INTERPRETASI INTEGRATIF ANTARA FALSAFAH ADAT MINANGKABAU DAN ISLAM DALAM *KATO NAN AMPEK* PERSPEKTIF AL-QUR'AN

DISERTASI

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

Oleh:
MUHAMAD REZI
NIM: 213530063

Halaman Judul

PROGRAM STUDI DOKTOR ILMU AL-QUR'AN DAN TAFSIR
KONSENTRASI ILMU TAFSIR
PASCASARJANA UNIVERSITAS PTIQ JAKARTA
2025 M. / 1447 H.

ABSTRAK

Kesimpulan disertasi ini adalah bahwa pengintegrasian falsafah adat Minangkabau *Kato nan Ampek* dalam penafsiran Al-Qur'an adalah sebuah pendekatan baru. Salah satunya menggunakan teori tindak tutur dengan pendekatan teori *Speaking* Dell Hymes. Hal ini didasari dari analisis terhadap ayat-ayat Al-Qur'an yang menyebutkan beberapa sifat *Qawl* (tuturan) dan analisis terhadap ayat-ayat yang bermuatan sapaan (*Nidâ'*).

Dalam integrasi pada ayat-ayat sifat *Qawl*, ditemukan bahwa sembilan bentuk *Qawl*; *Qawl Hasan*; *Qawl Ma'rûf; Qawl Maysûr; Qawl Sadîd; Qawl Balîgh; Qawl Karîm; Qawl Layyin;* tuturan negatif *Qawl al-Zûr;* dan *Ghaddh al-Shawt,* dapat terintegrasi dengan *Kato nan Ampek* sesuai dengan konteksnya masing-masing. Sedangkan dalam ayat-ayat yang bermuatan *Nidâ'*, ditemukan bentuk sapaan kepada Allah bentuknya *Mandaki*; sapaan Allah kepada Nabi Muhammad SAW bentuknya *Malereng*; sapaan kepada makhluk lain bentuknya *Manurun;* dan sapaan antar sesama makhluk, bentuk integrasi langgam *Kato*-nya disesuaikan dengan penggunaan leksikonnya. Kesimpulan tersebut diperoleh melalui analisis yang dilakukan dengan memperhatikan *setting* dan *scene*, *participants*, *ends*, *act seqeunce*, *keys*, *norms*, dan *genre* pada ayat Al-Qur'an yang merupakan *instrument* utama.

Disertasi ini, sejalan dengan beberapa tokoh yang mengusung tafsir berbasis kearifan lokal Minangkabau terintegrasi. Seperti yang dilakukan Sulaiman Arrasuli (1928) dan Hamka (1967). Dalam aspek klasifikasi sifat *Qawl*, penelitian ini senada dengan Irwandi (2019). Pada kajian terkait teori-teori *Kato nan Ampek* dan kesantunan tutur bahasa Minangkabau, penelitian ini terinspirasi dari Aslinda (2000), Bahren (2021) dan Jufrizal. (2015). Pada integrasi falsafah adat dalam menafsirkan Al-Qur'an, sejauh ini belum ditemukan pendapat yang berbeda dengan disertasi ini. Namun, disertasi ini sekilas tampak berbeda dengan Al-Syâthibiy (w.1388) yang menyatakan bahwa Al-Qur'an turun dengan bahasa Arab sehingga tidak ada porsi bahasa '*ajam* untuk menjadi penjelasanya. Sedangkan penelitian ini menggunakan bahasa dan falsafah '*ajam* untuk menafsirkan Al-Qur'an. Namun analisanya tetap (harus) didasari dari segala aspek linguistis bahasa Arab.

Desain Penelitian yang digunakan dalam penelitian ini adalah penelitian kualitatif. Metode yang digunakan adalah analisis teks dengan metode analisis konten dan analisis deskriptif terhadap teks atau konten yang menjadi objek utama penelitian. Disebut juga dengan kajian *mawdhû'iy*.

ABSTRACT

This dissertation concludes that integrating the Minangkabau *Kato nan Ampek* traditional philosophy into the interpretation of the Al-Qur'an constitutes a new approach. It is feasible and can be done using speech act theory with Dell Hymes' Speaking theory approach. This conclusion is based on a thorough analysis of verses of Al-Qur'an, which mention several characteristics of *Qawl* (speech) and the verses containing the greeting (*Nidâ'*). The findings reaffirm the potential of this integration and provide a convincing argument for its feasibility.

In the integration of the verses of the nature of Qawl, it was found that there were nine forms of *Qawl*: *Qawl Hasan*, *Qawl Ma'rûf*; *Qawl Maysûr*, *Qawl Sadîd*, *Qawl Balîgh*, *Qawl Karîm*; *Qawl Layyin*; harmful speech *Qawl al-Zûr*; and *Ghaddh al-Shawt*, which could be integrated with *Kato nan Ampek* according to their respective contexts. Meanwhile, in the verses containing *Nidâ'*, the form of address to Allah was found to be *Mandaki*; Allah's greeting to the Prophet Muhammad SAW was *Malereng*; greeting to other creatures in the form of *Manurun*; and greetings between fellow creatures, the form of integration of the *Kato* style was adapted to the use of its lexicon. This conclusion was reached by paying attention to the setting and scene, participants, endings, act sequence, keys, norms, and genre in the verses of the Al-Qur'an, which served as the main instrument.

This dissertation is aligned with several figures and interpretations based on integrated Minangkabau local wisdom. As done by Sulaiman Arrasuli (1928) and Hamka (1967). In terms of the classification of *Qawl* traits, this study aligned with Irwandi (2019). In studies related to the theories of *Kato nan Ampek* and politeness of Minangkabau speech, this study was inspired by Malinda (2000), Bahren (2021), and Jufrizal. (2015). No different opinions have been found in this dissertation regarding the integration of customary philosophy in interpreting the Quran. However, at first glance, this dissertation seems different from Al-Syâthibiy (d.1388), who stated that the Qur'an was revealed in Arabic so that there was no portion of the 'ajam language to be its explanation. At the same time, this study uses the language and philosophy of 'ajam to interpret the Qur'an. However, the analysis was based on all aspects of Arabic linguistics.

The research design used in this research is qualitative. The method used is text analysis, including content analysis and descriptive analysis of the text or content, which is the main object of research, also called mawdhû'iy studies. This comprehensive approach ensures the thoroughness and reliability of our findings, instilling confidence in our methodology.

خلاصة

خلاصة هذا البحث هي أنها يمكن اندماج الحكمة المحلية المنكباوية وهي الأقوال الأربعة (*Kato nan Ampek*) في عمل تفسير الآيات القرآنية، بنظرية فعل الكلام (*Speech Act*) مع اقتراب نظرية الكلام (*Speaking*) لدى ديل هايمس (Dell Hymes). بل هي نهج جديد. ويعتمد ذلك على تحليل البيانات على الآيات القرآنية التي تذكر فيها عدة صفات للقول. وكذاك بالآيات التي تحتوي على النداء يظهر هذا الاحتمال أيضًا.

وفي دمج الآيات المتعلقة بطبيعة القول، وجد أن للقول تسعة أشكال؛ قول حسن؛ قول معروف؛ قول ميسور؛ قول سديد؛ قول بليغ؛ قول كريم؛ قول لين؛ خطاب قول الزور السلبي؛ وغد الشوت، يمكن دمجهما مع الأقوال الأربعة المنكبوية وفقًا لسياق كل منها. وكذالك، نجد في الآيات التي تحتوي على النداء شكلاً من أشكال المخاطبة لله على شكل منداكي؛ سلام الله على النبي محمد صلى الله عليه وسلم على شكل ماليرينج؛ التحية للمخلوقات الأخرى تكون على شكل مانورون. التحيات بين المخلوقات، يتم تكييف شكل التكامل في أسلوب الأقوال مع استخدام المعجم. وقد تم التوصل إلى هذه النتيجة من خلال التحليل الذي تم من خلال الاهتمام بالمكان والمشهد، والمشاركين، والنهايات، وتسلسل الأفعال، والمفاتيح، والأعراف، والنوع في آيات القرآن التي هي الأدوات الرئيسية.

تتوافق هذا البحث مع العديد من الشخصيات التي تروج للتفسير المبني على الحكمة المحلية المنكباوية الإندونيسية المتكاملة. كما فعل سليمان الرسولي (١٩٢٨) وهامكا (١٩٦٧). وبصرف النظر عن ذلك، ففي جانب تصنيف أشكال القول، فإن هذا البحث يتماشى أيضًا مع إيرواندي (٢٠١٩). بالإضافة إلى ذلك، في الدراسات المتعلقة بنظريات الأقوال الأربعة المنكباوية وأدب اللغة المنكباوية، استلهم هذا البحث من أسليندا (٢٠٠٠)، وباحرين (٢٠٢١)، وجفريزال (٢٠١٥). للوهلة الأولى تبدو هذه الرسالة مختلفة عن الشاطبي (ت ١٣٨٨) الذي ذكر أن القرآن نزل باللغة العربية في وسط الثقافة العربية بحيث لم يكن هناك جزء من لغة العجم يقوم بتفسيره. بينما هذا البحث يستخدم لغة العجم وفلسفته في تفسير القرآن

الكريم. ومع ذلك، لا يزال (يجب) أن يعتمد التحليل على جميع الجوانب اللغوية بالقواعد اللغة العربية.

تصميم البحث المستخدم في هذا البحث هو البحث النوعي. الطريقة المستخدمة هي تحليل النص بطرق تحليل المحتوى والتحليل الوصفي للنص أو المحتوى الذي هو الموضوع الرئيسي للبحث.

PERNYATAAN KEASLIAN DISERTASI

Yang bertanda tangn di bawah ini:

Nama	: Muhamad Rezi
Nomor Induk Mahasiswa	: 213530063
Program Studi	: Doktor Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Konsentrasi	: Ilmu Tafsir
Judul Disertasi	: Interpretasi Integratif antara Falsafah Adat Minangkabau dan Islam dalam *Kato Nan Ampek* Perspektif Al-Qur'an.

Menyatakan bahwa:

1. Disertasi ini adalah murni hasil karya sendiri. Apabila saya mengutip dari karya orang lain, maka saya akan mencamtumkan 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 Universitas PTIQ dan peraturan perundang-undangan yang berlaku.

Jakarta, 15 Juli 2024
Yang membuat pernyataan,

Muhamad Rezi

TANDA PERSETUJUAN DISERTASI

INTERPRETASI INTEGRATIF ANTARA FALSAFAH ADAT MINANGKABAU DAN ISLAM DALAM *KATO NAN AMPEK* PERSPEKTIF AL-QUR'AN

DISERTASI

Diajukan kepada Pascasarjana Prodi Doktor Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
untuk memenuhi syarat-syarat memperoleh gelar
Doktor Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir.

Disusun oleh:
Muhamad Rezi
NIM: 213530063

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

Jakarta, 8 Agustus 2024

Menyetujui:

Pembimbing I,	Pebimbing II,
Prof. Dr. Ahmad Thib Raya, M.A.	Dr. Muhammad Hariyadi, M.A.

Mengetahui,
Ketua Program Studi Doktor Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Universitas PTIQ Jakarta

Dr. Muhammad Hariyadi, M.A.

TANDA PENGESAHAN DISERTASI

INTERPRETASI INTEGRATIF ANTARA FALSAFAH ADAT MINANGKABAU DAN ISLAM DALAM *KATO NAN AMPEK* PERSPEKTIF AL-QUR'AN

Disusun oleh:

Nama : Muhamad Rezi
Nomor Induk Mahasiswa : 213530063
Program Studi : Doktor Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Konsentrasi : Ilmu Tafsir

Telah diajukan untuk Sidang Terbuka pada tanggal :
30 September 2025

No.	Nama Penguji	Jabatan dalam Tim	Tanda Tangan
1.	Prof. Dr. M. Darwis Hude, M.Si.	Ketua	
2.	Prof. Dr. M. Darwis Hude, M.Si.	Penguji I	
3.	Prof. Dr. Hamdani Anwar, M.A.	Penguji II	
4.	Prof. Dr. Nur Arfiyah Febriani, M.A.	Penguji III	
5.	Prof. Dr. Ahmad Thib Raya, M.A.	Pembimbing I	
6.	Dr. Muhammad Hariyadi, M.A.	Pembimbing II	
7.	Dr. Akhmad Shunhaji, M.Pd.I.	Sekretaris	

Jakarta, 10 November 2025
Mengetahui,
Direktur Pascasarjana
Universitas PTIQ Jakarta,

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

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN

Pedoman transliterasi yang digunakan mengacu kepada Pedoman Transliterasi Arab-Indonesia berdasarkan SKB Menteri Agama dan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia, 22 Maret 1988.

Arab	Latin		Arab	Latin		Arab	Latin
ا	‘		ز	z		ق	q
ب	b		س	s		ك	k
ت	t		ش	sy		ل	l
ث	ts		ص	sh		م	m
ج	j		ض	dh		ن	n
ح	h̲		ط	th		و	w
خ	kh		ظ	zh		هـ	h
د	d		ع	‘		ء	a
ذ	dz		غ	gh		ي	y
ر	r		ف	f			

Catatan:

a. Konsonan yang ber-*syaddah* ditulis dengan rangkap, misalnya: رب ditulis *rabba*.

b. Vokal panjang (*mad*): *fath̲ah* (baris di atas) ditulis *â* atau *Â*, kasrah (baris di bawah) ditulis *î* atau *Î*, serta dhammah (baris di depan) ditulis dengan *û* atau *Û*. Misalnya; القارعة ditulis *al-qâri'ah*; المساكين ditulis *al-masâkîn*; dan المفلحون ditulis *al-muflih̲ûn*.

c. Kata sandang *alif* + *lam* (ال) apabila diikuti oleh huruf *qamariyah* ditulis *al*, misalnya: الكافرون ditulis *al-kâfirûn*. Sedangkan, bila diikuti oleh huruf *syamsiyah*, huruf lam diganti dengan huruf yang mengikutinya, misalnya: الرجال ditulis *ar-rijâl*, atau diperbolehkan dengan menggunakan transliterasi *al-qamariyah* ditulis *al-rijâl*, dengan syarat ditulis dengan konsisten dari awal sampai akhir.

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

KATA PENGANTAR

Alhamdulillah, segala puji dan syukur penulis persembahkan kehadirat Allah SWT. Yang telah melimpahkan rahmat dan hidayah-Nya serta kekuatan lahir dan batin sehingga penulis dapat menyelesaikan Disertasi ini.

Shalawat dan salam semoga senantiasa dilimpahkan kepada Nabi akhir zaman, *Rasulullah* Muhammad SAW., begitu juga kepada keluarganya, para sahabatnya, para *tâbi'în* dan *tâbi'ut-tâbi'în*, serta para umatnya yang senantiasa mengikuti ajaran-ajarannya. Amin.

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

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

1. Rektor Universitas PTIQ Jakarta, yang juga Imam Besar Masjid Istiqlal, juga sebagai Menteri Agama RI Prof. Dr. H. Nasaruddin Umar, MA.
2. Direktur Pascasarjana Universitas PTIQ Jakarta, Prof. Dr. H. M. Darwis Hude, M.Si.
3. Ketua Program Studi Doktoral Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir Universitas PTIQ Jakarta, Dr. H. Muhammad Hariyadi, MA.
4. Dosen Pembimbing Disertasi, Prof. Dr. H. Ahmad Thib Raya, MA yang sekaligus Direktur Program Kader Ulama Masjid Istiqlal dan Dr. H. Muhammad Hariyadi, MA. yang sekaligus Ketua Prodi Doktoral IAT Universitas PTIQ, yang selalu menyediakan waktu, pikiran, dan

tenaganya untuk memberikan bimbingan, pengarahan, dan petunjuknya kepada penulis dalam penyusunan Disertasi ini.

5. Kepala Perpustakaan beserta jajaran Staf Universitas PTIQ Jakarta.
6. Segenap Civitas Universitas PTIQ Jakarta, para dosen yang telah banyak memberikan fasilitas dan kemudahan dalam penyelesaian penulisan Disertasi ini.
7. Direktur LPDP Kementerian Keuangan RI dan segenap jajaran pimpinan dan staf.
8. Direktur Program Kader Ulama Masjid Istiqlal berserta jajaran manajemen dan staf.
9. Prof. Muhamad Ali, Ph.D selaku *Supervisor* selama menjalani *Short Course* di University of California Riverside (UCR) dan keluarganya di Riverside, serta segenap civitas UCR.
10. Rektor dan segenap Civitas UIN Sjech M. Djamil Djambek, Bukittinggi.
11. Istri penulis Dinovia Fannil Kher, S.Pd., M.Pd.; anak-anak penulis Ezra Muhammad Zineddin dan Avram Muhammad Zineddin; kedua orang tua penulis H. Herman Muchtar dan Hj. Atwarni Ramli; kedua mertua penulis Suhardi Siry dan Cahaya, S.Pd., Kakak Penulis Muhammad Ichsan beserta keluarga, serta segenap keluarga penulis yang tidak bisa disebutkan satu-persatu.
12. Semua pihak yang telah membantu dalam menyelesaikan Disertasi ini yang tidak dapat disebutkan nama dan gelarnya.

Hanya harapan dan doa, semoga Allah SWT. memberikan balasan yang berlipat ganda krpada semua pihak yang telah berjasa dalam membantu penulis menyelesaikan Disertasi ini.

Akhirnya, kepada Allah SWT. jualah penulis serahkan segalanya dalam mengharapkan keridhaan, semoga Disertasi ini bermanfaat bagi masyarakat umumnya dan bagi penulis khususnya, serta anak dan keturunan penulis kelak. Amin.

Jakarta, 9 November 2024
Penulis

Muhamad Rezi

DAFTAR ISI

Halaman Judul i
Abstrak iii
Pernyataan Keaslian Disertasi ix
Tanda Persetujuan Disertasi xi
Tanda Pengesahan Disertasi xiii
Pedoman Transliterasi Arab-Latin xv
Kata Pengantar xvii
Daftar Isi xix

BAB I PENDAHULUAN 1
A. Latar Belakang Masalah 1
B. Identifikasi Masalah 16
C. Pembatasan Penelitian 17
D. Perumusan Masalah 18
E. Tujuan Penelitian 18
F. Manfaat Penelitian 18
G. Kerangka Teori 19
H. Penelitian Terdahulu yang Relevan 24
I. Metode Penelitian 31
1. Pemilihan Objek Penelitian 32
2. Data dan Sumber Data 32
3. Teknik Input dan Analisis Data 32
4. Pengecekan Keabsahan Data 33
J. Jadwal Penelitian 33
K. Sistematika Penulisan 34

BAB II ISLAM DAN FALSAFAH ADAT MINANGKABAU 37
A. Islam dan Minangkabau 37
1. Genealogi Suku Minangkabau.....37
a. Asal-usul Minangkabau 37
b. Minangkabau dalam Lintas Sejarah Kerajaan di Nusantara 46
2. Sejarah Keyakinan Beragama di Minangkabau.....54
a. Kepercayaan Orang Minangkabau sebelum Islam.....54
b. Masuknya Islam ke Ranah Minang.....56
3. Islam di Minangkabau; Akulturasi hingga Perang Saudara 61
a. Akulturasi Adat dan Budaya Minangkabau dengan Islam.....62
b. Dinamika Islam dan Adat Minangkabau dalam Perang Paderi 67
4. Variasi Ideologi Keislaman di Minangkabau 72
B. Adat dan Falsafah Minangkabau.....78
1. Adat dan Undang-undang di Minangkabau.....81
2. Sumber Falsafah dan Prinsip Adat Minangkabau 85
a. Alam sebagai sumber utama 86
b. Akal.....87
c. Etika 88
d. Kewasapadaan.....90
e. Pikiran yang matang dan positif 92
f. Terbuka untuk belajar 93
g. Tahu diri.....96
3. *Adat Basandi Syarak*, *Syarak Basandi Kitabullah* 97
4. Islam dan Adat dalam Falsafah Minangkabau.....100
C. Falsafah *Kato nan Ampek*.....104
1. Ragam Falsafah *Nan Ampek* di Minangkabau.....105
2. Ragam *Kato* dalam Falsafah Adat Minangkabau 110
3. Falsafah Minangkabau dalam *Bakato*.....114
a. Berpikir sebelum berucap 114
b. Paham dengan yang diucapkan.....115
c. Memperhatikan bahasa penyampaian.....116
d. Memperhatikan dan menghargai lawan bicara 117
e. Berhati-hati dalam berucap 118
f. Berkata jujur.....119
g. Memperhatikan tujuan/arah pembicaraan.....119
h. Etika dalam diskusi 120
4. Langgam *Kato nan Ampek*.....123
a. *Kato Mandaki*.....124
b. *Kato Malereng* 125
c. *Kato Mandata* 126
d. *Kato Manurun*.....127

BAB III ANALISIS TUTUR MANUSIA DAN TUTUR ALLAH 129
A. Memahami Tutur Bahasa 131
B. Kesantunan Tutur 150
C. Tindak Tutur dan Kesantunan Bahasa Minangkabau.....158
1. Bahasa Minangkabau.....158
2. Tataurut Bahasa Minangkabau 159
a. Imperatif.....160
b. Deklaratif 161
c. Interogatif.....162
3. Kesantunan Berbahasa Minangkabau.....163
a. Klausa Dasar (Aktif) 164
b. Klausa Pasif 165
c. Klausa Pentopikalan.....166
4. Aspek Kebahasaaan Langgam Kato nan Ampek.....167
a. Penggunaan Suku Kata 167
b. Morfologi Pelepasan Afiks 168
c. Morfologi Pelepasan Kata.....169
d. Sintaksis 170
e. Leksikon Sapaan 171
f. Leksikon Sebutan Diri 175
g. Leksikon Sebutan Orang Ketiga 177
5. Komponen Tutur *Kato nan Ampek* 179
a. *Setting* dan *Scene* (*Mangecek Batampek-tampek*). 179
b. *Participants* (*Urang nan Mengecek*) 180
c. *Ends* (*Mukasuik*). 181
d. *Act Sequence* (*Maliek-liek nan dikecekan*) 181
e. *Key* (*Bunyi Kecek*).....182
f. *Instrumentalities* 182
g. *Norms* (*Laku Mengecek*) 183
h. *Genre* (*Jinih Kecek*) 184
D. Ilmu *Al-Ma'âniy* Sebagai Kajian Pragmatik 184
1. *Kalâm Khabariy*.....185
2. *Insyâ' Thalabi* 188
a. *Al-Amr*.....189
b. *Al-Nahyi* 192
c. *Al-Istifhâm*.....194
d. *Al-Tamannî* atau *Al-Tarajjiy*. 196
e. *Al-Nidâ'*.....198
3. *Al-Qashr* (*Al-Hashr* atau *Al-Ikhtishâsh*).....200
4. *Al-Fashl* dan *Al-Washl*.....202
5. *Îjâz*, *Ithnâb*, dan *Musâwah*.....204

E. *Khitâb* Al-Qur'an 206
1. *Khitâb* berbentuk *Nidâ'* dalam Al-Qur'an 210
2. *Khitâb* bermuatan Hukum dalam Al-Qur'an 211

BAB IV *KATO NAN AMPEK* PADA TUTUR AL-QUR'AN 219
A. *Kato nan Ampek* dalam sifat *Qawl*. 219
1. *Qawl Hasan* 223
2. *Qawla Ma'rûfa* 226
3. *Qawla Sadîda* 233
4. *Qawla Balîgha* 235
5. *Qawla Karîma* 238
6. *Qawla Maysûra* 240
7. *Qawla Layyina* 242
8. *Qawl al-Zûr* 245
9. *Ghaddh al-Shawt* 247
B. *Kato nan Ampek* dalam ayat-ayat bermuatan Sapaan (*Nidâ'*) 251
1. Sapaan kepada Allah oleh Makhluk-Nya 252
a. *Rabbi* dan *Rabbanâ* 252
b. *Allahumma* 307
c. Pujian 310
2. Sapaan Allah kepada Nabi Muhammad SAW 319
a. *Dhamîr* yang menunjukkan orang kedua tunggal 321
b. *Yâ ayyuha-n-Nabiyy* 329
c. *Yâ ayyuha-r-Rasûl* 339
d. *Yâ ayyuha-l-Muzzammil* dan *Yâ ayyuha-l-Muddatstsir* 342
e. *Khithâb Qul* 344
3. Sapaan Allah kepada Nabi-Nabi dan Makhluk tertentu lainnya .350
4. Sapaan kepada Manusia 355
a. *Yâ ayyuha-n-Nâs* 356
b. *Yâ banî Âdam* 362
c. *Yâ ayyuha-l-Insân* 364
d. *Yâ ma'syara-l-Jinn wa-l-Ins* 365
e. *Yâ Uli-l-albâb* 366
5. Sapaan Teologis 371
a. Kepada orang Beriman 372
b. Kepada orang Kafir 380
c. Kepada Ahli Kitâb 384
6. Sapaan sesama Makhluk dalam Al-Qur'an 401
a. Antara Suami-Istri 401
b. Orang tua kepada Anak 403
c. Anak kepada Orang tua 409

d. Kepada Penguasa Politik (dan sebaliknya) 412
e. Antara Pemimpin dan Kaumnya 415
f. Sesama Makhluk (Hewan, Manusia, dan Malaikat) 418

BAB V KESIMPULAN 427
A. Kesimpulan 427
B. Saran 428

DAFTAR PUSTAKA 431

DAFTAR RIWAYAT HIDUP

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Al-Qur'an diturunkan di tengah masyarakat yang berbudaya. Arkoun menerangkan bahwa Allah mendatangkannya dengan segala aspek mendetil pada pewahyuannya.[1] Setidaknya ini adalah indikator langsung bahwa Al-Qur'an menjadi dasar pembaharu atau bahkan sumber terciptanya budaya baru. Nampaknya, hal ini juga yang membuat para pemikir Muslim kekinian, salah satunya Nashr Hâmid Abû Zayd, sampai menilai bahwa teks vokal Al-Qur'an yang berbahasa Arab adalah produk dari kebudayaan atau yang disebutnya dengan *intâj tsaqafiy*.[2] Meskipun pernyataan tersebut menuai banyak kontroversi,[3] terlepas dari itu, keeratan kaitan Al-Qur'an dengan variasi adat dan kebudayaan manusia tidak dapat dipisahkan. Hal ini juga ditekankan dalam QS. Al-Hujurat/49 ayat 13 bahwa Allah menciptakan manusia dengan beragam suku bangsa untuk saling mengenal (*li ta'ârafû*). Penggunaan diksi *ta'ârafa* yang asalnya dari '*arafa,*[4] bermuatan makna mengenal untuk

[1] Mohammed Arkoun, "The Notion of Revelation; From Ahl al-Kitab to the Societies of the Book," dalam *Die Welt des Islams*, Vol. 28 No. 1–4 Tahun 1988, hal. 62–89.

[2] Nashr Hâmid Abu Zayd, *Mafhûm Al-Nash; Dirâsah Fî 'Ulûm Al-Qur'ân*, Maroko: Al-Markaz Al-Tsaqafiy Al-'Arabiy, 2014, hal. 19; Nashr Hâmid Abu Zayd, *Al-Nash, Al-Sulthah, Al-Haqîqah; Al-Fikr Al-Dîniy Bayna Irâdat Al-Ma'rifah Wa Irâdat Al-Haymanah*, Maroko: Al-Markaz Al-Tsaqafiy Al-'Arabiy, 1995, hal. 80-82.

[3] Bagi penulis, keterkaitan Al-Qur'an dengan budaya adalah keniscayaan, namun budaya bukan sebagai pembentuk teks vokal Al-Qur'an seperti yang diyakini Nashr Hâmid Abû Zayd.

[4] Ibnu Manzhûr, *Lisân Al-'Arab*, Beirut: Dar al-Shadir, 1993, Jil. 9, hal. 237.

menghargai dan bersikap bijaksana sesama manusia.[5] Maka, kesejalanan Al-Qur'an dan budaya manusia adalah sebuah keniscayaan sehingga perlu disikapi dengan pemikiran terbuka dan terbarukan.[6]

Keragaman suku dan bangsa yang dimaksud Allah, tentunya bukan hanya *qabîlah-qabîlah* Arab. Melainkan segenap manusia anak-cucu keturunan Nabi Adam AS, seluruh manusia baik berlainan suku, ras, dan budaya.[7] Seperti halnya peruntukkan Al-Qur'an, sebagai kitab suci penutup yang diturunkan Allah kepada Nabi penutup, Nabi Muhammad SAW, meskipun turun dalam bentuk bahasa Arab, namun tidak turun hanya untuk orang Arab saja. Baik pada aspek bahasanya, budayanya, hingga kondisi sosial kemasyarakatannya. Hal ini terbukti sejak awal urutan *Mus-haf* Al-Qur'an, pada surat Al-Fâtihah/1, bahwa Allah mendeklarasikan diri-Nya sebagai otoritas (*Rabb*) seluruh alam jagad raya ini (*al-'âlamîn*). Maka apapun yang diberikan Allah, meskipun terkadang melalui perantara satu makhluk atau suatu kaum, adalah diperuntukkan bagi semua yang ada di alam ini. Khususnya Al-Qur'an, seperti terlihat pada *fawâtih* surat Al-Furqân/25, di mana Allah menjelaskan bahwa Al-Qur'an (yang dalam ayat itu disifati dengan *Al-Furqân*) adalah peringatan (*nadzîr*) untuk seluruh alam raya ('*âlamîn*).

Demikian juga Nabi Muhammad SAW, yang pengutusannya Allah sifati sebagai karunia bagi segenap alam raya (*rahmatan li-l-'âlamîn*) seperti yang disebutkan dalam QS. Al-Anbiyâ'/21: 107.[8] Tambahan lagi, Allah juga menyatakan dalam surat Al-Wâqi'ah/56 bahwa Al-Qur'an adalah sesuatu yang suci, dan dalam surat Al-Hâqqah/69 disebutkan bahwa Al-Qur'an bukanlah merupakan perkataan manusia, sama-sama disifati sebagai *tanzîl min rabb al-'âlamin*, yaitu "*yang diturunkan oleh Pemilik dan Pengatur alam semesta*". Maka dapat dikatakan bahwa bahasa, budaya, sejarah dan realita sosial yang terjadi baik pada masa turunnya Al-Qur'an maupun kisah masa lampau yang disampaikan di dalam Al-Qur'an, adalah perantara utama untuk memasuki

---

[5] Ahmad bin Musthafa Marâghiy, *Tafsîr Al-Marâghi*, Cet. I. Mesir: Syirkah Maktabah wa Mathba'ah Mushtafa al-Bab al-Halabi wa Auladih, 1946, Jil. 26, hal. 142.

[6] Lihat Mohammed Arkoun, "Rethinking Islam Today," dalam *The ANNALS of the American Academy of Political and Social Science*, Vol. 588 No. 1 Tahun 2003, hal. 18–39.

[7] Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, Singapura: Pustaka Nasional Singapura, 1990, Jil. 9, hal. 6834.

[8] Di antara bentuk konkrit bahwa Nabi Muhammad SAW merupakan karunia bagi seluruh manusia tanpa memandang keimanannya, dijelaskan dalam QS. Al'Anfâl/8/33 bahwa Allah tidak akan menimpakan azab kepada suatu komunitas sedangkan Nabi Muhammad SAW ada di antara mereka. Untuk hari ini, keberadaan Nabi Muhammad SAW pada suatu daerah bisa saja dimanifestasikan dengan eksistensi umat Islam di tempat-tempat tertentu yang bahkan mayoritas non-Muslim. Lihat Muhammad 'Ali Shâbûniy, *Shafwat Al-Tafâsîr*, Kairo: Dar al-Shabuniy, 1997, hal. 466.

dimensi interpretasi Al-Qur'an terintegrasi dengan bahasa dan budaya lain yang menjadi bagian dari *al-'âlamîn*.

Al-Qur'an memang turun dalam bahasa Arab, di tengah budaya masyarakat Arab ketika itu. Namun, tidak ada jaminan bahwa orang Arab, atau siapapun yang bertutur, atau pandai berbahasa Arab, otomatis memiliki otoraritas dan kapabilitas untuk mengurai pesan-pesan tekstual dan kontekstual yang terdapat di setiap untaian kata dan ayat Al-Qur'an. Seperti yang ditegaskan Allah pada awal surat Yûsuf/12, ayat ke-2, bahwa Allah menurunkan Al-Qur'an dalam bahasa Arab, yang pada ayat 1 dinamai dengan *al-Kitâb al-Mubîn* (Kitab yang diperjelas), adalah sebagai sarana, wawasan, dan media berpikir.

الر تِلكَ ءَايَٰتُ ٱلكِتَٰبِ ٱلمُبِينِ ١ إِنَّا أَنزَلنَٰهُ قُرءَٰنًا عَرَبِيّا لَّعَلَّكُم تَعقِلُونَ ٢ نَحنُ نَقُصُّ عَلَيكَ أَحسَنَ ٱلقَصَصِ بِمَا أَوحَينَا إِلَيكَ هَٰذَا ٱلقُرءَانَ وَإِن كُنتَ مِن قَبلِهِۦ لَمِنَ ٱلغَٰفِلِينَ ٣

Alif Lâm Râ. Demikianlah ayat-ayat Kitab (Al-Qur'an) yang jelas (petunjuknya). Sungguh Kami menurunkannya berupa Al-Qur'an berbahasa Arab agar kalian berpikir. Kami ceritakan padamu (Muhammad) kisah yang terbaik dengan mewahyukan Al-Qur'an ini, meski kamu sebelumnya adalah orang yang tidak mengetahuinya.

Uniknya, penjelasan ini menjadi pembuka surat yang bermuatan kisah Nabi Yusuf AS yang merupakan anak keturunan Nabi Ya'qub AS (Israel) yang notabene berbahasa Ibrani. Setidaknya hal ini membawa kemungkinan indikasi bahwa bisa saja Allah menurunkan Al-Qur'an dengan bahasa apapun yang dikehendaki-Nya, namun Allah memilih bahasa Arab sebagai wahana berpikir umat manusia. Hal ini dapat terlihat dari tiga ayat awal surat Yûsuf.

Pada ayat dua, Allah menerangkan bahwa Al-Qur'an, untuk dibaca dan diteliti (*qur'ânan*) dan berbahasa Arab ('*arabiyyan*). Tidak sekedar berbahasa Arab, namun juga sebagai objek sekaligus informan penelitian terkait *Kalâm* Allah. Tujuannya adalah untuk dipikirkan (*ta'qilûn*), dan bukan karena bahasa Arab adalah Bahasa Ibu Nabi Muhammad SAW. Kemudian pada ayat tiga Allah mengarahkan pembicaraan langsung kepada Nabi Muhammad SAW untuk memulai kisah Nabi Yusuf AS dengan pernyataan bahwa Nabi Muhammad SAW, sebelumnya tidak mengetahui cerita tersebut. Atau, mungkin saja Nabi Muhammad SAW sudah pernah mendengar kisah Nabi Yusuf AS, namun belum terlalu memperhatikan kebenaran dan hikmah yang terkandung pada kisah tersebut. Ketidaktahuan tersebut kemungkinan adalah makna *ghâfil* pada ayat tersebut.

Keharusan belajar Al-Qur'an, khususnya memahami bahasa penyampaiannya, terulang bahkan hingga dua kali pada surat Yûsuf tersebut. Pada ayat 2 Allah menggunakan frase *la'allakum ta'qilûn* (*agar kalian berpikir*) dan pada ayat ketiga dengan frase *wa in kunta min qablihi lamin al-*

ghâfilîn (*sebelumnya kamu itu termasuk orang-orang yang tidak tahu*). Kedua frase tersebut terletak di masing-masing ujung ayat, yang mana, bisa mengandung makna penekanan terhadap inti pesan, bahwa belajarlah dan terima pengajaran guna menambah pengetahuan. Kedua frase tersebut, datang dengan tujuan untuk plural, yakni kalian. Bukan hanya untuk Nabi Muhammad SAW yang bahasa ibunya adalah bahasa Arab. Ini juga bisa menjadi indikator bahwa Nabi Muhammad SAW memang (manusia) penerima pesan pertama, namun tidak khusus untuknya saja, melainkan untuk umatnya dan seluruh manusia.

Memahami pesan-pesan yang termaktub dalam Al-Qur'an, harus dimulai dengan bahasa aslinya ketika pertama pesan itu disampaikan. Untuk mengeksplorasi makna ayat-ayat Al-Qur'an baik secara semantik maupun pragmatik, tentunya harus berangkat dari bahasa Arab, sebagai bahasa asli tuturan Al-Qur'an. Muqâtil bin Sulaymân menjelaskan bahwa seandainya Al-Qur'an tidak turun dalam bahasa Arab, maka mereka (Nabi dan para Sahabat) sebagai penerima pesan generasi pertama, tidak akan memahaminya.[9] Begitu juga dengan Ibnu Katsîr, menyatakan bahwa bahasa Arab adalah bahasa yang paling mampu untuk menampung, memproduksi, dan memperjelas banyak makna.[10]

Lebih lanjut, Al-Syâthibiy (w. 790H/1388M) menegaskan bahwa Al-Qur'an, turun kepada orang Arab dengan bahasa Arab sebagai bahasa tuturannya dan budaya yang mengikutinya, maka tidak ada porsi untuk bahasa non-Arab ('*Ajam*) untuk memposisikan diri sebagai penjelas ayat-ayat Al-Qur'an. Sebagai ulama *Ushûl al-Fiqh*, Al-Syâthibiy menilai bahwa bahasa Al-Qur'an seluruhnya bahasa Arab, tidak ada bahasa '*Ajam,* atau bahasa yang terlihat '*Ajam* namun sudah menjadi bahasa serapan ke dalam masyarakat Arab, baik dari aspek semantisnya maupun tatabahasanya. Untuk itu, menurutnya, tidak mungkin bahasa *'Ajam* memiliki tingkat kepahaman yang setara dengan bahasa Arab dalam memahami Al-Qur'an.[11] Maka, tatabahasa bahasa pertama yang harus digunakan untuk membaca dan meneliti Al-Qur'an, adalah bahasa Arab.

Namun, mengingat peruntukkan Al-Qur'an untuk *al-'âlamîn*, bukan berarti hanya dibahas dengan bahasa Arab. Selain itu, Al-Qur'an turun untuk seluruh manusia dan makhluk hidup dengan menembus lintas area dan lintas

---

[9] Muqâtil bin Sulaymân, *Tafsîr Muqâtil Bin Sulaymân*, (ed.) Abdullah Mahmud, Syahatah Beirut: Dar Ihya' al-Turats, 2002, Jil. 2, hal. 318.

[10] Ismâ'îl Ibn Katsîr, *Tafsîr Al-Qur'ân Al-'Azhîm*, (ed.) Sâmi bin Muhammad Salâmah, Dar Thayyibah li al-Nasyr wa al-Tawzi', 1999, Jil. 4, hal. 365.

[11] Ibrâhim bin Mûsa Syâthibiy, *Al-Muwâfaqât Fi Ushûl Al-Syarî'ah*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 2004, hal. 255; Lihat juga Muhammad Sâlim Abû 'Âshiy, *'Ulûm Al-Qur'ân 'Inda Al-Syâthibiy Min Khilâl Kitâbihi Al-Muwâfaqât*, Kairo: Dar al-Basha'ir, 2005, hal. 34.

budaya. Penulis sepakat, bahwa untuk memahami objek berupa teks atau ujaran, harus didekati dengan bahasa aslinya terlebih dahulu. Tetapi, penyampaian makna dan signifikansi pesan kepada masyarakat yang bukan penutur dan pemilik budaya aslinya, harus diaplikasikan keluasan makna *ta'âraf̂û,* salah satunya yaitu dengan unsur lokalitas setempat. Bukan sebagai pengalih bahasa utama, melainkan menjadi alat pendukung (*to support*) dan menjembatani (*to bridge*) antara Al-Qur'an yang turun dengan bahasa Arab di tengah budaya Arab, dengan budaya lainnya. Maka, memasukkan unsur-unsur lokalitas untuk menafsirkan Al-Qur'an secara integratif bukan sekedar kebolehan, melainkan bisa menjadi keniscayaan dan keharusan guna tersampaikannya pesan Tuhan secara holistik dan efektif.

Allah menciptakan banyak sekali budaya dan bahasa di atas bumi ini dan memilih bahasa dan budaya Arab sebagai media awal penurunan Al-Qur'an. Selain bangsa Arab, ada banyak bangsa dan suku yang kaya akan kebudayaan serta bertahan bahkan berkembang hingga sekarang. Sebut saja bangsa China, India, Melayu, hingga Indonesia yang memiliki banyak sekali variasi suku, budaya, dan bahasa. Demikian pesan eksplisit yang disampaikan Al-Qur'an dalam surat Ar-Rûm/30 ayat 22 bahwa salah satu bukti kebesaran Allah di alam raya ini (*al'-âlamîn*) adalah penciptaan variasi bahasa (*ikhtilâf alsinatikum*), bahasa Arab maupun selainnya[12].

Dilansir dari laman resmi kenegaraan, Indonesia.go.id, Badan Pusat Statistik melalui sensus pada 2010 mencatat bahwa Indonesia memiliki lebih dari 300 etnis dan 1.340 suku, dan 718 bahasa daerah serta ribuan logat turunannya.[13] Selain itu, tidak sedikit budaya dan bahasa daerah di Indonesia yang kental dengan nilai-nilai Islam. Sejak Islam datang ke nusantara, asimilasi dan akulturasi nilai-nilai Al-Qur'an ke dalam budaya-budaya nusantara, maupun sebaliknya, terus terjadi bahkan berkembang hingga hari ini. Baik yang terjadi secara natural di masyarakat maupun yang melalui kajian kesarjanaan yang komprehensif.

Sejauh ini, pembahasan Al-Qur'an dan lokalitas daerah tertentu, khususnya di Indonesia, sebagai bagian dari model penafsiran, berkembang cukup baik. Meskipun tidak sebaik dan secepat perkembangan penafsiran Al-Qur'an dengan mengadopsi teori-teori barat seperti implementasi hermeneutika linguistik dan sastra. Ada yang berbentuk Tafsir berbahasa Bugis karya AGH. Abdul Muin Yusuf (w. 2004 M). Tafsir yang dikenal

---

[12] Wahbah Zuhayliy, *Al-Tafsîr Al-Munîr Fi Al-'Aqîdah Wa Al-Syari'ah Wa Al-Manhaj*, Damaskus: Dar al-Fikr, 1991, Jil. 21, hal. 67.

[13] "Suku Bangsa," dalam *Indonesia.go.id*, 2017, *https://indonesia.go.id/profil/suku-bangsa/kebudayaan/suku-bangsa*; "Mengulik Data Suku di Indonesia," dalam *bps.go.id*, diakses 3 Maret 2023,; Lihat juga *https://www.bps.go.id/news/2015/11/18/127/mengulik-data-suku-di-indonesia.html*.

dengan judul *Tafessere' Akorang Ma'bassa Ogi* tersebut rampung pada tahun 1988. Dikutip dari Muhsin Mahfudz, Abdul Muin Yusuf menilai bahwa penulisan Tafsir Al-Qur'an berbahasa Bugis adalah kewajiban dakwah di tanah Bugis agar warga lokal bisa lebih memahami pesan Al-Qur'an.[14]

Beralih ke belahan Indonesia bagian barat, *Tafsir Al-Azhar*, menjadi salah satu kitab Tafsir yang paling terkenal di nusantara. Tafsir tersebut memang ditulis Buya Hamka (w. 1981M) dengan bahasa Indonesia, namun, dialek dan percontohan di dalamnya, menggunakan unsur lokalitas Minangkabau yang sangat kental. Sebelum Hamka, Aldomi mencatat, setidaknya ada beberapa karya Tafsir Al-Qur'an lainnya yang sarat dengan nilai-nilai dan konteks lokalitas Minangkabau. Seperti *Risâlah al-Qawl al-Bayân fî Tafsîr al-Qur'ân* karya Syekh Sulaiman Arrasuli (w. 1970M) atau dikenal juga dengan *Inyiak Canduang*. Ada juga Tafsir *Al-Burhân* karya Haji Abdul Karim Amrullah (w. 1945M), Ayah Buya Hamka, yang berisi 20 ayat Juz 30. Ada juga Abdul Lathif Syakur (w. 1963M) yang menafsirkan ayat-ayat yang berawalan "*yâ ayyuha al-nâs*" dan diberi judul *Al-Da'wah wa al-Irsyâd ila Sabîl al-Rasyâd*.[15] Serta kitab-kitab Tafsir lainnya baik yang berasal dari ranah Minang maupun di seantero nusantara.

Kitab-kitab Tafsir tersebut, menggunakan teks dan konteks lokal untuk menafsirkan Al-Qur'an. Yakni dengan memadukan makna asli teks Al-Qur'an dalam Bahasa Arab, memperhatikan konteks ayat, untuk kemudian disesuaikan dengan realita lokal sesuai dengan bahasa, adat, dan budaya daerahnya di Indonesia. Dewasa ini, penggalian kembali unsur-unsur lokalitas dalam kajian penafsiran Al-Qur'an di Indonesia cukup diminati, khususnya dengan menggandeng ilmu filologi. Namun, sejauh ini, belum terlihat kajian penafsiran Al-Qur'an yang menggunakan pendekatan lokalitas itu sendiri sebagai pendekatan penelitian. Yaitu dengan mengembangkan unsur adat dan budaya dan menjadikannya pendekatan dalam penafsiran.

Melihat sejarah panjang pertemuan adat dan budayanya dengan beberapa agama, adat dan budaya Minangkabau dapat dikatakan salah satu yang tertua di nusantara. Selain itu Minangkabau juga merupakan salah satu etnis terbesar di nusantara yang budayanya hingga kini masih lestari dan

---

[14] Muhsin Mahfudz, "Tafsir Al-Qur'an Berbahasa Bugis Karya AGH. Abd. Muin Yusuf," dalam *Al-Fikr*, Vol. 14 No. 3 Tahun 2010, hal. 34–47; AGH. Abdul Muin Yusuf, *Tafessere' Akorang Ma'basa Ogi*, Ujung Pandang: MUI Sulsel, 1988.

[15] Aldomi Putra, Hamdani Anwar, dan Muhammad Hariyadi, "Lokalitas Tafsir Al-Qur'an Minangkabau (Studi Tafsir Minangkabau Abad ke-20)," dalam *Al-Quds Jurnal Studi Al-Qur'an dan Hadis*, Vol. 5 No. 1 Tahun 2021, hal. 309–336; Syeikh Sulaiman Arrasuli, *Risâlah al-Qawl al-Bayân fî Tafsîr al-Qur'ân*, Bukittinggi: Fort de Kock, 1928; Haji Abdul Karim Amrullah, *Al-Burhân*, Bukittinggi: Fort de Kock, 1927; Abdul Lathif Syakur, *Al-Da'wah wa al-Irsyâd ila Sabîl al-Rasyâd*, Bukittinggi: Tsamarah Al-Ikhwan, 1915.

bergaung.[16] Budaya Minangkabau, hingga kini juga masih identik dengan agama Islam, yang bahkan, bisa dikatakan Islam menjadi agama identitas suku Minangkabau di manapun berada. Selain identitas keagamaan, budaya dan bahasa juga menjadi identitas yang selalu dibawa dan melekat. Upaya penjagaan budaya dan bahasa Minangkabau telah dilakukan sejak dahulu hingga hari ini melalui berbagai cara dan aspek. Seperti melalui kesenian syair[17], pantun[18], lagu[19], tari[20], hingga yang bernuansa formal seperti kajian-kajian akademik[21] baik terkait sejarah[22], perkembangan sosiologi masyarakatnya[23], dan keunikan linguistik bahasa Minangkabau[24].

Bahasa Minangkabau, memiliki daya tarik tersendiri, baik bagi masyarakat penutur aslinya maupun bukan penutur asli atau bahkan yang tidak

---

[16] Desy Aryanti, Othman Mohd Nor, dan Zulkefle Hj Ayob, "How to Preserve the Minangkabau Traditional Village Study Case : Jorong Balerong Bunta, Nagari Rao-Rao, Tanah Datar, West Sumatera," dalam *The 9th Regional Symposium of the Malay Archipelago*, Perak, Malaysia, 2012, hal. 49–76.

[17] Di antaranya lihat Djurip, Zaiful Anwar, dan Getri A. R., *Kajian Naskah Pemimpin ke Syurga dan Syair Perang Kamang yang Kejadian dalam Tahun 1908*, Jakarta: Direktorat Sejarah dan Nilai Tradisional Direktorat Jenderal Kebudayaan Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1996.

[18] Di antaranya lihat Darwis SN Sutan Sati, *Keajaiban Pantun Minang Arti Dan Tafsir*, (ed.) Hermanto, Bogor: Ar-Rahmah, 2005.

[19] Di antaranya lihat Hajizar Hajizar, "Tradisi Musik Rabab di Daerah Pesisir Minangkabau (Rabab Piaman dan Rabab Pasisia)," dalam *Laga-laga; Jurnal Seni Pertunjukan*, Vol. 5 No. 2 Tahun 2019, hal. 184–200, *http://journal.isi-padangpanjang.ac.id/index.php/Lagalaga/article/view/921*.

[20] Di antaranya lihat Sri Intan Puspita Rifa dan Nerosti Nerosti, "Kreativitas Gerak Tari dalam Randai Intan Sari Pada Sanggar Seni Minang Maimbau di Nagari Koto Baru Kecamatan X Koto Kabupaten Tanah Datar," dalam *Jurnal Pendidikan Tambusai*, Vol. 7 No. 1 Tahun 2023, hal. 1552–1560.

[21] Di antaranya lihat Yeni Angelia dan In'amul Hasan, "Merantau dalam Menuntut Ilmu (Studi Living Hadis oleh Masyarakat Minangkabau)," dalam *Jurnal Living Hadis*, Vol. 2 No. 1 Tahun 2017, hal. 67–82, *https://ejournal.uin-suka.ac.id/ushuluddin/Living/article/view/0201-04*.

[22] Di antaranya lihat Mhd Nur, "Raja Pagaruyung di Minangkabau Dalam Perspektif Sejarah," dalam *Analisis Sejarah*, Vol. 9 No. 2 Tahun 2020, hal. 9–29.

[23] Di antaranya lihat Muhammad Chairul Umar and Yulfira Riza, "Peran Ninik Mamak, Mamak Dan Kamanakan Di Minangkabau," dalam *Jurnal Budaya Nusantara*, Vol. 5 No. 3 Tahun 2022, hal. 174–80; Ismail *et al.*, "Strategic Roles Aplied by Minangkabau Local Leaders in Peventing Religious Radicalism in West Sumatra," dalam *Islam Realitas: Journal of Islamic and Social Studies*, Vol. 6 No. 2 Tahun 2020, hal. 203, doi:10.30983/islam_realitas.v6i2.3291; Rahman Malik, "Ikatan Kekerabatan Etnis Minangkabau Dalam Melestarikan Nilai Budaya Minangkabau Di Perantauan Sebagai Wujud Warga NKRI," dalam *Jurnal Analisa Sosiologi*, Vol. 5 No. 2 Tahun 2016, hal. 17–27, doi:10.20961/jas.v5i2.18102.

[24] Di antaranya lihat Jufrizal, M. Zaim, dan Havid Ardi, *Struktur Gramatikal dan Budaya Berbahasa: Data dan Informasi Bahasa Minangkabau*, Padang: UNP Press, 2015.

memahaminya. Sebagai contoh, sebut saja lagu-lagu berbahasa Minangkabau yang banyak tayang melalui *platform* video *youtube*, tidak sedikit yang mendapatkan *views* hingga puluhan juta hingga menyentuh angka ratusan juta *views*.[25] Bahkan, ada beberapa lagu berbahasa Minangkabau yang justru dilantunkan oleh orang yang bukan penutur bahasa Minangkabau.[26] Menurut Jufrizal, sebagai bahasa turunan dari Austronesia, bahasa Minangkabau merupakan salah satu bahasa yang memiliki penutur terbanyak di nusantara, yaitu sekitar 5 hingga 6 juta penutur asli, baik yang masih bermukim di kampung halaman atau para perantau.[27] Bahkan, sejak dahulu, setidaknya pada zaman kerajaan Pagaruyung, Minangkabau dikenal dengan kepiawaian masyarakatnya dalam berbahasa dan berkata-kata. Baik dalam bentuk perintah resmi kerajaan maupun kelihaian penyampai pesannya. Hal ini ditenggarai oleh kebudayaan masyarakat Minangkabau yang gemar berbahasa dalam balutan sastra yang sarat makna.[28]

Selain bahasa, hingga hari ini, identitas sebagai orang Islam juga menjadi keniscayaan bagi masyarakat Minangkabau. Bahkan, anggapan yang menyatakan bahwa "*Minangkabau adalah Islam dan jika murtad maka bukan lagi disebut Minagkabau*", sulit untuk digoyahkan. Hal ini tidak terlepas dari sejarah panjang dinamika masuknya Islam dan variasi pemikiran serta mazhabnya di ranah Minang. Sebut saja dari masa Syekh Burhanuddin Ulakan (w. 1704M) yang membawa paham Tarekat Syatariyyah yang sanadnya bersambung dengan Syekh Abdur Rauf Singkil (w. 1693M), yang saat itu, salah satu medan dakwahnya adalah transformasi Hindu-Budha kepada Islam. Abad berikutnya, dilanjutkan dengan Tuanku Imam Bonjol (w. 1864M) yang medan dakwahnya adalah reformasi adat Minangkabau menjadi Hukum Islam.[29] Pada masa tersebut juga, menguat falsafah *Adat Basandi Syarak,*

---

[25] Rindi Ariska dan S. Dian Andryanto, "10 Lagu Minang Paling Banyak Ditonton di YouTube, Termasuk Nan Disayang Tunangan Urang," *Tempo.co*, 2023, *https://seleb.tempo.co/read/1609499/10-lagu-minang-paling-banyak-ditonton-di-youtube-termasuk-nan-disayang-tunangan-urang#:~:text=10 Lagu Minang Paling Banyak Ditonton di YouTube%2C,7 7. Rayola-Tadayo Gurauan Sayang* ... More items; Lihat juga Frans dan Fauzana, "Panek di Awak Kayo dek Urang," *youtube*, 2023, *https://www.youtube.com/watch?v=7NNiL6hffRs*.

[26] "Lagu Minang Dinyanyikan Oleh Orang Papua," dalam *youtube*, diakses Februari 21, 2023, *https://www.youtube.com/watch?v=3f_LRWTPyfA*.

[27] Jufrizal, *Tatabahasa Bahasa Minangkabau (Deskripsi dan Telaah Tipologi Linguistik),* Padang: UNP Press: 2012, hal. 15-17.

[28] Jane Drakard, "A Kingdom of Words: Minangkabau Sovereignty in Sumatran History", *Disertasi*, Australia National University, 1993, hal. 513.

[29] Putri Citra Hati, "Dakwah pada Masyarakat Minangkabau (Studi Kasus pada Kaum Padri)," dalam *Islamic Communication Journal*, Vol. 3 No. 1 Tahun 2018, hal. 105–120.

Syarak Basandi Kitabullah (ABS-SBK), *Adat mamakai, Syarak Mangato*[30] yang artinya *Adat bersendikan Syariat, Syariat bersendikan Al-Qur'an, diimplementasikan oleh adat dan diteorikan oleh Syariat*. Dilanjutkan di masa-masa berikutnya dengan Tokoh-tokoh; Syekh Ahmad Khathib Al-Minangkabawi (w. 1960M), Syeikh Sulaiman Arrasuli (*Inyiak Canduang*) (w. 1970M) yang menjadi salah satu tonggak *Syâfi'iyyah-Asy'ariyyah*,[31] Abdul Karim Amrullah, ayah Buya Hamka (w. 1945 M)[32], Buya Hamka (w. 1981 M) yang cenderung kepada Muhammadiyyah[33], begitu juga dengan Buya Syafi'i Ma'arif (w. 2022 M)[34], dan banyak lagi tokoh-tokoh dengan varian pemahaman keislaman yang beragam di ranah Minang.

Meskipun memiliki perbedaan *ijtihad*, para tokoh tersebut memiliki kesamaan yang secara tidak langsung, menancapkan citra Islam sebagai jatidiri suku Minangkabau. Yaitu mempertemukan antara adat Minangkabau yang sudah lebih dahulu ada sebelum agama apapun, dengan Islam. Dengan kata lain, integrasi antara adat Minangkabau dengan ajaran Islam, sudah berlangsung sejak beradab-abad yang lalu dan bahkan hingga hari ini masih berjalan dan terus berkembang. Adat Minangkabau dengan ajaran Islam sukar dipisahkan. Sampai sekarang, kedua entitas tersebut tidak terpisahkan baik secara norma, adat, maupun doktrin keagamaan.[35]

Perjalanan Islam di ranah Minang, sejalan dengan perkembangan adat Minangkabau, meskipun pada awalnya, resepsi Islam di ranah Minang tidak seperti hari ini yang dikenal sebagai identitas kesukuan. Dikutip dari M. Nasroen, dalam *Encyclopaedie van Nederlanfsch Oost Indie*, dapat dikatakan bahwa Islam di Minangkabau baru masuk sekitar setelah abad ke 14-15.[36] Ada kemungkinan pada masa itu masih berupa daerah kekuasaan kerajaan Hindu di

---

[30] Mega Puspita dan Khairul Umami, "Strategi Penyiaran Islam Adat Basandi Syarak, Syarak Basandi Kitabullah," dalam *Jurnal Akademika Kajian Ilmu-Ilmu Sosial, Humaniora Dan Agama*, Vol. 4 No. 1 Tahun 2023, hal. 38–52.

[31] Apria Putra dan Chairullah Ahmad, *Bibliografi Karya Ulama Minangkabau Awal Abad XX (Dinamika Intelektual Kaum Tua dan Kaum Muda),* Padang: Komunitas Suluah: 2011, hal. 21.

[32] Murni Djamal, *Dr. H. Abdul Karim Amrullah: Pengaruhnya dalam Gerakan Pembaruan Islam di Minangkabau pada Awal Abad ke 20*, (ed.) Theresia Slamet, Terjemahan. Jakarta: INIS: 2002, hal. 12.

[33] Muhamad Ikbal, Rihlah Nur Aulia, dan Khairil Ikhsan Siregar, "Sejarah Keberadaan Muhammadiyah di Minangkabau Perspektif Hamka dalam Karya 'Ayahku,'" dalam *Jurnal Studi Al-Qur'an*, Vol. 14 No. 1 Tahun 2018, hal. 79–88.

[34] Muhammad Wahdini, "Paradigma Simbiotik Agama dan Negara (Studi Pemikiran Ahmad Syafi'i Maarif)," dalam *Journal of Islamic Law and Studies*, Vol. 4 No. 1 Tahun 2020, hal. 17–32.

[35] Edison dan Nasrun Dt. Marajo Sungut, *Tambo Minangkabau; Budaya dan Hukum Adat di Minangkabau,* Bukittinggi: Kristal Multimedia: 2010, hal. 26.

[36] Lihat *Encyclopaedie van Nederlanfsch Oost Indie,* Leiden: Brill: 1918, hal. 738.

bawah pimpinan anak keturunan Raja Adityawarman dari Majapahit. Maka dapat dikatakan bahwa Adat dan Falsafah Minangkabau, sudah mapan sebelum datangnya Islam. Masyarakat Minangkabau, nampaknya sejak dulu cukup konsisten menjaga eksistensi adat dan falsafahnya[37].

Lebih lanjut menurut M. Nasroen, Islam datang sebagai pelengkap adat Minangkabau lama[38], yang hanya berkutat pada alam dunia saja, maka Islam menjembataninya menuju keyakinan akhirat. Tambahan lagi, dalam falsafah Minangkabau, adat dan falsafah adalah entitas yang disifati dengan "*indak lakang dek paneh, indak lapuak dek hujan*" (tidak akan lekang oleh panas, tidak akan lapuk karena hujan), dan "*adat dipakai baru, baju dipakai usang*".[39] Keniscayaan pengembangan pada adat, juga diabadikan dalam falsafah *sakali aia gadang, sakali tapian barubah* (arus air sungai yang besar ikut merubah ukuran tepiannya).[40] Maka sebenarnya masyarakat Minangkabau, sejak dulu, sangat terbuka dengan segala bentuk asimilasi[41] dan akulturasi[42] yang bersifat membangun, memperbaharui, dan menyegarkan, guna menjaga eksistensi adatnya. Meskipun, proses pengintegrasian adat dan Islam harus melewati jalan terjal dan berliku selama berabad-abad, hingga menguat satu falsafah yaitu"*Adat basandi Syarak, Syarak basandi Kitabullah"*.

Kedekatan substantif antara adat Minangkabau dengan Islam terlihat di banyak aspek. Baik secara sosial maupun budaya, seperti ritual-ritual adat yang tidak terlepas dari nilai-nilai keislaman. Tidak bisa dipungkiri bahwa banyak

---

[37] Dalam disertasi ini, digunakan istilah falsafah dan bukan filsafat. Meskipun secara asal dan akar kata, keduanya adalah kata yang serupa, namun dalam bahasa Indonesia, terdapat sedikit perbedaan prinsipil di antara keduanya. Filsafat meiliki makna yang lebih umum yaitu sebagai bentuk ilmu dan pengetahuan yang berdasarkan logika dan pemikiran. Sedangkan falsafah dipahami sebagai ide, gagasan, dan pandangan hidup suatu subjek baik individu maupun komunitas tertentu. Untuk itu, dilekatkan istilah Falsafah pada penyebutan Adat Minangkabau pada disertasi ini dengan makna pandangan hidup orang Minangkabau. Lihat Tim Redaksi, *Kamus Besar Bahasa Indonesia,* Jakarta: Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional: 2008, hal. 403 dan 410.

[38] Pada periode pra-Islam di Minangkabau, agam atau kerpecayaan yang dianut adalah Animisme dan Dinamisme, lalu dilanjutkan masuknya agama Hindu-Budha. Lihat Rusli Amran, *Sumatera Barat hingga Plangkat Panjang,* Jakarta: Sinar Harapan: 1981, hal. 27.

[39] M. Nasroen, *Dasar Falsafah Adat Minangkabau,* Jakarta: Penerbit Bulan Bintang: 1957, hal. 17-22.

[40] Hetti Waluati Triana dan Idris Aman, "Lakuan Tutur Menolak Generasi Muda Minangkabau: Cermin Budaya Popular Dalam Interaksi Sosial," dalam *GEMA Online Journal of Language Studies*, Vol. 11 No. 1 Tahun 2011, hal. 17–34.

[41] Asimilasi dalam konteks sosial maksudnya adalah pertemuan dan pencampuran berbagai individu atau berbagai komunitas lintas budaya sehingga menghasilkan kebudayaan baru dari hasil pencampuran tersebut. Tim Redaksi, *Kamus Besar Bahasa Indonesia, …* 97.

[42] Secara prisip, akulturasi serupa dengan asimilasi dengan makna pencampuran lintas kebudayaan, namun akulturasi cenderung dimaknai dengan penyerapan budaya lain kepada budaya yang sudah ada sebelumnya. Tim Redaksi, *Kamus Besar Bahasa Indonesia, …* 33.

nilai-nilai adat Minangkabau yang terinspirasi bahkan disarikan dari nilai-nilai Islam (Al-Qur'an).[43] Di satu sisi, akulturasi antara budaya Minangkabau dengan beberapa pakem Hukum Islam juga terus diupayakan. Seperti dalam perihal warisan, di ranah hukum adat Minangkabau, terdapat dua jenis harta pusaka (*Pusako*) yaitu *Pusako Tinggi* dan *Pusako Randah*. *Pusako Tinggi* adalah harta warisan kaum atau komunitas secara turun-temurun dan bukan milik pribadi atau keluarga tertentu, sedangkan *Pusako Randah* adalah harta warisan keluarga yang dapat dibagi kepada seluruh ahli waris sesuai ketentuan *Syarak*.[44] Ada banyak pendapat yang sangat akulturatif terkait masalah ini baik dari ahli hukum, petinggi adat, hingga para ulama setempat. Uniknya, kebanyakan para tokoh berusaha mengedepankan celah persamaan moderat (*taqarrub*) antara keduanya.[45]

Selain perkara warisan, salah satu adat yang selalu diperhatikan orang Minangkabau adalah etika dan berbahasa. Hal ini diabadikan dalam pantun filosofis "*Nan kuriak iyolah kundi nan merah iyolah sago. Nan baiak iyolah budi nan indah iyolah baso"* yang maknanya bahwa hal paling berharga dalam hidup adalah etika gerak dan berbahasa[46]. Seperti etika gerak-gerik wanita dalam falsafah *Sumbang Duo Baleh* (dua belas aturan untuk wanita)[47], dan etika berbicara, berkomunikasi, dan bertutur kata dalam falsafah *Kato nan Ampek*.

Kato nan Ampek atau etika bertindak tutur kata, berlaku untuk semua kalangan, baik wanita maupun pria, tua maupun muda, hingga petinggi adat atau pejabat maupun rakyat biasa. *Kato* maksudnya adalah kata, yakni bentuk atau pola perkataan kepada orang lain. *Ampek* artinya empat. Keempat *kato* tersebut adalah *Kato Mandaki* (perkataan mendaki biasanya perkataan kepada orang yang lebih tua); *Kato Malereng* (perkataan melereng biasanya perkataan kepada ipar atau besan); *Kato Mandata* (perkataan medatar biasanya perkataan

---

[43] Lihat Eka Meigalia, *Mengenal Tradisi Lisan Minangkabau: Shalawat Dulang,* Padang: LPPM Universitas Andalas: 2019.

[44] Ulfa Chaerani Nuriz dan Sri Wahyu Ananingsih Sukirno, "Penerapan hukum adat Minang Kabau dalam pembagian warisan atas tanah (Atudi di Suku Chaniago di Jorong ketinggian Kenagarian Guguak VIII Koto, Kecamatan Guguak, Kabupaten Lima Puluh kota, ibu kota Sarilamak)," dalam *Diponegoro Law Journal*, Vol. 6 No. 1 Tahun 2017, hal. 1–13.

[45] Ismail, "Akulturasi Hukum Kewarisan Islam dengan Hukum Kewarisan Adat Minangkabau," dalam *Al Hurriyah: Jurnal Hukum Islam*, Vol. 2 No. 1 Tahun 2017, hal. 57–68.

[46] Misnal Munir dan Moses Glorino Rumambo Pandin, "The Local Genius Values of Minangkabau Society," dalam *International Conference of Communication Science Research*, Atlantis Press: 2018, hal. 302–306.

[47] H. Basri, M. Ritonga, dan M. Mursal, "The Role of Tungku Tigo Sajarangan in Educating Adolescent Morality through the Indigenous Values of Sumbang Duo Baleh," dalam *Al-Ishlah: Jurnal Pendidikan*, Vol. 14 No. 2 Tahun 2022, hal. 2225–2238.

kepada yang sejawat); dan *Kato Manurun* (perkataan menurun biasanya perkataan kepada yang lebih muda).[48]

Keempat *Kato* tersebut adalah ilmu tindak tutur dalam bahasa Minangkabau atau disebut juga dengan *Lagam Kato* (langgam kata). Lain halnya dengan istilah *Ilmu Kato* (ilmu perkataan) yaitu; *Kato Sama* (kesepakatan); *Kato Sadiak* (perkataan yang jujur dan baik menurut adat dan agama); *Kato Bungkuak Bana* (perkataan diplomatis); dan *Kato Kurenah* (nasehat berdasarkan pengalaman hidup).[49] Selain itu, ada juga yang disebut *Kato nan Ampek Jinih* (Empat jenis Kata); *Kato Pusako* (perkataan adat yang otentik); *Kato Mupakaik* (konsensus petinggi adat); *Kato Dahulu Batape'i* (ketetapan adat); dan *Kato Kudian Kato Bacari* (fatwa sesuai keadaan).[50] Istilah *Kato nan Ampek* yang disebutkan dalam penelitian ini maksudnya adalah *Lagam Kato nan Ampek*.

Kato nan Ampek, sebagai bentuk etika bertutur atau pola komunikasi yang memperhatikan lawan bicara dan konteks pembicaraan, sejatinya serupa dengan penggunaan *Khithâb* dalam bahasa Arab. Khususnya dalam Al-Qur'an. Kata *Khithâb* merupakan salah satu derivasi berbentuk *mashdar* (kata dasar) dari kata aslinya *Khathb* (dengan huruf *khâ*, *thâ*, dan *ba*). Artinya adalah urusan atau perkara yang penting bahkan bersifat *urgent* untuk diselesaikan. Quraish Shihab menjelaskan bahwa *Khithâb* adalah penyampaian dalam bentuk percakapan yang tidak terlepas dari aspek pembicara, mitra bicara, dan beberapa aspek lainnya. Bentuk *Khithâb* Al-Qur'an, bisa berupa informasi, hukum, dan model lainnya.[51]

Selain terkait dengan *Kithâb*, diskursus *Kato nan Ampek* dan falsafah *Kato* secara umum di Minangkabau, juga terkait dengan pembahasan Ilmu *Ma'âniy* seperti *Kalâm Khabariy* dan *Kalâm Insyâ'iy*. *Khabar* adalah informasi yang bermuatan nilai kebenaran dan kebohongan. Sedangkan *Insyâ'* adalah *statement* informatif yang tidak terkait dengan *value* benar dan bohong. Kedua bentuk *Kalâm* tersebut berisi informasi dalam bentuk *tawkîd* (penekanan/penegasan), *istifhâm* (interogatif), *amr wa nahyi* (imperatif), dan bentuk-bentuk lainnya.[52]

---

[48] Marah Rusmali *et al.*, *Kamus Minangkabau-Indonesia,* Jakarta: Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa Departemen Pendidikan dan Kebudayaan: 1985, hal. 145.

[49] Mohammad Alinor Abdul Kadir, "Teori Pengetahuan, Percakapan, dan Kelakuan Sebagai Teras Pendidikan Karakter," dalam *Diaspora Adat dan Kekerabatan Minangkabau*, (ed.) Abdul Razak Salleh, Harry Ramza, dan Mohammad Alinor Abdul Kadir Jakarta: Kemala Indonesia: 2015, hal. 43-44.

[50] A. B. Dt. Madjoindo, *Kato Pusako: Petatah, Patitih, Mamang, Pantun Ajaran, dan Falsafat Minangkabau,* Jakarta: Rora Karya: 1999, hal. 63.

[51] M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir* Jakarta: Lentera Hati: 2013, hal. 253-272.

[52] Randi Safii, Sriwahyuningsih R Shaleh, dan Chaterina Puteri Doni, "Uslūb al-Kalām al-Khabariy dan al-Insyaiy dalam dialog kisah Nabi Zakariyah dalam Al-Qur'an," dalam *'A*

Sejauh pengetahuan penulis, belum ada tokoh Minangkabau, baik dari kalangan *Ninik Mamak*, *Cadiak Pandai*, maupun *Alim Ulama* yang menyatakan bahwa *Kato nan Ampek* layaknya *Khithâb*, *Khabar*, dan *Insyâ'*, dalam Bahasa Arab dan Al-Qur'an. Apalagi untuk diaplikasikan dalam penafsiran Al-Qur'an.[53] Namun, melihat keserupaan esensi pola komunikasinya, *Kato nan Ampek* dalam Falsafah Adat Minangkabau bisa saja dikatakan sebagai bentuk *Khithâb* dan juga *Kalâm* bahasa Minangkabau. Titik penekanannya serupa yaitu adanya penyampai, penerima, dan pesan serta konteks yang menyertai komunikasi yang dijalin.

Di antara contoh konkritnya, salah satunya adalah pembahasan macam-macam sifat perkataan (*qawl*) dalam Al-Qur'an yang setidaknya dibunyikan dalam beberapa sifat. Khususnya yang terkait dengan perintah dan larangan dalam perkataan seperti *qawlan ma'rûfa*, *qawlan sadîda*, *qawlan balîgha*, *qawlan karîma*, *qawlan maysûra*, *qawlan layyina*, *qawlan hasanan/husnâ/ahsan, qawl al-zûr,* dan *Shawth*[54].[55] Di sisi lain, dalam tatanan falsafah adat Minangkabau, sifat perkataan, ujaran, atau ucapan, ada empat jenis, yakni falsafah *Kato nan Ampek*.[56] Untuk itu, yang *empat* di Minangkabau perlu diakulturasikan secara filosofis dengan yang *sembilan* yang disebutkan dalam Al-Qur'an.

Al-Qur'an, sebagai Kitab suci, sangat bersifat informatif, dalam artian, bermuatan berbagai macam informasi sekaligus pola penyampaian yang variatif dan informatif. Seperti dalam surat Al-Fâtihah, adakalanya Allah mengajarkan atau memberikan informasi kepada manusia perihal beribadah kepada-Nya, justru menggunakan pola kata ganti orang kedua, dalam *iyyâka na'budu* (*hanya kepada-Mu kami menyembah*). Sebagai perkataan (*kalâm*) Allah, kata ganti orang kedua tunggal *Mu* dan kata ganti orang pertama *kami* dalam ayat tersebut, adalah ucapan yang harusnya diucapkan manusia, yaitu *Mu* maksudnya Allah dan *kami* maksudnya manusia. Selain itu, banyak sekali ayat yang diawali dengan perintah berkata untuk Nabi Muhammad SAW

Jamiy; Jurnal Bahasa dan Sastra Arab, Vol. 11 No. 2 Tahun 2022, hal. 395–406, *http://journal.umgo.ac.id/index.php/AJamiy*.

[53] Sejauh ini, penggunaan dan penyesuaian adagium-adagium lokal Minangkabau sebagai hasil penafsiran memang sudah banyak diupayakan oleh para *Alim Ulama* sejak dahulu.

[54] Satu lagi diksi *shawth* disebutkan dalam QS. Al-Isrâ': 64, namun konteksnya adalah suara (godaan) Iblis atau *Syaithân*, sehingga tidak menjadi bagian dari pembahasan etika tutur dalam penelitian ini.

[55] Ayat-ayat Al-Qur'an yang menjadi objek penelitian ini adalah kata-kata yang berbentuk kata benda baik berupa *ism* maupun kata dasar (*mashdar*). Adapun *qawl* yang berbentuk verbal, beberapanya juga menjadi objek penelitian namun dalam sub-bahasan yang lain.

[56] Bahren, *Sagalo Ampek* Padang: Andalas Press: 2021, hal. 4-6.

dengan bentuk *qul*. Hal ini menunjukkan adanya komunikasi semi-langsung antara Allah dengan manusia yang pada umumnya melalui Nabi Muhammad SAW.

Senada dengan bentuk-bentuk komunikasi yang terlihat di Al-Qur'an, falsafah *Kato nan Ampek* adalah tata cara, etika, atau aturan berkomunikasi yang dipahami dan dipakai oleh masyarakat Minangkabau. Adakalanya berbicara dengan yang lebih tua, maka pilihan kata, struktur kalimat, dan nada (intonasinya) pun harus menunujukkan tingkat kesantunan (*politness*) untuk berbicara dengan hormat. Adakalanya berbicara atau memberikan perintah secara langsung (*fi'l amr*) seperti yang lebih tua berbicara *menurun* kepada yang lebih muda. Maka setiap gaya komunikasi yang digunakan memiliki dan menghasilkan makna yang variatif.

Sejauh ini, *Kato nan Ampek* yang dipahami kebanyakan masyarakat Minangkabau, sebatas bagaimana seharusnya berbicara kepada orang lain. Prinsip yang terkandung dalam falsafah *Kato nan Ampek*, bisa saja dikembangkan untuk menganalisa teks-teks tertentu untuk menemukan kesan dalam penyampaiannya dan ontologi pesan apa yang hendak disampaikan *author*. Salah satunya teks Al-Qur'an. Untuk itu, nilai-nilai adat dan agama perlu diintegrasikan dalam hermeneutika kearifan lokal ini.

Patut diperhatikan, bahwa tindak tutur masyarakat Minangkabau, nampaknya tidak lagi berpedoman kepada falsafah *Kato nan Ampek* ini. Minimnya pengenalan di ranah pendidikan formal dan absennya kesadaran keluarga terhadap pemahaman dan implementasi nilai-nilai *Kato nan Ampek,* baik keluarga besar suku maupun keluarga kecil di rumah, menjadi beberapa faktor utama minimnya pengetahuan masyarakat, khususnya Minangkabau terhadap salah satu filsofinya sendiri.[57] Untuk itu, mengangkat tema integrasi adat Minangkabau dan Islam dengan memunculkan falsafah *Kato nan Ampek*, diharapkan dapat menumbuhkan kembali kesadaran masyarakat Minangkabau sekaligus menunjukkan kepada masyarakat dunia akan keluhuran falsafah adat Minangkabau. Hal ini juga menjadi bentuk penafsiran realistis terhadap QS. Al-Hujurât/49 ayat 13 bahwa Allah menjadikan manusia berbangsa dan bersuku yang berbeda untuk saling mengenal.

Selain sebagai media Hermeneutika dan bentuk penafsiran realistis, pengintegrasian *Kato nan Ampek* dalam penafsiran Al-Qur'an, yakni menjadikan teks Al-Qur'an sebagai objeknya, diharapkan dapat memberikan wawasan baru terhadap pemaknaan *Kato nan Ampek* dalam kajian Adat

---

[57] Wira Fimansyah, "Internalisasi Pendidikan Karakter Berbasis Kearifan Lokal Minangkabau Untuk Generasi Muda," dalam *Buddayah: Jurnal Pendidikan Antropologi*, Vol. 2 No. 2 Tahun 2021, hal. 97–104; Eri Barlian, "Pelaksanaan Pepatah Petitih Adat Minangkabau oleh Masyarakat dalam Melestarikan Alam Sekitar," dalam *SARI Int. J. Malay World Civilis*, Vol. 28 No. 1 Tahun 2010, hal. 189–209.

Minangkabau. Sejauh ini, belum ada kamus khusus yang memberikan rambu-rambu atau contoh khusus tentang bagimana bentuk konkrit dari ujaran *kato mandaki*, *kato manurun*, *kato mendata*, dan *kato malereng*. Baru sebatas pengertian dan penekanan *raso jo pareso* (rasa dan periksa) dalam implementasinya pada komunikasi sehari-hari. Dengan menjadikan *Kato nan Ampek* sebagai pendekatan dalam penafsiran Al-Qur'an yang terintegrasi dengan ilmu-ilmu alat penafsiran Al-Qur'an lainnya, baik yang eksternal maupun internal, diharapkan akan didapatkan prinsip-prinsip yang dapat dikejawantahkan ke dalam pola komunikasi sehari-hari dengan mengatasnamakan *Kato nan Ampek* dalam Al-Qur'an. Hal ini juga merupakan manifestasi terbarukan dari falsafah *Adat basandi Syarak, Syarak basandi Kitabullah*.

Sebagai contoh, pada QS. Luqmân/31 ayat 13 ketika Allah menceritakan Luqman memberikan pelajaran kepada anaknya untuk tidak menyekutukan Allah. Sepintas, percakapan antara seorang ayah dengan anaknya sama dengan prinsip *kato manurun* yaitu dari atas ke bawah. Namun, ahli bahasa Minangkabau yang penulis wawancarai, berbeda pendapat terkait *sense* yang didapat dari pola komunikasi Luqman kepada anaknya tersebut, ada yang menyebut *kato mandaki*. Alasannya, adanya frase *wahai anakku* (*yâ bunayya*) yang menunjukkan kesantunan dan etika yang luhur seorang ayah kepada anaknya.[58] Namun, ahli bahasa Minangkabau lainnya yang juga penulis wawancarai secara terpisah, tetap berpendapat bahwa hal tersebut tetap *kato manurun*, tapi menunujukkan otentisitas *kato manurun* yang seharusnya, yaitu falsafah *nan ketek disayangi* (yang kecil disayangi). Sapaan *yâ bunayya* menjadi bukti keluhuran pengajaran Al-Qur'an khususnya dalam perkara komunikasi kepada orang lain khususnya keluarga.[59] Perbedaan persepsi ini setidaknya sedikit menunjukkan kekayaan adat Minangkabau.

Bagaimanapun, berdasarkan observasi yang telah dilakukan langsung, Falsafah *Kato nan Ampek* lebih dikenal sebagai tuturan lisan. Sedangkan Al-Qur'an dapat dikatakan sebagai tuturan Tuhan dengan dwi-bentuk, lisan dan tertulis. Selain itu, meskipun Minangkabau dikenal dengan budaya matriarkinya, tidak ditemukan perbedaan gaya tuturan tertentu atau penggunaan bentuk *Kato nan Ampek* tertentu dalam bertutur dengan lawan jenis. Tidak ada pembatasan partikular dalam penggunaan *Kato nan Ampek*, yang ada adalah klasifikasi usia, derajat, dan status antara penutur dan mitra tutur.

Dalam merumuskan bentuk *Kato nan Ampek* berbasis Al-Qur'an, sejauh ini, belum ditemukan hasil penelitian yang menegaskan bahwa

---

[58] Bahren (Dosen dan Peneliti Bahasa Minangkabau Universitas Andalas), "Wawancara" (Padang, 2022).

[59] Aslinda (Ahli Bahasa Minangkabau Universitas Andalas), "Wawancara" (Padang, 2022).

bagaimana bentuk *Kato*; *Mandaki*, *Manurun*, *Malereng*, dan *Mandata* jika ditilik dari tuturan Allah dalam Al-Qur'an. Selain itu, *Kato nan Ampek* juga tidak terlepas dari pembahasan kesantunan tutur. Mahmoud Al-Khathib, menilai bahwa dalam tutur Al-Qur'an, terdapat bentuk kesantunan (*politness*) dan strategi dalam bertutur santun yang ditunjukkan dalam berbagai redaksi ayat. Seperti pernyataan langsung yang memiliki nilai kesantunan yang lebih rendah dari tingkat kesantunan pada pernyataan tidak langsung. Selain itu, Al-Khathib juga menguraikan berbagai strategi kesantunan dalam bertutur seperti dengan kisah (*Qashash*) atau permisalan (*Matsal*).[60]

Namun pada penelitian ini, kesantunan tutur Al-Qur'an yang dianalisa dan dipaparkan dengan nilai-nilai kesantunan adalah berdasarkan falsafah *Kato Nan Ampek*. Selain itu, identifikasi dan analisanya menggunakan teori-teori (tindak) tutur atau dalam Bahasa Arab dikenal dengan diksursus *Khitâb* dengan pendekatan spesifik teori SPEAKING (*Scene and setting; Participants; Ends; Act Sequences; Keys; Instrumentalities; Norms of Interanctions; Genre*) yang dikembangkan oleh Dell Hymes.

Untuk itu, integrasi falsafah *Kato nan Ampek* dengan Al-Qur'an, baik dalam bentuk penggunaan *Kato nan Ampek* sebagai pendekatan penafsiran maupun pengembangan *Kato nan Ampek* berdasarkan Al-Qur'an patut untuk dilakukan. Pengintegrasian yang dilakukan adalah dengan mengaktifkan fitur-fitur keilmuan eksternal agama, dalam hal ini falsafah adat, untuk dikombinasikan dan dikolaborasikan dengan keilmuan internal agama, dalam hal ini Al-Qur'an. Diharapkan, kajian disertasi ini mampu merumuskan nilai-nilai *Kato nan Ampek* berdasarkan perspektif Al-Qur'an. Selain itu, baik secara praktis maupun teoritis, integrasi nilai-nilai adat Minangkabau dengan Islam dapat direvitalisasi, salah satunya melalui falsafah *Kato nan Ampek*.

B. Identifikasi Masalah

Dari latar belakang yang telah diuraikan di atas, setidaknya ada beberapa poin yang dapat diidentifikasi sebagai masalah dalam penelitian ini, di antaranya sebagai berikut;

1. Al-Qur'an dan budaya adalah entitas yang mempengaruhi kehidupan manusia, khususnya umat Islam, dalam segala aspek keseharian. Untuk itu, integrasi pemahaman Al-Qur'an dengan adat dan budaya perlu dilakukan untuk membuktikan bahwa Al-Qur'an adalah Teks Suci lintas budaya, tidak sekedar lintas waktu dan lokasi.
2. Al-Qur'an diturunkan dengan bahasa Arab sebagai wujud vokalnya dan harus dipahami dengan tatabahasa dan struktur gramatikal bahasa Arab.

[60] Mahmoud A. Khatib, "Politeness in the Holy Quran: A sociolinguistic and pragmatic perspective," dalam *Intercultural Pragmatics*, Vol. 9 No. 2 Tahun 2012, hal. 479–509.

Namun, bahasa lain (*'Ajam*) tetap dibutuhkan sebagai jembatan kepada suku dan adat selain Arab. Salah satunya Minangkabau yang memiliki kekayaan falsafah adat. Selain itu, penafsiran Al-Qur'an dengan menggunakan instrumen falsafah adat Minangkabau, belum tersentuh.

3. Sejauh ini, unsur lokalitas dalam penafsiran Al-Qur'an, baru sebatas penggunaan adagium dan pengintegrasian konteks lokal, dan belum menyentuh penggunaan pendekatan falsafah adat sebagai penjelas guna menghasilkan adat yang terintegrasi dengan Al-Qur'an. Seperti yang dilakukan Buya Hamka dalam *Tafsir Al-Azhar*, dalam pemberian contoh dan dialek penulisannya.
4. Sebagai perkataan (*kalâm*) Allah, Al-Qur'an perlu dipahami dari segi *khithâb* dan *kalâm*-nya, yang mana, dalam falsafah adat Minangkabau, serupa esensinya dengan falsafah *Kato nan Ampek*. Misal, pada sapaan atau dalam bahasa Arab disebut dengan *Nidâ'*. Terkadang Allah memanggil Nabi tertentu dengan namanya langsung dan ini serupa dengan sapaan *Kato Manurun*, namun terkadang Allah menyapa dengan *Yâ ayyuha-n-nabiyy* dan ini dapat menunjukkan sapaan *Malereng*.
5. Integrasi adat dan agama di Minangkabau sudah berlangsung berabad-abad dan diabadikan dalam falsafah *Adat basandi Syarak, Syarak basandi Kitabullah*. Namun, pengejawantahan falsafah tersebut belum banyak menyentuh ranah penafsiran Al-Qur'an apalagi melalui jalur akademik dan hanya sebatas gaungan pada program-program politis Pemerintah dan Ulama.
6. Integrasi pengembangan adat Minangkabau juga menjadi keniscayaan dan tertuang dalam falsafah *sakali aia gadang, sakali tapian barubah* dan sifat adat dalam falsafah *baju dipakai usang, adat dipakai baru*. Maka, memasukkan instrumen falsafah adat Minangkabau dalam memahami Al-Qur'an, dapat mengembangkan dan merevitalisasi adat Minangkabau.

Untuk itu, *Kato nan Ampek* seharusnya dapat digunakan sebagai media pendekatan pemahaman ayat-ayat Al-Qur'an secara integratif. Dengan begitu dapat menghasilkan pengembangan falsafah *Kato nan Ampek* itu sendiri yang sesuai dengan perspektif Al-Qur'an.

C. Pembatasan Penelitian

Dari beberapa identifikasi masalah yang diuraikan sebelumnya, penelitian disertasi ini dibatasi ke pada fokus penelitian; Integrasi *Kato nan Ampek* dalam penafsiran ayat-ayat tentang sifat *qawl* dan Integrasi *Kato nan Ampek* dalam penafsiran ayat-ayat bermuatan sapaan (*Nidâ*).

D. Perumusan Masalah

Berdasarkan latar belakang, identifikasi masalah, dan pembatasan yang disebutkan sebelumnya, rumusan masalah dalam penelitian disertasi ini adalah; Bagaimana integrasi Falsafah Adat Minangkabau dan Islam dalam *Kato nan Ampek* perspektif Al-Qur'an?

Dari rumusan besar tersebut diperinci lagi menjadi dua rumusan *minor*;

1. Bagaimana integrasi *Kato nan Ampek* dalam ayat-ayat sifat *Qawl*?
2. Bagaimana integrasi *Kato nan Ampek* dalam ayat-ayat sapaan (*Nidâ'*)?

E. Tujuan Penelitian

Sebagaimana yang dipaparkan pada sub-Bab sebelumnya, fokus utama masalah dalam penelitian ini adalah bagaimana bentuk integrasi *Kato nan Ampek* dalam penafsiran Al-Qur'an. Untuk itu, tujuan penelitian ini bertujuan untuk; memformulasikan bentuk integrasi *Kato nan Ampek* dalam ayat-ayat sifat *Qawl*; dan mendeskripsikan integrasi *Kato nan Ampek* dalam ayat-ayat sapaan.

F. Manfaat Penelitian

Sebagai upaya mengintegrasikan falsafah adat Minangkabau, *Kato nan Ampek*, untuk diintegrasikan dengan ayat-ayat Al-Qur'an, maka penelitian tematis ini diharapkan bermanfaat untuk seluruh khalayak. Baik pada tataran akademis amupun masyarakat umum.

1. Manfaat Teoritis
   a. Hasil penelitian ini dapat memperlihatkan sisi baru dalam menafsirkan Al-Qur'an, yaitu melalui paradigma adat.
   b. Diharapkan dari penelitian ini juga dapat memperlihatkan sudut pandang baru tentang adat, bahwa nilai-nilainya selalu terhubung dengan apa yang menjadi titah Tuhan. Meskipun di banyak daerah di Indonesia, adat-istiadat sudah lebih dahulu berjalan, namun semua itu juga pemberian Tuhan, maka sejatinya berasal dari satu sumber yang sama, Allah.
   c. Integrasi penafsiran ayat-ayat Al-Qur'an dengan *Kato nan Ampek* juga mempertemukan beberapa aspek lingusitik lintas bahasa. Bahasa Arab yang mewakili bahasa Al-Qur'an, bahasa Minagkabau, bahasa Inggris, serta bahasa Indonesia. Dengan pertemuan linguistis tersebut, diharapkan dapat menyegarkan paradigma akademisi tentang kekayaan bahasa, budaya, dan Al-Qur'an.
2. Manfaat Praktis
   a. Penelitian disertasi ini diharapkan dapat langsung dinikmati dan dicerna dengan mudah oleh masyarakat umum, baik penutur bahasa Minangkabau maupun yang belum mengenal bahasa Minangkabau.

b. Sebagai implementasi konkrit dari falsafah *Adat basandi Syarak, Syarak basandi Kitabullah*, diharapkan penelitian ini dapat membuka gerbang masuk ke alam budaya Minangkabau untuk semua kalangan.
c. Diharapkan dari hasil temuan penelitian ini, dapat menjadi bahan pertimbangan lanjutan dalam pengembangan penerjemahan Al-Qur'an ke dalam bahasa Minangkabau.

G. Kerangka Teori

Dalam menafsirkan atau menginterpretasi data, setiap peneliti tidak akan bisa terlepas dari latar belakang keilmuan dan kemajemukan data yang dimilikinya. Kesan dan pendapat yang dihasilkan dari interpretasi data yang dilakukannya akan sangat terpengaruh dengan *background knowledge* yang dimilikinya. Biasanya, kesan seperti ini, dalam ranah kajian Tafsir Al-Qur'an dikenal dengan *lawn* atau corak penafsiran.[61] Memberikan kesan terhadap data-data tekstual Al-Qur'an, tidak cukup hanya dengan satu atau dua sudut pandang jika konteksnya adalah masyarakat umum yang sangat majemuk. Untuk itu, tidak salah untuk memberikan penafsiran secara parsial atau hanya dengan satu sudut pandang, namun tentunya kesan yang dicitrakan sebatas keilmuannya tersebut. Namun, hal ini sebenarnya adalah hal yang baik sebagai bentuk kedalaman kajian yang terfokus pada satu pisau analisis. Misal, Tafsir Al-Qur'an berbasis Riwayat seperti yang dilakukan Ibn Katsir dalam *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm*. Parsialitas yang terdapat dalam kitab tafsir tersebut terletak pada gaya dan bentuk penafsirannya yang tidak lari dari prinsip Tafsir *bil ma'tsur* yang diusungnya.[62]

Sebenarnya, *Mufafssir* terdahulu sudah banyak yang melakukan atau menulis Tafsir dengan prinsip integratif, yaitu mengaitkan dan menggabungkan berbagai macam ilmu dan teori untuk mengurai pesan dan menemukan kesan Al-Qur'an. Contohnya, *Al-Tafsîr Al-Kabîr* karya Fakhruddîn Al-Râziy yang biasanya dinilai memiliki corak penafsiran filosofis.[63] Secara prinsip, parsialitas dari Tafsir tersebut terletak dari alur pikiran dan penjelasan ayat-ayatnya dengan meletakkan aspek filosofis sebagai pola dasar penafsirannya. Namun, pada analisanya, Al-Râziy mengintegrasikan pendapatnya dengan berbagai *riwayat* yang sesuai, menggunakan *munâsabah* ayat sebagai bentuk analisis integratif pada makna dan aspek gramatikal, serta bentuk lainnya. Contoh lainnya, Tafsir Al-Qurthûbiy yang berjudul *Al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'ân* yang lebih dikenal

---

[61] Muhamad Rezi, "Sejarah dan Karekteristik Metodologi Tafsir Al-Qur'an," dalam *Perada; Jurnal Islam Kawasan Melayu*, Vol. 4 No. 2 Tahun 2021, hal. 133–142.

[62] Lihat Katsîr, *Tafsîr Al-Qur'ân Al-'Azhîm*, …..

[63] Lihat Fakhruddîn Muhammad Al-Râziy, *Mafâtîh al-Ghayb (Al-Tafsîr Al-Kabîr)*, Cet.3. Beirut: Dar Ihya' al-Turats al-'Arabi, t.th.

bercorak *fiqh* atau hukum. Dalam menginterpretasi ayat guna menemukan kesan hukum, Al-Qurthûbiy menggunakan multi-instrumen seperti pemaknaan diksi, variasi *qira'at*, *cross-reference* dengan ulama lain, dan lain sebagainya.[64] Begitu juga dengan beberapa Kitab Tafsir Al-Qur'an lainnya yang memiliki ciri khas dan karakter tertentu sesuai dengan fokus penafsirnya.

Secara praktis, yang dilakukan para *Mufassir* tersebut adalah penafsiran integratif atau menafsirakan ayat dengan mengintegrasikan berbagai instrumen dan teori keilmuan. Dalam KBBI, integrasi maknanya adalah pembauran hingga menjadi kesatuan yang utuh. Dengan kata lain, mengintegrasikan maksudnya adalah manggabungkan atau menyatukan.[65] Begitu juga dengan prinsip yang disampaikan pada Permendikbud nomor 49 tahun 2014 tentang Standar Nasional Pendidikan Tinggi, pada pasal 11 ayat 1 bahwa salah satu karakteristik proses pembelajaran salah satunya adalah integratif. Pada ayat 4 dijelaskan maksud integratif adalah penggunaan pendekatan antardisiplin dan multidisiplin.

Dalam ranah kajian keislaman, Amin Abdullah dapat dikatakan sebagai salah satu tokoh nasional yang senantiasa menggaungkan pendekatan keilmuan integratif melalui istilah yang dicanangkannya yaitu keilmuan integratif-interkonektif. Menurut Amin Abdullah, yang dimaksud dengan integratif-interkonektif adalah pola hubungan antara satu *item* berpikir dengan yang lainnya sehingga menjadi satu kesatuan berpikir yang utuh dan saling berkaitan. Antara satu entitas keilmuan tidak dapat dipisahkan dengan entitas keilmuan lainnya. Dari *item-item* yang semula parsial dan terpisah kemudian mengumpul dan terhubung sehingga saling terintegrasi. Lebih lanjut, Amin Abdullah menjelaskan bahwa pola pikir keilmuan integratif-interkonektif adalah saling menembus dan membentuk jaringan pemikiran keislaman yang utuh.[66] Khoiruddin Nasution menambahkan bahwa model kajian integratif adalah kajian yang menggabungkan dan menyatukan antar subjek yang dikaji dan kajian interkonektif adalah model kajian yang mencoba menghubungkan subjek yang dikaji.[67]

---

[64] Lihat Muhammad Al-Qurthûby, *Al-Jâmi' Li Ahkâm Al-Qur'ân*, Kairo: Dar al-Kutub al-Mishriyyah, 1964.

[65] Tim Redaksi, *Kamus Besar Bahasa Indonesia, …*, hal. 599.

[66] Amin Abdullah, "Implementasi Pendekatan Integratif-Intekonektif Dalam Kajian Pemikiran Pendidikan Islam (fresh Ijtihad memperjumpakan Ulum al-din dan Sains modern dalam Pemikiran Pendidikan Islam)," dalam *Implementasi Pendekatan Integratif-Interkonektif Dalam Kajian Pendidikan Islam*, (ed.) Maragustam, Yogyakarta: Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga: 2014, hal. 1–32.

[67] Khoiruddin Nasution, "Impelentasi Kajian Integratif-Interkonektif dalam Pendidikan Agama Islam," in dalam *Islam, Implementasi Pendekatan Integratif-Interkonektif Dalam Kajian Pendidikan*, (ed.) Maragustam Yogyakarta: Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga: 2015, hal. 33–42.

Dalam kajian disertasi ini, interpretasi integratif yang maksud, secara prinsip serupa dengan pendekatan integratif-interkonektif yang dibawa oleh Amin Abdullah. Namun secara praktik spesifiknya, digunakan integrasi lingual. Integrasi lingual adalah proses penyatuan unsur-unsur bahasa asing ke dalam bahasa penerima sehingga unsur tersebut dianggap sebagai bagian dari bahasa itu sendiri tanpa disadari oleh pemakainya. Proses ini melibatkan adaptasi aturan fonologi, morfologi, dan ejaan dari bahasa penerima untuk menyesuaikan unsur asing tersebut. Ada beberapa bentuk integrasi, seperti integrasi audial (berdasarkan persepsi pendengar), integrasi visual (penyesuaian tulisan), integrasi penerjemahan langsung, dan integrasi penerjemahan konsep. Integrasi lingual sering terjadi karena kemiripan bahasa, urgensi peminjaman istilah, dan sikap bahasa pengguna. Proses ini berkontribusi pada pengayaan kosakata dalam bahasa penerima.[68] Dalam penelitian ini, integrasi lingual yang digunakan adalah integrasi penerjemahan konsep dan substansi, yaitu menyatukan unsur substansi kedua bahasa berbalut budaya, Arab dan Minangkabau untuk menemukan kesamaan konsep.

Menggunakan interpretasi, baik parsial maupun integratif, dalam mengkaji *Kato nan Ampek*, hanya akan mendapatkan kesimpulan sebatas pendekatan yang digunakan. Misalkan pendekatan lingusitik, maka hanya nilai-nilai kebahasaan yang dapat ditemukan. Begitu juga dengan interpretasi Al-Qur'an dengan pendekatan tunggal, seperti *lughawiy*, maka sebatas pemaknaan kebahasaan saja yang didapat. Sedangkan ketika menggunakan interpretasi integratif, seperti yang disebutkan sebelumnya, dapat membuka celah di setiap entitas keilmuan untuk dinikmati dengan beragam fitur-fitur keilmuan lainnya.

Seperti yang disebutkan sebelumnya, integratif maksudnya adalah adanya penyatuan dan penggabungan beberapa entitas sehingga menjadi kesatuan yang padu. Dalam hal ini, interpretasi integratif Al-Qur'an dapat dipahami sebagai penafsiran atau penjelasan Al-Qur'an dengan memanfaatkan berbagai pendekatan dan fitur keilmuan yang sangat beragam, tergantung penelitian yang ditetapkan, dengan keilmuan apa hendak diintegrasikan.

Dalam menafsirkan atau menjelaskan data apapun, khususnya teks Al-Qur'an setidaknya ada dua dimensi olah pikiran yang diisyaratkan Al-Qur'an. Yaitu dimensi pergerakan pikiran dan dimensi pemahaman metodologis. Dimensi pergerakan pikiran maksudnya adalah langkah awal dalam memahami setiap objek. Dimensi ini terkesan sebagai aktivitas spontan dari akal untuk berpikir atau mengingat atau mengolah data seadanya. Pada dimensi ini, manusia diperintahkan untuk menggunakan akalnya sebagai alat utama

---

[68] Delia Julianti, Ratnawati, Hilda Aulia Wahyudin, Sayid Abdul Rozak, "Integrasi Bahasa Content Creator di Youtube (Kajian Sosiolinguistik)," dalam *Jurnal Ikabudi*, Vol. 11 No. 2 Tahun 2022, hal. 29–39.

dalam menangkap, menyimpan, mengolah, hingga mengekstrak data. Hal ini yang tergambar dari beberapa ungkapan belajar dan berpikir dalam Al-Qur'an yang selalu datang dengan pola verbal, baik berbentuk kata perintah (*fi'l amr*) maupun verbal aktif (*fi'l mudhâri'*). Seperti kata *iqra'* yang merupakan kata perintah untuk membaca, yang mana kata ini adalah wahyu pertama yang diajarkan Allah kepada Nabi Muhammad SAW melalui perantara Malaikat Jibril AS. Membaca atau dalam istilah kekinian juga sering disebut dengan berliterasi, adalah perintah awal dalam beragama Islam. Meskipun pada kenyataan sejarahnya, Nabi Muhammad SAW membaca atau mengikuti bacaan yang didiktekan Malaikat Jibril AS, namun esensi dari perintahnya adalah kewajiban membaca dan menelaah. Selain itu, penyebutan diksi verbal yang menunjukkan gerak akal adalah *ta'qil* (berakal), *tafqah* (paham), *tadabbur* (mencari inspirasi), *tatafakkar* (berpikir mendalam), *tatadazkkar* (selalu mengingat/melawan kelupaan/terus berinovasi), *ta'lam* (berilmu), dan *ta'mal* (aktif berbuat).[69]

Dimensi gerak akal ini menentukan dimensi pemahaman metodologis Al-Qur'an, baik epistimologinya, mengungkap aspek ontologisnya, hingga hasil aksiologisnya. Indikator dimensi pemahaman metodologis teks dan konteks Al-Qur'an adalah kata Tafsir dan Takwil. Kata Tafsir di dalam Al-Qur'an hanya tersebut satu kali yaitu pada QS. Al-Furqân/25 ayat 33. Sedangkan Takwil tersebut hingga 17 kali.[70] Secara singkat, dapat dikatakan bahwa Tafsir adalah penjelasan komprehensif dan holistik terhadap objek teks Al-Qur'an, sedangkan Takwil adalah upaya awal dalam menangkap makna serta signifikansi dari teks Al-Qur'an. Hal ini sesuai dengan masing-masing makna dasarnya, bahwa Tafsir adalah mengungkap dan menyingkap sesuatu sedangkan Takwil adalah mencari dan mengembalikan makna dan maksdunya ke asalnya. Dengan demikian, tidak akan cukup dengan hanya menggunakan satu atau dua instrumen terbatas untuk mengeksplorasi Al-Qur'an secara komprehensif.

Pengintegrasian dalam interpretasi pada penelitian disertasi ini, adalah antara falsafah adat Minangkabau yaitu *Kato nan Ampek* dengan Islam yang dalam hal ini maksudnya adalah teks Al-Qur'an. Kedua *item* ini sama-sama berkaitan dengan komunikasi sehingga fokus penelitian ini adalah mencari titik temu (*taqarrub*) antara panafsiran ayat dengan pemahaman falsafah adat *Kato nan Ampek*. Selain itu, keduanya dapat dikatakan sama-sama objek yang bersifat tekstual sekaligus kontekstual sehingga sama-sama bernilai filosofis.

---

[69] Muhamad Rezi, "Ilmu Allah Berbanding Ilmu Manusia (Studi Deskriptif Ayat-ayat Alquran)," dalam *TAJDID : Jurnal Ilmu Keislaman dan Ushuluddin*, Vol. 21 No. 2 Tahun 2018, hal. 37–44.

[70] Shalâh 'Abd-l-Fattâh Al-Khâlidiy, *Al-Tafsîr wa Al-Ta'wîl fi Al-Qur'ân*, Cet. I. Amman: Dar al-Nafis, 1996., hal. 21-36.

Kato nan Ampek, sebagai ungkapan tuturan pada Bahasa Minangkabau, tentunya tidak berbeda dengan teori-teori tindak tutur yang banyak dikaji para ahli. Begitu juga dengan *Khithâb* sebagai bentuk tuturan dalam Al-Qur'an. Tindak tutur, dalam Bahasa Inggris dikenal juga dengan istilah *Speech Act*, adalah teori-teori yang menjelaskan bagaimana tuturan atau ujaran memiliki makna baik secara semantis maupun pragmatis.

Mengaitkannya dengan *Kato nan Ampek*, maka kesantunan dalam bertutur juga menjadi inti analisis. Kesantunan, memang sangat dipengaruhi oleh unsur-unsur di luar ujaran teks seperti intonasi, raut wajah (*face*), gestur, dan lain sebagainya. Namun, dalam ujaran tertulis, diperlukan juga upaya untuk merumuskan aspek kesantunan, berdasarkan aspek semantik-pragmatik yang terdapat dalam teks yang disampaikan. Jika *Kato nan Ampek* menjelaskan ada empat kaidah kesantunan berbahasa, Robin Lakoff, menjelaskan ada tiga; *formality* (formalitas); *hesitancy* (ketidak-tegasan); dan *equality* (kesamaan).[71] Sekilas, *Kato nan Ampek* hampir serupa dengan yang disampaikan Lakoff, namun dapat dikatakan lebih detil. Substansi keduanya cukup mirip seperti *Kato Mandaki* diserupakan dengan *formality*; *Kato Malereng* serupa dengan *hesitancy*; *Kato Mandata* serupa dengan *equality*. Namun pada prakteknya, *Kato nan Ampek* tidak sebatas tiga aspek tersebut, diperlukan leskikon, gaya bahasa, dan konteks yang menyertainya untuk mengidentifikasi bentuknya.

Mengaitkan *Kato nan Ampek* yang asalnya merupakan rumusan kesantunan berbahasa dalam bahasa Minangkabau dengan Al-Qur'an yang berupa teks, diperlukan pendekatan semantik-pragamatik yang mengandalkan tataurut bahasa. Khususnya pada bahasa Minangkabau. Setiap daerah, Allah anugerahi bahasa dan budaya masing-masing. Sapir dan Whorf menilai bahwa ada kaitan antara bahasa, budaya, dan pikiran manusia. Bahwa bahasa dan budaya yang digunakan akan mempengaruhi cara manusia memandang dunia. Pemikiran Sapir dan Whorf tersebut didasari dari teori relatifitas lingustik, yakni perbedaan berbicara manusia karena berpikir dengan cara yang berbeda pula.[72] Relatifitas kebahasaan ini, akan sangat berguna untuk memahami tafsiran-tafsiran Al-Qur'an yang sudah banyak dilakukan oleh para *Mufassir*. Namun, untuk menelaah teks Al-Qur'an, bukan tidak mungkin digunakan dengan tetap melihat konsep penyampaian bahasa aslinya, yaitu bahasa Arab serta aspek historisnya atau *asbâb nuzûl*.

Dalam hal ini, nampaknya, teori kesantunan berbahasa pada bahasa Minangkabau yang disampaikan Jufrizal dkk. dapat menjadi salah satu pijakan analisis. Bahwa dalam klausa tanpa wajah (*face*) perlu memperhatikan

---

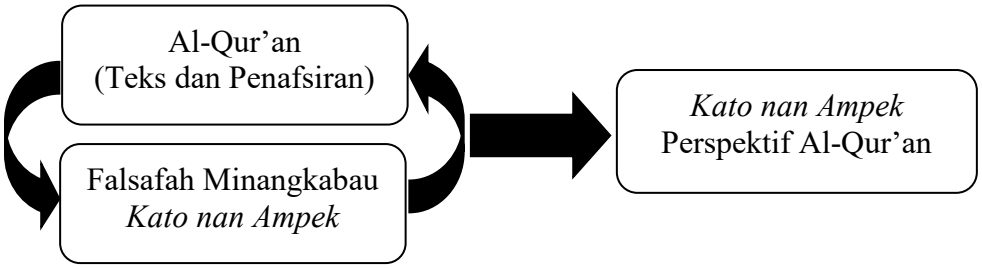
[71] Robin Lakoff, "What you can do with words: Politeness, pragmatics and performatives," dalam *Proceedings of the Texas conference on performatives, presuppositions and implicatures*, Arlington: Center for Applied Linguistics, 1977, hal. 91–120.

[72] F. R. Palmer, *Semantics*, Cambridge: Cambridge University Press, 1981, hal. 45-46.

penggunaan klausa antara aktif, pasif, dan pentopikalan pada bahasa Minangkabau.[73] Selain itu, teori *SPEAKING* yang dirumuskan Dell Hymes juga menjadi landasan dalam mengesktraksi komponen-komponen tutur yang terdapat pada ayat. Yaitu komponen *Setting* dan *Scene*, *Participants*, *Ends, Act Sequence*, *Key*, *Instrumentalities*, *Norms*, dan *Genre*.[74] Mengaitkan antara bahasa Minangkabau dengan bahasa Al-Qur'an adalah untuk melihat penekanan makna semantis dan pragmatisnya. Sehingga dapat memunculkan *ijtihad* signifikansi makna ayat dengan klasifikasi *Kato nan Ampek*. Bukan untuk menilai tingkat kesopanan atau kesantunan bahasa Al-Qur'an, namun untuk menemukan makna dan signifikansi seperti ketegasan, penghambaan, dan lain sebagainya.

Untuk itu, bentuk interpretasi integratif yang dipaparkan di atas, kerangka logika interpretasi integratif antara falsafah adat Minangkabau, yaitu *Kato nan Ampek* dengan Al-Qur'an, dapat divisualisasikan seperti gambar di bawah ini.

Gambar 1.1. Alur Integrasi *Kato nan Ampek* dan Al-Qur'an



H. Penelitian Terdahulu yang Relevan

Sudah cukup banyak penelitian terdahulu yang membahas aplikasi integrasi keilmuan, khususnya integrasi nilai-nilai lokalitas dengan nilai-nilai keislaman. Baik dalam bentuk disertasi, publikasi artikel jurnal ilmiah, tesis, skripsi, hingga artikel-artikel singkat di berbagai media cetak dan digital. Sebagai bagian pembahasan dari kajian yang relevan, kali ini, yang akan dibahas hanya sebatas disertasi dan publikasi artikel jurnal ilmiah sebagai media pendekteksi *gap* penelitian disertasi ini.

Untuk level disertasi, sejak sekitar dua dekade silam, tepatnya pada tahun 1995, Andi Rasdiyanah sudah lebih duhulu mengangkat topik integrasi adat dan Islam yang tersusun dalam disertasinya di IAIN (sekarang UIN) Sunan Kalijaga, Yogyakarta. Disertasinya berjudul *Integrasi Sistim*

---

[73] Jufrizal, Zul Amri, dan Refnaldi, "Hipotesis Sapir-Whorf dan Struktur Informasi Klausa Pentopikalan Bahasa Minangkabau," dalam *Linguistika*, Vol. 14 No. 26 Tahun 2007, hal. 1–22.

[74] Dell Hymes, "Models of the interaction of language and social setting," dalam *Journal of Social Issues*, Vol. 13 No. 2 Tahun 1967, hal. 8–28.

Pangngaderreng (Adat) dengan Sistim Syari'at sebagai Pandangan Hidup Orang Bugis dalam Lontarak Latoa. Rasdiyanah mengetengahkan integrasi sumber adat suku Bugis dengan hukum Islam. Ruang lingkup pembahasan disertasi tersebut adalah; hubungan hukum adat yang tertulis pada *Pangngaderreng* dengan hukum Islam serta kaitannya dengan hukum nasional; syariat Islam sebagai sistem budaya dan sistem sosial bagi suku Bugis; dan peran sistem *Pangngaderreng* yang tertulis dalam *Lontarak Latoa* terhadap pelaksanaan syariat bagi masyarakat Bugis di Tana Bone. *Latoa* yang ditulis dalam bahasa Bugis, berisi sistem *Pangngaderreng*, yang kemudian ditulis ulang dengan menyertakan unsur-unsur keislaman setelah Islam menjadi agama resmi kerajaan Bone pada sekitar 1611 M. Penelitian tesebut dilakukan secara kualitatif dengan mengumpulkan data melalui studi naskah kepustakaan, wawancara, dan observasi. Jenis penelitian tersebut dapat digolongkan juga kepada penelitian filologi karena menjadikan manuskrip kuno, *Lontarak Latoa*, sebagai sumber utamanya.[75] Meskipun *locus*-nya berbeda yaitu antara Bugis dan Minangkabau, dan *pocus*-nya juga berbeda yaitu antara studi naskah dan penafsiran ayat, disertasi Andi tersebut banyak menginspirasi penulisan disertasi ini, khususnya dalam hal mengintegrasikan falsafah adat lokal dengan Islam.

Selain integrasi pada adat Bugis, ada juga disertasi yang fokus kepada integrasi hukum waris adat jawa dengan hukum waris Islam. Disertasi yang ditulis Agus Sudaryanto dengan judul *Integrasi Hukum Waris Adat dan Hukum Waris Islam dalam Pewarisan di Kota Yogyakarta*, adalah disertasi yang selesai ditulis pada tahun 2016 di Universitas Gadjah Mada, Yogyakarta. Disertasi tersebut ditulis dengan alasan utama bahwa praktik waris di Indonesia yang mayoritas Islam hampir pasti bersentuhan antara praktik waris berdasarkan hukum adat dengan waris berdasarkan hukum Islam, khususnya di kota Yogyakarta. Tujuan disertasi tersebut, seperti yang dijelaskan Agus, adalah mengidentifikasi alasan integrasi pembagian hukum waris kepada hukum adat dan Islam serta menemukan model pengaturan terhadap integrasi hukum waris tersebut di masa depan. Penelitian disertasi tersebut berjenis yuridis-empiris dengan metode penelitian kualitatif yaitu dengan observasi dan wawancara sebanyak 57 orang. Menurut Agus, aspek yang dapat diintegrasikan antara hukum waris adat dan hukum waris Islam di kota Yogyakarta adalah sebab pewarisan atau ahli waris, waktu, cara, besaran pembagian, dan alasan pembagian warisan. Agus menambahkan bahwa alasan adanya integrasi adalah musyawarah, keadilan, pencegahan konflik, kebijakan

[75] Andi Rasdiyanah, "Integrasi Sistim Pangngaderreng (Adat) dengan Sistim Syari'at sebagai Pandangan Hidup Orang Bugis dalam Lontarak Latoa", *Disertasi*, IAIN (UIN) Sunan Kalijaga, 1995.

orang tua, tradisi, hukum Islam, ikhlas, anak mandiri, dan anak tunggal.[76] Meskipun sama-sama mengangkat tema besar integrasi adat dan Islam, secara *pocus* dan *locus*, tentunya disertasi Agus tersebut berbeda dengan disertasi ini; antara Jawa dan Minangkabau, antara hukum waris dan folosofi adat, serta antara kajian hukum dan interpretasi Al-Qur'an.

Untuk kasus persentuhan adat dan agama di Sumatera Barat, Yanti Mulia Roza, pada tahun 2020 menulis disertasi yang berjudul *Konflik dan Akomodasi antara Adat dan Agama Dengan Pemerintah di Sumatera Barat Tahun 1999 hingga 2015 (Studi Kasus Kabupaten Tanah Datar)*, di UIN Syarif Hidayatullah. Dosen Sejarah dan Peradaban Islam UIN Mahmud Yunus Batusangkar tersebut menjelaskan bahwa interaksi adat dan agama yang biasanya berpadu secara akulturatif, selain kerap menimbulkan konflik namun di saat yang sama juga mampu menciptakan penawarnya dengan menjadi akomodator pertemuan keduanya. Secara esensial, tidak ada pembahasan spesifik terkait integrasi adat dan agama dalam disertasi Yanti tersebut. Fokus pembahasannya adalah deskripsi realita terjadinya konflik dan akomodasi adat dan agama yang dipertemukan dengan realita pemerintahan Sumatera Barat. Studi kasus penelitian tersebut mengambil latar Kabupaten Tanah Datar dalam rentang waktu tahun 1999 sampai 2015. Yanti membahas kasus dan pola konflik dan akomodasi adat dan agama dengan pemerintah pada dua aspek; kebijakan daerah dan kehidupan tradisional.[77] Meskipun berlatar penelitian sama-sama Minangkabau, *pocus* disertasi ini dengan hasil penelitian Yanti berbeda. Di mana, disertasi tersebut menjadikan situasi riil di masyarakat sebagai subjek penelitiannya. Sedangkan disertasi ini sama sekali tidak menyinggung politik kebijakan dan konflik tradisonal di Minangkabau, hanya berfokus kepada interpetasi ayat-ayat Al-Qur'an dengan mengintegrasikan falsafah adat *Kato nan Ampek*.

Selain beberapa disertasi, terdapat juga beberapa publikasi ilmiah dalam bentuk artikel jurnal yang mengkaji integrasi nilai-nilai lokalitas pada adat dan budaya dengan nilai-nilai keislaman. Di antaranya, tulisan Hamdan Adib yang berjudul *Potret Integrasi Islam dan Budaya Nusantara Era Walisongo*, pada tahun 2021. Tulisan tersebut berangkat dari kegelisahan Hamdan yang melihat realita bahwa menurutnya, hingga hari ini masih banyak bentuk budaya di Indonesia yang masih sering dipermasalahkan lantaran bukan bawaan budaya Islam yang ada di Arab. Menurutnya, tidak jarang sebagian masyarakat Indonesia mempermasalahkan aspek filosofis suatu budaya

---

[76] Lihat Agus Sudaryanto, "Integrasi Hukum Waris Adat dan Hukum Waris Islam dalam Pewarisan di Kota Yogyakarta", *Disertasi*, Universitas Gadjah Mada, 2016.

[77] Lihat Yanti Mulia Roza, "Konflik dan Akomodasi antara Adat dan Agama Dengan Pemerintah di Sumatera Barat Tahun 1999 hingga 2015 (Studi Kasus Kabupaten Tanah Datar)", *Disertasi*, UIN Syarif Hidayatullah, 2020.

dengan membenturkannya dengan kealpaan dalil *naqli*. Namun, ditambahkan Hamdan bahwa sebagian masyarakat juga lebih memilih menganggap budaya yang dianggap tidak ada dalil menjadi sebuah ciri khas budaya Islam di nusantara ini. Untuk mengurai pertikaian pendapat antara pihak yang pro dengan yang kontra terhadap realita akulturasi yang sudah berjalan berabad-abad, Hamdan memaparkan hasil penelitian kepustakaan kualitatifnya tentang beberapa budaya di Jawa yang terinspirasi dari ajaran Islam yang diklaim Hamdan telah diajarkan sejak era Wali Songo. Seperti *Tahlilan* dan *Slametan*. Selain itu, menurut Hamdan, pesantren, pasar, dan istana, menjadi pilar penting dalam perjalanan integrasi budaya dengan Islam.[78] Artikel ini memberikan inspirasi historis terkait integrasi kearifan lokal Indonesia dengan nilai-nilai Islam baik yang bersumber dari dalil *naqli* maupun *'aqli*.

Ada juga tulisan Eva Diah Ardiani dan Ahmad Musonnif yang mengkaji integrasi adat dan agama pada adat Jawa. Artikelnya yang berjudul *Integrasi Adat dan Syariah (Tinjauan atas Makna Relijius dalam Tradisi Pasang Bundel dalam Masyarakat Desa Besole Kecamatan Besuki Kabupaten Tulungagung Jawa Timur*, tahun 2022. Artikel ini berisi hasil penelitian antropologi yang mengambil salah satu latar budaya Jawa yang masih lekat dengan budaya sesajen, yang oleh sebagian kalangan dianggap masih terikat dengan praktek kesyirikan, yaitu tradisi *Pasang Bundel* dalam upacara perkawinan. Menurut Eva dan Ahmad, *Pasang* maknanya memasang sesajen dan *Bundel* maknanya *slametan* atau menungkapkan rasa syukur kepada Tuhan. Sesajen yang dihadirkan berupa bunga tujuh rupa, sebutir telur ayam kampung, kemenyan, air *badhek*, potongan kaca yang diikat *rawe*, dan uang koin yang diletakkan di dalam wadah kerucut dari daun pisang. Pada prakteknya, sesajen tersebut dipersembahkan seraya membaca doa secara Islam, bahkan diawali dengan *Basmalah*. Menurut warga setempat, tradisi tersebut adalah bentuk ungkapan meminta izin kepada makhluk gaib yang lebih dulu menempati tanah yang akan ditinggali kedua mempelai agar tidak diganggu di kemudian hari. Selain itu, tradisi yang tetap dilaksanakan secara turun-temurun tersebut bermakna sebagai ungkapan rasa syukur kepada Tuhan pada acara perkawinan. Persembahan *sesajen,* bagi masyarkat setempat, merupakan simbol pengharapan sekaligus sebagai media penghormatan kepada bangsa jin yang juga sesama makhluk Tuhan.[79] Penelitian tersebut tidak memberikan justifikasi dari aspek manapun seperti akidah dan syari'ah, hanya sebatas pemaparan bentuk *muamalah* masyarakat, meskipun pada

[78] Lihat Hamdan Adib, "Potret Integrasi Islam dan Budaya Nusantara Era Walisongo," dalam *JASNA: Journal for Aswaja Studies*, Vol. 1 No. 2 Tahun 2021.

[79] Lihat Eva Diah Ardiani dan Ahmad Musonnif, "Integrasi Adat dan Syariah (Tinjauan atas Makna Relijius dalam Tradisi Pasang Bundel dalam Masyarakat Desa Besole Kecamatan Besuki Kabupaten Tulungagung Jawa Timur," dalam *Ahkam*, Vol. 10 No. 1 Tahun 2022.

judulnya tertera kata syari'ah. Artikel Eva dan Ahmad ini dapat menjadi salah satu contoh pengupayaan integrasi budaya dengan agama, meskipun menurut penulis, ada baiknya untuk dikaitkan dengan teori-teori akidah dan syari'ah.

Beralih ke ranah Minang dan kajian alam Minangkabau, tulisan Asril yang berjudul *Syekh Sulaiman Al-Rasuli: Integrasi Adat dan Agama di Minangkabau*, tahun 2021, dapat dikatkan sebagai pembuktian historis dengan analisis deskriptif tentang aktualisasi dan implementasi integrasi adat dan agama yang pernah terjadi di ranah Minang. Khususnya yang telah dilakukan oleh Syekh Sulaiman Arrasuli (*Inyiak Canduang*). Asril memaparkan dua hal inti dalam artikelnya tersebut; bagaimana peran Syaikh Sulaiman Arrasuli dalam mempertahankan falsafah Minangkabau *Adat Basandi Syarak, Syarak basandi Kitabullah* (ABS-SBK); dan bagaimana bentuk integrasi adat dan agama yang diaktualisasikan dan diimplementasikan *Inyiak Canduang* tersebut. Menurut Asril, Syaikh Sulaiman Arrasuli adalah salah satu tokoh agama yang berani mengintegrasikan adat dan agama dengan mengarusutamakan agama. *Inyiak Canduang* melakukannya di berbagai kesempatan ceramahnya dan tulisan-tulisannya. *Inyiak Canduang* mengatakan bahwa "*jika ada adat yang tidak sesuai dengan ajaran agama maka itu bukan adat Minangkabau namun adat Jahiliah".* Dari prinsip tersebut, Syeikh Sulaiman Arrasuli melahirkan salah satu ungkapan yang dapat dijadikan landasan integrasi antara adat Minangkabau dan Islam*, "adat bapaneh, syarak balinduang"* (adat bentuk ekternal dan syari'at prinsip internal)".[80] Artikel ini dapat menjadi salah satu model acuan dalam integrasi adat dan agama yang dibahas dalam disertasi ini, khususnya model penafsiran Al-Qur'an dengan falsafah *Kato nan Ampek*.

Studi integrasi adat Minangkabau dengan Islam secara aktual pernah dilakukan oleh Elimartati. Yaitu dalam artikel penelitiannya yang berjudul *Integrasi Ajaran Budi (Akhlak Mulia) Dalam Hukum Adat Minangkabau dan Hukum Islam*, tahun 2017. Artikel Elimartati tersebut mengangkat salah satu falsafah adat Minangkabau yang berkaitan dengan akhlak, *raso jo pareso, malu jo sopan* (rasa dan perikasa, malu dan sopan). Elimartati mencoba menguraikan falsafah akhlak Minangkabau tersebut dengan mengutip beberapa bait pantun Minangkabau untuk kemudian mengaitkannya secara integratif dengan nilai-nilai Islam secara umum, bukan syari'at atau hukum Islam secara spesifik seperti yang tertulis pada judulnya. Menurutnya, fase tertinggi dari akutualisasi integratif falsafah adat *raso jo pareso* adalah falsafah

[80] Asril, "Syekh Sulaiman Al-Rasuli: Integrasi Adat dan Agama di Minangkabau," dalam *Khazanah: Jurnal Sejarah dan Kebudayaan Islam*, Vol. 11 No. 1 Tahun 2021.

agama *amar ma'ruf nahi mungkar*.[81] Seperti artikel Asril, hasil penelitian Elimartati ini dapat menjadi salah satu contoh bentuk pemahaman integratif antara falsafah adat dan agama, yang dalam hal ini berbeda *pocus*-nya dengan disertasi ini, yaitu antara falsafah *Raso jo Pareso* dengan falsafah *Kato nan Ampek.*

Kajian integrasi adat dan Al-Qur'an, khususnya di bidang studi kebahasaan pernah ditulis oleh Irwandi, Dosen Ilmu Bahasa pada UIN Sjech M. Djamil Djambek Bukittinggi. Artikelnya yang berjudul *The Qur'anic Concept on Human Language: A Preliminary Study on Science-Religion Integration in Studying Sociolinguistics* sebenarnya merupakan artikel Prosiding pada *1st International Conference of Innovation in Education 2018.* Kemudian artikel tersebut diterbitkan di salah satu laman Jurnal International bereputasi Atlantis Press, yaitu *Advances in Social Science, Education and Humanities Research*, Volume 178 pada tahun 2019. Artikel ini membahas klasifikasi tutur bahasa manusia dengan menjadikan sifat-sifat *qawl* dalam Al-Qur'an yang diintegrasikan dengan kajian ilmiah kebahasaan. Serupa dengan salah satu pembahasan dalam disertasi ini, tentang sifat *qawl* dalam Al-Qur'an, namun Irwandi tidak membahas perspektif falsafah adat *Kato nan Ampek*. Selain itu, sifat *qawl* yang dibahas pada artikel tersebut hanya lima; *qawlan sadîda (truth speech)*; *qawlan ma'rûfa (accepted speech)*; *qawlan maysûra (simple speech)*; *qawlan layyina (gentle speech)*; dan *qawlan karîma (noble speech)*.[82] Sedangkan menurut penelusuran awal penulis, setidaknya ada sembilan sifat *qawl* dalam Al-Qur'an termasuk sifat perkataan dakwah Nabi Muhammad SAW. Namun, artikel ini berisi informasi awal yang sangat penting dalam kelanjutan pembahasan disertasi ini, khususnya pada sub-bahasan sifat *qawl* dalam Al-Qur'an dan *Kato nan Ampek*.

Sejauh ini, belum ditemukan penelitian yang menjadikan falsafah *Kato nan Ampek* sebagai media interpretasi integratif Al-Qur'an. Penelitian terkait *Kato nan Ampek* masih seputar tataran implementasi umum pada realita tindak tutur masyarakat Minangkabau[83], pemaparan *Kato nan Ampek* sebagai gaya

---

[81] Lihat Elimartati, "Integrasi Ajaran Budi (Akhlak Mulia) Dalam Hukum Adat Minangkabau dan Hukum Islam," dalam *2nd International Seminar on Education*, Tanah Datar: IAIN Batusangkar, 2017.

[82] Lihat Irwandi, "The Qur'anic Concept on Human Language: A Preliminary Study on Science-Religion Integration in Studying Sociolinguistics," dalam *Advances in Social Science, Education and Humanities Research*, Vol. 178 No. Tahun 2019.

[83] Lihat Efrianto dan Afnita, "Kesantunan Berbahasa Bungo Pasang Menggunakan Kato nan Ampek di Ranah Minangkabau," dalam *Jurnal Kata: Penelitian tentang Ilmu Bahasa dan Sastra*, Vol. 3 No. 1 Tahun 2019, hal. 58–74.

bahasa dan kesantunan Minangkabau[84], pengembangan pembelajaran integratif dengan *Kato nan Ampek*[85], penggunaan falsafah *Kato nan Ampek* dalam konsultasi konseling[86], dan lainnya.

Secara eskplisit, dapat dikatakan bahwa integrasi dalam penafsiran Al-Qur'an dengan menjadikan falsafah adat Minangkabau, yaitu *Kato nan Ampek*, belum ada yang melakukannya. Diharapkan pada disertasi ini, selain dinilai sebagai sebuah paradigma baru dalam kajian integrasi adat dan agama; kajian penafsiran integratif terhadap Al-Qur'an, dan kebaharuan dalam kajian Islam dan kearifan lokal secara umum; juga dapat menjadi inspirasi dan acuan untuk pengembangan penelitian selanjutnya terkait integrasi falsafah adat atau kearifan lokal lainnya dengan sumber literatur Islam.

Perihal teori dasar falsafah *Kato nan Ampek*, sejauh penelusuran penulis, pembahasan Etika Tutur Minangkabau tersebut kebanyakan berbentuk buku yang ditulis oleh beberapa Tokoh Adat Minangkabau seperti AA. Navis[87], B. Dt. Sri Maharadja[88], Abraham Ilyas[89], dan lainnya. Selain itu, kajian *Kato nan Ampek* juga cukup banyak dilakukan dalam bentuk praktis dan dipublikasikan pada jurnal ilmiah. Namun, untuk disertasi yang mengkaji tindak tutur Bahasa Minangkabau, yang berdasarkan falsafah *Kato nan Ampek,* terdapat disertasi yang ditulis Aslinda dengan judul *Sapaan dalam Bahasa Minangkabau (Kajian Sosio-Pragmatik)* sebagai syarat kelulusannya dari Universitas Kebangsaaan Malaysia pada tahun 2017.[90]

---

[84] Lihat Zona Rida Rahayu, "Tindak Tutur Kesantunan Bahasa Minangkabau di Terminal Angkutan Umum Solok," dalam *Jurnal Lingua Humaniora*, Vol. 10 No. Tahun 2015.

[85] Lihat Syamsuarni dan Delfi Eliza, "The Development of Kato nan Ampek Picture Storybook Models Through Literacy of Minangkabau Culture to Develop the Character During Early Childhood," dalam *Advances in Social Science, Education and Humanities Research*, Vol. 449 No. Tahun 2020.

[86] Lihat Vio Litia Khairiah dan Silivianetri, "Penerapan Kato nan Ampek Dalam Proses Konseling oleh Seorang Konselor di Sumatera Barat," dalam *Al-Isyraq: Jurnal Bimbingan, Penyuluhan, dan Konseling Islam*, Vol. 5 No. 1 Tahun 2022, hal. 1–8.

[87] Lihat Ali Akbar Navis, *Alam Takambang Jadi Guru; Adat dan Kebudayaan Minangkabau*, Jakarta: Grafiti Press, 1984.

[88] Lihat B. Dt. Seri Maharadja, *Kitab Adat Sopan Santoen Orang Minangkabau*, Cet.1. Fort De Kock: Drukkerij Merapi & Co., 1922.

[89] Abraham Ilyas, *Nan Empat: Dialektika, Logika, Sistematika Alam Terkembang*, Lembaga Kekerabatan Datuk Soda, 2010.

[90] Lihat Aslinda, "Sapaan dalam Bahasa Minangkabau (Kajian Sosio-Pragmatik)", *Disertasi*, University Kebangsaan Malaysia, 2017. Sebagai tambahan informasi, Aslinda saat ini menjabat sebagai Dosen Adat Minangkabau di Universitas Andalas. Beliau juga menjadi salah satu informan kunci dalam penelitian awal disertasi ini.

I. Metode Penelitian

Desain Penelitian yang digunakan dalam penelitian ini adalah penelitian kualitatif. Hal ini tentunya karena data-data yang dihimpun dan diolah adalah data-data yang berupa non-numerik (angka). Metode dalam penelitian kualitatif ini adalah metode analisis teks dengan menggunakan metode analisis konten dan analisis deskriptif terhadap teks yang menjadi objek utama penelitian. Dalam ranah kajian Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir, biasa dikenal juga dengan kajian tematis (*mawdhû'iy*).

Lawrence merumuskan langkah-langkah yang cukup mudah dalam melakukan penelitian kualitatif untuk studi sosial-humaniora; 1) menententukan tema atau topik; 2) menentukan pertanyaan penelitian; 3) merancang langkah-langkah penelitian; 4) menentukan metode penelitian, sampel, instrumen penelitian, teknik pengumpulan data, dan pendekatan dalam teknik analisis data; 4) mengumpulkan data; 5) menganalisa data; 6) menginterpretasi data; dan 7) pelaporan atau menuliskan hasil penelitian dan temuan-temuan serta analisa.[91]

Langkah-langkah Lawrence di atas, secara esensial, sebenarnya tidak jauh berbeda dengan langkah-langkah Tafsir *Maudhû'iy* (tematik) yang dipaparkan Mushthafa Muslim. Digariskan delapan langkah; 1) memilih topik pembahasan; 2) menghimpun ayat-ayat yang sesuai dengan tema; 3). mengurutkan ayat-ayat terpilih sesuai urutan turun; 4) merujuk teori-teori penafsiran para ulama Tafsir terkait berbagai keterangan seperti *asbâbun nuzûl*, *munâsabah*, *dalâlah*, dan lainnya; 5) mengklasifikasikan pokok-pokok bahasan; 6) menganalisa dengan corak dan pemikiran peneliti baik secara global maupun mendetil; 7) membuat klasifikasi tematis dengan lebih terperinci; dan 8) sepatutnya analisis yang dilakukan bertujuan untuk mengekplorasi makna dan maksud ayat Al-Qur'an yang dibahas.[92]

Kajian Tafsir tematis, tentunya menjadikan satu tema sentral sebagai pokok pembahasan. Memang tidak ada penyataan spesifik Musthafa Muslim dan beberapa peneliti studi Al-Qur'an dan Tafsir bahwa metode tematik (*maudhû'iy*) yang lumrah digunakan dalam penelitian Al-Qur'an dan Tafsir termasuk dalam jenis *bahts naw'iy* (penelitian kualitatif). Namun langkah dan sistematika yang dirumuskan, salah satunya oleh Musthafa Muslim, dapat dikategorikan dalam penelitian kualitatif, baik dari aspek jenisnya yang tidak berbasis angka dan perhitungan statistik, aspek pendekatannya yang bisa berbentuk analisis teks atau studi historis, dan aspek sistematika penelitiannya.

---

[91] W. Lawrence Neuman, *Social Research Methods; Qualitative and Quantitative Approaches*, 7th Editio. Edinburgh: Pearson Education Limited, 2014., hal. 18.

[92] Musthafa Muslim, *Mabâhits fi al-Tafsîr al-Maudhû'iy*, Damaskus: Dar al-Qalam, 1989, hal. 37-40.

Secara praktis, penelitian disertasi *Interpratsi Integratif antara Falsafah Adat Minangkabau dan Islam dalam Kato nan Ampek Perspektif Al-Qur'an* ini, mengadaptasi langkah-langkah penelitian kualitatif yang dirumuskan oleh Lawrence dipadukan dengan pendekatan-pendekatan *'Ulûm al-Qur'ân* seperti yang digariskan oleh Mushtafa Muslim.

1. Pemilihan Objek Penelitian

   Seperti yang dijelaskan di atas, bahwa disertasi ini adalah penelitian dokumen. Untuk itu, objek utama penelitian ini adalah berupa dokumen. Yaitu teks-teks ayat Al-Qur'an. Sesuai dengan fokus pembahasan penelitian ini, yaitu; ayat-ayat terkait dengan sifat-sifat *qawl* dan ayat-ayat yang bermuatan panggilan.

2. Data dan Sumber Data

   Data utama penelitian ini, yaitu yang menjadi sumber primer penelitian, tentunya teks-teks Al-Qur'an. Untuk penelitian ini, teks Al-Qur'an yang digunakan adalah teks *mus-haf 'utsmâniy* yang biasa digunakan di Indonesia, dengan *qira'at* Hafsh.

   Sumber data sekunder penelitian ini adalah penafsiran-penafsiran para ulama lintas corak dan keilmuan; seperti Tafsir Al-Thabariy, Al-Râziy, Al-Zamakhsyariy, Ibn Katsîr, Al-Qurthûbiy, Ibn 'Âsyûr, Wahbah Al-Zuhayliy, Hamka dan lainnya. Selain itu, sumber-sumber *'Ulûm al-Qur'ân* juga diperlukan seperti *al-Itqân fî 'Ulûm al-Qur'ân*, *al-Burhân fî 'Ulûm al-Qur'ân*, *Mabâhits fî 'Ulûm al-Qur'ân*, dan lainnya. Begitu juga dengan kajian bahasa dan budaya Minangkabau, khususnya *Kato nan Ampek*, juga dibutuhkan sumber-sumber yang komprehensif baik berbentuk buku maupun artikel jurnal.

3. Teknik Input dan Analisis Data

   Aktifitas input data, dilakukan pada dua tahapan, yaitu pada tahapan penelitian yang diinput pada instrumen yaitu lembar catatan penelitian[93], dan kedua pada Bab IV sebagai bentuk bagian dari pelaporan penelitian. Data utama yang diinput adalah berupa dokumen ayat-ayat Al-Qur'an yang terkait. Penginputan data sekaligus memetakan letak tematis ayat-ayat dilakukan sesuai dengan *minor research questions*.

   Setelah diinput dan dipetakan, ayat-ayat tersebut dianalisis dengan dua tahapan bentuk penafsiran; *bil ma'tsûr* kemudian *bil ra'yi*. Analisis *bil ma'tsûr* yaitu dengan merujuk kepada penafsiran-penafsiran para ulama yang termaktub di berbagai kitab-kitab Tafsir. Kemudian, analisis diperkaya dengan *bil ra'yi*, yaitu dengan menganalisa, atau menafsirkan ayat-ayat terpilih dengan pendekatan *Kato nan Ampek*. Mengestraksi makna dan signifikansi dari ayat-ayat berbentuk *Kato Mandaki*, *Kato Manurun*,

---

[93] John W. Creswell, *Educational Research; Planning, Conducting, and Evaluating Quantitative and Qualitative Research*, Boston: Pearson, 2012., hal. 141.

Kato Mandata, dan *Kato Manurun*. Analisis data pada tahap ini, akan lebih banyak mengandalkan keilmuan dan pengalaman penulis sebagai penutur Bahasa Minangkabau. Dari analisis tersebut, diekstraksi kembali untuk meng-*capture* pola ideal *Kato nan Ampek* berbasis Al-Qur'an.

Teknik analisis yang digunakan adalah analisis konten. Yaitu menjadikan teks, dalam hal ini adalah teks Al-Qur'an, sebagai konten atau objek utama penelitian. Untuk menganalisanya, digunakan pendekatan analisis retoris dan analisis etnografis.[94] *Rethorical analysis*, yaitu menganalisa bagaimana bentuk penyampaian (*delivering*) ayat dengan mengidentifikasi struktur Bahasa, bentuk argumentasi, dan arah komunikasi pada ayat. Dalam diskursus Ilmu Al-Qur'an disebut juga pembahasan *Khithâb*[95] dan juga *Kalâm*. Kemudian, mengintegrasikannya dengan falsafah adat lokalitas Minangkabau, *Kato nan Ampek*, dengan *ethnographic content analysis*.[96] Yaitu dengan mengidentifikasi makna semantik (*meaning*) dan pragmatik (*significance*) teks ayat dan mengintegrasikannya dengan falsafah *Kato nan Ampek*.

4. Pengecekan Keabsahan Data

   Data-data, yaitu ayat-ayat yang sudah diklasifikasikan sesuai pembahasan, sudah dipetakan bentuk *Kato nan Ampek*-nya, serta analisis penafsiran terintegrasi *Kato nan Ampek*, dilakukan verifikasi. Tahapan pengecekan atau validasi kedua jenis temuan tersebut adalah dengan Triangulasi. Yaitu dengan memberikan hasil temuan kepada beberapa ahli yang dinilai kompeten; dari aspek Tafsir dan juga aspek adat Minangkabau. Kategori ahli yang dipilih adalah para ahli adat Minangkabau seperti *Ninik Mamak* dan *Cadiak Pandai*, ahli agama yaitu *Alim Ulama*, dan/atau ahli yang memiliki ketiga kategori sekaligus, Alim Ulama yang Cadiak Pandai (secara akdemik) dan bergelar secara adat Minangkabau (*Ninik Mamak*). Hasil Triangulasi oleh para ahli, menjadi bagian penyempurnaan dari pelampiran hasil penelitian.

J. Jadwal Penelitian

Penelitian disertasi ini direncanakan memakan waktu setidaknya 24 bulan atau empat semester, dari awal pengayaan ide dan sumber penelitian, diskusi, pemantapan penetapan ide penelitian, hingga pelaksanaan seluruh

---

[94] Klaus Krippendorff, *Content Analysis; An Introduction to Its Methodology*, California: SAGE Publication, 2004., hal. 34.

[95] Khaliq Dad Mâlik dan Mu'in Al-Haq, "Al-Khithâb Al-Qur'âniy wa Anwâ'uhu; Dirâsah Balâghiyyah fi Dhaw'i al-Fath al-Muhammadiy fi 'Ilm al-Badî' wa al-Bayân wa al-Ma'âniy," dalam *Majallah al-Qism al-'Arabi*, Vol. 22 No. Tahun 2015, hal. 59–76.

[96] David L. Altheide, "Ethnographic Content Analysis," dalam *Qualitative Sociology*, Vol. 10 No. 1 Tahun 1987, hal. 65–77.

rangkaian penelitian. Dimulai dari bulan Juli 2022 dan direncanakan dapat rampung untuk diujikan dalam Sidang Disertasi Tertutup pada bulan Juli 2024.

Berikut tahapan rencana jadwal penelitian ini.

Semester Pertama

No.	2022	Bulan					
		7	8	9	10	11	12
1	Diskusi Ide	■					
2	Pengayaan sumber terkait ide		■	■	■		
3	Pengajuan judul					■	
4	Ujian Komprehensif Tertulis						■

Semester Kedua

No.	2023	Bulan					
		1	2	3	4	5	6
5.	Pembuatan draft proposal	■					
6.	Ujian Komprehensif		■				
7.	Seminar Proposal dan perbaikan			■	■		
8.	Pelaksanaan Penelitian dan Bimbingan					■	■

Semester Ketiga

No.	2023	Bulan					
		7	8	9	10	11	12
8.	Pelaksanaan Penelitian dan Bimbinngan	■	■	■	■	■	■

Semester Keempat

No.	2024	Bulan					
		1	2	3	4	5	6
9.	Pelaksanaan Penelitian dan Bimbingan	■	■	■	■	■	
10.	Ujian Sidang Tertutup						■

K. Sistematika Penulisan

Bab I (satu) berisi pendahuluan sesuai ketentuan penulisan Disertasi pada Universitas PTIQ Jakarta yaitu; latar belakang masalah; identifikasi masalah; pembatasan dan perumusan masalah; tujuan penelitian; manfaat penelitian; kerangka teori; penelitian terdahulu yang relevan dengan penelitian disertasi ini; metode penelitian yang mencakup pemilihan objek penelitian, data dan sumber data, teknik input dan analisis data, dan pengecekan keabsahan data; jadwal penelitian; dan sistematika penulisan.

Bab II (dua) disertasi ini memuat landasan teori tentang Islam dan Falsafah Minangabau. Pembahasannya dibagi menjadi tiga bagian besar; Islam

dan Minangkabau; Adat dan Falsafah Minangkabau; dan Falsafah *Kato nan Ampek*. Pembahasan Islam dan Minangkabau memuat Genealogi suku Minangkabau, Kepercayaan dan Agama yang sepanjang sejarah Minangkabau, Akulturasi Islam dan budaya Minangkabau, dan variasi ideologi keislaman di Minangkabau. Untuk pembahasan Adat dan Falsafah Minangkabau berisi pemaparan tentang adat dan undang-undang di Minangkabau, sumber falsafah dan prinsip adat Minangkabau, dinamika adat dan syari'at di Minangkabau, dan relasi Islam dengan falsafah adat Minangkabau. Sedangkan pada pembahasan Falsafah *Kato nan Ampek*, memuat ragam falsafah *Nan Ampek* di Minangkabau, ragam *Kato* dalam falsafah adat Minangkabau, langgam *Kato nan Ampek*, dan falsafah Minangkabau dalam penggunaan *Kato*.

Bab III (tiga) pada disertasi ini, berisi paparan teoritis-analitis tentang memahami tutur manusia dan tuturan Allah. Pembahasannya di-*breakdown* menjadi; teori-teori tutur; teori-teori kesantunan bahasa, tutur dan kesantunan bahasa Minangkabau, Ilmu *Al-Ma'âniy* sebagai bentuk kajian Pragmatik, serta *Khithâb* Al-Qur'an.

Bab IV (empat) merupakan pemaparan hasil penelitian sekaligus analisis dan diskusi terhadap ayat-ayat temuan. Sesuai dengan pembatasan masalah yang sudah ditentukan, maka penyajian hasil penelitian dijelaskan ke dalam dua pembahasan. *Kato nan Ampek* bersifat diksi *Qawl*; dan *Kato nan Ampek* dalam ayat-ayat sapaan atau *nidâ'*.

Bab V (Lima) yang merupakan Bab terakhir pada penelitian disertasi ini, berisi kesimpulan, implikasi hasil penelitian baik secara teoritis maupun praktis, dan saran-saran untuk keberlanjutan dan pengembangan temuan penelitian ini.

BAB II

ISLAM DAN FALSAFAH ADAT MINANGKABAU

A. Islam dan Minangkabau

Mendengar kata Minangkabau atau suku Minang, tidak salah agaknya jika identik dengan agama Islam. Padahal, sepanjang sejarah, ada agama Hindu-Budha dan kepercayaan Anismisme-Dinamisme yang sudah lebih dahulu mewarnai ranah Minang sejak dari zaman pra-sejarah hingga masa kerajaan-kerajaan di Nusantara. Namun, nyatanya Islam yang datang belakangan bisa lebih merasuk ke dalam setiap aspek sosial dan budaya di tanah rumpun Melayu, khususnya Minangkabau.

Teori tentang asal-usul dan perjalanan suku Minangkabau cukup variatif. Baik tentang perjalanan pergeseran kebudayaan, perkembangan ideologi, hingga variasi ideologi yang terjadi. Hal ini disebabkan karena belum dapat terekamnya lintasan sejarah pada masa lampau secara histografis yang mapan. Namun, bukan nihil catatan, para ahli sejak dulu selalu berusaha menghimpun serpihan-serpihan sejarah Minangkabau dengan segala bukti fisik, situs, dan lain sebagainya yang dirangkum dalam berbagai teori tertulis.

1. Genealogi Suku Minangkabau
   a. Asal-usul Minangkabau

      Minangkabau, adalah salah satu etnis terbesar di Nusantara yang juga memiliki adat dan budaya yang luhur selain Jawa, Sunda, Melayu, Bugis, Batak, Dayak, Papua, dan lainnya. Suku Minangkabau, hari ini mayoritasnya mendiami provinsi Sumatera Barat. Kawasan yang terletak di bilangan pesisir barat pulau Sumatera tersebut, dahulu, pada tahun 1948-1950, masuk ke dalam bagian provinsi Sumatera Bagian Tengah (Sumbagteng). Provinsi yang ditetapkan melalui UU

no. 10 tahun 1948 tersebut meliputi daerah Sumatera Barat, Riau, Jambi, dan Kepulauan Riau, yang mana keempat daerah tersebut sudah menjadi empat provinsi mandiri. Tiga provinsi yang disebut pertama, menjadi provinsi melalui UU no. 61 tahun 1958. Hingga hari ini keempat provinsi tersebut, memiliki fokus pengkajian sejarahnya masing-masing yang masih serumpun Melayu. Baik Minangkabau, Melayu Jambi, Melayu Riau, dan Melayu Riau Kepulauan.

Terkait asal-usul nama Minangkabau, terdapat teori yang bervariasi dalam menjelaskannya. Ada yang menyebut bahwa Minangkabau adalah kata dari *Minanga Tamwan* yang ditemukan pada Prasasti Kedukan Bukit yang dipahat tahun 683 M dan ditemukan di Palembang. Ada juga yang menyebut dengan *Minanga Kamwar* atau *Minanga Kamwa*. *Minanga* artinya sungai atau aliran sungai. *Tamwan* bisa jadi artinya pertemuan (teman). Maka *Minanga Tamwan* artinya adalah aliran sungai tempat bertemu. Berbeda dengan *Kamwar* atau *Kamwa* yang artinya kembar, maka *Minanga Kamwa* maksudnya adalah sungai kembar, yang diyakini sebagai sungai Kampar Kiri dan Kampar Kanan di Muara Takus, pusat Budha Mahayana masa itu.[1]

Cerita yang lebih banyak beredar, terkait asal nama Minangkabau, adalah kisah tentang adu kerbau yang diadakan di sebuah gelanggang di daereah Pariangan. Cerita adu kerbau ini disebutkan dalam Tambo Minangkabau. Terekam dalam prasasti Padang Roco yang diperkirakan sudah ada sejak tahun 1286 M. Prasasti yang juga menyebut tentang ekspedisi Pamalayu tersebut ditemukan di dekat hulu sungai Batang Hari, Kabupaten Dharmasraya hari ini. Pada prasasti tersebut tidak ditemukan kata Minangkabau atau yang serupa fonemnya, sehingga ada yang beranggapan bahwa ekspedisi Pamalayu bukanlah agresi militer dan hanya berupa agresi diplomatis. Dari kemungkinan tersebut, sebagian meyakini bahwa tanding kerbau seperti yang diceritakan dalam Tambo dilaksanakan di daerah Dharmasraya tersebut.

Singkatnya, diceritakan bahwa ada rombongan kapal kerajaan yang datang. Pimpinan rombongan tersebut mengajak masyarakat setempat untuk beradu kerbau, dengan perjanjian jika kerbau mereka

---

[1] Desi Apriani, "Peninjauan Hukum Menurut Hukum Adat Kampar: Sumbangan dalam Mewujudkan Hukum yang Responsif," dalam *Jurnal Konstitusi*, Vol. 19 No. 1 Tahun 2022, hal. 227–246; John N. Miksic, "From Seri Vijaya to Melaka 'Batu Tagak' in Historical and Cultural Context," dalam *Journal of the Malaysian Branch of the Royal Asiatic Society*, Vol. 60 No. 2 Tahun 1987, hal. 1–42; Lihat juga Febri Yulika, *Epistemologi Minangkabau: Makna pengetahuan dalam filsafat adat Minangkabau*, Padang Panjang: Insitut Seni Indonesia, 2017; Lihat juga Riwayat Attubani, *Adat dan Sejarah Miangkabau*, Padang: Media Eksplorasi, 2012.

yang memiliki badan besar dan tanduk yang panjang itu kalah, maka masyarakat setempat dipersilahkan mengambil seluruh isi kapal mereka. Setelah dipikirkan matang-matang, yang dalam beberapa teori dipimpin oleh Dt. Perpatih nan Sabatang, Dt. Ketumanggungan, dan Dt. Suri Diradjo, maka diterimalah tantangan tersebut. Masyarakat setempat memilih seekor anak kerbau yang masih dalam masa menyusu. Dipasangkan pada tanduknya besi runcing yang menyerupai tanduk kerbau pada umumnya. Saat di gelanggang, anak kerbau yang sudah disengaja dalam keadaan lapar langsung menghampiri kerbau besar tandingannya yang disangkanya sebagai induknya. Anak kerbau itu pun menyusu dan tanpa disadari, tanduk besi runcing yang dipakaikan menyayat-nyayat perut kerbau lawannya hingga mati.[2] Persitiwa tersebut dikenal dengan *Manang Kabau* (Menang Kerbau). Ada juga yang menyebut dengan *Minang Kerbau* (tanduk besi kerbau) yang kemudian menjadi Minangkabau. Meskipun sebagian menilai cerita ini adalah legenda, namun secara umum didukung dan masih diyakini oleh masyarakat Minangkabau secara turun-temurun.

Selain itu, dalam Hikayat Raja-raja Pasai disebutkan juga tentang cerita adu kerbau tersebut. Bahkan disebutkan bahwa pimpinan rombongan yang menantang masyarakat lokal tersebut adalah Patih Gadjah Mada dari kerajaan Majapahit. Namun, sebagian lain meyakini bahwa persitiwa adu kerbau tersebut terjadi ketika utusan Kerajaan Majapahit pertama kali datang ke tanah Pagaruyung, dan laga tersebut terjadi antara pihak utusan Majapahit dengan pihak lokal yang dipimpin oleh Dt. Perpatih nan Sabatang. Sejak saat itu, daerah tersebut sudah dikenal dengan nama Minangkabau. Setelah kalah, diceritakan bahwa Raja Majapahit marah dan mengutus Adityawarman untuk menaklukan daerah tersebut. Melihat kuantitas armada yang dibawa Adityawarman, Dt. Perpatih dan Dt. Ketumanggungan, penguasa adat alam Minangkabau menyerah dan kemudian menjadi Penasehat Raja Adityawarman.[3] Dengan kata lain, nama Minangkabau, baik sebagai kesatuan adat, budaya, suku, tanduk kerbau sebagai ciri khas (*gonjong*) rumah adat, dan teritorial, bisa jadi baru ada dan dikenal setelah abad

---

[2] Ahmad Dt. Batuah dan A. Dt. Madjoindo, *Tambo Minangkabau dan Adatnja*, Jakarta: Dinas Penerbitan Balai Pustaka, 1956, hal. 31.

[3] Abdul Aziz, "Analisis Nilai Budaya Dalam Cerita Rakyat Asal-Usul Minangkabau," dalam *Prosiding Seminar Nasional Bahasa, Sastra, dan Seni (Sesanti)*, Fakultas Ilmu Budaya Universitas Mulawarman, 2021, hal. 205–211; Ainil Fitri dan Refika Mastanora, "Analisis Budaya Minangkabau Dalam Film Merantau," dalam *KINEMA: Jurnal Komunikasi dan Penyiaran*, Vol. 1 No. 2 Tahun 2022, hal. 113–128; Attubani, *Adat dan Sejarah Miangkabau*, …, hal. 55-58; M. D. Mansoer *et al.*, *Sedjarah Minangkabau*, Jakarta: Bhratara, 1970, hal. 59.

ke-12 Masehi meskipun sebelum itu sudah eksis, namun mungkin, belum dikenal dengan nama Minangkabau.

Sulit memastikan kapan pertama kali adanya manusia atau komunitas yang mendiami wilayah Melayu tersebut. Sejauh ini, pembuktian-pembuktian tentang sejarah eksistensi peradaban manusia masa lampau, dibuktikan dengan menggali peninggalan-peninggalan dan situs-situs yang masih dapat diakses. Para ahli sepakat bahwa Asia-Tenggara merupakan bagian dari turunan bangsa Austronesia yang asalnya dari daratan Taiwan.[4] Secara ras, bangsa Austronesia memiliki tipikal kulit coklat dan rambut yang ikal dan lurus.[5] Kuat dugaan bahwa bangsa Austronesia menyebar melalui ekspedisi laut pada zaman pra-sejarah, sekitar tahun 3000 SM hingga 1500 SM.[6]

M.D. Mansoer dkk. mengklasifikasikan asal-usul suku Minangkabau ke dalam empat tahap peradaban; masa *paleo-lithicum* (paleolitikum) atau zaman batu tua; masa *neo-lithicum* atau zaman batu baru; masa perunggu; dan masa *mega-lithicum* atau zaman batu besar.[7] Paleolitikum adalah zaman ketika manusia masih menggunakan alat-alat dari batu sebagai alat pertukangan dan alat berburu, diperkirakan zaman ini dimulai sekitar 3 juta tahun yang lalu.[8] Sejauh ini, perkiraan zaman paleolitikum di tanah Sumetara Tengah khususnya, baru sebatas perkiraan cakupan teritorial dan belum ditemukan bukti fisik. Sekitar 100 abad sebelum Masehi, peradaban manusia sudah berkembang dengan tinggal menetap pada satu tempat dengan berekonomi melalui pertanian dan peternakan serta sudah pandai membentuk batu dengan lebih baik dan mampu mengolah tanah menjadi tembikar. Masa ini disebut juga dengan Neolitikum atau zaman batu muda.[9] Bukti sejarah masa Neolitikum di Sumetara, secara antropologis, dapat dibuktikan

---

[4] J.M. Diamond, "Taiwan's gift to the world," dalam *Nature*, Vol. 403 No. 6771 Tahun 2000, hal. 709–710.

[5] Robert Langdon, "The Bamboo Raft as a Key to the Introduction of the Sweet Potato in Prehistoric Polynesia," dalam *The Journal of Pacific History*, Vol. 36 No. 1 Tahun 2001. 51-76.

[6] R.D. Gray, A.J. Drummond, dan S.J. Greenhill, "Language Phylogenies Reveal Expansion Pulses and Pauses in Pacific Settlement," dalam *Science*, Vol. 323 No. 5913 Tahun 2009, hal. 479–483.

[7] Mansoer *et al.*, *Sedjarah Minangkabau, …*, hal. 30-32.

[8] David Christian, *Big History: Between Nothing and Everything*, New York: McGraw Hill, 2014, hal. 93.

[9] Hutton Webster, *World History: Sejarah Dunia Lengkap*, Yogyakarta: IndoLiterasi, 2021, hal. 3.

dengan ditemukannya barang-barang yang berbahan tembikar dan obisidian (batu kaca) di daerah Kerinci dan Merangin, Jambi.[10]

Kuat dugaan bahwa nenek-moyang orang Minangkabau, dan rumpun Melayu lainnya, adalah manusia pada peradaban Neolitikum yang besar kemungkinannya adalah bangsa Austronesia atau disebut juga Melayu Tua. Mereka datang secara bergelombang dalam waktu yang sangat panjang melalui jalur laut. Diperkirakan kedatangannya sejak tahun 2000 SM.[11] Selain itu, jauh sebelum ranah Minang dikenal dengan nama Minangkabau-nya dan Kerajaan Pagaruyung-nya, Susilowati mengidentifikasi, ada banyak nilai-nilai tradisi Austronesia di daerah yang disinyalir menjadi asal nenek-moyang suku Minangkabau, Kabupaten Tanah Datar sekarang. Terdapat artefak dan bentuk-bentuk bangunan yang menandakan budaya Austronesia.[12]

Mansoer dkk. juga memberikan analisis menarik dan logis tentang kaitan budaya Minangkabau dan Neolitikum. Menurutnya, bangsa Austronesia sebagai pendukung zaman batu muda, karakter ekonomi utamanya adalah pertanian dan peternakan sederhana yang kebanyakan dikerjakan oleh para wanita. Masa itu, wanita adalah lambang kesuburan, dan sikap produktif adalah lambang perkampungan (menetap). Maka, para wanita, memiliki peran yang sangat vital dalam ikatan kekeluargaan dalam sebuah kampung. Bisa jadi, menurut Mansoer dkk., masa itu lah peletakan dasar-dasar adat Minangkabau yang berbasis matrilineal (garis keturunan Ibu). Tertanam sedemikian kokoh sehingga bertahan hingga hari ini, dan tidak seperti daerah turunan Austronesia Neolitikum (Melayu-Polinesia) lainnya yang justru menganut patrilineal.[13]

Pada zaman perunggu, yaitu zaman antara Batu dan Besi, sekitar tahun 300 SM ditemukan bukti-bukti sejarah eksistensinya di tanah Sumatera Tengah. Ditemukan bejana, arca-arca kecil, dan periuk berbahan perunggu di daerah Bangkinang dan Kerinci. Fase pra-

---

[10] Mansoer *et al.*, *Sedjarah Minangkabau*, …, hal. 30; Alipuddin dan Yulimarni, "Bentuk Ornamen Masjid Keramat Lempur Kerinci," dalam *Ekpresi Seni*, Vol. 19 No. 2 Tahun 2017, hal. 112–128.

[11] Ketut Wiradnyana, "Budaya Austronesia di Indonesia Bagian Barat dalam Kaitannya dengan Migrasi Out of Taiwan," dalam *Berkala Arkeologi Sangkhakala*, Vol. 18 No. 1 Tahun 2015, hal. 22–39; Lihat juga Muhammar Khamdevi, "Rumah-Rumah Austronesia: Karakteristik Arsitektur Rumah Penutur Malayo-Polynesia Barat di Indonesia," dalam *Seminar dan Lokakarya Kualitatif Indonesia*, Tangerang: Universitas Matana, 2019.

[12] Nenggih Susilowati, "Gambaran Nilai Tradisi Austronesia Pada Masyarakat Minangkabau Di Salimpaung, Kabupaten Tanah Datar, Provinsi Sumatera Barat," dalam *Prosiding Balai Arkeologi Jawa Barat*, Vol. 3 No. 1 Tahun 2020, hal. 71–80.

[13] Mansoer *et al.*, *Sedjarah Minangkabau,* ..., hal. 31.

sejarah ini dikenal juga dengan masa Austronesia Baru atau Melayu Muda. Orang-orang Neolitikum (Melayu Tua) bertemu pendatang-pendatang (Melayu Muda) yang membawa budaya dan peradaan baru. Menurut Mansoer dkk., secara hipotesis waktu, Melayu Tua yang sudah ada sejak 2000 SM dan Melayu Muda yang diperkirakan ada pada 300 SM, serta penemuan-penemuan bukti sejarah di Sumatera Bagian Tengah, maka orang Minangkabau yang sudah ada sejak Melayu Tua, juga termasuk ke dalam peradaban Melayu Muda.[14]

Selain zaman perunggu, alam Minangkabau juga melewati zaman megalitikum. Masa megalit atau dikenal juga dengan zaman batu besar, adalah zaman di mana peradaban sudah menunjukkan pembentukan struktur bangunan dari batu serta benda-benda interiornya. Di Indonesia pada umunya, terdapat cukup banyak bukti eksistensi kebudayaan megalitik yang waktunya berkisar pada rentang waktu sekitar 2000 SM sampai 1000 SM. Bukti peradaban megalit ini biasanya berupa arca, prasasti, menhir, dan lain sebagainya yang merupakan pahatan batu besar.[15] Di Sumatera Barat, terdapat setidaknya 50 lebih situs megalit yang terdaftar di daftar Inventarisasi Cagar Budaya Sumatera Barat.[16] Adanya temuan menhir di daratan Mahat (*Maek*) Kabupaten Limapuluh Kota, membuktikan bahwa peradaban Megalit juga pernah eksis di ranah Minang.[17]

Dalam beberapa teori asal-usul suku Minangkabau, di antaranya yang disebutkan dalam Tambo[18] Minangkabau, bahwa peradaban (megalit) pertama kali di bawa oleh rombongan pasukan Maharajo Dirajo, yang dihikayatkan sebagai anak dari Sultan Iskandar Zulkarnain (*Alexander the Great*).[19] Jika dilihat dari perkiraan tahun mulai memerintahnya Iskandar Zulkarnain, yakni sekitar tahun 300-an

---

[14] Mansoer *et al*, *Sedjarah Minangkabau*,..., hal. 32.

[15] Haris Sukendar, "Description on the megalithic tradition of Indonesia," dalam *Berkala Arkeologi*, Vol. 8 No. 1 Tahun 1987, hal. 1–30.

[16] Indra Gunawan Syafwandi dan A. Erwin, "Studi tentang bentuk motif hias arah hadap dan makna Menhir di Kenagarian Maek Kabupaten Lima Puluh Kota Provinsi Sumatera Barat," dalam *Serupa The Journal of Art Education*, Vol. 5 No. 2 Tahun 2017. 1-18.

[17] Romi Hidayat, "Bentuk, Fungsi dan Makna Menhir di Nagari Mahat (Kajian Etnoarkeologi)," dalam *Jurnal Penelitian Arkeologi Papua dan Papua Barat*, Vol. 3 No. 2 Tahun 2011, hal. 141–163.

[18] Cerita Sejarah yang diwariskan secara turun temurun. Namun tidak sedikit yang sulit dibuktikan dengan bukti fisik dan situs Sejarah.

[19] I. Tiara *et al.*, "History of Conflict Resolution Education in Minangkabau," dalam *Proceedings of the 1st International Conference on Economic and Education, ICON*, Padang, 2021, hal. 16-29.

SM[20], maka bisa saja peradaban megalit yang dibawa rombongan tersebut bersamaan dengan masa perunggu, yakni sekitar tahun 300 SM.

Pemuka adat Minangkabau, kebanyakan berkeyakinan bahwa nenek-moyang dahulu merupakan anak keturunan dari Iskandar Zulkarnain dari bangsa Makedonia, dikenal di Minangkabau dengan nama Maharajo Dirajo. Dia berlayar dari India (Siam), bersama-sama sisa pasukan Makedonia dan beberapa orang Siam lainnya, menuju selatan dan mendarat di *Nagari Tuo* Pariangan, kaki Gunung Marapi, dan bersepakat untuk membuat tatanan adat dan peradaban akulturatif yang baru.[21] Arah selatan dari India yang dimaksud adalah pulau Sumatera yang dahulu dikenal dengan Kota Emas Suwarnadwipa atau dalam Tambo disebut Pulau Perca (*Pulau Paco*).[22]

Lebih lanjut, Attubani menilai bahwa jika ditilik dari menhir-menhir yang ditemukan di daerah Kabupaten Limapuluh Kota, rata-rata berbentuk tempat perkumpulan. Hal ini menurutnya, menunjukkan bahwa nenek-moyang Minangkabau dahulu, senantiasa mengutamakan tempat perundingan (*rundiang*) pada setiap kali membuat kampung. Tempat perundingan itu disebut juga dengan *galanggang* atau *medan nan bapaneh*. Dari sini juga, dapat dikatakan bahwa budaya bermusyawarah sudah menjadi adat dan kebiasaan yang mendarah-daging secara turun-temurun.[23] Namun harus diakui, bahwa peninggalan-peninggalan pra-sejarah yang ditemukan di berbagai daerah di daratan Sumatera Tengah, tidak banyak, atau bahkan masih banyak yang belum ditemukan. Sehingga analisa historis dan antropologis yang dapat dilakukan baru bisa dengan mencocokkan perkiraan waktu dan peradaban.

Kisah tentang Maharajo Dirajo yang konon adalah anak-keturunan dari Iskandar Zulkranain, tidak terlepas dari asal-usul adat dan budaya Minangkabau khususnya terkait dua nama yaitu Datuk Perpatih nan Sabatang (*Datuak Parpatiah*) dan Datuk Ketumanggungan (*Datuak Tumangguang*). Namun, jika dicocokkan dengan beberapa hasil penelitian sejarah, ada kesenjangan yang cukup

---

[20] Waldemar Heckel, "The" Somatophylakes" of Alexander the Great: Some Thoughts," dalam *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, Vol. 1 No. Tahun 1978, hal. 224–228.

[21] Muhammad Jamil, *Pariangan Mutiara yang Hilang*, Padang Panjang: Minang Lestari, 2017, hal. 1.

[22] E. Wiyanarti, "River and Civilization in Sumatera's Historical Perspective in the 7th to 14th Centuries," dalam *IOP Conference Series: Earth and Environmental Science*, Vol. 145 No. 1 Tahun 2018, hal. 120–123.

[23] Attubani, *Adat dan Sejarah Miangkabau, …*, hal. 7-8.

mencolok dan kontradiktif antara cerita yang beredar dengan tahun kerajaan Majapahit. Dalam Tambo, diceritakan bahwa Sultan Iskandar Zulkarnain memiliki tiga orang anak; Suri Maharajo Dirajo; Maharajo Ruhun/Alif; dan Maharajo Dipang/Depang. Ketiganya berpisah, nama pertamalah yang kemudian dikatakan mendarat di daerah Gunung Marapi (daerah Pariangan, Kabupaten Tanah Datar sekarang) dengan menggunakan kapal laut. Diceritakan juga bahwa Maharajo Dirajo memiliki penasehat yang dikenal dengan sebutan Cati/Cateri Bilang Pandai[24]. Kemudian, Cati Bilang Pandai ini menikahi janda Maharajo Dirajo yang dikenal juga dengan nama Puti Indah Jalito atau Indo Jalito dan kemudian digelari sebagai *Bundo Kanduang*. Dari Maharajo Dirajo, Puti Indo Jalito memiliki anak bernama Sutan Panduko Basa yang kemudian dikenal dengan Dt. Ketumanggungan dan dari Cati Bilang Pandai memiliki anak bernama Sutan Balun yang kemudian lebih dikenal dengan Dt. Perpatih nan Sabatang.[25] Tambahan lagi, dalam Naskah *Kitab Salasilah Rajo-Rajo di Minangkabau*, juga disebutkan bahwa kedua Datuk tersebut adalah kakak-beradik yang menguasai Kerajaan Pariangan.[26]

Masalahnya, dari pengutipan pada Tambo tersebut, gelar-gelar dan nama-nama yang disebutkan sudah bernuansa Arab atau Islam seperti penggunaan istilah Sutan atau Sultan. Padahal jika dilihat dari kemungkinan mendaratnya Maharajo Dirajo sebagai anak Alexander *the Great*, waktunya jauh sebelum Islam bahkan sebelum Nabi Muhammad SAW dilahirkan. Tambahan lagi, Asbir dalam Direktori Minangkabau, menyebutkan bahwa Cati Bilang Pandai, disebut juga dengan Cati Bilang Ahli, bernama asli Wisma Rupakumara yang merupakan adik dari Raden Wijaya dari Kerajaan Majapahit. Wisma Rupa Kumara datang ke Dharmasraya (Melayu) dalam Eskpedisi Pamalayu sekitar tahun 1275 M, dan menikah dengan seorang putri pribumi bernama Dara Jingga (*Bundo Kanduang*) dan memiliki seorang anak bernama Aji Mantrolot yang kemudian dikenal dengan nama Adityawarman.[27]

---

[24] Cati atau Catri berasal dari Bahasa Sansekerta yang artinya Ksatria.

[25] Edison dan Nasrun Dt. Marajo Sungut, *Tambo Minangkabau (Budaya dan Hukum Adat di Minangkabau)*, Bukittinggi: Kristal Multimedia, 2010, hal. 5-13; Sheiful Yazan dan Abdullah Khusairi, "Jejak Islam dalam Naskah-naskah Tambo Minangkabau," dalam *Turast: Jurnal Penelitian dan Pengabdian*, Vol. 5 No. 1 Tahun 2017, hal. 13–27.

[26] Emral Djamal *et al.*, *Alih Aksara Kitab Salasilah Rajo-Rajo di Minangkabau*, Jakarta: Yayasan ARSARI Djojohadikusumo, 2023, hal.137.

[27] Lihat Asbir Dt. Rajo Mangkuto, (ed.), *Direktori Pemangku Adat Alam Minangkabau*, Batusangkar: Limbago Pucuak Adat Alam Minangkabau Pagaruyung, 2012.

Sebagian ahli tidak mau berlama-lama dalam kekusutan sejarah asal-usul Minangkabau tersebut. Ada yang lebih memilih untuk menilai bahwa kebenaran eksistensi keturunan Iskandar Zulkarnain adalah dongeng karena tidak ditemukan bukti fisik sejarah tentang mereka. Apalagi, prasasti dan relif yang memuat cerita-cerita pada masa lalu tersebut, lebih banyak ditemukan pada masa Adityawarman. Namun, ada juga yang lebih berpegang kepada kebenaran keturunan Iskandar Zulkarnain karena peninggalan-peninggalan di daerah Tanah Datar, dekat Kerajaan Pagaruyung, usianya lebih tua dari data Kerajaan Pagaruyung itu sendiri yang baru adasekitar abad ke 13 Masehi). Bahkan, situs peniggalan Batu Batikam yang melibatkan Dt. Perpatih nan Sabatang dan Dt. Ketumanggungan di daerah Tanah Datar, lebih tua dari usia Kerajaan Pagaruyung. Dapat dikatakan juga bahwa kedua Datuk tersebut, sebagai penguasa adat Minangkabau, sudah lebih dahulu ada dari pada Kerajaan yang dibangun Adityawarman. Kedua Datuk tersebut hingga hari ini diyakini oleh masyarakat Minangkabau sebagai *founding father* adat Minangkabau yang awalnya hanya terdiri dari empat suku induk; Bodi dan Chaniago di bawah pimpinan Dt. Perpatih nan Sabatang, Koto dan Piliang di bawah pimpinan Dt. Ketumanggungan.[28]

Terlepas dari kerumitan asal-usul tersebut, Mansoer dkk. lebih memilih merunutkan masa sejarah Minangkabau dengan; Zaman awal sejarah Minangkabau (abad 1 sampai 7 Masehi) dan Zaman Minangkabau Timur yang meliputi pengaruh Budha Hinayana (abad 6 sampai 7 Masehi), Islam Sunni (670-730 M), Budha Mahayana (680-1000 M), dan Islam Syi'ah (1100-1350 M).[29] Dilanjutkan dengan Kerajaan Pagaruyung atau Kerajaan Minangkabau (1347-1809 M).[30]

Dikhawatirkan, ada kemungkinan kesengajaan distorsi sejarah sejak zaman dahulu, bisa jadi sejak masa Adityawarman. Sebelum masa kepemimpinan kerajaannya, masyarakat sudah hidup dan memiliki tatanan adat dan budaya sendiri, tanpa terpangaruh agama dan kekuasaan apapun. Ada juga yang menyebutnya dengan tatanan Kerajaan Pariangan. Bahkan, bisa jadi, sebelum datangnya Kerajaan Majapahit dan berdirinya kerajaan Pagaruyung, orang-orang yang

---

[28] I. U. Tiara *et al.*, "Kelarasan Bodi Caniago Ajaran Datuak Parpatiah Nan Sabatang," dalam *Jurnal Empirika*, Vol. 7 No. 1 Tahun 2022, hal. 50–66.

[29] Mansoer *et al.*, *Sedjarah Minangkabau, …*, hal. 41.

[30] Mhd Nur, "Raja Pagaruyung di Minangkabau Dalam Perspektif Sejarah," dalam *Analisis Sejarah*, Vol. 9 No. 2 Tahun 2020, hal. 9–29; Lihat juga Mhd. Nur, "Kerajaan-Kerajaan Sapiah Balahan, Kuduang Karatan-Kapak Radai-Timbang Pacahan Kerajaan Pagaruyung Abad ke-20," dalam *Analisis Sejarah: Mencari Jalan Sejarah*, Vol. 6 No. 2 Tahun 2020, hal. 91–111.

kemudian dikenal dengan nama suku Minangkabau tersebut sudah hidup dengan kerajaan-kerajaan kecil dengan multi-agama; yaitu sebagian kecil Islam, Hindu, Budha, dan beberapa yang masih menganut aliran Animisme-Dinamisme. Dugaaan distorsi yang dimaksud adalah, pembuatan prasasati-prasasti peninggalan Adityawarman, yang tidak sedikit, justru berbeda dengan isi dari Tambo Minangkabau.

Tambo, meskipun hanya berupa cerita turun-temurun dan kebanyakan dianggap dongeng oleh ahli sejarah, bisa jadi sudah lebih dulu ada sebelum Adiyawarman Mulawarmadewa mendirikan kerajaan dan membuat beberapa prasasti. Hal itu dapat dilihat di antaranya dari penggunaan istilah-istilah Arab atau Islam yang memang sudah lebih dahulu mempengaruhi masyarakat Melayu atau dalam hal ini Minangkabau. Namun, tidak dapat dipungkiri bahwa boleh jadi, cerita-cerita Tambo tersebut, sangat mungkin diriwayatkan secara tidak konsisten oleh masing-masing pelaku ceritanya. Untuk itu sangat perlu dibuktikan kebenaran fakta sejarahnya, yang mana, hingga hari ini masih diupayakan oleh banyak akademisi.

Faktanya, sejak dahulu, orang Minangkabau lebih mendahulukan adat yang diwariskan secara hierarkis kesukuan dan patuh kepada pemimpin adat (*Ninik-Mamak*) dari pada tunduk dan takut kepada pimpinan politis. Tambahan lagi, pada Sebagian penyampaian Tambo, nampaknya kultur Islam sudah mengakulturasi, sehingga ada kemungkinan penyebutan nama dan pemberian gelar pada tokoh-tokoh dalam Tambo sudah di-Islamisasi seperti Islam-nya masyarakat setempat ketika itu.

b. Minangkabau dalam Lintas Sejarah Kerajaan di Nusantara

Belanda, sekitar abad ke 17 Masehi, menamai daerah pesisir barat bagian sumetara dengan sebutan-sebutan *de Weskust van Sumatra* atau *Sumatra's Weskust* yang artinya Sumatera Barat. Namun, menurut Mansoer dkk., Belanda dahulu membedakan antara Sumatera Barat dengan Kerajaan Minangkabau. Sumatera Barat, daerah-daerah kecilnya (*de inwoonderen van de Westcust van Sumatra*) disebut dengan *Ticco* (Tiku), *Priaman* (Pariaman), *Oulaccan* (Ulakan), *Cottatenge* (Koto Tangah), *Padangh* (Padang), *Pauw* (Pauh), yang merupakan daerah Padang dan Padang Pariaman hari ini, dan juga *de Bayangers* (Bayang), *de Songy Pagouwers* (Sungai Pagu), dan *de Indrapouraers* (Indropuro) yang menjadi bagian Kabupaten Pesisir

Selatan hari ini.[31] Dalam istilah di Minangkabau, dearah-daerah tersebut disebut dengan daerah *Rantau* dan *Pasisia* karena termasuk kepada selain *Luhak Nan Tigo* yaitu *Luhak Nan Tuo* (Tanah Datar dan Padang Panjang), *Luhak Agam* (Agam, Bukittinggi, dan sebagian Pasaman), dan *Luhak Limopuluah* (Limapuluh Kota, Payakumbuh, dan sebagian Kampar). Masih dalam catatan sejarah Belanda dahulu, dibedakan juga antara *Sumtara's Weskust* dengan *het landt der Manicabers* (Ranah Minang) yang berada di bawah pimpinan *de Keyser der Manicabers* (Kerajaan Minangkabau) yang berpusat di *Pager-Oudjong* (Pagaruyung).[32]

Peradaban dan tatanan adat masyarakat, sudah ada dan berkembang selama berabad-abad di tanah Sumatera, khususnya di teritorial Minangkabau. Meskipun nama Kerajaan Minangkabau mungkin baru dikenal setalah abad 12 Masehi, alam dan adatnya sudah berdikari dan memiliki aturan tersendiri secara kuat. Berbicara kerajaan-kerajaan yang pernah menguasai tanah Andalas, sulit memastikan kerajaan apa dan siapa yang pertama kali berkuasa. Karena pada abad ke 5 Masehi masih dikenal nama Suwarnadwipa yaitu sebagai nama daerah atau pulau yang memiliki banyak emas (*Golden Khersonese*).[33]

Dalam catatan sejarah Cina lama, pada sekitar tahun 441 sampai 520 M, atau abad ke 1 Masehi, disebut dengan Kerajaan Kuntala (Kantoli/Kandali). Kerajaan Kuntala yang didirikan para penganut Budha yang berasal dari Ghandara, India Selatan tersebut, secara teratur mengirim utusan ke Cina untuk urusan politik dan ekonomi. Ahli sejarah mencoba mengidentifikasi lokasi pusat kerajaan Kuntala, ada yang meyakininya di daerah Thailand sekarang dan ada yang menilainya di Aceh Timur. Namun Muljana meyakini bahwa Kuntala berlokasi di Kuala Tungkal, Provinsi Jambi hari ini yang berbatasan dengan Provinsi Riau. Menurut Muljana, Kuntala berubah lafalnya menjadi Kuala Tungkal, seperti kebanyakan lafal Austronesia.[34]

---

[31] Denys Lombard, "'Un' expert" saxon dans les mines d'or de Sumatra au XVIIème s," dalam *Archipel*, Vol. 2 No. 1 Tahun 1971, hal. 225–242.

[32] Mansoer *et al.*, *Sedjarah Minangkabau*, …, hal. 1; Lihat juga Sirajul Uhad, "Dinamika Tarekat Syathariyyah di Smuatera Barat Tahun 1963-2020", *Disertasi*, Universitas Andalas, 2021.

[33] W. Linehan, "The identifications of some of Ptolemy's Place-Names in the Golden Khersonese," dalam *Journal of the Malayan Branch of the Royal Asiatic Society*, Vol. 24 No. 3 Tahun 1951, hal. 86–98.

[34] Slamet Muljana, *Kuntala, Sriwijaya, dan Suwarnadwipa*, Jakarta: Idayu, 1981, hal. 12-13.

Namun, Kerajaan Kuntala, tidak terlalu dikenal karena tidak lama dan tidak banyak catatan sejarah tentang kerajaan Budha tersebut. Setelah Kuntala, nama Melayu (*Malaei-Colon*) lebih dikenal sebagai sebuah daerah yang diduduki oleh Kerajaan Sriwijaya. Nama Melayu sendiri kemungkinan berasal dari Bahasa Tamil, *Male* (Gunung) dan *Yur* (orang) yang artinya orang gunung. Begitupun dalam Bahasa Sansekerta, *Malay* artinya adalah gunung.[35] Dengan kata lain, sudah ada populasi yang mendiami tanah Sumatera, yang memang didominasi area perbukitan ketika para rombongan dari berbagai Negeri itu datang.

Kerajaan (Melayu) Sriwijaya, dalam catatan Cina, berpusat di tepi sungai Batanghari, yang terbentang di perbatasan Provinsi Sumatera Barat hingga ke Provinsi Jambi. Masih dari catatan Cina, nama daerah pusat kerajaannya disebut dengan *San-fo-tsi*, yang oleh kebanyakan ahli sejarah, fonemnya sama dengan Tembesi, yang sekarang merupakan satu Kabupaten di Jambi, yang juga dialiri sungai Batanghari.[36] Sriwijaya, berasal dari Bahasa Sansekerta yang berarti kemenangan atau kejayaan (*Wijaya*) yang agung atau besar (*Sri*). Hari ini, Palembang atau Provinsi Sumatera Selatan lebih dikenal dengan Bumi Sriwijaya dari pada Jambi. Menurut beberapa ahli, Kerajaan Sriwijaya awalnya didirikan di tepian Batang (sungai) Kampar, daerah yang terbentang di perbatasan Kabupaten Kampar, Provinsi Riau dan Kabupaten Limapupuh Kota, Provinsi Sumatera Barat, tepatnya di kawasan Candi Muaratakus.[37] Agamanya adalah Budha. Karena lokasi yang dirasa kurang strategis, pusat kerajaan dipindahkan terus ke arah selatan sampai ke tepian Sungai Musi, Palembang pada tahun 682 M.[38] Kisah migrasi tersebut ditemukan pada prasasti *Kedudukan Bukit* yang juga menyebut kata *Minanga Tamwan* (Sungai Kembar yakni Kampar Kanan dan Kampar Kiri).[39] Bisa jadi kata Minang atau orang Minang

---

[35] M. Said, "Sejarah Minangkabau dengan Meminjam dan Mempergunakan Karya Penulis Asing," dalam *Seminar Sejarah dan Kebudayaan Minangkabau*, Batusangkar, 1970, hal. 2.

[36] Tan Yeok Seong, "The Śri Vijayan Inscription of Canton (AD 1079)," dalam *Journal of Southeast Asian History*, Vol. 5 No. 2 Tahun 1964, hal. 17–24.

[37] Ari Siswanto, Ardiansyah Ardiansyah, dan Farida R. Wargadalem, "Pendekatan Lingkungan Lokasi Candi-candi Masa Kerajaan Sriwijaya di Sumatera," dalam *Temu Ilmiah Ikatan Peneliti Lingkungan Binaan Indonesia (IPLBI)*, Vol. 7 No. Tahun 2018, hal. 87–93.

[38] Wanada Rezeki, "Pembangunan Pada Masa Kedatukan Sriwijaya," dalam *Khazanah: Jurnal Sejarah Dan Kebudayaan Islam*, Vol. 10 No. 1 Tahun 2020, hal. 61–68.

[39] Eka Asih Putrina Taim, "Studi Kewilayahan dalam Penelitian Peradaban Śriwijaya," dalam *Kalpataru*, Vol. 22 No. 2 Tahun 2013, hal. 101–110.

(penduduk di tepian sungai), sudah disebut sebelum cerita adu kerbau yang lebih terkenal itu.

Pada tahun 743 M, Raja Sriwijaya saat itu, Raja Wisnu, menikahi putri kerajaan Mataram sehingga pusat pemerintahan Sriwijaya berpindah ke Jawa Timur sehingga lebih dikenal dengan nama (Dinasti) Sailendra.[40] Adanya sengketa perebutan kekuasaan di internal Dinasti Sailendra antara keturunan Raja Wisnu dari Sriwijaya dengan pihak Kerajaan Mataram, membuat salah seorang ahli waris Sriwijaya, Balaputra, pulang kembali ke tanah Sumatera. Kemudian, Balaputra dinobatkan menjadi Raja pada Kerajaan Suwarnabhumi dan digelari Sri Maharaja. Kerajaan tersebut sempat menguasai seluruh Sumatera, Malaka, hingga daerah Muangthai.[41]

Namun, adanya Kerajaan *Svarnabhumi* tersebut membuat jalur perdagangan Kerajaan Cola dari India Selatan yang melintasi Selat Malaka, merasa terganggu. Kerajaan Cola menyerang Kerajaan Suwarnabhumi hingga dua kali, pertama pada tahun 1017 M, dan serangan yang lebih hebat lagi pada tahun 1025 M.[42] Dari serangan kedua tersebut, Kerajaan Cola berhasil menangkap Raja Suwarnabhumi ketika itu, Sri Maharaja Sanggaramawijaya. Hal ini membuat loyalis Sri Maharaja kabur ke daerah Muaratakus sebelum kembali dan pindah ke pinggiran Sungai Musi.[43]

Dari sisa-sisa reruntuhan Kerajaan Cola, lahir Kerajaan (Melayu) Dharmasraya atau dikenal juga dengan Malayapura, yang didirikan oleh keturunan Sri Maharaja dari Suwarnabhumi. Kerajaan Dharmasraya, yang oleh beberapa ahli juga masih disebut dengan Kerajaaan Suwarnabhumi, didirikan sekaligus berpusat di daerah Siguntur, hulu Sungai Batanghari, yang hari ini berada dalam Kawasan Kabupaten Dharmasraya, Provinsi Sumatera Barat. Rajanya bergelar

---

[40] Abednego Andhana Prakosajaya, Hot Marangkup Tumpal Sianipar, dan Ayu Nur Widiyastuti, "Perbandingan Struktur Prasasti Berbahasa Melayu Kuno Kedatuan Sriwijaya dan Kerajaan Mataram Kuni Abad ke 7-8 Masehi," dalam *Siddhayatra: Jurnal Arkeologi*, Vol. 26 No. 1 Tahun 2021, hal. 1–14.

[41] Yudi Pratama, "Jejak Kesultanan Palembang Darussalam Di Ogan Ilir," dalam *Raudhah Proud To Be Professionals: Jurnal Tarbiyah Islamiyah*, Vol. 5 No. 1 Tahun 2020, hal. 78–84.

[42] Nasha Rodziadi Khaw, Nazarudin Zainun, dan Mokhtar Saidin, "Kedah tua: Satu cerakinan sumber India," dalam *Jurnal Arkeologi Malaysia*, Vol. 30 No. 2 Tahun 2017, hal. 12–19.

[43] Arif Rahim, "Melayu dan Sriwijaya: Tinjauan Tentang Hubungan Kerajaan–kerajaan di Sumatera pada Zaman Kuno," dalam *Jurnal Ilmiah Universitas Batanghari Jambi*, Vol. 19 No. 3 Tahun 2019, hal. 649–660.

Muliawarman atau Muliawarmadewa dan rakyatnya menyapanya dengan Sri Maharaja Diraja.[44]

Sekilas, penyebutan Maharaja Diraja sangat mirip dengan isi Tambo Minangkabau yang menceritakan bahwa anak turunan Iskandar Zulkarnain yang pertama datang ke alam Minangkabau adalah Maharajo Dirajo. Bisa jadi, sudah banyak terjadi bias ketika periwayat Tambo yang menyampaikan cerita tersebut, hendak menamai Raja yang dahulu diyakininya, maka digunakanlah sebutan yang serupa. Namun, ada juga yang berpendapat bahwa pembiasan cerita tersebut adalah upaya menghilangkan jejak Hindu-Budha di Ranah Minang.[45] Hingga hari ini, bias tersebut masih menjadi objek perdebatan.

Kemasyhuran Kerajaan Melayu Dharmasraya, membuat Kerajaan Singosari, di bawah pimpinan Raja Kertanegara, berekspansi ke tanah Sumatera, tepatnya ke Kerajaan Dhamasraya. Dikenal juga dengan ekspedisi Pamalayu (Perang Melawan Melayu) pada tahun 1275 M, yakni dengan tujuan memperluas kekuasaan, menjalin politik persahabatan, memperkuat perdagangan, dan menyebarkan agama Budha Tantrayana hingga tanah Melayu. Namun sejauh ini tidak ditemukan catatan peperangan.[46] Pada 1286 M, Kertanegara mengirimkan kembali Menterinya, Wisma Rupakumara (yang oleh sebagian Sejarahwan dianggap sebagai Cati Bilang Pandai versi Tambo), dengan membawa tanda persahabatan berupa arca Amoghapasa.[47] Tahun 1292 M, Kerajaan Singosari mengalami konflik internal. Jayakatwang berhasil membunuh Kertanegara yang kemudian Jayakatwang dibunuh Raden Wijaya. Setelah itu, Raden Wijaya menjadi Raja dan mengganti nama kerajaan menjadi Majapahit.[48]

Ketika perang terjadi, sebenarnya pasukan Singosari yang sedang berada di Dharmasraya pulang untuk membantu. Namun sesampai mereka di Istana, ternyata kerajaan sudah berubah menjadi Majapahit di bawah pimpinan Raden Wijaya. Tahun 1294 M,

---

[44] Arif Rahim, "Kerajaan Melayu Kuno: Tinjauan Sejarah Jambi Hingga abad 13," dalam *Jurnal Ilmiah Dikdaya*, Vol. 12 No. 1 Tahun 2022, hal. 172–183.

[45] Asmaniar Z. Idris, "Kerajaan Minangkabau Pagaruyung," dalam *Seminar Sejarah dan Kebudayaan Minangkabau*, Batusangkar, 1970, hal. 3.

[46] Diansasi Proborini, "Analisis Aspek Diplomasi Kultural dalam Ekspedisi Pamalayu, 1275–1294 M," dalam *Jurnal Analisis Hubungan Internasional*, Vol. 6 No. 3 Tahun 2017, hal. 72–82.

[47] Zudi Setiawan, "Sejarah Sosial Politik Kerajaan Majapahit," dalam *Jurnal Lanskap Politik*, Vol. 1 No. 1 Tahun 2022, hal. 110–119.

[48] Mega Widyawati dan Eggy Fajar Andalas, "Dinamika Maskulinitas dan Nasionalisme Masyarakat Jawa Di Era Majapahit," dalam *Satwika: Kajian Ilmu Budaya Dan Perubahan Sosial*, Vol. 4 No. 2 Tahun 2020, hal. 116–129.

rombongan tersebut sampai dan diterima dengan baik oleh Raden Wijaya. Bersama rombongan tersebut dibawa dua putri Melayu, Dara Petak[49] dan Dara Djingga[50]. Dara Petak dinikahi Raden Wijaya atau Kertaradjasa dan diberi gelah Indraswari dan kemudian melahirkan satu-satunya putra Raden Wijaya bernama Kalagemet atau dikenal dengan Jayanegara, Raja kedua Majapahit. Sedangkan Dara Djingga, dinikahi oleh salah satu kerabat Kerajaan dan kembali ke Dharmasraya dalam kondisi hamil. Sampai di Dhamasraya, Dara Djingga melahirkan seorang putra yang kemudian dikenal dengan Adityawarman.[51] Hal ini juga yang membuat beberapa orang mengklaim bahwa Dara Djingga adalah *Bundo Kanduang* orang Minangkabau.

Dengan menyandang keturunan Kerajaan Majapahit, Adityawarman mendapatkan akses pendidikan kelas *ningrat* di pusat kerajaan hingga dipercaya menjadi Duta Besar sekelas Menteri untuk berdiplomasi ke China pada tahun 1325 M dan 1332 M.[52] Karena adanya konflik internal di tubuh Kerajaan Majapahit, Adityawarman memutuskan kembali ke Dharmasraya (Malayapura) dan dinobatkan menjadi Raja dengan menyandang gelar Muliawarmadewa pada tahun 1343 M. Pada tahun 1347 M, Adityawarman memindahkan pusat kerajaannya dari Siguntur ke daerah Pagaruyung. [53]

Pemindahan pusat kerajaan dari Dharmasraya ke Tanah Datar, didasari berbagai alasan strategis. Selain memperluas kawasan penguasaan wilayah, juga mengembangkan daerah penghasil Lada. Bahkan, kawasan *Luhak*, khususnya *Luhak nan Tuo* sempat menjadi sentra perdagangan Lada kelas dunia ketika itu. Para pedagang dan kerajaan dari seluruh penjuru negeri seperti India, Arab, dan Cina, datang ke Tanah Datar untuk mendapatkan akses perdagangan Lada.[54] Selain itu, letak geografis *Luhak nan Tuo* berada di tengah jalur antara jalur perdagangan laut Timur dan laut Barat Sumatera. Selain itu, letaknya yang berada di lereng Gunung Marapi, dinilai cukup defensif untuk menahan serangan musuh. Tambahan lagi, lokasi Pagaruyung dinilai lebih strategis untuk pengembangan wilayah kekuasaan dan

---

[49] Petak dalam Bahasa Minangkabau maksudnya *pitok* yang artinya (mata) sipit.

[50] Djingga maksudnya kemerah-merahan, yakni kulit yang putih kemerah-merahan.

[51] R. Pitono Hardowardojo, *Aditiawarman*, Jakarta: Bhratara, 1966, hal. 66.

[52] Agus Susilo dan Andriana Sofiarini, "Gajah Mada Sang Maha Patih Pemersatu Nusantara di Bawah Majapahit Tahun 1336 M-1359 M," dalam *Kaganga: Jurnal Pendidikan Sejarah dan Riset Sosial Humaniora*, Vol. 1 No. 1 Tahun 2018, hal. 62–71.

[53] Ona Yulita dan Deki Syaputra, "Islamisasi di Kerajaan Jambi," dalam *Istoria: Jurnal Ilmiah Pendidikan Sejarah Universitas Batanghari*, Vol. 3 No. 2 Tahun 2019, hal. 100–112.

[54] Dedi Arman, "Perdagangan Lada di Jambi Abad XVI-XVIII," dalam *Handep: Jurnal Sejarah dan Budaya*, Vol. 1 No. 2 Tahun 2018, hal. 81–106.

membuka akses ke seluruh Sumatera Tengah hingga Semenanjung Malaka, yang kemudian sempat dikuasai Kerajaan Pagaruyung.[55]

Namun perlu diingat juga bahwa daerah Pagaruyung berada di dalam kawasan *Luhak Nan Tuo*, kaki gunung Marapi, yang merupakan *Nagari Tuo*, yang dalam Tambo disebutkan sebagai asal nenek-moyang suku Minangkabau. Di mana, sudah ada peradaban yang maju dan berkembang di daerah tersebut. Beberapa masyarakat menyebutnya sebagai Kerajaan Pariangan. Bisa jadi, di antara faktor pendorong pemindahan dari Siguntur ke Pagaruyung, ditenggarai juga karena aspek historis dan peradaban di *Luhak nan Tuo* yang sudah tergolong mapan pada masa itu. Kalaupun nama Minangkabau baru dikenal ketika masa Adityawarman, namun Dt. Perpatih nan Sabatang dan Dt. Ketumanggungan sudah menjadi pimpinan adat setempat yang bahkan level kepemimpinannya setara dengan Raja. Maka tidak salah jika Adityawarman kemudian mengangkat kedua Datuk tersebut sebagai penasehat utama kerajaan, mengingat pengaruh mereka yang sangat vital. Bahkan, ditemukan juga penulisan Dt. Perpatih dan Dt. Tumanggung dengan sebutan Dewa Tuhan.[56] Nampaknya hal tersebut adalah penafsiran dari penulisan singkatan "Dt." yang sekarang dipahami sebagai singkatan dari kata "Datuk". Memang belum ada kepastian agama apa yang dianut penduduk Minangkabau saat itu, namun nampaknya Islam dan Hindu sudah menjadi agama masyarakat selain Budha. Meskipun secara umum, tingkat aturan tertinggi yang dipatuhi saat itu adalah adat dan petuah Datuk.

Dengan perpindahan lokasi dan penamaan Kerajaan selain Majapahit, menandakan bahwa Kerajaan Pagaruyung yang didirikan Adityawarman lepas dari ikatan Kerajaan Majapahit. Hal ini juga yang sempat memicu peperangan pada tahun 1409 M antara Pasukan utusan Majapahit dengan Tentara Pagaruyung. Pertempuran ini dikenal juga dengan Perang Padang Sibusuk, mengikuti nama lokasinya.[57] Menurut para ahli, setelah perang tersebut, tidak ada lagi gangguan dan campur tangan Kerajaan Budha-Hindu Jawa di tanah Suwarnabumi.[58]

---

[55] Hardowardojo, *Aditiawarman*, …, hal. 11-13; Mansoer *et al.*, *Sedjarah Minangkabau*, …, hal. 57; Ali Akbar Navis, *Alam Takambang Jadi Guru; Adat dan Kebudayaan Minangkabau*, Jakarta: Grafiti Press, 1984, hal. 17.

[56] J. L. Moens, *Buddhisme di Jawa dan Sumatra dalam Masa Keyajaan Terakhir*, Jakarta: Bhratara, 1974, hal. 50.

[57] Firdaus, "Sejarah dan Kebudayaan Kerajaan Alam Surambi Sungai Pagu, Solok Selatan," dalam *Jurnal Penelitian Sejarah dan Budaya*, Vol. 1 No. 2 Tahun 2015, hal. 164–183.

[58] Mansoer *et al.*, *Sedjarah Minangkabau,...*, hal. 70.

Adityawarman menancapkan kekuasaannya, selain dengan penaklukan beberapa daerah, juga melalui pencatatan sejarah pada prasasti. Tercatat setidaknya ada prasasti Kubu Radjo 1349 M yang artinya benteng Raja, prasasti Pagaruyung 1357 M yang menyebutkan bahwa Adityawarman adalah Maharaja Diraja, Prasasti Saruaso I 1357 M, prasasti Saruaso II, prasasti Bandar Bapahat, dan lainnya yang belum diterjemahkan.[59]

Meskipun Adityawarman dan Kerajaan Pagaruyung-nya mampu berkuasa secara ekonomi dan politik, sayangnya, tidak dapat diteruskan oleh para keturunannya, khususnya anaknya, Anggarawarman.[60] Ada dugaan bahwa sebenarnya masyarakat Minangkabau tidak suka dengan Raja yang beragama berbeda dengan mayoritas mereka, yaitu agama Budha. Hal ini juga yang menimbulkan asumsi kenapa tidak adanya penyebutan keluarga Adityawarman di dalam Tambo.[61] Padahal, bisa jadi, tradisi Tambo sudah lebih dahulu dikenal dari pada kedatangan Adityawarman. Dalam Tambo, kisah Kerajaan Pagaruyung tersebut, baru tercatat kembali pada masa Sultan Alif, anak keturunan Adityawatman yang memerintah mulai abad ke 16 Masehi dan sudah memeluk Islam.[62]

Dari sebelum masa Kerajaan Pagaruyung, alam Minangkabau sudah terbagi ke beberapa daerah kecil yang disebut Nagari dan dipimpin secara otonomi oleh masing-masing Penghulunya dan digelari Datuk. Setelah Kerajaan Pagaruyung melemah, Nagari-nagari tersebut tetap memberikan upeti berupa hasil kebun dan sawah kepada pihak Kerajaan, bukan sebagai tanda tunduk dan takut, melainkan sekedar menjaga simbol sentralitas Minangkabau.[63]

Menariknya, jika ditilik sejarah panjang nusantara, suku-suku di daratan Sumatera sudah lebih dahulu eksis dari pada kerajaan-kerajaan, yang faktanya, silih berganti. Kekuasaan adat lebih mengakar dibandingkan apapun di dalam tatanan masyarakat Minangkabau kuno, bahkan hingga sekarang. Dapat dikatakan bahwa tidak ada kerajaan di alam Minangkabau yang benar-benar dipatuhi. Adat lah yang tetap

---

[59] Des Malinda dan Aisiah Aisiah, "Potensi Sumber-Sumber Sejarah Lokal Batusangkar Sebagai Sumber Belajar Di SMA," dalam *Jurnal Kronologi*, Vol. 3 No. 4 Tahun 2021, hal. 272–284.

[60] Charles Robenta, Tontowi Amsia, dan S. Ekwandari, "Perjuangan Adityawarman di Kerajaan Dharmasraya Nusantara Tahun 1339-1376," dalam *Jurnal Pendidikan Dan Penelitian Sejarah*, Vol. 2 No. Tahun 2014, hal. 1–11.

[61] Mansoer *et al.*, *Sedjarah Minangkabau,...* 59.

[62] Afrinaldi, "Rekonstruksi Pendidikan Surau Di Minangkabau (Tinjauan Analisis Psikologi Sosial)," dalam *Ta'dib*, Vol. 12 No. 2 Tahun 2009, hal. 192–200.

[63] Mansoer *et al.*, *Sedjarah Minangkabau,...* 16.

dipatuhi bahkan hingga hari ini. Hal ini tidak terlepas dari peran Pemuka Adat, khususnya *Ninik-Mamak*, yang secara tradisi dituntut untuk pandai berdiplomasi, tentunya dengan berkata-berkata dan berkomunikasi yang lihai, guna memperjuangkan kemakmuran kaum dan suku, bukan tunduk kepada ototritas tertentu di luar adat.

2. Sejarah Keyakinan Beragama di Minangkabau
   a. Kepercayaan Orang Minangkabau sebelum Islam

      Animisme dan Dinamisme adalah dua bentuk kepercayaan yang sangat identik di Indonesia dan dikenal sebagai keyakinan sebelum datangnya dakwah agama-agama. Animisme maksudnya adalah kepercayaan selevel keimanan kepada Tuhan terhadap roh atau arwah tertentu seperti leluhur atau tokoh yang dikultuskan. Sedangkan Dinamisme adalah kepercayaan bahwa benda atau tempat tertentu memiliki daya magis selevel Ketuhanan.[64] Kalau melihat esensi dan objek kepercayaannya, sebenarnya baik Animisme maupun Dinamisme serupa dengan ritual penyembahan berhala yang sudah ada sejak zaman Nabi Muhammad SAW atau bahkan jauh sebelumnya.

      Hari ini, nampaknya Animisme dan Dinamisme masih menjadi sikap dan karakter beberapa orang Indonesia. Masih banyak ditemui, meskipun beragama, apalagi Islam, percaya dengan kekeramatan serta kekuatan arwah, benda, dan lokasi tertentu. Singkatnya, dalam Islam, keberadaan makhluk halus di dunia diyakini sebagai subjek gaib seperti Jin. Namun jika percaya kepada hal-hal magis dan mistis tertentu yang bahkan tingkat kepercayaannya menutupi iman kepada Allah, maka dihukumi sebagai tindak kesyirikan.

      Begitu juga dengan masyarakat di daratan Sumatera, khususnya yang masih termasuk kawasan alam Minangkabau. Kepercayaan Animisme dan Dinamisme sempat menjadi agama utama sebelum adanya Hindu, Budha dan Islam.[65] Bahkan, dari cerita-cerita lama juga masih banyak ditemukan unsur-unsur Animisme dan Dinamisme.[66] Misal, disebutkan dalam Tambo Minangkabau bahwa asal-usul nenek-moyang suku Minangkabau adalah dari kaki gunung Marapi, hari ini

---

[64] Ridwan Hasan, "Kepercayaan animisme dan dinamisme dalam masyarakat Islam Aceh," dalam *MIQOT: Jurnal Ilmu-Ilmu Keislaman*, Vol. 36 No. 2 Tahun 2012, hal. 282–292.

[65] Nasifatul Syarifah dan Wika Soviana Devi, "Animisme dan Dinamisme dalam Drama Roh Karya Wisran Hadi serta korelasinya dengan Budaya di Sumatera Barat: Sebuah bentuk perwujudan unsur ekstrinsik drama," dalam *MATAPENA: Jurnal Keilmuan Bahasa, Sastra, dan Pengajarannya*, Vol. 4 No. 1 Tahun 2021, hal. 107–117.

[66] Musril Zahari, "Kaba: Cerita Klasik Yang Mengandung Kekeliruan Dengan Tolok Ukur ABS-SBK," dalam *PARAMETER: Jurnal Pendidikan Universitas Negeri Jakarta*, Vol. 29 No. 1 Tahun 2017, hal. 46–61.

masuk daerah Tanah Datar dan Agam. Hal ini membuat masyarakat Minangkabau membangun kepercayaan bahwa gunung Marapi adalah gunung yang keramat dan lebih bertuah dibandingkan gunung-gunung lain.[67] Hingga hari ini, jika mendaki ke gunung-gunung yang ada di bilangan *Luhak* seperti Gunung Marapi, Gunung Singgalang, Gunung Tandikek, Gunung Sago, dan Gunung Talang, masih ditemukan adanya kepercayaan tentang kekeramatan lokasi-lokasi tersebut.

Selain itu, sikap animisme yang masih lestari hingga hari ini adalah percaya dengan kekeramatan makam leluhur. Sama seperti memuja gunung, memuja makam, yang awalnya hanya diniatkan ziarah kubur saja, merupakan peninggalan kepercayaan megalitikum. Begitu juga dengan tanduk kerbau, Mansoer dkk. menilai bahwa dahulu, memajang tanduk kerbau tidak sekedar untuk hiasan dan deksripsi kekhasan Minangkabau, melainkan mengandung unsur magis. Hingga hari ini, upacara *batagak panghulu* (pelantikan penghulu adat) disyaratkan untuk menyembelih kerbau. Hewan tersebut dipilih karena dinilai karena multifungsi, fungsi sosial dan ekonomi dalam transportasi dan pengerjaan sawah, serta fungsi religius karena dikorbankan untuk upacara adat tertentu.[68] Nampaknya, ciri tanduk kerbau, bisa jadi sudah ada sebelum cerita adu kerbau yang kuat disinyalir terjadi pada masa Kertanegara dan Adityawarman.

Terlepas dari dakwah dan pengaruh para pedagang yang datang silih-berganti ke daratan Melayu, Hindu-Budha nampaknya menjadi agama pertama yang mendiami alam Minangkabau. Seperti sejarah nenek-moyang Minangkabau yang beredar, bahwa Maharadjo Dirajo dan rombongannya datang dari India Selatan. Selain itu, di antara pengaruh Hindu-Budha yang kuat di Minangkabau yang diakulturasikan hingga hari ini adalah penyebutan angka pada tatanan tertentu. Seperti *Rajo Tigo Selo* (Raja Tiga Sela) dalam tatanan politik, *Kato nan Ampek* (pada tatanan adat), *Harimau nan Salapan* (pada penyebutan tokoh), dan lain sebagainya.

Perdagangan merupakan jalur utama masuknya agama di alam Minangkabau (dan Melayu). Selain perdagangan, juga dengan membangun kerajaan. Seperti dari zaman Kerajaan Kuntala hingga masa Kerajaan Pagaruyung, di mana Adityawarman yang berasal dari Majapahit adalah penganut agama Budha.

Sejak abad ke 5 Masehi, daerah Sumatera Tengah dikenal sebagai penghasil Lada, yang merupakan salah satu rempah yang sangat diminati oleh bangsa dan peradaban India, Cina, Persia, dan

---

[67] Mansoer *et al.*, *Sedjarah Minangkabau,...*, hal. 33.
[68] Mansoer *et al*, *Sedjarah Minangkabau*,..., hal. 34.

Arab. Pun pada masa berikutnya, sangat diminati Belanda dan negara Eropa yang pernah menjajah Indonesia.[69] Pada abad ke 6 hingga ke 7 Masehi, para pedangan Cina dapat dikatakan cukup mendominasi perdagangan lada di daerah Sumatera Tengah yang datang melalui sungai Batanghari.[70]

Meskipun tergolong sebagai daerah penghasil lada terbesar di dunia ketika itu, panen lada hanya bisa satu tahun sekali dan sering kali stok gudang yang ada tidak mampu mencukupi permintaan pasar. Transportasi yang belum semudah hari ini, membuat para padagang Cina, yang masa itu mayoritas menganut agama Budha Hinayana, memiliki waktu luang untuk memperdagangkan barang bawaannya sembari menunggu panen lada untuk dibawa. Transaksi dan komunikasi yang terjalin membuat pedagang yang juga membawa serta para pendeta, berinteraksi cukup intens dalam kurun waktu yang relatif lama sehingga mampu mempengaruhi masyarakat. Tambahan lagi, Kerajaan Melayu (Sriwijaya) yang sudah berpusat di Muaratakus ketika itu dinilai sudah menganut agama Budha.[71]

Pertemuan kebudayaan, interaksi dengan berbagai bangsa, diskusi dengan bermacam peradaban dan kepercayaan, membuat sebuah struktur dan tatanan baru, yang kemudian disepakati sebagai adat Minangkabau.

b. Masuknya Islam ke Ranah Minang

Islam masuk dan mempengaruhi Minangkabau secara bertahap. *Sunni* pada masa Dinasti Umayyah. Sempat juga *Syi'ah* pada masa Dinasti Fathimiyyah. Kemudian *Sunni* Tasawuf-Tarekat yang bermazhab *Syafi'iyyah* yang terpengaruh dari Aceh masa Kerajaan Samudera Pasai. Hingga diwarnai secara solid oleh *Sunni* militan yang kemudian disebut Paderi. Nampaknya, perjalanan Islam yang bergulir bak *roller-coster* di alam Minangkabau, secara tidak langsung menciptakan iklim moderasi beragama yang mengakar dan tetap kuat.

Sekitar abad 5-6 Masehi, para pedagang Cina, warga Dinasti T'ang yang beragama resmi Budha Mahayana, membawa rempah-rempah, termasuk lada, dari Sumatera untuk diperdagangkan kembali.

---

[69] Khairiah Khairiah dan Jarir Jarir, "Meneliti Situs-Situs Awal Peradaban di Pulau Bengkalis," dalam *Akademika*, Vol. 14 No. 2 Tahun 2018, hal. 85–97.

[70] Ona Yulita, "Peran Sungai Batanghari Terhadap Perekonomian Kesultanan Melayu Jambi," dalam *Hadharah: Jurnal Keislaman dan Peradaban*, Vol. 14 No. 1 Tahun 2020, hal. 97–108.

[71] Nur Fitriyana, "Sejarah Singkat Masuk Dan Berkembangnya Agama Budha Di Sumatera Selatan," dalam *Jurnal Ilmu Agama: Mengkaji Doktrin, Pemikiran, dan Fenomena Agama*, Vol. 16 No. 1 Tahun 2015, hal. 15–31.

Termasuk konsumennya adalah orang-orang Timur Tengah yang waktu itu sudah berada di bawah kekuasaan Dinasti Umayyah dan berpusat di Damaskus. Selain rempah-rempah yang banyak diambil dari sebelah Timur Asia, para pedangan Cina juga membawa komoditi lokal China untuk diperdagangkan hingga ke Damaskus.[72]

Dapat dikatakan bahwa penguasa Asia waktu itu adalah Dinasti T'ang di China dan Dinasti Umayyah di Timur Tengah hingga ke Eropa. Kedua Dinasti yang berkuasa tersebut tidak selalu berada dalam keadaan damai dan rukun. Ada masa-masa mereka berbeda pandangan hingga saling berperang baik dalam tataran dimplomatis maupun adu fisik dan strategi di medan tempur. Di antara daerah yang diperebutkan antara Umayyah dan T'ang adalah daerah Xinjiang, Tiongkok.[73] Perselisihan politik keduanya, dari Xinjiang, semakin melebar ke berbagai daerah yang menjadi kekuatan politik keduanya. Bahkan sampai ke daerah Sumatera Tengah (Minangkabau). Hingga Dinasti Umayyah dan Dinasti T'ang berusaha memonopoli jalur perdagangan lada di Minangkabau.[74]

Dari tahun 661 sampai 680 M, Dinasti Umayyah berusaha untuk menguasai perdagangan lada dari Minangkabau. Melalui para pedagang yang datang, selain membawa motif ekonomi, Dinasti Umayyah juga membawa misi dakwah Islam. Para pedagang yang datang, ikut serta bersama prajurit dan pendakwah. Bahkan Mu'awiyyah bin Abî Sufyân, Khalifah Dinasti Umayyah pertama dikatakan pernah berkirim surat kepada Sri Maharadja Lokitawarman yang waktu itu Raja di kerajaan Sriwijaya (lama). Mengajaknya untuk masuk Islam dan menjalin kerjasama ekonomi dan politik.[75]

Invasi yang dilancarakan Dinasti Umayyah dilakukan secara bertahap. Hamka menyebutkan bahwa sekitar tahun 674 M atau 51 H, sudah ada rombongan Arab yang datang melalui Pesisir barat Sumatera, Pariaman sekarang. Saat itu, adalah masa pemeritahan Dinasti Umayyah pimpinan Yazîd bin Mu'âwiyah bin Abi Sufyân.[76] Namun, pergerakan dakwah dan politik dagang Dinasti Umayyah baru

---

[72] Asyhadi Mufsi Sadzali, "Hulu ke Hilir: Jaringan dan Sistem Perniagaan Sungai Kerajaan Srivijaya," dalam *Paradigma Jurnal Kajian Budaya*, Vol. 9 No. 1 Tahun 2019, hal. 61–82.

[73] Imad Mansour, "Direct and inferred influences of the Silk Roads on the 'golden age'of the Abbasid Caliphate," dalam *Asian Journal of Comparative Politics*, Vol. 3 No. 3 Tahun 2018, hal. 246–257.

[74] Mansoer *et al.*, *Sedjarah Minangkabau,...*, hal. 46.

[75] Salmadanis dan Duski Samad, *Adat Basandi Syarak; Norma dan Penerapannya*, Jakarta: TMF Press, 2002, hal. 12.

[76] Hamka, *Dari Perbendaharaan Lama*, Jakarta: Pustaka Panjimas, 1982, hal. 2.

nampak pada sekitar tahun 700-an M. Pada masa Sulayman bin Abdul Malik (715-717 M), dikerahkan 35 kapal untuk menduduki Muara Sabak, Jambi, guna menguasai lada.[77] Selanjutnya, pada masa Umar bin Abdul Aziz (717-720 M), juga dilakukan upaya dengan cara diplomasi dan korespondensi melalui surat-menyurat.[78] Bahkan, disebutkan juga bahwa Sri Maharadja Srindrawarman, pengganti Sri Maharadja Lokitawarman, masuk Islam.[79]

Sayangnya, karena serangan balasan dari Dinasti T'ang dan konflik internal di tubuh Dinasti Umayyah, dakwah Islam ke Sumatera Tengah terhenti ketika itu. Budha Mahayana yang tidak lain adalah agama resmi Dinasti T'ang mengambil pengaruhnya kembali. Namun, bukan berarti umat Islam di daratan Melayu ikut lenyap. Mereka masih aktif berdagang dan membuat perkampungan sendiri tanpa dibantu kekuatan politik.[80]

Setalah sekitar 400 tahun tidak ditemukan berita tentang invasi Islam ke ranah Sumatera, pada tahun 1000 M, Dinasti Fathimiyyah yang beraliran Syi'ah, ikut dalam perburuan perdagangan rempah-rempah dari Sumatera. Hal ini tidak terlepas dari hubungan ekonomi-politik antara Dinasti Fathimiyyah dengan Kerajaan Pase di Aceh yang saat itu di bawah kekuasaan Dinasti Al-Kamil (1104-1285 M) dan beraliran Syi'ah Isma'iliyyah. Al-Kamil dengan bermodalkan perlindungan Dinasti Fathimiyyah mensponsori berdirinya (kembali) Kerajaan Kuntu (Kuntala lama) di Muaratakus Kampar, namun kali ini menganut paham Syi'ah.[81]

Setidaknya, selama sekitar 80 tahun, Syi'ah cukup memberi pengaruh kepada masyarakat Sumatera Tengah, khususnya masyarakat adat Melayu dan Minangkabau. Tercatat setidaknya ada 4 orang Sultan yang memerintah; Said Amrullah; Rasyid Karim, Ibrahim Shaleh, dan Johan. Sayangnya, Kerajaan Kuntu Syi'ah runtuh seiring dikalahkannya Dinasti Al-Kamil oleh Mera Silu (Malik Al-Shaleh) yang kemudian menjadikan kerajaan Samudera Pasai, Kerajaan Islam

---

[77] Bambang Budi Utomo, "Islam di Nusantara pada Abad ke-10 Masehi sebagaimana Tercermin dalam Tinggalan Budaya," dalam *SUHUF; Jurnal Pengkajian Al-Qur'an dan Budaya*, Vol. 3 No. 1 Tahun 2010, hal. 85–105.

[78] Ahmad bin Muhammad bin Abdul Rabah, *Al-'Aqd Al-Farîd*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1983, Jil. 2, hal. 72.

[79] Gustian Djuanda, "Perkembangan Penerapan Hukum Islam di Indonesia," dalam *Penerapan Hukum Islam di Indonesia*, Sukoharjo: Penerbit Tahta Media, 2023, hal. 4.

[80] Mansoer *et al.*, *Sedjarah Minangkabau,...*, hal. 47.

[81] Ellya Roza, "Islamisasi di Riau (Kajian Sejarah dan Budaya tentang Masuk dan Berkembangnya Islam di Kuntu Kampar)," dalam *Sosial Budaya: Media Komunikasi Ilmu-ilmu Sosial dan Budaya*, Vol. 12 No. 1 Tahun 2015, hal. 31–55.

Sunni pertama bermazhab *Syâfi'iyyah*. Kekalahan Al-Kamil juga tidak terlepas dari kalahnya Dinasti Fathimiyyah di Mesir oleh Shalahuddin Al-Ayyubi.[82]

Memang, paham Syi'ah yang dianut oleh Kerajaan Kuntu kebanyakan masih pada level internal kerajaan, tidak sampai kepada masyarkat lapisan akar rumput. Namun, pengaruh-pengaruhnya tetap ada meskipun sudah digantikan oleh dakwah *Sunni* dari Sumadera Pasai yang menyentuh sampai lapisan masyarakat terbawah.[83] Meskipun tidak lagi disokong oleh kekuatan politik, para penganut *Syi'ah* masih tetap beraktifitas di ranah Minang dan beberapa daerah di Sumatera, baik berdagang maupun berdakwah di abad-abad berikutnya.[84] Hingga pada abad 19 (sekitar 1831 M) orang-orang Tamil, India, yang datang bersama Inggris, mengenalkan tarian yang berbudaya Syi'ah setiap 10 Muharram, yang hari ini dikenal dengan festival *Tabuik* (Tabut).[85]

Tabuik adalah gerakan semacan tarian mengarak keranda bertingkat tiga, sambil melantunkan syair yang menggambarkan kesedihan kematian Husein bin Ali bin Abi Thalib RA, cucu Nabi Muhammad SAW, pada tragedi Karbala. Jelas ini adalah pengaruh Syi'ah. Hari ini, festival *Tabuik* tetap semarak dilaksanakan sebagai bentuk budaya, bukan karena Syi'ah, karena memang masyarakat Pariaman yang merayakannya pun tidak paham apa itu Syi'ah.[86] Memang ada kesenjangan waktu sejarah yang sangat panjang antara Kerajaan Kuntu Syi'ah di Muaratakus dengan lestarinya festival *Tabuik*. Pada masa itu, jika melihat periode masuknya pengaruh Syi'ah melalui *Tabuik*, Pasukan Paderi beraliran *Sunni* (*Hambali* dan *Syafi'iyyah*) mendominasi di sebagian besar daerah Sumatera Tengah pada abad ke 18 Masehi.[87] Tidak menutup kemungkinan, dengan masih

---

[82] Mansoer *et al.*, *Sedjarah Minangkabau,...* hal. 48.

[83] Anny Nailatur Rohmah dan Ashif Az Zafi, "Jejak Eksistensi Mazhab Syafii di Indonesia," dalam *Tamaddun: Jurnal Sejarah dan Kebudayaan Islam*, Vol. 8 No. 1 Tahun 2020, hal. 173–192.

[84] Fahruddin Faiz, "Sufisme-Persia Dan Pengaruhnya Terhadap Ekspresi Budaya Islam Nusantara," dalam *ESENSIA: Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin*, Vol. 17 No. 1 Tahun 2016, hal. 1–15.

[85] Rilla Rianty dan Wina Asty, "Analysis of Internal and External Factors to Design a Tabuik Festival Development Strategy in Pariaman City, West Sumatera," dalam *TRJ Tourism Research Journal*, Vol. 5 No. 2 Tahun 2021, hal. 134–153.

[86] M. A. Dalmeda dan Novi Elian, "Makna tradisi Tabuik oleh masyarakat Kota Pariaman (Studi deskriptif interaksionisme simbolik)," dalam *Jurnal Antropologi: Isu-Isu Sosial Budaya*, Vol. 18 No. 2 Tahun 2017, hal. 135–150.

[87] Syafwan Rozi, "Negosiasi Islam Kultur dalam Gerakan Paderi Rao di Sumatera Tengah (1820-1833)," dalam *Kalam*, Vol. 6 No. 1 Tahun 2012, hal. 85–104.

adanya sedikit pengaruh Syi'ah yang tersisa dari Kerajaan Kuntu, bangkit kembali melalui Tarian *Tabuik* yang datang dari Syi'ah Tamil.

Pengaruh Syi'ah yang masih jelas ditemukan hingga hari ini mungkin hanya sebatas di festival *Tabuik* saja. Selain masih kuat pengaruh dominasi Paderi, masyarakat Pariaman ketika itu juga terbilang kuat memegang mazhab *Syâfi'iyyah* dengan aliran peribadatan *Tashawwuf Tarekat* Syatariyyah. Aliran *Tarekat* tersebut dibawa oleh Syekh Burhanuddin, dari Aceh dengan *sanad* yang tersambung ke Syech Abdul Rauf Singkil sejak sekitar tahun 1680 M. Syekh Burhanuddin yang saat ini dimakamkan di daerah Ulakan, Padang Pariaman, dikenal dengan dakwah *Tashawwuf*-nya yang akulturatif dengan adat Minangkabau.[88]

Berdasarkan catatan sejarah yang didapatkan para ahli, sampai abad ke 15 Masehi, Kerajaan Minangkabau (Pagaruyung) masih menganut agama Budha (Bhairawa). Namun, tidak dapat dipungkiri bahwa sebagian daerah Minangkabau sudah memeluk agama Islam, yang kemungkinan dakwahnya terus berjalan melalui pedagang-*muballigh* Muslim yang datang. Sekitar abad ke 16 Masehi, Kerajaan Pagaruyung diyakini sudah menganut agama Islam, diketahui melalui Rajanya yang dikenal dengan nama Sultan Alif. Hal ini juga ditandai dari akulturasi berbagai kosa kata bahasa Arab.[89]

Sayangnya, wibawa Kerajaan Pagaruyung pada masa itu, sudah sangat lemah dan tidak lagi berkuasa secara politik di alam Minangkabau. Selain itu, kerajaan di alam Minangkabau juga sudah terpecah menjadi kerajaan-kerajaan kecil seperti Kerajaan Inderapura di Pesisir Selatan. Hal ini ditenggarai, nampaknya, karena hukum adat Minangkabau lebih berpengaruh di tengah masyarakat dari pada hukum kerajaan. Selain itu, tidak adanya hukum tertulis, dan hanya ada hukum adat yang dijalankan secara hiearakis berdasarkan periwayatan oral antar generasi[90], makin melemahkan pengaruh Kerajaan.

Setelah Sultan Alif (1581 M), tidak diketahui lagi pengaruh Kerajaan Pagaruyung sampai muncul nama Sultan Ahmad Syah (1650 M). Pada masa itu, dikenal sistem pemerintahan *Rajo nan Tigo Selo* (Raja yang Tiga Sela), yang sebenarnya istilah tersebut nampaknya sudah ada sejak awal masa Adityawarman. Alam Minangkabau

---

[88] Siti Aisyah Abbas dan Nur Rahma Asnawi, "Sejarah Perkembangan Pendidikan Islam Di Sumatera (Suatu Kajian Terhadap Tokoh Dan Lembaganya)," dalam *ASH-SHAHABAH: Jurnal Pendidikan dan Studi Islam*, Vol. 6 No. 1 Tahun 2020, hal. 1–15.

[89] Akhyar Hanif, "Studi Terhadap Kosakata Bahasa Arab dalam Bahasa Minangkabau," dalam *Arabiyatuna: Jurnal Bahasa Arab*, Vol. 1 No. 2 Tahun 2017, hal. 119–138.

[90] Mansoer *et al.*, *Sedjarah Minangkabau,...*, hal. 63.

dipimpin oleh tiga Raja; Raja Alam di Pagaruyung, Raja Adat di Lintau, Tanah Datar, yang berfokus kepada urusan adat; dan Raja Ibadat di Sumpur Kudus, Sijunjung, yang bertanggungjawab pada urusan agama.[91]

Pemahaman Islam di alam Minangkabau ketika itu nampaknya masih dalam proses akulturasi antara adat dan agama. Dengan banyaknya pengaruh dari Kerajaan Samudera Pasai yang bermazbah *Syâfi'iyyah* dan bernuansa *Tashawwuf*, dapat dikatakan, masyarakat Minangkabau ketika itu juga bermazhab *Syâfi'iyyah*. Besar dan luasnya pengaruh Kerajaan Samudera Pasai tidak diragukan lagi. Bahkan, kata Sumatera, menurut Hamka, adalah pergeseran bunyi yang disampaikan Ibnu Batûtah ketika menyebut Samudera.[92] Namun, nampaknya dakwah Islam ketika itu belum berkembang maju, dan masih didominasi oleh adat yang belum mengenal konsep dosa dan pahala.

Melihat kemandekan dakwah Islam dan dominasi kaum adat yang ketika itu dinilai tidak mengindahkan syari'at Islam, muncul-lah gerakan kembali ke syari'at (*syarak*) pada sekitar abad ke 18 Masehi. Gerakan tersebut dikenal dengan beberapa sebutan seperti; *Paderi* karena militansinya melawan kemungkaran dan juga penjajahan Belanda; *Wahabi* karena dinilai terpengaruh revolusi keagamaan-politik Arab Saudi oleh Muhammad bin Abdul Wahhab (1703-1792 M); dan *Hambali* karena dinilai berbeda dengan amalan *Syâfi'iyyah* dan dinilai semazhab dengan Muhammad bin Abdul Wahhab.[93] Tidak dapat dipungkiri, baik bagi yang pro maupun yang kontra, sama-sama menilai gerakan Paderi tersebut membuka modernisasi Islam di ranah Minang, bahkan Indonesia, di berbagai aspek perkembangan.[94]

3. Islam di Minangkabau; Akulturasi hingga Perang Saudara

Hingga hari ini, adat, budaya, dan agama Islam di Minangkabau sudah menjadi satu kesatuan yang sulit dipisahkan. Terlepas dari realita pelanggaran norma adat dan aturan Islam yang kerap terjadi tengah masyarakatnya, pertalian ketiganya sudah menjadi warisan tidak tertulis yang selalu diupayakan penggalian nilai-nilainya.

---

[91] Y. K. Yahya *et al.*, "Islamic identity in Minangkabau: A case study of the rejection of Minangkabau Bible translation application," dalam *International Joint Conference on Arts and Humanities*, Atlantis Press, 2020, hal. 567–573.

[92] Hamka, *Sedjarah Islam di Sumatera*, Medan: Pustaka Nasional, 1950, hal. 7.

[93] Syafwan Razi, "Dari Islam Radikal ke Islam Pluralis Genealogi Gerakan Paderi dan Pengaruhnya terhadap Islam Pluralis di Perbatasan Minangkabau," dalam *Masyarakat Indonesia*, Vol. 4 No. 1 Tahun 2016, hal. 15–27.

[94] H. Muhamad Asroruddin dan M. Amin, "Gerakan Paderi dan Munculnya Modernisasi Pemikiran Islam di Indonesia," dalam *Jurnal El-Huda*, Vol. 11 No. 2 Tahun 2020, hal. 81–91.

Akulturasi dan integrasi antara (hukum) adat dan agama (*syarak*), tidak terlepas dari peran seluruh elemen masyarakat Minangkabau, baik dari kalangan para *Datuak* (pemuka adat) dan juga dari kalangan para *Tuanku* (Ulama). Semua masyarakat berupaya untuk melestarikan adat yang sudah lebih dulu ada berdasarkan hasil pemikiran manusia (*filosofis*) dan menegakkan agama Islam yang merupakan titah Allah (*wahyu*).

a. Akulturasi Adat dan Budaya Minangkabau dengan Islam

Adat dan budaya Minangkabau, sebenarnya bisa saja dikatakan sebagai hasil asimilasi berbagai adat, budaya, pemikiran, dan pengalaman orang-orang terdahulu.[95] Para leluhur, yang datang dari berbagai daerah dan peradaban seperti India, China, Arab, dan daerah lainnya secara bertahap bertemu masyarakat yang sudah mendiami tanah Sumatera sejak zaman pra-sejarah.[96] Begitu juga dengan persentuhan ajaran agama yang silih berganti. Hasil pertemuan dan interaksi mereka kemudian membentuk pemikiran, norma, dan nilai-nilai tersendiri di masyarakat.

Sebagai hasil dari asimilasi yang menghasilkan sebuah kultur baru, adat dan budaya Minangkabau terus bergerak dan berkembang menyesuaikan pemikiran dan keyakinan masyarakatnya. Falsafah *adat dipakai baru, baju dipakai usang,* mengindikasikan terbukanya pintu yang cukup lebar untuk proses akulturasi.[97] Yakni pencampuran atau pengintegrasian beberapa budaya, nilai, atau norma, antara yang datang dengan yang sudah ada, sehingga menghasilkan sesuatu yang baru, namun tidak menghilangkan ciri khas yang lama.[98] Pada adat dan budaya Minangkabau, Islam menjadi protagonis terakhir dan terkuat

---

[95] Asimilasi yang dimaksud adalah *cultural assimilation*; yakni pembauran berbagai kebudayaan di suatu tempat, baik budaya yang asli maupun yang datang sehingga menciptakan budaya baru dan menghilangkan yang lama. Lihat Walter Hirsch, "Assimilation as Concept and as Process," dalam *Social Forces*, No. Tahun 1942, hal. 35–39; Lihat juga Ronald Taft, "A psychological model for the study of social assimilation," dalam *Human Relations*, Vol. 10 No. 2 Tahun 1957, hal. 141–156; Lihat juga Liliane Sayegh dan Jean-Claude Lasry, "Immigrants' adaptation in Canada: Assimilation, acculturation, and orthogonal cultural identification," dalam *Canadian Psychology/Psychologie Canadienne*, Vol. 34 No. 1 Tahun 1993, hal. 98.

[96] Jamil, *Pariangan Mutiara yang Hilang,...*, hal. 2.

[97] Slamet Riyadi, "Wirid Remaja di Kota Padang dan Dampaknya Terhadap Karakter Anak (Studi Analisis Muncul Kembali Karakter Remaja Beradat dalam tatanan Adat Minangkabau," dalam *Jurnal Ilmiah Ekotrans & Erudisi*, Vol. 1 No. 1 Tahun 2021, hal. 72–79.

[98] Colleen Ward dan Nicolas Geeraert, "Advancing acculturation theory and research: The acculturation process in its ecological context," dalam *Current Opinion in Psychology*, Vol. 8 No. Tahun 2016, hal. 98–104.

dalam proses perkembangannya yang sudah lebih dulu diwarnai oleh Animisme-Dinamisme, Hindu-Budha, dan hasil pemikiran manusia.

Akulturasi antara Islam dan adat-budaya lokal manapun, khususnya Minangkabau, sebenarnya merupakan bentuk integrasi yang halus dan menggambarkan unsur *lâ ikrâha fî al-dîn* (tidak ada paksaan dalam beragama). Meskipun, cara ini membutuhkan waktu yang cukup panjang dan kesabaran (*rahmah*) serta kebijaksanaan (*hikmah*) yang mapan. Dalam sejarahnya, sejak awal kedatangan *muballigh* dari masa Dinasti Umayyah hingga masa pengaruh Kerajaan Samudera Pasai yang diwakili oleh Syekh Burhanuddin dan para muridnya, pembauran Islam dengan adat Minangkabau bersifat akulturatif.

Di antara contohnya, dalam sistem kepemimpinan. Sejak awal kedatangan Adityawarman, dikenalkan istilah *Rajo Tigo Selo* (Tiga Raja) dan *Basa Ampek Balai*. Ketika itu, yang disebut ketiga Raja itu adalah Adityawarman sendiri sebagai Raja Pagaruyung (Minangkabau), Dt. Perpatih nan Sabatang sebagai pimpinan politik adat, dan Dt. Ketumanggungan sebagai representasi kepemimpinan militer berbasis adat.[99] Saat Kerajaan Pagaruyung sudah menjadi Islam, Sultan Alif dan para penerusnya juga masih menerapkan sistem *Rajo Tigo Selo* ini; Raja Pagaruyung sebagai *Rajo Alam*; *Rajo Adat*; dan *Rajo Ibadat* sebagai bukti Islamnya sistem pemerintahan di Minangkabau.[100] Tambahan lagi, ketiga *Rajo* tersebut juga dibantu oleh empat Menteri yang disebut dengan *Basa Ampek Balai* yaitu; *Datuak Bandaro*; *Datuak Indomo*; *Datuak Machudum* yang ketiganya bertugas berdasarkan pembagian teritori;[101] dan setelah Islam, ditambah dengan *Tuan Kadi* (*Qâdhi*) sebagai Hakim Keagamaan atau Menteri Agama.

Selain itu, dalam perihal etika, adat Minangkabau lama juga sangat mirip dengan ajaran-ajaran Islam. Misal, sebagai penganut sistem kekerabatan Matrilineal (garis keturunan Ibu), adat Minangkabau merumuskan etika gerak-gerik khusus untuk wanita yang dikenal dengan *Sumbang Duo Baleh*. Konsep ajaran *Sumbang Duo Baleh* berisi 12 larangan bagi wanita yang mengatur bagaimana seharusnya wanita Minang berakhlak. Dua Belas aturan tersebut

---

[99] Nursyirwan Effendi, "Studi Budaya Pasar Tradisional Dan Perubahan Gaya Hidup Masyarakat Pedesaan: Kasus Pasa Nagari Dan Masayarakat Nagari Di Propinsi Sumatera Barat," *Jurnal Antropologi: Isu-Isu Sosial Budaya* 18, no. 2 (2016): 105–120.

[100] Nurwani Idris, "The external and internal barriers to the political leadership for Minangkabau women in West Sumatera," dalam *Masyarakat, Kebudayaan, Dan Politik*, Vol. 24 No. 2 Tahun 2011, hal. 130–141.

[101] Immerry Tienn, "Gajah Mada dalam Kaba Bujang Jauh: Struktur dan Relasi-Relasi Tokoh A la Lévi-Strauss," dalam *Wacana Etnik: Jurnal Ilmu Sosial dan Humaniora*, Vol. 1 No. 1 Tahun 2010, hal. 113–128.

memuat aturan duduk (*duduak*), berdiri (*tagak*), berjalan (*bajalan*), berbicara (*bakato*), memandang (*mancaliak*), makan, berpakaian (*bapakaian*), kerja (*karajo*), bertanya (*batanyo*), menjawab (*jawek*), bergaul (*bagaua*), dan bertingkahlaku (*kurenah*).[102] Aturan ini menjadi salah satu bukti keseriusan Minangkabau mengatur akhlak wanita guna bisa menjadi panutan sebagai *Bundo Kanduang*. Di sisi lain, sebagai bentuk akulturasi integratif antara Islam dan adat Minangkabau, 12 aturan wanita ini terlihat sangat relevan dengan aturan-aturan wanita yang diajarkan Islam melalui narasi-narasi *syarak*-nya.[103] Hal ini semakin menegaskan bahwa Minangkabau dan Islam relatif mudah untuk disatukan.

Begitu juga pada aspek hukum, seperti hukum waris atau pembagian harta peninggalan. Di Minangkabau, harta peninggalan biasa disebut dengan *harato pusako* dan hak waris ada dua; waris keturunan (*warih nasab*) dari garis Ibu; dan waris bertali sebab (adat, mufakat, dan balas budi).[104] Harta *pusako* ada dua jenis; *pusako tinggi* dan *pusako randah* (rendah). *Pusako Tinggi* maksudnya adalah harta peninggalan sepersukuan atau satu kaum secara turun-temurun dan otoritas pengelolaannya diberikan kepada *Ninik Mamak* (*Datuak*). Harta peninggalan tersebut biasanya berbentuk properti seperti tanah, sawah, bangunan, dan lain sebagainya. *Pusako Tinggi* biasanya adalah harta yang didapatkan para leluhur dari pembagian sejak awal-mula pendudukan daerah dan yang berhak adalah anak keturunan garis matrilineal (*warih nasab*). Properti warisan yang demikian biasa juga disebut dengan Tanah *Ulayat*.[105] Maka itu, pewarisannya hanya boleh dilakukan pada internal suku dan tidak boleh dijadikan alat transaksi seperti diperjual-belikan, digadaikan, atau dialihkan menjadi kepemilikan pribadi (sepihak).[106] Hal ini tidak dikenal di dalam Islam. Namun, nampaknya ada kemungkinan untuk diakulturasikan dengan

---

[102] Sandhy Iskandar, Pangfistda Yanladila, dan Yeltas Putra, "Konsep sumbang duo baleh dalam Tinjauan psikologi," dalam *Jurnal RAP (Riset Aktual Psikologi Universitas Negeri Padang)*, Vol. 5 No. 2 Tahun 2017, hal. 180–191.

[103] Rendy Nugraha Frasandy, Awida Awida, dan Dorisno Dorisno, "Integration of Religion and Minangkabau Culture: Implementation of Sumbang Duo Baleh in Culture Art and Craft Learning in the Character Strengthening Effort of Students in the State Islamic Elementary School," dalam *JIP (Jurnal Ilmiah PGMI)*, Vol. 8 No. 1 Tahun 2022, hal. 1–14.

[104] Idrus Hakimiy Dt. Rajopenghulu, *Sako, Pusako dan Sangsoko Menurut Adat Minangkabau*, Padang: Direktorat Pembangunan Desa Provinsi Sumatera Barat, 1979, hal. 15.

[105] Mas'oed Abidin, *Adat dan Syarak di Minangkabau*, Padang: Pusat Pengkajian Islam dan Minangkabau (PPIM) Sumatera Barat, 2004, hal. 144.

[106] Alexander Stark, "Sometimes the government must solve the case: The example of a Minangkabau land conflict," dalam *American Journal of Humanities and Social Sciences*, Vol. 2 No. 2 Tahun 2014, hal. 111–116.

teori *qiyâs*, bahwa harta tersebut diserupakan dengan wakaf keluarga. Meskipun begitu, dibutuhkan kajian lebih komprehensif untuk mengakulturasikan sistem tersebut di bidang Hukum Islam.

Perihal waris dan transaksi lainnya, dapat dilakukan pada harta *Pusako Randah*. Yakni harta yang dimiliki oleh keluarga yang didapatkan dari hasil bekerja atau disebut juga dengan *harato pancaharian*. Maka harta peninggalan tersebut menjadi hak keluarga tersebut sepenuhnya tanpa ada campur-tangan hukum adat. Harta peninggalan inilah yang bisa diwariskan kepada anak-cucu meskipun tidak bersuku Minangkabau dan dapat diatur sesuai ketentuan *syarak* sepenuhnya atau hukum positif yang berlaku.[107] Namun, pada prakteknya di Minangkabau, masih terdapat masalah. Yaitu pembagian yang berlebih untuk wanita dari pada laki-laki, setidaknya ½ bagian. Alasan kulturalnya adalah karena laki-laki di Minangkabau harus pandai mencari uang (harta sendiri) dan tidak bergantung kepada warisan. Sebaliknya, wanita sebagai representasi *Bundo Kanduang*, harus diayomi, salah satunya dengan harta warisan.[108] Hal ini berbalik dengan Islam, di mana, kaedah standarnya adalah *li al-dzakar mitslu hadzdzh al-untsayayn* (bagi anak laki-laki dua kali lipat bagian anak perempuan). Lantas, dipertemukan secara akulturatif, bahwa yang dilebihkan untuk anak perempuan bisa dikategorikan kepada harta wasiat (di luar hitungan *farâ'idh*) dan tetap dihitung sesuai *syarak*.[109]

Selain dalam hukum, pada aspek budaya juga banyak mengamalami penyesuaian dengan Islam. Seperti budaya ketika hendak memasuki bulan puasa Ramadhan. Ada beberapa aktifitas yang biasa dilakukan masyarakat Minangkabau. Seperti Mandi *Balimau*, yaitu pada dasarnya adalah kegiatan mandi atau membersihkan badan sebagai bentuk penyucian diri ketika hendak memasuki bulan suci. Kegiatan tersebut dilakukan sehari sebelum tanggal 1 Ramadhan. Biasa dilakukan di sungai secara bersama-sama bahkan dijadikan semacam festival. Sebagian kalangan menilai bahwa sebenarnya ini adalah

---

[107] Rahmi Murniwati, "Sistem Pewarisan Harta Pusako di Minangkabau Ditinjau dari Hukum Waris Islam," dalam *UNES Journal of Swara Justisia*, Vol. 7 No. 1 Tahun 2023, hal. 103–111.

[108] Alexander Stark, "The matrilineal system of the Minangkabau and its persistence throughout history: A structural perspective," dalam *Southeast Asia: A Multidisciplinary Journal*, Vol. 13 No. 1 Tahun 2013, hal. 1–13.

[109] Ismail, "Akulturasi Hukum Kewarisan Islam dengan Hukum Kewarisan Adat Minangkabau," dalam *Al Hurriyah: Jurnal Hukum Islam*, Vol. 2 No. 1 Tahun 2017, hal. 57–68.

budaya Hindu-Budha dari kerajaan Kuntu/Kampar.[110] Selain itu, mandi-mandi (*Balimau*) bersama-sama di tempat terbuka, juga menabrak aturan *syarak* seperti *ikhtilâth* dengan yang bukan *mahram* dan penampakan aurat. Untuk meredam kontradiksinya, beberapa kalangan berusaha mengakulturasikannya dengan gagasan bahwa tidak ada salahnya bersuci sebelum beribadah sekaligus melestarikan budaya *Balimau*, namun harus tetap dalam koridor *syarak*, salah satunya dengan *Balimau* secara tertutup di kamar mandi atau kolam pribadi.[111]

Selain *Balimau*, sehari sebelum 1 Ramadhan, ada juga tradisi menziarahi pekuburan keluarga leluhur. Sebagian pihak menilai ini adalah perbuatan *bid'ah* dan tidak ada ketentuannya dalam *Syarak*. Namun sebagian lain berdalih bahwa hal tersebut adalah tradisi dan sama sekali tidak menabrak aturan *syarak* yang memang memperbolehkan berziarah kubur dan mendo'akan mayat.[112] Perihal pengkhususan waktunya, selagi tidak diniatkan sebagai *syarak* yang baru dan hanya sebatas pemanfaatan momentum, nampaknya tidaklah bermasalah baik secara *syarak* maupun adat.

Begitu juga dengan banyak hal lainnya dalam tradisi adat-budaya Minangkabau yang tidak jarang ditemukan terinspirasi dari Hindu-Budha yang kemudian di-Islamisasi. Seperti pemberian gelar panggilan *Sutan* yang asalnya *Sulthân* untuk menantu lelaki yang berprofesi sebagai pengusaha, *Sidi* yang asalnya dari *Sayyidiy* untuk menantu yang kaya lagi alim, *Malin* untuk menantu lelaki yang dikenal alim dan ahli ibadah, *Katik* yang asalnya *Khathîb* untuk menantu lelaki yang merupakan kalangan Alim Ulama. Gelar sapaan ini, disinyalir terinspirasi dari budaya kasta Hindu sebelum Islam datang.[113]

Faktanya, dakwah Islam akulturatif yang digalang oleh tokoh-tokoh *Tashawwuf*, mampu mengambil hati mayoritas masyarakat Minangkabau yang keras dalam beradat. Namun, seiring waktu, berada di *comfort zone* antara adat dan Islam, membuat banyak petinggi adat

---

[110] Dona Kahfi Iballa, "Tradisi Mandi Balimau di Masyarakat Kuntu: Living Hadis Sebagai Bukti Sejarah," dalam *Jurnal Living Hadis*, Vol. 1 No. 2 Tahun 2016, hal. 275–293.

[111] Bukhari Bukhari, "Akulturasi Adat dan Agama Islam di Minangkabau; Tinjauan Antropologi Dakwah," dalam *AL MUNIR: Jurnal Komunikasi dan Penyiaran Islam*, Vol. 1 No. 1 Tahun 2009, hal. 49–63.

[112] Muhammad Dwi Kurniadi dan Husmayani Muny Putri, "Tradisi Bantai Adat: Kearifan Lokal Menyambut Bulan Ramadhan Masyarakat Merangin Jambi," dalam *Jurnal Lektur Keagamaan*, Vol. 19 No. 2 Tahun 2021, hal. 388–418.

[113] Novendra Novendra, Ermanto Ermanto, dan Ngusman Ngusman, "Penggunaan Kata Sapaan Bahasa Minangkabau dan Implikasinya terhadap Kesantunan Berbahasa Masyarakat Desa Kampung Baru Kecamatan Pariaman Tengah Kota Pariaman," dalam *Jurnal Bahasa dan Sastra*, Vol. 5 No. 1 Tahun 2017, hal. 149–165.

dan masyarakatnya, nampaknya, terlena sehingga tergelincir dalam perbuatan mungkar dan dosa seperti perjudian. Hal ini juga yang menjadi salah satu kegelisahan utama beberapa Ulama yang kemudian dikenal dengan *Pasukan Putiah* (Paderi).

b. Dinamika Islam dan Adat Minangkabau dalam Perang Paderi

Mansoer dkk., dalam bukunya *Sedjarah Minangkabau*, memberikan salah satu kesimpulan bahwa Perang Paderi terjadi antara Gerakan *Sunni Wahabi* bermazhab *Hambali* dengan aliran *Syi'ah Qaramithah* yang dibawa oleh para pedagang Iran dan mendapat dukungan dari Syekh Burhanuddin (Tuan) Ulakan dan Kerajaan Pagaruyung. Bahkan disebutkan juga bahwa Syi'ah menjadi mazhab atau aliran Islam Kerajaan Pagaruyung dan Ulama Kerajaan berasal dari kalangan Ulama Syi'ah.[114]

Klaim tersebut terkesan tidak konsisten dari apa yang ditulis di buku yang sama. Mansoer dkk. juga menulis bahwa pengaruh Syi'ah di awal abad 10 Masehi di alam Minangkabau datang melalui pengaruh Dinasti Al-Kamil di Kerajaan Pase Aceh dan Kerjaan Kuntu Kampar, yang didukung langsung oleh Dinasti Fathimiyyah. Di mana, Kerajaan-kerajaan *Syi'ah* tersebut ditaklukkan oleh *Sunni Syâfi'iyyah*, Kerajaan Samudera Pasai pimpinan Sultan Malik Al-Shaleh, yang menyebarkan dakwah Islam ke penjuru daerah. Nampaknya, untuk data sejarah tentang Paderi ini, Mansoer dkk., banyak terinspirasi oleh Onggang[115] yang mana, telah dibantah secara akurat dan ilmiah oleh Hamka[116].

Selain itu, mengatakan Syekh Burhanuddin (Tuan) Ulakan sebagai pendakwah Syi'ah merupakan klaim yang tidak berdasar. Syekh Burhanuddin berguru ke Syekh Abdurrauf Singkel Al-Fansuri, Ulama utama Kerajaan Samudera Pasai yang bermazhab *Sunni Syâfi'iyyah*. Tarekat *Syathariyyah* keduanya tersambung sanad-nya ke Syekh Ahmad Qusyâsyi di Madinah.[117] Syekh Abdurrauf dikenal sebagai penentang ajaran Syi'ah yang mengandung Tafsir Mistis

---

[114] Mansoer *et al.*, *Sedjarah Minangkabau, ...*, hal. 118.

[115] Lihat Mangaraja Onggang Parlindungan, *Pongki nang Ngolngolan Sinambela gelar Tuanku Rao, Teror Agama Islam Mazhab Hambali di Tanah Batak 1816-1833*, Jakarta: Tandjung Pengharapan, 1964.

[116] Hamka menyebut bahwa Onggang, dalam bukunya tentang Tuanku Rao, adalah pendongeng dan pembohong. Hanya 2% dari data Onggang yang bisa dinilai sebagai fakta dan selebihnya hanya dongeng belaka. Salah satu alasan Hamka mengatakan demikian, bagaimana mungkin Onggang menyajikan data dari tulisan Arab Melayu padahal Onggang tidak pandai Bahasa Arab. Lihat Hamka, *Tuanku Rao: Antara Khayal dan Fakta*, Jakarta: Bulan Bintang, 1974.

[117] Hamka, *Ayahku; Sejarah Hidup Dr. H. Abdul Karim Amrullah dan Perjuangan Kaum Agama di Sumatera*, Jakarta: Umminda, 1982, hal. 11.

(*Isyâriy-'Irfâniy*) yang didakwahkan Hamzah Al-Fansuri dan juga salah satu muridnya Syamsuddin Al-Sumtarani (1629 M) di daratan Sumatera.[118]

Nampaknya, membuat kesimpulan bahwa Kaum Ulama, yang kemudian dilabeli oleh Belanda dengan sebutan Kaum Paderi, bahwa mereka bermazhab *Hambali* dan terinspirasi dari Gerakan *Wahabi* di Timur Tengah, perlu tinjauan lebih lanjut. Berbicara perang Paderi, selalu dikaitkan dengan Haji Miskin dari *Luhak Agam*, Haji Sumanik dari *Luhak nan Tuo*, dan *Haji Piobang* dari *Luhak Limopuluh Kota*, serta ditambah Abdullah Tuanku nan Renceh (1762-1832 M) dari Kamang, *Luhak Agam*, yang merupakan murid dari Tuanku nan Tuo, Ulama Tarekat *Syathariyyah*.[119] Pada tahun 1803 M, ketiga nama *Haji* yang disebutkan pertama tadi, pulang dari Mekkah setelah menunaikan ibadah *Haji*, dan bersepakat untuk memperbaiki kondisi keagamaan di ranah Minang.[120]

Perlu dikteahui bahwa kondisi ke-Islam-an di ranah Minang sebelum masa Paderi, sudah menjadi agama resmi Kerajaan Pagaruyung dan dianut oleh mayoritas penduduk alam Minangkabau. Baik yang ber-Islam sejak masa dakwah Dinasti Umayyah dari abad ke 7 Masehi, atau Kerajaan Samudera Pasai sejak abad ke 13 Masehi, hingga yang didakwahkan oleh Syekh Burhanuddin Ulakan sejak abad ke 16 Masehi. Ulama-ulama yang berdakwah di ranah Minang, baik penduduk asli maupun pendatang, sebagiannya adalah orang-orang yang sudah pernah belajar ke Mekkah dan menjadi Guru dan Ulama di kampungnya.[121]

Mengatakan bahwa gerakan Paderi adalah *Wahabi* nampaknya merupakan asumsi sentimen yang dilontarkan beberapa kalangan. Memang tidak mungkin menafikan fakta sejarah bahwa ketiga Haji yang pulang dari Mekkah memiliki tekad untuk menegakkan kembali *syarak*. Ketika itu mereka ber-*ijtihad* harus dengan cara radikal. Kalaupun aksi mereka terinspirasi dari aksi gerakan *Wahabi*, belum tentu ideologi yang mereka anut adalah sama persis.[122] Apalagi, ketiga

---

[118] Azyumardi Azra, "Education, Law, Mysticism: Constructing Social Realities," dalam *Islamic Civilization in the Malay world*, (ed.) Mohd. Taib Osman, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1997, hal. 176.

[119] Christine Dobbin, *Gejolak Ekonomi, Kebangkitan Islam, dan Gerakan Padri*, Depok: Komunitas Bambu, 2008, hal. 198.

[120] J. Juharmen, "Globalisasi dan Pendidikan Islam Tradisional di Minangkabau," dalam *Sukma: Jurnal Pendidikan*, Vol. 4 No. 1 Tahun 2020, hal. 39–51.

[121] Hamka, *Tuanku Rao: Antara Khayal dan Fakta,...*, hal. 156-157.

[122] Hamka, *Tuanku Rao: Antara Khayal dan Fakta*,..., hal. 156-157.

Haji tersebut adalah alumni Al-Azhar, Kairo.[123] Cukup naif nampaknya jika hanya karena mereka pulang ke kampung halaman bersamaan dengan momentum gejolak *Wahabi* di Timur Tengah, bersorban putih, berjubah putih, dan berjanggut, lantas disematkan secara mutlak bahwa Paderi adalah *Wahabi*.

Banyak sejarahwan menilai bahwa penyebab utama tercetusnya perang Paderi adalah kejengahan sebagaian Ulama Minangkabau atas kemungkaran yang terjadi di daerahnya. Berjudi, menyabung ayam, dan mabuk-mabukan minum arak. Ketika itu, aktivitas tersebut nampaknya menjadi hal yang lumrah ditemukan di banyak tempat umum. Ironisnya, sebagian pelakunya adalah para petinggi adat. Seperti diketahui, masa itu, Minangkabau bukan kekurangan Ulama. Sehingga, melakukan hal-hal haram di tempat umum, seakan menginjak peran Ulama sebagai bagian dari unsur pimpinan adat. Sayangnya, himbauan dan peringatan yang dilancarkan para Ulama tidak terlalu diindahkan oleh beberapa kalangan masyarakat yang merasa didukung oleh petinggi adat yang se-*perangai* dengan mereka.[124] Maka, tidak salah jika sebagian kesimpulan para ahli menyatakan bahwa tujuan kaum Paderi adalah menegaskan peran Ulama agar selevel dengan *Ninik Mamak* atau bahkan melebihinya.

Menurut Schrieke, gerakan dakwah dengan cara *nahi mungkar radikal*, sudah ada bahkan sebelum ketiga Haji tersebut pulang dari Mekkah (1803 M). Selain itu, gerakan dakwah tersebut juga bukan dipicu dari kepulangan mereka yang terinspirasi dari gerakan *Wahabi* di Arab. Kaum Paderi adalah umat Islam Minangkabau yang memang ketat dalam beragama. Bahkan Tuanku Imam Bonjol, tidak pernah menyebut-nyebut Muhammad bin Abdul Wahab apalagi Mazhab *Hambali* dalam memoirnya. Tambahan lagi, Kaum Paderi juga tidak ditemukan menentang perayaan *Maulid Nabi* dan ziarah kubur para leluhur atau Tokoh yang dikeramatkan seperti yang lazim menjadi *trademark* Wahabisme. Selain itu, pelibatan masyarakat oleh Ulama dalam gerakan politik, sebenarnya sudah berlangsung sejak 1600-an, 1700-an, dan juga berlanjut di 1800-an Masehi yang kemudian dikenal dengan Perang Paderi.[125]

---

[123] Dobbin, *Gejolak Ekonomi, Kebangkitan Islam, dan Gerakan Padri*, …., hal. 206-207.

[124] Kasmuri Selamat, "The Renewal of Islam in Minangkabau's Community from Paderi to Young Generation: A Perspective Study on History and Islamic Characteristics," dalam *Jurnal Penelitian*, Vol. 18 No. 1 Tahun 2021, hal. 27–40.

[125] B. J. O. Schrieke, *Pergolakan Agama di Sumatera Barat*, (ed.) Soegarda Poerbakawatja, Jakarta: Bhratara, 1973, hal. 12-19.

Tidak ada yang tidak mengenal salah satu tokoh Paderi yang bernama Muhammad Syahab atau dikenal juga dengan Peto Syarif, atau lebih dikenal dengan Tuanku Imam Bonjol (1772-1864 M). Dalam memoir Tuanku Imam Bonjol yang dituliskan oleh anaknya disebutkan; *"Maka mufakatlah beliau dengan Nan Barampek di Ganggo, yaitu Nan Salapan, sembilan dengan Datuk Sati di Ganggo Mudiak akan menghentikan Kaum Siganjia-ganjia, menghentikan sabung dan tuak, jangan minum arak dengan anak Nagari Alahan Panjang. Alah baitu semuanya, Tuo Nan Barampek jo Penghulu mendirikan Agama Allah dan Rasulullah…"*.[126]

Potongan teks tersebut memberikan gambaran bahwa Guru Tuanku Imam Bonjol yang Bernama Tuanku Bandaro, seorang Penghulu dan *Ninik Mamak* di daerahnya, Nagari Ganggo Hilir, memiliki kesamaan visi dengan *Harimau Nan Salapan* (yang delapan orang) yaitu Tuanku nan Renceh, Tuanku Kapau, Tuanku Biaro, Tuanku Lubuk Aur, Tuanku Berapi, Tuanku Padang Lawas, Tuanku Galung, Tuanku Padang Luar, dan satu orang bernama Datuk Sati di Nagari Ganggo Mudik.[127] Dilihat dari nama-namanya, *Harimau nan Salapan* tersebut nampaknya adalah para Ulama dari Luhak Agam. Kesamaan visinya adalah memberantas kaum *siganjia-ganjia*. *Ganjia* atau *Ganjil*, dalam bahasa Minangkabau maksudnya adalah hal yang aneh dan tidak biasa atau tidak lumrah dilakukan. Bisa jadi maksudnya adalah orang-orang dari kaum Adat yang sudah melewati batas dari ketentuan *Syarak* dan *Kitabullah* baik dalam hal akidah, syari'ah, maupun *mu'amalah*.

Kaum Paderi, bukan semata-mata berisi Kaum Ulama tanpa Kaum Adat. Dalam memoir Tuanku Imam Bonjol juga disebutkan, bahwa apa yang mereka perjuangkan adalah untuk kemaslahatan anak, cucu, dan *kemenakan*.[128] Penyebutan *kemenakan* adalah khas orang-orang tua Minangkabau yang sangat terkait dengan adat. Selain itu, para pejuang di kubu Kaum Paderi juga banyak berisi para *Datuak* dan bukan hanya para *Tuanku*. Disebutkan juga bahwa Haji Miskin, dalam perjuangannya di daerahnya, Pandai Sikek, dibantu oleh Penghulu setempat bernama *Datuak Batuah*.[129]

---

[126] Sjafnir Aboe Nain, *Naskah Tuanku Imam Bonjol*, Padang: Pusat Pengkajian Islam dan Minangkabau (PPIM) Sumatera Barat, 2004, hal. 1-2.

[127] Irwan Setiawan, "Tuanku Nan Renceh (1762-1832)," dalam *Diakronika*, Vol. 17 No. 2 Tahun 2017, hal. 117–143.

[128] Nain, *Naskah Tuanku Imam Bonjol,…*, hal. 1.

[129] S. Metron Masdison, *Tokoh-tokoh gerakan Padri*, Jakarta: Badan Pengembangan dan Pembinaan Bahasa, 2018, hal. 25.

Kaum Paderi, dengan mengusung semangat keislaman, menjadikan kemungkaran sebagai musuh utamanya. Kaum Adat tidak menyukai sikap keras dan aksi yang dinilai radikal yang dilancarkan Kaum Paderi dalam mengusung perubahan (*tajdîd*) di alam Minangkabau. Sekitar tahun 1815 M, tidak-adanya kesepakatan antara Kaum Paderi yang digawangi *Harimau nan Salapan* dengan Kaum Adat serta Kerajaan Pagaruyung, membuat Kaum Paderi menyerang Kerajaan Pagaruyung hingga membakar Istana. Akibat konflik berdarah tersebut, Sultan Arifin Muningsyah harus mengungsi ke pedalaman hutan Jambi.[130]

Pergerakan Paderi yang tidak dapat dibendung dan dalam situasi terpojok, pada tahun 1821 M, membuat Sultan Alam Bagagar Syah, cucu Sultan Arifin Muningsyah, bersama Kaum Adat, dengan berbagai intrik politik, meminta bantuan kepada Belanda untuk mengatasi Kaum Paderi. Sebagai imbalannya, pihak Penjajah Belanda meminta kekuasaan ekonomi dan politik di seluruh alam Minangkabau. Belanda menjanjikan akan menyerahkan kekuasaan-kekuasaan di Nagari kepada para Penghulu non-Paderi dan Belanda berhak untuk memonopoli perdagangan serta menegakkan hukum Belanda di atas Hukum Adat.[131]

Dari sini, yang tadinya Kaum Paderi hanya memerangi orang-orang (saudara se-Minangkabau) yang dianggap mungkar, bertambah musuhnya, Penjajah Belanda. Fakta sejaranya, Kaum Paderi selalu mampu memberikan perlawanan sengit kepada serangan-serangan Belanda setidaknya sejak 1821 sampai 1825 M. Melihat ketidakmampuan Belanda melawan Kaum Paderi dan kerusakan internal yang dialami alam Minangkabau, Kaum Adat akhirnya tersadar dan berdamai dengan Kaum Paderi yang juga diinisiasi oleh Tuanku Imam Bonjol dan Sultan Alam Bagagar Syah, yang keduanya akhirnya sama-sama dibuang Belanda. Kebanyakan masyarakat Minangkabau mengenal titik balik tersebut dengan Perjanjian *Sumpah Satie Marapalam*, yang dilakukan di bukit Marapalam, dekat Pagaruyung, Kabupaten Tanah Datar sekarang.[132]

---

[130] S. Khusniawati *et al.*, "Kaum Padri Dalam Pembaharuan Islam Dan Muhammmadiyah Di Minangkabau," dalam *Jurnal Studi Islam Dan Kemuhammadiyahan*, Vol. 1 No. 1 Tahun 2021, hal. 29–38.

[131] Mhd. Nur *et al.*, *Perjuangan Sultan Alam Bagagar Syah dalam melawan penjajah Belanda di Minangkabau pada abad ke-19*, Padang: Balai Pelestarian Nilai Budaya Sumatera Barat, 2016, hal. 82-83.

[132] Ikrar Abadi, "Keluarga sakinah (perkawinan menurut adat dan perubahan sosial masyarakat Minangkabau)," dalam *Jurnal Al-Ahkam*, Vol. 12 No. 1 Tahun 2021, hal. 37–52.

Dari masa tersebut hingga ditangkapnya Tuanku Imam Bonjol pada 1837 M, dan juga kekalahan atas Belanda tahun 1845 M yang menjadi awal Perang Sumatera, Kaum Paderi dan Tuanku Imam Bonjol lebih dikenal sebagai pejuang kemerdekaan Indonesia.[133] Semangat juang melawan penjajahan yang ditunjukkan Taunku Imam Bonjol dan Kaum Paderi, menandakan tingginya sikap nasionalisme yang diusung para Ulama Minangkabau tersebut. Dari kekalahan tersebut, Tuanku Tambusai yang juga salah satu Tokoh Paderi dari Riau, menyingkir ke Negeri Sembilan, Malaya (Malaysia).[134] Selain itu, Kerajaan Pagaruyung dimasukkan ke dalam bagian wilayah politik *Pax Netherlandica*, dan Padang menjadi bagian Pemerintahan Hindia-Belanda.[135]

Begitulah sekilas perjalanan Islam di alam Minangkabau. Menjadi bukti bahwa radikalisme keagamaan yang lurus menyatu dengan radikalisme kebangsaan yang tulus. Bentuk moderasi beragama di masa lalu yang patut dicontoh di masa ini. Sejarah juga menunjukkan, bahwa rakyat Minangkabau (dan juga Melayu pada umumnya), melalui aksi verbal dalam berkata-kata dan bersilat lidah yang sudah menjadi tradisi turun-temurun, tidak kalah dalam aksi fisik yang nyata melawan kemungkaran guna membela tanah kelahiran dan kelangsungan kehidupan keturunananya; anak, cucu, dan kemenakan.

4. Variasi Ideologi Keislaman di Minangkabau

Adanya perang Paderi, tak ayal membuat pemikiran di alam Minangkabau terpecah yang kemudian menjadi cikal-bakal perkembangan pemikiran ideologis. Setidaknya, muncul pihak yang disebut dengan Kaum Adat, yaitu yang memegang prinsip-prinsip hukum adat, dan Kaum Agama yang merupakan Guru dan Ulama yang bergerak berdasarkan *syarak* dan *Kitabullah*. Kedua istilah untuk masing-masing pihak tersebut sejatinya dilabeli oleh para Sejarahwan Belanda.[136]

Jika melihat pengaruh Kerajaan Samudera Pasai yang lebih kuat setelah abad ke 13 Masehi, mazhab *Syâfi'iyyah* nampaknya lebih dominan di ranah Minang pada masa itu. Disebutkan juga bahwa Syekh Madinah atau bernama Abdullah Arif, Ulama dari Yaman yang ditugaskan Kerajaan Samudera Pasai untuk berdakwah di Minangkabau, merupakan

---

[133] Mansoer *et al.*, *Sedjarah Minangkabau,...*, 154.

[134] Ginda, "Aktivitas Dakwah Dan Kepahlawanan Tuanku Tambusai," dalam *Jurnal Dakwah Risalah*, Vol. 28 No. 1 Tahun 2017, hal. 10–24.

[135] Nani Darmayanti, "Relevansi Masakan Rendang Dengan Filosofi Merantau Orang Minangkabau," dalam *Metahumaniora*, Vol. 7 No. 1 Tahun 2017, hal. 119–127.

[136] Gusti Asnan, *Kamus Sejarah Minangkabau*, Padang: Pusat Pengkajian Islam dan Minangkabau (PPIM) Sumatera Barat, 2003, hal. 123-124.

Guru pertama Syekh Burhanuddin. Beliau juga yang menyarankan Pono[137] untuk berguru ke Aceh dengan Syekh Kuala[138].

Tarekat *Syathariyyah* yang diajarkan oleh Syekh Burhanuddin Ulakan memberikan pengaruh yang cukup signifikan terhadap atmosfer keilmuan Islam saat itu. Pengajaran Syekh Burhanuddin, menyebar hingga seluruh alam Minangkabau, termasuk di kalangan Kerajaan Pagaruyung. Pengajaran Islam dan Tarekat *Syathariyyah*-nya terus menyebar dan menghasilkan banyak Ulama yang bahkan juga menjadi *Mursyid* Tarekat *Syathariyyah*, salah satunya Tuanku nan Tuo yang merupakan Guru langsung Tuanku nan Renceh. Selain Syekh Burhanuddin, juga banyak Ulama-ulama lain dengan bidang keilmuan Islam yang beragam seperti Tuanku Sumanik, Tuanku Talang, Tuanku Salayo, dan banyak lainnya yang mengajarkan Tafsir, Hadis, *Manthiq*, *Nahwu*, *Sharaf*, *Fiqh*, dan ilmu-ilmu Islam lainnya.[139]

Menurut Nurdin dan Maddini, ada kemungkinan kuat bahwa Abdullah Raqie, yang dikenal juga dengan Datokarama (*Datuak Karama*) sang pembawa Islam pertama ke tanah Kaili, sama-sama belajar Islam dari Syekh Madinah dan Syekh Abdurrauh Singkel. Maka ada kemungkinan bahwa Datokarama merupakan rekan seperguruan Syekh Burhanuddin. Hal ini ditenggarai kuatnya kemungkinan kedua Ulama tersebut hidup sezaman yaitu sekitar abad ke 17 Masehi dan berasal dari daerah yang sama, yaitu Koto Tangah, Pariaman.[140] Maka ada kemungkinan juga bahwa Datokarama, sama-sama berpaham Tarekat *Syathariyyah* dan menggunakan dakwah akulturatif ala *Tashawwuf* di Sulawesi Tengah, di mana, Suku Kaili masih sarat dengan keyakinan Animisme-Dinamismenya.

Selain Datokarama, dikenal juga Trio *Datuk* Sulawesi Selatan yang menyebarkan Islam dari Minangkabau yang menyebrang ke Borneo hingga mendarat di tanah Selebes pada akhir abad ke 16 hingga awal abad ke 17 Masehi, yaitu; Abdullah Makmur Khathib Tunggal Datuk Ri Bandang; Sulaiman Khatib Sulung Datuk Pattimang; dan Nurdin Khatib Bungsu Datuk Ri Tiro.[141] Ketiga Datuk tersebut, yang juga kemungkinan besar berasal dari daerah yang sama dengan Syekh Burhanuddin, juga berkemungkinan menimba ilmu yang sama. Ketiga Datuk tersebut dikenal

---

[137] Nama kecil Syekh Burhanuddin.

[138] Panggilan untuk Syekh Abdurrauh Singkel.

[139] Hamka, *Tuanku Rao: Antara Khayal dan Fakta,...*, hal. 110-112.

[140] Nurdin dan Hasrul Maddini, *Sejarah Datokarama (Abdullah Raqie) Pembawa Islam dari Minangkabau ke Sulawesi Tengah*, Palu: IAIN Palu Press, 2018, hal. 20-23.

[141] Muhammad Adlin Sila, *Maudu'; A Way of Union with God*, Australia: ANU Press, 2015, hal. 123.

juga sebagai ahli *Tashawwuf*. Hal ini juga membuka asumsi bahwa ketiga Datuk tersebut adalah pengamal Tarekat *Syathariyyah*. Ajaran Islam yang dibawa ketiga Datuk tersebut terus menyebar hingga daerah Timur Indonesia.[142]

Sejak berabad silam, Islam dan Ulama sudah menjadi bagian dari adat dan masyarakat Minangkabau. Sebenarnya, sebelum masa Paderi, tidak dikenal dikotomi istilah Kaum Adat dan Kaum Ulama. Adat dan Islam sudah menjadi bagian dari masyarakat Minangkabau yang sudah menganut Islam. Baru pada abad ke 19 Masehi, istilah Paderi dikenal dan dialamatkan kepada Kaum Ulama. Beberapa kalangan menyebut Paderi sebagai asal kata dari *Padre* ata *Father* yang artinya *Bapak* dan dalam terminologi Katolik maksudnya adalah Pendeta atau Ahli Agama.[143] Ada juga yang menyebut asal kata Paderi adalah *Pedir*, salah satu pelabuhan di Aceh yang menjadi tempat transit para jama'ah Haji yang sekarang dikenal dengan *Pidie*.[144] Maka, penamaan *Paderi*, *Wahabi*, *Hambali*, Pasukan Putih, Kaum Agama, dan nama-nama lain yang dialamatkan kepada para Pejuang Muslim Nasionalis di Minangkabau abad ke 19 tersebut, yang kebanyakan adalah Ulama dan juga Datuk Penghulu, bukanlah datang dari mereka sendiri melainkan penamaan yang disematkan para *outsiders*. Selain itu, tidak juga ditemukan klaim dari para Ulama bahwa pada perang saudara di Minangkabau, yang dilawannya disebut dengan *Kaum Adat* atau istilah lainnya. Tetapi hanya disebut memerangi (perbuatan) mungkar.

Nampaknya, agama Islam ditakdirkan oleh Allah untuk masyarakat Minangkabau. Bagimana tidak, selain kegigighan Ulamanya untuk merantau dan menyebarkan Islam, peran Alim Ulama dalam tatanan adat Minangkabau, setelah Islam masuk, diletakkan setara dengan petinggi adat atau bahkan setara dengan Raja Minangkabau. Sebagaimana disebutkan sebelumnya, setelah Kerajaan Pagaruyung ber-Islam, dikenal konsep *Rajo nan Tigo Selo*, salah satunya, *Rajo Ibadat*. Begitupun dalam jajaran sekelas Menteri yang disebut dengan *Basa Ampek Balai*, salah satunya adalah *Tuanku Kadi*, Menteri Agama.

---

[142] Muhammad Adlin Sila, "Historicizing Islam: on the agency of Siti Maryam in the construction of Bima's history of Islamization," dalam *Studia Islamika*, Vol. 25 No. 1 Tahun 2018, hal. 37–65.

[143] Ahmad Rivauzi, "Pertumbuhan dan Pembaharuan Pendidikan Islam di Minangkabau," dalam *Turast: Jurnal Penelitian dan Pengabdian*, Vol. 7 No. 1 Tahun 2019, hal. 109–126.

[144] Finsa Adhi Pratama, Mohammad Annur Tri Putra, dan Aris Try Andreas Putra, "Mata Rantai Pemikiran Tajdid Pasca Abad XIII Masehi," dalam *Iqra: Jurnal Ilmu Kependidikan dan Keislaman*, Vol. 18 No. 1 Tahun 2023, hal. 23–32.

Setelah *Raja Alam* Pagaruyung tidak lagi diakui kekuasaan politiknya, hanya berlaku kehormatan adat bagi keluarga Kerajaan. Sekitar setelah masa Paderi, konsep Tiga Pucuk Pimpinan dalam adat Minangkabau lebih dikenal dengan *Tali Tigo Sapilin* (tiga tali satu ikatan) atau disebut juga *Tungku Tigo Sajarangan* (tiga tungku sama menyala dalam satu kompor). Ketiganya adalah *Ninik Mamak* Penghulu yang digelari *Datuk*, *Cadiak Pandai*, dan *Alim Ulama* yang biasanya digelari Tuanku, *Katik* (*Khathîb*), atau *Pakiah* (*Faqîh*). Ketiga unsur tersebut harus dimiliki setiap suku-suku kecil (*saparuik* atau *sapayuang*) dan tidak lagi bergantung kepada Kerajaan Pagaruyung.

Tidak dapat dipungkiri, kekuatan yang pernah ditunjukkan Ulama pada masa Perang Paderi, membuat taji Ulama dan Islam di Minangkabau semakin menancap kuat. Sekuat adat dan sistem matrilineal yang tidak tergoyahkan.[145] Setelah masa Paderi, Belanda menguasai alam Minangkabau dan membagi administrasi teritorinya sesuai dengan aturannya. Adat dan Agama tetap menjadi pedoman hidup masyarakat Minangkabau pada umumnya. Semangat belajar dan berdakwah justru semakin berkembang. Sekitar 4 tahun sebelum Tuanku Imam Bonjol wafat dalam pengasingan di Manado, lahir seorang Ulama besar putra *Luhak Agam* yang dikenal dengan Ahmad Khathib Al-Minangkabawi (1860-1916 M).

Setamat Sekolah Dasar di *Kweekschool*, Syekh Ahmad Khathib diajak ayahnya, Syekh Abdul Latif pergi ber-Haji. Namun ayahnya pulang terlebih dahulu karena Ahmad Khathib hendak menamatkan hafalan Al-Qur'an-nya dahulu di Mekkah.[146] Tidak hanya menamatkan hafalan Al-Qur'an, Ahmad Khathib juga belajar kepada para *Masyâyikh* Mazhab *Mâlikiyyah* dan *Syâfi'iyyah*, hingga menjadi Imam Mazhab *Syâfi'iy* di Masjid Al-Haram, Mekkah. Syekh Ahmad Khathib menikah dengan putri pemilik toko buku langgananya, Syekh Shâlih al-Kurdî. Anak keturunannya hingga hari ini berkewarganegaraan Arab Saudi dan memiliki *kun-yah* Al-Khathîb.[147]

Selain Ahmad Dahlan (Muhammadiyyah, 1912 M) dan Muhammad Hasyim Asy'ari (Nahdhatul Ulama, 1926 M), di antara murid-muridnya yang merupakan orang Minangkabau dan menjadi Ulama

---

[145] Jeffrey Hadler, *Sengketa Tiada Putus; Matriakat, Reformisme Islam, dan Kolonialisme di Minangkabau*, (ed.) Samsudin Berlian, Terjemahan. Jakarta: Freedom Institute, 2010, hal.305.

[146] Seno, *Peran Kaum Mudo Dalam Pembaharuan Pendidikan Islam di Minangkabau 1803-1942*, Padang: BPNST Padang Press, 2010, hal. 96-97.

[147] Eka Putra Wirman, "Syekh Ahmad Khatib Al-Minangkabawi; Icon Tholabul Ilmi Minangkabau Masa Lalu Untuk Refleksi Sumatera Barat Hari Ini Dan Masa Depan," dalam *Jurnal Ulunnuha*, Vol. 6 No. 2 Tahun 2017, hal. 161–175.

adalah ayah Buya Hamka yaitu Abdul Karim Amrullah (1879-1945 M) dan Muhammad Djamil Djambek (1860-1947 M). Keduanya merupakan tokoh utama Ilmu *Hisab* di Indonesia.[148] Selain itu juga ada nama-nama Abbas Abdullah (1883-1957 M) pendiri Perguruan Darul Funun di Padang Japang yang juga memiliki peran vital pada masa PDRI, Ibrahim Musa (1884-1963 M) pendiri Sumatera Thawalib Parabek, Sulaiman Arrasuli (1871-1970 M) pendiri Madrasah Tarbiyyah Islamiyyah (MTI) dan Persatuan Tarbiyyah Islamiyyah (PERTI), Muhammad Jamil Jaho Padang Panjang, dan masih banyak Ulama lainnya yang berkiprah di Nusantara.

Pada dasarnya, para murid Syekh Ahmad Khathib, adalah penerus Mazhab *Syâfi'iy* yang diajarkannya.[149] Namun jika melihat kepada dinamika perkembangan ideologi Keislaman di Minangkabau, nama Sulaiman Arrasuli dan Muhammad Jamil Jaho lah yang lebih dikenal sebagai Ulama besar Mazhab *Syâfi'iy* di Sumatera Barat yang kemudian dikenal sebagai representasi Ulama *Kaum Tuo*. Sedangkan Abdul Karim Amrullah, Muhammad Djamil Djambek, dan Ibrahim Musa, yang disebut banyak terinspirasi dari gerakan pembaharuan Muhammad Abduh dan Jamaluddin Al-Afghani, lebih kemudian dikenal sebagai representasi Ulama *Kaum Mudo*.[150]

Tuo maksudnya adalah Tua dan *Mudo* maksudnya adalah Muda. Disebut *Kaum Tuo*, di antaranya karena *Inyiak Canduang* dan rekan-rekan Ulama yang sama *ijtihad*-nya dengan beliau lebih memilih menjaga tradisionalisme sistem pendidikan berbasis *Surau* dan *Kitab Kuning* dan tetap konsisten kepada Mazhab *Syâfi'iy* meskipun tidak berpaham *Tarekat* tertentu. Seperti yang diterapkannya pada MTI Candung (1908 M). Namun, beberapa pesantren dan Surau yang masih mengamalkan Tarekat tertentu seperti *Syathariyyah* dan *Naqsyabandiyyah*, juga cenderung digolongkan kepada *Kaum Tuo*.[151] Di sisi lain *Inyiak Parabek* dan rekan-rekan Ulama modernis lainnya membuat Lembaga Pendidikan Islam modern dengan sistem seperti sekolah umum, Sumatera Thawalib Parabek

---

[148] Hamka, *Saya Kembali ke Ru'yah*, Medan: Firma Islamiyah, 1972, hal. 11.

[149] Beni Firdaus, "Talaffuzh Niat in Prayer Worship: Sheikh Ahmad Khatib Al-Minangkabawi's Thought," dalam *Al Hurriyah: Jurnal Hukum Islam*, Vol. 6 No. 2 Tahun 2022, hal. 144–156.

[150] Murni Djamal, "The Origin of the Islamic Reform Movement in Minangkabau Life and Thought of Abdul Karim Amrullah," dalam *Studia Islamika*, Vol. 5 No. 3 Tahun 1998, hal. 1–45.

[151] Andri Ashadi, "Negotiation of tradition, Islam, and modernity in the kaum mudo Islamic reform movement in Minangkabau," dalam *TEOSOFI: Jurnal Tasawuf Dan Pemikiran Islam*, Vol. 9 No. 1 Tahun 2019, hal. 30–59.

(1919 M), tanpa *embel-embel* Mazhab tertentu. Hal inilah di antara sebab penyebutan *Kaum Mudo*.[152]

Sekilas, perbedaan *Kaum Tuo* dan *Kaum Mudo* di Minangkabau, serupa dengan perbedaan *khiththah* dasar Nahdhatul Ulama dan Muhammadiyyah secara nasional. Namun, *Inyiak Canduang* tidak pernah mengklaim bahwa PERTI adalah bagian dari NU meskipun memiliki '*amaliyyah Syâfi'iyyah* yang serupa. Berbeda dengan Sumatera Thawalib, beberapa petingginya yang kemudian membawa nama Muhammadiyyah ke Sumatera Barat hingga membesarkannya di kancah nasional. Sebut saja Abdul Karim Amrullah dan anaknya, Hamka. Di mana keduanya merupakan Guru di Sumatera Thawalib Parabek.[153]

Selain Parabek di Bukittinggi, Persatuan Guru Agama Islam (PGAI) di Padang (1918 M) dengan pendirinya Abdullah Ahmad (1878-1933 M), Diniyyah Putri di Padang Panjang (1923 M) dengan tokohnya yang terkenal Rahmah El-Yunusiyyah (1900-1969 M), serta nama-nama seperti Agus Salim (1884-1954 M) dan M. Natsir (1908-1993 M), juga kerap digolongkan sebagai tokoh-tokoh pergerakan *Kaum Mudo*.

Dapat dikatakan bahwa *Kaum Tuo*, tidak merepresentasikan kekunoan berpikir dan ber-*ijtihad*. Begitu juga dengan *Kaum Mudo*, bukan berarti mereka dinilai lebih kekinian. Tendensinya lebih kepada pemilihan dan konsisten terhadap pilihan *ijtihad*-nya serta prinsip dasar dalam kurikulum dan sistem pendidikannya. Buktinya, baik *Kaum Mudo* maupun *Kaum Tuo*, sama-sama aktif berdakwah tidak hanya dengan metode ceramah, namun juga membangun lembaga pendidikan dan aktif menghasilkan berbagai karya tulis dalam bentuk buku maupun yang terbit di surat kabar. Hal tersebut yang dilakukan oleh Sulaiman Arrasuli, Abdul Karim Amrullah, Rahmah El-Yunusiyyah, Hamka, dan lainnya.[154]

Sempat juga mencuat kelompok yang disebut dengan *Kaum Mudo Sekuler* yang digawangi oleh Mahyuddin Dt. Sutan Maharaja. *Kaum Mudo Sekuler* ini pernah giat menerbitkan pemikiran-pemikiran Eropa di ranah Minang dan tidak jarang beradu argumen dengan *Kaum Mudo Islam*. Namun, semua pemikiran *Kaum-Kaum* tersebut seakan melebur dan bersatu ketika menghadapi isu Kristenisasi di Minangkabau mulai tahun

---

[152] Rengga Satria, "Dari surau ke madrasah: Modernisasi pendidikan Islam di Minangkabau 1900-1930 M," dalam *TADRIS: Jurnal Pendidikan Islam*, Vol. 14 No. 2 Tahun 2019, hal. 277–288.

[153] Hamka, *Muhammadiyyah di Minangkabau*, Jakarta: Yayasan Nurul Islam, 1974, hal. 11-14.

[154] Lihat Murni Djamal, *Dr. H. Abdul Karim Amrullah: Pengaruhnya dalam Gerakan Pembaruan Islam di Minangkabau pada Awal Abad ke 20*, (ed.) Theresia Slamet, Terjemahan. Jakarta: INIS, 2002.

1930-an Masehi.[155] Faktanya, meskipun berbeda dalam ideologi dan *ijtihad*, namun ketika Keislaman Minangkabau yang diganggu, maka semua adalah Minangkabau. Selain dituntut harus pandai berkata-kata dalam lisan, juga berusaha aktif dalam berkata-kata dalam tulisan serta aksi yang nyata.

B. Adat dan Falsafah Minangkabau

Berbicara adat, budaya, norma, nilai, tradisi, atau falsafah berbasis lokalitas dan kearifan lokal, hampir sulit dibedakan dan dipetakan makna masing-masingnya. Semua istilah tersebut seakan dipahami sama. Wajar, karena setiap istilah tersebut saling berkaitan, saling mengisi, bahkan saling menghasilkan teori yang berbentuk hukum yang berlaku di masyarakat atau pada suatu suku. Maka sering kali adat, tradisi, budaya, norma, dan istilah yang sejenisnya dipahami sebagai kebiasaan, aturan, atau hukum yang berlaku dan mengikat komunitas tertentu.[156]

Jika dilihat dari asal katanya, adat dalam bahasa Indonesia, diyakini berasal dari bahasa Arab, yaitu *'âdah* yang artinya kebiasaan, yang kemudian menjadi term serapan di bahasa Melayu dan sejalan maksudnya dengan istilah *'urf*.[157] Kata kerja *'âdah* adalah *ta'awwada* yang artinya biasa atau membiasakan. Namun, dalam ranah kajian *Ushûl Fiqh*, kebiasaan atau adat suatu kaum yang berada di luar pakem dalil syari'at secara eksplisit, disebut dengan *'urf*.[158] Yaitu berasal dari kata *'arafa* yang artinya mengetahui dan maksudnya adalah hal-hal yang lumrah diketahui oleh suatu komunitas. *'Urf* serupa dengan tradisi yang berasal dari bahasa latin *traditio* yang artinya "diteruskan", yakni aktifitas yang dilakukan bersama-sama secara berulang dan turun-temurun lintas generasi.[159]

Namun, menurut beberapa ahli adat Minangkabau, kata adat berasal dari bahasa Sansekerta dan lebih tua dari kata *'âdat* pada bahasa Arab. Kata adat yang dimaksud, berasal dari gabungan *a* yang artinya tidak dan *dato* yang

---

[155] Asnan, *Kamus Sejarah Minangkabau*, …., hal. 123-124.

[156] Hendra, "Totua Ngata dan Konflik (Studi atas Posisi Totua Ngata sebagai Lembaga Adat di Kecamatan Marawola)," dalam *Antropologi Indonesia*, Vol. 34 No. 1 Tahun 2013, hal. 16.

[157] Muhamad Ali, *Islam and colonialism: Becoming modern in Indonesia and Malaya*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2016, hal. vii.

[158] Sulfan Wandi, "Eksistensi'Urf dan Adat Kebiasaan Sebagai Dalil Fiqh," dalam *Samarah: Jurnal Hukum Keluarga Dan Hukum Islam*, Vol. 2 No. 1 Tahun 2018, hal. 181–196.

[159] Adlan Sanur Tarihoran, "Mengukuhkan Metode 'Urf Kelompok dalam melanggengkan keberagamaan untuk penentuan bulan Qamariyah Tareqat Syatthariyyah di Sumatera Barat," dalam *Al Hurriyah: Jurnal Hukum Islam*, Vol. 1 No. 2 Tahun 2016, hal. 127–140.

maknanya entitas kebendaan. Kemudian berkembang pemaknaannya menjadi sesuatu yang tidak berwujud kebendaan seperti akal dan pikiran. Maka kemudian dipahami bahwa hasil pikiran dan perasaan yang tidak berwujud fisik, disebut dengan adat.[160] Jika ditilik dalam kamus bahasa Sansekerta, kata adat (dengan variasi bunyinya) di antaranya bermakna makan dan tidak bergigi (*ompong*).[161] Namun, dalam ajaran Hindu, disebutkan bahwa adat bermakna kebiasaan.[162] Serupa dengan makna dalam bahasa Arab. Baik pengaruh Arab maupun Hindu, sama-sama bermakna kebiasaan.

Budaya, yang seringkali disandingkan dengan istilah adat, berasal dari kata budi dan akal. Asal katanya adalah *buddhayyah* dari bahasa Sansekerta dan serupa maknanya dengan *cultura* dalam bahasa latin. Secara praktek, budaya semakna dengan tradisi, yaitu diwariskan atau diteruskan secara turun-temurun.[163] Secara terminologis, budaya dipahami sebagai cara sebuah komunitas/masyarakat untuk hidup yang terbentuk dari berbagai aspek seperti agama, hukum adat, bahasa, bangunan, pakaian, dan lainnya.[164] Termasuk pembentuk budaya adalah norma. Berasal dari kata *norm* dalam bahasa Belanda yang artinya pedoman dan bahasa Latin-nya adalah *mos* yang artinya aturan berkelakuan. Norma juga dipahami sebagai hasil rancangan ideal yang berasal dari perilaku manusia yang menghasilkan batasan-batasan teratur untuk komunitasnya guna mencapai tujuan hidup yang lebih baik.[165]

Baik yang disebut adat, tradisi, budaya, kultur, norma, atau apapun istilahnya yang menunjukkan makna serupa, seluruhnya lahir dari dan melahirkan gagasan berpikir dan pengalaman berkelakuan manusia. Gagasan dan ide tersebut yang tertuang dalam bentuk kalimat atau frase dapat disebut dengan falsafah. Asal katanya dari filosofi atau filsafat dan berasal dari bahasa Latin *philo* (kebenaran) dan *Sophos* (cinta). Maka *filosofia* maknanya adalah mencari kebenaran karena sangat dibutuhkan.[166] Dalam istilah Arab, dapat

---

[160] Musayir Zainuddin, *ABS, SBK Filosofi Warga Minangkabau*, Yogyakarta: Penerbit Ombak, 2019, hal. 12.

[161] "Adat: 5 definitions," dalam *Wisdom Library*, diakses Mei 22, 2023, *https://www.wisdomlib.org/definition/adat*.

[162] David J. Stuart-Fox, "The adat village," dalam *Pura Besakih*, No. Tahun 2002, hal. 21–51.

[163] Selviyanti Kaawoan, "Membangun Kultur Masyarakat Sekolah," dalam *Irfani*, Vol. 10 No. 1 Tahun 2014, hal. 292–297.

[164] Eva Maryamah, "Pengembangan budaya sekolah," dalam *Tarbawi: Jurnal Keilmuan Manajemen Pendidikan*, Vol. 2 No. 2 Tahun 2017, hal. 86–96.

[165] Ahmad Tahali, "Hukum Adat Di Nusantara Indonesia," dalam *Jurnal Syariah Hukum Islam*, Vol. 1 No. 2 Tahun 2018, hal. 68–84.

[166] M. Sidi Ritaudin, "Mengenal Filsafat dan Karakteristiknya," dalam *Kalam*, Vol. 9 No. 1 Tahun 2015, hal. 127–144.

disinonimkan dengan *al-hikmah* dan dapat diartikan dengan kebijaksanaan.[167] Maka, falsafah, dapat dipahami sebagai ide atau gagasan manusia yang berasal dari proses berpikir dan berperilaku.[168] Dengan kata lain, falsafah dapat melahirkan adat, dan sebaliknya, mengimplementasikan adat juga mampu menghasilkan falsafah-falsafah yang terbarukan.

Dalam bahasa Indonesia, khususnya suku Minangkabau, berbicara tentang aturan kehidupan masyarakatnya, biasa digunakan istilah adat. Salah satu bentuk adat di Minangkabau juga dikenal istilah *sumbang* yang berarti larangan (*al-nahyi* atau *prohibition*). Jika melihat kemungkinan munculnya term adat yang berasal dari bahasa Arab, baru dikenal di Minangkabau antara abad ke 7 Masehi atau setelah abad ke 13 Masehi.

Beberapa ahli menilai bahwa sebelum mengenal istilah adat, masyarakat Minangkabau menggunakan istilah *buek* yang dalam Bahasa Indonesia artinya buat (membuat atau menghasilkan). Dalam salah satu falsafah Minangkabau disebutkan, "*kampuang bapaga buek, Nagari bapaga undang*" (kampung dipagari buat dan Nagari dipagari Undang-undang).[169] Namun perlu diperhatikan juga, sulit memastikan bahwa kalimat filosofis tersebut lahir sebelum orang Minangkabau mengenal istilah adat, karena adanya kata *kampuang* (kampung). Kata kampung, kemungkinan besar berasal dari bahasa Portugis (Latin), *Campo*, yang artinya perkumpulan orang yang tinggal.[170] Bangsa Portugis datang ke Sumatera pada abad ke 16 Masehi.[171]

Untuk itu, tidak salah jika dikatakan bahwa Tambo yang berisi Riwayat sejarah masa lalu dan *Kato-kato Pusako* Minangkabau yang terdapat kata "adat" namun juga terdapat berbagai istilah Arab seperti Kaum, *Kawi* (*Qawiy*), *Syarak*, *Kadi (Qâdhi)*, dan lainnya, memang sudah ada sebelum masa Adityawarman. Bahkan berkemungkinan, dipengaruhi sejak masa Dinasti Umayyah. Namun, pengaruh Islam pada adat Minangkabau, baru berkembang pesat setelah abad ke 13 Masehi melalui pengaruh Islam dari Kerajaan Samudera Pasai. Terus berkembang hingga masa Paderi dan terus berkembang di masa dialog antar ideologi; *Kaum Tuo* dan *Kaum Mudo*, di abad 20 Masehi.

---

[167] Imam Iqbal, "Filsafat sebagai hikmah: Konteks berfilsafat di dunia Islam," dalam *Refleksi Jurnal Filsafat dan Pemikiran Islam*, Vol. 17 No. 1 Tahun 2017, hal. 23–42.

[168] Nanang Tahqiq, "Literatur Falsafah Islam di Indonesia Buah Karya para Penulis Indonesia," dalam *Jurnal Lektur Keagamaan*, Vol. 13 No. 2 Tahun 2015, hal. 313–340.

[169] Attubani, *Adat dan Sejarah Miangkabau,...*, hal. 16.

[170] Yosef Masan Toron, "Kaloré Wue Goka, Goka Lodo Liku Puke: Menafsir Falsafah Kampung Keloreama Dan Pesan Didaktis Bagi Penduduk," dalam *Jurnal Alternatif-Wacana Ilmiah Interkulutral*, Vol. 1 No. 1 Tahun 2018, hal. 113–132.

[171] F. Yulika *et al.*, "Disfungsi Kesenian Gamad dan Balanse Madam di Sumatera Barat," dalam *Ekspresi Seni: Jurnal Ilmu Pengetahuan dan Karya Seni*, Vol. 23 No. 2 Tahun 2021, hal. 545–563.

1. Adat dan Undang-undang di Minangkabau

Dalam khazanah kebudayaan dan hukum adat Minangkabau, peraturan dan tata krama masyarakat, yang tidak tertulis, dikenal dengan sebutan adat atau Undang-undang. Namun yang paling umum dipakai adalah kata adat. Sedangkan penggunaan term Undang-undang nampaknya adalah untuk menjelasakan rincian peraturan dalam hukum adat pada masa Kerajaan Pagaruyung. Untuk hari ini, penggunaan kata Undang-undang masih bisa disesuaikan dengan UU dan segala Peraturan Negara Kesatuan Republik Indonesia.

Para pemuka adat Minangkabau merumuskan empat (4) bentuk adat yang diyakini dan dipakai dalam tatanan masyarakat Minangkabau. Yaitu; *Adaik nan sabana adat* (Adat yang sebenarnya adat); *adaik nan diadatkan* (adat yang diadatkan); *Adaik nan teradatkan* (adat yang teradatkan); dan *Adaik Istiadat*. Masing-masing klasifikasi memiliki makna dan implementasinya tersendiri. Sedangkan untuk istilah Undang-undang, dikenal juga dengan *Undang-undang nan Ampek*; *Undang-undang sagalo Panghulu*; *Undang-undang Urang Tuo dalam Nagari*; *Undang-undang Hulubalang dalam Nagari*; dan *Undang-undang Luhak, Panghulu, jo Rajo Alam*. Selain itu, ada juga yang disebut dengan *Undang-undang nan Duo Puluah*.[172]

Prinsip ber-adat dalam Minangkabau, disebutkan juga ada tiga. Yaitu yang pertama disebut *Simambang Jatuah, hukum tak buliah dibandiang* (*Simambang* jatuh, hukum yang tidak boleh dibanding). Maksudnya, ketika putusan hukum sudah dijatuhkan harus segera dijalankan dan dipatuhi oleh semua pihak. Kedua, disebut *Sigamak-gamak, basicapek nak dahulu* (*Sigamak-gamak,* saling adu cepat siapa yang lebih dahulu). Maksudnya, dipersilahkan untuk saling adu argumen dalam persidangan dan yang benar lah yang dianggap cepat dan menang. Ketiga, disebut dengan *Silamo-lamo, babana ka pangka langan* (*Silamo-lamo*, bergantung ke pangkal tangan). Maksudnya, keputusan hukum menjadi tanggung jawab penguasa atau otoritas terkait. Kata *babana* yang bisa diartikan dengan memohon, mengandung makna bahwa prinsip *Silamo-lamo* bisa bermaksud bahwa terdakwa boleh saja mengajukan banding atau menyanggah dengan cara yang patut dan bermartabat. Selain tiga tersebut, dikenal juga *Tarik Baleh*, *Ameh dibayia jo Ameh* (Tarik-Balas, Emas dibayar Emas), yang serupa dengan hukum *Qishâsh* dalam Islam.[173]

---

[172] Lihat dalam; N. M. Rangkoto, *Pantun Adat Minangkabau*, Jakarta: Balai Pustaka, 1982, hal. 36-40.

[173] Zainuddin, *ABS, SBK Filosofi Warga Minangkabau*, …., hal. 13

Undang-undang dalam hukum adat Minangkabau, mendeskripsikan aturan-aturan yang lebih detil dari penjelasan makna adat. Pada masa kepemimpinan politik Kerajaan Pagaruyung yang sudah ber-Islam, diberlakukan *Undang-undang nan Ampek* (Undang-undang yang empat). Pertama, *Undang-undang sagalo Panghulu* (Undang-undang para Penghulu). Maksud undang-undang ini adalah bahwa *Rajo Alam* yakni Raja Kerajaan Pagaruyung, Datuk Perpatih nan Sabatang, dan Datuk Ketumanggungan memegang kekuasaan di seluruh alam Minangkabau. Adat yang disepakati oleh kedua Datuk tersebut diskenal dengan istilah *Pusako* (Pusaka). Bagi sebagian kaum Adat, *Pusako* bersifat keramat. Selain itu, jabatan *Rajo Alam* diturunkan kepada keluarga Kerajaan. Gelar *Datuak*, diturunkan kepada kemenakan laki-laki sepersukuan.[174]

Selanjutnya, yang kedua, *Undang-undang Urang Tuo dalam Nagari* atau *Undang-undang Urang dalam Nagari* yaitu peraturan yang diberlakukan oleh para Tetua dan Alim Ulama. Undang-undang ini berkaitan dengan aturan-aturan Islam dan pemegang otoritas tertingginya disebut *Rajo Ibadat*. Lalu ketiga, *Undang-undang Hulubalang dalam Nagari*, yaitu peraturan yang dijalankan sesuai ketentuan adat Minangkabau oleh para Penghulu di masing-masing wilayah Nagari dan pemegang otoritas tertingginya disebut *Rajo Adat*. Selain itu, Undang-undang ketiga tersebut mengatur hukum etika para petinggi adat seperti Penghulu. Terakhir, yang keempat, *Undang-undang Luhak, Panghulu, jo Rajo Alam* yang menjelaskan tentang hubungan antar daerah seperti *Luhak* dan *Rantau*.[175]

Selain itu, dikenal juga *Undang-undang nan Duo Puluah* (Undang-undang yang dua puluh). Dua puluh aturan tersebut terbagi kepada *Undang-undang nan Salapan* (Delapan), dan Undang-undang nan *Duo baleh* (Dua belas). Delapan aturan tersebut adalah aturan *Maling-curi* (mencuri dihukumi terhutang dan dihukum fisik); *Tikam-bunuh*; *Sumbang-salah* (berbuat salah dan kegaduhan di masyarakat seperti berzina); *Samun-sakar* (merampok dan menyamun); *Siar-bakar* (merusak dengan api); *Rebut-rampas* (merampas hak orang lain dengan paksa); *Upas-racun* (meracuni lewat makanan atau minuman); dan *Dago-dagi* (*dago* adalah mempermalukan orang lain dan *dagi* adalah melawan dengan lantang putusan *Ninik Mamak*). Sedangkan *undang-undang nan*

---

[174] Batuah dan Madjoindo, *Tambo Minangkabau dan Adatnja*, …., hal. 108.

[175] Amung Ahmad Syahir Muharam dan Fathia Lestari, "Undang-Undang Sumatera Barat (Minangkabau) Tahun 1837-1862," dalam *Historia Madania: Jurnal Ilmu Sejarah*, Vol. 4 No. 1 Tahun 2020, hal. 31–60; Batuah dan Madjoindo, *Tambo Minangkabau dan Adatnja*, …., hal. 108-109.

duo baleh menjelaskan tentang etika menuduh atau melaporkan tindak pidana kejahatan.[176]

Undang-undang dalam Minangkabau, termasuk ke dalam kesatuan adat. Seperti yang disebutkan di atas bahwa dikenal empat jenis adat di Minangkabau. Pertama *Adaik nan sabana adaik* (Adat yang sebenarnya adat). Yaitu adat atau aturan dalam lingkungan masyarakat Minangkabau yang sifatnya tetap dan tidak dapat digonta-ganti atau direvisi.[177] Aturan ini terinspirasi dari sifat-sifat alamiah seperti *api mambaka* (api membakar), *aie mambasahi* (air membasahi), *runciang malukoi* (runcing melukai), dan lain sebagainya. Sifat dasar adat dalam konteks ini adalah *tak lakang dek paneh, tak lapuak dek hujan* (tak lekang oleh panas dan tak lapuk karena hujan).

Pada zaman sebelum mengenal agama, diyakini, bahwa adat Minangbakabu terhimpun dari akal dan pikiran masyarakatnya yang tersarikan dari segala yang ada di sekitarnya dan terangkum dalam falsafah *alam takambang jadi guru* (alam terkembang menjadi guru). Namun, kata *guru*, asalnya adalah bahasa Sansekerta, maka bisa jadi falsafah tersebut baru tersusun pada masa Hindu-Budha. Tingkatan adat tertinggi ini, sebenarnya bukan tanpa perubahan. Pembaharuan yang sangat signifikan terjadi ketika Islam datang. Menganut agama Islam dan *Syarak* (Syari'ah Islam) dimasukan ke dalam kategori *adaik nan sabana adaik*, dan diabadikan dalam pepatah *syarak nan kawi, adaik nan lazim* (syarat yang kuat dan adat yang biasa).[178] Maka, apapun sukunya, di manapun Nagari-nya, hukum adat dan hukum *syarak,* idealnya, menjadi aturan utama suku Minangkabau.

Kategori kedua adalah *adaik nan diadaik-kan* (adat yang diadatkan). Maksudnya adalah peraturan yang dihasilkan dari kesepakatan para petinggi adat yaitu Penghulu (*Ninik Mamak*) beserta jajarannya

---

[176] Batuah dan Madjoindo, *Tambo Minangkabau dan Adatnja*, …, hal. 112-117; Lihat juga Hesty Wahyuni, Dian Aries Mujiburohman, dan Sri Kistiyah, "Penanganan Sengketa Penguasaan Tanah Hak Adat Melalui Peradilan Adat Sumatera Barat," dalam *Tunas Agraria*, Vol. 4 No. 3 Tahun 2021, hal. 352–369; Lihat juga Yogi Febri Rizki dan Riki Zulfiko, "Proses Penyelesaian Tindak Pidana Perzinaan secara Adat di Jorong Ladang Laweh Kabupaten Agam," dalam *Sumbang12 Law Journal*, Vol. 1 No. 1 Tahun 2022, hal. 59–74; Lihat juga Febrialdi, Sukmareni, dan Syaiful Munandar, "Penyelesaian Tindak Pidan Aborsi yang dilakukan oleh Dukun Kampung di Nagari Salimpaung Kabupaten Tanah Datar," dalam *Sumbang12 Law Journal*, Vol. 1 No. 2 Tahun 2023, hal. 215–222.

[177] Ahmad Kosasih, "Upaya penerapan nilai-nilai Adat dan Syarak dalam penyelenggaraan pemerintahan Nagari," dalam *Humanus: Jurnal Ilmiah Ilmu-ilmu Humaniora*, Vol. 12 No. 2 Tahun 2013, hal. 107–119.

[178] A. Albert *et al.*, "Gagasan Integrasi Nilai-Nilai Adat Basandi Syarak Syarak Basandi Kitabullah (ABS SBK) Kedalam Pelajaran Pendidikan Agama Islam Pada Kurikulum Sekolah Dasar," dalam *Jurnal Pendidikan Indonesia*, Vol. 3 No. 11 Tahun 2022, hal. 1002–1013.

(*Cadiak Pandai* dan *Alim Ulama*). Adat kategori ini adalah pengembangan tatanan adat yang dirumuskan oleh Dt. Perpatih nan Sabatang dan Dt. Ketumanggungan yang tersarikan dari *adaik nan sabana adaik*.[179] Seiring perkembangan zaman dan populasi masyarakat Minangkabau, adat kategori ini kemudian dipahami sebagai konsensus para Pemuka Adat sesuai koridor *alua* (alur) dan *patuik* (patut). Ketika hendak ditetapkan menjadi aturan bersama (*diadaik-kan*), diharuskan berkurban satu ekor kerbau untuk kemudian diadakan jamuan makan bersama.[180]

Kategori ketiga adalah *adaik nan taradaik-kan* (adat yang teradatkan). Jenis adat ini serupa dengan jenis kedua di atas, namun cakupan dan ruang lingkupnya lebih sempit dan relatif lebih spesifik untuk Nagari atau Suku terntentu saja di Minangkabau. Adat jenis ini juga merupakan *ijmâ'* para unsur Petinggi Adat, namun keberlakuannya hanya sebatas daerah yang sepakat saja. Salah satu contoh yang paling lumrah diketahui adalah adat dalam lamaran pernikahan. Daerah Pariaman, menerapkan adat *uang japuik*, yaitu sejumlah uang yang diserahkan pihak wanita kepada pihak pria sesuai kesepakatan bersama.[181] Sedangkan di Payakumbuh, tidak memberlakukan adat tersebut, namun menerapkan adat yang disebut *maisi sasuduik* (mengisi satu sudut kamar), yaitu sejumlah uang atau barang yang diberikan pihak pria kepada pihak wanita.[182] Pada kategori ini berlaku filosofi *adaik salingka Nagari* (adat selingkup Nagari).

Kategori keempat adalah *adaik istiadaik* (adat istiadat). Jenis adat ini sebenarnya juga merupakan hukum adat dan aturan-aturan yang disusun oleh Dt. Perpatih nan Sabatang dan Dt. Ketumanggungan. Namun sifatnya lebih fleksibel dari *adaik nan diadaik-kan* dan *adaik nan taradaik-kan*. Masih dengan konsensus para Pemuka Adat, *adaik istiadaik* adalah aturan yang terserap dari adat, budaya, atau aturan luar, namun masih dapat diterima dalam hukum adat Minangkabau. Seperti dalam

---

[179] Idrus Hakimiy Dt. Rajopenghulu, *Pokok-pokok Pengetahuan Adat Alam Minangkabau*, Bandung: Remadja Karya, 1984, hal. 147.

[180] Batuah dan Madjoindo, *Tambo Minangkabau dan Adatnja,...*, hal. 111.

[181] Roza Witri Sulistiani dan Idris Idris, "Pengaruh Status Sosial Ekonomi Terhadap Uang Japuik di Kabupaten Padang Pariaman," dalam *Jurnal Kajian Ekonomi dan Pembangunan*, Vol. 3 No. 1 Tahun 2021, hal. 87–96.

[182] Hendarti Darmawan, Dede Pramayoza, dan Yusril Yusril, "Makna Budaya Minangkabau Dalam Film Salisiah Adaik," dalam *Gorga: Jurnal Seni Rupa*, Vol. 9 No. 1 Tahun 2020, hal. 138–144.

pergaulan, berpakaian, menu makanan, jenis minuman, dan lain sebagainya.[183]

Adaik nan sabana adaik, meskipun sudah di-Islamisasi oleh para leluhur Minangkabau, tetap disifati sebagai *adaik nan babuhua mati* (adat yang terikat simpul mati) dan, setidaknya untuk saat ini, tidak tergoyahkan. *Adaik nan diadaik-kan*, sebenarnya punya kekuatan berlevel *babuhua mati*, namun dengan pertimbangan yang detil dan rumit, masih ada kemungkinan untuk diperbaharui. Sedangkan *adaik nan taradaik-kan* dan *adaik istiadaik*, memiliki tingkat fleksifibilitas yang relatif luas, sehingga disifati dengan *adaik nan babuhua sentak* (adat yang terikat).

2. Sumber Falsafah dan Prinsip Adat Minangkabau

Seperti yang sudah dipaparkan sebelumnya, adat dalam Minangkabau, sebelum berintegrasi dengan syari'at Islam, dihasilkan dari akal dan pikiran manusia. Ide, pemikiran, dan diskusi yang terjadi, menghasilkan falsafah yang tertuang dalam *Tambo*, *Mamangan*, *Pepatah-petitih*, *Kaba*, baik dalam bentuk pantun, sya'ir, dan lainnya yang disebut dengan *Kato Pusako*. Tidak seperti periwayatan Hadis, diakui bahwa sumber-sumber filosofis masyarakat Minangkabau tersebut hanya disampaikan atau diriwayatkan tanpa adanya pengawalan *sanad* yang ketat. Maka itu, terkadang ditemukan redaksinya berbeda-beda. Namun, isi dan substansinya dapat dikatakan tidak terlalu berbeda. Hal ini juga yang membuat falsafah adat Minangkabau diyakini sebagai hasil konsensus para leluhurnya, meskipun tidak terdapat bukti tertulis dan situs yang eksis untuk membuktikan hal tersebut.

Sejauh ini, agama dan keimanan yang diketahui mempengaruhi alam Minangkabau adalah kepercayaan Animisme-Dinamisme, lalu Hindu-Budha, kemudian Islam. *Kato-kato Pusako* (Falsafah Pusaka) yang menjadi sumber filosofis adat Minangkabau yang ada dan diyakini hingga hari ini, tidak menunjukkan perbedaan yang mencolok antara pengaruh sebelum agama, Hindu-Budha, ataupun Islam. Justru cenderung lebih banyak dipengaruhi oleh Islam melalui bahasa Arab. Selain pada istilah *syarak*, juga banyak terdapat dalam penyebutan seperti diksi *adat* (*'âdaṯ*), *iman* (*îmân*), *paham* (*fahm*), *bainah* (*bayyinaṯ*), *riwayaik* (*riwâyaṯ*), *aka* (*'aql*), *hadih* (*ḥadîts*), *kitab* (*kitab*), dan lainnya.

Nampaknya, ungkapan falsafah Minangkabau yang ada hari ini, sudah melalui Islamisasi dan filtrasi nilai-nilai Hindu-Budha (jika memang ditemukan) di dalam *Kato Pusako*. Atau, setelah ber-Islam-lah

[183] Rina Marnita, "English Use and Western Cultural Interference in Minangkabau Wedding Ceremony in Padang City.," dalam *Proceedings of the first International Conference on Social Sciences Humanities, Economics and Law*, 2019, hal. 1–7.

masyarakat Minangkabau baru lebih giat untuk menuangkan pokok-pokok pikiran filosofis adat dari para leluhur, hingga dikenal dan dipahami sampai hari ini. Untuk itu, dari *Kato-kato Pusako* yang eksis, dapat disaring beberapa poin yang menunjukkan sumber-sumber falsafah atau gagasan dalam perumusan tatanan adat Minangkabau.

a. Alam sebagai sumber utama

Falsafah tentang belajar dari alam, selalu menjadi *tagline* yang menarik di Minangkabau. Disebutkan dalam pepatah berikut;

Nan satitiak jadikan lauik	Yang setitik jadikan lautan
Nan sakapa jadikan gunung	Yang sekepal jadikan gunung
Alam takambang jadi guru[184]	Alam terkembang menjadi guru

Seringkali, pepatah ini dinilai sebagai salah satu pepatah tertua di Minangkabau dengan dalih, para leluhur dahulu, menyusun adat dengan melihat dan memperhatikan segala yang ada dan terjadi di alam ini.

Tiga baris falsafah tersebut, memiliki makna mendalam secara pragmatis. Menganggap yang hanya setetes air bagaikan laut dan menganggap yang hanya sekepal tangan bagaikan sebesar gunung, mengandung makna yang multi-tafsir. Setidaknya dua makna; perintah bersyukur dan cerdik dalam belajar. Bentuk perintah bersyukur dipahami ketika mendapatkan rezeki yang hanya sedikit, maka nikmati dan syukuri dengan lapang hati. Sedangkan untuk perintah cerdas belajar, dapat dipahami bahwa pengetahuan harus bisa diekstraksi dari segala bentuk dan ukuran sumber. Sekecil apapun celahnya, harus dapat menemukan sesuatu yang bermanfaat. Maka, apapun yang ada di alam ini, manusia harus bisa mempelajarinya dan mensyukurinya.

Aktifitas berfikir berdasarkan gejala alam, sebenarnya sudah menjadi fitrah manusia. Nabi Ibrahim AS, salah satu contohnya, ketika mempertanyakan siapakah Tuhannya, hal yang diperhatikannya adalah gejala-gejala alam yang terjadi. Seperti yang diabadikan dalam QS. Al-An'âm/6: 75-78;

وَكَذَٰلِكَ نُرِيٓ إِبرَٰهِيمَ مَلَكُوتَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلأَرضِ وَلِيَكُونَ مِنَ ٱلموقِنِينَ ٧٥ فَلَمَّا جَنَّ عَلَيهِ ٱلَّيلُ رَءَا كَوكَبا قَالَ هَٰذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ ٱلأفِلِينَ ٧٦ فَلَمَّا رَءَا ٱلقَمَرَ بَازِغا قَالَ هَٰذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَئِن لَّم يَهدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ ٱلقَومِ ٱلضآلِّينَ ٧٧

[184] A. B. Dt. Madjoindo, *Kato Pusako: Petatah, Patitih, Mamang, Pantun Ajaran, dan Falsafat Minangkabau*, Jakarta: Rora Karya, 1999, hal. 2.

فَلَمَّا رَءَا ٱلشَّمسَ بَازِغَة قَالَ هَٰذَا رَبِّي هَٰذَا أَكبَرُ فَلَمَّا أَفَلَت قَالَ يَٰقَومِ إِنِّي بَرِيء مِّمَّا تُشرِكُونَ ٧٨

Dan demikianlah Kami perlihatkan kepada Ibrahim tanda-tanda keagungan (Kami yang terdapat) di langit dan bumi dan (Kami memperlihatkannya) agar dia termasuk orang yang yakin (75). Ketika malam telah gelap, dia melihat sebuah bintang (lalu) dia berkata: "Inilah Tuhanku", tetapi tatkala bintang itu tenggelam dia berkata: "Saya tidak suka kepada yang tenggelam" (76). Kemudian tatkala dia melihat bulan terbit dia berkata: "Inilah Tuhanku". Tetapi setelah bulan itu terbenam, dia berkata: "Sesungguhnya jika Tuhanku tidak memberi petunjuk kepadaku, pastilah aku termasuk orang yang sesat" (77). Kemudian tatkala ia melihat matahari terbit, dia berkata: "Inilah Tuhanku, ini yang lebih besar". Maka tatkala matahari itu terbenam, dia berkata: "Hai kaumku, sesungguhnya aku berlepas diri dari apa yang kamu persekutukan" (78).

Secara substantif, falsafah Minangkabau *alam takambang jadi guru*, serupa dengan yang dilakukan Nabi Ibrahim AS. Dengan kemurnian perasaan dan pikiran yang objektif, Allah memberikan pelajaran melalui observasi terhadap alam. Maka dari falsafah ini, dapat dikatakan bahwa falsafah Kato nan Ampek, dan falsafah lainnya, yang tidak terlihat terinspirasi langsung dari dalil-dalil Islam, merupakan hasil kontemplasi atau *bakato*-nya leluhur Minangkabau dengan alam.

b. Akal

Dari kisah Nabi Ibrahim AS yang mengobeservasi alam guna mencari kebenaran, muncul pemamahan bahwa keinginan dalam hati untuk mencari kebenaran harus diaktualisasikan dengan akal pikiran. Seperti yang tersebut dalam falsafah berikut;

Timbue bana dari ampek caro	Benar timbul dari empat cara
Partamo dari pikie palito hati	Pertama dari pikiran pelita hati
Kaduo nanang hulu bicaro	Kedua ketenangan berbicara
Katigo aniang saribu aka	Ketiga diam seribu akal
Kaampek dek saba bana nan datang[185]	Keempat dengan sabar kebenaran datang

Maksudnya, ada empat tahapan lahirnya kebenaran. Pertama dengan pikiran yang jernih dan hati yang bersih, yakni keseimbangan intelektualitas yang tinggi dan emosi yang stabil. Kedua, ketenangan dalam berbicara, yakni selalu memperhatikan apa dan kepada siapa

[185] Madjoindo, *Kato Pusako: Petatah, Patitih, Mamang, Pantun Ajaran, dan Falsafat Minangkabau*, …., hal. 44.

disampaikan. Ketiga, adakalanya harus berdiam sejenak namun untuk berpikir dan berkontemplasi dengan situasi. Keempat, dengan kesabaran dalam belajar.

Nampaknya, sejalan dengan falsafah tentang alam sebagai sumber pengetahuan, bait-bait falsafah di atas mengajarkan langkah-langkah belajar. Keempat langkah tersebut; hati dan akal; lisan; berpikir mendalam, dan ujungnya dengan bersabar, adalah urutan yang hendaknya ditempuh dalam belajar. Seperti halnya yang disampaikan Allah di ujung surat Al-'Ashr/103,

... وَتَوَاصَوْاْ بِٱلْحَقِّ وَتَوَاصَوْاْ بِٱلصَّبْرِ

…saling berwasiatlah kalian dengan/dalam kebenaran dan saling berwasiatlah kalian dengan/dalam kesabaran.

Al-Haqq yang dalam bahasa Minangkabau dapat dipahami sebagai *bana*, harus diiringi atau dapat dicapai dengan kesabaran.

Selain itu, disampaikan juga dalam pantun adat berikut;

Kok pandai main aka	Kalau pandai bermain akal
Rahasio langik tabaco juo	Rahasia langit terbaca jua
Kok pandai main aka	Kalau pandai main akal
Nan takulipik basuo juo	Yang terlipat bertemu jua

Akal yang diberikan Allah untuk mencari kebenaran, harus dipergunakan semaksimal dan seoptimal mungkin. Bahkan dalam pantun di atas dijelaskan bahwa kemampuan berpikir manusia bisa mendaki menggapai langit Allah dan mampu menyelami segala bentuk rahasia Allah yang tersembunyi. Dalam ranah sosial, bisa juga dipahami bahwa dengan akal, manusia harus memiliki visi yang jauh ke depan namun harus tetap memperhatikan problem-problem di sekitarnya untuk diselesaikan dengan solusi yang adil. Intinya, para leluhur Minangkabau berkeyakinan bahwa akal adalah *core* pergerakan manusia. Manusia yang mampu memepergunakan akalnya, dalam Al-Qur'an juga disifati salah satunya dengan *Ulul-albâb*.

c. Etika

Selain kompetensi intelektual, kompetensi emosional dan spritual juga menjadi perhatian para tetua Minangkabau sejak dahulu. Gambaran emosi dan spiritual, akan jelas terlihat dalam perilaku dan etika manusia. Maka, etika menjadi salah satu kunci keberhasilan dalam membangun masyarakat dan peradaban. Seperti yang disampaikan pada pantun adat berikut;

Kuaik rumah karano sandi	Kuat rumah karena sandi
Rusak sandi rumah binaso	Rusak sandi rumah binasa
Kuaik bangso karano budi	Kuat bangsa karena budi

Rusak budi hancuelah bangso[186] Rusak budi hancurlah bangsa

Baik bait sampiran maupun isi pada pantun ini, sama-sama mengandung makna filosofis. Pada sampiran disampaikan bahwa kekuatan rumah adalah tiangnya yang tertancap ke pondasi sehingga jika hal tersebut rusak atau lapuk maka rumah pun pasti goyah. Begitu pun dengan sebuah peradaban, jika tidak dilandasi dengan etika, perilaku yang baik, dan berbudi pekerti yang luhur, maka niscaya peradaban tersebut akan hancur. Demikian juga ketika Allah menceritakan kehancuran beberapa umat-umat terdahulu dalam Al-Qur'an seperti kaum 'Âd, Tsamûd, Sodom, Iram, hingga Fir'aun. Kesamaan dari kaum-kaum tersebut adalah melanggar etika kepada Allah dan utusan-Nya. Yaitu etika untuk patuh dan taat serta beriman hanya kepada Allah. Selain itu, mereka juga mendahulukan kesombongan dan ego manusiawi masing-masing.

Tambahan lagi, dapat dikatakan juga bahwa Shalat sebagai ibadah kunci, melaksanakannya adalah bentuk etika manusia terhadap Allah. Maka wajar jika Rasulullah SAW mengumpamakan Shalat sebagai tiang agama;

...رَأْسُ الأَمْرِ الإِسْلاَم وَعُمُودُهُ الصَّلاَة وَذِرْوَةُ سَنَامِهِ الجِهَاد...[187]

...Pokok perkara adalah Islam, tiangnya adalah shalat, dan puncaknya adalah Jihad..."

Diperkuat juga dengan pantun falsafah berikut;

Anak urang Koto Ilalang	Anak orang Koto Ilalang
Nak lalu ka Pakan Baso	Hendak melewati Pasar Baso
Malu sopan jikok lah hilang	Malu sopan jika sudah hilang
Abih lah raso jo pareso[188]	Habislah rasa dan periksa

Rasa dan periksa, menjadi kunci etika filosofis masyarakat Minangkabau. Tidak cukup hanya merasakan atau peka terhadap keadaan dengan mengandalkan emosi, tetapi harus dibarengi dengan *pareso* (periksa) sebagai bentuk manifestasi intelektualitas. Dalam QS. QS. Al-Hajj/22: 46.

أَفَلَم يَسِيرُواْ فِي ٱلأَرضِ فَتَكُونَ لَهُم قُلُوب يَعقِلُونَ بِها...

---

[186] Madjoindo, *Kato Pusako: Petatah, Patitih, Mamang, Pantun Ajaran, dan Falsafat Minangkabau*, …., hal. 4.

[187] Muhammad bin 'Isâ Tirmidziy, *Al-Jâmi' Al-Kabîr (Sunan Al-Tirmidziy)*, (ed.) Basyâr 'Awâd Ma'rûf, Beirut: Dar al-Gharb al-Islamiy, 1996, Hadis no. 2541; Ahmad bin Hanbal, *Ahâdîts min al-Musnid Al-Shahîh*, (ed.) Amir Hasan Shabriy, Dar al-Basyair al-Islamiyyah, 2006, Hadis no. 21.008.

[188] Madjoindo, *Kato Pusako: Petatah, Patitih, Mamang, Pantun Ajaran, dan Falsafat Minangkabau*, …., hal. 39.

Tidakkah mereka berjalan di bumi sehingga hati mereka dapat memahami….

Kata *qalb* dalam bahasa Indonesia artinya hati. Pekerjaan inti dari hati adalah merasakan (*raso*). Namun pada ayat tersebut justru seakan dijelaskan bahwa dengan mengamalkan falsafah *alam nan takambang dijadikan guru*, kerja hati adalah untuk berakal atau berpikir (*ya'qil*). Hal ini berkesusaian dengan makna *pareso*. Maka, keselarasan dan simultanitas gerak *qalb* (*raso*) dan *'aql* (*pareso*) adalah salah satu fitrah yang digariskan Allah kepada seluruh manusia.

Demikian juga disampaikan dalam pepatah betikut;

Aka pendek manyasekkan	Akal pendek menyesatkan
Aka panjang manyampaikan	Akal Panjang menyampaikan
Lubuak aka tapian budi	Lubuk akal (ber)tepian budi

Bahwa pemikiran yang dangkal atau pendek tidak akan menyelesaikan masalah sedangkan pemikiran yang visioner akan selalu berupaya mencari titik solusi. Maka, ketika memang manusia menjadikan akal sebagai inti (*lubuak*), etika harus menjadi batasannya (*tapian*).

Begitu juga dengan pepatah berikut;

Mati batungkek budi	Mati bertongkat budi
Hiduik bakarilaan	Hidup berkerelaan
Ditimbang jo aka budi	Ditimbang dengan akal budi
Dipakai raso jo pareso	Dipakai rasa dan periksa
Ditimbang jo nyao badan[189]	Ditimbang dengan nyawa badan

Bahwa intelektualitas dan emosi, adalah dua aspek fitrah manusia yang harus dipakai dalam kehidupan bahkan dibawa hingga mati.

d. Kewasapadaan

Belajar dari ayat-ayat *kawniyyât* Allah menggunakan akal dan hati, adalah kaedah-kaedah dasar dalam belajar pada falsafah Minangkabau. Salah satu bentuk hasil yang nyata dari proses pembelajaran tersebut adalah memahami pengetahuan dasar yang terjadi di alam ini. Bukan sekedar sebagai khazanah ilmu pengetahuan alam, namun secara filosofis adalah sebagai bentuk kewasapadaan dan keseriusan dalam menangkap hal-hal yang dipelajari. Kewasapadaan, seperti yang disampaikan dalam falsafah berikut;

Tahu di angin nan basiuik	Tahu angin yang bersiul
Tahu di rantiang ka malantiang	Tahu ranting yang melenting
Tahu di duri ka mancucuak	Tahu duri yang menusuk
Tahu di dahan ka maimpok	Tahu dahan yang meniban

[189] Madjoindo, *Kato Pusako: Petatah, Patitih, Mamang, Pantun Ajaran, dan Falsafat Minangkabau*, …., hal. 5.

Tahu di tunggue ka manaruang	Tahu tanggul yang menarung
Ingek-ingek sabalun kanai	Ingat-ingat sebelum dapat
Nan di bawah kok mahimpik	Yang di bawah menghimpit
Gabak di hulu tando ka hujan	Mendung di hulu tanda hujan
Cawang di langik tando ka paneh[190]	Cerah di langit tandanya akan panas

Peka terhadap gejala alam dan sosial, adalah modal dasar bermasyarakat yang ditanamkan para leluhur Minangkabau sejak dahulu. Yaitu dengan waspada terhadap segala resiko yang akan dihadapi dan selalu berhati-hati dalam berujar dan bertindak. Dalam Al-Qur'an, bahkan Allah menempatkan perintah kewasapadaan dengan ketaatan kepada Allah dan Rasul-Nya. Dalam QS. Al-Mâ'idah/5: 92;

وَأَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَٱحذَرُواْ…

Taatlah kepada Allah, dan taatlah kepada Rasulullah, dan waspadalah…

Hadzr dalam ayat tersebut adalah sebagai bentuk kewasapadaan dengan level tinggi dibandingkan *intibâh*. Hal ini ditunjukkan dari ayat sebelumnya bahwa setan senantiasa menginginkan permusuhan di kalangan manusia. Maka solusi protektifnya adalah taat kepada Allah dan Rasul-Nya dan selalu waspada terhadap segala bentuk rintangan dan tantangan yang diupayakan setan untuk menggoda manusia. Godaan setan, pastinya merupakan hal negatif yang abstrak dan tidak terlihat jelas. Al-Sa'diy menjelaskannya dengan waspada terhadap segala bentuk kemaksiatan.[191] Dalam falsafah Minangkabau di atas juga dijelaskan bahwa angin, ranting, atau apapun hal kecil yang ada di sekitar, meskipun tidak terlihat berbahaya, tetap patut diwaspadai sebagai bentuk kehati-hatian (*ihtiyâth*) dalam bertindak.

Salah satu kewasapadaan yang dilihat melalui akal dan perasaan paling mendasar adalah memilah mana yang baik dan mana yang buruk. Seperti disampaikan dalam pantun adat berikut;

Adaik nan biaso dipakai	Adat yang biasa dipakai
Limbago nan biaso dituang	Lembaga yang biasa dituang
Nan elok nan dipakai	Yang baik yang dipakai
Nan buruak nan dibuang	Yang buruk yang dibuang

Tambahan lagi, pengambilan *ijtihad* terkait baik (*mashlahah*) dan buruk (*mafsadah*), tidak bisa dilakukan dengan subjektifitas

[190] Madjoindo, *Kato Pusako: Petatah, Patitih, Mamang, Pantun Ajaran, dan Falsafat Minangkabau*, …., hal. 4.

[191] Abdurrahmân Sa'diy, *Taysîr Karîm al-Rahmân fi Tafsîr Kalâm al-Mannân*, Beirut: Mu'assasat al-Risalah, 2000, hal. 243.

pribadi, namun harus objektif dan dilakukan secara bermusyawarah. Seperti yang disampaikan dalam falsafah berikut;

Gadang jan malendo	Besar jangan menggilas
Panjang jan malindih	Panjang jangan melindas
Gapuak indak mambuang lamak	Gemuk tidak membuang lemak
Cadiak indak mambuang kawan	Cerdik tidak membuang kawan
Nan elok ambiak jo mupakaik	Yang baik ambil ber-mufakat
Nan buruak buang jo etongan[192]	Yang buruk buang ber-hitungan

Bersikap adil, profesional, dan bermusyawarah dalam menyelesaikan permasalahan baik yang bersifat hukum terapan maupun problem sosial, adalah aspek yang urgen untuk diimplementasikan.

e. Pikiran yang matang dan positif

Menyelesaikan masalah, harus mengandalkan intelektualitas yang komprehensif dan emosi yang stabil. Untuk mendapatkan kematangan dalam berpikir dan bertindak, pantun adat tiga baris berikut menjelaskan;

Guntianglah baju rang Guguak	Guntinglah baju orang Guguak
Dijaik jan disudahkan	Dijahit jangan selesaikan
Bao bakincie lah dahulu	Bawa putar-putar dulu
Kok manih jan diraguak	Kalau manis jangan direguk
Kok pahik jan diluahkan	Kalau pahit jangan dimuntahkan
Bao bapikie lah dahulu[193]	Bawa berpikirlah dahulu

Perumpaan untuk berpikir dan merasakan sebelum mengambil keputusan baik untuk diri sendiri ataupun yang berbentuk solusi untuk umum, dalam falsafah tersebut digunakan sesuatu objek yang bisa dikunyah. Maksudnya, melihat suatu permasalahan, harus dari dalam dan mendalam. Tidak sekedar dilihat kulitnya saja tanpa tahu hakikatnya. Selain itu, pengambilan keputusan pada setiap permasalahan, harus dilalui melalui proses penilaian yang matang, jika terlihat buruk tidak langsung dibuang, namun jika terlihat baik pun tidak langsung diambil. Begitu juga yang disampaikan Allah pada QS. Al-Baqarah/2: 216,

...وَعَسَىٰ أَن تَكرَهُواْ شَيئا وَهُوَ خَير لَّكُم وَعَسَىٰ أَن تُحِبُّواْ شَيئا وَهُوَ شَرّ لَّكُم...

...bisa jadi kamu tidak menyenangi sesuatu, padahal itu baik bagimu, dan bisa jadi kamu menyukai sesuatu, padahal itu tidak baik bagimu....

---

[192] Madjoindo, *Kato Pusako: Petatah, Patitih, Mamang, Pantun Ajaran, dan Falsafat Minangkabau*, …., hal. 25.

[193] Madjoindo, *Kato Pusako: Petatah, Patitih, Mamang, Pantun Ajaran, dan Falsafat Minangkabau*, …., hal. 5.

Ayat tersebut, substansi tekstual-holistisnya adalah tentang berperang. Allah dengan tegas menjelaskan bahwa pada dasarnya, perang atau saling membunuh adalah tindakan yang buruk untuk manusia. Secara konteks yang lebih luas, ayat tersebut menjelaskan bahwa sesuatu yang jelas-jelas terlihat buruk, adakalanya diperlukan untuk menghasilkan sesuatu yang positif, begitu juga sebaliknya. Namun perlu diingat, ayat tersebut bukan legitimasi pasti untuk saling membunuh, namun subtansi intinya adalah perintah untuk melihat sesuatu secara objektif dan visioner.

Untuk itu, dalam sebuah pepatah adat juga dijelaskan bahwa apapun persoalannya, pasti ada jalan keluarnya;

Tak ado kusuik nan tak salasai	Tak ada kusut yang tak selesai
Tak ado karuah nan tak Janiah	Tak ada keruh yang tak jernih
Tak ado karajo nan barek	Tak ada kerja yang berat
Tak ado karajo nan tak sudah	Tak ada kerja yang tak sudah

Pepatah adat dapat diintegrasikan dengan QS. Al-Baqarah/2: 286;

لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفسًا إِلَّا وُسعَهَا لَهَا مَا كَسَبَت وَعَلَيهَا مَا ٱكتَسَبَت...

Allah tidak membebani seseorang melainkan sesuai dengan kesanggupannya. Dia mendapat (pahala) dari (kebajikan) yang dikerjakannya dan dia mendapat (siksa) dari (kejahatan) yang diperbuatnya….

Bahwa tidak mungkin Allah membebani setiap manusia di luar kadar kemampuannya yang sudah diberikan Allah. Jikapun terasa demikian, bisa jadi, manusia-nya lah yang belum memaksimalkan kemampuan yang diberikan Allah kepadanya.

f. Terbuka untuk belajar

Menjadi manusia yang mampu menyelesaikan masalah dan memberikan solusi, hanya bisa dilakukan oleh manusia yang pembelajar. Dalam hal belajar, para leluhur Minangkabau menekankan untuk berguru kepada yang lebih ahli, tidak sekedar mengandalkan akal mentah dan emosi yang belum terasah. Maka itu dibutuhkan ahli yang lebih berpengalaman, sebagai pembimbing sesama manusia di dunia. Seperti yang disampaikan dalam pantun adat berikut;

Baburu babi ka Batu Balang	Berburu babi ke Batu Balang
Mandapek buluah jo Rotan	Mendapat buluh dan rotan
Guru mati kitab lah hilang	Guru mati kitab sudah hilang
Sasek ka sia ditanyokan[194]	Sesat hendak bertanya ke siapa

[194] Madjoindo, *Kato Pusako: Petatah, Patitih, Mamang, Pantun Ajaran, dan Falsafat Minangkabau*, …., hal. 3.

Bahwa tanpa petunjuk dan penunjuk, belajar akan menjadi sulit. Berbeda dengan para Nabi dan Rasul, yang langsung digurui oleh Allah SWT melalui Malaikat, maka manusia biasa, guru induknya adalah para Nabi. Khususnya umat Islam, mahagurunya adalah Nabi Muhammad SAW. Namun, semua manusia bisa belajar tentang kemurnian keyakinan terhadap Ketuhanan melalui Nabi Ibrahim AS[195], membaca dan menulis melalui keilmuan turunan dari Nabi Idris AS[196], dan Nabi-Nabi lainnya yang Allah utus dan diabadaikan di dalam Al-Qur'an. Hal ini juga dijelaskan Allah dalam QS. Al-Anbiyâ'/21: 7;

وَمَا أَرسَلنَا قَبلَكَ إِلَّا رِجَالا نُّوحِي إِلَيهِم فَسئَلُواْ أَهلَ ٱلذِّكرِ إِن كُنتُم لَا تَعلَمُونَ

Dan Kami tidak mengutus (rasul-rasul) sebelum engkau (Muhammad), melainkan beberapa orang laki-laki yang Kami beri wahyu kepada mereka, maka tanyakanlah kepada orang yang berilmu, jika kamu tidak mengetahui.

Nabi langsung digurui oleh Allah, maka manusia, berguru kepada para Nabi dan para manusia ahli lainnya yang lebih berkompeten dan lebih berpengalaman, yang dalam ayat tersebut dilabeli dengan *Ahl-dz-dzikr*.

Ayat tersebut juga bermuatan perintah untuk bertanya kepada orang yang lebih ahli. Dalam pantun adat juga disebutkan;

Dari Sinuruik ka Kumpulan	Dari Sinurut ke Kumupulan
Basimpang jalan ka Karatau	Bersimpang jalan ke Karatau
Malu batanyo sasek di jalan	Malu bertanya sesat di jalan
Malu badayuang hanyuik sarantau[197]	Malu berdayung hanyut serantau

Bahwa jika malu atau enggan untuk bertanya kepada yang lebih ahli, memperbesar kemungkinan untuk tersesat. Selain itu, pantun tersebut juga mengingatkan jika enggan untuk segera beraksi, maka akan kehilangan banyak kesempatan di kemudian hari. Tambahan lagi, disebutkan juga dalam pepatah berikut;

Kalau nak pandai rajin baraja	Kalau mau pandai rajin belajar
Jikok nak mulie pakailah malu[198]	Jika mau mulia pakailah malu

[195] Howard Wettstein, "The Faith of Abraham," dalam *Edukacja Filozoficzna*, Vol. 68 No. Tahun 2019, hal. 55–67.

[196] Adnan Syarif dan Haidar Idris, "Pandangan Mufassir Tentang Konsep Belajar Mengajar," dalam *Tarbiyatuna: Jurnal Pendidikan Islam*, Vol. 11 No. 2 Tahun 2018, hal. 249–257.

[197] Madjoindo, *Kato Pusako: Petatah, Patitih, Mamang, Pantun Ajaran, dan Falsafat Minangkabau*, …., hal 28.

[198] Madjoindo, *Kato Pusako: Petatah, Patitih, Mamang, Pantun Ajaran, dan Falsafat Minangkabau*, …., hal. 28.

Secara adat dijelaskan juga urutan pembelajaran di Minangkabau. Dalam sebuah falsafah disebutkan;

Kamanakan barajo ka Mamak	Kemenakan patuh ke Mamak
Mamak barajo ka Panghulu	Mamak patuh ke Penghulu
Panghulu barajo ka mupakaik	Penghulu patuh ke mufakat
Mupakaik barajo ka nan bana	Mufakat patuh ke yang benar
Nan bana basandi ka patuik jo mungkin[199]	Yang benar bersendikan ke patut dan mungkin

Urutan terbawah yang bertanggung jawab untuk menyelesaikan masalah di dalam keluarga atau kaum, adalah *kemenakan*, yaitu anak laki-laki dari adik atau kakak perempuan yang sukunya tersambung melalui darah ibunya. *Kemenakan* harus patuh kepada seniornya di dalam adat yaitu *Mamak*. *Mamak* adalah adik atau kakak laki-laki yang satu suku dengan ibunya *si Kemenakan*. *Mamak*, sebagai pemimpin di dalam keluarganya, harus patuh kepada Penghulu atau Tetua adat. Para Penghulu, sebagai manusia yang dianggap memiliki posisi tertinggi, harus patuh kepada mufakat atau *ijmâ'* para ahli dan petinggi adat. Maka sampai tahapan ini, setiap tokoh dilarang untuk merasa paling benar sendiri meskipun memiliki gelar akademik yang tinggi. *Ijmâ'* dalam adat Minangkabau harus patuh atau berdasarkan kepada kebenaran. Lalu tahapan tertinggi, adalah bahwa kebenaran harus berdasarkan kepada kepatutan dan kemungkinan.

Kepatutan, setelah datangnya Islam, dapat dimaknai sebagai Al-Qur'an dan *Sunnah*. Seperti yang disampaikan Allah dalam QS. Al-Nisâ'/4: 59;

يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلأَمرِ مِنكُم فَإِن تَنَٰزَعتُم فِي شَيءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ...

Wahai orang-orang yang beriman! Taatilah Allah dan taatilah Rasul (Muhammad), dan Ulil Amri (pemegang kekuasaan) di antara kamu. Kemudian, jika kamu berbeda pendapat tentang sesuatu, maka kembalikanlah kepada Allah (Al-Qur'an) dan Rasul (sunnahnya)….

Maka, *Mamak* dan Penghulu di Minangkabau sebagai tokoh yang paling dekat dengan pemaknaan *Ulil- Amri* dalam ayat tersebut, harus mau belajar, patuh, dan tunduk kepada Allah dan Rasul-nya di setiap permasalahan pada masyarakat yang dipimpinnya.

---

[199] Madjoindo, *Kato Pusako: Petatah, Patitih, Mamang, Pantun Ajaran, dan Falsafat Minangkabau*, …., hal. 48.

g. Tahu diri

Manusia, sebagai makhluk ciptaan Allah diberikan bekal jasmani dan Rohani, fisik dan mental, serta intelektualitas dan emosi. Namun, seperti yang disebutkan pada QS. Al-Baqarah/2: 286, bahwa Allah tidak akan memikulkan beban melebihi kemampuan manusia. Maka manusia memiliki batasan tertentu dalam mengoptimalkan kemampuannya. Untuk itu, selain terbuka untuk belajar, tahu dengan kemampuan diri juga menjadi sebuah keharusan yang dimiliki masyarakat Minangkabau dalam belajar. Seperti yang dipaparkan dalam pepatah berikut;

Manjangkau sarantang tangan	Menjangkau serentang tangan
Mamikue sakuaik bahu	Memikul sekuat bahu
Malompek saayun langkah	Melompat seayun langkah
Bakato sapanjang aka	Berbicara sepanjang akal
Mangurangi sio-sio	Mengurangi (itu) sia-sia
Malabihi ancak-ancak	Melebihkan yang bagus-bagus
Nan bungkuak makanan saruang	Bungkuk makanan sarung
Nan bengkok makanan tali[200]	Bengkok makanan tali

Maksudnya, manusia harus pandai mengukur kemampuan dirinya. Tidak asal bicara dan berbuat tanpa perhitungan matang secara internal dirinya. Hal ini selaras dengan apa yang dipaparkan Allah dalam QS. Al-Isrâ'/17: 36,

وَلَا تَقْفُ مَا لَيسَ لَكَ بِهِ عِلمٌ إِنَّ ٱلسَّمعَ وَٱلبَصَرَ وَٱلفُؤَادَ كُلُّ أُوْلَٰٓئِكَ كَانَ عَنهُ مَسؤلا

Dan janganlah kamu mengikuti sesuatu yang tidak kamu ketahui. Karena pendengaran, penglihatan dan hati nurani, semua itu akan diminta pertanggungjawabannya.

Sebagai manusia, kesadaran diri yang juga harus ditanamkan adalah berminta tolong dan ber-*tawakkal* kepada Allah. Ketika usaha berpikir dan bertindak sudah mencapai titik batasnya, selalu ingat bahwa tidak ada yang bisa menolong kecuali Allah.[201] Seperti yang disampaikan dalam pantun adat berikut;

Laka jo dulang dalam lubuak	Laka dan dulang dalam lubuk
Pandan baduri malendo jalan	Pandan berduri di tengah jalan
Aka hilang paham tatumbuak	Akal hilang paham tertumbuk

[200] Madjoindo, *Kato Pusako: Petatah, Patitih, Mamang, Pantun Ajaran, dan Falsafat Minangkabau*, …., hal. 9.

[201] Nurmiati Nurmiati, Achmad Abubakar, dan Aan Parhani, "Nilai Tawakkal dalam Al-Qur'an," dalam *Palita: Journal of Social Religion Research*, Vol. 6 No. 1 Tahun 2021, hal. 81–98.

Basarah diri pado Tuhan[202] Berserah diri pada Tuhan

Dalam hal memikirkan solusi, yang konteksnya serupa dengan pantun adat tersebut, Allah menjelaskan dalam QS. Al-Syûrâ/42: 10;

وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِن شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ ذَٰلِكُمُ اللَّهُ رَبِّي عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ

Tentang sesuatu apapun kamu berselisih, maka putusannya (terserah) kepada Allah. (Yang mempunyai sifat-sifat demikian) itulah Allah Tuhanku. Kepada-Nya lah aku bertawakal dan kepada-Nyalah aku kembali.

Maka ber-*tawakkal* sejatinya adalah bentuk sadar diri setiap manusia akan kelemahannya dan kebutuhannya terhadap Tuhan.

3. *Adat Basandi Syarak, Syarak Basandi Kitabullah*

Falsafah *adat basandi syarak, syarak basandi Kitabullah* (adat bersendikan syari'at, syari'at bersendikan *Kitabullah*), biasa disingkat juga dengan *ABS-SBK*. Falsafah ini seakan sudah menjadi kaedah dan prinsip dasar beradat dalam masyarakat Minangkabau. Jika melihat sejarah panjang adat Minangkabau yang juga banyak terpengaruh dari Hindu-Budha, nampaknya filosofi ini baru ada ketika Islam sudah masuk ke ranah Minang, atau ketika Islam sudah menjadi agama mayoritas.

Hingga kini, falsafah ABS-SBK selalu menjadi daya tarik tersendiri dan bernilai jual tinggi, bahkan hingga di luar aspek budaya dan sosial, khususnya politik. Falsafah ABS-SBK, mirip dan hampir sama substansinya dengan falsafah Aceh yang berbuyi *hukum ngon adat hantom cre, lagee zat ngon sifeut* (hukum adat dan hukum agama tidak dapat dipisah, layaknya zat dan sifat suatu benda).[203] Menilik kuatnya pengaruh Kerajaan Samudera Pasai, Aceh, dalam Islamisasi ranah Minang, sejak sekitar abad ke 14-15 Masehi, bukan tidak mungkin jika falsafah ABS-SBK ini terinspirasi dari Aceh.

Kerajaan Samudera Pasai dahulu memiliki falsafah *adat bak pentu manruhum Sultan Iskandar, Syarak bak Syiah di Kuala* (*adat sesuai ketentuan Almarhum Sultan Iskandar, Syari'at sesuai fatwa Syiah di Kuala*). *Sultan Iskandar* maksudnya adalah Mera Silu atau Malik Al-Shaleh, Raja pertama di Kerajaan Samudera Pasai. *Syiah Kuala* adalah sebutan untuk Syekh Abdurrauf Singkel, guru Syekh Burhanuddin Ulakan. Nampaknya pula, diksi *syarak* yang maksudnya syari'at Islam

---

[202] Madjoindo, *Kato Pusako: Petatah, Patitih, Mamang, Pantun Ajaran, dan Falsafat Minangkabau*, …., hal. 3.

[203] Rahmad Alamsyah, Imadah Thoyyibah, dan Tri Novianti, "Pengaruh Teori Receptie Dalam Politik Hukum Kolonial Belanda Terhadap Hukum Islam Dan Hukum Adat Dalam Sejarah Hukum Indonesia," dalam *PETITA*, Vol. 3 No. 2 Tahun 2021, hal. 343–362.

dalam berbagai *Kato Pusako* di Minangkabau adalah serapan term syari'at yang dibawa dari Aceh.

Para ahli sejarah Minangkabau, belum dapat memastikan kapan pertama kali dan siapa yang pertama mengenalkan falsafah ABS-SBK tersebut. Nampaknya, ketiadaan bukti tertulis tentang sejarah ABS-SBK ini, membuat sejarahwan memilih untuk tidak memastikan kapan pertama kali falsafah ini mucul di Minangkabau dan menjadi landasan adat. Namun, eksistensi dan implementasinya yang lestari dan mandarah-daging di masyarakat Minagkabau sejak dahulu, dapat menjadi bukti sejarah alternatif, bahwa falsafah ini memang sudah lama adanya.

Asbir Dt. Mangkuto dalam *Direktori Pemangku Adat Alam Minangkabau*, menerangkan bahwa falsafah ini pertama kali terdeteksi pada tahun 1403 M. Pada masa itu, abad ke 15, memang sedang gencar dakwah dan dagang ke ranah Minangkabau. Baik dari Aceh, langsung dari Gujarat, atau dari daerah lain. Asbir menambahkan, bahwa falsafah ABS-SBK ini tersusun dalam beberapa pasal dan berbentuk undang-undang tertulis. Sayangnya, lembaran manuskrip yang membuktikan hal tersebut, belum ditemukan hingga hari ini.[204]

Hal berbeda disampaikan Duski Samad dan beberapa tokoh sejarahwan Minangkabau lainnya yang menyatakan bahwa falsafah ABS-SBK ini lahir dari hasil diskusi Syekh Burhanuddin Ulakan dengan beberapa rekan dakwahnya guna mengembangkan Islam sepulangnya Beliau dari Mekkah dan Aceh. Diceritakan bahwa Syekh Burhanuddin Ulakan bersama sahabat-sahabatnya yang juga menjadi tenaga pengajar di Ulakan serta beberapa petinggi adat lainnya, pergi ke Pagaruyung untuk menemui *Basa Ampek Balai* selaku otoritas pemerintahan ketika itu.

Disebutkan bahwa pada tahun 1650 M, Syekh Burhanuddin berangkat bersama empat Ulama lainnya; Tuanku Bayang; Tuanku Kubung Tigo Solok, Tuanku Hampar Luhak Limopuluah, dan Tuanku Padang Ganting Luhak nan Tuo. Selain itu, pergi dalam rombongan juga sebelas *Rajo Rantau*; Amai Said; Rajo di Hulu; Rajo Sulaiman; Rajo Mangkuto; Panduko Magek; Tan Basa; Majo Basa; Malako; Malakewi; Rajo Batuah; dan Rajo Sampono. Rombongan tersebut mengadakan pertemuan dengan *Basa Ampek Balai* serta para Ulama terkemuka *Luhak nan Tigo* di puncak bukit Marapalam, bernama Puncak Pato, dekat pusat Kerajaan Pagaruyung. Perundingan di bukit tersebut menghasilkan kesepakatan bahwa *Adaik basandi syarak, syarak basandi Kitabullah, Syarak mangato adaik mamakai* (adat Minangkabau bersendi Syari'at,

[204] Lihat Mangkuto, *Direktori Pemangku Adat Alam Minangkabau*, ….

Syari'at bersendi Al-Qur'an, Syari'at berfatwa Adat melaksanakan). *Kato Mupakaik* tersebut dikenal dengan sebutan *Piagam Bukik Marapalam*.[205]

Versi ketiga, yang paling terkenal, adalah ketika masa perang melawan Belanda. Seperti yang sudah diceritakan di pembahasan sebelumnya. Ketika kaum Adat yang dikepalai oleh Raja Pagaruyung ketika itu, Sultan Alalm Bagagar Syah, bersama Ulama (Paderi), menyatukan kembali visi dan misi mereka untuk keamanan alam Minangkabau dari penjajahan Belanda. Perjanjian yang dilakukan di Bukit Marapalam, persis dengan tempat di mana rombongan Syekh Burhanuddin Ulakan menyepakati *Piagam Bukik Marapalam* dengan otoritas Kerajaan Pagaruyung. Nampaknya, dipilihnya lokasi Bukit Marapalam, karena dari sana terlihat dengan jelas hamparan Kerajaan Pagaruyung dan alam Minangkabau. Pertemuan versi ketiga ini melahirkan kesepakatan untuk bersumpah menjalankan falsafah *Adaik basandi syarak, syarak basandi Kitabullah, Syarak mangato adaik mamakai.* Karena diikat dengan sumpah, bahwa seluruh masyarakat Minangkabau dan anak keturunannya harus mematuhi falsafah ini, maka lebih dikenal dengan nama *Sumpah Satie Marapalam* (Sumpah Sakti Marapalam).[206]

Melihat kembali memoir Tuanku Imam Bonjol, nampaknya filosofi ABS-SBK ini sudah ada sebelum zaman beliau, lebih tepatnya, sebelum persitiwa *Sumpah Satie Marapalam* pada masa penjajahan Belanda. Hal ini dapat ditemukan ketika Tuanku Imam Bonjol berdiskusi dan mengatakan "*Adapun hukum Kitabullah banyaklah nan terlamapau dek oleh kita*?". Diskusi tersebut berlanjut dengan surat-menyurat kepada Tuanku Tambusai di Kampar (Riau) dan Tuanku Rao di Mandailing (Tanah Batak). Isi surat tersebut adalah untuk mengirim anak-kemenakan

---

[205] Disebutkan juga teks Piagam tersebut; "*Dengan Nama Allah Yang Maha Pengasih Lagi Maha Penyayang. Atas Qudrat dan Iradat Allah SWT, telah dipertemukan di tempat ini hamba-hamba Allah untuk memperkatakan adat dan syarak yang akan menjadi pegangan anak kemanakan, hidup yang akan dipakai, mati yang akan ditompang, bahwa adat dan syarak akan dikukuhkan menjadi pegangan di alam Minangkabau, dengan ini kami sambil menyerahkan kepada Allah SWT sambil mengikuti kata Muhammad SAW, Penghulu ka ganti Nabi, Rajo ka ganti Allah, kami mengikrarkan bahwa: Adaik basandi kapado syarak, syarak basandi kapado kitabullah, syarak mangato adaik mamakai. Sagalo undang adaik dan kelengkapannya dalam alam Minangkabau Luhak dan rantau, kampung dan nagari disesuaikan dengan tuntunan adaik dan syarak, ikrar dan kesepakatan ini disampaikan oleh sagalo ulama dan penghulu kepada rakyat di alam Minangkabau. Atas nama Syarak Syekh Burhanuddin Ulakan Atas nama Adat Basa Ampek Balai dan Titah di Sungai Tarab Disetujui oleh Rajo Alam yang dipertuankan di Pagaruyung*". Duski Samad, *Syekh Burhanuddin dan Islamisasi Minangkabau (Syarak Mandaki adat Manurun)*, Padang: The Minangkabau Foundation Press, 2003, hal. 82-84.

[206] Asnan, *Kamus Sejarah Minangkabau, …*, hal. 339.

mereka untuk pergi ke Mekkah guna mencari hukum *Kitabullah nan adil*.[207]

Sepulangnya Haji Muhammad Amin (kemenakan Tuanku Imam Bonjol) dan rombongan lainnya dari Mekkah, termasuk Tuanku Tambusai, Tuanku Imam Bonjol menginisiasi pertemuan dengan *Basa Ampek Balai* dan unsur pimpinan lainnya. Mereka meminta para *Panghulu Andiko* (adat) untuk memakai *hukum adat bersendi syarak*. Tuanku Imam Bonjol juga menekankan jika ada perselisihan adat maka kembali kepada *Basa* dan *Panghulu*, jika ada permasalahan dengan *Syarak* maka kembali kepada *Malin nan Berempat* (*Malin, Kadi, Katik, Bilal*). Sejak itu, implementasi fasafah tersebut terlaksana di bawah otoritas Kerajaan Pagaruyung di alam Minangkabau hingga ke Kampar dan Mandailing.[208] Terlihat bahwa kalimat falsafah tersebut memang sudah ada sebelum masa Tuanku Imam Bonjol. Selain itu, Tuanku Imam Bonjol terlihat sudah berpikir moderat. Setelah insiden perang saudara, Beliau mengusulkan untuk mengembalikan urusan adat kepada ahlinya. Tambahan lagi, Tidak terlihat dari pernyataan Tuanku Imam Bonjol ketika menjaslakan "*Kitabullah yang adil*" maksudnya adalah Mazhab Fikih tertentu atau ideologi keislaman tertentu.

Di masa-masa berikutnya, filosofi ABS-SBK terus digaungkan dan menjadi tolak ukur hukum sosial di Minangkabau. Salah satunya, di awal abad ke 20 Masehi, Syekh Sulaiman Arrasuli menggalakkan kembali filosofi ABS-SBK ini melalui karyanya, *Pertalian Adat dan Syarak*.[209] Melihat beberapa versi lahirnya ABS-SBK tersebut, ada baiknya dirunut secara objektif ketiga masa tersebut. Bisa jadi, pada awal abad 15 Masehi, beberapa Ulama di Minangkabau, sudah merumuskan ide dan gagasan ABS-SBK ini. Di awal abad ke 17 Masehi, Syekh Burhanddin Ulakan menginisiasi kembali pelaksanaan falsafah ABS-SBK melalui pertemuan di Bukit Marapalam. Lalu pada masa penjajahan Belanda, di awal abad ke 19 Masehi, Kaum Adat dan Kaum Paderi bersatu dan bersumpah untuk memperjuangkan alam Minangkabau di bawah falsafah ABS-SBK ini dengan menghidupkan kembali apa yang sudah pernah digagas para leluhur.

4. Islam dan Adat dalam Falsafah Minangkabau

Upaya revitalisasi Adat Minangkabau, terus diupayakan di berbagai aspek melalui berbagai sektor. Di antaranya seperti pendidikan, karya-karya tulis, dan lain sebagainya. Begitu juga upaya pengintegrasian

---

[207] Nain, *Naskah Tuanku Imam Bonjol, ...*, hal. 31.

[208] Nain, *Naskah Tuanku Imam Bonjol, ...*, hal. 44-45.

[209] Lihat Syeikh Sulaiman Arrasuli, *Pertalian Adat dan Syarak*, (ed.) Hamdan Izmiy, Jakarta: Ciputat Press, 2003.

adat Minangkabau dengan nilai-nilai Pancasila dan Kebangsaan Indonesia yang masih perlu untuk dieksplorasi lebih jauh dan mendalam.[210]

Seiring pergeseran masa dan perkembangan pemikiran Islam dan adat Minangkabau selalu diupayakan penyatuannya. Selain melalui sejarah panjang dinamika Islam di ranah Minang, dapat juga terlihat dalam banyak falsafah baik yang berbentuk pepatah, petatah-petitih, syair, maupun pantun. Integrasi adat dan Islam banyak diabadikan dalam *Kato-kato Pusako* sebagai wujud falsafah adat Minangkabau. Di antaranya, ungkapan berikut;

Sajak adaik basandi syarak	Sejak adat bersendi syari'at
Duo aturan nan tajalin	Dua aturan yang terjalin
Dalam lauik tak barombak	Dalamnya laut tak berombak
Tagak di padang tak barangin[211]	Bediri di padang tak berangin

Seperti yang dipaparkan sebelumnya, bahwa sebelum Islam, sudah ada sistem adat di ranah Minang, bahkan sebelum dikenal dengan nama Minangkabau. Sajak di atas mengindikasikan bahwa setelah adanya Islam dan membaur dalam aturan adat Minangkabau, tatanan adat diyakini semakin kuat di segala lini sosial kemasyarakatan. Dengan Islam, adat Minangkabau harusnya tidak akan terganggu dengan guncangan ombak sekuat apapun dan goyangan angin sekencang apapun.

Ungkapan bersyukur lain juga disampaikan dalam pantun adat berikut;

Tasindoroang jajak manurun	Terdorong jejak menurun
Tatukiak jajak mandaki	Tertukik jejak mendaki
Adaik jo syarak kok tasusun	Adat dan syari'at jika tersusun
Bumi sanang padi manjadi[212]	Bumi senang padi menjadi

Bahwa dengan penyatuan adat Minangkabau dan Islam sebagai aturan tatanan masyarakat Minangkabau, diharapkan membawa kebahagiaan dan kesejahteraan di dunia dan akhirat.[213] Dalam pantun tersebut terdapat harapan bahwa adat dan syari'at akan tersusun rapi, ditandai dengan kata *kok* (jika). Mungkin sekilas hal ini menjadi pernyataan tegas bahwa jika belum bisa bersinergi antara adat dan Islam secara sempurna dan paripurna, belum akan membawa ketenteraman baik di dunia maupun di

---

[210] Rajopenghulu, *Pokok-pokok Pengetahuan Adat Alam Minangkabau*, …., hal. 1-11.

[211] Madjoindo, *Kato Pusako: Petatah, Patitih, Mamang, Pantun Ajaran, dan Falsafat Minangkabau*, …., hal.17.

[212] Madjoindo, *Kato Pusako: Petatah, Patitih, Mamang, Pantun Ajaran, dan Falsafat Minangkabau*, …., hal. 18.

[213] Roni Faslah dan Ahmad Khoirul Fata, "Islam, adat, dan tarekat Syattariyah di Minangkabau," dalam *Al-Ittihad: Jurnal Pemikiran dan Hukum Islam*, Vol. 6 No. 2 Tahun 2020, hal. 1–19.

akhirat, khususnya bagi masyarakat suku Minangkabau. Seperti dalam pantun berikut;

Kato adaik pahamnyo aman	Kata adat pahamnya aman
Malangkoi rukun jo sariaik	Melangkaui rukun dan syari'at
Kato elok pacik pedoman	Kata yang baik jadikan pedoman
Santoso hiduik duniae akiraik[214]	Sentosa hidup dunia akhirat

Penyatuan adat Minangkabau dan Islam, juga sangat dikenal dengan falsafah berikut;

Adaik basandi syarak	Adat bersendi syari'at
Syarak basandi Kitabullah	Syari'at bersendi Kitabullah
Syarak mangato adaik mamakai	Syari'at berfatwa adat memakai
Adaik manurun syarak mandaki	Adat menurun syari'at mendaki

Bahwa adat Minangkabau harus menuruti syari'at Islam dan yang pastinya syari'at bersumber dari Al-Qur'an dan *Sunnah* (*Kitabullah*). Integrasi yang digariskan para leluhur adalah bahwa syari'at memproduksi fatwa (*mangato*) untuk diimplementasikan oleh adat (*mamakai*). Adat bertanggung jawab menyelesaikan persoalan di tengah masyarakat sesuai kebutuhan fatwa (*manurun*) dan *syarak* harus benar-benar sesuai dengan apa yang digariskan Allah dan Rasul-Nya (*mandaki*).

Seperti yang disampaikan juga dalam falsafah adat berikut;

Adaik nan kawi	Adat yang kuat
Syarak nan lazim	Syari'at yang wajib
Adaik bajanjang naik batanggo turun[215]	Adat berjenjang naik bertangga turun

Bahwa adat dinilai sebagai suatu yang kuat namun Islam adalah sesuatu yang harus ada. Maka keduanya harus dipersatukan dengan mufakat para ahli adat dan agama, seperti yang pernah diupayakan oleh para Ulama Minangkabau terdahulu, salah satunya Syech Burhanuddin Ulakan.[216]

Penyatuan dan penyesuaian adat Minangkabau dengan Islam, juga tergambar dalam falsafah berikut;

Adaik panuah ka ateh	Adat penuh ke atas
Syarak panuah ka bawah	Syari'at penuh ke bawah
Usang-usang dipabarui	Usang diperbaharui
Lapuak-lapuak dikajangi	Lapuk dikencangkan (lagi)

---

[214] Madjoindo, *Kato Pusako: Petatah, Patitih, Mamang, Pantun Ajaran, dan Falsafat Minangkabau*, …., hal. 17.

[215] Madjoindo, *Kato Pusako: Petatah, Patitih, Mamang, Pantun Ajaran, dan Falsafat Minangkabau*, …., hal. 11.

[216] Syahril Syahril dan Del Marjoni, "Jejak Perjuangan Syekh Burhanudin dalam Mengembangkan Ajaran Islam di Kabupaten Padang Pariaman," dalam *Tarikhuna: Journal of History and History Education*, Vol. 3 No. 1 Tahun 2021, hal. 84–98.

Menjaga kesatuan adat Minangkabau dan Islam dibutuhkan usaha dan upaya bersama. Hal-hal yang dibutuhkan pembaharuannya sesuai zaman hendaknya disepakati (*dipabarui*) dan hal mana yang perlu direvitalisasi sepatutnya dilakukan berdasarkan berbagai kajian (*dikajangi*).

Sebagai produk pemikiran manusia, adat dipahami sebagai sesuatu yang relatif dan syari'at diyakini sebagai sesuatu yang lebih bernilai absolut. Seperti yang dipaparkan dalam falsafah berikut;

Adaik basisampiang	Adat bersampingan
Syarak batilanjang	Syari'at bertelanjang
Adaik babuhue sentak	Adat berbuhul biasa
Syarak babuhue mati	Syari'at berbuhul mati
Adaik nan bapaneh	Adat yang berpanas
Syarak nan balinduang[217]	Syari'at yang berlindung

Syari'at diperuntukkan untuk seluruh manusia, khususnya umat Islam, sehingga diistilahkan dengan *batilanjang*. Sedangkan adat, berlaku untuk komunitas suku dan populasi setempat. Secara umum, memang ada adat Minangkabau, namun secara parsial, juga ada adat-adat yang khusus untuk suku atau daerah (*Luhak*/*Nagari*) tertentu, maka diistilahkan dengan *basisampiang*. Selain itu, adat yang bersifat relatif dan masih terbuka (*bapaneh*) untuk direvisi dan diperbaharui maka disifati dengan "ikatan yang biasa" (*babuhua sentak*). Berbeda dengan syari'at yang datang khusus (*balinduang*) sebagai wahyu dari Tuhan melalui Utusan-Nya, maka tidak bisa serta-merta dirubah dan direvisi oleh akal manusia sehingga sejak dahulu disifati dengan "terikat mati" (*babuhua mati*).

Dalam salah satu *Kato Pusako* Minangkabau dijelaskan juga empat sumber kebenaran menurut Adat dan *Syarak*;

Asa bana ampek macam	Asalnya kebenaran empat macam
Partamo dari dalie Tuhan	Pertama dari dalil Tuhan
Kaduo dari hadih Rasul	Kedua dari hadis Rasul
Katigo dari Kato Pusako	Ketiga dari Kata Pusaka
Kaampek dari Kato Mupakaik[218]	Keempat dari kata mufakat

Empat sumber *bana* tersebut berbeda dengan empat hal penghasil (*timbue*) *bana* seperti yang disebutkan sebelumnya (lihat hal. 87). Sumber asal kebenaran dalam Minangkabau setelah terintegrasi dengan Islam adalah *Kitabullah* Al-Qur'an, Hadis dari Rasulullah, *Kato Pusako*, dan *Kato Mufakat*. Dilihat dari empat macam *asa bana* tersebut, terlihat sedikit berbeda dengan dalil syari'at yang biasa dikenal dalam diskursus *Ushûl*

---

[217] Madjoindo, *Kato Pusako: Petatah, Patitih, Mamang, Pantun Ajaran, dan Falsafat Minangkabau*, …., hal. 10-13.

[218] Madjoindo, *Kato Pusako: Petatah, Patitih, Mamang, Pantun Ajaran, dan Falsafat Minangkabau*, …., hal. 44.

al-Fiqh yaitu, Al-Qur'an, Hadis/*Sunnah*, *Ijmâ'*, dan *Qiyâs*.[219] Nampaknya wajar saja berbeda karena yang disebutkan dalam falsafah di atas, ditujukan untuk masyarakat awam Minangkabau. *Kato Pusako* yang dimaksud, sudah berupa integrasi antara falsafah lama dan ajaran-ajaran Islam baik yang berupa *ijmâ'* para Shahabat dan Ulama terdahulu dan juga *Qiyâs*. Sedangkan *Kato Mupakaik* yang dimaksud adalah *Ijmâ'* para petinggi adat Minangkabau baik *Ninik Mamak Panghulu Andiko*, *Alim Ulama*, dan juga *Cadiak Pandai*.

Penyatuan antara adat Minangkabau dan ajaran Islam, baik dengan akulturasi ataupun integrasi falsafah, telah berlangsung sejak berabad-abad lalu. Bahkan hingga hari ini masih terus berkembang dan direvitalisasi. Sebagai bentuk nyata implementasi falsafah *usang dipabarui, lapuak dikajangi* (yang sudah lama diperbaharui, yang sudah mengendur ditegangkan kembali). Tambahan lagi, falsafah adat Minangkabau yang sudah bersatu dengan nilai-nilai Islam, tidak akan berjalan jika hanya sekedar diabadikan dalam bentuk kata-kata, namun harus diimplementasikan sebagai aksi nyata. Separti yang disampaikan dalam pantun adat berikut,

Minangkabau dahulu kalo	Minangkabau dahulu kala
Adaiknyo tuah sakato	Adatnya tuah sekata
Kalau dipandang kato-kato	Kalau dipandang kata-kata
Dipahamkan makonyo nyato[220]	Dipahami maka jadi nyata.

C. Falsafah *Kato nan Ampek*

Kecenderungan dan kebiasaan dalam penyebutan frase nominal pentopikalan dengan partkel *nan*, nampaknya adalah pengaruh yang melekat dari ajaran agama-agama yang (pernah) ada di Minangkabau. Seperti dalam Hindu dikenal dengan *Catur Weda* (empat inti ajaran Kitab Weda).[221] Pada masa Adityawarman juga diberlakukan istilah Raja Trisila yang kemudian dikenal dengan *Rajo nan Tigo Selo*. Di mana, pada masa Kerajaan Pagaruyung, *Rajo nan Tigo Selo* salah satu komposisinya diisi oleh Rajo Ibadat.

Begitupun dalam Islam, penyebutan-penyebutan nominal tertentu dalam pernyataan atau aturan juga ada. Seperti Hadis tentang rukun Islam, ketika Nabi Muhammad SAW menjelaskan tentang rukun Islam, "*buniya al-*

---

[219] Prawitra Thalib, Faizal Kurniawan, dan Mohamad Nur Kholiq, "The application of Quranic interpretation, of Sunnah and Ijtihad as the source of Islamic Law," dalam *Rechtidee Jurnal Hukum*, Vol. 15 No. 2 Tahun 2020, hal. 193–206.

[220] Madjoindo, *Kato Pusako: Petatah, Patitih, Mamang, Pantun Ajaran, dan Falsafat Minangkabau*, …., hal. 17.

[221] I. Gd Dedy Diana Putra, "Ajaran Agama Hindu Sebagai Pedoman Pembinaan Kerukunan Umat," dalam *Maha Widya Bhuwana: Jurnal Pendidikan, Agama dan Budaya*, Vol. 4 No. 1 Tahun 2021, hal. 36–43.

Islâm 'ala khamsin ..." (*Islam dibangun di atas lima perkara…*).[222] Atau, ketika Nabi Muhammad SAW menjelaskan tiga ciri-ciri orang *Munâfiq*, "*âyat al-munâfiq tsalâts ...*" (*ciri orang munafik ada tiga ...*). [223] Serta, contoh-contoh penyebutan nominal lainnya pada perkara-perkara tertentu.

Masyarakat Minangkabau, sejak dahulu, juga gemar membuat klasifikasi gagasan-gagasan inti dalam adat dengan penyebutan nominal, seperti *Undang-undang nan Duo Puluah*. Bahkan, untuk nama daerah sekalipun juga cenderung untuk menyebutkan nominal. Seperti, Kecamatan Dua Kali Sebelas Enam Lingkung di Padang Pariaman, Kecamatan Sapuluah Koto di Tanah Datar, Nagari (Kelurahan) Koto nan Ampek di Payakumbuh, dan banyak nama daerah lainnya di Sumatera Barat. Untuk penyebutan nominal pada falsafah adat, angka yang paling sering disebut adalah angka empat atau dalam bahasa Minangkabau disebut *ampek*.

1. Ragam Falsafah *Nan Ampek* di Minangkabau

   Dominasi penyebutan nominal angka empat pada falsafah adat Minangkabau yang terdapat pada petatah-petitih lama, membuat beberapa Ahli Adat merangkumnya ke dalam satu pembahasan adat. Ada yang memberi tajuk *Sagalo Ampek* (Segala yang Empat), *Tau jo nan Ampek* (Tahu dengan yang Empat), dan lainnya.

   Selain merangkum yang lama, bahkan beberapa Ahli Adat juga mengembangkan falsafah *Nan Ampek*. Salah satunya buku yang disusun Sayuti, selain menjelaskan ragam *Nan Ampek* yang sudah ada di Minangkabau, juga dikembangkan dengan *Nan Ampek* yang disarikan dari *Syarak* (ajaran Islam). Seperti *Suratan Allah nan Ampek*; Langkah, Rizki, Pertemuan, dan Maut.[224] Bahkan Sayuti juga berupaya mengaitkan *Nan Ampek* dengan unsur medis seperti, *Nan Ampek Golongan Darah*; Golongan Darah O, Golongan Darah AB, Golongan Darah A, dan Golongan Darah B. Begitu juga dalam hal manajemen, disebutkan *Nan Ampek* Membuat Rencana Kerja Organisasi; *Strenght*, *Waekness*, *Opportunity*, dan *Threat* (SWOT).[225]

   Lebih jauh, Abraham Ilyas bahkan mengembangkan diskursus *Nan Ampek* kepada kajian Keislaman dengan kumpulan pantun yang

---

[222] Muhammad Ibn Ismâ'il Bukhâriy, *Al-Jâmi' Al-Shahîh*, Mesir: Mauqi' Wazarah al-Awqaf, t.th., Hadis nomor 4153.

[223] Muslim bin Hajjâj, *Shahîh Muslim*, ed. Muhammad Fuad 'Abd Al-Baqi, Beirut: Dar Ihya' al-Turats al-'Arabi, t.th. Hadis nomor 89.

[224] M. Sayuti Dt. Rajopenghulu, *Tau Jo Nan Ampek (Pengetahuan yang Empat Menurut Ajaran Adat dan Budaya Alam Minangkabau)*, Padang: Mega Sari Kerjasama Sako Batuah, 2005, hal. 20-21.

[225] Rajopenghulu, *Tau Jo Nan Ampek (Pengetahuan yang Empat Menurut Ajaran Adat dan Budaya Alam Minangkabau)*, …., hal. 43-47.

dibalut nuansa *tashawwuf*. Salah satu pembahasannya adalah tentang *Nan Empat* Jenis Nafsu Manusia; *Muthmainnah*; *Sufiah*; *Amarah*; dan *Lawwamah*. Tidak dijelaskan apakah keempat nafsu yang dipaparkan Abraham Ilyas tersebut langsung dikutip dari Al-Qur'an karena dalam bukunya hanya dijelaskan melalui pantun-pantun yang dikarangnya. Bahwa nafsu *Muthmainnah* adalah terkait sosial kemasyarakatan dan nafsu *sufiah* terkait diri sendiri. Tambahan lagi, dibahas juga bahwa manusia membutuhkan empat hal; biologis; kesehatan; sosial; dan respek.[226] Serta pembahasan-pembahasan lain yang mengarusutamakan dialektika *Nan Ampek* meskipun sebenarnya bukan petatah-petitih warisan dari para leluhur Minangkabau yang lazim didengar dan dipahami oleh masyarakat Minangkabau.

Dalam karya-karya yang memuat pepatah-pepatah lama Minangkabau, memang tidak ada penjelasan eksplisit tentang asal dan genealogi suatu pepatah pertama kali disebutkan. Namun, salah satu bentuk analisis yang bisa dilakukan adalah dengan melihat apakah falsafah yang disampaikan sudah biasa didengar dan diucapkan di tengah masyarakat Minangkabau. Selain itu, dapat dilakukan studi silang dengan melihat apakah falsafah yang disampaikan pada buku tertentu sama atau serupa dengan yang disebutkan pada buku lain.

Falsafah *Nan Ampek* cukup beragam. Hal ini kemungkinan besar adalah karena kecenderungan orang Minangkabau untuk menominalkan poin-poin penyampaian gagasannya. Bahkan, disebutkan juga bahwa mengetahui *Nan Ampek* adalah sebuah keharusan. Seperti dalam pepatah berikut;

Indak tahu di ampek	Ketahuilah yang Empat
Kok tak tahu di ampek	Kalau tidak tahu yang Empat
Alang saraiknyo mamarentah[227]	Akan sulit memerintah

Nan ampek, dalam kajian adat sering disebut dengan *Sagalo Ampek* (Segala yang Empat). Jika melihat falsafah di atas, *Nan Ampek* yang dimaksud adalah kaedah-kaedah inti dalam bermasyarakat baik secara aturan maupun kelakuan. Salah satu yang sering disebut adalah *adaik nan ampek* (adat yang empat); *adat nan sabana adat*; *adat nan diadatkan*; *adat nan teradatkan*; dan *adat istiadat* (lihat hal. 81-85).

Selain adat yang empat jenis, juga dikenal ada *Undang-undang nan Ampek* atau Empat jenis aturan dalam tatanan masyarakat Minangkabau. Seperti yang disebutkan dalam falsafah berikut;

---

[226] Abraham Ilyas, *Nan Empat: Dialektika, Logika, Sistematika Alam Terkembang*, Lembaga Kekerabatan Datuk Soda, 2010, hal. 77-80.

[227] Madjoindo, *Kato Pusako: Petatah, Patitih, Mamang, Pantun Ajaran, dan Falsafat Minangkabau*, …., hal. 123.

Undang-undang nan Ampek	Undang-undang yang Empat
Partamo Undang-undang Luhak Rantau	Pertama Undang-undang Luhak dan Rantau
Kaduo Undang-undang Panyusunan Nagari	Kedua Undang-undang Penyusunan Nagari
Katigo Undang-undang dalam Nagari	Ketiga Undang-undang dalam Nagari
Kaampek Undang-undang nan Duo Puluah	Keempat Undang-undang yang Dua Puluh

Empat jenis aturan yang dimaksud dalam falsafah di atas adalah jenis-jenis aturan yang berlaku pada daerah tertentu. Seperti pada jenis pertama, daerah *Luhak* diperintah oleh Penghulu dan daerah *Rantau* diperintah oleh Raja. Kemudian, mengerucut kepada aturan-aturan penyusunan Nagari sebagai daerah yang lebih kecil seperti batas-batas geografis, kekuasaan politik, dan lainnya. Sedangkan *Undang-undang dalam Nagari* adalah aturan sosial yang hanya berlaku di tengah masyarakat suatu Nagari tersebut. Keempat, *Undang-undang nan Duo Puluah* berisi rincian hukum adat terapan yang diberlakukan di suatu Nagari seperti hukum waris, hukuman kejahatan, dan lain sebagainya.

Dalam pembagian teritori yang juga masuk ke dalam bagian pembahasan *Undang-undang Nagari*, ada empat bentuk *Koto* atau daerah, yaitu;

Koto nan Ampek	Daerah yang Empat
Partamo Taratak	Pertama Teratak
Kaduo Dusun	Kedua Dusun
Katigo Koto	Ketiga Kota
Kaampek Nagari	Keempat Nagari

Keempat jenis daerah *Taratak*, *Dusun*, *Koto*, dan *Nagari*, adalah tahapan perluasan teritori dan peradaban yang dijalani masyarakat Minangkabau. *Taratak* adalah daerah baru yang belum ditempati olah manusia manapun dan dibuka untuk dijadikan daerah baru. Setelah populasi semakin meningkat dan bangunan sudah mulai banyak, daerah yang semula *Taratak* sudah bisa disebut dengan *Dusun*. Kedua jenis daerah tersebut ditandai dengan tidak adanya pemerintahan adat dan tempat ibadah. Ketika masyarakat sudah lebih banyak dan meluas, sudah ada sarana peribadatan, dan ada Penghulu sebagai pemimpin suku maka sudah bisa disebut dengan *Koto*. Kumpulan *Koto* sebagai bentuk teritori yang lebih luas kemudian disebut *Nagari*. Di dalam *Nagari* harus sudah cukup sarana peribadatan, perdagangan, pertanian, perkebunan, kesehatan, keamanan,

perundingan, dan lain sebagainya yang menunjang perkembangan peradaban.[228]

Selain daerah, dalam otoritas pemerintahan juga dikenal *Basa Ampek Balai*, yaitu *Para Pembesar yang Empat*.

Basa Ampek Balai	Empat Basa Penguasa
Partamo Bandaro	Pertama Bandaro
Kaduo Tuan Kadi	Kedua Tuan Kadi
Katigo Makudum	Ketiga Makudum
Kaampek Indomo	Keempat Indomo

Keempat *Basa* yang sekelas Menteri tersebut memiliki tugas dan wilayah masing-masing. *Basa Ampek Balai* ini baru dikenal ketika pemerintahan Kerajaan Pagaruyung. Ketika masa Sultan Alif, saat Kerajaan Pagaruyung sudah beralih dari Kerajaan Budha menjadi Kerajaan Islam, *Basa Ampek Balai* dimodifikasi dengan menambahkan *Tuan Kadi* (*Qâdhî*) sebagai Hakim Agung Keagamaan. *Tuan Bandaro* sebagai Bendahara Kerajaan, *Tuan Makhudum* selain memiliki wilayah kekuasaan tersendiri (Sumanik) juga dikenal sebagai Sekretaris Kerajaan. Begitu juga *Tuan Indomo*, selain memiliki bagian teritori khusus (Saruaso), juga dikenal sebagai Penasehat Kerajaan.[229]

Selain empat Menteri di lingkungan Kerajaan Pagaruyung, di setiap Nagari juga harus memiliki empat unsur manusia yang dikenal dengan *Urang nan ampek jinih* (Empat tokoh sentral);

Urang nan ampek jinih	Orang yang Empat jenis
Partamo Andiko	Pertama Penghulu
Kaduo Malin	Kedua Ulama
Katigo Manti	Ketiga Penasehat
Kaampek Dubalang[230]	Keempat Pemuda

Keempat jenis yang dimaksud adalah empat unsur protagonis dalam hal sosial dan politik yang harus ada di dalam pemerintahan suatu Nagari. Meskipun sekarang, Nagari dipimpin oleh seorang Wali Nagari yang dipilih secara elektoral, namun keempat unsur tokoh tersebut tetap harus ada dan menjadi bagian dari pemerintahan adat. *Andiko* atau Penghulu Adat; *Malin* sebagai sebutan untuk Ulama; *Manti* atau penasehat yang

---

[228] Nisye Frisca Andini dan Fitria Carli Wiseza, "Identifikasi Pola Morfologi Kampung Budaya Nagari Jawi-jawi Sumatera Barat Berdasarkan Kearifan Lokal," dalam *Jurnal Ilmu Pendidikan Ahlussunnah*, Vol. 3 No. 2 Tahun 2020, hal. 15–28.

[229] Fitra Arsil dan Ryan Muthiara Wasti, "The role of ulama, adat and government institutions as the stability factors of the Minangkabau system of government," dalam *Advancing Rule of Law in a Global Context*, (ed.) Heru Susetyo, Patricia Rinwigati Waagstein, dan Akhmad Budi Cahyono, London: CRC Press, 2020, hal. 73–80.

[230] Madjoindo, *Kato Pusako: Petatah, Patitih, Mamang, Pantun Ajaran, dan Falsafat Minangkabau*, …., hal. 125.

dalam istilah lain disebut juga dengan *Cadiak Pandai*; dan *Dubalang* atau unsur Pemuda-pemudi.[231]

Salah satu term *Nan Ampek* yang tertua adalah empat suku besar atau suku asli di daratan yang sekarang dikenal dengan ranah Minang. Dikenal juga dengan *Ampek suku asa* (empat suku asal). Yaitu suku *Bodi*, suku *Caniago*, suku *Koto*, dan suku *Pilian*g. Disampaikan dalam bait falsafah berikut;

Ampek suku asa	Empat suku asal
Partamo suku Bodi	Pertama suku Bodi
Kaduo suku Caniago	Kedua suku Caniago
Katigo suku Koto	Ketiga Koto
Kaampek Piliang	Keempat Piliang

Empat suku tersebut, diyakini menjadi cikal-bakal suku-suku yang bernaung di bawah satu suku besar, Minangkabau. Keempat suku tersebut secara penerapan hukum adat terbagi menjadi dua; *Lareh* Koto Piliang yang dipimpin oleh Datuk Ketumanggungan dan menganut sistem aristokratis; dan *Lareh* Bodi Caniago yang dipimpin oleh Datuk Perpatih nan Sabatang yang menganut sistem musyawarah.[232]

Selain suku, Tarekat dan *Tashawuf* juga menjadi *trademark* tersendiri di ranah Minang sejak berbad-abad silam. Seperti yang sudah disebutkan sebelumnya, bahwa pemahaman *Shufi* dan Tarekat memainkan peran yang sangat penting dalam proses Islamisasi Minangkabau pada tahap awal, sebelum adanya pengaruh Paderi dan Kaum Mudo dengan modernisasinya. Keluhuran paham Tarekat di Minangkabau, terekam dalam sajak falsafah adat berikut;

Ampek macam batang aka	Empat macam inti akal
Partamo Sariaik	Pertama Syari'at
Kaduo Tarikaik	Kedua Tarekat
Katigo Hakikaik	Ketiga Hakikat
Kaampek Makripaik	Keempat Ma'rifat

Syari'at, *Tarekat*, *Hakikat*, dan *Ma'rifat*, empat istilah ini dikenal sebagai tahapan untuk mencapai derajat kealiman tertinggi (*Ma'rifat*) di kalangan penganut paham Tarekat dan *Tashawwuf*.[233]

---

[231] Aulia Rahmat, "Rekognisi dan Reposisi Aktor dalam Asimilasi Hukum Lama di Nagari (Baru) Sumatera Barat," dalam *Indonesian Journal of Religion and Society*, Vol. 2 No. 2 Tahun 2020, hal. 74–86.

[232] Zainal Arifin dan Maulid Hariri Gani, "Relasi dua kepentingan (Budaya politik masyarakat Minangkabau)," dalam *Harmonia: Journal of Arts Research and Education*, Vol. 8 No. 3 Tahun 2007, hal. 15–25.

[233] Muhammad Agus Kurniawan dan Muhammad Zamzam, "Tasawuf Dari Tradisi Budaya," dalam *Journal of Islamic Culture and Civilization*, Vol. 1 No. 1 Tahun 2022, hal. 1–8.

2. Ragam *Kato* dalam Falsafah Adat Minangkabau

Kato (kata) baik dipahami sebagai ucapan komunikasi maupun sikap dalam bermasyarakat, merupakan kepatutan yang sejak dahulu sudah dijadikan tuntutan bagi setiap anak laki-laki di Minangkabau. Apalagi, untuk menjadi seorang Penghulu atau pemuka adat yang memimpin suatu kaum atau teritori adat tertentu, diharuskan untuk pandai "bersilat lidah" dan pandai juga mengadu "ujung jarum". Maksudnya, selain pandai dalam hal interaksi verbal, harus lihai juga dalam bertindak dan beraksi. Begitu juga ketika didapuk sebagai Alim Ulama ataupun *Cadiak Pandai*. Keahlian dan kelihaian ber-*kato*, adalah sebuah persyaratan wajib meskipun tidak tertulis.

Ba-kato, maksudnya berkata, berucap, atau berujar. Kalimat-kalimat yang disampaikan harus sangat diperhatikan. Baik diperhatikan penggunaan tatabahasa, tataurut, pemilihan diksi, memperhatikan lawan bicara, substansi yang disampaikan, hingga momentum penyampaian *kato*. Dalam sebuah sajak disampaikan;

Kato selalu baumpamo	Kata selalu berumpama
Rundiang selalu bakiasan[234]	Perundingan selalu berkiasan

Dalam penyampaiannya, salah satu metode yang baik dan menunjukkan kesantunan untuk digunakan adalah dengan memberi contoh. Baik ucapan umum di segala kondisi ataupun ketika bermusyawarah dalam sebuah forum. Dalam diskursus Ilmu Al-Qur'an, hal ini serupa dengan pembahasan *Amtsâl al-Qur'ân*. Bahkan, Allah juga menjelaskan dalam QS. Al-Baqarah/2: 26 bahwa Allah tidak segan untuk memberikan perumpamaan meskipun kepada hal kecil sekalipun seperti nyamuk atau bahkan yang lebih kecil;

إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَستَحيِۦٓ أَن يَضرِبَ مَثَلا مَّا بَعُوضَة فَمَا فَوقَهَا ...

Sungguh Allah tidak segan membuat permisalan dengan seekor nyamuk atau bahkan yang lebih kecil dari itu….

Dalam falsafah Minangkabau, *Kato* berupa ujaran secara umum dan *rundiang* berupa musyawarah. Dalam salah satu sajak adat disampaikan;

Bedo kato jo rundiangan	Beda berkata dengan perundingan
Kalau kato lapanyo bamaana	Kalau berkata lafalnya bermakna
Kalau rundiang nan dibicarokan	Kalau perundingan dibicarakan
Mukasuiknyo sampai[235]	Maksudnya sampai

[234] Madjoindo, *Kato Pusako: Petatah, Patitih, Mamang, Pantun Ajaran, dan Falsafat Minangkabau*, …., hal. 63.

[235] Madjoindo, *Kato Pusako: Petatah, Patitih, Mamang, Pantun Ajaran, dan Falsafat Minangkabau*, …., hal 73.

Ujaran yang disampaikan, apapun bentuknya, harus mudah dipahami orang lain (*lapanyo bamaana*). Sedangkan dalam diskusi atau *rundiang*, tujuan utamanya adalah penyamapaian argumen yang dapat diterima forum (*mukasuiknyo sampai*). Hal ini sesuai dengan yang disampaikan Allah dalam QS. Al-Syûrâ/42: 38

وَٱلَّذِينَ ٱستَجَابُواْ لِرَبِّهِم وَأَقَامُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَمرُهُم شُورَىٰ بَينَهُم وَمِمَّا رَزَقنَٰهُم يُنفِقُونَ

Dan (bagi) orang-orang yang menerima (mematuhi) seruan Tuhan dan melaksanakan salat, sedang urusan mereka (diputuskan) dengan musyawarah antara mereka; dan mereka menginfakkan sebagian dari rezeki yang Kami berikan kepada mereka.

Ayat ini mengindikasikan bahwa Islam menyempurnakan falsafah *Kato-Rundiang*, dengan penjelasan bahwa orang yang taat kepada Allah, adalah orang yang taat ibadahnya, komunikatif dan objektif dalam bermusyawarah, serta aktif dalam aktivitas sosial seperti berbagi kepada sesama.

Selain *Kato* dan *Rundiang*, juga dijelaskan jenis-jenis perkataan yang disifati sesuai penyampaianya. Dalam sebuah sajak dipaparkan;

Kato Rajo malimpahan	Kata Raja melimpahkan
Kato Panghulu manyalasai	Kata Penghulu menyelesaikan
Kato Malin kato hakikaik	Kata Malin kata hakikat
Kato Guru kato pangaja	Kata Guru kata pengajar
Kato Manti kato panghubuang	Kata Menteri kata penghubung
Kato Dubalang kato mandareh	Kata Dubalang kata yang kencang
Kato dagang kato mamacah	Kata dagang kata memecah
Kato parampuan kato marandah	Kata perempuan kata merendah
Kato urang banyak kato bagalau	Kata orang banyak kata bergalau

Di antara sifat *Kato* yang menarik dari sajak ini, penyebutan Hakikat untuk mensifati perkataan dari seorang *Malin* atau Ulama. Hal ini menandakan cukup signifikannya pengaruh pemahaman *Shufi* dan Tarekat di alam Minangkabau sejak dahulu. Selain itu, disampaikan juga bagaimana sebaiknya perempuan berbicara dengan lebih santun baik dalam bentuk kata yang terucap maupun intonasinya, dengan sifat *marandah*. Tambahan lagi, sejak dahulu sudah diingatkan dalam sajak ini bahwa perkataan orang banyak, belum tentu menjadi sebuah kebenaran mutlak karena masih disifati dengan *bagalau*. Nampaknya hal ini terinspirasi dari makna tekstual QS. Al-An'âm/6: 116;

وَإِن تُطِع أَكثَرَ مَن فِي ٱلأَرضِ يُضِلُّوكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَإِن هُم إِلَّا يَخرُصُونَ

Dan jika kamu mengikuti kebanyakan orang di bumi ini, niscaya mereka akan menyesatkanmu dari jalan Allah. Yang mereka ikuti hanya persangkaan belaka dan mereka hanyalah membuat kebohongan.

Selain sifat-sifat tersebut, dalam potongan sajak lain juga ditambahkan;

Kato guru kato batuah	Kata guru kata bertuah
Kato sudaro paringektan[236]	Kata saudara peringatan

Bahwa Guru, selain penyampaiannya harus bersifat mengajarkan (*pangaja*), juga disifati sebagai bertuah (*batuah*), yakni ucapan yang sangat berarti dan berguna bagi murid-muridnya. *Tuah* Guru, selain biasanya dalam bentuk pelajaran di bidang ilmu tertentu, juga sarat mengandung nasehat. Berbeda dengan *saudara*, perkataan nasehatnya disifati dengan peringatan (*paringektan*). Maksudnya, sesama saudara harus berani untuk saling mengingatkan, tidak sekedar mengujarkan nasehat-nasehat oral tanpa memperhatikan *progress* perubahan. Hal ini sesuai dengan perintah *tawâshaw bi-l-haqq* (saling menasehati dengan kebenaran) dan *bi-l-shabr* (dengan kesabaran) yang terdapat pada QS. Al-'Ashr/103 ayat 3.

Terdapat juga bentuk *Kato* yang biasa ditemukan dalam kehidupan sosial. Dalam sajak berikut dijelaskan;

Kato surang dibulek'i	Kata sendiri dibulatkan
Kato basamo dipaiyokan	Kata bersama didiskusikan
Kato batin dimaklumi	Kata batin dimaklumi
Kato rang mudi basimanih	Kata orang muda bermanis-manis
Kato iyo kato baturuik	Kata iya kata yang dituruti

Sebelum menyampaikan sesuatu kepada orang lain, ujaran yang akan dikatakan tidak boleh asal bicara dan harus yakin dengan kebenaran yang akan disampaikan (*dibulek'i*). Dalam menyelesaikan perbedaan persepsi harus mendahulukan diskusi (*dipaiyokan*) dan tidak boleh egois. Jika memang masih tidak terima dengan keputusan bersama, maka apapun yang terbesit dalam pikiran hendaknya didamaikan dalam hati (*kato batin dimaklumi*). Maka yang dijalankan adalah yang sudah disepakati (*baturuik*). Hal ini diperlukan guna menjaga persatuan di masyarakat.

Ada juga empat tingkatan martabat perkataan yang harus dipahami masyarakat Minangkabau agar apapun ujaran yang disampaikan dapat menjadi *Kato* yang bermanfaat.

Kato nan sabana kato	Kata yang sebenarnya kata
Kato tuladan	Kata teladan
Kato nan dikatokan	Kata yang dikatakan

[236] Madjoindo, *Kato Pusako: Petatah, Patitih, Mamang, Pantun Ajaran, dan Falsafat Minangkabau*, …., hal. 21.

Kato bakata-katai	Kata yang dikata-katai

Martabat tertinggi adalah *Kato nan Sabana Kato*, yaitu perkataan yang indah secara tutur dan bermuatan pesan yang bertuah. Dalam pemahaman adat, martabat ini adalah *Kato-kato Pusako* dari para leluhur. Namun, mengingat tidak adanya keterangan periwayatan yang pasti, maka *Kalâm* (*Kato*) Allah dalam Al-Qur'an dan juga Hadis yang valid (*shaḥîḥ*) dari Rasulullah nampaknya lebih tepat jika disifati dengan martabat *Kato* yang tertinggi ini. Dapat dikatakan juga sebagai al-*Ḥaqq*. Dalam QS. Yûnus/10: 94 disampaikan;

فَإِن كُنتَ فِي شَكّٖ مِّمَّآ أَنزَلنَا إِلَيكَ فَسئَلِ ٱلَّذِينَ يَقرَءُونَ ٱلكِتَٰبَ مِن قَبلِكَ لَقَد جَاءَكَ ٱلحَقُّ مِن رَّبِّكَ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ ٱلمُمتَرِينَ

Maka jika engkau (Muhammad) berada dalam keragu-raguan tentang apa yang Kami turunkan kepadamu, maka tanyakanlah kepada orang yang membaca kitab sebelummu. Sungguh, telah datang kebenaran kepadamu dari Tuhanmu, maka janganlah sekali-kali engkau termasuk orang yang ragu.

Martabat setelahnya, *Kato Tuladan* adalah kata-kata yang bermanfaat seperti nasehat, peringatan, dan wasiat. Untuk hari ini, mungkin tingkatan *Kato-kato Pusako* warisan dari manusia terdahulu lebih tepat untuk ditempatkan di tingkatan kedua ini. Tingkatan ketiga, *Kato nan dikatokan* maksudnya adalah ucapan yang baik dan jujur. Sedangkan terakhir, *Kato bakata-katai* adalah ucapan yang dinilai buruk, bohong, dan tidak terkendali.[237]

Selain sifat-sifat *Kato* berdasarkan tokoh penyampainya, ada juga empat bentuk umum perkataan dalam adat Minangkabau. Disebut juga dengan *Kato nan Ampek* (Perkataan yang Empat);

Kato nan Ampek	Kata yang empat
Partamo kato pusako	Pertama kata pusaka
Kaduo kato mupakaik	Kedua kata mufakat
Katigo kato dahulu batapek'i	Ketiga kata dahulu yang ditepati
Kaampek kato kudian kato bacari	Keempat kata kemudian kata dicari

Empat bentuk perkataan yang dimaksud dalam sajak falsafah adat ini adalah bentuk-bentuk ujaran atau perkataan secara umum yang harus dipahami oleh masyarakat Minangkabau. Keempat bentuk tersebut adalah; *Kato Pusako* yang berdasarkan dari dalil-dalil *syarak* dan falsafah adat; *Kato Mupakaik* yang merupakan hasil konsensus dari *Rundiang*; *Kato Dahulu Batapek'i* maksudnya adalah ketetapan, aturan, atau janji

[237] Navis, *Alam Takambang Jadi Guru; Adat dan Kebudayaan Minangkabau*, …., hal. 103.

yang sudah dibuat maka harus dijalankan dan ditepati; dan *Kato Kudian Kato Bacari* maksudnya adalah alasan-alasan logis yang disampaikan ketika dibutuhkan dalam suatu perundingan.[238]

Empat jenis dan bentuk *Kato*, ada juga yang dinamakan dengan *Ilmu Kato*.

Ilmu kato ampek macamnyo	Ilmu kata empat macamnya
Partamo kato sama	Pertama kata sama (pusaka)
Kaduo kato sadiak	Kedua kata sidik (jujur)
Katigo kato bungkuak bana	Ketiga kata kebenaran bungkuk
Kaampek kato kurenah	Keempat kata *kurenah*

Maksudnya, ada empat jenis ujaran dalam Minangkabau berdasarkan isinya. *Kato Sama* adalah perkataan yang disepakati untuk digunakan seperti hukum Adat dan *Syarak*. *Kato Sadiak* adalah argumentasi yang baik, jujur, dan disampaikan berdasarkan keilmuan. *Kato Bungkuak Bana* adalah perkataan yang digunakan untuk berdiplomasi atau tawar-manawar. Disebut dengan bungkuk (menunduk) karena tujuan utamanya adalah menyampaikan maksud bagaimanapun caranya meskipun harus terlihat mengalah. Sedangkan *Kato Kurenah* adalah cerita-cerita berdasarkan pengalaman yang dibagikan kepada orang lain sebagai bentuk pelajaran bersama.[239]

3. Falsafah Minangkabau dalam *Bakato*

Khusus untuk *Kato* dan *Bakato* (berkata atau berucap), terdapat banyak falsafah adat yang memberikan rambu-rambu dalam hal tersebut. Ini menegaskan bahwa adat Minangkabau sangat memperhatikan penggunaan lisan di balik keharusan untuk mahir menggunakannya dalam segala lini kehidupan. Di antaranya dihimpun sebagai berikut.

a. Berpikir sebelum berucap

Jika di dalam khazanah keislaman dikenal adagium "*Ilmu sebelum berkata dan beramal*", di Minangkabau dapat dikatakan ada juga hal serupa dengan maksud frase "*berpikir sebelum berkata*". Seperti yang dijelaskan dalam sajak pepatah adat berikut;

Bapikie palito hati	Berpikir pelita hati
Nanang saribu aka	Tenang seribu akal

[238] Zulkifli Zulkifli, "Ijtihad dalam Masail Fiqhiyah ala Minangkabau; Studi Atas Pemikiran dan Praksis Hukum Islam Syekh Sulaiman Arrasuli," dalam *Turast: Jurnal Penelitian dan Pengabdian*, Vol. 5 No. 1 Tahun 2017, hal. 29–41.

[239] Mohammad Alinor Abdul Kadir, "Teori Pengetahuan, Percakapan, dan Kelakuan Sebagai Teras Pendidikan Karakter," dalam *Diaspora Adat dan Kekerabatan Minangkabau*, (ed.) Abdul Razak Salleh, Harry Ramza, dan Mohammad Alinor Abdul Kadir, Jakarta: Kemala Indonesia, 2015, hal. 43-44.

Taraso lamak jan dilulue	Terasa enak jangan ditelan
Taraso pahik jan diluahkan	Terasa pahit jangan dimuntahkan
Bajalan injek-injek langkah	Berjakan jinjitkan Langkah
Bakato piaro lidah	Berkata pelihara lidah
Hiduik jan bak pucuak aru[240]	Hidup jangan seperti pucuk aru.

Selain itu, dalam sebuah pantun adat juga dijelaskan urgensi memperhatikan apa yang akan diucapkan.

Elok-elok manyusun kato	Baik-baik menyusun kata
Mato musuah, kaki musuah	Mata musuh, kaki musuh
Tanganpun musuah juo	Tanganpun musuh juga
Kato nan singo-singo lancang	Kata yang lancang seperti singa

Begitu juga dalam sajak berikut,

Mangecek piaro lidah	Mengucap pelihara lidah
Mengecek siang lihek-lihek	Mengucap siang lihat-lihat
Bakato malam danga-danga	Berkata malam dengar-dengarkan
Bicaro sapatah dipikiri[241]	Bicara sepatah dipikirkan

Ditegaskan juga pada pepatah berikut,

Bajalan salangkah maelo suruik	Jalan selangkah tarik mundur
Bakato sabuah dipikiri[242]	Berkata sebuah dipikirkan

b. Paham dengan yang diucapkan

Selain harus betul-betul diperhatikan segala aspek dan resiko yang akan dihadapi sebelum melepaskan perkataan, memahami apa yang disampaikan juga adalah hal yang sangat penting. Dalam sajak adat dipaparkan,

Budi jan tajua	Budi jangan terjual
Paham jan tagadai	Paham jangan tergadai
Kok kayo kayo dek budi	Kaya-lah karena budi
Nak mulie mulie dek baso	Mulia-lah karena bahasa
Budi nan indak katinjauan	Budi yang tidak terlihat
Paham nan indak kamaliangan[243]	Paham yang tak kemalingan

Bahwa etika penyampaian dan memahami apa yang disampaikan adalah hal yang sangat berkaitan. Konten perkataan yang dilepaskan

---

[240] Madjoindo, *Kato Pusako: Petatah, Patitih, Mamang, Pantun Ajaran, dan Falsafat Minangkabau*, …., hal. 4.

[241] Sinta Westika Putri, "Pengaruh Budaya Kerja Berbasiskan Kearifan Lokal Minangkabau Terhadap Prestasi Kerja Pegawai Negeri Sipil di Badan Kepegawaian Daerah Kabupaten Solok," dalam *Jurnal Public Administration, Business and Rural Develoment Planning*, Vol. 2 No. 2 Tahun 2020, hal. 48–64.

[242] Madjoindo, *Kato Pusako: Petatah, Patitih, Mamang, Pantun Ajaran, dan Falsafat Minangkabau, ...*, hal. 64-65.

[243] Madjoindo, *Kato Pusako: Petatah, Patitih, Mamang, Pantun Ajaran, dan Falsafat Minangkabau, ...*, hal. 5.

akan dipahami dan sampai kepada orang lain ketika penyampai tahu betul apa yang disampaikannya dan mampu menyampaikannya dengan gaya yang dapat diterima oleh lawan bicara.

c. Memperhatikan bahasa penyampaian

Gaya penyampaian atau etika berbicara, juga menjadi kunci dalam *Bakato* dalam konteks berdakwah, mengajar, menasehati, memberi peringatan, berdiskusi formal dalam forum, berdiskusi ringan non-formal, dan konteks lainnya. Dalam sajak falsafah dipaparkan,

Kato nan bana	Kata yang benar
Adolah kato nan bapatutan	Adalah kata yang patut
Tabaokan taratiknyo	Terbawakan tata kramanya
Budi bahasonyo	Budi bahasanya
Sopan santunnyo[244]	Sopan santunnya.

Budi berbahasa, mencakup banyak hal. Dalam sajak falsafah adat dijelaskan beberapa aspek yang harus diperhatikan dalam berbudi berbahasa,

Tahu di ereang jo gendeang	Tahu landai dan miring
Tahu di raso jo pareso	Tahu rasa dan periksa
Tahu di kilek jo bayang	Tahu kilat dan bayang
Tahu di alamaik kato sampai	Tahu alamat kata sampai
Tahu di gelek kato habih	Tahu tanda kata habis
Tahu di dahan ka maimpok	Tahu dahan yang akan meniban
Tahu di duri ka mancucuak[245]	Tahu duri yang akan menusuk.

Kehati-hatian dalam berbicara sebagai etika dalam berucap, juga ditegaskan dalam falsafah berikut,

Tagak diambuang-ambuang	Berdiri dipuji-puji
Malangkah di ujung karih	Melangkah di ujung keris
Bakato di ujuang lidah	Berkata di ujung lidah.

Selain itu, harus diperhatikan juga ketika pembicaraannya non-formal. Jangan sampai terjadi hal-hal yang saling merugikan. Seperti yang diingatkan dalam pepatah berikut,

Olok-olok mambao sansei	Olok-olok membawa sengsara
Garah-garah jadi binaso[246]	Gurauan jadi binasa.

---

[244] Madjoindo, *Kato Pusako: Petatah, Patitih, Mamang, Pantun Ajaran, dan Falsafat Minangkabau,* ..., hal. 67.

[245] Gusna Ronsi, "Citra perempuan dalam peribahasa Minangkabau," dalam *Jurnal Elektronik Wacana Etnik*, Vol. 2 No. 1 Tahun 2011, hal. 39–58.

[246] Madjoindo, *Kato Pusako: Petatah, Patitih, Mamang, Pantun Ajaran, dan Falsafat Minangkabau,* ..., hal. 64-65.

d. Memperhatikan dan menghargai lawan bicara

Hal yang perlu diperhatikan juga adalah lawan bicara atau *Mukhâthab*. Mengetahui dengan seksama siapa yang diajak berbicara akan sangat menentukan bagaimana menyampaikannya dan kemungkinan tersampaikan pesan yang dilepaskan dengan baik. Dalam pantun berikut disampaikan bahwa dalam berkata yang dapat dipahami lawan bicara bukanlah hal yang mudah, namun harus dilakukan.

Anggang tabang bamangkuto	Enggang terbang bermahkota
Rajo bajalan badaulaik	Raja berjalan berdaulat
Alang sariknyo bakato-kato	Begitu susahnya berkata-kata
Tiok kato baalamaik	Tiap kata beralamat.

Memahami siapa lawan bicara juga dapat meminimalisir resiko ketersinggungan dari penyampaian yang dilepaskan.[247] Dalam sajak falsafah berikut disampaikan,

Manusia tahan kieh	Manusia tahan kiasan
Binatang tahan palu	Binatang tahan palu
Tagisie labiah bak kanai	Tersenggol lebih dari kena
Tasingguang labiah bak jadi[248]	Tersinggung lebih dari jadi.

Selain, itu, usia, posisi, dan aspek-aspek yang mendeskripsikan derajat lawan bicara jangan sampai diabaikan. Selain etika, juga hendaknya ditentukan gaya tuturan mana yang lebih cocok untuk digunakan; *mandaki*, *manurun*, *malereng*, atau cukup dengan *mandata*. Dalam falsafah adat berikut dijelaskan,

Nan tuo dipamulie	Yang tua dimuliakan
Nan ketek dikasihi	Yang kecil disayangi
Samo gadang lawan bakawan[249]	Sama besar untuk berteman.

Memperhatikan dan mengetahui dengan baik *Mukhâthab* (mitra tutur) merupakan bentuk menghargai lawan bicara.[250]

Sebagai manusia, seringkali lidah terlanjur berucap yang justru tidak disenangi atau bahkan tidak dipahami dengan baik oleh lawan bicara. Namun, jika memang terlanjur, guna menghargai lawan bicara, dalam falsafah adat diperintahkan untuk diselesaikan. Penyelesaiannya

---

[247] Lastri Wahyuni Manurung, "Strategi Bertutur Menolak dan Strategi Kesantunan Dalam Peristiwa Tutur Marhata Sinamot (Negosiasi Mahar) pada Pernikahan Adat Batak Toba", *Disertasi*, Universitas Sebelas Maret, 2021, hal. ii.

[248] Madjoindo, *Kato Pusako: Petatah, Patitih, Mamang, Pantun Ajaran, dan Falsafat Minangkabau, ...*, hal. 63.

[249] Madjoindo, *Kato Pusako: Petatah, Patitih, Mamang, Pantun Ajaran, dan Falsafat Minangkabau, ...*, hal. 23

[250] Dewi Nurhayati dan Hendaryan Hendaryan, "Kesantunan Berbahasa pada Tuturan Siswa Kelas VII C SMP Negeri 5 Ciamis," dalam *Literasi: Jurnal Bahasa dan Sastra Indonesia serta Pembelajarannya*, Vol. 1 No. 2 Tahun 2017, hal. 1–8.

harus dimulai dari memikirkan kembali apa yang telah disampaikan dan apa yang akan disampaikan berikutnya agar menjadi solusi. Dalam sebuah falsafah dijelaskan,

Talonsong parahu babaliak	Terlewat perahu (dapat) berbalik
Talonsoang kato bakataruihan	Terlewat kata terus-menerus
Tatumbuak biduak dikelokkan	Buntu biduk dibelokkan
Tatumbuak kato dipikiri[251]	Buntu kata dipikirkan.

e. Berhati-hati dalam berucap

Selain alternatif penyelesaian ketika terlanjur dalam berucap, dalam sebuah sajak falsafah adat juga disampaikan untuk berhati-hati dalam berbicara.

Bulek kato di pangkanyo	Bulat kata di pangkalnya
Pacah kato di ujuangnyo	Pecah kata di ujungnya
Kato dahulu batapati	Kata dahulu ditepati
Kato kudian kato bacari	Kata kemudian kata dicari
Kato lahie jadi batin	Kata lahir jadi batin
Baiak kato dibaiki	Baiknya kata dibaikkan
Elok kato dipakatokan	Eloknya kata dikatakan
Sio-sio kato basikareh	Sia-sia kata bersikeras
Tadoroang kato tangah medan	Terdorong kata tengah medan
Indak dapek diganjue suruik	Tidak dapat ditarik surut
Kalau suruik mambuek malu[252]	Kalau surut membuat malu.

Dalam komunikasi sehari-hari, lumrah terdengar ungkapan *mulutmu harimaumu* yang maknanya adalah perintah untuk senantiasa hati-hati dan menjaga lisan.[253] Kehati-hatian dalam berbicara, tujuannya adalah menghindari perselisihan dan pertengkaran yang disebabkan oleh lisan. Begitu juga dibunyikan dalam pantun adat beikut,

Buah kuini buah ambacang	Buah kuini buah ambacang
Jan diruruik padonyo jatuah	Jangan dirurut padanya jatuh
Bunyi kecek marandang kacang	Bunyi ucapan merendang kacang
Bunyi muluik mambaka buluah[254]	Bunyi mulut membakar buluh.

[251] Madjoindo, *Kato Pusako: Petatah, Patitih, Mamang, Pantun Ajaran, dan Falsafat Minangkabau, ...*, hal. 66.

[252] Madjoindo, *Kato Pusako, : Petatah, Patitih, Mamang, Pantun Ajaran, dan Falsafat Minangkabau, ...*, hal. 65.

[253] Mohd. Yunus, "Tradisi Basiacuong dalam Masyarakat Adat Limo Koto Kampar," dalam *Menara Riau*, Vol. 12 No. 2 Tahun 2013, hal. 92–114.

[254] Madjoindo, *Kato Pusako: Petatah, Patitih, Mamang, Pantun Ajaran, dan Falsafat Minangkabau, ...*, hal. 201.

Selain menghindari perselisihan, kehati-hatian dalam melepaskan ujaran juga berpotensi memperkuat kebenaran pesan yang disampaikan. Sebaliknya, asal berbicara tanpa akal dan etika, berpotensi mengacaukan dan merancukan inti pesan yang disampaikan. Seperti yang diterangkan dalam pepatah berikut;

Hilang bana karano ampek	Hilang kebenaran karena empat
Partamo karano banyak bicaro	Pertama karena banyak bicara
Kaduo karano kurenah bicaro	Kedua karena cara bicara
Katigo karano muluik manih atau tipu dayo	Ketiga karena mulut manis atau tipu daya
Kaampek karano bicaro indak hati-hati[255]	Keempat karena bicara tidak hati-hati.

f. Berkata jujur

Kejujuran dalam bertutur dan bertindak merupakan bentuk konkrit dari sinergitas penggunaan pikiran dan etika dalam berucap. Apalagi maklum diketahui bahwa berbohong adalah perbuatan yang melanggar agama dan hukum manapun.[256] Selain memang perintah agama, disampaikan juga dalam sebuah pantun adat;

Ka mudiak saantak galah	Ke Mudik sehentak galah
Ka hilie sarangkuah dayuang	Ke Hilir serengkuh dayung
Sakato lahie jo batin	Sekata lahir dan batin
Sasuai muluik jo hati[257]	Sesuai mulut dan hati.

g. Memperhatikan tujuan/arah pembicaraan

Selain lawan bicara, memahami tujuan dan arah pembicaraan juga menjadi elemen penting dalam melepaskan ujaran. Seperti yang juga sudah dipaparkan sebelumnya, dalam falsafah adat Minangkabau, *Kato* (berkata) tujuan utamanya adalah *Bana* (kebenaran).

Mangaie baumpan	Memancing dengan umpan
Bakato batipuan	Berkata dengan tipuan
Malantiang manuju tampuak	Melanting menuju puncak
Bakato manuju bana[258]	Berkata menuju kebenaran

Pada falsafah adat lainnya disebutkan dengan tegas bahwa tujuan utama dalam perkataan adalah kebenaran. Meskipun terkadang harus

---

[255] Madjoindo, *Kato Pusako: Petatah, Patitih, Mamang, Pantun Ajaran, dan Falsafat Minangkabau,* ..., hal. 44.

[256] Lailatul Utiya Choiroh, "Pemberitaan hoax perspektif Hukum Pidana Islam," dalam *Al-Jinayah: Jurnal Hukum Pidana Islam*, Vol. 3 No. 2 Tahun 2017, hal. 325–348.

[257] Madjoindo, *Kato Pusako, : Petatah, Patitih, Mamang, Pantun Ajaran, dan Falsafat Minangkabau,* ..., hal. 25.

[258] Madjoindo, *Kato Pusako: Petatah, Patitih, Mamang, Pantun Ajaran, dan Falsafat Minangkabau,* ..., hal. 46.

dilakukan dengan menggunakan kalimat yang sedikit rumit (*bakato batipuan*), namun kebenaran adalah *goal* yang harus dicapai (*bakato manuju bana*).

Selain menuju kepada kebenaran, perihal yang disampaikan juga harus diperhatikan, baik atau buruk dampak yang ditumbulkan. Dalam konteks memberikan informasi, dalam pepatah adat Minangkabau disampaikan,

Di kaba baiak baimbauan	Kabar baik dihimbaukan
Di kaba buruak bahambauan[259]	Kabar buruk dihambaukan

Bahwa informasi yang memuat berita bagus dan menggembirakan, hendaknya segera diumumkan (*baimbauan*), dengan catatan, berita yang disampaikan adalah berita yang benar. Sedangkan jika berupa informasi yang bermuatan hal-hal yang menyedihkan seperti kematian atau kecelakaan dan bermuatan hal-hal yang kurang berkenan seperti perbuatan aib orang lain, maka tetap disampaikan namun tidak disebar secara umum (*bahambauan*). Hal itu bukan berarti mendiamkan kemungkaran, namun hendaknya disampaikan secara hati-hati agar tidak membuka aib orang lain sehingga dapat merugikan banyak pihak.

h. Etika dalam diskusi

Diskusi atau *Rundiang* adalah media pembicaraan yang melibatkan lisan dan pikiran yang sangat variatif. Pada dasarnya *Rundiang* adalah tuturan yang berkesan formal pada kegiatan tertentu untuk urusan tertentu pula.[260] Dalam sebuah sajak adat disampaikan bahwa hasil diskusi bersama lebih baik dari pada *ijtihâd* personal.;

Bajalan paliharo kaki	Berjalan pelihara kaki
Bakato paliharo lidah	Berkata pelihara lidah
Elok kato dalam mupakaik	Baik kata dalam mufakat
Buruak kato mangecek surang	Buruk kata berbicara sendiri.

Selain itu, salah satu adab berbicara ketika berdiskusi adalah menanggalkan keangkuhan meskipun merasa lebih tahu dan lebih pintar dalam hal yang diperundingkan. Dalam sebuah pantun disampaikan;

Kok bakato elok marandah	Berkata baiknya merendah
Lamak di lua kuaik di dalam	Enak di luar kuat di dalam
Muluik manih kucindan murah	Mulut manis bercanda mudah

---

[259] Madjoindo, *Kato Pusako: Petatah, Patitih, Mamang, Pantun Ajaran, dan Falsafat Minangkabau, ...*, hal. 24.

[260] Nofel Nofiadri, "Rundiang, Minangkabau Ritual Speech: Metaphor, Meaning and Cultural Cognition", *Disertasi*, Deakin University, 2021, hal. 58.

Muko janiah ndak pandandam[261]	Muka jernih tidak pendendam.

Merendahkan intonasi atau sangat memperhatikan sopan santun dalam berbicara, lihai dalam penggunaan tatabahasa dan menampilkan mimik muka (*face*) yang menyenangkan (seperti senyum simetris) adalah trik-trik jitu yang disampaikan dalam sajak tersebut. Demikian pentingnya unsur *face* dalam menentukan kesantutan bertutur.[262]

Trik berunding tersebut dikuatkan juga dalam falsafah berikut,

Martabaik;	Martabat
Pandai babicaro tabaokan taratik jo sopan santun	Pandai berbicara dengan tata krama dan sopan santun
Pasiah lidahnyo babicaro nan manyanangan hati urang banyak	Fasih lidahnya berbicara yang menyenangkan hati orang banyak
Mamparhatikan sagalo pandapek jo bicaro urang[263]	Memperhatikan segala pendapat dan perkataan orang

Bahwa di antara martabat seseorang akan terlihat dari caranya berbicara kepada orang lain, khususnya dalam berdiskusi dengan orang banyak. Sopan dalam bertutur, menyenangkan telinga yang mendengarkannya, serta komunikatif dengan menghargai pendapat orang lain merupakan beberapa kaedah-kaedah dasar *Bakato* dalam falsafah adat Minangkabau.

Selain itu, perlu diperhatikan juga intonasi dan isi pikiran yang disampaikan dalam setiap diskusi. Disampaikan dalam sebuah falsafah adat;

Kato dahulu basitinah	Kata dahulu pelan-pelan
Kato kudian basicapek	Kata kemudian terburu-buru
Nan boneh nan dikatokan	Yang kompeten yang dikatakan
Kato bajawab gayuang basambuik	Kata berjawab gayung bersambut

Argumentasi yang benar (*dahulu*) pastinya akan disampaikan dengan tenang (*basitinah*), sedangkan alasan yang dicari-cari belakangan biasanya cenderung dilepaskan secara terburu-buru (*basicapek*). Tambahan lagi, pesan yang disampaikan harus bermuatan data yang dapat dipertanggunjawabkan (*boneh*).

---

[261] Madjoindo, *Kato Pusako: Petatah, Patitih, Mamang, Pantun Ajaran, dan Falsafat Minangkabau,* ..., hal. 64-65.

[262] Eko Kuntarto, "Kesantunan Berbahasa Ditinjau Dari Prespektif Kecerdasan Majemuk," dalam *Jurnal Ilmiah Universitas Batanghari Jambi*, Vol. 16 No. 2 Tahun 2016, hal. 58–73.

[263] Madjoindo, *Kato Pusako: Petatah, Patitih, Mamang, Pantun Ajaran, dan Falsafat Minangkabau,* ..., hal. 58.

Falsafah adat Minangkabau ternyata juga menawarkan metode penyelesaian permasalahan dalam berbicara pada umumnya atau bahkan dibawa ke dalam perundingan.

Panyalasaian kato ampek	Penyelesaian kata (ada) empat
Partamo disudi	Pertama diperjelas
Kaduo disiassati	Kedua disiasati
Katigo disusuli	Ketiga disusuli (dirunut ulang)
Kaampek diparesoi[264]	Keempat diperiksa (konfirmasi).

Yaitu dengan diperjelas, atau disiasati, atau direka ulang, atau diinvestigasi secara mendalam. Keempat metode yang disebut sebagai *panyalasaian kato*, dapat menjadi salah satu bentuk penafsiran dari term *fa-tabayyanû* dalam QS. Al-Hujurat ayat 6.

Dalam berdiskusi, selain adab penyampai, juga harus diperhatikan adab penerima atau pendengar (*jawek*). Sebagaimana yang disampaikan dalam falsafah berikut,

Ampek macamnyo jawek	Empat macamnya jawab
Partamo diiyokan	Pertama diiyakan
Kaduo ditidakkan	Kedua ditidakkan
Katigo diantahkan	Ketiga didiamkan
Kaampek disahkan jo sumpah[265]	Keempat disahkan dengan sumpah.

Adab menjawab argumentasi, bisa saja disetujui langsung (*diiyokan / ta'yîd*), atau mungkin disanggah (*ditidakkan / radd*), atau terkadang butuh untuk berada dalam posisi *abstain* (diantahkan / *tawaqquf*). Namun terkadang juga dibutuhkan konfirmasi penegasan, salah satunya dengan sumpah. Dalam diskursus Keislaman dan bahasa Arab, mungkin keempat metode *jawek* tersebut dapat menjadi metode *jadal* dengan rumusan; *ta'yîd; radd; tawaqquf;* dan *ta'kîd*.

Perlu diperhatikan dalam berdiskusi, intensitas luapan emosi yang mempengaruhi tingkat objektifitas pada ucapan yang dilepaskan. Dalam falsafah Minangkabau, niatan atau intensitas emosional tersebut cenderung mempengaruhi tujuan berbicara yang disebut dengan *Martabaik Kato*. Dalam sebuah sajak falsafah adat disampaikan,

Martabaik Kato tigo	Martabat kata ada tiga
Partamo kato mancari kawan	Pertama kata mencari kawan
Kaduo kato mancari lawan	Kedua kata mencari lawan
Katigo kato indak balawan	Ketiga kata tidak berlawanan.

---

[264] Madjoindo, *Kato Pusako: Petatah, Patitih, Mamang, Pantun Ajaran, dan Falsafat Minangkabau,* ..., hal. 68.

[265] Madjoindo, *Kato Pusako: Petatah, Patitih, Mamang, Pantun Ajaran, dan Falsafat Minangkabau,* ..., hal. 126.

Ada tiga model tujuan berbicara yang dipengaruhi intensitas emosi; ujaran argumentasi yang baik dan santun dengan tujuan mencari dukungan (*kato mancari kawan*); ujaran argumentasi yang cenderung menyudutkan orang lain dengan tujuan menjatuhkan (*kato mancari lawan*); dan ujaran argumentasi yang bersifat netral (*kato indak balawan*).

Kaedah-kaedah *Bakato* yang dihimpun dari potongan-potongan sajak dan pantun falsafah adat di atas, dijadikan bagian landasan dalam menjelaskan dan menafsirkan teks-teks ujaran Tuhan dalam Al-Qur'an. Falsafah-falsafah tersebut harus dikuatkan dengan Al-Qur'an sebagai bentuk integrasi antara Minangkabau dan Islam yang diupayakan dalam penelitian ini.

4. Langgam *Kato nan Ampek*

Dari bentuk, jenis dan sifat *Kato* yang dipaparkan pada sub-bahasan Ragam *Kato*, Langgam *Kato* merupakan salah satu pembahasan yang lebih dikenal dengan istilah *Kato nan Ampek*. Langgam maksudnya cara berucap yang dinilai dari kesantunan berbicara. Dalam hal ini, Langgam *Kato nan Ampek* adalah cara atau model kesantunan berkomunikasi orang Minangkabau. Sejak dahulu, dalam sajak falsafah adat dijelaskan;

Macam/Langgam kato	Macam/Langgam kata
Partamo kato mandaki	Pertama kata mendaki
Kaduo kato mandata	Kedua kata mendatar
Katigo kato malereang	Ketiga kata melereng
Kaampek kato manurun[266]	Keempat kata menurun.

Gaya berkomunikasi di Minangkabau ada empat yang diklasifikasikan dengan term gerak arah; mendaki; mendatar; miring/melereng; dan menurun. Masing-masing gaya menunjukkan arah pembicaraan, lawan bicara, dan tingkat penekanan pada pesan yang dibicarakan.

Mendeteksi jenis gaya berkomunikasi dalam *Kato nan Ampek*, bisa dengan memperhatikan aspek-aspek segemental dan suprasegmental. Aspek segmental bisa dilihat dari tatabahasa, tataurut, dan melalui leksikon penggunaan sapaan. Sedangkan deteksi melalui aspek suprasegmental bisa dilakukan dengan memperhatikan intonasi dan mimik penyampaian. Hal ini juga yang biasa dilakukan dalam kajian sosiolinguistik dan masuk ke dalam diskursus *speech act* atau tindak tutur dan kesantunan. Namun, dalam konteks penelitian ini, karena objek utama

[266] Madjoindo, *Kato Pusako: Petatah, Patitih, Mamang, Pantun Ajaran, dan Falsafat Minangkabau,* ..., hal. 63.

kajiannya adalah ujaran (*Kalâm*) berbentuk teks, maka analisis yang dilakukan hanya melalui aspek segmental.

Dalam budaya berbahasa di Indonesia, gaya berkomunikasi dengan mengedepankan aspek kesantunan, ada beragam. Misal, dalam bahasa Jawa dikenal dengan *Unggah-ungguhing Boso* yang diklasifikasikan dengan; *Kromo*; *Madya*; dan *Ngoko*. *Kromo* adalah tingkat kesantunan tutur tertinggi sedangkan *Ngoko* biasa digunakan karena kedekatan atau dengan kata lain tingkatan kesantunan terendah dalam bahasa Jawa.[267] Selain itu, dalam bahasa Sunda juga dikenal *Unda Usuk* yang dipetakan dengan; *Kasar*; *Sedeng*; *Lemes*; dan *Lemes Pisan*. Ada juga yang mengklasifikasikan *Unda Usuk* dengan *Basa Songong*; *Basa Lemes*; dan *Basa Lemes Pisan*. Level *Kasar* atau *Basa Songong* adalah tingkatan kesantunan tutur terendah dalam bahasa Sunda. Sedangkan *Lemes Pisan* adalah level kesantunan tertinggi.[268] Pembagian *Unda-Usuk* dalam bahasa Sunda, serupa dengan klasifikasi kesantunan komunikasi *Anggah-Ungguh Kruna* atau *Sor-Singgih* dalam bahasa Bali dengan pembagian besar *Alus* dan *Kasar* yang masing-masingnya memiliki klasifikasi yang lebih mendetil.[269]

Secara relatifitas kebahasaan Indonesia, ada kemiripian antara *Ungguah-Ungguh*, *Unda Usuk*, *Sor-Singgih Basa Bali*, *Kato nan Ampek*, dan mungkin gaya berkomunikasi bahasa daerah lain di Indonesia. Yaitu menitikberatkan kesantunan dalam berkomunikasi. Jika diletakkan sebagai analisis teks, kesantunan dapat menjadi barometer tingkat ketegasan pesan (predikat) dari subjek kepada objek (agen).

a. *Kato Mandaki*

Mandaki maksudnya adalah mendaki yaitu mengarah dari bawah ke atas. Dalam adat Minangkabau, yang dimaksud *Kato* atau tuturan *Mandaki* adalah gaya berkomunikasi yang digunakan oleh subjek yang yang memiliki status sosial lebih rendah dari pada objek atau dari lawan bicara. Seperti yang disampaikan dalam pantun adat tiga bait berikut;

Dari Malako ka Suliki	Dari Melaka ke Suliki
Payokumbuah Koto nan Gadang	Payakumbuh Koto nan Gadang

[267] Nurpeni Priyatiningsih, "Tingkat Tutur sebagai Sarana Pembentukan Pendidikan Karakter," dalam *Kawruh: Journal of Language Education, Literature and Local Culture*, Vol. 1 No. 1 Tahun 2019, hal. 47–63.

[268] Tri Astuti, "Variasi Bahasa dan Tingkatan Sosial Masyarakat Jawa dan Sunda (Tinjauan Teoritis dan Deskriptif terhadap Kasus Penggunaan Bahasa di Masyarakat)," dalam *Jurnal Perspektif Pendidikan*, Vol. 8 No. 1 Tahun 2014, hal. 45–54.

[269] I. Made Suweta, "Sor Singgih Basa Bali dalam Kajian Intercultural Communication," dalam *Communicare*, Vol. 1 No. 1 Tahun 2020, hal. 1–7.

Baparak tabu satumpak	Berkebun tebu sepetak
Basuo kato mandaki	Bersua kata mendaki
Dari nan ketek ka nan gadang	Dari yang kecil ke yang besar
Dari anak ka Ibu Bapak[270]	Dari anak ke Ibu Bapak.

Bahwa *Kato Mandaki*, pada hakikatnya adalah ujaran dari yang usianya lebih kecil (*ketek*) kepada yang lebih tua (*gadang*). Seperti ucapan anak kepada kedua orang tuanya.

Pada prakteknya, *Kato Mandaki* bukan hanya tuturan antara anak dan orang tua. Namun lebih kepada gaya perkataan antara yang memiliki derajat lebih rendah kepada orang yang memiliki derajat lebih tinggi di dalam lingkungan sosial. Seperti yang dijelaskan potongan falsafah berikut;

Nan dikatokan kato mandaki	Yang dikatakan kata mendaki
Babahaso nan disampaikan ke	Berbahasa yang disampaikan
lawan bicaro nan labiah tinggi	ke lawan bicara yang lebih
darajaiknyo	tinggi derajatnya.

Derajat yang dimaksud adalah status sosial. Baik dalam; keluarga seperti keponakan kepada paman; lingkungan sosial seperti pemuda kepada orang yang dituakan; lingkungan kerja seperti bawahan kepada atasan; lingkungan politik seperti warga biasa kepada Kepala Daerah; atau bahkan kepada derajat yang lebih tinggi seperti manusia kepada Tuhan.

Secara segmental, *Kato Mandaki* biasanya ditunjukkan dengan penggunaan tatabahasa yang lebih rapi, ungkapan yang lebih jelas, dan sapaan atau kata ganti orangnya bersifat khusus. Misal, untuk kata ganti orang pertamanya dipakai *ambo* dan bukan *denai*. Atau kata ganti orang kedua digunakan panggilan kehormatan seperti *Etek* (tante), *Mamak* (paman), *Uda* (abang), *Uni* (kakak), dan lainnya. Begitu juga dengan kata ganti orang ketiga, digunakan sapaan seperti *beliau* dari pada menggunakan *dia*.[271] Dalam Al-Qur'an, bisa dilihat sapaan untuk Allah seperti penggunaan *Rabbi*, dan lainnya.

b. *Kato Malereng*

Malereng atau melereng artinya miring, tidak mendaki dan tidak pula menurun. Tuturan *Malereng*, secara umum dipahami sebagai gaya berkomunikasi yang bermuatan kiasan guna menjaga kesantunan karena sesama lawan bicara yang saling menyegani. Dalam falsafah adat dijelaskan;

---

[270] Madjoindo, *Kato Pusako: Petatah, Patitih, Mamang, Pantun Ajaran, dan Falsafat Minangkabau, ...*, hal. 65.

[271] Navis, *Alam Takambang Jadi Guru; Adat dan Kebudayaan Minangkabau*, …., hal. 105.

Nan dikatokan kato malereang	Yang dikatakan kata melereng
Babahaso nan disampaikan ka lawan bicaro nan disagani dalam pagaulan	Berbahasa yang disampaikan ke lawan bicara yang disegani dalam pergaulan.

Biasa digunakan juga oleh orang yang sederajat atau lebih tinggi atau bahkan lebih rendah namun saling menghormati. Bentuk saling menghormatinya adalah karena posisi di keluarga seperti kepada; ipar (*mandata malereng*); menantu (*manurun melereng*); atau mertua (*mandaki malereng*). Bisa juga saling *respect* karena jabatan seperti antar Penghulu, Ulama, Guru, Pejabat, dan lainnya. Selain itu, bisa juga antar orang yang tidak terlalu mengenal dekat dan memutuskan untuk saling menghormati dan menyegani.

Kato Malereng dapat terlihat dari penggunaan tatabahasa yang baik dan tersusun, lebih cenderung menggunakan kiasan, sindiran, perumpamaan atau peribahasa tertentu untuk mengutarakan maksud ujarannya. Dalam sapaan, *Kato Malereng* juga cenderung untuk tidak menyebutkan nama objek secara langsung, namun bisa menggunakan sebutan lain yang menunjukkan penghormatan. Dengan kata lain, dapat dikatakan *Kato Malereng* adalah ucapan *mandata* atau *manurun*, namun memiliki tingkat kesantunan yang lebih tinggi.[272]

c. *Kato Mandata*

Mandata atau mendatar, maksudnya adalah gaya berkomunikasi setara (*equal*). Penyampai maupun lawan bicara, dinilai sederajat baik dari segi usia, profesi, posisi, dan lainnya. Selain itu, yang dimaksud sederajat adalah karena keakraban pembicaraannya. Dalam falsafah adat disampaikan;

Nan dikatokan kato mandata	Yang dikatakan kata mendatar
Babahaso nan disampaikan ke lawan bicaro nan sadarajaik	Berbahasa yang disampaikan ke lawan bicara yang sederajat.

Karena kesetaraan dan keakraban dalam penggunaannya, gaya Bahasa tuturan *Manurun* cenderung terdengar seperti bahasa yang digunakan di pasar. Selain itu, pelepasan kalimatnya biasanya pendek-pendek atau disingkat-singkat saja. Kata gantinya pun lebih bersifat setara seperti *inyo* (dia), *kau* atau *wa'ang* (kamu), dan *aden* (saya).[273]

Menilik ayat-ayat Al-Qur'an, penggunaan kata-kata yang menunjukkan kesetaraan derajat antar pembicara, tidak mungkin menempatkan Allah sebagai subjek berbicara dengan *mandata* kepada

---

[272] Navis, *Alam Takambang Jadi Guru; Adat dan Kebudayaan Minangkabau*, …., hal. 105.

[273] Navis, *Alam Takambang Jadi Guru; Adat dan Kebudayaan Minangkabau, …*, hal. 105.

siapapun lawan bicara-Nya. Dalam keimanan agama-agama *samawi*, Allah memiliki derajat tertinggi dan lebih tinggi dari siapapun dan apapun di alam semesta ini.

d. *Kato Manurun*

Manurun atau menurun maksudnya adalah kebalikan dari mendaki. Jika *Kato Mandaki* adalah gaya komunikasi dari derajat yang di bawah kepada derajat yang di atas, maka *Kato Manurun* adalah kebalikannya. Yaitu bagaimana gaya komunikasi orang yang derajat atau levelnya di atas kepada lawan bicara yang levelnya lebih rendah. Dalam sebuah falsafah adat diterangkan;

Nan dikatokan kato manurun	Yang dikatakan kata menurun
Babahaso nan disampaikan ka lawan bicaro nan di bawah darajaiknyo[274]	Berbahasa yang disampaikan ke lawan bicara yang di bawah derajatnya

Contoh sederhananya adalah gaya komunikasi orang tua kepada anaknya, atau atasan kepada bawahannya, atau Guru kepada siswanya. Biasanya, *Kato Manurun* dapat terlihat dari tatabahasanya yang tetap rapi namun terkesan menggunakan kalimat yang lebih pendek. Hal ini untuk menandakan penekanan dan ketegasan terhadap pesan yang disampaikan.[275]

Dalam penggunaan sapaan, tuturan *Manurun* lebih cenderung untuk *to the point* dan langsung menyapa orang yang dituju dengan lugas. Misalkan dalam Bahasa Minang; "*Oi Malin…*" atau "*Hai Supiak…*". Selain dengan panggilan nama langung, bisa juga dengan sapaan gelar atau julukan yang yang disampaikan tanpa ada hiasan kata-kata seperti "*Oi urang mudiak…*" (Oi orang Mudik) atau "*Hai anakku…*".[276]

Selain itu, *Kato Manurun* biasanya berbentuk kalimat imperatif yang disampaikan dengan tegas dan lugas. Mungkin secara suprasegmental, *Kato Manurun* lebih banyak menggunakan intonasi bernada tinggi dan cepat. Namun secara segmental, tuturan *Manurun* bisa dilihat dari pelepasan kata dalam penyampaian ujaran. Bisa berbentuk perintah dan larangan secara langsung, atau perintah dan larangan yang disampaikan menggunakan pola kalimat yang memberikan kesan imperatif tidak langsung.

---

[274] Madjoindo, *Kato Pusako: Petatah, Patitih, Mamang, Pantun Ajaran, dan Falsafat Minangkabau, …*, hal. 123.

[275] Navis, *Alam Takambang Jadi Guru; Adat dan Kebudayaan Minangkabau*, …., hal. 106.

[276] Leni Syafyahya *et al.*, *Kata Sapaan Bahasa Minangkabau di Kabupaten Agam*, Jakarta: Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional, 2000, hal. 135.

Ada banyak bentuk *Kato Manurun* di dalam Al-Qur'an. Bisa berupa perintah dan larangan langsung dari Allah dengan penggunaan klausa aktif (*fi'l amr*); seperti dalam QS. Al-Baqarah/2: 43;

وَأَقِيمُوا ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُوا ٱلزَّكَوٰةَ وَٱرۡكَعُوا مَعَ ٱلرَّٰكِعِينَ

Dan dirikanlah Shalat, tunaikanlah zakat, dan rukuklah bersama orang-orang yang ruku'.

Ada juga yang berbentuk imperatif tidak langsung seperti penggunaan klausa pasif (*majhûl*) dalam perintah seperti dalam QS. Al-Baqarah/2: 183;

يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَتَّقُونَ

Hai orang-orang yang beriman, diwajibkan atas kamu berpuasa sebagaimana diwajibkan atas orang-orang sebelum kamu agar kamu bertakwa.

Meskipun sama-sama berbentuk perintah, namun Allah menggunakan klausa yang berbeda. Hal ini pastinya membawa perbedaan kesan makna dalam pesan yang disampaikan.

Baik bentuk *Kato Mandaki*, *Kato Malereng*, *Kato Mandata*, dan *Kato Manurun*, sejauh ini hanya dikenal sebagai gaya atau cara berbicara dari satu orang ke orang lain. Dalam penelitian ini, Langgam *Kato nan Ampek* tersebut akan dijadikan detektor pola komunikasi Allah dalam Al-Qur'an dengan bantuan analisis dari teori kebahasaan yang sudah mapan. Hal ini karena sejatinya, ayat-ayat Al-Qur'an adalah tuturan (*Kalâm*) Allah yang disampaikan untuk seluruh makhluk-Nya. Dalam hal ini, lebih tepat kepada penggunaan teori Tindak Tutur, Pragmatik, Ilmu *Al-Ma'âniy*, dan *Khithâb* yang akan dibahas lebih lanjut di Bab berikutnya.

BAB III

ANALISIS TUTUR MANUSIA DAN TUTUR ALLAH

Menurut Halliday, di antara fungsi bahasa adalah; ideasional; interpersonal; dan tekstual.[1] Dalam komunikasi verbal biasanya diaplikasikan fungsi ideasional dan interpersonal, sedangkan dalam komunikasi tertulis diaplikasikan fungsi tekstual. Bahasa merupakan kemampuan alamiah dan naluriah yang dimiliki oleh setiap manusia. Kemampuan berbahasa dalam diri manusia merupakan salah satu pengajaran yang pertama diajarkan Allah kepada Nabi Adam AS sebagai wujud manusia pertama.[2] Dengan bahasa, manusia bisa saling memahami pikiran dan perasaan satu sama lain. Media ini juga yang menjadi kunci implementasi perintah *li ta'ârafû* (saling mengenal).[3]

Sepanjang sejarah, bahasa atau komunikasi yang dijalin makhluk hidup, khususnya manusia, ada tiga bentuk, yaitu; *speaking* (oral); *writing* (tekstual); dan *gesture* (isyarat).[4] Dalam konteks ini, Al-Qur'an yang diyakini sebagai *Kalâm* Allah yang disampaikan kepada Nabi Muhammad SAW melalui Malaikat Jibril AS secara oral, yang kemudian diperintahkan untuk ditekstualisasikan dengan terperinci,[5] dapat dikategorikan sebagai bentuk penyampaian *speaking* dan *writing* sekaligus. Mungkin, penjelasan Nabi

[1] Anang Santoso, "Jejak Halliday dalam linguistik kritis dan analisis wacana kritis," dalam *Jurnal Bahasa dan Seni*, Vol. 36 No. 1 Tahun 2008, hal. 1–14; Lihat juga Michael Alexander Kirkwood Halliday, *Language as Social Semiotic: The Social Interpretation of Language and Meaning*, London: Edward Arnold, 1978.

[2] Lihat QS. Al-Baqarah/2: 31-33.

[3] Lihat QS. Al-Hujurât/49: 13.

[4] L. Ben Crane, Edward Yeager, dan Randal L. Withman, *An Introduction to Linguistics*, Canada: ALP, 1981, hal. 14-26.

[5] Lihat QS. Al-Qiyâmah/75: 16-19.

Muhammad SAW kepada para *Shahabat* (berbentuk Hadis), ada juga yang berbentuk *gesture*, namun untuk komunikasi Allah kepada Nabi Muhammad SAW tidak terdeteksi adanya bentuk isyarat gerakan.

Selain sebagai bentuk *kalâm*, isi Al-Qur'an juga dinamai dengan *âyaṯ*, yang biasa diartikan sebagai tanda atau simbol. Maka wajar jika beberapa peneliti menggunakan analisis semiotika lingusitik untuk memahami teks ayat-ayat Al-Qur'an. Salah satu tokoh yang mencanangkan kajian semiotika kebahasaan dan kerap menjadi rujukan adalah Ferdinand de Saussure (1857-1913 M). Saussure menyebutnya dengan Semiologi atau Ilmu Ketandaan.[6] Dalam ranah kajian kebahasaan, Semiotika dibagi tiga cabang; semantik (makna); sintaksis (tatabahasa); dan pragmatik (konteks).[7] Namun, pada dasarnya, Semiotika tidak hanya berkutat dengan bahasa, melainkan tanda-tanda non-bahasa lainnya.

Dalam diskursus linguistik dikenal dua unsur utama yaitu Semantis dan Pragmatis. Dalam pembahasan Semantik, sudah termasuk kajian Sintaksis, Morfologi, Fonologi, dan lainnya. Dengan kata lain, kajian Linguistik, tanpa terpengaruh dengan Semiologi, adalah kajian yang komprehensif dan mendalam. Dalam penelitian ini, objek utamanya adalah ayat (tanda/simbol) Al-Qur'an yang menunjukkan bentuk, tujuan, dan makna tuturan dalam bentuk teks. Pengkajiannya lebih menggunakan pendekatan-pendekatan kebahasaan. Baik disebut dengan *Speech Act* atau disebut dengan *Khitâb*.

Kajian tentang tutur (*Speech Act* atau *Khithâb*) biasanya masuk ke dalam bagian kajian pragamatik. Namun, karena objeknya adalah tuturan Allah yang sarat dengan aspek mendetil, maka harus dikaji juga secara semantis. Hal ini tentunya guna menemukan makna dan takwilan (signifikansi) ayat setepat mungkin. Tuturan Tuhan dengan tuturan manusia pastinya berbeda. Mulai dari aspek pemilihan diksi, tataurut, gaya bahasa, hingga muatan pesan dan kesan yang dihasilkan. Maka, dalam perihal kesantunan tutur, tuturan manusia tentunya memuat makna dan penekanan pesan yang berbeda dibandingkan dengan tuturan Tuhan ketika dilihat secara semantik-pragmatik.

Kato nan Ampek, sebagai ungkapan tuturan bahasa Minangkabau, tentunya tidak berbeda dengan teori-teori tindak tutur yang banyak dikaji para ahli. Begitu juga dengan *Khithâb* sebagai bentuk tuturan dalam Al-Qur'an. Tindak tutur atau *Speech Act*, adalah teori-teori yang menjelaskan bagaimana tuturan atau ujaran memiliki makna baik secara semantis maupun pragmatis.

---

[6] Ziyadatul Fadhliyah, "Semiotika Ferdinan De Saussure Sebagai Metode Penafsiran Al-Qur'an: Kajian Teoritis," dalam *al-Afkar, Journal For Islamic Studies*, Vol. 4 No. 1 Tahun 2021, hal. 109–122.

[7] Umberto Eco, "Semantics, pragmatics and text semiotics," dalam *The Pragmatic Perspective*, Tahun 1987, hal. 695–715.

A. Memahami Tutur Bahasa

Bahasa adalah sarana menyampaikan informasi dari satu pihak ke pihak lainnya. Lebih detil, dapat dikatakan bahwa bahasa merupakan media untuk menyampaikan gagasan, pikiran, ide, kreatifitas, baik di bidang seni, sosial, agama, dan lainnya. Kridalaksana[8], Kentjono[9], dan Widjono[10], memiliki pendapat yang senada tentang bahasa. Yaitu suatu sistem semiotika fonem yang disepakati dan digunakan oleh populasi sosial (masyarakat) tertentu untuk mendidentifikasi *person* dan bertukar pesan dan ide. Menurut Leutke dan Luckner, bahasa, juga merupakan suatu kombinasi entitas yang bermuatan bentuk, isi, dan fungsi yang dikomunikasikan dan bisa dipahami struktur bahasanya.[11] Bahasa, diyakini oleh Ullmann sebagai sistem yang sudah tertanam di otak setiap makhluk hidup.[12] Parera juga menjelaskan bahwa pada dasarnya, bahasa adalah gejala sosial yang digunakan untuk saling memahami antar komunitas.[13]

Sebagai sesuatu yang disampaikan dan ditangkap oleh pihak lain, Uhlenbeck menjelaskan bahwa bahasa merupakan bunyi yang diperdengarkan kepada orang lain dengan tujuan membicarakan berbagai hal atau mengeskpresikan sikap tertentu.[14] Lebih lanjut, Gorys Keraf, memahami bahwa bahasa adalah simbol yang menjadi alat komunikasi untuk berinteraksi dengan orang lain.[15] Maka dalam hal ini, baik disebut dengan bahasa, *language*, *lughat*, atau lainnya, merupakan simbol, tanda, atau kode, yang digunakan untuk berinteraksi, menyampaikan, menunjukkan ekspresi, dan memahamkan kepada pihak lain ide dan gagasan yang dimiliki penutur.

---

[8] Septiana Dwi Puspita Sari, "Manfaat media pembelajaran berbasis ICT (information and communication technology) dalam pembelajaran bahasa Indonesia," dalam *Teknodika*, Vol. 1 No. 1 Tahun 2015, hal. 1–9.

[9] Syamzah Ayuningrum, "Ragam dan Laras Ilmiah," dalam *Memahami Bahasa Indonesia di Pendidikan Tinggi*, Indramayu: Penerbit Adab, 2022, hal. 39.

[10] Hilda Hilaliyah, "Pengaruh persepsi mahasiswa atas bahasa Indonesia dan minat belajar terhadap prestasi belajar bahasa Indonesia," dalam *Faktor: Jurnal Ilmiah Kependidikan*, Vol. 2 No. 2 Tahun 2015, hal. 115–122.

[11] Dimy Mullyana dan Asri Wijiastuti, "Kemampuan pragmatik dalam interaksi sosial anak tunarungu melalui penggunaan metode komunikasi total," dalam *Jurnal Pendidikan kebutuhan Khusus*, Vol. 3 No. 2 Tahun 2019, hal. 22–25.

[12] Gunawan Widiyanto, "Pandangan beberapa semantisi tentang sinonimi dalam kajian makna bahasa," dalam *Ekspresi*, Vol. 28 No. 15 Tahun 2017, hal. 11–16.

[13] Muhammad Afif Amrullah, "Analisis Kesalahan Penerapan Qawa'id Pada Buku Ajar Bahasa Arab," dalam *Al-Tadzkiyyah: Jurnal Pendidikan Islam*, Vol. 6 No. 1 Tahun 2015, hal. 46–65.

[14] Wening Sahayu, "Penanda Jenis Kelamin pada Nama Jawa dan Nama Jerman." 13.2 (2014).," dalam *Litera*, Vol. 13 No. 2 Tahun 2014, hal. 338–348.

[15] Ratna Prasasti, "Pengaruh bahasa gaul terhadap penggunaan bahasa Indonesia mahasiswa Unswagati," dalam *LOGIKA Jurnal Ilmiah Lemlit Unswagati Cirebon*, Vol. 18 No. 3 Tahun 2016, hal. 114–119.

Fungsi utama bahasa adalah untuk berkomunikasi dan memahamkan pihak lain terhadap apa yang ingin disampaikan. Maka fungsi bahasa ditentukan oleh fungsi komunikasinya.[16] Hal ni juga yang dijelaskan Halliday bahwa dalam perkembangan kajiannya, fungsi bahasa adalah; instrumental; regulasi; representasional; interaksional; personal; heuristik; dan imajinatif.[17] Selain itu, beberapa ahli juga mengemukakan bahwa bahasa yang merupakan sebuah sistem, bunyi, penanda, dan juga makna, bersifat unik, produktif, variatif, dan universal. Maka dalam hal ini, bahasa Al-Qur'an yang diwakili oleh bahasa Arab, adalah bahasa yang dipilih Allah dengan memuat segala fungsi dan sifat bahasa untuk menjadi media penyampai kepada seluruh manusia sehingga substansi yang dibawanya harus bersifat universal.

Salah satu keunikan (kemukjizatan) bahasa Al-Qur'an adalah, bahwa penyampaiannya dapat dikategorikan sebagai bahasa tuturan lisan sekaligus tuturan teks. Dalam bahasa Indonesia, tuturan dipahami sebagai ujaran, ucapan, atau cerita; dan penuturan dimaknai sebagai proses atau cara menuturkan.[18] Al-Qur'an, disebut dengan tuturan lisan karena disepakati bahwa Al-Qur'an adalah *kalâm* Allah, salah satunya dalam QS. Al-Tawbah/9 ayat 6, dan bukan redaksi saduran Nabi Muhammad SAW, seperti yang dijelaskan dalam QS. Al-Najm/53 ayat 3 dan 4. Selain itu, dikatakan sebagai tuturan teks karena diperintahkan untuk dibukukan dan juga sudah diisyaratkan bahwa Al-Qur'an adalah *Al-Kitâb* (Buku) dalam QS. Al-Baqarah/2 ayat 2.

Teks, menurut Stubbs, adalah tuturan yang bersifat monolog dan non-interaktif.[19] Pada dasarnya, menurut Beaugrande, teks adalah salah satu media atau sinyal komunikasi untuk menyampaikan pesan secara terstruktur dan hendaknya dipahami sesuai dengan kerangka tindakan pada situasi sesuai teks yang disampaikan.[20] Lebih lanjut, Bell menjelasakan bahwa teks merupakan rangkaian dari ekspresi kebahasaan yang terstruktur sehingga membuat kesatuan yang utuh. Dalam konteks formalitas, struktur teks tersusun dari sistem tatabahasa semantis yang saling terkait secara kohesiv antar

---

[16] Anas Yasin, *Komunikatif, Tindak Tutur; Sebuah Model Gramatika*, Padang: Suka Bina Press, 2011, hal. 1.

[17] Nelly Husni Laely dan Yanti Kusnawati, "Analisis Fungsi Bahasa Arab Berdasarkan Fungsi Utama Bahasa Menurut Halliday," dalam *EL-IBTIKAR: Jurnal Pendidikan Bahasa Arab*, Vol. 12 No. 1 Tahun 2023, hal. 67–76.

[18] Tim Redaksi, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta: Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional, 2008, hal. 1574.

[19] Hajar Abdul Rahim, "Impak konotasi budaya terhadap leksis: satu kajian semantik berasaskan korpus, ke atas perkataan perempuan dan wanita," dalam *Jurnal Bahasa*, Vol. 1 No. 2005 Tahun 5M, hal. 83–111.

[20] I. Gusti Ngurah Mayun Susandhika, "Kohesi Dan Koherensi Dalam Wacana Komik Bahasa Indonesia," dalam *Jurnal Ilmiah Cakrawarti*, Vol. 1 No. 1 Tahun 2018, hal. 54–61.

kalimatnya.[21] Jan van Luxemburg menambahkan bahwa teks adalah media komunikatif dan harus memenuhi unsur tatabahasa sintaksis, semantik, dan pragmatik.[22] Jika tidak terpenuhi maka tidak dapat dikatakan sebagai teks komunikatif atau bahkan dapat dikategorikan sebagai entitas non-teks. Maka teks Kitab Suci apapun, sepatutnya dapat dipahami dan diuji aspek-aspek semantis, sintaksis, dan pragmatisnya.

Semantik atau ada juga yang menyebut dengan Semasiologi, asalnya dari bahasa Yunani, *Sema*, yang bermakna simbol atau tanda. Bentuk vebalnya adalah *semantikos* yang berarti memberikan simbol. Dalam kajian linguistik, Semantik adalah salah satu disiplin ilmu yang menginvestigasi makna tuturan bahasa dan memahami ekspresi manusia.[23] Dalam kajian teks, di antara konten semantik adalah struktur bahasa ayat, penggunaan diksi, tanda baca, dan lainnya. Dalam hal ini, pembahasan Semantik sangat berkaitan dengan Leksikologi.[24] Selain itu, Semantik biasanya dikhususkan untuk kajian makna yang melekat pada kata, frasa, kalimat, dan unit yang lebih luas pada suatu teks.[25] Dalam konteks kajian teks Kitab Suci, secara umum dapat dikatakan bahwa, Semantik mengkaji tentang arti, referensi, validitas kebenaran, struktur argumentasi, tematik, analisis, dan terhubung dengan sintaks.

Dalam bahasa Arab, yang juga bahasa Al-Qur'an, kajian semantik secara prinsip serupa dengan Ilmu *Bayân*. Yaitu suatu kajian komprehensif yang mengurai bagaimana bahasa diungkapkan dalam bentuk susunan yang variatif. Dalam hal demikian, bisa jadi sebuah susunan kalimat memuat makna dan kesan yang lebih kuat dari bentuk susunan kalimat lain dengan inti pesan yang serupa. Ilmu *Bayân* berfungsi untuk menangkap dan mengekstrak suatu tujuan pada beberapa redaksi pesan yang berbeda. Selain itu, Ilmu *Bayân* juga sangat terkait dengan estetika suatu kalimat sehingga dapat mempengaruhi penerima pesan.[26]

---

[21] I. Gede Beni, Dinawati Trapsilasiwi, dan Arika Indah Kristiani, "Analisis Buku Mathematics for Junior High School Grade VIII 1st Semester (Bilingual) Berdasarkan Kriteria Bell," dalam *Kadikma*, Vol. 4 No. 2 Tahun 2013, hal. 49–58.

[22] Wida Hernawati, "Elements of Factual Narrative Text at Sosok Section in Kompas Newspaper 2018," dalam *Alinea: Jurnal Bahasa, Sastra, dan Pengajaran*, Vol. 8 No. 1 Tahun 2018, hal. 42–52.

[23] Efron Erwin Yohanis Loe, "Verba 'Melukai' Dalam Bahasa Rote Dialek Dengka: Kajian Meta Semantik Alami (MSA)," dalam *Sasdaya*, Vol. 1 No. 2 Tahun 2017, hal. 220.

[24] Herlina Ginting dan Adelina Ginting, "Beberapa Teori Dan Pendekatan Semantik," dalam *Pendidikan Bhs. Indonesia dan Sastra*, Vol. 2 No. 2 Tahun 2019, hal. 71–78.

[25] Saida Gani, "Kajian teoritis struktur internal bahasa (fonologi, morfologi, sintaksis, dan semantik)," dalam *'Ajamiy: Jurnal Bahasa dan Sastra Arab*, Vol. 7 No. 1 Tahun 2019, hal. 1–20.

[26] Irhamni Irhamni dan Kholisin Kholisin, "Jejak Ilmu Bayan dalam Buku Teks Perguruan Tinggi: Pemetaan Eksistensi Ilmu Bayan," dalam *Prosiding Konferensi Nasional Bahasa Arab*, Vol. 6 No. 6 Tahun 2020, hal. 777–794.

Pembahasan pada Ilmu *Bayân* berkutat pada tiga pokok; *Tasybîh*; *Majâz*; dan *Kinâyah*.[27] *Tasybîh* maknanya adalah perumpamaan sesuatu terhadap sesuatu. Dalam Kajian *Balâghah*, *Tasybîh* merupakan bentuk ungkapan dengan cara menyerupakan objek (*Musyabbah*) dengan objek lain yang bersifat serupa (*Musyabbah bihi*) untuk menyampaikan maksud tertentu. Rukun atau instrumen *Tasybîh* ada empat, selain *Musyabbah* dan *Musyabbah bihi*, ada *Adât al-Tasybîh* (pertikel pengumpamaan) di antaranya *ka* (كـ), dan *matsala* (seperti). Selain itu, ada *Wajh al-Syibh* (penyamaan sifat pengumpamaan) yang menjelaskan keadaan *Musyabbah* seperti memuji atau bahkan menyifati dengan yang buruk.[28] Sebagai contoh, dalam QS. Al-Furqân/25: 44;

أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ إِنْ هُمْ إِلَّا كَٱلْأَنْعَٰمِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلً

Atau apakah kamu mengira bahwa kebanyakan mereka itu mendengar atau memahami. Mereka itu tidak lain, hanyalah seperti binatang ternak, bahkan mereka lebih sesat jalannya (dari binatang ternak itu).

Kalimat dari sebelum kata "*Mereka"* yang bermakna (oknum) manusia yang menyekutukan Allah, bahwa mayoritas *Mereka* tidak mau mendengar dan enggan berpikir objektif, sehingga Allah persamakan sifat yang seperti itu layaknya binatang ternak. *Musyabbah*-nya adalah oknum manusia yang menyekutukan Allah, *Musyabbah bihi*-nya adalah binatang ternak, *Adât al-Tasybîh*-nya partikel "*ka"* di awal kata *al-An'âm*, dan *Wajh al-Syibh*-nya adalah tidak mendengar (*lâ yasma'ûn*) dan tidak berpikir (*lâ ya'qilûn*).

Selain *Tasybîh*, juga dikenal pembahasan *Majâz* atau dalam bahasa Indonesia disebut Majas. Yaitu kata yang maknanya beralih atau dapat dialihkan kepada maksud lain karena adanya indikator pendukung peralihan tersebut. *Majâz* ada dua bentuk; *Majâz Lughawîy* (berdasarkan makna kebahasaan) dan *Majâz 'Aqliy* (berdasarkan makna yang logis).[29] Sebagai contoh *Majâz Lughawiy*, adalah QS. Al-Baqarah/2: 16,

أُولَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ ٱشْتَرَوُا۟ ٱلضَّلَٰلَةَ بِٱلْهُدَىٰ فَمَا رَبِحَت تِّجَٰرَتُهُمْ وَمَا كَانُوا۟ مُهْتَدِينَ

Mereka itulah orang yang membeli kesesatan dengan petunjuk, maka tidaklah beruntung perniagaan mereka dan tidaklah mereka mendapat petunjuk.

---

[27] Yani Rohmayani, "Beberapa Contoh Gaya Bahasa Al Quran dalam Konteks Ilmu Bayan," dalam *Prosiding Pertemuan Ilmiah Internasional Bahasa Arab*, 2019, hal. 67–78.

[28] Ferki Ahmad Marlion, Kamaluddin Kamaluddin, dan Putri Rezeki, "Tasybih At-Tamtsil Dalam Al-Qur´an: Analisis Balaghah Pada Surah Al-Kahfi," dalam *Lughawiyah: Journal of Arabic Education and Linguistics*, Vol. 3 No. 1 Tahun 2021, hal. 33–44.

[29] Abu Hassan Abdul, Wahibah Twahir, dan H. Tahir, "The Disciplinary Issues in Malay Figurative Language and Its Similarities with Majaz Concept of the Arabic Rhetoric," dalam *European Journal of Language and Literature*, Vol. 2 No. 1 Tahun 2016, hal. 47–55.

Kata *isytara* makna dasarnya adalah *membeli*, di mana, pada kalimat selanjutnya terdapat kata *rabihat* yang artinya beruntung. Namun dalam ayat tersebut memuat makna *memilih,* dalam artian, Allah mengumpamakan bahwa memilih jalan hidup itu seperti halnya bertransaksi dalam perniagaan, jika tepat bisa beruntung dan jika salah bisa merugi. Selain itu, untuk contoh *Majâz 'Aqliy*, salah satunya dapat dilihat pada QS. Al-Bayyinat/98: 8,

جَزَاؤُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ جَنَّاتُ عَدْنٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا

Balasan mereka di sisi Tuhan mereka adalah surga Eden yang di bawahnya mengalir sungai-sungai, kekal mereka di dalamnya..

Dengan indikator *Makâniyyah* (keterangan tempat), dapat pahami bahwa makna sungai (*al-anhâr*) adalah air yang mengalir, karena sungai makna dasarnya adalah tempat mengalirnya air.

Pembahasan pokok Ilmu *Bayân* yang ketiga adalah *Kinâyah*. Yaitu kata atau klausa yang maksud pada tuturannya bisa dipahami sesuai dengan yang dituturkan, namun biasanya dimaknai dengan pemaknaan yang sebenarnya (bukan seperti bunyi tuturannya).[30] Dalam Bahasa Indonesia, contohnya seperti *keras kepala* (sulit untuk menerima saran), *ringan tangan* (dermawan), *panjang tangan* (pencuri) dan lainnya. Makna dan ungkapan pada *Kinâyah* bisa sangat bervariasi tergantung kepada bahasa daerah tuturannya. Salah satu contoh *Kinâyah* dalam bahasa Arab dapat dilihat pada QS. Al-Lahab/111: 3;

وَامْرَأَتُهُ حَمَّالَةَ الْحَطَبِ

Dan (begitu pula) istrinya (istri Abu Lahab), pembawa kayu bakar.

Lazim diketahui bahwa kayu bakar adalah bahan bakar utama membuat api. Kobaran api yang membakar dimajaskan dengan fitnah dan berbagai tuduhan tidak berdasar lainnya kepada Nabi Muhammad SAW. Maka yang membawa kayu bakar sebagai bahan bakarnya, dalam hal ini adalah istri Abû Lahab, dimajaskan sebagai pembawa fitnah.

Selain Semantik, memahami tutur bahasa juga harus memperhatikan aspek Sintaksisnya. Sintkasis mengkaji detil-detil ketatabahasaan dalam kata dan kalimat khususnya pada tuturan teks. Sintaksis juga dipahami sebagai pengaturan dan relasi antar kata dan satuan teks lainnya yang lebih besar seperti kalimat, paragraf, atau keseluruhan teks.[31] Berbicara Sintaksis, tidak akan terlepas dari pengaruh Morfologi. Yaitu ilmu yang mengkaji satuan-satuan konstruktor kata sebagai sebuah satuan gramatikal. Morfologi juga

---

[30] Ishmatul Karimah Syam, Edi Komarudin, dan Wildan Taufiq, "Types and Purposes of Kinayah in the Qur'an," dalam *Mashadiruna Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir*, Vol. 1 No. 1 Tahun 2022, hal. 17–24.

[31] Lihat Ngusman Abdul Manaf, *Sintaksis: Teori dan Terapannya dalam Bahasa Indonesia*, Padang: Sukabina Press, 2009.

melihat detil-detil bentuk kata dan pengaruh perubahan bentuk kata terhadap makna. Selain itu, dipahami juga bahwa Morfologi mengkaji perubahan bentuk dan fungsi kata baik secara gramatikal maupun semantis.[32] Baik Sintaksis maupun Morfologi, memiliki ruang lingkup kajian yang sama yaitu tatabahasa. Perbedaan mendasarnya, Morfologi menguliti perubahan bentuk kata dan pengaruhnya terhadap makna dalam kata dan kalimat, sedangkan Sintaksis mengupas relasi gramatikal di luar batas kata dalam kalimat atau bahkan lebih luas. Sintaksis melihat peran fungsional dari subjek/agen, objek/pasien, predikat/verba, keterangan, dan pelengkap.

Dalam Bahasa Arab, berdasarkan penjelasan di atas, Sintaksis serupa dengan kajian *asâlîb* atau *qawâ'id* bahasa Arab yang biasa disebut dengan *Na<u>h</u>wu*. *Na<u>h</u>wu* biasa dipahami dengan Sintaksis, tatabahasa, atau bisa disebut juga dengan kajian *Grammar* bahasa Arab. Secara terminologi dalam kajian tatabahasa bahasa Arab, *Na<u>h</u>wu* dipahami sebagai kumpulan kaedah linguistik untuk mengetahui bentuk (*shîgha<u>t</u>*) kata dan posisinya baik ketika berbentuk parsial (*ifrâd*) maupun saat tersusun dalam kalimat (*tarkîb*).[33]

Sedangkan Morfologi, dalam kajian tatabahasa bahasa Arab, dikenal dengan *Sharf* atau *Tashrîf*. Secara etimologi, *Sharf* maknanya peralihan, pergantian, atau perubahan bentuk. Secara terminologi linguistik bahasa Arab, *Sharf* dipahami sebagai suatu disiplin ilmu yang mengkaji derivasi atau perubahan bentuk kata kepada bentuk lainnya guna mendapatkan makna yang diinginkan, dan maknanya hanya bisa dicapai dengan peralihan bentuk tersebut.[34] Mendeteksi perubahan bentuk suatu kata menjadi bentuk verba lampau (*fi'l mâdhi*), verba aktif (*fi'l mudhâri'*), verba imperatif (*fi'l amr*), kata dasar suatu verba (*masdhar*), bentuk verba menjadi subjek (*fâ'il*), bentuk verba menjadi objek (*maf'ûl*), perubahan kata benda menjadi verba atau sebaliknya (*musytaq*), dan lain sebagainya, adalah objek kajian ilmu *Sharf*.

Selain Semantik dan Sintaksis, aspek ketiga yang dibutuhkan untuk memahami tuturan Bahasa, khususnya tuturan teks, adalah aspek Pragmatik. Pragmatik asal katanya adalah *pragma*, dari bahasa Yunani, yang artinya aksi atau tindakan.[35] Levinson dan Leech menilai bahwa Pragmatik adalah ilmu

---

[32] Lihat M. Ramlan, *Morfologi; Suatu Tinjauan Deskriptif*, Yogyakarta: CV Karyono, 2009.

[33] Wahyuddin dan M. Abdul Hamid, "Syauqi Dhayf's Renewal Efforts to Simplify The Arabic Syntactical Pedagogic," dalam *Jurnal Adabiah*, Vol. 21 No. 1 Tahun 2021, hal. 129–160.

[34] Ahmad Musthofa dan Hasyim Asy'ari, "'Ilm al-Sharf Tathawwurâtuhu wa Nazhariyyâtuhu wa al-Istifâdat minhu li Ta'lîm al-Lughah al-'Arabiyyah," dalam *Miqlamah*, Vol. 1 No. 1 Tahun 2019, hal. 55–74.

[35] Bambang Widiatmoko dan Waslam Waslam, "Interjeksi dalam Bahasa Indonesia: Analisis Pragmatik," dalam *Pujangga: Jurnal Bahasa dan Sastra*, Vol. 3 No. 1 Tahun 2017, hal. 87–102.

tentang penggunaan bahasa.[36] Pragmatik dalam pandangan Charles Morris, dan juga Saussure, adalah salah satu unsur utama dalam Semiotika.[37] Dalam ranah kajian Ilmu Ketandaan, jika Semantik mengkaji relasi antara suatu simbol (*âyaṯ*) dengan objeknya, dan Sintaksis mengulas relasi antar simbol, maka Pragmatik mengkaji tentang relasi simbol dengan interpretasinya.[38] Dalam hal ini, kajian Pragmatik cenderung digunakan sebagai upaya mempertajam penafsiran makna sebagai bagian pengembangan dari pemaknaan Semantis dan Sintaksis.

Dikutip oleh Zamzani, Stephen C. Levinson sebagai salah satu pakar Pragmatik identik dengan lima persepsinya terkait relasi Pragmatik dengan yang lainnya. Sebagai kajian yang terkait pengaplikasian bahasa, *Pertama*, Levinson menilai bahwa Pragmatik adalah studi tentang relasi antara bahasa dan konteks yang dikodekan secara terstruktur (gramatis), maka Pragmatik sangat terkait dengan Sintaksis. *Kedua*, Pragmatik adalah kajian tentang makna dan arti di luar batas kajian Semantik, maka dalam hal ini Pragmatik sangat berkaitan dengan Semantik. *Ketiga*, Pragmatik sebagai kajian relasi antara bahasa tuturan dan konteks yang melandasi *explanation* (penjelasan) dan *understanding* (pemahaman), maka dalam hal ini masih sangat terkait dengan kajian makna atau Semantik. *Keempat*, Pragmatik adalah studi tentang kapabilitas pengguna bahasa (baik *Author* maupun *Interpretator/Reader*), mengaitkan tuturan tekstualnya dengan konteks yang sesuai. *Kelima*, menurut Levinson, Pragmatik dapat dikatakan sebagi disiplin ilmu yang mandiri dengan cabang-cabang-kajiannya; deiksis[39]; implikatur[40]; praanggapan[41]; tindak tutur[42]; dan struktur wacana[43].[44]

Secara prinsip, kajian Pragmatik nampaknya dapat dikatakan sejalan dengan Ilmu *Al-Ma'âniy* dalam bahasa Arab. Ilmu *Al-Ma'âniy* merupakan studi linguistik tentang kesesuaian relasi konteks dengan situasi atau kondisi dalam suatu tuturan guna mendapatkan penjelasan yang eksplisit. Ilmu *Al-*

---

[36] Abdurrahman Abdurrahman, "Pragmatik; Konsep Dasar Memahami Konteks Tuturan." 1.2 (2006).," dalam *Lingua: Jurnal Ilmu Bahasa dan Sastra*, Vol. 1 No. 2 Tahun 2006, hal. 1–19.

[37] Agus Yuliantoro, *Analisis Pragmatik*, (ed.) Nanik Herawati, Klaten: Unwidha Press, 2020, hal. 1.

[38] Alek, *Linguistik Umum*, Jakarta: Erlangga, 2018, hal. 93.

[39] Deiksis adalah kajian tentang pergantian makna pada kata atau kalimat karena adanya pergantian konteks.

[40] Implikatur adalah kajian tentang makna konotatif.

[41] Praanggapan adalah kajian tentang landasan atau asumsi yang digunakan untuk menyapa dalam percakapan.

[42] Tindak Tutur adalah kajian tentang penggunaan bahasa oleh Penutur (*Author* atau *Interpretator/Reader*).

[43] Struktur Wacana adalah kajian tentang Kohesivitas dan Koherensi pada paragraf.

[44] Zamzani, *Kajian Sosiopragmatik*, Yogyakarta: Cipta Pustaka, 2007, hal. 20.

Ma'âniy juga dipahami sebagai kajian tentang hubungan kalimat dan konteksnya yang disebut dengan *muqtadha al-hâl* (situasi dan kondisi) sehingga tujuan penyampaiannya tepat.[45] Hal pokok yang perlu diperhatikan dalam kajian *Al-Ma'âniy* adalah penerima pesan (*audien* atau *reader*) dan isi pesan tersebut. Ilmu *Al-Ma'âniy* mengupas penggunaan tuturan yang tepat; apa pesannya (dalam hal ini adalah teksnya), siapa Agen penyampainya, siapa Pasien penerimanya, dan bagaimana (konteks) penyampaiannya.

Dalam bahasa Semesta, dapat dikatakan bahwa konteks menjadi salah satu benang merah dalam memahami tuturan bahasa. Konteks, dalam bahasa Inggris ditulis *context*, merupakan kata serapan dari bahasa Latin *contextus* atau *contexere*, yang berasal dari *con* yang artinya *bersama* dan *texere* yang artinya *menenun*. Konteks, hakikatnya adalah bagian pada suatu kalimat atau tuturan yang menjadi pendukung dan penguat makna dalam hubungannya dengan situasi, kondisi, dan arah tujuan pesan pada saat peristiwa penuturannya. Dalam kajian kebahasaan, konteks bisa berbentuk fisik seperti ruang, keadaan sekitar, objek konkrit, dan lain sebagainya. Bisa juga konteks yang bernuansa psikologis atau disebut juga dengan Konteks Sosio-Psikologis. Jenis konteks tersebut berhubungan dengan status para pelaku yang ada dalam suatu tuturan atau komunikasi, peran masing-masing para pelaku yang terlibat, tingkat penekanan atau kesungguhan dalam penyampaian pesannya, dimensi waktu dan peristiwa yang terjadi sebelum tidak komunikasi, dan lain sebagainya.[46]

Bentuk konteks pada umumnya dikenal dengan Konteks Verbal dan Konteks Situasional. Konteks Verbal adalah konteks yang terdapat dalam kalimat, baik tekstual maupun oral, di mana makna suatu kalimat masih berhubungan, atau bahkan, bergantung dengan kalimat sebelumnya (*sâbiq*) atau sesudahnya (*lâḥiq*). Dalam sebuah struktur wacana, Konteks Verbal bisa saja berbentuk kalimat atau paragraf yang masih umum atau ambigu, yang kemudian dijelaskan secara berantai pada kalimat atau paragraf setelahnya.[47] Konteks Verbal biasanya berfungsi untuk memahami sebuah tuturan yang sulit dipahami secara langsung dan memproduksi penafsiran yang cukup variatif, tergantung dengan pendekatan dan pengaruh wacana yang dibawa oleh pelaku tuturan.[48] Dalam ranah kajian Al-Qur'an, identifikasi Konteks Verbal ini dapat

---

[45] Abdul Rohman dan Wildan Taufiq, "Ilmu Ma'ani dan Peranannya dalam Tafsir," dalam *Al-Fanar: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir*, Vol. 5 No. 1 Tahun 2022, hal. 84–101.

[46] Akhmad Saifudin, "Konteks dalam studi linguistik pragmatik," dalam *Lite: Jurnal Bahasa, Sastra, Dan Budaya*, Vol. 14 No. 2 Tahun 2018, hal. 108–117.

[47] Michael Alexander Kirkwood Halliday dan Ruqaiya Hasan, *Language Context and Text aspects of language in social semiotic perspective*, Melbourne: Deakin University, 1985, hal. 5.

[48] Gillian Brown dan George Yule, *Discaurse Analysis*, Cambridge: Cambridge University Press, 1984, hal. 3.

diserupakan dengan penggunaan teori-teori *Mafhûm*[49], *Manthûq*[50], *Munâsabah*[51], *Siyâq*[52], *I'râb*[53], dan kajian-kajian semantis bahasa Arab lainnya.

Berbeda dengan Konteks Verbal, Konteks Situasional merupakan situasi atau suatu keadaan yang terjadi di sekitar kejadian lahirnya tuturan, baik tekstual maupun oral.[54] Konteks Situasional memuat komponen-komponen yang lebih kompleks, di antaranya seperti empiris, praktis, budaya, historis, status dan peran sosial, jenis kelamin para pelaku tutur, pengalaman, tingkat keakraban berdasarkan usia atau derajat, tingkat intelektualitas,[55] serta arah pembicaraan (*maqâshid*).

Dengan berbagai komponen tersebut, tuturan yang lahir akan terlihat dan membawa pesan yang beragam. Bisa dilihat dari laras bahasa dan pemilihan kata serta diksi yang digunakan Penutur kepada objeknya. Misal, penuturan pada situasi formal seperti pidato dan khutbah, saat semi-formal seperti ceramah atau penyuluhan, atau non-formal seperti obrolan antar rekan sejawat. Atau, seperti pemilihan laras bahasa ketika berbicara kepada yang lebih tua atau lebih tinggi derajatnya dan sebaliknya. Atau, laras bahasa tutur yang digunakan ketika berbicara kepada orang yang belum kenal atau belum akrab yang pastinya berbeda dengan penggunaan bahasa kepada yang sudah akrab. Begitu juga dengan pemilihan bahasa penyampaian ketika bergantung kepada tingkat intelektualitas Penerima.[56]

Ragam laras bahasa dan diksi yang juga terhubung dengan situasi atau kondisi tertentu, juga menjadi unsur pokok pemahaman Al-Qur'an. Salah satu kajian Ilmu Al-Qur'an yang serupa dengan pembahasan Konteks Situasional adalah *Asbâb al-Nuzûl* yaitu kajian tentang peristiwa atau kejadian tertentu

---

[49] *Mafhûm* adalah *makna yang ditunjukkan oleh lafal, namun tidak langsung sama dengan arti kandungan lafaz tersebut.*

[50] *Manthûq* adalah makna yang ditunjukkan oleh lafal, sesuai dengan ucapannya.

[51] *Munâsabah* adalah sebuah teori *'Ulûm al-Qur'ân* tentang pemahaman makna ayat dengan menghubungkan antara ayat-ayat sebelum dan sesudahnya, antara pembuka ayat dan penutup ayatnya, dan antara ayat dengan nama surah yang menjadi tema sentralnya.

[52] *Siyâq* adalah menguangkap makna, atau pijakan utama dalam analisis pragmatik ujaran tersebut.

[53] *I'râb* adalah perubahan keadaan akhir kata karena perbedaan beberapa amil (penyebab perubahan akhir kata) yang menyertainya, baik secara lafal maupun perkiraan. Lihat Ahmad Zaini Dahlan, *Matan al-Jurumiyah*, Surabaya: Maktabah Al-Hidayah, n.d. 6.

[54] Sarma Panggabean, *Pengantar Wacana*, Pematang Siantar: Universitas HKBP Nommensen, t.th., hal. 43.

[55] David Crystal, *A Dictionary of Linguistics and Phonetics*, New Jersey: Blackwell Publishing, 2008, hal. 109.

[56] Hadumod Bussmann, *Dictionary of Language and Linguistics*, New York: Londres, 1998, hal. 245.

pada masa Nabi Muhammad SAW yang melatar-belakangi tersampaikannya beberapa ayat Al-Qur'an.

Ketersaling-butuhan antara teks dan konteks adalah keniscayaan yang harus sama-sama diperhatikan dalam memahami tuturan, khususnya teks Kitab Suci yang bersifat sakral, seperti teks Al-Qur'an. Hal ini juga yang membuat beberapa pengkaji Tafsir Al-Qur'an, mengadopsi prinsip Hermeneutika. Salah satunya Hermeneutika Paul Ricoeur, yang pada awalnya diimplementasikan untuk teks sastra. Yaitu prinsip interpretasi teks yang menilai bahwa untuk mendapatkan makna teks dibutuhkan berbagai kemungkinan konteks berupa *explanation* pada internal teks sekaligus *understanding* terhadap hal-hal eksternal yang dipicu oleh teks.[57]

Pada perkembangan kajian Al-Qur'an, istilah Hermeneutika dinilai menjadi sebuah metode kajian teks Al-Qur'an yang kekinian. Hermeneutika juga diklaim sebagai pendekatan analisis teks yang lebih holistik. Kajian Hermeneutika Al-Qur'an terinspirasi dari tokoh-tokoh Sastra, Sejarah, dan Filosof Kristen yang mencoba memahami teks-teks Injil dengan pendekatan Hermeneutika yang biasa digunakan untuk menganalisis makna pesan pada Sastra dan Sejarah secara akurat dan filosofis. Di antara nama yang tekenal adalah Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768-1834 M), Wilhelm Dilthey (1833-1911 M), Martin Heidegger (1889-1976 M), Hasn-Gorg Gadamer (1900-2002), Paul Ricoeur (1913-2005 M), Juergen Habermas (lahir 1929 M), Jaqcues Derrida (1930-2004 M), Andrew Rippin (1950-2016 M), dan lainnya. Di kalangan tokoh pemikir Muslim-pun juga dikenal nama-nama yang mempromosikan Hermeneutika seperti Fazlur Rahman (1919-1988) dengan teori *Double Movement*-nya, Muhammad Syahrûr (1938-2019 M) dengan teori *Hudûd*-nya, Hassan Hanafi (1935-2021 M), Nashr Hâmid Abû Zayd (1943-2010 M) dengan teori *Takwil*-nya, dan tokoh lainnya.

Jauh sebelum muncul istilah Hermeneutika dalam lingkup *'Ulûm al-Qur'ân*, para tokoh-tokoh pengkaji teks dan makna Al-Qur'an, biasanya menggunakan istilah tafsir dan takwil. Dalam perkembangannya, untuk mengkaji tuturan Al-Qur'an, term tafsir lebih tenar sebagai ungkapan kumpulan penjelasan kandungan Al-Qur'an secara komprehensif. Sedangkan term takwil tidak setenar istilah tafsir. Padahal jika dilihat kembali dalam Al-Qur'an dan Hadis, istilah takwil lebih sering disebut daripada tafsir. Seperti dalam salah satu redaksi Hadis yang menceritakan doa Nabi Muhammad SAW

[57] Daden Robi Rahman, "Kritik Nalar Hermeneutika Paul Ricoeur," dalam *Kalimah: Jurnal Studi Agama dan Pemikiran Islam*, Vol. 14 No. 1 Tahun 2016, hal. 37–52; Lihat juga Paul Ricoeur, *The Interpretation Theori: Discourse and The Surplus Meaning*, Texas: The Texas Christian University Press, 1976.

kepada Abdullah bin ‘Abbâs untuk menjadikannya ahli *Fiqh* dan mengajarkannya takwil.[58]

Dalam beberapa buku referensi Studi Ilmu Al-Qur’an, khususnya yang klasik, pembahasan takwil terkesan tidak mendapatkan porsi yang proporsional. Kebanyakan yang dimuat dalam buku-buku tersebut hanya membedakan makna takwil dan tafsir secara deskriptif berdasarkan kumpulan pendapat beberapa ulama lainnya. Selain itu ada kesan yang tergambar seakan takwil dengan definisi “memalingkan makna yang jelas (*râjih*) kepada makna yang diperjelas (*marjûh*)”, adalah sebuah praktek yang dapat menimbulkan kontroversi. Hal ini seakan membuat substansi makna takwil yang terkandung dalam penyebutan diksinya dalam Al-Qur’an tersamarkan bagi penikmat dan pembelajar Ilmu Al-Qur’an.

Bagaimanapun, para ulama terdahulu, bukan tidak memahami esensi takwil terhadap ayat Al-Qur’an. Kebanyakan para ulama mencoba merumuskan perbedaan antara makna tafsir dengan takwil. Ada banyak spekulasi terkait pembedaan kedua diksi tersebut. Bisa jadi, beberapa ulama terdahulu dengan segala upayanya, berusaha untuk menjaga tekstualitas Al-Qur’an dari penafsiran yang dinilai melampaui makna teks dengan dalih pemahaman konteks dan berlindung dibalik istilah takwil. Atau, bisa jadi ada kekhawatiran para ulama terdahulu bahwa jika dibebaskan definisi takwil dan tafsir, akan memicu pemahaman ayat-ayat Al-Qur’an yang tidak terukur. Hal ini tidak terlepas dari perseteruan antara pemahaman Tafsir *bi al-ra’yi al-mahmûd* dan *bi al-ra’yi al-madzmûm*. Bagi sebagian Ulama, apa yang dilakukan Mu’tazilah dengan penafsiran perspektifnya dan apa yang dilakukan Ahli *Tashawwuf* dengan Tafsir *Isyâriy*-nya, atau apa yang dilakukan Syi’ah dengan penafsiran subjektifnya, adalah contoh dari penggunaan takwil tanpa menggunakan kaidah-kaidah dan sistematika penafsiran Al-Qur’an yang dikenal baik secara *bi al-ma’tsûr* maupun *bi al-ra’yi*.[59]

Untuk itu, para ulama mencoba memisahkan antara takwil dan tafsir mulai dari mengulitinya secara etimologis hingga terminologis. Di dalam Al-Qur’an, penyebutan diksi takwil (*ta’wîl*) jauh lebih banyak dari pada penyebutan term tafsir (*tafsîr*). Tafsir hanya tersebut 1 kali sedangkan takwil tersebut hingga 17 kali dengan letak ayat dan konteks yang bervariasi. Tafsir, secara etimologis berasal dari kata kerja dasar (*fi’l*) *fasara* dengan pola (*wazn*) *fassara* dan merupakan bentuk pola kata dasar (*masdhar*) dari kata *fassara.* Baik kata *fasara* maupun *fassara*, dalam bahasa Indonesia dapat diartikan dengan menjelaskan, mengungkap, menyingkap, dan membuka atau

---

[58] Lihat Ahmad bin Hanbal, *Ahâdîts min al-Musnid Al-Shahîh*, (ed.) Amir Hasan Shabriy, Dar al-Basyair al-Islamiyyah, 2006. Hadis nomor; 2274, 2731, dan 2875.

[59] Muhammad bin Abdullah Zarkasyi, *Al-Burhân fî ’Ulûm al-Qur’ân*, (ed.) Abu al-Fadhl Al-Dimyathiy, Kairo: Dar al-Hadits, 2006, hal. 429

membongkar sesuatu yang tertutup. Sedangkan takwil, berasal dari kata kerja *awwala* yang dalam bahasa Indonesia dapat dipahami dengan memalingkan atau mengembalikan sesuatu kepada maksud awalnya.[60]

Al-Râghib al-Asfahâniy menjelaskan bahwa yang dimaksud dengan kata *fasr* adalah menjelaskan sebuah makna dengan logis dan ilmiah. Seperti halnya dalam dunia medis, urin dapat dijadikan sampel untuk diperiksa di laboratorium guna mendeteksi dan mendiagnosa penyakit yang terdapat dalam tubuh. Maka dalam hal ini urin dapat disebut sebagai *tafsirah* atau objek utama yang dikaji secara ilmiah dan mendalam guna mengambil kesimpulan secara menyeluruh. Lebih lanjut, Al-Râghib menjelaskan bahwa kata *fasr* artinya adalah menjelaskan makna, maka pola *fassara* mengandung artian menjelaskan makna secara lebih (*mubâlaghah*); baik lebih mendalam, lebih luas, hingga lebih mendetil.[61] Senada dengan Al-Râghib, Ibn Manzhûr dalam *Lisân al-'Arab* juga menjelaskan bahwa makna tafsir adalah penjelasan. Yakni menjelaskan atau mengungkap makna sebenarnya dari sebuah objek (baik teks maupun ucapan).[62] Maka menafsirkan teks secara etimologis dapat dipahami sebagai upaya atau aktifitas untuk memperjelas makna yang tertulis pada teks, mayakinkan pembaca (*reader*), dan menangkap makna dan substansi dari teks tersebut. Maka ketika disandingkan dengan kata Al-Qur'an, frase Tafsir Al-Qur'an dipahami sebagai upaya untuk memahami Al-Qur'an dengan menjelaskan maknanya guna menghasilkan kesimpulan hukum dan ilmu pengetahuan secara umum (*hikmah*) baik berdasarkan teks maupun konteks.[63]

Di sisi lain, takwil meskipun lebih sering disampaikan di dalam Al-Qur'an, nyatanya tidak setenar istilah tafsir. Bisa jadi hal ini karena diksi takwil yang tersebut dalam Al-Qur'an memiliki makna yang berbeda-beda di beberapa tempat penyebutannya. Sedangkan tafsir, yang hanya tersebut dalam surat al-Furqân/25 ayat 33, memiliki satu makna besar dan luas, yaitu *penjelasan*. Kata takwil (*ta'wîl*), secara etimologi merupakan bentuk *mashdar* dari kata kerja *awwala-yu'awwil* yang bisa dimaknai dengan mengembalikan ke awal. *Awal* sebagai dasar kata *awala* dan *awwala*, dijelaskan Ibn Fâris, adalah permulaan sesuatu dan juga menjadi akhirnya (tujuannya). Selain itu, kata kerja *âla*, sebagai kata kerja paling mendasar dari takwil, maknanya adalah *raja'a* atau kembali pulang.[64] Maka tidak salah jika *awwala* dapat

---

[60] Shalâh 'Abd-l-Fattâh Khâlidiy, *Al-Tafsîr wa Al-Ta'wîl fi Al-Qur'ân*, Cet. I. Amman: Dar al-Nafis, 1996, hal. 21-36.

[61] Râghib Asfahâniy, *Mufradât Alfâzh al-Qur'ân*, ed. Shafwân Dâwudiy, Damaskus: Dar al-Qalam, t.th., hal. 236.

[62] Ibnu Manzhûr, *Lisân Al-'Arab*, Beirut: Dar al-Shadir, 1993, Jil. 5, hal. 55.

[63] Jalâluddîn Suyûthiy, *Al-Itqân fî 'Ulûm al-Qur'ân*, (ed.) Syu'ayb Arnauth, Libanon: Muassasah al-Risalah Nasyirun, 2008, hal. 426.

[64] Ibn Fâris dan Abu-l-Husayn Ahmad, *Mu'jam Maqâyîs al-Lughah*, Beirut: Dar al-Fikr, 1979, Jil. 1, hal. 158.

dipahami sebagai aktifitas untuk memulai dan juga kembali ke tempat semula. Begitu juga dijelaskan oleh Al-Râghib Al-Asfahâniy bahwa kata *al-awl* maksudnya adalah kembali kepada asalnya.[65]

Takwil dapat dipahami sebagai upaya untuk mengembalikan sesuatu kepada tujuan dan maksud asalnya baik secara teoritis (keilmuan) maupun praktis. Sedangkan Tafsir, dapat dikatakan memiliki cakupan pembahasan dan ruang lingkup yang lebih luas. Sebenarnya, tidak jarang kata takwil dipersamakan penggunaannya dengan kata tafsir. Baik dari segi memahami teks atau media lainnya seperti mimpi. Pengembalian makna kepada asal teks diperlukan upaya dan kajian ilmiah yang komprehensif baik secara lingusitis maupun aspek lainnya. Kebanyakan Ulama menilai bahwa takwil adalah melihat kemungkinan makna lain (*ma'na marjûh*) dari pada yang terlihat secara tekstual (*ma'na râjih*).[66]

Dalam ranah kajian Ilmu Al-Qur'an, ulama mencoba membedakan makna dan aplikasi keduanya. Setidaknya ada beberapa perbedaan definisi yang paling sering disebut. Seperti yang diinventarisir oleh Al-Dzahabiy; 1) Kedua istilah tersebut adalah sinonim dan tidak ada perbedaan baik makna maupun penggunannya; 2) Tafsir adalah penjelasan makna Al-Qur'an secara pasti dan *qath'iy* sedangkan Takwil adalah penjelasan makna secara relatif dan *dzanniy*; 3) Tafsir adalah penjelasan makna lahir (*zhâhir*) sedangkan Takwil penjelasan makan batin (*bâthin*); 4) Tafsir adalah penjelasan makna secara jelas tanpa diperlukan derivasi dan penggeseran makna, sedangkan Takwil adalah penjelasan makna ayat dengan melihat beberapa kemungkinan makna lain; 5) Tafsir adalah penjelasan ayat berdasarkan Riwayat sedangkan Takwil adalah penjelasan dengan mengandalkan pendapat dan *istinbâth*; 6) Tafsir adalah aktivitas memahami makna yang dekat (*qarîb*) berdasarkan teks ayat, sedangkan Takwil adalah aktivitas memahami makna yang lebih jauh (*ba'îd*) dari yang tertulis atau bisa disebut sebagai konteks; 7) Tafsir diaplikasikan pada teks dan kosa kata sedangkan Takwil diaplikasikan pada makna dan kalimat; 8) Tafsir adalah upaya pemahaman Al-Qur'an kepada satu makna, sedangkan Takwil adalah upaya pemahaman Al-Qur'an kepada beberapa kemungkinan makna.[67] Tambahan lagi, Al-Râghib Al-Asfahâniy menilai bahwa 9) Tafsir lebih umum (makna dan aplikasinya) dari pada Takwil;dan 10) Tafsir terletak pada teks sedangkan Takwil terletak pada makna.[68]

---

[65] Asfahâniy, *Mufradât Alfâzh al-Qur'ân*, …., hal. 99.

[66] Mannâ' Khalîl Qaththân, *Mabâhits fî 'Ulûm al-Qur'ân*, Kairo: Maktabah Wahbah, t.th., hal. 210.

[67] Shalâh 'Abd al-Fattâh Khâlidiy, *Al-Tafsîr wa Al-Ta'wîl fî Al-Qur'ân*, Amman: Dar al-Nafais, 1996., hal. 180.

[68] Râghib Asfahâniy, *Muqaddimah Jâmi' al-Tafâsir*, (ed.) Ahmad Hasan Farhat, Kuwait: Dar al-Da'wah, 1984, hal. 50.

Sekilas, perbedaan tafsir dan takwil terletak dari sudut pandang penggunaannya dalam upaya mengesktraksi makna-makna dalam tuturan Al-Qur'an. Ada kalanya, term tafsir serupa dengan kajian Semantik dan Sintaksis karena dalam tafsir, langkah awal analisanya adalah melalui pemaknaan aspek-aspek kebahasaan. Sedangkan term takwil, secara prinsip, bisa saja diserupakan dengan pembahasan Pragmatik dalam kajian linguistik, mengingat tujuannya adalah menemukan makna yang tersirat dari sekedar yang tersurat. Namun, tidak bisa ditetapkan secara mutlak bahwa Tafsir adalah Semantik dan Takwil adalah Pragmatik karena dalam kajian Tafsir tetap dibutuhkan unsur-unsur konteks dan pragmatis, begitu juga sebaliknya, dalam kajian Takwil dibutuhkan aspek-aspek Semantis. Maka untuk memahami tuturan Al-Qur'an, baik Tafsir dan Takwil maupun Semantik, Sintaksis, dan Pragmatik, dibutuhkan untuk saling mengisi dan memperkuat upaya memahami pesan-pesan (*kalâm*) dalam Al-Qur'an.

Baik yang tertulis maupun yang didiktekan Malaikat Jibril AS kepada Nabi Muhammad SAW dan dari Nabi kepada umatnya, Al-Qur'an disepakati sebagai *kalâm* atau tuturan Allah. *Kalâm* dalam diskursus Sintaksis Bahasa Arab (*Nahwu*) dipahami sebagai ujaran atau tuturan, baik verbal maupun tekstual, yang memuat empat hal prinsip. Yaitu, ada *lafadz*-nya (tuturan); tersusun secara gramatis (*murokkab*); memuat informasi yang bermanfaat (*mufid*); dan maksud tuturannya jelas dan dapat dipahami (*bi al-wadh'i*).[69]

Seperti dalam QS. Al-Nisâ': 164, kalimat "*wa kallama-llahu Mûsa taklîma*", secara eksplisit Allah menjelaskan bahwa Nabi Musa AS memang langsung diajak berbicara dan pembicaraan tersebut diistilahkan dengan *kalâm*. Begitu juga dalam QS. Al-Tawbah: 6, berisi perintah untuk menerima orang-orang yang tergolong *Musyrik* ketika datang bertamu atau berinteraksi dengan baik, dengan maksud untuk menunjukkan kepada meraka Al-Qur'an yang pada ayat tersebut disebut dengan *Kalâm-u-llah*. Para Ulama bersepakat bahwa Al-Qur'an adalah ucapan atau tuturan Allah. Lebih jelas, Al-Shâbûniy mendefinisikan Al-Qur'an dengan *Kalâm* Allah yang diturunkan (disampaikan) kepada Nabi Muhammad SAW melalui perantaraan penyampaian Malaikat Jibril AS, yang kemudian disusun tertulis dalam *Mus-haf* (lembaran) mulai dari surat Al-Fâtihah hingga surat Al-Nâs, diajarkan kepada khalayak manusia melalui penerima sekaligus pengajar yang banyak dengan kesamaan penyampaian (*mutawâtir*), dan membaca per-hurufnya serta mengkajinya dinilai sebagai ibadah.[70]

---

[69] Muhammad Muhyi ad-Din 'Abd-l-Hamîd, *Al-Tuhfah Al-Saniyyah bi Syarh Al-Muqaddimah Al-Ajurumiyyah*, Riyadh: Maktabah Dar al-Salam, 1994m hal. 1-2.

[70] Muhammad 'Ali Shâbûniy, *Al-Tibyân fî 'Ulûm al-Qur'ân*, Karachi: Maktabah Busyro, 2011, hal. 8.

Sebagai bentuk tuturan, Al-Qur'an berisi berbagai informasi dengan tujuan dan arahan pembicaraan yang jelas, baik secara tersurat (makna) maupun tersirat (signifikansinya). Tuturan Allah dalam Al-Qur'an, berbahasa Arab, terkadang berbentuk langsung sebagai ungkapan perintah atau larangan, perintah kepada Nabi Muhammad SAW; informasi tentang interaksi dengan para-Nabi lain; informasi tentang peristiwa yang pernah terjadi, gambaran peristiwa yang akan terjadi seperti Hari Kiamat, terkadang juga berbentuk pengajaran Allah kepada manusia bagaimana berucap (berdoa) kepada-Nya, dan bentuk-bentuk lainnya. Bentuk-bentuk tersebut juga memperlihatkan arah pembicaraan antara Allah kepada siapa yang dimaksudkan. Salah satu instrumen bahasa Arab untuk mendeteksi arah tuturan Allah tersebut adalah dengan kajian *Khithâb*.

Khithâb sebagai studi tentang tuturan, dalam kajian linguistik dapat dikatakan serupa dan sama tujuan serta prinsip pengkajiannya dengan Tindak Tutur (*Speech Act*). Tindak Tutur maksudnya adalah ujaran atau ucapan seseorang ketika melakukan tindakan seperti memberikan saran, melaporkan suatu kejadian, menjanjikan sesuatu, dan lain sebagainya. Menurut John Rogers Searle (lahir 1932 M), setiap tuturan pasti mengandung makna tindakan dan tindak tutur dapat dikatakan sebagai unit dasar dalam berbicara yang memiliki fungsi tertentu.[71] Pada dasaranya, tuturan bisa dipahami melalui berbagai metode, namun penutur asli-lah yang menjadi acuan bagaimana, apa, dan ke mana arah pemahaman atau penafsiran tentang tuturannya ketika terjadi interaksi.

Tindak Tutur, secara umum masuk ke dalam kategori kajian Pragmatik. Menurut Tarigan, terdapat perbedaan prinsipil antara kajian Semantik dan Pragmatik. Fokus Semantik adalah tatabahasa yang berupa kesatuan statis yang abstrak seperti kalimat dan proposisi. Sedangkan Pragmatik, fokusnya adalah melihat performansi yang terjadi pada situasi dan kondisi tertentu. Kajian Pragmatik menempatkan bahasa dalam level yang lebih konkrit dari sekedar tatabahasa. Maka dalam hal ini, secara Pragmatik, ujaran, ucapan, atau tuturan merupakan suatu aksi dan tindakan.[72]

John Langshaw Austin (1911-1960 M), sebagai tokoh yang dianggap sebagai pencetus istilah *Speech Act*, melihat bahwa setiap penggunaan bahasa oleh manusia dapat sekaligus melakukan tindakan yang kemudian disebut dengan Tindak Tutur. Austin menilai bahwa unit terendah dalam sebuah komunikasi bukan ekspresi atau kalimat, tetapi berupa adanya tindakan tertentu seperti bertanya, menyatakan sesuatu, menjelaskan, berterima kasih,

---

[71] F.X. Nadar, *Pragmatik dan Penelitian Pragmatik*, Yogyakarta: Graha Ilmu, 2009, hal. 12.

[72] H.G. Tarigan, *Berbicara Sebagai Suatu Keterampilan Berbahasa*, Bandung: Angkasa, 2015, hal. 36.

dan lain sebagainya. Kata-kata yang diucapkan, tidak hanya digunakan untuk menyatakan, tetapi pada hakikatnya juga untuk meminta pihak lain melakukan sesuatu.[73]

Lebih lanjut, Ibrahim menjelaskan bahwa di luar wacana, Tindak Tutur mengandung fungsi psikologis dan sosial. Fungsi psikologis yang dimaksud mencakup situasi seperti memohon maaf atau berterima kasih. Sedangkan fungsi sosial berupa tindakan mempengaruhi orang lain seperti memberi perintah, saran, membuat janji, dan lain sebagainya. Ibrahim juga mengamini pendapat Austin, guru dari Searle, bahwa kata-kata dapat menjadi media untuk melakukan banyak hal yang variatif, dan perkataan sejatinya bukanlah tentang sekedar penyampaian pesan tertentu melainkan merupakan tindakan atau aksi.[74] Menurut Suryawin dkk. mengutip Austin, baik dalam bahasa Inggris maupun dalam bahasa Semesta lainnya, ada banyak bentuk verbal yang menunjukkan *Speech Act* seperti bertanya (*ask*), menyuruh (*order*), memerintah (*command*), meminta (*request*), menuntut (*plead*) mensyaratkan (*require*), memohon (*beg*), dan lainnya.[75] Selain itu, menggambarkan Tindak Tutur, tidak cukup hanya mengandalkan penggunaan kata kerja tertentu, ada aspek-aspek pragmatis yang dibutuhkan.[76]

Senada dengan Ibrahim, Chaer menilai bahwa Tindak Tutur dapat dikatakan sebagai gejala personal yang bersifat psikologis dan ditentukan oleh kemampuan bahasa Penuturnya dalam menghadapi situasi dan kondisi tertentu. Tindak Tutur dan Peristiwa Tutur, meskipun sama-sama berhubungan dengan komunikasi dan proses interaksi, namun fokusnya berbeda. Peristiwa Tutur menjadikan tujuan peristiwa sebagai fokusnya, Tindak Tutur berfokus kepada makna suatu tidakan dalam tuturan. Secara teoritis, Tindak Tutur cenderung terfokus kepada penggunaan struktur kalimat. Ketika sesesorang mengemukakan sesuatu maka apa yang disampaikannya kepada orang lain tersebut adalah maksudnya dan makna kalimat tuturannya. Untuk mengutarakan makna ujarannya, maka dituangkan dalam bentuk Tindak Tutur

---

[73] Lihat John L. Austin, *How to do things with words*, Oxford: The Clarendon Press, 1962.

[74] Abd. Syukur Ibrahim, *Kajian Tindak Tutur*, Surabaya: Usaha Nasional, 1993, hal. 106-109.

[75] Paulana Christian Suryawin, Maryadi Wijaya, dan Heri Isnaini, "Tindak Tutur (Speech Act) dan Implikatur dalam Penggunaan Bahasa," dalam *Sinar Dunia: Jurnal Riset Sosial Humaniora dan Ilmu Pendidikan*, Vol. 1 No. 3 Tahun 2022, hal. 34–41.

[76] I. Putu Gede Sutrisna, I. Nengah Suandi, dan Ida Bagus Putrayasa, "Penggunaan Tindak Tutur Penolakan Guru dan Siswa dalam Pembelajaran Bahasa Indonesia di Kelas X SMA Laboratorium Undiksha," dalam *Jurnal Pendidikan Bahasa dan Sastra Indonesia Undiksha*, Vol. 2 No. 1 Tahun 2014. 85.

dengan memperhatikan beberapa aspek; bahasa tuturannya; lawan bicaranya; situasi dan kondisi yang sesuai; dan struktur bahasa yang digunakan.[77]

Pada satu tuturan, bisa jadi makna yang dibawa harus dipertimbangkan sesuai posisi dan situasi penutur serta struktur bahasa pada tuturannya. Sebagai contoh, ketika seorang Guru (yang posisinya lebih tinggi) memberi perintah kepada muridnya (yang derajatnya lebih rendah), dalam situasi inspeksi kerapihan rambut, bisa saja struktur kalimatnya pendek, "*potong rambutnya!*", yang maknanya adalah rambut siswa tidak boleh panjang. Berbeda ketika Murid yang berbicara kepada Guru, maka struktur kalimatnya biasanya harus lengkap seperti, "*permisi Ibu, saya berjanji akan memangkas rambut saya sepulang sekolah*". Maksudnya bisa saja serupa, namun disampaikan dalam posisi dan situasi Penutur, maka strukturnya pun berbeda.

Sebagai contoh dalam Al-Qur'an, ketika sama-sama bermaksud untuk menunjukkan perintah dan pelaksaan penyembahan kepada Allah. Tuturan manusia yang lebih rendah, diajarkan dalam redaksi Al-Qur'an dengan memuat pujian-pujian kepada Allah seperti dalam QS. Al-Fâtihah. Dari ayat 1 sampai 5 berisi pujian dan penyataan penghambaan diri dan baru pada ayat 6 meminta dengan ujaran kata perintah "*ihdinâ*" (*tunjukilah kami*). Berbeda ketika Allah memberikan perintah kepada manusia yang juga dengan kata perintah, tidak perlu memberikan pernyataan pembukaan. Seperti dalam QS. Al-Baqarah ayat 21, "*yâ ayyuha-n-nâsu u'budû rabbakum…*" (*wahai sekalian manusia sembahlah Tuhan kalian…*). Dalam hal ini terdapat kesesuaian dengan fungsi komunikasi yang ditekankan dalam kajian Tindak Tutur yaitu merumuskan makna dan memahami *sense* Penutur.

John Searle yang terinspirasi langsung dari John Austin, membagi jenis Tindak Tutur ke dalam tiga bentuk Tindakan berbeda. Seperti dikutip Rahardi, tiga jenis tersebut adalah; Lokusi (*locutionary*), Ilokusi (*illocutinary*), dan Perlokusi (*perlocutionary*).[78] Lokusi terkait dengan objek yang disampaikan, dalam hal ini bisa berupa ujaran verbal maupun naratif. Ilokusi terkait dengan bentuk Tindak Tutur atau ujaran yang disampaikan oleh penutur. Sedangkan Perlokusi terkait dengan respon atau pengaruh penerima lokusi, bisa berbentuk narasi-balik atau aksi tertentu, atau narasi suprasegmental seperti ujaran dengan gerak isyarat tertentu.

Jenis pertama, Tindak Tutur Lokusi, biasa disitilahkan dengan *the art of saying something* (seni menucapkan sesuatu). Tindak Lokusi adalah mengutarakan sesuatu dengan makna kata dan kalimat yang sesuai dengan makna yang biasa dipahami atau seperti yang termaktub dalam kamus dan

---

[77] A. Chaer, *Kesantunan Berbahasa*, Jakarta: Rineka Cipta, 2010, hal. 50.

[78] Kunjana Rahardi, *Pragmatik: Kesantunan Imperatif Bahasa Imperatif Bahasa Indonesia*, Jakarta: Erlangga, 2005, hal. 35.

makna tuturannya sesuai dengan tata sintaksisnya.[79] Lokusi mengkaji tuturan yang disampaikan dan bukan menginvestigasi maksud serta fungsi dari tuturan tersebut. Pada dasarnya, Tindak Lokusi adalah jenis tindakan yang relatif mudah untuk diidentifikasi karena tidak memperhitungkan konteks penuturan.[80]

Di antara contoh bentuk Tindak Tutur Lokusi dalam bahasa Indonesia sehari-sehari seperti mengatakan, "*Guru saya*, *Yusuf, membaca Al-Qur'an*". Ketika dituturkan, penutur hanya menyampaikan informasi tanpa merujuk kepada situasi tertentu atau memiliki maksud tertentu kepada mitra tutur. Penutur hanya menyampaikan bahwa memang seseorang yang membaca Al-Qur'an adalah Gurunya yang bernama Yusuf. Jika Lokusi hanya dipahami sebatas ujaran yang tidak memiliki maksud tertentu, maka nampaknya tidak akan bisa dilihat bentuknya dalam Al-Qur'an, karena, setiap detil tuturan Allah memiliki makna dan tujuan tertentu bagi siapa saja yang mampu memahaminya. Namun, melihat esensi Lokusi, yaitu tuturan biasa yang berisi informasi tanpa mempermasalahkan konteks, jenis Lokusi dalam Al-Qur'an dapat diserupakan dengan ayat-ayat yang memuat informasi yang tidak menuntut mitra tutur (manusia) untuk melakukan tindakan konstan tertentu (seperti perintah dan larangan), dan tidak terlalu dibutuhkan investigasi *Asbâb al-Nuzûl*-nya. Seperti ayat-ayat yang memuat Kisah-kisah para-Nabi dan Umat-umat terdahulu serta informasi-informasi masa depan seperti Hari Kiamat, Surga, dan Neraka.

Jenis kedua, Tindak Tutur Ilokusi. Dikutip dari Rustono, Austin menjelaskan bahwa Ilokusi adalah Tindak Tutur yang bermuatan maksud tertentu dan memiliki daya tuturan serta fungsi dalam penyampaiannya.[81] Di level Ilokusi, Tuturan tidak sekedar dihakimi dengan mempertanyakan maknanya, tetapi juga diinvestigasi untuk apa sebuah tuturan disampaikan. Menurut Searle, seperti dikutip Rahardi, Tindak Ilokusi adalah Tindak Tutur yang berisi pesan dan informasi tertentu dan berfungsi untuk mempengaruhi mitra tutur melakukan sesuatu, pada situasi dan kondisi tertentu pula.[82] Misalkan dalam bahasa Indonesia sehari-hari, ketika hendak meminta tolong untuk melakukan sesuatu, seperti penumpang yang meminta supir transportasi umum yang ditumpanginya untuk pelan-pelan saat situasi jalan sedang padat, bisa saja berucap "*jalan sedang ramai*" dengan intonasi yang disesuaikan

---

[79] Asim Gunarwan, *Pragmatik: Teori dan Kajian Nusantara*, Jakarta: Penerbit Universitas Atma Jaya, 2007, hal. 23.

[80] Muhammad Rohmadi, *Pragmatik: Teori dan Analisis*, Surakarta: Lingkar Media, 2004, hal. 30.

[81] Rustono, *Pokok-pokok Pragmatik*, Semarang: IKIP Semarang Press, 1999, hal. 37.

[82] Rahardi, *Pragmatik: Kesantunan Imperatif Bahasa Imperatif Bahasa Indonesia*, …., hal. 35.

dengan level penutur menganggap mitra tutur. Secara umum, ada banyak tuturan Allah yang dapat dikategorikan sebagai Ilokusi, seperti ayat-ayat bermuatan hukum.

Dikutip dari Langton, Austin mengklasifikasikan Ilokusi kepada lima jenis;

1. *verdictive*, yaitu penyampaian berdasarkan fakta tertentu seperti menilai dan memprediksi;
2. *excercitives*, yaitu penyampaian berdasarkan kekuatan penyampai seperti mendoakan dan memberikan;
3. *commisives*, yaitu pernyataan komitmen seperti berjanji;
4. *behabitives*, yaitu ekepresi respon seperti maaf dan terima kasih;
5. *exposotives*, yaitu penjelasan argumen seperti menyetujui atau mengklarifikasi.[83]

John Searle, sebagai murid Austin, mengembangkan klasifikasi Ilokusi tersebut agar lebih mudah dipahami banyak pihak kepada lima jenis;

1. *assertive* atau *representative*, yaitu ujaran yang mengikat penutur pada kebenaran seperti menyatakan atau menyarankan;
2. *directive*, yaitu penyampaian yang meminta pihak lain melakukan sesuatu, seperti memohon, meminta tolong, melarang, atau memerintah;
3. *commissive*, yaitu tuturan yang menuntut penutur untuk melakukan sesuatu seperti berjanji atau menolak;
4. *expressive*, yaitu ungkapan ekpresi seperti terima kasih atau menyesal;
5. *declarative*, yaitu ilokusi yang berefek pada perubahan antara preposisi dan kenyataan, seperti menghukum.[84]

Ketiga, Tindak Tutur Perlokusi. Yaitu tuturan yang disampaikan penutur dan biasanya memiliki pengaruh atau efek yang lebih kuat dari sekedar Lokusi atau Ilokusi. Daya tersebut diistilahkan juga dengan *perlocutionary force*.[85] Apapun intensitas dari sebuah tuturan, untuk mempengaruhi mitra tutur, baik sengaja untuk menciptakan efek tertentu ataupun tidak disengaja, maka disebut dengan Tindak Perlokusi. Jenis Tindak Tutur ini dapat diidentifikasi pada beberapa kata kerja seperti merayu, membujuk, mengancam, mengiming-imingi, memprovokasi, mendukung atau mendorong, mempermalukan, dan bentuk verba lain yang menandakan pemberian pengaruh.[86] Dalam bahasa Indonesia, Rustono mencotohkan Tutur Perlokusi

---

[83] Rae Langton, "Speech acts and unspeakable acts," dalam *Philosophy & public affairs*, No. Tahun 1993, hal. 293–330.

[84] John R. Searle, "A Classification of Illocutionary acts," dalam *Language in Society*, Vol. 5 No. 1 Tahun 1976, hal. 1–23.

[85] Austin, *How to do things with words*, …., hal. 101.

[86] Geoffrey Leech, *The Principles of Pragmatics*, (ed.) M.D.D. Oka dan Setyadi Setyapranata, Terjemahan. Jakarta: Universitas Indonesia Press, 1999, hal. 7.

seperti ucapan, "*bisa mati kita nanti!*" yang memiliki efek menakut-nakuti. Atau ucapan, "*habisi saja semua!*" yang memiliki pengaruh memprovokasi.[87] Di dalam Al-Qur'an, di antara bentuk kalimat yang bisa dikatakan sebagai bentuk Tutur Perlokusi adalah ayat yang diawali dengan ancaman atau kata *wayl*, seperti QS. Al-Humazah ayat 1 yang artinya, "*celakalah setiap para pengumpat dan pencela*".

Sehubungan dengan *Kato nan Ampek* yang menjadi fokus analisis penelitian disertasi ini, teori-teori Semantik, Sintaksis, dan Pragmatik yang dipaparkan sebelumnya, digunakan untuk menganalisa tuturan Allah atau ayat Al-Qur'an. Analisis ketandaaan tersebut dilakukan untuk mengidentifikasi bentuk-bentuk *Kato nan Ampek* yang merupakan Tindak Tutur Minangkabau dalam tuturan Al-Qur'an guna menghasilkan penafsiran integratif yang harmonis. Teori-teori yang dipaparkan sebelumnya, khususnya tentang Tindak Tutur, adalah hasil penelitian manusia terhadap tuturan manusia lainnya. Ketika difungsikan kepada tuturan Tuhan, harus ada koridor yang disesuaikan. Bagaimanapun, tuturan Tuhan dalam Kitab Suci, diperuntukkan bagi manusia agar bisa dipahami.

B. Kesantunan Tutur

Menilai bagaimana yang lebih baik dan yang lebih buruk, khususnya dalam interaksi sesama makhluk hidup, pada hakikatnya adalah ranah penilaian subjektif dan relatif. Ketika bertutur bahasa, tidak hanya aspek pemilihan kata dan kalimat yang dapat menjadi penilaian sopan dan santunnya bertutur, ekspresi dan intonasi juga menjadi faktor penilaian kesantunan bertutur. Selain itu, relatifitas penilaian berdasarkan kebudayaan suatu daerah atau komunitas juga menjadi pertimbangan penilaian kesantunan. Namun, ketika menyangkut tuturan teks, maka aspek-aspek suprasegmental tidak dapat dimasukkan sebagai pertimbangan tingkat kesantunan tuturannya. Untuk itu, diperlukan analisis ketandaan, khususnya pragmatik yang juga didasari dari kajian semantik dan sintaksis terhadap suatu tuturan teks.

Bahasa, sebagai alat komunikasi, tidak dapat diklaim santun atau tidak santun jika hanya berdasarkan asalnya, gaya berbicara penggunanya, atau susunan gramatikalnya. Setiap bahasa memiliki keunikan masing-masing. Hal ini juga yang disampaikan Allah dalam QS. Al-Rûm: 22 bahwa di antara tanda kebesaran-Nya adalah diciptakannya variasi bahasa yang disampaikan pada kalimat "*ikhtilâf alsinatikum*" (*lidah kalian yang berbeda-beda*). Untuk itu, memvonis suatu tuturan itu tidak santun atau kurang sopan, sejatinya bukan menghukumi bahasanya atau budayanya, tetapi penggunanya, dengan segala keterbatasan dan situasi saat menuturkannya.

---

[87] Rustono, *Pokok-pokok Pragmatik*, …., hal. 39.

Setiap komunikasi yang terjalin antara manusia, dituntut untuk dapat saling menjaga etika dan kesantunan dalam bertutur guna tersampaikannya tujuan interaksi yang diinginkan. Baik secara oral maupun tertulis, penutur hendaknya memperhatikan kaedah-kaedah kebahasaan baik semantik maupun pragmatik. Aspek semantik itu seperti pemilihan kata, tatabahasa pada kalimat, pemaknaan, dan lainnya. Begitu juga dengan aspek pragmatiknya seperti memahami apa yang hendak dituturkan, memperhatikan situasi dan kondisi saat bertutur, dan mengetahui siapa mitra tutur-nya. Penyampaian pesan yang tertib semantik dan pragmatik, dapat memperlancar jalinan komunikasi dan mempermudah pemahaman terhadap pesan yang disampaikan.

Dalam setiap Tindak Tutur, ada tiga unsur utama; penutur, mitra tutur, dan tuturan atau pesan. Dalam kajian Hermenutika tiga unsur tersebut biasa disebut *Author*, *Reader/Interpretator*, dan *Text*. Begitu juga dalam diskursus komunikasi, tiga elemen tersebut dikenal dengan istilah pengirim, partisipan atau penerima, dan alat komunikasi. Untuk tersampaikannya pesan yang dikomunikasikan, baik pengirim maupun penerima harus saling mengerti aspek-aspek linguistik yang dituturkan serta dapat memahami norma sosial dalam berinteraksi. Maka untuk saling memahami, bahasa yang dipakai dalam sebuah pesan dapat dikatakan berbentuk kode atau tanda yang dapat saling dipahami oleh penutur dan mitra tutur.[88] Dalam konteks kajian penafsiran Al-Qur'an, dengan menempatkan Tuhan sebagai *Author* yang Maha Agung, *Reader*/Mitra Tutur/Partisipan/*Mufassir*, harus betul-betul memahami bahasa Arab yang merupakan bahasa Al-Qur'an. Untuk mengaitkannya dengan norma sosial etnis tertentu, dalam hal ini Minangkabau, maka *interpretator* juga harus memahami tatabahasa dan nilai-nilai sosial etnis yang dikaji.

Adanya saling ketidakpahaman terkait tanda-tanda yang disampaikan, bisa menimbulkan kegagalan dalam berkomunikasi. Hendaryan menjelaskan setidaknya ada tujuh faktor penyebab gagalnya komunikasi; 1) level kebahasaan (*langue*) yang relatif berbeda antara penutur dan mitra tutur; 2) tingkat pemahaman *partisipant* terhadap inti pesan penyampai sangat rendah atau bahkan tidak memahami sama sekali; 3) penerima pesan tidak memiliki apa yang diinginkan penyampai; 4) *reader* tidak memahami maksud *author*; 5) adanya unsur kerahasiaan dalam topik yang tidak dipahami mitra tutur; 6) emosi dan aspek psikologis lain yang mempengaruhi mitra tutur; 7) cara berkomunikasi yang tidak dapat saling diterima.[89] Dalam hal memahami pesan-pesan Al-Qur'an, ketidakpahaman atau rendahnya tingkat penguasaan terhadap aspek kebahasaan bahasa Arab, tidak memahami *'Ulum al-Qur'ân*

---

[88] Abdul Chaer dan Agustina Leonie, *Sosiolinguistik: Perkenalan Awal*, Jakarta: Rineka Cipta, 2004, hal. 20.

[89] Hendaryan, *Kesantunan Berbahasa Dalam Konteks Pendidikan*, Ciamis: FKIP Universitas Galuh, 2010, hal. 2.

secara komprehensif, cakrawala dan wacana pemikiran yang sempit, subjektifitas personal ataupun komunitas, dapat menjadi beberapa faktor di antara penyebab ”kegagalan” dalam penafsiran.

Setiap interaksi, selain menyangkut bahasa juga terkait dengan perasaan. Bahasa bagi manusia tidak sekedar untuk menyampaikan pesan yang berupa ide dan gagasan, namun juga digunakan untuk menyatakan perasaan dan mengekspresikan emosi yang dialami seperti suka, benci, sedih, senang, marah, kesal, dan lain sebagainya. Sebagai makhluk sosial, dalam bertutur sesama manusia harus saling menjaga perasaan. Dalam istilah adat Minangkabau dikenal juga dengan *raso jo pareso* (rasa dan periksa).

Namun, lain halnya dengan tuturan Allah kepada para makhluk-Nya sebagai mitra tutur. Tidak sama ekspresi emosional Tuhan yang Maha Adil dengan manusia yang sarat dengan masalah dan kegalauan. Tingkat objektifitas tuturan Allah adalah sempurna karena diperuntukkan untuk semua ciptaan-Nya. Eskpresi-ekspresi yang terkesan emosional seperti infrormasi tentang azab dan hukuman bagi para pelanggar atau pemberitahuan tentang *reward* bagi siapapun yang patuh menjadi indikator tingkat kekuatan dan tekanan pesan yang disampaikan. Maka dalam bertutur, Allah tidak perlu menjaga perasaan siapapun, dan justru sebaliknya, para makhluk-Nya lah yang harus mampu menangkap makna dan signifikansi pesan yang dituturkan-Nya.

Tersampaikannya pesan dalam interaksi komunikasi akan terhambat dan tidak efektif jika tidak menggunakan struktur bahasa yang baik. Guna mencapai efektifitas dalam bekomunikasi, biasanya manusia menggunakan beberapa strategi seperti pemilihan diksi yang sesuai, sapaan dan ungkapan yang menunjukkan kesantunan, berbasa-basi sesuai kebutuhan, hingga penggunaan tatabahasa yang baik. Chaer dan Agustina menjelaskan bahwa tingginya level bertutur bahasa antara penutur dan mitra tutur menentukan kelancaran proses komunikasi yang terjalin. Kesantunan tutur, menjadi salah satu kesan yang sering ditangkap oleh manusia ketika tuturannya dapat saling berterima dengan lancar dan efektif.[90]

Santun dalam bahasa Indonesia maksudnya adalah baik dan halus etika perbuatannya maupun ucapannya.[91] Dalam konteks berbahasa sesama manusia, kesantunan menunjukkan kesadaran dalam memandang harkat orang lain baik lisan maupun tulisan.[92] Robin Tolmach Lakoff (lahir 1942 M), memandang kesantunan berbahasa sebagai upaya meminimalisir gesekan

---

[90] Chaer dan Leonie, *Sosiolinguistik: Perkenalan Awal*, …., hal. 21.

[91] Tim Redaksi, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, …., hal. 1266.

[92] Harimurti Kridalaksana, *Kamus Linguistik*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2008, hal. 119.

dalam sebuah interaksi guna mengelakkan konflik.[93] Sebagai bagian dari kajian pragmatik yang juga berunsur psikologi, kesantunan berbahasa juga mengesankan level kepribadian seseorang. Seseorang yang memiliki kepribadian yang dianggap baik biasanya akan secara otomatis berusaha bertutur dengan santun. Sebaliknya, orang yang memiliki kepribadian yang dianggap kurang baik, sebaik dan sesantun apapun merangkai kata dan memproduksi kalimat, dalam kondisi tertentu akan muncul kata dan kalimat yang terkesan tidak santun sehingga tidak jatang menjadi indikator kepribadiannya. Konteks kesantunan tutur seperti ini, yang menjadi indikator kepribadian, hanya dapat berlaku dalam komunikasi antar manusia. Tidak dapat disamakan dengan konteks kesantunan tutur Tuhan dalam Kitab Suci-Nya. Karena untaian firman Tuhan yang termaktub adalah rangkaian pesan atau kode objektif yang harus dipecahkan, dipahami, dan dicerna oleh manusia. Sehingga tidak mungkin menyamakan aspek pragmatik-psikologis penutur yang bersifat subjektif dalam menginterpretasikan ayat-ayat Allah.

Dalam komunikasi antar manusia, selain semua pihak harus memiliki kemampuan berbahasa yang benar, juga harus memperhatikan kesantunan dalam bertutur. Selain harus menyampaikan informasi yang benar dan akurat, juga dituntut untuk tetap menjaga keharmonisan proses komunikasi sehingga dapat memberikan kesan yang baik setelah berkomunikasi.[94] Pranowo menjelaskan bahwa kesantunan berbahasa adalah tatacara yang disepakati suatu komunitas atau masyarakat atau etnis, sebagai bagian dari etika sosial. Pranowo menambahkan bahwa bahasa tuturan akan terasa lebih santun jika menggunakan kalimat-kalimat dalam bentuk; tuturan tidak langsung; bahasa kiasan; gaya bahasa penghalus dari pada ungkapan biasa; membedakan ujaran yang disampaikan dengan apa yang dimaksudkan; dan lebih memilih tuturan implisit dari pada yang eksplisit.[95]

Kesantunan bertutur secara suprasegmental, tanpa melibatkan ekspresi dan intonasi, selain model tatabahasa yang digunakan, juga ada prinsip-prinsip yang perlu diperhatikan oleh siapapun yang terlibat dalam peristiwa tutur. Dikutip dari Gu, menurut Paul Grice (1933-1988 M) sebagai salah satu pakar pragmatik, setidaknya ada empat prinsip kesantunan dalam bertutur atau disebut juga dengan Prinsip Kerjasama (*Cooperative Principles*) yang disebut dengan Maksim (*Maxim*)[96]. Yaitu; *Quantity*; *Qualitiy*; *Relation*; dan *Manner*.

---

[93] Robin Lakoff, "Linguistic theory and the real world 1," dalam *Language Learning*, Vol. 25 No. 2 Tahun 1975, hal. 309–338.

[94] Penelope Brown dan Stephen C. Levinson, "Universals in language usage: Politeness phenomena," dalam *Questions and politeness: Strategies in social interaction*, Cambridge: Cambridge University Press, 1978, hal. 56–311.

[95] Pranowo, *Berbahasa Secara Santun*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009, hal. 6-7.

[96] Maxim disepakati sebagai istilah untuk prinsip kesantunan berbahasa yang harus ditaati oleh para Pelaku Tutur baik dalam tuturan interpersonal maupun tekstual.

Pertama, Prinsip Maksim Kuantitas, maksudnya adalah tuturan yang disampaikan dengan menghendaki respon dan kontribusi dari mitra tutur sesuai kebutuhan penutur. Dapat dipahami juga yang dimaksud Maksim Kuantitas adalah berbicara singkat, padat, dan tepat, dan langsung sesuai keperluan pada peristiwa tutur. Misal, seperti memberikan perintah, "*dengarkan dulu baik-baik dan jangan ada yang bertanya*". *Kedua*, Prinsip Maksim Kualitas, yaitu penyampaian pesan harus sesuai dengan data dan fakta serta fakta tanpa melebih-lebihkan ataupun mengurangi berita sehingga informasi dapat tersampaikan apa adanya. *Ketiga*, Prinsip Maksim Relevansi, yaitu kontribusi dari setiap partisipan tuturan diberikan sesuai atau relevan dengan topik dan masalah yang sedang dibicarakan. *Keempat*, Prinsip Maksim Pelaksanaan, yaitu prinsip yang mengharuskan setiap pelaku tuturan memperhatikan situasi dan cara bertutur berdasarkan topik yang didiskusikan. Prinsip keempat ini menghendaki para partisipan untuk tidak bertutur dengan cara yang tidak jelas dan ambigu. Prinsip ini lebih kepada ketegasan dan biasanya digunakan ketika melakukan promosi atau bahkan saat menjatuhkan hukuman.[97]

Lebih kanjut, dikutip dari Fraser, Grice juga menggariskan lima poin indikator dalam kesantunan bertutur. *Pertama*, Penutur harus menghormati dan menjaga harga diri mitra tutur sehingga tidak terkesan mempermalukan lawan bicaranya. *Kedua*, Penutur hendaknya tidak menjelek-jelekan atau memberikan informasi yang dapat memperburuk posisi mitra tutur atau apapun dan siapapun yang terkait dengan mitra tutur. *Ketiga*, Penutur dilarang untuk menunujukkan perasaan senang ketika mitra tutur sedang dalam posisi yang tidak menguntungkan. *Keempat*, penutur dilarang mempersalahkan mitra tutur dalam suatu diskusi dengan cara yang kasar sehingga menjatuhkan martabat lawan bicaranya. *Kelima*, penutur tidak boleh menyanjung, meninggikan, dan menyombongkan dirinya sendiri di hadapan mitra tutur meskipun hal tersebut adalah sebuah fakta.[98] Indikator-indikator tersebut, dengan berbagai aspek psikologis yang membalutnya, adalah aspek penilaian pada kesantunan tutur antar manusia, baik penuturnya maupun mitra tuturnya. Hal-hal tersebut sukar untuk dijadikan penilaian terhadap tuturan Tuhan karena dimensinya berbeda.

Menurut Geoffrey Leech (1936-2014 M), tingkat keberhasilan Maksim dalam bertutur akan lebih tinggi jika mengandalkan beberapa Maksim, tidak hanya satu prinsip tertentu. Ada banyak aspek yang menentukan keberhasilan dalam bertutur yang santun seperti aspek sosial dan psikologis. Menurutnya,

---

[97] Yueguo Gu, "Pragmatics and Rhetoric: A Collaborative Approach to Conversation," dalam *Pretending to communicate*, Tahun 1994, hal. 173–195.

[98] Bruce Fraser, "Perspectives on Politeness," dalam *Journal of Pragmatics*, Vol. 14 No. 2 Tahun 1990, hal. 219–236; Lihat juga Herbert Paul Grice, *Logic and Conversation*, Cambridge: Cambridge University Press, 1975, hal. 45-47.

Prinsip Sosial-Psikologis bukan sekedar unsur pelengkap dalam penerapan Prinsip Kerjasama yang diusung Grice, tetapi merupakan elemen penting dan urgen yang dapat menjadi penyelamat Prinsip Kerjasama pada situasi tertentu.[99]

Sebagai upaya meminimalisir konflik dalam berkomunikasi, Leech mengenalkan enam indikator kesantunan berbahasa sebagai strategi menghindari kesalahpahaman dalam interaksi berbahasa, dikenal juga dengan *Politness Maxims,* yaitu; *Tact, Generosity, Approbation, Modesty, Agreement*, dan *Simphaty*.[100]

Pertama, disebut dengan *Tact Maxim* atau Maksim Kebijaksanaan. Prinsip ujarannya adalah menghindari kerugian bagi orang lain sekecil mungkin dan berupaya untuk memberikan keuntungan/kebaikan bagi orang lain. Sebagai contoh tuturannya, "*Jika anda tidak keberatan, saya hendak meminjam pensil anda untuk menulis nama saya*". Ujaran yang didahulukan untuk meminta izin dengan sangat santun tersebut adalah salah satu bentuk kebijaksanaan dalam berucap.

Kedua, disebut dengan *Generosity Maxim* atau Maksim Kedermawanan. Prinsip tuturannya adalah menempatkan keuntungan yang kecil bagi diri sendiri dan berupaya menempatkan keuntungan sebaik mungkin untuk pihak lain. Seperti ujaran, "*silahkan Bapak masuk dulu, barang bawaan Bapak akan kami antarkan ke kamar*". Ujaran ini jelas terdengar untuk menghormati dan menempatkan lawan bicara pada posisi yang lebih tinggi.

Ketiga, disebut dengan *Approbation Maxim* atau Maksim Pujian. Prinsipnya adalah menghindari sejauh mungkin atau bahkan meniadakan cacian kepada orang lain dan memberikan pujian serta apresiasi sebaik mungkin kepada lawan bicara. Seperti ucapan, "*Baju yang kamu pakai hari ini bagus sekali, di mana kamu membelinya?*". Maksim Pujian ini bisa saja terjadi antara siapapaun tanpa harus memandang level kedudukan. Dalam tuturan Al-Qur'an, tentunya banyak diajarkan pujian-pujian manusia kepada Allah, di antaranya seperti kalimat "*Alhamdulillah*", "*Subhanallah*", dan lainnya.

Keempat, *Modesty Maxim* atau disebut juga dengan Maksim Kerendah-hatian. Prinsipnya adalah menempatkan pujian kepada diri sendiri sekecil mungkin dan memberikan cacian kepada diri sendiri sebesar mungkin. Seperti perkataan, "*saya betul-betul teledor karena meninggalkan dompet, kalau boleh saya pinjam dulu uangmu…*". Melihat prinsipnya, bisa jadi Maksim ini berupa ujaran dari orang yang levelnya berada di bawah kepada pihak yang levelnya lebih tinggi, baik dari segi usia, jabatan, atau kedudukan sosial. Merendahkan

---

[99] Leech, *The Principles of Pragmatics*, …., hal. 120.

[100] Djalilova Zarnigor Obidovna, "The Main Concepts Of Politeness In Modern Linguopragmatics: The Politeness Principle By J. Leech," dalam *International Journal of Pedagogics*, Vol. 2 No. 11 Tahun 2022, hal. 15–20.

diri di hadapan lawan bicara, dalam konteks Tuturan Al-Qur'an, seperti berdoa kepada Allah dengan penuh penghambaan diri. Seperti doa Nabi Adam AS dalam QS. Al-A'raf/7: 23 yang artinya, "*Rabb kami, kami telah lalim kepada diri kami, dan jika Engkau tidak memaafkan kami dan tidak merahmati kami, sungguh kami adalah golongan yang merugi*".

Kelima, disebut dengan *Agreement Maxim* atau Maksim Kesetujuan. Prinsipnya adalah ujaran yang menunjukkan kesetujuan dengan orang lain sebesar mungkin dan berupaya menempatkan ketidaksetujuan dengan orang lain sekecil mungkin. Seperti ujaran dalam diskusi, "*Ya, saya sepakat dengan pendapat anda, tapi kalau boleh saya memberikan tambahan saran…*". Prinsip Maksim ini dapat menjadi salah satu pijakan untuk mengeskplorasi makna kalimat "*wa jâdilhum bi-l-latiy hiya ahsan*" dalam QS. Al-Nahl: 125. Yaitu tentang bagaimana tuturan-tuturan yang baik dan saling berketerimaan.

Keenam, adalah *Simphaty Maxim* atau Maksim Simpatik. Prinspnya adalah menempatkan antipati kepada pihak lain sekecil mungkin dan menunjukkan simpati kepada orang lain sebesar mungkin. Sepeti ucapan belasungkawa, "*saya turut bersedih atas kematian saudara anda…*".[101]

Seperti teori-teori yang dilahirkan para pakar lainnya, pada dasarnya Maksim Kesantunan yang dirumuskan Leech di atas didasari dari penelitianya terhadap bentuk-bentuk komunikasi antar manusia, khususnya ujaran interpersonal. Baik dalam hal pengaruh sosial maupun kejiwaan. Sukar untuk mempersamakan tuturan Tuhan yang notabene berwujud tertulis yang sampai kepada manusia. Namun bukan berarti sama sekali tidak dapat diaplikasikan dalam penafsiran terhadap *kalâm* Allah. Ada poin dan esensi tertentu pada Maksim-maksim tersebut yang dapat menjadi landasan untuk mengekstrak makna dan signifikansi ayat-ayat Al-Qur'an.

Berbeda dengan Leech dan Grice yang mengusung istilah Maxim sebagai bentuk prinsip kesantunan berbahasanya, Robin Tolmach Lakoff, seorang pakar linguistik berkebangsaan Amerika Serikat, justru merumuskan prinsip kesantunan berbahasanya dalam tiga bentuk. Yaitu formalitas (*formality*), ketidak-tegasan (*hesitancy*), dan kesamaan (*equality* atau *cameraderie*).[102] Dijelaskan oleh Chaer, yang dimaksud dengan formalitas adalah tuturan yang tidak mengesankan keangkuhan dan arogansi penutur serta tidak terkesan memaksa. Maksud *hesitancy* adalah upaya yang dilakukan yang membuat mitra tutur dapat menentukan pilihannya, bisa saja ujaran untuk melakukan atau meninggalkan sesuatu. Sedangkan maksudnya prinsip *equality*

---

[101] Lihat Leech, *The Principles of Pragmatics*, …., hal. 120.

[102] Robin Lakoff, "The Logic of Politeness: Minding your P's and Q's.","dalam *Chicago Linguistic Society*, Vol. 9 No. 1 Tahun 1973, hal. 292–305.

adalah penempatan penutur seakan berada dalam level yang sama dengan mitra tutur guna menciptakan interaksi yang lebih akrab dan berketerimaan.[103]

Sekilas terlihat serupa, apa yang dirumuskan oleh Lakoff dengan prinsip kesantunan bertutur yang sudah lama diyakini oleh etnis Minangkabau, yang juga menjadi subjek penelitian disertasi ini, yaitu *Kato nan Ampek*. Seperti yang dijelaskan sebelumnya, empat prinsip tersebut adalah *Kato Mandaki*, *Kato Malereng*, *Kato Mandata*, dan *Kato Manurun*. Secara penamaan term, ada kemiripan antara tiga prinsip yang dirumuskan Lakoff dengan *Kato nan Ampek*. Prinsip *Formality* sekilas serupa dengan *Kato Mandaki*, Prinsip *Hesitancy* sekilas serupa dengan *Kato Manurun* atau *Kato Malereng*, dan Prinsip *Equality* sekilas serupa dengan *Kato Mandata*. Namun secara substansi dan prinsip nampaknya berbeda. Tiga Prinsip Kesantunan Lakoff esensinya adalah bagaimana bisa menempatkan diri sebagai penutur yang baik, kepada siapapun berbicara, tergantung kepada situasi. Sedangkan *Kato nan Ampek*, prinsip dasarnya adalah cara dan gaya berbicara yang ditentukan oleh siapa mitra tuturnya, baru kemudian disesuaikan dengan kondisi dan situasi yang menyertai persitiwa tutur.

Memperhatikan lawan bicara, situasi, pemilihan diksi, tatabahasa, cara penuturan, dan maksud ucapan adalah elemen-elemen yang harus ada dan diperhatikan dalam Tindak Tutur. Untuk itu, wajar jika para ahli berupaya secara objektif untuk merumuskan prinsip dan indikator terkait kesantunan dalam berbicara.[104] Implementasi berbagai prinsip kesantunan dibutuhkan indikator untuk menilai kadar kesantunan dalam berbahasa. Penilaian kesantunan, secara suprasegmental dapat menunujukkan level penekanan dan keseriusan maksud dari suatu pesan yang disampaikan, khusunya pesan tekstual.

Dalam hal ini, indikator kesantunan berbahasa Dell Hathaway Hymes (1927-2009 M) dapat dijadikan acuan. Menurutnya, ada delapan aspek yang harus diperhatikan dalam berbicara yang terkumpul dalam akronim *SPEAKING*; *Setting* dan *Scene* (waktu dan tempat); *Participants* (Mitra Tutur); *Ends* (maksud); *Act Sequence* (bentuk); *Key* (cara); *Intrumentalities* (tatabahasa); *Norms* (norma ketika berinteraksi); dan *Genres* (genre atau ragam).[105] Kedelapan komponen berbicara tersebut juga diadopsi oleh Aslinda untuk mengeksplorasi makna dan substansi pada penggunaan *Kato nan*

---

[103] Chaer, *Kesantunan Berbahasa*, …., hal. 45.

[104] Pranowo, *Berbahasa Secara Santun*, …., hal. 100.

[105] Dell Hymes, "Introduction: Toward Ethnographies of Communication," dalam *American Anthropologist*, Vol. 66 No. 6 Tahun 1964, hal. 1–34; Dell Hymes, "Models of the interaction of language and social setting," dalam *Journal of Social Issues*, Vol. 13 No. 2 Tahun 1967, hal. 8–28.

Ampek.[106] Dalam konteks kajian penafsiran Al-Qur'an, indikator kesantunan Dell Hymes tersebut, dalam beberapa poin penting, dapat diaplikasikan sebagai pelengkap analisis dengan *Asbâb al-Nuzûl*, *Manthûq*, *Mafhûm*, *Munâsabah*, dan pembahasan-pembahasan seputar makna dan signifikansi (*maqâshid*) Al-Qur'an lainnya yang terkait dengan kebahasaan.

C. Tindak Tutur dan Kesantunan Bahasa Minangkabau

Mengaitkan *Kato nan Ampek* yang asalnya merupakan rumusan kesantunan berbahasa dalam bahasa Minangkabau dengan Al-Qur'an yang berupa teks, diperlukan pendekatan semantik-pragamatik yang mengandalkan tataurut bahasa. Khususnya bahasa Minangkabau. Seperti yang dipaparkan pada sebelumnya, bahwa suku Minangkabau adalah salah satu etnis di Indonesia yang masih menjaga keluhuran nilai-nilai falsafahnya yang terangkum dalam berbagai bentuk syair, pantun, sajak, hingga cerita-cerita rakyat.[107] Pada berbagai keterangan falsafah adat Minangkabau, salah satu yang menjadi perhatian khusus adalah berbudi bahasa atau bertindak-tutur.

1. Bahasa Minangkabau

   Bahasa disebut juga *Baso* di Minangkabau. Berbahasa sudah menjadi perhatian masyarakat dan para Tetua adat sejak dahulu. *Baso* selalu dikatikan dengan *budi* (etika), *raso* (rasa), dan *kato* (ucapan). Dalam sebuah potongan ungkapan Minangkabau bahkan dinyatakan, "*di budi jo baso basi sajo kito nan tunduak*" (pada budi dan basa-basi saja kita patuh). Pernyataan filosofis ini menandakan bahwa bahasa memiliki peran yang sangat vital dalam etika masyarakat Minangkabau. *Baso-basi* yang dimaksud adalah kemampuan berbahasa yang santun dan dapat diterima oleh lawan bicara. Selain itu, kelihaian dalam berbasa-basi menuntut kemahiran dalam berinteraksi di berbagai situasi.

   Dalam pernyataan falsafah Minangkabau terkait etika disebutkan;

Nan baiak iolah budi	Yang baik ialah budi
Nan elok iolah baso[108]	Yang indah ialah bahasa

   Bahwa akhlak, etika, perilaku, dan tindakan apapun yang menjadi manifestasi *budi* harus dapat dilaksanakan dan dinilai baik. Selain itu, ucapan dan tuturan sebagai manifestasi *baso* harus dinilai santun dan *elok*. *Budi jo Baso* dalam term ini dapat diartikan sebagai Tindak Tutur.

---

[106] Lihat Aslinda, "Kato nan Ampek Tuturan dalam Bahasa Minangkabau Suatu Tinjauan Sosiolinguistik", *Tesis*, Universitas Gadjah Mada, 2000.

[107] Umar Junus, "Kaba and Novel and Minangkabau Society; History of Ideas," dalam *Humaniora*, Vol. 12 No. 2 Tahun 2000, hal. 181–188.

[108] A. B. Dt. Madjoindo, *Kato Pusako: Petatah, Patitih, Mamang, Pantun Ajaran, dan Falsafat Minangkabau*, Jakarta: Rora Karya, 1999, hal. 19.

Dalam falsafah lainnya juga dijelaskan bagaimana pentingnya *Budi jo Baso* dalam etika keseharian masyarakat Minangkabau;

Kok kayo, kayo dek budi	Kalau kaya, kayalah karena budi
Nak mulie, mulie dek baso	Ingin mulia, mulialah karena bahasa

Setiap manusia, normalnya mencita-citakan untuk mendapatkan kekayaan dan kemuliaan. Dalam falsafah ini, dua hal tersebut dinyatakan secara filosofis. Bahwa kekayaan dan kemuliaan bukanlah karena harta dan benda materil lainnya yang dimiliki. Tetapi kekayaan dan kemuliaan hakiki adalah keluhuran etika dalam bertindak (*kayo dek budi*) dan kesantunan dalam bertutur (*mulie dek baso*).

Dalam praktek bertutur, tidak cukup dengan hanya memiliki salah satu aspek dari *Budi jo Baso*. Keduanya harus bersinergi untuk menunjukkan kepribadian sesesorang yang sebenarnya. Kesantunan berbahasa, jika tidak didasari oleh kejernihan hati dan pikiran, maka tidak akan menghasilkan etika baik yang orisinil dan hanya akan terjebak dalam kepura-puraan. Disampaikan juga dalam falsafah berikut;

Ditiliak jo aka budi	Ditilik dengan akal budi
Muluik manih baso katuju[109]	Mulut manis Bahasa disukai

Pikiran dan hati yang objektif harus menjadi pijakan dalam bertindak dan berperilaku. Demikian juga dengan bertutur, ungkapan *muluik manih baso katuju* maksudnya adalah, tuturan harus dapat dinilai santun dan sedapat mungkin diterima oleh mitra tutur tanpa meninggalkan kesan yang buruk.

Pembahasan Tindak Tutur dalam adat Minangkabau, sudah ada dan mendapatkan perhatian khusus sejak dahulu. Memang sulit untuk menentukan kapan tepatnya berbagai ajaran falsafah adat Minangkabau, khususnya terkait *Baso* dan *Kato*, pertama kali dirumuskan. Namun, jika menilik sejarah panjang pergolakan pemikiran dan keagamaan di ranah Minang, dapat diasumsikan bahwa ajaran Tindak Tutur Minangkabau dan falsafah lainnya, paling muda sudah ada sejak sebelum abad 20, bahkan mungkin jauh sebelum itu. Maka, *Minangkabau Politness Speech Theories*, dapat dikatakan sudah lebih dulu eksis sebelum teori-teori *Speech Act* yang berkembang di dunia akademik sejak tokoh seperti Austin dan Wittgenstein memulainya sekitar awal abad 20.

2. Tataurut Bahasa Minangkabau

Sebagai bahasa yang banyak dipakai dan relatif mudah untuk dipahami, bahasa Minangkabau juga memiliki tataurut kebahasaan yang tidak jauh berbeda dengan bahasa-bahasa pada rumpun Melayu dan juga bahasa Indonesia pada umumnya. Tataurut kata pada suatu bahasa,

[109] Madjoindo, *Kato Pusako: Petatah, Patitih, Mamang, Pantun Ajaran, dan Falsafat Minangkabau*, …., hal. 19.

mencakup konstruksi frasa dan klausa yang lazim digunakan pada bahasa tersebut. Dalam hal ini, menurut Jufrizal, bahasa Minangkabau setidaknya memiliki tiga tipe tataurut dasar. Dengan menelaah tataurutan Subjek, Verba, dan Objek bahasa Minangkabau, tipe tataurut tersebut adalah; Imperatif, Deklaratif, dan Interogatif.[110] Ketiga tipe dasar tersebut, jika ditilik lebih lanjut, tidak jauh berbeda dengan tataurut, stilistika, ataupun pola kalimat yang juga lazim digunakan dalam bahasa Al-Qur'an.

a. Imperatif

Imperatif atau kalimat imperatif adalah ungkapan untuk memerintah, memberi komando, atau meminta tolong orang lain agar dilaksanakan.[111] Dalam bahasa Arab, bisa disebut dengan *al-amr* atau *fi'l amr*.[112] Imperatif ini dapat berbentuk kata positif maupun negatif. Dalam bahasa Minangkabau, ungkapan imperatif biasanya diungkapkan dalam empat bentuk; hanya predikat verbal; ujaran lengkap predikat verbal; kata perintah; dan kata seru saja. Dalam penggunaan predikat verbal, adakalanya ditambah dengan partikel *lah*, seperti *makan-lah*! Penambahan partikel *lah* dalam bahasa Minangkabau bisa berupa ungkapan kesopanan, ketegasan, atau juga harapan.[113]

Bentuk pertama, hanya dengan predikat verbal. Seperti berkata kepada orang lain, "*makan*!", atau "*diam*!", atau "*ambil*!". Bentuk ini, tanpa ada tambahan apapun, membawa kesan keras dan berbicara dengan lawan bicara yang levelnya berada di bawah. Dalam konteks Al-Qur'an, mungkin dapat disamakan dengan salah satu ayat perintah, QS. Al-Tawbah/9: 103,

خُذ مِن أَموَٰلِهِم صَدَقَة...

"*ambil sebagaian harta meraka*"

Verba imperatif (*fi'l amr*) dengan penyebutan langsung bisa saja membawa signifikansi ketegasan pada perintah berzakat atau berinfak.

Bentuk kedua, ungkapan lengkap dengan predikat verbal. Misalnya perkataan, "*anok kau* (*diam kamu*)!", atau "*tingga kalian* (*kalian diam di sana*)!", atau *saba, nak* (*bersabar, nak*)!". Serupa

---

[110] Jufrizal, *Tatabahasa Bahasa Minangkabau (Deskripsi dan Telaah Tipologi Linguistik)*, Padang: UNP Press, 2012, hal. 89.

[111] Richard M. Hare, "Imperative sentences," dalam *Practical Inferences*, No. Tahun 1971, hal. 1–24.

[112] Nurtaqwa Amin *et al.*, "Pragmatics Analysis: Arabic Directive Imperative Speech Acts Used in Alquran. (IJSR), 6(1), 10-21275.," dalam *International Journal of Science and Research (IJSR)*, Vol. 6 No. 1 Tahun 2017, hal. 952–955.

[113] Jufrizal, *Tatabahasa Bahasa Minangkabau (Deskripsi dan Telaah Tipologi Linguistik)*, …., hal. 90.

dengan bentuk pertama, bentuk imperatif lengkap ini menunjukkan kepada siapa ujaran *Kato* disampaikan. Tingkat kesantunannya tergantung kepada cara penyampaian dan pemilihan kata dan bahasa yang sesuai. Dalam konteks Al-Qur'an, bisa saja disamakan dengan salah satu bentuk perintah pada QS. Al-Baqarah/2: 35,

...ٱسكُن أَنتَ وَزَوجُكَ ٱلجَنَّةَ وَكُلَا مِنهَا رَغَدًا...

"*... tinggali oleh kamu (Adam) dan istrimu surga ini dan makanlah oleh kalian berdua dengan nikmat (dari yang ada di surga itu)...*"
Kata perintah yang disampaikan Allah dalam kisah penciptaan Nabi Adam AS tersebut, ungkapan imperatif-nya lengkap dengan tujuan pembicaraan.

Bentuk ketiga, kata tugas perintah seperti "*meh, lakehlah* (*ayo cepat-lah*)!". Dalam konteks Al-Qur'an dan Bahasa Arab, sebenarnya bentuk ini sama dengan kalimat *amr* seperti biasanya. Namun, dengan adanya ungkapan ajakan, dapat disamakan dengan ayat-ayat perintah yang bermuatan ajakan. Salah satunya seperti dalam QS. Âli 'Imrân/3: 133,

وَسَارِعُواْ إِلَىٰ مَغفِرَة مِّن رَّبِّكُم ...

"*Bersegeralah kepada pengampunan dari Tuhan-mu ...*".

Bentuk keempat, dengan menggunakan kata seru saja. Seperti "*duduak lu* (*duduk*)!", atau "*aniang lu* (*diam*)!", atau "*sabanta lu* (*tunggu sebentar*)!", atau "*jan pai* (*jangan pergi*)!". Ungkapan dalam bentuk ini, membawa nuansa imperatif yang tegas baik dalam bentuk perintah maupun larangan. Dalam konteks Al-Qur'an, mungkin lebih tepat penyetaraan signifikansinya dengan *nahyi* (larangan) yang bermuatan hukum. Seperti larangan zina dalam QS. Al-Isrâ'/17: 32,

وَلَا تَقرَبُواْ ٱلزِّنَىٰٓ ...

"*Jangan kalian dekati zina...*".

b. Deklaratif

Kalimat Deklaratif adalah kalimat untuk menunjukkan pernyataan atau kalimat yang bermuatan informasi. Dalam Bahasa Arab, pernyataan informatif bisa dibahasakan dengan *kalâm* secara umum. Sedangkan untuk mengkaji penggunaan bahasa guna menemukan substansi makna dan signifikansinya bisa disebut dengan *Uslûb* atau Stilistika. Secara substansi infromasinya (*ma'na*), *kalâm* memiliki dua bentuk yaitu *al-khabar* dan *al-insyâ'*. *Kalâm Khabariy* adalah ungkapan atau penyataan yang mengandung unsur kebenaran

dan ketidak-benaran. Sedangkan *Kalâm Insyâ'iy* adalah ungkapan informasi yang tidak mengandung muatan benar dan salah.[114]

Dalam bahasa Minangkabau, bentuk kalimat deklaratif tidak sedetil pembahasan dalam Stilistika bahasa Arab atau Al-Qur'an. Ungkapan deklaratif pada bahasa Minangkabau, mungkin serupa dengan pembahasan pada bahasa Melayu atau bahasa Indonesia pada umumnya. Hal yang perlu diperhatikan pada ungkapan deklaratif dalam bahasa Minangkabau adalah keberterimaan urutan kata pada sebuah kalimat, kelengkapan unsur-unsur Subjek, Verbal, dan Objek.

Selain itu, diperhatikan juga penggunaan verbal antara intransitif (*fi'l lâzim*/tidak butuh objek) dan transitif (*muta'addi*/butuh objek). Pada bagian ini, akan lebih tajam pengkajian ujaran deklaratif jika menggunakan aturan *Kalâm Khabariy* dan *Kalâm Insyâ'iy,* untuk kemudian diintegrasikan dengan contoh-contoh ungkapan deklaratif yang lazim digunakan dalam bahasa Minangkabau. Misal, salah satu bentuk *Khabar* dalam Al-Qur'an adalah kalimat *tawkîd* (penekanan/penegasan). Dalam QS. Al-'Ashr: 2, Allah menyatakan,

إِنَّ ٱلۡإِنسَٰنَ لَفِي خُسرٍ

"*Sungguh, manusia benar-benar dalam keadaan rugi*".
Kalimat tersebut dapat dialih-bahasakan ke dalam bentuk deklaratif bahasa Minangkabau dengan, "*sabana-bananyo, manusia yo bana dalam keadaan rugi*". Sedangkan untuk contoh *insyâ'* bisa disamakan dengan contoh ungkapan imperatif atau kalimat *al-amr* (perintah) dan *al-nahyi* (larangan).

c. Interogatif

Kalimat interogatif pada dasarnya adalah kalimat yang menggunakan enam bentuk kata tanya atau yang biasa dikenal dengan *5W+1H*; *what* (apa), *when* (kapan), *where* (di mana), *why* (kenapa), *who* (siapa), dan *how* (bagaimana).[115] Bentuknya bisa kalimat tanya yang memang membutuhkan jawaban atau berbentuk pertanyaan retoris. Dalam bahasa Arab, unsur pembentuk kalimat interogatif ini

---

[114] Randi Safii, Sriwahyuningsih R Shaleh, dan Chaterina Puteri Doni, "Uslūb al-Kalām al-Khabariy dan al-Insyaiy dalam dialog kisah Nabi Zakariyah dalam Al-Qur'an," dalam *'A Jamiy; Jurnal Bahasa dan Sastra Arab*, Vol. 11 No. 2 Tahun 2022, hal. 395–406, *http://journal.umgo.ac.id/index.php/AJamiy*.

[115] Kazimierz Ajdukiewicz, "Questions and Interrogative Sentences," dalam *Pragmatic Logic*, No. Tahun 1974, hal. 85–94.

disebut juga dengan *istfhâm*.[116] Dalam diskursus *al-Kalâm*, bentuk *istifhâm* atau deklaratif ini dikateogrikan sebagai *Kalâm Insyâ'iy*.[117]

Jufrizal menjelaskan, bahwa dalam bahasa Minangkabau, tataurut kalimat interogatif hanya satu, yaitu diawali dengan kata tanya.[118] Dalam bahasa Minangkabau, kata tanya yang digunakan mirip dengan bahasa Indonesia, sedikit berbeda pada logat dan pengucapannya, yaitu; *apo* (apa/*what*); *dima* (di mana/*where*), *bilo* (kapan/*when*), *dek'a/ba'a* (kenapa/*why*), *sia/siapo* (siapa/*who*), dan *manga/ba'a* (bagaimana/*how*). Di antara contoh penggunannya, "*apo nan bacari* (*apa yang dicari*)?", atau "*a nan baminum tadi* (*apa yang diminum tadi*)?", atau "*sia namo paja tu* (*siapa nama anak itu*)?", atau "*kama wa'ang tadi siang* (*ke mana kamu tadi siang*)?", atau bentuk kalimat interogatif dengan kata tanya lainnya.

Untuk kata tanya bermakna "apa", dalam bahasa Minangkabau, memiliki dua bentuk, "*apo"* dan "*a"*. Nampaknya hal ini mirip dengan bahasa Arab, yang juga memiliki bentuk "*mâdzâ"* dan "*mâ*", yang artinya "apa". Serupa juga dengan tataurut dalam bahasa Minangkabau, *istihfâm* dalam bahasa Arab juga terletak di awal kalimat. Dalam teks Al-Qur'an, kalimat interogatif ini sama diskursusnya dengan bentuk *istifhâm*. Seperti dalam QS. Al-An'âm/6: 50, Allah memberikan penyataan retoris,

... هَل يَستَوِي ٱلأَعمَىٰ وَٱلبَصِيرُ أَفَلَا تَتَفَكَّرُونَ

apakah sama yang buta dan yang melihat, apakah mereka tidak berpikir.

Pada ayat tersebut, Allah menggunakan dua kali secara berurutan langsung, dua kata interogatif yaitu "*hal*" dan "*a*" yang artinya dalam ayat tersebut adalah "apakah". Jika dialih-bahasakan pun ke dalam bahasa Minangkabau, tetap saja kata tanya harus di awal, "*Apokah samo urang nan buto jo nan mancaliak, apokah (lai) bapikia kalian*?".

3. Kesantunan Berbahasa Minangkabau

Kesantunan atau kesopanan (*politeness*) dalam berbahasa adalah hal yang subjektif dan sulit untuk dipastikan tingkatan dan kadar

---

[116] Khoirin Nikmah, "Interrogative Sentence: A Contrastive Study of Arabic and Indonesian," dalam *Izdihar: Journal of Arabic Language Teaching, Linguistics, and Literature*, Vol. 2 No. 3 Tahun 2019, hal. 183–200.

[117] Fajri Kamilaini Ummah, Qorri Qurroti A'yun, dan Zasqia Tsabita Qurrota Aini, "Analisis Kalam Khobar dan Kalam Insya' dalam Surat Al-Qori'ah," dalam *International Conference of Students on Arabic Language. Vol. 4*, 2020, hal. 417–425.

[118] Jufrizal, *Tatabahasa Bahasa Minangkabau (Deskripsi dan Telaah Tipologi Linguistik)*, …., hal. 93.

kesantunan sebuah ujaran atau ungkapan dalam suatu bahasa. Selain itu, tingkat kesantunan berbahasa sehari-hari, banyak dipengaruhi oleh aspek-aspek suprasegmental seperti penggunaan bahasa tubuh, isyarat, atau intonasi. Namun, dalam ranah tekstual, aspek-aspek diluar tataurut dan stilistika suatu bahasa, menjadi salah satu unsur penilaian tingkat kesantunan sebuah ujaran.

Kesantunan berbahasa dilihat dari kaca mata tekstual, pastinya mendapat pengaruh yang cukup signifikan dari budaya yang meliputinya. Dalam kajian linguistik, dikenal teori relatifitas berbahasa (*linguistic relativity*) Sapir-Whorf, yang menyatakan bahwa aspek sturuktur bahasa, dapat memberikan pengaruh yang cukup signifikan terhadap pola pikir dan perilaku penuturnya. Teori ini juga menyatakan bahwa ada hubungan erat antara budaya, bahasa, akal, dan etika dalam komunikasi manusia.[119]

Dalam falsafah Minangkabau, tingkat kesantunan dan kesopanan *baso* (bahasa) dan *kato* (kata), sejak dahulu, diukur dengan empat level tergantung kepada lawan bicara. Dikenal dengan Langgam *Kato nan Ampek*. Yaitu *Kato Mandaki*; *Kato Malereng*; *Kato Mandata*; dan *Kato Manurun*. Tingkatan kesantunan berbahasanya ditandai seperti jalur berjalan. Adakalanya perlu mendaki, menurun sedikit, mendatar, dan adakalanya menurun. Mempertegas penggunaan falsafah langgam tersebut, Jurfrizal dkk., mengidentifikasi tingkatan kesantunan bahasa Minangkabau melalui penggunaan klausanya, baik aktif maupun pasif.[120]

a. Klausa Dasar (Aktif)

Klausa dasar dalam bahasa Semesta terbentuk dari verba aktif. Dalam bahasa Arab dan Al-Qur'an, verba aktif dikenal dengan *fi'l ma'lûm*. Dalam bahasa Minangkabau, verba aktif, baik transitif maupun intransitif, bisa berbentuk tanpa afiks atau juga bisa memiliki prefiks. Bentuk verba aktif tanpa afiks seperti "*pai*" (pergi), "*naiak*" (naik), dan lainnya. Prefiks verba aktif dalam bahasa Minangkabau ditandai dengan "*ma*" seperti "*maambiak*" (mengambil).

Menurut Jufrizal dkk., penggunaan klausa aktif dalam bahasa Minangkabau, dilihat dari budaya berbahasanya, memiliki tingkat kesantunan yang rendah. Hal ini karena lengkapnya penyebutan Agen (*fâ'il*) dan Pasien (*maf'ûl*) dalam klausa ber-verba aktif (*fi'l ma'lûm*). Mungkin, untuk bahasa lain, tidak terlalu menjadi perhatian antara susunan sintaksis dengan tingkat kesantunan berbahasa. Namun,

---

[119] Wuwuh Yunhadi, "Realitas bahasa dalam postulat sapir dan whorf," dalam *LINGUA: Jurnal Bahasa, Sastra, dan Pengajarannya*, Vol. 13 No. 2 Tahun 2016, hal. 169–180.

[120] Jufrizal, M. Zaim, dan Havid Ardi, *Struktur Gramatikal dan Budaya Berbahasa: Data dan Informasi Bahasa Minangkabau*, Padang: UNP Press, 2015, hal. 216.

budaya berbahasa Minangkabau (dan Melayu pada umunya), lebih memprioritaskan ungkapan tidak langsung atau *kieh* (kias).[121]

Jika melihat sekilas penggunaan klausa aktif dalam Al-Qur'an, adakalanya ketika Allah mengabarkan perlakuan-Nya kepada orang yang kafir. Seperti dalam QS. Al-Baqarah: 8, "*khatama-llah 'ala qulûbihim wa 'ala sam'ihim..*" (*Allah menutup hati dan pendengaran mereka..*). Allah sebagai agen atau subjek (*fâ'il*), *khatama* sebagai verba (*fi'l*), dan orang-orang kafir sebagai pasien atau objek (*maf'ûl*) yang langsung mendapatkan akibat dari predikat agen. Contoh lain, yang paling sering didengar saat Khutbah Jum'at, adalah frase imperatif, "*ittaqû-llaha…*" (*bertaqwalah kepada Allah*). Tambahan lagi, ketika Allah menegaskan janji-Nya dalam QS. Al-Mâ'idah/5: 9, "*wa'ada-llahu-lladzîna âmanû…*" (*Allah menjanjikan untuk orang beriman…*). Dalam konteks ini, contoh klausa aktif tersebut, jika dilihat dari kebahasaan Minangkabau, bermuatan informasi yang tegas dan memperlihatkan ke-aku-an.

Bandingkan dengan QS. Al-Baqarah/2: 21, ketika Allah memerintahkan manusia untuk menyembah-Nya, "*yâ ayyuhan-nâs-u'budû rabbakum..*" (*wahai sekalian manusia, sembahlah Tuhan kalian*). Dalam bentuk imperatif tersebut, justru Allah menggunakan istilah lain (yang juga menunjukan diri-Nya) yaitu *Rabb*. Salah satu contoh peralihan ini, jika dilihat dari relatifitas bahasa Minangkabau, dengan tidak menyebutkan ke-Agen-an dalam bentuk nama langsung, memuat penyampaian informasi yang lebih santun. Kesantunan pada bentuk imperatif, bisa bermakna variatif, tergantung kelengkapan penyampaian pesannya.

b. Klausa Pasif

Klausa pasif atau dalam bahasa Arab diistilahkan dengan *fi'l majhûl*. Verba *majhûl* umumnya ditandai dengan perubahan pemarkah *fat<u>h</u>ah* pada huruf pertama verba *ma'lûm* menjadi pemarkah *dhammah*, seperti "*kataba*" (*menulis*) dan "*kutiba*" (*ditulis*). Dalam bahasa Indonesia, begitu juga bahasa Minangkabau, klausa pasif dimarkahi dengan prefiks. Menurut Jufrizal dkk., prefiks pemarkah klausa pasif pada bahasa Minangkabau ada tiga; "*di-*", "*ta-*", dan "*ba-*".[122] Salah satu fungsi klausa pasif adalah menyembunyikan atau menghaluskan penyebutan agen dan fokus kepada pasien atau topik. Dalam bahasa

---

[121] Jufrizal, M. Zaim, dan Havid Ardi, *Struktur Gramatikal dan Budaya Berbahasa: Data dan Informasi Bahasa Minangkabau*, …., hal. 187.

[122] Jufrizal, M. Zaim, dan Havid Ardi, *Struktur Gramatikal dan Budaya Berbahasa: Data dan Informasi Bahasa Minangkabau*, …., hal. 191.

Arab, pada klausa *majhûl*, posisi agen disebut juga dengan *Nâ-ib al-Fâ'il*

c. Klausa Pentopikalan

Menurut Jufrizal dkk., dalam bahasa Minangkabau, klausa yang cenderung paling santun adalah klausa pentopikalan. Klausa pentopikalan atau *topicalization clause* adalah menempatkan objek sebagai topik pembicaraan. Susunan gramatikalnya biasanya Objek-Subjek-Verba. Berbeda dengan klausa biasa aktif ataupun pasif yang menempatkan objek setelah verba atau subjek.[123]

Dinilai sebagai bentuk tuturan yang lebih santun dari pada klausa lainnya, klausa pentopikalan memuat susunan kata yang tidak terlalu menampakkan keagenan dan tidak juga kepasienan. Seperti ujaran, "*apo pun nan Buya sampaian, Kami dangakan*" (*apapun yang Buya sampaikan, kami dengarkan*). Verba dalam kalimat tersebut adalah *dangakan* dan Subjeknya adalah *Kami*. Sedangkan *kalimat apo pun nan Buya sampaian* merupakan topik dan *Buya* sebagai pasien. Maka kalimat awal tersebut, selain sebagai topik juga menjadi objek. Kalimat yang tidak langsung dan tidak terlalu berterus-terang, merupakan gaya kesantunan mendasar dalam budaya Minangkabau.[124] Dengan menjadikan objek sebagai topik, membuat tingkat kesantunan klausa pentopikalan dalam bahasa Minangkabau adalah yang paling tinggi. Dalam konteks *Kato nan Ampek*, bentuk klausa ini biasanya dapat dikategorikan ke dalam tuturan *Mandaki* atau *Malereng*.

Menilik kepada susunan gramatikalnya, dengan menempatkan objek di awal kalimat dan diperlukan aspek pragmatis untuk memahami topiknya, nampaknya dapat disamakan dengan pembahasan *Maf'ûl Muqaddam* (objek yang didahulukan) dalam bahasa Arab. Lazimnya, *Maf'ûl bihi* (objek) didahului oleh *Fâ'il* (subjek) dan *Fi'l* (verba). Namun *Maf'ûl Muqaddam*, mendahulukan objek dari pada verba dan subjek. Salah satu contoh yang paling masyhur adalah QS. Al-Fâtihah/1: 5;

إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ

Hanya kepada Engkaulah kami menyembah dan hanya kepada Engkaulah kami mohon pertolongan.

---

[123] Jufrizal, M. Zaim, dan Havid Ardi, *Struktur Gramatikal dan Budaya Berbahasa: Data dan Informasi Bahasa Minangkabau*, …., hal. 206.

[124] Jufrizal, M. Zaim, dan Havid Ardi, *Struktur Gramatikal dan Budaya Berbahasa: Data dan Informasi Bahasa Minangkabau*, …., hal. 210.

Kalimat *iyyâka* merupakan objek, sedangkan *na'budu* (kami menyembah) adalah subjek dan verba. Begitu juga pada kalimat kedua, *nasta'în* (kami minta tolong) adalah subjek dan verba.

4. Aspek Kebahasaaan Langgam *Kato nan Ampek*

Aspek lingual pada penilaian kesantunan dalam penggunaan langgam *Kato nan Ampek*, bisa berupa aspek suprasegmental seperti fonologi dan intonasi[125], dan bisa berupa aspek segmental seperti kajian semantik, sintaksis, dan morfologi. Dalam kaitannya sebagai pendekatan penafsiran Al-Qur'an, yang merupakan teks, maka fokus peninjauan teori hanya berkutat pada ranah aspek segemental saja.

Dihimpun oleh Aslinda, setidaknya ada tujuh aspek segmental pada *Kato nan Ampek*; penggunaan atau pelepasan suku kata; pelepasan afiks (imbuhan); pelepasan kata; sintaksis, sapaan; sebutan diri, dan sebutan untuk orang ketiga. Masing-masing aspek memiliki porsi segmentasi tersendiri dalam setiap langgam *Kato nan Ampek*, baik *Mandaki*, *Manurun*, *Mandata*, maupun *Melereng*.[126]

a. Penggunaan Suku Kata

Dalam percakapan sehari-hari, masyarakat Minangkabau pada umumnya, cenderung untuk melepaskan beberapa suku kata untuk mempersingkat ucapan dan menunjukkan keakraban. Dapat dikatakan pelepasan suku kata dalam bertutur adalah bentuk bahasa yang tidak baku. Maka semakin banyak pelepasan suku kata dalam sebuah tuturan maka semakin rendah tingkat kesantunannya. Sebaliknya, semakin lengkap suku kata dalam bertutur maka semakin tinggi level kesantunan berbahasanya.

Biasanya, pelepasan suku kata bisa satu atau dua pelepasan. Sebagai contoh pelepasan satu suku kata;

(i) "*a tu?*"
(ii) "*apo itu?*"
(iii) "apa itu?"

Terdapat pelepasan satu suku kata terakhir pada kalimat (i) dari bentuk lengkapnya pada kalimat (ii). Pelepasan ini biasanya berbentuk ujaran dengan indikasi keakraban dalam tuturan *Mandata* atau bisa juga sebagai bentuk tuturan *Manurun*.

Selain itu, pelepasan suku kata juga terjadi pada dua suku kata; pelepasan dua suku kata pertama dan kedua atau pelepasan dua suku

---

[125] Amran Halim, *Intonasi dalam Hubungan dengan Sintaksis Bahasa Indonesia*, Jakarta: Djambatan, 1984, hal. 77.

[126] Aslinda, "Kato nan Ampek Tuturan dalam Bahasa Minangkabau Suatu Tinjauan Sosiolinguistik.," …, hal. 69-139.

kata pertama dan terakhir. Pelepasan suku kata pertama dan terakhir seperti pada kalimat;

(i) "*tunggu nta!*"
(ii) *"tunggu sa-ba-nta!"*
(iii) *"tunggu sebantar!"*

Pada kata *sabanta* di kalimat (ii), terjadi pelepasan pada dua suku kata pertama dan kedua sehingga menjadi seperti kalimat (i). Pelepasan seperti ini adalah bentuk tuturan *Mandata* yang mengindikasikan keakraban dan kedekatan, atau kebiasaan dalam tuturan *Manurun*.

Ada juga pelepasan suku kata pertama dan terakhir. Seperti pada kalimat;

(i) *"ku ra ri?"*
(ii) *"pukua bara hari?"*
(iii) *"jam berapa sekarang?"*

Ada banyak pelepasan pada kalimat (i) dibandingkan dengan kalimat (ii) yang merupakan versi lengkapnya. Seperti yang sudah dijelaskan, semakin banyak pelepasan suku kata, maka semakin rendah nilai kesantunannya. Kalimat dengan pelepasan dua atau bahkan lebih, biasanya hanya bisa ditemui dalam tuturan *Mandata* dengan *scene* yang tidak resmi seperti di jalan, di pasar, dan lainnya.

b. Morfologi Pelepasan Afiks

Menurut Aslinda, pelepasan afiks pada tuturan bahasa Minangkabau merupakan kebiasaan dalam bertutur yang bahkan sering tidak disadari oleh penutur. Bahwa ada pelepasan afiks dan cenderung kepada tuturan naluriah saja. Dalam situasi dan verba tertentu, penggunaan afiks menunjukkan kesantunan yang lebih tinggi dan pelepasannya membuat tingkat kesantunannya lebih rendah. Misal;

(i) *"ndak ngarati den a kecek tu!"*
"nggak ngerti saya apa yang diomongkan itu"
(ii) *"indak mangarati den apo nan dikecekan itu!"*
"saya tidak mengerti apa yang diucapaknnya itu!"

Pada contoh di kalimat (i) ada pelepasan afiks *ma* pada kata *mangarati* seperti di kalimat (ii). Tuturan dengan pelepasan afiks seperti ini, biasanya ditemukan dalam ujaran keakraban baik *Mandata* maupun *Manurun*. Di luar konteks keakraban, jenis tuturan seperti ini tidak patut untuk dilepaskan.

Namun, terkadang tanpa afiks pun bisa tetap dinilai santun. Biasanya dengan penambahan partikel *nan* di depan verbanya. Contohnya;

(i) *"Sia datang tadi tu?"*
"Siapa datang tadi?"

(ii) *"Sia nan datang tadi tu?"*
"Siapa yang datang tadi?"

Pada kalimat (i) tidak ada afiks apapun karena memang berjenis verba transitif. Untuk memberikan kesan kesantunan yang lebih tinggi maka ditambahkan partikel *nan* sebelum verbanya, seperti terlihat pada kalimat (ii).

Penambahan partikel *nan* sebagai penguat kesan santun dalam ujaran bahasa Minangkabau, tidak hanya pada verba transitif seperti contoh kalimat di atas. Dalam beberapa keadaan, kata kerja intransitif meskipun tanpa pelepasan afiks bisa terkesan memiliki tingkat kesantunan yang rendah sehingga perlu ditambahkan partikel *nan* di depannya. Seperti contoh berikut;

(i) *"sia maantaan nasi ko tadi?"*
"siapa mengantarkan nasi ini tadi?"
(ii) *"sia nan maantaan nasi ko tadi?"*
"siapa yang mengatarkan nasi ini tadi?"

Kalimat (i) tetap menggunakan verba intransitif lengkap dengan afiks, namun karena kalimat ini berupa investigatif, dengan menanyakan siapa pelakunya, maka terkesan rendah kesantunannya. Untuk itu, penambahan partikel *nan* seperti pada kalimat (ii) menaikkan kesan santun pada contoh ujaran tersebut.

Baik ujaran dengan verba transitif maupun intransitif, secara umum, semakin sedikit pelepasan afiks maka semakin tinggi tingkat kesantunannya. Selain itu dapat juga ditambahkan partikel *nan* sebagai langkah alternatif peningkat kesantunan.

c. Morfologi Pelepasan Kata

Selain pelepasan afiks, pelepasan kata dalam Tindak Tutur bahasa Minangkabau juga mempengaruhi tingkat kesantunannya. Menurut Aslinda, ada kemiripan pembahasan ketika mengkaji tingkat kesantunan bahasa Minangkabau melalui indikator pelepasan kata dengan kelengkapan sintaksis atau tatabahasa. Namun, untuk menghadirkan penjelasan yang lebih detil, maka pelepasan kata tetap menjadi sorotan.

Maksud dari pelepasan kata adalah adanya kata yang tidak disampaikan dalam suatu ujaran namun tujuan dan topik pembicaraanya dapat diterima oleh para pelaku tutur; penutur dan mitra tutur. Seperti contoh berikut;

(i) *"ka ma?"*
"ke mana?"
(ii) *"pai ka ma tu Bur?"*
"pergi ke mana Bur?

Pada kalimat (i), sebenarnya sudah dapat dipahami tujuan ujaran yang disampaikan, yaitu kalimat tanya secara *Mandata* atau *Manurun* terkait tujuan bepergian. Namun, terlalu singkatnya ujaran karena ada kata-kata yang dilepaskan, membuat kesantunannya terkesan rendah. Berbeda dengan kalimat (ii) yang memiliki topik ujaran yang sama, namun diupayakan untuk tidak ada kata yang dilepaskan seperti verba *pai* (pergi) dan sapaan kepada objek bicara.

Selain itu, terkadang yang semestinya memiliki kesantunan yang tinggi karena tergolong *Mandaki* atau *Malereng*, justru sering dijumpai memiliki kesantunan yang sangat rendah karena pelepasan kata. Seperti ketika seorang anak bertanya kepada Ibunya;

(i) *"ado nasi Mak?"*
"ada nasi Mak?"

(ii) *"lai ado nasi di dapua Mak?"*
"adakah nasi di dapur Mak?"

Kalimat (i) memperlihatkan kata yang ringkas dan dapat dikatakan memiliki tingkat kesantunan yang sangat rendah. Dinilai sangat rendah karena sejatinya ujaran semacam ini, *Mandaki*, harus disampaikan dengan tingkat kesantunan yang tinggi. Lain halnya ketika mitra tuturnya adalah rekan yang berada di level setara, *Mandata*, atau di level di bawah, *Manurun*, maka meskipun terdengan akrab namun tingkat kesantunanya rendah. Pada kalimat (ii) dapat terlihat versi lengkap yang dapat meningkatkan tingkat kesantunan dalam tuturan.

d. Sintaksis

Serupa dengan penggunaan atau pelepasan kata yang dibahas sebelumnya, tingkat kesantunan bahasa Minangkabau berdasarkan aspek lingual sintaksis juga berkutat pada kelengkapan ujaran. Aslinda mengklasifikasikannya ke dalam dua bentuk; Tuturan Lengkap dan Tuturan Ringkas. Contohnya, dalam topik yang sama;

(i) *"untuak awak ko?*
"buat saya ni?"

(ii) *"iko hadiah untuak awak ko Pak?"*
"ini hadiah untuk Saya ya Pak?"

Kalimat (i) dengan bentuk Tuturan Ringkas, memperlihatkan kekurangan pada tatabahasa, seperti tidak adanya penyebutan Subjek atau Objek. Biasanya tuturan seperti ini adalah bentuk *Mandata* atau *Manurun*. Sedangkan kalimat (ii), memperlihatkan kelengkapan kalimat dengan topik pembicaraan yang sama. Biasanya memang kelengkapan kalimat seperti itu menandakan tuturan tersebut adalah *Mandaki* atau *Malereng*.

Tuturan *Malereng*, biasanya berbentuk kiasan dengan maksud untuk melakukan sesuatu. Contohnya seperti ujaran;

(i) *"kami pai lu!"*
"kami pergi dulu"

(ii) *"dek hari lah tinggi, dulu kami salangkah."*
"karena sudah siang, kami permisi dulu."

Kalimat terakhir adalah makna yang tepat untuk kalimat (ii). Jika diperhatikan kalimat (i), topik utamanya adalah ungkapan untuk permisi hendak pergi atau meninggalkan mitra tutur. Secara tatabahasa, kalimat (i) sebenarnya sudah cukup lengkap, apalagi dengan penyebutan subjek atau diri. Namun, Tuturan Ringkas seperti itu hanya dapat diucapkan dalam konsisi *Mandata* atau *Manurun* dan memiliki kesan yang lebih rendah tingkat kesantunannya. Kalimat (ii), dengan wujud Tuturan Lengkap atau lebih lengkap dari pada kalimat (i), memiliki tingkat kesantunan yang lebih tinggi. Dengan adanya ungkapan bernuansa kiasan "*hari lah tinggi*", ujaran seperti ini biasanya dikategorikan sebagai Tuturan *Malereng*.

Contoh lain, pada topik investigatif;

(i) *"bilo pai?"*
"kapan pergi?"

(ii) *"kiro-kiro, bilo Uda pai barangkek ka Jakarta?"*
"rencananya, kapan Abang berangkat ke Jakarta?"

Kalimat (i) yang sangat ringkas, sejatinya adalah bentuk percakapan selevel, *Mandata*, atau lebih rendah, *Manurun*. Tidak patut untuk disampaikan dalam situasi *Mandaki* maupun *Malereng*. Sedangkan kalimat (ii), dengan bentuk Tuturan Lengkap, menandakan tingkat kesantunan yang tinggi.

Kelengkapan unsur-unsur sintaksis pada kalimat tuturan bahasa Minangkabau, menentukan tingkat kesantunan bertutur. Semakin lengkap tuturannya maka semakin tinggi tingkat kesantunannya. Sebaliknya, semakin ringkas maka semakin rendah kesan santun yang dipahami mitra tutur. Tingkat kesantunan tidak mesti menentukan posisi *Mandaki*, *Manurun*, *Mandata*, atau *Malereng* pada suatu ujaran, karena *Mandata* atau *Manurun,* sejatinya juga dituntut untuk santun dalam penyampaiannya.

e. Leksikon Sapaan

Dalam bahasa Minangkabau, khususnya untuk mendeteksi bentuk *Kato nan Ampek*, salah satu langkah termudah adalah dengan memperhatikan leksikon atau kata yang digunakan untuk menyapa. Dalam bahasa Arab, dapat diserupakan dengan pembahasan *Nidâ'* dan *dhamîr*. Aslinda mengklasifikasikan leksikon sapaan ini kepada tiga

aspek yaitu; untuk menyapa orang lain, untuk sebutan diri, dan untuk penyebutan orang ketiga. Masing-masing aspek memiliki tingkat kesantunan berdasarkan pemakaian leksikon dan situasi tutur. Aslinda juga menjelaskan situasi tutur yang biasa mempengaruhi tingkat kesantunannya adalah kedekatan dan keharmonisan hubungan antara pelaku tutur. Leksikon sapaan, sangat dipengaruhi oleh usia, tingkat pendidikan, jenis kelamin, dan hubungan yang terjalin antara penutur dengan mitra tutur.

Pada tuturan *Manurun*, sapaan dengan latar belakang hubungan dekat biasanya menggunakan leksikon *wa'ang* (kamu laki-laki), *kau* (kamu perempuan), *awak*, atau dengan sebutan nama. Seperti ujaran seorang Ibu kepada anaknya;

(i) *"alah makan wa'ang siang cako?"*
"sudah makankah kamu tadi siang?

(ii) *"dari mano kau tadi pagi?"*
"dari mana kamu tadi pagi?"

Kalimat (i) menunjukkan contoh tuturan *Manurun* hubungan dekat laki-laki dan kalimat (ii) menunjukkan untuk perempuan.

Selain itu, adakalanya tuturan *Manurun* diujarkan kepada mitra yang tidak dekat, sekedar kenal, atau bahkan tidak kenal. Biasanya leskikon sapaan yang digunakan adalah dengan menyebut nama jika kenal atau menyapa dengan sebutan sesuai levelnya seperti "*nak*" (anak). Contohnya, seperti seorang Guru yang berbicara kepada salah satu murid atau seorang Bapak-bapak yang sekedar berbasa-basi menyapa sesorang yang lebih muda;

(i) *"Syauqi, tolong kamari sabanta!"*
"Syauqi, tolong ke sini sebentar!"

(ii) *"di ma kampuang awak nak?"*
"di mana kampung kamu nak?"

Kalimat (i) menunjukkan contoh sapaan sekedar kenal dengan penyebutan nama dan meskipun tergolong *Manurun*, masih tetap santun. Sedangkan kalimat (ii) merupakan contoh basa-basi *Manurun* kepada yang usianya lebih muda namun tidak kenal.

Ketika situasi terkesan tidak harmonis, pada tuturan *Manurun* biasanya digunakan lagi sapaan *Wa'ang* atau *Kau* dan jika tidak dekat atau tidak kenal juga digunakan sapaan penyebutan posisi sesuai levelnya. Seperti;

(i) *"pitih se nan ado di kapalo wa'ang!"*
"hanya uang yang ada dibenakmu!"

(ii) *"tolong dijago taratik katiko di siko nak!"*
"tolong dijaga etikanya ketika sedang di sini nak!"

Kalimat (i) dan kalimat (ii), tergolong sebagai tuturan *Manurun* dengan konteks ”kenal dekat”, namun terkesan pada situasi yang tidak harmoni. Penilaian ketidak-harmonisannya, selain dapat dideteksi dari intonasi, dapat juga diperhatikan dari topik yang sedang dipermasalahkan. Selain itu, tataurutan bahasanya juga dapat menjadi acuan penenetuan kesan.

Untuk tuturan *Malereng*, yang biasanya ditujukan untuk orang yang disegani, baik karena pendidikan maupun kedudukan sosial, sapaannya biasanya berbentuk sebutan kekerabatan, sebutan umum kedaerahan, sebutan gelar sosial, atau sebutan jabatan tertentu. Misal, dalam bentuk tuturan *Malereng* hubungan dekat;

(i) *“bilo lo kami ka marasoan gaji Pak Dosen ko?”*
“kapan lagi kami merasakan gaji Pak Dosen ini?”

(ii) *“Bini Rizki kamari malam patang!”*
“Istrinya Rizki ke sini malam kemarin!”

(iii) *“pandai bana garah Malin!”*
“bisa saja gurauan Malin ini!”

Kalimat (i) menunjukkan contoh sapaan dengan penyebutan level pendidikan. Jika sapaan demikian, biasanya para pelaku tutur adalah orang-orang yang usianya relatif sama namun tetap menghormati orang yang dinilai memiliki kedudukan lebih karena pendidikannya, dengan sebutan “*Pak Dosen*” yang tentunya selain pekerjaan juga menandakan level pendidikannya yang relatif lebih tinggi. Pada kalimat (ii), sebutan “*Bini Rizki*” hanya dapat diujarkan oleh orang yang betul-betul dekat karena mengetahui posisinya sebagai Istri dari orang yang bernama Rizki. Sedangkan kalimat (iii), sebutan “*Malin*” merupakan gelar sosial yang diberikan oleh masyarakat kepada orang yang dinilai memiliki kealiman dalam ilmu Agama Islam dan menjadi panutan keagamaan di lingkungannya. Bisa saja penuturnya adalah orang yang usianya lebih tua, namun untuk menghormati posisinya sebagai tokoh Agama, maka sapaannya tidak dengan menyebut nama melainkan dengan gelar sosial kedaerahan.

Pada tuturan *Mandaki*, karena arah tuturannya adalah dari bawah ke atas, atau dengan kata lain, penuturnya adalah orang yang lebih muda dan mitra tuturnya adalah orang yang lebih tua atau dituakan karena hal-hal tertentu, sapaan yang biasanya digunakan harus mencerminkan kehormatan. Dalam tuturan jenis ini, hampir dipastikan tingkat kesantunan tuturannya tinggi. Sapaan yang biasanya digunakan adalah sapaan umum dengan penyebutan posisi sesuai usia jika disandingkan dengan namanya, sapaan berdasarkan jabatan, sapaan kekerabatan, dan sapaan dengan gelar adat.

Di antara contoh sapaan dalam tuturan *Mandaki;*

(i) *"ko' pakaro itu, kurang mangarti ambo tu Buk Siti".*
"kalau masalah itu, saya kurang mengerti Buk Siti".

(ii) *"bia awak bantu maangkeknyo Pak".*
"biarkan saya membantu mengangkatnya Pak".

(iii) *"Pak Datuak, izin ambo manelepon beko malam".*
"Pak Datuak, saya izin untuk menelepon (anda) nanti malam".

Kalimat (i) menggunakan sapaan umum dengan tambahan nama dari mitra tutur, menandakan kedekatan hubungan penutur dengan mitra tuturnya. Sedangkan kalimat (ii) yang hanya menggunakan sapaan umum sesuai level usia tanpa penambahan penyebutan nama, menandakan hubungan yang tidak dekat antara para pelaku tutur, atau sekedar kenal, atau bahkan tidak kenal. Namun dalam kondisi tertentu, penyebutan sapaan hanya dengan posisi tanpa nama, bisa juga menandakan kedekatan. Seperti pada kalimat (iii), bisa saja gelar adat ditambah dengan sebutan umum, atau hanya gelar adat, atau posisi sosial, atau gelar agama seperti *Buya* atau *Ustadz*, dan gelar jabatan seperti *Pak Wali* atau *Pak Kepala*.

Untuk tuturan *Mandata*, yang merupakan ujaran yang dilontarkan kepada mitra tutur yang sama levelnya atau usianya, biasanya digunakan sapaan penyebutan nama, sapaan umum, panggilan khusus, gelar adat, atau sapaan umum kedaerahan. Misal seperti ujaran berikut;

(i) *"ka ma se kau mailang?"*
"ke mana saja kamu menghilang?"

(ii) *"oi Pitok, pai ka ma tu?"*
"oi Sipit, mau ke mana?"

(iii) *"tambah gagah se Yusuf kini mah."*
"tambah gagah saja Yusuf sekarang."

(iv) *"rancaknyo kito paiyokan pakaro ko Katik".*
"baiknya, kita diksuikan masalah ini, Khatib".

(v) *"ado paralu apo Sanak ka mari?"*
"ada perlu apa saudara (datang) ke sini?"

Contoh pada kalimat (i) dengan menggunakan sebutan umum "*kau*", biasanya menandakan keakraban dan kedekatan selevel antara pelaku tutur. Penggunaan sapaan umum kedaerahan yang demikian bisa juga digunakan pada situasi *Mandata* yang tidak harmonis, namun masih saling kenal cukup dekat. Sapaan tuturan *Mandata*, terkadang juga menggunakan sapaan dengan penggilan atau gelar khusus yang diberikan orang-orang sekitarnya. Seperti pada kalimat (ii), sapaan *Pitok* yang artinya *Sipit*, menandakan keakraban meskipun sebenarnya

penggunaan gelar tertentu bernuansa *body shamming* dan memiliki kesan yang tidak santun. Pada kalimat (iii), merupakan contoh sapaan dengan penyebutan nama. Dengan mengetahui nama lawan bicara, dapat dipastikan para pelaku tutur sudah saling kenal meskipun tidak dekat. Pada contoh kalimat (iv), tuturan *Mandata* juga bisa menggunakan sapaan atau panggilan dengan gelar kemasyarakatan. *Katik* yang merupakan bahasa serapan dari *Khathib*, adalah gelar dan panggilan untuk orang yang mampu memberikan Khutbah dan penyuluhan keagamaan, posisinya hampir sama seperti *Malin* dan *Buya*. Contoh terakhir pada kalimat (v), penggunaan sapaan *Sanak* yang merupakan singkatan dari kata *Dunsanak* yang berarti saudara, lazim digunakan untuk menyapa orang yang tidak dikenal namun tetap santun.

f. Leksikon Sebutan Diri

Dalam bahasa Minangkabau, sebutan diri ketika bertutur biasanya menggunakan sebutan nama sendiri, sebutan kerabat, atau sebutan pengganti orang pertama seperti *Ambo*, *Aden*, *Awak*, dan *Kami*. Kesemua sebutan diri itu maknanya sama yaitu penunjukkan diri sendiri. Namun, penggunaannya berbeda-beda dan mempengaruhi bentuk tuturannya apakah *Mandaki*, *Manurun*, *Mandata*, atau *Malereng*.

Sebutan diri yang paling lazim dalam bahasa Minangkabau yang digunakan untuk menandakan kesantunan yang tinggi adalah *Ambo*. Baik laki-laki maupun perempuan. Kata *Ambo* kemungkinan adalah pergeseran fonem dari kata *Hamba*. Selain *Ambo*, sebutan diri *Kami* juga merupakan sebutan yang halus dan mengindikasikan kesantunan yang tinggi. Penggunaan sebutan diri *kami* tidak selalu bermakna plural, ketika penyebutannya untuk tunggal maka ujaran yang disampaikan membawa kesan santun dan biasanya digunakan pada tuturan *Mandaki* atau *Malereng*. Selain itu, sebutan diri yang menandakan kesantunan tutur adalah *Awak* yang hampir semakna dengan *Kami*. Sapaan *Awak* terkadang juga bisa digunakan untuk menyapa lawan bicara yang juga menandakan kesantunan tinggi.

Secara umum, masyarakat Minangkabau memahami bahwa penggunaan sebutan diri *Ambo, Kami,* dan *Awak* menandakan kesantunan dalam berbicara, baik digunakan pada tuturan *Mandaki*, *Malereng*, *Manurun*, atau *Mandata*. Sebutan diri *Kami* dan *Awak* lumrah ditemukan pada tuturan *Mandaki* dan *Malereng* namun jarang dijumpai pada tuturan *Manurun* dan *Mandata*. Berbeda dengan *Ambo,* yang merupakan sebutan diri paling umum digunakan dalam bahasa

Minangkabau, dapat ditemukan di berbagai jenis tuturan *Kato nan Ampek*. Contoh penggunaan ketiga sebutan diri tersebut;

(i) *"Ambo/Kami patuah ka pituah Mamak!"*
"Saya/Kita patuh kepada petuah Paman!"

(ii) *"Kampuang Ambo di Payokumbuah, Sanak urang ma?"*
"Kampung saya di Payakumbuh, Anda orang mana?"

(iii) *"pandai bana Sutan mampagarahan Awak!"*
"pandai sekali Sutan mengerjai Saya!"

(iv) *"Ali indak dibawonyo baiyo ka patang do Mak!"*
"Ali tidak dibawa mereka berunding kemarin itu Bu!"

Kalimat (i) merupakan contoh tuturan *Mandaki*, berbicara kepada orang yang lebih tua sehingga wajar untuk menggunakan sapaan diri *Ambo* atau *Kami*. Pada contoh kalimat (ii), penggunaan *Ambo* juga biasa digunakan untuk tuturan *Mandata*, namun kesantunan yang dibawa menandakan tidak kenal atau sekedar kenal dan tidak akrab. Pada contoh kalimat (iii), penggunaan *Awak* menunjukkan tuturan *Malereng* yang ditandai juga dengan penggunaan sapaan gelar sosial kedaerahan, *Sutan,* kepada mitra tutur. Ketika sebutan *Awak* juga digunakan pada tuturan *Mandata*, maka tingkat kesantunannya tinggi. Kalimat (iv) adalah contoh untuk sebutan nama yang digunakan pada tuturan *Mandaki* dengan situasi akrab dan dekat.

Sebutan diri *Ambo* adalah yang paling sering digunakan. Meskipun memiliki tingkat kesantunan tinggi, namun sebutan *Ambo* tetap memiliki fleksibilitas yang luas dalam penggunaannya, bisa *Mandaki*, *Malereng*, *Mandata*, dan juga *Manurun*. Berbeda dengan sebutan diri *Aden* atau terkadang juga disebut *Denai* atau *Den*, yang artinya juga *Saya*, kesan yang dibawa tidak sesantun *Ambo*, *Awak*, atau *Kami*. Maka sebutan *Aden* ini biasanya hanya ditemukan pada tuturan *Mandata* dan *Manurun*.

Berikut beberapa contoh penggunaan sebutan diri *Aden* dan sebutan kekerabatan;

(i) *"lah Den kece'an dari dulu, jan balaki Kau jo paja tu!"*
"sudah Saya bilang sejak dulu, jangan menikah dengannya!"

(ii) *"Apak ko lah tuo, babini lah Wa'ang lai!"*
"Bapak ini sudah tua, segeralah menikah!"

(iii) *"salangan Den pitih Sajuta dulu, Asep!"*
"pinjamkan Saya uang Satu Juta dulu, Asep!"

Kalimat (i) adalah contoh tuturan penggunaan yang bisa saja *Manurun* dan bisa saja *Mandata*. *Manurun* terjadi ketika orang tua yang menasehati anaknya atau *Mandata* terjadi ketika seseorang mengingatkan sahabatnya. Bagaimanapun, contoh penggunaan sebutan

diri *Aden* pada kalimat (i) menandakan kedekatan antara pelaku tutur. Pada kalimat (ii), merupakan contoh tuturan *Manurun* ketika orang tua meminta sesuatu yang penting kepada anaknya. Penggunaan sebutan kerabat *Apak* dan sapaan *Wa'ang* mengindikasikan kedekatan antara pelaku tutur. Sedangkan pada kalimat (iii), adalah contoh tuturan *Mandata* yang terjadi antara dua teman yang dekat. Untuk tuturan *Mandata* dan *Manurun* dengan lawan bicara yang tidak kenal atau tidak akrab, biasanya tidak menggunakan sebutan diri *Aden*, tetapi dengan sebutan diri *Ambo*.

g. Leksikon Sebutan Orang Ketiga

Selain sapaan kepada orang kedua, dan sebutan diri bagi orang pertama, variasi penggunaan leksikon yang menandakan keragaman bentuk tutur *Kato nan Ampek* adalah penyebutan untuk orang ketiga. Salah satu prinsip dasar pada *Kato nan Ampek* adalah memperhatikan pembicaraan. Sapaan dan sebutan diri berfokus kepada penutur dan mitra tutur, sedangkan penyebutan orang ketiga menyoroti orang sebagai objek atau bahkan topik pembicaraan. Menyematkan sifat tertentu kepada orang lain sebagai objek tuturan, juga harus diperhatikan posisi dan levelnya sebagai bagian dari formulasi tuturan *Kato nan Ampek*.

Hal paling umum dalam bahasa Minangkabau, kata ganti orang ketiga yang digunakan adalah *Inyo* (dia) untuk tingkat kesantunan yang rendah dan *Baliau/Liau* (beliau) untuk menunjukkan tingkat kesantunan yang lebih tinggi. Selain itu, juga kerap digunakan sebutan nama langsung, posisi kekerabatan, gelar adat atau sosial, dan jabatan. Terkadang, untuk situasi tertentu atau yang menunjukkan ketidak-kenalan dengan objek tutur, digunakan sebutan umum dengan tambahan pensifatan sesuai keadaan. Pensifatan baik untuk situasi harmonis dan sifat buruk untuk situasi yang tidak harmonis.

Penggunaan kata ganti orang ketiga *Inyo*, penggunaannya hanya patut untuk tuturan *Mandata* dan *Manurun*. Dalam artian, orang yang dijadikan objek pembicaraan adalah yang sama levelnya atau lebih rendah dari pada penutur. Seperti contoh berikut;

(i) *"Nyo gaduah kau cako?"*
"dia ganggunya kamu tadi?"

(ii) *"Apak tanyo ka Inyo dulu dih!"*
"Bapak tanyakan kepadanya dahulu ya!"

(iii) *"Kami alah batanyo ka Urang nan lalu sabanta ko!"*
"Kami sudah bertanya kepada orang yang barusan lewat!".

(iv) *"Paja bansaik tu nan ka malamar Kau, Supiak?"*
"Si miskin itu yang hendak melamarmu, Supiak?"

Kalimat (i) merupakan contoh kalimat tuturan *Mandata* namun dengan tingkat kesantunan yang rendah. Selain karena menggunakan sebutan *Nyo* yang merupakan bentuk setelah pelepasan suku kata dari *Inyo*, juga karena adanya pelepasan afiks pada verba *manggaduah*. Sedangkan kalimat (ii) adalah contoh tuturan *Manurun* ketika seorang yang derajatnya lebih tinggi, dalam hal ini adalah *Apak*, menyebutkan seseorang lain dengan sebutan *Inyo*, maka maknanya adalah seseorang yang derajatnya lebih rendah dari *Apak*. Sebutan *Inyo* sebagai kata ganti orang ketiga, biasanya digunakan untuk menandakan kedekatan dan keakraban. Sedangkan untuk sebutan yang menunjukkan ketidak-akraban atau bahkan tidak kenal, yang santun adalah menggunakan sebutan umum seperti pada kalimat (iii). Dalam situasi tertentu, kata ganti orang ketiga juga menggunakan penyematan sifat, seperti pada contoh kalimat (iv), leksikon *Paja* artinya sama dengan *orang* atau *Si* dalam bahasa Indonesia. Penambahan kata *bansaik* (miskin) yang membawa kesan negatif menurunkan tingkat kesantunanya.

Leksikon kata ganti orang ketiga *Baliau* atau kadang disingkat *Liau*, lazim digunakan untuk menunjukkan kesantunan kepada orang yang menjadi objek atau topik pembicaraan. Penggunaan sebutan *Baliau* membawa kesan penghormatan, maka bentuk tuturannya biasanya *Mandaki* atau *Malereng*. Selain itu, penyebutan sapaan umum, kekerabatan, gelar atau jabatan baik disertai nama ataupun tidak, juga menjadi bentuk penghormatan pada sebutan orang ketiga. Misal pada kalimat-kalimat berikut;

(i) *"...kapado <u>Baliau</u> kito mintakan pituah".*
"...kepada Beliau kita meminta petuah (nasehat)".

(ii) *"lah tibo <u>Pak Dekan</u>, Amri?"*
"Pak Dekan sudah datang, Amri?"

(iii) *"iyo sarupo itu nan disampaian <u>Tek Dwi</u> ka kami".*
"memang itu yang disampaikan Tante Dwi kepada kami".

(iv) *"<u>Uda</u> gagah nan patang tu namonyo Darlis"*
"Abang rupawan yang kemarin itu namanya Darlis".

Kalimat (i) merupakan contoh kalimat ketika mempersilahkan sesorang yang derajatnya lebih tinggi, atau selevel namun untuk menghormatinya. Penggunaan *Baliau* juga terkadang untuk menghormati orang yang tidak akrab atau bahkan tidak kenal. Pada kalimat (ii), sebutan umum *Pak* dengan sebutan jabatan, menandakan kesantunan terhadap objek tuturan meskipun dapat dikatakan contoh tersebut merupakan tuturan *Mandata* karena berbicara kepada orang yang setingkat dengan menyapa namanya secara langsung. Kalimat (iii) adalah contoh penggunaan sebutan kekerabatan untuk kata ganti orang

ketiga, yang mana, *Tek* atau singkatan dari *Etek* berarti *Tante*, maka sebutan semacam ini biasanya digunakan dalam situasi kenal dan akrab. Sedangkan penggunaan sebutan umum kekerabatan atau berdasarkan usia dalam situasi tidak kenal, biasanya hanya dengan sebutannya saja tanpa tambahan nama, namun boleh saja menambahkan sifat sesuai keadaan seperti pada kalimat (iv).

Teori-teori penggunaan sebutan (leksikon) pada *Kato nan Ampek*, sangat dibutuhkan dalam penelitian ini, khususnya untuk mendeteksi dan mengurai bentuk tuturan Allah sesuai dengan lawan bicara. Seperti dalam hal sapaan, terkadang Allah menyapa orang-orang yang beriman (*yâ ayyuha-l-ladzîna âmanû*), terkadang manusia (*yâ ayyuhan-nâs*), dan bentuk sapaan-sapaan lainnya baik yang langsung kepada Nabi Muhammad SAW maupun dalam bentuk kisah Nabi-nabi lainnya. Selain itu, beberapa teori kelengkapan tatabahasa sebagai indikator kesantunan, dapat diaplikasikan kepada ayat-ayat Al-Qur'an sebagai instrumennya.

5. Komponen Tutur *Kato nan Ampek*

Seperti yang sudah dijelaskan sebelumnya, komponen tutur dalam *Kato nan Ampek*, mengadopsi delapan komponen tutur yang dirumuskan Dell Hymes, terangkum dalam akronim *SPEAKING*. Kompomen tersebut diformulasikan oleh Aslinda sebagai kaedah penggunaan *Kato nan Ampek*.[127] Teori komponen tutur *SPEAKING* ini dapat memberikan informasi investigatif terkait *when*, *where*, *what*, *why*, dan *how* (5W 1H) terhadap suatu peristiwa tutur. Dengan demikian, akan relatif lebih mudah untuk mendeteksi konteks peristiwa tutur guna mendapatkan makna dan signifikansi pesan yang disampaikan oleh penutur kepada mitra tutur. Sebagai bentuk pengembangan kajian Ilmu Al-Qur'an, dapat disinergikan dan diintegrasikan pengaplikasiannya dengan kajian seperti *Asbâb al-Nuzûl*, *Munâsabah*, *Al-Ma'âniy*, dan kajian lainnya yang terkait dengan Tafsir dan Takwil Al-Qur'an.

a. *Setting* dan *Scene* (*Mangecek Batampek-tampek*).

Setting maksudnya adalah waktu dan lokasi peristiwa tutur, dan *Scene* lebih mengacu kepada situasi, tempat, dan kondisi psikologis pada saat tuturan berlangsung. Dalam bahasa Minangkabau dapat diistilahkan dengan *tampek* (tempat) atau *mengecek batampek-tampek* (berucap perhatikan tempat) Sebagai makhluk sosial yang dianugerahi Tuhan dengan pikiran dan perasaan, manusia akan selalu terpengaruh dengan keadaan sekitar dan situasi kejiwaannya saat berinteraksi dan berkomunikasi dengan orang lain.

---

[127] Aslinda, "Kato nan Ampek Tuturan dalam Bahasa Minangkabau Suatu Tinjauan Sosiolinguistik.," …, hal. 144-185.

Melalui analisis *S* ini, akan didapati informasi terkait *when* dan *where* sebuah tuturan terjadi. Tuturan *Kato nan Ampek*, bisa terjadi di lokasi manapun dan dalam kondisi psikis para pelaku tutur yang disesuaikan dengan situasi. Bisa saja terjadi secara tertutup di ruangan tertentu atau di ruangan terbuka seperti di jalan, terjadi di lingkungan kerja, lingkungan sosial, lingkungan kerluarga, dan *Setting* lainnya. Selain itu, juga bisa saja dalam situasi formal, semi-formal, maupun informal. Mengidentifikasi komponen *S* pada *Kato nan Ampek* adalah untuk membantu mendeteksi konteks yang menyertai tuturan.

b. *Participants* (*Urang nan Mengecek*)

Participant adalah para pihak atau para pelaku yang terlibat dalam suatu peristiwa tutur. Baik sebagai penutur ataupun mitra tutur, sebagai penyampai ataupun penerima, sebagai pihak yang menyapa ataupun pihak yang disapa. Atau dalam bahasa Minangkabau biasa diistilahkan dengan *urang nan mengecek, sia jo ka sia bakato* (orang yang berucap, siapa dan kepada siapa berinterksi). Mengetahui siapa saja yang berpartisipasi dalam sebuah tuturan dibutuhkan untuk memperjelas dan mempertegas konteks dan arah pembicaraan.

Identifikasi komponen *P*, adalah kunci pertama dalam kajian *Kato nan Ampek*. Mengetahui siapa yang berbicara kepada siapa, adalah sarana pendeteksi utama untuk mengetahui apakah suatu tuturan itu berbentuk *Mandaki*, *Manurun*, *Malereng*, atau *Mandata*. Seperti yang sudah dipaparkan sebelumnya, *Kato Mandaki* adalah tuturan oleh penutur yang lebih muda atau levelnya lebih rendah kepada mitra tutur yang lebih tua; sebaliknya, *Kato Manurun* adalah tuturan penutur yang lebih tua atau lebih tinggi derajatnya kepada mitra tutur yang lebih rendah atau muda; *Kato Mandata* adalah tuturan antara penutur kepada mitra tutur yang sederajat atau seusia; dan *Kato Malereng* adalah tuturan kepada mitra tutur yang disegani dan dianggap derajatnya ditinggikan karena hal tertentu. *Kato Malereng* bisa dituturkan oleh penutur *Mandaki* namun tidak sampai *Manurun* dan bisa juga dituturkan oleh penutur *Mandata* namun sedikit *Mandaki* sebagai bentuk penghormatan. Perkara komponen *P* ini juga sama dengan fokus awal kajian *Khithâb* dalam bahasa Arab, yaitu melihat penuturan *min man* (dari siapa) dan *ila man* (kepada siapa).

Dalam konteks komunikasi antar manusia, para pelaku tutur adalah sesama manusia. Namun dalam ranah kajian *kalâm* Allah, tuturan bisa terjadi antara Allah dengan Nabi Muhammad SAW atau Allah kepada para makhluk-Nya, yang mana, tuturan Allah yang terhimpun dalam Al-Qur'an disampaikan melalui Malaikat Jibril AS kepada Nabi Muhammad SAW. Dalam kajian Penafsiran Al-Qur'an,

pelaku tutur bisa bertambah dengan kehadiran *Mufassir* sebagai penerima yang kemudian bisa dianggap menjadi penyampai, sesuai dengan objek yang dibahas.

c. *Ends* (*Mukasuik*)

Ends secara etimologi bahasa Inggris artinya adalah akhir atau ujung. Secara terminologi komponen pembicaraan Dell Hymes, *Ends* maksudnya adalah tujuan dan maksud tuturan yang dilihat dari konteksnya. Dalam istilah Bahasa Minangkabau dapat dikatakan dengan *mukasuik* (maksud). Dalam terminologi kajian Tafsir Al-Qur'an, komponen *E* ini selaras dengan istilah *ghâyaṯ* atau *maqâshid* yang menurut Nashr Ḥâmid Abû Zayd dapat diidentifikasi di antaranya dengan pendekatan *Asbâb al-Nuzûl* dan *Munâsabah*.[128]

Setiap ucapan yang baik harus memiliki tujuan. Apalagi ucapan Allah di dalam Al-Qur'an, setiap ayat dan kalimatnya memiliki tujuan dan maksud tertentu. Secara umum, muatan maksud dalam Al-Qur'an di antaranya adalah kajian Ketuhanan (Akidah), kajian peraturan terkait perintah atau larangan (Syari'ah), dan berbagai pesan mendalam (Hikmah) di setiap *Qashash* (kisah) dan informasi yang disampaikan.

Dalam bahasa Minangkabau, komponen *E* ini bisa sangat beragam. Bisa saja untuk mengajak, menegur, menasehati, sekedar menyapa berbasa-basi, melarang, memberi perintah, memberikan informasi, bertanya langsung, bertanya dengan kiasan, menyindir, dan lain sebagainya. Memaknai komponen juga sangat tergantung kepada konteks komponen lainnya.

d. *Act Sequence* (*Maliek-liek nan dikecekan*)

Act Sequence, secara etimologi bahasa Inggris artinya adalah urutan tindakan. Dalam terminologi *SPEAKING* Dell Hymes, maksud dari komponen yang diberikan kode *A* ini adalah konten dalam tuturan, baik bentuknya maupun isinya. Pada komponen ini, fokus analisis terhadap suatu tuturan adalah penggunaan kata, pemilihan diksi, struktur kalimat, tatabahasa, tataurut, dan subjek analisis sintaksis lainnya. Dalam istilah bahasa Minangkabau, dapat diistilahkan dengan *maliek-like nan dikecekan* (memperhatikan apa yang diucapkan). Dalam Kajian Penafsiran Al-Qur'an, mengupas aspek-aspek kebahasaan secara meluas namun mendalam, biasanya dikenal dengan model penyajian penafsiran secara *Taḥlîliy*[129]. Meskipun pada

---

[128] Nashr Hâmid Abu Zayd, *Mafhûm al-Nash; Dirâsah fî 'Ulûm al-Qur'ân*, Maroko: Al-Markaz Al-Tsaqafiy Al-'Arabiy, 2014, hal. 159.

[129] Muhamad Rezi, "Sejarah dan Karekteristik Metodologi Tafsir Al-Qur'an," dalam *Perada; Jurnal Islam Kawasan Melayu*, Vol. 4 No. 2 Tahun 2021, hal. 133–142.

prinsipnya, penyajian Tafsir Al-Qur'an metode *Tahlîliy* mencakup seluruh komponen tutur yang dirumuskan Dell Hymes.

Selain berfokus kepada analisis gramatikal dan leksikal, komponen *A* juga berkaitan dengan relasi antara konten dan maksud dalam suatu tuturan. Dalam penggunaan *Kato nan Ampek*, misalnya untuk *Kato Manurun* atau *Kato Mandata* digunakan kalimat langsung sedangkan untuk *Kato Malereng* digunakan kalimat tidak langsung atau kata berkias. Contohnya, seorang Ibu Mertua berujar kepada Menantu Prianya, "*acok bana Sutan kalah dek Ayam mah, lah siang hari baru bakukua*" (*sering sekali Sutan kalah oleh Ayam ya, sudah siang baru berkokok*). Contoh kalimat ini adalah contoh *Kato Malereng* namun dengan *Ends* untuk menyindir. Dilihat dari komponen *A*-nya, dikatakan tuturan *Malereng* karena penutur menggunakan kiasan untuk mengungkapkan kekesalannya namun tetap berusaha menghormatinya dengan tetap menggunakan sapaan gelar sosial *Sutan*. Di sisi lain, sindiran dengan balutan kesantunan, memuat makna yang tegas.

e. *Key* (*Bunyi Kecek*)

Key artinya adalah Kunci. Dalam hal ini komponen *K* berkaitan dengan cara, nada, dan ekspresi tuturan yang disampaikan, baik pada pemilihan bahasanya maupun *gesture* yang ditampilkan. Bisa terkesan serius, santai, senang, sedih, kesal, ramah, angkuh, memuji, mengejek, menghardik, dan lain sebagainya. Dalam istilah bahasa Minangkabau dapat dikatakan dengan *bunyi kecek* (bunyi atau nada berbicara).

Untuk penialaian tuturan dengan aspek suprasegmental, nada dan mimik menjadi pokok penilaian ekspresi pada komponen *K* karena dapat memudahkan dalam memprediksi maksud dan tujuan pembicaaraan. Namun, pada tataran kajian tuturan yang berbentuk teks dan hanya bisa melibatkan aspek segmental, komponen *Key* ini bisa dilihat dengan bantuan komponen lainnya seperti *Act Sequence* atau *Ends*. Seperti, pada tuturan dengan penggunaan kalimat yang terkesan ringkas dan disertai dengan ujaran bernuansa ancaman, ekspresi *Key* yang dihasilkan bisa dipahami sebagai keseriusan atau sesuatu yang betul-betul harus lebih diperhatikan dibandingkan dengan ujaran dalam bentuk lain yang lebih lengkap dan tanpa ancaman tertentu. Dalam konteks kajian hukum Islam, komponen ini layaknya membedakan antara tuturan dengan *Ends* Haram atau *Makrûh;* atau tuturan dengan *Ends* Wajib atau *Mandûb*.

f. *Instrumentalities*

Instrumentalities maksudnya adalah instrumen atau alat yang digunakan. Dalam kajian tutur, komponen *I*, yang juga disebut *channel*

atau saluran, mengacu kepada jalur lingual yang digunakan dalam berkomunikasi yaitu; lisan, tulisan, ataupun gerakan. Dalam instrumen lisan, logat atau dialek juga menjadi bagian kajiannya. Dalam bahasa Minangkabau, perhatian dalam penggunaan bahasa lisan, selain dalam pergaulan sehari-sehari, juga diperhatikan penggunaannya dalam acara-acara adat seperti *rundiang* (diskusi), lamaran, *Batagak Panghulu* (pelantikan Penghulu Adat), dan lainnya. Untuk bahasa tulisan, dewasa ini dapat dikatakan 99% sudah menggunakan bahasa Indonesia sehingga untuk masa kini, sangat sukar ditemui bahasa Minangkabau dalam bentuk tulisan.

Pada tuturan sehari-hari, ketika menggunakan instrumen *oral*, kebanyakan juga melibatkan instrumen *gesture* seperti gerakan isyarat dan mimik tertentu. Namun dalam penggunaan instrumen tulisan baik yang berupa teks pada kertas, papan reklame, iklan di berbagai media, dan lainnya, dibutuhkan kejelian pemahaman terhadap aspek semantik dan pragmatik untuk memahaminya. Untuk penelitian ini yang terkait dengan menjadikan tuturan Al-Qur'an sebagai objek, maka digunakan *instrument* tunggal yaitu tulisan.

g. *Norms* (*Laku Mengecek*)

Norms of interanction and interpretation, demikian Dell Hymes memberikan istilah untuk komponen *N* atau *Norms*. Dalam komunikasi sesama manusia, komponen norma biasanya terkait dengan adab dan aturan yang berlaku dalam berinteraksi dan mengartikan maksud tuturan. Seperti etika ketika menyela pembicaraan, bertanya, memulai dan mengakhiri pembicaraan, dan sebagainya. Norma interaksi yang dideteksi mempengaruhi interpretasi lawan bicara. Untuk hal etika berbicara atau komunikasi lisan, dibutuhkan aspek suprasegmental sebagai penguat hasil interpretasi. Sedangkan dalam komunikasi tulisan, dapat dianalisis komponen *N*-nya dengan pemahaman secara semantis, sintaksis, dan juga pragmatis. Dalam bahasa Minangkabau dapat diistilahkan dengan *laku mangecek* (etika berucap).

Sebagai tuturan tekstual dari Allah, terdapat beberapa bentuk *Norms* dalam Al-Qur'an yang sudah banyak diuraikan oleh para Ulama, meskipun tidak dikenal dengan istilah *Norms*. Di antaranya seperti pembahasan *Qasam* (Sumpah), *Matsal* (Perumpamaan), dan *Jadal* (Diskusi/Debat), yang secara prinsip memperlihatkan *Norms* Ketuhanan.

h. *Genre* (*Jinih Kecek*)

Genre atau ada juga yang menyebut Gender, biasanya dipahami dengan makna jenis sesuatu. Maksud Komponen *G* adalah bentuk penyampaian tuturan. Dapat berupa dialog, monolog, narasi, syair, pantun, pepatah, perumpamaan, doa, dan lain sebagainya. Dalam tuturan lisan, khususnya dengan menggunakan prinsip *Kato nan Ampek*, kebanyakan Genre komunikasinya adalah dialog dan bukan monolog. Dalam bahasa Minangkabau dapat diistilahkan dengan *jinih kecek* (jenis ucapan).

Begitu juga dengan kajian Al-Qur'an dan Tafsirnya, ada variasi Genre yang dipaparkan para Ulama. Seperti perumpamaan, dialog menggunakan unsur-unsur *istifhâm*, narasi, dan pengajaran doa. Selain itu, tentunya juga banyak terdapat *genre* sastra seperti sajak yang memiliki akhiran bunyi yang sama atau pengulangan ayat sebagai bentuk penegasan seperti dalam surat Al-Rahmân/55.

Dalam hal ini, teori kesantunan berbahasa pada bahasa Minangkabau yang disampaikan Jufrizal dkk. dapat menjadi salah satu pijakan analisis untuk memperhatikan penggunaan klausa antara aktif, pasif, dan pentopikalan pada bahasa Minangkabau. Mengaitkan antara bahasa Minangkabau dengan bahasa Al-Qur'an adalah untuk melihat penekanan makna semantis dan pragmatisnya. Selain itu, juga untuk memunculkan *ijtihad* terkait signifikansi makna ayat dengan klasifikasi *Kato nan Ampek*. Bukan untuk menilai tingkat kesopanan atau kesantunan bahasa Al-Qur'an, namun untuk menemukan makna dan signifikansi seperti ketegasan, penghambaan, dan lain sebagainya. Selain itu setiap aspek lingual atau komponen-komponen yang diadopsi dari Dell Hymes, sangat membantu dan akan memberikan warna baru dalam kajian interpretasi Al-Qur'an, khususnya dengan mengintegrasikannya bersama gagasan-gagasan adat Minangkabau.

D. Ilmu *Al-Ma'âniy* Sebagai Kajian Pragmatik

Tindak Tutur, merupakan bagian dari kajian Pragmatik. Seperti yang sudah dipaparkan sebelumnya, pembahasan Pragmatik dalam diskursus linguistik umum, secara prinsip dapat dikatakan mirip dengan kajian Ilmu *Al-Ma'âniy* dalam linguistik Arab (*balâghah*). Meskipun ada juga yang memberikan istilah Stilistika (*Style*) untuk kajian Ilmu *Al-Ma'âniy*, yaitu kajian lingusitik tentang gaya bahasa dan lebih berfokus kepada gaya penulisan.[130] Namun, untuk mengkaji maksud dengan melibatkan konteks, secara tujuan dan fungsi, nampaknya Pragmatik lebih dekat dengan Ilmu *Al-*

[130] Arinah Fransori, "Analisis Stilistika pada Puisi Kepada Peminta-minta karya Chairil Anwar," dalam *Deiksis*, Vol. 9 No. 1 Tahun 2017, hal. 1–12.

Ma'âniy. Karena Al-Qur'an dituturkan Allah melalui Jibril AS kepada Nabi Muhammad SAW dengan bahasa Arab, maka perlu diketahui objek kajian Ilmu *Ma'aniy* sebagai bentuk kajian Pragmatik teks Al-Qur'an.

Kata *Al-Ma'âniy* asalnya adalah bentuk plural dari kata *Ma'na* yang juga sudah diserap ke dalam bahasa Indonesia dengan tulisan *makna*, yang berarti pengertian tentang sesuatu ujaran dan tanda. Dalam studi *Balâghah*, Ilmu *Al-Ma'âniy* merupakan berbagai kaedah yang menerangkan pola dan tatabahasa bahasa Arab untuk bisa disesuaikan dengan tujuan dan situasi yang diinginkan penutur. Dengan Ilmu *Al-Ma'âniy*, dapat meminimalisir kesalah-pahaman mitra tutur terhadap makna yang dimaksudkan oleh penutur.[131] Dalam tuturan berbentuk tulisan, Ilmu *Al-Ma'âniy* merupakan media untuk menyelaraskan teks dan konteks. Objek kajiannya didasari dari kajian terkait pola kalimat bahasa Arab dengan memperhatikan makna *ashliy* atau dasar (semantik). Al-Sakkâki menjelaskan bahwa *final goal* dari Ilmu *Al-Ma'âniy* adalah mendeteksi makna yang terkandung dalam sebuah tuturan (pragmatik), bukan terfokus kepada struktur kalimatnya (sintaksis). Untuk itu, dengan Ilmu *Al-Ma'âniy*, hal terpentingnya adalah penerima pesan dapat memahami pesan tersebut dengan benar.[132]

Seperti yang sudah dijelaskan sebelumnya, Austin membagi jenis perkataan menjadi dua; *constantive* dan *performative*. Konstantif maksudnya adalah ujaran untuk menyatakan sesuatu dan memuat unsur kebenaran atau kebohongan. Sedangkan Performatif, adalah ujaran untuk melakukan sesuatu.[133] Pada unsur muatan kebenaran suatu ujaran, kedua klasifikasi Austin ini serupa dengan *Kalâm Khabariy* sebagai *Constantive* dan *Kalâm Insyâ'iy* sebagai *Performative*. Namun demikian, *Khabar* dan *Insyâ'* memiliki cakupan dan objek pembahasan yang lebih luas. Selain *Khabar* dan *Insya'*, kajian Ilmu *Al-Ma'âniy* juga mencakup *Qishr*, *Al-Fahsl*, *Al-Washl*, *Îjâz*, *Ithnab*, dan *Musâwah*. Meskipun masing-masing ruang lingkup tersebut memiliki detil fokus yang berbeda, namun saling terkait.

1. *Kalâm Khabariy*

   Kalâm Khabariy dapat dipahami juga dengan kalimat berita atau *Statement Sentence*, yaitu kalimat yang penyampainya dapat dinilai benar atau salah, jujur atau bohong. Penuturnya dapat dinilai jujur jika memang kalimatnya sesuai dengan data dan fakta, sedangkan dinilai bohong jika kalimatnya melenceng dari data dan fakta.[134] Bentuk kalimat penyampaian

---

[131] Ahmad Hâsyimi, *Jawâhir al-Balâghah*, Beirut: Dar al-Fikr, 1994, hal. 39-40.

[132] Yûsuf ibn Abi Bakar Sakkâki, *Miftâhul 'Ulûm*, Cet. II. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1987, hal. 161.

[133] Austin, *How to do things with words*, …., hal. 6.

[134] 'Ali Jârim dan Musthafa Amin, *Al-Balâghah al-Wadhihah*, Cet. X. Mesir: Dar al-Ma'arif, 1977, hal. 139.

Khabar ada dua, *Jumlat Fi'liyyat* yaitu kalimat yang diawali dengan verba dan *Jumlat Ismiyyat* yaitu kalimat yang dimulai dengan kata benda atau subjek. Struktur dasar *Jumlat Ismiyyat*, serupa dengan struktur kalimat pada umumnya yaitu S-V-O. Sedangkan struktur dasar *Jumlat Fi'liyyat* adalah V-S-O yang merupakan salah satu kekhasan dari bahasa Arab.

Penggunaan pola kalimat *Jumlat Ismiyyat* biasanya hanya untuk menjelaskan Agen dan apa yang dikerjakannya, tanpa memandang waktu kejadian. Misalkan dalam QS. Al-Baqarah/2: 212;

وَٱللَّهُ يَرۡزُقُ مَن يَشَآءُ بِغَيۡرِ حِسَابٖ

Allah memberi rezeki kepada orang-orang yang dikehendaki-Nya tanpa batas.

Lafal *Allah* sebagai subjek dan *yarzuqu* sebagai verba, dapat dipahami bahwa Allah memberikan rezeki, selain tanpa memandang siapa objeknya seperti yang tertulis dalam ayat, juga tanpa mengenal waktu jika dilihat dari tatabahasanya.

Sedangkan penggunaan pola kalimat *Jumlat Fi'liyyat,* biasanya digunakan untuk menjelaskan suatu persitiwa atau kegiatan yang terikat dengan waktu tertentu. Seperti *Fi'l Mâdhiy* untuk menunjukkan kata kerja lampau dan *Fi'l Mudhâri'* untuk menunjukkan kata kerja yang sedang dilakukan. Contohnya, dalam QS. Al-Baqarah/2: 7;

خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمۡ وَعَلَىٰ سَمۡعِهِمۡ وَعَلَىٰٓ أَبۡصَٰرِهِمۡ غِشَٰوَةٞ

Allah telah mengunci-mati hati dan pendengaran mereka, dan penglihatan mereka ditutup.

Verba *khatama* merupakan bentuk *Fi'l Mâdhiy* yang menandakan bahwa suatu pekerjaan bisa saja sudah dilakukan.

Jenis *Khabar* terkait dengan kondisi *Mukhâthab* atau mitra tutur. Ada kalanya; 1) lawan bicara tidak mengetahui informasi apapun sebelumnya atau disebut juga dengan *khâliy al-dzihni*; 2) lawan bicara yang dalam keadaan ragu atau disebut juga dengan *mutaraddid al-dzihni*; dan 3) lawan bicara yang berposisi sebagai oposisi atau disebut juga dengan *inkâr*.[135] *Khabar* dengan kondisi mitra tutur pertama disebut dengan *Khabar Ibtidâ'iy.* Biasanya ujarannya diucapkan tanpa perlu penambahan kata atau partikel sebagai penekanan informasi. Seperti dalam QS. Al-'Alaq/96: 2;

خَلَقَ الإِنسَانَ مِن عَلَقٍ

Dia telah menciptakan manusia dari segumpal darah.

[135] Sopwan Mulyawan, "Studi Ilmu Ma'ani (Stylistic) Terhadap Ayat-Ayat Surat Yasin," dalam *Holistik*, Vol. 12 No. 2 Tahun 2011, hal. 97–113.

Untuk kondisi mitra tutur kedua, disebut *Khabar Thalabiy*. Keraguan mitra tutur, bisa jadi karena sudah memiliki informasi lain yang berbeda dengan yang diterima dari penutur, atau melihat kondisi penutur yang kurang meyakinkan. Biasanya penyampaian informasinya diperkuat dengan penambahan satu jenis partikel (*huruf*) *Tawkîd* seperti (اِنَ), (أَنَ), (قد), (لـ), dan lainnya. Seperti dalam QS. Al-'Alaq/96: 8 yang menggunakan partikel (اِنَ);

اِنَّ اِلٰى رَبِّكَ الرُّجعٰى

Sungguh, hanya kepada Tuhanmulah tempat kembali(mu).

Jenis ketiga adalah konsisi mitra tutur yang cenderung menolak informasi, disebut *Khabar Inkâriy*. Penolakan bisa saja terjadi karena mitra tutur memiliki informasi yang bertentangan dengan apa yang disampaikan penutur, atau memang tidak percaya kepada penutur karena satu dan lain hal. Untuk itu, dibutuhkan lebih dari satu partikel *Tawkîd,* bersumpah (*qasam*), pengulangan (*takrîr*), dan bentuk kata atau partikel penegasan lainnya dalam ujaran *Khabar Inkâriy*. Misal, dalam QS. Al-Thîn/95: 4;

لَقَد خَلَقنَا الاِنسَانَ فِى اَحسَنِ تَقوِيمٍ

Sungguh, Kami telah menciptakan manusia dalam bentuk yang sebaik-baiknya.

Terlihat pada ayat, bahwa tidak hanya partikel (قد) namun juga menggunakan pertikel (لـ) untuk menguatkan pernyataan pada ayat tersebut.

Tuturan berbentuk *Khabar* memiliki beberapa fungsi, di antaranya; memberikan informasi kepada orang lain yang belum mengetahui apapun atau disebut juga dengan *Fâidat al-Khabar*; memberikan informasi bahwa penutur sebenarnya sudah mengetahui topik pembicaraan atau disebut juga dengan *Lâzim al-Fâ'idat*.

Selain itu juga dikenal beberapa fungsi *Khabar* lainnya seperti *Istirhâm* yaitu ujaran meminta belas kasihan, seperti doa atau permintaan kepada Allah dalam QS. Al-Shaffât/37: 100;

رَبِّ هَب لِى مِنَ الصّٰلِحِينَ

Ya Tuhanku, anugerahkanlah kepadaku (seorang anak) yang saleh.

Fungsi lainnya juga bisa sebagai penunjukkan kelemahan atau *Izh-hâr al-Dha'fi*. Seperti dalam kisah Nabi Yunus AS yang diabadikan dalam QS. Al-Anbiyâ'/21: 87;

...اِنِّى كُنتُ مِنَ الظّٰلِمِينَ

Sungguh, aku termasuk orang-orang yang zalim.

Ada juga fungsi *Khabar* sebagai penunjukkan rasa keprihatinan atau disebut juga dengan *Izh-hâr Al-Tahassur*; penunjukkan kesombongan atau

disebut juga dengan *Al-Fakhr* seperti ayat-ayat yang menegaskan keagungan Allah; dan bisa juga sebagai ujaran pemberian peringatan namun tidak ada muatan imperatifnya yang disebut juga dengan *Al-Tahdzîr* seperti teks Hadis larangan bercerai*;* atau memberikan semangat kepada pihak lain; serta fungsi-fungsi lainnya.[136]

2. *Insyâ' Thalabi*

Insyâ' adalah kata dasar atau bentuk *noun* dari verba *ansya'a* yang berarti memulai, mengkreasikan, membangun, atau menyusun. Istilah *Insyâ'* dalam bahasa Arab juga digunakan untuk menamai pelajaran menulis. Secara terminologi, *Insyâ'* atau disebut juga *originative sencetence*, adalah kebalikan dari *Khabar*. *Kalâm Insyâ'iy* adalah tuturan yang tidak memuat nilai benar atau salah, tidak ada penilaian jujur atau bohong.[137] Jenis *Insyâ'* ada dua, yaitu *Insyâ' al-Thalabiy* dan *Insyâ' Ghayru al-Thalabiy*.

Macam-macam *Insyâ' Thalabi* adalah *Amr* dan *Nahyi* (kalimat imperatif), *Istifhâm* (pertanyaan), *Tamanniy* (pengharapan), dan *Nidâ'* (panggilan atau sapaan).[138] Sedangkan macam-macam *Insyâ' Ghayru al-Thalabiy* di antaranya adalah *Ta'ajjub* (takjub), *Dzamm* (umpatan), *Qasam* (sumpah), dan kalimat yang diawali dengan kata kerja pengharapan (*al-af'âl al-rajâ'*). Karena *Insyâ' Ghayru al-Thalabiy* maknanya adalah tuturan yang tidak dibutuhkan makna yang diminta pada waktu disampaikan, maka jenis *Insyâ' Ghayru al-Thalabiy* tidak termasuk ke dalam pembahasan Ilmu *Al-Ma'âniy*. [139] Maka yang akan dibahas hanya jenis *Insyâ' Thalabiy*.

Thalab dalam bahasa Arab artinya adalah meminta. Tuturan *Insyâ' Thalabi* dipahami sebagai sebuah *kalâm* yang menuntut adanya suatu tindakan yang sebelumnya belum terlaksana ketika *kalâm*-nya dituturkan. Untuk meminta mitra tutur melakukan sesuatu, maka bentuk tuturannya bisa berupa perintah, larangan, dan gaya bahasa permintaan lainnya.[140]

---

[136] Ahmad Karomi, "Puasa Senin Dan Kamis: Sebuah Telaah Ma'anil Hadith," dalam *Legitima : Jurnal Hukum Keluarga Islam*, Vol. 1 No. 1 Tahun 2018, hal. 78–95.

[137] Hâsyimi, *Jawâhir al-Balâghah*, …., hal. 75.

[138] Siti Najiah dan Penny Respati Yurisa, "Kalam Insya' Thalabi dalam Al-Qur'an Surat Yusuf (Studi Analisis Balaghah)," dalam *International Conference of Students on Arabic Language. Vol. 3*, 2019, hal. 510–528.

[139] Marhaban Marhaban, Rusydi Khalid, dan Amrah Kasim, "Uslub Al-Insya' dalam QS. Al-Ma'idah (Kajian Analisis Balaghah)," dalam *Jurnal Diskursus Islam*, Vol. 6 No. 3 Tahun 2018, hal. 562–578.

[140] Ira Siti Aenatum Mardhiyah, Ihin Solihin, dan Yayan Rahtikawati, "Insya' Thalaby dalam Kitab Ayyuha Al-Walad Karya Imam Al-Ghazaly (Kajian Balaghah)," dalam *Hijai-Journal on Arabic Language and Literature*, Vol. 1 No. 1 Tahun 2018, hal. 1–11.

a. *Al-Amr*

Amr (dengan huruf awal *hamzah*) artinya adalah perintah, yakni meminta mitra tutur untuk melaksanakan apa yang diminta penutur. Pada umumnya, ungkapan *Amr* menunjukkan kedudukan pemberi perintah yang lebih tinggi dari pada penerima.[141] Ada empat bentuk ungkapan *Amr* dalam bahasa Arab; *Fi'l Amr*; *Fi'l Mudhâri'* dengan *Lâm al-Amr*; *Ism Fi'l al-Amr*; dan *Mashdar* sebagai pengganti *Fi'l Al-Amr*.

1) *Fi'l Amr* (Kata Perintah). Yaitu verba morfologis bentuk perintah atau disebut dengan *Shîgaṯ al-Amr*. Salah satu contohnya dalam QS. Al-A'râf/7: 199;

خُذِ الْعَفوَ وَامُر بِالعُرفِ وَاَعرِض عَنِ الجٰهِلِينَ

Jadilah pemaaf dan suruhlah orang mengerjakan yang makruf, serta jangan pedulikan orang-orang yang bodoh.

Kata *Khudz* (ambillah), *Mur* (suruhlah), dan *A'ridh 'an* (abaikanlah), merupakan bentuk morfologis imperatif positif dari masing-masing verba dasarnya.

2) *Fi'l Mudhâri'* (verba) yag disambungkan dengan partikel *Lâm al-Amr* (huruf *Lâm* penunjuk perintah). Salah satu contohnya dalam QS. Al-Thalâq/65: 7;

لِيُنفِقْ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِ ...

Hendaklah orang yang mempunyai keluasan memberi nafkah menurut kemampuannya.

Verba *yunfiqu* (menginfakkan), menjadi bentuk perintah dengan penyematan huruf *Lâm* di awal katanya.

3) *Ism Fi'il al-Amr* (Kata benda yang menjadi perintah). Maksudnya, bentuknya adalah kata non-verba, namun biasanya dapat difungsikan sebagai kata perintah. Salah satu contohnya dalam QS. Al-Mâ'idah/5: 105

يَاأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا عَلَيْكُمْ أَنفُسَكُمْ لاَيَضُرُّكُمْ مَّنْ ضَلَّ إِذَااهْتَدَيْتُمْ

Wahai orang-orang yang beriman! Jagalah dirimu; (karena) orang yang sesat itu tidak akan membahayakanmu apabila kamu telah mendapat petunjuk.

Kata '*alaykum* secara leksikal maknanya adalah *atas kalian* (*'ala* artinya atas dan *dhamîr kum* artinya kalian). Namun secara pragmatik praktis bahasa Arab, kata tersebut biasa dipahami sebagai bentuk perintah sesuai dengan konteks pembicaraannya.

---

[141] Lihat Hâsyimi, *Jawâhir al-Balâghah*, …., hal. 75.

4) *Mashdar* (kata dasar) untuk pengganti kata perintah. Hal ini merupakan salah satu keunikan bahasa Arab, menjadikan kata dasar dari sebuah verba sebagai ungkapan imperatif. Salah satu contohnya dalam QS. Al-Baqarah/2: 83;

وَاِذ اَخَذنَا مِيثَاقَ بَنِى اِسرَاءِيلَ لَا تَعبُدُونَ اِلَّا اللهَ وَبِالوَالِدَينِ اِحسَانًا وَّذِى القُربٰى وَاليَتٰمٰى وَالمِسٰكِينِ

Dan (ingatlah) ketika Kami mengambil janji dari Bani Israil, "Janganlah kamu menyembah selain Allah, dan berbuat baiklah kepada kedua orang tua, kerabat, anak-anak yatim, dan orang-orang miskin.

Kata *Ihsân* adalah bentuk *Mashdar* dari verba *ahsana-yuhsinu-ahsin* yang berarti berbuat baik. Pada kalimat ayat di atas, difungsikan sebagai perintah. Hal ini dapat dilakukan dengan memperhatikan tataurut dan konteks setiap kata.

Selain pola tuturan perintah, Kalimat imperatif positif (*Al-Amr*) memiliki beberapa fungsi, di antaranya; untuk berdoa (*al-Du'â'*), seperti dalam QS. Al-Ahqâf/46: 15;

...رَبِّ اَوزِعنِى اَن اَشكُرَ نِعمَتَكَ الَّتِى اَنعَمتَ عَلَىَّ وَعَلٰى وَالِدَىَّ

Ya Tuhanku, berilah aku petunjuk agar aku dapat mensyukuri nikmat-Mu yang telah Engkau limpahkan kepadaku dan kepada kedua orang tuaku.

Adakalanya boleh menggunakan kata perintah untuk berdoa seperti kata *Awzi'* di atas, yang merupakan bentuk kata perintah dari verba *Awza'a-Yûzi'u* yang artinya memberikan atau membagikan. Namun Allah mengajarkan untuk mengawalinya dengan kata sapaan *Rabbi* (Tuhanku) untuk menunjukkan bahwa hal tersebut adalah permintaan kepada yang lebih tinggi (*Kato Mandaki*) dan bukan perintah kepada yang lebih rendah (*Kato Manurun*).

Selain itu, di antara fungsi *Al-Amr* adalah sebagai petunjuk atau petuah yang bermanfaat (*al-Irsyâd*). Seperti dalam QS. Al-Baqarah/2: 282;

يَآأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا تَدَايَنتُمْ بِدَيْنٍ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ وَلْيَكْتُب بَّيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ

Wahai orang-orang yang beriman! Apabila kamu melakukan utang piutang untuk waktu yang ditentukan, hendaklah kamu menuliskannya. Dan hendaklah seorang penulis di antara kamu menuliskannya dengan benar.

Dalam ayat tersebut Allah memberikan saran, dan penekanannya tidak seperti perintah yaitu untuk menulis (*faktubûhu*) yang disampaikan pada kata sebelumnya. Kata *wa-l-yaktub* yang merupakan *Fi'l Mudhâri'* dengan *Lâm*, dipahami sebagai petunjuk untuk memilih Sekretaris atau Notaris dalam perkara persaksian hutang-piutang.

Fungsi lainnya, adalah sebagai ungkapan ancaman atau *al-Tahdîd*. Seperti dalam QS. Fushilat/41: 40;

اِعمَلُوا مَا شِئتُم اِنَّه بِمَا تَعمَلُونَ بَصِيرٌ

Lakukanlah apa yang kamu inginkan! Sungguh, Dia Maha Melihat apa yang kamu kerjakan.

Memang ada perintah untuk melakukan apapun dengan kata perintah (*i'malû*), namun pada klausa berikutnya Allah memberikan pernyataan bahwa Dia Maha Melihat. Ungkapan ini bernada seperti sindiran atau berbentuk *Malereng*, bahwa Allah memperhatikan dan mengawasi apapun yang dilakukan manusia.

Selain itu, fungsi lainnya adalah untuk ungkapan melemahkan atau *al-Ta`jîz*. Seperti pada QS. Al-Baqarah/2: 23;

...فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِن مِّثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَآءَكُم مِّن دُونِ اللَّهِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ

Maka buatlah satu surah semisal dengannya dan ajaklah penolong-penolongmu selain Allah, jika kamu orang-orang yang benar.

Kata kerja perintah *f-a'tû* yang artinya *datangkanlah* dan *w-ad'û* yang artinya *panggillah*, secara leksikal membawa makna yang netral. Namun dalam konteks ayat tersebut, perintah tersebut dapat dipahami sebagai tantangan untuk menunjukkan kekuatan serta melemahkan lawan bicara.

Terdapat juga fungsi *Al-Amr* untuk pembolehan (*al-Ibâ<u>h</u>ah*). Tidak selalu menunjukkan perintah yang harus dilaksakanakan dengan unsur keharusan, namun terkadang dapat digunakan untuk menyatakan kebolehan. Seperti dalam QS. Al-Baqarah/2: 187;

وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ

Makan dan minumlah hingga jelas bagimu (perbedaan) antara benang putih dan benang hitam, yaitu fajar.

Kata perintah *kulû* (*makanlah*) dan *isyrobû* (*minumlah*) dalam ayat ini membawa makna pilihan atau untuk menunjukkan bolehnya makan dan minum sebelum terlihat tanda masuknya waktu Fajar. Menilai bentuk perintah pada ayat ini sebagai suatu kebolehan dan bukan perintah yang bernilai keharusan, hanya dapat dilihat dari konteks ayatnya, baik dari kalimat sebelum atau sesudahnya, atau dari keterangan Nabi Muhammad SAW sebagai penyampai, atau *Shahabat*, serta analisa para Ahli.

b. *Al-Nahyi*

Nahyi artinya larangan. Yakni ujaran untuk meminta mitra tutur menghentikan pekerjaan yang dilakukannya atau meminta untuk tidak melakukan sesuatu. Serupa dengan *Al-Amr*, *Al-Nahyi* pada dasarnya juga menunjukkan ketinggian derajat penutur dibandingkan mitra tutur. Dalam bahasa Arab, struktur kalimat larangan adalah dengan menyematkan huruf *Lâ al-Nâhiyah* di depan *Fi'l al-Mudhâri'* sehingga menghasilkan makna *jangan*.[142] Seperi pada QS. Al-A'râf/7: 85;

وَلَاتُفْسِدُوا فِي ٱلْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ

Janganlah kamu berbuat kerusakan di bumi setelah (diciptakan) dengan baik. Itulah yang lebih baik bagimu jika kamu orang beriman.

Verba *tufsidu* yang merupakan bentuk *Fi'l al-Mudhâri'* dari *Fi'l Mâdhiy Afsada* yang artinya *merusak*, dilekatkan huruf *lâ* sebagai penunjuk larangan, sehingga maknanya menjadi *jangan merusak*.

Al-Nahyi juga memiliki beberapa fungsi selain larangan langsung, di antaranya untuk ungkapan dalam doa (*al-Du'â'*). Salah satu contohnya dalam QS. Âli 'Imrân/3: 8;

رَبَّنَا لَاتُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا ...

Ya Tuhan kami, janganlah Engkau condongkan hati kami kepada kesesatan setelah Engkau berikan petunjuk kepada kami….

Kata kerja *azâgha-yuzîghu* yang artinya cenderung atau mencondongkan keinginan, membawa makna negatif, yaitu condong kepada hal-hal yang buruk. Maka dalam ayat ini Allah mengajarkan doa dengan menggunakan kata larangan *lâ tuzigh* (*jangan condongkan*). Dengan mengawali ujaran menggunakan sapaan *Rabb*, seperti yang terdapat juga pada *Al-Amr*, menjadikan tuturannya terkesan santun.

Selain itu, fungsi *Al-Nahyi* juga bisa sebagai petunjuk tertentu (*al-Irsyâd*). Misal, dalam QS. Al-Mâ'idah/5: 101;

يَاأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَاتَسْئَلُوا عَنْ أَشْيَآءَ إِن تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ...

Wahai orang-orang yang beriman! Janganlah kamu menanyakan (kepada Nabimu) hal-hal yang jika diterangkan kepadamu, (justru) menyusahkan kamu ….

Larangan *lâ tas'alû* (jangan bertanya), hanya dapat dipahami sebagai tuturan yang menunjukkan arahan dengan melihat konteks kalimat secara lengkap, yaitu tidak bertanya atau tidak meminta perkara yang justru akan mempersulit diri sendiri.

---

[142] Jârim dan Amin, *Al-Balâghah al-Wadhihah*, …., hal. 184-187.

Fungsi *Al-Nahyi* lainnya adalah ujaran yang menunjukkan kesinambungan, kontinuitas, atau keselaluan yang disebut dengan istilah *al-Dawâm*. Salah satu contohnya, QS. Ibrâhîm/14: 42;

وَلاَتَحْسَبَنَّ اللهَ غَافِلاً عَمَّا يَعْمَلُ الظَّالِمُونَ إِنَّمَا يُؤَخِّرُهُمْ لِيَوْمٍ تَشْخَصُ فِيهِ ٱلأَبْصَارُ

Dan janganlah engkau mengira, bahwa Allah lengah dari apa yang diperbuat oleh orang yang zalim. Sesungguhnya Allah menangguhkan mereka sampai hari yang pada waktu itu mata (mereka) terbelalak.

Verba *tahsaba* (mengira), menjadi negasi tidak hanya dengan penambahan *lâ* di awalnya namun juga penambahan *nûn tawkîd* di akhirnya, sehingga membentuk kata *lâ tahsabanna* yang dapat diartikan *jangan pernah mengira*. Penambahan penunjuk penenakanan membawa makna berkesinambungan.

Selain itu, *Al-Nahyi* dapat juga berfungsi sebagai ungkapan menghina atau meremehkan (*al-Tahqîr*). Seperti dalam QS. Al-Hijr/15: 88;

لَا تَمُدَّنَّ عَينَيكَ اِلٰى مَا مَتَّعنَا بِه اَزوَاجًا مِّنهُم

Jangan sekali-kali engkau (Muhammad) tujukan pandanganmu kepada kenikmatan hidup yang telah Kami berikan kepada beberapa golongan di antara mereka (orang kafir).

Dalam ayat ini, Allah melarang Nabi Muhammad SAW untuk iri atau membandingkan kenikmatan dunia yang terkadang memang lebih banyak dimiliki oleh orang yang kafir. Larangan kepada Nabi Muhammad SAW ini sekaligus meremehkan derajat orang kafir meskipun hartanya melimpah.

Selain itu, *Al-Nahyi* juga dapat berupa ujaran yang menunjukkan keputus-asaan atau *al-Tay'îs*. Seperti ketika Allah menceritakan salah satu kejadian pada Hari Akhir dalam QS. Al-Tahrîm/66 ayat 7;

يَآيُّهَا الَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَعتَذِرُوا اليَومَ اِنَّمَا تُجزَونَ مَا كُنتُم تَعمَلُونَ

Wahai orang-orang kafir! Janganlah kamu mengemukakan alasan pada hari ini. Sesungguhnya kamu hanya diberi balasan menurut apa yang telah kamu kerjakan.

Larangan kepada orang kafir untuk mengungkapkan berbagai alasan untuk meringkankan siksaan di akhirat, menunjukkan keputus-asaan. Bahkan Allah tidak sudi untuk menerima apapun alasan mereka.

Namun, *Al-Nahyi* juga dapat berfungsi sebagai ungkapan menghibur atau *al-I'tinâs*. Seperti dalam kisah Hijrah-nya Nabi Muhammad SAW bersama Abu Bakar RA yang diabadikan dalam QS. Al-Tawbah/9: 40;

...اِذ يَقُولُ لِصَاحِبِه لَا تَحزَن اِنَّ اللهَ مَعَنَا...

...ketika itu dia berkata kepada sahabatnya, "Janganlah engkau bersedih, sesungguhnya Allah bersama kita....

Kata *huzn* artinya bersedih, ketika diletakkan larangan di depannya maka maknanya menjadi *jangan bersedih,* yang maksudnya adalah untuk menghibur dan menguatkan lawan bicara.

Tambahan lagi, ungkapan *Al-Nahyi* juga bisa menjadi ujaran yang bernada ancaman meskipun lebih cenderung menjadi larangan yang tidak mutlak. Seperti dalam QS. Al-Ahzâb/33 ayat pertama;

يٰٓاَيُّهَا النَّبِيُّ اتَّقِ اللهَ وَلَا تُطِعِ الكٰفِرِينَ وَالمُنٰفِقِينَ اِنَّ اللهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا

Wahai Nabi! Bertakwalah kepada Allah dan janganlah engkau menuruti (keinginan) orang-orang kafir dan orang-orang munafik. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui dan Mahabijaksana.

Larangan untuk mentaati orang-orang kafir dan munafik, bisa dipahami sebagai ancaman atau peringatan untuk tidak mengerjakannya.

c. *Al-Istifhâm*

Istifhâm adalah kata dasar (*mashdar*) dari verba *istafhama-yastafhimu* yang artinya memahamkan dan pola dasarnya adalah dari *fahima-yafhamu* yang artinya paham atau memahami. Secara etimologi, *Istifhâm* dapat diartikan dengan pertanyaan, yakni meminta penjelasan atau keterangan tertentu.[143] Dalam terminologi Studi Ilmu Al-Qur'an, *Istifhâm* dipahami sebagai aktifitas mencari pemahaman dari sesuatu yang belum diketahui. Selain itu, *Istifhâm* juga dipahami sebagai pemahaman dan pencarian tentang nama, hakikat, jumlah, dan sifat sesuatu. Tujuan utama *Istifhâm* adalah untuk menggali pemahaman tentang sesuatu.[144]

Dalam kajian *Istifhâm*, terdapat beberapa bentuk kata tanya atau disebut juga dengan *Adât al-Istifhâm*. Yaitu; Huruf *Hamzah* (أ) atau kata *Hal* (هل) artinya *apakah*; *Man* (من) artinya *siapa*; *Mâ* (ما) atau *Mâdza* (ماذا) artinya *apa*; *Limâdza* (لماذا) artinya *kenapa*; *Matâ* (متى) artinya *kapan* dan *Ayyâna* (أيان) artinya *kapan akan terjadi*; *Ayyu* (أي) artinya *siapa saja* atau *apa saja*; *Kayfa* (كيف) atau *Annâ* (أنّى) artinya *bagaimana*; *Ayna* (أين) artinya *di mana* atau *ke mana*; dan *Kam* (كم) artinya *berapa*. Masing-masing kata tanya, secara umum memiliki fungsi tanya masing-masing

---

[143] Ahmad Warson Munawwir, *Kamus Al-Munawwir Arab-Indonesia Terlengkap*, Surabaya: Pustaka Progressif, 1997, hal. 1075.

[144] Muhammad Chirzin, *Al-Qur'an dan Ulumul Qur'an*, Jakarta: Penerbit Dana Bhakti Prima Yasa, 1998, hal. 177-178.

sesuai dengan kebutuhan yang hendak diketahui seperti kejadian, tempat, waktu, keadaan, dan lain sebagainya.[145]

Dalam tuturan umum, *Istifhâm* diklasifikasikan ke dalam tiga macam yaitu;

1) Kalimat tanya yang menghendaki konfirmasi dan afirmasi atau disebut dengan *tashawwur*, dan kata tanya yang digunakan biasanya *Huruf Hamzah*, seperti dalam QS. Al-Baqarah/2: 106;

   مَا نَنسَخ مِن اٰيَةٍ اَو نُنسِهَا نَاتِ بِخَيرٍ مِّنهَا اَو مِثلِهَا اَلَم تَعلَم اَنَّ اللّٰهَ عَلٰى كُلِّ شَىءٍ قَدِيرٌ

   Ayat yang Kami batalkan atau Kami hilangkan dari ingatan, pasti Kami ganti dengan yang lebih baik atau yang sebanding dengannya. Apakah kamu tidak tahu bahwa Allah Mahakuasa atas segala sesuatu?

2) Kalimat tanya yang menghendaki afirmasi saja atau jawaban *Ya* atau *Tidak*. *Adât al-istifhâm* yang digunakan adalah *Hal*. Seperti dalam QS. Al-Shâf/61: 10;

   يٰٓاَيُّهَا الَّذِينَ اٰمَنُوا هَل اَدُلُّكُم عَلٰى تِجَارَةٍ تُنجِيكُم مِّن عَذَابٍ اَلِيمٍ

   Wahai orang-orang yang beriman! Maukah kamu Aku tunjukkan suatu perdagangan yang dapat menyelamatkan kamu dari azab yang pedih?

3) Kalimat tanya yang menghendaki jawaban konfirmatif sesuai dengan *adât al-istifhâm* yang digunakan, kecuali kata tanya dengan *Huruf Hamzah*. Seperti pertanyaan orang-orang yang manantang Nabi Muhammad SAW dengan bertanya kapan akan datangnya azab, salah satunya dalam QS. Yûnus/10: 48;

   وَيَقُولُونَ مَتٰى هٰذَا الوَعدُ اِن كُنتُم صٰدِقِينَ

   Dan mereka mengatakan, "Bilakah (datangnya) ancaman itu, jika kamu orang-orang yang benar?

Dalam Al-Qur'an, ada banyak bentuk *Istifhâm* dengan berbagai fungsi penyebutannya. Terkadang memang dimaknai sesuai makna kata tanya yang disampaikan, dan terkadang memiliki makna tersirat sesuai dengan konteks pembicaraan pada ayat tersebut. Setidaknya, ada delapan belas fungsi *Istifhâm* dalam Al-Qur'an yang dirumuskan oleh Al-Mâliki dengan meringkas dari *Al-Itqân*. Yaitu; *Inkâr* (pertanyaan retoris mengingkari)[146]; *Tawbîkh* dan *Taqrî'* (pertanyaan retoris mencela dan menegur)[147]; *Taqrîr* (pertanyaan retoris meminta pengakuan lawan

---

[145] Jârim dan Amin, *Al-Balâghah al-Wadhihah*, …., hal. 192-199.

[146] Contohnya lihat QS. Al-Ahqâf/46: 35.

[147] Contohnya lihat QS. Al-Nisâ'/4: 97.

bicara)[148]; *Ta'ajjub* (pertanyaan retoris kekaguman atau keheranan)[149]; *'Itâb* (pertanyaan retoris menyindir)[150]; *Tadzkîr* (pertanyaan retoris memperingatkan)[151]; *Iftikhâr* (pertanyaan retoris Allah mengagungkan diri-Nya)[152]; *Tafkhîm* (pertanyaan retoris meninggikan derajat)[153]; *Takhwîf* (pertanyaan retoris menakut-nakuti)[154]; *Takhfîf* (pertanyaan retoris meringankan)[155]; *Tahdîd* (pertanyaan retoris mengancam)[156]; *Taswiyyat* (pertanyaan retoris mempersamakan atau menyamakan)[157]; *Amr* (pertanyaan retoris memerintahkan sesuatu)[158]; *Tanbîh* (pertanyaan retoris memperingatkan)[159]; *Targhîb* (pertanyaan retoris membujuk)[160]; *Nahyi* (pertanyaan retoris melarang)[161]; *Du'â'* (pertanyaan retoris dalam berdoa)[162]; dan *Istirsyâd* (pertanyaan retoris meminta arahan)[163].[164] Menilik pendapat para pakar lainnya, ada juga yang merumuskan lebih dari delapan belas aspek ini dengan penjelasan yang lebih mendetil.

d. *Al-Tamannî* atau *Al-Tarajjiy*.

Bentuk *Insyâ' Thalabiy* yang keempat adalah *Al-Tamannî*. Yaitu tuturan untuk mengungkapkan pengharapan terhadap sesuatu yang sulit atau bahkan mustahil untuk didapatkan. *Tarajji* asal katanya dari *rajâ*, yang artinya mengharapkan. Maka *Tamanni* atau *Tarajji* adalah ujaran untuk berharap mendapatkan atau diberikan sesuatu. Dalam bahasa Indonesia biasanya diungkapkan dengan harap, semoga, mudah-mudahan, dan lainnya. Mirip dengan *Istifhâm*, *Tamanniy* juga ditunjukkan dengan ungkapan tertentu atau disebut dengan *Adât al-Tamanniy*.[165]

---

[148] Contohnya lihat QS. Al-Insyirâh/94: 1.
[149] Contohnya lihat QS. Al-Baqarah/2: 28.
[150] Contohnya lihat QS. Al-Tawbah/9: 43.
[151] Contohnya lihat QS. Al-Baqarah/2: 33.
[152] Contohnya lihat QS. Al-Zukhrûf/43: 51.
[153] Contohnya lihat QS. Al-Kahf/18: 49.
[154] Contohnya lihat QS. Al-Qâqir'ah/101: 2.
[155] Contohnya lihat QS. Al-Nisâ'/4: 39.
[156] Contohnya lihat QS. Al-Murslât/77: 16.
[157] Contohnya lihat QS. Al-Baqarah/2: 6
[158] Contohnya lihat QS. Al-Furqân/25: 20.
[159] Contohnya lihat QS. Al-Furqân/25: 45.
[160] Contohnya lihat QS. Al-Baqarah/2: 245.
[161] Contohnya lihat QS. Al-Tawbah/9: 13.
[162] Contohnya lihat QS. Al-A'râf/7: 155.
[163] Contohnya lihat QS. Al-Baqarah/2: 30.
[164] Muhammad bin 'Alwi Mâlikiy, *Zubdat al-Itqân fî 'Ulûm al-Qur'ân*, Madinah: Dar al-Insan, 1999, hal. 127-131.
[165] Jârim dan Amin, *Al-Balâghah al-Wadhihah*, …., hal. 206-207.

Kata *Tamanniy* ada empat; *Layta* (ليت); *Hal* (هل); *Law* (لو); dan *La'alla* (لعلّ). Untuk menunujukkan sesuatu yang mustahil didapatkan atau ungkapan berangan-angan, biasanya digunakan *Layta*. Seperti dalam QS. Al-An'âm/6: 27;

وَلَو تَرٰى اِذ وُقِفُوا عَلَى النَّارِ فَقَالُوا يٰلَيتَنَا نُرَدُّ وَلَا نُكَذِّبَ بِاٰيٰتِ رَبِّنَا وَنَكُونَ مِنَ المؤمِنِينَ

Dan seandainya engkau (Muhammad) melihat ketika mereka dihadapkan ke neraka, mereka berkata, "Seandainya kami dikembalikan (ke dunia) tentu kami tidak akan mendustakan ayat-ayat Tuhan kami, serta menjadi orang-orang yang beriman.

Penyebutan kata *Law* pada awal ayat berarti *jika*. Sedangkan penggunaan kata *Layta* pada topik kisah ayat ini, menunjukkan gambaran penyesalan penghuni Neraka yang berkhayal dapat kembali ke dunia dan memperbaiki keadaan. Tentunya tidak mungkin untuk kembali setelah berada di tahap akhirat.

Namun, penggunaan ungkapan *Layta* juga bisa bermakna harapan yang masih mungkin digapai. Seperti dalam QS. Al-Qashash/28: 79;

قَالَ الَّذِينَ يُرِيدُونَ الحَيٰوةَ الدُّنيَا يٰلَيتَ لَنَا مِثلَ مَآ اُوتِىَ قَارُونُ

Orang-orang yang menginginkan kehidupan dunia berkata, "Mudah-mudahan kita mempunyai harta kekayaan seperti apa yang telah diberikan kepada Karun.

Mendapatkan harta yang banyak dan melimpah, masih mungkin untuk digapai selagi masih diberikan oleh Allah kehidupan dan kekuatan di dunia.[166] Namun signifikansi mendasar dari ayat ini adalah sindiran kepada manusia yang sangat mendambakan harta dunia.

Penggunaan *Law*, dalam konteks pengharapan juga biasanya untuk menunjukkan sesuatu yang mustahil digapai. Dalam QS. Al-Baqarah/2: 187;

وَقَالَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا لَو اَنَّ لَنَا كَرَّةً فَنَتَبَرَّاَ مِنهُم كَمَا تَبَرَّءُوا مِنَّا كَذٰلِكَ يُرِيهِمُ اللّٰهُ اَعمَالَهُم حَسَرٰتٍ عَلَيهِم وَمَا هُم بِخٰرِجِينَ مِنَ النَّارِ

Dan orang-orang yang mengikuti berkata, "Sekiranya kami mendapat kesempatan (kembali ke dunia), tentu kami akan berlepas tangan dari mereka, sebagaimana mereka berlepas tangan dari kami". Demikianlah Allah memperlihatkan kepada mereka perbuatan mereka yang menjadi penyesalan mereka. Dan mereka tidak akan ke luar dari api neraka.

Kata *Hal*, yang juga merupakan ungkapan *Istifhâm*, digunakan untuk keseriusan atau fokus kepada sesuatu yang sangat diinginkan yang

[166] Hâsyimi, *Jawâhir al-Balâghah*, …., hal. 112.

masih belum ada kepastian untuk mendapatkannya. Seperti dalam QS. Al-A'râf/7: 53;

فَهَلْ لَّنَا مِن شُفَعَاءَ فَيَشفَعُوا لَنَآ اَو نُرَدُّ فَنَعمَلَ غَيرَ الَّذِى كُنَّا نَعمَل

Maka adakah pemberi syafaat bagi kami yang akan memberikan pertolongan kepada kami atau agar kami dikembalikan (ke dunia) sehingga kami akan beramal tidak seperti perbuatan yang pernah kami lakukan dahulu?

Selain itu, terdapat kata *la'alla* yang biasanya digunakan dalam pengharapan terhadap sesuatu yang masih mungkin digapai meskipun relatif sulit. Dalam Al-Qur'an, ungkapan dengan *La'alla* digunakan Allah untuk menyatakan harapan kepada hamba-Nya untuk menjadi sesuatu ke arah yang lebih baik. Seperti dalam QS. Al-Baqarah/2: 179;

وَلَكُم فِي القِصَاصِ حَيٰوةٌ يّٰاُولِى الاَلبَابِ لَعَلَّكُم تَتَّقُونَ

Dan dalam Hukum Qishâs itu ada (jaminan) kehidupan bagimu, wahai orang-orang yang berakal, agar kamu bertakwa.

e. *Al-Nidâ'*

Nidâ' artinya adalah panggilan atau sapaan. Yakni tuturan untuk meminta lawan bicaranya datang atau menyapa agar memperhatikannya.[167] Dalam bahasa Arab, unsur panggilan ada *Munâdiy* yakni yang memanggil dan *Munâda* yaitu yang dipanggil.

Untuk memanggil dan menyapa, setidaknya ada delapan kata pemanggilan atau disebut juga dengan *Huruf al-Nidâ'*. Yaitu; sapaan dengan *A* (أ) atau *Ayyu* (أيّ) untuk panggilan dekat (*munâda li-l-qarîb*); *Hayyâ* (هيّا), *Ayyâ* (أيّا), *Â* (آ), atau *Ây* (أي) untuk panggilan jauh (*munâda li-l-ba'îd*); *Yâ* (يا) untuk panggilan umum baik jauh maupun dekat; dan *Wâ* (وا) untuk mengutarakan keluhan atau ratapan (*li-l-nudbat*). Secara praktis, *Nidâ* memiliki beberapa fungsi sesuai konteksnya, di antaranya; *al-Ighrâ'* (bujukan); *al-Zajr* (cacian); *al-Tahassur wa al-Tawjî'* (penyesalan); *al-Istigâtsah* (permohonan); dan *al-Nubat* (ratapan).[168]

Terdapat variasi panggilan atau *Nidâ'* di dalam Al-Qur'an, baik ketika Allah sebagai *Munâdiy* dengan berbagai *Munâda*, atau pengajaran cara menyapa Allah sebagai *Munâda*. Adakalanya Allah menyapa dan memanggil *Munâda* dengan sapaan *Yâ Ayyuha* yang merupakan kombinasi dari *Huruf al-Nidâ' Yâ* (*Nidâ'* dasar) dan *Ayyu* (*Nidâ li-l*

[167] Haddam Banna', *Al-Balâghah: fî 'Ilm al-Ma'ani*, Ponorogo: Darussalam Press, t.th.. hal. 40-43.

[168] Jârim dan Amin, *Al-Balâghah al-Wadhihah*, …., hal. 210-212.

qarîb) serta *Ha* (sebagai *tanbîh*).[169] Penggunaan sapaan demikian bisa jadi merupakan panggilan kepada mitra tutur untuk lebih memperhatikan topik yang disampaikan. Terkadang mitra tuturnya adalah orang-orang beriman (*alladzîna âmanû*), manusia (*al-nâs* dan *al-insân*), orang-orang kafir (*al-kâfirûn* dan *alladzîna kafarû*), Rasul dan Nabi (*al-rasûl* dan *al-nabiy*), bangsa Jin dan Manusia (*ma'syara al-Jinn wa al-Ins*), dan mitra tutur yang lainnya.[170]

Masing-masing *Munâda* memiliki efek tersendiri, seperti ungkapan perhatian dan kasih sayang ketika Allah menyapa Rasul, Nabi, orang-orang beriman, dan manusia. Adakalanya juga memberi peringatan melalui Nabi Muhammad SAW seperti sapaan dengan *Yâ Ayyuha-l-kâfirûn* yang didahului dengan perintah kepada Nabi Muhammad SAW menggunakan *Qul*. Begitu juga dengan bentuk perlokusi dari *al-Nidâ'* lainnya, tergantung kepada mitra tutur dan topiknya.

Untuk sapaan manusia kepada Allah, sebenarnya bukan tidak menggunakan *Huruf Nidâ'*, namun sapaan dengan *Yâ*, dilesapkan sehingga menjadi bentuk sapaan tertinggi. Hal ini sebagai bentuk penghormatan (*ta'zhîm*, *tanzîh*, dan *ta'addub*) kepada yang derajatnya lebih tinggi. Dalam hal ini, Allah, adalah yang Maha Tinggi. Panggilan kepada Allah biasanya berupa *istighôtsah* atau meminta pertolongan baik dari kisah Nabi atau yang diajarkan Allah secara umum, yang kemudian menjadi wujud doa yang sah untuk digunakan sesuai kebutuhan. Misalkan dalam QS. Al-Syu'arâ'/26: 83;

رَبِّ هَب لِى حُكمًا وَّاَلحِقنِى بِالصّٰلِحِينَ

(Ibrahim berdoa), "Ya Tuhanku, berikanlah kepadaku ilmu dan masukkanlah aku ke dalam golongan orang-orang yang saleh".

Atau dengan sapaan *Allahumma* seperti dalam QS. Al-Mâ'idah/5: 114;

قَالَ عِيسَى ابنُ مَريَمَ اللّٰهُمَّ رَبَّنَآ اَنزِل عَلَينَا مَائدَةً مِّنَ السَّمَاءِ تَكُونُ لَنَا عِيدًا لِّاَوَّلِنَا وَاٰخِرِنَا وَاٰيَةً مِّنكَ وَارزُقنَا وَاَنتَ خَيرُ الرّٰزِقِينَ

Isa putra Maryam berdoa, "Ya Tuhan kami, turunkanlah kepada kami hidangan dari langit (yang hari turunnya) akan menjadi hari raya bagi kami, yaitu bagi orang-orang yang sekarang bersama kami maupun

---

[169] Inayatul Udhia dan Iis Maisaroh, "Analisis Keindahan Huruf Nida' dalam Al-Qur'an Surat Hud Juz 11-12 (Kajian Ilmu Nahwu dan Balaghah): Indonesia," dalam *Jurnal Pendidikan Bahasa Arab L-DHAD*, Vol. 1 No. 2 Tahun 2022, hal. 1–7.

[170] Lihat Abdul Qodir Dahman, *Asaliyb al-Nida fi al-Qur'an al-Karim*, Mesir: Dar al-Lu'lu'ah, 2020.

yang datang setelah kami, dan menjadi tanda bagi kekuasaan Engkau; berilah kami rezeki, dan Engkaulah sebaik-baik pemberi rezeki".

3. *Al-Qashr* (*Al-Hashr* atau *Al-Ikhtishâsh*)

Lingkup ketiga dari kajian Ilmu *Al-Ma'âniy* adalah *Al-Qashr*. *Qashr* maksudnya adalah bentuk tuturan dengan mengkhususkan sesuatu dengan suatu lainnya. Dapat dikatakan juga *Qashr* adalah pengecualian sesuatu dari aspek keumumannya. Unsur *Qashr* ada empat, yaitu; *Maqshûr* atau yang dikhususkan; *Maqshûr 'alayhi* atau objek yang dikhususkan; *Maqshûr 'anhu* atau aspek-aspek diluar yang dikhususkan; dan *Adât al-Qashr* atau kata/partikel pengkhususan dan pengecualian. Tujuan utama *Qashr* adalah menonjolkan atau mengunggulkan suatu kemungkinan dan merendahkan kemungkinan yang lain. Dari aspek komponennya, *Qashr* diklasifikasikan ke dalam dua macam; *Qashr al-Shifat 'alâ al-Mawshûf* yaitu menspesifikkan sifat dengan yang disifati[171], dan *Qashr al-Mawshûf 'alâ al-Shifat* yaitu yang disifati dispesifikkan dengan sifat[172].

Bentuk lingual (*Uslûb*) *al-Qashr* ada tiga; dengan ungkapan pengecualian; pentopikalan atau mendahulukan yang lazimnya terletak di akhir kalimat; dan dengan *dhamîr* sebagai pemisah antar klausa. Bentuk *pertama*, dengan ungkapan atau *Âdât al-Qashr*, bisa dengan tiga bentuk;

a. Peniadaan (*Nafyu*) dan Pengecualian (*Istitsnâ'*). Yaitu biasanya dengan menggunakan huruf *Mâ* (tiada) dan *Illâ* (kecuali). Contohnya, dalam QS. Âli 'Imrân/2 ayat 185;

وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْغُرُورِ

Tiadalah kehidupan di dunia ini kecuali perhiasan yang menipu daya.
Pada ayat tersebut, *Maqshûr*-nya atau objek utama yang dikecualikan adalah frase *al-Hayat al-Dunyâ* (kehidupan dunia). *Maqshûr 'alayhi*-nya atau pengecualiannya adalah frase *Matâ' al-Ghurûr* (perhiasan yang menipu). *Adât al-Qashr* yang digunakan adalah huruf *mâ* (tiada) dan *illa* (kecuali). Sedangkan *Maqshûr 'anhu*-nya adalah hal-hal selain yang dijadikan *Maqshûr 'alayhi,* yaitu apapun yang dinilai selain sebagai perhiasan yang menipu.

b. Penekanan dalam pengkhususan dengan kata *Innamâ* (إنّما) yang artinya *sesungguhnya*. Dalam klausa *Qashr* yang menggunakan *Innamâ*, komponen *Maqshûr 'alayhi*-nya ditempatkan di akhir. Contohnya dalam QS. Fâthir/35: 28;

إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِن عِبَادِهِ الْعُلَمٰؤُا

---

[171] Seperti ujaran *Lâ ilâha illâ Allah* (لا إله إلاّ الله), "*Tiada Sesembahan selain Allah*".

[172] QS. Âli 'Imrân/3: 144; (...وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ), "*Tiadalah Muhammad itu kecuali Rasul...*"

Sesungguhnya di antara hamba-hamba Allah yang takut kepada-Nya, hanyalah para Ulama.
Kata *Al-'Ulamâ* adalah *Maqshûr 'alayhi* atau yang dikhususkan dan *Innamâ* sebagai *Adât al-Qashr*-nya.

c. Penggunaan kata penghubung (*'athf*) *lâ* (لا) yang artinya *bukan* atau tidak, atau *lâkin* (لكن) atau *bal* (بل) yang artinya *tetapi* atau *namun*. Untuk penggunaan *lâ* salah satunya seperti dalam QS. Yâsin/36: 40;

لَا الشَّمسُ يَنبَغِى لَهَآ اَن تُدرِكَ القَمَرَ وَلَا الَّيلُ سَابِقُ النَّهَارِ وَكُلٌّ فِى فَلَكٍ يَّسبَحُونَ

Tidaklah mungkin bagi matahari mengejar bulan dan malam pun tidak dapat mendahului siang. Masing-masing beredar pada garis edarnya.
Contoh penggunaan *lâkin* salah satunya seperti dalam QS. Al-Baqarah/2: 12;

اَلَا اِنَّهُم هُمُ المفسِدُونَ وَلٰكِن لَّا يَشعُرُونَ

Ingatlah, sesungguhnya merekalah yang berbuat kerusakan, tetapi mereka tidak menyadari.
Sedangkan untuk penggunaan *bal* salah satunya seperti dalam QS. Al-Baqarah/2: 100;

اَوَكُلَّمَا عٰهَدُوا عَهدًا نَّبَذَه فَرِيقٌ مِّنهُم بَل اَكثَرُهُم لَا يُؤمِنُونَ

Dan mengapa setiap kali mereka mengikat janji, sekelompok mereka melanggarnya? Sedangkan sebagian besar mereka tidak beriman.

Bentuk *kedua* adalah dengan menempatkan ke depan yang lazimnya diletakkan di akhir kalimat. Hal ini serupa dengan klausa pentopikalan atau *Maf'ûl Muqaddam* dalam bahasa Arab. Seperti dalam QS. Al-Muddatstsir/74 ayat 3-4;

وَرَبَّكَ فَكَبِّر. وَثِيَابَكَ فَطَهِّر

Dan Tuhamnu agungkanlah. Dan pakaianmu bersihkanlah.
Selain itu, bisa juga dengan mendahulukan kalimat penjelas (*Khabar Muqaddam*) dan menempatkan kalimat utama di akhir (*Mubtada' Mu'akhkhar*). Seperti dalam QS. Âli 'Imrân/3: 97;

وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ البَيتِ مَنِ استَطَاعَ اِلَيهِ سَبِيلًا

Dan (di antara) kewajiban manusia terhadap Allah adalah melaksanakan ibadah haji ke Baitullah, yaitu bagi orang-orang yang mampu.

Kemudian, *bentuk ketiga*, adalah dengan menambahkan *Dhamîr* atau kata ganti subjek antara *Mubtada'* dan *Khabar* yang sudah berbentuk *Ma'rifat* (spesifik). Salah satunya seperti dalam QS. Al-Syu'arâ'/26: 9;

أَمِ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ فَاللَّهُ هُوَ الْوَلِيُّ

Atau patutkah mereka mengambil pelindung-pelindung selain Allah? Maka, Dialah pelindung yang (sebenarnya).

Lafal *Allah* dan kata *Al-Waliy* sudah berbentuk *Ma'rifat* dan keduanya merupakan klausa *Mubtada'-Khabar*. Kemudian disisipkan *Dhamîr Huwa* sebagai bentuk *Qashr* yang bisa berfungsi sebagai penegasan.

4. *Al-Fashl* dan *Al-Washl*

Secara etimologis, *Al-Fashl* artinya jeda sejenak dan *Al-Washl* adalah meneruskan atau menyambung. Sedangkan secara terminologi linguistik bahasa Arab, *Al-Fashl* adalah tidak menyambungkan atau menyatukan satu kalimat atau klausa dengan kalimat atau klausa lainnya yang terletak sebelumnya. Baik dengan *huruf 'athaf* (konjungsi) atau kata lainnya sesuai konteks. Sedangkan *Al-Washl* adalah kebalikannya, yaitu menggabungkan dua klausa atau kalimat menggunakan konjungsi tertentu seperti lazimnya dengan huruf *wâw 'athaf* (و), atau tanpa pemarkah konjungsi.[173]

Al-Fashl diimplementasikan pada beberapa kondisi semantis, yaitu;[174]

a. *Kamâl al-Isttishâl*. Yaitu relasi yang sempurna ketika klausa atau kalimat kedua berupa bentuk penegasan (*tawkîd*), atau penjelasan (*bayân*), atau pengganti (*badal*) untuk kalimat yang pertama. Sehingga tidak perlu disambungkan. Contoh bentuk penegasan seperti dalam QS. Al-Insyirâh/94: 5-6;

فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا. إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا.

Sesungguhnya setelah kesulitan ada kemudahan, sesungguhnya setelah kesulitan ada kemudahan.

Selain itu, contoh sebagai penjelasan seperti dalam QS. Al-Baqarah/2: 49;

...يَسُوْمُوْنَكُمْ سُوْءَ الْعَذَابِ يُذَبِّحُوْنَ أَبْنَاءَكُمْ...

Mereka menimpakan kepada kalian siksa yang kejam dan menyembelih bayi laki-laki kalian.

Pada ayat ini, kalimat "*menyembelih anak-anak kalian"* adalah penjelasan dari kalimat "*menimpakan azab"*. Sedangkan contoh sebagai kalimat pengganti adalah seperti potongan QS. Al-Ra'd/13: 2;

---

[173] Hilal Bay Ibnu Jihad dan Moh Rozy Zamroni, "Kedudukan Fashl dan Washl dalam Surah Al-Insyiqaq," dalam *International Conference of Students on Arabic Language. Vol. 4*, 2020, hal. 408–415.

[174] Achmad Zubairin dan Munawar Munawar, "Kodifikasi Tafsir Sastra Klasik: Studi Bibliografis," dalam *JIQTA: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir*, Vol. 1 No. 2 Tahun 2022, hal. 98–109.

يُدَبِّرُ الْأَمْرَ يفَصِّلُ الْأيتِ...

Dia (Allah) yang mengatur urusan dan menjelaskan tanda-tanda".

b. *Kamâl al-Inqithâ'.* Maksudnya pemisahan kalimat yang sempurna, yakni, dua kalimat yang tidak ada kaitan semantisnya. Seperti satu kalimat berbentuk *khabar* dan lainnya berbentuk *insyâ'*, atau dua kalimat yang memang tidak ada keserasian pragmatis. Contohnya kalimat berikut;

جَاءَ الأُسْتَاذُ أَحْمَد غَفَرَهُ اللهُ

Datang Ustadz Ahmad, semoga Allah mengampuninya.
Kalimat doa "*semoga Allah mengampuninya*", tidak ada hubungannya dengan kedatangan sesorang. Namun dalam ujaran lisan, hal ini kerap ditemukan. Sejauh ini, tidak ditemukan bentuk *Kamâl al-Inqithâ'* ini dalam Al-Qur'an. Wajar, karena setiap kalimat kata dan kalimat Al-Qur'an saling terkait dan memiliki hubungan.

c. *Syibhu Kamâl al-Ittishâl.* Artinya, ketersambungan yang nyaris sempurna. Diistilahkan demikian karena kuatnya keterkaitan kalimat kedua dengan yang pertama, biasanya sebagai jawaban dari kalimat sebelumnya. Seperti dalam QS. Yûsuf/12: 53;

وَمَا أُبَرِّئُ نَفْسِى، إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسَّوْءِ

Dan aku tidak membebaskan diriku. Karena sesungguhnya hawa nafsu itu selaku mendorong kepada kejahatan.

d. *Tawâsuth bayn al-Kalâmayn*. Yaitu kondisi di mana kedua kalimat *sebenarnya* memiliki hubungan atau masih dalam topik yang sama, namun tidak dapat disambungkan (*'athaf*) karena perbedaan tujuan hukumnya. Contohnya QS. Al-Baqarah/2: 14-15;

وَإِذَا خَلَوْا إِلٰى شَيَاطِيْنِهِمْ قَالُوْٓا إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِءُوْنَ. اللهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ...

Dan ketika mereka kembali kepada setan-setan (para pemimpin) mereka, mereka berkata: sesungguhnya kami bersamamu, kami hanya berolok- olok. Allah akan memperolok- olokan mereka….
Pada ayat 15, berisi ancaman Allah dengan memperolok-olok orang-orang munafik yang memperolok-olok agama Allah. Ayat 14, merupakan kutipan perkataan orang-orang munafik. Meskipun kedua ayat bergandengan dan masih dalam topik yang sama, tidak pantas untuk dikonjungsikan karena perbedaan derajat dan perbedaan tujuan kalimat.

Sedangkan *Al-Washl*, diaplikasikan pada kondisi;

a. *Ittifâq fî al-I'râb* atau kesamaan status *I'râb*. Yaitu kedudukan sintaksis yang sama. Misal, QS. Âli 'Imrân/3: 156;

وَاللهُ يُحْيِي وَيُمِيْتُ...

Allah yang menghidupkan dan mematikan…".
Kata kerja menghidupkan (*yuḫyî*) setara secara fungsi dengan verba mematikan (*yumîtu*). Posisi sintaksis *yuḫyî* adalah *khabar* maka dikonjungsikan dengan *yumîtu* menggunakan huruf *wâw 'athf* sehingga posisinya menjadi *ma'thûf* (tersambung atau disambungkan).

b. *Ittifâq fi al-Khabariyyah* atau kesamaan bentuk kalimat, baik sama-sama *khabar* atau sama-sama *insyâ'*. Kedua kata, klausa, atau kalimat, memiliki ketersambungan makna. Contoh kesamaan kalimat seperti pada QS. Al-Infithâr/82: 13-14;

إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِيْ نَعِيْمٍ وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِيْ جَحِيْمٍ

Sesungguhnya orang-orang yang berbuat baik berada dalam kenikmatan sementara orang-orang jahat berada dalam neraka Jaḫîm.
Selain itu, contoh kesamaan bentuk kata, seperti pada QS. Al-Nisâ'/4: 36 yang sama-sama berbentuk *insyâ'*;

وَاعْبُدُوا اللهَ وَلَا تُشْرِكُوْا بِهِ شَيْئًا

Sembahlah Allah dan janganlah kalian menyekutukan-Nya.

5. *Îjâz, Ithnâb,* dan *Musâwah*

Îjâz merupakan teknik penulisan kata dan kalimat yang ringkas atau pendek dengan muatan makna yang jelas dan luas cakupannya. Dalam Diskursus *Ilmu Al-Ma'âniy*, dikenal dua jenis *Îjâz*; *Qashr* (ringkas) dan *Ḥadzf* (lesap).[175]

Îjâz Qashr adalah penyampaian pesan dengan kalimat yang singkat, padat, dan tanpa ada yang dilesapkan (dihilangkan) namun memiliki keluasan makna. Salah satu contohnya dalam QS. Al-A'râf/7: 54;

اَلَا لَهُ الخَلقُ وَالأَمرُ

Segala penciptaan dan urusan menjadi hak-Nya.
Kata *urusan* (*al-Amr*), mencakup segala urusan yang terkait dengan *penciptapan* (*al-Khalq*), seperti waktu, tempat, rupa, nasib, dan lain sebagainya. Maka penyebutan dua kata *al-Khalq* dan *al-Amr*, bermuatan makna seluruh aspek mendetil dalam kehidupan alam semesta yang diciptakan dan diatur oleh Allah.

Sedangkan *Îjâz Ḥadzf* adalah meringkas penyampaian dengan menghapus atau melesapkan satu atau beberapa kata namun tidak mengurangi kejelasan makna. Salah satu contohnya dalam QS. Yûnus/10: 25;

---

[175] Banna', *Al-Balâghah: fi 'Ilm al-Ma'ani*, …. 66-67.

وَاللّٰهُ يَدعُوا اِلٰى دَارِ السَّلٰمِ...

Allah memanggil (manusia) ke tempat keselamatan (surga)....

Dalam redaksi ayat, tidak disebutkan objek yang Allah panggil, namun dapat dipahami secara gamblang bahwa Allah memanggil *siapapun*. Hal tersebut dapat diketahui baik dari kalimat setelahnya maupun dari penjelasan Nabi dan para Ulama.

Kemudian, *Ithnâb*. Teknik kebalikan dari *Îjâz*. Yaitu penambahan kata-kata dalam kalimat atau penggunaan kalimat yang lebih panjang namun maknanya relatif lebih ringkas, atau penambahan dengan tujuan tertentu.[176] Misal, perkataan Nabi Zakariya AS dalam QS. Maryam/19: 4;

قَالَ رَبِّ اِنِّيْ وَهَنَ الْعَظْمُ مِنِّيْ وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيبًا

Ia berkata "Ya Tuhanku, sesungguhnya tulangku telah lemah dan kepalaku telah ditumbuhi uban.

Penjelasan kondisi tulang dan rambut yang dimaksud adalah usia yang sudah senja. Penggunaan *Ithnâb* ber-*act sequence* kiasan seperti ini, dapat dikatakan sebagai salah satu gaya bahasa dengan tingkat kesantunan yang tinggi.

Secara praktis, ada beberapa teknik penggunaan *Ithnâb* yang disesuaikan dengan maksudnya. Di antaranya dengan; menyebutkan sifat khusus setelah penyebutan yang umum[177]; menyebutkan sifat umum setelah yang khusus[178]; menyebutkan kata untuk memperjelas ambiguitas (*ibhâm*)[179]; pengulangan untuk penegasan[180]; dan lainnya.[181]

Selain itu, ada *Musâwah.* Yaitu teknik yang tidak untuk menambah atau mengurangi makna maupun penggunaan kata. Dalam hal ini, yaitu klausa atau kalimat yang penggunaan katanya sepadan (*bi qadri*) dengan makna yang dibawanya, tidak berlebih dan tidak kurang (*lâ yazîdu ba'dhuhâ 'alâ ba'dh*). Di antara contohnya dalam QS. Al-Rûm/30: 44;

مَنْ كَفَرَ فعَلَيْهِ كُفْرُهُ

Siapa yang kafir (ingkar) maka dia-lah yang menanggung (akibat) kekafirannya itu.

Contoh lain, dalam QS. Fâthir/35: 43;

وَلَا يَحِيقُ الْمَكْرُ السَّيِّئُ إِلَّا بِأَهْلِهِ

---

[176] Gorys Keraf, *Diksi dan Gaya Bahasa*, Cet. XIV. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2004, hal. 133-134.

[177] Contohnya QS. Al-Baqarah/2: 238 saat pengulangan penyebutan Shalat.

[178] Contohnya QS. Âli 'Imrân/3: 84 pada penambahan kata *al-Nabiyyûn*.

[179] Contohnya QS. Thahâ/20: 25 pada ujaran doa, yakni penambahan kata *shadriy*.

[180] Contohnya QS. Al-Insyirâh/94 ayat 5 dan diulang pada ayat 6.

[181] Mâlikiy, *Zubdat al-Itqân fî 'Ulûm al-Qur'ân*, …., hal. 124.

Rencana yang jahat itu tidak akan menimpa kecuali atas orang yang merencanakannya.

Pembahasan *Ilmu Mâ'aniy* beserta objek kajiannya, menjadi bagian landasan pada analisis dan pengklasfikasian, khususnya secara pragmatis, terkait pengkategorian ayat-ayat Al-Qur'an berdasarkan kesantunan tutur *Kato nan Ampek*. Selain itu, tidak dipaparkan secara khusus tentang Hakikat dan Majas, karena sebenarnya masih sangat terkait dengan ektraksi makna dari *Kato Malereng*.

E. *Khitâb* Al-Qur'an

Selain melihat makna secara pragmatik, *Kato nan Ampek* juga memperhatikan dari siapa tuturannya dan kepada siapa dialamatkan tuturannya. Dalam hal ini, kajian *Khithâb* adalah padanannya. Sebagai kitab suci, Al-Qur'an diyakini umat Islam sebagai *kalâm* Allah atau perkataan Allah.[182] Maknanya, Al-Qur'an adalah kumpulan *Khithâb* yang disampaikan Allah untuk umat manusia, melalui Malaikat Jibril AS untuk diajarkan kepada Nabi Muhammad SAW.[183] Atau, bisa juga dikatakan bahwa Al-Qur'an adalah gaya berkomunikasi (*Khathb*) untuk menjelaskan perkara dan urusan yang penting. Dalam Al-Qur'an, tidak seluruhnya berbentuk percakapan Allah yang langsung ditujukan kepada umat manusia.[184] Ada kalanya berbentuk perintah kepada Nabi Muhammad SAW dengan kata *qul* (katakanlah wahai Muhammad!)[185], ada kalanya langsung kepada tujuan tertentu seperti kepada manusia (*yâ ayyuhan-nâs*) atau orang beriman (*yâ ayyuhal-ladzîna âmanû*) atau kepada *Ahlul-Kitâb* (*yâ ahlal-kitâb*)[186], ada kalanya berbentuk pengajaran Allah seperti dalam surat Al-Fatihah (*iyyâka na'budu*), ada kalanya berbentuk penyampaian cerita, dan lain sebagainya yang keseluruhannya termasuk ke dalam bentuk kemukjizatan lingusitis Al-Qur'an.[187] Sekali lagi, inti persoalan

---

[182] Muhammad Bestari, "Al-Qur'an sebagai Wahyu Allah, Muatan Beserta Fungsinya," dalam *Dirasat*, Vol. 15 No. 2 Tahun 2020, hal. 118–137.

[183] Endang Saeful Anwar, "Bahasa Al-Qur'an sebagai wahyu," dalam *Al-Fath*, Vol. 3 No. 1 Tahun 2009, hal. 97–105.

[184] Mahmoud A. Khatib, "Politeness in the Holy Quran: A sociolinguistic and pragmatic perspective," dalam *Intercultural Pragmatics*, Vol. 9 No. 2 Tahun 2012, hal. 479–509.

[185] Muhammad Hariyadi dan Ali Mahfudz, "Karakteristik Komunikasi Nabi Muhammad SAW Berbasis Khithab Qul dalam Al-Qur'an," dalam *Al-Amin: Jurnal Kajian Ilmu dan Budaya Islam*, Vol. 4 No. 1 Tahun 2021, hal. 85–101.

[186] Huda Muhammad Manshûr Qubâs Abu Râs, "Al-Khithâb Al-Qur'âniy li Ahli-l-Kitâb wa Mawqifuhum minhu Qadîman wa Hadîtsan", *Disertasi*, University of Malaya, 2011.

[187] Zarkasyi, *Al-Burhân fî 'Ulûm al-Qur'ân*, …., hal. 314.

yang harus diperhatikan dengan cemat pada *Khithâb* dalam Al-Qur'an adalah siapa yang berbicara dan kepada siapa tujuannya.[188]

Khususnya dalam Al-Qur'an. Kata *Khithâb* merupakan salah satu derivasi berbentuk *mashdar* (kata dasar) dari kata aslinya *Khathb* (dengan huruf *khâ*, *thâ*, dan *ba*). Artinya adalah urusan atau perkara yang penting bahkan bersifat *urgent* untuk diselesaikan. Seperti yang disebutkan dalam QS. Al-Hijr/15: 57 dan QS. Al-Dzâriyât/51: 31;

قَالَ فَمَا خَطبُكُم أَيُّهَا ٱلمرسَلُونَ

Dia (Ibrahim) berkata, apa urusanmu wahai para utusan?

Dalam *Tafsir Al-Jalâlayn*, kata *Khathbukum* dalam ayat tersebut dimaknai dengan urusan (*sya'n*)[189]. Hal tersebut dapat terlihat juga dari gaya bicara Nabi Ibrahim AS yang dijelaskan Allah, pada penggunaan kata tanya (*mâ*), yang menandakan adanya komunikasi dua arah dalam menyelesaikan masalah. Ibn Manzhûr menyebutkan bahwa *Khathb* adalah urusan atau situasi tertentu, baik kecil maupun besar, yang terdapat di dalamnya unsur komunikasi (*mukhâthabah*).[190] Maka, *Khithâb*, dari makna asalnya *Khathb*, dapat dikatakan sebagai urusan atau perkara penting yang dilakukan atau diselesaikan melalui pembicaraan. Seperti urusan pra-pernikahan, diawali dengan *Khithbah* (lamaran) yaitu dengan membicarakan urusan tersebut.

Dikutip dari Al-Taftâziy, Khâliq Dâd Malik memaparkan bahwa *Khithâb* adalah perkataan yang bertujuan untuk memahamkan perkara tertentu kepada orang lain. *Khithâb* bisa saja berbentuk percakapan atau perdebatan tentang hal-hal yang layak untuk diperdebatkan.[191] Dalam QS. Shâd ayat 20, frase *fashl al-khithâb*, para Ulama memahaminya sebagai keahlian dalam berbicara dan kelihaian dalam berkomunikasi[192]. Dari sini, dalam Terjemahan Al-Qur'an Kementerian Agama, frase *fashl al-Khithâb* dalam Al-Qur'an dimaknai dengan kebijaksanaan dalam menyelesaikan perselisihan atau memiliki kapabilitas sebagai *problem solver*.[193]

---

[188] Khaliq Dad Mâlik dan Mu'in Al-Haq, "Al-Khithâb Al-Qur'âniy wa Anwâ'uhu; Dirâsah Balâghiyyah fi Dhaw'i al-Fath al-Muhammadiy fi 'Ilm al-Badî' wa al-Bayân wa al-Ma'âniy," dalam *Majallah al-Qism al-'Arabi*, Vol. 22 No. Tahun 2015, hal. 59–76.

[189] Jalaluddin Mahally dan Jalaluddin Syuthiy, *Tafsir al-Jalalayn*, Kairo: Dar al-Hadits, t.th., hal. 342.

[190] Manzhûr, *Lisân Al-'Arab*, …., Jil. 1, hal. 360.

[191] Mâlik dan Al-Haq, "Al-Khithâb Al-Qur'âniy wa Anwâ'uhu; Dirâsah Balâghiyyah fi Dhaw'i al-Fath al-Muhammadiy fi 'Ilm al-Badî' wa al-Bayân wa al-Ma'âniy," …, hal. 59-76; Taftâziy, *Al-Talwîh Syarh li al-Tawdhîh*, …., hal. 32.

[192] Muhammad Jamâluddîn Qâsimiy, *Mahâsin al-Ta'wîl*, (ed.) Muhammad Bâsil 'Uyûn Al-Sûd, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1997, Jil. 8, hal. 264.

[193] Kementerian Agama RI, "quran.kemenag.go.id," dalam *Quran Kemenag*, diakses Maret 14, 2023, *https://quran.kemenag.go.id/surah/38*.

Quraish Shihab menjelaskan, *Khithâb* adalah penyampaian dalam bentuk percakapan yang tidak terlepas dari aspek pembicara, mitra bicara, lokasi, waktu, situasi, tatabahasa, dan ekspresi penyampaian. Setidaknya ada empat unsur umum *Khithâb* Al-Qur'an yaitu; *Mukhâthib* (penyampai/*author*); *Mukhâthab* (mitra bicara/*reader*/*Mufassir*); *Khithâb* (isi pesan/*text*), dan cara penyampaian. *Khithâb* Al-Qur'an bisa berbentuk informasi, hukum, dan model lainnya.[194]

Khithâb memiliki unsur penyampai, yang disampaikan, dan penerima. Karl Buhler mengistilahkan hubungan ketiga unsur tersebut dengan Model *Organon*. Yaitu adanya; saling keterkaitan pada *symbol* (tanda) sebagai objek pusat yang disampaikan; gejala (*symptom*) yang timbul dari *symbol* yang mempengaruhi *sender*; dan *receiver* yang menerima signal untuk memahami dan menginterpretasikan apa yang didapatkannya dari *sender*.[195] Secara mendasar, dalam kajian penafsiran Al-Qur'an, teori *Organon* ini akan sangat bermanaat jika digunakan untuk menganalisa pendapat *Mufassir* sebagai *symbol*-nya.

Menurut Mannâ' Al-Qaththân, hal yang harus diperhatikan dalam *Khitâb* Al-Qur'an adalah jenis lingualnya, *Ism* (*noun*) atau *Fi'l* (*verb*). Masing-masing memiliki pesan dan makna serta penekanan tersendiri. Menurutnya, *Khithâb* yang datang dengan bentuk *Ism* menandakan konsistensi dan kontinuitas, sedangkan *Khithâb* dengan *Fi'l* biasanya menandakan kebaharuan dan kekinian.[196]

Misal, dalam QS. Âli 'Imrân/3: 134;

الَّذِينَ يُنفِقُونَ فِي السَّرَّاءِ وَالضَّرَّاءِ وَالْكَٰظِمِينَ الْغَيْظَ وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ

(yaitu) orang yang berinfak, baik di waktu lapang maupun sempit, dan orang-orang yang menahan amarahnya dan memaafkan (kesalahan) orang lain. Dan Allah mencintai orang yang berbuat kebaikan.

Ayat ini menjelaskan beberapa karakteritstik orang-orang yang bertakwa (*muttaqîn*) sebagaimana disebutkan pada ayat 133. Setidaknya ada 3 karakter orang-orang yang bertakwa pada ayat 134 ini; suka berinfak di saat kaya maupun miskin; mampu menahan amarah; dan suka memaafkan kesalahan orang lain. Ketika Allah menjelaskan tentang infak, klausa yang digunakan adalah verba (*alladzîna yunfiqûna*) sedangkan ketika terkait sabar (*al-kâzhimîn al-ghayzh*) dan pemaaf (*al-'âfîn*) klausanya berbentuk *noun* atau *Ism*. Makna yang dibawa pada variasi bentuk diksi tersebut adalah bahwa berinfak merupakan aktifitas bersifat *tajaddud,* maksudnya, harus dilakukan kapanpun

---

[194] M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir*, Jakarta: Lentera Hati, 2013, hal. 253-272.

[195] Jan Renkema, *Introducing Discourse Studies*, Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 2004, hal. 11-12.

[196] Qaththân, *Mabâhits fî 'Ulûm al-Qur'ân*, …., hal. 196.

dan hendaknya selalu ditingkatkan. Sedangkan memiliki sikap sabar dan memaafkan adalah sikap yang harus selalu ada dalam diri manusia dan hendaknya tetap konsisten untuk itu karena bersifat *tsubût* (tetap).

Ada berbagai pendapat tentang kuantitas jenis *Khitâb* dalam Al-Qur'an. Salah satunya, disampaikan oleh Al-Mâliki, yaitu paling tidak ada 17 macam *Khithâb*;

1) *Khithâb* umum dengan maksud yang umum pula, seperti penggunaan *dhamîr kum* (kalian)[197];
2) *Khithâb* spesifik dengan maksud spesifik pula, seperti panggilan *yâ ayyuha-n-Nabiy* bahwa yang dimaksudkan hanya Nabi Muhammad SAW[198];
3) *Khtihâb* umum dengan maksud spesifik *yâ ayyuha-n-nâs* bahwa maksudnya adalah manusia yang berakal dan cukup usia[199];
4) *Khithâb* khusus dengan maksud umum seperti ketika sapaan *yâ ayyuha-n-Nabiy* namun pesannya tidak hanya untuk Nabi[200];
5) *Khithâb* dengan panggilan khusus seperti *yâ ayyuha-n-Nabiy*[201];
6) *Khithâb* dengan panggilan komunitas seperti *yâ banî Isrâ'îl*[202];
7) *Khithâb* dengan panggilan personal seperti kepada Nabi tertentu selain Nabi Muhammad SAW[203];
8) *Khithâb* bermuatan apresiasi seperti *yâ ayyuha-l-ladzîna âmanû*[204];
9) *Khithâb* bermuatan celaan seperti *yâ ayyuha-l-ladzîna kafarû*[205];
10) *Khithâb* untuk memuliakan seperti *yâ ayyuha-n-Nabiy* dan *yâ ayyuha-r-Rasûl* yang hanya khusus untuk Nabi Muhammad SAW[206];
11) *Khithâb* untuk menyinggung atau merendahkan[207];
12) *Khithâb* bermuatan sarkasme[208];
13) *Khithâb* untuk plural dengan lafal tunggal seperti *yâ ayyuha-l-insân*[209];
14) *Khithâb* untuk tunggal dengan lafal plural seperti *yâ ayyuha-r-Rasûl* yang maksudnya hanya Nabi Muhammad SAW[210];

---

[197] Contohnya QS. Al-Rûm/30: 40.
[198] Contohnya QS. Al-Mâ'idah/5: 41
[199] Contohnya QS. Luqmân/31: 33.
[200] Contohnya QS. Al-Ahzâb/33: 59.
[201] Contohnya QS. Al-Mumtahanah/60: 12.
[202] Contohnya QS. Al-Baqarah/2: 40.
[203] Contohnya QS. Al-Baqarah/2: 33.
[204] Contohnya QS. Al-Baqarah/2: 153.
[205] Contohnya QS. Al-Tahrîm/66: 7.
[206] Contohnya QS. Al-Mu'minûn/23: 51.
[207] Contohnya QS. Al-Mu'minûn/23: 108.
[208] Contohnya QS. Al-Dukhân/44: 49.
[209] Contohnya QS. Al-Insyiqâq/84: 6.
[210] Contohnya QS. Al-Mâidah/5: 67.

15) *Khithâb* bersama dengan lafal untuk dua objek seperti perintah Allah kepada dua Malaikat untuk melakukan pekerjaan bersama[211];
16) *Khithâb* kepada dua orang dengan penyebutan lafal satu orang seperti dalam kisah Fir'aun ketika memanggil Nabi Musa AS dengan maksud sekaligus Nabi Harun AS[212];
17) *Khithâb* untuk berdua dengan lafal betujuan plural[213].[214]

Mengaitkan *Khithâb* Al-Qur'an dengan *Kato nan Ampek*, harus dengan mengakses makna aslinya yakni melalui bahasa Arab dan aspek-aspek kebahasaannya. Selain itu, berdasarkan beberapa klasifikasi dan fungsi *Khithâb* yang dibahas para Pakar, pada penelitian ini, bentuk *Khithâb* yang dibahas adalah *Khithâb* yang berbentuk sapaan atau panggilan dan *Khithâb* pada ayat yang bermuatan hukum (perintah dan larangan) namun masih berdasarkan pembahasan *Khithâb* (leksikon) panggilan atau sapaan.

1. *Khitâb* berbentuk *Nidâ'* dalam Al-Qur'an

   Sapaan di dalam Al-Qur'an terjadi dalam beberapa kondisi berbeda; adakalanya Allah kepada hamba-Nya baik yang beriman, tidak beriman, atau komunitas tertentu; adakalanya dari Allah kepada Nabi Muhammad SAW baik dengan sebutan sapaan maupun perintah *Qul*; adakalanya dari Allah kepada para Nabi. Selain itu, terdapat juga kondisi sapaan manusia kepada Allah dalam doa yang juga dijelaskan di dalam Al-Qur'an. Mensarikan dari yang dipaparkan Al-Mâliki dan bentuk *Nidâ'* dari pembahasan *Kalâm Insyâ'iy*, yang dikaitkan dengan pembahasan *Kato nan Ampek* dalam penelitian ini adalah bentuk-bentuk sapaan. Baik dengan menggunakan Huruf *Nidâ'* maupun yang dilesapkan.

   Pelesapan Huruf *Nidâ'* dalam Al-Qur'an, digunakan ketika menyapa Allah baik dengan sebutan sapaan *Rabb* atau *Allahumma*. Penggunaan sapaan *Rabb*, bentuk asalnya adalah *Yâ Rabb* yang artinya *wahai Rabb*. Namun kata *Yâ* yang lazim digunakan sebagai sapaan, dilesapkan ketika *Munâda*-nya adalah Allah. Hal ini untuk membedakan antara sapaan kepada Allah yang Maha Tinggi dengan sapaan kepada manusia atau makhluk lain. Meskipun dilesapkan, tidak ditemukan sapaan langsung dengan menyebut nama, yakni lafal Allah, tetapi dengan kata *Rabb* yang artinya Pengatur atau biasa dialihbahasakan dengan Tuhan. Jika dengan penyebutan sapaan dengan nama maka digunakan kata *Allahumma*. Sapaan kepada Allah dalam Al-Qur'an biasanya berupa doa, dan dapat dikatakan salah satu contoh bentuk *Kato Mandaki*.

---

[211] Contohnya QS. Qâf/50: 24.
[212] Contohnya QS. Thâha/20: 49.
[213] Contohnya QS. Yûnus/10: 87.
[214] Mâlikiy, *Zubdat al-Itqân fî 'Ulûm al-Qur'ân*, …., hal. 112-113.

Ketika *Munâda*-nya adalah makhluk, baik Allah sebagai *Munâdî* atau kutipan percakapan antar manusia, maka tidak ada pelesapan huruf *Yâ* atau *Huruf al-Nidâ'* lainnya. Dalam Al-Qur'an, untuk sapaan ke bawah atau setara (*Manurun*, *Mandata*, atau *Malereng*), digunakan sapaan *Yâ* dan tidak ditemukan penggunaan *Huruf Al-Nidâ'* selainnya. Hal ini bisa jadi karena beberapa faktor, di antaranya, sapaan *Yâ* adalah *Huruf al-Nidâ'* dasar dan merupakan leksikon sapaan yang paling umum dan paling banyak digunakan dalam interkasi sosial di kalangan orang Arab. Selain itu, sapaan *Yâ* membawa kesan makna yang fleksibel, bisa digunakan untuk panggilan dekat maupun panggilan yang jauh.

Dalam Al-Qur'an, ketika konten atau topik ayatnya bermuatan perintah atau larangan, digunakan *Yâ Ayyuha* (يأيها) yang secara leksikal adalah gabungan dari tiga huruf; *Yâ* (يا); *Ayyu* (أيّ); dan *Hâ* (ها) yang masing-masing memiliki fungsi. Kata *Yâ* menunjukkan seruan kepada *Munâda*, *Ayyu* sebagai penanda kejelasan panggilan dan konten[215], kemudian ditambah *Hâ' al-Tanbîh* sebagai penanda kesan panggilan yang langsung ditujukan kepada lawan bicara agar lebih memperhatikan topik yang disampaikan dan memberikan kesan kedekatan.[216]

2. *Khitâb* Bermuatan Hukum dalam Al-Qur'an

Dalam kajian *Ushûl al-Fiqh*, yang mengkaji segala bentuk prosesi dan ketentuan ekstraksi hukum Islam dari sumber-sumber utamanya yang disebut dengan *dalîl*[217], khususnya Al-Qur'an,[218] Hukum Islam atau *Syarî'ah* dibagi ke dalam dua kategori yang dikenal dengan istilah Hukum *Taklîfiy* dan Hukum *Wadh'iy*. Hukum *Taklîfiy* adalah tuturan (*Khithâb*) Allah yang bermuatan hukum dalam bentuk perintah, larangan, atau pilihan antara melakukan atau meninggalkan suatu perkara. Sedangkan Hukum *Wadh'iy* adalah intisari dari pesan Allah yang berkaitan tentang sebab, syarat, atau pembatal terlaksananya Hukum *Taklîfiy*.[219] Dalam penelitian ini, karena pembahasannya seputar makna dan kesan yang terkandung dalam ujaran berbentuk perintah dan larangan, maka dibatasi pada teori Hukum *Taklîfiy*.

---

[215] Dikenal juga dengan istilah *min al-ibhâm ila al-îdhâh*.

[216] Amr bin Utsman Sibawayh, *Al-Kitab*, (ed.) Abdus Salam Muhammad Harun, Kairo: Maktabah al-Khanajiy, 1988, Jil. 2, hal. 231-234.

[217] Syamsuddin bin Muflih Maqdisiy, *Ushûl al-Fiqh*, (ed.) Muhammad Al-Sadhân, Riyadh: Maktabah al-'Ubaykan, 1999, hal. 19-20.

[218] Sumber Hukum Islam yang disepakati para Ulama adalah Al-Qur'an, Hadis, *Ijmâ'* (Konsesus) Ulama, dan *Qiyâs*.

[219] Wahbah Zuhayliy, *Al-Wajîz fî Ushul al-Fiqh*, Beirut: Dar al-Fikr al Mu'ashirah, 1999, hal. 121-122.

Hukum *Taklîfiy* menurut Al-Juwayniy ada tujuh kategori. Yaitu; *Wâjib,* perbuatan yang jika dilakukan berpahala dan jika ditinggalkan berdosa; *Sunnah*, berpahala jika dikerjakan namun tidak berdosa jika ditinggalkan; *Mubâh*, tidak berpahala jika dikerjakan dan tidak juga berdosa jika diabaikan namun memiliki potensi fluktuasi hukum sesuai niat dan kondisi; *Mahzhûr* (*Harâm*), jika ditinggalkan berpahala dan jika dikerjakan justru berpahala; *Makrûh*, berpahala jika ditinggalkan namun tidak berdosa jika tetap dikerjakan; *Shahîh*, atau Sah, adalah situasi terkait pelaksanaan amalan; dan *Bâthil,* atau Batal adalah lawan dari Sah yakni situasi yang tidak bisa dikaitkan dengan pelaksanaan.[220] Beberapa Ulama membahas bahwa Hukum *Taklîfiy* ada lima, selain kategori Sah dan Batal yang disebutkan Al-Juwayniy. Kelima kategori tersebut yang kemudian lebih masyhur. Masing-masing kategori hukum tersebut memiliki bentuk ujaran yang mengindikasikan jenis hukumnya yang pada dasarnya adalah Perintah dan Larangan.

Ujaran perintah dan larangan dalam Al-Qur'an, berdasarkan tujuannya ada tiga bentuk; dari atas ke bawah (*min Al-'A'lâ ila Al-Adnâ*) seperti perintah Allah kepada makhluk-Nya; dari bawah ke atas (*min Al-Adnâ ila Al-'A'lâ*) yang berbentuk doa dan harapan kepada Allah, dan setara (*Musâwah*) seperti percakapan antar makhluk.[221] Hal ini serupa dengan tutur *Kato nan Ampek* yang melihat arah tuturan.

Dalam aspek hukum, hanya tuturan *min Al-'A'lâ ila Al-Adnâ* yang diakui sebagai perintah dan larangan. Secara umum, bentuk tuturan Perintah menghasilkan hukum Wajib dan *Mandûb* (*Sunnah*) dan tuturan Larangan menghasilkan hukum Haram (*Mahzhûr*) dan *Makrûh*, serta di antara keduanya juga menghasilkan hukum *Mubâh* yang terkesan netral dan fleskibel. Masing-masing memiliki variasi *shîghat* (pola) yang menunjukkan kesan dan level hukum yang terkandung.

Khithâb Wajib adalah tuntutan untuk melakukan sesuatu dengan tegas (*bi hatm wa ilzâm*), baik penegasannya dalam bentuk ujaran yang gamblang maupun dengan menetapkan *punishment* bagi pelanggarnya. Bentuk dasar ujaran Wajib adalah *Amr* (perintah), namun tidak semua bentuk *Amr* dalam Al-Qur'an bersifat perintah, seperti yang sudah dipaparkan sebelumnya. Wajib, terdapat beberapa bentuk *shîghat*;[222]

1) *Fi'l al-Amr* seperti QS. Al-Mâ'idah/5: 1;

---

[220] 'Abd-l-Malik Juwayniy, *Al-Waraqât*, Surabaya: Al-Hidayah, 1990, hal. 3.

[221] Fâthimah Muhammad Najjâr, "Min Balaghât al-Du'â' fi al-Qur'ân al-Karîm," dalam *Hawliyyah Kulliyyât al-Lughah al-'Arabiyyah*, Vol. 18 No. 6 Tahun 2014, hal. 5477–5578; Lihat juga Muhammad Hasan Abdul Ghaffâr, *Taysîr Ushûl al-Fiqh li Al-Mubtadi'în*, Al-Syabkah Al-Islamiyyah, 2011, hal. 3.

[222] Zuhayliy, *Al-Wajîz fî Ushul al-Fiqh*, …., hal. 121.

يٰٓاَيهَا الَّذِينَ اٰمَنُوا اَوفُوا بِالعُقُودِ

Wahai orang-orang yang beriman! Penuhilah janji-janji!;

2) *Mashdar* yang menjadi pengganti verba (*Nâ'ib al-Fi'l*), seperti QS. Muhammad/47: 4;

فَاِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَربَ الرِّقَابِ

Maka apabila kamu bertemu dengan orang-orang kafir (di medan perang), maka pukullah batang leher mereka;

3) *Fi'l al-Mudhâri'* yang disatukan dengan *Lâm al-Amr*, seperti QS. Al-Nisâ'/4: 9;

وَلۡيَخۡشَ ٱلَّذِينَ لَو تَرَكُواْ مِن خَلۡفِهِمۡ ذُرِّيَّةٗ ضِعَٰفًا خَافُواْ عَلَيۡهِمۡ فَلۡيَتَّقُواْ ٱللَّهَ وَلۡيَقُولُواْ قَولا سَدِيدًا

Hendaklah takut (kepada Allah) orang-orang yang sekiranya mereka meninggalkan keturunan yang lemah di belakang mereka yang mereka khawatir terhadap (kesejahteraan)-nya. Oleh sebab itu, hendaklah mereka bertakwa kepada Allah, dan hendaklah mereka berbicara dengan tutur kata yang benar;

4) Verba perintah; seperti dalam QS. Al-Baqarah/2: 183;

يٰٓاَيهَا الَّذِينَ اٰمَنُوا كُتِبَ عَلَيكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبلِكُم لَعَلَّكُم تتقُونَ

Wahai orang-orang yang beriman! Diwajibkan atas kamu berpuasa sebagaimana diwajibkan atas orang sebelum kamu agar kamu bertakwa;

5) Pola-pola lainnya yang dalam Bahasa Arab bermakna untuk meminta melakukan sesuatu, seperti QS. Âli 'Imrân/3: 97;

وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ البَيتِ مَنِ استَطَاعَ اِلَيهِ سَبِيلًا

Dan (di antara) kewajiban manusia terhadap Allah adalah melaksanakan ibadah haji ke Baitullah, yaitu bagi orang-orang yang mampu.

Serupa dengan Wajib, namun tidak dengan penekanan dan penegasan, *Mandûb* atau dikenal juga dengan hukum *Sunnah* atau nama lainnya juga adalah *Mustahab*, adalah perintah untuk melaksanakan sesuatu. Namun kadarnya di bawah Wajib, sehingga Ulama memahami bahwa meninggalkan perintah yang *Mandûb* tidak berdosa. Pola dasarnya adalah perintah seperti halnya pola pada Wajib, namun hukumnya menjadi *Mandûb* ketika ada keterangan (*qarînah*) yang menggugurkan kadar kewajibannya, baik keterangan dekat dengan ayat dimaksud maupun jauh

seperti penjelasan pada Hadis.[223] Salah satu contoh redaksi bermuatan *Mandûb* dalam Al-Qur'an adalah QS. Al-Baqarah/2: 282;

يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْٓا اِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدَيْنٍ اِلٰٓى اَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوْهُ...

Wahai orang-orang yang beriman! Apabila kamu melakukan utang piutang untuk waktu yang ditentukan, hendaklah kamu menuliskannya....

Perintah untuk menuliskan atau mencatat hutang-piutang, menjadi *Mandûb* karena ada keterangan bahwa perintah tersebut merupakan pilihan dan diutamakan, pada ayat setelahnya, QS. Al-Baqarah/2: 283;

فَاِنْ اَمِنَ بَعْضُكُمْ بَعْضًا فَلْيُؤَدِّ الَّذِى اؤْتُمِنَ اَمَانَتَه وَلْيَتَّقِ اللّٰهَ رَبَّه

Tetapi, jika sebagian kamu mempercayai sebagian yang lain, hendaklah yang dipercayai itu menunaikan amanatnya (utangnya) dan hendaklah dia bertakwa kepada Allah sebagai Tuhannya.

Berbeda dengan *Mubâh*, meskipun polanya juga ada yang berbentuk perintah seperti *Fi'l al-Amr*, namun muatan hukum yang dibawa lebih bersifat netral, tidak Wajib atau *Mandûb* namun juga tidak Haram atau *Makrûh*, karena adanya keterangan tertentu.[224] Tetapi, netralitas pada *Mubâh*, yang biasanya diartikan dengan *boleh*, memiliki potensi untuk menjadi salah satu dari empat hukum yang lain, tergantung kepada situasi dan kondisi.[225] Salah satu contohnya, QS. Al-Baqarah/2: 57;

كُلُوْا مِنْ طَيِّبٰتِ مَا رَزَقْنٰكُمْ

Makanlah kalian semua dari hal-hal yang baik yang telah Kami berikan rezeki pada kalian.

Kata *kulû* adalah bentuk perintah dari *akala-ya'kulu* yang berarti makan. Perintah makan (dan minum) yang halal dan baik untuk dikonsumsi, secara mendasar tidak terkait dengan pahala atau dosa. Dengan demikian, makan, hukum asalnya adalah *Mubâh*. Namun makan bisa menjadi Haram dalam situasi memakan makanan yang Haram baik dari segi zatnya maupun prosesinya. Di sisi lain, ketika memakan makanan yang halal namun ditambahkan dengan niat untuk mendapatkan kekuatan dalam beribadah, maka hukum makan berpotensi naik menjadi *Mandûb* bahkan Wajib. Selain dalam bentuk kalimat imperatif, redaksi *Mubâh* juga berbentuk ayat yang biasanya diawali dengan kata *lâ junâha 'alaykum* (*tidak mengapa bagi kalian*). Karena netralitasnya, beberapa kalangan menilai bahwa *Mubâh*,

---

[223] Zuhayliy, *Al-Wajîz fî Ushul al-Fiqh*, …., hal. 129.

[224] Eva Iryani, "Hukum Islam, Demokrasi dan Hak Asasi Manusia," dalam *Jurnal Ilmiah Universitas Batanghari*, Vol. 17 No. 2 Tahun 2017, hal. 24–31.

[225] Ismail *et al.*, "Pemberian Sanksi Pidana Terhadap Penolakan Vaksinasi Covid-19 Perspektif Maqashid Asy-Syari'ah," dalam *Al-Mashlahah Jurnal Hukum Islam dan Pranata Sosial*, Vol. 10 No. 1 Tahun 2022, hal. 355–372.

tidak termasuk ke dalam urusan *Taklîf*, yakni pembebanan hukum terkait perintah atau larangan.

Dalam bentuk larangan atau tuntutan untuk meninggalkan sesuatu, ada hukum Haram dan *Makrûh*. Haram atau *Mahzhûr* adalah kebalikan dari Wajib, yakni hukum suatu perbuatan yang jika ditinggalkan berpahala namun jika dikerjakan maka berdosa. Haram berarti juga larangan yang bersifat mutlak sampai ada dalil lain yang membatalkan keharamannya. *Shîghat al-Tahrîm* (pengharaman) juga beragam. Yakni;

1) Verba pernyataan keharaman seperti *Hurrima 'ala* atau *Harrama* atau *lâ yahillu li...*,[226] salah satu contohnya dalam QS. Al-Nisâ'/4: 23;

   حُرِّمَت عَلَيكُم أُمَّهٰتُكُم وَبَنٰتُكُم...

   Diharamkan atas kamu (menikahi) ibu-ibumu, anak-anakmu yang perempuan,....

2) Verba negatif atau pelarangan tegas yang biasanya menggunakan *lâ nahyi* dengan *Fi'l Mudhâri'* dan diikuti keterangan (*qarînah*) penegasan, seperti QS. Al-Isrâ'/17: 32;

   وَلَا تَقرَبُوا الزِّنٰى اِنَّه كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا

   Janganlah kamu mendekati zina; (zina) itu sungguh suatu perbuatan keji, dan suatu jalan yang buruk.

3) Kata perintah untuk meninggalkan sesuatu disertai keterangan penegasan, seperti dalam QS. Al-Mâ'idah/5: 90;

   يٰٓاَيُّهَا الَّذِينَ اٰمَنُوٓا اِنَّمَا الخَمرُ وَالمَيسِرُ وَالاَنصَابُ وَالاَزلَامُ رِجسٌ مِّن عَمَلِ الشَّيطٰنِ فَاجتَنِبُوهُ لَعَلَّكُم تُفلِحُونَ

   Wahai orang-orang yang beriman! Sesungguhnya minuman keras, berjudi, (berkurban untuk) berhala, dan mengundi nasib dengan anak panah, adalah perbuatan keji dan termasuk perbuatan setan. Maka jauhilah (perbuatan-perbuatan) itu agar kamu beruntung.

4) Adanya penjelasan langsung tentang *punishment* atau *'iqâb* dari suatu perbuatan, seperti dalam QS. Al-Nûr/24: 4;

   وَالَّذِينَ يَرمُونَ المُحصَنٰتِ ثُمَّ لَم يَاتُوا بِاَربَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجلِدُوهُم ثَمٰنِينَ جَلدَةً وَّلَا تَقبَلُوا لَهُم شَهَادَةً اَبَدًا وَاُولٰٓئِكَ هُمُ الفٰسِقُونَ

   Dan orang-orang yang menuduh perempuan-perempuan yang baik (berzina) dan mereka tidak mendatangkan empat orang saksi, maka deralah mereka delapan puluh kali, dan janganlah kamu terima

[226] Zuhayliy, *Al-Wajîz fî Ushul al-Fiqh*, …., hal. 131.

kesaksian mereka untuk selama-lamanya. Mereka itulah orang-orang yang fasik.

Sedangkan *Makrûh*, yang berasal dari kata *karaha* dan berarti membenci, adalah tuntutan untuk meninggalkan sesuatu perbuatan namun tidak dalam bentuk tegas, sehingga jika meninggalkannya berpahala dan jika tetap mengerjakannya dihukumi tidak berdosa.[227] Larangan dalam *Makrûh* bersifat tidak mutlak. Pola tuturan *Makrûh* ada beberapa variasi. Di dalam Al-Qur'an, *shîghaṯ*-nya bisa berbentuk kalimat pelarangan namun disertai *qarînah* yang menurunkan tingkat ketegasannya seperti dalam QS. Al-Mâ'idah/5: 101;[228]

يَٰٓأَيُّهَا الَّذِينَ اٰمَنُوا لَا تَسـئلُوا عَن اَشيَاءَ اِن تُبدَ لَكُم تَسُؤكُم وَاِن تَسـئلُوا عَنهَا حِينَ يُنَزَّلُ القُراٰنُ تُبدَ لَكُم عَفَا اللّٰهُ عَنهَا وَاللّٰهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ

Wahai orang-orang yang beriman! Janganlah kamu menanyakan (kepada Nabimu) hal-hal yang jika diterangkan kepadamu, (justru) menyusahkan kamu. Jika kamu menanyakannya ketika Alquran sedang diturunkan, (niscaya) akan diterangkan kepadamu. Allah telah memaafkan (kamu) tentang hal itu. Dan Allah Maha Pengampun, Maha Penyantun.

Selain itu, terdapat beberapa pola tuturan *Makrûh* dalam Hadis di antaranya dengan; a) penyebutan verba membenci seperti *kariha* atau *karoha*;

عَنْ المغِيرَة بنْ شُعْبَة قَالَ قَالَ النَبِي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم إِنَّ اللهَ حَرَّمَ عَلَيْكُمْ عُقُوقَ الأُمَّهَات وَوَأْدَ البَنَاتِ وَمَنَعَ وَهَات وَكَرَهَ لَكُمْ قِيْلَ وَقَالَ وَكَثْرَةُ السُؤَال وَإِضَاعَة المال[229]

Dari Al-Mughirah bin Syu'bah berkata, Nabi Muhammad SAW bersabda; Sesungguhnya Allah mengharamkan atas kalian durhaka kepada ibu, mengubur anak wanita hidup-hidup dan membenci kalian dari qiila wa qaola (memberitakan setiap yang didengar), banyak bertanya dan menyia-nyiakan harta;

b) penyebutan sifat, seperti dalam Hadis,

عَنْ عَبْدِ اللهِ بن عُمَر قَالَ قَالَ رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّم أَبْغَضُ الحَلاَل إِلَى اللهِ الطَلاَق[230]

---

[227] Muhamad Rezi dan Sasmiarti Sasmiarti, "Merokok Dalam Tinjauan Hukum Islam (Studi Nash-Nash Antara Haram Dan Makruh)," dalam *Al Hurriyah: Jurnal Hukum Islam*, Vol. 3 No. 1 Tahun 2018, hal. 53–66.

[228] Zuhayliy, *Al-Wajîz fî Ushul al-Fiqh*, …., hal. 133.

[229] Muhammad Ibn Ismâ'il Bukhâriy, *Al-Jâmi' Al-Shahîh*, Mesir: Mauqi' Wazarah al-Awqaf, t.th., Hadis nomor 2231.

[230] Muhammad bin Yazîd bin Mâjah, *Sunan Ibn Majâh*, (ed.) Syu'ayb Arnauth, Dar al-Risalah al-Alimiyyah, 2009, Hadis nomor 2008.

Dari Abdullah bin Umar ia berkata: Rasulullah SAW bersabda: Perkara halal yang paling dibenci Allah adalah cerai;
dan c) pernyataan Nabi Muhammad SAW yang cenderung melarang namun tidak terdapat kejelasan antara Halal dan Haramnya, seperti dalam Hadis,

عَنْ أَبِي الْحَوْرَاءِ السَّعْدِيِّ قَالَ قُلْتُ لِلْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ مَا حَفِظْتَ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ حَفِظْتُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ دَعْ مَا يَرِيبُكَ إِلَى مَا لَا يَرِيبُكَ فَإِنَّ الصِّدْقَ طُمَأْنِينَةٌ وَإِنَّ الْكَذِبَ رِيبَةٌ[231]

Abu Al Haura` As Sa'di berkata: Aku bertanya kepada Al Hasan bin Ali: Apa yang kau hafal dari Rasulullah Shallallahu 'alaihi wa Salam? Ia menjawab: Aku menghafal dari Rasulullah Shallallahu 'alaihi wa Salam: Tinggalkan yang meragukanmu kepada sesuatu yang tidak meragukanmu karena kejujuran itu ketenangan dan dusta itu keraguan.

Perlu diperhatikan bahwa menghasilkan kesimpulan suatu produk hukum *Syara'* tidak cukup hanya dengan melihat satu atau dua dalil, baik dari Al-Qur'an maupun Hadis. Dibutuhkan banyak instrumen lain untuk memproduksi hukum Syari'ah yang valid, objektif, ilmiah, dan logis. Dalam penelitian ini, karena salah satu fokusnya adalah peninjauan terhadap redaksi ayat yang bermuatan hukum namun masih yang terkait dengan leksikon, maka dititikberatkan pada ujaran berbentuk Perintah (*Thalab al-Fi'l*) dan Larangan (*Thalab al-Kaff 'an al-Fi'l*). Dengan tetap memperhatikan tinjauan hukum *Syara'*-nya sesuai pendapat para Ulama, diharapkan dapat memberikan kemungkinan dan pertimbangan baru pada makna dan signifikansi pada teks Al-Qur'an dalam konteks Hukum Islam.

[231] Muhammad bin 'Isâ Tirmidziy, *Al-Jâmi' Al-Kabîr (Sunan Al-Tirmidziy)*, (ed.) Basyâr 'Awâd Ma'rûf, Beirut: Dar al-Gharb al-Islamiy, 1996. Hadis nomor 2442.

BAB IV

KATO NAN AMPEK PADA TUTUR AL-QUR'AN

Pengintegrasian dalam interpretasi pada penelitian ini, adalah antara falsafah adat Minangkabau yaitu *Kato nan Ampek* dengan Al-Qur'an. Kedua *item* ini sama-sama berkaitan dengan komunikasi sehingga fokus penelitian ini adalah mencari titik temu (*taqarrub*) antara panafsiran ayat dengan pemahaman falsafah adat *Kato nan Ampek*. Selain itu, keduanya dapat dikatakan sama-sama objek yang bersifat tekstual sekaligus kontekstual dan sama-sama bernilai filosofis sehingga terbuka untuk dipadukan.

Kegiatan Takwil dan Tafsir, tidak akan berjalan dan berkembang tanpa terintegrasi dengan dimensi berpikir dasar manusia yang mengakses dan menyimpan banyak data lintas keilmuan. Integrasi semacam ini secara ekspilisit sebenarnya sudah dijelaskan Allah setidaknya pada dua ayat; QS. Al-A'râf/7: 179 dan Al-Hajj/22: 46. Pada kedua ayat tersebut Allah menjelaskan bahwa *qalb* yang biasa dipahami sebagai hati manusia, justru kata kerjanya adalah *yafqah* pada surat Al-A'râf dan *ya'qil* pada surat Al-Hajj. Kedua kata kerja tersebut, jelas mengandung makna berpikir yang menuntut kerja otak. Secara singkat, redaksi ayat yang demikian dapat dikatakan bahwa setiap anggota badan saja harus saling terintegrasi dalam berpikir, merasa, dan berbuat. Apalagi untuk memahami pesan-pesan suci dari Allah. Maka dibutuhkan integritas peneliti dalam mengintegrasikan barbagai ilmu Allah.

A. *Kato nan Ampek* dalam sifat *Qawl*.

Qawl adalah bentuk *mashdar* dari verba *qâla-yaqûlu* yang artinya perkataan, ucapan, ujaran, dan tuturan. Kata yang berdasar dari pola *Qâla*, di dalam Al-Qur'an, disebutkan hingga ratusan kali dengan berbagai bentuk

derivasi morfologisnya. Pola *fi'l mâdhi ma'lûm* dengan bentuk *Qâla* (قال) tersebut sekitar 416 kali, *Qâlat* (قالت) sebanyak sekitar 30 kali, *Qâlâ* (قالا) sebanyak 3 kali, dan *Qâlû* (قالوا) sebanyak sekitar 315 kali; dan bentuk yang tersambung dengan *dhamîr* seperti *Qâlû* (قالوا) sekitar 250 kali, *Qulnâ* (قلنا) sekitar 14 kali, *Qultu* (قلت) sekitar 2 kali dan *Qulta* sekitar 4 kali, serta *Qultum* (قلتم) sekitar 9 kali.

Pola *fi'l mâdhi majhûl* dengan bentuk *Qîla* (قيل) terdapat 34 kali. Pola *fi'l mudhâri' ma'lûm* baik dalam bentuk tunggal seperti *yaqûlu* (يقول) sekitar 39 kali dan *taqûlu* (تقول) sekitar 11 kali; atau dalam bentuk plural seperti *yaqûlâ* (يقولا) hanya 1 kali, *yaqûlû* (يقولوا) sekitar 11 kali atau *yaqûlûna* (يقولون) sekitar 51 kali, *taqûlû* (تقولوا) sekitar 15 kali atau *taqûlûna* (تقولون) sekitar 6 kali.

Dalam pola *fi'l amr* seperti *Qul* (قل) sebanyak sekitar 312 kali yang *mukhâthab*-nya kebanyakan adalah Nabi Muhammad SAW. dan *Qûlâ* (قولا) sekitar 3 kali yang *mukhâthab*-nya adalah Nabi Musa AS dan Nabi Harun AS, *Qulna* (قلن) sebanyak 1 kali yang terjadi pada kisah Nabi Yusuf AS, serta *Qûlû* (قولوا) sekitar 4 kali. Begitu juga dalam bentuk *mashdar*, *qîlâ* (قيلا) sekitar 3 kali, dan *qawl* (قول) disebut hingga sekitar 31 kali.

Ujaran dan perkataan, baik yang diproduksi dalam bentuk lisan maupun tulisan oleh manusia, adalah hasil dari proses berpikir dan merasakan. Dengan ujaran dan tulisan, dapat memberikan gambaran umum tentang karakter penutur atau penulis. Baik yang berhubungan dengan fakta maupun yang terkait informasi dan perintah. Dalam ranah interaksi antar manusia, kesantunan tutur dibutuhkan untuk menangkap kesan dan pesan yang disampaikan. Dalam Al-Qur'an, setiap tuturan manusia, tidak sekedar bernilai untuk orang lain tetapi juga menjadi salah satu aspek yang dipertanggungjawabkan kepada Allah. Dalam QS. Qâf/50: 18, dinyatakan;

مَّا يَلْفِظُ مِن قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ

Tidak satu perkataan-pun yang diucapkan, kecuali ada di dekatnya malaikat penjaga yang siap mencatatnya.

Ayat 18 ini merupakan penjelasan lanjutan dari ayat sebelumnya, ayat 16 yang menjelaskan bahwa Allah mengetahui apapun yang ada di dalam benak manusia dan menegaskan bahwa pengawasan Allah sangat dekat dan ketat. Kemudian ayat 17 dijelaskan bahwa Tim Pengawas ditempatkan di setiap sisi kanan dan kiri manusia untuk mencatat setiap aktivitas. Hal ini menunjukkan bahwa setiap manusia tidak akan luput dari pengawasan Allah.[1] Di ayat 18 ditegaskan bahwa salah satu yang menjadi objek pengawasan ketat adalah *qawl* atau *Kato jo Baso* atau Tindak Tutur. Pengawasan terhadap penggunaan *Kato* disifati dengan *Raqîb* (dekat) dan *'Atîd* (siaga), yang kemudian dalam

[1] Fakhruddîn Muhammad Râziy, *Mafâtîh al-Ghayb (Al-Tafsîr Al-Kabîr)*, Cet.3. Beirut: Dar Ihya' al-Turats al-'Arabi, t.th., Jil. 28, hal. 134.

beberapa pandangan, menjadikan dua sifat tersebut sebagai penamaan, atau lebih tepatnya, pensifatan untuk Malaikat yang mencatat amalan manusia.

Selain sebagai objek pengawasan manusia, tuturan (*qawl*) yang berkaitan dengan perkara Ketuhanan, disifati dengan *tsaqîl* (berat) dan *'azhîm* (besar). Dalam QS. Al-Muzzammil/73: 5, disampaikan kepada Nabi Muhammad SAW dalam sepenggal kisah penyamapaian wahyu;

اِنَّا سَنُلقِى عَلَيكَ قَولًا ثَقِيلًا

Sungguh Kami hendak menyampaikan kepadamu perkataan yang berat.

Para Ulama sepakat bahwa yang dimaksud *Qawl Tsaqîl* adalah Al-Qur'an, perkataan Allah. Disifati dengan *Tsaqîl* (berat), menurut Ibn Manzhûr, bukan karena berat untuk dikatakan atau diucapkan dari lisan, sehingga seperti tergagap ketika diujarkan. Namun yang dimaksud "berat" adalah keagungan substansinya yang memuat perihal perintah, larangan, halal, haram, janji, ancaman, dan berbagai pedoman serta aturan lainnya.[2] Disifati *tsaqîl*, menurut Al-Qurthûbiy juga terkait dengan perintah untuk shalat malam (*qiyâm al-layl*) untuk Nabi Muhammad SAW, di mana, waktu malam yang seharusnya untuk tidur, harus digunakan untuk beribadah dan menerima wahyu.[3]

Selain *tsaqîl*, ujaran yang menyangkut ucapan-ucapan Ketuhanan, juga disifati dengan *'azhîm* yang artinya besar. Dalam QS. Al-Isrâ'/17: 40 dipaparkan;

اَفَاَصفٰكُم رَبُّكُم بِالبَنِينَ وَاتَّخَذَ مِنَ المَلٰٓئِكَةِ اِنَاثًا اِنَّكُم لَتَقُولُونَ قَولًا عَظِيمًا

Maka apakah pantas Tuhanmu memilihkan anak laki-laki untukmu dan Dia mengambil anak perempuan dari Malaikat? Sungguh, kamu benar-benar mengucapkan perkataan yang besar.

Ayat tersebut berbicara tentang salah satu kejadian pada masa Nabi, ketika, beberapa kalangan orang-orang Arab mengatakan bahwa Malaikat adalah anak-anak Allah. Ayat diawali dengan *istifhâm* dengan makna *inkâriy*,[4] atau dapat disebut juga dengan *argumentum ad hominem*[5], yakni untuk menyerang-balik kecacatan logika orang-orang yang menyatakan bahwa Allah menjadikan Malaikat sebagai anak. Pernyataan demikian, disifati dengan *'azhîm* atau besar. Di dalam Al-Qur'an, diksi *'azhîm* membawa kesan yang sangat bergantung dengan konteks yang menyertainya, bisa negatif dan bisa positif. Dalam ayat ini, membawa kesan makna yang negatif seperti halnya pada ayat-

---

[2] Ibnu Manzhûr, *Lisân Al-'Arab*, Beirut: Dar al-Shadir, 1993, Jil. 11, hal. 86.

[3] Muhammad Qurthûby, *Al-Jâmi' Li Ahkâm Al-Qur'ân*, Kairo: Dar al-Kutub al-Mishriyyah, 1964, Jil. 19, hal. 38.

[4] Mahmûd Zamakhsyariy, *Al-Kasyâf 'an Haqâ'iq Ghawâmîdh a-Tanzîl*, Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi, t.th., Jil. 2, hal. 668.

[5] Henry W. Johnstone, "Philosophy and argumentum ad hominem," dalam *The Journal of Philosophy*, Vol. 49 No. 15 Tahun 1952, hal. 489–498.

ayat lain yang terdapat frase *'adzâb 'azhîm*[6] (azab yang besar). Berbeda dengan klausa *ajr 'azhîm*[7] (pahala yang besar) yang membawa kesan makna positif.

Kata dasar dengan makna perkataan selain *Qawl* yang disebutkan di dalam Al-Qur'an adalah *Qîla*, yang makna dasarnya adalah sesuatu yang dikatakan. Dalam bahasa keseharian, alihbahasa *Qîla* adalah *katanya*. Setidaknya, diksi *Qîla* disebutkan dalam tiga sifat pada tiga ayat berbeda; *Asdhaqu Qîlâ, Qîlâ Salâma,* dan *Aqwâmu Qîlâ*. Masing-masing juga dimaknai sesuai konteksnya.

Pada QS. Al-Nisâ/4: 122, merujuk kepada janji atau *Wa'd*, di mana juga disebutkan sebelum penyebutan *Qîla*.

وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَنُدْخِلُهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا وَعْدَ اللَّهِ حَقًّا وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ قِيلًا

Dan orang yang beriman dan mengerjakan amal kebajikan, kelak akan Kami masukkan ke dalam surga yang mengalir di bawahnya sungai-sungai, mereka kekal di dalamnya selama-lamanya. Dan janji Allah itu benar. Siapakah yang lebih benar perkataannya daripada Allah?

Disifatinya *Qîla* dengan *ashdaq* dalam bentuk *ism tafdhîl*, yang berarti *paling benar*, karena maksudnya adalah perkataan atau janji Allah tentang *reward* surga bagi orang-orang yang beriman dan beramal shaleh.

Bentuk lain, dalam QS. Al-Wâqi'ah/56: 25-26, disebut dengan *Qîla Salâma*.

لَا يَسمَعُونَ فِيهَا لَغوًا وَّلَا تَاثِيمًا . اِلَّا قِيلًا سَلٰمًا سَلٰمًا

Di sana mereka tidak mendengar percakapan yang sia-sia maupun yang menimbulkan dosa. tetapi mereka mendengar ucapan salam.

Ayat ini merupakan rentetan penjelasan Allah tentang surga bagi orang-orang yang berhak mendapatkannya. Selain kenikmatan untuk perut dan akal, juga Allah sebutkan nikmat lisan dan telinga dengan sifat *Qîla Salâma* yakni perkataan yang bebas dari kesia-siaan. Ibn Katsîr mengaitkan frase ini dengan QS. Al-Ghâsyiyah/88: 11 bahwa tidak ada perkataan baik yang terucap maupun yang terdengar, yang bersifat *Lâghiyah*, di surga. Yakni perkataan yang tidak memiliki makna dan sia-sia.[8] Dengan demikian, *Qîla Salâma* adalah ucapan yang dituturkan dengan penuh makna dan kesantunan. Konteks ayat ini masih seputar surga, serupa dengan QS. Al-Nisâ'/4: 122 yang juga menggunakan diksi *Qîla*. Selain *Qîla Salâma*, tuturan ahli Surga juga disebut

[6] Salah satunya lihat QS. Âli 'Imrân/3: 105.

[7] Salah satunya lihat QS. Âli 'Imrân/3: 172.

[8] Ismâ'îl Ibn Katsîr, *Tafsîr Al-Qur'ân Al-'Azhîm*, (ed.) Sâmi bin Muhammad Salâmah, Dar Thayyibah li al-Nasyr wa al-Tawzi', 1999. Jil. 7, hal. 564.

dengan *al-Thayyib min al-Qawl* (segala bentuk perkataan yang baik) dalam QS. Al-Hajj/22: 24.

Satu lagi diksi *Qîla* termaktub dalam QS. Al-Muzzammil/73: 6.

اِنَّ نَاشِئَةَ الَّيلِ هِيَ اَشَدُّ وَطاً وَّاَقوَمُ قِيلًا

Sungguh, bangun malam itu lebih kuat (mengisi jiwa); dan (bacaan di waktu itu) lebih berkesan.

Ada kaitan yang cukup erat antara ayat ini dengan dua ayat sebelumnya yang juga terdapat diksi *Qîla*. Jika pada QS. Al-Nisâ' dan Al-Wâqi'ah konteksnya adalah deskripsi surga, maka pada QS. Al-Muzzammil ini, yang substansinya tentang urgensi shalat malam (*qiyâm al-layl*), dapat menjadi salah satu media untuk mendapatkan surga. Namun, jika dilihat dari paparan di ayat-ayat sebelumnya, ucapan baik dalam bentuk zikir, doa, bacaan shalat, dan khususnya membaca Al-Qur'an, adalah ucapan yang *aqwam* atau lebih bermakna dari pada membicarakan atau membaca hal lain jika dilakukan secara konsisten serta lebih berpengaruh secara psikologis.[9]

Dalam bentuk kata dasar *Qawl* yang disifati dengan sifat tertentu, ada beberapa penyebutan dan makna. Seperti *Qawl Mukhtalif* (perkataan perdebatan) pada QS. Al-Dzâriyât/51: 8. Ada juga yang menjadi *idhâfah* yang bermakna kepemilikikan suatu ujaran seperti *Qawl al-Basyar* (perkataan manusia) pada QS. Al-Muddatstsir/74: 5, *Qawl Rabbinâ* seperti pada QS. Al-Shaffât/37: 31, *Qawl Ibrâhîm* (ucapan Nabi Ibrahim AS) seperti pada QS. Al-Mumtahanah/60: 4, dan lainnya.

Fokus temuan penelitian pada sub-bahasan ini adalah bentuk *Qawl* dengan sifat-sifat tertentu yang terkait dengan perintah dan larangan dalam berkata (*bakato*). Setidaknya ada 9 jenis, 8 dengan diksi *Qawl* dan 1 dengan diksi *al-Shawth*, yang masing-masingnya hadir dengan konteks tertentu.

1. *Qawl Hasan*

   Hasan artinya baik. Merupakan kata dasar dari pola verba *hasuna-yahsunu* dengan bentuk kata dasarnya *hasan* atau *husna*. Kata *Hasan* adalah antonim dari *Qabh* (قبح) yang berarti buruk.[10] Perintah untuk bertutur yang baik, sejalan dengan perintah untuk memperlakukan orang tua dengan baik, sama-sama dengan kata *Hasan*. Seperti dalam QS. Al-Baqarah/2: 83 yang diawali dengan *Khithâb* Banî Isrâ'îl. Setidaknya hal tersebut menunjukkan bahwa beberapa perintah yang tersebut dalam ayat ini sudah ada sejak zaman Nabi Musa AS, dan mengindikasikan sebagian permasalahan yang memicu adanya perjanjian (*mîtsâq*) tersebut;

---

[9] Muhammad 'Ali Shâbûniy, *Rawâ'i' al-Bayân Tafsîr Âyât al-Ahkâm*, Damaskus: Maktabah al-Ghazaliy, 1980, Jil. 2, hal. 623.

[10] Manzhûr, *Lisân Al-'Arab*, …, Jil. 13, hal. 114.

وَاِذ اَخَذنَا مِيثَاقَ بَنِى اِسرَائِيلَ لَا تَعبُدُونَ اِلَّا اللّٰهَ وَبِالوَالِدَينِ اِحسَانًا وَّذِى القُربٰى وَاليَتٰمٰى وَالمٰسٰكِينِ **وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسنًا** وَّاَقِيمُوا الصَّلٰوةَ وَاٰتُوا الزَّكٰوةَ ثُمَّ تَوَلَّيتُم اِلَّا قَلِيلًا مِّنكُم وَاَنتُم مُّعرِضُونَ

Dan (ingatlah) ketika Kami mengambil janji dari Bani Israil, "Janganlah kamu menyembah selain Allah, dan berbuat baiklah kepada kedua orang tua, kerabat, anak-anak yatim, dan orang-orang miskin. Dan bertutur katalah yang baik kepada manusia, laksanakan salat dan tunaikanlah zakat." Tetapi kemudian kamu berpaling (mengingkari), kecuali sebagian kecil dari kamu, dan kamu (masih menjadi) pembangkang.

Pada ayat ini terdapat dua kata yang berasal dari pola dan makna yang sama yaitu *ihsân* dengan *husnâ*. Meskipun sama-sama bermakna berbuat baik, namun penggunaan kata dasarnya berbeda. Secara mendasar, jika melihat dari pola verbanya masing-masing, *hasana-yahsunu-hasan/husnâ* artinya baik, yakni berbuat baik untuk kebaikan diri sendiri. Sedangkan *ahsana-yuhsinu-ihsân*, artinya berbuat baik untuk orang lain dan meletakkan keuntungan dari kebaikannya bagi orang lain, di mana, pada ayat ini, perintah berbuat *ihsân* ditujukan kepada orang tua.[11] Untuk itu, perintah untuk bertutur yang baik harus dimulai dari intelektualitas dan emosi yang stabil dari dalam diri penutur.

Menurut Ibn 'Âsyûr, perkataan yang baik adalah dasar dan kunci ber-*mu'âmalah* antar manusia.[12] Lebih lanjut, Hamka, yang dapat dikatakan merupakan salah satu *Mufassir* asal Minangkabau, meskipun tidak mengaitkan pembahasan "perkataan yang baik" ini dengan falsafah Minangkabau apapun, namun memberikan takwilan yang lebih luas. Hamka menjelaskan bahwa perintah untuk berkata yang baik kepada seluruh manusia pada ayat ini, maknanya tidak sekedar bertutur kepada orang lain, namun lebih dari pada itu adalah menanamkan jasa atau meninggalkan kesan yang baik kepada orang lain baik dari tuturan maupun perbuatan. Selain itu, *Qawl Hasan* pada ayat ini, dimaknai Hamka sebagai memberi nasehat, ucapan yang bersifat "*amar ma'ruf nahi mungkar*".[13]

---

[11] Menurut Mahmud Yunus, salah satunya adalah dengan memberi nafkah kepada mereka dan bukan hanya sesekali mengunjunginya di waktu tertentu. Lihat; Mahmud Yunus, *Tafsir Qur'an Karim*, Selangor: Klang Book Center, 2003, hal. 17.

[12] Muhammad al-Thâhir ibn 'Âsyûr, *Al-Tahrîr wa Al-Tanwîr (Tahrîr al-Ma'na al-Sadîd wa Tanwîr al-'Aql al-Jadîd min Tafsîr al-Kitâb al-Majîd)*, Tunisia: Dar al-Tunisiyah li al-Naysr, 1984, Jil. 1, hal. 583.

[13] Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, Singapura: Pustaka Nasional Singapura, 1990. Jil. 1, hal. 233.

Selain dalam bentuk *Husnâ*, juga terdapat dengan pola *ism tafdhîl* dari *Hasan*, yakni *Ahsan* yang artinya *paling baik* atau *sebaik-baiknya*. Dalam QS. Fushilat/41: 33 disebutkan;

وَمَن **اَحسَنُ قَولًا** مِّمَّن دَعَآ اِلَى اللّٰهِ وَعَمِلَ صَالِحًا وَّقَالَ اِنَّنِى مِنَ المسلِمِينَ

Dan siapakah yang lebih baik perkataannya daripada orang yang menyeru kepada Allah dan mengerjakan kebajikan dan berkata, "Sungguh, aku termasuk orang-orang muslim (yang berserah diri)?"

Hamka menjelaskan bahwa makna *ahsan qawlan* pada ayat ini adalah bahwa tidak ada perkataan yang lebih baik dari pada tuturan yang mengandung dakwah kepada akidah Islam.[14] *Norms of Interaction* dalam ayat ini diawali dengan *istifhâm*, huruf *man*, dengan menanyakan siapa. Namun pertanyaan Allah dalam ayat ini bersifat retoris. Tambahan lagi dengan penggunaan *ism tafdhîl*, melahirkan kesan tegas bahwa pembicaraan dan tuturan yang paling baik adalah yang cenderung menghimbau kepada Allah dan ucapan dakwahnya dibarengi dengan tindakan yang baik juga (amal shaleh). Bahkan dalam bahasa keseharian Minangkabau, pertanyaan retoris menggunakan kata tanya *sia* (siapa) seringkali berkesan menantang argumentasi lawan bicara namun dengan keyakinan yang kuat terhadap keabsahan argumen yang dimilikinya.

Sifat *Hasan* dalam bertutur, cenderung memiliki konteks yang umum. Baik *setting*, *participant*, *end*, *key*, dan komponen lainnya. Salah satu hikmah penyebutan Banî Isrâ'îl dalam ayat-ayat yang memuat perintah dan larangan seperti perintah untuk berkata yang baik, adalah memperlihatkan keluhuran perintah tersebut. Sudah ada sejak zaman sebelum Al-Qur'an diturunkan kepada Nabi Muhammad SAW. Berkata yang baik, santun, dan memperhatikan apa yang dibicarakan dan siapa yang diajak berbicara adalah perintah yang luhur, sama luhurnya dengan berbakti kepada orang tua, ibadah ritual lainnya, serta berinfak.

Selain itu, dalam QS. Al-Nahl/16: 125, yang sering dijadikan landasan dalam komunikasi berdakwah, istilah bertutur yang baik (*Hasan*) dibunyikan hingga dua kali dengan pola berbada. Pada klausa *maw'izhah hasanah* (tuturan memperingatkan dengan baik dan santun) dan pola *ism tafdhîl* pada klausa *jâdilhum bi-l-latiy hiya ahsan* (diskusi dengan memilih ucapan yang tepat dan saling menjaga kesantunan).

Dengan keumuman maknanya, setiap *participant*, di segala situasi *setting*, dan apapun tujuan tuturannya, harus mendahulukan prinsip *Hasan* ini. Baik dalam bentuk tuturan *Manurun*, *Malereng*, dan *Mandata*. Khususnya dalam *Kato Manurun*, meskipun bentuknya adalah ujaran dari yang lebih tinggi atau lebih tua kepada yang lebih rendah, bukan berarti

[14] Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, …, Jil. 8, hal. 6497.

ucapan yang disampaikan bisa semena-mena. Begitu juga dalam tuturan *Mandata*, sering kali dengan dalih keakraban dan kedekatan, menggilas prinsip kesantunan berbahasa dengan sesama. Maka hendaknya diperhatikan prinsip *Qawl Hasan* ini, yang mana, sejalan dengan salah satu falsafah Minangkabau; *nan baiak iolah budi, nan elok iolah baso* (yang baik adalah etika, yang indah adalah tutur).

2. *Qawla Ma'rûfa*

Ma'rûf adalah bentuk kata objek atau *maf'ûl* dari verba *'arafa-ya'rifu*, artinya mengetahui dan mengerti. Maka *Ma'rûf* secara etimologis berarti *diketahui*, *dipahami*, *dimengerti,* dan *dimaklumi*. Diksi *Ma'rûf* dalam Al-Qur'an setidaknya tersebut hingga 36 kali dengan berbagai konteks. Salah satu konteks yang paling sering didengar, secara sosial-kemasyarakatan, adalah *Amar Ma'ruf Nahi Munkar*, yang dalam bahasa Al-Qur'an kadang dituturkan dalam bentuk kalimat verbatif[15], klausa *adjective-noun*[16], dan kalimat imperatif[17]. Secara umum, *Ma'rûf* adalah antonim dari *Munkar*. Dapat diartikan sebagai kebenaran dan dalam ranah kajian Ushul Fikih juga dipahami dengan adat dan kebiasaan (*'Urf*). Ibn Manzhûr menilai bahwa yang disifati dengan *Ma'rûf* adalah segala hal yang dinilai dan diyakini oleh hati dan pikiran manusia sebagai kebaikan di segala aspek kehidupan.[18]

Dalam kehidupan rumah tangga, istilah *Ma'rûf* juga digunakan untuk mensifati interaksi suami-istri[19], kadar nafkah[20], manajemen harta[21], wasiat warisan[22], bahkan interkasi saat proses perceraian[23]. Sedangkan sifat *Ma'rûf* untuk perkataan (*Qawl*), termaktub sebanyak 5 kali dalam konteks yang berbeda-beda; meminang wanita; sedekah; nafkah; warisan; dan etika berinteraksi untuk wanita.

Dalam QS. Al-Baqarah/2: 235, konteksnya adalah melamar wanita, khususnya yang berstatus janda, jika melihat ayat sebelumnya.

---

[15] Lihat QS. Al-Tawbah/9: 71.
[16] Lihat QS. Al-Tawbah/9: 112.
[17] Lihat QS. Al-Hajj/22: 41.
[18] Manzhûr, *Lisân Al-'Arab*, …., Jil. 9, hal. 239.
[19] Lihat QS. Al-Nisâ'/4: 19.
[20] Lihat QS. Al-Baqarah/2: 233.
[21] Lihat QS. Al-Nisâ'/4: 6
[22] Lihat QS. Al-Baqarah/2: 180.
[23] Di antaranya lihat QS. Al-Baqarah/2: 228-229; 231-236; 240-241; dan QS. Al-Nisâ'/4: 25.

وَلَا جُنَاحَ عَلَيكُم فِيمَا عَرَّضتُم بِه مِن خِطبَةِ النِّسَاءِ اَو اَكنَنتُم فِى اَنفُسِكُم عَلِمَ اللّٰهُ اَنَّكُم سَتَذكُرُونَهُنَّ وَلٰكِن لَّا تواعِدُوهُنَّ سِرًّا اِلَّآ اَن تقُولُوا **قَولًا مَّعرُوفًا** وَلَا تَعزِمُوا عُقدَةَ النِّكَاحِ حَتّٰى يَبلُغَ الكِتٰبُ اَجَلَه وَاعلَمُوا اَنَّ اللّٰهَ يَعلَمُ مَا فِى اَنفُسِكُم فَاحذَرُوهُ وَاعلَمُوا اَنَّ اللّٰهَ غَفُورٌ حَلِيمٌ

Dan tidak ada dosa bagimu meminang perempuan-perempuan itu dengan sindiran atau kamu sembunyikan (keinginanmu) dalam hati. Allah mengetahui bahwa kamu akan menyebut-nyebut kepada mereka. Tetapi janganlah kamu membuat perjanjian (untuk menikah) dengan mereka secara rahasia, kecuali sekedar mengucapkan kata-kata yang baik. Dan janganlah kamu menetapkan akad nikah, sebelum habis masa idahnya. Ketahuilah bahwa Allah mengetahui apa yang ada dalam hatimu, maka takutlah kepada-Nya. Dan ketahuilah bahwa Allah Maha Pengampun, Maha Penyantun.

Ayat ini di awali dengan pernyataan kebolehan. Ayat 234 berisi tentang penjelasan masa *'iddah* bagi *Janda cerai mati*. Kemudian ayat 235 ini menjelaskan bagaimana hendaknya melamar wanita yang berstaus janda. Berbeda dengan etika melamar gadis yang harus terlebih dahulu meminta persetujuan orang tua atau wali, melamar janda lebih didahulukan meminta persetujuan langsung kepada wanitanya. Dalam masa *'iddah*, tidak masalah untuk mengutarakan perasaan kepada janda yang dimaksud. Namun, ucapan dan ungkapan apapun untuk menyatakan perasaan kepada janda, disifati Allah dengan *Qawl Ma'rûf* yang secara umum artinya adalah perkataan yang baik dan wajar selama masa *'iddah*-nya belum selesai. Bahkan tidak boleh ada kesepakatan di *bawah tangan* selama masa *'iddah*. Dapat dikatakan, istilah *Ma'rûf* pada konteks ini adalah tuturan yang wajar antara laki-laki dan perempuan tanpa ada tendensi yang menjurus kepada rayuan dan godaan.

Jika menilik *setting* dan *participants* pada kasus konteks ayat di atas, kemungkinan pola tutur Minangkabau yang muncul adalah *Kato Malereng* atau *Kato Mandata*. Disebut *Malereng* karena di awal ayat Allah juga memperbolehkan untuk mengutarakan maksud dengan cara sindiran (kiasan) meskipun masa *'iddah*-nya beluma selesai. Sedangkan *Kato Mandata*, bisa saja muncul karena para pelaku tutur yang ditujukan pada ayat ini adalah seorang pria dan janda. Untuk itu, interaksi keduanya belum bisa dikatakan sebagai pasangan yang menuntut hormat satu sama lain meskipun sudah saling kenal.

Masih di surat yang sama namun berbeda pembahasan, QS. Al-Baqarah/2: 263, juga disebutkan perkataan yang *Ma'rûf*;

قَولٌ مَّعرُوفٌ وَّمَغفِرَةٌ خَيرٌ مِّن صَدَقَةٍ يَّتبَعُهَآ اَذًى وَاللّٰهُ غَنِىٌّ حَلِيمٌ

Perkataan yang baik dan pemberian maaf lebih baik daripada sedekah yang diiringi tindakan yang menyakiti. Allah Mahakaya, Maha Penyantun.

Al-Qurthûbiy dalam Tafsirnya mengaitkan ayat ini dengan Hadis;

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ الْكَلِمَةُ الطَّيِّبَةُ صَدَقَةٌ وَكُلُّ خُطْوَةٍ يَمْشِيهَا إِلَى الصَّلَاةِ أَوْ قَالَ إِلَى الْمَسْجِدِ صَدَقَةٌ[24]

Dari Abu Hurayrah RA, dari Nabi Muhammad SAW bersabda; Kalimat thayyibah adalah sedekah, dan setiap langkah yang dijalankan menuju shalat sedekah.

Konteks ayat ini adalah etika berbicara ketika ada orang yang meminta tolong khususnya persoalan harta. *Kato* yang *Ma'rûf* maksudnya adalah perkataan yang santun ketika memang tidak bisa atau tidak berkenan untuk menolong atau memberi. Selain itu, *Maghfirah* yang artinya *maaf*, maksudnya adalah tidak menyakiti perasaan peminta atau mitra tutur dengan mengungkit atau menyebutkan berbagai aib dan keburukannya.[25] Sifat dan tindakan tutur yang *Ma'rûf* ini adalah kebalikan dari sifat *al-Manna* (celaan) dan *al-adzâ* (cacian) yang disebutkan pada ayat sebelumnya yang justru berpotensi menghilangkan pahala dari berinfak.[26] Dengan demikian, selain permintaan, ujaran penolakan juga disifati dengan *Ma'rûf*. Kalimat ayat tersebut menitik-beratkan topiknya pada *Qawl Ma'rûf* (tuturan yang santun) dan *Maghfirah*.

Hamka juga menilai bahwa perkataan yang *Ma'rûf* pada ayat ini adalah perkataan yang tidak menyakiti orang lain. Hamka menjelaskannya dengan mengutip salah satu Falsafah Melayu lama; *"Nasi dimakan akan habis, kain dipakai akan lusuh, uang dibelanjakan habis, tetapi mulut yang manis dan budi bahasa yang baik lebih berkesan ke dalam hati dari pada Nasi, Kain, dan Uang*". Selain itu, Hamka menjelaskan ayat ini dengan memberikan salah satu contoh *Qawl Ma'rûf* juga adalah memberikan rekomendasi kepada orang lain yang dianggap lebih mampu untuk dapat menolongnya. Ditambahkan oleh Hamka juga bahwa salah satu prinsip *Qawl Ma'rûf* pada konteks ayat ini adalah tidak perlu mengumbar *rahasia dapur* yang dimiliki, cukup ungkapkan dengan balutan maaf karena tidak bisa membantu.[27]

---

[24] Ahmad bin Hanbal, *Ahâdîts min al-Musnid Al-Shahîh*, ed. Amir Hasan Shabriy, Dar al-Basyair al-Islamiyyah, 2006. Hadis nomor 7763.

[25] Qurthûby, *Al-Jâmi' Li Ahkâm Al-Qur'ân*, …, Jil. 3, hal. 309-310.

[26] Zainuddin Hamidiy dan Fachruddin Hs, *Tafsir Qur'an*, Selangor: Klang Book Center, 1988, hal. 62.

[27] Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, …, Jil.1, hal. 645.

Dapat dikatakan, *act sequence* pada struktur penyampaian ayat ini adalah pentopikalan. Dalam Bahasa Minangkabau, mengedepankan (*taqdîm*) topik dalam suatu ujaran memiliki nilai kesantunan yang tinggi sekaligus ketegasan terhadap pesan yang dituturkan. Dapat dimaknai bahwa bertutur yang santun tetap ditekankan bahkan dalam bentuk penegasian sekalipun. Ayat ini juga dapat menjadi salah satu contoh bentuk ungkapan *Kato Manurun* (dari Allah kepada Manusia) dalam bentuk yang santun, jika dilihat dari gaya bahasa bahasa Minangkabau.

Dalam konteks pembicaraan internal keluarga, *Qawl Ma'rûf* juga muncul dalam dua ayat di surat yang sama. Pada QS. Al-Nisâ'/4: 5, dalam konteks manajemen harta rumah tangga;

وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ اَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللّٰهُ لَكُمْ قِيٰمًا وَّارْزُقُوْهُمْ فِيْهَا وَاكْسُوْهُمْ وَقُوْلُوْا لَهُمْ **قَوْلًا مَّعْرُوْفًا**

Dan janganlah kamu serahkan kepada orang yang belum sempurna akalnya, harta (mereka yang ada dalam kekuasaan) kamu yang dijadikan Allah sebagai pokok kehidupan. Berilah mereka belanja dan pakaian (dari hasil harta itu) dan ucapkanlah kepada mereka perkataan yang baik. Hamka menjelaskan bahwa *Qawl Ma'rûf* pada ayat ini maksudnya adalah tuturan yang terus-terang yang disampaikan oleh Wali kepada Anak Yatim yang menjadi tanggungannya. Bahwa harta yang di-*manage* adalah harta mereka dan tidak boleh ada yang disembunyikan sedikitpun dan motif kenapa harta mereka harus dijaga dan diatur. [28] Dengan kata lain, segala bentuk pelaporan menejemen harta anak yatim harus berlandaskan transparansi yang rigid dan detil.

Rangkaian ayat ini merupakan bentuk imperatif langsung (*Kato Manurun*) dengan tujuannya (*khithâb*) adalah para Lelaki pemimpin rumah tangga. Dari ayat 4, Allah memerintahkan untuk memberikan hak harta bagi istri dengan istilah *shaduqât* yang berupakan bentuk plural dari *shadaqah*.[29] Maknanya, ada banyak aspek nafkah dalam keluarga seperti nafkah lahir dan nafkah batin. Lalu pada ayat 5, yang juga merupakan lanjutan pembahasan tentang pemenuhan hak harta dalam keluarga, Allah memulainya dengan larangan untuk menyerahkan hak harta sepenuhnya kepada anak-anak yang belum mampu mengatur keuangannya sendiri, yang diistilahkan dengan *al-sufahâ'*.

Kebanyakan Ulama menilai bahwa yang dimaksud *al-Sufahâ'* pada ayat ini adalah anak-anak yatim yang berada di bawah perwalian seseorang. Namun Ibnu 'Âsyûr menilai, makna *al-Sufahâ'*, bisa dipahami

[28] Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, …, Jil. 2, hal. 1101.
[29] Qurthûby, *Al-Jâmi' Li Ahkâm Al-Qur'ân*, …, Jil. 5, hal. 23.

secara umum, siapapun yang belum mampu baik secara fisik, mental, dan pikiran untuk mengelola harta yang menjadi haknya. Bisa anak yatim dan bisa juga anak-anak lain[30], termasuk anak kandung. Bahkan Al-Sakhâwiy menilai bahwa pasangan suami atau istri (pada kondisi tertentu) bisa saja dikatakan sebagai *al-Sufahâ'*.[31]

Setelah larangan, Allah tetap memerintahkan untuk bertanggung jawab terhadap kebutuhan sandang dan pangan bagi semua anak yang menjadi tanggungan seorang kepala keluarga. Lalu, ayat 5 tersebut ditutup dengan perintah untuk berbicara kepada anak-anak dengan tutur yang *Ma'rûf*. Ibn Katsîr menjelaskan bahwa maksud *Qawl Ma'rûf* dalam ayat tersebut adalah bertutur santun guna menjaga keharmonisan keluarga. Lebih lanjut, Ibn Katsîr menambahkan bahwa ayat ini menghimpun perintah untuk para kepala keluarga, baik perintah pemenuhan nafkah sandang, pangan, papan, hingga etika berinteraksi.[32] Melihat *participants* pada ayat 5 ini, selain ayatnya berbentuk *Kato Manurun* kepada kepala keluarga, juga dapat menjadi rambu untuk bertutur *Manurun* bagi para ayah dan suami yang derajatnya lebih ditinggikan dalam keluarga. Untuk itu, seberat apapun tanggung jawab yang diemban kepala keluarga, tidak boleh dijadikan alasan untuk bertutur sesukanya dan semena-mena.

Selain dalam ranah internal keluarga, pada QS. Al-Nisâ'/4: 8, konteksnya adalah pembagian harta warisan;

وَإِذَا حَضَرَ القِسمَةَ أُولُوا القُربٰى وَاليَتٰمٰى وَالمَسٰكِينُ فَارزُقُوهُم مِّنهُ وَقُولُوا لَهُم **قَولًا مَّعرُوفًا**

Dan apabila sewaktu pembagian itu hadir beberapa kerabat, anak-anak yatim dan orang-orang miskin, maka berilah mereka dari harta itu (sekedarnya) dan ucapkanlah kepada mereka perkataan yang baik.

Ayat ini menjelaskan bahwa dalam pembagian harta warisan boleh disisihkan, dalam bentuk wasiat, untuk dibagikan kepada anak-anak yatim dan orang-orang miskin. Bahkan cenderung dianjurkan. Namun, di akhir ayat tetap diperintahkan untuk bertutur yang *Ma'rûf* kepada para kerabat, anak- yatim, dan fakir miskin yang sebenarnya tidak masuk ke dalam kategori ahli waris. Maksud *Qawl Ma'rûf* pada ayat ini adalah permintaan maaf jika memang harta warisan yang ada sedikit sehingga tidak dapat dibagikan kecuali hanya kepada ahli waris.[33] Namun jika memang ada jatah mereka, maka hendaknya tidak diikuti pemberiaannya dengan

---

[30] 'Âsyûr, *Al-Tahrîr wa Al-Tanwîr (Tahrîr al-Ma'na al-Sadîd wa Tanwîr al-'Aql al-Jadîd min Tafsîr al-Kitâb al-Majîd)*, …, Jil. 4, hal. 234.

[31] Ali bin Muhammad Sakhâwiy, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm*, Kairo: Dar al-Nasyr li al-Jami'at, 2009, Jil. 1, hal. 168.

[32] Katsîr, *Tafsîr Al-Qur'ân Al-'Azhîm*, …, Jil. 2, hal. 215.

[33] Qurthûby, *Al-Jâmi' Li Ahkâm Al-Qur'ân*, …, Jil. 5, hal. 48.

ucapan yang tidak patut dan menyakiti perasaan penerima.[34] Hamka menambahkan bahwa maksud *Qawl Ma'rûf* pada konteks pembagian harta warisan ini adalah tuturan yang manis baik ada jatahnya meskipun sedikit ataupun tidak ada bagiannya. Karena tidak jarang, manusia lebih senang dan rela ketika menerima pengakuan yang disampaikan dengan manis dan patut.[35]

Para *participants* yang disebutkan dalam dua ayat di atas, adalah ayah atau suami sebagai penerima perintah sekaligus penutur *Qawl Ma'rûf*; dan Istri, Anak, Anak Yatim, serta Fakir Miskin sebagai kandidat mitra tutur. Maka, dalam konteks manajemen harta, dapat dikatakan bahwa prinsip *Ma'rûf* dalam bertutur cenderung mengatur tuturan *Manurun*.

Berbeda dengan *khithâb* pada ayat-ayat sebelumnya, dalam QS. Al-Ahzâb/33: 32, *participants* utamanya adalah para istri Nabi Muhammad SAW yang langsung disapa dengan sapaan spesifik;

يٰنِسَاءَ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَاَحَدٍ مِّنَ النِّسَاۤءِ اِنِ اتَّقَيْتُنَّ فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِيْ فِيْ قَلْبِهٖ مَرَضٌ وَّقُلْنَ **قَوْلًا مَّعْرُوْفًا**

Wahai istri-istri Nabi! Kamu tidak seperti perempuan-perempuan yang lain, jika kamu bertakwa. Maka janganlah kamu tunduk (melemah lembutkan suara) dalam berbicara sehingga bangkit nafsu orang yang ada penyakit dalam hatinya, dan ucapkanlah perkataan yang baik.

Ayat ini adalah salah satu rangkaian ayat-ayat yang menceritakan tentang salah satu peristiwa pada masa Nabi Muhammad SAW. Dikenal dengan *Al-Takhyîr*, yakni memutuskan untuk tetap memilih menjadi istri Nabi dengan segala resiko dan konsekuensi Kenabian, atau diceraikan. Seperti yang dijelaskan pada ayat 28 hingga ayat 34.[36] Ada beberapa konsekuensi tegas jika tetap memilih untuk menjadi istri Nabi Muhammad SAW, baik dalam hal urusan rumah tangga, ibadah, hingga beretika sebagai wanita. Seperti ekonomi yang sekedar mencukupi kebutuhan, berpahala ganda jika berbuat baik namun juga berdosa ganda jika berbuat buruk, dan lainnya. Salah satunya, adalah menjaga etika bertutur sebagai wanita atau khususnya sebagai istri Nabi.

Pada ayat 32 tersebut ditegaskan bahwa menjadi istri seorang Nabi tidaklah sama kedudukannya seperti wanita lain pada umumnya sehingga salah satu yang harus diperhatikan adalah etika bertutur. Jika melihat kalimat negasi utamanya, "*lâ takhdha'na bi-l-qawl*" (jangan bersuara

[34] Râziy, *Mafâtîh al-Ghayb (Al-Tafsîr Al-Kabîr)*, …, Jil. 9, hal. 504.
[35] Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, …, Jil. 2, hal. 1109.
[36] Katsîr, *Tafsîr Al-Qur'ân Al-'Azhîm*, …, Jil. 6, hal. 403.

yang gemulai), maka konteks intinya adalah menjaga nada dan gaya dalam bertutur yang dapat melibatkan prasangka lawan bicaranya.[37] Dengan perintah di akhir ayat untuk berkata yang *Ma'rûf*, maka dapat dipahami bahwa makna *Qawl Ma'rûf* pada ayat ini adalah kewajaran dan kesantunan dalam bertutur yang sangat terkait dengan aspek suprasegmental dalam bertutur. Hamka menambahkan bahwa *Qawl Ma'rûf* pada konteks ini adalah perkataan yang dituturkan wanita, khususnya para Istri Nabi, yang dapat menunjukkan dan menjaga kehormatannya di hadapan mitra tuturnya, khususnya para pria. Selain itu, sangat dilarang bertutur dengan tuturan yang mengandung *sex appeal* atau yang dapat mengundang syahwat pria selain suaminya.[38] Dalam falsafah Minangkabau, gaya tuturan wanita biasa disebut dengan *sumbang kato*[39].

Memperhatikan beberapa bentuk *setting* dan *scene* dalam beberapa kali penyebutan *Qawl Ma'rûf,* nampaknya konteksnya cenderung kepada situasi di sekitar, baik internal keluarga maupun eksternal. Dari segi kemungkinan *participants* beberapa konteks pada penjelasan *Qawl Ma'rûf* lebih mengarah kepada pembicaraan dari penutur yang lebih tinggi kepada mitra tutur yang lebih rendah, *Kato Manurun*. Baik dalam lingkup keluarga maupun di lingkungan sosial. Tambahan lagi, dalam aspek *Genre*, ayat-ayat yang terkait penjelasan *Qawl Ma'rûf* berjenis imperatif baik positif maupun negatif. Maka dalam bertutur *Manurun*, *Ends*-nya adalah untuk tetap menjaga kesantunan dan tidak melebihi batas kewajaran dalam berucap meskipun lawan bicaranya adalah yang dianggap lebih rendah kedudukannya.

Untuk itu, dalam prinsip *Qawl Ma'rûf*, perlu diperhatikan falsafah Minangkabau;

nan tuo dipamulie	yang tua dimuliakan
nan ketek dikasihi	yang kecil disayangi
samo gadang lawan bakawan	sama besar untuk berteman.

Pada prinsip ini terdapat tiga level mitra tutur. Lebih tua, lebih muda, dan sama tua. Pada dasarnya, dapat dikatakan bahwa klasifikasi tuturan Minangkabau *Kato nan Ampek*, mitra tuturnya justru berjumlah tiga (*tigo*); *Mandaki* kepada yang lebih tua, *Manurun* kepada yang lebih muda, dan *Mandata* kepada yang sejawat. Namun, tiga level mitra tutur berdasarkan usia ini tidak sama dengan tiga jenis kesantunan tutur yang dirumuskan Robin Lakoff, yakni *formality*; *hesitancy* atau ketidak-tegasan; dan

---

[37] Zamakhsyariy, *Al-Kasyâf 'an Haqâ'iq Ghawâmîdh a-Tanzîl*, …, Jil., 3, hal. 537.

[38] Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, …, Jil. 8, hal. 5710.

[39] *Sumbang* maksudnya adalah larangan. *Sumbang Kato* adalah salah satu larangan dari Dua Belas larangan pada *Sumbang Duo Baleh* yang mengatur bagaimana hendaknya wanita bertutur.

equality atau ujaran dengan sejawat. Ketiga jenis kesantunan tutur yang dirumuskan Lakoff tersebut, nampaknya terinsipirasi dari gaya berbicara berdasarkan situasi dan tempat. Sedangkan pada falsafah Minangkabau di atas, menitikberatkan kepada level usia antara *participants*. Maka, salah satu bentuk tindak tutur ideal dalam prinsip *Qawl Ma'rûf* sekaligus memberikan batas kewajaran dalam berucap adalah dengan memperhatikan usia dan posisi serta level lawan bicara.

3. *Qawla Sadîda*

Sadîd, bukan *Syadîd* yang berarti tegas dan keras, biasa dimaknai dengan *sesuatu yang benar*. Pola verbanya adalah *sadda-yasuddu* yang artinya adalah menutupi kecatatan dan memperbaikinya hingga terlihat bagus dan meyakinkan.[40] Dalam Al-Qur'an, kata *Sadîd* tersebut 2 kali dan keduanya menjadi sifat *Qawl*. Terletak di dua surat berbeda dan dalam konteks yang berbeda juga.

Pertama, dalam konteks membangun mental anak keturunan yang termaktub pada QS. Al-Nisâ'/4: 9;

وَلۡيَخۡشَ ٱلَّذِينَ لَوۡ تَرَكُواْ مِنۡ خَلۡفِهِمۡ ذُرِّيَّةٗ ضِعَٰفًا خَافُواْ عَلَيۡهِمۡ فَلۡيَتَّقُواْ ٱللَّهَ وَلۡيَقُولُواْ **قَوۡلٗا سَدِيدًا**

Dan hendaklah takut (kepada Allah) orang-orang yang sekiranya mereka meninggalkan keturunan yang lemah di belakang mereka yang mereka khawatir terhadap (kesejahteraan)nya. Oleh sebab itu, hendaklah mereka bertakwa kepada Allah, dan hendaklah mereka berbicara dengan tutur kata yang benar.

Ayat ini masih dalam rangkaian pembahasan manajemen harta dan warisan pada surat Al-Nisâ'/4 dari ayat 2 sampai 14. Dalam rangkaian tersebut, seperti yang sudah dipaparkan, juga terdapat penyebutan *Qawl Ma'rûf* pada ayat 5 dan 8. Perbedaan mendasarnya antara penyebutan sifat *Ma'rûf* dengan *Sadîd* dalam rangkaian pembahasan tersebut adalah pada spesifikasi konteks ayatnya. Sifat *Sadîd* cenderung kepada perkataan atau wasiat dalam rangka membangun generasi penerus yang kuat dan tangguh.

Pada ayat ini terdapat dua diksi yang bermakna takut yaitu *yakhsya* dan *khâfû*. Khusus untuk verba *khasyiya-yakhsya*, konotasinya adalah takut kepada Allah. Selain itu, pada ayat ini juga terdapat tiga perintah yang sama-sama menggunakan pola *fi'l mudhâri'* yang didahului huruf *lâm al-amr*; *wa-l-yakhsya*; *fa-l-yattaqû*; dan *wa-l-yaqûlû*. Menurut Abu al-Mundzir, pola perintah seperti ini, membawa kesan permintaan yang lebih santun atau tanpa *isti'lâ'* dan lebih cenderung kepada permintaan tanpa tekanan. Dapat dikatakan seperti memberi saran. Jika penggunaannya dalam tuturan *Manurun* maka dapat dimaknai *act sequence*-nya sebagai

[40] Manzhûr, *Lisân Al-'Arab*, …, Jil. 3, hal. 207.

perintah, jika *Mandaki* kepada Allah dapat dimaknai sebagai doa, dan jika *Mandata* dapat dimaknai sebagai permintaan.[41] Melihat kemungkinan *participant*-nya, makna dalam ayat ini mungkin saja untuk dimaknai sebagai perintah namun karena berkesan lebih santun maka cenderung kepada saran bernada peringatan.

Maka prinsip *Qawl Sadîd* diperlukan dalam penempaan mental generasi penerus dalam bingkai ketakwaan kepada Allah. Secara realistis, bisa saja maksudnya adalah perkataan yang jujur terhadap kekurangan dan kelebihan pada masing-masing anak dan mampu memberikan solusi mengatasi kekurangan dan memanfaatkan kelebihannya. Dari ayat tersebut, prinsip *Qawl Sadîd* dapat dikatakan sebagai salah satu prinsip pada penggunaan *Kato Manurun* dan *Kato Malereng*.

Penyebutan kedua *Qawl Sadîd* adalah pada QS. Al-Ahzâb/33: 70, dengan konteks yang lebih umum;

يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوا اتَّقُوا اللّٰهَ وَقُوْلُوْا **قَوْلًا سَدِيْدًا**

Wahai orang-orang yang beriman! Bertakwalah kamu kepada Allah dan ucapkanlah perkataan yang benar.

Pada ayat ini, Allah mangawali dengan sapaan kepada orang-orang beriman, ketika pada ayat sebelumnya juga dengan sapaan yang sama, Allah melarang orang-orang yang beriman kepada Nabi Muhammad SAW untuk tidak menyakitinya seperti yang dilakukan umat Nabi Musa AS kepada Nabi mereka.

Pada ayat tersebut, dengan konteks yang lebih umum, perintah untuk berkata *Sadîd*, datang dengan *fi'l amr* yang membawa kesan ketegasan. Bahkan di ayat setelahnya, Allah menjelaskan berbagai keuntungan jika menerapkan prinsip *Sadîd* dalam bertutur. Secara konkrit, Al-Sa'dîy memaparkan bahwa *Qawl Sadîd*, adalah salah satu wujud ketakwaan kepada Allah dengan berkata sesuai realita atau setidaknya mendekati kebenaran jika masih ragu, baik dalam menulis, berorasi, berdakwah, dan mengajar. Selain itu, prinsip *Qawl Sadîd* juga harus didasari oleh motivasi kuat untuk menyelesaikan berbagai persoalan secara objektif dan ilmiah baik dalam lingkup sosial maupun akademik. Prinsip *Qawl Sadîd*, dapat dikatakan cenderung kepada berbagai bentuk nasehat, pepatah, dan negosiasi yang harus menghasilkan kedamaian.[42]

Perintah untuk berkata yang *Sadîd*, diawali dengan perintah untuk takut dan bertakwa kepada Allah. Maknanya, prinsip *Qawl Sadîd* melekat

---

[41] Abu Mundzir Mahmûd Minsyâwiy, *Al-Mu'tashir min Syarh Mukhtashar Al-Ushûl min 'Ilm al-Ushûl*, Mesir: Al-Maktabah Al-Syamilah, 2011, hal. 74.

[42] Abdurrahmân Sa'diy, *Taysîr Karîm al-Rahmân fi Tafsîr Kalâm al-Mannân*, Beirut: Mu'assasat al-Risalah, 2000. hal. 673.

pada perintah bertakwa dan harus dilandasi dengan hal tersebut. Meskipun berbeda *setting*, *participants*, dan *key*, antara 2 ayat yang menyebutkan *Qawl Sadîd*, namun *ends*-nya dapat dikatakan sama, yaitu prinsip *Kato* dalam ranah menasehati dan mengajarkan. Nampaknya, prinsip *Qawl Sadîd* lebih tepat diletakkan dalam penggunaan *Kato Manurun* dan *Kato Malereng*, yaitu dalam memberikan arahan dan pengajaran, penutur harus bersikap jujur, objektif, dan ilmiah guna menghasilkan generasi yang lebih baik.

Prinsip ini dapat disesuaikan dengan falsafah Minangkabau;

Mangaie baumpan	Memancing dengan umpan
Bakato batipuan	Bertutur bertipuan (harus lihai)
Malantiang manuju tampuak	Melanting menuju puncak
Bakato manuju bana	Berkata menuju kebenaran.

Falsafah ini mengajarkan bahwa tujuan dari penyampaian pesan atau tuturan adalah menyampaikan kebenaran. Hal ini juga sudah cukup banyak disampaikan dalam redaksi Al-Qur'an dan Hadis. Dalam ayat pada penyebutan *Qawl Sadîd*, salah satu *ends*-nya adalah membawa kedamaian di setiap gerak kehidupan. Untuk itu, adakalanya bertutur dengan menggunakan kalimat langsung atau bahkan dibutuhkan kalimat yang tidak langsung atau kiasan. Dalam bertutur tuturan bersayap, harus diperhatikan bahwa *goal*-nya adalah menyampaikan kebenaran. Untuk itu, kepahitan dalam menyampaikan kebenaran (*al-Haq*), baik isinya maupun situasinya, hendaknya dipahami dan diresapi dahulu dengan baik oleh penutur sebelum mampu menyampaikannya kepada mitra tutur dalam bentuk *Qawl Sadîd*.

4. *Qawla Balîgha*

Balîgha berasal dari pola verba *balagha-yablughu* yang artinya sampai. Ketika bentuk morfologisnya bergeser menjadi *ballagha-yuballighu* artinya menjadi menyampaikan atau mendakwahkan. Ibn Manzhûr menjelaskan bahwa makna *Balîgh* adalah sampai atau mendekatkan kepada maksud dan tujuan yang disampaikan.[43] Di dalam Al-Qur'an, prinsip *Qawl Balîgh* hanya ditemukan dalam 1 ayat yaitu QS. Al-Nisâ'/4: 63. Konteks ayatnya pun cenderung berat, yaitu menghadapi konflik.

أُولٰئِكَ الَّذِينَ يَعلَمُ اللّٰهُ مَا فِي قُلُوبِهِم فَاَعرِض عَنهُم وَعِظهُم وَقُل لَّهُم فِي اَنفُسِهِم **قَولًا بَلِيغًا**

Mereka itu adalah orang-orang yang (sesungguhnya) Allah mengetahui apa yang ada di dalam hatinya. Karena itu berpalinglah kamu dari

[43] Manzhûr, *Lisân Al-'Arab*, …, Jil.8, hal. 419.

mereka, dan berilah mereka nasihat, dan katakanlah kepada mereka perkataan yang membekas pada jiwanya.

Asbâb al-nuzûl ayat ini, mulai dari ayat 60 sampai 65, berdasarkan rangkaian kisah perselisihan yang terjadi antara beberapa orang Yahudi dan Munafik. Kedua kubu meminta pendapat Nabi Muhammad tentang perihal yang mereka perselisihkan. Ada yang mengatakan terkait dugaan penyauapan, ada juga yang mengatakan terkait pengambilan upeti antara Bani Nadhîr dan Bani Quraizhah. Singkatnya, kedua kubu yang berseteru tidak puas dengan keputusan Nabi Muhammad SAW, setelah mereka lebih dulu mendatangi Ka'ab bin Al-Asyraf yang kemudian disifati sebagai *Al-Tâghût* di dalam ayat tersebut.[44] Setelah dari Nabi Muhammad SAW, mereka mendatangi Umar bin Al-Kaththâb seraya mengadukan perkara yang mereka perselisihkan. Ketika Umar mengetahui bahwa keduanya sudah mendatangi Nabi Muhammad SAW, namun tidak puas dengan keputusan Nabi, seketika Umar memukul utusan salah satu pihak hingga pingsan sehingga mereka membubarkan diri. Dari kejadian ini Umar lalu dijuluki *Al-Fârûq*.[45]

Hamka menerangkan bahwa yang dimaksud dengan *Qawl Balîgh* adalah perkataan yang mengandung *fashâḫah* (kefasihan) dan *balâghah* (kesusasteraan). Karena, *Qawl Balîgh* adalah tuturan yang membekas ke dalam lubuk hati lawan bicara. Untuk itu, harus diucapkan juga dari lubuk hati penuturnya. Kefasihan dan kepiawaian dalam memilih kata dan merangkai kalimat agar dapat diterima dengan baik adalah salah satu syarat Pemimpin yang diajarkan Allah kepada para Nabi-Nya, seperti Nabi Musa AS kepada Fir'aun dan Nabi Muhammad SAW kepada para umat-nya yang ketika itu sangat lihai dalam bertutur kata.[46] Jika dikaitkan dengan disiplin ilmu hari ini, *Qawl Balîgh* adalah hasil dari Ilmu Retorika, *Public Sepaking*, dan lain sebagainya.

Menilik rangkaian ayat dan persitiwa yang melatar-belakanginya, perintah untuk bertutur yang *balîgh* nampaknya bukan perkara yang mudah. Karena penyampaian dakwah dengan sifat *Qawl Balîgh* jika dilihat dari konteks *setting* dan *scene* ayatnya, adalah perintah Allah kepada Nabi Muhammad SAW untuk menerima aduan, menengahi perselisihan, mengatasi kecurangan, hingga menaklukkan keculasan. Dalam berbagai terjemahan Al-Qur'an Bahasa Indonesia, *Qawl Balîgh* dimaknai dengan *perkataan yang membekas*. Artinya perkataan yang

---

[44] Zamakhsyariy, *Al-Kasyâf 'an Haqâ'iq Ghawâmîdh a-Tanzîl*, …, 1/525.

[45] 'Ali bin Ahmad Wâhidiy, *Asbâb Nuzûl al-Qur'ân*, (ed.) Kamal Zaghlul, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1990, hal. 166-167.

[46] Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, …, Jil. 8, hal. 1291.

meninggalkan kesan yang tegas kepada mitra tutur. Pemilihan kata, kalimat, dan intonasi, disesuaikan dengan kondisi mitra tutur.

Selain itu, ditinjau dari kemungkinan *participant*-nya, pada dimensi kedua[47] yaitu antara Nabi Muhammad SAW sebagai penutur dan pihak yang mengadu sebagai mitra tutur, perintah untuk bertutur dengan *Balîgh* adalah dari posisi yang lebih tinggi kepada yang lebih rendah. Dalam tutur Minangkabau, prinsip ini dapat mengikat cara bertutur *Manurun,* namun agaknya cenderung kepada *Malereng*. Dengan demikian bisa saja, *ends* yang dicapai pada makna *Qawl Balîgh*, adalah tuturan yang sedapat mungkin meninggalkan kesan dengan mempertimbangkan kebutuhan mitra tutur. Tambahan lagi, bagi penutur, pada prinsip *Qawl Balîgh* dituntut tetap berpikir jernih dan bersikap se-objektif mungkin guna menghasilkan keputusan dan tuturan yang tidak merugikan pihak tertentu.

Dilihat dari kesamaan tujuannya, yaitu untuk menyampaikan pesan, *Qawl Balîgh* ini nampaknya dapat dilabeli dengan *Kato Bungkuak Bana* dalam Ilmu *Kato* di Minangkabau (lihat hal.110-111). Prinsip *Qawl Balîgh* ini agakanya sesuai jika diintegrasikan dengan prinsip pada falsafah Minangkabau;

Elok-elok manyusun kato	Baik-baik menyusun kata
Mato musuah Kaki musuah	Mata musuh Kaki Musuh
Tanganpun musuah juo	Tanganpun musuh juga
Kato nan singo-singo lancang	Kata yang lancang seperti singa

Maksudnya dalam mengimplementasikan prinsip *Qawl Balîgh*, ada banyak aspek yang harus diperhatikan penutur. Dalam falsafah tersebut bahkan diingatkan bahwa terkadang apa yang dilihat, ke mana tujuan, dan apa yang dirasakan, ketika dimanifestasikan dalam ujaran, dapat menjadi bumerang bagi penutur jika data yang didapatkan keliru. Maka prinsip *Qawl Balîgh*, menuntut data yang valid, aktual, dan faktual.

Selain itu, prinsip *Qawl Balîgh* juga sesuai dengan pesan pada falsafah;

Mangecek piaro lidah,	Mengucap pelihara lidah,
Mengecek siang lihek-lihek	Mengucap siang lihat-lihat
Bakato malam danga-danga	Berkata malam dengarkan
Bicaro sapatah dipikiri	Bicara sepatah dipikirkan

Maksudnya setiap ujaran yang dilontarkan, harus betul-betul didasari oleh pikiran yang jernih, objektif, dan terbebas dari segala macam aspek subjektifitas yang dapat merusak kesantunan dan keberterimaan tuturannya.

---

[47] Dalam hal ini yang dimaksud dimensi pertama adalah antara Allah dan Nabi Muhammad SAW.

5. *Qawla Karîma*

Karîm secara umum maknanya adalah mulia dan baik. Ibn Manzhûr menjelaskan bahwa *Al-Karîm* juga merupakan salah satu sifat Allah, dengan makna terkumpulnya seluruh jenis dan bentuk aktifitas kebaikan.[48] *Karîm* merupakan bentuk kata dasar dari pola verba *karima-yakromu* yang artinya baik dan mulia. Pada penggunaannya, seringkali ditemukan bentuk derivasi morfologisnya seperti verba *karroma* dan *akroma* yang artinya memuliakan. Diksi *Karîm* di dalam Al-Qur'an, digunakan sebagai sifat dan disebutkan hingga 27 kali dengan subjek sifat yang berbeda. Ketika menjadi bagian dari penyebutan sifat Allah maka menggunakan bentuk *ma'rifah* dengan *alif-lâm* menjadi *Al-Karîm* atau dilekatkan dengan lebih dari satu sifat seperti *Ghaniyy-un-Karîm* pada QS. Al-An'âm/6: 40. Begitu juga struktur sintaksisnya ketika dilekatkan dengan subjek lainnya seperti *Rasûl*, *Rizq* (Rezeki), Malaikat, Al-Qur'an, *reward* (*ajr*), dan lainnya.

Termasuk juga sifat untuk perkataan, berbentuk *Qawl Karîm*. Frase *Qawl Karîm* hanya tersebut sekali dalam Al-Qur'an, yaitu pada QS. Al-Isrâ'/17: 23;

وَقَضٰى رَبُّكَ اَلَّا تَعبُدُوا اِلَّآ اِيَّاهُ وَبِالوَالِدَينِ اِحسَانًا اِمَّا يَبلُغَنَّ عِندَكَ الكِبَرَ اَحَدُهُمَآ اَو كِلٰهُمَا فَلَا تَقُلْ لَّهُمَآ اُفٍّ وَّلَا تَنهَرهُمَا وَقُلْ لَّهُمَا **قَولًا كَرِيمًا**

Dan Tuhanmu telah memerintahkan agar kamu jangan menyembah selain Dia dan hendaklah berbuat baik kepada ibu bapak. Jika salah seorang di antara keduanya atau kedua-duanya sampai berusia lanjut dalam pemeliharaanmu, maka sekali-kali janganlah engkau mengatakan kepada keduanya perkataan "ah" dan janganlah engkau membentak keduanya, dan ucapkanlah kepada keduanya perkataan yang baik.

Ayat ini merangkum beberapa perintah dan larangan Allah kepada manusia, khususnya yang berposisi sebagai anak. Terdapat dua perintah utama yaitu hanya boleh menyembah kepada Allah dan berbakti kepada kedua orang tua. Kedua perintah ini juga dikuatkan oleh salah satu Hadis yang sangat terkenal maknanya. Dalam riwayat Al-Tirmidziy dan Ibn Hibbân yang disahihkan Al-Albâniy disebutkan;

عَنْ عَبْدِ اللهِ بنِ عَمْرُو، عَنْ النَبِي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: رِضَى الرَبِّ فِي رِضَى الوَالِدِ وَسُخْطُ الرَبِّ فِي سُخْطِ الوَالِدِ[49]

[48] Manzhûr, *Lisân Al-'Arab*, …, Jil. 12, hal. 511.

[49] Muhammad bin 'Isâ Tirmidziy, *Al-Jâmi' Al-Kabîr (Sunan Al-Tirmidziy)*, (ed.) Basyâr 'Awâd Ma'rûf, Beirut: Dar al-Gharb al-Islamiy, 1996, Hadis nomor 1821; Muhammad bin Hibbân Tamîmiy, *Shahîh Ibn Hibbân*, Beirut: Dar Ibn Hazm, 2012, Hadis nomor 429.

Dari Abdullah bin 'Amr, dari Nabi-shallallahu 'alayhi wa salaam- beliau bersabda; Ridha Tuhan ada pada ridha orang tua dan murka Tuhan juga ada pada murka orang tua.

Hadis ini selain menguatkan ayat di atas, juga menandakan bahwa dua perkara tersebut, memiliki kesamaan dalam aspek keagungannya dan mengindikasikan bagaimana Allah memperingatkan untuk menaruh hormat dan menghargai segala bentuk pengorbanan orang tua. Bahkan Allah menyandingkan penghormatan terhadap pengorbanan orang tua yang tulus dengan menyembah-Nya. Bukan berarti menempatkan orang tua layaknya Tuhan, tetapi sebagai bentuk penghargaan.

Ayat di atas diawali dengan kalimat imperatif dengan bentuk *fi'l mâdhiy*. Dapat dimaknai bahwa perintah terhadap hal-hal yang disebutkan adalah perintah yang sudah ada bagi umat-umat terdahulu bahkan sebelum masa Nabi Muhammad SAW. Dalam berbakti kepada orang tua, jika melihat *act sequence* pada ayat tersebut, aspek paling mendasarnya adalah dengan menjaga tuturan kepada kedua orang tua. Allah langsung memberikan larangan untuk berkata yang tidak sopan dengan istilah "*uff*". Makna *uff* di masyarakat Indonesia, bukan sekedar berkata "*ah*", namun lebih tepat dipahami dengan aktifitas mengeluh atau ekspresi keberatan atau kekesalan ketika kedua orang tua meminta atau bertutur tentang sesuatu. Hamka menjelaskan bahwa"*uff*" adalah ungkapan yang mengandung kekesalan.[50] Larangan kedua, *lâ tanharhumâ*, adalah untuk tidak bertutur dan bertindak kasar atau tidak wajar kepada orang tua, baik dalam pemilihan kata maupun intonasinya. Setelah dua larangan, Allah memberikan satu perintah yaitu untuk bertutur dengan tuturan yang mulia pada frase *Qawl Karîma*.[51] Hamka menambahkan, perintah untuk menjaga perkataan kepada orang tua, tidak terlepas dari kondisi kejiwaan yang semakin sensitif ketika menginjak usia senja. Hal tersebut digambarkan Hamka dengan mengutip ungkapan lawas Minangkabau; "*Awak tuo ati paibo*" (kita sudah tua ini hati semakin menjadi periba).[52]

Satu-satunya sifat *Karîm* ketika disandingkan dengan perkataan, dalam Al-Qur'an, adalah pada konteks bertutur kepada kedua orang tua. Secara tutur Minangkabau, prinsip *Qawl Karîm* adalah mutlak prinsip dasar *Kato Mandaki,* khususnya antara anak kepada orang tua. Melihat makna dasar *karîm*, yaitu berkumpulnya segala kebaikan, nampaknya *ends* pada perintah untuk bertutur dengan prinsip *karîm* ini adalah, bahwa bertutur *Mandaki* kepada orang tua, apapun dan bagaimanapun *scene* dan

---

[50] Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, …, Jil. 6, hal. 4032.

[51] Ahmad bin Musthafa Marâghiy, *Tafsîr Al-Marâghi*, Cet. I, Mesir: Syirkah Maktabah wa Mathba'ah Mushtafa al-Bab al-Halabi wa Auladih, 1946, Jil. 15, hal. 35.

[52] Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, …, Jil. 6, hal. 4032.

setting-nya wajib untuk melontarkan ujaran yang sangat santun. Apalagi, pada ayat tersebut didahulukan larangan ganda. Hal tersebut mengindikasikan bahwa potensi untuk membentak dan menghardik lebih besar dari pada sekedar berkata yang baik. Selain itu, bisa jadi *ta'khîr* perintah menunjukkan bahwa berkata yang *karîm* tidak akan terwujud tanpa menghindari larangan yang disebutkan sebelumnya. Tambahan lagi, *taqdîm* larangan bertujuan sebagai penekanan untuk anak agar dapat menahan diri dan merendahkan posisinya di hadapan orang tua. Selain itu, tergolong sebagai prinsip *Qawl Karîm,* seperti yang termaktub pada ayat 24, adalah mendoakan orang tua dengan memintakan ampunan bagi mereka dan memohonkan rahmat dan keselamatan untuk mereka kepada Allah.

Dari konteks di atas, nampaknya prinsip *Karîm* dalam tutur *Mandaki* lebih tinggi dari pada prinsip *Hasan* dan *Ma'rûf*. Makna ayat tersebut sesuai dengan pantun Minangkabau tiga *kerat* tentang *Kato Mandaki*;

Dari Malako ka Suliki	Dari Melaka ke Suliki
Payokumbuah Koto nan Gadang	Payakumbuh Koto nan Gadang
Baparak tabu satumpak	Berkebun tebu sepetak
Basuo kato mandaki	Bersua kata mendaki
Dari nan ketek ka nan gadang	Dari yang kecil ke yang gedang
Dari anak ka Ibu Bapak	Dari anak ke Ibu Bapak

Secara umum, *Kato Mandaki* adalah ujaran *min al-adnâ ila al-a'lâ* seperti yang disampaikan pada isi baris kedua pantun ini. Namun, etika bertutur anak kepada orang tuanya adalah salah satu bentuk *Kato Mandaki* yang wajib diimplementasikan. Karena itulah disebutkan secara eksplisit pada baris terakhir isi pantun filosofis ini.

6. *Qawla Maysûra*

Maysûr adalah bentuk pola *maf'ûl* dari verba *yasara-yusiru* dengan *mashdar*-nya *yusr*. *Maysûr* bisa diartikan kaya harta. Kata *Yusr* makna dasarnya adalah mudah. Dalam beberapa ayat Al-Qur'an dan juga Hadis, digunakan kata perintah *yassir* yang merupakan derivasi dari pola verba *yassara* yang artinya memudahkan. *Yusr* merupakan antonim dari *'usr* yang artinya kesulitan.[53] Kedua kata berlawanan tersebut kerap disebutkan dalam satu kalimat atau ayat, seperti pada QS. Al-Baqarah/2: 185, bahwa Allah menghendaki kemudahan (*al-yusr*) dan tidak mengendaki kesulitan (*al-'usr*).

[53] Manzhûr, *Lisân Al-'Arab*, …, Jil. 5, hal. 295.

Dengan bentuk *maf'ûl* (pola objek dari verbanya), *maysûr* dilekatkan sebagai salah satu sifat *Kato* dalam Al-Qur'an. Frase *Qawl Maysûr* pun hanya disebutkan satu kali, yaitu dalam QS. Al-Isrâ'/17: 28;

وَإِمَّا تُعرِضَنَّ عَنهُمُ ابتِغَاءَ رَحمَةٍ مِّن رَّبِّكَ تَرجُوهَا فَقُل لَّهُم **قَولًا مَّيسُورًا**

Dan jika engkau berpaling dari mereka untuk memperoleh rahmat dari Tuhanmu yang engkau harapkan, maka katakanlah kepada mereka ucapan yang lemah lembut.

Ayat ini masih rangkaian penjelasan seputar komunikasi dalam keluarga,[54] setelah pada ayat 23 terdapat perintah berkata yang *Karîm* sebagai wujud *Kato Mandaki*, ayat 28 ini terdapat perintah berkata yang *Maysûr*. Hamka menjelaskan yang dimaksud dengan *Qawl Maysûr* adalah penolakan dari permintaan tertentu yang disampaikan secara sangat halus bahkan sedapat mungkin diniatkan untuk menolong di lain waktu. Menurut Hamka, perkataan yang *maysûr* dalam konteks ini dipahami sebagai tuturan yang santun dan sopan, adalah ujaran halus yang bahkan dapat lebih berharga dari harta pemberian apapun.[55]

Ditilik dari ayatnya, *Qawl Maysûr* konteksnya adalah komunikasi dalam keluarga, berbeda dengan *Qawl Ma'rûf* dan *Maghfirah* yang konteksnya komunikasi sosial, meskipun keduanya masih seputar penolakan permintaan materil. Dalam terjemahan Al-Qur'an Bahasa Indonesia, *Qawl Maysûr* biasanya dilih-bahasakan dengan tuturan yang lemah lembut. Pemaknaan yang demikian nampaknya terinspirasi dari beberapa penafsiran Ulama, salah satunya Ibn Katsîr yang memaknainya dengan perkataan yang *layyin* (lemah-lambut). Ibn Katsîr menambahkan, bahwa perkataan *Maysûr*, ditujukan pada *scene* ketika para kerabat hendak meminta bantuan materil namun tidak dapat dipenuhi. Maka *Qawl Maysûr* dipahami juga sebagai ucapan maaf dengan maksud penolakan disertai pemberian harapan untuk membantu di lain kesempatan.[56]

Lebih lanjut, Ibn 'Âsyûr menjelaskan *Qawl Maysûr* adalah tuturan yang lembut dan dapat diterima baik oleh penutur maupun mitra tutur. Pada konteks penolakan pemberian harta, Ibn 'Âsyûr menambahkan bahwa tuturan penolakan yang *Maysûr* harus memperhatikan dua kondisi, yaitu; menolak karena memang tidak mampu dan bukan karena kikir (*bakhil*); dan ujaran penolakan harus dengan lembut.[57]

---

[54] Râziy, *Mafâtîh al-Ghayb (Al-Tafsîr Al-Kabîr)*, …, Jil. 20, hal. 329.

[55] Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, …, Jil. 6, hal. 4042.

[56] Katsîr, *Tafsîr Al-Qur'ân Al-'Azhîm*, …, Jil. 5, hal. 69.

[57] 'Âsyûr, *Al-Tahrîr wa Al-Tanwîr (Tahrîr al-Ma'na al-Sadîd wa Tanwîr al-'Aql al-Jadîd min Tafsîr al-Kitâb al-Majîd)*, …, Jil. 15, hal. 83.

Melihat kemungkinan *participant* pada dimensi keduanya, yaitu antara pihak yang dimintakan tolong sebagai penutur dengan pihak yang meminta tolong sebagai mitra tutur, nampaknya prinsip *Qawl Maysûr* dapat dikategorikan sebagai *Kato Manurun* dan bisa juga dengan nada tuturan *Malereng*. Disebut *Manurun* karena biasanya yang dimintakan tolong adalah orang yang lebih tinggi derajatnya baik dalam status keluarga ataupun secara status ekonomi. Bisa jadi dikatakan *Malereng* karena sifat tuturannya harus dapat diterima, di mana, terkadang berkata *Malereng* cenderung menggunakan kalimat-kalimat kiasan. Hal ini juga tersurat dalam ayat pada kata *tu'ridhunna*, serupa dengan tuturan berkiasan dalam konteks melamar janda pada QS. Al-Baqarah/2: 235 dengan kata *'arradhtum*.

Tujuan (*ends*) utama bertutur yang *Maysûr* adalah tuturan yang tidak menyakiti yang bahkan dapat merusak hubungan keluarga dan masyarakat pada umumnya. Selain itu, *Qawl Maysûr* adalah tuturan yang dapat saling diterima. Maka hal ini sesuai dengan salah satu falsafah Minangkabau;

Tahu di ereang jo gendeang	Tahu dengan landai dan miring
Tahu di raso jo pareso	Tahu rasa dan periksa
Tahu di kilek jo bayang	Tahu mana kilat dan bayang
Tahu di alamaik kato sampai	Tahu alamat kata sampai
Tahu di gelek kato habih	Tahu tanda kata habis

Dengan memperhatikan rambu-rambu pada falsafah ini, dalam berkata yang *Maysûr,* meskipun cenderung dalam bentuk *Manurun* jika dilihat dari konteks ayatnya, harus tetap memperhatikan kesantunan dalam bertutur agar tidak menyakiti lawan bicara. Apalagi bagi yang derajatnya lebih rendah. Seperti perkataan kerabat yang lebih kaya kepada yang lebih miskin ketika dimintakan tolong. Atau tuturan antara orang tua kepada para anak dan kemenekannya. Begitu juga tuturan *Ninik Mamak* dan unsur Petinggi adat lainnya kepada anggota kaumnya.

7. *Qawla Layyina*

Layyin artinya lunak. Seperti yang disebutkan sebelumnya, beberapa Ulama memahami *Layyin* sebagai bagian dari makna *Qawl Maysûr*. Ibn Mazhûr menilai bahwa *Layyin* berarti lembut dan antonim dari kekasaran (*khusyûnah*). Bisa jadi maksudnya adalah kelunakan dari lidah sehingga tuturannya terdengar mengalir dengan mudah tanpa hambatan.[58] Di dalam Al-Qur'an, sifat lembut dengan kata *Layn* terdapat pada beberapa bentuk, seperti pola verba *linta* (kamu berlaku lemah lembut) dalam QS. Âli 'Imrân/3: 159. Selain itu, juga terdapat pada QS

[58] Manzhûr, *Lisân Al-'Arab*, …, Jil. 13, hal. 394.

Al-Zumar/39: 23 ketika Allah menjelaskan salah satu fungsi Al-Qur'an yaitu dapat menenangkan (*talîn*) rohani dan jasmani manusia. Tambahan lagi, dalam QS. Saba'/34: 10 dengan pola *alanna* yang artinya *Kami telah melunakkan*, yakni besi untuk Nabi Daud AS. Dengan demikian, dalam berbagai objek dan konteks, makna dasar dari *Layyin* adalah lemah, lunak, dan lembut.

Selain pada benda dan perbuatan, kata *Layyin* dalam bentuk *mashdar*-nya, juga disematkan untuk mensifati perkataan dan tuturan. Hal tersebut hanya disebutkan 1 kali, yaitu dalam QS. Thâha/20: 44;

فَقُولَا لَه **قَوْلًا لَّيِّنًا** لَّعَلَّه يَتَذَكَّرُ اَو يَخشٰى

Maka berbicaralah kamu berdua kepadanya (Fir'aun) dengan kata-kata yang lemah lembut, mudah-mudahan dia sadar atau takut.

Ayat ini merupakan bagian dari kisah Nabi Musa AS dan Nabi Harun AS yang diperintahkan Allah untuk menghadap Fir'aun dalam rangka berdakwah. Saat Allah memberi perintah kepada Nabi Musa AS untuk menghadapi Fir'aun di ayat 24, Nabi Musa AS menjawab dengan berbagai permintaan doa yang diabadikan pada ayat-ayat setelahnya, 25 sampai 32. Permintaan utamanya adalah keluwesan dan kecerdasan dalam bertutur serta meminta Nabi Harun AS untuk menemaninya menghadapi Fir'aun. Pada ayat 42-43, Allah mentitahkan langsung kepada Nabi Musa AS untuk mendakwahkan ayat-ayat Allah kepada Fir'aun secara *face to face*. Lalu pada ayat 44 tersebut Allah memerintahkan untuk berkata yang *Layyin* dalam mendakwahi Fir'aun. Jika ditelisik pada ayat-ayat berikutnya, tergambar bahwa sebenarnya Nabi Musa AS dan Nabi Harun AS, sebagai manusia biasa, takut untuk berhadapan, apalagi berdiplomasi, dengan seorang penguasa yang terkenal lalim. Dalam hal ini, dapat dikatakan bahwa konteks yang mendasari munculnya prinsip *Qawl Layyin* adalah dakwah dan diplomasi kepada otoritas yang lebih kuat dan bahkan memiliki *power* yang bisa saja melemahkan pihak lain.

Dari sini, Al-Sa'diy memahami bahwa yang dimaksud dengan *Qawl Layyin* adalah tuturan yang ber-*tone* lembut, beretika baik secara segmental maupun suprasegmental, tidak menunjukkan keangkuhan, menghindari ambiguitas kalimat, dan tetap bersikap tenang tanpa memperlihatkan ketakutan dan kegelisahan.[59] Selain itu, Ibn 'Âsyûr memahami bahwa makna *Qawl Layyin* adalah ujaran atau tuturan yang bernuansa tawaran atau seruan untuk diikuti. Secara praktis, penutur mengemukakan berbagai argumen yang valid, ilmiah, dan objektif kepada mitra tutur, namun tidak boleh merendahkan dan mengabaikan argumentasi balasan yang dikemukakan lawan bicara. Hal ini adalah

[59] Sa'diy, *Taysîr Karîm al-Rahmân fi Tafsîr Kalâm al-Mannân*, …, hal. 506.

bentuk komunikasi terbaik dalam berdakwah dan bentuk konkrit dari *jidâl* yang *ahsan*.[60] Begitu juga Hamka, menjelaskan bahwa dengan segala keangkuhan dan arogansi Fir'aun yang sudah melewati batasan wajar sebagai manusia, tetap dikedepankan untuk mengawali tuturan dakwah yang lemah lembut. Jika dimulai dengan konfrontasi, maka dakwah tidak akan bisa sampai. Selain itu, ujung ayat yang berisi harapan untuk Fir'aun (agar takut dan ingat), memuat makna bahwa perintah untuk melawan kekerasan dengan kelembutan maksudnya adalah bahwa sekeras dan sekasar apapun manusia, tetap memiliki sikap kelembutan dalam dirinya.[61]

S*etting* dan *scene* pada ayat tersebut, yaitu diplomasi dan dakwah dengan *participants*-nya adalah Nabi Musa AS dan Nabi Harun AS kepada Fir'aun. Selain itu, juga digambarkan bagaimana sikap takutnya Nabi Musa AS dengan kelaliman Penguasa. Nampaknya, prinsip *Qawl Layyin*, yang diperintahkan Allah dengan *key* yang *Manurun* kepada Nabi Musa AS dan Nabi Harun AS yaitu perintah langsung, lebih cenderung kepada prinsip yang harus menjadi landasan *Kato Mandaki* dalam konteks yang lebih luas, tidak hanya dalam keluarga. Dikatakan *Mandaki* karena dalam kisah tersebut dijelaskan bahwa Fir'aun tetap dianggap sebagai lawan bicara yang lebih tinggi, baik karena *track-record* kezalimannya ataupun posisinya sebagai Penguasa.

Namun, bisa juga dipahami sebagai bentuk prinsip *Kato Mandata*, jika dilihat posisi Nabi Musa AS dan Nabi Harun AS sebagai utusan Allah yang langsung mendapatkan titah. Maka tidak etis jika memposisikan seorang Nabi lebih rendah derajatnya dibandingkan dengan manusia biasa lainnya. Setidaknya setara. Tetapi jika dipahami bahwa Nabi harus lebih tinggi derajatnya, maka prinsip *Qawl Layyin* ini pun dapat berlaku pada tuturan *Malereng,* mengingat posisi lawan bicaranya adalah sosok yang disegani di kalangan masyarakat saat itu.

Melihat konteks dan tinjuan beberapa komponen, prinsip *Qawl Layyin* dapat diintegrasikan dengan salah satu prinsip pada pantun falsafah Minangkabau;

Anggang tabang bamangkuto	Enggang terbang bermahkota
Rajo bajalan badaulaik	Raja berjalan berdaulat
Alang sariknyo bakato-kato	Begitu susahnya berkata-kata
Tiok kato baalamaik	Tiap kata beralamat.

[60] 'Âsyûr, *Al-Tahrîr wa Al-Tanwîr (Tahrîr al-Ma'na al-Sadîd wa Tanwîr al-'Aql al-Jadîd min Tafsîr al-Kitâb al-Majîd)*, …, Jil. 16, hal. 225.

[61] Lihat Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, ….

Selain itu, nampaknya juga tepat prinsip *Qawl Layyin* dengan beberapa prinsip *Martabaik Kato* (Martabat Bertutur) dalam falsafah Minangkabau;

Pandai babicaro tabaokan taratik jo sopan santun	Pandai berbicara dengan tata krama dan sopan santun
Pasiah lidahnyo babicaro nan manyanangan hati urang banyak	Fasih lidahnya berbicara yang menyenangkan hati orang banyak
Mamparhatikan sagalo pandapek jo bicaro urang	Memperhatikan segala pendapat dan perkataan orang.

8. *Qawl al-Zûr*

Zûr secara etimologis memiliki beberapa makna. Ibn Manzhûr menjelaskan, pada dasarnya bermakna kecenderungan atau kecondongan kepada sesuatu, atau dalam istilah akademik bisa dimaknai sebagai sikap subjektifitas. Selain itu ada juga yang memaknainya sebagai ungkapan kemarahan yang terambil dari *za'r al-asad* (auman singa). Ada juga yang memaknainya dengan rayuan dan *gombalan* pria terhadap wanita yang terambil dari *ziyârah*, yakni pria yang sudah mengunjungi wanita dan merayunya. Selain itu, *Zûr* dimaknai juga dengan kebohongan dan sumpah palsu (*syahâdat al-Zûr*).[62]

Di dalam Al-Qur'an, diksi *Zûr* disebutkan 2 kali, sebagai penjelasan jenis persaksian (yang palsu) pada QS. Al-Furqân/25: 72. Selain itu, berbentuk sebagai penjelasan jenis salah satu *Qawl* pada QS. Al-Hajj/22: 30;

ذَٰلِكَ وَمَن يُعَظِّمْ حُرُمَاتِ اللَّهِ فَهُوَ خَيْرٌ لَّهُ عِندَ رَبِّهِ وَأُحِلَّتْ لَكُمُ الْأَنْعَامُ إِلَّا مَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ **وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ**

Demikianlah (perintah Allah). Dan barangsiapa mengagungkan apa yang terhormat di sisi Allah (Hurumat), maka itu lebih baik baginya di sisi Tuhannya. Dan dihalalkan bagi kamu semua hewan ternak, kecuali yang diterangkan kepadamu (keharamannya), maka jauhilah (penyembahan) berhala-berhala yang najis itu dan jauhilah perkataan dusta.

Qawl al-Zûr, berpola sintaksis *idhâfah* dan bukan pensifatan seperti prinsip-prinsip *Qawl* yang sudah dipaparkan. Pada ayat ini, *Qawl al-Zûr* diartikan dengan perkataan yang bermuatan kebohongan. Hal ini sejalan dengan makna *Syahâdat al-Zûr* yang dimaknai dengan *persaksian palsu*. Ayat ini termasuk ke dalam rangkaian kisah tentang perintah awal ritual Haji dan pensyari'atan berkurban pada masa Nabi Ibrahim AS dari ayat 25 sampai 34.

---

[62] Manzhûr, *Lisân Al-'Arab*, …, Jil. 4, hal. 336.

Ayat 30 tersebut memuat beberapa informasi tentang beberapa hal yang dibolehkan dan yang dilarang. Diawali dengan kata *dzâlika* yang secara sintaksis adalah *khabar* yang *mubtada'*-nya *mahdzûf* sehingga memuat perintah yang dilesapkan.[63] Pada ayat tersebut, yang juga lanjutan dari ayat-ayat sebelumnya, diperintahkan untuk mentaati aturan dan melaksanakan rangkaian ritual yang Allah gariskan pada ibadah Haji (*Hurumât*). Dijelaskan juga bahwa status dasar berbagai binatang ternak adalah halal untuk dikonsumsi kecuali ada beberapa yang diharamkan.

Selain itu, diperintahkan dalam bentuk pelarangan, untuk tidak lagi berkutat dengan berhala (*awtsân*) yang bahkan disifati dengan najis (*rijs*). Maksud berhala adalah benda apapun yang disakralkan dan dikeramatkan sehingga diyakini memiliki kekuatan mistis yang sering kali dapat melalaikan dari keyakinan terhadap kekuatan Tuhan. Bisa jadi patung, kalung, gantungan, gambar pajangan, dan lain sebagainya. Disifati dengan najis, karena pada masanya, penyembahan berhala adalah biang kesyirikan.[64] Selanjutnya, adalah perintah untuk menjauhi atau larangan untuk berkata dusta yang disebut dengan *Qawl al-Zûr*. Al-Sa'diy menjelaskan bahwa makna *Qawl al-Zûr* adalah segala bentuk tuturan yang dilarang seperti berdusta, sumpah palsu[65], berkata kasar, *verbal bullying*, dan lain sebagainya.

Larangan pada ayat tersebut berbentuk *fi'l amr* untuk menjauhi atau menghindari. Hal ini bisa jadi mengindikasikan bahwa larangan tersebut bersifat umum baik aspek masa berlakunya, hukumnya, dan jenisnya. Berbeda dengan larangan yang berpola *fi'l mudhâri'* diawali dengan huruf *lâm nâhiyah, shîgat* asli dari *nahyi*, membawa kesan tuntutan kesegeraan meninggalkan yang dilarang (*al-fawriyyah*), bermuatan ketegasan hukum, dan memiliki masa berlaku sesuai keterangan (*qarînah*).[66]

Dengan makna segala bentuk *Kato* yang buruk, secara prinsip, *Qawl al-Zûr* adalah *Kato* yang harus dihindari. Baik dalam aplikasi pada tuturan *Mandaki*, *Manurun*, *Mandata*, dan *Malereng*. Dalam falsafah Minangkabau, juga diingatkan untuk menghindari perkataan yang dapat membawa dampak negatif;

Olok-olok mambao sansei Olok-olok membawa sengsara
Garah-garah jadi binaso Gurauan jadi binasa.

Selain itu, juga diingatkan dalam falsafah lainnya;

---

[63] Zamakhsyariy, *Al-Kasyâf 'an Haqâ'iq Ghawâmîdh a-Tanzîl*, …, Jil. 3, hal. 154.
[64] Qurthûby, *Al-Jâmi' Li Ahkâm Al-Qur'ân*, …, Jil. 12, hal. 54.
[65] Sa'diy, *Taysîr Karîm al-Rahmân fi Tafsîr Kalâm al-Mannân*, …, hal. 537.
[66] 'Ali bin Muhammad Âmidi, *Al-Ihkâm fi Ushul al-Ahkâm*, Cet. I, Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi, 2004, Jil. 2, hal. 284.

Tagak diambuang-ambuang Berdiri dipuji-puji
Malangkah di ujung karih Melangkah di ujung keris
Bakato di ujuang lidah Berkata di ujung lidah.

Untuk selalu menjaga tuturan agar selalu santun dan tidak merugikan semua *participants*.

9. *Ghaddh al-Shawt*

Ghaddh (غض) adalah bentuk kata dasar dari verba *ghaddha-yaghuddhu* yang artinya menahan, menundukkan, merendahkan, atau melunakkan. Ibn Manzhûr menjelaskan bahwa *ghaddh* adalah kelembutan yang konsisten.[67] *Shawtht* (صوت) artinya bunyi atau suara yang dapat didengar.[68] Selain dipasangkan dengan suara, perintah untuk menundukkan dengan diksi dasar *ghaddh* juga dipasangkan dengan pandangan (*abshâr*) yang disebutkan dalam QS Al-Nûr/24: 30-31. Frase *Ghaddh al-Shawt,* secara etimologis, dapat dipahami dengan melunakkan suara tuturan dengan konsisten. Konsistensi semacam itu dapat menjadi indikator kematangan intelektualitas dan emosi, khususnya yang nampak dari kesantunan tutur seseorang.

Di dalam Al-Qur'an, merendahkan suara disampaikan 2 kali pada 2 ayat dan surat berbeda serta konteks yang berbeda pula. Pertama pada QS. Luqmân/31: 19, dalam konteks kisah Luqmân yang memberikan rangkaian nasehat kepada anaknya.

وَاقصِد فِي مَشيِكَ **وَاغضُض مِن صَوتِكَ** اِنَّ اَنكَرَ الاَصوَاتِ لَصَوتُ الحَمِيرِ

Dan sederhanakanlah dalam berjalan dan lunakkanlah suaramu, Sesungguhnya seburuk-buruk suara ialah suara keledai.

Ibn 'Âsyûr menjelaskan bahwa ayat ini adalah lanjutan dari pengajaran Luqmân, sebagai seorang Ayah kepada anaknya, setelah memberi pengajaran terkait keimanan dan interaksi sosial secara umum. Pada ayat ini berisi pengajaran etika sosial khusus kepada dua hal; etika berjalan dan kesantunan dalam bertutur.[69] Hamka menjelaskan bahwa maksud dari melunakkan suara adalah bersuara yang lemah lembut dan tidak perlu bernada tinggi kecuali memang diperlukan seperti berada di lapangan atau bagi komandan perang. Intinya, nada dalam bertutur harus diperhatikan *bilik-bilik-nya*, apalagi dalam tuturan bermuatan dakwah guna mengahasilkan gaya dakwah yang dapat diterima *mad'û*.[70]

---

[67] Manzhûr, *Lisân Al-'Arab*, …, Jil. 7, hal. 196.

[68] Manzhûr, *Lisân Al-'Arab*, …, Jil. 2, hal. 57.

[69] 'Âsyûr, *Al-Tahrîr wa Al-Tanwîr (Tahrîr al-Ma'na al-Sadîd wa Tanwîr al-'Aql al-Jadîd min Tafsîr al-Kitâb al-Majîd)*, …, Jil. 21, hal. 168.

[70] Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, …, Jil. 7, hal. 5573.

Salah satu teori kesantunan tutur yang disampaikan Al-Qur'an melalui diksi *Ghaddh al-Shawt* berkaitan dengan intonasi dalam bertutur, yaitu harus menjaga dan mampu mengatur ketinggian nada suaranya. Al-Sa'diy menilai bahwa perintah untuk merendahkan suara ini berlaku untuk bertutur kepada manusia dan juga kepada Allah.[71] Lebih lanjut Al-Marâghiy mengingatkan bahwa maksud *Ghaddh al-Shawt* pada ayat ini adalah memelankan suara dan tidak bertele-tele dalam bertutur. Selain itu, tidak perlu bersuara lantang jika tidak dibutuhkan guna menjaga kenyamanan lawan bicara.[72]

Pada ayat tersebut juga Allah menyerupakan suara lantang, keras, kasar, yang tidak pada tempatnya dengan suara binatang Keledai. Bahkan disifati dengan suara yang paling buruk. *Key* seperti itu, bukan berarti mendiskreditkan binatang tertentu dari binatang lainnya. Tetapi merupakan bentuk *act sequence* sindiran bahwa manusia yang tidak memperhatikan intonasi berbicaranya, seperti suaranya Keledai yang bisa dikatakan tidak enak didengar.

Jika memperhatikan arah perintah pada dimensi Luqmân dan anaknya tersebut, perintah untuk *Ghaddh al-Shawth* sekilas nampaknya adalah etika bertutur *Mandaki*, yaitu dari yang usianya lebih muda kepada yang lebih tua. Namun, jika ditilik lebih lanjut, perintah tersebut bisa bersifat umum, baik *Mandaki*, *Manurun*, *Malereng*, ataupun *Mandata*. Indikatornya adalah penyebutan objeknya dengan kata "*min shawtika*" yang dapat dimaknai "*dari (sebagian) suaramu*". Adanya huruf *min* (dari) menandakan bahwa tidak semua bantuk tuturan harus bernada rendah, sebagian saja, tergantung *setting* dan *scene* serta *participants* yang dihadapi. Untuk itu, lebih tepat perintah Luqmân kepada anaknya ini dipahami sebagai perintah *voice tone management*.

Hal tersebut berbeda ketika perintah *Ghaddh al-Shawt* pada konteks etika berbicara kepada Nabi Muhammad SAW. Dalam QS. Al-Hujurât/49: 2-3 diperintahkan;

يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَرۡفَعُوٓاْ أَصۡوَٰتَكُمۡ فَوۡقَ صَوۡتِ ٱلنَّبِيِّ وَلَا تَجۡهَرُواْ لَهُۥ بِٱلۡقَوۡلِ كَجَهۡرِ بَعۡضِكُمۡ لِبَعۡضٍ أَن تَحۡبَطَ أَعۡمَٰلُكُمۡ وَأَنتُمۡ لَا تَشۡعُرُونَ ٢ إِنَّ ٱلَّذِينَ **يَغُضُّونَ أَصۡوَٰتَهُمۡ** عِندَ رَسُولِ ٱللَّهِ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ ٱمۡتَحَنَ ٱللَّهُ قُلُوبَهُمۡ لِلتَّقۡوَىٰۚ لَهُم مَّغۡفِرَةٞ وَأَجۡرٌ عَظِيمٌ ٣

Wahai orang-orang yang beriman! Janganlah kamu meninggikan suaramu melebihi suara Nabi, dan janganlah kamu berkata kepadanya dengan suara keras sebagaimana kerasnya (suara) sebagian kamu

[71] Sa'diy, *Taysîr Karîm al-Rahmân fi Tafsîr Kalâm al-Mannân*, …, hal. 648.
[72] Marâghiy, *Tafsîr Al-Marâghi*, …, Jil. 21, hal. 86.

terhadap yang lain, nanti (pahala) segala amalmu bisa terhapus sedangkan kamu tidak menyadari. Sesungguhnya orang-orang yang merendahkan suaranya di sisi Rasulullah, mereka itulah orang-orang yang telah diuji hatinya oleh Allah untuk bertakwa. Mereka akan memperoleh ampunan dan pahala yang besar."

Menurut Hamka, ini adalah pengajaran penting tentang adab berbicara baik untuk manusia pada zaman Nabi maupun masa sekarang. Bukan sekedar suara yang dimaksud Hamka, melainkan juga nafsu untuk berbicara seperti memotong pembicaraan orang lain seenaknya. Ayat ini adalah peringatan agar dapat menghargai mitra tutur baik dalam intonasi maupun etika dalam berdiskusi.[73] Kedua ayat ini berhubungan, dan aspek *Munâsabah*-nya bisa terlihat dari substansinya yang saling menjelaskan. Yaitu tentang menjaga nada berbicara kepada Nabi Muhammad SAW. Ada beberapa versi keterangan *asbâb al-nuzûl*-nya. Salah satunya adalah latar belakang *scene* yang melibatkan Abû Bakr, yang diceritakan bahwa jika berbicara dengan Nabi Muhammad SAW seakan sedang membicarakan rahasia, yakni suaranya tidak sampai terdengar orang lain.[74] Demikian makna kalimat *alladzîna yaghuddhûn ashwâtahum* pada ayat 3, bahwa *orang-orang yang merendahkan suaranya di hadapan Nabi adalah orang-orang teruji ketakwaannya*.[75]

Secara eksplisit dapat dipahami bahwa makna *Ghaddh al-Shawt*, khususnya pada tuturan *Mandaki* kepada Nabi Muhammad SAW, adalah tidak meninggikan nada suara dan tidak berteriak-teriak di hadapannya. Dikatakan sebagai etika pada tuturan *Mandaki*, karena salah satu *ends*-nya adalah menempatkan Nabi Muhammad SAW di posisi yang lebih tinggi dan dihormati. Maka itu, dilarang untuk bernada tinggi ketika memanggil atau berbicara dengannya sebagai bentuk penghormatan dan peninggian *maqâm*-nya dibandingakan dengan manusia lainnya.[76]

Dari kedua ayat yang menyebutkan redaksi *Ghaddh al-Shawt*, terdapat kesamaan mendasar dan juga perbedaan yang cukup signifikan. Kesamaannya adalah pada *ends* keduanya yang sama-sama berbicara tentang kesantunan suprasegmental dalam tindak tutur, yaitu dengan menjaga intonasi suara. Apalagi jika mitra tuturnya adalah pihak yang lebih tinggi derajatnya. Sedangkan perbedaannya, terletak pada

---

[73] Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, …, Jil. 9, hal. 6813.

[74] Muhammad Ibn Ismâ'il Bukhâriy, *Al-Jâmi' Al-Shahîh*, Mesir: Mauqi' Wazarah al-Awqaf, t.th., Hadis nomor 6758; Hanbal, *Ahâdîts min al-Musnid Al-Shahîh*, …., Hadis nomor 15.154.

[75] Wâhidiy, *Asbâb Nuzûl al-Qur'ân*, …, hal. 403.

[76] 'Âsyûr, *Al-Tahrîr wa Al-Tanwîr (Tahrîr al-Ma'na al-Sadîd wa Tanwîr al-'Aql al-Jadîd min Tafsîr al-Kitâb al-Majîd)*, …, Jil. 26, hal. 223.

penggunaan huruf *min* (dari) yang terdapat pada sebelum kata *ashwath* (suara) yang berfungsi sebagai pengecualian dari "*sebagian*". Dalam konteks berbicara kepada Nabi Muhammad SAW, dengan tidak adanya huruf *min*, merendahkan suara bersifat mutlak, apapun, kapanpun, di manapun, dan bagaimanapun *setting* dan *scene* yang sedang dihadapi. Namun pada konteks nasehat Luqmân kepada anaknya, dengan *Key* yang menunjukkan sebagaian, *Ends*-nya adalah pengaturan intonasi. Bisa jadi, adakalanya dibutuhkan nada yang tegas meskipun mitra tuturnya adalah orang yang lebih tua, namun tetap harus menjaga prinsip kesantunan tutur baik *Ma'rûf*, *Balîgh*, *Layyin*, dan lainnya.

Secara substantif, prinsip *Ghaddh al-Shawth* yang dijelaskan Al-Qur'an, nampaknya sesuai dengan pantun filosofis Minangkabau berikut yang bahkan sampirannya pun juga menjadi isi;

Kok bakato elok marandah	Berkata baiknya merendah
Lamak di lua kuaik di dalam	Enak di luar kuat di dalam
Muluik manih kucindan murah	Mulut manis bercanda mudah
Muko janiah ndak pandandam	Muka jernih tidak pendendam

Maksudnya, merendahkan hati dalam bertutur hendaknya menjadi prinsip awal dalam bergaul, tidak perlu meninggi baik gaya maupun suara.

Selain itu, terkait nada berbicara, juga diingatkan dalam pantun berikut;

Buah kuini buah ambacang	Buah kuini buah ambacang
Jan diruruik padonyo jatuah	Jangan dirurut padanya jatuh
Bunyi kecek marandang kacang	Bunyi ucapan merendang kacang
Bunyi muluik mambaka buluah	Bunyi mulut membakar buluh

Untuk senantiasa memperhatikan *act sequence*, *keys*, dan *norms* dalam bertindak tutur kepada siapapun. Secara tersirat, pesan pantun ini menunjukkan bahwa setiap tuturan yang diperdengarkan kepada lawan bicara memiliki dampak sesuai dengan cara penyampaiannya. Meskipun terkadang didasari dengan niat baik, namun jika gaya penyampaiannya tidak dapat berketerimaan, maka dapat menimbulkan efek yang tidak dapat diterima juga. Untuk itu, selain saling menasehati dengan sabar, harus sama-sama dikemukakan juga aspek kebenarannya (*al-Haqq*).

Dari sembilan bentuk *Qawl* yang disebutkan di atas, baik dalam bentuk sifat *Qawl* maupun jenis *Qawl* yang dijelaskan dengan *idhâfah*, delapan merupakan prinsip *Qawl* yang harus diimplementasikan dalam *bakato*. Sedangkan satu jenis, yakni *Qawl al-Zûr* adalah jenis yang harus dihindari. Delapan prinsip *Qawl* atau *Kato* dalam Al-Qur'an tersebut, penggunaannya dapat disesuaikan dengan konteks *Kato nan Ampek*. *Qawl Hasan* dan *Ghaddh al-Shawt* adalah prinsip *Kato* yang digunakan secara umum, baik dalam bentuk *Mandaki*, *Mandata*, *Manurun*, dan *Malereng*. *Qawl Ma'rûf* merupakan prinsip

Kato yang harus diperhatikan dalam bertutur *Manurun* atau *Mandata*. *Qawl Sadîd* adalah prinsip *Kato* dalam tuturan *Manurun* atau *Malereng*. Begitu juga dengan *Qawl Balîgh* dan *Qawl Maysûr* yang dapat dikategorikan sebagai prinsip *Manurun* atau *Malereng*. *Qawl Layyin* dapat dikategorikan sebagai prinsip tuturan *Mandaki* atau *Malereng*. Sedangkan *Qawl Karîm*, adalah prinsip mutlak dalam tuturan *Mandaki* khususnya tuturan kepada kedua orang tua.

B. *Kato nan Ampek* dalam ayat-ayat bermuatan Sapaan (*Nidâ'*).

Sapaan atau panggilan, dalam Bahasa Arab dikenal juga dengan istilah *al-Nidâ'*. Seperti yang sudah dipaparkan di Bab sebelumnya, bahwa *al-Nidâ'* adalah bagian dari bentuk *insyâ'* atau performatif, yang tidak ada unsur penilaian kebenaran dan kedustaan. Selain itu, pada kalimat yang dimulai dengan *al-Nidâ',* yang meminta pihak lain untuk menjadi lawan bicara dan memperhatikan tuturannya, substansinya bisa berupa kalimat imperatif, deklaratif, dan juga investigatif.

Secara praktis, dalam bahasa Minangkabau, bentuk sapaan adalah salah satu indikator utama kesantunan dalam bertutur. Selain itu, sapaan juga menjadi salah satu detektor awal jenis tuturan; antara *Mandaki*, *Manurun*, *Malereng*, atau *Mandata*. Seperti memanggil atau menyapa mitra tutur yang lebih tua atau lebih tinggi kedudukannya. Tidak mungkin dengan menyebut namanya saja atau dengan sapaan "*oih!*". Biasanya dilakukan dengan menyebut gelar tertentu sesuai derajat dan pangkatnya, seperti Pak Rektor, *Mak Datuak*, *Buya*, Kyai, Ustadz, *Nyai*, Bapak/Pak, Ibu/Bu, dan lain sebagainya.

Begitu juga ketika menyapa lawan bicara yang diposisikan sebagai *Malereng* yakni dengan dasar keseganan dan penghormatan. Biasanya disapa dengan gelar tertentu dan tidak dengan namanya langsung. Berbeda dengan lawan bicara yang diposisikan setara atau lebih rendah seperti dalam *Kato Mandata* dan *Kato Manurun*, lazimnya disapa dengan sapaan dan sebutan nama atau julukan atau gelar yang menunjukkan *Mandata* atau *Manurun*, seperti "*oih Siti...*" (*hei Siti...*), "*kama tu anak Rantau...?*" (*hendak ke mana hai anak Rantau...?*), "*ado-ado sajo Mak Lepoh ko*" (*ada-ada saja Mak Lepoh ini*), dan contoh sapaan lainnya.

Di dalam Al-Qur'an, secara umum sapaan atau *al-Nidâ'* terdapat dua bentuk; yang menggunakan huruf *al-Nidâ* dan yang tidak menggunakannya. Huruf *al-Nidâ*; yang digunakan dalam Al-Qur'an adalah *Yâ* yang membawa kesan panggilan umum, baik untuk *qarîb* (dekat) maupun *ba'îd* (jauh). Pada objek (*munâda*) dan *setting* tertentu, ditambah dengan *ayy* dan *hâ* yang dibaca *ayyuhâ*. Jika diperhatikan lebih lanjut, sapaan yang menggunakan *Yâ*, objek panggilannya cenderung kepada lawan bicara yang lebih rendah derajatnya.

Khususnya jika yang memanggil adalah Allah. Dalam hal ini, secara umum dalam Al-Qur'an, panggilan dengan huruf *Yâ* dapat dikatakan sebagai bentuk sapaan *Manurun*. Berbeda ketika yang disapa adalah Allah, yang biasanya dalam *setting* doa. Tidak digunakan huruf *Yâ* atau dilesapkan dan diganti dengan sapaan seperti *Rabb* atau *Allahumma*. Maka, sapaan demikian dapat dikatakan sebagai bentuk sapaan *Mandaki*.

Untuk itu, pada sub-bahasan *Kato nan Ampek* dalam ayat-ayat bermuatan sapaan, diklasifikasikan ke dalam beberapa bahasan berikut.

1. Sapaan kepada Allah oleh Makhluk-Nya

   Sapaan manusia kepada Allah yang tertulis sebagai ayat Al-Qur'an bukanlah suatu bentuk kalimat kontradiktif dengan pernyataan bahwa setiap huruf, kata, dan kalimat di dalam Al-Qur'an adalah *Kalâm* Allah. Kalimat atau ayat yang menggambarkan sapaan manusia kepada Allah dalam Al-Qur'an, dapat dikategorikan sebagai bentuk pengajaran. Yakni Allah memberikan gambaran kepada umat manusia bagaimana etika menyapa Allah. Baik dalam bentuk susunan kalimat dari cerita para Nabi maupun informasi umum dalam ayat-ayat tertentu.

   a. *Rabbi* dan *Rabbanâ*

      Sapaan langsung kepada Allah yang banyak tertera di dalam Al-Qur'an adalah dengan sebutan *Rabb*, baik *Rabbi* (*Tuhanku*) atau *Rabbanâ* (*Tuhan kami*). *Rabb* asal verbanya adalah *Rababa* yang artinya mengatur. Istilah *Rabb* secara umum dipahami dengan *Pemilik*, *Pengatur*, *Tuan*, *Majikan*, atau *Petinggi*. Secara khusus, sebutan *Rabb* di dalam Al-Qur'an maksudnya adalah Allah. Jika term *Rabb* menjadi sapaan yang berdiri sendiri tanpa *idhâfah* tertentu, maka konotasinya adalah Allah.[77] Sapaan atau *Nidâ'* dengan *Rabb*, tidak menggunakan huruf *Nidâ'* standar, *Yâ*, atau dilesapkan hurufnya. Menurut Al-Syâthibiy, pelesapan (*isqâth*) huruf *Nidâ'* pada leksikon sapaan *Rabb* menandakan kedekatan antara yang menyapa dengan yang disapa dan menunjukkan keseriusan permintaan kepada lawan bicara, yang dalam hal ini adalah Allah.[78]

      Kata *Rabb* atau *Rabbi*, tersebut hingga 130 kali di dalam Al-Qur'an. Namun tidak semuanya bermakna sapaan kepada Allah, sebagian maksudnya adalah sebutan pengganti nama, seperti *Rabbu-s-Samâwât wa-l-Ardh* (*Tuhan Pemilik langit dan bumi*), *Rabb al-Âlamîn* (*Tuhan alam semesta*), dan lainnya. Begitu juga dengan *Rabbuna*/*Rabbana*/*Rabbina* yang tersebut hingga 106 kali, sebagian juga

---

[77] Manzhûr, *Lisân Al-'Arab*, …, Jil. 1, hal. 399.

[78] Ibrâhim bin Mûsa Syâthibiy, *Al-Muwâfaqât fî Ushûl al-Syarî'ah*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 2004, Jil. 4, hal. 202.

bermakna sebagai sebutan pengganti nama. Sejauh pengamatan yang dilakukan, dalam *scene* doa, sapaan *Mandaki* dengan *Rabbi* atau *Rabbana*, bisa berbentuk permintaan dengan bentuk imperatif positif yaitu *fi'l amr* maupun bentuk imperatif negatif yakni dengan *lâ al-nâhiyah*. Selain itu, para *participants* pengguna sapaan *Rabbi/Rabbana* yang dijelaskan dalam Al-Qur'an juga beragam. Manusia, para Nabi, Malaikat, penghuni Neraka, bahkan Iblis sekalipun. Tambahan lagi, *ends*-nya pun selain permintaan, juga ada yang berupa permohonan berbalut penyesalan (*al-nadâmah*).

1) Bermuatan kalimat imperatif positif;

Kalimat imperatif yang berbentuk positif, dalam bahasa Arab biasanya berbentuk *fi'l amr*. Yakni meminta orang lain untuk melakukan sesuatu. Lazimnya, kata perintah adalah ungkapan dari penutur yang berposisi lebih tinggi kepada mitra tutur yang lebih rendah (*Manurun*). Atau setidaknya ucapan yang diutarakan kepada lawan bicara yang setara (*Mandata*). Namun dalam Bahasa Arab, khususnya dalam Al-Qur'an, penggunaan kata perintah dalam bentuk imperatif positif, juga dapat diungkapkan kepada yang lebih tinggi (*Mandaki*), dalam hal ini adalah Allah. Namun, penggunaan kata perintah dengan tujuan Allah, dengan makna meminta atau memohon, ditandai dengan sapaan *Rabbi* dengan huruf *Nidâ' -Yâ-* yang dilesapkan. Sapaan tersebut menandakan kesantunan yang tinggi sehingga (seharusnya) menjadi syarat utama dalam penggunaan *fi'l amr* dalam bentuk tuturan *Mandaki* kepada Allah.

Pada klasifikasi ini, terdapat beberapa bentuk penyebutan *participants* dengan *setting* dan *scene* yang juga bervariasi. Ada yang penyebutan *particapant*-nya secara umum, ada juga yang terikat dengan konteks tertentu. Ketika Allah menyebutkan "*famina-n-nâs man yaqûlu"* (*sebagian manusia ada yang berkata*) dan "*al-l-ladzîna yaqûlûna"* atau "*yadzkurûna"* (*orang-orang yang berkata atau mengingat*), dapat dimaknai sebagai *participants* umum. Selain penggunaan pola *fi'l mudhâri'* yang tidak menunjukkan waktu tertentu, secara konteks tersurat dan tersirat, bisa dialamatkan kepada siapapun, tanpa spesifikasi tokoh atau sosok tertentu.

Seperti dalam QS. Al-Baqarah/2: 200-201;

فَإِذَا قَضَيْتُم مَّنَاسِكَكُمْ فَاذْكُرُوا اللَّهَ كَذِكْرِكُمْ آبَاءَكُمْ أَوْ أَشَدَّ ذِكْرًا فَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا وَمَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلَاقٍ ٢٠٠ وَمِنْهُم مَّن يَقُولُ رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الْآخِرَةِ حَسَنَةً وَقِنَا عَذَابَ النَّارِ ٢٠١

Apabila kamu telah menyelesaikan ibadah haji, maka berzikirlah kepada Allah, sebagaimana kamu menyebut-nyebut nenek moyang kamu, bahkan berzikirlah lebih dari itu. Maka di antara manusia ada orang berdoa, Ya Tuhan Kami, berilah kami (kebaikan) di dunia, dan di akhirat dia tidak memperoleh bagian apa pun. Dan di antara mereka ada orang yang berdoa, Ya Tuhan kami, berilah kami kebaikan di dunia dan kebaikan di akhirat, dan lindungilah kami dari azab neraka.

Ayat ini bermuatan beberapa rangkaian peribadatan Haji. Atau lebih tepatnya, beberapa hal yang perlu diperhatikan setelah melaksanakan prosesi ibadah Haji. Hal tersebut dapat terlihat di awal ayat 200 ketika Allah menyebutkan "*idzâ qadhaytum manâsikakum*" (*jika kalian telah selesai melaksanakan prosesi ibadah Haji kalian*).

Perintahnya adalah berzikir dengan memuji dan meminta kepada Allah. Dikutip dari Tafsir Ibn Katsîr, yang dimaksud dengan "*berzikir kepada Allah seperti mengingat para orang tua"* adalah layaknya anak kecil yang meminta sesuatu kepada orang tuanya, memanggil dan menyapa yang dimintai. Tambahan lagi, Ibn 'Abbâs menjelaskan bahwa perintah berzikir layaknya mengingat orang tua, turun ketika orang-orang *Jahiliyyah* menyebut-nyebut jasa masing-masing orang tua mereka saat musim Haji. Lalu turunlah perintah untuk mengingat Allah seperti halnya mengingat jasa para luluhur, bahkan (seharusnya) lebih.[79] Meskipun salah satu latar belakang turunnya ayat ini melibatkan orang-orang terdahulu, adanya frase *famina-n-âs* (*sebagian manusia*) menunjukkan bahwa ayat ini memiliki *ends* yang umum.

Dengan konteks demikian, dapat dikatakan bahwa menyebut, berzikir, dan berdoa kepada Allah seperti yang dipaparkan pada kalimat-kalimat berikutnya hingga ayat 201, hendaknya dilakukan dengan banyak memuji Allah sembari meminta hal yang dihajatkan, baik dalam urusan akhirat maupun dunia. Maka, salah satu bentuk tuturan *Mandaki,* khususnya kepada Allah, *act sequence*-nya dan *norms*-nya adalah dengan banyak memuji-Nya, bersyukur dengan menyebutkan nikmat yang telah diberikan-Nya, untuk kemudian menyampaikan *ends* pada doa yang disampaikan.

Begitu juga pada QS. Âli 'Imrân/3: 16;

الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا إِنَّنَا آمَنَّا فَاغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا وَقِنَا عَذَابَ النَّارِ

[79] Katsîr, *Tafsîr Al-Qur'ân Al-'Azhîm*, …, Jil. 1, hal. 415.

(Yaitu) orang-orang yang berkata: Ya Tuhan kami, sesungguhnya kami telah beriman, maka ampunilah segala dosa kami dan peliharalah kami dari siksa neraka.

Pada ayat sebelumnya, mulai dari ayat 14, disebutkan tujuan rangkaian ayat ini adalah kepada manusia yang ditandai dengan penyebutan *al-nâs* pada frase *zuyyina lin-n-âs* (*dijadikan indah untuk manusia*). Dapat dikatakan bahwa *participants* pada ayat tersebut juga manusia pada umumnya.

Adakalanya, Allah menginformasikan karakter umat terdahulu sebagai percontohan bagi umat saat ini. Dalam hal ini, Allah menggunakan pola *fi'l mâdhiy* yang menunjukkan masa lalu. Seperti ketika Allah menjelaskan salah satu karakter pengikut setia para Nabi, dalam QS. Âli 'Imrân/3: 147;

وَمَا كَانَ قَوْلَهُمْ إِلَّا أَن قَالُوا رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا وَإِسْرَافَنَا فِي أَمْرِنَا وَثَبِّتْ أَقْدَامَنَا وَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ

Tidak ada doa mereka selain ucapan: Ya Tuhan kami, ampunilah dosa-dosa kami dan tindakan-tindakan kami yang berlebih-lebihan dalam urusan kami dan tetapkanlah pendirian kami, dan tolonglah kami terhadap kaum yang kafir.

Yakni, berdoa kepada Allah untuk senantiasa diampuni dan diberikan konsistensi keimanan. Ayat ini termasuk ke dalam rangkaian ayat yang latar belakangnya adalah kejadian pasca perang Uhud, ketika di kalangan orang-orang Musyrik, tersiar kabar bahwa Nabi Muhammad SAW telah gugur setelah dipukul oleh Ibn Qamî'ah. Lalu turun ayat 143 sampai 148 dari surat Âli 'Imrân.[80] Meskipun *scene* eksternal-nya adalah peristiwa masa lampau, namun *scene* internal ayatnya dapat dimaknai secara umum berdasarkan makna frase "*qâtala ma'ahum ribbiyyûna katsîrâ"* (*berperang bersama pengikut setianya*) pada ayat 146.

Namun, pada QS. Al-Hasyr/59: 10, ketika Allah menceritakan tentang salah satu karakter umat Nabi Muhammad SAW generasi awal baik dari kalangan kum *Muhâjirîn* maupun *Anshâr*, kembali menggunakan pola *fi'l mudhâri'*.

وَالَّذِينَ جَاءُوا مِن بَعْدِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالْإِيمَانِ وَلَا تَجْعَلْ فِي قُلُوبِنَا غِلًّا لِّلَّذِينَ آمَنُوا رَبَّنَا إِنَّكَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ

Orang-orang yang datang sesudah mereka (Muhajirin dan Anshâr), mereka berdoa, Ya Tuhan kami, ampunilah kami dan saudara-

[80] Katsîr, *Tafsîr Al-Qur'ân Al-'Azhîm*, …, Jil. 2, hal. 111.

saudara kami yang telah beriman lebih dahulu dari kami, dan janganlah Engkau tanamkan kedengkian dalam hati kami terhadap orang-orang yang beriman. Ya Tuhan kami, sungguh, Engkau Maha Penyantun, Maha Penyayang.

Al-Qurthûbiy menerangkan bahwa ayat ini menjelaskan bagaimana sikap orang-orang yang mengikuti jejak para *Muhâjirîn* dan *Anshâr*, yakni melalui frase *wa-l-ladzîna jâ'û min ba'dihim* (*orang-orang yang datang setelah meraka*).[81] Yaitu, umat Nabi Muhammad SAW di generasi-generasi setelah mereka. Termasuk yang ada hari ini. Untuk itu, dapat dikatakan bahwa *ends* ayat ini sebenarnya adalah penjelasan karakter para umat Nabi Muhammad SAW secara umum. Maka digunakan pola *fi'l mudhâri'* untuk menunjukkannya seperti pada beberapa ayat sebelumnya.

Hal yang demikian juga dapat diperhatikan pada QS Al-Tahrîm/66: 8;

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا تُوبُوا إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً نَّصُوحًا عَسَىٰ رَبُّكُمْ أَن يُكَفِّرَ عَنكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَيُدْخِلَكُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ يَوْمَ لَا يُخْزِي اللَّهُ النَّبِيَّ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ نُورُهُمْ يَسْعَىٰ بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَبِأَيْمَانِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَتْمِمْ لَنَا نُورَنَا وَاغْفِرْ لَنَا إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ

Hai orang-orang yang beriman, bertaubatlah kepada Allah dengan taubatan nasuha (taubat yang semurni-murninya). Mudah-mudahan Rabbmu akan menutupi kesalahan-kesalahanmu dan memasukkanmu ke dalam jannah yang mengalir di bawahnya sungai-sungai, pada hari ketika Allah tidak menghinakan Nabi dan orang-orang mukmin yang bersama dia; sedang cahaya mereka memancar di hadapan dan di sebelah kanan mereka, sambil mereka mengatakan: Ya Rabb kami, sempurnakanlah bagi kami cahaya kami dan ampunilah kami; Sesungguhnya Engkau Maha Kuasa atas segala sesuatu.

Menyambung penjelasan terkait QS. Al-Hasyr/59: 10, orang-orang beriman sebagai *participants* yang dihimbau Allah pada ayat ini, adalah mereka yang mengikuti karakter dan sikap setia generasi awal (*al-sâbiqûn al-awwalûn*) pengikut Nabi Muhammad SAW. Penggunaan pola *fi'l mudhâri'* (pada kata *yaqûlu*) dapat menjadi indikator bahwa umat Nabi Muhammad masih eksis dan harus konsisten hingga waktu yang hanya ditentukan oleh Allah (Hari Kiamat).

[81] Qurthûby, *Al-Jâmi' Li Ahkâm Al-Qur'ân*, …, Jil. 18, hal. 31.

Pada QS. Al-Furqân/25: 65, Allah menjelaskan berbagai sikap dan karakter yang harus dimiliki manusia yang mengaku sebagai hamba-Nya;

وَالَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا اصْرِفْ عَنَّا عَذَابَ جَهَنَّمَ إِنَّ عَذَابَهَا كَانَ غَرَامًا

Dan orang-orang yang berkata: "Ya Tuhan kami, jauhkan azab jahannam dari kami, sesungguhnya azabnya itu adalah kebinasaan yang kekal.

Pada ayat sebelumnya, mulai dari ayat 63, Allah menyebutkan diksi *'ibâdu-r-Rahmân* (*hamba-hamba Allah*) sebagai sebutan untuk manusia. Ayat 65 ini adalah salah satu karakter yang dijelaskan. Yakni hendaknya senantiasa berdoa kepada Allah, dan diajarkan dengan sapaan *Mandaki*, meskipun ada bentuk kata perintah namun harus menggunakan sapaan *Rabbana* sebagai *act sequence* dan *norms*-nya serta *ends* dalam doa tersebut adalah untuk diri sendiri.

Kemudian, penyebutan berbagai sikap tersebut berlanjut hingga ayat 76. Pada ayat 74 dapat terlihat hal serupa;

QS. Al-Furqân/25: 74

وَالَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا هَبْ لَنَا مِنْ أَزْوَاجِنَا وَذُرِّيَّاتِنَا قُرَّةَ أَعْيُنٍ وَاجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ إِمَامًا

Dan orang orang yang berkata: Ya Tuhan kami, anugrahkanlah kepada kami isteri-isteri kami dan keturunan kami sebagai penyenang hati (kami), dan jadikanlah kami imam bagi orang-orang yang bertakwa.

Dalam hal ini, juga diajarkan dengan bentuk tuturan yang serupa. Namun *ends* doa-nya adalah keselamatan dan kesejahteraan keluarga.

Serupa dengan penjelasan rangkaian karakter ideal hamba Allah, dalam QS. Âli 'Imrân/3: 191-194 juga dipaparkan;

ٱلَّذِينَ يَذكُرُونَ ٱللَّهَ قِيَٰما وَقُعُودا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِم وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلأَرضِ رَبَّنَا مَا خَلَقتَ هَٰذَا بَٰطِلا سُبحَٰنَكَ فَقِنَا عَذَابَ ٱلنَّارِ ١٩١ رَبَّنَا إِنَّكَ مَن تُدخِلِ ٱلنَّارَ فَقَد أَخزَيتَهُۥ وَمَا لِلظَّٰلِمِينَ مِن أَنصَار ١٩٢ رَّبَّنَا إِنَّنَا سَمِعنَا مُنَادِيا يُنَادِي لِلإِيمَٰنِ أَن ءَامِنُواْ بِرَبِّكُم فَـَٔامَنَّا رَبَّنَا فَٱغفِر لَنَا ذُنُوبَنَا وَكَفِّر عَنَّا سَيِّـَٔاتِنَا وَتَوَفَّنَا مَعَ ٱلأَبرَارِ ١٩٣ رَبَّنَا وَءَاتِنَا مَا وَعَدتَّنَا عَلَىٰ رُسُلِكَ وَلَا تُخزِنَا يَومَ ٱلقِيَٰمَةِ إِنَّكَ لَا تُخلِفُ ٱلمِيعَادَ ١٩٤

(yaitu) orang-orang yang mengingat Allah sambil berdiri, duduk atau dalam keadaan berbaring, dan mereka memikirkan tentang penciptaan langit dan bumi (seraya berkata), Ya Tuhan kami, tidaklah Engkau menciptakan semua ini sia-sia; Mahasuci Engkau, lindungilah kami dari azab neraka. Ya Tuhan kami, sesungguhnya

orang yang Engkau masukkan ke dalam neraka, maka sungguh, Engkau telah menghinakannya, dan tidak ada seorang penolong pun bagi orang yang zalim. Ya Tuhan kami, sesungguhnya kami mendengar orang yang menyeru kepada iman, (yaitu), "Berimanlah kamu kepada Tuhanmu," maka kami pun beriman. Ya Tuhan kami, ampunilah dosa-dosa kami dan hapuskanlah kesalahan-kesalahan kami, dan matikanlah kami bersama orang-orang yang berbakti. Ya Tuhan kami, berilah kami apa yang telah Engkau janjikan kepada kami melalui Rasul-rasul-Mu. Dan janganlah Engkau hinakan kami pada hari Kiamat. Sungguh, Engkau tidak pernah mengingkari janji. Setidaknya, dari 4 ayat ini, terdapat 5 kali sapaan *Mandaki, Rabbana*. Seperti ayat-ayat yang dijelaskan sebelumnya, ketika manusia secara umum bertutur kepada Allah, maka harus berbentuk *Mandaki*. Jika harus menggunakan kata perintah dalam tuturan doa maka maknanya harus meminta sesuatu untuk kemaslahatan. Selain itu, secara umum, sapaan kepada Allah dalam doa adalah *Rabbana* (*Wahai Tuhan kami*) adalah untuk menunjukkan tingkat kesantunan yang lebih tinggi dan keumuman makna serta tujuan doa.

Selain dalam *genre* tuturan deskripsi sikap ideal manusia dalam berdoa, Allah juga memerintahkan untuk berkata atau berdoa demi kebaikan kedua orang tua. Dalam QS. Al-Isrâ'/17: 24, secara gamblang disebutkan dengan *fi'l amr* "*Qul*" (*ucapkan*);

وَاخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُل رَّبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيرًا

Dan rendahkanlah dirimu terhadap keduanya dengan penuh kasih sayang dan ucapkanlah, Tuhanku! Sayangilah keduanya sebagaimana mereka berdua telah mendidik aku pada waktu kecil.

Ayat ini merupakan rangkaian perintah bersikap terhadap kedua orang tua. Pada ayat sebelumnya, ayat 23, diawali dengan perintah "*Wa qadhâ Rabbuka*" (*Dan Tuhanmu memerintahkan*). Al-Qurthûbiy menjelaskan bahwa maksud kata *Qadhâ* tersebut adalah mewajibkan sehingga perintahnya harus dilaksanakan dan ditunaikan.[82] Rangkaian perintah untuk menghormati orang tua, ditutup dengan perintah untuk mendoakan kedua orang tua. Perintah tersebut langsung disampaikan Allah secara *Manurun* dengan kata "*Qul*" (ucapkanlah) yang *mukhâthab*-nya bersifat umum.

Allah mangajarkan untuk berdoa secara *Mandaki* dengan menyapa-Nya menggunakan sapaan *Rabbi* (Tuhanku). Hal ini senada dengan QS. Al-Ahqâf/46: 15 yang juga bermuatan ajaran untuk berdoa kepada Allah untuk orang tua dan keluarga.

[82] Qurthûby, *Al-Jâmi' Li Ahkâm Al-Qur'ân*, …, Jil. 10, hal. 237.

وَوَصَّيْنَا الْإِنسَانَ بِوَالِدَيْهِ إِحْسَانًا حَمَلَتْهُ أُمُّهُ كُرْهًا وَوَضَعَتْهُ كُرْهًا وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَبَلَغَ أَرْبَعِينَ سَنَةً قَالَ رَبِّ أَوْزِعْنِي أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ الَّتِي أَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَعَلَىٰ وَالِدَيَّ وَأَنْ أَعْمَلَ صَالِحًا تَرْضَاهُ وَأَصْلِحْ لِي فِي ذُرِّيَّتِي إِنِّي تُبْتُ إِلَيْكَ وَإِنِّي مِنَ الْمُسْلِمِينَ

Dan Kami perintahkan kepada manusia agar berbuat baik kepada kedua orang tuanya. Ibunya telah mengandungnya dengan susah payah, dan melahirkannya dengan susah payah (pula). Masa mengandung sampai menyapihnya selama tiga puluh bulan, sehingga apabila dia (anak itu) telah dewasa dan umurnya mencapai empat puluh tahun dia berdoa, "Ya Tuhanku, berilah aku petunjuk agar aku dapat mensyukuri nikmat-Mu yang telah Engkau limpahkan kepadaku dan kepada kedua orang tuaku, dan agar aku dapat berbuat kebajikan yang Engkau ridai; dan berilah aku kebaikan yang akan mengalir sampai kepada anak cucuku. Sungguh, aku bertobat kepada Engkau, dan sungguh aku termasuk orang muslim.

Sapaan dalam ayat-ayat tersebut tidak menggunakan *Rabbana* (*Tuhan kami*), tetapi *Rabbi* (*Tuhanku*). Bisa jadi, hal ini karena signifikansi dalam doa untuk orang tua bersifat pribadi dan spesifik. Yakni, perintah ini adalah untuk masing-masing anak. Dengan melihat konteks ini, nampaknya tingkat kesantunan sapaan *Rabbi* dengan *Rabbana* dapat dikatakan sama. Pemakaiannya menyesuaikan dengan *ends* yang diniatkan.

Selain mengajarkan kepada manusia secara umum cara meminta dengan pola imperatif, Allah juga mengisahkan bagaimana mengajarkan para Nabi untuk meminta kepada-Nya. Seperti dalam QS. Al-Mu'minûn/23: 29, ketika Allah mengajarkan doa kepada Nabi Nuh AS.

وَقُل رَّبِّ أَنزِلْنِي مُنزَلًا مُّبَارَكًا وَأَنتَ خَيْرُ الْمُنزِلِينَ

Berdoalah, "Ya Tuhanku, tempatkanlah aku pada tempat yang diberkahi, dan Engkau adalah sebaik-baik pemberi tempat.

Sejak ayat 26, Allah mengisahkan bagaimana Nabi Nuh AS meminta pertolongan untuk menghadapi kaumnya yang ingkar terhadap perintah menyembah Allah. Bahkan pada ayat 27, Allah memerintahkan Nabi Nuh AS untuk membangun bahtera (kapal laut besar) yang menurut Al-Zamakhsyariy, perintah hal tersebut, seakan menjadi jawaban atas keluhan Nabi Nuh AS terhadap kekafiran

kaumnya.[83] Namun, derasnya *verbal bullying* yang terus dilancarkan oknum-oknum yang menentang Nabi Nuh AS, nampaknya sempat membuat Nabi Nuh AS, sebagai manusia biasa, gentar. Lalu pada ayat 29 ini Allah memberikan motivasi langsung dengan diawali kata "*Qul*" yang *participant*-nya adalah Nabi Nuh AS dengan *ends* meminta untuk diberikan derajat yang sepantasnya.

Begitupun kepada Nabi Muhammad SAW. Masih di surat yang sama, QS. Al-Mu'minûn/23: 118,

وَقُل رَّبِّ اغْفِرْ وَارْحَمْ وَأَنتَ خَيْرُ الرَّاحِمِينَ

Dan katakanlah (Muhammad), Ya Tuhanku, berilah ampunan dan (berilah) rahmat, Engkaulah pemberi rahmat yang terbaik".

Ayat penutup surat Al-Mu'minûn ini dapat dikatakan sebagai salah satu bentuk *norms* untuk menutup berbagai kisah, hikmah, dan pelajaran yang banyak dipaparkan sepanjang surat tersebut. Ayat ini diawali dengan perintah "*Qul*" dengan indikasi bahwa *participants* utamanya adalah Nabi Muhammad SAW, maka dapat dikatakan *act sequence* yang berbentuk pengajaran doa ini adalah bentuk tuturan *Manurun* atau *Malereng*. Dapat disebut *Malereng* karena bahkan dari ayat-ayat sebelumnya, penyebutan nama Nabi Muhammad SAW dilesapkan sebagai bentuk penghormatan sekaligus menunjukkan kedekatan. *Ends* pada ayat ini adalah doa secara *Mandaki* dengan sapaan *Rabbi*, karena isi doanya adalah meminta ampun dan banyak kompensasi atas kesalahan diri.

Perintah dengan *participants*, *act sequence, norms,* dan *keys* serupa, yaitu pengajaran doa untuk Nabi Muhammad SAW, juga dapat dilihat pada QS. Al-Isrâ'/17: 80, meskipun dalam konteks *setting* dan *scene* yang berbeda;

وَقُل رَّبِّ أَدْخِلْنِي مُدْخَلَ صِدْقٍ وَأَخْرِجْنِي مُخْرَجَ صِدْقٍ وَاجْعَل لِّي مِن لَّدُنكَ سُلْطَانًا نَّصِيرًا

Katakanlah (Muhammad), ya Tuhanku, masukkan aku ke tempat masuk yang benar dan keluarkan (pula) aku ke tempat keluar yang benar dan berikanlah kepadaku dari sisi-Mu kekuasaan yang dapat menolong-(Ku).

Ayat ini sangat dekat dengan perintah shalat lima waktu secara umum pada ayat 78 dan juga shalat tahajjud, pada ayat 79. Namun perintah shalat tidak diawali dengan perintah spesifik "*Qul*" dengan tujuan Nabi Muhammad SAW. Dapat dikatakan bahwa perintah shalat

[83] Zamakhsyariy, *Al-Kasyâf 'an Haqâ'iq Ghawâmîdh a-Tanzîl*, …, Jil. 3, hal. 183.

secara umum, berbentuk tuturan *Manurun* secara mutlak, karena selain berbentuk pola imperatif, juga ditujukan untuk *participants* yang luas (tidak spesifik pada dimensi pertama).

Dikutip dari Ibn Katsîr, maksud ayat tersebut adalah ketika Nabi Muhammad SAW diperintahkan untuk hijrah, Nabi diajarkan untuk meminta petunjuk agar diberikan arah dan lokasi yang benar. Ada yang mengatakan maksud dari *mudkhal* adalah Madinah dan *mukhraj* adalah Mekkah. Ada juga yang berpendapat bahwa *mudkal* maksudnya adalah kematian dan *mukhraj* adalah kehidupan.[84] Terlepas dari konteks eksternal yang menyertai ayat tersebut, jika dikaitkan dengan ayat-ayat sebelumnya yang merupakan perintah shalat wajib dan tahajjud secara *Manurun*, ayat 80 dan ayat 81, merupakan perintah pelengkap, setelah shalat, untuk memohonkan petunjuk terhadap suatu atau berbagai persoalan, apalagi jika dihadapkan dengan pilihan tertentu.

Selain ketika perintah hijrah, saat diajarkan Al-Qur'an-pun, Allah mengajarkan untuk senantiasa berdoa guna memohon kekuatan intelektualitas. Dalam QS. Thaha/20: 114 disampaikan;

فَتَعَالَى اللَّهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِن قَبْلِ أَن يُقْضَىٰ إِلَيْكَ وَحْيُهُ وَقُل رَّبِّ زِدْنِي عِلْمًا

Maka Mahatinggi Allah, Raja yang sebenar-benarnya. Dan janganlah engkau (Muhammad) tergesa-gesa (membaca) Al-Qur'an sebelum selesai diwahyukan kepadamu, dan katakanlah, Ya Tuhanku, tambahkanlah ilmu kepadaku.

Adanya larangan untuk tidak terburu-buru dalam menerima pengajaran Al-Qur'an, mengindikasikan adanya *norms* peringatan dari Allah kepada *participants* utama yaitu Nabi Muhammad SAW. *Norms* tersebut juga diperkuat oleh ayat sebelumnya yang menjelaskan bahwa Al-Qur'an diturunkan kepada Nabi Muhammad SAW dengan berbahasa Arab dan diajarkan secara berulang-ulang dan berkala. Selain itu, pada ayat setelahnya, ayat 115, juga diinformasikan bahwa gaya pengajaran kitab suci dengan cara berulang-ulang (*murâja'ah*) dan bertahap, sudah pernah diimplementasikan kepada Nabi Adam AS. Namun Nabi Adam AS tidak diberikan kesanggupan IQ dan EQ untuk merealisasikannya. Di ujung ayat, Allah mengajarkan doa dengan perintah "*Qul*", secara *Manurun*, untuk memohon (dengan sapaan *Rabbi*) ditingkatkan

[84] Katsîr, *Tafsîr Al-Qur'ân Al-'Azhîm*, …, Jil. 5, hal. 102.

kecerdasan dalam menerima wahyu. Selain doa meminta diberi kecerdasan, ayat ini juga memiliki *ends* bahwa dalam belajar, bahkan untuk sekelas Nabi, harus bersabar dan bertahap.

Terdapat perbedaan mendasar ketika menggunakan kalimat berpola imperatif berbentuk perintah (positif) antara bahasa Arab, khususnya Al-Qur'an, dengan bahasa Minangkabau. Dalam bahasa Arab, ketika meminta sesuatu kepada yang lebih tinggi atau bertutur *Mandaki* dengan *ends* permintaan atau permohonan, tetap digunakan *fi'l amr* (kata perintah) seperti biasanya. Namun, harus diawali dengan sapaan sesuai *participants* untuk menunjukkan kesantunan. Selain itu, jenis permohonan dan untuk siapa permohonan tersebut juga harus jelas, seperti yang terlihat dari beberapa ayat di atas. Sedangkan dalam bahasa Minangkabau, begitu juga bahasa yang serumpun Melayu, biasanya, permintaan secara *Mandaki,* akan terkesan tidak santun jika menggunakan kata perintah langsung. Khusus dalam bahasa Minangkabau, tingkat kesantunan tertinggi dalam tuturan secara umum, baik itu *Mandaki* atau yang lainnya, adalah dengan kalimat tidak langsung atau berkiasan. Atau, bisa juga dengan kata permohonan seperti "mohon", "sudi", "harap", dan lainnya. Selain itu, jika mitra tuturnya diminta untuk melakukan sesuatu, digunakan kata kerja aktif atau pasif biasa dan bukan kata perintah. Perbedaan ini menunjukkan bagaimana Allah memberi sinyal kepada manusia bahwa Dia lebih dekat dari yang dirasakan para makhluk-Nya.

2) Bermuatan kalimat imperatif negatif

Selain berbentuk perintah, terdapat juga ungkapan imperatif negatif atau dalam bentuk larangan. Pelarangan dalam Bahasa Arab disebut juga dengan *Nahyi*, dan biasanya diungkapkan dengan partikel *Lâ* (لا) yang disebut juga dengan *Lâ al-Nayh* (لا النهي), disematkan setelah kata kerja umum (*fi'l mudhâri'*) untuk orang kedua. Serupa dengan imperatif berbentuk perintah, imperatif bebentuk larangan juga lazimnya adalah tuturan *Manurun* atau *Mandata*. Namun, dapat dikatakan sebagai hal yang lumrah jika melarang kepada pihak yang lebih superior (*Mandaki*) dengan tujuan memohon untuk tidak melakukan sesuatu sesuai permintaan. Seperti permohonan seseorang yang sudah tidak berdaya kepada pihak yang mungkin saja memiliki kekuatan untuk menghukum atau membuatnya menderita.

Dalam bahasa keseharian pada bahasa Minangkabau, menggunakan ungkapan pelarangan, secara umum memiliki nilai kesantunan yang rendah. Apalagi jika lawan bicaranya adalah yang

berposisi lebih tinggi. Jika hendak meminta untuk tidak melakukan sesuatu secara *Mandaki*, biasanya digunakan bahasa yang positif sebagai bentuk penjagaan nilai kesantunan. Seperti larangan dengan kata "*jan*" (jangan) diganti dengan kata yang tidak terlihat negatif seperti "*usah*".

Jika ditilik lebih lanjut dalam redaksi Al-Qur'an, penggunaan kata larangan, diperlihatkan bahwa boleh saja secara *Mandaki*, dari makhluk kepada *Al-Khâliq*. Namun, serupa dengan penggunaan imperatif positif, pada penggunaan imperatif negatif dengan *Lâ Nahyi*, harus didahului dengan sapaan *Rabbana* atau *Rabbi*. Selain itu, makna yang dibawa adalah doa atau permintaan untuk tidak diberlakukan sesuatu oleh mitra tutur yang negatif terhadap dirinya sebagai penutur. Dengan kata lain, tetap membawa makna positif meskipun berbunyi negatif. Kesan memohon yang ditampakkan juga mengindikasikan kesantunan.

Seperti dalam QS. Al-Baqarah/2: 286;

لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِن نَّسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ وَاعْفُ عَنَّا وَاغْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا أَنتَ مَوْلَانَا فَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ

Allah tidak membebani seseorang melainkan sesuai dengan kesanggupannya. Dia mendapat (pahala) dari kebajikan yang dikerjakannya dan dia mendapat (siksa) dari (kejahatan) yang diperbuatnya. (Mereka berdoa), Ya Tuhan kami, janganlah Engkau hukum kami jika kami lupa atau kami melakukan kesalahan. Ya Tuhan kami, janganlah Engkau bebani kami dengan beban yang berat sebagaimana Engkau bebankan kepada orang-orang sebelum kami. Ya Tuhan kami, janganlah Engkau pikulkan kepada kami apa yang tidak sanggup kami memikulnya. Maafkanlah kami, ampunilah kami, dan rahmatilah kami. Engkaulah pelindung kami, maka tolonglah kami menghadapi orang-orang kafir.

Terlihat dari teks ayat ini, Allah mengajarkan setidaknya tiga doa. Keseluruhannya menggunakan sapaan *Rabbana* dan *ends*-nya berbentuk larangan atau memohon untuk tidak ditimpakan kepadanya. Di ujung ayat, juga terdapat permohonan dalam bentuk imperatif perintah namun dapat dilekatkan kepada kesatuan kalimat yang diawali dengan sapaan *Rabbana*.

Begitu juga dalam QS. Âli 'Imân/3: 8-9;

رَبَّنَا لَا تُزِغ قُلُوبَنَا بَعدَ إِذ هَدَيتَنَا وَهَب لَنَا مِن لَّدُنكَ رَحمَةً إِنَّكَ أَنتَ ٱلوَهَّابُ ٨ رَبَّنَا إِنَّكَ جَامِعُ ٱلنَّاسِ لِيَومٖ لَّا رَيبَ فِيهِ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُخلِفُ ٱلمِيعَادَ ٩

Ya Tuhan kami, janganlah Engkau condongkan hati kami kepada kesesatan setelah Engkau berikan petunjuk kepada kami, dan karuniakanlah kepada kami rahmat dari sisi-Mu, sesungguhnya Engkau Maha Pemberi. Ya Tuhan kami, Engkaulah yang mengumpulkan manusia pada hari yang tidak ada keraguan padanya." Sungguh, Allah tidak menyalahi janji.

Kedua ayat di atas adalah permohonan dengan sapaan *Rabbana* yang berbentuk pelarangan. Dalam hal ini, maksudnya adalah meminta Allah untuk tidak melakukan sesuatu yang dinilai buruk kepada dirinya. Selain itu, kedua ayat tersebut *norms* dasarnya adalah pengajaran Allah kepada manusia dalam perihal berdoa. Namun dari sisi *act sequence*-nya, dapat juga dipahami bagaimana hendaknya bertutur kepada Allah secara *Mandaki* meskipun menggunakan bentuk pola imperatif negatif.

Selain pengajaran doa, Allah juga menceritakan tuturan penghuni surga ketika diperlihatkan azab yang dialami penghuni neraka. Tuturannya tetap *Mandaki* dengan sapaan *Rabbana* dan masih bernuansa doa, dalam QS. Al-A'râf/7: 47;

وَإِذَا صُرِفَتْ أَبْصَارُهُمْ تِلْقَاءَ أَصْحَابِ النَّارِ قَالُوا رَبَّنَا لَا تَجْعَلْنَا مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ

Ketika pandangan mereka dialihkan ke arah penghuni neraka, mereka berkata, Ya Tuhan kami, janganlah Engkau tempatkan kami bersama-sama orang-orang zalim itu.

Ayat ini merupakan rangkaian informasi imajiner[85] yang disampaikan Allah tentang penggambaran penghuni surga dan neraka. Ayat 47 ini mengisahkan, ketika penghuni surga diminta untuk melihat para penghuni neraka, sontak mereka pun sangat ketakutan melihat hal tersebut. Maka penghuni surga dikisahkan berdoa kepada Allah untuk tidak dijadikan seperti yang terjadi kepada penghuni neraka yang mereka lihat.[86]

---

[85] Dikatakan demikian karena menurut Penulis hal tersebut adalah informasi masa depan yang diyakini pasti akan terjadi. Hal ini didasari dari penggunaan *fi'l al-mâdhiy* yang makna dasarnya adalah aktifitas yang telah terjadi, namun bagi hamba Allah yang menerima Al-Qur'an ini berlum dapat melihat langsung surga dan neraka. Untuk itu, penggunaan *fi'l al-mâdhiy* dalam konteks ini dapat dimaknai dengan aktifitas yang pasti akan terjadi.

[86] Zamakhsyariy, *Al-Kasyâf 'an Haqâ'iq Ghawâmîdh a-Tanzîl*, …, Jil. 2, hal. 107.

Berbeda ketika Allah mengajarkan rangkaian doa kepada Nabi Muhammad SAW. Sapaan yang digunakan adalah *Rabbi*. Dipaparkan dalam QS. Al-Mu'minûn/23: 93-98;

قُل رَّبِّ إِمَّا تُرِيَنِّي مَا يُوعَدُونَ ٩٣ رَبِّ فَلَا تَجۡعَلۡنِي فِي ٱلۡقَوۡمِ ٱلظَّٰلِمِينَ ٩٤ وَإِنَّا عَلَىٰٓ أَن نُّرِيَكَ مَا نَعِدُهُمۡ لَقَٰدِرُونَ ٩٥ ٱدۡفَعۡ بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُ ٱلسَّيِّئَةَۚ نَحۡنُ أَعۡلَمُ بِمَا يَصِفُونَ ٩٦ وَقُل رَّبِّ أَعُوذُ بِكَ مِنۡ هَمَزَٰتِ ٱلشَّيَٰطِينِ ٩٧ وَأَعُوذُ بِكَ رَبِّ أَن يَحۡضُرُونِ ٩٨

Katakanlah (Muhammad), Ya Tuhanku, seandainya Engkau hendak memperlihatkan kepadaku apa (azab) yang diancamkan kepada mereka. Ya Tuhanku, maka janganlah Engkau jadikan aku dalam golongan orang-orang zalim. Sungguh, Kami kuasa untuk memperlihatkan kepadamu (Muhammad) apa yang Kami ancamkan kepada mereka. Tolaklah perbuatan buruk mereka dengan (cara) yang lebih baik, Kami lebih mengetahui apa yang mereka sifatkan (kepada Allah). Katakanlah, Ya Tuhanku, aku berlindung kepada Engkau dari bisikan-bisikan setan. Aku berlindung (pula) kepada Engkau ya Tuhanku, agar mereka tidak mendekati aku.

Dari kata perintah *Qul*, dapat dideteksi bahwa rangkaian ayat ini adalah perintah Allah kepada Nabi Muhammad SAW, sebagai *participants* utama, untuk berdoa. Ibn Katsir menerangkan bahwa doa-doa pada ayat di atas diajarkan Allah kepada Nabi Muhammad SAW guna meminta pembalasan terhadap kezaliman yang telah dilakukan orang-orang kafir.[87] Namun, pada ayat 96, Allah memerintahkan untuk membalas perbuatan buruk dengan cara yang elegan. Al-Râziy menambahkan, orang kafir yang dimaksud bisa jadi adalah orang-orang yang menganggap bahwa Allah memiliki anak seperti yang disebutkan pada ayat-ayat sebelumnya, atau bisa jadi maksudnya adalah orang-orang yang mengingkari Nabi Muhammad SAW secara langsung. Selain itu, azab yang dimaksud pada ayat di atas bisa saja azab di dunia ataupun di akhirat.[88]

Senada dengan penggunaan pola imperatif perintah, untuk pola imperatif larangan juga digunakan sapaan *Rabbana* dan *Rabbi* sebagai indikator kesantunan *Mandaki*. Namun, untuk kalimat imperatif larangan, cenderung kepada sapaan *Rabbana*. Sedangkan ketika menggunakan sapaan *Rabbi, setting* dan *scene* yang meliputinya bisa berupa situasi yang sulit atau bahkan bisa menjebak diri. Untuk itu, perintah awalnya adalah kepada Nabi Muhammad

[87] Katsîr, *Tafsîr Al-Qur'ân Al-'Azhîm*, …, Jil. 5, hal. 428.
[88] Râziy, *Mafâtîh al-Ghayb (Al-Tafsîr Al-Kabîr)*, …, Jil. 23, hal. 291.

SAW sebagai contoh *participant* yang dihadapkan dengan *scene* yang dapat merugikan.

Penggunaan *Rabbana*, juga sejalan dengan penggunaan Bahasa Melayu secara umum bahwa penggunaan panggilan "*kami"* menunjukkan kesantunan. Tapi, dalam rumpun Bahasa Melayu, khususnya Minangkabau, penggunaan kalimat imperatif larangan secara langsung tidak digunakan untuk tuturan *Mandaki*. Untuk menunjukkan kesantunan dalam melarang pihak yang lebih tinggi derajatnya adalah dengan tuturan yang bernada kiasan.

3) Ungkapan Penyesalan

Dalam bentuk kalimat imperatif positif, terdapat kesan dan makna lain yang dibawa selain sekedar permintaan berbentuk doa. Yaitu sebagai bentuk ungkapan penyesalan atau dalam Bahasa Arab disebut dengan *al-Nadâmah*. Dengan tetap didahului sapaan *Rabbi/Rabbana*, pada beberapa ayat yang menceritakan tentang penyesalan manusia, digambarkan dengan permintaan untuk dapat dikembalikan ke masa-masa di mana masih dapat beramal dan beraktifitas. Atau meminta untuk diringankan azabnya. Hal ini jelas merupakan bentuk tuturan *Mandaki* dari penutur yang lebih rendah bahkan mengakui tidak dapat berbuat apa-apa kecuali diberikan izin sesuai kehendak mitra tutur yang dalam hal ini adalah Allah.

Penyesalan manusia yang dideskripsikan Allah dalam Al-Qur'an, kebanyakan berupa ungkapan yang dilontarkan oleh orang-orang kafir atau bahkan para penghuni Neraka. Dalam QS. Al-Mu'minûn/23: 99-100;

حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءَ أَحَدَهُمُ ٱلۡمَوۡتُ قَالَ رَبِّ ٱرۡجِعُونِ ٩٩ لَعَلِّيٓ أَعۡمَلُ صَٰلِحٗا فِيمَا تَرَكۡتُ كَلَّآ

إِنَّهَا كَلِمَةٌ هُوَ قَآئِلُهَا وَمِن وَرَآئِهِم بَرۡزَخٌ إِلَىٰ يَوۡمِ يُبۡعَثُونَ ١٠٠

Hingga apabila datang kematian kepada seseorang dari mereka (orang-orang Kafir), dia berkata, Ya Tuhanku, kembalikanlah aku (ke dunia). Agar aku dapat berbuat kebajikan yang telah aku tinggalkan. Sekali-kali tidak! Sungguh itu adalah dalih yang diucapkannya saja. Dan dihadapan mereka ada barzakh sampai pada hari mereka dibangkitkan.

Al-Râziy menjelaskan, konteks pada ayat ini masih terkait dengan ayat-ayat sebelumnya. Allah mengajarkan kepada Nabi Muhammad SAW untuk berdoa memohon perlindungan dari segala bentuk bisikan setan dan membalas kejahatan orang-orang kafir dengan respon yang elegan (*ahsan*).[89] Kemudian, Allah menginformasikan

[89] Râziy, *Mafâtîh al-Ghayb (Al-Tafsîr Al-Kabîr)*, …, Jil. 23, hal. 292.

kepada Nabi sebagai *participant* utama bahwa orang-orang kafir, ketika sudah memasuki tahapan kematian, akan memohon untuk dikembalikan ke tahapan dunia agar bisa memperbaiki kesahalannya. Frase *Rabbi irji'ûn* (*Tuhanku kembalikanlah aku...*) terkesan memiliki tingkat kesantunan yang rendah. Selain karena penggunaan kata imperatif langsung kepada mitra tutur yang lebih tinggi, juga karena sapaan kepada Allah menggunakan *Rabbi* dan bukan *Rabbana*. Nampaknya, dengan pola tuturan *Rabbi*, selain karena yang memohon adalah penutur tunggal, Allah juga hendak menggambarkan bagaimana ketidaksantunan orang-orang kafir yang hanya mencoba mencari-cari alasan agar dibebaskan dari siksaan.

Berbeda ketika Allah menginfomasikan bentuk penyesalan para penghuni Neraka tanpa ada indikator mencari-cari alasan saja. Pola permohonan imperatif yang disampaikan adalah menggunakan sapaan *Rabbana* yang dalam konteks ini, yakni pengakuan kesalahan dan penyesalan, dapat dikatakan lebih santun dari pada sapaan *Rabbi*. Di antaranya dapat dilihat pada;

QS. Al-Mu'minûn/23: 106-111,

قَالُواْ رَبَّنَا غَلَبَت عَلَينَا شِقوَتُنَا وَكُنَّا قَوما ضَالِّينَ ١٠٦ رَبَّنَا أَخرِجنَا مِنهَا فَإِن عُدنَا فَإِنَّا ظَٰلِمُونَ ١٠٧ قَالَ ٱخسَئواْ فِيهَا وَلَا تُكَلِّمُونِ ١٠٨ إِنَّهُۥ كَانَ فَرِيق مِّن عِبَادِي يَقُولُونَ رَبَّنَا ءَامَنَّا فَٱغفِر لَنَا وَٱرحَمنَا وَأَنتَ خَيرُ ٱلرَّٰحِمِينَ ١٠٩ فَٱتَّخَذتُمُوهُم سِخرِيًّا حَتَّىٰٓ أَنسَوكُم ذِكرِي وَكُنتُم مِّنهُم تَضحَكُونَ ١١٠ إِنِّي جَزَيتُهُمُ ٱليَومَ بِمَا صَبَرُوٓاْ أَنَّهُم هُمُ ٱلفَائِزُونَ ١١١

Mereka berkata, Ya Tuhan kami, kami telah dikuasai oleh kejahatan kami, dan kami adalah orang-orang yang sesat. Ya Tuhan kami, keluarkanlah kami darinya (kembalikanlah kami ke dunia), jika kami masih juga kembali (kepada kekafiran), sungguh, kami adalah orang-orang yang zalim. Dia (Allah) berfirman, Tinggallah dengan hina di dalamnya, dan janganlah kamu berbicara dengan Aku. Sungguh ada segolongan dari hamba-hamba-Ku berdoa, Ya Tuhan kami, kami telah beriman, maka ampunilah kami dan berilah kami rahmat, Engkau adalah pemberi rahmat yang terbaik. Lalu kamu jadikan mereka buah ejekan, sehingga kamu lupa mengingat Aku, dan kamu (selalu) mentertawakan mereka. Sungguh pada hari ini Aku memberi balasan kepada mereka, karena kesabaran mereka; sungguh mereka itulah orang-orang yang memperoleh kemenangan;

QS. Al-Sajdah/32: 12,

وَلَوْ تَرَىٰ إِذِ الْمُجْرِمُونَ نَاكِسُو رُءُوسِهِمْ عِندَ رَبِّهِمْ رَبَّنَا أَبْصَرْنَا وَسَمِعْنَا فَارْجِعْنَا نَعْمَلْ صَالِحًا إِنَّا مُوقِنُونَ

Dan, jika sekiranya kamu melihat mereka ketika orang-orang yang berdosa itu menundukkan kepalanya di hadapan Tuhannya, (mereka berkata): Ya Tuhan kami, kami telah melihat dan mendengar, maka kembalikanlah kami (ke dunia), kami akan mengerjakan amal saleh, sesungguhnya kami adalah orang-orang yang yakin.

Begitu juga pada QS. Ibrâhîm/14: 44 dengan *participants* utamanya adalah Nabi Muhammad SAW, melalui perintah Allah untuk senantiasa memperingatkan orang-orang yang kafir bahwa kelak akan menyesali kekafirannya;

وَأَنذِرِ النَّاسَ يَوْمَ يَأْتِيهِمُ الْعَذَابُ فَيَقُولُ الَّذِينَ ظَلَمُوا رَبَّنَا أَخِّرْنَا إِلَىٰ أَجَلٍ قَرِيبٍ نُّجِبْ دَعْوَتَكَ وَنَتَّبِعِ الرُّسُلَ أَوَلَمْ تَكُونُوا أَقْسَمْتُم مِّن قَبْلُ مَا لَكُم مِّن زَوَالٍ

Dan berikanlah peringatan kepada manusia terhadap hari (yang pada waktu itu) datang azab kepada mereka, maka berkatalah orang-orang yang zalim: Ya Tuhan kami, beri tangguhlah kami (kembalikanlah kami ke dunia) walaupun dalam waktu yang sedikit, niscaya kami akan mematuhi seruan Engkau dan akan mengikuti rasul-rasul. (Kepada mereka dikatakan): "Bukankah kamu telah bersumpah dahulu (di dunia) bahwa sekali-kali kamu tidak akan binasa?

Selain itu termaktub juga pada QS. Fâthir/35: 37 yang bahkan Allah kisahkan para penghuni Neraka memohon kepada Allah dengan *keys* ”berteriak”;

وَهُمْ يَصْطَرِخُونَ فِيهَا رَبَّنَا أَخْرِجْنَا نَعْمَلْ صَالِحًا غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُ أَوَلَمْ نُعَمِّرْكُم مَّا يَتَذَكَّرُ فِيهِ مَن تَذَكَّرَ وَجَاءَكُمُ النَّذِيرُ فَذُوقُوا فَمَا لِلظَّالِمِينَ مِن نَّصِيرٍ

Dan mereka berteriak di dalam neraka itu; Ya Tuhan kami, keluarkanlah kami niscaya kami akan mengerjakan amal yang saleh berlainan dengan yang telah kami kerjakan. Dan apakah Kami tidak memanjangkan umurmu dalam masa yang cukup untuk berfikir bagi orang yang mau berfikir, dan (apakah tidak) datang kepada kamu pemberi peringatan? maka rasakanlah (azab Kami) dan tidak ada bagi orang-orang yang zalim seorang penolongpun.

Berteriak atau bersuara dengan nada tinggi, sejatinya bukanlah karakteristik tuturan *Mandaki*. Namun nampaknya melalui ayat ini Allah sedang menggambarkan bagaimana kerasnya siksa Neraka dan bagaimana besarnya penyesalan orang-orang yang kafir kepada-Nya.

Selain itu, pada ayat ini, Allah juga menunjukkan bentuk tuturan *Manurun* dengan *norms* pertanyaan retoris sebagai bentuk sindiran tajam kepada lawan bicara-Nya, yang dalam hal ini digambarkan dengan para penghuni Neraka.

Selain permohonan untuk dikembalikan ke masa-masa kehidupan di dunia, bentuk penyesalan lain yang diutarakan para penghuni neraka adalah merasa tertipu karena mengikuti pihak tertentu. Sehingga, mengadukan pihak yang mereka ikuti dan memohon agar mereka ditimpakan kadar azab yang lebih tinggi. Di antaranya dapat dilihat pada beberapa ayat;

QS. Al-Nahl/16: 86;

وَإِذَا رَأَى الَّذِينَ أَشْرَكُوا شُرَكَاءَهُمْ قَالُوا رَبَّنَا هَٰؤُلَاءِ شُرَكَاؤُنَا الَّذِينَ كُنَّا نَدْعُو مِن دُونِكَ فَأَلْقَوْا إِلَيْهِمُ الْقَوْلَ إِنَّكُمْ لَكَاذِبُونَ

Dan apabila orang-orang yang mempersekutukan (Allah) melihat sekutu-sekutu mereka, mereka berkata: Ya Tuhan kami mereka inilah sekutu-sekutu kami yang dahulu kami sembah selain dari Engkau. Lalu sekutu-sekutu mereka mengatakan kepada mereka: Sesungguhnya kamu benar-benar orang-orang yang dusta;

QS. Al-Ahzâb/33: 67-68;

وَقَالُواْ رَبَّنَا إِنَّا أَطَعنَا سَادَتَنَا وَكُبَرَاءَنَا فَأَضَلُّونَا ٱلسَّبِيلَا ٦٧ رَبَّنَا ءَاتِهِم ضِعفَينِ مِنَ ٱلعَذَابِ وَٱلعَنهُم لَعنا كَبِيرا ٦٨

Dan mereka berkata, Ya Tuhan kami, sesungguhnya kami telah menaati para pemimpin dan para pembesar kami, lalu mereka menyesatkan kami dari jalan (yang benar). Ya Tuhan kami, timpakanlah kepada mereka azab dua kali lipat dan laknatlah mereka dengan laknat yang besar;

QS. Shâd/38: 61;

قَالُوا رَبَّنَا مَن قَدَّمَ لَنَا هَٰذَا فَزِدْهُ عَذَابًا ضِعْفًا فِي النَّارِ

Mereka berkata (lagi): Ya Tuhan kami; barang siapa yang menjerumuskan kami ke dalam azab ini maka tambahkanlah azab kepadanya dengan berlipat ganda di dalam neraka;

dan QS. Fushshilat/41: 29;

وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا رَبَّنَا أَرِنَا اللَّذَيْنِ أَضَلَّانَا مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ نَجْعَلْهُمَا تَحْتَ أَقْدَامِنَا لِيَكُونَا مِنَ الْأَسْفَلِينَ

Dan orang-orang kafir berkata: Ya Rabb kami perlihatkanlah kepada kami dua jenis orang yang telah menyesatkan kami (yaitu) sebagian

dari jinn dan manusia agar kami letakkan keduanya di bawah telapak kaki kami supaya kedua jenis itu menjadi orang-orang yang hina.

Empat ayat yang disebutkan terakhir, sama-sama merupakan bentuk informasi. Indikatornya adalah penggunaan redaksi berpola *fi'l mâdhiy*, *qâlû* dan *qâla,* yang artinya (telah) berkata. Ada kemungkinan bahwa situasi penyesalan para penghuni Neraka yang diinformasikan ayat-ayat tersebut adalah *scene* yang sudah pernah terjadi. Namun, bisa juga dipahami bahwa penggunaan *fi'l mâdhiy* dalam tuturan informatif seperti di atas menunjukkan kepastian yang akan terjadi. Hal ini dikarenakan tidak semua *scene* Neraka menggunakan pola *fi'l mâdhiy* sehingga tidak memutlakkan bahwa *scene* Neraka adalah hal yang sudah lampau.

Ayat-ayat tersebut menunjukkan permohonan *Mandaki* dengan balutan penyesalan. Penggunaan sapaan *Rabbana* menandakan kesantunan. Allah menggambarkan salah satu sifat dasar manusia, yaitu tidak terima jika hanya dipersalahkan sendiri sehingga mengadukan kesalahan orang lain bahkan menunjukkan kemurkaan dengan harapan mendapatkan keringanan hukuman. Hal tersebut manusiawi dan sebenarnya memang terjadi sejak di kehidupan dunia. Penggunaan sapaan *Rabbana* sebagai indikator tuturan *Mandaki*, wajar jika terkesan santun, karena bertujuan untuk meminta keringanan dengan mengadukan atau bahkan menjelek-jelekan orang lain, padahal mereka lebih buruk karena tertipu.

Selain penggambaran penyesalan di fase siksa Neraka, Allah juga menjelaskan bagaimana bentuk penyeselan orang-orang kafir di hari kiamat. Seperti yang tergambar pada QS. Al-Dukhân/44: 11-13;

يَغشَى ٱلنَّاسَ هَٰذَا عَذَابٌ أَلِيم ١١ رَّبَّنَا ٱكشِف عَنَّا ٱلعَذَابَ إِنَّا مُؤمِنُونَ ١٢ أَنَّىٰ لَهُمُ ٱلذِّكرَىٰ وَقَد جَاءَهُم رَسُول مُّبِين ١٣

(Asap) yang meliputi manusia. Inilah azab yang pedih. (Mereka meminta), Ya Tuhan kami, lenyapkanlah azab itu dari kami. Sungguh, kami akan beriman. Bagaimana mereka dapat menerima peringatan, padahal (sebelumnya pun) seorang Rasul telah datang memberi penjelasan kepada mereka.

Al-Zamakhsyariy menjelaskan bahwa yang dimaksud azab pada awal surat Al-Dukhân adalah asap atau udara yang masuk ke telinga orang-orang kafir pada hari kiamat kelak. Jika orang-orang beriman terkena asap tersebut maka hanya akan terasa seperti flu biasa, sedangkan orang-orang kafir akan seperti orang kesakitan yang meronta-ronta. Awalnya, orang-orang kafir menganggap remeh asap yang datang, namun ketika menyakitkan mereka, barulah memohon kepada Allah

untuk menghilangkan asap tersebut dengan mengaku-ngaku sebagai orang beriman.[90] Sapaan *Mandaki* yang digunakan pada ayat tersebut adalah *Rabbana*. Hal ini mengindikasikan kesantunan bertutur dengan *setting* dan *scene* terjepit hingga memohon untuk dibebaskan. Namun, Allah menjawab dengan sindiran (sarkasme) retoris pada ayat ke 13 sebagai bentuk penghinaan yang terkesan menukik.

4) Ucapan Manusia selain Nabi

Selain dalam bentuk kalimat imperatif yang umum, khususnya pemosisian penuturnya, terdapat juga dalam *keys* kisah. Yakni percakapan antara penutur tertentu dengan Allah sebagai mitra tuturnya. Juga tetap digunakan sapaan *Rabb/Rabbana*.

Di awal-awal urutan *Mush-haf*, Allah menceritakan kisah orang-orang Yahudi yang tergabung dalam pasukan Thâlut (Saul) yang dibantu oleh Nabi Daud AS (David) berperang melawan Jâlût (Goliat). Dalam QS. Al-Baqarah/2: 250;

وَلَمَّا بَرَزُوا لِجَالُوتَ وَجُنُودِهِ قَالُوا رَبَّنَا أَفْرِغْ عَلَيْنَا صَبْرًا وَثَبِّتْ أَقْدَامَنَا وَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ

Tatkala Jalut dan tentaranya telah nampak oleh mereka, merekapun (Thalut dan tentaranya) berdoa: Ya Tuhan kami, tuangkanlah kesabaran atas diri kami, dan kokohkanlah pendirian kami dan tolonglah kami terhadap orang-orang kafir.

Jika dilihat *scene* ayat ini, adalah situasi perang. Seperti yang umum diketahui, baik dari versi Yahudi maupun Islam, perang yang terjadi adalah antara sekelompok tentara yang kecil dan di atas kertas tergolong lemah, melawan salah satu kekuatan yang tergolong sebagai bangsa adidaya masa itu. Allah menggunakan redaksi *qâlû*, pola verbal lampau atau *fi'l mâdhiy*. Berbeda dengan informasi terkait aspek yang diyakini masih akan terjadi, penggunaan pola *fi'l mâdhiy* dalam konteks kisah memang bermakna masa lalu. Selain itu, penggunaan *Rabbana* dalam tuturan permohonan *Mandaki* para pengikut Saul dan David AS, apalagi dengan *setting* dan *scene* terdesak, selain memiliki *ends* pentingnya berdoa untuk bisa konsisten dan menjaga komitmen pada saat genting, juga menunjukkan bahwa Tuhan yang diyakini adalah Allah.

Begitu juga dengan umat Nabi Isa AS, yang sekarang dikenal dengan Nasrani yang kemungkinan terambil dari kata *Nashâra* (penolong). Dalam QS. Âli 'Imrân/3: 53;

[90] Zamakhsyariy, *Al-Kasyâf 'an Haqâ'iq Ghawâmîdh a-Tanzîl*, …, Jil. 4, hal. 272.

رَبَّنَا آمَنَّا بِمَا أَنزَلْتَ وَاتَّبَعْنَا الرَّسُولَ فَاكْتُبْنَا مَعَ الشَّاهِدِينَ

Ya Tuhan kami, kami telah beriman kepada apa yang telah Engkau turunkan dan telah kami ikuti rasul, karena itu masukanlah kami ke dalam golongan orang-orang yang menjadi saksi (tentang keesaan Allah).

Ayat ini merupakan rangkaian informasi yang dikisahkan Allah kepada Nabi Muhammad SAW tentang Nabi Isa AS dan berbagai polemik yang terjadi bersama umatnya. Di ayat 52, diceritakan bahwa Nabi Isa AS melakukan uji kesetiaan kepada umatnya untuk menjadi pelindung dan penolongnya. Kata *anshâriy* pada ayat ini kemudian diserap menjadi Nasrani. Pada ayat ke 53 dijelaskan bahwa segolongan orang yang berikrar setia kepada Nabi Isa AS dengan membuat pengakuan kepada Allah secara *Mandaki* dengan diawali sapaan *Rabbana*. *Act sequence* pada *norms* berbentuk kisah ini lebih tepat dikategorikan sebagai pengakuan dari pada doa karena sebelum meminta kepada Allah untuk digolongkan sebagai saksi keesaan Allah, mereka lebih dahulu menyatakan telah beriman dan mengikuti utusan Allah.

Pengakuan yang serupa, agar digolongkan sebagai *al-syâhidîn* oleh Allah, juga disebutkan dalam QS. Al-Mâ'idah/5: 83;

وَإِذَا سَمِعُوا مَا أُنزِلَ إِلَى الرَّسُولِ تَرَىٰ أَعْيُنَهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا مِنَ الْحَقِّ يَقُولُونَ رَبَّنَا آمَنَّا فَاكْتُبْنَا مَعَ الشَّاهِدِينَ

Dan apabila mereka mendengarkan apa yang diturunkan kepada Rasul (Muhammad), kamu lihat mata mereka mencucurkan air mata disebabkan kebenaran (Al-Qur'an) yang telah mereka ketahui (dari kitab-kitab mereka sendiri); seraya berkata: Ya Tuhan kami, kami telah beriman, maka catatlah kami bersama orang-orang yang menjadi saksi (atas kebenaran Al-Qur'an dan kenabian Muhammad).

Participants yang dimaksud sebagai penutur, dengan kata kerja *yaqûlu*, pada ayat ini adalah orang-orang Nasrani. Hal ini tergambar dari ayat 82 dan sebelumnya, mulai dari ayat 77, ketika Allah menjelaskan kepada Nabi Muhammad SAW tentang keingkaran oknum dari kalangan *Bani Isrâ'îl* terhadap ajaran Nabi Daud AS (Yahudi) dan Nabi Isa AS (Nasrani). Di ayat 82, bahkan Allah menginformasikan bahwa bagi umat Nabi Muhammad SAW, kalangan yang paling membencinya adalah kalangan dari kaum Yahudi. Namun, tetap ada dari kalangan umat terdahulu yang cenderung dekat dengan umat Nabi Muhammad SAW, yaitu orang-orang yang beriman dan menyatakan bahwa mereka adalah

"Penolong" (*Nashâra*). Karakteristik Nasrani yang disebutkan Allah, selain tidak menyombongkan diri, pada ayat 83 juga dijelaskan bahwa ketika mereka mendengar dan memahami Al-Qur'an, niscaya akan tersadar dan dapat merajut relasi dengan Injil secara ilmiah dan objektif. *Ends* yang dipaparkan juga sama, agar digolongkan sebagai umat yang menjadi saksi atas kebenaran Allah dan Nabi Muhammad SAW.

Selain kisah pasukan Saul dan David AS, penggunaan kata *qâlû* sebagai indikator *norms* kisah juga terdapat pada QS. Al-Kahf/18: 10;

إِذْ أَوَى الْفِتْيَةُ إِلَى الْكَهْفِ فَقَالُوا رَبَّنَا آتِنَا مِن لَّدُنكَ رَحْمَةً وَهَيِّئْ لَنَا مِنْ أَمْرِنَا رَشَدًا

(Ingatlah) tatkala para pemuda itu mencari tempat berlindung ke dalam gua, lalu mereka berdoa: Wahai Tuhan kami, berikanlah rahmat kepada kami dari sisi-Mu dan sempurnakanlah bagi kami petunjuk yang lurus dalam urusan kami (ini).

Participants yang dikisahkan dalam ayat ini adalah sekelompok orang yang menyendiri hingga tertidur selama 300 tahun dan lebih dikenal dengan *Ash-hâb al-Kahf* (Ashabul Kahfi). Dalam ayat tersebut dijelaskan bahwa mereka berdoa kepada Allah dengan sapaan *Mandaki*, *Rabbana*, agar diberikan petunjuk ketika mereka harus bersembunyi di dalam sebuah Gua.

Begitu juga dengan kisah yang dialamani Nabi Musa AS ketika para penyihir kerajaan mengakui kekalahan mereka dan menyerah kepada Nabi Musa AS. Allah mengisahkan, juga dengan redaksi *qâlû*, dalam QS. Al-A'râf/7: 125-126;

قَالُوٓاْ إِنَّآ إِلَىٰ رَبِّنَا مُنقَلِبُونَ ١٢٥ وَمَا تَنقِمُ مِنَّآ إِلَّآ أَنْ ءَامَنَّا بِـَٔايَٰتِ رَبِّنَا لَمَّا جَآءَتْنَا رَبَّنَآ أَفْرِغْ عَلَيْنَا صَبْرًا وَتَوَفَّنَا مُسْلِمِينَ ١٢٦

Mereka (para penyihir) menjawab, Sesungguhnya kami akan kembali kepada Tuhan kami. Engkau tidak melakukan balas dendam kepada kami, melainkan karena kami beriman kepada ayat-ayat Tuhan kami ketika ayat-ayat itu datang kepada kami. (Mereka berkata), Ya Tuhan kami, limpahkanlah kesabaran kepada kami dan matikanlah kami dalam keadaan muslim".

Pada ayat 125, terlihat bagaimana para penyihir Fir'aun menyerah dan menyatakan untuk kembali meyakini Tuhan yang didakwahkan oleh Nabi Musa AS, yaitu Allah. Di ayat tersebut, sebutan *Rabbina*, menunjukkan bahwa sebenarnya mereka menyadari dan meyakini bahwa Tuhan yang sebenarnya adalah Allah. Di penghujung ayat 126, tuturan *Mandaki* dalam bentuk doa dengan sapaan *Rabbana* yang

dipanjatkan adalah memohon untuk diberikan kekuatan mental dan konsistensi iman, mengingat kejamnya Fir'aun terhadap orang-orang yang berani menentangnya.

Selain itu, umat Nabi Musa AS yang setia, ketika diperintahkan untuk ber-*tawakkal* kepada Allah, mereka menjawabnya di QS. Yûnus/10: 85-86;

فَقَالُواْ عَلَى ٱللَّهِ تَوَكَّلنَا رَبَّنَا لَا تَجعَلنَا فِتنَة لِّلقَومِ ٱلظَّٰلِمِينَ ٨٥ وَنَجِّنَا بِرَحمَتِكَ مِنَ ٱلقَومِ ٱلكَٰفِرِينَ ٨٦

Lalu mereka berkata, Kepada Allah-lah kami bertawakal. Ya Tuhan kami, janganlah Engkau jadikan kami (sasaran) fitnah bagi kaum yang zalim. dan selamatkanlah kami dengan rahmat-Mu dari orang-orang kafir.

Terdapat kombinasi permintaan dengan imperatif positif dan negatif yang dituturkan umat Nabi Musa AS, yaitu minta dihindari dari orang-orang yang zalim dan mohon untuk dilindungi dari orang-orang yang kafir. Sebelum memohon dengan *Mandaki* dalam bentuk doa, hal pertama yang mereka ucapkan, seperti yang dikisahkan, adalah menjawab perintah Nabi Musa AS untuk ber-*tawakkal* kepada Allah. *Act sequence* yang disampaikan umat Nabi Musa AS ini tidak salah nampaknya jika dijadikan contoh gaya berdoa. Bentuk tuturan *Mandaki*-nya selain dengan sapaan yang semestinya, juga didahului dengan pengakuan kerendahan dan kebutuhan kepada Allah sebagai mitra tutur yang lebih tinggi levelnya.

Selain doa dan pengakuan, dikisahkan juga terdapat penggunaan sapaan *Mandaki, Rabbi*, yang seakan berbentuk dialog antara manusia dengan Allah. Bentuk ini terekam dalam QS. Âli 'Imrân/3: 35-36 yang merupakan ucapan dari istri Imran, Ibu dari Maryam, Nenek dari Nabi Isa AS;

إِذ قَالَتِ ٱمرَأَتُ عِمرَٰنَ رَبِّ إِنِّي نَذَرتُ لَكَ مَا فِي بَطنِي مُحَرَّرا فَتَقَبَّل مِنِّي إِنَّكَ أَنتَ ٱلسَّمِيعُ ٱلعَلِيمُ ٣٥ فَلَمَّا وَضَعَتهَا قَالَت رَبِّ إِنِّي وَضَعتُهَا أُنثَىٰ وَٱللَّهُ أَعلَمُ بِمَا وَضَعَت وَلَيسَ ٱلذَّكَرُ كَٱلأُنثَىٰ وَإِنِّي سَمَّيتُهَا مَريَمَ وَإِنِّي أُعِيذُهَا بِكَ وَذُرِّيَّتَهَا مِنَ ٱلشَّيطَٰنِ ٱلرَّجِيمِ ٣٦

(Ingatlah), ketika isteri 'Imran berkata: Ya Tuhanku, sesungguhnya aku menazarkan kepada Engkau anak yang dalam kandunganku menjadi hamba yang saleh dan berkhidmat (di Baitul Maqdis). Karena itu terimalah (nazar) itu dari padaku. Sesungguhnya Engkaulah Yang Maha Mendengar lagi Maha Mengetahui. Maka

tatkala isteri 'Imran melahirkan anaknya, diapun berkata: Ya Tuhanku, sesunguhnya aku melahirkannya seorang anak perempuan; dan Allah lebih mengetahui apa yang dilahirkannya itu; dan anak laki-laki tidaklah seperti anak perempuan. Sesungguhnya aku telah menamai dia Maryam dan aku mohon perlindungan untuknya serta anak-anak keturunannya kepada (pemeliharaan) Engkau daripada syaitan yang terkutuk.

Dalam rentetan ayat ini Allah mengisahkan seorang wanita yang merupakan istri dari seorang pria bernama Imran. Allah menyebutkan Hanna sebagai *participants* dengan sebutan "*Istrinya Imran*" dan bukan dengan namanya. Secara tidak langsung, hal ini dapat dimaknai bahwa penyebutan yang demikian adalah untuk menghormati seorang suami yang memang dikenal shaleh dan taat serta mampu mendidik istrinya, lagi setia kepadanya. Di sisi lain, tidak disebutkan nama seseorang secara langsung, dapat juga dikatakan sebagai bentuk penghormatan dalam tatanan tuturan *Malereng*. Dalam kisah ini, *setting*-nya adalah doa dalam bentuk dialog yang disampaikan seorang perempuan yang telah diklaim mandul namun kemudian Allah anugerahkan kehamilan meskipun secara perhitungan medis, tidak mungkin. Sapaan *Mandaki* yang digunakan adalah *Rabbi*. Hal ini menunjukkan bahwa permohonan yang disampaikan dalam dialog tersebut bersifat personal dengan tingkat pengharapan yang sangat tinggi.

Selain Ibunya, pertanyaan Maryam kepada Allah perihal kemungkinan dirinya mengandung tanpa pernah sekalipun disentuh lelaki manapun. Seperti yang termaktub dalam QS. Âli 'Imrân/3: 47;

قَالَتْ رَبِّ أَنَّىٰ يَكُونُ لِي وَلَدٌ وَلَمْ يَمْسَسْنِي بَشَرٌ قَالَ كَذَٰلِكِ اللَّهُ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ إِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُن فَيَكُونُ

Maryam berkata: Ya Tuhanku, bagaimana mungkin aku mempunyai anak, padahal aku belum pernah disentuh oleh seorang pria-pun. Malaikat berkata: Demikianlah Allah menciptakan apa yang dikehendaki-Nya. Apabila Allah berkehendak menetapkan sesuatu, maka Allah hanya cukup berkata kepadanya: Jadilah!, lalu jadilah dia.

Serupa dengan sapaan *Mandaki* yang dituturkan Ibunya, dengan leksikon *Rabbi*. Namun *keys*-nya berbeda. Jika Ibunya seakan berdialog dengan jawaban atas doanya melalui keadaan yang dialaminya, Maryam justru bernuansa investigatif. Allah-pun memberikan jawaban langsung melalui Malaikat bahwa Allah mengehendaki segala sesuatu. Dalam hal ini, dapat dikatakan bahwa

Maryam tidak berdiskusi dengan Malaikat, namun mengajukan pertanyaan langsung kepada Allah dan Allah menjawabnya melalui juru bicara-Nya.

Ternyata, selain Imran, Asiyah istri Fir'aun juga disebutkan secara *Malereng* dengan nama suaminya. Dalam QS. Al-Tahrîm/66: 11;

وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِّلَّذِينَ آمَنُوا امْرَأَتَ فِرْعَوْنَ إِذْ قَالَتْ رَبِّ ابْنِ لِي عِندَكَ بَيْتًا فِي الْجَنَّةِ وَنَجِّنِي مِن فِرْعَوْنَ وَعَمَلِهِ وَنَجِّنِي مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ

Allah menjadikan istri Fir'aun perumpamaan bagi orang-orang yang beriman, ketika ia berkata: Ya Rabbku, bangunkanlah untukku sebuah rumah di sisi-Mu dalam firdaus, dan selamatkanlah aku dari Fir'aun dan perbuatannya, dan selamatkanlah aku dari kaum yang zhalim.

Norms yang disampaikan Allah pada ayat ini adalah dengan memberikan perumpamaan dalam bentuk kisah. *Participants* utama pada rangkaian informasi tentang wanita-wanita masa lalu tersebut adalah Nabi Muhammad SAW, seperti yang terlihat pada ayat 9. Lalu pada ayat 10 Allah memberikan contoh wanita yang kafir kepada Allah dan suaminya masing-masing meskipun sekelas Nabi, yaitu istri Nabi Nuh AS dan istri Nabi Luth AS. Pada ayat 11 tersebut, Allah kemudian memberikan contoh wanita yang beriman meskipun suaminya yang kafir yaitu Asiyah istri Fir'aun. Tambahan lagi, pada ayat 12 Allah juga menyebutkan Maryam sebagai contoh wanita yang terjaga keimanan dan kehormatannya meskipun tidak memiliki suami. Pada informasi terkait Asiyah, *ends* yang disampaikan Allah adalah doa memohon kebaikan di akhirat, berupa rumah di surga. Permintaan tersebut sepadan dengan ujian yang dihadapinya yaitu kezaliman suaminya. Penggunaan sapaan *Rabbi* pada doa Asiyah tersebut adalah bentuk permohonan pribadi.

Memohon perlindungan dari kezaliman sekitar, juga disebutkan dalam QS. Al-Nisâ'/4: 75, ketika Allah memerintahkan untuk berperang membela keimanan dan kehormatan diri.

وَمَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَٰذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا وَاجْعَل لَّنَا مِن لَّدُنكَ وَلِيًّا وَاجْعَل لَّنَا مِن لَّدُنكَ نَصِيرًا

Mengapa kamu tidak mau berperang di jalan Allah dan (membela) orang-orang yang lemah baik laki-laki, wanita-wanita maupun anak-anak yang semuanya berdoa: Ya Tuhan kami, keluarkanlah kami dari

negeri ini (Mekah) yang zalim penduduknya dan berilah kami pelindung dari sisi Engkau, dan berilah kami penolong dari sisi-Mu. *Participants* dalam ayat ini, dapat dikaitkan dengan ayat 71, yaitu orang-orang beriman atau umat Nabi Muhammad SAW yang disapa langsung oleh Allah dengan *yâ ayyuha-l-ladzîna âmanû*. Ibn'Âsyûr menjelaskan bahwa dari ayat 71, yang berawal dari peringatan (*hadzr*) merupakan bentuk tertinggi perihal perintah untuk berjihad dalam bentuk perang. Tidak sekedar memerintahkan tetapi diawali dengan peringatan. Selain *keys* peringatan, pada ayat 75 ini, Allah menggunakan *keys* dalam bentuk ungkapan *istifhâm inkâriy*, dengan *ends* bahwa tidak ada lagi alasan untuk menolak berperang ketika memang tiba waktunya.[91] *Scene* pada doa dengan sapaan *Mandaki*, *Rabbana,* dalam ayat ini adalah orang-orang beriman yang tidak mampu berperang dan masih terjebak di dalam Kota Mekkah sehingga yang bisa dilakukan hanya berdoa. *Scene* tersebut sekaligus *act sequence* berbentuk sindiran dari Allah secara *Manurun* untuk memerintahkan berjihad membela orang-orang yang lemah.

Berlanjut di ayat 77, disebutkan bahwa orang-orang *Munâfiq* juga berusaha bernegosiasi dengan Allah, menggunakan sapaan *Rabbana* sebagai bentuk tuturan *Mandaki*. Pada QS. Al-Nisâ'/4: 77;

أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ قِيلَ لَهُمْ كُفُّوا أَيْدِيَكُمْ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ فَلَمَّا كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقِتَالُ إِذَا فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَخْشَوْنَ النَّاسَ كَخَشْيَةِ اللَّهِ أَوْ أَشَدَّ خَشْيَةً وَقَالُوا رَبَّنَا لِمَ كَتَبْتَ عَلَيْنَا الْقِتَالَ لَوْلَا أَخَّرْتَنَا إِلَىٰ أَجَلٍ قَرِيبٍ قُلْ مَتَاعُ الدُّنْيَا قَلِيلٌ وَالْآخِرَةُ خَيْرٌ لِمَنِ اتَّقَىٰ وَلَا تُظْلَمُونَ فَتِيلًا

Tidakkah kamu perhatikan orang-orang yang dikatakan kepada mereka: "Tahanlah tanganmu (dari berperang), dirikanlah sembahyang dan tunaikanlah zakat!" Setelah diwajibkan kepada mereka berperang, tiba-tiba sebahagian dari mereka (golongan munafik) takut kepada manusia (musuh), seperti takutnya kepada Allah, bahkan lebih sangat dari itu takutnya. Mereka berkata: Ya Tuhan kami, mengapa Engkau wajibkan berperang kepada kami? Mengapa tidak Engkau tangguhkan (kewajiban berperang) kepada kami sampai kepada beberapa waktu lagi?" Katakanlah: Kesenangan di dunia ini hanya sebentar dan akhirat itu lebih baik untuk orang-orang yang bertakwa, dan kamu tidak akan dianiaya sedikitpun.

[91] 'Âsyûr, *Al-Tahrîr wa Al-Tanwîr (Tahrîr al-Ma'na al-Sadîd wa Tanwîr al-'Aql al-Jadîd min Tafsîr al-Kitâb al-Majîd)*, …, Jil. 5, hal. 122.

Participants utama pada ayat ini adalah Nabi Muhammad SAW sebagai mitra tutur, di mana, penuturnya adalah Allah. Hal ini dapat dilihat dari perintah *Qul* yang ada setelah kalimat yang mengisahkan keengganan sebagai orang Islam (*Munâfiq*) untuk berperang dan hanya memilih untuk beribadah yang notabene minim resiko. Penggunaan sapaan *Rabbana* pada konteks ini menunjukkan bahwa meskipun bertutur *Mandaki*, tidak semuanya memiliki *ends* yang positif, ada juga yang berkonotasi negatif seperti dalam ayat di atas. Meskipun terkesan santun, namun mencari-cari alasan untuk menghindari perintah Allah adalah sebuah tindakan yang tidak dibenarkan.

Bahkan, dikisahkan juga, dalam QS. Shâd/38: 16, bahwa sebagian manusia berani bernegosiasi dengan *ends* mengejek;

وَقَالُوا رَبَّنَا عَجِّل لَّنَا قِطَّنَا قَبْلَ يَوْمِ الْحِسَابِ

Mereka berkata, Ya Tuhan kami, segerakanlah azab yang diperuntukkan bagi kami sebelum hari perhitungan.

Ayat ini dapat dikatakan merupakan rangkaian informasi yang disampaikan Allah dari ayat 12 tentang umat-umat terdahulu yang banyak mendustakan Nabi-Nabi mereka. Penyebutan *qâlû* pada ayat 16 ini, menurut Al-Thabariy maksudnya adalah orang-orang *Musyrikîn Quraysy*.[92] Maka dapat dikatakan bahwa *participant* utama dalam rangkaian dialog informatif ini adalah Nabi Muhammad SAW. Hal ini juga dapat dilihat dari ayat 17 bahwa perintah untuk bersabar atas apa yang mereka ucapkan ditujukan untuk Nabi Muhammad SAW. Terlihat pada ayat 16 ini bagaimana mereka seakan-akan bernegosiasi dengan Allah menggunakan sapaan *Mandaki*, *Rabbana*. Digunakan *Rabbana* untuk menunjukkan bahwa kuantitas *participant*-nya lebih dari satu. Dengan meminta untuk dipercepat azab di dunia sehingga hanya tersisa surga di akhirat nanti, menunjukkan *act sequence* yang dimaksud bukanlah doa, melainkan ejekan kepada Allah dan Nabi Muhammad SAW.[93] Tuturan yang demikian, meskipun secara struktur *Mandaki*, namun secara makna dan *sense* tidak dapat dikategorikan demikian.

Selain *participant* dan *setting* pada masa Nabi Muhammad SAW, dikisahkan juga bentuk negosiasi yang dilancarkan beberapa kalangan pada umat terdahulu. Seperti dalam QS. Saba'/34:19

---

[92] Muhammad bin Jarîr Thabariy, *Jâmi' al-Bayân fi Ta'wîl al-Qur'ân*, (ed.) Ahmad Muhammad Syâkir, Mu'assasat al-Risalah, 2000, Jil. 21, hal. 165.

[93] Katsîr, *Tafsîr Al-Qur'ân Al-'Azhîm*, …, Jil. 7, hal. 49.

فَقَالُوا رَبَّنَا بَاعِدْ بَيْنَ أَسْفَارِنَا وَظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ فَجَعَلْنَاهُمْ أَحَادِيثَ وَمَزَّقْنَاهُمْ كُلَّ مُمَزَّقٍ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِكُلِّ صَبَّارٍ شَكُورٍ

Maka mereka berkata: Ya Tuhan kami jauhkanlah jarak perjalanan kami, dan mereka menganiaya diri mereka sendiri; maka Kami jadikan mereka buah mulut dan Kami hancurkan mereka sehancur-hancurnya. Sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar terdapat tanda-tanda kekuasaan Allah bagi setiap orang yang sabar lagi bersyukur.

Ketika Allah menganugerahkan berbagai nikmat untuk masyarakat kaum Saba', sepeninggal Nabi Sulaiman AS dan Ratu Bilqis, mereka justru meminta hal yang mempersulit dirinya sendiri. Salah satunya, Allah memberikan lokasi antar daerah yang berdekatan dan saling terhubung baik secara ekonomi, pertanian, hingga hubungan sosial. Aspek-aspek ini menjadi kunci kemakmuran mereka selama berabad-abad. Menurut Al-Thabariy, mereka justru berusaha bernegosiasi agar nikmat yang mereka sudah dapatkan untuk dirubah.[94] Menurut Ibn Katsîr permasalahan muncul ketika sebagian mereka mencetuskan ide untuk melakukan invasi wilayah dengan cara berpencar keluar daerah yang jauh guna menguasai komoditi setempat. Ada yang ke Amman (Yordania), ke Bashrah (Irak), hingga ke Yatsrib (Saudi Arabia). Ide tersebut justru membuat mereka terpecah belah.[95]

Dalam beberapa kisah yang disebutkan, sejatinya, makna dan signifikansi tuturan *Mandaki* dengan sapaan *Rabbi/Rabbana*, *act sequence*-nya juga berbentuk doa atau permintaan, di mana, juga digunakan ungkapan imperatif, namun dalam bentuk permintaan yang berlandaskan pengaduan. Selain itu, ada juga yang berbentuk ungkapan seakan sedang berdialog dengan Allah, baik dalam bentuk berjanji atau bertanya. Selain itu, bahkan ada juga yang berbentuk olok-olokan dari orang-orang kafir dengan redaksi berdoa namun *keys*-nya terkesan menantang Allah meskipun dengan bentuk negosiasi atau meminta dispensasi. Maka dalam hal ini, dapat dikatakan bahwa sejatinya manusia menyadari bahwa posisinya yang lebih rendah dan meyakini bahwa Allah-lah Tuhan yang berposisi paling tinggi. Selain itu, kesantunan tutur ternyata tidak cukup jika hanya dilihat dari gaya sapaan dan penggunaan kalimatnya, tetapi perlu ditelisik maknanya baik secara semantik maupun pragmatik guna menentukan kesantunan tuturan yang terkesan di dalamnya.

---

[94] Thabariy, *Jâmi' al-Bayân fi Ta'wîl al-Qur'ân*, …, Jil. 20, hal. 389.
[95] Katsîr, *Tafsîr Al-Qur'ân Al-'Azhîm*, …, Jil. 6, hal. 450-452.

5) Ucapan Malaikat

Sebagai makhluk atau entitas yang juga diciptakan Allah, Malaikat-pun dijelaskan bertutur secara *Mandaki* kepada Allah dengan sapaan *Rabbana*. Namun, sebagai makhluk yang tidak dibekali hasrat yang dominan seperti manusia, tuturan Malaikat dengan sapaan kepada Allah adalah berupa doa.[96] Bukan untuk dirinya dan juga kaumnya, melainkan mendoakan manusia. Dalam QS. Ghâfir/40; 7-9, diterangkan;

ٱلَّذِينَ يَحمِلُونَ ٱلعَرشَ وَمَن حَولَهُۥ يُسَبِّحُونَ بِحَمدِ رَبِّهِم وَيُؤمِنُونَ بِهِۦ وَيَستَغفِرُونَ لِلَّذِينَ ءَامَنُواْ رَبَّنَا وَسِعتَ كُلَّ شَيءٖ رَّحمَة وَعِلما فَٱغفِر لِلَّذِينَ تَابُواْ وَٱتَّبَعُواْ سَبِيلَكَ وَقِهِم عَذَابَ ٱلجَحِيمِ ٧ رَبَّنَا وَأَدخِلهُم جَنَّٰتِ عَدنٍ ٱلَّتِي وَعَدتَّهُم وَمَن صَلَحَ مِن ءَابَائِهِم وَأَزوَٰجِهِم وَذُرِّيَّٰتِهِم إِنَّكَ أَنتَ ٱلعَزِيزُ ٱلحَكِيمُ ٨ وَقِهِمُ ٱلسَّيِّـَٔاتِ وَمَن تَقِ ٱلسَّيِّـَٔاتِ يَومَئِذ فَقَد رَحِمتَهُۥ وَذَٰلِكَ هُوَ ٱلفَوزُ ٱلعَظِيمُ ٩

(Malaikat-malaikat) yang memikul Arasy dan (malaikat) yang berada di sekelilingnya bertasbih dengan memuji Tuhannya dan mereka beriman kepada-Nya serta memohonkan ampunan untuk orang-orang yang beriman (seraya berkata), Ya Tuhan kami, rahmat dan ilmu-Mu meliputi segala sesuatu, maka berilah ampunan kepada orang-orang yang bertaubat dan mengikuti jalan (agama)-Mu dan peliharalah mereka dari azab neraka. Ya Tuhan kami, masukkanlah mereka ke dalam surga 'Adn yang telah Engkau janjikan kepada mereka, dan orang yang saleh diantara nenek moyang mereka, istri-istri, dan keturunan mereka. Sungguh, Engkaulah Yang Mahaperkasa, Mahabijakasana. Dan peliharalah mereka dari (balasan) keburukan. Dan orang-orang yang Engkau pelihara dari (balasan) keburukan pada hari itu, maka sungguh Engkau telah menganugerahkan rahmat kepadanya dan demikian itulah kemenangan yang agung.

Dari dua kali penyebutan sapaan *Rabbana* yang disampaikan oleh Malaikat yang berada di dekat Allah, setidaknya memiliki *ends* empat perihal permohonan atau doa yang disampaikan. Uniknya, meskipun terlihat pada informasi dalam ayat-ayat di atas bahwa *participants*-nya adalah para Malaikat yang memikul *'Arasy* dan yang berada di sekitarnya, ungkapan permohonan *Mandaki* dan menggunakan pola

[96] Selain bentuk doa, pada dialog antara Allah dengan para Malaikat ketika penciptaan Adam, QS. Al-Baqarah/2: 30, dikisahkan juga bagaimana bentuk protes Malaikat kepada Allah.

imperatif yang dituturkan, bukanlah untuk mereka sendiri. Tetapi diperuntukkan untuk para manusia tertentu yang juga disebutkan kriterianya dalam ayat tersebut.

Penggunaan sapaan *Rabbana* oleh Malaikat menandakan derajat antara *participants* baik penutur (Malaikat) dan mitra tutur (dalam hal ini maksudnya adalah Allah). Permohonan *Mandaki* Malaikat kepada Allah yang justru tujuannya adalah untuk keuntungan manusia menandakan bahwa Malaikat bisa jadi memiliki derajat yang setara dengan manusia pada umumnya. Hal ini juga didasari dari penggunaan kata *alladzîna* (*orang-orang yang...*) secara langsung tanpa ada penyebutan *dhamîr mustaqil* tertentu pada posisi *mubtada'* di awal pengajuan. Seperti pada penyebutan *Huwa-l-ladzî* (*Dia-lah yang*) atau *Allahu-l-ladzî* sebagai bentuk penyebutan orang ketiga yang maksudnya adalah Allah. Maka bisa saja diasumsikan bahwa jika ada percakapan yang terjadi antara manusia dengan Malaikat merupakan tuturan *Mandata*.

6) Ucapan Iblis

Selain Malaikat, Iblis yang notabene dijadikan Allah sebagai entitas oposisi manusia dan Malaikat, tetap menggunakan sapaan *Rabbi* ketika lawan bicaranya adalah Allah. Bahkan sekelas Iblis-pun, dengan segala bentuk kebangkangannya, tetap digambarkan dengan menempatkan dirinya sebagai makhluk yang lebih rendah sehingga tetap *Mandaki* ketika bertutur kepada Allah. Seperti yang tergambar dalam QS. Al-Hijr/15: 36 dan QS. Shâd/38: 79 dengan redaksi yang sama persis;

قَالَ رَبِّ فَأَنظِرْنِي إِلَىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ

Ia (Iblis) berkata, "Ya Tuhanku, (kalau begitu) maka berilah penangguhan kepadaku sampai hari (manusia) dibangkitkan.

Selain redaksi, jika ditilik pada ayat-ayat sebelumnya (*sâbiq*) dan sesudahnya (*lâḥiq*), di dua surat tersebut juga memiliki konteks yang sama. Yaitu informasi ber-*genre* dialog antara Allah dan Iblis. Iblis diperintahkan untuk sujud kepada Nabi Adam AS, makhluk yang diciptakan Allah dari tanah. Pada QS. Al-Hijr/15: 32 dan QS. Shâd/38: 75, atau tepat sama-sama empat ayat sebelum pernyataan di atas, Allah memanggil atau menyapa langsung Iblis dengan sebutan namanya, yang mana, sapaan demikian dapat dikatakan sebagai bentuk tuturan *Manurun*. Meskipun dikenal sebagai makhluk yang paling membangkang kepada Allah, terlihat bahwa Iblis tetap menunjukkan kesantunan ketika lawan bicaranya adalah Allah yang derajatnya jelas lebih tinggi. Penggunaan sapaan *Mandaki*, *Rabbi*,

nampaknya mengindikasikan bahwa Iblis adalah satu sosok makhluk dan bukan istilah untuk sekelompok entitas tertentu. Hal ini juga ditegaskan pada ayat-ayat setelahnya yang merupakan lanjutan dialog antara *participant,* yaitu Allah dan Iblis, digunakan *dhamîr ka* yang menunjukkan ”kamu (yang tunggal)”.

Tidak sampai di situ, pada QS. Al-Hijr/15: 39 terlihat negosiasi masih berlanjut. Namun Iblis, tetap bertutur *Mandaki* kepada Allah dengan menggunakan sapaan *Rabbi*;

قَالَ رَبِّ بِمَا أَغْوَيْتَنِي لَأُزَيِّنَنَّ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ وَلَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ

Iblis berkata: Ya Tuhanku, oleh sebab Engkau telah memutuskan bahwa aku sesat, pasti aku akan menjadikan mereka memandang baik (perbuatan maksiat) di muka bumi, dan pasti aku akan menyesatkan mereka semuanya.

Kali ini, penyataan Iblis mengandung *keys* ancaman. Setelah divonis sesat oleh Allah, Iblis-pun menyatakan akan menggoda anak keturunan Nabi Adam AS hingga hari kiamat.

Ends dari pernyataan-pernyataan Iblis tersebut adalah bernegosiasi dengan Allah. Nampaknya, sebelum beberapa oknum manusia, yang sudah dibahas sebelumnya, berani melakukan tawar-menawar terhadap keputusan Allah, Iblis sudah lebih dahulu melakukannya tepat ketika sebelum diusir dari surga. Allah-pun menjawab tawaran makhluk-Nya tersebut dengan laknat dan pengusiran dari surga.

7) Ucapan Nabi Adam AS (dan Istrinya Hawa)

Sebagai spesies manusia pertama yang diciptakan Allah, Nabi Adam AS diajarkan banyak hal mendasar seperti berbagai kosa kata dan bentuk perkataan yang baik. Dalam berbagai literatur keagamaan, relatif ditemukan kekompakan dalam mengisahkan Nabi Adam AS dan istrinya Hawa, khususnya tentang keluarnya, atau diusirnya, mereka berdua oleh Allah dari surga. Kebanyakan juga menyebut sebabnya adalah akibat dibujuk Iblis, yaitu ketika Nabi Adam AS memakan buah yang sudah dilarang bagi mereka berdua untuk memakannya. Kisah ini terekam dalam Al-Qur’an, salah satunya pada QS. Al-Baqarah/2: 30-39.

Singkatnya, Nabi Adam AS dan Hawa sadar dengan kesalahan yang dilakukannya. Hal ini ditunjukkan dengan kepatuhan mereka berdua ketika menerima hukuman dari Allah untuk keluar dan meniggalkan segala bentuk kenikmatan surga. Selain itu, hal pertama yang dilakukan Nabi Adam AS dan istrinya ketika melanggar satu

saja larangan Allah adalah mengakui kesalahan dan memohon ampun. Permohonan ini termaktub dalam QS. Al-A'râf/7: 23;

قَالَا رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا وَإِنْ لَمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ

Keduanya berkata: Ya Tuhan kami, kami telah menganiaya diri kami sendiri, dan jika Engkau tidak mengampuni kami dan memberi rahmat kepada kami, niscaya pastilah kami termasuk orang-orang yang merugi.

Sapaan *Mandaki* yang digunakan pada permohonan ini adalah *Rabbanâ*. Hal ini merujuk kepada pernyataan penyampaian informasi oleh Allah di awal ayat bahwa yang berucap adalah Nabi Adam AS dan Hawa dengan kata *qâlâ*, yakni berpola *fi'l mâdhiy* yang menunjukkan *mutsanna*. Sapaan *Rabbanâ* dan bukan *Rabbi* mengindikasikan bahwa keduanya sebagai sepasang suami-istri berdoa memohon bersama.

Ditilik dari *keys* yang disampaikan Nabi Adam AS dan Hawa, penggunaan kata yang menunjukkan persyaratan, atau disebut *harf syarth*, yaitu "*in*" (*jika/kalau*), membawa kesan penyesalan yang mendalam dan pengharapan yang tinggi agar dikabulkan permintaannya. Contoh konkritnya, seperti dalam ujaran manusia biasa, "*kalau bukan karena nikmat Allah, mungkin saya sudah hidup melarat*". Atau misalkan pada perkataan sesama manusia, "*tolong berikan saya uang, kalau kamu tidak bersedia maka mungkin saya tidak bisa makan*". Penggunaan kata penghubung *jika* atau *kalau* yang menandakan syarat, memberikan kesan ujaran dari yang rendah kepada yang lebih tinggi. Idealnya, ungkapan dengan kata penghubung syarat, memiliki tingkat kesantunan yang tinggi.

Selain itu, jika ditilik dari *act sequence*-nya, konten dan substansi doa tersebut, menunjukkan kesantunan yang sangat tinggi. Selain dengan leksikon *Mandaki*, permintaan dengan tanpa menyebutkan secara langsung apa yang diminta, dapat dikatakan sebagai bentuk tuturan berkiasan yang dalam bahasa Minangkabau dinilai memiliki tingkat kesantunan yang paling tinggi.

8) Ucapan Nabi Nuh AS

Pun demikian para Nabi yang dikisahkan Allah dalam Al-Qur'an, menggunakan sapaan *Rabbi*, sebagai penanda tuturan *Mandaki*, ketika berinteraksi dengan Allah sebagaimana yang termaktub dalam berbagai *norms* kisah. Seperti ucapan-ucapan Nabi Nuh AS yang terekam dalam Al-Qur'an pada berbagai konteks.

Dalam QS. Al-Mu'minûn/23, Allah menceritakan awal mula Nabi Nuh AS diperintahkan untuk membangun sebuah bahtera yang

kemudian dikenal sebagai media penyelamat eksistensi spesies manusia dan berbagai jenis hewan. Di tengah *bullying* yang diterimanya, pada ayat 26, Nabi Nuh AS memohon pertolongan kepada Allah secara *Mandaki*, dengan sapaan *Rabbi*.

قَالَ رَبِّ انصُرْنِي بِمَا كَذَّبُونِ

Nuh berdoa: Ya Tuhanku, tolonglah aku, karena mereka mendustakan aku.

Sebagai bentuk jawaban atas permohonan ini, Allah memerintahkan untuk membuat bahtera dan memerintahkan Nabi Nuh AS berdoa untuk diberikan keselamatan dan keberkahan, pada ayat 29.[97] Penyebutan kata *qâla* di awal ayat menunjukkan bentuk *norms* ayat ini adalah kisah (*qishshaṯ*). Tambahan lagi, kalimat doa yang sama, pada ayat 39, juga disampaikan oleh Rasul/Nabi yang datang setelah Nabi Nuh AS. Pada rangkaian kisah yang disampaikan, tidak ada penyebutan secara eksplisit tentang siapa Utusan Allah yang dimaksud dan kaum yang menjadi objek dakwahnya, sepeninggal Nabi Nuh AS. Al-Zamakhsyariy menilai tidak ada penyebutan nama tertentu karena kisah tersebut masih menjadi bagian dari kisah Nabi Nuh AS.[98] Namun Al-Thabariy menjelaskan bahwa Nabi yang dimaksud adalah Nabi Shaleh AS.[99] Sedangkan Ibn Katsîr menjelaskan bahwa terdapat perbedaan persepsi terkait kaum yang dimaksud, ada yang mengatakan 'Âd dan ada yang mengatakan Tsamûd.[100] Jika diperhatikan keserupaan konteks pada seluruh rangkaian kisah tersebut dengan permintaan awal Nabi Nuh AS, ada indikasi bahwa *ends* pesan-nya adalah isyarat dari Allah bahwa setiap Nabi yang diutus kepada umat manusia tidak akan lepas dari segala bentuk *bullying* yang serupa, baik dalam bentuk verbal maupun fisik.

Kisah Nabi Nuh AS juga diinformasikan secara relatif lebih panjang di dalam surat Nûh. Serupa dengan *act sequence* pada surat Al-Mu'minûn, dalam surat Nûh/71, ketika dijelaskan redaksi permintaan Nabi Nuh AS kepada Allah secara *Mandaki* dengan sapaan *Rabbi*, juga diawali dengan kata *qâla*. Pada ayat 5, Nabi Nuh AS bertutur kepada Allah;

قَالَ رَبِّ إِنِّي دَعَوْتُ قَوْمِي لَيْلًا وَنَهَارًا

[97] Lihat pembahasan sebelumnya.
[98] Zamakhsyariy, *Al-Kasyâf 'an Haqâ'iq Ghawâmîdh a-Tanzîl*, …, Jil. 3, hal. 186.
[99] Thabariy, *Jâmi' al-Bayân fi Ta'wîl al-Qur'ân*, …, Jil. 19, hal. 32.
[100] Katsîr, *Tafsîr Al-Qur'ân Al-'Azhîm*, …, Jil. 5, hal. 413.

Nuh berkata: Ya Tuhanku sesungguhnya aku telah menyeru kaumku malam dan siang.

Begitu juga pada ayat 21;

قَالَ نُوحٌ رَّبِّ إِنَّهُمْ عَصَوْنِي وَاتَّبَعُوا مَن لَّمْ يَزِدْهُ مَالُهُ وَوَلَدُهُ إِلَّا خَسَارًا

Nuh berkata: Ya Tuhanku, sesungguhnya mereka telah mendurhakaiku dan telah mengikuti orang-orang yang harta dan anak-anaknya tidak menambah kepadanya melainkan kerugian belaka.

Pada kedua ayat ini, Nabi Nuh AS menggunakan sapaan *Rabbi* sebagai bentuk ungkapan sapaan *Mandaki*-nya kepada Allah. *Keys* pada kedua ayat ini nampak mirip, yaitu sama-sama berupa keluhan dan pengaduan. Ayat 5 menunjukkan keluhan Nabi Nuh AS ketika aktifitas dakwahnya yang sepanjang waktu, untuk beribadah kepada Allah, tidak menunjukkan hasil yang signifikan. Lalu pada ayat 21, Nabi Nuh AS kembali mengadu seraya mengeluh kepada Allah bahwa dengan intensitas dakwah yang telah dilancarkannya setiap waktu, bahkan dengan materi dakwah yang cenderung kepada kehidupan dunia, tetap saja kaumnya mengingkarinya. Bahkan, lebih mendengarkan para petinggi lain yang tidak memiliki ilmu terkait pengembangan sumber daya alam dan sumber daya manusia.

Puncaknya, Nabi Nuh AS meminta kepada Allah pada QS. Nûh/71: 26-28;

وَقَالَ نُوح رَّبِّ لَا تَذَر عَلَى ٱلأَرضِ مِنَ ٱلكَٰفِرِينَ دَيَّارًا ٢٦ إِنَّكَ إِن تَذَرهُم يُضِلُّواْ عِبَادَكَ وَلَا يَلِدُواْ إِلَّا فَاجِرا كَفَّارا ٢٧ رَّبِّ ٱغفِر لِي وَلِوَٰلِدَيَّ وَلِمَن دَخَلَ بَيتِيَ مُؤمِنا وَلِلمُؤمِنِينَ وَٱلمُؤمِنَٰتِ وَلَا تَزِدِ ٱلظَّٰلِمِينَ إِلَّا تَبَارَا ٢٨

Nuh berkata, Ya Tuhanku, janganlah Engkau biarkan seorang pun di antara orang-orang kafir itu tinggal di atas bumi. Sesungguhnya jika Engkau biarkan mereka tinggal, niscaya mereka akan menyesatkan hamba-hamba-Mu, dan mereka hanya akan melahirkan anak-anak yang jahat dan tidak tahu bersyukur. Ya Tuhanku, ampunilah aku, ibu bapakku, dan siapa pun yang memasuki rumahku dengan beriman dan semua orang yang beriman laki-laki dan perempuan. Dan janganlah Engkau tambahkan bagi orang-orang yang zalim itu selain kehancuran.

Masih tetap dengan sapaan *Mandaki*, *Rabbi*, di ayat 26 Nabi Nuh AS meminta kepada Allah agar orang-orang kafir, yakni yang mengingkari Allah dan dakwahnya, agar dimusnahkan dari muka bumi ini. Permintaan tersebut bukan tanpa alasan. Selain karena

berbagai persoalan yang sudah dilaluinya, yang dikisahkan di ayat-ayat sebelumnya, juga kekhawatirannya jika kekafiran dibiarkan maka akan terus melahirkan, menumbuhkan, dan mengembangkan kekafiran-kekafiran lainnya. Sekilas, permintaan yang demikian memiliki *keys* yang cukup emosional. Hal ini wajar mengingat Nabi Nuh AS juga manusia biasa. Namun doa Nabi Nuh AS di penghujung surat Nûh, memohonkan ampun untuk dirinya, segenap keluarganya, dan segenap orang-orang yang beriman, cukup bisa menjadi indikator bahwa Nabi Nuh AS tetap bisa berpikir secara objektif sehingga tidak sembarangan meminta apapun kepada Allah.

Penggunaan sapaan *Rabbi* oleh Nabi Nuh AS, memuat indikasi kesantunan dan kedekatan antara Allah dengan Nabi-Nya.

9) Ucapan Nabi Ibrahim AS

Begitu juga dengan Nabi Ibrahim AS, yang dikenal dengan Bapak-nya para Nabi. Beberapa konteks juga terekam dalam Al-Qur'an sebagai bentuk tuturan Nabi Ibrahim AS. Baik doa secara umum, permintaan secara spesifik, hingga berdiskusi dengan Allah. Yaitu selalu menggunakan sapaan *Rabbi/Rabbana* sebagai manifestasi tuturan *Mandaki* yang diucapaknnya.

Misal, dalam bentuk doa pada QS. Ibrâhîm/14: 35-41;

وَإِذ قَالَ إِبرَٰهِيمُ رَبِّ ٱجعَل هَٰذَا ٱلبَلَدَ ءَامِنا وَٱجنُبنِي وَبَنِيَّ أَن نَّعبُدَ ٱلأَصنَامَ ٣٥ رَبِّ إِنَّهُنَّ أَضلَلنَ كَثِيرا مِّنَ ٱلنَّاسِ فَمَن تَبِعَنِي فَإِنَّهُۥ مِنِّي وَمَن عَصَانِي فَإِنَّكَ غَفُور رَّحِيم ٣٦ رَّبَّنَا إِنِّيٓ أَسكَنتُ مِن ذُرِّيَّتِي بِوَادٍ غَيرِ ذِي زَرعٍ عِندَ بَيتِكَ ٱلمُحَرَّمِ رَبَّنَا لِيُقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ فَٱجعَل أَفئِدَة مِّنَ ٱلنَّاسِ تَهوِي إِلَيهِم وَٱرزُقهُم مِّنَ ٱلثَّمَرَٰتِ لَعَلَّهُم يَشكُرُونَ ٣٧ رَبَّنَا إِنَّكَ تَعلَمُ مَا نُخفِي وَمَا نُعلِنُ وَمَا يَخفَىٰ عَلَى ٱللَّهِ مِن شَيءٖ فِي ٱلأَرضِ وَلَا فِي ٱلسَّمَاءِ ٣٨ ٱلحَمدُ لِلَّهِ ٱلَّذِي وَهَبَ لِي عَلَى ٱلكِبَرِ إِسمَٰعِيلَ وَإِسحَٰقَ إِنَّ رَبِّي لَسَمِيعُ ٱلدُّعَاءِ ٣٩ رَبِّ ٱجعَلنِي مُقِيمَ ٱلصَّلَوٰةِ وَمِن ذُرِّيَّتِي رَبَّنَا وَتَقَبَّل دُعَاءِ ٤٠ رَبَّنَا ٱغفِر لِي وَلِوَٰلِدَيَّ وَلِلمُؤمِنِينَ يَومَ يَقُومُ ٱلحِسَابُ ٤١

Ketika Ibrahim berdoa, Ya Tuhan, jadikanlah negeri ini (Mekkah), negeri yang aman, dan jauhkanlah aku beserta anak cucuku agar tidak menyembah berhala. Ya Tuhan, berhala-berhala itu telah menyesatkan banyak manusia. Barangsiapa mengikutiku, maka orang itu termasuk golonganku, dan barangsiapa mendurhakaiku, maka Engkau Maha Pengampun, Maha Penyayang. Ya Tuhan, sesungguhnya aku telah menempatkan sebagian keturunanku di

lembah yang tidak mempunyai tanam-tanaman di dekat rumah Engkau (Baitullah) yang dihormati, ya Tuhan (yang demikian itu) agar mereka melaksanakan salat, maka jadikanlah hati sebagian manusia cenderung kepada mereka dan berilah mereka rezeki dari buah-buahan, mudah-mudahan mereka bersyukur. Ya Tuhan kami, sesungguhnya Engkau mengetahui apa yang kami sembunyikan dan apa yang kami tampakkan; dan tidak ada sesuatu pun yang tersembunyi bagi Allah, baik yang ada di bumi maupun yang ada di langit. Segala puji bagi Allah yang telah menganugerahkan kepadaku di hari tua(ku) Ismail dan Ishak. Sungguh, Tuhanku, benar-benar Maha Mendengar (memperkenankan) doa. Ya Tuhanku, jadikanlah aku dan anak cucuku orang yang tetap melaksanakan shalat, ya Tuhan kami, perkenankanlah doaku. Ya Tuhan kami, ampunilah aku dan kedua ibu bapakku dan semua orang yang beriman pada hari diadakan perhitungan (hari Kiamat).

Selain yang terdapat pada surat Ibrâhîm/14, doa Nabi Ibrahim AS juga terekam dalam QS. Al-Baqarah/2: 126-129. *Ends* doa yang panjatkan juga tidak berbeda, yakni meminta agar daerah yang ditempatinya (Mekkah) senantiasa aman dan sejahtera, memohon diberikan keturunan yang baik dan taat kepada Allah, serta meminta agar dijadikan hamba yang konsisten dan memiliki komitmen kuat dalam keimanan dan peribadatan kepada Allah baik untuk pribadi dan juga bagi keluarganya. Pada QS. Al-Baqarah/2 ada tambahan yakni pada ayat 129, Nabi Ibrahim AS memohon kepada Allah agar diutus seorang Rasul dari anak keturunannya Nabi Isma'il AS. Seperti diketahui, dari garis keturunan Nabi Isma'il di Mekkah, lahirlah Nabi Muhammad SAW.

Sapaan yang digunakan Nabi Ibrahim AS pada ayat-ayat yang menunjukkan doa yang dipanjatkannya kepada Allah, sebagian menggunakan sapaan *Rabbi* dan sebagaian lainnya menggunakan *Rabbana*. *Rabbi* memiliki konotasi penutur tunggal sedangkan *Rabbana* bermakna plural meskipun dalam beberapa kasus bisa juga tunggal. Namun jika dilihat dari *act sequence* doa yang disampaikan Nabi Ibrahim AS, *Rabbi* cenderung digunakan ketika peruntukkan doanya adalah dirinya sendiri. Selain itu, penggunaan sapaan *Rabbi* memberikan *keys* yang terkesan permohonan spesifik. Seperti pada ayat yang disebutkan di atas, permintaan terkait keamanan Mekkah. Hal ini dapat menjadi penanda kedekatan antar *participants*, yang dalam hal ini adalah Nabi Ibrahim AS dengan Allah.

Sedangkan *Rabbana* digunakan ketika peruntukkan doanya tidak hanya untuk dirinya sendiri, melainkan juga orang lain, yang

dalam konteks doa Nabi Ibrahim AS adalah keluarganya. Selain itu, pada QS. Al-Mumtahanah/60: 4-5, Nabi Ibrahim AS juga menggunakan sapaan *Rabbana* pada *ends* doa untuk kebaikan umatnya. Namun dalam QS. Al-Syu'arâ'/26: 83-87, ketika Nabi Ibrahim AS memohonkan ampunan untuk ayahnya, digunakan sapaan *Mandaki, Rabbi*.

Dijelaskan dalam QS. Al-Syu'arâ'/26: 83-87

رَبِّ هَب لِي حُكما وَأَلحِقنِي بِٱلصَّٰلِحِينَ ٨٣ وَٱجعَل لِّي لِسَانَ صِدق فِي ٱلأٰخِرِينَ ٨٤ وَٱجعَلنِي مِن وَرَثَةِ جَنَّةِ ٱلنَّعِيمِ ٨٥ وَٱغفِر لِأَبِي إِنَّهُۥ كَانَ مِنَ ٱلضَّالِّينَ ٨٦ وَلَا تُخزِنِي يَومَ يُبعَثُونَ ٨٧

(Ibrahim berdoa), Ya Tuhanku, berikanlah kepadaku ilmu dan masukkanlah aku ke dalam golongan orang-orang yang saleh. Jadikanlah aku buah tutur yang baik bagi orang-orang (yang datang) kemudian. Jadikanlah aku termasuk orang yang mewarisi surga yang penuh kenikmatan. Ampunilah ayahku, sesungguhnya dia termasuk orang yang sesat. Janganlah Engkau hinakan aku pada hari mereka dibangkitkan.

Pada ayat 86, Nabi Ibrahim AS memohonkan ampunan untuk ayahnya, Azar, yang dinilainya sesat. Pada ayat-ayat sebelumnya dan juga setelahnya, Nabi Ibrahim AS juga berdoa meminta kecerdasan dan hal lain untuk kepentingan dirinya. Hal ini mengindikasikan bahwa permohonan dengan sapaan *Rabbi*, selain untuk doa yang bersifat spesifik, juga menandakan permohonan khusus dari seorang Nabi kepada Allah untuk kebaikan ayahnya dan dirinya.

Selain meminta kecerdasan, tercatat Nabi Ibrahim AS juga meminta anak keturunan yang shaleh. Disebutkan dalam QS. Al-Shaffât/37: 100-101;

رَبِّ هَبْ لِي مِنَ الصَّالِحِينَ ١٠٠ فَبَشَّرنٰهُ بِغُلٰمٍ حَلِيمٍ ١٠١

Ya Tuhanku, anugerahkanlah kepadaku (seorang anak) yang saleh. Maka Kami beri kabar gembira kepadanya dengan (kelahiran) seorang anak yang sangat sabar (Ismail).

Ayat ini merupakan rangkaian kisah Nabi Ibrahim AS dengan anaknya Nabi Ismail AS yang kemudian dikenal dengan cikal-bakal pensyari'atan Hari Raya Kurban (Idul Adha). Penggunaan sapaan *Mandaki*, *Rabbi*, pada konteks ayat ini, menggambarkan permohonan spesifik untuk dirinya, Nabi Ibrahim AS, dengan tingkat pengharapan yang tinggi. Maka pada ayat selanjutnya langsung dijawab oleh Allah dengan mengabulkannya.

Seperti halnya kedekatan Nabi Nuh AS jika dilihat dari penggunaan sapaan *Rabbi*, Nabi Ibrahim AS pun demikian. Ketika berdialog dengan Allah, menyapa Allah secara *Mandaki* dengan *Rabbi*. Pada QS. Al-Baqarah/2: 260;

وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَىٰ قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِن قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِّنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَىٰ كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا وَاعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ

Dan (ingatlah) ketika Ibrahim berkata: Ya Tuhanku, perlihatkanlah kepadaku bagaimana Engkau menghidupkan orang-orang mati. Allah berfirman: Belum yakinkah kamu? Ibrahim menjawab: Aku telah meyakinkannya, akan tetapi agar hatiku tetap mantap (dengan imanku) Allah berfirman: (Kalau demikian) ambillah empat ekor burung, lalu cincanglah semuanya olehmu. (Allah berfirman): "Lalu letakkan diatas tiap-tiap satu bukit satu bagian dari bagian-bagian itu, kemudian panggillah mereka, niscaya mereka datang kepadamu dengan segera. Dan ketahuilah bahwa Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana.

Ayat ini merupakan rangkaian peringatan dari Allah untuk Nabi Muhammad SAW. *Norms* dasarnya adalah kisah. *Participants* dasarnya adalah Nabi Muhammad SAW sebagai mitra tutur. Ayat ini didahului dengan kisah perdebatan Nabi Ibrahim AS dengan penguasa pada masanya yaitu Raja Namrudz di Babilonia (ayat 258) dan kisah seseorang yang disinyalir bernama Uzayr yang ditidurkan Allah selama 100 tahun (ayat 259). Pada ayat 260, Allah mengisahkan bagaimana dialog yang terjadi antara Nabi Ibrahim AS dengan-Nya.

Dalam hal ini dapat dikatakan bahwa Nabi Ibrahim AS termasuk *participants* khusus untuk teks ayat ini. Penggunaan sapaan *Rabbi* dengan *ends* berdiskusi dua arah, menunjukkan kedekatan antara Nabi Ibrahim AS sebagai penyapa dengan Allah sebagai mitra tutur. Kedekatan juga dapat dilihat dari pertanyaan balik (*isifhâm*) yang ditujukan langsung kepada Nabi Ibrahim AS pada frase ”*awalam tu'min*?”. Adanya umpan balik mengindikasikan kedekatan antar *participants*. Namun demikian, asas kesantunan dengan sapaan tetap dikedepankan, yaitu dengan sapaan *Rabbi*.

10) Ucapan Nabi Luth AS

Nabi Luth AS, yang masih merupakan kerabat Nabi Ibrahim AS, juga dijelaskan menggunakan sapaan *Rabbi* ketika meminta pertolongan kepada Allah. Nabi Luth AS dikenal sebagai utusan

Allah di kalangan kaum Sodom yang terkenal dengan aktifitas penyimpangan seksual mereka secara massal.

Tuturan *Mandaki* Nabi Luth AS yang termaktub dalam Al-Qur'an adalah dalam bentuk konteks berdoa dan meminta perlindungan langsung kepada Allah dari efek kejahatan yang sedang terjadi di sekitarnya. Salah satu doa Nabi Luth AS terekam dalam QS. Al-'Ankabût/29: 30;

قَالَ رَبِّ انصُرْنِي عَلَى الْقَوْمِ الْمُفْسِدِينَ

Dia (Luth) berdoa, Ya Tuhanku, tolonglah aku (dengan menimpakan azab) atas golongan yang berbuat kerusakan itu.

Redaksi permohonan yang dituturkan Nabi Luth AS ini mirip dengan yang disampaikan Nabi Nuh AS ketika meminta perlindungan dari perundungan yang dilakukan oleh kaumnya. Sedikit berbeda, umat Nabi Luth AS disifati Allah secara khusus sebagai komunitas perusak (peradaban). Kerusakan yang dimaksud, dijelaskan pada 2 ayat sebelumnya, yaitu perbuatan keji dengan berhubungan badan sesama jenis, yang hari ini dikenal dengan istilah prilaku seks menyimpang LGBT (*Lesbian, Gay, Bisexsual, Trangender*). Dilihat dari penggunaan sapaan *Mandaki*, *Rabbi*, dan tujuan permohonannya yang hanya untuk dirinya (*unshurniy*), mengindikasikan permintaan personal dan juga menandakan kedekatan seorang Nabi kepada Pengutusnya. Selain itu, bisa jadi hal ini juga karena Nabi Luth AS merupakan *single fighter* pada medan dakwah kaum Sodom.

Kombinasi sikap yang tegas dan kasih sayang secara objektif, nampaknya sudah menjadi karakter *default* yang diberikan Allah kepada para Nabi-Nya. Nabi Luth AS pun demikian. Ketika tidak hentinya-hentinya mendapat ancaman pengusiran karena dakwahnya, Nabi Luth AS kemudian berdoa seperti yang termaktub pada QS. Al-Syu'arâ'/26: 169;

رَبِّ نَجِّنِي وَأَهْلِي مِمَّا يَعْمَلُونَ

(Luth berdoa), Ya Tuhanku, selamatkanlah aku dan keluargaku dari (akibat) perbuatan yang mereka kerjakan.

Meskipun menggunakan sapaan *Mandaki*, *Rabbi*, yang membawa kesan permintaan personal, Nabi Luth AS tetap memohon kepada Allah agar keluarganya, dalam hal ini anak-anaknya, diselamatkan dari perbuatan prilaku menyimpang kaumnya dan konsekuensi yang akan diterima. Nampaknya, penggunaan *Rabbi* menunjukkan bahwa hanya Nabi Luth AS yang memiliki akses kepada otoritas tertinggi, yaitu Allah. Khususnya dalam situasi yang sangat genting seperti yang dihadapinya. Berbeda dengan Nabi Ibrahim AS yang ketika

menggunakan sapaan *Rabbana* mengindikasikan keterlibatan anak keturunannya yang juga menjadi Nabi, seperti Nabi Isma'il AS dan Nabi Ishaq AS.

11) Ucapan Nabi Syu'ayb AS

Nabi Syu'ayb AS pun demikian. Dalam rangkaian kisahnya dengan kaumnya Madyan. Nabi Syu'ayb AS meminta kepada Allah secara *Mandaki* dengan sapaan *Rabbana* untuk diberikan keadilan. Hal ini terekam dalam QS. Al-A'râf/7: 89,

قَدِ افْتَرَيْنَا عَلَى اللَّهِ كَذِبًا إِنْ عُدْنَا فِي مِلَّتِكُم بَعْدَ إِذْ نَجَّانَا اللَّهُ مِنْهَا وَمَا يَكُونُ لَنَا أَن نَّعُودَ فِيهَا إِلَّا أَن يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّنَا وَسِعَ رَبُّنَا كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا عَلَى اللَّهِ تَوَكَّلْنَا رَبَّنَا افْتَحْ بَيْنَنَا وَبَيْنَ قَوْمِنَا بِالْحَقِّ وَأَنتَ خَيْرُ الْفَاتِحِينَ

Sungguh kami mengada-adakan kebohongan yang benar terhadap Allah, jika kami kembali kepada agamamu, sesudah Allah melepaskan kami dari padanya. Dan tidaklah patut kami kembali kepadanya, kecuali jika Allah, Tuhan kami menghendaki(nya). Pengetahuan Tuhan kami meliputi segala sesuatu. Kepada Allah sajalah kami bertawakkal. Ya Tuhan kami, berilah keputusan antara kami dan kaum kami dengan hak (adil) dan Engkaulah Pemberi keputusan yang sebaik-baiknya.

Pengabaran kisah Nabi Syu'ayb AS pada ayat ini cukup unik karena *setting* dan *scene*-nya bermuatan dialog antara Nabi Syu'ayb AS bersama pengikutnya dengan pembesar kaumnya. Sapaan *Mandaki* yang digunakan Nabi Syu'ayb AS adalah *Rabbana*. Berbeda dengan kebanyakan Nabi lainnya yang ketika memohon sesuatu terkait proteksi diri dari segala bentuk bahaya, menggunakan sapaan *Rabbi*.

Penggunaan *Rabbana* pada kisah Nabi Syu'ayb AS di atas tidak terlepas dari *participants* yang tergambar pada dimensi internal teks ayat-ayatnya. Terlihat para *participants*-nya sejak ayat 88, ketika para pembesar yang angkuh (*al-Mala'u-l-adzîna-s-takbarû*) dari kalangan kaumnya, mengancamnya dan pengikutnya. Dengan *setting* debat atau dialog, dan *scene* Nabi Syu'ayb AS yang tidak sendiri, penggunaan sapaan *Rabbana* sebagai penunjuk sapaan *Mandaki* kepada Allah, membawa kesan kesantunan dan menanggalkan kesan kangkuhan, khususnya di ranah sosial dan lingkungan kemasyarakatan. Sekalipun atmosfirnya tidak menguntungkan. Selain itu, penggunaan sapaan *Rabbana* yang disampaikan Nabi Syu'ayb AS, juga mengisyaratkan penghargaan Nabi Syu'ayb AS kepada para pengikutnya atas keimaman dan kesetian mereka, sehingga digunakan kata "*kami*" dan bukan "*saya*".

12) Ucapan Nabi Musa AS

Nabi Musa AS dikenal sebagai seteru abadi Fir'aun (*Pharaoh*) di daratan Mesir (*Qibth/Egypt*). Di dalam Al-Qur'an diabadikan di berbagai ayat dan surat tentang kisah perseteruan mereka. Nabi Musa AS juga disebutkan sebagai Nabi yang pernah langsung diajak berbicara oleh Allah. Nabi Musa AS senantiasa menyapa Allah secara *Mandaki* dengan sapaan *Rabbi*. Apalagi posisi Nabi Musa AS yang hanya rakyat biasa pada masa kekuasaan Fir'aun.

Selain perseteruan dengan Fir'aun, dikisahkan juga ketidakharmonisan Nabi Musa AS dengan oknum dari kaumnya. Di setiap permasalahannya, Nabi Musa AS dideskripsikan sebagai Nabi yang senantiasa menyapa Allah secara *Mandaki* dalam doanya dengan sapaan *Rabbi*, dengan berbagai permintaan sesuai konteks problem yang sedang dihadapinya.

Sebagai manusia biasa, Nabi Musa AS juga memiliki berbagai kekhawatiran seperti halnya Nabi-Nabi lain sehingga memohon perlindungan kepada Allah. Sejak lahir, hidup yang dijalani Nabi Musa AS tidaklah mudah. Selain ibunya harus menghanyutkannya agar selamat dari kejaran tentara Fir'aun, saat remaja pun harus dilaluinya sebagai anak angkat di lingkungan kerajaan Fir'aun. Kisah masa kecil hingga remajanya Nabi Musa AS, diinformasikan di bagian awal surat Al-Qashash/28.

Pada masa remaja, Nabi Musa AS terekam pernah tanpa sengaja membunuh seseorang dari kalangan kerajaan Fir'aun dengan tangan kosong karena membela salah seorang dari Bani Isra'il. Hal tersebut langsung disadarinya sebagai sebuah kesalahan dan dapat merugikan dirinya. Sehingga Nabi Musa AS memohon ampun kepada Allah dengan sapaan *Mandaki*, *Rabbi*. Dalam QS. Al-Qashash/28: 16-17;

قَالَ رَبِّ إِنِّي ظَلَمتُ نَفسِي فَٱغفِر لِي فَغَفَرَ لَهُۥٓ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلغَفُورُ ٱلرَّحِيمُ ١٦ قَالَ رَبِّ بِمَا أَنعَمتَ عَلَيَّ فَلَن أَكُونَ ظَهِيرا لِّلمُجرِمِينَ ١٧

(Musa) berdoa, Ya Tuhanku, sesungguhnya aku telah menzalimi diriku sendiri, maka ampunilah aku." Maka Dia (Allah) mengampuninya. Sungguh, Allah, Dialah Yang Maha Pengampun, Maha Penyayang. (Musa) berkata, Ya Tuhanku! Demi nikmat yang telah Engkau anugerahkan kepadaku, maka aku tidak akan menjadi penolong bagi orang-orang yang berdosa.

Setting dan *scene*-nya adalah penyeselan terhadap sebuah kesalahan. Maka Nabi Musa AS mengawali *act sequence* permohonannya

dengan *keys* mengakui kesalahan diri. Pada ayat 16, juga terdapat *keys* pernyataan sikap perbaikan diri. *Norms* ayat ini adalah kisah, dengan indikator adanya penggunaan kata *qâla* dan adanya jawaban Allah atas doa Nabi Musa AS. Sapaan *Mandaki*, *Rabbi,* juga digunakan ketika Nabi Musa AS memohon perlindungan kepada Allah, pada ayat 21, ketika pergi meninggalkan kota dengan perasaan khawatir karena statusnya sebagai buronan.

Singkat cerita, Nabi Musa AS diangkat sebagai Nabi dan memiliki massa dari kalangan Bani Isra'il yang notabene pada masa itu berstatus masyarakat kelas bawah dan pekerja bawahan bagi kerajaan Fir'aun. Fir'aun, direkam di berbagai ayat dalam Al-Qur'an sebagai salah satu tokoh antagonis dengan tingkat kekafiran yang tinggi. Selain karena kezalimannya terhadap manusia yang lemah, Fir'aun juga dikenal sebagai Raja yang mengklaim dirinya sebagai Tuhan yang dapat memberikan kehidupan dan kematian.

Allah menugaskan Nabi Musa AS untuk menghadapi Fir'aun. Bukan untuk berperang senjata melainkan berdakwah secara verbal. Hal ini dapat dilihat pada QS. Thaha/20: 25-36.

قَالَ رَبِّ ٱشۡرَحۡ لِي صَدۡرِي ٢٥ وَيَسِّرۡ لِيٓ أَمۡرِي ٢٦ وَٱحۡلُلۡ عُقۡدَةٗ مِّن لِّسَانِي ٢٧ يَفۡقَهُواْ قَوۡلِي ٢٨ وَٱجۡعَل لِّي وَزِيرٗا مِّنۡ أَهۡلِي ٢٩ هَٰرُونَ أَخِي ٣٠ ٱشۡدُدۡ بِهِۦٓ أَزۡرِي ٣١ وَأَشۡرِكۡهُ فِيٓ أَمۡرِي ٣٢ كَيۡ نُسَبِّحَكَ كَثِيرٗا ٣٣ وَنَذۡكُرَكَ كَثِيرًا ٣٤ إِنَّكَ كُنتَ بِنَا بَصِيرٗا ٣٥ قَالَ قَدۡ أُوتِيتَ سُؤۡلَكَ يَا مُوسَىٰ ٣٦

Berkata Musa: Ya Tuhanku, lapangkanlah untukku dadaku. Mudahkanlah untukku urusanku. Lepaskanlah kekakuan dari lidahku. Supaya mereka mengerti perkataanku. Jadikanlah untukku seorang pembantu dari keluargaku. Harun, saudaraku. Teguhkanlah dengan dia kekuatanku. Jadikankanlah dia sekutu dalam urusanku. Supaya kami banyak bertasbih kepada-Mu. Banyak mengingat-Mu. Sesungguhnya Engkau adalah Maha Melihat (keadaan) kami. Allah berfirman: Sesungguhnya telah diperkenankan permintaanmu, hai Musa.

Nabi Musa AS, sebagai manusia biasa, menyadari kapasitas dan kekuatan yang dimilikinya ketika hendak menemui Fir'aun. Dilihat dari permohonan Nabi Musa AS kepada Allah dengan sapaan *Mandaki*, *Rabbi*, perintahnya adalah untuk berdiplomasi. Tidak bisa dipungkiri juga bahwa Nabi Musa AS saat itu memiliki perasaan *nervous* dan khawatir. Ini mengindikasikan bahwa Fir'aun merupakan sosok yang sangat ditakuti bahkan untuk sekelas Nabi Musa AS.

Untuk itu Nabi Musa AS memohon agar dikuatkan mentalnya untuk dapat berdiplomasi dengan lancar, elegan, dan dapat diterima ucapannya. Nabi Musa AS juga meminta Allah untuk menjadikan adik sepupunya, Nabi Harun AS, sebagai mitranya dalam pertemuan tersebut. Ungkapan *Mandaki* yang disampaikan Nabi Musa AS, nampaknya tidak hanya terletak pada sapaan *Rabbi*, tetapi juga pada upaya bernegosiasi kepada Allah bahwa seluruh permintaannya tersebut *ends*-nya adalah untuk menjaga keimanannya kepada Allah. Maka Allah-pun mengabulkan seluruh permintaan Nabi Musa AS yang banyak tersebut. Rangkaian doa Nabi Musa AS ini membawa isyarat bahwa dalam memohon dan meminta berbagai hal, selain menggunaan sapaan sesuai porsi, mengemukakan tujuan dan kegunaan memang dibutuhkan untuk meyakinkan mitra tutur, khususnya pada tuturan *Mandaki*.

Penggunaan sapaan *Mandaki*, *Rabbi*, juga digunakan ketika Nabi Musa AS meminta agar diperlihatkan untuknya Allah secara langsung. Pada QS. Al-A'râf/7: 143, dengan sapaan *Rabbi*, dikisahkan;

وَلَمَّا جَاءَ مُوسَىٰ لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَن تَرَانِي وَلَٰكِنِ انظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ

Dan tatkala Musa datang untuk (munajat dengan Kami) pada waktu yang telah Kami tentukan dan Tuhan telah berfirman (langsung) kepadanya, berkatalah Musa: Ya Tuhanku, nampakkanlah (diri Engkau) kepadaku agar aku dapat melihat kepada Engkau. Tuhan berfirman: Kamu sekali-kali tidak sanggup melihat-Ku, tapi lihatlah ke bukit itu, maka jika ia tetap di tempatnya (sebagai sediakala) niscaya kamu dapat melihat-Ku. Tatkala Tuhannya menampakkan diri kepada gunung itu, dijadikannya gunung itu hancur luluh dan Musa pun jatuh pingsan. Maka setelah Musa sadar kembali, dia berkata: Maha Suci Engkau, aku bertaubat kepada Engkau dan aku orang yang pertama-tama beriman.

Permintaan yang demikian bukanlah sesuatu yang kecil karena ada kemungkinan bahwa Nabi Musa AS mempertanyakan eksistensi Allah secara fisik. Namun, mengingat pertolongan Allah di setiap cobaan dan ujian yang dilalui Nabi Musa AS ketika masa-masa melawan Fir'aun, nampaknya permintaan tersebut adalah ungkapan kerinduannya kepada *Rabb*-nya.

Setelah Fir'aun, Nabi Musa AS dihadapkan dengan berbagai sikap keingkaran dan sifat pengecut oknum dari kaumnya, Bani Isra'il. Kisah Nabi Musa mulai dari melawan Fir'aun hingga harus menghadapi kekafiran Bani Isra'il setidaknya terekam dalam QS. Al-A'râf/7 mulai dari ayat 103 hingga 157. Pada beberapa ayat yang menjelaskan tentang ungkapan permintaan *Mandaki* kepada Allah, digunakan sapaan *Rabbi,* seperti pada ayat 151 dan 155.

Pada QS. Al-Mâ'idah/5 ayat 20 sampai 26, diceritakan juga tentang sikap pengecut Bani Isra'il ketika diperintahkan untuk masuk ke tanah Kan'an (Palestina), namun mereka menolak karena takut. Pada ayat 25, Nabi Musa mengeluh dan mengadu kepada Allah atas sikap Bani Isra'il tersebut;

قَالَ رَبِّ إِنِّي لَا أَمْلِكُ إِلَّا نَفْسِي وَأَخِي فَافْرُقْ بَيْنَنَا وَبَيْنَ الْقَوْمِ الْفَاسِقِينَ

(Musa) berkata, Ya Tuhanku, aku hanya menguasai diriku sendiri dan saudaraku. Sebab itu pisahkanlah antara kami dengan orang-orang yang fasik itu.

Dengan sapaan *Rabbi*, ungkapan *Mandaki* yang disampaikan Nabi Musa memiliki *keys* kepasrahan karena tidak sanggup lagi menangani sikap dan karakter Bani Isra'il yang tidak henti-hentinya berbuat kekufuran. Pada ayat ini, Nabi Musa AS mengakui kepada Allah bahwa tinggal dirinya dan adiknya Nabi Harun AS yang konsisten kepada keimanan dan ketaatan kepada Allah. Maka Nabi Musa-pun meminta untuk dapat berlepas diri dari kaumnya yang telah berbuat zalim.

Setiap permintaan *Mandaki* yang diajukan Nabi Musa AS kepada Allah, menggunakan sapaan *Rabbi*. Meskipun terkadang dalam permintaanya disebutkan juga Nabi Harun AS, namun tetap tidak digunakan sapaan *Rabbana*. Seperti Nabi lainnya, penggunaan sapaan *Mandaki*, *Rabbi*, membawa kesan kedekatan. Bahkan, Nabi Musa AS juga berani untuk meminta diperlihatkan baginya Allah secara langsung dan bahkan Allah tidak menolaknya secara tegas. Selain itu, kisah Nabi Musa AS juga diinformasikan dalam narasi yang relatif lebih banyak dari pada kisah Nabi-Nabi lainnya. Hal ini nampaknya sebagai bagian dari informasi faktual yang disajikan Al-Qur'an sebagai pembanding sekaligus pembeda dengan cerita-cerita yang dibawa oleh Bani Isra'il dan Ahli Kitab lainnya baik yang diklaim terdapat di Taurat maupun Injil.

13) Ucapan Nabi Sulaiman AS

Nabi Sulaiman AS, yang merupakan anak Nabi Daud AS, yang kisahnya juga diabadikan dalam Al-Qur'an, nampaknya tidak

sekedar berpangkutangan dalam meneruskan kekuasaan yang diberikan Allah kepada Ayahnya. Sebelum dikenal sebagai Nabi yang memiliki kekuasaan yang sangat besar di muka bumi dan mampu menaklukkan berbagai makhluk hidup lintas dimensi, Nabi Sulaiman AS terlebih dahulu diuji oleh Allah dengan kelemahan dan ketidakberdayaan. Sejak dari titik terbawah di hidupnya hingga dianugerahi kekuasaan tanpa batas, Nabi Sulaiman AS selalu bertutur kepada Allah dengan *Mandaki*, dengan sapaan *Rabbi*.

Terlihat dalam QS. Shâd/38: 35 dan rangkaiannya, saat diuji dengan ketidakberdayaan, Nabi Sulaiman AS meminta kepada Allah dengan sapaan *Rabbi*, sebagai ungkapan *Mandaki*.

وَلَقَد فَتَنَّا سُلَيمَٰنَ وَأَلقَينَا عَلَىٰ كُرسِيِّهِۦ جَسَدا ثُمَّ أَنَابَ ٣٤ قَالَ رَبِّ ٱغفِر لِي وَهَب لِي مُلكا لَّا يَنبَغِي لِأَحَد مِّن بَعدِي إِنَّكَ أَنتَ ٱلوَهَّابُ ٣٥ فَسَخَّرنَا لَهُ ٱلرِّيحَ تَجرِي بِأَمرِهِۦ رُخَاءً حَيثُ أَصَابَ ٣٦ وَٱلشَّيَٰطِينَ كُلَّ بَنَّاء وَغَوَّاص ٣٧ وَءَاخَرِينَ مُقَرَّنِينَ فِي ٱلأَصفَادِ ٣٨ هَٰذَا عَطَاؤُنَا فَٱمنُن أَو أَمسِك بِغَيرِ حِسَاب ٣٩

Kami telah menguji Sulaiman dan Kami jadikannya tergeletak di atas kursinya sebagai tubuh (yang lemah karena sakit), kemudian dia bertobat. Dia berkata, Ya Tuhanku, ampunilah aku dan anugerahkanlah kepadaku kerajaan yang tidak dimiliki oleh siapa pun setelahku. Sungguh, Engkaulah Yang Maha Pemberi. Kemudian Kami tundukkan kepadanya angin yang berhembus dengan baik menurut perintahnya ke mana saja yang dikehendakinya. dan (Kami tundukkan pula kepadanya) setan-setan, semuanya ahli bangunan dan penyelam. dan (setan) lain yang terikat dalam belenggu. Inilah anugerah Kami; maka berikanlah (kepada orang lain) atau tahanlah (untuk dirimu sendiri) tanpa perhitungan.

Terdapat bentuk ujaran *Mandaki* dan juga *Manurun* pada *norms* ayat-ayat kisah Nabi Sulaiman AS ini. Permintaan pertama yang diajukan Nabi Sulaiman AS adalah memohon ampunan Allah baru kemudian meminta untuk diberikan kerajaan yang tidak tertandingi sepanjang sejarah manusia.

Dilihat dari ayat 34, Nabi Sulaiman AS sebelumnya dalam posisi sakit dan fisiknya lemah tidak berdaya. Lantas pada ayat 35, permohonan *Mandaki* yang diajukan justru meminta ampun dan bukan memohon kesembuhan. Setelah itu, Nabi Sulaiman AS meminta kekuasaan. Dari permintaan Nabi Sulaiman AS ini, diajarkan bahwa permohonan ampun kepada Allah adalah salah satu bentuk ungkapan ketidakberdayaan sebagai manusia di hadapan

Tuhan. Setelah itu, dipersilahkan untuk meminta hal-hal lain baik untuk urusan dunia maupun akhirat. Dalam kisah Nabi Sulaiman AS di atas, Allah mengabarkan bahwa permohonan Nabi Sulaiman AS terkait kerajaan, dikabulkan oleh Allah. Bukan dengan kuantitas kekayaan dan keluasan wilayah, kedigdayaan kerajaan Nabi Sulaiman AS terletak pada penguasaan setiap elemen alam dan segenap makhluk hidup yang Allah berikan kepadanya. Sampai hari ini, belum ada satu penguasa pun di bumi yang mampu berkuasa seperti Nabi Sulaiman AS. Bahkan pada ayat 39, Allah bertutur kepada Nabi Sulaiman AS secara *Manurun*, dalam bentuk kalimat imperatif berpola *fi'l amr*, bahwa kerajaan tersebut diberikan kepadanya secara *cuma-cuma* sehingga Nabi Sulaiman AS diberikan otoritas penuh terhadap kerajaannya.

Pemberian kekuasaan yang bahkan di luar nalar manusia tersebut, bukan kepada sosok sembarangan. Nabi Sulaiman AS, adalah Nabi dengan karakter kuat dan penuh kasih. Pada saat *setting* dan *scene*-nya dalam posisi tinggi sekalipun, Nabi Sulaiman AS tidak sedikitpun menampakkan keangkuhan. Salah satunya tergambar dalam doanya yang masih tetap menggunakan sapaan *Rabbi* sebagai bentuk tuturan *Mandaki* kepada Allah. Dalam QS. Al-Naml/27: 19 diuraikan;

فَتَبَسَّمَ ضَاحِكًا مِّن قَوْلِهَا وَقَالَ رَبِّ أَوْزِعْنِي أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ الَّتِي أَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَعَلَىٰ وَالِدَيَّ وَأَنْ أَعْمَلَ صَالِحًا تَرْضَاهُ وَأَدْخِلْنِي بِرَحْمَتِكَ فِي عِبَادِكَ الصَّالِحِينَ

Maka (Sulaiman) tersenyum seraya tertawa (karena) mendengar perkataan semut itu. Dan dia berdoa, "Ya Tuhanku, anugerahkanlah aku ilham untuk tetap mensyukuri nikmat-Mu yang telah Engkau anugerahkan kepadaku dan kepada kedua orang tuaku dan agar aku mengerjakan kebajikan yang Engkau ridai; dan masukkanlah aku dengan rahmat-Mu ke dalam golongan hamba-hamba-Mu yang saleh.

Hal pertama yang dilakukan Nabi Sulaiman AS ketika menyadari bahwa dirinya diberikan kemampuan memahami bahasa binatang (semut), adalah berujar kepada Allah secara *Mandaki* dengan sapaan *Rabbi*. Tuturan *Mandaki* Nabi Sulaiman AS pada ayat di atas dapat dijadikan bentuk ungkapan syukur tertinggi bagi siapapun, apalagi yang berstatus penguasa. Sadar akan nikmat yang diberikan dan terus memohon ampun untuk dirinya dan orang disekitarnya, khususnya orang tua, serta meminta agar senantiasa terjaga dari segala perbuatan yang buruk. Demikian bentuk ungkapan syukur selevel Nabi Sulaiman AS.

Tidak berbeda dengan Nabi-Nabi lainnya, penggunaan sapaan *Mandaki*, *Rabbi*, pada kisah Nabi Sulaiman AS, menandakan kedekatan dan permohonan langsung kepada Allah.

14) Ucapan Nabi Yusuf AS

Selain Nabi Sulaiman AS anak dari Nabi Daud AS, Nabi yang juga menjadi pemimpin dari garis keturunan Nabi Ibrahim AS melalui Nabi Ishaq AS, adalah Nabi Yusuf AS anak dari Nabi Ya'kub AS. Kepadanya juga ditempatkan banyak cobaan dan ujian oleh Allah bahkan sejak usianya masih belia. Segala bentuk ujian yang dihadapi Nabi Yusuf AS, membentuknya sebagai sosok dengan karakter yang tangguh dan kuat, sekaligus sabar dan rendah hati. Dengan kerendahan hatinya, tergambar dalam Al-Qur'an bahwa Nabi Yusuf AS tidak pernah luput dari meminta kepada Allah baik saat masih dalam posisi rendah hingga ketika sudah dilimpahkan kekuasaan kepadanya. Serupa dengan Nabi-nabi lainnya, *act sequence* permintaan Nabi Yusuf AS kepada Allah juga dengan sapaan *Rabb* sebagai bentuk tuturan *Mandaki*.

Salah satunya, dipaparkan dalam QS. Yûsuf/12: 33;

قَالَ رَبِّ السِّجْنُ أَحَبُّ إِلَيَّ مِمَّا يَدْعُونَنِي إِلَيْهِ وَإِلَّا تَصْرِفْ عَنِّي كَيْدَهُنَّ أَصْبُ إِلَيْهِنَّ وَأَكُن مِّنَ الْجَاهِلِينَ

Yusuf berkata: Wahai Tuhanku, penjara lebih aku sukai daripada memenuhi ajakan mereka kepadaku. Dan jika tidak Engkau hindarkan dari padaku tipu daya mereka, tentu aku akan cenderung untuk (memenuhi keinginan mereka) dan tentulah aku termasuk orang-orang yang bodoh.

Setting dan *scene* pada *norms* kisah Nabi Yusuf AS ini adalah kasus fitnah yang dilancarkan istri Tuannya seperti yang dikisahkan pada ayat-ayat sebelumnya. Meskipun didapati Nabi Yusuf AS tidak bersalah, untuk meredam isu-isu miring yang tersebar, Nabi Yusuf AS memohon kepada Allah agar dapat mengasingkan diri ke panjara guna menghindari segala bentuk penggiringan opini terhadap dirinya yang dilakukan istri Tuannya bersama wanita-wanita lain. Allah mengabulkannya. Ternyata, para petinggi di kalangan Tuannya juga melihat kemaslahatan bersama dalam memenjarakan Nabi Yusuf AS untuk sementera waktu.

Nabi Yusuf AS, meminta secara *Mandaki*, dengan sapaan *Rabbi* kepada Allah. Dengan kata lain, ide untuk masuk penjara adalah dari Nabi Yusuf AS dengan memohon langsung kepada Allah. Bukan kepada otoritas terkait. Hal ini mengindikasikan bahwa

persoalan yang dihadapi Nabi Yusuf AS, bukan perkara yang ringan meskipun secara naluri laki-laki normal hal tersebut adalah hal biasa bahkan cenderung menyenangkan. Namun Allah memperlihatkan tingkat ketaatan seorang Nabi Yusuf AS, salah satunya dari permintaan *Mandaki* yang dilayangkannya perihal masalah ini.

Begitupun ketika *setting* dan *scene*-nya Nabi Yusuf AS sudah berposisi sebagai penguasa saat itu. Dalam QS. Yûsuf/12: 101 digambarkan;

رَبِّ قَدْ آتَيْتَنِي مِنَ الْمُلْكِ وَعَلَّمْتَنِي مِن تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ فَاطِرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَنتَ وَلِيِّي فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ تَوَفَّنِي مُسْلِمًا وَأَلْحِقْنِي بِالصَّالِحِينَ

Ya Tuhanku, sesungguhnya Engkau telah menganugerahkan kepadaku sebahagian kerajaan dan telah mengajarkan kepadaku sebahagian ta'bir mimpi. (Ya Tuhan) Pencipta langit dan bumi. Engkaulah Pelindungku di dunia dan di akhirat, wafatkanlah aku dalam keadaan Islam dan gabungkanlah aku dengan orang-orang yang saleh.

Saat sudah diberikan kesuksesan duniawi dengan menjadi pemimpin, salah satu ungkapan rasa syukur Nabi Yusuf AS tidak jauh berbeda dengan yang disampaikan Nabi Sulaiman AS. Yaitu dengan mengakui bahwa semua yang didapatkannya sejatinya adalah pemberian dari Allah. Pada puncak kesuksesan tersebut, justru yang diminta Nabi Yusuf AS adalah untuk konsisten dalam keimanan dan agama Allah hingga akhir hayatnya.

Penggunaan sapaan *Mandaki*, *Rabbi*, yang diujarkan Nabi Yusuf AS, seperti yang dikisahkan, membawa kesan kedekatan, seperti halnya Nabi-Nabi lainnya. Selain itu, permintaan Nabi Yusuf AS jika dilihat *ends*-nya, memang diperuntukkan untuk dirinya. Baik keselamatan dirinya di dunia seperti pada ayat 33 dan juga keselamatan dirinya di akhirat seperti pada ayat 101.

15) Ucapan Nabi Zakariya AS

Salah satu Nabi yang dikarunia anak ketika menginjak usia senja adalah Nabi Zakariya AS. Dianugerahi seorang anak yang juga menjadi Nabi, Nabi Yahya AS. Nabi Zakariya AS masih merupakan kerabat dari keluarga Maryam, Ibunda Nabi Isa AS. Baik ’Imran Kakek Nabi Isa AS dan Nabi Zakariya AS, sama-sama dikisahkan dalam Al-Qur’an diberikan anak pada usia yang sudah melampaui masa *monopause* pada lazimnya.

Ketika Nabi Zakariya AS mengetahui kebesaran Allah pada kejadian Maryam yang hamil tanpa pernah tersentuh lelaki manapun,

Nabi Zakariya AS pun meminta kepada Allah agar diberikan juga seorang anak lelaki, meskipun disadarinya kondisi usianya yang sudah lanjut. Namun, keyakinannya kepada anugerah Allah membuat Nabi Zakariya AS berdoa. Kisah permintaan Nabi Zakariya AS dan dialognya dengan Allah, diabadikan dalam QS. Âli 'Imrân/3: 38-41 dan QS. Maryam/19: 4-10. Pada kedua lokasi rangkaian ayat tersebut, memiliki redaksi yang serupa dan maknanya tetap sama. Selain itu, sapaan *Mandaki* yang digunakan Nabi Zakariya AS pun sama pada ayat-ayat tersebut, yaitu *Rabbi*.

Redaksi kisah Nabi Zakariya AS yang lebih panjang adalah pada QS. Âli 'Imrân/3: 38-41;

هُنَالِكَ دَعَا زَكَرِيَّا رَبَّهُۥ قَالَ رَبِّ هَب لِي مِن لَّدُنكَ ذُرِّيَّة طَيِّبَةً إِنَّكَ سَمِيعُ ٱلدُّعَاءِ ٣٨ فَنَادَتهُ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ وَهُوَ قَائِم يُصَلِّي فِي ٱلۡمِحرَابِ أَنَّ ٱللَّهَ يُبَشِّرُكَ بِيَحيَىٰ مُصَدِّقَا بِكَلِمَة مِّنَ ٱللَّهِ وَسَيِّدا وَحَصُورا وَنَبِيّا مِّنَ ٱلصَّٰلِحِينَ ٣٩ قَالَ رَبِّ أَنَّىٰ يَكُونُ لِي غُلَٰم وَقَد بَلَغَنِيَ ٱلكِبَرُ وَٱمرَأَتِي عَاقِر قَالَ كَذَٰلِكَ ٱللَّهُ يَفعَلُ مَا يَشَاءُ ٤٠ قَالَ رَبِّ ٱجعَل لِّيٓ ءَايَة قَالَ ءَايَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ ٱلنَّاسَ ثَلَٰثَةَ أَيَّامٍ إِلَّا رَمزا وَٱذكُر رَّبَّكَ كَثِيرا وَسَبِّح بِٱلعَشِيِّ وَٱلۡإِبكَٰرِ ٤١

Di sanalah Zakariya mendoa kepada Tuhannya seraya berkata: "Ya Tuhanku, berilah aku dari sisi Engkau seorang anak yang baik. Sesungguhnya Engkau Maha Pendengar doa. Kemudian Malaikat (Jibril) memanggil Zakariya, sedang ia tengah berdiri melakukan shalat di mihrab (katanya): Sesungguhnya Allah menggembirakan kamu dengan kelahiran (seorang puteramu) Yahya, yang membenarkan kalimat (yang datang) dari Allah, menjadi ikutan, menahan diri (dari hawa nafsu) dan seorang Nabi termasuk keturunan orang-orang saleh. Zakariya berkata: Ya Tuhanku, bagaimana aku bisa mendapat anak sedang aku telah sangat tua dan isteriku pun seorang yang mandul?. Berfirman Allah: Demikianlah, Allah berbuat apa yang dikehendaki-Nya. Berkata Zakariya: Berilah aku suatu tanda (bahwa isteriku telah mengandung). Allah berfirman: Tandanya bagimu, kamu tidak dapat berkata-kata dengan manusia selama tiga hari, kecuali dengan isyarat. Dan sebutlah (nama) Tuhanmu sebanyak-banyaknya serta bertasbihlah di waktu petang dan pagi hari.

Dari ketiga sapaan *Mandaki*, *Rabbi*, yang dituturkan Nabi Zakariya AS, seluruhnya memiliki *ends* permintaan pribadi. Lebih tepatnya, *genre* pada *norms* kisah tersebut adalah dialog. Tidak terlihat adanya

permintaan tertentu yang *keys*-nya permintaan doa seperti minta pengampunan, perlindungan, atau hal spesifik lainnya.

Pada sapaan pertama, Nabi Zakariya AS meminta kepada Allah agar diberikan seorang anak meskipun disadarinya usianya (dan istrinya) sudah memasuki masa *monopause*. Pada sapaan *Rabbi* kedua pada ayat 40, *keys*-nya adalah ungkapan retoris. Ujaran *istifhâm* tersebut nampaknya membawa kesan *Mandaki* yaitu ungkapan yang menunjukkan seakan tidak percaya bahwa permintaan yang bagi manusia mustahil justru dikabulkan. Hal ini dapat dijadikan contoh bentuk ujaran *Mandaki* secara tidak langsung. Sapaan *Rabbi* ketiga pada ayat 41, bermuatan permintaan untuk diberikan tanda khusus. *Ends*-nya adalah meminta saran bagaimana berinteraksi dengan manusia dalam menghadapi salah satu kasus yang di luar nalar.

Penggunaan *Rabbi* oleh Nabi Zakariya AS, seperti yang terekam dalam kisahnya, selain bermuatan *request* untuk hal pribadi, juga menunjukkan kedekatan seorang Nabi kepada Tuhan-nya. Bahkan cenderung lebih kuat nilai kedekatannya karena tidak terdapat doa tertentu yang lumrah dimohonkan. Hanya ada permintaan untuk kepentingan internal keluarganya.

16) Ucapan Nabi Isa AS

Nabi Isa AS, atau dikenal juga dengan nama Jesus, sejak lahir sudah dihadapkan dengan berbagai persoalan sosial. Hal ini juga terakumulasi dari polemik yang dihadapi Ibunya, Maryam (Maria), sejak pertama kali mengandungnya. Berbagai tuduhan dan fitnah serta segala bentuk kekerasan fisik maupun verbal yang dialamatkan kepada Nabi Isa AS, setidaknya dapat terlihat dari cara Nabi Isa AS menyapa Allah secara *Mandaki* dalam doanya.

Jika Nabi-nabi dan makhluk lain dikisahkan menyapa Allah dengan *Rabbi/Rabbana* tanpa huruf *Nidâ'* "*Yâ*", Nabi Isa AS justru digambarkan menggunakan sapaan ganda *Allahumma* dan *Rabbana*. Seperti yang termaktub dalam QS. Al-Mâ'idah/4: 114;

قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ اللَّهُمَّ رَبَّنَا أَنزِلْ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِّنَ السَّمَاءِ تَكُونُ لَنَا عِيدًا لِّأَوَّلِنَا وَآخِرِنَا وَآيَةً مِّنكَ وَارْزُقْنَا وَأَنتَ خَيْرُ الرَّازِقِينَ

Isa putera Maryam berdoa: "Ya Tuhan kami turunkanlah kiranya kepada kami suatu hidangan dari langit (yang hari turunnya) akan menjadi hari raya bagi kami yaitu orang-orang yang bersama kami dan yang datang sesudah kami, dan menjadi tanda bagi kekuasaan Engkau; beri rzekilah kami, dan Engkaulah pemberi rezeki Yang Paling Utama.

Nabi Isa AS, dari ayat ini, terlihat sebagai satu-satunya Nabi yang disebutkan namanya di dalam Al-Qur'an dengan menyandingkan namanya dengan Ibunya, Maryam. Pada *norms* kisah ini, ungkapan permohonan *Mandaki* Nabi Isa AS menggunakan dua bentuk sapaan sekaligus. Bahkan, hanya Nabi Isa AS yang dikisahkan menggunakan sapaan ganda tersebut.

Jika dilihat dari konteks internal kisahnya, permohonan dengan sapaan ganda tersebut memiliki alasan yang logis meskipun *ends*-nya terkesan di luar nalar. Memperhatikan ayat-ayat sebelumnya, terjadi tawar-menawar antara Nabi Isa AS dengan murid-murid setianya yang disebut di dalam Al-Qur'an dengan *Al-Hawariyyûn*. Setelah di ayat 110 Allah menegaskan kepada Nabi Isa AS bahwa segala bentuk kesaktian yang mampu diperlihatkannya tidak lain adalah mukjizat dari Allah, pada ayat-ayat selanjutnya Allah memberikan satu contoh cerita singkat yang juga menggambarkan pemberian mukjizat kepada Nabi Isa AS. Pada ayat 111, dikisahkan bahwa Nabi Isa AS memerintahkan para pengikut setianya untuk beriman kepada Allah dan semua Utusan-Nya. Namun, Nabi Isa AS tidak langusung mendapatkan jawaban afirmatif terhadap pesannya tersebut.

Pada ayat 112, dikisahkan bahwa pengikut setia Nabi Isa AS yang diperkirakan hanya berjumlah 12 orang[101] justru meminta diberikan makanan. Dilihat dari bentuk redaksinya, (*wahai Isa bin Maryam, apakah Tuhanmu bisa menurunkan hidangan dari langit?*), ungkapan permintaan seperti ini, khususnya dalam bahasa Minangkabau atau Melayu, memiliki kesan *Mandata* dan tingkat kesantunan yang rendah. Disebut *Mandata* karena mereka digambarkan justru menyapa Nabi Isa AS dengan namanya langsung. Selain itu, pada pertanyaan tersebut memuat kesan penghormatan yang rendah kepada lawan bicara, khususnya ketika diperintahkan untuk melakukan satu hal tetapi meminta sesuatu seperti imbalan sebelum melakukannya, dalam hal ini makanan. Tambahan lagi, pada ayat sebelumnya mereka menyatakan bahwa mereka beriman, namun justru meragukan kekuasaan Tuhannya di ayat setelahnya. Al-Zamakhsyariy menilai pengakuan keimanan mereka hanya sebatas pengakuan dan dinilai *bâthil* karena pertanyaan yang mereka ajukan setelahnya.[102] Nabi Isa AS pun memberikan jawaban yang terkesan meragukan mereka, yang terlihat pada frase "...*jika kalian beriman*".

---

[101] Lihat Brannon Wheeler, "Arab Prophets of the Qur'an and Bible," dalam *Journal of Qur'anic Studies*, Vol. 8 No. 2 Tahun 2006, hal. 24–57.

[102] Zamakhsyariy, *Al-Kasyâf 'an Haqâ'iq Ghawâmîdh a-Tanzîl*, …, Jil. 1, hal. 693.

Tawar-menawar berlanjut pada ayat 113, bahwa sebenarnya mereka meminta hal tersebut bukan karena ragu namun karena memang ingin makan. Nampaknya, ungkapan pertanyaan yang terkesan tidak santun tadi bukan karena menantang atau meragukan, melainkan memang mereka sedang dalam keadaan kelaparan dan tidak tahu lagi bagaimana akan mendapatkan makanan. Maka secara konteks *scene* yang konkrit, keadaan seperti itu sukar jika diklaim tidak santun.

Pada ayat 114, Nabi Isa AS tetap meminta kepada Allah apa yang dimintakan pengikut setianya tersebut, yaitu hidangan (*Mâ'idah*) yang diturunkan dari langit. Sapaan *Mandaki*, *Rabbana*, bisa jadi mengindikasikan bahwa Nabi Isa AS berdoa bersama para pengikutnya tersebut meskipun yang diminta untuk memohonkan hanya Nabi Isa AS. Hal ini menunjukkan respon yang santun dari Nabi Isa AS terhadap umatnya.

Penggunaan sapaan ganda pada ayat tersebut, selain sebagai bentuk sapaan *Mandaki*, juga membawa kesan penegasan permintaan dengan level harapan yang sangat tinggi untuk dikabulkan dan bukan sekedar pengulangan biasa.[103] Ini juga menegaskan bahwa saat itu, yang sedang dihadapi Nabi Isa AS dan para pengikutnya tersebut adalah keadaan sangat kelaparan. Selain itu, harapan juga terletak pada terjadinya keajaiban yaitu berupa hidangan dari langit karena nampaknya Nabi Isa AS dan kaumnya sudah dalam keadaan putus asa untuk mendapatkan makanan dari jalur nalar manusia[104]. Di sisi lain, dapat dikatakan bahwa ungkapan pertanyaan yang terkesan tidak santun yang dilontarkan para pengikut Nabi Isa AS tersebut menandakan sifat manusia yang ketika perutnya kosong membuat emosi dan pikiran tidak stabil sehingga berkata demikian.

17) Ucapan Nabi Muhammad SAW

Serupa namun tidak sama dengan sapaan yang disampaikan Nabi Isa AS kepada Allah, terdapat perbedaan juga pada sapaan yang dilontarkan Nabi Muhammad SAW, dibandingkan dengan sapaan yang disampaikan oleh Nabi dan makhluk lainnya. Sebagai perantara langsung penyampai Al-Qur'an melalui pengajaran Malaikat Jibril, Nabi Muhammad SAW justru menyapa Allah dengan sapaan *Yâ Rabbi*, yakni huruf *Nidâ'*-nya tidak dilesapkan. Meskipun demikian, dengan adanya sapaan *Rabb* yang hanya dimaksudkan kepada Allah,

---

[103] 'Âsyûr, *Al-Tahrîr wa Al-Tanwîr (Tahrîr al-Ma'na al-Sadîd wa Tanwîr al-'Aql al-Jadîd min Tafsîr al-Kitâb al-Majîd)*, …, Jil. 7, hal. 108.

[104] Meskipun, hal seperti ini tidak terlihat pada lukisan *The Last Supper* karya Leonanrdo Da Vinci yang dibuat pada abad ke 15 Masehi.

dan posisi Allah yang Maha Tinggi dari segenap makhluk-Nya, maka tetap saja bentuk tuturannya adalah *Mandaki*.

Jika dilihat konteks dari sisi *setting* dan *scene* penyebutan sapaan *Mandaki* kepada Allah dengan *Ya Rabbi* oleh Nabi Muhammad SAW, nampaknya posisinya bukan dalam bentuk perkataan yang aktual, melainkan penggambaran yang akan datang. Pada QS. Al-Furqân/25: 30;

وَقَالَ الرَّسُولُ يَا رَبِّ إِنَّ قَوْمِي اتَّخَذُوا هَٰذَا الْقُرْآنَ مَهْجُورًا

Berkatalah Rasul: Ya Tuhanku, sesungguhnya kaumku menjadikan Al-Qur'an itu sesuatu yang tidak diacuhkan.

Tuturan ini adalah yang nanti akan diucapkan Nabi Muhammad SAW pada hari kiamat, di akhirat.[105] *Norms* ayat ini adalah rangkaian informasi masa depan yang disampaikan Allah dengan *participants* utamanya adalah Nabi Muhammad SAW sebagai penerima wahyu dari Allah. Seperti yang sudah dibahas sebelumnya, penggunaan *fi'l mâdhiy* di awal ayat, *qâla*, memuat kemungkinan bahwa hal tersebut pasti akan terjadi. Selain itu, penyampaian informasi terkait pengaduan dan keluhan Nabi Muhammad SAW ini adalah penggambaran salah satu situasi di akhirat nanti.

Selain itu, pada QS. Al-Zukhrûf/43: 88, juga disebutkan Nabi Muhammad SAW bertutur *Mandaki* kepada Allah dengan sapaan *Yâ Rabbi*;

وَقِيلِهِ يَا رَبِّ إِنَّ هَٰؤُلَاءِ قَوْمٌ لَّا يُؤْمِنُونَ

Dan (Allah mengetahui) ucapan Muhammad: Ya Tuhanku, sesungguhnya mereka itu adalah kaum yang tidak beriman.

Secara konteks internal teks yang terhubung antar ayat, tuturan Nabi Muhammad SAW yang dikabarkan oleh Allah pada ayat ini masih seputar perkara perdebatan Nabi Muhammad SAW dengan oknum-oknum yang berbuat kekafiran. Dimulai pada ayat 81, dengan oknum yang mengatakan bahwa Allah memiliki anak hingga memperingatkan Nabi Muhammad SAW, sebagai *participants* utama, bahwa oknum yang meyakini hal-hal seperti itu tidak akan mendapat pertolongan di hari kiamat. Uniknya, pada ayat 87, Allah menegaskan kepada Nabi Muhammad SAW, meskipun ingkar dan kafir, pada dasarnya manusia akan tetap meyakini bahwa Allah yang Maha Pencipta. Namun, informasi tersebut nampaknya menimbulkan keheranan dan kekecewaan pada Nabi Muhammad SAW. Logika dasar manusianya nampaknya mengatakan bahwa bagaimana

[105] Râziy, *Mafâtîh al-Ghayb (Al-Tafsîr Al-Kabîr)*, …, Jil. 24, hal. 455.

mungkin orang yang mengolok-olok Allah masih tetap memiliki sebersit keimanan. Ungkapan kekecewaan Nabi Muhammad SAW tersebut masih belum diungkapkan secara vokal, maka itu Allah mengawali ayat 88 ini dengan *qîlihi* yang dapat diartikan sebagai gumaman. Bergumam atau menggerutu, dapat dikatakan sebagai aktifitas perkataan yang belum diperdengarkan kepada pihak lain. Maka dapat dikatakan bahwa sapaan *Mandaki*, *Yâ Rabbi*, pada ayat ini juga bukan merupakan tuturan yang aktual.[106]

Berbeda ketika Nabi Muhammad SAW memohon kepada Allah dengan sapaan *Mandaki* secara aktual yang terekam kisahnya dalam QS. Al-Anbiyâ/21: 112;

قَالَ رَبِّ احْكُم بِالْحَقِّ وَرَبُّنَا الرَّحْمَٰنُ الْمُسْتَعَانُ عَلَىٰ مَا تَصِفُونَ

(Muhammad) berkata: Ya Tuhanku, berilah keputusan dengan adil. Dan Tuhan kami ialah Tuhan Yang Maha Pemurah lagi Yang dimohonkan pertolongan-Nya terhadap apa yang kamu katakan".
Dilihat dari rangkaian pembahasan ayat terakhir pada surat Al-Anbiyâ' ini, *setting* dan *scene*-nya adalah perintah Allah kepada Nabi Muhammad SAW untuk memberikan pernyataan tegas kepada orang-orang yang *muysrik*. Selain itu, kalimat *Mandaki* dengan sapaan *Rabbi* ini, juga kerap dituturkan Nabi Muhammad SAW ketika hendak memasuki medan perang melawan orang-orang *musyrik*.[107] Substansi pada ayat ini juga serupa dengan doa yang dituturkan Nabi Nuh AS pada QS. Al-Syu'arâ'/26: 118 dan Nabi Syu'aiyb AS pada QS. Al-A'raf/7: 89,[108] yaitu meminta untuk dilepaskan dari bayang-bayang orang-orang *musyrik*.

Sama seperti tuturan *Mandaki* yang diucapkan Nabi-Nabi lainnya, penggunaan sapaan *Rabbi* dengan *act sequence* berbentuk imperatif kepada Allah, mengindikasikan kedekatan Nabi kepada Tuhannya. Selain itu, *ends*-nya dapat dikatakan sebagai bentuk permohonan penting dan cenderung memiliki tingkat pengharapan yang tinggi.

Secara umum, dalam kajian Bahasa Arab, pelesapan (*hadzf*) huruf *al-Nidâ'* yang dalam hal ini adalah *Yâ* pada sapaan *Yâ Rabb*, dihukumi sebagai tuturan untuk membedakan penyapaan Allah dalam bentuk *Rabbi* dengan penyapaan kepada selain Allah. Al-Syâthibiy

---

[106] Penggambaran rekaman bergumamanya Nabi Muhammad SAW yang merupakan *participants* utama dan langsung dalam penyampaian informasi Wahyu dari Allah, menurut Penulis, menjadi argumen tambahan bahwa Al-Qur'an, baik isi dan teks vokalnya adalah dari Allah dan Nabi Muhammad SAW hanya sebagai Penerima.

[107] Katsîr, *Tafsîr Al-Qur'ân Al-'Azhîm*, …, Jil. 5, hal. 340.

[108] Thabariy, *Jâmi' al-Bayân fi Ta'wîl al-Qur'ân*, …, Jil. 18, hal. 554.

menjelaskan bahwa pelesapan *Yâ* pada sapaan kepada Allah menunjukkan kedekatan dan kehadiran yang disapa, yaitu Allah dengan segala kebesaran-Nya dan kekayaan-Nya. Selain itu, pelesapan juga membawa kesan permohonan dengan tingkat harapan untuk diterima yang sangat tinggi dan disegerakan.[109]

Namun, bukan berarti tidak boleh digunakan panggilan dengan *Yâ* ketika menuturkan sapaan *Mandaki* kepada Allah. Dalam beberapa redaksi Hadis, disebutkan juga bahwa Nabi Muhammad SAW memohon kepada Allah dengan sapaan *Yâ Rabbi* pada Hadis tentang syafa'at di hari kiamat untuk umatnya.[110] Hadis ini, konteksnya tidak jauh berbeda dengan informasi yang termaktub dalam QS. Al-Furqân: 30, yaitu tuturan Nabi Muhammad SAW di masa mendatang yang diinformasikan pada masa sekarang. Tapi, terdapat juga Hadis lain, ketika Nabi Muhammad SAW mendoakan salah satu Sahabat yang wafat bernama Abû Salamah;

عَنْ أُمِّ سَلَمَةَ قَالَتْ دَخَلَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَى أَبِي سَلَمَةَ... ثُمَّ قَالَ: اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِأَبِي سَلَمَةَ وَارْفَعْ دَرَجَتَهُ فِي الْمَهْدِيِّينَ وَاخْلُفْهُ فِي عَقِبِهِ فِي الْغَابِرِينَ وَاغْفِرْ لَنَا وَلَهُ يَا رَبَّ الْعَالَمِينَ وَافْسَحْ لَهُ فِي قَبْرِهِ وَنَوِّرْ لَهُ فِيهِ[111]

Dari Ummu Salamah ia berkata: Ketika Abu Salamah meninggal, Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam datang ke rumah kami untuk menjenguk jenazahnya... Lalu Beliau bekata; Ya Allah, ampunilah Abu Salamah, tinggikan derajatnya di kalangan orang-orang yang terpimpin dengan petunjuk-Mu dan gantilah ia bagi keluarganya yang ditinggalkannya. Ampunilah kami dan ampunilah dia. Wahai Rabb semesta alam. Lapangkanlah kuburnya dan terangilah dia di dalam kuburnya".

Hadis ini, menunjukkan tuturan doa oleh Nabi Muhammad SAW secara aktual. Setidaknya, bukti ini menunjukkan bahwa tidak ada larangan mutlak jika dalam bertutur *Mandaki* dalam doa dan menyapa Allah tetap dengan sapaan *Yâ Rabbi* atau *Yâ Rabbana* (tanpa pelesapan). Tambahan lagi, dalam beberapa riwayat lain juga dikabarkan bahwa Nabi Muhammad SAW menggunakan sapaan *Mandaki* kepada Allah dengan

---

[109] Syâthibiy, *Al-Muwâfaqât fi Ushûl al-Syarî'ah*, …, hal. 695.

[110] Bukhâriy, *Al-Jâmi' Al-Shahîh*, …, Hadis nomor 4343.

[111] Muslim bin Hajjâj, *Shahîh Muslim*, (ed.) Muhammad Fuad Abdul Baqi, Kairo: Mathba'ah 'Isa al-Bab al-Halaby, 1955, Hadis nomor 1528.

Yâ ditambah dengan salah satu *al-asmâ' al-husnâ* seperti *Yâ Hayyu Yâ Qayyûm*.[112]

Pelesapan huruf *Yâ* dalam setiap sapaan kepada Allah dengan *Rabbi* atau *Rabbana* yang diinformasikan di dalam Al-Qur'an, *norms* dasarnya adalah penyampaian kisah dengan kebanyakan *genre*-nya adalah dialog yang melibatkan Nabi Muhammad SAW sebagai *participants* (mitra tutur) dimensi pertama. Melihat leksikon sapaan *Yâ Rabbi* pada Hadis sedangkan dalam Al-Qur'an sapaannya adalah tanpa *Yâ*, membawa kemungkinan bahwa penggunaan sapaan *Mandaki* dengan pelesapan, redaksi, *act sequence*, dan *keys*-nya sebaiknya (atau bahkan harus) mengikuti seperti yang ada pada ayat-ayatnya meskipun *ends* doanya disesuaikan dengan kebutuhan yang berdoa.

Jika ditilik dengan gaya sapaan *Mandaki* dalam tradisi dan literasi bahasa Minangkabau, penggunaan ungkapan sapaan seperti *hai* atau *wahai*, justru memiliki nilai kesantunan yang relatif rendah. Sebaliknya, dengan pelesapan dan langsung menyebutkan posisinya, memberikan kesan kesantunan yang tinggi. Misal, menyapa Guru dengan bertanya hendak pergi ke mana, bisa langsung dengan "*Datuak, ka pai kama*?". Justru jika tidak dilesapkan seperti, "*Hai Datuak, ka pai kama*?", mengesankan kesantunan yang rendah. Menutur Bahren, salah satu peneliti dan praktisi Bahasa dan Budaya Minangkabau di Universitas Andalas, dalam bahasa lisan, tidak terdapat ungkapan sapaan untuk tuturan *Mandaki*, namun dalam tuturan tulisan ditemukan dalam naskah kuno ungkapan *Manolah*, seperti "*Manolah Tuanku*". Namun hal ini hanya ditemukan pada satu atau dua ujaran, maka dapat dikatakan tidak terpakai.

Meskipun demikian, bukan berarti pada bahasa lain, penggunaan ungkapan sapaan sebelum penyebutan leksikon ketika bertutur dengan yang lebih tinggi derajatnya menandakan kesan yang tidak santun. Pada pelesapan ungkapan sapaan antara yang dijelaskan di dalam Al-Qur'an dan dalam tradisi tuturan dalam bahasa Minangkabau, memiliki kesamaan signifikansi kesan kesantunan.

b. *Allahumma*

Ungkapan sapaan *Allahumma*, makna sebenarnya adalah sapaan *Mandaki* kepada Allah dengan bentuk *Yâ Allah*. Huruf *mîm* yang berada setelah kata Allah merupakan bentuk perubahan huruf dari ungkapan sapaan *Yâ* yang biasanya terletak didepan *munâda*. Ketika tuturan *Mandaki*-nya memang langsung menyapa dengan menyebut Allah, maka

[112] Sulayman ibn Asy'ats, *Sunan Abî Dâud*, Mesir: Mauqi' Wazarah al-Awqaf, t.th., Hadis nomor 1495.

lazimnya digunakan *Allahumma*, bukan *Yâ Allah*. Hal ini adalah bentuk penghormatan dan tuturan kesantunan yang tinggi ketika hendak menyebut nama Allah.[113] Berbeda ketika menyebut nama Allah dengan sapaan *Rabbi*, seperti pembahasan sebelumnya, maka bentuk penghormatan yang membedakan dengan sapaan kepada yang lain adalah dengan pelesapan ungkapan *Yâ*.

Dalam bahasa keseharian, sapaan *Mandaki* kepada Allah dengan *Allahumma,* sebenarnya tidak sekedar dalam perihal doa saja, tetapi juga sering untuk sekedar menyebut nama Allah. Baik ketika mengaminkan doa dengan ujaran "*âmîn Allahumma âmîn*", atau sebagai ungkapan meyakinkan lawan bicara dengan "*Allahumma na'am*", dan lain sebagainya. Di dalam Al-Qur'an, selain yang terekam dalam doa Nabi Isa AS, terdapat 4 kali lagi penyebutan *Allahumma* dengan konteks yang cukup variatif. Di antaranya, perintah kepada Nabi Muhammad SAW, dengan kata "*qul*" untuk bertutur menggunakan *Allahumma* dengan *act sequence* berbentuk doa. Disebutkan pada QS. Âli 'Imrân/3: 26;

قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكَ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَن تَشَاءُ وَتَنزِعُ الْمُلْكَ مِمَّن تَشَاءُ وَتُعِزُّ مَن تَشَاءُ وَتُذِلُّ مَن تَشَاءُ بِيَدِكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ

Katakanlah: Wahai Tuhan Yang mempunyai kerajaan, Engkau berikan kerajaan kepada orang yang Engkau kehendaki dan Engkau cabut kerajaan dari orang yang Engkau kehendaki. Engkau muliakan orang yang Engkau kehendaki dan Engkau hinakan orang yang Engkau kehendaki. Di tangan Engkaulah segala kebajikan. Sesungguhnya Engkau Maha Kuasa atas segala sesuatu.

Setting dan *scene* pada tuturan doa ini, ditilik dari ayat-ayat sebelumya, adalah informasi yang cukup mendetil yang diberikan Allah kepada Nabi Muhammad SAW tentang perilaku beberapa oknum kafir di kalangan *Ahli Kitâb*. Bahkan ada dari mereka yang sampai mengklaim dengan congkaknya bahwa tidak akan tersentuh api neraka. Klaim tersebut mungkin terinspirasi dari sejarah leluhur mereka yang berkuasa dan sempat mendominasi di bumi. Maka doa yang diajarkan Allah kepada Nabi Muhammad SAW adalah bahwa semua kerajaan dan segala bentuk kekuasaan merupakan milik Allah dan merupakan hak prerogatif Allah untuk menarik-ulurnya.

Selain itu, pada QS. Al-Zumar/39: 46 juga disebutkan dengan *genre* monolog kepada Nabi Muhammad SAW;

---

[113] Mushthafa Ghalayâniy, *Jâmi' Al-Durûs Al-'Arabiyyah*, Cet. I. Beirut: Dar al-Fikr, 2006, hal. 454.

قُلِ اللَّهُمَّ فَاطِرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ عَالِمَ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ أَنتَ تَحْكُمُ بَيْنَ عِبَادِكَ فِي مَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ

Katakanlah: Wahai Allah, Pencipta langit dan bumi, Yang mengetahui barang ghaib dan yang nyata, Engkaulah Yang memutuskan antara hamba-hamba-Mu tentang apa yang selalu mereka memperselisihkannya.

Dilihat dari ayat-ayat sebelumnya, konteks pada tuturan *Mandaki* ini lebih umum, yaitu kepada orang-orang kafir. Khususnya yang tidak mengimani rangkaian kehidupan akhirat.

Kedua ayat di atas memiliki kesamaan dalam struktur tuturan. Yaitu penyebutan sifat Allah setelah sapaan *Allahumma*. Hal ini berbeda dengan struktur penyebutan *Allahumma* yang disampaikan Nabi Isa AS yang memuat kesan permohonan yang berat. Sedangkan pada ayat-ayat di atas, penyebutan *Allahumma* adalah sebagai bentuk contoh berdoa sekaligus mengagungkan Allah dengan segala kekuasan-Nya.

Tidak hanya perintah untuk Nabi Muhammad SAW sebagai contoh ungkapan doa dengan sapaan *Allahumma*, Allah juga menggambarkan bahwa sapaan demikian juga sudah digunakan oleh orang-orang *musyrik* (Quraisy) yang sebenarnya masih menganggap Tuhan (utama) mereka adalah Allah. Dalam QS. Al-Anfâl/8: 32 disebutkan;

وَإِذْ قَالُوا اللَّهُمَّ إِن كَانَ هَٰذَا هُوَ الْحَقَّ مِنْ عِندِكَ فَأَمْطِرْ عَلَيْنَا حِجَارَةً مِّنَ السَّمَاءِ أَوِ ائْتِنَا بِعَذَابٍ أَلِيمٍ

Dan (ingatlah), ketika mereka (orang-orang musyrik) berkata: Ya Allah, jika betul (Al-Qur'an) ini, dialah yang benar dari sisi Engkau, maka hujanilah kami dengan batu dari langit, atau datangkanlah kepada kami azab yang pedih.

Orang-orang kafir yang hidup pada masa Nabi Muhammad SAW, selalu berupaya untuk menghalangi dakwah Islam dengan segala cara, baik secara verbal maupun fisik. Ketika diperdengarkan Al-Qur'an kepada mereka, dengan sombongnya mereka mengklaim bahwa sudah pernah mendengarnya dan menudingnya sebagai cerita masa lalu. Terlebih lagi, mereka juga menantang Allah, pada ayat ini, dengan sapaan *Allahumma*. Yaitu jika memang Al-Qur'an yang disampaikan Nabi Muhammad SAW adalah benar, maka silahkan timpakan mereka azab. Meskipun menggunakan sapaan *Allahumma*, namun *keys* dan *act sequence* yang dituturkan berbentuk tantangan sebagai ungkapan ketidakpercayaan. Hal ini menunjukkan bahwa *Allahumma*, merupakan sapaan *Mandaki* biasa

dan tidak menunjukkan kesantunan yang tinggi jika tidak diiringi dengan puji-pujian kepada Allah.

Meskipun juga diucapkan oleh orang-orang *musyrik* Quraisy, sapaan *Allahumma* tetap memiliki nilai kesantunan dan bentuk sapaan *Mandaki* yang khusus untuk Allah. Dalam QS. Yûnus/10: 10, digambarkan bahwa sapaan *Mandaki* kepada Allah dengan *Allahuhmma* hendaknya menjadi sapaan mendasar dalam setiap doa-nya orang-orang beriman;

دَعْوَاهُمْ فِيهَا سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ وَتَحِيَّتُهُمْ فِيهَا سَلَامٌ وَآخِرُ دَعْوَاهُمْ أَنِ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ

Do'a mereka di dalamnya ialah: Subhanakallahumma, dan salam penghormatan mereka ialah: Salam. Dan penutup doa mereka ialah: Alhamdulilaahi Rabbil 'alamin.

Sapaan *Allahumma* khusus untuk menyapa Allah dengan sebutan langsung nama ”Allah”. Dalam bahasa Minangkabau, tidak terdapat tuturan *Mandaki* dengan sapaan yang memiliki format seperti itu. Hal ini dapat menjadi salah satu bukti kekhususan bahasa Arab dan juga nama Allah dibandingkan Bahasa-bahasa lainnya yang Allah.

c. Pujian

Selain sapaan *Rabbi* dan *Allahumma*, di dalam Al-Qur’an juga terlihat kerap kali Allah meletakkan diri-Nya sebagai mitra tutur, disapa dengan kata ganti atau *dhamîr* tertentu. Baik kata ganti orang kedua maupun kata ganti orang ketiga. Sapaan dengan kata ganti, selalu melekat dengan penggunaan berbagai penyebutan nama atau sifat Allah (*al-asmâ al-husna*) sebagai bentuk *compliment*. Di antara fungsi penyebutan *al-asmâ’ al-husna* di berbagai ayat, selain untuk menunjukkan berbagai sifat Allah sebagai pengatur setiap elemen alam semesta, juga sebagai media untuk mengungkapkan tuturan pujian kepada Allah. Hal ini seperti yang disebutkan dalam QS. Al-Hasyr/59: 24;

هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ يُسَبِّحُ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ

Dialah Allah Yang Menciptakan, Yang Mengadakan, Yang Membentuk Rupa, Yang Mempunyai Asma’ul Husna. Bertasbih kepada-Nya apa yang di langit dan bumi. Dan Dialah Yang Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana”.

Selain itu, *al-asmâ’ al-husna* juga memiliki fungsi sebagai media tuturan dalam berdoa dan memohon kepada Allah. Hal ini seperti yang diperintahkan Allah secara *Manurun* kepada seluruh manusia dalam QS. Al-A’râf/7: 180;

وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ

Hanya milik Allah asma'ul husna, maka bermohonlah kepada-Nya dengan menyebut asmaa-ul husna itu dan tinggalkanlah orang-orang yang menyimpang dari kebenaran dalam (menyebut) nama-nama-Nya. Nanti mereka akan mendapat balasan terhadap apa yang telah mereka kerjakan.

Tambahan lagi, disebutkan dalam QS. Al-Isrâ'/17: 110 bahwa dipersilahkan bagi manusia untuk berdoa dengan sapaan yang dikategorikan sebagai *al-asmâ' al-husna*;

قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوِ ادْعُوا الرَّحْمَٰنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ وَلَا تَجْهَرْ بِصَلَاتِكَ وَلَا تُخَافِتْ بِهَا وَابْتَغِ بَيْنَ ذَٰلِكَ سَبِيلًا

Katakanlah: Serulah Allah atau serulah Ar-Rahman. Dengan nama yang mana saja kamu seru, Dia mempunyai al asmaaul husna (nama-nama yang terbaik) dan janganlah kamu mengeraskan suaramu dalam shalatmu dan janganlah pula merendahkannya dan carilah jalan tengah di antara kedua itu".

Ayat-ayat di atas menunjukkan bahwa berbagai nama dan sifat Allah yang disebutkan secara eksplisit dan tersebar di berbagai konteks pada ayat-ayat Al-Qur'an, merupakan bentuk ungkapan *Mandaki* kepada Allah. Yaitu dengan memuji-Nya sesuai dengan realita eksistensi-Nya. Tuturan *Mandaki* kepada Allah dengan menggunakan penyebutan *al-asmâ' al-husna,* secara bentuk sapaannya biasanya melekat dengan kata ganti orang kedua atau orang ketiga. Namun, penggunaan *al-asmâ' al-husna* tidak menjadi rumus mutlak dalam sapaan kepada Allah baik dengan kata ganti orang kedua maupun orang ketiga.

Dhamîr atau dalam bahasa Indonesia bisa juga disebut dengan kata ganti orang, khususnya kata ganti orang kedua, lumrah digunakan dalam tindak tutur. Salah satunya menunjukkan kedekatan dan keakraban. Penyebutan Allah juga terdapat dengan kata ganti orang kedua, menggunakan *dhamîr ka* (ك) yang bermakna *anta* (أنت) dan menunjukkan laki-laki dan tunggal (*mudzakkar*). *Anta* yang maknanya merujuk kepada Allah dalam terjemahan Al-Qur'an bahasa Indonesia dialihbahasakan dengan *Engkau* dan bukan *Kamu*. Penggunaan *anta* bukan menegaskan bahwa Allah adalah laki-laki. Dalam tradisi linguistik Arab, penggunaan pronomina maskulin (*dhamîr mudzakkar*) pada dasarnya menunjukkan keumuman gender. Dalam konteks ini, Allah tidak pernah menyebutkan diri-Nya sebagai entitas maskulin maupun feminim (neuter). Selain itu, penyebutan dan penggunaan *dhamîr mudazzkar* dinilai lebih ringan dan simpel dibandingkan dengan

dhamîr mu'annats dengan segala bentuk dan ketentuannya.[114] Maka wajar jika penyebutan diri-Nya menggunakan *dhamîr mudzakkar.*

Salah satu ayat atau surat yang paling sering dibaca dan termaktub secara gamblang penggunaan sapaan kepada Allah dengan kata ganti orang kedua adalah QS. Al-Fâtihah/1. Pada ayat 5 misalnya, ayatnya berbunyi;

إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ

Hanya Engkaulah yang kami sembah, dan hanya kepada Engkaulah kami meminta pertolongan.

Bahkan pada ayat 6 juga dilanjutkan dengan permohonan menggunakan pola imperatif langsung (*fi'l amr*);

اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ

Tunjukilah kami jalan yang lurus".

Melihat *ends* ayatnya, yaitu pengajaran dari Allah kepada manusia bagaimana berkomunikasi atau setidaknya menyapa Allah khususnya ketika hendak memohonkan suatu hal. Dikatakan demikian karena Al-Qur'an pada dasarnya adalah perkataan Allah untuk manusia. Wajar jika di awal Al-Qur'an Allah mengajarkan bagaimana etika bertutur kepada-Nya dengan penggunaan kata ganti orang kedua.

Sekilas, menyapa lawan tutur kepada yang lebih tinggi, bahkan dalam hal ini adalah Allah yang Maha Tinggi, dengan sapaan kata ganti yang ditujukan langsung kepada mitra tutur tanpa ada leksikon tertentu, membawa kesan kesantunan yang rendah. Apalagi, ditambah dengan meminta sesuatu menggunakan kata perintah, jika tidak dipahami secara holistik justru memberikan kesan parsial bahwa tuturan seperti itu tidak santun.

Dari awal surat Al-Fâti<u>h</u>ah, sudah dimulai dengan memuji Allah (*ta<u>h</u>mîd*) dengan penyebutan leksikon dari *al-asmâ' al-<u>h</u>usna* seperti *al-Ra<u>h</u>mân* dan *al-Ra<u>h</u>îm*. Hal ini menunjukkan bahwa dalam betutur kepada Allah, apalagi hendak meminta sesuatu, maka dahulukan untuk memuji-Nya sesuai standar yang diberikan-Nya. Sebenarnya konsep seperti ini juga lumrah diterapkan di tengah masyarakat baik dalam tuturan formal maupun non-formal keseharian. Ketika berbicara kepada yang lebih tinggi derajatnya, apalagi memiliki maksud tertentu, secara naluriah dan adat, manusia biasanya akan memulai atau ber-*intermezzo* dengan memberikan pujian atau ucapan apapun yang berkesan menyanjung. Tapi, bentuk tuturan *Mandaki* kepada Allah dengan

[114] Amr bin Utsman Sibawayh, *Al-Kitab*, (ed.) Abdus Salam Muhammad Harun, Kairo: Maktabah al-Khanajiy, 1988, Jil. 1, hal. 22.

mengedepankan pujian, tidak perlu berlebihan, seperti yang tertulis dalam surat Al-Fâtihah, cukup beberapa pujian sesuai kebutuhan. Jika berlebihan, dikhawatirkan akan serupa dengan *basa-basi* seperti tuturan sesama manusia.

Selain itu, dillihat dari struktur kalimat pada ayat 5, yang didahulukan adalah objeknya dari predikatnya. Dalam struktur sintaksis bahasa Arab, struktur tersebut disebut dengan *maf'ûl muqaddam*. Yakni memberikan kesan penekanan kepada objek dari pada hal lainnya. Dengan struktur seperti itu, frase *iyyaka*, meskipun menggunakan kata ganti orang kedua tanpa leksikon tertentu, tetap membawa kesan kesantunan yang tinggi karena topik utama tuturannya adalah Allah sebagai objek, bukan predikat beribadah atau meminta tolong. Tambahan lagi, struktur tuturan seperti ini juga membawa signifikansi bahwa tidak ada yang patut disembah dan dimintai tolong selain Allah.

Dalam bahasa Minangkabau, struktur kalimat yang mengedepankan objek atau pasien sebagai titik fokus atau topik pembicaraan, menurut klasifikasi Jufrizal, juga memiliki tingkat kesantunan yang tinggi, bahkan tertinggi.[115] Klausa seperti itu dapat disebut dengan klausa pentopikalan. Misal, dalam percakapan sehari-hari ketika menawarkan minum kepada orang lain. Bisa saja diucapkan, "*minumlah aie tu!*", atau "*aie ko, diminumlah dulu!*". Klausa pertama, secara eksplisit memberikan kesan bahwa tuturan tersebut berbentuk *Mandata* atau bahkan *Manurun*. Sedangkan pentopikalan pada klausa kedua, memberikan kesan santun dan cenderung *Mandaki*, meskipun makna kedua klausa tersebut sama. Selain itu, ketika meminta bantuan kepada orang lain, ujaran "*minta tolong ambo ka Apak*", dengan "*ka Apak ambo minta tolong nyo*", memiliki kesan berbeda meskipun sama-sama *Mandaki*. Dengan penyebutan "*ka Apak*" (kepada Bapak) yang didahulukan, memberikan kesan bahwa hanya *Apak* yang dimintai tolong atau hanya *Apak* yang sanggup menolong. Maka secara integrasi pemahaman kebahasaan, klausa "*iyyâka na'budu wa iyyâka nasta'în*", sebenarnya menunjukkan tingkat kesantunan tutur yang sangat tinggi bahkan dalam struktur bahasa Minangkabau dapat dikatakan yang tertinggi.

Selain meminta dengan pujian, penggunaan *dhamîr ka* sebagai bentuk tuturan *Mandaki* kepada Allah juga dibarengi dengan pengakuan kerendahan posisi diri. Seperti yang dituturkan Nabi Yunus AS yang dikisahkan dalam QS. Al-Anbiyâ'/21: 87;

---

[115] Jufrizal, M. Zaim, dan Havid Ardi, *Struktur Gramatikal dan Budaya Berbahasa: Data dan Informasi Bahasa Minangkabau*, Padang: UNP Press, 2015, hal. 206.

وَذَا النُّونِ إِذْ ذَهَبَ مُغَاضِبًا فَظَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ فَنَادَىٰ فِي الظُّلُمَاتِ أَنْ لَا إِلَٰهَ إِلَّا أَنْتَ سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ

Dan (ingatlah kisah) Dzun Nun (Yunus), ketika ia pergi dalam keadaan marah, lalu ia menyangka bahwa Kami tidak akan mempersempitnya (menyulitkannya), maka ia menyeru dalam keadaan yang sangat gelap: Bahwa tidak ada Tuhan selain Engkau. Maha Suci Engkau, sesungguhnya aku adalah termasuk orang-orang yang zalim.

Para Ulama sepakat bahwa *Dzun Nûn* yang dimaksud dalam ayat ber-*norms* kisah ini adalah Nabi Yunus AS. Al-Thabariy menjelaskan bahwa *al-Nûn* yang dimaksud adalah ikan paus maka *participants* yang paling tepat terkait kisah ikan paus tersebut adalah Nabi Yunus bin Mata AS.[116]

Tidak seperti Nabi-nabi lain yang dikisahkan permintaannya dengan sapaan *Rabbi*, Nabi Yunus AS justru diceritakan *act sequence* permohonan *Mandaki*-nya dengan pujian (*tasbîh*) kepada Allah. Selain itu, tidak dijelaskan juga secara gamblang apa yang diminta oleh Nabi Yunus AS. Hanya ada pujian, pemintaan ampun, dan merendahkan diri di hadapan Allah. *Keys* permohonan seperti ini, dilihat dari konteks kisahnya, berkaitan dengan *setting* dan *scene* dalam keadaan putus asa dan sama sekali tidak dapat berbuat apapun. Bentuk tuturan *Mandaki* seperti ini, yakni dengan pujian langsung dan merendahkan derajat diri, dapat dikatakan sebagai bentuk yang paling santun. Apalagi jika dikaitkan dengan gaya memohon dalam bahasa Minangkabau. Ketika hal yang diminita tidak disebutkan secara terang-terangan namun ujarannya menyiratkan adanya permintaan sesuai kondisi, maka tingkat kesantuannya tergolong sangat tinggi.

Penggunaan *dhamîr ka* dalam doa Nabi Yunus AS tersebut, tetap dinilai santun karena tujuan aslinya adalah memberikan pujian yang tinggi. Hal ini juga berlaku dalam banyak ayat ketika dengan jelas disebutkan *anta* yang biasanya didahului *innaka* (إنك أنت) dengan maksudnya adalah Allah. Penyebutan *anta* di dalam Al-Qur'an tidak selalu mengarah kepada Allah, terkadang juga kepada Nabi Muhammad SAW (seperti dalam QS. Al-Balad/90: 2), Nabi-nabi lain baik sapaan oleh Allah[117] maupun sapaan kaumnya kepadanya,[118] atau *mukhâthab* (*participants*) lainnya dengan sebutan *antum* (kalian). Ketika sebutan *anta* yang dimaksudkan Allah, strukturnya merupakan kesatuan dalam doa dan biasanya diawali dengan sapaan *Rabbi* atau *Subhâna*.

---

[116] Thabariy, *Jâmi' al-Bayân fi Ta'wîl al-Qur'ân*, …, Jil. 18, hal. 511.
[117] Di antaranya lihat QS. Al-A'râf/7: 19.
[118] Di antaranya lihat QS. Al-Mâ'idah/5: 24.

Setidaknya, untuk penyebutan sapaan *anta* dengan maksud Allah tersebut dalam 13 ayat berbeda namun dalam konteks serupa yaitu doa. Seperti yang dirangkum dalam tabel berikut;

Tabel 4.1
Penggunaan sapaan *anta* kepada Allah

Letak	*Keys*	Bentuk Sapaan
Al-Baqarah/2: 286	Doa umum	أنت مولانا
Al-Mâ'idah/5: 114	Doa Nabi Isa AS	وَأَنتَ خَيرُ ٱلرَّٰزِقِينَ
Al-A'râf/7: 89	Doa Nabi Syu'ayb AS	وَأَنتَ خَيرُ ٱلفَٰتِحِينَ
Al-A'râf/7: 151	Doa Nabi Musa AS	وَأَنتَ أَرحَمُ ٱلرَّٰحِمِينَ
Al-A'râf/7: 155	Doa Nabi Musa AS	وَأَنتَ خَيرُ ٱلغَٰفِرِينَ
Hûd/11: 45	Doa Nabi Nuh AS	وَأَنتَ أَحكَمُ ٱلحَٰكِمِينَ
Yûsuf/12: 101	Doa Nabi Yusuf AS	أَنتَ وَلِيِّ
Al-Anbiyâ'/21: 83	Doa Nabi Ayub AS	وَأَنتَ أَرحَمُ ٱلرَّٰحِمِينَ
Al-Anbiyâ'/21: 89	Doa Nabi Zakariya AS	وَأَنتَ خَيرُ ٱلوَٰرِثِينَ
Al-Mu'minûn/23: 29	Doa Nabi Nuh AS	وَأَنتَ خَيرُ ٱلمُنزِلِينَ
Al-Mu'minûn/23: 109	Doa manusia	وَأَنتَ خَيرُ ٱلرَّٰحِمِينَ
Al-Mu'minûn/23: 118	Nabi Muhammad SAW	وَأَنتَ خَيرُ ٱلرَّٰحِمِينَ
Al-Zumar/39: 46	Nabi Muhammad SAW	أَنتَ تَحكُمُ

Data-data pada tabel 4.1 di atas, dapat menjadi acuan bahwa dalam menyapa Allah secara langsung dengan *dhamîr anta*, hendaknya digunakan nama atau sifat Allah sesuai kebutuhan dan konteks permohonan. Tidak harus yang terklasifikasikan ke dalam *al-asmâ' al-husna*, bisa juga dengan memuji predikat Allah dengan menggunakan pola verbal seperti yang diperintahkan Allah kepada Nabi Muhammad SAW dalam QS. Al-Zumar/39 ayat 46.

Selain itu, dalam 13 ayat berbeda, penggunaan *anta* didahului dengan *innaka* (sesungguhnya Engkau). Secara sintaksis, penyebutan *anta* berperan sebagai penguat atau penegas.[119] Selain itu, terdapat juga

[119] Lihat QS. Al-Baqarah/2: 32, 28, 129; QS. Âli 'Imrân/3: 8, 35; QS. Al-Mâ'idah/5: 109, 116, 117, 118; QS. Shâd/38: 35; QS. Ghâfir/40: 8; dan QS. Al-Mumtahanah/60: 5.

penggunaan *innaka* tanpa *anta* yang dalam beberapa ayat berbeda tidak hanya dimaksudkan kepada Allah saja. Ketika yang dimaksudkan adalah Allah, biasanya datang dengan penyebutan puji-pujian dan diawali dengan sapaan *Mandaki* seperti *Rabbana* atau *Rabbi* seperti dalam QS. Âli 'Imrân/3 ayat 9, 38, dan 194.

Selain *anta* dan *innaka anta*, juga terdapat tuturan dengan pujian dengan *Subḥânaka*, seperti yang disebutkan dalam doa Nabi Yunus AS. Terdapat 8 ayat lain yang menerangkan penyebutan *Subḥânaka* selain doa Nabi Yunus AS tersebut. Seperti ucapan Nabi Isa AS dalam QS. Al-Mâ'idah/5: 116 dan ucapan Nabi Musa AS dalam QS. Al-A'râf/7: 143/7. Begitu juga dengan ucapan atau pujian Malaikat pada QS. Al-Baqarah/2: 32 dan QS. Saba'/34: 41. Selain itu ada bentuk ucapan manusia yang direkam dalam QS. Âli 'Imrân/3: 191. Ada juga bentuk perintah Allah kepada Nabi Muhammad SAW untuk menyematkan pujian dengan *Subḥânaka* ketika membantah kedusataan pada persitiwa *Ḥadits al-Ifk*, pada QS. Al-Nûr/24: 16.

Selaras dengan penggunaan kata ganti orang kedua, terdapat juga banyak penggunaan sapaan *Mandaki* dengan kata ganti orang ketiga atau *dhamîr huwa/hu* yang juga bersifat *mudzakkar*. Jika dalam terjemahan Al-Qur'an *anta* atau *ka* diartikan dengan *Engkau* yang lebih berkesan menghormati, *dhamîr huwa/hu* dialihbahasakan dengan *Dia* dan bukan *Beliau*. Selain dengan *dhamîr*, penyebutan orang ketiga juga bisa berbentuk tanpa kata ganti, dengan penyebutan nama Allah secara langsung. Di antara bentuknya seperti "*inna-l-laha*" (أنّ الله), "*innahu"* (إنّه)*, innahu huwa*" (إنّه هو), "*wa-l-lahu*" (والله), dan "*wa huwa*" (وهو).

Dalam penyebutan *dhamîr huwa* sebagai *mubtada'* dalam suatu ayat, biasanya diksi *huwa* merujuk atau tersambung dengan beberapa ayat sebelumnya yang diawali dengan sebutan langsung kepada Allah. Seperti pada QS. Ghâfir/40: 61-68. Pada ayat 61 dan 64, Allah menjelaskan dirinya dengan sebutan nama-Nya, Allah. Lalu pada ayat 65, 67, hingga 68, Allah menjelaskan beberapa bentuk variasi kuasa-Nya namun diawali dengan kata ganti orang ketiga *Huwa*. Ini mengindikasikan bahwa penggunaan kata ganti, tidak etis jika diletakkan berdiri sendiri atau langsung disampaikan meskipun secara tersirat maksudnya sudah jelas kepada Allah. Tambahan lagi, pada ayat 60 Allah menyatakan dirinya dengan *Rabbukum* (*Rabb*-kalian manusia), maka setidaknya ketika menyapa Allah dalam setiap doa, sebelum menggunakan *anta* atau *huwa*, hendaknya diawali dengan leksikon sapaan standar seperti *Rabb* atau *Allahumma* untuk menunjukkan tuturan *Mandaki*.

Dalam sapaan menggunakan kata ganti orang ketiga kepada Allah dengan penyebutan *al-asmâ' al-husna* atau kuasa Allah tertentu, juga lazim digunakan ungkapan-ungkapan pujian seperti *subhâna*. Selain *subhânaka* yang sudah dipaparkan sebelumnya, setidaknya terdapat 14 kali penyebutan *subhânahu*, 9 kali *subhânallah*, dan 4 kali pujian *subhâna* yang diikuti dengan *ism mawshûl* berbentuk maskulin *alladzy* (الذي) sebagai konjungsi penjelas kekuasaan Allah yang menjadi objek pujian.

Selain *subhâna*, terdapat juga ungkapan pujian dengan *Al-Hamdu* yang biasanya melekat dengan sebutan Allah secara langsung dan/atau diikuti dengan *ism mawshûl alladzy* sebagai penjelasan objek pujian untuk Allah. Dari total 27 kali penyebutan *Al-Hamdu*, 24 kali berbentuk *Al-Hamdu li-llah* dengan pola *Al-Hamdu* sebagai *mubtada'* dan *li-llah* yang merupakan *syibhu al-jumlah* sebagai *khabar*. Terdapat 3 kali penyebutannya dengan pola *Li-llahi-l-hamdu* yaitu dengan *mubtada' muakhkhar*.

Untuk sapaan dalam doa atau ungkapan apapun yang ditujukan secara *Mandaki* kepada Allah, lazimnya digunakan pola yang pertama. Seperti yang diajarkan Allah kepada Nabi Nuh AS pada QS. Al-Mu'minûn/23: 28;

فَإِذَا اسْتَوَيْتَ أَنْتَ وَمَنْ مَعَكَ عَلَى الْفُلْكِ فَقُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي نَجَّانَا مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ

Apabila kamu dan orang-orang yang bersamamu telah berada di atas bahtera itu, maka ucapkanlah: Segala puji bagi Allah yang telah menyelamatkan kami dari orang-orang yang zalim;

Atau ucapan Nabi Daud AS dan Nabi Sulaiman AS yang diabadikan pada QS. Al-Naml/27: 15;

وَلَقَدْ آتَيْنَا دَاوُودَ وَسُلَيْمَانَ عِلْمًا وَقَالَا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي فَضَّلَنَا عَلَىٰ كَثِيرٍ مِنْ عِبَادِهِ الْمُؤْمِنِينَ

Dan sesungguhnya Kami telah memberi ilmu kepada Daud dan Sulaiman; dan keduanya mengucapkan: Segala puji bagi Allah yang melebihkan kami dari kebanyakan hamba-hambanya yang beriman.

Serta, ayat-ayat lainnya yang secara umum menunjukkan tuturan *Mandaki* dengan *ends* bersyukur atau berterima kasih kepada Allah.

Terdapat juga ungkapan pujian kepada Allah dengan pola verbal seperti *tabâraka*, *sabbaha*, dan *yusabbihu*. Bahkan beberapa juga termasuk ke dalam kategori pembuka ayat (*fawâtih al-suwar*). Namun jika ditelisik dari konteks internal ayatnya, pujian kepada Allah dengan pola verbal, baik *fi'l mâdhi* maupun *fi'l mudhâri'*, berupa ungkapan penjelasan atas kekuasaan Allah dan pujian yang lumrah dari para makhluk-Nya.

Secara umum, selain penyebutan nama Allah secara langsung oleh Allah sendiri, tidak terlihat pada ayat-ayat Al-Qur'an adanya penyebutan nama Allah secara langsung dalam konteks berdoa. Tetap menggunakan leksikon *Rabbi/Rabbana* atau *Allahumma* sebagai bentuk pengganti dari struktur ungkapan panggilan dengan "*Yâ*". Sapaan *Allahumma* nampaknya bentuk praktis dan realistis dari perintah berdoa kepada Allah yg disebutkan dalam QS. Al-Isrâ'/17: 110. Selain itu, juga diperintahkan untuk menggunakan *al-asmâ' al-husna* sebagai bentuk lain sapaan *Mandaki* kepada Allah. Begitu juga dalam redaksi Hadis, sejauh penulusuran Penulis, belum ditemukan sapaan berdoa dengan menyebut lafal Allah selain dengan *Allahumma*, tidak dengan lafal *Yâ Allah* sekalipun. Ketika menggunakan panggilan *Yâ*, objek panggilannya (*al-munâda*) adalah *Rabb* atau *al-asmâ' al-husna*. Hal ini mengindikasikan bahwa penyebutan langsung lafal Allah sebagai bentuk sapaan nama, nampaknya memiliki kesan kesantunan yang rendah.

Tidak dikatakan bahwa menyapa Allah dengan lafal nama langsung adalah hal buruk atau bahkan dilarang. Karena memang, tidak ada larangan secara eksplisit untuk hal itu. Selain itu, dalam ungkapan pernyataan, lazim disebutkan seperti "*Lâ ilâha illa Allah*". Namun sebagai pertimbangan kesantunannya, mungkin bisa diperhatikan QS. Al-Baqarah/2: 26;

إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَيَقُولُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَٰذَا مَثَلًا يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ

Sesungguhnya Allah tiada segan membuat perumpamaan berupa nyamuk atau yang lebih rendah dari itu. Adapun orang-orang yang beriman, maka mereka yakin bahwa perumpamaan itu benar dari Tuhan mereka, tetapi mereka yang kafir mengatakan: Apakah maksud Allah menjadikan ini untuk perumpamaan?. Dengan perumpamaan itu banyak orang yang disesatkan Allah, dan dengan perumpamaan itu (pula) banyak orang yang diberi-Nya petunjuk. Dan tidak ada yang disesatkan Allah kecuali orang-orang yang fasik.

Terdapat dua respon yang dipaparkan Allah pada ayat ini dari dua *participants* yang berbeda; orang yang beriman dan orang yang kafir. Respon orang beriman ketika mendapati kuasa Allah, baik positif maupun negatif, digambarkan dengan ungkapan keyakinan bahwa semua adalah dari Allah. Sedangkan respon orang yang kafir, disebutkan justru mereka mempertanyakan dan meragukan. Dengan penyebutan "*contoh*" (*matsala*), konteks ayat ini bisa beragam, seperti adanya temuan ilmiah, keajaiban alam, bahkan hingga cobaan hidup. Digambarkan bahwa responnya adalah

dengan ucapan "*mâdza arâda-l-llah*" (Apa yang diinginkan Allah?). Berbeda dengan ungkapan penyesalan para ahli Neraka yang disebutkan tetap menggunakan sapaan *Rabb*, pada ayat ini justru langsung dengan penyebutan lafal nama Allah. Setidaknya, respon kedua tersebut dapat menjadi indikator bahwa tuturan yang demikian tidak patut diajukan. Termasuk juga dalam kalimat tersebut bahwa menyebut lafal Allah tanpa adanya ungkapan penghormatan dapat menurunkan tingkat kesantunan tuturnya.[120]

Secara budaya, baik Arab maupun Melayu, begitu juga Minangkabau, serta kebanyakan daerah Asia, menyapa pihak yang lebih tua atau lebih tinggi serta dihormati, tidak etis jika hanya menyapa dengan memanggil namanya langsung. Dibutuhkan leksikon tertentu untuk menunjukkan penghormatan dan kesantunan dalam bertutur kepada mitra tutur.

Dalam prakteknya, kata ganti orang kedua seperti *anta* maupun ketiga seperti *huwa* dan juga kata ganti orang bentuk lainnya dalam bahasa Arab, penyebutannya secara umum tidak terikat dengan kesan kesantunan apapun meskipun ditujukan secara *Mandaki*. Namun ketika digunakan dalam sapaan, dibutuhkan sebutan sebagai leksikon untuk menaikkan atau bahkan menurunkan kadar kesantunannya.

2. Sapaan Allah kepada Nabi Muhammad SAW

Sebagai manusia pertama penerima pesan Al-Qur'an, sudah sewajarnya jika Nabi Muhammad SAW memiliki posisi *participant* khusus dibandingkan dengan manusia atau makhluk lainnya. Penyampaian pesan Al-Qur'an kepada Nabi Muhammad SAW dilakukan oleh Malaikat Jibril dan dapat dikatakan bukan tuturan Allah kepada Nabi Muhammad SAW secara langsung, *face to face*. Dalam QS. Al-Qiyâmah/75: 18 disebutkan;

فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ

Apabila Kami telah selesai membacakannya maka ikutilah bacaannya itu. Bagitu juga ditegaskan dalam salah satu Hadis yang diriwayatkan dari Abdullah bin Abbas bahwa Nabi Muhammad SAW mengakui bahwa Jibril membacakan/mendiktekan Al-Qur'an dan Beliau menghafalnya, dalam sabdanya;

---

[120] Penyebutan lafal Allah secara langsung tanpa leksikon tertentu, sebenarnya juga disampaikan dalam QS. Al-Baqarah/2: 257 dalam kisah Nabi Ibrahim AS ketika berdiplomasi dengan penguasa Babilonia pada masanya, Namrudz. Namun konteksnya adalah pengenalan kepada mitra tuturnya bahwa Tuhan yang dimaksud Nabi Ibrahim AS disebut dengan nama Allah.

عَنْ اِبْنِ عَبَّاس رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم قَالَ أَقْرَأَنِي جِبْرِيل عَلَى حَرْفٍ فَلَمْ أَزِلْ أَسْتَزِيْدُهُ حَتىَّ اِنْتَهَى إِلَى سَبْعَةِ أَحْرُف[121]

Dari Ibn 'Abbas RA., bahwa Rasulullah SAW bersabda; Jibril telah membacakan kepadaku dengan satu dialek, maka aku pun kembali kepadanya untuk meminta agar ditambahkan, begitu berulang-ulang hingga berakhirlah dengan Sab'atu Ahruf (Tujuh dialek yang berbeda)".

Malaikat Jibril diberikan tugas oleh Allah menjadi asisten khusus penyampai pesan kepada para utusan-Nya. Sakralitas Jibril sebagai *participants* pertama, dapat dilihat dari pensifatannya secara langsung oleh Allah sebagai utusan-Nya yang mulia (*Rasûl Karîm*)[122] dan jiwa yang terpercaya (*al-Rûh al-Amîn*)[123]. Lebih lanjut, kedua dalil di atas menjadi bagian penegasan terhadap apa yang terdapat pada QS. Al-Syû'arâ'/26: 191-194. Dipaparkan secara eksplisit dan lugas bahwa pesan Al-Qur'an memang turun dari Allah melalui Jibril kepada Nabi Muhammad SAW dengan bahasa vokalnya adalah bahasa Arab. Selain itu, frase *'ala qalbika* (pada hatimu) pada QS. Al-Syu'arâ'/26 ayat 194, tidak dapat dimaknai dengan cara penanaman ide atau gagasan pada Nabi Muhammad SAW, tetapi dengan cara diajarkan bahkan didiktekan setiap detil redaksinya.

Sebagai penerima yang kemudian diperintahkan untuk menyampaikannya, dapat dikatakan bahwa Nabi Muhammad SAW berada dalam posisi *participants* antar dimensi. Dimensi pertama, dari Allah melalui Jibril kepadanya; dan dimensi kedua, dari Nabi Muhammad SAW kepada manusia secara umum. Dalam posisi sebagai *participant* antar dimensi, Nabi Muhammad SAW mendapatkan sapaan langsung yang variatif dalam Al-Qur'an. Biasanya pembahasan ini disebut dengan *Khithâb* kepada Nabi Muhammad SAW.

Majidah mengklasifikasikan setidaknya, ada dua bentuk umum *Khithâb* Al-Qur'an kepada Nabi Muhammad SAW, langsung (*mubâsyir*) dan tidak langsung (*dhimniy*). *Setting, scene, norms, act sequence,* dan *keys*-nya pun beragam, baik dalam bentuk penetapan hukum (*tasyrî'*) secara *general* atau *specific*, ungkapan pujian, harapan, teguran, dan lain sebagainya.[124] Namun pembahasan *Khithâb* kepada Nabi Muhammad SAW pada penelitian ini, lebih mengarah kepada penggunaan leksikon sapaan

---

[121] Bukhâriy, *Al-Jâmi' Al-Shahîh*, …, Hadis nomor 4607.

[122] Lihat QS. Al-Hâqqah/69: 40 dan QS. Al-Takwîr/81: 19.

[123] Lihat QS. Al-Syu'arâ'/26: 193.

[124] Majidah Sulayman Yaqut, "Khithâb al-Rasûl fi al-Qur'ân al-'Adzîm Dirâsat Tahlîliyyat," dalam *Majallat Buhûts Kuliiyat al-Âdâb*, Vol. 31 No. 122 Tahun 2020, hal. 261–288.

tertentu sebagai pendeteksi pertama bentuk langgam *Kato* yang digunakan dalam Al-Qur'an.

a. *Dhamîr* yang menunjukkan orang kedua tunggal

Sebagai manusia pertama yang menerima pesan Al-Qur'an, wajar jika mitra tutur yang terdapat dalam Al-Qur'an banyak ditujukan langsung kepada Nabi Muhammad SAW. Salah satu bentuk *khithâb* yang memiliki *act sequence* langsung kepada Nabi Muhammad SAW adalah penggunaan *dhamîr* atau pronomina yang menunjukkan orang kedua tunggal dan kata ganti orang kedua tunggal. Baik dalam bentuk pola *fi'l mudhâri'* maupun *dhamîr mustatîr* dengan bentuk *ka* (ك).

Penggunaan *dhamîr ka* yang kerap dialihbahasakan dengan *engkau* atau *kamu*, secara aplikatif sebenarnya memiliki tingkat kesantunan yang lebih rendah. Untuk menaikkan tingkat kesantunannya terkadang digunakan *dhamîr kum* yang berasal dari *antum* (kalian). Dalam hal ini, secara mendasar, jika dikaitkan dengan budaya sapaan dan berbahasa Minangkabau, dapat dikatakan bahwa penggunaan *ka* (kamu) merupakan bentuk tuturan *Manurun* atau *Mandata*.

Dalam Al-Qur'an, tidak semua *dhamîr ka* ditujukan kepada Nabi Muhammad SAW. Bahkan pada pembahasan sebelumnya, penggunaan *dhamîr ka* juga ditujukan kepada Allah. Namun, struktur kalimat yang digunakan adalah pentopikalan yang membawa kesan kesantunan tinggi dari sisi kebahasaan Minangkabau. Selain itu, pada QS. Nûh/71: 27 dikisahkan bahwa Nabi Nuh AS juga menggunakan *dhamîr ka* pada tuturannya kepada Allah. Namun sebenarnya tuturan *Mandaki* yang disampaikan Nabi Nuh AS tersebut diawali dengan leksikon sapaan *Rabbi* pada ayat sebelumnya. Selain itu, penggunaan pujian juga menjadi bentuk lain leksikon sapaan *Mandaki* kepada Allah jika menggunakan *dhamîr ka* seperti *subhânaka* pada kisah Nabi Yunus AS.

Scene berbeda ketika Malaikat melayangkan protes kepada Allah yang hendak menjadikan manusia di bumi sebagai *khalîfah* pada QS. Al-Baqarah/2: 30. Terlihat adanya sapaan menggunakan *fi'l mudhâri'* (*taj'alu*) dan *dhamîr ka* (*nusabbihu bi hamdika*). Malaikat menyatakan bahwa meraka-lah yang lebih berhak karena hanya bangsa mereka yang selama ini konsisten dan berkomitmen penuh untuk memuji dan mengagungkan Allah. Sapaan langsung kepada Allah dengan kata ganti orang kedua pada ayat tersebut menunjukkan bahwa pada dasarnya hal tersebut bukanlah termasuk perbuatan yang mengandung dosa dan terlihat sebagai hal biasa serta masih dapat dikatakan *Mandaki* dengan melihat lawan bicaranya. Namun, perlu

diingat bahwa *scene* pada ayat tersebut adalah tuturan antar muka dengan *genre* dialog langsung. Bukan tuturan berbentuk doa atau permohonan tanpa muka. Sehingga penilaian kesantunannya dibutuhkan aspek suprasegmental antar *participants*, yang mana, tidak bisa dideteksi manusia.

Dalam beberapa ayat, *dhamîr ka* juga ditujukan kepada manusia selain Nabi Muhammad SAW oleh Allah, baik kepada Nabi lainnya, Iblis, Manusia dan Jin, dan makhuk lainnya. Selain itu, penggunaan *dhamîr ka* juga terdapat pada beberapa kisah yang ber-*genre* dialog, khususnya antar manusia. Seperti yang sudah disebutkan, pada dasarnya, jika *participants*-nya adalah sesama manusia atau dari Allah kepada makhluk-Nya, maka dapat dikategorikan sebagai bentuk tuturan *Manurun*, *Mandata*, atau mungkin juga *Malereng*.

Ketika tujuan sebutan "*kamu*" adalah Nabi Muhammad SAW, konteks utamanya adalah tuturan yang langsung ditujukan kepada Nabi Muhammad SAW selaku penerima pesan Al-Qur'an. Berbeda jika penggunaannya bermakna dialog antar manusia, lazimnya ada keterangan tertentu yang menandakan bahwa tuturan tersebut adalah kisah, seperti diawali dengan kata *qâla* atau *idz qâla*.

Dari awal mula Al-Qur'an diajarkan saat peristiwa penerimaan wahyu pertama, Nabi Muhammad SAW ditempatkan sebagai lawan bicara langsung. Hal ini terlihat dari penggunaan kata perintah yang diikuti kata ganti orang kedua dengan *dhamîr ka* pada penyebutan objek, dalam QS. Al-'Alaq/96, khususnya bagian awal yang merupakan rangkaian wahyu pertama.

ٱقۡرَأۡ بِٱسۡمِ رَبِّكَ ٱلَّذِي خَلَقَ ١ خَلَقَ ٱلۡإِنسَٰنَ مِنۡ عَلَقٍ ٢ ٱقۡرَأۡ وَرَبُّكَ ٱلۡأَكۡرَمُ ٣ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ ٤ عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ ٥

Bacalah dengan (menyebut) nama Tuhanmu Yang menciptakan. Dia telah menciptakan manusia dari segumpal darah. Bacalah, dan Tuhanmulah Yang Maha Pemurah. Yang mengajar (manusia) dengan perantaraan Qalam. Dia mengajar kepada manusia apa yang tidak diketahuinya.

Diriwayatkan oleh Aisyah RA., bahwa lima ayat ini adalah bagian Al-Qur'an yang pertama diajarkan kepada Nabi Muhammad SAW oleh Malaikat Jibril. Perintah pertama "*bacalah*" pada ayat tersebut, menurut Ibn 'Âsyûr, adalah bentuk performatif yang menuntut mitra tutur untuk melakukannya pada saat itu juga dan/atau di masa mendatang. Selain itu, perintah membaca yang dimaksud ayat ini, objek bacaanya bisa berupa entitas yang tertulis ataupun yang sudah terekam dalam pikiran. Tambahan lagi, *membaca*, adalah bentuk

kecerdasan pengantar untuk Nabi Muhammad SAW dalam menerima dan menyampaikan Al-Qur'an kepada umat manusia.[125] Adanya *dhamîr ka*, menunjukkan bahwa perintah dan tujuan awal ayat-ayat ini adalah Nabi Muhammad SAW selaku *participants* penerima pesan. Penyampai pesannya, berdasarkan riwayat, adalah Jibril.

Contoh lain penggunaan struktur ayat dengan kata perintah yang ditujukan kepada Nabi Muhammad SAW dengan ditandai dengan *dhamîr ka*, di antaranya juga terdapat pada QS. Al-Ahzâb/33: 2;

وَاتَّبِعْ مَا يُوحَىٰ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا

Ikutilah apa yang diwahyukan Tuhan kepadamu. Sesungguhnya Allah adalah Maha Mengetahui apa yang kamu kerjakan.

Meskipun nampaknya ayat ini juga masih bagian dari penggunaan sapaan *Yâ ayyuhan-Nabiy* pada ayat 1, namun secara mendasar, penggunaan kalimat imperatif langsung, seperti pada ayat-ayat di atas, menunjukkan bentuk tuturan *Manurun*. Selain itu, sapaan tunggal dan berkesan langsung dengan menggunakan *dhamîr ka* tanpa ada pujian tertentu, menegaskan bentuk tuturannya yang *Manurun*.

Pada lanjutan ayat-ayat dalam QS. Al-'Alaq/96, juga terdapat bentuk kalimat yang mengindikasikan Nabi Muhammad SAW sebagai lawan bicara utama. Di antaranya seperti pada ayat 9-14;

أَرَءَيتَ ٱلَّذِي يَنهَىٰ ٩ عَبدًا إِذَا صَلَّىٰ ١٠ أَرَءَيتَ إِن كَانَ عَلَى ٱلهُدَىٰ ١١ أَو أَمَرَ بِٱلتَّقوَىٰ ١٢ أَرَءَيتَ إِن كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰ ١٣ أَلَم يَعلَم بِأَنَّ اللَّهَ يَرَىٰ ١٤

Bagaimana pendapatmu tentang orang yang melarang. Seorang hamba ketika mengerjakan shalat. Bagaimana pendapatmu jika orang yang melarang itu berada di atas kebenaran. Atau dia menyuruh bertakwa (kepada Allah)?. Bagaimana pendapatmu jika orang yang melarang itu mendustakan dan berpaling?. Tidaklah dia mengetahui bahwa sesungguhnya Allah melihat segala perbuatannya?

Jika pada awal-awal surat *norms*-nya adalah imperatif dan *act sequence*-nya adalah ucapan langsung kepada Nabi Muhammad SAW, pada lanjutannya, seperti pada ayat 9-14, *norms*-nya adalah investigatif retoris (*istifhâm*). Penggunaan pronomina untuk orang kedua, menandakan bahwa tuturan ayat tersebut ber-*genre* dialog langsung dengan Nabi Muhammad SAW. Dalam hal ini, dapat dikatakan antara Allah melalui Malaikat Jibril sebagai penyampai pesan dengan Nabi Muhammad SAW sebagai *receiver* awal.

---

[125] 'Âsyûr, *Al-Tahrîr wa Al-Tanwîr (Tahrîr al-Ma'na al-Sadîd wa Tanwîr al-'Aql al-Jadîd min Tafsîr al-Kitâb al-Majîd)*, …, Jil. 30, hal. 435.

Gaya penyampaian ayat Al-Qur'an dialogis dengan Nabi Muhammad SAW juga banyak terdapat dalam ungkapan seperti *a lam tara* (ألم تر). Setidaknya disebutkan hingga 33 kali dengan konteks pertanyaan yang beragam. Sedikit berbeda dengan ungkapan retoris pada surat Al-'Alaq/96, *a ra'ayta* (أرئيت) yang menggunakan *fi'l mâdhiy,* membawa kesan makna bahwa hal yang dipertanyakan pada ayat tersebut adalah hal yang sudah atau sedang disaksikan Nabi Muhammad SAW. Sedangkan *a lam tara* yang menggunakan *fi'l mudhâri'* dan huruf *lam* yang bermakna belum, membawa kesan makna bahwa konteks yang dipertanyakan adalah hal-hal yang kemungkinan belum diketahui Nabi Muhammad SAW meskipun hal tersebut sudah terjadi.

Sebagai contoh, pada QS. Al-Fîl/105: 1;

أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِأَصْحَابِ الْفِيلِ

Apakah kamu tidak memperhatikan bagaimana Tuhanmu telah bertindak terhadap tentara bergajah?

Surat Al-Fîl merupakan salah satu surat yang diawali dengan *rethorical question* dengan *participant* dasarnya adalah Nabi Muhammad SAW. Bahkan, seperti dikutip dari Ibn 'Âsyûr, sebagian Ulama sejak dahulu ada yang menyebut surat Al-Fîl dengan nama Surat *Alam Tara*.[126] Isi berita pada surat tersebut yakni tentang kisah tentara bergajah di bawah arahan Abrahah, yang dikisahkan datang ke Mekkah untuk menghancurkan Ka'bah, justru dihancurkan oleh Allah dengan dihujani batu panas yang dibawa oleh burung Abâbîl. Peristiwa tersebut juga yang kemudian menginspirasi penyebutan tahun kelahiran Nabi Muhammad SAW dengan Tahun Gajah (*'Âm al-Fîl*). Jika dihubungkan dengan waktu kelahiran Nabi Muhammad SAW, maka peristiwa tersebut terjadi sebelum Nabi dilahirkan. Maka kejadian tersebut mengkin saja sudah diketahui Nabi melalui cerita dari masyarakat atau keluarganya, atau bahkan belum diketahuinya secara pasti.

Penggunaan *a lam tara* sebagai *norms*, selain berbentuk *act sequence* berkisah secara *Manurun* kepada Nabi Muhammad SAW, juga menandakan kedekatan antara *participants* (Allah dan Nabi Muhammad SAW). Selain itu, penggunaan *istifhâm* dalam berkisah, selain berfungsi untuk menarik perhatian lawan bicara, secara etika juga lebih tepat digunakan untuk bentuk tuturan *Manurun*, *Mandata*, atau *Melareng*, dan tidak *Mandaki*.

---

[126] 'Âsyûr, *Al-Tahrîr wa Al-Tanwîr (Tahrîr al-Ma'na al-Sadîd wa Tanwîr al-'Aql al-Jadîd min Tafsîr al-Kitâb al-Majîd)*, …, Jil. 30, hal. 543.

Selain *norms* berkisah, dicontohkan juga dalam QS. Al-Furqân/25: 45, penggunaan *a lam tara* dengan *ends* pengajaran.

أَلَمْ تَرَ إِلَىٰ رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلًا

Apakah kamu tidak memperhatikan (penciptaan) Tuhanmu, bagaimana Dia memanjangkan (dan memendekkan) bayang-bayang dan kalau Dia menghendaki niscaya Dia menjadikan tetap bayang-bayang itu, kemudian Kami jadikan matahari sebagai petunjuk atas bayang-bayang itu.

Konten ayat ini berisi penjelasan terkait Ilmu Pengetahuan Alam. Penggunaan ungkapan retoris *a lam tara*, secara substansi dapat dikatakan bahwa hal yang dijelaskan pada isi ayatnya adalah perihal yang tidak atau belum diketahui Nabi Muhammad SAW. Asumsi demikian nampaknya konkrit, mengingat atmosfer keilmuan teoritis tentang kealaman belum menyentuh peradaban pada masa Nabi Muhammad SAW hidup. Maka dapat dikatakan *keys* seperti ini adalah salah satu model tuturan *Manurun* atau *Malereng*. Tambahan lagi, melihat kalimatnya yang jelas dan gamblang, maka meskipun *Manurun*, tetap memiliki tingkat kesantunan atau penghormatan yang proporsional.

Bentuk lain dengan *genre* dialog langsung kepada Nabi Muhammad SAW, dapat dilihat di beberapa surat seperti QS. Al-Dhuhâ/93 dan Al-Insyirâh/94. Di mana, pada kedua surat tersebut, sapaan kepada Nabi Muhammad SAW digunakan sapaan *Manurun* dengan kata ganti orang kedua, *dhamîr ka*. Pada Surat Al-Insyirâh/94, dimulai dengan klausa investigatif *a lam nasyrah laka* (bukan kah kami lapangkan untukmu), yang *ends*-nya berupa *istifhâm li al-tadzkîr* (pengingat) yang tidak menuntut perlokusi berupa jawaban atas pertanyaan yang dilontarkan.

أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ ١ وَوَضَعْنَا عَنكَ وِزْرَكَ ٢ ٱلَّذِيٓ أَنقَضَ ظَهْرَكَ ٣ وَرَفَعْنَا لَكَ ذِكْرَكَ ٤ فَإِنَّ مَعَ ٱلْعُسْرِ يُسْرًا ٥ إِنَّ مَعَ ٱلْعُسْرِ يُسْرا ٦ فَإِذَا فَرَغْتَ فَٱنصَبْ ٧ وَإِلَىٰ رَبِّكَ فَٱرْغَب ٨

Bukankah Kami telah melapangkan dadamu (Muhammad)?. Kami pun telah menurunkan bebanmu darimu. Yang memberatkan punggungmu. Kami tinggikan sebutan (nama)mu bagimu. Maka sesungguhnya beserta kesulitan ada kemudahan. sesungguhnya beserta kesulitan itu ada kemudahan. Maka apabila engkau telah selesai (dari sesuatu urusan), tetaplah bekerja (untuk urusan yang lain). dan hanya kepada Tuhanmulah engkau berharap.

Al-Sa'diy menjelaskan, kelapangan atau kejelasan (*insyirâh*) yang diberikan Allah untuk Nabi Muhammad SAW berupa pemahaman terhadap agama Allah, metode dakwah yang moderat, etika yang tinggi, jaminan di akhirat, mendapat kemudahan dalam hal-hal kebaikan, dan diringankan bebannya atau dosanya (*wizr*).[127] Mulai dari ayat 5 sampai 8, berisi pesan motivasi langsung dari Allah untuk menghadapi segala bentuk kesulitan yaitu; meyakini bahwa di setiap kesulitan pasti ada jalan pada ayat 5 dan 6; teruslah beraktivitas yang positif pada ayat 7; dan senantiasa berharap kepada Allah.

Pronomina yang digunakan pada surat Al-Insyirâh tersebut tujuan pertamanya adalah Nabi Muhammad SAW dengan penyebutan *ka* (kamu). Hal ini dapat menjadi indikator bahwa sapaan kepada Nabi Muhammad SAW berbentuk *Manurun*. Meskipun *Manurun*, penggunaan sebutan tidak langsung oleh *participant* penutur, dalam hal ini adalah Allah, dengan menggunakan *dhamîr nâ* yang berarti *kami* serta sebutan diri dengan *Rabbika* dan bukan dengan Aku atau langsung nama-Nya, menunjukkan kesantunan sebagai bentuk penghormatan kepada lawan bicara, yang dalam hal ini adalah Nabi Muhammad SAW. Selain itu, tuturan *Manurun* dengan kesan kedekatan yang ditujukan bagi lawan bicara juga terlihat pada tidak-disebutkannya namanya secara langsung.

Penggunaan *dhamîr nâ* oleh penutur dengan penyebutan lawan bicaranya dengan *dhamîr ka*, nampaknya memang identik dengan ayat ber-*genre* dialog langsung kepada Nabi Muhammad SAW. *Act sequence* yang demikian juga terlihat pada beberapa ayat yang memiliki *norms* peringatan terhadap perilaku umat tertentu dengan dibalut *keys* penegasan tentang tupoksi-nya sebagai Nabi dan Rasul. Pada QS. Al-Baqarah/2: 119;

إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ بِالْحَقِّ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَا تُسْأَلُ عَنْ أَصْحَابِ الْجَحِيمِ

Sesungguhnya Kami telah mengutusmu (Muhammad) dengan kebenaran; sebagai pembawa berita gembira dan pemberi peringatan, dan kamu tidak akan diminta (pertanggungan jawab) tentang penghuni-penghuni neraka.

Ayat ini berada di tengah penjelasan bagaimana sikap dan perilaku Yahudi dan Nashrani yang akan dihadapi Nabi Muhammad SAW dan umatnya. Dengan *act sequence*-nya yang menggunakan ungkapan penekanan (*tawkîd*), ayat ini memiliki *keys* untuk meyakinkan sekaligus untuk menegaskan *ends*-nya. Yaitu bahwa Nabi Muhammad SAW diutus dengan membawa pesan kebenaran (*al-Haqq*) dan harus

[127] Sa'diy, *Taysîr Karîm al-Rahmân fi Tafsîr Kalâm al-Mannân*, …, hal. 929.

menyampaikan pesan positif (*basyîr*) maupun negatifnya (*nadzîr*), serta terlepas dari tanggung jawab terhadap ahli Neraka. Penggunaan *dhamîr nâ* pada ayat dengan *keys* penegasan di tengah rentetan penjelasan tertentu, dapat dimaknai sebagai bentuk tuturan *Manurun* yang tetap bernilai kedekatan dan penghomatan. Ayat ini seakan menjadi pesan untuk menenangkan Nabi Muhammad SAW dari segala cobaan yang dihadapinya sebagai *participants* yang bertanggung jawab sebagai menerima sekaligus penyampainya.

Struktur serupa, *dhamîr na* dengan lawan bicara *dhamîr ka*, juga terlihat di beberapa ayat yang bermuatan kisah (*qashash*). Misal, seperti pada QS. Âli 'Imrân/3: 44, setelah pada ayat-ayat sebelumnya Allah menjabarkan kisah perjalanan kelahiran hingga diangkatnya Nabi Isa AS menjadi Nabi, lalu pada ayat 44 disampaikan;

ذَٰلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يُلْقُونَ أَقْلَامَهُمْ أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يَخْتَصِمُونَ

Yang demikian itu adalah sebagian dari berita-berita ghaib yang Kami wahyukan kepada kamu (ya Muhammad); padahal kamu tidak hadir beserta mereka, ketika mereka melemparkan anak-anak panah mereka (untuk mengundi) siapa di antara mereka yang akan memelihara Maryam. Dan kamu tidak hadir di sisi mereka ketika mereka bersengketa.

Pada ayat ini, Allah menyebutkan kisah dengan istilah *anbâ' al-ghayb* yang menurut Al-Râziy maknanya adalah informasi yang tidak mungkin diketahui Nabi Muhammad SAW kecuali lewat jalur pewahyuan Al-Qur'an.[128] Begitu juga ketika dikisahkan kepada Nabi Muhammad SAW tentang Nabi Yusuf AS, pada QS. Yûsuf/12: 3 Allah mensifatinya dengan *ahsana al-qashash* (kisah terbaik);

نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ بِمَا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ هَٰذَا الْقُرْآنَ وَإِنْ كُنْتَ مِنْ قَبْلِهِ لَمِنَ الْغَافِلِينَ

Kami menceritakan kepadamu kisah yang paling baik dengan mewahyukan Al-Qur'an ini kepadamu, dan sesungguhnya kamu sebelum (Kami mewahyukan)nya adalah termasuk orang-orang yang belum mengetahui.

Baik disebut sebagai kisah maupun informasi umum, ungkapan penyampaiannya kepada Nabi Muhammad SAW tetap menggunakan diksi "mewahyukan". Hal ini bermakna bahwa apapun konten yang

[128] Râziy, *Mafâtîh al-Ghayb (Al-Tafsîr Al-Kabîr)*, …, Jil. 8, hal. 219.

terdapat dalam Al-Qur'an yang diajarkan kepada Nabi Muhammad SAW, adalah dari Allah.

Pewahyuan informasi berbentuk kisah juga terkadang disampaikan kepada Nabi Muhammad SAW dalam bentuk *istifhâm*. Seperti pada QS. Al-Burûj/85: 17;

هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ الْجُنُودِ

Sudahkah datang kepadamu berita kaum-kaum penentang.

Penggunaan *dhamîr ka* pada ayat ini menunjukkan bentuk tuturan *Manurun*. *Act sequence* retoris pada ayat ini juga menunjukkan bahwa kisah-kisah yang diceritakan kepada Nabi Muhammad SAW melalui pewahyuan Al-Qur'an adalah informasi yang baru didapat oleh Nabi. Selain kisah, struktur serupa juga terdapat pada QS. Al-Ghâsyiyah/88: 1, yang berisi tentang informasi yang akan terjadi yaitu Hari Kiamat. Penggunaan ungkapan retoris *Manurun, hal atâka*, mengindikasikan bahwa informasi yang diberikan kepada Nabi Muhammad SAW memang belum diketahuinya sebelumnya dan langsung disampaikan kepadanya. Penyampaian berita atau dialog langsung kepada mitra tutur menandakan kedekatan antar *participants*.

Struktur tuturan berbeda digunakan pada ayat yang bermuatan penjelasan tentang diturunkannya Al-Qur'an kepada Nabi Muhammad SAW. Digunakan tuturan *Manurun* dengan struktur "*orang ketiga tunggal* kepada *kata ganti orang kedua*, *dhamîr ka*". Seperti pada awal-awal QS. Âli 'Imran/3 ayat 3;

نَزَّلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَأَنْزَلَ التَّوْرَاةَ وَالْإِنْجِيلَ

Dia menurunkan Al-Kitab (Al-Qur'an) kepadamu dengan sebenarnya; membenarkan kitab yang telah diturunkan sebelumnya dan menurunkan Taurat dan Injil.

Bahkan pada ayat 7, disebutkan secara ekplisit dengan sebutan *Huwa* (Dia);

هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ...

Dialah yang menurunkan Al-Kitab (Al-Qur'an) kepada kamu. Di antara-nya ada ayat-ayat yang muhkamaat, itulah pokok-pokok isi Al-Qur'an dan yang lain (ayat-ayat) mutasyabihat ....

Dari awal surat, pada ayat ke 2, dimulai dengan penyebutan nama Allah dan bukan leksikon tertentu seperti *Rabb* atau *Al-Asmâ' Al-Husna*. Hal ini memberikan kesan ketegasan tentang isi pesan yang terdapat dalam ayat. Pada awal QS. Âli 'Imrân/3, isi pesannya adalah bahwa Allah yang Maha Kuasa yang menurunkan Kitab-kitab Suci baik Al-Qur'an kepada Nabi Muhammad SAW, Taurat, dan Injil. Pada ayat 7, diawali

sebutan orang ketiga *Huwa*, substansinya adalah klasifikasi ayat-ayat Al-Qur'an sesuai kadar intelektualitas manusia untuk memahaminya. Ada yang bersifat *Muḥkam* dan ada yang *Mutasyâbih*.

Penggunaan struktur dengan penyebutan *orang ketiga* oleh penutur kepada mitra tutur dengan menggunakan *kata ganti orang kedua*, menandakan bahwa bentuk tuturannya adalah *Manurun*. Selain itu, juga membawa kesan penegasan perbedaan derajat antar *participants*. Penggunaan leksikon *orang ketiga*, menunjukkan kurang atau tidak dekatnya posisi antara penutur dengan mitra tutur. Dalam hal ini, dapat dikatakan, ketika Allah menyebutkan Diri-Nya dengan sebutan Nama-Nya langsung atau menggunakan leksikon orang ketiga, adalah untuk menunjukkan dan menegaskan derajat-Nya yang Maha Tinggi. Selain itu, informasi yang disampaikan pun bisa jadi berisi pesan yang bernilai sangat penting untuk dipahami.

Berbeda ketika strukturnya adalah penggunaan pronimina *kami* dengan *dhamîr nâ* sebagai manifestasi penutur. Hal tersebut memberikan kesan tuturan *Manurun* yang lebih santun, dalam artian, tingkat penegasannya tidak sekuat struktur *Manurun* dengan sebutan *orang ketiga*. Penggunaan *dhamîr nâ* dalam ayat-ayat yang berisi dialog dengan Nabi Muhammad SAW setidaknya menunjukkan dua hal. *Pertama*, bentuk tuturan yang berkesan menghormati, seperti yang biasa digunakan pada bahasa Minangkabau atau Melayu, bahwa penggunaan leksikon *kami* untuk menunjukkan diri bermakna menghormati lawan bicara. *Kedua*, penggunaan *naḥnu* (kami) pada ayat-ayat yang maksudnya adalah Allah, memberikan kesan bahwa Allah sebagai Maha Raja dan Maha Kuasa, tidak melakukan segala sesuatunya sendiri yang dalam hal ini yang berhubungan langsung dengan Nabi Muhammad SAW. Melainkan melibatkan Malaikat sebagai *suruhan*-Nya. Jika demikian, penggunaan *naḥnu* justru juga memberikan kesan penghormatan untuk Malaikat dari Allah.

Bentuk tuturan *Manurun* dari Allah kepada Nabi Muhammad SAW dengan beberapa contoh bentuk kalimatnya, nampaknya berkesesuaian dengan falsafah Minangkabau; "*nan ketek disayangi*". Maka dapat dikatakan bahwa gaya bertutur *Manurun* Allah kepada Nabi Muhammad SAW, tetap menunjukkan penghargaan sebagai bentuk kasih sayang-Nya kepada Nabi Muhammad SAW sebagai penerima pesan pertama.

b. *Yâ ayyuha-n-Nabiyy*

Nabi Muhammad SAW, di dalam Al-Qur'an tidak ditemukan sapaan kepadanya dengan penyebutan namanya langsung. Selain sapaan langsung dengan *dhamîr ka*, juga digunakan sapaan yang

namanya dilesapkan. Salah satunya adalah dengan sapaan *Yâ ayyuha-n-Nabiyy* (Wahai sang Nabi). Sapaan ini terdapat sebanyak 13 kali di dalam Al-Qur'an dengan konteks dan *act sequence* yang cukup variatif.

Sejauh penelusuran yang telah dilakukan, setidaknya terdapat beberapa tema saat penyebutan sapaan *Yâ ayyuhan-Nabiyy* seperti penegasan tupoksi Kenabian, perintah perang, dan perkara yang menyangkut kehidupan rumah tangga. *Act sequence*-nya juga beragam, terkadang diikuti dengan kata perintah (*fi'l amr*), terkadang dengan perintah *Qul,* terkadang juga dengan gaya retoris (*istifhâm*), dan ada juga yang ber-*keys* kisah.

Di antara bentuk tema penegasan tupoksi Kenabian, terlihat pada pembukaan (*fawâtih*) QS. Al-Ahzâb/33 (ayat 1), Allah menyapa Nabi Muhammad SAW;

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

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.

Beberapa *Mufassir* seperti Al-Sa'dîy[129], Al-Zamakhsyariy[130], Ibn Katsîr[131], dan lainnya, ketika menerangkan ayat 1 ini, disatukan penjelasannya sampai ayat 3. Hal ini nampaknya mengacu kepada kesatuan *mukhâthab*-nya, yaitu Nabi Muhammad SAW. Pada ayat 1 disapa dengan *Yâ ayyuha-n-nabiyy*, lalu pada ayat-ayat berikutnya sapaannya adalah dengan *dhamîr ka*. Sebagai *participant* utama, Nabi Muhammad SAW diberikan Allah rangkaian perintah; bertakwa kepada Allah; tidak mematuhi orang-orang Kafir dan *Munâfiq*; mengikuti dan mematuhi apa yang diwahyukan kepadanya; dan berserahdiri hanya kepada Allah.

Melihat isi perintahnya, tentunya perintah-perintah tersebut bukan hanya tertuju untuk pribadi Nabi Muhammad SAW, tetapi juga berlaku untuk umat Nabi Muhammad SAW. Hal ini diindikasikan dengan penggunaan sapaan sebutan gelar *Yâ ayyuha-n-Nabiyy* dan bukan sebutan nama secara langsung. Al-Sa'diy menejelaskan maksud sapaan tersebut adalah menyapa sosok manusia yang diberikan keutamaan berupa Kenabian, pewahyuan, keluhuran etika, serta manusia yang paling bertakwa.[132] Rangkaian perintah tersebut

[129] Sa'diy, *Taysîr Karîm al-Rahmân fi Tafsîr Kalâm al-Mannân*, …, hal. 657.
[130] Zamakhsyariy, *Al-Kasyâf 'an Haqâ'iq Ghawâmîdh a-Tanzîl*, …, Jil. 3, hal. 518.
[131] Katsîr, *Tafsîr Al-Qur'ân Al-'Azhîm*, …, Jil. 6, hal. 335.
[132] Sa'diy, *Taysîr Karîm al-Rahmân fi Tafsîr Kalâm al-Mannân*, …, hal. 657.

merupakan penjelasan karekter utama dalam menjalankan tugas sebagai Utusan Allah.

Selain di awal-awal surat, pada QS. Al-Ahzâb/33: 45, Nabi Muhammad SAW juga disapa dengan leksikon gelarnya;

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا

Hai Nabi, sesungguhnya Kami mengutusmu untuk jadi saksi, dan pembawa kabar gemgira dan pemberi peringatan.

Namun pada ayat ini konteksnya adalah penegasan salah satu tupoksi utama seorang Nabi, yaitu sebagai *syâhid* (saksi), pembawa informasi terkait *rewards,* dan pemberi peringatan terkait *punisments*. Frase *arsalnâka* (kami mengutusmu) pada ayat ini, membawa makna bahwa tujuan ayatnya adalah langsung untuk Nabi Muhammad SAW, meskipun tidak digunakan sapaan dengan namanya langsung. Bisa jadi, hal tersebut untuk menunjukkan bahwa siapapun bisa memiliki nama ”Muhammad”, namun yang diutus Allah hanya satu ”Muhammad”.

Ada kalanya juga, Allah mengingatkan langsung kepada Nabi Muhammad SAW bahwa cukuplah menjadikan Allah sebagai Penolong bagi orang-orang yang meyakininya sebagai Nabi (*Mu'minîn*). Dalam QS. Al-Anfâl/8: 64 disampaikan;

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَسْبُكَ اللَّهُ وَمَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ

Hai Nabi, cukuplah Allah (menjadi Pelindung) bagimu dan bagi orang-orang mukmin yang mengikutimu.

Jika memperhatikan konteks internal antar ayat pada surat Al-Anfâl/8 di atas, khususnya pada ayat-ayat sebelumnya, selain untuk meyakinkan dan menguatkan Nabi Muhammad SAW, konteksnya juga terkait dengan perintah untuk berperang atau setidaknya menjelaskan urgensi memiliki kekuatan militer yang sistematis, terlatih dan bahkan disegani pihak lain. Selain fisik, pada ayat 65 dan 66, dengan leksikon sapaan yang sama, Allah juga memerintahkan kepada Nabi Muhammad SAW untuk membangun mental para pasukan.

Selain itu, pada QS. Al-Anfâl/8: 70, juga masih dalam konteks perihal peperangan, kembali digunakan leksikon yang sama kepada Nabi Muhammad SAW;

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِمَنْ فِي أَيْدِيكُمْ مِنَ الْأَسْرَىٰ إِنْ يَعْلَمِ اللَّهُ فِي قُلُوبِكُمْ خَيْرًا يُؤْتِكُمْ خَيْرًا مِمَّا أُخِذَ مِنْكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ

Hai Nabi, katakanlah kepada tawanan-tawanan yang ada di tanganmu: Jika Allah mengetahui ada kebaikan dalam hatimu, niscaya Dia akan memberikan kepadamu yang lebih baik dari apa yang telah

diambil daripadamu dan Dia akan mengampuni kamu. Dan Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.

Selain sapaan dengan leksikon gelar, terdapat juga perintah *Qul* (katakanlah!), yang jika diperhatikan di dalam Al-Qur'an, lazimnya merupakan sapaan tersendiri untuk Nabi Muhammad SAW. Namun pada ayat ini, kalimat imperatif dengan *Qul*, diawali dengan sapaan. Jika dilihat konteksnya, yaitu perkara tawanan perang, menandakan bahwa perintah yang terkandung dalam pesan pada ayat ini bersifat khusus sesuai keadaan. Selain itu, dilihat dari penggunaan sapaan dengan *dhamîr ka* pada beberapa ayat sebelum dan sesudahnya yang juga masih dalam konteks yang sama, mengindikasikan *genre-nya* berupa dialog langsung kepada Nabi Muhammad SAW sebagai *participant* utama.

Masih dalam konteks terkait peperangan, perintah untuk melawan orang-orang Kafir dan *Munâfiq*, juga disebutkan dua kali dengan struktur kalimat yang sama, pada QS. Al-Tawbah/9: 73 dan QS. Al-Tahrîm/66: 9;

يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ جَٰهِدِ ٱلْكُفَّارَ وَٱلْمُنَٰفِقِينَ وَٱغْلُظْ عَلَيْهِمْ وَمَأْوَىٰهُمْ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ ٱلْمَصِيرُ

Hai Nabi, perangilah orang-orang kafir dan orang-orang munafik dan bersikap keraslah terhadap mereka. Tempat mereka adalah jahannam dan itu adalah seburuk-buruknya tempat kembali.

Pasien pada kalimat imperatif kepada Nabi Muhammad SAW, sama dengan yang disebutkan pada QS. Al-Ahzâb/33: 1, yaitu Kafir dan *Munâfiq*. Bedanya, pada kedua ayat ini, perintahnya adalah memerangi, yang disampaikan melalui kata perintah *jâhid* yang berasal dari pola verba *jâhada-yujâhidu,* yang artinya berjuanglah. Ditambah lagi dengan perintah untuk bersikap tegas (*ughluzh 'alayhim*) kepada kedua jenis sifat manusia tersebut. Ibn 'Âsyûr mengaitkan jihad yang dimaksud ayat ini dengan QS. Al-Ahzâb/33: 60-61, bahwa orang-orang Munafik (di Madinah) akan terus mengganggu aktivitas dakwah Nabi Muhammad SAW.[133] Dapat dipahami, dengan perintah *jâhada* (saling berjuang) dan bukan *qâtala* (saling membunuh), maksudnya adalah perintah memerangi orang-orang Kafir dan Munafik yaitu dengan bersaing dalam medan dakwah dan sosial serta sanggup bertahan dari segala bentuk perundungan yang mendera, secara kolaboratif dan bukan personal (subjektif).

Perintah untuk memerangi orang-orang yang mengganggu stabilitas Keimanan dan Keislaman, sejatinya tidak hanya

[133] 'Âsyûr, *Al-Tahrîr wa Al-Tanwîr (Tahrîr al-Ma'na al-Sadîd wa Tanwîr al-'Aql al-Jadîd min Tafsîr al-Kitâb al-Majîd)*, …, Jil. 10, hal. 265.

diperuntukkan kepada Nabi Muhammad SAW selaku *participant* utama. Namun juga dapat berlaku untuk Umat Nabi Muhammad SAW. Namun, karena didahului dengan penggunaan leksikon sapaan kepada Nabi Muhammad SAW, membawa beberapa kemungkinan makna. Di antaranya, seperti yang dihubungkan oleh Ibn 'Âsyûr, bahwa secara korelasi inter-surat Al-Qur'an, konteks dasarnya adalah peristiwa yang terjadi pada masa dan kepada Nabi Muhammad SAW sehingga perintahnya adalah kepada Nabi. Selain itu, dapat juga dimaknai bahwa pesannya tidak hanya ditujukan untuk masa Nabi Muhammad SAW melainkan juga untuk umatnya lintas generasi. Penggunaan leksikon sapaan pada suatu perintah dalam Al-Qur'an seperti ini, membawa makna bahwa perintahnya hendaknya diekseskusi sesuai dengan arahan dan mencontoh yang dilakukan Nabi Muhammad SAW.

Uniknya, berangkat dari yang disampaikan Ibn 'Âsyûr, pada satu ayat sebelumnya, QS. Al-Ahzâb/33: 59, Allah juga menggunakan leksikon sapaan Nabi ketika perkaranya terkait dengan tanggung jawab rumah tangga. Salah satunya menutup aurat.

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰ أَنْ يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا

Hai Nabi, katakanlah kepada isteri-isterimu, anak-anak perempuanmu dan isteri-isteri orang mukmin: Hendaklah mereka mengulurkan jilbabnya ke seluruh tubuh mereka. Yang demikian itu supaya mereka lebih mudah untuk dikenal, karena itu mereka tidak di ganggu. Dan Allah adalah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.

Salah satu perilaku tidak menyenangkan yang kerap terjadi di lingkungan sosial adalah sikap oknum pria yang mengganggu para wanita, baik dalam bentuk *verbal abuse* maupun pelecehan secara fisik. Hal demikian, sudah terjadi sejak dahulu dan bahkan selalu menjadi *concern* berbagai pihak hingga hari ini. Salah satu solusi yang ditawarkan Allah adalah menutup aurat dengan memanjangkan atau melonggarkan pakaian yang dikenakan ketika keluar rumah atau berinteraksi dengan orang lain yang bukan tergolong sebagai *mahram*. Namun, perintah tersebut justru tidak datang kepada para wanita, melainkan kepada Nabi Muhammad SAW dengan perintah lanjutan melalui *Qul*. Jika ditilik dari objek yang disebutkan pada perintah tersebut, yaitu istri, anak perempuan, dan wanita-wanitanya para orang Mukmin (Islam), posisi dasar *participant* Nabi Muhammad SAW pada ayat ini tidak sekedar sebagai Utusan Allah, namun cenderung sebagai kepala keluarga yang memiliki tanggung jawab atas keselamatan dan kenyamanan kehidupan keluarganya. Dapat dimaknai, bahwa perintah

untuk menutup aurat para wanita, adalah tanggung jawab dan tanggungan para pria, baik sebagai ayah, suami, saudara, dan posisi lain dalam keluarga yang dinilai bertanggung jawab. Tambahan lagi, dengan adanya perintah untuk orang-orang Mukmin, maka ayat ini baik secara makna maupun signifikansinya, juga berlaku untuk seluruh pengikut Nabi Muhammad SAW.

Berbeda ketika perintah komunikasi keluarganya tidak melibatkan objek lain selain internal keluarga Nabi seperti pada QS. Al-Ahzâb/33: 28;

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِأَزْوَاجِكَ إِنْ كُنْتُنَّ تُرِدْنَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَزِينَتَهَا فَتَعَالَيْنَ أُمَتِّعْكُنَّ وَأُسَرِّحْكُنَّ سَرَاحًا جَمِيلًا

Hai Nabi, katakanlah kepada isteri-isterimu: Jika kamu sekalian menginginkan kehidupan dunia dan perhiasannya, maka marilah supaya kuberikan kepadamu mut'ah dan aku ceraikan kamu dengan cara yang baik.

Perintah *Qul* pada ayat ini dan juga pada QS. Al-Ahzâb/33: 59, mengindikasikan urgensi dan *responsibility* komunikasi internal keluarga, ditanggungkan kepada kepala keluarga. Di mana dalam hal ini, disampaikan melalui Nabi Muhammad SAW yang sekaligus diposisikan sebagai kepala keluarga. Konteks eksternal ayat ini, adalah polemik yang terjadi di dalam rumah tangga Nabi Muhammad SAW. Melihat *participant*-nya adalah Nabi Muhammad SAW, yang diposisikan sebagai Agen dengan Pasien-nya adalah istri-istirnya, substansi perintah pada ayat ini belum tentu juga berlaku untuk umatnya. Sapaan dengan leksikon Nabi, berdasarkan ayat ini, dapat menandakan bahwa ada bentuk dialog yang khusus untuk Nabi Muhammad SAW. Meskipun terkesan khusus untuk Nabi, trik berdiskusi antara suami-istri yang diperintahkan Allah kepada Nabi Muhammad SAW ini, tidak juga dilarang untuk dikerjakan oleh manusia lainnya. Signifikansi ayatnya dapat dipahami bahwa setiap suami-istri harus memperhatikan segala bentuk situasi dan kondisi yang sedang dihadapi, karena ujian untuk Nabi tidak mungkin sama dengan ujian yang dihadapi manusia lainnya. Begitu juga polemik rumah tangga antar sesama manusia lainnya yang pastinya juga berbeda-beda.

Penggunaan leksikon sapaan Nabi yang bermuatan pesan khusus untuk Nabi Muhammad SAW, juga dapat dilihat pada QS. Al-Ahzâb/33: 50. Perkaranya pun masih seputar rumah tangga. Ayat tersebut berisi informasi tentang wanita-wanita berposisi apa saja yang dibolehkan untuk dinikahi Nabi Muhammad SAW. Disebutkan pada

ayat tersebut adalah istri yang diberikan maskawin, kerabat atau sepupu baik dari pihak Ayah maupun Ibunya, budak wanita dari tawanan perang, dan wanita yang mengikhlaskan dirinya untuk dinikahi Nabi. Dalam ayat tersebut terdapat frase;

...وَامْرَأَةً مُؤْمِنَةً إِنْ وَهَبَتْ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ إِنْ أَرَادَ النَّبِيُّ أَنْ يَسْتَنْكِحَهَا خَالِصَةً لَكَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ...

perempuan mukmin yang menyerahkan dirinya kepada Nabi kalau Nabi mau mengawininya, sebagai pengkhususan bagimu, bukan untuk semua orang mukmin….

Al-Sa'diy memaknai kalimat ini bahwa wanita hanya boleh menyerahkan diri untuk dinikahi oleh Nabi. Sedangkan kepada lelaki lain, tidak diperkenankan untuk pasrah, bahkan harus selektif dalam memilih pasangan.[134] Namun, melihat kalimat setelahnya;

...قَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ فِي أَزْوَاجِهِمْ...

Sesungguhnya Kami telah mengetahui apa yang Kami wajibkan kepada mereka tentang isteri-isteri mereka.

Ada kemungkinan bahwa maknanya adalah kuantitas. Bahwa bagi selain Nabi Muhammad SAW, hanya diperbolehkan maksimal empat orang istri seperti yang diterangkan dalam QS. Al-Nisâ'/4 ayat 3.

Penjabaran tentang kebolehan menikahi sepupu dari pihak Ayah dan Ibu, menurut Ibn Katsîr adalah bentuk pembedaan antara *mahram* dalam Islam dengan umat terdahulu, khususnya Yahudi dan Nashrani. Yahudi membolehkan untuk menikahi keponakan (anak saudara atau kerabat dekat), sedangkan Nashrani hanya memperbolehkan menikahi wanita jauh yang nasabnya tidak tehubung setidaknya hingga Buyut ke tujuh. Maka Islam datang dengan pembaharuan yang moderat antara keduanya, tidak dengan yang dekat namun tidak dibebankan juga dengan hubungan jauh.[135]

Konteks lain yang melibatkan penggambaran situasi internal rumah tangga Nabi Muhammad SAW, terdapat pada QS. Al-Tahrîm/66: 1.

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ تَبْتَغِي مَرْضَاتَ أَزْوَاجِكَ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ

Hai Nabi, mengapa kamu mengharamkan apa yang Allah halalkan bagimu; kamu mencari kesenangan hati isteri-isterimu? Dan Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.

---

[134] Sa'diy, *Taysîr Karîm al-Rahmân fi Tafsîr Kalâm al-Mannân*, …, hal. 669.
[135] Katsîr, *Tafsîr Al-Qur'ân Al-'Azhîm*, …, Jil. 6, hal. 391.

Leksikon sapaan Nabi, menunjukkan *ends* utama-nya adalah pesan untuk Nabi Muhammad SAW. Namun pada ayat ini, *act sequence*-nya menggunakan *istifhâm* (retoris) dan memberikan kesan *keys* berbentuk pesan sindiran sebagai teguran untuk Nabi Muhammad SAW. Disebut demikian, tidak terlepas dari konteks eksternal (*asbâb al-nuzûl*) yang melekat pada ayat ini. Terdapat dua versi. Pertama, riwayat yang dipaparkan Ibn 'Âsyûr bahwa salah satu istrinya meminum minuman yang meninggalkan bau dan ternyata tidak disukai Nabi. Hal tersebut sampai membuat Nabi menjauhi istrinya.[136] Versi kedua, yang lebih masyhur, disampaikan oleh Al-Thabariy bahwa suatu ketika Nabi Muhammad SAW mendapati istrinya Mariyah, Ibu dari putranya Ibrahim, sedang sendirian dan berada di kediaman salah satu istri Nabi yang lain[137]. Lalu Nabi Muhammad SAW menggauli Mariyah di rumah tersebut. Ketika kejadian tersebut sampai di telinga para istri Nabi, sontak menimbulkan kekecewaan berbalut kecemburuan. Hal ini membuat Nabi sampai bersumpah untuk tidak akan menggauli Mariyah lagi, padahal dia juga termasuk pasangan Nabi Muhammad SAW yang sah.[138] Maka turunlah ayat ini dengan *norms* retoris sindiran (sarkasme) sebagai bentuk teguran (*'itâb*).

Sapaan dengan *Yâ ayyuha-n-Nabiy* menunjukkan kedekatan dan kekhususan pesan dari Allah kepada *participant* penerima, yaitu Nabi Muhammad SAW. Penggunaan *istifhâm* bernada sindiran, juga menunjukkan kedekatan karena biasanya, *keys* bernuansa sindiran, memiliki tingkat kesantunan yang rendah karena memuat makna sindiran. Namun, jika *ends*-nya adalah perintah atau larangan, gaya penyampaian retoris justru memiliki tingkat kesantunan tutur yang tinggi karena menghindari kalimat langsung. Dalam hal ini, teguran yang dilayangkan untuk Nabi Muhammad SAW, dapat dikatakan tetap mengutamakan kesantunan penyampaian sehingga cenderung dikategorikan sebagai bentuk tuturan *Malereng* dari pada *Mandata*.

Bentuk lain penggunaan leksikon sapaan Nabi dengan konteks kehidupan rumah tangga juga terdapat pada QS. Al-Thalâq/65: 1.

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ وَأَحْصُوا الْعِدَّةَ وَاتَّقُوا اللَّهَ رَبَّكُمْ لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ إِلَّا أَنْ يَأْتِينَ بِفَاحِشَةٍ مُبَيِّنَةٍ ...

---

[136] 'Âsyûr, *Al-Tahrîr wa Al-Tanwîr (Tahrîr al-Ma'na al-Sadîd wa Tanwîr al-'Aql al-Jadîd min Tafsîr al-Kitâb al-Majîd)*, …, Jil. 28, hal. 344.

[137] Ada yang menyebut di rumah Hafshah binti Umar bin Khaththab.

[138] Thabariy, *Jâmi' al-Bayân fi Ta'wîl al-Qur'ân*, …, Jil. 23, hal. 475.

Hai Nabi, apabila kamu menceraikan isteri-isterimu maka hendaklah kamu ceraikan mereka pada waktu mereka dapat (menghadapi) iddahnya (yang wajar) 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....

Ayat ini secara ekplisit menerangkan prosedur dalam perceraian, baik pra maupun pasca, yang harus dipatuhi pihak laki-laki sebagai kepala keluarga. Ditujukan kepada Nabi dengan leksikon demikian, ada yang mengatakan bahwa ayat ini terkait dengan kisah Nabi Muhammad SAW yang pernah menceraikan Hafshah RA. Namun informasi demikian dinilai oleh kebanyakan Ulama tidak valid. *Ends* sebenarnya adalah penjelasan awal tentang etika perceraian yang kemudian dikuatkan penjabarannya pada surat Al-Baqarah. Untuk itu, ayat ini berisi penjelasan tentang waktu bolehnya menjatuhkan putusan cerai dan kewajiban pasca perceraian.[139]

Meskipun tujuan sapaannya adalah Nabi Muhammad SAW, struktur kalimatnya berbeda dengan beberapa ayat yang juga menggunakan leksikon sapaan Nabi. Ayat ini mengandung *genre* dialog tersendiri dengan menggunakan *idzâ* (jika) yang dalam bahasa Arab disebut dengan *zharf (zamân) syarthiy* (kata penghubung penanda syarat). Penggunaan ”jika”, memuat kemungkinan bahwa hal yang dijelaskan pada ayat tersebut belum terjadi kepada Nabi namun memiliki probabilitas untuk terjadi, khususnya kepada umatnya. Selain itu, biasanya, setelah sapaan leksikon Nabi, jika masih dalam konteks yang sama, sapaan berikutnya digunakan *dhamîr ka* (kamu/engkau), namun pada ayat ini digunakan *dhamîr kum* (kalian) sebagai sapaan lanjutan. Hal ini boleh jadi mengindikasikan bahwa kecil kemungkinan atau bahkan tertutup bagi Nabi Muhammad SAW untuk bercerai namun hal tersebut lumrah jika terjadi kepada umatnya. Maka posisi Nabi Muhammad SAW di sini, bertanggung jawab sebagai penyampai kembali pesan yang diterimanya. Maka dengan konteks apapun, *ends* ayat ini berlaku untuk semua umat Nabi Muhammad SAW.

Selain pada perkara tupoksi, perang, dan rumah tangga, penggunaan leksikon sapaan Nabi juga terdapat yang berbentuk *keys* kisah. Seperti yang termaktub pada QS. Al-Mumtahanah/60: 12

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ يُبَايِعْنَكَ عَلَىٰ أَنْ لَا يُشْرِكْنَ بِاللَّهِ شَيْئًا ...

[139] ‘Âsyûr, *Al-Tahrîr wa Al-Tanwîr (Tahrîr al-Ma’na al-Sadîd wa Tanwîr al-’Aql al-Jadîd min Tafsîr al-Kitâb al-Majîd)*, …, Jil. 28, hal. 293.

Hai Nabi, apabila datang kepadamu perempuan-perempuan yang beriman untuk mengadakan janji setia, bahwa mereka tiada akan menyekutukan Allah,….

Serupa dengan struktur QS. Al-Thalaq/65: 1, setelah sapaan digunakan kata penghubung *idzâ*. Namun *ends*-nya berbeda. Karena konteks ayat ini adalah tentang kisah sekelompok para wanita beriman yang hendak bersumpah setia atau ber-*bai'at* kepada Nabi Muhammad SAW. Meskipun rincian isi sumpahnya sama dengan beberapa poin pada syari'at, namun bukan berarti ayat ini dapat menjadi dalil untuk melakukan *bai'at* kepada pihak tertentu dengan dalih *bai'at* keagamaan dan mengikuti isi dari ayat ini. Hal yang demikian karena substansi utama ayat ini adalah kisah dan tidak tersangkut dengan ketentuan hukum atau pensyari'atan hal tertentu.

Penggunaan sapaan yang bukan nama langsung namun menggunakan leksikon gelar tertentu yang menandakan kehormatan dan keutamaan, dalam tradisi kebahasaan Minangkabau, dapat dikategorikan sebagai bentuk tuturan *Malereng*. Posisi Nabi Muhammad SAW sebagai manusia, secara mendasar membuat tuturan yang ditujukan kepadanya, dari Allah, adalah *Manurun*. Namun, pelesapan pemanggilan namanya secara langsung dan diganti dengan lekiskon sebutan gelar khusus, menaikkan derajatnya sebagai mitra tutur. Maka tidak salah nampaknya jika sapaan *Yâ ayyuhan-Nabiy* dengan tujuannya kepada Nabi Muhammad SAW, baik dalam situasi sebagai pribadi, suami, maupun pemimpin masyarakat dan politik, dikategorikan sebagai bentuk tuturan *Malereng*. Hal demikian merupakan bentuk kedekatan antar *participants* namun tetap dalam nuansa penghormatan untuk Nabi Muhammad SAW.

Dalam aspek ekstraksi substansi hukum pada ayat-ayat perintah atau larangan yang diawali dengan sapaan leksikon *Malereng* kepada Nabi Muhammad SAW, membawa implikasi *Malereng* dan bukan *Manurun*. Maksudnya, bukan yang secara *ushul fikih* dikatakan *Wâjib* lalu karena *Malereng* menjadi *Mandûb* atau *Mubâh*. Namun, hukum yang terkandung bisa jadi terikat dengan Agen dan tidak langsung atau tidak hanya ditanggung oleh Pasien. Seperti beberapa perkara rumah tangga yang sudah dijelaskan sebelumnya. Terdapat indikator bahwa tanggung jawab terhadap etika istri baik di dalam maupun di luar rumah, dibebankan terlebih dahulu kepada suaminya sebagai Agen meskipun implikasi dari perintah atau larangan tersebut Pasien langsungnya adalah istri. Maka nafkah lahir, batin, finansial, hingga edukasi, pada dasarnya adalah tanggung jawab suami sebagai kepala keluarga.

c. *Yâ ayyuha-r-Rasûl*

Selain leksikon Nabi, terdapat juga leksikon sapaan khusus untuk Nabi Muhammad SAW yaitu sapaan *Yâ ayyuha-r-rasûl*. Perbedaan sapaan antara Rasul dan Nabi, nampaknya menjadi salah satu pemicu perbedaan persepsi tentang makna kedua istilah tersebut. Secara etimologi, Rasul berasal dari verba *rasala* atau *arsala* yang artinya mengutus, maka *Rasûl* maknanya adalah Utusan. Sedangkan Nabi, menurut Al-Khaththâbiy berasal dari verba *anba'a* yang artinya mengabarkan atau menginformasikan, maka *Nabîy* dipahami dengan orang yang diberi informasi. Untuk itu, tidak semua Nabi adalah Rasul namun semua Rasul adalah Nabi.[140] Ibn Hajar menimpali bahwa meskipun berbeda pengistilahan dan pemaknaan, baik Nabi dan Rasul keduanya terikat dengan satu perkara yaitu pesan (wahyu) dari Allah.[141] Lebih lanjut Al-'Ayniy, mengutip Al-Atrâziy, menjelaskan bahwa keduanya sama-sama diberikan syari'at dan diperintahkan untuk menyampaikan (*tablîgh*), namun Rasul dibekali dengan Kitab Suci sedangkan Nabi bisa saja dibekali atau tidak dibekali dengan Kitab Suci.[142]

Namun, Al-Syinqithiy menegaskan bahwa kedua istilah tersebut, secara substansi sama. Baik sebagai penerima Wahyu Allah yang disebutkan dalam QS. Al-Nisâ'/4: 163, dan juga sebagai penyampai seperti yang termaktub dalam QS. Al-Hajj/22: 52. Al-Syinqthiy menjelaskan bahwa frase *wa mâ arsalnâ min qablika min rasûlin wa la nabiyyin...* (*Kami tidak mengutus sebelum kamu seorang Rasul-pun dan tidak pula seorang Nabi...*), pada awal ayat 52, adalah penegasan bahwa Nabi dan Rasul, keduanya sama sebagai penerima sekaligus penyampai. Lebih lanjut, Al-Syinqthiy menerangkan bahwa, tetap ada perbedaan antara keduanya. Bahwa Nabi ditugaskan untuk berdakwah dengan syari'at yang sudah disampaikan Rasul sebelumnya sedangkan Rasul diutus dengan syari'at yang baru baik dengan media pendamping Kitab Suci maupun mukjizat tertentu lainnya.[143]

Jika ditilik dari kuantitas penggunaan sapaan dengan leksikon Nabi atau Rasul, penggunaan leksikon Rasul lebih sedikit karena hanya terdapat dalam dua ayat pada surat Al-Mâ'idah/5, ayat 41 dan 67.

---

[140] Abû Sulaymân Muhammad Khaththâbiy, *A'lam Al-Hadîts*, Mekkah: Markaz al-Bahtsu al-'Ilmi wa Ihya' al-Turats al-Islami, 1988, Jil. 1, hal. 298.

[141] Ibn Hajar 'Asqalâniy, *Fath Al-Bâriy bi Syarh Al-Bukhâriy*, Mesir: Al-Maktabah Al-Salafiyyah, 1970, Jil. 11, hal. 112.

[142] Badr al-Dîn 'Ayniy, *Al-Bidâyah Syarh Al-Hidâyah*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 2000, Jil. 1, hal. 116.

[143] Muhammad Al-Amîn Syinqthiy, *Adhwâ' al-Bayân fi Iydhâh al-Qur'ân bi al-Qur'ân*, Beirut: Dar al-Fikr li al-Thaba'ah li an-Nasyr wa al-Tauzi', 1995, Jil. 5, hal. 290.

Nampaknya, kedua ayat tersebut juga memiliki konteks umum yang serupa, yaitu informasi kepada Nabi Muhammad SAW seputar Ahli Kitâb. Pada ayat 41 dipaparkan;

يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ لَا يَحْزُنْكَ الَّذِينَ يُسَارِعُونَ فِي الْكُفْرِ مِنَ الَّذِينَ قَالُوا آمَنَّا بِأَفْوَاهِهِمْ وَلَمْ تُؤْمِنْ قُلُوبُهُمْ وَمِنَ الَّذِينَ هَادُوا سَمَّاعُونَ لِلْكَذِبِ سَمَّاعُونَ لِقَوْمٍ آخَرِينَ لَمْ يَأْتُوكَ يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ مِنْ بَعْدِ مَوَاضِعِهِ يَقُولُونَ إِنْ أُوتِيتُمْ هَٰذَا فَخُذُوهُ وَإِنْ لَمْ تُؤْتَوْهُ فَاحْذَرُوا وَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ فِتْنَتَهُ فَلَنْ تَمْلِكَ لَهُ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا أُولَٰئِكَ الَّذِينَ لَمْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يُطَهِّرَ قُلُوبَهُمْ لَهُمْ فِي الدُّنْيَا خِزْيٌ وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ

Hari Rasul, janganlah hendaknya kamu disedihkan oleh orang-orang yang bersegera (memperlihatkan) kekafirannya, yaitu diantara orang-orang yang mengatakan dengan mulut mereka: Kami telah beriman, padahal hati mereka belum beriman; dan (juga) di antara orang-orang Yahudi. (Orang-orang Yahudi itu) amat suka mendengar (berita-berita) bohong dan amat suka mendengar perkataan-perkataan orang lain yang belum pernah datang kepadamu; mereka merubah perkataan-perkataan (Taurat) dari tempat-tempatnya. Mereka mengatakan: Jika diberikan ini (yang sudah di rubah-rubah oleh mereka) kepada kamu, maka terimalah, dan jika kamu diberi yang bukan ini maka hati-hatilah. Barangsiapa yang Allah menghendaki kesesatannya, maka sekali-kali kamu tidak akan mampu menolak sesuatupun (yang datang) daripada Allah. Mereka itu adalah orang-orang yang Allah tidak hendak mensucikan hati mereka. Mereka beroleh kehinaan di dunia dan di akhirat mereka beroleh siksaan yang besar.

Ayat 41 ini sebenarnya masih tersambung secara kalimat dan makna dengan setelahnya, 42, di mana masih berisi penjelasan seputar prilaku orang-orang yang *Munâfiq* dan juga oknum dari kalangan Ahli Kitâb yang mendistorsi pesan-pesan Allah.

Ada beberapa versi *asbâb al-nuzûl* ayat ini. Di antaranya, dipaparkan Al-Thabariy, bahwa suatu ketika di Madinah, Nabi Muhammad SAW mendapati sepasang manusia, pria (yang sudah menikah) dan gadis dari kalangan Yahudi sedang dicambuk karena keduanya tertangkap telah berzina. Lalu Nabi Muhammad SAW bertanya kepada para Ulama Yahudi yang berada di lokasi tersebut bahwa bukankah di dalam Taurat hukuman untuk pelaku zina (dalam kasus tersebut) adalah di-rajam. Mereka pun membenarkan bahwa hukum asalnya adalah rajam. Namun karena pelaku termasuk dari kalangan elit maka hukumannya diringkankan menjadi hukuman

cambuk. Kemudian Nabi Muhammad SAW mengajarkan kembali kepada para Ulama Yahudi tersebut bahwa seharusnya di-rajam. Meskipun akhirnya hukuman yang berlaku adalah rajam, namun ternyata tidak membuat Umat Yahudi tersebut beriman kepada Nabi Muhammad SAW.[144] Hal ini yang nampaknya membuat hati Nabi Muhammad SAW sedih. Maka kalimat pertama yang disampaikan Allah adalah himbauan kepada Rasul-Nya (sebagai pembawa *risalah* yang lebih *update*) untuk tidak bersedih terhadap sikap orang-orang yang tidak mengimaninya.

Penggunaan sapaan leksikon Rasul yang lain, termaktub dalam ayat 67;

يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ

Hai Rasul, sampaikanlah apa yang diturunkan kepadamu dari Tuhanmu. Dan jika tidak kamu kerjakan (apa yang diperintahkan itu, berarti) kamu tidak menyampaikan amanat-Nya. Allah memelihara kamu dari (gangguan) manusia. Sesungguhnya Allah tidak memberi petunjuk kepada orang-orang yang kafir.

Kata perintah pertama yang muncul adalah *balligh* (sampaikanlah). Bisa jadi, ayat ini juga yang menginspirasi para Ulama dalam memberikan pengertian pada perbedaan antara Nabi tidak *tablîgh* dan Rasul harus *tablîgh*. Namun jika melihat konteks secara lebih mendalam, perintah *tablîgh* pada ayat ini, masih terkait dengan polemik bersama Ahli Kitâb. Hal tersebut terlihat secara gamblang pada ayat-ayat sebelum (*sâbiq*) dan sesudahnya (*lâḥiq*). Bahkan pada ayat 68, terdapat perintah langusung kepada Nabi Muhammad SAW untuk berbicara secara tegas kepada Ahli Kitâb.

Penggunaan leksikon sapaan Rasul, secara analisis tuturan *Kato nan Ampek*, tidak berbeda dengan penggunaan leksikon sapaan Nabi. Yakni Nabi Muhammad SAW sebagai *participant* dan *genre*-nya adalah dialog atau interaksi langsung kepada Nabi Muhammad SAW. Leksikon sapaan dengan gelar, baik Nabi maupun Rasul sama-sama dapat dikatakan sebagai bentuk tuturan *Malereng*, sebagai bentuk penghormatan untuk Nabi Muhammad SAW. Hal yang membedakannya adalah konteks yang melibatkan *scene* dan *setting* pada saat tuturan disampaikan serta *ends* yang variatif sesuai susbtansi pesan. Sapaan Rasul digunakan saat *setting*-nya menyangkut diskusi Nabi Muhammad SAW dengan Ahli Kitâb.

---

[144] Thabariy, *Jâmi' al-Bayân fi Ta'wîl al-Qur'ân*, …, Jil. 1, hal. 304-306.

d. *Yâ ayyuha-l-Muzzammil* dan *Yâ ayyuha-l-Muddatstsir*

Selain Nabi dan Rasul, sapaan kepada Nabi Muhammad SAW, juga terdapat yang lebih spesifik jika dilihat dari *scene*-nya. Leksikon sapaan tersebut adalah *Al-Muzzammil* yang terdapat pada awal QS. Al-Muzzammil/73 yang sekaligus menjadi nama suratnya dan *Al-Muddatstsir* yang juga demikian, berada sebagai pembuka sekaligus menjadi nama surat. Keduanya juga sama-sama disebutkan dengan sapaan dekat (*qarîb*) dalam bentuk *yâ ayyuha*. Selain itu, uniknya, keduanya juga memiliki makna yang mirip, yaitu orang yang menutupi dirinya baik berselimut atau kain penutup lainnya.

Disebutkan dalam QS. Al-Muzzammil/73: 1-5;

يَٰٓأَيُّهَا ٱلۡمُزَّمِّلُ ١ قُمِ ٱلَّيۡلَ إِلَّا قَلِيلا ٢ نِّصۡفَهُۥٓ أَوِ ٱنقُص مِنۡهُ قَلِيلًا ٣ أَوۡ زِدۡ عَلَيۡهِ وَرَتِّلِ ٱلۡقُرۡءَانَ تَرۡتِيلًا ٤ إِنَّا سَنُلۡقِي عَلَيۡكَ قَوۡلا ثَقِيلًا ٥

Hai orang yang berselimut (Muhammad). Bangunlah (untuk shalat) di malam hari, kecuali sedikit (daripadanya). Bangunlah (untuk berdoa) di malam hari, kecuali sedikit (daripadanya). Seperduanya atau kurangilah dari seperdua itu sedikit. Atau lebih dari seperdua itu, dan bacalah Al-Qur'an itu dengan perlahan-lahan. Sesungguhnya Kami akan menurunkan kapadamu perkataan yang berat.

Zammala artinya menutupi tubuh dengan selimut. Al-Sa'diy menjelaskan bahwa sapaan *Al-Muzammil* (orang yang ditutupi selimut) didapatkan Nabi ketika masa-masa awal penerimaan Wahyu.[145] Al-Zamakhsyariy menilai bahwa *Al-Muzammil* adalah berselimut saat tidur malam.[146] Hal ini juga terlihat dari ayat-ayat setelahnya yang memerintahkan Nabi Muhammad SAW untuk bangun malam melaksanakan ibadah shalat dan membaca Al-Qur'an.

Berbeda dengan *Al-Muddatstsir*, sapaan ini asal katanya adalah *ditsâr* atau sesuatu yang menutup rambut atau kepala. Dalam bahasa Indonesia, lebih mudah dipahami dengan mantel atau peci atau apapun yang menutupi bagian kepala. Konteks ayatnya pun berbeda. Jika *Al-Muzammil scene*-nya pada malam hari, *Al-Muddatstsir* justru tergambar dengan *scene* pagi hari, yaitu bangun untuk beraktifitas. Seperti yang terlihat dalam QS. Al-Muddatstsir/74: 1-7.

يَٰٓأَيُّهَا ٱلۡمُدَّثِّرُ ١ قُم فَأَنذِر ٢ وَرَبَّكَ فَكَبِّر ٣ وَثِيَابَكَ فَطَهِّر ٤ وَٱلرُّجزَ فَٱهجُر ٥ وَلَا تَمۡنُن تَستَكۡثِرُ ٦ وَلِرَبِّكَ فَٱصبِر ٧

[145] Sa'diy, *Taysîr Karîm al-Rahmân fi Tafsîr Kalâm al-Mannân*, …, hal. 892.
[146] Zamakhsyariy, *Al-Kasyâf 'an Haqâ'iq Ghawâmîdh a-Tanzîl*, …, Jil. 4, hal. 634.

Hai orang yang berkemul (berselimut). Bangunlah, lalu berilah peringatan. Tuhanmu agungkanlah. Pakaianmu bersihkanlah. Perbuatan dosa tinggalkanlah. Janganlah kamu memberi (dengan maksud) memperoleh (balasan) yang lebih banyak. Untuk (memenuhi perintah) Tuhanmu, bersabarlah.

Ibn Katsîr menyebutkan, mengutip dari riwayat Al-Bukhâriy, bahwa ayat 1 sampai 5 dari QS. Al-Muddatstsir diturunkan setelah persitiwa di Gua Hira. Disebutkan bahwa ketika Nabi Muhammad SAW sedang berjalan pada suatu pagi, lalu melihat Malaikat (Jibril) yang dilihatnya di Gua Hira sedang duduk di atas kursi dan dalam wujud yang sangat besar. Melihat hal tersebut lalu Nabi Muhammad SAW pulang ke rumah meminta untuk diselimuti dengan kata "*zammilûniy*" kepada Khadijah. Gemetar tersebut adalah karena melihat dan merasakan sesuatu yang berlum pernah dilihat dan dirasakan sebelumnya. Hal ini nampaknya juga menjadi salah satu bentuk sensasi yang dirasakan Nabi Muhammad SAW saat menerima Wahyu.[147]

Perintah-perintah yang datang pada bagian awal di kedua surat ini, *Al-Muzammil* dan *Al-Muddatstsir*, jika dilihat strukturnya, menggunakan pola kalimat pentopikalan, yaitu mendahulukan penyebutan topik sebagai fokus perintahnya. Seperti pada masing-masing ayat keduanya, perintah pertama adalah *Qum* (bangunlah atau bangkitlah). Meskipun *scene* waktunya berbeda namun perintah awalnya tetap sama. Pada ayat-ayat selanjutnya di surat Al-Muddatstsir dapat dilihat lebih jelas, ketika didahulukan kata *Rabbaka* (untuk di-agungkan), *tsiyâbaka* atau baju (untuk dibersihkan), dan *al-rujza* atau berhala (untuk dihancurkan). Struktur seperti ini menegaskan apa yang menjadi fokus pekerjaan, yaitu objeknya, dan aktifitas pengerjaannya bisa disesuaikan dengan berbagai alternatif yang patut.

Leksikon sapaan *Al-Muzammil* dan *Al-Muddatstsir*, tergolong sangat khusus, yaitu ditujukan kepada Nabi Muhammad SAW dan tidak disifati untuk Nabi atau Rasul yang lain. Hal ini mengindikasikan bahwa Al-Qur'an memang turun sesuai dengan kondisi Nabi Muhammad SAW meskipun substansi dan bentuk non-vokalnya diyakini sudah ada sebelum Nabi Muhammad SAW dilahirkan. Seperti leksikon Nabi dan Rasul, kedua leksikon sapaan ini juga menandakan tuturan *Malereng*, yakni dengan sebutan gelar atau panggilan khusus. Meskipun kedua sapaan tersebut terkesan sindiran bernuansa sarkas, namun tetap terkesan santun. Salah satunya terlihat dari penggunaan pola pentopikalan dalam memberikan perintah kepada Nabi

[147] Katsîr, *Tafsîr Al-Qur'ân Al-'Azhîm*, …, Jil. 8, hal. 271.

Muhammad SAW selaku *participant* utama. Untuk itu, tuturan dengan sapaan *Malereng*, meskipun ber-*ends* untuk menyindir pihak tertentu, hendaknya tetap memperhatikan nilai-nilai kesantunan seperti yang ditunjukkan Allah saat menyapa Nabi Muhammad SAW.

e. *Khithâb Qul*

Verba imperatif *Qul* pola dasarnya adalah *Qâla-Yaqûlu*. Artinya berkata, berucap, atau bertutur. Maka *Qul* sebagai bentuk *fi'l amr*-nya, maknanya adalah *katakanlah!*. Memang tidak semua kalimat imperatif dengan kata perintah *Qul* maksudnya adalah Nabi Muhammad SAW, namun dapat dikatakan dari sekitar 320-an kali penyebutan *Qul*, hampir semua *khithâb*-nya adalah Nabi Muhammad SAW, khususnya jika terletak di awal ayat. Pada beberapa kasus ada juga keterangan yang mengarahkan kepada selain Nabi. Salah satunya perintah berbicara yang santun kepada kedua orang tua dan mendoakan keduanya pada QS. Al-Isrâ'/17: 23 dan 24. Ibn 'Âsyûr menjelaskan bahwa *khithâb* untuk kalimat *Qul* pada ayat tersebut tidak hanya berlaku untuk Nabi Muhammad SAW melainkan berlaku umum secara langsung disebabkan Nabi tidak memiliki orang tua ketika menerima ayat ini.[148]

Hariyadi dan Mahfudz menjelaskan ragam *khithâb Qul* dalam Al-Qur'an dengan mengkategorikannya sebagai salah satu karakteristik komunikasi Nabi Muhammad SAW. Hal ini didasari karena perintah *Qul* dari Allah bermakna sesuatu yang dikatakan oleh Nabi Muhammad SAW kepada lawan bicaranya. Dijelaskan setidaknya ada 11 karakterstik, di antaranya; transendensi; sadar diri; rendah hati; strategi moderasi di beberapa aspek; dan lainnya.[149] Namun pada penelitian ini, pemaparan *khithâb Qul* dengan tujuan Nabi Muhammad SAW, dijelaskan berdasarkan bentuk isi kalimatnya seperti berbentuk pengajaran, penegasan, diskusi, menjawab pertanyaan, dan lainnya.

Isi perintah *Qul* dengan bentuk pengajaran berbalut praktek langsung, dapat dilihat ketika digunakan *dhamîr a* dengan makna *saya*. Seperti ketika Allah memerintahkan Nabi Muhammad SAW untuk mengajarkan atau mencontohkan suatu ucapan kepada manusia. Di antaranya, yang paling mudah ditemui adalah ketika Nabi Muhammad

---

[148] 'Âsyûr, *Al-Tahrîr wa Al-Tanwîr (Tahrîr al-Ma'na al-Sadîd wa Tanwîr al-'Aql al-Jadîd min Tafsîr al-Kitâb al-Majîd)*, …, Jil. 15, hal. 69.

[149] Muhammad Hariyadi dan Ali Mahfudz, "Karakteristik Komunikasi Nabi Muhammad SAW Berbasis Khithab Qul dalam Al-Qur'an," dalam *Al-Amin: Jurnal Kajian Ilmu dan Budaya Islam*, Vol. 4 No. 1 Tahun 2021, hal. 85–101.

SAW diperintahkan untuk mengucapkan yang sekaligus mengajarkan ungkapan perlindungan kepada Allah di QS. Al-Nâs/114:1 ;

قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ

Katakanlah: Aku berlindung kepada Tuhan (yang memelihara dan menguasai) manusia.

Dhamîr a di awal kata kerja *mudhâri'*, lazimnya bermakna *saya*. Pada ayat ini, *saya* adalah *participant* pertama, yaitu Nabi Muhammad SAW. Sebagai Rasul, tugas Nabi Muhammad SAW juga menyampaikan apa yang diterimanya dari Allah untuk disampaikan. Perintah *Qul* mengindikasikan bahwa kalimat setelahnya adalah ujaran yang harus disampaikan Nabi Muhammad SAW. Dalam hal ini, konteks internal maupun eksternal-nya tidak mengarah kepada hal yang spesifik terhadap Nabi Muhammad SAW. Maka ucapan tersebut sebenarnya memiliki *ends* pengajaran Nabi Muhammad SAW untuk umatnya.

Selain dengan pronomina bermakna *saya*, Allah juga mengajarkan kepada Nabi Muhammad SAW kalimat ikrar Ketuhanan dengan diawali pronomina orang ketiga *huwa*. Pada QS. Al-Ikhlâsh/112: 1 disebutkan;

قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ

Katakanlah: Dialah Allah, Yang Maha Esa.

Ayat-ayat berikutnya pada surat Al-Ikhlâsh ini, berisi rangkaian pernyataan (penegasan) tentang keesaan dan kebesaran Allah. Dengan perintah *Qul*, semua kalimat pernyataan tersebut adalah ucapan yang harus disampaikan atau diucapkan kembali oleh Nabi Muhammad SAW.

Pengajaran dengan *statement* penegasan juga dapat dilihat bentuknya pada QS. Yûsuf/12: 108.

قُلْ هَٰذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي وَسُبْحَانَ اللَّهِ وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ

Katakanlah: Inilah jalan (agama)ku, aku dan orang-orang yang mengikutiku mengajak (kamu) kepada Allah dengan hujjah yang nyata, Maha Suci Allah, dan aku tiada termasuk orang-orang yang musyrik.

Ayat ini, dikatakan sebagai pernyataan penegasan dalam pengajaran, karena pada ayat-ayat sebelumnya berisi informasi tentang sikap orang-orang yang tidak beriman kepada Allah hingga pada ayat 107, Allah melayangkan pesan retoris sarkastik tentang konsekuensi dari sikap mereka tersebut. Lalu pada ayat 108, Allah memerintahkan Nabi

Muhammad SAW, untuk menegaskan bahwa apa yang diajarkan melalui Nabi-Nya adalah jalan yang digariskan-Nya untuk manusia secara umum. Maka dapat dikatakan bahwa perintah *Qul* pada ayat ini, merupakan indikator penegasan dalam suatu tema pengajaran.

Terdapat juga isi perintah *Qul* yang didahulukan dengan ungkapan *syarth* (syarat). Ungkapan syarat bisa digolongkan ke dalam *keys* sindiran meskipun berkesan pilihan. Salah satunya dalam QS. Âli 'Imrân/3: 31;

قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ

Katakanlah: Jika kamu (benar-benar) mencintai Allah, ikutilah aku, niscaya Allah mengasihi dan mengampuni dosa-dosamu. Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.

Tuturan yang harus disampaikan Nabi Muhammad SAW ini, *participant* khususnya, berdasarkan korelasi antar ayat-ayatnya, adalah kalangan Ahli Kitâb, khususnya Nashrani. Struktur kalimat dengan ungkapan syarat ini, menjadi salah satu bentuk *closing statement* dalam diskusi Nabi Muhammad SAW sebelum memberikan perintah. Bahkan pada ayat selanjutnya, dengan format perintah yang sama, dengan *Qul*, *statement* dilanjutkan sebagai bentuk penegasan untuk menaatai Allah dan Rasul-Nya. Penggunaan ungkapan syarat, dalam konteks *participants* yang sederajat seperti antara Nabi Muhammad SAW dengan manusia lain, membawa kesan kesantunan yang relatif tinggi dari pada memberikan *statement* perintah atau vonis secara langsung. Tambahan lagi, adanya informasi *reward* jika dapat memenuhi syarat yang diajukan, memperkuat tingkat kesantunan, meskipun bisa saja secara *Kato nan Ampek*, tuturan yang digunakan *Mandata* atau *Manurun*.

Selain dengan ungkapan syarat, bentuk yang lebih memiliki nuansa sindiran adalah dengan menggunakan *istifhâm*. Seperti dalam QS. Al-Zumar/39: 64 yang terkesan memiliki *keys* dengan tingkat kesantunan yang rendah.

قُلْ أَفَغَيْرَ اللَّهِ تَأْمُرُونِّي أَعْبُدُ أَيُّهَا الْجَاهِلُونَ

Katakanlah: Maka apakah kamu menyuruh aku menyembah selain Allah, hai orang-orang yang tidak berpengetahuan?

Adanya sapaan dengan leksikon *Al-Jâhilûn* (orang-orang yang tidak berpengetahuan) membuat kesan tuturan ayat ini rendah. Hal demikian diperlukan untuk memperkuat sindiran sarkasme yang harus disampaikan Nabi Muhammad SAW kepada *participants*-nya, orang-orang Kafir pada masa itu. Kombinasi *istifhâm inkâriy* dengan leksikon yang merendahkan lawan bicara, membuat tingkat kesantunan tuturnya

sangat rendah dan dapat dikategorikan sebagai bentuk tuturan *Manurun*. Namun, melihat konteks *participants*-nya dan *setting*-nya, tuturan seperti itu juga bisa saja disampaikan dalam bentuk *Mandata*.

Perintah dari Allah kepada manusia, yang secara eksplisit harus melalui Nabi, tidak hanya berbentuk sapaan dengan leksikon Nabi seperti yang sudah dijelaskan sebelumnya. Dengan format perintah *Qul*, nampaknya juga ditemukan demikian. Seperti perintah untuk menutup aurat dalam QS. Al-Nûr/24, baik bagi laki-laki pada ayat 31 dan bagi perempuan pada ayat 32. Pada ayat 31;

قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَٰلِكَ أَزْكَىٰ لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ

Katakanlah kepada orang laki-laki yang beriman: "Hendaklah mereka menahan pandanganya, dan memelihara kemaluannya; yang demikian itu adalah lebih suci bagi mereka, sesungguhnya Allah Maha Mengetahui apa yang mereka perbuat.

Pada ayat 32, isi perintahnya lebih panjang dengan poin-poin penjelasan yang lebih mendetil. Namun stuktur kalimat pembukanya tetap sama, dengan *Qul*, dan sebutan objeknya pun menjadi *mu'minâminât*. Realita hingga hari ini, pembahasan batasan aurat hingga aktifitas menutup aurat yang melibatkan perkembangan *fashion*, terus bergulir. Begitu juga dengan aktifitas menjaga pandangan dan kemaluan yang seakan sangat sukar untuk dilaksanakan dengan segala bentuk cobaannya. Setidaknya ini menjadi penanda bahwa perkara menjaga mata, kemaluan, dan menutup aurat sangat menyangkut dengan perkara sosial. Perintahnya datang kepada Nabi Muhammad SAW yang diposisikan selain sebagai Nabi juga sebagai Kepala Keluarga atau Pemimpin Masyarakat. Perintahnya yang tidak langsung ditujukan kepada manusia seperti salah satunya menggunakan sapaan "*Hai orang-orang yang beriman*", menandakan perkara ini harus menjadi tanggung jawab bersama, khususnya kepala keluarga atau pemuka masyarakat dan agama.

Dalam beberapa ayat, perintah *Qul* kepada Nabi Muhammad SAW, diawali dengan *scene* dan *setting* tertentu. Seperti dalam QS. Al-Baqarah/2 pada beberapa ayat yang berdekatan; 215 tentang infaq/nafkah; 217 tentang bulan dilarang berperang; 219 tentang *khamr*; 220 tentang memelihara anak yatim; dan 222 tentang batasan menstruasi wanita. Seluruhnya diawali dengan kalimat *yas'alûnaka* (mereka bertanya kepadamu). Sebagai contoh, ayat 215;

يَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلْ مَا أَنْفَقْتُمْ مِنْ خَيْرٍ فَلِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ

Mereka bertanya tentang apa yang mereka nafkahkan. Jawablah: Apa saja harta yang kamu nafkahkan hendaklah diberikan kepada ibu-bapak, kaum kerabat, anak-anak yatim, orang-orang miskin dan orang-orang yang sedang dalam perjalanan. Dan apa saja kebaikan yang kamu buat, maka sesungguhnya Allah Maha Mengetahuinya.

Pihak yang bertanya, disepakati para Ulama adalah para Shahabat Nabi Muhammad SAW. Adanya keterangan bahwa perintah *Qul* berdasarkan pertanyaan, membuat ayat ini dan yang memiliki struktur serupa, *genre*-nya adalah dialogis.

Selain *yas'alûnaka*, terdapat juga ungkapan lain seperti *yastaftûnaka* (*mereka meminta fatwa kepadamu*) seperti pada QS. Al-Nisâ'/4: 176. Perihal fatwa yang diminta adalah terkait warisan. Ada juga dengan ungkapan *yastanbi'ûnaka* (*mereka meminta informasi kepadamu*) seperti pada QS. Yûnus/10: 53. Diskusinya yang digambarkan adalah tentang keraguan terhadap azab Allah.

وَيَسْتَنْبِئُونَكَ أَحَقٌّ هُوَ قُلْ إِي وَرَبِّي إِنَّهُ لَحَقٌّ وَمَا أَنْتُمْ بِمُعْجِزِينَ

Dan mereka menanyakan kepadamu: Benarkah (azab yang dijanjikan) itu? Katakanlah: Ya, demi Tuhanku, sesungguhnya azab itu adalah benar dan kamu sekali-kali tidak bisa luput (daripadanya).

Kabar atau informasi ketika penyebutannya menggunakan diksi *Naba'* dalam Al-Qur'an, konotasinya adalah perkara-perkara kekuasaan Allah yang menyangkut hari kiamat. *Ends* pada ayat tersebut adalah tentang azab, maka digunakan *yastanbi'ûnaka*.

Secara umum, kalimat yang terdapat setelah perintah *Qul* adalah ucapan yang disampaikan Nabi Muhammad SAW, berdasarkan perintah Allah. Uniknya, pada QS. Al-Naml/27: 91-92, dari awal ayat terlihat seakan kalimat yang disampaikan adalah langsung dari Nabi Muhammad SAW.

إِنَّمَآ أُمِرتُ أَن أَعبُدَ رَبَّ هَٰذِهِ ٱلبَلدَةِ ٱلَّذِي حَرَّمَهَا وَلَهُۥ كُلُّ شَيءٖ وَأُمِرتُ أَن أَكُونَ مِنَ ٱلمُسلِمِينَ ٩١ وَأَن أَتلُوَاْ ٱلقُرءَانَ فَمَنِ ٱهتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهتَدِي لِنَفسِهِۦۖ وَمَن ضَلَّ فَقُل إِنَّمَآ أَنَا۠ مِنَ ٱلمُنذِرِينَ ٩٢

Aku hanya diperintahkan untuk menyembah Tuhan negeri ini (Mekah) Yang telah menjadikannya suci dan kepunyaan-Nya-lah segala sesuatu, dan aku diperintahkan supaya aku termasuk orang-orang yang berserah diri. Dan supaya aku membacakan Al-Qur'an (kepada

manusia). Maka barangsiapa yang mendapat petunjuk maka sesungguhnya ia hanyalah mendapat petunjuk untuk (kebaikan) dirinya, dan barangsiapa yang sesat maka katakanlah: Sesungguhnya aku (ini) tidak lain hanyalah salah seorang pemberi peringatan.
Perintah *Qul* pada 2 ayat ini, justru diakhirkan. Kalimatnya merupakan *statement* Nabi Muhammad SAW kepada manusia lain sebagai lawan bicaranya. Jika hanya dilihat ayat 91 saja, seakan kalimat ini menandakan bahwa bahasa vokal Al-Qur'an adalah dari Nabi Muhammad SAW. Untuk itu, mengaitkannya secara holistik, khususnya dalam ayat yang sama seperti kasus ini, adalah keharusan. Dengan adanya perintah *Qul* di akhir ayat, menandakan bahwa isi kalimatnya adalah perintah Allah kepada Nabi Muhammad SAW. Pengakhiran perintah, dengan mendahulukan kalimat yang harus disampaikan, dalam gaya bahasa Minangkabau, bisa disebut sebagai kalimat pentopikalan. Struktur pentopikalan seperti ini memiliki kesan penghomatan kepada Pasien, dalam hal ini adalah Nabi Muhammad SAW. Secara bentuk tutur, meskipun *Qul* merupakan kata imperatif langsung yang secara umum *Manurun*, dengan struktur pentopikalan seperti ini dapat dikategorikan sebagai tuturan *Malereng*.

Selain pembahasan tentang *khithâb Qul* di atas, masih banyak *ends* dan *act sequence* serta *keys* yang merupakan isi perintah *Qul* kepada Nabi Muhammad SAW. Khususnya yang berbentuk sapaan kepada orang lain dengan leksikon tertentu. Seperti kepada Ahli Kitâb, Orang Kafir, dan lainnya. Namun pembahasan leksikon khusus tersebut akan dibahas pada sub-bahasan sapaan-sapaan berikutnya.

Secara umum, dalam gaya bahasa Minangkabau, kalimat imperatif biasanya ditujukan kepada yang setara derajatnya (*Mandata*) atau derajat di bawahnya (*Manurun*). Untuk memberi perintah secara *Malereng*, biasanya digunakan kalimat dengan *act sequence* tidak langsung seperti kiasan atau sindiran. Selain itu, penggunaan leksikon tertentu sebagai sapaan juga bisa menjadi pertimbangan bentuk tuturannya, apakah *Mandata*, *Manurun*, atau *Malereng*, meskipun terkadang struktur kalimat perintahnya tidak berbeda. Seperti pembahasan sebelumnya, leksikon khusus dengan gelar Nabi dan Rasul, dapat dikategorikan sebagai bentuk tuturan *Malereng*.

Untuk kasus *khithâb Qul*, meskipun merupakan perintah langsung, tidak serta merta dapat dikatakan sebagai bentuk tuturan *Manurun* dari Allah kepada Nabi Muhammad SAW. Setiap ada perintah *Qul* (atau perintah lain dalam pengisahan seperti *udzkur*), yang objek bicaranya adalah Nabi Muhammad SAW, tidak satupun nama (Nabi) Muhammad disebutkan secara eksplisit. Seluruhnya dilesapkan.

Pelesapan lawan bicara yang sudah jelas tujuannya pada suatu kalimat, dalam gaya bahasa keseharian Minangkabau, memiliki kesan keseganan kepada lawan bicara dengan konotasi penghormatan. Mengaitkan hal ini dengan pelesapan pada perintah *Qul* yang tujuannya sudah jelas, yaitu Nabi Muhammad SAW, dapat dikatakan sebagai bentuk penghormatan kepada lawan bicara. Maka jenis tuturan ini, dapat dikatakan berjenis *Kato Malereng* meskipun secara struktur umum bentuknya adalah *Mandata* atau bahkan *Manurun*.

Bagaimanapun, menurut Ibn 'Âsyûr, ketika terdapat perintah *Qul* yang tujuannya adalah Nabi Muhammad SAW, maka dapat dimaknai sebagai perintah kepada seluruh umatnya.[150] Meskipun berbentuk *Malereng* ketika disampaikan kepada Nabi Muhammad SAW, namun dapat bersifat *Manurun* kepada umatnya karena menjadi *participant* dimensi kedua.

Kalimat perintah atau larangan yang datang melalui sapaan atau *khithâb* kepada Nabi Muhammad SAW dengan berbagai leksikon dan bentuk sapaan di atas, dalam kajian Hukum Islam (*Ushûl al-Fiqh*), sejalan dengan kaidah;

الأَمْرُ بِالأَمْرِ بِالشَيْءِ لَيْسَ أَمْرًا بِهِ، مَا لَمْ يَدُلُّ عَلَيْهِ دَلِيْل[151]

Perintah terhadap perintah untuk melaksanakan sesuatu maka maksudnya bukan perintah (awal) tersebut, jika tidak ada dalil yang menunjukkan (perintah tersebut)".

Maksudnya, kalimat imperatif kepada mitra tutur dimensi pertama yang berisi untuk memberikan perintah atau larangan kepada *participants* atau lawan bicara pada dimensi selanjutnya, yaitu antara Nabi Muhammad SAW dengan manusia pada umumnya, maka sebenarnya ada signifikansi perintah lain yang menjadi *ends* dasarnya. Demikian juga bisa diterapkan pada *Kato Malereng*, terdapat *ends* lain dibalik yang dimaksudkan pada kalimat yang diujarkan.

3. Sapaan Allah kepada Nabi-Nabi dan Makhluk tertentu lainnya

Perbedaan mendasar ketika Allah menyapa Nabi Muhammad SAW, melalui penyampai pesan Al-Qur'an, Malaikat Jibril, dengan Nabi-Nabi lainnya terletak pada pemanggilan nama. Nabi Muhammad SAW, meskipun Namanya disebut di dalam Al-Qur'an secara eksplisit bahkan

---

[150] 'Âsyûr, *Al-Tahrîr wa Al-Tanwîr (Tahrîr al-Ma'na al-Sadîd wa Tanwîr al-'Aql al-Jadîd min Tafsîr al-Kitâb al-Majîd)*, …, Jil. 30, hal. 632.

[151] Ahmad bin Qudâmah, *Rawdhat al-Nâzhir wa Jannât al-Manâzhir fi Ushûl al-Fiqh 'Ala Madzhab Al-Imam Ahmad bin Hanbal*, Mu'assasah al-Rayyan al-Maktabah al-Malikiyyah, 2002, Jil. 1, hal. 582.

dijadikan salah satu nama surat, tidak sekalipun ditemukan sapaan kepadanya dengan leksikon sebutan namanya. Seperti yang telah dipaparkan sebelumnya, sapaan kepada Nabi Muhammad SAW adalah dengan leksikon gelar tertentu atau dilesapkan.

Berbeda ketika Allah menyapa Nabi-Nabi lainnya, selalu disapa dengan sebutan namanya masing-masing. Bagaimanapun, tidak semua nama Nabi yang disebutkan di dalam Al-Qur'an, dikisahkan disapa oleh Allah seperti Nabi Adam AS, Nabi Musa AS, atau Nabi Isa AS. Beberapa yang lain dikisahkan sapaannya adalah ketika berdiskusi dengan kaumnya. Pada sub-bahasan ini, yang dipaparkan adalah sapaan Allah kepada beberapa Nabi-Nya. Jenis ungkapan sapaannya pun menggunakan huruf *Nidâ'* yang umum, yaitu huruf *Yâ* tanpa ada tambahan partikel apapun. Penggunaan sapaan demikian nampaknya karena *norms*-nya berbentuk kisah.

Seperti ketika Allah mengajarkan hal pertama kepada Nabi Adam AS, yaitu bahasa. Dalam urutan Al-Qur'an, kisah Nabi Adam AS adalah yang pertama diceritakan. Pada QS. Al-Baqarah/2: 33;

قَالَ يَا آدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ

Allah berfirman: Hai Adam, beritahukanlah kepada mereka nama-nama benda ini. Maka setelah diberitahukannya kepada mereka nama-nama benda itu, Allah berfirman: Bukankah sudah Ku-katakan kepadamu, bahwa sesungguhnya Aku mengetahui rahasia langit dan bumi dan mengetahui apa yang kamu lahirkan dan apa yang kamu sembunyikan?

Sapaan kepada Nabi Adam AS langsung dengan sebutan namanya. Hal ini tentunya untuk memperjelas objek yang dikisahkan. Penggunaan huruf *Nidâ', Yâ*, meskipun dengan sebutan nama langsung, bukan berarti menunjukkan kesantunan yang rendah. Jika dibandingkan dengan perintah Allah kepada Malaikat tepat di ayat setelahnya, 34, tidak ada penggunaan ungkapan sapaan dengan huruf *Nidâ'* tertentu. Hal ini dapat menjadi indikator bahwa terdapat perbedaan tingkat kesantunan antara sapaan kepada Nabi dan kepada Malaikat. Selain itu, Malaikat yang dimaksud-pun nampaknya kuantitasnya banyak sehingga tidak disapa secara spesifik. Namun secara standar *Kato nan Ampek*, sebutan demikian adalah bentuk sapaan *Manurun*.

Sapaan kepada Nabi Adam AS juga berlanjut pada ayat 35, ketika Allah menghimbaunya bersama istrinya, Hawa, untuk tinggal di dalam Surga. Sapaan "*Yâ Âdam*" dan diikuti dengan "*Anta wa Zawjuka*", secara ekplisit bentuknya adalah sapaan *Manurun*. Namun yang perlu diperhatikan, Allah tidak menyebut nama Hawa tetapi disebut dengan

"*zawjuka*" (pasanganmu). Nampaknya, selain perintah untuk tinggal di Surga, *ends* lain dalam sapaan *Manurun* tersebut adalah penegasan bahwa pasangan, khususnya istri, adalah tanggung jawab suami. Penyebutan nama suami secara jelas dapat dikatakan juga sebagai bentuk penghormatan kepada kepala keluarga dengan segala tanggung jawabnya.

Selain Nabi Adam AS, terdapat juga kisah Nabi Musa AS. Di antaranya ketika diajak bercakap langsung dengan Allah seperti yang terekam dalam QS. Thâha/20: 11. Selain itu juga ketika Nabi Musa AS diperintahkan untuk melemparkan tongkat yang kemudian menjadi ular yang besar guna menandingi para penyihir Fir'aun, seperti yang termaktub dalam QS. Thâha/20: 19.

Uniknya, kedua sapaan tersebut diakhirkan dan topik intinya didahulukan. Pada ayat 11;

فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِيَ يَا مُوسَىٰ

Maka ketika ia datang ke tempat api itu ia dipanggil: Hai Musa.
Begitu juga pada ayat 19, meskipun berbeda *ends*-nya, namun *act sequence*-nya serupa;

قَالَ أَلْقِهَا يَا مُوسَىٰ

Allah berfirman: Lemparkanlah ia, hai Musa!
Keduanya menunjukkan bahwa sapaan Allah kepada Nabi Musa AS diakhirkan sedangkan topiknya, baik kisah maupun perintah dalam kisah tersebut, didahulukan (*taqdîm*). Dalam diskursus kesantunan bahasa Minangkabau, kalimat pentopikalan termasuk struktur kalimat dengan tingkat kesantunan yang tinggi. Pengakhiran sapaan kepada Nabi Musa AS pada ayat-ayat tersebut nampaknya menunjukkan bahwa hal yang lebih utama dan untuk betul-betul diperhatikan oleh Nabi Musa AS adalah topiknya.

Memperhatikan *scene*-nya, kedua ayat ini menggambarkan situasi besar dan genting yang dihadapi Nabi Musa AS ketika itu, sehingga tidak ada yang dapat diperbuat kecuali hanya dengan izin Allah. Untuk itulah bentuk kalimatnya berbentuk pentopikalan, yaitu untuk menunjukkan bahwa Nabi Musa AS sama sekali tidak berdaya dan kuasa Allah-lah yang memberikan keajaiban dan kesaktian yang diperlihatkannya. Secara bentuk sapaan, bentuk tuturan seperti ini adalah *Manurun*. Namun dapat dikatakan tetap memiliki tingkat kesantunan yang tinggi jika dilihat dari bentuk kalimatnya, pentopikalan.

Berbeda struktur dengan sapaan Allah kepada Nabi Isa AS, ketika dikisahkan realita yang digariskan Allah untuknya. Dalam QS. Âli 'Imrân/3: 55 dikisahkan;

إِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَىٰ إِنِّي مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ إِلَيَّ وَمُطَهِّرُكَ مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا وَجَاعِلُ الَّذِينَ اتَّبَعُوكَ فَوْقَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِلَىٰ يَوْمِ الْقِيَامَةِ ثُمَّ إِلَيَّ مَرْجِعُكُمْ فَأَحْكُمُ بَيْنَكُمْ فِيمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ

(Ingatlah), ketika Allah berfirman: Hai Isa, sesungguhnya Aku akan menyampaikan kamu kepada akhir ajalmu dan mengangkat kamu kepada-Ku serta membersihkan kamu dari orang-orang yang kafir, dan menjadikan orang-orang yang mengikuti kamu di atas orang-orang yang kafir hingga hari kiamat. Kemudian hanya kepada Akulah kembalimu, lalu Aku memutuskan diantaramu tentang hal-hal yang selalu kamu berselisih padanya.

Kata *idz* dalam sintaksis bahasa Arab, disifati dengan *zharf zamân mâdhiy* (ungkapan untuk menerangkan kejadian masa lampau). Lazimnya dalam Al-Qur'an, ketika ada sebutan kata *idz*, substansi ayatnya adalah kisah tertentu pada masa lalu yang dalam hal ini berarti disampaikan kepada Nabi Muhammad SAW sebagai *participant* atau penerima utama.

Ayat ini, merupakan salah satu bagian dari rangkaian kisah Nabi Isa AS yang tersusun dalam beberapa ayat sebelum dan sesudahnya. Jika kepada Nabi Adam AS digunakan klausa *qulnâ* (Kami telah sampaikan) dan kepada Nabi Musa AS strukturnya pentopikalan, penyampaian informasi kepada Nabi Isa AS, berdasarkan ayat ini, terkesan lebih tegas dan *keys*-nya berupa penekanan. Klausa *qâla Allah* (Allah berkata), mengindikasikan bahwa Allah mendahulukan afirmasi terkait apa yang terjadi kepada Nabi Isa AS adalah seluruhnya kehendak-Nya dan Allah-lah yang menyampaikan informasi khusus untuk Nabi Isa AS, sesuai dengan isi ayat tersebut. Dalam hal ini, sapaan dengan nama langsung memang berkesan *Manurun*, namun terdapat kesan kedekatan di balik ketegasan yang disampaikan dalam struktur seperti itu. Penegasan dalam tuturan *Manurun*, berdasarkan konteks pada ayat ini, nampaknya memang harus dilakukan ketika terjadi banyak silang pendapat atau bahkan dikhawatirkan akan banyak menimbulkan kerancuan dan distorsi informasi.

Lain halnya ketika Allah berdialog dengan Nabi Ibrahim AS. Ada yang terlihat sapaannya dengan *Yâ Ibrâhîm* seperti dalam QS. Al-Shaffât/37: 104. Konteksnya adalah sapaan langsung dengan *genre* monolog dan bersifat *private* ketika Nabi Ibrahim AS diperintahkan untuk menyembelih Nabi Ismail AS, anaknya. Namun ketika *genre*-nya dialogis, justru tidak terlihat bentuk sapaan tertentu, namun tetap diberikan keterangan bahwa lawan bicara Allah yang dimaksud adalah Nabi Ibrahim AS. Seperti dalam QS. Al-Baqarah/2: 124;

وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ

Dan (ingatlah), ketika Ibrahim diuji Tuhannya dengan beberapa kalimat (perintah dan larangan), lalu Ibrahim menunaikannya. Allah berfirman: Sesungguhnya Aku akan menjadikanmu imam bagi seluruh manusia. Ibrahim berkata: (Dan saya mohon juga) dari keturunanku. Allah berfirman: Janji-Ku (ini) tidak mengenai orang yang zalim.

Ayat ini memiliki *norms* kisah dilihat dari penggunaan kata *idz* di awalnya. Jika dilihat dari adanya beberapa kali ungkapan *qâla*, menandakan *genre*-nya adalah diskusi, Namun diskusi yang terjadi adalah antara Allah dengan Nabi Ibrahim AS, bukan dengan Nabi Muhammad SAW. Bagaimanapun, kisah ini disampaikan pertama kali kepada Nabi Muhammad SAW. Pada ayat, hanya ada ungkapan *qâla* baik ketika yang dimaksudkan adalah Allah pada *qâla* yang pertama dan ketiga, maupun Nabi Ibrahim AS pada *qâla* yang kedua. Jika menilik sapaan *Mandaki* standar kepada Allah, harusnya menggunakan sapaan *Rabbi*/*Rabbana*. Namun nampaknya pada ayat ini, selain untuk meringkaskan cerita, terdapat juga kesan bahwa Allah menunjukkan struktur yang sama ketika menyapa Nabi Ibrahim AS, yaitu dengan melesapkan leksikon sapaannya. Maka dapat dikatakan bahwa pelesapan leksikon sapaan kepada Nabi Ibrahim AS adalah bentuk penghargaan dan menunjukkan kedekatan-Nya kepada Nabi Ibrahim AS.

Hal serupa namun sedikit berbeda juga terlihat pada QS. Al-Baqarah/2: 260 ketika Nabi Ibrahim AS meminta diperlihatkan salah satu bukti kebesaran Allah.

وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَىٰ قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَىٰ كُلِّ جَبَلٍ مِنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا وَاعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ

Dan (ingatlah) ketika Ibrahim berkata: Ya Tuhanku, perlihatkanlah kepadaku bagaimana Engkau menghidupkan orang-orang mati. Allah berfirman: Belum yakinkah kamu? Ibrahim menjawab: Aku telah meyakinkannya, akan tetapi agar hatiku tetap mantap (dengan imanku) Allah berfirman: (Kalau demikian) ambillah empat ekor burung, lalu cincanglah semuanya olehmu. (Allah berfirman): Lalu letakkan diatas tiap-tiap satu bukit satu bagian dari bagian-bagian itu, kemudian panggillah mereka, niscaya mereka datang kepadamu dengan segera. Dan ketahuilah bahwa Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana.

Berdasarkan yang sudah dijelaskan pada sub-bahasan sebelumnya, bahwa sapaan *Mandaki* kepada Allah salah satunya adalah *Rabbi*. Begitu juga yang

terlihat pada ayat ini ketika Nabi Ibrahim AS mengajak Allah untuk berdiskusi atau lebih tepatnya meminta bukti terhadap sesuatu. Terlihat juga bahwa balasan diskusi Allah kepada Nabi Ibrahim AS, tidak terdapat penyebutan leksikon tertentu, seperti namanya langsung. Penggunaan sapaan *dhamîr ka* dan juga *istifhâm* sebagai bentuk jawaban, menandakan bahwa tuturan Allah kepada Nabi Ibrahim AS berbentuk *Manurun*. Namun, sama halnya dengan ayat 124, pelesapan leksikon untuk menyapa Nabi Ibrahim AS, menimbulkan kesan kesantunan dan kedekatan antara penutur (Allah) dengan mitra tutur (Nabi Ibrahim AS).

Selain beberapa Nabi, penggunaan sapaan dengan leksikon sebutan nama yang Allah layangkan, ada juga kepada makhluk-Nya yang lain yaitu Iblis dengan sapaan *Yâ Iblîs* dan hanya disampaikan dengan *keys* investigatif. Seperti dalam QS. Al-Hijr/15: 32;

قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا لَكَ أَلَّا تَكُونَ مَعَ السَّاجِدِينَ

Allah berfirman: Hai iblis, apa sebabnya kamu tidak (ikut sujud) bersama-sama mereka yang sujud itu?.

Pertanyaan serupa namun dengan bahasa yang berbeda juga direkam dalam QS. Shâd/38: 75;

قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْعَالِينَ

Allah berfirman: Hai iblis, apakah yang menghalangi kamu sujud kepada yang telah Ku-ciptakan dengan kedua tangan-Ku. Apakah kamu menyombongkan diri ataukah kamu (merasa) termasuk orang-orang yang (lebih) tinggi?.

Pertanyaan tersebut, penjelasan jawabannya dapat dilihat pada ayat-ayat setelahnya, yaitu karena Iblis merasa lebih mulia dan hebat dari Nabi Adam AS yang hanya diciptakan dari tanah, sedangkan dirinya dari api. Pada kedua ayat tersebut, tidak ada tataurut ataupun gaya bahasa yang berbeda. Struktur kalimat interogatifnya standar. Begitupun dengan penggunaan sapaan menggunakan leksikon nama atau sebutan langsung, Iblis, menandakan kalimat ini adalah tuturan *Manurun* biasa. Tanpa ada indikator apapun yang dapat meninggikan kesan kesantunan antara penutur (Allah) dengan mitra tutur (Iblis). Maka meskipun menggunakan leksikon nama, namun berbeda tingkat kesantunannya antara sapaan kepada Nabi dan Iblis.

4. Sapaan kepada Manusia

Sebagai *Rabb* dan Pemilik jiwa, raga, dan segala aspek kehidupan makhluk-Nya, Allah juga melayangkan sapaan kepada manusia, *participants* penerima pesan Al-Qur'an dari Nabi Muhammad SAW. Sebutan untuk manusia di dalam Al-Qur'an, cukup beragam. Seperti bentuk tunggal *Insân*; bentuk plural *Nâs*, dan *Banî Âdam*. *Participant* yang menjadi

penuturnya-pun, selain sapaan langsung dari Allah, terdapat juga sapaan yang merupakan perintah kepada Nabi Muhammad SAW seperti diawali dengan kata imperatif *Qul*. Ungkapan sapaannya pun seluruhnya menggunakan *Huruf Nidâ' Yâ* yang menunjukkan keumuman sapaan.

a. *Yâ ayyuha-n-Nâs*

Sapaan kepada manusia dengan sebutan *Al-Nâs,* pada kajian klasifikasi masa turunnya ayat/surat Al-Qur'an, antara *Makkiyyah* (turun di Mekkah) dan *Madaniyyah* (turun di Madinah), menjadi salah satu indikator bahwa suatu ayat tergolong sebagai *Makkiyyah*. Menurut para Ahli, hal ini ditenggarai karena periode Mekkah adalah masa awal datangnya Islam untuk manusia secara umum. Leksikon sapaan ini setidaknya tersebut hingga 21 kali di dalam Al-Qur'an dengan sapaan *Yâ ayyuha-n-Nâs* sebanyak 20 kali dan terdapat 1 kali tanpa *Yâ*. Dari kuantitas tersebut, terdapat 4 kali yang diawali dengan imperatif *Qul* dengan maksud ucapan Nabi Muhammad SAW dan 1 kali didahului dengan *Qâla* dengan *norms* kisah atau ucapan Nabi lain.

Salah satu bentuk konteks dan substansi sapaan *Yâ ayyuha-n-Nâs* yang diperintahkan Allah untuk disampaikan oleh Nabi Muhammad SAW, melalui perintah *Qul*, adalah deklarasi diri sebagi Utusan Allah kepada segenap manusia. Di antaranya seperti yang termaktub dalam QS. Al-A'râf/7: 158;

قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ يُحْيِي وَيُمِيتُ فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَكَلِمَاتِهِ وَاتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ

Katakanlah: Hai manusia sesungguhnya aku adalah utusan Allah kepadamu semua, yaitu Allah Yang mempunyai kerajaan langit dan bumi; tidak ada Tuhan (yang berhak disembah) selain Dia, Yang menghidupkan dan mematikan, maka berimanlah kamu kepada Allah dan Rasul-Nya, Nabi yang ummi yang beriman kepada Allah dan kepada kalimat-kalimat-Nya (kitab-kitab-Nya) dan ikutilah dia, supaya kamu mendapat petunjuk.

Jika menilik *setting* dan *scene*-nya, perkataan deklaratif Nabi Muhammad SAW ini disampaikan kepada *participants* manusia yang hidup disekitarnya pada zamannya. Namun demikian, penggunaan leksikon *Al-Nâs* (manusia) tidak terikat dengan komunitas atau peradaban tertentu. Tetapi berlaku untuk spesies tertentu, yaitu manusia. Selain itu, adanya keterangan tambahan pada kata *jamî'an*, yang berarti *semuanya*, menegaskan bahwa *participant* yang sebenarnya pada ayat

ini adalah seluruh manusia dari masa Nabi Muhammad SAW hingga seterusnya.

Penggunaan penegasan *innîy* (sesungguhnya saya), dan bukan pronomina *kami*, memberikan kesan keakuan sehingga tuturan deklaratif Nabi Muhammad SAW pada ayat ini berbentuk *Manurun*. Meskipun *Manurun*, tetap dapat dinilai memiliki tingkat kesantunan yang relatif tinggi, dilihat dari penggunaan partikel sapaan *Yâ ayyuha*, tidak sekedar *Yâ*, sehingga memberikan kesan kedekatan dan keakraban.

Bentuk deklaratif Nabi Muhammad SAW dengan *participant*-nya adalah manusia secara umum, dapat dilihat pada QS. Al-Hajj/22: 22.

قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّمَا أَنَا لَكُمْ نَذِيرٌ مُبِينٌ

Katakanlah: Hai manusia, sesungguhnya aku adalah seorang pemberi peringatan yang nyata kepada kamu.

Pada pernyataan ini, fokus pesan yang disampaikan kepada *participants* adalah tugas Nabi Muhammad SAW yang merupakan satu-satunya Utusan Allah untuk manusia yang memberikan peringatan. Hal tersebut terlihat pada penggunaan *innamâ* yang artinya sesungguhnya, namun memiliki signifikansi pemahaman dengan makna *sesungguhnya hanya dan satu-satunya serta tidak ada yang lain*. Dalam diskursus linguistik bahasa Arab, disebut juga dengan *Al-Qashr* atau *Al-Hashr*, yaitu pembatasan terhadap fokus topik pernyataan yang disampaikan. Pernyataan ini juga merupakan bentuk tuturan *Manurun* dari Nabi Muhammad SAW kepada manusia dengan *ends* deklarasi.

Selain penegasan, Nabi Muhammad SAW juga diperintahkan untuk memberikan penjelasan kepada manusia dengan memberikan pilihan. Pada QS. Yûnus/10: 108 dijelaskan;

قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنِ اهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَمَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِوَكِيلٍ

Katakanlah: Hai manusia, sesungguhnya teIah datang kepadamu kebenaran (Al-Qur'an) dari Tuhanmu, sebab itu barangsiapa yang mendapat petunjuk maka sesungguhnya (petunjuk itu) untuk kebaikan dirinya sendiri. Dan barangsiapa yang sesat, maka sesungguhnya kesesatannya itu mencelakakan dirinya sendiri. Dan aku bukanlah seorang penjaga terhadap dirimu.

Tuturan *Manurun* pada ayat ini, antara Nabi Muhammad SAW kepada manusia secara umum, tidak mengandung unsur perintah langsung, sehingga terkesan tidak merendahkan tingkat kesantunan tuturnya. Diawali dengan penjelasan topik lalu diikat dengan penjelasan tambahan dengan *act sequence* pilihan terhadap dua keadaan. Strategi bertutur

dengan menjelasakan topik tanpa ada perintah langsung untuk memilih, namun ditegaskan dengan resiko tertentu, dapat menjadi salah satu alternatif bentuk tuturan *Manurun* dalam dunia pendidikan ataupun lingkungan profesional, antara derajat yang lebih tinggi kepada yang lebih rendah.

Selain pernyataan dengan penjelasan pilihan tanpa meminta langsung untuk memilih, Nabi Muhammad SAW juga diperintahkan Allah untuk bertutur *Manurun* kepada manusia dengan pilihan menggunakan ungkapan syarat (*adat syarth*), yaitu ”jika”. Seperti dalam QS. Yûnus/10: 104;

قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنْ كُنْتُمْ فِي شَكٍّ مِنْ دِينِي فَلَا أَعْبُدُ الَّذِينَ تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَكِنْ أَعْبُدُ اللَّهَ الَّذِي يَتَوَفَّاكُمْ وَأُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ

Katakanlah: Hai manusia, jika kamu masih dalam keragu-raguan tentang agamaku, maka (ketahuilah) aku tidak menyembah yang kamu sembah selain Allah, tetapi aku menyembah Allah yang akan mematikan kamu dan aku telah diperintah supaya termasuk orang-orang yang beriman.

Ayat ini juga berisi *statement* penjelasan dan penegasan terhadap karakter yang dimiliki Nabi Muhammad SAW berdasarkan perintah langsung dan Allah. Yaitu tidak menyembah dan melaksanakan ritual pemujaan apapun selain kepada dan atas perintah Allah. Penegasan ini diawali dengan kalimat ”*jika kalian tidak percaya agamaku*”. Ungkapan dengan *jika* dan kemudian diberikan penjelasan atas sikap penutur, membawa kesan ketegasan namun tetap memiliki *keys* yang terkesan santun, tidak memberikan vonis dan *judgment* tertentu terhadap mitra tutur.

Bentuk *norms* seperti di atas, juga disampaikan Allah tanpa didahului dengan perintah *Qul* kepada Nabi Muhammad SAW. Pada QS. Al-Baqarah/2: 21, yang merupakan penampakan leksikon sapaan pertama dalam urutan *Mush-haf*, terkesan Allah langsung menyapa manusia.

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

Hai manusia, sembahlah Tuhanmu yang telah menciptakanmu dan orang-orang yang sebelummu, agar kamu bertakwa.

Meskipun tidak didahului dengan perintah *Qul*, *participant* pertama pada ayat ini adalah Nabi Muhammad SAW selaku penerima pesan pertama. *Keys* pertama yang terlihat adalah perintah langsung kepada seluruh manusia. Yaitu perintah untuk menyembah Sang Maha Pencipta, Allah. Penggunaan kalimat imperatif langsung, apalagi dari Allah kepada

manusia, jelas ini adalah bentuk tuturan *Manurun* tanpa perlu ada kesan kesantunan apapun.

Berlanjut hingga ayat 23, Allah juga memberikan pernyataan kepada manusia, yang maksudnya ketika itu adalah orang-orang Kafir pada masa Nabi, dengan *keys* untuk menantang. Juga digunakan ungkapan syarat "jika". Namun tantangan langsung dari Allah memiliki kesan kesantunan yang rendah dengan *ends* untuk menunjukkan kekuatan-Nya dan melumpuhkan argumentasi lawan bicara. Bentuk tuturan *Manurun*-nya adalah Allah menantang seluruh manusia, yang dihimbau-Nya pada ayat 21, jika memang meragukan atau meremehkan Al-Qur'an, dipersilahkan untuk menandinginya, baik dari aspek linguistisnya, keilmiahannya, dan lain sebagainya. Gaya penyampaian serupa juga dapat ditemukan pada QS. Al-Hajj/22: ayat 5. Yaitu dengan menantang para manusia yang meragukan-Nya, meskipun pada ayat tersebut, konteksnya adalah keraguan terhadap penghidupan setelah kematian.

Ketika Allah menyapa langsung manusia dengan sebutan *Yâ ayyuha-n-Nâs*, salah satu *act sequence* yang ditangkap nampaknya adalah imperatif langsung. Selain pada ayat 21, pada QS. Al-Baqarah/2 ayat 168 pun demikian, terdapat perintah langsung.

يَا أَيُّهَا النَّاسُ كُلُوا مِمَّا فِي الْأَرْضِ حَلَالًا طَيِّبًا وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ

Hai sekalian manusia, makanlah yang halal lagi baik dari apa yang terdapat di bumi, dan janganlah kamu mengikuti langkah-langkah syaitan; karena sesungguhnya syaitan itu adalah musuh yang nyata bagimu.

Ayat ini berbentuk tuturan *Manurun* yang berupa perintah dengan makna mempersilahkan seluruh manusia untuk mengkonsumsi apapun yang Allah sediakan di dunia, selagi halal dan baik.

Selain itu, Allah juga memerintahkan manusia dengan sapaan langsung yang berkesan *Manurun* untuk bersyukur atas apa yang telah diberikan-Nya. Namun, pada QS. Fâthir/35: 3, perintah bersyukur tidak datang dengan kalimat perintah bersyukur secara ekplisit.

يَا أَيُّهَا النَّاسُ اذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللَّهِ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ فَأَنَّىٰ تُؤْفَكُونَ

Hai manusia, ingatlah akan nikmat Allah kepadamu. Adakah pencipta selain Allah yang dapat memberikan rezeki kepada kamu dari langit dan

bumi? Tidak ada Tuhan selain Dia; maka mengapakah kamu berpaling (dari ketauhidan)?

Ayat ini bermuatan perintah *Manurun* kepada manusia namun dibalut dengan *istifhâm* ber-*keys* sarkasme, bahkan terkesan merendahkan. Perintah awalnya adalah untuk mengingat-ingat apa saja yang sudah Allah berikan, lalu mempertanyakan siapa lagi selain Allah yang bisa memberikan apa yang selama ini didapatkan manusia. Gaya tuturan *Manurun* seperti ini, dapat dikategorikan sebagai bentuk *obnoxoius sarcasrm*, yaitu ungkapan sarkasme untuk menjatuhkan lawan bicara.[152]

Selain perintah, maksud utama dalam penggunaan leksikon sapaan *Al-Nâs* yang langsung disampaikan oleh Allah adalah untuk memberikan penjelasan kepada seluruh manusia, tanpa membedakan status sosial, jenis kelamin, agama, ras, dan lain sebagainya. Hal ini terlihat pada penjelasan keragamaan ciptaan Allah yang disampaikan dalam QS. Al-Hujurât/49: 13.

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ

Hai manusia, sesungguhnya Kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan dan menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku supaya kamu saling kenal-mengenal. Sesungguhnya orang yang paling mulia diantara kamu disisi Allah ialah orang yang paling takwa diantara kamu. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui lagi Maha Mengenal.

Pada tuturan *Manurun* ini, selain penjelasan tentang keragaman, juga terdapat tujuan dari kebervariasian tersebut, yaitu untuk saling mengenal. Meskipun tidak dalam bentuk imperatif, aktifitas untuk saling mengenal keragaman budaya dan suku, dapat dikatakan merupakan perintah dari Allah. Tidak digunakan bentuk imperatif langsung, nampaknya sebagai bentuk pemberian pilihan cara, metode, objek, dan aspek lain bagi manusia dalam mempelajari karakter sesama makluk.

Terdapat juga gaya penyampaian yang melibatkan sapaan kepada manusia, menggunakan *norms* informasi (*khabar*) namun bernuansa kisah dan ber-*genre* dialog. Pada QS. Yûnus/10 setidaknya dari ayat 21, Allah memaparkan salah satu karakter dasar manusia, yaitu kerap lupa diri setelah terbebas dari musibah. Lupa bahwa segala bentuk pertolongan adalah dari Allah, baik di daratan, udara, maupun di lautan. Bahkan, Allah jelaskan juga bahwa tidak jarang manusia melakukan

[152] Asst Lect Saeed Mahdi, "Investigating Iraqi EFL Learners' Use of Sarcasm," dalam *Journals eduction for Girls*, Vol. 1 No. 26 Tahun 2020, hal. 14.

kerusakan di bumi. Lalu Allah memberikan peringatan langsung kepada manusia pada ayat 23;

فَلَمَّا أَنْجَاهُمْ إِذَا هُمْ يَبْغُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّمَا بَغْيُكُمْ عَلَىٰ أَنْفُسِكُمْ مَتَاعَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ثُمَّ إِلَيْنَا مَرْجِعُكُمْ فَنُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ

Maka tatkala Allah menyelamatkan mereka, tiba-tiba mereka membuat kezaliman di muka bumi tanpa (alasan) yang benar. Hai manusia, sesungguhnya (bencana) kezalimanmu akan menimpa dirimu sendiri; (hasil kezalimanmu) itu hanyalah kenikmatan hidup duniawi, kemudian kepada Kami-lah kembalimu, lalu Kami kabarkan kepadamu apa yang telah kamu kerjakan.

Sapaan langsung dari Allah kepada manusia, menunjukkan bentuk tuturan *Manurun*. Dalam ayat ini, dengan *ends* peringatan terhadap resiko perbuatan manusia terhadap dirinya sendiri membawa kesan kesantunan yang rendah. Dapat dikatakan bahwa peringatan *Manurun* dengan pola informasi kebesaran Allah lalu diikuti dengan pernyataan bermuatan peringatan, dengan level *participants* yang lebih rendah, mengesankan *keys* yang tegas.

Sapaan kepada manusia dengan leksikon *Al-Nâs*, selain perintah kepada Nabi dan juga sapaan langsung kepada manusia, Nabi lain-pun dikisahkan menggunakan sapaan tersebut. Dikisahkan dalam QS. Al-Naml/27: 16, Nabi Sulaiman SAW menyapa manusia;

وَوَرِثَ سُلَيْمَانُ دَاوُودَ وَقَالَ يَا أَيُّهَا النَّاسُ عُلِّمْنَا مَنْطِقَ الطَّيْرِ وَأُوتِينَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ إِنَّ هَٰذَا لَهُوَ الْفَضْلُ الْمُبِينُ

Sulaiman telah mewarisi Daud, dan dia berkata: "Hai Manusia, kami telah diberi pengertian tentang suara burung dan kami diberi segala sesuatu. Sesungguhnya (semua) ini benar-benar suatu kurnia yang nyata.

Disebut dalam bentuk *norms* kisah, karena ada kata *qâla* yang dalam konteks ayat ini berarti perkataan yang disampaikan terjadi pada masa lalu. Pesan yang disampaikan Nabi Sulaiman AS berisi informasi kepada manusia-manusia yang hidup pada masanya bahwa Allah memberikannya kemampuan untuk memahami suara dan isyarat binatang, salah satunya burung. Penyebutan deklarasi seperti ini, seperti yang juga diperintahkan Allah kepada Nabi Muhammad SAW, dapat dikatakan bentuk tuturan *Manurun* dari Nabi kepada makhluk lainnya.

Ujaran dengan sapaan *Yâ ayyuha-n-Nâs* dalam Al-Qur'an, secara umum dapat dikategorikan sebagai *Kato Manurun*. Baik *Manurun* dari Nabi kepada umatnya, maupun *Manurun* dari Allah kepada ciptaan-Nya.

Perbedaan *act sequence*-nya dapat dilihat dari *ends* yang tersampaikan. Jika *Manurun* dari Allah kepada manusia, selain berbentuk perintah langsung, juga ada yang berbentuk peringatan, yang dapat dikatakan memiliki tingkat kesantunan yang rendah. Sedangkan sapaan *Manurun* dari Nabi kepada manusia, sebagai sesama manusia, dengan bentuk pernyataan deklaratif dan penawaran terhadap pilihan tertentu dengan diikuti peringatan jika salah memilih, membawa kesan kesantunan standar antar manusia. Untuk itu, meskipun ditempatkan sebagai Nabi, Allah tetap mengajarkan gaya bertutur yang santun kepada sesama manusia.

b. *Yâ banî Âdam*

Leksikon lain untuk sebutan manusia di dalam Al-Qur'an adalah *Banî Âdam* yang artinya "Anak (Nabi) Adam" atau Anak Keturunan (Nabi Adam AS)". Disebutkan hanya sebanyak lima kali, empat pada surat Al-'Arâf/7 dan satu pada surat Yâsîn/36, dengan konteks dan *ends* yang berbeda-beda. Namun tidak berbeda konteksnya dengan sapaan langsung oleh Allah menggunakan leksikon *Al-Nâs*. Ketika disebutkan sapaan *Banî Âdam*, selain memang konotasi umumnya adalah manusia, substansi pesan yang disampaikan pun nampaknya masih seputar realita atau aktifitas yang terjadi pada masa Nabi Adam AS.

Seperti dalam QS. Al-A'râf/7 ayat 26 dan 27 yang masing-masing diawali dengan sapaan *Yâ Banî Âdam*. Ayat 26 bermuatan perintah untuk berpakaian;

يَا بَنِي آدَمَ قَدْ أَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يُوَارِي سَوْآتِكُمْ وَرِيشًا وَلِبَاسُ التَّقْوَىٰ ذَٰلِكَ خَيْرٌ ذَٰلِكَ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُونَ

Hai anak Adam, sesungguhnya Kami telah menurunkan kepadamu pakaian untuk menutup auratmu dan pakaian indah untuk perhiasan. Dan pakaian takwa itulah yang paling baik. Yang demikian itu adalah sebahagian dari tanda-tanda kekuasaan Allah, mudah-mudahan mereka selalu ingat.

Selain leksikonnya, isi pesan pada ayat 26 ini juga serupa dengan salah satu pesan pada ayat 31, ketika Allah memerintahkan Anak Keturunan (Nabi Adam AS) untuk berpakaian yang bagus ketika hendak beribadah dan hendaknya memiliki gaya hidup yang sederhana.

يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ

Hai anak Adam, pakailah pakaianmu yang indah di setiap (memasuki) mesjid, makan dan minumlah, dan janganlah berlebih-lebihan. Sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang berlebih-lebihan.

Tuturan *Manurun* kepada manusia pada dua ayat ini, nampaknya mengindikasikan bahwa berpakaian baik secara hakikat maupun majas[153], dengan baik, rapi, bersih, serta sederhana adalah salah satu pengajaran fundamental untuk umat manusia sejak pertama kali Nabi Adam AS berada di bumi.

Selain perintah berpakaian, konteks sapaan dengan leksikon *Banî Âdam* adalah peringatan dari godaan dan tipu daya *syaithân*. Bahkan pada QS. Al-A'râf/7: 27, Allah mewanti-wanti agar tidak terjerumus kepada rayuan setan seperti yang telah terjadi pada Nabi Adam AS dan Hawa selaku nenek moyang manusia.

يَا بَنِي آدَمَ لَا يَفْتِنَنَّكُمُ الشَّيْطَانُ كَمَا أَخْرَجَ أَبَوَيْكُمْ مِنَ الْجَنَّةِ يَنْزِعُ عَنْهُمَا لِبَاسَهُمَا لِيُرِيَهُمَا سَوْآتِهِمَا إِنَّهُ يَرَاكُمْ هُوَ وَقَبِيلُهُ مِنْ حَيْثُ لَا تَرَوْنَهُمْ إِنَّا جَعَلْنَا الشَّيَاطِينَ أَوْلِيَاءَ لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ

Hai anak Adam, janganlah sekali-kali kamu dapat ditipu oleh syaitan sebagaimana ia telah mengeluarkan kedua ibu bapamu dari surga, ia menanggalkan dari keduanya pakaiannya untuk memperlihatkan kepada keduanya auratnya. Sesungguhnya ia dan pengikut-pengikutnya melihat kamu dan suatu tempat yang kamu tidak bisa melihat mereka. Sesungguhnya Kami telah menjadikan syaitan-syaitan itu pemimpin-pemimpim bagi orang-orang yang tidak beriman.

Leksikon dan substansi ayat ini pun tidak berbeda dengan yang terdapat pada QS. Yâsîn/36: 60 meskipun *act sequence* yang digunakan berbeda. Pada ayat tersebut Allah menggunakan *istifhâm* sebagai penegasan perjanjian untuk tidak mematuhi *syaithân*. Sedangkan ayat 27 ini, Allah memberikan peringatan tegas secara *Manurun* agar tidak tertipu lagi, dan terus tertipu bujuk rayu *syaithân*.

Selain kerap dikonotasikan dengan manusia secara umum, leksikon *Banî Âdam* nampaknya juga bermakna anak-cucu Nabi Adam AS yang semasa dengannya. Indikasi ini terlihat dalam QS. Al-A'râf/7: 35.

يَا بَنِي آدَمَ إِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ رُسُلٌ مِنْكُمْ يَقُصُّونَ عَلَيْكُمْ آيَاتِي فَمَنِ اتَّقَىٰ وَأَصْلَحَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ

Hai anak-anak Adam, jika datang kepadamu rasul-rasul daripada kamu yang menceritakan kepadamu ayat-ayat-Ku, maka barangsiapa yang

[153] Maksudnya adalah frase *libâs al-taqwa* (pakaian ketakwaan) dan dapat dikatikan juga sikap taqwa pada konteks ini dengan tidak berlebihan atau bergaya hidup sederhana.

bertakwa dan mengadakan perbaikan, tidaklah ada kekhawatiran terhadap mereka dan tidak (pula) mereka bersedih hati.
Frase pada ayat yang dapat diartikan "*jika datang kepadamu Utusan-utusan dari spesies kamu sendiri menyampaikan ayat-ayat-Ku*", memberikan kesan bahwa tuturan *Manurun* ini ditujukan kepada manusia sebelum adanya para Nabi dan Rasul. Kemungkinan besar masih pada zaman Nabi Adam AS atau beberapa masa setelahnya.

c. *Yâ ayyuha-l-Insân*

Leksikon lain untuk manusia adalah *Al-Insân*, yang merupakan bentuk tunggal dari *Al-Nâs*. Terlihat dari perintah yang terdapat pada tuturan dengan sapaan *Al-Nâs*, bentuknya juga plural, seperti yang sudah dipaparkan sebelumnya. Maka dapat dikatakan bahwa penggunaan leksikon sapaan *Al-Insân*, *participant* yang dimaksud adalah satu orang. Tambahan lagi, dalam QS. Al-Insân/76, pada ayat 1-2, juga digunakan diksi *Al-Insân* untuk menunjukkan informasi penciptaan manusia. Hal ini menunjukkan bahwa proses penciptaan manusia dilaksanakan per-unit, per-nyawa, per-jasad, per-program, dengan tingkat kedetilan dan pengawasan yang ketat. Maka penciptaan manusia bukanlah merupakan produksi massal yang sekalipun menerapkan *quality control* yang ketat, namun masih berkutat dengan *margin of error*.

Dalam QS. Al-Infithâr/82: 6, Allah menyapa manusia dengan *act sequence* retoris bernuansa sarkastik;

يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ

Hai manusia, apakah yang telah memperdayakan kamu (berbuat durhaka) terhadap Tuhanmu Yang Maha Pemurah.
Bukti bahwa *Al-Insân* adalah bentuk tunggal, dapat dilihat pada penggunaan *dhamîr ka* yang bermakna pronomina orang kedua tunggal dalam ayat tersebut. Tidak seperti *Al-Nâs* yang bahkan bentuk kata imperatifnya pun adalah *jamak*. *Ends* dari tuturan *Manurun* dalam ayat ini adalah sindiran untuk manusia yang masih saja berani melanggar aturan-aturan Allah padahal telah banyak fasilitas dan dispensasi yang diberikan Allah.

Di ayat lain, pada QS. Al-Insyiâq/84: 6, konteksnya justru berupa informasi dengan *keys* memberikan motivasi.

يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ

Hai manusia, sesungguhnya kamu telah bekerja dengan sungguh-sungguh menuju Tuhanmu, maka pasti kamu akan menemui-Nya.
Bentuk tuturan *Manurun* dari Allah ini adalah menjanjikan bahwa setiap manusia yang bekerja keras untuk menggapai restu dan keberkahan dari

Rabb-nya, yaitu Allah, pasti akan mendapatkannya. Khususnya ketika telah berada pada fase akhirat.

Jika melihat ayat-ayatnya, satu orang yang dimaksud bukanlah tokoh tertentu, tetapi memang manusia seperti halnya sapaan *Al-Nâs*. Pada sapaan *Al-Insân*, tidak terdapat perintah *Qul* kepada Nabi Muhammad SAW, tetapi langsung sapaan dari Allah. Penggunaan sapaan *Al-Insân* menunjukkan bahwa tuturan *Manurun* yang disampaikan Allah diperuntukkan kepada setiap pribadi manusia, secara personal. Setiap manusia yang membaca ayat ini, tidak salah jika merasa bahwa seakan Allah sedang menyindirnya atau bahkan memotivasinya.

d. *Yâ ma'syara-l-Jinn wa-l-Ins*

Terdapat juga leksikon sapaan untuk manusia *Al-Ins*. Struktur huruf dan maknanya pun sama dengan *Al-Nâs* dan *Al-Insân*. Namun sebutan *Al-Ins*, nampaknya cenderung kepada makna manusia sebagai spesies atau jenis makhluk ciptaan Allah. Karena, setiap penyebutan sapaan *Al-Ins*, selalu disandingkan dengan *Al-Jin* (Bangsa Jin). Selain itu, ungkapan sapaan kepada *Al-Jin* dan *Al-Ins* bentuknya adalah *Yâ* dengan tambahan kata *ma'syar* yang artinya sekumpulan, segolongan, atau sekelompok. Maka maksud dari *Yâ ma'syara-l-Jinn wa-l-Ins* adalah sapaan untuk sebagian manusia atau oknum tertentu saja dari masing-masing kedua jenis makhluk tersebut.

Pada QS. Al-An'âm/6, ungkapan sapaan *Yâ ma'syar* disebutkan dua kali. Sekali pada ayat 128 dengan objek sapaan hanya Jin dan satu lagi pada ayat 130 dengan objek Jin dan Manusia. Kedua ayat tersebut sebenarnya masih dalam satu pembahasan. Pada ayat 128, dikisahkan adanya dialog antara Allah dengan bangsa Jin serta Manusia pada hari mereka dikumpulkan, Hari Kiamat. Allah menyapa mereka dengan *Yâ ma'syara-l-Jinn*. Lalu pada ayat 130, Allah menyapa kedua spesies tersebut dengan sebutan *Yâ ma'syara-l- Jinn wa-l-Ins*;

يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِنْكُمْ يَقُصُّونَ عَلَيْكُمْ آيَاتِي وَيُنْذِرُونَكُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَٰذَا قَالُوا شَهِدْنَا عَلَىٰ أَنْفُسِنَا وَغَرَّتْهُمُ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا وَشَهِدُوا عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ أَنَّهُمْ كَانُوا كَافِرِينَ

Hai para jin dan manusia, apakah belum datang kepadamu rasul-rasul dari golongan kamu sendiri, yang menyampaikan kepadamu ayat-ayat-Ku dan memberi peringatan kepadamu terhadap pertemuanmu dengan hari ini? Mereka berkata: Kami menjadi saksi atas diri kami sendiri, kehidupan dunia telah menipu mereka, dan mereka menjadi saksi atas diri mereka sendiri, bahwa mereka adalah orang-orang yang kafir.

Pada ayat 130 ini, kalimat *istifhâm* dari Allah yang menyindir seluruh Jin dan Manusia, memiliki makna bahwa tidak ada lagi alasan

bagi kedua jenis makhluk tersebut untuk tidak beriman kepada Allah. Bentuk tuturan *Manurun* ini juga dapat dikatakan sebagai salah satu bentuk kalimat sarkasme. Selain itu, adanya pernyataan bahwa "kehidupan dunia telah menipu mereka", mengindikasikan bahwa dialog dan sapaan Allah tersebut terjadi pada fase setelah kehidupan dunia.

Selain *norms* informasi imajiner masa depan, sapaan kepada Jin dan Manusia juga ada yang ber-*keys* untuk menantang sekaligus memberikan informasi tertentu. Pada QS. Al-Rahmân/55: 33;

يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ إِنِ اسْتَطَعْتُمْ أَنْ تَنْفُذُوا مِنْ أَقْطَارِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ فَانْفُذُوا لَا تَنْفُذُونَ إِلَّا بِسُلْطَانٍ

Hai segolongan jin dan manusia, jika kamu sanggup menembus (melintasi) penjuru langit dan bumi, maka lintasilah, kamu tidak dapat menembusnya kecuali dengan kekuatan.

Awalnya, Allah seakan memberikan tantangan kepada oknum Jin dan Manusia untuk menembus atmosfer bumi dan menggapai lapisan-lapisan langit. Tantangan yang dilayangkan Allah, nampaknya bukan bermakna larangan, namun cenderung kepada pemberian *clue* dalam informasi terkait penjelajahan antariksa. Yaitu bahwa Jin dan Manusia, jika masih ingin menjelajahi keluasan angkasa, harus memiliki *sulthân*. Kata *sulthân* dalam ayat ini tidak dipahami sebagai Pemimpin, tetapi maksudnya adalah kekuatan. Bentuk penyebutan *sulthân* dalam bentuk *nakirah*, memunculkan kesan bahwa kekuatan yang dimaksud bisa multi-interpretasi. Bisa dimaksudkan dengan kekuatan dan kekuasaan Allah, kekuatan intelektual, kekuatan finansial, dan lain sebagainya.

Gaya tuturan *Manurun* seperti ini, dengan menantang, mempersilahkan, lalu memberikan syarat, agaknya akan cocok jika diimplementasikan kepada mitra tutur dengan tingkat intelektualitas yang tinggi.

e. *Yâ Uli-l-albâb*

Kata *Ulu-l-albâb* di dalam Al-Qur'an, disebutkan sebanyak 16 kali. Namun sebagai leksikon sapaan (*munâda*) hanya disebutkan 4 kali. Selebihnya disebutkan sebagai sebutan atau sifat manusia tertentu. Kata *albâb* adalah bentuk plural dari *lubb* yang bisa dialihbahasakan dengan benak dan pikiran. Begitupun dalam bahasa Arab, kata *lubb* kerap disinonimkan dengan *'aql*. Seperti yang disampaikan Al-Thabariy bahwa *Ulu-l-albâb* maknanya adalah *Ulu-l-'uqûl*.[154] Kata *Uli*/*Ulu* sendiri bermakna yang memiliki atau orang-orang yang memiliki, dan

[154] Thabariy, *Jâmi' al-Bayân fi Ta'wîl al-Qur'ân*, …, Jil. 23, hal. 467.

kepemilikiannya tergantung dengan kata yang disandarkan (*idhâfah*) setelahnya. Sedangkan kata *lubb*, dijelaskan dalam *Lisân al-'Arb*, makna dasarnya adalah inti atau *core* dari sesuatu.[155] Inti ataupun prosesor dalam setiap diri manusia adalah akalnya. Maka dalam frase *Ulu-l-albâb* ini, maksudnya adalah manusia yang memang diberikan akal, pikiran, otak, atau benak.

Penggunaan kata sapaan *Ulu-l-albâb* di dalam Al-Qur'an, sekilas nampaknya tujuannya bersifat umum. Tidak hanya untuk orang-orang yang beriman, tetapi juga kepada seluruh manusia secara umum. Karena semua manusia diberikan akal dan pikiran oleh Allah. Namun, jika menilik apa yang disebutkan dalam QS. Al-Thalâq/65: 10, nampaknya leksikon ini adalah sapaan untuk orang-orang yang beriman.

أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ عَذَابًا شَدِيدًا فَاتَّقُوا اللَّهَ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ الَّذِينَ آمَنُوا قَدْ أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكُمْ ذِكْرًا

Allah menyediakan bagi mereka azab yang keras, maka bertakwalah kepada Allah hai orang-orang yang mempunyai akal; (yaitu) orang-orang yang beriman. Sesungguhnya Allah telah menurunkan peringatan kepadamu.

Beberapa Ulama dalam kitab Tafsirnya menjelaskan ayat ini bersamaan dengan ayat 7 hingga ayat 11. Potongan ayat-ayat tersebut menerangkan tentang peringatan dari Allah bahwa banyak sekali umat-umat dan komunitas terdahulu yang diazab oleh Allah lantaran melanggar dan acuh terhadap perintah Allah dan Utusan-Nya yang diutus kepada mereka. Hal serupa juga diperingatkan Allah untuk umat Nabi Muhammad SAW, di ayat 10, bahwa Allah juga sudah mempersiapkan azab bagi siapapun yang ingkar kepada-Nya dan Utusan-Nya. Untuk itu Allah memerintahkan untuk bertakwa kepada-Nya seraya menyapa dengan *Uli-l-albâb*.

Pada ayat tersebut juga terdapat kalimat penjelas dengan konjungsi (*shilah*) *alladzîna*. Kalimat setelah *alladzîna* menjelaskan kriteria yang disebut dengan *Uli-l-albâb* pada ayat ini dengan posisi sebagai sifat (*na't*).[156] Yaitu orang-orang yang beriman kepada *dzikrâ*, yang menurut para Ulama Tafsir maknanya adalah Nabi Muhammad SAW selaku penyampai pesan dari Allah[157]. Untuk itu, dapat dikatakan bahwa *Ulu-l-albâb* maksudanya adalah manusia berakal yang memiliki karakter beriman kepada Allah dan Rasul-Nya.

Penjelasan lain tentang karakter *Ulu-l-albâb* juga terdapat pada QS. Al-Zumar/39 ayat 18.

---

[155] Manzhûr, *Lisân Al-'Arab*, …, Jil. 1, hal. 729.
[156] Qurthûby, *Al-Jâmi' Li Ahkâm Al-Qur'ân*, …, Jil. 19, hal. 173.
[157] Katsîr, *Tafsîr Al-Qur'ân Al-'Azhîm*, …, Jil. 8, hal. 177.

الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَٰئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَٰئِكَ هُمْ أُولُو الْأَلْبَابِ

Yang mendengarkan perkataan lalu mengikuti apa yang paling baik di antaranya. Mereka itulah orang-orang yang telah diberi Allah petunjuk dan mereka itulah orang-orang yang mempunyai akal.

Dalam menjelaskan karakter *Ulu-l-albâb*, penggunaan konsungsi (*allazdîna*) di awal ayat, serupa fungsinya dengan yang digunakan pada QS. Al-Thalâq/65 ayat 10. Karakter yang disebutkan adalah orang yang mau mendengar dan memperhatikan (*istimâ'*), bukan hanya sekedar mendengar (*sam'*).

Penjelasan terkait kriteria *Ulu-l-albâb* pada QS. Al-Zumar ini, tidak terlepas dari rentetan penjelasan setidaknya dari ayat 10. Yaitu ketika Allah memerintahkan Nabi Muhammad SAW dengan *khithâb Qul*, untuk menyampaikan pesan kepada umatnya. Uniknya, sapaan yang disebutkan adalah leskikon *'ibâdiya-ll-adzîna âmanû* (hamba-hamba Ku yang beriman). Kata '*ibâdy* yang terdiri dari kata '*ibâd* dan *iy* sebagai kata ganti milik orang pertama tunggal, menandakan bahwa meskipun sapaannya melalui Nabi-Nya, namun leksikon tersebut menunjukkan kedakatan Allah kepada para hamba-Nya meskipun bentuk tuturannya dikategorikan *Manurun*. Lalu pada ayat 16, juga terdapat leksikon sapaan '*Ibâdiy* (para hamba-Ku) yang maknanya mengikut kepada leksikon sapaan sebelumnya.

Kemudian, pada ayat 17 dan 18, masing-masing diawali dengan konjungsi *alladzîna* yang menandakan penjelasan tentang kriteria para hamba Allah yang dimaksudkan pada ayat-ayat sebelumnya. Pada ayat 17 kriterianya adalah orang-orang yang beriman kepada Allah dan menjauhi *al-thâghût* (sesembahan selain-Nya)[158], dan pada ayat 18 kriterianya adalah orang-orang yang mau mendengar dan memperhatikan untuk kemudian dapat mengambil keputusan yang tepat dan paling tinggi kemaslahatannya. Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa leksikon *Ulu-l-albâb*, meskipun makna dasarnya adalah manusia yang berakal, namun sapaannya di dalam Al-Qur'an, tujuannya adalah kepada manusia yang beriman. Maka dapat dipahami bahwa dalam beriman, tidak hanya dituntut keyakinan tetapi juga berlogika.

Sinkronisasi keyakinan dan logika pada term *Ulu-l-albâb*, dapat dilihat di berbagai ayat yang terdapat sapaan dengan leksikon tersebut. Seperti pada QS. Al-Baqarah/2: 179, ketika Allah menjelaskan tentang *Qishâsh*.

وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ

[158] Râziy, *Mafâtîh al-Ghayb (Al-Tafsîr Al-Kabîr)*, …, Jil. 26, hal. 435.

Dan dalam qishâsh itu ada kehidapan bagimu, hai orang-orang yang berakal, supaya kamu bertakwa.

Qishâsh, adalah salah bentuk hukum Islam yang dalam hukum lawas Minangkabau sama dengan istilah hukum *tarik-baleh*. Yaitu penjatuhan vonis hukuman dengan cara balas atau perlakuan yang setimpal dengan apa yang telah dilakukan oleh pelaku terhadap korban.[159] Pada ayat ini Allah menjelaskan bahwa pada penerapan hukum *Qishâsh* terdapat kehidupan. Seringkali, konotasi hukum *Qishâsh* adalah nyawa dibalas dengan nyawa, yaitu hukuman yang setimpal bagi pembunuh adalah dibunuh. Lalu, pertanyaan mendasarnya adalah, bagaimana mungkin menghilangkan nyawa sebagai balasan penghilangan nyawa orang lain dapat dikatakan sebagai kehidupan. Al-Qurthubiy menjelaskan bahwa pada kalimat yang singkat dan padat tersebut, terkandung makna larangan untuk saling membunuh. Dengan penerapan hukum balas setimpal (*Qishâsh*) akan memberikan efek takut dan jera kepada masyarakat untuk melakukan tindak kriminal yang dapat menghilangkan nyawa orang lain.[160] Dalam bahasa Minangkabau, melarang tanpa menggunakan kalimat larangan dan memerintahkan tanpa kalimat perintah, sejatinya dapat dikategorikan sebagai ungkapan *Malereng*. Hal ini nampaknya mengisyaratkan bahwa Allah meninggikan orang-orang beriman yang berpikir sehingga mampu menggunakan akalnya dengan tepat dan proporsional.

Bentuk lain dari penggunaan ungkapan *Malereng* yang melibatkan leksikon *Ulu-l-albâb* dapat dilihat juga pada QS. Al-Baqarah/2: 197.

الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَعْلُومَاتٌ فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ يَعْلَمْهُ اللَّهُ وَتَزَوَّدُوا فَإِنَّ خَيْرَ الزَّادِ التَّقْوَىٰ وَاتَّقُونِ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ

(Musim) haji adalah beberapa bulan yang dimaklumi, barangsiapa yang menetapkan niatnya dalam bulan itu akan mengerjakan haji, maka tidak boleh rafats, berbuat fasik dan berbantah-bantahan di dalam masa mengerjakan haji. Dan apa yang kamu kerjakan berupa kebaikan, niscaya Allah mengetahuinya. Berbekallah, dan sesungguhnya sebaik-baik bekal adalah takwa dan bertakwalah kepada-Ku hai orang-orang yang berakal.

---

[159] W. Naro *et al.*, "Shariah assessment toward the prosecution of cybercrime in Indonesia," dalam *International Journal of Criminology and Sociology*, Vol. 9 No. Tahun 2020, hal. 572–586.

[160] Qurthûby, *Al-Jâmi' Li Ahkâm Al-Qur'ân*, …, Jil. 2, hal. 256.

Perintah yang datang untuk *Ulu-l-albâb* pada ayat ini adalah berbekal atau menabung sebagai bentuk perbekalan yang terdapat pada kata *tazawwadû*. Menurut Al-Zamakhsyariy, perintah untuk membekali diri dalam ayat ini memuat dua kesan, yaitu bekal untuk dibawa dalam perjalanan berhaji, dan bekal untuk di bawa ke akhirat karena yang diperintahkan adalah untuk bertakwa sebagai bentuk menghindari konfrontasi dan kefasikan. Lumrah diketahui bahwa *bekal* konotasinya adalah persiapan konsumsi untuk di perjalanan. Apalagi, perjalanan untuk melakukan ibadah haji yang menuntut kemampuan finansial yang cukup. Al-Zamakhsyariy juga menerangkan bahwa dahulu, penduduk Yaman, ketika hendak berhaji kerap kali menyatakan bahwa mereka tidak berbekal dan cukup ber-*tawakkal* karena tidak mungkin tidak ada yang memberi makan. Lalu ayat ini turun kepada mereka dengan makna persiapan dan perbekalan, adalah agar tidak merepotkan orang lain ketika melakukan perjalanan khususnya pada saat haji. Untuk itu, perintah ini datang untuk manusia dengan leksikon *Ulu-l-albâb*, karena takwa butuh logika, jadi siapa yang tidak bertakwa seakan tidak berakal.[161] Dikatakan ungkapannya berbentuk *Malereng*, karena penggunaan perintah bekal pada ayat ini memuat dua makna, hakikat dan majas. Makna hakikatnya adalah perbekalan berjenis konsumsi dan finansial. Sedangkan makna majasnya adalah perbekalan pahala dan akhlak sebagai modal ke akhirat kelak.

Relasi antara perintah bertakwa untuk orang-orang berakal (*Ulu-l-albâb*), nampaknya menjadi salah satu bentuk kalimat perintah identik di dalam Al-Qur'an. Apalagi muatan pesannya terkesan tidak langsung. Contoh lain dapat dilihat juga pada QS. Al-Mâ'idah/5: 100.

قُلْ لَا يَسْتَوِي الْخَبِيثُ وَالطَّيِّبُ وَلَوْ أَعْجَبَكَ كَثْرَةُ الْخَبِيثِ فَاتَّقُوا اللَّهَ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ

Katakanlah; Tidak sama yang buruk dengan yang baik, meskipun banyaknya yang buruk itu menarik hatimu, maka bertakwalah kepada Allah hai orang-orang berakal, agar kamu mendapat keberuntungan.

Ayat ini diawali dengan *khithâb Qul* yang menandakan perintah langsung untuk Nabi Muhammad SAW. Al-Thabariy menjelaskan bahwa adanya perintah *Qul*, memuat pesan untuk Nabi Muhammad SAW agar tegas dalam membedakan antara manusia buruk dan baik, antara yang beriman dan yang kafir, antara pelaku maksiat dan yang taat. Meskipun kenyataannya secara kuantitas dan kualitas, manusia *al-khabîts* (buruk) lebih banyak sehingga seakan terlihat mengagumkan.

[161] Zamakhsyariy, *Al-Kasyâf 'an Haqâ'iq Ghawâmîdh a-Tanzîl*, …, Jil 1, hal. 244.

Namun demikian, adanya sebutan *Uli-l-albâb* pada ayat ini, menandakan bahwa pesan ini juga ditujukan untuk para umatnya.[162] Makna dasar ayat ini adalah perintah untuk dapat membedakan dan memilah mana yang baik dan mana yang buruk. Sekaligus memuat larangan untuk tidak mencampurkan kebaikan dan keburukan. Tetapi ungkapan imperatifnya tidak datang secara langsung melainkan melalui kalimat pernyataan. Penggunaan ungkapan *Malereng* seperti ini memuat kesan ketegasan yang dibalut dengan kesantunan yang tinggi.

Penggunaan leskikon *Ulu-l-albâb*, jika dialihbahasakan secara harfiah ke dalam bahasa Minangkabau, adalah *bautak* (berotak) atau *babanak* (memiliki benak). Dalam percakapan sehari-hari, nampaknya *Ulu-l-albâb* dapat juga dimaknai dengan frase *paja bautak* (orang yang berotak), yang mana, penggunaan kata *paja* menunjukkan kerendahan posisi lawan bicara dan memiliki tingkat kesantunan yang rendah. Dengan kata lain, jika diintegrasikan ke dalam bahasa Minangkabau, leksikon *Ulu-l-albâb* pada dasarnya adalah ungkapan untuk tuturan *Manurun* yang sebenarnya berkesan tidak santun.

Namun, pada ayat-ayat yang memuat term *Ulu-l-albâb*, seperti yang dijelaskan sebelumnya, penggunaan ungkapan tidak langsung yang dalam bahasa Minangkabau berbentuk *Malereng* dan berkesan santun, membuat kesan makna yang dibawa oleh leskikon *Ulu-l-albâb* tidaklah kasar dan tidak minim kesantunan. Dapat dikatakan, tetap berbentuk *Manurun* tetapi dengan tingkat kesantunan yang tinggi. Hal ini seperti halnya Allah menyapa orang-orang beriman dengan leskikon lainnya. Dari penggunaan leksikon *Ulu-l-albâb* yang berbentuk *Manurun* namun dengan struktur penyampaian yang santun, memuat pengajaran bahwa tingkat kesantunan bertutur tidak hanya terlihat dari leskikon sapaan namun juga dari *act sequence* dan *norm* penyampaiannya.

5. Sapaan Teologis

Teologi adalah ilmu yang berkaitan dengan hal-hal Ketuhanan dan Keberagamaan. Dalam bahasa Yunani, *Teo* maksudnya Tuhan dan *Logi/Logos* artinya adalah Ilmu, maka Teologi dikenal dengan Ilmu tentang Tuhan.[163] Dalam nomenklatur Pendidikan Tinggi Keagaman Islam di Indonesia, istilah Teologi disetarakan dengan term *Ushûluddîn* yang maknanya adalah Ilmu Dasar-dasar Keagamaan.

---

[162] Thabariy, *Jâmi' al-Bayân fi Ta'wîl al-Qur'ân*, …, Jil. 11, hal. 96-97.

[163] June Abraham dan Any Rufaedah, "'Theologization' of Psychology and 'Psychologization' of Religion: How Do Psychology and Religion Supposedly Contribute to Prevent and Overcome Social Conflicts?," dalam *Procedia Environmental Sciences*, Vol. 20 No. Tahun 2014, hal. 516–525.

Dalam kajian ini, yang dimaksud dengan sapaan Teologis adalah leksikon sapaan yang disebutkan dalam Al-Qur'an dengan nuansa keimanan. Seperti sapaan kepada orang-orang yang beriman kepada Nabi Muhammad SAW, kepada orang-orang Kafir, dan kepada umat pengikut para Nabi terdahulu seperti dari kalangan keturunan Nabi Ya'qûb AS.

a. Kepada orang Beriman

Leksikon sapaan kepada orang-orang yang Beriman dalam Al-Qur'an adalah *Yâ ayyuha-l-adzîna âmanû*. Sapaan kepada orang Beriman, disampaikan dengan term seperti itu dan tidak satupun ditemukan sapaan dengan *Yâ ayyuha-l-Mu'minûn,* yang padahal, jika dialihbahasakan ke dalam bahasa Indonesia memiliki arti yang serupa. Kata *Âmanû* adalah bentuk *fi'l mâdhi* sedangkan *Mu'min* adalah bentuk *fâ'il* dari verba yang sama. Kedua sebutan tersebut, meskipun secara leksikal memiliki arti yang serupa, namun secara tujuan sapaan memiliki makna dan penekanan yang berbeda. Kata "*yang beriman*" memiliki kesan yang lebih luas dari pada sebutan "*orang beriman*". Ketika Allah menyebutkan istilah *Al-Mu'min*, konotasinya adalah kemutlakan keimanan. Seperti dalam QS. Al-Anfâl/8: 74, dengan *setting* ektsernal persitiwa hijrah pada masa Nabi Muhammad SAW, disampaikan bahwa "*orang yang beriman*" dengan tambahan aktifitas-aktifitas lain seperti hijrah, jihad, dan menolong orang lain, baru bisa disifati sebagai "*orang Beriman yang sebenarnya*". Penyebutan dua istilah tersebut dalam satu ayat, setidaknya mengindikasikan perbedaan keduanya. Bahwa "*alladzîna âmanû*" bersifat umum untuk siapapun yang mengaku beriman kepada Allah dan Nabi Muhammad SAW, sedangkan "*al-mu'minûn*" adalah sifat atau sebutan untuk orang-orang yang memiliki tingkat keimanan yang paripurna. Maka, wajar jika leksikon sapaan yang digunakan adalah "*alladzîna âmanû*" agar cakupan mitra tuturnya lebih luas.

Di dalam Al-Qur'an, sapaan *Yâ ayyuha-l-ladzîna âmanû*, setidaknya ditemukan sebanyak 89 kali. Seluruhnya adalah sapaan langsung oleh Allah tanpa ada sapaan yang melalui *khithâb Qul*, seperti sapaan kepada manusia dengan leksikon *Al-Nâs*. Selain itu, dalam diskursus kajian klasifikasi *Makkiyyah* dan *Madaniyyah*, sapaan kepada orang Beriman ini menjadi salah satu ciri khas dari ayat-ayat *Madaniyyah,* dengan asumsi bahwa pada fase Madinah sudah banyak orang yang Beriman.

Dari semua ayat yang diawali dengan leksikon sapaan ini, setidaknya 44 kali berisi pesan perintah (*amr*), 34 kali bermuatan larangan (*nahyi*), dan 1 kali bermuatan perintah dan larangan sekaligus dalam 1 ayat. Selain itu, selebihnya dapat dikatakan bermuatan informasi

umum baik dengan ungkapan syarat (*zharf syarth*) maupun retoris (*istifhâm*). Tujuan sapaannya yang langsung dari penutur (Allah) kepada manusia yang beriman sebagai mitra tutur, membuat bentuk tuturannya adalah *Manurun*.

Sapaan dengan leksikon *alladzîna âmanû* memang menjadi salah satu karakter ayat *Madaniyyah*, selain ayat-ayat yang bermuatan hukum. Namun bukan berarti semua nilai hukum syari'at yang spesifik landasannya adalah ayat-ayat dengan sapaan ini. Dibutuhkan berbagai instrumen, baik ayat, Hadis, dan aspek lainnya untuk menjadi landasan atau dasar ekstraksi (*istinbâth*) nilai-nilai hukum dalam syari'at secara eksplisit. Seperti hukum *wâjib* atau *fardh*, *mandûb* atau *sunnah*, *mubâh*, *makrûh*, hingga *haram*. Meskipun demikian, secara umum, *ends* ayat-ayat dengan leksikon ini dapat dikatakan berisi perintah atau larangan mendasar untuk umat Islam.

Di antara contoh sapaan *Yâ ayyuha-l-adzîna âmanû* dengan muatan *act sequence* imperatif positif langsung (*fi'l amr*) adalah ketika Allah memberi perintah untuk mematuhi-Nya beserta Utusan-Nya. Dalam QS. Al-Nisâ'/4: 49, misalnya;

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا

Hai orang-orang yang beriman, taatilah Allah dan taatilah Rasul (Nya), dan ulil amri di antara kamu. Kemudian jika kamu berlainan pendapat tentang sesuatu, maka kembalikanlah ia kepada Allah dan Rasul-Nya, jika kamu benar-benar beriman kepada Allah dan hari kemudian. Yang demikian itu lebih utama (bagimu) dan lebih baik akibatnya.

Selain perintah untuk menaati Allah dan Rasulullah SAW, juga berisi arahan untuk mematuhi *Ûli-l-amr* atau pemimpin, yang pada ayat sebelumnya juga bermuatan perintah untuk berlaku adil. Baik pemimpin spritual keagamaan (Ulama) maupun pemimpin politik pemerintahan.[164] Pada kalimat berikutnya, juga terdapat perintah untuk merujuk Allah dan Rasul-Nya ketika terjadi perselisihan. Kalimat tersebut diawali dengan ungkapan *syarth*, *in* yang artinya jika.

Sumber rujukan ketika terjadi perselisihan pada ayat tersebut sering dipahami dengan Al-Qur'an sebagai representasi kata Allah dan *Sunnah* sebagai representasi term *Al-Rasûl*. Penggunaan dua term tersebut, Allah dan Rasul-Nya, nampaknya mengindikasikan kedekatan Allah dengan para hamba-Nya yang beriman. Selain itu, penggunaan ungkapan *syarth* pada anak kalimat "*jika kalian beriman...*",

[164] Lihat Sa'diy, *Taysîr Karîm al-Rahmân fi Tafsîr Kalâm al-Mannân*, ….

menunjukkan adanya pilihan yang diberikan sehingga terlepas dari segala aspek pemaksaan. Tambahan lagi, ayat diakhiri dengan penjelasan keuntungan dalam mengambil pilihan yang disarankan. Adanya *act sequence* seperti ini menunjukkan gaya kesantunan tutur yang tinggi, meskipun bentuknya adalah *Manurun* dan berisi perintah langsung yang memiliki kekuatan hukum dengan level wajib.

Bentuk *act sequence* serupa juga dapat ditemukan pada perkara yang spesifik. Seperti larangan untuk berkecimpung di dalam segala bentuk transaksi yang bersifat Riba. Dalam QS. Al-Baqarah/2: 278;

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ

Hai orang-orang yang beriman, bertakwalah kepada Allah dan tinggalkan sisa riba (yang belum dipungut) jika kamu orang-orang yang beriman.

Ayat ini, larangan berbuat Riba, tidak berdiri sendiri. Ada beberapa ayat sebelum dan setelahnya serta ayat-ayat yang terpisah secara urutan langsung. Sebelum memberikan perintah untuk meninggalkan Riba pada ayat ini, pada ayat 275 Allah terlebih dahulu memberikan gambaran atau perumpamaan orang-orang yang bergelut dalam transaksi Riba, yaitu seperti orang yang kerasukan setan. Lalu pada ayat 276, dijelaskan bahwa transaksi yang diperbolehkan adalah jual-beli dan bukan Riba. Pada ayat 277, Allah menegaskan bahwa orang-orang yang beriman dan melaksakan segala perintah Allah, tidak perlu khawatir dengan ketentuan Allah. Setelah tiga ayat *intermezzo*, pada ayat 278 ini lah datang kalimat perintah yang berbentuk larangan untuk bertransaksi dalam bentuk sistem Riba. Lalu pada ayat setelahnya, Allah memberikan peringatan dengan *norms* pilihan, bahwa jika memilih untuk tidak menaati larangan Riba maka dianggap memerangi Allah, dan jika meninggalkan Riba maka (jika ada) harta yang sudah terlanjur berlumur Riba akan diampuni.

Munâsabah yang terjalin antar ayat ini menunjukkan bahwa perintah kepada orang beriman dari Allah, yang berbentuk *Manurun*, *ends*-nya adalah mematuhi untuk meningglkan salah satu larangan besar. Namun dengan rangkaian *act sequence* seperti itu, justru sekaligus menunjukkan kesan kesantunan yang tinggi. Gaya larangan seperti ini menunjukkan bahwa memberikan peringatan khususnya dengan memberikan gambaran akibat perbuatan sebelum melarangnya secara langsung, adalah bentuk tuturan *Manurun* yang bermuatan kedekatan, kesantunan, dan pengajaran.

Gaya struktur tuturan larangan dengan *participants* orang-orang beriman yang menggunakan ungkapan imperatif positif juga terdapat pada perintah untuk tidak lagi mengkonsumsi hal-hal yang memabukkan atau *Al-Khamr*. Dalam QS. Al-Mâ'idah/5: 90;

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ

Hai orang-orang yang beriman, sesungguhnya (meminum) khamar, berjudi, (berkorban untuk) berhala, mengundi nasib dengan panah, adalah termasuk perbuatan syaitan. Maka jauhilah perbuatan-perbuatan itu agar kamu mendapat keberuntungan.

Ayat ini dan ayat 91, adalah tahapan final dari pengharaman *Al-Khamr* selain pada QS. Al-Baqarah/2: 219 tentang efek negatif mengkonsumsinya dan QS. Al-Hajj/22: 2 tentang larangan shalat dalam keadaan mabuk yang juga diawali dengan leksikon *alladzîna âmanû*.[165] Pada ayat ini terlihat, setelah sapaan, tidak langsung disampaikan larangannya, namun didahului dengan penjelasan tentang sifat objek tuturan yaitu keburukan dari *Al-Khamr* dan beberapa hal lainnya. Baru kemudian pada kalimat berikutnya terdapat pelarangan menggunakan verba tanpa negasi, lalu diakhiri dengan ungkapan harapan (*tamanni*). Bentuk tuturan *Manurun* dengan gaya seperti ini, membawa kesan kesantunan dan kedekatan, khususnya dengan adanya ungkapan harapan kepada mitra tutur. Selain itu, nampaknya, pelarangan dengan menggunakan verba positif, digunakan pada hal-hal yang berat namun relatif sulit untuk ditinggalkan oleh manusia, di antaranya seperti bertransaksi Riba dan mengkonsumsi *Al-Khamr*.

Bentuk kalimat imperatif negatif dalam bahasa Arab, salah satu yang lazim adalah dengan *Lâm Nahiy*. Dalam ayat yang bermuatan sapaan kepada orang beriman, salah satu contohnya dapat diperhatikan dalam QS. Al-Nisâ'/4: 29;

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا

Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu saling memakan harta sesamamu dengan jalan yang batil, kecuali dengan jalan perniagaan yang berlaku dengan suka sama-suka di antara kamu. Dan janganlah kamu membunuh dirimu; sesungguhnya Allah adalah Maha Penyayang kepadamu.

Ends ayat ini adalah larangan untuk saling "memakan" harta satu sama lain dengan cara yang salah dan larangan untuk membinasakan diri. Verba "memakan" memiliki makna yang luas seperti mengambil, menggunakan, dan lainnya. Penggunaan veba "memakan" mengandung

[165] Muhamad Rezi, "Kalimât al-Khamr fî al-Qur'ân: Dirâsat Tafsîriyat Lughawiyyat fî Ta'rîfihâ wa Tankîrihâ," dalam *Studi Quranika: Jurnal Studi Quran*, Vol. 5 No. 2 Tahun 2021.

kesan ketegasan dan langsung pada inti pesan yang disampaikan. Anak kalimat yang terhubung dengan "*illa*" (kecuali), yaitu "*kecuali dengan jalur perdagangan ...*" memiliki fungsi sebagai pembatas (*takhshish*) bahwa saling "memakan" harta tidak dilarang secara mutlak, namun masih diperbolehkan asalkan dengan transaksi yang benar dan tidak ada pihak yang dirugikan.

Larangan berbentuk *Manurun* ini, dapat dikatakan memiliki kesan kesantunan seperti halnya pada *act sequence* larangan Riba. Pada ayat setelahnya, ayat 30, Allah memperingatkan dengan memberikan pilihan bahwa siapa yang melanggar aturan pada ayat 29, akan ditimpakan azab. Selain itu, tingginya tingkat kesantunannya-pun terlihat dari penekanan bahwa yang dihukum adalah yang melanggar dengan sengaja dan memiliki intensitas untuk bermusuhan (*'udwânan*) serta menyakiti pihak lain (*zhulman*). Namun, bukan berarti maknanya terdapat kondisi dan situasi tertentu yang didispensasi untuk melanggar aturan tersebut. Penggunaan istilah *Nâr* (neraka) sebagai ungkapan azab adalah salah satu bentuk tertinggi dari peringatan Allah terkait hukuman yang diberikan. Maka dispensasinya bukan dengan terbebas dari hukuman, namun mungkin saja diringankan hukumannya. *Act sequence* berbentuk *Manurun* seperti ini, menunjukkan ketegasan dalam larangan namun masih dalam balutan tingkat kesantunan yang tinggi.

Gaya larangan pada orang-orang yang beriman, nampaknya terkesan lebih santun. Selain pada persoalan dalam subjek tertentu seperti transaksi, juga larangan pada aspek yang lebih abstrak. Seperti pada aspek sosial dan keluarga. Larangannya pun memiliki *ends* yang tergolong luas pemaknaannya. Seperti dalam QS. Al-Munâfiqûn/63: 9;

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُلْهِكُمْ أَمْوَالُكُمْ وَلَا أَوْلَادُكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَٰلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ

Hai orang-orang beriman, janganlah hartamu dan anak-anakmu melalaikan kamu dari mengingat Allah. Barangsiapa yang berbuat demikian maka mereka itulah orang-orang yang merugi.

Kelalaian dalam mengingat Allah, tidak sekedar dimaknai dalam hal lalai dalam segala bentuk perihal peribadatan. Tetapi bisa mencakup perihal yang lebih luas atau bahkan lebih mendetil seperti persoalan *mu'amalah* baik pada tataran sosial kemasyarakatan maupun dalam lingkup internal keluarga. Misal, karena terlalu sayang kepada harta, membuatnya enggan untuk berinfak atau bahkan bersikap pelit dalam memberikan nafkah kepada istri dan anak-anaknya. Atau, dengan dalih menyayangi anak, lantas memenuhi segala keinginannya tanpa mempertimbangkan ke-*mudharat*-an berbasis nilai agama. Jika pun terlanjur dilakukan hal-

hal seperti itu, Allah tidak serta-merta mengancam dengan azab tertentu. Namun ditegaskan bahwa sikap mendahulukan kecintaan pada hal-hal duniawi, apapun itu bentuknya, dibandingkan yang bersifat *ukhrawi* atau tidak dilandasi dengan *mindset* ke-akhirat-an, adalah aktifitas yang merugikan. Penegasan dengan mensifati "*hanya*" merugi dan tidak sampai pada level azab, memberikan kesan kesantunan yang disampaikan kepada *participant* yang menjadi lawan bicara, yaitu orang-orang yang beriman.

Selain larangan yang bersifat umum dan abstrak, terdapat juga perintah yang memiliki *ends* dengan makna yang sangat umum. Pada QS. Al-Tahrîm/66: 6;

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ عَلَيْهَا مَلَائِكَةٌ غِلَاظٌ شِدَادٌ لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ

Hai orang-orang yang beriman, peliharalah dirimu dan keluargamu dari api neraka yang bahan bakarnya adalah manusia dan batu; penjaganya malaikat-malaikat yang kasar, keras, dan tidak mendurhakai Allah terhadap apa yang diperintahkan-Nya kepada mereka dan selalu mengerjakan apa yang diperintahkan.

Kata perintah *qû* yang juga menjadi salah satu bentuk dasar dari kata *taqwa*, memiliki implikasi makna dan aplikasi yang sangat luas di kehidupan sehari-hari.[166] Pada ayat tersebut, kata *qû* kerap dialihbahasakan ke dalam bahasa Indonesia dengan "melindungi" atau "memelihara". Intinya, *ends* ayat ini adalah perintah kepada *participant*, yaitu orang-orang yang beriman, untuk mewaspadai kepastian azab neraka. *Act sequence*-nya adalah dengan memberi peringatan untuk melindungi diri dan keluarga dari siksa api Neraka. Lalu, pada anak kalimat berikutnya, berisi deskripsi tentang keadaan Neraka yaitu bahan bakar dan penjaganya yang tidak kenal kompromi. Tidak ada peringatan dengan penjelasan siksa Neraka yang pedih atau sejenisnya. Nampaknya, hal ini mengindikasikan kesantunan dalam memberikan peringatan secara *Manurun.* Selain itu, *act sequence* dalam bentuk *Manurun* seperti ini juga bisa jadi penanda bahwa *participants* yang dimaksud terkesan lebih dekat dan disayangi, yaitu *alladzîna âmanû*.

Leksikon *alladzîna âmanû*, seperti yang dijelaskan sebelumnya, cenderung identik dengan *ends* yang memiliki kekuatan hukum *syar'i*. Khususnya *act sequence* yang datang dalam bentuk perintah. Namun

[166] Menurut Al-Syathibiy, perintah seperti takwa ini, termasuk jenis perintah yang tidak memiliki standar dan ukuran yang tetap, maka nilai dan implikasinya bisa berbeda untuk setiap individu. Lihat Syâthibiy, *Al-Muwâfaqât fi Ushûl al-Syarî'ah*, …, Jil. 3, hal. 392.

tidak harus berbentuk kata perintah atau *f'il amr*. Ada yang berbentuk verba lampau pasif (*fi'l mâdhi majhûl*). Salah satunya adalah ayat yang populer setiap bulan ramadan, QS. Al-Baqarah/2: 183;

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ

Hai orang-orang yang beriman, diwajibkan atas kamu berpuasa sebagaimana diwajibkan atas orang-orang sebelum kamu agar kamu bertakwa.

Penggunaan verba pasif yang tidak bernada hukum dalam memberikan perintah, menurut Al-Syâthibiy, termasuk ke dalam bentuk perintah yang tidak eksplisit (*ghayr al-sharîh*), karena tidak menggunakan kalimat imperatif langsung.[167] Kata *kutiba*, dimaknai sebagai penjelasan ketetapan.[168] Jika dilihat dari seluruh penggunaan kata *kutiba* di dalam Al-Qur'an, nampaknya maksudnya adalah penetapan hukum yang sudah pernah ditetapkan bagi umat sebelum umat Islam. Seperti penetapan hukum *Qishâsh* pada QS. Al-Baqarah/2: 178 yang juga diawali dengan leksikon *alladzîna âmanû*.

Untuk ayat 183 ini, penggunaan perintah berbentuk *ghayr al-sharîh*, membawa kesan kesantunan yang tinggi. Selain itu, dipertegas juga dengan anak kalimat yang menjelaskan bahwa perintah puasa ini, juga ditetapkan untuk umat sebelumnya. Tambahan lagi, adanya ungkapan harapan (*tamanni*) pada anak kalimat terakhir, meningkatkan kesan kesantunan pada tuturan perintah ini. Disampaikan dalam tuturan *Manurun* dengan tingkat kesantunan yang tinggi, nampaknya membawa makna bahwa perintah yang disampaikan, dalam hal ini puasa, memiliki tingkat kesulitan yang cukup tinggi sehingga dibutuhkan energi dan fokus yang juga tinggi dalam menjalankannya. Demikian juga dengan menjalankan perintah *Qishâsh* dalam hal hukuman tindak kriminal.

Bentuk lain yang juga lazim ditemukan dalam penjelasan hukum tertentu yang melibatkan sapaan *alladzîna âmanû*, adalah dengan ungkapan syarat menggunakan *zharf zamân*, *idzâ,* yang artinya *jika* atau *ketika*. Seperti dalam QS. Al-Ahzâb/33: 49;

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمَسُّوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُّونَهَا فَمَتِّعُوهُنَّ وَسَرِّحُوهُنَّ سَرَاحًا جَمِيلًا

Hai orang-orang yang beriman, apabila kamu menikahi perempuan-perempuan yang beriman, kemudian kamu ceraikan mereka sebelum kamu mencampurinya maka sekali-sekali tidak wajib atas mereka 'iddah

---

[167] Berbeda dengan penggunaan verba pasif yang secara eksplisit menunjukkan perintah atau larangan seperti "*hurrimat 'alaykum ...* ", salah satunya pada QS. Al-Nisâ'/4: 23.

[168] Syâthibiy, *Al-Muwâfaqât fi Ushûl al-Syarî'ah*, …, Jil. 3, hal. 424.

bagimu yang kamu minta menyempurnakannya. Maka berilah mereka mut'ah dan lepaskanlah mereka itu dengan cara yang sebaik-baiknya.
Penggunaan ungkapan *idza* yang dipasangkan dengan *fi'l mâdhi*, bermakna bahwa penjelasan yang disampaikan, berlaku dengan ketentuan waktu, yaitu pada saat kejadian. Pada ayat ini, penjelasannya berisi perihal pernikahan dan perceraian. *Act sequence* serupa juga dapat dilihat ketika Allah mengajarkan hukum hutang-piutang seperti dalam QS. Al-Baqarah/2: 282 yang merupakan ayat terpanjang di dalam Al-Qur'an, dengan diawali *idzâ tadâyantum*. Gaya seperti ini menunjukkan bentuk pengajaran dengan tuturan *Manurun* dan memiliki kesan kesantunan yang tinggi. Kesantunannya dapat dilihat dari penjelasan yang cukup terperinci dalam *ends* pengajarannya.

Tuturan kepada orang-orang yang beriman yang bermuatan pesan dengan pilihan berbasis ungkapan syarat, juga digunakan kata *in* yang artinya dapat disamakan dengan *idzâ*. Salah satu contohnya dapat dilihat dalam QS. Muhammad/47: 7;

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ تَنْصُرُوا اللَّهَ يَنْصُرْكُمْ وَيُثَبِّتْ أَقْدَامَكُمْ

Hai orang-orang mukmin, jika kamu menolong (agama) Allah, niscaya Dia akan menolongmu dan meneguhkan kedudukanmu.
Berbeda dengan *idzâ* yang terkait dengan waktu tertentu, kata in bersifat lebih umum tanpa ada standar waktu atau kadar implementasi tertentu. Namun, jawaban *syarth*-nya disampaikan secara langsung dan jelas. *Act sequence* dengan memberikan jawaban yang lugas dan tegas, membawa kesan ketegasan dan kejelasan terhadap tawaran yang disampaikan. Dengan demikian, penggunaan ungkapan syarat seperti ini untuk orang-orang beriman, dapat dikatakan merupakan tuturan *Manurun* yang menunjukkan kedekatan karena kelugasan tuturan-Nya.

Selain *norms* pengajaran kepada *alladzîna âmanû* dengan ungkapan syarat, juga terdapat dengan *istifhâm* (pertanyaan). Salah satunya dapat dilihat dalam QS. Al-Shaff/61: 10;

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ تِجَارَةٍ تُنْجِيكُمْ مِنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ

Hai orang-orang yang beriman, sukakah kamu aku tunjukkan suatu perniagaan yang dapat menyelamatkanmu dari azab yang pedih?
Ayat ini berlanjut pembahasannya sebagai bentuk jawaban atas pertanyaan yang disampaikan, ke ayat selanjutnya, setidaknya pada ayat 11 dan 12. Adanya jawaban langsung, menandakan bahwa ungkapan pertanyaan yang dilayangkan bersifat retoris. Kata *adullukum*, dengan *dhamîr* "*a*" yang berarti kata ganti orang pertama tunggal bermakna *saya*, mengindikasikan kedekatan penutur kepada mitra tutur, yang dalam hal ini *participants*-nya adalah antara Allah dengan *alladzîna*

âmanû. Selain itu, penggunaan "*saya*" juga menunjukkan superioritas, yang maknanya tuturan ini berbentuk *Manurun*.

Pengajaran yang disampaikan, juga berkesan sangat santun dengan adanya ungkapan metaforis. Yaitu term *tijârah* (perdagangan/transaksi). Kata *tijârah* yang dimaksud pada ayat ini, bukanlah transaksi perdagangan yang melibatkan harta benda tertentu dalam pertukarannya. Tetapi, maksudnya bisa dipahami bahwa melakukan akad atau kesepakatan transaksional (*tijârah*) yang terbaik adalah dengan bertransaksi menukarkan diri dengan kepatuhan secara menyeluruh kepada Allah SWT. Secara umum, dalam bahasa Minangkabau, pengguaan istilah-istilah metaforis menunjukkan kesantunan dalam sebuah tuturan. Tambahan lagi, jika dilihat pada ayat 11-12, detil jawaban dan pilihan yang ditawarkan, juga dapat menjadi penanda kejelasan dan kelugasan dalam sebuah pengajaran berbentuk *Manurun*. Untuk itu, dapat dikatakan, meskipun *Manurun*, *act sequence* seperti ini patut dijadikan salah satu landasan dalam bertutur *Manurun* yang santun khususnya dalam *setting* dan *scene* pengajaran.

Selain beberapa contoh ayat-ayat di atas, masih banyak ayat-ayat dengan penggunaan leksikon *Yâ ayyuha-l-adzîna âmanû*. *Act sequence*, *norms*, dan *ends*, serta *scene*-nya pun beragam. Namun perlu digarisbawahi, tidak mutlak bahwa leksikon *alladzîna âmanû* menjadi penanda bahwa hanya pada ayat yang terdapat sapaan tersebut Allah bertutur kepada manusia khususnya orang-orang beriman. Seperti dalam konteks hukum. Masih banyak ayat-ayat yang bermuatan hukum yang tidak diawali dengan leksikon tersebut. Meskipun *act sequence*-nya serupa seperti perintah shalat yang menggunakan perintah langsung (*fi'l amr*), atau larangan menikahi keluarga dan beberapa kerabat dengan verba pasif, dan beberapa bentuk lainnya. Setidaknya, dari ayat-ayat yang terdapat leksikon *alladzîna âmanû*, seperti contoh-contoh di atas, dapat terlihat salah satu gaya tuturan *Manurun* Allah kepada hamba-Nya yang dilabeli dengan orang beriman dan memuat kesan kedekatan, kesantunan, kelugasan, hingga ketegasan.

b. Kepada orang Kafir

Variasi dalam penyebutan term, juga memiliki variasi makna. Kata Kafir dikonotasikan sebagai lawan kata Beriman. Verbanya adalah *kafara-yakfuru* dengan *mashdar*-nya *kufr* dan bentuk *fâ'il*-nya *Kâfir*. Secara etimologi, *kafara* artinya menutup sesuatu. Disebut sebagai lawan kata dari *Âmana* dengan konotasi makna "Beriman kepada Allah",

karena *Kâfir* berarti menutup diri; pikiran, hati, dan jiwanya, terhadap petunjuk dari Allah.[169]

Seperti halnya sebutan untuk orang Beriman dengan *Al-Mu'min, Al-Mu'minûn,* dan *alladzîna âmanû*, begitu juga dengan sebutan untuk yang Kafir, disebut secara variatif. Sebutannya adalah *Al-Kâfirûn*, *Al-Kuffâr*, dan *alladzîna kafarû*. Sering kali, istilah Kafir disematkan untuk orang-orang yang tidak beragama Islam. Secara umum mungkin dapat dikatakan demikian. Namun, di dalam Al-Qur'an, terdapat variasi konteks dalam penyebutan istilah Kafir, seperti Kafir terhadap nikmat Allah pada QS. Ibrâhîm/14: 7. Di dalam Al-Qur'an, sebutan yang digunakan untuk leksikon sapaan hanya *Al-Kâfirun* dan *alladzîna kafarû*.

Sapaan *Yâ ayyuha-l-ladzîna kafarû*, hanya terdapat satu kali, yaitu pada QS. Al-Tahrîm/66: 7;

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَعْتَذِرُوا الْيَوْمَ إِنَّمَا تُجْزَوْنَ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ

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

Ayat ini berada di antara ayat-ayat yang sapaannya ditujukan kepada orang-orang Beriman, baik pada ayat 6 maupun ayat 8. Sapaan kepada orang Kafir pada ayat ini, strukturnya pun serupa dengan sapaan kepada orang-orang Beriman yaitu dengan huruf *Nidâ' Yâ* dan tambahan *ayyuha* sebagai pemberi kesan sapaan dekat.

Para Ulama berbeda persepsi terhadap maksud dari penempatan sapaan kepada orang Kafir di tengah sapaan kepada orang Beriman. Secara substantif, ayat sebelumnya, ayat 6, berisi perintah untuk takut terhadap Neraka, dan ayat setelahnya, ayat 8, berisi perintah untuk bertaubat. Al-Sa'diy menilai bahwa orang Kafir yang dimaksud pada ayat tersebut adalah para penghuni Neraka dan Allah menghinakan mereka dengan larangan untuk membela diri ketika sudah jatuh putusan (ke Neraka).[170] Al-Thabariy menjelaskan bahwa sapaan tersebut adalah ucapan yang kelak dikatakan Allah di akhirat kepada orang-orang yang mengingkari Keesaan-Nya (*wihdâniyyat*) di dunia.[171]

Ibn 'Âsyûr menerangkan bahwa ucapan tersebut merupakan ungkapan penjelasan dengan maksud pengkhususan bahwa orang-orang Kafir tempatnya adalah di Neraka, merujuk kepada penjelasan tentang Neraka pada ayat sebelumnya. Ibn 'Âsyûr bahkan menilai bahwa ucapan

---

[169] Manzhûr, *Lisân Al-'Arab*, …, Jil. 5, hal. 144.
[170] Sa'diy, *Taysîr Karîm al-Rahmân fi Tafsîr Kalâm al-Mannân*, …, hal. 874.
[171] Thabariy, *Jâmi' al-Bayân fi Ta'wîl al-Qur'ân*, …, Jil. 23, hal. 492.

tersebut adalah tuturan Malaikat Penjaga Neraka kepada para penghuni Neraka yaitu orang-orang Kafir.[172]

Kata *alladzîna kafarû*, sebagai *participants* lawan bicara, memiliki makna orang-orang Kafir secara umum, apapun bentuk ke-*kufur*-annya yang membawa mereka ke Neraka. Penuturnya, jika melihat kesamaan struktur kalimat sapaan pada ayat-ayat yang mengapitnya, dapat dikatakan adalah Allah. Maka kalimat ini adalah tuturan *Manurun*. Jika makhluk lain, seperti Malaikat, lazimnya terdapat keterangan bahwa hal tersebut adalah ucapan Malaikat. Selain itu, jika ujarannya sesama makhluk, antara Malaikat dan Manusia, maka tuturannya bisa dikatakan *Mandata*. Namun, melihat ketegasan isi pesannya, baik pada larangan maupun *statement* bermuatan *ikhtishâsh* dengan *innamâ*, dan relasi dekat antar ayat, Penulis lebih cenderung melihatnya bahwa *participant* penuturnya adalah Allah sehingga bentuk tuturannya adalah *Manurun*.

Leksikon sapaan kepada orang Kafir lainnya adalah *Al-Kâfirûn* yang berarti bentuk plural dari pola subjek *Kâfir*. Bentuk plural dari *Kâfir*, ada juga *Kuffâr* seperti yang disebutkan dalam QS. Al-Tahrîm/66: 9. Disebut dengan *kuffâr* karena kualitas kekafiran yang tinggi dan jenis aktifitas kekafiran yang variatif. Sedangkan *Al-Kâfirûn*, bentuk pluralnya mengacu kepada kuantitas *participants*-nya. Kata *Al-Kâfirûn*, disebutkan setidaknya hingga 78 kali dengan konteks dan muatan ayat yang beragam. Namun sebutan sebagai leksikon sapaan, hanya terdapat satu kali.

Dalam QS. Al-Kâfirûn/109, sapaan dengan *Al-Kâfirûn*, tidak disampaikan langsung oleh Allah, melainkan melalui Nabi Muhammad SAW dengan sapaan *Ya ayyuha-l-Kâfirûn*;

قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ

Katakanlah: Hai orang-orang Kafir.

Ayat ini adalah pembuka surat dengan perintah kepada Nabi Muhammad SAW melalui *khithâb Qul*. Surat Al-Kâfirûn berisi *statement* penegasan bahwa objek dan ritual ibadah antara orang Beriman dengan orang Kafir berbeda, dan tidak diperbolehkan untuk saling bertoleransi dalam hal peleburan berbagai ritual tersebut. Allah, melalui Utusan-Nya, sudah menetapkan berbagai jenis dan prosedur aktifitas peribadatan yang harus dipatuhi dan diimplementasikan sesuai aturannya.

Hal tersebut tidak terlepas dari kisah *asbâb nuzûl* surat Al-Kâfirûn. Suatu ketika, Nabi Muhammad SAW hendak pergi ke Ka'bah, lalu ditawari oleh Pemuka Kafir Quraisy untuk melaksanakan ritual

---

[172] 'Âsyûr, *Al-Tahrîr wa Al-Tanwîr (Tahrîr al-Ma'na al-Sadîd wa Tanwîr al-'Aql al-Jadîd min Tafsîr al-Kitâb al-Majîd)*, …, Jil. 28, hal. 366.

ibadah secara bersama. Kebersamaan yang dimaksud adalah, satu tahun sama-sama menyembah Allah, dan satu tahun berikutnya menyembah berhala. Kemudian pada tahun berikutnya akan ditentukan ritual ibadah mana yang lebih memiliki dampak positif. Jika ajaran Nabi Muhammad SAW yang menang maka Kafir Quraisy bersedia untuk masuk Islam. Sedangkan jika sebaliknya, Nabi Muhammad SAW pun diminta untuk menyembah berhala. Lalu Nabi Muhammad SAW pun menjawab tawaran tersebut dengan membacakan surat Al-Kâfirûn seraya tetap melangkah menuju Ka'bah.[173]

Dijelaskan juga oleh Ibn Katsîr, meskipun *participants* lawan bicara pada ayat tersebut adalah Kafir Quraisy, namun leksikon *Al-Kâfirûn* dimaksudkan untuk seluruh orang-orang Kafir.[174] Khususnya Kafir dalam hal keyakinan dan ritual. Yaitu orang-orang yang tidak Beriman kepada Allah dan Rasul-Nya baik dalam batinnya maupun pada lahirnya.

Melihat sruktur kalimat perintah dan pernyataan pada surat Al-Kâfirûn tersebut, dapat dikatakan bahwa bentuk tuturannya adalah *Manurun*, yaitu dari Nabi Muhammad SAW sebagai manusia yang mendapat titah dari Allah, kepada manusia lain. Selain itu, pernyataan pamungkas "*lakum dînukum wa liya dîn*" (*bagi kalian agama kalian dan bagiku agama-ku*), menunjukkan bahwa Nabi Muhammad SAW tidak mengklaim pernyataannya tentang agama dengan kata "*dînîy*" (agamaku). Hal ini menunjukkan bahwa kalimat yang disampaikannya bukanlah dari alam pikirannya sendiri dan terbebas dari segala bentuk subjektifitasnya sebagai manusia.[175]

Leksikon sapaan untuk orang Kafir, hanya disebutkan dua kali dengan sebutan berbeda dan *setting and scene* yang berbeda pula. *Participant*-nya pun berbeda. Ketika berbentuk *Yâ ayyuha-l-adzîna kafarû*, *scene*-nya adalah kehidupan di akhirat. Sedangkan sapaan *Yâ ayyuha-l-kâfirûn*, meskipun *scene*-nya adalah di dunia, tetapi penuturnya adalah Nabi Muhammad SAW berdasarkan perintah Allah. Adanya *khtihâb Qul* pada sapaan *Al-Kâfirûn*, mengindikasikan bahwa menyebut orang lain atau bahkan menyapa lawan bicara dengan sebutan Kafir, bukanlah perkara yang mudah yang dapat diumbar oleh siapapun dan kapanpun diinginkannya. Maka itu, sebutan ini dikategorikan *Manurun* bukan karena mitra tuturnya, tetapi derajat dan posisi penuturnya.

---

[173] Wâhidiy, *Asbâb Nuzûl al-Qur'ân*, …, hal. 496.
[174] Katsîr, *Tafsîr Al-Qur'ân Al-'Azhîm*, …, Jil. 8, hal. 480.
[175] Lihat Katsîr, *Tafsîr Al-Qur'ân Al-'Azhîm*, ….

c. Kepada Ahli Kitâb

Ahli Kitâb atau *Ahlu-l-Kitâb* secara etimologi berasal dari dua katal *ahl* yang artinya Pemilik dan *al-Kitâb* yang konotasinya adalah Kitab Suci yang diturunkan Allah. Term *Ahlu-l-Kitâb* di dalam Al-Qur'an disepakati sebagai istilah untuk sebutan penganut agama samawi lainnya yaitu Yahudi dan Nashrani. Disebut sebagai Ahli Kitâb karena mereka adalah umat yang juga diberikan Kitab Suci baik Zabur melalui Nabi Daud AS, Taurat melalui Nabi Musa AS, dan Injil melalui Nabi Isa AS.[176] Selain itu, istilah Ahli Kitâb juga seringkali diidentikkan dengan anak keturunan Nabi Ya'qub AS atau *Banî Isrâ'îl*.

Yahudi dan Nashrani, secara silsilah adalah dari Nabi Ishaq AS, anak dari Nabi Ibrahim AS. Disebut garis keturunan *Banî Isrâ'îl* karena itu adalah sebutan sebagai anak keturunan Nabi Ya'qub AS, putra Nabi Ishaq AS. Yahudi, selain dikenal sebagai agama juga kerap disebut dengan etnis tertentu. Istilah Yahudi dalam bahasa Arab berasal dari kata *Hâda* yang artinya kembali kepada kebenaran.[177] Di sisi lain, ada juga yang menilai bahwa disebut Yahudi karena mereka melenceng (*yatahawwad*) dari ajaran Nabi Musa AS.[178] Namun, penamaan Yahudi (*Jewish*) baik sebagai suku maupun agama Yudaisme (*Judaism*), kuat disinyalir berasal dari salah satu nama anak Nabi Ya'qub AS yaitu Yehudza yang tidak lain adalah kakak tertua Nabi Yusuf AS.[179] Sedangkan Nashrani yang juga dikenal dengan Umat Kristiani, meskipun dalam ejaan Arab terlihat seperti kata *nashara* yang artinya "menolong", tetapi ada yang menilai bahwa kata tersebut adalah nama yang dinisbatkan dari nama tempat kelahiran Nabi Isa AS. Yaitu Nazareth, daerah di kawasan Palestina.[180] Umat Nashrani, lebih identik sebagai pengikut Nabi Isa AS (Jesus).

Yahudi maupun Nashrani, keduanya disebutkan secara eksplisit di dalam Al-Qur'an, baik disebut bersamaan maupun dalam ayat dan penjelasan terpisah. Dengan dasar ini, kebanyakan Ulama menilai bahwa di luar Yahudi dan Nashrani tidak disebut dengan Ahli Kitâb. Namun demikian, silang persepsi juga terjadi pada penetapan apakah Yahudi dan Nashrani pada masa ini dapat dinilai sama dengan yang disebutkan di

---

[176] Huda Muhammad Manshûr Qubâs Abu Râs, "Al-Khithâb Al-Qur'âniy li Ahli-l-Kitâb wa Mawqifuhum minhu Qadîman wa Hadîtsan" University of Malaya, 2011, hal. 62-67.

[177] Ismâ'il Jawhariy, *Al-Shahhâh; Tâj al-Lughah wa Shahhâh al-'Arabiyyah*, Beirut: Dar al-'Ilm li al-Malayiin, 1990, Jil. 3, hal. 120.

[178] Ahmad Tsa'labiy, *Al-Kasyf wa Al-Bayân*, Beirut: Dar Ihya' al-Turats al-'Arabi, 2002, Jil. 1, hal. 208.

[179] Anîs Ibrâhîm, *Al-Mu'jam Al-Wasîth*, Kairo, 1972, Jil. 2, hal. 998.

[180] Muhammad Syahrustâniy, *Al-Milal wa Al-Nihal*, Aleppo: Mu'assasah Al-Halabiy, t.th., Jil. 1, hal. 218.

dalam Al-Qur'an, khususnya yang hidup pada masa Nabi Muhammad SAW. Sebagai leksikon sapaan, tidak disebutkan secara terpisah antara keduanya, tetapi digunakan sebutan *Ahli-l-kitâb*, *alladzîna ûtu-l-kitâb*, *alladzîna hâdû*, dan *Banî Isrâ'îl*.

1) *Yâ Ahla-l-Kitab*

Leksikon sapaan kepada Ahli Kitâb, yang paling banyak adalah *Ahlu-l-kitâb*. Term *Ahl-l-Kitâb*, disebutkan hingga 31 kali, namun dalam bentuk leksikon sapaan *Yâ ahla-l-kitâb*, terdapat dalam 12 ayat. Keduabelas ayat tersebut, 6 di antaranya disampaikan dengan *khithâb Qul* dengan konteks yang beragam. Ada yang berbentuk ajakan, peringatan, larangan, dan informasi tertentu. Selain itu, *act sequence*-nya pun, 5 di antaranya berbentuk *istifhâm*.

Salah satu perintah Allah kepada Nabi Muhammad SAW adalah mengajak para Umat Agama Samawi terdahulu untuk bersatu dan mengedepankan kesamaan guna mendapatkan titik temu dalam keimanan kepada Allah, yaitu dalam ajaran Nabi Muhammad SAW. Dalam QS. Âli 'Imrân/3: 64-65;

قُل يَٰٓأَهلَ ٱلكِتَٰبِ تَعَالَوۡاْ إِلَىٰ كَلِمَة سَوَآءِۭ بَينَنَا وَبَينَكُم أَلَّا نَعبُدَ إِلَّا ٱللَّهَ وَلَا نُشرِكَ بِهِۦ شَيـٔٗا وَلَا يَتَّخِذَ بَعضُنَا بَعضًا أَربَابا مِّن دُونِ ٱللَّهِۚ فَإِن تَوَلَّوۡاْ فَقُولُواْ ٱشهَدُواْ بِأَنَّا مُسلِمُونَ ٦٤ يَٰٓأَهلَ ٱلكِتَٰبِ لِمَ تُحَآجُّونَ فِيٓ إِبرَٰهِيمَ وَمَآ أُنزِلَتِ ٱلتَّورَىٰةُ وَٱلإِنجِيلُ إِلَّا مِنۢ بَعدِهِۦٓۚ أَفَلَا تَعقِلُونَ ٦٥

Katakanlah: Hai Ahli Kitab, marilah (berpegang) kepada suatu kalimat (ketetapan) yang tidak ada perselisihan antara kami dan kamu, bahwa tidak kita sembah kecuali Allah dan tidak kita persekutukan Dia dengan sesuatupun dan tidak (pula) sebagian kita menjadikan sebagian yang lain sebagai tuhan selain Allah. Jika mereka berpaling maka katakanlah kepada mereka: "Saksikanlah, bahwa kami adalah orang-orang yang berserah diri (kepada Allah). Hai Ahli Kitab, mengapa kamu bantah membantah tentang hal Ibrahim, padahal Taurat dan Injil tidak diturunkan melainkan sesudah Ibrahim. Apakah kamu tidak berpikir?.

Ayat 64 diawali dengan perintah kepada Nabi Muhammad SAW dengan *participants* yang akan dihadapinya adalah Ahli Kitâb. Hal tersebut terlihat dari penggunaan leksikon sapaannya. Perintah tersebut datang setelah pada ayat-ayat sebelumnya, Allah menginformasikan kepada Nabi Muhammad SAW tentang realita yang terjadi terhadap Nabi Isa AS dan manusia yang dihadapinya. Dengan kontkeks seperti ini, Ahli Kitâb yang dimaksud bisa jadi

adalah umat Nashrani. Namun terlihat dari isi ayat-ayat ini, terdapat kata *Arbâb*, bentuk jamak dari *Rabi* yang lebih dikenal sebagai sebutan untuk Ulama Yahudi. Selain itu pada ayat 65 secara eksplisit juga ditujukan kepada penganut Taurat dan Injil, tidak hanya satu umat. Maka Ahli Kitâb yang dimaksud adalah seluruh umat antara Nabi Ibrahim AS sampai Nabi Isa AS.

Pada ayat 65, tidak diawali dengan perintah *Qul* dan langsung menggunakan leksikon Ahli Kitâb, bukan berarti Allah menyapa langsung tanpa perantara. Tetapi sejatinya sapaan tersebut masih menjadi kesatuan perintah *Qul* yang disebutkan dari ayat sebelumnya. Ayat 64 *ends*-nya adalah ajakan dengan *act sequence* menghimbau secara jelas, sedangkan ayat 65, *act sequence*-nya berupa sindiran dengan *norms* pertanyaan retoris (*istifhâm*). Yaitu mempertanyakan bagaimana mungkin Ahli Kitâb saling mengklaim Nabi Ibrahim AS sebagai leluhur mereka padahal Nabi-Nabi mereka datang setelahnya. Baik ayat 64 maupun 65 memiliki kesamaan inti pesan, yaitu mencari titik temu.

Jika dilihat dari *participants*-nya antara Nabi Muhammad SAW dengan Ahli Kitâb, dan dari gaya sapaannya yang langsung dengan *Yâ Ahla-l-Kitâb*, tanpa ada tambahan *ayyuha* sebagai penanda kedekatan, dapat dikatakan bentuk tuturannya adalah *Mandata*. Yakni antara sesama manusia. Bukan tuturan *Malereng* karena tidak terdapat penaik kesantunan atau kedekatan. Bukan *Manurun*, karena dari *act sequence*-nya baik yang berupa ajakan dan sindiran, tidak terdapat penurun kesantunannya, bahkan tetap dinilai santun dengan penggunaan ungkapan ajakan bersama (*ta'âlaw*). Dari ayat ini, meskipun berbentuk *Mandata*, nilai kesantunan dalam bertutur dengan lawan bicara, meskipun berbeda keyakinan terhadap beberapa hal, tetap menjadi perhatian penting.

Sapaan kepada Ahli Kitâb yang memiliki *act sequence istifhâm* juga terdapat pada ayat 98-99 dari surat Âli 'Imrân/3. Sedikit berbeda dengan ayat 64-64, pada ayat 98-99, masing-masing diawali dengan *khithâb Qul*.

قُل يَٰٓأَهلَ ٱلكِتَٰبِ لِمَ تَكفُرُونَ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ وَٱللَّهُ شَهِيدٌ عَلَىٰ مَا تَعمَلُونَ ٩٨ قُل يَٰٓأَهلَ ٱلكِتَٰبِ لِمَ تَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ مَن ءَامَنَ تَبغُونَهَا عِوَجا وَأَنتُم شُهَدَاءُ وَمَا ٱللَّهُ بِغَٰفِلٍ عَمَّا تَعمَلُونَ ٩٩

Katakanlah: Hai Ahli Kitab, mengapa kamu ingkari ayat-ayat Allah, padahal Allah Maha menyaksikan apa yang kamu kerjakan?. Katakanlah: Hai Ahli Kitab, mengapa kamu menghalang-halangi

dari jalan Allah orang-orang yang telah beriman, kamu menghendakinya menjadi bengkok, padahal kamu menyaksikan?. Allah tidak akan lalai dari apa yang kamu kerjakan.

Sejauh ini, belum ditemukan peristiwa tertentu yang menyertai kedua ayat ini sebagai *asbâb al-nuzûl*-nya. Masing-masing ayatnya, diawali dengan *khithâb Qul* yang maknanya, adalah perintah kepada Nabi Muhammad SAW untuk bertutur demikian dengan *participants*-nya adalah Ahli Kitâb. Padahal, secara *act sequence*-nya, keduanya sama-sama memiliki bentuk *istifhâm*, meskipun berbeda isi pertanyaannya. Penyebutan *khithâb Qul* sebagai awalan masing-masing ayat tersebut, walaupun berdekatan, bisa jadi karena keduanya disampaikan kepada Nabi Muhammad SAW pada momentum yang berbeda, namun kemudian pada pengurutannya diperintahkan untuk berdekatan. Bagaimanapun, jenis tuturannya tidak berbeda dengan yang sebelumnya dijelaskan. Bahwa pada penggunaan leksikon sapaan Ahli Kitâb, bentuknya adalah *Mandata* antara Nabi Muhammad SAW kepada lawan bicaranya. Penggunaan gaya penyampaian retoris, membawa kesan kesantunan yang tetap stabil, tidak rendah, namun juga tidak dapat dikatakan tinggi.

Dalam QS. Al-Mâ'idah/5: 59-60, sapaan kepada Ahli Kitâb dengan *act sequence* pertanyaan retoris adalah menggunakan ungkapan *Hal* (apakah).

قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتابِ هَلْ تَنْقِمُونَ مِنَّا إِلاّ أَنْ آمَنَّا بِاللَّهِ وَما أُنْزِلَ إِلَيْنا وَما أُنْزِلَ مِنْ قَبْلُ وَأَنَّ أَكْثَرَكُمْ فاسِقُونَ (٥٩) قُلْ هَلْ أُنَبِّئُكُمْ بِشَرٍّ مِنْ ذلِكَ مَثُوبَةً عِنْدَ اللَّهِ مَنْ لَعَنَهُ اللَّهُ وَغَضِبَ عَلَيْهِ وَجَعَلَ مِنْهُمُ الْقِرَدَةَ وَالْخَنازِيرَ وَعَبَدَ الطَّاغُوتَ أُولئِكَ شَرٌّ مَكاناً وَأَضَلُّ عَنْ سَواءِ السَّبِيلِ (٦٠)

Katakanlah: Hai Ahli Kitab, apakah kamu memandang kami salah, hanya lantaran kami beriman kepada Allah, kepada apa yang diturunkan kepada kami dan kepada apa yang diturunkan sebelumnya, sedang kebanyakan di antara kamu benar-benar orang-orang yang fasik?. Katakanlah: "Apakah akan aku beritakan kepadamu tentang orang-orang yang lebih buruk pembalasannya dari (orang-orang fasik) itu disisi Allah, yaitu orang-orang yang dikutuki dan dimurkai Allah, di antara mereka (ada) yang dijadikan kera dan babi dan (orang yang) menyembah thaghut?". Mereka itu lebih buruk tempatnya dan lebih tersesat dari jalan yang lurus".

Dilihat dari relasinya dengan ayat-ayat sebelumnya, Ahli Kitâb sebagai *participant* pada ayat ini nampaknya dimaksudkan kepada

oknum dari kalangan penganut agama *Abrahamic* yang dicap Allah sebagai orang-orang yang mempermainkan dan kerap melakukan *bullying* perihal panggilan shalat. Al-Qurthûbiy menerangkan bahwa ayat ini turun ketika beberapa orang Yahudi mengolok-olok Nabi Muhammad SAW perihal pengetahuannya terhadap Nabi-Nabi terdahulu.[181]

Perintah *Qul* pada awal ayat menandakan bahwa kalimat yang datang setelahnya adalah perintah kepada Nabi Muhammad SAW untuk disampaikannya kepada lawan bicaranya ketika itu. Penggunaan *istifhâm* secara berturut-turut mengindikasikan bahwa menjawab tudingan yang dilayangkan lawan bicaranya adalah hal yang sangat *urgent*. Apalagi pada ayat 60, berisi nuansa *keys* yang terbilang kasar, dengan memberikan pernyataan tentang azab para leluhur mereka, yaitu dikutuk menjadi binatang Kera dan Babi. Dengan begitu, tingkat kesantunan pada tuturan kedua ayat ini, tergolong rendah. Meskipun level antar *participants* dapat dikatakan setara sehingga memungkinkan untuk dikategorikan sebagai tuturan *Mandata*. Namun melihat isi pesan dan pesan sarkas yang dilayangkan kepada lawan bicara, dapat dikategorikan sebagai tuturan *Manurun*, dari seorang Utusan Allah kepada manusia biasa. Mengungkap kejadian masa lalu, yang kemungkinan besar tidak tersedia secara umum informasinya pada masa itu, yaitu kutukan Kera dan Babi, menjadi salah satu penanda bahwa yang berucap adalah seorang Nabi.

Bentuk lain *act sequence* pada ayat yang bermuatan sapaan kepada Ahli Kitâb dengan *khithâb Qul*, adalah informasi langsung untuk mereka. Seperti pada QS. Al-Mâ'idah/5: 68.

قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَسْتُمْ عَلَىٰ شَيْءٍ حَتَّىٰ تُقِيمُوا التَّوْرَاةَ وَالْإِنْجِيلَ وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ وَلَيَزِيدَنَّ كَثِيرًا مِنْهُمْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ طُغْيَانًا وَكُفْرًا فَلَا تَأْسَ عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ

Katakanlah: Hai Ahli Kitab, kamu tidak dipandang beragama sedikitpun hingga kamu menegakkan ajaran-ajaran Taurat, Injil, dan Al-Qur'an yang diturunkan kepadamu dari Tuhanmu. Sesungguhnya apa yang diturunkan kepadamu (Muhammad) dari Tuhanmu akan menambah kedurhakaan dan kekafiran kepada kebanyakan dari

[181] Qurthûby, *Al-Jâmi' Li Ahkâm Al-Qur'ân*, …, Jil. 6, hal. 233.

mereka; maka janganlah kamu bersedih hati terhadap orang-orang yang kafir itu.

Khithâb Qul pada ayat ini, terhubung dengan sapaan kepada Nabi Muhammad SAW dengan *Yâ ayyuha-r-Rasûl* pada ayat sebelumnya. Secara substansi, juga terhubung dengan ayat-ayat sebelumnya yang masih berkisah seputar Ahli Kitâb, baik pengikut Taurat maupun Injil. Ayat ini berupa pernyataan dengan *keys* yang tegas. Menurut Al-Râzi, ketegasannya terlihat dari pengulangan pernyataan tentang objek yang mereka permainkan, yaitu Kitab yang diturunkan Allah untuk mereka.[182] Selain itu, pernyataan yang diawali dengan pernyataan negatif (dengan kata *lastum*) juga mengindikasikan bahwa topik utamanya adalah berbagai keingkaran seperti arogansi dan meremehkan apa yang sudah Allah gariskan untuk mereka.

Pernyataan diawali dengan ketegasan bahwa Ahli Kitâb, divonis bersalah karena dinilai belum menjalankan agamanya masing-masing jika belum menaati dan mengimplementasikan Kitab Suci mereka masing-masing. Baik Umat Yahudi maupun Nashrani. Baik Taurat maupun Injil dan juga Al-Qur'an. Kalimat awal "*kalian belum (dinilai) beragama (apapun) hingga kalian menegakkan...*"pada ayat tersebut, membawa kesan yang cukup santun. Dengan adanya kata *hattâ* pada ayat tersebut yang berfungsi sebagai *zharf syarth*, menunjukkan bahwa setelah adanya vonis, diikuti langsung dengan informasi persyaratan agar dapat terlepas dari vonis. Maka dapat dikatakan bahwa tuturan *Mandata* yang dikesankan ayat ini, antara Nabi Muhammad SAW sebagai penutur kepada Ahli Kitâb sebagai mitra tutur, memiliki kesan kesantunan yang cukup tinggi.

Masih dalam surat Al-Mâ'idah/5, terdapat juga sapaan kepada Ahli Kitâb melalui Nabi Muhammad SAW yang bermuatan imperatif negatif. Pada ayat 77, Allah melarang mereka untuk melampaui batas (*ghuluw*) dalam menjalankan agama.

قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ غَيْرَ الْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعُوا أَهْوَاءَ قَوْمٍ قَدْ ضَلُّوا مِنْ قَبْلُ وَأَضَلُّوا كَثِيرًا وَضَلُّوا عَنْ سَوَاءِ السَّبِيلِ

Katakanlah: Hai Ahli Kitab, janganlah kamu berlebih-lebihan (melampaui batas) dengan cara tidak benar dalam agamamu. Dan janganlah kamu mengikuti hawa nafsu orang-orang yang telah sesat dahulunya (sebelum kedatangan Muhammad) dan mereka telah

[182] Râziy, *Mafâtîh al-Ghayb (Al-Tafsîr Al-Kabîr)*, …, Jil. 12, hal. 401.

menyesatkan kebanyakan (manusia), dan mereka tersesat dari jalan yang lurus.

Dilihat dari beberapa ayat sebelumnya yang terdekat, nampaknya maksud Ahli Kitâb pada ayat ini adalah Nashrani. Berlebihan yang dimaksud pada ayat ini adalah menganggap dan meyakini bahwa Nabi Isa AS adalah salah satu dari Tiga Tuhan (Trinitas). Ayat ini berisi larangan langsung dengan imperatif negatif, sehingga dapat dikatakan memiliki kesan kesantunan tutur yang relatif rendah. Hal tersebut wajar, karena dalam pesan yang disampaikan, bersifat ketegasan.

Bahkan, larangan pada kasus serupa juga disampaikan pada QS. Al-Nisâ'/4: 171 tanpa diawali dengan *khithâb Qul*;

يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ وَلَا تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَىٰ مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَلَا تَقُولُوا ثَلَاثَةٌ انْتَهُوا خَيْرًا لَكُمْ إِنَّمَا اللَّهُ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ سُبْحَانَهُ أَنْ يَكُونَ لَهُ وَلَدٌ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَكَفَىٰ بِاللَّهِ وَكِيلًا

Wahai Ahli Kitab, janganlah kamu melampaui batas dalam agamamu, dan janganlah kamu mengatakan terhadap Allah kecuali yang benar. Sesungguhnya Al Masih, Isa putera Maryam itu, adalah utusan Allah dan (yang diciptakan dengan) kalimat-Nya yang disampaikan-Nya kepada Maryam, dan (dengan tiupan) roh dari-Nya. Maka berimanlah kamu kepada Allah dan rasul-rasul-Nya dan janganlah kamu mengatakan: (Tuhan itu) tiga, berhentilah (dari ucapan itu). (Itu) lebih baik bagimu. Sesungguhnya Allah Tuhan Yang Maha Esa, Maha Suci Allah dari mempunyai anak, segala yang di langit dan di bumi adalah kepunyaan-Nya. Cukuplah Allah menjadi Pemelihara.

Tanpa adanya *khithâb Qul* pada ayat dengan sapaan Ahli Kitâb (Nashrani) ini, belum tentu berarti Allah langsung menyapa Ahli Kitab tanpa perantara Nabi Muhammad SAW. Jika dilihat dari beberapa ayat sebelumnya, tepatnya pada ayat 163, tuturan ayat ditujukan langsung kepada Nabi Muhammad SAW dengan menggunakan sapaan *dhamîr ka* (kamu) dan pronomina penutur menggunakan *nâ* (kami). Antara ayat ini dengan 163, berisi informasi tentang beberapa umat terdahulu, khususnya yang dinilai melakukan kemungkaran. Maka bisa jadi, *khithâb Qul* pada ayat ini dilesapkan, bukan tidak ada, sehingga bentuknya tetap tuturan *Mandata*.

Namun, ada kemungkinan bahwa ayat 171 ini memang tanpa *khithâb Qul* dan ditujukan kepada Ahli Kitâb yang disapa. Hal

tersebut tidak terlepas dari ayat 170, di mana terdapat sapaan kepada manusia secara umum dengan *Yâ ayyhua-n-Nâs*, bermuatan perintah untuk meyakini, mematuhi, dan tidak mengingkari para Utusan Allah. Lalu pada ayat 171, Allah menegaskan bahwa Nabi Isa AS adalah salah satu Utusan Allah seperti halnya Nabi lainnya. Selain itu, muatan pesan pada ayatnya berisi penegasan bahwa apapun keajaiban yang terjadi pada Nabi Isa AS adalah sepenuhnya kehendak Allah dan bukan keajaiban Ketuhanan yang dititiskan kepada Nabi Isa AS. Jika demikian, tanpa *Qul*, maka ayat ini menjadi salah satu bentuk tururan *Manurun* dari Allah dengan sapaan kepada Ahli Kitâb. Tambahan lagi, bentuk *Manurun* langsung dari Allah memberikan kesan kesantunan yang rendah, maka persoalan menuhankan manusia, siapapun itu, adalah salah satu polemik yang besar.

Terdapat juga beberapa ayat lain yang diawali dengan sapaan kepada Ahli Kitâb tanpa diawali dengan *khithâb Qul*. Seperti pada QS. Âli 'Imrân/3: 70-71, dengan *istifhâm*.

يَٰٓأَهلَ ٱلكِتَٰبِ لِمَ تَكفُرُونَ بِايَٰتِ ٱللَّهِ وَأَنتُم تَشهَدُونَ ٧٠ يَٰٓأَهلَ ٱلكِتَٰبِ لِمَ تَلبِسُونَ ٱلحَقَّ بِٱلبَٰطِلِ وَتَكتُمُونَ ٱلحَقَّ وَأَنتُم تَعلَمُونَ ٧١

Hai Ahli Kitab, mengapa kamu mengingkari ayat-ayat Allah, padahal kamu mengetahui (kebenarannya). Hai Ahli Kitab, mengapa kamu mencampur adukkan yang haq dengan yang bathil, dan menyembunyikan kebenaran, padahal kamu mengetahuinya?

Setidaknya terdapat dua kemungkinan *norms* pada kedua ayat ini yang sama-sama tanpa diawali *khithâb Qul*. Pertama, *norms*-nya tetap sapaan kepada Ahli Kitâb, namun merupakan bagian dari *khithâb Qul* yang disampaikan pada ayat sebelumnya. Kedua ayat ini seperti halnya ayat 65 yang merupakan lanjutan dari *khithâb Qul* yang terdapat pada ayat 64. Kemungkinan kedua, *norms* kedua ayat ini adalah bagian dari kisah tentang Ahli Kitâb yang disampaikan Allah dengan *genre* dialog. Jika demikian, maka bentuk tuturannya adalah *Manurun.* Penggunaan *istifhâm* pada kedua ayat ini, dengan konteks penyampaian informasi tentang kemungkaran mereka, memberikan kesan sarkasme sehingga membuat tingkat kesantunannya rendah.

Sapaan kepada Ahli Kitâb tanpa *khithâb Qul*, juga terdapat pada QS. Al-Mâ'idah/5 ayat 15 dan 19. Uniknya, keduanya memiliki awalan ayat yang serupa. Pada ayat 15;

يَا أَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ كَثِيرًا مِمَّا كُنْتُمْ تُخْفُونَ مِنَ الْكِتَابِ وَيَعْفُو عَنْ كَثِيرٍ قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ

Hai Ahli Kitab, sesungguhnya telah datang kepadamu Rasul Kami, menjelaskan kepadamu banyak dari isi Al Kitab yang kamu sembunyi kan, dan banyak (pula yang) dibiarkannya. Sesungguhnya telah datang kepadamu cahaya dari Allah, dan Kitab yang menerangkan.
Begitu juga pada ayat 19;

يَا أَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ عَلَىٰ فَتْرَةٍ مِنَ الرُّسُلِ أَنْ تَقُولُوا مَا جَاءَنَا مِنْ بَشِيرٍ وَلَا نَذِيرٍ فَقَدْ جَاءَكُمْ بَشِيرٌ وَنَذِيرٌ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ

Hai Ahli Kitab, sesungguhnya telah datang kepada kamu Rasul Kami, menjelaskan (syari'at Kami) kepadamu ketika terputus (pengiriman) rasul-rasul agar kamu tidak mengatakan: Tidak ada datang kepada kami baik seorang pembawa berita gembira maupun seorang pemberi peringatan. Sesungguhnya telah datang kepadamu pembawa berita gembira dan pemberi peringatan. Allah Maha Kuasa atas segala sesuatu.

Kedua ayat ini, sama-sama diawali dengan sapaan kepada Ahli Kitâb dan *statement* bahwa Allah telah mengutus Rasul di antara mereka. Al-Qurthûbiy menilai bahwa seluruh yang dikategorikan sebagai Ahli Kitâb pada ayat tersebut adalah *Mukhâthab* atau berposisi sebagai mitra tutur.[183] Tanpa adanya perintah *Qul*, maka dapat dikatakan bahwa tuturan pada kedua ayat tersebut berbentuk *Manurun*. Hal tersebut nampaknya tidak terlepas dari perbuatan yang mereka lakukan seperti yang dipaparkan pada kedua ayat ini dan pada ayat yang disekitarnya; baik sebelum maupun sesudahnya. Pada ayat 15, peringatan Allah didasari dari perbuatan nirtotalitas dalam penerimaan Kitab Suci yang Allah turunkan. Sedangkan pada ayat 19, peringatan Allah berbentuk antisipasi dari upaya mereka untuk berkilah pada masa *fatrah* (kekosongan Nabi). Dengan gaya tuturan *Manurun*, dari Allah kepada Ahli Kitâb, memberikan kesan bahwa kedua perkara tersebut adalah hal yang besar dan harus menjadi perhatian serius.

2) *Yâ ayyuha-l-ladzîna ûtu-l-kitâb*

Bentuk lain sapaan kepada Ahli Kitâb adalah *Yâ ayyuha-l-adzîna ûtu-l-kitâb* yang dapat dialihbahasakan dengan "*wahai orang-orang yang diberikan Kitab*". Sapaan ini hanya tersebut sekali, yaitu dalam QS. Al-Nisâ/4: 47;

[183] Qurthûby, *Al-Jâmi' Li Ahkâm Al-Qur'ân*, …, Jil. 6, hal. 118.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ آمِنُوا بِمَا نَزَّلْنَا مُصَدِّقًا لِمَا مَعَكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَطْمِسَ وُجُوهًا فَنَرُدَّهَا عَلَىٰ أَدْبَارِهَا أَوْ نَلْعَنَهُمْ كَمَا لَعَنَّا أَصْحَابَ السَّبْتِ وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولًا

Hai orang-orang yang telah diberi Al Kitab, berimanlah kamu kepada apa yang telah Kami turunkan (Al-Qur'an) yang membenarkan Kitab yang ada pada kamu sebelum Kami mengubah muka(mu), lalu Kami putarkan ke belakang atau Kami kutuki mereka sebagaimana Kami telah mengutuki orang-orang (yang berbuat maksiat) pada hari Sabtu. Dan ketetapan Allah pasti berlaku.

Jika diperhatikan dari ayat 44, ayat 47 ini termasuk ke dalam satuan informasi yang Allah sampaikan kepada Nabi Muhammad SAW terkait oknum dari kalangan Yahudi yang mendistorsi isi Kitab Suci mereka. Allah menyapa Nabi-Nya dengan pertanyaan retoris "*alam tara*" (*tidakkah kamu perhatikan*). Gaya penyampaian informasi tentang Yahudi pada ayat ini, dapat dikatakan memiliki kesantunan yang cukup tinggi. Dapat dilihat dari penggunaan partikel "*min*" (*dari*) pada awal ayat 46 dalam frase "*min al-yahûd*" yang artinya menjadi "*sebagian orang Yahudi*". Pembatasan atau *al-hashr* dengan konteks tersebut dapat dijadikan indikator kesantunan. Selain itu, Allah juga menggunakan pronominal *nâ* (*kami*) yang merupakan salah salah satu bentuk penghormatan baik untuk penutur maupun mitra tutur.

Dengan *act sequence* yang santun tersebut, tidak salah jika dikatakan bahwa sapaan dengan *Yâ ayyuha-l-ladzîna ûtu-l-kitâb* dengan konotasi seluruh Ahli Kitâb, adalah sapaan yang lebih santun dari *Yâ ahla-l-kitâb*. Pada ayat 47 tersebut, nampaknya sapaan tersebut adalah bentuk langsung dari Allah kepada para Ahli Kitâb, khususnya yang hidup pada zaman Nabi Muhammad SAW hingga seterusnya. Pesannya berisi perintah untuk meyakini Al-Qur'an dan peringatan terhadap konsekuensi yang sudah menimpa para leluhur mereka yang ingkar kepada Allah. Adanya peringatan, mengindikasikan ketegasan dalam pesan tersebut. Apalagi pada ayat setelahnya, beirisi informasi tentang dosa yang tidak akan diampuni Allah, yaitu menyekutukan-Nya.

Kesantunan pada ayat ini, salah satu indikatornya adalah penggunaan pronomina "kami" sebagai sapaan di tengah tuturan. Pada konteks ini, sapaan *Ya ayyuha-l-ladzîna ûtu-l-kitâb* dapat dikategorikan sebagai bentuk sapaan *Manurun* namun dengan kesan kesantunan yang tinggi. Hal ini serupa dengan perbedaan pada sapaan *Yâ ayyuha-l-kâfirûn* yang lebih rendah kesan kesantunannya dari pada *Yâ ayyuha-l-ladzîna kafarû*. Tambahan lagi, sapaan *Ya ayyuha-l-*

ladzîna ûtu-l-kitâb adalah sapaan langsung dari Allah kepada sebagian hamba-Nya dan bukan sapaan antar manusia seperti antara Nabi Muhammad SAW dengan Ahli Kitâb umumnya.

3) *Yâ ayyuha-l-ladzîna Hâdû*

Terdapat juga sapaan yang lebih spesifik kepada salah satu kaum yang tergolong sebagai Ahli Kitâb. Yaitu Yahudi. Namun tidak dipanggil dengan sebutan nama atau gelar secara eksplisit, Yahudi. Namun dengan sebutan ”orang-orang yang menganut agama Yahudi”. Kata *alladzîna hâdû* disebutkan hingga 9 kali di dalam Al-Qur’an. Salah satunya digunakan sebagai sapaan.

Kata *Hâdû* pada dasarnya adalah kata kerja yang bermakna kembali atau mendapatkan hidayah. Menurut Ibn ’Âsyûr, pemaknaan tersebut merujuk dari penyataan Nabi Musa AS dalam QS. Al-A’râf/7: 156, pada frase ”*innâ hudnâ ilayka*” (*sesungguhnya kami kembali kepada-Mu*).[184] Di dalam Al-Qur’an, kata *alladzîna hâdû* selalu dimaknai dengan umat Yahudi, atau mungkin alihbahasa yang lebih tepat adalah orang-orang yang menganut agama Yahudi. Ibn ’Âsyûr juga menegaskan bahwa *alladzîna hâdû* bermakna umat Yahudi, yang aslinya adalah bahasa Ibrani dari Yehudza salah satu anak Nabi Ya’qub AS, adalah sebutan lain untuk *Banî Isrâ’îl* selain *Al-Yahûd*.[185]

Uniknya, hanya umat Yahudi yang disebut dengan sapaan lain, *alladzîna hâdû*. Sedangkan umat Nashrani tetap disebut dengan *Nashrâra*. Nampaknya kedua kata tersebut bermakna sapaan yang ditujukan untuk seluruh manusia yang menganut agama tersebut. Yahudi, sapaan untuk segenap penganutnya adalah *alladzîna hâdû* dan Nashrani sebutannya adalah *Nashâra*. Namun ketika disebutkan dengan *Al-Yahûd* dan juga *Al-Nashâra*, *keys*-nya biasanya berupa kisah tentang mereka ketika berpolemik dengan Nabi-Nabi yang diutus kepada mereka.

Di dalam Al-Qur’an, sapaan kepada Yahudi dengan sapaan *alladzîna hâdû* terdapat pada QS. Al-Jum’ah/62: 6 yang diawali dengan *kithâb Qul*;

قُلْ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ هَادُوا إِنْ زَعَمْتُمْ أَنَّكُمْ أَوْلِيَاءُ لِلَّهِ مِنْ دُونِ النَّاسِ فَتَمَنَّوُا الْمَوْتَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ

---

[184] ‘Âsyûr, *Al-Tahrîr wa Al-Tanwîr (Tahrîr al-Ma’na al-Sadîd wa Tanwîr al-’Aql al-Jadîd min Tafsîr al-Kitâb al-Majîd)*, …, Jil. 26, hal. 215.

[185] ‘Âsyûr, *Al-Tahrîr wa Al-Tanwîr (Tahrîr al-Ma’na al-Sadîd wa Tanwîr al-’Aql al-Jadîd min Tafsîr al-Kitâb al-Majîd)*, …, Jil. 1, hal. 532.

Katakanlah: Hai orang-orang yang menganut agama Yahudi, jika kamu mendakwakan bahwa sesungguhnya kamu sajalah kekasih Allah bukan manusia-manusia yang lain, maka harapkanlah kematianmu, jika kamu adalah orang-orang yang benar.

Adanya *khithâb Qul* di awal ayat ini, menunjukkan bahwa *participant* dimensi kedua pada ayat ini adalah Nabi Muhammad SAW sebagai penutur dan mitranya adalah penganut agama Yahudi.

Jika dilihat dari beberapa ayat yang terdapat kata *alladzîna hâdû*, ayatnya bisa berisi penjelasan perilaku keingkaran mereka seperti mendistorsi Kitab Suci mereka (QS. Al-Nisâ'/4: 46), dan kebohongan tentang keimanan mereka (QS. Al-Mâ'idah/5: 41), serta mengaku sebagai manusia pilihan Allah seperti yang diinformasikan pada ayat di atas. Kesamaan ayat-ayat tersebut adalah sama-sama menjelaskan perilaku mereka dan sama-sama merupakan informasi langsung kepada Nabi Muhammad SAW. Hal ini memunculkan kemungkinan bahwa yang dimaksud *alladzîna hâdû* adalah penganut Yahudi yang hidup pada zaman Nabi Muhammad SAW atau yang berinteraksi dengan umat Nabi Muhammad SAW. Selain itu, kata *alladzîna hâdû* yang berkonotasi plural, tidak hanya satu orang, membawa kesan kesantunan yang cukup tinggi. Namun substansi ayatnya adalah peringatan terhadap salah satu bentuk keingkaran mereka. Maka, sapaan yang demikian, meskipun memiliki nilai kesantunan, dinilai berbentuk *Mandata* atau (mungkin) *Manurun*, dan bukan *Malereng* meskipun sapaan tersebut bernilai santun.

4) *Yâ Banî Isrâ'îl*

Sebutan yang paling terkenal yang dikonotasikan sebagai Yahudi adalah *Banî Isrâ'îl* atau Anak Keturunan Israel. Al-Râzi menjelaskan jika para *Mufassir* bersepakat, bahwa *Isrâ'îl* yang yang dimaksudkan pada term *Banî Isrâ'îl* adalah Nabi Ya'qûb AS anaknya Nabi Ishâq AS dan cucunya Nabi Ibrâhîm AS. Selain berdasarkan pada ayat lain seperti QS. Âli 'Imrân/3: 93, di mana Allah menyebutkan Nabi Ya'qûb AS dengan nama *Isrâ'îl*, juga berdasarkan asal kata Israel pada bahasa Ibrani. Bahwa *Isrâ* maknanya seorang hamba dan *Îl* atau disebut juga dengan *Eli* adalah bahasa Ibrani untuk *Ilâh* yang maksudnya adalah Allah. Maka *Isrâ'îl* dapat diartikan sebagai Hamba Allah.[186]

Kata *Banî Isrâ'îl* di dalam Al-Qur'an disebutkan setidaknya hingga 40 kali dengan beragam konteks dan substansi pesan. Dari 40 kali tersebut, 6 di antaranya berupa sapaan atau *Munâda* dengan frase

[186] Râziy, *Mafâtîh al-Ghayb (Al-Tafsîr Al-Kabîr)*, …, Jil. 3, hal. 474.

Yâ banî Isrâ'îl. Jika dilihat dari beberapa bentuk penyebutannya, kebanyakan *keys* ayat yang menerangkan *Banî Isrâ'îl* adalah kisah. Seperti QS. Al-Mâ'idah/5: 70, yang diawali dengan kalimat (لقد أخدنا ميثاق بني إسرائيل) yang artinya; "*telah Kami ambil janji Banî Isrâ'îl*". Atau seperti dalam QS. Al-A'râf/7: 138 dan QS. Yûnus/10: 90, meskipun isi kisahnya berbeda namun sama-sama diawali dengan (وجاوزنا بني إسرائيل البحر) yang artinya; "*telah Kami selamatkan Bâni Isrâ'îl menyebrangi laut*". Penggunaan verba lampau (*fi'l mâdhiy*) setidaknya mengindikasikan bahwa yang disampaikan terkait *Banî Isrâ'îl* adalah kejadian masa lalu atau kisah yang disampaikan kepada seluruh manusia melalui pewahyuan kepada Nabi Muhammad SAW.

Dengan bentuk sapaan, konteksnya-pun cukup variatif meskipun nampaknya *keys* dasarnya juga berbentuk kisah. Ada yang berbentuk seperti sapaan *Manurun* langsung dari Allah dan ada yang berbentuk rekaman ucapan Nabi Isa AS. Selain itu, tidak terdapat *khithâb Qul* yang mengindikasikan interaksi langsung Nabi Muhammad SAW kepada Ahli Kitâb dalam penyebutan *Banî Isrâ'îl*, namun terdapat satu ayat yang menggunakan *fi'l amr* "*tanyakanlah*"yaitu *sal* pada QS. Al-Baqarah/2 ayat 211.

Bentuk sapaan kepada *Banî Isrâ'îl* yang dapat dikategorikan sebagai tuturan *Manurun* dari Allah, dapat dilihat pada QS. Al-Baqarah/2 ayat 40, 47, dan 122. Ketiga ayat tersebut memiliki kalimat awal yang sama yaitu sapaan kepada *Banî Isrâ'îl* lalu diikuti dengan kalimat perintah untuk mengingat segala bentuk nikmat Allah yang diberikan kepada mereka. Kalimat utamanya sama meskipun anak kalimatnya berbeda-beda;

يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ ...

Hai Bani Israil, ingatlah akan nikmat-Ku yang telah Aku anugerahkan kepadamu ....

Masing-masing dari ketiga ayat tersebut memiliki anak kalimat yang berisi perintah tambahan atau pernyataan. Ayat 40 berisi perintah untuk memenuhi janji mereka kepada Allah, sedangkan ayat 47 dan 122, dengan redaksi ayat yang sama, berisi pernyataan dan penegasan dari Allah bahwa Dia-lah yang meninggikan derajat mereka. Jika diperhatikan dari pronomina yang digunakan Allah dalam ketiga ayat tersebut, seluruhnya menggunakan *dhamîr* yang menunjukkan saya yang penandanya adalah huruf "*ya*" pada ujung beberapa kata. Seperti kata "*ni'matîy*" (nikmat-Ku); "*'ahdiy*" (janji-Ku); dan "*annîy*" (*sesungguhnya Aku*). *Keys*-nya secara umum, jika dilihat dari konteks ayat berdasarkan ayat-ayat sebelum dan sesudahnya, dapat dikatakan berbentuk kisah.

Namun, penggunaan kata ganti orang pertama tunggal menandakan bahwa Allah menunjukkan pembicaraan-Nya langsung kepada *Banî Isrâ'îl*. Selain itu, tidak didapatinya *khithâb Qul* pada masing-masing ayat tersebut, menegaskan bahwa *participant* yang menjadi lawan bicaranya adalah *Banî Isrâ'îl*. Bukan berarti, hal ini menunjukkan kedekatan dan penghormatan bagi lawan bicara, karena mitra tutur yang disebutkan bukanlah personal melainkan sebutan untuk satu kaum. Maka jelas, bentuk tuturannya adalah *Manurun* dengan tingkat kesantunan yang rendah. Penggunaan kata ganti orang pertama tunggal menunjukkan ke-*Aku*-an yang kemudian disampaikan untuk sekumpulan orang banyak dan membawa kesan arogansi[187] sehingga mengesankan penegasan yang cukup tajam. *Act sequence* seperti ini, yang berkesan kesombongan Allah, nampaknya tidak terlepas dari keangkuhan dan eksklusifitas beberapa oknum dari *Banî Isrâ'îl* itu sendiri.

Terdapat juga, sapaan dengan *Yâ Banî Isrâ'îl*, secara *Manurun* dari Allah, menggunakan pronomina "*nâ"* (kami). Pada QS. Thâha/20: 80;

يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ قَدْ أَنْجَيْنَاكُمْ مِنْ عَدُوِّكُمْ وَوَاعَدْنَاكُمْ جَانِبَ الطُّورِ الْأَيْمَنَ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكُمُ الْمَنَّ وَالسَّلْوَىٰ

Hai Bani Israil, sesungguhnya Kami telah menyelamatkan kamu sekalian dari musuhmu, dan Kami telah mengadakan perjanjian dengan kamu sekalian (untuk munajat) di sebelah kanan gunung itu dan Kami telah menurunkan kepada kamu sekalian manna dan salwa. Ayat ini merupakan bagian dari informasi singkat bagaimana Allah menyelamatkan mereka, melalui Nabi Musa AS, dari kejaran Fir'aun. Dapat dilihat dari ayat 77. Pada ayat tersebut berisi kisah bahwa Allah memerintahkan Nabi Musa AS untuk memukulkan tongkatnya ke lautan yang ada di hadapan mereka lalu kemudian terbelah sehingga dapat dilewati[188]. Perintah Allah kepada Nabi Musa AS tersebut diabadikan dengan frase "*wa laqod awhaynâ Mûsa*". Penggunaan *dhamîr nâ* yang ditujukan untuk Nabi Musa AS menandakan kesantunan terhadapnya sebagai *participant* lain.

Serupa tapi tidak sama, pada ayat 80, Allah juga menggunakan pronomina "*nâ*" pada infromasi penyelamatan (*anjaynâkum*) dan

[187] Arogansi atau Kesombongan Allah terhadap semua makhluk-Nya adalah sebuah keniscayaan dan kewajaran, di mana salah satu sifat Allah adalah *Al-Mutakabbir* yaitu yang "Maha Sombong".

[188] Hari ini dikenal dengan Laut Merah di kawasan antara Afrika dan daerah Arab.

perjanjian (*wâ'adnâkum*). Penggunaan *dhamîr nâ* kepada lawan bicara, lumrahnya membawa kesan kesantunan yang cukup tinggi. Namun, penggunannya di dalam Al-Qur'an juga dapat berarti bahwa Allah melibatkan makhluk-Nya yang lain sebagai pelaku. Maka kesantunan tuturan yang dimaksud juga diperuntukkan bagi makhluk yang dilibatkan. Pada konteks tuturan *Manurun* kepada *Banî Isrâ'îl* dari kalangan umat Nabi Musa AS ini, khusus penggunaan *dhamîr nâ*, nampaknya lebih tepat maksudnya adalah pelibatan makhluk lain oleh Allah dan bukan menunjukkan tingkat kesantunan kepada lawan bicara. Makhluk yang dilibatkan pada kisah tersebut bisa saja Malaikat dan juga Nabi Musa AS yang bertugas langsung dan terlihat di lapangan. Selain itu, pada ayat 81, ketika Allah memerintahkan untuk mengkonsumsi segala karunia-Nya, Allah juga memberi peringatan untuk tidak memancing kemarahan Allah. Ungkapan kemarahan Allah menggunakan kata ganti orang pertama tunggal; "*ghadhabiy*". Hal ini cukup menegaskan bahwa sapaan langsung Allah kepada *Banî Isrâ'îl* berbentuk *Manurun* dengan tingkat kesantunan yang rendah.

Selain pada kisah Nabi Musa AS, sapaan dengan *Yâ Banî Isrâ'îl* juga merupakan sapaan yang disampaikan Nabi Isa AS. Terdapat dalam 2 ayat; QS. Al-Mâ'idah/5: 72 dan Al-Shaff/61: 6, dengan masing-masing *ends* yang berbeda. Dalam QS. Al-Mâ'idah/5: 72;

لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ وَقَالَ الْمَسِيحُ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اعْبُدُوا اللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ إِنَّهُ مَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ وَمَأْوَاهُ النَّارُ وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنْصَارٍ

Sungguh, telah kafirlah orang-orang yang berkata: Sesungguhnya Allah ialah Al-Masih anak Maryam, padahal Al-Masih (sendiri) berkata: Hai Bani Israil, sembahlah Allah Tuhanku dan Tuhanmu. Sesungguhnya orang yang mempersekutukan (sesuatu dengan) Allah, maka pasti Allah mengharamkan kepadanya surga, dan tempatnya ialah neraka, tidaklah ada bagi orang-orang zalim itu seorang penolongpun.

Ayat di atas diawali dengan pernyataan tegas menggunakan *tawkîd* ganda pada *la* dan *qod*. Bahwa oknum yang mengklaim jika Nabi Isa AS adalah Tuhan atau Allah, dicap sebagai orang yang telah kafir. *Participants* pada ayat tersebut melibatkan Nabi Isa AS dan *Banî Isrâ'îl* yang disebut Al-Qurthûbiy sebagai *Al-Ya'qûbiyyah* atau anak keturunan Nabi Ya'qub AS. Kalangan yang mempersamakan Nabi Isa

AS dengan Allah adalah *Banî Isrâ'îl* dan mulai dari kalimat *Yâ banî Isra'îl* sampai akhir ayat adalah tuturan Nabi Isa AS, sesuai yang diperintahkan Allah kepadanya.[189]

Dapat dikatakan bahwa *keys* dasar ayat ini adalah kisah, dengan adanya penggunaan *fi'l mâdhi* dan penampakan subjeknya secara gamblang di awal informasinya. *Ends* ayat ini adalah informasi tentang salah satu pokok dakwah Nabi Isa AS kepada *Banî Isrâ'îl* yaitu ketauhidan. Selain itu, *genre* ayat ini berjenis monolog yakni hanya rekaman tuturan Nabi Isa AS tanpa ada *feedback* dari lawan bicaranya. Bentuk *Kato*-nya, nampaknya lebih tepat jika dikatakan *Manurun*. Indikatornya adalah penyebutannya dengan gelar *Al-Masîh* dan bukan namanya. Selain itu, indikator lainnya adalah penggunaan kalimat *Rabbî wa Rabbukum* (*Tuhanku dan Tuhan kalian*) yang disampaikan Nabi Isa AS. Penyebutan *Tuhanku dan Tuhan kalian,* dan bukan *Tuhan kita* (*Rabbunâ*), membawa kesan ketidak-dekatan antara *participants*. Meskipun secara prinsip Tuhan yang dimaksud adalah sama yaitu Allah, namun secara praktek terdapat *gap* yang cukup signifikan. Tambahan lagi, ajakan bernada perintah yang disampaikan Nabi Isa AS dibarengi dengan ancaman jika tidak diikuti, menimbulkan kesan ketegasan dan kesantunan yang rendah.

Ucapan Nabi Isa AS dengan menyapa *Banî Isrâ'îl* juga terdapat pada QS. Al-Shaff/61: 6;

وَإِذْ قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيَّ مِنَ التَّوْرَاةِ وَمُبَشِّرًا بِرَسُولٍ يَأْتِي مِنْ بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدُ فَلَمَّا جَاءَهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ قَالُوا هَٰذَا سِحْرٌ مُبِينٌ

Ketika Isa anak Maryam berkata: Hai Bani Israil, sesungguhnya aku adalah utusan Allah kepadamu, membenarkan kitab sebelumku, yaitu Taurat, dan memberi khabar gembira dengan (datangnya) seorang Rasul yang akan datang sesudahku, yang namanya Ahmad (Muhammad). Maka tatkala rasul itu datang kepada mereka dengan membawa bukti-bukti yang nyata, mereka berkata: Ini adalah sihir yang nyata.

Pada ayat 5, isi ayatnya adalah tentang ucapan Nabi Musa AS kepada umatnya. Sedangkan pada ayat 6 ini, berisi informasi tentang ucapan Nabi Isa AS kepada *Banî Isrâ'îl*. Nampaknya hal ini menjadi penanda bahwa yang dimaksud *Banî Isrâ'îl*, konotasinya adalah umat Nabi

[189] Qurthûby, *Al-Jâmi' Li Ahkâm Al-Qur'ân*, …, Jil. 6, hal. 249.

Musa AS, di mana Nabi Isa AS diutus kepada mereka sepeninggal Nabi Musa AS.

Selain sapaan yang sama, yaitu dengan *Yâ Banî Isrâ'îl*, penyebutan diri Nabi Isa AS juga menggunakan kata ganti orang pertama tunggal, seperti pada QS. Al-Mâ'idah/5: 72. Penggunaan frase "*innîy*" (*sesungguhnya saya*) menandakan bahwa *ends* ayat ini adalah deklarasi kenabian dan disampaikan dengan cara *Manurun*. Tidak hanya dirinya, Nabi Isa AS juga mendeklarasikan bahwa setelahnya ada Nabi Muhammad SAW (Ahmad). Sapaan pada ayat ini, dari Nabi Isa AS kepada Ahli Kitâb, dapat dikatakan berjenis tuturan *Manurun*. Hal ini terlihat dari penggunaan kata ganti orang pertama tunggal sebagai indikator tingginya derajat penutur sekaligus merendahkan mitra tutur.

Dengan makna *Banî* adalah keturunan, dan *Isrâ'îl* bermakana hamba Allah yang saleh, menurut Ibn Katsîr terdapat pesan tersirat dari sapaan dengan leksikon *Banî Isrâ'îl*. Yaitu merupakan perintah agar siapapun yang menisbatkan dirinya dan komunitasnya kepada Israel atau Nabi Ya'qub AS, agar beriman dan menjadi saleh seperti kakek moyang mereka yaitu Nabi Ya'qub AS. Leksikon tersebut seperti menyapa anak-anak agar mereka bisa mencontoh dan melanjutkan kebaikan-kebaikan yang dilakukan dan diajarkan orang tua dan leluhurnya.[190]

Lebih lanjut, ketika menafsirkan QS. Al-Baqarah/2: 40, Al-Sa'diy menjelaskan bahwa yang dimaksud *khithâb Banî Isrâ'îl* di dalam Al-Qur'an adalah *Banî Isrâ'îl* yang hidup di Yatsrib dan sekitarnya serta generasi-generasi setelahnya.[191] Namun, jika dilihat dari beberapa konteks penyebutan *Bânî Isrâ'îl* dan juga leksikon Ahli Kitâb di dalam Al-Qur'an, nampaknya konotasinya justru cenderung kepada orang-orang Yahudi pada masa lampau, bukan dimulai dari masa Nabi Muhammad SAW. Begitu juga bisa berlaku untuk generasi setelahnya hingga hari ini.

Secara umum, sapaan bernuansa teologis di dalam Al-Qur'an, berbentuk *Kato Manurun*. Meskipun *participants*, *ends*, *act sequence*, *keys*, serta konteksnya beragam. Terlebih lagi terkait *participants*-nya, baik antara Allah dan orang-orang beriman, antara Nabi Muhammad SAW dengan Ahli Kitâb pada masanya, antara Allah dengan *Banî Isrâ'îl*, atau dalam kisah antara Nabi Isa AS dengan *Banî Isrâ'îl*, menunjukkan bentuk tuturan *Manurun*.

---

[190] Katsîr, *Tafsîr Al-Qur'ân Al-'Azhîm*, …, Jil. 1, hal. 147-148.

[191] Sa'diy, *Taysîr Karîm al-Rahmân fi Tafsîr Kalâm al-Mannân*, …, hal. 50.

6. Sapaan sesama Makhluk dalam Al-Qur'an

Maksud dari sapaan sesama makhluk pada pembahasan ini adalah tuturan yang direkam di dalam Al-Qur'an dengan *participants* selain Allah kepada makhluk-Nya dan Nabi Muhammad SAW kepada lawan bicaranya yang sudah dibahas pada *khithâb Qul* sebelumnya. Sejauh penelusuran yang telah dilakukan dengan mengindentifikasi beberapa bentuk lain sapaan dengan *Yâ*, terdapat beberapa bentuk tuturan yang melibatkan bermacam *participants*. Seperti sapaan internal keluarga suami-istri; orang tua kepada anak; anak kepada orang tua; menyapa pemimpin atau penguasa politik; menyapa komunitas yang dipimpin; contoh sapaan sesama manusia secara umum; dan sapaan antara Malaikat kepada manusia.

a. Antara Suami-Istri

Sapaan antar suami-istri, secara eksplisit tidak terlihat di dalam Al-Qur'an. Namun, ada beberapa ayat yang dapat dijadikan indikator untuk mengidentifikasi kemungkinan isyarat sapaan suami-istri. Di antaranya, dalam QS. Al-Ahzâb/33 ayat 30 dan 32. Di mana, terdapat leksikon *Yâ Nisâ' al-Nabiy*, yaitu sapaan untuk istri-istri Nabi Muhammad SAW. Kedua ayat tersebut termasuk ke dalam konteks peringatan untuk istri-istri Nabi Muhammad SAW, bahwa menjadi istri Nabi Muhammad SAW berarti harus memilih akhirat dari pada hal-hal duniawi[192], dari ayat 28 sampai 34.[193]

Pada ayat 28, Allah menggunakan *khithâb Qul* yaitu perintah untuk berutur kepada Nabi Muhammad SAW. Leksikon yang digunakan *Yâ ayyuhan-Nabiy* dan membawa makna bahwa pesan-pesan yang disampaikan adalah tanggung jawab Nabi Muhammad SAW sebagai Nabi sekaligus kepala keluarga. Namun, pada ayat 30 dan 32, sapaannya adalah leksikon *Yâ Nisâ' al-Nabiy* dan tidak terdapat *khithâb Qul* pada masing-masing awal ayatnya. Hal ini nampaknya mengindikasikan bahwa *participant* langsung ayat ini ditujukan kepada para istri Nabi Muhammad SAW. Dalam konteks demikian, sapaan tersebut dapat menandakan bentuk tuturan yang *Manurun* dari Allah.

Ibn Katsîr menerangkan bahwa ayat 30 dan 32 merupakan peringatan lanjutan untuk para istri Nabi Muhammad SAW yang sudah rela meninggalkan hasrat duniawi demi menjadi istri seorang Nabi.[194] Dipaparkan pada ayat 30;

---

[192] Zamakhsyariy, *Al-Kasyâf 'an Haqâ'iq Ghawâmîdh a-Tanzîl*, …, Jil. 6, hal. 534.
[193] Lihat pada sub-bab sebelumnya.
[194] Katsîr, *Tafsîr Al-Qur'ân Al-'Azhîm*, …, Jil. 6, hal. 362.

يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ مَنْ يَأْتِ مِنْكُنَّ بِفَاحِشَةٍ مُبَيِّنَةٍ يُضَاعَفْ لَهَا الْعَذَابُ ضِعْفَيْنِ وَكَانَ ذَٰلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرًا

Hai isteri-isteri Nabi, siapa-siapa di antaramu yang mengerjakan perbuatan keji yang nyata, niscaya akan di lipat gandakan siksaan kepada mereka dua kali lipat. Dan adalah yang demikian itu mudah bagi Allah.

Ends utama ayat ini adalah larangan berbuat kejelekan. Setelah sapaan dengan leksikon sebutan berdasarkan posisi (sebagai istri), kalimatnya diawali dengan ungkapan syarat (*adât syarth*). Ungkapan demikian bermuatan konsekuensi tertentu terhadap perbuatan yang disyaratkan. Dengan begitu, dapat dikatakan bahwa gaya melarang pada ayat ini adalah dengan tidak menggunakan kalimat imperatif negatif melainkan dengan informasi konsekuensi meskipun memiliki *value* yang tegas dan berkesan ancaman. Namun dengan leksikon sapaan demikian dan *act sequence* berupa larangan tidak langsung, membawa kesan kesantunan yang tinggi.

Tidak berbeda dengan ayat 32;

يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِنَ النِّسَاءِ إِنِ اتَّقَيْتُنَّ فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ وَقُلْنَ قَوْلًا مَعْرُوفًا

Hai isteri-isteri Nabi, kamu sekalian tidaklah seperti wanita yang lain, jika kamu bertakwa. Maka janganlah kamu tunduk dalam berbicara sehingga berkeinginanlah orang yang ada penyakit dalam hatinya dan ucapkanlah perkataan yang baik.

Ayat ini, *ends*-nya adalah perintah untuk berbuatan dan bertutur yang baik bagi para istri Nabi Muhammad SAW namun dengan balutan *act sequence* yang meminta syarat dan diawali dengan gaya informatif yang tegas. Kalimat ”*kalian tidak seperti wanita-wanita lain*” bisa dimaknai bahwa ”*kalian adalah wanita luar biasa*” sehingga membawa kesan penghargaan dan pernghormatan bagi lawan bicara. Gaya tuturan yang tidak langsung seperti ini, membawa kesan kesantunan yang tinggi.

Leksikon sapaan *Yâ Nisâ' al-Nabiy*, meskipun tanpa diawali dengan *khithâb Qul* pada masing-masing ayatnya, masih berkemungkinan bahwa *participants*-nya adalah Nabi Muhammad SAW dan para istrinya. Penandanya adalah *khithâb Qul* pada ayat 28. Setidaknya, hingga ayat 34, berisi rangkaian tuturan Nabi Muhammad SAW kepada istrinya di bawah perintah Allah melalui *khithâb Qul*. Maka jika demikian, leksikon *Nisâ al-Nabiy* pada ayat 30 dan 32 dapat

dikatakan juga sebagai sapaan Nabi Muhammad SAW kepada para istrinya yang diperintahkan langsung oleh Allah.

Pada tuturan yang melibatkan antara suami dan istri, penggunaan leksikon sapaan gelar, posisi, atau *nickname* yang biasa digunakan sebagai "*panggilan sayang*", menandakan kedekatan sekaligus penghormatan. Pada bahasa Minangkabau, sapaan seperti itu memiliki tingkat kesantunan yang lebih tinggi dari sekedar menyebutkan namanya sebagai panggilan. Selain itu, penggunaan kalimat tidak langsung pada *ends* yang dimaksud, juga membawa kesan kesantunan dan penghormatan yang tinggi terhadap lawan bicara.

Maka, jika demikian, bentuk tuturan antar suami-istri yang diajarkan pada ayat-ayat di atas bentuknya adalah *Malereng* dan bukan *Mandata* apalagi *Manurun*. Meskipun pada tataran adat kekeluargaan di Minangkabau, derajat suami lebih tinggi dari pada istri, tidak berarti tuturan pada internal keluarga harus berbentuk *Manurun*. Justru Al-Qur'an mengajarkan untuk bertutur secara *Malereng* sehingga setiap suami, meskipun ditinggikan derajatnya harus tetap menghormati istrinya dan tetap mengedepankan rasa hormat dan kasih sayang setiap berkomunikasi dengan istrinya. Apalagi ketika harus berinteraksi dalam balutan perasaan kesal seperti konteks ekternal ayat-ayat di atas.

b. Orang tua kepada Anak

Dalam bahasa Arab, lumrahnya, anak disebut dengan *Ibn* atau *Walad*. Di dalam Al-Qur'an, juga digunakan istilah-istilah tersebut dengan makna anak. Untuk term *walad*, selalu disebutkan dalam bentuk pluralnya yaitu *awlâd*. Sedangkan term *ibn*, jika digunakan untuk menyebutkan anak sebagai keterangan kepemilikian keturunan juga datang dalam bentuk pluralnya, *abnâ'*. Kata *ibn* dalam bentuk tunggal di dalam Al-Qur'an digunakan untuk menerangkan posisi seperti *'Îsa ibn Maryam*, atau juga sebagai penyebutan status sosial seperti *Ibn al-Sabîl* (anak jalanan).

Sebagai bentuk sapaan, di dalam Al-Qur'an juga direkam beberapa bentuk tuturan yang konotasinya adalah ucapan orang tua, khususnya Ayah, kepada anaknya atau anak-anaknya. Leksikon sapaan dalam bentuk tunggalnya adalah *Yâ baniyy* dan bentuk pluralnya adalah *Yâ bunayya*. Penyebutan sapaan kepada anak, ayat-ayatnya dapat dikatakan memiliki *ends* sebagai nasehat yang kebanyakannya memiliki *keys* kisah. *Particpant*-nya ada yang antara beberapa Nabi dengan anaknya atau anak-anaknya, dan juga terdapat nasehat dari seorang non-Nabi yaitu Luqmân kepada anaknya.

Di antara contoh penggunaan sapaan kepada anak berbentuk plural dengan *ends* nasehat secara umum adalah pesan Nabi Ibrahim AS

yang disandingkan dengan pesan Nabi Ya'qub AS kepada anak-anaknya. Dalam QS. Al-Baqarah/2: 132;

وَوَصَّىٰ بِهَا إِبْرَاهِيمُ بَنِيهِ وَيَعْقُوبُ يَا بَنِيَّ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ لَكُمُ الدِّينَ فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ

Dan Ibrahim telah mewasiatkan ucapan itu kepada anak-anaknya, demikian pula Ya'qub. (Ibrahim berkata): Hai anak-anakku! Sesungguhnya Allah telah memilih agama ini bagimu, maka janganlah kamu mati kecuali dalam memeluk agama Islam.

Pada ayat ini, disampaikan bahwa kedua Nabi tersebut memberikan wasiat kepada anak keturunan mereka yaitu untuk terus berkomitmen dan konsisten dalam agama Allah. Nampaknya, pesan informatif ini awalnya adalah tuturan yang disampaikan Nabi Ibrahim AS. Lalu kemudian Nabi Ya'qub AS juga menyampaikan pesan serupa. Maklum diketahui bahwa Nabi Ibrahim AS adalah kakek dari Nabi Ya'qub AS yang merupakan anak Nabi Ish̲âq AS. Penyebutan kedua Nabi ini dengan leksikon plural *baniyy* menandakan bahwa isi pesan yang disampaikan pada ayat ini adalah untuk setia pada agama Allah dan berlaku untuk setiap keluarga sehingga dapat diwarisi dan dijaga secara turun-temurun. Selain itu, penyebutan Nabi Ya'qub AS yang sebenarnya juga merupakan anak-keturunan Nabi Ibrahim AS, adalah sebagai pesan tersirat bahwa pesan tersebut cenderung ditekankan kepada anak-keturunan Nabi Ya'qub AS atau disebut dengan *Banî Isrâ'îl*.

Penggunaan leksikon *baniyy*, nampaknya memang identik dengan Nabi Ya'qub AS. Dalam QS. Yûsuf/12 ayat 67 dan 78, Nabi Ya'qub AS memerintahkan anak-anaknya untuk mencari Nabi Yusuf AS ke Mesir. Seperti yang disebutkan dalam QS. Yûsuf/12: 87;

يَا بَنِيَّ اذْهَبُوا فَتَحَسَّسُوا مِنْ يُوسُفَ وَأَخِيهِ وَلَا تَيْأَسُوا مِنْ رَوْحِ اللَّهِ إِنَّهُ لَا يَيْأَسُ مِنْ رَوْحِ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ

Hai anak-anakku, pergilah kamu, maka carilah berita tentang Yusuf dan saudaranya dan jangan kamu berputus asa dari rahmat Allah. Sesungguhnya tiada berputus asa dari rahmat Allah, melainkan kaum yang kafir.

Dalam kisahnya bersama anak-anaknya dan juga anak kesayangannya yaitu Nabi Yusuf AS, digunakan sapaan *Yâ baniyya* untuk menandakan bahwa yang dipanggil adalah anak-anaknya.

Ketika pembicaraan hanya melibatkan satu anaknya saja, yaitu Nabi Yusuf AS, leksikon yang digunakan pun disesuaikan dengan

kuantitas lawan bicara. Maka digunakan sapaan dengan leksikon *bunayya* (anakku). Seperti yang terekam dalam QS. Yûsuf/12: 5;

قَالَ يَا بُنَيَّ لَا تَقْصُصْ رُؤْيَاكَ عَلَىٰ إِخْوَتِكَ فَيَكِيدُوا لَكَ كَيْدًا إِنَّ الشَّيْطَانَ لِلْإِنْسَانِ عَدُوٌّ مُبِينٌ

Ayahnya berkata: Hai anakku, janganlah kamu ceritakan mimpimu itu kepada saudara-saudaramu, maka mereka membuat makar (untuk membinasakan)-mu. Sesungguhnya syaitan itu adalah musuh yang nyata bagi manusia.

Begitu juga dengan Nabi Nuh AS, yang dikenal memiliki salah satu anak yang diceritakan membelakangi perintah ayahnya. Ketika banjir yang sudah diperingatkan Allah sebelumnya datang, Nabi Nuh AS tetap membujuk anaknya untuk menaiki bahtera yang telah dibuatnya dan bermuatan beragam spesies makhluk hidup. Dikisahkan dalam QS. Hûd/11: 42;

وَهِيَ تَجْرِي بِهِمْ فِي مَوْجٍ كَالْجِبَالِ وَنَادَىٰ نُوحٌ ابْنَهُ وَكَانَ فِي مَعْزِلٍ يَا بُنَيَّ ارْكَبْ مَعَنَا وَلَا تَكُنْ مَعَ الْكَافِرِينَ

Dan bahtera itu berlayar membawa mereka dalam gelombang laksana gunung. Dan Nuh memanggil anaknya, sedang anak itu berada di tempat yang jauh terpencil: Hai anakku, naiklah (ke kapal) bersama kami dan janganlah kamu berada bersama orang-orang yang kafir.

Mendapati salah satu anaknya yang ingkar berusaha menghindari banjir ke tempat yang lebih tinggi, Nabi Nuh AS menyapanya dengan leksikon *bunayya*. Ajakan tersebut terkesan tegas dengan adanya dua bentuk kalimat imperatif; positif yaitu perintah untuk ikut dan negatif yaitu larangan untuk tidak bersama pihak yang salah. Dari *act sequence* seperti ini, sangat baik untuk menasehati anak dengan memperlihatkan dua sisi baik positif maupun negatif. Bahkan jika diperlukan, dapat digunakan kalimat perintah seperti tuturan *Manurun* Nabi Nuh AS.

Selain Nabi, Allah juga mengisahkan tuturan monolog Luqmân kepada anaknya. Disebutkan dalam QS. Luqmân/31 pada ayat 13, 16, dan 17, sapaan kepada anaknya juga menggunakan leksikon tunggal *bunayya* yang juga menandakan bahwa anaknya adalah 1 orang. Sebagai contoh, pada ayat 13;

وَإِذْ قَالَ لُقْمَانُ لِابْنِهِ وَهُوَ يَعِظُهُ يَا بُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ

Dan (ingatlah) ketika Luqman berkata kepada anaknya, di waktu ia memberi pelajaran kepadanya: Hai anakku, janganlah kamu mempersekutukan Allah, sesungguhnya mempersekutukan (Allah) adalah benar-benar kezaliman yang besar.

Ayat ini memuat indikasi bahwa *setting* dan *scene* yang terjadi pada *participants* Ayah dan Anak, adalah seorang Ayah yang sedang memberi nasehat yang cukup tegas kepada anaknya. Hal tersebut terlihat dari kalimat keterangan "*wa huwa ya'izhuhu*". Secara umum, kata *wa'azha* dalam bahasa Arab bisa diartikan dengan memberikan pelajaran, nesehat, ataupun peringatan, namun berkesan ketegasan. Kata tersebut tidak sekedar memberitahu, menginformasikan, atau berdialog seperti biasa. Dari keterangan ini dapat dikatakan bahwa tuturan Luqman berbentuk *Manurun* dengan kesan yang cukup tegas.

Ayat tersebut juga menjadi pengajaran bahwa *Kato Manurun*, dalam bentuk percakapan orang tua kepada anak, tetap harus memperhatikan kesantunan oleh "yang lebih tinggi" kepada "yang lebih rendah". Penggunaan kata *Yâ Bunayya* (wahai Anakku), menandakan bahwa *Kato Manurun* adalah tuturan yang harusnya tetap santun meskipun membawa kesan tegas. Bukan seperti sapaan yang biasa dilepaskan oleh kebanyakan orang tua Minangkabau seperti dengan "*oi anak Si Anu*" (*heh anaknya Si Anu*) yang biasanya dilepaskan dengan nada yang agak keras.

Ketegasan dalam *Kato Manurun* dari Ayah kepada Anak, bukan berarti berkata dengan nada yang tinggi atau dengan kalimat yang singkat dan cenderung tidak lengkap. Meskipun dengan harapan lawan bicara dapat memahaminya. *Act sequence* seperti itu yang lumrah terjadi pada tuturan *Manurun* di Minangkabau. Jika dilihat dari ketiga pesan yang disampaikan Luqman, masing-masing dapat dikatakan sebagai pesan yang singkat, jelas, dan tegas. Meskipun masing-masing memiliki *norms* berbeda-beda, namun *act sequence*-nya sama. Yakni, setelah kalimat utama selalu ada penjelasan pendukung sebagai kalimat penegas.

Pada ayat 13, *norms*-nya adalah larangan. Setelah kalimat larangan untuk berbuat syirik kepada Allah, datang kalimat penegas bahwa dilarangnya syirik, karena hal tersebut adalah masalah yang besar dan serius. Lalu pada ayat 16, *norms*-nya berbentuk informasi yang tidak terlihat adanya tingkat ketegasan. Namun tetap memperhatikan kalimat utama dan pendukung. Luqman menginformasikan pada kalimat utamanya bahwa apapun yang dilakukan di atas dunia ini tidak akan luput sedikitpun dari pengawasan Allah, lalu diberi keterangan bahwa Allah Maha Mengetahui. Sedikit berbeda dengan ayat 17 hingga 19, memuat *norms* perintah kepada anaknya. Jika pada *norms* sebelumnya, satu sapaan memuat satu pesan, pada *norms* perintah, satu sapaan memuat setidaknya 6 perintah (sekaligus larangan) yaitu; perintah mendirikan shalat; perintah ber-*amar ma'ruf nahi mungkar*; perintah bersabar terhadap segala ujian yang menimpa; perintah untuk tidak

bersikap sombong lagi angkuh; dan perintah untuk bertutur yang santun. Pada masing-masing ayat yang menerangkan aspek tersebut, selalu ada kalimat keterangan sebagai pendukung dan penegas isi pesan yang dimaksud.

Dari ketiga sapaan Luqman kepada anaknya ini, terlihat ada ritme nasehat ketika bertutur *Manurun* kepada anak. Pesan awal, leksikon saapaan *bunayya* yang memiliki kesan keakraban, dibalut dengan larangan yang tegas, merupakan pesan dengan nilai terpenting dari semua rangkaian nasehatnya. Setelah larangan, sebelum memberikan rentetan perintah lainnya, diselingi dengan gaya penyampaian berbentuk informasi. Terakhir, barulah berisi beberapa perintah sekaligus. Hal ini juga menandakan bahwa dalam bertutur *Manurun* kepada anak, jika memang pesan yang hendak disampaikan cukup banyak dan dibutuhkan *genre* monolog, idealnya adalah disampaikan dengan cara bertahap dan tetap mengedepankan kesan keakraban serta tetap memberikan keterangan yang melengkapi kalimat sebagai bentuk kesantunan pada tuturan *Manurun*.

Selain sapaan kepada anak, pada QS. Al-Shâffât/37: 102, terekam dialog antara Ayah dan Anak. Yaitu ketika Nabi Ibrahim AS berdiskusi dengan anaknya Nabi Ismail AS terkait mimpinya.

فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ السَّعْيَ قَالَ يَا بُنَيَّ إِنِّي أَرَىٰ فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ فَانْظُرْ مَاذَا تَرَىٰ…

Maka tatkala anak itu sampai (pada umur sanggup) berusaha bersama-sama Ibrahim, Ibrahim berkata: Hai anakku sesungguhnya aku melihat dalam mimpi bahwa aku menyembelihmu. Maka fikirkanlah apa pendapatmu!

Ayat ini menjadi kisah awal dari cikal-bakal disyari'atkannya berkurban yang hingga pada syari'at masa Nabi Muhammad SAW dikenal dengan Hari Raya Idul Adha. Seperti sapaan kepada yang disampaikan *participants* lain pada ayat-ayat lain, Nabi Ibrahim AS juga menyapa anaknya dengan leksikon *bunayya*.

Ayat ini, *ends*-nya adalah mengajak anak diskusi. Di mana, dari konteks ayat ini adalah persoalan yang sangat berat dan serius. Yaitu harus "menyembelih" anaknya. Ajakan diskusi terlihat pada kalimat "*fa-n-zhur mâdzâ tarâ*" (*bagaimana pendapatmu*). Meskipun menyadari dirinya adalah seorang Utusan Allah, tidak membuat Nabi Ibrahim AS bertindak superior khususnya pada internal keluarganya. Di sisi lain, dengan leksikon sapaan *Abati* (Ayahku), Nabi Ismail AS pun mampu menunjukkan salah satu karakter kedewasaan (*al-sa'yu*).

Dalam tradisi keseharian percakapan bahasa Arab secara umum, *Yâ Bunayya* lebih menandakan keakraban dan kedekatan dari pada sapaan dengan leksikon *Yâ Ibniy* atau *Yâ Waladiy*. Begitu juga dalam

bentuk plural, *Yâ Baniyya* secara otomatis juga memiliki kesan kedekatan dibandingkan panggilan dengan *Yâ Abnâ'iy* atau *Yâ Awlâdiy*. Karena pada dasarnya, kata *Bunayya* adalah bentuk *tashghîr* dari *Ibn* sehingga membawa kesan kedekatan, keakraban, dan kasih sayang, sehingga dapat dikatakan memuat tingkat kesantunan *Manurun* yang tinggi. Tuturan dari Ayah kepada Anak, teori dasarnya adalah berbentuk tuturan *Manurun*. Namun, dengan penggunaan leksikon yang disebutkan dalam berbagai ayat di atas, pengajaran tersiratnya adalah, meskipun *Manurun*, salah satu tanggung jawab orang tua terhadap anaknya adalah menjalin keakraban dan kedekatan khususnya dalam berkomunikasi.

Lebih lanjut, melihat beberapa konteks ayat-ayat di atas, bahkan ketika sedang dalam nuansa memberi peringatan yang membutuhkan kesan tegas dan serius, atau bahkan sedang diselimuti rasa kesal terhadap anak, seperti yang terjadi pada Nabi Nuh AS, leksikon yang disampaikan-pun tidak berubah. Begitupun di Minangkabau, hal ini sejalan dengan salah satu falsafahnya, "*nan ketek disayangi*" (*yang muda disayang*) meskipun bertutur dalam bentuk *Manurun*.

Penggunaan leksikon *Bunayya* atau *Baniy* yang menunjukkan keakraban dan kedekatan antara Ayah dan Anak, berbeda ketika sapaan *Manurun* dari orang tua yang nampaknya memiliki kesan ketidak-akraban. Sehingga memiliki kesan kesantunan yang rendah. Yaitu dengan leksikon penyebutan namanya secara langsung. Seperti tuturan Azar, kepada anaknya yaitu Nabi Ibrahim AS. Dalam QS. Maryam/19: 46;

قَالَ أَرَاغِبٌ أَنْتَ عَنْ آلِهَتِي يَا إِبْرَاهِيمُ لَئِنْ لَمْ تَنْتَهِ لَأَرْجُمَنَّكَ وَاهْجُرْنِي مَلِيًّا

Berkata bapaknya: Bencikah kamu kepada tuhan-tuhanku, hai Ibrahim? Jika kamu tidak berhenti, maka niscaya kamu akan kurajam, dan tinggalkanlah aku buat waktu yang lama.

Ayat ini adalah rangkaian dialog antara Nabi Ibrahim AS bersama ayahnya. Pada ayat-ayat sebelumnya, dikisahkan bahwa Nabi Ibrahim AS memprotes ayahnya yang berprofesi sebagai pembuat patung berhala untuk disembah pada masa itu. Nampaknya, penggunaan *istifhâm inkâriy* dan kalimat ancaman langsung dalam ayat ini, sebagai bentuk jawaban tudingan anaknya, mengindikasikan *keys* tuturan yang berkesan kesombongan dan ketidak-akraban antara mereka. Tambahan lagi, dengan konteks demikian dan standar penggunaan sapaan sayang pada internal keluarga antara Ayah dan Anak, leksikon sebutan nama anak secara langsung dalam diskusi tertentu merupakan tuturan *Manurun* dengan tingkat kesantunan yang rendah dan menunjukkan ketidak-akraban antar *participants*.

Bukan berarti secara mutlak sapaan kepada anak dengan leksikon sebutan namanya langsung adalah sapaan yang menandakan kesantunan rendah. Tingkat kesantunan rendah pada ayat di atas cenderung karena adanya ancaman balasan dalam dialog pada internal keluarga. Selain itu, karena *keys* ayat ini adalah kisah, *value* yang terkandung adalah pelajaran dan hikmah, bukan hukum syari'at tertentu. Begitupun dalam bahasa Minangkabau, sebutan nama dalam beberapa *scene* dan *setting*, termasuk antara Ayah dan Anak, adalah bentuk *Manurun*. Lumrahnya, leksikon dengan tidak menyebutkan nama dan diganti dengan sapaan lain yang menunjukkan sayang seperti "*anakku*", "*nak*", "*oi bujang*", "*oi buyuang*", "*oi supiak*", atau gelar adat tertentu dan lain sebagainya, terkesan lebih santun dan dekat. Namun, tingkat kesantunan *Kato Manurun* pada konteks ini, dapat diatur sesuai penggunaan *norms* dan *act sequence* pada tuturan yang disampaikan.

c. Anak kepada Orang tua

Dalam bahasa Arab, sebutan orang tua, khususnya Bapak/Ayah, biasanya digunakan leksikon *Abi*, *Wâlid*, atau *Abaṯ*. Begitu juga dalam Al-Qur'an, ketiga leksikon tersebut dapat ditemukan di beberapa ayat. Pada percakapan sehari-hari, ketiganya juga dapat digunakan untuk menyapa orang tua. Namun di dalam Al-Qur'an, leksikon sapaan *Mandaki* dari Anak kepada Ayah yang digunakan hanya *Abaṯ*. Sedangkan *Abi* atau *Âbâ'* dan *Walid* atau *Wâliday*, digunakan dalam bentuk informasi tertentu dan bukan sapaan. Bentuk leksikonnya adalah *Abati* dengan penutur tunggal dan *Abânâ* jika penuturnya plural.

Penggunaan leksikon sapaan *Abati*, terdapat dalam beberapa ayat. *Participants*-nya adalah Nabi Yusuf AS kepada ayahnya Nabi Ya'qub AS[195]; Nabi Ibrahim AS kepada ayahnya Azar[196]; kedua putri Nabi Syu'ayb AS kepada ayahnya[197]; dan Nabi Isma'il AS kepada ayahnya Nabi Ibrahim AS[198]. Sedangkan penggunaan leksikon *Abânâ* yang disebutkan dalam 6 ayat pada surat Yûsuf/12, *participants*-nya adalah anak-anak Nabi Ya'qub AS selain Nabi Yusuf AS, kepada ayah mereka[199].

Sapaan Nabi Yusuf AS kepada ayahnya, menandai awal dan akhir kisah panjangnya yang dipaparkan dalam surat Yûsuf. Berawal dari diskusi Nabi Yusuf AS tentang mimpinya kepada ayahnya, pada ayat 4;

---

[195] Lihat QS. Yûsuf/12: 4 dan 100.
[196] Lihat QS. Maryam/19: 42-45.
[197] Lihat QS. Al-Qashash/28: 26.
[198] Lihat QS. Al-Shâffât/37: 10.
[199] Lihat QS. Yûsuf/12: 11, 17, 63, 65, 81, dan 97.

إِذْ قَالَ يُوسُفُ لِأَبِيهِ يَا أَبَتِ إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ

(Ingatlah), ketika Yusuf berkata kepada ayahnya: Wahai ayahku, sesungguhnya aku bermimpi melihat sebelas bintang, matahari dan bulan; kulihat semuanya sujud kepadaku.

Kisah pada ayat ini, jika dikatakan sebagai awal perjalanan panjang Nabi Yusuf AS, maka *ending*-nya adalah pernyataan Nabi Yusuf AS kepada ayahnya, yang disampaikan dengan sapaan *Yâ Abati* pada ayat 100, di mana Nabi Yusuf AS memberikan pernyataan;

وَقَالَ يَا أَبَتِ هَٰذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّا ...

Wahai ayahku inilah takwil mimpiku yang dahulu itu; sesungguhnya Tuhanku telah menjadikannya suatu kenyataan…".

Contoh lain penggunaan sapaan *Abati* adalah protesnya Nabi Ibrahim AS kepada ayahnya terkait pembuatan dan penyembahan berhala yang salah satunya disponsori oleh ayahnya, Azar. Dalam QS. Maryam/19: 42-45;

إِذ قَالَ لِأَبِيهِ يَٰٓأَبَتِ لِمَ تَعبُدُ مَا لَا يَسمَعُ وَلَا يُبصِرُ وَلَا يُغنِي عَنكَ شَيـًٔا ٤٢ يَٰٓأَبَتِ إِنِّي قَد جَاءَنِي مِنَ ٱلعِلمِ مَا لَم يَأتِكَ فَٱتَّبِعنِي أَهدِكَ صِرَٰطا سَوِيّا ٤٣ يَٰٓأَبَتِ لَا تَعبُدِ ٱلشَّيطَٰنَ إِنَّ ٱلشَّيطَٰنَ كَانَ لِلرَّحمَٰنِ عَصِيّا ٤٤ يَٰٓأَبَتِ إِنِّي أَخَافُ أَن يَمَسَّكَ عَذَاب مِّنَ ٱلرَّحمَٰنِ فَتَكُونَ لِلشَّيطَٰنِ وَلِيّا ٤٥

Ingatlah ketika ia berkata kepada bapaknya; Wahai bapakku, mengapa kamu menyembah sesuatu yang tidak mendengar, tidak melihat dan tidak dapat menolong kamu sedikitpun?. Wahai bapakku, sesungguhnya telah datang kepadaku sebahagian ilmu pengetahuan yang tidak datang kepadamu, maka ikutilah aku, niscaya aku akan menunjukkan kepadamu jalan yang lurus. Wahai bapakku, janganlah kamu menyembah syaitan. Sesungguhnya syaitan itu durhaka kepada Tuhan Yang Maha Pemurah. Wahai bapakku, sesungguhnya aku khawatir bahwa kamu akan ditimpa azab dari Tuhan Yang Maha Pemurah, maka kamu menjadi kawan bagi syaitan.

Selain penggunaan sapaan *Abati*, *act sequence* yang dilayangkan Nabi Ibrahim AS, menandakan tingkat kesantunan yang tinggi, mengingat bentuk tuturannya adalah *Mandaki*, dari Anak kepada Ayah.

Nabi Ibrahim AS mengawali diskusi bernuansa protesnya tersebut dengan memberikan pertanyaan retoris meskipun *ends* dapat dikatakan bernada menyindir, yaitu terkait menyembah sesuatu yang

tidak dapat mendengar dan melihat. Informasi pada ayat 42 tersebut memberikan kesan bahwa ketika hendak menasehati atau menyatakan ketidak-sepahaman dengan orang tua, harus mendahulukan penggunaan *intermezzo* yang santun. Lalu pada ayat 43, deklarasi yang disampaikan Nabi Ibrahim AS, adalah untuk membuat bangga ayahnya dengan memperlihatkan intelektualitas yang didapatkannya. Baru pada ayat 44, Nabi Ibrahim AS mengutarakan maksud utamanya, yaitu melarang segala tindak peribadatan yang berbasis kepada setan. Di ayat 45, Nabi Ibrahim AS kembali menunjukkan kesantunan tutur *Mandaki*-nya. Setelah menegaskan pelarangan, lalu disampaikan kekhawatirannya terhadap kesalahan yang dilakukan ayahnya. Meskipun kemudian ayahnya marah dan membenci Nabi Ibrahim AS karena protes anaknya tersebut (pada ayat 46), setidaknya terdapat format bertutur untuk menyampaikan perbedaan pendapat;

1) *intermezzo* dengan diskusi;
2) membuat orang tua merasa bangga;
3) menyampaikan inti pesan;
4) lalu menjelaskan resiko sebagai bentuk kekhawatiran seorang anak kepada orang tuanya.

Format seperti ini dapat dijadikan gaya ideal dalam berdiskusi secara *Mandaki* baik kepada orang tua sendiri maupun kepada siapapun yang derajatnya dianggap lebih tinggi.

Kesantunan tuturan *Mandaki* Nabi Ibrahim AS tersebut dan kebiasaan berdiskusi internal antara Ayah dan Anak, nampaknya juga ditularkannya kepada anaknya, salah satunya Nabi Isma'il AS. Seperti yang sudah dipaparkan pada sub-bahasan sebelumnya, QS. Al-Shâffât/37: 102, ketika Nabi Ibrahim AS menyampaikan mimpinya. Nabi Isma'il AS pun menjawab;

... قَالَ يَا أَبَتِ افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّابِرِينَ

…Ia menjawab: Hai bapakku, kerjakanlah apa yang diperintahkan kepadamu; insya Allah kamu akan mendapatiku termasuk orang-orang yang sabar.

Terdapat kesan spontanitas pada jawaban Nabi Isma'il AS tersebut. Hal ini nampaknya mengindikasikan kepatuhan, kedekatan, dan kepercayaan yang tinggi yang terjalin antara Anak kepada Ayah. Spontan dalam mematuhi dan melaksanakan arahan orang tua, apalagi ditambah dengan kalimat yang bisa menghilangkan kekhawatiran orang tua, dapat dikatakan bentuk tuturan *Mandaki* dengan tingkat kesantunan yang sangat tinggi.

Seluruh ayat yang terdapat sapaan *Abati* atau *Abânâ*, *keys*-nya berbentuk kisah. Setidaknya dari beberapa contoh di atas, terdapat

penggunaan frase "*idz qâla*" yang identik dengan *keys* kisah. Gaya bertutur yang ditunjukkan Nabi Ibrahim AS dan Nabi Isma'il AS, merupakan salah satu contoh ideal dalam tuturan *Mandaki*. Secara umum, aturan bertutur *Mandaki* kepada orang tua, sudah dipaparkan pada sub-bahasan *Qawl Karîma* sebelumnya. Kisah-kisah penggunaan leksikon *Abati* dan *Qawl Karîma* dapat menjadi penjelasan integratif terhadap falsafah umum *Kato Mandaki*; "*Basuo kato mandaki; dari nan ketek ka nan gadang; dari anak ka Ibu Bapak*[200] (*Adapun Kata Mendaki; dari yang kecil kepada yang besar; dari anak kepada Ibu-Bapak*).

d. Kepada Penguasa Politik (dan sebaliknya)

Leksikon untuk penyebutan Raja atau Penguasa yang disebutkan di dalam Al-Qur'an, setidaknya ada 4 sebutan. Yaitu *Al-Malik*, *Al-'Azîz*, *Fir'awn* (Fir'aun) dan *Dzu-l-Qarnayn* (Zulkarnain). Namun yang disebutkan sebagai *munâda* setelah huruf *nidâ' Yâ* hanya ditemukan pada leksikon *Al-'Azîz*, Fir'aun, dan *Dzu-l-Qarnayn*[201].

Selain itu, terdapat juga sebutan dari Raja kepada bawahannya yang setara dengan level Dewan Penasehat pada leksikon *Yâ ayyuha-l-Mala'u*. Sebutan ini terdapat dalam ayat yang sama dengan sebutan *Al-Malik*. Dalam QS. Yûsuf/12: 43;

وَقَالَ الْمَلِكُ إِنِّي أَرَىٰ سَبْعَ بَقَرَاتٍ سِمَانٍ يَأْكُلُهُنَّ سَبْعٌ عِجَافٌ وَسَبْعَ سُنْبُلَاتٍ خُضْرٍ وَأُخَرَ يَابِسَاتٍ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ أَفْتُونِي فِي رُؤْيَايَ إِنْ كُنْتُمْ لِلرُّؤْيَا تَعْبُرُونَ

Raja berkata (kepada orang-orang terkemuka dari kaumnya): Sesungguhnya aku bermimpi melihat tujuh ekor sapi betina yang gemuk-gemuk dimakan oleh tujuh ekor sapi betina yang kurus-kurus dan tujuh bulir (gandum) yang hijau dan tujuh bulir lainnya yang kering". Hai orang-orang yang terkemuka: Terangkanlah kepadaku tentang ta'bir mimpiku itu jika kamu dapat mena'birkan mimpi.

Dikisahkan bahwa *Al-Malik,* yaitu seorang Raja pada masa Nabi Yusuf AS, mendiskusikan salah satu mimpinya kepada para Penasehatnya. Raja tersebut menyapa para bawahannya tersebut dengan *Yâ ayyuha-l-Mala'u*. *Al-Mala'* menurut Ibn 'Âsyûr adalah orang-orang yang terpandang atau orang-orang yang ditokohkan pada suatu kaum.[202]

---

[200] A. B. Dt. Madjoindo, *Kato Pusako: Petatah, Patitih, Mamang, Pantun Ajaran, dan Falsafat Minangkabau*, Jakarta: Rora Karya, 1999, hal. 65.

[201] Kisah Zulkarnain (dan juga terkait Ya'jûj dan Ma'jûj) dapat diperhatikan pada QS. Al-Kahf/18: 83-99. *Dzu-l-Qarnayn* yang artinya adalah "Yang memiliki dua tanduk" nampaknya adalah leskikon gelar dan bukan namanya. Sapaan suatu kaum kepadanya dengan leskikon gelar ini dapat dikatakan sebagai bentuk tuturan *Malereng* atau (mungkin) *Mandaki*.

[202] 'Âsyûr, *Al-Tahrîr wa Al-Tanwîr (Tahrîr al-Ma'na al-Sadîd wa Tanwîr al-'Aql al-Jadîd min Tafsîr al-Kitâb al-Majîd)*, …, Jil. 12, hal. 279.

Sebutan *Al-Malik* pada ayat ini maksudnya adalah salah seorang Raja yang memerintah Mesir pada kurun waktu sekitar tahun 1900 hingga 1500-an Sebelum Masehi (SM). Tidak disebut dengan Fir'aun yang dikenal sebagai sebutan untuk Penguasa Mesir, karena Raja pada masa itu bukanlah dari bangsa Mesir (*Qibthiy*). Melainkan kerajaan non-*Qibhtiy* yang menginvasi dan memerintah Mesir. Disebutkan juga bahwa *Al-Malik* pada ayat ini adalah salah satu Raja Dinasti Hyksos yang berasal dari daratan Kan'an (Palestina).[203] Al-Zamakhsyariy juga menjelaskan, *Al-Malik* yang dimaksud juga disebut dengan *Al-'Azîz* yang berarti "Yang Mulia". Maka ketika disebutkan *Imro'at Al-'Azîz* (*istrinya Yang Mulia*) konotasinya adalah Istri dari *Al-Malik*. Disebutkanya juga bahwa namanya, diantara yang dikenal adalah Al-Rayyân bin Al-Walîd.[204] Ada juga yang menyebutnya dengan nama Qithfir atau Potifar.[205]

Selain *Al-Malik*, Fir'aun juga menggunakan sapaan *Yâ ayyuha-l-Mala'u* kepada para Penasehatnya seperti yang disebutkan dalam QS. Al-Qashashs/28: 38. Tuturan Penguasa yang memiliki derajat lebih tinggi kepada bawahannya, secara umum dapat dikatakan berbentuk *Manurun*. Namun penggunaan sapaan selain nama dan menggunakan gelar yang menunjukkan *respect*, yaitu *Al-Mala'*, menandakan bahwa bentuk tuturan tersebut adalah *Malereng*. Apalagi, dikisahkan dalam ayat tersebut, *Al-Malik* meminta pendapat para tokoh masyarakatnya. Tidak disebut *Manurun*, karena derajat yang membedakan belum tentu karena usia, namun karena posisi yang sifatnya sementara dan lawan bicaranya juga berderajat yang cukup tinggi. Dengan *genre* dialog dan *norms* diskusi, mengesankan bahwa tuturan *Malereng* oleh *Al-Malik* bernilai lebih santun. Bandingkan dengan *genre* monolog dan *norms* deklarasi sepihak yang disampaikan Fir'aun, bahwa dia adalah Tuhan. Di ayat lain pun, gaya bertutur Fir'aun dipaparkan cenderung menggunakan perintah langsung kepada bawahannya, salah satunya Hâmân.[206] Meskipun menggunakan sapaan yang menunjukkan *Malereng*, namun *act sequence* yang dilayangkannya membawa kesan kesantunan yang rendah kepada lawan bicaranya. Nampaknya, hal ini juga menjadi salah satu indikator pembedaan penggunaan leksikon *Al-*

---

[203] 'Âsyûr, *Al-Tahrîr wa Al-Tanwîr (Tahrîr al-Ma'na al-Sadîd wa Tanwîr al-'Aql al-Jadîd min Tafsîr al-Kitâb al-Majîd)*, …, Jil. 12, hal. 280.

[204] Zamakhsyariy, *Al-Kasyâf 'an Haqâ'iq Ghawâmîdh a-Tanzîl*, …, Jil. 2, hal. 473.

[205] M. Soleh Susanto dan Tri Handayani, "Analisis Makna Al-Malik: Kajian I'jaz Al-Quran," dalam *Jurnal Studi Islam Indonesia (JSII)*, Vol. 1 No. 2 Tahun 2023, hal. 315–346.

[206] Seperti dalam QS. Yûnus/10: 79, QS. Ghâfir/40: 26 dan ayat 36 terkait perintah kepada Hâmân.

Malik dengan leksikon Fir'aun, meskipun secara historis, sama-sama berkuasa di Mesir.

Pada masa kekuasaan *Al-Malik*, masa Nabi Yusuf AS, sebutan umum untuk petinggi kerajaan yang direkam di dalam Al-Qur'an adalah *Al-'Azîz*. Nabi Yusuf AS pun, ketika sudah diangkat sebagai salah satu Menteri pada masa Dinasti Hyksos tersebut, disapa dengan *Yâ ayyuha-l-'Azîz*. Salah satunya dalam QS Yûsuf/12: 78;

قَالُوا يَا أَيُّهَا الْعَزِيزُ إِنَّ لَهُ أَبًا شَيْخًا كَبِيرًا فَخُذْ أَحَدَنَا مَكَانَهُ إِنَّا نَرَاكَ مِنَ الْمُحْسِنِينَ

Mereka berkata: Wahai Al-Aziz, sesungguhnya ia mempunyai ayah yang sudah lanjut usianya, lantaran itu ambillah salah seorang diantara kami sebagai gantinya, sesungguhnya kami melihat kamu termasuk oranng-orang yang berbuat baik.

Sapaan tersebut disebutkan 2 kali di dalam Al-Qur'an. Selain ayat 78, juga disebutkan pada QS. Yûsuf/12 ayat 88. Keduanya memiliki *participants* yang sama yaitu antara para Kakak Nabi Yusuf AS yang datang ke Mesir dengan Nabi Yusuf AS sendiri yang ketika itu belum mereka ketahui sebagai adiknya yang pernah mereka perlakukan secara jahat. *Al-'Azîz* dengan makna "Yang Mulia", menandakan tingginya derajat yang disapa, antara rakyat biasa kepada seorang Penguasa, maka bentuk sapaan ini adalah *Mandaki*.

Masih dalam garis sejarah dinasti di Mesir, sebutan untuk Raja tertinggi, umumnya adalah Fir'aun atau *Pharaoh*. Fir'aun yang disebutkan di dalam Al-Qur'an adalah Raja yang berkuasa di Mesir pada masa Nabi Musa AS. sekitar beberapa abad setelah masa Nabi Yusuf AS. Dikisahkan di dalam 2 ayat Al-Qur'an, Nabi Musa AS menyapa Raja pada masa itu dengan sebutan Fir'aun. Yaitu pada QS. Al-A'râf/7: 104[207] dengan *norms* deklaratif sebagai Utusan Allah;

وَقَالَ مُوسَىٰ يَا فِرْعَوْنُ إِنِّي رَسُولٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ

Dan Musa berkata: Hai Fir'aun, sesungguhnya aku ini adalah seorang utusan dari Tuhan semesta alam;

dan pada QS. Al-Isrâ'/17: 102 dengan *act sequence* memberikan pernyataan tegas sebagai *closing statement* pada sebuah perdebatan;

قَالَ لَقَدْ عَلِمْتَ مَا أَنْزَلَ هَٰؤُلَاءِ إِلَّا رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ بَصَائِرَ وَإِنِّي لَأَظُنُّكَ يَا فِرْعَوْنُ مَثْبُورًا

Musa menjawab: Sesungguhnya kamu telah mengetahui, bahwa tiada yang menurunkan mukjizat-mukjizat itu kecuali Tuhan Yang memelihara

[207] Konteks dan tuturan serupa juga disebutkan dalam QS. Al-Syu'arâ'/26: 16 dengan tambahan *participant* yaitu Nabi Harun AS.

langit dan bumi sebagai bukti-bukti yang nyata; dan sesungguhnya aku mengira kamu, hai Fir'aun, seorang yang akan binasa.

Sapaan Nabi Musa AS dengan menggunakan leksikon Fir'aun, sebenarnya dapat dikatakan berbentuk *Mandaki* kepada lawan bicara yang lebih tinggi. Atau bisa dikatakan *Malereng,* mengingat posisi Nabi Musa AS sebagai Utusan Allah ketika menyapa manusia lainnya menggunakan leksikon gelar sesuai kedudukannya, yaitu Fir'aun. Namun baik *Mandaki* maupun *Malereng*, membawa kesan kesantunan dalam praktek tuturannya. Sedangkan Nabi Musa AS, setidaknya jika dilihat dari ujung QS. Al-Isrâ'/17, ayat 102, menyumpahi Fir'aun agar binasa (*matsbûrâ*), merupakan tuturan yang memiliki nilai kesantunan yang sangat rendah. Maka itu, nampaknya yang lebih tepat, tuturan Nabi Musa AS sebagai Utusan Allah kepada Fir'aun selaku Raja pada masa itu, bentuknya adalah *Mandata* dengan kesantunan yang relatif rendah.

e. Antara Pemimpin dan Kaumnya

Pada sub-bahasan ini, maksud tuturan antara pemimpin dan kaumnya adalah pemimpin masyarakat atau komunitas yang tidak terkait dengan unsur politis. Seperti para Nabi yang diutus kepada kaum tertentu, posisinya bukan sebagai pemimpin politik seperti Raja atau bahkan bukan sebagai kepala suku. Begitu juga sebaliknya, sapaan masyarakat kepada sosok yang diangkat Allah sebagai Utusan-Nya. Setidaknya terdapat beberapa bentuk. Tuturan Pemimpin Kaum dengan bentuk; menggunakan leksikon *Yâ Qawmiy* (*wahai kaumku*); dan tanpa leksikon. Sedangkan sapaan kaumnya kepada Nabinya ditemukan dengan leksikon nama.

Di antara contoh sapaan dengan leksikon *Yâ Qawmiy* adalah kisah Nabi Musa AS dengan beberapa *act sequence* berbeda. Di antaranya ada yang bentuknya memberikan perintah yang bernuansa saran dengan diawali memberikan keterangan sebagai penegasan. Seperti dalam QS. Al-Baqarah/2: 54;

وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِ إِنَّكُمْ ظَلَمْتُمْ أَنْفُسَكُمْ بِاتِّخَاذِكُمُ الْعِجْلَ فَتُوبُوا إِلَىٰ بَارِئِكُمْ فَاقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ عِنْدَ بَارِئِكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ

Dan (ingatlah), ketika Musa berkata kepada kaumnya: Hai kaumku, sesungguhnya kamu telah menganiaya dirimu sendiri karena kamu telah menjadikan anak lembu (sembahanmu), maka bertaubatlah kepada Tuhan yang menjadikan kamu dan bunuhlah dirimu. Hal itu adalah lebih baik bagimu pada sisi Tuhan yang menjadikan kamu; maka Allah akan menerima taubatmu. Sesungguhnya Dialah Yang Maha Penerima taubat lagi Maha Penyayang.

Selain itu, ada juga yang *act sequence*-nya diawali pertanyaan retoris (*istifhâm*). Seperti dalam QS. Al-Shaff/61: 5;

وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِ لِمَ تُؤْذُونَنِي وَقَدْ تَعْلَمُونَ أَنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ فَلَمَّا زَاغُوا أَزَاغَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ

Dan (ingatlah) ketika Musa berkata kepada kaumnya: Hai kaumku, mengapa kamu menyakitiku, sedangkan kamu mengetahui bahwa sesungguhnya aku adalah utusan Allah kepadamu? Maka tatkala mereka berpaling (dari kebenaran), Allah memalingkan hati mereka; dan Allah tidak memberi petunjuk kepada kaum yang fasik.

Leksikon *Qawmiy*, dapat dikategorikan sebagai penanda tuturan *Manurun*, dari seorang Nabi atau pemuka masyarakat kepada komunitas yang menjadi tanggung jawab sosialnya. Penggunaan kata ganti milik pribadi tunggal yaitu afiks "*iy*" diujung kata benda yang menjadi leksikonnya, menandakan bahwa Allah meninggikan *participant* yang menjadi penuturnya, yaitu Nabi yang diutus-Nya.

Tidak selalu tuturan kepada kaum yang menjadi tanggung jawabnya, disapa dengan leksikon tertentu. Nabi Luth AS misalnya, dikisahkan dengan pernyataan langsung yang berbentuk pertanyaan retoris. Salah satunya yang dikisahkan dalam QS. Al-Naml/27: 54;

وَلُوطًا إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ أَتَأْتُونَ الْفَاحِشَةَ وَأَنْتُمْ تُبْصِرُونَ

Dan (ingatlah kisah) Luth, ketika dia berkata kepada kaumnya: Mengapa kamu mengerjakan perbuatan fahisyah itu sedang kamu memperlihatkan(nya)?

Kalimat tanya retoris dan kalimat penegasan diujung ayat, memberikan kesan kesantunan yang rendah. Selain itu, pelesapan leksikon yang menjadi lawan bicaranya, juga menandakan ketegasan dan berkesan tidak santun. Maka bentuk tuturan seperti ini, dengan tujuannya adalah komunitas yang menjadi tanggung jawabanya, dapat dikatakan berbentuk *Manurun*.

Selain itu, Nabi Luth AS juga dikisahkan mendeklarasikan dirinya sebagai Nabi, juga tanpa leksikon sapaan. Dalam QS. Al-Syu'arâ'/26: 161-164;

إِذ قَالَ لَهُم أَخُوهُم لُوطٌ أَلَا تَتَّقُونَ ١٦١ إِنِّي لَكُم رَسُولٌ أَمِين ١٦٢ فَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُونِ ١٦٣ وَمَا أَسئلُكُم عَلَيهِ مِن أَجرٍ إِن أَجرِيَ إِلَّا عَلَىٰ رَبِّ ٱلعَٰلَمِينَ ١٦٤

Ketika saudara mereka, Luth, berkata kepada mereka: mengapa kamu tidak bertakwa?. Sesungguhnya aku adalah seorang rasul kepercayaan (yang diutus) kepadamu. Maka bertakwalah kepada Allah dan taatlah

kepadaku. Dan aku sekali-kali tidak minta upah kepadamu atas ajakan itu; upahku tidak lain hanyalah dari Tuhan semeta alam.
Permulaan kalimatnya tidak berbeda dengan *act sequence* pada sapaan lainnya, yaitu dengan *istifhâm*. Deklarasi dengan menunjuk diri secara tegas, lalu disertai dengan kalimat imperatif langsung, serta *closing statement* yang menegaskan bahwa tidak ada harapan duniawi apapun dari mereka, menandakan bentuk tuturannya adalah *Manurun* dengan tingkat kesantunan yang rendah.

Meskipun tuturan Nabi kepada kaumnya berbentuk *Manurun*, dikisahkan juga bahwa beberapa kaum justru dijelaskan tidak bertutur *Mandaki* kepada Nabi mereka. Dikisahkan bahwa mereka menyapa Nabi dengan leksikon sapaan namanya secara langsung. Seperti *Bani Isrâ'îl* yang menyapa Nabi Musa AS, salah satunya dalam QS. Al-Baqarah/2: 55;

وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَىٰ لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ

Dan (ingatlah), ketika kamu berkata: Hai Musa, kami tidak akan beriman kepadamu sebelum kami melihat Allah dengan terang, karena itu kamu disambar halilintar, sedang kamu menyaksikannya.
Sapaan serupa juga terjadi pada Nabi Syu'ayb AS. Seperti yang dikisahkan dalam QS. Al-A'râf/7: 88;

قَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا مِنْ قَوْمِهِ لَنُخْرِجَنَّكَ يَا شُعَيْبُ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَكَ مِنْ قَرْيَتِنَا أَوْ لَتَعُودُنَّ فِي مِلَّتِنَا قَالَ أَوَلَوْ كُنَّا كَارِهِينَ

Pemuka-pemuka dan kaum Syu'aib yang menyombongkan dan berkata: Sesungguhnya kami akan mengusir kamu hai Syu'aib dan orang-orang yang beriman bersamamu dari kota kami, atau kamu kembali kepada agama kami. Berkata Syu'aib: Dan apakah (kamu akan mengusir kami), kendatipun kami tidak menyukainya?

Idealnya, masyarakat umum setidaknya menyapa seorang tokoh masyarkatnya dengan sapaan *Malereng*. Bisa dengan leksikon posisi, gelar, dan lain sebagainya selain nama langsung. Namun dari contoh ayat di atas, penggunaan leksikon nama menandakan bentuk tuturannya *Mandata*. Pada kedua contoh ayat ini, sapaan dengan nama langsung kepada masing-masing Nabi yang diutus, menunjukkan kesantunan yang rendah. Hal ini tidak terlepas dari pembangkangan kaumnya yang diceritakan pada masing-masing ayat tersebut. Selain itu, sapaan *Mandata* kepada Nabi seperti ini, mengindikasikan bahwa para Nabi memiliki status dan derajat sosial yang tidak cukup tinggi untuk dihormati secara kemasyarakatan. Sepatutnya hal ini menjadi motivasi bagi siapapun yang berbuat baik sesuai dengan koridor Allah dan Rasul-

Nya, untuk tetap memupuk mental dan inetelektulitasnya meskipun dari kalangan ekonomi lemah atau dari kalangan status sosial rendah.

f. Sesama Makhluk (Hewan, Manusia, dan Malaikat)

Selain sapaan yang terjalin antara posisi tertentu, beberapa ayat Al-Qur'an juga menerangkan sapaan-sapaan yang terjadi antar sesama makhluk tanpa kejelasan posisi dan derajat. *Participants*-nya baik antara hewan, sesama manusia, dan antara manusia dan malaikat. Konteksnya pun beragam sehingga menentukan bentuk tuturannya dari jenis *Kato nan Ampek*.

Tuturan antara sesama hewan yang direkam dalam bentuk kalimat sapaan adalah antara semut dengan koloninya. Yaitu ketika salah seekor semut memerintahkan rekan-rekan lainnya untuk menghindari jalan yang dilalui tentara Nabi Sulaiman AS agar tidak terinjak-injak. Dalam QS. Al-Naml/27: 18;

حَتَّىٰ إِذَا أَتَوْا عَلَىٰ وَادِ النَّمْلِ قَالَتْ نَمْلَةٌ يَا أَيُّهَا النَّمْلُ ادْخُلُوا مَسَاكِنَكُمْ لَا يَحْطِمَنَّكُمْ سُلَيْمَانُ وَجُنُودُهُ وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ

Hingga apabila mereka sampai di lembah semut berkatalah seekor semut: Hai semut-semut, masuklah ke dalam sarang-sarangmu, agar kamu tidak diinjak oleh Sulaiman dan tentaranya, sedangkan mereka tidak menyadari.

Leksikon yang digunakan adalah *al-naml* yang artinya semut. Sapaan dengan *Yâ ayyuha* dapat dikatakan merupakan seruan kepada seluruh semut yang mendengarkan perintah rekannya yang berbicara pada saat itu. Sulit mendeteksi apakah yang memberikan komando adalah Raja atau posisi tertentu dalam koloni semut. Seperti diketahui, semut memiliki Ratu, dan para pejantannya biasanya digolongkan sebagai semut pekerja. Dalam ayat, disebutkan yang berbicara adalah *namlat̲*, dalam bentuk *nakirah*. Hal ini menandakan bahwa yang berseru bisa semut mana saja dalam koloni tersebut. Maka bentuk tuturannya, bisa saja dikategorikan sebagai *Mandata* antar sesama mereka. Namun nilai kesantunan tuturan hewan bukanlah kajian yang bisa digapai oleh manusia. Karena pada faktanya, selain Nabi Sulaiman AS, belum ada manusia yang diizinkan oleh Allah untuk memahami bahasa binatang.

Beralih kepada manusia, Nabi Yusuf AS dikisahkan di dalam Al-Qur'an hingga beberapa fase kehidupannya. Mulai dari usia anak-anak, remaja, dewasa, hingga menjadi salah satu petinggi kerajaan ketika itu. Pada sub-bahasan sebelumnya, sudah dibahas terkait tuturan Nabi Yusuf AS sebagai anak dan sebagai petinggi kerajaan. Namun dalam QS.

Yûsuf/12: 46, terdapat juga sapaan kepada Nabi Yusuf AS dengan posisinya sebagai manusia biasa yang dipenjara;

يُوسُفُ أَيُّهَا الصِّدِّيقُ أَفْتِنَا فِي سَبْعِ بَقَرَاتٍ سِمَانٍ يَأْكُلُهُنَّ سَبْعٌ عِجَافٌ وَسَبْعِ سُنْبُلَاتٍ خُضْرٍ وَأُخَرَ يَابِسَاتٍ لَعَلِّي أَرْجِعُ إِلَى النَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَعْلَمُونَ

(Setelah pelayan itu berjumpa dengan Yusuf dia berseru): Yusuf, hai orang yang amat dipercaya, terangkanlah kepada kami tentang tujuh ekor sapi betina yang gemuk-gemuk yang dimakan oleh tujuh ekor sapi betina yang kurus-kurus dan tujuh bulir (gandum) yang hijau dan (tujuh) lainnya yang kering agar aku kembali kepada orang-orang itu, agar mereka mengetahuinya.

Ibn Katsîr menjelaskan bahwa makna mimpi yang dipertanyakan tersebut adalah mimpi dari *Al-Malik*. Ketika tidak satupun dari kalangan *Al-Mala'* mampu menjawab takwilannya, teman Nabi Yusuf AS, yaitu anak muda (*fatâ*) pelayan Raja, menawarkan diri untuk menemui Nabi Yusuf AS di penjara guna bertanya kepadanya.[208]

Leksikon sapaannya tergolong unik, karena strukturnya adalah penyebutan nama tanpa sapaan dan diikuti dengan sanjungan gelar berdasarkan sifatnya, yaitu *ayyuha-s-shiddîq* (wahai orang yang jujur/bijaksana). Sapaan nama secara langsung mengindikasikan bahwa penyapa adalah orang yang saling mengenal antar dirinya dan Nabi Yusuf AS. Begitu juga dengan sebutan *Al-Shiddîq*, menandakan bahwa penanya tahu betul seperti apa kemampuan IQ dan EQ yang dimiliki Nabi Yusuf AS. Hamka menjelaskan, sapaan yang demikian, "*Yûsuf ayyuha-s-shiddîq*" (*Yusuf, wahai orang yang jujur*), juga sekaligus mengandung permintaan maaf yang disampaikan pemuda pelayan Raja tersebut karena pernah tidak mendengarkan arahan Nabi Yusuf AS.[209]

Dengan sebutan nama secara langsung, dan *participants*-nya diasumsikan setara karena posisi Nabi Yusuf AS ketika itu belum sebagai Nabi, dapat dikategorikan sebagai bentuk tuturan *Mandata*. Sulit untuk dikategorikan *Malereng* karena adanya penyebutan nama secara langsung. Selain berkesan dekat, penggunaan tambahan sapaan dengan pujian, menandakan tingginya kesan kesantunan yang diperlihatkan meskipun *Mandata*.

Variasi sapaan juga terlihat pada kisah dengan *genre* diskusi antara Nabi Musa AS, Nabi Harun AS dan *participant* lain yang diidentifikasi sebagai Sâmiriy. Dalam QS. Thâha/20: 92-96;

---

[208] Katsîr, *Tafsîr Al-Qur'ân Al-'Azhîm*, …, Jil. 4, hal. 336.
[209] Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, …, Jil. 5, hal. 3658.

قَالَ يَٰهَٰرُونُ مَا مَنَعَكَ إِذ رَأَيتَهُم ضَلُّوٓاْ ٩٢ أَلَّا تَتَّبِعَنِ أَفَعَصَيتَ أَمرِي ٩٣ قَالَ يَبنَؤُمَّ لَا تَأخُذ بِلِحيَتِي وَلَا بِرَأسِي إِنِّي خَشِيتُ أَن تَقُولَ فَرَّقتَ بَينَ بَنِي إِسرَٰٓئِيلَ وَلَم تَرقُب قَولِي ٩٤ قَالَ فَمَا خَطبُكَ يَٰسَٰمِرِيُّ ٩٥ قَالَ بَصُرتُ بِمَا لَم يَبصُرُواْ بِهِۦ فَقَبَضتُ قَبضَة مِّن أَثَرِ ٱلرَّسُولِ فَنَبَذتُهَا وَكَذَٰلِكَ سَوَّلَت لِي نَفسِي ٩٦

Berkata Musa: Hai Harun, apa yang menghalangi kamu ketika kamu melihat mereka telah sesat. Kamu tidak mengikuti aku? Maka apakah kamu telah (sengaja) mendurhakai perintahku?. Harun menjawab: Hai putera ibuku, janganlah kamu pegang janggutku dan jangan (pula) kepalaku sesungguhnya aku khawatir bahwa kamu akan berkata (kepadaku): Kamu telah memecah antara Bani Israil dan kamu tidak memelihara amanatku. Berkata Musa: Apakah yang mendorongmu (berbuat demikian) hai Samiri?. Samiri menjawab: Aku mengetahui sesuatu yang mereka tidak mengetahuinya, maka aku ambil segenggam dari jejak rasul lalu aku melemparkannya, dan demikianlah diriku membujukku.

Kolerasi holistik kisah ini sebenarnya dimulai dari ayat 83 atau bahkan sebelumnya. Namun fokus yang dibahas adalah ragam leksikon sapaan yang terlihat pada kisah ini.

Pada ayat 92, terdapat sapaan dengan nama langsung yaitu kepada Nabi Harun AS dari Nabi Musa AS. Penggunaan leksikon nama secara langsung mengindikasikan bahwa tuturannya adalah *Mandata,* dengan asumsi bahwa Nabi Harun AS posisinya sebagai yang lebih tua[210]. Jika dilihat dari *act sequence* pada ayat tersebut, gaya bertutur Nabi Musa AS dan jawaban Nabi Harun AS kepada saudaranya tersebut, menandakan bahwa Nabi Musa AS memiliki derajat yang lebih tinggi dari pada Nabi Harun AS. Sedangkan pada ayat 94, Nabi Harun AS menyapa Nabi Musa AS tidak dengan namanya, melainkan dengan leksikon *Yâ Ibn Umm* (*wahai anak Ibuku*). Sapaan seperti itu, cenderung berbentuk *Malereng*, karena tidak menyebutkan nama langsung meskipun usianya lebih muda. Dalam sapaan keseharian di Minangkabau, sesama saudara, meskipun usianya lebih tua biasanya digunakan sapaan *Uda* atau *Uni*, sehingga tingkatan kesantunan tuturannya hanya sampai *Malereng*. Seperti yang ditunjukkan Nabi Harun AS ketika adik sepupunya tersebut bertutur dalam balutan emosi (*ghadhbân*). Tingkat kesantunan tuturnya bisa saja menjadi rendah ke

[210] Dorothy F. Zeligs, "Moses encounters the daemonic aspect of God," dalam *American Imago*, Vol. 27 No. 4 Tahun 1970, hal. 379–391.

level *Mandata* atau *Manurun* sesuai dengan *setting*, *scene*, dan *act sequence* yang digunakan.

Pada rangkaian ayat dengan *keys* kisah tersebut, terdapat satu *participant* lagi yang disebut dengan Sâmiriy. Al-Qurthûbiy mengutip Ibn ‘Abbâs RA, bahwa Al-Sâmiriy adalah komunitas penyembah sapi yang hidup di Mesir dan tergabung dalam koloni Banî Isrâ’îl yang bermigrasi ke tanah Kan’an.[211] Sâmiriy, dikenal juga sebagai pembuat patung Sapi yang digunakan sebagai alat peraga untuk menyembah Tuhan. Hal ini yang menyulut kemarahan Nabi Musa AS terhadap kaumnya yang mengikuti Sâmiriy. Ibn ‘Âsyûr menjelaskan bahwa sapaan kepada Sâmiriy dengan bentuk *nakirah* tanpa *alif* dan *lâm* seperti pada ayat sebelumnya, adalah penanda bahwa orang-orang Sâmiriy yang asalnya adalah etnis *Qibth* bukan bagian dari *Banî Isrâ’îl,* khususnya dalam hal kepercayaan dan ritual agama.[212] Secara strata kemasyarakatan, nampaknya Sâmiriy dengan Nabi Musa AS dan lainnya adalah setara, sehingga bentuk tuturan yang tepat nampaknya adalah *Mandata*. Jika diasumsikan Sâmiriy sebagai kelompok dan bukan satu orang, maka penggunaan leksikon seperti ini dapat dikatakan memiliki tingkat kesantunan yang sangat rendah meskipun secara teoritis bentuknya adalah *Mandata* dan bukan *Manurun*.

Nabi Musa AS, dikisahkan juga terlibat diskusi dengan salah satu rekannya yang menurut Ibn Katsir[213] dan Al-Zamakhsyariy[214], sosok yang disebut Allah sebagai *‘abdan min ‘ibâdinâ* (*salah satu Hamba Kami*) tersebut adalah Nabi Khidhr AS. Kutipan dialog keduanya setidaknya dapat dilihat mulai ayat 66 dan 67 pada surat Al-Kahfi/18;

قَالَ لَهُۥ مُوسَىٰ هَل أَتَّبِعُكَ عَلَىٰٓ أَن تُعَلِّمَنِ مِمَّا عُلِّمتَ رُشدا ٦٦ قَالَ إِنَّكَ لَن تَستَطِيعَ مَعِيَ صَبرا ٦٧

Musa berkata kepadanya: Bolehkah aku mengikutimu supaya kamu mengajarkan kepadaku ilmu yang benar di antara ilmu-ilmu yang telah diajarkan kepadamu?. Dia menjawab: Sesungguhnya kamu sekali-kali tidak akan sanggup sabar bersama aku.

Tidak ada sapaan tertentu yang disebutkan secara eksplisit pada kisah ini. Namun, dengan asumsi kedua *participants* adalah hamba pilihan Allah, nampaknya lebih tepat jika percakapan keduanya dikategorikan menggunakan tuturan *Mandata*. Selain karena derajatnya yang setara,

---

[211] Qurthûby, *Al-Jâmi’ Li Ahkâm Al-Qur’ân*, …, Jil. 11, hal. 234.

[212] ‘Âsyûr, *Al-Tahrîr wa Al-Tanwîr (Tahrîr al-Ma’na al-Sadîd wa Tanwîr al-’Aql al-Jadîd min Tafsîr al-Kitâb al-Majîd)*, …, Jil. 16, hal. 294.

[213] Katsîr, *Tafsîr Al-Qur’ân Al-’Azhîm*, …, Jil. 5, hal. 157.

[214] Zamakhsyariy, *Al-Kasyâf ’an Haqâ’iq Ghawâmîdh a-Tanzîl*, …, hal. 481.

penggunaan *dhamîr ka* (kamu/anda) tanpa ada pujian atau sebutan untuk meninggikan, yang digunakan sebagai penanda sapaan kepada sesama, menguatkan bentuk tuturan *Mandata* di antara mereka. Sapaan dengan pronomina *ka* juga digunakan dalam ayat-ayat setelahnya yang masih termasuk kisah antara keduanya. Penggunaan *act sequence* bertanya (*istifhâm*) sebagai pembuka percakapan, menunjukkan tingkat kesantunan yang cukup tinggi, yaitu dengan mengedepankan nuansa musyawarah yang terlihat dari beberapa kali penggunaan ungkapan retoris (*adât al-istifhâm*).

Selain Nabi Musa AS yang disapa dengan leksikon yang mengaitkannya dalam hubungan keluarga, *Ibn Umm*, ada juga leksikon sapaan *Ukht Hârûn* (*saudari-nya Harun*). Yaitu Maryam, ibunda dari Nabi Isa AS. Dalam QS. Maryam/19: 28;

يَا أُخْتَ هَارُونَ مَا كَانَ أَبُوكِ امْرَأَ سَوْءٍ وَمَا كَانَتْ أُمُّكِ بَغِيًّا

Hai saudara perempuan Harun, ayahmu sekali-kali bukanlah seorang yang jahat dan ibumu sekali-kali bukanlah seorang pezina.

Leksikon *Ukht Hârûn* tidak sama dengan *Ibn Umm*. Leksikon sapaan untuk Maryam pada ayat ini bermakna metaforis karena Maryam tidak memiliki saudara kandung apalagi yang bernama Harun.

Al-Thabariy menerangkan dengan mengutip salah satu Hadis terkait ayat ini bahwa Nabi Muhammad SAW menjelaskan[215] jika hal tersebut adalah salah satu tradisi *Banî Isrâ'îl* untuk mengaitkan nama-nama para Nabi dan orang-orang saleh terdahulu dalam sapaan mereka.[216] Harun yang dimaksud pada ayat ini, mungkin memang merujuk kepada Nabi Harun AS, saudara Nabi Musa AS. Namun bukan berarti Maryam adalah saudara kedua Nabi tersebut karena jauhnya jarak waktu antara mereka. Sebutan *Ukht* pada sapaan tersebut maksudnya adalah dari keturunan Harun. Ibn 'Âsyûr memaparkan bahwa salah satu kemungkinan alasan penyebutan *Hârûn* adalah karena Maryam merupakan salah satu anak-keturunan dari garis Nabi Harun AS.[217]

Sebutan seperti ini tidak berbeda dengan orang Minangkabau ketika menyebut dirinya atau orang lain menyebut orang Minangkabau dengan sebutan *urang awak* (orang kita) atau *dunsanak kito* (saudara kita). Kata dengan makna *kita* tidak mesti bermakna akrab atau dekat secara emosional, tetapi hanya sebutan yang menunjukkan kedaerahan. Pada kasus sapaan *Yâ Ukht Hârûn*, leksikonnya bisa menjadi penanda

---

[215] Lihat Hajjâj, *Shahîh Muslim*, …., Hadis nomor 3982.

[216] Thabariy, *Jâmi' al-Bayân fi Ta'wîl al-Qur'ân*, …, Jil. 18, hal. 187.

[217] 'Âsyûr, *Al-Tahrîr wa Al-Tanwîr (Tahrîr al-Ma'na al-Sadîd wa Tanwîr al-'Aql al-Jadîd min Tafsîr al-Kitâb al-Majîd)*, …, Jil. 16, hal. 96.

bahwa tuturan yang disampaikan orang-orang yang memvonis Maryam sebagai pezina, sekilas, bentuknya adalah *Malereng*. Karena tidak menggunakan nama langsung. Apa yang dikatakan *participants* yang diposisikan sebagai penutur pada ayat ini adalah ekspresi kekecewaan terhadap Maryam karena secara logika standar kemasyarakatan yang berlaku, melahirkan anak tanpa suami adalah suatu hal tabu dan diasumsikan sebagai perbuatan perzinahan.

Sebutan *Ukht Hârûn* bisa bermakna ganda; sapaan *Malereng* dengan masih menghormati *privilege* Maryam sebagai wanita suci; dan bisa jadi bentuk sindiran kepada Maryam dengan menuduhnya telah melakukan perbuatan keji. Namun jika dilihat dari ayat sebelumnya, ayat 27, sapaan kepada Maryam yang dilayangkan orang-orang di sekitarnya adalah dengan *Yâ Maryam*. Sebutan dengan nama langsung ini menandakan kedekatan antar *participants.* Bentuknya-pun cenderung *Mandata*. Maka sebutan *Yâ Ukht Hârûn* pada ayat di atas, dilihat dari keseluruhan redaksi kisah, nampaknya lebih tepat jika dikategorikan sebagai *Mandata* antara sesama manusia.

Sapaan antara manusia yang ditujukan kepada Maryam, juga disampaikan pada kisah antara dirinya dengan Nabi Zakariya AS yang masih merupakan pamannya. Pada QS. Âli ‘Imrân/3: 37 dikisahkan;

فَتَقَبَّلَهَا رَبُّهَا بِقَبُولٍ حَسَنٍ وَأَنْبَتَهَا نَبَاتًا حَسَنًا وَكَفَّلَهَا زَكَرِيَّا كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ وَجَدَ عِنْدَهَا رِزْقًا قَالَ يَا مَرْيَمُ أَنَّىٰ لَكِ هَٰذَا قَالَتْ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ

Maka Tuhannya menerimanya (sebagai nazar) dengan penerimaan yang baik, dan mendidiknya dengan pendidikan yang baik dan Allah menjadikan Zakariya pemeliharanya. Setiap Zakariya masuk untuk menemui Maryam di mihrab, ia dapati makanan di sisinya. Zakariya berkata: Hai Maryam dari mana kamu memperoleh (makanan) ini? Maryam menjawab: Makanan itu dari sisi Allah. Sesungguhnya Allah memberi rezeki kepada siapa yang dikehendaki-Nya tanpa hisab.

Dengan posisinya sebagai paman yang dapat disetarakan dengan orang tua, dan kedekatan antara mereka layaknya anak dan ayah, sapaan *Yâ Maryam* yang disampaikan Nabi Zakariya AS dapat dikatakan bentuknya adalah *Manurun*.

Leksikon sapaan lain di dalam Al-Qur’an yang lebih serupa dengan makna dan penyebutan *Urang Awak* bagi orang Minangkabau, nampaknya adalah *Ahl Yatsrib*. Maksudnya adalah sapaan secara umum untuk orang-orang yang berasal dari daerah Yatsrib, yaitu kota Madinah

sekarang. Disebutkan dalam ayat yang berbentuk *keys* kisah pada masa Nabi Muhammad SAW dalam QS. Al-Ahzâb/33: 13;

وَإِذْ قَالَتْ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ يَا أَهْلَ يَثْرِبَ لَا مُقَامَ لَكُمْ فَارْجِعُوا وَيَسْتَأْذِنُ فَرِيقٌ مِنْهُمُ النَّبِيَّ يَقُولُونَ إِنَّ بُيُوتَنَا عَوْرَةٌ وَمَا هِيَ بِعَوْرَةٍ إِنْ يُرِيدُونَ إِلَّا فِرَارًا

Dan (ingatlah) ketika segolongan di antara mereka berkata: Hai penduduk Yatsrib (Madinah), tidak ada tempat bagimu, maka kembalilah kamu. Dan sebahagian dari mereka minta izin kepada Nabi (untuk kembali pulang) dengan berkata: Sesungguhnya rumah-rumah kami terbuka (tidak ada penjaga). Dan rumah-rumah itu sekali-kali tidak terbuka, mereka tidak lain hanya hendak lari.

Ayat ini adalah salah satu dari beberapa rentetan ayat sebelum dan setelahnya yang mengisahkan situasi sesaat sebelum memulai perang Ahzab atau disebut juga perang Khandaq. Saat situasi sedang genting, oknum dari kalangan *Munâfiq* justru memecah belah pasukan umat Islam dengan menebarkan ketakutan dan kekhawatiran dengan cara meremehkan. *Ahl Yatsrib* pada ayat ini maksudnya adalah penduduk Madinah dari kalangan umat Islam. Salah satu tokoh yang menjadi *participant* pada ayat tersebut, yang menyapa dengan sebutan *Ahl Yatsrib* adalah Aws bin Qayzhiy dari suku Hâritsah.[218] Dalam *Kato nan Ampek*, leksikon sapaan dengan penyebutan nama daerah tertentu, nampaknya lebih tepat dikatakan sebagai *Mandata*. Karena tidak ada maksud tertentu dari sekedar penyebutan leksikon yang demikian. Konteks, gaya, dan *ends* dari penyampaiannya-lah yang akan menentukan tingkat kesantunan tuturannya. Pada contoh kisah ini, terlihat level kesantunan yang rendah karena bernuansa merendahkan lawan bicara.

Sapaan sesama makhluk ciptaan Allah, yang direkam di dalam Al-Qur'an juga melibatkan Malaikat. Baik tuturan manusia kepada Malaikat ataupun sebaliknya. Salah satu Malaikat yang disebutkan bercakap kepada manusia adalah Jibril. Selain kepada Nabi Muhammad SAW ketika mengajarkan Al-Qur'an seperti dalam QS. Al-Qiyâmah/75, juga tercatat bercakap dengan Maryam. Yaitu pada QS. Âli 'Imrân/3:42-43 yang ditandai dengan sapaan *Yâ Maryam* dan pada QS. Maryam/19: 16-26 dalam bentuk kisah tanpa penampakan sapaan khusus dan hanya menggunakan pronomina *ki* (kamu/anda).

Sebagai contoh sapaan Malaikat Jibril kepada Maryam, dalam QS. Âli 'Imrân/3: 42-43;

[218] Katsîr, *Tafsîr Al-Qur'ân Al-'Azhîm*, …, Jil. 6, hal. 349.

وَإِذ قَالَتِ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ يَٰمَرۡيَمُ إِنَّ ٱللَّهَ ٱصۡطَفَىٰكِ وَطَهَّرَكِ وَٱصۡطَفَىٰكِ عَلَىٰ نِسَآءِ ٱلۡعَٰلَمِينَ ٤٢ يَٰمَرۡيَمُ ٱقۡنُتِي لِرَبِّكِ وَٱسۡجُدِي وَٱرۡكَعِي مَعَ ٱلرَّٰكِعِينَ ٤٣

Dan (ingatlah) ketika Malaikat (Jibril) berkata: Hai Maryam, sesungguhnya Allah telah memilih kamu, mensucikan kamu dan melebihkan kamu atas segala wanita di dunia (yang semasa dengan kamu). Hai Maryam, taatlah kepada Tuhanmu, sujud dan ruku'lah bersama orang-orang yang ruku'.

Sapaan *Yâ Maryam* pada kedua ayat ini, nampaknya lebih tepat jika digolongkan sebagai *Mandata*. Karena derajat Malaikat dengan manusia bisa dikatakan setara. Terlepas dari kelebihan dan kekurangan masing-masingnya. Tambahan lagi, pada kisah Maryam dan Jibril AS dalam QS. Maryam/19 dari ayat 16 hingga 26, memang tidak ada sebutan leksikon sapaan yang disebutkan seperti ayat di atas meskipun konteksnya sama. Namun pada ayat 27-28 seperti yang sudah dibahas sebelumya, terdapat leksikon yang dilayangkan manusia lain kepada Maryam. Setidaknya hal ini menunjukkan bahwa sapaan manusia lain dan Jibril AS kepada Maryam bentuknya adalah *Mandata*.

Selain Malaikat sebagai penutur, disebutkan juga dalam sebuah informasi imajiner (masa depan), Malaikat menjadi lawan bicara. Yaitu Malik, penjaga pintu neraka. Dalam QS. Al-Zukhrûf/43: 77;

وَنَادَوْا يَا مَالِكُ لِيَقْضِ عَلَيْنَا رَبُّكَ قَالَ إِنَّكُمْ مَاكِثُونَ

Mereka berseru: Hai Malik biarlah Tuhanmu membunuh kami saja. Dia menjawab: Kamu akan tetap tinggal (di neraka ini).

Setting dan *scene* tuturan ini adalah situasi di Neraka seperti yang disebutkan dari ayat 74 hingga 76. Pada ayat 77 ini, diperlihatkan bagaimana keluhan para penghuni Neraka mencapai puncaknya sehingga berani menyapa Malaikat Penjaga Neraka agar segera diakhiri siksaaan mereka.[219] Selain itu, penggunaan *dhamîr ka* pada kata *Rabbuka*, menandakan kesetaraan level antar *participants* meskipun ada kesan kesantunan yang rendah pada tuturan tersebut. Untuk itu, sama seperti Jibril kepada Maryam, sapaan manusia, meskipun disifati sebagai *Al-Mujrimîn*, kepada Malaikat Malik bentuknya adalah *Mandata*. Yaitu *participants*-nya adalah antara sesama makhluk Allah dengan derajat yang tidak ada keterangan ditinggikan salah satu dari mereka.

Sapaan sesama makhluk ciptaan Allah, khususnya antar sesama manusia dan antar manusia dengan Malaikat, bentuk tuturan *Kato nan Ampek*-nya tergantung kepada konteksnya dan *participants*-nya. Tidak

[219] Sa'diy, *Taysîr Karîm al-Rahmân fi Tafsîr Kalâm al-Mannân*, …, hal. 777.

bisa hanya melihat leksikonnya. Karena dengan penggunaan leksikon serupa, ada yang berbentuk *Mandata* dan ada yang *Manurun*.

BAB V

KESIMPULAN

A. Kesimpulan

Disertasi ini menyimpulkan bahwa interpretasi integratif antara falsafah adat Minangkabau *Kato nan Ampek* dengan Islam, yang dalam hal ini maksudnya adalah (penafsiran) Al-Qur'an, dapat dikategorikan ke dalam bentuk integrasi lingual penerjemahan konsep dan substansi, yaitu dengan memadu-silangkan tatabahasa Arab dengan bahasa Minangkabau. Integrasi ini diimplementasikan dengan memadukan satuan sekaligus penanda lingual pada kedua bahasa tersebut. Integrasi lingual penerjemahan konsep dan substansi ini dilakukan salah satunya menggunakan teori tindak tutur dengan pendekatan teori *SPEAKING* Dell Hymes. Dalam bahasa Minangkabau, bentuk dan makna tuturan diklasifikasikan ke dalam empat jenis yang disebut dengan falsafah *Kato nan Ampek*. Yaitu *Kato Mandaki*; *Kato Malereng*; *Kato Mandata*; dan *Kato Manurun*. Keempat jenis langgam *Kato* ini dilandasi oleh level dan derajat *participants*, *act sequence*, dan *norms* pada setiap tuturannya. Keempat bentuk *Kato* ini juga membawa kesan kesantunan, kedekatan, dan penghormatan yang berbeda sesuai dengan penggunaan dan *ends*-nya. Dengan begitu, menginterpretasikan Al-Qur'an yang berbahasa Arab, dapat diintegrasikan dengan falsafah *Kato nan Ampek* yang merupakan budaya dan bahasa selain bahasa Arab (*'ajam*). Hal ini mempertegas bahwa Al-Qur'an turun dari *Rabb al-'Âlamîn* untuk seluruh makhluk-Nya. Selain itu, hal ini juga dapat menjadi penanda bahwa bahasa Arab Al-Qur'an adalah *language of universe* atau bahasa Semesta. Selain harus dikaji dasarnya dengan teori linguistik bahasa Arab, dapat juga dikaji dengan aspek linguistik dan budaya manapun, salah satunya falsafah Minangkabau *Kato nan Ampek*.

Dari hasil olah data yang dilakukan, disertasi ini menghasilkan beberapa temuan sebagai berikut;

1. Dalam integrasi *Kato nan Ampek* dalam bentuk sifat *Qawl*, ditemukan beberapa bentuk isyarat interaksi di dalam Al-Qur'an dan dapat diintegrasikan dengan falsafah Minangkabau *Kato nan Ampek*. Dapat diklasifikasikan bahwa terdapat sembilan bentuk tuturan di dalam Al-Qur'an dan masing-masing sifat *Qawl* tersebut memiliki integrasi yang berbeda-beda dengan *Kato nan Ampek*, sesuai dengan konteksnya. *Qawl Hasan* diintegrasikan dengan keempat *Kato*; *Qawl Ma'rûf* dan *Qawl Maysûr* terintegrasi dengan *Kato Manurun* dan/atau *Mandata*; *Qawl Sadîd* dan *Qawl Balîgh* terintegrasi dengan bentuk *Manurun* dan/atau *Malereng*; *Qawl Karîm* terintegrasi dengan *Kato Mandaki*; *Qawl Layyin* terintegrasi dengan bentuk *Mandaki* dan/atau *Malereng*; *Qawl al-Zûr* yang memiliki makna negatif diintegrasikan dengan keempat *Kato*; dan *Ghaddh al-Shawt* diintegrasikan dengan keempat langgam *Kato*.
2. Dalam integrasi *Kato nan Ampek* dalam ayat-ayat bermuatan sapaan, ditemukan ayat-ayat yang bermuatan *Nidâ'* dengan berbagai leksikon. Sapaan kepada Allah bentuknya adalah *Mandaki* dengan leksikon *Rabbi*, *Rabbanâ*, *Allahumma*, pujian, dan klausa pentopikalan. Sapaan Allah kepada Nabi Muhammad SAW berbentuk *Malereng* karena tidak satupun leksikonnya menggunakan nama, tetapi dengan sapaan gelar, kata ganti orang kedua tunggal (*ka*) yang disampaikan oleh kata ganti orang pertama plural (*nâ*), dan kata perintah dengan pelesapan leksikon. Sedangkan sapaan Allah kepada makhluk lain seperti para Nabi lainnya, Iblis, manusia dan jin secara umum, bentuknya adalah *Manurun,* namun khusus untuk para Nabi memiliki kesan kesantunan yang lebih tinggi. Selain itu, terdapat juga sapaan kepada manusia yang bersifat teologis dengan tujuan; orang-orang beriman, orang kafir, dan Ahli Kitâb, yang secara umum bentuknya adalah *Manurun*, namun kesan kesantunan pada sapaan untuk orang beriman lebih tinggi. Ditemukan juga sapaan antara sesama makhluk; antara suami dan istri yang bentuknya *Malereng*; antara orang tua dan anak yang bentuknya *Manurun* namun dengan tingkat kesantunan yang tinggi; antara anak dan orang tua yang bentuknya *Mandaki*; antara pemimpin dengan rakyatnya yang berbentuk *Malereng* dan/atau *Mandata* serta sebaliknya yang berbentuk *Mandaki* dan/atau *Malereng*; dan antara sesama makhluk baik sesama manusia, sesama hewan, atau manusia dengan Malaikat yang secara umum bentuknya adalah *Mandata*.

B. Saran

Penelitian ini, masih perlu banyak pengembangan di berbagai aspek. Karena sejatinya, meneliti Al-Qur'an dapat dilakukan dari segala sisi dan kajian. Namun untuk penelitian ini, kajian yang dilakukan hanya pada sifat-

sifat tuturan dan ayat-ayat sapaan (*nidâ'*). Studi pengintegrasian *Kato nan Ampek* dengan Al-Qur'an menggunakan pendekatan tindak tutur ini, masih dapat dikembangkan objek penelitiannya. Seperti pada redaksi ayat-ayat hukum secara khusus, kesantunan pada penyampaian kisah, dan lain sebagainya.

Selain itu, alat pengintegrasian dengan Al-Qur'an, bisa dikembangkan lebih jauh menggunakan falsafah adat Minangkabau lainnya, atau falsafah adat selain Minangkabau, serta digunakan teori-teori linguistik lainnya. Untuk itu, diharapkan pada waktu mendatang, penelitian tentang integrasi nilai-nilai lokal kedaerahan nusantara dan Al-Qur'an, dapat terus dilakukan oleh berbagai pihak yang memiliki kompetensi dan kapabilitas. Sehingga pengembangan ilmu yang terjadi tidak hanya sebatas pada kebudayaan tetapi juga membuat kajian Tafsir Al-Qur'an lebih berwarna dan semakin variatif.

DAFTAR PUSTAKA

‘Âsyûr, Muhammad al-Thâhir ibn. *Al-Tahrîr wa Al-Tanwîr (Tahrîr al-Ma’na al-Sadîd wa Tanwîr al-’Aql al-Jadîd min Tafsîr al-Kitâb al-Majîd)*. Tunisia: Dar al-Tunisiyah li al-Naysr, 1984.

’Abd-l-Hamîd, Muhammad Muhyi ad-Din. *Al-Tuhfah Al-Saniyyah bi Syarh Al-Muqaddimah Al-Ajurumiyyah*. Riyadh: Maktabah Dar al-Salam, 1994.

’Âshiy, Muhammad Sâlim Abû. *’Ulûm al-Qur’ân ’inda Al-Syâthibiy min Khilâl Kitâbihi Al-Muwâfaqât*. Kairo: Dar al-Basha’ir, 2005.

’Asqalâniy, Ibn Hajar. *Fath Al-Bâriy bi Syarh Al-Bukhâriy*. Mesir: Al-Maktabah Al-Salafiyyah, 1970.

’Ayniy, Badr al-Dîn. *Al-Bidâyah Syarh Al-Hidâyah*. Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyah, 2000.

Abadi, Ikrar. “Keluarga sakinah (perkawinan menurut adat dan perubahan sosial masyarakat Minangkabau).” dalam *Jurnal Al-Ahkam*. Vol. 12 No. 1 Tahun 2021, hal. 37–52.

Abbas, Siti Aisyah, dan Nur Rahma Asnawi. “Sejarah Perkembangan Pendidikan Islam Di Sumatera (Suatu Kajian Terhadap Tokoh Dan Lembaganya).” dalam *ASH-SHAHABAH: Jurnal Pendidikan dan Studi Islam*. Vol. 6 No. 1 Tahun 2020, hal. 1–15.

Abdul, Abu Hassan, Wahibah Twahir, dan H. Tahir. “The Disciplinary Issues in Malay Figurative Language and Its Similarities with Majaz Concept of the Arabic Rhetoric.” dalam *European Journal of Language and Literature*. Vol. 2 No. 1 Tahun 2016, hal. 47–55.

Abdullah, Amin. “Implementasi Pendekatan Integratif-Intekonektif Dalam Kajian Pemikiran Pendidikan Islam (fresh Ijtihad memperjumpakan Ulum al-din dan Sains modern dalam Pemikiran Pendidikan Islam).” dalam *Implementasi Pendekatan Integratif-Interkonektif Dalam Kajian*

Pendidikan Islam, (ed.) Maragustam, hal. 1–32. Yogyakarta: Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, 2014.

Abdurrahman, Abdurrahman. "Pragmatik; Konsep Dasar Memahami Konteks Tuturan." 1.2 (2006)." dalam *Lingua: Jurnal Ilmu Bahasa dan Sastra*. Vol. 1 No. 2 Tahun 2006, hal. 1–19.

Abidin, Mas'oed. *Adat dan Syarak di Minangkabau*. Padang: Pusat Pengkajian Islam dan Minangkabau (PPIM) Sumatera Barat, 2004.

Abraham, June, dan Any Rufaedah. "'Theologization' of Psychology and 'Psychologization' of Religion: How Do Psychology and Religion Supposedly Contribute to Prevent and Overcome Social Conflicts?" dalam *Procedia Environmental Sciences*. Vol. 20 Tahun 2014, hal. 516–525.

Adib, Hamdan. "Potret Integrasi Islam dan Budaya Nusantara Era Walisongo." dalam *JASNA: Journal for Aswaja Studies*. Vol. 1 No. 2 Tahun 2021.

Afrinaldi. "Rekonstruksi Pendidikan Surau Di Minangkabau (Tinjauan Analisis Psikologi Sosial)." dalam *Ta'dib*. Vol. 12 No. 2 Tahun 2009, hal. 192–200.

Ajdukiewicz, Kazimierz. "Questions and Interrogative Sentences." dalam *Pragmatic Logic*. Tahun 1974, hal. 85–94.

Alamsyah, Rahmad, Imadah Thoyyibah, dan Tri Novianti. "Pengaruh Teori Receptie Dalam Politik Hukum Kolonial Belanda Terhadap Hukum Islam Dan Hukum Adat Dalam Sejarah Hukum Indonesia." dalam *PETITA*. Vol. 3 No. 2 Tahun 2021, hal. 343–362.

Albert, A., I. Iswantir, F. Ismail, dan Z. Zainir. "Gagasan Integrasi Nilai-Nilai Adat Basandi Syarak Syarak Basandi Kitabullah (ABS SBK) Kedalam Pelajaran Pendidikan Agama Islam Pada Kurikulum Sekolah Dasar." dalam *Jurnal Pendidikan Indonesia*. Vol. 3 No. 11 Tahun 2022, hal. 1002–1013.

Alek. *Linguistik Umum*. Jakarta: Erlangga, 2018.

Ali, Muhamad. *Islam and colonialism: Becoming modern in Indonesia and Malaya*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2016.

Alipuddin, dan Yulimarni. "Bentuk Ornamen Masjid Keramat Lempur Kerinci." dalam *Ekpresi Seni*. Vol. 19 No. 2 Tahun 2017, hal. 112–128.

Altheide, David L. "Ethnographic Content Analysis." dalam *Qualitative Sociology*. Vol. 10 No. 1 Tahun 1987, hal. 65–77.

Âmidi, 'Ali bin Muhammad. *Al-Ihkâm fî Ushul al-Ahkâm*. Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi, 2004.

Amin, Nurtaqwa, Najumddin Abdul Safa, Muhammad Darwis, dan Tadjuddin Maknun. "Pragmatics Analysis: Arabic Directive Imperative Speech Acts Used in Alquran. (IJSR), 6(1), 10-21275." dalam *International Journal of Science and Research (IJSR)*. Vol. 6 No. 1 Tahun 2017, hal. 952–955.

Amran, Rusli. *Sumatera Barat hingga Plangkat Panjang*. Jakarta: Sinar Harapan, 1981.

Amrullah, Haji Abdul Karim. *Al-Burhân*. Bukittinggi: Fort de Kock, 1927.

Amrullah, Muhammad Afif. "Analisis Kesalahan Penerapan Qawa'id Pada Buku Ajar Bahasa Arab." dalam *Al-Tadzkiyyah: Jurnal Pendidikan Islam*. Vol. 6 No. 1 Tahun 2015, hal. 46–65.

Andini, Nisye Frisca, dan Fitria Carli Wiseza. "Identifikasi Pola Morfologi Kampung Budaya Nagari Jawi-jawi Sumatera Barat Berdasarkan Kearifan Lokal." dalam *Jurnal Ilmu Pendidikan Ahlussunnah*. Vol. 3 No. 2 Tahun 2020, hal. 15–28.

Angelia, Yeni, dan In'amul Hasan. "Merantau dalam Menuntut Ilmu (Studi Living Hadis oleh Masyarakat Minangkabau)." dalam *Jurnal Living Hadis*. Vol. 2 No. 1 Tahun 2017, hal. 67–82. *https://ejournal.uin-suka.ac.id/ushuluddin/Living/article/view/0201-04*.

Anwar, Endang Saeful. "Bahasa Al-Qur'an sebagai wahyu." dalam *Al-Fath*. Vol. 3 No. 1 Tahun 2009, hal. 97–105.

Apriani, Desi. "Peninjauan Hukum Menurut Hukum Adat Kampar: Sumbangan dalam Mewujudkan Hukum yang Responsif." dalam *Jurnal Konstitusi*. Vol. 19 No. 1 Tahun 2022, hal. 227–246.

Ardiani, Eva Diah, dan Ahmad Musonnif. "Integrasi Adat dan Syariah (Tinjauan atas Makna Relijius dalam Tradisi Pasang Bundel dalam Masyarakat Desa Besole Kecamatan Besuki Kabupaten Tulungagung Jawa Timur." dalam *Ahkam*. Vol. 10 No. 1 Tahun 2022.

Arifin, Zainal, dan Maulid Hariri Gani. "Relasi dua kepentingan (Budaya politik masyarakat Minangkabau)." dalam *Harmonia: Journal of Arts Research and Education*. Vol. 8 No. 3 Tahun 2007, hal. 15–25.

Ariska, Rindi, dan S. Dian Andryanto. "10 Lagu Minang Paling Banyak Ditonton di YouTube, Termasuk Nan Disayang Tunangan Urang." dalam *Tempo.co*. *https://seleb.tempo.co/read/1609499/10-lagu-minang-paling-banyak-ditonton-di-youtube-termasuk-nan-disayang-tunangan-urang#:~:text=10 Lagu Minang Paling Banyak Ditonton di YouTube%2C,7 7. Rayola-Tadayo Gurauan Sayang ... More items*.

Arkoun, Mohammed. "Rethinking Islam Today." dalam *The ANNALS of the American Academy of Political and Social Science*. Vol. 588 No. 1 Tahun 2003, hal. 18–39.

———. "The Notion of Revelation; From Ahl al-Kitab to the Societies of the Book." dalam *Die Welt des Islams*. Vol. 28 No. 1–4 Tahun 1988, hal. 62–89.

Arman, Dedi. "Perdagangan Lada di Jambi Abad XVI-XVIII." dalam *Handep: Jurnal Sejarah dan Budaya*. Vol. 1 No. 2 Tahun 2018, hal. 81–106.

Arrasuli, Syeikh Sulaiman. *Pertalian Adat dan Syarak*. (ed.) Hamdan Izmiy.

Jakarta: Ciputat Press, 2003.

———. *Risâlah al-Qawl al-Bayân fî Tafsîr al-Qur'ân*. Bukittinggi: Fort de Kock, 1928.

Arsil, Fitra, dan Ryan Muthiara Wasti. "The role of ulama, adat and government institutions as the stability factors of the Minangkabau system of government." dalam *Advancing Rule of Law in a Global Context*, (ed.) Heru Susetyo, Patricia Rinwigati Waagstein, dan Akhmad Budi Cahyono, hal. 73–80. London: CRC Press, 2020.

Aryanti, Desy, Othman Mohd Nor, dan Zulkefle Hj Ayob. "How to preserve the Minangkabau Traditional Village study case : Jorong Balerong Bunta, Nagari Rao-rao, Tanah Datar, West Sumatera." dalam *The 9th Regional Symposium of the Malay Archipelago*, hal. 49–76. Perak, Malaysia, 2012.

Asfahâniy, Râghib. *Mufradât Alfâzh al-Qur'ân*. (ed.) Shafwân Dâwudiy. Damaskus: Dar al-Qalam, n.d.

———. *Muqaddimah Jâmi' al-Tafâsir*. (ed.) Ahmad Hasan Farhat. Kuwait: Dar al-Da'wah, 1984.

Ashadi, Andri. "Negotiation of tradition, Islam, and modernity in the kaum mudo Islamic reform movement in Minangkabau." dalam *TEOSOFI: Jurnal Tasawuf Dan Pemikiran Islam*. Vol. 9 No. 1 Tahun 2019, hal. 30–59.

Aslinda. "Kato nan Ampek Tuturan dalam Bahasa Minangkabau Suatu Tinjauan Sosiolinguistik." *Tesis*. Universitas Gadjah Mada, 2000.

———. "Sapaan dalam Bahasa Minangkabau (Kajian Sosio-Pragmatik)." *Disertasi*. University Kebangsaan Malaysia, 2017.

———. "Wawancara." Padang.

Asnan, Gusti. *Kamus Sejarah Minangkabau*. Padang: Pusat Pengkajian Islam dan Minangkabau (PPIM) Sumatera Barat, 2003.

Asril. "Syekh Sulaiman Al-Rasuli: Integrasi Adat dan Agama di Minangkabau." dalam *Khazanah: Jurnal Sejarah dan Kebudayaan Islam*. Vol. 11 No. 1 Tahun 2021.

Asroruddin, H. Muhamad, dan M. Amin. "Gerakan Paderi dan Munculnya Modernisasi Pemikiran Islam di Indonesia." dalam *Jurnal El-Huda*. Vol. 11 No. 2 Tahun 2020, hal. 81–91.

Astuti, Tri. "Variasi Bahasa dan Tingkatan Sosial Masyarakat Jawa dan Sunda (Tinjauan Teoritis dan Deskriptif terhadap Kasus Penggunaan Bahasa di Masyarakat)." dalam *Jurnal Perspektif Pendidikan*. Vol. 8 No. 1 Tahun 2014, hal. 45–54.

Asy'ats, Sulayman ibn. *Sunan Abî Dâud*. Mesir: Mauqi' Wazarah al-Awqaf, t.th.

Attubani, Riwayat. *Adat dan Sejarah Miangkabau*. Padang: Media Eksplorasi, 2012.

Austin, John L. *How to do things with words*. Oxford: The Clarendon Press, 1962.

Ayuningrum, Syamzah. "Ragam dan Laras Ilmiah." dalam *Memahami Bahasa Indonesia di Pendidikan Tinggi*. Indramayu: Penerbit Adab, 2022.

Aziz, Abdul. "Analisis Nilai Budaya Dalam Cerita Rakyat Asal-Usul Minangkabau." dalam *Prosiding Seminar Nasional Bahasa, Sastra, dan Seni (Sesanti)*, hal. 205–211. Fakultas Ilmu Budaya Universitas Mulawarman, 2021.

Azra, Azyumardi. "Education, Law, Mysticism: Constructing Social Realities." dalam *Islamic Civilization in the Malay world*, (ed.) Mohd. Taib Osman. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1997.

Bahren. *Sagalo Ampek*. Padang: Andalas Press, 2021.

———. "Wawancara." Padang.

Banna', Haddam. *Al-Balâghah: fi 'Ilm al-Ma'ani*. Ponorogo: Darussalam Press, t.th.

Barlian, Eri. "Pelaksanaan Pepatah Petitih Adat Minangkabau oleh Masyarakat dalam Melestarikan Alam Sekitar." dalam *SARI Int. J. Malay World Civilis*. Vol. 28 No. 1 Tahun 2010, hal. 189–209.

Basri, H., M. Ritonga, dan M. Mursal. "The Role of Tungku Tigo Sajarangan in Educating Adolescent Morality through the Indigenous Values of Sumbang Duo Baleh." dalam *Al-Ishlah: Jurnal Pendidikan*. Vol. 14 No. 2 Tahun 2022, hal. 2225–2238.

Batuah, Ahmad Dt., dan A. Dt. Madjoindo. *Tambo Minangkabau dan Adatnja*. Jakarta: Dinas Penerbitan Balai Pustaka, 1956.

Beni, I. Gede, Dinawati Trapsilasiwi, dan Arika Indah Kristiani. "Analisis Buku Mathematics for Junior High School Grade VIII 1st Semester (Bilingual) Berdasarkan Kriteria Bell." dalam *Kadikma*. Vol. 4 No. 2 Tahun 2013, hal. 49–58.

Bestari, Muhammad. "Al-Qur'an sebagai Wahyu Allah, Muatan Beserta Fungsinya." dalam *Dirasat*. Vol. 15 No. 2 Tahun 2020, hal. 118–137.

Brown, Gillian, dan George Yule. *Discaurse Analysis*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

Brown, Penelope, dan Stephen C. Levinson. "Universals in language usage: Politeness phenomena." dalam *Questions and politeness: Strategies in social interaction*, hal. 56–311. Cambridge: Cambridge University Press, 1978.

Bukhari, Bukhari. "Akulturasi Adat dan Agama Islam di Minangkabau; Tinjauan Antropologi Dakwah." dalam *AL MUNIR: Jurnal Komunikasi dan Penyiaran Islam*. Vol. 1 No. 1 Tahun 2009, hal. 49–63.

Bukhâriy, Muhammad Ibn Ismâ'il. *Al-Jâmi' Al-Shahîh*. Mesir: Mauqi' Wazarah al-Awqaf, t.th.

Bussmann, Hadumod. *Dictionary of Language and Linguistics*. New York: Londres, 1998.

Chaer, A. *Kesantunan Berbahasa*. Jakarta: Rineka Cipta, 2010.

Chaer, Abdul, dan Agustina Leonie. *Sosiolinguistik: Perkenalan Awal*. Jakarta: Rineka Cipta, 2004.

Chirzin, Muhammad. *Al-Qur'an dan Ulumul Qur'an*. Jakarta: Penerbit Dana Bhakti Prima Yasa, 1998.

Choiroh, Lailatul Utiya. "Pemberitaan hoax perspektif Hukum Pidana Islam." dalam *Al-Jinayah: Jurnal Hukum Pidana Islam*. Vol. 3 No. 2 Tahun 2017, hal. 325–348.

Christian, David. *Big History: Between Nothing and Everything*. New York: McGraw Hill, 2014.

Crane, L. Ben, Edward Yeager, dan Randal L. Withman. *An Introduction to Linguistics*. Canada: ALP, 1981.

Creswell, John W. *Educational Research; Planning, Conducting, and Evaluating Quantitative and Qualitative Research*. Boston: Pearson, 2012.

Crystal, David. *A Dictionary of Linguistics and Phonetics*. New Jersey: Blackwell Publishing, 2008.

Dahlan, Ahmad Zaini. *Matan al-Jurumiyah*. Surabaya: Maktabah Al-Hidayah, n.d.

Dahman, Abdul Qodir. *Asaliyb al-Nida fi al-Qur'an al-Karim*. Mesir: Dar al-Lu'lu'ah, 2020.

Dalmeda, M. A., dan Novi Elian. "Makna tradisi Tabuik oleh masyarakat Kota Pariaman (Studi deskriptif interaksionisme simbolik)." dalam *Jurnal Antropologi: Isu-Isu Sosial Budaya*. Vol. 18 No. 2 Tahun 2017, hal. 135–150.

Darmawan, Hendarti, Dede Pramayoza, dan Yusril Yusril. "Makna Budaya Minangkabau Dalam Film Salisiah Adaik." dalam *Gorga: Jurnal Seni Rupa*. Vol. 9 No. 1 Tahun 2020, hal. 138–144.

Darmayanti, Nani. "Relevansi Masakan Rendang Dengan Filosofi Merantau Orang Minangkabau." dalam *Metahumaniora*. Vol. 7 No. 1 Tahun 2017, hal. 119–127.

Diamond, J.M. "Taiwan's gift to the world." dalam *Nature*. Vol. 403 No. 6771 Tahun 2000, hal. 709–710.

Djamal, Emral, Zera Permana, Ghio Vani Debrian Soares, Hendri Aldrat, Sultan Kurnia, Khudri, dan Andhiko E. Asmara. *Alih Aksara Kitab Salasilah Rajo-Rajo di Minangkabau*. Jakarta: Yayasan ARSARI Djojohadikusumo, 2023.

Djamal, Murni. *Dr. H. Abdul Karim Amrullah: Pengaruhnya dalam Gerakan Pembaruan Islam di Minangkabau pada Awal Abad ke 20*. (ed.) Theresia

Slamet. Terjemahan. Jakarta: INIS, 2002.
———. "The Origin of the Islamic Reform Movement in Minangkabau Life and Thought of Abdul Karim Amrullah." dalam *Studia Islamika*. Vol. 5 No. 3 Tahun 1998, hal. 1–45.
Djuanda, Gustian. "Perkembangan Penerapan Hukum Islam di Indonesia." dalam *Penerapan Hukum Islam di Indonesia*. Sukoharjo: Penerbit Tahta Media, 2023.
Djurip, Zaiful Anwar, dan Getri A. R. *Kajian Naskah Pemimpin ke Syurga dan Syair Perang Kamang yang Kejadian dalam Tahun 1908*. Jakarta: Direktorat Sejarah dan Nilai Tradisional Direktorat Jenderal Kebudayaan Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1996.
Dobbin, Christine. *Gejolak Ekonomi, Kebangkitan Islam, dan Gerakan Padri*. Depok: Komunitas Bambu, 2008.
Drakard, Jane. "A Kingdom of Words: Minangkabau Sovereignty in Sumatran History." Australia National University, 1993.
Eco, Umberto. "Semantics, pragmatics and text semiotics." dalam *The Pragmatic Perspective*. Tahun 1987, hal. 695–715.
Edison, dan Nasrun Dt. Marajo Sungut. *Tambo Minangkabau; Budaya dan Hukum Adat di Minangkabau*. Bukittinggi: Kristal Multimedia, 2010.
———. *Tambo Minangkabau (Budaya dan Hukum Adat di Minangkabau)*. Bukittinggi: Kristal Multimedia, 2010.
Effendi, Nursyirwan. "Studi Budaya Pasar Tradisional Dan Perubahan Gaya Hidup Masyarakat Pedesaan: Kasus Pasa Nagari Dan Masayarakat Nagari Di Propinsi Sumatera Barat." dalam *Jurnal Antropologi: Isu-Isu Sosial Budaya*. Vol. 18 No. 2 Tahun 2016, hal. 105–120.
Efrianto, dan Afnita. "Kesantunan Berbahasa Bungo Pasang Menggunakan Kato nan Ampek di Ranah Minangkabau." dalam *Jurnal Kata: Penelitian tentang Ilmu Bahasa dan Sastra*. Vol. 3 No. 1 Tahun 2019, hal. 58–74.
Elimartati. "Integrasi Ajaran Budi (Akhlak Mulia) Dalam Hukum Adat Minangkabau dan Hukum Islam." dalam *2nd International Seminar on Education*. Tanah Datar: IAIN Batusangkar, 2017.
Fadhliyah, Ziyadatul. "Semiotika Ferdinan De Saussure Sebagai Metode Penafsiran Al-Qur'an: Kajian Teoritis." dalam *al-Afkar, Journal For Islamic Studies*. Vol. 4 No. 1 Tahun 2021, hal. 109–122.
Faiz, Fahruddin. "Sufisme-Persia Dan Pengaruhnya Terhadap Ekspresi Budaya Islam Nusantara." dalam *ESENSIA: Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin*. Vol. 17 No. 1 Tahun 2016, hal. 1–15.
Fâris, Ibn, dan Abu-l-Husayn Ahmad. *Mu'jam Maqâyîs al-Lughah*. Beirut: Dar al-Fikr, 1979.
Faslah, Roni, dan Ahmad Khoirul Fata. "Islam, adat, dan tarekat Syattariyah di Minangkabau." dalam *Al-Ittihad: Jurnal Pemikiran dan Hukum Islam*.

Vol. 6 No. 2 Tahun 2020, hal. 1–19.
Febrialdi, Sukmareni, dan Syaiful Munandar. "Penyelesaian Tindak Pidan Aborsi yang dilakukan oleh Dukun Kampung di Nagari Salimpaung Kabupaten Tanah Datar." dalam *Sumbang12 Law Journal*. Vol. 1 No. 2 Tahun 2023, hal. 215–222.
Fimansyah, Wira. "Internalisasi Pendidikan Karakter Berbasis Kearifan Lokal Minangkabau Untuk Generasi Muda." dalam *Buddayah: Jurnal Pendidikan Antropologi*. Vol. 2 No. 2 Tahun 2021, hal. 97–104.
Firdaus. "Sejarah dan Kebudayaan Kerajaan Alam Surambi Sungai Pagu, Solok Selatan." dalam *Jurnal Penelitian Sejarah dan Budaya*. Vol. 1 No. 2 Tahun 2015, hal. 164–183.
Firdaus, Beni. "Talaffuzh Niat in Prayer Worship: Sheikh Ahmad Khatib Al-Minangkabawi's Thought." dalam *Al Hurriyah: Jurnal Hukum Islam*. Vol. 6 No. 2 Tahun 2022, hal. 144–156.
Fitri, Ainil, dan Refika Mastanora. "Analisis Budaya Minangkabau Dalam Film Merantau." dalam *KINEMA: Jurnal Komunikasi dan Penyiaran*. Vol. 1 No. 2 Tahun 2022, hal. 113–128.
Fitriyana, Nur. "Sejarah Singkat Masuk Dan Berkembangnya Agama Budha Di Sumatera Selatan." dalam *Jurnal Ilmu Agama: Mengkaji Doktrin, Pemikiran, dan Fenomena Agama*. Vol. 16 No. 1 Tahun 2015, hal. 15–31.
Fransori, Arinah. "Analisis Stilistika pada Puisi Kepada Peminta-minta karya Chairil Anwar." dalam *Deiksis*. Vol. 9 No. 1 Tahun 2017, hal. 1–12.
Frasandy, Rendy Nugraha, Awida Awida, dan Dorisno Dorisno. "Integration of Religion and Minangkabau Culture: Implementation of Sumbang Duo Baleh in Culture Art and Craft Learning in the Character Strengthening Effort of Students in the State Islamic Elementary School." dalam *JIP (Jurnal Ilmiah PGMI)*. Vol. 8 No. 1 Tahun 2022, hal. 1–14.
Fraser, Bruce. "Perspectives on Politeness." dalam *Journal of Pragmatics*. Vol. 14 No. 2 Tahun 1990, hal. 219–236.
Gani, Saida. "Kajian teoritis struktur internal bahasa (fonologi, morfologi, sintaksis, dan semantik)." dalam *'Ajamiy: Jurnal Bahasa dan Sastra Arab*. Vol. 7 No. 1 Tahun 2019, hal. 1–20.
Ghaffâr, Muhammad Hasan Abdul. *Taysîr Ushûl al-Fiqh li Al-Mubtadi'în*. Al-Syabkah Al-Islamiyyah, 2011.
Ghalayâniy, Mushthafa. *Jâmi' Al-Durûs Al-'Arabiyyah*. Cet. 1. Beirut: Dar al-Fikr, 2006.
Ginda. "Aktivitas Dakwah Dan Kepahlawanan Tuanku Tambusai." dalam *Jurnal Dakwah Risalah*. Vol. 28 No. 1 Tahun 2017, hal. 10–24.
Ginting, Herlina, dan Adelina Ginting. "Beberapa Teori Dan Pendekatan Semantik." dalam *Pendidikan Bhs. Indonesia dan Sastra*. Vol. 2 No. 2

Tahun 2019, hal. 71–78.
Gray, R.D., A.J. Drummond, dan S.J. Greenhill. "Language Phylogenies Reveal Expansion Pulses and Pauses in Pacific Settlement." dalam *Science*. Vol. 323 No. 5913 Tahun 2009, hal. 479–483.
Grice, Herbert Paul. *Logic and Conversation*. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.
Gu, Yueguo. "Pragmatics and Rhetoric: A Collaborative Approach to Conversation." dalam *Pretending to communicate*. Tahun 1994, hal. 173–195.
Gunarwan, Asim. *Pragmatik: Teori dan Kajian Nusantara*. Jakarta: Penerbit Universitas Atma Jaya, 2007.
Hadler, Jeffrey. *Sengketa Tiada Putus; Matriakat, Reformisme Islam, dan Kolonialisme di Minangkabau*. (ed.) Samsudin Berlian. Terj. Jakarta: Freedom Institute, 2010.
Hajizar, Hajizar. "Tradisi Musik Rabab di Daerah Pesisir Minangkabau (Rabab Piaman dan Rabab Pasisia)." dalam *Laga-laga; Jurnal Seni Pertunjukan*. Vol. 5 No. 2 Tahun 2019, hal. 184–200. *http://journal.isi-padangpanjang.ac.id/index.php/Lagalaga/article/view/921*.
Hajjâj, Muslim bin. *Shahîh Muslim*. (ed.) Muhammad Fuad 'Abd Al-Baqi. Beirut: Dar Ihya' al-Turats al-'Arabi, n.d.
———. *Shahîh Muslim*. (ed.) Muhammad Fuad Abdul Baqi. Kairo: Mathba'ah 'Isa al-Bab al-Halaby, 1955.
Halim, Amran. *Intonasi dalam Hubungan dengan Sintaksis Bahasa Indonesia*. Jakarta: Djambatan, 1984.
Halliday, Michael Alexander Kirkwood. *Language as Social Semiotic: The Social Interpretation of Language and Meaning*. London: Edward Arnold, 1978.
Halliday, Michael Alexander Kirkwood, dan Ruqaiya Hasan. *Language Context and Text aspects of language in social semiotic perspective*. Melbourne: Deakin University, 1985.
Hamidiy, Zainuddin, dan Fachruddin Hs. *Tafsir Qur'an*. Selangor: Klang Book Center, 1988.
Hamka. *Ayahku; Sejarah Hidup Dr. H. Abdul Karim Amrullah dan Perjuangan Kaum Agama di Sumatera*. Jakarta: Umminda, 1982.
———. *Dari Perbendaharaan Lama*. Jakarta: Pustaka Panjimas, 1982.
———. *Muhammadiyyah di Minangkabau*. Jakarta: Yayasan Nurul Islam, 1974.
———. *Saya Kembali ke Ru'yah*. Medan: Firma Islamiyah, 1972.
———. *Sedjarah Islam di Sumatera*. Medan: Pustaka Nasional, 1950.
———. *Tafsir Al-Azhar*. Singapura: Pustaka Nasional Singapura, 1990.
———. *Tuanku Rao: Antara Khayal dan Fakta*. Jakarta: Bulan Bintang, 1974.

Hanbal, Ahmad bin. *Ahâdîts min al-Musnid Al-Shahîh*. (ed.) Amir Hasan Shabriy. Dar al-Basyair al-Islamiyyah, 2006.

Hanif, Akhyar. "Studi Terhadap Kosakata Bahasa Arab dalam Bahasa Minangkabau." dalam *Arabiyatuna: Jurnal Bahasa Arab*. Vol. 1 No. 2 Tahun 2017, hal. 119–138.

Hardowardojo, R. Pitono. *Aditiawarman*. Jakarta: Bhratara, 1966.

Hare, Richard M. "Imperative sentences." dalam *Practical Inferences*. Tahun 1971, hal. 1–24.

Hariyadi, Muhammad, dan Ali Mahfudz. "Karakteristik Komunikasi Nabi Muhammad SAW Berbasis Khithab Qul dalam Al-Qur'an." dalam *Al-Amin: Jurnal Kajian Ilmu dan Budaya Islam*. Vol. 4 No. 1 Tahun 2021, hal. 85–101.

Hasan, Ridwan. "Kepercayaan animisme dan dinamisme dalam masyarakat Islam Aceh." dalam *MIQOT: Jurnal Ilmu-Ilmu Keislaman*. Vol. 36 No. 2 Tahun 2012, hal. 282–292.

Hâsyimi, Ahmad. *Jawâhir al-Balâghah*. Beirut: Dar al-Fikr, 1994.

Hati, Putri Citra. "Dakwah pada Masyarakat Minangkabau (Studi Kasus pada Kaum Padri)." dalam *Islamic Communication Journal*. Vol. 3 No. 1 Tahun 2018, hal. 105–120.

Heckel, Waldemar. "The" Somatophylakes" of Alexander the Great: Some Thoughts." dalam *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*. Vol. 1 Tahun 1978, hal. 224–228.

Hendaryan. *Kesantunan Berbahasa Dalam Konteks Pendidikan*. Ciamis: FKIP Universitas Galuh, 2010.

Hendra. "Totua Ngata dan Konflik (Studi atas Posisi Totua Ngata sebagai Lembaga Adat di Kecamatan Marawola)." dalam *Antropologi Indonesia*. Vol. 34 No. 1 Tahun 2013, hal. 16.

Hernawati, Wida. "Elements of Factual Narrative Text at Sosok Section in Kompas Newspaper 2018." dalam *Alinea: Jurnal Bahasa, Sastra, dan Pengajaran*. Vol. 8 No. 1 Tahun 2018, hal. 42–52.

Hidayat, Romi. "Bentuk, Fungsi dan Makna Menhir di Nagari Mahat (Kajian Etnoarkeologi)." dalam *Jurnal Penelitian Arkeologi Papua dan Papua Barat*. Vol. 3 No. 2 Tahun 2011, hal. 141–163.

Hilaliyah, Hilda. "Pengaruh persepsi mahasiswa atas bahasa Indonesia dan minat belajar terhadap prestasi belajar bahasa Indonesia." dalam *Faktor: Jurnal Ilmiah Kependidikan*. Vol. 2 No. 2 Tahun 2015, hal. 115–122.

Hirsch, Walter. "Assimilation as Concept and as Process." dalam *Social Forces*. Tahun 1942, hal. 35–39.

Hymes, Dell. "Introduction: Toward Ethnographies of Communication." dalam *American Anthropologist*. Vol. 66 No. 6 Tahun 1964, hal. 1–34.

———. "Models of the interaction of language and social setting." dalam

Journal of Social Issues. Vol. 13 No. 2 Tahun 1967, hal. 8–28.

Iballa, Dona Kahfi. "Tradisi Mandi Balimau di Masyarakat Kuntu: Living Hadis Sebagai Bukti Sejarah." dalam *Jurnal Living Hadis*. Vol. 1 No. 2 Tahun 2016, hal. 275–293.

Ibrahim, Abd. Syukur. *Kajian Tindak Tutur*. Surabaya: Usaha Nasional, 1993.

Ibrâhîm, Anîs. *Al-Mu'jam Al-Wasîth*. Kairo, 1972.

Idris, Asmaniar Z. "Kerajaan Minangkabau Pagaruyung." dalam *Seminar Sejarah dan Kebudayaan Minangkabau*. Batusangkar, 1970.

Idris, Nurwani. "The external and internal barriers to the political leadership for Minangkabau women in West Sumatera." dalam *Masyarakat, Kebudayaan, Dan Politik*. Vol. 24 No. 2 Tahun 2011, hal. 130–141.

Ikbal, Muhamad, Rihlah Nur Aulia, dan Khairil Ikhsan Siregar. "Sejarah Keberadaan Muhammadiyah di Minangkabau Perspektif Hamka dalam Karya 'Ayahku.'" dalam *Jurnal Studi Al-Qur'an*. Vol. 14 No. 1 Tahun 2018, hal. 79–88.

Ilyas, Abraham. *Nan Empat: Dialektika, Logika, Sistematika Alam Terkembang*. Lembaga Kekerabatan Datuk Soda, 2010.

Iqbal, Imam. "Filsafat sebagai hikmah: Konteks berfilsafat di dunia Islam." dalam *Refleksi Jurnal Filsafat dan Pemikiran Islam*. Vol. 17 No. 1 Tahun 2017, hal. 23–42.

Irhamni, Irhamni, dan Kholisin Kholisin. "Jejak Ilmu Bayan dalam Buku Teks Perguruan Tinggi: Pemetaan Eksistensi Ilmu Bayan." dalam *Prosiding Konferensi Nasional Bahasa Arab*. Vol. 6 No. 6 Tahun 2020, hal. 777–794.

Irwandi. "The Qur'anic Concept on Human Language: A Preliminary Study on Science-Religion Integration in Studying Sociolinguistics." dalam *Advances in Social Science, Education and Humanities Research*. Vol. 178 Tahun 2019.

Iryani, Eva. "Hukum Islam, Demokrasi dan Hak Asasi Manusia." dalam *Jurnal Ilmiah Universitas Batanghari*. Vol. 17 No. 2 Tahun 2017, hal. 24–31.

Iskandar, Sandhy, Pangfistda Yanladila, dan Yeltas Putra. "Konsep sumbang duo baleh dalam Tinjauan psikologi." dalam *Jurnal RAP (Riset Aktual Psikologi Universitas Negeri Padang)*. Vol. 5 No. 2 Tahun 2017, hal. 180–191.

Ismail. "Akulturasi Hukum Kewarisan Islam dengan Hukum Kewarisan Adat Minangkabau." dalam *Al Hurriyah: Jurnal Hukum Islam*. Vol. 2 No. 1 Tahun 2017, hal. 57–68.

Ismail, Busyro, Nofiardi, Fajrul Wadi, dan Hamdani. "Pemberian Sanksi Pidana Terhadap Penolakan Vaksinasi Covid-19 Perspektif Maqashid Asy-Syari'ah." dalam *Al-Mashlahah Jurnal Hukum Islam dan Pranata Sosial*. Vol. 10 No. 1 Tahun 2022, hal. 355–372.

Ismail, Muhiddinur Kamal, Sarwo Derta, dan Muhamad Rezi. "Strategic Roles Aplied by Minangkabau Local Leaders in Peventing Religious Radicalism in West Sumatra." dalam *Islam Realitas: Journal of Islamic and Social Studies*. Vol. 6 No. 2 Tahun 2020, hal. 203.

Jamil, Muhammad. *Pariangan Mutiara yang Hilang*. Padang Panjang: Minang Lestari, 2017.

Jârim, 'Ali, dan Musthafa Amin. *Al-Balâghah al-Wadhihah*. Cet. X. Mesir: Dar al-Ma'arif, 1977.

Jawhariy, Ismâ'il. *Al-Shahhâh; Tâj al-Lughah wa Shahhâh al-'Arabiyyah*. Beirut: Dar al-'Ilm li al-Malayiin, 1990.

Jihad, Hilal Bay Ibnu, dan Moh Rozy Zamroni. "Kedudukan Fashl dan Washl dalam Surah Al-Insyiqaq." dalam *International Conference of Students on Arabic Language. Vol. 4*, hal. 408–415, 2020.

Johnstone, Henry W. "Philosophy and argumentum ad hominem." dalam *The Journal of Philosophy*. Vol. 49 No. 15 Tahun 1952, hal. 489–498.

Jufrizal. *Tatabahasa Bahasa Minangkabau (Deskripsi dan Telaah Tipologi Linguistik)*. Padang: UNP Press, 2012.

Jufrizal, Zul Amri, dan Refnaldi. "Hipotesis Sapir-Whorf dan Struktur Informasi Klausa Pentopikalan Bahasa Minangkabau." dalam *Linguistika*. Vol. 14 No. 26 Tahun 2007, hal. 1–22.

Jufrizal, M. Zaim, dan Havid Ardi. *Struktur Gramatikal dan Budaya Berbahasa: Data dan Informasi Bahasa Minangkabau*. Padang: UNP Press, 2015.

Juharmen, J. "Globalisasi dan Pendidikan Islam Tradisional di Minangkabau." dalam *Sukma: Jurnal Pendidikan*. Vol. 4 No. 1 Tahun 2020, hal. 39–51.

Julianti, Delia, Ratnawati, Hilda Aulia Wahyudin, dan Sayid Abdul Rozak, "Integrasi Bahasa Content Creator di Youtube (Kajian Sosiolinguistik)," dalam *Jurnal Ikabudi*. Vol. 11 No. 2 Tahun 2022, hal. 29–39.

Junus, Umar. "Kaba and Novel and Minangkabau Society; History of Ideas." dalam *Humaniora*. Vol. 12 No. 2 Tahun 2000, hal. 181–188.

Juwayniy, 'Abd-l-Malik. *Al-Waraqât*. Surabaya: Al-Hidayah, 1990.

Kaawoan, Selviyanti. "Membangun Kultur Masyarakat Sekolah." dalam *Irfani*. Vol. 10 No. 1 Tahun 2014, hal. 292–297.

Kadir, Mohammad Alinor Abdul. "Teori Pengetahuan, Percakapan, dan Kelakuan Sebagai Teras Pendidikan Karakter." dalam *Diaspora Adat dan Kekerabatan Minangkabau*, (ed.) Abdul Razak Salleh, Harry Ramza, dan Mohammad Alinor Abdul Kadir. Jakarta: Kemala Indonesia, 2015.

Karomi, Ahmad. "Puasa Senin Dan Kamis: Sebuah Telaah Ma'anil Hadith." dalam *Legitima : Jurnal Hukum Keluarga Islam*. Vol. 1 No. 1 Tahun 2018, hal. 78–95.

Katsîr, Ismâ'îl Ibn. *Tafsîr Al-Qur'ân Al-'Azhîm*. (ed.) Sâmi bin Muhammad

Salâmah. Dar Thayyibah li al-Nasyr wa al-Tawzi', 1999.
Kementerian Agama RI. "quran.kemenag.go.id." dalam *Quran Kemenag*. Diakses Maret 14, 2023. *https://quran.kemenag.go.id/surah/38*.
Keraf, Gorys. *Diksi dan Gaya Bahasa*. Cet. XIV. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2004.
Khairiah, Khairiah, dan Jarir Jarir. "Meneliti Situs-Situs Awal Peradaban di Pulau Bengkalis." dalam *Akademika*. Vol. 14 No. 2 Tahun 2018, hal. 85–97.
Khairiah, Vio Litia, dan Silivianetri. "Penerapan Kato nan Ampek Dalam Proses Konseling oleh Seorang Konselor di Sumatera Barat." dalam *Al-Isyraq: Jurnal Bimbingan, Penyuluhan, dan Konseling Islam*. Vol. 5 No. 1 Tahun 2022, hal. 1–8.
Khâlidiy, Shalâh 'Abd-l-Fattâh. *Al-Tafsîr wa Al-Ta'wîl fi Al-Qur'ân*. Cet.I. Amman: Dar al-Nafis, 1996.
Khamdevi, Muhammar. "Rumah-Rumah Austronesia: Karakteristik Arsitektur Rumah Penutur Malayo-Polynesia Barat di Indonesia." dalam *Seminar dan Lokakarya Kualitatif Indonesia*. Tangerang: Universitas Matana, 2019.
Khaththâbiy, Abû Sulaymân Muhammad. *A'lam Al-Hadîts*. Mekkah: Markaz al-Bahtsu al-'Ilmi wa Ihya' al-Turats al-Islami, 1988.
Khatib, Mahmoud A. "Politeness in the Holy Quran: A sociolinguistic and pragmatic perspective." dalam *Intercultural Pragmatics*. Vol. 9 No. 2 Tahun 2012, hal. 479–509.
Khaw, Nasha Rodziadi, Nazarudin Zainun, dan Mokhtar Saidin. "Kedah tua: Satu cerakinan sumber India." dalam *Jurnal Arkeologi Malaysia*. Vol. 30 No. 2 Tahun 2017, hal. 12–19.
Khusniawati, S., W. Fathoni, S. Muhammad, dan M. I. Ma'ruf. "Kaum Padri Dalam Pembaharuan Islam Dan Muhammmadiyah Di Minangkabau." dalam *Jurnal Studi Islam Dan Kemuhammadiyahan*. Vol. 1 No. 1 Tahun 2021, hal. 29–38.
Kosasih, Ahmad. "Upaya penerapan nilai-nilai Adat dan Syarak dalam penyelenggaraan pemerintahan Nagari." dalam *Humanus: Jurnal Ilmiah Ilmu-ilmu Humaniora*. Vol. 12 No. 2 Tahun 2013, hal. 107–119.
Kridalaksana, Harimurti. *Kamus Linguistik*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2008.
Krippendorff, Klaus. *Content Analysis; An Introduction to Its Methodology*. California: SAGE Publication, 2004.
Kuntarto, Eko. "Kesantunan Berbahasa Ditinjau Dari Prespektif Kecerdasan Majemuk." dalam *Jurnal Ilmiah Universitas Batanghari Jambi*. Vol. 16 No. 2 Tahun 2016, hal. 58–73.
Kurniadi, Muhammad Dwi, dan Husmayani Muny Putri. "Tradisi Bantai Adat:

Kearifan Lokal Menyambut Bulan Ramadhan Masyarakat Merangin Jambi." dalam *Jurnal Lektur Keagamaan*. Vol. 19 No. 2 Tahun 2021, hal. 388–418.

Kurniawan, Muhammad Agus, dan Muhammad Zamzam. "Tasawuf Dari Tradisi Budaya." dalam *Journal of Islamic Culture and Civilization*. Vol. 1 No. 1 Tahun 2022, hal. 1–8.

Laely, Nelly Husni, dan Yanti Kusnawati. "Analisis Fungsi Bahasa Arab Berdasarkan Fungsi Utama Bahasa Menurut Halliday." dalam *EL-IBTIKAR: Jurnal Pendidikan Bahasa Arab*. Vol. 12 No. 1 Tahun 2023, hal. 67–76.

Lakoff, Robin. "Linguistic theory and the real world 1." dalam *Language Learning*. Vol. 25 No. 2 Tahun 1975, hal. 309–338.

———. "The Logic of Politeness: Minding your P's and Q's."." dalam *Chicago Linguistic Society*. Vol. 9 No. 1 Tahun 1973, hal. 292–305.

———. "What you can do with words: Politeness, pragmatics and performatives." dalam *Proceedings of the Texas conference on performatives, presuppositions and implicatures*, hal. 91–120. Arlington: Center for Applied Linguistics, 1977.

Langdon, Robert. "The Bamboo Raft as a Key to the Introduction of the Sweet Potato in Prehistoric Polynesia." dalam *The Journal of Pacific History*. Vol. 36 No. 1 Tahun 2001.

Langton, Rae. "Speech acts and unspeakable acts." dalam *Philosophy & public affairs*. Tahun 1993, hal. 293–330.

Leech, Geoffrey. *The Principles of Pragmatics*. (ed.) M.D.D. Oka dan Setyadi Setyapranata. Terjemahan. Jakarta: Universitas Indonesia Press, 1999.

Linehan, W. "The identifications of some of Ptolemy's Place-Names in the Golden Khersonese." dalam *Journal of the Malayan Branch of the Royal Asiatic Society*. Vol. 24 No. 3 Tahun 1951, hal. 86–98.

Loe, Efron Erwin Yohanis. "Verba 'Melukai' Dalam Bahasa Rote Dialek Dengka: Kajian Meta Semantik Alami (MSA)." dalam *Sasdaya*. Vol. 1 No. 2 Tahun 2017, hal. 220.

Lombard, Denys. "'Un' expert" saxon dans les mines d'or de Sumatra au XVIIème s." dalam *Archipel*. Vol. 2 No. 1 Tahun 1971, hal. 225–242.

M. Nasroen. *Dasar Falsafah Adat Minangkabau*. Jakarta: Penerbit Bulan Bintang, 1957.

Madjoindo, A. B. Dt. *Kato Pusako: Petatah, Patitih, Mamang, Pantun Ajaran, dan Falsafat Minangkabau*. Jakarta: Rora Karya, 1999.

Mahally, Jalaluddin, dan Jalaluddin Syuthiy. *Tafsir al-Jalalayn*. Kairo: Dar al-Hadits, n.d.

Maharadja, B. Dt. Seri. *Kitab Adat Sopan Santoen Orang Minangkabau*. Cet.1. Fort De Kock: Drukkerij Merapi & Co., 1922.

Mahdi, Asst Lect Saeed. “Investigating Iraqi EFL Learners’ Use of Sarcasm.” dalam *Journals eduction for Girls*. Vol. 1 No. 26 Tahun 2020, hal. 14.

Mahfudz, Muhsin. “Tafsir Al-Qur’an Berbahasa Bugis Karya AGH. Abd. Muin Yusuf.” dalam *Al-Fikr*. Vol. 14 No. 3 Tahun 2010, hal. 34–47.

Mâjah, Muhammad bin Yazîd bin. *Sunan Ibn Majâh*. (ed.) Syu’ayb Arnauth. Dar al-Risalah al-Alimiyyah, 2009.

Mâlik, Khaliq Dad, dan Mu’in Al-Haq. “Al-Khithâb Al-Qur’âniy wa Anwâ’uhu; Dirâsah Balâghiyyah fi Dhaw’i al-Fath al-Muhammadiy fi ‘Ilm al-Badî’ wa al-Bayân wa al-Ma’âniy.” dalam *Majallah al-Qism al-’Arabi*. Vol. 22 Tahun 2015, hal. 59–76.

Malik, Rahman. “Ikatan Kekerabatan Etnis Minangkabau Dalam Melestarikan Nilai Budaya Minangkabau Di Perantauan Sebagai Wujud Warga NKRI.” dalam *Jurnal Analisa Sosiologi*. Vol. 5 No. 2 Tahun 2016, hal. 17–27.

Mâlikiy, Muhammad bin ’Alwi. *Zubdat al-Itqân fi ’Ulûm al-Qur’ân*. Madinah: Dar al-Insan, 1999.

Malinda, Des, dan Aisiah Aisiah. “Potensi Sumber-Sumber Sejarah Lokal Batusangkar Sebagai Sumber Belajar Di SMA.” dalam *Jurnal Kronologi*. Vol. 3 No. 4 Tahun 2021, hal. 272–284.

Manaf, Ngusman Abdul. *Sintaksis: Teori dan Terapannya dalam Bahasa Indonesia*. Padang: Sukabina Press, 2009.

Mangkuto, Asbir Dt. Rajo, (ed.) *Direktori Pemangku Adat Alam Minangkabau*. Batusangkar: Limbago Pucuak Adat Alam Minangkabau Pagaruyung, 2012.

Mansoer, M. D., Amrin Imran, Mardanas Safwan, Asmaniar Z. Idris, dan Sidi I. Buchari. *Sedjarah Minangkabau*. Jakarta: Bhratara, 1970.

Mansour, Imad. “Direct and inferred influences of the Silk Roads on the ‘golden age’of the Abbasid Caliphate.” dalam *Asian Journal of Comparative Politics*. Vol. 3 No. 3 Tahun 2018, hal. 246–257.

Manurung, Lastri Wahyuni. “Strategi Bertutur Menolak dan Strategi Kesantunan Dalam Peristiwa Tutur Marhata Sinamot (Negosiasi Mahar) pada Pernikahan Adat Batak Toba.” *Disertasi*. Universitas Sebelas Maret, 2021.

Manzhûr, Ibnu. *Lisân Al-’Arab*. Beirut: Dar al-Shadir, 1993.

Maqdisiy, Syamsuddin bin Muflih. *Ushûl al-Fiqh*. (ed.) Muhammad Al-Sadhân. Riyadh: Maktabah al-’Ubaykan, 1999.

Marâghiy, Ahmad bin Musthafa. *Tafsîr Al-Marâghi*. Cet. I. Mesir: Syirkah Maktabah wa Mathba’ah Mushtafa al-Bab al-Halabi wa Auladih, 1946.

Mardhiyah, Ira Siti Aenatum, Ihin Solihin, dan Yayan Rahtikawati. “Insya’ Thalaby dalam Kitab Ayyuha Al-Walad Karya Imam Al-Ghazaly (Kajian Balaghah).” dalam *Hijai-Journal on Arabic Language and Literature*.

Vol. 1 No. 1 Tahun 2018, hal. 1–11.

Marhaban, Marhaban, Rusydi Khalid, dan Amrah Kasim. "Uslub Al-Insya' dalam QS. Al-Ma'idah (Kajian Analisis Balaghah)." dalam *Jurnal Diskursus Islam*. Vol. 6 No. 3 Tahun 2018, hal. 562–578.

Marlion, Ferki Ahmad, Kamaluddin Kamaluddin, dan Putri Rezeki. "Tasybih At-Tamtsil Dalam Al-Qur´an: Analisis Balaghah Pada Surah Al-Kahfi." dalam *Lughawiyah: Journal of Arabic Education and Linguistics*. Vol. 3 No. 1 Tahun 2021, hal. 33–44.

Marnita, Rina. "English Use and Western Cultural Interference in Minangkabau Wedding Ceremony in Padang City." dalam *Proceedings of the first International Conference on Social Sciences Humanities, Economics and Law*, hal. 1–7, 2019.

Maryamah, Eva. "Pengembangan budaya sekolah." dalam *Tarbawi: Jurnal Keilmuan Manajemen Pendidikan*. Vol. 2 No. 2 Tahun 2017, hal. 86–96.

Masdison, S. Metron. *Tokoh-tokoh gerakan Padri*. Jakarta: Badan Pengembangan dan Pembinaan Bahasa, 2018.

Meigalia, Eka. *Mengenal Tradisi Lisan Minangkabau: Shalawat Dulang*. Padang: LPPM Universitas Andalas, 2019.

Miksic, John N. "From Seri Vijaya to Melaka 'Batu Tagak' in Historical and Cultural Context." dalam *Journal of the Malaysian Branch of the Royal Asiatic Society*. Vol. 60 No. 2 Tahun 1987, hal. 1–42.

Minsyâwiy, Abu Mundzir Mahmûd. *Al-Mu'tashir min Syarh Mukhtashar Al-Ushûl min 'Ilm al-Ushûl*. Mesir: Al-Maktabah Al-Syamilah, 2011.

Moens, J. L. *Buddhisme di Jawa dan Sumatra dalam Masa Keyajaan Terakhir*. Jakarta: Bhratara, 1974.

Muharam, Amung Ahmad Syahir, dan Fathia Lestari. "Undang-Undang Sumatera Barat (Minangkabau) Tahun 1837-1862." dalam *Historia Madania: Jurnal Ilmu Sejarah*. Vol. 4 No. 1 Tahun 2020, hal. 31–60.

Muljana, Slamet. *Kuntala, Sriwijaya, dan Suwarnadwipa*. Jakarta: Idayu, 1981.

Mullyana, Dimy, dan Asri Wijiastuti. "Kemampuan pragmatik dalam interaksi sosial anak tunarungu melalui penggunaan metode komunikasi total." dalam *Jurnal Pendidikan kebutuhan Khusus*. Vol. 3 No. 2 Tahun 2019, hal. 22–25.

Mulyawan, Sopwan. "Studi Ilmu Ma'ani (Stylistic) Terhadap Ayat-Ayat Surat Yasin." dalam *Holistik*. Vol. 12 No. 2 Tahun 2011, hal. 97–113.

Munawwir, Ahmad Warson. *Kamus Al-Munawwir Arab-Indonesia Terlengkap*. Surabaya: Pustaka Progressif, 1997.

Munir, Misnal, dan Moses Glorino Rumambo Pandin. "The Local Genius Values of Minangkabau Society." dalam *International Conference of Communication Science Research*, hal. 302–306. Atlantis Press, 2018.

Murniwati, Rahmi. “Sistem Pewarisan Harta Pusako di Minangkabau Ditinjau dari Hukum Waris Islam.” dalam *UNES Journal of Swara Justisia*. Vol. 7 No. 1 Tahun 2023, hal. 103–111.

Muslim, Musthafa. *Mabâhits fi al-Tafsîr al-Maudhû’iy*. Damaskus: Dar al-Qalam, 1989.

Musthofa, Ahmad, dan Hasyim Asy’ari. “‘Ilm al-Sharf Tathawwurâtuhu wa Nazhariyyâtuhu wa al-Istifâdat minhu li Ta’lîm al-Lughah al-‘Arabiyyah.” dalam *Miqlamah*. Vol. 1 No. 1 Tahun 2019, hal. 55–74.

Nadar, F.X. *Pragmatik dan Penelitian Pragmatik*. Yogyakarta: Graha Ilmu, 2009.

Nain, Sjafnir Aboe. *Naskah Tuanku Imam Bonjol*. Padang: Pusat Pengkajian Islam dan Minangkabau (PPIM) Sumatera Barat, 2004.

Najiah, Siti, dan Penny Respati Yurisa. “Kalam Insya’ Thalabi dalam Al-Qur’an Surat Yusuf (Studi Analisis Balaghah).” dalam *International Conference of Students on Arabic Language. Vol. 3*, hal. 510–528, 2019.

Najjâr, Fâthimah Muhammad. “Min Balaghât al-Du’â’ fi al-Qur’ân al-Karîm.” dalam *Hawliyyah Kulliyyât al-Lughah al-’Arabiyyah*. Vol. 18 No. 6 Tahun 2014, hal. 5477–5578.

Naro, W., A. Syatar, M. M. Amiruddin, I. Haq, A. Abubakar, dan C. Risal. “Shariah assessment toward the prosecution of cybercrime in Indonesia.” dalam *International Journal of Criminology and Sociology*. Vol. 9 Tahun 2020, hal. 572–586.

Nasution, Khoiruddin. “Impelentasi Kajian Integratif-Interkonektif dalam Pendidikan Agama Islam.” dalam *Islam, Implementasi Pendekatan Integratif-Interkonektif Dalam Kajian Pendidikan*, (ed.) Maragustam, hal. 33–42. Yogyakarta: Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, 2015.

Navis, Ali Akbar. *Alam Takambang Jadi Guru; Adat dan Kebudayaan Minangkabau*. Jakarta: Grafiti Press, 1984.

Neuman, W. Lawrence. *Social Research Methods; Qualitative and Quantitative Approaches*. Edinburgh: Pearson Education Limited, 2014.

Nikmah, Khoirin. “Interrogative Sentence: A Contrastive Study of Arabic and Indonesian.” dalam *Izdihar: Journal of Arabic Language Teaching, Linguistics, and Literature*. Vol. 2 No. 3 Tahun 2019, hal. 183–200.

Nofiadri, Nofel. “Rundiang, Minangkabau Ritual Speech: Metaphor, Meaning and Cultural Cognition.” *Disertasi*. Deakin University, 2021.

Novendra, Novendra, Ermanto Ermanto, dan Ngusman Ngusman. “Penggunaan Kata Sapaan Bahasa Minangkabau dan Implikasinya terhadap Kesantunan Berbahasa Masyarakat Desa Kampung Baru Kecamatan Pariaman Tengah Kota Pariaman.” dalam *Jurnal Bahasa dan Sastra*. Vol. 5 No. 1 Tahun 2017, hal. 149–165.

Nur, Mhd. “Kerajaan-Kerajaan Sapiah Balahan, Kuduang Karatan-Kapak

Radai-Timbang Pacahan Kerajaan Pagaruyung Abad ke-20." dalam *Analisis Sejarah: Mencari Jalan Sejarah*. Vol. 6 No. 2 Tahun 2020, hal. 91–111.

Nur, Mhd., Puti Reno Raudha Thaib, Alfian Jamrah, Fitra Arda, N. Nurmatias, dan U. Undri. *Perjuangan Sultan Alam Bagagar Syah dalam melawan penjajah Belanda di Minangkabau pada abad ke-19*. Padang: Balai Pelestarian Nilai Budaya Sumatera Barat, 2016.

Nur, Mhd. "Raja Pagaruyung di Minangkabau Dalam Perspektif Sejarah." dalam *Analisis Sejarah*. Vol. 9 No. 2 Tahun 2020, hal. 9–29.

Nurdin, dan Hasrul Maddini. *Sejarah Datokarama (Abdullah Raqie) Pembawa Islam dari Minangkabau ke Sulawesi Tengah*. Palu: IAIN Palu Press, 2018.

Nurhayati, Dewi, dan Hendaryan Hendaryan. "Kesantunan Berbahasa pada Tuturan Siswa Kelas VII C SMP Negeri 5 Ciamis." dalam *Literasi: Jurnal Bahasa dan Sastra Indonesia serta Pembelajarannya*. Vol. 1 No. 2 Tahun 2017, hal. 1–8.

Nuriz, Ulfa Chaerani, dan Sri Wahyu Ananingsih Sukirno. "Penerapan hukum adat Minang Kabau dalam pembagian warisan atas tanah (Atudi di Suku Chaniago di Jorong ketinggian Kenagarian Guguak VIII Koto, Kecamatan Guguak, Kabupaten Lima Puluh kota, ibu kota Sarilamak)." dalam *Diponegoro Law Journal*. Vol. 6 No. 1 Tahun 2017, hal. 1–13.

Nurmiati, Nurmiati, Achmad Abubakar, dan Aan Parhani. "Nilai Tawakkal dalam Al-Qur'an." dalam *Palita: Journal of Social Religion Research*. Vol. 6 No. 1 Tahun 2021, hal. 81–98.

Obidovna, Djalilova Zarnigor. "The Main Concepts Of Politeness In Modern Linguopragmatics: The Politeness Principle By J. Leech." dalam *International Journal of Pedagogics*. Vol. 2 No. 11 Tahun 2022, hal. 15–20.

Palmer, F. R. *Semantics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

Panggabean, Sarma. *Pengantar Wacana*. Pematang Siantar: Universitas HKBP Nommensen, n.d.

Parlindungan, Mangaraja Onggang. *Pongki nang Ngolngolan Sinambela gelar Tuanku Rao, Teror Agama Islam Mazhab Hambali di Tanah Batak 1816-1833*. Jakarta: Tandjung Pengharapan, 1964.

Prakosajaya, Abednego Andhana, Hot Marangkup Tumpal Sianipar, dan Ayu Nur Widiyastuti. "Perbandingan Struktur Prasasti Berbahasa Melayu Kuno Kedatuan Sriwijaya dan Kerajaan Mataram Kuni Abad ke 7-8 Masehi." dalam *Siddhayatra: Jurnal Arkeologi*. Vol. 26 No. 1 Tahun 2021, hal. 1–14.

Pranowo. *Berbahasa Secara Santun*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009.

Prasasti, Ratna. "Pengaruh bahasa gaul terhadap penggunaan bahasa Indonesia

mahasiswa Unswagati." dalam *LOGIKA Jurnal Ilmiah Lemlit Unswagati Cirebon*. Vol. 18 No. 3 Tahun 2016, hal. 114–119.

Pratama, Finsa Adhi, Mohammad Annur Tri Putra, dan Aris Try Andreas Putra. "Mata Rantai Pemikiran Tajdid Pasca Abad XIII Masehi." dalam *Iqra: Jurnal Ilmu Kependidikan dan Keislaman*. Vol. 18 No. 1 Tahun 2023, hal. 23–32.

Pratama, Yudi. "Jejak Kesultanan Palembang Darussalam Di Ogan Ilir." dalam *Raudhah Proud To Be Professionals: Jurnal Tarbiyah Islamiyah*. Vol. 5 No. 1 Tahun 2020, hal. 78–84.

Priyatiningsih, Nurpeni. "Tingkat Tutur sebagai Sarana Pembentukan Pendidikan Karakter." dalam *Kawruh: Journal of Language Education, Literature and Local Culture*. Vol. 1 No. 1 Tahun 2019, hal. 47–63.

Proborini, Diansasi. "Analisis Aspek Diplomasi Kultural dalam Ekspedisi Pamalayu, 1275–1294 M." dalam *Jurnal Analisis Hubungan Internasional*. Vol. 6 No. 3 Tahun 2017, hal. 72–82.

Puspita, Mega, dan Khairul Umami. "Strategi Penyiaran Islam Adat Basandi Syarak, Syarak Basandi Kitabullah." dalam *Jurnal Akademika Kajian Ilmu-Ilmu Sosial, Humaniora Dan Agama*. Vol. 4 No. 1 Tahun 2023, hal. 38–52.

Putra, Aldomi, Hamdani Anwar, dan Muhammad Hariyadi. "Lokalitas Tafsir Al-Qur'an Minangkabau (Studi Tafsir Minangkabau Abad ke-20)." dalam *Al-Quds Jurnal Studi Al-Qur'an dan Hadis*. Vol. 5 No. 1 Tahun 2021, hal. 309–336.

Putra, Apria, dan Chairullah Ahmad. *Bibliografi Karya Ulama Minangkabau Awal Abad XX (Dinamika Intelektual Kaum Tua dan Kaum Muda)*. Padang: Komunitas Suluah, 2011.

Putra, I. Gd Dedy Diana. "Ajaran Agama Hindu Sebagai Pedoman Pembinaan Kerukunan Umat." dalam *Maha Widya Bhuwana: Jurnal Pendidikan, Agama dan Budaya*. Vol. 4 No. 1 Tahun 2021, hal. 36–43.

Putri, Sinta Westika. "Pengaruh Budaya Kerja Berbasiskan Kearifan Lokal Minangkabau Terhadap Prestasi Kerja Pegawai Negeri Sipil di Badan Kepegawaian Daerah Kabupaten Solok." dalam *Jurnal Public Administration, Business and Rural Develoment Planning*. Vol. 2 No. 2 Tahun 2020, hal. 48–64.

Qâsimiy, Muhammad Jamâluddîn. *Mahâsin al-Ta'wîl*. (ed.) Muhammad Bâsil 'Uyûn Al-Sûd. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1997.

Qaththân, Mannâ' Khalîl. *Mabâhits fî 'Ulûm al-Qur'ân*. Kairo: Maktabah Wahbah, t.th.

Qudâmah, Ahmad bin. *Rawdhat al-Nâzhir wa Jannât al-Manâzhir fi Ushûl al-Fiqh 'Ala Madzhab Al-Imam Ahmad bin Hanbal*. Mu'assasah al-Rayyan al-Maktabah al-Malikiyyah, 2002.

Qurthûby, Muhammad. *Al-Jâmi' Li Ahkâm Al-Qur'ân*. Kairo: Dar al-Kutub al-Mishriyyah, 1964.

Rabah, Ahmad bin Muhammad bin Abdul. *Al-'Aqd Al-Farîd*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1983.

Rahardi, Kunjana. *Pragmatik: Kesantunan Imperatif Bahasa Imperatif Bahasa Indonesia*. Jakarta: Erlangga, 2005.

Rahayu, Zona Rida. "Tindak Tutur Kesantunan Bahasa Minangkabau di Terminal Angkutan Umum Solok." dalam *Jurnal Lingua Humaniora*. Vol. 10 Tahun 2015.

Rahim, Arif. "Kerajaan Melayu Kuno: Tinjauan Sejarah Jambi Hingga abad 13." dalam *Jurnal Ilmiah Dikdaya*. Vol. 12 No. 1 Tahun 2022, hal. 172–183.

———. "Melayu dan Sriwijaya: Tinjauan Tentang Hubungan Kerajaan–kerajaan di Sumatera pada Zaman Kuno." dalam *Jurnal Ilmiah Universitas Batanghari Jambi*. Vol. 19 No. 3 Tahun 2019, hal. 649–660.

Rahim, Hajar Abdul. "Impak konotasi budaya terhadap leksis: satu kajian semantik berasaskan korpus, ke atas perkataan perempuan dan wanita." dalam *Jurnal Bahasa*. Vol. 1 No. 2005 Tahun 5M, hal. 83–111.

Rahman, Daden Robi. "Kritik Nalar Hermeneutika Paul Ricoeur." dalam *Kalimah: Jurnal Studi Agama dan Pemikiran Islam*. Vol. 14 No. 1 Tahun 2016, hal. 37–52.

Rahmat, Aulia. "Rekognisi dan Reposisi Aktor dalam Asimilasi Hukum Lama di Nagari (Baru) Sumatera Barat." dalam *Indonesian Journal of Religion and Society*. Vol. 2 No. 2 Tahun 2020, hal. 74–86.

Rajopenghulu, Idrus Hakimiy Dt. *Pokok-pokok Pengetahuan Adat Alam Minangkabau*. Bandung: Remadja Karya, 1984.

———. *Sako, Pusako dan Sangsoko Menurut Adat Minangkabau*. Padang: Direktorat Pembangunan Desa Provinsi Sumatera Barat, 1979.

Rajopenghulu, M. Sayuti Dt. *Tau Jo Nan Ampek (Pengetahuan yang Empat Menurut Ajaran Adat dan Budaya Alam Minangkabau)*. Padang: Mega Sari Kerjasama Sako Batuah, 2005.

Ramlan, M. *Morfologi; Suatu Tinjauan Deskriptif*. Yogyakarta: CV Karyono, 2009.

Rangkoto, N. M. *Pantun Adat Minangkabau*. Jakarta: Balai Pustaka, 1982.

Râs, Huda Muhammad Manshûr Qubâs Abu. "Al-Khithâb Al-Qur'âniy li Ahli-l-Kitâb wa Mawqifuhum minhu Qadîman wa Hadîtsan." *Disertasi*. University of Malaya, 2011.

Rasdiyanah, Andi. "Integrasi Sistim Pangngaderreng (Adat) dengan Sistim Syari'at sebagai Pandangan Hidup Orang Bugis dalam Lontarak Latoa." IAIN (UIN) Sunan Kalijaga, 1995.

Razi, Syafwan. "Dari Islam Radikal ke Islam Pluralis Genealogi Gerakan

Paderi dan Pengaruhnya terhadap Islam Pluralis di Perbatasan Minangkabau." dalam *Masyarakat Indonesia*. Vol. 4 No. 1 Tahun 2016, hal. 15–27.

Râziy, Fakhruddîn Muhammad. *Mafâtîh al-Ghayb (Al-Tafsîr Al-Kabîr)*. Cet.3. Beirut: Dar Ihya' al-Turats al-'Arabi, t.th.

Renkema, Jan. *Introducing Discourse Studies*. Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 2004.

Rezeki, Wanada. "Pembangunan Pada Masa Kedatukan Sriwijaya." dalam *Khazanah: Jurnal Sejarah Dan Kebudayaan Islam*. Vol. 10 No. 1 Tahun 2020, hal. 61–68.

Rezi, Muhamad. "Ilmu Allah Berbanding Ilmu Manusia (Studi Deskriptif Ayat-ayat Alquran)." dalam *TAJDID : Jurnal Ilmu Keislaman dan Ushuluddin*. Vol. 21 No. 2 Tahun 2018, hal. 37–44.

———. "Kalimât al-Khamr fî al-Qur'ân: Dirâsat Tafsîriyat Lughawiyyat fî Ta'rîfihâ wa Tankîrihâ." dalam *Studi Quranika: Jurnal Studi Quran*. Vol. 5 No. 2 Tahun 2021.

———. "Sejarah dan Karekteristik Metodologi Tafsir Al-Qur'an." dalam *Perada; Jurnal Islam Kawasan Melayu*. Vol. 4 No. 2 Tahun 2021, hal. 133–142.

Rezi, Muhamad, dan Sasmiarti Sasmiarti. "Merokok Dalam Tinjauan Hukum Islam (Studi Nash-Nash Antara Haram Dan Makruh)." dalam *Al Hurriyah: Jurnal Hukum Islam*. Vol. 3 No. 1 Tahun 2018, hal. 53–66.

Rianty, Rilla, dan Wina Asty. "Analysis of Internal and External Factors to Design a Tabuik Festival Development Strategy in Pariaman City, West Sumatera." dalam *TRJ Tourism Research Journal*. Vol. 5 No. 2 Tahun 2021, hal. 134–153.

Ricoeur, Paul. *The Interpretation Theori: Discourse and The Surplus Meaning*. Texas: The Texas Christian University Press, 1976.

Rifa, Sri Intan Puspita, dan Nerosti Nerosti. "Kreativitas Gerak Tari dalam Randai Intan Sari Pada Sanggar Seni Minang Maimbau di Nagari Koto Baru Kecamatan X Koto Kabupaten Tanah Datar." dalam *Jurnal Pendidikan Tambusai*. Vol. 7 No. 1 Tahun 2023, hal. 1552–1560.

Ritaudin, M. Sidi. "Mengenal Filsafat dan Karakteristiknya." dalam *Kalam*. Vol. 9 No. 1 Tahun 2015, hal. 127–144.

Rivauzi, Ahmad. "Pertumbuhan dan Pembaharuan Pendidikan Islam di Minangkabau." dalam *Turast: Jurnal Penelitian dan Pengabdian*. Vol. 7 No. 1 Tahun 2019, hal. 109–126.

Riyadi, Slamet. "Wirid Remaja di Kota Padang dan Dampaknya Terhadap Karakter Anak (Studi Analisis Muncul Kembali Karakter Remaja Beradat dalam tatanan Adat Minangkabau." dalam *Jurnal Ilmiah Ekotrans & Erudisi*. Vol. 1 No. 1 Tahun 2021, hal. 72–79.

Rizki, Yogi Febri, dan Riki Zulfiko. "Proses Penyelesaian Tindak Pidana Perzinaan secara Adat di Jorong Ladang Laweh Kabupaten Agam." dalam *Sumbang12 Law Journal*. Vol. 1 No. 1 Tahun 2022, hal. 59–74.

Robenta, Charles, Tontowi Amsia, dan S. Ekwandari. "Perjuangan Adityawarman di Kerajaan Dharmasraya Nusantara Tahun 1339-1376." dalam *Jurnal Pendidikan Dan Penelitian Sejarah*. Vol. 2 Tahun 2014, hal. 1–11.

Rohmadi, Muhammad. *Pragmatik: Teori dan Analisis*. Surakarta: Lingkar Media, 2004.

Rohmah, Anny Nailatur, dan Ashif Az Zafi. "Jejak Eksistensi Mazhab Syafii di Indonesia." dalam *Tamaddun: Jurnal Sejarah dan Kebudayaan Islam*. Vol. 8 No. 1 Tahun 2020, hal. 173–192.

Rohman, Abdul, dan Wildan Taufiq. "Ilmu Ma'ani dan Peranannya dalam Tafsir." dalam *Al-Fanar: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir*. Vol. 5 No. 1 Tahun 2022, hal. 84–101.

Rohmayani, Yani. "Beberapa Contoh Gaya Bahasa Al Quran dalam Konteks Ilmu Bayan." dalam *Prosiding Pertemuan Ilmiah Internasional Bahasa Arab*, hal. 67–78, 2019.

Ronsi, Gusna. "Citra perempuan dalam peribahasa Minangkabau." dalam *Jurnal Elektronik Wacana Etnik*. Vol. 2 No. 1 Tahun 2011, hal. 39–58.

Roza, Ellya. "Islamisasi di Riau (Kajian Sejarah dan Budaya tentang Masuk dan Berkembangnya Islam di Kuntu Kampar)." dalam *Sosial Budaya: Media Komunikasi Ilmu-ilmu Sosial dan Budaya*. Vol. 12 No. 1 Tahun 2015, hal. 31–55.

Roza, Yanti Mulia. "Konflik dan Akomodasi antara Adat dan Agama Dengan Pemerintah di Sumatera Barat Tahun 1999 hingga 2015 (Studi Kasus Kabupaten Tanah Datar)." *Disertasi*, UIN Syarif Hidayatullah, 2020.

Rozi, Syafwan. "Negosiasi Islam Kultur dalam Gerakan Paderi Rao di Sumatera Tengah (1820-1833)." dalam *Kalam*. Vol. 6 No. 1 Tahun 2012, hal. 85–104.

Rusmali, Marah, Amir Hakim Usman, Syahwin Nikelas, Nurzuir Husin, Busri, Agusli Lana, M. Yamin, Isna Sulastri, dan Irfani Basri. *Kamus Minangkabau-Indonesia*. Jakarta: Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1985.

Rustono. *Pokok-pokok Pragmatik*. Semarang: IKIP Semarang Press, 1999.

Sa'diy, Abdurrahmân. *Taysîr Karîm al-Rahmân fi Tafsîr Kalâm al-Mannân*. Beirut: Mu'assasat al-Risalah, 2000.

Sadzali, Asyhadi Mufsi. "Hulu ke Hilir: Jaringan dan Sistem Perniagaan Sungai Kerajaan Srivijaya." dalam *Paradigma Jurnal Kajian Budaya*. Vol. 9 No. 1 Tahun 2019, hal. 61–82.

Safii, Randi, Sriwahyuningsih R Shaleh, dan Chaterina Puteri Doni. "Uslūb al-

Kalām al-Khabariy dan al-Insyaiy dalam dialog kisah Nabi Zakariyah dalam Al-Qur'an." dalam *'A Jamiy; Jurnal Bahasa dan Sastra Arab*. Vol. 11 No. 2 Tahun 2022, hal. 395–406. *http://journal.umgo.ac.id/index.php/AJamiy*.

Sahayu, Wening. "Penanda Jenis Kelamin pada Nama Jawa dan Nama Jerman." 13.2 (2014)." dalam *Litera*. Vol. 13 No. 2 Tahun 2014, hal. 338–348.

Said, M. "Sejarah Minangkabau dengan Meminjam dan Mempergunakan Karya Penulis Asing." dalam *Seminar Sejarah dan Kebudayaan Minangkabau*. Batusangkar, 1970.

Saifudin, Akhmad. "Konteks dalam studi linguistik pragmatik." dalam *Lite: Jurnal Bahasa, Sastra, Dan Budaya*. Vol. 14 No. 2 Tahun 2018, hal. 108–117.

Sakhâwiy, Ali bin Muhammad. *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm*. Kairo: Dar al-Nasyr li al-Jami'at, 2009.

Sakkâki, Yûsuf ibn Abi Bakar. *Miftâhul 'Ulûm*. Cet. II. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1987.

Salmadanis, dan Duski Samad. *Adat Basandi Syarak; Norma dan Penerapannya*. Jakarta: TMF Press, 2002.

Samad, Duski. *Syekh Burhanuddin dan Islamisasi Minangkabau (Syarak Mandaki adat Manurun)*. Padang: The Minangkabau Foundation Press, 2003.

Santoso, Anang. "Jejak Halliday dalam linguistik kritis dan analisis wacana kritis." dalam *Jurnal Bahasa dan Seni*. Vol. 36 No. 1 Tahun 2008, hal. 1–14.

Sari, Septiana Dwi Puspita. "Manfaat media pembelajaran berbasis ICT (information and communication technology) dalam pembelajaran bahasa Indonesia." dalam *Teknodika*. Vol. 1 No. 1 Tahun 2015, hal. 1–9.

Sati, Darwis SN Sutan. *Keajaiban Pantun Minang Arti dan Tafsir*. (ed.) Hermanto. Bogor: Ar-Rahmah, 2005.

Satria, Rengga. "Dari surau ke madrasah: Modernisasi pendidikan Islam di Minangkabau 1900-1930 M." dalam *TADRIS: Jurnal Pendidikan Islam*. Vol. 14 No. 2 Tahun 2019, hal. 277–288.

Sayegh, Liliane, dan Jean-Claude Lasry. "Immigrants' adaptation in Canada: Assimilation, acculturation, and orthogonal cultural identification." dalam *Canadian Psychology/Psychologie Canadienne*. Vol. 34 No. 1 Tahun 1993, hal. 98.

Schrieke, B. J. O. *Pergolakan Agama di Sumatera Barat*. (ed.) Soegarda Poerbakawatja. Jakarta: Bhratara, 1973.

Searle, John R. "A Classification of Illocutionary acts." dalam *Language in Society*. Vol. 5 No. 1 Tahun 1976, hal. 1–23.

Selamat, Kasmuri. “The Renewal of Islam in Minangkabau’s Community from Paderi to Young Generation: A Perspective Study on History and Islamic Characteristics.” dalam *Jurnal Penelitian*. Vol. 18 No. 1 Tahun 2021, hal. 27–40.

Seno. *Peran Kaum Mudo Dalam Pembaharuan Pendidikan Islam di Minangkabau 1803-1942*. Padang: BPNST Padang Press, 2010.

Seong, Tan Yeok. “The Śri Vijayan Inscription of Canton (AD 1079).” dalam *Journal of Southeast Asian History*. Vol. 5 No. 2 Tahun 1964, hal. 17–24.

Setiawan, Irwan. “Tuanku Nan Renceh (1762-1832).” dalam *Diakronika*. Vol. 17 No. 2 Tahun 2017, hal. 117–143.

Setiawan, Zudi. “Sejarah Sosial Politik Kerajaan Majapahit.” dalam *Jurnal Lanskap Politik*. Vol. 1 No. 1 Tahun 2022, hal. 110–119.

Shâbûniy, Muhammad ’Ali. *Al-Tibyân fî ’Ulûm al-Qur’ân*. Karachi: Maktabah Busyro, 2011.

———. *Rawâ’i’ al-Bayân Tafsîr Âyât al-Ahkâm*. Damaskus: Maktabah al-Ghazaliy, 1980.

———. *Shafwat al-Tafâsîr*. Kairo: Dar al-Shabuniy, 1997.

Shihab, M. Quraish. *Kaidah Tafsir*. Jakarta: Lentera Hati, 2013.

Sibawayh, Amr bin Utsman. *Al-Kitab*. (ed.) Abdus Salam Muhammad Harun. Kairo: Maktabah al-Khanajiy, 1988.

Sila, Muhammad Adlin. “Historicizing Islam: on the agency of Siti Maryam in the construction of Bima’s history of Islamization.” dalam *Studia Islamika*. Vol. 25 No. 1 Tahun 2018, hal. 37–65.

———. *Maudu’; A Way of Union with God*. Australia: ANU Press, 2015.

Siswanto, Ari, Ardiansyah Ardiansyah, dan Farida R. Wargadalem. “Pendekatan Lingkungan Lokasi Candi-candi Masa Kerajaan Sriwijaya di Sumatera.” dalam *Temu Ilmiah Ikatan Peneliti Lingkungan Binaan Indonesia (IPLBI)*. Vol. 7 Tahun 2018, hal. 87–93.

Stark, Alexander. “Sometimes the government must solve the case: The example of a Minangkabau land conflict.” dalam *American Journal of Humanities and Social Sciences*. Vol. 2 No. 2 Tahun 2014, hal. 111–116.

———. “The matrilineal system of the Minangkabau and its persistence throughout history: A structural perspective.” dalam *Southeast Asia: A Multidisciplinary Journal*. Vol. 13 No. 1 Tahun 2013, hal. 1–13.

Stuart-Fox, David J. “The adat village.” dalam *Pura Besakih*. Tahun 2002, hal. 21–51.

Sudaryanto, Agus. “Integrasi Hukum Waris Adat dan Hukum Waris Islam dalam Pewarisan di Kota Yogyakarta.” *Disertasi*. Universitas Gadjah Mada, 2016.

Sukendar, Haris. “Description on the megalithic tradition of Indonesia.” dalam *Berkala Arkeologi*. Vol. 8 No. 1 Tahun 1987, hal. 1–30.

Sulaymân, Muqâtil bin. *Tafsîr Muqâtil bin Sulaymân*. (ed.) Abdullah Mahmud Syahatah. Beirut: Dar Ihya' al-Turats, 2002.

Sulistiani, Roza Witri, dan Idris Idris. "Pengaruh Status Sosial Ekonomi Terhadap Uang Japuik di Kabupaten Padang Pariaman." dalam *Jurnal Kajian Ekonomi dan Pembangunan*. Vol. 3 No. 1 Tahun 2021, hal. 87–96.

Suryawin, Paulana Christian, Maryadi Wijaya, dan Heri Isnaini. "Tindak Tutur (Speech Act) dan Implikatur dalam Penggunaan Bahasa." dalam *Sinar Dunia: Jurnal Riset Sosial Humaniora dan Ilmu Pendidikan*. Vol. 1 No. 3 Tahun 2022, hal. 34–41.

Susandhika, I. Gusti Ngurah Mayun. "Kohesi Dan Koherensi Dalam Wacana Komik Bahasa Indonesia." dalam *Jurnal Ilmiah Cakrawarti*. Vol. 1 No. 1 Tahun 2018, hal. 54–61.

Susanto, M. Soleh, dan Tri Handayani. "Analisis Makna Al-Malik: Kajian I'jaz Al-Quran." dalam *Jurnal Studi Islam Indonesia (JSII)*. Vol. 1 No. 2 Tahun 2023, hal. 315–346.

Susilo, Agus, dan Andriana Sofiarini. "Gajah Mada Sang Maha Patih Pemersatu Nusantara di Bawah Majapahit Tahun 1336 M-1359 M." dalam *Kaganga: Jurnal Pendidikan Sejarah dan Riset Sosial Humaniora*. Vol. 1 No. 1 Tahun 2018, hal. 62–71.

Susilowati, Nenggih. "Gambaran Nilai Tradisi Austronesia Pada Masyarakat Minangkabau Di Salimpaung, Kabupaten Tanah Datar, Provinsi Sumatera Barat." dalam *Prosiding Balai Arkeologi Jawa Barat*. Vol. 3 No. 1 Tahun 2020, hal. 71–80.

Sutrisna, I. Putu Gede, I. Nengah Suandi, dan Ida Bagus Putrayasa. "Penggunaan Tindak Tutur Penolakan Guru dan Siswa dalam Pembelajaran Bahasa Indonesia di Kelas X SMA Laboratorium Undiksha." dalam *Jurnal Pendidikan Bahasa dan Sastra Indonesia Undiksha*. Vol. 2 No. 1 Tahun 2014.

Suweta, I. Made. "Sor Singgih Basa Bali dalam Kajian Intercultural Communication." dalam *Communicare*. Vol. 1 No. 1 Tahun 2020, hal. 1–7.

Suyûthiy, Jalâluddîn. *Al-Itqân fî 'Ulûm al-Qur'ân*. (ed.) Syu'ayb Arnauth. Libanon: Muassasah al-Risalah Nasyirun, 2008.

Syafwandi, Indra Gunawan, dan A. Erwin. "Studi tentang bentuk motif hias arah hadap dan makna Menhir di Kenagarian Maek Kabupaten Lima Puluh Kota Provinsi Sumatera Barat." dalam *Serupa The Journal of Art Education*. Vol. 5 No. 2 Tahun 2017.

Syafyahya, Leni, Aslinda, Nofiatri, dan Efriyades. *Kata Sapaan Bahasa Minangkabau di Kabupaten Agam*. Jakarta: Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional, 2000.

Syahril, Syahril, dan Del Marjoni. “Jejak Perjuangan Syekh Burhanudin dalam Mengembangkan Ajaran Islam di Kabupaten Padang Pariaman.” dalam *Tarikhuna: Journal of History and History Education*. Vol. 3 No. 1 Tahun 2021, hal. 84–98.

Syahrustâniy, Muhammad. *Al-Milal wa Al-Nihal*. Aleppo: Mu’assasah Al-Halabiy, t.th.

Syakur, Abdul Lathif. *Al-Da’wah wa al-Irsyâd ila Sabîl al-Rasyâd*. Bukittinggi: Tsamarah Al-Ikhwan, 1915.

Syam, Ishmatul Karimah, Edi Komarudin, dan Wildan Taufiq. “Types and Purposes of Kinayah in the Qur’an.” dalam *Mashadiruna Jurnal Ilmu Al-Qur’an dan Tafsir*. Vol. 1 No. 1 Tahun 2022, hal. 17–24.

Syamsuarni, dan Delfi Eliza. “The Development of Kato nan Ampek Picture Storybook Models Through Literacy of Minangkabau Culture to Develop the Character During Early Childhood.” dalam *Advances in Social Science, Education and Humanities Research*. Vol. 449 Tahun 2020.

Syarif, Adnan, dan Haidar Idris. “Pandangan Mufassir Tentang Konsep Belajar Mengajar.” dalam *Tarbiyatuna: Jurnal Pendidikan Islam*. Vol. 11 No. 2 Tahun 2018, hal. 249–257.

Syarifah, Nasifatul, dan Wika Soviana Devi. “Animisme dan Dinamisme dalam Drama Roh Karya Wisran Hadi serta korelasinya dengan Budaya di Sumatera Barat: Sebuah bentuk perwujudan unsur ekstrinsik drama.” dalam *MATAPENA: Jurnal Keilmuan Bahasa, Sastra, dan Pengajarannya*. Vol. 4 No. 1 Tahun 2021, hal. 107–117.

Syâthibiy, Ibrâhim bin Mûsa. *Al-Muwâfaqât fi Ushûl al-Syarî’ah*. Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyah, 2004.

Syinqthiy, Muhammad Al-Amîn. *Adhwâ’ al-Bayân fi Iydhâh al-Qur’ân bi al-Qur’ân*. Beirut: Dar al-Fikr li al-Thaba’ah li an-Nasyr wa al-Tauzi’, 1995.

Taft, Ronald. “A psychological model for the study of social assimilation.” dalam *Human Relations*. Vol. 10 No. 2 Tahun 1957, hal. 141–156.

Taftâziy, Sa’aduddîn. *Al-Talwîh Syarh li al-Tawdhîh*. Multan, Pakistan: Kutub Khanah Majidiyyah, t.th.

Tahali, Ahmad. “Hukum Adat Di Nusantara Indonesia.” dalam *Jurnal Syariah Hukum Islam*. Vol. 1 No. 2 Tahun 2018, hal. 68–84.

Tahqiq, Nanang. “Literatur Falsafah Islam di Indonesia Buah Karya para Penulis Indonesia.” dalam *Jurnal Lektur Keagamaan*. Vol. 13 No. 2 Tahun 2015, hal. 313–340.

Taim, Eka Asih Putrina. “Studi Kewilayahan dalam Penelitian Peradaban Śriwijaya.” dalam *Kalpataru*. Vol. 22 No. 2 Tahun 2013, hal. 101–110.

Tamîmiy, Muhammad bin Hibbân. *Shahîh Ibn Hibbân*. Beirut: Dar Ibn Hazm, 2012.

Tarigan, H.G. *Berbicara Sebagai Suatu Keterampilan Berbahasa*. Bandung:

Angkasa, 2015.

Tarihoran, Adlan Sanur. "Mengukuhkan Metode 'Urf Kelompok dalam melanggengkan keberagamaan untuk penentuan bulan Qamariyah Tareqat Syatthariyyah di Sumatera Barat." dalam *Al Hurriyah: Jurnal Hukum Islam*. Vol. 1 No. 2 Tahun 2016, hal. 127–140.

Thabariy, Muhammad bin Jarîr. *Jâmi' al-Bayân fi Ta'wîl al-Qur'ân*. (ed.) Ahmad Muhammad Syâkir. Mu'assasat al-Risalah, 2000.

Thalib, Prawitra, Faizal Kurniawan, dan Mohamad Nur Kholiq. "The application of Quranic interpretation, of Sunnah and Ijtihad as the source of Islamic Law." dalam *Rechtidee Jurnal Hukum*. Vol. 15 No. 2 Tahun 2020, hal. 193–206.

Tiara, I., B. Maftuh, E. Malihah, dan D. Saripudin. "History of Conflict Resolution Education in Minangkabau." dalam *Proceedings of the 1st International Conference on Economic and Education, ICON*. Padang, 2021.

Tiara, I. U., B. Maftuh, E. Malihah, dan D. Saripudin. "Kelarasan Bodi Caniago Ajaran Datuak Parpatiah Nan Sabatang." dalam *Jurnal Empirika*. Vol. 7 No. 1 Tahun 2022, hal. 50–66.

Tienn, Immerry. "Gajah Mada dalam Kaba Bujang Jauh: Struktur dan Relasi-Relasi Tokoh A la Lévi-Strauss." dalam *Wacana Etnik: Jurnal Ilmu Sosial dan Humaniora*. Vol. 1 No. 1 Tahun 2010, hal. 113–128.

Tim Redaksi. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Jakarta: Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional, 2008.

Tirmidziy, Muhammad bin 'Isâ. *Al-Jâmi' Al-Kabîr (Sunan Al-Tirmidziy)*. (ed.) Basyâr 'Awâd Ma'rûf. Beirut: Dar al-Gharb al-Islamiy, 1996.

Toron, Yosef Masan. "Kaloré Wue Goka, Goka Lodo Liku Puke: Menafsir Falsafah Kampung Keloreama Dan Pesan Didaktis Bagi Penduduk." dalam *Jurnal Alternatif-Wacana Ilmiah Interkulutral*. Vol. 1 No. 1 Tahun 2018, hal. 113–132.

Triana, Hetti Waluati, dan Idris Aman. "Lakuan Tutur Menolak Generasi Muda Minangkabau: Cermin Budaya Popular Dalam Interaksi Sosial." dalam *GEMA Online Journal of Language Studies*. Vol. 11 No. 1 Tahun 2011, hal. 17–34.

Tsa'labiy, Ahmad. *Al-Kasyf wa Al-Bayân*. Beirut: Dar Ihya' al-Turats al-'Arabi, 2002.

Udhia, Inayatul, dan Iis Maisaroh. "Analisis Keindahan Huruf Nida' dalam Al-Qur'an Surat Hud Juz 11-12 (Kajian Ilmu Nahwu dan Balaghah): Indonesia." dalam *Jurnal Pendidikan Bahasa Arab L-DHAD*. Vol. 1 No. 2 Tahun 2022, hal. 1–7.

Uhad, Sirajul. "Dinamika Tarekat Syathariyyah di Sumatera Barat Tahun 1963-2020." *Disertasi*. Universitas Andalas, 2021.

Umar, Muhammad Chairul, dan Yulfira Riza. “Peran Ninik Mamak, Mamak dan Kamanakan di Minangkabau.” dalam *Jurnal Budaya Nusantara*. Vol. 5 No. 3 Tahun 2022, hal. 174–180.

Ummah, Fajri Kamilaini, Qorri Qurroti A’yun, dan Zasqia Tsabita Qurrota Aini. “Analisis Kalam Khobar dan Kalam Insya’ dalam Surat Al-Qori’ah.” dalam *International Conference of Students on Arabic Language. Vol. 4*, hal. 417–425, 2020.

Utomo, Bambang Budi. “Islam di Nusantara pada Abad ke-10 Masehi sebagaimana Tercermin dalam Tinggalan Budaya.” dalam *SUHUF; Jurnal Pengkajian Al-Qur’an dan Budaya*. Vol. 3 No. 1 Tahun 2010, hal. 85–105.

Wahdini, Muhammad. “Paradigma Simbiotik Agama dan Negara (Studi Pemikiran Ahmad Syafi’i Maarif).” dalam *Journal of Islamic Law and Studies*. Vol. 4 No. 1 Tahun 2020, hal. 17–32.

Wâhidiy, ‘Ali bin Ahmad. *Asbâb Nuzûl al-Qur’ân*. (ed.) Kamal Zaghlul. Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1990.

Wahyuddin, dan M. Abdul Hamid. “Syauqi Dhayf’s Renewal Efforts to Simplify The Arabic Syntactical Pedagogic.” dalam *Jurnal Adabiah*. Vol. 21 No. 1 Tahun 2021, hal. 129–160.

Wahyuni, Hesty, Dian Aries Mujiburohman, dan Sri Kistiyah. “Penanganan Sengketa Penguasaan Tanah Hak Adat Melalui Peradilan Adat Sumatera Barat.” dalam *Tunas Agraria*. Vol. 4 No. 3 Tahun 2021, hal. 352–369.

Wandi, Sulfan. “Eksistensi’Urf dan Adat Kebiasaan Sebagai Dalil Fiqh.” dalam *Samarah: Jurnal Hukum Keluarga Dan Hukum Islam*. Vol. 2 No. 1 Tahun 2018, hal. 181–196.

Ward, Colleen, dan Nicolas Geeraert. “Advancing acculturation theory and research: The acculturation process in its ecological context.” dalam *Current Opinion in Psychology*. Vol. 8 Tahun 2016, hal. 98–104.

Webster, Hutton. *World History: Sejarah Dunia Lengkap*. Yogyakarta: IndoLiterasi, 2021.

Wettstein, Howard. “The Faith of Abraham.” dalam *Edukacja Filozoficzna*. Vol. 68 Tahun 2019, hal. 55–67.

Wheeler, Brannon. “Arab Prophets of the Qur’an and Bible.” dalam *Journal of Qur’anic Studies*. Vol. 8 No. 2 Tahun 2006, hal. 24–57.

Widiatmoko, Bambang, dan Waslam Waslam. “Interjeksi dalam Bahasa Indonesia: Analisis Pragmatik.” dalam *Pujangga: Jurnal Bahasa dan Sastra*. Vol. 3 No. 1 Tahun 2017, hal. 87–102.

Widiyanto, Gunawan. “Pandangan beberapa semantisi tentang sinonimi dalam kajian makna bahasa.” dalam *Ekspresi*. Vol. 28 No. 15 Tahun 2017, hal. 11–16.

Widyawati, Mega, dan Eggy Fajar Andalas. “Dinamika Maskulinitas dan

Nasionalisme Masyarakat Jawa Di Era Majapahit." dalam *Satwika: Kajian Ilmu Budaya Dan Perubahan Sosial*. Vol. 4 No. 2 Tahun 2020, hal. 116–129.

Wiradnyana, Ketut. "Budaya Austronesia di Indonesia Bagian Barat dalam Kaitannya dengan Migrasi Out of Taiwan." dalam *Berkala Arkeologi Sangkhakala*. Vol. 18 No. 1 Tahun 2015, hal. 22–39.

Wirman, Eka Putra. "Syekh Ahmad Khatib Al-Minangkabawi; Icon Tholabul Ilmi Minangkabau Masa Lalu Untuk Refleksi Sumatera Barat Hari Ini Dan Masa Depan." dalam *Jurnal Ulunnuha*. Vol. 6 No. 2 Tahun 2017, hal. 161–175.

Wiyanarti, E. "River and Civilization in Sumatera's Historical Perspective in the 7th to 14th Centuries." dalam *IOP Conference Series: Earth and Environmental Science*. Vol. 145 No. 1 Tahun 2018, hal. 120–123.

Yahya, Y. K., S. H. Untung, H. Nasif, M. N. H. Setiawan, dan I. A. Fajari. "Islamic identity in Minangkabau: A case study of the rejection of Minangkabau Bible translation application." dalam *International Joint Conference on Arts and Humanities*, hal. 567–573. Atlantis Press, 2020.

Yaqut, Majidah Sulayman. "Khithâb al-Rasûl fi al-Qur'ân al-'Adzîm Dirâsat Tahlîliyyat." dalam *Majallat Buhûts Kuliiyat al-Âdâb*. Vol. 31 No. 122 Tahun 2020, hal. 261–288.

Yasin, Anas. *Komunikatif, Tindak Tutur; Sebuah Model Gramatika*. Padang: Suka Bina Press, 2011.

Yazan, Sheiful, dan Abdullah Khusairi. "Jejak Islam dalam Naskah-naskah Tambo Minangkabau." dalam *Turast: Jurnal Penelitian dan Pengabdian*. Vol. 5 No. 1 Tahun 2017, hal. 13–27.

Yuliantoro, Agus. *Analisis Pragmatik*. (ed.) Nanik Herawati. Klaten: Unwidha Press, 2020.

Yulika, F., S. F. Dewi, J. Jelly, dan Y. Oktayanty. "Disfungsi Kesenian Gamad dan Balanse Madam di Sumatera Barat." dalam *Ekspresi Seni: Jurnal Ilmu Pengetahuan dan Karya Seni*. Vol. 23 No. 2 Tahun 2021, hal. 545–563.

Yulika, Febri. *Epistemologi Minangkabau: Makna pengetahuan dalam filsafat adat Minangkabau*. Padang Panjang: Insitut Seni Indonesia, 2017.

Yulita, Ona. "Peran Sungai Batanghari Terhadap Perekonomian Kesultanan Melayu Jambi." dalam *Hadharah: Jurnal Keislaman dan Peradaban*. Vol. 14 No. 1 Tahun 2020, hal. 97–108.

Yulita, Ona, dan Deki Syaputra. "Islamisasi di Kerajaan Jambi." dalam *Istoria: Jurnal Ilmiah Pendidikan Sejarah Universitas Batanghari*. Vol. 3 No. 2 Tahun 2019, hal. 100–112.

Yunhadi, Wuwuh. "Realitas bahasa dalam postulat sapir dan whorf." dalam *LINGUA: Jurnal Bahasa, Sastra, dan Pengajarannya*. Vol. 13 No. 2

Tahun 2016, hal. 169–180.
Yunus, Mahmud. *Tafsir Qur'an Karim*. Selangor: Klang Book Center, 2003.
Yunus, Mohd. "Tradisi Basiacuong dalam Masyarakat Adat Limo Koto Kampar." dalam *Menara Riau*. Vol. 12 No. 2 Tahun 2013, hal. 92–114.
Yusuf, AGH. Abdul Muin. *Tafessere' Akorang Ma'basa Ogi*. Ujung Pandang: MUI Sulsel, 1988.
Zahari, Musril. "Kaba: Cerita Klasik Yang Mengandung Kekeliruan Dengan Tolok Ukur ABS-SBK." dalam *PARAMETER: Jurnal Pendidikan Universitas Negeri Jakarta*. Vol. 29 No. 1 Tahun 2017, hal. 46–61.
Zainuddin, Musayir. *ABS, SBK Filosofi Warga Minangkabau*. Yogyakarta: Penerbit Ombak, 2019.
Zamakhsyariy, Mahmûd. *Al-Kasyâf 'an Haqâ'iq Ghawâmîdh a-Tanzîl*. Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi, t.th.
Zamzani. *Kajian Sosiopragmatik*. Yogyakarta: Cipta Pustaka, 2007.
Zarkasyi, Muhammad bin Abdullah. *Al-Burhân fî 'Ulûm al-Qur'ân*. (ed.) Abu al-Fadhl Al-Dimyathiy. Kairo: Dar al-Hadits, 2006.
Zayd, Nashr Hâmid Abu. *Al-Nash, Al-Sulthah, Al-Haqîqah; Al-Fikr Al-Dîniy bayna Irâdat al-Ma'rifah wa Irâdat al-Haymanah*. Maroko: Al-Markaz Al-Tsaqafiy Al-'Arabiy, 1995.
———. *Mafhûm al-Nash; Dirâsah fî 'Ulûm al-Qur'ân*. Maroko: Al-Markaz Al-Tsaqafiy Al-'Arabiy, 2014.
Zeligs, Dorothy F. "Moses encounters the daemonic aspect of God." dalam *American Imago*. Vol. 27 No. 4 Tahun 1970, hal. 379–391.
Zubairin, Achmad, dan Munawar Munawar. "Kodifikasi Tafsir Sastra Klasik: Studi Bibliografis." dalam *JIQTA: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir*. Vol. 1 No. 2 Tahun 2022, hal. 98–109.
Zuhayliy, Wahbah. *Al-Tafsîr Al-Munîr fi Al-'Aqîdah wa Al-Syari'ah wa Al-Manhaj*. Damaskus: Dar al-Fikr, 1991.
———. *Al-Wajîz fi Ushul al-Fiqh*. Beirut: Dar al-Fikr al Mu'ashirah, 1999.
Zulkifli, Zulkifli. "Ijtihad dalam Masail Fiqhiyah ala Minangkabau; Studi Atas Pemikiran dan Praksis Hukum Islam Syekh Sulaiman Arrasuli." dalam *Turast: Jurnal Penelitian dan Pengabdian*. Vol. 5 No. 1 Tahun 2017, hal. 29–41.
"Adat: 5 definitions." dalam *Wisdom Library*. Last modified 2023. Diakses Mei 22, 2023. *https://www.wisdomlib.org/definition/adat*.
Encyclopaedie van Nederlanfsch Oost Indie. Leiden: Brill, 1918.
"Lagu Minang Dinyanyikan Oleh Orang Papua." dalam *youtube*. Last modified 2023. Diakses Februari 21, 2023. *https://www.youtube.com/watch?v=3f_LRWTPyfA*.
"Mengulik Data Suku di Indonesia." dalam *bps.go.id*. Diakses Maret 3, 2023. *https://www.bps.go.id/news/2015/11/18/127/mengulik-data-suku-di-*

indonesia.html.

"Panek di Awak Kayo dek Urang." dalam *youtube*. Last modified 2023. Diakses Februari 21, 2023. *https://www.youtube.com/watch?v=7NNiL6hffRs*.

"Suku Bangsa." dalam *Indonesia.go.id*. Last modified 2017. Diakses Maret 3, 2023. *https://indonesia.go.id/profil/suku-bangsa/kebudayaan/suku-bangsa*.

DAFTAR RIWAYAT HIDUP

Nama	: Muhamad Rezi
Tempat/Tanggal Lahir	: Jakarta Timur, 8 Agustus 1988
Suku	: Minangkabau, Indonesia
Seluler/WA	: +6281270279727
Email	: rezineddin@gmail.com muhamadrezi@uinbukittinggi.ac.id

Riwayat Pendidikan

SDIT Nurul Fikri Cimanggis, Depok (2000)
MTs Pesantren Islam Al-Irsyad Tengaran, Semarang (2003)
MAK Pesantren Islam Al-Irsyad Tengaran, Semarang (2006)
S1 Tafsir Hadis IAIN Imam Bonjol Padang (2007-2011)
S2 Manajemen Pendidikan Islam Institut PTIQ Jakarta (2011-2013)
S2 Pengkajian Islam (Tafsir Hadis) IAIN Imam Bonjol Padang (2012-2014)
S3 Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir Universitas PTIQ Jakarta (2022-2025)

Pendidikan Kader Ulama Masjid Istiqlal (2022-2024)
Short Course di University of California Riverside (2024)

Riwayat Pekerjaan

Dosen Agama dan Bahasa Arab STIKES YPAK Padang (2009-2017)
Dosen IAIN Imam Bonjol Padang (2014-2016)
Dosen STIT Syech Burhanuddin Pariaman (2015)
Dosen IAIN Bukittinggi (2016-2017)
Dosen Tetap UIN Sjech M. Djamil Djambek, Bukittinggi (2018-sekarang)

Karya Ilmiah

Dapat dilihat dan diakses pada laman;
https://scholar.google.com/citations?user=BdyKK28AAAAJ&hl=en
Atau silahkan pindai QR Code berikut;

INTERPRETASI INTEGRATIF ANTARA FALSAFAH ADAT MINANGKABAU DAN ISLAM DALAM KATO NAN AMPEK PERSPEKTIF AL-QUR'AN

ORIGINALITY REPORT

12%	9%	8%	6%
SIMILARITY INDEX	INTERNET SOURCES	PUBLICATIONS	STUDENT PAPERS

PRIMARY SOURCES

1	afatihsyuhud.wordpress.com Internet Source	2%
2	archive.org Internet Source	1%
3	quranenc.com Internet Source	1%
4	api.globalquran.com Internet Source	1%
5	alquranalhadi.com Internet Source	1%
6	Norasid, Muhamad Alihanafiah. "Konsep Modal Insan Rabbani Menurut Al-Quran: Analisis Pemikiran Sa'Id Hawwa Dalam Al-Asas Fi Al-Tafsir", University of Malaya (Malaysia), 2023 Publication	<1%
7	tausyiah275.wordpress.com Internet Source	<1%
8	Submitted to pbpa Student Paper	<1%

Exclude quotes	On	Exclude matches	Off
Exclude bibliography	On		