-ayat, dengan mengemukakan petunjuk-petunjuk tersebut dalam bahasa yang mudah dimengerti tapi indah didengar. M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur’an; Fungsi dan Pesan Wahyu Dalam Kehidupan Masyarakat*. Bandung: Mizan, 2014, hal. 107-108.

bayâni, Fazlur Rahman dengan hermeneutika linguistik, Toshihiko Izutsu yang lebih menekankan pada semantik historis kebahasaan al-Qur'an.

Kajian kebahasaan atau linguistik menjadi menarik, karena berbicara tentang al-Qur'an, tidak akan bisa lepas dari bahasa yang digunakan, apalagi al-Qur'an menggunakan bahasa sebagai media komunikasi terhadap pembacanya. Abu Zaid berkata: "Ketika mewahyukan al-Qur'an kepada Rasulullah saw, Allah memilih sistem bahasa tertentu sesuai dengan penerima petamanya. Pemilihan bahasa ini tidak berangkat dari ruang kosong. Sebab, bahasa adalah perangkat sosial yang paling penting dalam menangkap dan mengorganisasi dunia."¹² Dengan demikian, kerangka komunikasi dalam bingkai ini terdiri dari: Tuhan sebagai komunikator aktif yang mengirimkan pesan, Muhammad saw. sebagai komunikator pasif, dan bahasa Arab sebagai kode komunikasi.¹³ Hal senada juga disampaikan Syahrur yang berpendapat bahwa bahasa adalah satu-satunya media yang paling memungkinkan untuk menyampaikan wahyu. Wahyu al-Qur'an berada pada wilayah yang tidak dapat dipahami manusia sebelum ia menempati media bahasanya.¹⁴

Adapun analisis kebahasaan dilakukan terhadap semua tataran tingkat bahasa, yaitu fonetik, fonemik, morfologi, sintaksis dan semantik.¹⁵ Akan tetapi disini tidak dibahas semuanya, hanya akan mengambil tataran semantik sebagai salah satu pendekatan yang digunakan oleh beberapa penafsir terhadap ayat-ayat al-Qur'an. Meskipun demikian, menurut Verhaar (1978), morfologi, sintaksis sampai leksikon merupakan bagian objek studi semantik.¹⁶

Semantik merupakan istilah yang digunakan untuk bidang linguistik yang mempelajari hubungan antara tanda-tanda linguistik dengan hal-hal yang

¹² Nasr Hamid Abu Zaid, *Tekstualitas Al-Qur'an* terj. Khoiron Nahdliyin Yogyakarta: LKiS, 2005, hal. 19.

¹³ M. Nur Kholis Setiawan, *Al-Qur'an Kitab Sastra Terbesar* Yogyakarta: Elsaq Press, 2006, hal. 2.

¹⁴ Ahmad Zaki Mubarak, *Pendekatan Strukturalisme Linguistik dalam Tafsir Al-Qur'an Kontemporer "ala" M. Syahrur*, Yogyakarta: Elsaq Press, 2007, hal. 206.

¹⁵ Abdul Chaer, *Linguistik Umum* (edisi revisi), Jakarta: Rineka Cipta, 2012, hal. 18

¹⁶ Abdul Chaer, *Pengantar Semantik Bahasa Indonesia* (edisi revisi), Jakarta: Rineka Cipta, 2013, hal. 7.

ditandainya. Atau dengan kata lain, bidang studi dalam linguistik yang mempelajari makna atau arti dalam bahasa.¹⁷

Sedangkan pengertian semantik menurut Izutsu adalah kajian analitik terhadap istilah-istilah kunci suatu bahasa dengan suatu pandangan yang akhirnya sampai pada pengertian konseptual *weltanschauung* atau pandangan dunia masyarakat yang menggunakan bahasa itu, tidak hanya sebagai alat bicara dan berpikir, tetapi yang lebih penting lagi adalah pengkonsepan dan penafsiran dunia yang melingkupinya.¹⁸

Dan istilah semantik al-Qur'an juga mulai populer sejak Izutsu memperkenalkannya dalam bukunya yang berjudul "God and Man in the Koran: Semantics of the Koranic Weltanschauung". Izutsu memberikan definisi semantik Al-Qur'an sebagai kajian analitik terhadap istilah-istilah kunci yang terdapat di dalam Al-Qur'an dengan menggunakan bahasa Al-Qur'an agar diketahui *weltanschauung* Al-Qur'an, yaitu visi Qur'ani tentang alam semesta.¹⁹

Membahas ayat-ayat kalam sebenarnya sudah banyak dikaji, akan tetapi tetap menarik apalagi jika kita tela'ah dengan pendekatan semantik. Tentu kitab-kitab tafsir yang bercorak *lughawiy/bayâniy* menjadi objek dalam penelitian ini. Dan yang akan diteliti adalah pendekatan semantik yang digunakan oleh seorang Mufasssir ternama *Jârullâh*²⁰ al-Zamakhsyari dengan kitab fenomenalnya *al-Kasysyâf* dan juga Ibnu 'Athiyyah dengan kitab besarnya *al-Muharrar al-Wajîz*.

Perbandingan dua kitab besar tersebut bukan tanpa alasan, meskipun pada dasarnya mereka beda dalam aliran; al-Zamakhsyari penganut bahkan tokoh Mu'tazilah, sedangkan Ibnu 'Athiyyah dari golongan ahlussunnah wal

¹⁷ Abdul Chaer, *Pengantar Semantik Bahasa Indonesia* (edisi revisi)... hal. 2

¹⁸ Toshihiko Izutsu, *Relasi Tuhan dan Manusia*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 2003, hal. 3.

¹⁹ Toshihiko Izutsu, *Relasi Tuhan dan Manusia*... hal. 3.

²⁰ Orang-orang menjulukinya *Jâr Allah* (tetangga Allah) karena az-Zamakhsyari bertetangga dengan Baitullah, yaitu ketika dia berangkat kembali ke Makkah untuk yang kedua kalinya (pertama tahun 518 H. selama 2 tahun) dan menetap disana selama 3 tahun (526-529 H/ 1132-1135 M). Muni' 'Abd Halîm Mahmûd, *Manâhij al-Mufasssîrîn*, Mesir: Dâr al-Kutub, 1978, hal. 105.

jamâ'ah. Akan tetapi status mereka sebagai sama-sama Mufassir, *Lughawiyyan*, akan membuat penelitian ini menjadi lebih menarik dan berarti. Apalagi kedua mufassir tersebut memiliki kesamaan dalam menafsirkan sebagian ayat-ayat al-Qur'an menggunakan rasio, yaitu banyak menggunakan dalil-dalil *nahwu*, *sharf* dan *balâghah* dalam menentukan suatu makna ayat al-Qur'an.²¹ Meskipun Ibnu 'Athiyyah tafsirnya digolongkan pada kategori *tafsîr bi al-Ma`tsûr*, sedangkan al-Zamakhsyari pada kategori *tafsîr bi ar-Ra`yi*.²²

Ibnu Taimiyah dalam *Muqaddimah ushûl tafsîr*-nya membandingkan kedua kitab tersebut dengan pandangannya bahwa:

Tafsir Ibnu 'Athiyyah dan yang serupa dengannya lebih mengikuti mazhab ahlu sunnah wal jama'ah dan lebih selamat dari bid'ah dibanding dengan tafsir al-Zamakhsyari. Andai kata Ibnu 'Athiyyah mengemukakan pendapat-pendapat ulama salaf yang ada mengenai *tafsîr bil ma`tsûr* secara proporsional, tentu akan jauh lebih baik dan lebih indah. Ini mengingat bahwa ia banyak menukil dari tafsir Muhammad bin Jarir at-Thabari – yang merupakan tafsir paling besar dan tinggi kedudukannya –, namun kemudian ia membiarkan riwayat-riwayat yang dinukil oleh Ibnu Jarir dari kaum salaf, tanpa menceritakannya sama sekali. Sebaliknya ia menyebutkan beberapa pendapat yang dikiranya sebagai pendapat para peneliti tetapi sebenarnya mereka adalah segolongan ahli kalam yang menetapkan pokok-pokok pemikiran mazhabnya menurut cara-cara yang dipakai kaum Mu'tazilah dalam menetapkan dasar-dasar mazhabnya, meskipun ia lebih dekat ke Ahlu sunnah daripada ke Mu'tazilah.²³

Abu Hayyân berpendapat bahwa kitab tafsir Ibnu 'Athiyyah lebih dominan tafsir *bi al-Ma`tsur*-nya, lebih padat dan lebih murni, sedang kitab tafsir al-Zamakhsyari lebih ringkas dan lebih dalam.²⁴

²¹ Abdullah Karim, *Rasionalitas Penafsiran Ibnu 'Athiyyah*, Tesis IAIN Antasari Banjarmasin, 2013, hal. 26.

²² Nûruddin 'Itr, *Ulûm al-Qur'an al-Karîm*, Damaskus: Mathba'ah al-Dhobl, 1993, hal. 88.

²³ Ibnu Taimiyah, *Muqaddimah fî Ushûl Tafsîr*... hal. 90.

²⁴ Abu Hayyân, *Muqaddimah Tafsir Bahrul Muhîth*. t.d. hal. 13.

Nûruddîn ‘Itr mengatakan bahwa: *al-Kasysyâf* luar biasa dalam menonjolkan atau memperlihatkan kekayaan al-Qur’an dalam balaghah, memberi pengaruh signifikan yang oleh orang Arab sendiri sulit menyanggahnya. Dan banyak mufassir sesudahnya (al-Zamakhsyari) yang menjadikan *al-Kasysyâf* sebagai rujukan dalam bidang balaghah al-Qur’an. Oleh karena itu, keistimewaan tafsir ahli *Masyriqiy* terhadap ahli Andalusia adalah pada keilmuan ini; balaghah al-Qur’an.²⁵

Sedangkan Muhammad Fadhil Ibnu ‘Âsyûr membandingkan kitab *al-Kasysyâf* dengan *al-Muharrar al-Wajîz* dengan lebih terperinci, yaitu:

Tafsir *al-Kasysyâf* dan Tafsir *al-Muharrar al-Wajîz* memiliki kesepadanan dan saling mengikat, diantara kedua pengarang kitab tersebut termasuk ulama se-zaman,²⁶ mereka juga sama-sama menggunakan corak ‘ilmiy dan *adabiy*, serta sama pada landasan atau dasar-dasar adab dan kebahasaan. Akan tetapi di balik persamaan tersebut, mereka juga memiliki perbedaan, yaitu Ibnu ‘Athiyyah dari kaum muda, sedangkan al-Zamakhsyari dari golongan tua²⁷. Dan diantara mereka juga terdapat perbedaan yang sangat mendasar, yang memberikan pengaruh signifikan pada penafsirannya. Setidaknya ada tiga perbedaan yang sangat jelas; 1). Ibnu ‘Athiyyah termasuk ulama’ *Maghribiy* sedangkan al-Zamakhsyari dari ulama’ *Masyriqiy*; 2). Ibnu ‘Athiyyah dari aliran Sunni sedangkan al-Zamakhsyari dari Mu’tazilah; 3). Ibnu ‘Athiyyah bermazhab Imam Maliki sedangkan al-Zamakhsyari bermazhab Imam Hanafi.²⁸

Lebih jauh Fadhil bin ‘Âsyûr menjelaskan bahwa, perbedaan dari segi asal, yaitu Ibnu ‘Athiyyah seorang ulama *Maghribiy*, memungkinkan rujukan-rujukan atau sumber bangunan penafsirannya beda dengan al-Zamakhsyari. Misalkan tafsir al-Mahdawi yang bernama *at-Tafsir al-Jâmi’ li ‘Ulûm at-*

²⁵ Nûruddin ‘Itr, ‘*Ulûm al-Qur’an al-Karîm...* hal. 88.

²⁶ Al-Zamakhsyari lahir tahun 467 H dan wafat 538 H, sedangkan Ibnu ‘Athiyyah 481 H dan wafat 542 H. jarak usia keduanya adalah 14 tahun, al-Zamakhsyari lebih tua. Muhammad Fadhil bin ‘Âsyûr, *At-Tafsîr wa Rijâluhu...* hal. 51.

²⁷ Al-Zamakhsyari mengarang kitab tafsir *al-Kasysyâf* ketika Ibnu ‘Athiyyah berusia 46 tahun. Sedangkan Ibnu ‘Athiyyah tidak diketahui tahun penulisannya. Muhammad Fadhil bin ‘Âsyûr, *At-Tafsîr wa Rijâluhu...* hal. 51.

²⁸ Muhammad Fadhil bin ‘Âsyûr. *At-Tafsîr wa Rijâluhu...* hal. 60.

Tanzîl, yang oleh Ibnu ‘Athiyyah dijadikan salah satu rujukan penafsirannya, dan itu tidak ditemukan pada tafsir al-Zamakhshari. Meskipun demikian, terdapat beberapa kesamaan dalam rujukan, karena ada beberapa tafsir Masyriqiy yang masuk atau sampai kepada Maghribiy, seperti tafsir az-Zujâj dan tafsir Abi Ja’far an-Nuḥâs, begitu juga tafsir Maghribiy sampai ke Masyriqiy seperti tafsir Makki bin Abi Thâlib.

Perbedaan kedua dari sisi Mazhab, Ibnu ‘Athiyyah seorang Malikiy dan al-Zamakhshari seorang Hanafiy memberikan pengaruh terhadap penafsiran ayat-ayat hukum; tentu Ibnu ‘Athiyyah banyak menggunakan metode ijtihad Malikiy dan al-Zamakhshari menggunakan metode ijtihad Hanafiy, meskipun pada waktu tertentu mereka menggunakan pendapat mazhab lain. Perbedaan ketiga, dan ini yang paling berpengaruh dalam penafsirannya, yaitu perbedaan dari sisi Ibnu ‘Athiyyah sunni dan al-Zamakhshari Mu’tazilah, yang semuanya sangat berpengaruh ketika menafsirkan ayat-ayat kalam.²⁹

Pada ayat-ayat tentang kalam, Mu’tazilah sebagai sebuah aliran kalam banyak menggunakan pendekatan semantik atau kebahasaan untuk menafsirkannya, sebagai pertolongan dan benteng terhadap serangan atau perdebatan yang bergulir tentang aliran kalam. Akan tetapi, ketika aliran kalam Sunni muncul, yang dipelopori oleh Imam Hasan Asy’ari,³⁰ aliran Sunni mendebati aliran Mu’tazilah dengan cara khusus yaitu metode *balaghiy*, sehingga gurunya pun kalah karena dilawan dengan jurusnya sendiri selama ini (metode semantik atau kebahasaan). Dari sanalah muncul golongan

²⁹ Muhammad Fadhil bin ‘Âsyûr, *At-Tafsîr wa Rijâluhu...* hal. 61-62

³⁰ Nama lengkapnya adalah ‘Ali bin Ismâ’îl bin Abi Basyar Ishaq bin Sâlim bin Ismâ’îl bin ‘Abdullah bin Musa bin Bilâl bin Abi Bardah bin – sahabat Nabi saw – Abi Musa ‘Abdullah bin Qois al-‘Asy’ariy r.a. lahir tahun 260 H. awalnya dia mengikuti gurunya al-Jubba’i bermazhab Mu’tazilah sampai umur 40 tahun, bahkan menjadi salah satu tokoh Mu’tazilah yang disegani. Akan tetapi, ketika Allah hendak menyelamatkan agama-Nya dan menguatkan kembali sunnah nabi-Nya, Allah perlihatkan kebatilan dan kesesatan mazhab Mu’tazilah kepadanya, dia menemukan kejanggalan-kejanggalan pada aqidah atau faham-faham Mu’tazilah, sehingga dia menanyakan kejanggalan-kejanggalan tersebut kepada gurunya. Akan tetapi dia tidak menemukan jawaban yang pas dan sempurna. Sejak saat itulah dia keluar dari Mu’tazilah dan mendirikan aliran yang dikenal dengan sebutan Ahlussunnah wal Jama’ah. Ḥamad Sinan dan Fauzi al-‘Anjariy, *Ahlussunnah al-‘Asyâ’irah; Syahâdatu Ulama’ al-Ummah wa Adillatuhum*, Kairo: Dâr ad-Dhiyâ’, t.th, hal. 39.

Asyâ'irah yang menghadapkan dengan penjelasan balaghah untuk melawan kaum Mu'tazilah.³¹

Dalam penelitian tesis ini, ayat-ayat kalam yang akan dibahas adalah *pertama* seputar melihat Allah di Surga; *kedua* mengenai sifat-sifat Allah; *ketiga* tentang Keadilan Tuhan; *keempat* menyangkut yang *mutasyabbihât*; dan *kelima* tentang *Free Will* dan *Predestination*.

Penggunaan pendekatan kebahasaan pada kedua tafsir tersebut akan membantu kita untuk memahami makna ayat-ayat kalam dalam al-Qur'an. Oleh karena itu, tesis ini diberi judul "***Pendekatan Semantik al-Zamakhshyari dan Ibnu 'Athiyyah; Perbandingan Penafsiran Makna Ayat-ayat Kalam***".

B. Permasalahan

1. Identifikasi Masalah

Berdasarkan latar belakang di atas, al-Qur'an menjadi landasan atau sumber pemikiran dan pemahaman dalam segala masalah, termasuk terhadap pemahaman teologi. Pendekatan semantik diharapkan bisa menjadi solusi dalam memahami ayat-ayat kalam, baik yang disepakati atau yang diperselisihkan oleh beberapa aliran teologi islam. Dari persoalan ini dapat diidentifikasi beragam persoalan berikut yang berkaitan dengannya:

- a. Pendekatan makna bahasa (semantik) yang digunakan oleh beberapa mufassir terdahulu.
- b. Dalam perkembangannya, interpretasi dengan pendekatan kebahasaan banyak digeluti oleh ulama modern, diantaranya adalah Bintu Syati' melalui tafsir *bayâni*. Tafsir *bayâni* (sastra) merupakan usaha yang tidak dilarang untuk merealisasikan tujuan yang ingin dicapai oleh Bintu Syati'. Dalam hal ini dia banyak berpedoman pada kitab-kitab tafsir yang menaruh perhatian terhadap aspek-aspek balaghah al-Qur'an dan mengungkapkannya dengan ungkapan sastrawi. Berbeda dengan Mannâ' Khalîl al-Qaththân mengatakan bahwa salah satu bahaya

³¹ Muhammad Fadhil bin 'Asyûr, *At-Tafsîr wa Rijâluhu...* hal. 62.

metode penafsiran seperti ini ialah melalaikan banyak aspek-aspek al-Qur'an seperti rahasia kemukjizatan dalam makna, tasyri', hukum dan prinsip-prinsip luhur kehidupan kemanusiaan; serta menjadikan nas-nas al-Qur'an sebagai materi studi kesastraan seperti halnya teks puisi atau prosa. Padahal studi teks kesastraan didasarkan pada cita rasa bahasa yang berbeda-beda antara seseorang dengan orang lain sesuai dengan perbedaan pengetahuannya.³²

- c. Pada masalah aliran teologi islam, kaum Mu'tazilah yang identik dengan penggunaan rasio banyak menggunakan pendekatan bahasa di dalam menafsirkan ayat-ayat kalam untuk melawan dan membentengi diri dari perdebatan serta serangan dari luar. Hal ini misalnya bisa dilihat pada tafsir al-*Kasysyâf* karya al-Zamakhsyari, yang sangat fanatik dan termasuk tokoh Mu'tazilah.
- d. Kaum Sunni melalui Imam Hasan Asy'ari yang menjadi pelopor aliran ini menggunakan pendekatan kebahasaan dalam mendebat aliran lain. Penafsiran dengan metode ini bisa kita lihat atau baca misalkan pada tafsir al-*Muharrar al-Wajîz* karya Ibnu 'Athiyyah, yang bermazhab Maliki dan termasuk ulama ahlussunnah wal jama'ah.
- e. Beberapa perdebatan kalam yang terjadi antara Mu'tazilah dan Sunni adalah menyangkut masalah Sifat-sifat Tuhan, Ayat-ayat mutasyabbihât, Perbuatan manusia; antara kebebasan dan paksaan, apakah al-Qur'an *qadim* atau baru, Hal ihwal melihat Allah di surga, Keadilan Tuhan, Janji dan ancaman, Posisi mukmin yang berdosa besar dan Tatanan pelaksanaan *`amr ma'rûf nahy munkar*.

2. Pembatasan Masalah

Dalam sebuah penelitian, keluasan masalah dan lingkup yang terkait dengan objek yang diteliti adalah sebuah keniscayaan sehingga sebuah penelitian mutlak memerlukan batasan masalah yang akan diteliti. Selain bertujuan untuk menjadikan kajian lebih fokus dan terarah juga

³² Mannâ' Khalîl al-Qaththân, *Studi Ilmu-ilmu Qur'an*. Diterjemahkan oleh Mudzakir AS dari judul *Mabâhîts fi 'Ulûm al-Qur'an...* hal. 516.

sebagai acuan pencarian data agar terarah dan tepat sasaran atau dengan kata lain valid dan objektif.

Pada penelitian ini, peneliti membagi menjadi dua objek kategori: 1). Tafsir. Dalam hal ini, objek yang diteliti adalah tafsir *al-Kasysyâf* milik al-Zamakhsyari al-Khawarizmi dan tafsir *al-Muharrar al-Wajîz* milik Ibnu ‘Athiyyah al-Andalusiy. Pemilihan kedua tafsir ini – sebagaimana yang sudah dipaparkan di atas – karena memiliki kesepadanan dan kesamaan, baik dari segi penulisan kitab maupun pengarangnya; se-zaman dan banyak menggunakan penafsiran pendekatan makna bahasa (semantik). Dan memiliki perbedaan (khususnya) pada latar belakang aliran, yaitu Ibnu ‘Athiyyah dari Sunni dan al-Zamakhsyari dari Mu’tazilah. Sehingga layak untuk diteliti dan dibandingkan penafsirannya. 2). Ayat-ayat Kalam. Peneliti akan berusaha menghimpun dan menelusuri ayat-ayat kalam, yang akan dibatasi pada pembahasan seputar: Melihat Allah di surga, sifat-sifat Allah, Keadilan Tuhan, Ayat-ayat mutasyabbihât, dan seputar *free will* dan *predestination*.

Jadi penelitian ini merupakan analisa terhadap penggunaan pendekatan semantik al-Zamakhsyari dan Ibnu ‘Athiyyah dalam menafsirkan makna ayat-ayat kalam.

3. Perumusan Masalah

Berdasarkan pembatasan masalah di atas, maka perumusan masalah untuk penelitian ini adalah: “Bagaimana Perbandingan Penafsiran Makna Ayat-Ayat Kalam Dalam Tafsir *al-Kasysyâf* dan Tafsir *al-Muharrar al-Wajîz* dengan Pendekatan Semantik?”.

C. Tujuan Penelitian

Tujuan yang hendak dicapai dalam penelitian ini adalah untuk mengetahui sejauh mana al-Zamakhsyari dan Ibnu ‘Athiyyah menggunakan pendekatan semantik pada penafsiran ayat-ayat kalam, serta untuk mengetahui bagaimana perbandingan kedua ulama’ tersebut pada penafsirannya terhadap ayat-ayat kalam.

D. Manfaat/Signifikansi Penelitian

Secara teoritis, penelitian ini merupakan sebuah upaya untuk menambah khazanah keilmuan dalam bidang tafsir, khususnya pada kajian yang berkaitan dengan semantik al-Qur'an. Juga berguna untuk menyadarkan kita bahwa penafsiran makna al-Qur'an tidaklah stagnan, baku dan kaku. Akan tetapi makna ayat-ayat al-Qur'an terus berkembang dan sesuai dengan perkembangan zaman, meskipun teks tidaklah akan pernah berubah. Disamping itu, penelitian ini diharapkan menarik minat para peneliti al-Qur'an di masa yang akan datang.

Sedangkan kontribusi praktisnya, penelitian ini diharapkan memberikan sumbangsih berupa informasi dan kontribusi pemahaman yang lebih mendalam terhadap makna ayat-ayat kalam dalam al-Qur'an, khususnya yang berkaitan dengan pemahaman aliran Ahlussunnah wal Jama'ah dan Mu'tazilah. Juga memberikan arah bagi penelitian serupa yang lebih intensif di kemudian hari. Kesenambungan antara penelitian ini dengan yang lain akan dapat memperkuat formulasi dasar disiplin keilmuan tafsir khususnya dan mengelaborasi metodologi kajian ilmiah pada umumnya.

E. Kerangka Teori

Ada beberapa teori yang diperlukan dalam penelitian ini, yakni teori mengenai semantik dan teori mengenai teologi islam atau aliran kalam.

Makna bahasa terkait dengan lafazh (bentuk kata), struktur (*tarkîb*), dan konteks (*siyâq*) situasi dan kondisi. Makna kata suatu bahasa tidak bisa dipisahkan dari akar kata, penunjukkan, dan konteks penggunaannya.³³ Oleh karena itu, dalam 'ilm ad-dilâlah (semantik) dijumpai setidaknya ada beberapa teori tentang makna, diantaranya yaitu:

1). *An-Nazhariyyah al-`Isyâriyyah*: adalah teori yang merujuk kepada segitiga makna, seperti yang dikemukakan oleh Ogden dan Richards. Makna adalah hubungan antara *reference* (pikiran, makna) dan *referent* (rujukan) di

³³ J. D. Parera, *Teori Semantik*, Jakarta: Erlangga, 1990, hal. 27.

alam nyata yang disimbolkan lewat bunyi bahasa, baik berupa kata, frase atau kalimat makna suatu kata itu menunjuk (mengisyaratkan) kepada sesuatu di luar dirinya. Misalkan kata Makkah, maka makna ujaran itu merujuk kepada kota tempat *Masjid Al-Haram* berada. Dengan kata lain fungsi bahasa menurut teori ini adalah sebagai wakil realitas yang menyertai proses berpikir manusia secara individual.; 2). *An-Nazhariyyah at-Tashawwuriyyah*: (teori konsepsional) adalah teori semantik yang memfokuskan kajian makna pada prinsip konsepsi yang ada pada pikiran manusia. Teori yang dinisbahkan kepada John Locke ini disebut juga dengan teori mentalisme. Teori mentalisme berbeda dengan teori referensial karena makna suatu kata, frase atau kalimat merupakan citra mental dari penuturnya.; 3). *An-Nazhariyyah as-Sulûkiyyah*: (teori behaviorisme) adalah teori semantik yang memfokuskan kajian makna bahasa sebagian dari perilaku manusia yang merupakan manifestasi dari adanya stimulus dan respon. Teori ini mengkaji makna dalam peristiwa ujaran (*speech event*) yang berlangsung dalam situasi tertentu (*speech situation*).; 4). *An-Nazhariyyah as-Siyâqiyyah*: (teori kontekstual) adalah teori semantik yang berasumsi bahwa system bahasa itu saling berkaitan satu sama lain di antara unit-unitnya, dan selalu mengalami perubahan dan perkembangan. Teori yang dikembangkan oleh Wittgenstein ini menegaskan bahwa makna suatu kata dipengaruhi oleh empat konteks, yaitu: (a) konteks kebahasaan, (b) konteks emosional, (c) konteks situasi dan kondisi, dan (d) konteks sosio-kultural.; 5). *An-Nazhariyyah at-Tahlîliyyah*: (teori analitik) adalah teori yang menitikberatkan pada analisis kata ke dalam komponen-komponen. Analisis ini dimaksudkan untuk membedakan kata berikut maknanya. Ada tiga kata kunci analisi, yaitu: batasan nahwu, batasan semantik, dan pembeda.³⁴

Sedangkan untuk masalah teologi islam, para ulama berbeda pendapat tentang jumlah aliran dan faktor pendorong lahirnya berbagai sekte atau aliran di kalangan umat muslim. Disini akan dikemukakan beberapa faktor

³⁴ Moh. Matsna HS, *Orientasi Semantik al-Zamakhshyari; Kajian Makna Ayat-ayat Kalam*, Jakarta: Anglo Media, Cet. 1, 2006, hal. 18-28.

munculnya aliran-aliran tersebut menurut Asy-Syahrastani dalam kitabnya *al-Milal wa an-Nihal*, sebagai berikut:

Pertama, masalah sifat dan keesaan Allah, termasuk sifat azali-Nya, dimana sebagian sekte mengakui adanya dan sebagian yang lain menolaknya. Demikian pula tentang sifat yang wajib, jaiz, dan mustahil bagi zat-Nya. Masalah ini menjadi perdebatan diantara golongan Asy'ariyah, Karamiyyah, Mujasamah dan Mu'tazilah.

Kedua, masalah *qadhâ`*, *qadar* dan keadilan Allah, jabar dan kasab, keinginan berbuat baik dan jahat, masalah yang berada di luar kemampuan manusia dan masalah yang diketahui dengan jelas. Sebagian sekte menganggap masalah ini ada dan sebagian lagi menganggapnya tidak ada. Masalah ini diperdebatkan di antara golongan Qadariyyah, Najjariyyah, Jabariyyah, Asy'ariyyah dan Karamiyyah.

Ketiga, masalah *wa'ad* (janji), *wa'id* (ancaman) dan *Asmâ`* Allah. Demikian pula tentang hukum-hukum Allah meliputi masalah iman, tauhid, janji ancaman, janji memberi harapan, kekafiran dan kesesatan. Sebagian sekte menganggapnya ada dan sebagian yang lain menolaknya. Masalah ini diperdebatkan di antara golongan Murji'ah, Wa'idiyyah, Mu'tazilah, Asy'ariyyah dan Karamiyyah.

Keempat, masalah wahyu, akal, *nubuwwah* (kenabian), (kehendak Allah mengenai) yang baik dan yang lebih baik, imamah, kebaikan dan keburukan kasih sayang Allah, kesucian para nabi, syarat-syarat imamah. Sebagian sekte menganggap imam sudah ditunjuk oleh Nabi, sebagian sekte yang lain menganggap imam dipilih, sementara mengenai cara penggantian imam ada yang mengatakan melalui penunjukan imam sebelumnya dan ada yang mengatakan melalui proses pemilihan. Masalah ini diperselisihkan di antara golongan Syi'ah, Khawarij, Mu'tazilah, Karamiyyah dan Asy'ariyyah.³⁵

³⁵ Syahrastani, *Aliran-aliran Teologi Dalam Sejarah Umat Manusia*, Diterjemahkan oleh Asywadie Syukur dari judul *al-Milal wa an-Nihal*, Surabaya: PT. Bina Ilmu, 2003. hal.4

Dari telaah kedua teori tersebut, kemudian dikomparasikan dalam memahami perbandingan penafsiran yang dituangkan oleh al-Zamakhsyari dan Ibnu ‘Athiyyah dalam kitab tafsir mereka.

F. Tinjauan Pustaka

Dari hasil tinjauan pustaka, terdapat beberapa penelitian sebelumnya yang relevan terkait pendekatan semantik tafsir *al-Kasysyâf* ataupun tafsir *al-Muharrar al-Wajîz*. Diantaranya adalah disertasi yang sudah dibukukan, yang ditulis oleh Moh. Matsna HS dengan judul “*Orientasi Semantik al-Zamakhsyari; Kajian Makna Ayat-ayat Kalam*”. Disertasi ini diujikan pada promosi ujian doktor tanggal 19 Oktober 1999 di Pascasarjana UIN Jakarta. Berbekal latar belakang pendidikan Bahasa Arab, di dalam disertasi ini cukup berhasil membahas kajian semantik linguistik Arab dengan luas dan terperinci beserta beberapa penafsiran ayat kalam terkait *al-Ushûl al-Khamsah*, *Free Will* dan *Predestination*, serta ayat-ayat *Mutasyabbihât*. Pada disertasi ini dapat disimpulkan beberapa poin, diantaranya: *Pertama*, kajian makna yang dilakukan al-Zamakhsyari mencakup semua tataran bahasa; fonologi, morfologi, sintaksis. *Kedua*, makna-makna yang dipilih untuk menafsirkan ayat-ayat kalam itu memang berlaku dalam pemakaian bahasa, tidak dibuat-buat dan tidak dicari-cari, tetapi ia pilih karena sejalan dengan konteks ayat-ayat tersebut. *Ketiga*, orientasi semantiknya yang longgar terhadap kemungkinan adanya ragam makna dalam semua tataran bahasa, memungkinkan dia untuk menafsirkan ayat-ayat tentang teologi, khususnya yang berkaitan dengan masalah *al-Ushûl al-Khamsah*, *free will* dan *predestination*, serta ayat-ayat kalam lainnya sesuai dengan akidah yang diyakininya.³⁶ Tidak ditemukan pada disertasi ini pendapat dari aliran selain Mu’tazilah, hanya benar-benar terfokus pada pandangan al-Zamakhsyari.

Penelitian lain adalah yang dilakukan oleh Abdullah Karim dengan judul tesisnya “*Rasionalitas Penafsiran Ibnu ‘Athiyyah*”. Tesis ini disetujui

³⁶ Moh. Matsna HS, *Orientasi Semantik al-Zamakhsyari; Kajian Makna Ayat-ayat Kalam...* hal. 170.

pada tanggal 20 Oktober 2012 di IAIN Antasari Banjarmasin. Meskipun dilihat dari judulnya tidak ada kata semantik, tetapi pada penelitian ini banyak membahas cakupan terkait makna bahasa (semantik) yang dilakukan oleh Ibnu ‘Athiyyah dalam menafsirkan beberapa ayat-ayat al-Qur’an. Dan yang menarik pada tulisan ini adalah disisipkannya penafsiran al-Zamakhsyari pada beberapa contoh ayat atau penafsiran yang dilakukan oleh Ibnu ‘Athiyyah, sebagai perbandingan meskipun di dalam tulisan ini tidak begitu banyak perbandingan penafsiran pada kedua mufassir tersebut. Sehingga disimpulkan pada tesis ini diantaranya bahwa Ibnu ‘Athiyyah memiliki banyak kesamaan dengan al-Zamakhsyari dalam beberapa penafsiran menggunakan rasio, kecuali yang menyangkut akidah sunni dan mu’tazilah.³⁷

Ada juga disertasi yang sudah dibukukan jauh sebelum dua peneliti di atas yang mengkaji tentang al-Zamakhsyari, khususnya dalam masalah kebahasaan, yaitu yang ditulis oleh Fâdhil Shâlih al-Sâmirâ’i dengan judul “*ad-Dirâsât an-Nahwiyyah wa al-Lughowiyyah ‘Inda al-Zamakhsyari*”. Disertasi ini pertama kali dicetak pada tahun 1970 di Baghdad oleh Dâr an-Nadzîr. Di dalamnya dikupas seputar kebahasaan al-Zamakhsyari, disajikan dalam enam bab yang meliputi: 1) Seputar sejarah awal munculnya ilmu *nahwu* (sintaks) secara ringkas sampai pada zaman al-Zamakhsyari; 2) Posisi dan pengaruh al-Zamakhsyari pada bidang *nahwu* dan bahasa pada umumnya, kemudian pembahasan tentang kitabnya di bidang *nahwu* (al-*Mufashshal*)³⁸ dan kitabnya di bidang bahasa (*Asâs al-Balâghah*)³⁹, keduanya secara terperinci; 3) Seputar landasan pemikirannya, mulai dari al-Qur’an al-Karîm, hadîts Nabi, perkataan orang-orang Arab berupa *sya’ir-sya’irnya*; baik Arab

³⁷ Abdullah Karim, *Rasionalitas Penafsiran Ibnu ‘Athiyyah*... hal. 26.

³⁸ Nama lengkap kitab ini adalah *al-Mufashshal fi ‘Ilmi al-‘Arabiyyah*, dikarang antara tahun 513-515 H, kitab ini khusus membahas ilmu *nahwu* dan menjadi salah satu kitab pegangan. Telah dicetak beberapa kali dan disyarahkan oleh beberapa ulama, serta disebar luaskan di beberapa tempat, di antaranya Mesir, Hindustan dan lain-lain. Al-Zamakhsyari, *Asâs al-Balâghah*, Tahqiq oleh Muhammad Bâsil ‘Uyûn as-Sûd, Beirut-Libanon: Dâr al-Kutub ‘Ilmiyyah, 1998, hal. 7.

³⁹ Pada akhir Muqaddimah kitab ini, al-Zamakhsyari mengemukakan pendapatnya bahwa: “kitab ini disusun dengan tata urutan yang populer dan mudah dipakai. Seseorang yang ingin mencari arti kata di dalamnya, cukup menunjuk objek yang dicarinya tanpa harus membuang-buang waktu dan memutar pikiran seperti terhadap kitab yang disusun oleh al-Khalîl dan Sibawaih.” Al-Zamakhsyari. *Asâs al-Balâghah*... hal. 16.

asli atau Arab keturunan; 4) Pengaruh Mu'tazilah pada pembelajaran *nahwu* dan Kebahasaan; 5) Ketinggian pengetahuannya, penjelasan seputar *nahwu* dari segi makna, serta makna kebahasaan (semantik) serta hubungan antara makna dan lafaz; 6) Mazhabnya di bidang *nahwu* (Bashrah atau Kûfah), berikut istilah-istilah *nahwu* yang digunakan dalam penafsirannya.⁴⁰

Tesis ini bermaksud melanjutkan dan menggabungkan beberapa penelitian di atas, yaitu mengkaji tentang pendekatan semantik yang dilakukan dalam penafsiran al-Qur'an, khususnya seputar ayat-ayat kalam. Yang berbeda dalam penelitian tesis ini adalah pada kajian semantik dua tokoh sekaligus, yaitu Ibnu 'Athiyah dan al-Zamakhsyari, serta perbandingan pengaplikasian pendekatan semantik pada penafsiran ayat-ayat kalam di dalam kitab tafsir mereka (Tafsir *Muharrar al-Wajîz* dan Tafsir *al-Kasysyâf*).

G. Metode Penelitian

Dalam penelitian ini yang digunakan adalah penelitian kualitatif dengan jenis penelitian ini adalah kajian pustaka (*library research*). Yaitu penelitian yang dilakukan dengan mengkaji berbagai kepustakaan yang berkaitan dengan pokok pembahasan.⁴¹ Sumber data dibedakan menjadi sumber data primer dan sumber data sekunder. Sumber data Primer pada penelitian ini adalah *Tafsîr al-Kasysyâf 'an Haqâiq at-Tanzîl wa 'Uyûn al-'Aqâwîl fî Wujûh at-Ta`wîl* karya az-Zamakhsyari al-Khawarizmi dan *Tafsîr Muharrar al-Wajîz fî Tafsîr al-Kitâb al-'Azîz* karya Ibnu 'Athiyah al-Andalusy. Sedangkan untuk sumber data sekunder menyangkut Kitab-kitab: 1). 'Ulûm al-Qur'an atau Ushûl at-Tafsîr seperti *at-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn* karya al-Dzahabi, *at-Tafsîr wa Rijâluh* karya Muhammad Fadhil bin 'Âsyûr, *Manhaj al-Zamakhsyari fî Tafsîr al-Qur'an wa Bayân I'jâzihi* karya Mushthafa al-Shawi al-Juwaini, *Manhaj Ibnu 'Athiyah fî Tafsîr al-Qur'an al-*

⁴⁰ Fâdhil Shâlih al-Sâmîrâ'I, *Ad-Dirâsât an-Nahwiyyah wa al-Lughowiyyah 'Inda az-Zamakhsyari*, Baghdad: Dâr an-Nadzîr, 1970, hal. 3-6.

⁴¹ Anton Bakker dan Achmad Charris Zubair, *Metodologi Penelitian Filsafat*. Yogyakarta: Kanisius, 1990, hal. 63.; Winarno Surakhmad, *Pengantar Metode Penelitian Ilmiah*, Bandung: Tarsito, 1982, hal. 132.

Karîm karya Abdul Wahab Fayid dan sejenisnya; 2). Kitab-kitab Kebahasaan seperti kitab *Fiqh al-Lughah* karya ‘Ali ‘Abd al-Wâhid Wafi, *Mu’jam Mufradât Alfâzh al-Qur’an* karya ar-Raghîb al-Ashfahâni, *Qâmûs al-Qur’an ‘aw Ishlâh al-Wujûh wa an-Nazhâ’ir fi al-Qur’an al-Karîm* karya Husain bin Muhammad ad-Dâmighâniy, *al-Khashâish* karya Abu al-Fath ‘Utsmân Ibnu Jinni, *Asâs al-Balâghah* karya al-Zamakhsyari, *al-Lughah al-‘Arabiyyah Ma’naha wa Mabnaha* karya Tammam Hassan dan sejenisnya; dan 3). Ilmu Kalam seperti kitab *al-Milal wa an-Nihal* karya Asy-Syahrastani, *Ahlussunnah al-‘Asyâ’irah; Syahâdatu Ulama’ al-Ummah wa Adillatuhum* karya Hamad Sinan dan Fauzi al-‘Anjariy, *Buku Teologi, Filsafat dan Tasawuf Dalam Islam* karya ‘Abdul ‘Aziz Dahlan, dan sejenisnya.

Metode penafsiran dalam pandangan al-Farmawi ada empat cara: *Ijmâliy* (global), *Tahlîliy* (Analitis), *Muqâran* (perbandingan) dan *Maudhû’i* (tematik).⁴² Dalam penelitian ini akan menggunakan metode tematik (*maudhû’i*), yaitu membahas ayat-ayat al-Qur’an yang sesuai dengan tema atau judul yang diterapkan, dalam hal ini adalah ayat-ayat kalam. Kemudian semua ayat yang berkaitan dihimpun, dan dikaji secara mendalam dari berbagai aspek yang berkaitan dengan tema, seperti *asbâb an-nuzûl*, kosa kata dan sebagainya.

Ciri utama metode ini adalah menonjolkan tema, judul atau topik pembahasan. Pembahasan dengan memulai dari ayat dengan tema yang akan dibahas. Dalam penelitian ini, metode *maudhû’i* dianggap paling tepat untuk meneliti seputar penafsiran ayat-ayat kalam.

H. Sistematika Penulisan

Dalam tesis ini sistematika penulisan yang akan dipaparkan menyesuaikan dengan perumusan masalah, tujuan dan manfaat penelitian ini. Pada Bab I berisi tentang Pendahuluan yang akan mencoba menjelaskan Latar Belakang penelitian, yang berisi penjelasan tentang alasan akademik dalam

⁴² Abdul Hay al-Farmawiy, *Al-Bidâyah fi at-Tafsîr al-Maudhû’iy*, Kairo: al-Hadharah al-‘Arabi, 1977, hal. 23.

memilih masalah tertentu yang dipandang menarik, penting dan perlu diteliti. Pertanyaan-pertanyaan yang dicari jawabannya melalui penelitian ini akan disampaikan setelah latar belakang masalah, yaitu melalui Identifikasi Masalah dengan mengumpulkan sejumlah permasalahan yang ada, kemudian Pembatasan Masalah agar penelitian tidak terlalu luas dan lebih terarah dan fokus pada masalah tertentu, barulah Perumusan Masalah yang menjadi tolok ukur penelitian ini untuk menemukan jawaban dari sebuah pertanyaan. Tujuan dan kegunaan penelitian dengan menyebutkan secara spesifik tujuan yang akan dicapai dan sumbangan baru yang diharapkan dari penelitian bagi perkembangan ilmu pengetahuan. Penelitian ini akan menggunakan teori-teori yang ada, penjabaran teori ini masuk dalam sub bab Kerangka Teori. Untuk menghindari duplikasi dan plagiat, pada sub bab Tinjauan Pustaka akan menguraikan secara sistematis tentang hasil penelitian terdahulu (*prior research*) tentang persoalan yang akan dikaji dalam tesis ini. Berikutnya akan dijelaskan metode penelitian yang akan digunakan, langkah-langkah penelitian, teknik pengumpulan data, dan analisis data yang digunakan. Kemudian dalam sub bab terakhir barulah Sistematika Penulisan, yaitu deskripsi alur penulisan tesis.

Bab II berisikan penjelasan secara lebih terperinci tentang Semantik Linguis Arab Klasik; tentu ini akan mempermudah untuk memahami permasalahan yang ingin diteliti, mulai dari Pengertian secara umum beserta dengan Teori-teori Semantik, Objek dan Sumber Kebahasaannya, Metode Kajian Semantik, Ruang Lingkup Kajian Semantik dan Pemaknaan Lafazh dan Macam-macam *dilâlah*. Semua ini menjadi gerbang pembuka untuk menemukan jawaban dari pertanyaan pada bab I.

Bab III sudah masuk kepada pemaparan Sketsa Intelektual tokoh, yang dalam hal ini sebagai penulis atau pemilik karya yang akan diteliti. Ini penting untuk mengetahui lebih jelas *background* mereka, alur keilmuan dan pemikirannya, beserta keistimewaan atau ciri khas karya-karya mereka. Sehingga, pada bab ini dimulai dengan pemaparan tokoh pertama yaitu al-Zamakhshari; tentang Pertumbuhan dan Latar Belakang Pendidikan, Kondisi

Lingkungan Masyarakat, Karya-karya Ilmiah, serta penjelasan tentang kitab Tafsir *al-Kasysyâf*. Kemudian dilanjutkan dengan pemaparan tokoh kedua yaitu Ibnu ‘Athiyyah dengan penjelasan yang sama, mulai dari Pertumbuhan dan Latar Belakang Pendidikan, Kondisi Lingkungan Masyarakat, Karya-karya Ilmiah, serta penjelasan tentang Kitab Tafsir *al-Muharrar al-Wajîz*. Barulah setelah biografi keduanya selesai, pembahasan masuk pada Kajian Semantik kedua tokoh tersebut, bertujuan untuk menggali dan mengetahui lebih jauh tentang penggunaan semantik dalam penafsiran mereka, apakah sesuai dengan teori-teori semantik atau ruang lingkup semantik yang sudah dipaparkan pada bab sebelumnya.

Bab IV tentang pengaplikasian pendekatan semantik oleh al-Zamakhshari dan Ibnu ‘Athiyyah di dalam menafsirkan Ayat-ayat Kalam, yaitu perbandingan penafsiran antara mereka di dalam masalah yang terkait dengan hal Melihat Allah di Surga, Pandangan Terhadap Sifat-sifat Allah, Memposisikan Keadilan Tuhan, cara pandang terhadap ayat-ayat Mutasyabbihât, serta antara *Free Will* dan *Predestination*. Meskipun semua itu menjadi perdebatan dan perselisihan secara umum antara Mu’tazilah dan Sunni, akan tetapi disini tetap akan menggunakan kaca mata semantik di dalam memahami makna ayat-ayat yang berkaitan dengan masalah tersebut, sebagaimana kajian ruang lingkup semantik dan kajian semantik al-Zamkhshari dan Ibnu ‘Athiyyah yang sudah dijelaskan pada bab II dan III.

Kemudian terakhir bab V yang merupakan bagian Penutup dari penelitian, yang berisi Kesimpulan akhir dari pembahasan tesis ini diharapkan dapat memberikan nuansa baru dalam keilmuan tafsir terkait pendekatan semantik dalam penafsiran al-Qur’an.

BAB II

KAJIAN SEMANTIK LINGUISTIK ARAB KLASIK

A. Pengertian dan Teori-Teori Semantik

1. Pengertian Semantik

Bidang yang mengkaji dan menganalisis makna kata atau kalimat dari suatu bahasa dikenal sebagai bidang semantik. Dalam bahasa Arab, semantik dinamakan dengan *'Ilm al-Dilâlah* yang berarti العلم الذي يدرس المعنى (ilmu yang mempelajari tentang makna).⁴³

Istilah *'Ilm al-Dilâlah* atau semantik, berasal dari bahasa Yunani, *sema* (nomina) yang berarti tanda atau lambang atau *semaino* (verba) yang berarti menandai, atau melambangkan.⁴⁴ Ada juga yang mengatakan asal kata semantik itu adalah *semantike*, bentuk *mu`annats* dari *semantikos*, yang berarti menunjukkan, memaknai atau *to signify*.⁴⁵

Semantik lebih menitikberatkan pada bidang makna dengan berpangkal dari acuan dan simbol. Semantik adalah telaah makna, ia

⁴³ Ahmad Mukhtar 'Umar, *'Ilm al-Dilâlah*, Kairo: 'Alam al-Kutub, 1998, hal. 11

⁴⁴ T. Fatimah Djajasudarma, *Semantik 1: Pengantar ke Arah Ilmu Makna*, Bandung: Erasco, 1993, hal. 1

⁴⁵ Farid 'Audh Haidar, *'Ilm al-Dilâlah Dirâsah Nazhariyyah wa Tathbiqiyyah*, Kairo: Maktabah al-Nahdhah al-Mishriyyah, 1999, hal. 12.; Aminuddin, *Semantik: Pengantar Studi Tentang Makna*, Bandung: Sinar Baru, 1988, hal. 15.

menelaah lambang-lambang atau tanda-tanda yang menyatakan makna, hubungan makna yang satu dengan yang lain dan pengaruhnya terhadap manusia dan masyarakat. Oleh karena itu, semantik mencakup makna-makna kata, perkembangannya, dan perubahannya.⁴⁶

Semantik merupakan salah satu bagian dari tiga tataran bahasa yang meliputi fonologi, tata bahasa (morfologi-sintaksis), dan semantik. Semantik diartikan sebagai ilmu bahasa yang mempelajari makna. Jadi semantik adalah makna, membicarakan makna, bagaimana mula adanya makna sesuatu, bagaimana perkembangannya, dan mengapa terjadi perubahan makna dalam bahasa.

Ilmu ini tidak hanya menjadi fokus kajian para linguis, melainkan juga menjadi obyek penelitian para filosof, sastrawan, psikolog, ahli *fiqh* dan *ushul al-fiqh*, antropolog, dan lain sebagainya. Karena itu, penamaan terhadap ilmu ini pun beragam. Selain disebut semantik, ilmu ini juga dinamai sematologi, semologi, semasiologi, *dirâsat al-ma'na*, dan '*ilm al-ma'na*. Namun demikian, ilmu ini diposisikan sebagai salah satu cabang linguistik.⁴⁷

Diantara beberapa ulama yang memberikan perhatian atau menjadikan fokus kajiannya adalah, antara lain:

a. Kalangan *lughowiyyin* diantaranya:

- 1) Ibn Faris, yang telah berupaya mengaitkan makna-makna *juz`iyyah* dengan makna umum yang dikumpulkannya. Beliau disebut sebagai perintis '*ilm al-dilâlah* dan *ma'âjim*. Karyanya adalah *Maqâyîs*.
- 2) Al-Zamakhsyari, yang telah berupaya membedakan makna hakiki atau denotatif dengan makna *majazi* atau konotatif. Beliau dianggap sebagai penyempurna (*al-nâjih*) '*ilm al-dilâlah*. Karyanya adalah *Asâs al-Balâghah*.

⁴⁶ Henry Guntur Tarigan, *Pengajaran Semantik*, Bandung: Angkasa, 1995, hal. 7.

⁴⁷ Yayat Sudrajat, *Struktur Makna; Prinsip-prinsip Studi Semantik*, Bandung: Raksa Cipta, 2004, hal. 2.

- 3) Ibnu Jinni, yang berupaya mengaitkan kebalikan-kebalikan unsur kata (fonem) menjadi satu makna yang saling terkait. Misalnya kata-kata yang dibentuk dengan huruf ج – ب – ر, memiliki arti kekuatan. Dari ketiga huruf tersebut dapat dibentuk kata-kata: ج-ب-ر, ج-ر-ب, ر-ج-ب, ر-ب-ج, ب-ج-ر, ج-ب-ر, ر-ج-ب, ج-ر-ب, ر-ج-ب. Kajian-kajian semantik yang telah memenuhi khazanah buku-buku kebahasaan, misalnya *Maqâyis* dan *al-Shâhibi fî Fiqh al-Lughah* karya Ibnu Faris, *al-Khashâish* karya Ibnu Jinni, dan *al-Muzhir* karya al-Suyuthi.
- b. Kalangan *ushûliyyin*, seperti Imam al-Syafi'i dengan kitabnya *al-Risâlah*, mengelompokkan bab-bab *ushul fiqh* kepada tema-tema berikut: *dilâlah al-lafzhi*, *dilâlah al-manthuq*, *dilâlah al-mafhûm*, *taqsîm al-lafzhi bihashi al-zhuhur wa al-khafa`*, *al-tarâduf*, *al-isytirâk*, *al-umûm wa al-khushûsh*, *al-takhshîsh wa al-taqyîd*, dan sebagainya.
- c. Kalangan *falâsifah*, seperti al-Farabiy, Ibn Sina, Ibn Rusyd, Ibn Hazm, al-Ghazali, al-Qadi 'abd al-Jabbar, banyak membahas tentang kajian makna.
- d. Kalangan *balâghiyîn*, mereka mengkaji makna *hakiki* dan *majazi*, *uslub amar*, *nahy*, *istifham*, dan sebagainya. Seperti 'Abd al-Qahir al-Jurjani (w.421 H) dalam kitabnya *Dalâil al-I'jâz*, al-Jahizh (160-255 H) dengan *al-Bayân wa al-Tabyîn*-nya, dan sebagainya.⁴⁸

Di kalangan sebagian para pakar bahasa Arab, ilmu ini merupakan cabang dari *fiqh al-lughah*. Ilmu ini juga merupakan puncak studi linguistik, karena melibatkan kajian fonologi, morfologi, gramatika, etimologi, dan leksikologi.⁴⁹

2. Teori-teori dalam Semantik

Makna bahasa terkait dengan *lafazh* (bentuk kata), struktur (*tarkîb*), dan konteks (*siyâq*) situasi dan kondisi. Makna kata suatu bahasa tidak bisa dipisahkan dari akar kata, penunjuk, dan konteks

⁴⁸ Ahmad Mukhtar 'Umar, *Ilm al-Dilâlah*, Kairo: 'Alam al-Kutub, 1998, hal. 20-21

⁴⁹ Moh. Matsna HS., *Orientasi Semantik al-Zamakhshari; Kajian Makna Ayat-ayat Kalam*, Ciputat: Anglo Media, 2006, hal. 4

penggunaannya.⁵⁰ Oleh karena itu, dalam *'ilm ad-dilâlah* (semantik) dijumpai setidaknya ada sembilan teori tentang makna, diantaranya yaitu: 1). *Al-Nazhariyyah al-'Isyâriyyah*; 2). *Al-Nazhariyyah al-Tashawwuriyyah*; 3). *Al-Nazhariyyah al-Sulûkiyyah*; 4). *Al-Nazhariyyah al-Siyâqiyyah*; 5). *Al-Nazhariyyah al-Tahlîliyyah*; 6). *Al-Nazhariyyah al-Taulîdiyyah*; 7). *Al-Nazhariyyah al-Wad'iyyah al-Manthiqiyyah fi al-Ma'na*; 8). *Al-Nazhariyyah al-Brajmatiyyah*, dan 9). *Al-Nazhariyyah Moore Quine*.

a. *Al-Nazhariyyah al-'Isyâriyyah*: adalah teori yang merujuk kepada segitiga makna, seperti yang dikemukakan oleh Ogden dan Richards. Makna adalah hubungan antara *reference* (pikiran, makna) dan *referent* (rujukan) di alam nyata yang disimbolkan lewat bunyi bahasa, baik berupa kata, frase atau kalimat makna suatu kata itu menunjuk (mengisyaratkan) kepada sesuatu di luar dirinya. Misalkan kata Makkah, maka makna ujaran itu merujuk kepada kota tempat *Masjid Al-Haram* berada. Dengan kata lain fungsi bahasa menurut teori ini adalah sebagai wakil realitas yang menyertai proses berpikir manusia secara individual.

b. *An-Nazhariyyah at-Tashawwuriyyah*: (teori konsepsional) adalah teori semantik yang memfokuskan kajian makna pada prinsip konsepsi yang ada pada pikiran manusia. Teori yang dinisbahkan kepada John Locke ini disebut juga dengan teori mentalisme. Teori ini disebut teori pemikiran, karena kata itu menunjuk pada ide yang ada dalam pemikiran. Karena itu, penggunaan suatu kata hendaknya merupakan penunjukkan yang mengarah kepada pemikiran.

Teori mentalisme ini dipelopori oleh Ferdinand de Saussure, Linguis Swiss, yang pertama kali menganjurkan studi bahasa secara sinkronis dan membedakan analisis bahasa atas trilogy (*tsalus*): *le parole*, *la langue*, dan *le langage* (*al-lughah*). Ia menghubungkan bentuk bahasa lahiriyah (*la parole*, *al-kalam*) dengan konsep atau citra mental

⁵⁰ J. D. Parera, *Teori Semantik*, Jakarta: Erlangga, 1990, hal. 27.

penuturnya (*la langue, al-lughah al-mu'ayyanah*). Teori mentalisme berbeda dengan teori referensial karena makna suatu kata, frase atau kalimat merupakan citra mental dari penuturnya.⁵¹

- c. *An-Nazhariyyah as-Sulûkiyyah*: (teori behaviorisme) adalah teori semantik yang memfokuskan kajian makna bahasa sebagian dari perilaku manusia yang merupakan manifestasi dari adanya stimulus dan respon. Teori ini mengkaji makna dalam peristiwa ujaran (*speech event*) yang berlangsung dalam situasi tertentu (*speech situation*). Unit terkecil yang mengandung makna penuh dari keseluruhan *speech event* yang berlangsung dalam *speech situation* disebut *speech act*. Penentuan makna dalam *speech act* menurut *Searle* harus bertolak dari kondisi dan situasi yang melatar belakangi pemunculannya. Unit ujaran yang berbunyi: *Masuk!* Misalnya, dapat berarti “di dalam garis” bila muncul dalam pertandingan bulu tangkis atau tenis, “silakan masuk ke dalam” bagi tamu dan tuan rumah, dan “berhasil” bagi yang main lotre. Jadi makna keseluruhan unit ujaran itu harus disesuaikan dengan latar situasi dan bentuk interaksi sosial yang mengkondisinya.
- d. *An-Nazhariyyah as-Siyâqiyyah*: (teori kontekstual) adalah teori semantik yang berasumsi bahwa sistem bahasa itu saling berkaitan satu sama lain di antara unit-unitnya, dan selalu mengalami perubahan dan perkembangan. Teori yang dikembangkan oleh Wittgenstein ini menegaskan bahwa makna suatu kata dipengaruhi oleh empat konteks, yaitu: (a) konteks kebahasaan, (b) konteks emosional, (c) konteks situasi dan kondisi, dan (d) konteks sosio-kultural.

Konteks kebahasaan berkaitan dengan struktur kata dalam kalimat yang dapat menentukan makna yang berbeda, seperti *taqdim* (didahulukan) dan *ta`khir* (diakhirkan). Konteks emosional dapat menentukan makna bentuk kata dan strukturnya dari segi kuat dan lemahnya muatan emosional, seperti dua kata yang berarti “membunuh”, yaitu: *إغتيال* dan *قتل*, yang pertama digunakan dalam

⁵¹ Yayat Sudrajat, *Struktur Makna; Prinsip-prinsip Studi Semantik*,... hal. 6.

pengertian membunuh orang yang mempunyai kedudukan sosial yang tinggi dan dengan motif politis. Sedangkan yang kedua berarti membunuh secara membabi buta dan ditujukan kepada orang yang tidak memiliki kedudukan sosial yang tinggi. Konteks situasi adalah situasi eksternal yang membuat suatu kata berubah maknanya karena adanya perubahan situasi. Sedangkan konteks kultural adalah nilai-nilai sosial dan kultural yang mengitari kata yang menjadikannya mempunyai makna yang berbeda dari makna leksikalnya.⁵²

- e. *An-Nazhariyyah at-Tahliliyyah*: (teori analitik) adalah teori yang menitikberatkan pada analisis kata ke dalam komponen-komponen. Analisis ini dimaksudkan untuk membedakan kata berikut maknanya. Ada tiga kata kunci analisi, yaitu: batasan nahwu, batasan semantik, dan pembeda.

Teori analitik berkaitan dengan kolokasi (*al-‘alâqat*). Menurut Ullman (1977), asosiasi hubungan makna kata yang satu dengan yang lain memiliki hubungan ciri yang relatif tetap. Kata pandangan berhubungan dengan mata, bibir dengan senyum, dan menyalak dengan anjing. Hubungan-hubungan oleh Ullman dikategorikan menjadi: 1) hubungan sinonimi (*‘alaqat al-tarâduf*), yaitu dua kata atau lebih yang mengandung unsur konseptual yang mirip atau semakna, seperti kata “أب” dan “والد”; 2) hubungan hiponimi (*‘alaqat al-isytimal*), yaitu hubungan yang melibatkan sejumlah makna yang terkandung dalam sebuah kata yang setiap anggotanya memiliki kemiripan acuan, seperti kata “إنسان” dan kata-kata yang menjadi cakupannya: أحمد، خالد، عمر، أحمد dan sebagainya; 3) hubungan bagian dengan keseluruhan (*‘alaqat al-juz bi al-kul*), seperti kata “اليد” dengan “الجسم” atau “العجلة” dengan “السيارة”. Perbedaan antara poin tiga dan poin dua adalah bahwa “tangan” bukan termasuk jenis badan, melainkan bagian darinya, sementara “Khalid” adalah jenis manusia

⁵² Harimurti Kridalaksana, *Beberapa Perpaduan Leksem Dalam Bahasa Indonesia*, Yogyakarta: Kanisius, 1988, hal. 56

atau bukan bagian darinya; 4) hubungan antonimi, yaitu hubungan kata yang memiliki relasi bertentangan, seperti kata “حي” dan “ميت”.

- f. *Al-Nazhariyyah al-Taulidiyyah*. (generative theory) adalah teori yang didasarkan pada asumsi bahwa otomatisasi generasi/pelahiran kalimat-kalimat yang benar itu dapat dilakukan berdasarkan kompetensi pembicara/penulis; dalam arti bahwa kaidah bahasa yang benar yang ada dalam pikiran seseorang dapat memproduksi berbagai kalimat yang tak terbatas. Makna yang ada dalam pikiran seseorang dapat digenerasikan (dilahirkan) melalui proses pembentukan kaidah berbahasa. Teori ini dipelopori oleh Noam Chomsky.
- g. *Al-Nazhariyyah al-Wad'iyyah al-Manthiqiyyah fi al-Ma'na* (teori situasional logis). Teori ini didasarkan pada berbagai pandangan filosofis, baik dari kalangan ahli bahasa maupun ahli logika. Perintis dan pengembang teori ini adalah M. Chilik, A. Neurath, Hempel, Carnap, A.J. Ayer, dan F. Waisman. Menurut Chilik (1882-1936), makna suatu pernyataan adalah kesesuaiannya dengan fakta, sehingga menunjukkan kebenaran pernyataan itu dalam situasi empiris. Karena itu, teori ini disebut juga *al-nazhariyyah al-tajribiyyah fi al-ma'na* (teori empiris tentang makna). Chilik juga menetapkan tiga kriteria untuk menentukan makna, yaitu: 1) melalui isyarat (referensi) terhadap benda atau yang dinamai yang ada di dunia eksternal (di luar pikiran); 2) kesepadanan atau sinonim, khususnya untuk kata-kata yang mengandung arti kata empiris; 3) penggunaan konteks kebahasaan, khususnya untuk kata-kata yang tidak mempunyai referensi situasionalnya, seperti *الآن، إذا، ومن* dan sebagainya.
- h. *Al-Nazhariyyah al-Brajmatiyyah*. Teori ini dirintis dan dikembangkan oleh Charles Peirce dari teori situasional logis, atas dasar pengamatan langsung dan kesesuaian makna dengan realitas empiris. Dia mencontohkan bahwa aliran listrik tidak berarti mengalirnya gelombang yang tak terlihat pada materi tertentu, melainkan bermakna sejumlah realitas, seperti: kemampuan pembangkit listrik mengangkut

sesuatu, membunyikan bel, menggerakkan alat, dan sebagainya. Teori ini didasari oleh teori semiotik (ilmu tentang tanda). Makna dipahami sebagai sistem semiotik yang mengandung tanda-tanda kebahasaan dan non-kebahasaan, seperti simbol, ikon, dan indikasi. “Asap” (الدخان) merupakan tanda ada api (النار) atau tanda adanya bahaya dan sebagainya. Penggunaan tanda dan makna yang terkandung di baliknya adalah untuk komunikasi dan penyampaian informasi (fungsi pragmatis bahasa) di kalangan anggota masyarakat.

- i. *Al-Nazhariyyah Moore Quine*. Teori ini disebut demikian karena dipelopori oleh George Moore dan M.V. Quine. Konsepsi makna suatu kata atau kalimat, menurut Moore, terjadi melalui prosedur analisis yang benar berdasarkan: pembagian dan perbedaan, dan atas dasar tiga kriteria, yaitu: kesepadanan atau koherensi logis, terjamah dan sinonim. Yang dimaksud dengan pembagian adalah analisis konsepsi makna tertentu dilihat dari segi unsur-unsurnya. Kalimat, misalnya, terdiri atas beberapa komponen yang membentuk makna. Sedangkan yang dimaksud dengan perbedaan (*tamyîz*) adalah penggunaan kata dalam konteks kebahasaan, dengan mengkuantifikasikan berbagai penggunaan yang *visible* (mungkin) dari suatu kata untuk menggambarkan beragam makna.⁵³

B. Pemaknaan Lafazh dan Macam-macam *Dilâlah*

Bagaimana suatu lafazh itu menghadirkan makna, setidaknya telah melahirkan empat pendapat atau aliran. *Pertama*, mazhab ‘Abbad ibnu Sulaiman al-Saimari, bahwa lafazh itu menunjukkan makna dengan sendirinya. Pendapat ini tidak dapat diterima oleh mayoritas linguis Aarb, karena sekiranya lafazh itu menunjukkan arti dengan sendirinya, niscaya setiap orang dapat memahami semua bahasa. *Kedua*, mazhab Abu al-hasan al-Asy’ari dan ibn Furik, bahwa lafazh itu menunjukkan makna tertentu berdasarkan ketetapan dari Allah. *Ketiga*, mazhab Abu Hasyim al-Jubba`I dan

⁵³ Moh. Matsna HS., *Orientasi Semantik al-Zamakhshyari*,... hal. 18-26

ulama mu'tazilah, bahwa makna lafazh ditentukan oleh manusia. *Keempat*, mazhab Abu Ishaq al-Isfarayaini, bahwa sebagian makna lafazh ditentukan oleh Allah dan sebagian ditentukan oleh manusia.

Dilalah dalam bahasa Arab ada empat macam, yaitu 1) *dilalah asasiyyah* atau *mu'jamiyyah*; 2) *dilalah sharfiyyah*; 3) *dilalah nahwiyyah*; dan 4) *dilalah siyaqiyyah mawqiyyah*.

Sedangkan untuk makna lafazh bahasa Arab, setidaknya dapat dikategorikan ke dalam empat macam, yaitu *al-tabâyun*, *al-isytimâl*, *al-tarâduf*, dan *ta'addud al-makna*. Pertama, *al-tabâyun* (monosemi) adalah satu lafazh menunjukkan satu makna. Mayoritas bahasa berada dalam kategori ini. Kedua, *al-isytimâl*, *al-tadhammun* atau *al-'umum* (hiponimi) adalah satu lafazh menunjukkan makna umum yang mencakup beberapa arti yang menjadi turunannya. Kata حيوان misalkan mengandung pengertian umum yang meliputi antara lain: kucing, anjing, gajah, kuda, unta, kijang dan sebagainya. Ketiga, *al-tarâduf* (sinonimi) yaitu beberapa lafazh yang menunjukkan satu makna, meskipun tidak sepenuhnya sama persis, seperti: المسكن، المنزل، البيت، الدار yang berarti rumah atau tempat tinggal. Keempat, *al-ta'addud al-makna* (polisemi), yaitu lafazh yang mengandung lebih dari satu makna; jika dua makna itu tidak saling berlawanan, maka disebut *al-musyarak al-lafzhi*, seperti lafazh خال dapat bermakna bibi, awan, dan unta besar, dan jika saling berlawanan, maka disebut *al-tadhâdh* (antonimi).⁵⁴

C. Objek dan Sumber Kebahasaan

Para peneliti bahasa Arab kontemporer membuat batasan fase bahasa Arab *fushhâ* atau bahasa Arab standar ke dalam dua fase, yaitu pertama bahasa Arab yang diucapkan oleh masyarakat Arab pedalaman jazirah Arab sampai pertengahan abad keempat hijriyah, kedua bahasa Arab yang diucapkan oleh masyarakat Arab kota sampai dengan akhir abad kedua hijriyah.⁵⁵ Oleh karena

⁵⁴ Moh. Matsna HS., *Orientasi Semantik al-Zamakhshari*,... hal. 27.

⁵⁵ Ali 'Abd al-Wahid Wafi, *Fiqh al-Lughah*, Kairo: Lajnah al-Bayân al-'Araby, 1962, hal.193

itu penelitian bahasa Arab fushhâ dilakukan adakalanya dengan mengunjungi daerah-daerah pedalaman yang penduduknya masih murni belum bercampur dengan bangsa lain atau sengaja mendatangkan orang-orang pedalaman ke kota untuk dijadikan sumber kebahasaan. Cara pertama banyak dilakukan oleh para pakar bahasa pada masa bani Umayyah, dan cara kedua dilakukan oleh sebagian peneliti bahasa masa Bani Abbas.⁵⁶

Masyarakat Arab pedalaman pada masa itu, memang menjadi sumber bahasa dan sastra Arab sekaligus. Masyarakat Arab lainnya merasakan kenikmatan yang luar biasa bila mendengar ungkapan-ungkapan yang keluar dari lidah mereka, karena kesederhanaannya dan sejuk didengar. Al-Jahizh (159-225 H.), seorang pujangga Arab terkemuka pada masa dinasti Abbasiyah berkomentar, “di atas bumi ini tidak ada ungkapan yang lebih enak diucapkan, lebih simpel, banyak mengandung arti, lebih nyaman didengar, dan lebih komunikatif dengan akal pikiran yang sehat, dari pada mendengarkan ucapan orang-orang Arab pedalaman yang fashih”.⁵⁷

Dalam hal sumber bahasa Arab dari masyarakat pedalaman, para linguis Arab berbeda pendapat. Sebagian mereka melihat dari sisi *kebadawiannya* dengan tidak melihat kondisi masyarakat Arab pada kurun waktu tertentu, sehingga apapun kondisi bahasa Arab masyarakat pedalaman sampai dengan pertengahan abad keempat itu masih dianggap baik dan boleh dijadikan sumber kebahasaan baik pola maupun maknanya. Sementara sebagian yang lain, menjadikan masyarakat Arab pedalaman sebagai sumber kebahasaan itu dilihat dari sisi keorisinalannya atau kefasihannya berbahasa. Sehingga masyarakat pedalaman Arab yang hidup setelah abad kedua tidak lagi bisa dijadikan sumber kebahasaan, karena mereka sudah bergaul dengan masyarakat luar dan bahasanya mulai rusak.

Ibnu Jinni adalah seorang linguis yang berpendapat bahwa sumber kebahasaan itu harus didasarkan kepada kefasihannya bukan kepada

⁵⁶ Maḥmūd Fahmi Hijāzi, *‘Ilm al-Lughah al-‘Arabiyyah; Madkhal Târikhy Muqâran fi Dhawi’ al-Turâts wa al-Lughat al-Sâmiyah*, Kuwait: Wakâlah al-Mathbû’ah, 1973, hal.252

⁵⁷ Abu Utsman ‘Amru bin Bahr al-Jâhizh, *Al-Bayân wa al-Tabyîn*, Kairo: Dâr al-Fikr al-‘Araby, t.t, hal.110.

kebadawiannya. Ia mengatakan “seandainya diketahui masyarakat kota masih fasih dalam kebahasaan, tidak dicampuri sesuatu yang dapat merusak bahasa mereka, maka wajib kita ambil (jadikan sumber) sebagaimana kebahasaan masyarakat pedalaman. Begitu juga, seandainya masyarakat pedalaman sudah bergaul dengan masyarakat luar yang menyebabkan bahasanya mulai rusak dan hilangnya kefasihannya, maka wajib kita tolak dan tinggalkan bahasa mereka. Berdasarkan itu, pada zaman ini hampir-hampir sudah tidak kita melihat masyarakat *badwi* yang fasih”.⁵⁸

Lebih jauh Ibnu Jinni mengisyaratkan bahwa bahasa orang Arab pedalaman pada masa dia hidup (abad ke-4 H.) sudah kehilangan nilainya sebagai contoh yang paling baik dalam kebahasaan. Hal ini dapat kita telaah dari tulisannya dalam bab kesalahan-kesalahan orang Arab pedalaman.⁵⁹

Sementara Ahmad al-Iskandari dan Mushthafa ‘Anani membagi masa bahasa dan sastra Arab ke dalam lima fase yang masing-masing fase atau masa itu memiliki ciri dan karakter sendiri-sendiri berbeda dari yang satu dengan yang lainnya.⁶⁰ Kelima masa itu adalah:

1. Bahasa Arab masa jahiliyah
2. Bahasa Arab masa permulaan islam
3. Bahasa Arab masa dinasti abbasiyah
4. Bahasa Arab masa kekuasaan turki
5. Bahasa Arab masa kebangkitan akhir

Berikut ini uraian tentang karakter bahasa Arab tiga masa dari awal yang erat kaitannya dengan pembahasan ini.

1. Bahasa Arab Masa Jahiliyah

Yaitu bahasa Arab yang dipergunakan masyarakat Arab dalam kurun waktu 150 tahun, yang berakhir dengan lahirnya islam di Jazirah Arab. Bahasa Arab yang dipakai masyarakat Arab pada masa itu memiliki

⁵⁸ Abu al-Fath Utsman bin Jinni, *al-Khashâish*, Jilid II, Kairo: Dâr al-Kitâb al-‘Arabiyy, 1957, hal.5.

⁵⁹ Abu al-Fath Utsman bin Jinni, *al-Khashâish*, Jilid III...hal.273-282

⁶⁰ Al-Syaikh Ahmad al-Iskandari dan al-Syaikh Mushthafa ‘Anani, *Al-Wasith fi al-Adab al-‘Arabiyy wa Tarikhihi*, Kairo: Dâr al-Ma’ârif,t.t, cet.16, hal.10.

ciri-ciri sesuai dengan keadaan masyarakat Arab jahiliyah yang sangat bersahaja hidup di tengah-tengah padang pasir, banyak ketergantungan kepada alam, kepada tumbuhnya rerumputan sebagai tempat menggembala ternak, kepada turunnya hujan untuk memberii minum ternak gembalaannya dan untuk menyuburkan rerumputan, dan dari waktu ke waktu terpaksa harus berpindah-pindah tempat untuk menghidupi ternak sumber kehidupannya yang kadang terjadi bentrok antara satu kelompok dengan yang lain karena berebut lahan gembala dan sebagainya. Di antaranya ciri-ciri itu adalah:

- a. Kosakata yang digunakan terbatas pada kosakata yang mengandung arti yang sesuai dengan sifat nomadennya dan pembawaan yang polos tidak dibuat-buat atau basa basi.
- b. Arti kosakata hanya berkisar pada hal-hal yang kongkrit, menurut apa yang dapat mereka lihat, mereka rasakan, dan mereka alami.
- c. Daya khayal yang dituangkan mereka dalam kosakata atau ungkapan tidak jauh dari hal-hal inderawi, dan sedikit sekali berkhayal dalam hal-hal yang di luar kemampuan rasio atau di luar kebiasaan.⁶¹

2. Masa Permulaan Islam

Yaitu masa sejak diutusnya Nabi Muhammad saw. sebagai utusan Allah, sampai dengan akhir kekuasaan dinasti Umayyah atau berdirinya kekuasaan Bani Abbas tahun 132 H. masa permulaan islam ini terbagi tiga periode, yaitu periode Rasulullah saw., periode al-Khulafâ` al-Râsyidîn, dan periode dinasti Umayyah.

Pada periode pertama dan kedua, bahasa Arab lebih didominasi oleh bahasa al-Qur'an dan bahasa hadits Nabi, sehingga pamor para pujangga Arab yang begitu diagung-agungkan pada masa jahiliyah menjadi redup, bahkan para pujangga Arab pun berusaha untuk meniru *uslub-uslub* yang digunakan oleh al-Qur'an maupun hadits Nabi.

Ada perubahan makna kata-kata tertentu seperti kata: *shalât*, *shiyâm*, *zakat*, *mu`min*, *kafir*, *fâsiq* dan *munâfiq*, yang berubah dari makna

⁶¹ Moh. Matsna HS., *Orientasi Semantik al-Zamakhshyari*, ... hal. 58

aslinya. Ada pengembangan makna seperti kata *taqwa*, *karîm* dan *shahâbi* yang bertambah makna dari makna semula. Ada pula kata-kata yang hilang karena tidak digunakan lagi dalam bahasa sehari-hari seperti kata *mirba`*, *nasyîthah*, dan *fudhûl*, yang maknanya dilarang digunakan oleh Islam.

3. Masa Kekuasaan Dinasti Abbasiyah

Masa ini berawal dari berdirinya kekuasaan Bani Abbas sampai dengan jatuhnya Baghdad ke tangan bangsa Mongol kalau kita kenal Bani Umayyah sangat kental dengan ke-Arab-annya, baik politik, sosial, maupun budayanya, maka pada masa Bani Abbas sebaliknya, keadaan menjadi berbalik seratus delapan puluh derajat. Arabisme tidak lagi menjadi kebanggaan bangsa Arab untuk menguasai bidang politik, sosial, dan budaya. Kekuaran politik bangsa Arab sedikit-sedikit mulai berkurang dan meredup tidak lama setelah dinasti Abbasiyah berdiri kurang dari satu abad. Mereka tidak lagi mendapatkan perlakuan istimewa dari pemerintah dengan mendapatkan bekal hidup dari kas Negara, tetapi mereka harus bekerja keras sama dengan kelompok masyarakat lainnya, dan bebas untuk bergaul dengan masyarakat luar terutama bangsa Farsi yang mendominasi berbagai hal.⁶²

Akibat pergaulan bebas bangsa Arab dengan bangsa Farsi khususnya, melalui hubungan politik, hubungan dagang, hubungan tetangga, sampai dengan hubungan perkawinan, bahasa Arab mereka tidak lagi seperti bahasa Arab para pendahulu mereka. Pola bahasa, pola pikir, dan tujuan berbahasa mereka berbeda dari masa-masa sebelumnya. Bahasa Arab mereka digunakan bukan hanya untuk mengungkapkan masalah-masalah yang berkaitan dengan agama dan cara hidup, seperti pada masa dinasti Umayyah, tetapi bahasa Arab dipergunakan mereka untuk mentransfer ilmu pengetahuan, sastra, adat istiadat, dan pola hidup dari bangsa lain terutama dari bangsa Farsi, sebagai dampak dari keterbukaan yang diberikan penguasa Bani Abbas.

⁶² Moh. Matsna HS., *Orientasi Semantik al-Zamakhshyari*, ... hal. 59

Secara garis besar karakteristik makna yang terkandung dalam bahasa Arab yang dipergunakan pada masa Abbasiyah ini, seperti diungkapkan Ahmad al-Iskandari, adalah sebagai berikut:

- a. Arti-arti yang halus, pemikiran-pemikiran yang bagus, dan imajinasi yang indah lebih banyak mendominasi bahasa mereka, tidak seperti pada masa permulaan islam.
- b. Banyak menggunakan analogi dalam memilih arti, cara berpikir yang logis dalam memberi argument, dan menggunakan beberapa aliran falsafat dalam karya syair maupun prosa serta dalam majlis-majlis pengajaran, terutama pada masa maraknya penerjemahan.
- c. Banyak digunakan arti-arti *majâz*, *tasybîh*, *tamtsîl* dan sebagainya dalam karya-karya bahasa dan sastra mereka.
- d. Banyak penggunaan makna-makna baru, baik yang berkembang dari makna lama maupun yang lahir dari bahasa lain, terutama dalam masalah politik dan budaya.⁶³

Seperti disebutkan pada pembahasan terdahulu, baik al-Khalil maupun al-Kisa'i, bila menemui kesulitan arti suatu kata, atau mencari ungkapan yang bagaimana yang dianggap paling fasih, mereka pergi ke pedalaman Arab menemui penduduknya untuk menanyakan apa yang dimaksud dengan kata tersebut atau bagaimana mengungkapkan suatu makna tertentu. Ini berarti bahwa objek kajian mereka adalah bahasa lisan baik berupa syair-syair yang mereka hafal maupun prosa berupa kata-kata hikmah atau pribahasa yang berlaku di kalangan mereka, bahkan kadang tidak segan-segan mereka mencari sumber kebahasaan itu dari anak-anak, kaum wanita sampai orang gila sekalipun, asal hidup di daerah pedalaman.⁶⁴

Oleh karena itu sejak awal-awal permulaan islam para ilmuwan merasa perlu untuk menghafal dan menghimpun syair-syair Arab Jahili untuk dijadikan rujukan atau sumber dalam membuka rahasia lafahz-lafahz atau

⁶³ Al-Syaikh Ahmad al-Iskandari dan al-Syaikh Mushthafa 'Anani, *Al-Wasith fi al-Adab al-'Arabiyy wa Tarikhihi*,... hal.187.

⁶⁴ Jalâluddin al-Suyûthi, *Al-Muzhhir fi 'Ulûm al-Lughah*, Tahqiq Muhammad Abu al-Fadhl Ibrahim, Kairo: Dâr al-Fikr,1958, hal.140.

ungkapan-ungkapan yang ada dalam al-Qur'an. Sebagai contoh, ketika Ibnu 'Abbas ditanya oleh salah seorang sahabat, apa arti kata *عزير* yang terdapat dalam firman Allah:

عَنِ الْيَمِينِ وَعَنِ الشِّمَالِ عِزِينَ (المعارج: 37)

Ibnu Abbas menjawab *عزير* artinya *حلق الرفاق*

Ia bertanya kembali, apa orang Arab mengenal arti kata itu? Ibnu 'Abbas menjawab, perhatikanlah bait berikut yang diucapkan oleh 'Ubaid bin al-Abras:

فجاءوا يهرعون اليه حتى يكونوا حول منبره عزينا

“Mereka datang kepadanya dengan cepat, akhirnya mereka berada di sekeliling mimbarinya berkelompok-kelompok.”

Ketika Nafi' bin al-Azraq bertanya kepada Ibnu Abbas tentang maksud ayat:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ وَجَاهِدُوا فِي سَبِيلِهِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ (المائدة: 35)

Ia menjawab:

الوسيلة: الحاجة

Perhatikanlah syair yang diucapkan oleh 'Antarah ibn al-Abbasi ini:

إن الرجال لهم اليك وسيلة إن يأخذوك تكحلي وتخضي

“Orang-orang itu ada maunya kepadamu, bila mereka datang menemuimu, bersoleklah.”⁶⁵

Sumber semacam ini banyak dipakai oleh Ibnu Abbas dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an yang dianggap asing, sehingga tafsirnya dianggap sebagai embrio lahirnya buku-buku yang mengkaji makna *lafazh-lafazh* al-Qur'an yang dianggap asing, dengan syair-syair Arab jahili.⁶⁶

⁶⁵ Ramadhan 'Abd al-Tawwab, *Fushûl fi Fiqh al-'Arabiyyah*, Kairo: Maktabah al-Khanji, 1979, cet. VIII, hal. 110.

⁶⁶ Abu Abdillah Yâqut ibn Abdillah al-Rûmi al-Hamawi, *Mu'jam al-'Udabâ*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1991, Jilid I, hal. 198.

Begitu pentingnya syair Arab jahili bagi orang-orang yang berminat menafsirkan al-Qur'an, Ibnu Abbas mengatakan, "syair itu merupakan ensiklopedi bangsa Arab (*Diwan al-Arab*). Bila kita kesulitan tentang bahasa al-Qur'an yang diturunkan Allah dengan bahasa orang Arab, kita harus kembali kepada ensiklopedinya. Bila kalian bertanya kepadaku tentang sesuatu yang asing dari bahasa al-Qur'an, carilah dalam syair, karena syair adalah *diwan* bangsa Arab."⁶⁷

Al-Suyuthi dalam kitabnya *al-Itqân* memaparkan secara panjang lebar dialog antara Nafi' bin al-Azraq dengan Ibnu Abbas tentang makna lafazh-*lafazh* yang dianggap asing bagi kalangan sahabat sendiri. Ada sekitar 250 *lafazh* yang dianggap asing, sulit dipahami secara selintas oleh Ibnu Abbas, namun setelah disaring lagi, dilihat dari kadar keasingannya, al-Suyuti hanya menyebutkan sebanyak 191 kosakata al-Qur'an yang perlu dijelaskan dengan syair-syair dari tokoh-tokoh sastrawan atau tokoh-tokoh masyarakat Arab yang bahasanya bisa dijadikan sumber kebahasaan.

Dari sekitar 191 bait syair yang dijadikan *syawâhid* atau bukti kebenaran arti kata-kata gharib itu, ada 7 bait syair yang tidak disebutkan nama penyairnya. Sedangkan sebagian banyak lainnya dinisbatkan kepada pujangga-pujangga kenamaan yang hidup di masa *Jahiliyyah* atau yang hidup di dua masa (jahiliyah dan islam), dan sebagian lagi dinisbatkan kepada tokoh-tokoh terkemuka masyarakat Arab yang besar pengaruhnya. Dari nama-nama penyair yang dipakai Ibnu Abbas dalam menafsirkan kata-kata yang gharib itu, dapat dikelompokkan ke dalam:

1. Penyair-penyair masa jahili, yaitu:
 - a. Umru' al-Qais
 - b. Zuhari bin Abi Sulma
 - c. Al-A'sya bin Qais
 - d. Labid bin Rubai'ah
 - e. Tharafah bin al-'Abd

⁶⁷ Jalâluddin al-Suyûthi, *Al-Itqân fi 'Ulûm al-Qur'an*, Kairo: Dâr al-Fikr, 1979, Juz I, hal. 121

f. ‘Antarah al-‘Abasi

g. ‘Amru bin Kaltsum

Kefashihan bahasa mereka tidak diragukan lagi, sehingga para ulama bahasa sepakat bahwa bahasa mereka bisa dijadikan sumber kebahasaan.

2. Para penyair yang hidup pada dua masa (Jahili dan Islami) atau yang terkenal dengan sebutan الشعراء المخضرمين, mereka itu antara lain:

a. Hasan bin Tsabit

b. Al-Nabighah al-Ja’diy

c. Ka’ab bin Zuhair

Para pujangga pada masa ini bahasa Arabnya masih murni, belum terkena kesalahan berbahasa (*lahn*) akibat bergaul dengan masyarakat luar. Lebih-lebih setelah mereka mengenal bahasa al-Qur’an yang lebih fasih dan banyak berpengaruh dalam cara mereka berbahasa, sehingga sebagian para ahli pemerhati bahasa lebih mengutamakan mereka (*al-mukhadhramin*) sebagai sumber kebahasaan, dari pada para pujangga di masa jahiliyah.

3. Tokoh-tokoh masyarakat Arab

a. Abu Sufyan bin Harits

b. Hamzah bin Abd al-Muththalib

c. Abdullah bin Ruwahah

d. Abu Thalib bin Abd al-Muththalib

Dari mereka juga Ibnu Abbas mengambil contoh arti lafazh-lafazh yang dianggap ghorib.

Bila pada abad pertama hijriah bahasa Arab lisan masih dijadikan obyek kajian kebahasaan, maka pada abad berikutnya tidak hanya bahasa lisan yang dijadikan obyek kajian, tetapi bahasa tulis juga sudah menjadi obyek kajian kebahasaan. Seperti kita ketahui bahwa sampai dengan akhir abad pertama hijriah saat Umar bin Abd al-Aziz memangku jabatan khilafah tak satu pun karya ilmiah yang telah tersusun berbentuk buku, kecuali al-Qur’an al-Karim yang telah dibukukan oleh Khalifah Utsman bin Affan r.a. atas prakarsa Umar bin Abdul Aziz, dibukukanlah hadits-hadits Nabi saw.

Para linguis Arab tidak lagi berpegang teguh kepada orang-orang pedalaman Arab dalam menginventaris materi kebahasaan yang akan dituangkan dalam karya tulisnya, tetapi juga mereka mengambil materi kebahasaannya dari para linguis terdahulu, yang pernah mereka berguru kepadanya. Abu ‘Ubaid al-Qasim bin Salam (w. 224 H.) misalnya, dalam bukunya *al-Gharib al-Mushannaf* menyebutkan beberapa linguis di masanya dan tokoh-tokoh pedalaman Arab. Dari para linguis terdapat nama-nama:

1. Al-Ashmu`i
2. Abu Zaid al-Anshari
3. Abu Umar al-Syaibani
4. Al-Kisa`i
5. Al-Farrâ`
6. Al-Amawi
7. Abu Ubaidah
8. Al-Ahmar
9. Abu Ziyad al-Kilabi
10. Hisyam bin al-Kilabi
11. Ibn al-‘Arabi

Sementara dari kalangan Arab pedalaman terdapat nama-nama:

1. Abu al-Jarrah al-‘Uqaili
2. Al-Adabbas al-Kinani
3. Abu al-Hasan al-A`rabi
4. Al-Qinani al-A`rabi
5. Abu ‘Alqamah al-Tsaqafi
6. Dan lain-lain.⁶⁸

Ibnu Jinni misalnya, ketika menjelaskan satu bab yang dianggapnya sebagai bab yang paling penting dari kitabnya *al-Khashâish* karena berkaitan dengan masalah akidah agama, mengemukakan bukti-bukti dari para linguis pendahulunya. Lebih dahulu beliau mengatakan bahwa kebanyakan ahli agama salah dalam memahami teks-teks al-Qur’an yang berkaitan dengan

⁶⁸ Ramadhan ‘Abd al-Tawwab, *Fushûl fi Fiqh al-‘Arabiyyah*,... cet. VIII, hal. 260.

masalah akidah karena lemah dalam menguasai bahasa Arab. Ia mencontohkan, bila diperdengarkan ayat-ayat:

وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ (البقرة: 115)
 أَوْلَمْ يَرَوْا أَنَّا خَلَقْنَا لَهُمْ مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا أَنْعَامًا فَهُمْ لَهَا مَالِكُونَ (يس: 71)
 وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ
 سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ (الزمر: 67)

Makna yang dapat ditangkap secara sepintas adalah makna-makna lahir dari kata-kata yang ditulis tebal di atas. Padahal kata-kata tadi harus diartikan secara *majazi*. Ibnu Jinni menjelaskan maksud dari ayat 115 surat al-Baqarah di atas adalah sebagai berikut:

“Dimanapun kalian menghadap, disana **tujuan** diarahkan kepada Allah”

Ibnu Jinni memberi makna **الاتجاه** dalam ayat di atas dengan **القصد**. Beliau menunjuk bait syair yang dikemukakan Sibawaih dalam bukunya al-Kitab jilid I halaman 37, yang berbunyi sebagai berikut:⁶⁹

استغفر الله ذنبا لست محصيه رب العباد اليه الوجه والعمل
 الوجه: القصد والعمل.

“Aku minta ampun kepada Allah, karena dosa-dosa yang saya sendiri tidak bisa menghitungnya. Wahai Tuhan semua hamba, kepada-Nya ditujukan maksud dan perbuatan.”

Al-Wajh dalam bait tersebut artinya **maksud dan tujuan**.

⁶⁹ Abu Bisyr Amru bin Utsman bin Qanbur Sibawaih, *al-Kitab*, Tahqiq Abd al-Salam Muhammad Harun, Kairo: al-Hai`ah al-Mishriyyah al-‘Ammah li al-Kitab, 1977, Juz I, hal.37.

D. Metode Kajian Semantik

Ada tiga macam metode pengkajian bahasa pada umumnya, dan bahasa Arab pada khususnya, yaitu metode historik, metode komparatif, dan metode deskriptif yang masing-masing bisa mengambil aspek bunyi, aspek kata, aspek kalimat, atau aspek makna (semantik).

1. Metode Historik

Metode historik disebut juga metode diakronik (*diachronic methode*), yaitu suatu bentuk kajian yang mempelajari sejarah bahasa tertentu atau salah satu aspek bahasa tertentu. Kata sejarah mengandung pengertian telaah dari masa silam tertentu sampai masa kini. Kalau kita menyebut sejarah bahasa Arab, maka terbayang dalam benak kita, bagaimana keadaan bahasa Arab dalam rentang waktu yang panjang mulai dari masa jahiliyah sampai dengan masa kini.

Kalau kita membaca karya-karya ilmiah atau sastra Arab pada masa-masa lampau kemudian kita bandingkan dengan hal yang sama tertulis dalam bahasa Arab kontemporer, akan kita temui perubahan yang sangat jauh. Perubahan itu terjadi pada esensi bahasa itu sendiri atau perubahan yang bersifat internal yang meliputi aspek bunyi, kosakata, struktur kalimat, dan makna/semantik, atau perubahan yang bersifat eksternal atau perubahan non-linguistik umpamanya faktor politik, sosial, budaya, geografis dan sebagainya.⁷⁰

Pada kajian ini hanya akan membahas perubahan makna dalam bahasa Arab atau faktor-faktor yang menimbulkan perubahan tersebut yang menjadi obyek kajian historik, dengan tidak menutup kemungkinan dibahasnya aspek-aspek bahasa yang lain.

Perubahan yang terjadi pada makhluk hidup, terjadi pula pada bahasa khususnya aspek makna yang menjadi inti dari bahasa, karena bahasa pada hakikatnya adalah simbol-simbol dari makna yang diinginkan oleh si penutur. Makna kata suatu bahasa bisa subur berkembang, bisa statis, bisa berubah, dan bisa hilang dari peredaran, tergantung dari

⁷⁰ Moh. Matsna HS., *Orientasi Semantik al-Zamakhshyari*, ... hal. 67

keadaan dan sikap pemakai bahasa itu. Perubahan makna ini, tentu memakan waktu yang panjang dan diakibatkan oleh berbagai faktor yang timbul dari bahasa itu sendiri atau faktor di luar kebahasaan. Sebagai contoh dapat diperhatikan penggunaan kata-kata berikut:

المعني		الألفاظ	الرقم
المعنى في الإسلام	الأصلي\الجاهلي		
عبادة مخصوصة	الدعاء	الصلاة	1
أموال تأخذ من الأغنياء	النماء	الزكاة	2
الوقوف بعرفة\مناسك مخصوصة	القصد	الحج	3
الجواد التقى	الجواد أو السخي	الكريم	4

Yang harus menjadi pemikiran para pemerhati bahasa Arab adalah bahwa belum ada dalam bahasa Arab suatu kamus yang disusun berdasarkan kajian historik ini, yang menjelaskan kapan suatu kata itu dipatenkan untuk suatu makna dan kenapa makna itu terjadi, karena pada hakikatnya setiap kata itu memiliki masa lahirnya, kapan dipatenkan dalam suatu ungkapan untuk makna yang dimaksud. Misalnya, sebelum tahun 1982, belum ada kata إنتفاضة untuk maksud gerakan spontanitas rakyat Palestina untuk melawan kekejaman Zionis Israel. Padahal dasar kata itu sudah ada dari dahulu, seperti tertera dalam *al-Mu'jam al-Wasîth*.

(إنتفض) الشيء: تحرك واضطرب. يقال: فلان ينتفض من الرعدة.

2. Metode Komparatif

Sesuai dengan namanya, metode ini adalah suatu kegiatan kajian bahasa yang mengambil obyek dua bahasa atau lebih atau mengambil salah satu aspek bahasa dari masing-masing bahasa yang berasal dari satu rumpun. Umpamanya studi banding antara bahasa Arab dengan bahasa Ibrani yang kedua-duanya sama-sama termasuk rumpun bahasa Semit. Metode ini merupakan metode tertua yang digunakan dalam kajian bahasa yang dikenal di kalangan linguis Barat. Obyek kajian kebahasaannya sama

seperti obyek kajian metode lainnya, yaitu masalah bunyi, kata, kalimat, dan makna.

Khusus tentang metode komparatif yang dipakai dalam studi makna, obyek kajian itu bisa berupa:

- a. Makna kata yang masuk ke dalam suatu bahasa dari bahasa lain, apakah makna yang sudah baku itu berasal dari bahasa kedua tadi, atau dari bahasa lainnya, atau mungkin berasal dari bahasa pertama tadi.
- b. Makna kata yang datang dari bahasa lain, apakah sudah terjadi penyempitan, pengkhususan, atau perubahan secara total. Atau mungkin tidak ada perubahan makna sama sekali dari bahasa aslinya.

Metode komparatif ini tidak selalu berorientasi kepada dimensi diakronik, atau kesejarahan. Kajian komparatif bisa juga dalam skala sinkronik, umpamanya kajian perbandingan antara dua bahasa yang berbeda rumpun, yang terkenal dengan metode *kontrastif*. Hanya saja metode ini lebih menekankan kepada tujuan mencari segi-segi persamaan dan perbedaan antara dua bahasa yang dikontraskan, untuk bekal para guru bahasa asing dalam mengatasi kesulitan yang dialami para pelajar dalam proses belajarnya. Dari metode kontrastif ini lahirlah istilah analisis kontrastif dan analisis kesalahan (*contrastive analysis and error analysis*).⁷¹

3. Metode Deskriptif

Metode deskriptif adalah suatu bentuk kajian bahasa secara ilmiah yang mengambil tataran bahasa atau dialek tertentu, baik dari aspek bunyi, kata, kalimat, atau makna, pada kurun waktu dan tempat tertentu pula.

Tammam Hasan menyebutkan ada dua bentuk kajian makna, yaitu pertama, yang mengkaji perubahan makna dari waktu ke waktu yang disebut kajian makna secara historik atau diakronik, dan kedua studi makna pada kurun waktu tertentu yang disebut studi makna secara deskriptif atau sinkronik. Dengan kata lain, yang pertama berorientasi

⁷¹ Moh. Matsna HS., *Orientasi Semantik al-Zamakhshyari*, ... hal. 69

pada kajian sekitar perubahan arti, sementara yang kedua berorientasi pada kajian sekitar arti yang sudah baku.⁷²

Dari namanya, metode deskriptif, berarti memberikan deskripsi (pemerian) dan analisis makna. Makna tersebut diterangkan bagaimana adanya dan penggunaannya oleh para penuturnya pada kurun waktu tertentu.

Telah banyak hasil karya dari penggunaan metode ini yang diawali oleh usaha-usaha para linguis Arab dalam mendeskripsi makna-makna kata dengan cara mendatangi langsung orang-orang Arab pedalaman yang masih murni bahasanya. Cara semacam ini dilakukan para linguis Arab pada abad kedua dan ketiga hijriyah. Kemudian usaha mereka dikembangkan oleh para linguis yang hidup pada abad keempat, kelima dan seterusnya. Namun apa yang dilakukan para linguis Arab sesudah abad ketiga hijriyah, sebetulnya hanya merupakan usaha kodifikasi dari hasil usaha yang telah dilakukan oleh para linguis generasi pertama, berupa perubahan sistematika penyusunan materi dan tehnik penyajian menurut selera masing-masing.⁷³

Usaha mereka betul-betul terbatas pada deskripsi (pemerian) makna kata-kata atas dasar bukti-bukti tertulis. Mereka tidak menjelaskan perubahan arti kata-kata yang terkumpul sejak abad kedua hijriyah dengan kata lain mereka tidak menjelaskan perubahan makna kata yang dipahami pada masanya padahal tentu dalam sekian ratus tahun bahasa itu akan mengalami perubahan terutama dari aspek maknanya. Disamping itu mereka pun tidak mengadakan perbandingan atau studi komparatif antara makna kata-kata Arab dengan makna kata-kata dari bahasa yang serumpun. Padahal tidak sedikit kata yang masuk ke dalam bahasa Arab yang berasal dari bahasa serumpun lainnya.

Untuk mengetahui metode apa yang digunakan para linguis Arab dalam mengkaji masalah makna (semantik) pada masa abad pertama

⁷² Tammam Hassan, *Manâhij al-Bahts fi al-Lughah*, al-Dâr al-Baidha: Dâr al-Tsaqafah, 1979, hal.274.

⁷³ Moh. Matsna HS., *Orientasi Semantik al-Zamakhsyari*, ... hal. 70

sampai dengan akhir abad keempat hijriyah maka perlu lebih dahulu mengetahui cara kerja mereka dalam mengkaji masalah makna dalam semua tataran kebahasaan.

Langkah-langkah yang mereka lakukan biasanya adalah, menghimpun makna-makna yang mereka cari dari sumbernya, baik karena ada masalah yang timbul, maupun sengaja mereka cari dari sumbernya, kemudian mereka adakan penelitian, apakah sumbernya dapat dipercaya atau tidak ditinjau dari segi kefasihannya dalam berbahasa. Langkah berikutnya mereka mengklasifikasikannya ke dalam tema-tema atau ke dalam abjad-abjad huruf hijaiyah, dan langkah terakhir, mereka membuat kaidah-kaidah atau analogi-analogi masalah makna.⁷⁴

Sebagai contoh, bagaimana Ibnu Abbas mendapatkan makna-makna gharib yang ada dalam al-Qur'an dengan menghimpun *lafazh-lafazh gharib* yang ditanyakan para sahabat kepadanya, kemudian menelitinya dengan mencocokkan dengan syair-syair dari para pujangga atau tokoh-tokoh Arab terkemuka, baru menentukan makna yang tepat bagi *lafazh-lafazh* yang *gharib* tersebut.

Begitu juga usaha al-Khalil dan muridnya Sibawaih dalam mengadakan penelitian bahasa, baik yang menyangkut masalah bunyi, struktur kata dan kalimat, maupun masalah makna. Mereka menghimpun, meneliti, mengklasifikasi, kemudian menentukan dan menyimpulkan kaidahnya secara induktif.

Para linguis telah melakukan penelitian secara sungguh-sungguh terhadap lafazh-lafazh Arab yang mereka kumpulkan dari orang-orang Arab pedalaman atau tokoh Arab terkemuka. Mereka adakan penelitian terhadap lafazh-lafazh tersebut untuk dilakukan pemilahan mana lafazh yang *shahîh* dan *fashîh*, mana yang lemah dan tidak diakui, serta mana yang rendah dan tercela.

⁷⁴ Moh. Matsna HS., *Orientasi Semantik al-Zamakhshyari*, ... hal. 71

Misalkan al-Ashmu'i menceritakan ungkapan:

ما سمعنا العام قابة اي صوت رعد

“*Tahun ini, kami tidak pernah mendengar suara halilintar.*”

Hanya Ashmu'ilah yang menceritakan kata قابة dengan arti صوت رعد, sebab para linguis lainnya meriwayatkan kata قابةitu dengan arti قطرة (setetes air) seperti dalam ungkapan:

ما أصابتنا العام قابة أي قطرة

“*Tahun ini, kami tidak pernah kejatuhan air setetes pun.*”

Sehubungan dengan adanya lafazh yang shahih dan fashih, secara khusus Ibnu Khalawih telah menyusun buku tentang lafazh-lafazh yang sering dipakai, padahal lafazh-lafazh tersebut tidak pernah didengar dari orang-orang Arab.⁷⁵

Melihat fakta-fakta di atas, dapat disimpulkan bahwa kajian masalah makna yang dilakukan para linguis Arab pada awal-awal pertumbuhannya merupakan bentuk kajian dalam metode deskriptif, karena melihat ciri-cirinya sebagai berikut:

- a. Para linguis Arab memulai kegiatan kajiannya dengan mengumpulkan data kebahasaannya, kemudian menelitinya dan mengklasifikasikannya secara induktif.
- b. Obyek yang diteliti terbatas pada bahasa Arab di daerah pedalaman, tidak daerah kota atau perbatasan, karena tidak lagi mencerminkan bahasa Arab murni akibat dari terpengaruh bahasa asing.
- c. Yang diteliti adalah bahasa lisan dengan menyimak langsung dari penduduk setempat, atau melalui periwiyatan orang-orang yang dapat dipercaya.
- d. Yang ditulis para linguis Arab tentang makna bahasa, pada umumnya bersifat laporan.

⁷⁵ Ahmad Amin, *Dhuhâ al-Islâm*, Jilid I, Kairo: Maktabah al-Nahdlah al-Mishriyah, 1972, cet. Ke-VIII, hal. 301.

Namun demikian, ada juga studi makna yang dilakukan para linguis Arab pada abad-abad permulaan hijriah ini yang menggunakan metode historik (المنهج التاريخي), seperti yang dilakukan oleh Abu Zakariya Yahya bin Ziyad al-Farra` (w. 107 H) dalam bukunya الأيام والليالي والشهور.

Dalam buku tersebut al-Farra` menjelaskan perubahan nama-nama untuk hari, bulan dan yang berkaitan dengan waktu dari masa lampau dengan masa beliau hidup. Umpamanya ia menjelaskan nama-nama hari dan bulan sampai dengan masa ia hidup. Nama-nama hari itu adalah:

الرقم	أسماء الأيام في الإسلام	أسماء الأيام في العربية القديمة
1	الأحد	أول
2	الاثنين	أهون
3	الثلاثاء	جبار
4	الأربعاء	ديار
5	الخميس	مؤنس
6	الجمعة	العروبة
7	السبت	شيار

Itulah nama-nama hari dalam bahasa Arab kuno, sementara nama-nama yang sering dipakai sekarang sebetulnya nama-nama pinjaman dari bahasa Arami dan Ibrani kecuali *al-Jum'ah*.

Dan nama-nama bulan, yang berubah dari masa *Jahiliyah* seiring dengan datangnya Islam adalah:⁷⁶

الرقم	أسماء الشهور في الإسلام	أسماء الشهور في العربية القديمة

⁷⁶ Ramadhan 'Abd al-Tawwab, *Fushûl fi Fiqh al-'Arabiyah*,... hal. 235.

المؤتمر	محرم	1
ناجر	صفر	2
نحوان	ربيع الأول	3
بصان	ربيع الثاني	4
الحنين	جمادى الأول	5
ورنة	جمادى الثاني	6
الأصم	رجب	7
وعل	شعبان	8
ناتق	رمضان	9
عاذل	شوال	10
هواع	ذو القعدة	11
برك	ذو الحجة	12

E. Ruang Lingkup Kajian Semantik

Kajian semantik tidak hanya menjangkau bidang di dalam tataran linguistik, tetapi juga mencakup bidang yang lebih luas di luar tataran linguistik. Makna dapat dianalisis melalui struktur dalam pemahaman tataran bahasa, baik dalam lingkup fonologi, morfologi, maupun sintaksis.

1. Makna dalam lingkup fonologi

Fonologi sebagai salah satu kajian linguistik adalah suatu ilmu yang mengkaji fungsi bunyi-bunyi dalam bahasa tertentu yang dapat membedakan makna suatu kata dengan lainnya. Makna fonologis ini bisa berbentuk *fonem*, *stress (nabr)*, atau intonasi.

Ada beberapa pendapat tentang apa itu fonem? Namun secara garis besar dapat disimpulkan, fonem adalah:

أصغر وحدة صوتية يتميزها معنى الكلمة

“Unit bunyi terkecil yang dapat membedakan arti kata”

Fonem-fonem itu memang tidak memiliki makna, namun ia dapat membedakan makna suatu kata dengan lainnya. Dan untuk mengenali apakah bunyi itu merupakan satuan bunyi atau fonem yang sama atau bukan yang dapat membedakan makna kata, biasanya diadakan kontras dua kata dengan minimal fair (ثنائية صغرى), umpamanya:

- تاب dikontraskan dengan طاب
- علم dikontraskan dengan ألم
- بر dikontraskan dengan برّ

Apa yang membedakan makna kata-kata yang dikontraskan di atas?

Jelas karena:

- Kata طاب ada bunyi طاء dan pada kata تاب ada bunyi تاء
- Kata ألم ada bunyi همزة dan pada kata علم ada bunyi عين
- Kata برّ ada bunyi فتحة dan pada kata بر ada bunyi كسرة

Melihat perbedaan makna kata-kata yang dikontraskan di atas, jadi bunyi طاء adalah fonem sendiri yang berbeda dengan fonem تاء, bunyi عين fonem sendiri yang berbeda dengan fonem همزة, begitu juga bunyi fathah (a) adalah tersendiri yang berbeda dengan bunyi kasrah (i).

Misalkan kita mengucapkan kata أخرج, dengan memberi tekanan pada suku kata pertama yaitu أُخ, sementara orang lain memberi tekanan pada suku kata kedua yaitu رُج, makna kata di atas tidak berubah. Jadi tekanan bunyi pada kata atau *stress* (Inggris) dan *nabr* (Arab), bukan merupakan fonem yang dapat membedakan arti kata dalam bahasa Arab.⁷⁷ Berbeda dengan bahasa Inggris, *stress* adalah fonem yang dapat membedakan arti, contoh kata *import* (tekanan pada suku kata pertama) dan kata *im port* (tekanan pada suku kata kedua). Kata yang pertama menunjukkan kata benda (*noun*), dan kata yang kedua menunjukkan kata kerja (*verb*).

⁷⁷ Mario Pei, *Usûl 'Ilm al-Lughah*, diterjemahkan oleh Ahmad Mukhtar 'Umar dari *Invitation to Linguistics*, Kairo: 'Alam al-Kutub, 1983, cet. ke-3, hal. 48.

Namun demikian, *stress (nabr)* dalam bahasa Arab secara faktual itu ada dalam pemakaian bahasa sehari-hari, hanya tidak merupakan fonem yang dapat membedakan arti kata. Dan akan lucu bila seseorang berbicara dalam bahasa Arab, tetapi tidak memperhatikan pengucapan *stress* di dalamnya.⁷⁸

Sementara Brocklmann (linguis Jerman) berpendapat, *nabr* atau *stress* dalam bahasa Arab, bisa diketahui dengan cara menelusuri suku kata pada suatu kata dari belakang ke depan. Kapan kita menemui suku kata panjang yaitu jenis kedua, ketiga, keempat, atau kelima dalam kata itu, maka disitulah *nabr*-nya. Dan bila tidak ditemui suku kata panjang pada kata tersebut, berarti *nabr*-nya ada pada suku kata pertama dari depan kata itu. Contohnya:

- قا *nabr*-nya pada suku kata يقاتل
- يج *nabr*-nya pada suku kata يجتمع
- ك *nabr*-nya pada suku kata كتب

Untuk intonasi (*tanghîm*), hanya dapat ditangkap dalam bahasa lisan, dan dalam bahasa tulis sulit diketahui tanpa mengetahui tujuan dari si penulis melalui petunjuk-petunjuk yang terkandung dari konteks kalimat. Contoh, ungkapan: هو طالب في هذا الجامعة. Kalimat tadi bisa berubah-ubah maknanya, tergantung bagaimana mengucapkannya. *Pertama*, berbentuk *uslub khabari* (pola kalimat berita), kalau diucapkan dengan suara datar, sehingga maknanya “*ia mahasiswa di Universitas ini*”. *Kedua*, berbentuk *uslub istifhami* (pola kalimat tanya), bila diucapkan dengan suara meninggi, sehingga maknanya “*ia mahasiswa di Universitas ini?*”. Dan *ketiga*, berbentuk *uslub ta’ajjubi* atau *istihja’i* (pola kalimat kekaguman atau penghinaan), bila diucapkan dengan nada lebih tinggi dari pola kedua disertai perubahan raut wajah atau mimik, sehingga maknanya “*ah, masa, ia mahasiswa di Universitas ini?*”.⁷⁹

⁷⁸ Moh. Matsna HS, *Orientasi Semantik al-Zamakhshari*,...hal.78

⁷⁹ Moh. Matsna HS, *Orientasi Semantik al-Zamakhshari*,...hal.82

2. Makna dalam lingkup morfologi

Morfologi adalah bagian linguistik yang mempelajari morfem. Morfologi mempelajari dan menganalisis struktur, bentuk dan klasifikasi kata-kata. Dalam ilmu bahasa Arab morfologi ini adalah *sharf*,⁸⁰ meskipun ada perbedaan sedikit antar keduanya. Secara definitif morfologi adalah:

أصغر وحدة لغوية ذات معنى في لغة ما

“Unit bahasa terkecil yang memiliki makna”⁸¹

Kalau kita perhatikan contoh-contoh di bawah ini:

ضرب – يضرب – ضارب – مضروب

Kita akan mendapatkan arti kata-kata di atas sebagai berikut:

Kata ضرب sebagai kata dasar, menunjukkan peristiwa pemukulan yang telah terjadi di masa lampau.

Kata يضرب di samping menunjukkan peristiwa pemukulan, ia mengandung arti peristiwa yang sedang atau akan terjadi, serta pelakunya orang ketiga tunggal dan laki-laki (*mudzakkar*). Tambahan arti waktu sedang atau akan dan pelakunya orang ketiga tunggal *mudzakkar*, ditunjukkan oleh adanya tambahan *ياء المضارعة*.

Kata ضارب di samping mempunyai makna dasar يضرب ia mempunyai arti pelaku yang ditunjukkan oleh adanya tambahan *alif* yang diiringi *kasrah*. Sedangkan kata يضرب di samping memiliki arti dasar ضرب, mengandung arti obyek pelaku yang ditunjukkan oleh tambahan

⁸⁰ Ilmu *sharf* ini khusus membahas *isim* dan *fi'il* yang bisa *ditashrifkan*. Tidak termasuk *isim mabniy*; *isim dhamir*, *isim isyarah*, *isim maushul*, *zharaf mabniy*, tidak juga huruf; karena semuanya *mabniy*, bukan juga *fi'il jamid*, karena tidak bisa *ditashrifkan*, seperti kata *بئس، ليس، نعم، عسى*. Abdullah bin Yusuf al-Juday', *Al-Minhâj al-Mukhtashar fi 'Ilmay al-Nahwy wa al-Sharf*, Beirut-Libanon: Mu`assasah al-Rayyân, 2007, cet. Ke-3, hal. 144.

⁸¹ David Cristall, *Al-Ta'rif bi 'Ilm al-Lughah*, terjemahan Hilmi Khalil, Kairo: al-Hai`ah al-Mishriyyah al-`Ammah, 1979, hal. 162.

huruf *mim* dan *waw* (م---و-).⁸² Jadi, kalau kita amati kata-kata *يضرِب* – *يَضْرِب*, masing-masing terdiri atas dua unit bahasa yang mempunyai arti atau morfem, yaitu morfem dasar yang disebut morfem bebas (*morfem hurr*) dan morfem tambahan yang disebut dengan morfem terikat (*morfem muqayyad*).⁸³

Morfem *muqayyad* atau morfem terikat terbagi menjadi dua, yaitu:

- a. *Derivational morphem (morfem isytiqâqy)* atau morfem derivasi yaitu morfem, yang dalam bahasa Arab, berupa tambahan/*ziyadah* atau perubahan yang terdapat pada *fi'il mujarrad*. Seperti:

-قتل : يقتل، قتل، قتل، قاتل، مقتول، الخ

-قتل : قاتل، تقتل، اقتتل

-علم : أعلم، عالم، تعلم، استعلم

- b. *Inflecting morphemes/morfem I'rabiyy*, atau morfem infleksi, yaitu berupa tambahan yang ada pada *fi'il, ism*, atau kata *sifat/syibh al-sifah* berupa *I'rab*, baik *I'rab* huruf maupun *I'rab* harakat. Jadi *morfem I'rabiyy* ini terikat erat dengan masalah *nahw*. *Morfem I'rabiyy* ini dapat kita lihat pada kata-kata berikut:

- الفعل : كتب – كتبوا – كتبت – كتبنا – كتبتم – الخ

- الإسم : سيارة – سيارتان – سيارات.

- الصفة : علم – علمان – علمون – علما – علمتان – علمات.

Jadi, kalau kita ambil contoh kata *يكتبان*, paling tidak kata tersebut terdiri atas tiga morfem, yaitu:

- a. *Morfem hûr/morfem bebas* yaitu kata dasar *كتب*.

⁸² Abdul Hadi Fadhlâ, *Mukhtashar al-Sharf*, Beirut-Libanon: Dâr al-Qalam, t.th. hal. 77.

⁸³ Moh. Matsna HS, *Orientasi Semantik al-Zamakhsyari*,... hal.84

- b. *Morfem muqayyad isytiqâq*/morfem terikat derivasi yaitu *ياء المضارعة* yang menunjukkan makna sedang atau akan, dan pelakunya orang ketiga *mudzakkar*.
- c. *Morfem muqayyad I'raby*/morfem terikat infleksi yaitu *ان* yang menunjukkan makna dua.

Dengan adanya tambahan huruf atau harakat pada contoh kata-kata di atas, mengindikasikan adanya tambahan makna.⁸⁴

3. Makna dalam lingkup sintaksis

Definisi dari sintaksis adalah ilmu yang mengkaji hubungan gramatikal di luar batas kata, yaitu dalam satuan yang kita sebut kalimat. Secara garis besar kalimat (*جمله*) dalam bahasa Arab dibagi menjadi dua, yaitu *jumlah khabariyah* dan *jumlah insyâ`iyyah*,⁸⁵ yang dari keduanya terbagi lagi ke dalam beberapa bagian, sebagai berikut:

- a. *Jumlah khabariyah* (kalimat berita) ada yang positif (*itsbat*), negatif (*nafy*), dan penegasan (*ta`kid*).
- b. *Jumlah insyâ`iyyah* (kalimat non berita) ada yang berbentuk kalimat permohonan (*طلبية*), kalimat bersyarat (*شرطية*), dan kalimat ungkapan rasa (*افصاحية*). Pembagian itu seperti terlihat dalam bagan sebagai berikut:⁸⁶

	إثبات	خبرية	الجملة
	نفي		
	تأكيد		
إستفهام، أمر، نهي، عرض، تخصيص، تمنى، ترجي، دعاء، و نداء	طلبية	إنشائية	
إمتناع و إمكن	شرطية		
قسم، التزام، تعجب، مدح أو ذم، إخاله، وصوت	إفصاحية		

Bentuk-bentuk kalimat di atas dan makna yang terkandung di dalamnya tentu diakibatkan oleh bentuk-bentuk kata yang dipasang dalam

⁸⁴ Abu al-Fath 'Utsman ibn Jinni, *Al-Khashâish*, Kairo: Dâr al-Kitab al-A'raby, 1957, hal. 223

⁸⁵ Abdullah bin Yusuf al-Juday', *Al-Minhâj al-Mukhtashar fi 'Ilmay al-Nahwy wa al-Sharf*,..., hal.11.

⁸⁶ Tammam Hassan, *Al-Lughah al-'Arabiyyah Ma'naha wa Mabnaha*, Kairo: al-Hai'ah al-Mishriyyah al-'Ammah li al-Kitab, 1979, hal. 244

kalimat tersebut, perubahan I'rab, atau intonasi yang diucapkan si penutur kalimat.

Perubahan makna kalimat juga seperti disebutkan di atas karena perubahan I'rab. I'rab yaitu perubahan akhir kata, baik berupa harakat atau berupa huruf, sesuai dengan jabatan kata dalam suatu kalimat. I'rab berfungsi sebagai pembeda antara jabatan suatu kata dengan yang lain, yang sekaligus dapat merubah pengertian kalimat tersebut. Contohnya:

هَذَا قَاتِلٌ أَخِي - - هَذَا قَاتِلٌ أَخِي

Dua kalimat tersebut sangat berbeda sekali artinya, hanya karena perbedaan bunyi akhir kata *qâtil* (قاتل). Yang pertama dibaca *tanwin* serta kata setelahnya menjadi *maf'ul bih*, dan yang kedua tidak dibaca *tanwin* (*diidhafatkan*). Maka kalimat pertama berarti “orang ini akan membunuh saudaraku”, sedangkan kalimat kedua artinya “orang ini adalah pembunuh saudaraku”.

Perubahan dalam I'rab ini akan berdampak serius bila terjadi pada ungkapan atau ayat-ayat al-Qur'an berkaitan dengan akidah. Misalkan dalam surah Fâthir: 28 yang berbunyi:

وَمِنَ النَّاسِ وَالْأَنْعَامِ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ كَذَلِكَ إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ
 إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ غَفُورٌ (فاطر: 28)

“*Sesungguhnya yang takut kepada Allah dari hamba-hamba-Nya hanyalah ‘ulama’*”

Perhatikan baris/harakat akhir atau I'rab kata الله (dibaca fathah), dan I'rab kata العلماء (dibaca *dhammah*) pada ayat di atas. Kedudukan atau jabatan dalam kalimat, kata yang disebut pertama sebagai obyek (مفعول به) dan kata yang disebut kedua sebagai subyek (فاعل). Dan terjemahan atau makna ayat di atas akan berbalik 180 derajat, bila kata الله pada ayat tadi dibaca dengan *dhammah* yang berarti menjadi subyek dan kata العلماء dibaca dengan *fathah* sebagai obyek. Maka lengkap ayat itu akan berbunyi:

إِنَّمَا يُخَشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ

“*Sesungguhnya Allah akan takut kepada ulama dari hamba-hamba-Nya itu*”.

Ini merupakan kesalahan fatal dalam terjemah yang diakibatkan oleh perubahan akhir kata (*i'rab*).

Contoh lain adalah ayat yang berbunyi:

وَأَذَانٌ مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى النَّاسِ يَوْمَ الْحَجِّ الْأَكْبَرِ أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ
فَإِنْ تَبَتُّمْ فَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَإِنْ تَوَلَّيْتُمْ فَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ غَيْرُ مُعْجِزِي اللَّهِ وَبَشِّرِ الَّذِينَ كَفَرُوا
بِعَذَابٍ أَلِيمٍ (التوبة: 3)

“*Sesungguhnya Allah dan Rasul-Nya berlepas diri dari orang-orang musyrik.*”

Bila kata *ورَسُولِهِ* pada ayat di atas dibaca dengan *دِيبَا* maka terjemahan ayat di atas akan menjadi “*sesungguhnya Allah berlepas diri dari orang-orang musyrik dan rasul-Nya*”. Ini merupakan kesalahan yang sangat fatal akibat *i'rab*.⁸⁷

⁸⁷ Moh. Matsna HS, *Orientasi Semantik al-Zamakhshari*,... hal.84

BAB III

SKETSA INTELEKTUAL AL-ZAMAKHSYARI DAN IBNU ‘ATHIYYAH

A. Al-Zamakhsyari dan Tafsir *al-Kasysyâf*

1. Pertumbuhan dan Latar Belakang Pendidikan

Al-Zamakhsyari lahir pada hari rabu, 27 Rajab 467 H. atau bertepatan dengan tanggal 18 Maret 1075 M. di Zamakhsyar sebuah perkampungan besar di kawasan Khuwârizm (Turkistan). Nama lengkapnya adalah Maḥmûd bin ‘Umar bin Muhammad bin ‘Umar al-Khuwârizmi al-Zamakhsyari, biasa disebut Abu al-Qâsim. Dia digelari matahari dari timur dan juga dengan *Jâr Allah* (tetangga Allah), karena perjalanan kali keduanya ke Makkah dan menetap disana selama 3 tahun.⁸⁸

Ayahnya terkenal dengan seorang yang sangat cerdas, berwawasan luas, sederhana, taat beribadah dan sangat memperhatikan masalah akhlak.⁸⁹ Begitu juga dengan ibunya, seorang yang taat beribadah, berbudi luhur, penuh kasih sayang terhadap semua makhluk. Dikisahkan bahwa ketika kecil, Zamakhsyari memegang seekor burung kemudian mengikat kakinya dengan benang, ketika burung itu terlepas dari tangannya

⁸⁸ Maḥmûd bin ‘Umar al-Zamakhsyari, *Al-Anmûdzaju fi al-Nahwi*, t.tp.t.p., cet I:1999, hal. 3.

⁸⁹ Ahmad Muhammad al-Hûfy, *Al-Zamakhsyari*, Kairo: Dâr al-Fikri al-‘Araby, 1966, hal. 79.

kemudian sembunyi atau berlindung pada sebuah lubang, Zamakhsyari memaksa mengangkat kakinya yang terikat itu, lalu terputuslah kaki burung tersebut sebelahnyanya. Ibunya yang seketika itu memperhatikan kejadian itu pun berkata: “Allah akan memotong kakimu sebagaimana kamu memotong kakinya”. Dan ketika Zamakhsyari dalam perjalanan menuntut ilmu, dia terjatuh dan digigit binatang, maka terputus pula kakinya.⁹⁰

Al-Zamakhsyari lahir dari keluarga miskin dan taat beragama, yang ketika itu kekuasaan pemerintahan dipegang oleh Sultan Saljuk Malik Syah yang didukung oleh perdana menteri yang sangat populer yaitu Nizham al-Mulk. Semenjak usia sekolah, al-Zamakhsyari sudah menyenangi ilmu pengetahuan dan kebudayaan, ia pun mulai belajar di negerinya sendiri. Ia seorang remaja yang cerdas dan rajin, sehingga gurunya Abu Mudhar bersedia untuk membimbing dan mengarahkannya, diharapkan kelak dapat menggantikan kedudukannya sebagai seorang ‘*âlim*.⁹¹

Abu Mudhar Mahmud ibn Jarîr al-Dhabby al-Ashfahâni (w.507 H) merupakan sosok tokoh tunggal di masanya dalam bidang bahasa dan *nahwu*. Ia termasuk guru al-Zamakhsyari yang paling besar pengaruhnya dalam membentuk karakter dan sikapnya. Di bawah bimbingan Abu Mudhar inilah al-Zamakhsyari berhasil menguasai sastra Arab, logika, filsafat dan teologi.⁹²

⁹⁰ Abu al-‘Abbâs Syams al-Dîn bin Muhammad bin Abu Bakr bin Khallikân, *Wafiyatu al-A’yân wa Anba` Abnâ` al-Zamân*, Beirut: Dâr al-Shadr, 1977, hal. 168. Mengenai kakinya yang terputus, terdapat beberapa riwayat yang menceritakan hal tersebut dengan cerita yang berbeda-beda, diantaranya adalah menyebutkan bahwa kakinya terputus karena ada luka pada kakinya. Pendapat lain menceritakan bahwa kakinya terputus karena badai dingin dan salju yang sangat dahsyat sehingga kakinya terputus. Ibnu Khallikân mengatakan: “ini merupakan perkara yang biasa dan cukup masyhur pada Negara tersebut, bisa kita saksikan banyak orang yang terputus bagian anggota badannya karena dingin yang sangat dahsyat”. Mahmûd bin ‘Umar al-Zamakhsyari, *Asâs al-Balâghah*, Kairo: Dâr al-Fikr, 1989, hal.3.

⁹¹ Moh. Matsna HS, *Orientasi Semantik al-Zamakhsyari; Kajian Makna Ayat-ayat Kalam*, Jakarta: Anglo Media, Cet. 1, 2006, hal. 30.

⁹² Mushtafa al-Shawi al-Juwaini, *Manhâj al-Zamakhsyari fi Tafsir al-Qur’an al-Karîm wa Bayân I’jâzih*, Mesir: Dâr al-Ma’ârif, t.t., hal. 25-26.

Kecintaannya pada ilmu pengetahuan mendorongnya untuk selalu berpindah-pindah dari satu daerah ke daerah lain, padahal kota Zamakhsyar, tempat kelahirannya pada saat itu adalah salah satu tempat yang banyak dikunjungi orang untuk menimba ilmu pengetahuan.⁹³ Ia pergi ke Baghdad dan menjumpai beberapa ulama untuk mengikuti pengajian-pengajiannya, ia belajar hadits kepada Abu Khatthâb bin Abu al-Bathr, Abu Sa'ad al-Syifânî dan Syaikh al-Islam Abu Manshur al-Harisî, dan belajar fiqh kepada ahli fiqh Hanafi al-Dâmighâni al-Syarîf bin Syajarî.⁹⁴

Al-Zamakhsyari membujang seumur hidup, sebagian besar waktunya diabdikan untuk ilmu dan menyebar luaskan paham yang dianutnya.⁹⁵ Al-Zamakhsyari adalah seorang ulama yang jenius yang sangat ahli dalam bidang ilmu nahwu, bahasa Arab, sastra dan tafsir al-Qur'an. Pendapat-pendapatnya tentang ilmu bahasa Arab diakui dan dipedomani oleh para ahli bahasa karena keorisinilan dan kecermatannya. Ia penganut paham Mu'tazilah dan madzhab Imam Hanafi. Ia menyusun al-Kasysyâf untuk mendukung paham dan madzhabnya itu.⁹⁶

Al-Zamakhsyari meninggal pada tahun 538 H./1144 M. di desa Jurjaniyahh wilayah Khawarizm setelah kembali dari Mekah. Kematianannya banyak diratapi orang. Diantara ratapannya diungkapkan dalam bentuk bait-bait syair, semisal:

فأرض مكة تدرى الدمع مقلتها حزنا لفرقة جوار الله محمود

“Bumi Makkah mencururkan air mata karena sedih berpisah dengan Jâr Allah Mahmud (al-Zamakhsyari)”.

⁹³ Moh. Matsna HS, *Orientasi Semantik al-Zamakhsyari; Kajian Makna Ayat-ayat Kalam...* hal. 30.

⁹⁴ Munî ‘Abd. Halim Mahmud, *Manâhij al-Mufassirîn*, Mesir: Dâr al-Kutub, 1978, hal. 105

⁹⁵ Munî ‘Abd. Halim Mahmud, *Manâhij al-Mufassirîn*,... hal. 105

⁹⁶ Mannâ’ Khalîl al-Qaththân,, *Studi Ilmu-ilmu Qur’an*, Diterjemahkan oleh Mudzakir AS dari judul *Mabâhith fî ‘Ulûm al-Qur’an*, Jakarta: PT. Pustaka Litera AntarNusa, 2007.

2. Kondisi Lingkungan Masyarakat

Al-Zamakhshari hidup pada masa pemerintahan Bani Saljuk yang berdiri pada tanggal 19 desember 1055 M, di bawah pimpinan Tughil Bek setelah mengalahkan Bani Buwaihi. Kesultanan Saljuk merupakan sebuah Negara yang tertata secara hirarkis berpolakan Perso-Islami dengan sultannya didukung oleh birokrasi Persia dan satuan tentara multinasional yang diatur oleh panglima-panglima Turki.⁹⁷

Setelah Tughril Bek meninggal dunia pada tahun 1063 M, dia diganti oleh keponakannya yaitu Alp Arselan. Pada masa Alp Arselan ini perluasan daerah dilanjutkan ke arah timur sampai ke Surban, ke bagian barat sampai di pusat kekuasaan Bizantium yakni Asia Kecil.⁹⁸ Alp Arselan mengalahkan Bizantium pada pertempuran yang terjadi di Manzikart tahun 1071 M. dan semenjak itu sampai sekarang Asia Kecil menjadi daerah Islam.⁹⁹

Dengan dikuasainya Manzikart tahun 1071 M. terbukalah peluang dinasti Salajikah untuk memulai gerakan pen-Turkian di Asia Kecil. Gerakan ini dimulai dengan mengangkat Sulaiman bin Qutlumis, keponakan Alp Arselan, sebagai gubernur di daerah ini.

Pada tahun 1077 M. (470 H.) didirikan kesultanan Salajikah dengan ibu kota Iconim.¹⁰⁰

Alp Arselan meninggal dunia pada tahun 465 H./1072 M. dan diganti oleh putranya, Malik Syah. Pada waktu itu, Malik Syah masih berusia tujuh belas atau delapan belas tahun. Karena dia masih muda,

⁹⁷ C.E. Boswort, *Dinasi-Dinasti Islam*, diterjemahkan oleh Ilyas Hasan dari *The Islamic Dynasties*, Bandung: Mizan, 1993, hal. 143.

⁹⁸ W. Montgomeri Watt, *Kejayaan Islam*, diterjemahkan oleh Hartono Hadikusumo dari *The Majesty That was Islam*, Yogyakarta: PT Tiara Wacana Yogya, 1990, hal. 247.

⁹⁹ Harun Nasution, *Islam Ditinjau Dari Berbagai Aspeknya*, Jakarta: UI Press, 1985, Jilid I, hal. 77

¹⁰⁰ Philip K. Hitti, *History of the Arabs*. Diterjemahkan oleh R. Cecep Lukman Yasin dan Dedi Slamet Riyadi dari judul *History of The Arabs; From The Earliest Times to the Present*, Jakarta: PT. Serambi Ilmu Semesta, 2014, hal. 605.

urusan pemerintahan ditangani oleh wazir Nizham al-Mulk.¹⁰¹ Nizham al-Mulk seorang wazir yang kuat dan memiliki kepiawaian handal di bidang politik. Dia sudah menjalin hubungan dengan Alp Arselan, ayah Malik Syah, ketika masih menjabat sebagai gubernur Khurasan. Oleh karena itu, dinasti Salajikah mengalami perkembangan yang pesat.

Pada masa Malik Syah, Bani Saljuk mengalami puncak kejayaannya. Kemaharajaannya terbentang dari Asia Tengah dan perbatasan India sampai Laut Tengah, dan dari Kaukasus dan Laut Aral sampai teluk Persia, serta memiliki pengaruh di Makkah dan Madinah.¹⁰²

Wilayah yang luas itu dibagi kepada beberapa dinasti cabang. Masing-masing cabang mempunyai nama sendiri-sendiri yang dikaitkan dengan daerah atau tempat dimana pemerintahan itu berdiri. Pusat dari semua ini adalah Saljuk Besar yang dari padanyalah cabang-cabang itu lahir.¹⁰³

Pembagian wilayah Salajikah itu adalah sebagai berikut:

- a. Al-Salajikah al-Kubra yang didirikan oleh Rukn al-Din Abu Thalib Tughril Bek. Salajikah ini berkuasa lebih kurang 93 tahun (429-522 H.). Wilayah kekuasaannya meliputi Khurasan, Ray, Jibal, Jazirah, Persia, dan Ahwaz. Pada masa Tughril Bek-lah dinasti Salajikah mencapai puncak kemaharajaannya.¹⁰⁴
- b. Salajikah Irak dan Kurdistan yang dipimpin oleh Mughis al-Din Mahmud. Keluarga ini berkuasa sekitar 79 tahun dari tahun 511-590 H. wilayah kekuasaannya meliputi Irak dan Kurdistan.

¹⁰¹ W. Montgomeri Watt, *Kejayaan Islam*, diterjemahkan oleh Hartono Hadikusumo dari *The Majesty That was Islam*,... hal. 248.

¹⁰² W. Montgomeri Watt, *Kejayaan Islam*, diterjemahkan oleh Hartono Hadikusumo dari *The Majesty That was Islam*,... hal. 249.

¹⁰³ Ahmad Syalabi, *Mausû'ah al-Târikh al-Islamiyy wa al-Hadharah al-Islamiyyah*, Kairo: Maktabah al-Nahdhah al-Mishriyyah, 1974, jilid IV, hal. 64.

¹⁰⁴ W. Montgomeri Watt, *Kejayaan Islam*, diterjemahkan oleh Hartono Hadikusumo dari *The Majesty That was Islam*,... hal. 246. Ahmad Kamaluddin Hilmi, *Al-Salajiqah fi al-Tarikh wa al-Hadharah*, Kuwait: Dâr al-Buhûts al-Islamiyyah, 1975, hal. 25.

- c. Salajah Kirman, penguasanya dari keluarga Qawurt Bek Ibn Daud Mikâil Ibn Saljuk. Keluarga ini berkuasa selama lebih kurang 141 tahun (442-583 H.). Wilayah kekuasaannya meliputi Kirman.
- d. Salajikah Suriah yang dipimpin oleh keluarga Tutusy Ibn Alp Arselan ibn Daud ibn Mikâil bin Saljuk, berkuasa selama 40 tahun (471-511 H). wilayah kekuasaannya meliputi Syam dan sekitarnya.
- e. Salajikah Rum yang dipimpin oleh keturunan Quthlumisy ibn Israil bin Saljuk. Mereka berkuasa sekitar 220 tahun (477-697 H). Daerah kekuasaan mereka di Asia Kecil. Sultan yang memerintah di daerah ini berjumlah – menurut sebagian ahli sejarah – empat belas orang. Salajikah Rum merupakan dinasti Salajikah yang terpanjang masa berkuasanya. Daulatnya dikalahkan oleh Turki Usmani dan Mongol. Penguasa-penguasa di daerah mempunyai hak penuh mengatur daerahnya dan mengadakan perluasan wilayah masing-masing, tetapi kekuasaan sultan tetap meliputi semua wilayah.¹⁰⁵

Dalam melaksanakan tugas pemerintahan, sultan-sultan Salajikah dibantu oleh wakilnya dan menteri yang memimpin suatu dewan. Ada beberapa dewan yang dibentuk:

- a. Dewan menteri, dipimpin oleh seorang menteri yang membimbing seluruh pejabat pemerintahan dan memberi pertimbangan kepada sultan dan pendampingnya.
- b. Dewan pembendaharaan, dipimpin oleh seorang bendahara dengan gelar *al-Mustaufi*. Kedudukannya di bawah menteri dan tugasnya mengurus keuangan Negara.
- c. Dewan sekretariat, dipimpin oleh seorang sekretaris yang bertugas menyampaikan surat kepada sultan dan mengurus administrasi umum.
- d. Dewan penasihat, dipimpin oleh seorang yang disebut *al-Musyrif*.

¹⁰⁵ Ahmad Kamaluddin Hilmi, *Al-Salajiqah fi al-Tarikh wa al-Hadharah*, ... hal. 87.

- e. Dewan militer, dipimpin oleh al-*Aridh* yang bertugas melatih dan mengatur pangkat dan jabatan militer.¹⁰⁶

Dengan susunan pemerintahan dan pembagian tugas yang rapi, dinasti Salajikah dapat bergerak dengan baik untuk membangun dan mengatur kerajaannya. Tidak heran kalau masyarakat pada masa itu mengalami kemajuan pesat dalam banyak hal.

Para ahli menggambarkan bahwa masa Malik Syah disebut sebagai masa puncak kejayaan Bani Saljuk. Perdamaian dan kemakmuran meliputi seluruh wilayah kesultanan. Nizham al-Mulk mengadakan perjalanan intensif ke seluruh wilayah kerajaan untuk mengetahui kondisi masyarakat dan membantu mereka membangun diri menuju keadaan yang lebih baik. Nizham al-Mulk bukan sekedar arsitek kemajuan dan kejayaan kesultanan Bani Saljuk, tetapi ia adalah seorang pemersatu umat, terutama kaum cendekiawan atau ulama yang pada masa perdana menteri Amid al-Mulk al-Kunduri dipecah belah dan dikecam, terutama kelompok ar-Rafidhah dan al-Asy'ariyah, karena tidak sejalan dengan paham yang dianut oleh perdana menteri dan sultan. Akhirnya banyak dari mereka yang meninggalkan tanah airnya, seperti Imam al-Haramain dan al-Qusyairi. Setelah Nizham al-Mulk berkuasa, para cendekiawan itu dirangkul kembali dan diminta kembali ke tanah airnya.¹⁰⁷

Kemajuan dinasti Salajikah bukan di bidang militer atau politik belaka, tetapi juga di bidang ilmu pengetahuan, terutama di masa Alp Arselan dan Malik Syah. Nizham al-Mulk sebagai perdana menteri pada masa itu, mendirikan perguruan tinggi yang diberi nama Madrasah Nizhamiyyah institusi tersebut didirikan di Baghdad, Balkha, Naisabur, Hirah, Asfahan, Bashrah, Muru, Amal, dan Mausul. Kata al-Subki, Nizham al-Mulk mendirikan madrasah di setiap kota Irak dan Khurasan.¹⁰⁸

¹⁰⁶ Ahmad Kamaluddin Hilmi, *Al-Salajiqah fi al-Tarikh wa al-Hadharah*,... hal. 210-211.

¹⁰⁷ Izz al-Dîn Abi al-Hasan 'Ali as-Syaibani ibn al-Atsir, *Al-Kâmil fi al-Târikh*, Beirut: Dâr Beirut li al-Thibâ'ah, 1965, Jilid X, hal. 26.

¹⁰⁸ Ahmad Syalabi, *Mausû'ah al-Târikh al-Islamiy wa al-Hadharah al-Islamiyyah*,... hal. 73.

Para pengajar dan mahasiswa yang belajar di perguruan-perguruan tinggi tersebut dibiayai.

Al-Juwaini, tokoh terkemuka Asy'ariyah yang dikenal sebagai Imam Haramain, menjadi direktur Nizhamiyyah yang pertama di Nishapur. Begitu pula al-Ghazali, seorang intelektual muslim yang sangat terkenal itu, pernah diangkat menjadi guru besar utama di Universitas Nizhamiyyah di Baghdad.¹⁰⁹

Malik Syah menaruh minat yang dalam terhadap astrologi dan melindungi studi religious dan ilmu pengetahuan modern. Dia juga mendirikan "Hanafite School" di Baghdad, sebuah nama yang diambil dari tokoh Sunni, Abu Hanifah, pendiri salah satu empat madzhab. Pada tahun 467 H. didirikan pula olehnya sebuah observatorium.¹¹⁰

Dalam rangka memajukan ilmu pengetahuan, Nizham al-Mulk mengumpulkan para ulama terkemuka dari berbagai disiplin ilmu dan mendirikan perkemahan para ilmuwan dengan lokasi tempat yang berubah-ubah. Dia memberi biaya tetap kepada 12.000 cendekiawan di berbagai wilayah islam. Ia juga mendirikan perpustakaan yang dilengkapi dengan buku-buku dan memanfaatkan para cendekiawan terkemuka untuk perguruan tingginya yang terkenal itu.¹¹¹

Usaha yang dilakukan para pemimpin Salajikah ini membuahkan hasil. Pada masa dinasti itu, banyak sekali ilmuwan terkemuka yang muncul dalam berbagai disiplin ilmu, antara lain: al-Juwaini (dalam bidang fiqh), al-Ghazali (dalam bidang filsafat dan tasawwuf), al-Qusyairi (dalam bidang tasawwuf), al-Baihaqi (dalam bidang hadits dan fiqh), al-Tsa'labi dan al-Jurjani¹¹² (dalam bidang bahasa dan sastra).

¹⁰⁹ W. Montgomeri Watt, *Kejayaan Islam*, diterjemahkan oleh Hartono Hadikusumo dari *The Majesty That was Islam*,... hal. 260.

¹¹⁰ Hasan Ibrahim Hasan, *Sejarah dan Kebudayaan Islam*, diterjemahkan oleh Djahdan Humam dari *Islamic History and Culture*, Yogyakarta: Kota Kembang, 1989, hal. 253.

¹¹¹ Muhammad Musfar al-Zahrawi, *Nizhâm al-Wizârah fi al-Daulah al-Abbasiyyah*, Beirut: Mu`assasah al-Risâlah, 1980, hal. 189.

¹¹² Nama lengkapnya adalah Abd al-Qâhir bin Abd Rahman al-Jurjani, lahir di kota jurjan yang terletak antara Thabaristan dan Khurasan. Ia dianggap sebagai peletak

Dr. Syauqi Dhaif, menyatakan bahwa al-Zamakhshari banyak mengambil teori *bayân* dan *balâghah* yang dikembangkan al-Jurjani dalam kitabnya *dalâil al-I'jâz* dan *asrâr al-balâghah*, kemudian ia terapkan dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an.

Salah satu teorinya, al-Jurjani menegaskan bahwa, apabila dalam suatu ungkapan tidak ada bentuk nasy atau istifham, sementara subyeknya berupa isim *al-ma'rifah* dan didahulukan seperti ungkapan *أنا فعلت*, pendahuluan subyek tersebut mengandung maksud *takhshish* (pengkhususan) atau memberikan ketegasan pesan yang terkandung dalam subyek kepada di pendengar.

Al-Zamakhshari menerapkan teori di atas dalam salah satu contoh penafsiran ayat 26 surat ar-Ra'd sebagai berikut:

(اللَّهُ يَسُطُّ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ وَيَقْدِرُ وَفَرَحُوا بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا فِي الْآخِرَةِ إِلَّا

مَتَاعٌ) أي الله وحده يسط الرزق ويقدره دون غيره¹¹³

Dengan demikian, makna ayat di atas adalah bahwa hanya Allahlah yang memberi jalan kelonggaran dan keterbatasan rizki kepada orang yang Ia kehendaki.

3. Karya-karya Ilmiah

Al-Zamakhshari dibesarkan di Khawarizm yaitu suatu wilayah islam yang aman dan memiliki ekonomi yang stabil, tentu memiliki pengaruh sangat besar terhadap gairah penduduk setempat untuk terus menuntut berbagai ilmu pengetahuan yang marak pada masa itu. Apalagi setelah wilayah itu berada pada kekuasaan Dinasti Saljuk, yang dipimpin oleh Malikiyâh dan seorang perdana menteri ternama yaitu Nizhâm al-Mulk, yang pada masa itu mendirikan sejumlah proyek akademi yang

dasar pertama teori-teori ilmu Ma'ani dan ilmu balaghah, kemudian dikembangkan pula ilmu Ma'ani yang sebelumnya ketiga ilmu tersebut belum tersusun secara sistematis. Kitabnya yang paling populer adalah *Dalâil al-I'jâz* yang berisi tentang ilmu Ma'ani, dan *Asrâr al-Balaghah* yang berisi tentang ilmu Bayan. Ia wafat pada tahun 471 H. Syauqi Dhaif, *Al-Balaghah Tathawwur wa Târikh*, Kairo: Dâr al-Ma'ârif, 1965, hal. 160.

¹¹³ Maḥmūd bin 'Umar al-Zamakhshari, *Al-Kasysyâf 'an Haqâiq al-Tanzîl wa 'Uyûn al-'Aqâwil fi Wujûh al-Ta'wil*, Kairo: Dâr al-Hadîts, 2012, Jilid II, hal. 359

pertama kali diorganisasikan dengan baik, untuk menciptakan sistem pendidikan tinggi dalam islam, akademi yang termasyhur adalah Nizhâmiyah.¹¹⁴

Tentu tak terkecuali dengan al-Zamakhsyari, sejak kecil sudah sangat senang belajar dan mengkaji, bahkan seluruh jiwanya sudah dirasuki oleh kecintaan terhadap ilmu, sehingga ia rela hidup membujang. Lebih dari itu, ia menganggap bahwa hasil karya-karyanya adalah putra-putra terbaik, karena tidak pernah menyakitkan hati. Gambaran ini dapat dilihat dari bait-bait syairnya sebagai berikut:

حصانهم أمه الدراسة	بني فاعلم بنات فكري
وصفن بالفضل والنفاسة	أبناء صدق لهم
في كنف الصون والحراسة	حماة عرضي محصنوه
خلق صحيح بلا شكاسة	بر صريح بلا عقوق

*“Ketahuilah, keturunanku adalah anak-anak buah pikiranku,
Mereka dipelihara oleh ibunya, yaitu dirasah,
Mereka anak-anak yang jujur yang berjiwa luhur,
Yang memiliki keutamaan dan kebanggaan,
Mereka perisai dan pelindung kepribadianku,
Yang tak lengah dan sungkan menjagaku,
Selalu berbuat baik, tak pernah menyakiti,
Berakhlak mulia tak pernah membuat sulit”*

Al-Zamakhsyari hampir mencurahkan seluruh hidupnya untuk ilmu, karya-karyanya ada yang masih dalam bentuk manuskrip-manuskrip dan tidak sedikit yang sudah diterbitkan dan dibaca orang. Diantara karya-karya ilmiahnya yang sangat populer ialah:

¹¹⁴ Philip K. Hitti, *History of the Arabs*. Diterjemahkan oleh R. Cecep Lukman Yasin dan Dedi Slamet Riyadi dari judul *History of The Arabs; From The Earliest Times to the Present*,...hal. 608.

a. Al-Kasysyâf ‘an Haqâiq al-Tanzîl wa ‘Uyûn al-Ta`wîl fi Wujûh al-Ta`wîl

Al-Kasysyâf ialah contoh karya tafsir yang menggunakan metode *tahlîlî*. Pembahasan dan kandungannya dipengaruhi oleh aliran keagamaan dan kecenderungan (keahlian) yang dianut dan dimilikinya. Corak Mu’tazilah yang dianut oleh al-Zamakhshari dalam mengungkapkan sisi keindahan bahasa sangat menonjol dalam al-Kasysyâf ini. Oleh kalangan Mu’tazilah pada masanya, al-Kasysyâf dijadikan corong-corong yang menyuarakan fatwa-fatwa rasionalnya. Menurut al-Fâdhil bin ‘Asyur, al-Kasysyâf ditulis antara lain untuk menaikkan pamor Mu’tazilah sebagai kelompok yang menguasai *balaghah* dan *ta’wil*.¹¹⁵

Sisi lain dari tafsir al-Kasysyâf, yang diakui sebagai keistimewaannya, terletak pada pembahasan ayat-ayat dengan menggunakan bahasa dan sastra oleh penulisnya yang dengan pendekatan kebahasaan itu ia ungkapkan segi kemu’jizatan al-Qur’an.

Para penentang al-Qur’an pada masa itu cenderung mengakui keistimewaan al-Qur’an terutama dari segi keindahan bahasa dan sastranya. Penafsirannya kadang ditinjau dari arti mufradat yang mungkin dengan merujuk kepada ucapan-ucapan orang Arab terhadap syair-syairnya atau *ta’rifat* yang dipakai dan popular. Kadang penafsirannya juga didasarkan pada tinjauan gramatika atau nahwu, apabila susunan kalimat dalam ayat itu memungkinkan beberapa alternatif jabatan kata, maka ia kemukakan dalam tafsirnya.

Dan dalam hal mengungkapkan keindahan bahasa dan sastra al-Qur’an, al-Zamakhshari diakui sebagai seorang yang ahli dalam bidangnya, bahkan tidak sedikit ulama dari kalangan Sunni mengaguminya. Ibnu Khaldun misalnya, ia mengakui keistimewaan al-

¹¹⁵ Al-Fâdhil bin ‘Asyur, *Al-Tafsîr wa Rijâluhu*, Kairo: Majma’ al-Buhuts al-Islâmiyyah, 1970, hal.46

Kasasyâf dari segi pendekatan sastra (*balaghah*)-nya dibanding kebanyakan karya-karya tafsir ulama *mutaqaddimin* lainnya.¹¹⁶

Al-Fâdhil bin ‘Asyur lebih jauh menegaskan bahwa sebagian besar pembahasan ulama Sunni terhadap tafsir al-Qur’an didasarkan pada tafsir al-Zamakhsyari.¹¹⁷

Kemampuan al-Zamakhsyari mengenai seluk beluk bahasa dan sastra selalu digunakan dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur’an dengan tidak terlepas dari corak aliran teologinya yaitu Mu’tazilah. Namun demikian, al-Kasasyâf tidak selalu mencerminkan pandangan Mu’tazilah. Ketika menafsirkan ayat-ayat al-Qur’an yang berkaitan dengan hukum, al-Zamakhsyari sering menggunakan pendapat mazhab lain, selain mazhab Hanafi yang dianutnya. Dari sudut ini, jelas kalangan Sunni dapat dengan mudah menerimanya karena mazhab-mazhab itu pun diakui di kalangan mereka.

b. *Asâs al-Balâghah*

Kitab ini adalah kamus yang disusun berdasarkan abjad hijaiyah yang berbeda dari kamus-kamus yang ada sebelumnya. Seperti diketahui, bahwa pelopor pertama yang menyusun kamus dalam bahasa Arab adalah al-Khalil bin Ahmad al-Farahidi¹¹⁸ yang menyusun entrinya berdasarkan urutan makhraj huruf bahasa Arab, mulai dari *halq* (tenggorokan), kemudian ke lidah, gigi dan bibir. Karena memulai entrinya dari huruf ‘*ain* maka beliau namakan kamus ini dengan kitab *al-‘Ain*.

¹¹⁶ Abdurrahman bin Khaldûn, *Muqaddimah ibn Khaldûn*, Kairo: Dâr al-Fikr, t.t, hal. 440 dan 553.

¹¹⁷ Al-Fâdhil bin ‘Asyur, *Al-Tafsîr wa Rijâluhu*,... hal.46

¹¹⁸ Nama aslinya adalah Khalil bin Ahmad al-Farahidi al-Bashri, lahir pada tahun 100 H., wafat pada tahun 175 H. ia tinggal dan berkembang di Bashrah. Semasa hidupnya, ia belajar di *halaqah* kepada ulama hadits, ulama fiqh, ulama bahasa dan ulama nahwu. Diantara guru-gurunya adalah ‘Isa bin ‘Umar bin al-A’la. Ia terkenal memiliki kecerdasan atau intelegensi yang sangat tinggi. Semasa belajar, ia terkenal kritis dan jeli dalam berfikir terutama dalam penulisan metode dalam kamus Arabnya. Syauqi Dha’if, *Al-Madâris al-Nahwiyyah*, Kairo: Dâr al-Ma’ârif, t.t, hal. 30.

Kalau kita lihat bentuk sistematika kamus bahasa Arab yang ada sekarang, kita dapat membaginya ke dalam beberapa bagian¹¹⁹, sebagai berikut:

- 1) Kamus yang disusun urutan entrinya berdasarkan urutan makhraj bunyi atau cara rolling bunyi, seperti yang dilakukan oleh al-Khalil bin Ahmad dengan kamusnya al-*‘Ain*, Al-Azhari¹²⁰ dengan kamusnya *Tahdzîb al-Lughah*, dan Ibnu Saidah dengan kamusnya al-*Muḥkam*.
- 2) Kamus yang disusun urutan entrinya berdasarkan urutan huruf asal yang berada di awal kata atau di akhir kata, seperti yang dilakukan oleh al-Jauhari dengan kamusnya *al-Shihâh*, Ibn al-Manzhûr dengan kamusnya *Lisân al-‘Arab*, al-Fairuz Abadi dengan kamusnya *al-Qamûs al-Muḥîth*, al-Zamakhsyari dengan kamusnya *Asâs al-Balâghah*, dan al-Fayumi dengan kamusnya *al-Mishbâh al-Munîr*.
- 3) Kamus yang disusun urutan entrinya berdasarkan tema-tema, seperti yang dilakukan oleh Abu ‘Ubaid al-Qasim bin Salam dengan kamusnya *al-Gharîb al-Mushannaḥ*, al-Tsa’labi¹²¹ dengan

¹¹⁹ Hâzim ‘Ali Kamal al-Dîn, *Dirâsat fi ‘Ilm al-Ma’âjim*, Kairo: Maktabah al-Adab, 1999, hal. 32-50. Emil Ya’qub mengklasifikasikan kamus menjadi delapan, yaitu 1) kamus bahasa المعاجم اللغوية ; 2) kamus terjemah معاجم الترجمة ; 3) kamus tematik معاجم الموضوعية ; 4) kamus etimologis المعاجم التأصيلية ; 5) kamus histories المعاجم التاريخية ; 6) kamus istilah معاجم التخصص ; 7) ensiklopedia دوائر المعارف ; 8) kamus bergambar المعاجم المصورة. Emil Badi’ Ya’qub, *Fiqh al-Lughah al-‘Arabiyyah wa Khashâisuhâ*, Beirut: Dâr al-Tsaqafah al-Islamiyyah, 1982, hal.15-20.

¹²⁰ Nama asli beliau ialah Ibn Azhari bin Nuh bin Sa’id bin Abd ar-Rahman, Beliau lahir pada tahun 202 H. dan wafat pada tahun 270H. beliau banyak menimba ilmu di kota Baghdad. Diantara guru-gurunya ialah Ibn Duraid, Ibn Sarrâj, Ibrahim bin ‘Arafah, dan lain-lain. Beliau merupakan seorang yang banyak menghasilkan karya-karya besar dalam berbagai bidang pengetahuan, khususnya di bidang sastra Arab. Diantara karya-karyanya ialah *Kitab al-Ma’rifah al-Subhi*, *Kitab al-Taqrîb fi al-Tafsîr*, *Kitab ‘Ilal al-Qira’at*, *Kitab Tafsîr Syair Abi Tammâm* serta masih banyak yang lainnya. Abu ‘Abdullah Yaqûṭ bin Abdullah al-Rûmi al-Hamawi, *Mu’jam al-Buldan aw Irsyâd al-Adib Ila Ma’rifah al-Adib*, Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah, 1991, hal.112-113.

¹²¹ Nama aslinya ialah Abu Manshur Abd al-Malik bin Muhammad bin Isma’il al-Tsa’labi, beliau merupakan salah satu pakar dalam bidang bahasa Arab. Dilahirkan di kota Naisabur pada tahun 350H. (961 M.). sedangkan namanya al-Tsa’labi adalah penisbatan kepada pekerjaannya yaitu sebagai pengusaha kulit musang (pelanduk). Dan meninggal pada tahun 1038 M. beliau

kamusnya *Fiqh al-Lughah*, dan Ibn Sîdah dengan kamusnya *al-Mukhashshash*.¹²²

- 4) Kamus yang disusun berdasarkan urutan abjad huruf yang ada pada kata bahasa Arab, atau disusun tidak berdasarkan akar kata, seperti yang dilakukan oleh Dr. Rohi al-Ba'albaki dengan kamus dwi bahasanya yaitu *al-Mawrid*.
- 5) Sistem alfabetis yang diurutkan berdasarkan huruf pertama dari setiap kata dasar, setelah huruf-huruf tambahannya dibuang, seperti yang dilakukan oleh Ibn Faris¹²³ (395 H) dalam *Mu'jam Maqâyîs al-Lughah* dan *al-Mu'jam al-Wasîth* yang disusun oleh tim dari Majma' al-Lughah al-'Arabiyyah di Kairo dan dipimpin langsung oleh Ibrahim Anis.

Kamus Asâs al-Balaghah merupakan kamus yang lebih maju dibanding dengan yang lainnya dari segi sistematika penyusunan entrinya, karena disusun berdasarkan urutan huruf asal pertama dari

merupakan seorang penulis yang sangat produktif, diantara karya-karyanya adalah *Fiqh al-Lughah wa Sir al-'Arabiyyah*, *Yatîmah al-Dahr* dan *Lathâ'if al-Ma'ârif*. Emil Badi' Ya'qub, *Fiqh al-Lughah al-'Arabiyyah wa Khashâisuhâ*,... hal.43.

¹²² Nama asli beliau ialah Abu al-Hasan Ali bin Isma'il al-Lughawi al-Andalusi yang terkenal dengan sebutan Ibn Sidah. Ia merupakan seorang pengarang kitab yang sangat produktif, salah satu karyanya ialah *al-Mukhashshash* ini, kitab ini diterbitkan oleh Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, Beirut, terdiri dari 5 jilid besar. Kedalaman ilmu sastra Arabnya tidak dapat diragukan lagi. Karya-karya yang lainnya ialah *Syâz al-Lughah*, *al-'Âlim wa al-Muta'allim*, *al-Hamasah* dan lain sebagainya. Bahkan menurut al-Humaidi ia merupakan seorang yang sangat kuat hafalannya walaupun tidak bisa melihat. Ibnu Hajar al-'Asqalâni, *Lisân al-Mîzân*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1993, Jilid 4, hal. 234

¹²³ Nama aslinya adalah Ahmad bin Faris bin Zakariyya bin Muhammad bin Habib al-Razi al-Lughawi, beliau dilahirkan pada tahun 329 H dan wafat di kota al-Rai atau al-Muhammadiyah. Diantara gurunya adalah Abu Bakr Ahmad bin al-Hasan al-Khatib, Abu al-Hasan Ali bin Ibrahim bin Salamah al-Qaththan dan Abu al-Hasan Ali bin Abd al-Aziz. Adapun murid-muridnya adalah Badi' al-Zaman al-Hamadzani, Abu Thalib bin Fakhr al-Daulah al-Buwaihi dan al-Shahib Isma'il bin Abd. Lihat Umar Faruq al-Thiba', *Muqaddimah al-Muhaqqiq fi al-Shahabi*, Beirut: Maktabah al-Ma'ârif, 1993, hal. 5. Ia juga merupakan seorang yang cemerlang dalam berbagai disiplin ilmu, dalam bidang perkamusannya maka beliau mengarang *Majmal al-Lughah* dan *Maqâyîs al-Lughah*, masih banyak lagi karangan-karangan monumentalnya. Oleh karenanya, tidak mengherankan jika para ulama menyebutnya sebagai Begawan dalam bidang bahasa Arab. Amin Muhammad Fakhir, *Ibnu Faris al-Lughawi; Manhajuhu wa Atsaruhu fi al-Dirasat al-'Arabiyyah*, Saudi Arabiya: Jami'ah al-Imam Muhammad bin Su'ud al-Islamiyyah, 1991, hal. 12-13.

suatu kata, dengan memperhatikan huruf asal kedua, dan ketiga, di samping pemberian arti yang meliputi arti hakiki dan arti majazi dalam setiap kata yang dikemukakan.

Jelas penyusunan kamus seperti ini akan mempermudah bagi setiap orang yang ingin mencari arti kata yang dimaksud, baik arti hakiki maupun *majazi*, lebih-lebih dalam setiap mengemukakan arti majazi selalu didatangkan contoh-contoh kongkrit dari ungkapan orang Arab, syair, al-Qur'an, atau hadits Nabi. Dalam mukaddimahny al-Zamakhsyari mengemukakan maksudnya:

“Buku ini disusun dengan tata urutan yang populer sehingga mudah dipakai, seseorang yang ingin mencari arti kata di dalamnya, cukup menunjuk objek yang dicarinya tanpa harus membuang-buang waktu dan memutar pikiran seperti terhadap buku yang disusun oleh al-Khalil dan Sibawaih.”¹²⁴

Mengenai buku *Asâs al-Balaghah* ini, Ibn hajar al-‘Asqalani¹²⁵ berkomentar:

“Pengarangnya adalah betul orang-orang yang mumpuni dalam ilmu balaghah dan perubahan kalimat, bukunya termasuk buku yang paling baik, karena ditulis dengan baik, dan lafaz-lafaznya yang dipakai baik secara terpisah maupun tersusun dijelaskan arti hakiki dan majazinya.”

c. Al-Mufashshal fi ‘Ilmi al-Lughah

Al-Zamakhsyari membagi kitabnya *al-Mufashshal* ini ke dalam empat bab, yaitu:

¹²⁴ Maḥmūd bin ‘Umar al-Zamakhsyari, *Asâs al-Balâghah*,... hal. 8

¹²⁵ Beliau ialah ulama besar, ahli hadits kenamaan. Ia lahir pada tahun 773 H di Mesir dan wafat tahun 852 H. nama aslinya ialah al-Hafizh Syihab al-Din Ahmad bin ‘Ali bin Hajar al-Asqolani. Dalam usia masih muda ia telah hafal al-Qur’an 30 juz. Ilmu yang paling ia dalami ialah hadits Rasul saw. Kitab Shahih Bukhari merupakan focus pengkajiannya. Kitab ini dihafal dan diajarkannya, sehingga beliau menulis sebuah kitab yang sangat besar manfaatnya bagi umat islam yaitu Fath al-Bâr, yang merupakan syarh dari kitab shahih al-Bukhari, kitabnya terdiri dari 13 jilid besar, dan banyak lagi karangan-karangan beliau lainnya. Harun Nasution, *Ensiklopedi Islam Indonesia*, Jakarta: Djambatan, 1992, hal. 355-336.

- 1) Bab pertama membahas tentang *al-ism* yang meliputi bahasa *al-marfû'ât*, *al-manshûbât*, *al-majrûrât*, *al-nasab*, *tashghir*, dan *al-musytaqqât*.
- 2) Bab kedua membahas tentang *al-af'âl*, yang meliputi macam-macam dan hukum-hukum *fi'il*.
- 3) Bab ketiga membahas tentang *al-ahrûf* yang meliputi bahasan jenis-jenis huruf dan artinya.
- 4) Bab keempat membahas tentang hal-hal yang tidak menjadi bahasan *ism*, *fi'il*, atau *harf*, seperti masalah *imâlah*, *ziyâdah*, *waqf*, *ibdâl*, *'ilal*, dan *idghâm*.

Kalau kita melihat sisi bahasannya, kitab ini tidak hanya membahas masalah nahwu, tetapi ia juga membahas masalah *ashwât* (bunyi). Kitab ini berbeda dengan kitab-kitab *nahwu* lainnya, karena dilengkapi dengan banyak contoh dari al-Qur'an, hadits Nabi, *sya'ir*, dan tulisan para sastrawan Arab terkemuka ketika menjelaskan masalah bahasa.

Buku ini berisi uraian mengenai persoalan pengajaran nahwu. Buku ini menurut 'Abd al-Majid Dayyâb ditulis oleh al-Zamakhsyari selama dua tahun (513-515) dengan bahasa yang cukup jelas.

d. Berikut karya-karya beliau lainnya

Di bidang bahasa:¹²⁶ *al-Asmâ' fi al-Lughah*, buku ini menurut al-Hûfi merupakan salah satu bagian dari bukunya yang berjudul *Muqaddimah al-Dzahab*. Bagian pertama buku ini berisi uraian mengenai *ism*, dan bagian keempat berisi mengenai *Tashrîf al-Af'âl*; *Ajâb al-'Ajîb fi Syarh Lamiyat al-Arab*, buku ini diterbitkan di Kairo pada tahun 1324 H dan tahun 1928 M.; *al-Jibâl wa al-Amkinah wa al-Miyâh*, buku ini diterbitkan di Najef pada tahun 1962 M.; *Jawâhir al-Lughah*; *Hâsiyah 'ala al-Mufashshal*; *al-Durr al-Muntakhab fi Kinâyât wa Isti'ârât wa Tasybîhât al-'Arab*, sebagian dari buku ini

¹²⁶ Firdaus Hulwani, *Telaah Atas Sanad Hadits Dalam Kitab Tafsir Al-Kasasyâf; Studi Tentang Kualitas Hadits Pada Ayat-Ayat Tahlil*, UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2007, hal. 57.

ditulis dalam *Majlah al-Majma' al-'Ilmi al-'Iraqi* yang diedit oleh Dr. Buhaijah Baqir al-Husna.; *Shamim al'Arabiyyah*, tentang buku ini terdapat perbedaan pendapat para ulama. Menurut Ahmad Muhammad al-Hûfi, buku ini tidak terkenal. Fadhil al-Sâmirâ'i menyatakan bahwa di Perpustakaan Museum Irak di Baghdad terdapat suatu manuskrip dengan judul *Shamim al-'Arabiyyah* dengan no. 1002 yang pengarangnya dinisbahkan kepada al-Zamakhsyari, tetapi sampulnya tertera tulisan *Mukhtashar al-Lughah li al-'Allamah Jâr Allah al-Zamakhsyari*. Lebih lanjut Fadhil al-Sâmirâ'i menyatakan bahwa menurut komentar Husein Nasshâr, buku ini bukanlah buku yang ditulis oleh al-Zamakhsyari dengan alasan bahwa system penulisan buku tersebut sangat berbeda. Husein Nasshâr lebih condong untuk menyebutkan bahwa buku tersebut merupakan ringkasan dari buku *Ishlâh al-Manthiq* oleh Ibn Sikkit atau yang serupa dengannya. Ia tidak pernah mengetahui buku yang berjudul *Asâs al-Lughah* yang ditulis al-Zamakhsyari, yang ia ketahui hanyalah buku *Asâs al-Balâghah*.; *al-Mustashfa fi Amsâl al-'Arab*, buku ini merupakan ensiklopedi mengenai pepatah dalam bahasa Arab yang menghimpun sebanyak 3461 pepatah yang disusun secara hija'i. buku ini diterbitkan pertama kali di India pada tahun 1962 M.; *Mu'jam al-'Arabi al-Farisi*, buku ini merupakan kamus bahasa Arab-Persi.

Di bidang *nahwu*:¹²⁷ *al-Anmûdzij fi al-Nahwi*, buku ini merupakan buku kecil yang berisi ringkasan isi bukunya *al-mufashshal*, diterbitkan pertama kali di Mesir pada tahun 1289 H, dan diterbitkan di Istambul, Turki pada tahun 1298 H. buku ini telah diberi ulasan oleh banyak ulama.; *Syarah Abyât Kitab Sibawaih*, buku ini berisi penjelasan tentang bait-bait syair yang disusun oleh Sibawaih yang berkaitan dengan ilmu *nahwu*.; *Syarh al-Mufashshal*, buku ini berisi uraian mengenai penjelasan tentang beberapa kesulitan yang

¹²⁷ Firdaus Hulwani, *Telaah Atas Sanad Hadits Dalam Kitab Tafsir Al-Kasasyâf; Studi Tentang Kualitas Hadits Pada Ayat-Ayat Tahlil*,...hal.57

terdapat dalam kitab *al-mufashshal*. Salah satu naskah buku ini terdapat di Leiden, Belanda.

Di bidang sastra:¹²⁸ *Athwâq al-Dzahab*, dalam bidang sastra buku ini menurut beberapa ulama, seperti Mushtafa al-Sâwi al-Juwaini, pada mulanya bernama *al-Nashâih al-Shighar*, di perpustakaan museum Iraq, buku ini tercatat sebagai manuskrip no. 567 di bawah judul Kitab *Athwâq al-Dzahab fî 'Ilm al-Adab* yang juga dinamakan *al-Nashâih al-Shighar*.; *Diwân al-Zamakhsyari*, merupakan manuskrip yang masih tersimpan dengan baik di Dâr al-Kutub al-Mishriyyah di Kairo dengan no. 529/adab. Manuskrip ini telah diulas dalam bentuk tesis untuk memperoleh gelar majester oleh 'Abd al-Sattâr Daif, seorang mahasiswa Fakultas Dâr 'Ulûm, Universitas Kairo .; *Diwân al-Tamtsîl*, buku ini disebutkan dalam buku Yaqut, dan Ibn Khallikan dan pengarang Hadiyyah al-'Arifin Jilid II, hal. 402 .; *Diwan al-Khutab*, disebutkan dalam kitab yang disusun oleh Yaqut.; *Diwân al-Rasâ'il*, juga buku ini disebutkan dalam buku Yaqut, Ibn Khallikan, dan penulis buku *Tâj al-Tarâjum*.; *Rabi' al-Abrâr*, merupakan suatu manuskrip yang telah diedit oleh Abd al-Majid Dayyab, dan diterbitkan oleh al-Hai`ah al-Mishriyyah al-'Ammah li al-Kitab di Kairo pada tahun 1992.; *Maqâmât al-Zamakhsyari*, buku ini berisikan 50 nasihat yang pada dasarnya ditujukan kepada al-Zamakhsyari sendiri. Buku ini dicetak pertama kali di Kairo pada tahun 1312 H dan cetakan kedua pada tahun 1320 H.; *Qashîdah fî Su'al al-Ghazali*, buku ini berisi uraian mengenai kalam yang antara lain menjelaskan tentang bagaimana Allah duduk di atas 'Arsy.

Buku-buku lain yang disusun mengenai bidang ini tetapi kurang dikenal, antara lain: *al-Nashâih al-Shighar wa al-Bawâligh al-Kibar*; *Nawâbigh al-Kalim*; *Risâlat al-Mas`alah*; *al-Risâlat al-Nashihah*; *Sawâir al-Amtsâl*, *Risâlat al-Asrar*.

¹²⁸ Firdaus Hulwani, *Telaah Atas Sanad Hadits Dalam Kitab Tafsir Al-Kasysyâf; Studi Tentang Kualitas Hadits Pada Ayat-Ayat Tahlil*,...hal. 59

Dari kitab-kitab yang telah dipaparkan tadi, dapat diketahui bahwa al-Zamakhsyari adalah seorang ulama yang mempunyai wawasan yang luas mengenai berbagai bidang ilmu, yang tidak hanya mengenai ilmu agama, tetapi juga masalah ilmu bahasa. Kemampuan dan kedalaman ilmunya di bidang bahasa inilah yang menjadikannya sangat terkenal, terutama ketika ia menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an dengan menggunakan kaidah-kaidah kebahasaan dan *balaghah*.

4. Tafsir *al-Kasysyâf*

Nama lengkap tafsir ini adalah "*Al-Kasysyâf 'an Haqâiq al-Tanzîl wa 'Uyûn al-'Aqâwil fi Wujûh al-Ta`wîl*" yang berarti "*Penyingkap Tabir Hakikat Wahyu dan Mata Air Hikmah Dalam Aneka Pentakwilan*" yang penulisnya memakan waktu kurang lebih 30 bulan atau 3 tahun, kitab ini terdiri dari 4 jilid. Dimulai ketika ia berada di Makkah pada tahun 526 H. dan selesai pada hari senin 23 Rabi'ul Akhir 528 H.¹²⁹

Ide al-Zamakhsyari dalam penulisan tafsir *al-Kasysyâf* ini dilatarbelakangi oleh:

Pertama, semakin banyaknya permintaan agar ia menulis sebuah kitab tafsir.

Kedua, berasal dari permintaan suatu kelompok yang menamakan diri *al-Fi`ah al-Nâjiyah al-Adaliyyah* (Mu'tazilah).

Ketiga, atas dorongan al-Hasan bin Ali bin Hamzah bin Wahhas dan kesadaran diri sendiri. Hal ini sebagaimana yang ia kemukakan dalam muqaddimah tafsirnya, sebagai berikut:

"... Mereka menginginkan adanya sebuah kitab tafsir dan mereka meminta saya supaya mengungkapkan hakikat makna al-Qur'an dan semua kisah yang terdapat di dalamnya termasuk segi-segi pentakwilannya".¹³⁰

¹²⁹ Maḥmûd bin 'Umar al-Zamakhsyari, *Al-Kasysyâf 'an Haqâiq al-Tanzîl wa 'Uyûn al-'Aqâwil fi Wujûh al-Ta`wîl*,... Jilid IV, hal. 655.

¹³⁰ Maḥmûd bin 'Umar al-Zamakhsyari, *Al-Kasysyâf 'an Haqâiq al-Tanzîl wa 'Uyûn al-'Aqâwil fi Wujûh al-Ta`wîl*,... Jilid I, hal. 5.

Dalam penyusunannya, tafsir ini disusun berdasarkan tartib mushaf utsmani. Yang terdiri dari 30 juz dan 114 surat. Dimulai dari surat al-Fatihah dan diakhiri dengan surat al-Nas. Setiap surat diawali *basmalah* kecuali surah *al-Taubah*.

Sebelum menafsirkan al-Qur'an, terlebih dahulu al-Zamakhsyari menuliskan ayat al-Qur'an yang akan ditafsirkan, kemudian memulai penafsirannya dengan mengemukakan pemikiran rasionalnya yang didukung dengan dalil-dalil riwayat (*hadits*) atau ayat al-Qur'an, baik berhubungan dengan *asbabunnuzul* suatu ayat atau dalam hal penafsiran ayat. Meskipun demikian ia tidak terikat oleh riwayat dalam penafsirannya. Dengan kata lain, kalau ada riwayat yang mendukung penafsirannya ia akan mengambilnya, dan kalau tidak ada riwayat ia akan tetap melakukan penafsirannya.

Bila diperhatikan dengan cermat, akan nampak dengan jelas metode yang dipergunakan oleh al-Zamakhsyari dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an. Ia juga menyingkap aspek munasabah antara ayat yang satu dengan yang lainnya atau antara surat yang satu dengan surat yang lainnya, sesuai dengan tertib susunan surat-surat dalam mushaf utsmani. Untuk membantu mengungkap makna ayat-ayat, ia juga menggunakan riwayat-riwayat dari para sahabat dan para tabi'in dan kemudian mengambil *konklusi* dengan pemikirannya sendiri.

Sedangkan untuk rujukan atau referensi penulisan kitab tafsir ini, al-Zamakhsyari menggunakan beberapa kitab, antara lain:

- a. Rujukan dari kitab tafsir
 - Tafsir al-Mujahid (104 H)
 - Tafsir Amr bin 'Ash bin 'Ubaid al-Mu'tazili (144 H)
 - Tafsir Abu Bakar al-Mu'tazili (235 H)
 - Tafsir al-Zujjâj (311 H)
 - Tafsir al-Rummani (382 H)
 - Tafsir Abu Thalib dan Ja'far al-Shadiq
 - Tafsir dari kelompok Jabariyyah dan Khawarij

- b. Rujukan dari kitab tata bahasa
- Kitab al-Nahwi, karya Sibawaih (146 H)
 - Ishlah al-Manthiq karya Ibn al-Sikkit (244 H)
 - Al-Kamil, karya al-Mubarrad (285 H)
 - Al-Mutammim karya Abdullah bin Dusturiyyah (347 H)
 - Al-Hujjah karya Abu Ali al-Farisi (377 H)
 - Al-Halabiyyat karya Abu Ali al-Farisi (377 H)
 - Al-Tammam karya Ibnu Jinni (392 H)
 - Al-Muhtasab karya Ibnu Jinni (392 H)
 - Al-Tibyan karya Abu al-Fattah al-Hamadani
- c. Rujukan dari kitab sastra
- Al-Hayaran karya al-Jahiz
 - Al-Hamasah karya Abu Tamam
 - Istaghfir dan Istaghfiri karya Abu Abd al-Mu`arri
- d. Rujukan dari kitab qira`at
- Mushaf Abdullah Ibn Mas`ud
 - Mushaf Haris bin Suwaid
 - Mushaf Ubay bin Ka`ab
 - Mushaf ulama Hijaz dan Syam

B. Ibnu ‘Athiyyah dan Tafsir *al-Muḥarrar al-Wajîz*

1. Pertumbuhan dan Latar Belakang Pendidikan

Nama lengkapnya Abu Muhammad ‘Abd al-Haqq bin Gâlib bin ‘Abd al-Rahman bin Gâlib bin ‘Abd Ra`ûf bin Tamâm bin ‘Abd Allah bin Tamâm bin ‘Athiyyah bin Khâlîd bin ‘Athiyyah al-Muḥâribi (al-Dâkhil).¹³¹

¹³¹ ‘Abd Wahab Fâyid, *Manhaj Ibni ‘Athiyyah fi Tafsir al-Qur’an al-Karîm*, al-Qâhirah: al-Hay`ah al-‘Âmmah li Syu`un al-Mathâbi al-Amîriyyah, 1973, hal. 15. Ungkapan ad-Dâkhil mengindikasikan bahwa dialah yang pertama kali masuk ke Andalusia dari Bani ‘Athiyyah.

Ibnu ‘Athiyyah dilahirkan pada tahun 481 H./1088 M.¹³² di Granada Andalusia. Dia hidup di lingkungan keluarga ilmunan, terhormat dan cerdas,¹³³ orang tuanya seorang imam hadits (*hafizh*), guru terkemuka, suka melakukan perjalanan untuk mencari ilmu dan berguru kepada para ulama untuk memperdalam ilmunya.¹³⁴

Ibnu ‘Athiyyah pun mengikuti jejak orang tuanya yang tumbuh sebagai seorang yang sangat cerdas, rajin, dan menyenangkan ilmu pengetahuan. Karena itulah, dia mendatangi guru-guru yang berada di beberapa ibukota yang maju di wilayah Andalusia. Jika dia tidak sempat menemui mereka secara langsung, dia melakukan korespondensi untuk memperoleh *ijazah ilmiyyah* dari guru yang bersangkutan. Kota-kota besar yang pernah dikunjungi oleh Ibnu ‘Athiyyah dalam menuntut ilmu, antara lain adalah: Cordova (*Qurthubah*), Seville (*Isybilyyah*), Murcia (*al-Mursiyah*), Valencia (*Balansiyah*) dan Jiyân.¹³⁵

Latar belakang keahlian guru-gurunya yang beragam serta perjuangan sebagian mereka dalam menegakkan keadilan dan membela kebenaran, membentuk pribadi Ibnu ‘Athiyyah, yang tercermin dalam kehidupannya sebagai seorang ulama (ahli Tafsir, Hadits, Fiqh, Qira`at, Bahasa dan Sastra Arab), seorang pejuang yang turut berperang bersama pasukan *al-Murâbithûn* dan sebagai hakim (*qâdhi*)¹³⁶ di Almeria (*al-Mariyyah*) sejak bulan Muharram 529 H./1134 M.¹³⁷

¹³² Al-Maqqariy, *Nafh al-Thib min Gushn al-Andalus al-Rathîb*, Jilid I, tahqîq Ihsân ‘Abbas, Beirut: Dâr al-Shadîr, 1988, hal. 292

¹³³ Abu al-Hasan ‘Ali bin ‘Abd Allah bin al-Hasan al-Nabâhî, *Târîkh Qudhâh al-Andalus*, Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah, 1995, Cet. I, hal. 141

¹³⁴ Ibnu Farhun al-Mâlikiy, *al-Dibâj al-Mudzahhab fi Ma’rifah ‘Ulama al-Madzhah*, Juz II, tahqiq Muhammad al-Ahmadiy Abu al-Nur, al-Qâhirah: Dâr al-Turâts, t.th., hal. 58

¹³⁵ ‘Abd Wahab Fâyid, *Manhaj Ibni ‘Athiyyah fi Tafsir al-Qur’an al-Karîm*,... hal. 56

¹³⁶ Al-Hâfîzh Syams al-Din Muhammad bin Ahmad al-Dâwûdi, *Thabaqat al-Mufasssirin*, Juz 1, tahqiq ‘Ali Muhammad ‘Umar, al-Qâhirah: Maktabah Wahbah, 1972, Cet. 1, hal. 260

¹³⁷ Abu al-Hasan ‘Ali bin ‘Abd Allah bin al-Hasan al-Nabâhî, *Târîkh Qudhâh al-Andalus*,... hal. 142

‘Abd Wahab Fayid dengan mengutip al-Fahrasat menjelaskan ada tiga puluh orang guru Ibnu ‘Athiyyah, tujuh diantaranya yang paling banyak memberikan ilmu kepadanya, yaitu: *pertama*, ayahnya sendiri, Abu Bakr Gâlib bin Abd al-Rahman, seorang ahli hadits. *kedua*, Abu ‘Ali al-Husayn bin Muhammad al-Ghassâni (427-498 H./1035-1104 M), seorang ahli hadits. *ketiga*, Abu ‘Ali al-Husayn bin Muhammad al-Shadafi (w. 514 H./1120 M). *keempat*, Abu al-Hasan Ali bin Ahmad bin Khalaf al-Anshari yang populer dengan sebutan Ibn al-Badzîs (444-528 H./1052-1133 M), seorang ahli bahasa dan sastra Arab serta ilmu Qira`at (*al-Muqri`*, orang yang terampil mempraktekkan qira`at dan mengajarkannya). *kelima*, Abu Muhammad Abd al-Rahmân bin Muhammad bin ‘Itâb al-Qurthubi (433-520 H./1041-1126 M.), seorang ahli fiqh, hukum, qira`at dan tafsir. *Keenam*, Abu Bahr Sufyân bin al-Âshi bin Ahmad al-Asadi (439-520 H./1047-1126 M), seorang ahli fiqh, dan *ketujuh*, Abu Abd Allah Muhammad bin Ali bin Abd al-Aziz bin Hamadin al-Taglabi (439-508 H./1047-1114 M), seorang ahli fiqh dan sastra Arab.¹³⁸

Dari guru-gurunya ini, Ibnu ‘Athiyyah menimba ilmu dengan beberapa metode, yaitu *sima`i*, *qira`ah*, *munawalah* dan *ijazah*.¹³⁹

¹³⁸ ‘Abd Wahab Fâyid, *Manhaj Ibni ‘Athiyyah fi Tafsir al-Qur’an al-Karîm*,..., hal. 42-46.

¹³⁹ ‘Abd Wahab Fâyid, *Manhaj Ibni ‘Athiyyah fi Tafsir al-Qur’an al-Karîm*,..., hal. 40.. dimaksud dengan metode *simâ`* adalah seorang guru hadits membacakan dari hafalannya atau dari sebuah kitab, sementara yang hadir mendengarkannya, terlepas dari apakah majelis tersebut untuk keperluan imla’ atau tidak. Metode *qirâ`ah* yang oleh sebagian ulama hadits disebut al-‘*aradh* adaah seorang penuntut ilmu membaca hadits dari hafalannya atau dari sebuah kitab di hadapan guru hadits dan guru hadits itu mengkonfirmasi dengan hafalannya atau dengan kitab yang bersangkutan, sebagaimana seorang *qari`* mendemonstrasikan bacaan al-Qur’an di hadapan seorang guru al-Qur’an (*muqri`*). Metode *munâwalah* adalah seorang ahli hadits (*muhaddits*) memberikan satu atau beberapa hadits atau sebuah kitab hadits untuk diriwayatkan darinya. Metode ini berbeda dengan metode *ijazah* yang mengandung pengakuan (sertifikasi) dari si guru atas kemampuan penuntut hadits. Secara definitive metode *ijazah* adalah pemberian izin kepada seseorang atau beberapa orang penuntut hadits oleh seorang guru hadits, beberapa hadits yang dia riwayatkan dan tidak disyaratkan membacakan seluruh hadits tersebut. Muhammad ‘Ajjâj al-Khathîb, *Ushûl al-Hadits ‘Ulumuhu wa Mushtholahuhu*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1989, hal. 233-238.

Murid-muridnya juga banyak ulama terkenal diantara mereka adalah: *pertama*, al-Imam al-Hâfîzh al-Tsiqah Abu Bakr Muhammad bin Khayr bin ‘Umar al-Isybili (w.575 H./1179 M.). *kedua*, al-Imam al-Faqih Abu Bakar Muhammad bin Ahmad bin ‘Abdul Malik bin Abi Jamrah al-Mursi (w. 599 H./1202 M.). *ketiga*, al-Imam al-Hafîzh Abu Qasim Abd al-Rahman bin Muhammad bin ‘Abd Allah al-Anshâri yang dikenal dengan Ibnu Hubaysy (w. 584 H./1188 M.). *keempat*, al-Imam ak-Faylasuf Abu Bakr Muhammad bin ‘Abd al-Malik bin Thufayl al-Qaysi (w. 581 H./1185 M.) yang dikenal dengan Ibnu Thufayl. *kelima*, al-Imam al-‘Alim al-Tsiqah Abu Ja’far Ahmad bin Abd al-Rahman bin Muhammad bin Madha al-Nakhami al-Qurthubi (w. 592 H./1195 M.).¹⁴⁰

Mengenai mazhab yang diikuti oleh Ibnu ‘Athiyyah, dapat diinformasikan bahwa di bidang akidah dan fiqh, dia mengikuti mazhab Ahl al-Sunnah wa al-Jama’ah, secara khusus di bidang fiqh, dia adalah pengikut mazhab Imam Malik. Untuk lebih jelasnya mengenai hal ini, akan dibahas nanti pada pembahasan tentang sumber-sumber yang digunakan dalam menafsirkan al-Qur’an.

Setelah menjalani kehidupan yang sarat dengan perjuangan, baik di bidang ilmu pengetahuan keagamaan maupun dalam peperangan, pada tanggal 15 ramadhan (informasi lain mengatakan tanggal 25 ramadhan) tahun 541 H./1146 M. setelah dia pergi ke Murcia untuk memangku jabatan *qadhi* di sana, namun karena ditolak dia menuju Lorca dan meninggal dunia disana.¹⁴¹

2. Kondisi Lingkungan Masyarakat

Untuk memberikan pemahaman lebih jauh mengenai sosok Ibnu ‘Athiyyah dan tafsirnya, tentu harus mengetahui kondisi sosialnya. Uraian

¹⁴⁰ Ibnu ‘Athiyyah, *al-Muharrar al-Wajiz fi Tafsir al-Kitab al-Aziz*, jilid I, tahqiq Abd al-Salâm ‘Abd al-Syâfi Muhammad, Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah, 2001 M, cet. 1, hal. 3

¹⁴¹ Abd Wahab Fayid menguatkan tahun ini sebagai tahun kematian Ibnu ‘Athiyyah, karena sejumlah data menunjukkan bahwa tidak lama setelah dia ditolak dari al-Mursiyah dia meninggal dunia. ‘Abd Wahab Fâyid, *Manhaj Ibni ‘Athiyyah fi Tafsir al-Qur’an al-Karîm*,..., hal. 77-78.

mengenai kondisi sosial Ibnu ‘Athiyyah dibatasi pada perkembangan ilmu pengetahuan keislaman dan kebijakan pemerintahan selama al-*Murâbithûn* berkuasa di Andalusia, karena rentang kehidupan Ibnu ‘Athiyyah hampir sama dengan masa pemerintahan al-*Murâbithûn* di Andalusia.¹⁴²

Perkembangan ilmu pengetahuan keislaman pada masa al-*Murâbithûn*, mendapatkan perhatian dari pihak pemerintah yang berorientasi keagamaan (secara khusus pada jihad dan penerapan ajaran islam secara maksimal).¹⁴³ Karena itulah, jihad yang mereka lakukan bukan hanya tertuju pada orang-orang kafir, mereka juga memerangi raja-raja kecil (*al-thawâ`if*) yang muslim di Andalusia, yang menurut mereka telah melakukan kerusakan.¹⁴⁴

Ibnu ‘Athiyyah yang hidup sezaman dengan masa pemerintahan al-*Murâbithûn* di Andalusia, masa mudanya bersamaan dengan masa pemerintahan Yûsuf bin Tasyfîn yang berakhir pada tahun 500 H./1106 M. kemudian dilanjutkan oleh putranya Ali bin Yusuf bin Tasyfin sampai dengan tahun 538 H./1143 M. Setelah itu, dilanjutkan pula oleh putranya Tasyfîn bin ‘Ali bin Yusuf bin Tasyfîn hingga tahun 539 H./1145 M.¹⁴⁵

Berdirinya daulah al-*Murâbithûn* ini dilandasi agama, maka dalam perkembangannya selanjutnya, mereka memberikan perhatian khusus terhadap ilmu dan para ulama. Mereka memotivasi para ulama dengan memberikan kedudukan penting bagi para ahli fiqh dengan selalu meminta fatwa kepada mereka dalam berbagai aspek kehidupan dan orang-orang tertentu di antara mereka diberi jabatan sebagai hakim (*qadhi*). Motivasi yang diberikan oleh pihak pemerintah ini, menjadi stimulus bagi para

¹⁴² Pemerintahan al-*Murâbithûn* di Andalusia mulai tahun 479 H. ketika mereka memenangkan pertempuran di al-Zallâqah sampai tahun 539 H. setelah mereka dikalahkan oleh tentara al-*Muwahhidûn*, sementara Ibnu ‘Athiyyah hidup antara tahun 481-541 H. ‘Abd Wahab Fâyid, *Manhaj Ibnî ‘Athiyyah fi Tafsir al-Qur’an al-Karîm...*, hal. 24-26.

¹⁴³ Hasan Ibrahim Hasan, *Târikh al-Islam: al-Siyâsi wa al-Dîni wa al-Tsaqafi wa al-Ijtimâ’i*, Juz 4, Mishr: Maktabah al-Nahdhah al-Mishriyyah, 1967, cet. 1, hal.119.

¹⁴⁴ Ali Muhammad Muhammad al-Shallâbi, *Al-jawhar al-Tsamîn bi Ma’rifah Dawlah al-Murâbithûn*, Mishr: Dâr al-Tawzi wa al-Nasyr al-Islâmiyyah, 2003 M, cet. 1, hal. 143.

¹⁴⁵ W. Montgomery Watt and Pierre Cachia, *A History of Islamic Spain*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1992, cet. Ke-4, hal. 97

ulama, sehingga bermuncullah para ahli dalam berbagai ilmu, terutama ilmu-ilmu agama islam, seperti; Tafsir, Qira`at, Hadits, Fiqh, Ushul Fiqh, dan Farâidh; begitu pula ilmu bahasa, Gramatika (*Nahwu*), Sastra (*Adab*), Sya'ir, 'Arudh, Jurnalistik (*al-Kitâbah*), *Ansâb*, Sejarah, Geografi, Kedokteran, Kimia dan Fisika.¹⁴⁶ Para ulama yang dimaksud adalah, diantaranya:

- 1) Abu 'Ali al-Husayn bin Muhammad al-Gassâni (w. 427-498 H./1035-1104 M.) seorang ahli hadits, bahasa Arab, syair, dan al-Anshâb.
- 2) Abu al-Qasim Khalaf bin Ibrahim bin Hashshâr al-Ma'ruf bi Ibni al-Nakhhâs (w. 511 H./1117 M), seorang ahli Qira`at di Cordova.
- 3) Abu 'Ali al-Husayn bin Muhammad bin Sukrah al-Shadafi (w. 514 H./1120 M), seorang ahli hadits, qira`at, fiqh, serta pernah menjadi hakim (*qadhi*).
- 4) Abu Bakar Ghâlib bin 'Athiyyah al-Muhâribi, orang tua Ibnu 'Athiyyah (441-518 H./1049-1124 M), seorang ahli hadits, syair dan sastra.¹⁴⁷
- 5) Abu al-Walid Muhammad bin Ahmad bin Rusyd (Kakek Ibnu Rusyd *al-Faylasûf*, wafat tahun 520 H./1126 M.), dia seorang ahli fiqh madzhab Maliki, Farâidh, dan Ushûl. Kitabnya antara lain: *al-Muqaddimât*, *al-Bayân wa al-Tahshîl li Mâ fi al-Tawjîh wa al-Ta'lîl*, dan ringkasan dari *al-Mabsûth* dan *Musykil al-Âtsâr*.
- 6) Abu Bakar Muhammad bin Ibrahim bin Abi Aswad al-Gassâni (w. 536 H./1141 M), seorang ahli tafsir.
- 7) Abu Ja'far Ahmad bin Ali bin Khalaf al-Anshâri al-Ma'rûf bi Ibn al-Badzisy (w. 540 H./1145 M), seorang ahli qira`at dan hadits karyanya di bidang qira`at: *al-Iqnâ' fi al-Qirâ`ât al-Sab'* dan *al-Thuruq al-Mutadâwilah fi al-Qirâ`ât*.

¹⁴⁶ Ali Muhammad Muhammad al-Shallâbi, *Al-jawhar al-Tsamîn bi Ma'rifah Dawlah al-Murâbithîn*,...hal. 220-226; 'Abd Wahab Fâyid, *Manhaj Ibni 'Athiyyah fi Tafsir al-Qur'an al-Karîm*,...hal. 27.

¹⁴⁷ 'Abd Wahab Fâyid, *Manhaj Ibni 'Athiyyah fi Tafsir al-Qur'an al-Karîm*,...hal. 28-46.

- 8) Abu Muhammad Abd al-Haqq Ibnu ‘Athiyyah (481-541 H./1088-1146 M.) tokoh yang tafsirnya kita bahas pada tesis ini, seorang ahli fiqh, hadits, tafsir, qira`at, *nahwu*, syair, bahasa, dan sastra Arab.¹⁴⁸
- 9) Al-Qâdhi Abu Bakr Muhammad bin Abd Allah bin al-A’rabi (468-543 H./1075-1148 M.) seorang ahli fiqh, ushul fiqh, hadits, dan tafsir. Karyanya antara lain: *Anwâr al-Fajr fi Tafsîr al-Qur’an*, *Qânûn al-Ta`wîl fi Tafsîr al-Qur’an*, *Ahkâm al-Qur’an*, *Musykil al-Qur’an wa al-Hadits*, *al-‘Awâshim min Qawâshim*, *‘Âridhah al-Ahwadzi fi Syarh al-Turmudzi*, *al-Qabs fi Syarh Muwaththa` Ibn Anas*, *al-Masâlik ‘ala Muwaththa` Mâlik*, *al-Inshâf fi Masâ’il al-Khilâf*, *A’yân al-A’yân*, *al-Mahshûl fi ushûl al-Fiqh*, dan *Qânûn al-Ta`wîl* dan lainnya.

Selain para ahli yang berkaitan dengan ilmu-ilmu agama di atas, pada masa al-Murâbithûn masih tercatat sejumlah ahli bahasa dan sastra, sejarah, geografi dan kedokteran.

- 1) Abu Abdullah Muhammad bin Makki bin Abi Thalib al-Qaysi (w. 535 H./1140 M), seorang ahli bahasa dan sastra.
- 2) Abu al-Abbas Ahmad bin Abd al-Aziz bin Hisyam bin Gazwan al-Farri, seorang ahli *nahwu*, bahasa dan *‘Arudh*. Karyanya antara lain *Fawâid al-Ifshâh ‘an Syawâhid al-Îdhâh*.
- 3) Ahli sejarah terkenal, Ibn al-Shayrafi Abu Zakariyya bin Yahya bin Yusuf al-Anshari al-Garnâthi (w. 570 H./1174 M), penulis *al-Anwâr al-Jaliyyah fi Tarikh al-Dawlah al-Murâbithiyyah* dan *Qashash al-Anba` wa Siyâsah al-Ru`asâ*. Sayangnya kedua buku ini tidak ditemukan lagi, walaupun banyak dikutip oleh para penulis berikutnya, seperti Ibn al-Khatîb, yang banyak mengutip riwayat Alfonso melawan Andalusia pada tahun 519 H./1125 M.¹⁴⁹

¹⁴⁸ Abu al-Hasan ‘Ali bin ‘Abd Allah bin al-Hasan al-Nabâhî, *Târîkh Qudhâh al-Andalus*,... hal. 141; ‘Abd Wahab Fâyid, *Manhaj Ibni ‘Athiyyah fi Tafsir al-Qur’an al-Karîm*,...hal. 28-46.

¹⁴⁹ Ali Muhammad Muhammad al-Shallâbi, *Al-jawhar al-Tsamîn bi Ma’rifah Dawlah al-Murâbithîn*,... hal. 222; ‘Abd Wahab Fâyid, *Manhaj Ibni ‘Athiyyah fi Tafsir al-Qur’an al-Karîm*,...hal. 28-46.

- 4) Abu al-Qâsim Khalaf bin Abd al-Malik wa yu'rafu bi Ibni Busykuwâl (w. 578 H./1182 M). Karyanya *al-Shilah*, yang dia jadikan pelengkap kitab ibn al-Fardhiy terhadap sejarah Ulama Andalusia, *al-Gawâmidh wa al-Mubhamât*, sebanyak dua belas juz, *al-Mahâsin wa al-Fadhâil fi Ma'rifah al-Ulama al-Afâdhil*, sebanyak dua puluh satu juz. Dia termasuk ahli sejarah ternama pada masa al-Murâbithûn.
- 5) Abu Abdullah Muhammad al-Idrisiy. Karyanya *Nuzhah al-Musyâtâq fi Ikhtirâq al-Âfâq*. Kitab ini ditulis oleh al-Idrisi untuk Rujâr al-Tsâni, karena itu dalam bahasa Arab disebut *al-Rujâri*.
- 6) Ibnu Zahr, seorang dokter muslim Andalusia ternama. Dia juga ahli fisika dan kimia. Ayahnya Muhammad bin Marwan seorang ahli fiqh dan hadits di Seville (*Isybîliyyah*), sedangkan anaknya, Abu al-A'la (w.525 H./1130 M) mewarisi ilmu kedokterannya. Abu al-A'lâ mempunyai beberapa karya, antara lain: *al-khawâish*, *al-adwiyah al-mufradah*, *al-îdhâh bi al-syawâhid al-iftidhâh*, *al-Nukât al-thibbiyyah*, dan *al-dhurar*. Praktek kedokterannya diwarisi anaknya, Abu Marwan, karyanya *al-Iqtishad fi shalâh al-ajsâd* dia susun untuk Amir al-Muslimin Abi Ishaq bin Ibrahim bin Yusuf bin Tasyfin.
- 7) Abu al-Walid bin Rusyd al-Faylasûf (w. 557 H./1161 M). karyanya al-Taysîr fi al-Muwâdah wa al-Tadbîr, yang merupakan referensi kedokteran pada abad pertengahan, *al-aghdzîyah*, dan lainnya.¹⁵⁰

Dari uraian di atas, dapat kita ketahui ada tujuh belas cabang ilmu yang berkembang pada masa daulah al-Murâbithûn dan melahirkan sejumlahh ulama terkemuka, baik di bidang ilmu-ilmu agama maupun ilmu-ilmu lainnya. Bahkan antara karya kedokteran yang lahir pada era tersebut, dijadikan referensi di Eropa pada abad pertengahan. Ibnu 'Athiyyah merupakan orang yang paling banyak menguasai cabang-cabang agama pada waktu itu.

¹⁵⁰ Ali Muhammad Muhammad al-Shallâbi, *Al-jawhar al-Tsamîn bi Ma'rifah Dawlah al-Murâbithûn*,... hal. 225.

Demikianlah uraian singkat tentang kondisi sosial pada masa Ibnu ‘Athiyyah yang bersamaan dengan zaman pemerintahan al-Murâbithûn. Dimana pada masa itu tumbuh suburnya ilmu pengetahuan, baik ilmu-ilmu agama maupun lainnya. Walaupun demikian, ilmu-ilmu filsafat, mantiq, ilmu kalam dan ilmu bintang, tampaknya kurang mendapat perhatian dari daulah al-Murâbithûn. Hal ini diduga karena mereka sangat dekat dengan para ahli fiqh dan dalam berbagai hal, mereka selalu meminta fatwa kepada para ahli fiqh tersebut. Di samping itu pula, pada waktu itu, sekalipun ada ulama yang menguasai ilmu-ilmu tersebut, mereka tidak berani menyampaikannya secara terbuka, karena mereka akan dianggap sebagai orang zindik oleh masyarakat dan pemerintah.¹⁵¹

3. Karya-karya Ilmiah

Karya ilmiah atau karya tulis Ibnu ‘Athiyyah tidak banyak, karena di samping berjuang dengan pena, Ibnu ‘Athiyyah juga secara langsung turut berjuang dengan menggunakan pedang dalam peperangan melawan musuh.¹⁵² Karya monumentalnya adalah *al-Muharrar al-Wajîz fi Tafsir al-Kitâb al-Aziz*. Kapan tafsir ini mulai ditulis dan kapan pula penulisannya selesai, tidak ditemukan informasi yang pasti. Yang jelas bahwa penulisan tafsir ini mendapat dukungan dan dorongan dari ayahnya yang membangunkannya di malam hari dan memberikan arahan kepadanya. Ayahnya sendiri wafat pada tahun 518 H./1124 M. Dengan demikian, tafsir ini mulai ditulis ketika ayahnya masih hidup dan pada usianya yang masih muda, sekitar tiga puluh tahunan.¹⁵³ Untuk tafsir ini akan dibahas pada pembahasan berikutnya secara lebih detail.

Kitabnya yang lain adalah al-Fahrasat atau al-Barnâmij yang dia tulis pada tahun 533 H./1138 M. dan manuskripnya ditemukan di Dâr al-

¹⁵¹ Al-Maqqariy, *Nafh al-Thib min Gushn al-Andalus al-Rathib*, Jilid I, tahqîq Ihsân ‘Abbas, ... hal. 221; ‘Abd Wahab Fâyid, *Manhaj Ibni ‘Athiyyah fi Tafsir al-Qur’an al-Karîm*, ... hal. 33-34.

¹⁵² ‘Abd Wahab Fâyid, *Manhaj Ibni ‘Athiyyah fi Tafsir al-Qur’an al-Karîm*, ... hal. 69.

¹⁵³ ‘Abd Wahab Fâyid, *Manhaj Ibni ‘Athiyyah fi Tafsir al-Qur’an al-Karîm*, ... hal. 82-83.

Kutub dengan nomor 26491 b.¹⁵⁴ serta al-Ansâb. Ibnu ‘Athiyyah sering mengikuti peperangan bersama pasukan al-Murâbithun, diilustrasikan oleh para penulis dengan seringnya dia meninggalkan keluarganya. Dalam suatu peperangan yang menghabiskan waktu cukup lama, membuat ayahnya yang sudah tua dan tidak melihat lagi, menjadi rindu kepadanya dan menggubah sebuah syair berikut:

دموعه طارقات الهمم والغمر	يانازح الدار لم تحفل بمن نرحت
من بعد مرآك غير الدمع والسهر	غيبت شخصك عن عيني فما ألفت
لا سيما عند ضعف الجسم والكبر	قد كان أولى جهاد في مواصلي
بالله كن انت لي سمعي وكن بصري	اعتل سمعي وحال الضر في بصري

Hai orang yang sangat jauh dari rumahnya, engkau tidak berkumpul bersama. Orang yang menempuh jalan kepedulian dan pikiran, pergi jauh dari air matanya

Engkau menghilang dari pandanganku dan karenanya. Yang selalu menghampiriku setelah melihatmu hanyalah air mata dan terjaga.

Sungguh, jihad utamamu adalah adanya kontak denganku. Apalagi ketika badanku lemah dan usiaku pun renta.

Pendengaranku telah berkurang dan penglihatan pun diliputi kemudaratan. Demi Allah, jadilah engkau pendengaranku bagiku, Dan jadilah engkau penglihatanku.¹⁵⁵

4. Tafsir *al-Muharrar al-Wajîz*

Nama lengkap tafsir ini adalah *al-Muharrar al-Wajîz fi Tafsîr al-Kitâb al-Aziz*, yang dapat diterjemahkan menjadi *tulisan yang lugas dalam menjelaskan al-Qur’an*. Ada informasi yang mengatakan bahwa Ibnu

¹⁵⁴ Ibnu ‘Athiyyah, *al-Muharrar al-Wajîz fi Tafsîr al-Kitâb al-Aziz*, jilid I, tahqiq Abd al-Salâm ‘Abd al-Syâfi Muhammad, ..., cet. 1, hal. 28 menurut beliau, al-Barnâmiy adalah nama lain dari al-Fahrasat, yang masih dalam bentuk manuskrip, di dalamnya Ibnu ‘Athiyyah menjelaskan biografi para gurunya, yang diawali dengan orang tuanya sendiri. Haji Khalifah hanya menyebut al-Muharrar... dan al-Barnâmiy, yang menurutnya karya terakhir ini berisi hadits-hadits yang ditransmisikan oleh Ibnu ‘Athiyyah dan biografi guru-gurunya. Al-Mawla Mushtafa bin ‘Abd Allah al-Qusthantini al-Rûmi al-Hanafî al-Syahir bin Mulâ Kâtib al-Jalabi wa al-Ma’rûf bin Haji Khalifah, *Kasyf al-Zhunûn ‘an Usâmâ al-Kutub wa al-Funûn*, Juz 5, Beirut: Dâr al-Fikr, 1994, hal. 409.

¹⁵⁵ ‘Abd Wahab Fâyid, *Manhaj Ibni ‘Athiyyah fi Tafsîr al-Qur’an al-Karîm*, ..., hal. 68.

‘Athiyyah sendiri tidak memberi nama lengkap seperti itu untuk kitab tafsirnya, dia hanya menamainya al-Wajîz yang berarti lugas atau tidak bertele-tele sebagaimana yang dia inginkan.¹⁵⁶

Ada beberapa informasi mengenai penamaan kitab Ibnu ‘Athiyyah ini. Ibnu ‘Umayrah al-Dhabbi (w. 599 H./1202 M) yang hidup semasa dengan Ibnu ‘Athiyyah menjelaskan kitab ini dengan: *Allafa fî al-Tafsîr kitâban dhakhman arbâ ‘ala kulli mutaqqaddimin*.¹⁵⁷ Kutipan ini memberikan indikasi bahwa kitab tersebut merupakan karya tafsir monumental pada waktu itu, dengan ungkapan kitâban dhakhman. Ibnu al-Abbâr (w. 658 H./1259 M) menjelaskan dengan: *Wa ta`lîfuhu fî al-tafsîr jalil al-fâidati katabahû al-nâsu katsîran wa sami`ûhu minhu wa akhdzûhu ‘anhu*.¹⁵⁸ Kutipan ini memberikan indikasi yang mendukung informasi sebelumnya, karena karya Ibnu ‘Athiyyah ini banyak memberi manfaat, menjadi perhatian orang dan dijadikan bahan pelajaran. Dan yang memberikan nama lengkap *al-Muharrar al-Wajîz fî al-Kitâb al-‘Azîz* adalah Mulâ Katib Jalabî (w. 1068 H./1657 M.),¹⁵⁹ sebenarnya sesuai dengan apa yang diharapkan oleh penulisnya sendiri dengan ungkapan: *an yakûna jâmi’an wajîzan muharraran*.¹⁶⁰

Dari ungkapan Ibnu ‘Athiyyah ini, dapat dipahami bahwa yang dia inginkan, tafsirnya itu merupakan himpunan lengkap dalam arti menafsirkan al-Qur’an secara lengkap (*jâmi’an*),¹⁶¹ namun cukup ringkas,

¹⁵⁶ Ibnu ‘Athiyyah, *al-Muharrar al-Wajiz fî Tafsir al-Kitab al-Aziz*, jilid I, tahqiq Abd al-Salâm ‘Abd al-Syâfi Muhammad,... 34. Ibnu ‘Athiyyah menghendaki tafsirnya tersebut dengan ungkapan: *Kâna jâmi’an, wajîzan, muharraran*.

¹⁵⁷ ‘Abd Wahab Fâyid, *Manhaj Ibnî ‘Athiyyah fî Tafsir al-Qur’an al-Karîm*,..., hal. 81. Dikutip dari Ahmad bin Yahya bin ‘Umayrah al-Dhabbî, *Bughyah al-Multamis*, Madrid, t.p. 1882, hal. 376.

¹⁵⁸ Abu Abdullah Muhammad bin Abdullah al-Qudhâ`I al-Ma`rûf bi Ibnu Abbâr, *al-Mu`jam fî Ashhâb Abi Ali al-Shadafî*, Madrid: t.p, 1885, hal. 261.

¹⁵⁹ ‘Abd Wahab Fâyid, *Manhaj Ibnî ‘Athiyyah fî Tafsir al-Qur’an al-Karîm*,..., hal. 82. Dia menganggap Mula Katib Jalabi adalah orang pertama yang menyebutkan nama lengkap tafsir Ibnu ‘Athiyyah ini.

¹⁶⁰ Ibnu ‘Athiyyah, *al-Muharrar al-Wajiz fî Tafsir al-Kitab al-Aziz*, jilid I, tahqiq Abd al-Salâm ‘Abd al-Syâfi Muhammad,... 34.

¹⁶¹ Lebih jauh al-Khâlidi memberikan penjelasan bahwa yang dimaksud dengan *jâmi’an* disini adalah menghimpun *tafsir* dan *ta`wil*; *atsar* dan *nazhar*; mengutip hadits-hadits marfu’, pendapat para sahabat dan tabi’in dan orang-orang sesudah mereka;

tidak bertele-tele (*wajîzan*). Hal ini antara lain dapat ditunjukkan setelah dia menafsirkan ungkapan al-shalâh pada surat al-Baqarah ayat 3, dia tidak mengulangi lagi penafsiran ungkapan yang sama ketika menafsirkan surat al-Baqarah ayat 43, dan seterusnya.¹⁶² Ungkapan *muharraran*, mengindikasikan bahwa karyanya tersebut ingin dipublikasikan kepada masyarakat. Bertolak dari analisis ini, maka penamaan yang lengkap yang dikemukakan oleh Mulâ Kâtib Jalabî pada prinsipnya merupakan upayanya dalam merekonstruksi maksud Ibnu ‘Athiyyah dengan nama yang mencakup semua dimensi yang diinginkannya. Dan untuk memberikan ungkapan yang serasi terhadap *al-Wajîz*, dipilihlah ungkapan *fi tafsir al-Kitâb al-Azîz*.

Sedangkan sistematika yang digunakan Ibnu ‘Athiyyah dalam penulisan tafsirnya adalah, sebagai berikut:

- 1) Ibnu ‘Athiyyah mengawali penafsirannya di penghujung muqaddimah tafsirnya dengan mengemukakan penafsiran *isti’adzah* kemudian penafsiran *basmalah*. Setelah itu, secara tertib dia menafsirkan surah-surat al-Qur’an dengan bahasa yang mudah dan menarik.
- 2) Mengemukakan sekelompok ayat atau surah yang pendek. Sebagai contoh, ketika dia menafsirkan surah al-Fâtihah, dia mengemukakan satu surah lengkap, kemudian menafsirkannya.
- 3) Jika di awal surah, dia mengemukakan beberapa riwayat berkaitan dengan surah tersebut, namanya, *Makiyyah* atau *Madaniyahnya*, dan keutamaan surah. Ketika menafsirkan surah al-Baqarah, dia menjelaskan bahwa surah ini tergolong *madaniyyah*, diturunkan dalam waktu yang cukup lama. Di dalamnya terdapat ayat terakhir turun (surah al-Baqarah ayat 280). Dilanjutkan dengan mengemukakan

mengemukakan sejumlah qira`at dan mengarahkannya; mengemukakan analisis kebahasaan, dalam hal ini dia melakukan pilihan-pilihan yang menunjukkan kepribadiannya yang kuat dan kemampuannya dalam mendiskusikan masalah dan melakukan tarjîh, serta melakukan penyimpulan dan *istidlâl*. Shalah Abd al-Fattâh al-Khâlidi, *Ta’rîf al-Dârisîn bi Manâhij al-Mufasssirîn*, Damsyiq: Dâr al-Qalam, 2002, Cet. Ke-1, hal. 324.

¹⁶² Ibnu ‘Athiyyah, *al-Muharrar al-Wajîz fi al-Kitâb al-Azîz*, jilid 1, tahqiq ‘Abd al-Salâm ‘Abd al-Syafi Muhammad, ... hal.85.

beberapa keutamaan surah ini berdasarkan beberapa hadits. Sebelum menafsirkan ayat pertama surah ini, dia menjelaskan jumlah ayatnya 285 dan ada pula yang berpendapat 286 atau 287.¹⁶³

- 4) Mengemukakan penafsiran ayat dengan riwayat-riwayat dari Rasul, sahabat dan tabi'in. sebagai contoh, ketika dia menafsirkan: *wa min syarri ghâsiqin idzâ waqab*, dia mengutip sebuah riwayat bahwa Nabi saw mengajarkan kepada seseorang dalam meminta perlindungan Allah dengan lafal: *qul a'ûdzu bi Allâhi min syarri sam'î wa syarri qalbî wa syarri basharî wa syarri lisânî wa syarri maniyyatî*. Riwayat jama'ah.¹⁶⁴ Ketika menafsirkan kata *yunfiqûn* pada surah al-Baqarah ayat dua, dia mengutip pendapat Ibnu 'Abbas mengeluarkan zakat dengan ikhlas. Menurut al-Dhahhâk: nafkah yang mereka keluarkan upaya mendekatkan diri kepada Allah karena mereka telah mendapatkan kemudahan. Juga pendapat Ibnu 'Abbas dan Ibnu Mas'ûd: nafkah seseorang terhadap keluarganya.¹⁶⁵
- 5) Mengemukakan macam-macam qira'at untuk ayat yang ditafsirkan. Sebagai contoh, ketika dia menafsirkan ayat kedua surah al-Fâtihah, dia mengemukakan: *al-hamdu li Allah* (bacaan Imam qira'at yang tujuh dan mayoritas muslim), *al-hamda li Allah* (riwayat Sufyân bin 'Uyaynah dan Ru'yah bin al-'Ajjâj), *al-hamdi li Allah* (riwayat Hasan bin Abi al-Hasan dan Zayd bin 'Ali), *al-hamdu lu Allah* (riwayat Ibnu 'Abalah).¹⁶⁶

¹⁶³ Ibnu 'Athiyyah, *al-Muharrar al-Wajiz fi Tafsir al-Kitab al-Aziz*, jilid I, tahqiq Abd al-Salâm 'Abd al-Syâfi Muhammad,...hal. 81.

¹⁶⁴ Ibnu 'Athiyyah, *al-Muharrar al-Wajiz fi Tafsir al-Kitab al-Aziz*, jilid VI, tahqiq Abd al-Salâm 'Abd al-Syâfi Muhammad,... hal.538.

¹⁶⁵ Ibnu 'Athiyyah, *al-Muharrar al-Wajiz fi Tafsir al-Kitab al-Aziz*, jilid I, tahqiq Abd al-Salâm 'Abd al-Syâfi Muhammad,... hal.85.

¹⁶⁶ Ibnu 'Athiyyah, *al-Muharrar al-Wajiz fi Tafsir al-Kitab al-Aziz*, jilid I, tahqiq Abd al-Salâm 'Abd al-Syâfi Muhammad,... hal.66.

- 6) Menyebutkan pendapat-pendapat yang ada, berkaitan dengan makna ayat dan dalam hal tertentu dia melakukan *tarjîh* dengan argumentasi bahasa, hadits, atau dengan penalarannya sendiri.¹⁶⁷
- 7) Untuk memberikan argumentasi yang kuat terhadap penafsirannya dia menggunakan *syâhid* berupa syair atau penggunaan bahasa di kalangan orang Arab.
- 8) Mengemukakan pendapatnya sendiri, sekalipun berbeda dengan mazhab yang dianutnya. Dalam hal ini biasanya menggunakan redaksi “*Qâla al-Qâdhi...*”, “*Qâla Abu Muhammad...*”, “*Qâla ‘Abd al-Haqq...*”

Kredibilitas tafsir *al-Muharrar al-Wajîz fi Tafsir al-Kitâb al-Aziz* ini, di samping mengutip pendapat para sahabat, tabi’in, serta daya kritis dan ketelitian penulisnya, juga ditunjang oleh penggunaan sejumlah referensi yang berbobot, antara lain:

1) Bidang Tafsir

- a) *Jâmi’ al-Bayân li Tafsîr al-Qur’an*, karya al-Thabarî
- b) *Syifâ al-Shudûr*, karya Abu Bakr Muhammad bin al-Hasan bin Ziyâd al-Mûshilî, yang populer dengan nama al-Naqqâsy. Karya ini banyak yang menganggapnya lemah, oleh karena itu Ibnu ‘Athiyyah menggunakannya secara hati-hati dan sering memberikan catatan khusus.
- c) *Al-Tahshîl li Fawâid Kitâb al-Tafshîl al-Jâmi’ li ‘Ulûm al-Tanzîl*, karya Abu al-‘Abbas Ahmad bin ‘Ammar al-Mahdawi al-Tamîmî.
- d) *Al-Hidâyah ilâ Bulûgh al-Nihâyah*, karya Makki bin Abi Thalib Hamûsy bin Muhammad bin Mukhtâr Abu Muhammad al-Qaysî.¹⁶⁸

¹⁶⁷ Hasan Yunus ‘Abîdû, *Dirâsah wa Mabâhith fi Târikh al-Tafsîr wa Manâhij al-Mufasssîrîn*, al-Qahirah: Jami’ah al-Azhar, 1991, hal. 92.

¹⁶⁸ Ibnu ‘Athiyyah, *al-Muharrar al-Wajîz fi Tafsir al-Kitâb al-Aziz*, jilid I, tahqiq Abd al-Salâm ‘Abd al-Syâfi Muhammad,...hal. 20-21.

2) Bidang Hadits

- a) *Al-Jâmi' al-Shahîh*, karya Abu Abdillah Muhammad bin Isma'il al-Bukhari (w. 256 H./869 M.).
- b) *Al-Musnad al-Shahîh*, karya Muslim bin al-Hajjâj al-Naysâbûrî (w. 261 H./874 M.).
- c) *Sunan Abi Dâwud*, karya Sulaiman bin al-Asy'ats bin Syidâd bin 'Amr bin 'Âmir (w. 275 H./888 M.).
- d) *Sunan al-Turmudzi*, karya Abu isa Muhammad bin Isa bin Sûrah bin Musa bin al-Dahhâk al-Sulami al-Bûghi al-Trmudzi (w. 279 H./892 M.).
- e) *Sunan al-Nasâ'i*, karya Ahmad bin Syu'aib bin Ali bin Sinan bin Bahr bin Dinar al-Khurâsâni (w. 303 H./915 M.).¹⁶⁹

3) Bidang Ilmu Qirâ`at

- a) *Al-Muhtasib* (dua jilid), karya Abu al-Fath 'Utsman bin Janî (w. 392 H./1000 M.).
- b) *Al-Hujjah fi 'Ilal al-Qirâ`at al-Sab'*, karya Abu al-Hasan bin Ahmad bin 'Abd al-Ghaffar bin Muhammad bin Sulaiman al-Imam Abu Ali al-Farisi (w. 377 H./987 M.).
- c) *Al-Taysîr*, karya Abu Amr bin 'Utsman bin Sa'id bin 'Utsman, Abu 'Amr al-Dâni (w. 444 H./1052 M.).¹⁷⁰

4) Bidang Bahasa

- a) *Ma'âni al-Qur'an li al-Farrâ*, karya Abu Zakariyya Yahya bin Ziyad al-Farrâ (217 H./832 M.).
- b) *Ma'âni al-Qur'an li al-Zajjâj*, karya Abu Ishaq Ibrahim bin Muhammad bin al-Sirri al-Zajjâj (w. 311 H./923 M.).
- c) *Al-Aghfâl fi Mâ Aghfalahu al-Zajjâj min al-Ma'âni*, karya Abu Ali al-Farisi.

¹⁶⁹ Ibnu 'Athiyyah, *al-Muharrar al-Wajiz fi Tafsir al-Kitab al-Aziz*, jilid I, tahqiq Abd al-Salâm 'Abd al-Syâfi Muhammad, ... hal.20-21.

¹⁷⁰ Ibnu 'Athiyyah, *al-Muharrar al-Wajiz fi Tafsir al-Kitab al-Aziz*, jilid I, tahqiq Abd al-Salâm 'Abd al-Syâfi Muhammad, ... hal. 22-23.

- d) *Majâz al-Qur'an*, karya Abu Ubaydah Ma'mar bin al-Mutsannâ al-Taymi al-Bashri.
- e) *Al-Kitâb*, karya Sibawaih Abu Bisyr 'Amr bin 'Utsman bin Qnbur (w. 180 H./796 M.).
- f) *Al-Muqtadhab*, karya Abu al-Abbas Muhammad bin Yazid bin Abd al-Akbar al-Azdi al-Bashri (w. 285 H./898 M).
- g) *Al-'Ayn*, karya al-Khalil Ahmad bin Farâhaydî (w.170H/786M)
- h) *Ishlâh al-Manthiq*, karya Ya'qub bin Ishaq bin al-Sakît Abu Yusuf (w. 244 H./858 M).
- i) *Al-Fasîh*, karya Abu al-Abbas Ahmad bin Yahya bin Yasar al-Syaybâni (w. 291 H./903 M).
- j) *Al-Mujmal fi al-Lughah*, karya Ahmad bin Faris bin Zakariyya bin Muhammad bin Habib Abi al-Husayn (w. 395 H./1004 M).
- k) *Al-Mukhashshah*, karya Ali bin Ahmad bin Sayyidih (w. 458 H./1065 M).¹⁷¹

5) Bidang Fiqh

- a) *Al-Muwaththa`*, karya Malik bin Anas (w.179 H./795 M).
- b) *Al-Mukhtashar*, karya Abdullah bin 'Abd al-Hakam bin A'yun, pendukung madzhab Maliki (w. 214 H./ 829 M).
- c) *Al-Mudawwanah*, buku ini merupakan pondasi madzhab Maliki. Yang disusun dan diperbaiki oleh Ibnu al-Qasim.
- d) *Al-Wâdihah*, karya Abd al-Malik bin Habib al-Sulami, ahli fiqh penduduk Andalus (w. 183 H./799 M).
- e) *Al-Tafri'*, karya Abu al-Qasim bin al-Jallâb (w. 378 H./988 M).
- f) *Al-Isyrâf 'alâ Madzâhibi Ahl al-'Ilm*, karya Abu Bakr Muhammad bin Ibrahim bin al-Mundzir al-Naysâburî (w. 309 H./921 M).¹⁷²

¹⁷¹ Ibnu 'Athiyyah, *al-Muharrar al-Wajiz fi Tafsir al-Kitab al-Aziz*, jilid I, tahqiq Abd al-Salâm 'Abd al-Syâfi Muhammad,... hal. 20-21.

¹⁷² Ibnu 'Athiyyah, *al-Muharrar al-Wajiz fi Tafsir al-Kitab al-Aziz*, jilid I, tahqiq Abd al-Salâm 'Abd al-Syâfi Muhammad,... hal.24-25.

6) Bidang Teologi

Di bidang teologi ini, Ibnu ‘Athiyyah menggunakan kitab-kitab karya al-Asy’ari, Abu Bakr al-Bâqillâniy, dan al-Juwaynî.

Setelah mengemukakan referensi Ibnu ‘Athiyyah ini, dapat dinyatakan bahwa Ibnu ‘Athiyyah adalah seorang ulama yang menguasai beberapa ilmu agama yang sangat dibutuhkan untuk menafsirkan al-Qur’an, memiliki sikap kritis yang diduga karena usianya yang relatif muda ketika menulis tafsirnya tersebut, dan didukung pula oleh arahan orang tuanya dan sikap pemerintahan *al-Murâbithûn* yang sangat menghargai ilmu dan ulama.

C. Kajian Semantik al-Zamakhsyari

Kajian bahasa al-Zamakhsyari, seperti halnya para linguis Arab sebelumnya, tidak terbatas pada satu aspek bahasa saja. Seperti terlihat dari karya-karyanya, ia membahas semua aspek bahasa, dari segi *ashwath* (fonologi), *sharf* (morfologi), *nahw* (sintaksis), maupun makna (semantik) dan *mu’jami* (leksikologi). Dr. Muhammad Izz al-Dîn al-Sa’idy, mengomentari keilmuan al-Zamakhsyari, dalam mukaddimah kitab *al-Mufashshal fi Ilm al-Lughah*, salah satu karya ilmiahnya sebagai berikut:

“Al-Zamkhsyari adalah seorang yang luas wawasan ilmunya. Ia seorang ilmuan ensiklopedi yang mengarang berbagai macam ilmu pengetahuan dan sastra yang dikenal di masanya. Dari padanya kita dapat menemukan kitab-kitab hasil karyanya dalam bidang tafsir, hadits, *fiqh*, sejarah, *nahw*, *sharf*, pribahasa, tokoh-tokoh, kata-kata mutiara, nasihat-nasihat, ‘*arud*, dan bahasa (ilmu makna)”.¹⁷³

Pertama, kajian makna atau semantik dalam lingkup bunyi, al-Zamakhsyari tidak secara khusus membahas masalah ini, dan tidak secara tegas membahas masalah bunyi dalam bentuk fonem, stress (*nabr*), atau intonasi (*tanghîm*). Namun secara tersirat, ia mengakui bahwa fonem dapat

¹⁷³ Maḥmûd bin ‘Umar al-Zamakhsyari, *Al-Mufashshal fi Ilm al-Lughah*, Beirut: Dâr Ihya` al-‘Ulum, t.t., hal.6

membedakan makna kata. Hal ini dapat terlihat dalam kajiannya tentang *ism al-zaman* dan *ism al-makan* seperti ungkapan berikut:

Kedua, kajian makna dalam lingkup morfologi (*sharf*), al-Zamakhshari membahasnya secara panjang lebar, terutama dalam bukunya *al-Mufashshal fi Ilm al-Lughah*. Antara lain ia mengatakan sebagai berikut:

- وتَفْعَلُ يَجِيءُ مَطَاوِعَ فِعْلٍ، نَحْوَ كَسْرَتِهِ فَتَكْسِرُ، وَقَطْعَتِهِ فَتَقْطَعُ، وَمَعْنَى التَّكْلُفِ نَحْوُ: تَشَجَّعَ، تَصَبَّرَ، تَحَلَّمَ، وَتَمَرَّأَ.
- وَتَفَاعَلٌ لَمَّا يَكُونُ مِنْ اثْنَيْنِ فَصَاعِدًا، نَحْوُ تَضَارَبَ وَتَضَارَبُوا وَيَجِيءُ لِزَيْدٍ الْفَاعِلُ أَنَّهُ فِي حَالٍ لَيْسَ فِيهَا نَحْوُ تَغَافَلْتُ، وَتَعَامَيْتَ، وَتَجَاهَلْتُ.
- وَأَفْعَلٌ لِلتَّعْدِيَةِ فِي الْأَكْثَرِ نَحْوُ أَجْلَسْتَهُ.

Dari ungkapan-ungkapan al-Zamakhshari di atas, ia secara tidak langsung menjelaskan bahwa ada fungsi makna morfem *muqayyad* atau *zawaid* dalam suatu kata, seperti dalam contoh:

1. كَسْرُmenjadi تَكْسِرُ dengan tambahan *ta`* dan *syiddah* sebagai morfem *muqayyad* yang mempunyai makna *muthawa'ah* (dengan sendirinya). Atau morfem *muqayyad* berupa *ta`* dan *syiddah* dalam pola تَفَعَّلَ tadi mengandung makna memaksakan diri seperti dalam contoh تَشَجَّعَ، تَصَبَّرَ، تَمَرَّأَ dan تَحَلَّمَ.
2. ضَرْبُ menjadi تَضَارَبُ dengan tambahan *ta`* dan *alif* sebagai morfem *muqayyad* yang mempunyai makna saling atau resiprok antara dua pihak atau lebih. Atau morfem *muqayyad* berupa *ta`* dan *alif* tadi mengandung makna sikap pura-pura seperti dalam contoh: تَجَاهَلْتُ dan تَغَافَلْتُ، تَعَامَيْتَ.
3. جَلَسُ menjadi أَجْلَسُ dengan tambahan hamzah *qath'i* sebagai morfem *muqayyad* yang mengandung makna transitif.¹⁷⁴

¹⁷⁴ Mahmûd bin 'Umar al-Zamakhshari, *Al-Mufashshal fi Ilm al-Lughah*,... hal.33-34.

Begitulah salah satu cara beliau mengkaji masalah semantik atau makna dalam lingkup morfem atau *sharf*.

Ketiga, kajian makna dalam ruang lingkup sintaksis (*nahw*). Beliau mengupasnya seperti dalam uraian berikut:

Kalau kita membahas *nahwu*, maka terbayang dalam ingatan kita hal-hal yang berkaitan dengan *I'râb, rafa', nashab, khafadh, jazm*. Padahal, *nahw* tidak hanya membicarakan masalah itu, *nahw* juga membahas masalah *muthâbaqah, taqdîm, ta`khîr, tartîb al-kalimât, zaman* dan sebagainya. Namun, kalau kita telaah buku-buku *nahw*, akan dijumpai bab-bab yang berkaitan dengan *I'rab*. Misalnya bab *marfû'ât al-asma, manshubat al-asma, makhfudhât al-asma*, atau *al-majzumât*. Begitu juga dengan pengelompokan 'awâmil, para ahli *nahw* (*nuhât*) tidak mengelompokkannya berdasarkan fungsi 'âmil atau ma'nanya, tetapi lebih didasarkan pada peranannya dalam mempengaruhi *I'rab* kata yang dimasukinya.

Cara ini sangat berbeda dengan apa yang dilakukan oleh al-Zamakhshari dalam mengkaji masalah *nahw*. Beliau, meski tetap membahas *I'rab*, akan tetapi 'awâmil itu dikelompokkan dan dijelaskan sesuai dengan fungsi atau ma'nanya dalam kalimat. Misalnya ketika beliau menjelaskan kata ليس من أخوات كان، ترفع الإسم (ليس من أخوات كان، ترفع الإسم) (وتنصب الخبر)¹⁷⁵, beliau mengatakan:

وليس معناه نفي مضمون الجملة في الحال، تقول ليس زيد قائم الآن ولا تقول ليس زيد قائم غدا.

Dalam ungkapan tadi, al-Zamakhshari tidak menjelaskan 'amal fi'il *laisa*, sebagaimana kebiasaan para ahli *nahw*, tetapi beliau menerangkan makna dan fungsinya dalam kalimat, yaitu menafikan isi kandungan kalimat untuk masa sekarang (*present continuous tense*).

Begitulah cara al-Zamakhshari dalam mengkaji masalah semantik atau ma'na dalam berbagai aspek kebahasaan, baik aspek bunyi, morfologi, maupun sintaksis. Namun satu hal yang sangat penting dalam kajiannya

¹⁷⁵ Maḥmūd bin 'Umar al-Zamakhshari, *Al-Mufashshal fi Ilm al-Lughah*,... hal.321.

mengenai makna atau semantik adalah kajian makna kata (كلمة) dan kalimat (كلام) dalam konteks.

Untuk kajian makna dalam lingkup konteks, yaitu yang tersaji pada disiplin ilmu *Bayân* dan ilmu *Ma'âni*, al-Zamakhsyari tidak menjelaskan secara terperinci pada satu bab yang khusus, namun kajiannya tentang kedua ilmu itu ia jelaskan dan ia terapkan ketika menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an. Berikut ini uraian al-Zamakhsyari tentang ilmu *Ma'âni* dan ilmu *Bayân* yang dapat ditangkap dalam tafsirnya *al-Kasysyâf*.

1. Ilmu Ma'âni

Kajian makna dalam ilmu ma'âni ini mencakup berbagai aspek, yaitu: (القصر، الفصل والوصل، التوكيد، التقديم والتأخير، الحذف، الإلتفات، التعبير بالمضارع) (عن الماض، التعبير عن الماض عن المستقبل، والجملة الإسلامية والفعلية).

Dalam hal ini, hanya akan dibahas beberapa contoh saja, sebagai bukti bahwa al-Zamakhsyari menaruh perhatian yang sangat besar dalam ilmu ini dan langsung ia terapkan dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an.

a. Al-Qashr

Al-Qashr (membatasi sesuatu dan meniadakan yang lainnya dalam suatu ungkapan) adalah suatu bahasan ilmu ma'âni. Makna qashr ini dapat diamati dalam kalimat-kalimat yang mengandung:¹⁷⁶

1) النفي والإستأناف

2) انما

3) العطف بلا وبل ولكن

4) تقديم ما حقه التأخير.

Al-Zamakhsyari menerapkan contoh al-Qashr pada ayat 4 dari surat al-Fâtiḥah: *إياك نعبد وإياك نستعين*

¹⁷⁶ Al-Sayyid Ahmad al-Hâsyimi, *Jawâhir al-Balâghah fi al-Ma'âni wa al-Bayân wa al-Badî'*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1994, hal. 253.

Dalam menafsirkan ayat tersebut, al-Zamakhsyari mengatakan bahwa di dalamnya ada bentuk *maf'ul bih* yang didahulukan dari *fa'ilnya* (تقديم ما حقه التأخير) untuk maksud pengkhususan. Sehingga makna ayat 4 surat al-Fatihah di atas menurutnya adalah sebagai berikut:

نُخَصِّكَ بِالْعِبَادَةِ وَنُخَصِّكَ بِطَلْبِ الْمَعُونَةِ.

Hanya kepada-Mu kami beribadah, dan hanya kepada-Mu pula kami meminta pertolongan.

Dari sisi lain, ayat ke 4 dari surat al-Fatihah tersebut mengandung *iltifât* bila dilihat ayat sebelumnya, yaitu pengalihan dari bentuk pola ketiga kepada bentuk pola kedua.

Menurut al-Zamakhsyari, dalam kebiasaan bahasa Arab, suatu redaksi yang mengandung pola *iltifat*, lebih berkesan dan mendorong si pendengar untuk menaruh perhatian terhadap berita yang akan disampaikan, karena ada variasi ungkapan yang bisa menjauhkan kejenuhan.¹⁷⁷

b. Al-Tawkîd

Dalam ilmu ma'âni, berita yang disampaikan kepada orang kedua, ada yang tidak perlu diberi ungkapan penegas (*tawkid*) dan ada yang perlu diberi ungkapan penegas. Tingkatannya pun berbeda-beda sesuai dengan keadaan si pendengar atau audiens-nya. Hal ini bisa kita lihat contohnya pada surat Yasin ayat 13-16, sebagai berikut:

وَاضْرِبْ لَهُمْ مَثَلًا أَصْحَابَ الْقَرْيَةِ إِذْ جَاءَهَا الْمُرْسَلُونَ {13} إِذْ أَرْسَلْنَا إِلَيْهِمُ

اثْنَيْنِ فَكَذَّبُوهُمَا فَعَزَّزْنَا بِثَالِثٍ فَقَالُوا إِنَّا إِلَيْكُم مُّرْسَلُونَ {14} قَالُوا مَا آتَيْتُمُ إِلَّا

بَشَرًا مِّثْلَنَا وَمَا أَنْزَلَ الرَّحْمَنُ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا أَنْتُمْ إِلَّا تَكْذِبُونَ {15} قَالُوا رَبُّنَا يَعْلَمُ إِنَّا

إِلَيْكُم مُّرْسَلُونَ {16}

¹⁷⁷ Mahmûd bin 'Umar al-Zamakhsyari, *Al-Kasysyâf 'an Haqâiq al-Tanzîl wa 'Uyûn al-'Aqâwil fi Wujûh al-Ta`wil*,... Jilid I, hal. 31

Dalam menjelaskan sisi *tawkid* yang terdapat dalam ayat-ayat di atas al-Zamakhshari menjelaskan sebagai berikut, “bila anda bertanya mengapa pada ayat 14 ditegaskan: *إنا إليكم مرسلون*” hanya dengan menggunakan satu ungkapan *tawkid* yaitu *إِن*? Kemudian pada ayat 16 kalimat itu diulang dengan tambahan satu ungkapan *tawkid* yang lain, sehingga berbunyi “*إنا إليكم لمرسلون*” tambahan *lam al-tawkid*. Jawabanku adalah, kalimat bertawkid yang pertama menunjukkan awal pemberitaan, sedangkan kalimat *bertawkid* kedua sebagai jawaban atas keingkaran orang-orang yang telah diberi kabar pertama tadi.¹⁷⁸

2. Ilmu Bayân

Kajian makna dalam lingkup *Ilmu Bayân*¹⁷⁹ ini mencakup aspek-aspek: *tasybîh*, *majâz*, *isti'arah*, dan *kinâyah*. Namun disini hanya akan dipaparkan beberapa contoh saja.

a. Tasybîh

Banyak ayat al-Qur'an yang mengandung pola tasybîh, baik *tasybîh mufrad* maupun *tasybîh murakkab*. Sebagai contohnya adalah pada al-Qur'an surat al-Mursalât ayat 32-33, sebagai berikut:

{33} إِنَّهَا تَرْمِي بِشَرَرٍ كَالْقَصْرِ {32} كَأَنَّهُ جِمَالَةٌ صُفْرٌ {33}

“*Sesungguhnya neraka itu melontarkan bunga api sebesar dan setinggi gedung/benteng. Ia seolah-olah iringan unta (tali-tali kokoh) yang kuning*”

Al-Zamakhshari ketika melihat bahwa dalam ayat tersebut ada bentuk tasybih (perumpamaan), ia berkomentar:

“Dalam perumpamaan (*tasybih*) bunga api dengan gedung, di dalamnya terdapat dua segi persamaan, yaitu segi sama-sama besar dan tingginya menjulang ke udara. Sementara dalam perumpamaannya

¹⁷⁸ Maḥmūd bin ‘Umar al-Zamakhshari, *Al-Kasysyâf ‘an Haqâiq al-Tanzîl wa ‘Uyûn al-‘Aqâwil fi Wujûh al-Ta`wîl*,... Jilid III, hal. 318

¹⁷⁹ Ilmu bayân adalah kaidah-kaidah untuk mengetahui maksud dari satu makna dengan berbagai cara, yang satu cara dengan yang lainnya berbeda-beda dalam menjelaskan makna rasional, sesuai dengan makna dimaksud. Al-Sayyid Ahmad al-Hâsyimi, *Jawâhir al-Balâghah fi al-Ma`âni wa al-Bayân wa al-Badi`*... hal. 212.

dengan iringan unta-unta yang kuning (tali-tali yang kokoh). Di dalamnya terdapat tiga segi persamaan, yaitu sama-sama besarnya, tingginya, dan kuningnya.”¹⁸⁰

Ketika menjelaskan aspek makna dalam bentuk tasybih yang ada dalam ayat di atas, al-Zamakhsyari menguraikannya dengan sangat rinci. Ia sebutkan semua unsur-unsurnya, yaitu *musyabbah*, *musyabbah bih*, *adât tasybîh*, dan *wajh syibh-nya*.

b. Isti’ârah

Masalah *isti’arah* pun tidak luput dalam kajian makna oleh al-Zamakhsyari. Dalam kajiannya, ia mengambil contoh ayat 16 surat al-Baqarah:

أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرَوُا الضَّلَالََةَ بِالْهُدَىٰ فَمَا رَبِحَت تِّجَارَتُهُمْ وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ {16}

“Mereka itulah yang membeli kesesatan dengan petunjuk.”

Al-Zamakhsyari memandang bahwa ayat di atas mengandung makna *isti’arah* (pinjaman), kemudian ia menafsirkannya sebagai berikut:

ومعنى اشتراء الضلالة بالهدى: اختيارها عليه واستبدالها به على سبيل الإستعارة،

لأن الإشتراء فيه إعطاء بدل وأخذ آخر.¹⁸¹

“Membeli kesesatan dengan petunjuk artinya secara *isti’arah* adalah memilih sesat daripada mengikuti petunjuk dan menukarnya dengan menggunakan petunjuk itu. Sebab antara kata membeli dengan menukar, sama-sama mengandung makna memberikan pengganti dan mengambil yang lain.”

Contoh lain yang dikemukakan al-Zamakhsyari dalam menjelaskan bentuk *isti’arah*, terdapat dalam ayat 1 surat Ibrahim:

¹⁸⁰ Mahmûd bin ‘Umar al-Zamakhsyari, *Al-Kasysyâf ‘an Haqâiq al-Tanzîl wa ‘Uyûn al-‘Aqâwil fi Wujûh al-Ta`wîl*, ... Jilid IV, hal. 205

¹⁸¹ Mahmûd bin ‘Umar al-Zamakhsyari, *Al-Kasysyâf ‘an Haqâiq al-Tanzîl wa ‘Uyûn al-‘Aqâwil fi Wujûh al-Ta`wîl*, ... Jilid I, hal. 190-191.

الر كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَى صِرَاطٍ
الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ {1}

“Inilah kitab yang Kami turunkan kepadamu agar kamu dapat mengeluarkan manusia dari kesesatan beralih kepada petunjuk atau keimanan”.

Al-Zamakhshari menjelaskan bahwa dalam ayat tersebut ada bentuk peminjaman kata (*isti'arah*), yaitu peminjaman kata *الظلمات* untuk kata *الضلال* dan kata *النور* untuk kata *الهدى*. Hubungan antara keduanya adalah adanya sisi persamaan, dan alasan digunakannya makna *isti'arah* adalah kontekstual.

D. Kajian Semantik Ibnu ‘Athiyah

Berbeda dengan al-Zamakhshari yang mempunyai beberapa karya terkait kebahasaan, misalkan *asâs al-balâghah*, *al-mufashshal*, Ibnu ‘Athiyah tidak ditemukan karya-karyanya secara khusus terkait hal tersebut. Ini semua dikarenakan kesibukan Ibnu ‘Athiyah dalam ikut berjihad menggunakan pedang, yang memakan waktu cukup lama. Akan tetapi bukan berarti hal itu terlewatkan, kita bisa menganalisis beberapa aspek kebahasaan langsung dalam tafsirnya *al-muharrar al-wajîz fi al-kitab al-aziz*, baik dari segi *nahwu*, *sharf*, maupun *balaghahnya*.

1. Penafsiran Yang Berkaitan Dengan Asal Usul Kata (*Isytiqâq*)

Isytiqâq ini maksudnya adalah pengambilan satu kata dari kata lain, dengan syarat antara kedua kata tersebut ada kesesuaian pada lafal, makna dan urutan hurufnya, namun bentuknya (*shighah*) mengalami perubahan.¹⁸² Contohnya adalah *جلس - يجلس - جلوس*. dan seterusnya. Berikut dikemukakan penafsiran Ibnu ‘Athiyah yang berkaitan dengan analisis kebahasaan dimaksud.

¹⁸² Al-Syaikh Mushthafa al-Ghalâyaynî, *Jâmi' al-Durûs al-'Arabiyyah*, Juz 1, Beirut: al-Maktabah al-'Ashriyyah, 2003 M, Cet. 1, hal. 154.

Pertama, ketika menafsirkan al-Qur'an surah al-Nisâ` ayat 5, yang berbunyi: *وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا...* yang menjadi perhatian Ibnu 'Athiyyah adalah kata *qiyâman*. Dia memulai penafsirannya dengan mengutip pendapat yang mengatakan bahwa kata ini adalah bentuk plural (*jamak*) dari kata *qîmah*, sebagaimana kata *dîmah*, bentuk pluralnya adalah *diyâm*. Abu Ali al-Farisi (288-377 H./900-987 M)¹⁸³ menyalahkan dengan mengatakan: kata tersebut adalah bentuk mashdar, sebagaimana kata *qiyâm* dan *qiwâm*, yang asal katanya adalah *qawm*, tetapi ia menyalahi aturan dalam mengembalikannya kepada huruf *ya`*, sebagaimana menyalahi aturan, perkataan mereka: *Jiyâd* adalah bentuk plural *jawâd*. Seperti inilah, kata *qawm*, bentuk pluralnya adalah *qiwâm* dan *qiyâm*. Kata ini berarti “konsisten dan berkesinambungan dalam kondisi baik”.¹⁸⁴ Dengan penafsiran ini, larangan menyerahkan harta anak yatim yang berada di dalam kekuasaan pemelihara anak yatim itu sendiri, ketika anak yatim yang bersangkutan belum sempurna akalnya adalah dalam rangka menjaga konsistensi dan kesinambungan kebaikan dan kondisi harta dan anak yatim tersebut.

Kedua, ketika Ibnu 'Athiyyah menafsirkan *isti'âdzah*, dia mengemukakan penafsiran yang berkaitan dengan asal usul kata sebagai berikut: Mengenai asal-usul kata al-*Syaithân*, para ulama tafsir berbeda pendapat. Di antara mereka mengatakan: timbangan (*wazan*) kata *syaiḥân* adalah *fay'âl*, ia berasal dari kata *syathana*, yang berarti dia menjadi jauh, karena dia jauh dari kebaikan dan rahmat Allah. Dari pengertian ini, dikatakan: *syathana al-hablu*, yang berarti “tali itu jauh, karena panjangnya sehingga kedua ujungnya berjauhan”.¹⁸⁵

¹⁸³ Nama lengkapnya Abu Ali al-hasan bin Ahmad bin Abd al-Ghaffar al-Farisi. Salah seorang muridnya adalah Ibnu Jinni. Syawqi Dhayf, *Al-Madâris al-Nahwiyyah*, Mishr: Dâr al-Ma'ârif, 1976, cet. ke-3, hal. 255-257.

¹⁸⁴ Ibnu 'Athiyyah, *al-Muharrar al-Wajiz fi Tafsir al-Kitab al-Aziz*, jilid I, tahqiq Abd al-Salâm 'Abd al-Syâfi Muhammad, ...hal.10.

¹⁸⁵ Ibnu 'Athiyyah, *al-Muharrar al-Wajiz fi Tafsir al-Kitab al-Aziz*, jilid I, tahqiq Abd al-Salâm 'Abd al-Syâfi Muhammad, ...hal.59.; Al-'Ukbari, *Al-Tibyân fi I'râb al-Qur'an*, t.d. bagian 1. hal. 2

Sekelompok ulama mengatakan: kata *syaiḥân* diambil dari *syâtha-yasyîthu*, apabila dia bergejolak dan membakar. Jika demikian, maka timbangan (*wazan*) nya adalah *fa'lan*.¹⁸⁶ Pendapat yang terakhir ini ditolak oleh Ibnu 'Athiyyah, dia berargumentasi bahwa Sibawayhi (w. 180 H./796 M.)¹⁸⁷ mengatakan: Orang-orang Arab menyatakan *tasyaythana fulân*, jika seseorang mengerjakan pekerjaan-pekerjaan setan (kesetanan). Dari ungkapan ini, diketahui kata kerja asalnya adalah *syathana*. Jika asal katanya adalah *syatha*, maka mereka akan mengatakan *tasyayyatha*.

2. Penafsiran Yang Berkaitan Dengan Sintaksis (*Nahwu*)

Nahwu merupakan pengenalan hal-ihwal kata-kata Arab dari aspek I'rab dan al-Binâ'. Maksudnya adalah apa yang lahir dari kata-kata, ketika tersusun dalam struktur kalimat, dengan itulah dapat dikenali istilah *rafa'*, *nashab*, *khafadh*, atau *jazam*, atau konsisten dalam satu kondisi setelah ia tersusun dalam kalimat tersebut.¹⁸⁸ Berikut akan dikemukakan contoh penafsiran Ibnu 'Athiyyah berkaitan dengan sintaksis, berkaitan dengan penggunaan huruf, posisi kata dalam struktur kalimat, serta makna kosakata.

Pertama, huruf ba` yang terdapat pada *basmalah*, menurut ahli bahasa Bashrah berkaitan (*muta'allaq*) dengan *ism*. Dengan demikian dapat diformulasikan (*taqdiruhu*) menjadi: secara konsisten memulai (sesuatu) dengan nama Allah (*ibtidâ'un mustaqirrun aw tsâbitun bi ism Allahi*). Disini posisi *basmalah* adalah *marfu'*.¹⁸⁹ Menurut ahli bahasa Kûfah berkaitan dengan kata kerja (*fi'il*). Dengan demikian dapat diformulasikan menjadi: saya memulai bekerja dengan nama Allah

¹⁸⁶ Ibnu 'Athiyyah, *al-Muharrar al-Wajiz fi Tafsir al-Kitab al-Aziz*, jilid I, tahqiq Abd al-Salâm 'Abd al-Syâfi Muhammad, ...hal.59.; Al-'Ukbari, *Al-Tibyân fi I'rab al-Qur'an*, t.d. bagian 1. hal. 2

¹⁸⁷ Nama lengkapnya 'Amr bin 'Utsman bin Qanbar, *mawlâ* (budak yang dimerdekakan) oleh Bani al-Harits bin Ka'b. dia berasal dari Persia, gelar Sibawayhi menunjukkan bahwa dia non-Arab. Syawqi Dhayf, *Al-Madâris al-Nahwiyyah*, hal. 57-58.

¹⁸⁸ Mushthafa al-Ghalâyaynî, *Jâmi' al-Durûs al-'Arabiyyah*, Juz 1, ... hal. 9.

¹⁸⁹ Ibnu 'Athiyyah, *al-Muharrar al-Wajiz fi Tafsir al-Kitab al-Aziz*, jilid I, tahqiq Abd al-Salâm 'Abd al-Syâfi Muhammad, ...hal.61.

(*ibtada`tu bi ism Allahi*). Disini posisi basmalah adalah *manshûb*.¹⁹⁰ Ibnu ‘Athiyyah mengunggulkan pendapat Sibawayhi yang menyatakan: Ba` disini berkaitan dengan ism, tetapi posisi basmalah adalah *manshûb*, karena terkait dengan konsistensi (*tsâbit wa mustaqirr*).¹⁹¹ Menurut Ibnu Hisyâm, Sibawayhi membatasi penggunaan harf al-ba` pada makna al-*Ilshâq*, yaitu makna koherensi.¹⁹²

Kedua, setelah mengeksplorasi penafsiran Ibnu ‘Athiyyah berkaitan dengan makna penggunaan huruf, berikut contoh penafsiran yang berkaitan dengan posisi kata dalam kalimat. Misalkan bisa kita lihat dalam menafsirkan surat at-Taubah ayat satu dan tiga.

Pada ayat *بِرَأْءِةٍ مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى الَّذِينَ عَاهَدْتُم مِّنَ الْمُشْرِكِينَ*.

barâ`atun hukumnya *marfu`* dalam posisi menjadi *khobar* (predikat). Subjeknya dihilangkan (*mahdzûf*) dan kalimat lengkapnya dapat diformulasikan: *hadzihi al-âyatu barâ`atun*.¹⁹³ Sedangkan Isa bin ‘Umar al-Tsaqafi¹⁹⁴ membacanya: *Barâ`atan*, hukumnya *manshûb*. Kalimat lengkapnya dapat diformulasikan: *Iltazimû Barâ`atan*, dalam arti “kalian

¹⁹⁰ Ibnu ‘Athiyyah, *al-Muharrar al-Wajiz fi Tafsir al-Kitab al-Aziz*, jilid I, tahqiq Abd al-Salâm ‘Abd al-Syâfi Muhammad,... hal.61. al-Zamakhshari cenderung kepada pendapat ini, karena dia memformulasikan kalimatnya menjadi: *bi ism Allahi aqra`u aw atlû* (aku mulai membaca dengan nama Allah). Al-Kasasyâf, hal. 26

¹⁹¹ Ibnu ‘Athiyyah, *al-Muharrar al-Wajiz fi Tafsir al-Kitab al-Aziz*, jilid I, tahqiq Abd al-Salâm ‘Abd al-Syâfi Muhammad,... hal.61.; mengenai makna huruf ba`, Abu Hayyan mengemukakan tujuh macam: 1. *Al-Ilshâq*; 2. *Al-Isti`ânah*; 3. *Al-Qasam*; 4. *Al-Sabab*; 5. *Al-Hal*; 6. *Al-Zharfiyyah*; dan 7. *Al-Naql*. Abu Hayyan al-Andalusia, *al-Bahrul Muhîth*,... hal. 14. Lebih lengkap lagi Ibnu Hisyâm mengemukakan empat belas macam: 1. *Al-Ilshâq*; 2. *Al-Ta`diyah*; 3. *Al-Isti`ânah*; 4. *Al-Sababiyyah*; 5. *Al-Mushâhabah*; 6. *Al-Zharfiyyah*; 7. *Al-Badal*; 8. *Al-Muqâbalah*; 9. *Al-Mujâwazah*, seperti ‘an; 10. *Al-Isti`lâ*; 11. *Al-Tab`idh*; 12. *Al-Qasam*; 13. *Al-Ghâyah*; dan 14. *Al-Tawkîd*. Jamaluddin bin Hisyâm al-Anshâri, *Mughni al-Labîb ‘an Kutub al-A`ârib*, haqqaqhu wa ‘allaqa ‘alayhi Mâzin al-Mubâarak dan Muhammad ‘Ali Hamad Allah, Beirut-Libanon: Dâr al-Fikr, 2005, cet. ke-1, hal. 104-109.

¹⁹² Hisyâm al-Anshâri, *Mughni al-Labîb ‘an Kutub al-A`ârib*,... hal. 104

¹⁹³ Ibnu ‘Athiyyah, *al-Muharrar al-Wajiz fi Tafsir al-Kitab al-Aziz*, jilid I, tahqiq Abd al-Salâm ‘Abd al-Syâfi Muhammad,...hal.4.; Al-‘Ukbari, *Al-Tibyân fi I`râb al-Qur`an*, t.d. bagian II. hal. 634.

¹⁹⁴ Dia salah seorang murid Abu al-Aswad al-Du`ali, termasuk kelompok al-*Bashariyyûn* periode awal dan ahli qira`ah. Syawqi Dhayf, *Al-Madâris al-Nahwiyyah*, hal. 18.

berkewajiban melakukan pemutusan hubungan...”. Dengan demikian, ayat ini mengandung makna *al-Ighrâ`*.¹⁹⁵

Kemudian pada ayat ke-3 dari surah at-Taubah, Ibnu ‘Athiyyah memaparkan: ... وَأَذَانٌ مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى النَّاسِ يَوْمَ الْحَجِّ الْأَكْبَرِ أَنَّ اللَّهَ mayoritas ulama tafsir membacanya: *anna Allaha*, yang selengkapnya diformulasikan menjadi *bi anna Allaha*. Al-Hasan dan al-A’raj membacanya: *Inna Allaha*, yang kalimatnya dianggap terputus, karena *adzân* pada ayat ini dianggap bermakna *qawl*.¹⁹⁶ Dalam ketentuan bahasa Arab, setiap awal kalimat atau sesudah kata *qawl* dan derivasinya dan pada awal kalimat penghubung (*al-shilah*) harus dibaca *inna* (إِنَّ).¹⁹⁷ Disini Ibnu ‘Athiyyah mengemukakan adanya perbedaan pendapat, namun dia membiarkannya, karena menurutnya perbedaan-perbedaan itu memiliki argumentasi tersendiri. Akan tetapi, jika pendapat yang berlawanan dengan pendapat Sibawayhi, dia selalu mengunggulkan pendapat Sibawayhi.

Ketiga, penafsiran Ibnu ‘Athiyyah berkaitan dengan makna kosa kata, dapat kita temukan misalkan pada penafsirannya surah al-Nisâ` ayat 6: وَابْتُلُوا الْيَتَامَىٰ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ ءَأَنْسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ... mengenai kapan harta anak-anak yatim itu diserahkan, terjadi perbedaan

¹⁹⁵ Al-Ighrâ` adalah formulasi kalimat dalam bahasa Arab yang berisi anjuran terhadap sesuatu yang terpuji. Pada ayat ini formulasi kalimat yang diambil adalah menggunakan kata tunggal (*kalimah mufradah*), sehingga kalimat lengkapnya dapat diformulasikan: *ilzamû barâ`atan*. Disini kata *barâ`atan* dihukumkan *manshûb* dengan kata kerja yang disembunyikan (*mahdzûf*). Abdurrahman Abdullah al-Humaydi, *Al-Nahwu wa al-Sharf*, Jakarta: Jami’ah al-Imam Muhammad bin Sa’ud al-Islamiyyah/Ma’had Ta’lim al-Lughah al-‘Arabiyyah bi Indunisia, 1983, hal. 8.; al-Sayyid Ahmad al-Hasyimi, *Al-Qawâ`id al-Asâsiyyah li al-Lughah al-‘Arabiyyah: Hasba Manhaj Matn al-Alfiyyah li Ibnî Malik wa Khulâshah al-Syarh li Ibnî Hisyam wa Ibnî ‘Aqil wa al-Asmuni*, qara`ahu wa qaddama lahu Yahya Murad, al-Qahirah: Mu`assasah al-Mukhtar, 2006, cet. ke-2, hal. 230.

¹⁹⁶ Ibnu ‘Athiyyah, *al-Muharrar al-Wajiz fi Tafsir al-Kitab al-Aziz*, jilid I, tahqiq Abd al-Salâm ‘Abd al-Syâfi Muhammad, ... hal. 7.

¹⁹⁷ Yusuf al-Hammadiy, *Al-Qawâ`id al-Asâsiyyah fi al-Nahwi wa al-Sharfi*, al-Qahirah: Wazârah al-Tarbiyah wa al-Ta’lim, 1971, hal. 87-88.

pendapat. Imam Malik (99-179 H./717-795 M)¹⁹⁸ melihat ada dua syarat yang harus dipenuhi, yaitu: *al-bulûgh* (cukup umur) dan *al-rusyd al-mukhtabar* (kecerdasan yang teruji). Jika kedua syarat ini terpenuhi, maka pada saat itulah harta mereka diserahkan. Menurut Imam Abu Hanifah (84-150 H./703-767 M),¹⁹⁹ harta itu diserahkan dengan satu syarat, yaitu selama anak itu tidak bodoh.²⁰⁰

Menurut Ibnu ‘Athiyyah, pemberian contoh penyerahan harta anak-anak yatim dengan memenuhi dua persyaratan tersebut tidaklah benar, karena cukup umur dalam ayat ini, tidak menggiring kepada persyaratan, tetapi merupakan kondisi pada umumnya, dimana orang memperoleh kecerdasan pada usia tersebut. Al-Hasan, Qatadah dan juga Imam Malik mengatakan: kecerdasan dimaksud meliputi akal dan agama. Menurut Ibnu ‘Abbas: meliputi akal dan pengelolaan harta, bukan yang lain. Pendapat ini diikuti oleh Ibnu al-Qasim dalam mazhab kami (Maliki).²⁰¹

3. Penafsiran Yang Berkaitan Dengan *Balâghah*

Penafsiran yang berkaitan dengan retorika (*balaghah*) ini dibatasi pada *al-tasybih*, *al-majaz*, *al-isti’ârah*, *al-kinâyah*, *al-qashr*, dan *al-îjaz*. Namun hanya akan dipaparkan sedikit saja disini sebagai contoh penggunaan Ibnu ‘Athiyyah dalam hal retorika. Misalkan ketika menafsirkan surah Hûd ayat 37: *وَاصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحْيِنَا...*. Ungkapan: *bi a’yunina* mungkin ditakwilkan dengan pengawasan dan di bawah

¹⁹⁸ Nama lengkapnya Malik bin Anas bin Malik bin Abi Amir bin Ghamrin al-Ashba’i al-Humayri Abu Abdullah al-Madani. Muhammad bin Ja’far al-Kattâni, *al-Risâlah al-Mustathrafah li Bayân Masyhuri Kutub al-Sunnah al-Musyarrafah*, ‘allaqa ‘alayha Abu Abdurrahman Shalah Muhammad ‘Uwaydhah, Beirut-Libanon: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1995, cet. ke-1, hal. 10.

¹⁹⁹ Nama lengkapnya al-Nu’man bin Tsabit al-Kufi. Al-Kattâni, *al-Risâlah al-Mustathrafah li Bayân Masyhuri Kutub al-Sunnah al-Musyarrafah*,... hal. 10.

²⁰⁰ Ibnu ‘Athiyyah, *al-Muharrar al-Wajiz fi Tafsir al-Kitab al-Aziz*, jilid I, tahqiq Abd al-Salâm ‘Abd al-Syâfi Muhammad,... hal. 10.

²⁰¹ Ibnu ‘Athiyyah, *al-Muharrar al-Wajiz fi Tafsir al-Kitab al-Aziz*, jilid II, tahqiq Abd al-Salâm ‘Abd al-Syâfi Muhammad,...hal. 1.; Muhammad Abduh/Muhammad Rasyid Ridha, *Tafsir al-Qur’an al-Hakim al-Syahir bi Tafsir al-Manâr*, Jilid 4, Beirut-Libanon Dâr al-Ma’rifah, t.th. hal.379.

pengetahuan.²⁰² Penggunaan *a'yun* dalam bentuk plural, menunjukkan keagungan bukan untuk menunjukkan jumlah yang banyak. Makna *a'yun* pada ayat ini dan lainnya kembali kepada makna *'aynun* (bentuk tunggal), sebagaimana firman Allah pada surah Thâhâ ayat 39: *li tushna'a 'alâ 'aynî*.

Penafsiran *a'yunina* dengan pengawasan atau pengetahuan dan pemeliharaan, merupakan bentuk bahasan *majaz*. Disini, Ibnu 'Athiyyah sebagai penganut paham bahwa Allah tidak mempunyai panca indera (termasuk mata), maka penggunaan ungkapan tersebut bukan dalam arti makna hakiki. Ungkapan ini diberi makna seperti penafsiran tadi, karena ada kesamaan, dimana mata berfungsi untuk mengawasi segala sesuatu yang dapat dilihat. Dengan demikian, ayat ini termasuk *majaz lughawiy* yang menggunakan *qar'inah hâliyah*.²⁰³

Bisa juga kita lihat pada surah al-'Âdiyât ayat 2: *فَالْمُورِيَاتِ قَدْحًا*.

Ali bin Abi Thalib dan Ibnu Mas'ud mengatakan: yang dimaksudkan pada ayat ini adalah unta, hal itu diindikasikan oleh larinya unta tersebut menjadi batu-batu kecil terlempar ke batu-batu kecil lainnya, sehingga api beterbangan, maka itulah yang disebut *al-qadh*.²⁰⁴ Menurut Ibnu 'Abbas: yang dimaksudkan pada ayat ini adalah kuda, hal itu diindikasikan oleh gesekan telapak-telapak kakinya dengan batu dan itu sudah dikenal.²⁰⁵ Menurut Ikrimah: yang dimaksud dengan ayat ini adalah lisan-lisan manusia. Dengan demikian, yang dimaksudkan adalah isti'arah. Dengan penjelasan lisan manusia itulah berbagai argumentasi dapat

²⁰² Ibnu 'Athiyyah, *al-Muharrar al-Wajiz fi Tafsir al-Kitab al-Aziz*, jilid III, tahqiq Abd al-Salâm 'Abd al-Syâfi Muhammad,... hal. 335.

²⁰³ Untuk lebih jelasnya mengenai pengertian majaz ini, dapat dilihat antara lain Ali al-Jârim dan Mushtafa Amin, *al-Balâghah al-Wâdhihah*, Surabaya: al-Hidayah, 1961, cet. ke-15, hal. 69-71.

²⁰⁴ Menurut al-'Ukbari, ungkapan *qadhan* disini merupakan *mashdar mu'akkad*, karena *al-mûri* sendiri bermakna *al-qadhih*. Al-'Ukbari, *Al-Tibyân fi I'râb al-Qur'an*, t.d. bagian II. hal. 1300.

²⁰⁵ Ibnu 'Athiyyah, *al-Muharrar al-Wajiz fi Tafsir al-Kitab al-Aziz*, jilid V, tahqiq Abd al-Salâm 'Abd al-Syâfi Muhammad,... hal. 513.

ditampilkan.²⁰⁶ Menurut Ibnu ‘Athiyyah, karena ayat ini berkaitan dengan informasi mengobarkan api peperangan, maka makna yang cocok untuk kata *al-mûriyât* ini, bukanlah unta atau kuda secara hakiki, tetapi manusia yang mengobarkan api peperangan seperti unta dan kuda yang disebutkan dalam ayat ini. Dalam ilmu *balaghah*, pembahasan ini termasuk *majaz* dan lebih khusus lagi adalah *isti’ârah tashrihiyyah*, karena *musyabbah bih* disebutkan.²⁰⁷

Demikianlah pembahasan mengenai aspek kebahasaan dari Ibnu ‘Athiyyah yang dia tuangkan dalam kitab tafsirnya *al-Muharrar al-Wajîz fi al-Kitâb al-‘Aziz*. Secara keseluruhan, dia mengemukakan beberapa pendapat, lalu menguatkan salah satunya dengan menambahkan argumentasinya. Jika terjadi pertentangan pendapat antara beberapa ahli bahasa dan salah seorang diantaranya adalah Sibawayhi, Ibnu ‘Athiyyah mengunggulkan pendapat Sibawayhi.

²⁰⁶ Ibnu ‘Athiyyah, *al-Muharrar al-Wajîz fi Tafsir al-Kitâb al-‘Aziz*, jilid V, tahqiq Abd al-Salâm ‘Abd al-Syâfi Muhammad, ... hal. 513.

²⁰⁷ Pengertian *isti’ârah tashrihiyyah* ini dapat dilihat antara lain pada karangan Ali al-Jârim dan Mushtafa Amin, *al-Balâghah al-Wâdhihah*, ... hal. 76-77.; al-Sayyid Ahmad al-Hasyimi, *Jawâhir al-Balâghah fi al-Ma’âni wa al-Bayân wa al-Badî’*, Surabaya: al-Hidayah, 1960, hal. 305.

BAB IV

PENAFSIRAN AYAT-AYAT KALAM

F. Memahami Makna Melihat Allah di Akhirat

Al-Zamakhsyari sebagai seorang ahli tafsir dan sekaligus mewakili mazhabnya (*mu'tazilah*) berpendapat bahwa Tuhan tidak dapat dilihat dengan mata kepala di akhirat, lebih-lebih di dunia. Hal itu dikarenakan untuk men-tanzih-kan ke-Maha Esa-an Allah.²⁰⁸ Tentu berbeda dengan paham *ahlussunnah wal jama'ah* yang berpendapat bahwa Allah dapat dilihat di hari Kiamat dan di Surga,²⁰⁹ dalam hal ini diwakili oleh Ibnu 'Athiyah *al-Andalusiy*.

Beberapa ayat akan dipaparkan untuk menganalisis pendapat dan pemahaman mereka terkait masalah ini, tentunya yang dituangkan dalam kitab

²⁰⁸ Menurut paham *mu'tazilah*: Apabila zat Allah dapat dilihat berarti zat-Nya sama dengan zat yang lain padahal zat Allah tidak berada pada arah tertentu, tidak mempunyai tempat, tidak berbentuk, tidak mempunyai rupa, tidak berdiri dari materi, tidak menempati ruang, tidak berpindah-pindah, tidak dapat dibilang, tidak berubah, dan tidak terpengaruh. Karena menurut mereka ayat-ayat mutasyabbihah itu wajib ditakwilkan. Al-Syahrastaniy, *Al-Milal wa al-Nihal; Aliran-aliran Teologi Dalam Sejarah Umat Manusia*, diterjemahkan oleh Asywadie Syukur dari judul *Al-Milal wa al-Nihal*, Surabaya: PT. Bina Ilmu, 2003, hal. 38-39.

²⁰⁹ Menurut pendapat al-Asy'ari setiap yang ada dapat dilihat dan menyebabkan dapat dilihat dari sisi keberadaannya. Ia mempunyai dua pendapat tentang hakikat *ru'yat* (penglihatan): *Pertama*, Penglihatan itu adalah pengetahuan khusus yakni khusus melihat yang ada dan bukan yang tidak ada. *Kedua*, Penglihatan itu adalah temuan di belakang ilmu, bukan refleksi dari yang ditemui dan bukan pula pengaruh dari yang ditemui. Al-Syahrastaniy, *Al-Milal wa al-Nihal*, ... hal. 84.

fenomenal mereka masing-masing; Al-Zamakhshari dengan kitab *Tafsir Al-Kasasyâf ‘an Haqâiq al-Tanzil wa ‘Uyûn al-Ta`wîl fi Wujûh al-Ta`wîl*, dan Ibnu ‘Athiyyah dengan kitab tafsir *al-Muharrar al-Wajîz fi al-Kitâb al-Azîz*, sebagai berikut:

1. Surat Yûnus Ayat 26

لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ وَلَا يَرْهَقُ وُجُوهَهُمْ قَتَرٌ وَلَا ذِلَّةٌ أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ {26}

“Bagi orang-orang yang berbuat baik, ada pahala yang terbaik (surga) dan tambahannya. dan muka mereka tidak ditutupi debu hitam dan tidak (pula) kehinaan. mereka Itulah penghuni syurga, mereka kekal di dalamnya.” QS. Yûnus/10:26

Dalam menafsirkan ayat ini, al-Zamakhshari mengemukakan pendapat para sahabat Nabi dan pendapatnya sendiri. Kata (الحسنى) ia tafsirkan sebagai pahala terbaik, sedangkan kata (وزيادة) adalah tambahan berupa *al-tafadhdhul*, yaitu pelipat gandaan pahala terbaik tadi sampai dengan 700 kali lipat. Hal ini dikuatkan dengan firman Allah Surat al-Nisâ/4:173: (... ويزيدهم من فضله), diriwayatkan juga dari Ali *radhiyallah ‘anhû* mengatakan: *al-ziyâdah*, yaitu kamar di Surga yang terbuat dari mutiara; Ibnu ‘Abbas meriwayatkan: *al-husna* maksudnya kebaikan, sedangkan *al-ziyâdah* adalah pelipat gandaan hingga sepuluh kali; al-Hasan meriwayatkan: 10 kali lipat sampai 700 kali lipat; Mujahid meriwayatkan: *al-ziyâdah* adalah ampunan dan keridhaan Allah. Kelompok *al-Musyabbihah*²¹⁰ dan *Jabariyyah* mengklaim bahwa *al-*

²¹⁰ Yang dimaksud *musyabbihah* disini adalah kelompok *ahlussunnah wal jama’ah*, karena mereka berkeyakinan bahwa Allah swt bisa dilihat kelak di hari kiamat dengan mata, beda dengan pemahaman mu’tazilah. Ahmad bin al-Munir dalam catatan kaki tafsir *Al-Kasasyâf ‘an Haqâiq al-Tanzil wa ‘Uyûn al-Ta`wîl fi Wujûh al-Ta`wîl*, karya Mahmûd bin ‘Umar al-Zamakhshari, al-Qâhirah: Dâr al-Hadits, 2012, Jilid II, hal. 316.

ziyâdah adalah melihat Allah dengan mata kepala, dengan mengemukakan sebuah hadits *marfu'* yang berbunyi:²¹¹

إذا دخل أهل الجنة الجنة نودوا أن يأهل الجنة فيكشف الحجاب فينظرون إليه، فوالله ما أعطاهم الله شيئاً هو أحب إليهم منه.

Sedangkan Ibnu 'Athiyyah menyatakan: Mayoritas ulama tafsir (*ahlussunnah wal jama'ah*) berpendapat bahwa *al-husna* itu adalah surga, sedangkan *al-ziyâdah* adalah melihat Allah swt. Untuk itu dikemukakan argumentasi berupa hadits yang diriwayatkan oleh Shuhayb, dari Abu Bakr al-Shiddiq, Hudzayfah, dan Abu Musa al-Asy'ari. Kemudian Ibnu 'Athiyyah juga mengemukakan pendapat sekelompok lain: yang dimaksud dengan *al-husna* adalah kebaikan, sedangkan *al-ziyâdah* adalah berlipat gandanya kebaikan itu sampai 700 kali. Argumentasi yang dikemukakan adalah hadits yang sama, ditambah lagi dengan Surat al-Baqarah ayat 261 yang artinya: “Allah melipatgandakan pahala bagi orang yang Dia kehendaki...”.²¹² Menurut pendapat ini didukung oleh teori penafsiran ayat dengan ayat. Sekiranya pendapat pertama tidak didukung oleh mayoritas ulama, maka pendapat kedua ini sebenarnya lebih kuat.²¹³

Disini Ibnu 'Athiyyah punya kecenderungan sendiri dalam memilih penafsiran yang lebih kuat, yaitu mengutamakan korelasi yang relevan antara ayat al-Qur'an dengan ayat al-Qur'an lainnya. Terlebih *shigat*

²¹¹ Mahmûd bin 'Umar al-Zamakhshari, *Al-Kasysyâf 'an Haqâiq al-Tanzîl wa Uyûn al-Ta'wil fi Wujûh al-Ta'wil*,...Jilid II, hal. 316.

²¹² Al-Khathib al-Syarbini dalam penafsirannya mengemukakan kedua pendapat ini, namun sebagai seorang *sunni* dia mengikuti pendapat *ahlussunnah* yang menafsirkan *al-ziyâdah* dengan melihat Allah. Al-Khathib al-Syarbini, *Al-Sirâj al-Munîr fi al-I'ânah 'ala Ma'rifat Ba'dhi Ma'âni Kalâm Rabbîna al-Hakîm al-Khabîr*, t.d. Jilid II, hal. 16

²¹³ Ibnu 'Athiyyah, *Al-Muharrar al-Wajîz fi Tafsîr al-Kitâb al-'Azîz*, t.t.: Dâr Ibnu Hazm, t.th, hal. 906. Pendapat ini dikuatkan karena adanya *qorinah* penyebutan pelaku kebaikan dan pelaku kemaksiatan. Pelaku kebaikan disifati dengan *al-husna* dan dilipatgandakan sesuai jenis kebaikannya. Sedangkan pelaku kemaksiatan tidak demikian, hanya akan dibalas sesuai kejahatannya, sehingga penggunaannya pun sama (السنة). Penggunaan kata *al-husna* menggunakan *siyagh al-mubâlaghah* yang menunjukkan pelipatgandaan sampai 10 kali lipat. Imam al-Thabari menjelaskan bahwa *al-husna* bermakna semua kebaikan secara umum, sehingga Allah janjikan akan membalas dan melipatgandakan semua jenis kebaikan tersebut, tanpa mengkhususkan jenis kebaikan tertentu. Ibnu Jarir al-Thabari, *Tafsîr al-Thabari: Jâmi' al-Bayân 'an Ta'wil Âyy al-Qur'an*, Beirut-Suria: Mu`assasah al-Risâlah, 1994, Jilid IV, hal. 202.

(bentuk kata) *al-husna* menggunakan *shigat al-mubâlaghah*, yang bermakna terbaik dan akan dilipatgandakan setiap kebaikan tersebut. Tentu hal ini sejalan dengan pendapat al-Zamakhsyari yang menyatakan: *al-husna* sebagai pahala terbaik, sedangkan *al-ziyâdah* bermakna *al-tafadhul*, yaitu dilipatgandakan sampai 700 kali lipat. Walaupun Ibnu ‘Athiyah sendiri meyakini bisa melihat Allah kelak di akhirat.

2. Surat al-An’âm Ayat 103

{103} لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ

“Dia tidak dapat dicapai oleh penglihatan mata, sedang dia dapat melihat segala yang kelihatan; dan dialah yang Maha halus lagi Maha Mengetahui.” QS. Al-An’âm/6:103

Al-Zamakhsyari memulai menafsirkan dengan menjelaskan makna *al-bashar*, menurutnya *al-bashar* berarti esensi lembut/lunak yang Allah letakkan pada indera penglihatan, dengannya bisa melihat segala sesuatu. Sehingga maknanya adalah indera penglihatan tidak dapat menjangkau dan melihat-Nya, karena Allah Maha Tinggi yang melihat dengan dzat-Nya. Oleh karena itu, jika penglihatan dihubungkan dengan bentuk aslinya (mata), maka otomatis akan sama dengan makhluk-Nya (*tajsîm*).²¹⁴

Sedangkan Ibnu ‘Athiyah mengemukakan bahwa *ahlussunnah wal jama’ah* sepakat di hari kiamat kelak Allah bisa dilihat, dengan mengutip sejumlah riwayat *shahih* dan *mutawâtir*, yang redaksinya berbeda-beda, mereka memilah antara melihat Allah di dunia dan melihat-Nya di akhirat, begitu pula mereka memilah antara makna *idrâk* dan *ru`yah*. *Idrâk* mengandung makna: meliputi sesuatu secara mendalam dan semua aspek, sedangkan *ru`yah* tidak mengharuskan orang yang melihat itu meliputi segala aspek dari apa yang dilihatnya. Ibnu ‘Athiyah melanjutkan penafsirannya dengan mengatakan bahwa: *Idrâk* disini bukan melihat dengan mata kepala, tetapi merupakan makna pinjaman

²¹⁴ Mahmûd bin ‘Umar al-Zamakhsyari, *Al-Kasysyâf ‘an Haqâiq al-Tanzîl wa ‘Uyûn al-Ta`wil fi Wujûh al-Ta`wil*,... Jilid II, hal. 51.

(*isti'arah*)²¹⁵ yang mana orang mukmin akan melihat Allah dengan indera keenam yang akan diciptakan pada hari kiamat. Dan ayat ini dikhususkan kepada orang-orang kafir yaitu mereka tidak bisa melihat Allah karena tertutupi (*mahjûb*).²¹⁶

Al-Zamakhshari dengan tegas menolak paham *tajsîm*, sehingga dia bersikukuh mengatakan bahwa Allah tidak bisa dilihat kelak di akhirat, karena ketinggian *dzat*-Nya dan untuk tetap mensucikan tauhidnya. Sedangkan Ibnu 'Athiyyah mengatakan bahwa Allah bisa dilihat kelak di akhirat, akan tetapi tidak dengan mata kepala, melainkan Allah akan menciptakan indera keenam. Hal ini diterangkan oleh banyak *riwayat* dan pendapat di kalangan ulama *ahlussunnah wal jama'ah* itu sendiri. Diantaranya adalah pendapat Ibnu 'Abbas yang mengatakan: Tidaklah Allah swt. dilihat di dunia, sedangkan orang mukmin akan melihat-Nya kelak di akhirat. Ibnu 'Abbas juga mengatakan bahwa melihat Allah tidak bisa dijangkau oleh penglihatan di dunia (mata kepala), akan tetapi Allah akan menciptakan bagi siapa yang Dia kehendaki kemuliaannya sebuah penglihatan dan kemampuan (menggapai-Nya), sebagaimana yang Allah lakukan terhadap Nabi Muhammad saw.²¹⁷

²¹⁵ Thahir Ibn 'Asyur juga menjelaskan bahwa *idrâk* disini merupakan *isti'arah*, yang bermakna *al-nawâl* (mendapatkan), bisa juga berarti *al-'ilm* (mengetahui). Thahir Ibn 'Asyur, *Tafsir al-Tahrîr wa al-Tanwîr*, t.tp. Dâr al-Tûnisiiyyah Linnasyr, t.th. Jilid 7, hal. 416.

²¹⁶ Ibnu 'Athiyyah, *Al-Muharrar al-Wajîz fi Tafsir al-Kitâb al-'Azîz*,...hal. 651.

²¹⁷ Abu Bakr al-Qurthubi, *Al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'an*, Beirut-Libanon: Mu`assasah al-Risâlah, 2006, jilid 8, hal. 482-483. Ada perbedaan pendapat mengenai apakah Nabi Muhammad melihat Allah dengan mata kepala atau tidak. Ibnu 'Abbas mengatakan bahwa Nabi Muhammad melihat Tuhannya dengan matanya, ini adalah pendapat yang masyhur, dalilnya adalah al-Qur'an Surat al-Najm ayat 11 (مَا كَذَّبَ الْفُؤَادُ (مَا رَأَى)). Diceritakan juga oleh Abdullah bin Harits, suatu ketika Ibnu 'Abbas dan Ka'ab berkumpul, maka Ibnu 'Abbas berkata: Adapun kami dari Bani Hasyim berpendapat bahwa Nabi Muhammad melihat Tuhannya dua kali, kemudian Ibnu 'Abbas melanjutkan: Apakah kalian tidak bangga gelar *khalîlullah* diberikan kepada Nabi Ibrahim, *kalâmullah* kepada Nabi Musa, dan *Ru'yatullah* kepada Nabi Muhammad saw? Ka'ab pun langsung *tabkir* dan berkata: Sesungguhnya Allah membagi *ru'yah* dan *kalam* antara Nabi Muhammad dan Nabi Musa, maka Nabi Musa berbicara dengan Allah, sedangkan Nabi Muhammad melihat Allah. Pendapat inilah yang kemudian menjadi pegangan Abu al-Hasan al-Asy'ari. Sebagian dari yang lain, diantaranya Abu al-'Aliyah, al-Quraiyzi, Robi' bin Anas dan Ahmad bin Hambal berpendapat bahwa Nabi Muhammad melihat

3. Surat al-Qiyâmah Ayat 22-23

وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ {22} إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ {23}

“Wajah-wajah (orang-orang mukmin) pada hari itu berseri-seri. Kepada Tuhannya mereka Melihat.” QS. Al-Qiyâmah/75:22-23

Al-Zamakhsyari menafsirkan ayat di atas dengan mengatakan:

إِهِمْ لَا يَتَوَقَّعُونَ النِّعْمَةَ وَالْكَرَامَةَ إِلَّا مِنْ رَبِّهِمْ

“Mereka hanya berharap kenikmatan dan kemurahan dari Tuhan mereka.”

Sehingga makna lengkap kedua ayat itu adalah:

“Pada hari itu wajah-wajah manusia berseri. Mereka (wajah-wajah) itu hanya berharap kepada kenikmatan dan kemurahan Tuhannya”

Al-Zamakhsyari menafsirkan kata ناظرة dengan makna تتوقع sejalan dengan makna نظر yang mengandung makna hakiki dan majazi. Makna ini sangat populer dalam bahasa Arab seperti ungkapan:

(أنا إلى فلان ناظر ما يصنع بي) تريد معنى التوقع والرجاء

“Saya hanya berharap kepada seseorang, apa yang akan ia perbuat kepadaku”.²¹⁸

Sebagian ulama *mu'tazilah* juga menafsirkan bahwa kata إلى pada ayat di atas bukanlah termasuk huruf *jar*, akan tetapi merupakan bentuk *mufrad* dari kata الألاء, sehingga maknanya: menunggu atau mengharapkan nikmat Tuhannya, maka kalimatnya tepat: “انتظرتك”²¹⁹ diartikan “نظرتك”.

Ibnu ‘Athiyyah mengatakan bahwa ayat ini menurut para ulama’ *ahlussunnah wal jama’ah* menjelaskan bahwa orang mukmin akan melihat Allah di hari kiamat. Melihat tanpa disamakan dengan melihat makhluk, tanpa *takyîf*, dan tanpa batas, sebagaimana yang sudah maklum bahwa

Allah dengan mata hatinya. Abu Bakr al-Qurthubi, *Al-Jâmi’ li Ahkâm al-Qur’an*,...hal. 484-485.

²¹⁸ Mahmûd bin ‘Umar al-Zamakhsyari, *Al-Kasysyâf ‘an Haqâiq al-Tanzîl wa ‘Uyûn al-Ta`wil fi Wujûh al-Ta`wil*,...Jilid IV, hal. 502-503.

²¹⁹ Ibnu ‘Athiyyah, *Al-Muharrar al-Wajîz fi Tafsir al-Kitâb al-‘Azîz*,...hal. 1926.

Allah tidak ada yang seperti seperti.²²⁰ Hal ini pun dikuatkan dengan pendapat Ibnu al-Anbâriy, bahwa penetapan *ru`yah* (melihat) karena melihat berkaitan dengan wajah, dan *dimuta`addikan* dengan huruf إلى, sehingga menunjukkan makna melihat dengan mata.²²¹

Dengan demikian, adanya ragam makna dari kata نظر baik yang *hakiki* maupun yang *majazi*, diakui oleh semua ahli bahasa.²²² Namun, al-Zamakhsyari memilih makna *majazinya* karena sejalan dengan paham yang diyakininya. Sebagai seorang yang bebas berpikir dan bebas memilih pendapat yang diyakininya lebih kuat, ia tidak merasa ada ganjalan dalam dirinya.²²³ Sedangkan Ibnu ‘Athiyyah, di samping mengemukakan riwayat yang mutawâtir, juga menggunakan makna *hakiki*, sehingga ناظرة disini bermakna *al-ru`yah*.²²⁴ Tentu sejalan dengan pemahaman akidah *ahlussunnah* yang menetapkan melihat Allah kelak di hari kiamat.

²²⁰ Ibnu ‘Athiyyah, *Al-Muharrar al-Wajîz fi Tafsir al-Kitâb al-‘Azîz*,...hal. 1925.

²²¹ Wahbah Zuhaili, *Al-Tafsîr al-Munîr; fi al-‘Aqidah, wa al-Syarî‘ah, wa al-Manhaj*, Damaskus: Dâr al-Fikr, 2009, jilid XV, hal. 281

²²² Diantaranya adalah apa yang dikemukakan secara panjang lebar oleh Ibnu Manzhûr, bahwa kata نظر bisa bermakna: 1) *al-Ru`yah*, sebagaimana dalam al-Qur’an Surat al-Baqarah/2:259 (...فانظر إلى طعامك وشرابك لم يتسنه...); 2) *al-Rahmah*, sebagaimana dalam al-Qur’an Surat Âli ‘Imrân/3:77 (...لايكلهم الله ولاينظر اليهم يوم القيامة); 3) *al-Intizhâr*, sebagaimana dalam al-Qur’an Surat al-A’râf/7:14 (قال رب أنظرني إلى يوم يبعثون); 4) *al-I’tibâr*, sebagaimana dalam al-Qur’an Surat al-Ghâsyiyah/88:17 (أفلا ينظرون إلى الإبل كيف إنما ينظر إلى الله ثم البك); 5) *al-Tawaqqa’u wa al-Irjâ’*, sebagaimana ucapan orang Arab (أي نتوقع فضل الله ثم فضلك). Ibnu Manzhûr, *Lisân al-‘Arab*, Kwait: Dâr al-Nawâdir, 2010, jilid VII, hal. 72-77. Hal ini juga dijelaskan oleh al-Dâmighânî dalam kitabnya *Qâmûs al-Qur’an; Ishlâh al-Wujûh wa al-Nazhâir fi al-Qur’an al-Karîm*, Beirut-Libanon: Dâr al-‘Ilm Lilmalâyiin, 1983, hal. 459-460.

²²³ Makna yang diangkat oleh al-Zamakhsyari ini digunakan juga oleh Mujahid, ia mengatakan bahwa makna نظر disini bermakna menunggu dan mengharap balasan (pahala). Akan tetapi pendapat ini dibantah oleh al-Azhari, karena menurutnya, نظر tidak mungkin bermakna انتظر, jika orang berkata: نظرت الى فلان, tidak ada makna selain melihat dengan mata, jika ingin maknanya انتظر, maka kalimat yang tepat adalah: نظرت له. Wahbah Zuhaili, *Al-Tafsîr al-Munîr; fi al-‘Aqidah, wa al-Syarî‘ah, wa al-Manhaj*,... hal. 285. Syaikh Halabiy juga mengutip pernyataan Sarawiyah, bahwa: Orang-orang Arab Makkah menolak argument yang mengatakan bahwa ناظرة pada Surat al-Qiyâmah tersebut berartikan انتظر. Disebabkan jika ada huruf “الى” pada kata “نظر”, itu menunjukkan makna melihat dengan mata, bukan maknanya menunggu atau berharap. Maka salah jika kita ucapkan kalimat: نظرت الى زيد, tetapi yang tepat adalah نظرت الى زيد. Sehingga siapa yang mengartikan “ناظرة” dengan makna menunggu atau berharap, jelas-jelas dia melakukan kesalahan; baik dari segi makna maupun l’rab, dan tentu meletakkan kalimat bukan pada tempatnya. Al-Samîn al-Halabiy, *Al-Durru al-Mashûn fi ‘Ulûm al-Kitâb al-Maknûn*, Damaskus: Dâr al-Qalam, t.th., Jilid X, hal. 577.

²²⁴ Pendapat seperti ini juga dikemukakan oleh tim Lajnah ‘Ulama di Al-Azhar, bahwa *nazhara* bermakna *ru`yah*. Wajah-wajah orang mukmin akan melihat Tuhannya

Dari beberapa ayat yang sudah dipaparkan tadi, bisa kita ambil pemahaman bahwa baik al-Zamakhsyari maupun Ibnu ‘Athiyyah pada dasarnya tetap dalam akidahnya masing-masing. Hanya saja ada catatan khusus dari Ibnu ‘Athiyyah, bahwa walaupun ia sebagai seorang ulama *Sunni*, tetapi tidak selamanya fanatik terhadap mazhabnya, ia bahkan berani berbeda dengan mayoritas ulama *sunni* dan punya pegangan tersendiri dalam menafsirkan ayat, apabila penafsiran tersebut dianggapnya kurang cocok. Misalkan seperti Surat Yunus/10:26 yang sudah dijelaskan di atas, pada kata *ziyâdah* mayoritas ulama *sunni* mengatakan maknanya adalah melihat Allah, akan tetapi Ibnu ‘Athiyyah lebih memilih sama dengan al-Zamakhsyari, yaitu *al-tafadhul*; menggunakan makna hakiki dan disebabkan ada ayat lain yang menguatkan pendapat tersebut. Beda halnya dengan al-Zamakhsyari, ia tetap fokus dan berpegang teguh pada mazhab mu’tazilahnya, dengan mengemukakan berbagai argumentasi.

G. Perbedaan Pandangan Terhadap Sifat-sifat Allah

Pemahaman *mu’tazilah* dengan *ahlussunnah* terkait sifat Allah terdapat perbedaan; jika *mu’tazilah* mengatakan bahwa Tuhan tidak memiliki sifat, karena hal itu bisa bermakna *ta’addud*. Tuhan hanya terdiri dari dzat-Nya, tidak ada sifat di samping dzat-Nya. Apa yang disebut oleh pihak lain sebagai sifat Tuhan, kaum mu’tazilah tidak menyebutnya sebagai sifat, tapi dzat Tuhan. Sebagai contoh: Allah itu ‘*alim* (mengetahui), artinya Allah mengetahui dengan dzat-Nya, bukan dengan sifat-Nya.²²⁵

Sedangkan menurut Asy’ari, Tuhan mempunyai sifat-sifat, seperti mengetahui, hidup, berkuasa, mendengar, melihat, dan lain-lain. Tuhan atau dzat Tuhan bukanlah pengetahuan, kehidupan, pendengaran, penglihatan dan sebagainya, tapi adalah yang mengetahui, yang hidup, yang mendengar, yang

pada hari kiamat tanpa batasan sifat, bentuk, jarak. Maksudnya adalah orang-orang mukmin akan melihat dengan mata kepala mereka pada hari kiamat. Tim Lajnah ‘Ulama, *Al-Tafsîr al-Wasîth li al-Qur’an al-Karîm*, Kairo: Majma’ al-Buhûts al-Islamiyyah bi al-Azhar, 1992, Jilid X, hal. 1690.

²²⁵ Abdul Aziz Dahlan, *Teologi, Filsafat, Tasawuf dalam Islam*, Jakarta: Ushul Press, 2012, hal. 6.

berkuasa, yang melihat, dan seterusnya. Tuhan mustahil mengetahui, mendengar, melihat dengan dzat-Nya. Asy'ari tidak mengatakan bahwa sifat Tuhan identik dengan dzat-Nya (*shifatuhu hiya huwa*), dan tidak pula mengatakan bahwa sifat Tuhan itu bukan dzat-Nya (*shifatuhu hiya ghairuhu*).²²⁶

Berikut beberapa penafsiran tentang sifat-sifat Allah yang dipaparkan oleh al-Zamakhshari dan Ibnu 'Athiyah dalam kitab tafsirnya:

1. Surat al-Hadîd Ayat 3

هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ {3}

“Dialah yang Awal dan yang akhir yang Zhahir dan yang Bathin; dan dia Maha mengetahui segala sesuatu.” QS. Al-Hadîd/57:3

Al-Zamakhshari dalam menafsirkan ayat ini mengatakan: *Huwa al-Awwalu* berarti *al-Qadim* yang ada sebelum adanya sesuatu. *Wa al-Âkhiru* berarti Yang Kekal setelah segala sesuatu menjadi hancur. *Al-Zhâhiru* berarti tampak-Nya dengan dalil-dalil yang menunjukkan-Nya, dan *al-Bâthinu* berarti keadaan-Nya tidak dapat dicapai oleh panca indera.²²⁷

Lebih lanjut ia mengatakan: Jika anda bertanya: apa makna *al-Waw*?²²⁸ Aku jawab: Yang pertama (yang menghubungkan antara *al-Awwalu* dan *al-Akhiru*) bermakna untuk menunjukkan penghimpunan dua sifat awal dan akhir, sedangkan yang ketiga (yang menghubungkan antara *al-Zhâhiru* dan *al-Bâthinu*) bermakna untuk menunjukkan penghimpunan antara yang tampak dan yang tersembunyi. Adapun yang di tengah

²²⁶ Abdul Aziz Dahlan, *Teologi, Filsafat, Tasawuf dalam Islam*,... hal. 71.

²²⁷ Mahmûd bin 'Umar al-Zamakhshari, *Al-Kasasyâf 'an Haqâiq al-Tanzîl wa 'Uyûn al-Ta'wil fi Wujûh al-Ta'wil*,...Jilid IV, hal. 329.

²²⁸ Huruf *Waw* berfungsi menggambarkan kesempurnaan dan kemantapan sifat-sifat tersebut. Seperti kata al-Biqâ'i: Seandainya tanpa huruf *waw* maka boleh jadi ada yang menduga bahwa sifat tersebut tidak sempurna. Ini karena setiap sifat yang disebut di atas disusun dengan lawannya. Penyebutan lawannya itu bila tanpa *waw* dapat menimbulkan kesan relativitas yang dikaitkan dengan lawan sifat yang disebut sesudahnya. Ayat di atas bermaksud menyatakan bahwa Dia adalah Yang *Awwal* secara mutlak, ke-*awwal*-an-Nya bukan dikaitkan dengan *akhir*, Dia juga yang *Akhir* dan itu tidak berkaitan dengan siapa yang *awwal*. Dia *Zhâhir* sampai-sampai *Bâthin*-Nya, begitu juga sebaliknya. Burhanuddin Abu al-Hasan Ibrahim bin Umar al-Biqâ'i, *Nazhm al-Durar fi Tanâsub al-Âyât wa al-Suwar*, al-Qâhirah: Dâr al-Kutub al-Islâmiyyah, t.th. Jilid XIX, hal. 256.

menunjukkan penghubung antara *al-Awwalu wa al-Akhiru* dan *al-Zhâhiru wa al-Bâthinu*, bermakna konsistensi wujud sepanjang waktu, lampau dan akan datang; dan berkaitan dengan semua yang ada, baik yang tampak maupun yang tersembunyi. Menghimpun yang tampak dengan bukti-bukti dan yang tersembunyi tidak akan dapat diindera. Ini merupakan argumentasi untuk menyanggah orang yang beranggapan bisa melihat Allah di Akhirat dengan mata kepala. Dikatakan pula, *al-Zhâhiru* berarti melebihi segala sesuatu atau mengalahkannya, sedangkan *al-Bâthinu* bagian dalam dari segala sesuatu. Yang dimaksud bahwa Allah mengetahui batin segala sesuatu, namun dalam hal ini bukanlah sebagai antonim dari yang tampak yang dapat dipahami (bukan makna batin dalam pemahaman *tafsîr bâthinî*).²²⁹

Sedangkan Ibnu ‘Athiyyah menjelaskan bahwa, makna “*huwa al-awwalu*” adalah wujud Allah tidak ada yang mendahului-Nya. “*wa al-akhiru*”, dia selalu ada dan tidak mempunyai batas akhir. Abu Bakr al-Warrâq mengatakan: *Huwa al-Awwalu*, Dia adalah Yang Pertama ada dan *azalî*; *wa al-Âkhiru*, dan wujud-Nya abadi. dan *Huwa al-Awwalu*, Dia Yang Pertama ada dan yang lainnya ada setelah Dia dan karena Dia, *wa al-Âkhiru*, apabila akal meningkatkan perhatiannya kepada seluruh yang *mawjud*, maka batas akhirnya adalah wujud Tuhan. Untuk itu, Allah berfirman pada Surat al-Najm ayat 42: “*Dan sesungguhnya kepada Tuhanmulah kesudahan segala sesuatu.*”²³⁰

Ungkapan *al-Zhâhiru*, maknanya wujud Tuhan itu tampak dengan menggunakan dalil-dalil dan memikirkan ciptaan-ciptaan-Nya, sedangkan ungkapan *al-Bâthin*, maksudnya bahwa kelembutan Tuhan, tersembunyinya hikmah-Nya, dan cerahnya sifat-sifat-Nya, tidak dapat dikenali hanya dengan prasangka (*al-awhâm*).²³¹ Quraish Shihab menjelaskan kata *al-Zhâhiru* dengan mengatakan bahwa kata tersebut

²²⁹ Mahmûd bin ‘Umar al-Zamakhsyari, *Al-Kasysyâf ‘an Haqâiq al-Tanzîl wa ‘Uyûn al-Ta`wil fi Wujûh al-Ta`wil*,...Jilid IV, hal. 330.

²³⁰ Ibnu ‘Athiyyah, *Al-Muharrar al-Wajîz fi Tafsir al-Kitâb al-‘Azîz*,...hal. 1819.

²³¹ Ibnu ‘Athiyyah, *Al-Muharrar al-Wajîz fi Tafsir al-Kitâb al-‘Azîz*,...hal. 1819.

menggunakan huruf-huruf “ظ”, “ذ” dan “ز”. Maknanya berkisar pada dua hal, yaitu kekuatan dan kejelasan/penonjolan. Sesuatu yang terbuka sehingga terlihat jelas dinamai *zhâhir*. Siang sewaktu cahaya sangat terang, yakni saat matahari di tengah langit, dinamai *zhuhur*. Punggung manusia, karena jelas dan kuat, dinamai *zhahr*. Mata yang jeli dinamai *zhâhirah*, demikian juga fenomena yang tampak. *Al-Zhâhir* yang merupakan sifat Allah, dipahami sebagai Dia yang tampak dengan jelas bukti-bukti wujud dan keesaan-Nya di pentas alam raya ini. Nalar tidak dapat membayangkan betapa alam raya dengan serba keindahan, keserasian keharmonisan dapat wujud tanpa kehadiran-Nya. Sedangkan kata *al-Bâthinu* terambil dari akar kata yang terdiri dari huruf-huruf “ب”, “ظ” dan “ن”. Maknanya berkisar pada sesuatu yang terdapat di dalam atau tersembunyi. *Al-Bâthin* adalah Dia yang tersembunyi hakikat zat dan sifat-Nya, bukan karena tidak tampak, tetapi justru karena Dia sedemikian jelas sehingga mata dan pikiran silau bahkan tumpul sehingga tak mampu memandang-Nya. Imam al-Ghazali menulis bahwa: Ketersembunyian-Nya disebabkan oleh kejelasan-Nya yang luar biasa dan kejelasan-Nya yang luar biasa disebabkan oleh ketersembunyian-Nya. Cahaya-Nya adalah tirai cahaya-Nya karena semua yang melampaui batas akan berakibat sesuatu yang bertentangan dengannya.²³²

Melihat penafsiran yang dikemukakan oleh al-Zamakhshari dan Ibnu ‘Athiyyah ini, tampak adanya keselarasan berkaitan dengan penafsiran *al-Awwalu*, *al-Âkhiru*, dan *al-Zhâhiru*, walaupun terdapat perbedaan redaksi dan lainnya. Jika Ibnu ‘Athiyyah menyatakan *al-Zhâhiru*, untuk memahaminya harus menggunakan dalil-dalil dan pandangan akal terhadap ciptaan Allah, sedangkan al-Zamakhshari menyatakan tampak-Nya dengan dalil-dalil yang menunjukkan-Nya. Perbedaan yang ada hanyalah pada penafsiran *al-Bâthinu*, karena menyangkut mazhab akidah mereka yang berbeda. Dalam hal ini Ibnu

²³² M. Quraish Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh; Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur’an*, Ciputat: Lentera Hati, 2012, cet. ke-V, Jilid XIII, hal. 403-404.

‘Athiyah menafsirkannya dengan kelembutan Allah, tersembunyiya rahasia hikmah-Nya, dan kecemerlangan sifat-sifat-Nya tidak dapat dicapai oleh *awhâm* (praduga), sedangkan al-Zamakhsyari menafsirkannya bahwa keadaan-Nya tidak dapat dicapai oleh panca indera, termasuk tidak dapat melihat-Nya di akhirat kelak, sebagaimana yang sudah dijelaskan sebelumnya pada sub bab tentang melihat Allah di Akhirat.

2. Surat al-Nisâ` Ayat 164

وَرُسُلًا قَدْ قَصَصْنَاهُمْ عَلَيْكَ مِنْ قَبْلُ وَرُسُلًا لَمْ نَقْصُصْهُمْ عَلَيْكَ وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا

{164}

“Dan (Kami Telah mengutus) rasul-rasul yang sungguh Telah kami kisahkan tentang mereka kepadamu dahulu, dan rasul-rasul yang tidak kami kisahkan tentang mereka kepadamu. dan Allah Telah berbicara kepada Musa dengan langsung” QS. Al-Nisâ`/4:164

Pada penafsiran ayat ini (khususnya kalimat *وكلم الله موسى تكليماً*), al-Zamakhsyari tidak menjelaskannya panjang lebar, hanya menjelaskan *qira`at* lain dan asal usul katanya. Ia mengatakan bahwa Ibrahim dan Yahya bin Watsâb membacanya dengan *nashab* (*وكلم الله*), dan pada sebagian kitab-kitab tafsir mengatakan bahwa *kallama* berasal dari kata *al-kilmi*. Menurut Ahmad bin Munir selaku pen-*tahqiq* tafsir *al-Kasysyâf* ini berkomentar bahwa: hal ini bisa dipahami, sebagian mu'tazilah selalu menghindar dari penafsiran ayat ini karena mereka menolak sifat kalam Allah. Mereka hanya menetapkan dalam bentuk huruf-huruf dan suara-suara, bukan dengan Dzat Allah. Mereka menolak pendapat kelompok yang mengatakan kekhususan Nabi Musa as. sebagai *kalimullah*. Dan hal ini dibenarkan oleh al-Zamakhsyari dan mengatakan: sesungguhnya pada tafsir-tafsir yang mengabarkan tentang pemahaman Kalam Allah, ia tidak menjelaskannya kecuali hanya praduga belaka.²³³

²³³ Mahmûd bin ‘Umar al-Zamakhsyari, *Al-Kasysyâf ‘an Haqâiq al-Tanzîl wa ‘Uyûn al-Ta`wil fi Wujûh al-Ta`wil*,... Jilid I, hal. 551.

Sedangkan menurut Ibnu ‘Athiyyah, ayat ini memberitahukan tentang keistimewaan dan kekhususan Nabi Musa as, bahwa Allah memuliakannya dengan pembicaraan (*Kalam*)-Nya, kemudian pada ayat tersebut dikuatkan (*tawkîd*) pada *fi’il kallama* dengan bentuk *mashdar* (*maf’ul muthlaq*). Pembicaraan Allah kepada Musa itu tanpa cara dan pembatasan, tidak dapat dikatakan baru, ia tanpa huruf dan suara. Menurut orang-orang yang mendalam ilmunya, pembicaraan Allah itu adalah makna yang berada pada diri Allah (*kalâm al-nafs*), dan Allah menciptakan pengetahuan (*Idrâk*) pada diri Musa atau Jibril as. dari aspek pendengaran yang menghasilkan pembicaraan. Hal ini dapat dianalogikakan bahwa Allah itu *Mawjûd*, tetapi tidak seperti orang-orang lain; begitu pula pembicaraan (*Kalam*)-Nya tidak seperti pembicaraan orang lain.²³⁴

Al-Zamakhshari menolak pendapat yang mengatakan adanya *kalamullah*, tentu hal ini sejalan dengan akidah yang ia anut. Beda dengan Ibnu ‘Athiyyah, dengan tegas dan lugas mengatakan bahwa Allah memiliki sifat *Kalam*, sehingga ketika berbicara dengan Nabi Musa as, Dia benar-benar bicara tanpa *takyîf* dan pembatasan. Allah menciptakan pengetahuan dari aspek pendengaran yang menghasilkan pembicaraan.

Mengenai sifat-sifat Tuhan, al-Zamakhshari tetap teguh dengan meniadakan sifat-sifat-Nya. Misalkan pada Surat al-Hadîd/57:3, ia menafsirkan *al-Bâthin* dengan menggunakan makna hakiki, yang berarti tersembunyi; tidak dapat dilihat, yang menjadikannya dalil untuk menyanggah kelompok yang berkeyakinan Allah bisa dilihat kelak di Akhirat. Dan pada

²³⁴ Ibnu ‘Athiyyah, *Al-Muharrar al-Wajîz fi Tafsir al-Kitâb al-‘Azîz*,...hal. 500. Pendapat Ibnu ‘Athiyyah ini dikuatkan oleh Quraish Shihab melalui penafsirannya yang mengatakan: adanya kata “تَكْلِيمًا” dipahami dalam arti pembicaraan langsung tanpa perantara antara Allah dan Musa as. Banyak uraian ulama yang berbeda-beda tentang apa yang dimaksud dengan *kalam* Allah itu. Yang pasti bahwa *kalam* Allah atau apa saja redaksi yang mengesankan adanya persamaan antara Allah dan manusia bahkan makhluk harus segera dipahami bahwa hakikat keduanya tidaklah sama karena “*tidak ada yang serupa dengan-Nya*”. Di sisi lain, penyebutan redaksi itu dalam ayat ini khusus untuk Nabi Musa as. Berbeda dengan kata *Kami telah mewahyukan*, yang digunakan terhadap Nabi dan rasul yang lain, menunjukkan bahwa ada keistimewaan tersendiri buat Nabi Musa as yang berbeda dengan Nabi dan rasul yang lain. M. Quraish Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh; Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur’an*,... Jilid II, hal. 817.

Surat al-Nisa`/4:164, al-Zamakhshari bahkan tidak berkomentar sedikitpun tentang makna kalam Allah. Berbeda dengan Ibnu ‘Athiyyah, ia mengartikan al-*Bâthin* dengan makna *majaz*, yang artinya kelembutan dan kecemerlangan sifat-sifat-Nya. Dan menjelaskan bahwa Allah punya sifat *Kalam* serta meyakini bahwa Nabi Musa as berbicara langsung dengan Allah, akan tetapi tentu tidaklah sama dengan pendengaran saat di dunia, melainkan Allah ciptakan bagi Musa pendengaran yang khusus, sebagaimana Allah ciptakan mata (menurut Ibnu ‘Athiyyah sebagai indera keenam) saat melihat Allah di Akhirat kelak.

H. Memposisikan Keadilan Tuhan

Menurut *mu'tazilah*, keadilan Tuhan erat hubungannya dengan hak. Keadilan diartikan memberikan hak seseorang. Kata-kata Tuhan adil mengandung arti bahwa segala perbuatan-Nya baik, ia tidak dapat berbuat yang buruk dan ia tidak dapat mengabaikan kewajiban-kewajiban-Nya terhadap manusia. Oleh karena itu Tuhan tidak dapat bersifat zalim dalam memberi hukuman, tidak dapat meletakkan beban yang tak dapat dipikul oleh manusia dan mesti memberi upah kepada orang yang patuh kepada-Nya dan memberikan hukuman kepada orang yang menentang perintah-Nya. Kemudian keadilan Tuhan juga mengandung arti berbuat menurut semestinya serta sesuai dengan kepentingan manusia.²³⁵

Sedangkan menurut al-Asy'ari, Tuhan berkuasa mutlak dan tidak ada suatu pun yang wajib bagi-Nya. Tuhan berbuat sekehendak-Nya; Ia boleh saja memasukkan semua manusia, yang baik dan jahat ke dalam surga, dan juga boleh saja memasukkan semuanya ke dalam neraka. Tuhan tidaklah berbuat salah kalau memasukkan seluruh manusia ke dalam surga dan tidaklah bersifat zalim jika Ia memasukkan seluruh manusia ke dalam neraka. Perbuatan salah atau tidak adil adalah perbuatan yang melanggar hukum, dan karena di atas Tuhan tidak ada undang-undang atau hukum, maka perbuatan Tuhan tidak

²³⁵ Hasan Basri, Murif Yahya, dan Tedi Priatna, *Ilmu Kalam: Sejarah dan Pokok Pikiran Aliran-aliran*, Bandung: Azkia Pustaka Utama, 2009, hal. 104-105.

pernah bertentangan dengan hukum. Tuhan dapat menyakiti anak-anak kecil di hari akhirat, Tuhan juga tetap adil sekiranya Ia tidak memenuhi *wa'd* dan *wa'id*-Nya, Tuhan bisa saja memberikan beban yang lebih terhadap makhluk-Nya. Hal ini dapat dipahami, karena perbuatan manusia; baik dan buruk pada hakikatnya bukan perbuatan manusia, tapi perbuatan Tuhan.²³⁶

Berikut beberapa penafsiran al-Zamakhsyari dan Ibnu ‘Athiyah terkait ayat-ayat tentang keadilan Tuhan.

1. Surat al-Baqarah Ayat 286

لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إَصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لِطَآئِفَةٍ لَنَا بِهِ وَاعْفُ عَنَّا وَارْحَمْنَا أَنْتَ مَوْلَانَا فَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ {286}

“Allah tidak membebani seseorang melainkan sesuai dengan kesanggupannya. ia mendapat pahala (dari kebajikan) yang diusahakannya dan ia mendapat siksa (dari kejahatan) yang dikerjakannya. (mereka berdoa): "Ya Tuhan kami, janganlah Engkau hukum kami jika kami lupa atau kami tersalah. Ya Tuhan kami, janganlah Engkau bebani kami dengan beban yang berat sebagaimana Engkau bebani orang-orang sebelum kami. Ya Tuhan kami, janganlah Engkau pikulkan kepada kami apa yang tak sanggup kami memikulnya. beri ma'afilah Kami; ampunilah Kami; dan rahmatilah kami. Engkaulah penolong kami, Maka tolonglah kami terhadap kaum yang kafir.” QS. Al-Baqarah 286

Al-Zamakhsyari menafsirkan ayat di atas dengan menjelaskan makna *al-was'u* terlebih dahulu, ia mengatakan: *al-was'u* adalah kemampuan manusia, tanpa dipersulit atau dipersempit. Maksudnya adalah Allah tidak akan memberikan tanggung jawab (beban) kecuali

²³⁶ Abdul Aziz Dahlan, *Teologi, Filsafat, Tasawuf dalam Islam*,... hal. 70.

sesuai kemampuan dan akan memberikan kemudahan sesuai usahanya sekuat tenaga. Ayat ini menurut al-Zamakhshari mengabarkan tentang keadilan dan rahmat Allah swt. Sebagaimana firman-Nya (يريد الله بكم اليسر..البقرة:185), karena sebenarnya memungkinkan bagi manusia bahkan mereka mampu untuk melaksanakan shalat lebih dari lima waktu, puasa lebih dari sebulan, atau haji lebih dari satu kali. Akan tetapi Allah berikan kemudahan dan tidak akan membebani manusia di luar kemampuannya.²³⁷

Jika kamu bertanya kepadaku, kenapa kata *al-khair* dikhususkan dengan kata *al-kasbu*, sedangkan *al-syarr* menggunakan kata *al-iktisâb*? Jawabanku adalah, kata *al-iktisâb* bermakna ada kesungguhan dalam berbuat, sehingga kejahatan itu lahir dari keinginan seseorang, akan ada nilainya ketika itu sudah dilakukan dengan nyata dan sungguh-sungguh, tidak demikian dengan kebaikan.²³⁸

Sedangkan menurut Ibnu ‘Athiyyah, ayat ini merupakan *nash* yang pasti bahwa sejak turunnya ayat ini Allah tidak membebani hamba-hambanya tugas di luar kesanggupan mereka melaksanakannya. Dalam hal ini, baik berupa ibadah hati maupun anggota badan berkaitan dengan hukum

²³⁷ Mahmûd bin ‘Umar al-Zamakhshari, *Al-Kasysyâf ‘an Haqâiq al-Tanzîl wa ‘Uyûn al-Ta`wil fi Wujûh al-Ta`wil*,...Jilid I, hal. 310. Penafsiran seperti ini juga dikemukakan oleh al-Baghawi, ia mengatakan bahwa ayat ini menunjukkan jawaban atau pemenuhan suatu permintaan, seakan-akan ada pertanyaan atau permintaan yang tersembunyi sebelumnya, mengatakan: janganlah Engkau membebani kami di luar kemampuan kami, maka dijawab: Allah tidak akan membebani seseorang manusia kecuali sesuai kemampuannya. Kata *al-was`u* merupakan isim yang menunjukkan makna kemampuan manusia dan tidak dipersempitkan. Diriwayatkan dari Ibnu ‘Abbas r.a. berkata: ayat ini dikhususkan kepada orang mukmin, Allah memberikan dan memerintahkan melakukan amal-amal ibadah, akan tetapi Allah tidak membebani mereka kecuali atas kemampuannya. Muhammad Husain bin Mas’ud, *Tafsîr al-Baghawi; Ma`âlim al-Tanzîl*, Riyadh: Dâr Thoyyibah, 1409 H, Jilid I, hal. 357.

²³⁸ Mahmûd bin ‘Umar al-Zamakhshari, *Al-Kasysyâf ‘an Haqâiq al-Tanzîl wa ‘Uyûn al-Ta`wil fi Wujûh al-Ta`wil*,...Jilid I, hal. 310. Lebih terperinci lagi Quraish Shihab menjelaskan: usaha yang baik menggunakan kata *kasabat*, sedangkan tentang dosa menggunakan kata *iktasabat*. Patron kata *iktasabat* digunakan untuk menunjukkan adanya kesungguhan serta usaha ekstra. Berbeda dengan *kasaba* yang berarti melakukan sesuatu dengan mudah dan tidak disertai dengan upaya sungguh-sungguh. Penggunaan kata *kasabat* dalam menggambarkan usaha positif memberi isyarat bahwa kebaikan, walau baru dalam bentuk niat dan belum wujud dalam kenyataan, sudah mendapat imbalan dari Allah. Berbeda dengan keburukan yang baru akan dicatat sebagai dosa setelah diusahakan dengan kesungguhan dan lahir dalam kenyataan. M. Quraish Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh; Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur’an*,... Jilid I, hal. 751-752.

syar'i. Dengan ayat ini, terangkatlah apa yang dianggap menyulitkan oleh kaum muslimin selama ini, berupa adanya beban tugas yang berada di luar kesanggupan mereka untuk melaksanakannya.

Setelah disepakati bahwa tidak ada beban syariat yang diberikan kepada hamba yang berada di luar kesanggupannya, terdapat perbedaan pendapat mengenai hukum untuk masalah yang lain. Menurut Abu Hasan al-Asy'ari dan sekelompok ulama kalam, "*taklîfu mâ lâ yuthâq*" boleh menurut akal dan tidak terlarang menurut akidah, keberadaan hal itu diisyaratkan oleh hukum yang pasti bahwa mukallaf yang tidak taat akan menerima siksa. Secara khusus, apakah dalam risalah/ajaran Nabi Muhammad saw. dapat ditemukan *taklîfu mâ lâ yuthâq* itu secara nyata?²³⁹ terdapat perbedaan pendapat. Sekelompok orang berpendapat: terdapat secara nyata, yaitu turunya Surat al-Lahab yang memastikan Abu Lahab masuk neraka, tetapi dia tetap dibebani tugas untuk menjadi orang yang beriman. Menurut kelompok lain, beban tersebut sesungguhnya tidak ada, karena masuknya Abu Lahab itu ke neraka, jika dia tetap dalam kekafirannya.²⁴⁰

Menurut Ibnu 'Athiyyah: kemungkinan bolehnya pembebanan tersebut banyak, karena pembebanan tugas di luar kemampuan *mukallaf* itu dapat dilihat dari banyak aspek. *Pertama*, tidak mampu dilakukan menurut akal, seperti menghimpun dua hal yang bertolak belakang. *Kedua*, tidak mampu dilakukan menurut adat, seperti manusia disuruh mengangkat gunung. *Ketiga*, tidak mampu dilaksanakan oleh *mukallaf*, karena membinasakan dirinya, seperti suruh orang membakar dirinya. *Keempat*, tidak mampu dilaksanakan oleh si *mukallaf*, seperti disuruh melaksanakan sesuatu ketika dia sedang sibuk. Untuk yang terakhir ini,

²³⁹ Al-Asy'ari mempunyai dua alternatif jawaban: *Pertama*, jika seseorang disuruh beriman, namun dia tidak sanggup untuk beriman, maka jawabannya tidak ada secara nyata. *Kedua*, jika seseorang disuruh beriman, namun orang itu sibuk melakukan yang sebaliknya, maka jawabannya ada secara nyata. Al-Imam Abu al-Hasan al-Asy'ari, *Kitab al-Luma' fi al-Radd 'ala Ahl al-Zayg wa al-Bida'*, shahhahahu wa qaddama lahu wa 'allaqa 'alayhi Hamudah GArabah, al-Qâhirah: Maktabah al-Khanji, 1955, hal. 99.

²⁴⁰ Ibnu 'Athiyyah, *Al-Muharrar al-Wajîz fi Tafsir al-Kitâb al-'Azîz*,... hal. 268.

pembebanan tugas di luar kesanggupan si mukallaf tidak terlarang. Disini penjelasan Ibnu ‘Athiyyah sangat terperinci, itu menunjukkan kemungkinan boleh memberikan tugas di luar kesanggupan *mukallaf* itu bukanlah hal yang mustahil.²⁴¹ Dan tentu tidak membuat keadilan Tuhan tidak ada, Tuhan dalam posisi ini tetaplah adil, sebagaimana keyakinan *ahlussunnah* yang ia pegang.

Al-Zamakhshari membantah secara tegas tentang bolehnya Allah membebani hamba-Nya di luar kemampuan, karena itu bisa merusak sisi keadilan Tuhan. Sedangkan Ibnu ‘Athiyyah menjelaskan dengan lebih terperinci dan bersikap sesuai dengan akidah yang ia anut, yaitu boleh saja bagi Allah memberikan beban di luar kemampuan manusia, dan itu tidak mengusik atau menciderai keadilan Allah.

2. Surat Fushshilat Ayat 46

مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ {46}

“Barangsiapa yang mengerjakan amal yang saleh Maka (pahalanya) untuk dirinya sendiri dan barangsiapa mengerjakan perbuatan jahat, Maka (dosanya) untuk dirinya sendiri; dan sekali-kali tidaklah Rabb-mu menganiaya hamba-hambaNya.” (QS. Fushshilat/41:46)

Al-Zamakhshari ketika menafsirkan ayat 46 surat Fushshilat di atas mengatakan:

(وما ربك بظلام) فيعذب غير المسيء

“Allah tidak bersifat zalim, seperti menyiksa orang yang tidak berbuat jahat.”²⁴²

Pengertian ungkapan di atas adalah bila Allah menyiksa orang yang tidak berbuat jahat, berarti Allah tidak berlaku adil atau zalim. Hal ini tidak dapat diterima oleh akal manusia.

²⁴¹ Ibnu ‘Athiyyah, *Al-Muharrar al-Wajîz fi Tafsir al-Kitâb al-‘Azîz*,...hal. 269.

²⁴² Mahmûd bin ‘Umar al-Zamakhshari, *Al-Kasysyâf ‘an Haqâiq al-Tanzîl wa ‘Uyûn al-Ta`wil fi Wujûh al-Ta`wil*,...Jilid IV, hal. 93.

Sedangkan menurut Ibnu ‘Athiyyah, ayat ini menunjukkan motivasi sekaligus sebagai peringatan bagi umat Islam, karena Allah tidak akan memberikan nikmat ataupun menimpakan suatu hukuman kepada hamba-Nya yang bukan pelakunya. Dan Allah bersifat Maha Adil, Dia akan memberikan balasan sesuai yang manusia usahakan atau lakukan.²⁴³

Dalam menafsirkan ayat 46 Surat Fushshilat di atas, al-Zamakhsyari menggunakan teori makna *mafhum mukhalafah*. Tampaknya al-Zamakhsyari dalam menafsirkan keseluruhan ayat di atas tidak melihat adanya pengalihan makna hakiki ke dalam makna *majazi*. Begitu juga dengan Ibnu ‘Athiyyah, ia menggunakan makna hakiki dalam menafsirkan ayat tersebut, sehingga maknanya adalah balasan itu akan sesuai dengan apa yang diusahakan atau dilakukan, dalam arti bahwa setiap hamba Allah yang baik akan mendapatkan balasan yang baik, dan yang berbuat kejahatan atau maksiat akan mendapatkan hukuman yang setimpal.

3. Surat al-Baqarah Ayat 284

لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَإِنْ تُبْدُوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبِكُمْ بِهِ اللَّهُ فَيَغْفِرُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ {284}

“Kepunyaan Allah-lah segala apa yang ada di langit dan apa yang ada di bumi. dan jika kamu melahirkan apa yang ada di dalam hatimu atau kamu menyembunyikan, niscaya Allah akan membuat perhitungan dengan kamu tentang perbuatanmu itu. Maka Allah mengampuni siapa yang dikehendaki-Nya dan menyiksa siapa yang dikehendaki-Nya; dan Allah Maha Kuasa atas segala sesuatu..” QS. Al-Baqarah/2:284.

Al-Zamakhsyari menafsirkan ayat tersebut dengan mengatakan:

(فيغفر لمن يشاء) لمن استوجب المغفرة بالتوبة مما أظهر منه أو أضمره، (ويعذب

من يشاء) ممن استوجب العقوبة بالإصرار.

“Allah akan mengampuni orang yang Ia kehendaki, maksudnya mengampuni orang yang memenuhi syarat pengampunan dengan

²⁴³ Ibnu ‘Athiyyah, *Al-Muharrar al-Wajiz fi Tafsir al-Kitab al-‘Aziz*,...hal. 1658.

*bertaubat dari perbuatan dosa yang dikerjakan secara terang-terangan atau sembunyi-sembunyi. Dan Allah akan menyiksa orang yang memenuhi syarat untuk disiksa disebabkan keangkuhannya.*²⁴⁴

Sedangkan Ibnu ‘Athiyyah menafsirkannya dengan mengatakan: al-Nuqâsy berpendapat, “يُغْفَرُ لِمَنْ يَشَاءُ”; orang yang menjauh dan bertaubat dari dosa, sedangkan “وَيُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ”; yaitu bagi siapa yang tetap dalam dosanya. Ibnu ‘Athiyyah berpendapat: ketika disebutkan ampunan dan siksaan sesuai kehendak Allah swt, mengindikasikan bahwa segala sesuatu pun dalam kekuasaan-Nya dan semuanya atas kehendak Allah; baik kehendak yang baik maupun kehendak yang buruk.²⁴⁵

Dalam menafsirkan ayat di atas, al-Zamakhsyari memberi batasan atau syarat kepada “orang-orang yang Ia kehendaki” dengan syarat bertobat untuk diampuni, dan syarat angkuh bagi yang disiksa. Syarat ini sejalan dengan ungkapan sebelumnya yaitu “jika kamu menampakkan atau menyembunyikan apa (kejahatan) yang ada di dalam hatimu, Allah akan membuat perhitungan terhadap perbuatanmu”. Sedangkan Ibnu ‘Athiyyah menafsirkannya dengan makna hakiki, tanpa pengalihan makna ataupun syarat tertentu. Allah berkehendak dalam segala hal; apakah kehendak baik atau kehendak buruk, sesuai akidah yang ia anut.

Keadilan menurut paham yang dianut al-Zamakhsyari adalah sebagaimana yang berlaku pada manusia, sehingga apa yang sudah ditetapkan Allah tentu masih dalam lingkup kesanggupan manusia; mustahil Allah berbuat zalim dengan memberikan beban di luar kesanggupannya. Sebagaimana penafsirannya di atas, al-Zamakhsyari menggunakan makna hakiki dan teori *mafhum mukhalafah*. Berbeda halnya dengan Ibnu ‘Athiyyah, karena Allah Maha Berkehendak sebagaimana pada Surat al-Baqarah/2:284, maka tidak ada batasan atau aturan tentang keadilan Tuhan. Tuhan tetaplah adil meskipun bertentangan dengan akal manusia; baik berupa menyiksa

²⁴⁴ Mahmûd bin ‘Umar al-Zamakhsyari, *Al-Kasysyâf ‘an Haqâiq al-Tanzîl wa ‘Uyûn al-Ta`wil fi Wujûh al-Ta`wil*,...Jilid I, hal. 308.

²⁴⁵ Ibnu ‘Athiyyah, *Al-Muharrar al-Wajîz fi Tafsir al-Kitâb al-‘Azîz*,...hal. 267.

manusia atau mengampuninya, atau bahkan membebani di luar kemampuannya.

I. Tentang *Mutasyabbihât*

Dalam hal *tasybîh* (*antropomorfisme*); yaitu paham yang menyatakan bahwa Tuhan mempunyai sifat-sifat jasmani sama dengan sifat-sifat jasmani manusia, baik *mu'tazilah* maupun *ahlussunnah* sama-sama menolak paham tersebut. Sementara *mu'tazilah* mentakwilkan ungkapan-ungkapan seperti muka, mata, dan tangan Tuhan, maka *Asy'ari* tidak mau melakukan takwil. *Asy'ari* menegaskan bahwa Tuhan mempunyai dua tangan, tapi itu tidak diartikan rahmat atau kekuasaan Tuhan. Tuhan hidup dengan hayat, tidak sama dengan hayat manusia. Tuhan mempunyai mata dan tangan yang tidak dapat diberikan gambar atau definisi.²⁴⁶

Akan tetapi, al-Juwaini sebagai salah satu tokoh *Asy'ariyah* atau *ahlussunnah* berpendapat beda dengan imam *Asy'ari* dalam hal *tasybîh*, ia sejalan dengan paham *mu'tazilah*. Menurutnya, perlu mentakwilkan ayat-ayat *tasybîh*. Ia berpendapat bahwa tangan Tuhan haruslah diartikan kekuasaannya, mata Tuhan haruslah diartikan penglihatan-Nya, wajah Tuhan haruslah diartikan wujud-Nya, dan keadaan Tuhan duduk di 'Arsy diartikan, Tuhan berkuasa dan Maha Tinggi.²⁴⁷

Berikut beberapa penafsiran al-Zamakhshari dan Ibnu 'Athiyyah terkait ayat-ayat *mutasyabbihat*. Dalam pembahasan ini hanya akan membahas kata *istawâ*, *al-wajh*, *al-yad*, *al-'ain*, yang terdapat dalam beberapa ayat berikut:

1. Makna Kata "*Istawâ*"

هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ
وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ {29}

²⁴⁶ Abdul Aziz Dahlan, *Teologi, Filsafat, Tasawuf dalam Islam*,... hal. 71.

²⁴⁷ Abdul Aziz Dahlan, *Teologi, Filsafat, Tasawuf dalam Islam*,... hal. 76.

“Dia-lah Allah, yang menjadikan segala yang ada di bumi untuk kamu dan dia berkehendak (menciptakan) langit, lalu dijadikan-Nya tujuh langit. dan dia Maha mengetahui segala sesuatu.” QS. Al-Baqarah/2:29

Pada ayat ini, yang akan menjadi fokus pembahasan adalah kata “استوى”, kata yang mengandung makna *tasybih*. Al-Zamakhshari memberikan penafsiran pada kata tersebut dengan sangat ringkas, yaitu “*al-I’tidâl dan al-Istiqâmah*”. Menurutnya dapat dikatakan: *Istawâ al-‘Udu*, apabila tongkat itu berdiri dan tegak lurus, kemudian dikatakan pula: *Istawâ ilayhi...* seperti *al-Sahmu al-Mursalu*, yang berarti “anak panah itu mencapai sasaran”. Kata *istawâ* merupakan bentuk *isti’arah* dengan makna “menuju ke”.²⁴⁸

Beda halnya ketika al-Zamakhshari menafsirkan Surat Thâha ayat 5 “الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى”, sama maknanya dengan *istawâ ‘ala al-‘Arasy*, yaitu Dia bersemayam di tahta kerajaan, sebagai bentuk *kinâyah* dari istilah kerajaan atau kekuasaan-Nya.²⁴⁹ Sementara kata *istawâ* pada Surat *al-Qashash* ayat 14 ia artikan dengan makna “sampai dan sempurna”.²⁵⁰

Sedangkan Ibnu ‘Athiyah mengemukakan beberapa pendapat tentang makna *istawâ*, diantaranya: *Pertama*, sebagian kelompok mengemukakan makna: Tinggi tanpa *takyîf* (cara) dan pembatasan. Pendapat ini dipilih oleh al-Thabariy, sehingga maknanya adalah perintah Allah, kemampuan, dan kekuasaan-Nya Maha Tinggi. *Kedua*, menurut Ibnu Kaysân: maknanya naik menuju langit. *Ketiga*, Ibnu ‘Athiyah

²⁴⁸ Mahmûd bin ‘Umar al-Zamakhshari, *Al-Kasysyâf ‘an Haqâiq al-Tanzîl wa ‘Uyûn al-Ta`wil fi Wujûh al-Ta`wil*,...Jilid I, hal. 120.

²⁴⁹ Mahmûd bin ‘Umar al-Zamakhshari, *Al-Kasysyâf ‘an Haqâiq al-Tanzîl wa ‘Uyûn al-Ta`wil fi Wujûh al-Ta`wil*,...Jilid III, hal. 48.

²⁵⁰ Mahmûd bin ‘Umar al-Zamakhshari, *Al-Kasysyâf ‘an Haqâiq al-Tanzîl wa ‘Uyûn al-Ta`wil fi Wujûh al-Ta`wil*,...Jilid III, hal. 364. Pada Surat *al-Qashash* ayat 14 (وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَاسْتَوَى...), Muhammad Tawinji juga memberikan makna *istawâ* dengan “selesai masa mudanya atau sudah sempurna akalnya”, sedangkan pada Surat Thâha ayat 5 ia mengartikannya dengan makna: naik, tinggi, menetap, dan menguasai. Sebagaimana ungkapan syair: من غير سيف ودم مهراق قد استوى بشر على العراق. Muhammad Tanwijji, *Al-Mu’jam al-Mufashshal fi Tafsîr Gharîb al-Qur’an al-Karîm*, Libanon: Dâr al-Kutub al-Ilmiyah, 2011, hal. 257.

sendiri memberi makna “tinggi”, karena Dia menciptakan sesuatu tanpa ada contoh sebelumnya. *Keempat*, ada pula yang mengatakan: Maknanya adalah ciptaan-Nya sempurna, seperti orang Arab mengatakan: *istawâ al-amru*, namun makna ini menurut Ibnu ‘Athiyyah tidak permanen (*qaliq*). *Kelima*, al-Thabari meriwayatkan pula dari sekelompok orang bahwa makna *istiwâ* adalah: Menghadap, namun al-Thabari sendiri menganggap pendapat ini lemah. *Keenam*, Ibnu ‘Athiyyah mengemukakan riwayat dari kelompok lain bahwa *al-mustawâ* maknanya adalah: asap (*al-dukhân*). Akan tetapi menurutnya, makna ini tidak relevan dengan susunan kalimat yang ada. *Ketujuh*, Maknanya menguasai (*mustawlâ*). Makna ini menurut Ibnu ‘Athiyyah tepat untuk Surat Thâhâ/20:5 “’Ala al-‘Arsy istawâ” dengan ketentuan bahwa pada ayat ini dan ayat lainnya yang senada, tidak diperkenankan adanya pertukaran dengan ayat yang lain.²⁵¹

Untuk kasus seperti Surat Thâhâ dan semisalnya; menggunakan kalimat “*istawâ ‘ala*”, Ibnu ‘Athiyyah hanya menggunakan makna *istawlâ* (menguasai). Misalkan ketika menafsirkan Surat al-A’râf/7:54, ia mengutip pendapat para ahli kalam (*mutakallimin*) terutama Abu al-Ma’âli,²⁵² yang memberi makna ‘Arsy dengan kerajaan dan kekuasaan. Dan *istawâ ‘ala* bermakna *istawlâ* (menguasai), tentu berkaitan dengan kata ‘Arsy yang bermakna kerajaan dan kekuasaan. Sedangkan untuk kalimat yang menggunakan *istawâ ila*, hanya menerima makna naik, tinggi, dan sempurna.

Antara al-Zamakhshari dan Ibnu ‘Athiyyah sebenarnya tidak berbeda dalam menafsirkan kata *istawâ*, mereka memindahkan makna (*menta`wilkan*) sesuai konteks kalimatnya, sehingga arti atau makna *istawâ* itu bisa berarti sampai, naik, berkuasa atau sempurna.

2. Makna Kata “Al-Wajh”

²⁵¹ Ibnu ‘Athiyyah, *Al-Muharrar al-Wajîz fi Tafsir al-Kitâb al-‘Azîz*,...hal. 70.

²⁵² Nama lengkapnya adalah ‘Abdul Malik bin Abdullah bin Yusuf bin Muhammad bin ‘Abdullah bin Hayyuwiyah al-Juwayni al-Naysâburi (w. 478 H) yang lebih populer dengan sebutan Imam Haramain. Tsuroya Kiswati, *Al-Juaini Peletak Dasar Teologi Rasional Dalam Islam*, Jakarta: Erlangga, t.th, hal. 24.

كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ {26} وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ {27}

“Semua yang ada di bumi itu akan binasa, sedangkan Dzat Tuhanmu yang memiliki kebesaran dan kemuliaan itu tetap kekal”. QS. Al-Rahmân/55:26-27.

Al-Zamakhshari menafsirkan kata *al-wajh* dengan ذات. Karena dalam bahasa Arab kata *al-wajh* itu bisa diperuntukkan untuk makna keseluruhan dan dzat, di samping makna hakikinya yaitu muka. Orang-orang miskin di kota Makkah berkata:

أين وجه عربي كريم ينقذني من الهوان

“Manakah orang Arab dermawan yang akan menyelamatkan aku dari kehinaan?”²⁵³

Bahkan dalam Surat al-Baqarah ayat 115 yang berbunyi:

وَاللَّهُ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُولُوا فَثُمَّ وَجْهُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ {115}

“Dan kepunyaan Allah-lah timur dan barat, Maka kemanapun kamu menghadap di situlah wajah Allah. Sesungguhnya Allah Maha luas (rahmat-Nya) lagi Maha Mengetahui.” QS. Al-Baqarah/2:115.

Al-Zamakhshari menafsirkan kata *al-wajh* dalam ayat tersebut dengan makna *tujuan* atau *arah*, sehingga makna keseluruhan ayat itu berbunyi:

“Timur dan barat hanyalah milik Allah, oleh karenanya kemanapun engkau menghadap, disanalah tujuan diarahkan kepada Allah, karena Allah Maha luas RahmatNya dan Maha Mengetahui kemaslahatan manusia”.²⁵⁴

Makna yang dipilih al-Zamakhshari untuk kata *al-wajh* dalam ayat di atas biasa dipakai dalam bahasa Arab.

²⁵³ Mahmûd bin ‘Umar al-Zamakhshari, *Al-Kasysyâf ‘an Haqâiq al-Tanzîl wa ‘Uyûn al-Ta’wil fi Wujûh al-Ta’wil*,...Jilid IV, hal. 307.

²⁵⁴ Mahmûd bin ‘Umar al-Zamakhshari, *Al-Kasysyâf ‘an Haqâiq al-Tanzîl wa ‘Uyûn al-Ta’wil fi Wujûh al-Ta’wil*,...Jilid I, hal. 170.

Sedangkan Ibnu ‘Athiyyah ketika menafsirkan kata *al-wajh* pada Surat al-Rahman ayat 26 tersebut, ia mengatakan bahwa makna kata *al-wajh* adalah *Dzat* Allah. Karena segala sesuatu yang menunjukkan makna *tajsim*, tidak berlaku pada Allah. Sebagaimana sebuah ungkapan: هذا وجه القول والأمر, maksudnya adalah hakikat perkataan atau perkara. Ibnu ‘Athiyyah menguatkan pendapatnya dengan melanjutkan penafsirannya bahwa: jumhur ‘Ulama membaca (ذُو الْجَلَالِ), yaitu sebagai *sifat/na’t* dari kata الوجه. Sedangkan Abdullah bin Mas’ud dan Ubay r.a membacanya dengan “رَبِّ”²⁵⁵ sebagai *sifat/na’t* dari kata “ذِي الْجَلَالِ”.

Namun jika kata *al-wajh* tersebut diidhofatkan (disandarkan) pada lafazh Allah sebagaimana Surat al-Baqarah/2:115 di atas, Ibnu ‘Athiyyah mengemukakan beberapa pendapat tentang *ta`wilannya*. *Pertama*, al-Hadzdzâq berpendapat: kata itu kembali kepada makna *wujud*, penggunaan kata *al-wajh* yang bermakna *majazi* dalam perkataan orang Arab, disebabkan *al-wajh* (muka) adalah bagian anggota yang paling jelas terlihat dan paling mulia. *Kedua*, sebagian ulama mengatakan bahwa *al-wajh* adalah bagian dari sifat Allah, tambahan dari sifat-sifat sebelumnya. Akan tetapi oleh Abu al-Ma’âli menganggap pendapat ini lemah. *Ketiga*, Ibnu ‘Athiyyah mengatakan bahwa pada sebagian tempat yang semisal dengan ini (kata *al-wajh* disandarkan pada lafazh/nama Allah), maknanya akan lebih condong kepada arti “*arah* atau *tujuan*”, yaitu tujuan yang diridhai Allah dan berharap balasan pahala-Nya. Sebagaimana ucapan “تصدقّت لوجه الله”. Oleh karena itu, menurut Ibnu ‘Athiyyah, pada ayat ini secara khusus lebih condong kepada makna “*arah* atau *tujuan*”, yaitu menghadap ke arah kiblat. *Keempat*, Abu al-Manshur dalam kitabnya *al-muqni’* berpendapat: kata *al-wajh* disini mengandung makna “*keagungan*”. Sebagaimana ungkapan orang Arab “فلان وجه القوم”, sehingga arti ayat tersebut adalah *menghadap Ketinggian dan Keagungan Allah swt.*²⁵⁶

²⁵⁵ Ibnu ‘Athiyyah, *Al-Muharrar al-Wajîz fi Tafsir al-Kitâb al-‘Azîz*,...hal. 1802.

²⁵⁶ Ibnu ‘Athiyyah, *Al-Muharrar al-Wajîz fi Tafsir al-Kitâb al-‘Azîz*,...hal. 126.

Baik al-Zamakhshari maupun Ibnu ‘Athiyyah, mereka mendefinisikan *al-wajh* yang berkaitan dengan Allah dalam bentuk *isti’arah*, sehingga maknanya adalah Dzat, hanya saja al-Zamakhshari tidak mengemukakan itu sebagai sifat, karena bertentangan dengan akidahnya yang meyakini bahwa Allah tidak mempunyai sifat. Beda halnya dengan Ibnu ‘Athiyyah yang mengatakan bahwa ini adalah bagian dari sifat, meskipun pendapat ini lemah, sehingga di samping maknanya bisa arah atau tujuan, Ibnu ‘Athiyyah menambahkan dengan makna Ketinggian dan Keagungan.

3. Makna Kata “Yad”

قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِإَيْدِي أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْعَالِينَ {75}

“Allah berfirman: "Hai iblis, apakah yang menghalangi kamu sujud kepada yang Telah Ku-ciptakan dengan kedua tangan-Ku. apakah kamu menyombongkan diri atautkah kamu (merasa) termasuk orang-orang yang (lebih) tinggi?”. QS. Shâd/38:75

Secara *harfiyah* ayat di atas mengandung makna *tajsim*, yaitu ungkapan kedua tangan-Ku (بِإَيْدِيَّ), seperti yang terdapat dalam beberapa ayat al-Qur’an.

Al-Zamakhshari menjelaskan bahwa jika anda bertanya bagaimana penjelasan ungkapan “*Aku ciptakan dia dengan kedua tangan-Ku?*”. Aku jelaskan bahwa sudah maklum bagi kita semua orang yang memiliki dua belah tangan dapat mengerjakan semua pekerjaan dengan kedua tangannya, sampai-sampai pada perbuatan hati pun dikatakan, inilah hasil perbuatan kedua tanganmu. Dan ungkapan “*ini hasil perbuatanmu*” atau “*ini hasil perbuatan tanganmu*”, sama saja maksudnya. Sehingga, dalam ayat ini kata *بِإَيْدِي* ia tafsirkan dengan *بغير واسطة*.²⁵⁷

Sedangkan Ibnu ‘Athiyyah menjelaskan: jumhur ‘ulama membacanya dengan “بِإَيْدِيَّ” dengan bentuk *tatsniyah*, ada juga

²⁵⁷ Mahmûd bin ‘Umar al-Zamakhshari, *Al-Kasysyâf ‘an Haqâiq al-Tanzîl wa ‘Uyûn al-Ta’wil fi Wujûh al-Ta’wil*,... Jilid III, hal. 665-667.

membacanya dengan “بِيَدِي” *takhfif* huruf *ya`*. Pada ayat lain menggunakan bentuk *jamak* “مِمَّا عَمِلْتَ أَيْدِينَا...”. semua ini menunjukkan makna kehendak dan kekuatan. Digunakannya kata *yad* untuk mendekatkan pemahaman kepada pendengar, karena kebiasaan pemahaman manusia pada umumnya bahwa kekuatan, penyiksaan (tamparan), ataupun kehendak, semua itu tentu dengan menggunakan tangan. Ibnu Thayyib berpendapat bahwa, kata *yad*, *al-‘ain*, *al-wajh*, termasuk sifat tambahan dari sifat seperti *al-qudrah*, *al-‘ilm*, dan lainnya dari sifat Allah, ia menamakannya dengan *sifat khabariyyah*. Diriwayatkan juga bahwa Allah swt menciptakan empat hal dengan tangan (kekuasaan-Nya), yaitu: ‘*Arsy*, *al-Qalam*, *Surga ‘Adn*, dan Adam. Sedangkan untuk ciptaan lainnya dengan ucapan “*kun*”. Dan pendapat ini – jika benar – menunjukkan kemuliaan/keagungan yang Allah berikan kepada empat hal tersebut. Dan dapat juga dibenarkan pendapat yang mengatakan bahwa semuanya diciptakan atas Kehendak dan Kekuasaan Allah, yang sebelumnya tidak ada menjadi ada.²⁵⁸

Baik al-Zamakhshari atau Ibnu ‘Athiyah, mereka memiliki pendapat yang sama tentang kata *yad* yang dinisbatkan kepada Allah dalam beberapa ayat, yaitu menunjukkan makna *majaz* dalam bentuk *kinâyah* atau *isti’arah*.

4. Makna Kata “Al-‘Ain”

فَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِ أَنْ اصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحَيْنَا فَإِذَا جَاءَ أَمْرُنَا وَفَارَ التَّنُّورُ فَاسْلُكْ فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ وَأَهْلَكَ إِلَّا مَنْ سَبَقَ عَلَيْهِ الْقَوْلُ مِنْهُمْ وَلَا تُخَاطِبُنِي فِي الَّذِينَ ظَلَمُوا إِنَّهُمْ مُّعْرِضُونَ {27}

“Lalu kami wahyukan kepadanya: "Buatlah bahtera di bawah penilikan dan petunjuk kami, Maka apabila perintah kami Telah datang dan tanur telah memancarkan air, Maka masukkanlah ke dalam bahtera itu sepasang dari tiap-tiap (jenis), dan (juga) keluargamu, kecuali orang

²⁵⁸ Ibnu ‘Athiyah, *Al-Muharrar al-Wajîz fi Tafsir al-Kitâb al-‘Azîz*,...hal. 1606.

yang Telah lebih dahulu ditetapkan (akan ditimpa azab) di antara mereka. dan janganlah kamu bicarakan dengan Aku tentang orang-orang yang zalim, Karena Sesungguhnya mereka itu akan ditenggelamkan.” QS. Al-Mu`minûn/23:27.

Al-Zamakhshari menafsirkan kata *أعين* pada ayat di atas sebagai berikut:

(بأعيننا) بحفظنا وكلاءنا، كأنه معه من الله حفاظا يكلتون بعيونهم، لئلا يتعرض له ولا يفسد عليه مفسد عمله

Sehingga makna lengkap ayat di atas adalah:

“Kami memberi wahyu dia untuk membuat perahu dengan pengawasan dan perlindungan Kami. Seolah-olah dia (Nuh) disertai para pelindung dari Allah yang akan mengawasinya dengan mata kepala mereka langsung agar tidak terjadi hal-hal yang akan merusak pekerjaannya”.²⁵⁹

Sama halnya ketika ia menafsirkan Surat Thâhâ/20:39 yang berbunyi:

أَنْ أَقْدِفِيهِ فِي التَّابُوتِ فَأَقْدِفِيهِ فِي الْيَمِّ فَلْيُلْقِهِ الْيَمُّ بِالسَّاحِلِ يَاخُذْهُ عَدُوُّ لِي وَعَدُوُّ لَّهُ
وَأَلْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً مِّنِّي وَلِتُصْنَعَ عَلَيَّ عَيْنِي {39}

“Yaitu: "Letakkanlah ia (Musa) di dalam peti, Kemudian lemparkanlah ia ke sungai (Nil), Maka pasti sungai itu membawanya ke tepi, supaya diambil oleh (Fir'aun) musuh-Ku dan musuhnya. dan Aku Telah melimpahkan kepadamu kasih sayang yang datang dari-Ku dan supaya kamu diasuh di bawah pengawasan-Ku,” QS. Thâhâ/20:39

Al-Zamakhshari menafsirkannya ‘*ala ‘ainiy* dengan makna: Mendidik dan memperbaiki keadaanmu, dan Aku yang akan mengasuh dan mengawasimu, sebagaimana seseorang yang selalu mengawasi sesuatu dengan kedua matanya. Dan sebagaimana kamu katakan kepada seorang

²⁵⁹ Mahmûd bin ‘Umar al-Zamakhshari, *Al-Kasysyâf ‘an Haqâiq al-Tanzîl wa ‘Uyûn al-Ta`wil fi Wujûh al-Ta`wil*,...Jilid III, hal. 168.

tukang, “Buatlah ini! Aku akan senantiasa melihatmu (mengawasimu), supaya (hasilnya) tidak berbeda dengan yang aku maksud dan aku inginkan.”²⁶⁰

Sedangkan Ibnu ‘Athiyyah juga menjelaskan makna *a’yûn* pada Surat al-Mu`minûn di atas dengan sangat ringkas, yaitu kata ini bermakna *idrâk*, dan hanya ada dalam bentuk *jamak* dan *mufrad* pada penggunaannya dalam al-Qur’an, tidak boleh menggunakan bentuk *tatsniyah* (عينان), karena tidak ada dalam al-Qur’an penggunaan kata seperti itu.²⁶¹ Begitu juga ketika menafsirkan Surat Thâhâ, ia hanya mengatakan makna ‘*ain* dengan mengawasi. Namun kita dapat menemukan penafsiran Ibnu ‘Athiyyah yang lebih terperinci tentang ‘*ain* pada Surat Hûd/11:37, yang berbunyi:

وَاصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحْيِنَا وَلَا تُخَاطِبْنِي فِي الَّذِينَ ظَلَمُوا إِنَّهُمْ مُّعْرَقُونَ

{37}

“Dan buatlah bahtera itu dengan pengawasan dan petunjuk wahyu kami, dan janganlah kamu bicarakan dengan Aku tentang orang-orang yang zalim itu; Sesungguhnya mereka itu akan ditenggelamkan.”
QS/11:37

Dalam menafsirkan ayat ini, Ibnu ‘Athiyyah mengatakan bahwa makna kata (بأعيننا) adalah dengan pandangan serta di bawah pengawasan kami. Oleh karena itu, makna dari kata “*a’yûn*” adalah meliputi, mengawasi dan menjaga. Penggunaan bentuk *jamak* bukan berarti banyak, akan tetapi karena keagungan-Nya. Sehingga, kata *a’yûn* pada ayat ini ataupun pada ayat-ayat lainnya yang sejenis kembali ke makna tunggal (عين), dan semuanya bermakna pengawasan dan meliputi segala sesuatu.

²⁶⁰ Mahmûd bin ‘Umar al-Zamakhsyari, *Al-Kasysyâf ‘an Haqâiq al-Tanzîl wa ‘Uyûn al-Ta`wil fi Wujûh al-Ta`wil*,...Jilid III, hal. 58.

²⁶¹ Ibnu ‘Athiyyah, *Al-Muharrar al-Wajîz fi Tafsir al-Kitâb al-‘Azîz*,...hal. 1328.

Dan Dia-lah Allah yang Maha Suci dari *tajsîm*, *tasybîh* ataupun *takyîf*, tidak ada Tuhan selain-Nya.²⁶²

Dari penjelasan di atas, kita bisa simpulkan bahwa baik al-Zamakhshari maupun Ibnu ‘Athiyyah dalam menafsirkan kata *أعين* pada ayat di atas menggunakan makna *kinâyah* dari makna pengawasan dan pemeliharaan yang sungguh-sungguh dari Allah swt.

Tidak ada perbedaan antara al-Zamakhshari dan Ibnu ‘Athiyyah dalam hal menafsirkan ayat-ayat *mutasyabbihat*, mereka sama-sama mentakwilkan atau memindahkan makna kata-kata itu sesuai dengan makna yang terkandung di dalamnya. Dalam hal ini Ibnu ‘Athiyyah tentu berbeda dengan al-Asy’ari yang menolak mentakwilkan ayat-ayat tersebut, akan tetapi ia lebih condong kepada al-Juwaini sebagai salah satu tokoh *ahlussunnah* yang membolehkan takwil terhadap ayat *mutasyabbihat*. Perbedaan antara al-Zamakhshari dan Ibnu ‘Athiyyah disini adalah adanya argumentasi Ibnu ‘Athiyyah yang mengaitkan bahwa kata *yad*, *al-wajh* merupakan bagian dari sifat Tuhan seperti halnya *qudrat* dan sebagainya. Al-Zamakhshari menghindari hal ini karena tidak sesuai dengan ajaran dan keyakinannya.

J. Antara *Free Will* dan *Predestination*

Free Will atau yang lebih kita kenal dengan paham *qadariyyah* beranggapan bahwa perbuatan itu dilakukan oleh manusia itu sendiri. Karena jika tidak ada kebebasan yang diberikan kepada manusia, ia akan terbebas dari *taklif* (beban atas kedewasaan), dan hilanglah perintah, larangan, pahala, dan siksa. Inilah paham yang dianut oleh kelompok *mu’tazilah*. Banyak keterangan dan tulisan-tulisan para pemuka *mu’tazilah* yang mengandung paham kebebasan dan berkuasanya manusia atas perbuatan-perbuatannya.²⁶³

Sedangkan *predestination* adalah kebalikannya, yang dikenal dengan paham *jabariyyah*, beranggapan bahwa semua perbuatan diciptakan oleh Allah swt. Kehendak dan perbuatan manusia dikendalikan oleh Tuhan, bukan

²⁶² Ibnu ‘Athiyyah, *Al-Muharrar al-Wajîz fi Tafsir al-Kitâb al-‘Azîz*,...hal. 943.

²⁶³ Harun Nasution. *Teologi Islam: Aliran-aliran Sejarah Analisa Perbandingan*. Jakarta : U-I Press, 1986, hal. 103

oleh manusia itu sendiri. Manusia bergerak seperti daun-daun yang bergoyang karena angin, atau dalam bahasa kita, seperti bergeraknya wayang di tangan dalang. Paham *jabariyyah* ini persis seperti anggapan masyarakat yang telah dipupuk oleh Mu'awiyah dan para penggantinya.²⁶⁴

Ahlussunnah, yang dipelopori oleh Abu al-Hasan al-Asy'ari, menolak paham *qadariyyah* dan *jabariyyah*. Dengan penolakan kedua paham tersebut, ia mengajukan paham “*kasab*”. *Kasab* dalam paham Asy'ari, bukanlah berarti usaha atau perbuatan, ia memberi arti *kasab* dengan perolehan atau memperoleh. *Kasab* serupa dengan gerak *involunter*; dalam gerak *involunter* itu – kata Asy'ari – terdapat dua unsur, penggerak yang mewujudkan gerak dan badan yang bergerak; penggerak atau pembuat gerak yang sebenarnya adalah Tuhan dan yang bergerak adalah manusia. Pembuat yang sebenarnya dalam *kasab* adalah Tuhan, sedang yang memperoleh perbuatan adalah manusia. Penolakan terhadap *qadariyyah* sangat mudah dipahami, sedangkan penolakan terhadap *jabariyyah* cukup rumit dan sulit dipahami, karena paham “*kasab*” yang diajukan pada hakikatnya sama atau sangat dekat dengan paham *jabariyyah*.²⁶⁵

Berikut beberapa penafsiran ayat yang ditulis oleh al-Zamakhsyari (*mu'tazilah*) dan Ibnu 'Athiyyah (*ahlussunnah*) yang berkaitan dengan dalil paham *free will* dan *predestination*.

1. Surat al-Shâffât Ayat 96

وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ {96}

“Padahal Allah-lah yang menciptakan kamu dan apa yang kamu perbuat itu.” QS. Al-Shâffât/37:96

Dalam menafsirkan ayat ini, al-Zamakhsyari menyertakan ayat sebelumnya (قال اتعبدون ماتنحنون), sehingga ia mengartikannya dengan

²⁶⁴ Abdul Aziz Dahlan, *Teologi, Filsafat, Tasawuf dalam Islam*,... hal. 5.

²⁶⁵ Abdul Aziz Dahlan, *Teologi, Filsafat, Tasawuf dalam Islam*,... hal. 68-69.

mengatakan: *Allah menciptakan kalian dan yang kalian buat (berupa patung-patung itu).*²⁶⁶

Al-Zamakhshari melanjutkan tafsirannya dengan mengatakan: kalau kalian berkata, kenapa kamu menolak menjadikan huruf “ما” sebagai *mashdariyyah*, Sehingga maknanya menjadi “dan Allah yang menciptakan kamu dan perbuatanmu”, sebagaimana perkataan kelompok *Jabariyyah*? Aku jawab: tentu ini kesalahan yang fatal, baik jika dilihat dari dalil *aqli* maupun *naqli*. Firman Allah di atas menunjukkan bahwa seorang hamba dan yang disembahnya itu semua adalah ciptaan Allah, maka bagaimana mungkin seorang makhluk menyembah makhluk? Karena salah satu diantara keduanya (manusia) yang membuat atau memahatnya sebagai sesuatu yang disembah. Kemudian kalimat “وما تعملون” tersebut adalah *tafsiran* atau penjelasan dari firman Allah sebelumnya “ما تنتحون”, huruf “ما” pada kalimat itu adalah *mâ al-maushûlah*, maka tidak sinkron dan tidak sesuai jika dijadikan *mâ al-mashdariyyah* pada kalimat “وماتعملون”, baik menurut pandangan *‘ilm al-bayân* maupun menurut susunan al-Qur’an, kecuali beberapa orang yang sangat fanatik dengan mazhabnya. Dan juga tentu akan terputus antara kalimat “وماتعملون” dengan “مانتحتون” jika maksud atau makna kedua kalimat tersebut berbeda. Kalimat “مانتحتون” dimaksudkan atau ditujukan dengan makna patung-patung, sedangkan “وماتعملون” dimaksudkan dengan arti perbuatan-perbuatan. Sangat jelas kerancuan pada ayat tersebut jika “ما” tersebut *mashdariyyah*.²⁶⁷

Sedangkan Ibnu ‘Athiyyah mengemukakan beberapa pendapat para mufassir terkait Surat al-Shâffât ini. *Pertama*, mayoritas para mufassir berpendapat bahwa huruf “ما” pada kalimat tersebut adalah bentuk *mashdariyyah*, sehingga bermakna: *perbuatan-perbuatan kalian*. Ayat inilah yang menjadi landasan tentang penciptaan perbuatan manusia oleh

²⁶⁶ Mahmûd bin ‘Umar al-Zamakhshari, *Al-Kasysyâf ‘an Haqâiq al-Tanzîl wa ‘Uyûn al-Ta`wil fi Wujûh al-Ta`wil*,...Jilid III, hal. 615.

²⁶⁷ Mahmûd bin ‘Umar al-Zamakhshari, *Al-Kasysyâf ‘an Haqâiq al-Tanzîl wa ‘Uyûn al-Ta`wil fi Wujûh al-Ta`wil*,...Jilid III, hal. 615-616.

Allah. Pendapat ini merupakan pegangan kelompok *ahlussunnah wal jama'ah*. Kedua, huruf “ما” tersebut bermakna “الذي”, yaitu *al-maushûlât*, berarti “yang”. Ketiga, huruf “ما” tersebut adalah bentuk *istifham*. Keempat, huruf “ما” tersebut adalah *nafy*, sehingga bermakna: dan kalian tidak melakukan sesuatu pun pada saat penciptaan kalian dan sebelumnya, kalian tidaklah berdaya akan sesuatu. Dan kelompok *mu'tazilah* menolak menjadikan “ما” disana sebagai *al-mashdariyyah*.²⁶⁸

Ayat yang dikemukakan dan dijadikan landasan oleh kaum *predestination* ini dengan tegas dan lugas dibantah oleh al-Zamakhsyari sebagai penganut paham *free will*. Ia mengatakan bahwa dilihat dari sisi *aqli* maupun *naqli*, tidaklah tepat ayat tersebut sebagai dalil untuk mengatakan Allah menciptakan perbuatan manusia, kecuali dipaksakan dan atas dasar fanatik mazhab yang berlebihan. Sedangkan Ibnu ‘Athiyyah hanya mengemukakan beberapa pendapat terkait ayat tersebut, tanpa menentukan dan memilih secara jelas mana yang lebih kuat. Namun ia mengakui bahwa ayat inilah yang menjadi salah satu pegangan kaum *ahlussunnah* dalam hal perbuatan manusia yang diciptakan Allah.

2. Surat al-Anfâl Ayat 17

²⁶⁸ Ibnu ‘Athiyyah, *Al-Muharrar al-Wajîz fi Tafsir al-Kitâb al-'Azîz*,...hal. 1581. M. Quraish Shihab juga memaparkan demikian, yakni huruf ما pada firman-Nya: “وما تعملون” dapat mengandung berbagai arti. Pertama, ia bisa berarti yang sehingga ayat di atas berarti: *Padahal Allah yang telah menciptakan kamu dan yang kamu buat itu*. Maksudnya, Allah juga yang menciptakan kayu dan batu yang merupakan bahan yang kamu pahat. Kedua, ia juga dapat berarti apa yang digunakan bertanya. Dengan makna itu, ayat di atas mengecam dan merendahkan mereka bagaikan menyatakan: Apa sih yang kamu buat itu, sama sekali tidak ada arti dan maknanya. Ia hanya batu dan kayu. Ketiga, pendapat ketiga memahaminya dalam arti tidak. Penganut pendapat ini menjadikan ayat di atas bagaikan berkata: *padahal Allah yang menciptakan kamu, dan kamu tidak melakukan suatu apapun*. Banyak ulama yang berkecimpung dalam studi teologi mengukuhkan pendapat ahlussunnah menyangkut perbuatan manusia. Mereka berpendapat bahwa kata ما disini berfungsi mengalihkan kata kerja menjadi kata jadian (*infinitive noun*) sehingga kalimat *wa mâ ta'malûn* berarti *dan pekerjaan kamu*. Manusia dan juga amal-amal perbuatannya adalah ciptaan Allah. Manusia hanya memiliki apa yang diistilahkan dengan *kasab* tanpa memiliki daya mencipta walau amalnya sendiri. Kalau kita melihat konteks uraian Nabi Ibrahim as disini, agaknya pendapat pertama yang penulis kemukakan di atas lebih dekat kepada kebenaran, terlepas dari perbedaan pendapat para teolog. Nabi Ibrahim dalam ayat ini bermaksud mengecam kaumnya karena mempersekutukan Allah, padahal Dia adalah pencipta segala sesuatu, baik secara langsung maupun melalui pelimpahan daya kepada manusia. M. Quraish Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh; Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an*,... Jilid XI, hal.276

فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَىٰ وَلِيُبْلِيَ الْمُؤْمِنِينَ مِنْهُ
بَلَاءً حَسَنًا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ {17}

“Maka (yang sebenarnya) bukan kamu yang membunuh mereka, akan tetapi Allahlah yang membunuh mereka, dan bukan kamu yang melempar ketika kamu melempar, tetapi Allah-lah yang melempar. (Allah berbuat demikian untuk membinasakan mereka) dan untuk memberi kemenangan kepada orang-orang mukmin, dengan kemenangan yang baik. Sesungguhnya Allah Maha mendengar lagi Maha mengetahui.” QS. Al-Anfâl/8:17

Al-Zamakhshari mengemukakan pendapatnya mengenai ayat ini, dengan menafsirkan bahwa penyandaran mematikan dan melempar kepada Allah, sekalipun yang tampak terlihat adalah apa yang dilakukan oleh Rasul-Nya Muhammad saw. adalah, bahwa penyebab kematian musuh adalah Allah mengutus malaikat-Nya untuk mematikannya, begitu pula dengan lemparan Nabi yang tidak memadai itu, secara manusiawi tidaklah efektif. Dalam hal ini Allah juga mengutus malaikat-Nya untuk menyampaikan lemparan tersebut dan mematikan musuh yang dimaksud.²⁶⁹

Sedangkan menurut Ibnu ‘Athiyyah, mitra bicara pada ayat ini adalah kaum mukmin. Dengan ayat ini Allah memberitahukan kepada mereka bahwa mereka bukanlah yang menentukan kematian tersebut, karena mematikan dan menciptakan tanpa contoh sebelumnya bukanlah kemampuan si pembunuh tersebut. Akan tetapi keikut sertaannya dan keinginannya untuk membunuh itu berbarengan dengan berlakunya ketetapan Allah atas kematian orang tersebut. Ayat ini menolak pendapat bahwa manusia menciptakan perbuatannya.

Sebab turunnya ayat ini adalah setelah perang Badar, para sahabat mengemukakan apa yang mereka kerjakan pada waktu Perang Badar itu,

²⁶⁹ Mahmûd bin ‘Umar al-Zamakhshari, *Al-Kasysyâf ‘an Haqâiq al-Tanzîl wa ‘Uyûn al-Ta`wil fi Wujûh al-Ta`wil*,...Jilid II, hal. 193.

walaupun tidak memadai, menyebabkan kematian musuh-musuh mereka. Hal ini berakibat bahwa mereka saling membanggakan diri, lalu diturunkan ayat: *wa mâ ramayta idz ramayta wa lâkinnallâha ramâ*. Maksud ayat ini adalah apa yang dikatakan Rasulullah saw pada waktu mengambil beberapa genggam tanah dan debu, lalu melemparkannya ke wajah musuh yang jaraknya cukup jauh sebanyak tiga kali dan mereka bergelimpangan ketika lemparannya yang ketiga itu, tidaklah efektif. Dalam penafsirannya ini, tegas sekali Ibnu ‘Athiyyah menyatakan: ayat ini menolak bahwa manusia menciptakan perbuatannya.²⁷⁰

Disini al-Zamakhsyari mengalihkan makna *hakiki* ke *majazi*, serta menyebut malaikat sebagai pelempar dan pembunuh musuh-musuh Allah tersebut. Ini semua untuk menjaga keyakinan mereka yang mengatakan bukanlah Allah yang menciptakan perbuatan manusia. Berbeda dengan Ibnu ‘Athiyyah, ia tidak sama sekali melakukan takwil, akan tetapi menggunakan makna hakiki ayat tersebut.

Sedangkan untuk penafsiran ayat-ayat *free will*, berikut pandangan al-Zamakhsyari dan Ibnu ‘Athiyyah:

1. Surat al-Kahfi Ayat 29

وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا أَحَاطَ
بِهِمْ سُرَادِقُهَا وَإِنْ يَسْتَعِثُوا يُعَاثُوا بِمَاءٍ كَالْمُهْلِ يَشْوِي الْوُجُوهَ بِئْسَ الشَّرَابُ وَسَاءَتْ
مُرْتَفَقًا {29}

“Dan Katakanlah: "Kebenaran itu datangny dari Tuhanmu; Maka barangsiapa yang ingin (beriman) hendaklah ia beriman, dan barangsiapa yang ingin (kafir) Biarlah ia kafir". Sesungguhnya kami Telah sediakan bagi orang orang zalim itu neraka, yang gejolaknya mengepung mereka. dan jika mereka meminta minum, niscaya mereka akan diberi minum dengan air seperti besi yang mendidih yang

²⁷⁰ Ibnu ‘Athiyyah, *Al-Muharrar al-Wajîz fi Tafsir al-Kitâb al-‘Azîz*,...hal. 785-786.

menghanguskan muka. Itulah minuman yang paling buruk dan tempat istirahat yang paling jelek.”. QS. Al-Kahfi/18:29

Al-Zamakhsyari menafsirkan ayat ini dengan mengatakan: kata “الحق” pada ayat tersebut sebagai *khobar* dari *mubtada`* yang *mahdzûf*, sehingga bermakna: Yang ada hanyalah pilihan kalian untuk kalian sendiri berdasarkan keinginan kalian untuk menempuh jalan yang sukses atau jalan kehancuran.²⁷¹

Sedangkan Ibnu ‘Athiyyah menjelaskan bahwa dalam ayat ini terdapat janji dan ancaman. Maksudnya adalah setiap orang harus memilih sesuatu yang akan ditemukannya kelak di sisi Allah. Suatu kelompok memberikan ta`wilnya sebagai berikut: Siapa yang Allah kehendaki keimanannya, maka ia akan beriman, begitu juga sebaliknya, siapa yang Allah kehendaki kafir, maka ia akan kafir. Ibnu ‘Athiyyah berkata, inilah pandanganku, yaitu hak Allah keimanannya dan hak Allah kekafirannya. Digunakan bentuk *amr* (perintah) karena suatu keharusan bagi manusia, dari sanalah ia akan mendapatkan ganjaran pahala keimanannya dan hukuman atas kekafirannya.²⁷²

Disini al-Zamakhsyari tidak melakukan takwil dengan mencari makna lain yang mungkin ada dalam penggunaan bahasa Arab, akan tetapi ia menggunakan makna hakiki, karena sesuai dengan ajaran dan keyakinannya. Sedangkan Ibnu ‘Athiyyah melakukan takwil dengan mengatakan bahwa ayat ini berisi ancaman dan adanya kehendak Allah dalam masalah keimanan dan kekafiran, serta setiap orang seharusnya memilih sesuatu yang baik untuk dirinya kelak di sisi Allah swt.

2. Surat al-Ra’d Ayat 11

لَهُ مُعَقَّبَاتٌ مِّنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمَنْ خَلْفِهِ يَحْفَظُونَهُ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ وَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِقَوْمٍ سُوءًا فَلَا مَرَدَّ لَهُ وَمَالَهُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَالٍ {11}

²⁷¹ Mahmûd bin ‘Umar al-Zamakhsyari, *Al-Kasysyâf ‘an Haqâiq al-Tanzîl wa ‘Uyûn al-Ta`wil fi Wujûh al-Ta`wil*,...Jilid II, hal. 655.

²⁷² Ibnu ‘Athiyyah, *Al-Muharrar al-Wajîz fi Tafsir al-Kitâb al-‘Azîz*,...hal. 1189.

“Bagi manusia ada malaikat-malaikat yang selalu mengikutinya bergiliran, di muka dan di belakangnya, mereka menjaganya atas perintah Allah. Sesungguhnya Allah tidak merubah keadaan sesuatu kaum sehingga mereka merubah keadaan yang ada pada diri mereka sendiri. dan apabila Allah menghendaki keburukan terhadap sesuatu kaum, Maka tak ada yang dapat menolaknya; dan sekali-kali tak ada pelindung bagi mereka selain Dia.” QS. Al-Ra’d/13:11

Al-Zamakhsyari menafsirkan ayat ini dengan sangat ringkas, ia mengatakan bahwa: *Sesungguhnya Allah tidak merubah keadaan suatu kaum (masyarakat) dari mendapatkan kesehatan dan kenikmatan, sampai mereka merubah diri mereka sendiri menuju keadaan yang lebih baik; dari sebelumnya melakukan perbuatan-perbuatan maksiat.*²⁷³ Sama halnya ketika menafsirkan Surat al-Anfâl ayat 53, al-Zamakhsyari menjelaskan keharusan atau adanya upaya manusia untuk suatu perubahan nikmat.²⁷⁴

Sama halnya dengan Ibnu ‘Athiyyah, ia menjelaskan: *Allah tidak merubah keadaan suatu kaum (masyarakat) dengan menyiksa mereka dan menguji mereka sebagai hukuman, sampai mereka terbiasa melakukan kemaksiatan dan merubah apa yang diperintahkan Allah untuk mentaatinya.* Hadits Rasulullah saw. Seorang bertanya kepada beliau: apakah kami akan dibinasakan sedangkan di antara kami terdapat orang-orang saleh? Beliau menjawab: iya, jika kejahatan merajalela. Dan firman-Nya: *sampai mereka (masyarakat) merubah.* Maksudnya adalah, sampai terjadinya perubahan; apakah dari mereka sendiri, dari orang lain yang melihat atau mengetahuinya, atau merubah sebab itu. Sebagaimana yang Allah gambarkan ketika kekalahan umat islam pada perang Uhud disebabkan perubahan posisi pemanah dari tempat semula.²⁷⁵

²⁷³ Mahmûd bin ‘Umar al-Zamakhsyari, *Al-Kasysyâf ‘an Haqâiq al-Tanzîl wa ‘Uyûn al-Ta`wil fi Wujûh al-Ta`wil*,...Jilid II, hal. 473.

²⁷⁴ Mahmûd bin ‘Umar al-Zamakhsyari, *Al-Kasysyâf ‘an Haqâiq al-Tanzîl wa ‘Uyûn al-Ta`wil fi Wujûh al-Ta`wil*,...Jilid II, hal. 213.

²⁷⁵ Ibnu ‘Athiyyah, *Al-Muharrar al-Wajîz fi Tafsir al-Kitâb al-‘Azîz*,...hal. 1033-1034.

Ketika menafsirkan Surat al-Anfâl ayat 53, Ibnu ‘Athiyyah mengatakan, ayat ini mengabarkan bahwa Allah swt jika memberikan nikmat kepada suatu kaum, maka sesungguhnya hal itu karena kelembutan dan rahmat-Nya. Allah tidak akan merubah dan mengusik nikmat tersebut, sampai mereka merubah keadaan mereka. Jika mereka melakukan itu dan terus melakukan kemaksiatan atau kekufuran yang bisa mendatangkan hukuman, maka Allah akan merubah nikmat itu menjadi siksaan. Misalkan: Allah berikan nikmat kepada kaum Quraisy Makkah dengan diutusnya Nabi Muhammad saw, akan tetapi mereka malah kufur dan merubah kewajiban yang semestinya dilakukan. Allah pun merubah nikmat tersebut dengan memindahkannya kepada kaum Anshar, serta mereka (kaum Quraisy) pun berhak menerima hukumannya.²⁷⁶

Disini al-Zamakhsyari tidak melakukan takwil sama sekali, ia menggunakan makna hakiki ayat tersebut. Sedangkan Ibnu ‘Athiyyah menyatakan bahwa Allah tetap berperan dalam suatu perubahan, yaitu tergantung kepada suatu kaum tersebut. Bisa jadi perubahan tersebut dari hal positif menuju negatif, atau sebaliknya dari negatif menuju positif.

Menurut Quraish Shihab kedua ayat tersebut (al-Ra’d dan al-Anfâl) berbicara tentang dua pelaku perubahan. Pelaku pertama adalah Allah swt. yang mengubah nikmat yang dianugerahkan-Nya kepada suatu masyarakat atau apa saja yang dialami oleh suatu masyarakat, atau katakanlah *sisi luar/lahiriah* masyarakat. Sedang, pelaku kedua adalah manusia, dalam hal ini masyarakat yang melakukan perubahan pada *sisi dalam mereka* atau dalam istilah kedua ayat di atas “ما بأنفسهم” *apa yang terdapat dalam diri mereka*. Perubahan yang terjadi akibat campur tangan Allah atau yang diistilahkan oleh ayat di atas dengan “ما يقوم” menyangkut banyak hal, seperti kekayaan dan kemiskinan, kesehatan dan penyakit, kemuliaan dan kehinaan, persatuan atau perpecahan, dan lain-lain yang berkaitan dengan masyarakat secara umum, bukan secara individu. Sehingga bisa saja ada di

²⁷⁶ Ibnu ‘Athiyyah, *Al-Muharrar al-Wajîz fi Tafsir al-Kitâb al-‘Azîz*,...hal. 808-809.

antara anggotanya yang kaya, tetapi jika mayoritasnya miskin, masyarakat tersebut dinamai masyarakat miskin, demikian seterusnya.²⁷⁷

Tentang masalah *free will* dan *predestination* ini, sangat menonjol pengaruh mazhab masing-masing; baik dari al-Zamakhsyari maupun Ibnu ‘Athiyyah dalam menafsirkan setiap ayatnya. Al-Zamakhsyari ketika menafsirkan ayat *free will*, ia sama sekali tidak mencari makna lain yang biasa digunakan dalam bahasa Arab, akan tetapi ia akan menggunakan makna hakiki, sehingga hal itu akan sejalan dengan pemahamannya yang menganut paham *qadariyyah*. Dan ketika dihadapkan dengan ayat yang lebih condong ke paham *predestination*, ia akan memilih alternatif makna *majazi*, sehingga tidak menciderai mazhab yang ia anut. Bisa kita lihat pada tafsiran Surat al-Anfâl/8:17 di atas, yang mana ia memindahkan makna pelemparan atau pembunuhan tersebut kepada para malaikat yang diutus oleh Allah, bukan perbuatan Allah itu sendiri.

Sama halnya dengan Ibnu ‘Athiyyah, meskipun *ahlussunnah* sebagai mazhab yang ia yakini mengajukan paham *kasab* dalam menengahi antara paham *free will* dan *predestination*, akan tetapi sangat sulit untuk dipecahkan. Bahkan dalam hal praktiknya, teori *kasab* yang diajukan itu sangat dekat bahkan sama dengan paham *predestination*, yang meyakini bahwa Allah kuasa atas segala kehendak dan perbuatan manusia. Sehingga, ketika Ibnu ‘Athiyyah dihadapkan dengan ayat-ayat yang bermakna kekuasaan Allah secara mutlak, ia sama sekali tidak melakukan takwil atau pemindahan makna. Sebaliknya, ketika ayat tersebut lebih kepada makna perbuatan atau kehendak manusia, ada keterlibatan dan daya manusia, ia pun melakukan takwil atau mencari makna lain dari ayat tersebut. Sebagai contoh ketika ia menafsirkan Surat al-kahfi/18:29, Ibnu ‘Athiyyah mengatakan bahwa ayat tersebut bermakna ancaman, dan ia juga mengemukakan beberapa pendapat ulama’. Sehingga ayat itu ia artikan dengan, *siapa yang dikehendaki Allah keimanannya, maka ia beriman, dan siapa yang dikehendaki Allah*

²⁷⁷ M. Quraish Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh; Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur’an*,... Jilid VI, hal.233

kekafirannya, maka ia akan kafir. Begitu juga halnya ketika menafsirkan Surat al-Shâffât/37:96, Ibnu ‘Athiyah tidak menentukan sikapnya terkait posisi huruf ما pada kalimat وما تعملون, hanya memaparkan beberapa pendapat, baik dari golongan *ahlussunnah*, *mu’tazilah* atau pendapat lainnya. Ini disebabkan unsur mazhab yang mempengaruhi sikap dalam hal penafsirannya.

BAB V

PENUTUPAN

A. Kesimpulan

Kesimpulan penelitian ini dirumuskan dengan tetap mengacu dan sekaligus sebagai jawaban dari rumusan masalah, yang diperjelas dan dipertajam dalam bentuk sub bab masalah.

Adapun permasalahan penafsiran terkait ayat-ayat kalam, dengan tetap menimbang sisi semantik, yang dipaparkan oleh al-Zamakhshari dalam kitab tafsirnya “*Al-Kasysyâf ‘an Haqâiq al-Tanzîl wa ‘Uyûn al-Ta`wîl fi Wujûh al-Ta`wîl*” dan Ibnu ‘Athiyah dalam kitab tafsirnya “*al-Muharrar al-Wajîz fi al-Kitâb al-Azîz*”, dengan permasalahan seputar: Memahami Makna Melihat Allah di Akhirat, Perbedaan Pandangan Terhadap Sifat-sifat Allah, Memposisikan Keadilan Tuhan, Tentang *Mutasyabbihât*, Antara *Free Wiil* dan *Predestination*, adalah sebagai berikut:

1. Memahami Makna Melihat Allah di Akhirat

Melihat Allah di dunia tidak ada perbedaan antara ulama *kalam*, semua sepakat tentang ketidak mampuan manusia untuk menggapai itu, kecuali terhadap yang dianugerahkan Allah kepada Nabi Muhammad saw.

Namun melihat Allah kelak di Akhirat, terdapat perbedaan ulama kalam, terutama antara *mu'tazilah* dengan *ahlussunnah*.

Mu'tazilah dengan ajaran tauhidnya menolak anggapan bahwa Allah bisa dilihat kelak di akhirat. Hal ini dilakukan semata-mata untuk menjaga ke-Maha Suci-an Allah dari sifat *tajsim*. Menurut al-Zamakhsyari, sesuatu yang dilihat oleh mata, sudah pasti berbentuk, dan Allah tidaklah demikian. Ketika dihadapkan dengan ayat yang oleh mayoritas ulama *sunni* menafsirkan dengan makna melihat Allah, maka al-Zamakhsyari menggunakan makna *majazinya*. Bisa kita lihat pada penafsiran surat al-Qiyâmah ayat 22-23 pada bab IV, kata *nâzhirah* ia artikan dengan *at-tawaqqu' wa ar-rajâ'*, pemaknaan seperti ini tidak bertentangan dengan makna yang ada dalam bahasa Arab.

Sedangkan Ibnu 'Athiyyah, sebagai orang Sunni meyakini bahwa Allah kelak akan dilihat di Akhirat, sehingga ia menggunakan makna hakiki dalam menafsirkan ayat surat al-Qiyâmah tersebut atau yang sejenisnya, dengan mengatakan bahwa *nâzhirah* bermakna *ar-ru'yah*. Namun ia tidak mengatakan melihat Allah dengan mata kepala, akan tetapi bisa jadi Allah akan menciptakan bagi yang dikehendaki-Nya panca indera keenam untuk melihat-Nya.

Meskipun demikian, Ibnu 'Athiyyah tidak selamanya sejalan dengan mayoritas ulama *ahlussunnah*, bahkan bisa jadi ia sejalan dengan al-Zamakhsyari. Seperti ketika ia menafsirkan surat Yunus ayat 26. Menurut Ibnu 'Athiyyah, kata *ziyâdah* tidak dimaknakan dengan melihat Allah, melainkan *al-tafadhdhul*. Hal ini sejalan dengan makna yang dikemukakan oleh al-Zamakhsyari. Pendirian dan sikap Ibnu 'Athiyyah ini dikarenakan adanya dalil dari al-Qur'an dan dari sudut ilmu bahasa (semantiknya), makna *al-tafadhdhul* dipandanginya lebih tepat.

2. Perbedaan Pandangan Terhadap Sifat-Sifat Allah

Mengenai sifat Allah, mu'tazilah meniadakannya, sebab – dalam pandangan mereka – hal itu bisa mengindikasikan makna *ta'addud*. Tentu Allah mengetahui, mendengar, dan seterusnya, akan tetapi dengan *dzat-*

Nya. Sifat yang disebut oleh kaum Sunni tetap dinamakan dzat oleh kelompok mu'tazilah. Sedangkan Asy'ari tidak mengatakan bahwa sifat Tuhan identik dengan dzat-Nya (*shifatuhu hiya huwa*), dan tidak pula mengatakan bahwa sifat Tuhan itu bukan dzat-Nya (*shifatuhu hiya ghairuhu*). Dan mustahil Allah mendengar, mengetahui dan seterusnya dengan *dzat*-Nya.

Hal ini bisa kita lihat dalam penafsiran surat al-Hadîd ayat 3. Al-Zamakhsyari mengatakan bahwa *al-Bâthin* pada ayat tersebut maknanya adalah tidak terlihatnya *dzat* Allah kelak di Akhirat. Karena pada hakikatnya kata yang disusun oleh huruf *ba`*, *tha`* dan *nun* maknanya berkisar pada hal tersembunyi atau sesuatu yang terdapat di dalam. Berbeda dengan Ibnu 'Athiyah yang menafsirkannya dengan memberikan makna kelembutan dan kecemerlangan sifat-sifat Allah. Begitu pun dalam menafsirkan surat an-Nisa` ayat 164, al-Zamakhsyari hanya membahas dari segi *I'rab* dan *qira`atnya*, sedangkan Ibnu 'Athiyah dengan tegas mengatakan bahwa itu merupakan sifat *Kalam* yang dimiliki oleh Allah. Dan adanya *maf'ul muthlak (taklîmâ)* pada ayat tersebut memberikan makna pembicaraan langsung dengan Nabi Musa as.

3. Memposisikan Keadilan Tuhan

Tentang keadilan Tuhan, mu'tazilah mengatakan mustahil Allah bersifat zalim terhadap anak kecil, mukmin baik, menyiksa orang jahat, dan mustahil Allah berikan beban di luar kemampuan manusia. Keadilan *versi* mu'tazilah identik dengan keadilan pada makhluk. Sedangkan Asy'ari tidak demikian, tidak ada hokum di atas kekuasaan Allah, sehingga walaupun Allah melakukan yang tidak berkenan pada akal manusia, Tuhan tetap dikatakan adil.

Al-Zamakhsyari ketika berhadapan dengan ayat yang menyangkut keadilan Tuhan, ia selalu menggunakan makna hakiki, dan tidak jarang ia menggunakan teori *mafhum mukhalafah*. Sebagaimana ketika ia menafsirkan surat Fushshilat ayat 46, ia mengatakan orang mukmin yang baik akan mendapatkan pahala, mustahil mendapatkan siksa, begitu juga

sebaliknya. Sedangkan Ibnu ‘Athiyyah lebih menilai ayat tersebut sebagai motivasi dan peringatan, agar manusia senantiasa berbuat baik.

4. Tentang *Mutasyabbihat*

Pada permasalahan *mutasyabbihât* (*antropomorfisme*), baik mu’tazilah maupun ahlussunnah sepakat menolak paham tersebut. Hanya saja mu’tazilah melakukan takwil sedangkan Asy’ari tidak. Namun al-Juwaini dari ulama ahlussunnah pun melakukan takwil terhadap ayat-ayat tersebut. Dan Ibnu ‘Athiyyah tampaknya mengikuti langkah dari Imam al-Juwaini. Sehingga ketika menafsirkan beberapa ayat yang bermakna *tasybîh* semisal *Istawâ*, baik al-Zamakhsyari maupun Ibnu ‘Athiyyah memberikan makna *istawla* (menguasai) jika struktur kalimatnya berbentuk *istawâ ‘ala*, sedangkan jika bentuknya *istawâ ila*, maka maknanya naik, sampai dan sempurna.; *al-Wajh* mereka takwilkan dengan dzat Allah, kecuali jika kata *al-wajh* tersebut disandarkan pada lafazh Allah, maka maknanya adalah arah atau tujuan. Hanya saja disini Ibnu ‘Athiyyah menambahkannya dengan makna sifat Keagungan dan Ketinggian Allah.; *al-Yad* menurut mereka menunjukkan makna *majaz* dalam bentuk *kinâyah* atau *isti’ârah*.; *al-‘Ain* menurut mereka menggunakan makna *kinâyah* dari makna mengawasi dan pemeliharaan.

5. Antara *Free Will* dan *Predestination*

Mu’tazilah sebagai penganut paham *free will*, tentu memandang manusia memiliki daya dalam perbuatannya, demi menjaga keadilan yang mereka anut. Dengan daya itu, manusia berhak mendapat pahala karena perbuatan baiknya, dan berhak disisa karena perbuatan buruknya. Sedangkan ahlussunnah melalui Asy’ari mengajukan paham *kasab*. Namun demikian, sangat sulit dijelaskan paham *kasab* tersebut, karena sangat dekat bahkan sama dengan paham *predestination* yang mengatakan bahwa manusia tiada daya, semua atas kehendak dan kekuasaan Allah.

Ketika dihadapkan dengan ayat-ayat yang menyangkut paham *free will* dan *predestination*, baik al-Zamakhsyari maupun Ibnu ‘Athiyyah terlihat fanatik dengan mazhab mereka masing-masing. Bila terhadap

ayat-ayat yang berkaitan dengan paham *predestination*, maka al-Zamakhsyari akan melakukan takwil, atau memindahkan dari makna hakiki ke makna *majazi*. Sedangkan Ibnu ‘Athiyyah secara tegas dan lugas memberikan makna sesuai makna hakikinya. Namun ketika dihadapkan pada ayat-ayat yang berkaitan dengan paham *free will*, giliran al-Zamakhsyari yang hanya menggunakan makna hakiki, tanpa mencari makna lain yang terdapat dalam bahasa Arab. Sedangkan Ibnu ‘Athiyyah akan melakukan takwil, memindahkan dari makna hakiki ke makna *majazi*.

Dari pemaparan ringkas di atas, dapat kita simpulkan bahwa, baik al-Zamakhsyari maupun Ibnu ‘Athiyyah merupakan sama-sama ulama’ tafsir yang ahli dalam berbagai bidang, khususnya bidang bahasa dan sastra Arab. Ini terlihat dalam penafsiran-penafsiran mereka yang menggunakan pendekatan makna kosa kata atau bahasa Arab itu sendiri. Khusus pada ayat-ayat kalam, mereka tidak kaku bahkan mereka terapkan dalam penafsiran ayat-ayat tersebut untuk mendukung dan membela mazhab masing-masing.

B. Saran

Penulis berharap, sebagai umat Islam tidak harus kaku dan bahkan harus lebih cermat dan cerdas dalam memahami kandungan ayat-ayat al-Qur’an. Memahami setiap ayat al-Qur’an yang tersusun dari bahasa Arab, tentu mengharuskan kita untuk bisa dan menguasai bahasa Arab tersebut, agar tidak ada kerancuan dan kekeliruan di dalam menafsirkannya. Bahkan menjelaskan makna ayat-ayat al-Qur’an dengan pendekatan bahasa itu sendiri (semantik) akan lebih memudahkan dan bisa memberikan kepuasan tersendiri, terlebih terhadap makna ayat-ayat kalam.

Penafsiran ayat-ayat kalam menjadi sangat penting dalam kehidupan bermasyarakat maupun beragama, karena dengan memahaminya kita akan bisa menentukan posisi dan keyakinan yang lurus. Dan membahas teologi tentu akan menguras akal pikiran, namun melalui teori semantik hal itu bisa

terjembatani antara rasionalitas dan *naqli*. Semoga kita berada pada akidah yang lurus dan senantiasa dalam rahmat dan hidayah Allah swt.

DAFTAR PUSTAKA

- Al-Qur'an al-Karim*. Kementerian Agama.
- Abduh, Muhammad/Muhammad Rasyid Ridha, *Tafsir al-Qur'an al-Hakim al-Syahir bi Tafsir al-Manâr*, Beirut-Libanon Dâr al-Ma'rifah, t.th.
- al-Abîdû, Hasan Yunus, *Dirâsah wa Mabâhith fi Târikh al-Tafsîr wa Manâhij al-Mufasssîrîn*, al-Qahirah: Jami'ah al-Azhar, 1991.
- Amin, Ahmad, *Dhuhâ al-Islâm*, Kairo: Maktabah al-Nahdlah al-Mishriyah, 1972.
- Amin, Ali al-Jârim dan Mushtafa, *al-Balâghah al-Wâdhihah*, Surabaya: al-Hidayah, 1961.
- Aminuddin, *Semantik; Pengantar Studi Tentang Makna*, Bandung: Sinar Baru, 1988.
- al-Anani, Al-Syaikh Ahmad al-Iskandari dan al-Syaikh Mushthafa, *Al-Wasith fi al-Adab al-'Arabiy wa Tarikhihi*, Kairo: Dâr al-Ma'ârif, t.t.
- al-Anshâri, Jamaluddin bin Hisyâm, *Mughni al-Labîb 'an Kutub al-A'ârîb*, haqqaqhu wa 'allaqa 'alayhi Mâzin al-Mubâarak dan Muhammad 'Ali Hamad Allah, Beirut-Libanon: Dâr al-Fikr, 2005.
- al-Asqalâni, Ibnu Hajar, *Lisân al-Mîzân*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1993, Jilid 4.
- al-Asy'ari, Abu al-Hasan, *Kitab al-Luma' fi al-Radd 'ala Ahl al-Zayg wa al-Bida'*, shahhahahu wa qaddama lahu wa 'allaqa 'alayhi Hamudah Garabah, al-Qâhirah: Maktabah al-Khanji, 1955.
- al-Baghawi, Muhammad Husain bin Mas'ud, *Tafsîr al-Baghawi; Ma'âlim al-Tanzîl*, Riyadh: Dâr Thoyyibah, 1409 H.
- Bakker, Anton dan Achmad Charris Zubair, *Metodologi Penelitian Filsafat*. Yogyakarta: Kanisius, 1990.
- Basri, Hasan, Murif Yahya, dan Tedi Priatna, *Ilmu Kalam: Sejarah dan Pokok Pikiran Aliran-aliran*, Bandung: Azkia Pustaka Utama, 2009.
- al-Biqâ'i, Burhanuddin Abu al-Hasan Ibrahim bin Umar, *Nazhm al-Durar fi Tanâsub al-Âyât wa al-Suwar*, al-Qâhirah: Dâr al-Kutub al-Islâmiyyah, t.th.
- C.E. Boswort, *Dinasi-Dinasti Islam*, diterjemahkan oleh Ilyas Hasan dari judul *The Islamic Dynasties*, Bandung: Mizan, 1993.

- Chaer, Abdul, *Linguistik Umum* (edisi revisi), Jakarta: Rineka Cipta, 2012.
- , *Pengantar Semantik Bahasa Indonesia* (edisi revisi), Jakarta: Rineka Cipta, 2013.
- Cristall, David, *Al-Ta'rif bi 'Ilm al-Lughah*, terjemahan Hilmi Khalil, Kairo: al-Hai'ah al-Mishriyyah al-'Ammah, 1979.
- Dahlan, Abdul Aziz, *Teologi, Filsafat, Tasawuf dalam Islam*, Jakarta: Ushul Press, 2012.
- al-Dâmighâni, Muhammad, *Qâmûs al-Qur'an; Ishlâh al-Wujûh wa al-Nazhâir fi al-Qur'an al-Karîm*, Beirut-Libanon: Dâr al-'Ilm Lilmalâyîn, 1983.
- Dâwûdi, al-Hâfizh Syams al-Din Muhammad bin Ahmad, *Thabaqat al-Mufassirin*, Juz 1, tahqiq 'Ali Muhammad 'Umar, al-Qâhirah: Maktabah Wahbah, 1972.
- Dha'if, Syauqi, *Al-Balaghah Tathawwur wa Târikh*, Kairo: Dâr al-Ma'ârif, 1965.
- , *Al-Madâris al-Nahwiyyah*, Kairo: Dâr al-Ma'ârif, t.t.
- al-Dhabbî, Ahmad bin Yahya bin 'Umayrah, *Bughyah al-Multamis*, Madrid, t.p. 1882.
- Djajasudarma, T. Fatimah, *Semantik 1: Pengantar ke Arah Ilmu Makna*, Bandung: Erasco, 1993.
- al-Dzahabi, Husain, *Tafsîr wa al Mufasssirûn*, Kairo: Dâr al-Hadîts, 2012.
- Fadhla, Abdul Hadi, *Mukhtashar al-Sharf*, Beirut-Libanon: Dâr al-Qalam, t.th.
- Fakhir, Amin Muhammad, *Ibnu Faris al-Lughawi; Manhajuhu wa Atsaruhu fi al-Dirasat al-'Arabiyyah*, Saudi Arabiya: Jami'ah al-Imam Muhammad bin Su'ud al-Islamiyyah, 1991.
- al-Farmawiy, Abdul Hay, *Al-Bidâyah fi at-Tafsîr al-Maudhû'iy*, Kairo: al-Hadharah al-'Arabi, 1977.
- Fâyid, Abd Wahab, *Manhaj Ibni 'Athiyyah fi Tafsir al-Qur'an al-Karîm*, al-Qâhirah: al-Hay'ah al-'Âmmah li Syu'un al-Mathâbi al-Amîriyyah, 1973.
- al-Ghalâyaynî, Al-Syaikh Mushthafa, *Jâmi' al-Durûs al-'Arabiyyah*, Juz 1, Beirut: al-Maktabah al-'Ashriyyah, 2003.
- Haidar, Farid 'Audh, *Ilm al-Dilâlah Dirâsah Nazhariyyah wa Tathbiqiyyah*, Kairo: Maktabah al-Nahdhah al-Mishriyyah, 1999.

- al-Hâji, Muhammad Umar, *Mausû'ah al-Tafsîr Qabla 'Ahdi at-Tadwîn*, Damaskus: Dâr al-Maktabi, 2007.
- al-Halabiy, Al-Samîn, *Al-Durru al-Mashûn fi 'Ulûm al-Kitâb al-Maknûn*, Damaskus: Dâr al-Qalam, t.th.
- al-Hamawi, Abu 'Abdullah Yaqût bin Abdullah al-Rûmi, *Mu'jam al-Buldan aw Irsyâd al-Adib Ila Ma'rifah al-Adib*, Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah, 1991.
- , *Mu'jam al-'Udabâ*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1991.
- Hammadiy, Yusuf, *Al-Qawâ'id al-Asâsiyyah fi al-Nahwi wa al-Sharfi*, al-Qahirah: Wazârah al-Tarbiyah wa al-Ta'lim, 1971.
- Hasan, Hasan Ibrahim, *Târikh al-Islam: al-Siyâsi wa al-Dîni wa al-Tsaqafi wa al-Ijtima'i*, Juz 4, Mishr: Maktabah al-Nahdhah al-Mishriyyah, 1967.
- Hassan, Tammam, *Manâhij al-Bahts fi al-Lughah*, al-Dâr al-Baidha: Dâr al-Tsaqafah, 1979.
- al-Hasyimi, al-Sayyid Ahmad, *Al-Qawâ'id al-'Asâsiyyah li al-Lughah al-'Arabiyyah: Hasba Manhaj Matn al-Alfiyyah li Ibni Malik wa Khulâshah al-Syarh li Ibni Hisyam wa Ibni 'Aqil wa al-Asmuni*, qara'ahu wa qaddama lahu Yahya Murad, al-Qahirah: Mu`assasah al-Mukhtar, 2006.
- , *Jawâhir al-Balâghah fi al-Ma'âni wa al-Bayân wa al-Badî'*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1994.
- Hayyân, Abu, *Muqaddimah Tafsir Bahrul Muhîth*, t.d.
- al-Hijâzi, Maḥmûd Fahmi, *Ilm al-Lughah al-'Arabiyyah; Madkhal Târikhyy Muqâran fi Dhawi' al-Turâts wa al-Lughat al-Sâmiyah*, Kuwait: Wakâlah al-Mathbû'ah, 1973.
- Hilmi, Ahmad Kamaluddin, *Al-Salajiqah fi al-Tarikh wa al-Hadharah*, Kuwait: Dâr al-Buhûts al-Islamiyyah, 1975.
- Hitti, Philip K., *History of the Arabs*. Diterjemahkan oleh R. Cecep Lukman Yasin dan Dedi Slamet Riyadi dari judul *History of The Arabs; From The Earliest Times to the Present*, Jakarta: PT. Serambi Ilmu Semesta, 2014.
- al-Hûfy, Ahmad Muhammad, *Al-Zamakhsyari*, Kairo: Dâr al-Fikri al-'Araby, 1966.
- Hulwani, Firdaus, *Telaah Atas Sanad Hadits Dalam Kitab Tafsir Al-Kasysyâf; Studi Tentang Kualitas Hadits Pada Ayat-Ayat Tahlil*, UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2007.

- Humaydi, Abdurrahman Abdullah, *Al-Nahwu wa al-Sharf*, Jakarta: Jami'ah al-Imam Muhammad bin Sa'ud al-Islamiyyah/Ma'had Ta'lim al-Lughah al-'Arabiyyah bi Indunisia, 1983.
- Ibnu al-Atsir, Izz al-Dîn Abi al-Hasan 'Ali as-Syaibani, *Al-Kâmil fi al-Târikh*, Beirut: Dâr Beirut li al-Thibâ'ah, 1965.
- Ibnu Âsyûr, Muhammad Fadhil, *At-Tafsîr wa Rijâluhu*, Mesir: Majma' al-Buhûts al-Islâmiyyah, 1970.
- Ibnu Âsyûr, Muhammad Thahir, *Tafsir al-Tahrîr wa al-Tanwîr*, t.tp. Dâr al-Tûnisiyyah Linnasyr, t.th.
- Ibnu Athiyyah, *Al-Muharrar al-Wajiz fi Tafsir al-Kitab al-Aziz*, tahqiq Abd al-Salâm 'Abd al-Syâfi Muhammad, Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah, 2001.
- Ibnu Jinni, Abu al-Fath Utsman, *al-Khashâish*, Kairo: Dâr al-Kitâb al-'Arabiyy, 1957.
- Ibnu Khallikân, Abu al-'Abbâs Syams al-Dîn bin Muhammad bin Abu Bakr, *Wafiyatu al-A'yân wa Anba' Abnâ' al-Zamân*, Beirut: Dâr al-Shadr, 1977.
- Ibnu Manzhûr, *Lisân al-'Arab*, Kwait: Dâr al-Nawâdir, 2010.
- Itr, Nûruddin, *'Ulûm al-Qur'an al-Karîm*, Damaskus: Mathba'ah al-Dhobl, 1993.
- Izutsu, Toshihiko, *Relasi Tuhan dan Manusia*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 2003.
- Jâhizh, Abu Utsman 'Amru bin Bahr, *Al-Bayân wa al-Tabyîn*, Kairo: Dâr al-Fikr al-'Arabiyy, t.t.
- al-Juday', Abdullah bin Yusuf, *Al-Minhâj al-Mukhtashar fi 'Ilmay al-Nahwy wa al-Sharf*, Beirut-Libanon: Mu'assasah al-Rayyân, 2007
- Juwaini, Mushtafa al-Shawi, *Manhâj al-Zamakhsyari fi Tafsir al-Qur'an al-Karîm wa Bayân I'jâzih*, Mesir: Dâr al-Ma'ârif, t.t.
- Kamaluddîn, Hâzim 'Ali, *Dirâsat fi 'Ilm al-Ma'âjim*, Kairo: Maktabah al-Adab, 1999.
- Karim, Abdullah, *Rasionalitas Penafsiran Ibnu 'Athiyyah*, Tesis IAIN Antasari Banjarmasin, 2013.
- al-Kattâni, Muhammad bin Ja'far, *al-Risâlah al-Mustathrafah li Bayân Masyhuri Kutub al-Sunnah al-Musyarrifah*, 'allaqa 'alayha Abu Abdurrahman

- Shalah Muhammad 'Uwaydhah, Beirut-Libanon: Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah, 1995.
- Khaldûn, Abdurrahman bin, *Muqaddimah ibn Khaldûn*, Kairo: Dâr al-Fikr, t.th.
- al-Khâlidi, Shalah Abd al-Fattâh, *Ta'rif al-Dârisîn bi Manâhij al-Mufasssirîn*, Damsyiq: Dâr al-Qalam, 2002.
- Khalifah, al-Mawla Mushtafa bin 'Abd Allah al-Qusthantini al-Rûmi al-Hanafi al-Syahir bin Mulâ Kâtib al-Jalabi wa al-Ma'rûf bin Haji, *Kasyf al-Zhunûn 'an Usâmâ al-Kutub wa al-Funûn*, Juz 5, Beirut: Dâr al-Fikr, 1994.
- Khathîb, Muhammad 'Ajjâj, *Ushûl al-Hadits 'Ulumuhu wa Mushtholahuhu*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1989.
- Kiswati, Tsuroya, *Al-Juaini Peletak Dasar Teologi Rasional Dalam Islam*, Jakarta: Erlangga, t.th.
- Kridalaksana, Harimurti, *Beberapa Perpaduan Leksem Dalam Bahasa Indonesia*, Yogyakarta: Kanisius, 1988.
- Mahmûd, Muni' 'Abd Halîm, *Manâhij al-Mufasssirîn*, Mesir: Dâr al-Kutub, 1978.
- al-Mâlikiy, Ibnu Farhun, *al-Dibâj al-Mudzahhab fi Ma'rifah 'Ulama al-Madzhah*, tahqîq Muhammad al-Ahmadiy Abu al-Nur, al-Qâhirah: Dâr al-Turâts, t.th.
- al-Maqqariy, *Nafh al-Thib min Gushn al-Andalus al-Rathîb*, tahqîq Ihsân 'Abbas, Beirut: Dâr al-Shadîr, 1988.
- Matsna HS, Moh, *Orientasi Semantik al-Zamakhsyari; Kajian Makna Ayat-ayat Kalam*, Jakarta: Anglo Media, Cet. 1 2006.
- Mubarok, Ahmad Zaki, *Pendekatan Strukturalisme Linguistik dalam Tafsir Al-Qur'an Kontemporer "ala" M. Syahrur*, Yogyakarta: Elsaq Press, 2007.
- al-Nabâhî, Abu al-Hasan 'Ali bin 'Abd Allah bin al-Hasan, *Târîkh Qudhâh al-Andalus*, Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah, 1995.
- Nasution, Harun, *Ensiklopedi Islam Indonesia*, Jakarta: Djambatan, 1992.
- , *Islam Ditinjau Dari Berbagai Aspeknya*, Jakarta: UI Press, 1985.
- , *Teologi Islam: Aliran-aliran Sejarah Analisa Perbandingan*. Jakarta : U-I Press, 1986.
- Parera, J. D, *Teori Semantik*, Jakarta: Erlangga, 1990.

- Pei, Mario, *Usûl 'Ilm al-Lughah*, diterjemahkan oleh Ahmad Mukhtar 'Umar dari *Invitation to Linguistics*, Kairo: 'Alam al-Kutub, 1983.
- al-Qaththân, Mannâ' Khalîl, *Studi Ilmu-ilmu Qur'an*, Diterjemahkan oleh Mudzakir AS dari judul *Mabâhith fi 'Ulûm al-Qur'an*, Jakarta: PT. Pustaka Litera AntarNusa, 2007.
- al-Qudhâ'i, Abu Abdullah Muhammad bin Abdullah, *al-Mu'jam fi Ashhâb Abi Ali al-Shadafî*, Madrid: t.p, 1885.
- al-Qurthubi, Abu Bakr, *Al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'an*, Beirut-Libanon: Mu`assasah al-Risâlah, 2006.
- Ridla, Muhammad Rasyid, *al-Wahy al-Muhammady*, Mu`assasah 'Izzuddîn, Beirut-Libanon, 1406 H, Cet. ke-3.
- al-Rûmi, Fahd bin Abdurrahman bin Sulaiman, *Buhûts fi Ushûl Tafsîr wa Manâhijuhu*, Riyâdh: Maktabah at-Taubah, 1419 H.
- al-Sâmirâ'i, Fâdhil Shâlih, *Ad-Dirâsât an-Nahwiyyah wa al-Lughowiyah 'Inda al-Zamakhsyari*, Baghdad: Dâr an-Nadzîr, 1970.
- Setiawan, M. Nur Kholis, *Al-Qur'an Kitab Sastra Terbesar*, Yogyakarta: Elsaq Press, 2006.
- Shâlih, 'Abd al-Qâdir Muhammad, *at-Tafsîr wa al-Mufasssirûn fi al-'Ashr al-Hadîts*, Beirut-Libanon: Dâr al-Ma'ârif, 2003.
- Shallâbi, Ali Muhammad Muhammad, *Al-jawhar al-Tsamîn bi Ma'rifah Dawlah al-Murâbithîn*, Mishr: Dâr al-Tawzi wa al-Nasyr al-Islâmiyyah, 2003.
- Shihab, M. Quraish, *Kaidah Tafsir; Syarat, Ketentuan dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-ayat al-Qur'an*, Ciputat: Lentera Hati, 2013.
- , *Membumikan al-Qur'an; Fungsi dan Pesan Wahyu Dalam Kehidupan Masyarakat*, Bandung: Mizan, 2014.
- , *Mukjizat al-Qur'an; Ditinjau Dari Aspek Kebahasaan, Isyarat Ilmiah, dan Pemberitaan Gaib*, Bandung: Mizan, 2007.
- , *Tafsîr al-Mishbâh; Pesan, Kesan dan Kesorasian al-Qur'an*, Ciputat: Lentera Hati, 2012.
- Sibawaih, Abu Bisyr Amru bin Utsman bin Qanbur, *al-Kitab*, Tahqiq Abd al-Salam Muhammad Harun, Kairo: al-Hai`ah al-Mishriyyah al-'Ammah li al-Kitab, 1977.

- Sinan, Hamad dan Fauzi al-‘Anjariy, *Ahlussunnah al-‘Asyâ’irah; Syahâdatu Ulama’ al-Ummah wa Adillatuhum*, Kairo: Dâr ad-Dhiyâ`, t.th.
- Sudrajat, Yayat, *Struktur Makna; Prinsip-prinsip Studi Semantik*, Bandung: Raksa Cipta, 2004
- Surakhmad, Winarno, *Pengantar Metode Penelitian Ilmiah*, Bandung: Tarsito, 1982.
- al-Suyûthi, Jalaluddin, *al-Itqân fî ‘Ulûm al-Qur’an*, Tahqîq oleh Muhammad Abu al-Fadhl Ibâhîm, t.d.
- , *Al-Muzhhir fî ‘Ulûm al-Lughah*, Tahqiq Muhammad Abu al-Fadhl Ibrahim, Kairo: Dâr al-Fikr, 1958.
- al-Syahrastaniy, *Al-Milal wa al-Nihal; Aliran-aliran Teologi Dalam Sejarah Umat Manusia*, diterjemahkan oleh Asywadie Syukur dari judul *Al-Milal wa al-Nihal*, Surabaya: PT. Bina Ilmu, 2003.
- Syalabi, Ahmad, *Mausû’ah al-Târikh al-Islamiy wa al-Hadharah al-Islamiyyah*, Kairo: Maktabah al-Nahdhah al-Mishriyyah, 1974.
- al-Syarbini, Al-Khathib, *Al-Sirâj al-Munîr fî al-I’ânah ‘ala Ma’rifat Ba’dhi Ma’âni Kalâm Rabbina al-Hakîm al-Khabîr*, t.d.
- Taimiyah, Ibnu, *Muqaddimah fî Ushûl Tafsîr*, Damaskus, t.p. 1972.
- Tanwiji, Muhammad, *Al-Mu’jam al-Mufashshal fî Tafsîr Gharîb al-Qur’an al-Karîm*, Libanon: Dâr al-Kutub al-Ilmiyah, 2011.
- Tarigan, Henry Guntur, *Pengajaran Semantik*, Bandung: Angkasa, 1995.
- al-Tawwab, Ramadhan ‘Abd, *Fushûl fî Fiqh al-‘Arabiyyah*, Kairo: Maktabah al-Khanji, 1979.
- al-Thabari, Ibnu Jarir, *Tafsîr al-Thabari: Jâmi’ al-Bayân ‘an Ta’wil Áyy al-Qur’an*, Beirut-Suria: Mu`assasah al-Risâlah, 1994.
- Tim Lajnah ‘Ulama, *Al-Tafsîr al-Wasîth li al-Qur’an al-Karîm*, Kairo: Majma’ al-Buhûts al-Islamiyyah bi al-Azhar, 1992.
- al-‘Ukbari, *Al-Tibyân fî I’râb al-Qur’an*, t.d.
- Umar, Ahmad Mukhtar, *‘Ilm al-Dilâlah*, Kairo: ‘Alam al-Kutub, 1998.
- al-Wafi, Ali ‘Abd al-Wahid, *Fiqh al-Lughah*, Kairo: Lajnah al-Bayân al-‘Araby, 1962.

- Watt, W. Montgomeri, *Kejayaan Islam*, terj. Hartono Hadikusumo dari *The Majesty That was Islam*, Yogyakarta: PT Tiara Wacana Yogya, 1990.
- Watt, W. Montgomeri and Pierre Cachia, *A History of Islamic Spain*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1992.
- Ya'qub, Emil Badi', *Fiqh al-Lughah al-'Arabiyyah wa Khashâisuhâ*, Beirut: Dâr al-Tsaqafah al-Islamiyyah, 1982.
- Zahrawi, Muhammad Musfar, *Nizhâm al-Wizârah fî al-Daulah al-Abbasiyyah*, Beirut: Mu`assasah al-Risâlah, 1980.
- Zaid, Nasr Hamid Abu, *Tekstualitas Al-Qur'an* terj, Khoiron Nahdliyin, Yogyakarta: LKiS, 2005.
- al-Zamakhsyari, Mahmûd bin 'Umar, *Al-Anmûdzaju fî al-Nahwi*, t.tp.t.p. 1999.
- , *Al-Mufashshal fî Ilm al-Lughah*, Beirut: Dâr Ihya` al-'Ulum, t.t.
- , *Asâs al-Balâghah*, Tahqiq oleh Muhammad Bâsil 'Uyûn as-Sûd, Beirut-Libanon: Dâr al-Kutub 'Ilmiyyah, 1998.
- , *Al-Kasysyâf 'an Haqâiq al-Tanzîl wa 'Uyûn al-Ta`wil fî Wujûh al-Ta`wîl*, al-Qâhirah: Dâr al-Hadits, 2012.
- al-Zuhaili, Wahbah, *Al-Tafsîr al-Munîr; fî al-'Aqidah, wa al-Syarî'ah, wa al-Manhaj*, Damaskus: Dâr al-Fikr, 2009.



BIODATA PENULIS

Nama : M. AGUS YUSRON
Ttl : Jorong, Sikur 17 Agustus 1990
Alamat : Jorong, Sikur Barat, kec. Sikur Kab. Lombok Timur-NTB
Telepon/HP : 081918190993/088212077654
Email : agusyusron8@gmail.com/ yusronm.agus@ymail.com
Pendidikan
Terakhir : Magister Ilmu Agama Islam Konsentrasi Ilmu Tafsir
Pascasarjana Institut PTIQ Jakarta

17 November 2015

M. AGUS YUSRON