

TARJIH PENAFSIRAN HURUF *MUQATTHA'AH* AL-QUR'AN  
PERSPEKTIF INTERTEKSTUALITAS

DISERTASI

Diajukan kepada Program Studi Doktor Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir  
sebagai salah satu persyaratan menyelesaikan studi Strata Tiga (S.3)  
untuk memperoleh gelar Doktor bidang Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir



Oleh:  
MUHAMMAD ULYN NUHA  
NIM: 193530012

PROGRAM STUDI DOKTOR ILMU AL-QUR'AN DAN TAFSIR  
KONSENTRASI ILMU TAFSIR  
PROGRAM PASCASARJANA  
INSTITUT PTIQ JAKARTA  
2022 M./ 1443 H.



## ABSTRAK

Kesimpulan disertasi ini adalah huruf *muqattha'ah* memiliki penafsiran yang *râjih* didasarkan pada intertekstualitas dalam munasabah ayat Al-Qur'an, hadis, asar, akwal tabiin, *lughah*, dan ijtihad ulama. Penafsiran *râjih* adalah sebagai berikut: 1) Al-Qur'an adalah makna *râjih* dari *Alif Lâm Mîm*, *Alif Lâm Mîm Shâd*, *Thâ Sîn*, *Thâ Sîn Mîm*, dan *Alif Lâm Mîm Râ*, 2) Nama Allah adalah makna *râjih* dari *Kâf Hâ Yâ 'Ain Shâd*, *Thâ Sîn*, dan *Qâf*, 3) Nama Nabi Muhammad ﷺ adalah makna *râjih* dari *Thâ Hâ* dan *Yâ Sîn*, 4) Al-Rahman adalah makna *râjih* dari *Hâ Mîm*, *Hâ Mîm 'Ain Sîn Qâf*, *Nûn*, *Alif Lâm Râ*, dan *Alif Lâm Mîm Râ*, dan 5) *Shadaqa* Muhammad ﷺ adalah makna *râjih* dari *Shâd*. Hal ini berdasarkan 14 kombinasi huruf *muqattha'ah* di dalam Al-Qur'an (tanpa pengulangan).

Disertasi ini menemukan bahwa seluruh huruf *muqattha'ah* dapat ditafsirkan menggunakan pendekatan intertekstualitas dengan masih melestarikan bentuk penafsiran dengan sangat berhati-hati dan mengedepankan data intertekstualitas yang ada pada setiap sumber.

Perspektif intertekstualitas mengenai huruf *muqattha'ah*, ditemukan dalam 3 opsi, yaitu: 1) Intertekstualitas Wajib, 2) Intertekstualitas Opsional, dan 3) Intertekstualitas Tak Disengaja, yang mengindikasikan potensi pendekatan intertekstualitas dan tarjih serta peran bersama dalam penafsiran huruf *muqattha'ah*.

Disertasi ini memiliki kesamaan dengan pendapat: 'Abdullâh bin 'Abbâs (w 68 H), dan Qatâdah bin Du'âmah (w 118 H), yang menyatakan bahwa huruf *muqattha'ah* ditafsirkan menjadi beberapa makna, seperti: *Alif Lâm Mîm* bermakna nama Al-Qur'an, dan *Thâ Hâ* bermakna nama Nabi Muhammad ﷺ.

Temuan disertasi ini berbeda dengan pendapat Al-Sya'bi (w 103 H) dan Sufyân Al-Tsaurî (w 161 H) yang berpegang teguh bahwasannya huruf *muqattha'ah* tidak dapat ditafsirkan, mereka berkeyakinan bahwa itu adalah huruf hijaiyah (huruf *mu'jam*) hanya Allah ﷻ saja yang mengetahui artinya. Hal ini dikarenakan setiap kata di dalam Al-Qur'an tidak mungkin tidak memiliki arti, karena setiap ayat Al-Qur'an diturunkan memiliki makna dan kandungannya sendiri yang terdapat pada intertekstualitas di hadis, asar, akwal tabiin, *lughah*, ijtihad ulama atau hal lainnya.

Metode yang digunakan dalam penelitian ini adalah metode intertekstualitas dalam menarjih penafsiran huruf *muqattha'ah* secara historis-kritis-kontekstual. Sedangkan pendekatan yang digunakan adalah pendekatan kualitatif.



## ABSTRACT

The conclusion of this dissertation is that the letter *muqattha'ah* has a *râjih* interpretation based on intertextuality in the munasabah verses of the Al-Qur'an, hadis, asar, akwal tabiin, *lughah*, and ijihad ulama. The *râjih* interpretation is as follows: 1) The Qur'an is the meaning of *râjih* from *Alif Lâm Mîm*, *Alif Lâm Mîm Shâd*, *Thâ Sîn*, *Thâ Sîn Mîm*, and *Alif Lâm Mîm Râ*, 2) The Name of Allah is the *râjih* meaning of *Kâf Hâ Yâ 'Aîn Shâd*, *Thâ Sîn*, and *Qâf*, 3) The Name of The Prophet Muhammad ﷺ is the meaning of *râjih* from *Thâ Hâ* and *Yâ Sîn*, 4) Al-Rahman is the meaning of *râjih* from *Hâ Mîm*, *Hâ Mîm 'Aîn Sîn Qâf*, *Nûn*, *Alif Lâm Râ*, and *Alif Lâm Mîm Râ*, and 5) *Shadaqa* Muhammad is the *râjih* meaning of *Shâd*. This is based on 14 combinations of *muqattha'ah* letters in the Qur'an (without repetition).

This dissertation finds that all *muqattha'ah* letters can be interpreted using an intertextuality approach while Still preserving the form of interpretation very carefully and prioritizing the intertextuality data available in each source.

The intertextuality perspective regarding *muqattha'ah* letters, is found in 3 options, namely: 1) Mandatory Intertextuality, 2) Optional Intertextuality, and 3) Unintentional Intertextuality, which indicates the potential for intertextuality and tarjih approaches and a shared role in the interpretation of *muqattha'ah* letters.

This dissertation has similarities with the opinion: 'Abdullâh bin 'Abbâs (w 68 H), and Qatâdah bin Du'âmah (w 118 H) ؓ, which states that *muqattha'ah* is interpreted into several meanings, such as: *Alif Lâm Mîm* means name Al-Qur'an, and *Thâ Hâ* means the name of the Prophet Muhammad ﷺ.

The findings of this dissertation are different from the opinion of Al-Sya'bî ؓ (w 103 H) and Sufyân Al-Tsaurî ؓ (w 161 H) who hold fast that *muqattha'ah* cannot be interpreted, they believe that it is the letter *hijâ'* (letter *muqattha'ah*) only Allah ﷻ knows what it means. This is because every word in the Qur'an cannot be meaningless, because every verse of the Qur'an revealed has its own meaning and content contained in the intertextuality of the hadis, asar, akwal tabiin, *lughah*, ijihad ulama or other things.

The method used in this research is the intertextuality method in interpreting the historical-critical-contextual interpretation of the *muqattha'ah* letters. While the approach used is a qualitative approach.



## الملخص

وخلاصة هذه الرسالة هي أن الحروف المقطعة لها التفسير الراجح مبني على المناسبة بالآيات القرآنية والأحاديث والآثار وأقوال التابعين واللغة واجتهاد العلماء. التفسير الراجح على النحو التالي: (١) القرآن هو المعنى الراجح لـ الم ، والمص ، وطس ، وطسم ، والمر ، (٢) أسماء الله هو المعنى الراجح لـ كهيعص ، وطس ، وق ، (٣) اسم النبي هو المعنى الراجح من طه ويس ، (٤) الرحمان هو المعنى الراجح لـ حم ، حم عسق و ن و الر و المر ، و (٥) صدق محمد هو المعنى الراجح لـ ص. واعتمد على ١٤ تركيباً من الحروف المقطعة في القرآن (بدون تكرار). ووصل هذه الرسالة إلى أنه إمكانية تفسير جميع الحروف المقطعة بوسيلة المناسبة مع الحفاظ والعناية بالتفسير عناية شديدة وإعطاء الأولوية لبيانات المناسبة المتاحة في كل مصدر. تم العثور على منظور المناسبة فيما يتعلق بالحروف المقطعة ، في ٣ خيارات ، وهي: (١) المناسبة الإلزامي ، (٢) المناسبة الاختياري ، (٣) المناسبة غير المقصود ، مما يشير إلى إمكانية المناسبة والتوجيه ودور مشترك في تفسير الحروف المقطعة. تشابه هذه الرسالة مع آراء العلماء منها: عبد الله بن عباس (ت ٦٨ هـ) ، وقتادة بن دعامة (ت ١١٨ هـ) ، في تفسير الحروف المقطعة بعدة معان ، مثل: الم بمعنى اسم من أسماء القرآن ، وطه بمعنى اسم لنبينا محمد صلى الله عليه وسلم. تختلف نتائج هذه الرسالة عن آراء بعض العلماء كالشعبي (ت ١٠٣ هـ) وسفيان الثوري (ت ١٦١ هـ) بأن الحروف المقطعة لا يمكن أن نفسرها، ويعتقدون أنها من حروف الهجاء. لا يعلم معانيها إلا الله عز وجل. فلا يمكن التمسك بها لأن كل كلمة في القرآن لا يمكن أن تكون بلا معنى ، لأن كل آية قرآنية قد نزلت بمعانيها الخاصة ومضمونها وقد يوج المناسبة في الحديث ، والآثار ، وأقوال التابعين، واللغة، واجتهاد العلماء ، وغير ذلك. والطريقة المستخدمة في هذا البحث هي طريقة المناسبة للتفسير و بالطريق التاريخي النقدي للحروف المقطعة. والنهج المستخدم هو النهج النوعي.





## SURAT PERNYATAAN KEASLIAN DISERTASI

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : MUHAMMAD ULYN NUHA  
Nomor Induk Mahasiswa : 193530012  
Program Studi : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir  
Kosentrasi : Ilmu Tafsir  
Judul Disertasi : Tarjih Penafsiran Huruf *Muqattha'ah*  
Al-Qur'an Perspektif Intertekstualitas

Menyatakan bahwa:

1. Disertasi ini adalah murni hasil karya sendiri. Apabila saya mengutip dari karya orang lain, maka saya akan mencantumkan sumbernya sesuai dengan ketentuan yang berlaku.
2. Apabila di kemudian hari terbukti atau dapat dibuktikan disertasi 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, 19 Maret 2022  
Yang membuat pernyataan,



Muhammad Ulyn Nuha



**TANDA PERSETUJUAN DISERTASI**  
Tarjih Penafsiran Huruf *Muqattha'ah* Al-Qur'an  
Perspektif Intertekstualitas

**DISERTASI**  
Diajukan kepada Program Studi Doktor Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir  
Untuk memenuhi syarat-syarat memperoleh gelar  
Doktor Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir

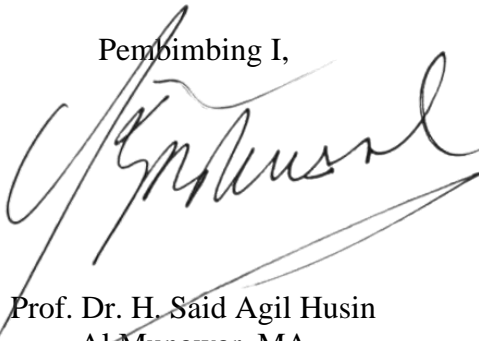
Disusun oleh:  
Muhammad Ulyn Nuha  
NIM: 193530012

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

Jakarta, 5 Juli 2022

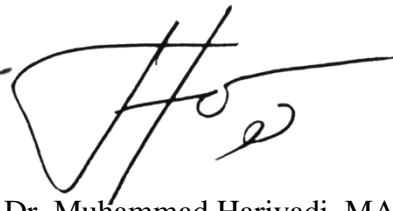
Menyetujui:

Pembimbing I,



Prof. Dr. H. Said Agil Husin  
Al Munawar, MA

Pembimbing II,



Dr. Muhammad Hariyadi, MA

Mengetahui,  
Ketua Program Studi/Konsentrasi



Dr. Muhammad Hariyadi, MA

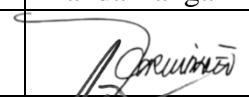


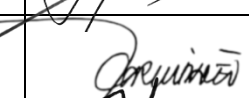





**TANDA PENGESAHAN DISERTASI**  
Tarjih Penafsiran Huruf *Muqattha'ah* Al-Qur'an  
Perspektif Intertekstualitas

Disusun oleh:

Nama : Muhammad Ulyn Nuha  
Nomor Induk Mahasiswa : 193530012  
Program Studi : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir  
Konsentrasi : Ilmu Tafsir

Telah diujikan pada sidang terbuka pada tanggal 5 Juli 2022

No.	Nama Penguji	Jabatan dalam TIM	Tanda Tangan
1.	Prof. Dr. H. M. Darwis Hude, M.Si.	Ketua	
2.	Prof. Dr. H. Said Agil Husin Al Munawar, M.A.	Pembimbing I	
3.	Dr. Muhammad Hariyadi, M.A.	Pembimbing II	
4.	Prof. Dr. H. M. Darwis Hude, M.Si.	Penguji I	
5.	Prof. Dr. H. Hamdani Anwar, M.A.	Penguji II	
6.	Prof. Dr. H. Ahmad Thib Raya, M.A.	Penguji III	
7.	Dr. Akhmad Shunhaji, M.Pd.I.	Sekretaris	

Jakarta, 29 Mei 2022

Mengetahui,  
Direktur Program Pascasarjana  
Institut PTIQ Jakarta,



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



## PEDOMAN TRANSLITERASI

### 1. Padanan Aksara

Berikut adalah daftar aksara Arab dan padanannya dalam aksara latin:

b = ب	z = ز	f = ف
t = ت	s = س	q = ق
ts = ث	sy = ش	k = ك
j = ج	sh = ص	l = ل
h = ح	dh = ض	m = م
kh = خ	th = ط	n = ن
d = د	zh = ظ	h = هـ
dz = ذ	' = ع	w = و
r = ر	g = غ	y = ي

### 2. Vokal

Vokal dalam bahasa Arab, seperti vokal bahasa Indonesia, terdiri dari vokal tunggal atau monoftong dan vokal rangkap atau diftong. Untuk vokal tunggal, ketentuan alih aksaranya adalah sebagai berikut:

Tanda Vokal Arab	Tanda Vokal Latin	Keterangan
— <sup>َ</sup>	A	Fathah
— <sup>ِ</sup>	I	Kasrah
— <sup>ُ</sup>	U	Dhammah

Adapun untuk vokal rangkap, ketentuan alih aksaranya adalah sebagai berikut:

Tanda Vokal Arab	Tanda Vokal Latin	Keterangan
ي ...	Ai	a dan i
و ...	Au	a dan u

### 3. Vokal Panjang

Ketentuan alih aksara vokal panjang (mad), yang dalam bahasa Arab dilambangkan dengan harakat dan huruf, yaitu:

Tanda Vokal Arab	Tanda Vokal Latin	Keterangan
آ	Â	a dengan topi di atas
ي	Î	i dengan topi di atas
و	Û	u dengan topi di atas

### 4. Kata Sandang

Kata sandang alif + lam (ال) apabila diikuti oleh huruf kamariah ditulis *al*, misalnya: الكافرون ditulis *Al-kâfirûn*. Sedangkan, bila diikuti oleh huruf syamsiah, huruf lam juga ditulis dengan *al*, misalnya: الرجال ditulis *Al-rijâl*.

### 5. Ta' Marbûthah (ة)

Apabila terletak di akhir kalimat, ditulis dengan h, misalnya: البقرة ditulis *Al-Baqarah*. Bila ditengah kalimat ditulis dengan t, misalnya; زكاة المال *zakât Al-mâl*, atau ditulis سورة النساء *sûrat Al-nisa'*. Penulisan kata dalam kalimat dilakukan menurut tulisannya, misalnya وهو خير الرازقين ditulis *wa huwa khair Al-Râziqîn*.



## **KATA PENGANTAR**

Alhamdulillah, segala puji bagi Allah atas segala hidayah dan inayatnya sehingga penulis dapat menyelesaikan Disertasi ini.

Shalawat dan salam semoga senantiasa dilimpahkan kepada Nabi Muhammad ﷺ, begitu juga dengan keluarganya, para sahabatnya dan seluruh umatnya yang senantiasa mengikuti jejak langkahnya.

Penulis banyak berterima kasih kepada pihak-pihak yang telah membantu penulis dalam menyelesaikan Disertasi ini. Ucapan terima kasih tersebut penulis sampaikan kepada:

1. Rektor Institut PTIQ Jakarta Prof. Dr. Nasaruddin Umar, M.A.
2. Direktur Program Pascasarjana Institut PTIQ Jakarta Prof. Dr. M. Darwis Hude, M.Si.
3. Ketua Program Studi Dr. Muhammad Hariyadi, M.A., yang memberikan arahan cara penulisan Disertasi yang benar dan detail.
4. Dosen Pengampu/Pembimbing Prof. Dr. H. Said Agil Husin Al Munawar, M.A., dan Dr. Muhammad Hariyadi, M.A., beliau berdua memberi kesempatan belajar kepada penulis dan memberikan arahan, masukan serta bimbingan yang konstruktif. Diskusi-diskusi ilmiah dengan beliau berdua sangat membantu penulis dalam melakukan

kajian ini.

5. Dosen Penguji WIP I dan WIP II Dr. Kholilurrohman, M.A. yang telah memberikan saran perbaikan, hingga penulisan Disertasi ini menjadi lebih baik.
6. Seluruh staf Institut PTIQ Jakarta, khususnya Mba Siti dan Pak Andi.
7. Segenap civitas institut PTIQ Jakarta, para dosen yang telah memberikan segenap informasi, sarana dan prasarana dalam memperoleh pendidikan dan penyelesaian studi di Institut PTIQ Jakarta.
8. Keluarga: istri (Sutanti), ibu (Khairiyah), ayah (Makhfud), mertua (Hamiyati), dan anak (Muhammad Satria Nugraha).
9. Semua pihak yang telah membantu dalam penyelesaian Disertasi ini yang tidak bisa penulis sebutkan satu persatu.

Semoga Allah memberikan balasan berlipat ganda kepada semua pihak yang telah membantu penyelesaian Disertasi ini. Semoga kehadiran Disertasi ini dapat memberikan sumbangan khazanah ilmu pengetahuan Islam yang bermanfaat bagi semua pihak *Amîn Ya Rabbal 'Alamin*.

Jakarta, 19 Maret 2022

Penulis,

A handwritten signature in black ink, consisting of stylized, cursive letters that appear to read 'Ulyn Nuha'.

Muhammad Ulyn Nuha

## DAFTAR ISI

	Hal
<b>Halaman Judul .....</b>	<b>i</b>
Abstrak .....	iii
Surat Pernyataan Keaslian Disertasi.....	ix
Tanda Persetujuan Disertasi .....	xi
Tanda Pengesahan Disertasi.....	xiii
Pedoman Transliterasi .....	xv
Kata Pengantar .....	xvii
Daftar Isi.....	xix
Daftar Tabel.....	xxiii
Daftar Bagan .....	xxv
<b>BAB I PENDAHULUAN .....</b>	<b>1</b>
A. Latar Belakang Masalah .....	1
B. Identifikasi Masalah .....	15
C. Pembatasan Masalah .....	15
D. Perumusan Masalah.....	16
E. Tujuan Penelitian.....	16
F. Manfaat Penelitian.....	16
G. Kerangka Teori.....	17
H. Tinjauan Pustaka .....	19
1. Disertasi .....	19
2. Jurnal.....	22

3. Buku.....	23
I. Metode Penelitian .....	24
1. Pemilihan Objek Penelitian .....	24
2. Data dan Sumber Data.....	25
3. Teknik Input dan Analisis Data .....	26
4. Pengecekan Keabsahan Data .....	26
J. Jadwal Penelitian.....	27
K. Sistematika Penulisan.....	27
<b>BAB II DISKURSUS TENTANG PENDEKATAN</b>	
<b>INTERTEKSTUALITAS DAN TEORI TARJIH .....</b>	<b>29</b>
A. Pengertian Intertekstualitas .....	29
1. Pengertian Etimologis.....	29
2. Pengertian Terminologis.....	36
B. Sejarah Perkembangan Pendekatan Intertekstualitas .....	41
1. Sejarah Kemunculan Intertekstualitas .....	41
2. Perkembangan Intertekstualitas .....	51
3. Pendekatan Intertekstual Julia Kristeva.....	59
C. Jenis-Jenis Intertekstualitas .....	66
1. Wajib.....	66
2. Opsional.....	73
3. Tak Disengaja .....	74
D. Pengertian Teori Tarjih.....	78
1. Pengertian Etimologis.....	78
2. Pengertian Terminologis.....	82
E. Perkembangan Teori Tarjih.....	86
1. Sejarah Kemunculan Tarjih .....	86
2. Perkembangan Teori Tarjih Hingga Saat Ini .....	89
F. Proses Tarjih.....	91
G. Macam-Macam Teori Tarjih .....	103
1. Tarjih Menggunakan Nas Al-Qur'an.....	104
2. Tarjih Menggunakan Sunah.....	114
3. Tarjih Menggunakan Akwal Sahabat .....	127
4. Tarjih Menggunakan <i>Qarâin</i> .....	134
5. Tarjih Menggunakan <i>Lughah</i> .....	142
<b>BAB III PERDEBATAN TAFSIR HURUF MUQATTHA'AH.....</b>	<b>159</b>
A. Huruf <i>Muqattha'ah</i> Adalah Huruf <i>Mutasyâbihah</i> .....	159
B. Huruf <i>Muqattha'ah</i> Adalah Nama dan Sifat Allah ﷻ.....	165
C. Huruf <i>Muqattha'ah</i> Adalah Nama Nabi Muhammad ﷺ .....	167
D. Huruf <i>Muqattha'ah</i> Adalah Nama Surat Al-Qur'an .....	170
E. Huruf <i>Muqattha'ah</i> Untuk Menjelaskan Mukjizat Al-Qur'an ..	172

F. Huruf <i>Muqattha'ah</i> Adalah Sumpah Allah .....	177
G. Huruf <i>Muqattha'ah</i> Membuktikan Teguhnya Kenabian dan Kebenaran Rasulullah ﷺ.....	178
H. Huruf <i>Muqattha'ah</i> Sebagai Tanda Pemberhentian Ucapan dan Melanjutkan Ucapan Yang Lain.....	180
I. Huruf <i>Muqattha'ah</i> Sebagai Tanda Umur Umat Ini .....	181
J. Huruf <i>Muqattha'ah</i> Sebagai Awal Nama-Nama Allah ﷻ .....	187
K. Huruf <i>Muqattha'ah</i> Adalah Nama-Nama Al-Qur'an .....	191
L. Huruf <i>Muqattha'ah</i> Diturunkan untuk Mengejutkan Orang Musyrik Agar Mendengarkan Al-Qur'an.....	192
<b>BAB IV PERSPEKTIF INTERTEKSTUALITAS DALAM MENAFSIRKAN HURUF MUQATTHA'AH.....</b>	<b>197</b>
A. Huruf <i>Muqattha'ah</i> Sebagai Satu Ayat Mandiri .....	198
1. <i>Alif Lâm Mîm</i> .....	198
2. <i>Alif Lâm Mîm Shâd</i> .....	207
3. <i>Kâf Hâ Yâ 'Aîn Shâd</i> .....	214
4. <i>Thâ Hâ</i> .....	222
5. <i>Thâ Sîn Mîm</i> .....	231
6. <i>Yâ Sîn</i> .....	237
7. <i>Hâ Mîm</i> .....	247
8. <i>Hâ Mîm 'Aîn Sîn Qâf</i> .....	254
B. Huruf <i>Muqattha'ah</i> Sebagai Bagian dari Satu Ayat.....	259
1. <i>Nûn, Wal Qalami Wamâ Yasturûn</i> .....	260
2. <i>Alif Lâm Râ</i> .....	267
3. <i>Alif Lâm Mîm Râ</i> .....	275
4. <i>Thâ Sîn, Tilka Âyâtû Al-Qur'âni Wa Kitâbi Al-Mubîn</i> .....	282
5. <i>Shâd, Wa Al-Qur'âni Dzi Al-Dzîkr</i> .....	289
6. <i>Qâf, Wa Al-Qur'âni Al-Majîd</i> .....	295
C. Hikmah Huruf <i>Muqattha'ah</i> .....	304
<b>BAB V PERSPEKTIF INTERTEKTUALITAS DALAM MENARJIH MAKNA HURUF MUQATTHA'AH.....</b>	<b>307</b>
A. Perspektif Intertekstualitas Wajib dan Opsional .....	307
B. Perspektif Intertekstualitas Tak Disengaja .....	321
<b>BAB VI PENUTUP .....</b>	<b>327</b>
A. Kesimpulan.....	327
B. Saran .....	328
<b>DAFTAR PUSTAKA .....</b>	<b>329</b>
<b>DAFTAR RIWAYAT HIDUP .....</b>	<b>337</b>



## DAFTAR TABEL

Tabel 3.1	: <i>Hisâb Al-Jummal</i> dari 1 sampai 9.000.....	184
Tabel 3.2	: <i>Hisâb Al-Jummal</i> dari 2.000 sampai 1.000.000.	185
Tabel 4.1	: Terjemahan huruf <i>Alif Lâm Mîm</i> Per Surat.....	199
Tabel 4.2	: Terjemahan huruf <i>Alif Lâm Mîm</i> dengan ayat setelahnya.....	200
Tabel 4.3	: Terjemahan huruf <i>Alif Lâm Mîm Shâd</i> .....	208
Tabel 4.4	: Terjemahan huruf <i>Alif Lâm Mîm Shâd</i> dengan ayat setelahnya.....	209
Tabel 4.5	: Terjemahan huruf <i>Kâf Hâ Yâ ‘Aîn Shâd</i> .....	215
Tabel 4.6	: Terjemahan huruf <i>Kâf Hâ Yâ ‘Aîn Shâd</i> dengan ayat setelahnya.....	215
Tabel 4.7	: Terjemahan huruf <i>Thâ Hâ</i> .....	223
Tabel 4.8	: Terjemahan huruf <i>Thâ Hâ</i> dengan ayat setelahnya.....	224
Tabel 4.9	: Terjemahan huruf <i>Thâ Sîn Mîm</i> Per Surat.....	232
Tabel 4.10	: Terjemahan huruf <i>Thâ Sîn Mîm</i> dengan ayat setelahnya.....	232
Tabel 4.11	: Terjemahan huruf <i>Yâ Sîn</i> .....	238
Tabel 4.12	: Terjemahan huruf <i>Yâ Sîn</i> dengan ayat setelahnya.....	238
Tabel 4.13	: Terjemahan huruf <i>Hâ Mîm</i> Per Surat.....	248

Tabel 4.14	: Terjemahan huruf <i>Hâ Mîm</i> dengan ayat setelahnya.....	248
Tabel 4.15	: Terjemahan huruf <i>Hâ Mîm ‘Aîn Sîn Qâf</i> .....	
Tabel 4.16	: Terjemahan huruf <i>Hâ Mîm ‘Aîn Sîn Qâf</i> dengan ayat setelahnya.....	255
Tabel 4.17	: Terjemahan huruf <i>Nân</i> Per Surat.....	261
Tabel 4.18	: Terjemahan huruf <i>Nân</i> dengan ayat setelahnya.	261
Tabel 4.19	: Terjemahan huruf <i>Alif Lâm Râ</i> Per Surat.....	268
Tabel 4.20	: Terjemahan huruf <i>Alif Lâm Râ</i> dengan ayat setelahnya.....	268
Tabel 4.21	: Terjemahan huruf <i>Alif Lâm Mîm Râ</i> .....	277
Tabel 4.22	: Terjemahan huruf <i>Alif Lâm Mîm Râ</i> dengan ayat setelahnya.....	277
Tabel 4.23	: Terjemahan huruf <i>Thâ Sîn</i> Per Surat.....	283
Tabel 4.24	: Terjemahan huruf <i>Thâ Sîn</i> dengan ayat setelahnya.....	283
Tabel 4.25	: Terjemahan huruf <i>Shâd</i> Per Surat.....	290
Tabel 4.26	: Terjemahan huruf <i>Shâd</i> dengan ayat setelahnya.....	290
Tabel 4.27	: Terjemahan huruf <i>Qâf</i> .....	296
Tabel 4.28	: Terjemahan huruf <i>Qâf</i> dengan ayat setelahnya..	297



## DAFTAR BAGAN

Bagan 4.1	: Makna-makna <i>Alif Lâm Mîm</i> .....	205
Bagan 4.2	: Makna-makna <i>Alif Lâm Mîm Shâd</i> .....	212
Bagan 4.3	: Makna-makna <i>Kâf Hâ Yâ 'Ain Shâd</i> .....	221
Bagan 4.4	: Makna-makna <i>Thâ Hâ</i> .....	230
Bagan 4.5	: Makna-makna <i>Thâ Sîn Mîm</i> .....	235
Bagan 4.6	: Makna-makna <i>Yâ Sîn</i> .....	243
Bagan 4.7	: Makna-makna <i>Hâ Mîm</i> .....	253
Bagan 4.8	: Makna-makna <i>Hâ Mîm 'Ain Sîn Qâf</i> .....	258
Bagan 4.9	: Makna-makna <i>Nûn</i> .....	265
Bagan 4.10	: Makna-makna <i>Alif Lâm Râ</i> .....	272
Bagan 4.11	: Makna-makna <i>Alif Lâm Mîm Râ</i> .....	281
Bagan 4.12	: Makna-makna <i>Thâ Sîn</i> .....	287
Bagan 4.13	: Makna-makna <i>Shâd</i> .....	293
Bagan 4.14	: Makna-makna <i>Qâf</i> .....	300



## **BAB I PENDAHULUAN**

### **A. Latar Belakang Masalah**

Terjadinya perdebatan tentang cara memahami huruf *muqattha'ah* hingga saat ini masih menjadi topik pembahasan yang banyak dibahas. Terutama di kalangan umat Islam. Pembahasan tentang metodologi pemahaman huruf *muqattha'ah*, hingga saat ini masih terasa mendesak untuk dikaji dan dibahas. Hal ini dikarenakan semakin banyaknya perdebatan dan permasalahan agama, oleh karena itu model pemahaman ayat sebagai sumber hukum sangat penting untuk menjawab permasalahan umat. Bagaimanapun pemahaman metodologis tradisi di era klasik dan era kontemporer pasti memiliki persamaan dan perbedaan.

Salah satu metode yang ditawarkan adalah metode intertekstual, yang didefinisikan sebagai jaringan hubungan antara teks dengan teks lainnya, hal ini dilakukan dengan mencari hubungan yang bermakna antara dua teks atau lebih. Dapat dipahami studi intertekstualitas adalah studi tentang sejumlah teks (sastra) yang dianggap memiliki hubungan tertentu dengan teks sastra lainnya. Hal ini pula yang terdapat pada ayat, yaitu teks ayat yang satu tak terelakkan pasti terdapat hubungan dengan teks ayat lainnya, baik melalui metode Tafsir Al-Qur'an dengan Al-Qur'an, sunah, akwal sahabat, akwal tabiin, maupun melalui metode tafsir lainnya.

Peradaban dan kebudayaan saat ini menuju ke arah kemodernan yang ditandai dengan munculnya teknologi yang serba canggih, mulai dari

sains sampai pada teknologi informatika. Agama Islam, sesungguhnya mendapatkan ujian berat. Di satu pihak, Islam sebagai agama universal dan diklaim sebagai pengatur seluruh aspek kehidupan, dituntut untuk selalu relevan dengan kemodernan tersebut. Sementara di pihak lain, Islam juga dituntut untuk tidak kehilangan jati dirinya sebagai aturan Allah yang sakral.

Pertanyaan yang muncul adalah, apakah memadai pendekatan yang selama ini berkembang di kalangan ulama atau pemikir untuk memahami Islam – terutama dalam hal pemahaman huruf *muqattha'ah* – agar senantiasa sejalan dan mampu memberikan penyelesaian terbaik terhadap persoalan umat manusia yang senantiasa terus berkembang? Pertanyaan inilah yang antara lain mendorong para pemikir untuk mencari “pendekatan- pendekatan baru” untuk memahami huruf *muqattha'ah* tanpa mengubah eksistensi kesakralannya di sisi Allah ﷻ.

Sejarah Islam menjelaskan bahwa dalam periode modern dimulai sejak permulaan abad ke-19, yang ditandai dengan mulai masuknya kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi modern ke dunia Islam. Kontak dengan dunia barat pun selanjutnya membawa ide-ide baru ke dunia Islam seperti rasionalisme, nasionalisme, demokrasi, dan sebagainya. Semua ini menimbulkan persoalan-persoalan baru, dan pemimpin-pemimpin Islam pun mulai memikirkan cara mengatasi persoalan-persoalan baru itu.<sup>1</sup>

Mencari kebenaran terhadap pemahaman sebuah ayat, para mufasir bukan hanya harus mengkaji melalui pendekatan tekstual semata, melainkan juga semua cara-cara yang dengannya kebenaran itu dirasakan, dipahami, dielaborasi, dijustifikasi, diberi wajah ortodoksi, dan dihayati dalam konteks waktu dan ruang geografis tertentu. Untuk itu, sebagian dari mereka menggunakan metode modern seperti pendekatan antropologi, psikologi, sosiologi, semiotika, linguistik, ekonomi, filsafat, dan ilmu pengetahuan yang lain.<sup>2</sup>

Umat Islam beberapa dari mereka yang belum memahami penafsiran mungkin mengharapkan bahwa seluruh ayat Al-Qur'an termasuk huruf *muqattha'ah* terdapat penafsirannya agar mudah mereka pahami, dan kalau perlu tidak ada perbedaan pendapat di dalamnya. Itu mungkin sebagai harapan yang tidak dapat mereka dapatkan.

Sebuah kenyataan tidak bisa dipungkiri, yaitu bahwa Al-Qur'an telah menjadi teks bahasa yang hidup. Proses berdialog dengan Al-Qur'an, yang dilakukan oleh umat Islam pasca meninggalnya Nabi Muhammad ﷺ sampai sekarang, benar-benar telah menjadikan eksistensi Al-Qur'an itu

---

<sup>1</sup> Harun Nasution, *Pembaharuan Dalam Islam: Sejarah Pemikiran Dan Gerakan* (Jakarta: Bulan Bintang, 1975), hal. 2.

<sup>2</sup> Robert D. Lee, *Mencari Islam Autentik*, 2nd ed. (Jakarta: Mizan, 2000), hal. 171.

sendiri tetap ada dari waktu ke waktu. Al-Qur'an menjadi teks bacaan yang dinamis dan kaya akan makna. Hal itu dapat dilihat dengan jelas melalui berbagai ragam tafsir yang ditorehkan oleh para ulama.

Bagi umat Islam, kegiatan interpretasi terhadap Al-Qur'an adalah menjadi tugas yang tak kenal henti. Karena, ia merupakan usaha untuk memahami pesan ilahi. Namun demikian, sehebat apa pun manusia, ia hanya bisa sampai pada derajat pemahaman yang relatif, dan kebenarannya pun tidak dapat mencapai derajat absolut. Wahyu Allah ﷻ dipahami secara variatif dari satu waktu ke waktu yang lain. Ini berarti kegiatan menafsirkan wahyu Allah ﷻ telah menjadi disiplin keilmuan yang selalu hidup seiring dengan perkembangan teori pengetahuan bagi umat Islam.

Mengingat Al-Qur'an sebagai teks bahasa memiliki peran nyata dalam terbentuknya peradaban umat islam, contohnya Nashr Hâmid Abû Zaid (w 2010 M) menyebut peradaban Islam-Arab sebagai *hadhârah al-nash* (peradaban teks) dan Al-Qur'an sebagai produk budaya saja. Teks Al-Qur'an itu sendiri tidak bisa membangun dan melahirkan peradaban, dan ini tak dapat diterima oleh umat Islam khususnya ahlusunah. Tetapi, peradaban itu terbangun melalui dialog yang dilakukan oleh manusia dengan teks pada satu sisi, dan berinteraksi dengan realitas di sisi lain.<sup>3</sup> Studi-studi mengenai Al-Qur'an di era sekarang ini semakin menemukan urgensinya. Dalam sejarah kemanusiaan, keyakinan para pemeluk Islam dan persepsi etisnya tentu semakin berarti. Ketika Islam semakin penting dalam kerangka dunia agama-agama, maka peran Al-Qur'an sebagai dokumen religius semakin tak terbantahkan.<sup>4</sup>

Sebagai kitab suci yang menggunakan tanda bahasa, Al-Qur'an memang menjadi teks yang fenomenal dalam sejarah manusia. Di satu sisi, Al-Qur'an diyakini sebagai kalam Allah ﷻ. Sementara di sisi lain, Al-Qur'an tidak dapat dilepaskan dari situasi kultural-historis zamannya. Artinya, bahwa Al-Qur'an pada kenyataannya juga menggunakan sistem bahasa yang terkait dengan kultur para penuturnya. Namun demikian, tak ada seorang pun yang mampu menandinginya, baik dari segi isi, gramatikal, maupun stilistika. Sudah diketahui secara menyeluruh, bahwa Al-Qur'an pertama kali berinteraksi dengan masyarakat Arab pada masa Nabi Muhammad g. Keahlian mereka adalah bahasa dan sastra Arab. Di antara mereka telah terbangun tradisi berlomba-lomba untuk mencipta dan mengubah puisi, khotbah dan nasehat. Karya-karya mereka yang dinilai

---

<sup>3</sup> Nasr Hâmid Abu Zaid, *Mafhûm Al-Nash* (Beirut: Al-Markaz Al-Tsaqafi Al-Arabi, 1996), cet. III, hal. 9

<sup>4</sup> M. Nur Kholis Setiawan, *Al-Qur'an Kitab Sastra Terbesar* (Yogyakarta: El Saq Press, 2006) hal. xxvii

indah akan digantungkan di atas dinding Ka'bah, dan bahkan didendangkan di hadapan publik. Para penyair atau sastrawan mendapat kedudukan istimewa di tengah masyarakat Arab.<sup>5</sup> Karena masyarakat Arab ketika itu mengklaim bahwa Al-Qur'an bukan merupakan firman Allah ﷻ, dan pada saat yang sama, mereka memiliki keahlian dalam bidang bahasa, maka tidak mengherankan jika tantangan pertama yang dilontarkan oleh Al-Qur'an kepada mereka yang ragu, adalah menyusun kalimat semacam Al-Qur'an, minimal dari segi keindahan dan ketelitiannya.

Keunikan dan keistimewaan Al-Qur'an dari aspek bahasa merupakan kemukjizatan yang utama dan pertama yang ditujukan kepada masyarakat Arab. Kemukjizatan yang dihadapkan kepada mereka ketika itu, bukan dari segi isyarat ilmiah, atau pemberitaan gaib, karena kedua aspek itu berada di luar pengetahuan dan kemampuan mereka. Keistimewaan bahasa yang dimiliki oleh Al-Qur'an inilah yang diakui oleh M. Pickthall (w 1936 M) sebagai sebuah bentuk simfoni yang tidak bisa ditiru, suara sejati yang menggerakkan manusia menuju keharuan dan kebahagiaan.<sup>6</sup> Atau yang dalam istilah Safa Khulusi (w 1995 M) disebut sebagai salah satu bentuk panorama spiritualitas Islam.<sup>7</sup> Dan hal itulah yang mendorong Amîn Khûlî (w 1966 M) ﷻ salah seorang sastrawan Mesir, mengatakan bahwa Al-Qur'an adalah sebuah kitab sastra terbesar sepanjang masa. Ia adalah buku seni (sastra) Arab yang suci, Buku Agung berbahasa Arab dan karya sastra yang tinggi.<sup>8</sup>

Al-Qur'an tidak disusun menurut tema dan persoalan tertentu. Ia tidak disusun seperti susunan buku teologi yang membicarakan dasar-dasar akidah saja. Ia tidak disusun menurut sistem buku-buku etika, sejarah dan atau cerita. Namun, Al-Qur'an adalah kitab hidayah dan rahmat. Ini merupakan tujuan agung yang harus diwujudkan oleh umat Islam. Mengembalikan kajian Al-Qur'an kepada wataknya yang hakiki, yakni sebagai Kitab Agung berbahasa Arab, merupakan tujuan utama dan sasaran paling jauh yang harus mendahului semua bentuk tujuan yang lain.<sup>9</sup>

Allah ﷻ telah memulai firman-Nya dengan berbagai macam bentuk pembuka. Kadang, Dia membuka sebagian ayat-ayat-Nya dengan bentuk pujian seperti *al-hamdu lillâh* dan *sabbaha lillâh* atau *yusabbihu lillâh*,

---

<sup>5</sup> M. Quraish Shihab, *Mukjizat Al-Qur'an* (Bandung: Mizan, 1998), cet. IV, hal. 111

<sup>6</sup> M. Pickthall, *The Meaning of the Glorious Quran* (Karachi: Taj, 1999), hal. 3.

<sup>7</sup> Safa Khulusi, *Spiritualitas Islam: Manifestasi* (Bandung, Mizan, 2003), cet. I, hal. 411

<sup>8</sup> Amin al-Khuli, *Manâhij Al-Tajdid* (Mesir: Al-Nahdlah Al-Mishriyah Al-Ammah Li Al-Kitab, 1995), hal. 229 – 231

<sup>9</sup> Amin al-Khuli, *Manâhij Al-Tajdid...*, hal. 230-233

atau kadang dalam bentuk sapaan panggilan seperti *yâ ayyuha al-ladzîna âmanû* , *yâ ayyuha al-muzammil* dan *yâ ayyuha al-nabiyyu*, atau kadang berbentuk sumpah seperti *wa al-najmi idzâ hawâ*, *wa al-syamsi wa dhuhâhâ* dan seterusnya, atau kadang memakai bentuk kalam *syarhiyyah* seperti *idzâ waqa'at al-wâqi'ah*, *idzâ al-syamsu kuwwirat*, *idzâ al-samâu insyaqqat* dan lainnya, dan ada juga yang dimulai dengan bentuk perintah seperti *qul hu allâhu ahad*, *qul a'ûdzu* dan seterusnya, atau kadang dibuka dengan kalam *khbariyyah* seperti *innâ anzalnâhu fî lailat al-qadr*, dan ada kalanya dibuka dengan pertanyaan seperti *alam tara kaifa fa'ala rabbuka* dan *alam nasyrah laka shadrak*, atau lainnya.

Allah ﷻ juga memulai firman-Nya dengan kalimat pembuka yang keluar dari pakem firman-Nya yang lain di luar kebiasaan yang telah disebut di atas. Dikatakan keluar dari pakem karena kalimat pembuka yang digunakan oleh Allah ﷻ tidak dapat dipahami dan tetap menyisakan misteri atau tanda tanya besar, khususnya bagi para mufasir. Kalimat pembuka yang dimaksud adalah apa yang oleh para ulama disebut dengan huruf *muqattha'ah*, *al-tahajjî* atau *al-fawâtiḥ*. Jenis pembuka surat di dalam Al-Qur'an seperti ini, minimal tidak dapat ditemukan makna leksikalnya. Atau dengan kata lain, ada yang berpendapat tidak dapat ditemukan maknanya dalam tradisi berbahasa masyarakat Arab yang akan dibahas dalam pembahasan selanjutnya.

Huruf *muqattha'ah* dalam Al-Qur'an tidak diucapkan sebagaimana lazimnya ayat-ayat yang lain yang diucapkan sesuai dengan bunyi huruf yang diberikan harakat. Tetapi, ia dibaca sesuai dengan huruf yang merangkai. Sebagai pembuka surat, ia hadir dalam bentuk huruf hijaiyah. Jumlah huruf hijaiyah yang dipakai dalam huruf *muqattha'ah* adalah empat belas yang berarti separuh dari total huruf hijaiyah yang ada dan dikenal oleh bangsa Arab. Yaitu *alif*, *lâm*, *mîm*, *shâd*, *râ*, *kâf*, *hâ*, *yâ*, *'ain*, *thâ*, *sân*, *hâ*, *qâf* dan *nûn*.

Para penyair biasanya merangkai jumlah huruf *muqattha'ah* tersebut dengan membuang huruf yang sama, ke dalam sebuah bentuk kalimat yang memiliki arti, sebagaimana berikut:

صَحَّ طَرِيقُكَ مَعَ السَّنَةِ

“Benarkanlah jalanmu dengan sunah.”

Atau dalam bentuk ungkapan lain:

صِرَاطُ عَلِيِّ حَقِّ نَمْسِكُهُ

“Jalan Ali adalah benar yang kita pegang.”

Ungkapan yang pertama biasanya dinyatakan oleh para ahlusunah. Sedangkan yang kedua biasanya dinyatakan oleh para pengikut Syiah. Masing-masing ungkapan tersebut dirangkai untuk menyebut huruf *muqattha'ah* meskipun dari keduanya menampakkan bias dan ideologis.

Sementara itu, Ibnu Katsîr (w 774 H) ﷺ mengemukakan bentuk ungkapan lain mengenai kumpulan huruf *muqattha'ah* sebagai berikut:<sup>10</sup>

نص حكيم قاطع له سر

“Teks yang memiliki hikmah pasti, memiliki rahasia.”

Keempat belas huruf *muqattha'ah* tersebut terangkai ke dalam empat belas bentuk, mulai dari satu huruf sampai lima huruf. Semua bentuk ini tersebar di dalam berbagai surat. Dipakainya huruf *muqattha'ah* sebagai pembuka surat dalam bahasa Al-Qur'an telah menyedot perhatian orang-orang Arab jahiliah. Hal seperti inilah juga menyedot perhatian para mufasir. Dengan jerih payah yang mulia dan keilmuan yang dimiliki, para mufasir seolah-olah “berlomba-lomba” untuk menguak makna di balik fenomena huruf tersebut. Ada berbagai ragam pendapat dan perdebatan pandangan dari para mufasir mengenai huruf *muqattha'ah*, berikut perdebatan mereka:

*Pertama*, huruf *muqattha'ah* termasuk *mutasyâbihâh* yang tak seorang dapat mengetahui takwilnya kecuali Allah ﷻ. Al-Sya'bi (w 103 H) ﷺ dan para ulama yang mendukung pendapat ini. Sedangkan Ibnu Mas'ud (w ٣٢ H) dan Al-Farrâ (w ٢٠٧ H) ﷺ menyatakan bahwa maksud digunakannya huruf *muqattha'ah* sebagai pembuka surat dalam Al-Qur'an tidak lain adalah untuk menambah keimanan.<sup>11</sup>

Para ulama dari kalangan *Zhâhiri* juga mengamini pendapat tersebut. Ibnu Hazm (w ٤٥٦ H) ﷺ dalam bukunya *al-nabdz fî ushûl al-fiqh al-zhâhiri* menyatakan bahwa yang termasuk *mutasyâbihâh* dalam Al-Qur'an hanya huruf *muqattha'ah* dan ayat sumpah (*al-qasam*). Karena, tidak ada teks yang menjelaskannya dan tidak ada ijmak mengenai penjelasannya. Secara mutlak, tidak ada yang lain selain keduanya.<sup>12</sup>

Senada dengan ini adalah mereka yang berpendapat bahwa tidak ada yang dapat mengetahui makna huruf *muqattha'ah* kecuali Allah

<sup>10</sup> Ismâ'îl bin Umar bin Katsîr Al-Dimasyqi Abû Al-Fidâ', *Tafsîr Al-Qur'an Al-'Adzîm* (Riyadh: Dâr Taiba, 1999), vol. I, hal. 61

<sup>11</sup> Al-Husain bin Mas'ûd Al-Farrâ' Al-Baghawi Abû Muhammad, *Ma'âlim Al-Tanzîl* (Riyadh: Dâr Taiba, 2008), vol. I, hal. 85

<sup>12</sup> Abû Muhammad Ibnu Hazm, *Al-Nabdz fî Ushûl Al-Fiqh Al-Zhâhiri* (Cairo: Al-Anwâr, 1990), hal. 38



sendiri. Manusia tidak wajib membincangkannya, dan yang penting hanya mengimaninya. Karena, huruf *muqattha'ah* merupakan rahasia Tuhan. Abu Bakar (w 13 H) pernah mengatakan: "Dalam Kitab Allah ada rahasia, dan rahasia Allah di dalam Al-Qur'an adalah terletak pada huruf-huruf yang ada di awal surat." Hal yang sama juga dinyatakan oleh Abû Hâtim (w 277 H) رحمته, bahwa "Kami tidak menemukan huruf *muqattha'ah* di dalam Al-Qur'an kecuali dalam awal surat. Dan kami tidak mengerti maksud Allah atas adanya huruf-huruf tersebut."<sup>13</sup>

*Kedua*, bahwa masing-masing huruf *muqattha'ah* menunjuk pada sebuah nama surat yang dibuka dengan huruf tersebut. Nama surat ini tidak dalam pengertian nama secara hakiki. Hanya sebatas nama pembuka. Hal ini seperti orang yang mengatakan: "Saya membaca sebagian Al-Qur'an, *Al-Hamdu Lillâh*."<sup>14</sup> Pendapat seperti itu mirip dengan pendapat sebagian ulama yang mengatakan bahwa huruf *muqattha'ah* adalah nama-nama Al-Qur'an. Pendapat ini, sebagaimana diungkapkan oleh Al-Thabari (w 310 H) رحمته, didukung oleh Ibnu Mas'ûd (w ٣٢ H), Mujâhid (w 103 H) رحمته, Qatâdah (w ١١8 H) رحمته dan Ibnu Juraij (w 150 H) رحمته.<sup>15</sup>

*Ketiga*, huruf *muqattha'ah* ditakwil sebagai huruf abjad atau yang biasa disebut dengan "*hisâb jummal*". Masing-masing abjad ini mengandung bilangan tertentu. Penakwilan huruf *muqattha'ah* seperti itu disinyalir oleh para ulama salaf sebagai penakwilan dari kaum Yahudi dan berbau *isrâ'iliyât* yang merasuk ke dalam Islam. Ibnu Jarîr Al-Thabari termasuk salah satu di antara mereka yang menyanggah pendapat ini. Menurutnya, takwil huruf *muqattha'ah* seperti adalah batil dan tidak dapat dipertanggungjawabkan.<sup>16</sup>

Asal-usul penakwilan ini dinisbahkan kepada Yâsir bin Akhthab. Ibnu Ishâq (w 699 H) رحمته menceritakan bahwa suatu hari Yâsir bin Akhthab salah seorang yahudi, melintas di sisi Rasulullah sementara beliau sedang membaca awal surat Al-Baqarah (*alif lâm mîm, dzâlika al-kitâb lâ raiba fîhi*). Kemudian ia mendatangi saudaranya yang bernama Huyai bin

---

<sup>13</sup> Muhammad bin Ahmad bin Abî Bakar bin Farah al-Qurthubi Abû Abdillâh, *Al-Jâmi' li Ahkâm Al-Qur'an* (Riyadh: Dâr Taiba, 2005), vol. I, hal. 199

<sup>14</sup> Mahmud bin 'Umar bin Muhammad bin 'Umar Al-Zamakhsyari, *Tafsîr al-Kasysyâf* (Riyadh: Dâr Taiba, 2002), vol. I, hal. 13

<sup>15</sup> Muhammad bin Jarîr bin Yazîd bin khâlid ath-Thabari Abû Ja'far, *Jâmi' Al-Bayân 'an Ta'wîl Âyi Al-Qur'ân* (Riyadh: Dâr Taiba, 2001), vol. I, surat al-Baqarah. Syekh Muhammad Abduh juga berpendapat sama, bahwa huruf *muqattha'ah* merupakan simbol nama-nama al-Qur'an. Lihat, Tafsîr Al-Dzîkr Al-Hakîm (Beirut: Al-Mannâr, 2006), vol. I, hal. 122

<sup>16</sup> Al-Thabari, *Jâmi' Al-Bayân 'an Ta'wîl Âyi Al-Qur'ân...*, hal. 118. Ibnu Katsîr juga menolak pendapat tersebut, lihat Ibn Katsîr..., *Tafsîr Al-Qur'ân Al-'Adzîm...*, vol. I, hal. 61

Akhthab yang berada di tengah-tengah orang Yahudi. Ia bertanya: "Demi Tuhan, kalian semua tahu. Aku telah mendengar Muhammad membaca wahyu Allah yang diturunkan kepadanya *alif lâm mîm, dzâlika al-kitâb.*" Mereka bertanya: "Apa kamu mendengarnya?" Yâsir menjawab: "Benar." Kemudian Huyai bin Akhthab bersama orang-orang Yahudi bergegas pergi menghadap Rasulullah, dan bertanya: "Hai Muhammad, betulkah engkau telah membaca wahyu Allah *alif lâm mîm, dzâlika al-kitâb?*" "Benar", jawab Nabi. Hingga akhirnya, Huyai berkata: "*Alif* itu satu, *lâm* itu tiga puluh dan *mîm* itu empat puluh. Ini berarti tujuh puluh satu tahun. Apakah kalian akan masuk ke dalam (memeluk) agama ini, sementara kekuasaan dan usia umatnya hanya tujuh puluh satu tahun?"<sup>17</sup>

Berangkat dari cerita tersebut, muncul varian takwil lain. Yaitu, bahwa huruf *muqattha'ah* menunjuk pada masa waktu dan usia suatu kaum. Atau merupakan simbol mengenai batas akhir kehidupan umat manusia sesuai dengan jumlah huruf itu sendiri. Artinya, sangat mungkin rangkaian huruf *muqattha'ah* itu menunjukkan batas usia umat manusia di muka bumi. Namun demikian, penakwilan ini ditolak oleh Ibnu Katsîr (w 774 H) ﷺ.

*Keempat*, huruf tersebut merupakan nama-nama Allah. Misalnya saja, *alif lâm mîm* yang berarti *Anâ Allâh A'lam* (Aku Allah Maha Mengetahui), *Alif Lâm Mîm Râ* yang berarti *Anâ Allâh A'lam wa Arâ* (Aku Allah Maha Mengetahui dan Melihat), *Alif Lâm Mîm Shâd* yang berarti *Anâ Allâh A'lam wa Afshil* (Aku Allah Maha Mengetahui dan Menjelaskan), *Kâf Hâ Yâ 'Ain Shâd* yang berarti *Al-Kâfi* (Yang Maha Mencukupi), *Al-Hâdi* (Yang Maha Memberi Petunjuk), *Al-Hakîm* (Yang Maha Menghakimi), *Al-Âlim* (Yang Maha Mengetahui) dan *Al-Shâdiq* (Yang Maha Benar); *Alif Lâm Mîm* yang berarti *Alif* berarti Allah, *Lâm* berarti *Lathîf* (Yang Maha Lembut) dan *Mîm* berarti *Majîd* (Yang Maha Agung).<sup>18</sup>

Menurut ulama yang lain, bisa saja huruf *muqattha'ah* merupakan nama-nama Allah yang hadir dalam bentuk terpotong-potong. Jika manusia mampu menyusunnya, maka ia pasti mengetahui Nama Allah Yang Agung. Misalnya, *Alif Lâm R – Hâ Mîm – Nûn* yang berarti AL-Rahmân (Yang Maha Pengasih) dan begitu seterusnya. Pendapat ini datang dari Ibnu Abbâs (w 7<sup>th</sup> H).<sup>19</sup>

---

<sup>17</sup> Abî Muhammad Abdul Malik bin Hisyâm Al-Mu'ârifi, *Al-Sîrah Al-Nabawiyah* (Beirut: Dâr al-Fikr, 1994), vol. II, hal. 159.

<sup>18</sup> Abdurahmân bin Al-Kamâl Jalâluddîn Al-Suyûthi, *Al-Dur al-Mantsûr* (Beirut: Dâr al-Fikr, 1993), vol. hal. 57

<sup>19</sup> Al-Thabari, *Jâmi' Al-Bayân 'an Ta'wîl Âyi Al-Qur'ân ...*, vol. I, hal. 118

*Kelima*, huruf itu mengisyaratkan pada sumpah-sumpah yang digunakan Allah. Seolah-olah Allah bersumpah dengan huruf-huruf tersebut bahwa sebenarnya Al-Qur'an merupakan Kalam-Nya. Huruf-huruf ini sangat mulia karena menjadi komponen (huruf) Kitab-Nya yang diturunkan kepada Nabi SAW.<sup>20</sup>

*Keenam*, bahwa maksud huruf *muqattha'ah* adalah huruf *mu'jam* (kamus). Artinya, bahwa ia merupakan simbol dari huruf-huruf (Arab) yang ada, yang dipakai dalam tulisan maupun ucapan. Para mufasir yang mendukung pendapat ini mengajukan bukti kebahasaan atas berlakunya bentuk ungkapan bahasa seperti yang ditunjukkan oleh huruf *muqattha'ah*. Menurut mereka, orang sudah biasa mempraktikkan berbahasa hanya dengan mengucapkan salah satu huruf. Hal ini dapat dilihat dalam syair Arab sebagaimana berikut:<sup>21</sup>

قُلْتُ لَهَا قَفِي فَقَالَتْ قَافِ  
لَا تَحْسَبِينَا قَدْ نَسِينَا الْإِيحَافِ

Kata *قَافِ* seperti yang tampak dalam puisi tersebut berarti *وقف* (saya berhenti). Jika puisi tersebut diartikan, maka menjadi:

*"Kami mengatakan: berhentilah! Maka dia mengatakan: Saya berhenti. Janganlah engkau mengira, kalau aku lupa akan cinta."*

Contoh yang sama juga dapat ditemukan dalam syair Arab sebagai berikut:

بِالْخَيْرِ خَيْرَاتٍ وَإِنْ شَرًّا فَا وَلَا أُرِيدُ الشَّرَّ إِلَّا أَنْ تَا

Kata *فَا* sebagaimana dalam puisi tersebut berarti *فشر*, sedangkan kata *تَا* berarti *تشاء*, sehingga artinya menjadi:

*"Kebaikan adalah kebaikan, keburukan adalah keburukan. Aku tidak menginginkan keburukan, kecuali jika engkau menghendaki."*

Huruf *muqattha'ah* dipahami dan ditafsirkan oleh para ulama klasik seperti contoh di atas. Banyak penakwilan yang ada tersebut tetap saja menyisakan pertanyaan-pertanyaan, karena memang tidak ada makna pasti yang dapat mengungkap hakikat huruf-huruf itu, baik lewat jalur sanad atau lainnya. Namun demikian, upaya penakwilan yang dilakukan terhadapnya tetap merupakan usaha agung untuk memahami pesan ilahi.

<sup>20</sup> Muhammad Husein Al-Thabâthabâ'i, *Al-Mîzân fî Tafsîr Al-Qur'ân* (Beirut: Muassasah al-A'lami li al-Mathbû'ât, 1991), vol. XVIII, cet. I, hal. 6.

<sup>21</sup> Abdurahmân bin Ali bin Muhammad al-Jauzi, *Zâd Al-Masîr fî Ilm Al-Tafsîr* (Beirut: al-Maktab al-Islâmi, 1404 H), vol. I, hal. 21

Edward Sapir (w 1939 M) mengatakan bahwa bahasa merupakan kekuatan paling agung yang dapat menjadikan seorang individu sebagai realitas sosial. Pernyataan ini dapat dibenarkan secara mutlak. Karena, melalui bahasa manusia dapat mengungkapkan isi hati dan pikirannya. Dengan bahasa mereka mampu berinteraksi dengan orang lain. Melalui bahasa kehidupan ini dapat dikomunikasikan dan dijalankan. Bahkan di dalam bahasa, seorang individu dapat menemukan eksistensinya.

Bahasa memiliki fungsi sosial. Di antaranya, bahasa memberi nilai sosial pada ilmu pengetahuan dan gagasan manusia, bahasa dapat melestarikan warisan budaya dan tradisi masyarakat; menjadi sarana untuk menentukan jalan atau cara berperilaku dalam hidup seseorang dan menjadi media untuk mengungkapkan pikiran atau gagasan. Ini berlaku untuk semua bahasa. Dalam proses komunikasi, memahami bahasa tidak saja terkait dengan unsur-unsur komunikasi, tetapi juga perlu memasukkan unsur budaya. Bahasa adalah cermin budaya. Praktik berbahasa sangat dipengaruhi oleh budaya setempat. Memahami bahasa berarti memahami budaya. Dalam bahasa terurai langgam budaya suatu masyarakat. Di dalamnya terdapat pandangan hidup dan jati dirinya.

Karakteristik yang sangat khas dari bahasa Arab adalah bahwa bahasa Arab lebih cenderung mengarah pada aspek idealis. Dalam bahasa Arab, pikiran menjadi ukuran yang digunakan untuk mengukur segala sesuatu. Dunia nyata (kasat mata) diputuskan atas dasar ukuran dunia pikiran (emosi). Oleh karena itu, penciptaan kata-kata dalam bahasa Arab ditujukan untuk menciptakan makna secara emosi (pikiran) dan bukan wujud-wujud eksternal (dunia nyata). Pikiran-emosi menjadi tingkatan pertama dalam bahasa Arab.<sup>22</sup>

Karakteristik bahasa yang seperti itu tentunya tidak terlepas dari budaya yang melatarbelakanginya, yaitu budaya Arab itu sendiri. Abdurrahman Badawi dalam bukunya "*Min Târîkh Al-Ilhâd fî Al-Islâm*" menyatakan, bahwa salah satu spirit budaya Arab adalah pembedaan yang nyata antara ruh (jiwa) dan jasad (raga). Sumber ruh adalah Allah, kerajaan tinggi dan cahaya. Sementara raga berbaur dengan jasad, tanah dan dilumuri oleh kegelapan.<sup>23</sup>

Ruh menjadi sumber kebaikan dan jasad merupakan sumber keburukan. Tidak ada tugas lain manusia kecuali menenggelamkan diri dalam ruh, dan menolak nafsu sekuat tenaga. Atas dasar inilah, budaya

---

<sup>22</sup> Utsmân Amîn, *Falsafah Al-Lughah Al-Arabiyah* (Mesir: ad-Dâr Al-Mishriyah Li At-Ta'îf Wa At-Tarjamah, 1995), hal. 29 – 31

<sup>23</sup> Abdurrahmân Badawi, *Min Târîkh Al-Ilhâd Fî Al-Islâm* (Kairo: Sîna li an-Nasyr, 1993), cet II, hal. 27

Arab menolak subjektifitasnya, karena budaya ini menenggelamkan subjek ke dalam kekuatan lebih tinggi.<sup>24</sup> Dalam praktik berbahasa, ruh dimanifestasikan ke dalam dunia pikiran (emosi), sedangkan nafsu ke dalam wujud eksternal. Dunia pikiran terkait dengan cara "mengabstraksi". Kekuatan cara "mengabstraksi" inilah yang dimiliki oleh masyarakat Arab. Maka tak pelak, "mengkhayal" menjadi sejenis kemahiran khas yang dimiliki oleh bangsa Arab, karena mengkhayal merupakan salah satu bagian dari cara "mengabstraksi". Dengan kekuatan ini, mereka dengan mudah mampu menciptakan puisi dan lantunan bahasa yang indah. Dan, karena ruh-pikiran-emosi menjadi hal yang paling utama, maka kata yang mereka ciptakan pun lebih mementingkan makna.

Makna (pikiran-emosi) menjadi yang terpenting, maka signifikansi sebuah makna itu sendiri tidak bergantung pada hubungan eksternal. Sesuatu yang dimaknai menjadi tidak begitu penting. Yang terpenting justru bagaimana subjek tenggelam ke dalam lautan makna. Maka, makna menjadi kekuatan yang paling tinggi. Para ahli bahasa, seperti penyair dan ahli khotbah di tengah masyarakat Arab adalah orang-orang yang ahli dalam hal makna bahasa. Sebagai juru makna, mereka pun mendapat tempat atau posisi yang agung di tengah kehidupan sosial. Penyair dan ahli khotbah itu merupakan utusan ruh yang mulia bagi manusia.

Masyarakat Arab telah menjadikan makna sebagai sebuah idealisme. Sebagai totalitas subjek untuk menenggelamkan dirinya ke dalam realitas makna yang paling tinggi dan hakiki. Dengan makna, subjek dituntut untuk tidak terjebak pada kenyataan-kenyataan eksternal yang terbatas, karena pikiran-makna-emosi adalah inti.


Huruf *muqattha'ah* merupakan bahasa. Al-Qur'an sebagai fakta kebahasaan telah menjadikan bahasa Arab sebagai sarana komunikasi untuk menyampaikan pesan ilahi melalui seorang Nabi kepada umatnya. Dalam memahami keberadaan huruf *muqattha'ah* dalam Al-Qur'an Al-Suyûthi (w ٩١١ H) ﷺ, dengan menukil pendapat Abû Bakar bin Al-Arabi (w ٦٣٨ H) ﷺ, mengatakan:<sup>25</sup>

*“Yang saya katakan adalah bahwa andaikan orang-orang Arab tidak mengerti bahwa ia (huruf muqattha'ah) memiliki arti yang berlaku (tersebar) di kalangan mereka, tentu mereka menjadi orang pertama yang mengingkari Nabi SAW. Bahkan beliau membacakan hâ mîm, shâd dan lain-lainnya, tetapi mereka tidak mengingkarinya. Mereka justru*


<sup>24</sup> Abdurrahmân Badawi, *Min Târîkh Al-Ilhâd Fî Al-Islâm...*, hal. 27

<sup>25</sup> Abî al-Fadlâl Jalâluddîn Abdurrahmân Abî Bakar as-Suyûthi, *Al-Itqân Fî Ulûm Al-Qur'ân* (Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiah, 1995), vol. II, cet. III, hal.20


*menerima ketercapaian dan kefasihannya. Semua itu menunjukkan bahwa huruf muqattha'ah merupakan hal yang sudah dikenal di antara mereka, dan tidak diingkari.”*

Nukilan Al-Suyûthi (w ٩١١ H)  tersebut menjelaskan kepada kita: pertama bahwa huruf *muqattha'ah* memang betul-betul merupakan bahasa yang dapat ditemukan di tengah kehidupan masyarakat Arab, dan oleh karena itu mereka mengerti maknanya. Karena, jika tidak mengerti tentu mereka akan mengingkari apa yang dibacakan oleh nabi kepadanya. Dengan demikian, huruf *muqattha'ah* merupakan salah satu jenis bahasa masyarakat Arab.

Secara struktur bahasa, huruf *muqattha'ah* telah menunjukkan kepada dirinya sendiri akan satuan huruf yang membangunnya. Kata dalam bahasa Arab biasanya dibangun atau disusun dari minimal satu huruf hingga lima huruf. Begitu juga dengan huruf *muqattha'ah*. Ada yang terdiri dari satu huruf seperti *Qâf*, *Nûn* dan *Shâd*. Ada yang dua huruf seperti *Hâ Mîm* (dari huruf *Hâ* dan *Mîm*), *Thâ Hâ* (dari huruf *Thâ* dan *Hâ*), dan demikian seterusnya.

Kenyataan seperti itu telah diperkuat oleh pendapat Al-Thabari (w 310 H) . Menurutnya, bahwa huruf *muqattha'ah* disebut tidak lain untuk menunjukkan kalau memang Al-Qur'an itu disusun dengan menggunakan huruf hijaiyah, baik dalam bentuk mufrad maupun murakab, dan hal ini sekaligus mengisyaratkan bahwa Al-Qur'an memang diturunkan dengan menggunakan bahasa mereka, huruf-huruf yang mereka sendiri telah mengenal dan menggunakannya dalam praktik berbahasa.<sup>26</sup>

Kehadiran huruf *muqattha'ah* mempertegas makna Al-Qur'an sebagai fakta kebahasaan yang menggunakan huruf hijaiyah. Ini menunjukkan bahwa memang Al-Qur'an itu benar-benar menjadikan bahasa Arab sebagai acuannya. Artinya, Al-Qur'an sebagai realitas bahasa tidak terlepas dari realitas di luar dirinya.

Aisyah Abdurrahman Binti Syâthi' (w 1419 H)  dalam sebuah kajian tafsirnya mengenai huruf *muqattha'ah* menyimpulkan, pertama bahwa huruf *muqattha'ah* yang terdapat dalam beberapa surat di dalam Al-Qur'an diturunkan berkaitan dengan terjadinya perdebatan sengit mengenai keberadaan Al-Qur'an. Kedua, seluruh surat yang diawali dengan huruf *muqattha'ah* menyinggung masalah hujah Al-Qur'an, yaitu bahwa ia berasal dari Allah. Ketiga, bahwa mayoritas surat yang diawali dengan huruf *muqattha'ah* diturunkan pada saat orang-orang musyrik sedang gencar-gencarnya menyerang dan mengklaim Al-Qur'an sebagai

---

<sup>26</sup> Al-Thabari, *Jâmi' Al-Bayân 'an Ta'wîl Âyi Al-Qur'ân*, hal. 118

kalam yang penuh kebohongan, omongan tukang dukun, penyair, sihir dan sebagainya.<sup>27</sup>

Kesimpulan yang diutarakan oleh Binti Syâthi' (w 1419 H) ﷺ seandainya itu tersebut benar, maka dapat dikatakan bahwa di hadapan huruf-huruf *muqattha'ah*, mereka (masyarakat Arab) seolah diberi tahu bahwa "sesungguhnya Al-Qur'an yang kalian tidak mampu menandinginya itu berasal dari jenis huruf yang kalian gunakan dalam percakapan sehari-hari. Jika kalian tidak mampu menandinginya, maka perlu diketahui bahwa Al-Qur'an itu dari Allah." Huruf *muqattha'ah* ini diulang-ulang dalam Al-Qur'an untuk menunjukkan bukti akan kebenarannya. Atau mungkin huruf *muqattha'ah* menjadi semacam strategi untuk membungkam orang-orang kafir, karena di antara mereka saling membisikkan kepada satu sama lain untuk tidak mendengarkan dan terlena dengan Al-Qur'an. Sekarang, tinggal satu masalah. Yaitu, apakah arti huruf *muqattha'ah* yang sebenarnya?

Pendapat Al-Suyûthi (w 911 H) ﷺ tidak harus dipahami bahwa orang-orang Arab telah mengerti arti huruf *muqattha'ah* tersebut, secara sempurna. "Mengerti" tidak harus dipahami dalam pengertian yang sempit. Tetapi, mengertinya orang-orang Arab akan huruf *muqattha'ah* harus ditempatkan dalam konteks komunikasi secara umum. Pengertian "mengerti" tidak dalam bentuk jasmani, tetapi bisa juga dalam sebatas gambaran pikiran atau ide yang bersifat sangat abstrak. Oleh karena itu, dalam konsep wahyu komunikasi bisa terjadi dalam bentuk isyarat dan tidak melulu bahasa. Sehingga secara bahasa tidak dapat ditemukan artinya, namun maksud tujuannya bisa dipahami.

Gambaran komunikasi seperti itu mungkin dapat ditemukan dalam bahasa-bahasa *saj' al-kuhhân*, di mana mereka sering kali menggunakan kata-kata yang tidak bisa dipahami oleh orang selain dirinya sendiri. Pikiran emosi adalah bahasa para dukun yang paling dalam, bukan kata yang mengacu kepada benda yang diacunya. Dalam struktur bahasa dukun ada semacam "pengacauan bahasa" secara sengaja yang tidak dapat dicerna oleh yang lain. Di sini, fenomena huruf *muqattha'ah* menemukan akar bahasanya. Jika dalam bahasa *saj' al-kuhhân* terdapat sesuatu yang disembunyikan, maka dalam kasus huruf *muqattha'ah* pesan yang disampaikan pun tidak tampak, bahkan maknanya sama sekali tidak dapat ditemukan di dalam bahasa masyarakat Arab. Hanya satuan hurufnya saja yang dapat dikenali. Oleh karena itu, makna huruf *muqattha'ah* menjadi sangat simbolik-subjektif. Huruf *muqattha'ah* mendorong seorang

---

<sup>27</sup> Ai'syah Abdurrahmân Bintu Syâthi', *al-I'jâz al-Bayâni li al-Qur'ân wa Masâ'il Ibn al-Azraq* (Mesir: Dâr al-Ma'arif, 1999), hal. 179 – 180

individu untuk melebur ke dalam makna dirinya. Totalitas subjek menjadi ditempatkan pada sebuah ruang makna, yaitu bahwa masing-masing subjek tidak berbuat apa-apa selain menerima dan mengakui keberadaan huruf *muqattha'ah* sebagai bukti kebenaran inilah yang dikatakan oleh Al-Zamakhsyari (w ٥٣٨ H) ﷺ dan Abû Hayyân (w ٧٤٥ H) ﷺ.<sup>28</sup>

Intertekstualitas merupakan penelitian yang dilakukan dengan cara menemukan hubungan-hubungan bermakna di antara dua teks atau lebih. Hubungan yang dimaksud tidak semata-mata sebagai persamaan, melainkan juga sebaliknya sebagai pertentangan. Dan dapat dipahami kajian intertekstualitas adalah sebagai kajian terhadap sejumlah teks, yang diduga mempunyai hubungan-hubungan tertentu. Misalnya untuk menemukan unsur-unsur intrinsik seperti ide, gagasan, peristiwa, plot, penokohan, gaya bahasa, dan lainnya di antara teks yang dikaji, dan ini sangat relevan dalam mencari makna huruf *muqattha'ah*. karena intertekstualitas sangat mendekati metode munasabah di dalam Al-Qur'an. Metode ini (interpretasi intertekstual) pertama kali dikemukakan oleh Mikhail Bakhtin (w 1975 M), seorang filsuf rusia yang mempunyai minat besar terhadap sastra.

Menjawab permasalahan ini, penulis mencoba mengkaji tafsir huruf *muqattha'ah* melalui kajian intertekstualitas, karena memang belum ada disertasi yang mengungkap pemahaman huruf *muqattha'ah* melalui pendekatan intertekstualitas, tentunya akan dilengkapi dengan argumen-argumen dari ayat-ayat Al-Qur'an dan hadis Rasulullah ﷺ, dan lainnya. Ini difokuskan pada pembahasan *fahm al-âyyât*. Diharapkan cara penafsiran huruf *muqattha'ah* ini dapat mewakili metodologi yang benar dalam memahami huruf *muqattha'ah* bahwa huruf *muqattha'ah* pun bisa ditafsirkan dan memiliki makna yang *râjih*.

Hal yang mendorong penulis meneliti masalah ini, adalah adanya kemiripan dalam perspektif intertekstualitas dengan metode munasabah yang ada di dalam Al-Qur'an, yang keduanya terdapat perbedaan dan persamaan di mana penulis lebih fokus kepada persamaan yang dapat diambil dari keduanya, yaitu adanya keterkaitan antar satu teks dengan teks lainnya di mana teks tidak dapat berdiri sendiri dan pasti berkesinambungan dengan teks lainnya. Dalam disertasi ini akan dibahas lebih detail lagi.

Penelitian ini menggunakan teori intertekstualitas sebagai pisau analisis untuk membuktikan bahwa huruf *muqattha'ah* dapat ditafsirkan dan memiliki makna *râjih*, karena tujuan intertekstualitas adalah untuk mengetahui kebenaran melalui teks-teks yang berhubungan satu sama lain.

---

<sup>28</sup> Al-Zamakhsyari, *Tafsîr Al-Kasasyâf...*, hal. 14, dan Abû Hayyân at-Tauhîdi, *Al-Bahr Al-Muhîth* (Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyah, 1995), vol. I, hal 34



Mengetahui hubungan antar teks baik dari Al-Qur'an dengan Al-Qur'an, sunah, akwal sahabat, akwal tabiin, maupun referensi lain yang sangat penting untuk kehidupan masa kini dan masa depan demi memahami hukum yang benar. Seperti perkataan Dark yaitu “*A long-term perspective on the present and a guide to the future*”.<sup>29</sup>

Berdasarkan pemaparan di atas, disertasi ini sangat layak diteliti karena disertasi ini akan mencoba untuk menyuguhkan kajian intertekstualitas tentang makna huruf *muqattha'ah* dengan judul: “Tarjih Penafsiran Huruf *Muqattha'ah* Al-Qur'an Perspektif Intertekstualitas”.

## B. Identifikasi Masalah

Latar belakang masalah tersebut di atas dapat diidentifikasi beberapa masalah sebagai berikut:

1. Terjadinya perbedaan pendapat atau perdebatan para ulama tentang penafsiran huruf *muqattha'ah*.
2. Huruf *muqattha'ah* dianggap sebagai *mutasyâbihâh* yang tak bisa diartikan atau ilmunya berada di sisi Allah ﷻ.
3. Huruf *muqattaha'ah* dianggap memiliki banyak makna dan penafsiran dari tiap hurufnya.
4. Huruf *muqattha'ah* diasumsikan memiliki relasi dengan penafsiran kaum Yahudi dengan *hisâb jummal*.
5. Huruf *muqattha'ah* dipandang sebagai simbol dari huruf-huruf (Arab) sejak zaman dahulu yang termaktub dalam syair-syair Arab.
6. Banyaknya pendapat para ulama dalam menarjihkan makna dari tiap huruf *muqattha'ah*.
7. Intertekstualitas dipandang relevan dalam mencari arti sebuah teks yang berhubungan dengan teks lain.
8. Intertekstualitas dipersepsikan memiliki kemiripan dengan metode munasabah di dalam Al-Qur'an.

## C. Pembatasan Masalah

Mengingat adanya jumlah masalah yang diidentifikasi banyak dan luas, maka agar lebih fokus, mendalam dan terarah, penelitian ini dibatasi hanya beberapa masalah, yaitu:

1. Pendekatan intertekstualitas dalam penafsiran huruf *muqattha'ah*.
2. Pandangan para ulama dalam menafsirkan huruf *muqattha'ah*.
3. Tarjih dalam menafsirkan huruf *muqattha'ah*.

---

<sup>29</sup> Ken R Dark, *Theoretical Archaeology* (New York: Cornell University Press, 1995), hal. 32-34.

#### D. Perumusan Masalah

Mengikuti pembatasan masalah di atas, rumusan utama disertai ini adalah bagaimana bentuk tarjih penafsiran intertekstualitas huruf *muqattha'ah* dalam Al-Qur'an? Rumusan utama tersebut dirinci menjadi beberapa pertanyaan sebagai berikut:

1. Bagaimana diskursus tentang pendekatan intertekstualitas dan teori tarjih?
2. Bagaimana perdebatan (pandangan) para mufasir tentang tafsir huruf *muqattha'ah*?
3. Bagaimana perspektif intertekstualitas dalam menafsirkan dan menarjih huruf *muqattha'ah*?

#### E. Tujuan Penelitian

Tujuan penelitian ini adalah untuk menjawab masalah-masalah yang terdapat pada pembatasan dan perumusan masalah di atas. Adapun tujuan penelitian adalah:

1. Mengungkap intertekstualitas huruf *muqattha'ah* dalam paradigma tarjih dari makna-makna huruf *muqattha'ah*.
2. Menganalisis secara epistemologis Tafsir huruf *muqattha'ah* dalam perspektif intertekstualitas.
3. Menganalisis urgensi intertekstualitas dalam membangun paradigma pemahaman yang benar terhadap huruf *muqattha'ah*.
4. Menemukan urgensi dalil nakli dalam membangun paradigma tarjih.
5. Membuktikan bahwa huruf *muqattha'ah* adalah dapat ditafsirkan dengan penafsiran yang *râjih*.

#### F. Manfaat Penelitian

Berdasarkan tujuan penelitian dan rumusan utama tersebut di atas, ada dua manfaat yang akan didapatkan dalam penelitian ini, yaitu manfaat secara teoritis dan praktis.

Manfaat teoritis, yaitu untuk:

1. Memilih mana di antara pendapat-pendapat dalam penafsiran huruf *muqattha'ah* tersebut yang paling kuat hujahnya dalam menarjih makna huruf *muqattha'ah*.
2. Menghasilkan pendapat yang *râjih* sebagai pendapat yang dipilih dan menyisihkan pendapat-pendapat yang *marjûh*.
3. Meninggalkan pendapat yang tidak dianjurkan, khususnya dari *isrâiliyyât* yang banyak menjadi keyakinan umat Islam sampai sekarang.

Manfaat praktis, yaitu untuk:

1. Penelitian ini diharapkan dapat membantu masyarakat untuk meningkatkan pemahaman terhadap huruf *muqattha'ah*, pemahaman

dalam hal ini mengacu kepada pemahaman ilmiah dan fungsional, dimana huruf *muqattha'ah* tersebut dapat memberikan pelajaran dan bimbingan praktis dalam membangun individu dan masyarakat. Masyarakat yang dimaksud disini adalah masyarakat ilmiah dan umum.

2. Penelitian ini pun dapat memberi inspirasi pada peneliti-peneliti lain untuk melakukan kajian mendalam terhadap huruf *muqattha'ah* sehingga berbagai ambiguitas dalam memahami huruf *muqattha'ah* tersebut dapat terkuak.
3. Penelitian ini diharapkan memberi pencerahan kepada masyarakat tentang adanya ilmu intertekstualitas yang bisa menjadi alat untuk membuktikan bahwa huruf *muqattha'ah* di dalam Al-Qur'an adalah *mufassar*, oleh karena itu semoga masyarakat lebih akrab dengan ilmu yang dinamakan intertekstualitas.

## G. Kerangka Teori

Intertekstualitas dapat diartikan dengan keterkaitan suatu karya dengan karya yang ada sebelumnya. Julia Kristeva (l 1941 M) mengatakan bahwa intertekstualitas adalah hakikat suatu teks yang di dalamnya ada teks lain. Atau dapat dikatakan kehadiran suatu teks pada teks lain.<sup>30</sup> Sementara itu Rohman berasumsi bahwa tidak ada sebuah karya sastra yang benar-benar orisinal tanpa adanya pengaruh dari karya lainnya dan setiap karya sastra pasti memiliki hubungan dengan karya lain.<sup>31</sup>

Keterpengaruhannya suatu karya menurut Rohman dapat dilihat dari dua hal. *Pertama* adanya hubungan pengaruh (*influence*) yang merupakan asumsi ada satu karya yang memberikan kaitan sebab akibat dengan karya sesudahnya. Hubungan pengaruh tersebut dapat dilihat dari struktur frasa, kalimat, hingga tema besar karya tersebut. *Kedua*, hubungan kebetulan. Dua karya memang tidak memiliki pengaruh tetapi bisa jadi karya tersebut membahas tema yang sama.

Pengertian, paham, atau prinsip intertekstualitas berasal dari Perancis dan bersumber pada aliran dalam strukturalisme Perancis yang dipengaruhi oleh pemikiran filsuf Perancis, Jaques Derrida (w 2004 M) dan dikembangkan oleh Julia Kristeva (l 1941 M).<sup>32</sup> Di samping itu, Jabrohim juga menyatakan bahwa prinsip intertekstualitas dalam kritik sastra di dunia Barat sudah mulai dikenal tahun enam puluhan. Di Indonesia, prinsip

---

<sup>30</sup> Indiyah Prana Amertawengrum, "Teks Dan Intertekstualitas," (*Magistra* 22, no. 73, 2010, hal. 2.

<sup>31</sup> Saifur Rohman, *Pengantar Metodologi Pengajaran sastra* (Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2012), hal. 84-85.

<sup>32</sup> Jabrohim, *Teori Penelitian Sastra*, 5th ed. (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012), hal. 125.

ini baru diterapkan pada karya sastra Indonesia pada tahun delapan puluhan yang dipelopori oleh Teeuw (w 2012 M). Prinsip intertekstualitas berarti bahwa setiap teks sastra dibaca dan harus dibaca dengan latar belakang teks-teks lain; tidak ada sebuah teks pun yang sungguh-sungguh mandiri, dalam arti bahwa penciptaan dan pembacaannya tidak dapat dilakukan tanpa adanya teks-teks lain sebagai contoh, teladan, kerangka. Tidak dalam arti bahwa teks baru hanya meneladan teks lain atau mematuhi kerangka yang telah diberikan lebih dahulu, tetapi dalam arti bahwa dalam penyimpangan dan transformasi pun model teks yang sudah ada memainkan peranan yang penting, yaitu pemberontakan atau penyimpangan mengandaikan adanya sesuatu yang dapat diberontaki atau pun disimpangi.<sup>33</sup>

Julia Kristeva (l 1941 M) sebagaimana dikutip oleh Graham Allen (l 1963 M) menjelaskan maksud dari *intertextuality* sebagai berikut:

*Text is a permutation of texts, an intertextuality in the space of a given text, in which several utterances, taken from other texts, intersect and neutralize one another. Texts are made up of what is at times styled the cultural (or social) text, all the different discourses, ways of speaking and saying, institutionally sanctioned structures and systems which make up what we call culture. In this sense, the text is not an individual, isolated object but, rather, a compilation of cultural textuality. Individual text and cultural text are made from the same textual material and cannot be separated from each other.*<sup>34</sup>

“Teks adalah permutasi dari teks, suatu intertekstualitas dalam ruang teks yang diberikan, di mana beberapa ucapan, diambil dari teks lain, berpotongan dan menetralkan satu sama lain. Teks terdiri dari apa yang disebut teks budaya (atau sosial), semua wacana yang berbeda, cara berbicara dan mengatakan, struktur dan sistem yang disetujui secara kelembagaan yang membentuk apa yang kita sebut budaya. Dalam pengertian ini, teks bukan objek individual, terisolasi, melainkan kompilasi dari tekstualitas budaya. Teks individual dan teks budaya dibuat dari bahan tekstual yang sama dan tidak dapat dipisahkan satu sama lain.”

Berdasarkan penjelasan tersebut, dapat dipahami bahwa suatu teks tidaklah berdiri sendiri, melainkan berhubungan dengan teks-teks lainnya yang akan membentuk suatu kebudayaan (*a compilation of cultural textuality*).

Merangkai antar ayat Al-Qur’an, sunah, akwal sahabat, akwal tabiin dan sumber lainnya dalam satu bagian akan membantu menangkap potret historis yang lebih luas. Seharusnya, dengan memahami ayat Al-Qur’an, sunah, asar, akwal tabiin, dan sumber lainnya sebagai suatu fenomena berkesinambungan satu sama lain, maka kehadiran huruf *muqattha’ah* tidak dapat dipisahkan dari sumber lainnya yang ada pada

---

<sup>33</sup> Andries Hans Teeuw, sastra Dan *Ilmu Sastra: Pengantar Teori sastra* (Jakarta: Dunia Pustaka Jaya, 1984), hal. 145-146.

<sup>34</sup> Graham Allen, *Intertextuality*, 3rd ed. (London: Routledge, 2021), hal. 35-36.

saat Al-Qur'an diturunkan dan sumber tersebut berasal dari Rasulullah ﷺ, atau sahabat, atau tabiin.

Setidaknya ada beberapa poin dalam konteks penggunaan metode intertekstualitas:

*Pertama*, pentingnya melihat Al-Qur'an dan sumber lainnya sebagai teks yang saling berkaitan dengan teks-teks lainnya.

*Kedua*, kesadaran untuk menjelaskan hal-hal lain yang tidak dijelaskan dalam Al-Qur'an namun ada dalam sumber lainnya, begitu pun sebaliknya.

*Ketiga*, terdapat kesamaan antara intertekstualitas dengan teori *Al-jam'u bain Al-mashâdir* dalam metodologi cara pemahaman huruf *muqattha'ah*.

*Keempat*, Al-Qur'an pada dasarnya adalah selalu bersambung, dan pada setiap huruf *muqattha'ah* selalu diiringi atau bertemu dengan nama sesuatu. Contohnya ayat طه<sup>١٥</sup> pada ayat 1 bertemu dengan damir ك yang ditujukan kepada Rasulullah ﷺ yaitu pada surat Thaha/20:2:

مَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَىٰ

“Kami tidak menurunkan Al-Qur'an ini kepadamu agar kamu menjadi susah.”

Ayat yang lain pun demikian. Namun itu tak cukup untuk menafsirkan huruf *muqattha'ah*, karena diperlukan poin berikutnya, yaitu poin kelima.

*Kelima*, setiap huruf *muqattha'ah* terdapat penjelasannya baik dari Al-Qur'an, sunah, akwal sahabat, akwal tabiin, atau dari sumber lainnya yang terpercaya. Jika kelima poin ini terpenuhi, insyaAllah penafsiran huruf *muqattha'ah* dapat terealisasi. *Wallâhu A'lamu bi Al-Shawâb*.

## H. Tinjauan Pustaka

Penulis mengadakan penelusuran terhadap penelitian tentang tarjih *Muqattha'ah* perspektif Al-Qur'an, kemudian peneliti menemukan beberapa judul yang mirip dan relevan sebagai berikut:

### 1. Disertasi

Pembahasan tentang ayat sangatlah populer di kalangan akademisi dan peneliti sebagai sumber utama ajaran Islam, begitu juga kajian tentang intertekstualitas, baik bersifat umum dalam tafsir atau khusus tentang intertekstualitas, di antaranya adalah disertasi *Al-Tannâsh Mafhûmuhu wa Khathara Tathbîqihî 'alâ Al-Qur'an Al-Karîm*

karya Muhammad Zubair ‘Abbâsi,<sup>35</sup> disertasi ini membahas tentang bahayanya intertekstualitas yang tidak diiringi dengan perbandingan Al-Qu’ran, Sunnah, Ijma’ dan Qiyas terhadap penafsiran Al-Qur’an secara sembarangan.

Disertasi yang berjudul *Al-Tannâsh fî Syi’ri Abdullâh Al-Bardûni* karya Muhammad Mus’id Sa’îd Salâmi,<sup>36</sup> disertasi ini membahas tentang intertekstualitas yang terdapat pada syair milik Abdullâh Al-Bardûni, jadi hanya berfokus pada intertekstualitas yang terdapat di dalamnya dan penafsirannya syair tersebut.

Disertasi yang berjudul *Tajalliyât Al-Tannâsh fî Al-A’mâl Al-Adabiyah Al-Kâmilah min Syawâri’ Al-Wathan li Shalâh Al-Bardawîl* karya Husain Muhammad Husain Al-Shalîbi,<sup>37</sup> disertasi ini membahas tentang sejauh mana perkembangan seni esai ditinjau dari bentuk dan isi. Topik ini penting mengingat bahwa esai adalah cabang sastra penyusun prosa Arab. Kajian ini menyoroiti aspek intertekstualitas dalam esai bahasa Arab. Hal ini dilakukan dengan mengacu pada esai naratif berjudul “dari jalan-jalan tanah air” oleh Shalâh Al-Bardawîl. Esai-esai ini berinteraksi dan tumpang tindih dengan bentuk seni lainnya seperti cerita, drama, dan puisi. Studi ini juga menyoroiti jenis intertekstualitas termasuk internal, eksternal, dan intertekstualitas diri. Hal ini selain metode penulis dalam meningkatkan aspek estetika dan artistik karyanya termasuk teknik narasi modern seperti surat, catatan, pengumuman, antisipasi, recall, tren kesadaran dan mimpi, deskripsi, dan dialog eksternal dan internal.

Disertasi yang berjudul *The Intertextual Relationship between Augustine’s Confessions and The Letter to the Romans* karya Donovan Jordaan,<sup>38</sup> disertasi ini membahas tentang hubungan intertekstual antara pengakuan agustinus dan surat kepada orang romawi, jadi lebih terfokus pada surat dan intertekstual.

Disertasi berjudul *The Qur’anic Narratives Through the Lens of Intertextual Allusions: A Literary Approach*<sup>39</sup> karya Waleed F. S.

<sup>35</sup> Muhammad Zubair ‘Abbâsi, “*Al-Tannâsh Mafhûmuhu wa Khathara Tathbîqihî ‘alâ Al-Qur’an Al-Karîm* (Disertasi)” (Al-Alûkah, 2017), hal. 18.

<sup>36</sup> Muhammad Mus’id Sa’îd Salâmi, “*Al-Tannâsh fî Syi’ri Abdullâh Al-Bardûni* (Disertasi)” (Islamic University of Shan’a, 2011), hal. 12.

<sup>37</sup> Husain Muhammad Husain Al-Shalîbi, “*Tajalliyât Al-Tannâsh fî Al-A’mâl Al-Adabiyah Al-Kâmilah min Syawâri’ Al-Wathan li Shalâh Al-Bardawîl* (Disertasi)” (Islamic University of Gaza, 2017), hal. 12.

<sup>38</sup> Donovan Jordaan, “The Intertextual Relationship between Augustine’s Confessions and The Letter to the Romans (Disertasi)” (Stellenbosch University, 2016), hal. 17.

<sup>39</sup> Waleed F. S. Ahmed, “The Qur’anic Narratives Through the Lens of Intertextual Allusions: A Literary Approach (Disertasi)” (Georg August University of Gottingen,

Ahmed, disertasi ini berfokus kepada narasi Intertekstual Al-Qur'an melalui pendekatan sastra. Waleed F. S. Ahmed mengkaji Intertekstualitas, sebagai konsep menyeluruh tentang keterkaitan antar teks. Dia mendefinisikan intertekstualitas sebagai cara di mana teks merujuk dan membangun teks lain. Penelitiannya difokuskan pada narasi Al-Qur'an. Narasi dianalisis melalui referensi tidak langsung atau kiasan sebagai tongkat pengukur. Kiasan intertekstual dianalisis dengan mengacu pada kisah-kisah Nabi Yunus ﷺ dalam Alkitab, kisah penciptaan tentang dosa pasangan manusia pertama, Nabi Adam ﷺ dan Hawa ﷺ, dan tentang Tuhan yang mengajari Adam ﷺ nama-nama segala sesuatu. Namun, kiasan dalam kisah "Tawa Sayyidah Sarah", istri Nabi Ibrahim ﷺ, dan kisah syafaat Nabi Ibrahim ﷺ untuk Umat Nabi Luth ﷺ yang dieksplorasi oleh Waleed F. S. Ahmed menyediakan bahan yang diperlukan untuk studi intertekstual dari hampir semua narasi Al-Qur'an.

Disertasi milik Bassam M Al Saideen yang berjudul *Translating Intertextuality As Intercultural Communication A Case Study*, disertasi ini berfokus pada intertekstualitas dengan kultur komunikasi budaya.

Disertasi yang berjudul *Dancing on the Heads of Snakes: An Intertextual Analysis of Political Metaphor in Yemen* karya Mokhtar Al-Zuraiki, disertasi ini mengkaji penggunaan dan perilaku kebahasaan dari metafora "Menari di atas kepala ular" dan metafora tentang persatuan dalam wacana pro-pemerintah dan anti-pemerintah di Yaman. Mengintegrasikan pengetahuan linguistik, budaya, dan situasional.

Disertasi milik Farhi, Rawia Achiri, Samya yang berjudul *Violence and intertextuality the resurrection of Frankenstein in Saadawi's Frankenstein in Baghdad (2016)*, disertasi ini mengetahui hubungan antara intertekstualitas dan kekerasan dalam karya penulis Irak Ahmed Saadawi Frankenstein di Baghdad (2013). Kajian ini bertujuan untuk mengetahui komitmen nasional para penulis yang negaranya berada di bawah penindasan.

Disertasi milik Johannes Molz dengan judul *A Close and Distant Reading of Shakespearean Intertextuality Towards a mixed methods approach for literary studies (2019)*, disertasi ini merupakan upaya memahami intertekstualitas Shakespeare (w 1616 M) dengan bantuan metode kualitatif dan kuantitatif Shakespeare (w 1616 M) dalam novel Inggris kontemporer.

Disertasi dengan judul *Interpreting Violence in Religious Story: An Intertextual Analysis on the Story of Habil-Qabil in Contemporary Indonesian Literature* karya Muhtadi Abdul Mun'im, disertasi ini meneliti kisah Habil-Qabil sebagai cerita agama populer tentang kekerasan dalam literatur Indonesia kontemporer. Buku-buku populer yang menceritakan kisah Habil-Qabil dipilih secara acak sebagai objek penelitian berdasarkan ketersediaan dan kemudahan didapat di pasaran.

Tinjauan pustaka disertasi-disertasi yang telah ada di atas, maka dapat dibedakan bahwa disertasi yang sedang ditulis oleh penulis ini fokus pada *intertekstualitas* sebagai perspektif dalam penarjihan dalam penafsiran huruf *muqattha'ah*. Sedangkan beberapa disertasi sebelumnya yang telah disebutkan di atas ada yang fokus kepada pengakuan Agustinus dan surat orang romawi, ada pula yang tertuju pada intertekstualitas Al-Qur'an dalam sudut pandang sastra, kultur komunikasi budaya, kondisi penindasan di baghdad, intertekstualitas Shakespeare, dan yang terakhir tentang intertekstualitas kisah Habil dan Qabil.

## 2. Jurnal

Penelusuran peneliti di Jurnal menemukan beberapa artikel tentang tarjih, di antaranya tulisan Abdel Rahman Mitib Altakhaineh dalam *International Journal of Linguistics* tentang *Discourse Meanings: An Application of Intertextuality Perspective*, dia mengatakan bahwa perspektif intertekstualitas dapat memberi petunjuk linguistik untuk membaca ulang dan menafsirkan kembali teks agama tanpa bantuan kamus, klaim utamanya adalah bahwa informasi harus diimpor dari teks itu sendiri tetapi tidak pernah diekspor ke dalamnya.

Sejalan dengan pendapat di atas Kelle Taha, Rasheed S. Al-Jarrah, Sami Khawaldeh dalam Jurnal *Canadian Social Science* tentang *Determining the Intended Meaning of Words in a Religious Text: An Intertextuality-Oriented Approach* dia mengatakan bahwa intertekstualitas memungkinkan untuk membaca teks keagamaan seperti Al-Qur'an (dan mungkin lebih memahaminya) tanpa perlu berkonsultasi dengan sumber informasi lain seperti kamus dan tafsir. Pendirian teoretis ini dimotivasi oleh pasal keyakinan kita saat ini bahwa teks agama (seperti Al-Qur'an) harus membuktikan bahwa teks itu konsisten-utuh dan mandiri. Informasi menunjukkan bagaimana pendekatan ini dapat digunakan sebagai alat yang signifikan untuk membantu memecahkan banyak masalah yang telah dihadapi para leksikografer (penyusun kamus) dan ekspositor (penerjemah teks agama) selama berabad-abad.

Menggunakan narasi yang sedikit berbeda, Abdel Rahman



Mitib Altakhaineh dalam *The Journal of Social Sciences Research* tentang *An Intertextuality Perspective on Noah's Story in the Quran* mengatakan bahwa dengan mengadopsi intertekstualitas sebagai teknik analisis linguistik, dia menyarankan bahwa ayat Al-Qur'an bisa saja disalahtafsirkan oleh para sarjana Islam. Berdasarkan hasil ini, direkomendasikan bahwa diperlukan lebih banyak studi yang mengadopsi perspektif intertekstualitas untuk menjelaskan makna wacana kata-kata dalam Al-Qur'an dan cara makna yang diekstraksi dapat digunakan untuk menafsirkan berbagai ayat.

Mengambil beberapa jurnal di atas dapat disimpulkan bahwa perspektif intertekstualitas dapat menjadi alternatif sebagai metode penafsiran atau tarjih dengan mengedepankan studi relevan dan benar.

### 3. Buku

Buku-buku utama/ induk intertekstualitas yang terkait dengan penelitian ini di antaranya, ada *Desire in Language: A Semiotic Approach to Literature and Art* karya Julia Kristeva (1941 M), selain itu karya Julia Kristeva (1941 M) yang lain adalah *Revolution in Poetic Language*, selain itu ada karya Bakhtin (w 1975 M) seperti *The dialogic imagination: Four essays*, dan juga karya Barthes (w 1980 M) seperti *Theory of the Text*, *El grado cero de la escritura, seguido de Nuevos ensayos críticos, From Word to Text. Image-Music-Text, S/Z*, begitu pula karya Riffattere seperti *The unknown intertext, La Production du texte, Text Production, Syllepsis, The Intertextual Unconscious, La trace de l'intertexte, Production du roman: l'intertexte du Lys dans la vallée in L'Intertextualité: intertexte, autotexte*, dan beberapa buku rujukan lainnya.

Buku-buku utama/ induk dalam huruf *muqattha'ah* yang terkait dengan penelitian ini di antaranya, ada tafsir Ibnu Katsîr, tafsir Al-Qurthubi, tafsir Ibnu 'Âsyûr, tafsir *Al-Kassyâf*, tafsir Ibnu 'Athiyyah, *Al-Bahr Al-Muhîth, Rûh Al-Ma'âni*, tafsir *Al-Baghawi*, dan lain-lain. Untuk '*Ulûm Al-Qur'an*' ada *Al-Durr Al-Mashûn fî 'Ulûm Al-Kitâb Al-Maknûn* karya Al-Samin Al-Halabi (w 756 H) ﷺ, *Al-Burhân fî 'Ulûm Al-Qur'an* karya Al-Zarkasyi (w 794 H) ﷺ, *Al-Itqân fî 'Ulûm Al-Qur'an* karya Al-Suyûthî (w 911 H) ﷺ, *Manahil Al-'Irfân fî 'Ulûm Al-Qur'an* karya Al-Zarqâni (w 1122 H) ﷺ, *Mabâhith fî 'Ulûm Al-Qur'an* karya Mannâ' Al-Qaththân (w 1420 H) ﷺ, dan lainnya.

Buku *Ushûl Fikih* terdiri dari *Al-Nabdz fî Ushûl Al-Fiqh Al-Zhâhiri, Syarh Al-Asnâwi Nihâyatu Al-Sûl Syarh Minhâju Al-Wushul ilâ 'Ilmi Al-Ushûl Al-Baidhâwi, Al-Mahshûl fî Ilmi Al-Ushûl, Ushûl Al-Fiqh, Ushûl Al-Fiqh Al-Islâmî, Al-Taqrîr Wa Al-Tahbîr Fî 'Ilm Al-*

*Ushûl Al-Jâmi' Bayn Isthilâhay Al-Hanafiyah Wa Al-Syâfi'iyah, Al-Ihkâm Fî Ushûl Al-Ahkâm, Al-Mustashfâ Min 'Ilm Al-Ushûl, 'Ilmu Ushûl Al-Fiqh `Abd Al-Wahhâb Khallâf, dan lainnya.*

Kitab hadis yang terkait dengan penelitian ini, ada *al-kutub al-tis'ah*, dan beberapa kitab hadis dan akwal sahabat lainnya.

## I. Metode Penelitian

Kata metodologi berasal dari kata Yunani "*methodologia*" yang berarti teknik atau prosedur. Metodologi merujuk kepada alur pemikiran umum atau menyeluruh (*general logic*).<sup>40</sup> Metodologi juga bermakna ilmu tentang jalan yang ditempuh untuk memperoleh pemahaman tentang sasaran yang telah ditetapkan sebelumnya.<sup>41</sup>

Kata penelitian dalam Bahasa Inggris *Research* pada hakikatnya adalah sebuah pencarian melalui penelitian. Orang yang mencari atau peneliti disebut *searcher*. Sesuatu yang dicari adalah temuan-temuan baru berupa pengetahuan. Pengetahuan yang benar yang dapat digunakan untuk menjawab suatu permasalahan guna memecahkan suatu masalah.<sup>42</sup>

Penelitian ini menggunakan metode kualitatif, penelitian kualitatif adalah metode penelitian yang berdasarkan pada filsafat *postpositivisme*, digunakan untuk meneliti pada kondisi obyek yang alamiah, (sebagai lawannya eksperimen) dimana peneliti adalah sebagai instrumen kunci, pengambilan sampel sumber data dilakukan secara *purposive* dan *snowball*, teknik pengumpulan dengan triangulasi (gabungan), analisis data bersifat induktif/kualitatif dan hasil penelitian kualitatif lebih menekankan makna daripada generalisasi.<sup>43</sup> Tujuan utama penelitian yang menggunakan metode kualitatif adalah mengembangkan pengertian dan konsep-konsep yang akhirnya menjadi teori.<sup>44</sup>

Hal-hal yang terkait dengan metode penelitian adalah objek penelitian, data, sumber data, teknik input, analisis data dan pengecekan keabsahan data.

### 1. Pemilihan Objek Penelitian

Objek Penelitian pada hakikatnya adalah topik permasalahan

<sup>40</sup> Ali Syari'atî, *Manusia Dan Islam*, ed. diterjemahkan oleh Ashar RW dari judul *On the Sociology Of Islam* (Yogyakarta: Cakrawangsa, 2017), hal. 44.

<sup>41</sup> Haryono Amirul Hadi, *Metodologi Penelitian Pendidikan* (Bandung: Pustaka Setia, 1998), hal. 11.

<sup>42</sup> Soetandiyo Wignyosoebroto, *Hukum Paradigma Metode Dan Dinamika Masalahnya* (Jakarta: Elsam, 2002), hal. 139.

<sup>43</sup> Sugiyono, *Metode Penelitian Kuantitatif Dan Kualitatif Dan R&D* (Bandung: Alfabeta, 2010), hal. 52.

<sup>44</sup> Rukin, *Metodologi Penelitian Kualitatif* (Sulawesi Selatan: Yayasan Ahmar Cendikia Indonesia, 2019), hal. 6-7.

yang dikaji dalam penelitian.<sup>45</sup> Menurut Saifuddin Azwar, objek penelitian adalah sifat keadaan dari suatu benda, orang, atau pusat perhatian penelitian. Sifat keadaan yang dimaksud bisa kuantitasnya atau kualitasnya yang berupa perilaku, kegiatan, pendapat, sikap pro-kontra, atau sikap simpati-antipati, dan bisa juga berupa proses.<sup>46</sup>

Berdasarkan pemahaman di atas, objek penelitian ini adalah memahami huruf *muqattha'ah* dengan intertekstualitas dalam menentukan apakah bisa ditafsirkan dengan condong pada salah satu makna (*mufassar bi al-tarjih*) atau tidak bisa/ tidak boleh ditafsirkan (*ghoiru mufassar*), karena kemungkinan untuk menafsirkan huruf *muqattha'ah* dan intertekstualitas bagian dari pendapat dan memenuhi kriteria untuk dijadikan sebagai objek penelitian. Selain itu, kemungkinan untuk menafsirkan huruf *muqattha'ah* dan intertekstualitas merupakan bagian dari kriteria lainnya yang harus diperhatikan berkenaan dengan objek penelitian, yaitu kriteria objek penelitian yang mengharuskan sesuai dengan latar belakang peneliti, baik latar belakang sosial maupun akademis.<sup>47</sup>

Berkenaan dengan hal ini, latar belakang peneliti sesuai dengan pandangan tersebut karena peneliti adalah muslim yang mengimani bahwa ayat Al-Qur'an saling menafsirkan satu sama lain dan juga Al-Qur'an selain merupakan rujukan utama sebagai petunjuk bagi manusia, ia juga merupakan rujukan utama kemanusiaan, dan peneliti merupakan mahasiswa yang sedang menempuh program studi doktoral konsentrasi ilmu Al-Qur'an dan Tafsir di Institut PTIQ Jakarta.

## 2. Data dan Sumber Data

Data adalah segala fakta dan materi mentah yang dapat dijadikan sebagai bahan untuk menyusun suatu informasi dan laporan penelitian yang yang dapat dibuat, diolah dan dianalisis.<sup>48</sup> Data penelitian ini dua, primer dan sekunder. Data primer adalah data yang diambil dari sumber pertama. Sedangkan data sekunder adalah keterangan atau informasi yang diperoleh dari pihak kedua.<sup>49</sup>

Sumber data primer antara lain adalah:

- a. Al-Qur'an dan terjemahannya dari Departemen Agama RI
- b. Kitab-kitab Tafsir & asbabunnuzul

---

<sup>45</sup> Mukhtazar, *Prosedur Penelitian Pendidikan* (Yogyakarta: Absolute Media, 2020), hal. 45.

<sup>46</sup> Saifuddin Azwar, *Metode Penelitian* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998), hal. 35.

<sup>47</sup> Andi Prastowo, *Metode Penelitian* (Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2011), hal. 202.

<sup>48</sup> Ismail Nurdin, *Metodologi Penelitian Sosial* (Surabaya: Media Sahabat Cendikia, 2019), hal. 171.

<sup>49</sup> M. Burhan Mungin, *Metodologi Penelitian Kuantitatif: Komunikasi, Ekonomi, Dan Kebijakan Publik Serta Ilmu-Ilmu Sosial Lainnya* (Jakarta: Kencana, 2005), hal. 132.

- c. Kitab-kitab syarah hadis
- d. Buku-buku intertekstualitas karya Julia Kristeva (1 1941 M)
- e. Buku-buku intertekstualitas karya Bakhtin (w 1975 M), Barthes (w 1980 M), Derrida (w 2004 M), Michel Riffaterre (w 2006 M), dan lain-lain

Sumber data sekunder adalah di antaranya:

- a. Kitab-kitab ‘Ulûm Al-Qur’an
- b. Kitab-kitab tentang tafsir dengan pendekatan bahasa
- c. Jurnal-jurnal tentang intertekstualitas
- d. Jurnal-jurnal tentang ayat dan tafsir Al-Qur’an
- e. Sumber-sumber lain yang relevan dengan penelitian

### 3. Teknik Input dan Analisis Data

Data-data dalam penelitian ini diperoleh melalui riset kepustakaan (*library research*)<sup>50</sup>. Data-data yang dihimpun terdiri atas ayat-ayat Al-Qur’an dan bahan-bahan tertulis yang telah dipublikasikan dalam bentuk buku, jurnal dan majalah maupun dari website yang memiliki kaitan langsung dan tidak langsung dengan penelitian ini. Adapun analisis data penelitian ini adalah:

- a. Data utama berupa Intertekstualitas dari Buku-buku Intertekstualitas karya Julia Kristeva (1 1941 M) dan Tafsir huruf *muqattha’ah* dari Kitab-kitab tafsir, dan juga dari hadis dan syarahnya seperti *Al-kutub Al-tis’ah* dan syarahnya, selanjutnya dikaji dan dianalisa dengan dalil nakli dan pendekatan intertekstualitas.
- b. Mencari dalil akli yang dapat menguatkan pendapat.
- c. Membandingkan penafsiran dari berbagai macam kitab tafsir, kitab hadis dan syarahnya tentang intertekstualitas.
- d. Melengkapi kajian penafsiran dengan hasil eksplorasi kajian ilmiah rasional tentang intertekstualitas.
- e. Setelah itu akhirnya menarik kesimpulan menurut kerangka teori yang ada, baik yang berkaitan dengan huruf *muqattha’ah* dengan pendekatan intertekstualitas, mapun karya-karya yang berkaitan dalam diskursus ilmiah seputar huruf *muqattha’ah*.

### 4. Pengecekan Keabsahan Data

Peneliti menggunakan teknik triangulasi data untuk menguji validitas data. Di antaranya dengan melakukan perbandingan dan pengecekan balik derajat kepercayaan informasi yang diperoleh.

---

<sup>50</sup> Yaitu penelitian yang menggunakan sumber-sumber kepustakaan untuk membahas problematika yang telah dirumuskan. Lihat: Suharsimi Arikunto, *Prosedur Penelitian: Suatu Pendekatan Praktik*, 9th ed. (Jakarta: Rineka Cipta, 1993). hal. 10-11.

Triangulasi adalah teknik pemeriksaan keabsahan data yang memanfaatkan sesuatu yang lain di luar data itu untuk keperluan pengecekan atau sebagai pembanding terhadap data itu.<sup>51</sup> Data tersebut bisa dipengaruhi oleh kredibilitas informannya, waktu pengungkapan, kondisi yang dialami dan sebagainya. Maka peneliti perlu melakukan triangulasi yaitu pengecekan data dari berbagai sumber dengan berbagai cara dan waktu. Sehingga ada triangulasi dari sumber/informan, triangulasi dari teknik pengumpulan data, dan triangulasi waktu.<sup>52</sup>

Triangulasi dibedakan menjadi tiga macam, yaitu triangulasi teknik, triangulasi sumber dan triangulasi teori. Triangulasi teknik berarti peneliti menggunakan teknik pengumpulan data yang berbeda-beda untuk mendapatkan data dari sumber yang sama. Triangulasi sumber berarti peneliti menggunakan sumber yang berbeda-beda untuk mendapatkan data dengan teknik yang sama.<sup>53</sup> Triangulasi teori dilakukan dengan membandingkan hasil akhir penelitian yang berupa rumusan informasi dengan perspektif teori yang relevan untuk menghindari bias dan subjektivitas peneliti atas temuan yang dihasilkan.<sup>54</sup> Adapun dalam penelitian ini, peneliti menggunakan triangulasi sumber yang dilakukan dengan cara menggunakan dan mencari data dari berbagai sumber dengan pendekatan metode yang sama yaitu pendekatan intertekstualitas.

## **J. Jadwal Penelitian**

Peneliti membuat jadwal penelitian disertasi. Penelitian ini diharapkan selesai selama sekitar 12 bulan agar penelitian berjalan dengan efektif dan efisien, dimulai dari bulan Mei 2021 hingga bulan April 2022.

Beberapa kegiatan yang direncanakan dan dijadwalkan dalam penelitian ini. Secara umum kegiatan diawali dengan pengajuan judul disertasi dan diakhiri dengan laporan hasil penelitian.

## **K. Sistematika Penulisan**

Langkah selanjutnya setelah data yang dikumpulkan dan dianalisis adalah menjelaskan secara sistematis ke dalam enam bab bahasan sebagai berikut:

---

<sup>51</sup> Lexy J. Moleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, 38th ed. (Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2018), hal. 334.

<sup>52</sup> Aan Komariah Djam'an Satori, *Metode Penelitian Kualitatif* (Bandung: Alfabeta, 2013), hal. 30.

<sup>53</sup> Aan Komariah Djam'an Satori, *Metode Penelitian Kualitatif..*, hal. 330.

<sup>54</sup> Zainal Arifin, *Penelitian Pendidikan : Metode Dan Paradigma Baru* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2011), hal. 165.

Bab I mengetengahkan uraian tentang pendahuluan, yang membahas tentang latar belakang masalah, identifikasi masalah, pembatasan perumusan masalah, tujuan dan manfaat penelitian, metode penelitian, kerangka teori, tinjauan pustaka, serta sistematika penulisan.

Bab II menilik tentang diskursus ilmiah seputar intertekstualitas, menjelaskan secara mendetail tentang pengertian secara etimologis, terminologis, dan juga menjelaskan sejarah perkembangan pendekatan intertekstualitas dari berbagai ahli seperti Bakhtin (w 1975 M), Barthes (w 1980 M), Derrida (w 2004 M), Michel Riffaterre (w 2006 M) dan khususnya Julia Kristeva (l 1941 M) sebagai patokan dari kajian penulis. Selain itu dijabarkan pula tentang konsep intertekstualitas Kristeva (l 1941 M) seperti praktik, produktivitas, asimilasi, ideologi, vertikal dan horizontal, transposisi, sosiolinguisti, dan interaksi teks. Dan juga menjelaskan tentang jenis-jenis Intertekstualitas serta istilah-istilah lainnya yang berhubungan dengan penelitian ini.

Bab III membahas tentang permasalahan dalam menafsirkan huruf *muqattha'ah* yang sering terjadi di masyarakat, seperti: Memahami huruf *muqattha'ah* secara tekstual tanpa tafsir, menafikan asbabunnuzul, lalai terhadap tujuan atau hikmah huruf *muqattha'ah*, memahami ayat tanpa memperhatikan suatu kebiasaan pada masa Nabi Muhammad ﷺ, awam dengan ilmu tafsir, ilmu Al-Qur'an dan asbabunnuzul.

Bab IV membahas tentang intertekstualitas tafsir huruf *muqattha'ah* dalam Al-Qur'an, dimulai dari praktik/ implementasi bahwa ayat tidak berdiri sendiri seperti intertekstualitas yang dicontohkan berupa tafsir Al-Qur'an dengan Al-Qur'an, Al-Qur'an dengan sunah, Al-Qur'an akwal sahabat, Al-Qur'an dengan akwal tabiin, Al-Qur'an dengan akal, dan Al-Qur'an dengan ilmu lainnya, lalu mengetahui asbabunnuzul, *awqât al-nuzûl*, membedakan *nâsikh* dan *mansûkh*, *muhkamah* dan *mutasyâbihah*, serta tafsirnya dan hikmahnya.

Bab V mengakhiri pembahasan ini dengan kesimpulan yang menyajikan temuan dalam Disertasi mengenai huruf *muqattha'ah* perspektif Intertekstualitas. Selanjutnya, disuguhkan tentang implikasi untuk para peneliti selanjutnya, guna melengkapi kekurangan dari tulisan ini. Dengan dikemukakannya dalil-dalil nakli, akli dan data-data maka dapat dinyatakan bahwa ayat tidak dapat berdiri sendiri sebagaimana intertekstualitas.

## **BAB II**

### **DISKURSUS TENTANG PENDEKATAN INTERTEKSTUALITAS DAN TEORI TARJIH**

#### **A. Pengertian Intertekstualitas**

Mendefinisikan konsep "intertekstualitas" bukanlah hal yang sederhana. Peneliti yang datang dari paradigma yang beragam telah membangun wacana mereka sendiri atas istilah tersebut dengan menggunakan “bahasa” yang berbeda dan berbagai petunjuk. Selain itu, konsep tersebut telah dimodifikasi dari waktu ke waktu.<sup>1</sup>

##### **1. Pengertian Etimologis**

Sesungguhnya definisi secara bahasa atau etimologis untuk kata *intertextuality* memerlukan pendalaman dan penelusuran lebih lanjut dari referensi-referensi tentang makna secara linguistik dari beberapa kamus. Yaitu dengan mengembalikan makna asal kata yang diambil dan asal mulanya secara bahasa. Di antara penjelasan definisi asal kata secara bahasa yang terdapat di dalam kamus oxford yaitu: *Intertextuality the relationship between texts, especially literary texts.*<sup>2</sup> Yaitu hubungan antar teks, khususnya teks sastra. Dan juga bisa

---

<sup>1</sup> Graham Allen, *Intertextuality*, 3rd ed. (London: Routledge, 2021), hal. 25.

<sup>2</sup> "Definisi *intertextuality*". [www.oxfordlearnersdictionaries.com](http://www.oxfordlearnersdictionaries.com). Diakses tanggal 22-05-2022.

diartikan sebagai: *by 1974 in literary criticism, from inter- "between" + textual + -ity. Related: Intertextual (1879).*<sup>3</sup> Maksudnya yaitu dikenal sejak tahun 1974 dalam kritik sastra, dari asal kata inter-"antara" + tekstual + -ity, yang terkait pada ungkapan sebelumnya yaitu Intertekstual yang dikenal sejak tahun 1879.

Pertama-tama yang dipertimbangkan adalah etimologi dari kata tersebut dan kemudian menyelidiki beberapa implikasi sentral dari konsep tersebut, berkonsentrasi pada konotasi budayanya yang luas dalam istilah umum.

Kebiasaan penting yang perlu diperhatikan adalah kembali ke etimologi untuk menetapkan makna dasar suatu konsep. Berkenaan dengan intertekstualitas, awalan Latin "*inter*" menunjukkan timbal balik pertukaran, interkoneksi, interferensi, *interlacing*; secara radikal berasal dari bahasa Latin "*textere*", tekstualitas membangkitkan kualitas teks sebagai "tenun", "pakan"<sup>4</sup>, karenanya penggandaan makna bahasa dari gagasan jaringan, persimpangan. Intertekstualitas dengan demikian akan mencirikan generasi teks dari satu atau lebih teks sebelumnya yang lain, menulis sebagai interaksi yang dihasilkan oleh pernyataan eksterior dan yang sudah ada sebelumnya. Di luar pengamatan pertama ini, penggunaan etimologi mirip dengan rekonstruksi buatan yang tidak lengkap dan tidak diragukan lagi. Memang, telah diakui sebagai dimensi penting dari komunikasi verbal, intertekstualitas mengacu terutama pada masalah kognitif, pada pengembangan metode analisis sastra yang saat ini banyak digunakan. Penyebaran bidang penelitian yang luas ini telah menimbulkan berbagai interpretasi, perubahan dalam terminologi dan koneksi dengan disiplin ilmu lainnya. Tetapi penting juga untuk mengidentifikasi nilai tetap, kemungkinan tumpang tindih antara strata yang beragam tersebut. Tentu saja, kontribusi utama dan kontribusi yang lebih marjinal membentuk banyak tonggak yang menegaskan, dari sudut pandang epistemologis, luas dan vitalitas bidang gagasan ini. Selain itu, penyelidikan retrospektif memungkinkan untuk mengatasi masalah lain: sementara fenomena yang dijelaskan oleh intertekstualitas sudah tua, neologisme ini pada awalnya merupakan bagian dari garis keturunan langsung teori teks dari tahun 1960-an hingga 70-an, bertujuan untuk menggantikan karya sastra. Sejarah dengan model yang dipinjam dari linguistik struktural, kemunculannya mengacu pada tujuan, strategi, preskripsi modernitas yang sejak saat itu cenderung memudar, berkurang. Dampaknya telah menimbulkan

---

<sup>3</sup> "Definisi *intertextuality*". [www.etymonline.com](http://www.etymonline.com). Diakses tanggal 22-05-2022.

<sup>4</sup> Hans George Ruprecht, *The Reconstruction of Intertextuality*, 2nd ed. (Toronto, 1983), hal. 13-15.



reaksi permusuhan atau kesalahpahaman, yang representasi negatifnya juga terungkap. Dengan demikian, studi intertekstualitas telah dikritik karena membuka jurang yang tak terduga, dari gema ke gema, linearitas pembacaan dan konsistensi internal teks juga hilang. Jika tidak, bukankah bahasa meta baru-baru ini berisiko menimbulkan kesenjangan dalam kaitannya dengan praktik-praktik yang oleh para penulis sendiri telah ditentukan oleh istilah-istilah lain? Banyak studi kritis telah membantu menyelesaikan kesulitan ini untuk menggunakan intertekstualitas sebagai seperangkat indeks dan tolak ukur, dengan memperkenalkan kriteria yang lebih spesifik seperti konteks, penulis, genre, korpus. Besarnya fenomena yang dipertimbangkan dan konfrontasi yang diperlukan untuk kemajuan teoretis mungkin telah mempertahankan intertekstualitas penurunan atau ketidakpuasan tertentu. Di luar itu, efek mode dan pertengkarannya sederhana atas label, objek pengetahuan sastra ini tampaknya telah mencapai fase kedewasaan dan stabilitas relatif di mana ia menyusun lebih mudah daripada awalnya dengan pusat-pusat minat paralel, dengan masalah-masalah sebelumnya atau yang diturunkan.

Kata "teks" berasal dari bahasa indo-iran "*tec*", yang berarti kerajinan tangan, khususnya tenun. Dalam bahasa Latin, kata "*textus*" berarti kain tenun atau sejenisnya, maksudnya adalah teksturnya. Kata kerja "*texere*" berarti menenun, menggabungkan menjadi suatu komposisi, oleh karena itu kata "tekstil" adalah bahasa Latin untuk kain atau tisu.<sup>5</sup>

"*Intertext*" juga dalam bahasa Latin, yang berarti menjalin benang dan membentuk sehelai kain. Dalam semiotika modern, "interteks" mengacu pada interaksi dialogis setidaknya antara dua sistem "tanda". Penggunaan utamanya biasanya dalam penelitian literatur dan budaya. Filsuf, sastrawan dan kritikus Rusia Mikhail Bakhtin (w 1975 M) dianggap sebagai bapak intertekstualitas modern. Dimulai pada tahun 1930-an, Bakhtin (w 1975 M) menyerukan untuk menggantikan perspektif *Galilea* - cara yang seragam dalam melihat hal-hal di mana manusia adalah pusat alam semesta - dengan perspektif yang menyisakan ruang untuk yang "tidak terdefinisi", dan untuk koeksistensi varietas yang berbeda dalam satu "bahasa", keberadaan serentak dari suara yang berbeda.<sup>6</sup>

Kajian intertekstual berangkat dari asumsi bahwa kapan pun karya ditulis, ia tidak mungkin lahir dalam kekosongan budaya. Oleh

---

<sup>5</sup> Ilana Elkad Lehman and Hava Greensfeld, *Intertextuality as an Interpretative Method in Qualitative Research* (John Benjamins Publishing Company, 2011), hal. 260.

<sup>6</sup> Mikhail Bakhtin (w 1975 M), *The Dialogic Imagination: Four Essays*, ed. M. Holquist (Texas: University of Texas Press, 1981), hal. 14.

karena itu, sebuah teks tidak dapat dilepaskan sama sekali dari teks lain.<sup>7</sup> Prinsip intertekstual berarti bahwa setiap teks sastra dibaca dan harus dengan latar belakang teks-teks lain, sebab tidak ada sebuah teks yang sungguh-sungguh mandiri dalam artian bahwa penciptaan dan pembacaannya tidak dapat dilakukan tanpa adanya teks-teks lain sebagai contoh, teladan, dan kerangka.<sup>8</sup>

Kajian intertekstual dilakukan dengan cara menemukan hubungan-hubungan bermakna di antara dua teks atau lebih. Teks-teks yang dikerangkakan sebagai intertekstual tidak terbatas sebagai persamaan genre, intertekstual memberikan kemungkinan yang seluas-luasnya bagi peneliti untuk menemukan hipogram. Intertekstual dapat dilakukan antara novel dengan novel, novel dengan puisi, dan novel dengan mitos.<sup>9</sup>

Intertekstualitas secara luas diartikan sebagai jaringan hubungan antara satu teks dengan teks lain. Lebih dari itu, teks itu sendiri secara etimologis (*textus*, bahasa Latin) berarti tenunan, anyaman, penggabungan, susunan, dan jalinan. Produksi makna terjadi dalam interteks, yaitu melalui proses oposisi, permutasi, dan transformasi. Penelitian dilakukan dengan cara menemukan hubungan-hubungan bermakna di antara dua teks atau lebih. Teks-teks yang dikerangkakan sebagai intertekstualitas tidak terbatas sebagai persamaan genre, intertekstualitas memberikan kemungkinan yang seluas-luasnya bagi peneliti untuk menemukan hipogram. Hubungan yang dimaksud tidak semata-mata sebagai persamaan, melainkan juga sebaliknya sebagai pertentangan, baik sebagai parody maupun negasi.<sup>10</sup>

Etimologi adalah studi tentang sejarah kata-kata.<sup>11</sup> Dengan perluasan, etimologi sebuah kata berarti asal-usulnya dan perkembangannya sepanjang sejarah.<sup>12</sup> Untuk bahasa dengan sejarah tertulis yang panjang, ahli etimologi menggunakan teks, dan teks tentang bahasa, untuk mengumpulkan pengetahuan tentang bagaimana kata-kata digunakan selama periode sebelumnya, bagaimana mereka

<sup>7</sup> Jabrohim, *Metodologi Penelitian sastra* (Yogyakarta: Hanindita Graha Widya, 2003), hal. 34.

<sup>8</sup> Jabrohim, *Metodologi Penelitian Sastra...*, hal. 36.

<sup>9</sup> Nyoman Kutha Ratna, *Antropologi Sastra: Peranan Unsur-Unsur Kebudayaan Dalam Proses Kreatif*, ed. Yogyakarta (Pustaka Pelajar, 2011), hal. 98.

<sup>10</sup> Nyoman Kutha Ratna, *Teori, Metode, Dan Teknik Penelitian sastra (Dari Strukturalisme Hingga Postrukturalisme, Perspektif Wacana Naratif* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004), hal. 172-173.

<sup>11</sup> Judy Pearsall, *The New Oxford Dictionary of English* (Oxford: Polity, 1998), hal. 633.

<sup>12</sup> "Definisi ETIMOLOGI". [www.merriam-webster.com](http://www.merriam-webster.com). Diakses tanggal 20-05-2022.

berkembang dalam arti dan bentuk, atau kapan dan bagaimana mereka memasuki bahasa. Para ahli etimologi juga menerapkan metode linguistik komparatif untuk merekonstruksi informasi tentang bentuk-bentuk yang terlalu tua untuk menyediakan informasi langsung.

Menganalisis bahasa dengan teknik yang dikenal sebagai metode komparatif, ahli bahasa dapat membuat kesimpulan tentang bahasa induk bersama dan kosa-katanya. Dengan cara ini, akar kata dalam bahasa Eropa misalnya, dapat ditelusuri kembali ke asal muasal rumpun bahasa Indo-Eropa. Meskipun penelitian etimologis awalnya tumbuh dari tradisi filologi, banyak penelitian etimologis saat ini dilakukan pada rumpun bahasa di mana sedikit atau tidak adanya dokumentasi awal yang tersedia, seperti *Uralic* dan Austronesia. Kata etimologi berasal dari kata Yunani *ἔτυμολογία* (*etumología*), itu sendiri dari *ἔτυμον* (*étumon*), yang berarti "pengertian atau pengertian yang sebenarnya dari suatu kebenaran", dan akhiran *logia*, yang berarti "studi tentang".<sup>13</sup>

Tidak sedikit bahwa kosakata baru telah diadopsi. Konsep intertekstualitas adalah yang pertama lahir dari keluarga besar kata-kata yang awalan bervariasi di sekitar etimologi yang sama dari "*text*" dan "*textuality*". Itu membuat penemuan objek untuk dikembangkan lagi, dan itu menyebar lebih mudah karena nyaman untuk memiliki setidaknya satu konsep pemersatu yang menyatukan seluruh jaringan leksikal<sup>14</sup> untuk mengartikan hal yang abstrak. Daya tarik dan materialitas teks dan intertekstualitas (seperti salah satu artinya: tekstur yang kusut, jaringan yang menyelimuti, tak terbatas, dan lain-lain) telah dinyatakan dalam mitologi wacana teoretis kontemporer. Di luar kebutuhan rasional atau gairah di luar nalar ini, intertekstualitas asli dan varian radikalnya, hipertekstualitas ("*hyper*") tampaknya berkembang pada analisis menjadi beberapa konsep dasar, istilah yang lebih tepat, modalitas yang lebih terbatas seperti berarti: kutipan, kutipan diri, plagiarisme, kiasan, referensi, parodi, literatur, pemalsuan, transposisi, imitasi, kenangan, dan "sumber", "pengaruh", dan lainnya. Sebaran yang sangat kecil dari contoh dan tekanan yang mendasari kosa kata yang kaya menonjolkan kesulitan metodologis ini. Setiap analisis intertekstualitas diam-diam memperkenalkan sebutan yang kurang netral dan kurang teknis, konotasi yang bervariasi, metafora yang menggugah: misalnya, efek daya tarik naskah umum; kutipan

---

<sup>13</sup> Henry George Liddell, *Liddell and Scott's Greek-English Lexicon Greek and English Edition* (Simon Wallenburg Press, 2007), hal. 33.

<sup>14</sup> Leksikal adalah cabang ilmu linguistik yang mempelajari kata, sifat dan makna, unsur, hubungan antarkata, kelompok kata.

proklamasi militer<sup>15</sup> atau argumen untuk otoritas, kegembiraan pembaca dan melankolis yang menyusun semua keahlian gabungan, "pengaturan", "isian", dan lain-lain<sup>16</sup>, okulasi dan persilangan dari bahan tekstual, pemotongan bagian; berbagai keadaan psikis "korektif", pelanggaran provokatif berkenaan dengan model, penyimpangan plagiator, penahanan atau pengalihan sumber peleburan yang menggembirakan, dispersi, pembubaran subjek yang menulis dalam matriks interteks. Konsep besar lain yang ditemukan pada etimologi "teks" yang sama ini juga memecahkan analisis, ketika datang untuk mengidentifikasi singularitas suatu praktik, evolusi genre, dan kekhususan suatu periode. Dengan fakta ini, *univocity*<sup>17</sup>, properti yang diperlukan untuk konsep ini kurang baik dalam intertekstualitas maupun hipertekstualitas. Buktinya, sejarah bahasa, konteks budaya, kekuatan khayalan memproyeksikan *substratum*<sup>18</sup> hermeneutika dalam teori sastra.

Intertekstualitas tentu saja telah membangun pengetahuan positif yang metodenya berlaku untuk fakta yang dapat diamati. Namun demikian, suatu usaha untuk menafsirkan sesuatu harus diuji konsistensinya dan nilainya. Dari sudut pandang ini, kekurangan dan perbedaan internal dari satu hipotesis ke hipotesis lainnya sama menariknya dengan tumpang tindih yang tidak boleh dianggap remeh. Jadi, alih-alih membangun sintesis<sup>19</sup> buatan, tampaknya lebih meyakinkan untuk menyatukan komponen-komponen bidang penelitian di mana begitu banyak konfrontasi aktif terungkap.

Hans-Georg Ruprecht kemudian mengkritik Barthes (w 1980 M) karena membuatnya tidak tepat<sup>20</sup>. Jauh dari tergoda oleh diseminasi dan dekonstruksi, ia berusaha menggantikannya dengan perspektif yang lebih konsisten yang berhubungan dengan teorinya tentang "*forman*" intertekstual. Dia mendukung hipotesis historis yang akan memungkinkan untuk membangun teori membaca semiotik yaitu dengan menyebutkan kegunaan karya Riffaterre (w 2006 M) dan Paul Zumthor (w 1995 M), yang membedakan antara "model prakonstruksi"

---

<sup>15</sup> Jean-Pierre Guillermin, *Revue Des Sciences Sociales* (Simon Wallenburg Press, 1992), hal. 5.

<sup>16</sup> Larousse, *La Farcissure: Intertextualités Au Xvie Siècle* (Cambridge: Polity, 1984), hal. 87.

<sup>17</sup> *Univocity* adalah gagasan bahwa kata-kata yang menggambarkan sifat-sifat Tuhan memiliki arti yang sama dengan ketika diterapkan pada orang atau benda.

<sup>18</sup> *Substratum* adalah bahasa yang memengaruhi, atau dipengaruhi oleh yang lain melalui kontak.

<sup>19</sup> Sintesis artinya suatu integrasi dari dua atau lebih elemen yang ada yang menghasilkan suatu hasil baru.

<sup>20</sup> Hans-George Ruprecht, *Intertextuality* (Cambridge: Polity, 2000), hal. 16.

tradisi, dan kemungkinan variasinya. Tinjauan ini juga menerbitkan dakwaan yang intertekstualitasnya tampaknya hanya merupakan kesempatan atau dalih. Di satu sisi, konfrontasi antara Uri Eisenzweig (1 1946 M) dan Michael Riffaterre (w 2006 M), lalu antara Michael Holland dan Jean Ricardou (w 2016 M). Eisenzweig (1 1946 M), dalam "Konsep yang penuh minat", mengutuk "hak istimewa institusional" beasiswa universitas ini yang, dalam karya Riffaterre (w 2006 M), memberikan hak istimewa otoritas terpelajar pada kompetensi intertekstual. Michael Holland mengkritik Ricardou (w 2016 M) karena teori "patologis" tentang tekstualitas yang terputus dari praktik tanggapan mengancam karya yang terakhir berjudul "Teks bertahan dari kegembiraan". Penilaian sementara hanya dapat menggarisbawahi variabilitas konsep, apalagi wacana pembela dan pencela mengungkap dampak konteks dan niat di luar objek pengetahuan.

Sedangkan dalam Bahasa Arab, intertekstualitas dapat diartikan dengan munasabah, yaitu berasal dari *nâsaba yunâsibu munâsabatan* sebagaimana yang dijelaskan di dalam *Maqâÿis Al-Lughah* oleh Ibnu Fâris (w 395 H) ﷺ:

النون والسين والباء كلمة واحدة قياسها اتصال شيء بشيء، ومنه النَّسَبُ سُئِي  
لاتصاله وللاتصال به<sup>٢١</sup>

“*Nûn Sîn dan Bâ*’ adalah satu kalimat dikiaskan sebagai bersambungannya sesuatu dengan sesuatu, dan diantaranya adalah *al-nasab* dinamakan untuk menyambungkannya dan menyambung dengannya.”

Kata munasabah secara etimologi berarti *al-muqârabah* (kedekatan), *al-musyâkalah* (keserupaan) dan *al-muwâfaqah* (kecocokan).<sup>22</sup> Contoh dalam kalimat sebagai berikut: *fulân yunâsib fulân*, berarti si *fulân* (A) mempunyai hubungan dekat dengan si *fulân* (B) dan menyerupainya. Dari kata itu, lahir pula kata “*al-nasb*” berarti kerabat yang mempunyai hubungan seperti dua orang bersaudara dan putra paman. Istilah munasabah juga digunakan dalam ‘*illat* dalam bab kiyas, dan berarti *al-wasf al-muqârib li al-hukm* (gambaran yang berhubungan dengan hukum). Istilah munasabah diungkapkan pula dengan kata *rabth* (pertalian). Karenanya munasabah merupakan hal yang logis (apabila dijelaskan dapat diterima akal).

<sup>21</sup> Ahmad bin Fâris, *Maqâÿis Al-Lughah* (Beirut: Dar Al-Kutub Al-‘Ilmiyyah, 2000) juz 5 hal.422.

<sup>22</sup> Ibrahim Anis dkk, *Al-Mu’jam al-Wasith*, (Beirut: Darul Fikr, 1972), h. 916.

## 2. Pengertian Terminologis

Terminologi adalah kata umum untuk kelompok kata atau makna khusus yang berkaitan dengan bidang tertentu, dan juga studi tentang istilah tersebut dan penggunaannya.<sup>23</sup> Ini juga dikenal sebagai ilmu terminologi. Istilah adalah kata dan kata majemuk atau ekspresi multi-kata yang dalam konteks tertentu diberi arti khusus, ini mungkin menyimpang dari arti kata yang sama dalam konteks lain dan dalam bahasa sehari-hari.<sup>24</sup> Terminologi adalah disiplin yang mempelajari pengembangan istilah-istilah tersebut dan keterkaitannya dalam identitas khusus. Terminologi berbeda dari leksikografi, karena melibatkan studi tentang konsep, sistem konseptual dan labelnya (istilah), sedangkan leksikografi mempelajari kata-kata dan artinya. Terminologi adalah disiplin yang secara sistematis mempelajari "pelabelan atau penunjukan konsep" khusus untuk satu atau lebih bidang subjek atau identitas aktivitas manusia. Ini dilakukan melalui penelitian dan analisis istilah dalam konteks untuk tujuan mendokumentasikan dan mempromosikan penggunaan yang konsisten. Terminologi dapat terbatas pada satu atau lebih bahasa (misalnya, "terminologi multibahasa" dan "terminologi dwibahasa"), atau mungkin memiliki fokus interdisipliner pada penggunaan istilah di bidang yang berbeda.

Berbagai bentuk jejak intertekstual ini (yang kiasannya hanya satu menurut terminologi Genette (w 2018 M)), diambil secara keseluruhan, disebut kiasan sastra oleh para peneliti yang sebagian besar terletak dalam konteks *Anglo-Saxon* (ao Ben-Porat 1976; Coombs 1984; Perri 1978; Pucci 1998). Karena itu kita akan tertarik pada semua jejak intertekstual, apakah mereka tidak dideklarasikan atau yang tegas, literal atau diubah. Namun, kiasan-kiasan ini bersifat intertekstual dalam pengertian Genette (w 2018 M), yaitu berkaitan dengan "kehadiran aktual satu teks dalam teks lain"<sup>25</sup> dan oleh karena itu cukup jelas dapat diidentifikasi. Ini memang memungkinkan kita untuk mengisolasi bagian-bagian di mana kiasan terungkap yang pada gilirannya dapat memberikan dasar untuk analisis terjemahan. Oleh karena itu, tidak akan dibahas bentuk transtekstualitas lain yang

---

<sup>23</sup> Dua arti yang diberikan oleh *Concise Oxford English Dictionary* (secara keseluruhan) adalah: "istilah yang digunakan dalam seni dan lainnya." dan "ilmu penggunaan istilah yang tepat".

<sup>24</sup> Sebuah kata atau ekspresi yang memiliki arti yang tepat dalam beberapa kegunaan atau khusus untuk ilmu pengetahuan, seni, profesi, atau subjek. "Istilah". *Kamus Merriam-Webster*. Diakses tanggal 15-05-2022.

<sup>25</sup> Gérard Genette, *Palimpsests: Sastra di Tingkat Kedua* (Cambridge: Polity, 1982), hal. 44.

dibedakan oleh Genette (w 2018 M), seperti hipertekstualitas, metatekstualitas, arsitektur, atau segala informasi teks yang ada.

Ziva Ben-Porat menegaskan karakter menyesatkan yang dimilikinya<sup>26</sup>. Tak perlu dikatakan bahwa jenis kiasan ini tidak hanya muncul dalam teks-teks sastra di satu sisi dan tidak hanya menyangkut teks-teks kutipan milik Belles Lettres di sisi lain. Banyak seni (lukisan, bioskop, fotografi, dan lain-lain) dan bentuk tekstual (artikel jurnalistik, iklan, pidato politik, dan lain-lain) memang mengandung sindiran untuk teks lain dan karya sastra juga sering merujuk pada pencapaian artistik dan tekstual non-sastra, seperti seperti lagu, film, iklan, frasa yang telah menjadi kultus Ritva Leppihalme (l 1945 M), yang mempelajari terjemahan dari apa yang dia sebut "permainan kata kiasan", juga mengusulkan istilah "bingkai", yang dia definisikan sebagai "kombinasi kata-kata yang kurang lebih terpaku secara konvensional di benak sekelompok pengguna bahasa, contoh bahan linguistik yang telah dibentuk sebelumnya".<sup>27</sup>

Beberapa orang mungkin berpendapat bahwa Roland Barthes (w 1980 M) adalah pencipta sebenarnya dari istilah tersebut, dengan alasan bahwa teori intertekstualitas Barthes (w 1980 M) mungkin telah diterima lebih cepat daripada Kristeva (l 1941 M) di negara-negara berbahasa Inggris, karena buku Kristeva (l 1941 M) tidak diterjemahkan bahkan sebagian ke dalam bahasa Inggris sampai tahun 1980 di Roudiez, *Desire in language* (terjemahannya dicetak ulang dalam *Moi, The Kristeva Reader*) sedangkan Barthes (w 1980 M) sudah diterjemahkan pada tahun 1970. Beberapa memang menunjukkan bahwa Kristeva (l 1941 M) menghadiri seminar Barthes (w 1980 M) sekitar akhir 1960-an dan mungkin muncul dengan gagasan intertekstualitas di bawah pengaruh Barthes (w 1980 M). Tetapi disimpulkan bahwa Kristeva (l 1941 M) mempresentasikan idenya dalam seminar Barthes (w 1980 M) dan memengaruhi Barthes (w 1980 M), dan bahwa mungkin ada "persaingan yang sangat unik" di antara kedua pakar tersebut. Lihat intertekstualitasnya. Mengingat relatif kurangnya bukti definitif untuk penciptaan istilah Barthes (w 1980 M), tampaknya lebih aman pada saat ini untuk mengikuti kebiasaan umum yang menganggap istilah itu sebagai Kristeva (l 1941 M).

Kata lain dalam satu kata itu selalu ada, demikian pula teks lain dalam satu teks. Oleh karena itu, konsep intertekstualitas mengharuskan kita memahami teks bukan sebagai sistem yang berdiri

---

<sup>26</sup> Ziva Ben-Porat, *The Poetics Of Literary Allusion* (Cambridge: Polity, 1976), hal. 105-128.

<sup>27</sup> Ritva Leppihalme, *Terperangkap Dalam Bingkai. Sudut Pandang Budaya Target Tentang Permainan Kata Yang Menyinggung* (Cambridge: Polity, 1996), hal. 199-218.

sendiri, tetapi sebagai hal yang berbeda dan historis, sebagai jejak dan penelusuran keberbedaan, karena teks dibentuk oleh pengulangan dan perubahan struktur tekstual lainnya. Menolak prinsip kritis baru dari kemandirian tekstual, teori intertekstualitas menegaskan bahwa teks tidak dapat eksis sebagai sesuatu yang mandiri secara keseluruhan, oleh karenanya, tidak berfungsi sebagai sistem tertutup.

Pendekatan awal ini telah muncul berbagai macam sikap terhadap konsep intertekstualitas dan apa yang tersirat di dalamnya sedemikian rupa, sehingga secara praktis tidak mungkin untuk menghadapinya tanpa mempertimbangkan subjek terkait lainnya atau tanpa mempertimbangkan berbagai kontribusi yang dibuat oleh seseorang sejumlah besar kritikus sastra. Salah satu konsekuensi paling langsung dari perkembangan teori intertekstual semacam itu adalah pemutusan teks secara progresif sebagai unit makna yang konsisten dan mandiri, yang pada gilirannya telah menyebabkan pergeseran penekanan dari teks individual ke teks yang berhubungan satu sama lain.

Penyesuaian terminologi akan diusulkan berdasarkan perbedaan empiris. Jadi, dalam *Symbolism and Interpretation*<sup>28</sup> Mikhail Bakhtin (w 1975 M) atau Prinsip Dialogis<sup>29</sup> Tzvetan Todorov (w 2017 M) mencoba memperjelas definisi intertekstualitas. Dia kembali ke sumber *dialogism* Bakhtinian untuk menetapkan penggunaan masing-masing dari dua konsep yang bertetangga. Namun demikian, ia tetap dalam model penjelasan tertentu yang dipinjam dari linguistik<sup>30</sup>. Untuk bagiannya, ia membawa intertekstualitas lebih dekat ke skema fundamental interpretasi, itu muncul di antara "arah" kebangkitan simbolik (bersama modalitas seperti ucapan/ pengucapan, konteks paradigmatis/ sintagmatik), Todorov juga memperkenalkan perbedaan yang saling melengkapi antara simbolisme intratekstual (kode semi Barthes (w 1980 M) dalam *S/Z*) dan ekstratekstual (kode simbolis dalam *S/Z*).

Karya M. Riffaterre (w 2006 M) juga berkontribusi pada pendalaman gaya dan retorika penelitian tentang intertekstualitas ini. Memang, semiotika intertekstual di Riffaterre (w 2006 M) di atas segalanya, diterapkan pada studi detail sebuah teks, ia menawarkan hipotesis membaca, dan interpretasi spesifik. Jika pada awalnya Julia

---

<sup>28</sup> Tzvetan Todorov, *Symbolisme dan Interpretasi* (Cambridge: Polity, 1978), hal. 62.

<sup>29</sup> Tzvetan Todorov, *Mikhail Bakhtin: Prinsip Dialogis* (Cambridge: Polity, 1981), hal. 33.

<sup>30</sup> Léon Somville memberikan penjelasan yang lebih rinci tentang kontribusi ini (dan beberapa lainnya) dalam *Pendahuluan aux études littéraires* (Di bawah arahan Maurice Delcroix, Fernand Hallyn), Duculot, Paris-Louvain-la-Neuve (Belgia), 1987, hal. 120-125.



Kristeva (l 1941 M) mengorientasikan problematika pada produksi sastra, metode analisis berkembang di sini ke arah resepsi (hubungan antara teks dan pembaca). Akibatnya, revisi atau ketepatan istilah mengintervensi intertekstualitas berupa "kumpulan teks yang dapat dibandingkan dengan apa yang ada di bawah mata, kumpulan teks yang ditemukan ketika membaca suatu bagian tertentu" dan intertekstualitas<sup>31</sup>. Dari karakteristik tekstual permukaan, ini adalah pertanyaan memperbarui kenangan untuk memunculkan kata kunci, inti pembangkit, konfigurasi makna bahasa yang tersebar tetapi berulang, hipogram istilah ini dipinjam dari karya Saussure (w 1913 M)<sup>32</sup>. Riffaterre (w 2006 M) tertarik pada aspek kognitif dan estetika intertekstualitas yang ia pelajari pada banyak contoh seperti interaksi antara menulis dan membaca. Penting baginya untuk menguraikan teka-teki dari prinsip penulisan yang menghasilkan ini, sementara Barthes (w 1980 M) suka menggambarkan efek interferensi yang dihasilkan. Dalam "*La syllepse intertextuelle*", ia menerapkan pada bentuk-bentuk intertekstualitas figur retorika ini yang terdiri dari mengambil kata dalam dua pengertian yang berbeda dalam arti harfiah dan dalam arti kiasan. "Jejak interteks" untuk menggunakan judul artikel lain oleh Riffaterre (w 2006 M), akan berhubungan dengan mekanisme signifikansi yang pada dasarnya bertentangan dengan referensi perilaku berikut ini:

*Intertekstualitas adalah persepsi pembaca tentang hubungan antara sebuah karya dengan karya lain yang telah mendahului atau mengikutinya. Teks-teks lain ini merupakan intertekstualitas dari yang pertama. Oleh karena itu, persepsi tentang hubungan-hubungan ini merupakan salah satu komponen fundamental dari sifat sastra sebuah karya.*

Riffaterre (w 2006 M) membawa intertekstualitas lebih dekat ke kekhususan teks sastra, ke sifat-sifatnya yang berbeda. Tetapi deskripsi fakta yang tepat diperlukan karena jejak intertekstualitas yang tak terhapuskan selalu mengambil bentuk penyimpangan pada satu atau lebih tingkat tindakan komunikasi baik itu leksikal, sintaksis, makna bahasa, dan gaya yang selalu dianggap sebagai distorsi norma atau ketidaksesuaian dengan konteks. Berikut ini sebagai contoh salah satu ketidakjelasan yang dijelaskan Riffaterre (w 2006 M): dalam "*Delfica*" Nerval, kiasan untuk "*Sibille* wajah Latin" - sebuah anomali dibandingkan dengan sumber-sumber Hellenic - dibandingkan dengan "menafsirkan" Kidung Agung Mignon yaitu: puisi karya Goethe yang

---

<sup>31</sup> Michael Riffaterre, "*The Unknown Intertext*", Literature, no 41, 1981, hal.4-5.

<sup>32</sup> M. Riffaterre, *La Production Du Texte*, col. "Puisi", Seuil, 1979, hal. 76.

diterjemahkan oleh *Nerval* sendiri membangkitkan nostalgia untuk tanah pilihan, yaitu *Chimera*. Meskipun Riffaterre (w 2006 M) menyimpulkan artikel ini tentang "interogasi berkelanjutan terhadap jejak intertekstual" sebagai "sistem tanda-tanda keinginan", ia menetapkan perbedaan awal antara dua rezim intertekstualitas yaitu acak atau wajib. Intertekstualitas acak hanya merupakan latar belakang budaya, "memori melingkar" yang memperkaya makna, tetapi "kegaiban yang tidak disengaja tidak memengaruhi makna."<sup>33</sup> Sebaliknya, dekripsi intertekstualitas "wajib" akan diperlukan, dalam arti bahwa ia membutuhkan keterampilan untuk membaca pengetahuan bersama teks dengan benar. Tidak seperti Barthes (w 1980 M) yang akan menikmati "penanggungan makna" secara gratis, Riffaterre (w 2006 M) menekankan kegunaan dan "keuntungan" pengetahuan sastra ketika dia menghargai penguraian teks yang diperlukan berdasarkan interteksnya. Bukankah posisi prinsip ini terdiri dari menjaga terhadap penyalahgunaan "penafsiran berlebihan"? Memang, menurut Umberto Eco (w 2016 M): "Satu-satunya alternatif untuk teori interpretasi yang berorientasi pada pembaca radikal adalah yang diadvokasi oleh interpretasi yang valid adalah dan bertujuan untuk menangkap maksud asli penulis"<sup>34</sup>. Dalam pengertian ini, batasan harus ditempatkan pada kenangan sastra yaitu maksud dari penafsir yang berwenang, dan penulis (bertentangan dengan makna pertama seperti itu).

Dalam Bahasa Arab, intertektualitas atau munasabah secara terminologi (istilah), munasabah dapat didefinisikan sebagai berikut oleh Al-Zarkasyi (w 794 H) ﷺ:<sup>35</sup>

المناسبة أمر معقول إذا عرض على العقول تلقته بالقبول

*"Munasabah adalah suatu perkara yang dapat dipahami oleh akal. Tatkala dihadapkan kepada akal, pasti akal itu akan menerimanya."*

Sedangkan menurut Mannâ Al-Qaththân (w 1420 H) ﷺ sebagai berikut:

وحه الارتباط بين الجملة في الآية الواحدة أو بين الآية والآية في الآيات المتعددة أو بين السورة والسور<sup>36</sup>

<sup>33</sup> M. Riffaterre, *Jejak Intertekstualitas...*, hal. 5.

<sup>34</sup> Umberto Eco, *Interpretation and overinterpretation*, PUF, trad. fr, 1996, hal. 23.

<sup>35</sup> Al-Zarkasyi, *Al-Burhan...*, hal. 35.

<sup>36</sup> Mannâ' Al-Qaththân, *Mabâhith fî 'Ulûm Al-Qur'an*, (Beirut: Mansyurat al-Asr al-Hadits, 1973), h.97.

“*Munasabah adalah suatu perkara yang dapat dipahami oleh akal. Tatkala dihadapkan kepada akal, pasti akal itu akan menerimanya.*”

Sedangkan menurut Al-Biqâ'i (w 885 H) ﷺ:<sup>37</sup> “*Munasabah adalah suatu ilmu yang mencoba mengetahui alasan-alasan di balik susunan atau urutan bagian-bagian Al-Quran, baik dengan ayat, atau surat dengan surat.*”

Jadi, dalam konteks ‘*Ulûm Al-Qur’an*, munasabah berarti menjelaskan korelasi makna antar ayat atau antar surat, baik korelasi itu bersifat umum atau khusus, rasional (*‘aqli*), persepsi, atau imajinatif (*khayali*), atau korelasi berupa sebab-akibat, ilat dan *ma’lûl*, perbandingan, dan perlawanan.

## B. Sejarah Perkembangan Pendekatan Intertekstualitas

### 1. Sejarah Kemunculan Intertekstualitas

Sebuah teori yang tegas intertekstualitas muncul pada akhir 1960-an selama krisis dalam seni dan ilmu pengetahuan ketika transisi dari modern ke postmodern. Namun, ketika mempertimbangkan sejarah gagasan bahwa sebuah teks hanyalah potongan-potongan dari kutipan, kita dapat menambahkan konsep yang lebih tua, terutama yang memiliki perbandingan yang hampir sama luasnya dalam studi sastra. Ini bukan hanya soal ide dari mana kategori baru itu secara langsung yang diturunkan. Misalnya, *dialogism* Bakhtin (w 1975 M) dan penelitian Saussure (w 1913 M) tentang anagram, tetapi juga tentang persepsi pengendalian yang ditafsirkan sebagai firasat antisipatif atau target polemik yang meminjamkan teori intertekstualitas profil mereka sendiri.<sup>38</sup>

Hal yang paling penting adalah *imitatio/ aemulatio*, pasangan yang berakar pada tradisi retorika dan puisi, bersama dengan pengaruh dan asal, yang muncul sebagai isu kunci dari paradigma historis dalam sejarah sastra nasional dan perbandingan. Banyak ahli teori sastra memuji terobosan intertekstualitas dengan menunjukkan perbedaannya dengan apa yang disebut konsep pelopor. Konsep yang memengaruhi pemikiran tentang sastra yang dimulai pada pertengahan abad kedelapan belas ketika puisi klasik dan doktrin peniruan telah menemui

---

<sup>37</sup> Burhanuddin Al-Biqâ'i, *Nazhm Ad-Durar fi Tanasub Al-Ayat wa As-Suwar*, Jilid 1, (India: Majlis Da'irah Al-Ma'afif An-Nu'maniyah bi Haiderab, 1969), h. 6.

<sup>38</sup> Manfred Pfister, “*Konzepte der Intertextualität.*” *Intertextualität. Formen, Funktionen, anglistische Fallstudien.* Ed. U. Broich and M. Pfister. Tübingen: Niemeyer, 1985, hal. 1-30.

ajalnya.<sup>39</sup> Istilah itu sendiri diciptakan dari kata Latin *influere* dan digunakan sebelumnya dalam teologi, kedokteran, dan astrologi. Berasal dari metafora surgawi, itu menunjukkan energi yang mengalir dari agen yang lebih tinggi dan lebih kuat (bintang, dewa, renungan, dan orang suci) ke dalam spiritualitas manusia dan mengubah perilaku atau cara mereka mengekspresikan diri. Dalam kritik sastra dan estetika abad kedelapan belas, ia digunakan sebagai metafora yang mengungkapkan kausalitas satu arah dalam pemahaman baru tentang inspirasi, kreativitas, dan kejeniusan.<sup>40</sup> Kekhawatiran bahwa pengaruh sebagai kekuatan eksternal dapat mengancam orisinalitas mulai menyebar hanya dengan munculnya penemuan ideal individu yang pada saat itu dibandingkan dengan ciptaan Ilahi. Dengan gagasan peminjaman, paradigma sejarah puisi menerima begitu saja nilai historis dari norma dan contoh puitis. Namun, historisisme, ideologi epistemologis yang muncul dari krisis universalisme rasionalis mengemukakan individualitas historis dan kemampuan berubah dari semua jenis kreativitas spiritual. Setiap fenomena harus dijelaskan oleh penyebab pertamanya, sama untuk hal-hal sastra. Historisisme dalam filologi dan humaniora tidak akan mungkin terjadi tanpa metode komparatif. Yang terakhir, dimotivasi oleh epistemologi etiologis sebenarnya mengidentifikasi pengaruh yang diduga. Perbandingan tekstual dimaksudkan untuk mengungkapkan apa yang benar-benar orisinal dalam seni dan apa yang merupakan campuran dari sumber kreativitas lain yang "lebih murni": Jan Walsh Hokenson menyarankan bahwa "gagasan Eropa yang pada dasarnya romantis tentang orisinalitas artistik telah lama menjadi andalan para pembanding. Konsep karya mereka pada awalnya berupa sastra komparatif adalah sarana ilmiah untuk menghargai orisinalitas masing-masing sastra".<sup>41</sup> Metode komparatif dengan demikian diterapkan tidak hanya pada hubungan antara penulis dan karya individu, tetapi digunakan dalam perang budaya untuk kekuasaan antara individu kolektif, seperti sastra budaya dan wilayah di zona kontak. Pada periode pembentukan imajiner, sastra dianggap sebagai ekspresi tertinggi dari subjek kolektif, tiap harus menunjukkan kelebihan bahasa mereka

---

<sup>39</sup> Harold Bloom, *The Anxiety of Influence: A Theory of Poetry*. New York: Oxford UP, 1973.

<sup>40</sup> Thaïs Morgan, "The Space of Intertextuality." *Intertextuality and Contemporary American Fiction*. Ed. Patrick O'Donnell and Robert Con Davis. Baltimore: Johns Hopkins UP, 1989, hal. 239.

<sup>41</sup> Jan Walsh Hokenson, "The Culture of the Context: Comparative Literature Past and Future." *Comparative Literature and Comparative Cultural Studies*. Ed. Steven Tötösy de Zepetnek. West Lafayette: Purdue UP, 2003, hal. 66.

dibandingkan dengan yang lain dengan terus menimbang kekuatan "asli" mereka.

Intertekstualitas berasal dari kata Prancis *intertextualité*, yang diciptakan pada tahun 1967 oleh Julia Kristeva (l 1941 M). Kristeva (l 1941 M) mendasarkannya pada kata Latin *intertexto*, kata kerja yang terkait dengan seni menenun. Ini adalah cara yang bagus untuk memvisualisasikan intertekstualitas. Pikirkan seni dan budaya sebagai kain besar, dengan teks “menenun” melalui semua teks lainnya. Dengan cara ini, mereka semua terkait entah bagaimana, meskipun hubungannya tidak jelas atau disengaja. Intertekstualitas bisa dan seringkali disengaja, seperti ketika seorang seniman mengutip atau membuat referensi ke karya lain. Contoh umum dari intertekstualitas yang disengaja adalah merujuk pada karya terkenal, seperti Alkitab atau karya Shakespeare (w 1616 M). Referensi ini biasanya disebut kiasan, tetapi tidak semua contoh intertekstualitas adalah kiasan. Terkadang seniman merujuk ke teks lain tanpa sengaja. Misalnya, seorang penulis mungkin tanpa sadar menggunakan motif yang sama sebagai karya klasik atau mengikuti plot yang sangat mirip. Ini banyak terjadi dalam sastra (dan semua seni) karena seniman tidak dapat menghindari untuk dipengaruhi oleh karya kontemporer dan masa lalu. Itulah salah satu alasan utama mengapa intertekstualitas merupakan konsep penting. Itu membuat kita sadar akan interaksi dan hubungan antar teks, bahkan yang mungkin tidak disadari oleh seniman itu sendiri.

Intertekstualitas sebagai istilah pertama kali digunakan oleh Julia Kristeva (l 1941 M) pada 1967 dalam karyanya "*Word, Dialogue and Novel*", kemudian dalam "*The Bounded Text*" (1966-67), esai yang ia tulis tak lama setelah tiba di Paris dari negara asalnya Bulgaria.<sup>42</sup> Konsep dari intertekstualitas yang dia mulai kemukakan, bahwa teks menjadi tempat yang dinamis di mana proses dan praktik relasional menjadi fokus analisis, bukan struktur dan produk statis. "Kata sastra", tulisnya dalam "*Word, Dialogue and Novel*", adalah "titik temu latar tekstual dari makna tetap, sebagai dialog di antara beberapa tulisan". Dalam mengembangkan penyajian bahasa sastra versi Bakhtin (w 1975 M), ia berpendapat bahwa "setiap kata (teks) adalah persimpangan dari kata lain (teks) di mana setidaknya satu kata lain (teks) dapat dibaca".

Didasarkan pada dualisme modern kesadaran dan dunia luar, pengaruh direpresentasikan sebagai energi eksternal yang memasuki pikiran penulis dan tanpa prosedur yang dapat dilihat yang merupakan

---

<sup>42</sup> *In Desire in Language, "Word, Dialogue and Novel"* tahun 1966 dan "*The Bounded Text*" pada 1966-1967; kedua esai muncul di volume pertama esainya "*Recherches pour une sémanalyse*" pada 1969, hal. 38.

kunci untuk meniru, dan menuntunnya untuk menulis secara berbeda. Peminjaman kata sampai abad kedelapan belas diakui sebagai jalan normal menuju kesenian, namun situasi berubah dengan kesadaran sejarah pra-romantis dan era romantis, yang kemudian dibantu oleh pembatasan undang-undang hak cipta, setiap perbandingan yang mengungkap pengulangan pola sebelumnya atau jejak lain sekarang berpotensi memicu pencarian defensif untuk argumen yang mendukung keaslian. Di sisi lain, daftar teliti pengaruh antar negara seorang penulis menjadi bukti empiris kekuatan estetika atau bahkan kriteria untuk autentikasi, terutama dalam "dunia sastra." Pengaruh itu, pada kenyataannya diterima dalam terminologi sejarah sastra hanya dari paruh kedua abad kesembilan belas dan seterusnya. Kaum positivis dan keturunannya percaya bahwa selain karya sastra masa lalu ada banyak dorongan kuat lainnya untuk kreativitas artistik (misalnya, nenek moyang, ras, lingkungan, periode sejarah, dan semangat waktu atau bangsa). Sejarah sastra dan khususnya kritik komparatif juga memerlukan pengaruh untuk menjelaskan hubungan sastra dengan seni lain, meskipun mereka terutama menggunakannya dalam penelitian kontak genetik antara sastra nasional atau wilayah budaya yang lebih luas. Bagaimanapun, model pengaruh yang berlaku berpusat pada penulisan, seperti biner, kausal-genetik, dan sarat nilai. Menurut penelitian Göran Hermerén (1938 M) pada *Influence in Art and Literature*, membuktikan pengaruh tergantung pada gagasan urutan temporal dan sebab-akibat (cara kerja fitur a dalam karya a menyebabkan fitur a dalam karya penulis b), pada pembuktian kontak aktual (hubungan *de fait*) antara penulis B dan karya A, tentang penelusuran bagaimana fitur a berasimilasi dalam karya B, dan pada penyajian bukti kemiripan yang nyata antara karya A dan B<sup>43</sup>. Contoh dari ini dapat ditemukan dalam gaya *Byronic* (karakter pahlawan romantis) di Rusia, seperti komik epik *Byron Don Juan* (karya A), yang dikenal di seluruh Eropa bersama dengan tokoh bintang dipengaruhi dengan fitur (a1, a2, a3) dengan narator penulis, penyimpangan satir, dan protagonis individual, dan lainnya. Aleksandr Pushkin (w 1837 M) menulis novel dalam syair *Eugene Onegin* (karya B) pada model ini, dan sedemikian rupa sehingga ia mengadaptasi fitur *Byronic* ke struktur estetika baru, bahasa dan budaya yang berbeda konteks, kondisi politik, dan tradisi.

Pengaruh tampaknya "secara otomatis mengalahkan pendatang baru":<sup>44</sup> penulis A menguraikan bidang penemuan terlebih dahulu dan

---

<sup>43</sup> Göran Hermerén, *Influence in Art and Literature*. Princeton: Princeton UP, 1975, hal 92-99

<sup>44</sup> Mary Orr, *Intertextuality: Debates and Contexts*, 1st ed. (Polity, 2003), hal. 62.

mengemasnya dengan kesepakatan formal dan poin lain untuk respon kreatif untuk dimainkan. Dengan demikian penulis B hanya dapat menjadi debitur dan karyanya dicap sebagai "turunan".<sup>45</sup> Bukan kebetulan, di dunia Barat modern, yang bergantung pada kapitalisme finansial, metafora ketergantungan ekonomi mengelilingi pengaruh konsep, seperti terlihat dalam ungkapan seperti "B meminjam al dari A" atau "utang estetika B". Dalam wacana sejarah sastra (perbandingan), pandangan-pandangan seperti itu telah disisipkan ke dalam bangunan autentik (karya drama asli) yang berlaku, yang mempertahankan pengaruh penulis, bahasa, dan sastra. Konsep ortodoks tentang pengaruh dengan kausalitas, dan pengiriman nilai telah menjadi sasaran empuk para kritikus yang menganjurkan intertekstualitas dari Julia Kristeva (l 1941 M) dan Roland Barthes (w 1980 M) dan lainnya. Mereka telah menunjukkan keistimewaan pengaruh konservatif dari pencapaian sastra yang diautentikasi dan caranya mempertahankan sumber pengaruh sebagai penanda transendental<sup>46</sup> untuk karya-karya penulis selanjutnya<sup>47</sup>; menyerang sesuatu yang dipengaruhi oleh hierarki wacana yang berkuasa<sup>48</sup>; mempertanyakan kesederhanaan epistemologisnya, yang mereka lihat mirip dengan mekanika Newton (w 1727 M), dan tidak kalah pentingnya, juga mengkritik tajam layanannya terhadap kolonialisme<sup>49</sup> atau "imperialisme budaya nasionalistik" yang tersembunyi di balik "dugaan kosmopolitanisme"<sup>50</sup> sastra komparatif.<sup>51</sup> Ide poststruktural<sup>52</sup> dan postmodernis<sup>53</sup> tentang intertekstualitas, lahir di kalangan *neo-*

---

<sup>45</sup> Jan Walsh Hokenson, *The Culture of the Context: Comparative Literature Past and Future...*, hal 67.

<sup>46</sup> Transendental adalah sesuatu yang melampaui pemahaman terhadap pengalaman biasa dan penjelasan ilmiah. Hal-hal yang transenden bertentangan dengan dunia material.

<sup>47</sup> Tilottama Rajan, "Intertextuality and the Subject of Reading/Writing." J. Clayton and E. Rothstein. *Influence and Intertextuality in Literary History*. Madison: U of Wisconsin P, 1991, hal. 61-74.

<sup>48</sup> J. Clayton and E. Rothstein. *Intertextuality in Literary History...*, hal. 146-80. Still, Judith, and Michael Worton. "Introduction." *Intertextuality: Theories and Practices*. Ed. J. Still and M. Worton. Manchester: Manchester UP, 1990, hal 3-4.

<sup>49</sup> Susan Stanford Friedman, "Weavings: Intertextuality and the (Re)Birth of the Author." J. Clayton and E. Rothstein. *Influence and Intertextuality in Literary History...*, hal 151-152.

<sup>50</sup> Adalah ideologi yang menyatakan bahwa semua suku bangsa manusia merupakan satu komunitas tunggal yang memiliki moralitas yang sama.

<sup>51</sup> Orr, *Intertextuality: Debates and Contexts...*, hal 83.

<sup>52</sup> Adalah sebuah pikiran yang muncul akibat ketidakpuasan atau ketidaksetujuan pada pemikiran sebelumnya, yaitu strukturalisme. Pascastrukturalisme lahir sebagai dekonstruksi dari strukturalisme.

<sup>53</sup> Adalah gerakan abad akhir ke-20 dalam seni, arsitektur, dan kritik, yang melanjutkan modernisme. Termasuk dalam postmodernisme adalah interpretasi skeptis terhadap budaya,

*avant-garde*<sup>54</sup> dalam kritik *nouvelle*, mereka membentuk asal-usul intertekstualitas meskipun secara tidak langsung, sebagai cakrawala negatif dan skematis yang mendasari kemunculan figur-figur pemikiran teoretis baru.

Barthes<sup>55</sup>, misalnya memisahkan intertekstualitas dari kritik lama terhadap sumber dan pengaruh, yang baginya itu hanyalah akibat dari individualisme kemanusiaan dan pandangan kelas menengah tinggi tentang kepenulisan dan kepemilikan pribadi. Menurut Barthes (w 1980 M), intertekstualitas berbeda dari pengaruh terutama oleh dua karakteristik, yaitu ketidakrelevanan kepengarangan dan fakta bahwa ia memperkenalkan "volume sosial" ke dalam teks. Sebagaimana diketahui, kaum poststrukturalis membuka teks dan mengaitkannya dengan dunia luar teks, dalam pandangan mereka, struktur intratekstual dan wacana sosial sama-sama saling terhubung oleh rantai persilangan linguistik yang membentuk identitas karya sastra, yang karenanya dapat berubah dan relatif. Jadi tidak ada lagi entitas tekstual yang tegas, selesai, atau konsisten untuk menentukan asal, sebab, atau akibat.

Mereka yang berpolemik memuji intertekstualitas karena menjadi alternatif yang lebih sesuai dengan era teori relativitas Einstein.<sup>56</sup> Pergeseran dalam paradigma ilmiah sudah terbukti dalam perubahan pada dasar-dasar metafora dari konsep-konsep yang bersaing. Metafora memberi jalan pada citra tekstil intertekstualitas<sup>57</sup>: menggantikan aliran searah yang "alami" dan "spontan" muncul produksi artistik dengan desain dengan jalinan benang multiarah. Berbeda dengan pengaruh, intertekstualitas menggerogoti peran pengarang dan menunjukkan jiwa dan subjektivitasnya terstruktur secara linguistik. Ini membuka batas-batas baik antara teks dan antara dunia intra dan ekstratekstual. Sebagai ganti hubungan ganda hierarkis, dan kausal antara pengarang yang memengaruhi dan dipengaruhi, ia memperkenalkan pluralitas dan kekacauan teks, tetapi interaksi tidak hanya hubungan teks dengan karya agung pengarang masa lalu, tetapi juga dengan wacana kontemporer dan anonim, klise, dan stereotip. Intertekstualitas menolak kausalitas, menggantikannya dengan gagasan bahwa teks selanjutnya adalah teks yang memberikan status sumber

---

sastra, seni, filsafat, sejarah, ekonomi, arsitektur, fiksi, dan kritik sastra.

<sup>54</sup> Adalah istilah sejarah seni yang diciptakan pada 1960-an, pada periode yang sesuai dengan modernisme akhir atau seni postmodern awal.

<sup>55</sup> Roland Barthes, *"Theory of the Text."* Trans. Ian McCleod. *Untying the Text: A Post-Structuralist Reader*. Ed. R. Young. London: Routledge and Kegan Paul, 1981, hal. 32-45.

<sup>56</sup> Morgan; Frow *"Intertextuality and Ontology"*; Clayton dan Rothstein; Rajan; Stanford Friedman; Juvan, *"Vpliv in medbesedilnost"*

<sup>57</sup> Laurent Jenny, *"The Strategy of Form."* *French Literary Theory Today: A Reader*. Ed. Tzvetan Todorov. Cambridge: Cambridge UP, 1982, hal. 38.



kepada teks pendahulunya, sehingga dapat "menyebabkan" pengaruh pada dirinya sendiri. Selain itu, tidak ada teks yang utama dan asli karena selalu merupakan mosaik kutipan. Dalam teori intertekstual, pembaca menggantikan penulis yang sebelumnya dianggap sebagai sumber dan pemilik makna, karena penulis B selalu juga pembaca karya A, interpretasi A dan tanggapan penerima terhadapnya terjalin tak terpisahkan ke dalam produksi teks B. Oleh karena itu, penulis B merangkap sebagai pembaca, membaca dan menulis lalu diikat menjadi satu kesatuan.<sup>58</sup>

Konsep intertekstualitas yang lebih muda tampaknya masih berhubungan untuk memengaruhi dengan metode komparatif. Manfred Schmeling bukanlah orang pertama atau satu-satunya pembanding yang menyambut istilah intertekstualitas, menjelaskan bahwa istilah itu mendefinisikan hubungan antara karya sastra yang ditulis dalam bahasa yang berbeda lebih akurat.<sup>59</sup> Menurutnya, objek penelitian kritik komparatif harus menampilkan intertekstualitas internasional dan Susan Stanford Friedman mencatat bahwa logika intertekstualitas tidak terlihat dalam memengaruhi misalnya, dalam demonstrasi bagaimana seorang penulis mengadaptasi dan membentuk kembali sumbernya.<sup>60</sup> Banyak pembanding, terutama ketika mencoba untuk mempertahankan wibawa sastra nasional mereka, menekankan perjuangan kreatif penulis, penguasaan dan pengerjaan ulang, pengaruh (pendekatan nasional tetap menjadi pendekatan standar kebanyakan sarjana mapan dalam sastra komparatif saat ini berbeda dengan yang bekerja dalam studi budaya atau studi budaya komparatif, dalam "*Ideologije primerjalne književnosti*"). Mereka menekankan singularitas seorang penulis dari negara tertentu yang berhasil mengarahkan pengaruh yang dipahami sebagai aliran umum menjadi karya lokal, spesifik, dan orisinal.<sup>61</sup> Pendiri kritik komparatif dari Slovenia yaitu Anton Ocvirk (w 1980 M), memahami pengaruh sebagai "stimulus internal atau sarana untuk pembebasan pribadi", dia menjelaskan "pengaruh suatu bangsa terhadap suatu bangsa" seperti yang akan dilakukan Bloom (w 1999 M) nanti sebagai "kekuatan vital" yang bekerja dalam "proses psikologis yang dapat kita bandingkan dengan beberapa perjuangan

---

<sup>58</sup> Julia Kristeva. *Desire in Language: A Semiotic Approach to Literature and Art...*, hal. 65

<sup>59</sup> Manfred Schmeling. "*Textuelle Fremdbestimmung und literarischer Vergleich.*" *Neohelicon* 12.1 (1985), hal. 231-232.

<sup>60</sup> Susan Stanford Friedman, "*Weavings: Intertextuality and the (Re)Birth of the Author...*", hal. 155.

<sup>61</sup> Jan Walsh Hokenson, *The Culture of the Context: Comparative Literature Past and Future...*, hal. 66.

fana antara dua organisme yang berlomba-lomba untuk menaklukkan satu sama lain sambil melestarikan mereka"<sup>62</sup>. Berbeda dengan cita rasa Darwinisme budaya yang dapat dirasakan dalam argumen Ocvirk (w 1980 M), beberapa pendukung kosmopolitanisme<sup>63</sup> estetika tertarik untuk mengidealkan pertukaran silang, dialog, dan saling memperkaya penulis terpilih dari budaya yang berbeda. Dalam menyusun proyek-proyek universalistik "sastra dunia", mereka buta terhadap kekuatan politik atau ekonomi kolonialisme budaya yang menyalurkan pertukaran antarbudaya bersama-sama dengan gagasan mereka tentang apa yang menjadi milik "dunia". Justru konotasinya tentang "kekuasaan dan pemberdayaan," keterlibatannya dalam "kekuatan dan medan kekuatan" yang membuat pengaruh konsep, meskipun tampaknya ketinggalan zaman, lebih cocok untuk penjelasan kontekstualis tentang budaya. perubahan dan dialog antarbudaya daripada intertekstualitas postmodernis, dengan sentuhan formalis dari perubahan bentuk teks, bahasa, dan kode yang tidak dipersonalisasi, terbuka, dan tak berujung.<sup>64</sup> Menolak pengertian kausal dan hierarkis yang disederhanakan tentang pengaruh, dikedepankan aspek positif lainnya seperti anak sungai yang masuk, menghasilkan sesuatu yang sebelumnya tidak ada, baik secara kualitatif maupun kuantitatif. Sebagai kekuatan yang produktif secara budaya, pengaruh memberdayakan "cabang-cabang produksi budaya yang baru muncul" atau memperbaiki warisan yang stagnan dengan impor dan dorongan dari budaya asing. Dari sini, dapat disimpulkan bahwa pengaruh menandakan perbedaan ganda dan seringkali hal asing yang membentuk apa yang tampak sebagai penekanan pada aslinya.

Mempelajari pengaruh dalam keilmuan komparatif memang telah lama melampaui batas-batas hierarki sederhana dan hubungan biner antara dua pengarang, karya, atau sastra nasional. Pengaruh-pengaruh tertentu dewasa ini biasanya dianggap hanya sebagai masukan empiris yang harus didiskusikan dalam narasi-narasi dasar ketergantungan antarnegara yang lebih kompleks dan sistemik tentang arus dan periode sastra internasional atau transnasional, misalnya tentang perkembangan novel sentimental Eropa, romantisme, atau postmodernisme Barat.<sup>65</sup> Yuri Tynianov (w 1943 M) yang pada 1920-

---

<sup>62</sup> Anton Ocvirk, *Teorija primerjalne literarne zgodovine (A Theory of Comparative Literary History)*. Ljubljana: Znanstveno društvo, 1936, hal. 54-55.

<sup>63</sup> Yaitu gagasan bahwa seluruh umat manusia adalah anggota dari satu komunitas yang sama. Penganutnya dikenal dengan istilah kosmopolitan atau kosmopolit.

<sup>64</sup> Orr, *Intertextuality: Debates and Contexts...*, hal. 60-66.

<sup>65</sup> Janko Kos, "Teorija in praksa slovenske primerjalne književnosti" (*Theory and Practice of the Slovene Comparative Literature*). *Primerjalna književnost* 1.1-2 (1978), hal.

an membangun pemahaman dialektis tentang pengaruh dan tradisi dan melaluinya memengaruhi, kadang-kadang secara tidak langsung, banyak teori proses sastra dan antarsastra termasuk karya René Wellek (w 1995 M), Felix Vodička (w 1974 M), Yuri Lotman (w 1993 M), Dionýz urišin (w 1997 M), Claudio Guillén (w 2007 M), dan mungkin bahkan Harold Bloom (w 1999 M). Pandangan-pandangan teoretis Tynianov (w 1943 M) bersama dengan gagasan-gagasan formalis Rusia lainnya menunjukkan jalan yang mengarah melalui teori *dialogism* Mikhail Bakhtin (w 1975 M) langsung ke Kristeva (l 1941 M), sebagai "pendiri" intertekstualitas. Dipengaruhi secara intelektual oleh linguistik struktural, vitalisme Darwinis, dan dialektika revolusioner Tynianov (w 1943 M), dalam studinya tahun 1921 "*Dostoevskii i Gogol': K teorii parodii*", menantang gagasan tradisi sebagai durasi dan kontinuitas. Baginya perkembangan sastra pada dasarnya adalah sebuah perjuangan, sebuah substitusi dialektika dari kecenderungan-kecenderungan. Maka dalam mencari identitas sastranya, Dostoevsky (w 1881 M) menolak pengaruh berat penguasaan Nikolai Gogol (w 1852 M). Dia menganggap teknik Nikolai Gogol (w 1852 M) sebagai penulis pada dua tingkat yang kontradiktif, pada tingkat yang satu dia tampaknya mengikuti mereka, tetapi di sisi lain dia secara ironis mengubah maknanya. Dengan cara ini Tynianov (w 1943 M) mengoreksi historis positif sepihak dengan pengaruh konsep interaktif, yang dekat dengan Bloom (w 1999 M). Tynianov (w 1943 M) menganalisis secara menyeluruh cara kerja dan struktur pengaruh dalam teks, dan hampir menggantinya dengan gagasan mengubah bentuk asli dari sumber dan parodi, yang dipahami sebagai struktur dua tingkat di mana dua fase konsep berpikir secara runtun yang terdiri dari kebulatan tekad yang berbeda secara ilmu gaya bahasa dan evaluatif saling berhadapan dan teknik konstruktifnya masing-masing. Mengubah bentuk asli menjadi salah satu model yang masih kurang dieksplorasi, dari perkembangan teori intertekstualitas. Bakhtin (w 1975 M) berasal dari ide Tynianov (w 1943 M) tentang struktur perubahan bentuk dua tingkat dan memparodikan teori bahasa dan budaya umum yang dirujuk Kristeva (l 1941 M) ketika memperkenalkan konsep intertekstualitas.

Gagasan relasionalitas dan komunikasi pengalaman dan produksi keindahan seperti yang diperkenalkan Tynianov (w 1943 M) dan formalis Rusia lainnya mengarah pada konsep intertekstualitas, tetapi di sisi lain juga mengubah pengaruh gagasan. Dalam sastra sebagai sistem tahun 1971, misalnya Guillén (w 2007 M)

menggunakan ide-ide sistemik Tynianov (w 1943 M), Friedrich Schlegel (w 1829 M), Saussure (w 1913 M) dan pada pemahaman Harry Levin (w 1994 M) tentang kesepakatan sastra. Dia memahami tradisi tematik, citra dan kesepakatan formal atau genre sebagai kosa kata dan tata bahasa tingkat kedua yang diberikan kepada penulis melalui media sastra linguistik. sistem koordinat anonim seperti itu muncul melalui elemen yang terbentuk dari banyak pengaruh genetik berbeda yang terakumulasi dalam rentang waktu yang cukup lama. Dan hermeneutika serta teori resepsi juga memperbaharui pengaruh konsep. Mereka menunjukkan bahwa pengarang yang terpengaruh pertama-tama adalah seorang pembaca yang tanggapan dan interpretasinya terhadap suatu karya seni yang merangsang mengambil bentuk produksi sastra lain. Oleh karena itu pengaruhnya ternyata menjadi penerimaan kreatif yang sangat tergantung pada harapan pengarang kedua, cakrawala hermeneutik, kompetensi sastra, serta pada persepsinya tentang budaya asli dan penilaian tradisi sastra. Semua faktor itu bersama dengan strategi yang dibayangkan untuk bertindak di bidang sastra atau publik seseorang menentukan karya lain yang akan menarik perhatian penulis dan bagaimana ia akan memahami dan menggunakannya dalam teksnya sendiri serta akan menanggapi mereka dan dengan cara apa. Estetika memperbarui pengaruh konsep dengan "dialektika yang berhubungan dengan kompleks yang melekat dalam hubungan antarteks" atau "konsep inti yang sama yang dipengaruhi tidak lagi pasif.

Teori intertekstualitas membentuk kembali pemahaman tentang pengaruh, itu menunjukkan bahwa sumber-sumber yang dianggap primer itu sendiri tetapi transformasi intertekstual bergantung pada ensiklopedia budaya, ia menawarkan terminologi halus dari bentuk dan fungsi penerimaan kreatif sastra asing, sambil menghormati ruang linguistik dan budaya tertentu, tradisi, dan sistem sastra. Hal itu mendekonstruksi pengaruh permintaan, misalnya konsep pengarang, logika sebab akibat, dan batas antar teks, dan itu mengungkapkan kekuatan pengaruh sosial-politik hierarki, kolonialisme, dan pengaruh serta peran negatif dan positifnya dalam pembentukan identitas. Untuk alasan ini intertekstualitas dalam keilmuan sastra memicu munculnya model pengaruh lokal dan campuran sebagai kekuatan nalar dan hubungan antar sastra lainnya. Itu membuat pusat kontak interaktif, dialogis atau dua tingkat antara teks sastra dan konteks sastra atau non-sastra yang kerangka nasionalnya tidak lagi terbukti dengan sendirinya.<sup>66</sup>

---

<sup>66</sup> Marko Juvan, *"Towards a History of Intertextuality in Literary and Culture Studies"*

## 2. Perkembangan Intertekstualitas

Pendekatan-pendekatan<sup>67</sup> selanjutnya terhadap intertekstualitas telah mempertahankan dan mengubah dasar Kristeva (l 1941 M) dalam semiotika. Ilmu tanda yang dikembangkan oleh Saussure (w 1913 M) dan masih utuh dalam *Elements of Semiology* (1964) karya Barthes (w 1980 M) kurang diperlakukan sebagai ilmu dengan tujuan objektif dan hasil yang dapat diverifikasi dan lebih sebagai mode interpretasi. Teori mulai dari titik ini dalam tiga arah: (1) jalur dekonstruksi teka-teki dan kebingungan atau permainan pembaca; (2) apa yang dapat dianggap sebagai upaya untuk membatasi ruang intertekstual yang terus meluas yang disarankan oleh pendekatan dekonstruktif sebelumnya, dalam upaya menemukan kriteria dasar dari suatu metode yang dapat menyoroti analisis praktis intertekstualitas dalam sastra; dan (3) jalan sosial atau politik yang ditempuh oleh materialisme budaya atau kritik historis baru. Contohnya (1); Michel Riffaterre (w 2006 M), Jonathan Culler (l 1944 M) dan Gérard Genette (w 2018 M) akan mengilustrasikan beberapa aspek dasar (2); dan kritik *Rezeption* dan *Foucauldian* mungkin akan muncul sebagai perwakilan terbaik dari pendekatan terakhir (3).

Presentasi Bakhtin (w 1975 M) dalam seminar Barthes (w 1980 M) bahkan sebelum Kristeva (l 1941 M) pada tahun 1965, ketika itu Roland Barthes (w 1980 M) membangkitkan sesuatu seperti intertekstualitas dengan nama *cryptographie* dalam *Le degré zero de V écriture*<sup>68</sup> ia menggunakan istilah berikut:

*Tanpa ragu saya hari ini dapat memilih tulisan ini atau itu, dan dengan gerakan itu menegaskan kebebasan saya, mengklaim kesegaran atau tradisi; tapi saya tidak bisa lagi mengembangkannya dalam jangka waktu lama tanpa menjadi tawanan sedikit demi sedikit dari kata-kata orang lain dan bahkan dari kata-kata saya sendiri. Sisa yang keras kepala, yang berasal dari semua tulisan sebelumnya dan dari masa lalu tulisan saya sendiri, menutupi suara kata-kata saya saat ini. Setiap jejak tertulis mengendap seperti unsur kimia, pertama transparan, polos dan netral, di mana durasi sederhana membuat masa lalu dalam suspensi muncul sedikit demi sedikit, kriptografi yang semakin padat.*

Intertekstualitas dalam arti bahwa sebuah teks mungkin tampak sebagai ekspresi spontan dan transparan dari niat seorang penulis, tetapi harus mengandung unsur-unsur teks lain. Barthes (w 1980 M) memberikan contoh luar biasa tentang hal ini di *S/Z* di mana ia memilih beberapa kutipan tanpa tanda kutip, beberapa referensi kode budaya,

---

University of Ljubljana, Volume 10 Issue 3 (September 2008) Article 1, hal. 29.

<sup>67</sup> Jay Clayton and Eric Rothstein, *Influence and Intertextuality in Literary History...*, hal. 21

<sup>68</sup> Roland Barthes, *El grado cero de la escritura, seguido de Nuevos ensayos críticos*. Trad. Nicolás Rosa. Madrid: Siglo Veintiun, 1972, hal. 25

stereotip, kebijaksanaan yang diterima, dan sebagainya dalam *Sarrasine* karya Honoré de Balzac (w 1850 M).

Barthes (w 1980 M) seperti Kristeva (l 1941 M) berpendapat bahwa keterbatasan pendekatan linguistik-strukturalis harus di atasi melalui pertemuan pengetahuan yang berbeda, yaitu materialisme dialektik dan studi fungsi serta perilaku psikologis manusia. Metode baru ini akan menghasilkan objek baru yang kita sebut teks dan intertekstual secara default, teks lain selalu hadir di dalamnya pada tingkat yang bervariasi dan dalam bentuk yang kurang lebih dapat dikenali.<sup>69</sup>

Visi Barthes (w 1980 M) tentang intertekstualitas juga menyoroti seringnya anonimitas "sumber" kutipan intertekstual. Ide ini tersirat dalam diskusi Kristeva (l 1941 M) tentang "penyerapan" teks-teks sosial, karena dapat dianggap sebagai jaringan ide-ide anonim, hal biasa, kearifan rakyat, dan elemen yang membentuk latar belakang kehidupan seseorang. Sementara studi pengaruh tradisional terutama mencari kiasan untuk karya-karya terkenal di masa lalu.<sup>70</sup> "Sudah membaca" menurut Barthes (w 1980 M) mencakup lebih dari sekadar gagasan bahwa kita semua memiliki pengetahuan konvensional yang sumbernya tidak dapat kita ingat. Ini meluas ke arah gagasan tentang subjek yang dibentuk oleh teks-teks budayanya, subjek seperti yang sudah dibaca ini yang mendekati teks itu sendiri merupakan pluralitas teks-teks lain, kode-kode yang tidak terbatas atau, lebih tepatnya, hilang.<sup>71</sup> Kristeva (l 1941 M) sendiri secara konsisten berargumentasi, sesuai dengan teori psikoanalitik Prancis yang baru, untuk redefinisi subjek seperti biasa sudah terbelah atau bahkan tersebar secara ekstrem. Patahnya subjek bacaan pasti terkait dengan penulis, atau kematian penulis seperti yang dikatakan Barthes (w 1980 M). Penolakan tersirat ini tidak persis sama dengan dorongan politik atau bahkan revolusioner yang ditekankan Kristeva (l 1941 M) dalam Bakhtin. Barthes (w 1980 M) cenderung terdengar agak netral dalam pengertiannya karena ia tampaknya selalu siap untuk mempolitisasi masalah selera.

Seperti penjelasan Barthes (w 1980 M) yang berharga tentang intertekstualitas, ia tidak menyediakan sarana bagi para kritikus dengan alat yang efektif untuk menganalisis teks sastra. Fakta bahwa

---

<sup>69</sup> Roland Barthes, *Theory of the Text. Untying the Text: A Post-Structuralist Reader...*, hal. 39.

<sup>70</sup> Barthes, Roland, *From Word to Text. Image-Music-Text*. Trans. Stephen Heath. London: Fontana, 1990, hal. 160.

<sup>71</sup> Roland Barthes, *S/Z*. Trans. Richard Miller. New York: Hill & Wang, 1974, hal. 10.

intertekstualitas<sup>72</sup> radikal Barthes (w 1980 M) mengesampingkan kemungkinan ketelitian dalam diskusi teks individu, sedemikian rupa sehingga untuk mencoba diskusi yang ketat seperti itu, ia harus mengurangi teori. Teori ini, bagaimanapun memiliki penemuan nyata atau setidaknya nilai ikon ide-ide adat tentang penulis, karya, dan representasi realitas.

Jalur kedua, di mana intertekstualitas digunakan untuk mencapai kepastian penafsiran yang lebih besar, telah diambil oleh para kritikus yang telah menerapkannya secara lebih efektif pada kritik praktis mereka, seperti Michel Riffaterre (w 2006 M), Jonathan Culler (l 1944 M) dan Gérard Genette (w 2018 M). Sementara yang terakhir mengutamakan teks sastra dalam arti sempit, yang pertama berkonsentrasi pada tindakan membaca dan Culler (l 1944 M) mengandalkan metode linguistik dan analoginya dengan wacana sastra untuk melaksanakan tugas kritisnya dari perspektif intertekstual. Namun terlepas dari perbedaan, pendekatan mereka sama-sama bertekad untuk menetapkan batas-batas tertentu pada ruang lingkup intertekstual dari setiap teks tertentu.

Mempertimbangkan peran pembaca yang relevan, Riffaterre (w 2006 M) mendekati intertekstualitas tidak hanya dari sudut pandang semua kemungkinan hubungan antar teks, tetapi sebagai karakteristik utama dan mendasar untuk membaca (sastra). Dia mendefinisikan fenomena sastra tidak hanya sebagai teks, tetapi juga pembacanya dan semua kemungkinan reaksi pembaca terhadap teks.<sup>73</sup>

Label ini memerlukan kualifikasi meskipun kadang-kadang disebut strukturalis, karena ia menolak pencarian strukturalis untuk tata bahasa yang mendalam dalam sastra, serta gagasan bahwa semua karya sastra dari jenis tertentu memiliki struktur yang sama. Sebaliknya, ia percaya bahwa satu-satunya struktur yang signifikan dalam sebuah karya sastra adalah apa yang dapat dipahami oleh pembaca. Namun juga harus dibedakan dari kritik tanggapan pembaca, karena karyanya didasarkan pada perhatian unsur-unsur tekstual yang wajib dikenali oleh pembaca.

Dia membedakan dua tahap membaca.<sup>74</sup> Yang pertama adalah pembacaan "tiruan" yang menghasilkan "makna" sebuah karya, pengodean pesan yang linier, kata demi kata, sesuai dengan asumsi

---

<sup>72</sup> Jay Clayton and Eric Rothstein, *Influence and Intertextuality in Literary History...*, hal. 23.

<sup>73</sup> Michel Riffaterre, *Text Production*. Trans. Terese Lyons. New York: Columbia University Press, 1983, hal. 3.

<sup>74</sup> Michel Riffaterre, *Syllepsis. Critical Inquiry*, The University of Chicago Press, 1980, hal. 625-627.

bahwa bahasa adalah referensi, bahwa kata-kata berhubungan langsung dengan kata yang lain. Namun dalam perjalanan membaca ini, seseorang menemukan "ketidakteraturan" seperti kesulitan, ketidakjelasan, momen yang tidak dapat ditentukan, bahasa kiasan atau kata-kata apa pun yang tidak dapat diterima dalam konteks tiruan sehingga mendorong pembaca untuk mencari "signifikansi" karya tersebut di tempat lain. Ini hanya muncul pada tahap kedua membaca, tidak lagi linier tetapi komparatif. Riffaterre (w 2006 M) mempertimbangkan dua kemungkinan, meskipun tidak eksklusif, cara membaca secara komparatif dan membaca secara intertekstual. Yang pertama mengacu pada cara di mana pembaca terus meninjau dan membandingkan ke belakang, mengenali pengulangan dan variasi pada struktur yang sama. Membaca intertekstual, di sisi lain sebagaimana yang dijelaskan oleh Riffaterre (w 2006 M) adalah "Persepsi kesepadanan serupa dari teks teks atau asumsi bahwa perbandingan tersebut harus dilakukan bahkan jika tidak ada intertekstualitas untuk menemukan perbandingan."

Makna ganda hanya ada sebagai tahap dalam proses membaca dan berfungsi untuk mengingatkan pembaca akan adanya intertekstualitas yang akan menyelesaikan kesulitan pekerjaan. Fungsi-fungsi ini ditinggalkan oleh intertekstualitas yang tidak ada, sebagai tanda-tanda intertekstualitas akan diselesaikan di tempat lain. "Petunjuk" semacam itu cukup untuk melatih pembacaan intertekstual, meskipun intertekstualitas tersebut belum diketahui atau telah hilang dengan tradisi yang digambarkannya.<sup>75</sup>

Menolak penyebaran makna ketidakpuasan, Riffaterre (w 2006 M) mengklaim bahwa hanya ada satu bacaan yang benar dan metode intertekstual adalah metode yang memandu pembaca dalam menafsirkannya. Menurutnya, kemampuan untuk mengenali kesenjangan dan kurangnya tata bahasa adalah bagian dari kompetensi linguistik setiap pembaca dan tidak memerlukan banyak pengetahuan atau wawasan.<sup>76</sup> Namun interpretasinya sendiri tentang puisi dan novel penuh dengan kiasan yang dipelajari dan mengacu pada perintah ensiklopedis sastra Prancis dan Inggris. Bagaimanapun, apa yang relevan dalam teorinya adalah perhatian dasarnya dengan efek pada pembaca dari anggapan tekstual sebelumnya. Pembaca mengandaikan bahwa ada intertekstualitas yang memberikan kesatuan struktural dan makna bahasa, tetapi keberhasilan atau kegagalan untuk menempatkan intertekstualitas pada bagian pembaca dalam arti tertentu tidak relevan

---

<sup>75</sup> Michel Riffaterre, *Syllepsis. Critical Inquiry...*, hal. 627.

<sup>76</sup> Michel Riffaterre, *The Intertextual Unconscious. Critical Inquiry* 13, 2, hal. 373.



dengan pengalaman membaca intertekstual. Analog jika tidak identik dengan pernyataan Kristeva (l 1941 M) bahwa setiap teks berada di bawah yurisdiksi wacana lain, tulisan Riffaterre (w 2006 M) menyatakan bahwa membaca sastra hanya mungkin jika pembaca mengakui bahwa teks mengartikan anggapan setelah interteks sedemikian rupa sehingga teks dapat dianggap sebagai urutan kata yang diorganisasikan sebagai sintagma dan sebuah urutan pra anggapan.<sup>77</sup>

Konsep pengetahuan bersama juga merupakan konsep sentral dalam teori Jonathan Culler (l 1944 M). Contoh Riffaterre (w 2006 M) menggambarkan independensi logis intertekstualitas dari banyak asumsi poststrukturalis. Culler (l 1944 M) juga berargumen tentang kekuatan intertekstualitas yang membatasi, meskipun tidak begitu mutlak seperti Riffaterre (w 2006 M), seperti hanya ada satu interpretasi yang tepat dari sebuah teks, yang dicapai melalui metode intertekstual. Dalam "*Presupposition and Intertextuality*", Culler (l 1944 M) menyarankan agar kita memulai studi intertekstualitas dengan mempertimbangkan dimensi linguistiknya dan dalam hal dua jenis pengandaian yaitu logis dan pragmatis. Yang pertama paling baik dianggap sebagai pengetahuan bersama sebuah kalimat. Jadi, pertanyaan "Apakah Anda sudah berhenti memukuli istri Anda?" mengandaikan bahwa seseorang sebelumnya membuat kebiasaan memukuli istrinya. Di sisi lain, kalimat seperti "Pada suatu waktu", meskipun miskin dalam pengandaian logis, sangat kaya akan pragmatis karena menghubungkan cerita yang mengikuti serangkaian cerita lain, mengidentifikasinya dengan kesepakatan genre, dan lainnya.<sup>78</sup> Analogi linguistik menurut Culler (l 1944 M) ada dua cara untuk mendekati intertekstualitas:

*Yang pertama adalah melihat pada pengandaian spesifik dari sebuah teks pemberi), cara teks itu menghasilkan sebuah prateks, sebuah ruang intertekstual yang penghuninya mungkin atau mungkin tidak sesuai dengan teks-teks aktual lainnya. Perusahaan kedua, studi tentang pengandaian retorik atau pragmatis, mengarah pada puisi yang kurang tertarik pada penghuni ruang intertekstual yang membuat sebuah karya dapat dipahami daripada kesepakatan yang mendasari aktivitas atau ruang nalar itu.<sup>79</sup>*

Keutamaan praktis dari proposal Culler (l 1944 M) adalah, membatasi serangkaian kemungkinan intertekstualitas kepada mereka yang disarankan secara logis atau pragmatis oleh karya yang sedang dipelajari, dan ia melakukannya tanpa mengecualikan wacana anonim yang sudah dibaca dari masyarakat. Teks yang biasanya diabaikan

---

<sup>77</sup> Michel Riffaterre, *Syllepsis. Critical Inquiry...*, hal. 627.

<sup>78</sup> Jonathan Culler, *Presupposition and Intertextuality*. *Modern Language Notes* 91, 1976, hal. 1392.

<sup>79</sup> Jonathan Culler, *Presupposition and Intertextuality...*, hal. 1395.

dalam studi pengaruh, dari sudut pandang ini Culler (1944 M) juga meminta perhatian pada kualitas kompleks dari hubungan yang ada antara pengaruh dan intertekstualitas. Ketika ia mengusulkan untuk mengikuti model linguistik (khususnya gagasan pengetahuan bersama), ia melakukannya sebagai sarana untuk menghindari bahaya untuk fokus mempelajari intertekstualitas, pada akhirnya hubungan teks dengan teks lain yang berpartisipasi dalam hal tertentu merupakan sesuatu yang sesuai dengan studi pengaruh. Menurut Culler (1944 M), inilah kesalahan yang dibuat Kristeva (1941 M) dalam analisisnya terhadap *Poésies Lautréamont*, sebuah bacaan yang mengecewakan bagi siapa pun yang mendapat kesan bahwa inti intertekstualitas adalah membawa kita melampaui studi sumber-sumber yang dapat diidentifikasi.<sup>80</sup>

Pendekatan Gérard Genette (w 2018 M) seperti proposal Michel Riffaterre (w 2006 M) dan Jonathan Culler (1944 M) terhadap subjek intertekstualitas dapat dianggap sebagai upaya untuk membatasi definisi intertekstualitas yang dikemukakan oleh Kristeva (1941 M), Derrida (w 2004 M), Barthes (w 1980 M), dan lainnya merasa hal itu sulit diterapkan pada mereka. berupa analisis praktis teks. Berbeda dengan minat Bakhtin (w 1975 M) dan Kristeva (1941 M) yang luas, yang tidak hanya linguistik tetapi juga sosial, politik, dan filosofis. Genette (w 2018 M) pada dasarnya berkonsentrasi pada teks sastra dalam arti kata yang ketat. Membaca gagasan Kristeva (1941 M) tentang intertekstualitas sebagai hal yang mengacu pada kehadiran literatur dan efektif dalam teks teks lain, ia menegaskan bahwa intertekstualitas adalah istilah yang tidak memadai dan mengusulkan transtekstualitas sebagai gantinya, yang dengannya ia berarti segalanya, baik itu yang tegas atau terpendam dan yang berhubungan satu sama lain. Oleh karena itu, meskipun ia berpusat pada teks sastra tertentu, ia mengakui bahwa itu tidak dapat lagi dipelajari secara terpisah. Objek puisi bukanlah teks yang dianggap kesinambungannya. Dalam arti yang lebih luas objek ini adalah transtekstualitas atau transendensi tekstual dari teks. Dalam *Palimpsestes*, kata terakhir tentang intertekstualitas, Genette (w 2018 M) menekankan pada globalitas gagasan transtekstualitas dan menawarkan lima subkategori:<sup>81</sup>

1. Intertekstualitas adalah hubungan bersama dalam satu waktu antara dua teks atau lebih, yaitu kehadiran efektif satu teks di teks lain yang terjadi melalui plagiarisme, kutipan atau kiasan.

---

<sup>80</sup> Jonathan Culler, *Presupposition and Intertextuality...*, hal. 1385.

<sup>81</sup> Gérard Genette, *Palimpsestes: la literatura en segundo grado*. Trans. C. Fernández Prieto. Madrid: Taurus, 1989, hal. 10-15.

2. *Paratext* adalah hubungan antara badan teks dan judulnya, subjudul, prasasti, ilustrasi, catatan, draf pertama, dan jenis sinyal tambahan lainnya yang mengelilingi teks dan terkadang mengomentarnya.
3. *Metatext* adalah relasi, biasanya disebut "komentar" yang menghubungkan satu teks dengan teks lain yang mengomentarnya tanpa mengutipnya atau tanpa menyebutkannya sama sekali. Ini adalah hubungan kritis sangat baik.
4. *Archtextuality* adalah kategori generik yang dimiliki sebuah teks. Teks mungkin tidak mengenali kualitas generiknya, yang harus diputuskan oleh pembacanya. Namun, persepsi umum ini sangat menentukan "cakrawala harapan" pembaca, dan penerimaan karya tersebut.
5. *Hypertextuality* adalah hubungan antara teks tersembunyi dan teks sebelumnya. Ia mendefinisikan *hypertext* sebagai setiap teks yang diturunkan dari teks sebelumnya melalui transformasi langsung atau tidak langsung (imitasi), tetapi tidak melalui komentar. Pada transformasi pertama, langsung atau sederhana, sebuah teks B mungkin tidak membuat referensi yang tegas ke teks sebelumnya A, tetapi tidak dapat eksis tanpa A. Sebagai contoh, *The Eneyd* dan *Ulysses*, dalam derajat yang berbeda, adalah dua *hypertext* dari *hypotext* (*previous text*) yang sama. Imitasi adalah jenis transformasi yang lebih kompleks, karena memerlukan aturan model umum.

Lima kategori yang ditetapkan oleh Genette (w 2018 M) cenderung tumpang tindih dalam hal praktik. Misalnya, *paratext* juga dapat berkontribusi untuk menentukan kualitas generik teks, sehingga menyatu dengan arktekstualitas. Hipertekstualitas dilihat sebagai adanya satu teks dalam teks lain tampaknya tidak jauh berbeda dengan intertekstualitas. Hanya dengan membatasi gagasan yang terakhir pada plagiarisme, kutipan atau kiasan, dan yang pertama pada parodi, dan literatur yang dapat memisahkan mereka. Namun kedua kategori itu jatuh bersama lagi ketika dia mengakui bahwa tidak ada karya sastra yang, pada tingkat tertentu tidak membangkitkan sastra yang lain, dalam pengertian ini, semua karya adalah hipertekstual.”<sup>82</sup> Orang bisa sama-sama mengatakan "intertekstual" daripada "hipertekstual" dalam pernyataan umum seperti ini.

Konsep-konsep Genette (w 2018 M) dapat dianggap sebagai titik tolak yang berguna untuk kemudian didefinisikan secara memadai oleh masing-masing kritikus, terlepas dari terminologi yang kompleks

---

<sup>82</sup> Gérard Genette, *Palimpsestos: la literatura en segundo grado...*, hal. 19.

dan tumpang tindih yang tidak dapat dihindari. Mereka berkontribusi untuk menggarisbawahi kompleksitas gagasan tentang intertekstualitas. Setiap teks terperangkap dalam jaringan hubungan antara bagian-bagian berbeda yang membentuknya, antara teks itu dan teks yang mendahuluinya, atau yang datang setelahnya, atau bahkan yang tidak pernah ada. Pada gilirannya, semua hubungan itu dapat dikatakan ada sejauh mereka dirasakan oleh pembaca, yang mungkin menemukan gema, tetapi mungkin sama-sama membungkamnya. Genette (w 2018 M) sendiri melangkah lebih jauh dengan menegaskan bahwa hiperteks dengan cara tertentu memperoleh keuntungan dari kesadaran pembaca tentang penandaan dan hubungan yang menentukan dengan *hypotext* (*previous text*)nya, sehingga menegaskan pernyataan Linda Hutcheon (l 1947 M) bahwa sebagian besar diskusi intertekstualitas berakhir dengan mempertimbangkan peran pembaca, tidak peduli seberapa formalistik mereka telah berusaha terdengar.<sup>83</sup> Seperti yang ditunjukkan oleh Worton (l 1951 M) dan Still (l 1958 M),<sup>84</sup> analisis Genette (w 2018 M) terhadap teks-teks individual mungkin kurang berkelanjutan, kurang dekat dibandingkan dengan analisis Riffaterre (w 2006 M), tetapi karyanya terus-menerus mengingatkan kita bahwa memori dapat mengubah sekaligus sebagai kenang-kenangan.

Jalan ketiga, yaitu menempatkan intertekstualitas pada layanan proyek-proyek politik dan sejarah dengan dua aliran yaitu estetika resepsi dan kritikus yang terkait dengan Michel Foucault. Yang pertama telah mencoba untuk memetakan perkembangan sejarah dengan melihat bagaimana hubungan intertekstual yang dibangkitkan oleh sebuah teks berubah dari waktu ke waktu. Pendukung utamanya di antaranya adalah Hans Robert Jauss (w 1997 M) dan Wolfgang Iser (w 2007 M) yang tidak terlalu bergantung pada istilah intertekstualitas, tetapi penyelidikan mereka terhadap kontinuitas dan perubahan menggunakan gagasan terkait. Gagasan<sup>85</sup> Jauss (w 1997 M) tentang "cakrawala harapan" yang dibawa pembaca ke sebuah karya menyerupai intertekstualitas, karena cakrawala pembaca dibangun oleh sistem norma dan kesepakatan yang diwariskan. Untuk studi bidang intertekstual ini, kritik resepsi Jauss (w 1997 M) menambahkan dimensi historis dengan menelusuri cara-cara di mana cakrawala pembaca yang berbeda menyimpang satu sama lain dari waktu ke

---

<sup>83</sup> Linda Hutcheon, *Literary Borrowing and Stealing: Plagiarism, Sources, Influences, and Intertexts*. English Studies in Canada XII.2, 1986, hal. 232.

<sup>84</sup> Michael Worton and Judith Still, *Intertextuality: Theories and Practices...*, hal. 23.

<sup>85</sup> Jay Clayton and Eric Rothstein, *Influence and Intertextuality in Literary History...*, hal. 26.

waktu. Sejauh kritik tanggapan pembaca Iser (w 2007 M), ia menggunakan konsep intertekstual serupa yaitu gagasan "repertoar teks", sebuah repertoar (daftar rencana permainan sandiwara) yang hanya ada pada pembaca dan diaktifkan oleh "referensi ke karya-karya sebelumnya, atau ke sosial dan norma-norma sejarah, atau seluruh budaya dari mana teks itu muncul".

Banyak pendekatan lain untuk subjek intertekstualitas dapat ditambahkan. Perkembangan teori semacam itu menggarisbawahi kualitas konsep yang tidak dapat dipahami yang dianalisis dalam esai ini. Namun itu juga merupakan bukti intertekstualitas yang semakin relevan dimainkan dalam kritik sastra kontemporer. Linda Hutcheon (l 1947 M) telah meminta perhatian bahwa perubahan khususnya dalam kritik telah terjadi seperti perubahan yang paling kritis yaitu, karena perubahan dalam literatur itu sendiri.<sup>86</sup> Oleh karena itu, sebuah karya sastra yang dibangun di atas prinsip intertekstualitas, seperti yang terjadi pada kebanyakan sastra postmodern, meminta pembacaan intertekstual serta metode interpretasi intertekstual. Harapannya adalah survei yang dikembangkan dalam esai ini akan berguna untuk menjawab tuntutan-tuntutan yang dibebankan kepada kita oleh sebuah literatur yang tidak kalah kompleksnya dengan periode di mana ia diproduksi.

### 3. Pendekatan Intertekstual Julia Kristeva

Dia adalah Julia Kristeva (l 1941 M), nenek moyang intertekstualitas yang menciptakan istilah 'intertekstualitas'. Kritikus sastra dan psikoanalisis feminis. Kristeva (l 1941 M) menggunakan istilah itu dalam esainya tentang Bakhtin (w 1975 M) dan intertekstualitas baik dalam "*Word, Dialogue and Novel*" pada tahun 1966 dan "*The Bounded Text*" pada tahun 1967. Esai banyak sisi ini menjelaskan fakta bahwa "Konsep intertekstualitas Kristen" berakar dari pembacaannya sendiri tentang *dialogism* Bakhtinian "sebagai permainan terbuka antara teks subjek dan teks penerima".<sup>87</sup> Dengan memanfaatkan *dialogism* dan corak Bakhtin (w 1975 M), Kristeva (l 1941 M) memperkenalkan Bakhtin (w 1975 M) kepada pembaca Prancis dan mempertahankan titik awal untuk studinya sendiri. Menurut Bakhtin (w 1975 M), teks adalah representasi dari berbagai wacana mulai dari komunikasi sehari-hari hingga wacana sosial, sejarah, sastra, jargon, dialek atau semua penggunaan lain dalam

---

<sup>86</sup> Linda Hutcheon, *Literary Borrowing and Stealing: Plagiarism, Sources, Influences, and Intertexts...*, hal. 231.

<sup>87</sup> Julia Kristeva, "Introduction". *The Kristeva Reader*, Columbia University Press, New York, 1986, hal. 34.

bahasa yang sama. Ini memiliki struktur berdampingan dalam kelompok (*heteroglossia*). Apa yang disebut Bakhtin (w 1975 M) sebagai *dialogism* dan *heteroglossia* disebut dalam arti tertentu sebagai intertekstualitas oleh Kristeva (l 1941 M).<sup>88</sup> Kristeva (l 1941 M) dengan tepat melihat Bakhtin (w 1975 M) sebagai salah satu kritikus pertama yang melihat teks tidak hanya sebagai struktur terorganisir yang tertutup dalam dirinya sendiri, tetapi sebagai struktur yang dihasilkan dalam kaitannya dengan struktur lain. Dalam “*Word, Dialogue, and Novel*” dia menyatakan bahwa:

*Apa yang memungkinkan dimensi dinamis bagi strukturalisme adalah konsep [Bakhtin] tentang 'kata sastra' sebagai persimpangan permukaan tekstual daripada titik (makna tetap) sebagai dialog di antara beberapa tulisan: bahwa penulis, penerima (atau karakter) dan konteks budaya kontemporer atau sebelumnya.*<sup>89</sup>

Kristeva (l 1941 M) juga menjelaskan *dialogism* Bakhtin (w 1975 M). Dia membayangkan teks berfungsi di sepanjang dua sumbu. Dia mencatat: "Status kata demikian didefinisikan secara horizontal (kata dalam teks milik subjek dan penerima tulisan) serta vertikal (kata dalam teks berorientasi pada korpus sastra anterior atau sinkronis)".<sup>90</sup> Sementara sumbu horizontal berisi tautan antara teks dan pembaca, sumbu vertikal menentukan sejumlah hubungan kompleks teks dengan teks lainnya. “Yang menyatukan sumbu-sumbu ini adalah kerangka kode-kode yang sudah ada sebelumnya yang mengatur dan membentuk setiap teks dan setiap tindakan membaca”.<sup>91</sup>

Mengambil istilah intertekstualitas berarti bahwa teks-teks berpotongan dan karena itu dapat dianalisis bersama adalah tidak salah. Namun Kristeva (l 1941 M) melanjutkan istilah itu melalui intertekstualitas berarti sesuatu yang jauh lebih menarik. Dalam karyanya *Revolution in Poetic Language* (1941) Kristeva (l 1941 M) memberikan analisis bahasa yang membantu memahami intertekstualitas. Dengan istilah 'intertekstualitas' berarti "cara di mana satu praktik penandaan dialihkan ke yang lain". Baginya, praktik penandaan tidak pernah sederhana dan terpadu. Ini adalah hasil dari banyak asal atau dorongan, dan karenanya tidak menghasilkan makna

---

<sup>88</sup> Mevlüde Zengin, *An Introduction To Intertextuality As A Literary Theory: Definitions, Axioms And The Originators*, Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi Sayı 25/1, 2016, Sayfa, hal. 313.

<sup>89</sup> Julia Kristeva, (1980). *Desire in Language: A Semiotic Approach to Literature and Art...*, hal. 65.

<sup>90</sup> Julia Kristeva, (1986). “Introduction”. *The Kristeva Reader...*, hal. 36-37.

<sup>91</sup> P. Childs and Fowler, (2006). *The Routledge Dictionary of Literary Terms*, Routledge, USA, hal. 121.

seragam yang sederhana.<sup>92</sup> Kristeva (l 1941 M) menjelaskan istilah 'intertekstualitas' dengan istilah 'transposisi'. Dia juga mengkritik mereka yang mengambil intertekstualitas untuk label modis untuk studi pengaruh sumber, menggambarkan kelemahan penggunaan intertekstualitas karena kesalahpahaman yang disebabkan oleh istilah di bagian berikut dari karyanya. Namun, seperti yang kita semua tahu intertekstualitas berarti transformasi.

*Istilah intertekstualitas menunjukkan transposisi dari satu (atau beberapa) sistem tanda ini ke dalam yang lain, tetapi karena istilah ini sering dipahami dalam pengertian dangkal pada "studi sumber", kami lebih memilih istilah transposisi karena istilah ini menetapkan bahwa peralihan dari satu sistem penandaan ke sistem penandaan lainnya menuntut artikulasi baru dari pengambilan posisi pelafalan tematik dan pengertian objektif. Jika seseorang mengakui bahwa setiap praktik penandaan adalah bidang transposisi dari berbagai sistem penandaan (antar tekstualitas), dia kemudian memahami bahwa "tempat" pengucapannya dan "objek" yang dilambangkannya tidak pernah tunggal, lengkap, dan identik dengan dirinya sendiri, tetapi selalu jamak, campuran, mampu ditabulasikan. Dengan cara ini polisemi [beberapa tingkatan atau jenis makna] juga dapat dilihat sebagai hasil dari kekebalan semiotik yaitu suatu kepatuhan pada sistem tanda yang berbeda.<sup>93</sup>*

Intertekstualitas dalam pemahaman Kristeva (l 1941 M) mengacu pada sifat dialogis dari semua jenis bahasa baik sastra maupun non-sastra. Teks sastra, bagi Kristeva (l 1941 M) tidak lagi dipandang sebagai entitas yang unik dan otonom, tetapi sebagai produk dari sejumlah kode yang sudah ada sebelumnya, wacana dan teks sebelumnya. Dalam hal ini, setiap kata dalam sebuah teks bersifat intertekstual dan oleh karena itu, ia harus dibaca tidak hanya dari segi makna yang dianggap ada di dalam teks, tetapi juga dari segi hubungan antara teks dan wacana budaya lain yang ada di luar teks. Seperti dapat dilihat, intertekstualitas Kristeva (l 1941 M) mengacu pada konsep penandaan dan makna dalam bahasa. Oleh karena itu, meskipun hubungan intertekstual tidak dimaksudkan oleh seorang pengarang, namun masih dapat ditemukan hubungan intertekstual di dalam dan di luar teks karena sifat bahasa yang dialogis dan munculnya makna dalam hubungan teks dengan teks lain.<sup>94</sup>

Teori intertekstualitas Kristeva (l 1941 M) tidak membuat pemisahan antara teks sastra dan teks non-sastra yang dihasilkan dalam budaya yang sama, yang merupakan sikap postmodern terhadap teks.

---

<sup>92</sup> N. McAfee dan Julia Kristeva, *Routledge*, New York, 2004, hal. 26.

<sup>93</sup> Julia Kristeva, *Revolution in Poetic Language*. (Trans. Margaret Waller, Intr. Leon S. Roudiez), Columbia UP, New York, 1984, hal. 59-60.

<sup>94</sup> Mevlüde Zengin, *An Introduction To Intertextuality As A Literary Theory: Definitions, Axioms And The Originators...*, hal. 315.

Semiotika strukturalis berpendapat bahwa, seperti yang dikatakan Allen (l 1963 M) tentang teks-teks, baik sastra maupun non-sastra seperti dokumen sejarah atau tulisan perjalanan, teks-teks yang berasal dari tradisi budaya lisan seperti mitos, atau teks budaya apa pun dapat dianalisis secara ilmiah karena “pada setiap penanda momen ada dan berfungsi dalam sistem sinkronis yang memberikan pertanda yang dapat ditentukan untuk penanda tersebut”.<sup>95</sup> Inilah yang dikritisi Kristeva (l 1941 M). Dia tidak pernah memisahkan studi bahasa dan subjektivitas. Ini karena dia melihat bahasa sebagai ucapan pribadi, sebagai pilihan pembicara atau penulis. Bahasa tidak bisa objektif karena tergantung pada subjektivitas penuturnya. Tidak ada jenis bahasa yang bisa objektif karena asumsi dan pengetahuan yang dimasukkan penulis ke dalam teksnya dan pembaca membawa ke sebuah teks. Pembaca yang berbeda pada akhirnya akan membawa pengalaman yang berbeda ke sebuah teks dengan cara yang sama seperti penulis menulis teks mereka dengan menempatkan pengalaman di dalam teks tersebut atau asumsi, dan wawasan mereka sendiri dan sebagainya. Noelle McAfee (w 1960 M) secara ringkas memberikan apa yang telah dilakukan Kristeva (l 1941 M):

*Di mana ahli bahasa dan filsuf lain telah mempelajari bahasa sebagai entitas statis yang terpisah, Kristeva bersikeras bahwa studi bahasa tidak dapat dipisahkan dari studi tentang makhluk yang berbicara. Alih-alih mempelajari bahasa itu sendiri, ia mempelajari proses penandaan, proses di mana makhluk yang berbicara melepaskan energinya dan memengaruhi ke dalam mode penandaan simbolisnya. Studinya tentang praktik penandaan bertumpu pada teori psikoanalitik, menggambar gambaran perkembangan makhluk yang berbicara, yang pertama kali mulai menandakan dengan baik sebelum dia mempelajari kata-kata. Penandaan pertama terjadi ketika anak masih tenggelam dalam bahasa, ruang psikis di mana energi dan dorongan awalnya diorientasikan dan diekspresikan. Bahkan ketika anak menjadi dewasa, dimensi semiotik ini akan terus terasa.<sup>96</sup>*

Ditegaskan bahwa bagi Kristeva (l 1941 M) tidak ada pembaca yang identik dan tidak ada pembacaan yang identik sebuah asumsi yang sangat penting dalam intertekstualitas. Kristeva (l 1941 M) mengambil ide Saussure (w 1913 M) dengan cara yang berbeda. Dalam Saussure (w 1913 M), penanda selalu menandakan ide atau konsep yang sama. Tetapi menurut Kristeva (l 1941 M) “pemaknaan bukanlah hal yang langsung” karena selalu diganggu oleh dorongan-dorongan yang lebih kuno. Ini juga berarti bahwa, sebagai makhluk yang berbicara, kita selalu bekerja dalam proses. Subjektivitas kita tidak pernah terbentuk

---

<sup>95</sup> Graham Allen, *Intertextuality*, Routledge, Taylor and Francis Group, London, 2000, hal. 31-32.

<sup>96</sup> N. McAfee dan Julia Kristeva, *Routledge...*, hal. 27.



sekali dan untuk selamanya. Bagi Kristeva (l 1941 M), teks telah menjadi “tempat perlawanan terhadap makna yang stabil”. Dia memiliki gagasan bahwa ahli semiotika mengabaikan "subjek manusia yang melakukan ucapan yang sedang dipertimbangkan". Mereka mengabaikan tidak hanya subjek manusia tetapi juga fakta bahwa "penanda adalah jamak, penuh dengan makna historis, diarahkan tidak begitu banyak ke petanda stabil untuk sejumlah penanda lainnya".<sup>97</sup> Revolusinya dalam *Poetic Language* (1974) benar-benar revolusioner dalam arti tesis utamanya adalah bahwa teks tidak bermakna dalam cara kita berpikir. Dengan kata lain, makna tidak dibuat hanya secara konseptual dengan kata-kata yang menunjukkan pikiran atau benda. Makna dibuat sebagian besar oleh aspek puitis dan afektif teks juga.<sup>98</sup> Semua ini merupakan titik awal bagi teori intertekstualitas Kristeva (l 1941 M). Kristeva (l 1941 M) juga menganggap teks subjek, teks penerima dan teks luar sebagai tiga dimensi dialog, dari mana teks itu sendiri menyerap. Koordinat ini selalu berinteraksi satu sama lain. Bagi Kristeva (l 1941 M):

*Termasuk dalam alam semesta nalar sebuah buku hanya sebagai wacana itu sendiri. Dengan demikian ia melebur dengan wacana lain ini, buku lain ini, dalam kaitannya dengan yang telah ditulis oleh penulis teksnya sendiri. Oleh karena itu sumbu horizontal (penerima subjek) dan sumbu vertikal (konteks teks) bertepatan, membawa fakta penting setiap kata (teks) adalah persimpangan kata [sic] (teks) di mana setidaknya satu kata lain (teks) dapat dibaca. Dalam karya Bakhtin, dua sumbu ini, yang disebutnya dialog dan dua cabang yang bertentangan tidak dibedakan secara jelas. Namun, apa yang tampak sebagai kurangnya ketelitian sebenarnya adalah wawasan yang pertama kali diperkenalkan ke dalam teori sastra oleh Bakhtin yaitu teks apa pun dibangun sebagai mosaik kutipan; teks apapun adalah penyerapan dan transformasi yang lain. Gagasan intertekstualitas menggantikan intersubjektivitas, dan bahasa puitis dibaca setidaknya ganda.<sup>99</sup>*

Kristeva (l 1941 M) menekankan bahwa penulis dan pembaca atau kritikus teks bergabung dalam proses produksi yang berkelanjutan yaitu mereka sedang dalam proses atas teks.<sup>100</sup> Kisah serupa yang diberikan oleh Roland Barthes (w 1980 M) menempatkan pembaca ke dalam proses membaca yang produktif dan aktif. Menurut Barthes (w 1980 M), teks kepenulisanlah yang membuat pembaca produktif dalam membaca teks. Dia mengemukakan dalam “*From Work to Text*” bahwa teks hanya dialami dalam aktivitas produksi. Oleh karena itu,

---

<sup>97</sup> Grama Allen, *Intertextuality*, Routledge..., hal. 32.

<sup>98</sup> N. McAfee dan Julia Kristeva, *Routledge...*, hal. 13.

<sup>99</sup> Julia Kristeva, “Introduction”. *The Kristeva Reader...*, hal. 37 dan Kristeva, J. (1980). *Desire in Language: A Semiotic Approach to Literature and Art...*, hal. 66.

<sup>100</sup> Julia Kristeva, “Introduction”. *The Kristeva Reader...*, hal. 86.

teks tidak dapat berhenti (misalnya di rak perpustakaan), gerakan tetapnya adalah gerakan memotong.<sup>101</sup> Dalam teori Barthes (w 1980 M), perhatian diberikan kepada pembaca dan proses membaca yang sebenarnya merupakan proses pembentukan makna. Seperti yang dituliskannya dalam *S/Z* (1970) tentang tindak membaca: “Aku ini yang mendekati teks itu sendiri sudah merupakan pluralitas teks lain, dari kode-kode yang tak terhitung, atau lebih tepatnya hilang”.<sup>102</sup> Seperti Barthes (w 1980 M), Kristeva (l 1941 M) menganggap membaca teks sebagai "rumit" dan "praktik campuran" di mana teks-teks lama dimasukkan ke dalam dialog yang baru. Ini "melibatkan pembaca serta 'subjek penulisan', subjek yang dibentuk bersama oleh kekuatan sejarah, ideologi, alam bawah sadar, dan diri manusia".<sup>103</sup>

Sebuah teks bagi Kristeva (l 1941 M) adalah “sebuah produksi yang tidak dapat dikurangi menjadi representasi”.<sup>104</sup> Dia menyiratkan bahwa "ide tidak disajikan sebagai produk jadi yang dapat dikonsumsi, tetapi disajikan sedemikian rupa untuk mendorong pembaca sendiri untuk melangkah ke dalam produksi makna".<sup>105</sup> Dalam teori intertekstual, teks didefinisikan sebagai proses produktif dan proses ini tunduk pada interpretasi yang dibuat oleh pembaca yang memiliki kumpulan dari banyak nilai dan hal dan dibentuk oleh budaya. Dengan demikian, makna teks tergantung pada penerimanya dan karenanya tidak stabil tetapi bervariasi. Dalam teori intertekstualitas Kristeva (l 1941 M), teks didekati sebagai konstruksi wacana yang sudah ada. Teks menjadi “sebuah unsur berbeda dari sebuah teks lain, sebuah intertekstualitas dalam ruang teks tertentu dengan beberapa ujaran yang diambil dari teks lain, berpotongan dan menetralkan satu sama lain”.<sup>106</sup> Untuk selanjutnya, penulis bagi Kristeva (l 1941 M), tidak membuat teks asli melainkan mereka menyusunnya dari teks-teks yang sudah ada sebelumnya, dan teks-teks itu tidak lebih dari kompilasi. Kualitas teks inilah yang umumnya menjadi pusat perhatian dalam intertekstualitas:

*Teori intertekstualitas menegaskan bahwa sebuah teks (untuk sementara dipahami dalam arti sempit) tidak dapat eksis sebagai suatu keseluruhan yang hermetis atau mandiri, dan dengan demikian tidak berfungsi sebagai suatu sistem tertutup. Ini karena dua alasan. Pertama, penulis adalah*

---

<sup>101</sup> Leitch, V. B, *The Norton Anthology of Theory and Criticism*, W. W. Norton and Company, London, 2001, hal. 1471.

<sup>102</sup> Roland Barthes, *S/Z...*, hal. 10.

<sup>103</sup> M. Becker-Leckrone, *Julia Kristeva and Literary Theory*, Palgrave Macmillan, England, 2005, hal. 13.

<sup>104</sup> Julia Kristeva, “Introduction”. *The Kristeva Reader...*, hal. 86.

<sup>105</sup> Graham Allen, *Intertextuality*, Routledge..., hal. 34.

<sup>106</sup> Julia Kristeva, *Desire in Language: A Semiotic Approach to Literature and Art...*, hal. 36.

*pembaca teks (dalam arti yang seluas-luasnya) sebelum ia menjadi pencipta teks, dan oleh karena itu karya seni mau tidak mau ditembakkan dengan referensi, kutipan, dan pengaruh dari segala jenis. Kedua, sebuah teks hanya tersedia melalui beberapa proses membaca tentang apa yang dihasilkan pada saat membaca adalah karena fertilisasi silang dari bahan tekstual yang dikemas (seperti sebuah buku) dengan semua teks yang dibawa pembaca ke itu.*<sup>107</sup>

Kristeva (l 1941 M) maupun para ahli teori lain menganggap makna intertekstualitas bukanlah sesuatu yang mutlak dan abadi atau esensial dan unsur dalam, melainkan bergantung pada proses membaca. Penyelidikan mereka “memperlakukan makna sebagai sesuatu yang dihasilkan, sesuatu yang spesifik pada waktu dan tempat, dan itu muncul di luar konteks itu”.<sup>108</sup> Ini berarti bahwa ada berbagai interpretasi teks sastra tergantung pada konteksnya berupa makna bukan tekstual tetapi kontekstual. Ini karena "sebuah artefak tidak lagi memiliki arti benda tertentu, tidak lagi mengungkap kebenaran benda tertentu di bawah pengawasan ketat para sarjana, melainkan berpartisipasi dalam berbagai hubungan dan koneksi yang memungkinkannya sedemikian rupa sehingga kemudian dapat diminta untuk mengungkapkan kebenarannya”. Kita harus sekali lagi mengingat bahwa pendekatan intertekstualitas terhadap teks dan maknanya adalah pendekatan poststrukturalis dan postmodernis dengan penekanannya pada teks yang saling ketergantungan pada pergeseran makna teks yang tidak stabil dan berubah melalui pengerjaan ulang teks-teks sebelumnya.

Sangat cocok jika menyebutkan kelompok Tel Quel dan ikatan mereka dengan intertekstualitas pada titik penelitian ini. Dengan esai-esainya yang membahas pascastrukturalisme dan dekonstruksi, Tel Quel, sebuah majalah sastra avant-garde yang didirikan pada tahun 1958 oleh Philippe Sollers (l 1936 M) dan Jean-Edern Hallier (w 1997 M) mengubah secara radikal pendekatan tradisional terhadap teks. Ini menantang kepercayaan konvensional dalam keunikan teks dan orisinalitas penulis, dan menghormati orisinalitas kreativitas penulis. Tel Quel menulis dan berkolaborasi dengan para pemikir dan ahli teori seperti Roland Barthes (w 1980 M), Jacques Derrida (w 2004 M), Jean-Pierre Faye (l 1925 M), Philippe Sollers (l 1936 M), Umberto Eco (w 2016 M), Gérard Genette (w 2018 M) bersama dengan Julia Kristeva (l 1941 M), menyelidiki hubungan radikal sastra dengan pemikiran politik dan filosofis. Kontribusi kelompok Tel Quel pada generasi teori

---

<sup>107</sup> M. Worton & Still, J, “Introduction”, *Intertextuality: Theories and Practices...*, hal. 1-2.

<sup>108</sup> R. West-Pavlov, *Space in Theory: Kristeva, Foucault, Deleuze*, Rodopi, New York, 2009, hal. 22

intertekstual adalah perlawanannya terhadap “stabilisasi hubungan penanda”.<sup>109</sup> Dengan demikian teks telah menjadi sesuatu yang menolak pemaknaan stabil. Ini mungkin salah satu pernyataan intertekstualitas yang paling signifikan. Dalam sebuah teks tidak ada pemikiran orisinal, tidak ada makna unik yang dimaksudkan yang diciptakan oleh kesadaran pengarang yang bersatu dan makna unik untuk ditemukan dan diuraikan oleh pembaca. Karena teks adalah “jaringan kutipan yang diambil dari pusat-pusat kebudayaan yang tak terhitung banyaknya”,<sup>110</sup> ia memiliki pluralitas makna, yaitu mencakup lapisan-lapisan makna.

Kristeva (1941 M) bersama dengan anggota Tel Quel lainnya, menyatakan bahwa intertekstualitas membuat pembalikan mendasar dari hubungan tradisional antara sebuah karya dan penulisnya, di mana karya dilihat sebagai produk dan penulis sebagai produser, dan karya dijadikan objek interpretasi, di belakangnya makna yang dalam seharusnya beranekaragam untuk diuraikan. Penekanan interpretasi intertekstual pada proses pembentukan makna teks daripada makna dalam teks yang secara tradisional dianggap sebagai objek interpretasi adalah perubahan paradigma yang signifikan yang berutang banyak pada ide-ide Kristeva (1941 M).<sup>111</sup>

### C. Jenis-jenis Intertekstualitas

Intertekstualitas dan hubungan intertekstual dapat dipisahkan menjadi tiga jenis: wajib, opsional, dan tak disengaja.<sup>112</sup> Variasi ini bergantung pada dua faktor utama: niat penulis, dan signifikansi referensi. Perbedaan antara tipe-tipe ini dan perbedaan-perbedaan di antara kategori-kategori itu tidak mutlak dan eksklusif, tetapi sebaliknya, dimanipulasi sedemikian rupa sehingga memungkinkan mereka dapat berdampingan dalam teks yang sama.<sup>113</sup>

#### 1. Wajib

Intertekstualitas wajib adalah ketika penulis dengan sengaja memunculkan perbandingan atau asosiasi antara dua teks atau lebih. Tanpa pemahaman yang ada sebelumnya atau keberhasilan memahami

---

<sup>109</sup> Graham Allen, *Intertextuality*, Routledge..., hal. 33.

<sup>110</sup> Roland Barthes, “From Work to Text”, *The Norton Anthology of Theory and Criticism...*, hal. 1468.

<sup>111</sup> Mevlüde Zengin, *An Introduction To Intertextuality As A Literary Theory: Definitions And The Originators...*, hal. 318.

<sup>112</sup> John Fitzsimmons, “Romantic and contemporary poetry: readings”. <https://handbook.cqu.edu.au/>. Diakses pada 14-03-2022.

<sup>113</sup> Michele Marrapodi, *Shakespeare, Italy, and intertextuality*. Manchester: Manchester University Press. ISBN 9780719066672. OCLC 56657010, 2004, hal. 22.

hal ini, pemahaman pembaca tentang teks dianggap tidak memadai.<sup>114</sup> Intertekstualitas wajib bergantung pada pembacaan atau pemahaman teks-teks lain yang ada sebelumnya, sebelum pemahaman penuh pada teks lain yang dapat dicapai.<sup>115</sup>

Beberapa definisi pada konsep intertekstualitas, di antaranya di sini dicantumkan definisi dari Michael Riffaterre (w 2006 M) tentang "intertekstualitas wajib": "Dengan intertekstualitas ini, diharapkan pembaca tidak dapat gagal untuk memahami arti teks, karena intertekstualitas meninggalkan jejak teks yang tak terhapuskan, nilai tetap formal yang memainkan peran yang wajib dibaca dan dipahami, dan mengatur deskripsi pesan dalam memahami ilmu sastra, yaitu proses menafsirkan pesan sesuai dengan referensi ganda yang ada."<sup>116</sup>

Maria Mitchell (w 1889 M) mencontohkan dalam menganalisis intertekstualitas wajib "*Rosencrantz and Guildenstern are Dead*" karya Tom Stoppard (w 1937 M) dengan "*Hamlet*" karya Shakespeare (w 1616 M).<sup>117</sup> Di *Hamlet* di mana kita pertama kali bertemu *Rosencrantz* dan *Guildenstern*, dan karena plot *Rosencrantz* dan *Guildenstern are Dead* lebih jelas, adegan tertentu dari *Hamlet* sebenarnya dilakukan dan dilihat dari perspektif yang berbeda. Menurut Mitchell (w 1889 M), pemahaman tentang *hypotext* (*previous text*) *Hamlet* ini, memberikan makna yang lebih dalam karena banyak tema universal dari *Rosencrantz* dan *Guildenstern* lebih dapat dikenali.

Laurent Jenny (w 1949 M) membedakan intertekstualitas yang tepat sebagai "hubungan teks ke teks sebagai terstruktur",<sup>118</sup> dan intertekstualitas lemah terdiri dari kiasan, kenangan sederhana: "Setiap kali ada pinjaman kata tekstual yang diabstraksikan dari konteksnya dan disisipkan ke dalam frasa tekstual baru, sebagai elemen paradigmatis". M. Riffaterre (w 2006 M) membedakan antara intertekstualitas acak dan intertekstualitas wajib. M. Riffaterre (w 2006 M) lebih suka mengabadikan studinya untuk intertekstualitas wajib yang disajikan dalam bentuk makna bahasa, sintaksis, satuan huruf acak, dan yang memerlukan referensi ke interteks.<sup>119</sup>

---

<sup>114</sup> John Fitzsimmons, "*Romantic and contemporary poetry: readings*". moodle.cqu.edu.au. Diakses pada 14-01-2022.

<sup>115</sup> Hannah Jacobmeyer, "*Ever After: A study in intertextuality*", Carl Hanser Verlag, 1998. Retrieved on 15 March 2018, hal. 92.

<sup>116</sup> Michael Riffaterre, "*La trace de l'intertexte*", La Pensée, n° 215, Oktober, 1980, hal. 5.

<sup>117</sup> Marea Mitchell, "*Hamlet and Rosencrantz and Guildenstern are dead: transformations and adaptation*". Sydney Studies in English. 33: 2007, hal. 39–55.

<sup>118</sup> Joseph Courtes Algirdas Julien Greimas, *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*. Paris.: Hachette, 1993, hal. 270.

<sup>119</sup> Iryna Vygnanska, *Intertextualité Biblique Et La Traduction*, Buletin Științific,

Intertekstualitas wajib memungkinkan untuk menstabilkan permainan persebaran teks yang disebabkan oleh penandaan teks lain. Tampaknya ketika makna kata-kata atau kelompok kata tertentu dalam teks bukanlah apa yang disepakati dialek sosial atau apa yang dibutuhkan konteksnya, tetapi makna yang dimiliki kata-kata atau kelompok kata ini dalam interteks. Makna ini tidak dapat diterima dalam dialek sosial dan tidak sesuai dengan konteksnya dianggap sebagai non-tata bahasa. Intertekstualitas kemudian menjadi tempat tata bahasa. Oleh karena itu intertekstualitas adalah objek yang diharapkan.<sup>120</sup>

Riffaterre (w 2006 M) memiliki pengertian bahwa pembaca diwajibkan untuk membuat koneksi yang diusulkan oleh penulis, ia tidak mungkin gagal untuk memahami intertekstualitas wajib (sebagai lawan dari intertekstualitas acak).<sup>121</sup> Riffaterre (w 2006 M) mampu menunjukkan betapa intertekstualitas sangat berfungsi dalam sebuah karya besar.<sup>122</sup> Dalam intertekstualitas wajib kita dianggap belum mengerti, atau kita hanya setengah mengerti, jika pembacaan teks tidak diatur oleh kehadiran intertekstualitas yang saling berhubungan satu sama lain.<sup>123</sup>

Intertekstualitas dengan demikian membuka kemungkinan untuk menyoroiti karya signifikansi puisi itu. Bukan kebetulan bahwa Ponge (w 1988 M) menafsirkan karya Malherbe (w 1628 M) melalui filter Mallarmean (w 1898 M). Dalam puisi yang dipelajari oleh Riffaterre (w 2006 M), "*The Rock*", interteks sekali lagi adalah teks oleh Mallarmé: pada karya "*Makam Edgar Poe*". Tata bahasa puisi dan banyak lainnya dari Ponge (w 1988 M) terletak pada intertekstualitas Mallarmean (w 1898 M). Namun, dalam kasus interpretasi puisi Malherbe (w 1628 M), ini berada di hadapan intertekstualitas acak. Jika intertekstualitas wajib didasarkan pada ambiguitas puitis, intertekstualitas yang berpasangan menempatkan tiruan dalam posisi yang sulit karena "setiap gambar yang menyebabkan kesulitan dalam

---

Fascicula Filologie, Seria A, Vol. XXVIII, 2019, hal. 33.

<sup>120</sup> Michel Peterson, *La Critique Au Fonds D'un Puits? Poésie, Herméneutique Et Intertextualité*. Universidade Federal Do Rio Grande Do Sul, hal. 40

<sup>121</sup> M. Riffaterre, « *Les traces de l'intertexte* », *La Pensée*, n° 215 (octobre), 1980, hal. 4-18.

<sup>122</sup> Sébastien Hubier, *Intertextualité et comparatisme: entre anthropologie culturelle et théorie de la lecture*, Centre interdisciplinaire de recherche sur les langues et la pensée. Parcours de la reconnaissance intertextuelle, Éditions Presses universitaires de Reims, hal. 75-91, 2006, *Approches interdisciplinaires de la lecture*, ISSN 1771-236X, 2-915271-14-3. fihal-02976766f

<sup>123</sup> Michaël Riffaterre, *Production du roman: l'intertexte du Lys dans la vallée in L'Intertextualité: intertexte, autotexte, intratexte in Texte*, n°2, 1983, hal. 23-33.

batas-batas teks merujuk pada intertekstualitas pelengkap ”.<sup>124</sup>

Intertekstualitas pelengkap akhirnya “menyelesaikan” sampai titik tertentu intertekstualitas wajib karena memungkinkan ambiguitas terungkap dan memainkan jaringan sistemik: “Intertekstualitas tidak harus merupakan intertekstualitas yang diakui oleh sebuah karya lain, itu hanyalah sebuah bagian dari sistem deskriptif sebuah kata dari teks, tetapi sebuah bagian yang tidak sesuai dengan konteks di mana ia dimasukkan”. Oleh karena itu, intertekstualitas wajib mengandaikan baik pengetahuan tentang bahasa di mana penulis mengartikulasikan pidatonya dan pengetahuan tentang karya yang memainkan peran intertekstualitas karena "penyimpangan" (non-tata bahasa) tidak hanya terlihat oleh pembaca atau penerjemah jika mereka mengenal keduanya. Bukti inilah yang saat ini menyangkal penggunaan konsep intertekstualitas Bakhtinian yang seringkali tidak diteorikan. Jika tidak ada tanda independen dan sistemnya, pembaca mau tidak mau harus mengacu pada teks budaya dan jika ada teks yang berfungsi sebagai permainan pemisahan dengan teks lain, bagaimana kita dapat menghindari penggunaan interpretasi bahasa? Claude Pichois (w 2004 M) penerbit *Fleurs du mal dans la Pléiade*, menjawab pertanyaan ini dengan cara yang sangat sederhana: "Apakah komentar yang luar biasa karena kritikus Prancis dan asing yang brilian tidak salah memahami istilahnya? Jika untuk membaca *Virgil* Anda harus belajar bahasa Latin, untuk membaca *Baudelaire* Anda harus belajar bahasa pertengahan abad kesembilan belas yang hampir menjadi bahasa mati. Belajar bahasa juga tentang merekonstruksi struktur mental suatu zaman”.<sup>125</sup> Semacam karya Diltheyen (w 1911 M) yang tetap memungkinkan pembaca untuk menjelaskan dialektika isi, bentuk dan materi. Ketidakjelasan teks hanya dapat digunakan sejauh kita mendengar ambiguitas bahasa.

Tidak ada yang menghalangi interpretasi ketika proses sejarah muncul kembali, jika didasarkan pada unsur-unsur yang persepsinya wajib, dari mendeteksi kehadiran Plato (w 427 SM), Descartes (w 1650 M) atau bahkan Lacan (w 1981 M) dalam kisah cinta *Pysche and Cupid*. Memang dimulainya kembali unsur-unsur tradisi, asal-usul, struktur atau bentuk teks untuk menghargai sejauh mana kita akan diizinkan untuk membiarkan pekerjaan signifikansi menjadikan La Fontaine (w 1695 M) salah satu orang sezaman kita tanpa menyangkal

---

<sup>124</sup> Michel Peterson, *La Critique Au Fonds D'un Puits? Poésie, Herméneutique Et Intertextualité...*, hal. 40

<sup>125</sup> François Malherbe. *Oeuvres*. Paris: Gallimard, 1971. Hal. 820, col. “*Bibliothèque de la Pléiade*”.

untuk semua momen sejarah spesifik yang tak terhindarkan darinya.<sup>126</sup>

Analisis Riffaterre (w 2006 M) mengidentifikasi "nilai tetap formal" ini dalam teks-teks pendek. Yang terakhir menulis dengan aturan ketat, saat menulis melawan dengan elemen puitis, bahkan mempengaruhi dalam pikiran pembaca. Hal yang masuk akal jika dalam sebuah novel, intertekstualitas wajib harus cukup kuat "untuk mengizinkan penguraiannya memiliki makna ganda", artinya ia harus bertindak baik dalam pengertian intertekstual maupun pengertian kontekstual. Oleh karena itu, ini berarti:<sup>127</sup>

- a. Klise, intertekstualitas wajib adalah arti yang sebagian besar dimotivasi dalam budaya;
- b. Bahwa itu sudah hadir secara signifikan dalam teks itu sendiri;
- c. Bahwa pengertian kontekstual dari intertekstualitas dan teks di mana mereka terintegrasi menghadirkan hubungan kesamaan yang cukup di luar kutipan yang dikutip.

Menanggapi dalam rangka kondisi awal ini, harapannya untuk menunjukkan bahwa intertekstualitas wajib adalah tanda fundamental dalam budaya Barat. Kita akan melihat kehadirannya terbukti dalam bahwa intertekstualitas yang mengkondisikan integrasi ke dalam teks, "mengatur penguraian pesan dalam apa yang dimilikinya"<sup>128</sup> semuanya memiliki tujuan representasi. Selanjutnya, akan ditunjukkan bagaimana intertekstualitas wajib mengkondisikan integrasi gabungan intertekstual penting. Ini berasal dari tiga sumber: *Salammbô and Sentimental Education* oleh Gustave Flaubert (w 1880 M), *Hyperion d'Hôlderlin and Luna Park* oleh Eisa Triolet (w 1970 M). *Luna Park* tidak dijadikan referensi utama karena dua alasan yaitu yang tegas, transplantasinya tampaknya terbatas pada tingkat aktual, kemudian intertekstualitas acak mereka menambah produksi teks hanya dukungan biografis.

Pada jejak yang tegas pertama yaitu *black sun*, dan kemudian menunjukkan pentingnya dalam teks. Mari kita sebutkan sejak awal bahwa intertekstualitas wajib ini dikaitkan dengan hal puitis seperti *oxymoron*. *Oxymoron* adalah sebuah kiasan yang khusus untuk mendamaikan hal-hal yang berlawanan: "kejelasan kabur yang jatuh dari bintang-bintang" Corneille (w 1684 M) adalah contohnya. Sebuah figur, yang tertulis di persimpangan bahasa sebagai wacana, *oxymoron*

---

<sup>126</sup> Michel Peterson, *La Critique Au Fonds D'un Puits? Poésie, Herméneutique Et Intertextualité...*, hal. 41

<sup>127</sup> Mathieu Simard, *Pembacaan Intertekstual Blanche Atau Louis Aragon*, Université Du Québec, hal. 25

<sup>128</sup> Michael Riffaterre, « *La Trace De L'intertexte* », Dans *La Pensée*, N° 215, Oct, 1980, hal. 5



tampaknya sangat bermanfaat. Bukankah pada inti proyek modernitas politik terdapat sebuah *oxymoron* yang memerintahkan kita untuk bebas dan setara? Kiasan anti sosial terbuka secara paradoks pada kata hubung, mungkin karena ia ditunjukkan sebagai simbol universal dari pemisahan yang tidak dapat diperbaiki antara individu dan kota, antara gagasan dan tulisan.<sup>129</sup>

Riffaterre (w 2006 M) berpikir untuk memecahkan masalah dengan berbicara tentang intertekstualitas acak dan intertekstualitas wajib.<sup>130</sup> Akibatnya, intertekstualitas menjadi kendala dalam bacaan. Jika pembaca tidak memahaminya, itu adalah sifat teks yang akan diinginkan". Inilah sebabnya mengapa menyamakan konsep Riffaterre (w 2006 M) dengan "referensi teror". Gagasan yang dipertahankan dalam kerangka kerja ini adalah gagasan intertekstualitas wajib mengingat bahwa hal itu tertulis dalam teks dan meninggalkan bekas yang tak terhapuskan di atasnya.

Selain menghadirkan karakter bernama Marie Noire sebagai ganti karakter Blanche, seperti yang telah kita lihat di atas, teks tersebut bermain dengan ironi tertentu. Seorang pembaca secara sah mengharapkan bacaan yang pas setelah paragraf pertama pada sebuah novel yang bergantung pada ketidaktahuan seorang pemuda dengan moral yang buruk. Untuk menggagalkan harapan ini, teks menggunakan motif berulang, dan dapat dikatakan terkontaminasi oleh intertekstualitas wajib ini. Dalam kutipan, "tidak ada yang memiliki masa depan", Marie Noire tidak memiliki "penyesalan" atau "kenangan", dan beberapa potongan ingatannya berayun antara "pirang" dan "coklat". Dengan melakukan itu, teks kembali ke wilayah yang tidak ada "kenangan" yaitu melupakan, dengan demikian mengungkapkan lebih dari yang disembunyikannya. Seperti halnya pementasan cinta abad pertengahan atau romantis, akhirnya mengatakan hilangnya subjek melankolis melebihi hilangnya objek, teks membuat Marie Noire melakukan metafora yang mengkhianati niatnya.<sup>131</sup>

Sifat yang tepat dari hubungan ini dapat dipahami dengan membedakan antara intertekstualitas wajib dan intertekstualitas acak. Ini acak jika dibatasi pada persepsi interteks, karena persepsi ini bervariasi menurut pembacanya, dan untuk pembaca yang sama. Apakah budaya yang satu ini berkembang atau hilang sedikit demi sedikit. Dalam kasus seperti itu, persepsi intertekstualitas adalah

---

<sup>129</sup> Mathieu Simard, *Pembacaan Intertekstual Blanche Atau Louis Aragon...*, hal. 26

<sup>130</sup> Michaël Riffaterre, *La production du texte...*, hal.55; *Sémiotique de la poésie*, Paris, Seuil, 1983, hal. 16.

<sup>131</sup> Mathieu Simard, *Pembacaan Intertekstual Blanche Atau Louis Aragon...*hal. 28.

pembacaan ganda, yaitu pembaca menemukan makna pada segmen teks, dan menambahkan makna ke dalamnya sejauh ia juga mengenalinya dengan melihatnya di tempat lain. Intertekstualitas adalah objek kutipan.<sup>132</sup>

Intertekstualitas wajib ketika makna kata-kata tertentu dalam teks bukanlah apa yang diperbolehkan bahasa atau yang dibutuhkan oleh konteksnya, tetapi makna yang dimiliki kata-kata tersebut dalam interteks. Tidak dapat diterimanya makna ini dalam bahasa atau dalam konteks yang memaksa pembaca untuk berasumsi, pada hipotesis solusi yang ditawarkan dalam padanan formal dari teks yang dia coba uraikan. Oleh karena itu, intertekstualitas bukanlah objek kutipan, melainkan objek yang diandaikan.<sup>133</sup>

Intertekstualitas wajib disajikan dalam bentuk makna bahasa, sintaksis, tata bahasa bentuk kata dan yang secara mutlak memerlukan referensi intertekstualitas lain, bahkan jika tidak diidentifikasi oleh pembaca. Bagaimanapun, kebanyakan kritikus pada umumnya setuju, jauh dari perbedaan ini bahwa intertekstualitas selalu acak, selalu bergantung pada budaya pembaca. Intertekstualitas wajib tidak harus dengan intertekstualitas lain. Bukan tidak mungkin bagi pembaca untuk memahami teks, alias intertekstualitas wajib masih bisa dipahami oleh pembaca.<sup>134</sup>

Kita dapat berbicara tentang dua kategori fungsi intertekstual untuk menyederhanakan masalah, pertama sesuai dengan *hypotext* (*previous text*) yang dapat diidentifikasi (atau teks parodi) yaitu parodi bagian-bagian tertentu dalam drama *Lamartine*, yang kedua adalah parodi kesepakatan teater, gaya, stereotip pemandangan, dan lainnya.<sup>135</sup> Kita juga bisa berbicara tentang intertekstualitas terbatas (atau wajib) di mana sebuah adegan replika diambil, dengan mengubahnya, ucapan tertentu dari *hypotext* (*previous text*) tertentu tentang intertekstualitas yang diperluas di mana itu terjadi. Ini tentang pemulihan elemen makro daripada mikro dari sebuah *hypotext* (*previous text*), contoh yang jelas adalah segmen *Orestie* yang ditulis ulang oleh Jean-Paul Sartre (w 1980 M) dalam drama *Les Mouches*. Kasus segmen drama *Traversin* dan *Cover* tentu saja sesuai dengan kategori pertama, tetapi penulis naskah menambahkan bumbu intertekstual yang lebih kompleks ke hidangan ini dengan secara

---

<sup>132</sup> Michael Riffaterre, *Ponge intertextuel*. Études françaises, vol. 17, n°1-2, 1981, hal. 74.

<sup>133</sup> Michael Riffaterre, *La trace de l'intertexte...*, hal. 5.

<sup>134</sup> Gignoux A-C, *De l'intertextualité à la réécriture*, in cahier de narratologie, n° 13, 2006, hal. 4.

<sup>135</sup> Jonathan Culler, 1976. *Presupposition and Intertextuality...*, hal. 110-118.

serentak memparodikan kesepakatan teater yang disukai beberapa orang sezamannya.

Intertekstualitas wajib adalah yang dapat dirasakan oleh pembaca sejak intertekstualitas meninggalkan jejak yang tak terhapuskan dalam teks, suatu penyebaran merata secara formal yang berperan sebagai penegasan bacaan dan mengatur penguraian pesan dalam apa yang dimilikinya secara pemahaman ilmu sastra”.<sup>136</sup>

Intertekstualitas wajib adalah apa yang dalam sebuah teks meninggalkan bekas yang tak terhapuskan yang kebangkitannya diperlukan bagi pembaca. Itu stabil, tidak dapat dihindari dan tidak dapat dihapus. Inilah yang Riffaterre (w 2006 M) ungkapkan dengan menekankan keunggulan interteks. Bahkan ditekankan lagi dengan ucapannya:

*Ini bahkan salah satu keuntungan dari gagasan interteks, keunggulannya yang paling mencolok atas sumber atau pengaruh, konsep fundamental kritik historis. Tidak perlu di sini untuk membuktikan kontak antara penulis dan pendahulunya. Agar ada interteks, pembaca cukup membuat hubungan antara dua teks atau lebih (Riffaterre (w 2006 M), 1979: 131).<sup>137</sup>*

## 2. Opsional

Intertekstualitas opsional memiliki dampak yang kurang penting pada signifikansi hiperteks. Ada kemungkinan tetapi tidak esensial, yaitu hubungan intertekstual bahwa jika dikenali, koneksi tersebut akan sedikit menggeser pemahaman teks.<sup>138</sup> Intertekstualitas opsional berarti dimungkinkan untuk menemukan koneksi ke beberapa teks dari satu frasa, atau tidak ada koneksi sama sekali.<sup>139</sup> Maksud penulis ketika menggunakan intertekstualitas opsional adalah untuk memberi penghormatan kepada penulis asli, atau untuk memberi penghargaan kepada mereka yang telah membaca *hypotext (previous text)*. Namun, pembacaan *hypotext (previous text)*<sup>140</sup> ini tidak diperlukan untuk pemahaman hiperteks (teks baru)<sup>141</sup>.

---

<sup>136</sup> Nathalie Piégay-Gros, *Introduction à l'intertextualité*, Dunod, Paris, 1996, hal. 15-16.

<sup>137</sup> Michael Riffaterre, «*Sémiotique intertextuelle: l'interprétant.*» *Revue d'esthétique* 1-2 (1979), hal. 131.

<sup>138</sup> J. Fitzsimmons, *Romantic and contemporary poetry: readings*. Retrieved from CQUniversity e-courses, LITR19049 - Romantic and Contemporary Poetry, <http://moodle.cqu.edu.au>

<sup>139</sup> Roz Ivanić, (1998). *Writing and identity: The discursual construction of identity in academic writing*. Amsterdam, Netherlands: John Benjamins Publishing Co.

<sup>140</sup> Hypotext adalah teks sebelumnya yang berfungsi sebagai sumber literatur berikutnya, atau hipertext. Misalnya, Homer's Odyssey dapat dianggap sebagai hipotesa bagi James Joyce's Ulysses.

<sup>141</sup> Hiperteks adalah paradigma antarmuka pengguna untuk menampilkan dokumen

Penggunaan intertekstualitas opsional mungkin sesuatu yang sederhana seperti karakter paralel atau alur cerita. Misalnya, seri *Harry Potter* karya J.K. Rowling (l 1965 M) memiliki banyak kesamaan dengan trilogi *Lord of the Rings* karya J. R. R. Tolkien (w 1973 M). Mereka berdua menerapkan penggunaan mentor penyihir tua (Profesor Dumbledore dan Gandalf) dan kelompok persahabatan kunci dibentuk untuk membantu protagonis (anak laki-laki yang tidak bersalah) dalam pencarian sulit mereka untuk mengalahkan penyihir yang kuat dan menghancurkan makhluk yang kuat.<sup>142</sup> Hubungan ini menarik dan J.K. Rowling (l 1965 M) kemungkinan besar dipengaruhi oleh novel fiksi dan fantasi lainnya. Namun, hal ini tidak penting untuk pemahaman novel *Harry Potter*.

Intertekstualitas opsional tematik diilustrasikan dengan sempurna oleh kutipan menurut definisi, dan mengambil isi teks yang dikutip. Ada juga intertekstualitas non-tema opsional misalnya, mempertimbangkan benar atau salah, contohnya ketika sebuah teks membangkitkan puisi Verlaine (w 1896 M) karena menggunakan versi aneh yang disukai penyair. Selain itu, hubungan ini dapat dianggap langsung atau tidak langsung misalnya, Fontanille (w 1948 M)<sup>143</sup> menempatkan "pola intersemiotik<sup>144</sup>" yang umum yang dapat sesuai dengan "bentuk kehidupan" oleh Wittgenstein (w 1951 M) sebagai elemen mediasi antara interteks. Intertekstualitas opsional selalu muncul bersama dengan fungsi independen.<sup>145</sup>

### 3. Tak Disengaja

Intertekstualitas acak atau tak disengaja adalah fungsi kompetensi pembaca yaitu kiasan dan kenangan dari teks lain yang ditemukan dalam teks.<sup>146</sup> Intertekstualitas yang tidak disengaja adalah ketika pembaca sering menghubungkan teks dengan teks lain, praktik budaya atau pengalaman pribadi, tanpa ada titik temu yang nyata di dalam teks asli. Penulis tidak berniat untuk membuat referensi intertekstual dan sepenuhnya berdasarkan pengetahuan pembaca

---

yang berisi referensi-silang otomatis ke dokumen lainnya yang disebut hiperlink.

<sup>142</sup> E. Keller, *Crafting a masterpiece: The genre mosaic of Harry Potter*. MSC, Harrisonburg, VA 22807, 2013, hal. 31.

<sup>143</sup> J. Fontanille, «L'intertextualité », *Sémiotique et littérature*, Paris, Presses Universitaires de France, 1999, hal. 133.

<sup>144</sup> Intersemiotik adalah pengungkapan makna dari suatu teks tulis dalam suatu bahasa ke dalam sistem tanda, makna atau bentuk yang berbeda. Contoh dalam proses ini adalah pengungkapan ulang sebuah novel menjadi film.

<sup>145</sup> Louis Hébert, *Intertextualité, interdiscursivité et intermédialité*. Université du Québec à Rimouski Lucie Guillemette, Université du Québec à Trois-Rivières, hal. 22.

<sup>146</sup> Iryna Vyganska, *Intertextualité Biblique Et La Traduction...*, hal. 43.

sebelumnya bahwa koneksi ini dibuat.<sup>147</sup> Seringkali ketika membaca buku atau menonton film, memori akan terpicu di benak pemirsa. Misalnya, ketika membaca *Moby-Dick* karya Herman Melville (w 1891 M), pembaca dapat menggunakan pengalamannya sebelumnya untuk membuat hubungan antara ukuran paus dan ukuran kapal pada cerita dalam novel tersebut.

Intertekstualitas opsional mungkin akan saling tumpang tindih dengan tema maupun studi pengaruh dalam ilmu sastra.<sup>148</sup> Penulis tidak bermaksud membuat referensi intertekstual dan sepenuhnya berdasarkan pengetahuan pembaca sendiri bahwa koneksi ini dibuat.<sup>149</sup> Intertekstualitas yang tidak disengaja, bisa dicontohkan seperti kita membuat lompatan mental yang hampir seketika yang menghubungkan kita dengan apa yang kita alami di masa sekarang dan apa yang kita alami di masa lalu. Sepanjang hari, kita menemukan pemicu yang menyebabkan kita mengalami semacam intertekstualitas pribadi dan kebetulan. Ketika pikiran kita memikirkan tentang membaca buku dan terjebak pada sebuah kata dan kemudian memikirkan buku atau lukisan lain, atau orang lain dalam percakapan yang Anda lakukan dengannya beberapa dekade lalu yang entah bagaimana terkait. Ini adalah salah satu contoh dari intertekstualitas tak disengaja.<sup>150</sup>

Tergantung pada bagaimana penulis menggunakan intertekstualitas tak disengaja tersebut, mungkin hal ini menjadi kurang efektif untuk pembaca tertentu. Beberapa pembaca, ketika koneksi dibuat dan disampaikan dengan jelas, bisa sangat menarik. Sementara di lain waktu, pembaca mungkin kehilangan hubungan yang terarah antara dua karya sastra atau karya tersebut dengan interpretasi yang lebih luas yang dilakukan oleh pembaca itu sendiri, dan tidak pernah direncanakan oleh penulisnya.<sup>151</sup>

Penulis tidak berniat membuat referensi intertekstual dan sepenuhnya berdasarkan pengetahuan pembaca sebelumnya bahwa koneksi ini dibuat. Seringkali ketika membaca buku atau menonton

---

<sup>147</sup> J. Fitzsimmons, *Romantic and contemporary poetry: readings*. Retrieved from CQUniversity e-courses, LITR19049 - Romantic and Contemporary Poetry, 2013, hal. 61.

<sup>148</sup> R. V. Ram, *Intertextuality as a Comparatist's Tool*, Department of English, sastra University, Kumbakonam, HuSS: International Journal of Research in Humanities and Social Sciences, Vol 3(1), 1–7, January–June 2016 ISSN (Online): 2349-8900, hal. 32.

<sup>149</sup> J. Wöhrle, *Drug-Coated Balloons for Coronary and Peripheral Interventional Procedures*. *Curr Cardiol Rep* 14, 635–641 (2012), hal. 12.

<sup>150</sup> Cantor Mary Thomas, <https://templebethel.org/accidental-intertextuality-cantor-mary-rebecca-thomas/>. Diakses 05-05-2022.

<sup>151</sup> C.S. Lewis, *Intertextuality*. Poem Solutions Limited, International House, 24 Holborn Viaduct, London, EC1A 2BN, United Kingdom, hal. 3.

film, memori akan terpicu di benak pemirsa.<sup>152</sup> Misalnya, ketika membaca *Moby Dick* karya Herman Melville (w 1891 M), seorang pembaca dapat menarik hubungan yang mendalam dengan kisah Alkitab tentang Yunus dan Paus, hanya dari penyebutan seorang pria dan seekor paus”.<sup>153</sup>

Melville (w 1891 M) mungkin tidak bermaksud untuk membuat interpretasi ini, para pembaca telah membuat hubungan ini sendiri. Dalam konteks ini, pengamatan Roland Barthes (w 1980 M) yang dikutip di bawah ini tampaknya sangat relevan, “Pembaca adalah ruang di mana semua kutipan yang membentuk tulisan ditulis tanpa ada yang hilang, kesatuan teks tidak terletak pada asalnya tetapi pada tujuannya.”<sup>154</sup>

Sikap ini tentu saja akan bertentangan terutama dengan konsep perbandingan tradisional tentang pengaruh otoritas. Definisi ulang Barthes (w 1980 M) tentang peran pembaca, ditambah dengan konsep Spivak (l 1942 M) tentang sastra tanpa batas, akan membuat pemilihan dalam perbandingan sastra. Manfaat utama dari pemilihan ini adalah bahwa sastra komparatif, sebagai suatu disiplin akan lebih tangguh dan dengan demikian lebih dapat bertahan dan bahwa pembanding akan merasa diberdayakan untuk mengeksplorasi hutan dan padang rumput yang baru, untuk meminjam ungkapan dari Milton (w 1674 M). Intertekstualitas dalam sastra *Renaissance* mungkin merupakan praktik Barat pertama yang tunduk pada sejumlah besar interpretasi.<sup>155</sup>

Masa lalu tekstual ini ditunjukkan secara teratur melalui kiasan atau kutipan. Dalam analisis yang lebih luas, intertekstualitas tidak hanya dikenal dalam ruang lingkup teks, tetapi lebih jauh lagi, ia juga muncul dalam stok karakter, kode sosial, atau tradisi lisan dalam mitos. Lingkup penerapan intertekstualitas tidak hanya muncul dalam teks ke teks lain, tetapi juga terjadi dalam praktik di mana wacana budaya tak terbatas ditorehkan oleh pengarang. Namun pandangan Kristeva (l 1941 M) tentang interaksi teks bukan entitas tunggal seperti itu mungkin untuk melihat teks dari berbagai identitas. Hal ini kemudian membuka dinamika intertekstualitas di dalam dan di luar sebuah teks.<sup>156</sup>

---

<sup>152</sup> J. Wöhrle, *Landasan Metodologis Proses Redaksional Wawasan Sejarah*. Walter de Gruyter, 2012. Terdapat di: <http://www.basicknowledge101.com/pdf/literacy/Intertextuality.pdf>

<sup>153</sup> R.V. Ram, *Intertextuality as a Comparatist's Tool...*, hal. 53.

<sup>154</sup> Roland Barthes, *Image – Music – Text*. Stephen Heath (transl.), London: Fontana, 1977, hal. 21.

<sup>155</sup> Maria Jesus Martinez Alfaro, *Intertextuality: Origins and Development of The Concept*. JSTOR: Atlantis, 1996, hal. 270.

<sup>156</sup> P. Prayer Elmo Raj, *Text/Texts: Interrogating Julia Kristeva's Concept of*

Teori ini yang kemudian dikembangkan dengan baik oleh para intelektual lain dalam identitas yang sama atau berbeda. Dalam sastra modern, intertekstualitas dapat ditemukan dalam karya sastra, musik, seni, fotografi, dan lain-lain.<sup>157</sup>

Alasan masih adanya kemiripan adalah karena adanya unsur-unsur tertentu dalam teks, baik itu dalam hal penokohan, alur cerita, gaya, dan banyak lagi. Tampaknya hal-hal ini terus berulang dalam kreasi sastra, dan rekreasi terus-menerus yang memang tak terelakkan.<sup>158</sup>

Contoh lain dari intertekstualitas yang tak disengaja adalah Film *Batman*, pada mobil pertama yang secara tegas diberi label sebagai "*Batmobile*", ada di *Detective Comics #48*.<sup>159</sup> Namun, mobil ini masih tidak seperti apa yang kita pikirkan ketika ide *Batmobile* disulap. Sebaliknya, mirip dengan mobil dari *Detective Comics #27*, dengan tambahan ornamen kap berbentuk kelelawar. Mobil pertama yang dianggap sebagai *Batmobile* tradisional berdasarkan desain, berasal dari *Batman #5*, dirancang oleh Jerry Rabîson (w 2011 M). Seperti yang dicatat di blog *Batmobile History*, "Desainnya dibuat hampir seluruhnya dari kain, dengan hanya sedikit kemiripan dengan mobil asli saat itu. Hasilnya adalah kombinasi kecepatan, gaya, dan kekuatan yang terus memengaruhi desain *Batmobile* saat ini".<sup>160</sup> Bagian paling mencolok dari ikonografi di sini adalah di bagian depan mobil. Gambar yang hampir menyerupai kerudung *Batman*, lengkap dengan mata yang tajam. Secara fisik mengikat desain mobil dengan ikonografi *Batman* sendiri. Mobil ini juga dilengkapi sirip yang mengalir di bagian belakang yang meniru tampilan jubah *Batman* yang sedang bergerak. Dari sini, model *Batmobile* yang paling menonjol adalah yang muncul di serial Televisi 1966, *Batman*, film 1989, *Batman [Burton 1989]* dan film 2005, *Batman Begins*. Alasan memilih ini sebagai model terkenal adalah karena tempat materi dalam budaya pop, dan daya tarik audiens yang lebih luas. Karena anggaran yang ketat, *Batmobile* untuk acara Televisi 66, didasarkan pada *Lincoln Futura 55*. Sebuah pasangan yang sempurna karena termasuk sirip di

---

*Intertextuality*. Research Gate, 2015, hal. 80.

<sup>157</sup> Maria Jesus Martinez Alfaro, *Intertextuality: Origins and Development of The Concept...*, 1996, hal. 271.

<sup>158</sup> Dominador. L. Pagliawan, *Inevitability of Intertextuality Among Literary Creations*. Journal of International Academic Research for Multidisciplinary. Leyte Normal University, Philippines, hal. 69.

<sup>159</sup> B. Kane, & B. Finger, *Detective Comics #48: The Secret Cavern*. DC Comics: Burbank, 1941, hal. 28.

<sup>160</sup> B. Spencer, *The History of the Batmobile [Online]*. Dari: <http://www.batmobilehistory.com/index.php> Terakhir diakses: 16-05-2022.

bagian belakang, seperti di komik. Hidungnya kemudian dibentuk menjadi motif kelelawar, sekali lagi, mirip dengan komiknya. Terlihat, di sisi dan roda mobil ada kelelawar kecil berwarna merah. Bentuk Kelelawar ini mengingatkan pada ornamen kap pada *Batmobile* yang diperkenalkan di *Detective Comics #48*. Jika ini disengaja, maka ini kemungkinan merupakan referensi opsional. Mengingat bahwa desain yang jauh lebih awal tidak banyak diketahui. Namun, jika tidak disengaja, maka itu adalah kasus intertekstualitas yang tidak disengaja, karena terserah pembaca untuk memperhatikan referensi itu. Intinya adalah intertekstualitas tak disengaja merupakan salah satu kategori utama dari intertekstualitas.<sup>161</sup>

#### D. Pengertian Teori Tarjih

Penjelasan tentang Tarjih pada bagian ini akan dibagi menjadi 2 bagian, yaitu: dari sisi etimologis (linguistik) dan dari sisi terminologis (idiomatik), agar memudahkan dalam memahami istilah "Tarjih" untuk para peneliti dan para mujtahid dalam proses penarjihan jika terjadi perbedaan atau pertentangan antara dalil.<sup>162</sup>

##### 1. Pengertian Etimologis

Sesungguhnya definisi secara bahasa atau etimologis untuk kata tarjih memerlukan pendalaman dan penelusuran lebih lanjut dari referensi-referensi tentang makna secara linguistik dari beberapa *Ma'âjim* dan *Qowâmîs*. Yaitu dengan mengembalikan makna asal kata yang diambil dan asal mulanya secara bahasa. Sedangkan untuk makna tarjih maka sesungguhnya telah terdapat beberapa referensi referensi terpercaya sejak adanya ilmu sejarah yang muncul dalam pembahasan hal ini. Di antara penjelasan definisi asal kata secara bahasa yaitu:

a. Dalam *Mu'jam Maqâyîs Al-Lughah*:

رَجَّحَ الرَّاءَ وَالْجِيمَ وَالْحَاءَ أَصْلٌ وَاحِدٌ ، يَدُلُّ عَلَى زَرَانَةٍ وَزِيَادَةٍ ، يُقَالُ : رَجَّحَ الشَّيْءَ وَهُوَ رَاجِحٌ إِذَا زُرِنَ

*Rajjaha* (berasal dari) *Râ*, *Jîm*, dan *Hâ'* dari satu asal, menunjukkan kepada timbangan dan kelebihan. Dikatakan: Dia menetapkan sesuatu dan dia *râjih* (lebih berat) jika ditimbang.<sup>163</sup>

<sup>161</sup> R.S. Miola, *Seven types of Intertextuality*. Manchester University Press, 2004, hal. 89.

<sup>162</sup> Robih Muroji, *At Ta'arudh wat Tarjih*, Disertasi Fakultas Ilmu Budaya dan Sosial, Universitas Konstantin, Al Jazair, hal. 160.

<sup>163</sup> Abu al Husain Ahmad bin Faris bin Zakariyya, *Mu'jam Maqoyisul Lughah*, Tahqiq: Abdus Salam Muhammad Harun, Darul Fikr, Cet: 2, 1979, Juz 2, hal. 489.



b. Dalam *Lisân Al-‘Arab*:

الرَّاجِحُ الْوَازِنُ ، وَرَجَّحَ الشَّيْءَ بِيَدِهِ وَرَزَنَهُ وَنَظَرَ مَا ثَقَلَهُ ، وَأَرْجَحُ الْمِيزَانَ أَيُّ  
أَثْقَلَهُ حَتَّى مَالَ ، وَالتَّرْجِيحُ التَّدْبِيبُ بَيْنَ شَيْئَيْنِ عَامٌّ فِي كُلِّ مَا يُشْبِهُهُ

*Al-Râjih Al-Wâzin (Penimbang), menarjih sesuatu dengan tangannya, menimbanginya, melihat bobotnya, dan merâjihkan timbangan yaitu memberatkannya sampai condong (ke salah satu sisi). Tarjih adalah osilasi<sup>164</sup> antara dua hal secara umum di semua hal yang semisal.<sup>165</sup>*

c. Dalam *Al-Qâmûs Al-Muhîth*:

رَجَّحَ الْمِيزَانَ يُرَجِّحُ رُجُوحًا وَرَجْحَانًا مَالَ وَأَرْجَحَ لَهُ وَرَجَّحَ أَعْطَاهُ رَاجِحًا ،  
وَتَرَجَّحُ تَدْبِيبُ

*“Menarjih timbangan yurajjihu rujûhan dan rajhânan cenderung dan aku menarjihkannya dan rajjaha (artinya) memberikannya yang rajih, dan tarajjuhun (artinya) osilasi.”<sup>166</sup>*

d. Dalam *Al-Misbâh Al-Munîr*:

رَجَّحَ الشَّيْءَ يُرَجِّحُ بِمَفْتَحَيْنِ وَرَجَّحَ رُجُوحًا وَالْإِسْمُ الرَّجْحَانُ إِذَا زَادَ وَرُزْنُهُ ، وَرَجَّحَ  
الْمِيزَانَ إِذَا ثَقُلَتْ كَفْتُهُ بِالْمَوْزُونِ ، وَرَجَّحْتُ الشَّيْءَ بِالتَّثْقِيلِ فَضَلْتُهُ وَفَوَيْتُهُ

*“Menarjih sesuatu, yurajjih dengan dua fathah, dan rajjaha rujûhan dan ism Al-rajhân jika lebih timbangannya, dan menarjih timbangan jika lebih berat sesuai yang ditimbang, dan menarjih sesuatu dengan memberatkan kelebihanannya dan menguatkannya.”<sup>167</sup>*

Intisari dari apa yang diutarakan dalam *mu'jam* dan kamus Arab tentang definisi asal kalimat tarjih sesungguhnya ditakwilkan ke banyak makna di antaranya yaitu ketenangan, tambahan, melihat dari sisi berat, condong, getaran, mengutamakan, dan menguatkan. Dan tarjih berasal dari *wazn tafîl* yaitu *fi'l muta'addî* ke satu *maf'ûl* dalam keadaan menurunkan makna pada ada sesuatu atau kepada dua *maf'ûl* dalam keadaan menurunkan makna di dua hal dengan tujuan

<sup>164</sup> Osilasi (vibrasi atau getaran) adalah variasi periodik terhadap waktu dari suatu hasil pengukuran, contohnya pada ayunan bandul

<sup>165</sup> Jamaluddin Abul Fadhl Muhammad bin Makrom bin ‘Ali, *Lisanul ‘Arob*, Tahqiq: Abdullah ‘Ali al Kabir, dan lainnya. Cairo: Darul Ma’arif, hal. 1586.

<sup>166</sup> Majdud Diin Ahmad bin Ya’qub, *Al Qomus Al Muhith*, Hai’ah Misriyyah al ‘Aammah lil Kitab, Cetakan ke 3, 1978, Jilid 1, hal. 220.

<sup>167</sup> Ahmad bin Muhammad bin ‘Ali al Muqri, *Al Misbah Al Munir fî Ghoriihis Syarhil Kabiir*, Mesir: Al Matba’ah Al Maymaniyyah, Juz 1, hal. 106.

perbandingan yaitu ada makna *tafdhîl & taqwiyyah*. Kalimat-kalimat ini juga terdapat pada ada beberapa referensi yang berkonsentrasi dengan istilah-istilah linguistik.

Tarjih berasal dari masdar *رَجَّحَ - يُرَجِّحُ* yang bermakna “menguatkan” dalam banyak hal namun tidak dalam perbedaan, karena memberi arti baru.<sup>168</sup> Di makna lain disebut pula artinya dengan merawat dan mengikat, seperti menarjih (menyeimbangkan) timbangan yaitu uang.<sup>169</sup> Muhammad Jawâd Mughniyah (w 1979 M) ﷺ mendefinisikan tarjih secara etimologis sebagai:

جَعَلَ الشَّيْءَ رَاجِحًا<sup>١٧٠</sup>

“Menjadikan sesuatu itu kuat.”

Ali bin Muhammad Al-Jurjânî (w 816 H) ﷺ mendefinisikan tarjih secara etimologis sebagai:

إِثْبَاتُ مَرْتَبَةٍ فِي أَحَدِ الدَّلِيلَيْنِ عَلَى الْآخَرِ<sup>١٧١</sup>

“Mengukuhkan (menguatkan) tingkatan salah satu dari kedua dalil (yang lebih kuat) dari dalil lainnya.

Pemikirannya *râjih* lebih utama daripada pendapat yang tidak *râjih*, dan dikatakan pula "mengutamakan" seperti seseorang yang mengatakan: "Aku menarjih sesuatu atau mengutamakan dan menguatkannya." Yaitu menetapkan keutamaan pada salah satu di antara kedua hal yang bertentangan dan menjadikannya sesuatu yang "*râjih*". Disebut juga sebagai majas untuk mempercayai sesuatu sebagai hal yang *râjih*. Oleh karena itu Imam Al-Sarkhâsî (w 490 H) ﷺ mengatakan:

*"(Tarjih) yaitu penampakan keutamaan di antara dua hal yang bertentangan sifatnya, bukan asalnya, maka ini menjadi contoh tentang pertentangan, kemudian tampaklah tambahan satu di antara kedua sisi. Dimana tambahan tersebut tidak mungkin berdiri sendiri hingga terjadi perbedaan atau ketetapan satu di antara keduanya yang lebih kuat."*<sup>172</sup>

<sup>168</sup> Muhammad bin Abi Bakar. *Mukhtar As Sihhah*, Darul Kutub Al 'Arabi 1981. Juz 1, hal. 99

<sup>169</sup> Abû Muhammad Abdurrahim bin Hasan, *Syarh Al-Asnâwi Nihâyatul Al-Sul Syarh Minhâju Al-Wushul ilâ 'Ilmi Al-Ushûl Al-Baidhâwi...*, Juz 3, hal. 971.

<sup>170</sup> Muhammad Jawad, *Ilmu Ushulul Fiqh fî Tsaubihil Jadid*, Beirut; Darul 'Ilm Lil Malaayiin, Cet. I, 1975, hal. 441

<sup>171</sup> Ali bin Muhammad. *At Ta'rifat*, Ibrahim al Abyari, Beirut: Darul Kutub al 'Arabi, Cet. 1, 1405 H, hal. 78.

<sup>172</sup> Al-Sarkhasî, *Ushul Al-Râkhî*, Beirut: Dâr Al-Kutub Al-'Ilmiyyah, 2001, Juz 2, hal. 249

Imam Al-Dabûsî (w 430 H) ﷺ telah menjelaskan tentang makna tarjih yaitu:

إِظْهَارُ الزِّيَادَةِ لِأَحَدِ الْمِثْلَيْنِ عَلَى الْآخَرَ وَصَفًا لَا أَصْلًا، مِنْ قَوْلِكَ  
 أَرْجَحْتُ الْوَزْنَ، إِذَا زِدْتَ جَانِبَ الْمَوْزُونِ حَتَّى مَالَتْ كَفَّتُهُ، وَطَمَّتْ كَفَّةُ  
 السِّنْجَابِ مِثْلًا لَا يُبْطَلُ قِيَامَ كَفَّتِي الْوَزْنِ، فَيَكُونُ الْوَزْنُ قِيَاسًا، وَلَكِنْ وَزْنٌ  
 رَاجِحٌ، أَي مَائِلٌ بِزِيَادَةٍ لَوْ أَفْرَدْتَ الزِّيَادَةَ عَلَى الْأَصْلِ لَمْ يَنْفُ بِهَا الْوَزْنُ فِي  
 مُقَابَلَةِ الْكَفَّةِ الْآخَرَى، فَكَانَ الرَّجْحَانُ عِبَارَةً عَمَّا يُعْبَرُ صِفَةَ الْوَزْنِ، لَا عَمَّا  
 يُقَوْمُ بِهِ الْوَزْنُ، عَلَى سَبِيلِ الْمُقَابَلَةِ

*"Menampakkan tambahan satu di antara kedua contoh yang lain sebagai suatu sifat bukan sebagai asal mulanya, contohnya jika Anda berkata: aku menarjih sebuah timbangan. Jika Anda menambahkan sesuatu pada hal yang ditimbang sampai bertambahlah berat timbangannya karena di sisi yang lain ada tupai yang yang masuk ke timbangan tersebut maka tambahan yang yang Anda tambahkan tersebut tidak membatalkan berat timbangan tersebut, maka timbangan itu adalah sebuah perbandingan. Artinya tambahan tersebut jika dinisbahkan kepada aslinya maka serupa dengan timbangan yang ada pada sisi lain maka penarjihan adalah contoh atau sifat timbangan atau wazn. Bukan hal yang menjadikan wazn itu berdiri sendiri, sebagai penerimaan."<sup>173</sup>*

Penjelasan definisi dari Imam Al-Sarkhâsî (w 490 H) ﷺ dan Imam Al-Dabûsî (w 430 H) ﷺ bahwa mereka berdua tidak membedakan antara definisi tarjih secara etimologis dan terminologis, di mana Imam Al-Dabûsî (w 430 H) ﷺ menambahkan dalam perkataannya pada definisi etimologis hal yang mirip antara etimologis dan terminologis sebagaimana yang beliau ungkapkan:

وَكَذَلِكَ رَجْحَانٌ عَلَى عِلَّةٍ يَكُونُ مِنْ هَذَا الطَّرِيقِ بِمَا يُعْبَرُ صِفَةَ الْقِيَاسِ إِلَى قُوَّةٍ....

*"Dan demikianlah penarjihan atas kecacatan menggunakan metode ini hingga sampai bisa mengubah sifat dari kias menuju kuat..."<sup>174</sup>*

Para ulama mazhab Hanafî mengemukakan tentang ikatan antara tarjih secara etimologis maupun terminologis. Tarjih juga diumpamakan seperti majas untuk mempercayai satu di antara dua hal

<sup>173</sup> Al-Dabûsî, *Taqwîm Adillatul Fiqh Tahdîd Adillatus Syara'*, bagian ke 2, ditahqiq oleh Abdul Jalil Al Atha', Dar Al-Nu'mân Lil Ulûm, hal. 732

<sup>174</sup> Al-Sarkhasî, *Ushul Al-Sarkhasî* (Beirut: Dâr Al-Kutub Al-'Ilmiyyah, 2000) Juz 2, hal. 250

yang *râjih* dan hal tersebut seperti yang didefinisikan oleh Imam Al-Âmidî (w 631 H) ﷺ:

التَّرْجِيحُ فِي اللُّغَةِ جَعْلُ الشَّيْءِ رَاجِحًا، وَيُقَالُ مَجَازًا لِاعْتِنَادِ الرَّجْحَانِ

“*Tarjih secara bahasa yaitu menguatkan sesuatu menjadi kuat, dan dikatakan (itu) majas untuk mempercayai yang *râjih**”<sup>175</sup>

Ini sudah mencakup segala arti meskipun seandainya ini adalah definisi tarjih secara etimologis meskipun tujuannya berbagai macam dan berbeda-beda. Jika salah satu dalil terdapat tambahan dari dalil lainnya maka dalil tersebut lebih *râjih* daripada dalil yang lain.

Al-Kafawî (w 1093 H) ﷺ mendefinisikan dalam kitab Al-Kulliyât bahwasannya:

التَّرْجِيحُ هُوَ بَيَانُ الْقُوَّةِ لِأَحَدِ الْمُتَعَارِضَيْنِ عَلَى الْآخَرِ<sup>176</sup>

“*Tarjih adalah menjelaskan kekuatan salah satu dari dua hal yang bertentangan dari hal lainnya.*

Zakariyyâ bin Muhammad Al-Anshârî (w 1520 H) ﷺ menjelaskan dalam Al-Hudûd Al-Anîqah disebutkan definisi tarjih secara etimologis adalah:

التَّرْجِيحُ إِثْبَاتُ مَرْبِيَّةٍ لِأَحَدِ الدَّلِيلَيْنِ عَلَى الْآخَرِ<sup>177</sup>

“*Tarjih adalah menetapkan keutamaan salah satu dalil dari dalil lainnya.*

Intisari dari beberapa definisi yang telah dijelaskan di atas adalah penguatan salah satu dari dua dalil. Dan para ulama menjelaskan bahwa tarjih bermakna kekuatan, penetapan tingkatan, penetapan keutamaan, yang satu sama lain definisinya tidak jauh berbeda antara satu sama lain dengan tambahan dan tampilan kepada berat, kecondongan, keutamaan, dan kekuatan. *Wallâhu A'lamu bi Al-Shawâb.*

## 2. Pengertian Terminologis

Tarjih mempunyai banyak pengertian yang berbeda-beda.

<sup>175</sup> Al-Âmidî, *Misykâtul Anwâr* (Beirut: Dâr Al-Kutub Al-‘Ilmiyyah, 2003) hal. 52

<sup>176</sup> Abul Baqo’ Ayyub bin Musa al Husaini. *Al Kulliyat, Mu’jam fil Mustholahat wal Furuq Al Lughowiyah*. Beirut: Mu’assasatur Risalah, Cet. 2, 1998, hal. 315.

<sup>177</sup> Zakariyya bin Muhammad Al-Anshârî. *Al-Hudûd Al-Anîqah wa Al-Ta’râfat Al-Daqîqah*, Tahqiq: Mazin al Mubaarok, Beirut: Darul Fikr al Mu’ashir, Cet. 1, 1991, hal. 83.

Menurut ulama, perbedaan ini disebabkan karena perbedaan pendapat para ulama mengenai eksistensi tarjih, 1) Diskursus tarjih itu merupakan karakteristik dalil (baik Al-Qur'an maupun hadis) itu sendiri; 2) Tarjih merupakan hasil pemikiran para mujtahid yang melakukan penarjihan.

Al-Shiddîqi<sup>178</sup> (w 1976 M) ﷺ dalam “Pokok-Pokok Dirayah Hadis”, menjelaskan beberapa syarat yang harus dipenuhi dalam penarjihan yang berkaitan dengan hadis:

- a. Sama dalam satu martabat, dalam hal ini tidak ada pertentangan antara Al-Qur'an dan hadis (meskipun hadis ahad). Karena keduanya adalah wahyu.
- b. Sama dalam hal kekuatannya, beberapa hadis yang hendak diunggulkan (tarjih), tidak dipandang berlawanan antara hadis mutawatir dengan hadis ahad. Maka yang harus dilakukan tarjih adalah hadis yang statusnya sama kuatnya.
- c. Kedua-duanya menetapkan suatu hukum yang satu waktu dan tempat. Karena pada dasarnya, tarjih adalah cabang dari pertentangan antara dua hukum.

Definisi tarjih secara terminologis (istilah) para ahli fikih berbeda pendapat dalam memberikan pengertian tarjih. Perbedaan ini disebabkan karena perbedaan pendapat mereka mengenai eksistensi tarjih.

Kelompok pertama, yang berpendapat bahwa tarjih adalah hasil pemikiran para mujtahid, memberikan definisi tarjih sebagai berikut: Imam Al-Râzi (w 606 H) ﷺ mendefinisikan tarjih adalah “Menguatkan salah satu dalil atas lainnya agar dapat diketahui mana dalil yang lebih kuat untuk diamalkan dan menggugurkan dalil lainnya”.<sup>179</sup> Sedangkan Imam Al-Baidhâwî (w 685 H) ﷺ mendefinisikan tarjih adalah: “Menguatkan salah satu tanda (dalil) untuk dapat diamalkan”<sup>180</sup> Al-Nasafî (w 710 H) ﷺ mendefinisikan tarjih dalam kitab “*Kasyf Al-Asrâr*” sebagai berikut: “Menampakkan nilai lebih salah satu dari dua dalil yang sama (kekuatannya) dari segi sifatnya, bukan asalnya”<sup>181</sup>

---

<sup>178</sup> H. Al-Shiddîqi, *Pokok-Pokok Kajian hadis Dirayah*. Jakarta: Bulan Bintang, 1976, hal. 281–282

<sup>179</sup> Fakhruddin Muhammad bin ‘Umar bin Husain Al-Râzi, *Al-Mahshûl fî Ilmi Al-Ushûl* (Beirut: Dâr Al-Kutub Al-‘Ilmiyyah, 2005) Juz 2, hal. 529.

<sup>180</sup> Abû Muhammad Abdurrahim bin Hasan Al-Asnâwi, *Syarh Al-Asnâwi Nihâyatu Al-Sul Syarh Minhâju Al-Wushul ilâ ‘Ilmi Al-Ushûl Al-Baidhâwî* (Kairo: Maktabah Ali Shabih, 2001), juz 3, hal. 155

<sup>181</sup> Ahmad Mulajibun bin Abi Said bin ‘Ubaidillah, *Kasyfu Al-Asrar Syarh Al-Mushannif ‘ala Al-Manar li an-Nasafi*. Juz 2. Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyah. 1986, hal.

Kelompok kedua berpendapat bahwa tarjih adalah karena karakteristik dalil itu sendiri, memberikan definisi tarjih sebagai berikut: Al-Âmidî (w 631 H) ﷺ mendefinisikan tarjih adalah: “Membandingkan salah satu dari dua dalil yang patut dijadikan dasar hukum yang saling bertentangan berdasarkan sesuatu yang mengharuskannya untuk diamankan dan menggugurkan dalil lainnya”.<sup>182</sup> Ibnu Hâjib (w 646 H) ﷺ mendefinisikan tarjih adalah: “Membandingkan dalil *dzannî* dengan berdasarkan sesuatu yang menguatkan atas dalil yang menentangnya”<sup>183</sup>

Hal-hal yang jika beberapa perkataan yang bertentangan yang tak mungkin dapat mencakup keseluruhan ayat, maka maksudnya adalah salah satunya, dan lainnya mengikutinya, dan lainnya maksudnya adalah salah satu dari keduanya. Jika para ulama usul fikih bersepakat terhadap dilarangnya penggunaan lafaz yang *musytarak* dalam dua makna atau lebih dari satu pembicara dalam satu waktu, maka dilarang pula dalam menyatukan (*al-jam'u*) antara kesimpulan dalil-dalilnya.<sup>184</sup> Sebagaimana *الْفَرْءُ* bisa bermakna haid, bisa pula suci, dan tak mungkin maksud artinya adalah keduanya secara bersamaan dalam satu waktu.

Imam Al-Mâwardî ﷺ (w 450 H)<sup>185</sup> berkata dalam mukadimah tafsirnya dua hal: Jika disepakati asal dari hakikatnya maka penggunaannya secara bahasa sama saja atau dalam syariat atau secara umum. Menentang penggabungannya dan tidak menggunakannya dalam hukum syariat seperti *الْفَرْءُ* yang dia adalah hakikat dalam suci dan hakikat dalam haidh, maka tidak boleh bagi para mujtahid untuk menggabungkannya. Hendaklah untuk berjihad kepada salah satu dari makna tersebut.<sup>186</sup>

Al-'Iz bin Abdi Al-Salâm (w 660 H) ﷺ berkata: “Perkataan

---

365.

<sup>182</sup> Syaikh Saifuddîn Al-Âmidî, *Al-Ihkam fî Ushul Al-Ahkam*, juz 4. Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyah. 1980, hal. 320.

<sup>183</sup> Ibn Al-Hâjib, *Syarh Mukthashar ibn Al-Hâjib* (Beirut: Dâr Al-Kutub Al-'Ilmiyyah, 2000), Juz 2, hal. 390.

<sup>184</sup> Al-Âmidî, *Al-Ihkam* (2/261), *Syarh Tanqihul Fushul*, Hal. 114-115, Al Asnawi, *At Tamhid*, hal. 173, *Syarh al Kaukab al Munir* (1/140)

<sup>185</sup> *Siyar A'lam An Nubala'* (Beirut: Dâr Al-Kutub Al-'Ilmiyyah, 2000), juz 18, hal. 64, *Tobaqot al Mufasssirîn* (Beirut: Dâr Al-Kutub Al-'Ilmiyyah, 2000), juz 1, hal. 427.

<sup>186</sup> Abu Al-Hasan Al-Mâwardî, *Al-Nukat Wa Al-'Uyûn (Tafsîr Al-Mâwardî)*, ed. Al-Sayyid bin Abdul Maqshûd bin Abdurrahîm (Dâr Al-Kutub Al-'Ilmiyyah, 2010), juz 1, hal. 39

yang utama adalah yang menunjukkan (dalil) Al-Qur'an di suatu tempat, atau sunah, atau ijmak umat atau *siyâq Al-kalâm*, dan jika perkataan mengandung dua makna, maka jika bisa diambil salah satu makna yang lebih jelas atau lebih disepakati dalam perkataan maka itu diutamakan.”<sup>187</sup> Hal yang demikian digunakan oleh para punggawa dari ulama tafsir, di antaranya adalah Imam Ibnu Katsîr rahimahullah (w 774 H) banyak mengutip dengan nada seperti ini:<sup>188</sup> Kedua perkataan tersebut mengandung makna yang bagus, tapi makna yang pertama lebih utama.<sup>189</sup> Demikian pula Imam Ibnu Jarîr *Al-Thabari* rahimahullah (w 310 H) hampir tak pernah luput dari tiap tafsir ayatnya dengan perkataannya: “Tafsir ayat yang utama menurutku adalah seperti ini dan ini.”

Imam Al-Mâwardî rahimahullah (w 450 H) mengatakan: “Tarjih adalah mengedepankan salah satu dari dua hal dengan dalil.”<sup>190</sup> Sebagian ulama berpendapat bahwa makna yang diutamakan (ditarjihkan) dengan dalil akan menjadi hukum dari makna yang tidak diutamakannya karena kekuatannya dengan adanya dalil yang menguatkannya, ini adalah asal yang dianggap sebagai salah satu metode penafsiran, karena apa yang dibawa oleh lafaz Al-Qur'an dari ikhtilaf makna menjadi penguat dalam hal itu. Maka diketahuilah hal yang ditarjihkan dan tidak.<sup>191</sup>

Penjelasan-penjelasan di atas, menjelaskan bahwa tarjih merupakan hasil perbuatan atau pemikiran para mujtahid, bukan karena sifat yang terkandung pada suatu dalil. Seorang mujtahid mengkaji dalil-dalil yang saling bertentangan, kemudian ia menjelaskan dalil yang lebih unggul karena adanya sesuatu yang mengunggulkannya berdasarkan alasan tarjih yang benar menurut pandangan mujtahid tersebut. Tujuan tarjih adalah agar seseorang dapat mengamalkan dalil yang dipandang lebih unggul. Berdasarkan penjelasan-penjelasan ini, maka dapat didefinisikan bahwa tarjih adalah: “Pengutamaan (mendahulukannya) seorang mujtahid terhadap salah satu dari dua dalil yang saling bertentangan berdasarkan sesuatu yang dapat mengunggulkannya agar dapat dalil tersebut diamalkan”.<sup>192</sup>

---

<sup>187</sup> *Al Isyârah ilal Ijaz...*, hal. 220.

<sup>188</sup> *Ad Duror Al Kaminah...*, juz 1, hal. 399

<sup>189</sup> *Tafsir Ibnu Katsîr...*, juz 8, hal. 283, Al-Syaukani, Muhammad bin Ali bin Muhammad bin Abdullah, *Fathul Qodir (Tafsir As Syaukani)*, Cet. Darul Ma'rifah, 2013, juz 2, hal. 274

<sup>190</sup> *Qowa'idut Tarjih 'Indal Mufasssîrîn...*, hal. 53.

<sup>191</sup> *Al-Nukat wa Al-'Uyun...*, juz 1, hal. 40

<sup>192</sup> Muhammad Wafaa, *Metode Tarjih Atas Kontradiksi Dalil-dalil Syara'*. Jatim: Al-Izzah. 2001, hal. 186.

## E. Perkembangan Teori Tarjih

Teori tarjih berkembang dari masa ke masa, berikut ini penulis jelaskan tentang perkembangan teori tarjih.

### 1. Sejarah Kemunculan Tarjih

Sejarah kemunculan tarjih sudah ada sejak zaman Rasulullah ﷺ, hal ini dapat kita jumpai pada hadis Bani *Quraidzah*. Al-Imam Muslim meriwayatkan dari ‘Abdullâh bin ‘Umar رضي الله عنه, bahwa Rasulullah ﷺ bersabda pada peristiwa *Ahzâb*:

حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ أَسْمَاءَ حَدَّثَنَا جُوَيْرِيَةُ بْنُ أَسْمَاءَ عَنْ نَافِعٍ عَنْ ابْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قَالَ قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَوْمَ الْأَحْزَابِ لَا يُصَلِّيَنَّ أَحَدٌ الْعَصْرَ إِلَّا فِي بَيْتِي فَرِيظَةً. فَأَدْرَكَ بَعْضُهُمُ الْعَصْرَ فِي الطَّرِيقِ، فَقَالَ بَعْضُهُمْ: لَا نُصَلِّي حَتَّى نَأْتِيَهَا. وَقَالَ بَعْضُهُمْ: بَلْ نُصَلِّي، لَمْ يُرِدْ مِنَّا ذَلِكَ. فَذَكَرَ ذَلِكَ لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَلَمْ يُعْتَفَ وَاحِدًا مِنْهُمْ

“Telah menceritakan kepada kami ‘Abdullâh bin Muhammad bin Asmâ’, telah menceritakan kepada kami Juwairiyah bin Asmâ’ dari Nâfi’ dari Ibnu ‘Umar رضي الله عنه berkata: Rasulullah ﷺ bersabda ketika hari (Perang) Ahzab: Janganlah ada satupun yang salat asar kecuali di perkampungan Bani Quraizhah.” Lalu ada di antara mereka mendapati waktu asar di tengah jalan, maka berkatalah sebagian mereka: “Kita tidak salat sampai tiba di sana.” Yang lain mengatakan: “Bahkan kita salat saat ini juga. Bukan itu yang Beliau ﷺ inginkan dari kita.” Kemudian hal itu disampaikan kepada Rasulullah ﷺ namun Beliau ﷺ tidak mencela satu pun di antara mereka.”<sup>193</sup>

Ibnu Hajar Al-’Asqalânî رحمته الله (w 852 H) setelah menerangkan sebagian isi hadis ini mengatakan: “Kesimpulan dari kisah ini ialah bahwa para sahabat ada yang memahami dan menarjihkan larangan ini berdasarkan hakikatnya. Mereka tidak memperdulikan habisnya waktu sebagai penguat larangan yang kedua terhadap larangan pertama yaitu menunda salat sampai akhir waktunya. Mereka menjadikan hadis ini sebagai dalil bolehnya menunda waktu salat karena disibukkan oleh peperangan, sama halnya dengan kejadian pada masa itu, dalam peristiwa *Khandaq*. Juga telah disebutkan dalam hadis Jâbir رضي الله عنه bahwa mereka salat asar setelah matahari terbenam karena sibuk berperang. Yang lain memahaminya dan menarjihkannya sebagai kiasan untuk mendorong mereka agar bersegera menuju Bani Quraizhah. Dari hadis

<sup>193</sup> Muhammad bin Ismâ’îl Al-Bukhârî, *Shahîh Al-Bukhârî*, ed. Abdul Bâqi, 1st ed. (Beirut: Pers Salafi, 1980). no. hadis 4119.



ini, jumbuh mengambil kesimpulan tidak ada dosa atas mereka yang sudah berjihad, karena Rasulullah ﷺ tidak mencela salah satu dari dua kelompok sahabat tersebut.” Ibnu Qayyim Al-Jauziyah (w 751 H) ﷺ mengatakan<sup>194</sup>: “Ahli fikih berselisih pendapat, mana dari kedua kelompok ini yang benar. Satu kelompok menyatakan bahwa yang benar adalah mereka yang menundanya. Seandainya kita bersama mereka tentulah kita tunda seperti mereka menundanya. Dan kita tidak mengerjakannya kecuali di perkampungan Bani Quraizah karena mengikuti perintah beliau sekaligus meninggalkan takwilan yang bertentangan dengan zahir hadis tersebut. Yang lain mengatakan bahwa yang benar adalah yang melakukan salat di jalan pada waktunya. Mereka memperoleh dua keutamaan yaitu bersegera mengerjakan perintah untuk berangkat menuju Bani Quraizah dan segera menuju keridaan Allah ﷻ dengan mendirikan salat pada waktunya lalu menyusul rombongan. Maka mereka mendapat dua keutamaan yaitu keutamaan jihad dan salat pada waktunya.

Beberapa sahabat mereka yang mengakhirkan salat asar paling mungkin adalah karena mereka uzur, bahkan menerima satu pahala karena bersandar kepada zahir dalil tersebut. Niat mereka hanyalah menjalankan perintah. Tapi untuk dikatakan bahwa mereka benar, sedangkan yang segera mengerjakan salat dan berangkat jihad adalah salah adalah tidak mungkin. Karena mereka yang salat di jalan berarti mengumpulkan dua dalil. Mereka memperoleh dua keutamaan, sehingga menerima dua pahala. Yang lain juga menerima pahala.”

‘Umar bin Khatthâb (w 23 H) ﷺ menarjihkan pendapatnya daripada pendapat Abû ‘Ubaidah bin Al-Jarrâh (w 40 H) ) ﷺ, lalu penarjihan ‘Umar (w 23 H) ﷺ atas pendapatnya tersebut yang dibenarkan oleh hadis Abdurrahmân bin ‘Auf (w 32 H) ﷺ:

حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُوسُفَ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ عَنْ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ عَبْدِ الْحَمِيدِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ زَيْدِ بْنِ الْخَطَّابِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْحَارِثِ بْنِ نَوْفَلٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبَّاسٍ أَنَّ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ خَرَجَ إِلَى الشَّأْمِ حَتَّى إِذَا كَانَ بِسَرَعٍ لَقِيَهُ أَمْرَاءُ الْأَجْنَادِ أَبُو عُبَيْدَةَ بْنُ الْجَرَّاحِ وَأَصْحَابُهُ فَأَخْبَرُوهُ أَنَّ الْوَبَاءَ قَدْ وَقَعَ بِأَرْضِ الشَّأْمِ قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ فَقَالَ عُمَرُ ادْعُ لِي الْمُهَاجِرِينَ الْأُولَى فَدَعَاهُمْ فَاسْتَشَارَهُمْ وَأَخْبَرَهُمْ أَنَّ الْوَبَاءَ قَدْ وَقَعَ بِالشَّأْمِ فَاحْتَلَفُوا فَقَالَ بَعْضُهُمْ قَدْ خَرَجْتَ لِأَمْرٍ وَلَا تَرَى أَنَّ تَرْجِعَ عَنْهُ وَقَالَ بَعْضُهُمْ مَعَكَ بَقِيَّةُ النَّاسِ وَأَصْحَابُ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَلَا تَرَى أَنَّ تُقَدِّمُهُمْ عَلَى هَذَا الْوَبَاءِ فَقَالَ ارْتَفِعُوا عَنِّي ثُمَّ قَالَ ادْعُوا لِي الْأَنْصَارَ فَدَعَوْهُمْ

<sup>194</sup> Ibn Al-Qoyyum Al-Jauziyah, *Zad Al-Ma'ad*..., 3/131

فَاسْتَشَارَهُمْ فَسَلَكُوا سَبِيلَ الْمُهَاجِرِينَ وَاخْتَلَفُوا كَاخْتِلَافِهِمْ فَقَالَ ارْتَبِعُوا عَنِّي ثُمَّ قَالَ ادْعُ لِي مَنْ كَانَ هَا هُنَا مِنْ مَشِيحَةَ فُرَيْشٍ مِنْ مُهَاجِرَةِ الْفَتْحِ فَدَعَوْهُمْ فَلَمْ يَخْتَلَفْ مِنْهُمْ عَلَيْهِ رَجُلَانِ فَقَالُوا نَرَى أَنْ تَرْجِعَ بِالنَّاسِ وَلَا تُقَدِّمَهُمْ عَلَيَّ هَذَا الْوَبَاءُ فَنَادَى عُمَرُ فِي النَّاسِ إِنِّي مُصَبِّحٌ عَلَى ظَهْرٍ فَأَصْبِحُوا عَلَيْهِ قَالَ أَبُو عُبَيْدَةَ بْنُ الْجَرَّاحِ أَفِرَارًا مِنْ قَدَرِ اللَّهِ فَقَالَ عُمَرُ لَوْ غَيْرَكَ قَالَمَا يَا أَبَا عُبَيْدَةَ نَعَمْ نَفِرُ مِنْ قَدَرِ اللَّهِ إِلَى قَدَرِ اللَّهِ أَرَأَيْتَ لَوْ كَانَ لَكَ إِبْلٌ هَبَطَتْ وَادِيًا لَهُ عُدُوتَانِ إِحْدَاهُمَا حَصْبَةٌ وَالْأُخْرَى جَدْبَةٌ أَلَيْسَ إِنْ رَعَيْتَ الْحَصْبَةَ رَعَيْتَهَا بِقَدَرِ اللَّهِ وَإِنْ رَعَيْتَ الْجَدْبَةَ رَعَيْتَهَا بِقَدَرِ اللَّهِ قَالَ فَجَاءَ عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ عَوْفٍ وَكَانَ مُتَعَبِيًّا فِي بَعْضِ حَاجَتِهِ فَقَالَ إِنَّ عِنْدِي فِي هَذَا عِلْمًا سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ إِذَا سَمِعْتُمْ بِهِ بِأَرْضٍ فَلَا تَقْدُمُوا عَلَيْهِ وَإِذَا وَقَعَ بِأَرْضٍ وَأَنْتُمْ بِهَا فَلَا تَخْرُجُوا فِرَارًا مِنْهُ قَالَ فَحَمَدَ اللَّهُ عُمَرُ ثُمَّ انْصَرَفَ

Telah menceritakan kepada kami [ 'Abdullāh bin Yūsuf] telah mengabarkan kepada kami [Mālik] dari [Ibnu Syihāb] dari [Abdul Hamād bin Abdurrahmān bin Zaid bin Al-Khatthāb] dari [ 'Abdullāh bin 'Abdullāh bin Al-Hārīs bin Naufal] dari [ 'Abdullāh bin 'Abbās] bahwa 'Umar bin Khatthāb ﷺ pernah bepergian menuju Syam, ketika ia sampai di daerah Sarghā, dia bertemu dengan panglima pasukan yaitu Abū 'Ubaidah bersama sahabat-sahabatnya, mereka mengabarkan bahwa negeri Syam sedang terserang wabah. Ibnu 'Abbās berkata; "Lalu 'Umar bin Khatthāb ﷺ berkata; 'Panggilkan untukku orang-orang muhajirin yang pertama kali (hijrah), ' kemudian mereka dipanggil, lalu dia bermusyawarah dengan mereka dan memberitahukan bahwa negeri Syam sedang terserang wabah, mereka pun berselisih pendapat. Sebagian dari mereka berkata; 'Engkau telah keluar untuk suatu keperluan, kami berpendapat bahwa engkau tidak perlu menarik diri.' Sebagian lain berkata; 'Engkau bersama sebagian manusia dan beberapa sahabat Rasulullah ﷺ. Kami berpendapat agar engkau tidak menghadapkan mereka dengan wabah ini, ' 'Umar ﷺ berkata; 'Keluarlah kalian, ' dia berkata; 'Panggilkan untukku orang-orang Anshar'. Lalu mereka pun dipanggil, setelah itu dia bermusyawarah dengan mereka, sedangkan mereka sama seperti halnya orang-orang Muhajirin dan berbeda pendapat seperti halnya mereka berbeda pendapat. 'Umar ﷺ berkata; 'keluarlah kalian, ' dia berkata; 'Panggilkan untukku siapa saja di sini yang dulu menjadi tokoh Quraisy dan telah berhijrah ketika Fathul Makkah.' Mereka pun dipanggil dan tidak ada yang berselisih dari mereka kecuali dua orang. Mereka berkata; 'Kami berpendapat agar engkau kembali membawa orang-orang dan tidak menghadapkan mereka kepada wabah ini.' 'Umar ﷺ menyeru kepada manusia; 'Sesungguhnya aku akan bangun pagi di atas pelana (maksudnya hendak berangkat pulang di pagi hari), bangunlah kalian pagi hari, ' Abū 'Ubaidah bin Jarrah (w 40 H) bertanya; 'Apakah engkau akan lari dari takdir Allah?' ' maka 'Umar ﷺ menjawab; 'Kalau saja yang berkata bukan kamu, wahai Abū 'Ubaidah! Ya, kami lari dari takdir Allah menuju takdir Allah yang lain. Bagaimana pendapatmu, jika kamu memiliki unta kemudian tiba di suatu lembah yang mempunyai dua daerah, yang satu subur dan yang lainnya kering, tahukah kamu jika kamu membawanya ke tempat yang subur, niscaya kamu telah membawanya dengan takdir Allah. Apabila kamu membawanya ke tempat yang kering, maka kamu membawanya dengan takdir Allah juga.' Ibnu 'Abbās berkata;

"Kemudian datanglah [Abdurrahman bin 'Auf], dia tidak ikut hadir (dalam musyawarah) karena ada keperluan. Dia berkata; "Saya memiliki kabar tentang ini dari Rasulullah ﷺ beliau bersabda: "Jika kalian mendengar suatu negeri terjankit wabah, maka janganlah kalian menuju ke sana, namun jika dia menjangkiti suatu negeri dan kalian berada di dalamnya, maka janganlah kalian keluar dan lari darinya." Ibnu 'Abbâs ﷺ berkata; "Lalu Umar ﷺ memuji Allah kemudian pergi."<sup>195</sup>

Hadis di atas menjelaskan bahwa 'Umar (w 23 H) ﷺ melakukan penarjihan bahkan sebelum mendengar hadis Rasulullah ﷺ tentang *thâ'ûn*. 'Umar (w 23 H) ﷺ mengedepankan tarjih dengan menggunakan musyawarah para sahabat dan *qiyâs*, lalu dibenarkan di akhir oleh hadis Abdurrahmân bin 'Auf (w 32 H) ﷺ. Lalu tarjih lebih dikenal dalam *'ulûmul* hadis, dan banyak dipraktikkan oleh para mufasir dalam kitab-kitab tafsir mereka.

## 2. Perkembangan Teori Tarjih Hingga Saat Ini

Para sahabat memiliki ahli tafsir, di antaranya yaitu 'Abdullâh bin 'Abbâs (w 68 H) ﷺ yang dalam beberapa kasus beliau berbeda pendapat dengan para sahabat lainnya bahkan dengan jumhur sahabat. Dalam hal ini, sahabat 'Abdullâh bin 'Abbâs (w 68 H) ﷺ dalam teori tarjih dan praktik penafsirannya sering mendahulukan perspektif zahir ayat, bahasa, situasi kondisi ketika itu, dan lainnya. Salah satu contohnya adalah perbedaan pendapat sahabat 'Abdullâh bin 'Abbâs (w 68 H) ﷺ dengan jumhur sahabat seperti dalam hal warisan, apakah seorang ibu mendapatkan 1/3 warisan atau 1/3 dari sisa warisan? Jumhur Sahabat berpendapat bahwa ibu mendapat 1/3 dari sisa warisan, sedangkan 'Abdullâh bin 'Abbâs (w 68 H) ﷺ berpendapat bahwa seorang ibu mendapatkan 1/3 warisan, berikut penjelasnya.

Jumhur sahabat berpendapat dengan mafhum (tujuan yang dapat dipahami) dari firman Allah ﷻ QS. Al-Nisâ'/4:11 berikut ini:

فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَتْهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ

"Jika dia (yang meninggal) tidak mempunyai anak dan dia diwarisi oleh kedua ibu-bapaknya (saja), maka ibunya mendapat sepertiga."

Maksud dari sepertiga menurut mayoritas sahabat adalah apa yang berhak didapat oleh kedua orang tua, bukan 1/3 seutuhnya. Ibnu Qayyim Al-Jauziyah (w 751 H) ﷺ mengatakan:

الْقُرْآنُ يَدُلُّ عَلَى قَوْلِ جُمْهُورِ الصَّحَابَةِ ، فِيهَا كَعَمَرَ وَعُثْمَانَ وَعَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ وَزَيْدِ

<sup>195</sup> Al-Bukhâri, *Shahîh Al-Bukhâri...*, no. hadis 5288.

بْنِ ثَابِتٍ ، أَنَّ لِلْأُمِّ مَا يَبْقَى بَعْدَ فَرَضِ الزَّوْجَيْنِ <sup>١٩٦</sup>

“Al-Qur’an menunjukkan (selaras) dengan perkataan mayoritas sahabat, seperti ‘Umar رضي الله عنه, ‘Utmân رضي الله عنه, ‘Abdullâh bin Mas’ûd رضي الله عنه, Zaid bin Tsabit رضي الله عنه bahwasanya untuk ibu apa yang tersisa dari yang telah ditetapkan untuk kedua suami istri.”

Abdullâh bin ‘Abbâs رضي الله عنه (w 68 H) dalam hal ini menggunakan dalil secara zahir, yaitu firman Allah سبحانه QS. Al-Nisâ’/4:11:

فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَةٌ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ

“Jika dia (yang meninggal) tidak mempunyai anak dan dia diwarisi oleh kedua ibu-bapaknya (saja), maka ibunya mendapat sepertiga.”

Tak ada satupun ayat di dalam Al-Qur’an yang menunjukkan bahwa ibu mendapatkan 1/3 sisa warisan, lalu sahabat ‘Abdullâh bin ‘Abbâs (w 68 H) رضي الله عنه juga berdalil dengan sabda Rasulullah صلى الله عليه وسلم:

حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ حَرْبٍ حَدَّثَنَا وَهَيْبٌ عَنْ ابْنِ طَاوُسٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ أَلْحِقُوا الْفَرَائِضَ بِأَهْلِهَا فَمَا بَقِيَ فَلِأَوْلَى رَجُلٍ ذَكَرٍ <sup>١٩٧</sup>

“Telah menceritakan kepada kami [Sulaimân bin Harb] telah menceritakan kepada kami [Wuhaib] dari [Ibnu Thâwus] dari [ayahnya] dari [Ibnu ‘Abbâs رضي الله عنه], dari Nabi صلى الله عليه وسلم bersabda: "Berikanlah bagian farâ'idh (warisan yang telah ditetapkan) kepada yang berhak, maka bagian yang tersisa bagi pewaris lelaki yang paling dekat (nasabnya).”

Hujah beliau dalam hadis di atas adalah bahwa ayah di sini sebagai ‘*ashib* maka mendapatkan sisa dari *dzawil furûdh*, sedangkan ibu adalah *dzawil furûdh* yang mengambil *faradh* yaitu 1/3 warisan.

Para ahli tafsir setelahnya seperti Imam Ibnu Katsîr (w 774 H) رضي الله عنه yang memiliki teori lebih menarjihkan pendapat ‘Abdullâh bin ‘Abbâs (w 68 H) رضي الله عنه daripada pendapat para ahli tafsir lainnya. Demikian pula dengan Al-Râzi (w 606 H) رضي الله عنه yang lebih mengutamakan teori penarjihan dengan perspektif bahasa. Demikian pula dengan

<sup>196</sup> Muhammad bin Abu Bakar bin Ayyub bin Sa’duz Zar’i Ad Dimasyqi Al Jauziyah, *I’lamul Muqi’in ‘an Robbil ‘Alamin*, Cet. Darul hadis, 2006, 1/174.




<sup>197</sup> Al-Bukhâri, *Shahîh Al-Bukhâri...*, no. 6351 dan Muslim bin Al-Hajjâj bin Muslim Al-Qusyairî Al-Naysâbûri, *Shahîh Muslim*, ed. Rôid bin Shobrî bin Abî Ulfâ, 1st ed. (Riyadh: Dâr Taiba, 2006). no. 3028

perkembangan teori tarjih lain yang dimiliki oleh setiap ahli tafsir yang memiliki teori tarjih berbeda-beda di tiap metodenya. *Wallâhu A'lamu bi Al-Shawâb*.

## F. Proses Tarjih

Al-Qur'an yang terdiri dari ribuan ayat secara substansi antara ayat satu dengan yang lainnya saling berkesesuaian, tidak mungkin terdapat pertentangan, baik dari segi makna ataupun hukumnya. Begitu juga hadis yang sahih tidak mungkin bertentangan dengan ketentuan Al-Qur'an dan hadis-hadis lainnya yang sederajat. Akan tetapi, bagi orang yang tidak paham akan tampak beberapa "pertentangan" dalil-dalil (*ta'arudh al-adillah*) antara Al-Qur'an dengan Al-Qur'an, atau Al-Qur'an dengan hadis. Demikian pula dengan huruf *muqattha'ah* yang sedang dibahas dalam penelitian ini. Oleh karena itu, untuk memudahkan umat Islam, para ulama telah merumuskan metode-metode tarjih agar dapat menengahi pertentangan dalil-dalil tersebut.

Suatu dalil jika menunjukkan hukum pada suatu kasus dan ditemukan pula dalil lain yang menuntut diberlakukannya hukum pada kasus itu, maka kedua dalil itu disebut dalam term *ushûl* fikih dengan *ta'arudh*, *ta'adul*, atau *taqâbul*. Dalam masalah ini, seorang mujtahid dituntut untuk mencurahkan segenap pikirannya guna mencairkan "pertentangan" antar dalil-dalil supaya dipertemukan dalil yang lebih kuat (*râjih*) dan dapat dijadikan pijakan atau hujah.

Ulama *ushûl* mengemukakan definisi *ta'arudh al-adillah* dengan berbagai ungkapan. Imam Al-Syaukânî (w 1255 H)  dan Al-Khudhari Bek (w 1345 H)  mendefinisikannya dengan: "Salah satu dalil menghendaki suatu hukum pada suatu kasus dan terdapat dalil lain yang menghendaki hukum berbeda pada kasus itu".<sup>198</sup> Ulama *ushûl* yang lain seperti Al-Kamâl bin Al-Hammâm (w 861 H)  memberi pengertian *ta'arudh al-adillah* adalah "pertentangan dua dalil atau beberapa dalil yang menghendaki putusan hukum berbeda, yang tidak mungkin dikompromikan antara keduanya".<sup>199</sup>

Sebuah dalil jika menghendaki ketetapan hukum wajib, sedangkan

---

<sup>198</sup> Muhammad Al-Syaukânî, *Irsyâd Al-Fuhûl* (Beirut: Dâr Al-Fikr, 1998), hal. 241; Muhammad Al-Khudhari Bek, *Ushûl Al-Fikih* (Beirut: Dâr al-Fikr, 1988), hal. 358.

<sup>199</sup> Muhammad bin Nidhâmuddîn al-Ansharî, *Fawâtif Al-Rahamût*, Jld. II (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th), hal. 189, al-Kamâl bin al-Hammâm, *Al-Taqrîr Wa Al-Tahbîr Fî 'Ilm Al-Ushûl Al-Jâmi' Bayn Isthilâhay Al-Hanafiyah Wa Al-Syâfi'iyah*, Jld. III (Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyah, 1983) hal. 2, Wahbah Al-Zuhaylî, *Ushûl Al-Fiqh Al-Islâmî*, Jld. II (Beirut: Dâr al-Fikr al-Mu'âshir, 1987), hlm.1173.

dalil yang lain menghendaki hukum haram, maka pertentangan antar dalil-dalil dapat terjadi jika kualitasnya sederajat. Misalnya, ayat Al-Qur'an dengan ayat Al-Qur'an yang lain, hadis mutawatir dengan hadis mutawatir yang lain, hadis ahad dengan hadis ahad yang lain atau kiyas dengan kiyas yang lain. Sebaliknya, tidak akan terjadi pertentangan antar dalil yang tidak sederajat, misalnya, ayat al-Qurân berbenturan dengan hadis ahad atau hadis mutawatir bertentangan dengan hadis ahad dan seterusnya. Apabila terjadi pertentangan kandungan hukum antara dalil yang kualitasnya tidak sama, maka dalil yang kualitasnya lebih utama yang harus diamalkan.<sup>200</sup>

Ahli hukum Islam tidak searah dalam pengklasifikasian dalil yang bisa *ta'arudh*. Menurut mayoritas ulama bahwa antara dua dalil yang *qath'î* mustahil terjadi bertentangan. Alasan mereka, karena *dalâlah* (penunjukan) kedua dalil itu menuntut kepastian hukum. Apabila dalil *qath'î* berlawanan, mestilah terdapat dua hukum yang kontradiktif pada kasus yang sama. Hal itu merupakan suatu kejang galan dan membingungkan, sedangkan hukum Islam berprinsip untuk mempermudah manusia dalam melaksanakan aturan hukum-hukumnya.<sup>201</sup>

Menjadi tugas seorang mujtahid dalam mempertemukan dua dalil yang nampak bertentangan sehingga dapat ditentukan dalil yang kuat untuk dijadikan pijakan hukum. Dalam hal ini, ulama ushul memiliki metode sendiri. Kalangan *Al-Hanafîyyah* menempuh empat cara dalam mempertemukan dua atau beberapa dalil yang nampak bertentangan,<sup>202</sup> yaitu:

1. Tarjih (menguatkan atau mengunggulkan), yaitu meneliti di antara dalil-dalil yang dikumpulkan seorang mujtahid dengan beberapa metode penarjihan. Metode ini dipakai jika seorang mujtahid tidak mengetahui latarbelakang turunnya/ datangnya suatu dalil.

Penarjihan dapat diterapkan dengan melihat sisi *dalâlah* suatu nas, seperti menarjih nas yang muhkam (*dalâlah* lafaznya jelas dan tidak dapat dihapus) dari *mufassar* (*dalâlah* lafaznya jelas tapi dapat dihapus), menguatkan *'ibârah* nas dari *isyârah* nas.<sup>203</sup> Jika dalil yang

---

<sup>200</sup> `Abd Al-Wahhâb Khallâf, *'Ilmu Ushûl Al-Fiqh*, (Kairo: Dâr al-Ilmi, 1978), hal. 230.

<sup>201</sup> Al-Ghazâlî, *Al-Mustashfâ Min 'Ilm Al-Ushûl*, Jld. II (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th), hal. 392; Jamâluddîn al-Asnawî, *Nihâyah Al-Sawl Fî Syarh Minhâj Al-Wushûl Fî 'Ilm Al-Ushûl*, Jld. III (Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyah, 1983), hal. 166-167; Alî bin Muhammad al-Âmidî, *Al-Ihkâm Fî Ushûl Al-Ahkâm*, Jld. II (Beirut: Dâr al-Fikr, 1996), hal. 359.

<sup>202</sup> Al-Kamâl Bin Al-Hammâm, *Al-Taqrîr Wa Al-Tahbîr...*, Jld. III, hal. 3; Abdus Syakûr, *Musallam Al-Tsubût...*, Jld. II, hal. 392-395; Nidhâmuddîn Al-Ansharî, *Fawâtif Ar-Rohamût...*, Jld. II, hal. 392-395; Muhammad Al-Khudarî Bek, *Ushûl Al-Fiqh*, hal. 358-359; `Abd al-Wahhâb Khallâf, *'Ilmu Ushûl al-Fiqh...*, hal. 229-232.

<sup>203</sup> Al-Taftâzânî, *Syarh Al-Tabwîh 'Alâ Al-Taudhîh*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 2001), hal.

saling bertolakbelakang itu adalah antar hadis, maka penarjihan dapat dilakukan dengan memperhatikan *dhâbith*, keadilan, dan integritas perawi.<sup>204</sup>

2. *Al-Nasakh* (menghapus atau membatalkan), yaitu seorang mujtahid harus berusaha meneliti kronologi munculnya kedua dalil itu. Jika telah diketahui mana dalil yang datang pertama dan dalil yang datang kemudian, seorang mujtahid dapat memastikan dalil kedua membatalkan dalil pertama, selama kedua dalil itu sederajat dan dimungkinkan untuk dibatalkan.

Misalnya, ayat yang berbicara tentang ‘iddah wafat dan ‘iddah hamil. Firman Allah SWT dalam Q.S. Al-Baqarah/2: 234:

وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا<sup>ع</sup>

“Dan orang-orang yang mati di antara kamu serta meninggalkan istri-istri hendaklah mereka menunggu empat bulan sepuluh hari”

Ayat ini menyatakan bahwa idah wanita yang tinggal mati suaminya adalah empat bulan sepuluh hari. Ayat ini bersifat umum, tidak membedakan apakah wanita itu hamil atau tidak.<sup>205</sup> Sedangkan dalam Q.S. Al-Thalâq/65: 4:

وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ

“Perempuan-perempuan yang hamil masa idahnya adalah sampai melahirkan”

Ayat ini menerangkan bahwa idah wanita hamil sampai melahirkan. Ayat ini pun tidak membedakan apakah wanita hamil ditinggal mati suaminya atau ditalak biasa. Nampaknya, kedua ayat tersebut secara lahiriyah berlawanan. Kekaburan ini dapat dipahami dengan mengetahui latar belakang munculnya ayat itu.

Diriwayatkan dari ‘Abdullâh bin Mas’ûd (w 32 H) رضي الله عنه bahwa ayat tentang idah wanita hamil diwahyukan setelah ayat idah wafat. Dengan

---

306.

<sup>204</sup> Al-Taftâzânî, *Syarh Al-Talwih ‘Alâ Al-Taudhîh...*, hal. 306.

<sup>205</sup> Diriwayatkan dari Ibnu Abbâs bahwa ayat ini menerangkan idah istri yang ditinggal mati suaminya, kecuali jika ia hamil maka masa idahnyasampai melahirkan. Abu Ja’far Al-Thabarî, *Jâmi’ Al-Bayân Fî Ta’wîl Al-Qur’ân...*, Jld. V (Beirut: Dar al-Kutub, 2000), hal. 77, Abu Muhammad al-Husain al-Baghawî, *Ma’âlim al-Tanzîl...*, Jld. I (Beirut: Dar al-Kutub Al-‘Ilmiyah, 1997), hal. 279. Sahabat Abi menyatakan bahwa idah bagi perempuan hamil yang ditinggal mati suami adalah masa yang telama dari dua idah tersebut. Muhammad Al-Baidhawî, *Tafsîr Al-Baidhawî*, Jld. I (Beirut: Dâr al-Fikr, 1996), hal. 267.

demikian, Q.S. Al-Thalâq/65: 4: menghapus Q.S. Al-Baqarah/: 234.<sup>206</sup>

3. *Al-Jam' wa Al-Tawfiq* (menggabungkan dan mengkompromikan). Metode ini ditempuh jika seorang mujtahid tidak dapat menggunakan tarjih, karena bertumpu pada prinsip yang dirumuskan dalam kaidah “*mengamalkan dua dalil yang berbenturan lebih baik daripada meninggalkan keduanya*”.

Metode ini bisa dalam bentuk menggabungkan dua dalil yang bersifat am, membatasi (*taqyîd*) atas dua lafaz mutlak, membagi pada dua lafaz khos, dan melakukan *takhsîsh 'umûm al-lafzh 'âm*. Contoh dalam masalah darah yang boleh dimakan dan yang haram. Dalam Q.S. Al-Mâidah/5: 3 Allah SWT berfirman :

حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ

“*Diharamkan bagi kalian bangkai dan darah*”

Haram hukumnya memakan bangkai, kecuali bangkai ikan dan belalang. Yang dimaksud bangkai adalah setiap binatang yang mati tanpa disembelih sesuai dengan syariat. Begitu pula, haram hukumnya memakan dan meminum darah, yakni darah yang mengalir.<sup>207</sup>

Ayat ini tidak dibedakan antara darah yang mengalir dan darah yang beku. Sedangkan dalam Q.S Al-An'âm/6: 145, Allah SWT berfirman:

إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنْزِيرٍ

“*Kecuali kalau makanan itu bangkai atau darah yang mengalir*”

Dahulu masyarakat jahiliah menghalalkan sesuatu dan mengharamkan sesuatu. Kemudian Allah SWT menurunkan ayat ini.<sup>208</sup>

Ayat ini menegaskan bahwa darah yang haram adalah darah yang mengalir. Dengan demikian kemutlakan ayat pertama dapat dilakukan *taqyîd* dengan ayat kedua. Maka, kedua ayat tersebut kandungan hukumnya dapat dikompromikan dan keduanya sama-sama dapat diamankan.

4. *Al-Tasâquth Al-Dalîlayn* (menggugurkan kedua dalil), apabila ketiga metode sebelumnya tidak mungkin dilakukan, kedua dalil tersebut

<sup>206</sup> Jalâluddîn Al-Suyûthî, *Al-Durr Al-Mantsûr Fî Al-Ta`wîl Bi Al-Ma`tsûr*, Jld. X (Beirut: Dâr al-Fikr, 1998), hal. 45.

<sup>207</sup> Al-Samarqandî, *Bahr Al-Ulûm*, Jld. I (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th), hal. 451, Mahmûd Hâfiduddîn Abu al-Barakat al-Nasahî, *Madârik Al-Tanzîl wa Haqâ`iq Al-Ta`wîl*, Jld. I (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th), hal. 271.

<sup>208</sup> Al-Thabarî, *Jâmi' Al-Bayân Fî Ta`wîl Al-Qur`ân...*, hal. 190.



dapat ditinggalkan. Jika dalil yang bertolakbelakang dan tidak ada jalan untuk menghapusnya, ditarjih atau dikompromikan ayat-ayat Al-Qur'an, maka seorang mujtahid berpijak pada hadis dalam ijtihadnya. Dalil lain yang levelnya di bawah kedua dalil yang bertentangan itu, dapat dirujuk.

Metode-metode penyelesaian dalil-dalil bertentangan yang digunakan ulama *ushûl* dari kalangan jumbuh yaitu *Al-Mâlikiyyah*, *Al-Syâfi'iyyah*, *Al-Hanâbilah* dan *Al-Zhâhiriyyah* yang senada dengan metode yang penulis gunakan dalam disertasi ini adalah sebagai berikut:<sup>209</sup>

1. *Al-Jam' wa Al-Tawfiq Bayn Al-Muta'aridlayn bi Wajh Maqbûl* (mengumpulkan dan mengkompromikan dalil-dalil yang bertentangan sekalipun dari satu sisi). Langkah pertama yang harus ditempuh seorang mujtahid dalam menyelesaikan dalil yang berbenturan, yaitu mengkompromikan dalil-dalil tersebut sekali pun dengan satu aspek saja, ia tidak boleh langsung menggunakan cara tarjih.

Prinsip ini dibangun atas kaidah yang berbunyi "mengamalkan kedua dalil lebih baik daripada menyingkirkan salah satunya secara total", sebab hukum asal setiap dalil adalah untuk diamalkan bukan diabaikan. Menurut kalangan ini mengamalkan kedua dalil secara sekaligus bisa berlaku dalam tiga hal: a) membagi hukum pada dua dalil yang bertentangan dengan sebaik-baiknya, b) apabila hukum yang bertentangan itu sesuatu yang dapat dihitung, maka seorang mujtahid boleh mengambil salah satunya, c) apabila hukum tersebut bersifat umum maka dapat di-takhsîsh.

2. Nasakh. Cara ini ditempuh setelah melewati proses penarjihan, yaitu dengan cara membatalkan salah satu hukum yang dikandung dengan catatan setelah ditelusuri dan diketahui mana yang pertama kali datang dan mana yang kemudian.
3. Tarjih, seorang mujtahid bila tidak dapat menggunakan metode pengkompromian, maka dapat menarjih salah satu dalil berdasarkan dalil pendukungnya.
4. *Al-Tasaqûth Al-Dalîlayn*. Apabila metode-metode di atas tidak dapat dilakukan, maka seorang mujtahid boleh meninggalkan kedua dalil yang bertentangan dan beralih pada dalil yang kualitasnya lebih

---

<sup>209</sup> Syamsuddîn Al-Mahallî, *Hâsiyyah Al-Bannânî*, Jld. II (Beirut: Dâr al-Fikr, 2003), hal. 359; Al-Ghazâlî, *Al-Mustashfâ Min 'Ilm Al-Ushûl...*, Jld. II, hal. 393; Jamaluddîn Al-Asnawî, *Nihâyah Al-Sawl Fî Syarh Minhâj Al-Wushûl Fî 'Ilm Al-Ushûl...*, Jld. III, hal. 170-172.

rendah.<sup>210</sup>

Selain itu Al-Qur'an juga memiliki bentuk-bentuk *khithâb*. Menurut Al-Zarkasyi bentuk-bentuk *khithâb* dalam Al-Qur'an itu ada 33 sebagaimana dikutip oleh Khâlid Abd. Al-Rahman al-'Ak kemudian ia memasukkan bentuk-bentuk *khithâb* ini sebagai kaidah tafsir<sup>211</sup>. Sedangkan menurut Al-Suyuthi ada 34 macam<sup>212</sup>. Penjelasannya sebagai berikut :

1. *Khithâb 'am* (pembicaraan ditujukan kepada umum) dan yang dimaksudkan juga umum, *khithâb* seperti ini banyak dalam al-Qur'an. Contoh

وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ (البقرة : ٢٣١)

“Ketahuilah bahwasanya Allah Maha mengetahui segala sesuatu.(Q.S. al-Baqarah : 231)

اللَّهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ ثُمَّ رَزَقَكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ (الروم : ٤٠)

2. *Khithâb khash* (pembicaraan ditujukan kepada khusus) dan yang dimaksud juga khusus, contoh :

يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ (المائدة : ٦٧)

Hai rasul, sampaikanlah apa yang diturunkan kepadamu dari Tuhanmu. (Q.S al-Maidah : 67) yang dimaksud adalah Rasulullah

هَذَا مَا كَنْزْتُمْ لِأَنْفُسِكُمْ فَذُوقُوا مَا كُنْتُمْ تَكْنِزُونَ (التوبة : ٣٥)

“Inilah harta bendamu yang kamu simpan untuk dirimu sendiri, Maka rasakanlah sekarang (akibat dari) apa yang kamu simpan itu.” (Q.S. al-Taubah : 35) yang dimaksud adalah khusus orang-orang yang tidak menunaikan zakat

ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ (الدخان : ٤٩)

“Rasakanlah, Sesungguhnya kamu orang yang Perkasa lagi mulia (Q.S. al-Dukhan : 49) yang dimaksud adalah khusus Abu Jahl ibn Hisyam

3. *Khithâb khash tapi yang dimaksud umum*. Contoh :

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ (الطلاق : ١)

<sup>210</sup> Abdul Wahhâb Khallâf, *‘Ilmu Ushûl al-Fiqh...*, hal. 229-231.

<sup>211</sup> Khalid Abd. Al-Rahman al-'Ak, *Ushul al-Tafsir wa Qawa'iduh*, (Damaskus, Dar al-Nafais, 1986), h. 168.

<sup>212</sup> Jalaluddin al-Suyuthi, *Al-Itqan fi ulum al-Qur'an...*, Juz 1 h. 168.

“Hai Nabi, apabila kamu menceraikan isteri-isterimu (Q.S al-Thalaq : 1)

Allah swt. Memulai khithâb-Nya kepada Nabi (Muhammad). Dimulai dengan memanggil Nabi, tapi yang dimaksud adalah semua orang yang memiliki hak thalaq.

4. *Khithâb ‘Am* tapi yang dimaksud khusus, contoh.

يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ (النساء : ١)

“Hai sekalian manusia, bertakwalah kepada Tuhan-mu

Anak-anak dan orang gila tidak masuk dalam khithâb ini.

5. *Khithâb al-jins*

يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ (النساء : ١)

Yang dimaksud adalah semua jenis manusia.

6. *Khithâb al-Nau’* (macam)

يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ (البقرة : ٤٠)

Yang dimaksud Bani Israil adalah Bani Ya’qub (keturunan Nabi Ya’qub)

7. *Khithâb al-‘ain* (person)

وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ (البقرة : ٣٥) يا ابراهيم , يا موسى

8. *Khithâb al-madh* (pujian)

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا (المائدة : ١)

9. *Khithâb al-dzamm* (celaan)

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَعْتَذِرُوا الْيَوْمَ إِنَّمَا تُجْرُونَ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ (التحریم : ٧)

“Hai orang-orang kafir, janganlah kamu mengemukakan uzur pada hari ini. Sesungguhnya kamu hanya diberi Balasan menurut apa yang kamu kerjakan.

10. *Khithâb al-karamah* (penghormatan)

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ (الطلاق : ١)

“Hai Nabi, apabila kamu menceraikan isteri-isterimu

يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ (المائدة : ٦٧)

“Hai rasul, sampaikanlah apa yang diturunkan kepadamu dari Tuhanmu.

11. *Khithâb al-ihanah* (penghinaan)

قَالَ فَأَخْرِجْ مِنْهَا فَإِنَّكَ رَجِيمٌ (الحجر : ٣٤ و ص : ٧٧)

“Allah berfirman: “Keluarlah dari surga, karena Sesungguhnya kamu terkutuk,

12. *Khithâb al-tahakkum* (penghinaan yang berlebihan/menertawakan)

دُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ (الدخان : ٤٩)

Rasakanlah, Sesungguhnya kamu orang yang Perkasa lagi mulia.

فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ (الإنشقاق : ٢٤)

Maka beri kabar gembiralah mereka dengan azab yang pedih,

13. *Khithâb al-jam'* dengan menggunakan *mufrad* (tunggal)

يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ (الإنفطار : ٦)

“Hai manusia, Apakah yang telah memperdayakan kamu (berbuat durhaka) terhadap Tuhanmu yang Maha Pemurah.

Yang dimaksud adalah semua manusia

14. *Khithâb mufrad* dengan menggunakan *jama'*

Contoh (1)

يَا أَيُّهَا الرُّسُلُ كُلُّوا مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَاعْمَلُوا صَالِحًا إِنِّي بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ

..... فَذَرُّهُمْ فِي غَمْرَتِهِمْ حَتَّىٰ حِينٍ (المؤمنون : ٥١-٥٤)

“Hai rasul-rasul, makanlah dari makanan yang baik-baik, dan kerjakanlah amal yang saleh. .... Maka biarkanlah mereka dalam kesesatannya sampai suatu waktu.

Khithâb ini ditujukan kepada Nabi Muhammad saw. Tetapi menggunakan lafadh *يَا أَيُّهَا الرُّسُلُ* ya'ni jam' padahal yang dimaksud adalah mufrad, yaitu nabi Muhammad saw. Terbukti ayat 54 perintah Allah menggunakan bentuk mufrad (tunggal)

Contoh (2)

وَلَا يَأْتَلِ أُولُو الْفَضْلِ مِنْكُمْ وَالسَّعَةِ أَنْ يُؤْتُوا أُولِي الْقُرْبَىٰ وَالْمَسَاكِينَ وَالْمُهَاجِرِينَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ (النور : ٢٢)

dan janganlah orang-orang yang mempunyai kelebihan dan kelapangan di antara kamu bersumpah bahwa mereka (tidak) akan memberi (bantuan) kepada kaum kerabat(nya), orang-orang yang miskin dan orang-orang yang berhijrah pada jalan Allah,

Pada ayat ini yang dimaksud adalah Abu Bakar

15. *Khithâb mufrad* dengan menggunakan *tatsniyah*.

أَلْقِيَا فِي جَهَنَّمَ كُلَّ كَفَّارٍ عَنِيدٍ (ق : ٢٤)

“ Allah berfirman :” lemparkanlah olehmu berdua ke dalam neraka semua orang yang sangat ingkar dan keras kepala”,

*Khithâb* ditujukan kepada malaikat Malik penjaga neraka

16. *Khithâb* untuk dua orang dengan menggunakan mufrad.

Contoh

قَالَ فَمَنْ رَّبُّكُمَا يَا مُوسَى (طه : ٤٩)

“berkata Fir’aun: “Maka siapakah Tuhanmu berdua, Hai Musa?

Maksudnya juga Harun, jadi sama dengan : Hai Musa dan Harun

17. *Khithâb jam*’ setelah mufrad. contoh

وَمَا تَكُونُ فِي شَأْنٍ وَمَا تَتْلُو مِنْهُ مِنْ قُرْآنٍ وَلَا تَعْمَلُونَ مِنْ عَمَلٍ إِلَّا كُنَّا عَلَيْكُمْ شُهُودًا إِذْ تُفِيضُونَ فِيهِ (يونس : ٦١)

“kamu tidak berada dalam suatu Keadaan dan tidak membaca suatu ayat dari Al Quran dan kamu tidak mengerjakan suatu pekerjaan, melainkan Kami menjadi saksi atasmu di waktu kamu melakukannya.

Kata kerja yang ke tiga *tbqè=yJ÷ès?* berbentuk jam’ setelah sebelumnya mufrad *bqä3s?* dan (*#qè=-Gs?* . Penyebutan denga jam’ ini mungkin untuk menunjukkan bahwa semua umatnya masuk, atau untuk menghormati, juga seperti dalam surat Yunus 87

وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ وَأَخِيهِ أَنْ تَبَوَّأَ لِقَوْمِكُمَا بِمِصْرَ بُيُوتًا وَاجْعَلُوا بُيُوتَكُمْ قِبْلَةً وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ (يونس :

(٨٧)

“dan Kami wahyukan kepada Musa dan saudaranya: “Ambillah olehmu berdua beberapa buah rumah di Mesir untuk tempat tinggal bagi kaummu dan Jadikanlah olehmu rumah-rumahmu itu tempat shalat dan dirikanlah olehmu sembahyang serta gembirakanlah orang-orang yang beriman”.

18. *Khithâb* untuk seseorang, tetapi yang dimaksud orang lain. Contoh :

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ اتَّقِ اللَّهَ وَلَا تُطِعِ الْكَافِرِينَ وَالْمُنَافِقِينَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا (الأحزاب : ١)

“Hai Nabi, bertakwalah kepada Allah dan janganlah kamu menuruti (keinginan) orang-orang kafir dan orang-orang munafik. Sesungguhnya

Allah adalah Maha mengetahui lagi Maha Bijaksana,

فَإِنْ كُنْتَ فِي شَكٍّ مِّمَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ فَاسْأَلِ الَّذِينَ يُقْرَأُونَ الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكَ لَقَدْ جَاءَكَ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُمْتَرِينَ (يونس : ٩٤)

“Maka jika kamu (Muhammad) berada dalam keragu-raguan tentang apa yang Kami turunkan kepadamu, Maka Tanyakanlah kepada orang-orang yang membaca kitab sebelum kamu. Sesungguhnya telah datang kebenaran kepadamu dari Tuhanmu, sebab itu janganlah sekali-kali kamu termasuk orang-orang yang ragu-ragu. (q.s Yunus : 94)

Khithâb ini ditujukan kepada Nabi Muhammad saw. Tetapi yang dimaksud adalah semua orang mukmin.

لَقَدْ أَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ كِتَابًا فِيهِ ذِكْرُكُمْ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ( الأنبياء : ١٠ )

“Sesungguhnya telah Kami turunkan kepada kamu sebuah kitab yang di dalamnya terdapat sebab-sebab kemuliaan bagimu. Maka Apakah kamu tiada memahaminya? (Q.S. Al-Anbiya’ : 10)

Khithâb ini dengan menggunakan redaksi umum, tetapi yang dimaksud adalah Nabi Muhammad saw.

19. *Khithâb I’tibar* (mengambil pelajaran). Contoh

فَتَوَلَّى عَنْهُمْ وَقَالَ يَا قَوْمِ لَقَدْ أَبْلَغْتُكُمْ رَسُولَ رَبِّي وَنَصَحْتُ لَكُمْ وَلَكِنْ لَا تُحِبُّونَ النَّاصِحِينَ (الأعراف : ٧٩)

“Maka Shaleh meninggalkan mereka seraya berkata: “Hai kaumku Sesungguhnya aku telah menyampaikan kepadamu amanat Tuhanku, dan aku telah memberi nasehat kepadamu, tetapi kamu tidak menyukai orang-orang yang memberi nasehat”.

Nabi Shaleh mengucapkan perkataan, sebagaimana diceritakan dalam ayat tersebut, pada waktu itu kaumnya sudah meninggal dunia (mati).

20. Khithâb kepada seseorang, lalu pindah kepada orang lain. contoh

فَإِنْ لَمْ يَسْتَجِيبُوا لَكُمْ فَاعْلَمُوا أَنَّمَا أُنزِلَ بِعِلْمِ اللَّهِ وَأَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَهَلْ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ (هود : ١٤)

14. jika mereka yang kamu seru itu tidak menerima seruanmu (ajakanmu) itu Maka ketahuilah, Sesungguhnya Al Quran itu diturunkan dengan ilmu[713] Allah, dan bahwasanya tidak ada Tuhan selain Dia, Maka maukah kamu berserah diri (kepada Allah)? (Q.S. Hud : 14)

Khithâb kepada Nabi Muhammad saw kemudian pindah ke orang kafir.

21. Khithâb talwin (perubahan). Tsa'labi menyebut ini al-mutalawwin dan oleh ahli ilmu ma'ani disebut al-iltifat, seperti dalam surat ath-Thalaq : 1

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ وَأَحْصُوا الْعِدَّةَ وَاتَّقُوا اللَّهَ رَبَّكُمْ لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَاحِشَةٍ مُبَيَّنَةٍ وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ لَا تَدْرِي لَعَلَّ اللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْرًا (الطلاق : ١)

“Hai Nabi, apabila kamu menceraikan isteri-isterimu Maka hendaklah kamu ceraikan mereka pada waktu mereka dapat (menghadapi) iddahnya (yang wajar)[1481] dan hitunglah waktu iddah itu serta bertakwalah kepada Allah Tuhanmu. janganlah kamu keluarkan mereka dari rumah mereka dan janganlah mereka (diizinkan) ke luar kecuali mereka mengerjakan perbuatan keji yang terang[1482]. Itulah hukum-hukum Allah, Maka Sesungguhnya Dia telah berbuat zalim terhadap dirinya sendiri. kamu tidak mengetahui barangkali Allah Mengadakan sesudah itu sesuatu hal yang baru (Q.S. Al-Thalaq : 1)

22. Khithâb kepada benda mati tapi yang dimaksud adalah orang yang berakal. Contoh

فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ

“lalu Dia berkata kepadanya dan kepada bumi: “Datanglah kamu keduanya menurut perintah-Ku dengan suka hati atau terpaksa”. keduanya menjawab: “Kami datang dengan suka hati”.(Q.S. Fushshilat : 11)

23. Khithâb memberikan motifasi

وَعَلَى اللَّهِ فَتَوَكَّلُوا إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ

“dan hanya kepada Allah hendaknya kamu bertawakkal, jika kamu benar-benar orang yang beriman”.(Q.S. al-Maidah : 23)

Tidak memberikan pengertian bahwa orang yang tidak bertawakkal tidak beriman, akan tetapi ayat ini adalah anjuran kepada mereka agar betawakkal

24. *Khithâb al-ighdhab* (membuat marah)

أَفَتَتَّخِذُونَهُ وَذُرِّيَّتَهُ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِي وَهُمْ لَكُمْ عَدُوٌّ بِئْسَ لِلظَّالِمِينَ بَدَلًا

“Patutkah kamu mengambil Dia dan turunan-turunannya sebagai pemimpin selain daripada-Ku, sedang mereka adalah musuhmu? Amat buruklah iblis itu sebagai pengganti (dari Allah) bagi orang-orang yang zalim.”(Q.S. al-Kahf : 50)

25. *Khithâb al-Tasyji' wa al-Tahridh* (khithâb untuk mendorong keberanian dan menekankan), ya'ni mengnjurkan untuk

berprilaku dengan sifat-sifat yang baik.

بَلَىٰ إِن تَصْبِرُوا وَتَتَّقُوا وَيَأْتُوكُم مِّن فَوْرِهِمْ هَذَا يُمْدِدْكُمْ رَبُّكُمْ بِخَمْسَةِ آلَافٍ مِّنَ الْمَلَائِكَةِ مُسَوِّمِينَ

Ya (cukup), jika kamu bersabar dan bersiap-siaga, dan mereka datang menyerang kamu dengan seketika itu juga, niscaya Allah menolong kamu dengan lima ribu Malaikat yang memakai tanda'(Q.S. Ali Imran : 125).

#### 26. *Khithâb al-Tanfîr* (menjauhkan)

وَلَا يَعْتَبُ بَعْضُكُم بَعْضًا أَيُّجِبُ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ تَوَّابٌ رَّحِيمٌ

“dan janganlah menggunjingkan satu sama lain. Adakah seorang diantara kamu yang suka memakan daging saudaranya yang sudah mati? Maka tentulah kamu merasa jijik kepadanya. dan bertakwalah kepada Allah. Sesungguhnya Allah Maha Penerima taubat lagi Maha Penyayang.(Q.S. Al-Hujurt : 12)

#### 27. *Khithâb al-Tahannun wa al-isti'thaf* (khithâb belas kasihan)

قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِن رَّحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ

“Katakanlah: “Hai hamba-hamba-Ku yang malampai batas terhadap diri mereka sendiri, janganlah kamu berputus asa dari rahmat Allah. Sesungguhnya Allah mengampuni dosa-dosa[1314] semuanya. Sesungguhnya Dia-lah yang Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.(Q.S. Al-Zumar : 53)

#### 28. *Khithâb al-Tahabbub* (ungkapat cinta)

يَا أَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِي عَنْكَ شَيْئًا

“Wahai bapakku, mengapa kamu menyembah sesuatu yang tidak mendengar, tidak melihat dan tidak dapat menolong kamu sedikitpun?(Q.S. Maryam : 42)

#### 29. *Khithâb al-Ta'jiz* (melemahkan)

وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِّن دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ

“dan jika kamu (tetap) dalam keraguan tentang Al Quran yang Kami wahyukan kepada hamba Kami (Muhammad), buatlah[31] satu surat (saja) yang semisal Al Quran itu dan ajaklah penolong-penolongmu selain Allah, jika kamu orang-orang yang benar.(Q.S. Al-Baqarah : 23)



فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِّثْلِهِ إِنْ كَانُوا صَادِقِينَ

“Maka hendaklah mereka mendatangkan kalimat yang semisal Al Quran itu jika mereka orang-orang yang benar.(Q.S. Al-Thur : 34)

قُلْ فَادْرَأُوا عَنْ أَنْفُسِكُمُ الْمَوْتَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ

“Katakanlah: “Tolaklah kematian itu dari dirimu, jika kamu orang-orang yang benar”.(Q.S. Ali Imran : 168)

30. *Khithâb Al-Tahsir wa al-Talalhuf* (supaya merasa rugi dan menyesal)

قُلْ مَوْتُوا بِغَيْظِكُمْ إِنْ أَلَّاهَ عَلَيْهِمُ بَدَاتِ الصُّدُورِ

“Katakanlah (kepada mereka): “Matilah kamu karena kemarahanmu itu”. Sesungguhnya Allah mengetahui segala isi hati.(Q.S. Ali Imran : 119)

31. *Khithâb al-Takdzib* (mendustakan)

قُلْ فَاتُوا بِالنُّورِ فَإِنَّهَا إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ

“Katakanlah: “(Jika kamu mengatakan ada makanan yang diharamkan sebelum turun Taurat), Maka bawalah Taurat itu, lalu bacalah Dia jika kamu orang-orang yang benar”.(Q.S. Ali Imran : 93)

32. *Khithâb al-Tasyrif* (mamulyakan)

Setiap khithâb di dalam al-Qur'an yang menggunakan kata “*qul*” (katakanlah) maka itu berarti memulyakan, karena itu menunjukkan bahwa Allah swt. berbicara tanpa perantara. Seperti awal surah *al-ikhlash*, *almu'awwidzatain*

33. *Khithâb al-Ma'dum* (kepada yang tidak ada)

Hal ini dibenarkan, karena mengikuti kepada mereka yang ada, seperti contoh :

يَا بَنِي آدَمَ

“Hai anak Adam, (Q.S Al-A'raf : 31)

## G. Macam-macam Teori Tarjih

Para ulama menetapkan syarat yang wajib dipenuhi dalam penerapan teori tarjih ini, di antara syarat-syaratnya adalah:

1. Hendaknya dua dalil yang bertentangan sama-sama kuat dalam hukum dan istidlal.
2. Tidak adanya kemungkinan untuk *al-jam'u* antara kedua dalil atau

- antara dalil-dalil yang bertentangan.
3. Hendaknya salah satu tidak bukanlah dalil yang menasikh dalil lainnya.
  4. Hendaknya kedua dalil yang bertentangan serupa dalam hukum dengan kesepakatan waktu, tempat dan sisi.<sup>213</sup>

Imam Al-Khatthâbî (w 388 H) رحمته berkata:

وَإِذَا صَحَّ الْحَدِيثُ وَجَبَ الْقَوْلُ بِهِ، إِذَا لَمْ يَكُنْ مَنْسُوحًا أَوْ مُعَارِضًا بِمَا هُوَ أَوْلَى مِنْهُ

*“Jika sebuah hadis itu sahih, wajib untuk mengatakannya, selama tidak mansukh atau bertentangan dengan hadis yang lebih utama darinya.”*<sup>214</sup>

Tarjih bukanlah hal yang ringan dan mudah. Karena seorang peneliti membutuhkan pandangan dan ilmu syariat yang luas dalam melihat permasalahan ayat yang ingin ditafsirkannya dengan menggunakan tarjih dalam penafsirannya jika tidak dimungkinkan *Al-jam’u*, demikian pula membutuhkan penelaahan yang mendalam menggunakan ilmu alat yang memudahkannya setelah taufiq dari Allah ﷻ dalam menemukan solusi ketika menarjih dalam penafsiran ayat maupun hadis.

## 1. Tarjih Menggunakan Nas Al-Qur’an

Sudah diketahui dalam Agama Islam secara menyeluruh bahwasannya Al-Qur’an adalah Kitab Allah ﷻ yang diturunkan kepada Rasulullah ﷺ yang mustahil secara akal dan nakli jika terdapat kesalahan di dalamnya dan pertentangan yang hakiki antar ayatnya karena Al-Qur’an adalah sumber utama dalam agama Islam yang berasal dari sumber yang satu yaitu Allah ﷻ.

Al-Qur’an jika dibaca maka seakan-akan secara zahir terdapat ayat-ayat yang bertentangan satu sama lain, namun itu hanya terjadi jika kita terburu-buru dalam memahami ayat tanpa memahami ayat secara mendalam. Jika kita mendalami hakikat lafaznya, majasnya, *madlûlât*, *tarâkîb*, pola tiap *uslûb*, memahaminya satu demi satu secara mendalam, dan mempelajari kaidah ushulnya, maka kita akan mendapati Al-Qur’an sebagai satu kalimat yang tak terpisahkan, maka dari situ kita melihat kepalsuan tuduhan-tuduhan dari para atheis dan liberal dan syubhat-syubhat yang mereka tuduhkan selama ini dengan memakai berbagai macam cara dan metode untuk meredupkan cahaya Islam. Lalu yang menjadi pertanyaan adalah, kenapa seakan-akan sebagian nas bertentangan satu sama lain secara zahir? Maka Imam Al-Zarkasyî (w 794 H) رحمته menjawab:

<sup>213</sup> *Mukhtalaful hadis Bainal Fuqoha wa Al-Muhadditsîn...*, hal. 222-226

<sup>214</sup> *Ma’âlim Al-Sunan*, Al Mathba’ah Al Ilmiyyah, Halb, 1932, juz 4, hal. 37

إِعْلَمَ أَنَّ اللَّهَ لَمْ يُنْصَبْ عَلَى جَمِيعِ الْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ أُدِلَّةً قَاطِعَةً، بَلْ جَعَلَهَا ظَنِّيَّةً، فَصَدًّا لِلتَّوَسُّعِ عَلَى الْمُكَلَّفِينَ؛ لِئَلَّا يَنْحَصِرُوا فِي مَذْهَبٍ وَاحِدٍ لِقِيَامِ الدَّلِيلِ الْقَاطِعِ عَلَيْهِ، وَإِذَا ثَبَتَ أَنَّ الْمُعْتَبَرَ فِي الْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ الْأَدِلَّةُ الظَّنِّيَّةُ، فَقَدْ تَتَعَارَضُ فِي الظَّاهِرِ بِحَسَبِ جَلَالِهَا وَخَفَائِهَا، فَوَجِبَ التَّرْجِيحُ بَيْنَهَا، وَالْعَمَلُ بِالْأَقْوَى

*“Ketahuilah bahwa Allah tidak menjadikan seluruh hukum syariat sebagai dalil-dalil yang qath’i, namun menjadikan sebagiannya sebagai dzannî, sengaja untuk memudahkan para mukallaf (umat Islam), agar umat Islam tidak membatasi diri hanya dalam satu mazhab saja dengan dalil qath’i saja, dan jika ditetapkan dan dipertimbangkan dalam hukum-hukum syariat adalah dalil-dalil dzannî, maka terkadang nampak bertentangan antar dalilnya secara zahir tergantung kejelasannya dan rahasianya, maka diwajibkanlah penarjihan di antara keduanya, dan mengamalkan yang lebih kuat.”<sup>215</sup>*

Menurut para ulama, kata “Nas” memiliki tiga pengertian. Pertama: adalah makna paling umum yang tak mungkin memiliki makna lainnya, sebagaimana firman Allah ﷻ QS. Al-Baqarah/2: 196:

تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ

*“Itulah sepuluh (hari) yang sempurna.”*

Nas tersebut adalah nas yang maknanya tak mungkin memiliki makna lainnya. Maka segala sesuatu menunjukkan kepada maknanya dalam hal ini, maka dinamakan nas dalam sudut pandang *itsbât* dan *nafyu*. Oleh karena ini lafaznya dibatasi dengan pemahaman makna secara *qath’i*. Maka itu dimaksudkan kepada maknanya yang *qath’i* sebagai nas. Kedua: sebagaimana yang diuraikan oleh Imam Syafi’i (w 204 H) ﷻ yaitu segala sesuatu yang zahir disebut nas, dan ini sesuai secara bahasa, yaitu lafaz yang kemungkinan besar dapat dipahami meskipun secara tidak *qath’i*, hal itu ditujukan kepada makna yang ghaib secara zahir sebagai nas. Ketiga: perumpamaan dengan nas yang tak mungkin memiliki makna yang bertentangan dengan dalil, sedangkah jika dimungkinkan memiliki makna yang bertentangan dengan dalil maka tidak dapat disebut nas.<sup>216</sup> Ibnu Qudamâh (w 620 H) ﷻ menarjih pendapat pertama karena kemiripan antara lafaz, namun

<sup>215</sup> Al-Syaukani, *Irsyadul Fuhul...*, hal. 273

<sup>216</sup> Al Ghazali, Muhammad bin Muhammad bin Muhammad Abu Hamid Al-Tusi, *Al Mustashfa min ‘Ilmil Ushul* (Beirut: Dâr Al-Kutub Al-‘Ilmiyah, 2000), 1/157

hal tersebut bertentangan dengan asalnya.<sup>217</sup>

Jumhur ulama memiliki dalil kuat dibolehkannya Tarjih, dinukilkan oleh Imam Al-Râzi (w 606 H) ﷺ dalam kitabnya *Al-Mahshûl*: Pertama, *ijtima'* para sahabat dengan mengamalkan tarjih. Kedua, sesungguhnya jika ada dua dalil *dzannî* yang bertentangan, lalu nampak salah satunya lebih *râjih* (kuat) dari lainnya, maka mengamalkan dengan yang lebih *râjih* telah ditetapkan secara masyhur, maka wajib secara syariat (untuk diamalkan) karena terdapat hadis-hadis yang memerintahkan untuk selalu dalam jemaah dan mencela orang yang keluar dari jemaah kaum muslimin, dan berpegang teguh pada jumhur umat Islam. Ketiga, sesungguhnya jika yang *râjih* tidak diamalkan, maka dalil yang *marjûh* yang akan diamalkan, dan menarjihkan hal yang *marjûh* di atas yang *râjih* bertentangan dengan akal sehat.<sup>218</sup>

Jumhur ulama berpendapat bahwa tidak mungkin ada dua nas yang *qath'î* yang saling bertentangan kecuali salah satu di antara keduanya menjadi *nâsikh* untuk lainnya.<sup>219</sup> Dan tidak ada dua dalil yang umat Islam bersepakat atas pertentangan keduanya bahkan diwajibkan *tawaqquf*<sup>220</sup>, maka pastinya salah satu dari kedua dalil tersebut lebih *râjih* dari dalil lainnya dari tiap sisi, dan ketika menelaah kita harus menemukan sisi khusus, umum, menyeluruh dan tafsirnya.<sup>221</sup>

Secara zahir sesungguhnya sebagian *ushuliyûn* telah menetapkan hal ini melalui metode induksi secara mendalam, oleh karena itu Imam Al-Syâthibî sangat yakin bahwa tidak ada pertentangan antar dalil, dan beliau berargumen dengan banyak dalil yang telah diringkas, di antaranya:

Pertama, firman Allah ﷻ QS. Al-Nisâ'/4: 82:

وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا

<sup>217</sup> Ibnu Qudamah, Abdullah bin Muhammad Abu Muhammad, *Raudhatu Al-Nadhir wa Jannat Al-Manadhir*, Muassasat Al-Rayyan, 1998, hal. 91-92.

<sup>218</sup> As Syaukani, Muhammad bin 'Ali bin Muhammad bin Abdullah, *Irsyad Al-Fuhul ila Tahqiq Al-Haqqi min 'Ilmi Al-Ushul*, Muassasatur Rayyan, 2000, hal. 273-274.

<sup>219</sup> Al Ghazali, Muhammad bin Muhammad bin Muhammad Abu Hamid Al-Tusi, *Al-Mustasyfa min 'Ilmi Ushul...*, 2/126, Al-Âmidi, 'Ali bin Muhammad, *Al-Ihkam fî Ushul Al-Ahkam*, 2003, 3/175.

<sup>220</sup> Al-Syathibi, Ibrahim bin Musa bin Muhammad Al-Lakhmi, *Al-Muwafaqot*, 2008, 4/294

<sup>221</sup> As Syaukani, Muhammad bin 'Ali bin Muhammad bin Abdullah, *Irsyad Al-Fuhul ila Tahqiq Al-Haqqi min 'Ilmi Al-Ushul...*, hal. 275.

*”Sekiranya (Al-Qur’an) itu bukan dari Allah, pastilah mereka menemukan banyak hal yang bertentangan di dalamnya.”*

Firman Allah ﷻ QS. Al-Nisâ’/4: 59:

فَإِنْ تَنَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ

*“Kemudian jika kamu berlainan pendapat tentang sesuatu, maka kembalikanlah ia kepada Allah (Al-Qur’an) dan Rasul (sunahnya)”*

Firman Allah ﷻ QS. Alî Imran/3: 105:

وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ

*“Dan janganlah kamu menyerupai orang-orang yang bercerai-berai dan berselisih sesudah datang keterangan yang jelas kepada mereka.”*

Firman Allah ﷻ QS. Al-An’âm/6: 153:

وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ

*“Dan sesungguhnya (yang Kami perintahkan ini) adalah jalan-Ku yang lurus, maka ikutilah dia”*

Firman Allah ﷻ QS. Al-Baqarah/2: 176:

ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ نَزَّلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ

*“Yang demikian itu adalah karena Allah telah menurunkan Al Kitab dengan membawa kebenaran.”*

Ayat-ayat tersebut di atas menandakan bahwa seluruh Al-Qur’an tidak ada perselisihan atau pertentangan di dalamnya, dan dengan ayat-ayat di atas maka terangkatlah pertentangan itu, dan pertentangan tersebut takkan hilang kecuali kita mempelajari Al-Qur’an secara menyeluruh dengan cara yang benar. Kedua, keberadaan *nâsikh* dan *mansûkh* di dalam Al-Qur’an, ini adalah bukti bahwasannya hal yang dihapuskan (hukumnya) dalam Al-Qur’an tidak mungkin bertentangan, karena jika masih terjadi pertentangan maka nasakh tak akan ada gunanya. Ketiga, jika terdapat pertentangan maka hal tersebut akan membebaskan kepada kewajiban yang tak mungkin bisa diemban. Keempat, para ulama ushul fikih bersepakat atas metode tarjih antara dalil-dalil yang bertentangan, dan ucapan para ulama ushul fikih tersebut dengan mewajibkan tarjih telah menghapus perbedaan dalam agama, jika tidak maka benarlah dengan mengamalkan kedua dalil yang bertentangan secara sembarangan, dan ini batil sesuai

kesepakatan para ulama.<sup>222</sup>

Hal tersebut dapat ditambahkan, jika terdapat pertentangan maka akan terdapat kontradiksi, sebagaimana diketahui bahwa hal yang bertentangan salah satunya pasti benar dan satunya pasti salah, dan tidak mungkin kedua hal tersebut terdapat dalam kitab suci Al-Qur'an, hal ini sangat cocok dengan ucapan Imam Al-Ghazâlî (w 505 H) ﷺ.<sup>223</sup>

كَمَا لَا يَجُوزُ التَّعَارُضُ وَالتَّرْجِيحُ بَيْنَ نَصَّيْنِ قَاطِعَيْنِ، فَكَذَلِكَ فِي عِلَّتَيْنِ قَاطِعَتَيْنِ، فَلَا يَجُوزُ أَنْ يَنْصِبَ اللَّهُ عِلَّةً قَاطِعَةً لِلتَّحْرِيمِ فِي مَوْضِعٍ وَعِلَّةً قَاطِعَةً لِلتَّحْلِيلِ فِي مَوْضِعٍ آخَرَ

*“Sebagaimana tidak dibolehkannya pertentangan dan tarjih antara kedua nas qath’î, demikian pula dalam dua alasan yang qath’î (juga tidak diperbolehkan), maka tidak boleh pula menisbahkan bahwa Allah ﷻ meletakkan satu alasan untuk mengharamkan dalam satu tempat, dan satu alasan lain untuk menghalalkan dalam tempat yang lain.”*

Sedangkan jika salah satu dalil adalah *qath’î* dan dalil satunya adalah *dzannî* maka tidak ada pertentangan atau perbedaan, karena dalil *dzannî* akan tertutup dengan adanya dalil *qath’î*. Sedangkan jika terdapat dua nas yang *dzannî* maka kita harus menarjih salah satu dari keduanya, maka wajib salah satu di antara keduanya ada alasan atau hal yang menguatkan salah satu di antara keduanya dalam hal tersebut.<sup>224</sup> Dalam hal ini kita harus berhati-hati, karena hal tersebut (jika salah dan tidak berhati-hati) dapat menjerumuskan ke dalam syubhat dan melencengkan dari ketaatan kepada Allah ﷻ.<sup>225</sup>

Terdapat hal yang belum jelas dalam hal ini, yaitu jika kedua nas sama-sama kuat tanpa terdapat dalil penguat lainnya, maka sebagian dari para *mu’tazilah* dan Al-Bâqillâni (w 403 H) ﷺ bahwa mujtahid memiliki pilihan dalam hal tersebut, dan pendapat lainnya mengatakan bahwa kedua dalil tersebut dapat saling unggul satu sama

<sup>222</sup> Al-Syathibi, Ibrahim bin Musa bin Muhammad al Lakhmi, *Al Muwafaqot...*, 4/122. Al-Âmidi, ‘Ali bin Muhammad, *Al Ihkam fî Ushulil Ahkam*, 2003, 3/175.

<sup>223</sup> Al Ghazali, Muhammad bin Muhammad bin Muhammad Abu Hamid At Tusi, *Al Mustashfa min ‘Ilmil Ushul...*, 2/127

<sup>224</sup> As Subki, Tajuddin Abdul Wahhab bin ‘Ali bin Abdul Kafi Abu Nasr, *Jam’ul Jawami’ fî Ushulil Fiqh*, Darul Kutub al Ilmiyyah, 2003, 2/359. As Syaikani, Muhammad bin ‘Ali bin Muhammad bin Abdullah, *Irsyadul Fuhul ila Tahqiqil Haqqi min ‘Ilmil Ushul*, Muassasatur Rayyan..., hal. 375.

<sup>225</sup> Ibnu Qudamah, Abdullah bin Muhammad Abu Muhammad, *Raudhatun Nadhir wa Jannatul Manadhir*, Muassasatur Rayyan, 1998, hal. 131.

lain atau hukumnya dapat ditentukan dalam tempat lain, atau mujtahid dapat kembali pada kaidah umum atau hukum asal, dan diriwayatkan dari beberapa ulama untuk *tawaqquf* (tidak memilih). Dan dikatakan pula untuk mengambil salah satu hukum yang lebih berat, atau dengan dibagi jika memungkinkan dengan mengembalikan tiap hal pada permasalahannya.<sup>226</sup>

Imam Al-Ghazâlî (w 505 H) رحمه الله berkata:

إِذَا تَعَارَضَ الدَّلِيلَانِ فَأَمَّا أَنْ يَسْتَجِيزَ الْجُمُعُ أَوْ يُمَكِّنَ، فَإِنْ اِمْتَنَعَ الْجُمُعُ لِكَوْنِهَا مُتَنَاقِضَيْنِ كَقَوْلِهِ مَثَلًا لَا يَصِحُّ نِكَاحٌ بَعِيرٍ وَبِئْسَ نِكَاحٌ بَعِيرٍ وَلِيٍّ، فَمِثْلُ هَذَا لَا بُدَّ أَنْ يَكُونَ أَحَدُهُمَا نَاسِخًا وَالْآخَرُ مُنْسُوخًا، فَإِنْ أَشْكَلَ التَّارِيخُ فَيُطْلَبُ الْحُكْمُ مِنْ دَلِيلٍ آخَرَ، وَيَقْدَرُ تَدَاوُعُ النَّصِّينِ، فَإِنْ عَجَزْنَا عَنْ دَلِيلٍ آخَرَ، فَتَنْتَحَى الْعَمَلُ بِأَيِّهِمَا شِئْنَا؛ لِأَنَّ الْمُتَمَكِّنَاتِ أَرْبَعَةٌ: الْعَمَلُ بِمَا وَهُوَ مُتَنَاقِضٌ، أَوْ اطْرَاحَهُمَا وَهُوَ إِخْلَاءُ الْوَاقِعَةِ عَنِ الْحُكْمِ وَهُوَ مُتَنَاقِضٌ، أَوْ اسْتِعْمَالُ وَاحِدٍ بَعِيرٍ مُرْتَجِحٌ وَهُوَ تَحْكُمٌ، فَلَا يَبْقَى إِلَّا التَّحْيِيرُ الَّذِي يُجُوزُ وَرُودُ التَّعْبُدِ بِهِ ابْتِدَاءً<sup>٢٢٧</sup>

*“Jika kedua dalil saling bertentangan maka baik tidak bisa digabungkan ataupun memungkinkan untuk digabungkan, jika tidak mungkin dijam’u karena saling bertentangan contohnya seperti perkataan “tidak sah nikah tanpa wali” dan “nikah sah tanpa wali”, maka jika seperti ini maka salah satunya pasti nasikh dan lainnya adalah mansukh, jika tanggalnya dipermasalahan maka hukumnya dapat ditentukan dengan dalil lain, dan ditimbang dua nasakh yang berbeda tersebut, jika kita tidak bisa mendapatkan dalil lainnya, maka kita dapat memilih untuk mengamalkan salah satu dari dalil tersebut yang kita inginkan, karena kemungkinan itu ada empat: (pertama) mengamalkannya yaitu bertentangan, (kedua) membuang keduanya yaitu mengosongkan kejadian dari hukum tersebut dan itu bertentangan, (ketiga) atau menggunakan salah satunya tanpa murojijih yaitu asal berhukum, maka (keempat) tidak ada yang tersisa kecuali takhyir (memilih) salah satu yang membolehkan beribadah dengannya.”*

Ibnu Qudâmah (w 620 H) رحمه الله mengatakan penyebab dibolehkannya perbedaan antara hal yang umum bahwasannya hal tersebut sebagai penjelas dalam masa-masa awal (kenabian), dan terkadang luput dari pandangan kita karena panjangnya sejarah dan butuhnya telaah yang lebih mendetail dengan dalil dan *qarâin* lainnya.

Dua nas yang berbeda jika dimungkinkan untuk mengamalkan keduanya, maka tidak perlu menarjihkan satu dengan lainnya, karena

<sup>226</sup> Ibnu Qudamah, Abdullah bin Muhammad Abu Muhammad, *Raudhatun Nadhir wa Jannatul Manadhir...*, hal. 200. As Syaokani, Muhammad bin ‘Ali bin Muhammad bin Abdullah, *Irsyadul Fuhul ila Tahqiqil Haqqi min ‘Ilmil Ushul*, Muassasatur Rayyan..., hal. 275.

<sup>227</sup> Al Ghazali, Muhammad bin Muhammad bin Muhammad Abu Hamid At Tusi, *Al Mustashfa min ‘Ilmil Ushul...*, 2/32

mengamalkan kedua nas lebih utama.<sup>228</sup> Imam Al-Râzi (w 606 H) ﷺ mengatakan:

الْعَمَلُ بِكُلِّ مِنْهُمَا مِنْ وَجْهِ أَوْلَى مِنَ الْعَمَلِ بِالرَّاجِحِ مِنْ كُلِّ وَجْهِ وَتَرَكَ الْآخَرَ...  
وَبِهِ قَالَ الْفُقَهَاءُ جَمِيعًا ٢٢٩

*“Mengamalkan kedua dalil itu lebih utama daripada mengamalkan dalil yang râjih (saja) dari segala sisi, namun meninggalkan (dalil) lainnya... “Yang demikian adalah perkataan seluruh ahli fikih.”*

Ibnu Al-Hazm (w 456 H) ﷺ berpendapat untuk mengamalkan kedua nas yang bertentangan secara mutlak, karena salah satu dari nas tersebut tidak lebih utama dari nas yang lain, dan tidak ada ayat yang lebih utama dalam ketaatan melebihi ayat lainnya, semuanya berasal dari Allah ﷻ, semuanya sama dalam sudut pandang ketaatan dan pemakaian dan tidak ada perbedaan, demi memperjelas pandangannya maka ditopang dengan banyak dalil di antaranya firman Allah ﷻ QS. An-Nur/24: 32:

وَأَنْكِحُوا الْأَيْمَىٰ مِنْكُمْ

*“Dan kawinkanlah orang-orang yang sedirian di antara kamu”*

Tidak ada satu pun ayat yang menentang firman Allah ﷻ QS. An-Nur/24: 3:

وَالزَّانِيَةُ لَا يَنْكِحَهَا إِلَّا زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌ

*“Dan perempuan yang berzina tidak dikawini melainkan oleh laki-laki yang berzina atau laki-laki musyrik.”*

Sebagaimana tidak ada satupun dalil yang membolehkan untuk menikahi saudari kandung dan anak perempuan kandung meskipun keduanya adalah wanita yang belum menikah, akan tetapi kedua ayat tersebut saling mencakup satu sama lain, maka wanita yang belum menikah dinikahi selama bukan pezina, maka hal yang wajib adalah mengamalkan kedua ayat tersebut secara bersamaan, karena pengecualian dengan kedua ayat tersebut sangat memungkinkan.<sup>230</sup>

<sup>228</sup> As Subki, Tajuddin Abdul Wahhab bin ‘Ali bin Abdul Kafi Abu Nasr, *Jam’ul Jawami’ fi Ushulil Fiqh...*, 2/257

<sup>229</sup> As Syaokani, Muhammad bin ‘Ali bin Muhammad bin Abdullah, *Irsyadul Fuhul ila Tahqiqil Haqqi min ‘Ilmil Ushul...*, hal. 276.

<sup>230</sup> Al-Âmidi, ‘Ali bin Muhammad, *Al Ihkam fi Ushulil Ahkam...*, 3/364.



Abû Zahrah (w 1974 H) رحمته berkata: “*Sesungguhnya jalan yang ditempuh Ibnu Hazm adalah jalan zhâhirî yang berasaskan memuliakan nas-nas, dan tidak menggunakan metode tarjih dari segala sisi kias atau menafikan salah satunya.*”<sup>231</sup>

Pondasi-pondasi dari tema tarjih ini setelah dijelaskan, selanjutnya kita akan mengemukakan secara jelas tentang kaidah-kaidah penting tentang “Tarjih Menggunakan Nas Al-Qur’an” secara mendetail yang telah ditetapkan oleh para ulama ushul fikih dan para mufasir untuk menyepakati antar ayat Al-Qur’an, di antaranya:

Pertama, mengedepankan makiyah daripada *madaniyyah* dalam klasifikasi pembukuan kitab, meskipun bisa jadi ayat makiyah diturunkan kepada Rasulullah ﷺ setelah *Fathu Makkah*, maka dalam hal yang demikian dikedepankan yang *madaniyyah* meskipun secara garis besar ayat makiyah diturunkan sebelum hijrah.

Kedua, jika salah satu hukum mengikuti keadaan penduduk Makkah dan hukum lainnya mengikuti keadaan penduduk Madinah, maka hukum yang diutamakan adalah amalan penduduk Madinah, seperti firman Allah ﷻ QS. Al-Baqarah/2: 178:

كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ ط

*"Diwajibkan atas kalian kisas berkenaan dengan orang-orang yang dibunuh"*

Firman Allah ﷻ QS. Alî Imran/3: 97:

وَمَنْ دَخَلَهُوَ كَانَ آمِنًا ط

*"Barangsiapa memasukinya (Baitullah itu) menjadi amanlah dia."*

Seakan-akan dikatakan: “Kecuali bagi orang yang diwajibkan kisas”

Ketiga, jika salah satu dari dalil yang zahir berdiri sendiri dengan hukumnya, sedangkan dalil yang lain terdapat tambahan lafaz yang dibutuhkan, maka diutamakan dalil yang berdiri sendiri ketika terdapat pertentangan dan berurutan. Seperti firman Allah ﷻ pada QS. Al-Baqarah/2: 196:

وَاتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ ج

<sup>231</sup> HR. Ibnu Hazm..., 3/326.

*“Dan Sempurnakanlah Haji dan Umrah karena Allah.”*

Firman Allah ﷻ pada Al-Baqarah/2: 196:

فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ ۗ

*"Jika kamu terkepung (terhalang oleh musuh atau karena sakit), maka (sembelihlah) korban yang mudah didapat."*

Umat Islam sepakat bahwa hadyu tidak wajib dalam keadaan dikepung (perang/ lainnya), dan itu bukanlah pengganti yang menjadi penyebab, maka diutamakan larangan penggantian dalam keadaan sakit sebagaimana dengan firman Allah ﷻ di atas.

Keempat, jika setiap dalil umum dapat berkesinambungan dengan hal yang zahir ketika pengambilan ijtihad, maka hal tersebut diutamakan dalam pengkhususan untuk maksud setiap dalil antara satu dengan lainnya. Sebagaimana firman Allah ﷻ QS. Al-Nisâ'/4: 23:

وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ ۗ

*"Dan (diharamkan) menghimpunkan (dalam perkawinan) dua perempuan yang bersaudara."*

Firman Allah ﷻ QS. Al-Nisâ'/4: 24:

إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ۗ

*“Kecuali hamba sahaya yang kalian miliki.”*

Maka dikhususkan pengumpulan kedua saudari budak dengan firman Allah ﷻ QS. Al-Nisâ'/4: 23:

وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ ۗ

*"Dan (diharamkan) menghimpunkan (dalam perkawinan) dua perempuan yang bersaudara, kecuali yang telah terjadi (sebelum masa kenabian)."*

Ayat pengumpulan kedua saudari budak dapat dipahami sebagai ayat yang umum, sedangkan tujuannya untuk menjelaskan halal dan haram, dan ayat yang membolehkan menikahi kedua saudari hanya bagi yang telah terlanjur sebelum ayat tersebut turun (itupun harus diceraikan salah satunya).

Kelima, hendaknya takhsis salah satu pemakaian lafaz berhubungan dengan makna lain yang mirip namanya, sebagaimana

firman Allah ﷻ QS. Al-Ma'idah/5: 106:

شَهَادَةُ بَيْنِكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ حِينَ الْوَصِيَّةِ اثْنَانِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ أَوْ  
آخَرَانِ مِّنْ غَيْرِكُمْ

"Apabila salah seorang kamu menghadapi kematian, sedang dia akan berwasiat, maka hendaklah (wasiat itu) disaksikan oleh dua orang yang adil di antara kamu, atau dua orang yang berlainan agama dengan kamu."

Firman Allah ﷻ QS. Al-Hujurât/49: 6:

إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا

"Jika datang kepadamu orang fasik membawa suatu berita, maka periksalah dengan teliti."

Ayat tersebut dapat dikatakan sebagai penjelas atas kesaksian orang fasik, atau firman Allah ﷻ QS. Al-Maidah/5: 106):

أَوْ آخَرَانِ مِّنْ غَيْرِكُمْ

"Atau dua orang yang berlainan agama dengan kamu."

Ayat tersebut menandakan kabilah, bukan agama. Bisa pula hal ini digunakan untuk mengklarifikasi atas segala informasi yang datang dari agama apapun.

Keenam, menarjih hal yang sangat dibutuhkan dalam lafaz *khitâb* dari lafaz yang zahir saja, sebagaimana kita mengedepankan firman Allah ﷻ QS. Al-Baqarah/2: 275:

وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا

"Dan Allah menghalalkan jual beli dan mengharamkan riba."

Firman Allah ﷻ QS. Al-Jumu'ah/62: 9:

وَذَرُوا الْبَيْعَ

"Dan tinggalkanlah jual beli."

Lafaz dari firman Allah ﷻ وَأَحَلَّ menunjukkan tentang kondisi jual beli yang sangat dibutuhkan untuk kebutuhan sehari-hari, sedangkan larangan jual beli dalam ayat lainnya yang disebutkan di atas

bisa jadi menunjukkan asalnya secara zahir ataupun dengan kondisi/waktu tertentu sesuai dengan nas yang ada.<sup>232</sup>

Ketujuh, mengedepankan am yang belum ditakhsis atas am yang sudah ditakhsis, dengan alasan bahwa masuknya takhsis dapat melemahkan lafaz dan menjadikannya majas. Fakhr Al-Râzi mengatakan bahwa, “Karena yang ditakhsis telah terhapuskan dari kesempurnaannya.”

Kedelapan, mengedepankan am yang tidak terdapat sebab di dalamnya atas am yang terdapat sebab di dalamnya, para ulama berkata, “Karena yang tidak terdapat sebab di dalamnya disepakati (*muttafaq ‘alaih*) atas keumumannya, sedangkan yang terdapat sebab di dalamnya, diperdebatkan dalam keumumannya.”<sup>233</sup>

Banyak lagi metode-metode lain dalam menarjih, seperti dengan mengedepankan zahir daripada majas karena langsung bisa dicerna oleh akal, atau mengedepankan majas yang mendekati kepada hakikat dari majas lainnya, atau mengedepankan hakikat syariat daripada hakikat bahasa, atau mengedepankan lafaz yang tidak membutuhkan damir daripada lafaz yang membutuhkan kepada damir, atau mengedepankan dalil yang bisa multitafsir daripada dalil yang hanya bisa ditafsirkan dalam satu sisi, atau mengedepankan dalil yang bisa dipahami secara langsung tanpa perantara daripada dalil yang membutuhkan perantara untuk memahaminya, atau mengedepankan dalil yang dapat dipahami secara mendalam ke permasalahan hukum daripada dalil yang tidak dipahami secara mendalam, karena dalil yang terdapat ilat di dalamnya jauh lebih jelas daripada yang selainnya, atau mengedepankan ilat yang disebutkan di awal daripada ilat yang disebutkan di akhir. Demikian adalah beberapa dari metode tarjih dengan menggunakan nas Al-Qur’an.

## 2. Tarjih Menggunakan Sunah

Berikut ini beberapa metodologi para ulama, yaitu Ibnu Jarîr Al-Thabari (w 310 H) ﷺ, Ibnu Abî Hâtim (w 327 H) ﷺ, dan Ibnu Katsîr

---

<sup>232</sup> Al-Zarkasyi, Badruddin, *Al-Burhân fî ‘Ulûm Al-Qur’an*, Darut Turats, 2/ 49-50. Al Ghazali, Muhammad bin Muhammad bin Muhammad Abu Hamid At Tusi, *Al Mustashfa min ‘Ilmil Ushul...*, 2/34. Al-Syaukani, Muhammad bin ‘Ali bin Muhammad bin Abdullah, *Irsyadul Fuhul ila Tahqiqil Haqqi min ‘Ilmil Ushul...*, hal. 280, dan Ibnu Qudamah, Abdullah bin Muhammad Abu Muhammad, *Raudhatun Nadhir wa Jannatul Manadhir...*, hal. 200.

<sup>233</sup> As Syaukani, Muhammad bin ‘Ali bin Muhammad bin Abdullah, *Irsyadul Fuhul ila Tahqiqil Haqqi min ‘Ilmil Ushul...*, hal. 278.

(w 774 H) ﷺ dalam penarjihan menggunakan sunah<sup>234</sup>:

- a. Menafsirkan Al-Qur'an dengan sunah yang bersanad.
- b. Menukil seluruh riwayat hadis dengan sanad beragam dan terbaik.
- c. Mengutamakan sanad dalam setiap periwayatan hadis dalam penafsiran.
- d. Mengeluarkan riwayat hadis yang terkuat sanadnya.
- e. Mendebat sanad dan matan hadis.
- f. Menarjih makna tafsir yang sesuai dengan riwayat hadis yang kuat.
- g. Mengutamakan penafsiran dengan hadis dibandingkan dengan metode lainnya.
- h. Meninggalkan tafsir yang bertentangan dengan hadis Nabi.

Perkataan Imam Al-Khatthâbî (w 388 H) ﷺ ini dapat dijadikan wasilah untuk memahami hal-hal di atas, berikut perkataan beliau:

وَإِذَا صَحَّ الْحَدِيثُ وَجَبَ الْقَوْلُ بِهِ، إِذَا لَمْ يَكُنْ مَنْسُوحًا أَوْ مُعَارِضًا بِمَا هُوَ أَوْلَى مِنْهُ

*“Jika sebuah hadis itu sahih maka wajib untuk mengatakannya (mengamalkannya), selama bukan (hadis) yang mansukh atau bertentangan dengan hadis yang lebih utama.”*<sup>235</sup>

Seyogyanya harus dipahami tentang ilmu *Al-Jarh wa Al-Ta'dil*, yaitu *Al-Jarh* secara bahasa merupakan isim masdar yang berarti luka yang mengalirkan darah atau sesuatu yang dapat menggugurkan sifat *'adalah* seorang rawi sebelum memahami tarjih sebagaimana penjelasan di atas, berikut detailnya:

- *Al-Jarh* menurut istilah yaitu terlihatnya sifat pada seorang perawi yang dapat menjatuhkan sifat *'adalah*, dan merusak hafalan dan ingatannya, sehingga menyebabkan gugur riwayatnya, atau melemahkannya hingga kemudian ditolak.
- *Al-Tajrîh* yaitu memberikan sifat kepada seorang perawi dengan sifat yang mendaifkan riwayatnya, atau tidak diterima riwayatnya.
- *Al-'Adlu* secara bahasa adalah apa yang lurus dalam jiwa, lawan dari durhaka. Dan seorang yang adil artinya kesaksiannya diterima, dan *Al-Ta'dil* artinya menyucikannya dan membersihkannya.

<sup>234</sup> Nâsir bin Muhammad bin Shâlih Al-Shâigh, *Al-Tarjih Bi Al-Sunnah 'Inda Al-Mufasssirin (Jam'an Wa Dirâsatan)*, 1st ed. (Riyadh: Dâr Al-Tadmîriyyah, 2010), hal. 95 – 99.

<sup>235</sup> Al Khatthâbî, Abu Sulaiman, *Ma'âlim Al-Sunan...*, 4/37.

- *Al-‘Adlu* menurut istilah adalah orang yang tidak tampak padanya apa yang merusak agamanya dan perangnya, maka oleh sebab itu diterima beritanya dan kesaksiannya apabila memenuhi syarat-syarat menyampaikan hadis (yaitu: Islam, balig, berakal, dan kekuatan hafalan).
- *Al-Ta’dil* yaitu penyifatan perawi dengan sifat-sifat yang menyucikannya, sehingga tampak sifat ‘adalah, dan diterima riwayatnya.<sup>236</sup>

Ilmu pengetahuan yang membahas tentang kritikan adanya aib atau memberikan pujian dengan sifat adil kepada seorang rawi disebut dengan ilmu *Al-Jarh wa Al-Ta’dil*. Dr. Ajjâj Khatîb mendefinisikannya sebagai berikut:

هو العلم الذي يبحث في أحوال الرواة من حيث قبول روايتهم أو ردها

“Ialah suatu ilmu yang membahas hal ihwal para rawi dari segi diterima atau ditolak periwayatannya”<sup>237</sup>

Ulama lain mendefinisikan *Al-Jarh wa Al-Ta’dil* dengan:

علم يبحث عن الرواة من حيث ما ورد في شأنهم مما يشنئهم أو يركبهم بألفاظ مخصوصة

“Ilmu yang membahas tentang para perawi hadis dari segi yang dapat menunjukkan keadaan mereka, baik yang dapat mencatitkan atau membersihkan mereka, dengan ungkapan atau lafaz tertentu”<sup>238</sup>

Dari definisi di atas dapat disimpulkan bahwa ilmu *Al-Jarh wa Al-Ta’dil* adalah ilmu yang menerangkan tentang cacat-cacat yang dihadapkan kepada para perawi dan tentang *ta’dil* (mencucikan dan membersihkan perandai seorang rawi dengan menerima kesaksian riwayatnya) dengan memakai kata-kata yang khusus dan untuk menerima atau menolak riwayat mereka.

Para ulama menganjurkan untuk melakukan *jarh* dan *ta’dil*, dan tidak menganggap hal itu sebagai perbuatan gibah yang terlarang, dalil *Al-Jarh* di antaranya berikut ini:

---

<sup>236</sup> Syaikh Manna Al-Qaththan, *Pengantar Studi Ilmu hadis* (Jakarta Timur: Pustaka Al-Kautsar, n.d.), hal. 78.

<sup>237</sup> Fatchur Rahman, *Ikhtisar Mushthalahu’l-Hadis*, 1st ed. (Bandung: PT. Al-Ma’arif, 1974), hal. 268.

<sup>238</sup> Mudasir, *Ilmu hadis* (Bandung: Pustaka Setia, 1999), hal. 51.

- Sabda Rasulullah ﷺ tentang perangai seorang:

حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ، حَدَّثَنَا حَمَّادٌ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَمْرٍو، عَنْ أَبِي سَلَمَةَ، عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا، أَنَّ رَجُلًا اسْتَأْذَنَ عَلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «بِمَسْ أَحُو الْعَشِيرَةِ» فَلَمَّا دَخَلَ انْبَسَطَ إِلَيْهِ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَكَلَّمَهُ، فَلَمَّا خَرَجَ قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، لِمَا اسْتَأْذَنَ قُلْتُ: «بِمَسْ أَحُو الْعَشِيرَةِ» فَلَمَّا دَخَلَ انْبَسَطَ إِلَيْهِ، فَقَالَ: «يَا عَائِشَةُ، إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْفَاحِشَ الْمُتَفَحِّشَ»<sup>٢٣٩</sup>

“Telah menceritakan kepada kami Musa bin Ismail, telah menceritakan kepada kami Hamaad dari Muhammad bin ‘Amr dari Abi Salamah dari ‘Aisyah ﷺ bahwa seorang laki-laki meminta izin kepada Nabi ﷺ, lalu Nabi ﷺ bersabda: “Sejelek-jelek saudara kerabat adalah dia”. Namun ketika orang tersebut masuk menemui Beliau ﷺ, Beliau membentangkan tempat untuknya dan berbicara kepadanya. Setelah orang tersebut, aku (‘Aisyah rodhiyallahu anhu): “wahai Rasulullah, ketika ia meminta izin, engkau mengatakan: “Sejelek-jelek saudara kerabat adalah dia”, namun ketika ia masuk engkau malah menyambutnya. Lalu Nabi ﷺ menanggapi: “Wahai ‘Aisyah, sesungguhnya Allah tidak senang kepada orang berkata keji dan berbuat keji.”

- Sabda Rasulullah ﷺ kepada Fâthimah binti Qais yang menanyakan tentang Mu’âwiyah bin Abî Sufyân dan Abû Jahm yang keduanya tengah melamarnya:

عن فاطمة بنت قيس رضي الله عنها قالت: خطبني حطابٌ منهم معاوية وأبو الجهم. فقال النبي -صلى الله عليه وسلم- «إنَّ معاويةَ تربَّ حفيف الحَالِ وأبو الجهم منه شدةٌ على النساءِ - أو يضربُ النساءِ أو نحو هذا - ولكنَّ عليكِ بأَسامةَ بنِ زيدٍ». رواه مسلم في صحيحه، رقم الحديث: ٣٧٨٦، كتاب الطلاق، باب المطلقة ثلاثا لا نفقة لها.<sup>٢٤٠</sup>

“Dari Fâthimah binti Qays ﷺ. Beberapa orang melamarku, di antara mereka adalah Mu’âwiyah dan Abû Jahm. Nabi ﷺ memberi saran: “Kalau Mu’âwiyah itu tidak memiliki harta sama sekali, sementara Abû Jahm sangat keras terhadap perempuan – atau suka memukul perempuan atau seperti itu -, pilihlah Usamah bin Zayd.”

Kedua hadis di atas merupakan dalil Al-Jarh dalam rangka nasihat dan kemaslahatan. Adapun Al-Ta’dîl, salah satunya berdasarkan hadis berikut ini:

حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ، حَدَّثَنَا اللَّيْثُ، عَنْ هِشَامِ بْنِ سَعْدٍ، عَنْ زَيْدِ بْنِ أَسْلَمَ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: نَزَلْنَا

<sup>239</sup> Sulaiman bin Al-Asy`ath bin Ishâq bin Bashîr Al-Azdî Al-Sijistâni, *Sunan Abî Dâwud*, ed. Syuaib Al-Arnâut, 1st ed. (Cairo: Dâr Al-Risâlah Al-‘Âlamiyyah, 2009), no. 4792.

<sup>240</sup> Al-Naysâbûri, *Shahîh Muslim...*, No. hadis 3785.

مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ مَنَزَلًا، فَجَعَلَ النَّاسُ يَمْرُونَ، فَيَقُولُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: " مَنْ هَذَا يَا أَبَا هُرَيْرَةَ؟ " ، فَأَقُولُ: فُلَانٌ، فَيَقُولُ: " نَعَمْ عَبْدُ اللَّهِ هَذَا " ، وَيَقُولُ: " مَنْ هَذَا؟ " ، فَأَقُولُ: فُلَانٌ، فَيَقُولُ: " بَيْتُ عَبْدِ اللَّهِ هَذَا " ، حَتَّى مَرَّ خَالِدُ بْنُ الْوَلِيدِ، فَقَالَ: " مَنْ هَذَا؟ " ، فَمَلْتُ: هَذَا خَالِدُ بْنُ الْوَلِيدِ، فَقَالَ: " نَعَمْ عَبْدُ اللَّهِ خَالِدُ بْنُ الْوَلِيدِ سَيِّفٌ مِنْ سُيُوفِ اللَّهِ " . قَالَ أَبُو عِيْسَى: هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ غَرِيبٌ، وَلَا نَعْرِفُ لِزَيْدِ بْنِ أَسْلَمَ سَمَاعًا مِنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، وَهُوَ عِنْدِي حَدِيثٌ مُرْسَلٌ. قَالَ: وَفِي الْبَابِ عَنْ أَبِي بَكْرٍ الصِّدِّيقِ<sup>٢٤١</sup>

*“Telah menceritakan kepada kami Qutaybah; telah menceritakan kepada kami Al-Laits; dari Hisyam bin Sa’d; dan Zayd bin Aslam; dari Abû Hurairah ﷺ telah berkata: Kami menempati sebuah rumah bersama Rasulullah ﷺ, lalu orang-orang berlalu-lalang, maka Rasulullah ﷺ bersabda: “Siapa ini wahai Abû Hurairah?”, maka aku menjawab: Fulan, maka Beliau ﷺ bersabda: “Ini hamba Allah terbaik”, dan Beliau ﷺ bersabda: “Siapa ini?”, maka aku menjawab: Fulan, maka Beliau ﷺ bersabda: “Ini hamba Allah terburuk”, sampai berjalanlah Khâlid bin Walid, maka Beliau ﷺ bersabda: “Siapa ini?”, maka aku menjawab: Khâlid bin Walid, maka Beliau ﷺ bersabda: “Hamba Allah terbaik adalah Khâlid bin Walid pedang dari pedang-pedang Allah”, Abû ‘Isa berkata: Ini hadis hasan garib, dan kami tidak mengetahui untuk Zaid bin Aslam mendengarkan dari Abû Hurairah, dan bagiku itu adalah hadis mursal. Berkata: Dan di bab dari Abû Bakar Al-Shiddîq.”*

Para ulama oleh karena itu mereka membolehkan *Al-Jarh wa Al-Ta’dil* untuk menjaga syariat dan agama ini, bukan untuk mencela manusia. Dan sebagaimana dibolehkan *Al-Jarh* dalam persaksian, maka perawi pun juga diperbolehkan memperteguh dan mencari kebenaran dalam masalah agama lebih utama daripada masalah hak dan harta. Berikut ini beberapa petunjuk dalam penarjihan:

a. Menarjih hadis yang paling sahih sanadnya.

Karena hadis nabawi berbeda-beda tingkat kesahihannya, maka di sana ada hadis yang sahih dan ada pula hadis yang lebih sahih lagi, tingkatan kesahihan hadis berbeda-beda disebabkan karena perbedaan tingkatan dabit dari para rawinya, di mana jika terdapat dua hadis yang bertentangan, maka dipilih satu hadis yang lebih sahih dari selamat dari pertentangan, karena di dalamnya terdapat rawi yang tingkatan dabit lebih kuat.

Imam Al-Khatthâbî (w 388 H) ﷺ berkata, “Sanad dalam hadis ini diperdebatkan, aku tidak tahu seorang pun dari ulama yang mengharamkan salat di Babilonia, hal ini bertentangan dengan dalil yang lebih sahih, sebagaimana sabda Rasulullah ﷺ:

<sup>241</sup> Al-Tirmidzi, *Sunan Al-Tirmidzi*..., no. 3846.



حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ سِنَانٍَ هُوَ الْعَوْقِيُّ قَالَ حَدَّثَنَا هُشَيْمٌ قَالَ ح وَ حَدَّثَنِي سَعِيدُ بْنُ النَّضْرِ قَالَ أَحْبَبْنَا هُشَيْمٌ قَالَ أَحْبَبْنَا سَيَّارٌ قَالَ حَدَّثَنَا يَزِيدُ هُوَ ابْنُ صُهَيْبٍ الْفَقِيرُ قَالَ أَحْبَبْنَا جَابِرُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ أُعْطِيتُ خَمْسًا لَمْ يُعْطَهُنَّ أَحَدٌ قَبْلِي نُصِرْتُ بِالرُّعْبِ مَسِيرَةَ شَهْرٍ وَجُعِلَتْ لِي الْأَرْضُ مَسْجِدًا وَطَهُورًا فَأَيُّمَا رَجُلٍ مِنْ أُمَّتِي أَدْرَكْتَهُ الصَّلَاةَ فَلْيُصَلِّ وَأَجَلْتُ لِي الْمَغَانِمُ وَلَمْ تَحِلَّ لِأَحَدٍ قَبْلِي وَأُعْطِيتُ الشَّقَاعَةَ وَكَانَ النَّبِيُّ يُبْعَثُ إِلَى قَوْمِهِ خَاصَّةً وَبُعِثْتُ إِلَى النَّاسِ عَامَّةً

*“Telah menceritakan kepada kami Muhammad bin Sinân dia Al-‘Awaqiyyu berkata; telah menceritakan kepada kami Husyaim berkata; dan telah menceritakan kepadaku Sa’id bin Nadhr berkata; telah mengabarkan kepada kami Husyaim berkata; telah mengabarkan kepada kami Sayyâr berkata; telah menceritakan kepada kami Yazîd dia Ibnu Shuhaib Al-Faqîr berkata; telah mengabarkan kepada kami Jâbir bin ‘Abdillâh ﷺ sesungguhnya Nabi ﷺ bersabda: Aku diberikan lima perkara yang tidak diberikan kepada orang sebelumku; aku ditolong melawan musuhku dengan ketakutan mereka sejauh satu bulan perjalanan, dijadikan bumi untukku sebagai tempat sujud dan suci. Maka di mana saja salah seorang dari umatku mendapati waktu salat hendaklah ia salat, dihalalkan untukku harta rampasan perang yang tidak pernah dihalalkan untuk orang sebelumku, aku diberikan (hak) syafaat, dan para Nabi sebelumku diutus khusus untuk kaumnya sedangkan aku diutus untuk seluruh manusia.”<sup>242</sup>*

Imam Al-Khatthâbî (w 388 H) ﷺ berkata:

*“Sedangkan hadis Al-Fadhil bin ‘Abbâs di dalam isnadnya ada yang diperdebatkan... Maka tersisalah riwayat dari Abî Dzar tentang anjing hitam yang tidak bertentangan dengannya, mengatakannya (mengamalkannya) adalah wajib, karena ketetapanannya dan kesahihan isnadnya.”<sup>243</sup>*

b. Menarjih hadis karena kualitasnya

Terkadang dua hadis yang bertentangan berada dalam tingkatan sahih dan lebih sahih, akan tetapi salah satunya lebih

<sup>242</sup> Al-Bukhâri, *Shahîh Al-Bukhâri...*, no. 323, kitab: *Tayamum, Bab: Firman Allah Lalu Kalian Tidak Mendapatkan Air maka Bertayamumlah*

<sup>243</sup> Al Khatthâbî, Abu Sulaiman, *Ma’âlim Al-Sunan...*, 1/192.

rendah tingkatannya dari hadis lainnya dari sudut pandang penerimaan kabul, contohnya jika ada dua hadis yang bertentangan salah satunya adalah hadis hasan *lidzâtihi*, sedangkan yang satu lagi adalah hadis hasan *lighairihi*, maka diutamakan hadis hasan *lidzâtihi* karena kualitasnya. Imam Al-Khatthâbî (w 388 H) رحمته berkata: “Isnad hadis ‘Âisyah dalam ibâhah lebih kuat kualitasnya daripada hadis nahyi.”<sup>244</sup> Imam Al-Khatthâbî (w 388 H) رحمته juga berkata: “Isnad hadis ini tidak lebih bagus kualitasnya dari isناد hadis ahli Kufah.”

- c. Menarjih karena salah satu rawi yang *‘adalah* nya lebih terjamin.

Dua hadis yang bertentangan ketika dipresentasikan dan pada salah satu hadis terdapat rawi yang kekuatan hafalannya jauh lebih mumpuni daripada rawi yang ada pada hadis lainnya, maka yang ditarjihkan adalah hadis yang di dalamnya terdapat rawi yang disepakati kekuatan hafalannya lebih kuat dari hadis lainnya.

Imam Al-Khatthâbî (w 388 H) رحمته berkata, “Hadis pertama lebih sahih, dan Muhammad bin Shâlih Maula Al-Tawâmah didaifkan oleh para ulama karena derajatnya yang *majhûl Al-hâl*, dan terkadang dia lupa riwayat hadisnya pada akhir umurnya.”

- d. Menarjih riwayat yang dikenal dengan spesialisasi dan lamanya *mulâzamah*

Para ulama sangat mementingkan urutan para murid dari para imam periwayat hadis mulai dari lamanya *mulâzamah* dan kedekatannya dengan rawi (guru), dan menjadikan mereka sebagai beberapa tingkatan, maka jika terjadi pertentangan dua hadis dan salah satunya dikenal sebagai murid yang lama *mulâzamah* dengan rawi atau dekat dengan rawi dan memiliki spesialisasi dalam bidang tersebut, maka riwayatnya diutamakan dari selainnya karena dia mengetahui lebih banyak tentang hadis yang diriwayatkan oleh gurunya, dari hal tersebut menimbulkan rasa lebih tenang dalam penarjihan riwayatnya. Imam Al-Khatthâbî (w 388 H) رحمته mengatakan: “Sesungguhnya riwayat ahli hijaz lebih diutamakan, karena ‘Âisyah adalah bibinya Al-Qâsim dan tantenya ‘Urwah, dan keduanya masuk ke dalam (rumah ‘Âisyah) tanpa hijab, sedangkan Aswad mendengarkan perkataan ‘Âisyah dari balik hijab.”<sup>245</sup>

Mis’ar bin Kaddâm (w 153 H) رحمته mengatakan: “Aku

<sup>244</sup> Al Khattâbî, Abu Sulaiman, *Ma’âlim Al-Sunan...*, 1/61.

<sup>245</sup> Al Khattâbî, Abu Sulaiman, *Ma’âlim Al-Sunan...*, 3/250.

bertanya kepada Habîb bin Abî Tsâbit; Manakah yang lebih paham tentang sunah (hadis), penduduk Hijaz atau penduduk Iraq? Beliau berkata; Tentu penduduk Hijaz.”<sup>246</sup>

Imam Al-Khathîb Al-Baghdâdî (w 463 H) ﷺ mengatakan: “Jalur riwayat hadis yang paling sahih adalah yang diriwayatkan oleh penduduk dua Kota Suci – Makkah dan Madinah – karena *tadlîs* yang terjadi di antara mereka sangat sedikit, dusta dan pemalsuan dalam hadis di antara mereka sangatlah memalukan (dosa yang besar).”<sup>247</sup>

Khalifah ‘Umar bin Abdul Aziz (99-101 H) tidak mengkhususkan penduduk suatu kota dalam pengumpulan hadis kecuali penduduk Madinah, ketika beliau menyurati seluruh kota beliau mengkhususkan kepada penduduk Madinah untuk mengumpulkan hadis agar bisa disebarakan kepada seluruh kota-kota Islam.

Imam Mâlik (w 179 H) ﷺ sampai berkata, “Sesungguhnya ‘Umar bin Abdul Azîz menyurati kota-kota dengan tujuan untuk mengajari mereka tentang sunah dan fikih, sedangkan beliau menyurati penduduk Madinah dan meminta mereka apa yang telah ada sebelumnya.”<sup>248</sup> Karena beliau sangat mempercayai riwayat penduduk Madinah dari selainnya.

Imam Ibnu Al-Mubâarak (w 181 H) ﷺ mengatakan: “Hadis penduduk Madinah lebih sahih dan isnad mereka lebih dekat (kepada Rasulullah ﷺ).”<sup>249</sup>

Kesahihan ini membuat para khalifah Bani Umayyah lebih menarjihkan ahli hijaz daripada ulama-ulama dari ahli Syam.<sup>250</sup>

- e. Menarjih hadis yang selamat dari pertentangan/ perbedaan.

Dua hadis yang bertentangan, lalu jika salah satunya terdapat hal yang bertentangan baik di sanadnya maupun matannya,

<sup>246</sup> Al-Suyûthî, Jalaluddin Abdurrahman bin Abu Bakar Al Hudhairi, *Tadribur Râwi fi Syarh Taqribin Nawawi*, Maktabatul Kautsar, 1415 H, 1/89

<sup>247</sup> Al Baghdadi, Al Khatib Ahmad bin Ali bin Tsabit, *Al Jami' li Akhlaqir Râwi*, Muassasatur Risalah, 1996, 2/2876

<sup>248</sup> Ibnu Mundah, Abdul Wahhab Muhammad bin Ishaq bin Muhammad Yahya Al Abdi Al Asbahani, *Fawaid Ibnu Mundah*, Darul Kutub Al Ilmiyyah, 2002, no. 67

<sup>249</sup> Al-Suyûthî, Jalaluddin Abdurrahman bin Abu Bakar Al Hudhairi, *Tadribur Râwi fi Syarh Taqribin Nawawi...*, 1/89

<sup>250</sup> Ibnu Taimiyah, Ahmad bin Abdul Halim bin Abdus Salam An Numairi Al Harrani, *Majmu'ul Fatawa*, Mujamma' Malik Fahd, 2004, 20/319

maka hal tersebut dinilai *marjûh* daripada hadis yang selamat dari pertentangan/ perbedaan, karena para perawi (hadis yang selamat) tersebut lebih kuat hafalannya hingga menjadikannya terhindar dari ikhtilaf. Seperti pertentangan yang terjadi pada hadis-hadis sahih dalam pengharaman daging keledai peliharaan, dan adanya hadis yang menentangnya.<sup>251</sup>

Hadis yang *mudhtharib* (bermasalah) adalah hadis yang diriwayatkan oleh satu orang atau lebih dari sisi berbeda yang sama yang tak mungkin disepakati maupun dikumpulkan dan tidak diketahui *murajjih* satupun di antara hadis-hadis tersebut, terkadang terjadi *idhthirâb* (masalah) dalam sanad atau matan atau keduanya.<sup>252</sup> Jumhur ulama lebih mengedepankan hadis yang tidak ada *idhthirâb* (masalah) daripada yang ada *idhthirâb* (masalah) dalam hadis. Karena di dalam hadis yang *mudhtharib* terdapat banyak tambahan maupun kekurangan dalam lafaz.

f. Menarjih hadis yang lebih tetap (terverifikasi)

Pertentangan antara hadis yang *mutsbit* (lebih tetap) daripada yang *nâfi* adalah hal yang diperdebatkan, Imam Al-Khatthâbî (w 388 H) رحمته lebih mengedepankan yang *mutsbit* karena mengabarkan hal yang sesungguhnya, sedangkan hadis yang *nâfi* lebih condong kepada zahir, maka hadis yang *mutsbit* lebih *râjih* daripada hadis yang *nâfi*, karena mencakup banyak ilmu di dalamnya.<sup>253</sup>

Imam Al-Khatthâbî (w 388 H) رحمته mengatakan: “*Hadis sahih yang menetapkan dalam mengangkat tangan ketika ruku’ dan setelah mengangkat kepala lebih utama daripada hadis Ibnu Mas’ûd, dan hadis menetapkan (mengangkat tangan) lebih utama daripada meniadakannya.*” Dan perkataan yang menetapkan lebih utama daripada perkataan yang meniadakan, karena rawi menghafal tambahan hadis yang tidak dihafal oleh rawi yang meniadakannya.<sup>254</sup>

g. Menarjih salah satu hadis yang senada dengan zahir Al-Qur’an.

Menarjih salah satu hadis yang senada dengan zahir Al-Qur’an adalah salah satu penopang luar yang menguatkan

<sup>251</sup> Khattâbî, Abu Sulaiman, *Ma’âlim Al-Sunan...*, 4/239.

<sup>252</sup> As Shan’ani, Muhammad bin Isma’il, *Tawdhihul Afkar Syarh Tanqihul Andzor*, 2011, *Haqiqotul Mudhthorib Anwa’uhu wa Hukmuhu* 2/34.

<sup>253</sup> Para Muhaqqiqin, *At Ta’arudh wat Tarjih...*, hal. 299-301.

<sup>254</sup> Khattâbî, Abu Sulaiman, *Ma’âlim Al-Sunan...*, 1/253.

bahwasannya jika salah satu hadis yang berbeda satu sama lain, maka hadis yang senada dengan zahir Al-Qur'an lebih utama dari lainnya, karena hadis yang menghasilkan dua dalil lebih kuat dari yang menghasilkan satu dalil saja, Imam Syafi'i (w 204 H) رحمه الله berkata tentang *qarâ'in* tarjih antara hadis-hadis yang berbeda:

أَنَّ يَكُونُ أَحَدُ الْحَدِيثَيْنِ أَشْبَهُ بِكِتَابِ اللَّهِ، فَإِذَا أَشْبَهَ كِتَابَ اللَّهِ كَانَتْ فِيهِ الْحُجَّةُ

*“Hendaknya salah satu dari hadis lebih mirip (senada) dengan Kitab Allah, maka jika lebih mirip (senada) dengan Kitab Allah maka di dalamnya terdapat hujah.”*<sup>255</sup>

Imam Al-Khatthâbî (w 388 H) رحمه الله berkata: “Hadis ini isnadnya bagus, namun hadis Shâlih bin Khawwâth lebih sepakat dengan zahir Al-Qur'an.”<sup>256</sup>

Satu dari hadis bertentangan senada dengan dalil lainnya, maka cukuplah senada dengan Al-Qur'an dalam hal ini, apalagi jika senada dengan amal penduduk Madinah, dalam hal ini jumur ulama berpendapat seperti ini<sup>257</sup> bersebrangan dengan pendapat Imam Abû Hanîfah dan Abû Yûsuf yang tidak menarjih dengan dalil luar, artinya tidak menarjih dengan banyaknya dalil yang ada ketika ada dua hadis yang bertentangan.<sup>258</sup> Namun pendapat jumur ulama di sini lebih kuat, karena zan yang dihasilkan dari dua dalil lebih kuat daripada zan yang dihasilkan dari satu dalil saja.

#### h. Menarjih amalan sahabat dari salah satu hadis.

Dua hadis jika bertentangan, dan salah satu hadis tersebut telah jelas diamalkan oleh sahabat Nabi Muhammad ﷺ, maka hadis yang diamalkan oleh sahabat tersebut ditarjih daripada hadis lainnya, hal tersebut dikarenakan bahwa sahabat tidak mungkin meninggalkan amalan suatu hadis kecuali mereka memiliki dalil

<sup>255</sup> As Syâfi'î, Abu Abdillah Muhammad bin Idris Al Mathlabi Al-Qurasyi, *Ar Risalah*, Cet. Musthofa Al Baabi Al Halabi, 1940, hal. 284.

<sup>256</sup> Khatthâbî, Abu Sulaiman, *Ma'âlim Al-Sunan...*, 1/264.

<sup>257</sup> Al Ghazali, Abu Hamid Muhammad bin Muhammad bin Muhammad, *Al Mankhul min Ta'liqotil Ushul*, Darul Fikr Al Mu'ashir – Beirut, 1998, Hal. 431. Al-Râzî, Fakhruddin, *Al Mahshul fî Ilmi Ushul Fiqh*, 2/2/534. As Subki, Taqiyuddin Ali bin Abdil Kafi, *Al Ibhaj fî Syarhil Minhaj lil Baidhowi*, 3/216.

<sup>258</sup> Al Bukhari, Abdul Aziz Ahmad bin Muhammad Alauddin, *Kasyful Asrâr 'an Ushul Fakhrol Islam Al Bazdawi*, Cet. Matba'ah As Syarikah As Shohafiyah al Utsmâniyyah, 1308 H, 4/80. Ibnu Nujaim Al Hanafi, *Fathul Ghoffar bi Syarhil Mannar*, Cet. Matba'ah Musthofa Al Halabi, 1936, 3/53.

atau alasan.

Dua hadis yang bertentangan tentang salat jenazah, bahwasannya Abû Bakar (w 13 H) ﷺ dan ‘Umar (w 23 H) ﷺ salat di masjid, dan telah diketahui secara umum bahwa para muhajirin dan anshar menyaksikan dan mensalati jenazah beliau berdua, maka jika meninggalkan salat jenazah di masjid berarti mengingkari dalil atas dibolehkannya salat jenazah di masjid.

- i. Menarjih riwayat lain dari kedua hadis.

Salah satu dari keutamaan antara sudut pandang hadis jika terjadi pertentangan antara keduanya.<sup>259</sup>

- j. Menarjih riwayat *Shâhib Al-Qisshah* dari riwayat lainnya.

Dua hadis jika bertentangan, dan ternyata rawi salah satunya adalah orang yang menceritakan asal-usul hadis yang dibahas, maka hadisnya lebih diutamakan dari hadis lainnya, dan ini menjadi salah satu petunjuk untuk menarjih berita yang disampaikannya dari berita lainnya, karena dia lebih mengetahui isi hadis dan lebih banyak menelaah hadis tersebut.

Permasalahan yang terjadi antara hadis Ibnu ‘Abbâs (w 68 H) ﷺ dan hadis Maimûnah (w 51 H) ﷺ, Imam Al-Khattâbî (w 388 H) ﷺ mengatakan: “Maimûnah lebih mengetahui tentang keadaannya dari orang lain, beliau mengabari tentang keadaannya dan cara bagaimana dalam akadnya, hal tersebut adalah dalil atas kekeliruan Ibnu Abbâs.”<sup>260</sup>

Perkataan Abû Râfi’ (w 40 H) ﷺ lebih kokoh dari sebagian sisi, Pertama: Waktu itu dia telah dalam keadaan balig, sedangkan Ibnu ‘Abbâs (w 68 H) ﷺ waktu itu belum menggapai baligh. Apalagi waktu itu dia baru berusia 10 tahun. Sehingga Abû Râfi’ (w 40 H) ﷺ waktu itu lebih hafal darinya. Kedua, dia selaku utusan antara Rasulullah ﷺ serta Maimûnah (w 51 H) ﷺ, terjalin pembicaraan, serta ia lebih mengenali Maimûnah (w 51 H) ﷺ daripada Ibnu ‘Abbâs (w 68 H) ﷺ tanpa diragukan lagi. Perihal itu sudah diisyaratkan sendiri dengan penuh kebenaran serta kepercayaan tanpa menukil dari yang yang lain, dan dia sendiri yang melaksanakannya. Ketiga, Ibnu ‘Abbâs (w 68 H) waktu itu tidak bersamanya dalam umrah tersebut dan Ibnu ‘Abbâs (w 68 H)

<sup>259</sup> Khattâbî, Abu Sulaiman, *Ma’âlim Al-Sunan...*, 4/310.

<sup>260</sup> Khattâbî, Abu Sulaiman, *Ma’âlim Al-Sunan...*, 2/182.

waktu itu termasuk *mustadh'afin* yang Allah ﷻ berikan uzur dari golongan anak-anak. Serta dia mendengarkan riwayat tersebut (dari orang lain) tanpa kehadirannya. Keempat, Sebetulnya Nabi ﷺ ketika masuk Mekkah, Beliau mulai dengan tawaf di Ka'bah. Setelah itu sai antara *shafa* serta marwah, menggundul setelah itu tahallul. Sudah dikenal kalau dia tidak menikahinya di jalur. Tidak pula mengawali menikah dengannya saat sebelum tawaf di Ka'bah. Tidak menikah pula sewaktu tawaf. Perihal ini sudah diketahui dan tidak pernah terjadi. Hingga komentar Abû Rofi' (w 40 H) ﷺ yang kokoh secara meyakinkan perihal pernikahan tersebut. Kelima, para sahabat ﷺ menyalahkan Ibnu 'Abbâs (w 68 H) ﷺ serta tidak menyalahkan Abû Râfi' (w 40 H) ﷺ. Keenam, perkataan Abû Râfi' (w 40 H) ﷺ cocok dengan larangan Nabi ﷺ tentang haramnya menikah bagi orang yang sedang berihram. Sedangkan perkataan Ibnu 'Abbâs (w 68 H) ﷺ menyalahinya. Perihal itu terdapat 2 hal kemungkinan. Pertama yaitu karena mansukh ataupun kekhususan untuk Nabi ﷺ dengan diperbolehkannya Beliau untuk menikahi orang yang sedang berihram. Kedua yaitu bertentangan dengan hadis yang lebih kuat untuk memperbolehkan menikah dengan orang yang sedang berihram dan inilah yang menyebabkannya tidak bisa diterima untuk menikahi orang yang sedang berihram. Dan yang lebih menguatkan pendapat kedua adalah, Yazîd bin Al-Asham memberikan persaksian bahwa Rasulullah ﷺ menikahi Maimûnah (w 51 H) ﷺ dalam keadaan halal (tidak berihram), serta dia berkata, bahwa Maimûnah (w 51 H) ﷺ merupakan bibiku serta bibinya Ibnu 'Abbâs (w 68 H), hal ini disebutkan dalam riwayat Imam Muslim.<sup>261</sup>

Berikut riwayat Maimûnah (w 51 H) ﷺ dalam hadisnya:

حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ حَدَّثَنَا حَمَّادٌ عَنْ حَبِيبِ بْنِ الشَّهِيدِ عَنْ مَيْمُونِ بْنِ مِهْرَانَ عَنْ يَزِيدَ بْنِ الْأَصَمِّ ابْنِ أَخِي مَيْمُونَةَ عَنْ مَيْمُونَةَ قَالَتْ تَزَوَّجَنِي رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَنَحْنُ حَلَالَانِ بِسَرَفٍ<sup>٢٦٢</sup>

*“Telah menceritakan kepada Kami Musa bin Ismail telah menceritakan kepada Kami Hammâd dari Habib bin Al-Syahîd dari Maimûn bin Mihrân dari Yazîd bin Al-Asham anak saudara*

<sup>261</sup> Zâd Al-Ma'âd, 5/112-124.

<sup>262</sup> Al-Naysâbûrî, *Shahîh Muslim*. no. hadis 1411.

*laki-laki Maimûnah, dari Maimûnah, ia berkata; Rasulullah ﷺ menikahiku di (daerah bernama) Saraf sementara kami dalam keadaan halal (tidak berihram)''.*

Anak saudara perempuan yaitu Yâzîd bin Al-Asham ؓ memberi persaksian bahwa Rasulullah ﷺ menikahinya sementara beliau dalam kondisi halal. Dan beliau mengatakan, dia dahulu adalah bibiku dan bibinya Ibnu 'Abbâs (w 68 H). Ibnu Hajar Al-'Asqalânî ؓ (w 852 H) ؓ mengatakan:

*''Al-Atsram mengatakan, saya bertanya kepada Ahmad (w 241 H), bahwa Abû Tsaur mengatakan, dengan apa menolak hadis Ibnu 'Abbâs (w 68 H) – padahal sahih - beliau berkata, Allâhu Al-Musta'ân. Ibnu Musayyab mengatakan, Ibnu 'Abbâs (w 68 H) lengah. Padahal Maimûnah (w 51 H) ؓ berkata: Saya dinikahi sementara beliau dalam kondisi halal.'''<sup>263</sup>*

k. Menarjih hadis *maushul* daripada hadis mursal.

Semua hadis tidak dapat dipukul rata dalam hal ini, karena ini adalah hal yang masih menjadi ikhtilaf di antara para ulama ahli hadis, maka harus dilihat secara mendetail keadaan setiap hadis satu per satu, maka penarjihan dapat dilakukan setelah melihat seluruh *qarâ'in* yang ada, namun jika telah jelas hukumnya bahwasannya salah satu hadis adalah hadis mursal dan satunya lagi adalah hadis *maushûl*, maka wajib mengedepankan *maushûl*, karena hadis mursal adalah bagian dari hadis daif.

حَدَّثَنَا حَفْصُ بْنُ عُمَرَ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ الْحَكَمِ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي لَيْلَى عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُكَيْمٍ قَالَ قُرِئَ عَلَيْنَا كِتَابُ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِأَرْضِ جُهَيْنَةَ وَأَنَا غُلَامٌ شَابٌّ أَنْ لَا تَسْتَمْتِعُوا مِنَ الْمَيْتَةِ بِإِهَابٍ وَلَا عَصَبٍ<sup>٢٦٤</sup>

*Telah menceritakan kepada kami [Hafsh bin Umar] berkata, telah menceritakan kepada kami [Syu'bah] dari [Al Hakam] dari [Abdurrahman bin Abû Laila] dari ['Abdullâh bin Ukaim] ia berkata, "Ketika kami sedang berada di Juhainah, buku Rasulullah ﷺ dibacakan kepada kami, dan waktu itu aku masih seorang*

<sup>263</sup> Ahmad bin 'Ali bin Muhammad Al-Kinânî bin Hajar Al-'Asqalânî, *Fath Al-Bârî Syarh Shahîh Al-Bukhâri*, ed. Muhammad Fuâd 'Abul Bâqî, 1st ed. (Cairo: Al-Mathba'ah Al-Salafiyah wa Maktabatuhâ, 2015), hal. 70.

<sup>264</sup> Al-Sijistânî, *Sunan Abi Dâwud*. no. hadis 3598.



*bocah, yaitu: “Tidakkah kalian memanfaatkannya dengan menyamak kulitnya.”*

Perawinya adalah ‘*Abdullâh bin Ukaim Al-Juhanî*, dalam hadis ini ‘*Abdullâh bin Ukaim Al-Juhanî* belum pernah bertemu Rasulullah ﷺ, namun dia menceritakan dari kitab yang dia dengar.

1. Menarjih *hadis* yang *mufassar* daripada yang *mujmal*.

Menarjih dua hadis yang bertentangan, lalu salah satunya terdapat tafsir dan alasan permasalahan hukum yang dibahas sedangkan hadis lainnya tidak disebutkan penafsiran atau alasannya, maka hadis yang *mufassar* lebih diutamakan daripada hadis yang *mujmal*. Karena hadis yang *mufassar* jauh lebih jelas dengan penjelasan hukumnya, dan juga karena lebih kuat pada penekanan dalam menjadikannya dalil.

Imam Al-Khatthâbî (w 388 H) ﷺ berkata, “Bisa jadi permasalahan ini adalah pendapat ‘*Âisyah*, karena terdapat riwayat itu adalah keadaan yahudi, sedangkan kabar yang *mufassar* lebih utama daripada kabar yang *mujmal*.”<sup>265</sup>

### 3. Tarjih Menggunakan Akwal Sahabat

Ucapan atau perbuatan para sahabat yang dikenal dengan nama akwal sahabat adalah salah satu rujukan utama setelah Al-Qur’an dan sunah, karena para sahabat lebih memahami Al-Qur’an dan hadis dari siapapun di bumi ini setelah Rasulullah ﷺ, karena mereka melihat langsung kejadian, keadaan yang dikhususkan kepada Rasulullah ﷺ dan ketika turunnya Al-Qur’an serta pemahaman mereka yang sempurna baik dari segi ilmu, bahasa arab dan pengamalan sunah secara sempurna, terutama para ulama dan senior dari para sahabat seperti khulafaurasyidin, ‘*Abdullâh bin Mas’ûd* (w 32 H), ‘*Abdullâh bin ‘Abbâs* (w 68 H), dan lainnya.<sup>266</sup>

Asar yang terdapat perbedaan, maka perlu dibahas lebih mendalam dari segi sanad dan matan pada asar tersebut, dan harus ditentukan mana yang sahih dan daif dari asar tersebut, dan menetapkan hubungan antar asar yang ada, khususnya jika perbedaannya hanya terjadi pada lafaz saja (bukan makna), maka diusahakan untuk melakukan metode *Al-jam’u* antara asar yang ada dan menghubungkannya antara satu dengan yang lain, selain itu jika tidak

<sup>265</sup> Khattâbî, Abu Sulaiman, *Ma’âlim Al-Sunan...*, 1/303.

<sup>266</sup> Ismâil bin ‘Umar bin Katsîr Al-Bashrî Al-Dimasyqî, *Tafsîr Al-Qur’ân Al-Adzîm* (Riyadh: Dâr Taiba, 1999). no. 1/10-11.

mungkin melakukan Al-*jam'u* maka ditentukan mana yang *râjih* dan yang *marjûh* dari tiap asar yang ada dan disandarkan kepada Al-Qur'an dan sunah atau zahir ayat. Oleh karena itu penarjihan menggunakan asar merupakan metode yang tepat setelah penarjihan menggunakan Al-Qur'an dan hadis.

Beberapa contoh berikut ini dalam penarjihan menggunakan asar daripada referensi lainnya. Allah ﷻ berfirman di QS. Al-Baqarah/2: 31:

وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ

"Dan Dia mengajarkan kepada Adam nama-nama (benda-benda) seluruhnya, kemudian mengemukakannya kepada para Malaikat."

Ibnu Mas'ûd (w 32 H) ﷺ telah membacanya dengan *ثُمَّ عَرَضَهُنَّ*, dan Ubay bin Ka'b ﷺ (w 30 H) membacanya dengan *ثُمَّ عَرَضَهَا* yaitu *musammayât*. Yang *mu'tamad* adalah Allah ﷻ mengajarnya seluruh nama, dzat dan perbuatan sebagaimana yang telah dijelaskan oleh Ibnu 'Abbâs ﷺ (w 68 H).<sup>267</sup> Demikianlah dengan mengutamakan penarjihan menggunakan asar Ibnu 'Abbâs ﷺ (w 68 H)

Tafsir ayat QS. Al-Ra'd/13: 41:

أَوْ لَمْ يَرَوْا أَنَّا نَأْتِي الْأَرْضَ نَنْقُصُهَا مِنْ أَطْرَافِهَا

"Dan apakah mereka tidak melihat bahwa sesungguhnya Kami mendatangi daerah-daerah (orang-orang kafir), lalu Kami kurangi daerah-daerah itu (sedikit demi sedikit) dari tepi-tepinya."

Ibnu 'Abbâs (w 68 H) ﷺ berkata:

أَوْ لَمْ يَرَوْا أَنَّا نَفْتَحُ لِمُحَمَّدٍ الْأَرْضَ بَعْدَ الْأَرْضِ...<sup>268</sup> وَقَالَ مُجَاهِدٌ وَعِكْرِمَةُ

(تفسير ابن كثير)

"Apakah mereka tidak melihat bahwa Kami telah membukakan untuk Muhammad bumi demi bumi... Demikian pula yang dikatakan oleh Mujâhid dan 'Ikrimah ﷺ."<sup>269</sup>

<sup>267</sup> Al-Dimasyqî, *Tafsîr Al-Qur'ân Al-Adzîm*..., no. 1/95.

<sup>268</sup> Ibnu Katsîr, Ismail bin 'Umar bin Katsîr Al Bashri Ad Dimasyqi, *Tafsîrul Qur'anil Adzîm*..., no. 4/406. Ibnu Jauzi, *Zadul Masîr*, 2/501.

<sup>269</sup> Beliau adalah 'Ikrimah bin Abdullah Al Barbari Al Madani maula Ibnu Abbâs,

Firman Allah ﷻ QS. Ar Ra'd/13: 41:

مِنْ أَطْرَافِهَا

“(Sedikit demi sedikit) dari tepi-tepinya.”

Artinya yaitu kerusakannya (حَرَابَهَا). Dalam hal ini kita juga menarjih akwal sahabat yaitu Ibnu Mas'ûd (w 32 H) ﷺ dari referensi lainnya. Hal ini sangat mendukung karena perkataan Ibnu 'Abbâs ﷺ (w 68 H) lebih utama karena sesuai dengan kemunculan Islam di atas kesyirikan dan membebaskan desa demi desa di zaman Rasulullah ﷺ.<sup>270</sup>

Tafsir ayat QS. Al-Baqarah/2: 178:

يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ

"Hai orang-orang yang beriman, diwajibkan atas kamu qishaash berkenaan dengan orang-orang yang dibunuh."

Imam Ibnu Katsîr (w 774 H) ﷺ berkata: 'Umar bin Khatthâb (w 23 H) ﷺ berkata dengan ayat ini tentang seorang laki-laki yang dibunuh oleh 7 orang laki-laki, maka 'Umar (w 23 H) ﷺ pun membunuh (melaksanakan kisas kepada) ketujuh laki-laki tersebut:

وَحَدَّثَنِي يَحْيَىٰ عَنْ مَالِكٍ عَنْ يَحْيَىٰ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ أَنَّ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ قَتَلَ نَفْرًا حَمْسَةً أَوْ سَبْعَةً بِرَجُلٍ وَاحِدٍ قَتَلُوهُ قَتْلَ غِيْلَةٍ وَقَالَ عُمَرُ لَوْ تَمَلَّأَ عَلَيْهِ أَهْلُ صَنْعَاءَ لَقَتَلْتُهُمْ جَمِيعًا<sup>271</sup> (رواه الإمام مالك في الموطأ)

Telah menceritakan kepadaku Yahya dari Mâlik dari Yahya bin Sa'id<sup>272</sup> dari Sa'id bin Musayyab<sup>273</sup> bahwa 'Umar bin Khatthâb ﷺ<sup>274</sup> membunuh lima atau tujuh

seorang tabi'in yang paling mengerti tentang tafsir, berkeliling dunia dan meriwayatkan lebih dari 300 orang, diantaranya lebih dari 70 orang tabi'in, wafat di Madinah dan memiliki banyak kemuliaan, wafat tahun 105 H. Ad Dzahabî, Muhammad bin Ahmad bin Utsmân bin Qaymas Syamsuddîn, *Siyar A'lâm Al-Nubalâ*, Cet. Muassasatur Risalah, 1982, 4/244.

<sup>270</sup> Al-Dimasyqî, *Tafsîr Al-Qur'ân Al-Adzîm*..., no. 2/642.

<sup>271</sup> Imam Malik, Malik bin Anas bin Malik Al-Asbahi, *Al-Muwatto'*, Cet. Dar Ihyaut Turats Al-Arabi, 1985, no. 1368.

<sup>272</sup> Yahya bin Sa'id bin Qais, Al-Anshari Al-Najjari, Abu Sa'id, Tabiin kalangan biasa, wafat tahun 144 H, hidup di Madinah, wafat di Hasyimiyah.

<sup>273</sup> Sa'id bin Al Musayyab bin Hazan bin Abi Wahab bin 'Amru, Abu Muhammad, Tabi'in kalangan tua, wafat tahun 93 H, hidup di Madinah, wafat di Madinah.

<sup>274</sup> 'Umar bin Al Khatthab bin Nufail, Al-Qurasyiy Al 'Adawiy, Abu Hafсах, Al Faruq

orang, sebab mereka telah membunuh seorang laki-laki dengan tipu muslihat. ‘Umar berkata; "Seandainya (seluruh) penduduk Shan'a berkomplot melakukannya, niscaya aku akan membunuh mereka semuanya."

Zaman ‘Umar (w 23 H) ﷺ, tak ada satu pun seorang sahabat yang menentang keputusan ‘Umar (w 23 H) ﷺ ini, seakan-akan ini adalah ijmak para sahabat."<sup>275</sup>

Tafsir ayat QS. Al-Baqarah/2: 88:

وَقَالُوا قُلُوبُنَا غُلْفٌ<sup>ع</sup>

"Dan mereka berkata: "Hati kami tertutup"."

Imam Ibnu Katsîr (w 774 H) ﷺ berkata: Dari Ibnu ‘Abbâs (w 68 H) tentang وَقَالُوا قُلُوبُنَا غُلْفٌ berkata:

قُلُوبُنَا مَمْلُوءَةٌ عِلْمًا لَا تَحْتَاجُ إِلَى عِلْمِ مُحَمَّدٍ، وَلَا غَيْرِهِ

"Hati kami telah penuh ilmu, kami tidak butuh dengan ilmu Muhammad dan lainnya."

Perkataan Ibnu ‘Abbâs (w 68 H) ﷺ lebih utama karena diriwayatkan oleh Ibnu ‘Abbâs (w 68 H) ﷺ dan beliau lebih mengetahui keadaan ketika itu. Penarjihan dalam penafsiran di antaranya yaitu menggunakan akwal sahabat dengan berbagai macam lafaz, yang diusahakan untuk bisa menyatukannya, dan mendekatkan antara satu dengan lainnya di antaranya firman Allah ﷻ QS. Al-A'raf/7: 46:

وَبَيْنَهُمَا حِجَابٌ وَعَلَى الْأَعْرَافِ رِجَالٌ يَعْرِفُونَ كُلًّا بِسِيمَاهُمْ

"Dan di antara keduanya (penghuni surga dan neraka) ada batas; dan di atas A'râf itu ada orang-orang yang mengenal masing-masing dari dua golongan itu dengan tanda-tanda mereka."

Dikatakan bahwa: Al-A'râf adalah jamak dari 'urf, segala sesuatu yang tinggi menurut orang-orang disebut 'urf, Ibnu ‘Abbâs (w 68 H) berkata, "Al-A'râf adalah pagar yang biasa digunakan untuk ayam." Dalam riwayat lain Ibnu ‘Abbâs (w 68 H) ﷺ menyebutkan: "Al-A'râf adalah bukit antara surga dan neraka, ditahan orang-orang yang berbuat dosa antara surga dan neraka." Dan dalam riwayat lain

Amirul Mu'minin, Shahabat, wafat tahun 23, hidup di Madinah, wafat di Madinah.

<sup>275</sup> Al-Dimasyqî, *Tafsîr Al-Qur'ân Al-Adzîm...*, no. 1/260.

disebutkan itu adalah pagar antara surga dan neraka, para ahli tafsir berbeda dalam pengibaratan (lafaz) tentang siapakah *Ashâb Al-A'râf* tersebut, dan keseluruhannya kurang lebih mengacu pada satu arti yaitu mereka adalah kaum yang timbangan kebaikan dan keburukannya sama berat, hal tersebut terdapat pada riwayat Hudzaifah (w 36 H) ﷺ,<sup>276</sup> Ibnu 'Abbâs ﷺ (w 68 H), dan Ibnu Mas'ûd (w 32 H) ﷺ.<sup>277</sup>

Tafsir ayat QS. Yâ Sîn/36: 12:

وَنُكْتُبُ مَا قَدَّمُوا وَآثَارَهُمْ

"Dan Kami menuliskan apa yang telah mereka kerjakan dan bekas-bekas yang mereka tinggalkan."

Firman Allah ﷻ وَأَثَارَهُمْ ini ada dua penafsiran, pertama yaitu amalan mereka yang mereka diberikan kabar gembira (dengan pahala) dengan amalan tersebut, dan amalan mereka setelah mereka meninggal, maka diberikan balasan terhadap hal tersebut juga, jika baik maka baik (balasannya) jika buruk maka buruk (pula balasannya), pendapat kedua yaitu yang dimaksud adalah jejak langkah kaki mereka kepada ketaatan atau kemaksiatan, pendapat ini tidak menafikan pendapat yang pertama, bahkan ini adalah peringatan bahkan tanda dengan jalan yang lebih utama dan lebih pantas, maka jika langkah kaki saja dicatat maka kebaikan dan keburukan lebih utama untuk dicatat, *wallâhu a'lamu bi Al-shâwâb*.<sup>278</sup>

Penarjihan akwal sahabat dengan landasan Al-Qur'an dan sunah atau zahir ayat, dalam tafsir ayat QS. Al-Baqarah/2: 234:

يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا

"(Hendaklah para istri itu) menanggukkan dirinya (ber'iddah) empat bulan sepuluh hari."

Imam Ibnu Katsîr (w 774 H) berkata: Sesungguhnya Ibnu 'Abbâs ﷺ (w 68 H) berpandangan hendaknya wanita yang ditinggal mati suaminya untuk menanggukkan (beriddah) dengan waktu yang paling lama setelah melahirkan, atau 4 bulan 10 hari untuk

<sup>276</sup> Beliau adalah Hudzaifah bin Hasal bin Jâr Al Absi Abu Abdillâh, meninggal tahun 36 H di Madain. Ad Dzahabî, Muhammad bin Ahmad bin Utsmân bin Qaymas Syamsuddîn, *Siyar A'lâm Al-Nubalâ*, Cet. Muassasatur Risalah, 1982, 2/171.

<sup>277</sup> Al-Dimasyqî, *Tafsîr Al-Qur'an Al-Adzîm*..., no. 2/274.

<sup>278</sup> Ibnu Katsîr, Ismail bin 'Umar bin Katsîr Al Bashri Ad Dimasyqî, *Tafsîrul Qur'anil Adzîm*..., 3/693-694.

mengamalkan Al-*jam 'u* antara kedua ayat, ini adalah amalan yang baik dan jalan yang kuat. Telah diriwayatkan dalam kitab *sahîh bukhârî* dan *sahîh muslim* bahwasannya Subai'ah Al-Aslamiyyah<sup>279</sup> telah meninggal suaminya Sa'd bin Khawlah (w 7 H)<sup>280</sup> dan dia dalam keadaan hamil. Beliau tidak keluar sampai selesai dari nifasnya dan melahirkan setelah wafatnya suaminya, ketika selesai bersih dari nifasnya<sup>281</sup> maka beliau berhias untuk para peminang, setelah itu masuklah (untuk melamarnya) Abû Sanabil bin Ba'kak<sup>282</sup> maka dikatakan kepadanya:

مَا لِي أَرَاكَ بَجَمَلَتِ لِلْحُطَّابِ تُرَجِّحِينَ النِّكَاحَ فَإِنَّكَ وَاللَّهِ مَا أَنْتِ بِنَاكِحٍ حَتَّى تَمُرِّي  
عَلَيْكَ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا قَالَتْ سُبَيْعَةُ فَلَمَّا قَالَ لِي ذَلِكَ جَمَعْتُ عَلَيَّ ثِيَابِي حِينَ  
أَمْسَيْتُ وَأَتَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَسَأَلْتُهُ عَنْ ذَلِكَ فَأَفْتَانِي بِأَيِّ قَدْ  
حَلَلْتُ حِينَ وَضَعْتُ حَمْلِي وَأَمَرَنِي بِالتَّزْوُجِ إِنْ بَدَأَ لِي<sup>٢٨٣</sup>

"Aku memandang, kamu tidak patut bersolek di hadapan orang yang meminangmu dengan tujuan menikah. Karena, demi Allah, kamu tidak boleh menikah hingga kamu melewati masa empat bulan sepuluh hari". Subai'ah berkata; "Setelah dia mengatakan itu, aku mengemas pakaianku ketika sore hari lalu aku menemui Rasulullah ﷺ lantas aku bertanya kepada beliau tentang masalah tadi. Beliau memberikan fatwa jawaban kepadaku bahwa aku telah halal ketika aku melahirkan dan beliau menyatakan bahwa aku boleh menikah jika aku mau".

Mengedepankan akwal sahabat Ibnu 'Abbâs ؓ (w 68 H) dalam hal ini lebih utama karena kekuatan dalilnya.<sup>284</sup>

Tafsir ayat QS. Al-Kahf/18: 103:

قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُمْ بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالًا ﴿١٠٣﴾

<sup>279</sup> Imam Muslim, Muslim bin Hajjaj bin Muslim Al Qusyairi An Naisaburi, *Sahih Muslim*, Cet. Dar Tayyibah, 2006, no. 1485.

<sup>280</sup> Sa'd bin Khawlah Al-Qurasyi Al-Amiri dari Bani Malik bin Hasal bin Amir bin Luay. Al Asqolani, Ahmad bin Ali bin Muhammad bin Hajar Al-Kannani, *Al Ishaabah fi Tamyiz Al-Shahabah*, Cet. Darul Kutub Al Ilmiyyah – Beirut, 1995, 1/426.

<sup>281</sup> Ibrahim Anis, Abdul Halim Muntashir, Athiyyah As Showalihi, Muhammad Kholfullah Ahmad, *Al Mu'jam Al Wasith*, Cet. Mujamma' Al Lughah Al Arobiyyah – Maktabatatus Syuruq Ad Dauliyyah, 2004, hal. 623.

<sup>282</sup> Bin Hajjaj bin Harits Al-Abdari Al-Qurasyi, namanya adalah Habbah bin Ba'kak, masuk Islam ketika Fathu Makkah, meninggal di Makkah sebagai seorang penyair, melamar Subai'ah al Aslamiyyah setelah meninggalnya suaminya. Ibnu Abdul Bar, Yusuf bin Abdullah bin Muhammad An Numari Al Qurthubi Al Maliki, *Al Isti'ab fi Ma'rifatil Ashab*, Cet. Darul Jiil, 1992, 2/39.

<sup>283</sup> Al-Bukhârî, *Shahîh Al-Bukhârî*..., no. 3691.

<sup>284</sup> Al-Dimasyqî, *Tafsîr Al-Qur'ân Al-Adzîm*..., no. 1/353.

“Katakanlah: "Apakah akan Kami beritahukan kepadamu tentang orang-orang yang paling merugi perbuatannya?"

Tafsir ayat ini dari akwal sahabat ada yang diriwayatkan oleh Sa'd bin Abî Waqqâsh (w 55 H) رضي الله عنه:

عَنْ مُصْعَبٍ قَالَ سَأَلْتُ أَبِي: {قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُمْ بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالًا} [الكهف: ١٠٣]، هُمُ الْحُرُورِيُّةُ؟ قَالَ: لَا، هُمُ الْيَهُودُ وَالنَّصَارَى؛ أَمَّا الْيَهُودُ فَكَذَّبُوا مُحَمَّدًا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَأَمَّا النَّصَارَى فَكَفَرُوا بِالْجَنَّةِ وَقَالُوا: لَا طَعَامَ فِيهَا وَلَا شَرَابَ، وَالْحُرُورِيُّةُ الَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ، وَكَانَ سَعْدٌ يُسَمِّيهِمُ الْفَاسِقِينَ.  
(رواه البخاري) <sup>٢٨٥</sup>

“Diriwayatkan dari Mush’ab berkata aku bertanya kepada ayahku: Katakanlah: "Apakah akan Kami beritahukan kepadamu tentang orang-orang yang paling merugi perbuatannya? (QS. Al-Kahfi: 103), apakah mereka itu Al-Hurûriyyah? Dia berkata: Tidak, mereka adalah yahudi dan nasrani, yahudi mendustakan Muhammad ﷺ, sedangkan nasrani mengingkari surga dan mereka berkata: tidak ada makanan dan minuman di dalamnya, dan Al-Hurûriyyah mereka melanggar perjanjian Allah setelah perjanjian itu diteguhkan, dan Sa'd menamai mereka dengan orang-orang fasik. (HR. Bukhari)”

Sa'd bin Abî Waqqâsh (w 55 H) رضي الله عنه berpendapat bahwa mereka adalah Yahudi dan Nasrani, sedangkan ‘Ali bin Abî Thâlib (w 40 H) رضي الله عنه, Al-Dhahhâk bin Muzâhim (w 105 H) رضي الله عنه, dan beberapa sahabat lainnya berpendapat mereka adalah Al-Hurûriyyah atau khawarij, menurut ‘Ali bin Abî Thâlib (w 40 H) رضي الله عنه ayat ini mencakup Al-Hurûriyyah (Khawarij) di dalamnya, sebagaimana mencakup Yahudi, Nasrani dan lainnya, bukan hanya karena ayat ini turun dengan asbabunnuzul Yahudi dan Nasrani maka tidak dimaksudkan Khawarij juga, tapi ayat ini bermakna menyeluruh, karena ini adalah ayat makiyah sebelum adanya Yahudi dan Nasrani dan sebelum adanya Khawarij<sup>286</sup> secara menyeluruh, ayat ini umum bagi siapapun yang menyembah Allah ﷻ dengan cara yang tidak diridhoi karena ini adalah

<sup>285</sup> Al-Bukhâri, *Shahîh Al-Bukhâri...*, No. 4728.

<sup>286</sup> Khawarij: adalah golongan yang keluar dari pemerintahan Ali bin Abi Thalib dan berlepas diri dari Utmân bin Affan sebagaimana mereka mengkafirkan pelaku dosa besar dan mengatakan pelakunya kekal di neraka selamanya, khawarij terbagi menjadi 20 golongan dan salah satunya dinamakan dengan Al-Hururiyyah. Al-Syahrastani, Abu Al-Fath Muhammad bin Abdul Karim, *Al-Milal wa Al-Nihal*, Cet. Darul Kutub Al Ilmiyyah, 1992, 1/167-168.

musibah, dan amalannya ditolak.<sup>287</sup> Ibnu Katsîr (w 774 H) ﷺ menarjih akwal sahabat dalam penafsiran QS. Al-Kahfi/18: 103 bahwasannya ayat tersebut menyeluruh untuk Yahudi, Nasrani, dan Khawarij alias *Al-Hurûriyyah*.

Metode yang sangat dianjurkan ini adalah menarjih akwal sahabat, dan mengedepankan dari perkataan lainnya, adalah metode yang seharusnya dipraktikkan oleh para dai secara konsisten, ini juga adalah metode yang digunakan oleh para salaf dari para mufasir karena para sahabat adalah manusia yang paling mengerti tentang Al-Qur'an dan hadis, seluruh makna dan tafsir mereka miliki, dan jika ada beberapa yang tidak mereka ketahui namun mereka telah mengetahui mayoritas maknanya, oleh karena itu Imam Syâfi'i (w 204 H) ﷺ menekankan pentingnya mengikuti pandangan dan pendapat para sahabat, mengambil dan menarjih akwal mereka, serta mengutamakan mereka dari referensi lainnya:

رَأْيُهُمْ لَنَا خَيْرٌ مِنْ رَأْيِنَا لِأَنفُسِنَا

“Pandangan (pendapat) mereka (para sahabat) lebih baik untuk kita daripada pendapat kita sendiri.”<sup>288</sup>

#### 4. Tarjih Menggunakan *Qarâin*

*Qarâin* dalam penarjihan adalah wasilah untuk membuka ilat (dalam hadis atau akwal sahabat) ketika terdapat pertentangan antara riwayatnya) akan tetapi dibutuhkan perhatian yang mendalam dan pengetahuan yang banyak, kecerdasan, kepintaran serta hal-hal yang luput dari pandangan orang pada umumnya, di antara para ulama yang sangat mendetail dalam hal ini, seperti: Imam Syu'bah (w 160 H) ﷺ, Ibnu Al-Madîni (w 234 H) ﷺ, Imam Ahmad (w 241 H) ﷺ, Al-Dâraquthnî (w 385 H) ﷺ, Abû Zur'ah (w 264 H) ﷺ, dan lainnya.

*Qarâin* ini jumlahnya banyak dan tidak terbatas (dengan jumlah tertentu atau pembagian tertentu), tidak ada pula kaidah yang mencakup semuanya, atau panduan umum yang digunakan selalu, sebagaimana Imam Ibnu Rajab (w 795 H) ﷺ berkata tentang *tafarrudh* para rawi yang *tsiqât*:

وَهُمْ (أَيُّ: الْأَيْمَةُ النَّقَّادُ) فِي كُلِّ حَدِيثٍ نَقَدُ حَاصًّا، وَلَيْسَ لِذَلِكَ ضَابِطٌ

<sup>287</sup> Al-Dimasyqî, *Tafsîr Al-Qur'ân Al-Adzîm*..., no. 3/136.

<sup>288</sup> Ibnu Qayyim, Muhammad bin Abi Bakar bin Ayyub, *I'lam Al-Muwaqqi'in an Robbil Alamin*, 2/205



يَضْبَطُهُ<sup>٢٨٩</sup>

“Dan bagi mereka (yaitu: para imam kritikus hadis) di setiap hadis memiliki kritik khusus, dan tidak ada panduan (metode) khusus.”

Ibnu Hajar Al-’Asqalânî ﷺ (w 852 H) mengatakan:

وَوُجُوهُ التَّرْجِيحِ كَثِيرَةٌ لَا تَنْحَصِرُ، وَلَا ضَابِطٌ لَهَا بِالنِّسْبَةِ إِلَى جَمِيعِ الْأَحَادِيثِ، بَلْ كُلُّ حَدِيثٍ يَفُومُ بِهِ تَرْجِيحٌ خَاصٌّ لَا يَخْفَى عَلَى الْمُمَارِسِ الْفَطْنِ الَّذِي أَكْثَرَ مِنْ جَمْعِ الطُّرُقِ<sup>٢٩٠</sup>

“Dan perspektif tarjih itu banyak tidak terbatas, dan tidak ada panduannya dalam semua hadis, tetapi setiap memiliki (metode) tarjih khusus yang tidak menutup kemungkinan bagi yang terlatih, cerdas yang banyak mengumpulkan banyak jalur (hadis).”

Semuanya tidak secara mutlak dilaksanakan sesuai hukum hadis, akan tetapi setiap hadis memiliki *qar’inah* yang khusus sesuai kesepakatan para ulama kritikus hadis, maka ini adalah pintu ijtihad dan pendapat dari segala segi, ini adalah jalan yang hanya bisa dilalui oleh para ulama kritikus hadis karena harus mengetahui secara mendetail tentang *qar’ain* yang harus ditarjih dari tiap-tiap yang diperoleh dari tiap-tiap rawi hadis, sebagaimana yang diungkapkan oleh Imam Ibnu Al-Madîî (w 234 H) ﷺ:

الْبَابُ إِذَا لَمْ يَجْمَعْ طُرُقَهُ، لَمْ يَتَبَيَّنْ خَطُّهُ

“Sebuah bab (permasalahan) jika tidak dikumpulkan (riwayatnya dari segala) jalurnya maka tidak jelas kesalahannya.”<sup>291</sup>

Imam Ibnu Ma’în (w 233 H) ﷺ pun berkata:

لَوْ لَمْ نَكْتُبِ الْحَدِيثَ مِنْ ثَلَاثِينَ وَجْهًا مَا عَقَلْنَا<sup>٢٩٢</sup>

<sup>289</sup> Abdurrahman bin Ahmad bin Rajab Al-Sulami Al-Baghdâdî Al-Dimasyqî, *Syarhu Ilal Al-Tirdmidzî* (Cairo: Dâr Al-Malah, 2008). no. 1/352.

<sup>290</sup> Syihâbuddîn Ahmad bin ‘Ali bin Muhammad bin Hajar Al-Kinânî Al-Asqalânî, *Al-Nukat ‘ala Kitâbi Ibnî Al-Sholâh* (Madinah: Al-Jâmi’ah Al-Islâmiyyah, 1984). no. 2/778.

<sup>291</sup> Al Baghdadi, Al Khatib Ahmad bin Ali bin Tsabit, *Al Jami’ li Akhlaqir Râwi wa Aadabis Sami’...*, 2/295.

<sup>292</sup> Al Baghdadi, Al Khatib Ahmad bin Ali bin Tsabit, *Tarikh Madinatus Salam (Tarikh Baghdad wa Dzailuhu wal Mustafad*, Cet. Darul Ghorb Al Islami, 2001, 6/94. Ad Dzahabî, Syamsuddîn Muhammad bin Ahmad bin Utsmân bin Qaymaz, *Siyar A’lâm Al-Nubalâ*, Cet. Muassasatur Risalah, 1982, 12/150.

“Jika kami tidak menulis (mengumpulkan) hadis dari 30 sisi sudut pandang kami tidak dapat memahaminya.”

Begitupun Imam Ahmad bin Hanbal (w 241 H) rahimahullah mengatakan:

الْحَدِيثُ إِذَا لَمْ يَجْمَعْ طُرُقَهُ، لَمْ تَفْهَمْهُ، وَالْحَدِيثُ يُفَسِّرُ بَعْضُهُ بَعْضًا ٢٩٣

“Hadis jika tidak dikumpulkan jalur riwayatnya, maka tidak akan dapat engkau pahami, dan hadis dapat menafsirkan satu sama lain.”

Hadis yang diriwayatkan memiliki *qarâin* tersendiri yang dikhususkan untuk hadis tersebut saja, terbatas untuk hadis itu saja, dan tidak cocok untuk diaplikasikan kepada hadis lainnya seperti kaidah yang bertentangan kecuali jika keadaannya yang mirip dan semisal, maka dalam hal ini *qarâin* bisa jadi serupa atau mirip, bukan karena metode yang dapat digunakan kapan saja.

Pertama, *الْقَرَائِنُ بِاعْتِبَارِ الْحِفْظِ وَالْإِتْقَانِ فِي الرِّوَاةِ* yaitu *qarâin* yang seperti ini adalah *qarâin* hafalan, dan kuatnya *itqon* seorang rawi, hal ini adalah *qarâin* yang masyhur bagi para para ulama ahli hadis, para *nuqqâd* lebih mengutamakan rawi yang kuat hafalannya jika ada rawi lain yang bertentangan riwayatnya namun berada dalam level di bawahnya, namun hal ini tidak dapat dipukul rata selama tidak adanya *qarâin* lain yang menyebabkan perbedaan hukum, seperti banyaknya jumlah rawi dalam suatu keadaan.

Kedua, *الْقَرَائِنُ فِي الْمَتْنِ وَالْعِلْمِ بِالْأَثْبَاتِ فِي التَّقَاتِ* adalah *qarâin* dalam matan, dengan mengutamakan keilmuan dan *tsiqât* seorang rawi dengan pertimbangan lebih menarjihkan rawi yang lebih *tsiqah* dan lebih lama dalam waktu yang lama bersama guru (*shuhbah*) seakan-akan keduanya berbeda periwayatannya dari sang guru karena salah satu dari lainnya lebih *tsiqah* dari lainnya. Imam Al-Shan’ânî (w 1182 H) rahimahullah berkata:

وَإِنْ لَمْ يَتَسَاوَوْا فِي التَّقَةِ، فَالْحُكْمُ لِلتَّقَةِ

“Jika keduanya tidak sama dalam kuatnya hafalan, maka hukum (yang diambil) diutamakan dari yang lebih kuat hafalannya.”<sup>294</sup>

Hal ini masuk dalam kategori tarjih dengan tingkatan *tsiqah*

<sup>293</sup> Al Baghdadi, Al Khatib Ahmad bin Ali bin Tsabit, *Al Jami' li Akhlaqir Râwi wa Aadabis Sami'...*, 2/212.

<sup>294</sup> Muhammad bin Ismail As Shon’ani, *Tawdhihul Afkar Syarh Tanqihul Andzor...*, 2/112.

seperti tarjih karena lamanya *shuhbah*, hafalan, *itqân*, *dhabth*, sebagaimana mengedepankan tarjih karena kedudukan sebagai imam (pemuka agama) dan tingkatan ilmu agama, maka dianggap sebagai para pemuka *tsiqât*, semua hal tersebut bukan secara mutlak, namun semua tergantung pada *qarâin* yang ada.

Ketiga, *القَرَائِنُ بِطَبَقَاتِ كَافَّةِ الرُّوَاةِ qarâin* dengan melihat tingkatan seluruh rawi dengan sudut pandang sanad-sanad dengan *qarâin* yang ada selain itu untuk mendapatkan penarjihan yang obyektif.

Keempat, *القَرَائِنُ بِمَعْرِفَةِ الْبُلْدَانِ qarâin* dengan mengetahui asal negeri sang rawi, hal ini adalah penting untuk mengetahui asal dari seorang rawi dan nisbah mereka, karena terkadang terdapat rawi yang namanya sama namun berbeda asal negerinya, contohnya salah satunya adalah makiyah dan satunya adalah *madaniyyah*, dan penduduk negeri tertentu lebih *dhâbith* dalam beberapa riwayat tertentu, seperti ahli hijaz yang riwayatnya lebih diutamakan daripada penduduk negeri lainnya.

Imam Abû Hâtim (w 277 H) رحمته الله berkata:

وَأَهْلُ الشَّامِ أَضْبَطُ لِحَدِيثِهِمْ مِنَ الْعُرَبِ

“Dan penduduk syam lebih hadis mereka lebih *dhâbith* dari riwayat para perawi hadis yang tidak diketahui asal-usulnya.”<sup>295</sup>

Hammâd bin Zaid (w 179 H) رحمته الله berkata:

بِلَدِي الرَّجُلِ أَعْرَفُ بِالرَّجُلِ

“Penduduk asal seseorang (rawi) lebih mengetahui orang (rawi) tersebut.”<sup>296</sup>

Kelima, *الْإِخْتِلَافُ بَيْنَ الرُّوَاةِ فِي سَمَاعِ الْحَدِيثِ*, pengetahuan rawi tentang *samâ' hadis*, jika terdapat dua hadis atau akwal sahabat yang bertentangan atau berbeda, maka dilihat rawi ketika mendengar hadis yang diperdebatkan tersebut, jika salah satunya mendengar hanya dalam satu majelis *samâ'*, sedangkan rawi yang satu lagi mendengar hadis tersebut dari beberapa majelis *samâ'* maka diutamakan rawi yang mendengar satu hadis dari beberapa majelis *samâ'*, maka penarjihan di

<sup>295</sup> Ibnu Abi Hatim, Al-Râzî, *Al 'Ilal*, 2006, 1/369.

<sup>296</sup> Al Baghdadi, Al Khatib Ahmad bin Ali bin Tsabit, *Al Kifayah fî 'Ilmil Riwayah*, Cet. Darul Ma'arif al Utsmâniyyah, 1357 H, hal. 106.

sini dilakukan karena banyaknya kehadirannya dalam majelis karena hal tersebut menjadi tanda-tanda *dhabth* nya seorang rawi. Sebagaimana yang diucapkan oleh Imam Syu'bah (w 160 H) ﷺ:

اِحْتَلَفْتُ إِلَى عَمْرُو بْنِ دِينَارٍ خَمْسِمِائَةَ مَرَّةٍ ، وَمَا سَمِعْتُ مِنْهُ إِلَى مِائَةِ حَدِيثٍ فِي كُلِّ  
خَمْسٍ مَجَالِسٍ حَدِيثًا

“Aku bersama ‘Âmr bin Dînâr selama 500 pertemuan, dan aku mendengar dari beliau hanya 100 hadis, pada setiap 5 pertemuan majelis aku mendengar satu hadis.”<sup>297</sup>

Imam Al-Tirmidzi (w 279 H) ﷺ meriwayatkan hadis:

عَنْ أَبِي مُوسَى رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: لَا نِكَاحَ إِلَّا  
بِوَالِيٍّ<sup>٢٩٨</sup>

“Dari Abî Mûsâ ﷺ, sesungguhnya Nabi ﷺ bersabda: Tidak ada pernikahan kecuali dengan wali.”

Hadis tersebut lebih sahih karena para rawi mendengarkan hadis tersebut dari Abû Ishâq Al-Sabî’î (w 127 H) ﷺ di banyak waktu yang berbeda yaitu majelis yang berbeda-beda, meskipun Syu’bah (w 160 H) ﷺ dan Al-Tsaurî (w 161 H) ﷺ lebih kuat hafalannya dan lebih mantap daripada seluruh rawi yang meriwayatkan hadis tersebut, namun riwayat para rawi tersebut lebih utama, karena Syu’bah (w 160 H) ﷺ dan Al-Tsaurî (w 161 H) ﷺ mendengarkan hadis tersebut dari Abû Ishâq Al-Sabî’î (w 127 H) ﷺ dalam satu majelis saja.<sup>299</sup>

Keenam, seorang (rawi) yang menulis ketika mendengarkan (hadis) maka dia telah *dhâbith* dalam bukunya ketika meriwayatkan dari gurunya, sebagaimana Imam Ahmad (w 241 H) ﷺ berkata tentang ‘Ubaidullâh bin ‘Ubaidirrahmân Al-Asyja’î (w 182 H) ﷺ:

كَانَ يَكْتُبُ فِي الْمَجْلِسِ؛ فَمِنْ ذَلِكَ صَحَّ حَدِيثُهُ

<sup>297</sup> Al Asfahani, Abu Nu’aim Ahmad bin Abdullah, *Hilyatul Awliya’ wa Tobaqotul Ashfiya*, Cet. As Sa’adah – Mesir dan Darul Fikr, 1996, 7/147.

<sup>298</sup> Al-Sijistâni, *Sunan Abî Dâwud*, no. hadis 2085; Al-Tirmidzi, *Sunan Al-Tirmidzi...*, no hadis 1101; Muhammad bin Yazîd bin Mâjah ar-Rabî’i Al-Qazwîni, *Sunan Ibn Mâjah*, ed. Rōid bin Shobrî bin Abî Ulfâ, 2 ed. (Riyadh: Dâr Hadhârah, 2015), no. hadis 1881; Ahmad bin Muhammad bin Hanbal, *Musnad Imâm Ahmad bin Hanbal*, ed. Syuaib Al-Arnâût (Beirut: Muassasah Al-Risâlah, 2009), no. hadis 19518, dan lainnya.

<sup>299</sup> Al-Tirmidzi, *Sunan Al-Tirmidzi...*, no. 1021.

*“Dulu beliau menulis dalam majelis, oleh karena itu hadis beliau sahih.”*<sup>300</sup>

Ketujuh, *qarâin* berupa *idhthirâb* riwayat hadis dari berbagai jalur tanpa satu tarjih pun, terkadang *idhthirâb* bisa terjadi di sanad, atau matan, atau keduanya sekaligus, terkadang pula terjadi pada satu rawi, atau banyak rawi.<sup>301</sup>

Ibnu Hajar Al-’Asqalânî ؒ (w 852 H) berkata:

فَحَدِيثٌ لَمْ يُخْتَلَفْ فِيهِ عَلَى رَاوِيهِ أَصْلًا، أَصَحُّ مِنْ حَدِيثٍ أُخْتَلِفَ فِيهِ فِي الْجُمْلَةِ<sup>٣٠٢</sup>

*“Maka hadis yang tidak diperselisihkan dalam para rawinya sama sekali, lebih sahih dari hadis yang diperselisihkan (riwayat para rawinya) secara menyeluruh.”*

Kedelapan, *qarâin* berupa pernyataan rawi, jika seorang rawi (hadis) mengklarifikasi kesalahannya atau kelengahannya dalam periwayatan hadis, seperti jika seorang rawi salah dalam meriwayatkan hadis dari hafalannya, kemudian setelah dia mengulangi (membaca) catatan periwayatan hadisnya ternyata dia salah, lalu membuat klarifikasi dan ini terjadi pada beberapa perawi yang *tsiqât*, maka kita harus mengikuti klarifikasi rawi tersebut, dan ini merupakan *qarâin* antar riwayat hadis. Atau jika seorang rawi meriwayatkan hadis dengan kelebihan pada sanadnya, lalu dibantah oleh rawi lain dengan pernyataan guru yang lebih tinggi tingkatannya, maka ini menjadi *qarâinah* sahihnya riwayat tersebut selama tidak bertentangan dengan riwayat yang lebih kuat. Sebagaimana yang dijelaskan oleh Ibnu Hajar Al-’Asqalânî ؒ (w 852 H) tentang perkataan Jarîr bin ‘Abdillâh (w 51 H) ؒ tentang riwayat hadisnya:

كُنْتُ مَعَ سَالِمٍ عَلَى بَابِ دَارِهِ فَقَالَ: سَمِعْتُ أَبَا هُرَيْرَةَ، فَأَيُّهَا قَرِينَةُ فِي أَنَّهُ حَفِظَ ذَلِكَ

*“Dulu aku bersama Sâlim di depan pintu rumahnya, maka beliau berkata: “Aku mendengar Abû Hurairah”, maka (pernyataan Sâlim) tersebut (menjadi) qârinah bahwa beliau menghafal (hadis) tersebut.”*<sup>303</sup>

<sup>300</sup> Abu Dawud, Sulaiman bin Al Asy’ats bin Ishaq bin Basyir Al Azdi As Sijistani, *Sualat Abi Dawud li Ahmad bin Hanbal fi Jarhir Ruwwat wa Ta’dilihim*, Maktabatul Ulum wal Hikam, 1994, hal. 367.

<sup>301</sup> Al Hakim, Abu Abdillah Muhammad bin Abdillah An Naisaburi, *Ma’rifatu ‘Ulûm hadis*, Dar Ibnu Hazm, 2003, hal. 85.

<sup>302</sup> Al-Asqalânî, *Al-Nukat ‘ala Kitâbi Ibnî Al-Sholâh...*, no. 2/810.

<sup>303</sup> Al Asqolani, Syihabuddin Abul Fadhl Ahmad bin Ali bin Muhammad bin Hajar Al Kannani, *Fath Al-Bâri Syarh Shohîh Al-Bukhârî...*, Cet. Al Mathba’ah As Salafiyah wa

Kesembilan, *qarâin* hadis yang diriwayatkan rawi bertentangan dengan pemikiran dan fatwanya. Al-Hafiz Ibnu Rajab (w 795 H) رحمته mengatakan:

قَاعِدَةٌ فِي تَضْعِيفِ حَدِيثِ الرَّاَوِي، إِذَا رَوَى مَا يُخَالِفُ رَأْيَهُ، وَقَدْ ضَعَّفَ الْإِمَامُ أَحْمَدُ  
وَأَكْثَرَ الْحَفَاطِ أَحَادِيثَ كَثِيرَةً بِمِثْلِ هَذَا<sup>304</sup>

“Kaidah dalam mendaiifkan sebuah riwayat hadis, jika rawi meriwayatkan (hadis) yang bertentangan dengan pemikirannya, Imam Ahmad dan banyak dari para Huffadz mendaiifkan banyak hadis yang seperti itu.”

Rawi yang dimaksud di atas karena dia meriwayatkan hadis bertentangan dengan pemikirannya, itu sebagai tanda kesalahan yang dia buat, baik dia menyelisih rawi lain atau dia *infirâd* dalam periwayatannya.

Kesepuluh, *qârinah* hadis yang tak pernah diriwayatkan (tak pernah ada), yaitu jika seorang rawi meriwayatkan hadis yang tak pernah ada dalam kitab atau tak pernah disebutkan gurunya sama sekali. Dalam hal ini Imam Ahmad (w 241 H) رحمته ditanya tentang hadis<sup>305</sup> الْأَيْمَةُ مِنْ قُرَيْشٍ maka beliau menjawab:

لَيْسَ هَذَا فِي كُتُبِ إِبْرَاهِيمَ، لَا يَنْبَغِي أَنْ يَكُونَ لَهُ أَصْلٌ

“(Hadis) ini tak pernah ada dalam kitabnya Ibrahim, tak pantas (jika hadis ini disebut) mempunyai asal.”<sup>306</sup>

Seakan-akan hadis tersebut diada-adakan, maka ini menjadi *qârinah* untuk menyatakan ditolaknya riwayat hadis tersebut.

Kesebelas, *qarâin* rawi yang tidak membawa kitabnya di suatu negeri, yaitu dia meriwayatkan hadis di suatu tempat tanpa membawa kitabnya bersamanya, maka ini menjadi salah satu alasan penarjihan, contoh pendaifan hadis khusus di suatu tempat saja, contohnya adalah:

مَعْمَرُ بْنُ رَاشِدٍ الْأَزْدِيُّ، حَدِيثُهُ بِالْبَصْرَةِ فِيهِ اضْطِرَابٌ كَثِيرٌ؛ لِأَنَّ كُتُبَهُ لَمْ تَكُنْ مَعَهُ،

Maktabatiha – Cairo, 2015, 10/322, hadis no. 5790.

<sup>304</sup> Al-Dimasyqî, *Syarhu Ilal Al-Tirdmidzî*..., no. 2/796.

<sup>305</sup> HR. Ahmad..., no. 12329, HR. An Nasa’i..., no. 5942, HR. Baihaqi..., no. 16318.

<sup>306</sup> Ibnu Rojab, Abdurrahman bin Ahmad Assullami, Al Baghdadi Ad Dimasyqi, *Syarh ‘Ilal At Tirmidzi*, Cet. Darul Malah, 2008, 1/596.

وَحَدِيثُهُ بِالْيَمَنِ جَيْدٌ<sup>307</sup>

“Ma'mar bin Râsyid Al-Azdî, hadisnya di Bashrah banyak idhthirâb, karena beliau tidak membawa kitabnya bersamanya, dan hadisnya di Yaman bagus.”

Keduabelas, *qarâin* jika seorang rawi melakukan *tafarrud* maka perlu diperhatikan. Karena hal tersebut merupakan hal yang penting dan termasuk *qarâin* dalam penarjihan. Imam Ibnu Rajab (w 795 H) رحمته mengatakan:

أَمَّا أَكْثَرُ الْخُفَاطِ الْمُتَقَدِّمِينَ، فَأَيْتَهُمْ يَقُولُونَ فِي الْحَدِيثِ إِذَا تَفَرَّدَ بِهِ وَاحِدٌ، وَإِنْ لَمْ يَرَوْ  
التَّقَاتِ خِلَافَهُ: إِنَّهُ لَا يُتَابَعُ عَلَيْهِ، وَيَجْعَلُونَ ذَلِكَ عِلَّةً فِيهِ، اللَّهُمَّ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مِمَّنْ  
كَثُرَ حِفْظُهُ، وَاشْتَهَرَتْ عَدَالَتُهُ وَحَدِيثُهُ؛ كَالزُّهْرِيِّ وَنَحْوِهِ، وَرُبَّمَا يَسْتَنْكِرُونَ بَعْضَ  
تَفَرُّدَاتِ التَّقَاتِ الْكِبَارِ أَيْضًا، وَهُمْ فِي كُلِّ حَدِيثٍ نَقَدُ حَاصًّا، وَلَيْسَ عِنْدَهُمْ لِدَلِيلِ  
ضَابِطٌ يَضْبِطُهُ

“Sedangkan mayoritas para huffadz mutaquddimin mengatakan bahwa jika seorang rawi melakukan *tafarrud* dan tak ada satu pun rawi *tsiqât* yang meriwayatkan hal yang bertentangan dengannya, maka riwayatnya (tetap) tidak diikuti (lâ yutâba’), mereka menjadikannya terdapat ilat di dalamnya, kecuali jika rawi tersebut adalah yang banyak hafalannya, dan masyhur ‘adalah hadisnya, seperti Az Zuhri dan lainnya, dan mungkin (para huffâdz) mengingkari *tafarrud* rawi yang *tsiqât* juga, mereka mempunyai metode kritik tersendiri pada tiap hadisnya, dan mereka tidak memiliki panduan khusus untuk tiap hadis (karena tiap satu hadis metode penarjihannya berbeda-beda).”<sup>308</sup>

Imam Ibnu Shalâh (w 643 H) رحمته mengatakan:

وَفِي غَرَائِبِ الصَّحِيحِ أَشْبَاهُ لِدَلِيلِكَ غَيْرٌ قَلِيلَةٌ، وَقَدْ قَالَ مُسْلِمٌ بِنِ الْحَجَّاجِ: "لِلزُّهْرِيِّ  
نَحْوٌ مِنْ تِسْعِينَ حَرْفًا يَرَوِيهِ عَنِ النَّبِيِّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - وَلَا يُشَارِكُهُ فِيهَا أَحَدٌ  
بِأَسَانِيدِ جَيَادٍ، وَاللَّهُ - تَعَالَى - أَعْلَمُ

“Banyak contoh hadis sahih yang garib (aneh) yang tidak sedikit, bahkan Imam Muslim bin Al-Hajjâj berkata: “Imam Al-Zuhri memiliki sekitar 90 huruf yang diriwayatkan dari Nabi Muhammad ﷺ yang tak ada satupun rawi yang meriwayatkan serupa dengannya dengan sanad

<sup>307</sup> Al-Dimasyqî, *Syarhu Ilal Al-Tirdmidzî...*, no. 2/767.

<sup>308</sup> Ibnu Rajab, Abdurrahman bin Ahmad Assullami, Al-Baghdadi Al-Dimasyqi, *Syarh Ilal At Tirmidzi*, Cet. Darul Malah, 2008, 1/352.

yang bagus, *Wallâhu A'lamu*.<sup>309</sup>

Ketigabelas, *qarâin* riwayat keluarga, yaitu seperti riwayat anak dari ayahnya dan terdapat kitab masyhur yang ditulis maka hal tersebut “diutamakan” karena *qarâin* ini sebagai metode penarjihan yang sangat diterima. Ibnu Hajar Al-'Asqalânî (w 852 H) berkata:

وَلَا شَكَّ أَنَّ آلَ الرَّجُلِ أَحْصُ بِهِ مِنْ غَيْرِهِمْ<sup>310</sup>

“Tidak diragukan lagi bahwa keluarga seorang (rawi) lebih khusus dari orang lainnya.”

Riwayat anaknya Abû Ishâq Al-Sabî'î (w 127 H) (yaitu Yunus bin Abû Ishâq (w 159 H) dari ayahnya sendiri yaitu Abû Ishâq Al-Sabî'î (w 127 H) adalah salah satu contoh yang dimaksud dari ungkapan Ibnu Hajar Al-'Asqalânî (w 852 H) di atas. *Wallâhu A'lamu bi Al-Shawâb*.

## 5. Tarjih Menggunakan *Lughah*

### a. Kaidah Tarjih dengan Memakai Lafaz dan *Mabânî*

Kaidah Pertama: Menafsirkan firman Allah dengan penafsiran dengan makna yang dominan dan sudah dikenal dari bagian bahasa arab, tanpa menggunakan yang mungkar, *majhûl* atau *syâdz*.<sup>311</sup> Hal ini dapat terjadi jika sebuah kata memiliki banyak makna, maka seorang mufasir menggunakan makna yang sudah makruf yang dipakai mayoritas kecuali terdapat dalil yang menunjukkan kepada arti yang berbeda. Imam Ibnu Jarîr Al-*Thabari* (w 310 H) mengatakan:

إِنَّ الْكَلَامَ إِذَا تُنْزِعَ فِي تَأْوِيلِهِ ، فَحَمَلُهُ عَلَى الْأَعْلَبِ وَالْأَشْهَرِ مِنْ مَعْنَاهُ أَحَقُّ وَأَوْلَى مِنْ غَيْرِهِ مَا لَمْ تَأْتِ حُجَّةٌ مَانِعَةٌ مِنْ ذَلِكَ يَجِبُ التَّسْلِيمُ لَهُ

“Sesungguhnya jika suatu perkataan diperdebatkan penakwilannya, maka menafsirkannya dengan makna yang dominan dan masyhur maka itu lebih pantas dan utama dari

<sup>309</sup> Ibnu Shalah, Utmân bin Abdurrahman Al-Syahrûzuri Taqiyuddin, *Ma'rifatul Anwa'i 'Ulûm hadîs (Muqaddimah Ibnu Al-Shalâh)*, 1986, hal. 70.

<sup>310</sup> Al-Asqalânî, Al-Nukat 'ala Kitâbi Ibnî Al-Shalâh..., no. 2/606.

<sup>311</sup> Al-Thayyar, Musa'id bin Sulaiman, *Fushul fî Ushulit Tafsir*, Cet. Darun Nasyr Al-Dauli – Riyadh, 1993, Hal. 138.



(menggunakan makna) lainnya selama tidak ada dalil lain yang menentangnya, maka wajib menerima (makna) tersebut.”<sup>312</sup>

Contoh dari pengaplikasian kaidah tersebut adalah firman Allah ﷻ (QS. Al-Naba’: 24):

لَا يَذُوقُونَ فِيهَا بَرْدًا وَلَا شَرَابًا ﴿٢٤﴾

“Mereka tidak merasakan kesejukan di dalamnya dan tidak (pula mendapat) minuman.”

Terdapat dua makna penafsiran dari kata بَرْدًا yaitu kesejukan. Makna pertama adalah dinginnya udara menyejukkan badan manusia, makna yang kedua adalah tidur. Imam Ibnu Jarîr Al-Thabari ﷻ (w 310 H) lebih condong kepada makna yang pertama, dengan perkataan beliau:

وَالنَّوْمُ وَإِنْ كَانَ يُبْرَدُ غَلِيلَ الْعَطَشِ، فَقِيلَ لَهُ مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ: الْبَرْدُ، فَلَيْسَ هُوَ بِاسْمِهِ الْمَعْرُوفِ، وَتَأْوِيلُ كِتَابِ اللَّهِ عَلَى الْأَعْلَبِ مِنْ مَعْرُوفِ كَلَامِ الْعَرَبِ دُونَ غَيْرِهِ ٣١٣

“Dan tidur itu mendinginkan rasa dahaga, dan dikatakan untuk hal itu: Dingin, maka bukanlah nama pada umumnya, dan penafsiran Kitab Allah mayoritas diambil dari perkataan orang arab pada umumnya, bukan lainnya.”

Imam Al-Nahhâs (w 338 H) ﷻ juga berkata:

وَأَصَحُّ هَذِهِ الْأَقْوَالِ الْقَوْلُ الْأَوَّلُ؛ لِأَنَّ الْبَرْدَ لَيْسَ بِاسْمٍ مِنْ أَسْمَاءِ النَّوْمِ، وَإِنَّمَا يَحْتَمَلُ فِيهِ فَيْقَالُ لِلنَّوْمِ: بَرْدٌ؛ لِأَنَّهُ يُهْدَى الْعَطَشَ، وَالْوَاجِبُ أَنْ يَحْمَلَ تَفْسِيرَ كِتَابِ اللَّهِ جَلَّ وَعَزَّ عَلَى الظَّاهِرِ وَالْمَعْرُوفِ مِنَ الْمَعَانِي إِلَّا أَنْ يَقَعَ دَلِيلٌ عَلَى غَيْرِ ذَلِكَ ٣١٤

<sup>312</sup> Al-Thabari, Muhammad bin Jarir bin Yazid Abu Ja’far, *Jami’ul Bayan ‘an Ta’wili Ayil Qur’an*, Cet. Dar Hijr lit Thiba’ah wan Nasyr, 2008, 7/221.

<sup>313</sup> Al-Thabari, *Jami’ul Bayan ‘an Ta’wili Ayil Qur’an...*, 24/164.

<sup>314</sup> Al-Asfahani, Isma’il bin Muhammad bin Al-Fadhil Al-Tamimi, *I’râbul Qur’an*, 1995, 5/132. Ibnu ‘Âsyûr, Muhammad Al-Thahir bin ‘Asyur, *Tafsir At Tahrir wat Tanwir*, Cet. Ad Dar At Tunisiyyah lin Nasyr, 2008, 30/37.

“Dan pendapat yang paling sah di antara pendapat-pendapat ini adalah pendapat pertama; karena dingin bukanlah di antara nama-nama tidur, namun membutuhkan (tambahan kata lainnya) di dalamnya dan dikatakan untuk tidur: dinginkanlah; karena tidur meredakan haus, dan wajib untuk menafsirkan Kitab Allah ﷻ secara dhahih dan ma’ruf dari makna-makna (yang ada) kecuali jika ada dalil yang menunjukkan kepada selainnya.”

Kaidah kedua, menafsirkan nas wahyu dengan makna penafsiran yang umum selama tidak ada riwayat nas dengan *takhsish*. Kaidah ini ditetapkan oleh Imam Ibnu Juzay Al-Kalbî (w 741 H) dalam mukadimah tafsirnya beliau berkata:

تَفْدِيْمُ الْعُمُوْمِيِّ عَلَى الْخُصُوْصِيِّ ، فَإِنَّ الْعُمُوْمِيَّ أَوْلَى ، لِأَنَّهُ الْأَصْلُ إِلَّا أَنْ يَدُلَّ  
دَلِيْلًا عَلَى التَّخْصِيْصِ ٣١٥

“Mengutamakan (penafsiran) yang umum dari yang khusus, maka sesungguhnya (penafsiran) umum itu lebih utama, karena itu adalah asal (pondasi) nya kecuali terdapat dalil yang mengkhususkannya.”

Permisalan dari kaidah ini adalah firman Allah ﷻ QS. Al-Balad/90: 3:

وَوَالِدٍ وَمَا وَلَدٌ ﴿٣﴾

“Dan demi (pertalian) ayah dan anaknya.”

Terdapat beberapa penafsiran dari ayat di atas, di antaranya: Nabi Adam ﷺ dan anaknya, Nabi Ibrahim ﷺ dan anaknya, dan umum untuk setiap ayah dan anaknya. Imam Ibnu Jarîr Al-Thabari ﷺ (w 310 H) mengatakan:

وَالصَّوَابُ مِنَ الْقَوْلِ فِي ذَلِكَ: مَا قَالَ الَّذِي قَالُوا: إِنَّ اللَّهَ أَقْسَمَ بِكُلِّ وَالِدٍ وَوَلَدِهِ،  
لِأَنَّ اللَّهَ عَمَّ كُلَّ وَالِدٍ وَمَا وَلَدٌ. وَعَيْرُ جَائِزٍ أَنْ يَخُصَّ ذَلِكَ إِلَّا بِحُجَّةٍ يَجِبُ التَّسْلِيمَ  
لَهَا مِنْ خَبَرٍ، أَوْ عَقْلِ، وَلَا خَبَرَ يَخُصُّوْصِ ذَلِكَ، وَلَا بُرْهَانَ يَجِبُ التَّسْلِيمَ لَهُ  
بِخُصُوْصِهِ، فَهُوَ عَلَى عُمُوْمِهِ كَمَا عَمَّهُ

“Dalam yang benar dari perkataan ini adalah: Apa yang dikatakan (para ulama) yang mereka mengatakan: Sesungguhnya Allah bersumpah dengan

<sup>315</sup> Muhammad bin Ahmad bin Juzay Al-Kalbî, *At Tashîl li ‘Ulûm Al-Tanzîl*, Cet. Darul Kutub al Ilmiyyah, 1995, 1/9.

*seluruh ayah dan anaknya, karena Allah meng-umum-kan seluruh ayah dan anaknya. Dan tidak boleh mengkhususkan hal tersebut kecuali dengan argumen yang wajib diterima (yaitu dalil sahih) dari riwayat, atau akal, dan tidak ada riwayat satupun yang mengkhususkan hal itu, dan tidak ada petunjuk satupun yang wajib diterima dengan pengkhususannya, (penafsiran) itu dengan keumumannya sebagaimana diumumkannya.*”<sup>316</sup>

Kaidah ketiga, jika terdapat perbedaan hakikat syariat dan hakikat bahasa dalam penafsiran firman Allah ﷻ maka syariat diutamakan.<sup>317</sup> Yang dimaksud di sini adalah jika terdapat perbedaan makna secara syariat dan makna menurut bahasa maka dikedepankan makna syariat, karena Al-Qur’an diturunkan untuk menjelaskan syariat bukan untuk menjelaskan bahasa, kecuali jika terdapat dalil yang menarjih makna menurut bahasa (linguistik), maka dapat diambil. Imam Al-Mâwardî (w 450 H) ﷺ mengatakan:

وَاللَّفْظُ إِذَا احْتَمَلَ مَعْنَيْنِ: مَعْنَى مُسْتَعْمَلًا فِي اللُّغَةِ، وَالْآخَرِ مُسْتَعْمَلًا فِي الشَّرْعِ،  
فَيَكُونُ حَمْلُهُ عَلَى الْمَعْنَى الشَّرْعِيَّةِ أَوْلَى مِنْ حَمْلِهِ عَلَى الْمَعْنَى اللُّغَوِيَّةِ، لِأَنَّ الشَّرْعَ  
نَاقِلٌ.<sup>318</sup>

*“Lafaz jika terdapat kemungkinan dua makna: Makna yang digunakan dalam bahasa, dan satunya digunakan dalam syariat, maka menafsirkannya dengan menggunakan makna syariat lebih utama daripada menafsirkannya menggunakan makna bahasa, karena syariat itu dinukil (langsung kepada Rasulullah ﷺ).”*

Contoh dari kaidah di atas adalah firman Allah ﷻ Al-Tawbah/9: 84):

وَلَا تُصَلِّ عَلَى أَحَدٍ مِّنْهُمْ مَاتَ أَبَدًا وَلَا تَقُمْ عَلَى قَبْرِهِ ۗ إِنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللَّهِ  
وَرَسُولِهِ ۗ وَمَاتُوا وَهُمْ فَاسِقُونَ

*“Dan janganlah kamu sekali-kali menyembahyangkan (jenazah) seorang yang mati di antara mereka, dan janganlah kamu berdiri (mendoakan) di kuburnya. Sesungguhnya mereka telah kafir kepada Allah dan Rasul-Nya dan mereka mati dalam keadaan fasik.”*

<sup>316</sup> Al-Thabari, *Jami'ul Bayan 'an Ta'wili Ayil Qur'an...*, 24/433.

<sup>317</sup> Al Harbi, Husain bin Ali bin Husain, *Qowa'idut Tarjih 'inda Al-Mufasssirin*, Cet. Darul Qasim, 1996, 2/401.

<sup>318</sup> Al Mawardi, Abul Hasan, *Al-Nukat wa Al-'Uyun*, Cet. Darul Kutub Al Ilmiyyah – Muassasatul Kutub Al Tsaqafiyah, 2010, 1/39

Maka dalam lafaz firman Allah ﷻ وَلَا تُصَلِّ ada dua kemungkinan makna; *Pertama*: Doa, ini adalah makna secara bahasa. *Kedua*: Berdiri (diam) di depan mayat untuk mendoakannya secara khusus. Maka makna ini diutamakan karena makna tersebut adalah maksud firman Allah ﷻ kepada Rasulullah ﷺ.<sup>319</sup>

Kaidah keempat, pendapat dengan tertib (berurutan) diutamakan daripada pendapat dengan *taqdîm* dan *ta'khîr*. Asal sebuah perkataan adalah mengedepankan apa yang harus dikedepankan dan mengakhirkan apa yang harus diakhirkan. Kaidah ini diutarakan oleh Ibnu Juzay Al-Kalbî (w 741 H) ﷺ dan Al-Syanqîthî (w 1393 H) ﷺ dengan perkataan beliau berdua. Perkataan Ibnu Juzay Al-Kalbî (w 741 H) ﷺ:

مِنْ وُجُوهِ التَّرْجِيحِ: حَمَلُ الْكَلَامِ عَلَى تَرْتِيبِهِ إِلَّا أَنْ يَدُلَّ دَلِيلٌ عَلَى التَّقْدِيمِ  
وَالتَّأْخِيرِ<sup>٣٢٠</sup>

*“Di antara sudut pandang tarjih: Menafsirkan perkataan sesuai urutannya kecuali terdapat dalil untuk mengedepankan dan mengakhirkan.”*

Demikian pula yang diutarakan oleh Al-Syanqîthî (w 1393 H) ﷺ:

تَقَرَّرَ فِي الْأُصُولِ وَجُوبُ الْحَمْلِ عَلَى بَقَاءِ التَّرْتِيبِ إِلَّا لِدَلِيلٍ<sup>٣٢١</sup>

*“Telah ditetapkan dalam Ilmu Usul (Fikih) wajib menafsirkan sesuai urutan yang ada kecuali terdapat dalil.”*

Kaidah kelima, *ta'sîs* (penetapan) lebih utama daripada *ta'kîd* (penekanan). Maksud dari kaidah ini adalah jika sebuah ayat atau perkataan maknanya hanya berputar antara penetapan dan penekanan maka ditafsirkan penekanan.<sup>322</sup> Atau menafsirkan ayat

<sup>319</sup> Al-Thayyar, MuSa'îd bin Sulaiman, *Fushul fi Ushulit Tafsir*, Cet. Darun Nasyr Ad Dauli – Riyadh, 1993, hal. 139.

<sup>320</sup> Ibnu Juzay, Muhammad bin Ahmad bin Jazi Abu Al-Qasim, *Al-Tashil li 'Umumit Tanzil*, Cet. Darul Kutub al Ilmiyyah, 1995, 1/9.

<sup>321</sup> Al-Syanqîthî, Muhammad Al-Amin bin Muhammad Al-Mukhtar bin Abdul Qodir Al Jinki, *Adhwaul Bayan fi Idahil Qur'an bil Qur'an*, Cet. Mujamma' Al Fiqh Al Islami – Jeddah, 6/190.

<sup>322</sup> Al-Halabi, Abul Abbas Syihabuddin Ahmad bin Yusuf bin Abdud Daim, *Al-Durr*

dengan makna baru yang belum pernah ada sebelumnya lebih baik daripada pengulangan makna (dengan makna yang serupa).<sup>323</sup> Al-Syanqîthî (w 1393 H) ﷺ mengatakan dalam tafsirnya:

وَقَدْ تَقَرَّرَ الْكَلَامُ فِي الْأُصُولِ: أَنَّهُ إِذَا دَارَ الْكَلَامُ بَيْنَ التَّوَكُّيدِ وَالتَّأْسِيسِ رَجَحَ حَمَلُهُ عَلَى التَّأْسِيسِ<sup>٣٢٤</sup>

*“Dan telah ditetapkan perkataan (permasalahan ini) dalam usul (fikih): Sesungguhnya jika perkataan (ayat) hanya berputar antara pengulangan dan penetapan maka ditarjih penafsirannya dengan penetapan (ta’sîs).”*

Contoh dari kaidah di atas adalah firman Allah ﷻ QS. An-Nahl/16: 97:

مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيٰوةً طَيِّبَةً ۖ وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴿٩٧﴾

*“Barangsiapa yang mengerjakan amal saleh, baik laki-laki maupun perempuan dalam keadaan beriman, maka sesungguhnya akan Kami berikan kepadanya **kehidupan yang baik** dan sesungguhnya akan Kami beri balasan kepada mereka dengan pahala yang lebih baik dari apa yang telah mereka kerjakan.”*

Menurut para ulama, maksud dari حَيٰوةً طَيِّبَةً ada dua pendapat:

*Pertama:* Itu dia dunia. *Kedua:* Itu dia akhirat, ketika masuk surga. Jika dikatakan dengan pendapat pertama maka itu adalah penetapan (*ta’sîs*), jika dikatakan dengan pendapat kedua maka itu adalah pengulangan (*tikrâr*) karena setelah itu terdapat firman Allah ﷻ:

وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ

Yaitu di akhirat, oleh karena itu pendapat pertama lebih

*Al-Mashûn fî ‘Ulûm Al-Kitâb Al-Maknûn*, Cet. Darul Qolam – Damaskus, 2008, 6/437.

<sup>323</sup> Al-Jurjani, Ali bin Muhammad. *At Ta’rifat...*, hal. 50. Al Manawi, Abdur Rauf, *At Tauqifu ala Muhimmatit Ta’arif*, 1990, hal. 89

<sup>324</sup> Al-Syanqithi, Adhwaul Bayan fî Idohil Qur’an bil Qur’an..., 2/442 dan 5/552.

*râjih*.<sup>325</sup> *Wallâhu A'lamu*.

Kaidah keenam, wajib menafsirkan nas wahyu secara hakikat (zahir). Hakikat diutamakan daripada majas, hal tersebut diutamakan oleh ulama usul, namun majas lebih diutamakan jika penggunaannya lebih banyak daripada menggunakan makna hakikat, dalam hal ini majas *râjih* dan hakikat *marjûh*.<sup>326</sup>

Imam Ibnu Abd Al-Barr (w 463 H) ﷺ menetapkan kaidah ini dengan perkataan beliau:

وَحَمَلُ كَلَامِ اللَّهِ تَعَالَى وَكَلَامِ نَبِيِّهِ ﷺ عَلَى الْحَقِيقَةِ أَوْلَى بِدَوِيِّ الدِّينِ وَالْحَقِّ ، لِأَنَّهُ  
يُقْصَدُ الْحَقُّ ، وَقَوْلُهُ الْحَقُّ ، تَبَارَكَ وَتَعَالَى عُلُوًّا كَبِيرًا

*“Menafsirkan firman Allah ﷻ dan Sabda Nabi ﷺ secara hakikat lebih diutamakan bagi yang (memahami) agama dan kebenaran, karena hakikat menceritakan kebenaran, dan firman Allah adalah benar, tabâraka wa ta’âlâ ‘uluwwan kabîrâ.”*<sup>327</sup>

Ibnu Juzay Al-Kalbî (w 741 H) ﷺ juga menyebutkan kaidah ini dalam kitabnya:

تَقَدَّمَ الْحَقِيقَةُ عَلَى الْمَجَازِ ، لِأَنَّهَا أَوْلَى أَنْ يُحْمَلَ عَلَيْهَا اللَّفْظُ عِنْدَ الْأُصُولِيِّينَ

*“Hakikat lebih diutamakan daripada majas, karena itu diutamakan dalam penafsiran lafaz menurut para ulama Usul Fikih.”*<sup>328</sup>

Contohnya adalah firman Allah ﷻ (QS. Al-Tîn/95: 1):

وَالَّتَيْنِ وَالزَّيْتُونَ ﴿١﴾

*“Demi (buah) Tin dan (buah) Zaitun.”*

Tafsirnya adalah: Hakikat. Dan dikatakan pula tafsirnya adalah: Pengibaratan tentang Damaskus, atau pegunungannya, atau masjidnya, dan tidak (boleh) dipalingkan dari hakikat kepada majas kecuali dengan dalil.<sup>329</sup>

<sup>325</sup> Al-Syanqithi, *Adhwaul Bayan fî Idohil Qur’an bil Qur’an...*, 2/441.

<sup>326</sup> Ibnu Juzay, *At Tashil li ‘Umumit Tanzil...*, 1/19.

<sup>327</sup> Ibnu Abdil Barr, Yusuf bin Abdillah bin Muhammad bin Abdil Barr Al-Numari Al-Andalusi Abu Umar, *Al-Tamhid Lima fil Muwattha’ minal Ma’ani wal Asanid*, Cet. Wazaratul Awqaf was Syu’un Al-Islamiyyah – Maroko, 1412 H, 1/365 dan 8/96.

<sup>328</sup> Ibnu Juzay, *At Tashil li ‘Umumit Tanzil...*, 1/9.

<sup>329</sup> Ibnu Arabi, Muhammad bin Abdillah Abu Bakar bin Arabi Al-Mu’arifi Al Isybili

Kaidah ketujuh, tidak pantas untuk menafsirkan ayat dengan makna terbalik<sup>330</sup>, sedangkan ayat itu memiliki sudut pandang (arti) yang sah. Jika terdapat perbedaan antara mufasir untuk menafsirkan ayat secara terbalik atau apa adanya maka penafsiran ayat apa adanya lebih utama dan lebih sah, Imam Al-Râzi (w 606 H) رحمته berkata tentang kaidah ini:

إِذَا أَمَكَنَّ حَمْلُ الْكَلَامِ عَلَى مَعْنَى صَحِيحٍ وَهُوَ عَلَى تَرْتِيبِهِ فَهُوَ أَوْلَى مِنْ أَنْ يُحْمَلَ  
عَلَى أَنَّهُ مَقْلُوبٌ

“Jika memungkinkan untuk menafsirkan firman Allah ﷻ dengan makna yang sah sesuai urutannya maka itu lebih utama daripada menafsirkannya secara terbalik.”<sup>331</sup>

Demikian pula Abû Hayyân (w 745 H) رحمته juga berkata tentang kaidah ini:

وَلَا يَنْبَغِي حَمْلُ الْقُرْآنِ عَلَى الْقَلْبِ

“Tidak pantas untuk menafsirkan Al-Qur’an secara terbalik.”<sup>332</sup>

Maka diperjelas lagi dengan firman Allah ﷻ (QS. Al-Anbiyâ/21: 37):

خُلِقَ الْإِنْسَانُ مِنْ عَجَلٍ سَأُورِيكُمْ آيَاتِي فَلَا تَسْتَعْجِلُونِ ﴿٣٧﴾

“Manusia telah dijadikan (bertabiat) tergesa-gesa.”

Maka Abû ‘Ubaidah Ma’mar bin Al-Mutsannâ (w 209 H) رحمته dan Al-Zajjâj (w 311 H) رحمته berpendapat bahwa di ayat tersebut ditafsirkan terbalik:

خُلِقَ الْعَجَلُ مِنَ الْإِنْسَانِ

Al-Maliki, *Ahkamul Qur’an*, Cet. Darul Kutub Al Ilmiyyah – Beirut, 2003, 4/414.

<sup>330</sup> Kebalikan atau Qolban قلبا adalah menjadikan bagian perkataan di posisinya dan di berada di posisi yang lain dengan menetapkan hukum satu sama lain. Al-Qazwayni, Muhammad bin Abdurrahman bin ‘Umar Abul Ma’ali Jalaluddin As Syafi’i, *Al Idoh fi ‘Ulûm Balaghoh*, Cet. Darul Jil – Beirut, 2/97.


<sup>331</sup> Al-Râzi, Muhammad bin ‘Umar bin Hasan bin Husain at Taimi al Bakri Fakhruddin Abu Abdillah, *Mafatihul Ghoib*, Cet. Darul Fikr, 1981, 22/172.

<sup>332</sup> Abu Hayyân, Muhammad bin Yusuf bin ‘Ali, *Al Bahrul Muhith fit Tafsir* (Beirut: Dâr Al-Kutub Al-‘Ilmiyyah, 2000), 9/443, 2/370, 8/324.

“Tergesa-gesa itu diciptakan dari manusia.”<sup>333</sup>


Mayoritas mufasir berpendapat bahwa penafsiran ayat sesuai urutannya, pendapat sesuai urutannya lebih utama daripada menafsirkan (terbalik) ayat (tersebut).<sup>334</sup>


Kaidah kedelapan, asal dari perintah adalah untuk diwajibkan, dan larangan untuk diharamkan. Kaidah ini adalah pendapat mayoritas ulama, ulama usul fikih, dan lainnya. Dan mereka telah menetapkan dalam kitab-kitab mereka bahwa perintah untuk diwajibkan dan larangan untuk diharamkan, demikian pula yang dikatakan oleh para imam empat mazhab.<sup>335</sup>

Al-Syanqîthî (w 1393 H)  berkata:

وَصِيغَةُ الْأَمْرِ الْمُجَرَّدَةِ عَنِ الْقَرَائِنِ تَفْتَضِي الْوُجُوبَ ، كَمَا أَوْضَحْنَا فِي مَوَاضِعٍ  
مِنْ هَذَا الْكِتَابِ الْمُبَارَكِ ، وَصِيغَةُ النَّهْيِ كَذَلِكَ تَفْتَضِي التَّحْرِيمَ

“Dan *shîghah* perintah yang terlepas dari *qarâin* berarti wajib, sebagaimana yang telah kami jelaskan pada beberapa tempat di Kitab yang diberkahi ini, dan *shîghah* perintah juga berarti diharamkan.”<sup>336</sup>

Contoh dari kaidah ini adalah firman Allah  (QS. Al-Baqarah/2: 236):

لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمْسُوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً  
وَمَتَّعُوهُنَّ عَلَى الْمَوْسِعِ قَدَرَهُ وَعَلَى الْمُقْتِرِ قَدَرُهُ مَتَّعًا بِالْمَعْرُوفِ ۗ حَقًّا عَلَى  
الْمُحْسِنِينَ 

“Tidak ada kewajiban membayar (*mahar*) atas kamu, jika kamu menceraikan istri-istri kamu sebelum kamu bercampur dengan mereka dan sebelum kamu

<sup>333</sup> Al Bashri, Abu Ubaidah Ma'mar bin Mutsanna At Taimi, *Majâzul Qur'an*, Cet. Maktabatul Khonji – Cairo, 1381 H, 2/38. Ibnu Qutaibah, Abu Muhammad Abdillah bin Muslim Ad Dainuri, *Ghoribul Qur'an*, Cet. Darul Kutub Al Ilmiyyah, 1978, Hal. 286. Az Zajjaj, *Ma'anil Qur'an wa I'râbihi*, 3/392.

<sup>334</sup> Al-Harbi, Husain bin Ali bin Husain, *Qawa'idul Tarjih 'indal Mufasssirin*, Cet. Darul Qasim, 1996, 1/468.

<sup>335</sup> Ibnu Najjar, Taqiyuddin Abul Baqa' Muhammad bin Ahmad bin Abdul Aziz Al Hanbali, *Syarhul Kawkabul Munir*, Cet. Maktaba Obaikan, 1997, 3/41. Keluarga Taimiyah, *Al Muswaddah fi Ushulil Fiqh*, Cet. Darul Kitab Al Arabi, Hal. 6. Al Isnawi, *Al-Tamhid fi Takhrijil Furu' alal Ushul...*, hal. 266.

<sup>336</sup> Al-Syanqithi, *Adhwaul Bayan fi Idahil Qur'an bil Qur'an...*, 6/231.



*menentukan maharnya. Dan hendaklah kamu berikan suatu mutah (pemberian) kepada mereka. Orang yang mampu menurut kemampuannya dan orang yang miskin menurut kemampuannya (pula), yaitu pemberian menurut yang patut. Yang demikian itu merupakan ketentuan bagi orang-orang yang berbuat kebajikan.”*

Ulama berbeda pendapat pada lafaz **وَمَتَّعُوهُنَّ** apakah hukumnya wajib atau sunah? Sebagian ulama berpendapat hukumnya wajib, karena pemberian itu dibutuhkan untuk seluruh hutang wajib kepada orang lain, hal ini adalah pendapat Qatâdah bin Du’âmah (w 118 H) رحمته, Al-Hasan Al-Bashrî (w 110 H) رحمته, Sa’id bin Jubair رحمته (w 95 H) رحمته, dan lainnya. Sebagian ulama berpendapat bahwa itu adalah sunah dan sebagai petunjuk yang ditunjukkan oleh Allah ﷻ untuk memberi pemberian secara mutlak.

Kaidah kesembilan, tidak semua yang pasti benar menurut bahasa itu benar menurut asbabunnuzul ayat Al-Qur’an. Kaidah ini adalah panduan penafsiran secara bahasa, terikat dengan konteksnya, dan dalam penafsiran tidak hanya dilihat dari perspektif secara bahasa saja namun harus dilihat dari perspektif konteks Al-Qur’an. Di antara para mufasir yang bersandar pada kaidah ini adalah Al-Zamakhsyarî (w 538 H) رحمته yang terkadang kita temui beliau membantah beberapa perspektif penafsiran, dan mengatakan secara umum bahwa itu adalah sebuah bidah dalam penafsiran, meskipun hal tersebut memiliki perspektif dalam bahasa arab, namun tidak selaras dengan konteks Al-Qur’an.

Contoh dari kaidah ini adalah firman Allah ﷻ QS. Al-Syu’arâ/42: 89:

إِلَّا مَنْ آتَى اللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ ﴿٨٩﴾

*"Kecuali orang-orang yang menghadap Allah dengan hati yang bersih."*

Al-Zamakhsyarî (w 538 H) رحمته mengatakan:

وَمَعْنَى سَلَامَةِ الْقَلْبِ: سَلَامَةٌ مِنْ آفَاتِ الْكُفْرِ وَالْمَعَاصِي، وَمِنْ بَدَعِ التَّفَاسِيرِ  
تَفْسِيرُ بَعْضِهِمُ السَّلِيمُ بِاللَّدِينِ مِنَ حَشْيَةِ اللَّهِ

*“Makna keselamatan hati: Adalah keselamatan dari penyakit kufur (kekafiran), maksiat, dan dari bidah penafsiran sebagian dari*

*mereka yang menafsirkan keselamatan dengan sengatan (getaran) karena takut kepada Allah.*”<sup>337</sup>

Orang arab mengartikan secara umum lafaz سَلِيم dengan sengatan (getaran) sebagai sikap optimis dengan keselamatan, dan (سَلِيم berasal dari kata) السَّلْمُ yang artinya adalah sengatan ular.<sup>338</sup> Maka jika diperhatikan di sini bahwa Al-Zamakhsharî (w 538 H) ﷺ menentang tafsir tersebut sah secara bahasa, namun kondisinya tidak sesuai dengan konteks Al-Qur’an dan posisi teks dalam ayat Al-Qur’an.

#### b. Kaidah Tarjih dengan Memakai *Marja’ Damîr*

Penulis akan memaparkan beberapa kaidah yang memakai *marja’ damir* di antaranya adalah:

Kaidah pertama, asalnya (asasnya) adalah kesesuaian antar damir dalam *marja’* (sumber/ referensi) untuk berhati-hati dari keanekaragaman.<sup>339</sup> Maksud dari kaidah ini adalah damir-damir yang memungkinkan bersumber dari satu sumber, maka kemungkinan dapat dibagi-bagi lebih dari satu sumber, maka yang paling utama adalah mengembalikannya kepada satu sumber, karena jika dibagi-bagi lebih dari satu sumber akan menyebabkan kehancuran (terlepas/ terputus) dari *nazam* (rangkaiannya).

Imam Al-Suyûthî (w 911 H) ﷺ telah menyebutkan dan menetapkan kaidah ini, dan berkata:

الأَصْلُ نُؤَافِقُ الضَّمَائِرَ فِي المَرْجَعِ حَدْرًا مِنَ التَّشْتُّتِ

<sup>337</sup> Al-Zamakhsharî, Jarullah Mahmud bin ‘Umar bin Muhammad bin Ahmad Al Khawarizmi, *Tafsirul Kassyaf ‘an Haqaiqit Tanzil wa ‘Uyunil Aqawil fi Wujuhit Ta’wil*, Cet. Darul Ma’rifah, 2009, 3/321.

<sup>338</sup> Al Farahidi, Abu Abdirrahman Al Khalil bin Ahmad bin Amr bin Tamim Al Bashri, *Al ‘Ain*, Cet. Dar wa Maktabatil Hilal, 7/265. Al Azhari, Abu Mansur Muhammad bin Ahmad Al Harâwi, *Tahdzibul Lughah*, Cet. Dar Ihyaut Turats Al ‘Arabi – Beirut, 2001, 12/211. Ibnu Mandzur, Muhammad bin Makram bin Ali bin Abul Fadhl Jamaluddin Al-Anshâri Al-Ruwaifi’i, *Lisanul ‘Arob...*, 2010, 12/292.

<sup>339</sup> Al-Suyûthî, Jalaluddin Abdurrahman bin Abu Bakar bin Muhammad bin Sabiquddin Al Khudhoiri, *Al-Itqân fi ‘Ulûm Al-Qur’an*, Cet. Muassasatur Risalah, 2010, 2/338. Al-Suyûthî, Jalaluddin Abdurrahman bin Abu Bakar bin Muhammad bin Sabiquddin Al Khudhoiri, *Mu’taroqul Aqron fi I’jazil Qur’an*, Cet. Darul Kutub Al Ilmiyyah – Beirut, 1988, 3/466.

“Pada dasarnya adalah kesesuaian antara damir-damir dalam satu sumber untuk berhati-hati dari keanekaragaman.”<sup>340</sup>

Al-Zamakhsharî (w 538 H) ﷺ menyebutkannya dalam kitabnya *Al-Burhân*:

إِذَا اجْتَمَعَ ضَمَائِرٌ ، فَحَيْثُ أَمَكُنْ عَوْدُهَا لِوَاحِدٍ فَهُوَ أَوْلَى مِنْ عَوْدِهَا لِمُخْتَلِفٍ

“Jika damir-damir berkumpul, seandainya dapat dikembalikan kepada satu (sumber) maka lebih utama daripada mengembalikannya kepada berbagai (sumber).”<sup>341</sup>

Contoh kaidah tersebut salah satunya adalah firman Allah ﷻ (QS. Yûsuf/87: 53):

﴿ وَمَا أُبْرِئُ نَفْسِيَّ ۚ ﴾

“Dan aku tidak membebaskan diriku (dari kesalahan)....”

Pertama: Dikatakan itu adalah perkataan Nabi Yûsuf ﷺ. Kedua: Dikatakan itu perkataan Istri Raja Mesir (penguasa ketika itu). Ibnu ‘Âsyûr (w 1393 H) ﷺ mengatakan:

ظَاهِرُ تَرْتِيبِ الْكَلَامِ أَنَّ هَذَا مِنْ كَلَامِ امْرَأَةِ الْعَزِيزِ

“Secara zahir urutan percakapan sesungguhnya ini adalah perkataan dari istri Raja (Mesir).”<sup>342</sup>

Buktinya adalah kesemua damir menunjukkan pada pola yang sama, di antaranya perkataan para wanita (QS. Yûsuf/87: 51):

قَالَ مَا خَطْبُكَ إِذْ رَاوَدْتُنِّي يُوسُفَ عَنِ نَفْسِهِ ۗ قُلْنَا حَشَى لِلَّهِ مَا عَلِمْنَا عَلَيْهِ مِنْ سُوءٍ قَالَتِ امْرَأَتُ الْعَزِيزِ الْكَلْبُ حَصَّصَ الْحَقُّ أَنَا رَاوَدْتُهُ عَنْ نَفْسِهِ وَإِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ ﴿٥١﴾

“Raja berkata (kepada wanita-wanita itu): "Bagaimana keadaanmu ketika kamu menggoda Yûsuf untuk menundukkan dirinya (kepadamu)?" Mereka berkata: "Maha Sempurna Allah, kami tiada mengetahui sesuatu keburukan dari padanya". Berkata istri Al-‘Azîz: "Sekarang jelaslah kebenaran itu, akulah yang

<sup>340</sup> Al-Suyûthî, *Al-Itqân fî ‘Ulûm Al-Qur’an...*, 2/338.

<sup>341</sup> Al-Zarkasyî, *Al-Burhân fî ‘Ulûm Al-Qur’ani...*, 4/35.

<sup>342</sup> Adil Nuwaihah, *Mu’jamul Mufasssîrîn min Sadril Islam wa Hatta al ‘Ashril Hadir*, 1988, 2/541.

menggodanya untuk menundukkan dirinya (kepadaku), dan sesungguhnya dia termasuk orang-orang yang benar".

Kesemua damir tersebut antara nampak dan tersembunyi, kemudian bersambung kepada perkataan Nabi Yûsuf ﷺ (QS. Yûsuf/87: 52):

ذَلِكَ لِيَعْلَمَ أَنِّي لَمْ أَخُنْهُ بِالْغَيْبِ وَأَنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي كَيْدَ الْخَائِنِينَ ﴿٥٢﴾

(Nabi Yûsuf ﷺ. berkata): "Yang demikian itu agar dia (Al- 'Azîz/ Raja Mesir) mengetahui bahwa sesungguhnya aku tidak berkhianat kepadanya di belakangnya, dan bahwasanya Allah ﷻ tidak meridhai tipu daya orang-orang yang berkhianat."

Kaidah kedua, asal (asas) damir adalah kembali (merujuk) pada mazkur yang paling dekat, maksud dari kaidah ini adalah bahwasannya damir-damir tersebut mengikuti isim isyarat dan semisalnya. Jika dimungkinkan merujuk kepada lebih dari satu mazkur, maka dasarnya adalah mengembalikannya kepada mazkur yang terdekat. Al-Râzi (w 606 H) ﷺ berkata:

وَالصَّمِيرُ يَجِبُ عَوْدُهُ إِلَى أَقْرَبِ الْمَذْكُورَاتِ

"Sebuah damir wajib dikembalikan (merujuk) kepada mazkur-mazkur yang terdekat." <sup>343</sup>

Hal ini telah digunakan oleh banyak mufasir di antaranya seperti Imam Al-Thabari (w 310 H) ﷺ<sup>344</sup>, Imam Ibnu 'Athiyyah (w 542 H) ﷺ<sup>345</sup>, Imam Abû Hayyân (w 745 H) ﷺ<sup>346</sup> dan lainnya.

Contoh dari kaidah ini adalah firman Allah ﷻ (Al-Baqarah/2: 132):

وَوَصَّي بِهَا إِبْرَاهِيمَ ۖ وَمُ بَنِيهِ وَيَعْقُوبَ يٰبَنِيَّ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ لَكُمْ الدِّينَ فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ ﴿١٣٢﴾

"Dan Ibrahim telah mewasiatkan ucapan itu kepada anak-anaknya, demikian pula Yakub ﷺ. (Ibrahim ﷺ berkata): "Hai

<sup>343</sup> Al-Râzî, *Mafatihul Ghaib...*, 10/23.

<sup>344</sup> Al-Thabari, *Jami'ul Bayan 'an Ta'wili Ayil Qur'an...*, 11/150.

<sup>345</sup> Ibnu 'Athiyyah, Abu Muhammad Abdul Haq bin Gholib Al Andalusi, *Al Muharror Al Wajiz fi Tafsiiril Kitabil 'Aziz*, Cet. Darul Kutub Al 'Ilmiyyah, 2001, 3/185.

<sup>346</sup> Abu Hayyân, *Al-Bahrul Muhith fi Al-Tafsir...*, 2/135.

*anak-anakku! Sesungguhnya Allah ﷻ telah memilih agama ini bagimu, maka janganlah kamu mati kecuali dalam memeluk agama Islam”.*

Pendapat pertama, Ibnu ‘Athiyah (w 542 H) ﷺ mengatakan:

الضمير في *بِهَا* عائد على كلمته التي هي قبل هذه الآية *أَسَلَّمْتُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ*

“*Damir pada بِهَا kembali pada kalimat pada ayat sebelumnya (yaitu) *أَسَلَّمْتُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ* .*”

Pendapat kedua, dikatakan artinya adalah agama yang lalu, namun pendapat pertama lebih (mendekati) kebenaran, karena lebih dekat ke mazkur.<sup>347</sup>

### c. **Kaidah Tarjih dengan Memakai Ikrab**

Kaidah pertama, tafsir dan ikrab yang cocok dengan rasam mushaf lebih utama daripada yang bertentangan dengannya. Hal ini disebutkan di dalam kaidah tarjih mengenai rasam mushaf.<sup>348</sup> Gambarnya adalah, jika para ahli tafsir berbeda menjadi dua pendapat tentang ikrab atau tafsir, salah satunya cocok dengan rasam mushaf dan tidak butuh yang menyelisihinya, sedangkan yang satu lagi butuh yang menyelisihinya maka yang lebih utama adalah ucapan (tafsir) yang cocok dengan mushaf yang disepakati seluruh sahabat sebagai manusia yang paling mengetahui dengan penafsiran Al-Qur’an. Bukti dari kaidah ini adalah bahwasannya wajib untuk mengikuti rasam dalam membaca Al-Qur’an sesuai qiraah yang ada, itu adalah syarat qiraah yang sah, bahkan ulama bersepakat bahwa wajib mengikuti rasam mushaf dalam waKâf, *ibdâl*, *isbat*, *hadzfan*, wasal, dan *qath’an*.<sup>349</sup> Dan yang menunjukkan tentang hal ini juga adalah larangan ulama untuk mengganti khat nya dan wajib mengikutinya.<sup>350</sup>

Contoh dari kaidah ini adalah firman Allah ﷻ QS. Al-A’la/87: 6:

<sup>347</sup> Ibnu ‘Athiyah, *Al-Muharror Al-Wajiz fi Tafsiril Kitabil ‘Aziz...*, 3/185.

<sup>348</sup> Al Harbi, Husain bin Ali bin Husain, *Qawa’id Tarjih ‘indal Mufasssirîn*, Cet. Darul Qasim, 1996, 2/634.

<sup>349</sup> Al-Suyûthî, *Al-Itqân fi ‘Ulûm Al-Qur’an...*, 1/250.

<sup>350</sup> Az Zarkasyi, *Al-Burhân fi ‘Ulûm Al-Qur’an...*, 1/379.

سَنُقْرُكَ فَلَا تَنْسَى ۝١

“Kami akan membacakan (Al-Qur’an) kepadamu (Muhammad ﷺ) maka kamu tidak akan lupa”

Dikatakan bahwa dalam ayat لَا terdapat dua pendapat, pertama itu adalah *lam nâfiyah* (menafikan), kedua itu adalah *lam nâhiyah* (larangan).

Pendapat yang *râjih* adalah pendapat pertama karena setelah kata لَا terdapat kata تَنْسَى yang tidak *majzum*, jadi *fi’l mudhâri’* nya sempurna menandakan bahwa itu adalah *lam nâfiyah* (menafikan). Imam Al-Qurthubî (w 671 H) ﷺ mengatakan:

وَالأَوَّلُ هُوَ الْمُخْتَارُ ، أَي: كَوْنُهَا نَافِيَةً ، الإِسْتِثْنَاءُ مِنَ التَّهْيِ لَا يَكَادُ يَكُونُ إِلَّا مُؤَقَّتًا ، وَأَيْضًا فَإِنَّ الْبَاءَ مُثَبَّتَةً فِي جَمِيعِ الْمَصَاحِفِ ، وَعَلَيْهَا الْقُرْءَاءُ.

“(Pendapat) pertama yang dipilih, yaitu sebagai (lam) *nâfiyah* (menafikan), pengecualian dari larangan hampir tidak terjadi kecuali temporer, dan juga huruf ya’ tetap ada dalam seluruh mushaf, demikian pula dengan (bacaan) para qari.”<sup>351</sup>

Kaidah kedua, wajib menafsirkan Kitab Allah ﷻ (Al-Qur’an) menurut sudut pandang ikrab yang kuat dan masyhur, bukan yang daif, *syâdz*, dan garib. Abû ‘Ubaidah Al-Harawî (w 224 H) ﷺ dalam menetapkan kaidah ini beliau mengatakan:

وَأَمَّا يُحْمَلُ الْقُرْآنُ أَعْرَبُ الْوُجُوهِ وَأَصْحَحُهَا فِي اللَّغَةِ وَالنَّحْوِ

“Sesungguhnya Al-Qur’an ditafsirkan (menggunakan) ikrab dari sisi terbaik dan yang paling benar menurut bahasa dan nahu.”<sup>352</sup>

Contoh dari kaidah ini adalah firman Allah ﷻ (QS. Al-Baqarah/2: 2):

<sup>351</sup> Al-Qurthubi, Muhammad bin Ahmad bin Abu Bakar bin Faroh Al-Anshari Al-Khazraji Al-Andalusi Abu Abdillah, *Al-Jami’ li Ahkamil Qur’an*, Cet. Muassasatur Risalah, 2006, 20/19. Dua pendapat tersebut juga disebutkan oleh para ulama lainnya selain Imam Al-Qurthubi.

<sup>352</sup> Al Harâwî, Abu Ubaidah Al-Qasim bin Salam, *an Nasikh wal Mansukh fil Qur’anil ‘Aziz wa ma fihî minal Faroidh was Sunan*, Cet. Maktabatur Rusyd – Syarikatur Riyadh, 1997, hal. 247.

ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ﴿٣٥٣﴾

“Kitab (*Al-Qur’an*) ini tidak ada keraguan padanya; petunjuk bagi mereka yang bertakwa.”

Abû Hayyân Al-Andalusî (w 745 H) ﷺ mengatakan:

وَقَدْ رَكَّبُوا وُجُوهًا<sup>٣٥٣</sup> مِنَ الْإِعْرَابِ فِي قَوْلِهِ: ( ذَلِكِ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ) وَالَّذِي نَخَّأْرُ مِنْهَا أَنَّ قَوْلَهُ: ( ذَلِكِ الْكِتَابُ ) جُمْلَةٌ مُسْتَقَلَّةٌ مِنْ مُبْتَدَأٍ وَخَبْرٍ ، وَهَكَذَا تَكُونُ عَادَتُنَا فِي إِعْرَابِ الْقُرْآنِ . فَكَمَا أَنَّ كَلَامَ اللَّهِ مِنْ أَفْصَحِ كَلَامٍ ، فَكَذَلِكَ يَنْبَغِي إِعْرَابُهُ أَنْ يُحْمَلَ عَلَى أَفْصَحِ الْوُجُوهِ.<sup>٣٥٤</sup>

“Mereka (*para ulama*) telah menyusun banyak perspektif ikrab dalam firman Allah ﷻ: ذَلِكِ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ: ﷻ dan yang kami pilih di antaranya adalah firman Allah ﷻ: ذَلِكِ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ: ﷻ adalah kalimat tersendiri (*yang terdiri dari*) *mubtada’* dan riwayat, dan demikianlah tradisi kami dalam mengikralkan *Al-Qur’an*... Sebagaimana firman Allah ﷻ adalah perkataan yang paling fasih, maka demikian pula hendaknya mengikralkannya dengan perspektif yang paling fasih (*pula*)”

Kaidah ketiga, wajib menafsirkan kitab Allah ﷻ dengan perspektif ikrab yang patut (*pas*) dengan *siyâq* dan cocok dengan dalil-dalil syariat. Dan tidak boleh menafsirkannya dengan *siyâq* yang bertentangan dengan dalil meskipun terdapat pendapat yang sah dari sisi bahasa arab. Di antara ulama yang menggunakan kaidah ini adalah Makkî bin Abî Thâlib ﷻ (w 437 H), beliau mengingatkan dalam banyak ikrab dengan memilih ikrab yang sesuai *siyâq* (konteks) dalil syariat lebih utama<sup>355</sup> dalam memaknai firman Allah ﷻ meskipun penafsiran lainnya memiliki perspektif yang sah dalam bahasa arab, namun kurang/ tidak sesuai dengan konteks syariat.

Contohnya adalah firman Allah ﷻ Al-Qashash/28: 68:

<sup>353</sup> Abu Hayyân, *Al-Bahrul Muhith fit Tafsir*..., 1/62.

<sup>354</sup> Abu Hayyân, *Al-Bahrul Muhith fi Al-Tafsir*..., 1/61-62.

<sup>355</sup> Makki, Abu Muhammad bin Abu Thalib Al-Andalusi Al-Qurthubi Al-Maliki, *Musykilun fi I'râbil Qur'an*, Muassasatur Risalah – Beirut, 1405 H, 2/547.

وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ سُبْحَانَ اللَّهِ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴿١٨﴾

“Dan Tuhanmu menciptakan apa yang Dia kehendaki dan memilihnya. Sekali-kali tidak ada pilihan bagi mereka. Maha Suci Allah dan Maha Tinggi dari apa yang mereka persekutukan (dengan Dia).”

Kata ما yang kedua adalah li Al-nafyi (untuk menafikan) yang tidak memiliki kedudukan di dalam ikrah. Sebagian ulama seperti Imam Al-Thabari (w 310 H) رحمه الله mengatakan:

هِيَ فِي مَوْضِعِ نَصْبٍ بِـ(يَخْتَارُ) وَلَيْسَ ذَلِكَ بِحَسَنِ فِي الْإِعْرَابِ ، لِأَنَّه لَا عَائِدٌ يَعُودُ مَا فِي الْكَلَامِ ، وَهُوَ أَيْضًا بَعِيدٌ فِي الْمَعْنَى وَالْإِعْتِقَادِ . فَكَوْنُ مَا لِلنَّفْيِ أَوْلَى فِي الْمَعْنَى ، وَأَصَحُّ فِي التَّفْسِيرِ ، وَأَحْسَنُ فِي الْإِعْتِقَادِ ، وَأَقْوَى فِي الْعَرَبِيَّةِ .

“Dia (ما) berada dalam posisi nashb dengan (يَخْتَارُ) hal ini tidak bagus ikrabnya, karena tidak ada (kalimat rujukan) untuk kembali apa yang ada di perkataan (tersebut), dan dia juga jauh di dalam makna dan aqidah. Maka ما untuk nafyi lebih utama dalam makna, lebih sahih dalam tafsir, lebih baik dalam aqidah, dan lebih kuat dalam bahasa arab.”<sup>356</sup>

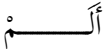
<sup>356</sup> Makki, Abu Muhammad bin Abu Thalib Al-Andalusi Al-Qurthubi Al-Maliki, *Musykilun fi I'rabil Qur'an*, Muassasatur Risalah – Beirut, 1405 H, 2/547.



### **BAB III**

#### **PERDEBATAN TAFSIR HURUF MUQATTHA'AH**

Banyak persoalan yang dibahas oleh para ulama pada topik *muhkamah* dan *mutasyâbihah*, nama dan sifat Allah ﷻ, nama dan sifat Rasulullah ﷺ, nama surat Al-Qur'an, dan beberapa pembahasan terdapat permasalahan tentang huruf *muqattha'ah* dan perbedaan pendapat ulama di dalamnya.

Huruf *muqattha'ah* adalah yang wajib dipotong pada setiap huruf satu sama lain dalam pengucapan, agar setiap nama huruf dapat dilafazkan sesuai hurufnya, maka Anda ucapkan: *Alif Lâm Mîm*, berbeda jika Anda mengucapkan: *alam*  yang wajib disambungkan satu sama lain agar memiliki makna.<sup>1</sup> Para ulama berbeda pendapat dalam penafsiran huruf *muqattha'ah* ini, ada yang menafsirkannya secara *mujmal* dan ada juga yang secara *tafshîlî*. Berikut ini adalah beberapa penjelasan yang dapat dirangkum pada pembahasan ini.

#### **A. Huruf *Muqattha'ah* adalah Huruf *Mutasyâbihah***

Nama-nama (huruf *muqattha'ah*) ini meskipun secara hakikat sebagai nama (isim) akan tetapi disebut huruf dengan pertimbangan hukum

---

<sup>1</sup> Muhammad bin Muhammad bin Muhammad Al-Samarqandi, *Kasyf Al-Asrâr fî Rasam Masâhif Al-Amshâr*, ed. Hâtim Shâlih Al-Dhamîn (Beirut: Dâr Al-Ma'rifah, 2000). no. 1/92.

(*madlûl*) nya.<sup>2</sup> Yang dimaksud di sini adalah tidak ada seorang pun yang mengetahui makna huruf *muqattha'ah* tersebut kecuali Allah ﷻ, maka sebagian para ulama yang berpendapat bahwa secara *mujmal* ini adalah *mutasyâbihah* mengembalikan ilmunya kepada Allah ﷻ, itu adalah rahasia Allah ﷻ yang berada di dalam Al-Qur'an, Allah memiliki rahasia di setiap kitab sucinya, maka huruf *muqattha'ah* ini adalah yang Allah ﷻ rahasiakan ilmunya (dari para hambanya). Ini adalah riwayat Imam Ibnu Jarîr *Al-Thabari* ﷺ (w 310 H) tanpa menisbarkannya kepada siapapun, dan menjadikannya ucapan terakhir dari pendapat-pendapat para mufasir dalam huruf *muqattha'ah*.<sup>3</sup>

Beberapa ulama berpendapat secara *mujmal* bahwa huruf *muqattha'ah* adalah *mutasyâbihah* yang disembunyikan Allah ﷻ pengetahuannya, yaitu yang rahasia Allah ﷻ di dalam Al-Qur'an, kita tidak boleh berbicara tentangnya namun wajib mengimaninya, dan membacanya sebagaimana dibaca (oleh Rasulullah ﷺ dan para sahabat ﷺ). Mereka berkata bahwa itu adalah rahasia antara Allah ﷻ dan Rasul-Nya ﷺ. Di antara para ulama yang memilih pendapat ini adalah Al-Sya'bi (w 103 H) ﷺ<sup>4</sup>, dan Sufyân Al-Tsaurî (w 161 H) ﷺ<sup>5</sup>. Di antara mufasir adalah Abû Hayyân (w 745 H) ﷺ<sup>6</sup>, Al-Alûsi (w 1270 H) ﷺ<sup>7</sup>, dan Zakariyyâ Al-Anshârî (w 926 H) ﷺ<sup>8</sup>.

---

<sup>2</sup> Yaitu nama-nama huruf yang ditunjuk. Jarullah Mahmud bin 'Umar bin Muhammad bin Ahmad Al Khawarizmi Al-Zamakhsharî, *Tafsîr Al-Kassâyf 'an Haqôiq Al-Tanzîl Wa 'Uyûn Al-Aqôwîl fî Wujûh Al-Ta'Wîl* (Beirut: Dâr Al-Ma'rîfah, 2009). no. 1/128.

<sup>3</sup> Muhammad bin Jarîr bin Yazîd Abu Ja'far Al-Thabari, *Jâmi Al-Bayân 'an Ta'Wîli Âyi Al-Qur'ân*, ed. Abdullah bin Abdul Mushin Al-Turki (Cairo: Dâr Hijr li Al-Thibâ'ah wa Al-Nasyr, 2008). no. 1/210.

<sup>4</sup> Muhammad bin Ahmad bin Abi Bakr bin Farah Al-Anshari Al-Khazraji Al-Andalusi Abu Abdillah Al-Qurthubi, *Al-Jâmi' Li Ahkâm Al-Qur'ân*, ed. Abdullah bin Abdul Muhsin Al-Turki (Beirut: Muassasah Al-Risâlah, 2006). no. 1/154. Muhammad bin Ahmad bin Utsmân bin Qaymaz Syamsuddîn Abu Abdillah Al-Dzahabî, *Tadzkirot Al-Huffâdz* (Hyderabad - India: Dâirot Al-Ma'ârif Al-Utsmâniyyah, 1998). no. 1/63.

<sup>5</sup> Ismâîl bin 'Umar bin Katsîr Al-Bashrî Al-Dimasyqî, *Tafsîr Al-Qur'ân Al-Adzîm* (Riyadh: Dâr Taiba, 1999). no. 1/36.; Abu Al-Abbas Syamsuddîn Ahmad bin Muhammad bin Abu Bakar bin Kholkan, *Wafayât Al-A'yân wa Anbâu Abnâi Al-Zamân* (Beirut: Dâr Shôdir, n.d.). no. 2/386-389.

<sup>6</sup> Muhammad bin Yusuf bin Ali Abu Hayyân, *Al-Bahr Al-Muhîth Fî Al-Tafsîr*, ed. Shidqi Muhammad Jamil (Beirut: Dâr Al-Fikr, 2010). no. 1/60.

<sup>7</sup> Muhammad Syukri Al Baghdadi Syihabuddin Al-Alûsî, *Rûh Al-Ma'ânî Fî Tafsîr Al-Qur'ân Al-Karîm Wa Al-Sab'i Al-Matsânî* (Beirut: Dâr Ihyâ' Al-Turôts Al-Arobi, 2008). no. 1/100.

<sup>8</sup> Zakariya bin Muhammad bin Ahmad bin Zakariya Zainuddin Abu Yahya A-Saniki Al-Anshori, *Fath Al-Rohmân Bikasyfî Mâ Yaltabisu fî Al-Qur'ân* (Beirut: Âlam Al-Kutub, 1985). hal. 19.

Para ulama yang sangat kuat mendukung pendapat ini adalah Imam Al-Syaukânî (w 1250 H) رحمه الله, bahkan menjadikan huruf *muqattha'ah* ini adalah termasuk dari *mutasyâbih Al-mutasyâbih*.<sup>9</sup>

Para ulama yang memilih pendapat ini mengungkapkan bahwa hikmah dari dirahasiakannya makna adalah untuk menguji para hamba-Nya. Imam Al-Zarqânî (w 1367 H) رحمه الله berkata:

يَقُولُونَ هَذَا الرَّأْيُ أَهْمًا مِنَ الْأَسْرَارِ الَّتِي اسْتَأْتَرَ اللَّهُ بِعِلْمِهَا وَمَ يَطَّلِعُ عَلَيْهَا أَحَدًا مِنْ خَلْقِهِ وَذَلِكَ لِحِكْمَةٍ مِنْ حِكْمِهِ تَعَالَى السَّامِيَةِ ، وَهِيَ ابْتِلَاؤُهُ سُبْحَانَهُ وَتَمَحِصِهِ لِعِبَادِهِ حَتَّى يَمَيِّزَ الْحَيِّثَ مِنَ الطَّيِّبِ ، وَصَادِقَ الْإِيمَانِ مِنَ الْمُنَافِقِ ، بَعْدَ أَنْ أَقَامَ لَهُمْ أَعْلَامَ بَيَانِهِ ، وَدَلَائِلَ هِدَايَتِهِ ، وَشَوَاهِدَ رَحْمَتِهِ فِي غَيْرِ تِلْكَ الْفَوَاتِحِ مِنْ كِتَابِهِ بَيْنَ آيَاتٍ وَسُورٍ كَثِيرَةٍ ، لَا تُعْتَبَرُ تِلْكَ الْفَوَاتِحِ فِي جَانِبِهَا إِلَّا قَطْرَةً مِنْ بَحْرِ أَوْ غَيْضًا مِنْ فَيْضٍ<sup>١٠</sup>

“Mereka (yang) mengatakan dengan pendapat ini bahwa ini adalah rahasia yang Allah ﷻ sembunyikan ilmunya dan tidak satupun makhluk-Nya yang mengetahui-Nya itu semua karena hikmah dari hikmah-hikmah Allah ﷻ yang tinggi, yaitu cobaan dari-Nya pengawasan-Nya untuk para hamba-Nya agar memisahkan mana yang buruk dari yang baik, mukmin yang benar dari yang munafik, setelah ditegaskan kepada mereka tanda-tanda penjelasan-Nya, dan bukti-bukti petunjuk-Nya, petunjuk-petunjuk rahmat-Nya selain pembukaan-pembukaan (surat) tersebut dari Kitab-Nya di antara ayat-ayat dan banyak surat, pembukaan-pembukaan (surat) tersebut tidak dianggap melainkan hanya setetes (air) dari lautan atau bagian kecil dari gunung es”

Sebagian mufasir menukilkan pendapat ini dari Abû Bakar رحمه الله, ‘Umar (w 23 H) رحمه الله, ‘Utsmân رحمه الله, Alî رحمه الله, dan Ibnu Mas’ûd رحمه الله (w 32 H)<sup>11</sup>. Diriwayatkan bahwa Abû Bakar Al-Shiddîq (w 13 H) رحمه الله berkata:

فِي كُلِّ كِتَابٍ سِرٌّ ، وَسِرُّ الْقُرْآنِ أَوَائِلُ السُّورِ<sup>١٢</sup>

“Di setiap kitab terdapat rahasia, dan rahasia Al-Qur’an terdapat pada

<sup>9</sup> Muhammad bin Ali bin Muhammad bin Abdullah Al-Syaukânî, *Fath Al-Qodîr (Tafsîr Al-Syaukânî)* (Beirut: Dâr Al-Ma’rifah, 2013). no. 1/48-49.

<sup>10</sup> Muhammad Abdul Adzim Al-Zarqânî, *Manahil Al-‘Irfân Fî Ulûm Al-Qur’ân* (Cairo: Matba’ah ‘Îsâ Al-Bâbî Al-Halabî wa Syurokâuh, 1943). no. 1/227.

<sup>11</sup> As Samarqondi, *Tafsir As Samarqondi*, 1/46. Al Qurthubi, *Al Jami’ li Ahkamil Qur’an*, 1/172.

<sup>12</sup> Al Tsa’labi, *Al Kassyaf*, 1/136. Al Baghowi, *Tafsirul Baghowi*, 1/58. Ibnu Jauzi, *Zaadul Masir*, Hal. 37. Al Qurthubi, *Al Jami’ li Ahkamil Qur’an*, 1/172. Ibnu Katsîr, *Tafsirul Qur’anil Adzim*, Hal. 26. Al-Râzî, *Tafsirur Rozi*, 2/3. Abu Hayyân, Muhammad bin Yusuf bin ‘Alî, *Al Bahrul Muhith fit Tafsir* (Beirut: Dâr Al-Kutub Al-‘Ilmiyyah, 2000), 1/157. Al Alusi, *Ruhul Ma’ani*, 1/100. Ibnu ‘Adil, *Al Lubab*, 1/253.

awal surat.”

Diriwayatkan bahwa ‘Umar bin Khatthâb (w 23 H) ﷺ berkata:

الْحُرُوفُ الْمُقَطَّعَةُ مِنَ الْمَكْتُومِ الَّذِي لَا يُفَسَّرُ<sup>١٣</sup>

“Huruf muqattha’ah termasuk yang disembunyikan (maknanya oleh Allah ﷻ) yang tidak (dapat) ditafsirkan.”

Diriwayatkan bahwa ‘Ali bin Abî Thâlib (w 40 H) ﷺ berkata:

لِكُلِّ كِتَابٍ صَفْوَةٌ وَصَفْوَةٌ هَذَا الْكِتَابِ حُرُوفُ التَّهَجِّيِّ<sup>١٤</sup>

“Di setiap kitab terdapat (ayat) pilihan, dan (ayat) pilihan Al-Qur’an adalah huruf hijaiyah (di awal surat).”

Abû Hayyân (w 745 H) ﷺ mengatakan:

وَالَّذِي أَذْهَبَ إِلَيْهِ: أَنَّ هَذِهِ الْحُرُوفَ الَّتِي فِي فَوَاتِحِ السُّورِ هُوَ الْمُتَشَابِهُ الَّذِي اسْتَأْثَرَ اللَّهُ بِعِلْمِهِ، وَسَائِرُ كَلَامِهِ تَعَالَى مُحْكَمٌ<sup>١٥</sup>

“Yang (pendapatku) condong kepadanya: Sesungguhnya huruf di awal surat ini adalah mutasyâbihah yang Allah ﷻ sembunyikan (rahasiakan) ilmunya (maknanya), dan seluruh firman Allah ﷻ adalah Muhkam.”

Komentar penulis terhadap pendapat ini yaitu tidak tepat untuk menerjemahkan huruf *muqattha’ah* sebagai *mutasyâbihah* dengan beberapa analisis.

Analisis pertama, yaitu riwayat yang dinukilkan dari khulafaurasyidin dan Ibnu Mas’ûd (w 32 H) tidak tetap, kemungkinan rawi pertama yang menukilkan dari beliau berlima adalah Al-Tsa’labî ﷺ (w 427 H) dan Al-Samarqandî ﷺ (w 373 H) dalam beberapa riwayat yang sudah disebutkan di atas, dan beberapa ulama tidak rida dengan pendapat ini di antaranya adalah Imam Al-Baidhâwî (w 685 H) ﷺ<sup>16</sup> dan Imam Ibnu ‘Âsyûr (w 1393 H) ﷺ:

<sup>13</sup> Al-Qurthubi, Muhammad bin Ahmad bin Abu Bakar bin Faroh Al Anshari Al Khozroji Al Andalusi Abu Abdillah, *Al Jami’ li Ahkamil Qur’an*, Cet. Muassasatur Risalah, 2006, 1/172. Ibnu Katsîr, Ismail bin ‘Umar bin Katsir Al Bashri Ad Dimasyqi, *Tafsirul Qur’anil Adzim...*, hal. 26.

<sup>14</sup> Al Tsa’labi, *Al Kasyfu wal Bayan*, 1/136. Al Baghowi, *Tafsirul Baghowi*, 1/58. Al Qurthubi, *Al Jami’ li Ahkamil Qur’an...*, 1/172. Ibnu Katsîr, *Tafsirul Qur’anil Adzim...*, hal. 26. Ar Rozi, *Tafsir Ar Rozi*, 2/3.

<sup>15</sup> Abu Hayyân, *Al Bahrul Muhith fit Tafsir...*, 1/158.

<sup>16</sup> Al-Suyûthî, Jalaluddin Abdurrahman bin Abu Bakar bin Muhammad bin Sabaquddin Al Khudhoiri, *Asroru Tartibil Qur’an*, Cet. Darul Fadhilah, 1/70.

Ibnu ‘Âsyûr (w 1393 H) ﷺ mengatakan:

وُنُسِبَ هَذَا إِلَى الْخُلَفَاءِ الْأَرْبَعَةِ فِي رَوَايَاتٍ ضَعِيفَةٍ<sup>17</sup>

“Dan ini dinisbahkan kepada keempat khulafaurasyidin dalam beberapa riwayat yang daif.”

Analisis kedua, riwayat yang dinukilkan (dari keempat khulafaurasyidin) terdapat perbedaan di antara mereka. Semuanya tidak dalam satu pendapat. Di antaranya riwayat dari ‘Ali bin Abî Thâlib (w 40 H) ﷺ yang mengatakan bahwa huruf *muqattha’ah* adalah: “Nama yang diambil dari nama-nama Allah ﷻ.”<sup>18</sup> Tapi menurut Ibnu Mas’ûd (w 32 H) adalah: “Huruf yang diambil dari huruf hijaiyah (yang berasal dari) nama-nama Allah ﷻ.” Namun Ibnu Mas’ûd (w 32 H) juga menyebutkan bahwa: “Itu adalah Nama Allah ﷻ Yang Agung.”<sup>19</sup> Jadi menurut ‘Ali bin Abî Thâlib (w 40 H) ﷺ adalah nama, tapi menurut Ibnu Mas’ûd (w 32 H) ﷺ adalah huruf dalam suatu riwayat dan nama dalam riwayat lainnya. Keduanya berbeda, apalagi riwayat yang dinukil dari dua asar Ibnu Mas’ûd (w 32 H) ﷻ. *Wallâhu A’lam*.

Analisis ketiga, sesungguhnya mayoritas teks perkataan mereka menunjukkan bahwa huruf *muqattha’ah* ini memiliki rahasia, ini adalah hal yang tidak ada perbedaan di antara para ulama dan umat Islam, huruf *muqattha’ah* memang memiliki rahasia dan hikmah yang diketahui Allah ﷻ.

Analisis keempat, apakah Al-Qur’an diturunkan agar dipahami Nabi ﷺ secara khusus atau diturunkan agar dipahami seluruh manusia? Seandainya ayat *muqattha’ah* adalah rahasia khusus antara Allah ﷻ dan Rasulullah ﷺ seharusnya sudah cukup rahasia itu dirahasiakan tanpa tertulis di Al-Qur’an. Begitu pula jika pendapat tersebut mewajibkan untuk *tawaqquf* namun belum ditemukan dalil sahih satupun yang mewajibkan untuk *tawaqquf* dalam hal ini. Kecuali perintah *tawaqquf* tersebut terdapat dalam dalil yang sahih. Namun sampai saat ini belum ditemukan dalil yang sahih tentang *tawaqquf* dalam pembahasan ini. Di antara alasannya yang dikemukakan oleh Al-Râzi<sup>20</sup> (w 606 H) ﷻ adalah:

<sup>17</sup> Ibnu ‘Âsyûr, Muhammad at Thohir bin ‘Asyur, *Tafsir At Tahrir wat Tanwir*, Cet. Ad Dar At Tunisiyyah lin Nasr, 2008, 1/207

<sup>18</sup> As Samarqondi, Abu Al Laits, Nasr bin Muhammad bin Ahmad bin Ibrahim, *Bahrul ‘Ulum (Tafsir As Samarqondi)*, Cet. Darul Kutub Al Ilmiyyah, 1993, 1/46.

<sup>19</sup> Al-Suyûthî, Jalaluddin Abdurrahman bin Abu Bakar bin Muhammad bin Sbiquddin Al Khudhoiri, *Ad Durrul Mansur*, Cet. Darul Fikr, 2018, 1/53.

<sup>20</sup> Al-Râzi, Muhammad bin ‘Umar bin Hasan bin Husain at Taimi al Bakri Fakhruddin

1. Firman Allah ﷻ (QS. Muhammad/47: 24):

أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْفُرْعَانَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالَهَا ﴿٢٤﴾

“Maka apakah mereka tidak memperhatikan Al-Qur’an ataukah hati mereka terkunci?”

Allah ﷻ memerintahkan umat manusia untuk menadaburi (memperhatikan/ menghayati) Al-Qur’an. Jika ada ayat atau huruf yang belum dipahami lalu bagaimana Allah ﷻ menyuruh kita untuk menadaburinya?

2. Firman Allah ﷻ QS. Al-Syu’arâ/42: 195:

بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ ﴿١٩٥﴾

“Dengan lisan orang Arab (Rasulullah ﷺ) yang jelas.”

Al-Qur’an pada ayat di atas menunjukkan bahwa diturunkan dengan bahasa Arab, jika demikian maka wajib (seluruh ayat Al-Qur’an) tersebut bisa dipahami.

3. Sabda Rasulullah ﷺ:

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَكَّارٍ بْنِ الرَّيَّانِ حَدَّثَنَا حَسَّانُ يَعْنِي ابْنَ إِبْرَاهِيمَ عَنْ سَعِيدِ وَهُوَ ابْنُ مَسْرُوقٍ عَنْ يَزِيدَ بْنِ حَيَّانَ عَنْ زَيْدِ بْنِ أَرْقَمٍ قَالَ دَخَلْنَا عَلَيْهِ فَمَلْنَا لَهُ لَفْدٌ رَأَيْتُ خَيْرًا لَفْدٌ صَاحَبَتْ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَصَلَّيْتُ خَلْفَهُ وَسَاقَ الْحَدِيثَ بِنَحْوِ حَدِيثِ أَبِي حَيَّانَ غَيْرَ أَنَّهُ قَالَ أَلَا وَإِنِّي تَارِكٌ فِيكُمْ تَقْلِينَ أَحَدُهُمَا كِتَابَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ هُوَ حَبْلُ اللَّهِ مَنْ اتَّبَعَهُ كَانَ عَلَى الْهُدَى وَمَنْ تَرَكَهُ كَانَ عَلَى ضَلَالَةٍ وَفِيهِ فَمَلْنَا مَنْ أَهْلُ بَيْتِهِ نِسَاؤُهُ قَالَ لَا وَابِمِ اللَّهِ إِنَّ الْمَرْأَةَ تَكُونُ مَعَ الرَّجُلِ الْعَصْرَ مِنَ الدَّهْرِ ثُمَّ يُطَلَّفُهَا فَتَرْجِعُ إِلَى أَبِيهَا وَقَوْمِهَا أَهْلُ بَيْتِهِ أَصْلُهُ وَعَصَبَتُهُ الَّذِينَ حُرْمُوا الصَّدَقَةَ بَعْدَهُ

Telah menceritakan kepada kami Muhammad bin Bakkâr bin Ar-Rayyân: Telah menceritakan kepada kami Hassân – yaitu Ibnu Ibrâhîm –, dari Sa’îd – yaitu Ibnu Masrûq –, dari Yazîd bin Hayyân dari Zaid bin Arqam. Dia (Yazîd) berkata: “Kami menemui Zaid bin Arqam, lalu kami katakan kepadanya: ‘Sungguh kamu telah memiliki banyak kebaikan. Kamu telah bertemu dengan Rasulullah ﷺ, salat di belakang beliau dan seterusnya sebagaimana hadis Abû Hayyân. Hanya saja dia berkata: Rasulullah ﷺ bersabda: ‘Ketahuilah sesungguhnya aku telah meninggalkan untuk kalian dua perkara yang sangat besar. Salah satunya adalah Al-Qur’an, barang siapa yang mengikuti petunjuknya maka dia akan mendapat petunjuk. Dan barang siapa yang meninggalkannya maka dia akan tersesat.’ Juga di dalamnya disebutkan perkataan: Lalu kami bertanya: “Siapakah ahlu baitnya, bukankah istri-istri beliau?”. Dia menjawab: “Bukan, demi Allah. Sesungguhnya seorang istri bisa

*saja dia setiap saat bersama suaminya. Tapi kemudian bisa saja ditalaknya hingga akhirnya dia kembali kepada bapaknya dan kaumnya. Yang dimaksud dengan ahlul-bait beliau adalah, asal-usul dan keturunan beliau ﷺ yang diharamkan bagi mereka untuk menerima sedekah setelah beliau ﷺ (meninggal).”<sup>21</sup>*

Beberapa ulama berpendapat bahwa huruf *muqattha'ah* adalah *mutasyâbihah*, pendapat ini alangkah lebih baiknya perlu ditelaah lagi, karena kita tidak bisa mengikuti dan berpegang teguh kepada Al-Qur'an jika Al-Qur'an tidak bisa dipahami dan masuk dalam kategori *mutasyâbihah* yang belum jelas maknanya:

1. Maksud dari sebuah perkataan adalah agar dipahami, jika tidak dapat dipahami maka itu hanyalah omong kosong dan yang berbicara adalah orang gila. Dan itu tidak pantas disematkan kepada Sang Maha Adil.
2. Kesenambungan (seluruh ayat) terdapat dalam Al-Qur'an. Maka sesuatu yang tidak diketahui maknanya tidak akan terjadi kesenambungan di dalamnya.<sup>22</sup>

Kesimpulan yang tepat adalah huruf *muqattha'ah* bukanlah hal yang *mutasyâbihah* namun hal yang dapat dijelaskan secara terperinci pada setiap huruf yang memiliki makna masing-masing secara *tafshîli*.

## **B. Huruf *Muqattha'ah* adalah Nama dan Sifat Allah ﷻ**

Salah satu yang berpendapat bahwa huruf *muqattha'ah* adalah Nama dari Nama-nama Allah adalah Imam Sa'id bin Jubair ﷺ (w 95 H) dan 'Âmir Al-Sya'bi (w 103 H) ﷺ yang mengatakan:

الرَّحْمَنُ " فَاتِحَةُ ثَلَاثِ سُورٍ إِذَا جُمِعْنَ كُنَّ إِسْمًا مِنْ أَسْمَاءِ اللَّهِ تَعَالَى " الرَّ " و " حَم " و " ن "

" فَيَكُونُ مَجْمُوعٌ هَذِهِ " الرَّحْمَنُ "

“الرَّحْمَنُ” adalah pembuka dari 3 surat, jika dikumpulkan (seluruh huruf) tersebut maka akan menjadi Nama dari Nama-nama Allah ﷻ (contohnya seperti) الر lalu ح lalu ن maka kumpulan huruf tersebut (menjadi) الرَّحْمَنُ (Yang Maha Pengasih).”<sup>23</sup>

<sup>21</sup> HR. Muslim, no. 2408.

<sup>22</sup> Al-Râzî, *Mafatihul Ghoib...*, 2/5.

<sup>23</sup> Al-Qurthubi, Muhammad bin Ahmad bin Abu Bakar bin Faroh Al Anshari Al Khozroji Al Andalusi Abu Abdillah, *Al Jami' li Ahkamil Qur'an*, Cet. Muassasatur Risalah, 2006, hal. 531.

Imam Al-Qurthubî (w 671 H) ﷺ juga menjelaskan:

وَقَالَ جَمَاعَةٌ: هِيَ حُرُوفٌ دَالَّةٌ عَلَى أَسْمَاءٍ أُخِذَتْ مِنْهَا وَحُذِفَتْ بَقِيَّتُهَا ، كَقَوْلِ ابْنِ عَبَّاسٍ وَعَبْرِهِ: الْأَلِفُ مِنَ اللَّهِ ، اللَّامُ مِنْ جِبْرِيلَ ، وَ الْمِيمُ مِنْ مُحَمَّدٍ ﷺ . وَقِيلَ الْأَلِفُ مِفْتَاحُ اسْمِ اللَّهِ ، وَاللَّامُ مِفْتَاحُ اسْمِ لَطِيفٍ ، وَالْمِيمُ مِفْتَاحُ اسْمِهِ مَجِيدٌ . وَرَوَى أَبُو الضُّحَى عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ فِي قَوْلِهِ: ( اَلَمْ ) قَالَ: أَنَا اللَّهُ أَعْلَمُ ، ( اَلرَّ ) أَنَا اللَّهُ أَرَى ، ( اَلْمَصَّ ) أَنَا اللَّهُ أَفْصَلُ . فَالْأَلِفُ تُؤَدِّي عَنْ مَعْنَى أَنَا ، وَاللَّامُ تُؤَدِّي عَنْ مَعْنَى اسْمِ اللَّهِ ، وَالْمِيمُ تُؤَدِّي عَنْ مَعْنَى أَعْلَمُ

*“Segolongan ulama yang lain berpendapat bahwa huruf tersebut menunjukkan pada nama-nama, diambil darinya dan dihapus sisanya. Sebagaimana ucapan Ibnu ‘Abbās ﷺ dan juga selain beliau: Alif dari Nama Allah, Lam dari nama Jibril, dan Mim dari Nama Muhammad ﷺ. Dan dikatakan (dalam pendapat lain) Alif adalah kunci Nama Allah, Lam adalah kunci Nama Lathif (Yang Maha Lembut), dan Mim adalah kunci Nama Majid (Yang Maha Mulia). Dan diriwayatkan oleh Abû Dhuha dari Ibnu ‘Abbās ﷺ dalam firman Allah ﷻ: Alif Lâm Mîm (Ibnu ‘Abbās ﷺ) berkata: Aku Allah Yang Maha Tahu, Alif Lam Ro’ Aku Allah Yang Maha Melihat, Alif Lâm Mîm Shâd Aku Allah Yang Maha Memisahkan. Maka Alif menunjukkan kepada makna Saya (Allah), Lam menunjukkan kepada makna Nama Allah, dan Mim menunjukkan kepada makna Aku Tahu.”<sup>24</sup>*

Pendapat ini (huruf *muqattha’ah* adalah Nama Allah ﷻ) juga dipilih oleh Imam Al-Zajjâj (w 311 H) ﷺ, beliau berkata:

أَذْهَبُ إِلَى أَنَّ كُلَّ حَرْفٍ مِنْهَا يُؤَدِّي عَنْ مَعْنَى، وَقَدْ تَكَلَّمَتِ الْعَرَبُ بِالْحُرُوفِ الْمُقَطَّعَةِ نَظْمًا لَهَا وَوَضَعًا بَدَلَ الْكَلِمَاتِ الَّتِي الْحُرُوفُ مِنْهَا

*“Pendapat saya bahwa setiap huruf dari (huruf muqattha’ah) tersebut menunjukkan kepada suatu makna/ arti, terkadang orang arab berbicara dengan huruf muqattha’ah (untuk) nazam (struktur) perkataan dan menempatkannya sebagai pengganti kata-kata yang berasal dari huruf tersebut.”<sup>25</sup>*

Pendapat ini diperkuat oleh asar dari ‘Ali bin Abî Thâlib (w 40 H) beliau mengatakan bahwa seluruh huruf *muqattha’ah* adalah Nama-nama Allah ﷻ:

<sup>24</sup> Al-Qurthubi, Muhammad bin Ahmad bin Abu Bakar bin Faroh Al Anshari Al Khozroji Al Andalusi Abu Abdillah, *Al Jami’ li Ahkamil Qur’an*, Cet. Muassasatur Risalah, 2006, 1/151-152.

<sup>25</sup> Al-Qurthubi, Muhammad bin Ahmad bin Abu Bakar bin Faroh Al Anshari Al Khozroji Al Andalusi Abu Abdillah, *Al Jami’ li Ahkamil Qur’an*, Cet. Muassasatur Risalah, 2006, hal. 404.



( هُوَ اسْمٌ مِنْ أَسْمَاءِ اللَّهِ تَعَالَى فُرِّقَتْ حُرُوفُهُ فِي السُّورِ ) يَعْنِي أَنَّ هَاهُنَا قَدْ ذُكِرَ " اَلَمْ " وَذُكِرَ " اَلرَّ " فِي مَوْضِعٍ آخَرَ " حَمْ " فِي مَوْضِعٍ آخَرَ " نَنْ " فِي مَوْضِعٍ آخَرَ فَإِذَا جُمِعَ يَكُونُ " اَلرَّحْمَنُ " كَذَلِكَ سَائِرُ الْحُرُوفِ إِذَا جُمِعَ يَصْبِرُ اسْمًا مِنْ أَسْمَاءِ اللَّهِ

“(Dia adalah Nama dari Nama-nama Allah ﷻ yang hurufnya tersebar di surat-surat) yaitu bahwasannya di sini telah disebutkan “Alif Lâm Mîm” dan “Alif Lâm Râ” di tempat lain “Hâ Mîm” di tempat lain “Nûn” di tempat lain maka jika dikumpulkan (semuanya) menjadi الرحمن (Yang Maha Pengasih) demikian pula seluruh huruf (muqattha’ah) jika dikumpulkan akan menjadi Nama dari Nama-nama Allah ﷻ.”<sup>26</sup>

Contoh dari makna huruf *muqattha’ah* adalah Sifat dari Sifat-sifat Allah ﷻ adalah ayat كهيعص yang sebagian ulama menafsirkannya sebagai Sifat-sifat Allah:

وَ كِهَيْعَص مَعْنَاهُ: أَنَا الْكَافِي الْهَادِي الْوَلِيُّ الْعَالِمُ الصَّادِقُ الْوَعْدُ

“Kâf Hâ Yâ ‘Aîn Shâd artinya Akulah Yang Maha Mencukupi, Maha Memberi Hidayah, Maha Pelindung, Maha Mengetahui, Maha Benar Janji-Nya.”<sup>27</sup>

Komentar yang tepat yang dapat disimpulkan adalah bahwa benar beberapa huruf *muqattha’ah* memang bermakna Nama atau Sifat Allah ﷻ untuk sejumlah lima huruf seperti كهيعص ، اَلْمَصْنُ ، نَنْ ، حَمْ ، اَلرَّ ، karena ada munasabah yang terdapat pada ayat selanjutnya dan dapat dipahami langsung itu adalah Nama atau Sifat Allah ﷻ terlebih lagi jika terdapat hadis yang menguatkan atau pun asar yang mengokohkannya. Namun beberapa huruf *muqattha’ah* bermakna lain baik itu nama untuk Nabi ﷺ atau makna lainnya. Jadi penjelasan yang tepat adalah bahwa tiap huruf memiliki maknanya tersendiri secara *tafshîli*.

### C. Huruf *Muqattha’ah* adalah Nama Nabi Muhammad ﷺ

Telah diriwayatkan melalui jalur yang daif Ibnu ‘Asâkir (w 571 H) ﷺ dan Ibnu ‘Adî (w 365 H) ﷺ bahwasannya huruf *muqattha’ah* طه adalah Nama dari Nama-nama Nabi Muhammad ﷺ:

<sup>26</sup> Al-Samarqandî, Abu Al Laits, Nasr bin Muhammad bin Ahmad bin Ibrahim, *Bahrul ‘Ulum (Tafsir As Samarqandî)*, Cet. Darul Kutub Al Ilmiyyah, 1993, hal. 46.

<sup>27</sup> Al-Kalâbadzî, Abu Bakar Muhammad bin Abi Ishaq bin Ibrahim bin Ya’qub Al Bukhori Al Hanafi, *Bahrul Fawaid (Ma’anil Akhbar)*, Cet. Darul Kutub Al Ilmiyyah – Beirut/Libanon, 1999, hal. 22. Jamaluddin, Muhammad Thâhir bin Ali Al-Shadîqî Al Hindi Al-Fattanî Al-Kajratî, *Majma’ Bihar Al-Anwâr fî Gharâib Al-Tanzîl wa Lathâif Al-Akhbâr*, Cet. Matba’ah Majlis Dâirat Al-Ma’ârif Al Utmâniyyah, 1967, 89/373.

ثنا محمد بن أحمد بن الحسن ، ثنا محمد بن عثمان بن أبي شيبة ، قال: ثنا عبد الله بن عمر بن أبان ، قال: ثنا إسماعيل بن إبراهيم التيمي ، ثنا سيف بن وهب ، عن أبي الطُّفَيْلِ عَامِرِ بْنِ وَائِلَةَ الْكِنَانِي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ: «إِنَّ لِي عِنْدَ رَبِّي عَشْرَةَ أَسْمَاءٍ»، قَالَ أَبُو الطُّفَيْلِ: قَدْ حَفِظْتُ مِنْهَا ثَمَانِيَةَ: «مُحَمَّدٌ، وَأَحْمَدُ، وَأَبُو الْقَاسِمِ، وَالْفَاتِحُ، وَالْحَاتِمُ، وَالْمَاجِي، وَالْعَاقِبُ، وَالْحَاشِرُ»، قَالَ أَبُو يَحْيَى: وَزَعَمَ سَيْفٌ أَنَّ أَبَا جَعْفَرٍ قَالَ لَهُ: إِنَّ الْإِسْمَيْنِ الْبَاقِيَيْنِ: يَسُ ، وَ طه .

*“Telah menceritakan kepada kami Muhammad bin Ahmad bin Al-Hasan, telah menceritakan kepada kami Muhammad bin ‘Utsmân bin Abî Syaibah, telah berkata: Telah menceritakan kepada kami ‘Abdullâh bin ‘Umar bin Abân, telah berkata: Telah menceritakan kepada kami Ismail bin Ibrahim Al-Taimî, telah menceritakan kepada kami Saif bin Wahb, dari Abî Al-Thufail ‘Âmir bin Wâtsilah Al-Kinânî ﷺ telah berkata: Rasulullah ﷺ telah bersabda: “Sesungguhnya aku memiliki dari Tuhanku sepuluh nama”, telah berkata Abû Al-Thufail: Aku telah hafal darinya delapan (nama): “Muhammad, Ahmad, Abû Al-Qâsim, Al-Fâtih, Al-Khâtim, Al-Mâhî, Al-‘Âqib, dan Al-Hâsyir”, telah berkata Abû Yahyâ: Dan Saif telah mengira bahwa Abâ Ja’far telah berkata padanya: Sesungguhnya dua nama sisanya adalah: Yâsîn, dan Thâ Hâ.”*<sup>28</sup>

Para ulama telah menunjukkan kepada kita bahkan Nabi kita Rasulullah ﷺ memiliki banyak nama. Bahkan di antara para ulama ada yang menghitungnya sampai 300 nama yang dimiliki oleh Rasulullah ﷺ. Di antaranya adalah nama-nama yang telah disebutkan di dalam Al-Qur’an, yaitu: Al-Syahîd, Al-Mubassyr, Al-Nadzîr, Al-Mubîn, Al-Dâ’î ilâ Allah, Al-Sirâj Al-Munîr, Al-Mudzakkir, Al-Rahmah, Al-Ni’mah, Al-Hâdî, Al-Amîn, Al-Muzzammil, dan Al-Muddattsir.” Di antaranya juga terdapat pada Al-Qur’an dan sunah, yaitu: “Ahmad dan Muhammad.” Di antaranya hanya terdapat di sunah saja, yaitu: “Al-Mâhî, Al-Hâsyir, Al-‘Âqib, Al-Muqaffî, Nabiyyu Al-Rahmah, Nabiyyu Al-Taubah, dan Al-Mutawakkil.” Dan di antara nama Rasulullah ﷺ yang masyhur adalah: “Al-Mukhtâr, Al-Musthafâ, Al-Syâfi’, Al-Musyaffa’, Al-Shâdiq, dan Al-Mashdûq.” Kesemua nama di atas di antaranya didasarkan pada riwayat Jubair bin Muth’im (w 57 H) berkata:

حَدَّثَنِي حَرْمَلَةُ بْنُ يَحْيَى أَحْبَرَنَا ابْنُ وَهْبٍ أَحْبَرَنِي يُؤْنَسُ عَنْ ابْنِ شَهَابٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ جُبَيْرِ بْنِ مُطْعِمٍ عَنْ أَبِيهِ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ إِنَّ لِي أَسْمَاءً أَنَا مُحَمَّدٌ وَأَنَا أَحْمَدُ وَأَنَا الْمَاجِي الَّذِي يُمَحُّو اللَّهَ بِي الْكُفْرَ وَأَنَا الْحَاشِرُ الَّذِي يُحْشَرُ النَّاسُ عَلَيَّ قَدَمَيَّ وَأَنَا

<sup>28</sup> Ibnu ‘Asakir, Abul Qasim ‘Ali bin Al-Hasan bin Hibatullah Amru bin Gharâmah Al-‘Umari, *Tarikh Dimasyq*, Cet. Darul Fikr, 1995, 3/29. Ibnu ‘Adi, Abu Ahmad bin ‘Adi Al-Jurjani, *Al-Kamil fi Dhu’afâ Al-Rijâl*, Cet. Dâr Al-Kutub Al-Ilmiyyah/ Beirut – Libanon, 1997, ٤/509.

الْعَاقِبُ الَّذِي لَيْسَ بَعْدَهُ أَحَدٌ وَقَدْ سَمَّاهُ اللَّهُ رَوْفًا رَحِيمًا

"Telah menceritakan kepadaku Harmalah bin Yahya, telah mengabarkan kepada kami Ibnu Wahb, telah mengabarkan kepadaku Yunus, dari Ibnu Syihâb, dari Muhammad bin Jubair bin Muth'im, dari ayahnya ﷺ, Sesungguhnya Rasulullah ﷺ telah bersabda: "Aku mempunyai nama-nama: Aku Muhammad, aku Ahmad, aku Al-Mâhî (Sang Penghapus), yang Allah menghapus kekufuran denganku, aku Al-Hâsyir (Sang Pengumpul) yang artinya Allah mengumpulkan manusia mengikuti langkahku, aku Al-'Aqib (penutup) yang tidak ada seorang (Nabi) pun sesudahnya. Dan Beliau juga oleh Allah diberi nama Ra'ûf (Sang Penyantun) dan Al-Rahim (Sang Penyayang)."<sup>29</sup>

Bahkan Imam Al-Munâwî (w 1031 H) ﷺ dalam mensyarah hadis di atas beliau menekankan bolehnya memberi nama lebih dari satu nama, terutama untuk Rasulullah ﷺ:

وَفِيهِ جَوَازُ التَّسْمِيَةِ بِأَكْثَرِ مِنْ وَاحِدٍ، قَالَ ابْنُ الْقَيْمِ: لَكِنْ تَرَكُهُ أُولَى؛ لِأَنَّ الْقَصْدَ بِالِاسْمِ التَّعْرِيفُ وَالتَّمْيِيزُ وَالِاسْمُ كَافٍ، وَلَيْسَ كَأَسْمَاءِ الْمُصْطَفَى صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ؛ لِأَنَّ أَسْمَاءَهُ كَانَتْ نَعْوَاتًا دَالَّةً عَلَى كَمَالِ الْمَدْحِ لَمْ يَكُنْ إِلَّا مِنْ بَابِ تَكْنِيهِ الْأَسْمَاءِ لِجَلَالَةِ الْمُسَمَّى لَا لِلتَّعْرِيفِ فَحَسَبُ، (تَبَيَّنَةُ) قَالَ الْمُؤَلِّفُ - يَفْصِدُ السُّيُوطِي - فِي "الْخُصَائِصِ": مِنْ خُصَائِصِهِ أَنَّ لَهُ أَلْفَ اسْمٍ، وَاشْتِقَاقُ اسْمِهِ مِنْ اسْمِ اللَّهِ تَعَالَى، وَأَنَّهُ سُمِّيَ مِنْ أَسْمَاءِ اللَّهِ بِنَحْوِ سَبْعِينَ اسْمًا، وَأَنَّهُ سُمِّيَ أَحْمَدُ، وَمَ يُسَمَّى بِهِ أَحَدٌ قَبْلَهُ

"Dan di (hadis) tersebut (terdapat) pembolehan pemberian nama lebih dari satu, Ibnu Al-Qayyim berkata: Tetapi meninggalkannya lebih utama, karena maksud nama adalah untuk mengetahui dan membedakan sedangkan satu nama saja cukup, tidak seperti Nama-nama Musthafâ (Rasulullah) ﷺ, karena Nama-nama Beliau menjadi sifat yang menunjukkan atas kesempurnaan pujian yang ditujukan ke banyak Nama (Rasul) ﷺ karena kemuliaan orangnya jadi bukan hanya untuk mengetahui orangnya. Sang pengarang – yang dimaksud Al-Suyûthî - mengatakan dalam (kitab) Al-Khashâish: "Di antara kekhususan yang dimiliki oleh Rasulullah ﷺ adalah Beliau memiliki 1000 Nama, Nama Beliau diambil dari Nama Allah ﷻ, dan beliau dinamai dengan Nama-nama Allah ﷻ sekitar 70 Nama, dan beliau juga diberi nama Ahmad padahal sebelumnya belum ada yang dinamai Ahmad."<sup>30</sup>

Riwayat dari Ibnu 'Abbâs ﷺ (w 68 H) berkata:

عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا - ، وَقِيلَ: هُوَ اسْمٌ لِلنَّبِيِّ ﷺ سَمَّاهُ اللَّهُ تَعَالَى بِهِ كَمَا سَمَّاهُ مُحَمَّدًا

<sup>29</sup> Muslim, Muslim bin Hajjaj Abul Hasan Al-Qusyairi Al-Naisaburi, Sahih Muslim (As Shohih Al Mukhtashor Binaqlil 'Adl 'anil 'Adl ila Rasulillah) ﷺ, Cet. Dar Ihyaut Turots Al 'Arobi, 2010, no. 4343.

<sup>30</sup> Al Munawi, Zainuddin Muhammad yang dipanggil Abdur Rauf bin Tajul 'Arifin bin 'Ali bin Zainal Abidin Al Haddadi Al Munawi Al Qohiri, Faidhul Qodir Syarh Al Jami' Al Qodir, Cet. Al Maktabah At Tijariyyah Al Kubro, 1356 H, 2/518.

“Dari Ibnu ‘Abbâs رضي الله عنه, dan dikatakan: Dia (طه) adalah Nama Nabi ﷺ, Allah ﷻ menamai beliau sebagaimana Allah ﷻ menamai beliau dengan nama Muhammad ﷺ.”<sup>31</sup>

Para ulama sangat menaruh perhatian untuk menulis buku tentang Nama Rasulullah ﷺ. Beliau-beliau banyak menulis buku tentang Nama Nabi ﷺ. Di antaranya adalah Ibnu Dihyah (w 633 H) رضي الله عنه yang menulis kitab “*Kasyfû Al-Zhunûn*” dan “*Dzailu Kasyfu Al-Zhunûn*” yang di dalamnya berisi penjelasan 14 Nama-nama Nabi ﷺ. Demikian pula dengan Al-Qurthubî (w 671 H) رحمه الله, Al-Sakhâwî (w 902 H) رحمه الله, Al-Suyûthî (w 911 H) رحمه الله, Ibnu Fâris (w 395 H) رحمه الله, dan lainnya. Di antaranya yang sudah dicetak adalah kitab “*Al-Riyâdh Al-Anîqah fî Syarhi Asmâi Khair Al-Khalîqah*” dan “*Al-Bahjah Al-Saniyyah fî Al-Asmâi Al-Nabawiyyah*” keduanya adalah kitab yang ditulis oleh Imam Al-Suyûthî (w 911 H).<sup>32</sup>

Komentar dan penjelasan yang tepat yang dapat disimpulkan adalah bahwa benar beberapa huruf *muqattha’ah* memang bermakna Nama Nabi ﷺ seperti طه dan يس karena ada munasabah yang terdapat pada ayat selanjutnya yaitu ما أنزلنا عليك ك yang ditujukan kepada Beliau ﷺ dan dapat dipahami langsung itu adalah Nama Nabi ﷺ terlebih lagi jika terdapat hadis yang menguatkan atau pun asar yang mengokohkannya. Namun beberapa huruf *muqattha’ah* bermakna lain baik itu nama surat Al-Qur’an atau makna lainnya secara *tafshîli*.

#### D. Huruf *Muqattha’ah* adalah Nama Surat Al-Qur’an

Sebagian ulama berpendapat bahwa (huruf) pembuka setiap surat adalah nama surat yang dengannya surat dibuka (dimulai), oleh karena itu nama-nama tersebut diletakkan sebagai pembeda, demikian pula huruf *muqattha’ah* ini menjadi pembeda surat-surat tersebut dari lainnya. Di antara para ulama yang berpendapat dengan pendapat ini adalah Sîbawaih (w 180 H) رحمه الله<sup>33</sup>, Al-Zamakhsyarî (w 538 H) رحمه الله<sup>34</sup>, dan Al-Râzi <sup>35</sup> (w 606 H) رحمه الله.

<sup>31</sup> Al-Qurthubi, Muhammad bin Ahmad bin Abu Bakar bin Faroh Al Anshari Al Khozroji Al Andalusi Abu Abdillah, *Al Jami’ li Ahkamil Qur’an*, Cet. Muassasatur Risalah, 2006, hal. 312.

<sup>32</sup> <https://www.elbalad.news/3242584>

<sup>33</sup> Sibawaih, Abu Bisyr Amru bin Utsmân, *Al Kitab*, Cet. Muassasatul A’lami – Beirut – Libanon, Cetakan ke 2, 1967, 2/34-35.

<sup>34</sup> Al-Zamakhsyarî, Jarullah Mahmud bin ‘Umar bin Muhammad bin Ahmad Al Khawarizmi, *Tafsirul Kassyaf ‘an Haqiqit Tanzil wa ‘Uyunil Aqowil fî Wujuhit Ta’wil*, Cet. Darul Ma’rifah, 2009, 1/83.

<sup>35</sup> Al-Râzî, *Mafatihul Khoib...*, 2/7.

Dalil-dalil yang menjadi landasan oleh para ulama yang berpendapat bahwa huruf *muqattha'ah* ini adalah nama surat di antaranya:

1. Dalam *Shahîhain* diriwayatkan oleh Abû Hurairah (w 59 H) bahwasannya Rasulullah ﷺ dalam salat subuh pada hari jumat membaca “*Alif Lâm Mîm, Al-Sajdah, dan Wa Hal Atâ ‘Alâ Al-Insâni.*”<sup>36</sup>
2. Dan didukung juga bahwa huruf tersebut terdapat di awal surat, oleh karena itu huruf tersebut menjadi tanda surat tersebut, dan dinamai dengannya.<sup>37</sup>

Namun sebagian ulama menolak pendapat ini, mereka berkata bahwa ayat *muqattha'ah* ini bukanlah nama surat, dengan beberapa dalil di antaranya:

*Pertama*, seandainya lafaz huruf *muqattha'ah* ini adalah nama-nama untuk surat-surat di dalam Al-Qur'an maka pasti wajib diketahui secara mutawatir, karena nama-nama ini tidak sesuai dengan kaidah-kaidah nama dalam bahasa arab, hal yang mengherankan adalah banyaknya pendapat yang dinukil tentangnya apalagi yang tidak berhubungan dengan menyembunyikannya. Seandainya banyak dalil yang dinukil bahwa itu adalah nama-nama surat maka pasti diketahui secara mutawatir, dan takkan ada khilaf atau perbedaan pendapat lagi di antara para ulama. Ketika kita mengetahui hal tersebut tidak demikian maka sekarang kita mengetahui bahwa huruf *muqattha'ah* bukanlah nama-nama surat.<sup>38</sup>

*Kedua*, ini bertolak belakang dengan adanya beberapa huruf *muqattha'ah* dalam beberapa surat yang namanya tidak diambil dari huruf tersebut, seperti الم , الر dan حم,<sup>39</sup> maksud dari isim adalah menghilangkan kemiripan, namun kemiripan di sini terjadi.

*Ketiga*, diriwayatkan bahwa surat-surat tersebut masyhur dengan nama lain selain dengan nama huruf *muqattha'ah* tersebut, seperti surat *Al-Baqarah, Âli 'Imrân, Al-A'râf, Maryam*, dan lainnya. Seandainya huruf *muqattha'ah* tersebut menjadi nama-nama surat pastilah akan masyhur dengannya.<sup>40</sup>

<sup>36</sup> Al-Bukhâri, *Shahîh Al-Bukhâri...*, no. 891.

<sup>37</sup> Ibnu 'Âsyûr, Muhammad at Thohir bin 'Asyur, *Tafsir At Tahrir wat Tanwir*, Cet. Ad Dar At Tunisiyyah lin Nasyr, 2008, 1/210.

<sup>38</sup> Badron, Abdul Qodir bin Ahmad, *Jawahirul Afkar wa Ma'adinul Asror Al Mustakhrojah min Kamil 'Azizil Jabbar*, Cet. Al Maktabah Al Islami – Beirut, 1999, hal. 50.

<sup>39</sup> Ibnu 'Âsyûr, Muhammad at Thohir bin 'Asyur, *Tafsir At Tahrir wat Tanwir*, Cet. Ad Dar At Tunisiyyah lin Nasyr, 2008, 1/211

<sup>40</sup> Syaltut, Mahmud, *Tafsirul Qur'anil Karim...*, hal. 55.

*Keempat*, nama-nama surat di dalam Al-Qur'an adalah perkara yang *tauqifiyyah* (artinya telah ditetapkan oleh Rasulullah ﷺ berdasarkan wahyu dari Allah ﷻ) yang tidak boleh sembarangan untuk menamainya. Sedangkan nama-nama surat yang dinamai dengan huruf *muqattha'ah* yang berada di dalam surat tersebut karena sudah ditetapkan di nas-nas dan riwayat yang ada, dan tidak boleh selainnya dinamai sepertinya hanya dengan alasan terdapat huruf *muqattha'ah* di dalamnya. Sebagaimana Imam Al-Suyûthî (w 911 H) ﷺ mengatakan:

وَقَدْ ثَبَتَ جَمِيعُ أَسْمَاءِ السُّورِ بِالتَّوَقُّفِ مِنَ الْأَحَادِيثِ وَالْأَثَرِ

“Telah ditetapkan seluruh nama-nama surat secara *tauqif* dari hadis dan asar.”<sup>41</sup>

Komentar yang tepat yang dapat disimpulkan adalah bahwa benar beberapa huruf *muqattha'ah* memang bermakna nama surat Al-Qur'an sudah dikenal secara umum di seluruh dunia dan kesepakatan para ulama sejak zaman Nabi ﷺ, lalu zaman *salaf*, kemudian zaman *khalaf*, lalu sampai ke zaman *mu'âshirah* saat ini, yaitu seperti nama surat *Yâ Sîn* dan surat *Thâ Hâ*, terlebih lagi jika terdapat hadis yang menguatkan atau pun asar yang mengokohkannya. Namun beberapa huruf *muqattha'ah* bermakna lain baik itu Nama Allah ﷻ atau makna lainnya.

## E. Huruf *Muqattha'ah* untuk Menjelaskan Mukjizat Al-Qur'an

Sebagian ulama berpendapat bahwa huruf *muqattha'ah* yang berada di awal surat bertujuan untuk menjelaskan mukjizat Al-Qur'an, dan makhluk itu lemah untuk menentangnya karena huruf tersebut sebagai referensi dan pondasi dalam membangun kata dan kalimat yang digunakan dalam percakapan mereka. Di antara yang berpendapat demikian adalah Imam Al-Bâqillâni (w 403 H) ﷺ<sup>42</sup>, Al-Zamakhsharî (w 538 H) ﷺ, Al-Râzi (w 606 H) ﷺ, Ibnu Katsîr (w 774 H) ﷺ, dan Sayyid Quthb (w 1386 H) ﷺ.

Imam Al-Zamakhsharî (w 538 H) ﷺ mengatakan:

أَنَّ يَكُونُ وُزُودَ هَذِهِ الْأَسْمَاءِ هَكَذَا مَسْرُودَةً عَلَى مَطِّ التَّعْدِيدِ كَالْإِنْفَاطِ وَفَرَعِ الْعَصَا لِمَنْ تَحَدَّى بِالْقُرْآنِ  
بِعَرَابَةِ نَظْمِهِ ، وَكَالتَّخْرِيكِ لِلنَّظْرِ فِي أَنَّ هَذَا الْمَثَلُ عَلَيْهِمْ - وَقَدْ عَجَزُوا عَنْهُ عَنْ آخِرِهِمْ كَلَامٌ مَنْظُومٌ

<sup>41</sup> Al-Suyûthî, Jalaluddin Abdurrahman bin Abu Bakar bin Muhammad bin Sabiquddin Al Khudhoiri, *Al-Itqân fî 'Ulûm Al-Qur'an*, Cet. Muassasatur Risalah, 2010, 1/75.

<sup>42</sup> Al Baqillani, Muhammad bin At Toyiyb Abu Bakar, *I'jazul Qur'an*, Cet. Darul Ma'arif – Mesir, 2010, hal. 68-69.

مِنْ عَيْنٍ مَا يَنْظُمُونَ مِنْهُ كَلَامُهُمْ لِيُؤَدِّيَهُمُ النَّظَرَ إِلَى أَنْ يَسْتَيْقِنُوا أَنَّ لَمْ تَسْأَقَطْ مُقَدِّرُهُمْ دُونَهُ ، وَلَمْ تَظْهَرْ مُعْجَزَتُهُمْ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِهِ ، بَعْدَ الْمُرَاجَعَاتِ الْمُتَطَاوِلَةِ ، وَهُمْ أَمْرَاءُ الْكَلَامِ وَزُعْمَاءُ الْحِوَارِ ، وَهُمْ الْحِرَاصُ عَلَى التَّسَاجُلِ فِي افْتِضَابِ الْحَطَبِ ، وَالْمُتَهَالِكُونَ عَلَى الْإِفْتِنَانِ فِي الْفَصِيحِ وَالرَّجِزِ ، وَلَمْ يَبْلُغْ مِنَ الْجَزَالَةِ وَحُسْنِ النَّظْمِ الْمُبَالِغِ الَّتِي بَزَّتْ بِلَاغَةَ كُلِّ نَاطِقٍ ، وَشَقَّتْ عُبَارَ كُلِّ سَابِقٍ ، وَلَمْ يَتَجَاوَزْ الْحَدَّ الْخَارِجَ مِنْ قُوَى وَالْقَدْرِ وَهَذَا الْقَوْلُ مِنْ الْقَوَى وَالْخَلَاقَةِ بِمَنْزِلِ ٤٣.

“Hendaknya keberadaan nama-nama ini disebutkan apa adanya dengan beberapa pola seperti membangunkan dan mengetuk (kesadaran) orang yang menuduh Al-Qur’an karena keanehan polanya, dan seperti memalingkan pandangan dari (Al-Qur’an) yang dibacakan kepada mereka yang pada akhirnya mereka tidak mampu membuat ucapan yang teratur dari sesuatu yang menata ucapan yang mengantarkan pandangan agar mereka yakin bahwa tanpa hal tersebut ucapan itu tetap berfungsi, dan mereka tidak dapat membuat mukjizat seperti (Al-Qur’an), setelah literasi yang panjang, padahal mereka adalah para pemimpin Bahasa dan ahli debat, mereka yang paling bersemangat lebih dulu untuk memikirkan firman-Nya, mendalami seni puisi dan irama, dan belum pernah mencapai kefasihan dan keteraturan yang sangat unggul dalam setiap pembicara, membelah debu (keilmuan tata bahasa) dari para ahli Bahasa terdahulu, melampaui luar batas kehebatan dan kemampuan, dan perkataan ini dari kekuatan dan kreativitas.”

Dalam hal ini pula Sayyid Quthb (w 1386 H) ﷺ memperkuat pendapat ini, beliau mengatakan bahwa ini adalah tanda mukjizat Al-Qur’an yang tak seorang pun dari para penyair dan ahli bahasa arab manapun dapat menyaingi Al-Qur’an walaupun satu surat, berikut perkataan Sayyid Quthb (w 1386 H) ﷺ:

إِنَّمَا إِشَارَةٌ لِلتَّنْبِيهِ إِلَى أَنَّ هَذَا الْكِتَابَ مُؤَلَّفٌ مِنْ جِنْسِ هَذِهِ الْأَحْرَفِ وَهِيَ فِي مُتَنَاوَلِ الْمُحَاطَبِينَ بِهِ مِنَ الْعَرَبِ ، وَلَكِنَّهُ مَعَ هَذَا هُوَ ذَلِكَ الْكِتَابِ الْمُعْجَزِ الَّذِي لَا يَمْلِكُونَ أَنْ يَصُوغُوا مِنْ تِلْكَ الْحُرُوفِ مِثْلَهُ ، الْكِتَابِ الَّذِي يَتَحَدَّاهُمْ مَرَّةً وَمَرَّةً أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِهِ أَوْ بَعْشَرَ سُورٍ مِثْلِهِ أَوْ بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ فَلَا يَمْلِكُونَ هَذَا التَّحَدِّيَّ جَوَابًا

“Sesungguhnya dia (huruf muqattha’ah) isyarat untuk memperingatkan bahwa Kitab (Al-Qur’an) ini ditulis dari jenis huruf ini yaitu ditujukan kepada para orang arab, tapi selain itu kitab ini adalah mukjizat yang mereka (orang arab) tidak bisa menciptakan hal serupa seperti huruf (muqattha’ah), kitab (karangan mereka) yang mereka kumpulkan satu demi satu tak dapat (menyaingi) seperti (Al-Qur’an), atau menciptakan 10 surat yang serupa dengannya, atau (bahkan) 1 surat pun yang seperti. Maka mereka tidak mempunyai (kemampuan) untuk menjawab satu kesatuan (Al-Qur’an) ini.”<sup>44</sup>

<sup>43</sup> Al-Zamakhsharî, Jarullah Mahmud bin ‘Umar bin Muhammad bin Ahmad Al Khawarizmi, *Tafsirul Kassayaf ‘an Haqiqit Tanzil wa ‘Uyunil Aqowil fi Wujuhit Ta ‘wil*, Cet. Darul Ma’rifah, 2009, 1/95-97.

<sup>44</sup> Qutub, Sayyid, fi *Dhilalil Qur’an*, Cet. Darus Syuruq, 2003, 1/38.

Perdebatan dalam pendapat ini, sebagian ulama membantah pendapat ini, seperti Syekh Mahmûd Syaltût (w 1964 H) رحمه الله, beliau mengatakan bahwa huruf *muqattha'ah* bukanlah kategori kesatuan maupun *i'jâz*. Syekh Mahmûd Syaltût (w 1964 H) رحمه الله mengatakan:

إِنَّ الْقَوْلَ بِأَنَّهُ لِلتَّنْبِيهِ عَلَى أَنَّ هَذَا الْقُرْآنَ مِنْ مَادَّةِ الْكَلَامِ الَّذِي أَلْفُوهُ وَقَدْ عَجَزُوا مَعَ ذَلِكَ عَنْهُ قَوْلٌ يَعْتَمِدُ عَلَى قَضِيَّتَيْنِ يَفْصِدُهُمَا الْفَائِلُونَ بِهِ مِنَ الْوَاقِعِ التَّارِيخِيِّ لِمَوْقِفِ الْعَرَبِ مِنَ الْقُرْآنِ وَ مِنْ طَبِيعَةِ هَذِهِ الْحُرُوفِ إِحْدَاهُمَا أَنَّ هَذِهِ مِنْ حُرُوفِ التَّهَجِّي الْمَعْرُوفَةِ عِنْدَ الْعَرَبِ الَّتِي يَتَرَكَّبُ مِنْهَا كَلَامُهُمْ وَأَنَّ الْقُرْآنَ مُؤَلَّفٌ مِنْهَا وَالْأُخْرَى إِتْمَمَ مَعَ ذَلِكَ قَدْ عَجَزُوا عَنِ الْإِثْبَانِ بِمِثْلِهِ وَمَا كَانَ لِلْعَرَبِ أَنْ يَجْهَلُوا أَوْ يَعْتَلُوا عَنْ أَنَّ الْقُرْآنَ الَّذِي يَتْلُوهُ عَلَيْهِمْ مُحَمَّدٌ ﷺ هُوَ مِنْ هَذِهِ الْحُرُوفِ أَمَّا عَجْزُهُمْ عَنِ الْإِثْبَانِ بِمِثْلِهِ فَهُوَ أَمْرٌ يَعْرِفُونَهُ مِنْ أَنْفُسِهِمْ وَيَعْرِفُ التَّارِيخُ عَنْهُمْ وَقَدْ سَجَّلَهُ الْقُرْآنُ عَلَيْهِمْ بِالْعِبَارَةِ الْوَاضِحَةِ الْبَيِّنَةِ فَلَيْسَ الْأَمْرُ فِي الْقَضِيَّتَيْنِ مُحْتَاجٍ إِلَى اسْتِحْدَامِ رَمَزٍ كَهَذَا الرَّمْزِ الْبَعِيدِ الَّذِي لَا يَسْتَنِدُ إِلَى نَقْلِ صَحِيحٍ وَ لَا فَهْمٍ وَاضِحٍ

"*Sesungguhnya pendapat (Sayyid Quthb) yang mengatakan bahwasanya (ayat muqattha'ah) ini sebagai peringatan bahwa Al-Qur'an ini disusun menggunakan (huruf muqattha'ah) tersebut. Maka dia tidak mampu (menjawab) pendapat yang bersandar pada dua hal yang yang berdasarkan pada historis kedudukan orang Arab dengan Al-Qur'an, sesungguhnya tabiat huruf muqattha'ah ini di antaranya: Pertama sesungguhnya ini adalah huruf hijaiyah yang dikenal oleh orang Arab yang tersusun dari padanya perkataan mereka dan sesungguhnya Al-Qur'an juga disusun dari huruf tersebut. Kedua sesungguhnya mereka yaitu orang-orang jahiliyah tidak dapat menciptakan hal yang serupa seperti Al-Qur'an. Tidak sepatutnya orang Arab tidak mengetahui atau lalai bahwasannya Al-Qur'an yang telah disampaikan kepada mereka melalui Nabi Muhammad ﷺ dengan huruf ini, sedangkan ketidakmampuan mereka untuk menciptakan sesuatu yang semisal seperti Al-Qur'an adalah hal yang mereka ketahui sendiri karena ketidakmampuan diri mereka sendiri hal tersebut telah tertulis dalam sejarah dan telah ditulis di dalam Alquran dengan ibarat yang sangat jelas dan terang, maka kedua perkara ini tidak butuh digunakan sebagai rumus seperti rumus huruf muqattha'ah ini yang jauh dan tidak bersandar kepada Dalil Nakli yang sah serta tidak bersandar pada pemahaman yang jelas.*"<sup>45</sup>

وَعَنْ فَاطِمَةَ ابْنَةَ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ، قَالَتْ: "كَانَ عَلِيٌّ يَقُولُ فِي دُعَائِهِ: يَا كَهَيْعِصَ إِعْفِرْ لِي".

Diriwayatkan dari Fâthimah putri 'Ali bin Abî Thâlib berkata: "Dulu Alî berkata dalam doanya: Wahai كهيعص ampunilah aku."<sup>46</sup>

<sup>45</sup> Syaltut, Mahmud, *Tafsirul Qur'anil Karim...*, hal. 56.

<sup>46</sup> HR. At Thabari 16/34. Ibnu 'Athiyah, *Tafsir Ibnu 'Athiyah*, 4/3. Ibnu Jauzi 5/205, Al Qurthubi 11/37, *Fathul Bari* 8/427.



Hal ini mengisyaratkan bahwa ‘Ali bin Abî Thâlib (w 40 H) ﷺ condong pada pendapat ini, dan tidak mungkin ‘Ali bin Abî Thâlib (w 40 H) ﷺ mengada-ngada, pasti beliau mendapatkan langsung dari Rasulullah ﷺ. Hal ini diperkuat dengan pendapat Imam Mâlik (w 179 H) ﷺ berikut ini:

سَأَلْتُ مَالِكَ بْنَ أَنَسٍ: أَيُّنْبَغِي لِأَحَدٍ أَنْ يَتَسَمَّى بِـ (يس)؟ فَقَالَ: مَا أَرَاهُ يَنْبَغِي لِقَوْلِهِ:

﴿يس (١) وَالْقُرْآنِ الْحَكِيمِ﴾ [يس: ١، ٢]، يُقُولُ هَذَا إِسْمِي تَسَمَّيْتُ بِهِ

“Aku bertanya kepada Mâlik bin Anas: apakah pantas seseorang memberi nama dengan (Yâ Sîn)? Beliau menjawab: Aku berpandangan itu tidak pantas sebagaimana firman Allah ﷻ {Yâ Sîn (1) ini Al-Qur'an yang penuh Hikmah} [Yâ Sîn: 1, 2), Dia ﷻ berkata ini namaku ﷻ aku memberi nama dengannya.”<sup>47</sup>

Imam Al-Qurthubî (w 671 H) ﷺ setelah menyebutkan asar di atas, kemudian beliau menukil masukan dari Abû Bakar Ibnu ‘Arabî (w 543 H) ﷺ beliau berkata:

هَذَا كَلَامٌ بَدِيعٌ، وَذَلِكَ أَنَّ الْعَبْدَ يَجُوزُ لَهُ أَنْ يَتَسَمَّى بِاسْمِ الرَّبِّ إِذَا كَانَ فِيهِ مَعْنَى مِنْهُ كَقَوْلِهِ: عَالِمٌ، وَقَادِرٌ، وَمُرِيدٌ، وَمُتَكَلِّمٌ، وَإِنَّمَا مَنَعَ مَالِكٌ مِنَ التَّسْمِيَةِ بِـ (يس) لِأَنَّهُ إِسْمٌ مِنْ أَسْمَاءِ اللَّهِ لَا يُدْرَى مَعْنَاهُ، فَرُبَّمَا كَانَ مَعْنَاهُ يَنْفَرِدُ بِهِ الرَّبُّ، فَلَا يَجُوزُ أَنْ يُفَدِمَ عَلَيْهِ الْعَبْدُ، فَإِنْ قِيلَ: فَقَدْ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: ﴿سَلِّمْ عَلَىٰ آلِ يَاسِينَ﴾ ﴿١٣٠﴾ [الصافات: ١٣٠]

"Ini perkataan yang sangat bagus, itu karena seorang hamba boleh memberi nama dengan nama Tuhan jika di dalam nama tersebut terdapat makna (tertentu) seperti perkataan: "Yang Maha Mengetahui, Yang Maha Berkuasa, Yang Maha Menghendaki, Yang Maha Berbicara, sedangkan larangan Imam Mâlik untuk memberi nama dengan nama Yâ Sîn karena itu adalah nama dari nama-nama Allah yang tidak diketahui maknanya, mungkin bisa jadi maknanya dikhususkan untuk Allah ﷻ saja, maka tidak boleh digunakan oleh seorang hamba, jika dikatakan: Allah ﷻ telah berfirman: {Keselamatan bagi keluarga Ilyas (Ilyâsîn)}" [Al-Shâffat/37: 130].<sup>48</sup>

<sup>47</sup> Ibnu Abi Hatim, Abdurrahman bin Muhammad bin Idris Al-Râzî, *Tafsirul Qur'anil 'Adzim...*, 10/3188. Al-Suyûthî, Jalaludin Abdurrahman bin Abu Bakar bin Muhammad bin Sabiquddin Al Khudhoiri, *Ad Durrul Mantsur fit Tafsir Al Ma'tsur*, Cet. Darul Fikr - Beirut, 2011, 7/42 dan Al-Suyûthî, *Al-Itqân fi 'Ulûm Al-Qur'an...*, 3/25. Al Qurthubi, Abu Abdillah Muhammad bin Ahmad bin Abu Bakar bin Faroh Al-Anshâri Al Khozroji Al Andalusi, *Al Jami' li Ahkamil Qur'an*, Cet. Muassasatur Risalah, 2006, 15/4.

<sup>48</sup> Abu Syamah, Abdurrahman bin Ismail bin Ibrahim Ad Dimasyqi, *Ibrozul Ma'ani min Hirzil Amati fil Qiroatis Sab'i*, Cet. Maktabah Musthofa Al Halabi - Cairo, 2/666. Ad Dimiyati, Syihabuddin Ahmad bin Muhammad bin Abdul Ghoni, *Ithafu Fudholail Basyar fil Qiroatil Arba'ata 'Asyar*, Cet. Darul Kutub Al Ilmiyah - Beirut, 1998, 1/475.

Maksud dari perkataan Ibnu 'Arabî (w 543 H) ﷺ di atas yaitu dengan Qiraah Nâfi' dan Qiraah Ibnu 'Âmir, yang keduanya termasuk Qiraah *Sab'ah*.

قُلْنَا: ذَلِكَ مَكْتُوبٌ يَهْجَاءُ فَتَجُوزُ التَّسْمِيَةُ بِهِ، وَهَذَا الَّذِي لَيْسَ بِمُتَهَجِّي هُوَ الَّذِي تَكَلَّمَ  
مَالِكٌ عَلَيْهِ، لِمَا فِيهِ مِنَ الْإِشْكَالِ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ

"Kami katakan: Itu (pelafalannya) dapat ditulis dengan huruf hijaiyah maka dibolehkan memberi nama dengannya (nama Ilyâs), sedangkan ini yang tidak dapat ditulis dengan huruf hijaiyah (pelafalannya) itulah yang dibicarakan oleh Imam Mâlik, karena di dalamnya terdapat permasalahan, Wallâhu A'lam."<sup>49</sup>

Dipahami pula dari perkataan Al-Alûsi (w 1270 H) ﷺ bahwasannya beliau cenderung kepada pendapat ini juga, sebagaimana dalam ucapan beliau:

وَعِنْدِي فِيْمَا نَحْنُ فِيْهِ لَطَائِفٌ، وَسُبْحَانَ مَنْ لَا تَنْتَاهَى أَسْرَارُ كَلَامِهِ، فَقَدْ أَشَارَ -  
سُبْحَانَهُ - بِمُقْتَنَحِ الْفَاتِحَةِ حَيْثُ أَتَى بِهِ وَاضِحاً إِلَى اسْمِهِ الظَّاهِرِ، وَمَبْدَأِ سُورَةِ الْبَقَرَةِ إِلَى  
اسْمِهِ الْبَاطِنِ فَهُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ

"Menurut saya pendapat kami di dalamnya terdapat kelembutan-kelembutan, Maha Suci Allah ﷻ yang rahasia firman-Nya tiada habisnya, maka Allah telah menunjukkan dengan pembukaan Al-Fatihah yang diturunkan secara jelas Nama-Nya yang zahir, dan dengan pembukaan surat Al-Baqarah pada Nama-Nya yang Batin. Dia (Allah ﷻ) adalah Yang Awal dan Akhir, Yang Zahir dan Batin."<sup>50</sup>

Komentar yang tepat yang dapat disimpulkan adalah bahwa secara *mujmal* memang benar adanya bahwa ini adalah salah satu dari tanda-tanda mukjizat Al-Qur'an, karena Allah ﷻ mendatangkan Al-Qur'an yang lain daripada yang lain, bahkan berbeda dari Kitab-kitab Samawi yang telah diturunkan sebelumnya, oleh karena itu salah satu tanda perbedaan besar yang ada di dalam Al-Qur'an adalah adanya huruf *muqattha'ah* yang belum pernah dijumpai di kitab mana pun atau karangan mana pun, dalam hal ini penulis sangat setuju dengan pendapat yang mengatakan bahwa ini adalah tanda mukjizat Allah ﷻ untuk Al-Qur'an.

<sup>49</sup> At Thabari, Abu Abdillah Muhammad bin Ahmad bin Abu Bakar bin Faroh Al-Anshâri Al Khozroji Al Andalusi, *Al Jami'li Ahkamil Qur'an*, Cet. Muassasatur Risalah, 15/4.

<sup>50</sup> Al Alusi, Syihabuddin Mahmud bin Syukri Al Baghdadi, *Ruhul Ma'ani fi Tafsiiril Qur'anil Karim was Sab'il Matsani*, Cet. Darul Kutub Al Ilmiyah - Beirut, 1415 H, 1/100

## F. Huruf *Muqattha'ah* adalah Sumpah Allah

Sebagian ulama berpendapat bahwa sesungguhnya Allah ﷻ bersumpah dengan huruf *muqattha'ah* ini untuk menunjukkan kemuliaan dan keutamaannya. Di antara yang berpendapat dengan pendapat ini adalah Ibnu 'Abbâs ﷺ (w 68 H), 'Ikrimah ﷺ (w 13 H), Al-Akhfasy (w 215 H) ﷺ, dan Al-Zarkasyî (w 794 H) ﷺ. Sebagaimana yang diungkapkan oleh Imam Al-Zarkasyî (w 794 H) ﷺ:

أَنَّ اللَّهَ أَقْسَمَ بِهَذِهِ الْحُرُوفِ بِأَنَّ هَذَا الْكِتَابَ الَّذِي يَقْرُؤُهُ مُحَمَّدٌ هُوَ الْكِتَابُ الْمُنَزَّلُ لَا شَكَّ فِيهِ، وَذَلِكَ يَدُلُّ عَلَى جَلَالَةِ قَدْرِ هَذِهِ الْحُرُوفِ إِذْ كَانَتْ مَادَّةَ الْبَيَانِ وَمَا فِي كُتُبِ اللَّهِ الْمُنَزَّلَةِ بِاللُّغَاتِ الْمُخْتَلِفَةِ وَهِيَ أَصُولُ كَلَامِ الْأُمَّمِ بِهَا يَتَعَارَفُونَ، وَقَدْ أَقْسَمَ اللَّهُ تَعَالَى بِ (الْفَجْرِ، وَالطُّورِ) فَكَذَلِكَ شَأْنُ هَذِهِ الْحُرُوفِ فِي الْقَسَمِ بِهَا

"Sesungguhnya Allah ﷻ bersumpah dengan huruf (*muqattha'ah*) ini bahwasan Kitab (*Al-Qur'an*) yang dibaca oleh Nabi Muhammad ﷺ adalah Kitab yang diturunkan tidak ada keraguan di dalamnya, menunjukkan atas ketinggian derajat huruf *muqattha'ah* ini sebagai penjelas apa yang ada di dalam Kitab-kitab Allah (*Zabur, Taurat, Injil*) yang telah diturunkan dengan bahasa yang berbeda-beda sebagai asal perkataan umat manusia yang dengannya mereka saling mengenal, dan Allah ﷻ telah bersumpah dengan "Al-Fajr dan Al-Thûr". Maka demikian pula kondisi huruf *muqattha'ah* ini yang Allah ﷻ bersumpah dengannya."<sup>51</sup>

Para ulama yang berpendapat dengan pendapat ini berdalil dengan apa yang diriwayatkan oleh Imam Al-Baihaqî (w 458 H) ﷺ dalam kitabnya *Al-Asmâ wa Al-Shifât* dari Ibnu 'Abbâs ﷺ (w 68 H) bahwasanya beliau berkata tentang firman Allah ﷻ: حم عسق ، ص ، يس ، طه ، كهيعص ، ق ، dan semisalnya adalah sumpah yang Allah ﷻ bersumpah dengannya yaitu termasuk Nama-nama Allah ﷻ.<sup>52</sup>

Pendapat ini perlu dipertimbangkan, karena *shîghah qasam* (format sumpah) dalam bahasa arab sangat jelas dan diketahui serta bersandar kepada kata-kata dan huruf yang bisa membuatnya menjadi kata sumpah seperti: و ، أقسم ، و الله ، ت ، dan sejenisnya, sedangkan jika huruf *muqattha'ah* ini dianggap sebagai huruf sumpah atau *qasam* maka ini tidak termasuk apa yang dipakai oleh orang Arab dan tidak pernah

<sup>51</sup> Az Zarkasyi, Abu Abdillah Badruddin Muhammad bin Abdillah bin Bahadir, *Al-Burhân fî 'Ulûm Al-Qur'an*, Cet. Dar Ihyail Kutub Al Arobiyyah, 1957, 1/173.

<sup>52</sup> Abu Hayyân, *Al Bahrul Muhith fit Tafsir...*, 1/58.

mereka ucapkan, dalam hal ini menjelaskan kebatilan pendapat ini juga karena tidak adanya penguat yang dapat membenarkannya berupa dalil Al-Qur'an dan hadis yang sahih, sedangkan sanad dari asar yang dinukilkan dari sahabat Ibnu 'Abbâs رضي الله عنه (w 68 H) adalah daif. Imam Al-Qurthubî (w 671 H) رحمته الله menjelaskan kesalahan pendapat ini:

لَا يَصِحُّ أَنْ يَكُونَ قَسَمًا لِأَنَّ الْقَسَمَ مَعْفُودٌ عَلَى حُرُوفٍ مِثْلِ: إِنَّ وَقَدْ وَقَدَّ وَمَا، وَمَمْ يُوجَدُ هَا هُنَا حَرْفٌ مِنْ هَذِهِ الْحُرُوفِ فَلَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ يَمِينًا

"Tidak benar jika (huruf muqattha'ah) menjadi sumpah karena sumpah terikat dengan huruf (yang telah ditentukan) seperti: اِنَّ ، قَدْ ، لَقَدْ ، مَا ، مَمْ ، اِنَّ dan disini tidak ditemukan satu huruf pun dari banyak huruf (muqattha'ah) ini, oleh karena itu (huruf muqattha'ah) tidak boleh menjadi sumpah."<sup>53</sup>

Komentar yang tepat dapat disimpulkan adalah bahwa benar beberapa huruf *muqattha'ah* seperti كهيعص ، طه ، طسم ، يس ، ص ، حم dan semisalnya memang bermakna sumpah Allah ﷻ karena ada munasabah yang terdapat pada ayat selanjutnya, terlebih lagi jika terdapat hadis yang menguatkan atau pun asar yang mengokohkannya. Namun beberapa huruf *muqattha'ah* bermakna lain baik itu nama surat Al-Qur'an atau makna lainnya secara *tafshîli*.

## G. Huruf *Muqattha'ah* Membuktikan Teguhnya Kenabian dan Kebenaran Rasulullah ﷺ

Sebagian ulama berpendapat bahwa maksud huruf *muqattha'ah* ini untuk menjelaskan kenabian Nabi Muhammad ﷺ dari sudut pandang bahwa Al-Qur'an dibacakan oleh seorang yang buta huruf sedangkan orang yang buta huruf itu tidak membaca dan tidak menulis, dan yang telah kita ketahui bersama bahwa mengucapkan nama-nama huruf hanya bisa dilakukan oleh orang yang bisa membaca saja, maka tidak ada cara bagi orang yang buta huruf dapat mengetahui huruf tersebut apalagi untuk mengucapkannya, maka Nabi Muhammad ﷺ mendatangkannya dengan membaca huruf *muqattha'ah* bahkan mengajarkannya kepada para sahabat serta mengulanginya, kesemuanya itu sebagai bukti yang sangat jelas di depan mereka yang menunjukkan bahwa Al-Qur'an ini tidak datang dari diri Rasulullah ﷺ sendiri akan tetapi Al-Qur'an ini datang langsung dari

<sup>53</sup> Al-Qurthubi, Muhammad bin Ahmad bin Abu Bakar bin Faroh Al Anshari Al Khozroji Al Andalusi Abu Abdillah, *Al Jami' li Ahkamil Qur'an*, Cet. Muassasatur Risalah, 2006, hal. 156.

Sang Maha Adil dan Sang Maha Mengetahui yaitu Allah ﷻ. Di antara para ulama yang berpendapat dengan pendapat ini adalah Imam Al-Zamakhsharî (w 538 H) <sup>54</sup>, Al-Nasafî (w 710 H) <sup>55</sup>, dan Al-Baidhâwî (w 685 H) <sup>56</sup>.

Imam Al-Zamakhsharî (w 538 H) <sup>54</sup> mengatakan:

أَنَّ تَرِدَ السُّورَةَ الْمُصَدَّرَةَ بِذَلِكَ لِيَكُونَ أَوَّلُ مَا يُفْرَعُ الْأَسْمَاعُ مَسْتَقِيلًا بِوَجْهِهِ مِنَ الْإِعْرَابِ تَقْدِيمَةً مِنْ دَلَائِلِ الْإِعْجَازِ ، وَذَلِكَ أَنَّ النُّطْقَ بِالْحُرُوفِ أَنْفُسِهَا كَانَتْ الْعَرَبُ فِيهِ مُسْتَوِيَةً الْأَقْدَامِ الْأُمِّيُونَ مِنْهُمْ وَأَهْلُ الْكِتَابِ بِخِلَافِ النُّطْقِ بِأَسَامِي الْحُرُوفِ فَإِنَّهُ كَانَ مُحْتَصًّا بِمَنْ حَطَّ وَقَرَأَ وَخَالَطَ أَهْلَ الْكِتَابِ وَتَعَلَّمَ مِنْهُمْ ، وَكَانَ مُسْتَعْرَبًا مُسْتَبْعِدًا مِنَ الْأُمِّيِّ التَّكَلُّمُ بِهَا اسْتِبْعَادَ الْحُطِّ وَالتَّلَاوُةَ كَمَا قَالَ عَزَّ وَجَلَّ: وَمَا كُنْتُ تَتْلُو مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَا تَحْطُهُ بِيَمِينِكَ إِذَا لَأَزْتَابَ الْمُبْطِلُونَ . فَكَانَ حُكْمُ النُّطْقِ بِهَا اسْتِهْزَاءً أَنَّهُ لَمْ يَكُنْ يَمِّنُ افْتَبَسَ شَيْئًا مِنْ أَهْلِهِ حُكْمَ الْأَقْاصِيصِ الْمُدْكُورَةِ فِي الْقُرْآنِ الَّتِي لَمْ تَكُنْ قُرَيْشٌ وَمَنْ دَانَ بِدِينِهَا فِي شَيْءٍ مِنَ الْإِحَاطَةِ بِهَا فِي أَنَّ ذَلِكَ حَاصِلٌ لَهُ مِنْ جِهَةِ الْوَحْيِ ، وَشَاهِدٌ بِصِحَّةِ نُبُوَّتِهِ بِمَنْزِلَةِ أَنْ يَتَكَلَّمَ بِالرَّطَانَةِ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَسْمَعَهَا مِنْ أَحَدٍ .<sup>57</sup>

“Terdapat surat yang berasal darinya (huruf muqattha’ah) merupakan pertama kali yang didengar oleh telinga, terlepas dari sesuatu yang asing (di telinga) merupakan tanda-tanda mukjizat, dan pengucapan dengan hurufnya (menjadi suatu kata atau kalimat) sama (dapat dilakukan oleh siapapun) baik itu yang buta huruf maupun yang bisa membaca, berbeda dengan pengucapan nama-nama hurufnya sesungguhnya itu khusus hanya bisa dilakukan oleh orang yang bisa menulis khot, membaca, bergaul dengan orang yang bisa membaca dan belajar dari mereka, hal tersebut aneh dan jauh dari orang yang buta huruf untuk bisa mengucapkannya sebagaimana dia tidak bisa menulis dan tidak bisa membaca sebagaimana firman Allah ﷻ: “Dan kamu (Muhammad) tidak pernah membaca sebelumnya (Al-Qur’an) sesuatu Kitapun dan kamu tidak (pernah) menulis suatu Kitab dengan tangan kananmu; andaikata (kamu pernah membaca dan menulis), benar-benar ragulah orang yang mengingkari(mu).” Maka hukum pengucapan (Rasulullah ﷺ) dengannya (huruf muqattha’ah) dikenal bahwa beliau bukan termasuk orang yang telah mendapatkan dari keluarganya kisah-kisah (terdahulu) yang telah disebutkan di Al-Qur’an yang orang quraisy dan seagamanya belum pernah bergaul dengannya, hal itu

<sup>54</sup> Al-Zamakhsharî, Jarullah Mahmud bin ‘Umar bin Muhammad bin Ahmad Al Khawarizmi, *Tafsirul Kassyaf ‘an Haqiqit Tanzil wa ‘Uyunil Aqowil fi Wujuhit Ta’wil*, Cet. Darul Ma’rifah, 2009, 1/99-100.

<sup>55</sup> Abdullâh bin Ahmad bin Mahmûd Al-Nasafî, *Madârik Al-Tanzîl wa Haqôiq Al-Ta’wil*, ed. Sayyid Zakariyyâ, Maktabah Nazzâr Musthofâ Al-Bâz, 1377, 2013, 1/40.

<sup>56</sup> Al Baidhowi, Nasiruddin Abu Sa’id Abdullah bin ‘Umar bin Muhammad As Syairozi, *Anwarut Tanzil wa Asrorut Ta’wil (Tafsirul Baidhowi)*, Cet. Dar Ihyaut Turots Al Arobi – Beirut, 1418 H, 1/86.

<sup>57</sup> Al-Zamakhsharî, Jarullah Mahmud bin ‘Umar bin Muhammad bin Ahmad Al Khawarizmi, *Tafsirul Kassyaf ‘an Haqiqit Tanzil wa ‘Uyunil Aqowil fi Wujuhit Ta’wil*, Cet. Darul Ma’rifah, 2009, hal. 99-100.

menunjukkan bahwa Beliau ﷺ mendapatkannya dari wahyu, (semuanya) melihat kebenaran kenabiannya dengan tingkatan Beliau ﷺ berbicara tanpa kesulitan tanpa mendengar (sebelumnya) dari orang lain.”

Perdebatan dalam pendapat ini, sebagian ulama membantah pendapat ini karena yang buta huruf tidak merasa kesusahan dalam melafalkan seperti huruf *muqattha'ah* ini, jadi tidak ada bukti bahwa seorang yang buta huruf harus belajar terlebih dahulu, dan berpindah dari buta huruf menjadi orang yang berilmu atau belajar membaca. Imam Ibnu ‘Âsyûr (w 1393 H) ﷺ mengatakan:

وَهَذَا بَيِّنُ الْبُطْلَانِ لِأَنَّ الْأُمِّيَّ لَا يَتَعَسَّرُ عَلَيْهِ التَّنْقِطُ بِالْحُرُوفِ

“Ini adalah sebuah kebatilan yang jelas karena seorang yang buta huruf tidak kesusahan dalam mengucapkan huruf (*muqattha'ah*).”<sup>58</sup>

Komentar yang dapat disimpulkan adalah bahwa benar secara *mujmal* seluruh huruf *muqattha'ah* ini adalah salah satu peneguhan dari Allah ﷻ untuk risalah yang dibawa Baginda Nabi Besar Muhammad ﷺ yang terdapat di dalam Al-Qur’an, karena sebagaimana mustahil bagi seorang yang buta huruf untuk membaca, mengarang apalagi untuk mengarang hal-hal yang di luar kemampuan para penyair yang paling mahir sekali pun seperti huruf *muqattha'ah* karena para penyair dan ahli bahasa dan sastra ketika itu pun sangat takjub dengan turunnya surat yang terdapat huruf *muqattha'ah* di dalamnya, dalam hal ini penulis sangat setuju dengan pendapat yang mengatakan bahwa ini adalah bukti untuk meneguhkan dan mengokohkan risalah Allah ﷻ yang dibawa oleh Nabi Muhammad ﷺ.

## H. Huruf *Muqattha'ah* Sebagai Tanda Pemberhentian Ucapan dan Melanjutkan Ucapan Yang Lain

Sebagian ulama berpendapat bahwa huruf *muqattha'ah* sebagai tanda pemberhentian ucapan (surat) dan melanjutkan ucapan (surat) yang lain. Maksudnya adalah huruf *muqattha'ah* tersebut dimulai untuk memberitahu bahwa surat sebelumnya telah selesai dan dilanjutkan dengan surat yang lain, maka ini dijadikan sebagai tanda pemberhentian di antara kedua surat tersebut. Di antara para ulama yang berpendapat dengan pendapat ini adalah Imam Mujâhid bin Jabr ﷺ (w 103 H)<sup>59</sup>, Abû ‘Ubaidah

<sup>58</sup> Ibnu ‘Âsyûr, Muhammad at Thohir bin ‘Asyur, *Tafsir At Tahrir wat Tanwir*, Cet. Ad Dar At Tunisiyyah lin Nasyr, 2008, 1/215.

<sup>59</sup> Al-Thabari, Muhammad bin Jarir bin Yazid Abu Ja’far, *Jami’ul Bayan ‘an Ta’wili Ayil Qur’an*, Cet. Dar Hijr lit Thiba’ah wan Nasyr, 2008, 1/67. Beliau adalah Mujahid bin Jubair Abul Hajjaj Al Makki Mawla Bani Makhzum seorang ahli tafsir dari kalangan Tabi’in

(w 209 H) ﷺ<sup>60</sup>, dan Al-Akhfasy (w 215 H) ﷺ<sup>61</sup>.

Pendapat ini perlu dipertimbangkan, huruf *muqattha'ah* tidak termasuk tanda pemberhentian ucapan (surat) dan melanjutkan ucapan (surat) lainnya karena huruf ini tidak terikat sebagai tanda pemberhentian, dan dibenarkan pemisahan antara kedua surat tanpa menggunakan huruf *muqattha'ah* sebagai pemisahannya, dan tidak bertentangan dengan seluruh surat yang ada, karena huruf ini ini bisa ditemukan di beberapa surat namun di surat lain tidak ditemukan. Oleh karena itu Imam Ibnu Katsîr (w 774 H) ﷺ menjelaskan sebagai berikut:

وَهَذَا ضَعِيفٌ لِأَنَّ الْفَصْلَ حَاصِلًا بِدُونِهَا فَيَمَّا لَمْ تُذَكَّرْ فِيهِ، وَفِي مَا ذُكِّرَتْ فِيهِ الْبِسْمَلَةُ تِلَاوَةً  
وَكِتَابَةً

“Dan (pendapat) ini lemah karena pemisahan antar surat terjadi tanpa adanya itu (huruf *muqattha'ah*) yang tidak terdapat di dalamnya, sedangkan yang diketahui (di mushaf-mushaf) adalah (pemisahan antar surat) menggunakan Bismillah dengan bacaan dan tulisan.”<sup>62</sup>

Jika ditelusuri dan dikomentari menurut penulis, pendapat ini kurang tepat karena tanda pemberhentian antar ayat tidaklah harus menggunakan huruf *muqattha'ah*. Tiap ayat ada pemberhentiannya, demikian juga tiap surat juga ada pemberhentiannya, contohnya adalah pemberhentian di tiap surat pada juz tiga puluh tidak ada satu pun huruf *muqattha'ah* di juz tersebut padahal itu adalah juz dengan jumlah surat paling banyak di Al-Qur'an namun tiap surat terdapat pemberhentiannya sendiri tanpa menggunakan huruf *muqattha'ah*.

## I. Huruf *Muqattha'ah* Sebagai Tanda Umur Umat Ini

Sebagian ada yang berpendapat bahwa huruf *muqattha'ah* ini sebagai tanda umur umat ini atau yang lebih dikenal dengan hitungan jumlah. Pendapat ini berdalil dengan salah satu hadis daif berikut ini:

حدثني الكلبي عن أبي صالح عن ابن عباس قال مرَّ أبو ياسرٍ بنِ أخطَبٍ بِرَسُولِ اللَّهِ وَهُوَ يَتْلُو فَاتِحَةَ

---

yang tinggal di Makkah, guru para qori' dan guru para ahli tafsir, beliau mengambil tafsir dari Ibnu Abbâs, beliau lahir tahun 21 H dan meninggal tahun 104 H.

<sup>60</sup> Al Bashri, Abu Ubaidah Ma'mar bin Mutsanna At Taimi, *Majâzul Qur'an*, Cet. Muassasatur Risalah – Beirut, Cet. ke 2, 1981, 1/281.

<sup>61</sup> Al Akhfasy, Abul Hasan Al Balakhi Al Bashri, *Ma'anil Qur'an lil Akhfasy*, Cet. Maktabatul Khonji – Cairo, 1990, 1/21.

<sup>62</sup> Ibnu Katsîr, Ismail bin 'Umar bin Katsir Al Bashri Ad Dimasyqi, *Tafsirul Qur'anil Adzim...*, 1/37.

سُورَةِ الْبَقْرَةِ: ﴿الم (١) ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ﴾ [البقرة: ١، ٢]، فَأَتَى أَخَاهُ حَيْبِي بْنَ أَحْطَبٍ فِي رَجَالٍ مِنْ يَهُودَ، فَقَالَ: تَعْلَمُونَ وَاللَّهِ لَقَدْ سَمِعْتُ مُحَمَّدًا يُتْلُو فِيمَا أَنْزَلَ اللَّهُ - عَزَّ وَجَلَّ - عَلَيْهِ: ﴿الم (١) ذَلِكَ الْكِتَابُ﴾ [البقرة: ١، ٢]. فَقَالُوا: أَنْتَ سَمِعْتَهُ؟ قَالَ: نَعَمْ. فَمَشَى حَيْبِي بْنَ أَحْطَبٍ فِي أُوْلِيكَ النَّفَرِ مِنْ يَهُودَ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ، فَقَالُوا: يَا مُحَمَّدُ، أَمْ يُدْكَرُ لَنَا أَنَّكَ تَتْلُو فِيمَا أَنْزَلَ عَلَيْكَ: ﴿الم (١) ذَلِكَ الْكِتَابُ﴾ [البقرة: ١، ٢]؟ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ: بَلَى. فَقَالُوا: أَجَاءَكَ بِهَذَا جِبْرِيْلٌ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ؟ قَالَ: نَعَمْ. قَالُوا: لَقَدْ بَعَثَ اللَّهُ - جَلَّ تَنَاوُهُ - قَبْلَكَ أَنْبِيَاءَ مَا نَعْلَمُهُ بَيْنَ لِنَبِيِّ مِنْهُمْ مَا مَدَّةُ مُلْكِهِ وَمَا أَجَلُ أُمَّتِهِ غَيْرِكَ. فَقَالَ حَيْبِي بْنَ أَحْطَبٍ - وَأَقْبَلَ عَلَى مَنْ كَانَ مَعَهُ فَقَالَ لَهُمْ: الْأَلِفُ وَاحِدَةٌ، وَاللَّامُ ثَلَاثُونَ، وَالْمِيمُ أَرْبَعُونَ، فَهَذِهِ إِحْدَى وَسَبْعُونَ سَنَةً. قَالَ: فَقَالَ لَهُمْ: أَنْدَخُلُونَ فِي دِينِ نَبِيِّ إِمَّا مَدَّةُ مُلْكِهِ وَأَجَلُ أُمَّتِهِ إِحْدَى وَسَبْعُونَ سَنَةً! قَالَ: ثُمَّ أَقْبَلَ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ فَقَالَ: يَا مُحَمَّدُ، هَلْ مَعَ هَذَا غَيْرُهُ؟ قَالَ: نَعَمْ. قَالَ: مَاذَا؟ قَالَ: ﴿المص﴾ قَالَ: هَذِهِ أَثْقَلُ وَأَطْوَلُ، الْأَلِفُ وَاحِدَةٌ، وَاللَّامُ ثَلَاثُونَ، وَالْمِيمُ أَرْبَعُونَ، وَالصَّادُ تِسْعُونَ، فَهَذِهِ مِائَةٌ وَإِحْدَى وَسِتُّونَ سَنَةً، هَلْ مَعَ هَذَا يَا مُحَمَّدُ غَيْرُهُ؟ قَالَ: نَعَمْ، قَالَ: مَاذَا؟ قَالَ: ﴿الر﴾، قَالَ: هَذِهِ أَثْقَلُ وَأَطْوَلُ، الْأَلِفُ وَاحِدَةٌ، وَاللَّامُ ثَلَاثُونَ، وَالرَّاءُ مِائَتَانِ، فَهَذِهِ إِحْدَى وَثَلَاثُونَ وَمِائَتَا سَنَةً، فَقَالَ: هَلْ مَعَ هَذَا غَيْرُهُ يَا مُحَمَّدُ؟ قَالَ: نَعَمْ ﴿المر﴾، قَالَ: فَهَذِهِ أَثْقَلُ وَأَطْوَلُ، الْأَلِفُ وَاحِدَةٌ، وَاللَّامُ ثَلَاثُونَ، وَالْمِيمُ أَرْبَعُونَ، وَالرَّاءُ مِائَتَانِ، فَهَذِهِ إِحْدَى وَسَبْعُونَ وَمِائَتَا سَنَةً. ثُمَّ قَالَ: لَقَدْ لُبِسَ عَلَيْنَا أَمْرُكَ يَا مُحَمَّدُ حَتَّى مَا نَدْرِي أَقَلِيلًا أَعْطَيْتَ أَمْ كَثِيرًا. ثُمَّ قَامُوا عَنْهُ، فَقَالَ أَبُو يَاسِرٍ لِأَخِيهِ حَيْبِي بْنَ أَحْطَبٍ وَلَيْمَنَ مَعَهُ مِنَ الْأَخْبَارِ: مَا يُدْرِيكُمْ لَعَلَّهُ قَدْ جُمِعَ هَذَا سَكْلُهُ لِمُحَمَّدٍ، إِحْدَى وَسَبْعُونَ، وَإِحْدَى وَسِتُّونَ وَمِائَةً، وَمِائَتَانِ وَإِحْدَى وَثَلَاثُونَ، وَمِائَتَانِ وَإِحْدَى وَسَبْعُونَ، فَذَلِكَ سَبْعُمِائَةٍ سَنَةً وَأَرْبَعٌ وَثَلَاثُونَ. فَقَالُوا: لَقَدْ تَشَابَهَ عَلَيْنَا أَمْرُهُ<sup>63</sup>

Telah menceritakan kepada kami Al-Kalbî, dari Abî Shalih, dari Ibnu 'Abbâs رضي الله عنه berkata: Abû Yâsir bin Akhtab berjalan melihat Rasulullah صلى الله عليه وسلم yang sedang membaca pembukaan surat Al-Baqarah [البقرة: ١، ٢] ﴿الم (١) ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ﴾ [البقرة: ١، ٢] kemudian dia mendatangi saudaranya Huyay bin Akhtab di tengah-tengah para pemuka Yahudi, maka dia berkata (kepada Huyay): Demi Allah aku telah mendengar Muhammad membaca apa yang Allah turunkan kepadanya: [البقرة: ١، ٢] ﴿الم (١) ذَلِكَ الْكِتَابُ﴾ Mereka berkata: Kamu mendengarnya? Dia menjawab: Iya. Maka Huyay bin Akhtab berjalan bersama orang-orang Yahudi tersebut kepada Rasulullah صلى الله عليه وسلم lalu mereka berkata: Wahai Muhammad, kami mendengar engkau membaca apa yang diturunkan kepadamu: [البقرة: ١، ٢] ﴿الم (١) ذَلِكَ الْكِتَابُ﴾ Maka Rasulullah صلى الله عليه وسلم menjawab: Betul. Lalu mereka bertanya: Apakah datang kepadamu Jibril dengan ini dari sisi Allah? Beliau صلى الله عليه وسلم menjawab: Iya. Mereka berkata: Sesungguhnya Allah telah mengutus Para Nabi sebelumnya, kami tidak mengetahui ada seorang Nabi di

<sup>63</sup> Muhammad bin Ismâ'il Al-Bukhârî, Al-Târîkh Al-Kabîr, ed. Hâsyim Al-Nadwî (Dâïrot Al-Ma'ârif Al-Utsmâniyyah, 2009). no. 2/208. Ad Daani, Abu 'Amr, Al Bayan ft 'Addi Aayil Qur'an, hal. 330. At Thabari, Tafsir Ibnu Jarir At Thabari, 1/71-72.



antara mereka yang menjelaskan kekuasaannya dan umur umatnya selainmu. Maka Huyay bin Akhtab berkata seraya menghadap kepada orang-orang yang datang bersamanya: Alif itu 1, Lâm itu 30, Mîm itu 40, maka jumlahnya 71 tahun. Dia berkata: Lalu dia menghadap ke arah Rasulullah ﷺ lalu berkata: Hai Muhammad, apakah ada selain ini? Beliau menjawab: Iya. Dia berkata: Apa? Beliau ﷺ menjawab: ﴿المصر﴾, dia berkata: Ini lebih berat dan lebih panjang, Alif itu satu, Lâm itu 30, Mîm itu 40, Shâd itu 90, maka jumlahnya 161 tahun, apa ada selain ini wahai Muhammad? Beliau ﷺ menjawab: Iya. Dia berkata: Apa? Beliau ﷺ menjawab: ﴿الر﴾, dia berkata: Ini lebih berat dan panjang, Alif itu 1, Lâm itu 30, Râ itu 200, maka jumlahnya 231 tahun. Apa ada selain ini? Beliau ﷺ menjawab: Iya. Dia berkata: Apa? Beliau menjawab: ﴿المر﴾, dia berkata: Ini lebih berat dan panjang, Alif itu 1, Lâm itu 30, Mîm itu 40, Râ itu 200, maka jumlahnya 270 tahun. Kemudian dia berkata: Engkau telah menyibukkan kami dengan urusanmu wahai Muhammad sampai kami tidak mengetahui apakah yang diberikan kepadamu itu sedikit atau banyak kemudian mereka kembali. Lalu Abû Yasir berkata kepada saudaranya Huyay bin Akhtab dan orang-orang yang bersamanya dari kalangan para rabi (Yahudi): Apa kalian tahu bisa jadi semuanya ini dikumpulkan untuk Muhammad yaitu 71, 161, 231, 271 maka semuanya adalah 734 tahun. Mereka menjawab: Kami bingung dengan perkaranya.”

Aritmetika (hitungan) adalah yang dimaksud dari riwayat di atas, yaitu menggunakan kalimat atau dikenal dengan *حساب الجُمَّل* yaitu metode kuno dalam perekaman bermacam-macam angka dan tanggal menggunakan huruf alfabet, di mana setiap huruf diberi nomor tertentu yang ditujukan kepadanya. Dari kombinasi dan jumlah huruf ini, mereka sampai pada apa yang mereka maksud dari tanggal yang diinginkan, dan sebaliknya, mereka menggunakan angka ditujukan untuk memahami teks. Ini adalah penghitungan yang digunakan dalam bahasa *Semit*. Ketika dapat ditemukan dan digunakan di India kuno, dan di antara orang-orang Yahudi. Terlebih lagi alfabet Ibrani sangat sesuai dengan alfabet Arab. Hal ini sangat selaras dengan hadis Ibnu ‘Abbâs ؓ (w 68 H) di atas, dan terdiri dari 22 huruf, namun dalam bahasa arab ditambahkan beberapa huruf di antaranya terkumpul dalam kata: *تخذ، ضغط*. Dan ini juga digunakan oleh umat Islam ketika itu untuk menetapkan tanggal bersejarah sampai beberapa abad setelahnya. Setiap huruf memiliki signifikansi numerik yang dimulai dengan angka 1 dan diakhiri dengan angka 1000. Awal mula sejarah penggunaannya yaitu setelah orang-orang Arab meninggalkan sistem penomoran kuno seperti angka kursif yang berlaku di Yaman kuno<sup>64</sup>, atau yang mereka warisi dari bangsa *Aram* dan *Fenisia* seperti angka alfabet *Fenisia* dan lainnya, mereka mulai menghitung menggunakan alfabet dan dari unta ini. aritmetika berasal. Setelah penyebaran agama Islam, keberadaan Al-Qur'an yang mulia dan perluasan

<sup>64</sup> Mouton de Gruyter, *Modern South Arabian The Semitic Languages: An International Handbook*, ed. Stefan Weninger (Berlin, 2011), hal. 1073-1113.

kekhalfahan Muslim dan pembentukan negara besar, maka ada kebutuhan untuk penggunaan aritmetika dan angka untuk penghitungan banyak hal secara terperinci, maka umat Islam melakukan islamisasi ilmu pengetahuan dari daerah-daerah *futûhât* mereka. Aritmetika adalah kalimat kuno yang digunakan oleh orang-orang Arab dalam ilmu pengetahuan, perdagangan, tabel astronomi, dan perhitungan berat mereka, serta dalam sejarah pertempuran, kematian, bangunan, dan lain-lain. Sebagai contoh, apa yang terdapat di dalam kitab “*Al-Qônûn*” karya Abû Al-Rayhân Al-Bîrûnî (w 440 H) <sup>65</sup>, yang hidup antara abad keempat dan kelima hijriah, bahwa ia sering menggunakan metode aritmetika ini. Dan hal ini adalah sistem penulisan yang dominan di Semenanjung Arab.<sup>66</sup> Saat ini, Ethiopia adalah satu-satunya negara yang menggunakan metode aritmetika ini dan dikembangkan secara langsung oleh penduduk Ethiopia.

Tabel 3.1 *Hisâb Al-Jummal* dari 1 sampai 9.000

حساب الجمل							
1000	غ	100	ق	10	ي	1	أ
2000	بغ	200	ر	20	ك	2	ب
3000	جغ	300	ش	30	ل	3	ج
4000	دغ	400	ت	40	م	4	د
5000	هغ	500	ث	50	ن	5	هـ
6000	و غ	600	خ	60	س	6	و
7000	ز غ	700	ذ	70	ع	7	ز
8000	حغ	800	ض	80	ف	8	ح
9000	طغ	900	ظ	90	ص	9	ط

Metode ini didasarkan pada pemberian setiap huruf alfabet nilai numerik tetap yang tidak berubah seperti pada tabel di atas, dan kemudian mereka menggunakan sintaksis untuk mengekspresikan angka dari 2.000 hingga 1.000.000, melalui aturan berdasarkan huruf غ seperti pada tabel di

<sup>65</sup> Abû Al-Royhân Muhammad bin Ahmad Al-Bîrûnî, *Al-Qônûn*, ed. Kementerian Pendidikan Tinggi Pemerintah India (Hyderabad - India: Majlis Dairotul Ma’arif Al-Utsmâniyyah, 1955), hal. 52.

<sup>66</sup> W.L. Winnett, F.V. & Reed, *Ancient Records from North Arabia* (Toronto: University of Toronto Press, 1970), hal. 33.

bawah ini:

Tabel 3.2 *Hisâb Al-Jummal* dari 2.000 sampai 1.000.000

100,000	ق	2000	ب
200,000	ر	3000	ج
300,000	ش	4000	د
900,000	ظ	9000	ط
1,000,000	غ	10,000	ي
		20,000	ك

Penghitungan huruf *muqattha'ah* menggunakan aritmetika kalimat dengan rumus di atas, itu berasal dari beberapa orang Yahudi, seperti yang diriwayatkan oleh Ibnu Ishâq (w 151 H) ﷺ dalam kitab *Al-Sîrah Al-Nabawiyah* dari Abû Yâsir bin Akhtab dan lainnya, bahwa mereka menafsirkan huruf *muqattha'ah* di awal surat dengan metode ini, dan intinya adalah mereka mendengar huruf *muqattha'ah* seperti *Alif Lâm Mîm* dan *Alif Lâm Râ* dan lainnya, lalu mereka berkata:

أَلْبَسْتِ عَلَيْنَا الْأَمْرَ<sup>67</sup>

“Engkau (Muhammad) telah mengacaukan kami dengan hal itu.”

Melihat dari dalil di atas, maka harus diterapkan pada semua surat yang terdapat huruf *muqattha'ah* yang ada, dan tidak boleh menghapus huruf yang diulang, karena setiap surat memiliki rahasianya sendiri. Atau menghapus huruf *muqattha'ah* yang diulangi saja. Jika huruf *muqattha'ah* itu diulang, maka totalnya terdapat 29 surat, dengan total huruf *muqattha'ah* sejumlah 78 huruf, yaitu: *Alif Lâm Mîm* 6 kali, *Hâ Mîm* 6 kali, *Alif Lâm Râ* 5 kali, *Thâ Sîn Mîm* 2 kali, *Alif Lâm Mîm Shâd*, *Alif Lâm Râ*, *Kâf Hâ Yâ 'Ain Shâd*, *Thâ Hâ*, *Thâ Sîn*, *Yâ Sîn*, *Shâd*, *Qâf*, dan *Nûn*. Maka totalnya jika menggunakan rumus pada tabel di atas adalah 1754 tahun.

Hitungan tanpa pengulangan, yaitu: *Alif Lâm Mîm*, *Hâ Mîm*, *Alif Lâm Râ*, *Thâ Sîn Mîm*, *Alif Lâm Mîm Shâd*, *Alif Lâm Râ*, *Kâf Hâ Yâ 'Ain Shâd*, *Thâ Hâ*, *Thâ Sîn*, *Yâ Sîn*, *Shâd*, *Qâf*, dan *Nûn*. Maka jumlahnya ada 32 huruf. Maka totalnya jika menggunakan rumus pada tabel di atas adalah 1435 tahun.

Pendapat ini sangat disayangkan karena huruf dan angka tidak

<sup>67</sup> Muhammad bin Ishaq bin Yasar Al-Mathlabi, *Al-Siroh Al-Nabawiyah* (Beirut: Dâr Al-Kutub Al-'Ilmiyyah, 2008), hal. 67.

dapat menjadi tolak ukur atas umur umat ini atau kejadian yang akan datang. Bahkan Imam Abû Ja'far Al-Thabari (w 310 H) ﷺ sampai mengatakan:

وَقَالَ بَعْضُهُمْ: هِيَ حُرُوفٌ مِنْ حِسَابِ الْجُمْلِ، كَرِهْنَا ذِكْرَ الَّذِي حُكِيَ ذَلِكَ عَنْهُ، إِذْ كَانَ الَّذِي رَوَاهُ يَمُنُّ لَا يُعْتَمَدُ عَلَى رِوَايَتِهِ وَنُقِلَهُ

"Sebagian dari mereka mengatakan: (Huruf muqattha'ah) itu adalah huruf dari penghitungan jumlah, kami tidak suka untuk menceritakan tentang hal ini, karena yang meriwayatkannya adalah orang yang tidak dapat menjadi sandaran dalam periwayatan dan penukilan (hadis atau asar)."<sup>68</sup>

Imam Ibnu Katsîr (w 774 H) ﷺ juga menjelaskan:

وَأَمَّا مَنْ زَعَمَ أَنَّهَا دَالَّةٌ عَلَى مَعْرِفَةِ الْمُدَدِ، وَأَنَّهُ يُسْتَخْرَجُ مِنْ ذَلِكَ أَوْقَاتِ الْحَوَادِثِ وَالْفِتَنِ وَالْمَلَاجِمِ، فَقَدْ ادَّعَى مَا لَيْسَ لَهُ، وَطَارَ فِي غَيْرِ مَطَارِهِ، وَقَدْ وَرَدَ فِي ذَلِكَ حَدِيثٌ ضَعِيفٌ، وَهُوَ مَعَ ذَلِكَ أَذَلُّ عَلَى بُطْلَانِ هَذَا الْمَسْئَلِ مِنَ التَّمَسُّكِ بِهِ عَلَى صِحَّتِهِ

"Maka barang siapa yang menduga bahwasannya huruf muqattha'ah itu sebagai tanda mengetahui jumlah umur, dan menghasilkan daripadanya waktu kejadian, fitnah, dan pembunuhan, maka dia telah mengklaim apa yang tidak dia ketahui, membahas apa yang bukan pada bidangnya, sedangkan yang diriwayatkan tersebut adalah hadis daif, Oleh karena itu ini menunjukkan atas kebatilan metode ini ini untuk dijadikan pegangan dan kebenarannya."<sup>69</sup>

Menjadikan penghitungan jumlah tahun adalah hal yang tidak bermanfaat disebabkan kebodohan dan bukanlah metode yang islami, dan tidak dapat dibenarkan sebagai maksud dan tujuan Ilahi yang Allah turunkan kitab-Nya untuk petunjuk pada syariat-Nya, dan Hidayah-nya. Namun ini lebih mendekati ilmu sihir. Sebagaimana yang Ibnu Hajar Al-'Asqalânî ﷺ (w 852 H) jelaskan:

الْحُمْلُ عَلَى ذَلِكَ مِنْ هَذِهِ الْحَيْثِيَّةِ بَاطِلٌ، وَقَدْ ثَبَتَ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ الرَّجْزُ عَنْ عَدِّ (أَبِي جَادٍ)، وَالْإِشَارَةَ إِلَى أَنَّ ذَلِكَ مِنْ جُمَّلَةِ السِّحْرِ، وَلَيْسَ ذَلِكَ بِبَعِيدٍ، فَإِنَّهُ لَا أَصْلَ لَهُ فِي الشَّرِيعَةِ

"Menjadikannya (hitungan huruf dan bilangan) dalam konteks ini adalah sebuah kebatilan, ma karena telah ditetapkan riwayat dari Ibnu 'Abbâs berupa teguran tentang ilmu perhitungan (Abjad), dan menunjukkan bahwa hal tersebut termasuk kategori sihir,

<sup>68</sup> At Thabari, Muhammad bin Jarir bin Yazid Abu Ja'far, *Jami'ul Bayan 'an Ta'wili Aayil Qur'an*, Cet. Dari Hijr lit Tiba'ah wan Nasyr, 2008, 1/68.

<sup>69</sup> Ibnu Katsîr, Abul Fida Imaduddin Ismail bin 'Umar bin Katsir bin Dhow bin Dir'u Al-Qurasyi Al Bashri Ad Dimasyqi, *Tafsirul Qur'anil 'Adzim...*, 1/39.

dan itu tidaklah jauh (dengan riwayat daif yang telah disebutkan di atas), karena hal tersebut tidak ada asal-usulnya sama sekali di dalam syariat Islam."<sup>70</sup>

Ibnu Hajar Al-'Asqalânî (w 852 H) mengarahkan kepada hadis yang diriwayatkan oleh Ibnu 'Abbâs (w 68 H) berkata: Rasulullah ﷺ bersabda:

حَدَّثَنَا الْحُسَيْنُ بْنُ إِسْحَاقَ التُّسْتَرِيُّ ، ثنا خَالِدُ بْنُ يَزِيدَ الْعُمَرِيُّ ، ثنا مُحَمَّدُ بْنُ مُسْلِمٍ ، ثنا إِبْرَاهِيمُ بْنُ مَيْسَرَةَ ، عَنْ طَاوُسٍ ، عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: رَبُّ مُعَلِّمِ حُرُوفِ أَبِي جَادٍ، دَارِسٌ فِي النَّجُومِ لَيْسَ لَهُ عِنْدَ اللَّهِ خَلَاقٌ يَوْمَ الْقِيَامَةِ

"Telah menceritakan kepada kami Al-Husain bin Ishak Al-Tustari, telah menceritakan kepada kami Khâlid bin Yazîd Al-'Umarî, telah menceritakan kepada kami Muhammad bin Muslim, telah menceritakan kepada kami Ibrahim bin Maysarah, dari Thâwûs, dari Ibnu 'Abbâs (w 68 H) berkata, Rasulullah ﷺ telah bersabda: "Betapa banyak orang yang mengajarkan huruf abjad, (adalah orang yang) belajar ilmu ramalan bintang tidak ada baginya bagian (yang menyenangkan) dari Allah pada hari kiamat."<sup>71</sup>

Komentar yang paling tepat untuk pendapat ini adalah pendapat dan riwayat di atas bahwa huruf *muqattha'ah* sebagai tanda umur atau bilangan umur yang dapat dihitung menggunakan huruf *muqattha'ah* adalah *khurafât* Bani Israel dan sangat tidak mencerminkan akidah dan syariat kita alias bertentangan dengan hukum-hukum islam. Dan ini sangat tidak patut disebutkan dan diriwayatkan, terlebih lagi sanad asar di atas sangatlah lemah karena ada rawi yang *matrûk* bahkan *muttâham bi al-wahd'* atau *waddhâ'*. Pendapat yang tepat adalah huruf *muqattha'ah* ini bukanlah tanda umur atau hitungan umur umat islam, namun huruf *muqattha'ah* memiliki makna bermacam-macam secara terperinci pada tiap hurufnya.

## J. Huruf *Muqattha'ah* Sebagai Huruf Awal Nama-nama Allah ﷻ

Sebagian ada yang berpendapat bahwa huruf *muqattha'ah* ini

<sup>70</sup> Ibnu Hajar, Abul Fadhl Syihabuddin Ahmad bin Ali bin Muhammad Al Kannani Al Asqalani, *Fathul Bari Syarh Shohihil Bukhori*, Cet. Al Mathba'ah As Salafiyyah wa Maktabatuha - Cairo, 2015, 11/351.

<sup>71</sup> At Thabrani, Abul Qasim Sulaiman bin Ahmad bin Ayyub bin Muthoir Al Lakhmi As Syami, *Al Mu'jam Al Kabir*, Cet. Maktabah Ibnu Taimiyah, 2008,11/41. Al-Suyûthî, Jalaludin Abdurrahman bin Abu Bakar bin Muhammad bin Sabiquddin Al Khudhoiri, *Ad Durrul Mantsur fit Tafsir Al Ma'tsur*, Cet. Darul Fikr, 2011, 3/331.

sebagai pembuka atau awalan dari Nama-nama Allah ﷻ, setiap satu huruf adalah awalan dari nama yang *mahdzûf* (terhapus) dari Nama-nama Allah ﷻ, huruf tersebut sebagai penunjuk kepada nama yang terhapus tersebut, contohnya dalam ﴿الْم﴾, *Alif* sebagai awalan Nama Allah ﷻ, *Lâm* sebagai awalan Nama-Nya *Lathîf*, *Mîm* sebagai awalan Nama-Nya *Majîd*,<sup>72</sup> dan seterusnya.

Beberapa pandangan dari ulama dan sahabat Ibnu ‘Abbâs ﷻ (w 68 H) yang menguatkan pendapat ini di antaranya adalah:

عَنْ سَعِيدِ بْنِ جُبَيْرٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا فِي قَوْلِهِ عَزَّ وَجَلَّ: " ﴿كَهَيْعِص﴾ قَالَ: كَافٌ مِنْ كَرِيمٍ، وَهَا مِنْ هَادٍ، وَيَا مِنْ حَكِيمٍ، وَعَيْنٌ مِنْ عَلِيمٍ، وَصَادٌ مِنْ صَادِقٍ " <sup>٧٣</sup>  
 “Diriwayatkan dari Sa’îd bin Jubair dari Ibnu ‘Abbâs tentang firman Allah ﷻ: ﴿كَهَيْعِص﴾ Beliau (‘Abdullâh bin ‘Abbâs) berkata: *Kâf* dari *Karîm* (Yang Maha Mulia), *Hâ* dari *Hâdî* (Yang Maha Memberi Petunjuk), *Yâ* dari *Hakîm* (Yang Maha Bijaksana), *‘Ain* dari *‘Alîm* (Yang Maha Mengetahui), dan *Shâd* dari *Shâdiq* (Yang Maha Benar).

Riwayat Ibnu ‘Abbâs ﷻ (w 68 H) lainnya menyebutkan:

عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا فِي قَوْلِهِ عَزَّ وَجَلَّ: " ﴿كَهَيْعِص﴾ قَالَ: كَافٌ هَادٍ أَمِينٌ عَزِيزٌ صَادِقٌ " <sup>٧٤</sup>

“Diriwayatkan dari Ibnu ‘Abbâs tentang firman Allah ﷻ: ﴿كَهَيْعِص﴾ Beliau (‘Abdullâh bin ‘Abbâs) berkata: *Kâf*, *Hâdîn* (Yang Maha Memberi Petunjuk), *Amîn* (Yang Maha Dipercaya), *Azîz* (Yang Maha Mulia), *Shâdiq* (Yang Maha Benar).”

Pendapat ini juga termasuk dalam apa yang diriwayatkan oleh ‘Abdullâh bin ‘Abbâs ﷻ (w 68 H) dan juga ‘Abdullâh bin Masud (w 32 H) ﷻ bahwasannya huruf *muqattha’ah* ini adalah Nama Allah Yang

<sup>72</sup> Ibnu ‘Abbas, ‘Abdullâh bin ‘Abbâs bin Abdul Muttholib Al Hasyimi, *Tanwirul Miqbas min Tafsiri Ibni Abbas*, Cet. Darul Kutub Al Ilmiyyah – Beirut, 1992, hal. 3.

<sup>73</sup> Al Hakim, Muhammad bin Abdullah bin Hamduyah bin Nu’aim Ad Dhobbi An Naisaburi, *Al Mustadrok ‘Alas Shohihain*, Cet. Darul Kutub Al Ilmiyyah – Beirut, 2002, 2/103. Beliau mengatakan: Ini hadis sahih isnadnya dan tidak dikeluarkan oleh keduanya (Bukhari dan Muslim).

<sup>74</sup> Al Baghowi, Abu Muhammad Al Husain bin Mas’ud, *Ma’alimut Tanzil*, Cet. Dar Toyyibah, 1989, 1/44.

Agung.<sup>75</sup>

Huruf ini adalah sebagian dari Nama-nama Allah ﷻ, sebagian diketahui cara penyusunannya, dan sebagian yang lain tidak diketahui. Sebagaimana yang diucapkan oleh Ibnu ‘Abbâs (w 68 H) ﷺ:

عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّهُ قَالَ: " (الر) وَ (ح) وَ (ن): الرَّحْمَنُ مُفْرَقَةٌ <sup>٧٦</sup>"  
 “Diriwayatkan dari Ibnu ‘Abbâs ﷺ Beliau (‘Abdullâh bin ‘Abbâs) berkata: (الر) dan (ح) dan (ن) adalah (الرحمن) (Yang Maha Pengasih) yang dipisah”

Pendapat Al-Râzi (w 606 H) ﷺ, dan Abû Hayyân (w 745 H) ﷺ dari Sa’îd bin Jubair ﷺ (w 95 H) tentang firman Allah ﷻ: (الر ، ح ، ن) adalah kumpulan (الرحمن) ﷻ, tapi belum diketahui bagaimana penyusunan sisa huruf *muqattha’ah* lainnya.<sup>77</sup>

Terdapat beberapa hadis yang dapat menguatkan pendapat ini yaitu:

حَدَّثَنَا عَمْرُو بْنُ رَافِعٍ قَالَ: حَدَّثَنَا مَرْوَانُ بْنُ مُعَاوِيَةَ قَالَ: حَدَّثَنَا يَزِيدُ بْنُ زِيَادٍ ، عَنْ الزُّهْرِيِّ ، عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيْبِ ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ-: مَنْ أَعَانَ عَلَى قَتْلِ مُؤْمِنٍ بِشَطْرِ كَلِمَةٍ لَقِيَ اللَّهَ - عَزَّ وَجَلَّ - مَكْتُوبٌ بَيْنَ عَيْنَيْهِ:  
 آيسٌ مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ <sup>٧٨</sup>

“Telah menceritakan kepada kami ‘Amru bin Rofi’ telah berkata; telah menceritakan kepada kami Marwan bin Mu’âwiyah telah berkata; telah menceritakan kepada kami Yazin bin Ziyad; dari Al-Zuhrî; dari Sa’îd bin Al-Musayyib; dari Abû Hurairah ﷺ beliau berkata: “Rasulullah ﷺ bersabda: “Barangsiapa yang membantu membunuh seorang mukmin walau hanya dengan sebagian kata (tidak lengkap satu kata) maka dia

<sup>75</sup> Al-Thabari, *Jami’ul Bayan ‘an Ta’wili Ayil Qur’an...*, 1/67. Al-Suyûthî, Jalaluddin Abdurrahman bin Abu Bakar bin Muhammad bin Sabiquddin Al Khudhoiri, *Ad Durrul Mantsur*, Cet. Darul Fikr, 2018, 1/54. Al-Suyûthî, *Al-Itqân fî ‘Ulûm Al-Qur’an...*, 3/24. Imam Al-Suyûthî menghukumi asar ini adalah sahih.

<sup>76</sup> Ibnu Abi Hatim, Abdurrahman bin Muhammad bin Idris Al-Râzî, *Tafsirul Qur’anil ‘Adzim...*, 1/32. Al-Suyûthî, *Al-Itqân fî ‘Ulûm Al-Qur’an...*, 3/21.

<sup>77</sup> Al-Râzî, *Mafatihul Khoib...*, 2/252. Abu Hayyân, *Al Bahrul Muhith fit Tafsir...*, 1/156.

<sup>78</sup> HR. Ibnu Majah, *As Sunan*, 2/874. Al Baihaqi, *Syu’abul Iman*, 4/346. Abu Nu’aim, *Tarikh Ashbahan*, 1/188.

akan bertemu Allah ﷻ (pada hari kiamat dalam keadaan) ditulis di antara kedua matanya: “Terputus dari Rahmat Allah.”

Riwayat lain dari ‘Abdullâh bin ‘Abbâs ﷺ (w 68 H) juga menyatakan:

حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ الْعَزِيزِ ، ثنا عَبْدُ الْعَقَّارِ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ الْمُؤَصِّلِيُّ ، ثنا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ خِرَاشٍ ، عَنِ الْعَوَّامِ بْنِ حَوْشَبٍ ، عَنْ مُجَاهِدٍ ، عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا ، قَالَ : قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : مَنْ شَرِكَ فِي دَمٍ حَرَامٍ بِشَطْرِ كَلِمَةٍ جَاءَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مَكْتُوبٌ بَيْنَ عَيْنَيْهِ آيسٌ مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ <sup>٧٩</sup>

“Telah menceritakan kepada kami ‘Ali bin Abdil ‘Azîz, telah menceritakan kepada kami Abdul Ghaffâr bin ‘Abdullâh Al-Mûshilî, telah menceritakan kepada kami ‘Abdullâh bin Khirâsy, dari Al-Awwâm bin Hawsyab, dari Mujâhid, dari Ibnu ‘Abbâs ﷺ telah berkata: Rasulullah ﷺ bersabda: “Barangsiapa yang bekerja sama dalam darah (pembunuhan) yang haram dengan sebagian (ucapan) kata, (maka) dia datang pada hari kiamat (dalam keadaan) tertulis diantara kedua matanya: “Terputus dari Rahmat Allah”

Riwayat Imam Sufyân bin ‘Uyainah (w 198 H) ﷺ:

قَالَ سُفْيَانُ بْنُ عُيَيْنَةَ: "هُوَ أَنْ يَقُولَ: أَقْ، يَعْنِي: لَا يَمُّ كَلِمَةً (أُقْتُلُ)" <sup>٨٠</sup>

“Imam Sufyân bin ‘Uyainah berkata: “Maksudnya adalah mengatakan: Bu, yaitu tidak lengkap satu kata (Bunuh).”

Komentar yang tepat dan dapat disimpulkan adalah, telah ditetapkan bahwa orang arab sejak dulu menggunakan sebuah ucapan mereka dengan sebuah huruf yang ditujukan kepada sebuah makna (tertentu), maka pendapat ini adalah pendapat yang kuat dan unggul.<sup>81</sup> Namun itu berlaku untuk beberapa huruf seperti الم atau الر atau ن dan lainnya yang bisa digabungkan menjadi الرحمن namun tidak berlaku untuk beberapa huruf yang lain seperti طه. Wallâhu A’lamu bi Al-Shawâb.

<sup>79</sup> At Thabrani, Abul Qasim Sulaiman bin Ahmad bin Ayyub bin Muthoir Al Lakhmi As Syami, *Al Mu’jam Al Kabir*, Cet. Maktabah Ibnu Taimiyah, 2008, 11/79.

<sup>80</sup> Ibnu Katsîr, Ismail bin ‘Umar bin Katsir Al Bashri Ad Dimasyqi, *Tafsirul Qur’ani Adzim*..., 1/38.

<sup>81</sup> Tafsir At Thabari, 1/70. As Sam’ani, 1/41. Al Baghowi, 1/44. Ibnu ‘Athiyah, 1/82. Ibnu Jauzi, 1/21. Al Qurthubi, hal. 155.



## K. Huruf *Muqattha'ah* Adalah Nama-nama Al-Qur'an

Berikut ini adalah pendapat bahwa huruf *muqattha'ah* ini sebagai nama Al-Qur'an. Di antara para ulama yang berpendapat demikian adalah Imam Al-Thabari (w 310 H) رحمه الله dan Imam Ibnu Katsir (w 774 H) رحمه الله, beliau berdua berpendapat bahwa huruf *muqattha'ah* terdapat ayat setelahnya, maka yang paling cepat dipahami seketika maknanya adalah Al-Qur'an karena berhubungan dengan ayat setelahnya. Berikut penjelasan Imam Ibnu Katsir (w 774 H) رحمه الله:

فَإِنَّهُ يَبْعُدُ أَنْ يَكُونَ: ﴿المص﴾ إِسْمًا لِلْقُرْآنِ كُلِّهِ، لِأَنَّ الْمُتَبَادِرُ إِلَى فَهْمِ سَامِعٍ<sup>82</sup>

“Telah jelas bahwa: ﴿المص﴾ adalah nama untuk Al-Qur'an seluruhnya, karena yang bisa langsung dipahami oleh orang yang mendengar.”

Imam Ibnu Jarir Al-Thabari رحمه الله (w 310 H) juga menjelaskan:

هِيَ أَسْمَاءٌ لِكُلِّ الْقُرْآنِ، لَا لِلسُّورَةِ الَّتِي هِيَ قِطْعَةٌ مِنَ الْقُرْآنِ، فَ ﴿الم﴾ (١) ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ﴿ [البقرة: ١، ٢] عَلَى مَعْنَى الْقَسَمِ، كَأَنَّهُ قَالَ: وَالْقُرْآنِ هَذَا الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ<sup>83</sup>

“(Huruf *Muqattha'ah*) Itu adalah nama-nama keseluruhan Al-Qur'an, bukan nama-nama surat, itu bagian dari Al-Qur'an, maka “Alif Lâm Mîm (1) Kitab itu tidak ada keraguan di dalamnya petunjuk bagi orang-orang yang bertakwa” [Al-Baqarah/2:1,2] bermakna sumpah, seakan-akan Dia (Allah ﷻ) berfirman: “Dan Al-Qur'an Kitab itu tidak ada keraguan di dalamnya petunjuk bagi orang-orang yang bertakwa.”

Komentar yang tepat yang dapat penulis simpulkan dari pendapat ini adalah, memang benar beberapa huruf *muqattha'ah* adalah nama bagi Al-Qur'an seperti الم karena kesinambungan dan munasabah dengan ayat setelahnya sangat jelas seperti ذلك الكتاب لا ريب فيه, ya itu sangat jelas sekali dalam lafaz ذلك الكتاب yang menunjukkan kepada Al-Qur'an. Namun beberapa makna huruf *muqattha'ah* lainnya memiliki makna lain yang bukan sebagai nama Al-Qur'an seperti يس atau huruf *muqattha'ah* lainnya baik itu maknanya adalah nama Nabi Muhammad ﷺ atau bisa jadi bermakna lainnya. Intinya hal ini berlaku untuk beberapa huruf *muqattha'ah* namun tidak berlaku untuk beberapa huruf *muqattha'ah*

<sup>82</sup> Ibnu Katsir, Ismail bin 'Umar bin Katsir Al Bashri Ad Dimasyqi, *Tafsirul Qur'anil Adzim*..., 1/37.

<sup>83</sup> At Thabari, Muhammad bin Jarir bin Yazid Abu Ja'far, *Jami'ul Bayan 'an Ta'wili Aayil Qur'an*, Cet. Dari Hijr lit Tiba'ah wan Nasyr, 2008, 1/69.

lainnya. Jadi sifatnya adalah *tafshili*.

#### L. Huruf *Muqattha'ah* Diturunkan untuk Mengejutkan Orang Musyrik Agar Mendengarkan Al-Qur'an

Berikut ini adalah pendapat bahwa huruf *muqattha'ah* ini diturunkan untuk mengejutkan dan menurunkan derajat jiwa kaum musyrik secara berangsur-angsur agar mereka merasa terkejut dan membuka pendengaran mereka akhirnya mereka mendengarkan Al-Qur'an setelahnya maka wajiblah mereka menerima hujah kelak di hari kiamat, maksudnya yaitu huruf tersebut tidak mempunyai makna dalam penempatannya, didahulukan dalam ucapan (penempatannya di awal surat) bertujuan untuk mengosongkan pikiran, mengalihkan perhatian, agar pikiran memperhatikan, dan mendengar, agar mentadaburi dan memahami nasehat yang ada setelahnya.<sup>84</sup>

Para ulama yang memegang pendapat ini adalah Al-Râzi<sup>85</sup> (w 606 H) ﷺ dan Al-Zarqânî (w 1367 H) ﷺ<sup>86</sup>. Peringatan ini untuk Nabi ﷺ, untuk orang-orang beriman, dan untuk orang-orang musyrik. Peringatan untuk Nabi ﷺ dalam hal ini, boleh jadi Allah ﷻ mengetahui dalam beberapa kondisi Rasulullah ﷺ disibukkan oleh kegiatan di alam manusia, lalu Allah ﷻ memerintahkan Malaikat Jibril untuk mengatakan ketika menurunkan firman-Nya kepada Beliau ﷺ: *الم ، الر ، حم* agar Rasulullah ﷺ mendengar suara Malaikat Jibril dan tertuju padanya.

Bahasa arab biasanya menggunakan kata-kata dalam peringatan seperti *ألا ، أما* karena keduanya merupakan termasuk kategori lafaz yang dikenal orang dalam perkataan mereka, sedangkan Al-Qur'an adalah perkataan yang tidak menyerupai perkataan apapun, maka sangat pantas jika di dalamnya terdapat lafaz *tanbîh* (peringatan) yang tak terikat (dengan perkataan manusia umumnya) agar lebih mengena dalam pendengaran.<sup>87</sup>

Hal yang seperti ini juga sebagai peringatan untuk orang-orang yang beriman agar memperhatikan Al-Qur'an ketika mereka dalam keadaan yang lalai dan senda gurau. Sedangkan untuk orang musyrik,

<sup>84</sup> Abu Hayyân, *Al Bahrul Muhith fit Tafsir...*, 1/157. Ibnu 'Athiyyah, *Al Muharror Al Wajiz fit Tafsiril Kitabil 'Aziz...*, 1/82, Al-Thabari, *Jami'ul Bayan 'an Ta'wili Ayil Qur'an...*, 1/69.

<sup>85</sup> Al-Râzi, *Mafatihul Khoib...*, 2/8.

<sup>86</sup> Al-Zarqânî, Muhammad Abdul Adzim, *Manahil Al-'Irfân fi 'Ulûm Al-Qur'an*, Cet. Matba'ah Isa al Baabi Al Halabi wa Syurokaauh, 1943, 1/230.

<sup>87</sup> Al-Suyûthî, *Al-Itqân fi 'Ulûm Al-Qur'an...*, 3/27.

Allah ﷻ telah menjelaskan di dalam Al-Qur'an tentang tindakan mereka yang selalu menghidar dan melarikan diri setiap dibacakan Al-Qur'an kepada mereka, sebagaimana firman Allah ﷻ QS. Fusshilat: 26:

وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَسْمَعُوا لِهَذَا الْقُرْآنِ وَالْغَوَا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَعْلَمُونَ

"Janganlah kamu mendengar dengan sungguh-sungguh akan Al-Qur'an ini dan buatlah hiruk-pikuk terhadapnya, supaya kamu dapat mengalahkan mereka".

Rasulullah ﷺ ketika berbicara pada awal surat ini (huruf *muqattha'ah*) mereka tidak memahami apapun apa yang ada di dalamnya, sedangkan manusia itu sangat tertarik dengan hal yang tak diketahuinya, lalu mereka tertuju kepada Al-Qur'an, memikirkan, menadaburi ayat *muqattha'ah* serta mendalaminya berharap mendapatkan sebuah kata yang dapat mentafsirkan hal yang belum jelas dan menjelaskan permasalahan tersebut, akhirnya itu menjadi perantara yang menjadikan mereka memperhatikan Al-Qur'an, menadaburi dalam mendalaminya serta huruf *muqattha'ah* nya, maka Allah ﷻ menurunkan susunan (huruf *muqattha'ah*) yang sangat memukau ini untuk mengejutkan mereka yang menjadikan mereka memperhatikannya, perhatian mereka kepadanya menyebabkan perhatian mereka kepada (ayat) setelahnya, maka lembutlah hati (mereka) dan lunaklah lidah (ucapan) mereka, dan ditekankan bahwa huruf ini hanya ada pada awal setiap surat.<sup>88</sup>

Al-Fakhr Al-Râzi (w 606 H) ﷺ berpendapat:

إِنَّ الْحَكِيمَ إِذَا خَاطَبَ مَنْ يَكُونُ مَحَلَّ الْعَفْلَةِ أَوْ مَنْ يَكُونُ مَشْغُولَ الْبَالِ يُقَدِّمُ عَلَى الْكَلَامِ الْمُقْصُودِ شَيْئًا غَيْرَهُ لِيَلْتَفِتَ الْمُخَاطَبُ بِسَبَبِهِ إِلَيْهِ، وَيَقْبَلُ بِقَلْبِهِ عَلَيْهِ، ثُمَّ يَشْرَعُ فِي الْمَقْصُودِ، فَقَدْ يَكُونُ ذَلِكَ الْمُقَدِّمُ كَلَامًا لَهُ مَعْنَى مَفْهُومٌ كَقَوْلِ الْقَائِلِ اسْمِعْ، وَقَدْ يَكُونُ ذَلِكَ الْمُقَدِّمُ عَلَى الْمَقْصُودِ صَوْتًا غَيْرَ مَفْهُومٍ كَمَنْ يُصَفِّرُ حَلْفَ إِنْسَانٍ لِيَلْتَفِتَ إِلَيْهِ وَقَدْ يَكُونُ ذَلِكَ الصَّوْتُ بِغَيْرِ الْقَمِّ كَمَا يُصَفِّقُ الْإِنْسَانُ بِيَدَيْهِ لِيَقْبَلَ السَّمْعَ عَلَيْهِ، ثُمَّ إِنَّ مَوْجِعَ الْعَفْلَةِ كُلَّمَا كَانَ أَمَّ وَالْكَلامُ الْمُقْصُودُ كَانَ أَهْمًا كَانَ الْمُقَدِّمُ عَلَى الْمَقْصُودِ أَكْثَرُ، فَاخْتَارَ الْحَكِيمُ أَنْ يُقَدِّمَ عَلَى الْكَلَامِ الْمُقْصُودِ حُرُوفًا هِيَ كَالْمَنْبَهَاتِ، ثُمَّ إِنَّ تِلْكَ الْحُرُوفَ إِذَا لَمْ تَكُنْ بِحَيْثُ يَفْهَمُ مَعْنَاهَا تَكُونُ أَمَّ فِي إِفَادَةِ الْمَقْصُودِ الَّذِي هُوَ التَّنْبِيهُ مِنْ تَقْدِيمِ الْحُرُوفِ الَّتِي لَهَا مَعْنَى لِأَنَّ تَقْدِيمَ الْحُرُوفِ إِذَا كَانَ لِإِقْبَالِ السَّمْعِ عَلَى الْمُتَكَلِّمِ إِسْمَاعٌ مَا بَعْدَ ذَلِكَ، فَإِذَا كَانَ ذَلِكَ الْمُقَدِّمُ كَلَامًا مَنْظُومًا وَقَوْلًا مَفْهُومًا فَإِذَا سَمِعَهُ السَّمْعُ رُبَّمَا يَظُنُّ أَنَّهُ كُلُّ الْمَقْصُودِ وَلَا

<sup>88</sup> Al-Nuhhâs, *Ma'anil Qur'an...*, 1/76. Al-Suyûthî, *Al-Itqân fî 'Ulûm Al-Qur'an...*, 3/27. Al-Râzî, *Mafatihul Ghoib...*, 2/254. Al-Syaukani, Muhammad bin Ali bin Muhammad bin Abdullah, *Fathul Qodir (Tafsir As Syaukani)*, Cet. Darul Ma'rifah, 2013, 1/29.

كَلَامَ لَهُ بَعْدَ ذَلِكَ فَيَقْطَعُ الْإِلْتِمَاتِ عَنْهُ، أَمَا إِذَا سَمِعَ مِنْهُ صَوْتًا بِلَا مَعْنَى يُقْبَلُ عَلَيْهِ وَلَا يَقْطَعُ نَظْرَهُ عَنْهُ مَا لَمْ يَسْمَعْ غَيْرَهُ لِجُزْمِهِ بِأَنَّ مَا سَمِعَهُ لَيْسَ هُوَ الْمَقْصُودُ، فَإِذَا نَزَّحَ تَقْدِيمُ الْحُرُوفِ الَّتِي لَا مَعْنَى لَهَا فِي الْوَضْعِ عَلَى الْكَلَامِ الْمَقْصُودِ فِيهِ حِكْمَةٌ بِالْعَمَلِ<sup>89</sup>

*“Sesungguhnya jika Sang Maha Bijaksana berbicara kepada orang yang lalai atau sibuk, Allah akan mendahulukan percakapan lain (pembuka) ketika di awal agar orang tersebut mengalihkan perhatiannya kepada-Nya, dan menerima-Nya dengan senang hati, lalu menyatakan tujuan-Nya, terkadang pembuka percakapan itu memiliki makna yang bisa dipahami seperti perkataan seseorang "Dengarkanlah", terkadang pembukaan (percakapan) itu dengan suara yang tak bisa dipahami seperti orang yang bersiul di belakang orang lain agar menoleh kepadanya, terkadang suaranya tidak menggunakan mulut seperti menepuk kedua tangan agar yang mendengar menoleh padanya, kemudian dalam keadaan lalai karena inti pembicaraan itu penting maka didahulukanlah pembuka (percakapan) tersebut, oleh karena itu Sang Maha Bijaksana mendahulukan huruf sebagai peringatan (penarik perhatian) sebelum tujuan pembicaraan seperti pengingat, apalagi huruf tersebut jika belum begitu dipahami maknanya harus dilengkapi manfaat yang dimaksud, yaitu pengingat untuk memberikan huruf yang memiliki makna agar penyampaian huruf dapat diterima pendengar oleh pembicara, jika perkataan di awal adalah perkataan tertata rapi dan dapat dipahami lalu didengar oleh pendengar maka bisa jadi dia mengira bahwa itu semua disengaja (agar didengar) dan dia tidak memiliki kata-kata lagi setelah itu dan si pendengar akan mengacuhkan perhatiannya dari pembicara, tapi jika pendengar mendengar sesuatu yang tak memiliki arti, maka si pendengar akan memperhatikannya dan matanya tidak akan berpaling darinya selama tidak ada orang lain yang mendengar pernyataannya, bahwa apa yang dia dengar bukanlah yang dimaksudkan, jadi mengedepankan huruf yang tidak memiliki arti dalam situasi pada ucapan yang dimaksud terdapat hikmah kebijaksanaan yang luar biasa.”*

Beberapa ulama mendaikkan pendapat ini karena tidak bersandarkan kepada alasan yang jelas dan petunjuk yang menguatkannya, seandainya maksud dari huruf ini untuk peringatan atau untuk menarik perhatian orang yang lalai maka seharusnya lebih utama jika huruf ini digunakan pada setiap pembukaan awal surat di setiap surat di Al-Qur’an, karena tidak ada alasan untuk mengkhususkan satu surat dengan surat lainnya, lalu sesungguhnya bangsa Arab tidak membutuhkan orang yang membangunkan mereka dari kelalaian mereka sendiri. Hal itu karena Rasulullah ﷺ datang kepada mereka dengan sebuah Kitab untuk keperluan ibadah mereka dan menjelaskan kebodohan tahayul mereka, maka cukuplah dengan hal tersebut menjadi sesuatu yang membekas di telinga mereka, lebih dari itu struktur bahasa di dalam Al-Qur’an dan susunan kata didalamnya sangat menarik perhatian dan pendengaran mereka bahkan sangat menakjubkan bagi mereka, bagaimana tidak, mereka saja sangat mendengarkan Al-Qur’an bahkan Al-Qur’an itu sendiri sangat memengaruhi diri mereka meskipun mereka tidak mengimani Al-Qur’an, sebagaimana penjelasan Imam Ibnu Katsîr (w 774 H) ﷺ.

<sup>89</sup> Al-Râzî, *Mafatihul Khoib...*, 13/27.

Komentar yang tepat dari penulis untuk pendapat ini adalah memang benar beberapa huruf *muqattha'ah* untuk mengejutkan orang musyrik agar mendengarkan Al-Qur'an, namun itu hanya berlaku untuk surat-surat yang turun di Mekah Ketika Rasulullah ﷺ belum hijrah ke Madinah seperti surat Maryam, Al-'Ankabût, Al-Rûm, dan lainnya. Namun tidak berlaku untuk surat yang turun setelah Rasulullah ﷺ hijrah ke Madinah seperti surat Al-Baqarah. Jadi ini tidak dapat dipukul rata untuk seluruh surat yang di dalamnya terdapat huruf *muqattha'ah*.



#### **BAB IV**

### **PERSPEKTIF INTERTEKSTUALITAS DALAM MENAFSIRKAN HURUF *MUQATTHA'AH***

Intertekstualitas merupakan proses linguistik dan proses nalar. Dengan kata lain, intertekstualitas merupakan pelintasan tanda dari suatu sistem tanda ke sistem tanda yang lain. Kristeva (1941 M) juga menggunakan istilah transposisi untuk menjelaskan pelintasan ini. Pelintasan ini selanjutnya bertemu dengan sistem lain yang dalam wataknya dapat saling mengukuhkan atau bahkan sebaliknya. Dalam transposisi menuju sistem pertandaan baru tersebut, bisa saja sistem pertandaan baru itu menggunakan material sama atau meminjam dari sumber-sumber yang berbeda.<sup>1</sup>

Teks atau ayat yang ditempatkan dalam kerangka intertekstual tidak hanya dihubung-hubungkan sebagai teks atau ayat yang memiliki persamaan genre. Intertekstualitas juga memberikan kemungkinan yang seluas-luasnya bagi peneliti untuk menemukan hipogram, yaitu sumber yang menjadi latar belakang kelahiran sumber berikutnya. Hipogram menjadi unsur cerita (baik berupa ide, kalimat, ungkapan, peristiwa dan lain-lain) yang terdapat dalam suatu sumber pendahulu, kemudian muncul pula pada sumber yang dipengaruhinya.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Yasraf Amir Piliang, *Hipersemiotika: Tafsir Cultural Studies Atas Matinya Makna*, ed. Alfathri Adlin (Yogyakarta: Jalasutra, 2003). hal. 136.

<sup>2</sup> Setya Yuwana Sudikan, *Metode Penelitian sastra Lisan* (Surabaya: Citra Wacana, 2001). hal. 118.

Beberapa poin penting yang menjadi landasan dalam penentuan Penafsiran huruf *muqattha'ah* dengan perspektif intertekstualitas di antaranya adalah kajian perspektif intertekstualitas dalam penafsiran huruf *muqattha'ah* Al-Qur'an yang akan dijelaskan melalui beberapa ayat yang akan dikategorikan berdasarkan tema serupa dengan dengan pendekatan intertekstualitas.

Huruf *muqattha'ah* terdapat dua pembagian dari segi letak hurufnya, yaitu: Ada delapan huruf (tanpa pengulangan) yang letaknya sebagai satu ayat mandiri, dan ada enam huruf (tanpa pengulangan) yang letaknya sebagai bagian dari satu ayat. Berikut penjelasan detailnya:

### A. Huruf *Muqattha'ah* Sebagai Satu Ayat Mandiri

Huruf *muqattha'ah* sebagai satu ayat mandiri di bawah ini hanya ada delapan huruf *muqattha'ah* (tanpa pengulangan), namun tidak semua huruf *muqattha'ah* menjadi satu ayat mandiri, akan tetapi terdapat beberapa huruf *muqattha'ah* yang tergabung menjadi bagian satu ayat yang akan dijelaskan pada bagian lainnya. Berikut penjelasan detail delapan huruf *muqattha'ah* (tanpa pengulangan) sebagai satu ayat mandiri:

#### 1. *Alif Lâm Mîm*

Huruf *Muqattha'ah Alif, Lâm, dan Mîm* dapat ditafsirkan dengan beberapa versi penafsiran. Multitafsir ini dipicu oleh perbedaan makna yang dikaitkan dengan penafsiran huruf *Alif, Lâm, dan Mîm* yang terdapat pada firman Allah ﷻ pada 6 surat yaitu: Surat Al-Baqarah/2:1, Surat Âli 'Imrân/3:1, Surat Al-Ankabût/29:1, Surat Al-Rûm/30:1, Surat Luqmân/31:1, Surat Al-Sajdah/32:1 sebagai berikut:

آلَمْ

“*Alif Lâm Mîm*”.

Teka-teki dalam huruf *muqattha'ah Alif Lâm Mîm* ini menunjukkan bahwa beberapa interpretasi menyatakan huruf *Alif Lâm Mîm* dalam ayat ini tidak hanya berarti satu makna tetapi banyak makna dan penafsiran. Dengan demikian, tujuannya untuk menentukan makna di balik kata ini dengan mengandalkan tingkat penafsiran global Al-Qur'an. Analisis ini didukung oleh gagasan bahwa ada sumber lain, di mana kata yang sama disebutkan dapat menjadi interpretasi lain atau dasar teks.<sup>3</sup> Ini memberi petunjuk kepada para mufasir untuk mencari

<sup>3</sup> Walter Kintsch dan Teun A. van Dijk, “Toward A Model of Text Comprehension and Production,” dalam Jurnal *Psychological Review* 85, no. 5 (1978): 363–394. hal. 85



tahu makna yang dimaksud. Studi ini merekomendasikan untuk mengadopsi makna menggunakan intertekstualitas dalam penafsiran Al-Qur'an untuk memahaminya dengan benar dan selalu berhati-hati karena mengingat ini adalah firman Allah ﷻ yang suci, agar tak ada kesalahan dan kekeliruan dalam penafsiran serta tetap sesuai dengan *manhaj* nabawi dan tidak keluar dari koridor ahlusunah.

Entri leksikal *Alif Lâm Mîm* yang secara zahir diterjemahkan dan ditafsirkan ke dalam bahasa Indonesia secara umum sebagai huruf *Alif Lâm Mîm* pertanda sebagai pembuka surat (*mafâtiḥ al-suwar*), dan beberapa penafsiran lain yang muncul berulang kali dalam hadis, asar, dan makna bahasa. Dan dapat pula diambil maknanya dari munasabah ayat, yaitu dari sambungan ayat setelahnya atau dalam satu ayat tersebut<sup>4</sup>, atau dari sumber lain seperti asar atau sumber lainnya. Pada bagian berikut, makna leksem ini diselidiki. Tabel berikut menunjukkan ayat-ayat di mana kata *Alif Lâm Mîm* disebutkan dalam Al-Qur'an, hadis, asar atau sumber lainnya. Tabel selanjutnya menunjukkan bagaimana para mufasir Islam memahami makna leksem ini yang akan dijelaskan pada tabel berikut ini.

Tabel 4.1. Terjemahan huruf *Alif Lâm Mîm* Per Surat

No.	Surat	Ayat	Terjemahan
1.	Al-Baqarah/2:1	آلَمْ	<i>Alif Lâm Mîm</i>
2.	Âli ‘Imrân/3:1	آلَمْ	<i>Alif Lâm Mîm</i>
3.	Al-Ankabût/29:1	آلَمْ	<i>Alif Lâm Mîm</i>
4.	Al-Rûm/30:1	آلَمْ	<i>Alif Lâm Mîm</i>
5.	Luqmân/31:1	آلَمْ	<i>Alif Lâm Mîm</i>
6.	Al-Sajdah/32:1	آلَمْ	<i>Alif Lâm Mîm</i>

Terjemahan *Alif Lâm Mîm* yang terdapat pada 6 surat di atas, maka oleh para mufasir makna yang berbeda diberikan pada leksem *Alif Lâm Mîm* ini. Tabel di bawah ini menunjukkan kemungkinan perbedaan interpretasi pada huruf *Alif Lâm Mîm* tersebut karena dihubungkan dengan munasabah ayat setelahnya.

<sup>4</sup> Abdel Rahman Mitib Altakhaineh, "Discourse Meanings: An Application of Intertextuality Perspective," *International Journal of Linguistics* 6, no. 2 (2014): 96–108. hal. 100.

Tabel 4.2. Terjemahan huruf *Alif Lâm Mîm* dengan ayat setelahnya

No.	Surat	Ayat	Terjemahan
1.	Al-Baqarah/2:1-2	<p>أَلَمْ ۙ ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ لَا رَيْبَ ۙ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ۙ</p>	<p>1. <i>Alif Lâm Mîm</i>. 2. Kitab (Al-Qur'an) ini tidak ada keraguan padanya; petunjuk bagi mereka yang bertakwa.</p>
2.	Âli 'Imrân/3:1-2	<p>أَلَمْ ۙ أَللَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْحَىُّ ٱلْقَيُّومُ ۙ</p>	<p>1. <i>Alif Lâm Mîm</i>. 2. Allah, tidak ada Tuhan (yang berhak disembah) melainkan Dia. Yang hidup kekal lagi terus menerus mengurus makhluk-Nya.</p>
3.	Al-Ankabût/29:1-2	<p>أَلَمْ ۙ أَحْسِبَ ٱلنَّٰسَ أَن يَتْرَكُوا أَن يَقُولُوا ۙ ءَامَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ ۙ</p>	<p>1. <i>Alif Lâm Mîm</i>. 2. Apakah manusia itu mengira bahwa mereka dibiarkan (saja) mengatakan: "Kami telah beriman", sedang mereka tidak diuji lagi?</p>
4.	Al-Rûm/30:1-2	<p>أَلَمْ ۙ غَلَبَتِ ٱلرُّومُ ۙ</p>	<p>1. <i>Alif Lâm Mîm</i>. 2. Telah dikalahkan bangsa Romawi,</p>
5.	Luqmân/31:1-2	<p>أَلَمْ ۙ تِلْكَ ءَايَاتُ ٱلْكِتَٰبِ ٱلْحَكِيمِ ۙ</p>	<p>1. <i>Alif Lâm Mîm</i>. 2. Inilah ayat-ayat Al Quran yang mengandung hikmat,</p>
6.	Al-Sajdah/32:1-2	<p>أَلَمْ ۙ تَنْزِيلُ ٱلْكِتَٰبِ لَا رَيْبَ ۙ فِيهِ مِن رَّبِّ ٱلْعَالَمِينَ ۙ</p>	<p>1. <i>Alif Lâm Mîm</i>. 2. Turunnya Al-Qur'an yang tidak ada keraguan di dalamnya, (adalah) dari Tuhan semesta alam.</p>

Munasabah keenam ayat di atas, jika dihubungkan antara huruf *muqattha'ah* pada ayat pertama dengan ayat kedua pada setiap ayat pada surat tersebut, maka dapat diambil kesimpulan sementara tentang makna yang paling cocok untuk menginterpretasikan huruf *muqattha'ah Alif Lâm Mîm* dapat bermakna Al-Qur'an. Namun dalam hal ini masih dibutuhkan beberapa faktor penguat lain untuk menarjih tafsir atau makna dari *Alif Lâm Mîm* menurut perspektif intertekstualitas agar tidak terlalu tergesa-gesa dalam penafsiran, bahkan para mufasir juga bergantung pada pengetahuan mereka masing-masing untuk menentukan makna yang dimaksudkan dari kata *Alif Lâm Mîm* tersebut. Selain itu, para mufasir memanfaatkan pemahaman mereka tentang makna kata ini berdasarkan konteks atau bahasa yang diwakili oleh makna *Alif Lâm Mîm* tersebut. Klaim ini paling baik ditunjukkan dalam terjemahan ayat yang diberikan berdasarkan interpretasi dengan intertekstualitas yang ada pada *mashâdir* berikut ini:

a. *Alif Lâm Mîm* bermakna Pembuka Al-Qur'an.

Beberapa pendapat para ulama yang berpegang bahwa *Alif Lâm Mîm* bermakna sebagai pembuka Al-Qur'an:

Pendapat Mujâhid bin Jabr ﷺ (w 103 H):

حَدَّثَنَا أَبِي، ثنا سُهَيْلُ بْنُ عُمَانَ، ثنا يَحْيَى بْنُ أَبِي زَائِدَةَ، قَالَ ابْنُ جُرَيْجٍ: قَالَ مُجَاهِدٌ: الْم قَالَ: هَذَا فَوَاتِحُ يَفْتَحُ اللَّهُ بِهَا الْقُرْآنَ، قَالَ قُلْتُ: الْم تَكُنُ تَقُلُ اسْمًا قَالَ: لَا°

“Ayah kami telah menceritakan kepadaku, Suhail bin ‘Utsmân telah menceritakan kepada kami, Yahya bin Abî Zâidah telah menceritakan kepada kami, telah berkata Ibnu Juraij: Telah berkata Mujâhid: *Alif Lâm Mîm* ini pembuka yang Allah membuka Al-Qur'an dengannya, telah berkata aku berkata: *Alif Lâm Mîm* menjadi nama? Dia berkata: Tidak.”

Pendapat Ibnu Juraij (w 150 H) ﷺ:

حَدَّثَنَا الْقَاسِمُ بْنُ الْحُسَيْنِ، قَالَ: حَدَّثَنَا الْحُسَيْنُ بْنُ دَاوُدَ، قَالَ: حَدَّثَنِي حَبَّاجٌ،

---

<sup>5</sup> Abdurrahman bin Muhammad bin Idris bin Abi Hatim Al-Razi, *Tafsir Ibnu Abi Hatim Al-Razi*, ed. As'ad Muhammad Al-Toyyib (Riyadh: Maktabah Nazzar Musthafa Al-Baz, 1997). hal. 2205, no. 10188.

عَنِ ابْنِ جُرَيْجٍ، قَالَ: " الْم اسْمٌ مِنْ أَسْمَاءِ الْقُرْآنِ ". وَقَالَ بَعْضُهُمْ: هُوَ فَوَاتِحُ  
يُفْتَحُ اللَّهُ بِهَا الْقُرْآنَ<sup>6</sup>

“Telah menceritakan kepada kami Al-Qâsim bin Al-Hasan, telah berkata: Telah menceritakan kepada kami Al-Husain bin Daud, telah berkata: Telah menceritakan kepadaku Hajjâj, dari Ibnu Juraij, telah berkata: Alif Lâm Mîm nama dari nama-nama Al-Qur’an. Dan lainnya telah berkata: Pembuka yang Allah membuka Al-Qur’an dengannya”

Catatan penting adalah riwayat di atas adalah *maqthū’* hanya sampai kepada tabiin. Namun tidak hanya satu tabiin yang berpendapat demikian, tapi beberapa *tsiqah* dari tabiin seperti Qatâdah (w 118 H), Mujâhid bin Jabr (w 103 H), dan lainnya.

b. *Alif Lâm Mîm* bermakna nama-nama surat.

Beberapa pendapat ulama yang berpegang bahwa *Alif Lâm Mîm* bermakna sebagai nama-nama surat:

Pendapat Abdurrahmân bin Zaid bin Aslam (w 182 H) (رحمه الله):

ومنهم من فسرها، واختلف هؤلاء في معناها، فقال عبد الرحمن بن زيد بن  
أسلم: إنما هي أسماء السور<sup>7</sup>

“Di antara mereka ada yang menafsirkannya, dan mereka berbeda pendapat di maknanya, maka telah berkata Abdurrahmân bin Zaid bin Aslam: Sesungguhnya dia nama-nama surat”

c. *Alif Lâm Mîm* bermakna Nama Allah Yang Agung.

Pendapat ulama yang memaknai sebagai nama-nama surat, diantaranya adalah pendapat Abdurrahmân bin Zaid bin Aslam (w 182 H) (رحمه الله):

حَدَّثَنِي يُونُسُ بْنُ عَبْدِ الْأَعْلَى، قَالَ: أَنْبَأَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ وَهْبٍ، قَالَ: سَأَلْتُ عَبْدَ  
الرَّحْمَنِ بْنَ زَيْدِ بْنِ أَسْلَمَ عَنْ قَوْلِ اللَّهِ: " الْم { ١ } ذَلِكَ الْكِتَابُ وَ الْم { ١ }

<sup>6</sup> Muhammad bin Jarir bin Yazid bin Katsir bin Ghalib al-Samali Al-Thabari, *Jâmi Al-Bayân ‘an Ta’Wili Áyi Al-Qur’ân* (Riyadh: Dâr Taiba, 1999), 1/204, hal. 99.

<sup>7</sup> Ismâil bin ‘Umar bin Katsir Al-Bashrî Al-Dimasyqî, *Tafsîr Al-Qur’ân Al-Adzîm* (Riyadh: Dâr Taiba, 1999). no. 13/4.

تَنْزِيلُ وَ الْمَر تِلْكَ، فَقَالَ: قَالَ أَبِي: إِنَّمَا هِيَ أَسْمَاءُ السُّورِ " . وَقَالَ بَعْضُهُمْ: هُوَ  
اسْمُ اللَّهِ الْأَعْظَمِ<sup>8</sup>

“Diceritakan kepada saya Yunus bin Abdul A’lâ, telah berkata: Telah mengabarkan kepada kami ‘Abdullâh bin Wahb, telah berkata: Saya telah bertanya pada Abdurrahmân bin Zaid bin Aslam dari firman Allah: Alif Lâh Mîm itu adalah kitab dan Alif Lâh Mîm diturunkan dan Alif Lâh Mîm Râ itu, maka telah berkata: Telah berkata ayahku: Sesungguhnya dia adalah nama-nama surat. Dan telah berkata sebagian mereka: Dia adalah Nama Allah Yang Agung.”

d. Alif Lâh Mîm Asmâ dan Af’âl Allah ﷻ.

Maksudnya adalah tiap huruf memiliki makna tersendiri berupa perbuatan dan nama-nama Allah ﷻ. Berikut adalah pendapat ulama yang berpegang teguh bahwa Alif Lâh Mîm bermakna sebagai Asmâ dan Af’âl Allah ﷻ:

Pendapat ‘Abdullâh bin ‘Abbâs ﷻ (w 68 H):

عَنْ أَبِي فَرَوَةَ، عَنْ عَطَاءِ بْنِ السَّائِبِ، عَنْ أَبِي الضُّحَى، عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ  
عَنْهُمَا فِي قَوْلِ اللَّهِ: " ( الم )، قَالَ: أَنَا اللَّهُ أَعْلَمُ وَأَرَى<sup>9</sup>

“Dari Abî Farwah, dari ‘Athâ bin Al-Sâib, dari Abî Al-Dhuhâ, dari Ibnu ‘Abbâs dalam firman Allah: (Alif Lâh Mîm), dia telah berkata: Aku Allah Yang Maha Mengetahui dan Melihat”

Pendapat Al-Dhahhâk bin Muzâhim (w 105 H) ﷻ:

حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ، حَدَّثَنِي الْهَدَيْلِيُّ، عَنِ الْمُسَيَّبِ بْنِ شَرِيكٍ، عَنِ أَبِي رَوْحٍ، عَنِ  
الضَّحَّاكِ، فِي قَوْلِ اللَّهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى: الم، قَالَ: أَنَا اللَّهُ أَعْلَمُ<sup>10</sup>

“Telah menceritakan kepada kami ‘Ubaidullâh, telah menceritakan kepada saya Al-Hudzail, dari Al-Musayyib bin

<sup>8</sup> Al-Thabari, *Jâmi Al-Bayân ‘an Ta’Wili Âyi Al-Qur’ân...*, 1/206.

<sup>9</sup> Abu Hanifah Al-Nu’man, *Musnad Abu Hanifah*, ed. Abu Muhammad Al-Asyuthi (Dâr Al-Fikr, 2009). Hal. 110.

<sup>10</sup> Muqotil bin Sulaiman bin Basyir Al-Azdi Al-Balakhi, *Tafsir Muqotil Bin Sulaiman*, ed. Abdullah Mahmud Syahhatah (Beirut: Dâr Ihyâ’ Al-Turôts Al-Arobi, 2002). Hal. 4.

*Syarîk, dari Abî Rauq, dari Al-Dhahhâk, di firman Allah ﷻ: Alif Lâm Mîm, telah berkata: Aku Allah Yang Maha Mengetahui”*

e. *Alif Lâm Mîm* Setiap Hurufnya Memiliki Berbagai Arti.

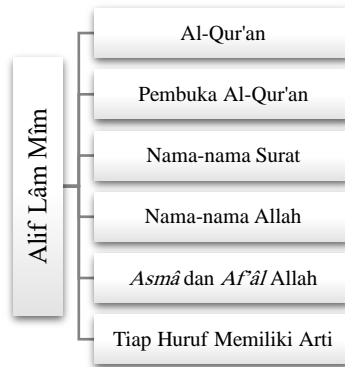
Pendapat ulama yang memaknai demikian antara lain yaitu seperti pendapat Al-Rabî’ bin Anas Al-Bakrî (w 140 H):

حدثني المثنى بن إبراهيم الطبري، قال: حدثنا إسحاق بن الحجاج، عن عبد الله بن أبي جعفر الرازي، قال: حدثني أبي، عن الربيع بن أنس، في قول الله تعالى ذكره: "ألم"، قال: هذه الأحرف، من التسعة والعشرين حرفاً، دارت فيها الألسن كلها. ليس منها حرف إلا وهو مفتاح اسم من أسمائه، وليس منها حرف إلا وهو في آلائه وبلائه، وليس منها حرف إلا وهو في مدّة قوم وآجالهم. وقال عيسى ابن مريم: "وعجيب ينطقون في أسمائه، ويعيشون في رزقه، فكيف يكفرون؟". قال: الألف: مفتاح اسمه: "الله"، واللام: مفتاح اسمه: "الطيف"، والميم: مفتاح اسمه: "مجيد".

*“Dari Al-Mutsannâ bin Ibrahim Al-Thabari, telah berkata: Telah menceritakan kepada kami Ishak bin Al-Hajjâj, dari ‘Abdullâh bin Abî Ja’far Al-Râzi, telah berkata: Ayahku telah menceritakan kepadaku, dari Al-Rabî’ bin Anas, di firman Allah ﷻ menyebutkan: Alif Lâm Mîm, telah berkata: Ini huruf, dari 29 huruf, diucapkan di lisan semuanya. Setiap huruf menjadi kunci Nama-nama-Nya, dan setiap huruf ada Ilmu-Nya dan cobaan-Nya, dan setiap huruf menunjukkan umur suatu kaum dan ajalnya. Dan telah berkata Isa ibnu Maryam: Mengherankan, sebuah kaum yang menyebutkan Nama-nama-Nya, hidup dalam rezeki dari-Nya. Maka bagaimana mereka akan mengufurinya?. Telah berkata: Alif: Kunci Nama-Nya Allah, Lâm: Kunci Nama-Nya Lembut, dan Mîm: Kunci Nama-Nya Mulia.”*

Hasilnya adalah, kita dapat menyatakan bahwa huruf *Alif Lâm Mîm* dapat berarti Al-Qur’an, Pembuka Al-Qur’an, Nama-nama Surat, Nama-nama Allah, *Asmâ’* dan *Af’âl* Allah, dan tiap huruf memiliki arti. Dengan demikian, kita dapat mengklaim bahwa makna ini dimiliki oleh semua huruf *Alif Lâm Mîm* pada surat Al-Baqarah/2:1, surat Âli ‘Imrân/3:1, surat Al-Ankabût/29:1,

surat Al-Rûm/30:1, surat Luqmân/31:1, surat Al-Sajdah/32:1 karena hubungan intertekstualitas yang sudah dijelaskan pada pendapat ulama di atas.



Bagan 4.1 Makna-makna *Alif Lâm Mîm*

f. Perspektif Intertekstualitas dalam Menafsirkan Huruf *Muqattha'ah Alif Lâm Mîm*

Penyelidikan saat ini mengadopsi perspektif intertekstualitas dengan menyelidiki makna yang dimaksudkan dari huruf *muqattha'ah Alif Lâm Mîm* dalam Al-Qur'an. Kami menegaskan bahwa perspektif intertekstualitas dapat memberi kami petunjuk linguistik untuk membaca ulang dan menafsirkan kembali teks Al-Qur'an. Klaim utama dari studi saat ini adalah bahwa informasi harus diimpor dari teks itu sendiri tetapi tidak pernah diekspor ke dalamnya. Adapun temuan kami mengklaim telah sampai pada asumsi berikut. Dalam Al-Qur'an, *Alif Lâm Mîm* memiliki makna lain, yaitu; Al-Qur'an, berlandaskan firman Allah ﷻ:

ذَٰلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ﴿٢٠٠﴾

*“Kitab (Al-Qur'an) ini tidak ada keraguan padanya; petunjuk bagi mereka yang bertakwa.”*

*Alif Lâm Mîm* terdapat ayat setelahnya, maka yang paling cepat dipahami seketika maknanya adalah Al-Qur'an pada ayat kedua tersebut, karena berhubungan dengan ayat sebelumnya, yang bermakna sumpah, karena seakan-akan Allah ﷻ berfirman: “Demi Al-Qur'an. Kitab itu tidak ada keraguan di dalamnya petunjuk bagi orang-orang yang bertakwa”. Sebagaimana yang dijelaskan oleh Imam Ibnu Jarîr Al-Thabari ﷻ (w 310 H):

هِيَ أَسْمَاءُ لِكُلِّ الْقُرْآنِ، لَا لِلسُّورَةِ الَّتِي هِيَ قِطْعَةٌ مِنَ الْقُرْآنِ، فَ ﴿الم (١)﴾ ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ﴿﴾ [البقرة: ١، ٢] عَلَى مَعْنَى الْقَسَمِ، كَأَنَّهُ قَالَ: وَالْقُرْآنِ هَذَا الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ ١١

“(Huruf Muqattha’ah) Itu adalah nama-nama keseluruhan Al-Qur’an, bukan nama-nama surat, itu bagian dari Al-Qur’an, maka “Alif Lâm Mîm Kitab itu tidak ada keraguan di dalamnya petunjuk bagi orang-orang yang bertakwa” [Al-Baqarah/2:1,2] bermakna sumpah, seakan-akan Dia (Allah ﷻ) berfirman: “Dan Al-Qur’an Kitab itu tidak ada keraguan di dalamnya.”

Kelima surat pada munasabah ayat setelahnya (ayat kedua) juga berlaku demikian, yaitu surat Âli ‘Imrân/3:1, surat Al-Ankabût/29:1, surat Al-Rûm/30:1, surat Luqmân/31:1, surat Al-Sajdah/32:1. Terutama karena keempat surat mencamtumkan lafaz بُّ dan اللهُ kecuali dua surat, yaitu Al-Ankabût/29:2 dan Al-Rûm/30:2. Berikut ini beberapa pendapat para ulama tentang penafsiran *Alif Lâm Mîm*.

Pendapat Ibnu Abî Najîh (w 131 H) ﷺ:

وَقَالَ مُجَاهِدٌ فِي رِوَايَةِ أَبِي خَدِيفَةَ مُوسَى بْنِ مَسْعُودٍ، عَنْ شَيْبَلٍ، عَنِ ابْنِ أَبِي نَجِيحٍ، عَنْهُ، أَنَّهُ قَالَ: الْم، اسْمٌ مِنْ أَسْمَاءِ الْقُرْآنِ ١٢

“Dan Mujâhid berkata di dalam riwayat Abû Hudzaifah Musa bin Mas’ûd, dari Syibl, dari Ibnu Abî Najîh darinya, sesungguhnya dia berkata: Alif Lâm Mîm, Nama dari Nama-nama Al-Qur’an”.

Pendapat Qatâdah bin Du’âmah (w 118 H) ﷺ:

حدثنا الحسن بن يحيى، قال: أخبرنا عبد الرزاق، قال، أخبرنا معمر، عن قتادة في قوله: "الم"، قال: اسم من أسماء القرآن ١٣

“Telah menceritakan kepada kami Al-Hasan bin Yahya, berkata: Telah mengabari kami ‘Abdullâh Al-Razzâq, berkata: Telah

<sup>11</sup> Al-Thabari, *Jâmi Al-Bayân ‘an Ta’Wili Âyi Al-Qur’ân...*, 1/69.

<sup>12</sup> Al-Dimasyqî, *Tafsîr Al-Qur’ân Al-Adzîm...*, 13/4.

<sup>13</sup> Al-Thabari, *Jâmi Al-Bayân ‘an Ta’Wili Âyi Al-Qur’ân...*, 1/205



*mengabari kami Ma'mar, dari Qatâdah dalam perkataannya: Alif Lâm Mîm berkata: Nama dari Nama-nama Al-Qur'an".*

Pendapat Zaid bin Aslam رضي الله عنه (w 136 H) رضي الله عنه:

عن زيد بن أسلم: {الم} اسم من أسماء القرآن<sup>14</sup>

*"Dari Zaid bin Aslam رضي الله عنه: { Alif Lâm Mîm } nama dari Nama-nama Al-Qur'an".*

Pendapat Ibnu Juraij (w 150 H) رضي الله عنه:

عن ابن جريج - من طريق حجاج - قال: {الم} اسم من أسماء القرآن<sup>15</sup>

*"Dari Ibnu Juraij – dari jalur riwayat Hajjâj – berkata: {Alif Lâm Mîm} Nama dari Nama-nama Al-Qur'an"*

Kesimpulan makna dari *Alif Lâm Mîm* yang paling *râjih* adalah nama Al-Qur'an dan *Qasam*. Nama Al-Qur'an khusus untuk Al-Baqarah/2:1, Luqmân/31:1, dan Al-Sajdah/32:1 dengan alasan karena munasabah ayat setelahnya terdapat lafaz kitab yaitu *ذلك الكتاب ، تلك آيت تنزيل الكتاب dan تنزيل الكتاب*. Jadi sangat jelas di sini seketika dapat dipahami bahwa artinya adalah Al-Qur'an karena ketiga lafaz tersebut. Dan *qasam* khusus untuk Âli 'Imrân/3:1, Al-Ankabût/29:1, dan Al-Rûm/30:1 dengan alasan karena munasabah ayat setelahnya sangat cocok jika diartikan sebagai *qasam*, yaitu *اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ ، أَحْسِبَ* dan *غَلِبَتِ الرُّومُ* dan *النَّاسُ أَنْ يُتْرَكُوا أَنْ يَقُولُوا ءَامَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ ،*

## 2. *Alif Lâm Mîm Shâd*

Huruf *Muqattha'ah Alif Lâm Mîm Shâd* dapat ditafsirkan dengan beberapa versi penafsiran. Multitafsir ini dipicu oleh perbedaan makna yang dikaitkan dengan penafsiran huruf *Alif Lâm Mîm Shâd* yang terdapat pada firman Allah ﷻ pada 1 surat yaitu: Surat Al-A'râf/7:1 sebagai berikut:

الْمَصِّ

*"Alif Lâm Mîm Shâd".*

<sup>14</sup> Markâz Al-Dirasat wa Al-Ma'lumat Al-Qur'aniyyah, *Mausūah Al-Tafsîr Al-Ma'tsūr* (Beirut: Pusat Studi dan Informasi Al-Qur'an di Institut Imam Shatby - Dar Ibn Hazm, 2017). 2/58.

<sup>15</sup> Ali Hasan Abdul Ghani, *Tafsir Ibnu Juraij* (Cairo: Maktabah Al-Turats Al-Islamiyyah, 1992). 1/204.

Teka-teki dalam huruf *muqattha'ah Alif Lâm Mîm Shâd* ini menunjukkan bahwa beberapa interpretasi menyatakan huruf *Alif Lâm Mîm Shâd* dalam ayat ini tidak hanya berarti satu makna tetapi banyak makna dan penafsiran. Dengan demikian, tujuannya untuk menentukan makna di balik kata ini dengan mengandalkan tingkat penafsiran global Al-Qur'an. Analisis ini didukung oleh gagasan bahwa ada sumber lain, di mana kata yang sama disebutkan dapat menjadi interpretasi lain atau dasar teks.<sup>16</sup> Ini memberi petunjuk kepada para mufasir untuk mencari tahu makna yang dimaksud. Studi ini merekomendasikan untuk mengadopsi makna menggunakan intertekstualitas dalam penafsiran Al-Qur'an untuk memahaminya dengan benar dan selalu berhati-hati karena mengingat ini adalah firman Allah ﷻ yang suci, agar tak ada kesalahan dan kekeliruan dalam penafsiran serta tetap sesuai dengan *manhaj* nabawi dan tidak keluar dari koridor ahlusunah.

Entri leksikal *Alif Lâm Mîm Shâd* yang secara zahir diterjemahkan dan ditafsirkan ke dalam bahasa Indonesia secara umum sebagai huruf *Alif Lâm Mîm Shâd* pertanda sebagai pembuka surat (*mafâtiḥ al-suwar*), dan beberapa penafsiran lain yang muncul berulang kali dalam hadis, asar, dan makna bahasa. Dan dapat pula diambil maknanya dari munasabah ayat, yaitu dari sambungan ayat setelahnya atau dalam satu ayat tersebut<sup>17</sup>, atau dari sumber lain seperti asar atau sumber lainnya. Pada bagian berikut, makna leksem ini diselidiki. Tabel berikut menunjukkan ayat-ayat di mana kata *Alif Lâm Mîm Shâd* disebutkan dalam Al-Qur'an, asar atau sumber lainnya. Tabel selanjutnya menunjukkan bagaimana para mufasir Islam memahami makna leksem ini yang akan dijelaskan pada tabel berikut ini.

Tabel 4.3 Terjemahan huruf *Alif Lâm Mîm Shâd*

No.	Surat	Ayat	Terjemahan
1.	Al-A'râf/7:1	الْمَصَّ	<i>Alif Lâm Mîm Shâd</i>

Terjemahan *Alif Lâm Mîm Shâd* yang terdapat pada surat di atas, maka oleh para mufasir, makna yang berbeda diberikan pada leksem *Alif Lâm Mîm Shâd* ini. Tabel di bawah ini menunjukkan kemungkinan perbedaan interpretasi pada huruf *Alif Lâm Mîm Shâd* tersebut karena dihubungkan dengan munasabah ayat setelahnya.

<sup>16</sup> Walter Kintsch dan Teun A. van Dijk, "Toward A Model of Text Comprehension and Production," dalam *Jurnal Psychological Review* 85, no. 5 (1978): 363–394. hal. 85

<sup>17</sup> Altakhaineh, "Discourse Meanings: An Application of Intertextuality Perspective." hal. 100.

Tabel 4.4 Terjemahan huruf *Alif Lâm Mîm Shâd* dengan ayat setelahnya

No.	Surat	Ayat	Terjemahan
1.	Al-A'râf/7:1-2	<p>الْمَصِّ ۞ كِتَابٌ أَنْزَلَ إِلَيْكَ فَلَا يَكُنْ فِي صَدْرِكَ حَرَجٌ مِّنْهُ لِتُنذِرَ بِهِ ۚ وَذَكْرًا لِلْمُؤْمِنِينَ ۞</p>	<p>1. <i>Alif Lâm Mîm Shâd</i>. 2. Ini adalah sebuah kitab yang diturunkan kepadamu, maka janganlah ada kesempitan di dalam dadamu karenanya, supaya kamu memberi peringatan dengan kitab itu (kepada orang kafir), dan menjadi pelajaran bagi orang-orang yang beriman.</p>

Munasabah ayat pertama dengan ayat kedua di atas, jika dihubungkan antara huruf *muqattha'ah* pada surat tersebut, maka dapat diambil kesimpulan sementara tentang makna yang paling cocok untuk menginterpretasikan huruf *muqattha'ah Alif Lâm Mîm Shâd* dapat bermakna Al-Qur'an. Namun dalam hal ini masih dibutuhkan beberapa faktor penguat lain untuk menarjih tafsir atau makna dari *Alif Lâm Mîm Shâd* menurut perspektif intertekstualitas agar tidak terlalu tergesa-gesa dalam penafsiran, bahkan para mufasir juga bergantung pada pengetahuan mereka masing-masing untuk menentukan makna yang dimaksudkan dari kata *Alif Lâm Mîm Shâd* tersebut. Selain itu, para mufasir memanfaatkan pemahaman mereka tentang makna kata ini berdasarkan konteks atau bahasa yang diwakili oleh makna *Alif Lâm Mîm Shâd* tersebut. Klaim ini paling baik ditunjukkan dalam terjemahan ayat yang diberikan berdasarkan interpretasi dengan intertekstualitas yang ada pada *mashâdir* berikut ini:

a. *Alif Lâm Mîm Shâd* bermakna Aku Allah Yang Maha Mulia.

Asar dari 'Abdullâh bin 'Abbâs ۞ (w 68 H):

عَنْ عَطَاءٍ، عَنْ أَبِي الضُّحَى، عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ، فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: الْم قَالَ: أَنَا اللَّهُ  
أَعْلَمُ، الرَّ أَنَا اللَّهُ أَرَى، الْمص أَنَا اللَّهُ أَفْضَلُ<sup>18</sup>

“Dari ‘Athhâ’, dari Abî Al-Dhuhâ, dari Ibnu ‘Abbâs ؓ, dalam firman Allah ﷻ: Alif Lâm Mîm telah berkata: Aku Allah Yang Maha Mengetahui, Alif Lâm Râ Aku Allah Yang Maha Melihat, Alif Lâm Mîm Shâd Aku Allah Yang Maha Mulia.”

Riwayat dari Sa’îd bin Jubair ؓ (w 95 H) berikut:

حدثني الحارث قال، حدثنا القاسم بن سلام قال، حدثنا عمار بن محمد، عن  
عطاء بن السائب، عن سعيد بن جبيرة في قوله: ﴿المص﴾، أَنَا اللَّهُ أَفْضَلُ<sup>19</sup>

“Telah diceritakan kepada kami Al-Hârîts telah berkata, telah menceritakan kepada kami Al-Qâsim bin Salâm telah berkata, telah menceritakan kepada kami ‘Ammâr bin Muhammad, dari ‘Athhâ’ bin Al-Sâib, dari Sa’îd bin Jubair dalam firman-Nya Alif Lâm Mîm Shâd, Aku Allah Yang Maha Mulia.”

b. Alif Lâm Mîm Shâd bermakna Al-Mushawwir (Nama Allah).

Pendapat Al-Dhahhâk bin Muzâhim (w 105 H) ؓ:

وَأَخْرَجَ أَيضًا عَنْ الضَّحَّاكِ فِي قَوْلِهِ: { الْمص } قَالَ: أَنَا اللَّهُ الصَّادِقُ وَقِيلَ:  
{ الْمص } مَعْنَاهُ الْمُصَوِّرُ<sup>20</sup>

“Dan diriwayatkan pula dari Al-Dhahhâk tentang firman-Nya: Alif Lâm Mîm Shâd telah berkata: Aku Allah Yang Maha Terpercaya dan dikatakan: Alif Lâm Mîm Shâd maknanya Sang Maha Pencipta (Al-Mushawwir)”

Riwayat Abû Al-Qâsim Al-Kirmânî (w ٥٠٠ H) ؓ dalam kitabnya:

<sup>18</sup> Ahmad bin Ali bin Tsabit bin Khotib Al-Baghdadi, *Tarikh Madinah Al-Salam*, ed. Bassyar 'Awwad (Dâr Al-Ghorb Al-Islâmi, 2001). Hal. 2.

<sup>19</sup> Al-Thabari, *Jâmi Al-Bayân 'an Ta'Wili Âyi Al-Qur'an...*, 12/291.

<sup>20</sup> Jalaluddin Abdurrahman bin Abi Bakar bin Muhammad bin Sabiq Al-Din Al-Suyuthi, *Al-Itqon fi Ulum Al-Qur'an*, ed. Musthofa Syaikh Musthofa, 1st ed. (Muassasah Al-Risâlah, 2010). 3/25.

بما قيل: أن المص معناه المصور.<sup>21</sup>

“*Apa yang dikatakan: Sesungguhnya Alif Lâm Mîm Shâd artinya Sang Maha Pencipta (Al-Mushawwir).*”

Riwayat dari Al-Suddi (w 127 H) ﷺ:

أَخْبَرَنَا أَحْمَدُ بْنُ عُثْمَانَ بْنِ حَكِيمٍ فِيمَا كَتَبَ إِلَيَّ ثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مُفَضَّلٍ، ثَنَا  
أَسْبَاطُ، عَنِ الشَّدِيِّ: قَوْلُهُ: المص فَهُوَ الْمُصَوِّرُ.

“*Telah menceritakan kepada kami Ahmad bin ‘Utsmân bin Hakim dari yang dituliskan kepadaku telah menceritakan kepada kami Ahmad bin Mufaddhal, telah menceritakan kepada kami Asbâth, dari Al-Suddi: firman-Nya: Alif Lâm Mîm Shâd yaitu Sang Maha Pencipta (Al-Mushawwir).*”<sup>22</sup>

- c. *Alif Lâm Mîm Shâd* Nama Allah ﷻ yang Allah ﷻ bersumpah dengannya.

Riwayat dari Ibnu ‘Abbâs ﷺ (w 68 H):

حَدَّثَنِي الْمُثَنَّى، قَالَ: ثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ صَالِحٍ، قَالَ: ثَنَا مُعَاوِيَةُ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي  
طَلْحَةَ، عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ، قَوْلُهُ: المص: قَسَمَ أَفْسَمَهُ اللَّهُ، وَهُوَ مِنْ أَسْمَاءِ اللَّهِ.<sup>23</sup>

“*Telah menceritakan kepada saya Al-Mutsannâ, telah berkata: telah menceritakan kepada kami ‘Abdullâh bin Saleh, telah berkata: telah menceritakan kepadaku Mu’âwiyah, dari ‘Ali bin Abî Thalhah, dari Ibnu ‘Abbâs ﷺ, firman-Nya: Alif Lâm Mîm Shâd: Sumpah Allah bersumpah dengannya, dan dia dari Nama-nama Allah.*”

- d. *Alif Lâm Mîm Shâd* adalah Nama Allah Yang Agung.

Imam Ibnu Jarîr *Al-Thabari* ﷺ (w 310 H) menjelaskan:

وقال آخرون: هي حروف اسم الله الأعظم.<sup>24</sup>

<sup>21</sup> Mahmoud bin Hamza bin Nasr Abu Al-Qasim Burhan Al-Din Al-Kirmani, *Ghorob Al-Tafsir Wa ‘Ajaib Al-Ta’wil* (Jeddah: Dar Al-Kiblat li Al-Tsaqofah Al-Islamiyyah, n.d.), 1/395.

<sup>22</sup> Al-Razi, *Tafsir Ibnu Abi Hatim Al-Razi...*, 5/137.

<sup>23</sup> Al-Thabari, *Jâmi Al-Bayân ‘an Ta’Wili Āyi Al-Qur’ân...*, hal. 4213.

<sup>24</sup> Al-Thabari, *Jâmi Al-Bayân ‘an Ta’Wili Āyi Al-Qur’ân...*, hal. 4217.

“Dan berkata (para ulama) lainnya: Dia adalah huruf Nama Allah Yang Agung”

- e. *Alif Lâm Mîm Shâd* adalah Huruf Yang Mencakup Banyak Makna.

Al-‘Iz bin Abd Al-Salâm (w 660 H) ﷺ menyebutkan:

أو حروف تحوي معاني كثيرة دلّ الله - تعالى - خلقه بها على مراده من كل ذلك<sup>٢٥</sup>

“Atau huruf yang terdiri dari makna-makna yang banyak yang Allah tujuan dari penciptaannya sesuai yang diinginkan-Nya dari semua itu.”

Hasilnya adalah, kita dapat menyatakan bahwa kata *Alif Lâm Mîm Shâd* dapat berarti Aku Allah Yang Maha Mulia, Nama Allah, Huruf Yang Mencakup Banyak Makna, Nama Allah Yang Agung dan Sumpah. Dengan demikian, kita dapat mengklaim bahwa makna ini dimiliki oleh *Alif Lâm Mîm Shâd* pada surat Al-A’râf/7:1, karena hubungan intertekstualitas yang sudah dijelaskan pada pendapat para ulama di atas.



Bagan 4.2 Makna-makna *Alif Lâm Mîm Shâd*

- f. Perspektif Intertekstualitas dalam Menafsirkan Huruf *Muqattha’ah Alif Lâm Mîm Shâd*

Penyelidikan saat ini mengadopsi perspektif intertekstualitas dengan menyelidiki makna yang dimaksudkan dari huruf *muqattha’ah Alif Lâm Mîm Shâd* dalam Al-Qur'an. Kami menegaskan bahwa perspektif intertekstualitas dapat memberi

<sup>25</sup> Al-Iz bin Abdussalam, *Tafsir Al-Qur'an Al-'Adzim*, ed. Ahmad Fathi Abdurrahman Hijazi (Dâr Al-Kutub Al-Islamiyyah, n.d.). 1/174.

kami petunjuk linguistik untuk membaca ulang dan menafsirkan kembali teks Al-Qur'an. Klaim utama dari studi saat ini adalah bahwa informasi harus diimpor dari teks itu sendiri tetapi tidak pernah dieksplorasi ke dalamnya. Adapun temuan kami mengklaim telah sampai pada asumsi berikut. Dalam Al-Qur'an, *Alif Lâm Mîm Shâd* memiliki makna lain, yaitu; Al-Qur'an, berlandaskan pendapat Qatâdah rahimahullah (w 118 H) dalam beberapa riwayat berikut, riwayat pertama:

حدثنا محمد بن عبد الأعلى قال، حدثنا محمد بن ثور، عن معمر، عن قتادة:

﴿المص﴾ ، قال: اسم من أسماء القرآن<sup>٢٦</sup>

*“Telah menceritakan kepada kami Muhammad bin Abdil A'la telah berkata, telah menceritakan kepada kami Muhammad bin Tsaur, dari Ma'mar, dari Qatâdah rahimahullah: Alif Lâm Mîm Shâd, telah berkata: nama dari nama-nama Al-Qur'an.”*

Riwayat kedua Qatâdah rahimahullah (w 118 H):

أَخْبَرَنَا أَبُو عَبْدِ اللَّهِ الطَّهْرَانِيُّ، فِيمَا كُتِبَ إِلَيَّ، أَنَّ أَبَانَ عَبْدَ الرَّزَّاقِ، أَنَّ أَبَانَ مَعْمَرًا، عَنِ  
قَتَادَةَ، قَوْلُهُ: "المص"، قَالَ: اسْمٌ مِنْ أَسْمَاءِ الْقُرْآنِ<sup>٢٧</sup>

*“Telah mengabari kami Abû ‘Abdillâh Al-Thihrâni, tentang apa yang dicatat kepadaku, telah memberitakan kepada kami Abdurrazzâq, telah memberitakan kepada kami Ma'mar, dari Qatâdah rahimahullah, ucapannya: Alif Lâm Mîm Shâd, telah berkata: nama dari nama-nama Al-Qur'an.”*

Kesimpulan makna dari *Alif Lâm Mîm Shâd* yang paling *râjih* adalah Al-Qur'an. Dengan alasan karena munasabah ayat setelahnya terdapat lafaz كِتَابٌ أَنْزَلَ إِلَيْكَ فَلَا يَكُنْ فِي صَدْرِكَ yaitu ذَكَرَى dan كتاب، منه، به. Jadi sangat jelas di sini seketika dapat dipahami bahwa artinya adalah Al-Qur'an karena كتاب jelas adalah kitab Al-Qur'an, lalu منه yaitu darinya maksudnya adalah dari Al-Qur'an, lalu به yaitu dengannya maksudnya adalah dengan Al-Qur'an, dan yang terakhir yaitu ذَكَرَى maknanya adalah pengingat kepada Allah atau pelajaran dari Allah, yaitu Al-Qur'an yang dapat mengingatkan kita kepada Allah.

<sup>26</sup> Al-Thabari, *Jâmi Al-Bayân 'an Ta'wili Âyi Al-Qur'ân...*, hal. 4213.

<sup>27</sup> Al-Razi, *Tafsir Ibnu Abi Hatim Al-Razi...*, hal. 1627.

### 3. *Kâf Hâ Yâ ‘Aîn Shâd*

Huruf *Muqattha’ah Kâf Hâ Yâ ‘Aîn Shâd* dapat ditafsirkan dengan beberapa versi penafsiran. Multitafsir ini dipicu oleh perbedaan makna yang dikaitkan dengan penafsiran huruf *Kâf Hâ Yâ ‘Aîn Shâd* yang terdapat pada firman Allah ﷻ pada 1 surat yaitu: Surat Maryam/19:1 sebagai berikut:

كَيْعَصَ

“*Kâf Hâ Yâ ‘Aîn Shâd*”.

Teka-teki dalam huruf *muqattha’ah Kâf Hâ Yâ ‘Aîn Shâd* ini menunjukkan bahwa beberapa interpretasi menyatakan huruf *Kâf Hâ Yâ ‘Aîn Shâd* dalam ayat ini tidak hanya berarti satu makna tetapi banyak makna dan penafsiran. Dengan demikian, tujuannya untuk menentukan makna di balik kata ini dengan mengandalkan tingkat penafsiran global Al-Qur'an. Analisis ini didukung oleh gagasan bahwa ada sumber lain, di mana kata yang sama disebutkan dapat menjadi interpretasi lain atau dasar teks.<sup>28</sup> Ini memberi petunjuk kepada para mufasir untuk mencari tahu makna yang dimaksud. Studi ini merekomendasikan untuk mengadopsi makna menggunakan intertekstualitas dalam penafsiran Al-Qur'an untuk memahaminya dengan benar dan selalu berhati-hati karena mengingat ini adalah firman Allah yang suci, agar tak ada kesalahan dan kekeliruan dalam penafsiran serta tetap sesuai dengan *manhaj* nabawi dan tidak keluar dari koridor ahlusunah.

Entri leksikal *Kâf Hâ Yâ ‘Aîn Shâd* yang secara zahir diterjemahkan dan ditafsirkan ke dalam bahasa Indonesia secara umum sebagai huruf *Kâf Hâ Yâ ‘Aîn Shâd* pertanda sebagai pembuka surat (*mafâtiḥ al-suwar*), dan beberapa penafsiran lain yang muncul berulang kali dalam asar, dan makna bahasa. Dan dapat pula diambil maknanya munasabah ayat, yaitu dari sambungan ayat setelahnya atau dalam satu ayat tersebut<sup>29</sup>, atau dari sumber lain seperti asar atau sumber lainnya. Pada bagian berikut, makna leksem ini diselidiki. Tabel berikut menunjukkan ayat-ayat di mana kata *Kâf Hâ Yâ ‘Aîn Shâd* disebutkan dalam Al-Qur'an, asar atau sumber lainnya. Tabel selanjutnya menunjukkan bagaimana para mufasir Islam memahami makna leksem ini yang akan dijelaskan pada tabel berikut ini.

<sup>28</sup> Walter Kintsch dan Teun A. van Dijk, “Toward A Model of Text Comprehension and Production,” dalam *Jurnal Psychological Review* 85, no. 5 (1978): 363–394. hal. 85

<sup>29</sup> Altakhaineh, “Discourse Meanings: An Application of Intertextuality Perspective.” hal. 100.



Tabel 4.5 Terjemahan huruf *Kâf Hâ Yâ ‘Ain Shâd*

No.	Surat	Ayat	Terjemahan
1.	Maryam/19:1	كَهَيْعَصَّ ﴿١﴾	<i>Kâf Hâ Yâ ‘Ain Shâd</i>

Terjemahan *Kâf Hâ Yâ ‘Ain Shâd* yang terdapat pada surat di atas, maka menurut para mufasir memiliki makna yang berbeda diberikan pada leksem *Kâf Hâ Yâ ‘Ain Shâd* ini. Tabel di bawah ini menunjukkan kemungkinan perbedaan interpretasi pada huruf *Kâf Hâ Yâ ‘Ain Shâd* tersebut karena dihubungkan dengan munasabah ayat setelahnya.

Tabel 4.6 Terjemahan huruf *Kâf Hâ Yâ ‘Ain Shâd* dengan ayat setelahnya

No.	Surat	Ayat	Terjemahan
1.	Maryam/19:1	كَهَيْعَصَّ ﴿١﴾ ذِكْرُ رَحْمَتِ رَبِّكَ عَبْدَهُ زَكْرِياً ﴿٢﴾	1. <i>Kâf Hâ Yâ ‘Ain Shâd</i> . 2. (Yang dibacakan ini adalah) penjelasan tentang rahmat Tuhan kamu kepada hamba-Nya, Zakaria,

Munasabah pada ayat di atas, jika dihubungkan antara huruf *muqattha’ah* pada ayat pertama dengan ayat kedua pada surat tersebut, maka dapat diambil kesimpulan sementara tentang makna yang paling cocok untuk menginterpretasikan huruf *muqattha’ah Kâf Hâ Yâ ‘Ain Shâd* dapat bermakna Nama-nama Allah ﷻ. Namun dalam hal ini masih dibutuhkan beberapa faktor penguat lain untuk menarjih tafsir atau makna dari *Kâf Hâ Yâ ‘Ain Shâd* menurut perspektif intertekstualitas agar tidak terlalu tergesa-gesa dalam penafsiran, bahkan para mufasir juga bergantung pada pengetahuan mereka masing-masing untuk menentukan makna yang dimaksudkan dari kata *Kâf Hâ Yâ ‘Ain Shâd* tersebut. Selain itu, para mufasir memanfaatkan pemahaman mereka tentang makna kata ini berdasarkan konteks atau bahasa yang diwakili oleh makna *Kâf Hâ Yâ ‘Ain Shâd* tersebut. Klaim ini paling baik ditunjukkan dalam terjemahan ayat yang diberikan berdasarkan interpretasi dengan intertekstualitas yang ada pada *mashâdir* berikut ini:

a. *Kâf Hâ Yâ ‘Ain Shâd* bermakna *Kabîr*.

Asar dari ‘Abdullâh bin ‘Abbâs ؓ (w 68 H):

حدثني أبو حصين عبد الله بن أحمد بن يونس، قال: ثنا عبثر، قال: ثنا حصين، عن إسماعيل بن راشد، عن سعيد بن جبير، عن ابن عباس في هذه الآية ﴿كهيعص﴾ قال: كبير، يعني بالكبير: الكاف من ﴿كهيعص﴾.

\* حدثنا هناد بن السري، قال: ثنا أبو الأحوص، عن حصين، عن إسماعيل بن راشد، عن سعيد بن جبير، مثله.

\* حدثنا أبو كريب، قال: ثنا ابن إدريس، قال: أخبرنا حصين، عن إسماعيل بن راشد، عن سعيد بن جبير، عن ابن عباس، كان يقول ﴿كهيعص﴾ قال: كاف: كبير.

\* حدثني أبو السائب، قال: أخبرنا ابن إدريس، عن حصين، عن إسماعيل بن راشد، عن سعيد بن جبير في ﴿كهيعص﴾ قال: كاف: كبير.

*“Telah menceritakan kepadaku Abû Hushain ‘Abdullâh bin Ahmad bin Yunus, telah berkata: telah menceritakan kepada kami ‘Abtsar, telah berkata: telah menceritakan kepada kami Hushain dan Ismail bin Râsyid, dari Sa’îd bin Jubair, dari Ibnu ‘Abbâs di ayat ini Kâf Hâ Yâ ‘Aîn Shâd telah berkata: Yang Maha Besar, yaitu dengan Yang Maha Besar: Al-Kaf dari Kâf Hâ Yâ ‘Aîn Shâd.*

*Telah menceritakan kepada kami Hannâd bin Al-Surrî, telah berkata: telah menceritakan kepada kami Abû Al-Ahwash, dari Hushain, dari Ismail bin Râsyid, dari Sa’îd bin Jubair, sepertinya.*

*Telah menceritakan kepada kami Abû Kurayb, telah berkata: Telah menceritakan kepada kami Ibnu Idris, telah berkata: Telah mengabari kami Hushain, dari Ismail bin Râsyid, dari Sa’îd bin Jubair, dari Ibnu ‘Abbâs, sungguh berkata Kâf Hâ Yâ ‘Aîn Shâd telah berkata: Kâf: Yang Maha Besar.*

*Telah menceritakan kepadaku Abû Al-Sâib, telah berkata: Telah mengabari kami Ibnu Idris, dari Hushain, dari Ismail bin Râsyid, dari Sa’îd bin Jubair di Kâf Hâ Yâ ‘Aid Shâd telah berkata: Kâf: Besar.”*

Asar dari Ibnu ‘Abbâs ؓ (w 68 H):

أَخْرَجَ الْفِرْيَابِيُّ وَسَعِيدُ بْنُ مَنْصُورٍ، وَابْنُ أَبِي شَيْبَةَ، وَعَبْدُ بْنُ مُحَمَّدٍ، وَابْنُ جَرِيرٍ، وَابْنُ الْمُنْذِرِ، وَابْنُ أَبِي حَاتِمٍ، وَالْحَاكِمُ وَصَحَّحَهُ، وَابْنُ مَرْدُودِيٍّ، وَالْبَيْهَقِيُّ فِي ”الْأَسْمَاءِ وَالصِّفَاتِ“، وَالضَّيَّاءُ فِي ”الْمِخْتَارَةِ“ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ فِي قَوْلِهِ: ﴿كَهَيْعَص﴾ قَالَ: كَبِيرٌ هَادٍ أَمِينٌ عَزِيزٌ صَادِقٌ. وَفِي لَفْظٍ: كَافٍ بَدَلٌ: كَبِيرٌ.

*“Diriwayatkan oleh Al-Firyâbi dan Sa’îd bin Manshûr, dan Ibnu Abî Syaibah, dan Abd bin Humaid, dan Ibnu Jarîr, dan Ibnu Mundzir, dan Ibnu Abî Hâtim, dan Al-Hâkim dan disahihkannya, dan Ibnu Mardûyah, dan Al-Baihaqî di Asmâ’ dan Sifat, dan Al-Dhiya di Al-Mukhtâr dari Ibnu ‘Abbâs di firman-Nya: Kâf Hâ Yâ ‘Aîn Shâd telah berkata: Yang Maha Besar, Yang Maha Memberi Petunjuk, Yang Maha Terpercaya, Yang Maha Mulia, Yang Maha Dipercaya. Dan di lafaz: Kâfin pengganti: Kabîr (Yang Maha Besar).”*

b. *Kâf Hâ Yâ ‘Aîn Shâd* bermakna *Kâfin*.

Pendapat Al-Dhahhâk bin Muzâhim (w 105 H) ؓ:

حدثني يحيى بن طلحة اليربوعي، قال: أخبرنا شريك، عن سالم، عن سعيد، في قوله ﴿كَهَيْعَص﴾ قَالَ: كَافٍ: كَافٍ. ٣٠

*“Telah menceritakan kepadaku Yahya bin Thalhah Al-Yarbû’î, telah berkata: telah mengabarkan kepada kami Syarik, dari Salim, dari Sa’îd di firman-Nya Kâf Hâ Yâ ‘Aîn Shâd telah berkata: Kâf: Kâfin (Yang Maha Mencukupi).”*

Abû Al-Qâsim Al-Kirmânî (w ٥٠٠ H) ؓ juga menyebutkan di dalam kitabnya:

حدثنا أبو كريب، قال: ثنا جابر بن نوح، قال: أخبرنا أبو روق، عن الضحاك بن مزاحم في قوله: ﴿كَهَيْعَص﴾ قَالَ: كَافٍ: كَافٍ.

*“Telah menceritakan kepada kami Abû Kuraib, telah berkata: telah menceritakan kepada kami Jâbir bin Nuh, telah berkata: telah mengabarkan kepada kami Abû Rauq, dari Al-Dhahhâk bin*

<sup>30</sup> Al-Thabari, *Jâmi Al-Bayân ‘an Ta’wîli Âyi Al-Qur’ân*, juz 18, hal. 137.

*Muzâhim di firman-Nya: Kâf Hâ Yâ ‘Aîn Shâd telah berkata: Kâf: Kâfin.”*

Riwayat dari Al-Suddi (w 127 H) ﷺ:

حدثنا ابن حميد، قال: ثنا حكام عن عنبسة، عن الكلبي مثله.

*“Telah menceritakan kepada kami Ibnu Humaid, telah berkata: telah menceritakan kepada kami Hakkâm dan ‘Anbasah, dari Al-Kalbî semisalnya.”*

c. *Kâf Hâ Yâ ‘Aîn Shâd* adalah *Karîm*.

Riwayat dari Ibnu ‘Abbâs ﷺ (w 68 H):

حدثنا ابن حميد، قال: ثنا حكام، عن عمرو، عن عطاء، عن سعيد بن جبير  
﴿كهيعص﴾ قال: كاف من كريم.

*“Telah menceritakan kepada kami Ibnu Humaid, telah berkata: telah menceritakan kepada kami Hakkâm, dari ‘Amr, dari ‘Athhâ’, dari Sa’îd bin Jubair Kâf Hâ Yâ ‘Aîn Shâd telah berkata: Kâf: Kâf dari Yang Maha Mulia”*

d. *Kâf Hâ Yâ ‘Aîn Shâd* adalah *Hâdin*.

Al-‘Iz bin Abd Al-Salâm (w 660 H) ﷺ meriwayatkan:

حدثنا أبو كريب، قال: ثنا ابن إدريس، قال: أخبرنا أبو حصين، عن سعيد بن  
جبير، عن ابن عباس، قال: كان يقول في الهاء من ﴿كهيعص﴾: هاد.

*“Telah menceritakan kepada kami Abû Kuraib, telah berkata: telah menceritakan kepada kami Ibnu Idris, telah berkata: telah mengabarkan kepada kami Abû Hushain, dari Sa’îd bin Jubair, dari Ibnu ‘Abbâs, telah berkata: Sungguh dia berkata tentang Al-Ha dari Kâf Hâ Yâ ‘Aîn Shâd: Sang Maha Pemberi Petunjuk”*

حدثنا ابن بشار، قال: ثنا عبد الرحمن، قال: ثنا سفيان، عن حصين، عن  
إسماعيل، عن سعيد بن جبير، عن ابن عباس، مثله.

*“Telah menceritakan kepada kami Ibnu Bassyâr, telah berkata: telah menceritakan kepada kami Abdurrahman, telah berkata: telah menceritakan kepada kami Sufyan, dari Hushain, dari Ismail, dari Sa’îd bin Jubair, dari Ibnu ‘Abbâs, semisalnya.”*

e. *Kâf Hâ Yâ ‘Aîn Shâd* adalah *Yamîn*.

Imam Ibnu Jarîr Al-Thabari ﷺ (w 310 H) menjelaskan:

حدثني أبو حصين، قال: ثنا عبثر، قال: ثنا حصين، عن إسماعيل بن راشد، عن سعيد بن جبير عن ابن عباس، قال: "يا" من ﴿كهيعص﴾ ياء يمين.

“Telah menceritakan kepadaku Abû Hushain, telah berkata: telah menceritakan kepada kami ‘Abtsar, telah berkata: telah menceritakan kepada kami Hushain, dari Ismail bin Râsyid, dari Sa’îd bin Jubair dari Ibnu ‘Abbâs, telah berkata: “Ya” dari Kâf Hâ Yâ ‘Aîn Shâd (adalah) Ya (bermakna) Sumpah.”

f. *Kâf Hâ Yâ ‘Aîn Shâd* adalah *Hakîm*.

Riwayat dari Ibnu ‘Abbâs ﷺ (w 68 H):

حدثنا ابن حميد، قال: ثنا حكام، عن عمرو، عن عطاء، عن سعيد بن جبير ﴿كهيعص﴾ قال: يا: من حكيم.

“Telah menceritakan kepada kami Ibnu Humaid, telah berkata: Telah menceritakan kepada kami Hakkâm, dari ‘Amru, dari ‘Athhâ’, dari Sa’îd bin Jubair Kâf Hâ Yâ ‘Aîn Shâd telah berkata: Ya: Dari Sang Maha Bijaksana.”

g. *Kâf Hâ Yâ ‘Aîn Shâd* adalah *Man Yujîru walâ Yujâru ‘Alaihi*.

Riwayat Al-‘Iz bin Abd Al-Salâm (w 660 H) ﷺ:

حدثنا ابن حميد، قال: ثنا يحيى بن واضح، قال: ثنا إبراهيم بن الضريس، قال: سمعت الربيع بن أنس في قوله ﴿كهيعص﴾ قال: يا من يجير ولا يجار عليه.

“Telah menceritakan kepada kami Ibnu Humaid, telah berkata: Telah menceritakan kepada kami Yahya bin Wâdhîh, telah berkata: Telah menceritakan kepada kami Ibrahim bin Al-Dharîs, telah berkata: Aku mendengar Al-Rabî’ bin Anas pada firman-Nya Kâf Hâ Yâ ‘Aîn Shâd telah berkata: Wahai Sang Maha Melindungi, dan tidak ada yang dapat dilindungi dari (azab-Nya)”

h. *Kâf Hâ Yâ ‘Aîn Shâd* adalah *‘Âlim*.

Imam Ibnu Jarîr Al-Thabari ﷺ (w 310 H) menjelaskan:

حدثنا ابن حميد، قال: ثنا حكام، عن عمرو، عن عطاء، عن سعيد  
 ﴿كهيعص﴾ قال: عين من عالم.

“Telah menceritakan kepada kami Ibnu Humaid, telah berkata:  
 Telah menceritakan kepada kami Hakkâm, dari ‘Amr, dari ‘Athhâ’,  
 dari Sa’îd Kâf Hâ Yâ ‘Aîn Shâd telah berkata: ‘Ain dari  
 Mengetahui.”

i. *Kâf Hâ Yâ ‘Aîn Shâd* adalah Azîz.

Riwayat dari Ibnu ‘Abbâs ﴿﴾ (w 68 H):

حدثني أبو حصين، قال: ثنا عبثر، قال: ثنا حصين، عن إسماعيل بن راشد، عن  
 سعيد بن جبير، عن ابن عباس ﴿كهيعص﴾ عين: عزيز.

“Telah menceritakan kepada kami Abû Hushain, telah berkata:  
 Telah menceritakan kepada kami ‘Abtsar, telah berkata: Telah  
 menceritakan kepada kami Hushain, dari Ismail bin Râsyid, dari  
 Sa’îd bin Jubair ﴿﴾, dari Ibnu ‘Abbâs ﴿﴾ Kâf Hâ Yâ ‘Aîn Shâd ‘Aîn:  
 Yang Maha Mulia.”

j. *Kâf Hâ Yâ ‘Aîn Shâd* adalah ‘Adl.

Riwayat Al-‘Iz bin Abd Al-Salâm (w 660 H) ﴿﴾:

حدثنا أبو كريب، قال: ثنا جابر بن نوح، قال: أخبرنا أبو روق، عن الضحاک  
 بن مزاحم، في قوله ﴿كهيعص﴾ قال: عين: عدل.

“Telah menceritakan kepada kami Kuraib, telah berkata: Telah  
 menceritakan kepada kami Jâbir bin Nuh, telah berkata: Telah  
 mengabarkan kepada kami Abû Rauq, dari Al-Dhahhâk bin  
 Muzâhim, pada firman-Nya Kâf Hâ Yâ ‘Aîn Shâd ‘Aîn: Adil.”

k. *Kâf Hâ Yâ ‘Aîn Shâd* adalah Nama-nama Al-Qur’an.

Imam Ibnu Jarîr Al-Thabari ﴿﴾ (w 310 H) menjelaskan:

حدثنا الحسن بن يحيى، قال: أخبرنا عبد الرزاق، قال: أخبرنا معمر، عن قتادة  
 في قوله ﴿كهيعص﴾ قال: اسم من أسماء القرآن.

“Telah menceritakan kepada kami Al-Hasan bin Yahya, telah  
 berkata: Telah mengabarkan kepada kami Abû Al-Razzâq, telah

*berkata: Telah mengabarkan kepada kami Ma'mar, dari Qatâdah pada firman-Nya Kâf Hâ Yâ 'Aîn Shâd telah berkata: Nama dari nama-nama Al-Qur'an."*

Hasilnya adalah, kita dapat menyatakan bahwa kata *Kâf Hâ Yâ 'Aîn Shâd* dapat berarti Aku Allah Yang Maha Mulia, Nama Allah, Huruf yang mencakup banyak makna, Nama Allah Yang Agung dan Sumpah. Dengan demikian, kita dapat mengklaim bahwa makna ini dimiliki oleh *Kâf Hâ Yâ 'Aîn Shâd* pada surat Maryam/19:1, karena hubungan intertekstualitas yang sudah dijelaskan pada pendapat para ulama di atas.



Bagan 4.3 Makna-makna *Kâf Hâ Yâ 'Aîn Shâd*

1. Perspektif Intertekstualitas dalam Menafsirkan Huruf *Muqattha'ah Kâf Hâ Yâ 'Aîn Shâd*

Penyelidikan saat ini mengadopsi perspektif intertekstualitas dengan menyelidiki makna yang dimaksudkan dari huruf *muqattha'ah Kâf Hâ Yâ 'Aîn Shâd* dalam Al-Qur'an. Kami menegaskan bahwa perspektif intertekstualitas dapat memberi kami petunjuk linguistik untuk membaca ulang dan menafsirkan kembali teks Al-Qur'an. Klaim utama dari studi saat ini adalah bahwa informasi harus diimpor dari teks itu sendiri tetapi tidak pernah diekspor ke dalamnya. Adapun temuan kami mengklaim telah sampai pada asumsi berikut. Dalam Al-Qur'an, *Kâf Hâ Yâ 'Aîn Shâd* memiliki makna lain, yaitu; Nama dari Nama-nama Allah ﷻ, berlandaskan pendapat 'Ali bin Abî Thâlib dalam beberapa riwayat berikut, riwayat pertama:

حدثني محمد بن خالد بن خدّاش، قال: ثني سالم بن قتيبة، عن أبي بكر الهذلي، عن عاتكة، عن فاطمة ابنة عليّ قالت: كان عليّ يقول: يا كهيص: اغفر لي.

“Telah menceritakan kepadaku Muhammad bin Khâlid bin Khaddâsy, telah berkata: Telah menceritakan kepadaku Sâlim bin Qutaibah, dari Abû Bakar Al-Hudzali, dari ‘Atikah, dari Fâthimah Putri ‘Ali telah berkata: Dulu ‘Ali berkata: Wahai Kâf Hâ Yâ ‘Aîn Shâd ampunilah aku.”

Riwayat kedua:

حدثني عليّ، قال: ثنا عبد الله، قال: ثني معاوية، عن عليّ، عن ابن عباس، في قوله: ﴿كهيص﴾ قال: فإنه قسم أقسم الله به، وهو من أسماء الله.

“Telah menceritakan kepadaku ‘Ali, telah berkata: Telah menceritakan kepada kami ‘Abdullâh, telah berkata: Telah menceritakan kepadaku Mu’âwiyah, dari ‘Ali, dari Ibnu ‘Abbâs, pada firman-Nya: Kâf Hâ Yâ ‘Aîn Shâd telah berkata: Maka sesungguhnya itu adalah sumpah Allah bersumpah dengannya, dan dia termasuk Nama-nama Allah.”

Kesimpulan makna dari *Kâf Hâ Yâ ‘Aîn Shâd* yang paling *râjih* adalah Allah ﷻ. Allah ﷻ untuk surat Maryam/19:1 dengan alasan karena munasabah ayat setelahnya terdapat lafaz رحمة dan ربك yaitu *ذِكْرُ رَحْمَتِ رَبِّكَ عَبْدُكَ زَكْرِيَّا*. Yang mana رحمة dan ربك ini adalah dua kata yang khusus digunakan oleh Allah ﷻ sebagai Tuhan Semesta Alam. Dan juga banyaknya riwayat bahwa ‘Ali bin Abî Thâlib menggunakannya dalam berdoa kepada Allah ﷻ dengan didahului kata يا. Jadi sangat jelas di sini seketika dapat dipahami bahwa artinya adalah Allah ﷻ karena mustahil seorang khalifah, amirulmukminin dan menantu Rasulullah ﷺ berdoa kepada selain Allah ﷻ dan artinya sangat jelas tidak diragukan lagi.

#### 4. *Thâ Hâ*

Huruf *Muqattha’ah Thâ Hâ* dapat ditafsirkan dengan beberapa versi penafsiran. Multitafsir ini dipicu oleh perbedaan makna yang dikaitkan dengan penafsiran huruf *Thâ Hâ* yang terdapat pada firman Allah ﷻ pada 1 surat yaitu: Surat *Thâ Hâ*/20:1 sebagai berikut:





“*Thâ Hâ*”.

Teka-teki dalam huruf *muqattha'ah Thâ Hâ* ini menunjukkan bahwa beberapa interpretasi menyatakan huruf *Thâ Hâ* dalam ayat ini tidak hanya berarti satu makna tetapi banyak makna dan penafsiran. Dengan demikian, tujuannya untuk menentukan makna di balik kata ini dengan mengandalkan tingkat penafsiran global Al-Qur'an. Analisis ini didukung oleh gagasan bahwa ada sumber lain, di mana kata yang sama disebutkan dapat menjadi interpretasi lain atau dasar teks.<sup>31</sup> Ini memberi petunjuk kepada para mufasir untuk mencari tahu makna yang dimaksud. Studi ini merekomendasikan untuk mengadopsi makna menggunakan intertekstualitas dalam penafsiran Al-Qur'an untuk memahaminya dengan benar dan selalu berhati-hati karena mengingat ini adalah firman Allah ﷻ yang suci, agar tak ada kesalahan dan kekeliruan dalam penafsiran serta tetap sesuai dengan *manhaj* nabawi dan tidak keluar dari koridor ahlusunah.

Entri leksikal *Thâ Hâ* yang secara zahir diterjemahkan dan ditafsirkan ke dalam bahasa Indonesia secara umum sebagai huruf *Thâ Hâ* pertanda sebagai pembuka surat (*mafâtiḥ al-suwar*), dan beberapa penafsiran lain yang muncul berulang kali dalam asar, dan makna bahasa. Dan dapat pula diambil maknanya munasabah ayat, yaitu dari sambungan ayat setelahnya atau dalam satu ayat tersebut<sup>32</sup>, atau dari sumber lain seperti asar atau sumber lainnya. Pada bagian berikut, makna leksem ini diselidiki. Tabel berikut menunjukkan ayat-ayat di mana kata *Thâ Hâ* disebutkan dalam Al-Qur'an, asar atau sumber lainnya. Tabel selanjutnya menunjukkan bagaimana para mufasir Islam memahami makna leksem ini yang akan dijelaskan pada tabel berikut ini.

Tabel 4.7 Terjemahan huruf *Thâ Hâ*

No.	Surat	Ayat	Terjemahan
1.	<i>Thâ Hâ</i> /20:1		<i>Thâ Hâ</i>

Terjemahan *Thâ Hâ* yang terdapat pada surat di atas, oleh para mufasir makna yang berbeda diberikan pada leksem *Thâ Hâ* ini. Tabel

<sup>31</sup> Walter Kintsch dan Teun A. van Dijk, “Toward A Model of Text Comprehension and Production,” dalam *Jurnal Psychological Review* 85, no. 5 (1978): 363–394. hal. 85

<sup>32</sup> Altakhaineh, “Discourse Meanings: An Application of Intertextuality Perspective.” hal. 100.

di bawah ini menunjukkan kemungkinan perbedaan interpretasi pada huruf *Thâ Hâ* tersebut karena dihubungkan dengan munasabah ayat setelahnya.

Tabel 4.8 Terjemahan huruf *Thâ Hâ* dengan ayat setelahnya

No.	Surat	Ayat	Terjemahan
1.	<i>Thâ Hâ/20:1</i>	طه ﴿١﴾ مَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَى ﴿٢﴾	1. <i>Thâ Hâ</i> . 2. Kami tidak menurunkan Al Quran ini kepadamu agar kamu menjadi susah;

Munasabah ayat di atas jika dihubungkan antara huruf *muqattha'ah* pada ayat pertama dengan ayat kedua pada surat tersebut, maka dapat diambil kesimpulan sementara tentang makna yang paling cocok untuk menginterpretasikan huruf *muqattha'ah Thâ Hâ* dapat bermakna Wahai Pria atau Rasulullah ﷺ. Namun dalam hal ini masih dibutuhkan beberapa faktor penguat lain untuk menarjih tafsir atau makna dari *Thâ Hâ* menurut perspektif intertekstualitas agar tidak terlalu tergesa-gesa dalam penafsiran, bahkan para mufasir juga bergantung pada pengetahuan mereka masing-masing untuk menentukan makna yang dimaksudkan dari kata *Thâ Hâ* tersebut. Selain itu, para mufasir memanfaatkan pemahaman mereka tentang makna kata ini berdasarkan konteks atau bahasa yang diwakili oleh makna *Thâ Hâ* tersebut. Klaim ini paling baik ditunjukkan dalam terjemahan ayat yang diberikan berdasarkan interpretasi dengan intertekstualitas yang ada pada *mashâdir* berikut ini:

a. *Thâ Hâ* bermakna *Qasam*.

Asar dari ‘Abdullâh bin ‘Abbâs ؓ (w 68 H):

حدثنا عليّ، قال: ثنا عبد الله، قال: ثني معاوية، عن عليّ، عن ابن عباس، في قوله ﴿طه﴾ قال: فإنه قسم أقسم الله به، وهو اسم من أسماء الله.

“Telah menceritakan kepada kami ‘Ali, dia telah berkata: Telah menceritakan kepada kami ‘Abdullâh, dia telah berkata: Telah menceritakan kepadaku Mu’âwiyah, dari ‘Ali, dari Ibnu ‘Abbâs, dalam firman-Nya "Thâ Hâ" dia telah berkata: Maka sesungguhnya itu (adalah) sumpah yang Allah bersumpah dengannya, dan dia Nama dari Nama-nama Allah.”

b. *Thâ Hâ* adalah *Yâ Rajul*.

Riwayat dari Ibnu Abî Hâtim (w 327 H) ﷺ:

وَقَالَ ابْنُ أَبِي حَاتِمٍ: حَدَّثَنَا الْحُسَيْنُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ شَنْبَةَ الْوَاسِطِيِّ، حَدَّثَنَا أَبُو أَحْمَدَ -يَعْنِي: الزُّبَيْرِيَّ- أَنْبَأَنَا إِسْرَائِيلُ عَنْ سَالِمِ الْأَفْطَسِ، عَنْ سَعِيدِ بْنِ جُبَيْرٍ، عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: طه: يَا رَجُلُ. وَهَكَذَا رُوِيَ عَنْ مُجَاهِدٍ، وَعِكْرَمَةَ، وَسَعِيدِ بْنِ جُبَيْرٍ، وَ [عطاء] وَمُحَمَّدِ بْنِ كَعْبٍ، وَأَبِي مَالِكٍ، وَعَطِيَّةَ الْعَوْفِيِّ، وَالْحَسَنَ، وَقَتَادَةَ، وَالضَّحَّاكَ، وَالسُّدِّيَّ، وَابْنِ أَبِي أَهْمٍ قَالُوا: "طه" بِمَعْنَى: يَا رَجُلُ.

وَفِي رِوَايَةٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ، وَسَعِيدِ بْنِ جُبَيْرٍ وَالتَّوْرِيِّ أَنَّهُمَا كَلِمَةٌ بِالنَّبَطِيَّةِ مَعْنَاهَا: يَا رَجُلُ. وَقَالَ أَبُو صَالِحٍ هِيَ مُعْرَبَةٌ.

*“Dan telah berkata Ibnu Abî Hâtim: Telah menceritakan kepada kami Al-Husain bin Muhammad bin Syanbata Al-Wâsithî, telah menceritakan kepada kami Abû Ahmad - yaitu: Al-Zuhrî - telah mengabarkan kepada kami Israel dari Sâlim Al-Afthas, dari Sa’îd bin Jubair, dari Ibnu ‘Abbâs telah berkata: Thâ Hâ: Wahai pemuda. Dan demikianlah diriwayatkan dari Mujâhid, dan ‘Ikrimah, dan Sa’îd bin Jubair, dan [‘Athhâ] dan Muhammad bin Ka’b, dan Abî Mâlik, dan ‘Athiyyah Al-‘Aufî, dan Al-Hasan, dan Qatâdah, dan Al-Dhahhâk bin Muzâhim, dan Al-Suddi, dan Ibnu Abzâ sesungguhnya mereka telah berkata: Thâ Hâ maknanya: Wahai Pemuda.*

*Dan di riwayat dari Ibnu ‘Abbâs, dan Sa’îd bin Jubair dan Al-Tsaurî sesungguhnya itu adalah kalimat dengan (bahasa) Al-Nabthiyyah maknanya: Wahai Pemuda. Dan telah berkata Abû Shâlih itu kata yang diarakkan.”*

Riwayat dari Al-Dhahhâk bin Muzâhim (w 105 H) ﷺ:

وَقَالَ مُجَاهِدٌ، وَالْحَسَنُ، وَعَطَاءٌ، وَالضَّحَّاكَ: مَعْنَاهُ يَا رَجُلُ.

*“Dan telah berkata Mujâhid, Al-Hasan, ‘Athhâ’, dan Al-Dhahhâk bin Muzâhim: maknanya Wahai Pemuda.”*

Riwayat dari ‘Abdullâh bin ‘Abbâs ﷺ (w 68 H) berikut:

وَأَخْرَجَ ابْنُ جَرِيرٍ، وَابْنُ مَرْدُؤَيْهِ، عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: ( ﴿طه﴾ ) بِالنَّبَطِيَّةِ؛ يَا رَجُلٌ.

وَأَخْرَجَ ابْنُ أَبِي شَيْبَةَ عَنْ عِكْرِمَةَ قَالَ: ﴿طه﴾ يَا رَجُلٌ بِالنَّبَطِيَّةِ.

وَأَخْرَجَ ابْنُ أَبِي شَيْبَةَ عَنِ الصَّحَّاحِ قَالَ: ( ﴿طه﴾ ) يَا رَجُلٌ بِالنَّبَطِيَّةِ.

وَأَخْرَجَ ابْنُ جَرِيرٍ، عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: ﴿طه﴾ يَا رَجُلٌ بِالسُّرْيَانِيَّةِ.

وَأَخْرَجَ الْحَاكِمُ، عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ فِي قَوْلِهِ: ﴿طه﴾ قَالَ: هُوَ كَقَوْلِكَ: يَا مُحَمَّدُ بِلِسَانِ الْحَبَشِ.

وَأَخْرَجَ ابْنُ أَبِي شَيْبَةَ، وَعَبْدُ بْنُ حُمَيْدٍ، وَابْنُ أَبِي حَاتِمٍ عَنْ عِكْرِمَةَ فِي قَوْلِهِ: ﴿طه﴾ قَالَ: هُوَ كَقَوْلِكَ: يَا رَجُلٌ: بِلِسَانِ الْحَبَشَةِ.

*“Dan Ibnu Jarîr dan Ibnu Mardûyah telah meriwayatkan dari Ibnu 'Abbâs telah berkata: Thâ Hâ dengan bahasa Al-Nabthiyyah, Wahai Pemuda.”*

*“Dan Ibnu Abî Syaibah telah meriwayatkan dari 'Ikrimah telah berkata: Thâ Hâ Wahai Pemuda dengan bahasa Al-Nabthiyyah.”*

*“Dan Ibnu Abî Syaibah telah meriwayatkan dari Al-Dhahhâk telah berkata: Thâ Hâ Wahai Pemuda dengan bahasa Al-Nabthiyyah.”*

*“Dan Ibnu Jarîr telah meriwayatkan dari Ibnu 'Abbâs telah berkata: Thâ Hâ Wahai Pemuda dengan bahasa Suryani.”*

*“Dan Al-Hâkim telah meriwayatkan, dari Ibnu 'Abbâs pada firman-Nya: Thâ Hâ telah berkata: Itu seperti perkataanmu: Wahai Muhammad dengan lisan orang Habasyah.”*

*“Dan Ibnu Abî Syaibah, Abd bin Humaid, dan Ibnu Abî Hâtim, dari 'Ikrimah pada firman-Nya: Thâ Hâ telah berkata: Itu seperti perkataanmu: Wahai Pemuda: Dengan lisan orang Habasyah.”*

Riwayat dari ‘Abdullâh bin ‘Abbâs (w 68 H) berikut:

حدثنا ابن حميد، قال: ثنا أبو تميلة، عن الحسن بن واقد، عن يزيد النحوي، عن عكرمة، عن ابن عباس: طه: بالنبطية: يا رجل.

“Telah menceritakan kepada kami Ibnu Humaid, dia telah berkata: Telah menceritakan kepada kami Abû Tamîlah, dari Al-Hasan bin Wâqid, dari Yazid Al-Nahwî, dari ‘Ikrimah رضي الله عنه, dari Ibnu ‘Abbâs: Thâ Hâ: dalam Nabthiyyah: Wahai pemuda.”

Riwayat Qatâdah رضي الله عنه (w 118 H):

وَقَالَ قَتَادَةُ: هُوَ يَا رَجُلٌ بِالسُّرْيَانِيَّةِ.

“Qatâdah رضي الله عنه telah berkata: Dia (adalah) wahai pemuda dengan (bahasa) Suryani”

Imam Ibnu Jarîr Al-Thabari رضي الله عنه (w 310 H) menjelaskan:

وَقَالَ الْكَلْبِيُّ: هُوَ يَا إِنْسَانُ بِلُغَةِ عَكِّ

“Al-Kalbî telah berkata: Dia (adalah) wahai manusia, dalam bahasa Akk.”

- c. Thâ Hâ disebabkan karena Kesusahan Yang Dihadapi Sampai Larut Malam.

Pendapat Mujâhid bin Jabr رضي الله عنه (w 103 H):

حدثني محمد بن عمرو، قال: ثنا أبو عاصم، قال: ثنا عيسى، وحدثني الحارث، قال: ثنا الحسن، قال: ثنا ورقاء، جميعاً عن ابن أبي نجيح، عن مجاهد رضي الله عنه ﴿مَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَى﴾ قال: هي مثل قوله ﴿فَأَقْرَهُوا مَا تَيَسَّرَ مِنْهُ﴾ فكانوا يعلقون الحبال في صدورهم في الصلاة.

“Telah menceritakan kepada kami Muhammad bin ‘Amr, dia telah berkata: Telah menceritakan kepada kami Abû ‘Ashim, dia telah berkata: Telah menceritakan kepada kami Isa, dan telah menceritakan kepadaku Al-Hârîts, dia telah berkata: Telah menceritakan kepada kami Al-Hasan, dia telah berkata: Telah menceritakan kepada kami Warqâ, semuanya dari Ibnu Abî Najîh, dari Mujâhid: “Kami tidak menurunkan Al-Qur’an ini kepadamu agar kamu menjadi susah” dia telah berkata: Dia seperti firman-Nya: “Karena itu bacalah apa yang mudah (bagimu) dari Al-Qur’an” Dulu mereka mengikat tali-tali di dada mereka dalam Salat”

Riwayat Mujâhid bin Jabr رضي الله عنه (w 103 H):

حدثنا القاسم، قال: ثنا الحسين، قال: ثني حجاج، عن ابن جريج، عن مجاهد رضي الله عنه ﴿مَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَى﴾ قال: في الصلاة كقوله: ﴿فَأَقْرَهُوا مَا تَيَسَّرَ مِنْهُ﴾ فكانوا يعلقون الحبال بصدورهم في الصلاة.

*“Telah menceritakan kepada kami Al-Qâsim, telah berkata: Telah menceritakan kepada kami Al-Husain, telah berkata: Telah menceritakan kepadaku Hajjâj, dari Ibnu Juraij, dari Mujâhid “Kami tidak menurunkan Al-Qur’an ini kepadamu agar kamu menjadi susah” telah berkata: Di salat seperti firman-Nya: “Karena itu bacalah apa yang mudah (bagimu) dari Al-Qur’an” maka mereka dulunya mengikat tali-tali dengan dada mereka dalam salat.”*

Riwayat dari Qatâdah رضي الله عنه (w 118 H):

حدثنا بشر، قال: ثنا يزيد، قال: ثنا سعيد، عن قتادة رضي الله عنه ﴿مَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَى﴾ لا والله ما جعله الله شقيا، ولكن جعله رحمة ونورا، ودليلا إلى الجنة.

*“Telah menceritakan kepada kami Bisyr, telah berkata: Telah menceritakan kepada kami Yazîd, telah berkata: Telah menceritakan kepada kami Sa’îd, dari Qatâdah “Kami tidak menurunkan Al-Qur’an ini kepadamu agar kamu menjadi susah” tidak Demi Allah tidaklah Allah menyusahkan dengannya, akan tetapi menjadikannya sebagai rahmat dan cahaya, dan petunjuk menuju ke surga.”*

d. *Thâ Hâ* adalah *Al-Thâhir* dan *Hâdin*.

Riwayat dari Ibnu ‘Abbâs رضي الله عنه (w 68 H):

قَالَ سَعِيدُ بْنُ جُبَيْرٍ: الطَّاءُ افْتِتَاحُ اسْمِهِ الطَّاهِرِ، وَالْهَاءُ افْتِتَاحُ اسْمِهِ هَادٍ

*“Telah berkata Sa’îd bin Jubair: Al-Thâ pembuka nama-Nya Sang Maha Suci, dan Al-Hâ pembuka nama-Nya Sang Pemberi Petunjuk”*

e. *Thâ Hâ* adalah *Tha’ Al-Ardha Yâ Muhammad*.

Ibnu Katsîr (w 774 H) رضي الله عنه menjelaskan:

وَأَسْنَدَ الْقَاضِي عِيَّاضٌ فِي كِتَابِهِ "الشِّفَاءَ" مِنْ طَرِيقِ عَبْدِ بْنِ حَمِيدٍ فِي تَفْسِيرِهِ:  
 حَدَّثَنَا هَاشِمُ بْنُ [الْقَاسِمِ] عَنِ ابْنِ جَعْفَرٍ، عَنِ الرَّبِيعِ بْنِ أَنَسٍ قَالَ: كَانَ النَّبِيُّ  
 ﷺ إِذَا صَلَّى قَامَ عَلَى رِجْلٍ وَرَفَعَ الْأُخْرَى، فَأَنْزَلَ اللَّهُ تَعَالَى ﴿طه﴾، يَعْنِي: طًا  
 الْأَرْضَ يَا مُحَمَّدُ، ﴿مَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَى﴾. ثُمَّ قَالَ: وَلَا حَفَاءَ بِمَا فِي  
 هَذَا مِنَ الْإِكْرَامِ وَحُسْنِ الْمُعَامَلَةِ

*“Al-Qâdhî ‘Iyâdh telah menisbatkan dalam kitabnya “Al-Syifâ” dari jalur Abd bin Humaid dalam tafsirny: Telah menceritakan kepada kami Hâsyim bin Al-Qâsim dari Ibnu Ja’far, dari Al-Rabî’ bin Anas telah berkata: Dulu Nabi ﷺ ketika salat berdiri dengan satu kaki dan kaki satunya diangkat, maka turunlah firman Allah ﷻ “Thâ Hâ”, yaitu: Injaklah bumi wahai Muhammad, “Kami tidak menurunkan Al-Qur’an ini kepadamu agar kamu menjadi susah”. Kemudian dia telah berkata: Dan tidak ada rahasia di dalamnya (melainkan) dari kemuliaan dan baiknya interaksi (Allah dengan Nabi).”*

Al-Rabî’ bin Anas Al-Bakrî ﷻ (w 140 H) menjelaskan:

أَنَّ الرَّبِيعَ بْنَ أَنَسٍ قَالَ: كَانَ النَّبِيُّ ﷺ إِذَا صَلَّى قَامَ عَلَى رِجْلٍ وَرَفَعَ الْأُخْرَى  
 فَأَنْزَلَ اللَّهُ تَعَالَى: "طه" يَعْنِي طًا الْأَرْضَ يَا مُحَمَّدُ

*“Sesungguhnya Al-Rabî’ bin Anas telah berkata: Dulu Nabi ﷺ jika salat berdiri dengan satu kaki dan mengangkat kaki satunya maka Allah ﷻ menurunkan: “Thâ Hâ” yaitu injaklah bumi wahai Muhammad.”*

f. *Thâ Hâ* bermakna *Qasam*.

Riwayat dengan bacaan kasrah:

﴿طه﴾ قَرَأَ أَبُو عَمْرٍو بِفَتْحِ الطَّاءِ وَكَسْرِ الهَاءِ، وَبِكَسْرِ هَمَا حَمْرَةٌ وَالْكَسَائِيُّ وَأَبُو  
 بَكْرٍ، وَالْبَاقُونَ بِفَتْحِهِمَا. قِيلَ: هُوَ قَسَمٌ. وَقِيلَ: اسْمٌ مِنْ أَسْمَاءِ اللَّهِ تَعَالَى

*“”Thâ Hâ” Abu ‘Âmr (membacanya) dengan Thâ fathah dan Hâ kasrah, (sedangkan) Hamzah, Al-Kisâi dan Abû Bakar mengkasrahkan keduanya, sisanya (para qurrâ) dengan*

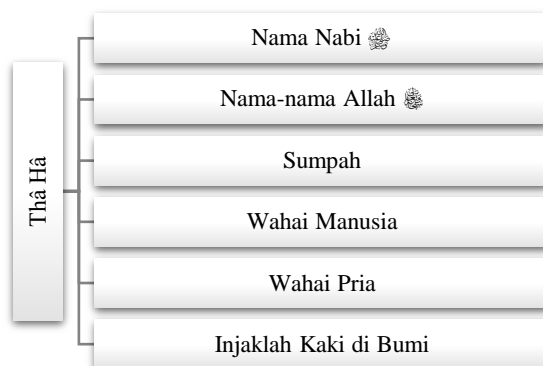
memfathahkan keduanya. Dikatakan: Dia (adalah) sumpah. Dan dikatakan: Nama dari Nama-nama Allah ﷻ.”

Riwayat Ibnu ‘Abbâs ﷻ (w 68 H):

وَأَخْرَجَ ابْنُ الْمُنْذِرِ، وَابْنُ مَرْذُوقِهِ، عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: ﴿طه﴾ قَسَمَ أَقْسَمَهُ اللَّهُ وَهُوَ مِنْ أَسْمَاءِ اللَّهِ.

“Ibnu Al-Mundzir dan Ibnu Mardûyah telah meriwayatkan dari Ibnu ‘Abbâs telah berkata: “Thâ Hâ” sumpah yang Allah bersumpah denganya dan dia dari Nama-nama Allah.”

Hasilnya adalah, kita dapat menyatakan bahwa kata *Thâ Hâ* dapat berarti wahai manusia, wahai pria, injaklah kaki di bumi dan Nama-nama Allah. Dengan demikian, kita dapat mengklaim bahwa makna ini dimiliki oleh *Thâ Hâ* pada surat *Thâ Hâ*, karena hubungan intertekstualitas yang sudah dijelaskan pada pendapat para ulama di atas.



Bagan 4.4 Makna-makna *Thâ Hâ*

g. Perspektif Intertekstualitas dalam Menafsirkan Huruf *Muqattha'ah Thâ Hâ*

Penyelidikan saat ini mengadopsi perspektif intertekstualitas dengan menyelidiki makna yang dimaksudkan dari huruf *muqattha'ah Thâ Hâ* dalam Al-Qur'an. Kami menegaskan bahwa perspektif intertekstualitas dapat memberi kami petunjuk linguistik untuk membaca ulang dan menafsirkan kembali teks Al-Qur'an. Klaim utama dari studi saat ini adalah bahwa informasi harus diimpor dari teks itu sendiri tetapi tidak pernah dieksplorasi dalam konteksnya. Adapun temuan kami mengklaim telah sampai pada asumsi berikut. Dalam Al-Qur'an, *Thâ Hâ* memiliki makna lain,



yaitu; Nama Nabi Muhammad ﷺ yang selaras dengan makna lainnya yaitu *Yâ Rajul* atau *Yâ Insân* karena ditujukan kepada Nabi Muhammad ﷺ, berlandaskan pendapat Ibnu ‘Abbâs (w 68 H) dalam riwayat berikut:

عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا - ، وَقِيلَ: هُوَ اسْمٌ لِلنَّبِيِّ ﷺ سَمَّاهُ اللَّهُ تَعَالَى بِهِ كَمَا سَمَّاهُ مُحَمَّدًا

“Dari Ibnu ‘Abbâs (r), dan dikatakan: Dia (طه) adalah Nama Nabi ﷺ, Allah ﷻ menamai beliau sebagaimana Allah ﷻ menamai beliau dengan nama Muhammad ﷺ.”<sup>33</sup>

Kesimpulan makna dari *Thâ Hâ* yang paling *râjih* adalah Nabi Muhammad ﷺ. Dengan alasan karena munasabah ayat setelahnya terdapat lafaz عليك dan لتشقى yaitu لِمَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَى. Jadi sangat jelas di sini seketika dapat dipahami bahwa artinya adalah Nabi Muhammad ﷺ karena ditujukan kepada Nabi Muhammad ﷺ dengan damir ك dan ت pada لتشقى yaitu untuk Nabi Muhammad ﷺ.

## 5. *Thâ Sîn Mîm*

Huruf *Muqattha’ah Thâ Sîn Mîm* dapat ditafsirkan dengan beberapa versi penafsiran. Multitafsir ini dipicu oleh perbedaan makna yang dikaitkan dengan penafsiran huruf *Thâ Sîn Mîm* yang terdapat pada firman Allah ﷻ pada 2 surat yaitu: Surat Al-Syu’arâ/26:1, Surat Al-Qashash/28:1 sebagai berikut:

طسّم

“*Thâ Sîn Mîm*”.

Teka-teki dalam huruf *muqattha’ah Thâ Sîn Mîm* ini menunjukkan bahwa beberapa interpretasi menyatakan huruf *Thâ Sîn Mîm* dalam ayat ini tidak hanya berarti satu makna tetapi banyak makna dan penafsiran. Dengan demikian, tujuannya untuk menentukan makna di balik kata ini dengan mengandalkan tingkat penafsiran global Al-Qur’an. Analisis ini didukung oleh gagasan bahwa ada sumber lain, di mana kata yang sama disebutkan dapat menjadi interpretasi lain atau

<sup>33</sup> Al-Qurthubi, Muhammad bin Ahmad bin Abu Bakar bin Faroh Al Anshari Al Khozroji Al Andalusi Abu Abdillah, *Al Jami’ li Ahkamil Qur’an*, Cet. Muassasatur Risalah, 2006, hal. 312.

dasar teks.<sup>34</sup> Ini memberi petunjuk kepada para mufasir untuk mencari tahu makna yang dimaksud. Studi ini merekomendasikan untuk mengadopsi makna menggunakan intertekstualitas dalam penafsiran Al-Qur'an untuk memahaminya dengan benar dan selalu berhati-hati karena mengingat ini adalah firman Allah yang suci, agar tak ada kesalahan dan kekeliruan dalam penafsiran serta tetap sesuai dengan *manhaj* nabawi dan tidak keluar dari koridor ahlusunah.

Entri leksikal *Thâ Sîn Mîm* yang secara zahir diterjemahkan dan ditafsirkan ke dalam bahasa Indonesia secara umum sebagai huruf *Thâ Sîn Mîm* pertanda sebagai pembuka surat (*mafâtiḥ al-suwar*), dan beberapa penafsiran lain yang muncul berulang kali dalam asar, dan makna bahasa. Dan dapat pula diambil maknanya munasabah ayat, yaitu dari sambungan ayat setelahnya atau dalam satu ayat tersebut<sup>35</sup>, atau dari sumber lain seperti asar atau sumber lainnya. Pada bagian berikut, makna leksem ini diselidiki. Tabel berikut menunjukkan ayat-ayat di mana kata *Thâ Sîn Mîm* disebutkan dalam Al-Qur'an, asar atau sumber lainnya. Tabel selanjutnya menunjukkan bagaimana para mufasir Islam memahami makna leksem ini yang akan dijelaskan pada tabel berikut ini.

Tabel 4.9 Terjemahan huruf *Thâ Sîn Mîm* Per Surat

No.	Surat	Ayat	Terjemahan
1.	Al-Syu'arâ/26:1	طسّم	<i>Thâ Sîn Mîm</i>
2.	Al-Qashash/28:1	طسّم	<i>Thâ Sîn Mîm</i>

Terjemahan *Thâ Sîn Mîm* yang terdapat pada 2 surat di atas oleh para mufasir makna yang berbeda diberikan pada leksem *Thâ Sîn Mîm* ini. Tabel di bawah ini menunjukkan kemungkinan perbedaan interpretasi pada huruf *Thâ Sîn Mîm* tersebut karena dihubungkan dengan munasabah ayat setelahnya.

Tabel 4.10 Terjemahan huruf *Thâ Sîn Mîm* dengan ayat setelahnya

No.	Surat	Ayat	Terjemahan
-----	-------	------	------------

<sup>34</sup> Walter Kintsch dan Teun A. van Dijk, "Toward A Model of Text Comprehension and Production," dalam Jurnal *Psychological Review* 85, no. 5 (1978): 363–394. hal. 85

<sup>35</sup> Altakhaineh, "Discourse Meanings: An Application of Intertextuality Perspective." hal. 100.

1.	Al-Syu'arâ/26:1-2	طَسَمَ ﴿١﴾ تِلْكَ ءَايَاتُ الْكِتَابِ الْمُبِينِ ﴿٢﴾	1. <i>Thâ Sîn Mîm</i> 2. Ini adalah ayat-ayat Kitab (Al Quran) yang nyata (dari Allah).
2.	Al-Qashash/28:1-2	طَسَمَ ﴿١﴾ تِلْكَ ءَايَاتُ الْكِتَابِ الْمُبِينِ ﴿٢﴾	1. <i>Thâ Sîn Mîm</i> 2. Ini adalah ayat-ayat Kitab (Al Quran) yang nyata (dari Allah).

Munasabah kedua ayat di atas, jika dihubungkan antara huruf *muqattha'ah* pada ayat pertama dengan ayat kedua pada setiap ayat pada surat tersebut, maka dapat diambil kesimpulan sementara tentang makna yang paling cocok untuk menginterpretasikan huruf *muqattha'ah Thâ Sîn Mîm* dapat bermakna Nama dari Nama-nama Al-Qur'an. Namun dalam hal ini masih dibutuhkan beberapa faktor penguat lain untuk menarjih tafsir atau makna dari *Thâ Sîn Mîm* menurut perspektif intertekstualitas agar tidak terlalu tergesa-gesa dalam penafsiran, bahkan para mufasir juga bergantung pada pengetahuan mereka masing-masing untuk menentukan makna yang dimaksudkan dari kata *Thâ Sîn Mîm* tersebut. Selain itu, para mufasir memanfaatkan pemahaman mereka tentang makna kata ini berdasarkan konteks atau bahasa yang diwakili oleh makna *Thâ Sîn Mîm* tersebut. Klaim ini paling baik ditunjukkan dalam terjemahan ayat yang diberikan berdasarkan interpretasi dengan intertekstualitas yang ada pada *mashâdir* berikut ini:

a. *Thâ Sîn Mîm* bermakna *Qasam*.

Asar dari 'Abdullâh bin 'Abbâs ؓ (w 68 H) dan beberapa riwayat berikut:

وقد حدثني عليّ بن داود، قال: ثنا عبد الله بن صالح، قال: ثني معاوية، عن عليّ، عن ابن عباس، في قوله: ﴿طَسَمَ﴾ قال: فإنه قسم أقسمه الله، وهو من أسماء الله.

“Dan telah menceritakan kepadaku ‘Ali bin Daud, telah berkata: Telah menceritakan kepada kami ‘Abdullâh bin Shâlih, telah berkata: Telah menceritakan kepadaku Mu’âwiyah, dari ‘Ali, dari Ibnu ‘Abbâs, dalam firman-Nya: “*Thâ Sîn Mîm*” telah berkata:

*Maka sesungguhnya itu adalah sumpah yang Allah bersumpah dengannya, dan dia dari Nama-nama Allah.”*

Riwayat dari Sa’îd bin Jubair رضي الله عنه (w 95 H) berikut:

عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ: "طَسَمَ" فَسَمَّ وَهُوَ اسْمٌ مِنْ أَسْمَاءِ اللَّهِ تَعَالَى، وَالْمُقْسَمُ عَلَيْهِ "إِنْ نَشَأَ نُزِّلَ عَلَيْهِمْ مِنَ السَّمَاءِ آيَةٌ"

*“Dari Ibnu ‘Abbâs: “Thâ Sîn Mîm” sumpah dan dia Nama dari Nama-nama Allah رضي الله عنه, dan jawaban dari sumpah “Jika Kami kehendaki niscaya Kami menurunkan kepada mereka mukjizat dari langit”.”*

قَالَ مُحَمَّدُ بْنُ كَعْبٍ الْقُرَظِيُّ: أَقْسَمَ اللَّهُ بِطَوْلِهِ وَسَنَائِهِ وَمُلْكِهِ

*“Telah berkata Muhammad bin Ka’b Al-Qurazhi: Allah bersumpah dengan Ketinggian-Nya, Kemegahan-Nya, dan Kekuasaan-Nya.”*

b. *Thâ Sîn Mîm* bermakna Nama Surat.

Pendapat Mujâhid bin Jabr رضي الله عنه (w 103 H):

وَقَالَ مُجَاهِدٌ: اسْمٌ لِّلسُّورَةِ

*“Dan telah berkata Mujâhid: Nama untuk surat.”*

c. *Thâ Sîn Mîm* bermakna Huruf dari Kalimat.

Pendapat pertama:

مَا رَوَاهُ عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: «لَمَّا نَزَلَتْ ﴿طَسَم﴾ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: "الطَّاءُ: طُورُ سَيْنَاءَ، وَالسِّينُ: الإسْكَندَرِيَّةُ، وَالْمِيمُ: مَكَّةُ"

*“Apa yang telah diriwayatkan ‘Ali bin Abî Thâlib رضي الله عنه telah berkata: “Ketika turun “Thâ Sîn Mîm” telah berkata Rasulullah رضي الله عنه: Al-Thâ: Gunung Sinai, dan Al-Sîn: Alexandria, dan Mîm: Makkah.”*

Pendapat kedua:

أَنَّ الطَّاءَ: طَيْبَةُ، وَسَيْنَ: بَيْتُ الْمُقَدِّسِ، وَمِيمٌ: مَكَّةُ، رَوَاهُ الضَّحَّاكُ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ

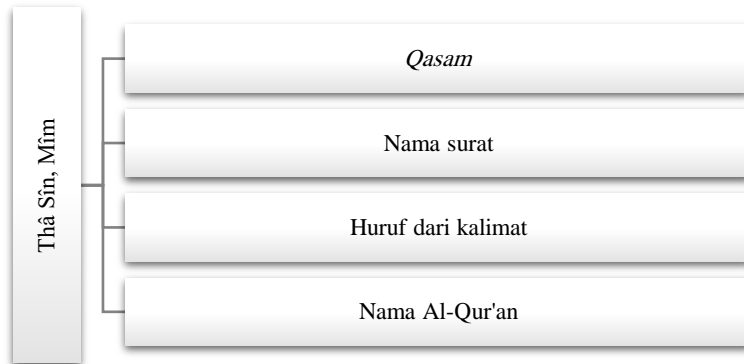
*“Sesungguhnya Al-Thâ: Kebaikan, Al-Sîn: Baitul Maqdis, dan Al-Mîm: Makkah, diriwayatkan Al-Dhahhâk dari Ibnu ‘Abbâs.”*

Pendapat ketiga:

الطَّاءُ: شَجْرَةٌ طُوبَى، وَالسِّينُ: سِدْرَةُ الْمُنْتَهَى، وَالْمِيمُ: مُحَمَّدٌ ﷺ، قَالَ جَعْفَرُ الصَّادِقُ

“Al-Thâ: Pohon keberkahan, Al-Sîn: Sidrat Al-Muntahâ, Al-Mîm: Muhammad ﷺ, telah dikatakan oleh Ja'far Al-Shâdiq.”

Hasilnya adalah, kita dapat menyatakan bahwa kata *Thâ Sîn Mîm* dapat berarti Aku Allah Yang Maha Mulia, Nama Allah, Huruf yang mencakup banyak makna, Nama Allah Yang Agung, dan Sumpah. Dengan demikian, kita dapat mengklaim bahwa makna ini dimiliki oleh *Thâ Sîn Mîm* pada surat Al-Syu'arâ/26:1 dan Al-Qashash/28:1, karena hubungan intertekstualitas yang sudah dijelaskan pada pendapat para ulama di atas.



Bagan 4.5 Makna-makna *Thâ Sîn Mîm*

d. Perspektif Intertekstualitas dalam Menafsirkan Huruf *Muqattha'ah Thâ Sîn Mîm*

Penyelidikan saat ini mengadopsi perspektif intertekstualitas dengan menyelidiki makna yang dimaksudkan dari huruf *muqattha'ah Thâ Sîn Mîm* dalam Al-Qur'an. Kami menegaskan bahwa perspektif intertekstualitas dapat memberi kami petunjuk linguistik untuk membaca ulang dan menafsirkan kembali teks Al-Qur'an. Klaim utama dari studi saat ini adalah bahwa informasi harus diimpor dari teks itu sendiri tetapi tidak pernah dieksplorasi ke dalamnya. Adapun temuan kami mengklaim telah sampai pada asumsi berikut. Dalam Al-Qur'an, *Thâ Sîn Mîm* memiliki makna lain, yaitu; Nama dari nama-nama Al-Qur'an, berlandaskan pendapat Qatâdah (w 118 H) dalam beberapa riwayat berikut, riwayat pertama:

حدثنا الحسن، قال: أخبرنا عبد الرزاق، قال: أخبرنا معمر، عن قتادة، في قوله: ﴿طسم﴾ قال: اسم من أسماء القرآن.

“Telah menceritakan kepada kami Al-Hasan, telah berkata: Telah mengabarkan kepada kami Abdurrazzâq, telah berkata: Telah mengabarkan kepada kami Ma'mar, dari Qatâdah, dalam firman-Nya: “Thâ Sîn Mîm” telah berkata: Nama dari Nama-nama Al-Qur'an.”

Maksudnya adalah Al-Qur'an ini adalah tanda-tanda yang jelas yang diturunkan kepada seluruh manusia atas kenabian Rasulullah ﷺ. Hal ini senada dengan yang dijelaskan oleh Imam Ibnu Jarîr Al-Thabari رَحِمَهُ اللهُ (w 310 H):

فتأويل الكلام على قول ابن عباس والجميع: إن هذه الآيات التي أنزلتها على محمد ﷺ في هذه السورة لآيات الكتاب الذي أنزلته إليه من قبلها الذي بين لمن تدبره بفهم، وفكر فيه بعقل، أنه من عند الله جلّ جلاله، لم يتخرّصه محمد ﷺ، ولم يتقوله من عنده، بل أوحاه إليه ربه.

“Maka takwil perkataan terhadap perkataan Ibnu ‘Abbâs dan semuanya: Sesungguhnya ayat-ayat ini yang Engkau turunkan itu kepada Muhammad ﷺ di dalam surat ini sungguh ayat-ayat Kitab yang Engkau turunkan kepadanya dari sebelumnya yang jelas bagi orang yang mentadaburi dengan pemahaman, memikirkan dengan akal, sesungguhnya itu dari sisi Allah ﷻ, yang Muhammad tidak mengusahakannya (membuatnya dari dirinya) sendiri ﷺ, dan tidak mengucapkannya dari (ucapannya) sendiri, tapi Allah Tuhannya mewahyukan kepadanya.”

أَخْرَجَ عَبْدُ الرَّزَّاقِ، وَعَبْدُ بْنُ حُمَيْدٍ، وَابْنُ جَرِيرٍ، وَابْنُ الْمُنْذِرِ، وَابْنُ أَبِي حَاتِمٍ، عَنْ قَتَادَةَ فِي قَوْلِهِ: ﴿طسم﴾ قَالَ: اسْمٌ مِنْ أَسْمَاءِ الْقُرْآنِ.

“Diriwayatkan oleh Abdurrazzâq, Abd bin Humaid, Ibnu Jarîr, Ibnu Mundzir, Ibnu Abî Hâtim, dari Qatâdah di dalam firman-Nya: “Thâ Sîn Mîm” telah berkata: Nama dari Nama-nama Al-Qur'an.”

Kesimpulan makna dari *Thâ Sîn Mîm* yang paling *râjih* adalah Al-Qur'an. Makna Al-Qur'an berlaku untuk semua ayat huruf *muqattha'ah Thâ Sîn Mîm* dengan alasan karena munasabah ayat setelahnya yang sama lafaz ayatnya yaitu terdapat lafaz *تلك* dan *الكتاب*

yaitu *يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا*. Jadi sangat jelas di sini seketika dapat dipahami bahwa artinya adalah Al-Qur'an karena ayat selanjutnya yang jelas diperuntukkan untuk Al-Qur'an dengan isim isyarat yaitu *تِلْكَ* dan diperkuat lagi dengan lafaz *الْكِتَابِ*.

## 6. *Yâ Sîn*

Huruf *muqattha'ah Yâ Sîn* dapat ditafsirkan dengan beberapa versi penafsiran. Multitafsir ini dipicu oleh perbedaan makna yang dikaitkan dengan penafsiran huruf *Yâ Sîn* yang terdapat pada firman Allah ﷻ pada surat *Yâ Sîn/36:1* sebagai berikut:

يس

“*Yâ Sîn*”.

Teka-teki dalam huruf *muqattha'ah Yâ Sîn* ini menunjukkan bahwa beberapa interpretasi menyatakan huruf *Yâ Sîn* dalam ayat ini tidak hanya berarti satu makna tetapi banyak makna dan penafsiran. Dengan demikian, tujuannya untuk menentukan makna di balik kata ini dengan mengandalkan tingkat penafsiran global Al-Qur'an. Analisis ini didukung oleh gagasan bahwa ada sumber lain, di mana kata yang sama disebutkan dapat menjadi interpretasi lain atau dasar teks.<sup>36</sup> Ini memberi petunjuk kepada para mufasir untuk mencari tahu makna yang dimaksud. Studi ini merekomendasikan untuk mengadopsi makna menggunakan intertekstualitas dalam penafsiran Al-Qur'an untuk memahaminya dengan benar dan selalu berhati-hati karena mengingat ini adalah firman Allah ﷻ yang suci, agar tak ada kesalahan dan kekeliruan dalam penafsiran serta tetap sesuai dengan *manhaj* nabawi dan tidak keluar dari koridor ahlusunah.

Entri leksikal *Yâ Sîn* yang secara zahir diterjemahkan dan ditafsirkan ke dalam bahasa Indonesia secara umum sebagai huruf *Yâ Sîn* pertanda sebagai pembuka surat (*mafâtiḥ al-suwar*), dan beberapa penafsiran lain yang muncul berulang kali dalam asar, dan makna bahasa. Dan dapat pula diambil maknanya munasabah ayat, yaitu dari sambungan ayat setelahnya atau dalam satu ayat tersebut<sup>37</sup>, atau dari sumber lain seperti asar atau sumber lainnya. Pada bagian berikut, makna leksem ini diselidiki. Tabel berikut menunjukkan ayat-ayat di mana kata *Yâ Sîn* disebutkan dalam Al-Qur'an, asar atau sumber

<sup>36</sup> Walter Kintsch dan Teun A. van Dijk, “Toward A Model of Text Comprehension and Production,” dalam *Jurnal Psychological Review* 85, no. 5 (1978): 363–394. hal. 85

<sup>37</sup> Altakhaineh, “Discourse Meanings: An Application of Intertextuality Perspective.” hal. 100.

lainnya. Tabel selanjutnya menunjukkan bagaimana para mufasir Islam memahami makna leksem ini yang akan dijelaskan pada tabel berikut ini.

Tabel 4.11 Terjemahan huruf *Yâ Sîn*

No.	Surat	Ayat	Terjemahan
1.	<i>Yâ Sîn/36:1</i>	يس ﴿١﴾	<i>Yâ Sîn</i>

Terjemahan *Yâ Sîn* yang terdapat pada surat di atas, maka oleh para mufasir, makna yang berbeda diberikan pada leksem *Yâ Sîn* ini. Tabel di bawah ini menunjukkan kemungkinan perbedaan interpretasi pada huruf *Yâ Sîn* tersebut karena dihubungkan dengan munasabah ayat setelahnya.

Tabel 4.12 Terjemahan huruf *Yâ Sîn* dengan ayat setelahnya

No.	Surat	Ayat	Terjemahan
1.	<i>Yâ Sîn/36:1-2</i>	يس ﴿١﴾ وَالْقُرْءَانِ الْحَكِيمِ ﴿٢﴾	1. <i>Yâ Sîn</i> 2. Demi Al Quran yang penuh hikmah,

Munasabah ayat di atas jika dihubungkan antara huruf *muqattha'ah* pada ayat pertama dengan ayat kedua pada surat tersebut, maka dapat diambil kesimpulan sementara tentang makna yang paling cocok untuk menginterpretasikan huruf *muqattha'ah* *Yâ Sîn* dapat bermakna Nama dari Nama-nama Nabi Muhammad ﷺ. Namun dalam hal ini masih dibutuhkan beberapa faktor penguat lain untuk menarjih tafsir atau makna dari *Yâ Sîn* menurut perspektif intertekstualitas agar tidak terlalu tergesa-gesa dalam penafsiran, bahkan para mufasir juga bergantung pada pengetahuan mereka masing-masing untuk menentukan makna yang dimaksudkan dari kata *Yâ Sîn* tersebut. Selain itu, para mufasir memanfaatkan pemahaman mereka tentang makna kata ini berdasarkan konteks atau bahasa yang diwakili oleh makna *Yâ Sîn* tersebut. Klaim ini paling baik ditunjukkan dalam terjemahan ayat yang diberikan berdasarkan interpretasi dengan intertekstualitas yang ada pada *mashâdir* berikut ini:

a. *Yâ Sîn* bermakna *Qasam*.

Asar dari Ibnu 'Abbâs ؓ (w 68 H):

حدثني علي قال: ثنا أبو صالح، قال: ثني معاوية، عن علي، عن ابن عباس،



قوله ﴿يس﴾ قال: فإنه قسم أقسمه الله، وهو من أسماء الله<sup>٣٨</sup>

“Telah menceritakan kepada kami ‘Ali telah berkata: Telah menceritakan kepada kami Abû Shâlih, telah berkata: Telah menceritakan kepadaku Mu’âwiyah, dari ‘Ali, dari Ibnu ‘Abbâs, firman-Nya: “Yâ Sîn” telah berkata: Maka sesungguhnya itu sumpah yang Allah bersumpah, dan dia dari Nama-nama Allah.”

قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا: هُوَ قَسَمٌ<sup>٣٩</sup>

“Telah berkata Ibnu ‘Abbâs ؓ: Dia (artinya) sumpah.”

Abû Al-Faraj Ibnu Al-Jauzî ؓ (w 597 H) menjelaskan:

أَمَّا قَسَمٌ أَقْسَمَ اللَّهُ بِهِ، وَهُوَ مِنْ أَسْمَائِهِ، رَوَاهُ عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَلْحَةَ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ.<sup>٤٠</sup>

“Sesungguhnya itu sumpah yang Allah bersumpah dengannya, dan dia dari Nama-nama-Nya, diriwayatkan ‘Ali bin Abî Thalhah dari Ibnu ‘Abbâs.”

b. *Yâ Sîn* bermakna *Yâ Insân*.

Riwayat dari Ibnu ‘Abbâs ؓ (w 68 H) dan ‘Ikrimah ؓ (w 13 H):

وَرُوي عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ وَعِكْرِمَةَ، وَالضَّحَّاكِ، وَالْحَسَنِ وَسُفْيَانَ بْنِ عُيَيْنَةَ أَنَّ "يس" بِمَعْنَى: يَا إِنْسَانَ.<sup>٤١</sup>

“Dan diriwayatkan dari Ibnu ‘Abbâs, ‘Ikrimah, Al-Dhahhâk, Al-Hasan, dan Sufyân bin ‘Uyainah sesungguhnya “Yâ Sîn” maknanya: Wahai Manusia.”

Riwayat dari Ibnu ‘Abbâs ؓ (w 68 H):

حدثنا ابن حميد، قال: ثنا أبو ثُمَيْلَةَ، قال: ثنا الحسين بن واقد، عن يزيد، عن

<sup>38</sup> Al-Thabari, *Jâmi Al-Bayân ‘an Ta’Wîli Âyi Al-Qur’ân...*, 20/488.

<sup>39</sup> Al-Husain bin Mas’ûd Al-Baghowî, *Ma’âlim Al-Tanzîl (Tafsîr Al-Baghowî)* (Riyadh: Dâr Taiba, 1989), hal. 310.

<sup>40</sup> Abdurrahman bin Muhammad Al-Jauzî Al-Qurosyî Al-Baghdâdî, *Zâd Al-Masîr fî ‘Ilm Al-Tafsîr*, 1st ed. (Al-Maktab Al-Islâmî, 2002), hal. 96.

<sup>41</sup> Al-Dimasyqî, *Tafsîr Al-Qur’ân Al-Adzîm...*, hal. 56

عكرمة، عن ابن عباس، في قوله ﴿يس﴾ قال: يا إنسان بالحبشية.<sup>42</sup>

*“Telah menceritakan kepada kami Ibnu Humaid, telah berkata: Telah menceritakan kepada kami Tumaylah, telah berkata: Telah menceritakan kepada kami Al-Husain bin Wâqid, dari Yazîd, dari ‘Ikrimah, dari Ibnu ‘Abbâs, di dalam firman-Nya: “Yâ Sîn” telah berkata: Wahai Manusia dengan Bahasa Ethiopia.”*

Riwayat dari Sa’îd bin Jubair رضي الله عنه (w 95 H):

وَقَالَ سَعِيدُ بْنُ جُبَيْرٍ: هُوَ كَذَلِكَ فِي لُغَةِ الْحَبَشَةِ.<sup>43</sup>

*“Dan telah berkata Sa’îd bin Jubair: Dia juga di dalam Bahasa Ehiopia.”*

Riwayat dari ‘Ikrimah رضي الله عنه (w 13 H):

حدثنا ابن المثنى قال: ثنا محمد بن جعفر، قال: ثنا شعبة، عن شريقي، قال: سمعت عكرمة يقول: تفسير يس: يا إنسان.<sup>44</sup>

*“Telah menceritakan kepada kami Al-Mutsannâ telah berkata: Telah menceritakan kepada kami Muhammad bin Ja’far, telah berkata: Telah menceritakan kepada kami Syu’bah, dari Syarqi, telah berkata: Aku mendengar ‘Ikrimah berkata: Tafsir Yâ Sîn: Wahai Manusia.”*

Riwayat dari Ibnu Mas’ûd:

وَرُويَ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ وَابْنِ مَسْعُودٍ وَغَيْرِهِمَا أَنَّ مَعْنَاهُ يَا إِنْسَانُ، وَقَالُوا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿سَلَامٌ عَلَىٰ آلِ يَاسِينَ﴾ أَيُّ عَلَىٰ آلِ مُحَمَّدٍ.<sup>45</sup>

*“Diriwayatkan dari Ibnu ‘Abbâs, Ibnu Mas’ûd, dan selain keduanya, sesungguhnya maknanya wahai manusia, dan mereka telah berkata di dalam firman-Nya ﷺ: "Selamat sejahtera bagi Ilyas." Yaitu bagi keluarga Muhammad.”*

<sup>42</sup> Al-Thabari, *Jâmi Al-Bayân ‘an Ta’Wîli Âyi Al-Qur’ân...*, hal. 186

<sup>43</sup> Al-Dimasyqî, *Tafsîr Al-Qur’ân Al-Adzîm...*, hal. 55

<sup>44</sup> Al-Thabari, *Jâmi Al-Bayân ‘an Ta’Wîli Âyi Al-Qur’ân...*, hal 55

<sup>45</sup> Muhammad bin Ahmad bin Abi Bakar bin Faroh Al-Anshârî Al-Khozrojî Al-Andalusî Al-Qurthubî, *Al-Jâmi’ Li Ahkâm Al-Qur’ân*, ed. Abdullah bin Abdul Muhsin Al-Turkî (Beirut: Muassasah Al-Risâlah, 2006).

c. *Yâ Sîn* bermakna *Miftâh Kalâm*.

Riwayat dari Mujâhid bin Jabr رحمته الله (w 103 H):

حدثنا ابن بشار، قال: ثنا مؤمل، قال: ثنا سفيان، عن ابن أبي نجيح عن مجاهد قال ﴿يس﴾ مفتاح كلام افتتح الله به كلامه.<sup>٤٦</sup>

*“Telah menceritakan kepada kami Ibnu Bassyâr, telah berkata: Telah menceritakan kepada kami Muammil, telah berkata: Telah menceritakan kepada kami Sufyân, dari Ibnu Abî Najîh dari Mujâhid telah berkata “Yâ Sîn” kunci (pembuka) perkataan yang Allah membuka perkataan-Nya dengannya.”*

d. *Yâ Sîn* bermakna Nama Al-Qur’an.

Riwayat Qatâdah رحمته الله (w 118 H):

حدثنا بشر، قال: ثنا يزيد، قال: ثنا سعيد، عن قتادة، قوله ﴿يس﴾ قال: كل هجاء في القرآن اسم من أسماء القرآن.

*“Telah menceritakan kepada kami Bassyâr, telah berkata: Telah menceritakan kepada kami Yazîd, telah berkata: Telah menceritakan kepada kami Sa’îd, dari Qatâdah, firman-Nya “Yâ Sîn” telah berkata: Seluruh (huruf) hijaiyah di Al-Qur’an (artinya) Nama dari Nama-nama Al-Qur’an.”*

e. *Yâ Sîn* bermakna Nama Allah ﷻ.

Zaid bin Aslam رحمته الله (w 136 H) menjelaskan:

وَقَالَ مَالِكٌ، عَنْ زَيْدِ بْنِ أَسْلَمَ: هُوَ اسْمٌ مِنْ أَسْمَاءِ اللَّهِ تَعَالَى.<sup>٤٧</sup>

*“Dan telah berkata Mâlik, dari Zaid bin Aslam: Dia (artinya) Nama dari Nama-nama Allah ﷻ.”*

Sebagaimana riwayat dari Asyhab:

وَقِيلَ: إِنَّهُ اسْمٌ مِنْ أَسْمَاءِ اللَّهِ، قَالَ مَالِكٌ. رَوَى عَنْهُ أَشْهَبُ قَالَ: سَأَلْتُهُ هَلْ يَنْبَغِي لِأَحَدٍ أَنْ يَتَسَمَّى بِبِاسِينٍ؟ قَالَ: مَا أَرَاهُ يَنْبَغِي لِقَوْلِ اللَّهِ: "يس وَالْقُرْآنِ

<sup>46</sup> Al-Thabari, *Jâmi Al-Bayân ‘an Ta’Wili Âyi Al-Qur’ân...*, hal. 123

<sup>47</sup> Al-Dimasyqî, *Tafsîr Al-Qur’ân Al-Adzîm...*, hal. 58

الْحَكِيمِ" يَقُولُ هَذَا اسْمِي يَس. قَالَ ابْنُ الْعَرَبِيِّ هَذَا كَلَامٌ بَدِيعٌ، وَذَلِكَ أَنَّ الْعَبْدَ  
يَجُوزُ لَهُ أَنْ يَتَسَمَّى بِاسْمِ الرَّبِّ إِذَا كَانَ فِيهِ مَعْنَى مِنْهُ، كَقَوْلِهِ: عَالِمٌ وَقَادِرٌ وَمُرِيدٌ  
وَمُتَكَلِّمٌ، وَإِنَّمَا مَنَعَ مَالِكٌ مِنَ التَّسْمِيَةِ "يَاسِينَ"، لِأَنَّهُ اسْمٌ مِنْ أَسْمَاءِ اللَّهِ لَا يُدْرَى  
مَعْنَاهُ<sup>٤٨</sup>

*“Dan dikatakan: Sesungguhnya itu Nama dari Nama-nama Allah, telah berkata Mâlik. Asyhab telah meriwayatkan darinya telah berkata: Aku telah bertanya padanya apakah pantas seseorang untuk memberi nama dengan Yâ Sîn? Dia (Imam Mâlik) berkata: Aku berpendapat itu tak pantas karena firman Allah: “Yâ Sîn Demi Al-Qur’an yang penuh hikmah” Dia (Allah) berfirman Ini Nama-Ku Yâ Sîn. Telah berkata Ibnu Al-‘Arabi: Ini perkataan yang indah, yaitu bahwasannya seorang hamba boleh memberi nama dengan Nama Tuhan jika di dalamnya terdapat maknanya, seperti firman-Nya: Maha Mengetahui, Maha Kuasa, Maha Berkehendah, dan Maha Berbicara. Sedangkan Mâlik melarang memberi nama dengan Yâ Sîn, karena sesungguhnya itu (adalah) Nama dari Nama-nama Allah yang tidak diketahui maknanya.”*

Imam Al-Mâwardî رحمته الله (w 450 H) menyebutkan:

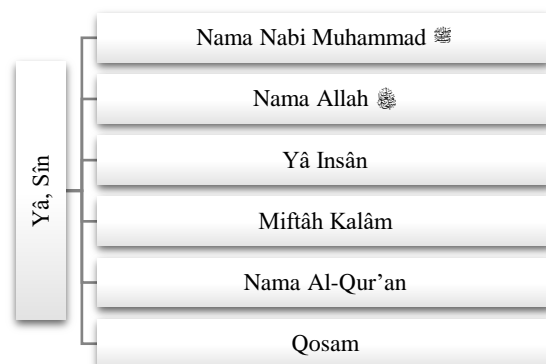
أَنَّهُ اسْمٌ مِنْ أَسْمَاءِ اللَّهِ تَعَالَى أَقْسَمَ بِهِ، قَالَهُ ابْنُ عَبَّاسٍ.<sup>٤٩</sup>

*“Sesungguhnya itu Nama dari Nama-nama Allah رحمته الله yang Allah bersumpah dengannya, Ibnu ‘Abbâs telah mengatakan demikian.”*

Hasilnya adalah, kita dapat menyatakan bahwa kata *Yâ Sîn* dapat berarti Aku Allah Yang Maha Mulia, Nama Allah, Huruf Yang Mencakup Banyak Makna, Nama Allah Yang Agung dan Sumpah. Dengan demikian, kita dapat mengklaim bahwa makna ini dimiliki oleh *Yâ Sîn* pada surat *Yâ Sîn*, karena hubungan intertekstualitas yang sudah dijelaskan pada pendapat para ulama di atas.

<sup>48</sup> Al-Qurthubî, Al-Jâmi' Li Ahkâm Al-Qur'ân..., hal. 440.

<sup>49</sup> Abu Al-Hasan Al-Mâwardî, Al-Nukat Wa Al-'Uyûn (Tafsîr Al-Mâwardî), ed. Al-Sayyid bin Abdul Maqshûd bin Abdurrahîm (Dâr Al-Kutub Al-'Ilmiyyah, 2010), hal. 392.



Bagan 4.6 Makna-makna *Yâ Sîn*

f. Perspektif Intertekstualitas dalam Menafsirkan Huruf *Muqattha'ah Yâ Sîn*

Penyelidikan saat ini mengadopsi perspektif intertekstualitas dengan menyelidiki makna yang dimaksudkan dari huruf *muqattha'ah Yâ Sîn* dalam Al-Qur'an. Kami menegaskan bahwa perspektif intertekstualitas dapat memberi kami petunjuk linguistik untuk membaca ulang dan menafsirkan kembali teks Al-Qur'an. Klaim utama dari studi saat ini adalah bahwa informasi harus diimpor dari teks itu sendiri tetapi tidak pernah diekspor ke dalamnya. Adapun temuan kami mengklaim telah sampai pada asumsi berikut. Dalam Al-Qur'an, *Yâ Sîn* memiliki makna lain, yaitu Nama Nabi Muhammad ﷺ, berlandaskan pendapat Sa'îd bin Jubair ؓ (w 95 H) dalam riwayat berikut:

قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿يَس﴾ ﴿وَالْقُرْآنِ الْحَكِيمِ﴾ الْآيَاتِ.

أَخْرَجَ ابْنُ مَرْذُوبِيَّةَ مِنْ طُرُقٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: ﴿يَس﴾ مُحَمَّدٌ ﷺ، وَفِي لَفْظِ قَالَ: يَا مُحَمَّدُ.

وَأَخْرَجَ ابْنُ أَبِي شَيْبَةَ، وَابْنُ الْمُنْذِرِ، وَابْنُ بَيْهَقِيِّ فِي "الدَّلَائِلِ" عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَنَفِيَّةِ فِي قَوْلِهِ: ﴿يَس﴾ قَالَ: مُحَمَّدٌ ﷺ .

وَأَخْرَجَ ابْنُ مَرْذُوبِيَّةَ عَنِ ابْنِ مَسْعُودٍ فِي قَوْلِهِ: يَس، قَالَ: يَا مُحَمَّدُ.

وَأَخْرَجَ ابْنُ أَبِي شَيْبَةَ، وَعَبْدُ بْنُ حَمِيدٍ، وَابْنُ جَرِيرٍ، وَابْنُ الْمُنْذِرِ، وَابْنُ أَبِي حَاتِمٍ مِنْ طُرُقٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ فِي قَوْلِهِ: ﴿يَس﴾ . قَالَ: يَا إِنْسَانُ.

وَأَخْرَجَ عَبْدُ بْنُ حُمَيْدٍ عَنِ الْحَسَنِ وَعِكَرْمَةَ وَالضَّحَّاكَ، مِثْلَهُ.

وَأَخْرَجَ ابْنُ جَرِيرٍ، وَابْنُ مَرْثُومَةَ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ فِي قَوْلِهِ: ﴿يَس﴾ قَالَ: يَا إِنْسَانُ  
بِالْحَبَشِيَّةِ.

وَأَخْرَجَ ابْنُ أَبِي حَاتِمٍ عَنْ سَعِيدِ بْنِ جُبَيْرٍ فِي قَوْلِهِ: يَس، قَالَ: يَا رَجُلُ بُلْعَةَ  
الْحَبَشَةِ.

“Firman-Nya ﷺ *Yâ Sîn*. Dan Al-Qur’an yang penuh hikmah.”

“Ibnu Mardûyah meriwayatkan dari jalur Ibnu ‘Abbâs telah berkata: *Yâ Sîn Muhammad ﷺ*, dan di sebuah lafaz telah berkata: *Wahai Muhammad*.”

“Diriwayatkan oleh Ibnu Abî Syaibah, Ibnu Al-Mudzir, dan Al-Baihaqi di “Al-Dalâil” dari Muhammad bin Al-Hanafîyyah dalam firman-Nya: *Yâ Sîn* telah berkata: *Wahai Muhammad ﷺ*.”

“Dan diriwayatkan oleh Ibnu Mardûyah dari Ibnu Mas’ûd dalam firman-Nya: *Yâ Sîn*, telah berkata: *Wahai Muhammad*.”

“Dan diriwayatkan oleh Ibnu Abî Syaibah, Abd bin Humaid, Ibnu Jarîr, Ibnu Al-Mundzir, dan Ibnu Abî Hâtim dari jalur Ibnu ‘Abbâs dalam firman-Nya: *Yâ Sîn*. Telah berkata: *Wahai Manusia*.”

“Dan diriwayatkan oleh Abd bin Humaid dari Al-Hasan, ‘Ikrimah, dan Al-Dhahhâh, semisalnya.”

“Dan diriwayatkan oleh Ibnu Abî Hâtim dari Sa’îd bin Jubair dalam firman-Nya: *Yâ Sîn*, telah berkata: *Wahai Pemuda dengan Bahasa Ethiopia*.”<sup>50</sup>

وَقَالَ سَعِيدُ بْنُ جُبَيْرٍ: هُوَ اسْمٌ مِنْ أَسْمَاءِ مُحَمَّدٍ ﷺ، وَدَلِيلُهُ "إِنَّكَ لِمَنْ  
الْمُرْسَلِينَ"<sup>51</sup>

“Dan telah berkata Sa’îd bin Jubair: *Dia (adalah) Nama dari Nama-nama Muhammad ﷺ*, dan dalilnya adalah “Sesungguhnya kamu sungguh dari Para Rasul.”

<sup>50</sup> Al-Syaukâni, *Fath Al-Qodîr (Tafsîr Al-Syaukâni)*..., 4/416.

<sup>51</sup> Abdul Haq bin Ghôlib bin ‘Athiyyah, *Al-Muharror Al-Wajîz fî Tafsîr Al-Kitâb Al-‘Azîz (Tafsîr Ibnu ‘Athiyyah)*, ed. Abdussalâm Abdussyâfi Muhammad, 1st ed. (Dâr Al-Kutub Al-‘Ilmiyyah, 2001).

Riwayat Abû Bakar Al-Warrâq (w 240 H) ﷺ:

وَقَالَ أَبُو بَكْرٍ الْوَرَّاقُ: مَعْنَاهُ يَا سَيِّدَ الْبَشَرِ ٥٢

“Dan telah berkata Abû Bakar Al-Warrâq: Maknanya adalah Wahai Pemimpin Manusia.”

وَقَدْ سَرَدَ الْقَاضِي عِيَّاضٌ أَقْوَالَ الْمُفَسِّرِينَ فِي مَعْنَى "يس" فَحَكَى أَبُو مُحَمَّدٍ مَكِّيٌّ أَنَّهُ رُوِيَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: لِي عِنْدَ رَبِّي عَشْرَةٌ أَسْمَاءٍ ذَكَرَ أَنَّ مِنْهَا طَهَ وَيَسَ اسْمَانِ لَهُ ٥٣

“Dan Al-Qâdhî ‘Iyâdh menceritakan perkataan-perkataan para ahli tafsir dalam makna Yâ Sîn maka telah menceritakan Abû Muhammad Makki sesungguhnya diriwayatkan dari Nabi ﷺ telah berkata: Di sisi Tuhanku aku memiliki sepuluh nama, disebutkan bahwasannya diantaranya adalah Thâ Hâ dan Yâ Sîn dua nama untuk Beliau.”

وَقَرَأَ عَيْسَى بْنُ عُمَرَ: "يس" بِالنَّصْبِ، وَيُقَالُ مَعْنَاهُ: يَا مُحَمَّدَ. ٥٤

“Dan Isa bin Umar membaca: Yâ Sîn dengan fathah, dan dikatakan maknanya: Wahai Muhammad.”

Riwayat ‘Ali bin Abî Thâlib (w 40 H) ﷺ, Ja’far Al-Shâdiq (w 148 H) ﷺ, dan Ibnu ‘Abbâs (w 68 H):

وَذَكَرَ الْمَاوَرِدِيُّ عَنْ عَلِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ "إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى أَسْمَانِي فِي الْقُرْآنِ سَبْعَةَ أَسْمَاءٍ مُحَمَّدٌ وَأَحْمَدٌ وَطَهَ وَيَسَ وَالْمُرْمَلُ وَالْمُدَّثِرُ وَعَبْدُ اللَّهِ" قَالَهُ الْقَاضِي. وَحَكَى أَبُو عَبْدِ الرَّحْمَنِ السُّلَمِيُّ عَنْ جَعْفَرِ الصَّادِقِ أَنَّهُ أَرَادَ يَا سَيِّدُ، مُحَاطَبَةً لِنَبِيِّهِ ﷺ وَعَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ: "يس" يَا إِنْسَانَ أَرَادَ مُحَمَّدًا ﷺ ٥٥

“Al-Mâwardî telah menyebutkan dari ‘Ali ﷺ telah berkata: Aku

<sup>52</sup> Al-Syaukâni, *Fath Al-Qodîr (Tafsîr Al-Syaukâni)*..., hal. 124

<sup>53</sup> Al-Qurthubî, *Al-Jâmi’ Li Ahkâm Al-Qur’ân*..., hal. 211

<sup>54</sup> Manshûr bin Muhammad bin Abdul Jabbâr Al-Tamîmî Al-Marwazî Al-Syâfi’i Al-Silafî Abû Mandzûr Al-Sam’âni, *Tafsîr Al-Qur’ân (Tafsîr Al-Sam’âni)*, 1st ed. (Dâr Wathon li Al-Nasyr, 1997).

<sup>55</sup> Al-Qurthubi, *Al-Jâmi’ Li Ahkâm Al-Qur’ân*..., hal. 212.

mendengar Rasulullah ﷺ berkata: “Sesungguhnya Allah ﷻ telah menamaiku di dalam Al-Qur’an (dengan) tujuh nama (yaitu) Muhammad, Ahmad, Thâ Hâ, Yâ Sîn, Al-Muzzammil, Al-Muddattsir, dan Abdullâh (demikianlah yang) dikatakan Al-Qâdhî. Dan diceritakan oleh Abû Abdurrahman Al-Sulamî dari Ja’far Al-Shâdiq sesungguhnya yang dimaksud adalah Wahai Sayyid, ditujukan untuk Nabi-Nya ﷺ dan dari Ibnu ‘Abbâs: Yâ Sîn Wahai Manusia yang dimaksud adalah Muhammad ﷺ.”

قَالَ الْوَاحِدِيُّ: قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ وَالْمَقْسُرُونَ: يُرِيدُ يَا إِنْسَانَ: يَعْنِي مُحَمَّدًا - صَلَّى  
اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ<sup>56</sup>

“Al-Wâhidî telah mengatakan: Ibnu ‘Abbâs dan para ahli tafsir mengatakan: Yang diinginkan adalah Wahai Manusia: Yaitu Muhammad ﷺ.”

وَرَجَّحَ الرَّجَّاجُ أَنْ مَعْنَاهُ يَا مُحَمَّدُ. قَالَ النَّقَّاشُ: لَمْ يُقْسَمِ اللَّهُ لِأَحَدٍ مِنْ أَنْبِيَائِهِ  
بِالرِّسَالَةِ فِي كِتَابِهِ إِلَّا لِمُحَمَّدٍ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ - تَعْظِيمًا لَهُ وَمَجِيدًا،  
وَالْحَكِيمِ الْمُحْكَمِ الَّذِي لَا يَتَنَاقَضُ وَلَا يَتَخَالَفُ، أَوْ الْحَكِيمِ قَائِلُهُ. وَالْمَعْنَى: إِنَّكَ يَا  
مُحَمَّدُ تَنْزِيلُ الْعَزِيزِ الرَّحِيمِ. وَقَدْ أَخْرَجَ ابْنُ مَرْدَوَيْهِ عَنِ ابْنِ مَسْعُودٍ، وَابْنِ عَبَّاسٍ فِي  
قَوْلِهِ يَسَ قَالَا: يَا مُحَمَّدُ<sup>57</sup>.

“Dan Al-Zajjâj menarjihkan sesungguhnya maknanya Wahai Muhammad. Al-Naqqâsy telah berkata: Allah belum pernah bersumpah dengan salah seorang Nabi-Nya di dalam Kitab-Nya kecuali untuk Muhammad ﷺ untuk mengagungkannya, menghormatinya, bijaksana yang tak ada satu pun menyelisihinya, atau bijaksana ucapannya. Dan maknanya: Sesungguhnya engkau Wahai Muhammad diturunkan oleh Sang Maha Perkasa dan Sang Maha Lemah Lembut. Dan telah diriwayatkan oleh Ibnu Mardûyah dari Ibnu Mas’ûd, dan Ibnu ‘Abbâs di firman-Nya Yâ Sîn keduanya telah berkata: Wahai Muhammad.”

Kesimpulan makna dari Yâ Sîn yang paling *râjih* adalah Nabi Muhammad ﷺ. Dengan alasan karena munasabah ayat setelahnya

<sup>56</sup> Al-Syaukâni, *Fath Al-Qodîr (Tafsîr Al-Syaukâni)*, hal. 55.

<sup>57</sup> Muhammad bin ‘Ali bin Muhammad bin Abdullâh Al-Syaukâni, *Fath Al-Qodîr (Tafsîr Al-Syaukâni)* (Dâr Al-Ma’rifah, 2013), hal. 56.



lebih tepatnya pada ayat ke-3 terdapat lafaz *إنك* dan *لمن* dan *المرسلين* yaitu *إِنَّكَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ*. Jadi sangat jelas di sini seketika dapat dipahami bahwa artinya adalah Nabi Muhammad ﷺ karena ditunjukan kepada Nabi Muhammad ﷺ terlebih lagi ada *harf tawkîd* pada *إنك* untuk Nabi Muhammad ﷺ.

## 7. *Hâ Mîm*

Huruf *Muqattha'ah Hâ Mîm* dapat ditafsirkan dengan beberapa versi penafsiran. Multitafsir ini dipicu oleh perbedaan makna yang dikaitkan dengan penafsiran huruf *Hâ Mîm* yang terdapat pada firman Allah ﷻ pada 6 surat yaitu: Surat Ghâfir/40:1, Surat Fusshilat/41:1, Surat Al-Zukhruf/43:1, Surat Al-Dukhôn/44:1, Surat Al-Jâsiyah/45:1, Surat Al-Ahqôf/46:1 sebagai berikut:

حَمِّ

“*Hâ Mîm*”.

Teka-teki dalam huruf *muqattha'ah Hâ Mîm* ini menunjukkan bahwa beberapa interpretasi menyatakan huruf *Hâ Mîm* dalam ayat ini tidak hanya berarti satu makna tetapi banyak makna dan penafsiran. Dengan demikian, tujuannya untuk menentukan makna di balik kata ini dengan mengandalkan tingkat penafsiran global Al-Qur'an. Analisis ini didukung oleh gagasan bahwa ada sumber lain, di mana kata yang sama disebutkan dapat menjadi interpretasi lain atau dasar teks.<sup>58</sup> Ini memberi petunjuk kepada para mufasir untuk mencari tahu makna yang dimaksud. Studi ini merekomendasikan untuk mengadopsi makna menggunakan intertekstualitas dalam penafsiran Al-Qur'an untuk memahaminya dengan benar dan selalu berhati-hati karena mengingat ini adalah firman Allah yang suci, agar tak ada kesalahan dan kekeliruan dalam penafsiran serta tetap sesuai dengan *manhaj* nabawi dan tidak keluar dari koridor ahlusunah.

Entri leksikal *Hâ Mîm* yang secara zahir diterjemahkan dan ditafsirkan ke dalam bahasa Indonesia secara umum sebagai huruf *Hâ Mîm* pertanda sebagai pembuka surat (*mafâtiḥ al-suwar*), dan beberapa penafsiran lain yang muncul berulang kali dalam asar, dan makna bahasa. Dan dapat pula diambil maknanya munasabah ayat, yaitu dari sambungan ayat setelahnya atau dalam satu ayat tersebut<sup>59</sup>, atau dari

<sup>58</sup> Walter Kintsch dan Teun A. van Dijk, “Toward A Model of Text Comprehension and Production,” dalam *Jurnal Psychological Review* 85, no. 5 (1978): 363–394. hal. 85

<sup>59</sup> Altakhaineh, “Discourse Meanings: An Application of Intertextuality Perspective.”

sumber lain seperti asar atau sumber lainnya. Pada bagian berikut, makna leksem ini diselidiki. Tabel berikut menunjukkan ayat-ayat di mana kata *Hâ Mîm* disebutkan dalam Al-Qur'an, asar atau sumber lainnya. Tabel selanjutnya menunjukkan bagaimana para mufasir Islam memahami makna leksem ini yang akan dijelaskan pada tabel berikut ini.

Tabel 4.13 Terjemahan huruf *Hâ Mîm* Per Surat

No.	Surat	Ayat	Terjemahan
1.	Ghâfir/40:1	حَمِّ ١	<i>Hâ Mîm</i>
2.	Fusshilat/41:1	حَمِّ ١	<i>Hâ Mîm</i>
3.	Al-Zukhruf/43:1	حَمِّ ١	<i>Hâ Mîm</i>
4.	Al-Dukhōn/44:1	حَمِّ ١	<i>Hâ Mîm</i>
5.	Al-Jâsiyah/45:1	حَمِّ ١	<i>Hâ Mîm</i>
6.	Al-Ahqōf/46:1	حَمِّ ١	<i>Hâ Mîm</i>

Terjemahan *Hâ Mîm* yang terdapat pada 6 surat di atas, maka oleh para mufasir, makna yang berbeda diberikan pada leksem *Hâ Mîm* ini. Tabel di bawah ini menunjukkan kemungkinan perbedaan interpretasi pada huruf *Hâ Mîm* tersebut karena dihubungkan dengan munasabah ayat setelahnya.

Tabel 4.14 Terjemahan huruf *Hâ Mîm* dengan ayat setelahnya

No.	Surat	Ayat	Terjemahan
1.	Ghâfir/40:1-2	حَمِّ ١ تَنْزِيلُ الْكِتَابِ مِنَ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ حَمِّ ٢	1. <i>Hâ Mîm</i> . 2. Diturunkan Kitab ini (Al Quran) dari Allah Yang Maha Perkasa lagi Maha Mengetahui,
2.	Fusshilat/41:1-2	حَمِّ ١ تَنْزِيلٌ مِّنَ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ٢	1. <i>Hâ Mîm</i> . 2. Diturunkan dari Tuhan Yang Maha Pemurah lagi Maha Penyayang.

3.	Al-Zukhruf/43:1-2	حَمِّ ۝ وَالْكِتَابِ الْمُبِينِ ۝	1. <i>Hâ Mîm</i> . 2. Demi Kitab (Al Quran) yang menerangkan.
4.	Al-Dukhōn/44:1-2	حَمِّ ۝ وَالْكِتَابِ الْمُبِينِ ۝	1. <i>Hâ Mîm</i> . 2. Demi Kitab (Al Quran) yang menjelaskan,
5.	Al-Jâsiyah/45:1-2	حَمِّ ۝ تَنْزِيلِ الْكِتَابِ ۝ مِنْ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ ۝	1. <i>Hâ Mîm</i> . 2. Kitab (ini) diturunkan dari Allah Yang Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana.
6.	Al-Ahqōf/46:1-2	حَمِّ ۝ تَنْزِيلِ الْكِتَابِ ۝ مِنْ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ ۝	1. <i>Hâ Mîm</i> . 2. Diturunkan Kitab ini dari Allah Yang Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana.

Munasabah keenam ayat di atas, jika dihubungkan antara huruf *muqattha'ah* pada ayat pertama dengan ayat kedua pada setiap ayat pada surat tersebut, maka dapat diambil kesimpulan sementara tentang makna yang paling cocok untuk menginterpretasikan huruf *muqattha'ah Hâ Mîm* dapat bermakna Al-Rahman. Namun dalam hal ini masih dibutuhkan beberapa faktor penguat lain untuk menarjih tafsir atau makna dari *Hâ Mîm* menurut perspektif intertekstualitas agar tidak terlalu tergesa-gesa dalam penafsiran, bahkan para mufasir juga bergantung pada pengetahuan mereka masing-masing untuk menentukan makna yang dimaksudkan dari kata *Hâ Mîm* tersebut. Selain itu, para mufasir memanfaatkan pemahaman mereka tentang makna kata ini berdasarkan konteks atau bahasa yang diwakili oleh makna *Hâ Mîm* tersebut. Klaim ini paling baik ditunjukkan dalam terjemahan ayat yang diberikan berdasarkan interpretasi dengan intertekstualitas yang ada pada *mashâdir* berikut ini:

a. *Hâ Mîm* bermakna *Qasam Asmâ' Allah* ﷻ.

Asar dari 'Abdullâh bin 'Abbâs ؓ (w 68 H) dan beberapa riwayat berikut:

حدثني عليّ، قال: ثنا أبو صالح، قال: ثني معاوية، عن عليّ، عن ابن عباس،

قال: ﴿حَم﴾: قسم أقسمه الله، وهو اسم من أسماء الله.<sup>٦٠</sup>

“Telah menceritakan kepadaku ‘Ali, telah berkata: Telah menceritakan kepada kami Abû Shâlih, telah berkata: Telah menceritakan kepadaku Mu’âwiyah, dari ‘Ali, dari Ibnu ‘Abbâs, telah berkata: Hâ Mîm: Sumpah yang Allah bersumpah dengannya, dan dia Nama dari Nama-nama Allah.”

Riwayat dari Ibnu Katsîr (w 774 H) ﴿حَم﴾ berikut:

وَقَدْ قِيلَ: إِنَّ ﴿حَم﴾ اسْمٌ مِنْ أَسْمَاءِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ، وَأَنْشَدُوا فِي ذَلِكَ<sup>٦١</sup>

“Dan telah dikatakan: Sesungguhnya Hâ Mîm Nama dari Nama-nama Allah ﴿حَم﴾, dan mereka meneguhkan hal itu.”

يُذَكِّرُنِي حَامِيمَ وَالرَّمْحَ شَاجِرَ. فَهَلَا تَلَا حَامِيمَ قَبْلَ التَّقْدِمِ.<sup>٦٢</sup>

“Mereka mengingatkanku (tentang) Hâ Mîm dan tombak bertikai. Maka marilah membaca Hâ Mîm selum memulai.

Pendapat Al-Suddi (w 127 H) ﴿حَم﴾:

حدثنا محمد بن الحسين، قال: ثنا أحمد بن المفضل، قال: ثنا أسباط، عن السدي، قوله ﴿حَم﴾: من حروف أسماء الله.<sup>٦٣</sup>

“Telah menceritakan kepada kami Muhammad bin Al-Husain, telah berkata: Ahmad bin Al-Mufaddhal, telah berkata: Telah menceritakan kepada kami Asbâth, dari Al-Suddi firman-Nya Hâ Mîm: Dari huruf Nama-nama Allah.”

Riwayat Ibnu ‘Abbâs ﴿حَم﴾ (w 68 H):

وَعَنْهُ أَيْضًا: اسْمٌ مِنْ أَسْمَاءِ اللَّهِ تَعَالَى أَقْسَمَ بِهِ<sup>٦٤</sup>

“Dari darinya juga: Nama dari Nama-nama Allah ﴿حَم﴾ yang Allah bersumpah dengannya.”

<sup>60</sup> Al-Thabari, *Jâmi Al-Bayân ‘an Ta’Wili Âyi Al-Qur’ân...*, 21/348.

<sup>61</sup> Al-Dimasyqî, *Tafsîr Al-Qur’ân Al-Adzîm...*, hal. 467.

<sup>62</sup> Al-‘Asqalânî, *Fath Al-Bârî Syarh Shahîh Al-Bukhârî*, Bab Kitab Tafsir Al-Qur’an, Surat Al-Mu’min..., no. 4537.

<sup>63</sup> Al-Thabari, *Jâmi Al-Bayân ‘an Ta’Wili Âyi Al-Qur’ân...*, 21/348.

<sup>64</sup> Al-Qurthubî, *Al-Jâmi’ Li Ahkâm Al-Qur’ân...*, hal. 499.

Riwayat dari Abū Umâmah (w 86 H) رضي الله عنه:

وأخْرَجَ ابْنُ مَرْدُويَه عَنْ أَبِي أُمَامَةَ قَالَ: "حَم" اسْمٌ مِنْ أَسْمَاءِ اللَّهِ تَعَالَى. <sup>٦٥</sup>

*"Dan diriwayatkan oleh Ibnu Mardūyah dari Abî Umâmah telah berkata: Hâ Mîm Nama dari Nama-nama Allah ﷻ."*

- b. *Hâ Mîm* bermakna Al-Qur'an.

Riwayat dari Qatâdah رضي الله عنه (w 118 H):

حدثنا بشر، قال: ثنا يزيد، قال: ثنا سعيد، عن قتادة رضي الله عنه ﴿حَم﴾ قال: اسم من أسماء القرآن <sup>٦٦</sup>

*"Telah menceritakan kepada kami Bisyr, telah berkata: Telah menceritakan kepada kai Yazîd, telah berkata: Telah menceritakan kepada kami Sa'îd, dari Qatâdah Hâ Mîm telah berkata: Nama dari Nama-nama Al-Qur'an."*

Riwayat dari Qatâdah رضي الله عنه (w 118 H) juga:

وَقَالَ قَتَادَةُ: إِنَّهُ اسْمٌ مِنْ أَسْمَاءِ الْقُرْآنِ <sup>٦٧</sup>

*"Atau huruf yang terdiri dari makna-makna yang banyak yang Allah tujukan di belakangnya kepada yang ditujukan dari semua hal tersebut."*

- c. *Hâ Mîm* bermakna Nabi Muhammad ﷺ.

Imam Ibnu Jarîr Al-Thabari رضي الله عنه (w 310 H) menjelaskan:

هُوَ مُحَمَّدٌ ﷺ، قَالَهُ جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدٍ <sup>٦٨</sup>

*"Dia Muhammad ﷺ, telah dikatakan itu oleh Ja'far bin Muhammad."*

Riwayat Al-Biqâ'î رضي الله عنه (w 885 H) menyebutkan:

﴿حَم﴾ أَي هَذِهِ حِكْمَةُ مُحَمَّدٍ ﷺ الَّتِي خَصَّهَ بِهَا الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ الْحَمِيدُ الْمَجِيدُ

<sup>65</sup> Jalaluddin Abdurrahman bin Abi Bakar bin Muhammad bin Sabiq Al-Din Al-Suyuthi, *Al-Dur Al-Mantsûr* (Beirut: Dâr Al-Fikr, 2011), hal. 245.

<sup>66</sup> Al-Thabari, *Jâmi Al-Bayân 'an Ta'Wili Âyi Al-Qur'ân...*, hal. 467.

<sup>67</sup> Al-Qurthubî, *Al-Jâmi' Li Ahkâm Al-Qur'ân...*, hal. 477.

<sup>68</sup> Al-Mâwardî, *Al-Nukat Wa Al-'Uyûn (Tafsîr Al-Mâwardî)...*, hal. 542.

بِمَا لَهُ مِنْ صِفَةِ الْكَمَالِ.<sup>69</sup>

“*Hâ Mîm* yaitu ini hikmah Muhammad ﷺ yang dikhususkan oleh Allah Sang Maha Pengasih, Sang Maha Terpuji, Sang Maha Sempurna yang Beliau memiliki dari sifat kesempurnaan.”

d. *Hâ Mîm* bermakna *Fawâtiḥ Al-Suwar*.

Riwayat Mujâhid bin Jabr رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ (w 103 H):

مُجَاهِدٌ: فَوَاتِحُ السُّورِ ٧٠ ، مَا رَوَى أَنَسٌ أَنَّ أَعْرَابِيًّا سَأَلَ النَّبِيَّ ﷺ: مَا " حَم  
" فَإِنَّا لَا نَعْرِفُهَا فِي لِسَانِنَا؟ فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ: " بَدَأُ أَسْمَاءَ وَفَوَاتِحَ سُورِ ٧١

“*Mujâhid: Pembuka-pembuka surat, apa yang diriwayatkan oleh Anas sesungguhnya seorang arab badui bertanya kepada Nabi ﷺ: Apa (yang dimaksud oleh) Hâ Mîm, sesungguhnya kami tidak mengetahuinya di dalam lisan kami? Maka telah bersabda Rasulullah ﷺ Awal nama-nama dan pembuka-pembuka surat.*”

e. *Hâ Mîm* bermakna *Lubâb Al-Qur’ân*.

Riwayat dari Ibnu ‘Abbâs رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ (w 68 H):

وَقَالَ ابْنُ لَهْيَعَةَ عَنْ يَزِيدَ بْنِ أَبِي حَبِيبٍ: أَنَّ الْجَرَّاحَ بْنَ أَبِي الْجَرَّاحِ حَدَّثَنِي عَنْ ابْنِ  
عَبَّاسٍ، قَالَ: لِكُلِّ شَيْءٍ لُبَابٌ، وَلُبَابُ الْقُرْآنِ الْحَوَامِيمُ ٧٢

“*Dan telah berkata Ibnu Lahî’ah dari Yazîd bin Abî Habîb: Sesungguhnya Al-Jarrâh bin Abî Al-Jirâh menceritakan padanya dari Ibnu ‘Abbâs, telah berkata: Segala sesuatu memiliki hati, dan hati Al-Qur’an adalah Hawâmîm.*”

Hasilnya adalah, kita dapat menyatakan bahwa kata *Hâ Mîm* dapat berarti Aku Allah Yang Maha Mulia, Nama Allah, Huruf yang mencakup banyak makna, Nama Allah Yang Agung dan Sumpah. Dengan demikian, kita dapat mengklaim bahwa makna ini dimiliki oleh *Hâ Mîm* pada Surat Ghâfir/40:1, Surat Fusshilat/41:1, Surat Al-Zukhruf/43:1, Surat Al-Dukhôn/44:1,

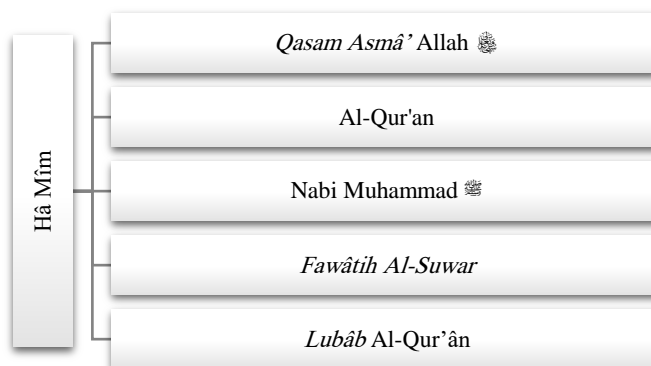
<sup>69</sup> Al-Biqô’î, *Nadzm Al-Durur Fî Tanâsub Al-Âyât Wa Al-Suwar* (Oman: Dâr Al-Kutub Al-Islâmî, 1984), hal. 237.

<sup>70</sup> Al-Mâwardî, *Al-Nukat Wa Al-‘Uyûn (Tafsîr Al-Mâwardî)...*, 5/141.

<sup>71</sup> Al-Qurthubî, *Al-Jâmi’ Li Ahkâm Al-Qur’ân...*, hal. 477.

<sup>72</sup> Al-Dimasyqî, *Tafsîr Al-Qur’ân Al-Adzîm...*, 7/1.

Surat Al-Jâsiyah/45:1, Surat Al-Ahqōf/46:1, karena hubungan intertekstualitas yang sudah dijelaskan pada pendapat para ulama di atas.



Bagan 4.7 Makna-makna *Hâ Mîm*

f. Perspektif Intertekstualitas dalam Menafsirkan Huruf *Muqattha'ah Hâ Mîm*

Penyelidikan saat ini mengadopsi perspektif intertekstualitas dengan menyelidiki makna yang dimaksudkan dari huruf *muqattha'ah Hâ Mîm* dalam Al-Qur'an. Kami menegaskan bahwa perspektif intertekstualitas dapat memberi kami petunjuk linguistik untuk membaca ulang dan menafsirkan kembali teks Al-Qur'an. Klaim utama dari studi saat ini adalah bahwa informasi harus diimpor dari teks itu sendiri tetapi tidak pernah dieksplorasi dalam konteksnya. Adapun temuan kami mengklaim telah sampai pada asumsi berikut. Dalam Al-Qur'an, *Hâ Mîm* memiliki makna lain, yaitu; Al-Rahman, berlandaskan pendapat Ibnu 'Abbâs رضي الله عنه dalam riwayat berikut:

حدثني عبد الله بن أحمد بن شبيب المروزي، قال: ثنا علي بن الحسن، قال: ثنا أبي، عن يزيد، عن عكرمة، عن ابن عباس: الر، وحم، ون، حروف الرحمن مقطعة ٧٣

*“Telah menceritakan kepadaku Abdullah bin Ahmad bin Syabbûyah Al-Marwazî, telah berkata: Telah menceritakan kepada kami ‘Ali bin Al-Hasan, telah berkata: Telah menceritakan kepadaku Ayahku, dari Yazîd, dari ‘Ikrimah, dari Ibnu ‘Abbâs: Alif Lâm Râ, Hâ Mîm, Nûn, (adalah) huruf Al-Rahman yang dipotong-*

<sup>73</sup> Al-Thabari, *Jâmi Al-Bayân ‘an Ta’wîli Âyi Al-Qur’ân...*, 21/345.

*potong.”*

Kesimpulan makna dari *Hâ Mîm* yang paling *râjih* adalah potongan huruf dari kata الرحمن yaitu Nama dari Nama-nama Allah ﷻ. Dengan alasan karena kuatnya dan banyaknya riwayat atau asar yang menafsirkan bahwa maknanya adalah potongan huruf dari kata الرحمن.

## 8. *Hâ Mîm ‘Aîn Sîn Qâf*

Huruf *muqattha’ah Hâ Mîm ‘Aîn Sîn Qâf* dapat ditafsirkan dengan beberapa versi penafsiran. Multitafsir ini dipicu oleh perbedaan makna yang dikaitkan dengan penafsiran huruf *Hâ Mîm ‘Aîn Sîn Qâf* yang terdapat pada firman Allah ﷻ pada 1 surat yaitu: Surat Al-Syūrō/42:1-2 sebagai berikut:

حَمَّ عَسَقَ

“*Hâ Mîm ‘Aîn Sîn Qâf*”.

Teka-teki dalam huruf *muqattha’ah Hâ Mîm ‘Aîn Sîn Qâf* ini menunjukkan bahwa beberapa interpretasi menyatakan huruf *Hâ Mîm ‘Aîn Sîn Qâf* dalam ayat ini tidak hanya berarti satu makna tetapi banyak makna dan penafsiran. Dengan demikian, tujuannya untuk menentukan makna di balik kata ini dengan mengandalkan tingkat penafsiran global Al-Qur’an. Analisis ini didukung oleh gagasan bahwa ada sumber lain, di mana kata yang sama disebutkan dapat menjadi interpretasi lain atau dasar teks.<sup>74</sup> Ini memberi petunjuk kepada para mufasir untuk mencari tahu makna yang dimaksud. Studi ini merekomendasikan untuk mengadopsi makna menggunakan intertekstualitas dalam penafsiran Al-Qur’an untuk memahaminya dengan benar dan selalu berhati-hati karena mengingat ini adalah firman Allah yang suci, agar tak ada kesalahan dan kekeliruan dalam penafsiran serta tetap sesuai dengan *manhaj* nabawi dan tidak keluar dari koridor ahlusunah.

Entri leksikal *Hâ Mîm ‘Aîn Sîn Qâf* yang secara zahir diterjemahkan dan ditafsirkan ke dalam bahasa Indonesia secara umum sebagai huruf *Hâ Mîm ‘Aîn Sîn Qâf* pertanda sebagai pembuka surat (*mafâtiḥ al-suwar*), dan beberapa penafsiran lain yang muncul berulang kali dalam asar, dan makna bahasa. Dan dapat pula diambil maknanya munasabah ayat, yaitu dari sambungan ayat setelahnya atau dalam satu

<sup>74</sup> Walter Kintsch dan Teun A. Van Dijk, “Toward A Model of Text Comprehension and Production,” dalam Jurnal *Psychological Review* 85, no. 5 (1978): 363–394. hal. 85



ayat tersebut<sup>75</sup>, atau dari sumber lain seperti asar atau sumber lainnya. Pada bagian berikut, makna leksem ini diselidiki. Tabel berikut menunjukkan ayat-ayat di mana kata *Hâ Mîm 'Aîn Sîn Qâf* disebutkan dalam Al-Qur'an, asar atau sumber lainnya. Tabel selanjutnya menunjukkan bagaimana para mufasir Islam memahami makna leksem ini yang akan dijelaskan pada tabel berikut ini.

Tabel 4.15 Terjemahan huruf *Hâ Mîm 'Aîn Sîn Qâf*

No.	Surat	Ayat	Terjemahan
1.	Al-Syūrō/42:1-2	حَمِّ عَسَقَ ۞	<i>Hâ Mîm 'Aîn Sîn Qâf</i>

Terjemahan *Hâ Mîm 'Aîn Sîn Qâf* yang terdapat pada surat di atas, maka oleh para mufasir, makna yang berbeda diberikan pada leksem *Hâ Mîm 'Aîn Sîn Qâf* ini. Tabel di bawah ini menunjukkan kemungkinan perbedaan interpretasi pada huruf *Hâ Mîm 'Aîn Sîn Qâf* tersebut karena dihubungkan dengan munasabah ayat setelahnya.

Tabel 4.16 Terjemahan huruf *Hâ Mîm 'Aîn Sîn Qâf* dengan ayat setelahnya

No.	Surat	Ayat	Terjemahan
1.	Al-Syūrō/42:1-3	حَمِّ عَسَقَ ۞ كَذَلِكَ يُوحَىٰ إِلَيْكَ وَإِلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكَ اللَّهُ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ۞	1. <i>Haa Miim.</i> 2. 'Ain Siin Qaaf. 3. Demikianlah Allah Yang Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana, mewahyukan kepada kamu dan kepada orang-orang sebelum kamu.

Munasabah ayat di atas jika dihubungkan antara huruf *muqattha'ah* pada ayat pertama dengan ayat kedua pada surat tersebut, maka dapat diambil kesimpulan sementara tentang makna yang paling

<sup>75</sup> Altakhaineh, "Discourse Meanings: An Application of Intertextuality Perspective." hal. 100.

cocok untuk menginterpretasikan huruf *muqattha'ah Hâ Mîm 'Ain Sîn Qâf* dapat bermakna Al-Rahman dan Huruf depan dari beberapa kalimat. Namun dalam hal ini masih dibutuhkan beberapa faktor penguat lain untuk menarjih tafsir atau makna dari *Hâ Mîm 'Ain Sîn Qâf* menurut perspektif intertekstualitas agar tidak terlalu tergesa-gesa dalam penafsiran, bahkan para mufasir juga bergantung pada pengetahuan mereka masing-masing untuk menentukan makna yang dimaksudkan dari kata *Hâ Mîm 'Ain Sîn Qâf* tersebut. Selain itu, para mufasir memanfaatkan pemahaman mereka tentang makna kata ini berdasarkan konteks atau bahasa yang diwakili oleh makna *Hâ Mîm 'Ain Sîn Qâf* tersebut. Klaim ini paling baik ditunjukkan dalam terjemahan ayat yang diberikan berdasarkan interpretasi dengan intertekstualitas yang ada pada *maShâdir* berikut ini:

a. *Hâ Mîm 'Ain Sîn Qâf* bermakna Kisah Keluarga Ibnu 'Abbâs ﷺ.

Riwayat Ibnu Jarîr Al-Thabari ﷺ (w 310 H):

حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ زُهَيْرٍ، حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَهَّابِ بْنُ نَجْدَةَ الْحَوْطِيُّ، حَدَّثَنَا أَبُو الْمُغِيرَةِ  
عَبْدُ الْقُدُّوسِ بْنُ الْحَجَّاجِ، عَنْ أَرْطَاةَ بْنِ الْمُنْذِرِ قَالَ: جَاءَ رَجُلٌ إِلَى ابْنِ عَبَّاسٍ  
فَقَالَ لَهُ - وَعِنْدَهُ حُدَيْفَةُ بْنُ الْيَمَانِ -: أَحْبَبْتَنِي عَنْ تَفْسِيرِ قَوْلِ اللَّهِ: ﴿حَم  
عَسَقٌ﴾ قَالَ: فَأَطْرَقَ ثُمَّ أَعْرَضَ عَنْهُ، ثُمَّ كَرَّرَ مَقَالَتَهُ فَأَعْرَضَ عَنْهُ، فَلَمْ يُجِبْهُ بِشَيْءٍ  
وَكَرِهَ مَقَالَتَهُ، ثُمَّ كَرَّرَهَا الثَّلَاثَةَ فَلَمْ يُجِزْ إِلَيْهِ شَيْئًا. فَقَالَ حُدَيْفَةُ: أَنَا أُبَيِّنُكَ بِهَا، قَدْ  
عَرَفْتُ لَمْ كَرِهَهَا، نَزَلَتْ فِي رَجُلٍ مِنْ أَهْلِ بَيْتِهِ يُقَالُ لَهُ "عَبْدُ الْإِلَهِ" - أَوْ عَبْدُ  
اللَّهِ - يَنْزِلُ عَلَى نَهْرٍ مِنْ أَنْهَارِ الْمَشْرِقِ تُبْنَى عَلَيْهِ مَدِينَتَانِ، يَشُقُّ النَّهْرُ بَيْنَهُمَا  
شَقًّا، فَإِذَا أَذِنَ اللَّهُ فِي زَوَالِ مُلْكِهِمْ وَانْقِطَاعِ دَوْلَتِهِمْ وَمُدَّتِّهِمْ، بَعَثَ اللَّهُ عَلَى  
إِحْدَاهُمَا نَارًا لَيْلًا فَتُصْبِحُ سَوْدَاءَ مُظْلِمَةً وَقَدْ احْتَرَقَتْ، كَأَنَّهَا لَمْ تَكُنْ مَكَانَهَا،  
وَتُصْبِحُ صَاحِبَتُهَا مُتَعَجِّبَةً: كَيْفَ أَفَلَتَتْ؟ فَمَا هُوَ إِلَّا بَيَاضُ يَوْمِهَا ذَلِكَ، حَتَّى  
يَجْتَمِعَ فِيهَا كُلُّ جَبَّارٍ عَنِيدٍ مِنْهُمْ، ثُمَّ يَخْسِفُ اللَّهُ بِهَا وَبِهِمْ جَمِيعًا، فَذَلِكَ قَوْلُهُ:  
﴿حَم عَسَقٌ﴾ يَعْنِي: عَزِيمَةٌ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى وَفِتْنَةٌ وَقَضَاءٌ حَمٌّ: ﴿حَمٌّ﴾ عَيْنٌ: يَعْنِي  
عَدْلًا مِنْهُ، سَيْنٌ: يَعْنِي سَيْكُونٌ، ق: يَعْنِي وَاقِعٌ بِهَاتَيْنِ الْمَدِينَتَيْنِ<sup>76</sup>

<sup>76</sup> Al-Thabari, *Jâmi Al-Bayân 'an Ta'Wili Âyi Al-Qur'ân...*, 5/25.

“Telah menceritakan kepada kami Ahmad bin Zuhair, telah menceritakan kepada kami Abdul Wahhâb bin Najdah Al-Hawthî, telah menceritakan kepada kami Abû Al-Mughîrah Abdul Quddûs bin Al-Hajjâj, dari Arthâh bin Al-Mundzir telah berkata: Seorang pria datang ke Ibnu ‘Abbâs maka dia berkata padanya - dan ada Hudzaifah bin Al-Yaman -: Kabari aku tentang tafsir firman Allah: "Hâ Mîm ‘Aîn Sîn Qâf" telah berkata: Maka dia berpaling darinya, kemudian dia mengulangi ucapannya lalu beliau berpaling darinya, lalu beliau tidak menjawab dan beliau membenci ucapannya, kemudian dia mengulanginya ketiga kali maka beliau tidak mempedulikannya sama sekali. Maka Hudzaifah berkata kepadanya: Aku kabari kepadamu tentangnya, aku mengetahui apa yang beliau benci, (ayat) itu turun pada seorang dari keluarga beliau disebutkan namanya (adalah) “Abdul Ilâh” – atau Abdullâh – turun di sungai dari sungai-sungai masyriq yang dibangun dua kota di atasnya, sungai itu membelah kedua kota tersebut dengan sempurna, maka ternyata Allah mengizinkan untuk melenyapkan kekuasaan mereka dan terputusnya negeri mereka dan umur mereka, Allah mengutus api ke salah satu (kota) di antara keduanya pada suatu malam lalu pagi harinya sudah hitam legam telah terbakar, seakan-akan tak pernah ada (kota di situ), dan penghuninya terkejut (mengatakan): Bagaimana (cara) untuk meloloskan diri? Maka itu adalah hari yang paling cerah, sampai seluruh orang-orang yang berlaku sewenang-wenang lagi keras kepala berkumpul, kemudian Allah benamkan kota itu dengan mereka seluruhnya, maka itulah (tafsir) firman-Nya: Hâ Mîm ‘Aîn Sîn Qâf yakni: Penentuan dari Allah ﷻ, fitnah, keputusan, dan penghakiman. “Humma” ‘Ain: Yakni keadilan dari-Nya, Sîn: Yakni akan terjadi, Qâf: Yakni terjadi di kedua kota tersebut.”

b. *Hâ Mîm ‘Aîn Sîn Qâf* bermakna Al-Qur’an.

Pendapat Qatâdah ﷺ (w 118 H):

أَنَّهُ اسْمٌ مِنْ أَسْمَاءِ الْقُرْآنِ، قَالَهُ قَتَادَةُ<sup>٧٧</sup>

“*Sesungguhnya itu Nama dari Nama-nama Al-Qur’an, dikatakan oleh Qatâdah.*”

c. *Hâ Mîm ‘Aîn Sîn Qâf* bermakna *Asmâ’* Allah ﷻ.

Riwayat dari Ibnu ‘Abbâs ﷺ (w 68 H):

أَنَّهُ اسْمٌ مِنْ أَسْمَاءِ اللَّهِ أَقْسَمَ بِهِ، قَالَهُ ابْنُ عَبَّاسٍ<sup>٧٨</sup>

“*Sesungguhnya itu Nama dari Nama-nama Allah yang Allah bersumpah dengannya, dikatakan oleh Ibnu ‘Abbâs.*”

d. *Hâ Mîm ‘Aîn Sîn Qâf* bermakna Gunung Yang Mengelilingi Bumi.

<sup>77</sup> Al-Baghdâdî, *Zâd Al-Masîr fî ‘Ilm Al-Tafsîr...*, hal. 109.

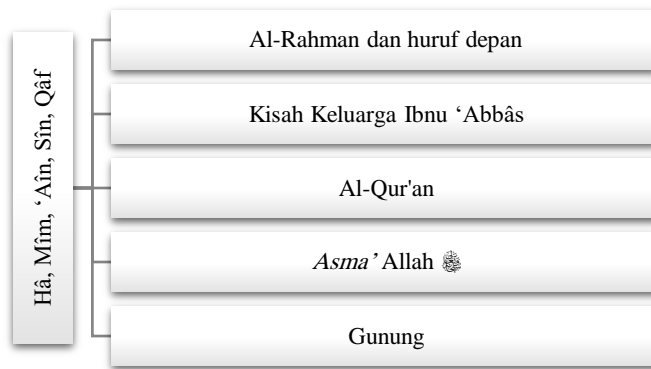
<sup>78</sup> Al-Mâwardî, *Al-Nukat Wa Al-‘Uyûn (Tafsîr Al-Mâwardî)...*, hal. 654.

Riwayat ‘*Abdullâh bin Buroidah* ﷺ (w 115 H):

أَنَّه اسْمُ الْجَبَلِ الْمَحِيطِ بِالدُّنْيَا، قَالَهُ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ بُرَيْدَةَ ٧٩

“*Sesungguhnya itu nama Gunung yang meliputi dunia, dikatakan oleh Abdullâh bin Buraidah.*”

Hasilnya adalah, kita dapat menyatakan bahwa kata *Hâ Mîm ‘Aîn Sîn Qâf* dapat berarti Aku Allah Yang Maha Mulia, Nama Allah, Huruf yang mencakup banyak makna, Nama Allah Yang Agung dan Sumpah. Dengan demikian, kita dapat mengklaim bahwa makna ini dimiliki oleh *Hâ Mîm ‘Aîn Sîn Qâf* pada surat Al-Syūrō/42:1-2, karena hubungan intertekstualitas yang sudah dijelaskan pada pendapat para ulama di atas.



Bagan 4.8 Makna-makna *Hâ Mîm ‘Aîn Sîn Qâf*

e. Perspektif Intertekstualitas dalam Menafsirkan Huruf *Muqattha’ah Hâ Mîm ‘Aîn Sîn Qâf*

Penyelidikan saat ini mengadopsi perspektif intertekstualitas dengan menyelidiki makna yang dimaksudkan dari huruf *muqattha’ah Hâ Mîm ‘Aîn Sîn Qâf* dalam Al-Qur'an. Kami menegaskan bahwa perspektif intertekstualitas dapat memberi kami petunjuk linguistik untuk membaca ulang dan menafsirkan kembali teks Al-Qur'an. Klaim utama dari studi saat ini adalah bahwa informasi harus diimpor dari teks itu sendiri tetapi tidak pernah dieksplorasi ke dalamnya. Adapun temuan kami mengklaim telah sampai pada asumsi berikut. Dalam Al-Qur'an, *Hâ Mîm ‘Aîn Sîn Qâf* memiliki makna lain, yaitu Al-Rahman dan huruf depan dari beberapa kalimat, berlandaskan pendapat Qatâdah ﷺ (w 118 H) dalam beberapa riwayat berikut, riwayat pertama:

<sup>79</sup> Al-Qurthubî, *Al-Jâmi’ Li Ahkâm Al-Qur’ân...*, hal. 483.

حَدَّثَنَا أَبُو طَالِبٍ عَبْدُ الْجُبَّارِ بْنُ عَاصِمٍ، حَدَّثَنَا أَبُو عَبْدِ الْمَلِكِ الْحَسَنُ بْنُ يَحْيَى الْحُشَنِي الدِّمَشْقِيُّ، عَنْ أَبِي مُعَاوِيَةَ قَالَ: صَعِدَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ الْمِنْبَرَ فَقَالَ: أَيُّهَا النَّاسُ هَلْ سَمِعَ مِنْكُمْ أَحَدٌ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يُفَسِّرُ ﴿حَمِ عَسَق﴾؟ فَوَثَبَ ابْنُ عَبَّاسٍ فَقَالَ: أَنَا. قَالَ: "﴿حَم﴾ اسْمٌ مِنْ أَسْمَاءِ اللَّهِ تَعَالَى" قَالَ: فَعَيْنٌ؟ قَالَ: "عَائِنَ الْمُؤَلُّونَ عَذَابَ يَوْمِ بَدْرٍ" قَالَ: فَسَيْنٌ؟ قَالَ: "سَيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَيَّ مَنَقَلَبٍ يَنْقَلِبُونَ" قَالَ: فَقَافٌ؟ فَسَكَتَ فَقَامَ أَبُو ذَرٍّ، فَفَسَّرَ كَمَا قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ، رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، وَقَالَ: قَافٌ: قَارِعَةٌ مِنَ السَّمَاءِ تَغْشَى النَّاسَ

٨٠

“Telah menceritakan kepada kami Abû Thâlib Abdul Jabbâr bin ‘Ashim, telah menceritakan kepada kami Abdul Malik Al-Hasan bin Yahyâ Al-Khusyani Al-Dimasyqi, dari Abî Mu’âwiyah telah berkata: ‘Umar bin Khattab naik mimbar lalu berkata: Wahai manusia apakah salah seorang di antara kalian mendengar sabda Rasulallah ﷺ yang menafsirkan Hâ Mîm ‘Aîn Sîn Qâf? Maka Ibnu ‘Abbâs melompat lalu berkata: Aku, mengatakan: Hâ Mîm Nama dari Nama-nama Allah ﷻ, (Umar) berkata: ‘Aîn?, (Ibnu ‘Abbâs) berkata: Orang-orang yang lari (dari) azab pada hari (perang) badar melihat dengan mata kepala sendiri. (Umar) berkata: Sîn?, (Ibnu ‘Abbâs) berkata: Orang-orang yang zalim kelak akan tahu ke tempat mana mereka akan kembali. (Umar) berkata: Qâf? Maka beliau diam, lalu Abû Dzarr berdiri kemudian menafsirkan sebagaimana Ibnu ‘Abbâs berkata, dan (Abu Dzarr) berkata: Qâf: Bencana dari langit yang meliputi manusia.”

Kesimpulan makna dari *Hâ Mîm ‘Aîn Sîn Qâf* yang paling *râjih* adalah potongan huruf dari kata الرحمن untuk *Hâ Mîm* sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya, dan Nama Allah ﷻ untuk *‘Aîn Sîn Qâf*. Khusus *‘Aîn Sîn Qâf* bermakna Nama Allah ﷻ dengan alasan karena munasabah ayat setelahnya terdapat lafaz يُوحي dan اللَّهُ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ dan tepatnya pada ayat ketiga كَذَلِكَ يُوحِي إِلَيْكَ وَإِلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكَ اللَّهُ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ. Dan juga alasannya karena kuatnya riwayat *‘Asmâ* Allah ﷻ. Jadi sangat jelas di sini seketika dapat dipahami bahwa artinya adalah Nama Allah ﷻ.

## B. Huruf *Muqattha’ah* Sebagai Bagian dari Satu Ayat

Huruf *muqattha’ah* sebagai bagian dari satu ayat di bawah ini hanya ada enam huruf *muqattha’ah* (tanpa pengulangan), namun tidak semua huruf *muqattha’ah* menjadi bagian dari satu ayat, akan tetapi terdapat beberapa huruf *muqattha’ah* yang menjadi satu ayat mandiri yang telah

<sup>80</sup> Al-Dimasyqî, *Tafsîr Al-Qur’ân Al-Adzîm...*, 7/366; Al-Baghdadi, *Tarikh Madinah Al-Salam...*, 7/189.

dijelaskan sebelumnya. Berikut penjelasan detail enam huruf *muqattha'ah* (tanpa pengulangan) sebagai bagian dari satu ayat:

### 1. *Nûn, wal Qalami wamâ Yasturûn*

Huruf *muqattha'ah Nûn* dapat ditafsirkan dengan beberapa versi penafsiran. Multitafsir ini dipicu oleh perbedaan makna yang dikaitkan dengan penafsiran huruf *Nûn* yang terdapat pada firman Allah ﷻ pada 1 surat yaitu: Surat Al-Qolam/68:1 sebagai berikut:

ن وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ ﴿١﴾

“*Nûn, demi pena dan apa yang mereka tulis*”.

Teka-teki dalam huruf *muqattha'ah Nûn* ini menunjukkan bahwa beberapa interpretasi menyatakan huruf *Nûn* dalam ayat ini tidak hanya berarti satu makna tetapi banyak makna dan penafsiran. Dengan demikian, tujuannya untuk menentukan makna di balik kata ini dengan mengandalkan tingkat penafsiran global Al-Qur'an. Analisis ini didukung oleh gagasan bahwa ada sumber lain, di mana kata yang sama disebutkan dapat menjadi interpretasi lain atau dasar teks.<sup>81</sup> Ini memberi petunjuk kepada para mufasir untuk mencari tahu makna yang dimaksud. Studi ini merekomendasikan untuk mengadopsi makna menggunakan intertekstualitas dalam penafsiran Al-Qur'an untuk memahaminya dengan benar dan selalu berhati-hati karena mengingat ini adalah firman Allah yang suci, agar tak ada kesalahan dan kekeliruan dalam penafsiran serta tetap sesuai dengan *manhaj* nabawi dan tidak keluar dari koridor ahlusunah.

Entri leksikal *Nûn* yang secara zahir diterjemahkan dan ditafsirkan ke dalam bahasa Indonesia secara umum sebagai huruf *Nûn* pertanda sebagai pembuka surat (*mafâtiḥ al-suwar*), dan beberapa penafsiran lain yang muncul berulang kali dalam asar, dan makna bahasa. Dan dapat pula diambil maknanya munasabah ayat, yaitu dari sambungan ayat setelahnya atau dalam satu ayat tersebut<sup>82</sup>, atau dari sumber lain seperti asar atau sumber lainnya. Pada bagian berikut, makna leksem ini diselidiki. Tabel berikut menunjukkan ayat-ayat di mana kata *Nûn* disebutkan dalam Al-Qur'an, asar atau sumber lainnya. Tabel selanjutnya menunjukkan bagaimana para mufasir Islam memahami makna leksem ini yang akan dijelaskan pada tabel berikut

<sup>81</sup> Walter Kintsch dan Teun A. van Dijk, “Toward A Model of Text Comprehension and Production,” dalam Jurnal *Psychological Review* 85, no. 5 (1978): 363–394. hal. 85

<sup>82</sup> Altakhaineh, “Discourse Meanings: An Application of Intertextuality Perspective.” hal. 100.

ini.

Tabel 4.17 Terjemahan huruf *Nûn* Per Surat

No.	Surat	Ayat	Terjemahan
1.	Al-Qolam/68:1	ن وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ ﴿١﴾	“ <i>Nûn, demi kalam dan apa yang mereka tulis</i> ”

Terjemahan *Nûn* yang terdapat pada 1 surat di atas, maka oleh para mufasir, makna yang berbeda diberikan pada leksem *Nûn* ini. Tabel di bawah ini menunjukkan kemungkinan perbedaan interpretasi pada huruf *Nûn* tersebut karena dihubungkan dengan munasabah ayat setelahnya.

Tabel 4.18 Terjemahan huruf *Nûn* dengan ayat setelahnya

No.	Surat	Ayat	Terjemahan
1.	Al-Qolam/68:1-2	ن وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ ﴿١﴾ أَنْتَ بِنِعْمَةِ رَبِّكَ بِمَجْنُونٍ ﴿٢﴾	1. <i>Nûn</i> , demi kalam dan apa yang mereka tulis, 2. Berkat nikmat Tuhanmu kamu (Muhammad) sekali-kali bukan orang gila.

Munasabah ayat di atas jika dihubungkan antara huruf *muqattha'ah* pada ayat tersebut, maka dapat diambil kesimpulan sementara tentang makna yang paling cocok untuk menginterpretasikan huruf *muqattha'ah Nûn* dapat bermakna Paus. Namun dalam hal ini masih dibutuhkan beberapa faktor penguat lain untuk menarjih tafsir atau makna dari *Nûn* menurut perspektif intertekstualitas agar tidak terlalu tergesa-gesa dalam penafsiran, bahkan para mufasir juga bergantung pada pengetahuan mereka masing-masing untuk menentukan makna yang dimaksudkan dari kata *Nûn* tersebut. Selain itu, para mufasir memanfaatkan pemahaman mereka tentang makna kata ini berdasarkan konteks atau bahasa yang diwakili oleh makna *Nûn* tersebut. Klaim ini paling baik ditunjukkan dalam terjemahan ayat yang diberikan berdasarkan interpretasi dengan intertekstualitas yang ada pada *mashâdir* berikut ini:

a. *Nûn* bermakna Al-Rahman.

Riwayat Al-Mâwardî رحمته (w 450 H):

أَنَّ حَرْفٌ مِنْ حُرُوفِ الرَّحْمَنِ، قَالَهُ ابْنُ عَبَّاسٍ فِي رِوَايَةِ الصَّحَّاحِ عَنْهُ

“*Sesungguhnya itu huruf dari huruf-huruf Al-Rahman, Ibnu ‘Abbâs mengatakannya di dalam riwayat Al-Dhahhâk darinya.*”

b. *Nûn* bermakna *Harfu Mu'jam*.

Pendapat Al-Dhahhâk bin Muzâhim (w 105 H) رحمته:

أَنَّ حَرْفٌ مِنْ حُرُوفِ الْمُعْجَمِ

“*Sesungguhnya itu huruf dari huruf-huruf mu'jam.*”

c. *Nûn* bermakna *Qasam*.

Riwayat dari Ibnu ‘رحمته (w 68 H):

أَنَّ قَسَمَ أَقْسَمَ اللَّهُ بِهِ، وَلِلَّهِ تَعَالَى أَنْ يُقْسِمَ بِمَا يَشَاءُ، قَالَهُ قَتَادَةُ

“*Sesungguhnya itu sumpah yang Allah bersumpah dengannya, dan Allah berhak untuk bersumpah menurut kehendak-Nya, dikatakan oleh Qatâdah.*”

d. *Nûn* bermakna Isim *Sûrah*.

Riwayat Al-Mâwardî رحمته (w 450 H):

أَنَّ اسْمَ مِنْ أَسْمَاءِ السُّورَةِ، وَهُوَ مَا تُورُ<sup>٨٣</sup>

“*Sesungguhnya dia Nama dari Nama-nama surat, dan dia ma'tsûr.*”

e. *Nûn* bermakna *Dawâh* (Wadah Tinta).

Imam Ibnu Jarîr Al-Thabari رحمته (w 310 H) menjelaskan:

أَنَّ النَّوْنَ الدَّوَاةُ، رَوَاهُ أَبُو هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ<sup>٨٤</sup>

“*Sesungguhnya Nun (adalah) wadah tinta, diriwayatkan Abû Hurairah dari Nabi ﷺ*”

<sup>83</sup> Al-Mâwardî, *Al-Nukat Wa Al-'Uyûn (Tafsîr Al-Mâwardî)*..., 1/68.

<sup>84</sup> Al-Mâwardî, *Al-Nukat Wa Al-'Uyûn (Tafsîr Al-Mâwardî)*..., 1/68.



Riwayat dari Abû Hurairah (w 59 H) ﷺ:

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ مَوْلَى بَنِي أُمَيَّةَ، عَنْ أَبِي صَالِحٍ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: "إِنَّ أَوَّلَ شَيْءٍ خَلَقَهُ اللَّهُ الْقَلَمَ، ثُمَّ خَلَقَ "النُّونَ" وَهِيَ: الدَّوَاةُ. ثُمَّ قَالَ لَهُ: اكْتُبْ. قَالَ وَمَا أَكْتُبُ؟ قَالَ: اكْتُبْ مَا يَكُونُ - أَوْ مَا هُوَ كَائِنٌ - مِنْ عَمَلٍ أَوْ رِزْقٍ أَوْ أَثَرٍ أَوْ أَجَلٍ. فَكَتَبَ ذَلِكَ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ، فَذَلِكَ قَوْلُهُ: ﴿وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ﴾ ثُمَّ حَتَمَ عَلَى الْقَلَمِ فَلَمْ يَتَكَلَّمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ، ثُمَّ خَلَقَ الْعَقْلَ وَقَالَ: وَعِزَّتِي لَأَكْمِلَنَّكَ فِيمَنْ أَحْبَبْتُ، وَلَأَنْقُصَنَّكَ مِمَّنْ أَبْغَضْتُ"

٨٥

*“Tentang Abî ‘Abdillâh Maulâ Banî Umayyah, dari Abî Saleh, dari Abû Hurairah: Aku mendengar Rasulallah ﷺ bersabda: Sesungguhnya sesuatu yang pertama kali Allah Ciptakan (adalah) pena, kemudian Menciptakan Al-Nûn yaitu wadah tinta. Lalu Berkata padanya: Tulislah!. Dia berkata? Allah berfirman: Tulislah apa yang akan terjadi – atau apa yang ditetapkan – dari perbuatan atau rezeki atau jejak atau ajal. Maka dia menulis sampai hari kiamat, maka itulah firman-Nya: “Nûn. Demi pena dan apa yang mereka tuliskan.” Kemudian Allah Mengakhiri pena maka (pena itu) tidak berbicara sampai hari kiamat, kemudian menciptakan akal dan berfirman: Demi Kemuliaan-Ku sungguh benar-benar akan aku lengkapi engkau bagi (hamba-hamba) yang Aku Cintai, dan sungguh benar-benar akan aku kurangi engkau bagi yang aku murkai.”*

Sanad ini mungkar, sebagaimana riwayat Ibnu ‘Adi:

هذا بهذا الإسناد باطل منكر وآفته محمد بن وهب. قال الذهبي في الميزان:

"صدق ابن عدي في أن هذا الحديث باطل" <sup>٨٦</sup>

<sup>85</sup> Ibnu ‘Asakir, *Tarikh Madinah Dimasyq* (Beirut: Dâr Al-Fikr, 2015), 11/433.

<sup>86</sup> Muhammad bin Ahmad bin Utsmân bin Qaymaz Syamsuddîn Abu Abdillah Al-Dzahabî, *Mizan Al-‘Itidal fî Naqd Al-Rijal*, ed. Ali Muhammad Al-Bajawi (Dâr Al-Ma’rifah, 2009), 4/61.

“(Hadis) ini dengan sanad ini batil dan mungkar, Muhammad bin Wahb melewatkannya. Al-Dzahabi berkata dalam (kitab) Al-Mizan: Benarlah Ibnu ‘Adi bahwasannya hadis ini batil.”

f. *Nûn* bermakna *Lauh min Nûr*.

Sebagaimana riwayat dari Ibnu Qurrah:

هو لَوْحٌ مِنْ نُورٍ، رَوَاهُ مُعَاوِيَةُ بْنُ قُرَّةَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ<sup>87</sup>

“Dia adalah papan dari cahaya, diriwayatkan oleh Mu’awiyah bin Qurrah dari Ayahnya dari Nabi ﷺ.”

Riwayat dari Sa’id bin Jubair رضي الله عنه (w 95 H) berikut:

حَدَّثَنَا الْحُسَيْنُ بْنُ شَيْبِ الْمَكْتِيبِ، حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ زِيَادِ الْجَزْرِيُّ، عَنْ فُرَاتِ بْنِ أَبِي الْفُرَاتِ، عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ قُرَّةَ، عَنْ أَبِيهِ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: " ﴿لَوْحٌ وَالْقَلَمُ وَمَا يَسْطُرُونَ﴾ لَوْحٌ مِنْ نُورٍ، وَقَلَمٌ مِنْ نُورٍ، يَجْرِي بِمَا هُوَ كَاتِبٌ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ"<sup>88</sup>  
وَهَذَا مُرْسَلٌ غَرِيبٌ<sup>89</sup>

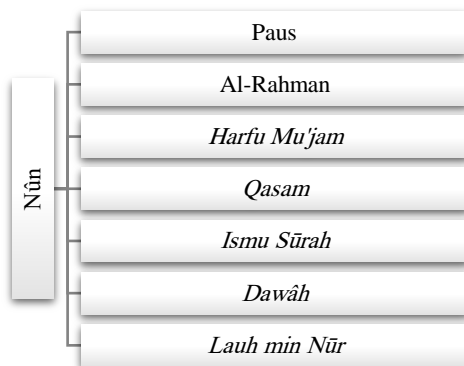
“Telah menceritakan kepada kami Al-Husain bin Syabîb Al-Muktib, telah menceritakan kepada kami Muhammad bin Ziyâd Al-Jazari, dari Furât bin Abî Al-Furât, dari Mu’awiyah bin Qurrah dari Ayahnya telah berkata: Rasulullah ﷺ bersabda: “*Nûn*. Demi pena dan apa yang mereka tuliskan.” Papan dari cahaya, dan pena dari cahaya, berjalan sesuai apa yang ditetapkan sampai hari kiamat. Dan ini mursal garib.”

Hasilnya adalah, kita dapat menyatakan bahwa kata *Nûn* dapat berarti Aku Allah Yang Maha Mulia, Nama Allah, Huruf Yang Mencakup Banyak Makna, Nama Allah Yang Agung dan Sumpah. Dengan demikian, kita dapat mengklaim bahwa makna ini dimiliki oleh *Nûn* pada surat Al-Qolam/68:1, karena hubungan intertekstualitas yang sudah dijelaskan pada pendapat para ulama di atas.

<sup>87</sup> Al-Mâwardî, *Al-Nukat Wa Al-‘Uyûn (Tafsîr Al-Mâwardî)*..., 1/68.

<sup>88</sup> Al-Thabari, *Jâmi Al-Bayân ‘an Ta’wîli Âyi Al-Qur’ân*..., hal. 564.

<sup>89</sup> Al-Dimasyqî, *Tafsîr Al-Qur’ân Al-Adzîm*..., hal. 564.



Bagan 4.9 Makna-makna *Nûn*

g. Perspektif Intertekstualitas dalam Menafsirkan Huruf *Muqattha'ah Nûn*

Penyelidikan saat ini mengadopsi perspektif intertekstualitas dengan menyelidiki makna yang dimaksudkan dari huruf *muqattha'ah Nûn* dalam Al-Qur'an. Kami menegaskan bahwa perspektif intertekstualitas dapat memberi kami petunjuk linguistik untuk membaca ulang dan menafsirkan kembali teks Al-Qur'an. Klaim utama dari studi saat ini adalah bahwa informasi harus diimpor dari teks itu sendiri tetapi tidak pernah diekspor ke dalamnya. Adapun temuan kami mengklaim telah sampai pada asumsi berikut. Dalam Al-Qur'an, *Nûn* memiliki makna lain, yaitu; Paus, berlandaskan penjelasan Al-Mâwardî رحمته (w 450 H) dalam kitabnya:

أَنَّ النَّوْنَ الْحَوْثَ الَّذِي عَلَيْهِ الْأَرْضُ، قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ مِنْ رِوَايَةِ أَبِي الضُّحَى عَنْهُ،  
وَقَدْ رَفَعَهُ<sup>٩٠</sup>

“*Sesungguhnya Nun (adalah) ikan paus yang di atasnya terhampar bumi, dikatakan oleh Ibnu ‘Abbâs رحمته dari riwayat Abî Al-Dhuhâ darinya dan telah di sampainya.*”

Riwayat Ibnu ‘Abbâs رحمته (w 68 H):

حَدَّثَنَا ابْنُ بَشَّارٍ، حَدَّثَنَا يَحْيَى، حَدَّثَنَا سُفْيَانُ -هُوَ التَّوْرِيُّ- حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ -  
هُوَ الْأَعْمَشِ- عَنْ أَبِي ظَبْيَانَ، عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ الْقَلَمَ قَالَ:  
اَكْتُبْ. قَالَ: وَمَا أَكْتُبُ؟ قَالَ: اَكْتُبِ الْقَدَرَ. فَجَزَى بِمَا يَكُونُ مِنْ ذَلِكَ الْيَوْمِ

<sup>90</sup> Al-Mâwardî, *Al-Nukat Wa Al-'Uyûn (Tafsîr Al-Mâwardî)...*, 1/68.

إِلَى يَوْمِ قِيَامِ السَّاعَةِ. ثُمَّ خَلَقَ "النُّونَ" وَرَفَعَ بُحَارَ الْمَاءِ، فَفُتِقَتْ مِنْهُ السَّمَاءُ،  
وَبَسِطَتْ الْأَرْضُ عَلَى ظَهْرِ النُّونِ، فَاصْطَرَبَ النُّونُ فَمَادَتِ الْأَرْضُ، فَأُثْبِتَتْ  
بِالْجِبَالِ، فَإِنَّهَا لَتَفْحَرُ عَلَى الْأَرْضِ ٩١

“Telah menceritakan kepada kami Ibnu Basyâr, telah menceritakan kepada kami Yahya, telah menceritakan kepada kami Sufyân – dia Al-Tsauri – telah menceritakan kepada kami Sulaiman – Dia Al-A’ masy – dari Abî Zhabyân, dari Ibnu ‘Abbâs telah berkata: Yang pertama yang Allah ciptakan (adalah) pena, Allah berfirman: Tulislah. Pena bertanya: Apa yang aku tulis? Allah berfirman: Tulislah takdir. Maka dia berjalan sesuai yang ditetapkan dari hari itu sampai hari kiamat. Kemudian menciptakan Nûn dan mengangkat uap air, maka terbelahlah langit, dihamparkan bumi di atas punggung Nûn bergoyang maka memanjanglah bumi, maka bumi dikokohkan dengan gunung-gunung, maka sesungguhnya itu kebanggaan atas bumi.”

Riwayat Ibnu ‘Abbâs ﷺ (w 68 H):

وَقَدْ رَوَى الطَّبْرَانِيُّ ذَلِكَ مَرْفُوعًا فَقَالَ: حَدَّثَنَا أَبُو حَبِيبٍ زَيْدُ بْنُ الْمُهْتَدِيِّ  
الْمُرُودِيُّ حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ يَعْقُوبَ الطَّالِقَانِيُّ، حَدَّثَنَا مُؤَمَّلُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ، حَدَّثَنَا  
حَمَّادُ بْنُ زَيْدٍ، عَنْ عَطَاءِ بْنِ السَّائِبِ، عَنْ أَبِي الضَّحَى مُسْلِمِ بْنِ صَبِيحٍ، عَنْ ابْنِ  
عَبَّاسٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: "إِنَّ أَوَّلَ مَا خَلَقَ اللَّهُ الْقَلَمَ وَالْحُوْثَ، قَالَ لِلْقَلَمِ:  
اكْتُبْ، قَالَ: مَا أَكْتُبُ، قَالَ: كُلَّ شَيْءٍ كَاتِبٍ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ". ثُمَّ قَرَأَ: ﴿يُن  
وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ﴾ فَالنُّونُ: الْحُوْثُ. وَالْقَلَمُ: ٩٢

“Dan telah diriwayatkan oleh Al-Thabarânî (hadis) itu secara marfuk beliau berkata: Telah menceritakan kepada kami Abû Habib Zaid bin Al-Muhtadî Al-Marrûdzi, telah menceritakan kepada kami Sa’id bin Ya’qûb Al-Thâlaqâni, telah menceritakan kepada kami Muammal bin Ismail, telah menceritakan kepada kami Hammâd bin Zaid, dari ‘Athhâ bin Al-Sâib, dari Abî Al-Dhuhâ Muslim bin Shabîh, dari Ibnu ‘Abbâs telah berkata: Rasulullah ﷺ bersabda: Sesungguhnya yang pertama kali Allah ciptakan adalah pena dan ikan paus, Allah berfirman kepada pena: Tulislah, pena bertanya: Apa yang aku tulis?, Allah berfirman: Segala sesuatu yang ditetapkan sampai hari kiamat. Kemudian Beliau ﷺ membaca: “Nûn. Demi pena dan apa yang mereka tuliskan. Maka

<sup>91</sup> Al-Dimasyqî, *Tafsîr Al-Qur’ân Al-Adzîm*..., 4/427.

<sup>92</sup> Al-Mâwardî, *Al-Nukat Wa Al-‘Uyûn (Tafsîr Al-Mâwardî)*..., 1/68.

*Nûn: Paus, Pena: Pena.*”

Kesimpulan makna dari *Nûn* yang paling *râjih* adalah Potongan huruf dari kata الرحمن dan *dawâh*. Untuk alasan makna *râjih* الرحمن telah dijelaskan pada penjelasan sebelumnya, maka tidak perlu diulangi di sini. Dan untuk makna *dawâh* memiliki alasan karena munasabah pada lafaz والقلم yaitu وَالْقَلَمُ وَمَا يَسْطُرُونَ, hubungannya yaitu ketika ada pena yang ditulis, maka otomatis yang paling cocok adalah *dawâh* yaitu tempat tinta pada huruf *muqattha'ah Nûn*, kemudian adanya asar juga yang meriwayatkan bahwa maknanya adalah *dawâh* pada riwayat Abû Hurairah ؓ (w 59 H) yang telah disebutkan di atas. Jadi sangat jelas di bahwa ini adalah pendapat yang paling kuat.

## 2. *Alif Lâm Râ*

Huruf *Muqattha'ah Alif Lâm Râ* dapat ditafsirkan dengan beberapa versi penafsiran. Multitafsir ini dipicu oleh perbedaan makna yang dikaitkan dengan penafsiran huruf *Alif Lâm Râ* yang terdapat pada firman Allah ﷻ pada 5 surat yaitu: Surat Yûnus/10:1, Surat Hûd/11:1, Surat Yûsuf/12:1, Surat Ibrâhîm/14:1, Surat Al-Hijr/15:1 sebagai berikut:

الر... ؓ

“*Alif Lâm Râ, ...*”.

Teka-teki dalam huruf *muqattha'ah Alif Lâm Râ* ini menunjukkan bahwa beberapa interpretasi menyatakan huruf *Alif Lâm Râ* dalam ayat ini tidak hanya berarti satu makna tetapi banyak makna dan penafsiran. Dengan demikian, tujuannya untuk menentukan makna di balik kata ini dengan mengandalkan tingkat penafsiran global Al-Qur'an. Analisis ini didukung oleh gagasan bahwa ada sumber lain, di mana kata yang sama disebutkan dapat menjadi interpretasi lain atau dasar teks.<sup>93</sup> Ini memberi petunjuk kepada para mufasir untuk mencari tahu makna yang dimaksud. Studi ini merekomendasikan untuk mengadopsi makna menggunakan intertekstualitas dalam penafsiran Al-Qur'an untuk memahaminya dengan benar dan selalu berhati-hati karena mengingat ini adalah firman Allah yang suci, agar tak ada kesalahan dan kekeliruan dalam penafsiran serta tetap sesuai dengan *manhaj* nabawi dan tidak keluar dari koridor ahlusunah.

Entri leksikal *Alif Lâm Râ* yang secara zahir diterjemahkan dan

<sup>93</sup> Walter Kintsch dan Teun A. van Dijk, “Toward A Model of Text Comprehension and Production,” dalam Jurnal *Psychological Review* 85, no. 5 (1978): 363–394. hal. 85

ditafsirkan ke dalam bahasa Indonesia secara umum sebagai huruf *Alif Lâm Râ* pertanda sebagai pembuka surat (*mafââtih al-suwar*), dan beberapa penafsiran lain yang muncul berulang kali dalam asar, dan makna bahasa. Dan dapat pula diambil maknanya munasabah ayat, yaitu dari sambungan ayat setelahnya atau dalam satu ayat tersebut<sup>94</sup>, atau dari sumber lain seperti asar atau sumber lainnya. Pada bagian berikut, makna leksem ini diselidiki. Tabel berikut menunjukkan ayat-ayat di mana kata *Alif Lâm Râ* disebutkan dalam Al-Qur'an, asar atau sumber lainnya. Tabel selanjutnya menunjukkan bagaimana para mufasir Islam memahami makna leksem ini yang akan dijelaskan pada tabel berikut ini.

Tabel 4.19 Terjemahan huruf *Alif Lâm Râ* Per Surat

No.	Surat	Ayat	Terjemahan
1.	Yûnus/10:1	الرَّ... ﴿١﴾	<i>Alif Lâm Râ</i> , .....
2.	Hûd/11:1	الرَّ... ﴿١﴾	<i>Alif Lâm Râ</i> , .....
3.	Yûsuf/12:1	الرَّ... ﴿١﴾	<i>Alif Lâm Râ</i> , .....
4.	Ibrâhîm/14:1	الرَّ... ﴿١﴾	<i>Alif Lâm Râ</i> , .....
5.	Al-Hijr/15:1	الرَّ... ﴿١﴾	<i>Alif Lâm Râ</i> , .....

Terjemahan *Alif Lâm Râ* yang terdapat pada 5 surat di atas, maka oleh para mufasir, makna yang berbeda diberikan pada leksem *Alif Lâm Râ* ini. Tabel di bawah ini menunjukkan kemungkinan perbedaan interpretasi pada huruf *Alif Lâm Râ* tersebut karena dihubungkan dengan munasabah ayat setelahnya.

Tabel 4.20 Terjemahan huruf *Alif Lâm Râ* dengan ayat setelahnya

No.	Surat	Ayat	Terjemahan
1.	Yûnus/10:1	الرَّ تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْحَكِيمِ ﴿١﴾	1. <i>Alif Lâm Râ</i> , Inilah ayat-ayat Al Quran yang mengandung hikmah.

<sup>94</sup> Altakhaineh, "Discourse Meanings: An Application of Intertextuality Perspective." hal. 100.

2.	Hûd/11:1	الرَّ كِتَابٌ أُحْكِمَتْ ءَايَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ ﴿١﴾	1. <i>Alif Lâm Râ</i> , (inilah) suatu kitab yang ayat-ayatnya disusun dengan rapi serta dijelaskan secara terperinci, yang diturunkan dari sisi (Allah) Yang Maha Bijaksana lagi Maha Tahu.
3.	Yûsuf/12:1	الرَّ تِلْكَ ءَايَاتُ الْكِتَابِ الْمُبِينِ ﴿١﴾	1. <i>Alif Lâm Râ</i> , Ini adalah ayat-ayat Kitab (Al Quran) yang nyata (dari Allah).
4.	Ibrâhîm/14:1	الرَّ كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِيُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَى صِرَاطٍ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ ﴿١﴾	1. <i>Alif Lâm Râ</i> , (Ini adalah) Kitab yang Kami turunkan kepadamu supaya kamu mengeluarkan manusia dari gelap gulita kepada cahaya terang benderang dengan izin Tuhan mereka, (yaitu) menuju jalan Tuhan Yang Maha Perkasa lagi Maha Terpuji.
5.	Al-Hijr/15:1	الرَّ تِلْكَ ءَايَاتُ الْكِتَابِ وَقُرْءَانٍ مُبِينٍ ﴿١﴾	1. <i>Alif Lâm Râ</i> , (Surat) ini adalah (sebagian dari) ayat-ayat Al-Kitab (yang sempurna), yaitu (ayat-ayat) Al Quran yang memberi penjelasan.

Munasabah kelima ayat di atas, jika dihubungkan antara huruf *muqattha'ah* pada ayat pertama pada setiap ayat pada surat tersebut, maka dapat diambil kesimpulan sementara tentang makna yang paling cocok untuk menginterpretasikan huruf *muqattha'ah* *Alif Lâm Râ* dapat bermakna Al-Qur'an karena munasabah dengan sambungan setelah

huruf *muqattha'ah* tersebut. Namun dalam hal ini masih dibutuhkan beberapa faktor penguat lain untuk menarjih tafsir atau makna dari *Alif Lâm Râ* menurut perspektif intertekstualitas agar tidak terlalu tergesa-gesa dalam penafsiran, bahkan para mufasir juga bergantung pada pengetahuan mereka masing-masing untuk menentukan makna yang dimaksudkan dari kata *Alif Lâm Râ* tersebut. Selain itu, para mufasir memanfaatkan pemahaman mereka tentang makna kata ini berdasarkan konteks atau bahasa yang diwakili oleh makna *Alif Lâm Râ* tersebut. Klaim ini paling baik ditunjukkan dalam terjemahan ayat yang diberikan berdasarkan interpretasi dengan intertekstualitas yang ada pada *mashâdir* berikut ini:

a. *Alif Lâm Râ* bermakna *Anâ Allâhu Arâ*.

Riwayat dari Al-Dhahhâk berikut:

حدثنا يحيى بن داود بن ميمون الواسطي قال، حدثنا أبو أسامة، عن أبي روق،  
عن الضحاک، في قوله: ﴿الر﴾ ، أنا الله أرى.<sup>95</sup>

“Telah menceritakan kepada kami Yahya bin Daud bin Maimûn Al-Wâsithi telah berkata, telah menceritakan kepada kami Abû Usâmah, dari Abû Rauq, dari Al-Dhahhâk, di firman-Nya: *Alif Lâm Râ*, Aku Allah Yang Maha Melihat.”

Riwayat dari Ibnu ‘Abbâs رضي الله عنه (w 68 H) berikut:

وَقَالَ أَبُو الضُّحَى، عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: "الر"، أَيْ: أَنَا اللَّهُ أَرَى. وَكَذَا  
قَالَ الضَّحَّاكُ وَعِزُّهُ.<sup>96</sup>

“Telah berkata Abû Al-Dhuhâ, dari Ibnu ‘Abbâs di firman-Nya رضي الله عنه: *Alif Lâm Râ*, yaitu: Aku Allah Yang Maha Melihat, dan demikian perkataan Al-Dhahhâk dan lainnya.”

Riwayat dari Ibnu ‘Abbâs رضي الله عنه (w 68 H) berikut:

حدثنا أحمد بن إسحاق قال: حدثنا أبو أحمد قال: حدثنا شريك، عن عطاء  
بن السائب، عن أبي الضحى، عن ابن عباس قوله: ﴿الر﴾ ، قال: أنا الله

<sup>95</sup> Al-Thabari, *Jâmi Al-Bayân ‘an Ta’Wili Âyi Al-Qur’ân...*, 15/589.

<sup>96</sup> Al-Dimasyqî, *Tafsîr Al-Qur’ân Al-Adzîm...*, 4/245.



أرى.<sup>97</sup>

*“Telah menceritakan kepada kami Ahmad bin Ishak telah berkata: Telah menceritakan kepada kami Abû Ahmad telah berkata: Telah menceritakan kepada kami Syarîk, dari ‘Athhâ bin Al-Sâib, dari Abî Al-Dhuhâ, dari Ibnu ‘Abbâs firman-Nya: “Alif Lâm Râ”, telah berkata: Aku Allah Yang Maha Melihat.”*

Riwayat dari Al-Nahhâs (w 338 H) ﷺ dan Ibnu ‘Abbâs ﷺ (w 68 H) berikut:

وَعَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ أَيْضًا قَالَ: مَعْنَى "الر" أَنَا اللَّهُ أَرَى. قَالَ النَّحَّاسُ: وَرَأَيْتُ أَبَا إِسْحَاقَ يَمِيلُ إِلَى هَذَا الْقَوْلِ، لِأَنَّ سَبَبِيَّهِ قَدْ حَكَى مِثْلَهُ عَنِ الْعَرَبِ وَأَنْشَدَ:  
بِالْخَيْرِ خَيْرَاتٍ وَإِنْ شَرَّافًا. وَلَا أُرِيدُ الشَّرَّ إِلَّا أَنْ تَأْ ٩٨

*“Dan dari Ibnu ‘Abbâs juga telah berkata: Makna “Alif Lâm Râ” Aku Allah Yang Maha Melihat, telah berkata Al-Nahhâs: Dan aku melihat Abû Ishak condong ke pendapat ini, karena Sîbawaih telah menceritakan semisalnya tentang Arab dan melantunkan nasyid: Dengan kebaikan (membuahkan) kebaikan-kebaikan dan kemuliaan. Dan aku tak menginginkan keburukan kecuali dengan tâ.”*

Maksud dari syair di atas adalah:

وَأُخْرِجَ ابْنُ الْمُنْذِرِ عَنْ سَعِيدِ بْنِ جُبَيْرٍ فِي قَوْلِهِ: ﴿الر﴾ قَالَ: أَنَا اللَّهُ أَرَى.<sup>99</sup>

*“Ibnu Al-Mudzir meriwayatkan dari Sa’îd bin Jubair di firman-Nya: “Alif Lâm Râ”, beliau berkata: Aku Allah Yang Maha Melihat”*

b. *Alif Lâm Râ* bermakna Nama Al-Qur'an.

Riwayat dari Qatâdah ﷺ (w 118 H) berikut:

حدثنا محمد بن عبد الأعلى، قال: حدثنا محمد بن ثور، عن معمر، عن قتادة:

<sup>97</sup> Al-Thabari, *Jâmi Al-Bayân ‘an Ta’Wîli Âyi Al-Qur’ân...*, 15/589.

<sup>98</sup> Al-Qurthubi, *Al-Jâmi’ Li Ahkâm Al-Qur’ân...*, 8/204.

<sup>99</sup> Al-Suyuthi, *Al-Dur Al-Mantsûr...*, 5/23.

﴿الر﴾ ، اسم من أسماء القرآن. <sup>100</sup>

“Telah menceritakan kepada kami Muhammad bin ‘Abdul A’lâ, telah berkata: Telah menceritakan kepada kami Muhammad bin Tsaur, dari Ma’mar, dari Qatâdah: “Alif Lâm Râ”, Nama dari Nama-nama Al-Qur’an.”

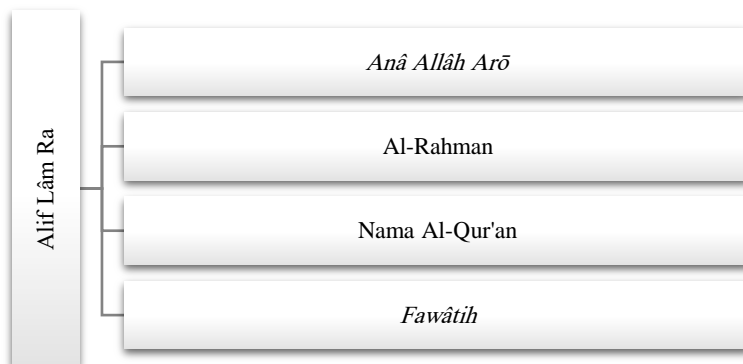
c. *Alif Lâm Râ* bermakna *Fawâtih*.

Riwayat dari Mujâhid bin Jabr رحمته الله (w 103 H) berikut:

وَقَالَ مُجَاهِدٌ: هِيَ فَوَاتِحُ السُّورِ <sup>101</sup>

“Dan Mujâhid telah berkata: Itu adalah pembuka-pembuka surat.”

Hasilnya adalah, kita dapat menyatakan bahwa kata *Alif Lâm Râ* dapat berarti Aku Allah Yang Maha Mulia, Nama Allah, Huruf Yang Mencakup Banyak Makna, Nama Allah Yang Agung dan Sumpah. Dengan demikian, kita dapat mengklaim bahwa makna ini dimiliki oleh *Alif Lâm Râ* pada Surat Yûnus/10:1, Surat Hûd/11:1, Surat Yûsuf/12:1, Surat Ibrâhîm/14:1, Surat Al-Hijr/15:1, karena hubungan intertekstualitas yang sudah dijelaskan pada pendapat para ulama di atas.



Bagan 4.10 Makna-makna *Alif Lâm Râ*

*Alif Lâm Râ* pada penyelidikan saat ini mengadopsi perspektif intertekstualitas dengan menyelidiki makna yang dimaksudkan dari huruf *muqattha'ah Alif Lâm Râ* dalam Al-Qur'an. Kami menegaskan bahwa perspektif intertekstualitas dapat memberi kami petunjuk linguistik untuk membaca ulang dan menafsirkan kembali teks Al-Qur'an. Klaim utama dari studi saat

<sup>100</sup> Al-Thabari, *Jâmi Al-Bayân 'an Ta'Wili Âyi Al-Qur'ân...*, 15/589.

<sup>101</sup> Al-Qurthubi, *Al-Jâmi' Li Ahkâm Al-Qur'ân...*, 8/206.

ini adalah bahwa informasi harus diimpor dari teks itu sendiri tetapi tidak pernah dieksplor ke dalamnya. Adapun temuan kami mengklaim telah sampai pada asumsi berikut. Dalam Al-Qur'an, *Alif Lâam Râ* memiliki makna lain, yaitu; Al-Rahman, berlandaskan pendapat Qatâdah رحم (w 118 H) dalam beberapa riwayat berikut, riwayat pertama:

حدثني عبد الله بن أحمد بن شبيب قال: حدثنا علي بن الحسين قال حدثني أبي، عن يزيد، عن عكرمة، عن ابن عباس: ﴿الر﴾ و ﴿حم﴾ و ﴿نون﴾ حروف "الرَّحْمَن" مقطعةً. ١٠٢

“Telah menceritakan kepada kami 'Abdullâh bin Ahmad bin Syabbûyah telah berkata: Telah menceritakan kepada kami 'Ali bin Al-Husain telah berkata: Telah menceritakan kepadaku Ayahku, dari Zaid, dari 'Ikrimah, dari Ibnu 'Abbâs: Alif Lâam Râ, Hâ Mîm, dan Nûn (adalah) huruf Al-Rahman yang dipotong-potong.”

وَأَخْرَجَ أَبُو الشَّيْخِ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ كَعْبِ الْفُرْطِيّ فِي قَوْلِهِ: ﴿الر﴾ قَالَ: أَلِفٌ وَلَا مٌ وَ رَاءٌ مِنَ الرَّحْمَنِ. ١٠٣

“Abu Al-Syaikh meriwayatkan, dari Muhammad bin Ka'b Al-Qurazhi di dalam firman-Nya: “Alif Lâam Râ” beliau telah berkata: Alif, Lâam, dan Râ dari Al-Rahman.”

Riwayat kedua Qatâdah رحم (w 118 H):

حدثنا ابن حميد قال، حدثنا يحيى بن واضح قال، حدثنا عيسى بن عبيد عن الحسين بن عثمان قال: ذكر سالم بن عبد الله: ﴿الر﴾ و ﴿حم﴾ و ﴿نون﴾ ، فقال: اسم "الرحمن" مقطوع ثم قال: "الرحمن". ١٠٤

“Telah menceritakan kepada kami Ibnu Humaid telah berkata, telah menceritakan kepada kami Yahya bin Wâdhih telah berkata, telah meneritakan kepada kami Isa bin 'Ubaid, dari Al-Husain bin 'Utsmân telah berkata: Sâlim bin 'Abdillâh menyebutkan: Alif Lâam Râ, Hâ Mîm, dan Nûn, maka beliau berkata: Nama “Al-Rahman” dipotong-potong kemudian beliau berkata: Al-Rahman.”

<sup>102</sup> Al-Thabari, *Jâmi Al-Bayân 'an Ta'Wili Âyi Al-Qur'ân...*, 15/589.

<sup>103</sup> Al-Suyuthi, *Al-Dur Al-Mantsûr*, 11/1.

<sup>104</sup> Al-Thabari, *Jâmi Al-Bayân 'an Ta'Wili Âyi Al-Qur'ân...*, 15/589.

وَقَالَ سَعِيدُ بْنُ جُبَيْرٍ "الر" و"حم" و"ن" حُرُوفُ اسْمِ الرَّحْمَنِ.<sup>105</sup>

"Sa'id bin Jubair telah berkata: Alif Lâm Râ, Hâ Mîm, dan Nûn (adalah) Huruf Nama Al-Rahman."

Riwayat kedua Qatâdah (w 118 H):

حدثني المثنى قال، حدثنا إسحاق قال، حدثنا ابن أبي حماد قال، حدثنا مندل عن عطاء بن السائب، عن سعيد بن جبیر قال: ﴿الر﴾ و ﴿حم﴾ و ﴿نون﴾ ، هو اسم "الرحمن".<sup>106</sup>

"Telah menceritakan kepadaku Al-Mutsannâ telah berkata, telah menceritakan kepada kami Ishak telah berkata, telah menceritakan kepada kami Ibnu Abî Hammâd telah berkata, telah menceritakan kepada kami Mandal bin 'Athhâ bin Al-Sâib, dari Sa'id bin Jubair telah berkata: Alif Lâm Râ, Hâ Mîm, dan Nûn, dia (adalah) Nama Al-Rahman."

قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿الر﴾ قَالَ النَّحَّاسُ: قُرِئَ عَلَى أَبِي جَعْفَرٍ أَحْمَدَ بْنِ شُعَيْبِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ بْنِ حُرَيْثٍ قَالَ: أَخْبَرَنَا عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ يَرِيدَ أَنَّ عِكْرِمَةَ حَدَّثَهُ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ: الر، وحم، ونون [حُرُوفُ] الرَّحْمَنِ مُفْرَقَةً، فَحَدَّثْتُ بِهِ الْأَعْمَشَ فَقَالَ: عِنْدَكَ أَشْبَاهُ هَذَا وَلَا تُخْبِرُنِي بِهِ؟<sup>107</sup>

"Firman-Nya ﷻ: "Alif Lâm Râ" telah berkata Al-Nahhâs: Dibacakan kepada Abû Ja'far Ahmad bin Syu'aib bin 'Ali bin Al-Husain bin Huraitis telah berkata: Telah mengabari kami 'Ali bin Al-Husain dari Ayahnya dari Yazîd sesungguhnya 'Ikrimah telah menceritakan kepadanya tentang Ibnu 'Abbâs: Alif Lâm Râ, Hâ Mîm, dan Nûn (huruf) Al-Rahman yang dipisah-pisah, maka aku menceritakan tentang itu kepada Al-A'masy, beliau berkata: Kamu memiliki (riwayat) seperti ini tidak mengabariku tentangnya?."

حدثنا ابن وكيع قال، حدثنا سويد بن عمرو الكلبي، عن أبي عوانة، عن إسماعيل بن سالم، عن عامر: أنه سئل عن: ﴿الر﴾ و ﴿حم﴾ و ﴿ص﴾ ، قال: هي

<sup>105</sup> Baghowî, *Ma'âlim Al-Tanzîl (Tafsîr Al-Baghowî) ...*, 8/6.

<sup>106</sup> Al-Thabari, *Jâmi Al-Bayân 'an Ta'Wîli Âyi Al-Qur'ân...*, 15/589.

<sup>107</sup> Al-Qurthubi, *Al-Jâmi' Li Ahkâm Al-Qur'ân...*, 8/204.

أسماء من أسماء الله مقطعة بالهجاء، فإذا وصلتها كانت اسمًا من أسماء الله تعالى.

١٠٨

“Telah menceritakan kepada kami Ibnu Wakî’ telah berkata: Telah menceritakan kepad kami Suwaid bin ‘Amru Al-Kalbî, dari Abû ‘Uwânah, dari Ismail bin Sâlim, dari ‘Âmir: Sesungguhnya dia ditanya tentang: “Alif Lâm Râ, Hâ Mîm, dan Nûn”, beliau berkata: Dia Nama-nama dari Nama-nama Allah yang dipotong-potong dengan huruf hijaiyah, maka jika kamu sambungkan akan menjadi Nama dari Nama-nama Allah ﷻ.”

حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ، ثَنَا هَدِيَّةُ بْنُ عَبْدِ الْوَهَّابِ، ثَنَا عَلِيُّ بْنُ الْحَسَنِ بْنِ وَاقِدٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ يَزِيدَ النَّحْوِيِّ، عَنْ عِكْرِمَةَ، عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ “الر” حُرُوفُ الرَّحْمَنِ مُفْرَقَةٌ. فَحَدَّثَنِيهِ الْأَعْمَشُ فَقَالَ بِذَلِكَ مِثْلُ هَذَا فَلَا تُخْبِرُنَا؟.

وَرُوِيَ عَنْ سَالِمِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ “الر” و “حم” و “ن” اسْمُ الرَّحْمَنِ مُفْرَقٌ.<sup>108</sup>

“Telah menceritakan kepada kami ‘Ali bin Al-Husain, telah menceritakan kepada kami Abdul Wahhâb, telah menceritakan kepada kami ‘Ali bin Al-Hasan bin Wâqid, dari Ayahnya, dari Yazîd Al-Nahwi, dari ‘Ikrimah, dari Ibnu ‘Abbâs “Alif Lâm Râ” huruf Al-Rahman yang terpisah-pisah. Maka aku menceritakan kepada Al-A’ masy maka beliau berkata: “Dengan (riwayat) seperti ini kamu tidak mengabari kami?.”

“Dan diriwayatkan dari Sâlim bin ‘Abdillâh “Alif Lâm Râ, Hâ Mîm, dan Nûn” Nama Al-Rahman yang dipotong-potong.”

Kesimpulan makna dari *Alif Lâm Râ* yang paling *râjih* adalah potongan huruf dari kata الرحمن yaitu Nama dari Nama-nama Allah ﷻ. Dengan alasan karena banyaknya riwayat asar yang memaknai demikian seperti riwayat Al-Thabari (w 310 H) ﷻ dan Ibnu Abî Hâtim (w 327 H) ﷻ di atas dan masih banyak lagi.

### 3. *Alif Lâm Mîm Râ*

Huruf *Muqattha’ah Alif Lâm Mîm Râ* dapat ditafsirkan dengan beberapa versi penafsiran. Multitafsir ini dipicu oleh perbedaan makna

<sup>108</sup> Al-Thabari, *Jâmi Al-Bayân ‘an Ta’Wîli Âyi Al-Qur’ân...*, 15/589.

<sup>109</sup> Al-Razi, *Tafsir Ibnu Abi Hatim Al-Razi...*, 6/1921.

yang dikaitkan dengan penafsiran huruf *Alif Lâam Mîm Râ* yang terdapat pada firman Allah ﷻ pada 1 surat yaitu: Surat Al-Ra'd/13:1 sebagai berikut:

الْمَرَّةَ تِلْكَ ءَايَاتُ الْكِتَابِ وَالَّذِي أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ الْحَقُّ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يُؤْمِنُونَ ﴿١﴾

“*Alif Lâam Mîm Râ*. Ini adalah ayat-ayat Al Kitab (Al-Qur'an). Dan Kitab yang diturunkan kepadamu daripada Tuhanmu itu adalah benar: akan tetapi kebanyakan manusia tidak beriman (kepadanya).”

Teka-teki dalam huruf *muqattha'ah Alif Lâam Mîm Râ* ini menunjukkan bahwa beberapa interpretasi menyatakan huruf *Alif Lâam Mîm Râ* dalam ayat ini tidak hanya berarti satu makna tetapi banyak makna dan penafsiran. Dengan demikian, tujuannya untuk menentukan makna di balik kata ini dengan mengandalkan tingkat penafsiran global Al-Qur'an. Analisis ini didukung oleh gagasan bahwa ada sumber lain, di mana kata yang sama disebutkan dapat menjadi interpretasi lain atau dasar teks.<sup>110</sup> Ini memberi petunjuk kepada para mufasir untuk mencari tahu makna yang dimaksud. Studi ini merekomendasikan untuk mengadopsi makna menggunakan intertekstualitas dalam penafsiran Al-Qur'an untuk memahaminya dengan benar dan selalu berhati-hati karena mengingat ini adalah firman Allah yang suci, agar tak ada kesalahan dan kekeliruan dalam penafsiran serta tetap sesuai dengan *manhaj* nabawi dan tidak keluar dari koridor ahlusunah.

Entri leksikal *Alif Lâam Mîm Râ* yang secara zahir diterjemahkan dan ditafsirkan ke dalam bahasa Indonesia secara umum sebagai huruf *Alif Lâam Mîm Râ* pertanda sebagai pembuka surat (*mafâtiḥ al-suwar*), dan beberapa penafsiran lain yang muncul berulang kali dalam asar, dan makna bahasa. Dan dapat pula diambil maknanya munasabah ayat, yaitu dari sambungan ayat setelahnya atau dalam satu ayat tersebut<sup>111</sup>, atau dari sumber lain seperti asar atau sumber lainnya. Pada bagian berikut, makna leksem ini diselidiki. Tabel berikut menunjukkan ayat-ayat di mana kata *Alif Lâam Mîm Râ* disebutkan dalam Al-Qur'an, asar atau sumber lainnya. Tabel selanjutnya menunjukkan bagaimana para mufasir Islam memahami makna leksem ini yang akan dijelaskan pada tabel berikut ini.

<sup>110</sup> Walter Kintsch dan Teun A. van Dijk, “Toward A Model of Text Comprehension and Production,” dalam *Jurnal Psychological Review* 85, no. 5 (1978): 363–394. hal. 85

<sup>111</sup> Altakhaineh, “Discourse Meanings: An Application of Intertextuality Perspective.” hal. 100.

Tabel 4.21 Terjemahan huruf *Alif Lâm Mîm Râ*

No.	Surat	Ayat	Terjemahan
1.	Surat Al-Ra'd/13:1	<p>الْمَرَّةَ تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ وَالَّذِي أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ الْحَقُّ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يُؤْمِنُونَ ﴿١﴾</p>	<p>“<i>Alif Lâm Mîm Râ</i>. Ini adalah ayat-ayat Al Kitab (Al-Qur'an). Dan Kitab yang diturunkan kepadamu daripada Tuhanmu itu adalah benar: akan tetapi kebanyakan manusia tidak beriman (kepadanya).”</p>

Terjemahan *Alif Lâm Mîm Râ* yang terdapat pada 1 surat di atas, maka oleh para mufasir, makna yang berbeda diberikan pada leksem *Alif Lâm Mîm Râ* ini. Tabel di bawah ini menunjukkan kemungkinan perbedaan interpretasi pada huruf *Alif Lâm Mîm Râ* tersebut karena dihubungkan dengan munasabah ayat setelahnya.

Tabel 4.22 Terjemahan huruf *Alif Lâm Mîm Râ* dengan ayat setelahnya

No.	Surat	Ayat	Terjemahan
1.	Surat Al-Ra'd/13:1	<p>الْمَرَّةَ تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ وَالَّذِي أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ الْحَقُّ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يُؤْمِنُونَ ﴿١﴾</p>	<p>“<i>Alif Lâm Mîm Râ</i>. Ini adalah ayat-ayat Al Kitab (Al-Qur'an). Dan Kitab yang diturunkan kepadamu daripada Tuhanmu itu adalah benar: akan tetapi kebanyakan manusia tidak beriman (kepadanya).”</p>

Munasabah ayat di atas jika dihubungkan antara huruf

*muqattha'ah* pada ayat pada surat tersebut, maka dapat diambil kesimpulan sementara tentang makna yang paling cocok untuk menginterpretasikan huruf *muqattha'ah* Alif Lâam Mîm Râ dapat bermakna Al-Qur'an. Namun dalam hal ini masih dibutuhkan beberapa faktor penguat lain untuk menarjih tafsir atau makna dari *Alif Lâam Mîm Râ* menurut perspektif intertekstualitas agar tidak terlalu tergesa-gesa dalam penafsiran, bahkan para mufasir juga bergantung pada pengetahuan mereka masing-masing untuk menentukan makna yang dimaksudkan dari kata *Alif Lâam Mîm Râ* tersebut. Selain itu, para mufasir memanfaatkan pemahaman mereka tentang makna kata ini berdasarkan konteks atau bahasa yang diwakili oleh makna *Alif Lâam Mîm Râ* tersebut. Klaim ini paling baik ditunjukkan dalam terjemahan ayat yang diberikan berdasarkan interpretasi dengan intertekstualitas yang ada pada *mashâdir* berikut ini:

a. *Alif Lâam Mîm Râ* bermakna Taurat dan Injil.

Riwayat dari Mujâhid bin Jabr رَضِيَ اللهُ عَنْهُ (w 103 H) berikut:

حدثني المثنى قال: حدثنا أبو نعيم قال: حدثنا سفيان، عن مجاهد: ﴿تلك آيات الكتاب﴾ قال: التوراة والإنجيل. ١١٢

*“Telah menceritakan kepadaku Al-Mutsannâ telah berkata: Telah menceritakan kepada kami Abû Nu'aim telah berkata: Telah menceritakan kepada kami Sufyân, dari Mujâhid: “Ini adalah ayat-ayat Al Kitab (Al-Qur'an)” telah berkata: Taurat dan Injil.”*

b. *Alif Lâam Mîm Râ* bermakna Zabur.

Riwayat Al-Mâwardî رَضِيَ اللهُ عَنْهُ (w 450 H):

قَوْلُهُ عَزَّ وَجَلَّ: ﴿المر تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ﴾ وفي الْكِتَابِ ثَلَاثَةٌ أَقَاوِيلَ: أَحَدُهَا: الرَّبُّورُ، وَهُوَ قَوْلُ مَطَرٍ. ١١٣

*“Firman-Nya رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: “Alif Lâam Mîm Râ Ini adalah ayat-ayat Al Kitab (Al-Qur'an)” dan di (kata) Al-Kitab terdapat tiga pendapat, salah satunya (adalah) Zabur, yaitu pendapat Mathar.”*

Riwayat dari Qatâdah رَضِيَ اللهُ عَنْهُ (w 118 H) berikut:

<sup>112</sup> Al-Thabari, *Jâmi Al-Bayân 'an Ta'Wili Âyi Al-Qur'ân...*, 16/320.

<sup>113</sup> Al-Mâwardî, *Al-Nukat Wa Al-'Uyûn (Tafsîr Al-Mâwardî) ...*, 6/253.



حدثنا بشر قال: حدثنا يزيد قال: حدثنا سعيد، عن قتادة، قوله: ﴿الم تر تلك آيات الكتاب﴾ الكُتُب التي كانت قبل القرآن. ١١٤

“Telah menceritakan kepada kami Bisyr berkata: Telah menceritakan kepada kami Yazîd berkata: Telah menceritakan kepada kami Sa’îd, dari Qatâdah, firman-Nya: “Alif Lâm Mîm Râ Ini adalah ayat-ayat Al-Kitab”, (yaitu) kitab-kitab sebelum Al-Qur’an.”

- c. *Alif Lâm Mîm Râ* bermakna *Anâ Allâhu Al-Mâlik Al-Rahmân*.

Riwayat berikut:

أنا الله المملكُ الرَّحْمَنُ، رواه عطاءٌ عَنْهُ. ١١٥

“Aku Allah Yang Maha Kuasa lagi Maha Pengasih, diriwayatkan oleh ‘Athhâ darinya.”

- d. *Alif Lâm Mîm Râ* bermakna *Anâ Allâhu Arâ*.

Riwayat dari ‘Abdullâh bin ‘Abbâs ؓ (w 68 H) berikut:

وَقَدْ رُوِيَ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ فِي تَفْسِيرِ هَذِهِ الْكَلِمَةِ ثَلَاثَةٌ أَقْوَالٍ: أَحَدُهَا: أَنَّ مَعْنَاهَا أَنَا اللَّهُ أَعْلَمُ وَأَرَى، رَوَاهُ أَبُو الضُّحَى عَنْهُ. وَالثَّانِي: أَنَا اللَّهُ أَرَى، رَوَاهُ سَعِيدُ بْنُ جُبَيْرٍ عَنْهُ. وَالثَّالِثُ: أَنَا اللَّهُ الْمَلِكُ الرَّحْمَنُ رَوَاهُ عَطَاءٌ عَنْهُ ١١٦

“Dan telah diriwayatkan dari Ibnu ‘Abbâs dalam tafsir tiga kalimat ini, terdapat tiga pendapat: Pertama: Sesungguhnya maknanya (adalah) Aku Allah Yang Maha Mengetahui dan Maha Melihat, diriwayatkan oleh Abû Al-Dhuhâ darinya. Kedua: Aku Allah Yang Maha Melihat, diriwayatkan oleh Sa’îd bin Jubair darinya. Ketiga: Aku Allah Yang Maha Kuasa lagi Maha Pengasih, diriwayatkan ‘Athhâ darinya.”

Riwayat dari Ibnu ‘Abbâs ؓ (w 68 H) berikut:

حدثنا ابن المثنى قال: حدثنا عبد الرحمن، عن هشيم، عن عطاء بن السائب،

<sup>114</sup> Al-Thabari, *Jâmi Al-Bayân ‘an Ta’Wili Âyi Al-Qur’ân...*, 16/320.

<sup>115</sup> Al-Baghdâdî, *Zâd Al-Masîr fî ‘Ilm Al-Tafsîr...*, 4/224.

<sup>116</sup> Al-Baghdâdî, *Zâd Al-Masîr fî ‘Ilm Al-Tafsîr...*, 4/224.

عن سعيد بن جبيرة، عن ابن عباس: ﴿المر﴾ قال: أنا الله أرى.<sup>١١٧</sup>

“Telah menceritakan kepada kami Ibnu Al-Mutsannâ berkata: Telah menceritakan kepada kami Abdurrahman, dari Husyaim, dari ‘Athhâ bin Al-Sâib, dari Sa’îd bin Jubair, dari Ibnu ‘Abbâs: “Alif Lâm Mîm Râ” beliau berkata: Aku Allah Yang Maha Melihat.”

Ibnu ‘Abbâs ﴿﴾ (w 68 H) menjelaskan:

﴿المر﴾ قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ: مَعْنَاهُ أَنَا اللَّهُ أَعْلَمُ وَأَرَى.<sup>١١٨</sup>

“Alif Lâm Mîm Râ berkata Ibnu ‘Abbâs: Maknanya Aku Allah Yang Maha Mengetahui lagi Maha Melihat.”

Riwayat dari Ibnu ‘Abbâs ﴿﴾ (w 68 H) berikut:

حدثنا أحمد بن إسحاق قال: حدثنا أبو أحمد قال: حدثنا شريك، عن عطاء بن السائب، عن أبي الضحى، عن ابن عباس: قوله: ﴿المر﴾ قال: أنا الله أرى.

١١٩

“Telah menceritakan kepada kami Ahmad bin Ishak berkata: Telah menceritakan kepada kami Abû Ahmad berkata: Telah menceritakan kepada kami Syarîk, dari ‘Athhâ bin Al-Sâib, dari Abî Al-Dhuhâ, dari Ibnu ‘Abbâs firman-Nya: “Alif Lâm Mîm Râ” beliau berkata: Aku Allah Yang Maha Melihat.”

e. Alif Lâm Mîm Râ bermakna Fawâtiḥ.

Riwayat dari Mujâhid bin Jabr ﴿﴾ (w 103 H) berikut:

حدثني المثنى قال: حدثنا أبو نعيم الفضل بن دكين قال: حدثنا سفيان، عن مجاهد: ﴿المر﴾: فواتح يفتتح بها كلامه.<sup>١٢٠</sup>

“Telah menceritakan kepada kami Al-Mutsannâ: Telah menceritakan kepada kami Abû Nu’aim Al-Fadhl bin Dukain berkata: Telah menceritakan kepada kami Sufyân, dari Mujâhid:

<sup>117</sup> Al-Thabari, *Jâmi Al-Bayân ‘an Ta’Wili Âyi Al-Qur’ân...*, 16/320.

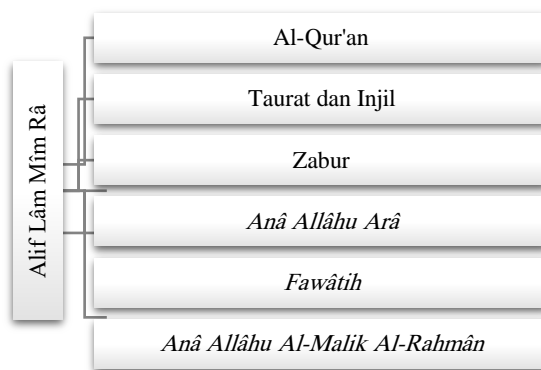
<sup>118</sup> Baghowî, *Ma’âlim Al-Tanzîl (Tafsîr Al-Baghowî) ...*, 4/288.

<sup>119</sup> Al-Thabari, *Jâmi Al-Bayân ‘an Ta’Wili Âyi Al-Qur’ân...*, 16/320.

<sup>120</sup> Al-Thabari, *Jâmi Al-Bayân ‘an Ta’Wili Âyi Al-Qur’ân...*, 16/320.

“*Alif Lâm Mîm Râ*”: Pembuka-pembuka yang dengannya dimulai firman-Nya.”

Hasilnya adalah, kita dapat menyatakan bahwa kata *Alif Lâm Mîm Râ* dapat berarti Aku Allah Yang Maha Mulia, Nama Allah, Huruf Yang Mencakup Banyak Makna, Nama Allah Yang Agung dan Sumpah. Dengan demikian, kita dapat mengklaim bahwa makna ini dimiliki oleh *Alif Lâm Mîm Râ* pada Surat Al-Ra’d/13:1, karena hubungan intertekstualitas yang sudah dijelaskan pada pendapat para ulama di atas.



Bagan 4.11 Makna-makna *Alif Lâm Mîm Râ*

Penyelidikan saat ini mengadopsi perspektif intertekstualitas dengan menyelidiki makna yang dimaksudkan dari huruf *muqattha'ah Alif Lâm Mîm Râ* dalam Al-Qur'an. Kami menegaskan bahwa perspektif intertekstualitas dapat memberi kami petunjuk linguistik untuk membaca ulang dan menafsirkan kembali teks Al-Qur'an. Klaim utama dari studi saat ini adalah bahwa informasi harus diimpor dari teks itu sendiri tetapi tidak pernah dieksplorasi ke dalamnya. Adapun temuan kami mengklaim telah sampai pada asumsi berikut. Dalam Al-Qur'an, *Alif Lâm Mîm Râ* memiliki makna lain, yaitu; Al-Qur'an, berlandaskan pendapat Al-Mâwardî رحمته (w 450 H) menyebutkan:

الْقَالِثُ: الْقُرْآنُ، قَالَ فَتَادَةٌ: فَعَلَى هَذَا التَّأْوِيلِ يَكُونُ مَعْنَى قَوْلِهِ ﴿تَبْلُكَ آيَاتِ الْكِتَابِ﴾ أَي هَذِهِ آيَاتُ الْكِتَابِ. ﴿وَالَّذِي أَنْزَلَ إِلَيْكَ مِنَ رَبِّكَ الْحَقُّ﴾ يَعْنِي الْقُرْآنَ. ١٢١

<sup>121</sup> Al-Mâwardî, *Al-Nukat Wa Al-'Uyûn (Tafsîr Al-Mâwardî) ...*, 6/253.

“Ketiga: Al-Qur’an, Qatâdah berkata: Dengan takwil ini jadilah makna firman-Nya: “Ini adalah ayat-ayat Al-Kitab” yaitu ini ayat-ayat Al-Kitab. “Dan yang diturunkan kepadamu dari Tuhanmu adalah kebenaran” yaitu Al-Qur’an.”

Riwayat Al-Suyûthi:

وَأَخْرَجَ ابْنُ جَرِيرٍ، وَابْنُ الْمُنْذِرِ، عَنْ مُجَاهِدٍ فِي قَوْلِهِ: ( ﴿تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ﴾ )  
 قَالَ: التَّوْرَةُ وَالْإِنْجِيلُ ( ﴿وَالَّذِي أَنْزَلَ إِلَيْكَ مِنَ رَبِّكَ الْحَقُّ﴾ ) قَالَ: الْقُرْآنُ. ١٢٢

“Dan diriwayatkan oleh Ibnu Jarîr dan Ibnu Mundzir, dari Mujâhid dalam firman-Nya: “Ini adalah ayat-ayat Al-Kitab” beliau berkata: Taurat dan Injil. “Dan yang diturunkan kepadamu dari Tuhanmu adalah kebenaran” beliau berkata: Al-Qur’an.”

Kesimpulan makna dari Alif Lâm Mîm Râ yang paling *râjih* adalah Aku Allah ﷻ Yang Maha Mengetahui dan Maha Melihat. Dengan alasan karena banyaknya riwayat asar yang memaknai demikian seperti ketiga riwayat di atas yang diriwayatkan oleh Al-Thabari (w 310 H) ﷻ dan Ibnu Abî Hâtim (w 327 H) ﷻ.

#### 4. *Thâ Sîn, Tilka Âyâtû Al-Qur’âni wa Kitâbi Al-Mubîn*

Huruf *Muqattha’ah Thâ Sîn* dapat ditafsirkan dengan beberapa versi penafsiran. Multitafsir ini dipicu oleh perbedaan makna yang dikaitkan dengan penafsiran huruf *Thâ Sîn* yang terdapat pada firman Allah ﷻ pada 1 surat yaitu: Surat Al-Naml/27:1 sebagai berikut:

طَسَّ تِلْكَ آيَاتُ الْقُرْآنِ وَكِتَابٍ مُبِينٍ ﴿١﴾

“*Thâ Sîn (Surat) ini adalah ayat-ayat Al-Qur’an, dan (ayat-ayat) Kitab yang menjelaskan*”.

Teka-teki dalam huruf *muqattha’ah Thâ Sîn* ini menunjukkan bahwa beberapa interpretasi menyatakan huruf *Thâ Sîn* dalam ayat ini tidak hanya berarti satu makna tetapi banyak makna dan penafsiran. Dengan demikian, tujuannya untuk menentukan makna di balik kata ini dengan mengandalkan tingkat penafsiran global Al-Qur’an. Analisis ini didukung oleh gagasan bahwa ada sumber lain, di mana kata yang sama disebutkan dapat menjadi interpretasi lain atau dasar teks.<sup>123</sup> Ini

<sup>122</sup> Al-Suyuthi, *Al-Dur Al-Mantsûr...*, 4/42.

<sup>123</sup> Walter Kintsch dan Teun A. van Dijk, “Toward A Model of Text Comprehension and Production,” dalam *Jurnal Psychological Review* 85, no. 5 (1978): 363–394. hal. 85

memberi petunjuk kepada para mufasir untuk mencari tahu makna yang dimaksud. Studi ini merekomendasikan untuk mengadopsi makna menggunakan intertekstualitas dalam penafsiran Al-Qur'an untuk memahaminya dengan benar dan selalu berhati-hati karena mengingat ini adalah firman Allah yang suci, agar tak ada kesalahan dan kekeliruan dalam penafsiran serta tetap sesuai dengan *manhaj* nabawi dan tidak keluar dari koridor ahlusunah.

Entri leksikal *Thâ Sîn* yang secara zahir diterjemahkan dan ditafsirkan ke dalam bahasa Indonesia secara umum sebagai huruf *Thâ Sîn* pertanda sebagai pembuka surat (*mafâtiḥ al-suwar*), dan beberapa penafsiran lain yang muncul berulang kali dalam asar, dan makna bahasa. Dan dapat pula diambil maknanya munasabah ayat, yaitu dari sambungan ayat setelahnya atau dalam satu ayat tersebut<sup>124</sup>, atau dari sumber lain seperti asar atau sumber lainnya. Pada bagian berikut, makna leksem ini diselidiki. Tabel berikut menunjukkan ayat-ayat di mana kata *Thâ Sîn* disebutkan dalam Al-Qur'an, asar atau sumber lainnya. Tabel selanjutnya menunjukkan bagaimana para mufasir Islam memahami makna leksem ini yang akan dijelaskan pada tabel berikut ini.

Tabel 4.23 Terjemahan huruf *Thâ Sîn* Per Surat

No.	Surat	Ayat	Terjemahan
1.	Surat Al-Naml/27:1	طَسَّ تِلْكَ ءَايَاتِ الْقُرْءَانِ وَكِتَابٍ مُّبِينٍ ﴿١﴾	" <i>Thâ Sîn</i> (Surat) ini adalah ayat-ayat Al-Qur'an, dan (ayat-ayat) Kitab yang menjelaskan".

Terjemahan *Thâ Sîn* yang terdapat pada 1 surat di atas, maka oleh para mufasir, makna yang berbeda diberikan pada leksem *Thâ Sîn* ini. Tabel di bawah ini menunjukkan kemungkinan perbedaan interpretasi pada huruf *Thâ Sîn* tersebut karena dihubungkan dengan munasabah ayat setelahnya.

Tabel 4.24 Terjemahan huruf *Thâ Sîn* dengan ayat setelahnya

No.	Surat	Ayat	Terjemahan
-----	-------	------	------------

<sup>124</sup> Altakhaineh, "Discourse Meanings: An Application of Intertextuality Perspective." hal. 100.

1.	Surat Al-Naml/27:1	طَسَّ تِلْكَ ءَايَاتُ الْقُرْآنِ وَكِتَابٍ مُّبِينٍ ﴿١﴾	“ <i>Thâ Sîn</i> (Surat) ini adalah ayat-ayat Al-Qur’an, dan (ayat-ayat) Kitab yang menjelaskan”.
----	--------------------	--	---

Munasabah ayat di atas jika dihubungkan antara huruf *muqattha’ah* pada surat tersebut, maka dapat diambil kesimpulan sementara tentang makna yang paling cocok untuk menginterpretasikan huruf *muqattha’ah Thâ Sîn* dapat bermakna *Thâ Sîn*. Namun dalam hal ini masih dibutuhkan beberapa faktor penguat lain untuk menarjih tafsir atau makna dari *Thâ Sîn* menurut perspektif intertekstualitas agar tidak terlalu tergesa-gesa dalam penafsiran, bahkan para mufasir juga bergantung pada pengetahuan mereka masing-masing untuk menentukan makna yang dimaksudkan dari kata *Thâ Sîn* tersebut. Selain itu, para mufasir memanfaatkan pemahaman mereka tentang makna kata ini berdasarkan konteks atau bahasa yang diwakili oleh makna *Thâ Sîn* tersebut. Klaim ini paling baik ditunjukkan dalam terjemahan ayat yang diberikan berdasarkan interpretasi dengan intertekstualitas yang ada pada *mashâdir* berikut ini:

a. *Thâ Sîn* bermakna *Qasam*

Riwayat dari Ibnu ‘Abbâs رضي الله عنه (w 68 H) berikut:

قال أبو جعفر: وقد بيّنا القول فيما مضى من كتابنا هذا فيما كان من حروف المعجم في فواتح السور، فقوله: ﴿طس﴾ من ذلك. وقد روي عن ابن عباس أن قوله: ﴿طس﴾ قسم أقسمه الله هو من أسماء الله. ١٢٥

“*Berkata Abû Ja’far: Dan telah kami jelaskan pendapat yang telah lalu dari kitab kami apa yang terdapat di dalam huruf mu’jam di fawâtih al-suwar, maka firman-Nya: "Thâ Sîn" dari padanya. Dan telah diriwayatkan dari Ibnu 'Abbâs bahwa firman-Nya: "Thâ Sîn" sumpah yang Allah bersumpah dengannya, dia dari Nama-nama Allah.*”

Riwayat Al-Baghawî رضي الله عنه (w 516 H) berikut:

﴿طس﴾ قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ: هُوَ اسْمٌ مِنْ أَسْمَاءِ اللَّهِ تَعَالَى ١٢٦

<sup>125</sup> Al-Thabari, *Jâmi Al-Bayân ‘an Ta’Wili Âyi Al-Qur’ân...*, 19/160.

<sup>126</sup> Baghowî, *Ma’âlim Al-Tanzîl (Tafsîr Al-Baghowî...)*, 4/32.

“*Thâ Sîn berkata Ibnu ‘Abbâs: Dia Nama dari Nama-nama Allah ﷺ.*”

Riwayat dari Ibnu ‘Abbâs ﷺ (w 68 H) berikut:

حدثني علي بن داود، قال: ثنا عبد الله بن صالح، قال: ثني معاوية، عن علي، عن ابن عباس: قوله: ﴿طس﴾ قسم أقسمه الله هو من أسماء الله. ١٢٧

“*Telah menceritakan kepadaku ‘Ali bin Daud, berkata: Telah menceritakan kepada kami Abdullah bin Shâlih, berkata: Telah menceritakan kepadaku Mu’âwiyah, dari ‘Ali, dari Ibnu Abbâs, firman-Nya: “Thâ Sîn” sumpah yang Allah bersumpah dengannya dia dari Nama-nama Allah.*”

Riwayat dari Abû Al-Faraj Ibnu Al-Jauzî ﷺ (w 597 H) berikut:س

أَنَّهُ قَسَمَ أَقْسَمَ اللَّهُ بِهِ، وَهُوَ مِنْ أَسْمَائِهِ، رَوَاهُ ابْنُ أَبِي طَلْحَةَ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ. وَفِي رِوَايَةٍ أُخْرَى عَنْهُ، قَالَ: هُوَ اسْمُ اللَّهِ الْأَعْظَمِ. ١٢٨

“*Sesungguhnya itu adalah sumpah yang Allah bersumpah dengannya, dan dia dari Nama-namanya, diriwayatkan oleh Ibnu Abî Thalhah dari Ibnu ‘Abbâs. Dan di riwayat lain darinya, berkata: Dia Nama Allah Yang Agung.*”

b. *Thâ Sîn* bermakna *Lathîf Samî’*.

Riwayat Al-Tsa’labî ﷺ (w 427 H) berikut:

الطَّاءُ مِنَ اللَّطِيفِ، وَالسِّينُ مِنَ السَّمِيعِ، حَكَاهُ التَّعَلُّبِيُّ. ١٢٩

“*Thâ dari Lathîf (Yang Maha Lembut), Sîn dari Samî’ (Yang Maha Mendengar), diceritakan oleh Al-Tsa’labi.*”

c. *Thâ Sîn* bermakna *Hijâ Asmâ’ Muqattha’ah*.

Penjelasan Al-Biqâ’î ﷺ (w 885 H) menafsirkannya sebagai *Thahârah Sulaiman*:

﴿طس﴾ يُشِيرُ إِلَى طَهَارَةِ الطُّورِ [وَذِي طُوًى مِنْهُ] وَطِيبِ طَيْبَةٍ، وَسَعْدِ بَيْتِ

<sup>127</sup> Al-Thabari, *Jâmi Al-Bayân ‘an Ta’Wili Âyi Al-Qur’ân...*, 19/160.

<sup>128</sup> Al-Baghdâdî, *Zâd Al-Masîr fî ‘Ilm Al-Tafsîr...*, 3/352.

<sup>129</sup> Al-Baghdâdî, *Zâd Al-Masîr fî ‘Ilm Al-Tafsîr...*, 3/352.

المُقَدِّسِ الَّذِي بَنَاهُ سُلَيْمَانُ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ الَّتِي انْتَشَرَ مِنْهَا النَّاهِي عَنِ الظُّلْمِ ١٣٠

“*Thâ Sîn menunjukkan kepada kebersihan (gunung) Tursina (dan dzî thuwâ darinya) dan kebaikan thaibah (madinah), dan kebahagiaan Baitul Maqdis yang dibangun oleh Sulaiman ﷺ yang darinya menyebarlah larangan dari kezaliman.*”

Penjelasan riwayat *Al-Thaul* dan *Al-Quddûs*:

حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ، ثنا المِقْدَمِيُّ عَنْ رَجُلٍ، سَمَّاهُ، ثنا مُحَمَّدُ بْنُ إِسْحَاقَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ كَعْبٍ، ﴿طس﴾ قَالَ: الطَّاءُ مِنَ الطَّوْلِ، وَالسِّينُ مِنَ الْقُدُوسِ قَالَ السُّدِّيُّ: هَذِهِ حُرُوفٌ مِنَ الْهَجَاءِ مِنَ الْأَسْمَاءِ الْمُقَطَّعَةِ قَالَ أَبُو مُحَمَّدٍ وَرَوَى عَنْ مُجَاهِدٍ: أَنَّهُ هَجَاءٌ مَقْطُوعٌ. ١٣١

“*Telah menceritakan kepada kami ‘Ali bin Al-Husain, telah menceritakan kepada kami Al-Muqaddami dari seorang pria, dinamainya, telah menceritakan kepada kami Muhammad bin Ishak dari Muhammad bin Ka’b, “Thâ Sîn” berkata: Al-Thâ dari Al-Thaul (Yang Maha Luas), dan Al-Sîn dari Al-Quddûs (Yang Maha Suci), berkata Al-Suddi: Ini huruf-huruf hijaiyah dari nama-nama muqattha’ah, berkata Abû Muhammad dan diriwayatkan dari Mujâhid: Sesungguhnya itu hijaiyah yang dipotong-potong.*”

d. *Thâ Sîn* bermakna *Fawâtiḥ*.

Penjelasan *Al-Biqâ’i* ﷺ (w 885 H) berikut:

حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ، ثنا إِسْمَاعِيلُ بْنُ مُوسَى، ثنا سُفْيَانُ بْنُ عُيَيْنَةَ عَنْ أَبِي بَكْرٍ الْهَدَلِيِّ، قَالَ: لَقَدْ رَأَيْتُ الْحَسَنَ الْبَصْرِيَّ، قَصَرَ عَنِ التَّفْسِيرِ حِينَ قَدِمَ عِكْرَمَةَ الْبَصْرَةَ، فَأَتَيْتُ الْحَسَنَ يَوْمًا فِي مَنْزِلِهِ فَوَجَدْتُهُ يُصَلِّي، فَقَعَدْتُ مَعَ ابْنِهِ حَتَّى قَضَى صَلَاتَهُ، فَلَمَّا قَضَاهَا أَتَيْتُهُ فَقُلْتُ: يَا أَبَا سَعِيدٍ، قَوْلُ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ فِي كِتَابِهِ: ﴿طس﴾ قَالَ: فَوَاتِحُ افْتَتَحَ اللَّهُ بِهَا كِتَابَهُ أَوْ الْقُرْآنَ. ١٣٢

<sup>130</sup> Al-Biqâ’i, *Nadzm Al-Duror Fî Tanâsub Al-Âyât Wa Al-Suwar...*, 14/122.

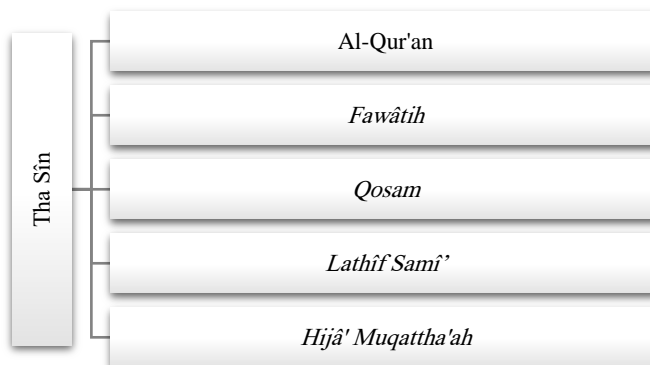
<sup>131</sup> Al-Razi, *Tafsir Ibnu Abi Hatim Al-Razi...*, 9/2838.

<sup>132</sup> Al-Razi, *Tafsir Ibnu Abi Hatim Al-Razi...*, 8/2747.



“Telah menceritakan kepada kami ‘Ali bin Al-Husain, telah menceritakan kepada kami Ismail bin Musa, telah menceritakan kepada kami Sufyân bin ‘Uyainah dari Abû Bakar Al-Hudzali, berkata: Aku melihat Al-Hasan Al-Bashri, memendekkan tafsir ketika ‘Ikrimah datang ke Bashrah, maka aku mendatangi Al-Hasan suatu hari di rumahnya maka aku mendapatinya sedang salat, maka aku duduk bersama anaknya sampai dia menyelesaikan salatya, ketika dia menyelesaikannya aku mendatangnya lalu aku berkata: Wahai ayahnya Sa’id, firman Allah ﷻ di dalam Kitab-Nya: “*Thâ Sîn*” beliau berkata: Pembuka-pembuka yang Allah membuka Kitab-Nya dengannya atau Al-Qur’an.”

Hasilnya adalah, kita dapat menyatakan bahwa kata *Thâ Sîn* dapat berarti Aku Allah Yang Maha Mulia, Nama Allah, Huruf yang mencakup banyak makna, Nama Allah Yang Agung dan Sumpah. Dengan demikian, kita dapat mengklaim bahwa makna ini dimiliki oleh *Thâ Sîn* pada surat Al-Qur’an, karena hubungan intertekstualitas yang sudah dijelaskan pada pendapat para ulama di atas.



Bagan 4.12 Makna-makna *Thâ Sîn*

e. Perspektif Intertekstualitas dalam Menafsirkan Huruf *Muqattha'ah Thâ Sîn*

Penyelidikan saat ini mengadopsi perspektif intertekstualitas dengan menyelidiki makna yang dimaksudkan dari huruf *muqattha'ah Thâ Sîn* dalam Al-Qur'an. Kami menegaskan bahwa perspektif intertekstualitas dapat memberi kami petunjuk linguistik untuk membaca ulang dan menafsirkan kembali teks Al-Qur'an. Klaim utama dari studi saat ini adalah bahwa informasi harus diimpor dari teks itu sendiri tetapi tidak pernah diekspor ke

dalamnya. Adapun temuan kami mengklaim telah sampai pada asumsi berikut. Dalam Al-Qur'an, *Thâ Sîn* memiliki makna lain, yaitu; Al-Qur'an, berlandaskan pendapat Qatâdah رحمته الله (w 118 H) dalam beberapa riwayat berikut, riwayat pertama:

Riwayat pertama:

وَأَخْرَجَ عَبْدُ الرَّزَّاقِ، وَعَبْدُ بْنُ حُمَيْدٍ، وَابْنُ أَبِي حَاتِمٍ، عَنْ قَتَادَةَ فِي قَوْلِهِ: ﴿طس﴾ . قَالَ: هُوَ اسْمٌ مِنْ أَسْمَاءِ الْقُرْآنِ. ١٣٣

*“Abdurrazzâq, Abd bin Humaid, dan Ibnu Abî Hâtim meriwayatkan, dari Qatâdah di dalam firman-Nya: “Thâ Sîn”. Beliau berkata: Dia Nama dari Nama-nama Al-Qur'an.”*

Riwayat kedua:

اسْمٌ مِنْ أَسْمَاءِ الْقُرْآنِ، قَالَهُ قَتَادَةُ. ١٣٤

*“Nama dari Nama-nama Al-Qur'an, dikatakan oleh Qatâdah.”*

Riwayat ketiga:

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى، أَنبَأَنَا الْعَبَّاسُ بْنُ الْوَلِيدِ، ثَنَا يَزِيدُ، ثَنَا سَعِيدٌ عَنْ قَتَادَةَ، قَوْلُهُ: ﴿طس﴾ قَالَ: اسْمٌ مِنْ أَسْمَاءِ الْقُرْآنِ أَقْسَمَ بِهِ رَبُّكَ ١٣٥

*“Telah menceritakan kepada kami Muhammad bin Yahya, telah mengabari kami Al-'Abbâs bin Al-Walîd, telah menceritakan kepada kami Sa'îd dari Qatâdah, firman-Nya: “Thâ Sîn” beliau berkata: “Nama dari Nama-nama Al-Qur'an yang Tuhanmu bersumpah dengannya.”*

Kesimpulan makna dari *Thâ Sîn* yang paling *râjih* adalah Al-Qur'an. Makna Al-Qur'an berlaku untuk ayat huruf *muqattha'ah Thâ Sîn* dengan alasan karena munasabah setelahnya yang sama yaitu terdapat lafaz كتاب تلك dan القرآن yaitu تِلْكَ آيَاتُ الْقُرْآنِ وَكِتَابٌ مُبِينٌ. Jadi sangat jelas di sini seketika dapat dipahami bahwa artinya adalah Al-Qur'an karena ayat selanjutnya yang jelas diperuntukkan untuk Al-Qur'an dengan isim isyarat yaitu تلك dan diperkuat lagi dengan lafaz القرآن dan الكتاب.

<sup>133</sup> Al-Suyuthi, *Al-Dur Al-Mantsûr...*, 5/102.

<sup>134</sup> Al-Baghdâdi, *Zâd Al-Masîr fî 'Ilm Al-Tafsîr...*, 3/352.

<sup>135</sup> Al-Razi, *Tafsir Ibnu Abi Hatim Al-Razi...*, 9/2838.

## 5. *Shâd, wa Al-Qur'âni Dzi Al-Dzîkr*

Huruf *Muqattha'ah Shâd* dapat ditafsirkan dengan beberapa versi penafsiran. Multitafsir ini dipicu oleh perbedaan makna yang dikaitkan dengan penafsiran huruf *Shâd* yang terdapat pada firman Allah ﷻ pada 1 surat yaitu: Surat Sâd/38:1 sebagai berikut:

صَّ وَالْقُرْآنِ ذِي الذِّكْرِ ﴿١﴾

“*Shâd, demi Al-Qur'an yang mempunyai keagungan.*”

Teka-teki dalam huruf *muqattha'ah Shâd* ini menunjukkan bahwa beberapa interpretasi menyatakan huruf *Shâd* dalam ayat ini tidak hanya berarti satu makna tetapi banyak makna dan penafsiran. Dengan demikian, tujuannya untuk menentukan makna di balik kata ini dengan mengandalkan tingkat penafsiran global Al-Qur'an. Analisis ini didukung oleh gagasan bahwa ada sumber lain, di mana kata yang sama disebutkan dapat menjadi interpretasi lain atau dasar teks.<sup>136</sup> Ini memberi petunjuk kepada para mufasir untuk mencari tahu makna yang dimaksud. Studi ini merekomendasikan untuk mengadopsi makna menggunakan intertekstualitas dalam penafsiran Al-Qur'an untuk memahaminya dengan benar dan selalu berhati-hati karena mengingat ini adalah firman Allah yang suci, agar tak ada kesalahan dan kekeliruan dalam penafsiran serta tetap sesuai dengan *manhaj* nabawi dan tidak keluar dari koridor ahlusunah.

Entri leksikal *Shâd* yang secara zahir diterjemahkan dan ditafsirkan ke dalam bahasa Indonesia secara umum sebagai huruf *Shâd* pertanda sebagai pembuka surat (*mafâtiḥ al-suwar*), dan beberapa penafsiran lain yang muncul berulang kali dalam asar, dan makna bahasa. Dan dapat pula diambil maknanya munasabah ayat, yaitu dari sambungan ayat setelahnya atau dalam satu ayat tersebut<sup>137</sup>, atau dari sumber lain seperti asar atau sumber lainnya. Pada bagian berikut, makna leksem ini diselidiki. Tabel berikut menunjukkan ayat-ayat di mana kata *Shâd* disebutkan dalam Al-Qur'an, asar atau sumber lainnya. Tabel selanjutnya menunjukkan bagaimana para mufasir Islam memahami makna leksem ini yang akan dijelaskan pada tabel berikut ini.

Tabel 4.25 Terjemahan huruf *Shâd* Per Surat

<sup>136</sup> Walter Kintsch dan Teun A. van Dijk, “Toward A Model of Text Comprehension and Production,” dalam *Jurnal Psychological Review* 85, no. 5 (1978): 363–394. hal. 85

<sup>137</sup> Altakhaineh, “Discourse Meanings: An Application of Intertextuality Perspective.” hal. 100.

No.	Surat	Ayat	Terjemahan
1.	Surat Sâd/38:1	صَّ وَالْفُرْعَانَ ذِي الذِّكْرِ ﴿١﴾	“ <i>Shâd</i> , demi Al-Qur’an yang mempunyai keagungan.”

Terjemahan *Shâd* yang terdapat pada surat di atas, maka oleh para mufasir, makna yang berbeda diberikan pada leksem *Shâd* ini. Tabel di bawah ini menunjukkan kemungkinan perbedaan interpretasi pada huruf *Shâd* tersebut karena dihubungkan dengan munasabah ayat setelahnya.

Tabel 4.26 Terjemahan huruf *Shâd* dengan ayat setelahnya

No.	Surat	Ayat	Terjemahan
1.	Surat <i>Shâd</i> /38:1-2	صَّ وَالْفُرْعَانَ ذِي الذِّكْرِ ﴿١﴾ بَلِ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي عِزَّةٍ وَشِقَاقٍ	“ <i>Shâd</i> , demi Al-Qur’an yang mempunyai keagungan. Tetapi orang-orang yang kafir (berada) dalam kesombongan dan permusuhan.”

Munasabah ayat di atas jika dihubungkan antara huruf *muqattha’ah* pada ayat pertama dengan ayat kedua pada setiap ayat pada surat tersebut, maka dapat diambil kesimpulan sementara tentang makna yang paling cocok untuk menginterpretasikan huruf *muqattha’ah* *Shâd* dapat bermakna *Shadaqa Muhammad*. Namun dalam hal ini masih dibutuhkan beberapa faktor penguat lain untuk menarjih tafsir atau makna dari *Shâd* menurut perspektif intertekstualitas agar tidak terlalu tergesa-gesa dalam penafsiran, bahkan para mufasir juga bergantung pada pengetahuan mereka masing-masing untuk menentukan makna yang dimaksudkan dari kata *Shâd* tersebut. Selain itu, para mufasir memanfaatkan pemahaman mereka tentang makna kata ini berdasarkan konteks atau bahasa yang diwakili oleh makna *Shâd* tersebut. Klaim ini paling baik ditunjukkan dalam terjemahan ayat yang diberikan berdasarkan interpretasi dengan intertekstualitas yang ada pada *mashâdir* berikut ini:

a. *Shâd* bermakna *Allâh Al-Shōdiq*.

Riwayat Al-Samarqandî ﷺ (w 373 H) sebagai berikut:

وقيل: في تفسير قول الله تعالى: ص يعني: الله هو الصادق.<sup>138</sup>

*“Dan dikatakan: Di dalam tafsir firman Allah ﷻ: Shâd yakni: Allah Dia Yang Maha Benar.”*

Riwayat dari Al-Dhahhâk bin Muzâhim (w 105 H) ﷺ berikut:

حدثت عن المسيب بن شريك، عن أبي روق، عن الضحاک في قوله ﴿ص﴾  
قال: صدق الله.<sup>139</sup>

*“Aku diceritakan dari Al-Musayyib bin Syarîk, dari Abî Rauq, dari Al-Dhahhâk di dalam firman-Nya: “Shâd” beliau berkata: Maha Benar Allah.”*

Riwayat dari Al-Dhahhâk bin Muzâhim (w 105 H) ﷺ berikut:

واختلفت القراء في قراءة ذلك فقرآته عامة قراء الأمصار خلا عبد الله بن أبي إسحاق وعيسى بن عمر، بسكون الدال، فأما عبد الله بن أبي إسحاق فإنه كان يكسرهما لاجتماع الساكنين، ويجعل ذلك بمنزلة الأداة، كقول العرب: تركته حاثٍ باثٍ، وخازٍ بازٍ يخفضان من أجل أن الذي يلي آخر الحروف ألف فيخفضون مع الألف، وينصبون مع غيرها، فيقولون حيث بيث، ولأجعلنك في حيص بيص: إذا ضيق عليه. وأما عيسى بن عمر فكان يوفق بين جميع ما كان قبل آخر الحروف منه ألف، وما كان قبل آخره ياء أو واو فيفتح جميع ذلك وينصبه، فيقول: ص وق ون ويس، فيجعل ذلك مثل الأداة كقولهم: ليت، وأين وما أشبه ذلك.

*"Para qari berbeda pendapat dalam membacanya, maka pada umumnya para qari membacanya dengan dal sukun, kecuali Abdullâh bin Abî Ishak dan Isa bin 'Umar, sedangkan Abdullâh bin Abî Ishak menjadikan yang sukun semuanya menjadi kasrah, dan*

<sup>138</sup> Nasr bin Muhammad bin Ahmad bin Ibrâhim Abū Laits Al-Samarqondî, *Bahr Al-Ulûm (Tafsîr Al-Samarqondî)*, 1st ed. (Beirut: Dâr Al-Kutub Al-'Ilmiyyah, 1993), 3/157.

<sup>139</sup> Al-Thabari, *Jâmi Al-Bayân 'an Ta'Wili Âyi Al-Qur'ân...*, 21/138.

menjadikannya sebagai alat, seperti perkataan Arab: *Taraktuhu hâtsi hâtsi, wa khâzi bâzi*, merendahnya hanya karena sebelum huruf terakhir adalah huruf alif maka direndahkan bersama alif, menjadikan fathah selain darinya, maka mereka mengatakan *haitsa baitsa, wa la aj'alannaka fî haisha baisha*: Jika dipersempit. Sedangkan Isa bin 'Umar menyatukan sebelum huruf terakhir di situ terdapat alif, sedangkan jika sebelum huruf terakhir adalah *yâ* atau *wâu* maka dijadikan fathah seluruhnya, maka dia berkata: *shâd, qâf, nûn, yâsîn*, maka dia menjadikan semisalnya seperti perkataan mereka: *laita, aina* dan semisalnya."

Riwayat dari Al-Dhahhâk bin Muzâhim (w 105 H) ﷺ berikut:

وأُخْرِجَ ابْنُ مَرْذُومِيَّةَ عَنِ الضَّحَّاكِ فِي قَوْلِهِ: ﴿ص﴾ قَالَ: يُعْمَلُ: إِيَّيَ أَنَا اللَّهُ الصَّادِقُ. ١٤٠

"Dan diriwayatkan dari Ibnu Mardûyah dari Al-Dhahhâk dalam firman-Nya: *Shâd* telah berkata: berkata: Sesungguhnya Aku Allah Yang Maha Benar."

b. *Shâd* bermakna *Qasam*.

Riwayat dari Ibnu 'Abbâs ﷺ (w 68 H) berikut:

حدثني علي، قال: ثنا أبو صالح، قال: ثني معاوية، عن علي، عن ابن عباس، قوله ﴿ص﴾ قال: قسم أقسمه الله، وهو من أسماء الله. ١٤١

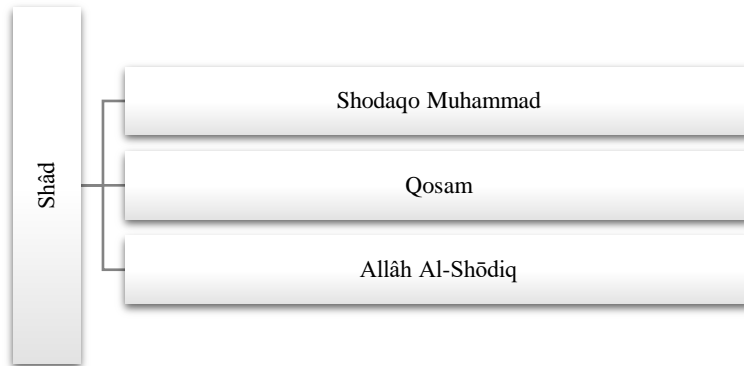
"Telah menceritakan kepada kami 'Ali, berkata: Telah menceritakan kepada kami Abû Shâlih, berkata: Telah menceritakan kepadaku Mu'âwiyah, dari 'Ali, dari Ibnu 'Abbâs firman-Nya: "*Shâd*" berkata: Sumpah yang Allah bersumpah dengannya, dan dia dari Nama-nama Allah."

Hasilnya adalah, kita dapat menyatakan bahwa kata *Thâ Sîn* dapat berarti Aku Allah Yang Maha Mulia, Nama Allah, Huruf Yang mencakup banyak makna, Nama Allah Yang Agung dan Sumpah. Dengan demikian, kita dapat mengklaim bahwa makna ini dimiliki oleh *Thâ Sîn* pada surat Surat Sâd/38:1, karena hubungan

<sup>140</sup> Al-Suyuthi, *Al-Dur Al-Mantsûr...*, 7/143.

<sup>141</sup> Al-Thabari, *Jâmi Al-Bayân 'an Ta'Wili Âyi Al-Qur'ân...*, 21/138.

intertekstualitas yang sudah dijelaskan pada pendapat para ulama di atas.



Bagan 4.13 Makna-makna *Shâd*

c. Perspektif Intertekstualitas dalam Menafsirkan Huruf *Muqattha'ah Shâd*

Penyelidikan saat ini mengadopsi perspektif intertekstualitas dengan menyelidiki makna yang dimaksudkan dari huruf *muqattha'ah Shâd* dalam Al-Qur'an. Kami menegaskan bahwa perspektif intertekstualitas dapat memberi kami petunjuk linguistik untuk membaca ulang dan menafsirkan kembali teks Al-Qur'an. Klaim utama dari studi saat ini adalah bahwa informasi harus diimpor dari teks itu sendiri tetapi tidak pernah diekspor ke dalamnya. Adapun temuan kami mengklaim telah sampai pada asumsi berikut. Dalam Al-Qur'an, *Shâd* memiliki makna lain, yaitu; *Shadaqa Muhammad*, berlandaskan pendapat Qatâdah rahimahullah (w 118 H) dalam beberapa riwayat berikut, riwayat pertama:

وَرُوِيَ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا: صَدَقَ مُحَمَّدٌ عليه السلام. وَالْقُرْآنُ ذِي الدِّكْرِ مَا  
 الْأَمْرُ كَمَا يَقُولُ الْكُفَّارُ، وَدَلَّ عَلَى هَذَا الْمَحْدُوفِ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿بَلِ الَّذِينَ  
 كَفَرُوا﴾<sup>١٤٢</sup>

“Dan diriwayatkan dari Ibnu 'Abbâs rahimahumalâhu: *Shadaqa Muhammad* rahimahumalâhu. Dan demi Al-Qur'an yang mempunyai keagungan, sebagaimana yang dikatakan oleh orang-orang kafir, hal yang dihapus ini menunjukkan kepada firman-Nya rahimahumalâhu: "Akan tetapi orang-orang yang kafir”.”

<sup>142</sup> Baghowî, *Ma'âlim Al-Tanzîl (Tafsîr Al-Baghowî)*..., 3/45.

Hal ini diperkuat oleh riwayat hadis berikut:

وَأَخْرَجَ ابْنُ أَبِي شَيْبَةَ وَأَحْمَدُ، وَعَبْدُ بْنُ حُمَيْدٍ وَالتِّرْمِذِيُّ وَصَحَّحَهُ، وَالنَّسَائِيُّ، وَابْنُ جَرِيرٍ، وَابْنُ الْمُنْذِرِ، وَابْنُ أَبِي حَاتِمٍ، وَالْحَاكِمُ وَصَحَّحَهُ، وَابْنُ مَرْزُوقٍ وَالبَيْهَقِيُّ فِي "الدَّلَائِلِ"، عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: «لَمَّا مَرَضَ أَبُو طَالِبٍ دَخَلَ عَلَيْهِ رَهْطٌ مِنْ قُرَيْشٍ فِيهِمْ أَبُو جَهْلٍ فَقَالُوا: إِنَّ ابْنَ أَخِيكَ يَشْتُمُ آهَتَنَا وَيَفْعَلُ وَيَفْعَلُ، وَيَقُولُ وَيَقُولُ، فَلَوْ بَعَثْتَ إِلَيْهِ فَنَهَيْتَهُ فَبَعَثَ إِلَيْهِ، فَجَاءَ النَّبِيُّ ﷺ، فَدَخَلَ الْبَيْتَ وَبَيْنَهُمْ وَبَيْنَ أَبِي طَالِبٍ قَدْزُ مَجْلِسِ رَجُلٍ فَخَشِيَ أَبُو جَهْلٍ أَنْ جَلَسَ إِلَى أَبِي طَالِبٍ أَنْ يَكُونَ أَرْقَى عَلَيْهِ فَوْتَبَ فَجَلَسَ فِي ذَلِكَ الْمَجْلِسِ، فَلَمْ يَجِدْ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ مَجْلِسًا قُرْبَ عَمِّهِ، فَجَلَسَ عِنْدَ الْبَابِ، فَقَالَ لَهُ أَبُو طَالِبٍ: أَيُّ ابْنِ أَخِي، مَا بَالَ قَوْمِكَ يَشْكُونَكَ؟ يَزْعُمُونَ أَنَّكَ تَشْتُمُ آهَتَهُمْ وَتَقُولُ وَتَقُولُ، قَالَ: وَأَكْتَرُوا عَلَيْهِ مِنَ الْقَوْلِ. وَتَكَلَّمَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ: يَا عَمِّ إِنِّي أُرِيدُهُمْ عَلَى كَلِمَةٍ وَاحِدَةٍ يَقُولُوهَا تَدِينُ لَهُمْ بِهَا الْعَرَبُ وَتُوَدِّي إِلَيْهِمْ بِهَا الْعَجَمُ الْجَزِيَّةَ. فَفَزِعُوا لِكَلِمَتِهِ وَلِقَوْلِهِ، فَقَالَ الْقَوْمُ: كَلِمَةٌ وَاحِدَةٌ؟ نَعَمْ وَأَبِيكَ عَشْرًا. قَالُوا: فَمَا هِيَ؟ قَالَ: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ. فَقَامُوا فَزِعِينَ يَنْفُضُونَ ثِيَابَهُمْ وَهُمْ يَقُولُونَ: أَجْعَلَ الْآلِهَةَ إلهًا وَاحِدًا، إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ عَجَابٌ، فَنَزَلَ فِيهِمْ: ﴿ص وَالْقُرْآنِ ذِي الذِّكْرِ﴾ ﴿بَلِ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي عِزَّةٍ وَشِقَاقٍ﴾ إِلَى قَوْلِهِ: ﴿بَلِ لَمَّا يَدُوقُوا عَذَابِ﴾ ﴿ص: ٨﴾

١٤٣

*"Dan diriwayatkan oleh Ibnu Abî Syaibah, Ahmad, Abd bin Humaid, Al-Tirmidzi dan mensahihkannya, Al-Nasâi, Ibnu Jarîr, Ibnu Mundzir, Ibnu Abî Hâtim, Al-Hâkim dan mensahihkannya, Al-Baihaqi di "Al-Dâlail", dari Ibnu 'Abbâs berkata: Ketika Abû Thâlib sakit masuklah sekelompok Quraisy di dalamnya ada Abû Jahal mereka berkata: "Sesungguhnya keponakanmu mencaci tuhan-tuhan kita melakukannya dan melakukannya, mengatakan dan mengatakan, seandainya engkau mengutus (seseorang) dan melarangnya maka (Abû Thâlib) pun mengutus seseorang kepada*

<sup>143</sup> Abdullah bin Muhammad bin Ibrahim Abi Syaibah, *Mushonaf Ibni Abi Syaibah*, ed. Usamah bin Ibrahim bin Muhammad Abu Muhammad, 1st ed. (Cairo: Al-Faruq Al-Hadisah li Al-Thiba'ah wa Al-Nasyr, 2008); Al-Suyuthi, *Al-Dur Al-Mantsûr*, 5/2.



Beliau SAW, maka datanglah Nabi ﷺ memasuki rumah, diantara mereka dan Abû Thâlib ada (jarak kosong) satu tempat duduk pria, maka Abû Jahal takut jika (Nabi ﷺ) duduk (mendekati) Abû Thâlib maka dia akan lemah lembut kepada Beliau ﷺ, maka (Abû Jahal) melompat dan duduk di tempat duduk itu, maka Rasulullah ﷺ tidak dapat duduk di dekat pamannya, maka Beliau ﷺ duduk di pintu, maka Abû Thâlib berkata kepada Beliau ﷺ: Wahai keponakanku, bagaimana ini kaummu mengadu tentangmu? Mereka mengaku bahwa kamu mencaci tuhan-tuhan mereka dan mengatakan banyak hal, berkata: Dan mereka banyak mengatakan perkataan. Rasulullah ﷺ bersabda: "Wahai pamanku aku ingin mereka mengatakan satu kalimat dengannya semua bangsa arab beragama dan orang 'ajam (kafir) membayar jizyah. Maka mereka terkejut dengan kalimat dan ucapan Beliau ﷺ, maka mereka mengatakan: Satu kalimat? Iya demi ayahmu sepuluh kali. Mereka berkata: Apa itu? Beliau ﷺ bersabda: "Tiada Tuhan selain Allah". Maka mereka kaget menarik pakaian-pakaian mereka sembari berkata: Apa engkau ingin menjadikan tuhan-tuhan menjadi satu tuhan, sesungguhnya ini sesuatu yang aneh, maka turunlah firman-Nya ﷻ: "Shâd. Demi Al-Qur'an yang mengandung peringatan. Tetapi orang-orang yang kafir (berada) dalam kesombongan dan permusuhan." sampai firman-Nya ﷻ: Tetapi mereka belum merasakan Azab-Ku."

Kesimpulan makna dari *Shâd* yang paling *râjih* adalah *shadaqa* Muhammad ﷺ. *Shadaqa* Muhammad ﷺ yang artinya benarlah ucapan Nabi Muhammad ﷺ, dengan alasan karena munasabah terdapat lafaz بل yaitu بَلِ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي عِزَّةٍ وَشِقَاقٍ. Jadi seakan-akan semua yang Rasulullah ﷺ ucapkan adalah benar adanya bahwasannya orang-orang kafir berada dalam kesombongan dan permusuhan. Terlebih lagi diperkuat dengan riwayat Ibnu Abî Syaibah (w 235 H) ﷺ di atas.

## 6. *Qâf, wa Al-Qur'âni Al-Majîd*

Huruf *muqattha'ah Qâf* dapat ditafsirkan dengan beberapa versi penafsiran. Multitafsir ini dipicu oleh perbedaan makna yang dikaitkan dengan penafsiran huruf *Qâf* yang terdapat pada firman Allah ﷻ pada 1 surat yaitu: Surat Qâf/50:1 sebagai berikut:

ق وَالْقُرْآنِ الْمَجِيدِ ﴿١﴾

“*Qâf, Demi Al-Qur’an yang sangat mulia.*”

Teka-teki dalam huruf *muqattha’ah Qâf* ini menunjukkan bahwa beberapa interpretasi menyatakan huruf *Qâf* dalam ayat ini tidak hanya berarti satu makna tetapi banyak makna dan penafsiran. Dengan demikian, tujuannya untuk menentukan makna di balik kata ini dengan mengandalkan tingkat penafsiran global Al-Qur’an. Analisis ini didukung oleh gagasan bahwa ada sumber lain, di mana kata yang sama disebutkan dapat menjadi interpretasi lain atau dasar teks.<sup>144</sup> Ini memberi petunjuk kepada para mufasir untuk mencari tahu makna yang dimaksud. Studi ini merekomendasikan untuk mengadopsi makna menggunakan intertekstualitas dalam penafsiran Al-Qur’an untuk memahaminya dengan benar dan selalu berhati-hati karena mengingat ini adalah firman Allah yang suci, agar tak ada kesalahan dan kekeliruan dalam penafsiran serta tetap sesuai dengan *manhaj* nabawi dan tidak keluar dari koridor ahlusunah.

Entri leksikal *Qâf* yang secara zahir diterjemahkan dan ditafsirkan ke dalam bahasa Indonesia secara umum sebagai huruf *Qâf* pertanda sebagai pembuka surat (*mafâtiḥ al-suwar*), dan beberapa penafsiran lain yang muncul berulang kali dalam asar, dan makna bahasa. Dan dapat pula diambil maknanya munasabah ayat, yaitu dari sambungan ayat setelahnya atau dalam satu ayat tersebut<sup>145</sup>, atau dari sumber lain seperti asar atau sumber lainnya. Pada bagian berikut, makna leksem ini diselidiki. Tabel berikut menunjukkan ayat-ayat di mana kata *Qâf* disebutkan dalam Al-Qur’an, asar atau sumber lainnya. Tabel selanjutnya menunjukkan bagaimana para mufasir Islam memahami makna leksem ini yang akan dijelaskan pada tabel berikut ini.

Tabel 4.27 Terjemahan huruf *Qâf*

No.	Surat	Ayat	Terjemahan
1.	Surat <i>Qâf</i> /50:1	ق وَالْقُرْآنِ الْمَجِيدِ ﴿١﴾	“ <i>Qâf, Demi Al-Qur’an yang sangat mulia.</i> ”

Terjemahan *Qâf* yang terdapat pada surat di atas, maka oleh para mufasir, makna yang berbeda diberikan pada leksem *Qâf* ini. Tabel di bawah ini menunjukkan kemungkinan perbedaan interpretasi

<sup>144</sup> Walter Kintsch dan Teun A. van Dijk, “Toward A Model of Text Comprehension and Production,” dalam *Jurnal Psychological Review* 85, no. 5 (1978): 363–394. hal. 85

<sup>145</sup> Altakhaineh, “Discourse Meanings: An Application of Intertextuality Perspective.” hal. 100.

pada huruf *Qâf* tersebut karena dihubungkan dengan munasabah ayat setelahnya.

Tabel 4.28 Terjemahan huruf *Qâf* dengan ayat setelahnya

No.	Surat	Ayat	Terjemahan
1.	Surat <i>Qâf</i> /50:1	<p>قَ وَالْفُرْعَانَ الْمَجِيدِ ﴿١﴾  بَلْ عَجِبُوا أَنْ جَاءَهُمْ  مُنذِرٌ مِّنْهُمْ فَقَالَ  الْكَافِرُونَ هَذَا شَيْءٌ  عَجِيبٌ ﴿٢﴾</p>	<p>1. <i>Qâf</i>, Demi Al Quran yang sangat mulia.  2. (Mereka tidak menerimanya) bahkan mereka tercengang karena telah datang kepada mereka seorang pemberi peringatan dari (kalangan) mereka sendiri, maka berkatalah orang-orang kafir: "Ini adalah suatu yang amat ajaib".</p>

Munasabah ayat di atas jika dihubungkan antara huruf *muqattha'ah* pada surat tersebut, maka dapat diambil kesimpulan sementara tentang makna yang paling cocok untuk menginterpretasikan huruf *muqattha'ah Qâf* dapat bermakna *Gunung Qâf*. Namun dalam hal ini masih dibutuhkan beberapa faktor penguat lain untuk menarjih tafsir atau makna dari *Qâf* menurut perspektif intertekstualitas agar tidak terlalu tergesa-gesa dalam penafsiran, bahkan para mufasir juga bergantung pada pengetahuan mereka masing-masing untuk menentukan makna yang dimaksudkan dari kata *Qâf* tersebut. Selain itu, para mufasir memanfaatkan pemahaman mereka tentang makna kata ini berdasarkan konteks atau bahasa yang diwakili oleh makna *Qâf* tersebut. Klaim ini paling baik ditunjukkan dalam terjemahan ayat yang diberikan berdasarkan interpretasi dengan intertekstualitas yang ada pada *mashâdir* berikut ini:

a. *Qâf* bermakna *Asmâ' Allah*.

Riwayat dari Ibnu 'Abbâs رضي الله عنه (w 68 H) berikut:

أَنَّهُ اسْمٌ مِنْ أَسْمَاءِ اللَّهِ تَعَالَى أَقْسَمَ بِهَا، قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ. ١٤٦

“*Sesungguhnya itu Nama dari Nama-nama Allah ﷻ yang Allah bersumpah dengannya, Ibnu ‘Abbâs mengatakannya.*”

Riwayat dari Ibnu ‘Abbâs ﷻ (w 68 H) berikut:

حدثني علي بن داود، قال: ثنا أبو صالح، قال: ثني معاوية، عن علي، عن ابن عباس في قوله: ﴿ق﴾ و ﴿ن﴾ وأشباه هذا، فإنه قسم أقسمه الله، وهو اسم من أسماء الله. ١٤٧

“*Telah menceritakan kepadaku ‘Ali bin Daud, berkata: Telah menceritakan kepada kami Abû Shâlih, berkata: Telah menceritakan kepadaku Mu’âwiyah, dari ‘Ali, dari Ibnu ‘Abbâs di dalam firman-Nya: “Qâf” dan “Nûn” dan semisal ini, sesungguhnya itu sumpah yang Allah bersumpah dengannya, dan dia Nama dari Nama-nama Allah.*”

وقيل: هو اسمٌ من أسماء الله أقسم به. وقال قتادة: هو اسمٌ من أسماء القرآن. ١٤٨

“*Dan dikatakan: Dia Nama dari Nama-nama Allah yang Allah bersumpah dengannya. Dan Qatâdah berkata: Dia Nama dari Nama-nama Al-Qur’an.*”

قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿ق﴾ الآية. أَخْرَجَ ابْنُ جَرِيرٍ، وَابْنُ الْمُنْدَرِجِ، عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ فِي قَوْلِهِ: ﴿ق﴾ قَالَ: هُوَ اسْمٌ مِنْ أَسْمَاءِ اللَّهِ.

“*Firman-Nya ﷻ: “Qâf” Al-Âyah. Ibnu Jarîr dan Ibnu Mundzir meriwayatkan, dari Ibnu ‘Abbâs di dalam firman-Nya: “Qâf” berkata: Dia Nama dari Nama-nama Allah.*”

b. *Qâf* bermakna *Qif*.

Riwayat dari Al-Mâwardî ﷻ (w 450 H) berikut:

أَنْ يَكُونَ مَعْنَاهُ قِفَ كَمَا قَالَ الشَّاعِرُ: قُلْتُ لَهَا قِفِي فَقَالَتْ قَافٌ، أَيِ وَقَفْتُ.

<sup>146</sup> Al-Mâwardî, *Al-Nukat Wa Al-‘Uyûn (Tafsîr Al-Mâwardî)...*, 5/75.

<sup>147</sup> Al-Thabari, *Jâmi Al-Bayân ‘an Ta’Wîli Âyi Al-Qur’ân...*, 22/325.

<sup>148</sup> Al-Syaukânî, *Fath Al-Qodîr (Tafsîr Al-Syaukânî) ...*, 5/526.

وَيَحْتَمِلُ مَا أُرِيدَ بِوَقْفِهِ عَلَيْهِ وَجَهَيْنِ: أَحَدُهُمَا: قَفَّ عَلَى إِبْلَاحِ الرِّسَالَةِ لِئَلَّا تَضَجَرَ  
بِالتَّكْذِيبِ. الثَّانِي: قَفَّ عَلَى الْعَمَلِ بِمَا يُوحَى إِلَيْكَ لِئَلَّا تَعْجَلَ عَلَى مَا لَمْ تُؤْمَرْ  
بِهِ. ١٤٩

*“Maknanya adalah qif sebagaimana yang penyair mengatakan: Aku mengatakan kepadanya qifi (berhentilah) maka dia mengatakan qâf, yaitu aku telah berhenti. Dan bisa jadi yang diinginkan dengan berhentinya terdapat dua sisi (pendapat): Pertama: Qif (berhentilah) untuk menyampaikan risalah agar tidak diganggu dengan pendustaan. Kedua: Qif (berhentilah) dari perbuatan yang diwahyukan kepadamu agar tidak terburu-buru atas apa yang belum diperintahkan kepadamu.”*

c. *Qâf* bermakna Al-Qur’ân.

Riwayat dari Qatâdah رحمته الله (w 118 H) berikut:

وَقِيلَ هُوَ اسْمٌ مِنْ أَسْمَاءِ الْقُرْآنِ. ١٥٠

*“Dan dikatakan dia Nama dari Nama-nama Al-Qur’an”*

Riwayat dari Qatâdah رحمته الله (w 118 H) berikut:

أَنَّهُ اسْمٌ مِنْ أَسْمَاءِ الْقُرْآنِ، قَالَ قَتَادَةُ. ١٥١

*“Dan diriwayatkan pula dari Al-Dhahhâk tentang firman-Nya: Thâ Sîn telah berkata: Aku Allah Yang Maha Terpercaya dan dikatakan: Thâ Sîn maknanya Sang Maha Pencipta (Al-Mushawwir)”*

Riwayat dari Qatâdah رحمته الله (w 118 H) berikut:

حَدَّثَنَا ابْنُ عَبْدِ الْأَعْلَى، قَالَ: ثنا ابن ثور، عن معمر، عن قتادة، في قوله ﴿ق﴾  
قال: اسم من أسماء القرآن. ١٥٢

*“Telah menceritakan kepada kami Ibnu ‘Abd Al-A’lâ, berkata: Telah menceritakan kepada kami Ibnu Tsauro, dari Ma’mar, dari*

<sup>149</sup> Al-Mâwardî, *Al-Nukat Wa Al-‘Uyûn (Tafsîr Al-Mâwardî)*..., 5/75.

<sup>150</sup> Baghowî, *Ma’âlim Al-Tanzîl (Tafsîr Al-Baghowî)*..., 7/352.

<sup>151</sup> Al-Mâwardî, *Al-Nukat Wa Al-‘Uyûn (Tafsîr Al-Mâwardî)*..., 5/75.

<sup>152</sup> Al-Thabari, *Jâmi Al-Bayân ‘an Ta’wîli Âyi Al-Qur’ân*..., 22/325.

*Qatâdah di dalam firman-Nya: “Qâf” berkata: Nama dari Nama-nama Al-Qur’an.”*

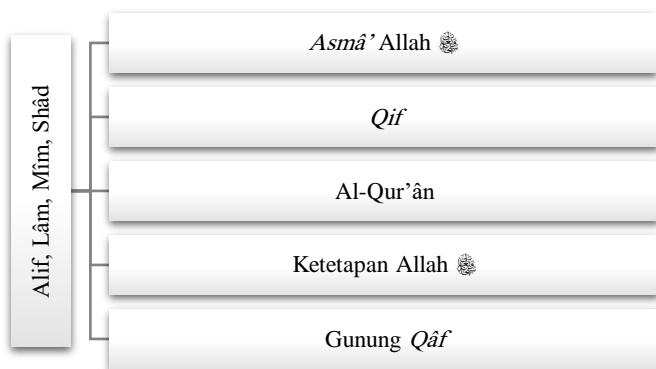
d. *Qâf* bermakna *Qodhâ wa Allâhi*.

Riwayat dari Mujâhid bin Jabr rah (w 103 H) berikut:

أَنَّ مَعْنَاهُ قَضَى وَاللَّهِ، كَمَا قِيلَ فِي حَم: حَم وَاللَّهِ، وَهَذَا مَعْنَى قَوْلِ مُجَاهِدٍ. ١٥٣

*“Sesungguhnya maknanya ketetapan Demi Allah, sebagaimana dikatakan dalam Hâ Mîm: ketetapan Demi Allah, dan ini makna perkataan Mujâhid.”*

Hasilnya adalah, kita dapat menyatakan bahwa kata *Qâf* dapat berarti Aku Allah Yang Maha Mulia, Nama Allah, Huruf yang mencakup banyak makna, Nama Allah Yang Agung dan Sumpah. Dengan demikian, kita dapat mengklaim bahwa makna ini dimiliki oleh *Qâf* pada surat Surat *Qâf*/50:1, karena hubungan intertekstualitas yang sudah dijelaskan pada pendapat para ulama di atas.



Bagan 4.14 Makna-makna *Qâf*

- e. Perspektif Intertekstualitas dalam Menafsirkan Huruf *Muqattha'ah Qâf* Penelitian saat ini mengadopsi perspektif intertekstualitas dengan menyelidiki makna yang dimaksudkan dari huruf *muqattha'ah Qâf* dalam Al-Qur'an. Kami menegaskan bahwa perspektif intertekstualitas dapat memberi kami petunjuk linguistik untuk membaca ulang dan menafsirkan kembali teks Al-Qur'an. Klaim utama dari studi saat ini adalah bahwa informasi harus diimpor dari teks itu sendiri tetapi tidak pernah diekspor ke dalamnya. Adapun temuan kami mengklaim telah sampai pada

<sup>153</sup> Al-Mâwardî, *Al-Nukat Wa Al-'Uyûn (Tafsîr Al-Mâwardî)*..., 5/75.

asumsi berikut. Dalam Al-Qur'an, *Qâf* memiliki makna lain, yaitu; *Gunung Qâf*, berlandaskan pendapat Ibnu ‘Abbâs رضي الله عنه (w 68 H) dalam riwayat berikut:

وأَخْرَجَ ابْنُ أَبِي حَاتِمٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: خَلَقَ اللَّهُ تَعَالَى مِنْ وَرَاءِ هَذِهِ الْأَرْضِ بَحْرًا مُحِيطًا بِهَا، ثُمَّ خَلَقَ مِنْ وَرَاءِ ذَلِكَ جَبَلًا يُقَالُ لَهُ: ق السَّمَاءِ الدُّنْيَا مُتَرَفِّفَةً عَلَيْهِ ثُمَّ خَلَقَ مِنْ وَرَاءِ ذَلِكَ الْجِبَلِ أَرْضًا مِثْلَ تِلْكَ الْأَرْضِ سَبْعَ مَرَّاتٍ، ثُمَّ خَلَقَ مِنْ وَرَاءِ ذَلِكَ بَحْرًا مُحِيطًا بِهَا، ثُمَّ خَلَقَ مِنْ وَرَاءِ ذَلِكَ جَبَلًا يُقَالُ لَهُ: ق السَّمَاءِ الثَّانِيَةِ مُتَرَفِّفَةً عَلَيْهِ. حَتَّى عَدَّ سَبْعَ أَرْضِينَ، وَسَبْعَةَ أَبْحُرٍ، وَسَبْعَةَ أَجْبَلٍ، وَسَبْعَ سَمَاوَاتٍ، قَالَ: وَذَلِكَ قَوْلُهُ: ﴿وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ﴾ [الْقَمَان: ٢٧]

١٥٤.

“Diriwayatkan oleh Ibnu Abî Hâtim dari Ibnu ‘Abbâs berkata: Allah ﷻ menciptakan lautan yang meliputi bumi di belakang bumi ini, kemudian menciptakan di belakangnya sebuah gunung dikatakan bernama: *Qâf*, langit dunia dikibarkan di atasnya, kemudian menciptakan di belakang gunung sebuah bumi seperti bumi ini seluas tujuh kali lipat, kemudian menciptakan di belakangnya sebuah lautan yang mengelilinginya, kemudian menciptakan di belakangnya sebuah gunung dinamakan: *Qâf*, langit kedua dikibarkan di atasnya. Sampai terhitung tujuh bumi, tujuh lautan, tujuh gunung dan tujuh langit, berkata: dan itulah firman-Nya: “Dan laut ditambahkan kepadanya tujuh laut (lagi) sesudah (kering)nya”.”

Riwayat Al-Hâkim رضي الله عنه (w 405 H):

وأَخْرَجَ ابْنُ الْمُنْذِرِ، وَأَبُو الشَّيْخِ، وَالْحَاكِمُ وَابْنُ مَرْدَوَيْهِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ بُرَيْدَةَ فِي قَوْلِهِ: ﴿ق﴾ قَالَ: جَبَلٌ مِنْ زُمْرِدٍ مُحِيطٌ بِالدُّنْيَا، عَلَيْهِ كَنَفَا السَّمَاءِ. ١٥٥.

“Diriwayatkan oleh Ibnu Mundzir, Abû Syekh, Al-Hâkim, dan Ibnu Mardûyah dari Abdullah bin Buraidah di dalam firman-Nya: “*Qâf* berkata: Gunung dari zamrud mengelilingi dunia, di atasnya ada sayap langit.”

Riwayat Al-Dhahhâk bin Muzâhim (w 105 H) رضي الله عنه:

<sup>154</sup> Al-Suyuthi, *Al-Dur Al-Mantsûr...*, 7/589.

<sup>155</sup> Muhammad bin Abdullah bin Hamduyah bin Nu’aim Al-Dhobbi Al-Naisaburi Al-Hakim, *Al-Mustadrok ‘ala Al-Shohihain*, ed. Mustofa Abdul Qodir ‘Atho, 2nd ed. (Beirut: Dâr Al-Kutub Al-‘Ilmiyyah, 2002), no. 3826; Al-Alûsî, *Rûh Al-Ma’ânî Fî Tafsîr Al-Qur’ân Al-Karîm Wa Al-Sab’i Al-Matsânî*, 26/171.

أَنَّهُ اسْمُ الْجَبَلِ الْمَحِيطِ بِالْدُّنْيَا، قَالَهُ الصَّحَّاحُ. قَالَ مُقَاتِلٌ: وَعُرُوقُ الْجِبَالِ كُلُّهَا مِنْهُ. ١٥٦.

“*Sesungguhnya itu nama gunung yang mengelilingi dunia, Al-Dhahhâk mengatakannya. Berkata Muqâtil: Dan urat gunung seluruhnya.*”

Riwayat Ibnu ‘Abbâs (w 68 H):

وَقَدْ رَوَى عَنْ بَعْضِ السَّلَفِ أَنَّهُمْ قَالُوا ﴿ق﴾: جَبَلٌ مُحِيطٌ بِجَمِيعِ الْأَرْضِ، يُقَالُ لَهُ جَبَلٌ قَافٍ. وَكَأَنَّ هَذَا - وَاللَّهُ أَعْلَمُ - مِنْ خُرَافَاتِ بَنِي إِسْرَائِيلَ الَّتِي أَخَذَهَا عَنْهُمْ بَعْضُ النَّاسِ، لَمَّا رَأَى مِنْ جَوَارِ الرِّوَايَةِ عَنْهُمْ فِيمَا لَا يُصَدَّقُ وَلَا يُكَدَّبُ. وَعِنْدِي أَنَّ هَذَا وَأَمْثَالَهُ وَأَشْبَاهَهُ مِنْ اخْتِلَاقِ بَعْضِ زَنَادِقَتِهِمْ، يُبَلِّسُونَ بِهِ عَلَى النَّاسِ أَمْرَ دِينِهِمْ، كَمَا افْتَرَى فِي هَذِهِ الْأُمَّةِ - مَعَ جَلَالَةِ قَدْرِ عُلَمَائِهَا وَحِفَاطِهَا وَأَيْمَنَتِهَا - أَحَادِيثٌ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ وَمَا بِالْعَهْدِ مِنْ قَدَمٍ، فَكَيْفَ بِأُمَّةِ بَنِي إِسْرَائِيلَ مَعَ طُولِ الْمَدَى، وَقَلَّةِ الْحِفَاطِ التُّقَادِ فِيهِمْ، وَشُرْبِهِمُ الْحُمُورَ، وَتَحْرِيفِ عُلَمَائِهِمُ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ، وَتَبْدِيلِ كُتُبِ اللَّهِ وَآيَاتِهِ! وَإِنَّمَا أَبَاحَ الشَّارِعُ الرِّوَايَةَ عَنْهُمْ فِي قَوْلِهِ: "وَحَدَّثُونَا عَنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ، وَلَا حَرَجَ" فِيمَا قَدْ يُجَوِّزُهُ الْعَقْلُ، فَأَمَّا فِيمَا نُحْمِلُهُ الْعُقُولَ وَيُحْكَمُ عَلَيْهِ بِالْبُطْلَانِ، وَيَعْلَبُ عَلَى الظُّنُونِ كَذِبُهُ، فَلَيْسَ مِنْ هَذَا الْقَبِيلِ - وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

وَقَدْ أَكْثَرَ كَثِيرٌ مِنَ السَّلَفِ مِنَ الْمُفَسِّرِينَ، وَكَذَا طَائِفَةٌ كَثِيرَةٌ مِنَ الْخُلَفَاءِ، مِنَ الْحِكَايَةِ عَنْ كُتُبِ أَهْلِ الْكِتَابِ فِي تَفْسِيرِ الْقُرْآنِ الْمَجِيدِ، وَلَيْسَ بِهِمْ حَتِيحٌ إِلَى أَحْبَابِهِمْ، وَاللَّهُ الْحَمْدُ وَالْمِنَّةُ، حَتَّى إِنَّ الْإِمَامَ أَبَا مُحَمَّدٍ عَبْدَ الرَّحْمَنِ بْنَ أَبِي حَاتِمِ الرَّازِيِّ، رَحِمَهُ اللَّهُ، أَوْرَدَ هَاهُنَا أَثَرًا غَرِيبًا لَا يَصِحُّ سَنَدُهُ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ فَقَالَ:

حَدَّثَنَا أَبِي قَالَ: حَدَّثْتُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلِ الْمَخْرُومِيِّ: حَدَّثَنَا لَيْثُ بْنُ أَبِي سُلَيْمٍ، عَنْ مُجَاهِدٍ، عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: خَلَقَ اللَّهُ مِنْ وَرَاءِ هَذِهِ الْأَرْضِ بَحْرًا مُحِيطًا، ثُمَّ خَلَقَ مِنْ وَرَاءِ ذَلِكَ جَبَلًا يُقَالُ لَهُ "ق" السَّمَاءُ الدُّنْيَا مَرْفُوعَةٌ عَلَيْهِ. ثُمَّ خَلَقَ اللَّهُ مِنْ وَرَاءِ ذَلِكَ الْجَبَلِ أَرْضًا مِثْلَ تِلْكَ الْأَرْضِ سَبْعَ مَرَّاتٍ. ثُمَّ خَلَقَ مِنْ وَرَاءِ ذَلِكَ بَحْرًا مُحِيطًا بِهَا، ثُمَّ خَلَقَ مِنْ وَرَاءِ ذَلِكَ جَبَلًا يُقَالُ لَهُ "ق" السَّمَاءُ الثَّانِيَةُ مَرْفُوعَةٌ عَلَيْهِ، حَتَّى عَدَّ سَبْعَ أَرْضِينَ، وَسَبْعَةَ أَسْجُورٍ، وَسَبْعَةَ أَجْبَلٍ، وَسَبْعَ سَمَاوَاتٍ. قَالَ: وَذَلِكَ قَوْلُهُ: ﴿وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ﴾ [لُقْمَانَ: ٢٧]. فِإِسْنَادُ هَذَا الْأَثَرِ فِيهِ انْقِطَاعٌ، وَالَّذِي رَوَاهُ ابْنُ أَبِي طَلْحَةَ، عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ فِي قَوْلِهِ:



﴿ق﴾ قَالَ: هُوَ اسْمٌ مِنْ أَسْمَاءِ اللَّهِ، عَزَّ وَجَلَّ. ١٥٧

“Dan telah diriwayatkan dari beberapa salaf bahwasannya mereka berkata: "Qâf": Gunung yang mengelilingi seluruh bumi, dikatakan itu adalah gunung qâf. Dan seakan-akan ini - Wallahu A'lam - berasal dari khurafat Bani Israel yang sebagaian manusia mengambil dari mereka, ketika melihat bolehnya meriwayatkan dari mereka yang tidak boleh dipercaya maupun didustai. Dan bagiku sesungguhnya ini dan hal yang semisalnya adalah buatan orang-orang zindik mereka (Bani Israel), mencampuradukkan kepada manusia urusan agama mereka, sebagaimana dusta di umat ini - dengan keagungan derajat ulamanya dan para hafiz nya serta para imamnya - dengan adanya hadis dari Nabi ﷺ dan perjanjian sejak lama, maka bagaimana dengan umat Bani Israel dengan jauhnya zaman, sedikitnya para hafiz, para kritikus, (banyaknya) mereka meminum minuman keras, penyelewengan perkataan ulama tidak pada tempatnya, pemalsuan kitab-kitab Allah dan ayat-ayat-Nya! Sesungguhnya Rasulullah ﷺ membolehkan meriwayatkan dari mereka seperti sabda Beliau ﷺ: "Ceritakan dari Bani Israel, dan tidak masalah" adalah apa yang masuk akal, sedangkan yang tidak masuk akal dan dihukumi sebagai kebatilan, dan sudah pasti dustanya, maka bukan dari bagian ini - Wallahu A'lam.”

“Dan telah banyak dari para salaf dan para mufasir, dan banyak dari kalangan khalaf, menceritakan cerita dari kitab-kitab ahli kitab di dalam tafsir Al-Qur'an yang mulia, dan tidaklah butuh untuk memberitahu informasi mereka, dan sebagai puji bagi Allah dan karunia, sampai Imam Abû Muhammad Abdurrahmân bin Abî Hâtim Al-Râzi رحمه الله meriwayatkan di sini sebuah asar garib sanadnya tidak sah dari Ibnu 'Abbâs maka berkata:

Telah menceritakan kepada kami Ayahku berkata: Aku diceritakan dari Muhammad bin Ismail Al-Makhzûmi: Telah menceritakan kepada kami Laits bin Abî Sulaim, dari Mujâhid, dari Ibnu 'Abbâs berkata: Allah menciptakan di belakang bumi ini sebuah lautan yang mengelilingi, kemudian menciptakan di belakangnya sebuah gunung dinamakan "Qâf" langit dunia diangkat di atasnya kemudian Allah menciptakan di belakang gunung itu sebuah bumi seperti bumi ini dengan tujuh kali lipat luasnya. Kemudian menciptakan di belakangnya sebuah lautan yang mengelilinginya, kemudian menciptakan di belakangnya sebuah gunung dinamakan "Qâf" langit kedua diangkat di atasnya, sampai terhitung tujuh bumi, tujuh laut, tujuh gunung, dan tujuh langit. Berkata: Itulah firman-Nya: “Dan laut ditambahkan kepadanya tujuh laut (lagi) sesudah (kering)nya”. Maka sanad asar ini terpotong, dan yang diriwayatkan Ibnu Abi Thalhah dari Ibnu 'Abbâs di dalam firman-Nya: "Qâf" berkata: Dia Nama dari Nama-nama Allah ﷻ.”

Riwayat Ibnu 'Abbâs رحمه الله (w 68 H):

أَنَّ جَبَلًا مِنْ زَبْرَجَدَةِ حَضْرَاءَ، قَالَ أَبُو صَالِحٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ. وَرَوَى عِكْرِمَةُ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: خَلَقَ اللَّهُ جَبَلًا يُقَالُ لَهُ: "ق" مُحِيطٌ بِالْعَالَمِ، وَعُرْوَةٌ إِلَى الصَّخْرَةِ

<sup>157</sup> Al-Dimasyqî, *Tafsîr Al-Qur'ân Al-Adzîm...*, hal. 518.

الَّتِي عَلَيْهَا الْأَرْضُ، فَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ أَنْ يُزَلِّزَ قَرْيَةً، أَمَرَ ذَلِكَ الْجَبَلَ فَحَرَكَ  
 الْعِرْقَ الَّذِي يَلِي تِلْكَ الْقَرْيَةَ. وَقَالَ مُجَاهِدٌ. هُوَ جَبَلٌ مُحِيطٌ بِالْأَرْضِ. وَرُوي عَنْ  
 الضَّحَّاكِ أَنَّهُ مِنْ زُمْرَةِ حَضْرَاءَ، وَعَلَيْهِ كَنَفَا السَّمَاءِ، وَحَضْرَةُ السَّمَاءِ مِنْهُ.<sup>158</sup>

“*Sesungguhnya itu gunung dari zamrud hijau, dikatakan oleh Abû Shâlih dari Ibnu ‘Abbâs. Dan ‘Ikrimah meriwayatkan dari Ibnu ‘Abbâs berkata: Allah menciptakan gunung dinamai: “Qâf” mengelilingi alam, dan uratnya ke padang pasir di atas gunung, jika Allah ﷻ menginginkan untuk membuat gempa pada sebuah desa, Allah menyuruh gunung itu menggerakkan uratnya yang sampai di desa tersebut. Dan Mujâhid berkata. Itu gunung mengelilingi gunung. Dan diriwayatkan dari Al-Dhahhâk sesungguhnya itu dari zamrud hijau, dan di atasnya ada sayap langit, hijaunya langit darinya.*”

Kesimpulan makna dari *Qâf* yang paling *râjih* adalah *Asma’* Allah ﷻ dengan alasan karena banyaknya riwayat dari Ibnu ‘Abbâs (w 68 H) ﷺ dan kuatnya riwayatnya dibandingkan dengan riwayat lainnya. Terlebih lagi dengan riwayat Gunung *Qâf* yang sangat daif.

### C. Hikmah Huruf *Muqattha’ah*

Berikut ringkasan pendapat para ulama dan intisari yang bisa diambil dari huruf *muqattha’ah*:

1. Untuk menunjukkan awal-awal surat. Namun menurut Ibnu Katsîr (w 774 H) ﷺ pendapat ini adalah pendapat yang lemah karena tidak semua surat diawali dengan huruf *muqattha’ah*.
2. Awal-awal surat ini diawali dengan *muqattha’ah* supaya sampai di tengah orang musyrik yang menentang sehingga ketika mereka mendengar, mereka mau membaca. Pendapat ini adalah pendapat yang lemah karena jika maksudnya seperti itu tentu di setiap awal surat mesti ada huruf *muqattha’ah*. Begitu pula pendapat ini lemah karena surat Al-Baqarah dan Âli ‘Imrân diawali dengan huruf *muqattha’ah* namun pembicaraannya bukan ditujukan pada penduduk Madinah.
3. Huruf *muqattha’ah* yang terletak di awal surat ini untuk menunjukkan mukjizat Al-Qur’an. Artinya, manusia atau makhluk tidak bisa mendatangkan yang semisal Al-Qur’an. Padahal huruf *muqattha’ah* itu ada dalam bahasa Arab. Oleh karena itu, setelah penyebutan huruf *muqattha’ah* yang dibicarakan adalah tentang Al-Qur’an. Inilah yang terdapat dalam 29 surat. Pendapat ketiga di atas dikemukakan oleh Fakhruddin Ar-Râzi (w 606 H) ﷺ dalam kitab tafsirnya, didukung

<sup>158</sup> Al-Baghdadî, *Zâd Al-Masîr fî ‘Ilm Al-Tafsîr...*, 4/245.

pula oleh Al-Zamakhshyari (w ٥٣٨ H) ﷺ dalam kitab *Al-Kassyâf* dan juga menjadi pendapat Syaikhul Islam Ibnu Taimiyah (w 728 H) ﷺ dan Abû Hajjâj Al-Mizzi (w 742 H) ﷺ. Demikian penjelasan yang disarikan dari Ibnu Katsîr (w 774 H) ﷺ dalam *Tafsîr Al-Qur'ân Al-'Azhîm*.<sup>159</sup>

4. Bahasa arab biasanya menggunakan kata-kata dalam peringatan seperti *ألا ، أم* karena keduanya merupakan termasuk kategori lafaz yang dikenal orang dalam perkataan mereka, sedangkan Al-Qur'an adalah perkataan yang tidak menyerupai perkataan apapun, maka sangat pantas jika di dalamnya terdapat lafaz *tanbîh* (peringatan) yang tak terikat (dengan perkataan manusia umumnya) agar lebih mengena dalam pendengaran. Hal yang seperti ini juga sebagai peringatan untuk orang-orang yang beriman agar memperhatikan Al-Qur'an ketika mereka dalam keadaan yang lalai dan senda gurau. Sedangkan untuk orang musyrik, Allah ﷻ telah menjelaskan di dalam Al-Qur'an tentang tindakan mereka yang selalu menghindar dan melarikan diri setiap dibacakan Al-Qur'an kepada mereka, sebagaimana firman Allah ﷻ QS. Fusshilat: 26.
5. Selain itu yang dapat kita ambil hikmahnya dari huruf *muqattha'ah* bahwasannya Allah ﷻ menantang orang-orang arab yang mengingkarinya baik munafik maupun musyrik karena mereka berasal dari satu bangsa yaitu bangsa arab, dan mereka memfitnah bahwa semua firman yang diturunkan kepada Nabi Muhammad ﷺ adalah dari ucapan beliau, bukan dari Allah ﷻ, maka Allah pun menurunkan huruf *muqattha'ah* dan menjadikannya bagian dari Al-Qur'an bahkan di awal sebagian surat Al-Qur'an untuk membantah tuduhan mereka terhadap Nabi Muhammad ﷺ.

---

<sup>159</sup> Al-Dimasyqî, *Tafsîr Al-Qur'ân Al-Adzîm*..., 1/241-248.



## **BAB V**

### **PERSPEKTIF INTERTEKTUALITAS DALAM MENARJIH MAKNA HURUF *MUQATTHA'AH***

Pembatasan definisi dari intertekstualitas yang penulis gunakan yaitu: Intertekstual wajib dalam konteks penafsiran huruf *muqattha'ah* adalah Allah ﷻ dan Rasulullah ﷺ karena keduanya menjadi tolak ukur pemilik teks, *al-mashdar al-awwal* dan *al-tsânî* serta sumber utama bacaan. Sedangkan intertekstualitas opsional adalah asar sahabat karena koneksinya kepada kedua rujukan utama. Yang terakhir adalah intertekstualitas tak disengaja yaitu perspektif pembaca sendiri, bisa siapapun baik ulama, pembaca manapun, bahkan riwayat *isrâ'iliyyât*. Dan di sini, penarjihan hanya ditetapkan menggunakan perspektif intertekstualitas wajib karena kekuatannya yang absolut dan dibantu oleh intertekstualitas opsional sebagai penguatnya. Jika dimungkinkan *al-jam'u* maka *al-jam'u* lebih utama. Namun jika tidak dimungkinkan maka tarjih menjadi solusinya.

Syarat utama penarjihan adalah munasabah dengan ayat setelahnya dan kuatnya riwayat asar, hadis, atau takwil yang digunakan dalam penafsiran huruf *muqattha'ah*.

#### **A. Perspektif Intertekstualitas Wajib dan Opsional**

Intertekstualitas wajib merupakan ketika pemilik teks dengan terencana menimbulkan perbandingan ataupun asosiasi antara dua bacaan

ataupun lebih. Tanpa penjelasan yang terdapat tadinya ataupun definisi lain yang disediakan, disebabkan pembahasan pembaca tentang bacaan dinilai tidak mencukupi.<sup>1</sup>

### 1. *Alif Lâm Mîm*

Bermakna Al-Qur'an dan *Qasam*. Hal ini diketahui dari validitas pendekatan intertekstualitas antar teks dari huruf *muqattha'ah* yang termasuk dalam *al-jam' wa al-tawfiq bayn al-muta'aridhain bi al-wajh al-qabûl* (versi jumhur) antara makna Al-Qur'an dan *Qasam* yang dapat dipahami secara langsung ketika membacanya secara rasional, serta banyaknya riwayat yang menafsirkan dengan makna Al-Qur'an sebagaimana disebutkan dalam bab sebelumnya. Dan menggunakan metode tarjih (versi jumhur) untuk menguatkan kedua makna tersebut dan menghapus makna yang lain. Hal ini senada dengan penjelasan yang dijelaskan oleh Imam Ibnu Jarîr Al-Thabari رحمته الله (w 310 H):

كان تأويل قوله ﴿أَلَمْ ذَلِكِ الْكِتَابُ﴾ ، على معنى القسم . كأنه قال :  
والقرآن، هذا الكتاب لا ريب فيه.<sup>2</sup>

“*Sesungguhnya takwil firman-Nya: “Alif Lâm Mîm. Kitab ini”, bermakna sumpah. Seakan-akan berkata: Demi Al-Qur'an, Kitab ini tak ada keraguan di dalamnya.*”

Hal di atas dengan memanfaatkan poin-poin utama yang bisa digunakan. Senada dengan pernyataan Bazerman:

“*Through evaluating the main points of intertextuality and locating them in both texts simultaneously, the extent to which the technique of intertextuality is applicable.*”<sup>3</sup>

“*Dengan mengevaluasi poin-poin utama intertekstualitas dan menempatkannya dalam kedua teks secara bersamaan, sejauh mana teknik intertekstualitas dapat diterapkan.*”

<sup>1</sup> Fitzsimmons, John (2013). "Romantic and contemporary poetry: readings". moodle.cqu.edu.au. Diakses pada 14-01-2022.

<sup>2</sup> Muhammad bin Jarîr bin Yazîd Abu Ja'far Al-Thabari, *Jâmi Al-Bayân 'an Ta'Wîli Âyi Al-Qur'ân*, ed. Abdullah bin Abdul Mushin Al-Turki (Cairo: Dâr Hijr li Al-Thibâ'ah wa Al-Nasyr, 2008), hal. 2.

<sup>3</sup> Charles Bazerman, "Intertextuality: How Texts Rely on Other Texts". *What Writing Does and How It Does It: An Introduction to Analyzing Texts and Textual Practices*, ed. Charles Bazerman and Paul Prior (Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum Associates, 2004), hal. 86.

## 2. *Alif Lâm Mîm Shâd*

Bermakna Al-Qur'an. Hal ini diketahui dari validitas pendekatan intertekstualitas antar teks dari huruf *muqattha'ah* yang termasuk dalam metode tarjih (versi jumhur) untuk menguatkan Al-Qur'an sebagai makna huruf *muqattha'ah* tersebut dan menghapus makna yang lain, serta adanya riwayat yang menafsirkan dengan makna Al-Qur'an sebagaimana disebutkan dalam bab sebelumnya.

## 3. *Kâf Hâ Yâ 'Ain Shâd*

Bermakna Allah. Hal ini diketahui dari validitas pendekatan intertekstualitas antar teks dari huruf *muqattha'ah* yang termasuk dalam metode tarjih (versi jumhur) untuk menguatkan Allah sebagai makna huruf *muqattha'ah* tersebut dan menghapus makna yang lain, serta adanya riwayat dari 'Ali bin Abî Thâlib (w 437 H) ؑ yang berdoa menggunakan *Kâf Hâ Yâ 'Ain Shâd* pada awalan ketika berdoa sebagaimana disebutkan dalam bab sebelumnya, bahkan dari beberapa jalur riwayat yang berbeda. Hal ini memperkuat perspektif intertekstualitas antara teks yang ada (huruf *muqattha'ah*) dengan teks yang berkaitan yaitu asar sahabat 'Ali bin Abî Thâlib (w 437 H) ؑ. Berikut di antaranya:

Riwayat pertama:

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْحُسَيْنِ الْبَغْدَادِيُّ، نَا أَبُو بِلَالٍ الْأَشْعَرِيُّ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ  
أَبَانَ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ الْفَرَشِيِّ، عَنِ الْحَارِثِ الْعُكْلِيِّ: أَنَّ رَجُلًا سَأَلَ الْحَسَنَ  
بْنَ عَلِيٍّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، يَسْتَعِينُ بِهِ عَلَى أَبِيهِ فِي حَاجَةٍ لَهُ،  
فَقَالَ الْحَسَنُ: إِنَّ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ قَدْ خَلَا فِي بَيْتٍ يَدْعُو إِذَا حَزَبَهُ أَمْرٌ، قَالَ:  
قُلْتُ لَهُ: فَأَذْنِبِي مِنَ الْبَابِ حَتَّى أَسْمَعَ كَلَامَ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ، قَالَ: فَذَنُوبٌ  
مِنَ الْبَابِ، فَسَمِعْتُهُ يَقُولُ: يَا كَهَيْعِصَ، يَا نُورَ التُّورِ! يَا قُدَّوسُ! يَا اللَّهُ!  
يَا رَحْمَنُ! رَدَّدَهَا ثَلَاثًا، ثُمَّ قَالَ: اغْفِرْ لِي الذُّنُوبَ الَّتِي تُحِلُّ النَّقْمَ، وَاغْفِرْ لِي  
الذُّنُوبَ الَّتِي تَهْتِكُ الْعِصْمَ، وَاغْفِرْ لِي الذُّنُوبَ الَّتِي تُنْزِلُ الْبَلَاءَ، وَاغْفِرْ لِي  
الذُّنُوبَ الَّتِي تُحْبِسُ الْقِسْمَ، وَاغْفِرْ لِي الذُّنُوبَ الَّتِي تُدِيلُ الْأَعْدَاءَ، وَاغْفِرْ لِي  
الذُّنُوبَ الَّتِي تُرَدُّ الدُّعَاءَ، وَاغْفِرْ لِي الذُّنُوبَ الَّتِي تُعَجِّلُ الْفَنَاءَ، وَاغْفِرْ لِي

## الدُّنُوبَ الَّتِي تَكْشِفُ الْغِطَاءَ

“Telah menceritakan kepada kami Muhammad bin Al-Husain Al-Baghdâdi, telah menceritakan kepada kami Abû Bilâl Al-Asy’ari, dari Muhammad bin Abân, dari Abî Abdillâh Al-Qurasyi, dari Al-Hârîts Al-’Ukli: Sesungguhnya seseorang bertanya kepada Al-Hasan bin Ali bin Abî Thâlib ﷺ meminta tolong pada ayahnya dalam suatu kebutuhan, maka Al-Hasan mengetakan: Sesungguhnya amirulmukminin menyendiri di rumahnya ketika butuh sesuatu berkata: Aku berkata padanya: Dekatkan aku dengan pintu agar aku mendengar ucapan (doa) amirulmukminin, berkata: Maka aku mendekat ke pintu, lalu aku mendengarnya berkata: “Wahai Kâf Hâ Yâ ‘Aîn Shâd, Wahai Cahayanya Cahaya! Wahai Yang Maha Suci! Ya Allah! Ya Rahman! Beliau mengulanginya tiga kali, kemudian berkata: Ampunilah dosa-dosaku yang menyebabkan kemurkaan, ampunilah dosa-dosaku yang menyebabkan tercabutnya perlindungan, ampunilah dosa-dosaku yang menyebabkan turunnya malapetaka, ampunilah dosa-dosaku yang menyebabkan tertahannya pembagian (kebaikan), ampunilah dosa-dosaku yang menyebabkan musuh-musuh tertuju, ampunilah dosa-dosaku yang menyebabkan doa tertolak, ampunilah dosa-dosaku yang mempercepat kehancuran, ampunilah dosa-dosaku yang menyebabkan tersingkapnya (aib dan dosa) yang tertutup.”

### Riwayat kedua:

حَدَّثَنَا رَوْحُ بْنُ عَبْدِ الْمُؤْمِنِ الْمُقْرِيُّ، ثنا مُحَمَّدُ بْنُ مُسْلِمٍ، ثنا نَافِعُ بْنُ أَبِي نُعَيْمٍ، عَنْ فَاطِمَةَ ابْنَةِ عَلِيٍّ، أَنَّهَا سَمِعَتْ عَلِيًّا يَقُولُ: " يَا كَهَيْعِص "

“Telah menceritakan kepada kami Rauh bin ‘Abdil Mukmin Al-Muqri’, telah menceritakan kepada kami Muhammad bin Muslim, telah menceritakan kepada kami Nâfi’ bin Abî Nu’aim, dari Fâthimah putrinya ‘Ali, sesungguhnya beliau mendengar ‘Ali berkata: “Wahai Kâf Hâ Yâ ‘Aîn Shâd.”

### Riwayat ketiga:

أخبرنا بذلك أبو الحسن بن البخاري، وأحمد بن شيبان، قالا: أخبرنا أبو حفص بن طبرزد، قال: أخبرنا الحافظ أبو البركات الأتطاطي، قال: أخبرنا أبو الحسين بن النُّمُور، قال: أخبرنا أبو القاسم بن الجراح الوزيري، قال: حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ أَحْمَدُ بْنُ مُوسَى بْنِ الْعَبَّاسِ بْنِ مُجَاهِدٍ، فَذَكَرَهُ. رَوَى لَهُ ابْنُ مَاجَةَ فِي التَّفْسِيرِ، عَنْ فَاطِمَةَ بِنْتِ عَلِيٍّ، أَنَّهَا سَمِعَتْ عَلِيًّا، يَقُولُ: " يَا كَهَيْعِصِ اغْفِرْ لِي.



“Telah mengabarkan kepada kami hal itu Abû Al-Hasan bin Al-Bukhâri dan Ahmad bin Syaibân, berkata: Telah mengabarkan kepada kami Abû Hafsh bin Thabrazad: Telah mengabarkan kepada kami Al-Hâfizh Abû Al-Barakât Al-Anmâthi, berkata: Telah mengabarkan kepada kami Abû Al-Husain bin Al-Naqqûr, berkata: Telah mengabarkan kepada kami Abû Al-Qâsim bin Al-Jarrâh Al-Wazîr, berkata: Telah menceritakan kepada kami Abû Bakar Ahmad bin Musa bin Al-‘Abbâs bin Mujâhid, maka menyebutkannya. Diriwayatkan oleh Ibnu Mâjah di tafsir, dari Fâthimah putrinya ‘Ali, sesungguhnya beliau mendengar ‘Ali berkata: *Wahai Kâf Hâ Yâ ‘Aîn Shâd ampunilah aku.*”

Riwayat keempat:

حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ خَالِدِ بْنِ خَدَّاشٍ، قَالَ: ثَنِي سَلْمُ بْنُ قُتَيْبَةَ، عَنْ أَبِي بَكْرٍ  
الْهُذَلِيِّ، عَنْ عَاتِكَةَ، عَنْ فَاطِمَةَ ابْنَةِ عَلِيٍّ، قَالَتْ: كَانَ عَلِيٌّ، يَقُولُ: " يَا  
كَهْبَعِصَ اغْفِرْ لِي

“Telah menceritakan kepadaku Muhammad bin Khâlid bin Khidâsy berkata: Telah menceritakan kepada kami Salm bin Qutaibah, dari Abû Bakar Al-Hudzali, dari ‘Âtikah, dari Fâthimah putrinya ‘Ali, berkata: Sesungguhnya ‘Ali berkata: *Wahai Kâf Hâ Yâ ‘Aîn Shâd ampunilah aku.*”

Semua hal di atas dengan memanfaatkan bahan atau informasi yang diperlukan untuk menyimpulkan pada titik tertentu, terdapat kesinambungan yang tepat. Senada dengan pernyataan Sardar:

“Intertextual analysis may provide necessary material or information to conclude that on certain points or events, a total agreement exists between both texts, and two versions of a single story. It may also reflect similarity between the views of readers.<sup>4</sup>”

“Analisis intertekstual dapat memberikan bahan atau informasi yang diperlukan untuk menyimpulkan bahwa pada titik atau peristiwa tertentu, terdapat kesepakatan total antara kedua teks, dan dua versi dari satu cerita. Hal ini juga dapat mencerminkan kesamaan pandangan antara pembaca.”

---

<sup>4</sup> Sardar Muhammad, “Intertextual Analysis of Quranic and Biblical Versions: A Study of the Moses Story,” *Hazara Islamicus* 9 (2020): hal. 27.

4. *Thâ Hâ*

Bermakna Nama Nabi Muhammad ﷺ. Hal ini diketahui dari validitas pendekatan intertekstualitas antar teks dari huruf *muqattha'ah* yang termasuk dalam metode tarjih (versi jumhur) untuk menguatkan Nama Nabi Muhammad ﷺ sebagai makna huruf *muqattha'ah* tersebut dan menghapus makna yang lain, serta adanya riwayat yang menafsirkan dengan makna Nama Nabi Muhammad ﷺ sebagaimana disebutkan dalam bab sebelumnya. Berikut di antara riwayat penguatannya:

Riwayat pertama:

وأُخْرِجَ ابْنُ مَرْذُوقِيهِ عَنْ عَلِيٍّ قَالَ: «لَمَّا نَزَلَ عَلَى النَّبِيِّ ﷺ: ﴿يَا أَيُّهَا الْمَوْمِنُ﴾ [المزمل: ١] ﴿قُمْ اللَّيْلَ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [المزمل: ٢] [المزمل: ١، ٢] قَامَ اللَّيْلَ كُلَّهُ حَتَّى تَوَرَّمَتْ قَدَمَاهُ، فَجَعَلَ يَرْفَعُ رِجْلًا وَيَضَعُ رِجْلًا فَهَبَطَ عَلَيْهِ جِبْرِيلُ فَقَالَ: (﴿طه﴾) يَعْنِي: طَأَ الْأَرْضَ بِقَدَمَيْكَ يَا مُحَمَّدُ: ﴿مَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَى﴾ وَأَنْزَلَ: ﴿فَاقْرَأْ مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ﴾ [المزمل: ٢٠] [المزمل: ٢٠:]

“Dan diriwayatkan oleh Ibnu Mardûyah dari ‘Ali berkata: Ketika turun kepada Nabi ﷺ: “Wahai orang yang berselimut”, “Bangunlah (untuk salat) di malam hari, meskipun sedikit”, beliau bangun malam seluruhnya sampai kedua kakinya bengkak, sampai meletakkan satu kaki dan mengangkat satu kaki (bergantian) maka Jibril turun kepada Beliau ﷺ lalu berkata: “*Thâ Hâ*” yaitu: Injaklah bumi dengan kedua kakimu wahai Muhammad: “Kami tidak menurunkan Al-Qur’an untuk menyusahkanmu” dan menurunkan: “Maka bacalah apa yang mudah dari Al-Qur’an.”

Riwayat kedua:

وأُخْرِجَ الْحَاكِمُ، عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ فِي قَوْلِهِ: ﴿﴿طه﴾﴾ قَالَ: هُوَ كَقَوْلِكَ: يَا مُحَمَّدُ  
بِلِسَانِ الْحَبَشِ

“Dan Al-Hâkim meriwayatkan, dari Ibnu ‘Abbâs di dalam firman-Nya: “*Thâ Hâ*” berkata: Dia seperti perkataanmu: Wahai Muhammad dengan lisan Habasyah (Ethiopia). “

Riwayat ketiga:

وأُخْرِجَ الْبَزَّازُ بِسَنَدٍ حَسَنِ عَنْ عَلِيٍّ قَالَ: «كَانَ النَّبِيُّ ﷺ يُرَاوِحُ بَيْنَ قَدَمَيْهِ،  
يُقِيمُ عَلَى رَجُلٍ، حَتَّى نَزَلَتْ: ﴿طه﴾ ﴿ما أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَى﴾  
[طه: ٢]

“Dan Al-Bazzâr meriwayatkan dengan sanad hasan dari ‘Ali berkata: “Dahulu Nabi ﷺ beristirahat diantara kedua kakinya berdiri dengan satu kaki, sampai turun: *Thâ Hâ*. Kami tidak menurunkan Al-Qur’an untuk menyusahkanmu.”

Semua hal di atas merupakan salah satu praktik dalam memperhatikan hubungan yang tegas dan kiasan yang dimiliki teks atau ujaran dengan teks sebelumnya, sebagaimana yang pendapat Bazerman (1 1955 M) berikut:

*Bazerman Intertextuality as “the explicit and implicit relations that a text or utterance has to prior, contemporary, and potential future texts. Through such relations a text evokes a representation of the discourse situation, the textual resources that bear on the situation, and how the current text positions itself and draws on other texts.”*<sup>5</sup>

*Intertekstualitas Bazerman merupakan “hubungan yang tegas dan kiasan yang dimiliki teks atau ujaran dengan teks sebelumnya, kontemporer, dan potensial di masa depan. Melalui hubungan semacam itu, teks membangkitkan representasi dalam situasi wacana, sumber tekstual yang sesuai situasi, dan bagaimana teks saat ini memposisikan dirinya dan menggambarkan teks lain.*

##### 5. *Thâ Sîn Mîm*

Bermakna Al-Qur’an. Hal ini diketahui dari validitas pendekatan intertekstualitas antar teks dari huruf *muqattha’ah* yang termasuk dalam metode tarjih (versi jumhur) untuk menguatkan Al-Qur’an sebagai makna huruf *muqattha’ah* tersebut dan menghapus makna yang lain, serta adanya riwayat yang menafsirkan dengan makna Al-Qur’an sebagaimana disebutkan dalam bab sebelumnya. Berikut di antara riwayat penguatnya:

Riwayat pertama:

أَخْرَجَ عَبْدُ الرَّزَّاقِ، وَعَبْدُ بْنُ حُمَيْدٍ، وَابْنُ جَرِيرٍ، وَابْنُ الْمُنْذِرِ، وَابْنُ أَبِي حَاتِمٍ،

---

<sup>5</sup> Bazerman, “*Intertextuality: How Texts Rely on Other Texts*”. *What Writing Does and How It Does It: An Introduction to Analyzing Texts and Textual Practices*, hal. 86.

عَنْ قَتَادَةَ فِي قَوْلِهِ: ﴿طَسْمٌ﴾ قَالَ: اسْمٌ مِنْ أَسْمَاءِ الْقُرْآنِ.

“*Abdurrazzâq, ‘Abd bin Humaid, Ibnu Jarîr, Ibnu Al-Mundzir, dan Ibnu Abî Hâtim meriwayatkan dari Qatâdah di dalam firman-Nya: “Thâ Sîn Mîm” berkata: Nama dari Nama-nama Al-Qur’an.*”

Semua hal tersebut di atas merupakan gambaran teks-teks sebelumnya, sebagaimana yang diutarakan oleh Bazerman (1955 M):

“*The text may draw on prior texts as a source of meanings to be used at face value. This occurs whenever one text takes statements from another source as authoritative and then repeats that authoritative information or statement for the purposes of the new text*”<sup>6</sup>

“*Teks dapat menggambarkan teks-teks sebelumnya sebagai sumber makna untuk digunakan pada nilai nominal. Ini terjadi setiap kali satu teks mengambil pernyataan dari sumber lain sebagai otoritatif dan kemudian mengulangi informasi atau pernyataan otoritatif itu untuk tujuan teks baru.*”

## 6. *Yâ Sîn*

Bermakna Nama Nabi Muhammad ﷺ. Hal ini diketahui dari validitas pendekatan intertekstualitas antar teks dari huruf *muqattha’ah* yang termasuk dalam metode tarjih (versi jumhur) untuk menguatkan Nama Nabi Muhammad ﷺ sebagai makna huruf *muqattha’ah* tersebut dan menghapus makna yang lain, serta adanya riwayat yang menafsirkan dengan makna Nama Nabi Muhammad ﷺ sebagaimana disebutkan dalam bab sebelumnya. Berikut di antara riwayat penguatnya:

أَخْرَجَ ابْنُ مَرْدُوبَةَ مِنْ طُرُقٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: ﴿يَسٌ﴾ مُحَمَّدٌ ﷺ، وَفِي لَفْظٍ قَالَ: يَا مُحَمَّدُ.

“*Ibnu Mardûyah meriwayatkan dari jalur dari Ibnu ‘Abbâs berkata: “Yâ Sîn” Muhammad ﷺ, dan di suatu lafaz berkata: Wahai Muhammad.*”

## 7. *Hâ Mîm* dan *Hâ Mîm ‘Aîn Sîn Qâf*

<sup>6</sup> Bazerman, “*Intertextuality: How Texts Rely on Other Texts*”. *What Writing Does and How It Does It: An Introduction to Analyzing Texts and Textual Practices*, hal. 86.

Bermakna potongan huruf dari kata Al-Rahman. Hal ini diketahui dari validitas pendekatan intertekstualitas antar teks dari huruf *muqattha'ah* yang termasuk dalam metode tarjih (versi jumhur) untuk menguatkan Al-Rahman sebagai makna huruf *muqattha'ah* tersebut dan menghapus makna yang lain, serta adanya riwayat yang menafsirkan dengan makna Nama Allah ﷻ Al-Rahman sebagaimana disebutkan dalam bab sebelumnya. Berikut di antara riwayat penguatnya:

حَدَّثَنَا أَبُو طَالِبٍ عَبْدُ الْجُبَّارِ بْنُ عَاصِمٍ، حَدَّثَنَا أَبُو عَبْدِ الْمَلِكِ الْحَسَنُ بْنُ يَحْيَى الْحُسَيْنِيُّ الدِّمَشْقِيُّ، عَنْ أَبِي مُعَاوِيَةَ قَالَ: صَعِدَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ الْمِنْبَرَ فَقَالَ: أَيُّهَا النَّاسُ هَلْ سَمِعَ مِنْكُمْ أَحَدٌ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يُفَسِّرُ ﴿حَمِ عَسَقٌ﴾؟ فَوَثَبَ ابْنُ عَبَّاسٍ فَقَالَ: أَنَا: قَالَ: ﴿حَمِ﴾ اسْمٌ مِنْ أَسْمَاءِ اللَّهِ تَعَالَى قَالَ: فَعَيْنٌ؟ قَالَ: "عَايِنَ الْمُؤَلُّونَ عَذَابَ يَوْمِ بَدْرٍ" قَالَ: فَسَيْنٌ؟ قَالَ: "سَيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَيَّ مَنقَلَبٍ يَنْقَلِبُونَ" قَالَ: فَقَافٌ؟ فَسَكَتَ فَقَامَ أَبُو ذَرٍّ، فَفَسَّرَ كَمَا قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ، رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، وَقَالَ: قَافٌ: قَارِعَةٌ مِنَ السَّمَاءِ تَغْشَى النَّاسَ<sup>7</sup>

*"Telah menceritakan kepada kami Abû Thâlib Abdul Jabbâr bin 'Ashim, telah menceritakan kepada kami Abdul Malik Al-Hasan bin Yahyâ Al-Khusyani Al-Dimasyqi, dari Abî Mu'âwiyah telah berkata: 'Umar bin Khattab naik mimbar lalu berkata: Wahai manusia apakah salah seorang di antara kalian mendengar sabda Rasulullah ﷺ yang menafsirkan Hâ Mîm 'Ain Sin Qâf? Maka Ibnu 'Abbâs melompat lalu berkata: Aku, mengatakan: Hâ Mîm Nama dari Nama-nama Allah ﷻ, (Umar) berkata: 'Ain?, (Ibnu 'Abbâs) berkata: Orang-orang yang lari (dari) azab pada hari (perang) badar melihat dengan mata kepala sendiri. (Umar) berkata: Sin?, (Ibnu 'Abbâs) berkata: Orang-orang yang zalim kelak akan tahu ke tempat mana mereka akan kembali. (Umar) berkata: Qâf? Maka beliau diam, lalu Abû Dzarr berdiri kemudian menafsirkan sebagaimana Ibnu 'Abbâs berkata, dan (Abu Dzarr) berkata: Qâf: Bencana dari langit yang meliputi manusia."*

#### 8. *Nûn, wal Qalami wamâ Yasturûn*

Bermakna bagian dari kata Al-Rahman dan *dawâh*. Hal ini diketahui dari validitas pendekatan intertekstualitas antar teks dari huruf *muqattha'ah* yang termasuk dalam *al-jam' wa al-tawfiq bayn al-muta'aridhain bi al-wajh al-qabûl* (versi jumhur) antara makna kata Al-Rahman dan *dawâh* yang dapat dipahami secara langsung ketika membacanya secara rasional, serta banyaknya riwayat yang menafsirkan dengan makna kata Al-Rahman dan *dawâh* sebagaimana disebutkan dalam bab sebelumnya. Dan menggunakan metode tarjih (versi jumhur) untuk menguatkan kedua makna tersebut dan menghapus

<sup>7</sup> Ismâil bin 'Umar bin Katsîr Al-Bashrî Al-Dimasyqî, *Tafsîr Al-Qur'ân Al-Adzîm* (Riyadh: Dâr Taiba, 1999). 7/366; Al-Baghdadi, *Tarikh Madinah Al-Salam*, 7/189.

makna yang lain, serta adanya riwayat yang menafsirkan dengan makna kata Al-Rahman dan *dawâh* sebagaimana disebutkan dalam bab sebelumnya. Berikut di antara riwayat penguatnya:

Imam Ibnu Jarîr Al-Thabari رَحِمَهُ اللهُ (w 310 H) menjelaskan:

أَنَّ النَّوْنَ الدَّوَاهُ، رَوَاهُ أَبُو هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ<sup>8</sup>

“*Sesungguhnya Nun (adalah) wadah tinta, diriwayatkan Abû Hurairah dari Nabi ﷺ*”

#### 9. *Thâ Sîn, Tilka Âyâtu Al-Qur’âni wa Kitâbi Al-Mubîn*

Bermakna Al-Qur’an. Hal ini diketahui dari validitas pendekatan intertekstualitas antar teks dari huruf *muqattha’ah* yang termasuk dalam metode tarjih (versi jumhur) untuk menguatkan Al-Qur’an sebagai makna huruf *muqattha’ah* tersebut dan menghapus makna yang lain, serta adanya riwayat yang menafsirkan dengan makna Al-Qur’an sebagaimana disebutkan dalam bab sebelumnya. Berikut di antara riwayat penguatnya:

فيكون معناه على هذا التأويل: واللطيف السميع: إن هذه الآيات التي أنزلها الله على محمد ﷺ لآيات القرآن، وآيات كتاب مبين، أي يتبين لمن تدبره، وتفكر فيه، يفهم أنه من عند الله، لم تتخرصه أنت يا محمد، ولا أحد سواك، من خلق الله، إذ لا يقدر أحد أن يأتي بمثله.<sup>9</sup>

“*Jadi maknanya menurut takwil ini: Lathîf Samî’: Sesungguhnya ayat-ayat ini yang diturunkan oleh Allah ﷻ kepada Muhammad ﷺ sungguh ayat-ayat Al-Qur’an, dan ayat-ayat Kitab yang nyata, yaitu jelas bagi yang mentadaburinya, dan memikirkan di dalamnya, memahami bahwasannya itu dari sisi Allah ﷻ, engkau tak dapat berusaha (membuatnya sendiri) wahai Muhammad, atau selainmu dari makhluk-makhluk Allah ﷻ, tak ada satu pun yang dapat mendatangkan semisalnya.*”

<sup>8</sup> Abu Al-Hasan Al-Mâwardî, *Al-Nukat Wa Al-‘Uyûn (Tafsîr Al-Mâwardî)*, ed. Al-Sayyid bin Abdul Maqshûd bin Abdurrahîm (Dâr Al-Kutub Al-‘Ilmiyyah, 2010), 1/68.

<sup>9</sup> Makkî bin Abî Thōlib Al-Qoysî, *Al-Hidâyah Ilâ Bulūgh Al-Nihâyah*, ed. Sekelompok Peneliti, 1st ed. (Al-Jâmi’ah Al-Syâriqoh – Kulliyah Al-Dirōsat Al-‘Ulyâ wa Al-Bahts Al-‘Ilmi, 2009), 1/5367.

وَأَخْرَجَ عَبْدُ الرَّزَّاقِ، وَعَبْدُ بْنُ حُمَيْدٍ، وَابْنُ أَبِي حَاتِمٍ، عَنْ قَتَادَةَ فِي قَوْلِهِ:  
﴿طس﴾ . قَالَ: هُوَ اسْمٌ مِنْ أَسْمَاءِ الْقُرْآنِ.<sup>10</sup>

“*Abdurrazzâq, Abd bin Humaid, dan Ibnu Abî Hâtim meriwayatkan, dari Qatâdah di dalam firman-Nya: “Thâ Sîn”. Beliau berkata: Dia Nama dari Nama-nama Al-Qur’an.*”

Bazerman (1 1955 M) mengatakan mengenai intertekstualitas:

“*A text relies on the available resources of language without calling particular attention to the intertext. Every text, all the time, relies on the available language of the period, and is part of the cultural world of the times.*”<sup>11</sup>

“*Sebuah teks bergantung pada sumber daya bahasa yang tersedia tanpa memberikan perhatian khusus pada interteks. Setiap teks, sepanjang waktu, bergantung pada bahasa yang tersedia pada masa itu, dan merupakan bagian dari dunia budaya pada masa itu.*”

#### 10. Alif Lâm Râ

Bermakna Al-Rahman. Hal ini diketahui dari validitas pendekatan intertekstualitas antar teks dari huruf *muqattha’ah* yang termasuk dalam metode tarjih (versi jumhur) untuk menguatkan Al-Rahman sebagai makna huruf *muqattha’ah* tersebut dan menghapus makna yang lain, serta adanya riwayat yang menafsirkan dengan makna Al-Rahman sebagaimana disebutkan dalam bab sebelumnya. Berikut di antara riwayat penguatnya:

حدثني المثنى قال، حدثنا إسحاق قال، حدثنا ابن أبي حماد قال، حدثنا  
مندل عن عطاء بن السائب، عن سعيد بن جبیر قال: ﴿الر﴾ و ﴿حم﴾ و  
﴿نون﴾ ، هو اسم "الرحمن".<sup>12</sup>

“*Telah menceritakan kepada kami Al-Mutsannâ berkata, telah*

<sup>10</sup> Al-Suyuthi, *Al-Dur Al-Mantsûr*..., 5/102.

<sup>11</sup> Bazerman, “*Intertextuality: How Texts Rely on Other Texts*”. *What Writing Does and How It Does It: An Introduction to Analyzing Texts and Textual Practices*, hal. 88.

<sup>12</sup> Muhammad bin Jarîr bin Yazîd Abu Ja’far Al-Thabari, *Jâmi Al-Bayân ‘an Ta’Wili Âyi Al-Qur’ân*, ed. Abdullah bin Abdul Mushin Al-Turki (Cairo: Dâr Hijr li Al-Thibâ’ah wa Al-Nasyr, 2008). 15/589.

*menceritakan kepada kami Ishak berkata, telah menceritakan kepada kami Ibnu Abî Hammâd berkata, telah menceritakan kepada kami Mundil dari 'Athhâ bin Al-Sâib, dari Sa'id bin Jubair berkata: "Alif Lâm Râ" dan "Hâ Mîm" dan "Nûn", dia Nama "Al-Rahman"."*

#### 11. *Alif Lâm Mîm Râ*

Bermakna Aku Allah Yang Maha Mengetahui dan Maha Melihat. Hal ini diketahui dari validitas pendekatan intertekstualitas antar teks dari huruf *muqattha'ah* yang termasuk dalam metode tarjih (versi jumbuh) untuk menguatkan Aku Allah Yang Maha Mengetahui dan Maha Melihat sebagai makna huruf *muqattha'ah* tersebut dan menghapus makna yang lain, sebagaimana disebutkan dalam bab sebelumnya. Berikut di antara riwayat penguatnya:

قوله تعالى: المر قال ابن عباس: أنا الله أعلم وأرى، ويقال: معناه أنا الله أعلم وأرى ما تحت العرش إلى الثرى، وما بينهما. ويقال: أنا الله أعلم وأرى ما لا يعلم الخلق، وما لا يرى. ويقال: أنا الله أعلم، وأرى ما يعملون ويقولون.<sup>13</sup>

*"Firman-Nya ﷻ: Alif Lâm Mîm Râ berkata Ibnu 'Abbâs: Aku Allah Yang Maha Mengetahui lagi Maha Melihat, dan dikatakan: Maknanya Aku Allah Yang Maha Mengetahui lagi Maha Melihat apa yang di bawah 'Arsy sampai ke bawah tanah, dan apa yang berada di antara keduanya. Dan dikatakan: Aku Allah Yang Maha Mengetahui lagi Maha Melihat apa yang tidak diketahui makhluk, dan apa yang tidak mereka lihat. Dan dikatakan: Aku Allah Yang Maha Mengetahui lagi Maha Melihat apa yang mereka ketahui dan mereka ucapkan."*

Makna yang dapat diambil dalam pembahasan ini, hal ini juga selaras dengan ungkapan Bazerman (1 1955 M):

*"In the light of general principles of intertextuality suggested by Bazerman, it can be stated that the comparison of both versions of one story is possible. The textual information of previously revealed texts is endorsed by the text of the Holy Qur'an (excluding controversial information). The people of*

---

<sup>13</sup> Muhammad bin Muhammad bin Muhammad Al-Samarqandi, *Kasyf Al-Asrâr fî Rasam Masâhif Al-Amshôr*, ed. Hatim Shalih Al-Dhamin (Beirut: Dâr Al-Ma'rîfah, 2000), juz 2/215.



*Arabia were previously familiar to ideas, beliefs, and issues discussed in the Holy Qur'an as a part of their common knowledge. The names of major characters in the story are similar in both versions.*"<sup>14</sup>

*"Berdasarkan prinsip-prinsip umum intertekstualitas yang dikemukakan oleh Bazerman, dapat dikatakan bahwa perbandingan kedua versi dari satu cerita adalah mungkin. Informasi tekstual dari teks yang diwahyukan sebelumnya didukung oleh teks Al-Qur'an (tidak termasuk informasi kontroversial). Orang-orang Arab sebelumnya akrab dengan ide-ide, keyakinan, dan isu-isu yang dibahas dalam Al-Qur'an sebagai bagian dari pengetahuan umum mereka. Nama-nama karakter utama dalam cerita serupa di kedua versi.*

Nilai-nilai budaya masyarakat dalam Al-Qur'an, Hadist, asar, dan Bahasa Arab memiliki kesamaan. Bahasa Al-Qur'an adalah bahasa Arab, jadi otomatis semua hal tersebut tersambung satu per satu bagaikan rangkaian yang tak dapat terpisahkan."

## 12. *Thâ Sîn*

Bermakna Al-Qur'an. Hal ini diketahui dari validitas pendekatan intertekstualitas antar teks dari huruf *muqattha'ah* yang termasuk dalam metode tarjih (versi jumhur) untuk menguatkan Al-Qur'an sebagai makna huruf *muqattha'ah* tersebut dan menghapus makna yang lain, serta adanya riwayat yang menafsirkan dengan makna Al-Qur'an sebagaimana disebutkan dalam bab sebelumnya. Berikut di antara riwayat penguatnya:

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى، أَنبَا الْعَبَّاسُ بْنُ الْوَلِيدِ، ثَنَا يَزِيدُ، ثَنَا سَعِيدٌ عَنْ قَتَادَةَ،  
قَوْلُهُ: ﴿طس﴾ قَالَ: اسْمٌ مِنْ أَسْمَاءِ الْقُرْآنِ أَقْسَمَ بِهِ رَبُّكَ <sup>١٥</sup>

*"Telah menceritakan kepada kami Muhammad bin Yahya, telah mengabarkan kepada kami 'Abbâs bin Al-Walid, telah menceritakan kepada kami Yazid, telah menceritakan kepada kami Sa'id dari Qatâdah, firman-Nya: Tha' Sin telah berkata: Nama dari nama-nama Al-Qur'an yang Allah Tuhanmu telah bersumpah dengannya."*

## 13. *Shâd, wa Al-Qur'âni Dzî Al-Dzîkr*

<sup>14</sup> Bazerman, "Intertextuality: How Texts Rely on Other Texts". *What Writing Does and How It Does It: An Introduction to Analyzing Texts and Textual Practices*, 27.

<sup>15</sup> Abdurrahman bin Muhammad bin Idris bin Abi Hatim Al-Razi, *Tafsir Ibnu Abi Hatim Al-Razi*, ed. As'ad Muhammad Al-Toyyib (Riyadh: Maktabah Nazzar Musthafa Al-Baz, 1997). 9/2838.

Bermakna *Shadaqa* Muhammad ﷺ. Hal ini diketahui dari validitas pendekatan intertekstualitas antar teks dari huruf *muqattha'ah* yang termasuk dalam metode tarjih (versi jumhur) untuk menguatkan *Shadaqa* Muhammad ﷺ sebagai makna huruf *muqattha'ah* tersebut dan menghapus makna yang lain, serta adanya asbabunnuzul Al-Qur'an yang menyatakan artinya adalah *Shadaqa* Muhammad ﷺ sebagaimana disebutkan dalam bab sebelumnya. Berikut di antara riwayat penguatnya:

وَرُوِيَ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا: صَدَقَ مُحَمَّدٌ ﷺ. وَالْقُرْآنِ ذِي الذِّكْرِ  
مَا الْأَمْرُ كَمَا يَقُولُ الْكُفَّارُ، وَدَلَّ عَلَى هَذَا الْمَحْدُوفِ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿بَلِ  
الَّذِينَ كَفَرُوا﴾<sup>16</sup>

“Dan diriwayatkan dari Ibnu ‘Abbâs ﷺ: Benarlah Muhammad ﷺ. Dan Al-Qur’an memiliki penyebutan (yang agung) sebagaimana orang-orang kafir berkata, dan dalil dari kalimat yang dihapus ini adalah firman Allah ﷻ: Akan tetapi orang-orang kafir.”

#### 14. *Qâf*, wa Al-Qur’âni Al-Majîd

Bermakna *Qasam*. Hal ini diketahui dari validitas pendekatan intertekstualitas antar teks dari huruf *muqattha'ah* yang termasuk dalam metode tarjih (versi jumhur) untuk menguatkan *Qasam* sebagai makna huruf *muqattha'ah* tersebut dan menghapus makna yang lain, serta adanya riwayat yang menafsirkan dengan makna *Qasam* sebagaimana disebutkan dalam bab sebelumnya. Berikut di antara riwayat penguatnya:

حدثني علي بن داود، قال: ثنا أبو صالح، قال: ثني معاوية، عن علي، عن  
ابن عباس في قوله: ﴿ق﴾ و ﴿ن﴾ وأشباه هذا، فإنه قسم أقسمه الله، وهو  
اسم من أسماء الله.<sup>17</sup>

“Telah menceritakan kepadaku ‘Ali bin Daud, telah berkata: telah menceritakan kepada kami Abû Shâlih, telah berkata: telah menceritakan kepada kami Mu’âwiyah dari ‘Ali, dari

<sup>16</sup> Al-Husain bin Mas’ûd Al-Baghowî, *Ma’âlim Al-Tanzîl (Tafsîr Al-Baghowî)* (Riyadh: Dâr Taiba, 1989), 3/45.

<sup>17</sup> Al-Thabari, *Jâmi Al-Bayân ‘an Ta’wîli Âyi Al-Qur’ân...*, 22/325.

*Ibnu ‘Abbâs pada firman-Nya: Qâf dan Nun dan semisalnya ini, maka sesungguhnya itu adalah sumpah yang Allah ﷻ bersumpah dengannya, dan itu Nama dari Nama-nama Allah ﷻ”*

## B. Perspektif Intertekstualitas Tak Disengaja

Intertekstualitas tidak memerlukan kutipan atau referensi tanda baca (seperti tanda kutip) dan sering disalahartikan sebagai plagiarisme. Intertekstualitas dapat diproduksi dalam teks menggunakan berbagai fungsi termasuk kiasan, kutipan dan referensi. Ini memiliki dua jenis: intertekstualitas referensial dan tipologis. Intertekstualitas referensial mengacu pada penggunaan bagian dalam teks dan intertekstualitas tipologis mengacu pada penggunaan pola dan struktur dalam teks tipikal. Namun, intertekstualitas tidak selalu disengaja dan dapat dimanfaatkan secara tidak sengaja. Sebuah perbedaan juga dapat dibuat antara teks yang dapat diulang dan pengetahuan bersama. Teks yang dapat diulang mengacu pada teks tertentu yang terdiri dari jejak, dan potongan teks lain yang membantu membentuk maknanya. Pengetahuan bersama mengacu pada asumsi yang dibuat teks tentang pembacanya dan konteksnya. Intertekstualitas acak ataupun tidak disengaja ini merupakan penggunaan kompetensi pembaca dalam penafsiran: kiasan serta kenangan dari bacaan lain yang ditemui dalam bacaan.<sup>18</sup> Jadi murni dari interpretasi si pembaca.

Terdapat dua perspektif intertekstualitas tak disengaja yang tak dapat digunakan dalam penafsiran ini, yaitu pada huruf *muqattha’ah Nûn* dan *Qâf* yang penafsirannya menggunakan khurafat dari Bani Israel yang bertentangan dengan penafsiran dari jalur sanad yang lain. Berikut penjelasan ringkasnya:

حَدَّثَنَا ابْنُ بَشَّارٍ، حَدَّثَنَا يَحْيَى، حَدَّثَنَا سُفْيَانُ -هُوَ الثَّوْرِيُّ- حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ -هُوَ الْأَعْمَشِ- عَنْ أَبِي ظَبْيَانَ، عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ الْقَلَمَ قَالَ: أَكْتُبُ. قَالَ: وَمَا أَكْتُبُ؟ قَالَ: أَكْتُبُ الْقَدْرَ. فَجَرَى بِمَا يَكُونُ مِنْ ذَلِكَ الْيَوْمَ إِلَى يَوْمِ قِيَامِ السَّاعَةِ. ثُمَّ خَلَقَ "النُّونَ" وَرَفَعَ بِحَارَ الْمَاءِ، فَفُتِقَتْ مِنْهُ السَّمَاءُ، وَبُسِطَتِ الْأَرْضُ عَلَى ظَهْرِ النَّوْنِ، فَاضْطَرَبَ النَّوْنُ فَمَادَتِ الْأَرْضُ، فَأُثْبِتَتْ بِالْجِبَالِ، فَإِنَّهَا لَتَفْحَرُ عَلَى الْأَرْضِ<sup>19</sup>

*“Telah menceritakan kepada kami Ibnu Basyâr, telah menceritakan kepada kami Yahya, telah menceritakan kepada kami Sufyân – dia Al-Tsauri – telah menceritakan kepada*

<sup>18</sup> Iryna Vyganska, *Intertextualité Biblique Et La Traduction...*, hal. 43.

<sup>19</sup> Al-Dimasyqî, *Tafsîr Al-Qur’ân Al-Adzîm...*, 4/427.

kami Sulaiman – Dia Al-A'masy – dari Abi Zhabyân, dari Ibnu 'Abbâs telah berkata: Yang pertama yang Allah ciptakan (adalah) pena, Allah berfirman: Tulislah. Pena bertanya: Apa yang aku tulis? Allah berfirman: Tulislah takdir. Maka dia berjalan sesuai yang ditetapkan dari hari itu sampai hari kiamat. Kemudian menciptakan Nûn dan mengangkat uap air, maka terbelahlah langit, dihamparkan bumi di atas punggung Nûn bergoyang maka memanjanglah bumi, maka bumi dikokohkan dengan gunung-gunung, maka sesungguhnya itu kebanggaan atas bumi.”

وَأَخْرَجَ ابْنُ أَبِي حَاتِمٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: خَلَقَ اللَّهُ تَعَالَى مِنْ وَرَاءِ هَذِهِ الْأَرْضِ بَحْرًا مُحِيطًا بِهَا، ثُمَّ خَلَقَ مِنْ وَرَاءِ ذَلِكَ جَبَلًا يُقَالُ لَهُ: قِ السَّمَاءِ الدُّنْيَا مُتَرَفِّفَةً عَلَيْهِ ثُمَّ خَلَقَ مِنْ وَرَاءِ ذَلِكَ الْجِبَلِ أَرْضًا مِثْلَ تِلْكَ الْأَرْضِ سَبْعَ مَرَّاتٍ، ثُمَّ خَلَقَ مِنْ وَرَاءِ ذَلِكَ بَحْرًا مُحِيطًا بِهَا، ثُمَّ خَلَقَ مِنْ وَرَاءِ ذَلِكَ جَبَلًا يُقَالُ لَهُ: قِ السَّمَاءِ الثَّانِيَةَ مُتَرَفِّفَةً عَلَيْهِ. حَتَّى عَدَّ سَبْعَ أَرْضِينَ، وَسَبْعَةَ أَبْحُرٍ، وَسَبْعَةَ أَجْبَلٍ، وَسَبْعَ سَمَاوَاتٍ، قَالَ: وَذَلِكَ قَوْلُهُ: ﴿وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ﴾ [لقمان: ٢٧] [لقمان: ٢٧]. ٢٠.

“Diriwayatkan oleh Ibnu Abî Hâtim dari Ibnu ‘Abbâs berkata: Allah ﷻ menciptakan lautan yang meliputi bumi di belakang bumi ini, kemudian menciptakan di belakangnya sebuah gunung dikatakan bernama: Qâf, langit dunia dikibarkan di atasnya, kemudian menciptakan di belakang gunung sebuah bumi seperti bumi ini seluas tujuh kali lipat, kemudian menciptakan di belakangnya sebuah lautan yang mengelilinginya, kemudian menciptakan di belakangnya sebuah gunung dinamakan: Qâf, langit kedua dikibarkan di atasnya. Sampai terhitung tujuh bumi, tujuh lautan, tujuh gunung dan tujuh langit, berkata: dan itulah firman-Nya: “Dan laut ditambahkan kepadanya tujuh laut (lagi) sesudah (kering)nya”.”

Kedua bukti riwayat di atas telah menandakan bahwasannya riwayat ikan Nûn dan gunung Qâf adalah cerita khurafat dari Bani Israel. Yang penafsiran dengan makna keduanya tak dapat dijadikan rujukan dalam Islam.

Hal tersebut senada dengan Bazerman (1 1955 M) bahwa pengetahuan umum di masyarakat, dalam hal ini adalah masyarakat yahudi yang terbiasa dalam memalsukan ajaran agama mereka dapat dikaitkan dengan hal apapun:

“The text may rely on beliefs, issues, ideas, statements generally circulated and likely familiar to the readers, whether they would attribute the material to a specific source or would just understand as common knowledge”<sup>21</sup>

“Teks dapat mengandalkan keyakinan, masalah, ide, pernyataan yang

<sup>20</sup> Al-Suyuthi, *Al-Dur Al-Mantsûr*..., 7/589.

<sup>21</sup> Bazerman, “Intertextuality: How Texts Rely on Other Texts”. *What Writing Does and How It Does It: An Introduction to Analyzing Texts and Textual Practices*, hal. 87.

*umumnya beredar dan mungkin akrab bagi pembaca, apakah mereka akan mengaitkan materi dengan sumber tertentu atau hanya akan dipahami sebagai pengetahuan umum"*

Kesimpulan dari riwayat di atas, beberapa di antaranya dikaitkan dengan Nabi Muhammad ﷺ itu adalah mitos dan legenda yang diambil dari Bani Israil yang tak bisa diterima dan palsu, dan *muhaqqiqûn* menolaknya kesahihannya. Yudaisme memiliki budaya religiusnya, yang berasal dari Taurat, dan Kristen memiliki budaya religiusnya, yang berasal dari Alkitab. Sejak kemunculannya, banyak orang Yahudi dan Kristen telah bergabung di bawah panji Islam, dan tiap dari mereka masih ada yang terpengaruh dengan agama lama mereka dan dibawa ke dalam pemahaman konteks ayat-ayat Al-Qur'an dan menjadi budaya dalam agama.

Ahli Kitab ketika masuk Islam, mereka membawa serta budaya agama mereka dari berita dan cerita agama mereka ke dalam agama Islam. Ketika mereka membaca Al-Qur'an, bahkan mereka menyebutkan rincian yang terkandung dalam Taurat mereka, Para sahabat akan berhenti memperhatikan apa yang mereka dengar dari itu. Sesuai dengan sabda Rasulullah ﷺ:

حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ: حَدَّثَنَا عُثْمَانُ بْنُ عُمَرَ: أَخْبَرَنَا عَلِيُّ بْنُ الْمُبَارَكِ، عَنْ يَحْيَى بْنِ أَبِي كَثِيرٍ، عَنْ أَبِي سَلَمَةَ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: كَانَ أَهْلُ الْكِتَابِ يَقْرَءُونَ التَّوْرَةَ بِالْعِبْرَانِيَّةِ، وَيُفَسِّرُونَهَا بِالْعَرَبِيَّةِ لِأَهْلِ الْإِسْلَامِ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: (لَا تَصَدِّقُوا أَهْلَ الْكِتَابِ وَلَا تَكْذِبُوهُمْ، وَقُولُوا: { أَمَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنزِلَ إِلَيْكُمْ }<sup>٢٢</sup>).

*"Telah menceritakan kepadaku Muhammad bin Basyâr: Telah menceritakan kepada kami 'Utmân bin 'Umar: Telah mengabarkan kepada kami 'Ali bin Al-Mubârak, dari Yahyâ bin Abî Katsîr, dari Abî Salamah, dari Abî Hurairah telah berkata: Dulu Ahlul Kitab membaca Taurat dengan bahasa Ibrani, dan menafsirkannya dengan bahasa Arab untuk orang Islam, maka Rasulullah ﷺ bersabda: Janganlah kalian percaya kepada Ahli Kitab dan janganlah kalian mendustakan mereka, dan katakanlah: Kami beriman kepada Allah dan kepada apa yang diturunkan kepada kalian"*

Berita yang dibicarakan oleh Ahli Kitab yang masuk Islam adalah yang disebut dengan *isrâliyyât* karena dominasi kaum Yahudi daripada kaum Kristen. Masuk Islamnya orang-orang Yahudi lebih banyak

---

<sup>22</sup> Muhammad bin Ismâ'il Al-Bukhâri, *Shahîh Al-Bukhâri*, ed. Abdul Bâqi, 1st ed. (Beirut: Pers Salafi, 1980). no. hadis 6928.

disebabkan karena intensitas interaksi mereka dengan umat Islam sejak masuknya Islam, khususnya ketika umat Islam bermigrasi ke Madinah.

Para sahabat tidak mengambil apa-apa dari Ahli Kitab dalam penafsiran Al-Qur'an dari sebagian berita kecuali beberapa yang jarang mereka temukan, sehingga ketika zaman tabiin datang, dan banyak dari tabiin yang masuk Islam dari Ahli Kitab. Lalu para tabiin banyak yang mengambil meriwayatkan dari mereka, kemudian orang-orang yang datang setelah mereka sangat bersemangat dalam pengambilan tafsir Bani Israil, Ibnu Khaldun (w 808 H) رحمه الله berkata: Permulaan penciptaan, dan rahasia keberadaan, karena mereka hanya ditanya tentangnya oleh Ahli Kitab sebelum mereka, dan mereka mendapat manfaat dari mereka, dan mereka adalah ahli Taurat dari orang Yahudi, dan orang-orang yang mengikuti agama mereka dari orang-orang Kristen. Jadi interpretasinya dipenuhi dengan transmisi dari mereka. ”

Para *muhaqqiqûn* sebagian dari mereka tidak menyelidiki keaslian transmisi *riwayat* dari apa yang mereka ambil dari *isrâ'iliyyât* ini, termasuk apa yang rusak dan tidak sah. Oleh karena itu, barang siapa yang membaca kitab-kitab mereka harus membuang apa yang tidak berguna, dan tidak mengambil dari mereka kecuali yang dibutuhkan dan keaslian riwayatnya terbukti, dan kebenaran beritanya benar-benar asli.<sup>23</sup>

Ibnu Abî Al-Dunyâ (w 281 H) رحمه الله meriwayatkan:

حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ قَالَ: أَخْبَرَنَا عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ إِبْرَاهِيمَ، قَالَ: أَخْبَرَنَا آدَمُ بْنُ أَبِي إِيَّاسٍ، عَنْ شَيْخٍ مِنْ بَنِي تَمِيمٍ، عَنْ أَبِي رَوْحٍ عَطِيَّةَ بْنِ الْحَارِثِ، عَنْ عِكْرِمَةَ، عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ، قَالَ: «خَلَقَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ جَبَلًا يُقَالُ لَهُ قَافٌ، مُحِيطٌ بِالْعَالَمِ، وَعُرُوفُهُ إِلَى الصَّخْرَةِ الَّتِي عَلَيْهَا الْأَرْضُ، فَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ أَنْ يُزَلِّلَ قَرْيَةً أَمَرَ ذَلِكَ الْجَبَلَ يُحْرِكُ الْعِرْقَ الَّذِي يَلِي تِلْكَ الْقَرْيَةَ، فَيَتَزَلَّزَلُهَا وَيُحْرِكُهَا، فَمَنْ تَمَّ يُحْرِكُ الْقَرْيَةَ دُونَ الْقَرْيَةِ»<sup>24</sup>

“Telah menceritakan kepada kami ‘Abdullâh telah berkata: Telah mengabarkan kepada kami ‘Ali bin Muhammad bin Ibrâhîm, telah berkata: Telah mengabarkan kepada kami Âdam bin Abî Iyâs, dari Syekh dari banî Tamîm, dari Abî Rauq ‘Athiyah bin Al-Hârits, dari ‘Ikrimah, dari Ibnu ‘Abbâs, telah berkata: Allah ﷻ menciptakan gunung yang disebut Qâf, mengelilingi dunia, dan cabangnya ke gurun pasir yang di atasnya ada bumi, maka jika Allah ingin menggoyang sebuah desa Allah perintahkan gunung itu untuk

<sup>23</sup> Manna’ Qotton, *Mabahits fî ‘Ulum Al-Qur’an*, 12th ed. (Cairo: Maktabah Wabbah, 2002), hal. 344-355.

<sup>24</sup> Abu Bakar Abdullah bin Muhammad bin ‘Ubaid bin Sufyân bin Qais Al-Baghdâdî Al-Umawî Ibnu Abî Al-Dunyâ, *Al-‘Uqûbât*, ed. Muhammad Khair Ramadân Yûsuf, 1st ed. (Beirut: Dâr Ibnu Hazm, 1996), no. hadis 22.

*menggerakkan cabangnya yang sampai di desa itu, maka terjadilah gempa dan bergoyanglah, maka demikianlah digoyang desa demi desa.”*

Semua itu tidak ada dalam ajaran islam, dan hanya berlandaskan dari hadis *isrâliyyât* yang tidak masuk akal dan cuma mengandalkan riwayat dengan sanad yang daif serta bertentangan dengan ilmu pengetahuan alam yang selama ini kita ketahui, dan terlebih lagi itu adalah salah satu mitos yang murni berasal dari Bani Israel yang kata-katanya lebih dekat ke dalam kebohongan dan manipulasi, sebagaimana yang selama ini sering diperingatkan oleh Rasulullah ﷺ kepada umat islam, jauh sebelum ditemukannya ilmu astronomi seperti perbintangan, planet, galaksi dan luar angkasa seperti sekarang ini.

Mengejutkan bahwa mereka menggunakan kata-kata Ibnu Hajar Al-Haitami (w 974 H) ﷺ dan berkata: Apa yang diriwayatkan dari Ibnu ‘Abbâs (w 68 H) ﷺ dari jalur *huffâzh* dan *muhaqqiqûn*, dan pernyataan para sahabat dalam apa yang tidak ada ruang untuk pendapat tentang: keputusannya adalah keputusan yang dirujuk kepada Nabi ﷺ, damai dan berkah besertanya.

Jawaban kami terhadap pendapat Ibnu Hajar Al-Haitami (w 974 H) ﷺ: Kelulusan seseorang yang berpegang teguh pada kesehatan bukanlah suatu dalil, dan berapa banyak yang berpegang pada sesuatu yang tidak ia penuhi, dan seseorang dapat salah dan sesat dengan keadilannya, dan pandangan-pandangannya. ulama berbeda, dan penguasa di atas keagungan-Nya, ia mengoreksi hadis bahwa Imam Al-Dzahabi (w 748 H) ﷺ dan lain-lain dinilai oleh situasi, serta Ibnu Jarîr (w 310 H) ﷺ pada keagungannya. Narasi dalam interpretasinya dinilai disimpan dengan kepalsuan dan kebohongan, dan bahkan jika kita menerima keaslian mereka pada otoritas Ibnu Abbâs (w 68 H) ﷺ, semoga Allah meridai mereka, itu tidak bertentangan bahwa mereka termasuk di antara orang-orang Israel palsu.

Adapun yang memiliki aturan mengangkat, tidak diterima. Karena para penyelidik adalah salah satu imam hadis yang tidak ada ruang untuk pendapat memiliki aturan mengangkat, jika pendamping itu bukan salah satu dari mereka yang tahu bahwa dia mengambil dari muslim Ahli Kitab, dan Ibnu ‘Abbâs (w 68 H) ﷺ, semoga Allah meridai keduanya yang mengambilnya dari mereka.

Inilah yang dikatakan seorang ulama ahli tafsir sekaligus *muhaddits* yang mendahului Imam Al-Alûsi (w 1270 H) ﷺ sekitar lima abad yaitu Imam Ibnu Katsîr (w 774 H) ﷺ berkata dalam tafsirnya: “Diriwayatkan dari beberapa pendahulu bahwa mereka berkata: Sebuah gunung berdiri

yang meliputi seluruh bumi. Seolah-olah ini – dan Allah Maha Mengetahui – adalah salah satu mitos Bani Israel, yang diambil sebagian orang dari mereka, ketika mereka melihat kebolehan riwayat dari mereka yang tidak benar. Dan dia tidak berbohong. Dan saya memiliki bahwa ini dan sejenisnya dibuat oleh beberapa petinggi mereka, menyesatkan orang tentang agama mereka, seperti yang dibuat di negara ini - dengan keagungan para ulama, pemelihara dan imam - hadis tentang Nabi ﷺ, dan perjanjian tidak memiliki preseden, jadi bagaimana dengan bangsa Bani Israel, dengan panjangnya istilah, kurangnya ingatan, kritik di antara mereka, minum alkohol, distorsi pidato para ulama mereka tentang tempatnya, dan perubahan kitab-kitab Allah dan ayat-ayat-Nya, tetapi pembuat undang-undang mengizinkan narasinya dari mereka dalam perkataannya: "...Dan mereka berbicara tentang Bani Israil, dan tidak ada yang salah dengan itu..."

Hal apa pun yang tak masuk akal, seperti apa pun yang dirujuk dan dinilai oleh akal sebagai tidak valid, maka kecurigaan akan semakin besar. Ibnu Katsîr menolak mitos Gunung Qaf yang mengelilingi bumi, dan menganggapnya sebagai salah satu riwayat Bani Israil, dan menjadikannya sebagai mitos yang bertentangan dengan akal. Dan karena ditolak dan ditolak, Al-Qur'an tidak menanggung bebannya, dan tidak menyebutkannya karena adanya kesalahan di dalamnya, seperti yang dilakukan orang-orang yang berprasangka ini.



## **BAB VI PENUTUP**

### **A. Kesimpulan**

Kesimpulan dari keseluruhan pembahasan disertasi ini sesuai dengan rumusan masalah adalah: *Pertama*, pendekatan intertekstualitas menegaskan bahwa sebuah teks tidak dapat eksis sebagai suatu keseluruhan yang *hermetis* atau mandiri, dan dengan demikian teks tersebut pasti berhubungan dengan teks lain yang saling berkesinambungan. *Kedua*, teori tarjih merupakan menetapkan keutamaan salah satu dalil dari dalil lainnya atau yang lebih kuat derajatnya dari dalil lainnya.

*Ketiga*, perdebatan (pandangan) para mufasir tentang tafsir huruf *muqattha'ah* terdiri dari beberapa pendapat, di antaranya ada yang menafsirkannya sebagai *mutasyâbihah*, Nama dan Sifat Allah, Nama Nabi Muhammad ﷺ, Nama Surat Al-Qur'an, *I'jâz* Al-Qur'an, Sumpah Allah, Membuktikan Teguhnya Kenabian dan Kebenaran Rasulullah ﷺ, Tanda Pemberhentian Ucapan dan Melanjutkan Ucapan Yang Lain, Tanda Umur Umat Islam, Huruf Awal Surat dan Nama-nama Allah, Nama-nama Al-Qur'an, dan ada juga yang berpandangan bahwa Diturunkan untuk Mengejutkan Orang Musyrik Agar Mendengarkan Al-Qur'an. Semua pendapat di atas ada yang menafsirkannya secara keseluruhan, dan ada yang menafsirkannya dengan terperinci tiap huruf dan tiap ayat dengan arti yang berbeda-beda.

*Keempat*, perspektif intertekstualitas dalam menafsirkan dan menarjih huruf *muqattha'ah* dengan beberapa teori berikut: Pertama tarjih menggunakan nas Al-Qur'an. Kedua tarjih menggunakan sunah. Ketiga tarjih menggunakan akwal sahabat. Keempat tarjih menggunakan *qarâin* (yang terdapat pada pendapat para ulama). Kelima tarjih menggunakan *lughah*. Tarjih makna huruf *muqattha'ah* yang didapat dari pengimplementasian terhadap teori di atas adalah sebagai berikut: Pertama *Alif Lâm Mîm*, *Alif Lâm Mîm Shâd*, *Thâ Sîn Mîm*, *Alif Lâm Mîm Râ*, dan *Thâ Sîn* makna yang *râjih* adalah Al-Qur'an. Kedua *Kâf Hâ Yâ 'Ain Shâd*, *Thâ Sîn Tilka Âyâtu Al-Qur'âni wa Kitâbi Al-Mubîn*, *Qâf wa Al-Qur'âni Al-Majîd* makna yang *râjih* adalah *Asmâ' Allâh*. Ketiga *Thâ Hâ*, dan *Yâ Sîn* makna yang *râjih* adalah Nama Nabi Muhammad ﷺ. Keempat *Hâ Mîm*, *Hâ Mîm 'Ain Sîn Qâf*, *Nûn wal Qalami wamâ Yasturûn*, *Nûn wal Qalami wamâ Yasturûn* dan *Alif Lâm Mîm Râ* makna yang *râjih* adalah Al-Rahman. Kelima *Shâd wa Al-Qur'âni Dzi Al-Dzîkr* makna yang *râjih* adalah *Shadaqa Muhammad. Wallâh A'lam bi Al-Shawâb*.

## B. Saran

Berdasarkan kesimpulan penelitian, maka penulis merekomendasikan beberapa saran. Pertama temuan penelitian ini diharapkan melahirkan model baru dalam tarjih penafsiran, yaitu memanfaatkan penafsiran dengan menggunakan perspektif intertekstualitas. Kedua masih terdapat ruang kosong untuk diselami tentang penafsiran Al-Qur'an perspektif intertekstualitas dalam ayat-ayat Al-Qur'an dan perlunya penelitian yang lebih mendalam lagi terhadap intertekstualitas yang aman dan tidak bertentangan dengan metodologi Islami yang ada selama ini. Ketiga diselenggarakannya program penafsiran '*alâ Minhâj Al-Nubuwwah* yang dapat menggunakan banyak perspektif yang ada (tidak hanya intertekstualitas) namun dengan perspektif lain yang masih layak dengan kehati-hatian yang tinggi yang dibimbing oleh para mufasir yang kompeten dan bersanad, dan lebih baik lagi jika dimotori oleh pemerintah, organisasi lembaga swadaya masyarakat dan lembaga pendidikan dengan menitikberatkan pada dimensi pemupukan dan pengkaderan *mufasssirîn* yang handal untuk generasi yang akan datang, serta menguatkan penerapan ilmu Al-Qur'an di Indonesia.

## DAFTAR PUSTAKA

- ‘Athiyyah, Abdul Haq bin Ghōlib bin. *Al-Muharror Al-Wajîz Fi Tafsîr Al-Kitâb Al-‘Azîz (Tafsîr Ibnu ‘Athiyyah)*. Edited by Abdussalâm Abdussyâfi Muhammad. 1st ed. Dâr Al-Kutub Al-‘Ilmiyyah, 2001.
- ’Asakir, Ibnu. *Tarikh Madinah Dimasyq*. Beirut: Dâr Al-Fikr, 2015.
- Abdussalam, Al-Iz bin. *Tafsir Al-Qur’an Al-’Adzim*. Edited by Ahmad Fathi Abdurrahman Hijazi. Dâr Al-Kutub Al-Islamiyyah, n.d.
- Ahmed, Waleed F. S. “The Qur’anic Narratives Through the Lens of Intertextual Allusions: A Literary Approach (Disertasi).” Georg August University of Gottingen, Germany, 2014.
- Al-‘Asqolânî, Ahmad bin ‘Ali bin Muhammad Al-Kinani bin Hajar. *Fath Al-Bârî Syarh Shahîh Al-Bukhâri*. Edited by Muhammad Fuâd ‘Abul Bâqî. 1st ed. Cairo: Al-Mathba’ah Al-Salafiyyah wa Maktabatuhâ, 2015.
- Al-Alûsi, Muhammad Syukri Al Baghdadi Syihabuddin. *Rûh Al-Ma’ânî Fî Tafsîr Al-Qur’ân Al-Karîm Wa Al-Sab’i Al-Matsânî*. Beirut: Dâr Ihyâ’ Al-Turōts Al-ARabî, 2008.
- Al-Anshârî, Zakariya bin Muhammad bin Ahmad bin Zakariya Zainuddin Abu Yahya A-Saniki. *Fath Al-Rohmân Bikasyfi Mâ Yaltabisu Fi Al-Qur’ân*. Beirut: Âlam Al-Kutub, 1985.
- Al-Asqolânî, Syihâbuddin Ahmad bin ‘Ali bin Muhammad bin Hajar Al-Kinânî. *Al-Nukat ‘ala Kitâbi Ibni Al-Sholâh*. Madinah: Al-Jâmi’ah Al-

Islâmiyyah, 1984.

Al-Baghdâdî, Abdurrahmân bin Muhammad Al-Jauzî Al-Qurosyî. *Zâd Al-Masîr Fi 'Ilm Al-Tafsîr*. 1st ed. Al-Maktab Al-Islâmî, 2002.

Al-Baghdadi, Ahmad bin 'Ali bin Tsabit bin Khotib. *Tarikh Madinah Al-Salam*. Edited by Bassyar 'Awwad. Dâr Al-Ghorb Al-Islâmi, 2001.

Al-Balaxhi, Muqotil bin Sulaiman bin Basyir Al-Azdi. *Tafsir Muqotil Bin Sulaiman*. Edited by 'Abdullâh Mahmud Syahhatah. Beirut: Dâr Ihyâ' Al-Turōts Al-ARabî, 2002.

Al-Biqō'î. *Nadzm Al-Duror Fî Tanâsub Al-Âyât Wa Al-Suwar*. Oman: Dâr Al-Kutub Al-Islâmî, 1984.

Al-Bîrûni, Abû Al-Royhân Muhammad bin Ahmad. *Al-Qônûn*. Edited by Kementerian Pendidikan Tinggi Pemerintah India. Hyderabad - India: Majlis Dairotul Ma'arif Al-'Utsmâniyyah, 1955.

Al-Bukhâri, Muhammad bin Ismâ'îl. *Al-Târîkh Al-Kabîr*. Edited by Hâsyim Al-Nadwî. Dâirot Al-Ma'ârif Al-Utsmâniyyah, 2009.

———. *Shahîh Al-Bukhâri*. Edited by Abdul Bâqi. 1st ed. Beirut: Pers Salafi, 1980.

Al-Dimasyqî, Abdurrahmân bin Ahmad bin Rajab Al-Sulami Al-Baghdâdî. *Syarhu Ilal Al-Tirdmidzî*. Cairo: Dâr Al-Malah, 2008.

Al-Dimasyqî, Ismâîl bin Umar bin Katsîr Al-Bashrî. *Tafsîr Al-Qur'ân Al-Adzîm*. Riyadh: Dâr Taiba, 1999.

Al-Dunyâ, Abu Bakar 'Abdullâh bin Muhammad bin 'Ubaid bin Sufyân bin Qais Al-Baghdâdî Al-Umawî Ibnu Abî. *Al-'Uqûbât*. Edited by Muhammad Khair Ramadân Yûsuf. 1st ed. Beirut: Dâr Ibnu Hazm, 1996.

Al-Dzahabi, Muhammad bin Ahmad bin 'Utsmân bin Qaymaz Syamsuddin Abu Abdillah. *Mizan Al-I'tidal Fi Naqd Al-Rijal*. Edited by Alî Muhammad Al-Bajawi. Dâr Al-Ma'rifah, 2009.

———. *Tadzkirot Al-Huffâdz*. Hyderabad - India: Dâirot Al-Ma'ârif Al-Utsmâniyyah, 1998.

Al-Hâkim, Muhammad bin 'Abdullâh bin Hamduyah bin Nu'aim Al-Dhobbi Al-Naisaburi. *Al-Mustadrok 'ala Al-Shohihain*. Edited by Mustofa Abdul Qodir 'Atho. 2nd ed. Beirut: Dâr Al-Kutub Al-'Ilmiyyah, 2002.

Al-Kirmani, Mahmoud bin Hamza bin Nasr Abu Al-Qasim Burhan Al-Din. *Ghoroib Al-Tafsîr Wa 'Ajaib Al-Ta'wil*. Jeddah: Dar Al-Kiblat li Al-Tsaqofah Al-Islamiyyah, n.d.

Al-Mathlabi, Muhammad bin Ishak bin Yasar. *Al-Siroh Al-Nabawiyyah*.

- Beirut: Dâr Al-Kutub Al-‘Ilmiyyah, 2008.
- Al-Mâwardî, Abu Al-Hasan. *Al-Nukat Wa Al-‘Uyûn (Tafsîr Al-Mâwardî)*. Edited by Al-Sayyid bin Abdul Maqshûd bin Abdurrahîm. Dâr Al-Kutub Al-‘Ilmiyyah, 2010.
- Al-Naysâbûrî, Muslim bin Al-Hajjâj bin Muslim Al-Qusyairî. *Shahîh Muslim*. Edited by Rôid bin Shobrî bin Abî Ulfâ. 1st ed. Riyadh: Dâr Taiba, 2006.
- Al-Nu’mân, Abu Hanifah. *Musnad □ Abu Hanifah*. Edited by Abu Muhammad Al-Asyuthî. Dâr Al-Fikr, 2009.
- Al-Qaradhâwî, Yusuf. *Al-Madkhal Li Al-Dirâsah Al-Sunnah Al-Nabawiyyah*. Edited by diterjemahkan oleh Agus Suryadi. Bandung: Pustaka Setia, 2007.
- . *Pengantar Studi Ayat*. Edited by diterjemahkan oleh Agus Suryadi. Bandung: Pustaka Setia, 2007.
- Al-Qaththan, Syaikh Manna. *Pengantar Studi Lmu hadis*. Jakarta Timur: Pustaka Al-Kautsar, n.d.
- Al-Qazwîni, Muhammad bin Yazîd bin Mâjah ar-Rabî’i. *Sunan Ibnu Mâjah*. Edited by Rôid bin Shobrî bin Abî Ulfâ. 2nd ed. Riyadh: Dâr Hadhârah, 2015.
- Al-Qoysî, Makkî bin Abî Thôlib. *Al-Hidâyah Ilâ Bulûgh Al-Nihâyah*. Edited by Sekelompok Peneliti. 1st ed. Al-Jâmi’ah Al-Syâriqoh – Kulliyyah Al-Dirôsât Al-‘Ulyâ wa Al-Bahts Al-‘Ilmî, 2009.
- Al-Qur’aniyyah, Markaz Al-Dirasat wa Al-Ma’lumat. *Mausūah Al-Tafsîr Al-Ma’tsūr*. Beirut: Pusat Studi dan Informasi Al-Qur’an di Institut Imam Shatby - Dar Ibnu Hazm, 2017.
- Al-Qurthubî, Muhammad bin Ahmad bin Abi Bakar bin Faroh Al-Anshârî Al-Khozrojî Al-Andalusî. *Al-Jâmi’ Li Ahkâm Al-Qur’ân*. Edited by ‘Abdullâh bin Abdul Muhsin Al-Turkî. Beirut: Muassasah Al-Risâlah, 2006.
- Al-Qurthubî, Muhammad bin Ahmad bin Abi Bakr bin Farah Al-Anshari Al-Khazraji Al-Andalusi Abu Abdillah. *Al-Jâmi’ Li Ahkâm Al-Qur’ân*. Edited by ‘Abdullâh bin Abdul Muhsin Al-Turki. Beirut: Muassasah Al-Risâlah, 2006.
- Al-Razi, Abdurrahman bin Muhammad bin Idris bin Abi Hatim. *Tafsir Ibnu Abi Hatim Al-Razi*. Edited by As’ad Muhammad Al-Toyyib. Riyadh: Maktabah Nazzar Musthafa Al-Baz, 1997.
- Al-Sam’âni, Manshûr bin Muhammad bin Abdul Jabbâr Al-Tamîmî Al-

- Marwazî Al-Syâfi'î Al-Silafî Abū Mandzūr. *Tafsîr Al-Qur'ân (Tafsîr Al-Sam'ânî)*. 1st ed. Dâr Wathon li Al-Nasyr, 1997.
- Al-Samarqandi, Muhammad bin Muhammad bin Muhammad. *Kasyf Al-Asrâr Fi Rasm Masâhif Al-Amshôr*. Edited by Hatim Shalih Al-Dhamin. Beirut: Dâr Al-Ma'rifah, 2000.
- Al-Samarqondî, Nashr bin Muhammad bin Ahmad bin Ibrâhim Abū Laits. *Bahr Al-'Ulûm (Tafsîr Al-Samarqondî)*. 1st ed. Beirut: Dâr Al-Kutub Al-'Ilmiyyah, 1993.
- Al-Shâigh, Nâsir bin Muhammad bin Shâlih. *Al-Tarjîh Bi Al-Sunnah 'Inda Al-Mufasssîrîn (Jam'an Wa Dirâsatan)*. 1st ed. Riyadh: Dâr Al-Tadmîriyyah, 2010.
- Al-Sijistâni, Sulaiman bin Al-Asy'ath bin Ishâq bin Bashîr Al-Azdî. *Sunan Abî Dâwud*. Edited by Syuaîb Al-Arnâût. 1st ed. Cairo: Dâr Al-Risâlah Al-'Âlamiyyah, 2009.
- Al-Suyûthî, Jalaluddin Abdurrahman bin Abi Bakar bin Muhammad bin Sabiq Al-Din. *Al-Dur Al-Mantsûr*. Beirut: Dâr Al-Fikr, 2011.
- . *Al-Itqon Fi Ulum Al-Qur'an*. Edited by Musthofa Syaikh Musthofa. 1st ed. Muassasah Al-Risâlah, 2010.
- Al-Syaukânî, Muhammad bin 'Ali bin Muhammad bin 'Abdullâh. *Fath Al-Qodîr (Tafsîr Al-Syaukânî)*. Dâr Al-Ma'rifah, 2013.
- Al-Syaukânî, Muhammad bin 'Ali bin Muhammad bin 'Abdullâh. *Fath Al-Qodîr (Tafsîr Al-Syaukânî)*. Beirut: Dâr Al-Ma'rifah, 2013.
- Al-Thabari, Muhammad bin Jarîr bin Yazîd Abu Ja'far. *Jâmi Al-Bayân 'an Takwili Âyi Al-Qur'ân*. Edited by 'Abdullâh bin Abdul Mushin Al-Turki. Cairo: Dâr Hijr li Al-Thibâ'ah wa Al-Nasyr, 2008.
- Al-Tirmidzi, Muhammad bin 'Îsâ bin Sawrah bin Mûsa Al-Sulami. *Sunan Al-Tirmidzi*. Edited by Rōid bin Shobrî bin Abî Ulfâ. 2nd ed. Riyadh: Dâr Hadhârah, 2015.
- Al-Zamakhsyarî, Jarullah Mahmud bin Umar bin Muhammad bin Ahmad Al Khawarizmi. *Tafsîr Al-Kassyâf 'an Haqōiq Al-Tanzîl Wa 'Uyûn Al-Aqōwîl Fi Wujûh Al-Takwil*. Beirut: Dâr Al-Ma'rifah, 2009.
- Al-Zarkasyi, Badruddin Muhammad bin Abdillah. *Al-Burhân Fî 'Ulûm Al-Qur'ân*. Kairo: Dâr Al-Hadîts, 2006.
- Al-Zarqōnî, Muhammad Abdul Adzim. *Manahil Al-'Irfân Fî Ulûm Al-Qur'ân*. Cairo: Matba'ah 'Îsâ Al-Bâbî Al-Halabî wa Syurokâuh, 1943.
- Allen, Graham. *Intertextuality*. 3rd ed. London: Routledge, 2021.

- Altakhaineh, Abdel Rahman Mitib. "Discourse Meanings: An Application of Intertextuality Perspective." *International Journal of Linguistics* 6, no. 2 (2014): 96–108.
- Amertawengrum, Indiyah Prana. "Teks Dan Intertekstualitas." *Magistra* 22, no. 73 (2010): 5.
- Amirul Hadi, Haryono. *Metodologi Penelitian Pendidikan*. Bandung: Pustaka Setia, 1998.
- Arifin, Zainal. *Penelitian Pendidikan: Metode Dan Paradigma Baru*. Bandung: Remaja Rosdakarya, 2011.
- Arikunto, Suharsimi. *Prosedur Penelitian: Suatu Pendekatan Praktik*. 9th ed. Jakarta: Rineka Cipta, 1993.
- Azwar, Saifuddin. *Metode Penelitian*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998.
- Baghowî, Al-Husain bin Mas'ûd Al-. *Ma'âlim Al-Tanzîl (Tafsîr Al-Baghowî)*. Riyadh: Dâr Taiba, 1989.
- Bahasa, Pusat Pembinaan dan Pengembangan. *Kamus Besar Bahasa Indonesia / Tim Penyusun Kamus Pusat Pembinaan Dan Pengembangan Bahasa*. 2nd ed. Jakarta: Balai Pustaka, 1999.
- Bakhtin, Mikhail. *The Dialogic Imagination: Four Essays*. Edited by M. Holquist. Texas: University of Texas Press, 1981.
- Bâzahul, Muhammad bin Umar bin Salim. *Ilm Al-Munâsabah Fî Al-Suwar Wa Al-Âyât*. Makkah: Maktabah Al-Makkiyah, 2002.
- Bazerman, Charles. "Intertextuality: How Texts Rely on Other Texts". *What Writing Does and How It Does It: An Introduction to Analyzing Texts and Textual Practices*. Edited by Charles Bazerman and Paul Prior. Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum Associates, 2004.
- Dark, Ken R. *Theoretical Archaeology*. New York: Cornell University Press, 1995.
- Djam'an Satori, Aan Komariah. *Metode Penelitian Kualitatif*. Bandung: Alfabeta, 2013.
- Dkk, Ibrahim Mustafa. *Al-Mu'jam Al-Wasîth*. Madinah: Al-Maktab Al-Ilmiyyah, 2000.
- Ghani, Alî Hasan Abdul. *Tafsir Ibnu Juraij*. Cairo: Maktabah Al-Turats Al-Islamiyyah, 1992.
- Greensfeld, Ilana Elkad Lehman and Hava. *Intertextuality as an Interpretative Method in Qualitative Research*. John Benjamins Publishing Company, 2011.

- Gruyter, Mouton de. *Modern South Arabian The Semitic Languages: An International Handbook*. Edited by Stefan Weninger. Berlin, 2011.
- Hanbal, Ahmad bin Muhammad bin. *Musnad Imâm Ahmad Bin Hanbal*. Edited by Sya'ib Al-Arnâut. Beirut: Muassasah Al-Risâlah, 2009.
- Hayyân, Muhammad bin Yusuf bin Alî Abu. *Al-Bahr Al-Muhîth Fî Al-Tafsîr*. Edited by Shidqi Muhammad Jamil. Beirut: Dâr Al-Fikr, 2010.
- Jabrohim. *Metodologi Penelitian Sastra*. Yogyakarta: Hanindita Graha Widya, 2003.
- . *Teori Penelitian Sastra*. 5th ed. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012.
- Jordaan, Donovan. “The Intertextual Relationship between Augustine’s Confessions and The Letter to the Romans (Disertasi).” Stellenbosch University, 2016.
- Kholkan, Abu Al-Abbâs Syamsuddin Ahmad bin Muhammad bin Abu Bakar bin. *Wafayât Al-A’yân Wa Anbâu Abnâi Al-Zamân*. Beirut: Dâr Shōdir, n.d.
- Kintsch, Walter, and Teun A. van Dijk. “Toward A Model of Text Comprehension and Production.” *Psychological Review* 85, no. 5 (1978): 363–394.
- Koentjaraningrat. *Metode-Metode Penelitian Masyarakat*. 11th ed. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1991.
- Lee, Robert D. *Mencari Islam Autentik*. 2nd ed. Jakarta: Mizan, 2000.
- Moleong, Lexy J. *Metodologi Penelitian Kualitatif*. 38th ed. Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2018.
- Mudasir. *Ilmu hadis*. Bandung: Pustaka Setia, 1999.
- Muhammad, Sardar. “Intertextual Analysis of Quranic and Biblical Versions: A Study of the Moses Story.” *Hazara Islamicus* 9 (2020): 26–39.
- Mukhtazar. *Prosedur Penelitian Pendidikan*. Yogyakarta: Absolute Media, 2020.
- Mungin, M. Burhan. *Metodologi Penelitian Kuantitatif: Komunikasi, Ekonomi, Dan Kebijakan Publik Serta Ilmu-Ilmu Sosial Lainnya*. Jakarta: Kencana, 2005.
- Nasution, Harun. *Pembaharuan Dalam Islam: Sejarah Pemikiran Dan Gerakan*. Jakarta: Bulan Bintang, 1975.
- Nurdin, Ismail. *Metodologi Penelitian Sosial*. Surabaya: Media Sahabat Cendikia, 2019.



- Orr, Mary. *Intertextuality: Debates and Contexts*. 1st ed. Polity, 2003.
- Piliang, Yasraf Amir. *Hipersemiotika: Tafsir Cultural Studies Atas Matinya Makna*. Edited by Alfathri Adlin. Yogyakarta: Jalasutra, 2003.
- Prastowo, Andi. *Metode Penelitian*. Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2011.
- Qotton, Manna'. *Mabahits Fi 'Ulum Al-Qur'an*. 12th ed. Cairo: Maktabah Wahbah, 2002.
- Rahman, Fatchur. *Ikhtishâr Mushthalah Al-Hadîth*. 1st ed. Bandung: PT. Al-Ma'arif, 1974.
- Ratna, Nyoman Kutha. *Antropologi Sastra: Peranan Unsur-Unsur Kebudayaan Dalam Proses Kreatif*. Edited by Yogyakarta. Pustaka Pelajar, 2011.
- . *Teori, Metode, Dan Teknik Penelitian Sastra (Dari Strukturalisme Hingga Postrukturalisme, Perspektif Wacana Naratif)*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004.
- Rohman, Saifur. *Pengantar Metodologi Pengajaran Sastra*. Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2012.
- Rukin. *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Sulawesi Selatan: Yayasan Ahmar Cendikia Indonesia, 2019.
- Ruprecht, Hans George. *The Reconstruction of Intertextuality*. 2nd ed. Toronto, 1983.
- Sudikan, Setya Yuwana. *Metode Penelitian Sastra Lisan*. Surabaya: Citra Wacana, 2001.
- Sugiyono. *Metode Penelitian Kuantitatif Dan Kualitatif Dan R&D*. Bandung: Alfabeta, 2010.
- Syahbab, Muhammad bin Muhammad Abu. *Isrâiliyyât & Ayat-Ayat Palsu Tafsir Al-Qur'an*. Depok: Keira Publishing, 2014.
- Syaibah, 'Abdullâh bin MUhammad bin Ibrahim Abi. *Mushonnaf Ibni Abi Syaibah*. Edited by Usamah bin Ibrahim bin Muhammad Abu Muhammad. 1st ed. Cairo: Al-Fârûq Al-Hadîtsah li Al-Thibâ'ah wa Al-Nasyr, 2008.
- Syarî'atî, Ali. *Manusia Dan Islam*. Edited by diterjemahkan oleh Ashar RW dari judul On the Sociology Of Islam. Yogyakarta: Cakrawangsa, 2017.
- Teeuw, Andries Hans. *Sastra Dan Ilmu Sastra: Pengantar Teori Sastra*. Jakarta: Dunia Pustaka Jaya, 1984.
- Wignyoebroto, Soetandiyo. *Hukum Paradigma Metode Dan Dinamika*

*Masalahnya*. Jakarta: Elsam, 2002.

Winnett, F.V. & Reed, W.L. *Ancient Records from North Arabia*. Toronto: University of Toronto Press, 1970.

Zaid, Nashr Hamid Abu. *Maḥmūm Al-Nash Dirāsah Fî 'Ulūm Al-Qur'ān*. Edited by diterjemahkan oleh Khoiron Nahdliyin. Yogyakarta: LKiS, 1993.

## DAFTAR RIWAYAT HIDUP



Nama : Muhammad Ulyn Nuha  
Tempat, tanggal lahir : Pasuruan, 15 November 1990  
Jenis Kelamin : Laki-laki  
Alamat : Jl. Petojo Binatu Gg 1 No. 240, Kel.  
Petojo Utara,  
Kec. Gambir, Jakarta Pusat,  
DKI Jakarta  
Email : muhammadulynnuha@gmail.com

### Riwayat Pendidikan Formal:

1. TK Bustanul Athfal (1995 - 1996)
2. SD Muhammadiyah 5 Lekok, Pasuruan, Jawa Timur (1996 – 2002)
3. SMP Muhammadiyah 5 Lekok, Pasuruan, Jawa Timur (2002 – 2005)
4. SMA Pondok Modern Darussalam Gontor, Ponorogo (2005 – 2009)
5. S1 Pemikiran Islam – Institut Studi Islam Darussalam Gontor, Ponorogo (2009 – 2010)
6. S1 Noble hadis and Islamic Studies – Islamic University of Madinah, Saudi Arabia (2011 – 2015)
7. S2 Pemikiran Islam – Universitas Islam Jakarta, DKI Jakarta (2017 – 2019)
8. S3 Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir – Institut PTIQ, DKI Jakarta (2019 – 2022)

### Riwayat Pendidikan Non Formal:

1. Pondok Pesantren Lirboyo – Jawa Timur
2. Ribath Rushaifah, Abuya Sayyid Ahmad Al Maliki – Makkah, Saudi Arabia (طالب خارجي)

### Riwayat Pekerjaan:

1. Instruktur Komputer Lembaga Pendidikan Indonesia Amerika (LPIA) Cabang Rawamangun – Jakarta Timur (2015)
2. Instruktur Komputer Read Education – DKI Jakarta (2015 – Sekarang)
3. Staf Tata Usaha Sudin Pendidikan Wilayah II Jakarta Timur (2016 – 2018)
4. Guru Bahasa Arab dan Informatika Madrasah Ibtidaiyah Istiqlal Jakarta – Jakarta Pusat (2017 – Sekarang)

### Daftar Karya Tulis Ilmiah:

1. Kritik Terhadap Hermeneutika dalam Metodologi Penafsiran Al-Qur'an (Lomba Karya Ilmiah S1)
2. Persiapan Aqil Balighku (Modul Siswa Kelas Atas MI Istiqlal Jakarta)
3. فكرة الإمام البخاري حول مراتب الحديث في كتابه الجامع الصحيح ، دراسة تحليلية ومقارنة (Tesis)

4. Tarjih Penafsiran Huruf *Muqattha'ah* Al-Qur'a Perspektif Intertekstualitas (Disertasi)

Pengalaman Organisasi:

1. Sekretaris OSIS SMP Muhammadiyah 5 Lekok, Pasuruan, Jawa Timur (2004)
2. Asosiasi Kaligrafer Darussalam (AKLAM) Gontor – Ponorogo, Jawa Timur (2006)
3. ITQAN (Ilmy, Tarbawy, Qurany) Group Gontor – Ponorogo, Jawa Timur (2006 – 2009)
4. Assistant Darussalam Computer Center (DCC) Gontor – Ponorogo, Jawa Timur (2007 – 2009)
5. Musyrif Darussalam Computer Center (DCC) Gontor – Ponorogo, Jawa Timur (2009 – 2010)

Prestasi:

1. Juara 1 Lomba Karya Tulis Ilmiah Se-Mahasiswa Indonesia di Islamic University of Madinah, Saudi Arabia (2012)
2. Lulusan Terbaik Magister Pemikiran Islam – Universitas Islam Jakarta, DKI Jakarta (2019)

# TARJIH PENAFSIRAN HURUF MUQATTHA'AH AL-QUR'AN PERSPEKTIF INTERTEKSTUALITAS

## ORIGINALITY REPORT

24%

SIMILARITY INDEX

20%

INTERNET SOURCES

6%

PUBLICATIONS

8%

STUDENT PAPERS

## PRIMARY SOURCES

1	<a href="https://archive.org">archive.org</a> Internet Source	1%
2	<a href="http://www.quran.scripts.ptools.ir">www.quran.scripts.ptools.ir</a> Internet Source	1%
3	<a href="http://banisheva.blogspot.com">banisheva.blogspot.com</a> Internet Source	1%
4	<a href="http://text-id.123dok.com">text-id.123dok.com</a> Internet Source	1%
5	<a href="http://contoh-makalah2.blogspot.co.id">contoh-makalah2.blogspot.co.id</a> Internet Source	1%
6	<a href="http://www.motasem.net">www.motasem.net</a> Internet Source	1%
7	<a href="http://docs.lib.purdue.edu">docs.lib.purdue.edu</a> Internet Source	1%
8	<a href="http://quranunlocked.com">quranunlocked.com</a> Internet Source	<1%
9	Submitted to Higher Education Commission Pakistan Student Paper	<1%