

URGENSI LINGUISTIK DALAM MEMAHAMI AL-QUR'AN DAN  
TAFSIRNYA  
(Studi Kajian Linguistik Al-Qur'an Perspektif Amin Al-Khuli)

TESIS

Diajukan kepada Pogram Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir  
sebagai salah satu Persyaratan menyelesaikan studi Strata Dua  
untuk Memperoleh gelar Magister Agama (M.Ag.)



Oleh:  
Denie Ekaputra  
NIM: 222510037

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



## ABSTRAK

Kesimpulan penelitian ini membahas urgensi linguistik dalam memahami Al-Qur'an dan tafsirnya melalui studi mendalam terhadap pemikiran Amin al-Khuli, tokoh pembaru tafsir modern Mesir. Fokus penelitian diarahkan pada bagaimana linguistik berfungsi sebagai perangkat epistemologis dalam memahami teks wahyu secara ilmiah, serta bagaimana pendekatan ini mampu menghindarkan penafsiran dari kesalahan makna dan penyimpangan metodologis. Latar belakang penelitian ini berangkat dari munculnya berbagai corak tafsir kontemporer yang cenderung mengabaikan kaidah kebahasaan, seperti tafsir ilmiah (*al-tafsîr al-'ilmî*) yang mengaitkan teks Al-Qur'an dengan teori-teori sains modern secara berlebihan.

Temuan penelitian ini menunjukkan bahwa linguistik merupakan instrumen mendasar dalam menjaga otentisitas pesan Al-Qur'an. Melalui pendekatan *al-Manhaj al-Adabî*, Amin al-Khuli menegaskan dua orientasi analisis utama, yakni *Dirâsah mâ hawla al-Qur'an* (kajian konteks eksternal: sejarah, *qirâ'ât*, dan budaya Arab) dan *Dirâsah mâ fî al-Qur'an* (kajian internal teks: struktur, gaya bahasa, semantik, dan stilistika). Kedua dimensi ini menegaskan bahwa penafsiran harus berpijak pada kebahasaan yang objektif dan kontekstual, bukan pada asumsi saintifik atau dogma ideologis.

Metodologi yang digunakan adalah penelitian kualitatif dengan pendekatan analisis teks (*library research*). Sumber data primer berupa karya-karya utama Amin al-Khuli, yaitu *Manâhij Tajdîd fî al-Nahw wa al-Balâgh wa al-Tafsîr wa al-Âdâb* dan *Fann al-Qawl*, sedangkan sumber sekunder diperoleh dari buku, jurnal, serta kajian yang berkaitan dengan linguistik Al-Qur'an dan tafsir modern. Analisis data dilakukan melalui tahapan reduksi, klasifikasi, interpretasi, dan penarikan kesimpulan dengan model deskriptif-analitik Miles dan Huberman, guna menghasilkan pemetaan konseptual antara linguistik, sastra, dan tafsir Al-Qur'an.

Penelitian ini sepemikiran dengan tokoh-tokoh seperti Muhammad Husein al-Dzahabi, al-Syarqawi, Muhammad Abduh, Aisyah Abdurrahman binti al-Syathi' yang sama-sama mengkritik tafsir ilmiah karena dianggap melampaui batas linguistik dan tidak sesuai dengan tujuan moral dan spiritual Al-Qur'an. Sebaliknya, penelitian ini tidak sejalan dengan pandangan para pendukung tafsir ilmiah, seperti al-Ghazali, Ibn Arabi dan beberapa kalangan modernis seperti Abdullah Abdul al-Fadi, Musthafa Mahmud, dan Tim Penyusun Tafsir Salman, yang berupaya mengaitkan Al-Qur'an dengan teori-teori ilmiah kontemporer, eksoterik yang tidak dilandasi oleh kajian linguistik terlebih dahulu. Sehingga menafsirkan ayat-ayat kauniyah dengan pendekatan empiris dan rasionalistik, yang menurut al-Khuli berpotensi

mereduksi nilai spiritual dan linguistik Al-Qur'an menjadi sekadar objek ilmiah yang temporal dan relatif.

Kesimpulan penelitian menegaskan bahwa pendekatan linguistik Amin al-Khuli menawarkan paradigma baru dalam penafsiran Al-Qur'an yang berorientasi pada keilmuan dan objektivitas bahasa. Linguistik tidak hanya menjadi alat bantu analisis, tetapi juga pondasi epistemologis yang menghubungkan antara teks, konteks, dan makna wahyu. Melalui kritik terhadap tafsir ilmiah dan penerapan pendekatan sastra, al-Khuli berhasil mengembalikan tafsir pada prinsip dasarnya: memahami pesan ilahi melalui bahasa Arab yang murni dan hidup dalam konteksnya. Dengan demikian, penelitian ini menyimpulkan bahwa linguistik berperan sentral dalam menegaskan orisinalitas, otoritas, dan relevansi tafsir Al-Qur'an di tengah tantangan modernitas dan pluralitas interpretasi.

**Kata Kunci:** Amin al-Khuli, Linguistik Al-Qur'an, Tafsir Al-Qur'an, Al-Qur'an.

## ABSTRACT

This research concludes by examining the urgency of linguistics in understanding the Qur'an and its exegesis through an in-depth study of the thought of Amin al-Khuli, a reformer of modern Qur'anic interpretation in Egypt. The study focuses on how linguistics functions as an epistemological instrument in scientifically comprehending the revealed text, and how this approach prevents interpretive errors and methodological deviations. The background of this study arises from the emergence of various contemporary exegetical trends that tend to neglect linguistic principles, such as *al-tafsîr al-'ilmî* (scientific exegesis), which excessively correlates the Qur'anic text with modern scientific theories.

The findings of this study indicate that linguistics serves as a fundamental tool for preserving the authenticity of the Qur'anic message. Through the *al-Manhaj al-Adabî* (literary approach), Amin al-Khuli emphasizes two main analytical orientations: *Dirâsah mâ hawla al-Qur'an* (studies surrounding the Qur'an, including historical context, *qirâ'ât*, and Arab culture) and *Dirâsah mâ fî al-Qur'an* (studies within the Qur'an, involving analysis of structure, linguistic style, semantics, and stylistics). These two dimensions affirm that Qur'anic interpretation must be based on objective and contextual linguistic analysis, rather than on scientific assumptions or ideological dogmas.

The methodology applied in this research is qualitative with a textual analysis approach (library research). Primary data are derived from Amin al-Khuli's major works, namely *Manâhij Tajdîd fî al-Nahw wa al-Balâghah wa al-Tafsîr wa al-Âdâb* and *Fann al-Qawl*, while secondary data come from books, journals, and studies related to Qur'anic linguistics and modern exegesis. The data were analyzed through the stages of reduction, classification, interpretation, and conclusion drawing, using the Miles and Huberman descriptive-analytic model to produce a conceptual mapping between linguistics, literature, and Qur'anic exegesis.

This study aligns with the perspectives of scholars such as Muhammad Husein al-Dzahabi, al-Syarqawi, Muhammad Abduh, and Aisyah Abdurrahman bint al-Syathi', who all criticize scientific exegesis for exceeding linguistic boundaries and disregarding the moral and spiritual aims of the Qur'an. Conversely, it diverges from the views of proponents of scientific exegesis such as al-Ghazali, Ibn Arabi, and several modernist figures including Abdullah Abdul al-Fadi, Musthafa Mahmud, and the team of Tafsir Salman, who attempt to link the Qur'an with contemporary scientific theories in an exoteric and empirical manner without adequate linguistic foundation. According to al-Khuli, such interpretations risk

reducing the Qur'an's spiritual and linguistic values to mere temporal and relative scientific objects.

The study concludes that Amin al-Khuli's linguistic approach offers a new paradigm in modern Qur'anic interpretation, one that is grounded in scientific rigor and linguistic objectivity. Linguistics functions not only as an analytical tool but also as an epistemological foundation connecting the text, context, and divine meaning. Through his critique of scientific exegesis and his application of the literary method, al-Khuli successfully restores Qur'anic interpretation to its essential principle: understanding the divine message through the purity and vitality of the Arabic language within its historical context. Thus, this research affirms that linguistics plays a central role in upholding the originality, authority, and relevance of Qur'anic exegesis amidst the challenges of modernity and interpretive pluralism.

**Keywords:** Amin al-Khuli, Qur'anic Linguistics, Qur'anic Interpretation, Al-Qur'an.

## الملخص

تتناول هذه الدراسة مسألة أهمية اللغويات في فهم القرآن الكريم وتفسيره، من خلال دراسة عميقة لفكر أمين الخولي، أحد مجدي التفسير الحديث في مصر. تركّز الدراسة على بيان كيفية قيام اللغويات بدور أداة إستمولوجية لفهم النصّ الإلهي فهمًا علميًا، وكيف يمكن لهذا المنهج أن يُجَنَّب المفسّرين الوقوع في أخطاء المعنى والانحرافات المنهجية. وتنبع خلفيّة البحث من ظهور أنماط متعدّدة من التفسير المعاصرة التي تميل إلى إهمال القواعد اللغوية، مثل التفسير العلمي (التفسير العلمي) الذي يربط نصوص القرآن الكريم بالنظريات العلمية الحديثة بصورة مُفرطة.

تُظهر نتائج البحث أنّ اللغويات تُعدّ أداة أساسية في الحفاظ على أصالة الرسالة القرآنية. ومن خلال منهجه الأدبي (المنهج الأدبي) يؤكّد أمين الخولي على اتجاهين رئيسين في التحليل، وهما: دراسة ما حول القرآن (وهي دراسة السياقات الخارجية: التاريخ، والقراءات، والثقافة العربية)، ودراسة ما في القرآن (وهي دراسة البنية النصية: الأسلوب، والدلالة، والبيان، والتركيب). وتؤكد هاتان البُعدان أنّ التفسير لا بدّ أن يقوم على أسس لغوية موضوعية وسياقية، لا على افتراضات علمية أو أيديولوجية.

أمّا المنهجية المتبعة فهي بحث نوعي (كيفي) يعتمد على التحليل النصي والمكتبي (البحث المكتبي). وتتمثّل المصادر الأساسية في مؤلّفات أمين الخولي الرئيسة، وهي: مناهج تحديد في النحو والبلاغة والتفسير والأدب وفنّ القول، بينما استمدّت المصادر الثانوية من الكتب والمجلات والدراسات المتعلقة باللغويات القرآنية والتفسير الحديث. وقد أُجريت عمليّات تحليل البيانات عبر مراحل: الاختزال، والتصنيف، والتفسير، واستخلاص النتائج، باستخدام النموذج الوصفي التحليلي لمايلز وهوبرمان، بهدف بناء خريطة مفهومية بين اللغويات والأدب وتفسير القرآن الكريم.

يتفق هذا البحث مع آراء عددٍ من العلماء مثل محمد حسين الذهبي، والشرقاوي، ومحمد عبده، وعائشة عبد الرحمن بنت الشاطئ، الذين انتقدوا التفسير العلمي لأنّه يتجاوز حدود اللغة ولا يتماشى مع المقاصد الأخلاقية والروحية للقرآن الكريم. وعلى العكس من

ذلك، يخالفُ البحثُ آراءَ مؤيدي التفسير العلمي، مثل الغزالي، وابن عربي، وبعض المفكرين المحدثين مثل عبد الله عبد الفادي، ومصطفى محمود، وفريق تفسير سلمان، الذين سعوا إلى ربط القرآن بالنظريات العلمية المعاصرة دون تأسيس لغويٍّ راسخ، ففسّروا الآيات الكونية تفسيراً تجريبياً عقلاً، مما قد يؤدي - بحسب الخولي - إلى تقليص القيمة الروحية واللغوية للقرآن، وجعله مجرد موضوع علميٍّ زائلٍ نسبيٍّ.

تؤكدُ الخلاصةُ أنَّ المنهج اللغويَّ عند أمين الخولي يُقدِّمُ نموذجاً جديداً في التفسير الحديث للقرآن الكريم، قائماً على العلمية وموضوعية اللغة. فاللغويات ليست مجرد أداة تحليلية، بل هي قاعدةٌ إبستمولوجيةٌ تربطُ بين النصِّ والسياق ومعنى الوحي. ومن خلال نقده للتفسير العلمي وتطبيقه للمنهج الأدبي، نجح الخولي في إعادة التفسير إلى جوهره الأصيل: فهم الرسالة الإلهية من خلال اللغة العربية الفصحى الحية في سياقها التاريخي. وبذلك يُثبتُ هذا البحثُ أنَّ اللغويات تُؤدّي دوراً محورياً في تثبيت أصالة التفسير القرآني وسلطته وراهنيته في مواجهة تحديات الحداثة وتعدّد التأويلات.

**الكلمة الدالة:** أمين الخولي، اللغويات القرآنية، تفسير القرآن، القرآن الكريم.



## PERNYATAAN KEASLIAN TESIS

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Denie Ekaputra  
Nomor Induk Mahasiswa : 222510037  
Program Studi : Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir  
Konsentrasi : Ilmu Tafsir  
Judul Tesis : Urgensi Linguistik dalam Memahami Al-Qur'an dan Tafsirnya (Studi Kajian Linguistik Al-Qur'an Perspektif Amin al-Khuli)

Menyatakan bahwa:

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

Jakarta, 10 Oktober 2025  
Yang Membuat Pernyataan



10000  
METERAI  
TEMPEL  
66EAANX000576073

Denie Ekaputra



## **TANDA PERSETUJUAN TESIS**

### **URGENSI LINGUISTIK DALAM MEMAHAMI AL-QUR'AN DAN TAFSIRNYA**

**(Studi Kajian Linguistik Al-Qur'an Perspektif Amin al-Khuli)**

#### **TESIS**

**Diajukan kepada Program Studi Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir  
sebagai salah satu persyaratan menyelesaikan studi Strata Dua  
untuk memperoleh gelar Magister Agama (M.Ag.)**

**Disusun oleh:  
Denie Ekaputra  
NIM: 222510037**

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

**Jakarta, 10 Oktober 2025  
Menyetujui,**

**Pembimbing I**



**Dr. Ahmad Kamaluddin, M.Ag.**

**Pembimbing II**



**Dr. Kerwanto, M.Ud.**

**Mengetahui,  
Ketua Program Studi**



**Dr. H. Abd. Muid N., M.A.**



## TANDA PENGESAHAN TESIS

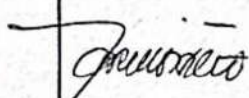
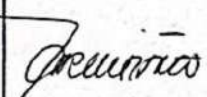
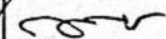
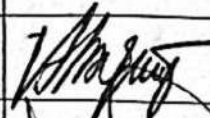


### URGENSI LINGUISTIK DALAM MEMAHAMI AL-QUR'AN DAN TAFSIRNYA

(Studi Kajian Linguistik Al-Qur'an Perspektif Amin al-Khuli)

Disusun oleh:

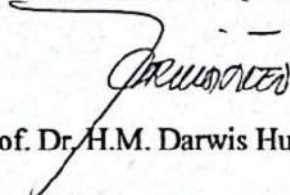
Nama : Denie Ekaputra  
Nomor Induk Mahasiswa : 222510037  
Program Studi : Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir  
Konsentrasi : Ilmu Tafsir

Telah diajukan pada sidang munaqasah pada tanggal:  
20 Oktober 2025

No	Nama Penguji	Jabatan dalam Tim	Tanda Tangan
1	Prof. Dr. H. M. Darwis Hude, M.Si.	Ketua	
2	Prof. Dr. H. M. Darwis Hude, M.Si.	Penguji I	
3	Dr. H. Abd. Muid N, M.A.	Penguji II	
4	Dr. Ahmad Kamaluddin, M.Ag.	Pembimbing I	
5	Dr. Kerwanto, M.Ud	Pembimbing II	
6	Dr. H. Abd. Muid N, M.A.	Sekretaris	

Jakarta, 25 Oktober 2025

Mengetahui,  
Direktur Pascasarjana  
Universitas PTIQ Jakarta

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



## PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN

Arab	Latin	Arab	Latin	Arab	Latin
ا	`	ز	Z	ق	Q
ب	B	س	S	ك	K
ت	T	ش	Sy	ل	L
ث	Ts	ص	Sh	م	M
ج	J	ض	Dh	ن	N
ح	<u>H</u>	ط	Th	و	W
خ	Kh	ظ	Zh	هـ	H
د	D	ع	‘	ء	A
ذ	Dz	غ	G	ي	Y
ز	R	ف	F	ـ	-

Catatan:

1. Konsonan ber-*syaddah* ditulis dengan rangkap, misalnya: رَبِّ ditulis *rabba*
2. Vokal panjang (*mad*): *fathah* (baris di atas) ditulis *â* atau *Â*, *kasrah* (baris di bawah) ditulis *î* atau *Î*, serta *dhammah* (baris depan) ditulis dengan *û* atau *Û*, misalnya: القارعة ditulis *al-qâri'ah*, المساكين ditulis *al-masâkîn*, المفلحون ditulis *al-muflihûn*.
3. 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*. Asalkan konsisten dari awal sampai akhir.
4. *Ta'' marbûthah* (ة), apabila terletak di akhir kalimat, ditulis dengan *h*, misalnya: البقرة ditulis *al-Baqarah*. Bila di tengah kalimat dengan *t*, misalnya: زكاة المال *zakât al-mâl*, atau ditulis سورة النساء *sûrat an-nisâ*. Penulisan

kata dalam kalimat dilakukan menurut tulisannya, misalnya: وهو خير الرازقين  
ditulis *wa huwa khair ar-Râziqîn*.



## KATA PENGANTAR

Alhamdulillah, atas berkah rahmat Allah Yang Maha Kuasa dan dengan didorongkan oleh taufik, nikmat serta karunia-Nya yang luhur, supaya memperoleh ilmu bermanfaat dan mengamalkannya dalam tuntunan Islam, maka dengan ini telah sempurnalah tesis sebagai syarat kelulusan pendidikan magister.

Shalawat serta salam senantiasa terpanjatkan kepada manusia agung, Nabi Muhammad Saw. yang telah memperjuangkan kemerdekaan umat manusia dari belenggu kesesatan, sehingga telah sampailah umat Islam dengan bahagia dan selamat sentosa menuju gerbang rahmat Allah SWT. yang luas, tidak pandang bulu, dan berlimpah ruah. Keselamatan dan kesejahteraan semoga terlimpah kepada para Sahabat, keluarga, dan pengikutnya.

Kemudian daripada itu untuk menyusun karya ilmiah yang tidak lepas dari kecacatan ini, berbagai pihak telah berperan penting dalam membimbing, mengarahkan, mendoakan dan bantuan lainnya. Oleh karena itu, keberhasilan penyusunan tesis ini pantas dipersembahkan kepada orang-orang baik tersebut, khususnya kepada:

1. Rektor Universitas PTIQ Jakarta sekaligus Menteri Agama RI Prof. Dr. H. Nasaruddin Umar, M.A., yang telah memberikan *qudwah* untuk selalu semangat dalam membumikan Al-Qur'an.
2. Direktur Pascasarjana Universitas PTIQ Jakarta Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, M.Si., yang telah sabar dalam membimbing dan menguji kami untuk terus berusaha menjadi akademis yang kompeten.

3. Ketua Program Studi Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir Universitas PTIQ Jakarta Dr. H. Abd. Muid N, M.A., kami ucapkan beribu terimakasih atas kesabaran dan ketabahan dalam membimbing kami baik di dalam kelas maupun di luar kelas.
  4. Dosen Pembimbing Tesis, yakni Dr. Ahmad Kamaluddin, M.Ag., dan Dr. Kerwanto, M.Ud., yang telah mengarahkan dan meluruskan kekeliruan-kekeliruan yang tidak terhitung dalam karya ini.
  5. Dosen Penguji WIP 1, Dr. Abd. Aziz, M.A. dan WIP 2, Dr. Badru Tamam, M.A. yang telah meluangkan waktu serta memberikan masukan terhadap penelitian ini
  6. Segenap civitas Universitas PTIQ Jakarta, khususnya kepada dosen-dosen mulia yang telah mendidik dan memberikan wawasan kepada peneliti.
  7. Kedua orang tua, yang saya sayangi, hormati, taati ayahanda KH. Deden Zaenudin, M.Si dan Ibunda Nyai Hj. Nenie Triana, MA. yang sepatutnya ditempatkan pada urutan pertama. Atas segala doa, kesabaran, dan jerih payahnya dalam mengurus, mendidik, dan mengingatkan peneliti.
  8. Seorang Perempuan yang sudah rela akan menemani sisa hidup ini dengan penuh perjalanan suka duka. Istri peneliti yang tercinta Fakhriah Hasna, S.E., M.Si., serta jabang bayi peneliti yang kelak akan hadir di alam dunia ini (Ahmad Thufail Muna).
  9. Untuk seluruh keluarga besar Yayasan Hidayatus Sholihin Limo Depok, yang telah banyak memberikan dukungan baik moril ataupun materil untuk peneliti.
  10. Seluruh sahabat dan rekan-rekan mahasiswa S2 IAT Angkatan 2022/2023.
  11. Dan seluruh pihak yang memiliki peran sekecil apapun dalam kehidupan penulis, khususnya dalam penyusunan karya ini.
  12. Hanya harapan dan doa yang dapat peneliti panjatkan, semoga Allah Swt memberikan balasan dengan sebaik-baik balasan atas jasa semua pihak yang telah membantu merampungkan tesis ini.
- Hanya harapan dan doa yang dapat peneliti panjatkan, semoga Allah Swt memberikan balasan dengan sebaik-baik balasan atas jasa semua pihak yang telah membantu merampungkan tesis ini.

Jakarta, 10 Oktober 2025

Denie Ekaputra

## DAFTAR ISI

Halaman judul .....	i
Abstrak .....	iii
Pernyataan Keaslian Tesis .....	ix
Tanda Persetujuan Tesis .....	xi
Tanda Pengesahan Tesis .....	xiii
Pedoman Transliterasi Arab-Latin.....	xv
Kata Pengantar .....	xvii
Daftar Isi .....	xix
Daftar Tabel .....	xxiii
Daftar Gambar .....	xxv
<b>BAB I. PENDAHULUAN .....</b>	<b>1</b>
A. Latar Belakang Masalah.....	1
B. Permasalahan Penelitian .....	10
1. Identifikasi Masalah .....	10
2. Pembatasan Masalah .....	10
3. Perumusan Masalah.....	12
C. Tujuan Penelitian .....	12
D. Manfaat Penelitian .....	12
E. Kerangka Teori.....	13
F. Tinjauan Pustaka .....	15
G. Metode Penelitian .....	17
1. Sumber data.....	17
2. Pengumpulan Data .....	18
3. Pengolahan Data.....	18

4. Analisis Data .....	19
H. Sistematika Penelitian .....	19
<b>BAB II. DISKURSUS LINGUISTIK DAN TAFSIR AL-QUR'AN .....</b>	<b>21</b>
A. Sintesis Linguistik.....	21
1. Linguistik Arab.....	22
2. Bahasa dan Sastra Arab .....	24
3. Sejarah Linguistik Al-Qur'an.....	26
4. Aspek-aspek Linguistik Al-Qur'an .....	31
5. Semantik Al-Qur'an .....	36
6. Perspektif Kritik Sastra Terhadap Linguistik Al-Qur'an.....	39
B. Linguistik Al-Qur'an Sebagai Pendekatan Ilmiah .....	41
1. Karakteristik dan Dimensi Linguistik dalam Tafsir Al-Qur'an .....	42
2. Eksplanasi Pendekatan Linguistik Dalam Penafsiran Al-Qur'an .....	43
C. Penafsiran Al-Qur'an Menurut Amin al-Khuli .....	47
<b>BAB III. PERJALANAN INTELEKTUL AL AMIN AL-KHULI.....</b>	<b>53</b>
A. Memoar Amin al-Khuli.....	53
1. Latar Belakang Amin al-Khuli .....	54
2. Riwayat Pendidikan Amin al-Khuli .....	56
3. Kiprah Intelektual Amin al-Khuli .....	57
4. Kondisi Tafsir dan Linguistik Masa Amin al-Khuli.....	59
5. Buah Tangan Amin al-Khuli.....	61
B. Kontemplasi Gagasan Amin al-Khuli Terhadap Tafsir Al-Qur'an .....	62
1. Latar Belakang dan Sumber Pemikiran Amin al-Khuli .....	63
2. Sistematika Linguistik Amin al-Khuli.....	64
3. Metode dan Corak Tafsir Perspektif Amin al-Khuli .....	67
4. Kritik Sastra dalam Penafsiran Al-Qur'an Perspektif Amin al-Khuli .....	70
C. Relevansi Pemikiran Amin al-Khuli dalam Pemecahan Masalah Linguistik Tafsir .....	74
<b>BAB IV. URGENSI LINGUISTIK PERSPEKTIF AMIN AL-KHULI.....</b>	<b>81</b>
A. Nilai Urgensi Linguistik Dalam Tafsir Al-Qur'an .....	81
1. Peran Linguistik Sebagai Standarisasi Penafsiran Al-Qur'an .....	82
2. Pendekatan Linguistik Sebagai Ekspansi Tafsir Yang Ilmiah .....	102

B. Rekonsiliasi Penafsiran Al-Qur'an Perspektif Amin Al-Khuli .....	112
1. Implikasi <i>Awwalu al-Tajdîd Qathu al-Qadîm Fahman</i> Terhadap Penafsiran Al-Qur'an.....	112
2. Metodologi Tafsir Corak Lughowi Perspektif Amin Al-Khuli.....	121
3. Peran <i>Dirâsah Mâ Hawla Al-Qur'ân</i> dan <i>Dirâsah Mâ fî Al-Qur'ân</i> Dalam Tafsir Al-Qur'an.....	128
4. Kritik Amin Al-Khuli Terhadap Metode Tafsir Al-Qur'an ..	137
5. Kritik Sastra Sebagai Barometer Keabsahan Tafsir Al-Qur'an Perspektif Amin Al-Khuli .....	148
6. Reduksi <i>Tafsîr Lughawî</i> Masa Kontemporer.....	156
BAB V PENUTUP .....	167
A. Kesimpulan .....	167
B. Saran .....	169
DAFTAR PUSTAKA .....	171
LAMPIRAN.....	185
DAFTAR RIWAYAT HIDUP.....	187



## DAFTAR TABEL

Tabel 1. Kekeliruan Linguistik Dalam Penafsiran.....	76
Tabel 2. Kritik Satra Menurut Amin al-Khuli.....	155
Tabel 3. Klasifikasi Manâhij al-Tafsîr Menurut Al-Iyazi.....	161
Tabel 4. Kitab-kitab Tafsîr Lughawî yang Terpetakan.....	163





## DAFTAR GAMBAR

Gambar 1. Bagan Kekeliruan Linguistik Dalam Tafsir.....	78
Gambar 2. Skema Prinsip-prinsip Metode Tafsir Amin Al-Khuli.....	124
Gambar 3. Skema <i>Dirâsâh Mâ Hawla al-Qur'ân</i> .....	131
Gambar 4. Skema <i>Dirâsâh Mâ Fî al-Qur'ân</i> .....	136



## **BAB I**

### **PENDAHULUAN**

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

Al-Qur'an yang merupakan bukti kebenaran Nabi Muhammad saw sekaligus petunjuk untuk umat manusia kapan dan di mana pun, memiliki pelbagai macam keistimewaan. Keistimewaan tersebut antara lain, susunan bahasanya yang unik dan memesonakan, dan pada saat yang sama mengandung makna-makna yang dapat dipahami oleh siapa pun yang memahami bahasanya, walaupun tentunya tingkat pemahaman mereka akan berbeda-beda akibat berbagai faktor.<sup>1</sup> Didalam memahami makna-makna Al-Qur'an juga secara terperinci tentu dibutuhkan penafsiran Al-Qur'an juga secara kongkrit melalui penafsiran Al-Qur'an itu sendiri. Penafsiran Al-Qur'an sendiri merupakan disiplin ilmu yang sangat penting dalam studi keislaman, karena Al-Qur'an adalah teks suci yang menjadi panduan utama bagi umat Islam dalam berbagai aspek kehidupan. Seiring dengan perkembangan zaman, metode penafsiran Al-Qur'an juga mengalami perkembangan, termasuk penerapan berbagai disiplin ilmu dalam proses penafsiran. Salah satu disiplin yang memiliki kontribusi signifikan adalah linguistik, yang dibutuhkan dalam memahami konteks bahasa dan struktur teks Al-Qur'an.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Muhammad Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu Dalam Kehidupan Masyarakat*, Bandung: Mizan, 2003, hal. 75.

<sup>2</sup> Muhammad Quraish Shihab, *Kaedah Tafsir: Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-Ayat Al-Qur'an*, Jakarta: Lentera Hati, 2013, hal. 45.

Linguistik sendiri atau yang juga dikenal dengan Ilmu Bahasa menjadi sebuah disiplin ilmu yang sangat penting dalam penafsiran Al-Qur'an.<sup>3</sup> Linguistik memiliki peran yang sangat krusial, hal tersebut terlihat dengan adanya bentuk firman tuhan melalui media yang berupa bahasa Arab. Sehingga perlunya pendekatan bahasa Arab terlebih dahulu dalam memahami firman tuhan tersebut. Hal yang demikian pula selaras dengan apa yang dikemukakan oleh imam Syafi'i didalam *al-Risâlah*, beliau mengatakan bahwa kebutuhan mempelajari ilmu Bahasa khususnya Bahasa Arab yang digunakan oleh Al-Qur'an adalah kebutuhan yang wajib bagi muslim yang hendak memahami dan mempelajari hukum-hukum yang terdapat didalam Al-Qur'an dan Sunnah.<sup>4</sup> Di dalam *al-Risâlah* juga Imam al-Syafi'i memberikan tendensi dengan menganggap berdosa orang yang membicarakan tentang makna Al-Qur'an yang tidak memiliki pengetahuan yang luas tentang Ilmu Bahasa khususnya bahasa Arab.<sup>5</sup>

Dalam hal ini pula Ibn Taimiyah juga memberikan fatwa hukum terkait bagaimana seseorang yang mempelajari Bahasa Arab dengan orientasi memahami Al-Qur'an dan Sunnah. Dalam karyanya *Iqtidha' al-Shirâth al-Mustaqîm* Ibn Taimiyah mengatakan, bahwa hukum belajar bahasa Arab dengan tujuan memahami Al-Qur'an dan Hadits adalah wajib. Karena, Al-Qur'an dan Hadits tidak dapat dipahami dengan baik kecuali dengan pemahaman bahasa Arab.<sup>6</sup> Hal berikut dapat kita simpulkan bahwa orang yang mampu berbahasa Arab lebih punya prioritas baginya untuk manafsirkan Al-Qur'an dan Hadits Nabi Muhammad saw.

Selain dari para ilmuwan yang memotret akan urgensi ilmu Bahasa khususnya Bahasa Arab, kita juga perlu melihat bagaimana Al-Qur'an menyikapi penggunaan Bahasa Arab yang ada didalamnya. Al-Qur'an sendiri memiliki tipologi eksklusif terhadap Bahasa Arab sebagaimana didalam QS. Al-Zukhruf/43: 3-4 dengan mengatakan bahwa diturunkannya Al-Qur'an dengan bahasa Arab agar umatnya lebih memahami akan esensi diturunkannya Al-Qur'an itu sendiri.

Dengan diturunkannya Al-Qur'an menggunakan bahasa Arab, tentunya memiliki keutamaan tersendiri. Adapun keutamaan Al-Qur'an diturunkan dalam bahasa Arab antara lain ialah, *pertama*, Al-Qur'an merupakan salah satu mukjizat yang diturunkan kepada Nabi Muhammad saw, dan Nabi

---

<sup>3</sup> Nurul Sakinah Darsal, "Makna Dan Ruang Lingkup Tafsir Linguistik Meaning And Scope Of Linguistic Interpretation," dalam *Jurnal Intelek dan Cedekiawan*, Vol. 2 No. 4, Tahun 2025.

<sup>4</sup> Muhammad Idris al-Syafi'i, *al-Risâlah*, Kairo: Mushtafâ al-Bâb al-Halabî, 1985, hal. 53.

<sup>5</sup> Muhammad Idris al-Syafi'i, *al-Risâlah*, Kairo: Mushtafâ al-Bâb al-Halabî, 1985, hal. 84.

<sup>6</sup> Ahmad Ibnu Taimiyyah, *Iqtidha' al-Shirâth al-Mustaqîm Li Mukhâlafati Ashâbi al-Jahîm*, Jilid 1, Riyadh: Maktabah Rusyd, t.th., hal. 964.

Muhammad dari bangsa Arab. *Kedua*, bahasa Arab merupakan bahasa orang-orang surga sebagaimana hadits dari Nabi yang diriwayatkan oleh al-Thabrâni, Nabi Muhammad SAW bersabda: "Aku mencintai Arab karena tiga hal. Karena aku orang Arab, Al-Qur'an berbahasa Arab dan Bahasa Arab adalah bahasa surga.". *ketiga*, Bahasa Arab menjadi salah satu bahasa peribadatan umat muslim, *keempat*, bahasa Arab memiliki keindahan makna bahasa atau keindahan tata bahasanya yang sangat tinggi. *Keempat*, untuk mengalahkan syair-syair orang Arab pada saat itu, *kelima*, untuk mengetes keimanan kaum Yahudi dan Nasrani.<sup>7</sup> Maka dengan melihat keutamaan Bahasa Arab sebagai Bahasa yang dipergunakan oleh Al-Qur'an, tentu pemahaman akan tafsir Al-Qur'an akan lebih cenderung melihat bagaimana posisi penafsiran yang ada dengan menempatkan ilmu Bahasa sebagai wujud sakralitas dari sebuah penafsiran.

Seiring berjalannya waktu, tumbuh kembangnya penafsiran Al-Qur'an baik yang menggunakan bahasa Arab atau bahasa lain banyak melahirkan beragam corak. Hal yang demikian tentu menimbulkan gejolak tersendiri dari setiap penafsiran yang muncul. Baik suatu penafsiran yang di barengi dengan ilmu alam, filsafat, metafisika, astronomi dan lain sebagainya, yang demikian itu dapat menimbulkan problematik sendiri dari setiap tafsirannya. Meskipun dalam suatu penafsiran tidak lepas dari latar belakang seorang penafsir Al-Qur'an, akan tetapi nilai subjektivitas dan kapasitas seorang panfsir tersebut perlu ditinjau dengan ketentuan-ketentuan yang telah ditetapkan oleh syara'. Agar setiap penafsiran terhindar dari kekeliruan, kesesatan, penyimpangan dalam menafsirkan Al-Qur'an.

Sebagai contoh lahirnya sebuah produk tafsir yang dinamakan dengan *Tafsir Salman Tafsir Ilmiah Atas Juz 'Amma*. Kemunculan produk tafsir ilmi tersebut dipelopori oleh beberapa akademisi dari kampus ITB yang mencoba menafsirkan ayat-ayat kauniah yang terdapat dalam Al-Qur'an, akan tetapi kemunculan produk tafsir ini dinilai banyak menyalahi aturan kaidah linguistik dalam penafsirannya. Contoh produk *Tafsir Salaman* yang menyalahi kaidah kebahasaan terdapat dalam surat Al-Nazi'at, tafsir tersebut berpendapat bahwa teori Big Bang didasari dengan lima ayat pertama surat Al-Nazi'at.

*Tafsir Salaman* mengatakan bahwa alam semesta ini berasal dari hal yang berpadu dalam kerapatan. Yang kemudian terjadi proses pemisahan melalui ledakan yang amat dahsyat (Big Bang). Proses tersebut menurutnya tersirat dalam surah Al-Nazi'at bahwa alam semesta yang semula benda yang padat dan rapat tercabut dengan sangat keras sekali dan disertai energi yang

---

<sup>7</sup> Zulpina Ainun Salida, "Keistimewaan Bahasa Arab Sebagai Bahasa Al-Qur'an dan Ijtihadiyyah," dalam *Jurnal Sathar*, Vol. 1 No. 1, Tahun 2023, hal 30.

demikian dahsyat.<sup>8</sup> Sehingga ia menafsirkan bahwa dalam surat Al-Nazi'at ayat pertama pada kata *al-Nâzi'at* dengan makna tercabut padahal kata tersebut berbentuk *fâ'il* sebagai subjek dan bukan merupakan bentuk *maf'ûl* yang bermakna objek. Selanjutnya pada kata *gharqa*, *Tafsir Salman* menafsirkan dengan kata sehebat-hebatnya, padahal secara makna asli kata *gharqa* ialah tenggelam. Sehingga penjelasan para ulama tafsir menafsirkan ayat tersebut dengan mengatakan bahwa malaikat pencabut nyawa (*al-Nâzi'at*) mencabut nyawa orang-orang kafir dengan sehebat-hebatnya tarikan.<sup>9</sup> Dari hal yang demikian terlihat bahwa pertama, *Tafsir Salman* tidak sesuai dengan kaidah bahasa Arab, khususnya yang berkaitan dengan indikator *dhamîr*; kedua, tidak sesuai dengan makna asli kosakata tersebut dalam bahasa Arab, ketiga, tidak sesuai dengan *syiyâq* ayat.

Kekeliruan penafsiran dalam aspek bahasa tidak hanya sampai disana, pada ayat kedua dalam surah Al-Nazi'at pun terlihat mengabaikan akan nilai linguistik yang dibawa oleh Al-Qur'an. Penafsiran kata *al-Nâsyithât* dan *Nasytha*, *Tafsir Salman* menafsirkan dengan energi atau tenaga yang luar biasa dikeluarkan dalam proses terjadinya Big Bang. Penafsiran ini mengabaikan nilai linguistik dalam Al-Qur'an, jika ditinjau secara makna kata *al-Nâsyithât* dan *Nasytha* berasal dari kata *Nasytha* yang memiliki makna mengeluarkan.<sup>10</sup> Dalam pemaknaan lain kata tersebut biasa dipakai oleh orang Arab untuk menamai timba yang ditarik perlahan dari dala sumur untuk mengambil air.<sup>11</sup> Sehingga para mufassir menafsirkan *al-Nâsyithât* *Nasytha* dengan para malaikat yang mencabut nyawa orang mukmin secara perlahan.<sup>12</sup> Tentu penafsiran dari *Tafsir Salman* sangat jauh dari makna sebenarnya dalam Al-Qur'an, hal tersebut disebabkan dengan mengabaikan nilai linguistik dalam penafsirannya.

Selain itu problematik urgensi linguistik juga dapat dilihat dari penafsiran seorang Mustafa Mahmud yang menafsirkan QS. Al-Baqarah ayat 36 dengan bentuk kesalahan terkait *dhamîr* (kata ganti). Yakni mengembalikan dhamir kata *Ihbiṭhu* kepada nabi Adam, Hawa dan anak yang dikandung oleh Hawa, yang demikian tentu terdapat kekeliruan '*aid* (tempat kembali dhamir) pada *dhamîr* yang salah. Hal tersebut mendapat kritik keras dari 'Abdu al-Muta'al terkait tempat kembalinya *dhamîr*, menurut al-Muta'al '*âid* tersebut kembali

---

<sup>8</sup> Tim Tafsir Ilmiah Salman ITB, *Tafsir Salman: Tafsir Ilmiah Atas Juz 'Ammah*, Bandung: Mizan, 2014, hal. 82-87.

<sup>9</sup> Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*, Jilid. 15, Tangerang: Lentera Hati, 2005, hal. 39.

<sup>10</sup> Ahmad Warson Munawwir, *Al-Munawwir*, Surabaya: Penerbit Pustaka Progresif, 2002, hal. 1419.

<sup>11</sup> Muhammad Al-Fairuz Abadi, *Al-Qâmûs al-Muhîṭh*, Beirut: Dâr al-Ma'rifah, 2008, hal. 1285.

<sup>12</sup> Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*, Jilid. 15, Tangerang: Lentera Hati, 2005, hal. 38-40.

pada Adam, Hawa, dan Iblis yang telah sama-sama telah melanggar apa yang telah Allah tetapkan. Sehingga mereka semua diturunkan dari surga.<sup>13</sup>

Kekeliruan Mustafa Mahmud menurut al-Muta'al dipicu sebab ketidak pahaman terkait aspek linguistik Al-Qur'an dan *syiyâq* yang keliru. Menurut al-Muta'al terobosan penafsiran-penafsiran yang ceroboh seperti ini di nilai dengan *khatha' fâhisi* (kesalahan yang keji).<sup>14</sup> Sehingga jika kita amati penafsiran-penafsiran yang liar seperti ini perlu mendapat perhatian dari sisi linguistik terlebih dahulu, sebagai tinjauan awal bagi para peneliti atau akademisi yang hendak berbicara terkait tafsir Al-Qur'an.

Permasalahan lainnya dalam urgensi linguistik juga terlihat dalam memahami kaidah-kaidah bahasa yang dibawa oleh Al-Qur'an, seperti sebuah kritik yang terdapat dalam buku yang berjudul *Hal Al-Qur'an Ma'shûm?* yang ditulis Abdullah Al-Fadi. Dalam tulisannya Abdullah Al-Fadi mengkritik terhadap gramatikal Al-Qur'an yang berkaitan dengan aspek morfologi dan sintaksis yang terdapat dalam Al-Qur'an. Ia mengkritik 243 kesalahan gramatikal yang terdapat dalam Al-Qur'an, sehingga ia mengklaim bahwa kitab Al-Qur'an tidak suci (*ghairu ma'shûm*).<sup>15</sup> hal tersebut ia buktikan sebagai salah satu contohnya, dalam QS. Al-Baqarah ayat 80 ia mengkritik bahwa ada kesalahan dalam Al-Qur'an terkait kaidah bahasa Arab tentang *na'at* dan *man'ût*. Menurutnya bunyi ayat *wa qâlû lan tamassanâ al-nâru illâ ayyâman ma'dûdah*. yang terdapat pada ayat 80 surah Al-Baqarah ini telah salah dalam kaidah morfologi *na'at* dan *man'ût*, menurutnya kata *ma'dûdah* juga harus mengikuti kepada *man'ût* nya yakni kata *ayyâman*, menurutnya Al-Qur'an seharusnya mengatakan *illâ ayyâman ma'dûdât*.<sup>16</sup>

Hal yang demikian tentu merupakan analisis linguistik yang salah dari Al-Fadi, sebab pada dasarnya kaidah *na'at* memang mengikuti *man'ût*-nya, akan tetapi ada kaidah juga yang membolehkan *na'at* untuk tidak mengikuti bentuk *man'ût*-nya, jika *man'ût*-nya berupa *jama' ghair 'âqil*. Maka ketika itu *na'at* boleh berbentuk *jama'* atau *mufrad mu'anats*.<sup>17</sup> Dari hal tersebut

<sup>13</sup> Abdul Muta'al Muhammad al-Jabri, *Syathahât Musthafa Mahmûd*, Kairo: Dâr al-'Itishâm, 1976, hal. 114.

<sup>14</sup> Abdul Muta'al Muhammad al-Jabri, *Syathahât Musthafa Mahmûd*, Kairo: Dâr al-'Itishâm, 1976, hal. 114.

<sup>15</sup> Salah Abdul Fattah al-Khalidi, *al-Qur'an Wa Naqdh Mathâ'in al-Ruhbân*, Damaskus: Dâr al-Kalâm, 2007, hal. 6-7.

<sup>16</sup> Di dalam redaksi bukunya "...illa ayyaman ma'duda'. In Arabic language there is a feature that is unique, namely the plural of multitude (which refers to a great number of things or people) and the plural of paucity (which refers to a small number of things or people). The words in this verse were uttered by common folk who wanted to say that the days of their chastisement were numbered and few. Therefore the Quran should have used ma'dudât, which is the plural of paucity, rather than ma'duda, which is a plural of multitude." Abdullah Abdul Fadi, *Is the Quran*, Villach: Light of Life, 1995, hal. 179.

<sup>17</sup> Musthafa al-Ghalayini, *Jâmi' al-Durûs al-'Arabiyyah*, Jilid. 3, Kairo: al-Quds, 2012, hal. 225.

terlihat bagaimana urgensi pembelajaran linguistik dibutuhkan untuk memahami bahasa dalam Al-Qur'an. Sehingga kekeliruan dalam memahami Al-Qur'an akan terhindar dan akan lebih bisa memahami makna Al-Qur'an dengan benar.

Selain permasalahan diatas, urgensi linguistik juga terjadi terhadap kritik yang dilontarkan oleh jamaah muslim Ahmadiyyah Indonesia yang mengkritik terhadap linguistik Al-Qur'an. Sebagaimana dilansir pada *Website* resmi Jamaah Ahmadiyyah Indonesia, mereka melontarkan balasan terhadap salah seorang ulama dari kuningan, dengan mengkritik beberapa ayat Al-Qur'an yang di nilai menyalahi aturan kaidah bahasa Arab. Seperti surah Al-Taubah ayat 103, yang berbunyi *wa sholli 'alaihim inna sholâtaka sakanun*. Menurut mereka kata *sakanun* yang berkedudukan sebagai *khavar inna* dan berbentuk *mudzakar* harusnya mengikut bentuk *isim inna*-nya yang berbentuk *mu'anats*. Sehingga kritikan menimbulkan persepsi bahwa Al-Qur'an telah salah (*bâthil*) oleh jamaah Ahmadiyyah Indonesia, sebab menyalahkan kaidah bahasanya sendiri dan dasar Al-Qur'an sebagai wahyu tersebut menjadi diragukan kebenarannya.<sup>18</sup>

Yang demikian tentu terlihat sekali keurgensian pembelajaran linguistik dalam memahami ayat-ayat Al-Qur'an. Sejatinya kaidah kebahasaan yang disalahkan oleh jamaah Ahmadiyah tersebut telah dibahas secara komprehensif oleh beberapa pakar. Diantaranya, Syaikh Musthafa al-Gulayini, dalam karyanya yang fenomenal *Jâmi' al-Durûs al-'Arabiyyah*, ia menerangkan bahwa *khavar inna* tidak perlu lagi mengikuti *mudzakar* atau *mu'anats*-nya *isim inna*. Sebab dalam surah Al-Taubah ayat 103 terdapat *ta'wil* yang didasari oleh huruf *inna*, sebab urutan kalimat pada ayat tersebut berjenis *jumlah ta'liliyyah* (kalimat alasan atau sebab). Sehingga pentakwilan pada ayat tersebut menjadi *sholli 'alaihim litaskîni sholatika iyyâhum*.<sup>19</sup>

Melihat dari pelbagai polemik dalam dunia tafsir Al-Qur'an khususnya tafsir ilmiah, agaknya peneliti melihat adanya urgensi kajian linguistik yang perlu di perhatikan kembali dalam penafsiran Al-Qur'an. Sebagaimana seorang pakar kebahasaan Bahasa Arab, dan pemerhati dalam ilmu-lmu tafsir Al-Qur'an yakni Amin ibn Ibrahim Abdu al-Baqi' ibn Amir ibn Isma'il ibn Yusuf al-Khuli yang lahir 1 Mei 1895 dan wafat 1966, atau yang lebih dikenal dengan Amin al-Khuli. Pada awalnya Amin al-Khuli merintis tentang perlunya penerapan pendekatan linguistik melalui kritik sastra dalam penafsiran Al-Qur'an. Hal yang demikian sebagai upayannya untuk membongkar kebuntuan persepsi tentang kesakralan Al-Qur'an, melalui kedua

---

<sup>18</sup> Tim Ahmadiyyah, "Wahyu Hazrat Mirza Ghulam Ahmad Menyalahi Kaidah Bahasa Arab", dalam <https://ahmadiyah.id/wahyu-hazrat-mirza-ghulam-ahmad-menyalahi-kaidah-bahasa-arab.html>. Diakses pada 6 Agustus 2024.

<sup>19</sup> Musthafa al-Ghulayini, *Jâmi' al-Durûs al-'Arabiyyah*, Jilid. 2, Kairo: al-Quds, 2012, hal. 273.



bukunya yang berjudul *Adâb Al-Mashri* (1943) dan *Fann Al-Qaul* (1947).<sup>20</sup> Lambat laun al-Khuli mulai memperhatikan terhadap penafsiran Al-Qur'an, dengan memberikan kritik terhadap penafsiran-penafsiran yang cenderung menghubungkan kepada ilmu-ilmu alam.

Amin al-Khuli sendiri menolak akan kecenderungan tafsir ilmiah (*al-Tafsîr al-Ilmî*). Ia mendefinisikan tafsir model ini sebagai sebuah penafsiran yang memutuskan terminologi-terminologi keilmuan kontemporer dalam tafsir Al-Qur'an. Serta berupaya mendeduksi kembali segala bentuk ilmu pengetahuan tersebut dari teks-teks Al-Qur'an.<sup>21</sup> Jika dirunut, embrio model penafsiran saintifik (ilmiah) sejatinya muncul di Tengah-tengah masyarakat Muslim semenjak masa 'Abbasiyah sebagai respon terhadap perkembangan berbagai disiplin ilmu pengetahuan.<sup>22</sup> Akan tetapi dewasa ini Amin al-Khuli memiliki pandangan kritis terhadap penafsiran model tersebut.

Pandangan kritis Amin al-Khuli ini juga mendapat perhatian besar dari beberapa sarjana Mesir seperti Muhammad Husein al-Dzahabi dan Iffat Al-Syarqawi, yang mendukung terhadap penolakan dari Amin al-Khuli terkait penafsiran saintifik. Adapun argument yang dibangun oleh Amin al-Khuli dalam penolakan tafsir ilmi terletak pada tiga aspek. *Pertama*, aspek Bahasa, penafsiran ilmiah menurutnya tidak kompatibel dengan makna kata-kata Al-Qur'an. Evolusi kata-kata dalam Al-Qur'an yang secara eksplisit tidak bersinggungan dengan ilmu-ilmu kealaman. *Kedua*, dari segi dan ilmu Bahasa serta sastra. Al-Qur'an yang diturunkan di abad ketujuh dengan masyarakat Arab sebagai sasaran wahyu, tentunya tidak berisi informasi-informasi pengetahuan alam yang tidak mampu mereka pahami. Aspek ketidaksesuaian ini dilihat dari ketepatan makna pesan yang dibawa Al-Qur'an. *Ketiga*, dari segi teologis. Penafsiran ilmiah tidak bisa diterima dan tidak bisa dibenarkan karena Al-Qur'an merupakan kitab suci yang mempunyai misi pesan-pesan moral keagamaan, tentu tidak bersentuhan dengan teori-teori kosmologi. Menurut Al-Qur'an tidak boleh dipaksakan untuk senantiasa selaras dengan penemuan-penemuan di bidang keilmuan, seperti fisika, kimia, biologi, yang semuanya bersifat relative dan kontemporer.<sup>23</sup>

Selain argumentasi yang dibangun oleh Amin al-Khuli, pada prinsipnya Amin al-Khuli dipengaruhi oleh perhatiannya yang sangat besar terhadap

<sup>20</sup> Habibur Rahman, "Amin al-Khuli, Pendekatan Kritik sastra Terhadap Al-Qur'an," dalam *Jurnal Al-Irfan*, Vol. 1 No. 1 Tahun 2019, hal. 101.

<sup>21</sup> Muhammad Husein al-Dzahabi, *al-Ittijâhât al-Munharifa Fî Tafsîr Al-Qur'an Dawâfi 'uhâ Wa Dafuhâ*, Kairo: Dâr al-'Itishâm, t.th., hal. 92.

<sup>22</sup> Habibur Rahman, "Amin al-Khuli, Pendekatan Kritik sastra Terhadap Al-Qur'an," dalam *Jurnal Al-Irfan*, Vol. 1 No. 1 Tahun 2019, hal. 106.

<sup>23</sup> Amin al-Khuli, *Manâhij Tajdid Fî al-Nahw wa al-Balâgh wa al-Tafsîr wa al-Adâb*, Kairo: Dâr al-Ma'rifah, 1961, hal 221-222.

pendekatan sastra (*al-Manhaj al-Adâbî*) dalam menafsirkan teks-teks keagamaan. Menurut Amin al-Khuli penafsiran Al-Qur'an tersebut tidak lebih merupakan penafsiran yang senantiasa selaras dengan hal-hal temporer dan relatif. Sehingga penafsiran dengan pendekatan sastra menurutnya dapat menghindari akan menyimpang dari makna sesungguhnya yang di bawa oleh Al-Qur'an.

Alasan lain juga yang dikemukakan oleh Amin al-Khuli dalam menolak tafsir model ilmiah adalah suburnya sikap dan perilaku apologetik dari para penafsir ilmiah. Para penafsir ilmiah menurutnya selalu mengkampanyekan keterikatan atau kesesuaian antara teks agama dengan beragam penemuan ilmiah yang memiliki sifat dinamis, yang berkembang dan selalu berubah-ubah. Para penafsir tersebut cenderung menyelaraskan pemahamannya dengan penemuan-penemuan ilmiah dengan tujuan untuk menyerukan bahwa Al-Qur'an, sejatinya telah banyak memuat informasi keilmuan-keilmuan yang dimaksud. Sehingga penafsiran Al-Qur'an sama sekali tidak dibarengi dengan konteks-konteks kebahasaan ayat serta relasinya dengan ayat-ayat yang lain. Yang demikian akan menghasilkan pemahaman yang jauh dari pemahaman Al-Qur'an sebagai *Weltanschauung*<sup>24</sup> bagi kehidupan umat.<sup>25</sup>

Dengan melihat problematika penafsiran yang tidak tentu batas, baik yang mengkaitkan dengan ilmu-ilmu pengetahuan ataupun ilmu-ilmu lain diluar dari kehendak Al-Qur'an. Penelitian ini melihat akan perlunya kembali mengkaji urgensi linguistik dalam mengukur suatu penafsiran Al-Qur'an. Hal yang demikian tentu menjadi sebuah pencegahan dari kesalahpahaman, kekeliruan, ataupun penyimpangan akan penafsiran Al-Qur'an. Sebagaimana dalam tulisan Muhammad Husein al-Dzahabi bahwasannya ada beberapa faktor yang menyebabkan akan munculnya suatu penyimpangan diantaranya:

1. Kurangnya pemahaman penafsir terhadap bahasa Arab, kegiatan-kegiatan penafsiran Al-Qur'an yang dilakukan oleh orang-orang yang tidak memiliki kapasitas dalam berbahasa Arab akan cenderung memberikan dampak penyimpangan dalam penafsiran Al-Qur'an, dan memberi arti etimologi suatu lafal Al-Qur'an yang tidak dalam makna hakikatnya atau kiasannya.<sup>26</sup> Menguasai bahasa Arab juga maksimal juga dijelaskan oleh Hadi Ma'rifah dalam *al-Tafsîr Wa al-Mufasssirûn*, yaitu sebagai salah satu syarat seseorang menafsirkan Al-Qur'an.<sup>27</sup>

---

<sup>24</sup> *Weltanschauung* adalah kata dalam bahasa Jerman yang diterjemahkan secara harfiah sebagai "pandangan dunia." Ini adalah konsep filosofis yang mengacu pada keseluruhan pandangan atau persepsi seseorang terhadap dunia dan kehidupan secara keseluruhan.

<sup>25</sup> M. Nur Kholis Setiawan, *Al-Qur'an Kitab Sastra Terbesar*, Yogyakarta: eISAQ Press, 2006, hal. 24.

<sup>26</sup> Muhammad Husein al-Dzahabi, *Penyimpangan-Penyimpangan Dalam Penulisan Al-Qur'an*, Jakarta: Rajawali, 1986, hal. 10.

<sup>27</sup> Muhammad Hadi Ma'rifah, *al-Tafsîr Wa al-Mufasssirûn*, Iran: Muassisah Li al-Tabb Wa al-Nashr, t.th., Jilid 1, hal. 101.

Keberadaan Al-Qur'an yang diturunkan dengan bahasa Arab, bagaimana mungkin untuk memahaminya tanpa penguasaan bahasa Arab ?.<sup>28</sup>

2. Munculnya para penganut *Tafsîr 'Ilmî*, Para ulama zaman dahulu dan bahkan sekarang, meyakini bahwa selain ilmu agama, al-Qur'an juga mencakup ilmu-ilmu duniawi dengan segala macam coraknya. Mereka berusaha mencari istilah-istilah dalam al-Qur'an dan mengklaimnya sebagai bukti ilmu-ilmu kealaman.<sup>29</sup> Para penganut tafsir ilmi mencoba mengaitkan apa-apa yang ada dalam Al-Qur'an sebagai bukti realitas keberadaan alam. Mereka juga menjadikan Al-Qur'an sebagai alat untuk memerhatikan gejala-gejala alam dan juga gejala pada dirinya.<sup>30</sup> Kemunculan tafsir-tafsir ilmi yang berusaha mencari istilah-istilah dalam al-Qur'an guna melegalkan ilmu-ilmu kealaman. Sehingga banyak mendominasi subjektivitas penafsir tanpa menimbang kaidah-kaidah yang harus didahulukan.
3. Pentakwilan yang buruk, sudah menjadi kesepakatan para ulama bahwa hukum asal pada tiap kata adalah makna zahirnya yang menunjukan pada makna aslinya secara lughawi. Akan tetapi, jika diperlukan penakwilan, maka kata tersebut akan berubah dari makna hakikatnya, dan setiap penakwilan pada sesuatu pastilah dibutuhkan dalil-dalil atau indikator yang memalingkan dari makna aslinya. Karna sejatinya pentakwilan yang buruk akan tertolak pada pencetusnya sendiri. Karna dia telah melakukan dimedan yang tidak ada tempat untuk *ijtihad*, berijtihad pada hal yang sudah koko dan psti datangnya ketentuan dari Al-Qur'an dan Hadits, serta kesepakatan para ulama.<sup>31</sup>

Meskipun masih banyak faktor yang menjadi dasar ketersimpangan penafsiran Al-Qur'an, peneliti memerhatikan terhadap dua faktor yang cukup krusial bagi penyimpangan dalam penafsiran Al-Qur'an, oleh karnanya penelitian ini kembali lebih jauh terhadap urgensi linguistik dalam penafsiran Al-Qur'an dengan mengambil perspektif Amin al-Khuli sebagai sudut pandang dalam linguistik dalam penafsiran Al-Qur'an.

Beranjak dari permasalahan-permasalahan diatas peneliti mengangkat tema yang menelisik perhatian linguistik terhadap penafsiran Al-Qur'an yang menjadi tema besar dalam penelitian ini, serta tawaran *win win solution* yang ditawarkan oleh Amin al-Khuli. Maka dari itu penelitian ini berjudul

---

<sup>28</sup> Muhammad bin 'Abdilah al-Hudhari, *Tafsîr al-Tabî'in*, Jilid II, Saudi: Dâr al-Wathanî, t.th., hal. 970.

<sup>29</sup> Muhammad Husein al-Dzahabi, *Penyimpangan-Penyimpangan Dalam Penulisan Al-Qur'an*, hal. 109.

<sup>30</sup> Muhammad Husein al-Dzahabi, *Penyimpangan-Penyimpangan Dalam Penulisan Al-Qur'an*, hal. 109.

<sup>31</sup> Salman Parisi, "Penyimpangan Dalam Tafsir Al-Qur'an," dalam *Hikmah*, Vol. 15 No. 2 Tahun 2019, hal. 296.

“Urgensi Linguistik Dalam Memahami Al-Qur’an Dan Tafsirnya (Studi Kajian Linguistik Al-Qur’an Menurut Amin Al-Khuli)”.

## **B. Permasalahan Penelitian**

### **1. Identifikasi Masalah**

Berdasarkan uraian latar belakang masalah diatas, perlu diidentifikasi beberapa masalah:

- 1) Timbulnya corak-corak penafsiran yang tanpa dilalui oleh tinjauan kebahasaan mengakibatkan kesalahpahaman terhadap penafsiran ayat tersebut.
- 2) Adanya tinjauan *‘Aqliyyah* tanpa mendahului tinjauan *Naqliyyah*, yang mengakibatkan bebasnya penafsiran.
- 3) Kurangnya intensitas penafsir dalam mengikuti perkembangan bahasa, baik penggunaan bahasa secara sosio-historis ataupun psikologi bahasa.
- 4) Tidak adanya tinjauan disiplin ilmu dalam mengukur keakuratan suatu penafsiran. Dengan demikian para penafsir akan sangat leluasa dalam menafsirkan Al-Qur’an.
- 5) Penempatan tafsir Al-Qur’an yang menjadi sumber ajaran agama islam tentu tidak lepas dari latar belakang bahasa yang digunakannya. Hal tersebut tentu menjadi alasan utama pembelajaran bahasa Arab sebelum menafsirkan Al-Qur’an.
- 6) Banyaknya akulturasi keilmuan-keilmuan orientalis yang memicu terhadap penyelewengan penafsiran. Dengan demikian banyak terhimpunnya para ulama islam dalam menjaga orsinalitas tafsir Al-Qur’an.
- 7) Minimnya kesadaran dari para akademisi yang mengkaji tafsir Al-Qur’an akan pentingnya disiplin ilmu bahasa dalam tafsir Al-Qur’an.

### **2. Pembatasan Masalah**

Sehubungan dengan luasnya pembahasan dalam idetifikasi masalah diatas, perlu dilakukan pembatasan permasalahan dalam tesis ini, yaitu: “Urgensi Linguistik dalam memahami Al-Qur’an dan Tafsirnya: Studi kajian Linguistik Al-Qur’an Perspektif Amin Al-Khuli”, sebagai berikut:

- 1) Kajian teoritis terkais diskursus urgensi linguistik dalam penafsiran Al-Qur’an dari pelbagai tinjauan berbagai Aspek.
- 2) Pemikiran Amin al-Khuli terkait penafsiran Al-Qur’an melalui karyanya yang berjudul *Manâhij Tajdîd fî al-Nahw wa al-Balâgh wa al-Tafsîr wa al-Âdâb*
- 3) Diskursus kritik sastra dalam Al-Qur’an
- 4) Konsep kritik sastra menurut Amin al-Khuli sebagai tinjauan dalam mengukur kredibilitas suatu tafsir.

Penelitian ini dibatasi dengan kajian pemikiran Amin al-Khuli melalui karyanya yang berjudul *Manâhiġ Tajdîd fî al-Nahw wa al-Balâġah wa al-Tafsîr wa al-Âdâb*. Pembatasan dalam penelitian ini demi menghindari pembahasan yang panjang lebar dan tidak menyentuh akan esensi penelitian. Topik linguistik dipilih karna merupakan ketentuan mutlak bagi seorang penafsir dalam menafsirkan Al-Qur'an yang diwajibkan harus mampu menguasai linguistik Arab dengan mumpuni. Tidak lain jika seorang penafsir kurang mampu menguasai keilmuan linguistik Al-Qur'an akan menimbulkan arah negative dalam tafsirnya. Baik penafsiran yang jauh dari maknanya, penafsiran yang relevan, atau mengajarkan pernaafsiran yang salah.

Pemilihan tokoh Amin al-Khuli sendiri sebagai tokoh yang pemikirannya dikaji juga didasari dengan berbagai sebab. Salah satu hal mendasar yang menjadikan pemikiran Amin al-Khuli sebagai penelitian ini ialah, al-Khuli sepakat bahwa Al-Qur'an adalah sumber hidayah, namun menempatkan hidayah sebagai prioritas utama, tanpa memperhatikan perangkat yang tepat untuk mendapatkan hidayah tersebut, adalah sebuah kenaifan. Oleh karena itu, al-Khuli menekankan bahwa Al-Qur'an harus ditempatkan sebagai kitab sastra Arab terbesar. al-Khuli kemudian menempatkan analisis semantik dan linguistik terhadap teks Al-Qur'an agar dapat menangkap hidayah tersebut. Al-Qur'an sebagai "kitab sastra Arab terbesar" memiliki implikasi keterlibatan budaya dan peradaban Arab sebagai bagian yang tidak terpisahkan oleh wahyu. Arab sebagai bagian yang tidak terpisahkan dari wahyu.<sup>32</sup>

Gagasan Amin al-Khuli tentang Al-Qur'an merupakan kitab sastra terbesar, yang kemudian menempatkan analisis semantik dan linguistik terhadap teks Al-Qur'an agar dapat menangkap hidayah Al-Qur'an itu sendiri. Pendekatan dengan kesusastaan dalam penafsiran Al-Qur'an ini diasumsikan al-Khuli akan jauh dari tarikan-tarikan kepentingan individual-ideologis. Oleh karnanya al-Khuli memiliki jargon membirakan Al-Qur'an berbicara dengan dan melalui dirinya.<sup>33</sup> Pendekatan sastra yang digagas Amin al-Khuli ini sebagai sebuah pisau analisis dalam memahami teks Al-Qur'an. Oleh karena itu, untuk memahami dan mengkaji Al-Qur'an, setidaknya diperlukan pisau analisis yang setara dengan corak yang dimilikinya.<sup>34</sup> Dengan demikian permasalahan urgensi linguistik dalam penelitian ini bisa memiliki nilai koheren dengan apa yang gagas oleh Amin al-Khuli.

---

<sup>32</sup> M. Nur Kholis Setiawan, *Al-Qur'an Kitab Sastra Terbesar*, Yogyakarta: elSAQ press, 2006, hal. 27.

<sup>33</sup> M. Nur Kholis Setiawan, *Al-Qur'an Kitab Sastra Terbesar*, Yogyakarta: elSAQ press, 2006, hal. 27.

<sup>34</sup> Himan Latief, *Nasr Hamid Abu Zaid Kritik Teks Keagamaan*, Yogyakarta: elSAQ Press, 2003, hal. 14.

### 3. Perumusan Masalah

Berdasarkan latar belakang dan pembatasan masalah di atas, maka yang menjadi rumusan masalah pada pokok pembahasan (mayor) Tesis ini adalah: “Bagaimana Urgensi Linguistik Dalam Memahami Al-Qur’an dan Tafsirnya: Studi Kajian Linguistik Al-Qur’an Perspektif Amin Al-Khuli ?”

Dari Rumusan Masalah di atas, kemudian dibuat beberapa pertanyaan (Minor) dengan rincian sebagai berikut:

- 1) Bagaimana Diskursus Linguistik dan Tafsir Al-Qur’an ?
- 2) Bagaimana Perjalanan Intelektual Amin Al-Khuli ?
- 3) Bagaimana Urgensi Linguistik Perpektif Amin Al-Khuli ?.

### C. Tujuan Penelitian

Adapun tujuan dari penelitian ini ialah sebagai berikut:

1. Menganalisis diskursus linguistik dalam studi tafsir Al-Qur’an serta menilai posisinya dalam perkembangan penafsiran kontemporer.
2. Mengevaluasi perjalanan intelektual Amin al-Khuli beserta konstruksi pemikirannya dalam merumuskan pendekatan linguistik terhadap Al-Qur’an.
3. Merumuskan dan mengonstruksi urgensi pendekatan linguistik dalam penafsiran Al-Qur’an berdasarkan paradigma pemikiran Amin al-Khuli sebagai kontribusi metodologis bagi studi tafsir.

### D. Manfaat Penelitian

Manfaat penelitian ini tentu didasari dari apa yang menjadi variable dalam pembahasan, yakni Urgensi Linguistik, Amin al-Khuli, Kritik Sastra, *al-Manhaj al-Âdâbi*. Hal tersebut yang menjadi kunci dari pengembangan ilmu tafsir dalam menjawab problematika yang terdapat dalam penafsiran Al-Qur’an. Sehingga apabila diuraikan secara rinci poin-poin yang mempertegas terhadap problematika tersebut, maka dapat diambil manfaat yang dikalisifikasikan kepada dua jenis. Yakni secara teoritis dan praktis. Adapun manfaat secara teoritis yang dapat dicapai melalui penelitian ini ialah:

*Pertama*, Amin al-Khuli yang sebagai tokoh pembahasan dalam penelitian ini akan mampu memberikan sumbangsih keilmuan tafsir Al-Qur’an. Hal tersebut dapat dilihat melalui pemikiran-pemikirannya, latar belakang historisnya serta karya-karyanya yang banyak diakui oleh para pakar. Kepakaran Amin al-Khuli sendiri sudah banyak memberikan bukti besar, biarpun Amin al-Khuli sendiri tidak langsung membuat sebuah karya tafsir Al-Qur’an. Akan tetapi melalui pembelajarannya ia mampu mencetak seorang penafsir seperti Aisyah Abdurrahman Bint Al-Syathi’ yang juga merupakan istri sekaligus muridnya. Sehingga sosok Amin al-Khuli akan sangat memberikan peran yang signifikan terhadap dunia akademisi.

*Kedua*, Gagasan Amin al-Khuli terkait *Dirâsah Mâ Hawla al-Qur'an*, *Dirâsah Mâ Fîhi al-Qur'an* dan *al-Manhâj al-Adâbi* yang dituangkannya melalui karyanya yang berjudul *Manâhij Tajdîd Fî al-Nahw Wa al-Balâghah Wa al-Tafsîr wa al-Adâb* akan sangat memberikan solusi yang cukup brilliant didalam menanggapi berbagai macam corak tafsir yang muncul. Sehingga polemik penafsiran yang majemuk yang banyak terkontaminasi baik dari sisi mazhab, aliran, dan kepentingan individualis akan mampu dibentengi oleh pemikiran Amin al-Khuli. Yang demikian pun pernah dibuktikan oleh Amin al-Khuli dengan memberikan penolakan terhadap karya Hanafi Ahmad yang berjudul *Mu'jizât Al-Qur'an fî Washf al-Kâ'inât* dengan memerikan komentar bahwa karya tersebut tidak bisa dikategorikan sebagai tafsir, tapi hanya sebagai karya pengembangan dari apa yang terdapat dalam Al-Qur'an yang dikontekstualisasikan dengan perkembangan hidup manusia.<sup>35</sup> Oleh karnanya gagasan al-Khuli akan sangat membantu dalam menjaga nilai-nilai orisinalitas dari suatu tafsir.

Adapun manfaat secara praktis dari penelitian ini ialah sebagai berikut: *Pertama*, hasil penemuan penelitian ini bisa menjadi acuan bagi para akademisi yang hendak menafsirkan Al-Qur'an, agar lebih memperhatikan dalam aspek bahasa ketika hendak menafsirkan Al-Qur'an. Oleh karnanya penelitian ini akan memberikan *win win solution* bagi mereka yang berkecimpung dalam keilmuan tafsir Al-Qur'an akan tetapi memiliki keterbatasan dalam kemampuan bahasa. Sehingga dengan hadirnya riset ini akan membantu mereka dalam menghadapi problematik tersebut.

*Kedua*, penelitian ini dapat membuka penelitian lanjutan serta mengembangkan banyak keilmuan khususnya dalam disiplin ilmu tafsir Al-qur'an dan bahasa dalam menghadapi isu-isu kontemporer yang terseba dimasyarakat. Selain pengembangan dalam tafsir dan linguistik, penelitian ini pula bisa membuka bahan ajar dalam ilmu tafsir yang diperuntukan bagi mereka yang hendak mempelajari ilmu tafsir melalui pendekatan kebahasaan atau linguistik.

## E. Kerangka Teori

Kerangka teori yang dipakai dalam penelitian ini berfokus kepada penggalian perspektif seorang tokoh Amin al-Khuli yang dalam karyanya terdapat suatu tema yang telah diklasifikasikan sebelumnya, yang mana pada riset ini bertitik tumpu kepada karangan Amin al-Khuli dalam *Manâhij Tajdîd fî al-Nahw wa al-Balâghah wa al-Tafsîr wa al-Adâb*. Oleh karna itu berikut ini adalah beberapa landasan teori yang akan digunakan pada penelitian ini.

---

<sup>35</sup> Habibur Rahman, "Amin al-Khuli, Pendekatan Kritik Sastra Terhadap Al-Qur'an," dalam *Al-Irfan*, Vol. 1 No. 1 Tahun 2019, hal. 109.

Teori Linguistik adalah “*the scientific study of language*” (studi ilmiah terhadap bahasa).<sup>36</sup> Lebih spesifik lagi, “*Linguistics has only one proper subject, the language sistem viewed in its own light and for its own sake*” (Linguistik itu hanya memiliki satu bahasan pokok, yakni sistem bahasa ditinjau dari sudut bahasa dan untuk bahasa itu sendiri).<sup>37</sup> Lebih mudahnya, linguistik adalah ilmu pengetahuan yang memiliki objek formal bahasa lisan maupun tulisan, yang kajiannya dilakukan secara ilmiah. Maksudnya adalah sistematis, rasional, dan objektif dalam mengkaji realitas bahasa. Linguistik tidak mengkaji norma sebuah bahasa; semua bahasa adalah objek yang setara di matanya. Demikian, kajiannya meliputi struktur, fungsi, dan pemakaian bahasa, baik secara internal maupun eksternal, sinkronik maupun diakronik.

Linguistik sinkronik mengkaji bahasa pada masa tertentu atau terbatas. Misalnya, mengkaji bahasa Indonesia pada tahun empat puluhan, bahasa Inggris pada zaman Shakespeare, atau bahasa Arab pada masa Nabi Muhammad. Kajian linguistik sinkronik ini juga biasa disebut linguistik deskriptif, karena berupaya mendeskripsikan bahasa secara apa adanya pada suatu masa tertentu. Sedangkan linguistik diakronik, ia berupaya mengkaji bahasa (atau bahasa-bahasa) pada masa yang tidak terbatas; bisa sejak awal kelahiran bahasa itu hingga punahnya bahasa tersebut (kalau bahasa tersebut sudah punah, seperti bahasa Latin dan Sansakerta), atau sampai zaman sekarang (kalau bahasa itu masih tetap hidup, seperti bahasa Arab dan Jawa).<sup>38</sup>

Istilah “kritik” dapat dipahami dari berbagai sisi. Secara etimologis kata “kritik” berasal dari kata “*krites*” (kata benda) yang dalam bahasa Yunani Kuno berarti “hakim”, karena berasal dari kata kerja “*krinein*” yang artinya menghakimi.<sup>39</sup> Dalam bahasa Inggris, istilah ini dikenal sebagai “*critique*” yang berarti “*a considered assessment of a literary work*”. Bisa juga berarti “*criticism*” yaitu mencela, mengecam atau mengupas.<sup>40</sup> Sedangkan menurut Kamus Besar Bahasa Indonesia, “kritik” diartikan sebagai proses kecaman, kadang-kadang disertai uraian dan pertimbangan baik buruk terhadap suatu hasil karya atau pendapat.<sup>41</sup> Sementara dalam bahasa Arab dikenal istilah “*al-naqd*” dari kata *naqada-yanqudu-naqdan*. Dalam istilah Arab, kata *al-naqd* digunakan secara beragam seperti, 1) memberikan dengan segera

---

<sup>36</sup> Sudaryanto, *Linguistik*, Yogyakarta: Gajah Mada University Press, 1985, hal. 3-4.

<sup>37</sup> Ferdinand de Saussure, *Reading for Applied Linguistics*, Oxford: Oxford University Press, 1973, hal. 148.

<sup>38</sup> Abdul Chaer, *Linguistik Umum*, Jakarta: Rineka Cipta, 2007, hal. 14-15.

<sup>39</sup> M. A. Rafey Habib, *A History of Literary Criticism; From Plato to the Present*, United Kingdom: Blackwell Publishing, 2005, hal. 9.

<sup>40</sup> Chris Baldick, *The Concise Oxford Dictionary of Literary Terms*, New York: Oxford University Press, 2001, hal. 55.

<sup>41</sup> Tim Penyusun Kamus Pusat Bahasa, *Kamus Bahasa Indonesia*, Jakarta: Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional, 2008, hal. 761.



(kontan) sebagai lawan dari penangguhan pembayaran, 2) memilih atau membedakan sesuatu, seperti memilih dirham (mata uang) yang baik dari yang buruk, 3) mengintai sesuatu, 4) mengkritik dengan menyatakan baik atau buruk.<sup>42</sup>

Oleh karena itu, berdasarkan wacana “kritik” di atas, dapat disimpulkan bahwa setidaknya kritisisme bermuara pada dua fungsi utama yaitu; *pertama*, *al-hukm (judgment)* yang berarti memberi penilaian terhadap sesuatu; *kedua*, *al-tafsir* (interpretasi) atau *al-tahlil* (analisis). Maka, yang dimaksud sebagai “kritik” ialah usaha menganalisis dan mengklasifikasi teks untuk mengetahui seluk beluknya dan menyelami kedalaman kandungannya.<sup>43</sup> Dengan demikian, kritik diartikan sebagai tanggapan objektif dari seseorang terhadap suatu karya orang lain dengan menguraikan secara rinci baik buruknya sebuah karya berdasarkan argumentasi (*dalil*) dan parameter (*dhawâbit*) yang ilmiah. Maka kritik dapat bersifat menjatuhkan atau merugikan (destruktif), juga dapat bersifat membangun (konstruktif).<sup>44</sup>

Teori-teori diatas tentunya yang akan menjadi kerangka dalam penelitian ini, oleh karna ini penelitian ini menekankan terhadap teori yang berkait dengan linguistik, kritik sastra, dan beberapa toeri yang berkaitan untuk menyelesaikan permasalahan yang ada pada penelitian ini.

## F. Tinjauan Pustaka

Sebelum memulai langkah penelitian, ada hal yang perlu diperhatikan terlebih dahulu, yakni mempelajari kajian-kajian terdahulu dengan mengecek penelitian-penelitian yang telah dilakukan. Hal demikian sangat perlu dilakukan karna agar pembahasan menjadi fokus dan memiliki hasil yang berbeda dari penelitian sebelumnya. Selain yang demikian penelitian terdahulu juga membantu bagi peneliti dalam memperoleh data-data terbaru atau melengkapi penelitian yang kurang dari penelitian terdahulu tersebut. Sehingga penelitian ini akan sangat efektif dan efisiesn dalam mengulas permasalahan yang dituju. Berikut ini adalah berapa penelitian yang berkaitan dengan objek yang diambil oleh peneliti terkait judul penelitian ini, berikut diantaranya:

*Pertama*, penelitian yang terkait tema urgensi linguistik telah dilakukan riset oleh beberapa peneliti diantaranya seperti, “*‘Ahammiyât al-Lughoh al-‘Arabiyyah fî Fahmi Al-Qur’an al-Karîm wa Tafsîrihi fî al-‘Asr Al-Hadîts.*”

---

<sup>42</sup> Ibn Manzbur, *Lisân al-‘Arab*, Beirut: Dâr Al-Ma’rifah, 1979, hal. 4571.

<sup>43</sup> Muhammad Ulinnuha, *Rekonstruksi Metodologi Kritik Tafsir*, Jakarta: Azzamedia, 2015, hal. 36.

<sup>44</sup> Geoffrey Galt Harpham, *The Character of Criticism*, New York: Routledge, 2006, hal. 8.

oleh Anwar Muhammad.<sup>45</sup> “‘*Atsar al-Lughah al-‘Arabiyyah fî Tadzûq Ma’any Al-Qur’an Al-Karîm wa Fahmihi*” Oleh Fadhl Hasan Abbas.<sup>46</sup> “Penerapan Linguistik Arab dalam Memahami Bahasa Al-Qur’an” oleh Abdul Kosim.<sup>47</sup> “Linguistik Al-Qur’an (Reinterpretasi Makna Manusia Di Balik Surat Al-Fatihah Dalam Wacana Semantik)” oleh Wahyu Hanafi.<sup>48</sup> “Pendekatan Linguistik Dalam Penafsiran Al-Qur’an: Upaya “Menjernihkan” Konsep Linguistik sebagai Teori dan Metode” oleh Abdullah Mu’afa.<sup>49</sup> Penelitian-penelitian yang telah disebutkan hanya membahas kedudukan ilmu Al-Qur’an secara subjektif. Dengan tidak mengambil pemikikan tokoh secara langsung, sehinga terlihat perbedaan pada penelitian ini yang akan mengambil urgensi linguistik melalui sudut pandang Amin al-Khuli.

*Kedua*, pada bagian kedua ini akan dimunculkan beberapa penelitian yang mengulas tentang tokoh Amin al-Khuli yang memiliki relevansi terhadap tafsir Al-Qur’an diantaranya, “*Afkâr Amîn al-Khûlî fî Ta’lîm al-Balâghah al-‘Arabiyyah*” oleh Mohammad Izdiyan Muttaqin.<sup>50</sup> “*Amîn al-Khûlî*” oleh Husein Nashar.<sup>51</sup> “Amîn al-Khûlî Dan Metode Tafsir Sastrawi Atas Al-Qur’an” oleh Wali Ramadhani.<sup>52</sup> “Tafsir Sastra Kontemporer Oleh Amin al-Khuli dan Aisyah Abdurrahman Bint al-Syathi” oleh Aisy Najiha Khurin’in.<sup>53</sup> Pada bagian kedua ini beberapa penelitian mengkaji terhadap sosok Amin al-Khuli dengan berbagai pendekatan yang terkait tafsir Al-Qur’an, hal tersebut membuktikan juga bahwa Amin al-Khuli juga dipandang sebagai pakar tafsir, akan tetapi pada penelitian yang telah disebutkan tersebut tidak mengulas terhadap permasalahan kritis sastra yang masuk kedalam penafsiran Al-Qur’an menurut perspektif Amin al-Khuli.

*Ketiga*, penelitian berikut ini mengenai isu-isu penafsiran Al-Qur’an dengan tema-tema linguistik baik dalam teori kritis sastra atau isu lain

<sup>45</sup> Anwar Muhammad, “‘*Ahammiyât al-Lughoh Al-‘Arabiyyah Fî Fahmi Al-Qur’an Al-Karîm wa Tafsîrihi fî al-‘Asr al-Hadîts Multaqo’ ‘Amaly*, t.th.

<sup>46</sup> Fadhl Hasan Abbas, “‘*Atsar al-Lughah al-‘Arabiyyah fî Tadzûq Ma’any Al-Qur’an Al-Karîm wa Fahmihi*”, *al-Majâlah al-Urdiyyah fî al-Dirasât al-Islâmiyyah*, 2005.

<sup>47</sup> Abdul Kosim, “Penerapan Linguistik Arab Dalam Memahami Bahasa Al-Qur’an,” dalam *Kalamuna*, Vol. 1 No. 1 Tahun 2020.

<sup>48</sup> Wahyu Hanafi, “Linguistik Al-Qur’an (Reinterpretasi Makna Manusia Di Balik Surat Al-Fatihah Dalam Wacana Semantik)” dalam *Studia Quranika*, Vol. 2 No. 1 Tahun 2017.

<sup>49</sup> Abdullah Mu’afa, “Pendekatan Linguistik Dalam Penafsiran Al-Qur’an: Upaya “Menjernihkan” Konsep Linguistik sebagai Teori dan Metode,” dalam *Jurnal Islamis Review*, Vol. 1 No. 2 Tahun 2012.

<sup>50</sup> Muhammad Izdiyan Muttaqin, “*Afkâr Amîn al-Khûlî fî Ta’lîm al-Balâghah al-‘Arabiyyah*,” dalam *Arabiyyât*, Vol. 4 No. 1, Tahun 2017.

<sup>51</sup> Husein Nashar, *Amîn al-Khûlî*, Kairo: *Maljîs al-‘Ala Li Al-Tsaqâfî*, 1996.

<sup>52</sup> Wali Ramadhani, “Amin al-Khuli Dan Metode Tafsir Sastrawi Atas Al-Qur’an,” dalam *At-Tibyan*, Vol. 2 No. 1, Tahun 2017.

<sup>53</sup> Aisy Najiha Khurin’in, “Tafsir Sastra Kontemporer Oleh Amin al-Khuli dan Aisyah Abdurrahman Bint Al-Syathi,” dalam *Al-Furqon*, Vol. 6 No. 1 Tahun 2023.

mengenai linguistik. Diantaranya, “Psikoanalisis Dan Psikoterapi Dalam Lingusitik Al-Qur’an” oleh Amrah Kasim.<sup>54</sup> “*Naqd al-Shahâbah wa al-Ta’bi’in Li al-Tafsîr*” oleh Abdus Salam.<sup>55</sup> “Stilistika Al-Qur’an: Pendekatan Sastra Sebagai Analisis Dalam Menginterpretasikan Al-Qur’an” oleh Istianah. “Pengakajian Satra Teori dan Aplikasi” oleh Ali Imron Al-Ma’ruf dan Farida Nugrahani.<sup>56</sup> “Tradisi Kritik Tafsir: Diskursus Kritisisme Penafsiran Dalam Wacana *Qur’anic Studies*” oleh MK. Ridwan.<sup>57</sup> Pada bagian ketiga ini peneliti melihat perbedaan dalam sub pembahasan terkait kritis sastra yang belum diulas ke dalam penafsiran Al-Qur’an khususnya dalam perspektif Amin al-Khuli, sehingga penelitian yang akan diteliti memiliki perbedaan yang cukup signifikan.

## G. Metode Penelitian

Metode penelitian yang akan digunakan dalam penelitian ini adalah metode penelitian kualitatif. Penelitian kualitatif digunakan untuk mendeskripsikan dan menganalisis fenomena, peristiwa, aktivitas sosial, sikap, kepercayaan, persepsi, pemikiran orang secara individual maupun kelompok.<sup>58</sup> Adapun metode penelitian kualitatif pada penelitian ini meliputi beberapa hal yaitu sumber data, pengumpulan data, pengolahan data, dan analisis data, yang dijelaskan sebagai berikut:

### 1. Sumber data

Sumber data dalam penelitian ialah subjek dari mana data diperoleh.<sup>59</sup> Sumber data pada penelitian ini dikalsifikasikan menjadi dua. Pertama, sumber data yang sifatnya primer dan sumber data sekunder. Data primer sendiri merupakan data yang sifatnya autentik atau data yang digali dari sumber pertama dalam suatu penelitian.<sup>60</sup> Yang termasuk data primer dalam penelitian ini adalah *Manâhij Tajdîd fî al-Nahw wa al-Balâgah wa al-Tafsîr wa al-Adâb* dan *Fannu al-Qawl* yang merupakan karya Amin al-Khuli. Sedangkan Data sekunder diperoleh dari buku-buku, majalah, kitab dan

---

<sup>54</sup> Amrah Kasim, *Psikoanalisis Dan Psikoterapi Dalam Lingusitik Al-Qur’an*, Makassar: Alaudin University Press, 2021.

<sup>55</sup> Abdus Salam, *Naqd Al-Shahâbah wa al-Ta’bi’in Li al-Tafsîr*, Riyadh: Dâr Al-Tadmuriyah, 2008.

<sup>56</sup> Ali Imron Al-Ma’ruf dan Farida Nugrahani, *Pengakajian Satra Teori dan Aplikasi*, Surakarta: Djiwa Amarta Press, 2017.

<sup>57</sup> MK. Ridwan, “Tradisi Kritik Tafsir: Diskursus Kritisisme Penafsiran Dalam Wacana *Qur’anic Studies*,” dalam *Theologia*, Vol. 28 No. 1 Tahun 2017.

<sup>58</sup> Sugiyono, *Metode Penelitian Kuantitatif Kualitatif dan R&D*, Alfabeta: Bandung, 2011, hal. 10.

<sup>59</sup> Arikunto Suharsimi, *Prosedur Penelitian*, Jakarta: Rineka Cipta, 1992, hal. 102.

<sup>60</sup> Hadari Nawawi dan Mimi Martini, *Penelitian Terapan*, Yogyakarta: Gajah Mada University Press, 1996, hal. 216.

sumber ilmiah lainnya yang terkait dengan pemikiran Amin al-Khuli, seperti *Amîn Al-Khûlî* karya Husein Nashar, kemudian *al-Tafsîr al-Bayanî Li Al-Qur'an Al-Karîm* Karya Aisyah Abdurrahman Bint Al-Syati' yang merupakan pengejawantahan pemikiran Amin al-Khuli, serta kitab-kitab yang membahas terkait linguistic dalam Al-Qur'an.

## 2. Pengumpulan Data

Teknik pengumpulan data merupakan langkah yang paling strategis dalam penelitian.<sup>61</sup> Metode pengumpulan data merupakan sesuatu yang sangat penting dalam penelitian, karena tujuan utama dari penelitian adalah memperoleh data. Adapun pengumpulan data pada penelitian ini menggunakan Penelitian Kepustakaan (*Library Research*), yaitu penulisan dengan mengumpulkan data-data dari pustaka.<sup>62</sup> Jelasnya mengumpulkan beberapa data dan informasi dengan bantuan macam-macam material yang terdapat di ruang perpustakaan, serta mengumpulkan beberapa literatur kepustakaan, buku, dan karya tulisan ilmiah yang berhubungan tentang permasalahan yang diteliti seperti buku.

Pengumpulan data pada penelitian ini menempatkan karya-karya Amin al-Khuli seperti *Manâhij Tajdîd fî al-Nahw wa al-Balâgh wa al-Tafsîr wa al-Adâb* dan *Fannu al-Qawl*, sebagai sumber data. Dan mengumpulkan data-data tambahan terkait pemikiran Amin al-Khuli dalam permasalahan urgensi linguistik dan kritik sastra, baik berupa buku, jurnal majalah dan tulisan-tulisan ilmiah terhadap isu yang hendak dibahas.

## 3. Pengolahan Data

Metode pengolahan data manejlaskan pengolahan dan analisis data sesuai dengan pendekatan yang dilakukan. Karena penelitian ini menggunakan metode kualitatif, maka metode pengolahan data dilakukan dengan menguraikan data dalam bentuk kalimat teratur, runtun, logis, tidak tumpang tindih, dan efektif ehingga memudahkan pemahaman dan interpretasi data. Diantaranya melalui tahap: pemeriksaan data (*editing*), klasifikasi (*classifying*), verifikasi (*verifying*), analisis (*analysing*), dan pembuatan kesimpulan (*concluding*).

---

<sup>61</sup> Sugiono, *Metode Penelitian Kuantitatif Kualitatif dan R&D*, Bandung: Alfabeta, 2005, hal. 62.

<sup>62</sup> Mestika Zed, *Metode Penelitian Kepustakaan*, Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2004. hal. 3.

#### 4. Analisis Data

Analisis data yang digunakan adalah metode deskriptif analitik, yaitu mendeskripsikan data yang dikumpulkan berupa kata-kata, gambar, dan bukan angka. Data yang berasal dari naskah, wawancara, catatan lapangan, dokumen, dan sebagainya, kemudian dideskripsikan sehingga dapat memberikan kejelasan terhadap kenyataan atau realitas.<sup>63</sup> Sedangkan metode deskriptif analitik pada penelitian ini menggunakan versi Miles dan Huberman. Miles dan Huberman membuat tiga alur dalam analisis data deskriptif analitik dengan tahapan sebagai berikut:

*Pertama*, reduksi data yang diartikan sebagai proses pemilihan pemusatan perhatian pada penyederhanaan, pengabstrakan, dan transformasi data “kasar” dalam lapangan.<sup>64</sup> Sehingga penelitian ini mereduksi topik urgensi linguistik dan kritis sastra dalam penafsiran Al-Qur’an menurut perspektif Amin al-Khuli. Yang kemudian diverifikasi melalui karyanya *Manâhij Tajdid fî al-Nahw wa al-Balâgh wa al-Tafsîr wa al-Adâb* dan *Fannu al-Qawl* sebagai bentuk pengumpulan informasi terkait permasalahan yang hendak dipecahkan.

*Kedua*, penyajian data, penyajian data merupakan pendeskripsian sekumpulan informasi tersusun yang memberikan kemungkinan adanya penarikan kesimpulan dan pengambilan tindakan.<sup>65</sup> Dengan demikian penelitian ini akan menyajikan pendeskripsian yang didapat dari *Manâhij Tajdid fî al-Nahw wa al-Balâgh wa al-Tafsîr wa al-Adâb* dan *Fannu al-Qawl* dengan bentuk informasi yang sudah tersusun, padu, dan mudah dipahami, yang kemudian bisa dilanjutkan dengan penarikan Kesimpulan.

*Ketiga*, penarikan kesimpulan atau verifikasi, yang demikian merupakan kegiatan akhir analisis data kualitatif.<sup>66</sup> Data yang sudah didapat melalui tahapan sebelumnya, selanjutnya data akan diuji kebenaran, kecocokan, dan kekokohnya. Sehingga permasalahan dalam urgensi linguistik dan kritis sastra dalam Al-Qur’an dapat di pertaruhkan kredibilitasnya.

#### H. Sistematika Penelitian

Penelitian ini terdiri dari lima bab dengan fokus kajian masing-masing pada setiap bab. Bab satu diisi dengan pendahuluan. Bab ini mencakup:

---

<sup>63</sup> Sudarto, *Metodologi Penelitian Filsafat*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1997, hal. 66.

<sup>64</sup> Husaini Usman dan Purnomo Setiadi Akbar, *Metodologi Penelitian Sosial*, Jakarta: PT Bumi Aksara, 2009, hal. 85-89.

<sup>65</sup> Lexy J. Moleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, Bandung: Remaja Rosdakarya, 2019, hal. 11.

<sup>66</sup> Husaini Usman dan Purnomo Setiadi Akbar, *Metodologi Penelitian Sosial*, Jakarta: PT Bumi Aksara, 2009, hal. 85-89.

*pertama*, latar belakang. Latar belakang masalah berfungsi mengidentifikasi dan menjelaskan latar belakang permasalahan terkait dengan topik penelitian. Pada tahapan ini penulis mengemukakan latar belakang permasalahan yang akan dikemukakan. *Kedua*, Identifikasi Masalah. Pada tahapan ini, penulis sudah mulai menunjukkan permasalahan sesuai dengan latar belakang yang sudah penulis kemukakan sebelumnya secara lebih terperinci. *Ketiga*, pembatasan dan perumusan masalah. Penulis memberikan batasan-batasan terkait tema yang menjadi objek penelitian, agar penelitian tidak begitu jauh dari tema penelitian. *Keempat*, tujuan penelitian. Penulis mengemukakan beberapa tujuan penelitian dilakukan, yaitu menjawab persoalan yang ada pada permasalahan penelitian. *Kelima*, manfaat penelitian baik untuk kalangan akademisi maupun masyarakat pada umumnya. Selanjutnya penulis akan mengemukakan kerangka teori, yaitu teori yang penulis gunakan dalam penelitian. *Ketujuh* tinjauan pustaka, menyandingkan penelitian yang relevan dengan objek penelitian penulis. *Kedelapan*, metode penelitian. Bab satu ditutup dengan sistematika penelitian.

Bab dua pada penelitian ini menjelaskan mengenai bagian-bagian penting yang menjadi pengantar dalam memahami isi penelitian secara komprehensif. Bab dua terdiri dari penjelasan mengenai konsep teori linguistik, kritik sastra dan tafsir Al-Qur'an dalam perspektif linguistik.

Adapun bab tiga terdiri dari penjelasan mendalam serta latar belakang dari

Amin al-Khuli dan karyanya, *Manâhij Tajdîd fî al-Nahw wa al-Balâghah wa al-Tafsîr wa al-Adâb* dan *Fannu al-Qawl*. Secara rinci, bab tiga memuat biografi dan pemikiran Amin al-Khuli, deskripsi kitab *Manâhij Tajdîd fî al-Nahw wa al-Balâghah wa al-Tafsîr wa al-Adâb* dan *Fannu al-Qawl*, serta perspektif Tafsir Al-Qur'an menurut Amin al-Khuli. Penjelasan-penjelasan pada bab ketiga dimaksudkan dalam rangka memotret latar belakang Amin al-Khuli serta karyanya.

Pada bab keempat, peneliti mengulas dan mengemukakan hasil pembahasan serta analisis dari data-data yang telah diperoleh. mengenai berbagai term terkait urgensi linguistik dalam penafsiran Al-Qur'an. Term tersebut meliputi urgensi linguistik, pemikiran Amin al-Khuli terkait *Dirâsâh Ma Hawla al-Qur'an* dan *Dirâsâh Ma fî al-Qur'an* dalam penafsiran Al-Qur'an, penerapan *al-Manhaj al-Âdâbi* menurut Amin al-Khuli, Kritik Satra dalam Penafsiran Al-Qur'an menurut Amin al-Khuli,

Bab lima merupakan hasil akhir dari penelitian ini, berisi kesimpulan, implikasi hasil penelitian dan juga saran terhadap peneliti selanjutnya

## **BAB II**

### **DISKURSUS LINGUISTIK DAN TAFSIR AL-QUR'AN**

#### **A. Sintesis Linguistik**

Linguistik sebagai ilmu yang mempelajari bahasa secara sistematis memainkan peran penting dalam pengembangan tafsir Al-Qur'an. Karena Al-Qur'an diturunkan dalam bahasa Arab, pemahaman terhadap struktur bahasa, makna leksikal, sintaksis, semantik, dan pragmatik menjadi hal yang sangat penting dalam menafsirkan ayat-ayatnya.<sup>1</sup> Pendekatan linguistik memungkinkan para mufassir untuk memahami teks Al-Qur'an secara lebih mendalam, tidak hanya berdasarkan terjemahan literal, tetapi juga melalui analisis konteks dan ragam makna yang mungkin terkandung dalam suatu lafaz atau struktur kalimat.<sup>2</sup>

Pendekatan linguistik dalam tafsir Al-Qur'an membantu mengatasi perbedaan makna akibat keterbatasan pemahaman bahasa. Melalui teori-teori linguistik, mufassir dapat menelusuri makna asli ayat, menghubungkan tafsir klasik dan kontemporer, serta menyesuaikannya dengan konteks turunnya wahyu. Dengan demikian, linguistik berperan penting dalam mengembangkan metode tafsir yang objektif dan relevan dengan zaman.

---

<sup>1</sup> Muhammad Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-Ayat Al-Qur'an*, Tangerang: Lentera Hati, 2013, hal. 45.

<sup>2</sup> Toshihiko Izutsu, *Relasi Tuhan dan Manusia: Pendekatan Semantik terhadap Al-Qur'an*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 2003, hal. 17.

## 1. Linguistik Arab

Dalam pengertian etimologi, kata *linguistik* diambil dari bahasa Latin *lingua* yang memiliki arti “Bahasa”.<sup>3</sup> Yang kemudian hal tersebut diserap kedalam bahasa Inggris menjadi *linguistics*, yang memiliki arti “Ilmu Bahasa”,<sup>4</sup> kemudian kata *linguistics* tersebut diserap dalam bahasa Indonesia menjadi *linguistic* dengan makna yang sama dengan arti, ‘ilmu tentang bahasa’ atau telaah bahasa secara ilmiah.<sup>5</sup> Seorang

Selain pengertian secara umum, linguistik juga dikerucutkan dalam pengertian literatur berbahasa Arab, sebagaimana yang dikemukakan oleh ‘Atiyah bahwa kata *linguistik* diterjemahkan dengan *عِلْمُ اللُّغَةِ*,<sup>6</sup> juga disebut dengan: *عِلْمُ اللِّسَانِ، اللِّسَانِيَّاتِ، الْأَلْسِنَةِ، الْأَلْسِنِيَّاتِ، اللُّغَوِيَّاتِ*. Secara etimologi, kata *عِلْمُ اللُّغَةِ* terdiri dari dua kata *علم* (‘ilmu’) dan *اللغة* (*al-lughah*). Kata ‘ilmu’ dalam bahasa Indonesia diartikan ilmu pengetahuan,<sup>7</sup> dan *al-lughah* berarti ‘bahasa’.<sup>8</sup> Dengan demikian, pengertian *عِلْمُ اللُّغَةِ* secara etimologi adalah ‘ilmu tentang bahasa’.

Memperhatikan makna etimologi dari kata ‘linguistik’ dan kata *علم اللغة* di atas terlihat bahwa tidak ditemukan adanya perbedaan pengertian. Analisis etimologis dari kedua pengertian tersebut mengacu pada konsep yang sama, yaitu bahasa sebagai obyek penelitiannya. Oleh karena itu, dinilai sudah tepat pemadanan kata *linguistics* (Inggris) dengan *عِلْمُ اللُّغَةِ* (Arab) dan linguistik (Indonesia).<sup>9</sup>

Secara terminologi, menurut Kridalaksana, linguistik adalah “Ilmu tentang bahasa atau penyelidikan bahasa secara ilmiah”.<sup>10</sup> Definisi ini tidak berbeda

<sup>3</sup> J. W. M. Verhaar, *Pengantar Linguistik*, Yogyakarta: Gajah Mada University Press, 1989, hal. 1.

<sup>4</sup> John M. Echols dan Hasan Shadily, *Kamus Inggris-Indonesia*, Jakarta: Gramedia, 1996, hal. 360.

<sup>5</sup> Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta: Balai Pustaka, 1995, hal. 596.

<sup>6</sup> Nawwal Muhammad ‘Athiyah, *‘Ilmu al-Nafs al-Lughawī*, Kairo: Maktabah al-Anjlu al-Mishriyyah, 1975, hal. 11.

<sup>7</sup> Atabik Ali, dan Ahmad Zuhdi Muhdhar, *Kamus Kontemporer Arab-Indonesia*, Yogyakarta: Yayasan Ali Maksum Pondok Pesantren Krapyak, 1996, h. 1314.

<sup>8</sup> Atabik Ali, dan Ahmad Zuhdi Muhdhar, *Kamus Kontemporer Arab-Indonesia*, Yogyakarta: Yayasan Ali Maksum Pondok Pesantren Krapyak, 199, hal. 1555.

<sup>9</sup> Sahkholid Nasution, *Pengantar Linguistik Bahasa Arab*, Sidoarjo: Lisan Arabi, 2017, hal. 2.

<sup>10</sup> Harimurti Kridalaksana, *Kamus Linguistik*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2001, hal. 128.



dengan pendapat John Lyons. Menurutnya, linguistik adalah “Pengkajian bahasa secara ilmiah.”<sup>11</sup> Lebih lanjut ia mengatakan, bahwa yang dimaksud dengan pengkajian atau studi bahasa secara ilmiah adalah “Penyelidikan bahasa melalui pengamatan-pengamatan yang teratur dan secara empiris dapat dibuktikan benar atau tidaknya serta mengacu pada suatu teori umum tentang struktur bahasa.”<sup>12</sup>

Secara terminologi, linguistik adalah sebuah ilmu yang mengkaji bahasa secara internal dan ilmiah. Dengan kata lain, pengkajian hanya dilakukan terhadap struktur intern bahasa itu sendiri. Kajian ini kemudian menghasilkan perian-perian bahasa secara murni tanpa berkaitan dengan masalah-masalah lain di luar bahasa. Linguistik dipelajari dengan pelbagai maksud dan tujuan. Untuk Sebagian orang ilmu itu dipelajari demi ilmu itu sendiri; untuk sebagian yang lain linguistic dipelajari sebagai ilmu dasar bagi ilmu-ilmu lain seperti kesusastraan, filologi, pengajaran bahasa, penterjemahan, dan sebagainya, karena dengan mempelajari linguistik lebih mudah orang memahami liku-liku bahasa yang merupakan materi ilmu-ilmu itu. Bagian ini ditulis untuk mereka maupun untuk orang yang hanya ingin tahu tentang linguistik.<sup>13</sup>

Wahid Wafi, salah seorang pakar bahasa Arab yang juga dianggap sebagai ulama Arab telah mencoba membahas ilmu lughah melalul dua bukunya mengenai *fiqh al-lughah* dan *‘ilmu al-lughah* sekitar tahun 1940 M. Buku ini menjadi pegangan bagi para peneliti bahasa generasi sesudahnya, dan buku ini sangat membantu terbukanya banyak kajian tentang bahasa. Ketika dia melakukan pembahasan tentang bahasa, rnaka dia menunjukkan beberapa hal yang sangat penting dalam pembahasan tersebut.<sup>14</sup>

Pertama, pembahasan mengenai asal bahasa dan perkembangannya "*origine du langage*". Dalam pembahasan ini, ia mengkaji tentang perkembangan bahasa manusia dari mulai bentuk-bentuk, yang dengan bentuk-bentuk itu ungkapan mulai rnuncul, lain menelisik perkembangannya sehingga sampai lahirnya bunyi-bunyi bahasa yang mempunyai makna kemudian membahas dasar-dasar yang ditetapkan manusia dalam berbahasa dan teori-teori yang digunakan untuk menetapkan kosakata dan menentukan

---

<sup>11</sup> John Lyons, *Introduction to Theoretical Linguistics*, diterjemahan oleh I. Sutikno dengan judul *Pengantar Teori Linguistik*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1995, hal. 1.

<sup>12</sup> Sahkholid Nasution, *Pengantar Linguistik Bahasa Arab*, Sidoarjo: Lisan Arabi, 2017, hal. 3.

<sup>13</sup> Ahmad Royani, dan Erta Mahyudin, *Kajian Linguistik Bahasa Arab*, Jakarta: Public Institute Jakarta, 2020, hal. 5.

<sup>14</sup> Ade Nandang, dan Abdul Kosim, *Pengantar Linguistik Arab*, Bandung: Remaja Rosdakarya, 2018, hal. 2.

maknanya, juga membahas tentang pertumbuhan pusat-pusat bahasa manusia dengan berbagai macamnya.<sup>15</sup>

Kedua, pembahasan mengenai kehidupan bahasa (*vie du langage*), kehidupan bahasa yang dimaksud adalah seperti kehidupan manusia. Bahasa kadang mengalami keluasan dan kesempitan, kuat dan lemah, serta terbagi kepada beberapa dialek. Dengan demikian, Wafi menyebutkan bahwa cabang dari pembahasan ini yang terpenting dan paling banyak bahasanya adalah apa yang dinamakan dengan dialektologi (*‘Ilmu al-lahjat*). Pembahasan dari dialektologi adalah kajian fenomena yang berkaitan dengan terbaginya bahasa kepada beberapa dialek sesuai dengan perbedaan daerah dan kelompok pengguna bahasa.<sup>16</sup>

Sementara de Saussure seorang ahli bahasa berkebangsaan Swiss yang dianggap sebagai linguist modern memberikan definisi linguistik sebagai: *"The true and unique object of linguistics is language studied in and for itself"*. Menurutnya (de Saussure), linguistik adalah ilmu yang mengkaji bahasa dan untuk bahasa. Definisi ini perlu mendapatkan penjelasan lebih lanjut agar dapat dipahami dengan baik. Mahmud Sa'ran mencoba menjelaskan definisi yang disampaikan de Saussure menjadi beberapa bagian penjelasan sebagai berikut.

Pertama, bahasa yang dipelajari oleh linguistik bukanlah bahasa Inggris, Perancis, Arab, atau bahasa-bahasa tertentu lainnya, tetapi yang dipelajari oleh linguistik adalah bahasa itu sendiri secara keseluruhan yang nampak dan muncul dengan berbagai ragam dialektanya. Walaupun antara bahasa Arab, bahasa Inggris, bahasa Perancis, dan bahasa-bahasa lainnya berbeda, tetapi secara substansi terdapat kekhususan-kekhususan.

## 2. Bahasa dan Sastra Arab

Seorang pakar bahasa Abu al-Fath Utsman ibn Jinny atau yang lebih dikenal dengan Ibn Jinny mendefinisikan bahasa sebagai berikut:

اللُّغَةُ هِيَ أَصْوَاتٌ يُعَبَّرُ بِهَا كُلُّ قَوْمٍ عَنْ أَغْرَاضِهِمْ

*"Bahasa adalah bunyi-bunyi yang diucapkan oleh setiap kelompok untuk menyampaikan maksud mereka"*.<sup>17</sup>

<sup>15</sup> Ade Nandang, dan Abdul Kosim, *Pengantar Linguistik Arab*, Bandung: Remaja Rosdakarya, 2018, hal. 3.

<sup>16</sup> Ade Nandang, dan Abdul Kosim, *Pengantar Linguistik Arab*, Bandung: Remaja Rosdakarya, 2018, hal. 3.

<sup>17</sup> Abul Fath bin Jinny, *Muqaddimah Li Dirâsât al-Lughah*, Kairo: Dâr al-Ma'rifah al-Jâmi'iyyah, t.th., hal. 62.

Dari definisi yang disampaikan oleh Ibn Jinny terdapat beberapa indikasi kata kunci terkait hakikat bahasa. Sebagaimana al-Rajih menjelaskan beberapa unsur yang dapat dipahami dari definisi Ibn Jinny. *Pertama*, Ibn Jinny membatasi bahasa hanya dengan bunyi, menurut al-Rajih tulisan itu telah keluar dari definisi ini, hal yang demikian menurutnya ulama Arab tidak mempelajari bahasa melalui tulisan melainkan melalui bahasa yang disinyalir hanya bahasa lisan yang berupa bunyi-bunyi.

*Kedua*, bahasa memiliki fungsi untuk *ta'bir* (mengungkapkan) atau mentransfer maksud yang terdapat didalam hati dan pikiran. *Ketiga*, kata *qaum* menunjukkan bahwa bahasa digunakan oleh sekelompok masyarakat atau sebuah fenomena yang terjadi pada suatu kaum. *Keempat*, bahasa merupakan alat yang memiliki tujuan untuk *ta'bir* (penyampaian) dari *'aghrâdh* (maksud-maksud) oleh *qaum* (suatu kaum) itu sendiri. Kata *'aghrâdh* itu sendiri oleh para linguist modern dikonversikan dengan berfikir aktivitas akal pikiran. Dengan demikian dapat dipahami bahwa ada korelasi antara berbahasa dan berfikir.<sup>18</sup>

Definisi diatas memiliki titik kesamaan pada definisi bahasa yang disampaikan oleh Edward Sapir, seorang linguist Amerika. Ia mendefinisikan "*Language is a pure human and non- instinctive method of communicating ideas, emotions and desires by means of a system of voluntarily produced symbols,*"<sup>19</sup> yang memiliki arti bahwa bahasa merupakan suatu media yang dimiliki oleh manusia untuk menyampaikan pikiran, perasaan dan kehendak yang berupa sistem lambang dan dilakukan secara sengaja.

Dari definisi yang diutarakan oleh Sapir, dapat dipahami bahwa bahasa tidak bersifat pembawaan, akan tetapi bahasa itu lahir sebab adanya suatu proses pergaulan diantara manusia dengan masyarakatnya, dengan kata lain bahasa didapatkan dan diperoleh akan adanya pergaulan dari seorang manusia dengan masyarakat tempat hidupnya.<sup>20</sup> Hal tersebut selaras dengan yang dikemukakan oleh Wahid Wafi bahwa bahasa disifati dengan *acquired* (*wadzifah muktasabah*) dan *cultural* (*wadzifah tsaqâfiyyah*).<sup>21</sup>

Pada definisi selanjutnya seorang linguist modern Noam Chomsky, mendefinisikan bahasa dengan menggambarkan otoritas penutur bahasa itu sendiri. Ia mengatakan:

اللُّغَةُ مَلَكَةٌ فِطْرِيَّةٌ عِنْدَ مُتَكَلِّمِينَ بِلُغَةٍ مَا لِتَكُونِ وَفَهُمْ جُمْلٌ نَحْوِيَّةٌ

<sup>18</sup> Ade Nandang, dan Abdul Kosim, *Pengantar Linguistik Arab*, Bandung: Remaja Rosdakarya, 2018, hal. 32.

<sup>19</sup> E. Sapir, *Language A Introduction to The Study of Speech*, New York: t.p., 1992, hal. 8.

<sup>20</sup> Hasan Dhadha, *al-Lisân Wa al-Insân*, Kairo: Dâr al-Ma'rifah, 1971, hal. 29.

<sup>21</sup> Ali Abdul Wahid Wafi, *Ilmu al-Lughah*, Kairo: Dâr al-Nahdhah, 2010, hal.59.

“Bahasa merupakan kepemilikan secara fitrah dari para pembicara dengan Bahasa tertentu untuk menyampaikan dan memahami kalimat terstruktur.” Pada definisi ini mengandung pengertian bahwa manusia mempunyai bekal kemampuan bahasa yang alami yang memungkinkannya untuk menggunakannya dalam bahasa tertentu. Serta menggambarkan bahwa kosa kata merupakan fase kegiatan komunikasi bagi manusia.<sup>22</sup>

Sebagai pertimbangan untuk memahami pengertian bahasa lebih jauh lagi Ferdinand De Saussure telah membedakan tiga istilah pokok dalam teori Bahasa. *Pertama langue*, yakni bahasa yang sama, seperti bahasa Arab atau bahasa Perancis atau bahasa Inggris dan sebagainya. *Kedua parole*, yakni ujaran atau pemakaian bahasa yang sama oleh individu, *Ketiga langage*, yakni kemampuan berbahasa pada seseorang secara umum. Perbedaan ini berkepentingan dalam kajian bahasa modern. Maka kajian bahasa itu melampaui pemakaian bahasa secara individual sampai ke fenomena bahasa dalam aspek-aspeknya yang umum dan kolektif pada anggota-anggota kelompok bahasa. Meskipun seseorang diberi keterampilan berbahasa dan kemampuan berbahasa serta variasi dalam gaya penulisan, ia tidak menggunakan semua kamus yang dikenal dalam bahasanya. Ia tidak memanfaatkan segala kemungkinan konstruksi bahasa yang kondusif ketika ia berbicara atau menulis bahasa.<sup>23</sup>

Selain definisi Bahasa dalam perspektif Arab perlu juga melihat definisi Bahasa dalam istilah bahasa Indonesia yang ternyata sama dengan istilah *lughah* dalam bahasa Arab, selain itu ada juga istilah *kokugo* dalam bahasa Jepang dan lain-lain. Istilah-istilah ini masing-masing mempunyai aspek khusus sesuai dengan masyarakatnya, untuk menyebut unsur kebudayaan yang sangat luas sehingga merupakan konsepsi yang tidak mudah dibatasi. Pada dasarnya, definisi yang diberikan oleh bahasa itu hanyalah sebagian dari hakekat wujud bahasa dan fungsinya.<sup>24</sup>

### 3. Sejarah Linguistik Al-Qur'an

Ada banyak sekali literasi yang menyajikan sejarah linguistik dengan banyak klasifikasi berbeda baik secara periodisasi yang garis besar maupun merincikan periodeisasi dengan tokoh di dalamnya. Seperti Abdul Chaer yang memperiodeisasi pertumbuhan dan perkembangan linguistik menjadi 4 bagian; (1) zaman Yunani (2) zaman Romawi (3) zaman pertengahan dan (4) zaman renaissance.<sup>25</sup> Sedangkan Ferdinand De Saussure, sebagaimana dikutip

<sup>22</sup> N. Chomsky, *Aspects of The Theory of Syntax*, Massachusets: t.p., 1995, hal. 59.

<sup>23</sup> Ahmad Royani dan Erta Mahyudin, *Kajian Linguistik Bahasa Arab*, Jakarta: Public Institute Jakarta, 2020, hal. 28.

<sup>24</sup> Umam, Chotibul Umam, *Aspek-aspek Fundamental Dalam Mempelajari Bahasa Arab*, Bandung: Al-Ma'arif, 1980, hal. 7.

<sup>25</sup> Abdul Chaer, *Linguistik Umum*, Jakarta: Rineka Cipta, 2014, hal. 333-345.

oleh Sakholid, menjelaskan bahwa pertumbuhan linguistik dapat dibagi kepada tiga tahap: (1) tahap grama, (2) tahap filologi, dan (3) tahap perbandingan. Adapun Syaf Sulaiman membaginya kepada (1) periode permulaan, (2) periode perkembangan awal, (3) periode perkembangan lanjut (4) periode pembaharuan awal, (5) periode pembaharuan lanjut, dan (6) periode pembaharuan mutakhir.<sup>26</sup>

Selain tokoh-tokoh diatas yang telah memperiodeisasi perkembangan dan pertumbuhan linguistik, yang terbaru ialah perspektif dari Royani dan Mahyudi yang mengarisbesarkan sejarah linguistik menjadi 2 bagian, (1) tata Bahasa Tradisional dan (2) linguistik modern (abad 19 dan abad 20).<sup>27</sup> Sebenarnya pendapat ini hanya menyimpulkan dari beberapa pandangan terkait sejarah perkembangan linguistik secara garis besar.

Pada kesempatan ini peneliti merujuk pada periodeisasi yang telah di kemukakan oleh Abdul Chaer, dengan mengkomparasikan beberapa pendapat dari tokoh lain. Adapun klasifikasi periodeisasi pertumbuhan linguistik menurut Abdul Chaer sebagai berikut:

#### a. Zaman Yunani

Studi Bahasa sejatinya pada zaman Yunani mempunyai Sejarah yang sangat panjang, yakni kurang lebih dari abad ke 5 SM. Sampai kepada kurang lebih sekitar 600 tahun. Adapun permasalahan yang terjadi pada zaman Yunani ialah pertentangan antara *fisis* dan *nomos* serta pertentangan antara *analogi* dan *anomali*.<sup>28</sup> Pertentangan *fisis* dan *nomos* berkelut apakah bahasa itu alami (*fisis*) yang maksudnya bahas itu mempunyai hubungan asal-usul, sumber dalam prinsip abadi dan tidak dapat diganti diluar manusia itu sendiri. Atau bersifat konvesi (*nomos*) yang artinya makna-makna kata itu diperoleh dari hasil-hasil tradisi atau kebiasaan-kebiasaan yang memungkinkan bisa berubah.

Pada masa ini juga beberapa tokoh yang muncul seperti Plato (429-347 SM) yang disebut tatabahasawan pertama. Dia menganalisis bahasa sebagai terurai si “pelaku” dan “Tindakan” (*actor and action*). Lalu muridnya Plato, aristoteles (384-322 SM) secara lebih terperinci membagi ujaran menjadi beberapa unsur dan digolongkan pada jenis-jenis kata (*parts of speech*). Diperkenalkannya beberapa istilah seperti *subject*, *predicate*, *gender*, *number*,

---

<sup>26</sup> Sakholid Nasution, *Pengantar Linguistik Bahasa Arab*, Sidoarjo: Lisan Arabi, 2017, hal. 13.

<sup>27</sup> Ahmad Royani, dan Erta Mahyudin, *Kajian Linguistik Bahasa Arab*, Jakarta: Public Institute Jakarta, 2020, hal. 61.

<sup>28</sup> Abdul Chaer, *Linguistik Umum*, Jakarta: Rineka Cipta, 2014, hal. 333.

*case, person, tense, mood*. Aliran dalam analisis bahasa yang demikian itu lazim disebut sebagai aliran *tradisionalisme*.<sup>29</sup>

Bersamaan dengan para tokoh Grik (Yunani), khususnya Plato dan Aristoteles, di Timur pun nama Panini dari India perlu disebut dalam melihat perkembangan studi bahasa. Karna pada 400 tahun SM, Panini seorang sarjana Hindu telah menyusun lebih kurang 4000 pemerian (*statement*) tentang struktur bahasa sanskerta dengan prinsip-prinsip dan gagasan-gagasan yang masih dipakai dalam linguistik modern ini.<sup>30</sup> Sedangkan di Timur Tengah, ada Abu Bisyr Amr bin Utsman bin Qanbar Al-Bishri (760-796) atau yang lebih dikenal dengan Sibawaih yang membuat penjelasan rinci tentang bahasa Arab pada tahun 760 M dalam karya monumentalnya, *al-Kitab fi al-Nahw (The Book on Grammar)*. Sibawaih juga dikenal sebagai penulis yang pertama kali membedakan antara bunyi dan fonem (sebagai unit sistem linguistik).<sup>31</sup>

#### b. Zaman Romawi

Perkembangan bahasa pada zaman Romawi ini intinya masih berkelanjutan dari zaman Yunani, sejalan dengan runtuhnya peradaban Yunani, dan munculnya kerajaan Romawi.<sup>32</sup> Orang-orang Romawi banyak mendapat pengalaman dari kemajuan Yunani sebelumnya. Tokoh-tokoh yang terkenal pada zaman Romawi antara lain ialah Varro -dengan nama lain Donatus- (400 M) dengan karyanya *De Lingua Latina* dan Priscian (500 M) dengan karyanya *Institutiones Grammaticae*.<sup>33</sup>

Dalam karyanya Varro menyinggung beberapa ulasan terkait permasalahan bahasa pada masa sebelumnya di antaranya pertentangan antara analogi dan anomali, etimologi, morfologi dan sintaksis. Sedangkan Priscian Dalam bukunya *Institutiones Grammaticae* yang jumlahnya mencapai 18 jilid membahas beberapa persoalan yang menyangkut bahasa Priscia, yaitu fonologi, morfologi dan sintaksis. Priscia kemudian dikenal sebagai peletak dasar tata bahasa Priscia.<sup>34</sup>

Menurut Pateda, pada masa Romawi, berkembang pula kebudayaan Yunani yang disebut dengan *hellenisme*. Yaitu dimana ilmu pengetahuan

<sup>29</sup> Siti Maria Ulfah, dan M. Kamal, "Linguistik Klasik Dan Modern," dalam *Jurnal Bina Ilmi Cendikia*, Vol. 2 No. 2 Tahun 2020.

<sup>30</sup> A. Chaedar Al-Wasilah, *Beberapa Madhab dan Dikotomi Teori Linguistik*, Bandung: Angkasa, 1985, hal. 87.

<sup>31</sup> Roy Harris dan Talbot Taylor, *Landmarks in Linguistic Thought Volume I: The Western Tradition from Socrates to Saussure*. London: Routledge, 1997, hal. 4.

<sup>32</sup> Abdul Chaer, *Linguistik Umum*, Jakarta: Rineka Cipta, 2014, hal. 338.

<sup>33</sup> Sahkholid Nasution, *Pengantar Linguistik Bahasa Arab*, Sidoarjo: Lisan Arabi, 2017, hal. 15.

<sup>34</sup> Sahkholid Nasution, *Pengantar Linguistik Bahasa Arab*, hal. 15.

disoroti berdasarkan ajaran *stoa*. Ada tiga hal utama yang menonjol pada kelompok *stoa*, yaitu: (1) pembedaan studi bahasa secara logika dan studi bahasa secara gramatikal; (b) usaha menciptakan istilah teknis yang berhubungan dengan bahasa; (c) pembedaan antara kaum Stoik<sup>35</sup> dan penganut Aristoteles.<sup>36</sup>

### c. Zaman Pertengahan

Studi bahasa pada zaman pertengahan di Eropa mendapat perhatian penuh terutama oleh para filsuf skolastik, dan bahasa Latin menjadi *lingua franca*, yang menjadi ciri utama zaman pertengahan. Hal tersebut dikarenakan dipakai sebagai bahasa gereja, bahasa diplomasi, dan bahasa ilmu pengetahuan. Dari zaman pertengahan ini yang patut dibicarakan dalam studi bahasa, antara lain, adalah peranan Kaum Modistae, Tata Bahasa Spekulativa, dan Petrus Hispanus.<sup>37</sup>

Kaum Modistae masih membicarakan antara *fisis* dan *nomos*, dan pertentangan antara analogi dan anomali. Namun demikian, Kaum Modistae menerima konsep analogi, karena mereka menganggap bahwa bahasa itu reguler dan bersifat universal. Di samping itu, mereka memperhatikan secara penuh aspek semantik sebagai dasar penyebutan definisi-definisi bentuk-bentuk bahasa. Satu hal yang menunjuk kan perkembangan pesat pada masa ini adalah bidang etimologi.

Tata bahasa spekulativa merupakan hasil integrasi diskripsi gramatikal bahasa Latin ke dalam filsafat skolastik. Di antara beberapa pandangan Tata bahasa spekulativa tentang bahasa adalah (1) kata tidak secara langsung mewakili alam dari benda yang ditunjuk. Kata hanya mewakili hal adanya benda itu dalam pelbagai cara, modus, substansi, aksi, kualitas dan lain sebagainya; (2) semua bahasa mempunyai kata untuk konsep yang sama.

Petrus Hispanus, tercatat sebagai tokoh berpengaruh dalam bidang bahasa pada masa pertengahan. Seiring dengan prestasinya menulis buku yang diberi judul "*Summulae Logicales*" yang membicarakan hal-hal sebagai berikut: *Pertama*, Petrus Hispanus memasukkan psikologi dalam analisis makna bahasa, *kedua* membedakan antara pengertian pada bentuk akar (*signifikasi*) dan pengertian yang dikandung oleh imbuhan-imbuhan (*kosignifikasi*), *ketiga* ia membedakan nomen kepada dua macam: nomen substantivium dan nomen adjectivum, dan *keempat* ia membedakan partes orationes kepada categorematis dan syntegorematis.<sup>38</sup>

<sup>35</sup> Kaum Stoik adalah kelompok ahli filsafat yang berkembang pada permulaan abad ke-4 SM.

<sup>36</sup> Mansoer Pateda, *Linguistik Sebuah Pengantar*, Bandung: Angkasa, 1988, hal. 17.

<sup>37</sup> Abdul Chaer, *Linguistik Umum*, Jakarta: Rineka Cipta, 2014, hal. 341.

<sup>38</sup> Sakholid Nasution, *Pengantar Linguistik Bahasa Arab*, Sidoarjo: Lisan Arabi, 2017, hal. 16-17.

#### d. Zaman Renaisans

Secara etimologi, renaisans berarti ‘lahir kembali’. Yaitu masa kehidupan kembali usaha mempelajari zaman kuno (Yunani dan Romawi) baik mengenai keseniannya, filsafat, dan sastra yang lahir pada abad 16 dan 17.<sup>39</sup> Zaman Renaisans dianggap sebagai zaman pembukaan abad pemikiran abad modern. Dalam sejarah studi bahasa ada dua hal pada zaman renaisans ini yang menonjol yang perlu dicatat, yaitu: (1) selain menguasai bahasa Latin, sarjana-sarjana pada waktu itu juga menguasai bahasa Yunani, Ibrani, dan bahasa Arab, (2) selain bahasa Yunani, Latin, Ibrani, dan Arab, bahasa-bahasa Eropa lainnya juga mendapat perhatian dalam bentuk pembahasan, penyusunan tata bahasa, dan juga perbandingan.<sup>40</sup>

Linguistik Arab berkembang pesat karena kedudukan bahasa Arab sebagai bahasa kitab suci agama Islam, yaitu Quran; sedangkan bahasa kitab suci itu, menurut pendapat kebanyakan ulama Islam, tidak boleh diterjemahkan ke dalam bahasa lain. Ditafsirkan memang boleh, tetapi diterjemahkan tidak. Ada dua aliran linguistik Arab, yaitu aliran *Basra* dan aliran *Kufah*, yang namanya diambil sesuai dengan nama kota tempat kedudukan para linguis itu. Aliran Basra mendapat pengaruh konsep analogi dari zaman Yunani. Oleh karena itulah, mereka berpegang teguh pada ketetapan dan kesistematian bahasa Arab. Sebaliknya, aliran Kufah memberikan perhatian kepada keanekaragaman bahasa; dan dalam beberapa hal tampaknya mereka menganut paham anomali.

#### e. Zaman Modern

Setelah masa renaisans berlalu, muncul babak baru dalam perjalanan sejarah perkembangan linguistik, yaitu munculnya tokoh Linguis berkebangsaan Swiss, yaitu Ferdinand de Saussure (1857-1913 M). Ferdinand de Saussure di anggap sebagai Bapak Linguistik Modern berdasarkan pandangan-pandangannya yang dimuat di dalam karyanya yang berjudul *Course de Linguistique Generale*. Beberapa pandangan modern dimaksud adalah (1) telaah sinkronik dan diakronik; (2) perbedaan Langue dan parol; (3) perbedaan signifant dan signifi, dan (4) hubungan sintagmatik dan paradigmatic.<sup>41</sup>

Kalau linguistik tradisional selalu menerapkan pola-pola tata bahasa Yunani dan Latin dalam mendeskripsikan suatu bahasa, maka linguistik strukturalis tidak lagi melakukan hal demikian. Linguistik strukturalis

---

<sup>39</sup> Sakholid Nasution, *Pengantar Linguistik Bahasa Arab*, Sidoarjo: Lisan Arabi, 2017, hal. 16-17.

<sup>40</sup> Abdul Chaer, *Linguistik Umum*, Jakarta: Rineka Cipta, 2014, hal. 343.

<sup>41</sup> Sakholid Nasution, *Pengantar Linguistik Bahasa Arab*, Sidoarjo: Lisan Arabi, 2017, hal. 16-17.



berusaha mendeskripsikan suatu bahasa berdasarkan ciri atau sifat khas yang dimiliki bahasa itu. Pandangan ini adalah sebagai akibat dari konsep-konsep atau pandangan-pandangan baru terhadap bahasa dan studi bahasa yang dikemukakan oleh Bapak Linguistik Modern, yaitu Ferdinand de Saussure. Maka itu, dalam pembicaraan linguistik strukturalis ini, kita mulai dengan tokoh tersebut, meskipun secara singkat dan sangat umum.<sup>42</sup>

#### 4. Aspek-aspek Linguistik Al-Qur'an

Aspek-aspek linguistik Al-Qur'an memainkan peran krusial dalam memahami makna dan pesan yang terkandung di dalamnya, menjadikannya tidak hanya sebuah kitab suci, tetapi juga merupakan karya sastra yang kaya. Dari segi tata bahasa, pemilihan kata, hingga struktur kalimat, setiap elemen dalam Al-Qur'an memiliki kedalaman yang mencerminkan keindahan dan kebijaksanaan Ilahi.

Analisis terhadap aspek-aspek bahasa Al-Qur'an tentu merujuk kepada teori linguistik Arab, sebab bahasa yang Al-Qur'an gunakan ialah bahasa Arab. Oleh karena itu aspek-aspek linguistik yang digunakan dalam penelitian ini merujuk pada linguistik Arab sebagai berikut:

##### a. Aspek Fonetik

Dalam literatur-literatur berbahasa Arab *fonetik* disebut dengan *فُونِيْتِيْكَ* sebagai hasil serapan dari bahasa Inggris. Juga dalam banyak hal kata *fonetik* diterjemahkan dengan *عِلْمُ الْأَصْوَاتِ*.<sup>43</sup> Kridalaksana mendefinisikan fonetik dengan mengatakan "Ilmu yang menyelidiki, penghasilan, penyampaian, dan penerimaan bunyi bahasa."<sup>44</sup> Selain Kridalaksana, Samsuri mendefinisikan fonetik dengan menyatakan "Suatu studi tentang bunyi-bunyi ujar."<sup>45</sup> Hal yang sama, Verhaar mengungkapkan definisi fonetik dengan "Sebuah ilmu yang melakukan penyelidikan bunyi-bunyi bahasa, tanpa memperhatikan fungsinya untuk membedakan makna."<sup>46</sup>

##### b. Aspek Fonologi

---

<sup>42</sup> Abdul Chaer, *Linguistik Umum*, Jakarta: Rineka Cipta, 2014, hal. 346.

<sup>43</sup> Sahkholid Nasution, *Pengantar Linguistik Bahasa Arab*, Sidoarjo: Lisan Arabi, 2017, hal. 69.

<sup>44</sup> Harimurti Kridalaksana, *Kamus Linguistik*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2001, hal. 57.

<sup>45</sup> Samsuri, *Analisis Bahasa*, Jakarta: Erlangga, 1987, hal. 91.

<sup>46</sup> J. W. M. Verhaar, *Pengantar Linguistik*, Yogyakarta: Gajah Mada University Press, 1989, hal. 12.

Fonologi dalam bahasa Arab merupakan salah satu cabang linguistik Arab yang harus dipelajari dengan seksama karena untuk studi tentang tataran ilmu bahasa Arab selanjutnya. Fonologi termasuk di dalamnya fonetik dan fonemik. Fonetik sendiri berarti bagian ilmu bahasa yang berhubungan erat dengan fon (*phone*) yaitu bunyi bahasa pada umumnya, bunyi bahasa yang tidak membedakan makna, bunyi bahasa yang tidak mempunyai fungsi. Sedangkan fonologi/fonemik adalah bagian ilmu bahasa yang berhubungan dengan fonem (*phonem*) yaitu bunyi-bunyi bahasa yang mampu membedakan makna, bunyi-bunyi bahasa yang mempunyai fungsi.

Kata fonologi merupakan kata yang diserap dari bahasa Inggris, yaitu *phonology* yang artinya sama dengan arti yang terdapat dalam bahasa Indonesia, yaitu “Bidang ilmu linguistik yang menyelidiki bunyi-bunyi bahasa menurut fungsinya.”<sup>47</sup> Dalam literatur-literatur berbahasa Arab, *fonologi* disebut dengan فُنُولُوجِيَا sebagai serapan dari bahasa Inggris (*phonology*). Namun, sering juga dipakai istilah عِلْمُ الْأَصْوَاتِ التَّنْظِيمِ atau عِلْمُ الْأَصْوَاتِ sebagai hasil terjemahan dari hakekat fonologi itu sendiri.

Umar seorang pakar bahasa dalam bukunya medefinisikan fonologi, dengan mengatakan bahwa fonologi adalah:

ذَلِكَ الْفَرْعُ مِنْ عِلْمِ اللُّغَةِ الَّذِي يُعَالِجُ الظُّوَاهِرَ الصَّوْتِيَّ مِنْ نَاحِيَةٍ وَظَيْفَتِهَا اللُّغَوِيَّةُ.<sup>48</sup>

“Cabang dari ilmu bahasa yang membahas fenomena-fenomena bunyi dari segi fungsinya secara linguistik.”

Menurut Verhaar, fonologi adalah “Bidang khusus dalam linguistik yang mengamati bunyi-bunyi suatu bahasa tertentu menurut fungsinya untuk membedakan makna leksikal dalam bahasa tersebut.”<sup>49</sup> Definisi yang tidak berbeda juga dikemukakan oleh Kridalaksana, yang dimaksud dengan fonologi yaitu: “Bidang dalam linguistik yang menyelidiki bunyi-bunyi bahasa menurut fungsinya.”<sup>50</sup>

### c. Aspek Morfologis

<sup>47</sup> Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta : Balai Pustaka, 1995, hal. 946.

<sup>48</sup> Ahmad Mukhtar Umar, *Dirâsât al-Shout al-Lughawiy*, Kairo: Alam al-Kutub, 1997, hal. 66.

<sup>49</sup> J. W. M. Verhaar, *Pengantar Linguistik*, Yogyakarta: Gajah Mada University Press, 1989, hal. 56.

<sup>50</sup> Harimurti Kridalaksana, *Kamus Linguistik*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2001, hal. 57.

Secara etimologi, kata morfologi diserap dari bahasa Inggris yakni *morphology*.<sup>51</sup> Kata ini juga diserap oleh bahasa Arab, menjadi مُورُفُولُوجِيَا yang berarti “ilmu bentuk kata”. Namun demikian, istilah yang paling populer tentang morfologi dalam bahasa Arab adalah *al-Nizâmu al-Sarfiy* atau ‘ilmu *al-Isytiqâq*<sup>52</sup> yaitu perubahan bentuk kata menjadi bermacam-macam bentuk untuk mendapatkan makna yang berbeda-beda. Tanpa perubahan dimaksud, makna yang berbeda itu tidak akan muncul.

Verhaar menyebutkan, morfologi berarti: “Bidang linguistik yang mempelajari susunan bagian-bagian kata secara gramatikal.”<sup>53</sup> Ramlan menyebutkan, morfologi ialah “Bagian dari ilmu bahasa yang mempelajari seluk-beluk bentuk kata serta fungsi perubahan-perubahan bentuk kata itu, baik fungsi gramatik maupun semantik.”<sup>54</sup>

Seperti dikemukakan sebelumnya, bahwa dalam bahasa Arab, kata dan seluk-beluknya merupakan kajian ilmu saraf. Seperti dikemukakan Dahdah:

يَبْحَثُ فِي صَيَغِ الْكَلِمَةِ وَتَحْوِيلِهَا إِلَى صُورٍ مُخْتَلِفَةٍ بِحَسَبِ الْمَعْنَى الْمَقْصُودِ.

“Pembahasan tentang proses pembentukan kata dan perubahannya ke dalam berbagai bentuk sesuai dengan makna yang dimaksudkan.”<sup>55</sup>

Beberapa definisi tentang morfologi di atas terlihat tidak ada perbedaan, justru antara satu sama lain saling melengkapi. Dengan demikian, dapat diketahui bahwa morfologi merupakan salah satu kajian linguistik yang mempelajari perubahan-perubahan kata dan bagian-bagiannya secara gramatikal pada setiap bahasa. Dengan demikian, satuan terkecil dalam morfologi adalah morfem (suku kata).

Morfologi adalah suatu ilmu yang meneliti satuan lingual yang disebut morfem, misalnya awalan, akhiran, sisipan, dan lain sebagainya atau suatu cabang ilmu bahasa yang bersama cabang-cabang ilmu bahasa lainnya dalam mempelajari bahasa. Semuanya bertujuan mengetahui sifat dan ciri-ciri khas bahasa yang dipelajarinya.

#### d. Aspek Sintaksis

<sup>51</sup> John M. Echols, dan Hassan Shadily, *Kamus Inggris-Indonesia*, Jakarta: Gramedia, 1996, hal. 386.

<sup>52</sup> Tamam Hasan, *al-Lughah al-‘Arabiyyah Ma’nâhâ Wa Mabnâhâ*, Kairo: Al-Ha’iah Misriyah al-‘Âmmah li al-Kitâb, 1979, hal. 81

<sup>53</sup> J. W. M. Verhaar, *Pengantar Linguistik*, Yogyakarta: Gajah Mada University Press, 1989, hal. 52.

<sup>54</sup> Ramlan, M., *Morfologi Suatu Tinjauan Deskriptif*, Yogyakarta: CV. Cukaryono, 1983, hal. 17.

<sup>55</sup> Antoine El-Dahdah, *A Dictionary Universal Arabic Grammar Arabic-English*, cet. I, Beirut: Librairie Libanon, 1992, hal. 2

Secara etimologis, kata *sintaksis* berasal dari bahasa Yunani, terdiri dari dua suku kata *san* dan *tattein*. *San* artinya “dengan”, *tattein* artinya “menempatkan”. Kata ini kemudian diserap oleh bahasa Inggris menjadi *syntax*,<sup>56</sup> dengan arti ilmu kalimat. Dalam bahasa Indonesia disebut sintaksis yang juga diduga kuat diserap dari bahasa Inggris, dengan arti ‘cabang linguistik yang mempelajari susunan kalimat dan bagian-bagiannya’ atau singkatnya disebut ilmu tata kalimat.<sup>57</sup>

Secara terminologis, Kridalaksana menjelaskan definisi sintaksis sebagai “Pengaturan dan hubungan antara kata dengan kata, atau dengan satuan-satuan yang lebih besar dari itu dalam bahasa.” Ia menambahkan, bahwa “Satuan terkecil dalam bagian ini (sintaksis) adalah kata”.<sup>58</sup>

Menurut Dâwud *Ilmu Nahwu* (sintaksis) adalah:

دِرَاسَةُ لِلْعَلَاقَةِ الَّتِي تَرْبِطُ بَيْنَ الْكَلِمَاتِ فِي الْجُمْلَةِ الْوَاحِدَةِ مَعَ بَيَانِ وَظَائِفِهَا.

“Kajian tentang hubungan yang mengaitkan antara beberapa kata dalam satu kalimat serta menjelaskan fungsinya”.<sup>59</sup> Sedikit berbeda dengan definisi di atas, Dahdah menyebutkan bahwa عِلْمُ النَّحْوِ adalah:

يَبْحَثُ فِي أَحْوَالِ أَوَاخِرِ الْكَلِمَاتِ إِعْرَابًا وَبَنَاءً، وَفِي مَوَاقِعِ الْمُفْرَدَاتِ فِي الْجُمْلَةِ.

“Mengkaji tentang akhiran kata baik berubah atau tidak serta menganalisis posisi kata dalam kalimat”.<sup>60</sup> Jika Dawud menitikberatkan pembahasan nahwu pada hubungan gramatikal antar kata dalam kalimat, maka El-Dahdah berfokus pada perubahan baris akhir pada setiap kata dalam kalimat. Perubahan baris akhir dimaksud yang nota bene merupakan akibat dari hubungan gramatikal dimaksud. Dengan demikian, kedua definisi ini menjadi saling melengkapi.

Sintaksis adalah suatu ilmu yang meneliti bagian kalimat yang tidak diteliti oleh morfologi. Sintaksis tidak hanya mempelajari *i'râb* saja tetapi juga membahas masalah-masalah penting yang berkaitan dengan fungsi, kedudukan, dan jabatan kata-kata dalam kalimat. Oleh karena itu, sintaksis ini berhubungan erat dengan morfologi yang membentuk kalimat sempurna. Karena erat hubungannya, maka kedua ilmu tersebut sering disebut *qawâ'-dul-lughah* atau gramatika.

<sup>56</sup> John M. Echols, dan Hassan Shadily, *Kamus Inggris-Indonesia*, Jakarta: Gramedia, 1996, hal. 575.

<sup>57</sup> Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta: Balai Pustaka, 1995, hal. 946.

<sup>58</sup> Harimurti Kridalaksana, *Kamus Linguistik*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2001, hal. 199.

<sup>59</sup> Muhammad Dawud., *al-'Arabiyyah Wa 'Ilmu al-Lughah al-Hadits*, Kairo: Dâr al-Gharib, 2001, hal. 168.

<sup>60</sup> Antoine El-Dahdah, *A Dictionary Universal Arabic Grammar Arabic-English*, cet. I, Beirut: Librairie Libanon, 1992, hal. 2

#### e. Aspek Semantik

Secara etimologi, “semantik” (bahasa Indonesia) di serap dari bahasa Inggris, yaitu “*semantics*” yang berarti studi tentang makna (*meaning*: Inggris). Dalam beberapa literatur berbahasa Arab disiplin ilmu ini disebut dengan berbagai istilah, yaitu *عِلْمُ الدَّلَالَةِ* dan *عِلْمُ الْمَعْنَى* bahkan disebut *سِيمَانِيَّك* sebagai kata pungutan dari bahasa Inggris (*semantics*) atau Prancis (*semantique*). Isitilah semantik pertama sekali muncul pada tahun 1883 M. oleh ilmuan Prancis yang bernama Breal, melalui artikelnya yang diberi judul: “*Le Lois Intellectuelles du Language*”.

Semantik adalah suatu ilmu yang meneliti tentang makna (arti). Macam-macam semantik itu meliputi: (a) semantic leksikal, yaitu makna kata itu sendiri, (b) semantic gramatikal yang terdiri dari dua macam, yaitu: (1) morfemis, yaitu makna dari morfem-morfem, dan (2) sintaksis, yaitu makna peran-perannya, (c) semantik kalimat, yaitu semua yang termasuk semantik, tetapi bukan semantik leksikal dan gramatikal, dan (d) semantik maksud, yaitu makna yang tergantung pada maksud pengujar.

Beberapa definisi di atas terhimpun dalam definisi semantik *عِلْمُ الدَّلَالَةِ* yang dikemukakan oleh Umar, yaitu:

بِأَنَّهُ دِرَاسَةُ الْمَعْنَى، أَوْ الْعِلْمُ الَّذِي يَدْرُسُ الْمَعْنَى، أَوْ ذَلِكَ الْفَرْعُ مِنْ عِلْمِ اللُّغَةِ الَّذِي يَتَنَاوَلُ نَظَرِيَّةَ الْمَعْنَى.

“Semantik adalah studi tentang makna, atau ilmu yang mempelajari tentang makna, atau merupakan cabang linguistik yang mengkaji tentang teori makna”.<sup>61</sup>

Memperhatikan beberapa definisi di atas dapat diketahui bahwa semantik adalah bagian dari kajian linguistik yang menjadikan makna sebagai obyek kajiannya. Sekali lagi, obyek kajian semantik adalah *makna*.

#### f. Aspek Stilistika

Stilistik adalah pembahasan tentang gaya bahasa dan perbedaannya karena perbedaan macamnya dan waktunya, cara-cara yang digunakan dan dikembangkan serta aturan aturannya. Ada tiga pembahasan dalam stilistik, yaitu: (a) mempelajari kaidah-kaidah gaya bahasa yang digunakan dalam percakapan dan tulisan, (b) mempelajari gaya bahasa dengan perkembangan

---

<sup>61</sup> Ahmad Mukhtar Umar, *‘Ilm al-Dilalah*, Kuwait: Maktabah Dâr al-‘Arabiyah li al-Nasr wa al-Tauzi’, 1982, hal. 11.

dan aturan-aturannya, (c) mempelajari gaya bahasa secara historik, analitik, dan komparatif.<sup>62</sup>

Kelima aspek tersebut di atas, yang empat aspek, yaitu fonologi, morfologi, sintaksis, semantik, berhubungan langsung dengan bahasa. Adapun yang satu aspek, yaitu stilistik, tidak berhubungan langsung dengan bahasa, tetapi sebagai pemanis dan sangat membantu dalam meluruskan arti maupun pengertian yang dimaksud. Urutan aspek-aspek tersebut di atas bukanlah urutan kepentingan, tetapi urutan secara logika. Morfologi diletakkan setelah fonologi, karena pembahasannya tergantung pada hasil pembahasan bunyi. Di saat itu pula morfologi akan membantu sintaksis dalam menjelaskan problematikanya. Maka dari itu, morfologi dianggap sebagai pengantar dari studi sintaksis atau kedua-duanya berjalan bersama-sama dalam mencapai satu tujuan, yaitu membentuk suatu kalimat sempurna dan saling kait mengait serta tidak bisa dipisah-pisahkan satu dengan lainnya.

## 5. Semantik Al-Qur'an

Ketika membicarakan tentang Al-Qur'an, kita tidak akan bisa lepas dari bahasa yang digunakan karena Al-Qur'an menggunakan bahasa sebagai media komunikasi terhadap pembacanya. Abu Zaid berkata: "Ketika mewahyukan al-Qur'an kepada Rasulullah saw, Allah memilih sistem bahasa tertentu sesuai dengan penerima petamanya. Pemilihan bahasa ini tidak berangkat dari ruang kosong. Sebab, bahasa adalah perangkat sosial yang paling penting dalam menangkap dan mengorganisasi dunia."<sup>63</sup> Dengan demikian, kerangka komunikasi dalam bingkai ini terdiri dari: Tuhan sebagai komunikator aktif yang mengirimkan pesan, Muhammad saw. sebagai komunikator pasif, dan bahasa Arab sebagai kode komunikasi.<sup>64</sup> Hal senada juga disampaikan Syahrur yang berpendapat bahwa bahasa adalah satu-satunya media yang paling memungkinkan untuk menyampaikan wahyu. Wahyu Al-Qur'an berada pada wilayah yang tidak dapat dipahami manusia sebelum ia menempati media bahasanya.<sup>65</sup>

Dari pendapat di atas dapat diketahui bahwa bahasa memiliki peranan penting dalam penyampaian wahyu dan ajaran agama. Bahasa juga merupakan media efektif untuk memberikan pengetahuan kepada orang lain. Oleh karena itu, ketika ingin memahami Al-Qur'an, seseorang harus

<sup>62</sup> Chotibul Umam Umam, *Aspek-aspek Fundamental Dalam Mempelajari Bahasa Arab*, Bandung: Al-Ma'arif, 1980, hal. 36-37.

<sup>63</sup> Nasr Hamid Abu Zaid, *Tekstualitas Al-Qur'an*, diterjemahkan oleh Khoiron Nahdliyin, Yogyakarta: LKiS, 2005, hal. 19.

<sup>64</sup> M. Nur Kholis Setiawan, *Al-Qur'an Kitab Sastra terbesar*, Yogyakarta: Elsaq Press, 2006, hal. 2.

<sup>65</sup> Ahmad Zaki Mubarak, *Pendekatan Strukturalisme Linguistik Dalam Tafsir Al-Qur'an Kontemporer "ala" M. Syahrur*, Yogyakarta: eLSAQ, 2007, hal. 206.

memahami bahasa yang dipakai oleh Al-Qur'an, mengetahui dengan jelas makna-makna yang terkandung di dalamnya sehingga didapatkan pengetahuan murni yang bisa diterapkan dalam kehidupan sehari-hari.

Setelah definisi semantik diutarakan peneliti melihat adanya penggunaan semantik yang lebih konseptual terkait semantik Al-Qur'an. Hal tersebut dijelaskan oleh Wahyu Hanafi seorang akademisi yang cukup fokus dalam dunia linguistik dan penafsiran Al-Qur'an. Menurutnya semantik merupakan disiplin ilmu yang mengkaji tentang mana bahasa, bahasa disini bisa diartikan berupa bahasa lisan maupun tulisan. Namun objek bahasa tulis cenderung lebih sering dipakai dalam studi semantik, tidak lain karena bahasa tulis merupakan bahasa non-verbal yang harus dipahami pembaca tanpa kehadiran komunikator aktif secara langsung. Studi semantik tidak hanya berhenti pada satu wilayah kebahasaan saja, dalam studi Islam, banyak sarjana muslim menggunakan pendekatan semantik dalam menganalisis kitab suci Al-Qur'an.<sup>66</sup>

Dalam kajian ilmu Al-Qur'an, Al-Qur'an dinilai sebagai kitab klasik yang berisi kumpulan wahyu yang memiliki keagungan sastra, bahkan karya sastra ideal itu sendiri. Ia merupakan mukjizat sesuai QS. Al-Isra' 17: 18, yang letak kemukjizatannya tidak hanya terletak pada isinya, tetapi juga keindahan bahasanya.<sup>67</sup> Al-Qur'an merupakan kalam Tuhan yang masih berbentuk simbolik, jika ingin memahami bahasa Al-Qur'an tentu saja harus memahami bahasa yang ada pada Al-Qur'an. Susunan Al-Qur'an secara linguistik dari yang terkecil bermula dari suara/ fonem, kemudian unsur fonem berkumpul menjadi sebuah kata/ frasa, unsur frasa berkumpul menjadi sebuah kalimat/ klausa, dan menghimpun menjadi sebuah ayat. Tiap-tiap ayat memiliki beberapa unsur kata, yang mana tiap kata memiliki makna yang berbeda-beda.<sup>68</sup>

Menurut al-Jahiz, yang dikutip oleh Syihabuddin Qalyuby Al-Qur'an telah memilih kata dengan perhatian khusus. Ia memilih dengan cermat untuk menunjukkan makna-makna yang tepat. Kadang, bisa dijumpai dua kata secara denotatif bermakna sama, akan tetapi salah satunya lebih berhak menunjukkan makna itu dari yang lainnya. Sebagaimana strukturasi Qur'ani memiliki kepiawaian dalam menempatkan kata pada tempatnya dalam tema yang dikehendaknya. Sebagaimana ia juga memiliki keistimewaan keindahan dalam seleksi dan memelihara perbedaan di antara kata-kata. Oleh karena itu kata-kata yang bermiripan makna (sinonim) tidaklah menunjukkan

---

<sup>66</sup> Wahyu Hanafi Putra, *Linguistik Al-Qur'an Membedah Makna Dalam Konvensi Bahasa*, Indramayu: Penerbit Adab, 2020, hal. 83.

<sup>67</sup> Sukron Kamil, *Teori Kritik Sastra Arab; Klasik & Modern*, Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2012, hal. 144.

<sup>68</sup> Mohammed Arkoun, *Kajian Kontemporer Al-Qur'an*, diterjemahkan oleh Hidayatullah, Bandung: Penerbit Pustaka, 1998, hal. 93-94.

makna yang sama, tetapi sesungguhnya untuk menunjukkan makna-makna yang berbeda-beda.<sup>69</sup> Dari situlah timbul arti penting studi semantik dalam penafsiran Al-Qur'an agar maksud ayat bisa tercapai kepada pembaca. Studi semantik dalam penafsiran Al-Qur'an tentunya tidak lepas dari dominasi linguistik yang berlaku pula. Namun perlu dicatat, menggunakan pendekatan semantik dalam menginterpretasikan Al-Qur'an tentu saja harus dibantu dengan disiplin ilmu-ilmu yang lain.

Dalam pendekatan semantik untuk wacana studi Al-Qur'an juga dilakukan oleh sarjana kontemporer Toshihiko Izutsu. Sebagai contoh, Izutsu ketika menerapkan analisis semantiknya terhadap kata kunci' yang merupakan fokus tertinggi dalam Al-Qur'an, yaitu kata *Allah*. Secara historis, kata *Allah* telah dikenal oleh orang Arab sebelum datangnya Islam, dengan makna dasar yang sama, yaitu *Tuhan*. Hanya saja, ketika kata *Allah* ini ditempatkan dalam medan yang berbeda, maka makna relasionalnya pun berbeda. Dalam medan masyarakat Jahiliyah, kata *Allah* mempunyai makna Tuhan tertinggi di atas tingkatan berhala-berhala. Sedangkan dalam sistem Islam, kata *Allah* ini mulai dipakai sebagai nama Tuhan dalam wahyu Islam. Izutsu memberikan pengertian semantik Al-Qur'an dengan kajian analitik terhadap istilah-istilah kunci yang terdapat di dalam Al-Qur'an dengan menggunakan bahasa Al-Qur'an agar diketahui *weltanचाung* Al-Qur'an, yaitu visi Qur'ani tentang alam semesta.<sup>70</sup>

Penggunaan semantik sebagai paradigma dalam penelitian Al-Qur'an pada hakikatnya bertujuan untuk mengungkapkan konsepsi makna yang tepat bagi setiap istilah atau kata dalam Al-Qur'an dengan memperhatikan makna dasar sesuai dengan *weltanschauung*. Untuk mengurai pemaknaan yang tepat sesuai dengan teks, konteks, dan pragmatikanya. Sementara sebagai instrumen analisis dipertimbangkan karena memiliki keuntungan strategis untuk memahami variasi dan konteks makna kata dari kata-kata kunci (*key term*) dalam al-Qur'an. untuk itu dalam hal ini semantik memberikan sejumlah prosedur dalam mengurai keragaman substansi makna bahasa Arab (Al-Qur'an), dimana penekanan tujuannya adalah untuk menyelaraskan makna Al-Qur'an sesuai dengan konteks pragmatikanya dan dinamika historikalitasnya serta penyelarasan makna dalam konteks dialektika universalitas makna dan lokalitas pemahaman dan penafsiran Al-Qur'an.<sup>71</sup>

---

<sup>69</sup> Syihabuddin Qalyubi, *Ilm al-Uslub: Stilistika Bahasa dan Sastra Arab*, Yogyakarta: Karya Media, 2013, hal. 35.

<sup>70</sup> Toshihiko Izutsu, *Relasi Tuhan dan Manusia: Pendekatan Semantik dalam al-Qur'an*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997, hal. 3.

<sup>71</sup> Beni Ahmad Saebani dan Yayan Rahtikawati, *Metodologi Tafsir Al-Qur'an Strukturalisme, Semantik, Semiotik, & Hermeneutik*, Bandung: Pustaka Setia, 2013, hal. 265.



## 6. Perspektif Kritik Sastra Terhadap Linguistik Al-Qur'an

Secara bahasa, *naqd* atau kritik berarti penelitian, analisis, pengecekan, pembedaan yang baik dan yang buruk, penampakan hal yang buruk, dan diskusi. Dalam bahasa Yunani, kata *naqd* atau kritik yang berasal dari kata *krites*<sup>72</sup> (hakim) berarti menghakimi, membandingkan, atau menimbang.<sup>73</sup> Berdasarkan arti leksikal itulah, kata *naqd* atau kritik biasanya didefinisikan sebagai proses meneliti apa saja, membedakan antara karakternya yang baik dan yang buruk, dan menilainya sesuai dengan ukuran-ukuran tertentu. Kata kritik, karena itu, mengandung makna apresiasi secara proporsional terhadap suatu objek dengan cara memujinya dan menjelekkannya. Kata ini berbeda dalam bahasa keseharian bahasa lisan) Indonesia populer yang mengalami penyempitan makna, yaitu makna menjelekkan suatu objek tertentu, walaupun makna ini juga menjadi bagian dari makna leksikal kritik. Sementara kata adab bagian kritik sastra menunjuk pada pengertian *al-adab al-insyâi* (sastra kreatif/imajinatif).<sup>74</sup>

Dalam bahasa Arab sastra disebut '*adab* Bentuk (plural)-nya adalah *Âdâb*. Secara leksikal kata adab selain sastra juga sopan santun tata cara, filologi, kemanusiaan, kultur dan ilmu humaniora.<sup>75</sup> Dalam arti kesusastraan, '*adab* (sastra) terbagi ke dalam dua bagian besar: *al-adab al-washfî* (sastra deskriptif/nonimajinatif/nonfiksi) dan *al-adab al-insyâ'i* (sastra kreatif/fiksi). *al-Adab al-washfî* sering disebut juga dengan *al-'ulûm al- âdâbiyyah*. *al-Adab al-washfî* terdiri dari tiga bagian: sejarah sastra (*târîkh adab*), kritik sastra (*naqd al-adab*), dan teori sastra (*nazhariyyat al-adab*).<sup>76</sup>

Adapun *al-adab al-insyâi* adalah ekspresi bahasa yang indah dalam bentuk puisi, prosa, atau drama yang menggunakan gaya bahasa yang berbeda dari gaya bahasa biasa, karena mengandung aspek estetika bentuk dan makna (memuat rasa, imajinasi, dan pikiran), sehingga memengaruhi terutama rasa, bahkan juga pikiran penikmatnya (pembaca atau pendengar) dan kekuatan isi sebagiannya mengajak mereka pada hal-hal etis. Adab atau sastra dalam hal ini adalah bukan saja seni yang mengeksploitasi bahasa sebagai medianya, sebagaimana seni lukis yang menggunakan kanvas dan cat sebagai medianya, tetapi juga mengandung aspek estetika makna, baik dalam arti imajinasi, rasa,

---

<sup>72</sup> Hans Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic*, London: George Allen & Unwa Ltd, 1971, hal. 990.

<sup>73</sup> Ahmad Warson Munawwir, *Al-Munawwir; Kamus Arab Indonesia*. Surabaya: Pustaka Progresif, 1997, hal. 1452.

<sup>74</sup> Sukron Kamil, *Teori Kritik Sastra Arab; Klasik & Modern*, Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2012, hal. 52.

<sup>75</sup> Ahmad Warson Munawwir, *Al-Munawwir; Kamus Arab Indonesia*. Surabaya: Pustaka Progresif, 1997, hal. 12-13.

<sup>76</sup> Ahmad al-Syayib, *Ushûl al-Naqd al-Adabî*, Kairo: Maktabah al-Nahdhah al-Mishriyyah, 1964, hal. 9.

dan juga pikiran (filsafat). Karena itu, sastra yang tidak mengandung dua aspek tersebut dianggap rendah.<sup>77</sup>

Kritik sastra adalah bagian dari *al-adab al-washfi* yang memperbincangkan pemahaman, penghayatan, penafsiran, dan penilaian terhadap karya sastra. Teori sastra ialah bagian *al-adab al-washfi* yang membicarakan pengertian-pengertian dasar tentang sastra, unsur-unsur yang membangun karya sastra, jenis-jenis sastra, dan perkembangan serta kerangka pemikiran para pakar tentang apa yang mereka namakan sastra dan cara mengkajinya. Sementara sejarah sastra ialah bagian *al-adab al-washfi* yang memperlihatkan perkembangan karya sastra (kontinuitas dan perubahan sastra sepanjang sejarah), tokoh-tokoh, dan ciri-ciri dari masing-masing tahap perkembangan tersebut.<sup>78</sup>

Berdasarkan penjelasan dua kata di atas, *naqd al-adab* atau kritik sastra berarti pengkajian terhadap karya sastra yang menganalisis dan menjelaskannya agar bisa dipahami dan dinikmati pembaca dan kemudian menilainya secara objektif. Kritik sastra merupakan kajian yang memperbincangkan tentang pemahaman, penghayatan, penafsiran, dan penilaian terhadap karya sastra.<sup>79</sup> Dalam disiplin ilmu sastra, *naqd adab* atau kritik sastra merupakan salah satu dari tiga bagian ilmu sastra yang terdiri dari teori sastra (*nazariyyat al-adab*), sejarah sastra (*târikh al-adab*), dan kritik sastra (*naqd al-adab*).

Ketiga bagian ilmu sastra tersebut saling berkaitan dan ketergantungan antara satu dengan yang lainnya. Kritik sastra, misalnya tidak akan mencapai sasaran apabila teori dan sejarah sastra tidak dijadikan landasan berpijak. Demikian pula dengan teori sastra dan sejarah sastra, karena teori sastra tidak akan pernah sempurna tanpa bantuan sejarah dan kritik sastra sepanjang zaman. Hal yang sama terjadi juga dalam sejarah sastra, karena sejarah sastra tidak dapat dipaparkan apabila teori dan kritik sastra tidak jelas.<sup>80</sup>

Pada perjalanannya kritik sastra mendapati periode emas pada abad ke 5 Hiriyyah. Kritik sastra banyak memusatkan perhatiannya pada kemujizatan puitika Al-Qur'an dan aspek estetika *bayan*. Pada masa itu ada beberapa kritikus yang lahir dalam menghiasi masa keemasan kritik sastra diantaranya Ibnu Rasyiq al-Qairawani yang menulis *al-Umdah fi Mahâsin al-Syi'ri wa Adabihi wa Nadqdihi* dan karya yang cukup fenomena dari 'Abdu al-Qahir

<sup>77</sup> Sukron Kamil, *Teori Kritik Sastra Arab; Klasik & Modern*, Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2012, hal. 6.

<sup>78</sup> Ahmad al-Syayib, *Ushûl al-Naqd al-Adabî*, Kairo: Maktabah al-Nahdhah al-Mishriyyah, 1964, hal. 9.

<sup>79</sup> Abdu al-Basit Abdu al-Razaq Badr, *Al-Naqd Al-Adabî*, Riyadh: Kerajaan Saudi Arabia, t.th, hal. 90.

<sup>80</sup> Rene Wallek, dan Austin Warren, *Teori Kesusastraan*, diterjemahkan oleh Melani Budiantara, Jakarta: Gramedia, 1995, hal. 37-46.

al-Jurjani yang menguasai teori sastra Plato dan Aristotels dan menulis buku yang terkenal *dalâil al-I'jaz wa Asrâr al-Balâghah*.<sup>81</sup>

Dari perjalanannya kritik sastra Nampak terlihat dengan jelas bahwa penggunaan kritik sastra jika dikaitkan pada disiplin ilmu linguistik, kritik sastra berfokus pada kajian-kajian cabang linguistik semantik yang mengulas terhadap pemaknaan dalam Al-Qur'an. Sehingga pencapaian kritik sastra akan sangat berperan terhadap pemaknaan yang relevan terhadap Al-Qur'an. Dengan demikian kritik sastra akan angkat berpotensi untuk menjadi pedoman dalam penafsiran Al-Qur'an dalam sudut pandang linguistik.e

## **B. Linguistik Al-Qur'an Sebagai Pendekatan Ilmiah**

Para linguis Arab telah sepakat bahwa kehadiran Al-Qur'an telah menjadi titik permulaan dalam terbentuknya tatanan bahasa Arab yang ideal. Meskipun di tanah Arab pada zaman jahiliyyah banyak menjadikan tradisi syair-syair sebagai sebuah keagungan nilai sosial dan spiritual. Tentu hal tersebut menggambarkan bahwa bahasa Arab sudah cukup kaya dengan kajian ilmu bahasanya. Akan tetapi kehadiran Al-Qur'an yang cukup signifikan keterpengaruhannya terhadap bahasa Arab telah banyak membuka pintu-pintu khazanah ilmu kebahasaan yang lebih baik lagi.

Wahyu Hanafi dalam bukunya memberikan pendapat bahwa pada era kontemporer ini, para pemikir Islam maupun filsuf kontemporer yang diantaranya seperti Ali Syariati, Arkoun, dan Syahrur, mereka memahami fenomena kajian bahasa Al-Qur'an secara multidisipliner, dalam artian kajian stdi bhasa Al-Qur'an saat ini dirkonsolusikan dengan keilmuan linguistik makro, maupun ilmu-ilmu humaniora.<sup>82</sup> Dari pendapat tersebut menjadikan bahwa kajian linguistik telah membuka celah kedisiplinan ilmu Al-Qur'an dalam sudut pandang ilmu kebahasaan.

Dalam memperkuat kajian kebahasaan yang maksud kedalam kajian Al-Qur'an Wahyu Hanafi memberikan penjelasan bahwa relativitas penafsiran Al-Qur'an menjadi peran penting bagi linguistik. Struktur-struktur bahasa yang telah terbentuk secara latent maupun manifest, akan membuahkan sintesa makna semantis. Kebutuhan unsur-unsur dalam representasi makna harus didialogkan sedemikian rupa sehingga membentuk kesatuan yang elektik. Tidak hanya itu, penyajian data dan tahap analisis harus dikemas secara sistematis jika menghendaki representasi makna yang valid. Secara kohei, keatuan ayat dan pertikel dalam teks Al-Qur'an tersusun secara sistematis. Sehingga konstruksi bahasa memerlukan tahapan dan prosedur penlitian yang baik. Dengan demikian, tekstualitas Al-Qur'an akan

---

<sup>81</sup> Sukron Kamil, *Teori Kritik Sastra Arab; Klasik & Modern*, Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2012, hal. 6.

<sup>82</sup> Wahyu Hanafi Putra, *Linguistik Al-Qur'an Membedah Makna Dalam Konvensi Bahasa*, Indramayu: Penerbit Adab, 2020, hal. 49.

menempati posisi yang tinggi karena mampu menjadi register bagi keilmuan linguistik dalam mengkaji fenomena bahasa Al-Qur'an secara ilmiah.<sup>83</sup>

### 1. Karakteristik dan Dimensi Linguistik dalam Tafsir Al-Qur'an

Al-Qur'an yang sebagai kitab suci memiliki karakteristik dan dimensi yang berbeda dibanding kitab samawi yang lainnya. Salah satu karakteristik yang dimiliki Al-Qur'an adalah memiliki gaya bahasa, sastra yang indah serta ekspresi puitisnya yang unik jika dikaji secara metodologi keilmuan yang mapan. Tentu hal tersebut menjadi gaya bahasa Al-Qur'an yang tidak bisa ditandingi oleh kalangan siapapun termasuk para linguis dan ahli sastra dan orang Arab sendiri yang menggunakan bahasa Arab itu sendiri. Nurcholish Majid mengutarakan bahwa bahasa yang digunakan Al-Qur'an memang tidak sama dengan *uslub* yang digunakan dalam bahasa Arab sehari-hari, bahkan bahasa Arab digunakan dalam sabda-sabda nabi pun berbeda. Dalam pandangan bahwa bahasa Arab sebagai bahasa Al-Qur'an lebih merupakan soal teknis penyampaian pesan dari pada nilai itu ditunjang oleh keterangan Al-Qur'an itu sendiri, yaitu keterangan karena Nabi Muhammad saw adalah seorang Arab, maka mustahil Allah swt mewahyukan ajaran-Nya dengan bahasa selain bahasa arab.<sup>84</sup>

Selain dari penggunaan bahasa Al-Qur'an diatas, Al-Qur'an juga mampu mengkonstruksikan komunikasi menjadi lebih indah dan rapih sehingga menimbulkan efek makna yang sangat dinamis. Dengan demikian membuktikan bahwa Al-Qur'an merupakan salah satu kitab yang tidak mempunyai nilai banding dengan kitab samawi yang lainnya. Akan tetapi dengan keindahan tersebut tidak sepenuhnya manusia mengerti akan firman Tuhan yang terdapat pada Al-Qur'an, jika tidak melalui penafsiran-penafsiran terhadap makna yang ada didalamnya. Bahasa Al-Qur'an juga sejatinya memiliki bahasa yang bersifat simboli yang menjadi pusat perhatian bagi para akademisi baik dari golongan para pakar penafsir maupun para pakar linguis untuk lebih bisa mengkaji dengan beragam pendekatan.

Sebagaimana al-Zarkasyi yang mencoba memberikan penjelaa terkait kemampuan manusia dalam menangkap firman Tuhannya, ia mengatakan bahwa jika seseorang dikaruniai untuk memahami suatu ayat dari Al-Qur'an dengan seribu pemahaman, niscaya kandungan makna Al-Qur'an tidak akan habis, karna Al-Qur'an adalah *kalamu Allah* yang tiada batas, dan tidak mungkin dijangkau dengan kemampuan manusia yang terbatas. Al-Qur'an diturunkan berdasarkan *lisan al-'Arab*, yang berarti bahasa Arab memiliki

---

<sup>83</sup> Wahyu Hanafi Putra, *Linguistik Al-Qur'an Membedah Makna Dalam Konvensi Bahasa*, Indramayu: Penerbit Adab, 2020, hal. 50.

<sup>84</sup> Nurcholish Majid, *Islam dan Doktrin Peradaban; Sebuah Telaah Kritis Tentang Mazhab Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemoderatan*, Jakarta: Paramadina, 1992, hal. 365.

keistimewaan yang tidak dimiliki oleh bahasa lainnya, seperti halnya Al-Qur'an mampu merangkul bahasa Arab dari berbagai aspek bagi sisi akidah, akhlak dan berbagai aspek kehidupan.<sup>85</sup>

Keindahan bahasa Al-Qur'an yang sedemikian indahnya, tampaknya belum dinikmati secara menyeluruh oleh umat Islam pada umumnya. Sebab untuk dapat menikmati keindahan bahasa Al-Qur'an diperlukan penguasaan ilmu bahasa Arab. Keindahan bahasa Al-Qur'an belum mendapat perhatian para ulama dan cendekiawan. Berbagai kitab tafsir Al-Qur'an yang muncul sejak akhir abad ke-2 H sesuai dengan kondisi zaman lebih banyak membahas persoalan jurisprudensi Islam (fiqh), makna kata, maksud kalimat dan persoalan linguistik lainnya, terutama sintaksis dan morfologi. Sebaliknya, keindahan seni dan bahasa yang ada di dalamnya tidak dibahas oleh para penafsir.<sup>86</sup>

Keindahan bahasa Al-Qur'an yang demikian bisa dijadikan pegangan guna reinterpretasi ayat-ayat Al-Qur'an. Berbagai persoalan yang termuat dalam Al-Qur'an akan mudah diteliti dengan menimbang penguasaan ilmu bahasa yang dimiliki interpreter. Susunan bacaan Al-Qur'an akan selalu dinamis tergantung ideologi yang dimiliki interpreter. Menafsirkan gaya bahasa Al-Qur'an cenderung lebih mudah dibanding menafsirkan isi kandungan Al-Qur'an. Menafsirkan gaya bahasa Al-Qur'an lebih menekankan pada aspek-aspek kesusastraan Al-Qur'an dengan berbagai pendekatan linguistik agar mendapatkan reproduksi ulang makna yang selalu dinamis. Dengan demikian, hakikat kemukjizatan Al-Qur'an bersifat relatif, tergantung dari sisi apakah seseorang itu menilai. Jika seseorang menilai dari sisi bahasa dan kesusastraan yang dimiliki Al-Qur'an, maka pendekatan yang harus digunakan adalah analisis bahasa. Dan jika seseorang menilai kemukjizatan Al-Qur'an dari sisi ontologi dan epistemologinya, maka Al-Qur'an sebagai penyempurna kitab samawi yang lain.<sup>87</sup>

## 2. Eksplanasi Pendekatan Linguistik Dalam Penafsiran Al-Qur'an

Kajian Al-Qur'an dengan pendekatan kebahasaan dalam konteks mengetahui makna-makna kosa kata di setiap ayat cukup baik dan bermanfaat bagi para pembaca tafsir, karena menampilkan nuansa kebahasaan yang cukup kental dan menambah perbendaharaan dan pemahaman kebahasaan para pembaca. Akan tetapi, penekanan yang cukup kuat pada analisis bahasa dapat menciptakan resiko baru di mana para

---

<sup>85</sup> Muhammad bin Abdullah al-Zarkasyi, *al-Burhân fî Ulûm al-Qur'ân*, Jilid I, Beirut: Dâr al-Fikr, 1987, hal. 29.

<sup>86</sup> Agus Tricahyo, *Metafora Dalam Al-Qur'an; Melacak Ayat-Ayat Metaforis Dalam Al-Qur'an*, Ponorogo: STAIN Po Press, 2009, hal. 3-4.

<sup>87</sup> Wahyu Hanafi Putra, *Linguistik Al-Qur'an Membedah Makna Dalam Konvensi Bahasa*, Indramayu: Penerbit Adab, 2020, hal. 50.

pembaca akan berlama-lama memahami bahasa Arab dan kesulitan dalam menangkap dan memahami pesan-pesan dasar Al-Qur'an.<sup>88</sup>

Jika melihat lintas kajian penafsiran Al-Qur'an tentu kajian linguistik juga memiliki pendekatan dan metode dalam studi ilmiah yang mapan dalam mengulas representasi makna Al-Qur'an terkait penafsirannya. Pendekatan dan metode tersebut merupakan salah satu prosedur yang harus ada dalam studi ilmiah, begitu juga dalam studi bahasa. Dalam analisis pendekatan kebahasaan berikut ini pendekatan kebahasaan yang cukup populer di beberapa kalangan para penafsir Al-Qur'an, seperti Toshiko Izutsu. Adapun pendekatan kebahasaan tersebut ialah pendekatan sinkronik, pendekatan diakronik, dan pendekatan pankronik.

*Pertama* pendekatan sinkronik, ialah pendekatan yang mempelajari bahasa hanya dengan suatu kurun waktu tertentu.<sup>89</sup> Misalnya, mengkaji bahasa Indonesia pada tahun empat puluhan, bahasa Inggris pada zaman Shakespeare, atau bahasa Arab pada masa Nabi Muhammad. Kajian linguistik sinkronik ini juga biasa disebut linguistik deskriptif, karena berupaya mendeskripsikan bahasa secara apa adanya pada suatu masa tertentu.<sup>90</sup> analisis bahasa yang mendasarkan pada pendekatan ini menggunakan prinsip kesejamanan atau kesesaatan sebagai pegangannya. Unsur kesejarahan sama sekali tidak menjadi perhatian, bahkan cenderung diabaikan. Akan tetapi keunggulan pendekatan ini dalah segi objektifitasnya, sebab data yang dianalisis merupakan data yang nyata pada saat itu. Sehingga tidak sama sekali ada data yang dimanipulasi atau yang diada-dakan untuk mempermudah dalam mengambil kesimpulan.<sup>91</sup>

Analisis sinkronik yang bersifat ahistoris merupakan pendekatan analisis bahasa yang melihat fenomena bahasa sebagai objek tunggal pada saat analisis sedang berlangsung. Sehingga data-data yang dibutuhkan bersifat non temporal. Data-data bahasa faktual yang membantu tahap analisis ini bersifat kesesaatan. Data-data disajikan sedemikian rupa guna membantu tahap penyimpulan dan reduksi ilmiah sehingga mendapatkan kesimpulan yang baik. Tahap analisis ini biasanya digunakan dalam kajian-kajian semantik, leksikologi, stilistika, pragmatik, dan lain sebagainya. Objek analisis bahasa dipandang sebagai suatu kesatuan yang mendialogkan antara permasalahan, data dan teori guna mereduksi kesimpulan yang konkrit.

---

<sup>88</sup> M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an*, Bandung: Mizan, 1995, h. iii

<sup>89</sup> Sahkholid Nasution, *Pengantar Linguistik Bahasa Arab*, Sidoarjo: Lisan Arabi, 2017, hal. 19.

<sup>90</sup> Abdul Chaer, *Linguistik Umum*, Jakarta: Rineka Cipta, 2014, hal. 14-15.

<sup>91</sup> Soeparno, *Dasar-dasar Linguistik Umum*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 2013, hal. 131-132.

Analisis ini lebih mudah digunakan dalam ranah praktis, karna tidak melibatkan penelusuran secara mendalam.<sup>92</sup>

*Kedua*, pendekatan diakronik merupakan salah satu pendekatan yang dalam mengkaji bahasa pada kurun waktu yang tida terbatas. Tujuannya adalah untuk mengetahui sejarah secara sturktural bahasa beserta dengan segala bentuk perubahan dan perkembanganya.<sup>93</sup> Seperti mengkaji suatu bahasa sejak awal kelahiran bahasa itu hingga punahnya bahasa tersebut (kalau bahasa tersebut sudah punah, seperti bahasa Latin dan Sansakerta), atau sampai zaman sekarang (kalua bahasa itu masih tetap hidup, seperti bahasa Arab dan Jawa).<sup>94</sup>

Pendekatan diakronik juga dikenal dengan pendekatan linguistik historis. Linguistik historis sendiri mengkaji perkembangan sebuah bahasa lewat beberapa masa atau dengan makna yang lebih akurat, ia mengkaji perubahan dalam sebuah bahasa sepanjang masa. Ada para linguis yang menolak kata perkembangan dalam rangka ini karena dianggap mengandung indikasi peningkatan, yaitu perubahan ke arah yang lebih baik. Ini penilaian evaluatif. Itu tidak mungkin dalam bidang perubahan bahasa. Maka tidak ada suatu bentuk yang lebih baik dari pada bentuk lain dan tidak ada suatu bunyi yang lebih utama dari pada bunyi lain. Oleh karena itu, kebanyakan linguis modern lebih mengutamakan deskripsi apa yang terjadi itu sebagai perubahan. Dan ada perbedaan antara pendapat yang mengatakan bahwa dialek merupakan akibat perubahan bahasa dan dialek merupakan akibat perkembangan bahasa.<sup>95</sup>

Pendekatan diakronik lebih objektif daripada pendekatan sinkronik dalam mengelola dan menganalisis bahasa. Data-data yang disajikan dalam penelitian tentu sudah melalui tahap kompleksitas yang lebih mendukung. Sehingga tahap reduksi dari permasalahan, data dan teori akan menjadi lebih mudah, karena data yang disajikan sudah lengkap. Kemudahan tahap analisis data terletak pada seberapa banyak data yang disajikan. Pendekatan ini biasanya digunakan dalam sub linguistik terapan, seperti psikolinguistik, sosiolinguistik, pengajaran bahasa, hermeneutika, semantik, dan lain sebagainya. Tidak bisa dipungkiri kenyataan menggunakan pendekatan diakronik dalam kajian-kajian ilmiah bahasa lebih sering digunakan daripada pendekatan sinkronik.<sup>96</sup>

---

<sup>92</sup> Wahyu Hanafi Putra, *Linguistik Al-Qur'an Membedah Makna Dalam Konvensi Bahasa*, Indramayu: Penerbit Adab, 2020, hal. 83.

<sup>93</sup> Yendra, *Mngenal Ilmu Bahasa*, Yogyakarta: Deepublish, 2016, hal. 42.

<sup>94</sup> Abdul Chaer, *Linguistik Umum*, Jakarta: Rineka Cipta, 2014, hal. 14-15.

<sup>95</sup> Ahmad Royani dan, Erta Mahyudin, *Kajian Linguistik Bahasa Arab*, Jakarta: Public Institute Jakarta, 2020, hal. 52-53.

<sup>96</sup> Wahyu Hanafi Putra, *Linguistik Al-Qur'an Membedah Makna Dalam Konvensi Bahasa*, 2020, hal. 52.

*Ketiga*, pendekatan pankronik secara istilah berhubungan dengan cara memandang peristiwa bahasa sebagai suatu yang telah terjadi pada suatu masa maupun sebagai hasil perkembangan historis, kombinasi antara sinkronik dan diakronik.<sup>97</sup> Analisis pankronik berupaya menelaah fenomena bahasa pada suatu saat perkembangan tertentu yang sekaligus dapat mengungkap latar belakang sejarahnya.<sup>98</sup> Analisis dengan menggunakan pendekatan ini mempunyai sisi validitas yang cukup signifikan. Pendekatan ini mampu mendialogkan dua pendekatan bahasa antara sinkronik dan diakronik. Sehingga data-data yang dimunculkan tidak hanya bersifat sesaat, akan tetapi lebih bisa menggali data secara kompleks sehingga mampu menunjang validitas penelitian. Selain itu, pendekatan ini juga memerlukan kecermatan ketika ingin menggunakan pendekatan ini. Objek-objek kajian bahasa yang sekiranya bisa dimunculkan dengan pendekatan sinkronik, maka selayaknya menggunakan pendekatan tersebut. Begitu juga dengan pendekatan diakronik.<sup>99</sup>

Pendekatan linguistik dalam penafsiran Al-Qur'an tidak hanya berfungsi untuk mengurai struktur gramatikal atau tata bahasa semata, melainkan juga untuk mengungkap makna retorik dan estetik yang terkandung dalam setiap diksi Al-Qur'an. Salah satu contoh aplikatifnya dapat ditemukan dalam teori asonansi yang digunakan oleh Bintu Syathi' sebagai bentuk pendekatan penafsiran secara linguistik. Bintu Syathi' saat menafsirkan ayat-ayat qasam, ia menolak teori sinonimitas (*al-tarâduf*) yang umumnya dianut mayoritas mufasir, dan berpendapat bahwa setiap diksi dalam Al-Qur'an, termasuk diksi *qasam*, *al-khalf*, dan *al-yamin*, memiliki makna yang spesifik dan tidak dapat dipertukarkan. Dalam pandangannya, huruf waw (و) dan *lâ nafiyyah* (لا) pada ayat-ayat qasam bukanlah bentuk pengagungan terhadap objek sumpah (*muqsam bih*), tetapi merupakan perangkat retorik (*uslûb*) yang digunakan Al-Qur'an untuk menarik perhatian pendengar agar fokus pada pesan yang disampaikan.<sup>100</sup>

Melalui pendekatan ini, Bintu Syathi' menafsirkan *qasm* sebagai strategi retorika yang menghubungkan fenomena empiris (*muqsam bih*) dengan kebenaran transendental (*muqsam 'alaih*), sehingga qasam tidak sekadar berfungsi sebagai penguat pernyataan, tetapi juga sebagai sarana komunikasi persuasif Al-Qur'an. Penafsiran tersebut menunjukkan bagaimana analisis

---

<sup>97</sup> J.S Badudu, *amus Kata-kata Serapan Asing Dalam Bahasa Indonesia*, Jakarta: Kompas, 2003, hal. 261.

<sup>98</sup> Soeparno, *Dasar-dasar Linguistik Umum*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 2013, hal. 132.

<sup>99</sup> Wahyu Hanafi Putra, *Linguistik Al-Qur'an Membedah Makna Dalam Konvensi Bahasa*, Indramayu: Penerbit Adab, 2020, hal. 53.

<sup>100</sup> Ahmad Kamaludin, "Considering Bintu Shathi's Theory of Acidonymity Against Adât Al-Qasam in The Qur'an," dalam *Al Quds: Jurnal Studi Alquran dan Hadis*, Vol. 8 No. 1 Tahun 2024, hal. 184–185.



linguistik-struktural dapat digunakan untuk membongkar makna-makna kebahasaan Al-Qur'an yang tersembunyi, terutama melalui kajian hubungan sintagmatis dan paradigmatis antar kata. Pendekatan seperti ini menegaskan bahwa studi linguistik memiliki posisi vital dalam mengungkap aspek *i'jâz al-Qur'ân* secara ilmiah, sekaligus memperlihatkan bagaimana perbedaan metodologis (teori asonansi vs sinonimitas) dapat memengaruhi keluasan makna yang ditangkap dari teks Al-Qur'an.<sup>101</sup>

Dari berbagai uraian di atas dapat dipahami bahwa pendekatan linguistik dalam penafsiran Al-Qur'an memiliki kontribusi yang signifikan dalam menggali makna-makna teks secara lebih komprehensif. Pendekatan sinkronik, diakronik, dan pankronik menyediakan kerangka kerja analitis yang memungkinkan penafsir untuk menelusuri makna suatu kata secara kontekstual, historis, sekaligus struktural. Contoh penerapan yang dilakukan oleh Bintu Syathi' dalam menafsirkan ayat-ayat *qasam* menunjukkan bahwa pendekatan linguistik tidak hanya berfokus pada aspek gramatikal, tetapi juga membuka ruang bagi penggalian pesan retorik dan estetis Al-Qur'an yang lebih mendalam. Ia membuktikan bahwa pemahaman terhadap struktur bahasa yang ketat justru dapat menyingkap keindahan dan kemukjizatan Al-Qur'an yang sebelumnya tersembunyi.

Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa pendekatan linguistik merupakan salah satu instrumen penting dalam studi penafsiran Al-Qur'an yang bersifat ilmiah dan metodologis. Penekanan pada analisis bahasa tidak dimaksudkan untuk menjauhkan pembaca dari pesan substantif Al-Qur'an, tetapi justru menjadi jembatan untuk memahaminya secara utuh, baik secara historis maupun retorik. Pendekatan ini menjadi penguat bahwa studi tafsir tidak hanya menuntut kepekaan teologis dan spiritual, tetapi juga ketelitian ilmiah dalam menyingkap pesan-pesan ilahi yang termaktub dalam susunan bahasa Al-Qur'an yang indah dan sarat makna.

### C. Penafsiran Al-Qur'an Menurut Amin al-Khuli

Amin al-Khuli adalah salah satu tokoh pemikir Islam modern yang menekankan pentingnya pendekatan sastra dalam menafsirkan Al-Qur'an. Melalui pendekatan ini, al-Khuli berusaha memahami Al-Qur'an sebagai teks sastra dengan kekayaan bahasa dan simbolik yang memiliki makna mendalam. Menurut al-Khuli, Al-Qur'an tidak hanya sebuah kitab hukum atau ajaran, tetapi juga memiliki struktur sastra yang kompleks dan estetis, sehingga pemahaman terhadap aspek bahasa, konteks sejarah, dan latar

---

<sup>101</sup> Ahmad Kamaludin, "Considering Bintu Shathi's Theory of Acidonymity Against Adât Al-Qasam in The Qur'an," dalam *Al Quds: Jurnal Studi Alquran dan Hadis*, Vol. 8 No. 1 Tahun 2024, hal. 195–198.

budaya sangat penting dalam menafsirkan pesan-pesan Al-Qur'an secara utuh dan akurat.<sup>102</sup>

al-Khuli mengkritik pendekatan tradisional yang lebih mengutamakan aspek hukum dan normatif dalam tafsir Al-Qur'an. Sebagai gantinya, ia mendorong penerapan metode filologi dan analisis linguistik untuk menggali kedalaman makna ayat-ayat Al-Qur'an. Pendekatan ini bertujuan untuk membuka wawasan baru dalam memahami teks suci tersebut secara lebih luas dan relevan dengan kebutuhan zaman. Dengan demikian, tafsir menurut al-Khuli tidak hanya menjelaskan makna tekstual, tetapi juga membantu menghubungkan nilai-nilai Al-Qur'an dengan kehidupan kontemporer secara lebih kontekstual dan progresif.<sup>103</sup>

Dalam perspektif penafsiran Al-Qur'an, al-Khuli menolak kecenderungan tafsir ilmiah (*al-tafsir al-ilmi*). Tafsir model ini menurutnya didefinisikan sebagai sebuah penafsiran yang memutuskan peristilahan-peristilahan keilmuan kontemporer dalam terminologi Al-Qur'an serta berupaya mendeduksi segala bentuk ilmu pengetahuan tersebut dari teks-teks Al-Qur'an.<sup>104</sup> Menurut al-Khuli tafsir model ini tidak selaras dengan misi tafsir susastra. Jika dirunut, embrio model penafsiran saintifik (ilmiah) sejatinya muncul ditengah-tengah masyarakat muslim semenjak masa Abbasiyah sebagai respon terhadap perkembangan berbagai disiplin ilmu pengetahuan. Diskursus tafsir ilmiah cukup marak dalam karya kesarjanaan klasik. Abu Hamid Al-Ghazali misalnya, menegaskan bahwa Al-Qur'an memuat informasi ilmu-ilmu kealaman dan tidak kontradiktif dengan penemuan-penemuan ilmiah.<sup>105</sup> Pendapat yang dilontarkan Al-Ghazali ini diadopsi oleh Al-Razi yang menulis *Mafâtiḥ al-Ghayb al-Musytahir bi al-Tafsîr al-Kabir*. Tafsir al-Razi ini banyak berisi eksplanasi ilmu-ilmu fisika dan penemuan-penemuan keilmuan abad dua belas yang kemudian dianggap salah satu bentuk perwujudan *I'jâz al-Qur'ân*.

Penolakan al-Khuli terhadap tafsir ilmiah ini, pada prinsipnya dipengaruhi oleh perhatiannya yang sangat besar terhadap pendekatan sastra (*al-manhaj al-adabî*) dalam menafsirkan teks-teks keagamaan. Tafsir ini, dalam pandangan al-Khuli, tidak lebih merupakan bentuk penafsiran teks-teks keagamaan untuk senantiasa selaras dengan hal-hal yang temporer dan relatif. Pemaksaan yang dimaksud adalah: tidak adanya perhatian dari

<sup>102</sup> Munzir Hitami, "Pemikiran Amin Al-Khuli Tentang Tafsir Al-Qur'an," dalam *Jurnal Ushuluddin*, Vol. 20 No. 2 Tahun 2012, hal. 119–122.

<sup>103</sup> Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika al-Qur'an dan Hadis: Model, Pendekatan, dan Penerapan*, Yogyakarta: elSAQ Press, 2017, hal. 123–125.

<sup>104</sup> Muhammad Husein al-Dzahabi, *al-Ittijâhât al-Munharifa fî Tafsîr Al-Qur'an Dawâfi'uhâ Wa Dafihâ*, Kairo : Dâr al-I'tishâm, 1976, hal. 92

<sup>105</sup> Muhsin Abdul Hamid, *Dirâsah fî Ushûl Tafsîr al-Qur'ân*, Bagdad: Dâr al-Tsaqâfah, 1980, hal. 130-131.

kalangan mufassir ilmiah terhadap konteks dan dan teks serta relasi antar teks. Padahal, dua hal ini merupakan konsiderasi yang niscaya bagi seseorang yang hendak mengetahui makna yang dikehendaki teks. Cara penafsiran ilmiah yang terkesan "semena-mena" ini, menurut al-Khuli, dapat merusak citra keagungan dan kesucian Al-Qur'an sebagai teks keagamaan yang suci dan absolut.<sup>106</sup>

Alasan lain yang dikemukakan al-Khuli dalam menolak tafsir model ilmiah adalah suburnya sikap dan perilaku apologetik. Dari para mufassir ilmiah karena selalu mengkampanyekan persesuaian antara teks keagamaan dengan penemuan-penemuan ilmiah yang senantiasa berkembang dan berubah. Mereka, dengan leluasa menempatkan teks Al-Qur'an dan menyelaraskan pemahamannya dengan penemuan-penemuan ilmiah dengan tujuan untuk menyerukan bahwa Al-Qur'an, jauh-jauh sebelumnya, telah memuat informasi keilmuan dimaksud. Penempatan teks Al-Qur'an ini sama sekali tidak dibarengi dengan pertimbangan-pertimbangan konteks ayat serta relasinya dengan ayat-ayat yang lain. Hal ini, pada gilirannya, akan menjauhkan hasil pemahaman dari Al-Qur'an sebagai *Weltanschauung* kehidupan umat.<sup>107</sup>

Salah satu contoh penolakan al-Khuli terhadap model penafsiran ini adalah ulasannya terhadap dua buku yang ditulis oleh Hanafi Ahmad, *Mu'jizat al-Qur'an fi Washfi al-Kâinât*, (Keajaiban Al-Qur'an dalam Menggambarkan Alam Semesta). Keberatan yang diajukan al-Khuli berpulang kepada kelemahan metode yang diterapkan Hanafi Ahmad, karena tidak adanya aturan main penafsiran, seperti tematik, analisis historis, serta konteks dari ayat tersebut. Ringkasnya, buah karya Hanafi Ahmad ini belum bisa "dinobatkan" sebagai karya penting dalam wacana studi Al-Qur'an, dan sudah barang tentu, karya seperti itu dan yang sejenisnya, belum bisa dikategorikan sebagai karya tafsir, tapi sebagai karya pengembangan dari apa yang terdapat dalam Al-Qur'an dikontekstualisasikan dengan perkembangan kehidupan manusia. Apabila semua yang merupakan penjelasan dan persesuaian antara kitab suci (dalam hal ini Al-Qur'an) dan perkembangan manusia dari berbagai aspek kehidupannya diikutkan pada kehendak manusia itu sendiri maka kecenderungan ini justru akan menodai keorisinal Al-Qur'an yang bersifat Absolut dan anti dari perubahan, sehingga tafsir ilmiah oleh al-Khuli bukan dimasukkan dalam kategori tafsir Al-Qur'an.<sup>108</sup>

---

<sup>106</sup> Habibur Rahman, "Amin al-Khuli, Pednekatan Kritik Sastra Terhadap Al-Qur'an," dalam *Al-Irfan*, Vol. 1 No. 1 Tahun 2019, hal. 108-109.

<sup>107</sup> M. Nur Kholis Setiawan, *Al-Qur'an Kitab Sastra Terbesar*, Yogyakarta : elSAQ Press, 2006, hal. 24.

<sup>108</sup> Habibur Rahman, "Amin al-Khuli, Pednekatan Kritik Sastra Terhadap Al-Qur'an," dalam *Al-Irfan*, Vol. 1 No. 1 Tahun 2019, hal. 109.

Pola penafsiran yang ditawarkan oleh al-Khuli telah membuka cendela wacana penafsiran kontemporer. Ia mengungkapkan pernyataan metodologis yang rasional dengan membuka keberadaan teks dan konteks yang melingkupi teks baik konteks psikologis ataupun konteks sosial. Interpretasi yang diperoleh menjadikan posisi Al-Qur'an sebagai petunjuk bagi manusia. Dalam hal ini al-Khuli menyayangkan tradisi mufasir klasik yang hanya memperhatikan bahasa semata dalam mengungkap kandungan teks. Akhirnya al-Khuli berusaha mengembangkan cara pandang penafsiran dengan melibatkan kedudukan konteks dari Bahasa saat memahami teks Al-Qur'an. Sehingga Al-Qur'an telah menjadi realita yang hadir di masyarakat untuk dipahami, diinterpretasikan dan diperbincangkan dengan dinamika realitas historisnya. Pembaharuan pemikiran al-Khuli terinspirasi oleh pemikiran gurunya Muhammad Abduh yang menyatakan keberadaan Al-Qur'an di dunia adalah sebagai petunjuk bagi seluruh manusia, tidak menjadi pembela untuk komunitas tertentu. Abduh juga mengimbuhkan penyampaian kandungan isi Al-Qur'an selayaknya dengan makna yang singkat tetapi kaya akan makna dan mudah diterima.<sup>109</sup>

Gagasan metodologis al-Khuli tentang perlunya pendekatan sastra dalam penafsiran Al-Qur'an sejatinya berakar dari pandangannya bahwa teks Al-Qur'an memiliki struktur bahasa yang unik, khas, dan tidak dapat disamakan dengan karya sastra Arab lainnya. Ia menegaskan bahwa keunikan ini menuntut adanya perangkat analisis kebahasaan yang ketat agar pesan Al-Qur'an dapat dipahami secara objektif. Karena itu, ia mengusulkan agar penafsiran dilakukan melalui dua tahapan sistematis: pertama, mempelajari segala sesuatu yang melingkupi turunnya Al-Qur'an, seperti sejarah bangsa Arab, budaya, sastra, dan kondisi sosial politiknya (*dirâsah mâ hawla al-Qur'ân*); kedua, mengkaji kandungan internal teks Al-Qur'an dengan cara tematik dan memperhatikan struktur linguistik serta keindahan retorikanya (*dirâsah mâ fî al-Qur'ân*).<sup>110</sup>

Konsep metodologis ini mendapat banyak apresiasi dari para sarjana modern karena berhasil menghadirkan corak tafsir yang lebih kontekstual dan humanistik. Misalnya, Musthafa Muslim menyebut bahwa pendekatan sastra al-Khuli memungkinkan teks Al-Qur'an dipahami secara dinamis dan sesuai dengan kebutuhan zaman, tanpa mengurangi kesakralannya sebagai wahyu.<sup>111</sup> Selain itu, Hadi Mustofa menegaskan bahwa pembaruan yang

---

<sup>109</sup> Muhammad Irfani, "Kedudukan Linguistik Dalam Penafsiran Alqur'an: Telaah Pemikiran Amin al-Khuli Dan Nasr Hamid Abu Zaid," dalam *Kontemplasi*, Vol. 12 No. 1 Tahun 2024, hal. 15.

<sup>110</sup> Manna Khalil al-Qaththan, *Mabâhith fî 'Ulûm al-Qur'ân*, Beirut: Dâr al-Ma'rifah, 2000, hal. 368–370.

<sup>111</sup> Musthafa Muslim, *Mabâhith fî Ushûl al-Tafsîr*, Beirut: Dâr al-Qalam, 2003, hal. 41–42.

dilakukan al-Khuli merupakan kritik atas stagnasi metode tafsir klasik yang cenderung atomistik, karena hanya menafsirkan ayat secara parsial tanpa mempertimbangkan keterkaitan antar-ayat dan konteks historisnya.<sup>112</sup> Dengan demikian, pembacaan Al-Qur'an menurut al-Khuli bertujuan untuk menjadikan teks suci ini hadir dalam kehidupan sosial modern secara lebih fungsional dan membumi, bukan sekadar sebagai dokumen normatif yang statis.

---

<sup>112</sup> Hadi Mustofa, "Pendekatan Sastra Aalam Tafsir Al-Qur'an: Studi Pemikiran Amin al-Khuli," dalam *Jurnal Studi Ilmu-ilmu al-Qur'an dan Hadis*, Vol. 14 No. 1 Tahun 2013, hal. 75–77.



### **BAB III**

#### **PERJALANAN INTELEKTUL AL AMIN AL-KHULI**

##### **A. Memoar Amin al-Khuli**

Sebagai seorang akademisi dan pengajar, al-Khuli dikenal karena pendekatan rasionalnya terhadap pemahaman Al-Qur'an serta pemikiran yang kritis terhadap metode tafsir tradisional.<sup>1</sup> Memoar Amin al-Khuli tidak hanya menggambarkan perjalanan hidupnya, tetapi juga menawarkan wawasan mendalam mengenai gagasan-gagasan inovatifnya dalam menafsirkan teks-teks agama, khususnya Al-Qur'an. Memoar ini menjadi jendela bagi para pembaca untuk memahami latar belakang pribadi, intelektual, serta perjuangan al-Khuli dalam mendobrak batasan-batasan lama dalam dunia tafsir Islam.

Dalam memoarnya, al-Khuli mengisahkan bagaimana pengaruh pendidikan dan pengalaman hidupnya mendorongnya untuk meneliti Al-Qur'an dari perspektif yang berbeda. Ia memandang bahwa Al-Qur'an tidak hanya dapat didekati sebagai sumber hukum, tetapi juga sebagai karya sastra yang kaya akan nilai estetis dan simbolik.<sup>2</sup> Pandangan ini memicu banyak diskusi di kalangan akademisi dan menimbulkan gerakan baru dalam studi Al-Qur'an yang dikenal sebagai pendekatan sastra atau metode sastra dalam

---

<sup>1</sup> Amin al-Khuli, *Manâhij al-Tajdid fî al-Nahw wa al-Balâghah wa al-Tafsîr wa al-Adab*, Kairo: Dâr al-Ma'ârif, 1971, hal. 112.

<sup>2</sup> Nasr Hamid Abu Zayd, *Falsafat al-Ta'wil: Dirâsah fî Ta'wil al-Qur'ân 'inda Muḥammad 'Abduh wa al-Madrasah al-Mishriyyah*, Beirut: al-Markaz al-Thaqâfî al-'Arabî, 1998, hal. 56.

tafsir.<sup>3</sup> Memoar Amin al-Khuli ini memberikan gambaran tentang bagaimana pengaruh pemikiran Barat, latar pendidikan, dan interaksinya dengan para pemikir sezaman membentuk pandangannya, sehingga membawa kontribusi penting bagi perkembangan ilmu tafsir di dunia Islam.

## 1. Latar Belakang Amin al-Khuli

Amin al-Khuli memiliki nama lengkap ialah Amin bin dari Ibrahim ‘Abd al-Baqi bin ‘Amir bin Isma’il bin Yusuf al-Khuli.<sup>4</sup> al-Khuli lahir di *Syusyai* pada tanggal 1 mei 1895. Ayahnya bernama Ibrahim ‘Abd al-Baqi dan ibunya bernama Fatimah binti Ali Amir al-Khuli. Kakek Amin al-Khuli dari pihak ibu adalah Syaikh Ali Amir al-Khuli yang terkenal dengan sebutan al-Syibhi, seorang alumni Universitas al-Azhar yang terkenal di bidang Qira’at. Dan merupakan seorang imam di masjid Sultan Shah.<sup>5</sup>

Pada tahun 1902, tepatnya ketika Amin al-Khuli berusia tujuh tahun, ia pindah ke Kairo dan tinggal bersama kakeknya dari pihak ibu dibawah pengawasan pamannya yaitu Syaikh Amir Ali. Pamannya tidak dikaruniai seorang anak sehingga ia sangat menyayangi Amin al-Khuli layaknya seorang ayah menyayangi anaknya. Pada tahun itu dia dimasukkan ke pendidikan formal. Namun, dia juga belajar di rumahnya pada saat yang bersamaan. Sebenarnya pada tahun 1905 dia pernah masuk sekolah tingkat dasar al-husainiyah lantaran ada guru dari sekolah ini yang tinggal di rumah paman Al- Khulli yakni Muhammad Sukri.<sup>6</sup> Dia menghafal al-Qur’an, menghafal dua kitab tajwid yakni *Tuhfatu al-‘Athfâl* dan *al-Jazâriyah*, dan menghafalkan beberapa matan kitab dalam berbagai disiplin ilmu agama seperti ilmu tauhid, fikih, nahwu dan lain-lain.<sup>7</sup>

Kemudian ketika memasuki usia sepuluh tahun, Amin al-Khuli sudah hafal akan Al-Qur’an, khususnya dengan *qira’ah* Hafs dan berbagai matan kitab dalam berbagai disiplin ilmu. Dengan sebab ini, pada tahun 1907, dia diterima di Madrasah al-Qaisuni. Pada usia lima belas tahun, tepatnya usia Amin al-Khuli saat itu adalah lima belas tahun, lima bulan, enam hari,<sup>8</sup> dia melanjutkan studinya di Madrasah al-Qada’ al-Syar’i. Madrasah ini

---

<sup>3</sup> Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur’ân: Towards a Contemporary Approach*, London: Routledge, 2006, hal. 24.

<sup>4</sup> Kamil Sa’fan, *Âmîn al-Khulî*, Kairo: al-Hay’ah al-Misriyyah al-‘Amma Li al-Kitab, 1982, hal. 5.

<sup>5</sup> Husain Nashar, *Âmîn al-Khulî*, Kairo: al-Majlis al-‘Ala li al-Tsaqâfah, 1996, hal. 7.

<sup>6</sup> Tim Redaksi Darus.id, “Biografi dan Pemikiran Amin Al-Khulli Tentang Al-Qu’an”, dalam <https://www.darus.id/2022/04/biografi-dan-pemikiran-amin-al-khulli.html>. Diakses Pada 24 Desember 2024.

<sup>7</sup> Kamil Sa’fan, *Âmîn al-Khulî*, Kairo: al-Hay’ah al-Misriyyah al-‘Amma Li al-Kitab, 1982, hal.7-8.

<sup>8</sup> Kamil Sa’fan, *Amin al-Khuli*, Kairo: al-Hay’ah al-Misriyyah al-‘Amma Li al-Kitab, 1982, hal. 13.



merupakan pendukung gerakan reformasi Muhammad ‘Abduh di bawah pimpinan Sa’d Zaglul Basya yang melatih para mahasiswanya dengan berbagai eksperimen politis, akademis, ilmiah dan sosial. Menurut Amin al Khuli, prestasi ilmiah Akademi Hukum jauh mengungguli akademi setingkat yang lainnya, hanya saja komunikasi yang digunakan untuk semua mata kuliah ini berbahasa arab.<sup>9</sup>

Di akademi ini, ia mendalami berbagai cabang ilmu pengetahuan seperti aljabar, matematika teoritis, astronomi, fisika, kimia, sejarah dan geografis. Sedangkan dalam bidang pembelaran agama al-Khuli memperdalam beberapa bidang seperti tafsir, fikih, hadis dan tauhid serta materi tambahannya seperti ilmu morfologi (*nahwu*), ilmu sintaksis (*sharaf*), dan sastra arab. Oleh karna itu, kebijakan Sa’d Zaglul merekrut dosen dari berbagai perguruan tinggi unggulan sangatlah tepat. Misalnya, untuk pengetahuan agama direkrut dari tokoh al-Azhar, sejarah dari Inggris, fisika dari perancis, sedang direkturnya lulusan al-Azhar, Darul ‘Ulum sekaligus doktor lulusan inggris.<sup>10</sup>

Amin al-Khuli aktif di organisasi bernama Ikhwan al-Safa<sup>11</sup> selama dua tahun. Organisasi tersebut merupakan organisasi teater dan opera. Melalui aktivitas dalam organisasi tersebut ia mengasah kepekaannya terhadap berbagai problematika sosial, kemiskinan, kebodohan, serta pengikisan moral akibat penjajahan Inggris. Oleh karena itu pula Amin al-Khuli memilih untuk

---

<sup>9</sup> Kamil Sa’fan, *Amin al-Khuli*, Kairo: al-Hay’ah al-Misriyyah al-‘Amma Li al-Kitab, 1982, hal. 14.

<sup>10</sup> Muhammad Mansur, “Amin al-Khuli dan Pergeseran Paradigma Tafsir al-Qur’an” dalam M. Alfatih Suryadilaga, *Studi Kitab Tafsir Kontemporer*, Yogyakarta: TH Press, 2006, hal. 8.

<sup>11</sup> *Ikhwan al-Safa* adalah perkumpulan para mujtahidin dalam bidang filsafat yang lebih banyak memperhatikan bidang pendidikan, kelompok ini berkembang pada akhir abad ke-2 Hijriyah di kota Basrah, Irak. Organisasi ini mengajarkan tentang dasar-dasar agama Islam yang memperkokoh *Ukhuwah Islamiyah*, dengan pandangan bahwa iman seorang muslim tidak sempurna sampai ia mencintai saudaranya sendiri. Semua naggota organisasi ini wajib menjadi pengajar atau *Mubaligh* dalam masyarakat. Secara umum kemunculan *Ikhwan al-S}afa* dilator belakanginya oleh keprihatinan terhadap pelaksanaan ajaran Islam yang telah tercemar oleh ajaran dari luar Islam dan untuk membangkitkan kembali rasa cinta pada ilmu pengetahuan dikalangan umat Islam. Kelompok ini sangat merasasiakan nama-nama anggotanya. Mereka bekerja dan bergerak secara rahasia disebabkan kekhawatiran akan tindakan penguasa pada waktu itu yang cenderung menindas gerakan pemikiran yang timbul. Kondisi ini antara lain yang menyebabkan *Ikhwan al-S}afa* memiliki anggota yang terbatas. Mereka sangat selektif dalam menerima anggota baru dengan melihat berbagai aspek. Diantara syarat yang mereka tetapkan adalah, memiliki ilmu yang luas, loyalitas yang tinggi, memiliki kesungguhan, dan berakhlak mulia. Lihat Furqon Syarief Hidayatulloh, *Relevansi Ikhwan al-Safa Bagi pengembangan Dunia Pendidikan*, Bogor: ITB, 2013, Vol. 18, No. 2, hal. 44-45.

ikut andil dalam membangkitkan perjuangan untuk mencapai kemerdekaan Mesir.<sup>12</sup>

Kedudukannya sebagai guru besar tersebut berakhir ketika ia menjadi pembimbing dari tesis Ahmad Khalafallah yang berjudul: *al-Fann al-Qasasî fî al-Qur'an al-Karîm*. Namun tidak berhenti di situ, pada tahun 1956 Amin al-Khuli menjadi ketua kelompok cendekiawan Mesir yang menggemari literatur Arab dan banyak mempublikasikan jurnal bulanan hingga ia wafat.

## 2. Riwayat Pendidikan Amin al-Khuli

Latar belakang pendidikan al-Khuli memainkan peran penting dalam membentuk pemikiran dan metode ilmiahnya yang inovatif. Sebagai seorang akademisi terkemuka pada masanya, ia mengenyam pendidikan di lingkungan yang kaya akan tradisi intelektual Islam klasik sekaligus modern. Riwayat pendidikannya mencakup pengalaman belajar di institusi-institusi terkemuka yang membekalinya dengan pemahaman mendalam tentang ilmu agama, sastra Arab, dan metodologi penelitian. Dengan latar belakang ini, al-Khuli mampu mengembangkan pendekatan tafsir yang mengintegrasikan dimensi linguistik, historis, dan sosial, menjadikannya pelopor dalam kajian tafsir modern yang relevan hingga saat ini.

al-Khuli memiliki wacana yang luas terhadap peradaban Barat dengan metodologi pengkajiannya.<sup>13</sup> Ia menempuh pendidikan formal di Sekolah Tinggi Hakim Agama pada tahun 1920, kemudian di Eropa menjadi imam ekspedisi ilmiah dan Atase Agama Kedutaan Besar Mesir di Roma dan Berlin, Jerman. Sepulang dari Eropa, ia ditunjuk menjadi dosen di universitas Mesir dan mengajar ilmu Balaghah, Tafsir, dan Sastra Mesir. Di Al-Azhar, ia menjadi guru besar Filsafat dan Perbandingan Agama pada Fakultas Ushuluddin.<sup>14</sup>

Pada tahun 1920 al-Khuli berhasil menamatkan sekolahnya, kemudian diberikan tugas mengajar di sekolah tersebut pada tanggal 10 Mei di tahun yang sama.<sup>15</sup> Kemudian Amin al-Khuli diutus ke Italia Pada tahun 1923 sebagai ketua delegasi di Roma dan sebagai penasihat hukum konsulat Jenderal Kedutaan Mesir. Dengan modal bahasa ia mengamati kehidupan keagamaan dan kebudayaan serta karya-karya orientalis Eropa. Ia mulai berkenalan dengan pemikiran orientalis Barat seperti Luigi Renaldo,

---

<sup>12</sup> Muhammad Alwi HS, dan Iin Parninsih, "Menyoal Konsistensi Metode Penafsiran Bint Syathi Tentang Manusia Dalam Al-Qur'an (Studi Kitab *Maqâl Fî al-Insân: Dirâsah Qur'aniyyah*)," dalam *Al-Bayan*, Vol. 4 No. 2 Tahun 2019.

<sup>13</sup> M. Aunul Abied Shah, "*Amin al Khuli dan Kodefikasi Metode Tafsir: Sebuah Biografi Intelektual*," Bandung: Mizan, 2001, hal. 131.

<sup>14</sup> M. Aunul Abied Shah, "*Amin al Khuli dan Kodefikasi Metode Tafsir: Sebuah Biografi Intelektual*," hal. 131-132.

<sup>15</sup> Gamal al-Banna, *Tafsir Al-Qur'an al-Karîm Baina al-Qudamâ' wa al-Muhadditsîn*, diterjemahkan oleh Navriantoni Kahar, Jakarta: Qitshi Press, 2004, h. 196.

Celestino dan lainnya. Kemudian ia dipindahkan tugas ke Berlin, Jerman, pada tahun 1926. Ia banyak berkontribusi menulis artikel tentang khilafah menggunakan bahasa Jerman, dan artikel tentang kepribadian Mesir dalam sejarah menggunakan tiga bahasa, yaitu bahasa Inggris, Spanyol dan Jerman.<sup>16</sup>

Riwayat pendidikan tidak banyak ditemukan dalam beberapa literasi yang peneliti dapatkan, akan tetapi bisa kita simpulkan bahwa Amin al-Khuli merupakan tokoh yang membentuk pandangan dan kontribusinya dalam studi keislaman, khususnya di bidang linguistik Al-Qur'an. Melalui pendidikan yang berakar kuat pada tradisi keilmuan Islam klasik dan wawasan modern, al-Khuli mampu menghadirkan pendekatan baru yang relevan dalam memahami teks suci. Pemikirannya tidak hanya mencerminkan keunggulan intelektual tetapi juga semangat untuk memperbarui metode kajian keislaman agar lebih kontekstual dengan kebutuhan zaman. Dengan memahami perjalanan pendidikannya, kita dapat melihat bagaimana pembelajaran yang terstruktur dan mendalam dapat melahirkan gagasan-gagasan besar yang terus menginspirasi generasi selanjutnya dalam studi Al-Qur'an dan tafsir.

### 3. Kiprah Intelektual Amin al-Khuli

Sosok dan perjalanan intelektual Amin al-Khuli menarik untuk dicermati. Setelah lulus dari Sekolah Tinggi Peradilan Syariah di Al-Azhar pada tahun 1920, ia diangkat sebagai guru di almamaternya dan memimpin majalah *Peradilan Syariah*. Pada tahun 1923 ia diangkat menjadi Imam dan Penasihat Agama untuk misi diplomatik Mesir di Roma, kemudian di Berlin. Di kedua negara itulah, ia belajar bahasa Itali dan Jerman serta menelaah karya-karya tulis kaum orientalis di bidang Islamologi dalam dua bahasa itu.

Kembali lagi ke Mesir pada tahun 1927, ia mengajar di pascasarjana Sekolah Peradilan Syariah. Pada tahun berikutnya, ia dimutasi ke fakultas Sastra Universitas Mesir (sekarang dikenal dengan Universitas Kairo) sebagai pengajar lalu bertahap menjadi profesor dan Ketua Jurusan Bahasa Arab dan Bahasa-bahasa Timur, lalu diangkat sebagai Wakil Dekan Fakultas Sastra.

Pada tahun 1927, tepat saat ia setahun berada di Jerman, ia kembali ke Mesir dan mengajar kembali di Madrasah al-Qada al-Syar'i. Ia juga mengajar mata kuliah Filsafat Moral (Etika) di Universitas al-Azhar pada fakultas Usuluddin dan Filsafat. Pada tahun 1928 atau 03 November 1928, ia diangkat sebagai pengajar mata kuliah Sejarah Pemikiran Klasik dan Modern di Universitas Mesir. Selang berapa berapa tahun, ia diangkat menjadi dosen

---

<sup>16</sup> Muhammad Aminullah, "Hermeneutika dan Linguistik Perspektif Metode Tafsir Amin Al-Khuli," dalam *Jurnal Institut Agama Islam Muhammadiyah Ranggo*, Vol. 9 No. 2 Tahun 2016, hal. 328-329.

tetap pada jurusan Sastra Arab, dan menjabat sebagai penanggung jawab sastra Mesir fase Islam. Karirnya terus menanjak menjadi wakil Dekan. Intelektual yang dimiliki Amin al-Khuli membuatnya sampai menjadi guru besar di Universitas al-Azhar Kairo, Giza, pada studi Al-Qur'an. Ia fokus pada Studi Al-Qur'an dan sastra. Ia mencoba menyumbangkan pemikiran barunya dengan menyilang antara studi sastra dengan studi Al-Qur'an. Antara kedua studi tersebut harus saling menjadi bagian penting, seperti studi Al-Qur'an harus menjadi bagian dari studi sastra, begitupun sebaliknya.<sup>17</sup>

Pada rentang waktu dari tahun 1927 hingga tahun 1953 Amin al-Khuli berkonsentrasi menyusun elemen-elemen dasar metode tafsir susastra, dan aktif berdiskusi dengan mahasiswa-mahasiswa pascasarjana Fakultas Sastra seputar metode susastra untuk kajian Al-Qur'an. Pascatahun 1953 ia diangkat sebagai Konsultan Ilmiah Perpustakaan Nasional Mesir (*Dâr al-Kutub al-Mishriyyah*), lalu menjadi Direktur Urusan Kebudayaan di Departemen Pendidikan dan Pengajaran Nasional (*Wizârat al-Tarbiyyah wa al-Talîm*) hingga usia pensiun pada tahun 1956.

Pada tahun 1947 Amin al-Khuli menjadi supervisor dari disertasi Muhammad Ahmad Khalafallah. Pada tahun ini pula jabatannya sebagai guru besar di Universitas al-Azhar di copot. Meskipun al-Khuli sempat dilarang untuk membimbing disertasi yang berkaitan dengan kajian-kajian Al-Qur'an, hal itu bukan karena metodenya tetapi lebih karena ia membiarkan mahasiswa bimbingannya, melalui metode yang dipakainya, menghasilkan kesimpulan yang dianggap menyentuh, dan bertentangan dengan sisi-sisi dogmatis dari ajaran Islam.<sup>18</sup> Jabatan nya berakhir karena disertasi Khalafallah berjudul *al-Fann al-Qasâsî fî Al-Qur'an al-Karîm* mengundang perdebatan yang sangat tajam di kalangan para cendekiawan Universitas al-Azhar.

Dalam disertasinya ia menyatakan bahwa seluruh kisah-kisah para nabi sebelum nabi Muhammad yang ada dalam Al-Qur'an tidak benar secara historis. Menurut Khalafallah kisah-kisah yang di gambarkan dalam Al-Qur'an hanya sebagai nilai religius, tidak pada informasi perihal peristiwa masa dulu. Karena penafsiran Khalafallah tersebut, banyak cendekiawan yang khawatir akan merusak kesempurnaan Al-Qur'an karena ketidakbenaran historis dari kisah-kisah yang ada dalam Al-Qur'an. Oleh karena itu, pihak kampus didesak agar tidak mempublikasikan disertasi Khalafallah dan mengeluarkan al-Khuli selaku supervisor untuk tidak mengajar di kampus tersebut. Sejak itulah sampai pada tahun 1953 ia menekuni karir

---

<sup>17</sup> Wali Ramadhan, "Amin al-Khuli dan Metode Tafsir Sastrawi atas Al-Qur'an," dalam *at-Tibyan*, Vol. 2 No. 1 Tahun 2017, hal. 3.

<sup>18</sup> Amin al-Khuli dan Nasr Hamid Abu Zaid, *Metode Tafsir Sastra*, diterjemahkan oleh Khairon Nahdiyyin, Yogyakarta: Adab Press, 2004, hal. 5.

dipemerintahkan dan menjadi direktur umum pusat kebudayaan di Mesir hingga awal Mei 1955.<sup>19</sup>

Pada tahun 1961, ia ditunjuk sebagai anggota dewan kurator *Majma' al-Lughah al-'Arabiyyah* (Dewan Bahasa Arab) di Kairo. Bersama beberapa kolega dan mahasiswanya ia mendirikan majalah *al-Adab* pada tahun 1956 yang kemudian dikenal dengan kelompok *Madrasah al-Umana*".<sup>20</sup> Pada tahun 1957 dia menulis tesis dengan titel *al-Jundiyah al-Islamiyah wa Nadmuha* yang diterbitkan tahun 1960 dengan judul *al-jundiyah wa silmu waqi*" wa nissal dan artikel yang ditulis *al-Madinah al-Jundiyah fi fiqhiyah*, *al-Aslihah al-Nariyah fil Juyusy al-Islamiyah* dan *al-jundiyah fi al-Islam*. Mulanya ia mengkaji bahasa dan sastra Arab sebagai upaya untuk membongkar kebuntuan persepsi tentang kesakralan Al-Qur'an. Kedua bukunya, *Fi Adabil Masyri*" dan *Fannul Qaul* (1947) adalah dua karya penting dalam menapaki pendekatan sastraawi atas Al-Qur'an.<sup>21</sup>

Selain sebagai anggota tetap *Majma' al-Lughah al-'Arabiyyah*, setelah pensiun dari pegawai negara, ia juga bertugas mengajar mata kuliah Etika, Filsafat, Sejarah Agama, dan Aliran Pemikiran Islam Di Fakultas Ushuluddin Al-Azhar dan sempat memimpin jurusan Bahasa Arab di pascasarjana hingga ia wafat pada tahun 1966.

Kepintaran dan keahlian yang dimilikinya, membuat dirinya menjadi guru besar studi Al-Qur'an di Universitas Kairo, Giza. Pada masa ini, dia lebih fokus kepada dua cabang keilmuan yaitu sastra dan studi Al-Qur'an. Dia mencoba menawarkan ide baru dengan mengawin silangkan studi sastra menjadi bagian primer bagi studi Al-Qur'an dan begitu juga dengan studi Al-Qur'an harus menjadi bagian penting dari studi sastra.<sup>22</sup>

#### 4. Kondisi Tafsir dan Linguistik Masa Amin al-Khuli

Pada masa Amin al-Khuli, kondisi tafsir dan linguistik berada dalam periode yang cukup dinamis, ditandai oleh berbagai upaya pembaruan dan adaptasi terhadap perkembangan intelektual modern. Tafsir Al-Qur'an, yang sebelumnya didominasi oleh pendekatan tradisional, mulai mendapatkan perhatian untuk dikaji dengan metode yang lebih kritis dan kontekstual. Dalam konteks ini, pendekatan linguistik menjadi salah satu instrumen utama untuk memahami makna Al-Qur'an secara lebih mendalam dan relevan.

---

<sup>19</sup> M. Nur Kholis Setiawan, *Al-Qur'an Kitab Sastra Terbesar*, Yogyakarta: Elsaq Press, 2005, hal. 33.

<sup>20</sup> Fahmi Salim, *Kritik Terhadap Studi al-Qur'an Kaum Liberal*, Jakarta: Perspektif, 2010, hal. 344-345.

<sup>21</sup> M. Yusron, *et.al*, *Studi Kitab Tafsir Kontemporer*. Yogyakarta: Teras Press, 2006, hal. 4-5.

<sup>22</sup> Muhammad Mansur, "Amin al-Khuli dan Pergeseran Paradigma Tafsir al-Qur'an" dalam M. Alfatih Suryadilaga (ed.), *Studi Kitab Tafsir Kontemporer*. Yogyakarta: TH Press. 2006, hal. 13.

Amin al-Khuli termasuk tokoh yang menawarkan gagasan baru dengan mengintegrasikan kajian linguistik dan sastra ke dalam tafsir, menjadikannya salah satu pionir dalam pendekatan tafsir modern.

Dari sudut pandang linguistik, masa tersebut juga ditandai oleh pengaruh ilmu bahasa Barat yang mulai merambah dunia Arab, memberikan dorongan untuk menelaah bahasa Arab dengan perspektif baru. Perkembangan ini membuka ruang diskusi tentang bagaimana bahasa Arab klasik, sebagai bahasa Al-Qur'an, dapat dikaji dengan pendekatan yang lebih ilmiah dan sistematis. Kondisi ini menjadi latar belakang penting yang memengaruhi pemikiran dan karya Amin al-Khuli, khususnya dalam usahanya untuk mereformasi studi tafsir melalui integrasi pendekatan linguistik dan sastra, sehingga tafsir dapat menjawab tantangan sosial dan intelektual di era modern.

Dalam perkembangan kajian tafsir di Mesir sejak abad klasik hingga modern, terlihat jelas adanya pergeseran paradigma yang dilihat dari pendekatan-pendekatan yang digunakan para mufasir sejak kemunculan mereka dalam fase *takwîn* hingga fase *tajdîd* dan bahkan sampai pada era kontemporer sekarang. Dzikri Nirwana memetakan secara historis metodologis pendekatan-pendekatan yang digunakan para ulama tafsir dalam karya-karya tafsir mereka dalam dua tipologi; yaitu normatif dan deskriptif.<sup>23</sup>

Pada fase pembentukan dan fase kodifikasi, tafsir-tafsir yang muncul di Mesir masih berada dalam tataran normatif dengan didominasi pendekatan-pendekatan *riwâyah* meskipun telah mulai bergerak pada aspek *dirâyah*-nya. Kajian-kajian tafsir dalam dua fase terkesan kental dengan muatan-muatan teologis dan cenderung subjektif, sangat tergantung mazhab dan keilmuan yang dimiliki mufasirnya. Pada fase pembentukan, tafsir-tafsir yang muncul menggunakan pendekatan normatif dengan berorientasi pada riwayat-riwayat berupa hadis-hadis nabi maupun pernyataan para sahabat, sehingga dapat dinyatakan bahwa paradigma penafsiran pada fase ini adalah *al-tafsîr al-ma'thûr*.<sup>24</sup>

Sementara pada fase kodifikasi, meskipun masih dengan pendekatan normatif, karya-karya tafsir yang berkembang tidak hanya berorientasi pada aspek *riwâyah*, tetapi sudah mulai mengelaborasi aspek *dirâyah*, dengan kajian bahasa sebagai fokus utamanya, sehingga paradigma penafsiran pada fase ini adalah *al-tafsîr al-lughawî* yang pada gilirannya mengilhami

---

<sup>23</sup> Dzikri Nirwana, "Peta Tafsir di Mesir," dalam *Falasifa*, Vol.1 No.1 Tahun 2010, hal. 44-45.

<sup>24</sup> Muhammad Abdul Rahim, Penafsiran al-Qur'an Perspektif Nabi Muhammad saw., , diterjemahkan oleh Rosihan Anwar dari judul *al-Tafsîr al-Nabawî; Khashâ'isuh wa Mashâdiruh*. Bandung: Pustaka Setia, 1999, hal. 27.

sebagian mufassir belakangan pada abad modern untuk mengembangkannya menjadi corak sastra atau *al-tafsîr al-âdâbî*.<sup>25</sup>

Selanjutnya pada fase pembaharuan, studi tafsir telah memulai babak baru dengan hadirnya para mujaddid tafsir yang di pelopori Muhammad Abduh dan muridnya Rashid Rida dengan pendekatan baru yang lebih objektif dan lebih memposisikan Al-Qur'an sebagai sumber hidayah sekaligus sebagai problem solving terhadap masalah-masalah sosial yang melanda umat Islam. Pendekatan ini bersifat deskriptif yang membuang jauh-jauh subjektivitas keagamaan dan mengusung nilai-nilai kritis ilmiah dalam studi agama.<sup>26</sup>

Dengan pendekatan ini, Al-Qur'an akan dapat lebih membumi karena bersentuhan langsung persoalan kemasyarakatan dan karena itulah dapat dinyatakan bahwa pada fase ini, paradigma penafsirannya adalah *al-tafsîr al-ijtimâ'î*. Meskipun demikian, pada perkembangan berikutnya bermunculan paradigma-paradigma baru sebagaimana pembacaan Jansen bahwa trend penafsiran lain yang berkembang selain *al-ijtimâ'î* adalah *al-âdâbî* dan *al-'ilmî*. Dari sini pula akan terlihat sejauh mana posisi kajian tafsir di Mesir yang mengalami perkembangan sangat pesat, dari pendekatan yang sebelumnya masih normatif-teologis, kemudian mulai beranjak menuju pendekatan yang deskriptifkritis.<sup>27</sup>

## 5. Buah Tangan Amin al-Khuli

Amin al-Khuli sebenarnya tidak tergolong sebagai penulis yang sangat produktif, seperti beberapa cendekiawan Mesir lainnya, misalnya Mahmud Syaltut (1893-1963) atau Abbas Mahmud al-Aqqad (1889-1964). Namun, karya-karyanya yang berkaitan dengan teori penafsiran Al-Qur'an tetap menjadi referensi penting hingga saat ini. Hal ini karena pemikirannya dianggap sebagai fondasi metodologi baru dalam kajian tafsir. Metode yang ia gagas kemudian diterapkan secara produktif oleh murid sekaligus istrinya, Aisyah Abdurrahman binti Syathi.

Diantara beberapa karya Amin al-Khuli adalah sebagai berikut:

1. *Fî al-Adab al-Mishri: Fikr wa Manhâj*.
2. *Al-Mujaddidûn fî al-Islâm 'Ala asas Kitabay: al-Tanbi'ah Biman Yab'asuhu Allah 'Ala Kulli Mi'at Li al-Suyûthi wa Bugyat al-Muqtadin wa Minhath al-Mujiddîn 'Ala Tuhfat al-Muhtâdin li al-Marâghi al-Jurjawî*.
3. *Silat al-Islâm bi Islâh al-Masihyyah*.

---

<sup>25</sup> Muhammad al-Dawudi, *Thabaqât al-Mufasssirîn*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th., hal. 68-69.

<sup>26</sup> Ignaz Goldziher, *Madzâhib Tafsîr*, Beirut: Dâr Iqra', 1983, hal. 393-394.

<sup>27</sup> Anisatul Fikriyah Aprilianti, "Studi Perkembangan Tafsir Di Mesir," dalam *An-Nibraas*, Vol. 3 No. 2 Tahun 2019.

4. *Manâhij Tajdîd Fî al-Nahwu wa al-Balâgah wa al-Tafsîr wa al-Âdâb.*
5. *Min Hadyi Al-Qurân: Fî 'Awwalihim Misaliyyah.*
6. *Min Huda Al-Qurân: Fî Ramadhân.*
7. *Mu'jam Alfâz Al-Qurân al-Karîm.*
8. *Min Huda Al-Qurân: al-Qadat al-Rusul.*
9. *Min Huda Al-Qurân: al-Qard al-Hasan.*
10. *Al-Jundiyyah wa al-Salâm.*
11. *Min Huda Al-Qurân: Musykilat Hayâtinâ al-Lughawiyyah.*
12. *Fann al-Qawl.*<sup>28</sup>

Amin al-Khuli tidak pernah menerbitkan karya tafsir lengkap. Meski begitu, tulisan-tulisannya tentang Al-Qur'an, seperti *Manâhij Tajdîd*, memiliki peran besar dalam menjembatani persoalan antara kajian filologi dan pemaknaan edukatif dalam tafsir. Alasan mengapa ia tidak menulis tafsir dapat dimengerti, karena suasana di Mesir pada era 1940-an kurang mendukung. Salah satu contohnya adalah ketika ia ditunjuk sebagai ketua proyek tafsir Al-Qur'an di Giza, Mesir, di mana ia mendukung disertai Muhammad Ahmad Khalafallah yang mengemukakan bahwa kisah-kisah para nabi dalam Al-Qur'an tidak selalu memiliki dasar historis.<sup>29</sup>

Pandangan tersebut memicu perdebatan sengit di Mesir, yang mengakibatkan al-Khuli, sebagai pembimbing, dan Khalafallah menghadapi tuduhan serius, termasuk murtad. Hingga akhir hayatnya, al-Khuli tidak meninggalkan karya tafsir yang selesai, kecuali kumpulan pandangan-pandangannya dalam *Min Hudâ Al-Qur'ân*. Setelah ia wafat, tulisan-tulisannya diterbitkan oleh Balai Pustaka Umum Mesir dalam bentuk bunga rampai yang mencapai 10 volume. Salah satu karya paling terkenalnya adalah *Manâhij Tajdîd Fî al-Nahw wa al-Balâgah wa al-Tafsîr wa al-Adâb*.<sup>30</sup>

## **B. Kontemplasi Gagasan Amin al-Khuli Terhadap Tafsir Al-Qur'an**

Pemikiran Amin al-Khuli mengenai tafsir Al-Qur'an menandai era baru dalam pendekatan terhadap kitab suci Islam. Sebagai seorang akademisi dan reformis, ia menawarkan gagasan yang menghubungkan ilmu linguistik, sastra, dan pendekatan kritis terhadap teks. Pandangannya mendorong transformasi metodologi tafsir yang sebelumnya cenderung tradisional menjadi lebih kontekstual dan ilmiah. Kontemplasi gagasan-gagasannya tidak hanya memberikan dasar untuk memahami Al-Qur'an dalam konteks bahasa

---

<sup>28</sup> Yusron, *et. al, Studi Kitab Tafsir Kontemporer*. Yogyakarta: TH Press, 2006, hal. 11-12.

<sup>29</sup> M. Aunul Abied Shah, *Amin al Khuli dan Kodefikasi Metode Tafsir: Sebuah Biografi Intelektual*, Bandung: Mizan, 2001, hal. 133.

<sup>30</sup> M. Aunul Abied Shah, *Amin al Khuli dan Kodefikasi Metode Tafsir: Sebuah Biografi Intelektual*, Bandung: Mizan, 2001, hal. 134.



dan sastra, tetapi juga relevan dalam menjawab tantangan modern yang dihadapi umat Islam.

Gagasan al-Khuli mencakup upaya untuk merekonstruksi pendekatan tafsir dengan menekankan pentingnya memahami latar belakang historis dan sosial dari teks. Ia percaya bahwa Al-Qur'an harus dikaji dengan pendekatan holistik yang mencakup dimensi linguistik, sosiologis, dan psikologis untuk menggali makna yang lebih mendalam. Pemikiran ini menjadi cikal bakal munculnya metode tafsir modern yang lebih komprehensif dan terus diacu dalam studi Al-Qur'an hingga saat ini.

### 1. Latar Belakang dan Sumber Pemikiran Amin al-Khuli

Amin al-Khuli adalah seorang mufasir modern yang menggunakan pendekatan sastra untuk mengungkap kandungan makna dalam Al-Qur'an. Ia berpendapat bahwa Al-Qur'an adalah teks berbahasa Arab dengan nilai sastra tertinggi. Pemilihan bahasa Arab oleh Allah sebagai bahasa Al-Qur'an menjadikannya bahasa yang abadi, dengan kekayaan makna yang terus relevan sepanjang zaman. Menurut al-Khuli, Al-Qur'an sebagai kitab sastra tertinggi menuntut para pembacanya untuk mendekati teks secara mendalam dan teliti dari berbagai perspektif, sehingga tujuan akhir berupa hidayah dapat terungkap.<sup>31</sup>

al-Khuli menekankan bahwa kajian terhadap Al-Qur'an harus dimulai dari analisis teks, di mana pemaknaan kemudian diungkap melalui penelitian yang melibatkan struktur teks dan kritik historis. Pendekatan ini, menurut Aminullah, menunjukkan bahwa al-Khuli lebih memprioritaskan pembacaan teks secara mendalam sebelum menggali maknanya, sehingga makna yang ditemukan dapat didasarkan pada pemahaman yang komprehensif terhadap teks.<sup>32</sup>

Pemikiran Amin al-Khuli dalam pencarian makna teks, jika dikaitkan dengan unsur subjektif dan objektif dalam aliran hermeneutika, cenderung mengikuti aliran hermeneutika teoritis. Pendekatan ini sejalan dengan Emilio Betti, yang menggabungkan teori Friedrich Schleiermacher dan Wilhelm Dilthey, dua tokoh utama hermeneutika teoritis. Betti menawarkan empat tahapan dalam pencarian makna teks: (1) mengidentifikasi struktur linguistik teks, (2) menghilangkan kepentingan subjektif dari diri penafsir, (3) menempatkan diri sebagai pencetus teks melalui imajinasi dan wawasan,

---

<sup>31</sup> Amin al-Khuli, *Fann al-Qawl*, Kairo: Dâr al-Ma'ârif, 1972, hal. 112–113.

<sup>32</sup> M. Aminullah, "Hermeneutika dan Linguistik Perspektif Metode Tafsir Sastra Amin al-Khuli," dalam *El-Hikam*, Vol. 9 No. 2 Tahun 2016, hal. 325–348.

serta (4) merekonstruksi situasi dan kondisi untuk memahami makna teks secara utuh.<sup>33</sup>

Namun, Amin al-Khuli tidak sepenuhnya mengikuti tahap ketiga dalam pendekatan ini. Ia berpendapat bahwa salah satu tujuan utama kajian tafsir adalah menegaskan dan memperkuat sifat *i'jâz Al-Qur'an*, yaitu keunikan dan kemukjizatannya sebagai teks yang tidak berasal dari seorang penyair atau penyihir, melainkan memiliki keistimewaan yang melampaui karya manusia.

Dalam kondisi apa pun, pengkajian Al-Qur'an harus diawali dengan pendekatan sastra (*al-manhâj al-adabî*), tanpa memandang pandangan apakah teks Al-Qur'an dianggap sebagai teks paling suci atau tidak hal tersebut merupakan landasan penafsiran menurut al-Khuli.<sup>34</sup> Setelah pendekatan sastra diterapkan, pengkaji bebas menelusuri makna teks menggunakan berbagai pendekatan, seperti fiqh, akidah, akhlak, sosial, budaya, atau lainnya. Namun, pendekatan ini tidak akan lengkap tanpa diawali dengan kajian sastrawi. Sering kali, upaya interpretasi Al-Qur'an yang dilakukan tanpa dasar sastra menghasilkan pemahaman yang kabur dan menyimpang dari makna sebenarnya, sehingga memunculkan aliran yang jauh dari kandungan teks Al-Qur'an.<sup>35</sup>

Muhammad Abduh, yang menjadi inspirasi pemikiran Amin al-Khuli, mengklasifikasikan tafsir menjadi dua kategori. Pertama, penafsiran yang hanya mengulas kata dan bacaan dalam teks, yang pada dasarnya hanya merupakan latihan penerapan ilmu *nahwu* dan *ma'ani* sehingga tidak dapat dianggap sebagai tafsir. Kedua, penafsiran yang terlalu terarah pada corak fiqh, yang menurut pandangannya sebaiknya dihindari.<sup>36</sup>

## 2. Sistematika Linguistik Amin al-Khuli

Prinsip yang digunakan oleh al-Khuli dalam mencari makna teks menggunakan dua metodologis, yaitu studi seputar al-Qur'an (*dirâsat mâ haula Al-Qur'an*) yang menganalisis sebuah teks baik dari unsur kultural, sosial-geografis maupun konteksnya. Kedua yaitu studi teks al-Qur'an sendiri (*dirâsat fî mâ al-Qur'an*) yang pengetahuan tentang unsur wahyu, al-Qur'an dan mushaf serta menganalisis linguistik secara intens guna memperoleh kandungan makna meliputi kosakata (*mufradât*) dan struktur (*tarkîb*) yang

---

<sup>33</sup> A. Wijaya, *Menafsir Kalam Tuhan*. Yogyakarta: IRCiSoD, 2021, Retrieved from <https://books.google.co.id/books?id=FykSEAAAQBAJ>, hal. 36.

<sup>34</sup> Amin al-Khuli, *Manâhij Tajdîd Fî al-Nahwu wa al-Balâgh wa al-Tafsîr wa al-Âdâb*. Kairo: Dâr al-Ma'ârif, 1961, hal. 303-304.

<sup>35</sup> M. Aminullah, "Hermeneutika dan Linguistik Perspektif Metode Tafsir Sastra Amin al-Khuli," dalam *El-Hikam*, Vol. 9 No. 2 Tahun 2016, hal. 325-348.

<sup>36</sup> M. Aminullah, "Hermeneutika dan Linguistik Perspektif Metode Tafsir Sastra Amin al-Khuli," dalam *El-Hikam*, Vol. 9 No. 2 Tahun 2016, hal. 325-348.

memuat gramatika (*nahwu*) dan retorika (*balâghah*). al-Khuli mengungkapkan bahwa kajian teks al-Qur'an itu membutuhkan komposisi ilmu balaghah, seperti *ma'ânî*, *bayân* dan *badî'*.<sup>37</sup>

Analisis linguistik sastra yang diterapkan oleh al-Khuli sejalan dengan analisis diakronik dengan melihat penerapannya dalam menganalisis teks Al-Qur'an. Yaitu dengan meneliti kosakata sebelum digunakan oleh Al-Qur'an atau pada masa pra-islam, kemudian penelitian kosakata pada saat Al-Qur'an diturunkan dan menganalisis kosakata setelah Al-Qur'an diturunkan. Kajian linguistik demikian dalam menyelidiki makna bahasa yang digunakan Al-Qur'an digolongkan dalam kajian stilistika. Kajian stilistika merupakan kajian dengan memperhatikan penggunaan struktur bahasa, mengamati penggunaan diksi yang dipilih untuk menghubungkan antar teks dengan melalui unsur sintaksis (struktur kalimat), leksikal (diksi), deviasi (penyimpangan dari kaidah umum) dan unsur lainnya dalam linguistik.<sup>38</sup>

Penggunaan pendekatan sastra dalam menafsirkan Al-Qur'an sebagai upaya menjauhkan mufasir untuk menginterpretasikan teks secara subyektif. Penerapan yang digunakan al-Khuli dalam menginterpretasikan teks dengan menyandingkan metodenya bersamaan perkembangan keilmuan modern, hermeneutika dan semantik. Kosakata sebagai obyek kajian linguistik dilihat dari kacamata semantik melahirkan dua metodologis, yaitu sinkronik dan diakronik.<sup>39</sup> Sinkronik adalah kajian tentang bahasa yang terbatas dengan waktu. Maksudnya kajian yang bersifat statis tidak mengaitkan historitas obyek dengan waktu tertentu.

Kajian diatas hanya memfokuskan pada sistem bahasa yang digunakan tanpa memperdulikan perkembangannya. Sedangkan diakronik adalah kajian bahasa yang bersifat evolutif (dari masa ke masa). Dengan kata lain kajian kosakata yang memperhatikan perkembangan dan perubahan bahasa sepanjang masa yang bersifat evolutif. Ferdinand de Saussure lebih sepakat diistilahkan dengan evolutif bukan historis sebab istilah historis masih meliputi berbagai masa dan peristiwa.<sup>40</sup> Orang yang mengkaji historis akan menganggap mempelajari bahasa dengan berurutan bermakna mempelajari bahasa berdasarkan poros waktu. Kenyataanya untuk merealisasikannya

---

<sup>37</sup> N. Burhanuddin, *Filsafat Takwil: Kajian Teks Al-Qur'an*, t.tp.: Prenada Media, 2022, h. 89.

<sup>38</sup> S. Qalyubi, dan M. Maimun, *Stilistika al-Qur'an: pengantar orientasi studi al-Qur'an*. Yogyakarta: Titisan Ilahi Press, 1997, hal. 29.

<sup>39</sup> Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, Yogyakarta: LKiS, 2012, 97–99.

<sup>40</sup> Ferdinand de Saussure, *Course in General Linguistics*, diterjemahkan oleh Wade Baskin, New York: Philosophical Library, 1959, hal. 81–85.

harus meninjau secara terpisah gejala-gejala yang menyebabkan bahasa berubah dari keadaan satu dengan keadaan lain.<sup>41</sup>

al-Khuli berserta muridnya yang meniscayakan bahwa teks Al-Qur'an harus dikaji menggunakan studi linguistik dan sastra. Keduanya mengadopsi pendapatnya Abdul Qahir al-Jurjani kritikus sastra madzhab Syafi'i yang mengatakan bahwa teks Al-Qur'an menyesuaikan aturan-aturan general seperti teks lainnya. Dengan kata lain teks Al-Qur'an adalah teks linguistik yang tidak dapat dianalisis kecuali dengan menggunakan aturan-aturan pada umumnya tentang pencuculan teks di dalam bahasa dan budaya tertentu.<sup>42</sup>

Kemudian al-Khuli mengembangkannya dengan menyatakan bahwa Al-Qur'an sebagai teks bahasa arab yang paling besar, dan keestikan bahasanya dinilai paling suci, baik dipandang dari dimensi agama maupun non agama. Masyarakat arab percaya nilai kedahsyatan linguistik Al-Qur'an, sebesar pengetahuan mereka tentang kesadaran bahasa arab baik kalangan kristen, materialis, atheis ataupun umat muslim sendiri.<sup>43</sup>

Nashr Hamid juga sejalan dengan yang dikembangkan oleh al-Khuli bahwa pendekatan studi Al-Qur'an mengandung beberapa aspek. *Pertama*, aspek teks Al-Qur'an sebagai sebuah teks linguistik yang tidak dapat dipisahkan dengan sejarah dan budaya. *Kedua*, teks Al-Qur'an harus dianalisis menggunakan pendekatan sastra dan linguistik yang mengutamakan aspek kultural dan historis teks. *Ketiga*, kajian teks Al-Qur'an tidak berawal dari keimanan, namun dari objektivitas keilmuan sehingga kalangan seluruh golongan dapat menganalisis dan memahaminya untuk memberikan kontribusi terhadap studi Al-Qur'an. Di samping itu pendekatan yang digunakan untuk memahami teks Al-Qur'an tidak hanya dari unsur linguistik dan sastra saja, namun juga mengadopsi teori-teori modern lainnya seperti semiotika dan hermeneutika tentang kajian Al-Qur'an. Maksud dari Nashr Hamid adalah untuk memberikan pemahaman yang obyektif tentang islam agar terbebas dari kepentingan-kepentingan ideologis.<sup>44</sup>

Keterbukaan Amin al-Khuli dan Nashr Hamid dalam menafsirkan Al-Qur'an sebagai upaya kesadaran akan ideologi dan subjektifitas penafsiran, sehingga tidak ada interpretasi yang diintervensi. Seharusnya dalam menginterpretasi teks dimulai dengan pembacaan teks kemudian disusul

---

<sup>41</sup> W. Taufiq, *Semiotika untuk Kajian Sastra dan al-Qur'an*. Bandung: Penerbit Yrama Widya, 2016, hal. 23.

<sup>42</sup> N. A. Zaid, *al-Nâsh al-Shulthah Al-Haqîqah*. Beirut: al-Markaz al-Tsaqâfi al-'Arabi, 1995, hal. 95.

<sup>43</sup> Amin al-Khuli, *Manâhij Tajdîd fî al-Nahw wa al-Balâghah wa al-Tafsîr wa al-Adâb*, Kairo: Dâr al-Ma'ârif, 1961, hal. 351–353.

<sup>44</sup> Muhammad Irfani, "Kedudukan Linguistik Dalam Penafsiran Alqur'an: Telaah Pemikiran Amin al-Khuli Dan Nashr Hamid Abu Zaid," dalam *Kontemplasi*, Vol. 12 No. 1 Tahun 2024, hal. 16.

dengan analisis agar gagasan umum teks dapat ditemukan. Keterlibatan pembaca dalam mencari makna interpretasi juga dijadikan bahan pertimbangan.

Dalam pencarian unsur kontekstual makna bukan lagi berangkat dari analisis asbabun nuzul, *naskh* dan *mansûkh* hingga pendekatan linguistik sebagaimana yang telah dijalankan oleh ulama ushul. Sebab pendekatan ini tidak mengindikasikan temporalitas hukum dan tidak hanya suatu sebab sehingga mereka meletakkan kaidah “keumuman lafadz bukan kekhususan sebab”. Yang dibutuhkan dalam pencarian makna teks adalah dengan membedakan antara makna historis yang digali dari suatu konteks dan signifikansi yang diindikasikan oleh makna dalam konteks sosial historis penafsiran. Signifikansi bukan merupakan sebuah ekspresi hawa nafsu dari penafsir ataupun pelompatan makna dan pembatalannya.<sup>45</sup>

### 3. Metode dan Corak Tafsir Perspektif Amin al-Khuli

Pendekatan sastra dalam tafsir sebetulnya muncul diakibatkan banyaknya orang-orang non-Arab yang masuk Islam serta akibat kelemahan orang-orang Arab sendiri di bidang sastra, sehingga dirasakan perlu untuk menjelaskan kepada mereka tentang keistimewaan dan keadaan arti kandungan Al-Qur'an. Keseriusan al-Khuli dalam mengkaji Al-Qur'an, tidak bisa dilepaskan dari kajian-kajiannya terhadap bahasa dan sastra Arab. Salah satu karyanya yang paling penting yang berbicara dengan sastra dan kritik sastra adalah *Fî al-Adab al-Misrî* (1943) dan *Fann al-Qaul* (1947). Dua buku tersebut mencerminkan keseriusan al-Khuli dalam memberikan “cara baca” dan “cara baca baru” terhadap dunia sastra Arab.<sup>46</sup>

Menurut al-Khuli bahwa idealnya studi tafsir Al-Qur'an, metode yang tepat untuk mengkajinya adalah: *Pertama*, tentang latar belakang historis dan situasi-situasi asal atau dalam kasus Al-Qur'an, penjelmaannya di bumi melalui pewahyuan harus dieksplorasikan. Oleh karena itu, seseorang harus mengkaji tradisi-tradisi keagamaan dan kultural, situasi sosial bangsa Arab terdahulu, dan kronologi penyampaian teks Al-Qur'an dan lainnya. Istilah lain yang digunakan oleh al-Khuli pada metode ini ialah *dirâsah mâ hawla al-Qur'an* (kajian seputar Al-Qur'an).<sup>47</sup>

*Kedua*, dengan memperhatikan seluruh pengetahuan yang relevan dan dihimpun dalam metode penafsiran, sehingga seseorang harus menetapkan

---

<sup>45</sup> M. N. Ichwan, *Meretas Kesarjanaan Kritis Al-Qur'an: Teori Hermeneutika Nashr Abu Zayd*. Jakarta: Teraju, 2003, hal.100.

<sup>46</sup> M. Nur Kholis Setiawan, *Al-Qur'an Kitab Sastra Terbesar*, Yogyakarta: e-SAQ press, 2006, hal. 65.

<sup>47</sup> Amin al-Khuli, *Manâhij Tajdîd fî al-Nahw wa al-Balâghah wa al-Tafsîr wa al-Adab*, Kairo: Dâr al-Ma'ârif, 1961, hal. 359–360.

makna yang tepat untuk kata perkata teks Al-Qur'an. Oleh karena itu, pertama-tama menetapkan makna literal yang benar dengan menggunakan seluruh bahan sejarah dan yang lainnya. Dan untuk memahami Al-Qur'an secara sempurna, kita harus mengetahui sejauh mungkin mengenai bangsa Arab dan zamannya tersebut.<sup>48</sup>

Selain metode diatas al-Khuli juga menawarkan metode tafsir yang lebih dikenal dengan tafsir sastra terhadap Al-Qur'an (*al-Tafsîr al-Adabî li Al-Qur'ân*). Metode ini sasarannya adalah untuk mendapatkan pesan Al-Qur'an secara menyeluruh dan diharapkan bisa terhindar dari tarikan-tarikan individual-ideologis dan politik kekuasaan. Al-Qur'an harus dianggap sebagai teks sastra suci.

al-Khuli memang pernah mempelajari dan bersinggungan dengan tokoh-tokoh hermeunetika yang banyak dipakai dalam menafsirkan ayat-ayat Bibel selama ia berada di Eropa (Berlin dan Perancis), namun dengan kepiawaian al-Khuli dia tidak menamakan metode tafsir yang dicetuskannya sebagai tafsir hermeunetika, walaupun dia menganggap Al-Qur'an sebagai sebuah teks absolut dan suci yang tidak boleh sembarangan ditafsirkan, ia memilih metode sastra sebagai solusi yang bisa mendekatkan para pembaca Al-Qur'an dengan maksud dan makna yang memang diinginkan Al-Qur'an itu sendiri.<sup>49</sup>

Oleh karenanya, agar bisa memahami ayat Al-Qur'an secara proporsional, seseorang harus menempuh metode pendekatan sastra (*al-manhaj al-adabi*) yaitu corak tafsir yang berusaha menjelaskan ayat-ayat Al-Qur'an dengan menguraikan aspek kebahasaan dari pada pesan pokok dari ayat yang ditafsirkan.<sup>50</sup> Dalam hal ini (*al-manhaj al-adabi*), Amin al-Khuli menawarkan dua agenda besar yang semestinya dilakukan dalam proses menafsirkan Al-Qur'an, yaitu kajian seputar Al-Qur'an (*dirâsah mâ hawla al-Qur'an*) dan kajian mengenai Al-Qur'an itu sendiri (*dirâsah mâ fî al-Qur'an*).<sup>51</sup>

#### 1. Kajian Seputar Al-Qur'an (*Dirâsah Mâ Hawla Al-Qur'an*)

Kajian ini memiliki dua aspek, yaitu kajian khusus atau kajian yang dekat dengan Al-Qur'an dan kajian umum atau kajian yang tampak jauh. Kajian Khusus Al-Qur'an adalah kajian mengenai hal-hal yang harus diketahui seputar Al-Qur'an, seperti proses turunnya Al-Qur'an, penghimpunan Al-Qur'an, dan beberapa aspek lain yang terdapat dalam

<sup>48</sup> Habibur Rahman, "Amin al-Khuli, Pendekatan Kritik Sastra Terhadap Al-Qur'an," dalam *Al-Irfan: Journal of Arabic Literature and Islamic Studies*, Vol. 2 No. 1 Tahun 2019.

<sup>49</sup> Habibur Rahman, "Amin al-Khuli, Pendekatan Kritik Sastra Terhadap Al-Qur'an," dalam *Al-Irfan: Journal of Arabic Literature and Islamic Studies*, Vol. 2, No. 1, Tahun 2019.

<sup>50</sup> J.J. G. Jansen, *Diskursus Tafsir al-Qur'an Modern*, Yogyakarta: PT Tiara Wacana, 1997, hal. 105-107.

<sup>51</sup> Amin al-Khuli, *Manâhij Tajdîd Fî al-Nahwu wa al-Balâghah wa al-Tafsîr wa al-Âdâb*. Kairo: Dâr al-Ma'ârif, 1961, hal. 303-304.

'ulum Al-Qur'an. Sedangkan kajian umum Al-Qur'an adalah kajian mengenai keadaan sosial saat diturunkannya Al-Qur'an.<sup>52</sup>

Adapun kajian khusus dalam hal ini adalah kajian terhadap hal-hal yang harus diketahui seputar kitab Al-Qur'an. Kajian ini terfokus kepada kajian mengenai proses turunnya Al-Qur'an, penghimpunannya, perkembangan dan sirkulasinya dalam masyarakat Arab sebagai objek wahyu beserta variasi cara baca (qira'ah) dan seterusnya yang kemudian lebih dikenal dengan istilah *'ulûm Al-Qur'an*. Kajian ini sangat kursial dalam proses penafsiran, sebab kajian ini merupakan sarana strategis untuk bisa memahami Al-Qur'an dengan pemahaman sastra yang benar dan juga mengapresiasi kondisi-kondisi sekitar yang penting sebagai navigator dalam proses pemahaman Al-Qur'an.<sup>53</sup>

Adapun kajian umum seputar Al-Qur'an adalah kajian terhadap aspek sosial-historis Al-Qur'an, termasuk didalamnya situasi intelektual, kultural, dan geografis Masyarakat Arab pada abad ke tujuh ketika Al-Qur'an diturunkan.<sup>54</sup> Jika kajian sastra berusaha untuk mengetahui hal ihwal mengenai bahasa Arab dan arabisme tersebut lebih banyak dan lebih dalam, maka Al-Qur'an sebagai puncak sastra ini dan jantungnya, tidak akan bisa dikaji dengan benar kecuali semua syarat mengenai hal ini terbangung secara utuh. Disini, Amin al-Khuli sebenarnya sangat menekankan bahwa Al-Qur'an seharusnya dipahami dengan cara pendengar pertama memahaminya.<sup>55</sup>

## 2. Kajian Mengenai Al-Qur'an Itu Sendiri (*Dirâsah Mâ Fî Al-Qur'an*)

Kajian mengenai Al-Qur'an itu sendiri (*dirâsah mâ fî al-qur'an*) dimulai dengan penelitian terhadap kosakata. Dalam hal ini, seorang penafsir harus meneliti entri linguistik sebuah lafal yang hendak ditafsirkannya untuk menyingkirkan makna-makna etimologis dari yang lain; kemudian mengamati makna-makna etimologis entri tersebut, lalu mengurutkan pengertian yang paling terdahulu atau yang paling dekat dengan masa nabi, hingga ia benar-benar mantap pada satu pengertian yang diperolehnya melalui proses pengunggulan (tarjih).

Selain dua kajian ini (*dirâsah mâ hawla al-Qur'an* dan *dirâsah mâ fî al-Qur'an*), ada satu hal lagi yang harus dipertimbangkan dalam tafsir sastra ini yaitu tafsir psikologis (*al-tafsîr al-nafs*). Adapun yang menjadi fokus dalam tafsir ini adalah rahasia-rahasia (motif) di balik gerakan-gerakan jiwa manusia dalam berbagai ranah dan bidang yang disentuh oleh misi keagamaan Al-Qur'an, perdebatan doktriner Al-Qur'an, pengolahan Al-Qur'an terhadap intuisi dan hati,

<sup>52</sup> Habibur Rahman, "Amin al-Khuli, Pendekatan Kritik Sastra Terhadap Al-Qur'an," dalam *Al-Irfan: Journal of Arabic Literature and Islamic Studies*, Vol. 2, No. 1, Tahun 2019.

<sup>53</sup> Amin al-Khuli, *Manâhij Tajdîd Fî al-Nahwu wa al-Balâgh wa al-Tafsîr wa al-Âdâb*, Kairo: Dâr al-Ma'ârif, 1961, hal. 279.

<sup>54</sup> Nur Kholis Setiawan, *Pemikiran Progresif dalam Kajian Al-Qur'an*, Jakarta: Kencana, 2008, hal. 56.

<sup>55</sup> J.J. G. Jansen, *Diskursus Tafsir al-Qur'an Modern*, Yogyakarta: PT Tiara Wacana, 1997, hal. 108.

penerimaan Al-Qur'an terhadap masa lalu yang memang dapat diterima jiwa dan diwarisi secara turun-temurun dari generasi ke generasi. Bidang-bidang tersebut dihiasi dengan iman yang diserukan Al-Qur'an, suatu keimanan yang mampu menghancurkan benteng yang lama dan meruntuhkan dasarnya. Dengan bahasa lain, bagaimana Al-Qur'an melakukan semua itu dengan penuh kelembutan (simpatik)? Fakta-fakta psikologis apa yang digunakannya dalam persoalan-persoalan yang sensitif ini ketika berhadapan hati dan perasaan komunikannya saat itu? Apa yang serius dijaganya dalam mensukseskan dakwah dan menegakkan panji Islam?

Setelah melakukan penelitian terhadap makna etimologis suatu lafal, dilanjutkan dengan mencari makna fungsional lafal tersebut dalam Al-Qur'an dengan cara mencari lokasi-lokasi pemakaiannya, kemudian dikaji dan diteliti untuk menemukan kesimpulan mengenai pemakaian kata tersebut. Dengan begitu, penafsir bisa sampai pada kedua tataran pemaknaan; dari makna-makna etimologis ke makna fungsional yang ada dalam Al-Qur'an. Dengan usaha ini, ia bisa melangkah dengan tenang untuk melakukan penafsiran atas lafal tersebut pada posisinya di dalam ayat yang sedang dijadikan obyek penafsiran.<sup>56</sup>

Adapun pada tahap selanjutnya adalah meneliti susunan kata (murakkabat). Dalam hal ini, penafsir bisa menggunakan bantuan ilmu-ilmu bahasa dan sastra, seperti nahwu, balaghah dan seterusnya. Alat bantu ini berguna untuk menjelaskan makna, mendefinisikannya, mengamati titik kesamaan makna beragam versi qira'at terhadap satu ayat dan titik perjumpaan makna-makna fungsional yang sejenis di dalam Al-Qur'an. Selain itu juga, dalam konteks balaghah bertujuan untuk menunjukkan keindahan ujaran yang ada di dalam gaya bahasa Al-Qur'an, mencari kejelasan wawasan- wawasan keindahan ini dan memperjelas porsi-porsinya dalam ruang lingkup citarasa yang sangat indah yang menjadi karakteristik susunan-susunan kata bahasa Arab.<sup>57</sup>

#### **4. Kritik Sastra dalam Penafsiran Al-Qur'an Perspektif Amin al-Khuli**

Amin Al-Khuli merupakan salah satu pemikir yang menggabungkan pendekatan sastra dalam penafsiran Al-Qur'an, yang menjadi dasar dari kritik sastra dalam kajian tafsir. Bagi al-Khuli, Al-Qur'an sebagai teks sastra tinggi membutuhkan pendekatan yang tidak hanya berbasis pada aspek agama dan hukum, tetapi juga pada nilai-nilai sastra yang terkandung dalam bahasa dan struktur teks tersebut. Dengan menggunakan analisis sastra, al-Khuli bertujuan untuk menggali makna yang lebih mendalam dan kontekstual, yang tidak hanya sekadar mengungkapkan pesan moral atau hukum, tetapi juga menyoroti aspek estetika dan retorika dalam teks Al-Qur'an. Kritik sastra yang diusungnya berfokus pada cara-cara bahasa digunakan untuk

---

<sup>56</sup> Amin al-Khuli, *Manâhij Tajdîd Fî al-Nahwu wa al-Balâghah wa al-Tafsîr wa al-Âdâb*. Kairo: Dâr al-Ma'ârif, 1961, hal. 312-313.

<sup>57</sup> Amin al-Khuli, *Manâhij Tajdîd Fî al-Nahwu wa al-Balâghah wa al-Tafsîr wa al-Âdâb*. Kairo: Dâr al-Ma'ârif, 1961, hal.. 314-315.



membentuk makna, sehingga tafsir Al-Qur'an tidak hanya dilihat sebagai interpretasi teologis, tetapi juga sebagai bentuk karya sastra yang kaya akan simbolisme dan makna tersirat.

Penerapan kritik sastra dalam penafsiran Al-Qur'an menurut al-Khuli juga mengarah pada penolakan terhadap tafsir yang terlalu mekanistik atau literal. al-Khuli menekankan bahwa Al-Qur'an tidak hanya perlu dipahami dalam dimensi tekstualnya saja, tetapi juga dalam konteks bahasa yang dinamis dan kaya akan variasi makna. Hal ini membuat tafsir yang dihasilkan lebih relevan dengan konteks sosial, budaya, dan sejarah umat Islam. Pendekatan ini mendorong penafsir untuk lebih kritis dan kreatif dalam menggali makna teks, serta memperhatikan bagaimana unsur-unsur sastra seperti metafora, simbolisme, dan gaya bahasa memainkan peran dalam membentuk pesan-pesan Al-Qur'an yang universal. Dengan demikian, kritik sastra yang diterapkan al-Khuli pada tafsir Al-Qur'an memberikan kontribusi signifikan dalam mengembangkan metode tafsir yang lebih holistik dan multidimensional.

Dalam kajian ini peneliti akan lebih menitikberatkan pada dekontruksi pendekatan kritik sastra Amin al-Khuli yang berusaha menunjukkan tafsiran-tafsiran terhadap teks yang didalamnya terdapat anggapan-anggapan yang absolut, bukan anggapan-anggapan yang kontekstual. Dekonstruksi disini akan dipaparkan dengan dua pandangan diantaranya:

### 1. *Al-Naqd Al-Khârijî*

Bisa juga dikatakan sebagai kritik ekstrinsik atau kritik yang ditujukan pada Sumber atau “kritik Sumber”. Misalnya mengkaji tentang faktor-faktor luar yang mempengaruhi terhadap sastra itu sendiri seperti social-geografis, kultural-religius, ekonomi, maupun politis. Mudah-mudahan biasanya disebut dengan istilah *asbâbu al-nuzûl* dalam Al-Qur'an dan *asbâbu al-wurûd* dalam hadis. Dengan bantuan ini mufassir bisa mengetahui dan menemukan hubungan antara sastra itu sendiri dengan latar belakang serta hal-hal yang memengaruhi isi dari sastra yang dikaji.<sup>58</sup>

### 2. *Al-Naqd Al-Dâkhilî*

Kritik ini berlawanan dengan kritik sebelumnya dimana fokusnya terletak pada teks sastra. Dengan menggunakan kajian teori linguistik yang tujuannya untuk menangkap makna yang terkandung di dalam teks sastra. Kedua, kritik intrinsik (*al-naqd al-dâkhilî*), yang diarahkan pada teks sastra itu sendiri, yaitu dengan analisis linguistik yang terarah, sehingga mampu

---

<sup>58</sup> Moh. Mofid, Mohammad Zainal Hamdy, “Dekonstruksi Pendekatan Kritik Sastra Terhadap Al-Qur'an Perspektif Amin al-Khuli,” dalam *Al-Irfan*, Vol. 4 No. 2 Tahun 2021.

menangkap makna yang ada.<sup>59</sup> Metode kritik intrinsik (*al-naqd al-dâkhili*), yang diarahkan pada teks sastra dengan analisis linguistik yang hati-hati sehingga mampu menangkap makna yang ada. Ini menyerupai aliran egosentrik, yakni sebuah aliran yang meneropong karya sastra dari karya itu sendiri. Dalam konteks ini, kita menemukan Al-Qur'an menantang umat manusia untuk membuat yang serupa, sebagai cara pandang Al-Qur'an terhadap dirinya sendiri (QS Al-Isra/17: 88).

Kemunculan metode-metode kritik sastra al-Khuli ini di dasari atas pemikiran al-Khuli yang menentang terhadap tafsir ilmi. Menurutnya tafsir tersebut berusaha mencocokkan atau mencocoklogikan teks-teks sumber agama supaya sejalan dengan sesuatu yang temporer dan bersifat prediktif dan relatif. Baginya tafsir tersebut tidak memerhatikan aspek teks dan konteks dan hubungan antar teks secara mendalam. Yang mana dua hal ini penting bagi pentafsir apabila ingin memahami arti yang diharapkan dan menjadi tujuan utama dari penulis teks. Apabila kedua-duanya dilewati mufassir akan menempatkan Al-Qur'an bukan sebagai teks yang suci dan absolut.

Sastra atau *al-Âdab* adalah budi pekerti dan sopan santun yang berkembang maknanya menjadi karya cipta berupa perkataan dalam bentuk puisi atau prosa. Dalam kata lain sastra adalah ungkapan seseorang dengan kalimat yang indah dan menarik hati pembaca. Sedangkan dalam Al-Qur'an mengandung sastra dengan pendekatan atau tujuan agar pembaca dapat terpengaruh secara psikologi sehingga dapat menimbulkan perasaan senang ataupun dapat menimbulkan perasaan kepedihan dan kesedihan.<sup>60</sup>

Al-Qur'an mengandung nada dan irama sastra yang dapat membuat seseorang bersedih dan atau berbahagia. Kata kata atau diksi yang digunakan mengandung keindahan bunyi saat dilantunkan dan menimbulkan irama yang indah melalui ayat-ayatnya.<sup>61</sup>

Dalam memahami Al-Qur'an, pendekatan sastra telah digunakan mulai awal adanya islam. Dimana tentunya dengan keilmuwan yang dimiliki para sahabat dapat dengan mudah menafsirkan Al-Qur'an dengan juga adanya bantuan langsung dari Al-Qur'an sebagai sumber kedua setelah Al-Qur'an. Sebagai contoh misalnya pada Sahabat Ibnu Abbas. Hal ini berdasarkan sejarah yang mencatat bahwa Rasulullah sudah menginterpretasikan Al-

---

<sup>59</sup> M. Nur Kholis Setiawan, *Al-Qur'an Kitab Sastra Terbesar*, Yogyakarta: elSAQ Press, 2006, hal. 8-9.

<sup>60</sup> Chatibul Umam, *Pengantar Kajian Al-Qur'an*, Jakarta: Pustaka al-Husna, 2004, hal. 108-109.

<sup>61</sup> Ahmad Muzakki, *Stilistika Al-Qur'an*, Malang: UIN Maliki Press, 2009, hal. 41.

Qur'an dengan menggunakan terminology teori sastra yang berkembang setelahnya.<sup>62</sup>

Sebagai contoh kesusastran Al-Qur'an diantaranya tertuang pada QS. Al-Baqarah/2: 187.

أَحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ هُنَّ عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنْكُمْ فَالآنَ بَاشِرُوهُنَّ وَابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتُوا الصِّيَامَ إِلَى الْيَلِّ وَلَا تُبَاشِرُوهُنَّ وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَجِدِ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَقْرُبُوهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لِّلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ

Pada ayat tersebut terkandung majaz yaitu kalimat *الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ* dan *الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ* pada saat itu ada sahabat anabi yang bernama Ubay Ibnu Hatim yang memahami ayat tersebut secara tekstual atau makna aslinya. Beliau mengambil benang hitam dan benang putih, pada malam hari ia memerhatikan benang tersebut secara terus menerus akan tetapi tidak tampak perbedaannya. Keesokan harinya ia datang menemui Nabi menanyakan tentang tafsir atau maksud dari ayat tersebut. Nabi Menjelaskan bahwa maksud dari benang yang berwarna putih itu adalah terbitnya fajar. Adapun arti dari benang hitam adalah Malam yang gelap.<sup>63</sup>

Gagasan al-Khuli yang sangat besar terhadap pendekatan bahasa dalam memahami dan menafsirkan Al-Qur'an, sehingga bisa agak jauh dari tarikan-tarikan kepentingan individual-ideologis, karena salah satu jargonnya adalah membiarkan Al-Qur'an berbicara dengan dan melalui dirinya.<sup>64</sup> Pendekatan sastra ini sebagai sebuah pisau analisis dalam memahami teks Al-Qur'an. Oleh karena itu, untuk memahami dan mengkaji Al-Qur'an, setidaknya diperlukan pisau analisis yang setara dengan corak yang dimilikinya.<sup>65</sup>

<sup>62</sup> M. Nur Kholis Setiawan, *Al-Qur'an Kitab Sastra Terbesar*, Yogyakarta: e-SAQ Press, 2006, hal. 129.

<sup>63</sup> Muhammad Husain al-Dzahabi, *al-Tafsir Wa al-Mufasssirun*, Jilid 1, Kairo: t.th., 1979, hal. 35.

<sup>64</sup> M. Nur Kholis Setiawan, *Alqur'an Kitab Sastra Terbesar*, Yogyakarta: eSAQ press, 2006, hal. 49.

<sup>65</sup> Himan Latief, *Nasr Hamid Abu Zaid Kritik Teks Keagamaan*, Yogyakarta: eSAQ Press, 2003, hal. 1.

### C. Relevansi Pemikiran Amin al-Khuli dalam Pemecahan Masalah Linguistik Tafsir

Pemikiran Amin al-Khuli tentang metodologi tafsir corak *lughawî* lahir dari keprihatinannya terhadap dominasi tafsir klasik yang sering kali terjebak pada penjelasan literal, repetitif, dan kurang memberi ruang bagi pembaruan metodologis. Menurutnya, Al-Qur'an sebagai teks sastra ilahi menuntut pendekatan yang lebih peka terhadap bahasa, struktur, serta keindahan retorika yang dikandungnya. Dalam konteks ini, linguistik bukan hanya sekadar perangkat teknis, melainkan fondasi epistemologis untuk memahami pesan-pesan wahyu secara lebih utuh.

Relevansi pemikiran tersebut semakin terasa ketika berhadapan dengan problem linguistik yang muncul dalam penafsiran Al-Qur'an, seperti persoalan polisemantis kata, perbedaan *qirâ'ât*, ambiguitas struktur kalimat, maupun aspek retorik yang membutuhkan penjelasan mendalam. Amin al-Khulî menekankan bahwa seluruh problem tersebut hanya dapat diurai melalui analisis bahasa yang teliti, dipadukan dengan kesadaran kontekstual atas situasi historis dan kultural saat pewahyuan. Dengan demikian, pendekatan *lughawî* yang ia tawarkan tidak hanya bersifat teoretis, melainkan juga memberikan solusi metodologis terhadap berbagai tantangan linguistik dalam tafsir.

Salah satu sumbangan penting Amin al-Khuli dalam metodologi tafsir adalah kritiknya terhadap kekeliruan linguistik yang banyak ditemukan dalam tradisi penafsiran klasik. Menurutnya, banyak mufasir yang terjebak pada pemaknaan literal atau mengikuti otoritas riwayat tanpa terlebih dahulu melakukan analisis bahasa yang mendalam. Hal ini menimbulkan reduksi makna ayat, bahkan kadang melahirkan kesalahpahaman.

#### a. Kekeliruan dalam Pemaknaan Polisemi (*al-musytarak al-lafzhî*)

Banyak mufasir klasik memahami kata yang memiliki makna ganda (*musytarak*) hanya dari satu sisi, tanpa mempertimbangkan keseluruhan konteks Al-Qur'an. Misalnya, kata *al-rûh* dalam Al-Qur'an ditafsirkan semata-mata sebagai "Jibril" dalam QS. Al-Nahl/16:102, padahal pada ayat lain seperti QS. Al-Isra'/17:85, *al-rûh* lebih tepat dipahami sebagai unsur eksistensial manusia yang menjadi rahasia ilahi. Kekeliruan semacam ini, menurut Amin al-Khuli, terjadi karena mufasir lebih mengandalkan riwayat daripada kajian semantik internal teks.<sup>66</sup>

#### b. Kekeliruan karena Mengabaikan Aspek Retorika (*balâghah*)

---

<sup>66</sup> Al-Raghib al-Ishfahani, *Mufradât Alfâdz al-Qur'ân*, Damaskus: Dâr al-Qalam, 2002, hal. 512.

Kesalahan juga muncul ketika mufasir mengabaikan dimensi retorika Al-Qur'an. Contohnya adalah pada fenomena *iltifât* (peralihan gaya bahasa), yang sering ditafsirkan sebagai kejanggalan gramatikal. Padahal, dalam balâghah Arab, *iltifât* justru berfungsi sebagai penguat makna dan penegasan emosional. Amin al-Khulî menegaskan bahwa tanpa memahami fungsi retorik ini, tafsir akan kehilangan kedalaman sastra Al-Qur'an.<sup>67</sup>

### c. Kekeliruan karena Dominasi *Isrâ'iliyyât*

Sebagian penafsiran klasik juga sarat dengan pengaruh *isrâ'iliyyât* yang menyalahi kaidah linguistik Arab. Misalnya, penafsiran kata *al-kautsar* dalam QS. Al-Kautsar/108:1 yang secara bahasa berarti "kebaikan yang banyak." Namun, sebagian mufasir terdahulu membatasi maknanya hanya pada "sebuah sungai di surga" berdasarkan riwayat *isrâ'iliyyât*. Menurut Al-Khuli, pemaknaan ini terlalu menyempitkan keluasan semantik kata dan bertentangan dengan prinsip *lughawî* yang menekankan keluasan makna kontekstual.<sup>68</sup>

### d. Kekeliruan karena Tidak Konsisten dalam Analisis *Qirâ'ât*

Perbedaan bacaan (*qirâ'ât*) sering kali tidak diperhatikan secara serius, padahal ia memiliki implikasi semantik yang besar. Misalnya, perbedaan bacaan pada QS. Al-Baqarah/2:184 antara *fa-fidyyatun tha'âmu miskîn* (satu miskin) dan *masâkîn* (jamak) menimbulkan konsekuensi hukum yang berbeda. Ketidakcermatan mufasir dalam menangkap nuansa kebahasaan ini dapat berimplikasi pada hukum fiqh yang tidak akurat.<sup>69</sup>

### e. Kekeliruan Linguistik dalam *Tafsir Salman ITB*

Beberapa kajian kritis menemukan bahwa *Tafsir Ilmiah Salman ITB* sering kali terlalu menekankan aspek sains dan kontemporer tanpa memperkuat analisis bahasa Arab dan aspek semantik-lughawi. Misalnya, dalam penafsiran kosmologi QS. an-Nazi'at/79:34-46, terdapat kecenderungan untuk langsung mengaitkan narasi "hari kiamat" dengan teori astronomi modern tanpa terlebih dahulu mendalami kontekstualisasi linguistik dan retorika ayat. Ini terindikasi sebagai kelemahan dalam

---

<sup>67</sup> Jalaluddin al-Suyuthi, *Al-Itqân fî 'Ulûm al-Qur'ân*, Jilid 2, Kairo: al-Hay'ah al-Mishriyyah al-Âmmah li al-Kitâb, 1974, hal. 210.

<sup>68</sup> Al-Raghib al-Ishfahani, *Mufradât Alfâdz al-Qur'ân*, Damaskus: Dâr al-Qalam, 2002, hal. 693.

<sup>69</sup> Jalaluddin al-Suyuthi, *Al-Itqân fî 'Ulûm al-Qur'ân*, Jilid 2, Kairo: al-Hay'ah al-Mishriyyah al-Âmmah li al-Kitâb, 1974, hal.210.

penafsiran yang mengabaikan pertimbangan bahasa dan gaya bahasa Al-Qur'an.<sup>70</sup>

#### **f. Tuduhan Kekeliruan Gramatikal di *Hal al-Qur'ân Mâ'shûm* oleh Abdullah al-Fadhi**

Buku *Is the Qur'an Infallible?* (terjemah judul Arab: *Hal al-Qur'ân Mâ'shûm*) karya Abdullah al-Fadhi menuduh adanya kesalahan sintaksis dalam Al-Qur'an sebagai bukti bahwa kitab suci tersebut tidak *mâ'shûm*. Tuduhan ini kemudian dikritik oleh para sarjana linguistik Al-Qur'an yang menegaskan bahwa yang diklaim sebagai kesalahan tetap sesuai kaidah *balâghî* atau kaidah bahasa Arab klasik yang valid, bukan kesalahan mutlak. Tuduhan seperti ini menunjukkan kurangnya pemahaman atas kaidah linguistik dan retorika Al-Qur'an oleh penggagasnya.<sup>71</sup>

Ilustrasi di atas menunjukkan bahwa problem linguistik tafsir tidak hanya terjadi dalam korpus klasik, tetapi juga pada karya kontemporer modern seperti *Tafsir Salman ITB* dan buku *Hal al-Qur'ân Mâ'shûm*. Pendekatan lughawî Amin al-Khuli yang menekankan analisis semantis, *balâghah*, dan sensitivitas terhadap *qirâ'ât* menjadi solusi metodologis yang relevan untuk memperbaiki kekeliruan-kekeliruan tersebut dan menguatkan otoritas linguistik Al-Qur'an.

Dari contoh-contoh di atas, terlihat jelas bahwa problem linguistik dalam tafsir sangat kompleks. Pemikiran Amin al-Khuli yang menekankan analisis semantik, retorika, dan konsistensi linguistik menawarkan solusi metodologis untuk menghindari kekeliruan-kekeliruan tersebut. Dengan demikian, relevansi pemikirannya terletak pada upayanya mengembalikan tafsir kepada otoritas teks melalui perangkat linguistik Arab, sekaligus menolak penafsiran yang semata-mata didasarkan pada riwayat yang lemah atau bias mazhab.

**Tabel 1. Kekeliruan Linguistik Dalam Penafsiran**

<b>Jenis Kekeliruan Linguistik</b>	<b>Contoh dalam Tafsir Klasik</b>	<b>Konsekuensi Tafsir</b>	<b>Solusi Metodologis Amin al-Khûlî</b>
<b>Polisemi (<i>al-musyarak al-</i></b>	Kata <i>al-rûh</i> ditafsirkan hanya	Pemaknaan menjadi	Menghimpun seluruh ayat terkait,

<sup>70</sup> Abdul Basid, *Tafsir Ilmiah Salman ITB (Telaah Kritis Perspektif Ulum al-Qur'ân*, Guluk-Guluk: INSTIKA, t.th., hal. 10.

<sup>71</sup> Ini merujuk pada kritik terhadap pandangan Abdullah Al-Fadhi mengenai kesalahan gramatikal dalam Al-Qur'an. Fakhrrur Razi Mohd Rais et al., "Syntax Errors in The Qur'an," *ADDIN Journal* 13, no. 1 Tahun 2019, hal. 167–168.

<i>lafdzî</i> )	sebagai Jibril (QS. Al-Nahl/16:102), padahal juga berarti rahasia eksistensial manusia (QS. Al-Isra'/17:85).	sempit, mengabaikan keluasan semantik.	lalu menafsirkan berdasarkan konteks linguistik dan fungsi semantik.
<b>Mengabaikan <i>Balâghah</i> (Retorika)</b>	Fenomena <i>iltifât</i> dianggap kegagalan gramatikal.	Tafsir kehilangan aspek keindahan dan daya retorika Al-Qur'an.	Menafsirkan <i>iltifât</i> sebagai strategi retorik untuk penegasan makna dan efek emosional.
<b>Dominasi <i>Isrâ'iliyyât</i></b>	<i>Al-Kawthar</i> dipersempit hanya menjadi "sungai di surga."	Mengabaikan makna lughawî "kebaikan yang banyak."	Mengembalikan tafsir pada keluasan semantik berdasarkan bahasa Arab murni, bukan riwayat lemah.
<b>Tidak Konsisten Pada <i>Qirâ'ât</i></b>	QS. Al-Baqarah/2:184 → <i>miskîn</i> (tunggal) vs <i>masâkîn</i> (jamak).	Perbedaan implikasi hukum dalam praktik fidyah.	Analisis perbandingan <i>qirâ'ât</i> untuk menemukan variasi semantik dan konsensus makna yang lebih tepat.

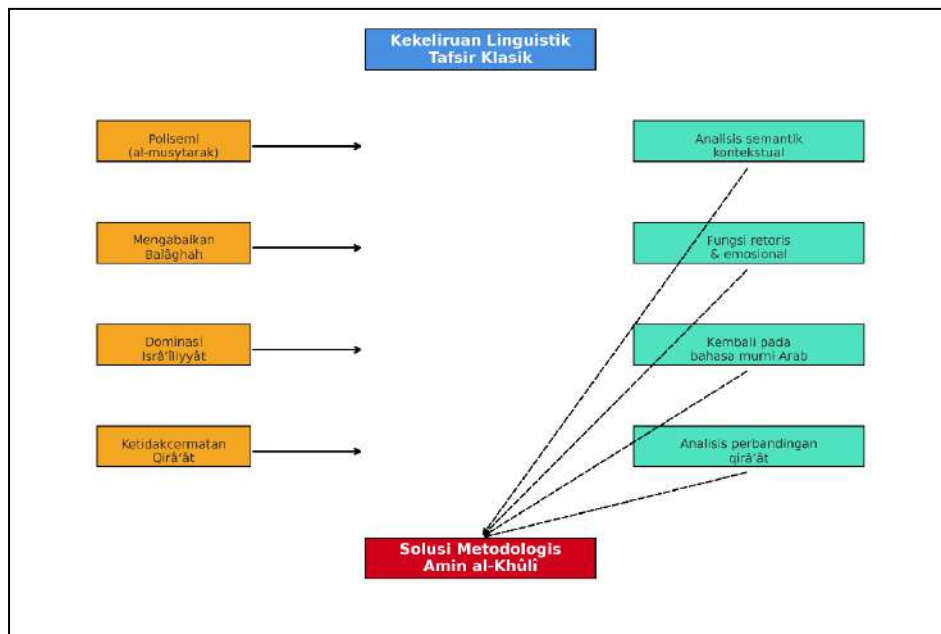
Tabel di atas memperlihatkan bahwa problem linguistik dalam tafsir klasik sering kali berakar pada ketidakcermatan dalam menganalisis bahasa Arab secara komprehensif. Pemikiran Amin al-Khuli hadir sebagai tawaran metodologis yang menekankan analisis linguistik (semantik, retorika, dan *qirâ'ât*) agar penafsiran Al-Qur'an tidak terjebak dalam reduksi makna maupun bias tradisi. Dengan demikian, pendekatan *lughawî* yang ia gagas tidak hanya penting secara teoritis, tetapi juga aplikatif dalam pemecahan problem tafsir kontemporer.

Seiring perkembangannya, tafsir klasik tidak luput dari sejumlah kelemahan metodologis. Beberapa mufassir terkadang kurang cermat dalam

membedakan polisemi (*al-musyarak*), mengabaikan aspek *balâghah*, terjebak pada dominasi riwayat *Isrâ'iliyyât*, atau bahkan lalai dalam menelaah variasi *qirâ'ât*. Kekeliruan linguistik tersebut berimplikasi pada pemahaman al-Qur'an yang kerap bersifat reduktif, terfragmentasi, atau bahkan menyimpang dari maksud bahasa Arab yang otentik.

Menyadari kelemahan tersebut, Amin al-Khuli tampil dengan gagasan metodologis baru yang lebih kontekstual. Melalui pendekatan *tafsîr adabî-ijtimâ'î*, ia menegaskan pentingnya analisis semantik kontekstual, penguatan fungsi retorik dan emosional bahasa, pemurnian kembali pada bahasa Arab asli, serta penggunaan analisis perbandingan *qirâ'ât*. Dengan kerangka metodologis ini, al-Khuli tidak hanya mengkritisi kelemahan tafsir klasik, tetapi juga menawarkan paradigma penafsiran yang lebih menyeluruh dan sesuai dengan dinamika keilmuan modern.

Gambaran mengenai kekeliruan tafsir klasik dan solusi yang diajukan Amin al-Khuli dapat dilihat pada skema berikut:



**Gambar 1. Bagan Kekeliruan Linguistik Dalam Tafsir**

Dari bagan di atas dapat disimpulkan bahwa kekeliruan linguistik dalam tafsir klasik, seperti ketidakjelasan dalam menghadapi polisemi, pengabaian *balâghah*, dominasi riwayat *isrâ'iliyyât*, dan kurangnya ketelitian dalam menelaah *qirâ'ât*, telah menimbulkan keterbatasan dalam memahami pesan Al-Qur'an. Amin al-Khuli hadir dengan solusi metodologis yang berorientasi pada *tafsîr adabî ijtimâ'î*, yakni dengan menawarkan analisis semantik yang kontekstual, penguatan fungsi retorik dan emosional bahasa, pemurnian



kembali pada bahasa Arab asli, serta penerapan analisis perbandingan *qirâ'ât*. Dengan demikian, pendekatan al-Khuli tidak hanya mengoreksi kekeliruan tafsir klasik, tetapi juga meletakkan fondasi baru bagi penafsiran al-Qur'ân yang lebih komprehensif, komunikatif, dan relevan dengan tantangan zaman.



## **BAB IV**

### **URGENSI LINGUISTIK PERSPEKTIF AMIN AL-KHULI**

#### **A. Nilai Urgensi Linguistik Dalam Tafsir Al-Qur'an**

Dalam memahami wahyu ilahi yang tertuang dalam Al-Qur'an, tidak cukup hanya berpegang pada terjemahan harfiah atau interpretasi sepihak. Bahasa Arab, sebagai medium utama wahyu, memiliki kedalaman makna, struktur gramatikal, dan nuansa *balâghah* (retorika) yang tidak selalu dapat diterjemahkan secara langsung. Oleh karena itu, pendekatan linguistik menjadi sangat penting dalam proses penafsiran Al-Qur'an.<sup>1</sup> Linguistik bukan hanya berfungsi sebagai alat bantu teknis, melainkan juga sebagai kunci untuk membuka kedalaman makna yang tersembunyi dalam struktur kalimat dan pilihan diksi yang digunakan dalam Al-Qur'an.<sup>2</sup>

Nilai urgensi linguistik dalam tafsir Al-Qur'an mencerminkan betapa eratnya hubungan antara ilmu bahasa dengan ketepatan pemahaman makna wahyu.<sup>3</sup> Dengan pemahaman linguistik yang komprehensif, seorang mufassir (penafsir) dapat menghindari kesalahan tafsir yang bersifat subjektif atau menyimpang dari maksud asli teks.<sup>4</sup> Penjelajahan terhadap urgensi ini akan dibagi menjadi dua poin utama: pertama, bagaimana peran linguistik menjadi fondasi standarisasi dalam penafsiran Al-Qur'an, dan kedua, bagaimana

---

<sup>1</sup> Toshihiko Izutsu, *God and Man in the Koran: Semantics of the Koranic Weltanschauung*, Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 2002, hal. 5–6.

<sup>2</sup> Ahmad Warson Munawwir, *Al-Munawwir: Kamus Arab-Indonesia*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997, hal. xvii.

<sup>3</sup> Muhammad Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, Bandung: Mizan, 1992, 51–52.

<sup>4</sup> Fadl Hasan Abbas, *Dirasât fi 'Ulûm al-Qur'ân*, Amman: Dâr al-Nafâ'is, 2005, hal. 125–127.

metode kesusastraan memberikan ruang ekspansi terhadap tafsir ilmiah yang lebih luas dan kontekstual.<sup>5</sup>

### 1. Peran Linguistik Sebagai Standarisasi Penafsiran Al-Qur'an

Kehadiran Al-Qur'an sebagai jalan hidup (*way of life*) bagi umat Islam di seluruh dunia menuntut mereka agar senantiasa berupaya untuk membaca, mempelajari dan memahami pesan yang terkandung di dalamnya, sehingga mampu merealisasikannya dalam kehidupan sehari-hari. Selain itu membaca, memahami dan menghayati Al-Qur'an adalah salah satu cara guna meningkatkan kualitas iman seorang muslim.<sup>6</sup>

Al-Qur'an diturunkan menggunakan bahasa Arab, alasannya karena Nabi Muhammad saw. yang menyampaikan dan masyarakat pertama yang ditemuinya menggunakan bahasa Arab.<sup>7</sup> Selain itu, bahasa Arab yang menjadi bahasa Al-Qur'an dipilih atas dasar keunikan dan kekayaannya, lebih banyak karena faktor teknis penyampaiannya bukan karena etnis atau suku bangsa.<sup>8</sup> Al-Qur'an sekalipun berbahasa Arab, tetapi ajarannya universal bukan bahasa khusus umat Islam atau agama Islam saja, melainkan digunakan juga oleh penganut agama non-Muslim yang sampai sekarang bermukim di beberapa wilayah Arab.

Dalam hal ini peran bahasa sangat penting dalam menyampaikan materi dakwah. Bahasa yang dimaksud adalah "bahasa" dalam arti yang seluas-luasnya. Karena bahasa merupakan media yang paling banyak dipergunakan oleh umat manusia dan hanya bahasa yang mampu menerjemahkan pikiran seseorang kepada orang lain. Apakah itu berbentuk ide, informasi atau opini; baik mengenai hal yang konkrit maupun abstrak; bukan saja tentang hal atau peristiwa yang terjadi pada saat sekarang, melainkan juga pada waktu yang lalu dan masa mendatang. Melalui bahasa itu pula, kita bisa mempelajari beraneka ragam ilmu, baik yang ditulis oleh para ilmuwan dahulu maupun yang akan datang. Sehingga, para nabi sebagai pembawa berita dari Tuhan-Nya menyampaikan pesan Ilahiyah melalui bahasa yang dimengerti oleh kaum atau umatnya.<sup>9</sup>

Fazlur Rahman merupakan salah satu cendekiawan Muslim kontemporer yang menaruh perhatian besar terhadap metode tafsir Al-Qur'an. Dalam karyanya *Major Themes of the Qur'an*, ia menegaskan bahwa pendekatan terhadap Al-Qur'an harus bersifat komprehensif dan tidak boleh berhenti

---

<sup>5</sup> Abdurrasul Ghiffari, *Kodifikasi Al-Qur'an Telaah Argumentatif Atas Makna Pengumpulan Kitab Suci*, Jakarta: Nur Al-Huda, 1996, 42–45.

<sup>6</sup> Muhammad Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir*, Tangerang: Lentera Hati, 2011, hal. 49.

<sup>7</sup> Muhammad Amin Suma, *Ulumul Qur'an*, Jakarta: Rajawali Press, 2013, hal. 23.

<sup>8</sup> M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir*, Tangerang: Lentera Hati, 2011, hal. 542.

<sup>9</sup> Mohammad Kholison, *Semantik Bahasa Arab, Tinjauan Historis, Teoritik dan Aplikatif*, Malang: Lisan arabi, 2016, hal. 15.

pada pemahaman literal semata. Menurut Rahman, banyak problem penafsiran yang muncul karena keterbatasan pemahaman terhadap aspek linguistik dan semantik dari teks Al-Qur'an. Hal ini mengakibatkan munculnya interpretasi yang kaku, tidak kontekstual, dan kadang bertentangan dengan semangat moral yang dibawa oleh wahyu.<sup>10</sup>

Bagi Rahman, bahasa bukan sekadar alat penyampai pesan, tetapi juga sarana untuk menyingkap realitas sosial dan etika yang melatarbelakangi teks wahyu. Oleh karena itu, pendekatan linguistik dalam memahami Al-Qur'an menjadi sangat penting. Ia mengingatkan bahwa Al-Qur'an diturunkan dalam bahasa Arab yang kaya akan makna konotatif dan relasional. Maka, setiap kata dan struktur kalimat dalam Al-Qur'an memiliki hubungan erat dengan konteks pewahyuan, sejarah masyarakat Arab, serta dinamika sosial-politik saat itu.<sup>11</sup> Pendekatan linguistik dalam hal ini mencakup analisis semantik, sintaksis, dan pragmatik dari teks wahyu.<sup>12</sup>

Rahman juga menekankan bahwa keterputusan antara teks dengan realitas kontemporer sering terjadi karena tafsir yang mengabaikan dimensi historis dan etis dari wahyu. Oleh karena itu, ia mengusulkan sebuah metode tafsir ganda: yaitu dengan terlebih dahulu memahami makna teks dalam konteks historisnya (linguistik dan sosial), kemudian menerapkan prinsip-prinsip moral universal Al-Qur'an dalam konteks kekinian.<sup>13</sup> Dalam metode ini, linguistik bukan hanya membantu memahami makna leksikal, tetapi juga menjadi jembatan untuk mentransformasikan pesan etika wahyu secara fungsional dalam masyarakat modern.

Urgensi linguistik menurut Rahman tidak hanya menyentuh aspek bahasa Arab, tetapi juga mencakup cara memahami struktur argumen dan retorika Al-Qur'an. Ia mengkritik para penafsir tradisional yang cenderung menekankan makna kata per kata (*tafsir tahlili*), namun sering kali kehilangan arah dari tujuan moral yang diusung oleh wahyu. Dalam pandangannya, pemahaman linguistik yang kuat akan memudahkan seorang mufasssir untuk melihat pola tematik, pengulangan kata, atau penggunaan metafora dalam Al-Qur'an sebagai bagian dari strategi wahyu untuk membentuk kesadaran moral masyarakat.<sup>14</sup>

---

<sup>10</sup> Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'an*, Chicago: University of Chicago Press, 2009, hal. 5.

<sup>11</sup> Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'an*, Chicago: University of Chicago Press, 2009, hal. 6.

<sup>12</sup> Abdurrohim, "Metodologi Tafsir Kontemporer dalam Buku *Major Themes of the Quran* Karya Fazlur Rahman," dalam *Jurnal Pusaka: Media Kajian dan Pemikiran Islam*, Vol. 8, No. 1 Tahun 2020, hal. 67-84.

<sup>13</sup> Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, Chicago: University of Chicago Press, 1982, hal. 7-8.

<sup>14</sup> Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'an*, Chicago: University of Chicago Press, 2009, hal. 10.

Dengan demikian, Fazlur Rahman memposisikan linguistik bukan hanya sebagai alat bantu teknis dalam memahami Al-Qur'an, tetapi sebagai bagian integral dari metodologi tafsir itu sendiri. Dalam pandangan ini, ilmu linguistik berperan membuka tabir makna yang tersembunyi, serta menghindarkan umat dari penafsiran yang keliru akibat pemutusan makna dari akar historis dan nilai etikanya. Oleh karena itu, bagi Rahman, setiap upaya penafsiran Al-Qur'an yang ingin relevan dan otentik harus berpijak pada integrasi antara ilmu bahasa, konteks sejarah, dan kesadaran moral sebagai orientasi utama penafsiran.

Pemahaman terhadap Al-Qur'an menuntut kedalaman dalam ilmu bahasa, karena bahasa Arab sebagai medium wahyu memiliki kekayaan gramatikal, semantik, dan retorika yang tinggi. M. Quraish Shihab menekankan bahwa seorang mufassir wajib memahami struktur dan dinamika bahasa Arab agar dapat menangkap makna ayat-ayat Al-Qur'an secara utuh dan kontekstual. Menurutnya, makna kata dalam Al-Qur'an sangat bergantung pada susunan kalimat, penggunaan harakat, dan konteks pewahyuan.<sup>15</sup> Shihab mengingatkan bahwa tanpa penguasaan linguistik, seorang penafsir bisa terjebak dalam makna tekstual yang kaku, atau bahkan menyesatkan karena tidak memahami pergeseran semantik suatu kata dalam konteks ayat-ayat yang berbeda.

Lebih lanjut, Shihab memberi contoh konkret mengenai kata *fitnah* dalam Al-Qur'an yang memiliki makna beragam, mulai dari ujian, bencana, hingga kerusakan sosial dan kekacauan agama, tergantung dari konteks penggunaannya.<sup>16</sup> Karena itu, ia mendorong agar para penafsir memahami fungsi kebahasaan ayat-ayat Al-Qur'an tidak hanya secara literal, tetapi juga secara kontekstual dan stilistik. Ia juga menekankan pentingnya ilmu *balâghah* dan *ushûl al-tafsîr* sebagai instrumen untuk menggali dimensi estetis dan argumentatif dari teks wahyu.

Pandangan ini sejalan dengan pendekatan semantik Qur'ani yang dikembangkan oleh Toshihiko Izutsu. Dalam karyanya *God and Man in the Qur'an*, Izutsu menjelaskan bahwa makna kata dalam Al-Qur'an tidak bisa dipahami hanya dari kamus atau arti statis, tetapi harus dianalisis dalam relasi semantik dan jaringan makna (*semantic field*) yang terbentuk dalam keseluruhan teks.<sup>17</sup> Sebagai contoh, untuk memahami makna *taqwâ*, *kufir*, atau *hubb*, kita perlu melihat bagaimana kata-kata tersebut berinteraksi dengan lawan katanya dan dalam konteks tema besar Al-Qur'an. Hal ini

---

<sup>15</sup> M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, Bandung: Mizan, 1999, hal. 57.

<sup>16</sup> M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, Bandung: Mizan, 1999, hal. 58-59.

<sup>17</sup> Toshihiko Izutsu, *God and Man in the Qur'an: Semantics of the Qur'anic Weltanschauung*, Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 2002, hal. 3-5.

menunjukkan betapa pentingnya pendekatan linguistik dalam menyibak makna-makna filosofis dan teologis dalam Al-Qur'an.

Dalam konteks metodologi tafsir, Fazlur Rahman juga menekankan urgensi pemahaman bahasa dan konteks. Ia menolak pendekatan literal yang sempit, dan mendorong integrasi antara linguistik, konteks sejarah, dan nilai etika wahyu.<sup>18</sup> Menurutny, kata dalam Al-Qur'an tidak dapat dilepaskan dari konteks pewahyuannya, dan setiap upaya penafsiran harus terlebih dahulu memahami makna linguistik dan latar historisnya sebelum digali nilai universal yang bisa diterapkan dalam konteks kekinian. Dengan demikian, bagi Rahman, ilmu linguistik menjadi bagian esensial dari metode tafsir yang bersifat progresif dan kontekstual.

Dari pemaparan para tokoh tersebut, jelas bahwa linguistik bukan hanya alat bantu teknis, melainkan pondasi epistemologis dalam memahami Al-Qur'an. Melalui pemahaman linguistik, seorang mufassir tidak hanya dapat menangkap makna literal, tetapi juga makna simbolik, spiritual, dan sosial dari teks suci. Maka, integrasi antara ilmu bahasa Arab klasik, semantik modern, dan analisis kontekstual menjadi syarat penting dalam menjadikan Al-Qur'an sebagai petunjuk hidup yang relevan lintas zaman.

Maka kaidah-kaidah yang dibutuhkan oleh penafsir dalam memahami Al-Qur'an didasarkan pada kaidah bahasa Arab, memahami kaidah dasarnya, merasakan keindahan gaya bahasanya, dan memahami rahasia-rahasianya, dan oleh sebab itu banyak pasal-pasal yang tersebar dan pembahasan yang luas dalam cabang-cabang bahasa Arab dan ilmu-ilmunya. Akan tetapi dalam menafsirkan Al-Qur'an penafsir perlu menyusun rangkuman hal-hal yang penting untuk diketahui mengenai penguasaan kaidah kebahasaan dalam menafsirkan Al-Qur'an, sehingga kaidah kebahasaan memiliki urgensi yang sangat tinggi karena beberapa alasan berikut:<sup>19</sup>

1. Keakuratan Penafsiran, Tanpa pemahaman yang mendalam tentang kaidah bahasa Arab, penafsiran Al-Qur'an bisa melenceng dari makna aslinya. Kaidah-kaidah ini membantu memastikan bahwa setiap ayat ditafsirkan sesuai dengan konteks linguistik dan gramatikalnya.
2. Menghindari Kesalahpahaman, Al-Qur'an adalah kitab suci yang dijadikan pedoman hidup bagi umat Islam. Kesalahan dalam penafsiran dapat menyebabkan kesalahpahaman yang berpotensi mengakibatkan praktik ibadah atau keputusan hidup yang tidak tepat.
3. Meningkatkan Pemahaman dan Penghormatan, Memahami bahasa Arab dan kaidah-kaidahnya memungkinkan umat Islam untuk lebih memahami dan menghormati keindahan serta kedalaman pesan Al-

---

<sup>18</sup> Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'an*, Chicago: University of Chicago Press, 2009, hal. 5–10.

<sup>19</sup> M. Tahrur Mazuki dan Alwizar, "Kaidah Bahasa Dalam Menafsirkan Al-Qur'an," dalam *Hamalatul Qur'an*, Vol. 2 No. 2 Tahun 2024, hal. 98-113.

Qur'an. Ini juga meningkatkan rasa penghormatan terhadap kitab suci sebagai sumber hikmah dan petunjuk hidup.

4. Melestarikan Integritas Pesan Al-Qur'an, Kaidah kebahasaan membantu menjaga integritas pesan asli Al-Qur'an, sehingga pesan-pesan yang disampaikan tetap konsisten dan tidak terdistorsi oleh interpretasi yang keliru.
5. Mendukung Dakwah dan Pendidikan, Pengetahuan yang mendalam tentang kaidah kebahasaan membantu para ulama dan pendakwah dalam menyampaikan ajaran Al-Qur'an dengan lebih jelas dan tepat. Ini juga penting dalam pendidikan formal dan non-formal, agar generasi penerus dapat memahami dan menerapkan ajaran Al-Qur'an dengan benar.
6. Memperkuat Argumen dalam Dialog Antaragama, Pemahaman yang kuat tentang kaidah kebahasaan dalam Al-Qur'an memungkinkan umat Islam untuk berdialog dengan agama lain secara lebih efektif, karena mereka dapat menjelaskan ajaran Al-Qur'an dengan dasar linguistik yang kuat dan argumentasi yang baik.

Menafsirkan Al-Qur'an berdasarkan ketentuan kaidah kebahasaan yang pasti, tentu memiliki landasan yang cukup kuat jika dilihat dari sisi perkembangan tafsir itu sendiri. Sebagaimana Amin al-Khuli mengatakan bahwa seorang penafsir Al-Qur'an diperlukan beberapa syarat-syarat yang harus dimiliki oleh seorang penafsir diantaranya ialah seorang penafsir harus memasukkan ilmu-ilmu bahasa, rasional dan kemampuan bawaan. Sehingga siapa saja yang menafsirkan Al-Qur'an dengan spesifikasi tersebut tidak dianggap sebagai penafsir yang *ra'y*, sebab orang menggunakan *ra'y*-nya hanya ketika penafsir tidak memenuhi perangkat-perangkat yang harus dipakai dalam penafsiran. Oleh karenanya penafsiran tersebut hanya perkiraan dan prasangka semata.<sup>20</sup>

Al-Khuli pun melanjutkan dengan mengomentari faktor sejarah dari tafsir Al-Qur'an, bahwa dalam perkembangan sejarah tafsir memunculkan dua kelompok yang saling bersebrangan. Salah satu dari kelompok itu berpendapat bahwa siapa saja yang memiliki pengetahuan yang luas, ia diperkenankan memberikan tafsir Al-Qur'an, sedangkan kelompok lainnya menyatakan bahwa tidak seorang pun yang diperkenankan untuk menafsirkan sedikitpun dari Al-Qur'an meskipun dia pandai dan berpengetahuan.<sup>21</sup> Kemunculan kedua kelompok tersebut didasari oleh keresahan umat ketika mulai bermunculan pertanyaan: Apakah semua orang yang berilmu diperkenankan bergelut dalam tafsir?.

---

<sup>20</sup> Amin Al-Khuli dan Nasr Hamid Abu Zayd, *Metode Tafsir Sastra*, diterjemahkan oleh Khairon Nahdiyyin Yogyakarta: Adab Press, 2004, hal. 21.

<sup>21</sup> Amin Al-Khuli dan Nasr Hamid Abu Zayd, *Metode Tafsir Sastra*, diterjemahkan oleh Khairon Nahdiyyin Yogyakarta: Adab Press, 2004, hal. 18.



Al-Khuli pun mengkritik dua kelompok tersebut dengan mengatakan bahwa kedua kelompok tersebut sama-sama berlebihan dan picik. Menurut al-Khuli kelompok yang hanya membatasi pada riwayat saja, berarti membiarkan banyak hal yang dibutuhkan, dan kelompok yang memperkenankan siapa saja yang bergelut dalam tafsir, berarti membiarkan tafsir menjadi kacau.<sup>22</sup>

Berkaitan dengan pentingnya linguistik dalam penafsiran Al-Qur'an, peneliti memperhatikan akan urgensi kaidah-kaidah kebahasaan yang perlu dipahami oleh para peneliti tafsir khususnya di dalam kajian tentang penafsiran Al-Qur'an. Hal yang demikian selaras dengan kaidah yang dikeluarkan oleh Ibrahim Madkur seorang pakar bahasa yang cukup pemerhati terhadap kajian-kajian ke-Al-Qur'an-an, dalam *Al-Mu'jam al-Wajih*:

الضَّابِطُ أَوْ الْأَمْرُ الْكَلِمِيُّ يَنْطَبِقُ عَلَى جُزْئِيَّاتِهِ

"Aturan atau perkara yang bersifat menyeluruh merangkap bagian-bagiannya"<sup>23</sup>. Lebih spesifik Quraish Shihab memberikan penjelasan beberapa kaidah itu antara lain; kaidah *ta'rif* dan *tankir*, kaidah *isim* dan *fi'il*, kaidah penggunaan kata dan *uslûb Al-Qur'an* dan lain-lain.<sup>24</sup>

Berikut ini adalah beberapa kaidah kebahasaan yang perlu mejadi perhatian bagi para peneliti tafsir Al-Qur'an:

#### a. Kaidah Umum Lafadz Mengungguli Khusus Sebab: Prinsip Tafsir Berbasis 'Umm al-Lafzh

الْعِبْرَةُ بِعُمُومِ الْأَلْفَازِ لَا بِخُصُوصِ الْأَسْبَابِ.

"Yang menjadi pegangan adalah keumuman lafadz, bukan kekhususan sebab (turunnya ayat)."<sup>25</sup>

Lafadz-lafadz Al-Qur'an yang dipandang sebagai dasar dalam penafsiran adalah umumnya lafadz ('Umm al-Lafzh), bukan semata-mata berdasarkan sebab-sebab khusus turunnya ayat (*Khushûsh al-Asbâb*).<sup>26</sup> Kaidah ini telah menjadi prinsip penting dalam ilmu *ushûl al-fiqh* dan diakui oleh mayoritas ulama tafsir klasik maupun kontemporer. Hal ini menunjukkan bahwa

<sup>22</sup> Amin Al-Khuli dan Nasr Hamid Abu Zayd, *Metode Tafsir Sastra*, diterjemahkan oleh Khairon Nahdiyyin Yogyakarta: Adab Press, 2004, hal. 20.

<sup>23</sup> Abdur Rahman al-Ajurrumi, *Matn al-Sullam al-Munawraq fi 'Ilm al-Manthiq*, Beirut: Dâr al-Fikr, 2003, hal. 15.

<sup>24</sup> M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an*, Bandung: Mizan, 1994, hal. 154.

<sup>25</sup> Jalaluddin al-Suyuthi, *al-Itqân fi 'Ulûm al-Qur'ân*, Jilid 1, Beirut: Dâr al-Fikr, t.th., hal. 35.

<sup>26</sup> Abdurrahman bin Nashir al-Sa'dy, *Taysir al-Karîm al-Rahmân fi Tafsir Kalâm al-Manân*, Riyadh: Mu'assasah al-Risâlah, 1998, hal. 7.

keuniversalan makna suatu ayat ditentukan oleh struktur bahasanya yang umum, bukan oleh sebab-sebab khusus yang melatarbelakanginya.

Apabila seorang mufasir seperti al-Thabari, al-Qurthubi, atau Fakhrudin al-Razi, menyebut *asbâb al-nuzûl* dalam penafsiran mereka, hal itu bertujuan untuk memperjelas konteks historis atau memperkaya makna, bukan untuk membatasi cakupan ayat hanya pada peristiwa tersebut.<sup>27</sup> Maka dari itu, makna atau hukum yang terkandung dalam ayat tetap bersifat umum selama tidak ada dalil lain yang membatasi atau mengkhususkannya. Sebagai contoh, ayat-ayat mengenai larangan riba yang turun kepada masyarakat Quraisy tetap berlaku terhadap seluruh bentuk praktik riba yang serupa di masa kini maupun masa mendatang, meskipun konteks sosialnya berbeda.

Pemahaman ini menjaga relevansi dan universalitas pesan-pesan Al-Qur'an sepanjang zaman. Apabila makna ayat dibatasi hanya pada sebab turunnya, maka pesan Al-Qur'an akan tereduksi menjadi dokumen historis belaka yang tidak mampu menyesuaikan dengan dinamika kehidupan manusia modern. Padahal, Al-Qur'an secara tegas menyebut dirinya sebagai petunjuk bagi seluruh manusia (*hudâ li al-nâs*)<sup>28</sup>. Karena itu, prinsip *'umûm al-lafzh wa lâ bi khushûsh al-sabab* menjadi fondasi utama dalam membumikan pesan wahyu tanpa mencabutnya dari akar kontekstualnya.

#### **b. Kaidah *Istighrâq* dalam *Alif-Lâm*: Penegasan Makna Umum dalam Struktur Bahasa Al-Qur'an**

الْأَلِفُ وَاللَّامُ الدَّاخِلَةُ عَلَى الْأَوْصَافِ وَأَسْمَاءِ الْجِنَاسِ تُفِيدُ الْإِسْتِغْرَاقَ سَبَبًا فِي دُخُولِ مَا تَحْتَهُ عَلَيْهِ.

"Alif dan lâm yang masuk (melekat) pada kata sifat dan kata yang menunjukkan jenis, memberikan faedah makna *istighrâq* (cakupan menyeluruh), karena mencakup seluruh bagian yang berada di bawahnya." <sup>29</sup>

Kaidah kebahasaan yang menyatakan bahwa *alif* dan *lâm* (*al-alif wa al-lâm*) yang masuk pada kata sifat atau nama jenis (*al-awshâf wa asmâ' al-jins*) berfungsi untuk menunjukkan makna menyeluruh (*istighrâq*) merupakan salah satu prinsip penting dalam memahami cakupan makna lafadz dalam Al-

<sup>27</sup> Muhammad Abu Zahrah, *Ushûl al-Tafsîr*, Kairo: Dâr al-Fikr al-'Arabî, 1998, hal. 109–110.

<sup>28</sup> M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, Bandung: Mizan, 1992, hal. 44.

<sup>29</sup> Abdurrahman bin Nashir al-Sa'dy, *Taysîr al-Karîm al-Rahmân fî Tafsîr Kalâm al-Manân*, Riyadh: Mu'assasah al-Risâlah, 1998, hal. 9.

Qur'an.<sup>30</sup> Dengan kata lain, struktur ini menunjukkan bahwa seluruh individu yang termasuk dalam cakupan kata tersebut ikut tercakup dalam makna ayat.

Sebagai contoh, dalam QS. al-Ahzab ayat 35:

إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ

dan QS. Al-'Ashr ayat 2–3:

وَالْعَصْرِ، إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ، إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ

Kata *al-insân* dalam Surah al-'Ashr merupakan bentuk *isim jins* (nama jenis) yang didahului oleh *alif-lâm*, sehingga dalam kaidah *istighrâq* berarti mencakup seluruh manusia tanpa terkecuali.<sup>31</sup> Maka ayat ini menunjukkan bahwa semua manusia berada dalam kerugian, kecuali yang dikecualikan oleh ayat selanjutnya: “kecuali orang-orang yang beriman dan beramal shalih”.

Demikian pula kata *al-mu'minîn* dan *al-mu'minât* dalam surah Al-Ahzab ayat 35 menunjukkan bahwa setiap laki-laki dan perempuan yang beriman secara keseluruhan masuk dalam cakupan janji dan balasan yang disebut dalam ayat.<sup>32</sup> Penggunaan struktur *alif-lâm* dalam bentuk-bentuk seperti ini tidak terbatas pada individu tertentu, melainkan mencakup keseluruhan jenis yang dimaksud. Hal ini memperkuat prinsip umum dalam penafsiran bahwa struktur gramatikal Al-Qur'an sering kali mengandung isyarat makna luas yang tidak dibatasi oleh sebab turunnya atau konteks lokal.

Dengan memahami kaidah ini, kita dapat menyadari bahwa pesan-pesan Al-Qur'an bersifat universal, menjangkau seluruh umat manusia lintas ruang dan waktu, serta tidak terikat pada kelompok tertentu. Ia menjadi relevan dalam berbagai konteks sosial, budaya, dan sejarah.

### c. Makna Umum dalam *Nakirah* pada Konteks Penafian, Larangan, Syarat, dan Pertanyaan: Telaah atas Kaidah *al-'Umûm al-Maqâmî*

Dalam studi kebahasaan Al-Qur'an, salah satu kaidah penting yang berfungsi mengungkap keluasan makna ayat adalah:

إِذَا وَقَعَتِ التَّكْرَةُ فِي سِيَاقِ النَّفْيِ، أَوْ الشَّرْطِ، أَوْ الْإِسْتِفْهَامِ، ذَلَّتْ عَلَى الْعُمُومِ

“Apabila lafadz *nakirah* terdapat dalam kalimat *nafi*, *nahi*, *syarat* atau *istifham* maka menunjukkan pengertian umum.”<sup>33</sup> Kaidah ini menegaskan bahwa penggunaan kata dalam bentuk *nakirah* (indefinitif atau tidak

<sup>30</sup> Abdurrahman bin Nashir al-Sa'dy, *Taysîr al-Karîm al-Rahmân fî Tafsîr Kalâm al-Manân*, Riyadh: Mu'assasah al-Risâlah, 1998, hal. 9.

<sup>31</sup> Fakhruddin al-Razi, *Mafâtîh al-Ghayb*, Jilid 32, Beirut: Dâr al-Fikr, 1998, hal 91.

<sup>32</sup> Sayyid Quthb, *Fî Zhilâl al-Qur'ân*, Jilid 6, Kairo: Dâr al-Shurûq, 2000, hal. 351.

<sup>33</sup> Abdurrahman bin Nashir al-Sa'dy, *Taysîr al-Karîm al-Rahmân fî Tafsîr Kalâm al-Manân*, Riyadh: Mu'assasah al-Risâlah, 1998, hal. 9.

ditentukan) akan mengandung makna yang mencakup semua bentuk atau individu dari sesuatu yang disebutkan, selama ia hadir dalam konteks penafian (*nafi*), larangan (*nahy*), pertanyaan (*istifhâm*), atau syarat (*syarth*). Hal ini memiliki dampak langsung dalam penentuan cakupan hukum atau pesan yang ingin disampaikan Al-Qur'an.

Contoh penerapan kaidah ini dapat dilihat dalam QS. Al-Nisa'/4 ayat 36:

وَاعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا

"Dan sembahlah Allah dan janganlah kamu mempersekutukan-Nya dengan sesuatu pun..."

Kata شَيْئًا (*syay'an*) adalah *nakirah* yang jatuh dalam konteks larangan (*nahy*), sehingga memberi makna larangan secara menyeluruh tanpa pengecualian. Dengan demikian, larangan mempersekutukan Allah mencakup segala bentuk kesyirikan, baik besar maupun kecil, baik yang bersifat terang-terangan maupun tersembunyi, baik dalam keyakinan hati, ucapan, maupun perbuatan.<sup>34</sup>

al-Suyuthi dalam *Al-Itqân* menyatakan bahwa bentuk *nakirah* dalam konteks seperti ini merupakan perangkat retorik yang sangat efektif dalam menyampaikan *al-'umûm* (makna yang meliputi seluruh individu atau kemungkinan), yang memperkuat kekuatan pesan larangan atau pengingkaran dalam ayat tersebut.<sup>35</sup> Oleh sebab itu, kaidah ini memiliki peran penting dalam memperjelas kehati-hatian hukum Islam dalam mencegah segala bentuk penyimpangan, meskipun dalam bentuk yang tampak sepele.

Pemahaman terhadap kaidah ini membantu para mufassir dan ahli hukum Islam dalam membangun pemaknaan yang lebih proporsional dan luas atas teks-teks wahyu, serta menjamin bahwa prinsip-prinsip ilahiyah tidak disempitkan oleh konteks linguistik yang sempit atau literalistik.

#### **d. *Al-Idhâfah* sebagai Penanda Makna Umum: Analisis Lafadz *Mudhâf* dalam Konteks Hukum Al-Qur'an**

Dalam kaidah kebahasaan Al-Qur'an, dikenal prinsip:

الإِضَافَةُ تُفِيدُ الْعُمُومَ كَمَا يُفِيدُ ذَلِكَ اسْمُ الْجِنْسِ

"Kata yang disandarkan pada kata yang lain berarti umum, seperti halnya kata benda jamak."<sup>36</sup>

<sup>34</sup> Ismail bin Umar ibn Katsir, *Tafsîr Al-Qur'ân Al-'Azhîm*, jilid 2, Riyadh: Dâr Tayyibah, 1999, hal. 276.

<sup>35</sup> Jalaluddin al-Suyuthi, *Al-Itqân fî 'Ulûm Al-Qur'ân*, Jilid 1, Beirut: Dâr al-Ma'rifah, 2000, hal. 140.

<sup>36</sup> Abdurrahman bin Nashir al-Sa'dy, *Taysîr al-Karîm al-Rahmân fî Tafsîr Kalâm al-Manân*, Riyadh: Mu'assasah al-Risâlah, 1998, hal. 9.

Kaidah ini dikenal dengan nama *al-'umûm bi al-idhâfah* (keumuman melalui bentuk *mudhâf-mudhâf ilayh*). Secara gramatikal, apabila suatu kata (isim) yang bersifat nakirah (tidak tertentu) disandarkan kepada kata lain dalam bentuk *idhâfah* (penyandaran), maka ia memberi makna menyeluruh atau umum, mirip seperti fungsi jamak (*jamu*).<sup>37</sup>

Contoh penerapan kaidah ini terdapat dalam QS. al-Nisa'/4 ayat 23:

حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ.

Frasa *أُمَّهَاتُكُمْ* (*ummuhâtukum*) yang berarti ibu-ibu kalian adalah bentuk *mudhâf* (kata yang disandarkan) kepada *dhamîr-kum* (kalian), yang mengandung makna menyeluruh terhadap seluruh bentuk keibuan yang memiliki hubungan nasab dengan seseorang.<sup>38</sup> Dengan demikian, yang dimaksud dengan "ibu" dalam konteks hukum ini tidak hanya terbatas pada ibu kandung, tetapi juga mencakup nenek dari pihak ayah atau ibu, buyut, dan seluruh perempuan dari jalur ke atas yang memiliki relasi nasab atau penyusuan (*radhâ*).<sup>39</sup>

Fungsi *idhâfah* dalam struktur bahasa Arab ini sangat penting dalam penetapan hukum, karena ia memperluas cakupan makna tanpa perlu menyebutkan satu per satu objek yang tercakup. Dalam ilmu ushul fiqh, bentuk ini menjadi salah satu indikator keumuman hukum syariat, selama tidak ada *qarinah* (indikasi pembatasan) yang menafiskannya secara khusus.

Pemahaman terhadap kaidah ini juga berimplikasi pada analisis hukum-hukum lain yang menggunakan struktur *idhâfah*, seperti dalam ayat tentang warisan, hubungan mahram, tanggung jawab wali, atau larangan pernikahan. Dengan demikian, kaidah ini merupakan perangkat linguistik yang sangat strategis dalam memperluas cakupan hukum dalam teks wahyu.

#### e. Penghapusan Jawab Syarat (*Hadzf Jawâb al-Syarth*) sebagai Penegas Ancaman: Strategi Kebahasaan dalam Ayat-Ayat *al-Wa'îd*

Di antara perangkat kebahasaan yang digunakan Al-Qur'an untuk memperkuat efek retoris dan daya gugah suatu pernyataan adalah penggunaan *Hadzf jawâb al-syarth* (penghapusan jawaban dari syarat). Kaidah ini tertuang dalam prinsip:

حَذَفُ جَوَابِ الشَّرْطِ يَدُلُّ عَلَى تَعْظِيمِ الْأَمْرِ وَشِدَّتِهِ فِي مَقَامَاتِ الْوَعِيدِ

<sup>37</sup> Abdul Hamid bin Badis, *Ushûl al-Tafsîr wa Qawâ'iduhu*, Algeria: Mathba'at al-Ma'ârif, 1996, hal. 77.

<sup>38</sup> Muhammad al-Thahir bin Ashur, *al-Tahrîr Wa al-Tanwîr*, Jilid 5, Tunis: Dâr Sahnûn, 2004, hal. 15.

<sup>39</sup> Wahbah al-Zuhayli, *al-Tafsîr al-Munîr*, Jilid 5, Beirut: Dâr al-Fikr, 1998, hal. 89.

“Pembuangan jawab-syarat menunjukkan agungnya perkara tersebut dan sangat luar biasa jika terdapat pada ancaman.”<sup>40</sup>

Dalam konteks ayat-ayat *al-wa'id* (ancaman atau peringatan keras dari Allah), penghilangan bagian yang seharusnya menjawab kalimat syarat tidak berarti kekurangan dalam struktur kalimat, melainkan justru memperkuat kesan ngeri dan dahsyat terhadap akibat yang akan ditanggung. Secara linguistik, hal ini termasuk dalam *taqdîr* atau penundaan pemaknaan, yang dalam retorika Arab disebut *al-ijâz bi al-hadzf* (pemadatan makna dengan penghilangan).

Contoh paling nyata dapat ditemukan dalam QS. al-Takatsur /102 ayat 3:

كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ

dan QS. Al-Sajdah/32 ayat 12:

وَلَوْ تَرَىٰ إِذِ الْمُجْرِمُونَ نَاكِسُوا رُءُوسِهِمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ

Dalam dua ayat ini, bagian *jawab al-syarth* dihilangkan.<sup>41</sup> Misalnya dalam ayat "*law tarâ...*" (seandainya kamu melihat), Al-Qur'an tidak melanjutkan dengan *apa yang akan terlihat*, karena apa yang akan tampak sangat mengerikan sehingga tak terbayangkan atau tak mungkin diungkapkan dengan kata-kata.<sup>42</sup> Inilah efek dramatis dari penghilangan tersebut untuk menegaskan bahwa kedahsyatan peristiwa hari kiamat atau siksa neraka itu melampaui batas nalar dan deskripsi manusia.

Para ahli tafsir klasik seperti Fakhruddin al-Razi dan al-Zamakhshari menegaskan bahwa gaya bahasa semacam ini bertujuan menggugah kesadaran pembaca untuk membayangkan sendiri tingkat kehancuran atau siksaan yang dijanjikan. Hal ini lebih menggugah daripada sekadar pernyataan eksplisit, karena melibatkan sisi emosional dan imajinatif pembaca.

Dengan demikian, kaidah ini bukan hanya bagian dari retorika bahasa Arab, tetapi juga merupakan strategi ketuhanan untuk memperdalam rasa takut (*al-khawf*) dan introspeksi (*muhâsabah*) dalam diri pembaca Al-Qur'an. Kaidah ini memperlihatkan keindahan susunan bahasa Al-Qur'an sekaligus kekuatan pesan moral dan spiritual yang dikandungnya.

#### **f. Kaidah Pemilihan Bentuk Mufrad dan Jamak dalam Al-Qur'an: Telaah Makna dan Tujuan Kontekstual**

<sup>40</sup> Abdurrahman bin Nashir al-Sa'dy, *Taysîr al-Karîm al-Rahmân fî Tafsîr Kalâm al-Manân*, Riyadh: Mu'assasah al-Risâlah, 1998, hal. 52.

<sup>41</sup> Fakhruddin al-Razi, *Mafâtîh al-Ghayb*, Jilid 32, Beirut: Dâr al-Fikr, 1998, hal. 151.

<sup>42</sup> Mahmud bin Umar al-Zamakhshari, *Al-Kasyâf 'an Haqâ'iq Al-Tanzîl*, Jilid 4, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1995, hal. 226.

Dalam ilmu *Balâghah* dan *Ushûl al-Tafsîr*, bentuk *mufrad* (tunggal) dan *jama'* (plural) dalam Al-Qur'an tidak hanya bersifat gramatikal, tetapi juga mengandung muatan makna (*dalâlah*) yang dalam dan kontekstual. Pemilihan antara bentuk mufrad dan jamak dalam teks ilahi bukan kebetulan, melainkan sebuah indikasi linguistik yang mengandung *tawjîh ma'nawî* (arahan makna tertentu) sesuai dengan tujuan ayat.

Al-Suyuthi merumuskan bahwa:

التَّعْبِيرُ بِالْمُفْرَدِ أَوْ الْجُمُعِ لَا يَكُونُ عَبَثًا، بَلْ يَتَّبَعُ الْمَعْنَى الْمَقْصُودَ وَالسِّيَاقَ الدَّلِيلَ.

“Penggunaan bentuk mufrad atau jamak tidak dilakukan secara sia-sia, tetapi mengikuti makna yang dimaksud dan konteks maknawi.”<sup>43</sup>

Contoh konkret dapat dilihat pada perbedaan penggunaan kata السَّمَاء (*al-samâ'*) dalam dua konteks berbeda:

1. QS. Al-Jumu'ah/62: 1

يُسَبِّحُ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ.

“Bertasbih kepada Allah apa yang ada di langit-langit..”.

Dalam ayat ini, bentuk السَّمَاوَاتِ adalah bentuk *jamak* dari *samâ'*, digunakan untuk menunjukkan kebesaran, keluasan, dan kompleksitas sistem semesta sebagai makhluk Allah.<sup>44</sup> Pemilihan bentuk jamak di sini mendukung makna keagungan (*ta'zhîm*) dan cakupan kosmik dari tasbih universal. Ini selaras dengan kaidah:

الْجُمُعُ يُفِيدُ التَّهْوِيلَ وَالتَّعْظِيمَ وَالتَّكْثِيرَ فِي الْمَعْنَى.

“Bentuk jamak menunjukkan kesan dahsyat, pengagungan, dan kuantitas yang besar dalam makna.”<sup>45</sup>

2. QS. Al-Dzariyat/51: 22

وَفِي السَّمَاءِ رِزْقُكُمْ

“Dan di langit terdapat rezekimu...”

Di sini, digunakan bentuk *mufrad* السَّمَاء, karena yang dimaksud bukan langit sebagai entitas jamak kosmis, melainkan arah vertikal atau sumber ilahi tempat turunnya rezeki, hujan, dan ketetapan Allah SWT. Dalam konteks ini, bentuk mufrad mempertegas keesaan sumber dan kejelasan orientasi spiritual, yakni langit sebagai simbol ketuhanan.

<sup>43</sup> Jalaluddin al-Suyuthi, *Al-Itqân fî 'Ulûm al-Qur'ân*, Jilid 1, Beirut: Dâr al-Ma'rifah, 2000, hal. 299–300.

<sup>44</sup> Fakhruddin al-Razi, *Mafâtîh al-Ghayb*, Jilid 31, Beirut: Dâr al-Fikr, 1998, hal. 78.

<sup>45</sup> Ahmad bin 'Ajibah, *Al-Bahr al-Madîd fî Tafsîr al-Qur'ân al-Majîd*, Jilid 10, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2002, hal. 204.

Dengan demikian, bentuk mufrad digunakan untuk menyatakan arah (*jihad*), sifat tunggal, atau keunikan objek, sedangkan bentuk jamak digunakan ketika objeknya bersifat kompleks, beragam, atau ingin menunjukkan keluasan dan keagungan.<sup>46</sup>

#### g. Relasi Antara *Ma'rifat* dan *Nakirah*: Analisis Kebahasaan dalam Struktur *Isim* Ganda Al-Qur'an

Dalam bahasa Arab, terutama dalam telaah kebahasaan Al-Qur'an, relasi antara dua nomina (*ism*) dalam satu susunan kalimat memainkan peran penting dalam pembentukan makna. Menurut Jalaluddin al-Suyuthi, ketika dua *ism* muncul dalam satu struktur gramatikal, maka keduanya dapat membentuk empat kemungkinan makna, tergantung pada status gramatikalnya, apakah berupa *ma'rifat* (definitif) atau *nakirah* (indefinitif).<sup>47</sup> Kaidah ini dikenal dalam ilmu *balâghah* sebagai:

اِتِّحَادُ الْمَعْرِفَتَيْنِ يَدُلُّ عَلَى الْوَحْدَةِ، وَاتِّحَادُ النَّكِرَتَيْنِ يَدُلُّ عَلَى التَّعَدُّدِ أَوْ التَّغَايُرِ.

“Dua *ma'rifat* menunjukkan kesatuan makna, sedangkan dua *nakirah* menunjukkan pluralitas atau perbedaan makna.”<sup>48</sup>

##### 1) *Ma'rifat*–*Ma'rifat*/Definitif–Definitif (Identitas Makna)

Ketika dua nomina dalam bentuk *ma'rifat*, maka menunjukkan bahwa keduanya merujuk pada satu entitas yang sama. Ini bisa terjadi dengan pengulangan atau penegasan. Contohnya dapat ditemukan dalam QS. Al-Fatihah/1: 6–7:

اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ ﴿٦﴾ صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ

Pengulangan kata *الصِّرَاطَ* di sini adalah dalam bentuk *ma'rifat* dengan *alif-lâm*, sehingga para mufasir seperti al-Razi dan Ibn 'Ashur sepakat bahwa yang dimaksud adalah jalan yang satu dan sama, yakni jalan orang-orang yang diberi petunjuk oleh Allah SWT.<sup>49</sup> Ini merupakan bentuk *badal* (pengganti penjelas) dalam retorika Arab, sekaligus bentuk penekanan makna.

##### 2) *Nakirah*–*Nakirah*/Indefinitif–Indefinitif (Perbedaan Makna)

<sup>46</sup> Muhammad al-Thahir Ibn 'Ashur, *Al-Tahrîr wa al-Tanwîr*, Jilid 28, Tunis: Dâr Sahnûn, 1994, hal. 157.

<sup>47</sup> Jalaluddin al-Suyuthi, *Al-Itqân fî 'Ulûm al-Qur'ân*, Jilid 1, Beirut: Dâr al-Ma'rifah, 2000, hal. 296–297.

<sup>48</sup> Ahmad al-Hasyimy, *Jawâhir al-Balâghah fî al-Ma'ânî wa al-Bayân wa al-Badî'*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1992, hal. 116.

<sup>49</sup> Fakhruddin al-Razi, *Mafâtîh al-Ghayb*, Jilid 1, Beirut: Dâr al-Fikr, 1998, hal. 166.



Apabila dua *nakirah* disebutkan dalam satu rangkaian kalimat, maka keduanya menunjukkan entitas yang berbeda. Ini sering terjadi ketika Al-Qur'an menggambarkan proses perubahan, transformasi, atau tingkatan. Sebagai contoh, QS. al-Rum/30: 54:

اللَّهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ ضَعْفٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ ضَعْفٍ قُوَّةً ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ ضَعْفًا وَشَيْبَةً

Dalam ayat ini, kata *ضَعْفٍ* (kelemahan) diulang tiga kali, semuanya dalam bentuk *nakirah*. Tafsirnya menjelaskan bahwa:

- 1) *Dha'f pertama* merujuk pada keadaan lemah ketika masih berupa janin.
- 2) *Dha'f kedua* adalah masa kanak-kanak dan remaja awal.
- 3) *Dha'f ketiga* menunjukkan masa tua yang disertai dengan kelemahan fisik dan uban.<sup>50</sup>

Dengan demikian, perubahan status *nakirah* pada kata yang sama menggambarkan bahwa entitas tersebut telah berubah secara esensial.

### 3) Nakirah - *Ma'rifat* (Indefinitif-Definitif): Penegasan Kesamaan Makna

Apabila yang pertama *nakirah* dan yang kedua *ma'rifat*, maka biasanya yang kedua menjelaskan atau menegaskan makna dari yang pertama. Contohnya QS. Al-Muzzammil/73: 15–16:

أَرْسَلْنَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ رَسُولًا فَعَصَىٰ فِرْعَوْنَ الرَّسُولَ

Kata *rasûlan* pada ayat pertama adalah *nakirah*, kemudian dikembalikan pada *al-rasûl* sebagai *ma'rifat*, yang keduanya merujuk pada satu entitas yang sama, yaitu Nabi Musa AS.<sup>51</sup>

### 4) *Ma'rifat* – *Nakirah*/Definitif-Indefinitif (Makna Bervariasi antara Identik dan Berbeda)

Pada bentuk ini bisa berarti dua hal:

- 1) Jika dalam konteks umum dan generik, maka kedua istilah bisa merujuk pada makna berbeda.
- 2) Namun, dalam konteks penegasan atau penyempurnaan, keduanya bisa merujuk pada satu hal, tetapi dengan nuansa atau penjabaran yang berbeda.

Contohnya QS. Ghafir/40: 53–54:

<sup>50</sup> Muhammad al-Thahir Ibn Ashur, *Al-Tahrîr wa al-Tanwîr*, Jilid 21, Tunis: Dâr Sahnûn, 1994, hal. 209.

<sup>51</sup> Abu Hayyan al-Andalusi, *Al-Bahr al-Muhîth*, Jilid 9, Beirut: Dâr al-Fikr, 1993, hal. 202.

وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْهُدَى وَأَوْرَثْنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ الْكِتَابَ هُدىً

Menurut tafsir al-Zamakhshari, *al-hudâ* (*ma'rifat*) mengandung makna menyeluruh yakni seluruh ajaran, syariat, dan mu'jizat Nabi Musa AS. Sedangkan *hudâ* (*nakirah*) merujuk pada aspek praktis dari petunjuk itu, yaitu *irsyâd* atau bimbingan kepada jalan yang benar.<sup>52</sup>

Berdasarkan dua contoh tersebut, dapat disimpulkan bahwa struktur *ma'rifat* atau *nakirah* pada pengulangan nomina di Al-Qur'an memiliki implikasi semantik yang besar. Ia menjadi petunjuk kontekstual yang menentukan apakah dua entitas itu identik, serupa, atau benar-benar berbeda. Kaidah ini sangat penting untuk mendeteksi pola pengulangan dalam Al-Qur'an, dan menjadi salah satu alat bantu utama dalam tafsir kebahasaan (*tafsîr lughawî*).<sup>53</sup>

#### h. Hikmah *Nakirah* Lafadz *Aḥad* (أَحَدٌ) dan *Ma'rifah* Lafadz *al-Shamad* (الصَّمَدُ)

Dalam Surah al-Ikhlash ayat pertama قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ, lafadz *aḥad* (أَحَدٌ) digunakan dalam bentuk *nakirah*, bukan *ma'rifat* (*al-aḥad*). Hal ini bukan tanpa maksud, melainkan mengandung hikmah balaghah (retoris) yang sangat dalam. Menurut para ulama balaghah dan ahli tafsir, bentuk *nakirah* pada lafadz *aḥad* menunjukkan makna *ta'zhîm* (pengagungan) terhadap zat Allah yang Esa. Dengan kata lain, bentuk *nakirah* ini mengisyaratkan bahwa keesaan Allah SWT adalah mutlak, tanpa batasan dan tanpa kemungkinan disamakan dengan apapun.<sup>54</sup>

Makna *aḥad* di sini juga bukan sekadar 'satu' dalam pengertian bilangan, melainkan satu-satunya dzat yang tidak ada tandingan, tidak ada sekutu, dan tidak terbagi. Oleh karena itu, bentuk *nakirah* digunakan untuk menolak segala bentuk *ta'rîf* (pengkhususan) yang mungkin mengandung makna terbatas, sebagaimana lazimnya bentuk *ma'rifah*.

Sementara itu, dalam ayat selanjutnya اللَّهُ الصَّمَدُ, lafadz *al-Shamad* (الصَّمَدُ) digunakan dalam bentuk *ma'rifah* dengan *alif-lâm*. Hal ini untuk menunjukkan sifat ketuhanan yang khas dan hanya dimiliki oleh Allah SWT.

<sup>52</sup> Mahmud bin Umar al-Zamakhshari, *Al-Kasyâf 'an Ghawâmidh Haqâ'iq Al-Tanzîl*, Jilid 4, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1995, hal. 412.

<sup>53</sup> Abdul Halim Mahmud, *Al-Tafsîr al-Lughawî li al-Qur'ân al-Karîm*, Kairo: Dâr Nahdhat Mishr, 1998, hal. 45.

<sup>54</sup> Jalaluddin al-Suyuthi, *al-Itqân fî 'Ulûm al-Qur'ân*, Jilid 1, Beirut: Dâr al-Fikr, t.th., hal. 295.

Kata *al-Shamad* memiliki makna zat yang menjadi sandaran seluruh makhluk, yang tidak membutuhkan apapun namun segala sesuatu membutuhkan-Nya".<sup>55</sup>

Dengan demikian, kombinasi antara bentuk *nakirah* pada *ahad* dan bentuk *ma'rifah* pada *al-Shamad* menggambarkan dua aspek penting: keesaan Allah yang tidak terjangkau akal dan kebutuhan seluruh makhluk kepada-Nya. Kaidah balaghah yang mendasari hal ini berbunyi:

التَّنْكِيرُ فِي مَوْضِعِ التَّعْظِيمِ يُفِيدُ التَّفْخِيمَ وَالْهَيْبَةَ.

"Penggunaan bentuk *nakirah* dalam konteks *ta'zhîm* memberikan efek pengagungan dan kewibawaan."<sup>56</sup>

Keseimbangan antara *tanzîh* (penyucian) dan *ithbât* (penetapan sifat mulia) ini memperkuat pesan tauhid yang menjadi inti surah Al-Ikhlash.

#### i. Etika dalam *Khithâb*: Menyandarkan Kebaikan kepada Allah dan Keburukan kepada Makhluk

Dalam kajian kebahasaan Al-Qur'an, ditemukan adanya etika ilahiah dalam bentuk penyandaran atau atribusi perbuatan dalam bentuk *khithâb* (komunikasi langsung), di mana segala bentuk kebaikan selalu disandarkan kepada Allah SWT, sedangkan keburukan disandarkan kepada objek atau pelakunya secara tidak langsung. Fenomena ini menunjukkan bentuk *ta'addub* (kesopanan bahasa) Al-Qur'an dalam menjaga kesucian dzat Allah dari segala hal yang buruk.<sup>57</sup>

Contoh jelas terdapat dalam surah Al-Syu'ara' ayat 80, dalam ucapan Nabi Ibrahim AS:

وَإِذَا مَرَضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ

"Dan apabila aku sakit, Dialah yang menyembuhkan aku."

Dalam ayat ini, penyakit tidak disandarkan langsung kepada Allah SWT, padahal dalam keimanan *tauhidiyyah* kita percaya bahwa semua yang terjadi adalah kehendak-Nya. Namun secara kebahasaan dan adab profetik, Nabi Ibrahim memilih untuk menyatakan "apabila aku sakit" (tanpa menyebut "Engkau yang membuatku sakit"), namun tetap menyandarkan kesembuhan kepada Allah dengan sangat tegas dan lugas "Dialah yang menyembuhkanku".<sup>58</sup>

Kaidah balaghah yang melandasi fenomena ini adalah:

<sup>55</sup> Fakhruddin al-Razi, *Mafâtiḥ al-Ghayb*, Jilid 32, Beirut: Dâr al-Fikr, 1998, hal. 91.

<sup>56</sup> Sayyid Quthb, *Fî Zhilâl al-Qur'ân*, Jilid 6, Kairo: Dâr al-Shurûq, 2000, hal. 351.

<sup>57</sup> Muhammad bin Abdullah al-Zarkasyi, *Al-Burhân fî Ulum Al-Qur'ân*, Jilid 1, Beirut: Dâr al-Ma'rifah, 2008, hal. 80.

<sup>58</sup> Fakhruddin al-Razi, *Mafâtiḥ al-Ghayb*, Jilid 19, Beirut: Dâr al-Fikr, 1998, hal. 145.

إِضَافَةُ الْخَيْرِ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى، وَإِضَافَةُ الشَّرِّ إِلَى النَّفْسِ

“Segala kebaikan disandarkan kepada Allah Ta’âlâ, sedangkan keburukan disandarkan kepada diri (makhluk).”<sup>59</sup>

Etika semacam ini juga tampak dalam Surah Al-Kahf ayat 63, saat Nabi Musa menyatakan: فَإِنِّي نَسِيتُ الْحُوتَ, bukan “Engkau membuatku lupa”, dan dalam Surah Al-Fatihah ayat 7, jalan orang-orang yang diberikan nikmat dinisbatkan secara langsung kepada Allah (الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ), sedangkan jalan yang sesat atau dimurkai tidak langsung disebut “Engkau sesatkan”.

Hal ini mengandung pelajaran penting tentang kesopanan teologis (adab tauhîdî) dalam berbicara mengenai Tuhan, yakni menjunjung kemuliaan Allah dengan tidak menyandarkan secara langsung sesuatu yang buruk, meskipun secara teologis tetap dalam kerangka takdir-Nya.<sup>60</sup>

## j. Huruf *Wâw* (و) dalam Struktur Gramatikal Al-Qur'an

Huruf *wâw* (و) dalam bahasa Arab merupakan salah satu huruf yang paling banyak digunakan dalam Al-Qur'an. Ia memiliki kedudukan penting karena dapat berfungsi sebagai huruf *'âmilah* (berpengaruh terhadap *i'râb*) maupun *ghair 'âmilah* (tidak berpengaruh terhadap *i'râb*). Dalam konteks pemahaman teks Al-Qur'an, mengenali jenis dan fungsi huruf ini sangat penting untuk menentukan makna dan relasi antar kalimat atau ayat.<sup>61</sup>

### 1) *Wâw 'Âmilah* (الْوَاوُ الْعَامِلَةُ)

*Wâw 'Âmilah* adalah huruf *wâw* yang memiliki pengaruh terhadap struktur kalimat atau *i'râb* (*tarkîb*), yaitu menyebabkan kata setelahnya menjadi *manshûb* atau *majrûr*. Fungsinya seperti huruf *'athaf* atau penghubung antar kata, frasa, maupun kalimat.<sup>62</sup> Dalam hal ini, huruf *wâw* bisa menunjukkan makna sumpah, seperti dalam surah Al-An'am ayat 23

وَاللَّهُ رَبَّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِينَ

"Demi Allah Tuhan kami, kami tidak pernah mempersekutukan-Nya."

<sup>59</sup> Jalaluddin al-Suyuthi, *Al-Itqân fî 'Ulûm Al-Qur'ân*, Jilid 1, Beirut: Dâr al-Ma'rîfah, 2000, hal. 347.

<sup>60</sup> Sayyid Quthb, *Fî Zhilâl al-Qur'ân*, Jilid 5, Kairo: Dâr al-Shurûq, 2000, hal. 260.

<sup>61</sup> Muhammad bin Abdullah al-Zarkasyi, *Al-Burhân fî Ulum Al-Qur'ân*, Jilid 1, Beirut: Dâr al-Ma'rîfah, 2008, hal. 459.

<sup>62</sup> Muhammad bin Abdullah al-Zarkasyi, *Al-Burhân fî Ulûm Al-Qur'ân*, Jilid 1, Beirut: Dâr al-Ma'rîfah, 2008, hal. 459.

Dalam ayat tersebut, huruf *wâw* berfungsi sebagai huruf sumpah (*wâw al-qasam*) yang menyebabkan kata setelahnya yaitu **اللّٰه** menjadi *majrûr* karena dibaca setelah sumpah.<sup>63</sup>

Demikian juga dalam bentuk koordinatif seperti pada surah Al-Baqarah/2 ayat 30:

قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ

"Mereka berkata: 'Apakah Engkau hendak menjadikan (khalifah) di bumi orang' yang akan membuat kerusakan padanya dan menumpahkan darah?" Pada ayat tersebut, *wâw* menjadi *harf 'athaf* penghubung antara dua *fi'l* yaitu **يُفْسِدُ** (berbuat kerusakan) dan **يَسْفِكُ** (menumpahkan).

## 2) *Wâw Ghair 'Âmilah* (الْوَاوُ غَيْرُ الْعَامِلَةِ)

Berbeda dengan *wâw 'âmilah*, *wâw ghair 'âmilah* tidak menyebabkan perubahan *i'râb* dan hanya bersifat sebagai penghubung semantis atau struktural. Jenis *wâw* ini terbagi menjadi enam macam, yaitu:

1. *Wâw al-'Athaf li Muthlaq al-Jam'*, digunakan untuk menggabungkan secara umum, tidak menunjukkan urutan atau prioritas.
2. *Wâw al-Isti'nâf/Ibtidâ'*, berfungsi untuk memulai kalimat baru.
3. *Wâw al-Hâl*, menunjukkan keadaan atau situasi saat tindakan terjadi.
4. *Wâw al-Ijâbah*, digunakan setelah permintaan atau pertanyaan untuk menjawab.
5. *Wâw al-Tsâmâniyah*, muncul setelah penyebutan angka tujuh dan masuk pada entitas kedelapan.
6. *Wâw al-Ziyâdah*, digunakan untuk penegasan atau penambahan makna, namun tidak berpengaruh terhadap *i'râb*.<sup>64</sup>

Klasifikasi ini membantu pembaca Al-Qur'an memahami fungsi sintaksis huruf *wâw*, terutama dalam membedakan mana yang sekadar berfungsi stilistik dan mana yang struktural.

## k. Perbedaan Lafadz yang Disangka *Murâdif* Padahal Tidak

Dalam kajian bahasa Arab, tidak semua lafadz yang tampak serupa makna secara permukaan (semantis) benar-benar bersinonim secara total. Dalam ilmu *dalâlah* atau *ma'ânî al-lughah*, terdapat kaidah bahwa setiap

<sup>63</sup> Muhammad bin Abdullah al-Zarkasyi, *Al-Burhân fî Ulûm Al-Qur'ân*, Jilid 1, Beirut: Dâr al-Ma'rifah, 2008, hal. 459-460.

<sup>64</sup> Ahmad Nurul Kawakib, "Kaidah Kebahasaan dalam Memahami al-Qur'an," dalam *Religia*, Vol. 14 No. 1 Tahun 2011, hal. 51.

lafadz memiliki nuansa makna, konteks, dan cakupan penggunaan yang khas, meskipun berdekatan makna dengan lafadz lain.<sup>65</sup>

Salah satu contoh pentingnya adalah perbedaan antara lafadz *al-Khawf* (الْخَوْفُ) dan *al-Khasyah* (الْخَشْيَةُ), yang sering disangka memiliki arti yang sama, yakni "takut". Padahal keduanya tidak sepenuhnya *murâdîf* (sinonim sempurna), karena masing-masing memiliki konotasi emosional dan objek takut yang berbeda.

- 1) *al-Khawf* (الْخَوْفُ) adalah rasa takut yang muncul karena kelemahan atau ketidakmampuan seseorang dalam menghadapi sesuatu yang membahayakan, bahkan meskipun hal tersebut sepele atau ringan. Lafadz ini menunjukkan ketakutan yang berasal dari kelemahan subjek, tanpa mempertimbangkan keagungan objeknya.<sup>66</sup>
- 2) *al-Khasyah* (الْخَشْيَةُ) merupakan rasa takut yang lahir dari pengagungan dan pemahaman terhadap keagungan objek yang ditakuti, khususnya terhadap Allah SWT. Maka dari itu, kata ini dikhususkan dalam konteks takut kepada Allah, karena hanya orang yang mengenal dan menghayati kebesaran-Nya yang mampu merasakan *khasyah*.<sup>67</sup>

Contoh pembedaan antara kedua lafadz ini terdapat dalam Surah Al-Ra'd ayat 21:

يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ وَيَخَافُونَ سُوءَ الْحِسَابِ

“Mereka takut kepada Tuhan mereka dan takut kepada hisab yang buruk.”

Dalam ayat ini, يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ menggunakan lafadz *al-khasyah*, karena objeknya adalah Allah, sedangkan يَخَافُونَ سُوءَ الْحِسَابِ menggunakan *al-khawf*, karena objeknya adalah peristiwa yang menakutkan dan tidak memiliki unsur keagungan. Adapun kaidah yang di gunakan dalam hal ini ialah:

كُلُّ لَفْظَيْنِ اتَّفَقَا فِي الْمَعْنَى الْعَامَّةِ، وَاخْتَلَفَا فِي الْخُصُوصِيَّةِ أَوْ الْأَسْتِعْمَالِ، فَلَيْسَ أَحَدُهُمَا مُرَادِفًا لِلْآخَرِ.

<sup>65</sup> Muhammad bin Abdullah al-Zarkasyi, *Al-Burhân fî Ulûm Al-Qur'ân*, 1992, Beirut: Dâr al-Ma'rifah, 1998, hal. 93.

<sup>66</sup> Muhammad bin Abdullah al-Zarkasyi, *Al-Burhân fî Ulûm Al-Qur'ân*, 1992, Beirut: Dâr al-Ma'rifah, 1998, hal. 93.

<sup>67</sup> Fakhruddin al-Razi, *Mafâtîh al-Ghayb*, Jilid 19, Beirut: Dâr al-Fikr, 1998, hal. 112.

“Setiap dua lafadz yang sepintas sama dalam makna umum, tetapi berbeda dalam kekhususan atau konteks pemakaiannya, maka tidak dianggap sebagai murâdif sempurna.”<sup>68</sup>

### 1. Lafadz yang Jika Disebut Sendiri Mengandung Makna Umum, Namun Jika Digandengkan Menunjukkan Sebagian Makna

Adapun kaidah terkait ialah:

نَصُّ الْقَاعِدَةِ:

بَعْضُ الْأَسْمَاءِ الْوَارِدَةِ فِي الْقُرْآنِ إِذَا أُفْرِدَ دَلَّ عَلَى الْمَعْنَى الْمُنَاسِبِ لَهُ، وَإِذَا قُرِنَ مَعَ غَيْرِهِ دَلَّ عَلَى مَعْنَى دُونَ مَا قُرِنَ مَعَهُ عَلَى فَائِدَةٍ.

“Sebagian kata benda yang terdapat di dalam Al-Qur'an, jika disebutkan secara tersendiri, menunjukkan pengertian umum yang sesuai dengan makna yang dikandungnya; dan jika digandengkan dengan yang lain, menunjukkan sebagian makna, sedangkan makna yang lain ditunjukkan oleh kata yang menyertainya.”<sup>69</sup>

Kaidah ini menegaskan bahwa penggandengan dua lafadz dalam satu redaksi ayat Al-Qur'an menunjukkan spesifikasi makna masing-masing, yang sebelumnya bersifat menyeluruh jika berdiri sendiri. Hal ini mencerminkan aturan *al-tafsîl ba'd al-ijmâl*, yaitu penjabaran setelah pemaknaan global.<sup>70</sup>

Kaidah ini membantu memahami semantik dan maksud makna teks Qur'ani. Al-Qur'an sering menggunakan kata-kata yang sama dalam konteks berbeda, dan kadang dengan pasangan kata tertentu. Maka, kaidah ini mencegah kesalahan penafsiran seperti menyamakan makna ketika lafaz berdiri sendiri dengan ketika digandengkan.

Salah satu contoh yang sangat representatif adalah lafadz “*îmân*” (الإيمان). Lafadz ini, jika digunakan secara independen, berarti mencakup seluruh aspek ajaran Islam: akidah, amal, akhlak, dan syariat. Oleh karena itu, ketika Allah SWT menyebutkan iman saja, maka yang dimaksud adalah keseluruhan agama secara menyeluruh, termasuk di dalamnya ilmu, keyakinan, membenaran, dan amal.<sup>71</sup>

<sup>68</sup> Muhammad Abdul Karim al-Khafaji, *Dalâlat al-Alfâzh wa al-Murâdifât fî al-Qur'ân al-Karîm*, Kairo: Dâr al-Ma'ârif, 2002, hal. 46.

<sup>69</sup> Jalaluddin al-Suyuthi, *Al-Itqân fî 'Ulûm Al-Qur'ân*, Jilid 1, Beirut: Dâr al-Ma'rifah, 2000, hal. 295.

<sup>70</sup> Manna Khalil al-Qaththan, *Mabâhith fî 'Ulûm al-Qur'ân*, Beirut: Mu'assasah al-Risâlah, 2000, hal. 326.

<sup>71</sup> Jalaluddin al-Suyuthi, *Al-Itqân fî 'Ulûm Al-Qur'ân*, Jilid 1, Beirut: Dâr al-Ma'rifah, 2000, hal. 295.

Namun, apabila lafadz *îmân* digandengkan dengan lafadz lain, misalnya '*amal shâlih*' (الْعَمَلُ الصَّالِحُ), maka keduanya memperoleh makna yang lebih khusus. Lafadz *îmân* dalam hal ini terbatas pada aspek esoterik berupa pengakuan dan keyakinan dalam hati, sedangkan '*amal shâlih*' menunjukkan perbuatan-perbuatan konkret sebagai realisasi eksternal dari keimanan.

Sebagai contoh konkrit adalah firman Allah SWT dalam surah Al-Kahf ayat 107:

إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ

"*Sesungguhnya orang-orang yang beriman dan mengerjakan amal shalih...*" Dengan demikian, ayat ini memisahkan antara keyakinan dan amal. Jika iman telah digandengkan dengan amal shalih, maka masing-masing kata menunjukkan bagian makna tersendiri yang saling melengkapi.<sup>72</sup> Kaidah ini juga dikenal dalam *ushûl al-tafsîr* dan *ulûm al-Qur'ân* sebagai "*al-jam'u bayna al-mutaghâyirât yuhaddidu al-ma'nâ*", yakni penggabungan dua istilah yang biasanya berkonotasi luas, akan menyebabkan terjadinya *taqyîd* (pembatasan makna) terhadap keduanya agar saling tidak bertumpang tindih.

## 2. Pendekatan Linguistik Sebagai Ekspansi Tafsir Yang Ilmiah

Al-Qur'an sebagai objek ilmiah dalam pengkajian Islam merupakan sumber hukum pertama dalam Islam, yang dipahami sebagai wahyu Allah swt kepada Rasulullah saw yang disampaikan melalui bahasa lisan atas perantara malaikat Jibril, sementara Rasulullah saw menyampaikan Al-Qur'an kepada para sahabatnya melalui bahasa lisan yang kemudian diabadikan dalam bentuk bahasa tulisan, hal inilah yang menunjukkan salah satu kemukjizatan Al-Qur'an yakni keindahan bahasanya.<sup>73</sup> Hal ini memberikan implikasi bahwa pengkajian Islam memiliki hubungan yang sangat erat dengan bahasa sebagai media utamanaya. Sehingga penting untuk menjadikan pendekatan bahasa sebagai media pertama yang digunakan untuk melakukan pengkajian terhadap Al-Qur'an sebagai dasar utama dalam Islam. Adapun pendekatan bahasa dalam studi penelitian dikenal dengan istilah pendekatan linguistik.

Pendekatan linguistik sangat dibutuhkan dalam pengkajian Islam, hal ini merupakan bentuk ikhtiar yang dilakukan untuk membentengi pemaknaan yang dangkal dan sepihak mengenai maksud-maksud tertentu dalam Al-Qur'an, yang bersifat sensitif (misalnya: kafir, sesat, neraka, jihad, dll) yang tidak dapat dipahami dengan mudah sehingga memungkinkan terjadinya

<sup>72</sup> Muhammad bin Abdullah al-Zarkasyi, *Al-Burhân fi Ulum Al-Qur'an*, Jilid 1, Beirut: Dâr al-Ma'rifah, 2008, hal. 80.

<sup>73</sup> Nurlaila, "Pendekatan Linguistik Dalam Pengkajian Sumber Hukum Islam," dalam *Juris*, Vol.14 No. 2 Tahun 2015, hal. 196–207.



penafsiran ganda.<sup>74</sup> Terlebih jika penafsiran tersebut ternyata keliru, sehingga jika diimplementasikan menyalahi aturan dan berpotensi menjadi penyebab terganggunya stabilitas keamanan dan ketentraman sosial. Menyikapi hal ini, tentunya memerlukan pendekatan linguistik untuk membedah dan menganalisisnya berdasarkan pendekatan bahasa, sehingga maksud dari bahasa Al-Qur'an tersebut dapat diimplementasikan dengan benar.<sup>75</sup>

Ibn Khaldun menganggap bahasa sebagai sarana untuk memperoleh dan menyampaikan ilmu pengetahuan. Seseorang yang belajar ilmu pengetahuan menyimpulkan berbagai ide dari makna kata-kata yang menjadi alat penyebut ide tersebut. Agar ia mampu memahami ide tersebut ia harus memiliki pengetahuan tentang makna dari kata-kata. Pengetahuan tentang makna ini hanya dimungkinkan bila ia telah begitu akrab dengan bahasa yang dipakai.<sup>76</sup> Selain itu Ibn Khaldun juga menyatakan bahwa salah satu bagian terpenting dari akal adalah kemampuan untuk memprediksi apa yang akan terjadi. Fungsi berfikir menurut beliau adalah untuk menciptakan sebuah model realitas melalui simbolisme internal. Ada dua tahapan penting dalam proses ini; penerjemahan objek atau *event* eksternal kedalam simbol; produksi simbol lain sebagai lanjut dari simbol terdahulu dengan cara berfikir, membuat hipotesa, atau melakukan kalkulasi secara inferensial dari simbol yang baru.

Hasan Hanafi mengemukakan bahwa metode linguistik dapat mengukuhkan signifikansi linguistik sebagai pengantar untuk memahami wahyu karena wahyu bukanlah sejarah sakral, realitas unik, pribadi atau peristiwa tetapi adalah kalam yang tertulis, dibaca, didengar, dan tersusun dari bahasa manusia tertentu yaitu bahasa Arab. Sebab wahyu adalah kalam yang mengandung makna yang dikandung oleh kata-kata. Di sinilah tampak signifikansi kalam dan kata-kata di dalam linguistik.<sup>77</sup>

Menurut Ali al-Usiy, linguistik merupakan salah satu metode dalam penafsiran al-Qur'an. Para penganut metodologi ini cenderung mempergunakan bahasa di dalam menjelaskan problem mengartikan ayat-ayat Al-Qur'an. Mereka selain memandang Al-Qur'an sebagai suatu teks agama, juga memandang sebagai teks sastra yang mengandung kemujizatan. Ali al-Usiy mengutip al-Sayyid Khalil yang beranggapan bahwa metode linguistik dalam penafsiran al-Qur'an ini memiliki keistimewaan tersendiri. Susunan kata-kata yang dipakainya berbeda dengan metodologi yang lain. Ia mampu menguraikan suatu ayat yang tidak dimiliki oleh metodologi yang

---

<sup>74</sup> M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-Ayat Al-Qur'an*, Tangerang: Lentera Hati, 2013, hal. 57.

<sup>75</sup> Syahril Labaso, dan Ratna Hestiana, "Pendekatan Linguistik Dalam Pengkajian Islam," dalam *Pekerti*, Vol. 5 No. 1 Tahun 2025, hal. 2-3.

<sup>76</sup> Abdurrahman Ibn Khaldun, *Muqaddimah*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 2005, hal. 772.

<sup>77</sup> Hasan Hanafi, *Dirâsât Islâmiyyah*, Jilid 1, Kairo: Dâr al-Tanwîr, 1981, hal. 112.

lain, yaitu bahwa metodologi ini mampu menguraikan sebuah susunan kalimat dalam suatu ayat dengan memakai kalimat-kalimat dan huruf-huruf yang ada di dalam ayat tersebut tanpa memakai kalimat dan huruf yang lain.<sup>78</sup>

Menurut Issak J. Boullata, karena bahasa Arab adalah bahasa yang digunakan dalam Al-Qur'an, maka untuk memahami arti kata-kata yang termuat dalam kitab suci itu, harus dicari arti linguistika aslinya yang memiliki rasa kearaban kata tersebut dalam berbagai penggunaan material dan figuratifnya. Dengan demikian, makna Al-Qur'an diusut melalui pengumpulan seluruh bentuk kata di dalam Al-Qur'an dan mempelajari konteks spesifik kata itu di dalam ayat-ayat dan surat-surat tertentu, serta konteks umumnya dalam Al-Qur'an.<sup>79</sup>

Pengetahuan linguistik Arab merupakan hal penting dalam memahami teks Al-Qur'an dan hadis. Demikian pula sama pentingnya dalam usaha menemukan atau etrasi makna kontekstual yang implisit. Pengetahuan kesyari'ahan seseorang sering diukur dari tingkat pengetahuannya tentang bahasa Arab. Al-Zakasyi menyatakan bahwa kekurangan pengetahuan tentang bahasa Arab membuat seseorang dianggap belum cukup (*qualified*) dalam tafsir Al-Qur'an. Cakupan pengetahuan linguistik karenanya tidak terbatas pada topik yang dibahas oleh para spesialis dalam ilmu-ilmu kesyari'ahan. Ia juga mencakup pengetahuan tentang konteks situasi dan dampak dari tindakan bahasa terhadap hubungan antara pelaku tindak bahasa dalam konteks tersebut.<sup>80</sup>

Pada hakikatnya agama Islam adalah agama universal. Sedangkan dua rujukan utama agama Islam, Al-Qur'an dan hadis, disampaikan dalam bahasa Arab, dan tentu saja cara terbaik untuk memahaminya adalah memahami konvensi orang Arab dalam berbahasa selama period pewahyuan.<sup>81</sup> Al-Qur'an diwahyukan dalam bahasa Arab dengan pesan bersifat universal. Sifat universal tersebut mencapai puncak statusnya melalui sifatnya yang humanistik dan terjemahan dari makna-makna, serta tujuan dasarnya. Karena bangsa lain sedikit sekali yang memahami bahasa Arab, hak untuk menggunakan bahasa asli mereka sendiri tentu saja tidak dipermasalahkan.

Sebagai bahasa Al-Qur'an, hadis nabi, dan sumber utama warisan Islam, bahasa Arab telah menyebar ke luar dari masyarakat penutur aslinya, dan

<sup>78</sup> Aliy al-Usiy, "Metodologi Penafsiran al-Qur'an: Sebuah Tinjauan Awal," *Jurnal Studi Islam*, Vol. 3 No. 4 Tahun 1991, hal. 15.

<sup>79</sup> Issak J. Boullata, "Modern Qur'anic Exegeses: Study of Bin al-Shat's *Method*," dalam *Journal The Muslim World*, Vol. 64 No. 4 Tahun 1974, hal. 103-113.

<sup>80</sup> Muhammad bin Abdullah al-Zarkasyi, *Al-Burhân fî Ulum Al-Qur'an*, Kairo: Isa al-Babi al-Halabi, 1992, hal. 114-115.

<sup>81</sup> Anang Saifuddin, "Beberapa Peran Linguistik Dalam Kajian Islam," dalam *Fikrah*, Vol. 4 No. 1 Tahun 2005.

memiliki kontak yang dekat dengan bahasa-bahasa komunitas muslim lainnya. Fakta ini menjadikan bahasa Arab sebagai sebuah kewajiabn bagi Mslin di negara-negara non-Arab untuk belajar bahasa Arab, pengetahuan yang dapat membantu pengamalan pesan Al-Qur'an di masyarakat.

Sehingga penting untuk memperoleh suatu persamaan antara hak asasi manusia dalam bidang dari masyarakat atas bahasa mereka masing-masing, seperti halnya dinyatakan dalam Al-Qu'an tentang kepelbagaian atau keragaman bahasa (*ikhtilaf alsinat*) atau *language variation*, dan tuntunan belajar bahsa Arab sebagai cara untuk memelihara identitas keislaman. Langkah-langkah berikut disarankan untuk dilakukan:<sup>82</sup>

1. Mencapai tingkat pengetahuan umum bahasa Arab bagi semua muslim untuk menguasai bacaan Al-Qur'an, melaksanakan shalat dengan bena dan memahami istilah-istilah dasar keislaman.
2. Mencapai pengetahuan dengan fokus tertentu bagi sebagaian muslim untuk telaah linguistik Arab, memahami norma wacana dalam bahasa Arab, penerjemahan Al-Qur'an, dan rujukan lainnya, serta menjaga pesan Islam agar tetap dilaksanakan oleh masyarakatnya.
3. Memberikan perhatian khusus terhadap pengajaran dan pembelajaran bahasa Arab, demikian pula untuk memperkaya bahaa-bahasa komunitas muslim non-Arab dengan unsur-unsur pinjaman dari bahasa Arab.

Tampaknya penting untuk mendeskripsikan sebuah penjelasan seputar tafsir linguistik (*al-tafsîr al-lughawî*) untuk menghindari misinterpretasi terhadap makna, maksud dan tujuannya. Karena beberapa orang berasumsi semua tafsir dapat diklasifikasikan sebagai *al-tafsîr al-lughawî* hanya dilihat bahwa setiap *al-tafsîr al-Qu'ran* selalu menampakkan analisis linguistiknya (*lughoh*). Menurut Muhammad Husain dzahabi dalam salah satu karyanya *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*, asumsi seperti itu jelas tidak berdasar, pelabelan suatu tafsir dalam kategori tertentu harus dilihat *min bab al-taghlib*, yaitu dari corak yang lebih mendominasi sebuah penafsiran. Hal ini karena penyebutan kitab tafsir yang ditulis dengan gaya sastra sebenarnya lebih didasarkan pada penjelasan di dalamnya. Seharusnya istilah "*al-tafsîr al-lughawî*" hanya diterapkan pada karya-karya tafsir yang focus pada penjelasan linguistiknya, khususnya dalam mengelaborasi aspek-aspek kebahasaan tafsir al-Qur'an, mulai dari semantik, asal kata, derivasi, *i'rab*, *uslub*, juga memunculkan *ikhtilafat* tentang teori kebahasaan antara madzhab Kufah dan Basrah. Oleh karena itu, istilah "*al-tafsîr al-lughawî*" seharusnya hanya bisa disematkan

---

<sup>82</sup> Ahmed Shehu Abdussalam, *Islam dan Language*, Kuala Lumpur: Al-Hilal Publishing, 1999, hal. 68.

pada karya-karya tafsir dengan dominasi linguistik, sastra dan bahasa (*lughah*) pada pembahasan dalam sebuah penafsiran.<sup>83</sup>

Secara metodologis, setidaknya ada tiga cara berbeda untuk memahami makna sebuah kata dalam Al-Qur'an: 1) Baik puisi maupun prosa Arab dapat digunakan untuk menyampaikan makna kosa kata tanpa menyebutkan dalihnya. 2) Mengelaborasi makna kata dengan penjelasan baik dari puisi, prosa maupun *al-Syi'r al-Jahili*. 3) Al-Qur'an pada umumnya dianalisis secara *tahlili*, artinya unsur kebahasaan setiap ayat dikaji secara eksplisit untuk menentukan maknanya.<sup>84</sup> Akan tetapi, konklusi yang dibuat seringkali bersifat eksplisit. Melalui metodologi *tafsir tahlili*, relatif sulit untuk memperoleh pemahaman Al-Qur'an yang komprehensif. Memang benar bahwa ini adalah salah satu dilema pengaplikasian metode tafsir *tahlili*. Sebagai hasil dari kritik para ulama, pendekatan baru yang dikenal sebagai tafsir tematik (*al-tafsir al-mawdhû'i*) diusulkan untuk mengatasi problematika tersebut.

### 1. Aspek Kohesi

Dalam pendekatan linguistik terhadap tafsir Al-Qur'an, aspek kohesi menjadi salah satu elemen penting yang perlu diperhatikan. Kohesi merupakan bentuk keterkaitan antara elemen-elemen dalam sebuah teks yang membentuk kesatuan makna secara utuh. Dalam linguistik wacana, kohesi dipahami sebagai hubungan antarunsur leksikal, gramatikal, dan semantik yang dinyatakan secara eksplisit, sehingga membentuk struktur teks yang terpadu dan dapat dimaknai secara konsisten. Kohesi menjembatani antara kalimat-kalimat dan paragraf dalam teks, serta memberikan kejelasan arah pemaknaan terhadap makna-makna yang terkandung di dalamnya.<sup>85</sup>

Dalam konteks Al-Qur'an, aspek kohesi tidak hanya mencerminkan kekuatan retorik dan estetik dari wahyu ilahi, tetapi juga menjadi fondasi bagi pendekatan tafsir yang lebih ilmiah dan sistematis. Kartomiharjo menyatakan bahwa kohesi merupakan syarat penting dalam pembentukan *texture* (tekstur) suatu wacana, yang berarti adanya keterpaduan antarkalimat di dalam teks tersebut. Tekstur ini memungkinkan setiap bagian dari teks memperoleh makna yang utuh karena ketergantungannya terhadap unsur lain dalam wacana yang sama.<sup>86</sup>

---

<sup>83</sup> Muhammad Husain al-Dzahabi, *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*, Jilid 2, Beirut: Dâr al-Fikr, 1976, hal. 434.

<sup>84</sup> Musa'id Ibn Sulaiman Ibn Nasir al-Thayyar. *al-Tafsîr al-Lughawî li al-Qur'ân*. Dâr Ibn al-Jauzy, hal. 398-399.

<sup>85</sup> Halliday M.A.K., dan Ruqaiya Hasan, *Cohesion in English*, London: Longman, 1976, hal. 4-5.

<sup>86</sup> R.M. Kartomiharjo, Bahasa Indonesia sebagai Bahasa Wacana: Suatu Tinjauan Struktural dan Fungsional, Jakarta: Gramedia, 1988, hal. 77.

Dengan pendekatan ini, para mufasir dapat menggali makna Al-Qur'an tidak secara fragmentaris, tetapi berdasarkan keterhubungan internal antar ayat dan surat. Dalam studi linguistik, hubungan kohesi dalam Al-Qur'an dapat diklasifikasikan menjadi beberapa tipe:<sup>87</sup>

1. Hubungan antar ayat yang berurutan dalam satu surat,
2. Hubungan antar ayat yang terdapat dalam surat yang berbeda,
3. Hubungan antar ayat yang tidak berurutan dalam satu surat, dan
4. Hubungan antar surat yang saling menguatkan satu sama lain.

Contoh dari tipe pertama dapat ditemukan dalam QS. Ali 'Imran ayat 130–136. Ayat-ayat ini secara berturut-turut membicarakan larangan riba, perintah takwa, dan dorongan untuk memberi ampunan serta infak di jalan Allah. Kohesi tematik dan gramatikal di antara ayat-ayat ini memperlihatkan kesinambungan gagasan dalam kerangka peringatan dan ajakan moral.

Tipe kedua, yaitu hubungan antarayat dari surat yang berbeda, tampak dalam keterkaitan antara QS. Ali 'Imran: 130–136 dengan QS. Al-Baqarah: 275, yang sama-sama membahas tentang larangan riba. Meskipun berbeda surat, tema yang senada dan penggunaan istilah yang berulang menjadi bukti adanya kohesi tematik dalam struktur wacana Al-Qur'an.

Begitu pula pada contoh lainnya, QS. Al-Hadid: 20 yang membahas bahwa kehidupan dunia hanyalah permainan dan kesenangan sementara, dihubungkan dengan QS. Al-Anfal: 28 yang menyatakan bahwa harta benda dan anak-anak hanyalah ujian dari Allah. Kedua ayat ini membentuk jalinan tematik yang kuat tentang fana-nya dunia dan urgensi orientasi akhirat.<sup>88</sup>

Analisis kohesi ini menunjukkan bahwa pendekatan linguistik, khususnya dari perspektif wacana, membuka ruang interpretasi Al-Qur'an yang lebih sistematis, tidak hanya dari aspek semantik atau morfologis, tetapi juga dari sisi struktur internal dan hubungan antarbagian dalam teks suci tersebut. Hal ini memperkaya khazanah tafsir dan menunjukkan bahwa Al-Qur'an sebagai teks ilahi memang memiliki *intertextual consistency* yang luar biasa kuat, layak dikaji dengan alat analisis modern yang berbasis linguistik.<sup>89</sup>

## 2. Aspek Koherensi

Selain kohesi, aspek lain yang sangat penting dalam pendekatan linguistik terhadap teks Al-Qur'an adalah koherensi. Jika kohesi berbicara

---

<sup>87</sup> M. Amin Abdullah, *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas?*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999, hal. 165.

<sup>88</sup> Hanifullah Syukri, "Menghidupkan Alquran dari Perspektif Linguistik," dalam *JSI*, Vol. 8 No. 3 Tahun 2019.

<sup>89</sup> Nasruddin Baidan, *Wacana dan Tafsir Al-Qur'an*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006, hal. 24.

mengenai keterikatan formal dan eksplisit antarunsur bahasa dalam teks, maka koherensi menyangkut keterpaduan makna yang terbentuk dari hubungan antarproposisi yang tidak selalu tampak secara tekstual. Dalam linguistik wacana, koherensi merupakan jalinan logis atau maknawi antarbagian teks yang memungkinkan pembaca atau pendengar memahami maksud keseluruhan secara utuh.<sup>90</sup>

Menurut Hasan Alwi, koherensi adalah hubungan antarproposisi yang tidak dapat dikenali secara eksplisit dari permukaan teks, melainkan memerlukan inferensi dan pengetahuan kontekstual untuk memahaminya.<sup>91</sup> Dengan demikian, koherensi berperan besar dalam mengungkap makna tersembunyi yang tidak dinyatakan secara langsung dalam redaksi ayat. Hal ini sangat penting dalam tafsir Al-Qur'an karena makna teks suci tersebut sering kali tersembunyi dalam struktur semantis dan konteks historisnya.

Salah satu contoh nyata pentingnya aspek koherensi dalam penafsiran adalah pada QS. Al-Mujadalah ayat 11. Ayat ini secara tekstual mengandung perintah agar memberikan kelapangan tempat dalam majelis dan anjuran untuk meninggikan derajat orang-orang beriman dan berilmu. Namun, untuk memahami ayat ini secara utuh, diperlukan pengetahuan tentang konteks historis atau *asbâb al-nuzûl*-nya.

Diriwayatkan bahwa ayat ini turun ketika Nabi Muhammad SAW sedang berada dalam sebuah halaqah bersama para sahabat. Pada saat itu, terdapat ketegangan kecil antara kaum Muhajirin dan Anshar. Nabi memberikan penghormatan khusus kepada sahabat Muhajirin dengan mempersilakan mereka duduk di majelis. Kemudian, datanglah perintah agar para sahabat memberikan tempat kepada yang lain dan memperluas barisan. Informasi semacam ini tidak termuat secara eksplisit dalam teks ayat, melainkan diketahui dari penjelasan luar teks yang disebut sebagai konteks turunnya ayat (*asbâb al-nuzûl*).<sup>92</sup>

Pemahaman terhadap dimensi koherensi semacam ini penting untuk menghindari kesalahpahaman tafsir. Jika konteks tidak diperhatikan, seorang mufasir bisa saja menyimpulkan bahwa ayat tersebut hanya berbicara tentang adab duduk dalam majelis, padahal terdapat dimensi sosial dan spiritual yang lebih dalam, yakni penghormatan terhadap sesama dan pengakuan terhadap kontribusi para sahabat.<sup>93</sup>

---

<sup>90</sup> Deborah Schiffrin, *Approaches to Discourse*, Oxford: Blackwell, 1994, hal. 83.

<sup>91</sup> Hasan Alwi, *Kamus Linguistik*, Jakarta: Balai Pustaka, 2000, hal. 428.

<sup>92</sup> Jalaluddin al-Suyuthi, *Lubâb al-Nuqûl fî Asbâb al-Nuzûl*, Beirut: Dâr al-Fikr, t.th., hal. 283.

<sup>93</sup> Abd Aziz, "Studi Kohesi Leksikal dalam Bahasa Arab: Tinjauan Hiponimi dan Kolokasi dalam Al-Qur'an," dalam *Al Burhan: Jurnal Kajian Ilmu dan Pengembangan Budaya Al-Qur'an*, Vol. 3 No. 2 Tahun 2022, hal. 145–162.

Dengan demikian, aspek koherensi dalam pendekatan linguistik menjadi alat bantu yang esensial untuk menjembatani makna tersirat yang tidak secara eksplisit dinyatakan dalam ayat. Pendekatan ini memperluas metode tafsir menjadi lebih ilmiah dan kontekstual, dengan menggabungkan analisis struktural-teksual dan historis-kontekstual secara bersamaan.

### 3. Konteks Al-Qur'an

Dalam pendekatan linguistik modern terhadap Al-Qur'an, konteks memainkan peran penting dalam mengungkap makna secara utuh. Konteks tidak hanya merujuk pada teks sebelum dan sesudah sebuah ayat, tetapi juga mencakup seluruh faktor luar teks (*extra-linguistic factors*) yang ikut membentuk dan memengaruhi makna. Konteks ini mencakup latar situasional, sosial, historis, dan psikologis yang menyertai turunnya wahyu. Dalam hal ini, pendekatan linguistik bersinggungan erat dengan metode tafsir *ma'na-cum-maghza* yang digagas oleh Quraish Shihab yaitu membaca Al-Qur'an tidak hanya dari sisi lafaz, tetapi juga dari makna dan tujuannya dalam konteks sosial.<sup>94</sup>

Contoh paling dikenal dari konteks adalah *asbâb al-nuzûl*, yaitu sebab-sebab atau latar belakang peristiwa yang menyebabkan turunnya ayat. Akan tetapi, pendekatan linguistik menawarkan pembacaan konteks yang lebih luas: mencakup partisipan komunikasi, tujuan ujaran, dan kondisi komunikasi yang berlangsung saat wahyu diturunkan.<sup>95</sup> Sebagai ilustrasi, QS. Al-Taghabun ayat 14 yang berbunyi:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ مِنْ أَزْوَاجِكُمْ وَأَوْلَادِكُمْ عَدُوًّا لَكُمْ فَاحْذَرُوهُمْ وَإِنْ تَعَفَّوْا وَتَصَفَّحُوا وَتَغْفِرُوا  
فَإِنَّ اللَّهَ عَفُورٌ رَحِيمٌ

“Wahai orang-orang yang beriman, sesungguhnya di antara istri-istrimu dan anak-anakmu ada yang menjadi musuh bagimu. Maka, berhati-hatilah kamu terhadap mereka. Jika kamu memaafkan, menyantuni, dan mengampuni (mereka), sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.”

Ayat tersebut memberikan peringatan bahwa sebagian istri dan anak dapat menjadi "musuh". Tanpa memahami konteks, ayat ini dapat dipahami secara literal dan menimbulkan kesalahpahaman. Namun, sebagaimana dijelaskan oleh Ibnu 'Ashur dalam tafsirnya, ayat ini turun dalam konteks

<sup>94</sup> M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, Bandung: Mizan, 1994, hal. 48–49.

<sup>95</sup> Amin Abdullah, *Islam sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi, dan Etika dalam Studi Islam*, Yogyakarta: IRCiSoD, 2006, hal. 213–215.

para sahabat yang tertunda hijrah karena ditahan atau dibujuk oleh keluarganya agar tidak mengikuti Nabi.<sup>96</sup>

Makna mendalam dari ayat ini baru tampak ketika konteks komunikasi antara penutur (Allah), mitra tutur (Nabi dan umat), serta kondisi sosial yang melingkupinya, dijadikan pertimbangan. Dalam pendekatan pragmatik-linguistik, partisipan, tujuan komunikasi, dan hubungan sosial penutur menjadi unsur penting dalam pemaknaan teks.<sup>97</sup>

Konteks juga bersifat elastis dalam ruang waktu. Meski ayat tersebut turun pada masa Nabi, maknanya bisa meluas secara analogis ke masa kini. Seorang Muslim kontemporer bisa jadi mengalami konflik nilai dengan anggota keluarganya dalam menjalankan ajaran agama, dan ayat tersebut tetap relevan sebagai nasihat dan peringatan spiritual.

Dari sudut pandang linguistik, khususnya analisis wacana kritis (*Critical Discourse Analysis*), pemaknaan teks tidak pernah berdiri sendiri, melainkan selalu berkelindan dengan kekuatan sosial, ideologi, dan relasi kuasa yang menyertainya.<sup>98</sup> Maka, mengintegrasikan konteks secara penuh dalam kajian tafsir menjadikan penafsiran lebih utuh, ilmiah, dan adaptif terhadap dinamika zaman.

#### 4. Analogi Proposional

Dalam kerangka pendekatan linguistik, salah satu prinsip penting yang digunakan dalam menganalisis dan menafsirkan teks, termasuk teks Al-Qur'an, adalah prinsip analogi. Prinsip ini berangkat dari asumsi bahwa makna sebuah ujaran atau teks akan ditafsirkan oleh pembaca atau pendengar berdasarkan pengalaman linguistik dan sosial sebelumnya, kecuali jika konteks komunikasi memberikan petunjuk bahwa makna tersebut mengalami penyimpangan atau perubahan.<sup>99</sup>

Dalam perspektif analisis wacana, prinsip analogi merupakan mekanisme pemaknaan yang mengandalkan pola-pola wacana yang sudah dikenal oleh pembaca untuk menginterpretasikan ujaran yang baru. Artinya, pembaca secara tidak sadar akan menghubungkan suatu ujaran baru dengan struktur dan makna yang sudah dikenal, dan baru akan mengubah persepsi tersebut apabila terdapat indikasi yang memaksa adanya perubahan tafsir.<sup>100</sup> Soeseno

---

<sup>96</sup> Muhammad al-Thahir bin Ashur, *al-Tahrîr Wa al-Tanwîr*, Jilid 5, Tunis: Dâr Sahnûn, 2004, hal. 67–68.

<sup>97</sup> Teun A. van Dijk, *Discourse and Context: A Sociocognitive Approach*, Cambridge: Cambridge University Press, 2008, hal. 22–25.

<sup>98</sup> Norman Fairclough, *Language and Power*, London: Longman, 1989, hal. 17–18.

<sup>99</sup> Teun A. van Dijk, *Text and Context: Explorations in the Semantics and Pragmatics of Discourse*, London: Longman, hal. 1997, hal. 147–148.

<sup>100</sup> Deborah Schiffrin, *Discourse Markers*, Cambridge: Cambridge University Press, 1987, hal. 206.



Kartomihardjo mengilustrasikan bahwa dalam konteks pragmatik dan komunikasi bahasa, analogi memegang peran penting dalam menentukan pemahaman atas konteks implisit suatu teks.<sup>101</sup>

Prinsip ini sangat relevan dalam penafsiran ayat-ayat Al-Qur'an, terutama ketika teks tidak menjelaskan seluruh unsur cerita secara eksplisit. Misalnya, dalam QS. At-Taubah ayat 113:

مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَنْ يَسْتَغْفِرُوا لِلْمُشْرِكِينَ وَلَوْ كَانُوا أُولِي قُرْبَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُمْ أَصْحَابُ الْجَحِيمِ

*“Tidak pantas bagi Nabi dan orang-orang yang beriman memohonkan ampunan bagi orang-orang musyrik, meskipun mereka adalah kerabatnya, setelah jelas bagi mereka bahwa mereka itu penghuni neraka.” (QS. Al-Taubah: 113)*

Ayat ini tidak secara eksplisit menyebut nama individu tertentu. Namun, dalam konteks tafsir klasik dan riwayat *asbâb al-nuzûl*, diketahui bahwa ayat ini turun terkait peristiwa meninggalnya Abu Thalib, paman Nabi Muhammad SAW, yang hingga akhir hayatnya tetap dalam kemusyrikan. Nabi sangat mencintai pamannya yang telah membesarkannya, namun tetap dilarang untuk memohonkan ampunan bagi Abu Thalib.<sup>102</sup>

Makna ayat ini hanya dapat dipahami secara utuh melalui prinsip analogi: pembaca perlu mengetahui bahwa yang dimaksud dalam ayat tersebut adalah Abu Thalib dan bahwa larangan memohon ampunan ini merupakan bentuk ketegasan teologis yang berlaku secara umum bagi siapa pun yang wafat dalam kemusyrikan.<sup>103</sup>

Dalam perspektif linguistik, prinsip analogi ini juga menunjukkan bahwa makna dalam teks Al-Qur'an tidak selalu bersifat eksplisit, dan justru mengandalkan pengetahuan sebelumnya serta koneksi antarteks (intertekstualitas) yang terbangun dari pengalaman spiritual, sosial, dan historis umat Islam. Oleh sebab itu, tafsir Al-Qur'an yang berbasis linguistik tidak bisa hanya terpaku pada bentuk tekstual (form), tetapi juga harus menjangkau jaringan makna implisit yang dibangun melalui prinsip-prinsip pragmatik seperti analogi, inferensi, dan presuposisi.

Integrasi prinsip analogi dalam studi tafsir memperkuat klaim bahwa Al-Qur'an adalah teks yang dinamis, yang mengandaikan keterlibatan aktif dari pembaca dalam proses penafsiran. Prinsip ini menjadi salah satu pilar pendekatan linguistik modern dalam tafsir, khususnya dalam bidang analisis

<sup>101</sup> Soeseno Kartomihardjo, dalam Dardjowidjojo Soenjono, *Sosiolinguistik: Pengantar Awal*, Jakarta: Pustaka Pelajar, 1993, hal. 29.

<sup>102</sup> Fakhruddin al-Razi, *Tafsir al-Kabîr*, Jilid 16, Beirut: Dâr al-Fikr, 1990, hal. 149.

<sup>103</sup> M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qu'an*, Jilid 5, Jakarta: Lentera Hati, 2002, hal. 314.

wacana Al-Qur'an yang memperhatikan hubungan antara teks dan konteks secara interaktif.

## B. Rekonsiliasi Penafsiran Al-Qur'an Perspektif Amin al-Khuli

Pemikiran Amin al-Khuli menandai babak baru dalam diskursus tafsir Al-Qur'an modern dengan menekankan pentingnya pendekatan ilmiah dan kontekstual.<sup>104</sup> Dalam kerangka ini, Al-Khuli menawarkan sebuah proyek rekonstruksi metodologis terhadap penafsiran Al-Qur'an, yang disebutnya sebagai *tajdîd fî fahm al-Qur'ân*. Bab ini akan membahas secara sistematis gagasan-gagasan sentral Al-Khuli dalam upaya merekonsiliasi tafsir klasik dengan pendekatan-pendekatan baru, dimulai dari implikasi prinsip "*awwal al-tajdîd qatlu al-qadîm fahman*" terhadap penafsiran teks suci,<sup>105</sup> hingga penguatan pendekatan *lughawi* (kebahasaan) yang menjadi inti dari metode tafsirnya.<sup>106</sup> Selanjutnya, dibahas pula peran studi sekitar Al-Qur'an (*dirâsah mâ hawla al-Qur'ân*) dan isi internalnya (*dirâsah mâ fî al-Qur'ân*),<sup>107</sup> yang menurut Al-Khuli harus ditempatkan secara proporsional dalam proses tafsir. Tidak hanya menawarkan metodologi, Al-Khuli juga melontarkan kritik tajam terhadap metode tafsir tradisional, terutama dalam hal subjektivitas penafsiran dan kurangnya landasan ilmiah.<sup>108</sup> Ia mengusulkan bahwa kritik sastra merupakan tolok ukur penting dalam menguji validitas penafsiran, sehingga tafsir tidak hanya sah dari sisi agama, tetapi juga konsisten dari segi kebahasaan dan estetika.<sup>109</sup> Pada bagian akhir, bab ini menutup dengan evaluasi terhadap reduksi pendekatan *tafsîr lughawî* pada masa kontemporer yang tidak selalu sejalan dengan semangat pembaruan Al-Khuli.<sup>110</sup>

### 1. Implikasi *Awwalu al-Tajdîd Qatlu al-Qadîm Fahman* Terhadap Penafsiran Al-Qur'an

Salah satu gagasan paling fundamental dari Amin al-Khuli dalam pembaruan studi keislaman, khususnya dalam bidang tafsir Al-Qur'an,

<sup>104</sup> Amin al-Khuli, *Manâhij Tajdîd fî al-Nahw wa al-Balâghah wa al-Tafsîr wa al-Âdab*, Kairo: Dâr al-Ma'ârif, 1993, hal. 71.

<sup>105</sup> Abdul Halim Mahmud, *Tajdîd Fikrî fî al-Islâm*, Kairo: Dâr al-Fikr al-'Arabî, 1992, hal. 112.

<sup>106</sup> Muhammad Abduh dan Amin al-Khuli, *Tafsîr al-Qur'ân wa al-Bayân: Muqaddimah fî al-Tafsîr al-Adabî*, Kairo: al-Maktabah al-Tijâriyyah al-Kubrâ, 1994, hal. 8–9.

<sup>107</sup> M. Amin Abdullah, *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas?*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999, hal. 162–163.

<sup>108</sup> Musthafa Siba'i, *al-Sunnah wa Makânatuhâ fî al-Tashrî' al-Islâmî*, Beirut: al-Maktab al-Islâmî, 1992, hal. 54.

<sup>109</sup> Nasr Hamid Abu Zayd, *Mafhûm al-Nash: Dirâsah fî 'Ulûm al-Qur'ân*, Beirut: al-Markaz al-Thaqâfî al-'Arabî, 1993, hal. 19.

<sup>110</sup> Yasir Qadhi, "The Lughawi Approach to Tafsir and Its Modern Reductions," dalam *Journal of Qur'anic Studies*, Vol. 22 No. 1 Tahun 2020, hal. 45–47.

dirumuskan dalam semboyan kritisnya yang terkenal “*Awwalu al-Tajdid Qatl al-Qadim Fahman*” (awal dari pembaruan adalah membunuh pemahaman lama). Semboyan ini tidak mengarah pada penolakan total terhadap khazanah turats (warisan keilmuan klasik), tetapi merupakan seruan untuk mengkaji ulang dan membebaskan diri dari dominasi pemahaman lama yang sudah tidak lagi relevan dengan konteks zaman modern. Menurut al-Khuli, pembaruan yang sejati harus diawali dengan kritik terhadap cara berpikir lama yang membatasi kreativitas dan kebebasan dalam memahami teks keagamaan, terutama Al-Qur’an.<sup>111</sup>

Dalam bidang tafsir, al-Khuli menawarkan pendekatan baru yang dikenal dengan nama *al-manhaj al-adabi fi tafsir al-Qur’ân* (pendekatan sastra dalam tafsir Al-Qur’an). Ia berargumen bahwa Al-Qur’an, sebagai kitab suci yang diturunkan dalam bahasa Arab yang fasih dan tinggi nilai sastranya, harus didekati terlebih dahulu dengan metode yang berlandaskan pada studi kebahasaan, estetika retorika, dan konteks historis sosial kemasyarakatan Arab saat wahyu diturunkan. Al-Khuli mengecam metode tafsir klasik yang menurutnya terlalu dibebani oleh tafsir *fiqhî*, *kalâmî*, dan filsafat yang sering kali menjauh dari pesan orisinal dan keindahan linguistik Al-Qur’an.<sup>112</sup>

Prinsip “membunuh pemahaman lama” menurut al-Khuli juga berarti membebaskan Al-Qur’an dari dominasi penafsiran mazhab-mazhab tertentu. Ia menekankan pentingnya otonomi teks, di mana ayat-ayat Al-Qur’an harus dibaca secara kontekstual, bukan sekadar melalui kacamata tafsir klasik yang cenderung dogmatis. Dalam pandangannya, pendekatan modern terhadap tafsir Al-Qur’an harus berbasis pada keilmuan objektif dan multidisipliner, tanpa mengabaikan peran budaya dan dinamika sosial kontemporer.<sup>113</sup>

Gagasan al-Khuli ini memiliki pengaruh besar terhadap perkembangan studi Al-Qur’an kontemporer di dunia Islam, terutama dalam membuka ruang tafsir yang lebih kritis dan relevan terhadap realitas masyarakat modern. Murid intelektualnya, seperti Nasr Hamid Abu Zayd, melanjutkan proyek ini dengan mengembangkan pendekatan hermeneutika historis terhadap teks suci. Dengan demikian, semboyan “*Qatl al-Qadim Fahman*” menjadi titik tolak penting dalam menjembatani warisan tradisional Islam dengan kebutuhan pemahaman kontekstual dan rasional di era modern.<sup>114</sup>

---

<sup>111</sup> Amin al-Khuli, *Manâhij al-Tajdid fi al-Nahw wa al-Balâghah wa al-Tafsîr wa al-Adab*, Kairo: al-Hay’ah al-Mishriyyah al-‘Âmmah li al-Kitâb, 1993, hal. 5.

<sup>112</sup> Amin al-Khuli, *Manâhij al-Tajdid fi al-Nahw wa al-Balâghah wa al-Tafsîr wa al-Adab*, Kairo: al-Hay’ah al-Mishriyyah al-‘Âmmah li al-Kitâb, 1993, hal. 38-39.

<sup>113</sup> Amin al-Khuli, *Manâhij al-Tajdid fi al-Nahw wa al-Balâghah wa al-Tafsîr wa al-Adab*, Kairo: al-Hay’ah al-Mishriyyah al-‘Âmmah li al-Kitâb, 1993, hal. 72-74.

<sup>114</sup> Nasr Hamid Abu Zayd, *Reformation of Islamic Thought: A Critical Historical Analysis*, Amsterdam: Amsterdam University Press, 2006, hal. 45-47.

Dapat ditemukan pemikiran Al-Khuli dalam menjelaskan *Awwalu al-Tajdid Qatl al-Qadim Fahman*, ia menegaskan bahwa Allah telah berkehendak didalam *Dâ'irah al-Ma'ârif al-Islâmiyyah* terdapat catatan awal dan global berkaitan dengan upaya pembaharuan tersebut dalam bidang *Balâghah*. Dan, berikut ini merupakan tulisan pertama yang berusaha memberikan dasar-dasar dari upaya tersebut dalam bidang tafsir:

a. Al-Qur'an Merupakan Kitab Sastra Arab Yang Agung

Amin Al-Khuli pernah mendengar dari gurunya yakni, al-Ustadz al-Imam Muhammad Abduh memberikan kritik kepada para *mufasssir* berkaitan dengan tujuan dari setiap penafsiran yang telah dipilih oleh masing-masing penafsir. Menurut al-Khuli, Muhammad Abduh berpendapat bahwa tujuan utama dan terpenting dari tafsir adalah apabila tafsir itu mampu mewujudkan hidayah dan rahmat Al-Qur'an dan menjelaskan hikmah diberlakukannya akidah, etika dan hukum dengan cara yang dapat menarik jiwa.<sup>115</sup> Tujuan sebenarnya menurut beliau adalah menjadikan Al-Qur'an sebagai petunjuk. Hal ang demikian merupakan tujuan agung tentunya yang perlu diwujudkan oleh umat islam.

Amin Al-Khuli menganggap pemahaman tentang sastra Arab sebagai kunci untuk memahami Al-Quran secara mendalam. Hal ini dikarenakan, melalui pengetahuan tentang sastra, dapat mengungkap makna Al-Quran dengan baik, terutama dalam aspek gaya, retorika dan keindahan bahasa sehingga berimplikasi atas keterlibatan sastra Arab dan unsur yang menyertainya sebagai bagian yang tidak dapat terpisahkan dari Al-Quran sebagai wahyu.<sup>116</sup> Maka, atas dasar argumen tersebut membuka pemikiran Amin Al-Khuli dalam membangun metode tafsir sastra, sebagaimana dijelaskan Al-Khuli dalam karyanya:

أَنَّ التَّفْسِيرَ الْيَوْمَ - فِيمَا أَفْهَمُهُ - هُوَ: الدِّرَاسَةُ الْأَدَبِيَّةُ، الصَّحِيحَةُ الْمُنْهَجُ، الْكَامِلَةُ الْمَنَاحِي،  
الْمُتَّسِقَةُ التَّوْزِيعِ، وَالْمَقْصِدُ الْأَوَّلُ لِلتَّفْسِيرِ الْيَوْمَ أَدَبِيٌّ مُحَضَّرٌ صَرَفٌ، غَيْرُ مُتَأَثِّرٍ بِأَيِّ اعْتِبَارٍ وَرَاءَ  
ذَلِكَ، وَعَلَيْهِ يَتَوَقَّفُ تَحْقُوقُ كُلِّ غَرَضٍ آخَرَ يُقْصَدُ إِلَيْهِ، هَذِهِ هِيَ نَظَرَتُنَا إِلَى التَّفْسِيرِ الْيَوْمَ،  
وَهَذَا غَرَضُنَا مِنْهُ.<sup>117</sup>

<sup>115</sup> Amin Al-Khuli dan Nasr Hamid Abu Zayd, *Metode Tafsir Sastra*, diterjemahkan oleh Khairon Nahdiyyin Yogyakarta: Adab Press, 2004, hal. 54.

<sup>116</sup> M. Mofid, dan M. Z. Hamdy, "Dekonstruksi Pendekatan Kritik Sastra Terhadap Al-Quran Perspektif Amin Al-Khuli," dalam *Al-Irfan : Journal of Arabic Literature and Islamic Studies*, Vol. 4 No. 2 Tahun 2021, hal. 238–253.

<sup>117</sup> Amin al-Khuli, *Manâhij al-Tajdid fî al-Nahw wa al-Balâghah wa al-Tafsîr wa al-Âdab*, Kairo: al-Hay'ah al-Mishriyyah al-'Âmmah li al-Kitâb, 1996, hal. 65.

*"Penafsiran saat ini-sebagaimana yang saya pahami-adalah: atas studi sastra yang benar dalam menyusun metodologinya, lengkap dalam segala aspeknya dan konsisten dalam distribusinya. Tujuan utama dari penafsiran ini adalah murni atas studi sastra, tidak terpengaruh oleh pertimbangan apapun dari luar itu. Dengan demikian, pemenuhan setiap tujuan lain yang dimaksudkan bergantung pada masing-masing pendekatannya, inilah pandangan kami tentang penafsiran saat ini dan ini adalah tujuan kami dalam membangun tafsir tersebut."*

Pemikiran Amin Al-Khuli sbetulnya berangkat dari pembaharuan yang digagas oleh 'Abduh ini, Al-Khuli berani untuk melangkah lebih jauh. Dengan slogan yang ia ciptakan "Awal pembaharuan adalah mematkan pemahaman kuno", ia merespon 'Abduh dengan menyatakan bahwa merealisasikan predikat Al-Qur'an sebagai kitab petunjuk itu memang sangat penting. Namun, itu bukanlah tujuan pertama penafsiran dan bukan pula hal pertama yang diperhatikan dan dituju. Menurutnya, menempatkan hidayah sebagai prioritas utama tanpa memperhatikan perangkat yang tepat untuk mendapatkan hidayah tersebut adalah sebuah kenaifan.<sup>118</sup>

Ada tujuan yang lebih dahulu harus dipenuhi dan menjadi hulu beragam visi serta titik landas beragam tujuan, sehingga tujuan ini mesti direalisasikan terlebih dahulu sebelum tujuan lainnya, baik tujuan lain itu bersifat teoritis ataupun praktis, bersifat keagamaan ataupun keduniaan. Adapun tujuan yang harus dipenuhi terlebih dahulu itu adalah memandang Al-Qur'an sebagai kitab sastra Arab terbesar yang memiliki pengaruh sastraawi terdalam. Sebuah kitab yang mengekalkan bahasa Arab, melindungi keberadaannya dan kekal bersamanya, sehingga menjadi kebanggaan dan perhiasan khazanah *turats*.<sup>119</sup>

Demikian itu sifat Al-Qur'an yang dikenal oleh bangsa Arab, apapun latar belakang agama dan keyakinannya. Selama orang itu dengan identitas ke-Arabannya menyadari sepenuhnya bahwa arabisme merupakan asal usul dan rasnya, terlepas apakah ia seorang penganut Nasrani atau pagan, ateis maupun muslim yang taat, maka dengan basis ke-Arabannya ia akan mengetahui kedudukan kitab ini dalam bahasa Arab dan kedudukannya dalam bahasa secara umum, meskipun tanpa berlandaskan keimanan pada kitab ini atau tanpa landasan pembenaran terhadap akidah yang ada di dalamnya.<sup>120</sup> Namun, perlu digarisbawahi bahwa maksud Amin al-Khuli menyatakan Alquran merupakan kitab sastra terbesar bukan berarti bahwa ia bukan kitab agama yang suci yang diturunkan oleh Allah melalui perantara

---

<sup>118</sup> M. Nur Kholis Setiawan, *Pemikiran Progresif Dalam Kajian Al-Qur'an*. Jakarta: Kencana, 2008, hal. 27.

<sup>119</sup> Wali Ramdhani, "Amin Al-Khuli Dan Metode Tafsir Sastrawi Atas Al-Qur'an," dalam *Journal iainlangsa*, Vol. 2 No. 1 Tahun 2017.

<sup>120</sup> Amin al-Khuli, *Manâhij al-Tajdîd fî al-Nahw wa al-Balâghah wa al-Tafsîr wa al-Adab*, Kairo: al-Hay'ah al-Mishriyyah al-‘Âmmah li al-Kitâb, 1996, hal. 303-304.

malaikat Jibril kepada nabi Muh}ammad, tapi pengertiannya adalah Alquran merupakan teks yang menjalankan pengaruhnya dan efektifitasnya terhadap umat Islam dan juga non Muslim melalui karakteristik kebahasaan dan artistik yang khas, yang membedakan dari teks-teks lainnya.

#### b. Relevansi Kritik al-Khuli terhadap Tradisi Tafsir Klasik

Slogan Awwalu al-Tajdîd Qatlu al-Qadîm Fahman bukanlah sekadar provokasi intelektual, melainkan bentuk kritik metodologis yang tajam terhadap kecenderungan tafsir klasik yang lebih menitikberatkan pada aspek dogmatis, fiqhî, dan kalâmî. Bagi al-Khuli, pendekatan yang terlalu didominasi oleh kepentingan teologis dan mazhab membuat teks Al-Qur'an kehilangan ruh kebahasaannya.<sup>121</sup>

Implikasi dari kritik ini adalah munculnya kesadaran baru bahwa tafsir harus diposisikan sebagai proses ilmiah yang terbuka, kritis, dan kontekstual. Al-Qur'an bukan hanya teks normatif, tetapi juga teks komunikatif yang diturunkan dalam situasi sejarah tertentu dan dengan perangkat bahasa yang memiliki nilai keindahan sastra.<sup>122</sup>

Al-Khuli juga memperlihatkan peran *balâghah* dan kajian linguistik merupakan salah satu implikasi terpenting dari gagasan al-Khuli adalah penegasan kembali peran *balâghah* (ilmu retorika Arab) dalam studi tafsir. Menurutnya, Al-Qur'an sebagai kitab sastra agung tidak mungkin dipahami tanpa instrumen kebahasaan yang memadai. Ia bahkan menekankan bahwa *balâghah* bukan hanya perangkat tambahan, tetapi fondasi utama yang memungkinkan penafsiran mendekati maksud teks.<sup>123</sup>

Dengan pendekatan ini, Al-Qur'an diposisikan sebagai teks yang hidup, yang daya tariknya bukan hanya terletak pada kandungan hukum atau akidah, tetapi juga pada kekuatan estetika bahasanya. Oleh karena itu, pemahaman terhadap Al-Qur'an tidak cukup hanya dengan menguasai perangkat fiqh atau kalam, tetapi harus melibatkan kajian sastra, semiotika, bahkan teori-teori modern tentang bahasa.

#### c. Implikasi Hermeneutis dalam Konteks Modern

Implikasi lebih jauh dari semboyan al-Khuli adalah keterbukaan terhadap pendekatan hermeneutika modern. Al-Khuli memang tidak secara eksplisit menggunakan istilah hermeneutika, tetapi metode yang ia tawarkan

<sup>121</sup> Amin al-Khuli, *Manâhij al-Tajdîd fî al-Nahw wa al-Balâghah wa al-Tafsîr wa al-Adab*, Kairo: al-Hay'ah al-Mishriyyah al-'Âmmah li al-Kitâb, 1996, hal. 315.

<sup>122</sup> Amin al-Khuli, *Manâhij al-Tajdîd fî al-Nahw wa al-Balâghah wa al-Tafsîr wa al-Adab*, Kairo: al-Hay'ah al-Mishriyyah al-'Âmmah li al-Kitâb, 1996, hal. 320.

<sup>123</sup> Amin al-Khuli, *al-Tafsîr: Maḥâwiru wa Manâhijuhu*, Kairo: Maktabat al-Anjlu al-Mishriyyah, 1997, hal. 24-25.

membuka jalan bagi murid-muridnya, seperti Nasr Hamid Abu Zayd, untuk mengembangkan teori tafsir berbasis pada analisis teks dan konteks sejarah.<sup>124</sup> Dengan demikian, al-Khuli dapat dikatakan sebagai salah satu pionir yang menyiapkan landasan bagi lahirnya tradisi tafsir modern dalam Islam yang lebih kritis terhadap warisan klasik.

Dalam perspektif ini, “membunuh pemahaman lama” berarti melakukan desakralisasi metodologis tanpa menafikan kesakralan teks itu sendiri.<sup>125</sup> Artinya, teks Al-Qur’an tetap diyakini sebagai wahyu ilahi, namun cara membacanya tidak boleh dibelenggu oleh otoritas tafsir klasik yang sering kali bersifat hegemonik. Al-Khuli menggeser titik fokus dari “siapa yang menafsirkan” menjadi “bagaimana teks ditafsirkan” dengan perangkat metodologi yang objektif.<sup>126</sup>

Hermeneutika modern yang diilhami oleh gagasan al-Khuli berimplikasi pada tiga hal penting. Pertama, adanya penekanan pada dimensi historis teks. Al-Qur’an dipahami tidak dalam ruang hampa, melainkan dalam konteks masyarakat Arab abad ke-7 yang memiliki tradisi bahasa, sastra, dan budaya tertentu. Kedua, pentingnya pembaca kontemporer sebagai subjek yang aktif. Teks Al-Qur’an baru menjadi hidup ketika ditafsirkan ulang sesuai dengan kebutuhan zaman, sehingga makna tidak bersifat final, melainkan terbuka untuk interpretasi yang dinamis.<sup>127</sup> Ketiga, relevansi sosial sebagai tujuan akhir. Tafsir tidak lagi dipandang semata-mata sebagai aktivitas intelektual, tetapi sebagai sarana untuk menghadirkan keadilan, moralitas, dan transformasi sosial dalam masyarakat modern.<sup>128</sup>

Pemikiran ini juga mengandung kritik terhadap kecenderungan literalistik dalam sebagian tafsir tradisional. Dengan pendekatan hermeneutis, setiap teks Al-Qur’an harus dipahami melalui proses dialog antara konteks turunnya wahyu, teks yang termaktub, dan konteks sosial pembaca saat ini.<sup>129</sup> Di sinilah letak relevansi semboyan al-Khuli yang menuntut pembebasan diri dari kungkungan pemahaman lama.

#### d. Kritik dan Tantangan terhadap Pemikiran al-Khuli

---

<sup>124</sup> Amin al-Khuli, *al-Tafsîr: Maḥâwiru wa Manâhijuhu*, Kairo: Maktabat al-Anjlu al-Mishriyyah, 1997, hal. 22.

<sup>125</sup> Amin al-Khuli, *Dirâsât Islâmiyyah*, Kairo: Dâr al-Ma‘ârif, 1996, hal. 77.

<sup>126</sup> Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur’an: Towards a Contemporary Approach*, London: Routledge, 2006, hal. 41.

<sup>127</sup> Paul Ricoeur, *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*, Fort Worth: Texas Christian University Press, 1976, hal. 87.

<sup>128</sup> Hasan Hanafi, *Qadhâyâ Mu‘âshirah fî Fikr al-Gharb wa al-Fikr al-Islâmî*, Kairo: Maktabat Madbûlî, 1995, hal. 103.

<sup>129</sup> Nasr Hamid Abu Zayd, *Naqd al-Khithâb al-Dînî*, Kairo: Maktabat Madbûlî, 1994, hal. 21.

Meskipun gagasan Al-Khuli memiliki pengaruh besar, ia tidak luput dari kritik. Sebagian ulama tradisional menilai bahwa menjadikan Al-Qur'an semata sebagai kitab sastra berpotensi mereduksi dimensi teologis dan spiritualnya. Kritik lain juga diarahkan pada kemungkinan terjadinya subjektivitas berlebihan dalam menafsirkan teks jika tafsir hanya berlandaskan pada pendekatan sastra.<sup>130</sup>

Namun demikian, Al-Khuli menegaskan bahwa penekanan pada aspek sastra bukan berarti meniadakan dimensi keagamaan, melainkan menempatkan aspek kebahasaan sebagai pintu masuk pertama dan utama. Dengan cara ini, pemahaman terhadap Al-Qur'an akan lebih objektif, karena didasarkan pada karakter asli teks itu sendiri.<sup>131</sup>

Meskipun gagasan al-Khuli memiliki pengaruh besar, ia tidak luput dari kritik.<sup>132</sup> Sebagian ulama tradisional menilai bahwa menjadikan Al-Qur'an semata sebagai kitab sastra berpotensi mereduksi dimensi teologis dan spiritualnya.<sup>133</sup> Mereka berpendapat bahwa menempatkan Al-Qur'an terutama sebagai teks sastra dapat menggeser orientasi utamanya sebagai kitab petunjuk (*hudâ*) bagi umat manusia. Kritik ini muncul karena kekhawatiran bahwa pendekatan sastra akan mengaburkan aspek normatif yang menjadi ruh ajaran Islam.

Kritik lain diarahkan pada kemungkinan terjadinya subjektivitas berlebihan dalam menafsirkan teks jika tafsir hanya berlandaskan pada pendekatan sastra.<sup>134</sup> Hal ini disebabkan karena bahasa bersifat terbuka dan multi-interpretatif, sehingga tanpa perangkat metodologis tambahan, penafsiran dapat kehilangan batasan objektifnya. Dengan kata lain, terlalu menekankan aspek sastra dikhawatirkan menjadikan tafsir Al-Qur'an lebih dekat pada analisis literer murni daripada tafsir keagamaan.

Namun demikian, al-Khuli menegaskan bahwa penekanan pada aspek sastra bukan berarti meniadakan dimensi keagamaan, melainkan menempatkan aspek kebahasaan sebagai pintu masuk pertama dan utama.<sup>135</sup> Menurutnya, pemahaman terhadap Al-Qur'an akan lebih objektif jika dimulai dengan pengenalan terhadap struktur bahasa, gaya, dan retorika yang

<sup>130</sup> Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, Chicago: University of Chicago Press, 1982, hal. 7.

<sup>131</sup> Amin al-Khuli, *al-Tafsîr: Mahâwiruhu wa Manâhijuhu*, Kairo: Maktabat al-Anjlu al-Mishriyyah, 1997, hal. 22.

<sup>132</sup> M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, Bandung: Mizan, 1999, hal. 71.

<sup>133</sup> Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'an*, Minneapolis: Bibliotheca Islamica, 1980, hal. 5.

<sup>134</sup> Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach*, London: Routledge, 2006, hal. 47.

<sup>135</sup> Amin al-Khuli, *al-Tafsîr: Mahâwiruhu wa Manâhijuhu*, Kairo: Maktabat al-Anjlu al-Mishriyyah, 1997, hal. 24–25.



digunakan. Hanya dengan cara ini, pesan ilahi dapat dipahami secara lebih autentik dan tidak terjebak pada dogmatisme semata.

Tantangan lain yang dihadapi pemikiran al-Khuli adalah penerimaannya di kalangan Muslim kontemporer. Tidak semua kalangan dapat menerima gagasan “*qatl al-qadīm fahman*” karena dinilai terlalu radikal dan berpotensi melemahkan otoritas tradisi tafsir klasik.<sup>136</sup> Di samping itu, pendekatan ini juga membutuhkan penguasaan yang mendalam terhadap ilmu bahasa Arab klasik maupun modern, yang tidak semua mufasssir atau akademisi Muslim memilikinya. Hal ini menyebabkan gagasan al-Khuli sering dianggap elitis dan hanya dapat diakses oleh kalangan terbatas.

Meskipun demikian, kontribusi al-Khuli tetap signifikan dalam membuka ruang baru bagi studi tafsir. Ia menunjukkan bahwa pembacaan Al-Qur’an tidak harus terikat pada pola lama, melainkan bisa dikembangkan dengan metodologi yang lebih kritis, historis, dan terbuka. Dengan begitu, pemikirannya menjadi batu pijakan penting bagi perkembangan tafsir kontemporer, meskipun terus berada dalam ketegangan antara apresiasi dan kritik.

#### e. Kontribusi terhadap Studi Tafsir Kontemporer

Gagasan al-Khuli telah membuka ruang bagi lahirnya paradigma baru dalam studi tafsir.<sup>137</sup> Ia menegaskan bahwa pembaruan tafsir tidak akan pernah tercapai jika masih terikat pada cara pandang lama yang sempit. Semboyan *Awwalu al-Tajdīd Qatlu al-Qadīm Fahman* menjadi inspirasi bagi generasi berikutnya untuk membangun metodologi tafsir yang lebih ilmiah, kontekstual, dan lintas disiplin.<sup>138</sup>

Gagasan al-Khuli telah membuka ruang bagi lahirnya paradigma baru dalam studi tafsir. Ia menegaskan bahwa pembaruan tafsir tidak akan pernah tercapai jika masih terikat pada cara pandang lama yang sempit. Semboyan *Awwalu al-Tajdīd Qatlu al-Qadīm Fahman* menjadi inspirasi bagi generasi berikutnya untuk membangun metodologi tafsir yang lebih ilmiah, kontekstual, dan lintas disiplin.<sup>139</sup>

Dengan demikian, pemikiran al-Khuli dapat dipandang sebagai salah satu pilar penting dalam transisi tafsir dari model tradisional menuju model

---

<sup>136</sup> Nasr Hamid Abu Zayd, *Naqd al-Khithâb al-Dînî*, Kairo: Maktabat Madbûlî, 1994, hal. 19.

<sup>137</sup> Hasan Hanafi, *Qadhâyâ Mu’âshirah fî Fikr al-Gharb al-Islâmî*, Kairo: Maktabat Madbûlî, 1995, hal. 103.

<sup>138</sup> Nasr Hamid Abu Zayd, *Naqd al-Khithâb al-Dînî*, Kairo: Maktabat Madbûlî, 1994, hal. 15–17.

<sup>139</sup> Amin al-Khuli, *al-Tafsîr: Maḥâwiruhu wa Manâhijuhu*, Kairo: Maktabat al-Anjlu al-Mishriyyah, 1997, hal. 22.

modern.<sup>140</sup> Ia tidak hanya menghadirkan pendekatan sastra, tetapi juga memperluas horizon kajian tafsir agar mampu menjawab tantangan zaman, baik dalam ranah intelektual maupun praksis sosial-keagamaan.

Salah satu kontribusi utama al-Khuli adalah meneguhkan posisi tafsir sebagai disiplin ilmu yang berdiri sendiri dengan metodologi yang jelas.<sup>141</sup> Hal ini menandai pergeseran dari tafsir klasik yang kerap terjebak dalam subordinasi pada ilmu fikih atau teologi. Dengan pendekatan sastra, tafsir Al-Qur'an ditempatkan dalam kerangka ilmiah yang independen dan terbuka terhadap dialog dengan ilmu-ilmu lain, seperti linguistik, sejarah, antropologi, hingga teori sastra modern.

Lebih jauh, pemikiran al-Khuli juga mendorong terciptanya ruang bagi *ijtihad tafsirī* yang lebih kreatif.<sup>142</sup> Ia membuka peluang bagi para mufassir kontemporer untuk membebaskan diri dari belenggu otoritas tafsir klasik yang kerap dianggap final dan absolut. Dengan begitu, Al-Qur'an dapat dibaca secara dinamis sesuai dengan kebutuhan zaman, tanpa kehilangan otoritasnya sebagai wahyu ilahi.

Pengaruh pemikiran al-Khuli dapat terlihat pada generasi penerusnya, seperti Nasr Hamid Abu Zayd yang mengembangkan pendekatan hermeneutika historis, dan Hassan Hanafī yang merumuskan *al-turâts wa al-tajdīd* sebagai kerangka rekonstruksi tradisi Islam.<sup>143</sup> Bahkan, di dunia Barat, gagasan al-Khuli memiliki resonansi dengan pemikiran Mohammed Arkoun yang menekankan pentingnya kritik nalar Islam melalui pendekatan historis dan linguistik.<sup>144</sup> Dengan demikian, al-Khuli dapat dipandang sebagai pionir dalam membangun jembatan antara tradisi tafsir Islam dan metodologi modern.

Impak lain dari kontribusi al-Khuli adalah terciptanya kesadaran bahwa Al-Qur'an tidak hanya relevan untuk masa lalu, tetapi juga selalu aktual dalam menghadapi isu-isu kontemporer.<sup>145</sup> Pendekatannya mendorong lahirnya tafsir-tematik (*mawdhû'ī*) dan tafsir sosial yang mencoba menjawab

<sup>140</sup> M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, Bandung: Mizan, 1999, hal. 71.

<sup>141</sup> Amin al-Khuli, *Manâhij al-Tajdīd fī al-Nahw wa al-Balāghah wa al-Tafsīr wa al-Ādāb*, Kairo: Dār al-Ma'ârif, 1961, hal. 315.

<sup>142</sup> Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach*, London: Routledge, 2006, hal. 49.

<sup>143</sup> Nasr Hamid Abu Zayd, *Maḥûm al-Nashsh: Dirâsah fī 'Ulûm al-Qur'ân*, Kairo: al-Hay'ah al-Mishriyyah al-'Āmmah li al-Kitâb, 1990, hal. 35. Lihat juga Hassan Hanafī, *al-Turâts wa al-Tajdīd: Mawqifunâ min al-Turâth al-Qadīm*, Kairo: al-Mu'assasah al-Jâmi'iyyah li al-Dirâsât wa al-Nashr, 1980, hal. 14.

<sup>144</sup> Mohammed Arkoun, *Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Answers* Boulder: Westview Press, 1994, hal. 53.

<sup>145</sup> Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, Chicago: University of Chicago Press, 1982, hal. 7.

problem masyarakat modern, seperti isu keadilan, HAM, gender, dan pluralisme agama. Dengan cara ini, tafsir bukan hanya bersifat normatif, tetapi juga transformatif dalam mengarahkan kehidupan sosial umat Islam.

Dengan demikian, implikasi hermeneutis dari semboyan *Awwalu al-Tajdid Qatlu al-Qadim Fahman* dapat dipandang sebagai upaya strategis untuk menjadikan Al-Qur'an selalu aktual dalam menjawab tantangan zaman, tanpa kehilangan otoritasnya sebagai wahyu ilahi.<sup>146</sup> Oleh karena itu, pemikiran al-Khuli dapat dipandang sebagai salah satu pilar penting dalam transisi tafsir dari model tradisional menuju model modern.<sup>147</sup> Ia tidak hanya menghadirkan pendekatan sastra, tetapi juga memperluas horizon kajian tafsir agar mampu menjawab tantangan zaman, baik dalam ranah intelektual maupun praksis sosial-keagamaan.

Dengan demikian, implikasi hermeneutis dari semboyan *Awwalu al-Tajdid Qatlu al-Qadim Fahman* dapat dipandang sebagai upaya strategis untuk menjadikan Al-Qur'an selalu aktual dalam menjawab tantangan zaman, tanpa kehilangan otoritasnya sebagai wahyu ilahi.

## 2. Metodologi Tafsir Corak Lughawi Perspektif Amin Al-Khuli

Metodologi tafsir corak *lughawī* yang digagas Amin al-Khuli lahir dari kegelisahan intelektual terhadap dominasi pendekatan tradisional yang cenderung repetitif dan minim pembaruan metodologis. Dalam kerangka pembaharuannya, al-Khuli menempatkan bahasa sebagai pintu masuk utama dalam memahami Al-Qur'an, mengingat teks suci tersebut diturunkan dalam bahasa Arab yang memiliki struktur, gaya, dan muatan retorika khas. Pendekatan ini tidak hanya menuntut penguasaan kaidah nahwu dan sharaf secara mendalam, tetapi juga pemahaman historis dan kultural terhadap perkembangan bahasa Arab pada masa pewahyuan. Dengan demikian, tafsir corak *lughawī* menurut Al-Khuli berupaya memadukan ketelitian filologis dengan kesadaran kontekstual, sehingga makna ayat dapat dipahami secara utuh sesuai maksud aslinya, tanpa terjebak pada interpretasi ahistoris atau reduksi makna. Prinsip-prinsip metode tafsir yang ditawarkan Al-Khuli, setidaknya bermuara pada empat hal sebagai berikut:<sup>148</sup>

*Pertama*, basis metodenya adalah memperlakukan apa yang ingin dipahami Al-Qur'an secara objektif, dan hal itu dimulai dengan mengumpulkan semua surah dan ayat yang ada dalam Al-Qur'an ke dalam

---

<sup>146</sup> Abdullah Saeed, *Reading the Qur'an in the Twenty-First Century: A Contextualist Approach*, London: Routledge, 2014, hal. 61.

<sup>147</sup> Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach*, London: Routledge, 2006, hal. 41.

<sup>148</sup> Aisyah Abdurrahman bintu al-Syathi', *Tafsir Bintu al-Syathi*, diterjemahkan oleh Paimin SR. dari judul *al-Tafsir al-Bayānī li al-Qur'ān al-Karīm*, Bandung: Mizan, 1996, hal 41-42.

tema yang akan dikaji. Dari pernyataan ini, bisa dipahami bahwa metode yang dikembangkan Al-Khuli bermuara pada salah satu dari dua metode tafsir tematik, yaitu: 2) Tematik yang terbingkai dalam satu surah, yaitu metode pembahasan mengenai satu surah secara menyeluruh dan utuh dengan menjelaskan korelasi pelbagai masalah yang dikandungnya, sehingga surah itu tampak dalam bentuknya yang betul-betul utuh dan cermat. Secara utuh Amin al-Khuli menyusun metodologi penafsiran Al-Quran, dengan langkah awal yang perlu diperhatikan dalam menelusuri makna yang sebenarnya, melihat lebih jauh term yang sama dengan ayat lain yang membahas terkait makna tersebut. Kemudian, belakangan dikenal dengan tafsir maudhu'i:

فَصَوَابُ الرَّأْيِ - فِيمَا يَبْدُو - أَنَّ يُفَسَّرَ الْقُرْآنُ مَوْضُوعًا مَوْضُوعًا، لَا أَنَّ يُفَسَّرَ عَلَى تَرْتِيبِهِ فِي الْمُصْحَفِ الْكَرِيمِ سُورًا أَوْ قِطْعًا.

“Pendapat yang benar-tampaknya-adalah bahwa Al-Quran harus ditafsirkan berdasarkan tema-temanya, bukan harus ditafsirkan menurut urutan surah atau ayat dalam Al-Quran.”<sup>149</sup> Demikian, kemudian gagasan tafsir maudhu'i dikembangkan oleh para mufasir salah satu di antaranya ialah Abdull Hayyi Al-Farmawy dengan kitabnya *al-Bidâyah fî al-Tafsîr al-Maudhû'i*.<sup>150</sup>

Kemudian 2) Tematik lintas surah, yaitu menghimpun sejumlah ayat dari pelbagai surah yang sama-sama bermuara ke dalam satu tema tertentu. Ayat-ayat tersebut disusun sedemikian rupa dan diletakkan di bawah satu tema bahasan, dan kemudian ditafsirkan secara tematik.<sup>151</sup> Kajian tafsir tematik bentuk kedua inilah yang lazim terbayang dalam benak kita, ketika mendengar istilah tafsir Tematik. Al-Khuli sebenarnya mengidealkan metode tafsir tematik lintas surah (*tafsir tematik bentuk kedua*) walaupun realitasnya, metode penafsiran al-Khuli lebih banyak digunakan pada poin pertama. Sebagaimana realitas penafsirannya di aktualisasikan oleh Aisyah Abdurrahman yang mengaplikasikan kajian tafsir tematik model pertama, yaitu tafsir tematik yang terbingkai dalam satu surah.<sup>152</sup>

*Kedua*, dalam memahami nas Al-Qur'an menurut konteksnya, ayat-ayat di sekitar gagasan itu harus disusun menurut kronologi pewahyumannya untuk

<sup>149</sup> Amin al-Khuli, *Manâhij al-Tajdîd fî al-Nahw wa al-Balâghah wa al-Tafsîr wa al-Âdab*, Kairo: al-Hay'ah al-Mishriyyah al-'Âmmah li al-Kitâb, 1996, hal. 61.

<sup>150</sup> S. Affani, *Tafsir Al-Quran Dalam Sejarah Perkembangannya*, Jakarta: Kencana, 2019, hal. 43.

<sup>151</sup> Abdu al-Hayyi al-Farmawy, *Metode Tafsir Maudhu'i: Sebuah Pengantar*, diterjemahkan oleh A. Jamrah dari *al-Bidâyah fî al-Tafsîr al-Maudhû'i*, Jakarta: Grafindo Persada, 1994, hal. 35-36.

<sup>152</sup> Fuad Thohari, “Tafsir Berbasis Linguistik ‘al-Tafsir al-Bayani li al-Qur'an al-Karim’ Karya Aisyah Abdurrahman Bintu Syathi,” dalam *Adabiyat*, Vol. 8 No. 2 Tahun 2009, hal. 237.

mengetahui situasi, tempat, pelaku, dsb. Riwayat-riwayat *asbab al-nuzul* dipandang sebagai sesuatu yang perlu dipertimbangkan hanya sejauh dan dalam pengertian bahwa peristiwa itu merupakan keterangan kontekstual yang berkaitan dengan pewahyuan suatu ayat. Sebab, peristiwa itu bukanlah tujuan atau sebab *sine qua non* (syarat mutlak) mengapa pewahyuan terjadi. Logika yang digunakan Al-Khuli terrealitaskan oleh Aisyah Abdurrahman dengan menggunakan logika tentang peristiwa *asbab al-nuzul* sejalan dengan pakar-pakar tafsir lainnya, seperti Al-Zarqani.<sup>153</sup> Pentingnya pewahyuan terletak pada generalitas kata-kata yang digunakannya, bukan pada kekhususan peristiwa pewahyuan. Dalam hal ini Aisyah Abdurrahman pernah menyatakan *الْأَسْبَبُ بِخُصُوصٍ لَا اللَّفْظُ بِعُمُومِ الْعِبْرَةِ* (ungkapan itu dengan laal yang umum, bukan dengan sebab yang khusus), hal tersebut banyak dipilih oleh parapakar tafsir seperti Muhammad Abduh, al-Syuyuthi, Abdu al-‘Azhim al-Zarqani, dan lain-lainnya.<sup>154</sup>

Ketiga, Al-Qur’an menggunakan bahasa Aab. untuk memahami petunjuk kata (*dilâlah al-lafzhi*) yang termuat dalam Al-Qur’an harus dilacak arti linguistik aslinya dalam pelbagai bentuk penggunaan, baik yang bersifat *haqiqi* maupun *majazi* (metaforis). Dengan demikian, makna Al-Qur’an diusut dengan cara mengumpulkan seluruh bentuk bangunan kata itu dalam ayat-ayat dan surat, sehingga diketahui konteks spesifik atau konteks umumnya dalam Al-Qur’an secara keseluruhan. Misalnya, bagaimana Aisyah Abdurrahman menafsirkan kata *وَالنَّاشِطَاتُ نَشِطًا* dalam ayat *وَالنَّاشِطَاتُ نَشِطًا*, dengan mengurai terlebih dahulu arti dari bangunan kata itu yang terdiri dari huruf: *nûn*, *syîn*, dan *thâ’*. Setelah diketahui artinya dan kemudian dibandingkan dengan pendapat *mufasssir* klasik -dalam hal ini yang paling sering dijadikan rujukan adalah al-Raghib al-Isfahany, barulah ia memutuskan bahwa tafsir yang paling valid dari kata *وَالنَّاشِطَاتُ نَشِطًا* dalam ayat *وَالنَّاشِطَاتُ نَشِطًا* adalah lepas dengan mudah.<sup>155</sup>

Keempat, dalam memahami rahasia ungkapan, sebagai contoh *tafsîr bint al-Syathi* yang mengikuti konteks nas dalam Al-Qur’an, baik dengan berpegang pada makna maupun semangatnya. Kemudian, makna tersebut dikonfirmasi dengan pendapat *mufasssir* terdahulu untuk diuji atau direkonstruksi, disesuaikan dengan nas ayat. Seluruh penafsiran yang

<sup>153</sup> Abdu al-Azhim, *Manâhil al-‘Irfân*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1998, hal. 106.

<sup>154</sup> Muhammad Musthafa al-Hadidi al-Thayri, *Ittijâh al-Tafsîr fî al-‘Ashri al-Hadîts Mundzu Abdu al-Imâm Muhammad Abduh ila Masyrû’ al-Tafsîr al-Wasîth*, Beirut: Dâr al-Fikr, hal. 48.

<sup>155</sup> Aisyah Abdurrahman bintu al-Syathi’, *Tafsîr Bintu Syathi*, diterjemahkan oleh Paimin SR. dari judul *al-Tafsîr al-Bayânî li al-Qur’ân al-Karîm*, Bandung: Mizan, 1996, hal 178-179.

bersifat sektarian dan berbau *Isrâ'iliyat* harus disingkirkan. Dengan langkah yang sama, tata bahasa dan retorika (*qiraat*) Al-Qur'an harus dipandang sebagai kriteria (tolak ukur) untuk merevisi atau menilai kaidah tata bahasa atau *qiraat*, dan bukan sebaliknya.<sup>156</sup> Statmen Al-Khuli yang diadopsi Aisyah Abdurrahman ialah sejalan dengan apa yang dilakukan Muhammad Abduh dan Rasyid Rida<sup>157</sup> dan begitu pula dengan pemikiran dari al-Dzahabi.<sup>158</sup>

Apabila dibuat secara skema maka metodologi penafsiran Amin Al-Khuli ialah sebagai berikut:



**Gambar 2. Skema Prinsip-Prinsip Metode Tafsir Amin Al-Khuli**

Metode tafsir yang digagas oleh Amin al-Khuli lahir dari kegelisahan terhadap stagnasi dalam metode tafsir klasik yang seringkali terjebak pada penjelasan literal, sektarian, dan apologetik. Al-Khuli melihat bahwa Al-Qur'an adalah teks sastra ilahi yang memerlukan pendekatan sastra untuk dapat ditafsirkan secara dinamis, mendalam, dan kontekstual.<sup>159</sup> Pendekatannya menekankan bahwa pemahaman terhadap Al-Qur'an harus

<sup>156</sup> Aisyah Abdurrahman bintu al-Syathi', *Tafsîr Bintu Syathi*, diterjemahkan oleh Paimin SR. dari judul *al-Tafsîr al-Bayânî li al-Qur'ân al-Karîm*, Bandung: Mizan, 1996, hal 41-42.

<sup>157</sup> M. Quraish Shihab, *Studi Kitis Tafsir al-Manar*, Bandung: Pustaka Hidayah, 1994, hal. 113-114.

<sup>158</sup> Muhammad Husein al-Dzahabi, *Penyimpangan-penyimpangan Dalam Penafsiran*, diterjemahkan oleh Hamim Ilyas dan Machnun Husein dari judul *al-Ittijahat al-Munharifah fi Tafsir al-Qur'an al-Karim*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1993, hal. 39-47.

<sup>159</sup> Amin al-Khuli, *Tajdid fi Nahw al-Qadim wa al-Jadid*, Kairo: Dâr al-Ma'ârif, 1973, hal. 118-119.

dimulai dengan pemilahan tema, bukan sekadar pembacaan berdasarkan urutan mushaf.<sup>160</sup>

Keberanian Al-Khuli dalam mereformasi pendekatan tafsir ini kemudian diturunkan dan dikembangkan oleh murid sekaligus intelektual besar Mesir, Aisyah Abdurrahman (Bint al-Syathi'), yang berperan besar dalam mengaktualisasikan prinsip-prinsip tersebut dalam karya-karya tafsir bertema perempuan dan sosial.<sup>161</sup> Salah satu karakter khas dalam penerapan metode tafsirnya adalah penolakan terhadap tafsir-tafsir yang berlandaskan pada *Isra'iliyyat* serta sikap kritis terhadap tafsir-tafsir yang hanya didasarkan pada mazhab tertentu.<sup>162</sup>

Pemikiran Amin al-Khuli juga memiliki pengaruh besar dalam perkembangan tafsir kontemporer di dunia Islam, terutama melalui pemikir seperti Abdul Hayyi al-Farmawy yang menulis karya sistematis tentang tafsir tematik, *al-Bidâyah fî al-Tafsîr al-Maudhû'i*, sebagai kelanjutan dari metode yang dirintis Al-Khuli.<sup>163</sup> Pendekatan ini menjadi salah satu dasar berkembangnya tafsir akademik di berbagai universitas Islam di Timur Tengah dan Asia Tenggara, termasuk Indonesia.

Pentingnya pewahyuan sesungguhnya apa yang diinginkan al-Khuli adalah sebuah obsesi besar untuk mengemukakan metodologi penafsiran yang dia sebut *Metodologi Penafsiran Sastra (al-manhaj al-adabî li al-tafsîr)*. Hanya saja, nampaknya dia justru teraniaya oleh penamaan metodologi itu sendiri, Karena metodologi itu justru menganut prinsip-prinsip ketat yang dia letakkan sendiri. Prinsip-prinsip tersebut antara lain: *Satu*, kajian mendalam atas karakter jazirah Arab; sejarah, Bahasa dan kebudayaan sebelum Islam. *Dua*, pengetahuan tentang Al-Qur'an sebagai Kitab. *Tiga*, klasifikasi Al-Qur'an secara tematik. *Keempat*, klasifikasi ayat-ayat dan surah-surah Al-Qur'an menurut kronologi sejarahnya. *Kelima*, kajian atas tema-tema yang ingin ditafsirkan, dimulai dari kosa kata, sampai rangkaian kalimat, dengan perhatian khusus pada aspek psikologis dan sosial kandungannya.<sup>164</sup>

Merujuk pada metodologi tafsir corak *lughawî* yang digagas oleh Amin al-Khuli pada dasarnya menuntut penafsir untuk tidak berhenti pada pemahaman literal, tetapi menggali lapisan-lapisan linguistik dan sastra Al-

---

<sup>160</sup> M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, Bandung: Mizan, 1992, hal. 74–75.

<sup>161</sup> Aisyah Abdurrahman bint al-Syathi', *al-Tafsîr al-Bayânî li al-Qur'ân al-Karîm*, Kairo: Dâr al-Ma'ârif, 2002, hal. 22–23.

<sup>162</sup> M. Amin Abdullah, *Islam sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi, dan Etika dalam Studi Islam*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006, hal. 93.

<sup>163</sup> Abdul Hayyi al-Farmawy, *al-Bidâyah fî al-Tafsîr al-Maudhû'i*, Kairo: al-Maktabah al-Tsaqafiyyah, 1988, hal. 5–9.

<sup>164</sup> Gamal al-Banna, *Evolusi Tafsir: Dari Jaman Klasik Hingga Jaman Modern*, diterjemahkan oleh Novriantoni Kahar, Jakarta: Qisthi Pres, 2004, hal. 198-199.

Qur'an secara menyeluruh. Oleh sebab itu, aplikasi metode ini sangat erat dengan penguasaan *nahwu*, *sharaf*, *ma'ânî*, *bayân*, dan *badî'* sebagai perangkat analisis utama. Dengan perangkat ini, mufassir dapat menangkap kedalaman makna teks, keindahan retorika, dan keagungan susunan Al-Qur'an yang tidak tertandingi.

Salah satu contoh aplikatif dari pendekatan lughawî adalah analisis terhadap kata *al-kawthar* dalam QS. Al-Kautsar/108:1. Secara bahasa, kata ini merupakan bentuk *shîghah mubâlaghah* dari akar kata *kathura* yang berarti banyak. Penafsiran klasik sering menekankan maknanya sebagai telaga di surga, tetapi dengan pendekatan lughawî, makna kata tersebut meluas kepada segala bentuk kebaikan yang diberikan Allah kepada Nabi Muhammad saw. Dari segi retorika, penggunaan bentuk hiperbolis ini memberikan penekanan emosional yang sangat kuat, menunjukkan keluasan nikmat ilahi yang melampaui batas persepsi manusia.<sup>165</sup>

Selain aspek semantik, al-Khuli juga menaruh perhatian pada struktur ayat dan koherensinya. Misalnya, dalam QS. Al-Dhuha/93, susunan kalimat yang dimulai dengan *qasm* (sumpah) lalu dilanjutkan dengan penghiburan kepada Nabi, memperlihatkan keselarasan antara bentuk bahasa dengan tujuan komunikatifnya. Pendekatan lughawî dalam hal ini tidak hanya menafsirkan kata demi kata, tetapi juga memperhatikan susunan, intonasi retorik, serta efek psikologis yang dihasilkan oleh struktur teks.<sup>166</sup>

Lebih jauh, metode lughawî ini berimplikasi pada sikap kritis terhadap tradisi tafsir yang sarat dengan nuansa sektarian atau sarat dengan *isrâ'iliyyât*. al-Khuli menegaskan bahwa tafsir harus dikembalikan pada otoritas teks Al-Qur'an itu sendiri, dengan menggunakan bahasa Arab sebagai instrumen utama. Prinsip ini diteruskan oleh muridnya, Aisyah Abdurrahman, yang dalam tafsirnya berusaha menafsirkan Al-Qur'an dengan berpijak pada semangat teks, bukan pada riwayat-riwayat yang lemah atau bias mazhab.<sup>167</sup>

Dengan demikian, metodologi tafsir corak lughawî Amin al-Khuli dapat dilihat sebagai sebuah upaya pembaruan yang menekankan pada tiga aspek utama:

1. Ketelitian filologis, dengan menelusuri akar kata dan ragam makna linguistik.
2. Analisis retorika dan estetik, dengan menyingkap gaya bahasa dan susunan ayat.

---

<sup>165</sup> al-Raghib al-Ishfihani, *Mufradât Alfâzh al-Qur'ân*, Damaskus: Dâr al-Qalam, 2002, hal. 693.

<sup>166</sup> Fakhruddin al-Razi, *Mafâtîh al-Ghayb*, Jilid 31, Beirut: Dâr al-Fikr, 1981, hal. 205.

<sup>167</sup> Aisyah Abdurrahman binti al-Syâthî, *Al-Tafsîr al-Bayânî li al-Qur'ân al-Karîm*, Kairo: Dâr al-Ma'ârif, 1962, hal. 14–15.



3. Orientasi kontekstual, yakni bagaimana teks dipahami sesuai dengan maksud komunikatifnya tanpa terikat pada tradisi sektarian.

Pendekatan ini kemudian memberi sumbangan besar bagi lahirnya tafsir-tafsir akademis modern, terutama yang berbasis pada kajian bahasa dan sastra. Tidak berlebihan jika metodologi *lughawî* Amin al-Khuli disebut sebagai pintu masuk penting dalam upaya menghadirkan tafsir Al-Qur'an yang lebih segar, kritis, dan kontekstual bagi perkembangan studi tafsir kontemporer.<sup>168</sup>

Pemikiran Amin al-Khuli mengenai tafsir corak *lughawî* memberikan pengaruh signifikan terhadap dinamika studi tafsir di dunia Islam, termasuk di Indonesia. Hal ini dapat dilihat dari berkembangnya minat para akademisi untuk menempatkan bahasa sebagai instrumen utama dalam menafsirkan Al-Qur'an. Sejalan dengan itu, banyak perguruan tinggi Islam di Indonesia, khususnya di UIN, IAIN, dan PTAI, mulai mengajarkan metode tematik berbasis analisis linguistik sebagai bagian dari metodologi tafsir modern.<sup>169</sup>

Salah satu implikasi nyata dari pendekatan *lughawî* adalah semakin kuatnya kesadaran untuk kembali pada teks Al-Qur'an secara objektif. Jika sebelumnya kajian tafsir di Indonesia sering terikat oleh kerangka mazhab atau aliran tertentu, maka pengaruh al-Khuli mendorong lahirnya pendekatan yang lebih kritis dan independen. Hal ini tampak dalam karya-karya mufasir Indonesia kontemporer seperti M. Quraish Shihab, yang dalam *Tafsir al-Mishbah* mengedepankan analisis kebahasaan, struktur ayat, serta pesan moral dan sosial yang ingin disampaikan Al-Qur'an.<sup>170</sup>

Selain itu, metodologi *lughawî* Amin al-Khuli juga mendorong lahirnya tradisi tafsir akademis di Indonesia yang lebih menekankan aspek tematik. Model ini memudahkan masyarakat untuk memahami isu-isu kontemporer melalui lensa Al-Qur'an, misalnya tema tentang keadilan sosial, pluralisme, kesetaraan gender, dan lingkungan hidup. Dengan menekankan analisis kebahasaan dan koherensi tekstual, mufasir Indonesia dapat menyajikan pemahaman Al-Qur'an yang kontekstual sekaligus tetap berakar pada kekayaan retorika Arab klasik.<sup>171</sup>

Pengaruh lainnya adalah penguatan kajian tafsir yang berorientasi pada keindahan sastra Al-Qur'an. Sebagian sarjana Indonesia, terutama yang bergelut dalam bidang *balâghah* dan tafsir, menaruh perhatian pada aspek

---

<sup>168</sup> Aksin Wijaya, "Metodologi Tafsir Kontekstual: Dari Tafsir Klasik hingga Kontemporer," *Jurnal Studi Ilmu-ilmu al-Qur'an dan Hadis*, Vol. 16 No. 2 Tahun 2015, hal. 123–140.

<sup>169</sup> Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, Yogyakarta: LKiS, 2010, 88–89.

<sup>170</sup> M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah: Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an*, vol. 1, Jakarta: Lentera Hati, 2000, hal. xvii–xx.

<sup>171</sup> Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an*, Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2009, hal. 115.

estetika Al-Qur'an sebagai bagian dari kemukjizatnya. Hal ini tampak, misalnya, dalam penelitian-penelitian yang berfokus pada fenomena *iltifât*, *jinâs*, dan *i'jâz bayânî* dalam Al-Qur'an, yang semuanya berangkat dari semangat pembaharuan *lughawî* ala Amin al-Khuli.<sup>172</sup>

Dengan demikian, metodologi *tafsîr lughawî* bukan hanya menjadi wacana intelektual di Timur Tengah, tetapi juga memberikan sumbangan nyata bagi perkembangan tafsir di Indonesia. Model ini menegaskan bahwa penafsiran Al-Qur'an tidak bisa dilepaskan dari akar linguistiknya, namun pada saat yang sama harus diarahkan untuk merespons persoalan kemanusiaan kontemporer. Oleh karena itu, dapat dikatakan bahwa pengaruh Amin al-Khuli telah ikut memperkaya corak tafsir Indonesia, menjadikannya lebih ilmiah, kritis, dan responsif terhadap realitas sosial masyarakat modern.<sup>173</sup>

### 3. Peran *Dirâsah Mâ Hawla Al-Qur'ân* dan *Dirâsah Mâ fî Al-Qur'ân* Dalam Tafsir Al-Qur'an

Dalam kerangka metodologi tafsir modern, Amin al-Khuli membagi kajian Al-Qur'an ke dalam dua domain besar: *dirâsah mâ hawla al-qur'ân* (kajian seputar Al-Qur'an) dan *dirâsah mâ fî al-qur'ân* (kajian isi atau kandungan Al-Qur'an).<sup>174</sup> Kedua bidang ini memiliki keterkaitan yang sangat erat, di mana yang pertama berfungsi sebagai fondasi epistemologis dan perangkat metodologis untuk memahami teks, sementara yang kedua menjadi ruang aktualisasi penafsiran atas kandungan wahyu itu sendiri. Tanpa penguasaan yang memadai terhadap aspek-aspek seputar Al-Qur'an seperti sejarah pewahyuan, kodifikasi mushaf, *qirâ'ât*, dan konteks sosio-historisnya penafsiran terhadap isi Al-Qur'an akan mudah terjebak pada pembacaan parsial dan ahistoris.<sup>175</sup> Sebaliknya, jika hanya berhenti pada studi luarannya tanpa berlanjut pada eksplorasi isi, maka Al-Qur'an kehilangan fungsi petunjuk dan dimensi transformatifnya.<sup>176</sup>

Dengan demikian, peran kedua kajian ini bukanlah dikotomis melainkan komplementer. *Dirâsah mâ hawla al-Qur'ân* memberikan kerangka dan landasan, sedangkan *dirâsah mâ fî al-Qur'ân* melahirkan interpretasi yang

<sup>172</sup> Alwi Shihab, "The Qur'an as Literature: A Lughawi Approach in Indonesian Qur'anic Studies," dalam *Studia Islamika*, Vol. 12 No. 3 Tahun 2005, hal. 341–360.

<sup>173</sup> Aksin Wijaya, "Metodologi Tafsir Kontekstual: Dari Tafsir Klasik hingga Kontemporer," dalam *Jurnal Studi Ilmu-ilmu al-Qur'an dan Hadis*, Vol. 16 No. 2 Tahun 2015, hal. 127.

<sup>174</sup> Amin al-Khuli, *Manâhij Tajdîd fî al-Nahw wa al-Balâghah wa al-Tafsîr wa al-Adab*, Kairo: Dâr al-Ma'ârif, 1961, hal. 312–316.

<sup>175</sup> Subhî al-Shalih, *Mabâhith fî 'Ulûm al-Qur'ân*, Beirut: Dâr al-'Ilm li al-Malâ'yîn, 1981, hal. 59–62.

<sup>176</sup> M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-ayat Al-Qur'an*, Jakarta: Lentera Hati, 2013, hal. 23.

aktual dan relevan dengan kebutuhan zaman. Melalui perpaduan keduanya, tafsir Al-Qur'an dapat berkembang dari sekadar wacana tekstual menjadi panduan etis, spiritual, dan sosial yang dinamis.

**a. Kajian Seputar Al-Qur'an (*Dirâsah Mâ Hawla Al-Qur'ân*)**

Kajian seputar Al-Qur'an atau yang dikenal dengan istilah *dirâsah mâ hawla al-qur'ân* menempati posisi fundamental dalam metodologi tafsir modern. Amin al-Khuli membagi kajian ini ke dalam dua aspek utama: kajian khusus yang berhubungan langsung dengan Al-Qur'an, dan kajian umum yang tampaknya berada di luar Al-Qur'an, namun sesungguhnya sangat menentukan dalam memahami pesan-pesan wahyu.<sup>177</sup>

Kajian khusus meliputi pembahasan tentang hal-hal mendasar yang berkaitan dengan Al-Qur'an sebagai teks wahyu. Di dalamnya termasuk studi mengenai proses turunnya (*nuzûl al-Qur'ân*), kronologi pewahyuan, penghimpunan mushaf, periodisasi dakwah Qur'ani, perkembangan dan sirkulasi bacaan dalam masyarakat Arab, hingga ragam qirâ'ât yang muncul di tengah umat Islam.<sup>178</sup> Bidang ini kemudian berkembang dan dikenal dengan istilah '*Ulûm al-Qur'ân*', yang oleh para ulama klasik dipandang sebagai pintu masuk untuk memahami struktur dan kandungan kitab suci.<sup>179</sup> Kajian semacam ini sangat krusial karena menjadi sarana metodologis untuk mendekati teks dengan ketepatan bahasa sekaligus mempertimbangkan konteks pewahyumannya. Tanpa pemahaman awal tentang sejarah kodifikasi dan transmisi Al-Qur'an, penafsiran bisa kehilangan landasan yang valid.

Adapun kajian umum lebih berfokus pada aspek sosial-historis yang melingkupi Al-Qur'an, yakni kondisi masyarakat Arab abad ke-7, baik dalam aspek intelektual, kultural, politik, maupun geografis.<sup>180</sup> Pemahaman atas konteks sosio-kultural ini memberikan pencerahan terhadap bagaimana pesan Al-Qur'an pertama kali dipahami oleh masyarakat Arab pada saat itu, serta bagaimana ia berinteraksi dengan realitas sosial, tradisi lisan, dan kebudayaan pra-Islam. Dengan demikian, aspek umum ini menjembatani penafsir modern agar tidak terjebak dalam pemahaman yang ahistoris, melainkan menempatkan Al-Qur'an dalam horizon yang faktual sebagaimana ditangkap oleh generasi pertama.<sup>181</sup>

<sup>177</sup> Amin al-Khuli, *Manâhij Tajdîd fî al-Nahw wa al-Balâghah wa al-Tafsîr wa al-Adab*, Kairo: Dâr al-Ma'ârif, 1961, hal. 315.

<sup>178</sup> Manna' al-Qaththan, *Mabâhith fî 'Ulûm al-Qur'ân*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1973, hal. 20–25.

<sup>179</sup> Jalaluddin al-Suyuthi, *al-Itqân fî 'Ulûm al-Qur'ân*, Kairo: Maktabah Dâr al-Turâth, 1974, hal. 45.

<sup>180</sup> Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, Chicago: University of Chicago Press, 1982, hal. 2–5.

<sup>181</sup> Nasr Hamid Abu Zayd, *Mafhûm al-Nashsh: Dirâsah fî 'Ulûm al-Qur'ân*, Beirut: al-Markaz al-Tsaqâfî al-'Arabî, 1990, hal. 45.

Amin al-Khuli menegaskan bahwa Al-Qur'an merupakan teks sastra puncak dalam bahasa Arab, dan karenanya tidak mungkin dipahami secara memadai tanpa penguasaan mendalam atas aspek kebahasaan, sastra Arab klasik, serta tradisi lisan bangsa Arab.<sup>182</sup> Oleh karena itu, ia menekankan perlunya mengkaji Al-Qur'an sebagaimana cara pendengar pertama (al-sâmi' al-awwal) memahaminya. Perspektif ini tidak hanya memperkuat otentisitas pemahaman, tetapi juga membuka ruang tafsir yang lebih kontekstual dalam menjawab tantangan zaman.

*Dirâsah Mâ Hawla al-Qur'ân* yang digagas Amin al-Khuli menjadi sebuah disiplin yang menekankan pentingnya memahami segala sesuatu yang berhubungan dengan teks Al-Qur'an sebelum masuk pada penafsiran isinya. Dengan pendekatan ini, tafsir tidak hanya menjadi aktivitas linguistik, tetapi juga kajian ilmiah yang memperhitungkan dimensi sejarah, budaya, dan transmisi teks.

Ruang lingkup *dirâsah mâ hawla al-qur'ân* dapat dipetakan ke dalam dua kategori utama. Pertama, kajian tekstual-historis, yang meliputi proses turunnya wahyu (*nuzûl al-Qur'ân*), asbâb al-nuzûl, kronologi pewahyuan, hingga penghimpunan mushaf.<sup>183</sup> Kajian ini berfungsi memastikan otentisitas teks dan menjaga kontinuitas mushaf dari generasi awal hingga kini.

Kedua, kajian linguistik-sosiologis, yang mencakup aspek kebahasaan, ragam qirâ'ât, serta kondisi sosial, politik, dan kultural masyarakat Arab pada abad ke-7. Kajian ini penting untuk memahami mengapa suatu istilah, gaya bahasa, atau simbol tertentu digunakan Al-Qur'an, serta bagaimana audiens pertama menafsirkan pesan tersebut dalam horizon budaya mereka.<sup>184</sup>

Dengan demikian, *dirâsah mâ hawla al-Qur'ân* merupakan fondasi metodologis yang harus dikuasai oleh setiap mufassir. Tanpa penguasaan aspek ini, interpretasi Al-Qur'an berisiko terjebak dalam kesalahpahaman, baik secara linguistik maupun historis.<sup>185</sup> Inilah mengapa Amin al-Khuli menegaskan bahwa pendekatan ini merupakan *jalan masuk ilmiah* menuju pemahaman Al-Qur'an yang akurat, sebelum seorang mufassir berbicara tentang kandungannya. Untuk mempermudah memahami *dirâsah mâ hawla al-Qur'ân* berikut ini peneliti gambarkan untuk mempermudah memahami pembahasan tersebut;

<sup>182</sup> Amin al-Khuli, *Dirâsât Islâmiyyah fî al-Adab wa al-Tafsîr wa al-Lughah*, Kairo: Maktabah al-Anjlu al-Mishriyyah, 1964, hal. 211.

<sup>183</sup> Amin al-Khuli, *Manâhij Tajdîd fî al-Nahw wa al-Balâghah wa al-Tafsîr wa al-Adab*, Kairo: Dâr al-Ma'ârif, 1961, hal. 315.

<sup>184</sup> Subhi al-Shalih, *Mabâhith fî 'Ulûm al-Qur'ân*, Beirut: Dâr al-'Ilm li al-Malâ'yîn, 1981, hal. 59.

<sup>185</sup> Amin al-Khuli, *Dirâsât Islâmiyyah fî al-Adab wa al-Tafsîr wa al-Lughah*, Kairo: Maktabah al-Anjlu al-Mishriyyah, 1964, hal. 211–213.



**Gambar 3. Skema *Dirâsah Mâ Hawla al-Qur'ân***

Sebagai contoh, dalam kajian tekstual-historis, penelitian mengenai proses pewahyuan (*nuzûl al-Qur'ân*) tidak hanya terbatas pada urutan turunya surah dan ayat, tetapi juga mempertimbangkan konteks peristiwa yang melatarbelakanginya (*asbâb al-nuzûl*). Misalnya, turunya QS. Al-Mujadilah/58:1, yang berkaitan dengan kasus *zhîhâr* antara Aus bin al-Shamit dengan istrinya, Khawlah binti Tha'labah. Pemahaman historis ini memperlihatkan bagaimana wahyu menjawab problem sosial yang konkret pada masyarakat Arab awal, sehingga menghindarkan mufassir dari penafsiran yang ahistoris.<sup>186</sup>

Dalam ranah kajian umum, aspek sosio-kultural dapat dicontohkan pada penggunaan istilah *ribâ* dalam QS. Al-Baqarah/2:275. Pemahaman masyarakat Arab pra-Islam tentang praktik riba sebagai bentuk eksploitasi ekonomi memberi penjelasan lebih mendalam tentang mengapa Al-Qur'an menentang praktik tersebut secara tegas. Dengan mengkaji realitas ekonomi masyarakat saat itu, mufassir modern dapat memahami bahwa larangan riba tidak sekadar persoalan transaksi finansial, tetapi juga berhubungan dengan keadilan sosial.<sup>187</sup>

Contoh lain adalah kajian linguistik terhadap kata *ummiyyûn* dalam QS. Al-Jumu'ah/62:2. Jika hanya dipahami secara etimologis, istilah ini berarti "orang-orang yang buta huruf." Namun, dalam konteks sosio-kultural masyarakat Arab abad ke-7, istilah tersebut merujuk pada masyarakat yang tidak memiliki tradisi kitab suci, berbeda dengan komunitas *Ahl al-Kitâb*.

<sup>186</sup> Jalaluddin al-Suyuthi, *Al-Itqân fî 'Ulûm al-Qur'ân*, Kairo: al-Hay'ah al-Mishriyyah al-Âmmah li al-Kitâb, 1974, hal. 83.

<sup>187</sup> Abdullah Saeed, *Reading the Qur'an in the Twenty-First Century: A Contextualist Approach*, London: Routledge, 2014, hal. 92–93.

Pemahaman ini menunjukkan pentingnya menghubungkan kajian linguistik dengan latar historis untuk memperoleh makna yang lebih tepat.<sup>188</sup>

Dari contoh-contoh di atas, dapat dilihat bahwa *dirâsah mâ hawla al-qur'ân* bukanlah disiplin pelengkap, melainkan fondasi metodologis yang menentukan ketepatan pemahaman Al-Qur'an. Pendekatan ini mengintegrasikan aspek linguistik, historis, dan sosiologis sehingga penafsiran Al-Qur'an tidak hanya bersifat tekstual, tetapi juga kontekstual sesuai dengan horizon pewahyuan.

### **b. Kajian Isi Al-Qur'an (*Dirâsah Mâ fi Al-Qur'ân*)**

Kajian mengenai Al-Qur'an itu sendiri (*dirâsah mâ fi al-Qur'ân*) berfokus pada analisis internal terhadap teks Al-Qur'an, yang salah satu tahapannya dimulai dari penelitian kosakata. Pada tahap ini, seorang mufasir dituntut untuk menelaah aspek intralinguistik dari suatu lafal yang hendak ditafsirkan. Hal tersebut bertujuan untuk memilah berbagai kemungkinan makna etimologis yang terkandung di dalamnya. Setelah itu, makna-makna etimologis tersebut diamati secara mendalam dan diurutkan berdasarkan kronologi historis, yakni mulai dari pengertian yang paling awal atau yang paling dekat dengan masa Nabi Muhammad saw., hingga kemudian dipilih satu makna yang dianggap paling kuat melalui proses *tarjih* (pengunggulan).<sup>189</sup>

Tahap berikutnya adalah menelusuri makna fungsional lafal tersebut di dalam Al-Qur'an. Hal ini dilakukan dengan cara mengidentifikasi berbagai konteks pemakaiannya pada ayat-ayat yang relevan, lalu mengkaji pola penggunaannya secara menyeluruh. Dari analisis tersebut, mufasir dapat menyimpulkan fungsi semantik kata tersebut dalam kerangka Al-Qur'an. Dengan demikian, penafsir memperoleh dua lapis pemaknaan. Pertama, makna etimologis, dan kedua, makna fungsional yang kontekstual dalam teks Al-Qur'an.

Melalui metode ini, mufasir dapat melangkah dengan lebih mantap dalam memberikan penafsiran terhadap suatu lafal pada posisinya di dalam ayat yang sedang diteliti. Pendekatan tersebut menegaskan bahwa proses penafsiran Al-Qur'an tidak cukup hanya berhenti pada dimensi etimologis,

---

<sup>188</sup> Ahmad Syukri Saleh, "Kontekstualisasi Makna Ummyy dalam Al-Qur'an: Kajian Linguistik dan Historis," *Jurnal Studi Ilmu-ilmu Al-Qur'an dan Hadis*, Vol. 18 No. 1 Tahun 2017, hal. 45–62.

<sup>189</sup> Isnainiyah Nasrulloh, dan Nurul Aini. "Kajian Linguistik Bahasa Arab Sebagai Pilar Mukjizat Al-Qur'an." *Muhadasah: Jurnal Pendidikan Bahasa Arab*, Vol. 6 No. 2 Tahun 2024, hal. 171–184.

melainkan juga harus mencakup pemahaman fungsional sebagaimana terwujud dalam teks Al-Qur'an itu sendiri.<sup>190</sup>

Dalam kerangka *dirâsah mâ fî al-qur'ân*, proses ini kemudian diperluas tidak hanya pada satu kata, tetapi pada keseluruhan struktur linguistik Al-Qur'an. Hal ini mencakup kajian terhadap gaya bahasa (*uslûb*), fenomena pengulangan (*takrîr*), serta hubungan antarayat (*munâsabah al-âyat*). Misalnya, kajian terhadap kata *hikmah* menunjukkan bahwa makna etimologisnya merujuk pada kebijaksanaan, tetapi makna fungsionalnya dalam Al-Qur'an dapat berarti hukum syariat (QS. Al-Baqarah/2:129), pengetahuan mendalam (QS. Luqman/31:12), maupun kenabian (QS. Al-Nisa' /4:54). Dengan demikian, kajian fungsional memperlihatkan kekayaan semantik Al-Qur'an yang tidak mungkin ditangkap hanya dengan pendekatan etimologis.<sup>191</sup>

Selain itu, *Dirâsah Mâ fî al-Qur'ân* juga mencakup penelitian tematik (*dirâsah mawdhû'iyah*) yang berfokus pada satu konsep tertentu, seperti iman, kufur, atau tauhid, lalu melacak seluruh ayat yang memuat konsep tersebut. Metode ini menghubungkan dimensi etimologis dan fungsional dengan konteks keseluruhan teks Al-Qur'an, sehingga menghasilkan pemahaman yang integral. Misalnya, kata *îmân* dalam etimologi berarti "pembenaran," tetapi secara fungsional dalam Al-Qur'an tidak sekadar merujuk pada aspek kognitif, melainkan juga pada dimensi praksis yang tercermin dalam amal saleh (QS. Al-'Ashr/103:3).<sup>192</sup>

Dengan demikian, *Dirâsah Mâ fî al-Qur'ân* memberikan landasan metodologis bagi mufasir untuk mengintegrasikan pendekatan linguistik, semantik, dan kontekstual. Pendekatan ini menegaskan bahwa setiap kata dalam Al-Qur'an memiliki kedalaman makna yang tidak tunggal, melainkan berlapis-lapis sesuai dengan konteks pemakaiannya. Oleh karena itu, seorang mufasir dituntut untuk menyeimbangkan antara analisis filologis, pemahaman historis, dan sensitivitas kontekstual dalam rangka menyingkap pesan Al-Qur'an secara lebih komprehensif.<sup>193</sup>

Adapun pada tahap selanjutnya adalah meneliti susunan kata (*murakkabât*). Dalam hal ini, penafsir bisa menggunakan bantuan ilmu-ilmu bahasa dan sastra, seperti *nahw* dan *balâghah*. Alat bantu ini berguna untuk menjelaskan makna, mendefinisikannya, serta mengamati titik kesamaan

<sup>190</sup> Amin al-Khuli, *Manâhij Tajdîd fî al-Nahw wa al-Balâghah wa al-Tafsîr wa al-Adab*, Kairo: Dâr al-Ma'ârif, 1961, hal. 342.

<sup>191</sup> Jalaluddin al-Suyuthi, *Al-Itqân fî 'Ulûm al-Qur'ân*, Kairo: al-Hay'ah al-Mishriyyah al-'Âmmah li al-Kitâb, 1974, hal. 212.

<sup>192</sup> M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, Bandung: Mizan, 1999, hal. 153.

<sup>193</sup> Aksin Wijaya, "Metodologi Tafsir Kontekstual: Dari Tafsir Klasik hingga Kontemporer," *Jurnal Studi Ilmu-ilmu Al-Qur'an dan Hadis* Vol. 16 No. 2 Tahun 2015, hal. 123–140.

makna dari beragam versi *qirâ'ât* terhadap satu ayat. Selain itu, ia juga menyingkap titik perjumpaan makna-makna fungsional yang sejenis di dalam Al-Qur'an. Dalam konteks *balâghah*, kajian ini bertujuan untuk menyingkap keindahan retorika yang terkandung dalam gaya bahasa Al-Qur'an, sekaligus memperjelas porsi-porsinya dalam ruang lingkup keindahan estetik yang menjadi karakteristik susunan kata bahasa Arab.<sup>194</sup>

Kajian seperti ini dapat dilihat pada analisis *iltifât* (peralihan gaya bahasa) dalam Al-Qur'an, misalnya dalam QS. Yasin/36:22–23, di mana terjadi perpindahan dari gaya monolog ke dialog. Secara *balâghah*, fenomena ini berfungsi untuk menimbulkan efek dramatis dalam menyampaikan pesan teologis kepada audiens. Susunan kata dan gaya bahasa Al-Qur'an, dengan demikian, tidak hanya menjadi medium komunikasi, tetapi juga sarana persuasif yang mampu menyentuh dimensi emosional pendengar.<sup>195</sup>

Selain aspek linguistik dan sastra, *dirâsah mâ fî al-qur'ân* juga melibatkan dimensi psikologis (*al-tafsîr al-nafsî*). Pendekatan ini berusaha menyingkap rahasia di balik interaksi Al-Qur'an dengan jiwa manusia. Misalnya, ayat-ayat tentang kesabaran (*shabr*) seperti QS. Al-Baqarah/2:155–157, tidak hanya memberikan instruksi normatif, tetapi juga menyentuh perasaan terdalam manusia yang sedang mengalami musibah. Dari sisi psikologis, Al-Qur'an membangkitkan harapan dengan memberikan gambaran pahala, sekaligus menenangkan jiwa dengan janji keberadaan Allah bersama orang-orang yang sabar.<sup>196</sup>

Pendekatan psikologis ini juga tampak dalam ayat-ayat yang menekankan kelembutan dakwah. QS. Ali 'Imran/3:159, misalnya, menunjukkan bagaimana Al-Qur'an menekankan pentingnya sikap lemah lembut (*rifq*) Nabi Muhammad terhadap para sahabatnya, sehingga mereka merasa dekat dan tidak menjauh dari dakwah Islam. Dari perspektif *tafsîr nafsî*, ayat ini menggambarkan bagaimana strategi psikologis menjadi bagian integral dari keberhasilan penyampaian risalah.<sup>197</sup>

Dengan demikian, *dirâsah mâ fî al-qur'ân* tidak berhenti pada kajian semantik dan susunan kata, tetapi juga merambah pada aspek estetik dan psikologis. Hal ini menegaskan bahwa Al-Qur'an bukan hanya teks linguistik, melainkan sebuah wacana hidup yang menyentuh akal, rasa, dan hati manusia. Oleh karena itu, seorang mufasir harus mampu memadukan

<sup>194</sup> Muhammad bin Abdullah al-Zarkasyi, *Al-Burhân fî 'Ulûm al-Qur'ân*, Jilid 2, Kairo: Dâr al-Ma'ârif, 1997, hal. 5–6.

<sup>195</sup> Amin al-Khuli, *Manâhij Tajdîd fî al-Nahw wa al-Balâghah wa al-Tafsîr wa al-Adab*, Kairo: Dâr al-Ma'ârif, 1961, hal. 343.

<sup>196</sup> M. Quraish Shihab, *Tafsîr al-Mishbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur'an*, Jilid 1, Jakarta: Lentera Hati, 2000, hal. 355–357.

<sup>197</sup> Fakhruddin al-Razi, *Mafâtih al-Ghayb*, Jilid 9, Beirut: Dâr al-Fikr, 1981, hal. 132.



pendekatan filologis, estetis, dan psikologis agar dapat memahami kedalaman pesan Al-Qur'an secara komprehensif.<sup>198</sup>

Tafsir Al-Qur'an sudah seharusnya didasarkan pada upaya menangkap hal-hal yang dipergunakan oleh Al-Qur'an, yaitu gejala-gejala jiwa dan hukum-hukum spiritualitas. Dalam hal inilah, penjelasan Al-Qur'an diarahkan, apakah itu dalam rangka berargumentasi, memberikan petunjuk, mencoba meyakinkan atau mendebat, membangkitkan, maupun mengancam.<sup>199</sup> Berangkat dari sini, Amin al-Khuli berkeyakinan bahwa tinjauan psikologi membuat tafsir Al-Qur'an memiliki makna yang lebih dalam. Al-Qur'an sebagai kitab sastra terbesar dengan dimensi kemukjizatannya disirkulasikan berdasarkan fakta kejiwaan. Dalam hal ini, Amin al-Khuli menyadari bahwa pengaruh psikologis yang bersifat *i'jâz* dilakukan oleh Al-Qur'an terhadap jiwa penerimanya melalui struktur teks yang ada dalam mushaf saat ini. Namun demikian, tidak menutup kemungkinan bahwa pengaruh psikologis itu juga hadir dari kronologi turunnya ayat secara bertahap, sesuai dengan dinamika dakwah Nabi Muhammad saw.<sup>200</sup>

Dari perspektif *dirâsah mâ fî al-qur'ân*, dimensi psikologis ini tidak hanya menegaskan daya retorika Al-Qur'an, tetapi juga menunjukkan bagaimana Al-Qur'an berfungsi sebagai teks yang hidup, yang berinteraksi dengan kondisi emosional dan spiritual audiens pertamanya. Hal ini dapat dilihat misalnya dalam ayat-ayat yang menenangkan hati Nabi ketika menghadapi penolakan dakwah (QS. Al-Hijr/15:97–99), di mana struktur kalimat, pilihan diksi, dan susunan gaya bahasa mengandung kekuatan sugestif yang mampu menenteramkan jiwa. Kajian semacam ini menyingkap bahwa mukjizat Al-Qur'an bukan semata terletak pada keindahan bahasanya, tetapi juga pada kekuatan psikis yang ditimbulkannya.<sup>201</sup>

Dalam konteks ini, Amin al-Khuli menekankan urgensi *al-tafsîr al-mawdhû'î* (tafsir tematik) sebagai konsekuensi logis dari pendekatan sastra. Menurutnya, struktur mushaf yang tidak disusun berdasarkan urutan kronologis memunculkan tantangan metodologis bagi mufassir. Satu tema sering kali tersebar dalam berbagai surah, baik Makkiiyyah maupun Madaniyyah, dengan konteks dan gaya penyampaian yang berbeda. Oleh karena itu, untuk memahami Al-Qur'an secara holistik, seorang mufassir

---

<sup>198</sup> Abdullah Saeed, "Approaches to the Qur'an in Contemporary Indonesia." *Journal of Qur'anic Studies* Vol. 9 No. 2 Tahun 2007, hal. 5–7.

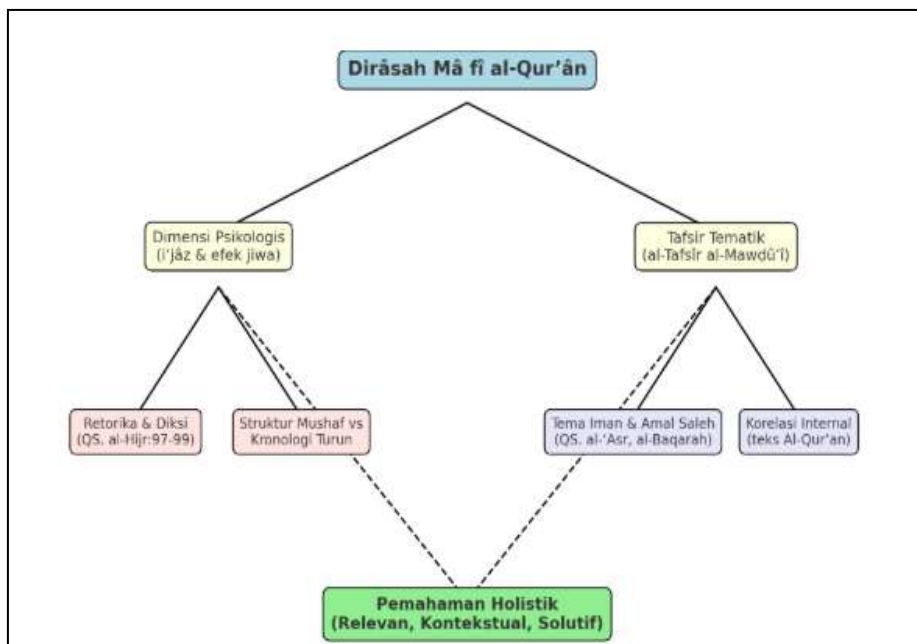
<sup>199</sup> Muhammad bin Abdullah al-Zarkasyi, *Al-Burhân fî 'Ulûm al-Qur'ân*, Jilid 1, Kairo: Dâr al-Ma'ârif, 1997, hal. 24.

<sup>200</sup> Amin al-Khuli, *Manâhij Tajdîd fî al-Nahw wa al-Balâghah wa al-Tafsîr wa al-Adab*, Kairo: Dâr al-Ma'ârif, 1961, hal. 345.

<sup>201</sup> Fakhruddin al-Razi, *Mafâtîh al-Ghayb*, Jilid 10, Beirut: Dâr al-Fikr, 1981, hal. 178.

perlu menghimpun ayat-ayat yang membicarakan tema yang sama, lalu menganalisisnya secara integratif.<sup>202</sup>

Sebagai contoh, tema *al-îmân* tidak hanya dijelaskan dalam aspek keyakinan teologis, tetapi juga disandingkan dengan amal saleh dalam banyak ayat (QS. Al-‘Ashr/103:3, QS. Al-Baqarah/2:25, QS. Al-Nisa’/4:124). Melalui metode tematik, terlihat bahwa konsep iman dalam Al-Qur’an tidak pernah berhenti pada wilayah konseptual, tetapi selalu menuntut implikasi praksis. Dengan demikian, *Dirâsah Mâ fî al-Qur’ân* melalui pendekatan tematik membantu memetakan dimensi integral antara iman, etika, dan tindakan sosial.<sup>203</sup> Untuk menyederhanakan pembahasan diatas peneliti memberikan gambar skema sebagai berikut:



**Gambar 4. Skema *Dirâsah Mâ Fî al-Qur’ân***

Dengan model ini, tafsir tidak terjebak pada pemaknaan atomistik yang hanya melihat ayat secara parsial, melainkan mampu menyingkap korelasi internal teks Al-Qur’an. Tafsir tematik yang berakar pada analisis linguistik, psikologis, dan historis menjadikan Al-Qur’an lebih relevan untuk menjawab problem kemanusiaan kontemporer. Oleh sebab itu, *Dirâsah Mâ fî al-Qur’ân* sebagaimana digagas oleh Amin al-Khuli bukan hanya sebuah pendekatan

<sup>202</sup> M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-ayat al-Qur’ân*, Jakarta: Lentera Hati, 2013, hal. 121.

<sup>203</sup> Abdullah Saeed, *Reading the Qur’an in the Twenty-First Century: A Contextualist Approach*, London: Routledge, 2014, hal. 88–89.

teknis, tetapi juga fondasi metodologis yang meniscayakan pemahaman Al-Qur'an secara holistik.<sup>204</sup>

#### 4. Kritik Amin Al-Khuli Terhadap Metode Tafsir Al-Qur'an

Secara historis, tradisi kritik tafsir dalam khazanah keilmuan Islam memiliki akar yang dapat ditelusuri hingga pada masa kenabian. Abdus Salam mencatat bahwa praktik ini telah dimulai sejak Nabi Muhammad SAW masih hidup, di mana beliau berperan aktif dalam meluruskan pemahaman para sahabat ketika terjadi kesalahan penafsiran terhadap ayat-ayat Al-Qur'an.<sup>205</sup> Dalam periode awal ini, bentuk kritik tafsir yang muncul masih bersifat sederhana, baik dari sisi metodologis maupun lingkup pembahasannya. Fokusnya lebih diarahkan pada pelurusan pemahaman yang menyangkut aspek ideologis dan keyakinan, serta cenderung bersifat apologetik untuk mempertahankan kemurnian ajaran Islam dari interpretasi yang menyimpang.<sup>206</sup>

Selain itu, Muhammad bin Muhammad Abu Syahbah (w. 1403 H) turut memberikan kontribusi penting dalam pengembangan kritik tafsir melalui penerapan metodologi kritik yang terinspirasi dari studi biblika bercorak sastra yang banyak berkembang di Barat. Pendekatan ini digunakan untuk menilai kualitas dan validitas sumber-sumber tafsir, terutama yang berkaitan dengan riwayat-riwayat lemah atau palsu. Dalam karyanya yang terkenal, *al-Isrâ'iliyyât wa al-Mawdhû'ât fî Kutub al-Tafsîr*, Abu Syahbah menyoroti secara khusus keberadaan jalur periwayatan yang bersumber dari Abdullah ibn 'Abbas—sahabat Nabi yang dijuluki *Tarjumân al-Qur'ân*—namun melalui perantara perawi yang memiliki reputasi buruk.<sup>207</sup>

Abu Syabah mencontohkan periwayatan yang melalui Muhammad ibn al-Sa'ib al-Kalbi dari Abu Shalih. Meskipun jalur ini sering digunakan dalam penafsiran, Abu Syahbah menegaskan bahwa al-Kalbi dikenal sebagai seorang perawi yang tertuduh berdusta (*muttahaḥ bi al-kadhib*), sehingga riwayat-riwayatnya tidak dapat dijadikan hujjah, terlebih dalam konteks penafsiran ayat-ayat Al-Qur'an yang memuat kisah-kisah *isrâ'iliyyât*. Pendekatan kritis ini menunjukkan bahwa metode yang ia gunakan tidak hanya mengandalkan penilaian sanad berdasarkan ilmu *al-jarḥ wa al-ta'dîl*,

---

<sup>204</sup> M. Hasbi Ash-Shiddieqy, *Sejarah dan Pengantar Ilmu al-Qur'an/Tafsir*, Jakarta: Bulan Bintang, 1992, hal. 97. Lihat juga Aksin Wijaya, "Metodologi Tafsir Kontekstual: Dari Tafsir Klasik hingga Kontemporer," *Jurnal Studi Ilmu-ilmu al-Qur'an dan Hadis* Vol. 16 No. 2 Tahun 2015, hal. 123–140.

<sup>205</sup> Abdus Salam, *Metodologi Tafsir Al-Qur'an: Telaah Kritis atas Metode dan Corak Penafsiran*, Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2004, hal. 42.

<sup>206</sup> Abdus Salam, *Metodologi Tafsir Al-Qur'an: Telaah Kritis atas Metode dan Corak Penafsiran*, Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2004, hal. 45.

<sup>207</sup> Muhammad ibn Muhammad Abu Syahbah, *al-Isrâ'iliyyât wa al-Mawdhû'ât fî Kutub al-Tafsîr*, Kairo: Maktabah al-Sunnah, 1988, hal. 102–103.

tetapi juga mempertimbangkan aspek literer, ideologis, dan historis dari materi tafsir itu sendiri. Dengan demikian, Abu Syahbah menjadi salah satu representasi ulama kontemporer yang berhasil menggabungkan tradisi kritik riwayat Islam klasik dengan instrumen analisis modern yang bersifat interdisipliner.

Serupa dengan pandangan Abu Syahbah, Muhammad Husain al-Dzahabi (w. 1397 H) dalam karyanya *al-Isrâ'iliyyât fî al-Tafsîr wa al-Hadîth* juga memberikan kritik tajam terhadap keberadaan riwayat-riwayat *isrâ'iliyyât* dalam literatur tafsir. Salah satu objek kritiknya adalah *Jâmi' al-Bayân 'an Ta'wîl Âyat al-Qur'ân* karya Ibn Jarir al-Thabari (w. 310 H), yang dinilainya memuat sejumlah kabar *isrâ'iliyyât* yang tidak memiliki dasar otentik bahkan bertentangan dengan makna lahir maupun batin Al-Qur'an.<sup>208</sup> Menurut al-Dzahabi, keberadaan riwayat-riwayat lemah ini merupakan konsekuensi dari masuknya sumber-sumber eksternal yang tidak diverifikasi secara ketat, sehingga rawan mencemari kemurnian makna ayat-ayat suci. Kritik ini memperkuat pentingnya filter metodologis yang ketat dalam studi tafsir, terutama dalam memastikan keabsahan sanad dan kesesuaian matan dengan prinsip-prinsip Al-Qur'an.

Lebih jauh lagi, diskursus kritik tafsir memasuki ranah filsafat pemikiran kontemporer melalui gagasan Muhammad Arkoun (1928–2010 M). Menurut Arkoun, tradisi penafsiran Al-Qur'an telah lama berada di bawah dominasi para ulama klasik yang menggunakan dialektika dogmatis tertutup, sehingga tidak membuka ruang bagi pertanyaan kritis dan penafsiran alternatif.<sup>209</sup> Dalam pandangannya, kondisi ini turut mempertahankan fase kemunduran intelektual umat Islam karena menutup kemungkinan pengayaan makna teks wahyu. Oleh sebab itu, Arkoun menyerukan perlunya pembacaan ulang (*re-reading*) terhadap Al-Qur'an, yang memanfaatkan pendekatan kritis-historis, analisis linguistik, dan metodologi ilmu-ilmu sosial-humaniora. Pembacaan ulang ini diharapkan dapat membebaskan tafsir dari kungkungan paradigma tradisional yang kaku, sekaligus membuka peluang bagi lahirnya pemahaman yang lebih relevan dengan tantangan zaman.

Memasuki era modern, dinamika kritik tafsir mengalami perkembangan signifikan seiring dengan masuknya pengaruh metodologi ilmu-ilmu humaniora, khususnya kajian sastra. Salah satu tokoh penting yang menandai pergeseran paradigma ini adalah Amin al-Khuli (w. 1966), seorang pemikir Mesir yang dikenal sebagai pelopor pendekatan sastra dalam studi tafsir. Al-Khuli mengajukan dua prinsip metodologis utama. *Pertama*, penelitian langsung terhadap teks Al-Qur'an dengan memperhatikan struktur bahasa,

<sup>208</sup> Muhammad Husain al-Dzahabi, *al-Isrâ'iliyyât fî al-Tafsîr wa al-Hadîth*, Kairo: Maktabah Wahbah, 1986, hal. 59–60.

<sup>209</sup> Mohammed Arkoun, *Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Answers*, Boulder: Westview Press, 1994, hal. 15–18.

gaya retorika, dan susunan naratifnya. *Kedua*, penelitian terhadap segala sesuatu yang terkait dengan Al-Qur'an (*mâ hawla al-Qur'ân*), yang mencakup kajian konteks historis, sosial, budaya, serta lingkungan kebahasaan tempat Al-Qur'an diturunkan.<sup>210</sup> Pendekatan ini membuka ruang bagi pengembangan kritik tafsir yang lebih ilmiah, sistematis, dan interdisipliner, sehingga mampu melampaui batasan ideologis semata menuju kajian yang bersifat analitis dan objektif.

Penafsiran Al-Qur'an ditinjau dari aspek sastra yang digagas oleh Amin al-Khuli atas ayat-ayat Al-Qur'an dan kitab tafsir klasik. Penting untuk dijelaskan secara singkat bagaimana perkembangan corak penafsiran Al-Qur'an sehingga menjadi latar belakang pemikiran Amin al-Khuli dan apa motif Amin al-Khuli dalam membangun metode tafsir sastra Al-Qur'an.<sup>211</sup> Pada mulanya, penafsiran Al-Qur'an dipengaruhi oleh konteks historis dan kehidupan Nabi Muhammad Saw serta para sahabatnya. Bentuk penafsiran yang dominan adalah *tafsîr bi al-ma'tsûr*—dikenal pula dengan *tafsîr bi al-riwâyah*—yang menggunakan hadis dan riwayat sebagai dasar untuk menjelaskan ayat-ayat Al-Qur'an.<sup>212</sup>

Kemudian pada era pertengahan terlihat perkembangan bentuk penafsiran yang signifikan dengan munculnya *tafsîr bi al-ra'y*, di mana ulama menggunakan akal dan pengetahuan filosofis berdasarkan pada dalil-dalil yang sah, pemahaman bahasa Arab, pertimbangan *asbâb al-nuzûl* dan beberapa aspek lain untuk menafsirkan Al-Qur'an. Ada juga penambahan dimensi teologis dan filosofis dalam penafsiran yang dikenalkan oleh tokoh seperti al-Ghazali dan Ibn 'Arabi.<sup>213</sup>

Lebih lanjut pada era kontemporer, telah banyak karya tafsir yang dibukukan dan kajian dipisahkan dengan keilmuan lain. Hal ini kemudian membuka peluang bagi mufasir untuk lebih mengeksplorasi penafsiran Al-Qur'an berdasarkan latar belakang keilmuannya sehingga berbagai pendekatan baru muncul dalam penafsiran Al-Qur'an yang mewarnai corak penafsiran termasuk pendekatan historis-kritis, strukturalis, dan fungsionalis.<sup>214</sup>

Secara etimologis, istilah kritik (النقد) dalam bahasa Arab memiliki makna yang beragam dan kaya secara konseptual. Paling tidak terdapat

<sup>210</sup> Amin al-Khuli, *al-Tafsir: Nashatuhi, Tadarrujuhi, Tathawûruhi*, Beirut: Dâr al Kitâb al-Lubnani, 1982, hal. 54-65.

<sup>211</sup> Moch. Nur Ichwan Affani, *Metodologi Tafsir al-Qur'an Kontemporer*, Yogyakarta: LKiS, 2019, hal. 45-47.

<sup>212</sup> Ahmad Izzan, *Pengantar Studi al-Qur'an*, Jakarta: Kencana, 2007, hal. 112-114.

<sup>213</sup> Abdul Mustaqim, *Metodologi Tafsir al-Qur'an di Era Kontemporer*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012, hal. 64-66.

<sup>214</sup> M. Nur Kholis Setiawan, *Al-Qur'an Kitab Sastra Terbesar*, Yogyakarta: Pilar Religia, 2006, hal. 27.

empat pengertian utama yang terkandung di dalamnya. *Pertama*, *al-I'thâ'* (الإِعْطَاءُ) yang berarti pemberian, yang dalam konteks kritik dapat dimaknai sebagai proses memberikan masukan yang bersifat konstruktif. *Kedua*, *al-qabdh* (الْقَبْضُ) yang bermakna menangkap atau mengambil, dalam arti menangkap substansi suatu ide untuk kemudian dikaji. *Ketiga*, *al-istikhrâj* (الِاسْتِخْرَاجُ) yang berarti mengekstraksi atau mengeluarkan sesuatu, yakni mengungkap makna atau nilai yang tersembunyi dari sebuah objek kajian. Dan *keempat*, *al-munâqasyah* (الْمُنَاقَشَةُ) yang berarti diskusi atau perdebatan, yang mengimplikasikan adanya interaksi intelektual dalam menguji validitas sebuah argumen.<sup>215</sup>

Dalam perkembangan pemikiran, kritik dipahami bukan semata sebagai kecaman, melainkan sebagai bentuk progresivitas intelektual yang mengedepankan sikap reflektif dan terbuka terhadap kemungkinan-kemungkinan baru. Kritik menjadi instrumen penting untuk mempertanyakan, mengevaluasi, serta mencari alternatif pemikiran yang lebih relevan, sehingga dapat mendorong kemajuan keilmuan dan menghindarkan dari stagnasi.<sup>216</sup>

Salah satu tokoh penting dalam sejarah filsafat yang mengembangkan teori kritik secara sistematis adalah Immanuel Kant (1724–1804 M). Ia mengajukan tiga pilar utama yang membentuk fondasi kritisisme modern, yakni *Critique der reinen Vernunft* (kritik atas rasio murni), *Critique der praktischen Vernunft* (kritik atas rasio praktis), dan *Critique der Urteilkraft* (kritik atas daya pertimbangan).<sup>217</sup> Konsep ini menegaskan bahwa kritik merupakan kegiatan intelektual untuk menguji batas-batas dan kemampuan akal dalam memahami realitas, baik dalam ranah teoretis maupun praktis.

Dalam ranah akademik, kritik dapat diartikan sebagai tanggapan objektif terhadap suatu karya atau pemikiran, dengan menguraikan secara rinci kelebihan dan kekurangannya berdasarkan argumen (*dalil*) dan parameter ilmiah (*dhawâbith*).<sup>218</sup> Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI) mendefinisikan kritik sebagai kecaman atau tanggapan, atau kupasan yang

<sup>215</sup> Louis Ma'luf, *al-Munjid fi al-Lughah wa al-A'lâm*, Beirut: Dâr al-Mashriq, 1986, hal. 825.

<sup>216</sup> Azyumardi Azra, *Paradigma Baru Pendidikan Nasional: Rekonstruksi dan Demokratisasi*, Jakarta: Kompas, 2002, hal. 51.

<sup>217</sup> Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, diterjemahkan oleh Paul Guyer dan Allen W. Wood, Cambridge: Cambridge University Press, 1998, hal. 99–101.

<sup>218</sup> M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, Bandung: Mizan, 2007, hal. 367.

disertai uraian dan pertimbangan baik-buruk terhadap suatu hasil karya atau pendapat.<sup>219</sup>

Secara terminologis, kritik tafsir adalah metode dan cara-cara ilmiah yang sistematis untuk melakukan analisis, evaluasi, apresiasi, dan penilaian. Baik dari segi kekuatan maupun kelemahan, serta kebenaran atau kekeliruan terhadap tafsir Al-Qur'an, dengan tujuan menemukan makna yang ideal dan objektif.<sup>220</sup> Urgensi kritik tafsir berpijak pada kenyataan bahwa tafsir merupakan produk akal manusia yang bersifat relatif dan tentatif, berbeda dengan Al-Qur'an yang kebenarannya bersifat absolut.<sup>221</sup> Oleh karena itu, tafsir berpotensi salah atau bahkan disalahgunakan, baik karena keterbatasan intelektual penafsir maupun pengaruh kepentingan ideologis, politis, dan subjektivitas mufasir. Banyak karya tafsir yang tidak steril dari infiltrasi ideologis ini, sehingga kritik menjadi instrumen penting untuk menjaga kemurnian pesan universal Al-Qur'an agar dapat dipahami secara objektif oleh semua kalangan.<sup>222</sup>

Dengan menelusuri perjalanan sejarah kritik tafsir dari masa kenabian hingga era kontemporer, dapat dilihat bahwa tradisi ini mengalami evolusi yang signifikan, baik dari segi metodologi maupun lingkup kajiannya. Pada periode awal, kritik tafsir bersifat sederhana dan fokus pada pelurusan pemahaman akidah, sedangkan pada era modern mulai diperkaya dengan pendekatan interdisipliner, seperti kritik historis, linguistik, sastra, dan filsafat. Perkembangan tersebut menegaskan bahwa kritik tafsir bukanlah sekadar praktik teknis, tetapi merupakan manifestasi dari kesadaran epistemologis untuk menjaga kemurnian makna wahyu di tengah dinamika sosial dan intelektual yang terus berubah.

Dalam kerangka akademik, praktik kritik tafsir memerlukan seperangkat prinsip yang menjadi landasan berpikir dan bertindak bagi para pengkaji. Prinsip-prinsip ini berfungsi sebagai *guiding framework* agar kritik tidak terjebak pada subjektivitas yang destruktif, melainkan mengarah pada evaluasi yang objektif, konstruktif, dan bertanggung jawab secara ilmiah. Pemahaman terhadap prinsip-prinsip ini menjadi esensial karena di sanalah titik temu antara tradisi keilmuan Islam yang berbasis *naql* (transmisi) dan *'aql* (rasio) dengan tuntutan metodologis ilmu pengetahuan modern. Oleh karena itu, sebelum membahas secara rinci ragam bentuk dan penerapan

<sup>219</sup> Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta: Balai Pustaka, 2016, hal. 681.

<sup>220</sup> Nashruddin Baidan, *Metodologi Penafsiran Al-Qur'an*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002, hal. 217.

<sup>221</sup> Muhammad Husain al-Dzahabi, *al-Tafsir wa al-Mufasssirun*, Kairo: Maktabah Wahbah, 2000, hal. 33–34.

<sup>222</sup> Amin al-Khuli, *Manâhij al-Tajdid fî al-Nahw wa al-Balâghah wa al-Tafsir wa al-Âdab*, Kairo: Dâr al-Ma'ârif, 1978, hal. 215.

kritik tafsir, terlebih dahulu perlu diuraikan prinsip-prinsip mendasar yang menjadi pijakan metodologinya.

Amin Al-Khuli mengajukan seperangkat prinsip metodologis yang secara langsung berimplikasi pada praktik kritik tafsir. Prinsip-prinsip ini bertujuan untuk membebaskan penafsiran Al-Qur'an dari kungkungan metode tradisional yang cenderung repetitif dan apologetik, menuju penafsiran yang lebih ilmiah, kontekstual, dan relevan dengan tantangan zaman. Adapun prinsip-prinsip dimaksud dapat dirumuskan sebagai berikut:

**a. Prinsip Kebahasaan Murni (*al-Manhaj al-Lughawî al-Khâlîsh*)**

Al-Qur'an harus dikaji terlebih dahulu dari segi kebahasaannya secara murni, tanpa intervensi dogma teologis atau ideologi tertentu. Hal ini meliputi analisis struktur, diksi, gaya retorika, serta aspek *nazm* (koherensi susunan ayat) yang menjadi ciri khas bahasa Arab pada periode pewahyuan. Dengan metode ini, al-Khuli menekankan bahwa pemahaman Al-Qur'an tidak boleh dilepaskan dari kedudukannya sebagai teks Arab klasik yang lahir dalam horizon budaya Arab abad ke-7.<sup>223</sup>

Adapun landasan epistemologis dari prinsip kebahasaan murni berangkat dari keyakinan Al-Khuli bahwa Al-Qur'an adalah "nash bahasa Arab" sebelum ia diperlakukan sebagai teks teologis.<sup>224</sup> Menurutnya, segala bentuk penafsiran yang dilakukan tanpa terlebih dahulu memahami bahasa Arab murni akan melahirkan makna yang kabur, subjektif, bahkan bias. Ia terinspirasi dari pendekatan kritik sastra modern dan mengaplikasikannya dalam studi Al-Qur'an. Dengan cara ini, al-Khuli ingin mengembalikan tafsir pada disiplin ilmu yang objektif, yakni analisis linguistik dan stilistika, sebelum memasuki dimensi dogmatis.

Sebagai contoh, dalam menafsirkan kata Al-Qur'ân itu sendiri, para mufassir klasik sering menghubungkannya dengan makna "bacaan yang dihimpun" (dari kata *qara'a*). Namun, melalui analisis kebahasaan murni, al-Khuli akan menekankan bagaimana istilah tersebut berkembang dalam penggunaan masyarakat Arab pra-Islam dan awal Islam, serta konteks retorika yang menegaskan superioritas Al-Qur'an sebagai teks sastra.<sup>225</sup> Demikian pula pada ayat "*wa al-syamsu tajrî li-mustaqarrin lahâ*" (QS. Yasin/36:38), tafsir klasik cenderung memaknai secara kosmologis atau bahkan dogmatis, sementara al-Khuli menekankan sisi linguistik: kata *tajrî*

---

<sup>223</sup> Amin al-Khuli, *al-Tafsîr: Maḥâwîruhu wa Manâhijuhu*, Kairo: Dâr al-Ma'ârif, 1970, hal. 41.

<sup>224</sup> Amin al-Khuli, *Manâhij al-Tajdîd fî al-Nahw wa al-Balâghah wa al-Tafsîr wa al-Âdâb*, Kairo: Dâr al-Ma'ârif, 1987, hal. 325.

<sup>225</sup> Amin al-Khuli, *Fann al-Qawl fî al-Qur'ân*, Kairo: Maktabat al-Anjlu al-Mashriyyah, 1992, hal. 112–113.



(berlari/bergerak) adalah metafora sastra yang menekankan keteraturan hukum alam, bukan penjelasan saintifik literal.<sup>226</sup>

Relevansi prinsip ini menjadi sangat penting pada era modern, terutama dalam menghadapi dua tantangan besar. *Pertama*, banyaknya tafsir klasik yang terlalu cepat memasukkan penjelasan teologis, fikih, atau bahkan isrâ'iliyyât tanpa analisis kebahasaan yang memadai. Hal ini membuat pesan Al-Qur'an seakan-akan "terkurung" oleh otoritas mazhab tertentu.<sup>227</sup> *Kedua*, kebutuhan umat Islam kontemporer untuk memahami Al-Qur'an secara ilmiah, rasional, dan universal, agar pesan-pesan Qur'ani dapat diaplikasikan secara relevan dalam wacana kemanusiaan, sosial, dan budaya saat ini. Dengan menjadikan aspek kebahasaan sebagai dasar, penafsiran tidak hanya lebih jernih, tetapi juga terhindar dari manipulasi ideologis.<sup>228</sup>

Dengan demikian, prinsip kebahasaan murni bukan hanya fondasi teknis, tetapi juga sebuah strategi hermeneutik untuk menjaga objektivitas penafsiran, menghindarkan tafsir dari jebakan ideologis, serta membuka jalan bagi pemahaman Al-Qur'an yang lebih kontekstual dan relevan dengan zaman.

#### **b. Prinsip Historis-Konseptual (*al-Manhaj al-Târîkhî al-Fikrî*)**

Selain aspek bahasa, teks Al-Qur'an harus dipahami dengan mempertimbangkan kondisi historis yang melingkupi pewahyuannya. Menurut al-Khuli, setiap ayat memiliki *asbâb al-nuzûl* yang bukan hanya sekadar narasi tradisional, melainkan gambaran konkret tentang dinamika sosial, politik, dan budaya Arab kala itu.<sup>229</sup>

Al-Khuli berpandangan bahwa Al-Qur'an turun tidak dalam ruang hampa, melainkan berinteraksi dengan realitas sosial masyarakat Arab abad ke-7.<sup>230</sup> Oleh karena itu, memahami teks Al-Qur'an secara benar tidak cukup hanya melalui bahasa, tetapi juga harus melalui konteks historis yang melatarbelakangi turunnya ayat. Landasan ini sejalan dengan pendekatan sejarah dalam hermeneutika modern yang menekankan bahwa teks suci lahir dari suatu situasi konkret dan merespons kondisi tertentu. Dengan cara ini,

---

<sup>226</sup> Aisyah Abdurrahman bint al-Syathi', *al-Tafsîr al-Bayânî li al-Qur'ân al-Karîm*, Kairo: Dâr al-Ma'ârif, 1996, hal. 9–10.

<sup>227</sup> Muhammad Husain al-Dzahabi, *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*, Kairo: Maktabat Wahbah, 2000, hal. 389.

<sup>228</sup> Nasr Hamid Abu Zayd, *Maḥûm al-Nashsh: Dirâsah fî 'Ulûm al-Qur'ân*, Beirut: al-Markaz al-Thaqâfî al-'Arabî, 1993, hal. 67.

<sup>229</sup> Nasr Hamid Abu Zayd, *Maḥûm al-Nashsh: Dirâsah fî 'Ulûm al-Qur'ân*, Beirut: al-Markaz al-Thaqâfî al-'Arabî, 1993, hal. 67-68.

<sup>230</sup> Amin al-Khuli, *al-Tafsîr: Maḥâwîruhu wa Manâhijuhu*, Kairo: Dâr al-Ma'ârif, 1970, hal. 45–46.

tafsir tidak hanya menjadi kajian linguistik semata, tetapi juga menyentuh aspek sosiologis, politis, dan kultural.

Adapun Prinsip historis-konseptual ini menjadi relevan dalam tiga hal utama. *Pertama*, untuk menghindari anacronisme dalam tafsir, yakni menarik makna ayat secara lepas dari konteks historisnya. Misalnya, ayat tentang perang (*qitâl*) harus dipahami dalam konteks peperangan defensif umat Islam saat itu, bukan ditarik mentah-mentah sebagai legitimasi kekerasan.<sup>231</sup>

*Kedua*, prinsip ini membantu menyingkap pesan universal Al-Qur'an yang sering tersembunyi di balik konteks lokal. Dengan memahami kondisi historis, penafsir dapat membedakan antara ajaran yang bersifat partikular (kontekstual) dan yang bersifat universal. *Ketiga*, prinsip ini sangat penting dalam membangun pemahaman Al-Qur'an yang dialogis dengan realitas kontemporer, sebab pengalaman historis umat Islam pertama dapat menjadi cermin bagi problem sosial dan politik umat sekarang.

Sebagai contoh, ayat tentang larangan riba (QS. Al-Baqarah/2:275) sering dipahami secara literal tanpa memperhatikan konteks ekonomi masyarakat Arab pra-Islam. Dengan pendekatan historis, al-Khuli menekankan bahwa riba yang dilarang adalah praktik eksploitatif yang menjerat kaum miskin dalam utang berbunga berlipat ganda, sebuah praktik yang sangat lazim saat itu.<sup>232</sup> Dengan memahami latar sosialnya, pesan universal ayat tersebut lebih tampak: yaitu larangan terhadap segala bentuk transaksi ekonomi yang menindas dan merugikan pihak lemah.

Contoh lain dapat ditemukan dalam ayat tentang hijab (QS. Al-Ahzab/33:59). Secara historis, ayat ini turun untuk membedakan perempuan merdeka dari budak di tengah budaya patriarkal Arab kala itu.<sup>233</sup> Dengan memahami konteks historisnya, penafsiran ayat ini tidak terjebak pada reduksi simbolis pakaian semata, tetapi lebih pada pesan moralnya: perlindungan, penghormatan, dan martabat bagi perempuan.

### c. Prinsip Kesusastraan (*al-Manhaj al-Adabi*)

Al-Khuli melihat Al-Qur'an sebagai karya sastra tertinggi dalam bahasa Arab yang menampilkan struktur unik, gaya bahasa retorik, dan irama yang khas. Oleh karena itu, ia memperkenalkan konsep *al-tafsîr al-adabî li al-Qur'ân*, yaitu pendekatan yang menempatkan Al-Qur'an dalam kerangka analisis sastra (*literary criticism*). Hal ini mencakup analisis metafora, majas,

---

<sup>231</sup> Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, Chicago: University of Chicago Press, 1982, hal. 7–8.

<sup>232</sup> Muhammad Husain al-Dzahabi, *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*, Kairo: Maktabat Wahbah, 2000, hal. 412.

<sup>233</sup> Amina Wadud, *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, New York: Oxford University Press, 1999, hal. 33–34.

simbol, dan unsur estetik dalam Al-Qur'an, yang menurutnya justru mengandung makna terdalam dari pesan ilahi.<sup>234</sup>

Landasan utama pendekatan kesusastraan ini adalah pandangan Al-Khuli bahwa kemukjizatan Al-Qur'an terletak pada sisi bahasanya, bukan hanya pada aspek teologi atau hukum.<sup>235</sup> Menurutya, keindahan retorika, irama, serta kekuatan imajinatif dalam Al-Qur'an membentuk dimensi estetik yang menjadikannya tak tertandingi. Dengan menganalisis aspek sastra, penafsir dapat menyingkap kedalaman makna yang tidak dapat dijangkau melalui pendekatan dogmatis atau hukum semata. Selain itu, al-Khuli dipengaruhi oleh perkembangan studi sastra modern di Mesir pada awal abad ke-20, terutama oleh pendekatan kritik sastra Barat yang menekankan analisis struktur dan gaya bahasa.<sup>236</sup>

Prinsip ini memiliki relevansi besar, khususnya dalam membumikan Al-Qur'an dalam kajian humaniora kontemporer:

- 1) Pertama, ia menjadikan Al-Qur'an dapat berdialog dengan disiplin ilmu modern seperti sastra, linguistik, dan semiotika, sehingga kajian Qur'ani tidak eksklusif dalam domain teologi semata.
- 2) Kedua, prinsip ini membuka ruang apresiasi yang lebih luas terhadap keindahan dan kekayaan bahasa Al-Qur'an, sehingga umat Islam tidak hanya memahami kandungan hukum, tetapi juga nilai estetik, etis, dan spiritual.
- 3) Ketiga, relevansi prinsip ini tampak dalam upaya menjawab kritik orientalis yang sering mereduksi Al-Qur'an sebagai teks biasa. Dengan menegaskan keunggulan sastra Al-Qur'an, al-Khuli mengembalikan perhatian pada aspek mukjizat yang bersifat universal dan dapat diapresiasi oleh siapa saja, Muslim maupun non-Muslim.<sup>237</sup>

Al-Khuli yang melihat Al-Qur'an sebagai karya sastra tertinggi dalam bahasa Arab yang menampilkan struktur unik, gaya bahasa retorik, dan irama yang khas. Oleh karena itu, ia memperkenalkan konsep *al-tafsîr al-adabî li al-Qur'ân*, yaitu pendekatan yang menempatkan Al-Qur'an dalam kerangka analisis sastra (*literary criticism*). Hal ini mencakup analisis metafora, majas, simbol, dan unsur estetik dalam Al-Qur'an, yang menurutnya justru mengandung makna terdalam dari pesan ilahi.<sup>238</sup>

<sup>234</sup> Amin al-Khuli, *al-Tafsîr: Mahâwîruhu wa Manâhijuhu*, Kairo: Dâr al-Ma'ârif, 1970, hal. 51.

<sup>235</sup> Amin al-Khuli, *Fann al-Qawl fî al-Qur'ân*, Kairo: Maktabat al-Anjlu al-Mishriyyah, 1962, hal. 35.

<sup>236</sup> Ibrahim Madkur, *Dirâsât fî al-Fikr al-'Arabî al-Hadîth*, Kairo: Dâr al-Ma'ârif, 1980, hal. 211.

<sup>237</sup> Muhammad Ahmad Khalafallah, *al-Fann al-Qashashî fî al-Qur'ân al-Karîm*, Kairo: Maktabat al-Nahdhah al-Mishriyyah, 1995, hal. 19–20.

<sup>238</sup> Amin al-Khuli, *Dirâsât Islâmiyyah*, Kairo: Maktabat al-Anjlu al-Mishriyyah, 1964, hal. 190–193.

Relevansi dari prinsip ini tampak dalam upaya meneguhkan posisi Al-Qur'an tidak hanya sebagai teks teologis, tetapi juga sebagai teks estetik yang mampu berbicara lintas zaman. Dengan pendekatan sastra, Al-Qur'an dipahami secara lebih universal, tidak hanya terbatas pada aspek hukum atau dogma, tetapi juga sebagai sumber inspirasi budaya, seni, dan peradaban. Pendekatan ini relevan pula untuk menjawab kebutuhan kontemporer di mana kajian Al-Qur'an harus bersentuhan dengan ilmu humaniora modern seperti linguistik, hermeneutika, dan kritik sastra.<sup>239</sup>

Sedangkan landasan pemikiran dari metode ini berangkat dari pandangan bahwa keindahan retorika Al-Qur'an adalah mukjizat utama yang melekat pada teks. Al-Khuli menolak reduksi Al-Qur'an hanya menjadi sumber hukum atau teologi semata, melainkan menekankan bahwa pesan moral dan spiritual justru lebih kuat tersampaikan melalui kekuatan estetikanya. Ia menegaskan bahwa memahami aspek kesusastraan Al-Qur'an berarti membuka jalan untuk menangkap kedalaman maknanya secara komprehensif.<sup>240</sup>

Adapun contoh konkret dari penerapan prinsip ini dapat ditemukan dalam analisis Bint al-Syathi' terhadap surah Al-Dhuha. Ia menyoroti bagaimana rangkaian ayat yang pendek, repetitif, dan berirama memberikan nuansa ketenangan dan optimisme bagi Nabi Muhammad ketika menghadapi masa-masa sulit. Hal ini menunjukkan bahwa makna ayat tidak hanya terletak pada kandungan semantiknya, tetapi juga pada efek emosional dan estetik yang dihasilkan dari gaya bahasanya.<sup>241</sup>

Sebagai contoh, dalam ayat "*fa'idzâ faraghta fa-anshab, wa ilâ rabbika farghab*" (QS. Al-Insyirah/94:7-8), al-Khuli menekankan aspek ritme dan paralelisme gaya bahasa. Kata *faraghta* dan *fa-anshab* membentuk irama fonetik yang menegaskan pesan peralihan dari aktivitas duniawi menuju ibadah.<sup>242</sup> Demikian pula penggunaan kata kerja *tajrî* pada QS. Yasin /36:38, yang secara literal berarti "berlari/bergerak," dipandang sebagai metafora sastra yang menampilkan imaji gerak kosmik secara indah, bukan penjelasan saintifik.

Contoh lain terdapat pada QS. Al-Rahman/55, di mana pengulangan frasa "*fa-bi-ayyi âlâ'i rabbikumâ tukadzdzibân*" berfungsi sebagai *refrain*

<sup>239</sup> Amin al-Khuli, *Manâhij Tajdîd fi al-Nahw wa al-Balâghah wa al-Tafsîr wa al-Adab*, Kairo: Dâr al-Ma'ârif, 1961, hal. 220-223.

<sup>240</sup> Aisyah Abdurrahman bint al-Syathi', *al-Tafsîr al-Bayânî li al-Qur'ân al-Karîm*, Kairo: Dâr al-Ma'ârif, 1996, hal. 30-32.

<sup>241</sup> Aisyah Abdurrahman bint al-Syathi', *al-Tafsîr al-Bayânî li al-Qur'ân al-Karîm*, Kairo: Dâr al-Ma'ârif, 1996, hal. 55-58.

<sup>242</sup> Aisyah Abdurrahman binti al-Syathi', *al-Tafsîr al-Bayânî li al-Qur'ân al-Karîm*, Kairo: Dâr al-Ma'ârif, 1996, hal. 45.

yang memperkuat nuansa retorik dan estetika.<sup>243</sup> Dengan analisis kesusastraan, pengulangan itu bukan sekadar repetisi, melainkan teknik stilistika yang menimbulkan efek emosional pada pembaca/pendengar.

#### e. Prinsip Kritis-Evaluatif terhadap Tradisi (*Naqd al-Turâts al-Tafsîrî*)

Salah satu kontribusi penting Amin al-Khuli dalam metodologi tafsir adalah gagasannya tentang *Awwalu al-Tajdîd Qatlu al-Qadîm Fahman*, yakni “pembaruan dalam penafsiran dimulai dengan menghapus pemahaman lama.” Dengan prinsip ini, al-Khuli menekankan perlunya umat Islam melakukan kritik mendasar terhadap tradisi tafsir klasik, terutama yang sarat dengan bias teologis, politis, maupun ideologis. Tafsir tidak boleh dianggap sebagai produk final yang sakral, melainkan sebagai hasil konstruksi historis yang terbuka untuk dikritisi dan direkonstruksi.<sup>244</sup>

Adapun landasan pemikiran prinsip ini berakar dari kesadaran bahwa karya-karya tafsir yang lahir sejak era klasik hingga modern membawa corak pemikiran yang dipengaruhi oleh konteks zamannya. Al-Khuli menganggap bahwa kejumudan umat Islam dalam menghadapi modernitas disebabkan oleh sikap menerima otoritas tafsir lama secara *taken for granted*. Dengan demikian, upaya kritik bukanlah bentuk penolakan terhadap tradisi, melainkan jalan untuk merevitalisasi makna Al-Qur’an agar sesuai dengan dinamika sosial dan perkembangan ilmu pengetahuan kontemporer.<sup>245</sup>

Relevansinya pada masa kini sangat signifikan, terutama dalam menghadapi problematika umat modern seperti pluralisme, HAM, demokrasi, dan kesetaraan gender. Dengan prinsip ini, Al-Qur’an dapat ditafsirkan secara lebih terbuka dan progresif, bukan sekadar reproduksi makna-makna lama yang tidak lagi relevan. Pemikiran al-Khuli menginspirasi lahirnya metode tafsir kontemporer seperti *tafsîr al-maudhû’î* (tematik) maupun pendekatan interdisipliner yang memadukan ilmu sosial-humaniora dalam kajian Al-Qur’an.<sup>246</sup>

Sebagai contoh konkret, al-Khuli mengkritik tradisi tafsir yang penuh dengan riwayat *isrâ’iliyyât*, cerita-cerita legendaris, serta penjelasan dogmatis yang lebih mengedepankan kepentingan mazhab ketimbang objektivitas makna. Ia menawarkan agar para mufasir mengutamakan kajian

---

<sup>243</sup> Neal Robinson, *Discovering the Qur’an: A Contemporary Approach to a Veiled Text*, London: SCM Press, 2003, hal. 178.

<sup>244</sup> Amin al-Khuli, *Manâhij Tajdîd fî al-Nahw wa al-Balâghah wa al-Tafsîr wa al-Adab*, Kairo: Dâr al-Ma’ârif, 1961, hal. 326.

<sup>245</sup> Nasr Hamid Abu Zayd, *Mafhûm al-Nashsh: Dirâsah fî ‘Ulûm al-Qur’ân*, Beirut: al-Markaz al-Thaqâfî al-‘Arabî, 1993, hal. 42–44.

<sup>246</sup> Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur’an: Towards a Contemporary Approach*, London: Routledge, 2006, hal. 58–60.

kebahasaan, konteks historis, dan analisis sastra sebelum menerima otoritas pendapat mufasir terdahulu. Kritik ini kemudian dilanjutkan dan diperluas oleh murid-muridnya, termasuk Bint al-Syathi', yang mengembangkan metode *tafsîr adabî ijtîmâ'î* dengan menekankan aspek sastra dan relevansi sosial dalam penafsiran.<sup>247</sup>

## 5. Kritik Sastra Sebagai Barometer Keabsahan Tafsir Al-Qur'an Perspektif Amin al-Khuli

Eksistensi Al-Qur'an dan bahasanya masih terawat hingga kini. Bahasa Arab yang menjadi bahasa Arab juga terangkat keberadaannya karena digunakan Al-Qur'an sebagai bahasa firman. Faktor ini yang menyebabkan Al-Qur'an senantiasa diamati, dipelajari, dipahami, diperlakukan sebagai objek dan subjek studi, dan ditafsirkan.<sup>248</sup> Kesadaran akan keluhuran bahasa Al-Qur'an inilah yang kemudian melahirkan berbagai pendekatan dalam memahami pesan-pesannya, salah satunya melalui pendekatan sastra yang digagas oleh Amin al-Khuli.

Amin al-Khuli merupakan salah satu pembaharu tafsir kontemporer yang menekankan pentingnya pendekatan sastra dalam memahami Al-Qur'an. Baginya, Al-Qur'an adalah teks berbahasa Arab dengan keindahan retorik yang luar biasa, sehingga analisis linguistik semata tidak cukup untuk mengungkap kedalaman makna yang dikandungnya. Oleh karena itu, ia menempatkan kritik sastra (*al-naqd al-adabî*) sebagai barometer keabsahan tafsir.<sup>249</sup> Dengan kritik sastra, seorang mufasir dituntut untuk membaca al-Qur'an secara utuh, memperhatikan aspek kebahasaan, struktur wacana, gaya bahasa (*uslûb*), serta konteks sosio-historis yang melatarbelakanginya.

Dalam pandangan al-Khuli, keabsahan tafsir Al-Qur'an hanya dapat diukur sejauh ia mampu berakar pada kemurnian bahasa Arab dan sekaligus menampilkan keindahan sastra yang menjadi ciri utama teks suci tersebut.<sup>250</sup> Kritik sastra, dengan demikian, bukan hanya alat analisis tekstual, tetapi juga menjadi standar metodologis yang menghindarkan tafsir dari penyimpangan subjektif dan intervensi berlebihan tradisi non-Qur'ani, seperti riwayat *Isrâ'iliyyât*.<sup>251</sup> Maka, paradigma al-Khuli menghadirkan satu terobosan baru

<sup>247</sup> Aisyah Abdurrahman binti al-Syathi', *al-Tafsîr al-Bayânî li al-Qur'ân al-Karîm*, Kairo: Dâr al-Ma'ârif, 1996, hal. 11–15.

<sup>248</sup> Abd. Aziz, "Al-Qur'an Dan Sastra: Antara Etika, Estetika, Dan Profetika," dalam *al-Burhan*, Vol. 20 No. 1 Tahun 2020, hal. 147-163.

<sup>249</sup> Amin al-Khuli, *Manâhij Tajdîd fî al-Nahw wa al-Balâghah wa al-Tafsîr wa al-Adab*, Kairo: Dâr al-Ma'ârif, 1961, hal. 245–247.

<sup>250</sup> Amin al-Khuli, *al-Tafsîr: Mahâwiruhu wa Manâhijuhu*, Kairo: Dâr al-Ma'ârif, 1962, hal. 33–36.

<sup>251</sup> Hasan Hanafi, *al-Turâts wa al-Tajdîd: Mawqifunâ min al-Turâth al-Qadîm*, Kairo: al-Hay'ah al-Mishriyyah al-Âmmah li al-Kitâb, 1980, hal. 112–115.

dalam studi tafsir: menjadikan sastra sebagai tolok ukur akademis bagi validitas penafsiran Al-Qur'an.

Perspektif al-Khuli kritik sastra bukan sekadar penilaian subjektif terhadap karya, tetapi sebuah upaya ilmiah untuk memahami teks secara komprehensif, baik dari segi lahir maupun batin. Oleh karena itu, ia membagi metode kritik sastra ke dalam dua bagian pokok, yaitu *al-naqdu al-khârijî* (kritik eksternal) dan *al-naqdu al-dâkhilî* (kritik internal).

#### a. *al-Naqdu al-Khârijî* (kritik eksternal)

Kritik ini sering disebut juga sebagai kritik ekstrinsik atau kritik sumber. Fokusnya adalah menelaah faktor-faktor eksternal yang memengaruhi karya sastra, seperti aspek sosial-geografis, budaya-religius, ekonomi, maupun politik. Dalam kajian keislaman, pendekatan ini mirip dengan konsep *asbâbun nuzûl* dalam Al-Qur'an dan *asbâbul wurûd* dalam hadis. Melalui cara ini, seorang penafsir dapat memahami dan menemukan keterkaitan antara karya sastra dengan latar belakang serta kondisi yang membentuk isi karya tersebut.<sup>252</sup>

Dalam kerangka kritik al-khuli, tidak hanya dipahami sebagai hasil imajinasi pengarang, melainkan juga sebagai produk yang lahir dari interaksi dengan lingkungan sosial, budaya, maupun kondisi zaman tertentu. Beberapa aspek yang biasanya menjadi perhatian dalam kritik ekstrinsik antara lain adalah faktor sosial dan geografis, seperti keadaan masyarakat tempat pengarang hidup serta lingkungan wilayah yang membentuk pengalaman estetikanya; faktor kultural dan religius, yakni nilai-nilai budaya, adat istiadat, serta keyakinan keagamaan yang memengaruhi pandangan hidup pengarang; faktor ekonomi, misalnya kondisi kesejahteraan atau kesulitan hidup yang mungkin memengaruhi tema dan gaya penulisan; serta faktor politik, yang kerap berperan besar dalam menentukan arah pemikiran dan keberanian seorang pengarang untuk menyampaikan gagasannya.<sup>253</sup>

Dalam studi keislaman, pendekatan semacam ini sering dihubungkan dengan konsep *asbâbun nuzûl* dalam kajian Al-Qur'an dan *asbâbul wurûd* dalam kajian hadis. Kedua istilah tersebut menunjuk pada latar belakang atau sebab-sebab yang melatarbelakangi turunnya ayat maupun hadis. Dengan mengetahui sebab-sebab tersebut, para mufassir dapat menyingkap makna yang lebih dalam dan memahami konteks yang melingkupi teks. Demikian pula dalam kajian sastra, dengan memanfaatkan pendekatan ekstrinsik atau

---

<sup>252</sup> Moh. Mofid, dan Mohammad Zainal Hamdy, "Dekonstruksi Pendekatan Kritik Sastra Terhadap Al-Quran Perspektif Amin Al-Khuli," dalam *Al-Irfan: Journal of Arabic Literature and Islamic Studies* Vol. 4 No.2 Tahun 2021.

<sup>253</sup> Muhammad Arkoun, *Lectures du Coran*, Paris: Maisonneuve & Larose, 1982, hal. 97-98.

kritik sumber ini, seorang kritikus dapat menghubungkan isi karya sastra dengan latar belakang kehidupan pengarang serta kondisi eksternal yang memengaruhi lahirnya teks tersebut.<sup>254</sup>

Melalui analisis yang berfokus pada faktor-faktor luar ini, kritik sastra menjadi lebih lengkap karena tidak hanya memperhatikan keindahan bahasa atau struktur teks, tetapi juga mengungkap hubungan erat antara karya sastra dengan realitas sosial, budaya, dan sejarah yang mengitarinya. Dengan demikian, kritik ekstrinsik membantu memperluas cakrawala pemahaman terhadap karya sastra, sehingga pembaca dapat menangkap makna yang lebih utuh dan mendalam.

Kritik ekstrinsik atau *al-naqdu al-khârijî* tidak berhenti pada identifikasi faktor luar yang memengaruhi karya sastra, tetapi juga menekankan pentingnya memahami dinamika interaksi antara teks dengan realitas sekitarnya. Menurut Amin al-Khuli, karya sastra lahir sebagai respon kreatif terhadap lingkungan sosial dan kultural pengarang.<sup>255</sup> Dengan demikian, kritik ini berfungsi sebagai jembatan yang menghubungkan antara teks, penulis, dan masyarakat.

### 1) Aspek Sosial dan Geografis

Kondisi sosial dan geografis sering kali menjadi faktor yang memberi warna pada karya sastra. Misalnya, sastra yang lahir di kawasan perkotaan biasanya lebih kompleks dalam tema sosial dibandingkan karya dari daerah pedesaan. Hal ini bisa kita lihat pada perbedaan karya sastra Mesir modern dengan sastra Badui klasik.<sup>256</sup> Perbedaan geografis antara gurun, kota metropolitan, dan daerah agraris memberikan nuansa yang berbeda dalam gaya ekspresi maupun tema.

### 2) Aspek Kultural dan Religius

Karya sastra juga tidak bisa dilepaskan dari nilai budaya dan keyakinan agama yang hidup di tengah masyarakat. Dalam konteks Arab klasik, syair-syair pra-Islam (*jahiliyyah*) banyak mencerminkan nilai kesukuan, keberanian, dan semangat perang. Namun setelah Islam datang, syair berubah arah dengan nuansa religius, moral, serta

---

<sup>254</sup> Ali Ahmad Madkur, *Naqd al-Adab 'inda al-'Arab*, Kairo: Dâr al-Fikr al-'Arabî, 1995, hal. 56.

<sup>255</sup> Amin al-Khuli, *Manâhij al-Tajdid fî al-Nahw wa al-Balâghah wa al-Tafsîr wa al-Âdâb*, Kairo: Dâr al-Ma'ârif, 1961, hal. 85.

<sup>256</sup> Ibn Qutaybah, *Kitâb al-Syi'r wa al-Syu'arâ*, Kairo: Dâr al-Ma'ârif, 1993, hal. 44.



spiritualitas.<sup>257</sup> Hal ini menunjukkan bagaimana nilai-nilai religius berperan membentuk orientasi sastra.

### 3) Aspek Ekonomi

Faktor ekonomi tidak kalah penting. Pengarang yang hidup dalam kondisi ekonomi sulit sering kali menghasilkan karya yang sarat kritik sosial, menggambarkan penderitaan rakyat, atau menuntut keadilan. Sebaliknya, penulis yang hidup di lingkungan elit kadang menghasilkan karya dengan nuansa kemewahan atau idealisme yang jauh dari realitas kaum bawah. Amin al-Khuli menegaskan bahwa pemahaman terhadap latar ekonomi dapat membantu menafsirkan maksud di balik teks.<sup>258</sup>

### 4) Aspek Politik

Sastra juga kerap menjadi refleksi kondisi politik. Misalnya, banyak karya sastra Arab modern lahir sebagai respon terhadap kolonialisme Barat. Karya-karya Ahmad Syauqi, Hafizh Ibrahim, maupun Taha Husayn sarat dengan kritik politik dan dorongan nasionalisme.<sup>259</sup> Dengan demikian, memahami latar politik memungkinkan pembaca menangkap makna yang lebih luas dari sekadar teks.

### 5) Analogi dengan Kajian Keislaman

Pendekatan ekstrinsik ini sejalan dengan konsep *asbâbun nuzûl* dalam studi Al-Qur'an dan *asbâbul wurûd* dalam hadis. Kedua konsep tersebut menekankan bahwa teks suci lahir dalam konteks tertentu yang memengaruhi makna ayat atau hadis. Mengetahui latar belakang turunnya ayat atau hadis membuat pemahaman terhadap teks lebih kaya dan mendalam.<sup>260</sup> Misalnya, ayat tentang larangan khamr turun secara bertahap, dipengaruhi oleh konteks sosial masyarakat Arab kala itu. Demikian juga dalam sastra, karya tidak bisa dilepaskan dari latar sosial, politik, ekonomi, dan budaya yang melingkupinya. Dengan memahami latar tersebut, seorang kritikus dapat memberikan penilaian yang lebih objektif dan menyeluruh.

---

<sup>257</sup> Jalaluddin al-Suyuti, *Lubâb al-Nuqûl fî Asbâb al-Nuzûl*, Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1983, hal. 7.

<sup>258</sup> M. Badawi, *A Critical Introduction to Modern Arabic Poetry*, Cambridge: Cambridge University Press, 1975, hal. 101–103.

<sup>259</sup> M. Badawi, *A Critical Introduction to Modern Arabic Poetry*, Cambridge: Cambridge University Press, 1975, hal. 101–103.

<sup>260</sup> M. Badawi, *Modern Arabic Literature and the West*, London: Ithaca Press, 1985, hal. 89.

Sebagai contoh, puisi Ahmad Syauqi tentang Mesir tidak hanya bisa dibaca sebagai karya sastra indah, tetapi juga sebagai respon terhadap kondisi kolonialisme Inggris.<sup>261</sup> Tanpa memahami konteks politik dan sosial Mesir saat itu, pembaca akan kehilangan makna penting di balik puisinya.

Contoh lain adalah karya tafsir *al-Tafsîr al-Bayânî li al-Qur'ân al-Karîm* oleh Bint al-Syathi', murid Amin al-Khuli.<sup>9</sup> Dalam karyanya, ia menafsirkan Al-Qur'an dengan memperhatikan latar sosial-historis turunnya ayat, sambil tetap menganalisis aspek kebahasaan. Ini menunjukkan integrasi antara pendekatan ekstrinsik (konteks luar) dan intrinsik (teks itu sendiri).

### **b. *al-Naqdu al-Dâkhilî* (Kritik Internal)**

Kritik ini berbeda dengan kritik sebelumnya karena titik perhatiannya diarahkan langsung pada teks sastra itu sendiri. Analisis dilakukan dengan memanfaatkan teori linguistik agar makna yang terkandung dalam teks dapat dipahami secara lebih mendalam. Amin al-Khuli menolak model *tafsîr 'ilmî* yang berupaya menyesuaikan ayat-ayat Al-Qur'an dengan penemuan ilmiah modern yang sifatnya sementara, prediktif, dan relatif. Menurutny, pendekatan seperti itu mengabaikan dua aspek penting, yakni perhatian pada teks dan konteks, serta keterkaitan antar-teks. Padahal kedua hal tersebut merupakan kunci yang harus diperhatikan seorang penafsir agar dapat menangkap maksud dan tujuan utama pengarang teks. Jika diabaikan, maka penafsiran justru menempatkan Al-Qur'an bukan lagi sebagai teks yang suci dan absolut, melainkan sebagai teks yang direduksi sesuai kepentingan temporer.<sup>262</sup>

Sastra (*al-adab*) pada mulanya dipahami sebagai budi pekerti dan sopan santun, namun kemudian berkembang maknanya menjadi karya cipta manusia dalam bentuk ungkapan, baik berupa puisi maupun prosa.<sup>263</sup> Dengan kata lain, sastra merupakan ekspresi pikiran dan perasaan seseorang yang disajikan dengan bahasa indah sehingga mampu memikat hati pembaca. Al-Qur'an sendiri mengandung dimensi kesusastraan, karena ayat-ayatnya disusun dengan tujuan menyentuh jiwa pembacanya secara psikologis kadang menimbulkan rasa bahagia, namun kadang pula menghadirkan kesedihan dan keharuan. Hal ini tampak dari pilihan kata (diksi), nada, dan irama ayat-ayatnya yang ketika dibacakan menghadirkan keindahan bunyi sekaligus kekuatan emosional.

---

<sup>261</sup> M. Badawi, *Modern Arabic Literature and the West*, London: Ithaca Press, 1985, hal 89.

<sup>262</sup> Moh. Mofid, dan Mohammad Zainal Hamdy, "Dekonstruksi Pendekatan Kritik Sastra Terhadap Al-Quran Perspektif Amin Al-Khuli," dalam *Al-Irfan*, Vol. 4 No.2 Tahun 2021.

<sup>263</sup> Chatibul Umam, *Pengantar Kajian Al-Qur'an*, Jakarta: Pustaka al-Husna, 2004, hal. 108-109.

Pendekatan sastra dalam memahami Al-Qur'an sebenarnya sudah digunakan sejak masa awal Islam. Para sahabat, dengan keluasan ilmu bahasa Arab mereka, mampu menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an dengan baik. Bahkan Rasulullah sendiri, sebagaimana dicatat dalam berbagai riwayat, telah menafsirkan Al-Qur'an dengan memanfaatkan ungkapan dan gaya bahasa yang kelak menjadi bagian dari kajian teori sastra Arab. Salah satu contoh sahabat yang dikenal dengan kemampuan tersebut adalah Ibnu 'Abbas, yang dijuluki *tarjumân al-Qur'ân* karena kedalaman pemahamannya terhadap makna bahasa dan konteks ayat.<sup>264</sup>

Dalam kerangka pemikiran Amin al-Khuli, aspek kesusastraan inilah yang menjadi titik tolak *al-naqd al-dâkhilî* (kritik internal). Kritik internal berfokus pada teks itu sendiri struktur bahasa, keindahan retorika, pilihan kata, serta keterpaduan makna di dalamnya.<sup>265</sup> Dengan memperhatikan unsur-unsur kebahasaan dan estetika yang ada pada Al-Qur'an, seorang penafsir dapat menangkap maksud ilahi secara lebih mendalam, tanpa harus bergantung semata pada faktor luar. Dengan demikian, *al-naqdu al-dâkhilî* membantu membuka pemahaman bahwa Al-Qur'an tidak hanya berisi ajaran normatif, tetapi juga menyimpan kekuatan sastra yang mampu menyentuh akal sekaligus perasaan manusia.<sup>266</sup>

*Al-naqd al-dâkhilî* atau kritik internal, sebagaimana dirumuskan Amin al-Khuli, menempatkan teks sebagai pusat kajian. Fokus utamanya adalah memperhatikan struktur bahasa, gaya retorika, diksi, irama, dan keterpaduan makna yang terkandung dalam teks sastra, termasuk Al-Qur'an. Pendekatan ini menegaskan bahwa keindahan dan kekuatan suatu karya dapat dipahami secara lebih utuh jika ditelaah dari dalam dirinya sendiri, bukan dengan cara dipaksakan untuk sejalan dengan penemuan atau teori modern yang sifatnya sementara.<sup>267</sup>

Dalam konteks Al-Qur'an, al-Khuli melihat bahwa kitab suci ini memuat keindahan sastra yang luar biasa, baik dari segi pilihan kata maupun susunan kalimatnya. Irama ayat-ayat Al-Qur'an mampu menggugah emosi pendengar, menenangkan hati, bahkan menggetarkan jiwa.<sup>268</sup> Misalnya, surah Al-Dhuhâ yang dibuka dengan sumpah, *wa al-dhuhâ wa al-layli idhâ sajà*, mengandung nada lembut dan menenangkan yang seakan menjadi penghibur bagi Nabi

---

<sup>264</sup> Ahmad Muzakki, *Stilistika Al-Qur'an*, Malang: UIN Maliki Press, 2009, hal. 41

<sup>265</sup> Amin al-Khuli, *Manâhij al-Tajdîd fî al-Nahw wa al-Balâghah wa al-Tafsîr wa al-Adâb*, Kairo: Dâr al-Ma'ârif, 1961, hal. 112.

<sup>266</sup> Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, Yogyakarta: LKiS, 2010, hal. 145.

<sup>267</sup> Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, Yogyakarta: LKiS, 2010, hal. 144–145.

<sup>268</sup> Mohammad Nur Kholis Setiawan, "Literary Interpretation of the Qur'an: A Study of Amin al-Khuli's Thought," *Al-Jami'ah*, Vol. 36 No. 1 Tahun 1998, hal. 92–94.

Muhammad SAW saat mengalami kesedihan.<sup>269</sup> Keindahan semacam ini hanya dapat ditangkap apabila analisis dilakukan dari dalam teks, dengan memperhatikan dimensi linguistik dan estetikanya.

Para sahabat Nabi juga telah menerapkan pendekatan ini. Ibnu Abbas, misalnya, dikenal karena kepiawaiannya dalam menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an melalui penguasaan bahasa Arab yang mendalam. Ia menafsirkan ayat bukan hanya berdasarkan sebab turunnya (*asbâb al-nuzûl*), tetapi juga melalui kepekaan terhadap gaya bahasa dan keindahan retorika yang digunakan dalam teks. Tradisi inilah yang kemudian diwarisi oleh generasi mufassir berikutnya, hingga menjadi salah satu fondasi bagi al-Khuli dalam merumuskan pendekatan sastra terhadap Al-Qur'an.<sup>270</sup>

Sebagai contoh lain, al-Khuli mengkritik praktik *tafsîr 'ilmî* yang berusaha menyesuaikan ayat-ayat Al-Qur'an dengan teori ilmiah, misalnya menjelaskan ayat tentang penciptaan langit dan bumi dengan kosmologi modern.<sup>271</sup> Menurutnya, pendekatan semacam itu berisiko mereduksi kesucian Al-Qur'an karena teks dipaksa tunduk pada pengetahuan yang sifatnya relatif dan temporer. Alih-alih demikian, al-Khuli menekankan perlunya menggali makna Al-Qur'an melalui analisis sastra, yakni dengan memahami teks sebagai teks, yang menyimpan keabadian makna melalui keindahan bahasa dan retorikanya.

Dengan demikian, *al-naqdu al-dâkhilî* memberikan peluang bagi penafsir untuk mendekati Al-Qur'an secara segar dan mendalam. Kritik ini tidak hanya menegaskan dimensi normatif wahyu, tetapi juga menampilkan sisi estetika yang menyentuh akal, rasa, dan emosi pembaca. Hal ini menjadikan Al-Qur'an tidak hanya sebagai kitab petunjuk, tetapi juga sebagai karya agung yang mengandung nilai sastra tertinggi dalam tradisi bahasa Arab.

Dalam pandangan Amin al-Khuli, kedua pendekatan kritik sastra—baik *al-naqdu al-khârijî* (ekstrinsik) maupun *al-naqdu al-dâkhilî* (intrinsik)—memiliki hubungan yang saling melengkapi.<sup>272</sup> Kritik ekstrinsik menekankan pentingnya memahami faktor-faktor luar yang memengaruhi lahirnya karya sastra, seperti kondisi sosial, budaya, politik, ekonomi, serta latar sejarah yang melingkupinya. Dengan memahami aspek ini, pembaca dapat mengetahui konteks yang melatarbelakangi lahirnya teks. Dalam tradisi tafsir,

<sup>269</sup> Jalaluddin al-Suyuthi, *al-Itqân fî 'Ulûm al-Qur'ân*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2008, hal. 134.

<sup>270</sup> Muhammad Husain al-Dzahabi, *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*, Kairo: Maktabah Wahbah, 1976, hal. 212.

<sup>271</sup> Mohammad Nur Kholis Setiawan, "Literary Interpretation of the Qur'an: A Study of Amin al-Khuli's Thought," *Al-Jami'ah*, Vol. 36 No. 1 Tahun 1998, hal. 96–97.

<sup>272</sup> Amin al-Khuli, *Manâhij Tajdid fî al-Nahw wa al-Balâghah wa al-Tafsîr wa al-Adab*, Kairo: Dâr al-Ma'ârif, 1961, hal. 109–112.

pendekatan ini sering disamakan dengan perhatian terhadap *asbâb al-nuzûl* atau *asbâb al-wurûd*, yaitu sebab-sebab turunnya ayat atau hadis.<sup>273</sup>

Sementara itu, kritik intrinsik berfokus pada teks itu sendiri struktur bahasa, gaya retorika, pilihan kata, nada, dan irama yang membentuk keindahan karya.<sup>274</sup> Pendekatan ini mendorong penafsir untuk menggali makna mendalam dari teks tanpa harus selalu mengaitkannya dengan faktor luar. Dalam tafsir Al-Qur'an, hal ini tampak dalam analisis yang menekankan keindahan balaghah, susunan kalimat, serta kohesi makna antar-ayat.

Relevansi keduanya terletak pada kebutuhan untuk menghadirkan pemahaman yang utuh: kritik ekstrinsik memberi kerangka konteks sosial-historis, sementara kritik intrinsik menyingkap keindahan dan makna internal teks.<sup>275</sup> Tanpa memahami konteks luar, penafsir bisa terjebak pada pemaknaan yang ahistoris; sementara tanpa kajian internal, teks berpotensi direduksi hanya sebagai produk sejarah tanpa memperhatikan pesan estetik dan teologisnya.

Sebagai contoh, dalam menafsirkan surah Al-'Alaq ayat 1–5, kritik ekstrinsik akan melihat konteks sosial Nabi Muhammad yang hidup di masyarakat buta huruf dan penuh ketidakadilan, sehingga wahyu pertama menjadi momen revolusioner dalam sejarah pendidikan dan peradaban Islam. Kritik intrinsik, di sisi lain, akan menganalisis struktur bahasa ayat—penggunaan kata *iqra'* (bacalah) dengan pengulangan, serta susunan kalimat yang singkat namun penuh makna—sebagai penegasan atas pentingnya ilmu pengetahuan.<sup>276</sup> Dengan menggabungkan keduanya, pembaca dapat memahami wahyu tidak hanya sebagai teks indah secara linguistik, tetapi juga sebagai respons terhadap kondisi sosial tertentu yang mengandung nilai transendental.

Dengan demikian, *al-naqd al-khâriji* dan *al-naqd al-dâkhili* bukanlah dua pendekatan yang bertentangan, melainkan dua sisi dari mata uang yang sama. Keduanya diperlukan untuk mengungkap keutuhan makna, keindahan, dan relevansi karya sastra, khususnya dalam kajian Al-Qur'an.

**Tabel 2. Kritik Satra Menurut Amin al-Khuli**

Aspek	al-Naqdu al-Khâriji (Ekstrinsik)	al-Naqdu al-Dâkhilî (Intrinsik)
-------	-------------------------------------	------------------------------------

<sup>273</sup> Ali Ahmad Madkur, *Naqd al-Adab 'inda al-'Arab*, Kairo: Dâr al-Fikr al-'Arabî, 1995, hal. 56–57.

<sup>274</sup> Ali Ahmad Madkur, *Naqd al-Adab 'inda al-'Arab*, Kairo: Dâr al-Fikr al-'Arabî, 1995, hal. 58.

<sup>275</sup> Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, Yogyakarta: LKiS, 2010, hal. 147–148.

<sup>276</sup> M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qu'an*, Jilid 15, Jakarta: Lentera Hati, 2002, hal. 392–393.

<b>Fokus kajian</b>	Faktor eksternal yang memengaruhi lahirnya karya (sosial, budaya, politik, ekonomi, sejarah).	Analisis internal teks: bahasa, gaya, retorika, dan koherensi makna.
<b>Pendekatan tafsir</b>	Mirip dengan <i>asbâbun nuzûl</i> dan <i>asbâbul wurûd</i> (melihat latar turunnya ayat/hadis).	Menekankan pada analisis linguistik, balaghah, dan keindahan sastra Al-Qur'an.
<b>Tujuan</b>	Menjelaskan hubungan teks dengan konteks sosial-historis yang melingkupinya.	Menggali makna terdalam teks melalui struktur bahasa dan estetika internal.
<b>Contoh penerapan</b>	Surah al-'Alaq dipahami sebagai respon atas kondisi sosial masyarakat Quraisy yang buta huruf dan penuh ketidakadilan.	Kata <i>iqra'</i> dianalisis dari segi pengulangan, diksi, dan irama yang menunjukkan urgensi ilmu pengetahuan.
<b>Kelemahan jika berdiri sendiri</b>	Bisa terjebak pada reduksi teks sebagai produk sejarah semata.	Bisa terjebak pada pemaknaan yang ahistoris jika mengabaikan konteks sosial.
<b>Relevansi</b>	Memberi konteks lahirnya teks.	Menyingkap keindahan dan makna internal teks.
<b>Kesimpulan</b>	Keduanya saling melengkapi: <i>al-khârijî</i> menjelaskan konteks, <i>al-dâkhilî</i> menyingkap makna dan estetika; bersama-sama memberi pemahaman utuh.	

## 6. Reduksi *Tafsîr Lughawî* Masa Kontemporer

Tafsir yang bercorak linguistik, atau yang dikenal dengan istilah *tafsîr lughawî*, merupakan model penafsiran yang menjadikan aspek kebahasaan sebagai instrumen utama dalam memahami Al-Qur'an. Secara terminologis, *tafsîr lughawî* didefinisikan sebagai *bayânu ma'ânî al-Qur'ân bimâ warada fî lughah al-'Arab*, yakni upaya menjelaskan makna-makna Al-Qur'an berdasarkan rujukan bahasa Arab.<sup>277</sup> Tradisi penafsiran ini memiliki akar kesejarahan yang panjang; embrionya sudah muncul sejak masa Nabi Muhammad SAW., mengingat bahasa Arab adalah medium inheren yang menyertai pewahyuan Al-Qur'an.

<sup>277</sup> Musa'id bin Sulaiman al-Thayyar, *al-Tafsîr al-Lughawî li al-Qur'ân al-Karîm*, Riyâdh: Dâr Ibn Jawzî, 2002, hal. 38.

Dalam perkembangannya, penggunaan perangkat ilmu-ilmu bahasa Arab dalam diskursus tafsir menghadapi dinamika yang cukup kompleks. Perbedaan pendekatan linguistik dalam menafsirkan Al-Qur'an bahkan sering kali menimbulkan perdebatan substansial di kalangan ulama.<sup>278</sup> Keberagaman *qirâ'ât* serta adanya ambiguitas dalam struktur bahasa Al-Qur'an, misalnya melalui kata yang bermakna ganda (*musytarak*) semakin menegaskan bahwa pendekatan linguistik merupakan suatu keniscayaan dalam memahami teks suci ini.<sup>279</sup>

Tafsir bercorak linguistik dan kesusastraan dapat dikatakan bisa netral dari pengaruh ideologi tertentu karena metode tafsir ini berusaha untuk melihat Al-Qur'an sebagai kitab sastra, tentunya penganggapan bahwa Al-Qur'an sebagai kitab sastra berbeda dengan definisi-definisi sastra yang selama ini dipakai untuk mengkaji karya sastra yang menyatakan bahwa karya sastra merupakan karya imajinatif tertulis yang menimbulkan estetika tertentu bagi penikmatnya dan dapat dipentaskan yang terdiri dari puisi, prosa maupun drama, Al-Qur'an tetaplah beda dengan hal-hal tersebut.<sup>280</sup>

Demikian juga tafsir dengan metode linguistik yang memandang bahwa teks Al-Qur'an yang menggunakan Bahasa Arab harus dipahami dengan metode yang menyangkut bahasa itu sendiri. Saat firman Allah sudah bermetamorfosis menjadi teks berbahasa Arab maka penafsirannya juga bisa menggunakan metode yang lebih bumi, lebih manusiawi karena bahasa merupakan produk budaya, konsepsi ini sesuai dengan firman Allah SWT: "Sesungguhnya Kami menurunkannya berupa Al-Qur'an dengan berbahasa Arab, agar kamu memahaminya".<sup>281</sup>

Dalam kajian ilmu Al-Qur'an, Al-Qur'an dinilai sebagai kitab klasik yang berisi kumpulan wahyu yang memiliki keagungan sastra, bahkan karya sastra ideal itu sendiri. Ia merupakan mukjizat sesuai QS. Al-Isra'/17: 18, yang letak kemukjizatanannya tidak hanya terletak pada isinya, tetapi juga keindahan bahasanya.<sup>282</sup> Al-Qur'an yang merupakan kalam Tuhan yang

<sup>278</sup> Contoh perdebatan "membasuh" atau "mengusap" kedua kaki dalam wudu yang menjadi syarat sahnya salat. Ulama yang berpendapat "mengusap" berargumen bahwa kata *wa arjulakum* pada QS. Al-Ma'idah/5: 8 harusnya dibaca dengan *wa arjulikum*, sebab ia di-*'athaf*-kan pada kata *biruûsikum* atas dasar bahwa ini merupakan bagian dari *qirâ'ah al-Qur'ân* yang shahih-mutawatir. Namun pendapat yang mengatakan "mengusap" bertentangan dengan hadis nabi, sehingga dianggap *ta'wîl ba'id*. Lihat Khalid 'Abdurrahman al-'Ak, *'Ushûl al-Tafsîr wa Qawâ'iduhu*, Beirut: Dâr al-Nafâis, 1986, hal. 61-62.

<sup>279</sup> Abdul Kholid, *Corak Interpretatif Teologis Wahbah al-Zuhaili*, Jombang: Fakultas Pertanian Universitas KH. A. Wahab Hasbullah, 2022, hal. 6-8.

<sup>280</sup> R. Yanni, *Literature; Reading Fiction, Poetry and Drama*, New York: Mc Graw Hill Companies, 2002, hal. 41.

<sup>281</sup> Faiz Musthofa Abbas, Studi Tafsir Kontemporer: Telaah Buku "Al-Qur'an Kitab Sastra Terbesar," dalam *Tsaqafatuna*, Vol. 1 No. 2 Tahun 2019, hal. 82.

<sup>282</sup> Sukron Kamil, *Teori Kritik Sastra Arab; Klasik & Modern*, Jakarta: PT. RajaGrafindo Persaja, 2012, hal. 144.

masih berbentuk simbolik, jika ingin memahami bahasa Al-Qur'an tentu saja harus memahami bahasa yang ada pada Al-Qur'an. Susunan Al-Qur'an secara linguistik dari yang terkecil bermula dari suara atau fonem, kemudian unsur fonem berkumpul menjadi sebuah kata/frasa, unsur frasa berkumpul menjadi sebuah kalimat/klausa, dan menghimpun menjadi sebuah ayat. Tiap-tiap ayat memiliki beberapa unsur kata, yang mana tiap kata memiliki makna yang berbeda-beda.<sup>283</sup>

Sebenarnya, benih perkembangan *tafsîr lughawî* sudah ada sejak zaman Nabi Muhammad SAW. Ini tampak, seperti permisalan ketika beliau mengklarifikasi kesilapan “Adi bin Hatim” saat menginterpretasikan dari surah Al-Baqarah ayat 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.”

Adi bin Haitam menafsirkannya secara tekstualis *al-khayth al-abyadh* sebagai benang putih, dan *al-khayth al-aswad* sebagai benang hitam. Kemudian dijelaskan Rasulullah SAW., bahwasannya yang dimaksud adalah, إِنَّمَا ذَٰلِكَ سَوَادُ اللَّيْلِ وَبَيَاضُ النَّهَارِ yang artinya: “Sesungguhnya maksud ayat tersebut adalah hitamnya malam dan putihnya siang” yang berarti *al-khayth al-aswad* adalah *sawâd al-layl*, yakni petangnya malam dan *al-khayth al-abyadh* adalah *bayâdl al-nahâr*, yakni terang-benderangnya siang.<sup>284</sup>

Sejak abad ke-19 Masehi hingga masa kontemporer, paradigma dan orientasi penafsiran Al-Qur'an mengalami pergeseran signifikan seiring dengan munculnya gelombang *tajdid* (pembaruan). Penafsiran yang sebelumnya sarat dengan subjektivitas mufassir, dalam tangan Muhammad Abduh dan murid-muridnya mengalami transformasi menuju paradigma antroposentris dengan orientasi sosial-kemasyarakatan.<sup>285</sup> Pada fase berikutnya, muncul para pemikir tafsir kontemporer yang mengonstruksi

<sup>283</sup> Dari argumen tersebut ada satu pendapat yang dinyatakan Arkoun mengenai konsep Al-Qur'an pada tataran linguistik. Menurut Arkoun, Al-Qur'an secara linguistik adalah sebuah korpus terbatas dan terbuka pada berbagai ujaran dalam bahasa Arab. Al-Qur'an adalah sebuah korpus homogen dan bukan korpus percontohan yang diangkat secara semena dengan kaidah-kaidah dan pengusutan yang direncanakan sebelumnya. Semua ujaran yang dikandungnya semuanya dihasilkan dalam suatu *situasi wacana* yang sama. Maksud dari korpus terbatas adalah di masa kini dibatasi oleh ujaran-ujaran yang merangkainya, rampung dari segi ungkapan dan dari segi isi (berbagai mode artikulasi dari penanda dan petanda). Lihat, Mohammed Arkoun, *Kajian Kontemporer Al-Qur'an*, diterjemahkan oleh Hidayatullah. Bandung: Penerbit Pustaka, 1998, hal. 93-94.

<sup>284</sup> Muhammad bin Ismail al-Bukhari, *Shahîh al-Bukhârî*, Beirut: Dâr Ibn Katsîr, 1987, Jilid 4, hal. 113 no. hadis 1090. “Bâb al-Shaum”.

<sup>285</sup> Andi Rosa, *Tafsir Kontemporer: Metode dan Orientasi Modern dari Para Ahli dalam Menafsirkan Ayat al-Qur'an*, Banten: Depdikbud Banten Press, 2015, hal. 41.



metodologi penafsiran dengan menempatkan konteks sosio-historis sebagai komponen esensial dalam penggalian makna ayat-ayat Al-Qur'an. Salah satu tokoh sentral dalam perkembangan ini adalah Fazlur Rahman dengan teorinya *double movement*.<sup>286</sup> Teori tersebut kemudian dikembangkan lebih lanjut oleh generasi setelah Rahman, misalnya Amina Wadud yang mengaplikasikannya dalam karya monumentalnya, *Qur'an and Woman*, tetapi juga dikembangkan melahirkan teori-teori penafsiran baru, sebagaimana yang dilakukan Saeed dengan teori tafsir kontekstual dan di Indonesia ada Sahiron dengan teori *ma'na cum-maghza*.<sup>287</sup> Kedua fase tersebut termaksud pada wacana tafsir yang kemudian dikenal dengan masa kontemporer.

Dalam konteks pergeseran corak penafsiran, dapat diamati bahwa sejak era kontemporer corak linguistik (*al-lawn al-lughawî*) dalam kitab-kitab tafsir mulai bergeser dan banyak tergantikan oleh corak sastra (*al-lawn al-adabî*). Keduanya memang sama-sama menjadikan analisis kebahasaan sebagai fondasi utama untuk memahami Al-Qur'an, namun porsi penggunaan dan tujuan pemanfaatan ilmu bahasa Arab berbeda sesuai orientasi penafsiran yang diusung. Fenomena pergeseran ini semakin jelas terlihat dalam literatur tafsir yang memetakan corak penafsiran berdasarkan tiga domain, yaitu *al-manhaj* (metode), *al-ittijâh* (orientasi), dan *al-lawn* (corak).<sup>288</sup>

Dalam hal ini, al-Ridai melalui karyanya *Manâhij al-Tafsîr wa Ittijâhâtuhu* menyusun tipologi tujuh corak (*alwân al-tafsîr*), yakni *al-lawn al-fiqhî*, *al-adabî*, *al-falsafî*, *al-ijtimâ'î*, *al-akhlâqî*, *al-târikhî*, dan *al-'ilmî*. Menariknya, pada salah satu sub-pembahasan, ia menggabungkan antara *al-ittijâh al-adabî* dan *al-lughawî* dengan membagi aspek-aspek *tafsîr lughawî* ke dalam delapan poin penting, yaitu: (1) penjelasan terkait *nahw* dan *sharf*; (2) analisis *balâghah* dan *fashâhah*; (3) kajian mengenai *i'jâz al-adabî*; (4) pembahasan tentang makna *gharîb* dan *musykil*; (5) penelusuran akar kata yang bersumber dari bahasa Arab maupun non-Arab; (6) perbedaan *qirâ'ât al-Qur'ân*; (7) penggunaan syair-syair Arab, khususnya periode *Jâhilî*; dan

---

<sup>286</sup> Muhammad Sakti Garwan, "Relasi Teori Double Movement dengan Kaidah al-Ibrah bi Umumil-Lafdz la bi Khusus as-Sabab dalam Interpretasi QS. al-Ahzab [33]: 36-38," dalam *Jurnal Ushuluddin* Vol. 28 No. 1 Tahun 2020, hal. 62-63.

<sup>287</sup> Sahiron Syamsuddin, et. al., *Pendekatan Ma'na cum-Maghza atas al-Qur'ân dan Hadis: Menjawab Problematika Sosial Keagamaan di Era Kontemporer*, Lembaga Ladang Kata & Asosiasi Ilmu Al-Qur'an Tafsir se-Indonesia, 2020, hal. 17.

<sup>288</sup> Muhammad Naufal Hakim dan Abd. Kholid, "Reposisi Dialektis *Tafsir Lughawi*: Pergeseran Integratif Pendekatan Linguistik Dalam Wacana Tafsir Kontemporer," dalam *QOF: Jurnal Studi Al-Qur'an dan Tafsir*, Vol. 5 No. 1 Tahun 2021.

(8) elaborasi makna, baik yang berbentuk *wujûh wa al-nazhâ'ir*, *haqîqah*, maupun *majâz*.<sup>289</sup>

Dalam konteks ini, terlihat bahwa pemetaan al-Ridai mengenai corak dan aspek *tafsîr lughawî* tidak berdiri sendiri, melainkan berkelindan dengan disiplin ilmu bahasa Arab yang lebih luas. Pengelompokan delapan aspek yang ia sebutkan sejatinya menegaskan bahwa perangkat kebahasaan memiliki posisi fundamental dalam konstruksi metodologi tafsir. Dengan kata lain, pembahasan al-Ridai membuka ruang untuk mengaitkan antara pendekatan tafsir dan sistematika ilmu bahasa Arab sebagai instrumen penafsiran.

Sejalan dengan itu, al-Ghalayini menguraikan ilmu-ilmu bahasa Arab ke dalam 13 cabang, yaitu *i'râb*, *sharf*, *bayân*, *badî'*, *ma'ânî*, *rasm*, *'arûdh*, *inshâ'*, *qawâfî*, *matn al-lughah*, *qardh al-syi'rî*, *târîkh al-'adab*, dan *khithâbah*.<sup>290</sup> Jika 13 cabang ilmu-ilmu bahasa Arab tersebut didialogkan dengan pembagian *manâhij al-tafsîr* menurut al-Iyazi, maka terdapat empat *manâhij al-tafsîr* yang ruang lingkupnya masih berada di bawah ilmu-ilmu bahasa Arab, yakni *manhaj al-lughawî*, *manhaj al-balâghî*, *manhaj al-bayânî*, dan *manhaj al-adabî*.

Pertama, *manhaj al-lughawî* merupakan metode tafsir yang fokus pada aspek kebahasaan Al-Qur'an, seperti asal kata, akar kata dan bentuk lafal.<sup>291</sup> Selain itu, juga termasuk penjabaran tentang keterkaitan antara ilmu-ilmu bahasa Arab yang digunakan untuk menjelaskan makna ayat, seperti *nahw*, *sharf*, *hujjah*, hingga *qirâ'at al-Qur'ân*, dan pada proses penjabarannya diselingi dengan *syahîd* dari bait-bait syair. Kedua, *manhaj al-balâghî* merupakan metode tafsir yang fokus mengungkapkan keindahan bahasa Al-Qur'an, baik dari sisi lafalnya maupun maknanya, sehingga dapat mengungkap keistimewaan khusus dari *uslûb al-Qur'ân*.<sup>292</sup> Perangkatnya meliputi tiga disiplin, yakni *'ilm al-ma'ânî*, *'ilm al-bayân*, dan *'ilm al-badî'*. Ketiga, *manhaj al-bayânî*, tujuannya sama dengan *manhaj al-balâghî*, hanya saja ruang lingkup yang dikaji sebatas *'ilm al-bayân*, seperti makna *haqîqah*, *majâz*, *tashbîh*, *isti'ârah*, *tamtsîl*, *kinâyah*, *washâl*, dan *fashâl* beserta cabangnya. Keempat, *manhaj al-adabî*, merupakan bentuk pengembangan dari ketiga metode sebelumnya. Jika *manhaj al-lughawî* cenderung berkuat pada persoalan gramatika dengan perangkat utamanya *nahw* dan *sharf*, serta

<sup>289</sup> Muhammad 'Ali al-Ridhai, *Manâhij al-Tafsîr wa Ittijâhâtuhu Dirâsah Muqâranah fi Manâhij Tafsîr al-Qur'ân al-Karîm*, Beirut: Markaz al-Hadhârah li Tanmiyah al-Fikr al-Islâmî, 2011, hal. 32.

<sup>290</sup> Mushthafa al-Ghalayini, *Jâmi' al-Durûs al-'Arabiyyah*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1993, hal. 7.

<sup>291</sup> Muhammad Hadi Ma'rifat al-Iyazi, *Manâhij al-Tafsîr wa Ittijâhâtuhu*, Teheran: Mu'assasah al-Thibâ'ah wa al-Nashr, 1994, hal. 45–49.

<sup>292</sup> M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, Bandung: Mizan, 2007, hal. 101–103.

*manhaj al-balâghî* dan *al-bayânî* cenderung berkuat pada persoalan keindahan bahasa dengan perangkat utama ‘ilm *al-balâghah*.<sup>293</sup>

Maka *manhaj al-adabî* hendak mengintegrasikan dua metode tersebut. *Manhaj al-adabî* fokus pada kajian sastra, yang pada tahapan berikutnya akan melahirkan produk tafsir bercorak sastra. Pada konteks ini, maka *manhaj al-adabî* akan menjadi benang merah dalam melakukan pembacaan eksistensial *tafsîr lughawî* pada wacana tafsir kontemporer.

Dalam *manhaj al-adabî* terdapat dua ranah kajian utama. Pertama, ranah yang berhubungan dengan pengetahuan mendasar mengenai Al-Qur’an, seperti proses penyampaian wahyu kepada umat, tahapan kodifikasi, tradisi pembacaan dan penghafalan, identifikasi siapa yang menjadi objek khitâb, serta prinsip-prinsip pokok yang terkandung di dalamnya. Kedua, ranah yang menekankan pada dimensi kesusastraan Al-Qur’an, yang dapat diungkap melalui analisis kosakata dan struktur kalimat. Oleh karena itu, penerapan *manhaj al-adabî* meniscayakan keterlibatan sejumlah ilmu bantu kebahasaan, antara lain *nahw*, *sharf*, *lughah*, dan *balâghah*.<sup>294</sup> Untuk mempermudah memahami pembahasan manahij al-tafsir menurut al-Iyazi berikut adalah tabel klasifikasi dari pembahasan tersebut:

**Tabel 3. Klasifikasi *Manâhij al-Tafsîr* Menurut Al-Iyazi**

No.	<i>Manâhij al-Tafsîr</i>	Ruang Lingkup
1.	<i>Manhaj al-Lughawî</i>	Setidaknya ada tujuh, meliputi: 1) <i>Istiqâq</i> (asal kata) 2) <i>Judhûr</i> (akar kata) 3) <i>Shighâh</i> (bentuk kata) 4) <i>Sharf</i> (morfologi) 5) <i>Nahw</i> (sintaksis) 6) <i>Qirâ’ah</i> (ragam bacaan) 7) <i>Hujjah</i> (bukti, atau tanda)
2.	<i>Manhaj al-Balâghî</i>	Meliputi tiga disiplin, yakni: 1) ‘ <i>Ilm al-Ma’ânî</i> (mengkaji cara mengurai makna kalam Arab dengan benar) 2) ‘ <i>Ilm al-Bayân</i> (mengkaji cara mengungkapkan makna kalam Arab dengan redaksi yang berbeda-beda) 3) ‘ <i>Ilm al-Badî’</i> (mengkaji keindahan lafal dan makna kalam Arab)

<sup>293</sup> Mushthafa al-Ghalayini, *Jâmi‘ al-Durûs al-‘Arabiyyah*, Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1993, hal. 7–9.

<sup>294</sup> Muhammad Hadi Ma‘rifat al-Iyazi, *Manâhij al-Tafsîr wa Ittijâhâtuhu*, Teheran: Mu’assasah al-Thibâ‘ah wa al-Nashr, 1994, hal. 52–53.

3.	<i>Manhaj al-Bayânî</i>	Setidaknya ada sepuluh, meliputi: 1) <i>Tasybîh</i> (penyerupaan) 2) <i>Tamtsîl</i> (perumpamaan) 3) <i>Haqîqat</i> (sesuai dengan makna teks) 4) <i>Majâz</i> (dialihkan pada makna lain) 5) <i>Isti'ârah</i> (salah satu bentuk <i>majâz</i> ) 6) <i>Kinâyah</i> (sindiran) 7) <i>Fashâl</i> (bacaan pisah) 8) <i>Washâl</i> (bacaan sambung) 9) <i>'Alâqat</i> (hubungan majaz dengan haqiqat) 10) <i>Qarînah</i> (indikator, atau bukti)
4.	<i>Manhaj al-Adabî</i>	Di bagi ke dalam dua domain, meliputi: 1) Pengetahuan Seputar Al-Qur'an 2) Sejarah penulisan 3) Sejarah kodifikasi 4) Cara Al-Qur'an disampaikan kepada umat 5) Keragaman qiraah 6) Proses Al-Qur'an dijaga melalui hafalan 7) Khitab yang dituju oleh Al-Qur'an 8) Prinsip-prinsip yang termuat di dalam Al-Qur'an 9) Penjabaran Seputar Kesusastraan Bahasa Al-Qur'an 10) <i>Mufrâdat</i> (kosa kata) 11) <i>Tarkîb</i> (susunan kata) 12) Ilmu-ilmu pendukung, seperti <i>nahw</i> , <i>sharf</i> , <i>balâghah</i> , dan seterusnya.

Perkembangan redaksi tafsir dari masa klasik hingga kontemporer memperlihatkan adanya pergeseran orientasi dan gaya penulisan. Pada periode awal, tafsir bercorak *lughawî* disusun dengan redaksi yang ringkas, padat, dan berfokus pada aspek kebahasaan Al-Qur'an, seperti *i'râb*, *sharaf*, dan *balâghah*. Tujuannya ialah menjernihkan makna literal ayat dengan bantuan perangkat bahasa Arab yang dianggap sebagai kunci utama penafsiran. Karya-karya semacam ini, meski sangat teknis, menjadi fondasi penting bagi keberlangsungan tradisi tafsir berikutnya.

Memasuki era kontemporer, redaksi tafsir mengalami transformasi signifikan. Para mufassir tidak lagi hanya menekankan aspek kebahasaan, melainkan juga memperluas cakupan tafsir ke wilayah sastra, sosial, dan ideologi. Redaksi tafsir kontemporer ditulis dengan gaya bahasa yang lebih komunikatif dan reflektif, sehingga mampu menyentuh pengalaman spiritual

dan realitas sosial pembacanya. Hal ini tampak pada karya Sayyid Quthb (*Fî Zhilâl al-Qur'ân*) yang sarat dengan nuansa retorik dan emosional, serta tafsir Aisyah Abdurrahman Bintu al-Syathi' (*al-Tafsîr al-Bayân li al-Qur'ân al-Karîm*) yang menampilkan pendekatan sastra dengan redaksi yang estetik dan mudah dipahami.

Dengan latar perkembangan tersebut, tabel berikut memetakan kitab-kitab tafsir bercorak *lughawî*, baik klasik maupun yang berkembang hingga masa kontemporer, untuk menunjukkan kesinambungan sekaligus pergeseran redaksi penafsiran dari fokus linguistik menuju pendekatan *adabî* dan sosio-kultural. Berikut ini adalah beberapa kitab *tafsîr lughawî* yang terpetakan:

**Tabel 4. Kitab-kitab *Tafsîr Lughawî* yang Terpetakan**

No.	Judul Kitab	Mufasssir	Manhaj	Pendekatan Penjelasan
1	<i>al-Wujûh wa al-Nazhâir fî al-Qur'ân al-'Azhîm</i>	Muqattil bin al-Sulaiman (w. 150 H)	<i>Lughawî</i>	<i>Maudhû'î dan Ijmalî</i>
2	<i>al-Wujûh wa al-Nazhâ'ir fî al-Qur'ân al-Karîm</i>	Harun bin Musa (w. 170 H)	<i>Lughawî</i>	<i>Maudhû'î dan Ijmalî</i>
3	<i>Ma'ânî al-Qur'ân</i>	Yahya bin Ziyad al-Farra' (w. 207 H)	<i>Lughawî</i>	<i>Tahlilî</i>
4	<i>Tafsîr Gharîb al-Qur'ân</i>	Abdullah bin Muslim bin Qutaybah (w. 276 H)	<i>Lughawî</i>	<i>Ijmalî</i>
5	<i>Tafsîr al-Tibyân</i>	al-Hasan bin Ali al-Thusi (w. 460 H)	<i>Lughawî dan Adabî</i>	<i>Tahlilî</i>
6	<i>Mufradât al-Alfâzh al-Qur'ân</i>	al-Raghib al-Ashfihani (w. 503 H)	<i>Lughawî</i>	<i>Maudhû'î dan Ijmalî</i>
7	<i>Tafsîr al-Kashshâf 'an Haqâ'iq al-</i>	Mahmud bin 'Umar al-	<i>Lughawî, Balâghî,</i>	<i>Tahlilî</i>

	<i>Tanzîl</i>	Zamakhshari (w. 538 H)	<i>Bayânî dan Adabî</i>	
8	<i>al-Muharrar al-Wajîz fî Tafsîr Kitâb al-‘Azîz</i>	Abdul Haq bin al-Ghalib bin ‘Athiyyah (w. 542 H)	<i>Balâghî dan Adabî</i>	<i>Tahlilî</i>
9	<i>Majma‘ al-Bayân fî Tafsîr al-Qur‘ân</i>	al-Fadhl bin al-Hasan al-Thabarsi (w. 548 H)	<i>Lughawî dan Adabî</i>	<i>Tahlilî</i>
10	<i>Tafsîr Jawâmi‘ al-Jâmi‘</i>	al-Thabarsi (w. 548 H)	<i>Lughawî dan Adabî</i>	<i>Tahlilî</i>
11	<i>Anwâr al-Tanzîl wa Asrâr al-Ta‘wîl</i>	‘Umar bin Muhammad al-Shayrazi al-Baidhawi (w. 685 H)	<i>Balâghî, Bayânî dan Adabî</i>	<i>Tahlilî</i>
12	<i>al-Bahr al-Muhîl fî Tafsîr</i>	Muhammad bin Yusuf Abu Hayyan al-Andalusi (w. 745 H)	<i>Lughawî, Balâghî dan Adabî</i>	<i>Tahlilî</i>
13	<i>Badâ‘i‘ al-Tafsîr</i>	Ibnu al-Qayyim al-Jawzi (w. 751 H)	<i>Lughawî</i>	<i>Tahlilî</i>
14	<i>Nazham al-Durar fî Tanâsubi al-Âyâtî wa al-Suwar</i>	Ibrahim bin Umar al-Biqâ‘i (w. 885 H)	<i>Balâghî dan Bayânî</i>	<i>Tahlilî</i>
15	<i>Tafsîr al-Qur‘ân al-‘Azhîm</i>	Jalaluddin al-Mahalli (w. 864 H) dan Jalaluddin al-Suyuthi (w. 911 H)	<i>Lughawî</i>	<i>Ijmalî</i>
16	<i>Irsyâd al-‘Aql al-Salîm ilâ Mazâyâ al-</i>	Abu al-Su‘ud Muhammad bin	<i>Balâghî</i>	<i>Tahlilî</i>

	<i>Qur'ân al-Karîm</i>	Muhammad al-'Amidi (w. 982 H)	dan <i>Bayânî</i>	
17	<i>'Inâyah al-Qâdhî wa al-Kifâyah al-Râdhî</i>	Ahmad bin Muhammad bin Umar al-Khafaji al-Mishri (w. 1069 H)	<i>Lughawî, Balâghî dan Bayânî</i>	<i>Tahlilî</i>
18	<i>Rûh al-Ma'ânî fî Tafsîr al-Qur'ân</i>	Abu al-Thana' al-Alusi (w. 1270 H)	<i>Balâghî, Bayânî dan Adabî</i>	<i>Tahlilî</i>
19	<i>Fî Zhilâl al-Qur'ân</i>	Sayyid Quthb (w. 1386 H)	<i>Balâghî, Bayânî dan Adabî</i>	<i>Tahlilî</i>
20	<i>al-Tafsîr al-Bayân li al-Qur'ân al-Karîm</i>	Aisyah Abdurrahman Bintu al-Syathi' (w. 1419 H)	<i>Balâghî, Bayânî dan Adabî</i>	<i>Tahlilî</i>

Jika ditelusuri dari tabel kitab-kitab tafsîr lughawî, dapat terlihat bahwa corak kebahasaan mendominasi karya-karya tafsir klasik hingga pertengahan abad pertengahan Islam. Fokus utamanya berkisar pada aspek gramatika, sharaf, hingga *balâghah*, sebagaimana tampak pada karya al-Farra' (*Ma'ânî al-Qur'ân*), Ibn Qutaybah (*Tafsîr Gharîb al-Qur'ân*), maupun al-Raghib al-Ashfahani (*Mufradât Alfâzh al-Qur'ân*). Karya-karya ini menggunakan redaksi yang lugas, dengan penjelasan terminologi bahasa sebagai fondasi untuk memahami makna ayat.

Namun, memasuki fase kontemporer, redaksi tafsir mengalami transformasi. Tokoh seperti Sayyid Quthb melalui *Fî Zhilâl al-Qur'ân* menampilkan gaya bahasa yang tidak sekadar menjelaskan aspek kebahasaan, melainkan menghadirkan nuansa sastra dan refleksi ideologis yang menyentuh pengalaman spiritual pembaca. Demikian pula, Aisyah Abdurrahman Bintu al-Syathi' dengan karyanya *al-Tafsîr al-Bayân li al-Qur'ân al-Karîm* memperlihatkan gaya penulisan yang lebih komunikatif, kontekstual, dan estetik. Redaksi tafsir pada era ini tidak lagi sebatas penjelasan teknis atas bahasa Al-Qur'an, melainkan berkembang menjadi media untuk mengekspresikan gagasan sosial, politik, bahkan emansipatoris.

Dengan demikian, pergeseran redaksi tafsir dari periode klasik menuju kontemporer menunjukkan adanya integrasi antara analisis linguistik dengan pendekatan sastra dan sosial. Jika *tafsir lughawî* klasik berorientasi pada pelurusan makna literal, maka redaksi tafsir kontemporer menekankan aktualisasi makna dalam kehidupan modern. Hal ini menjadikan tafsir bukan hanya instrumen keilmuan, melainkan juga sarana transformasi sosial yang dekat dengan pengalaman umat.



## **BAB V**

### **PENUTUP**

#### **A. Kesimpulan**

Berdasarkan keseluruhan penelitian yang telah dilakukan dengan tema “Urgensi Linguistik dalam Memahami Al-Qur’an dan Tafsirnya (Studi Kajian Linguistik Al-Qur’an Menurut Amin al-Khuli)”, dapat ditarik beberapa kesimpulan penting yang menjadi jawaban atas rumusan masalah serta temuan-temuan penelitian.

*Pertama*, penelitian ini menegaskan bahwa linguistik merupakan instrumen fundamental dalam memahami Al-Qur’an dan tafsirnya. Bahasa Arab sebagai medium wahyu memiliki kompleksitas yang khas, baik dari sisi fonologi, morfologi, sintaksis, maupun semantik. Kompleksitas inilah yang menuntut adanya pendekatan linguistik agar makna yang terkandung dalam ayat-ayat Al-Qur’an dapat dipahami secara tepat dan mendalam. Tanpa penguasaan linguistik yang memadai, seorang mufassir berpotensi terjebak pada kekeliruan makna, bahkan penyimpangan tafsir, sebagaimana terbukti dalam beberapa kontroversi tafsir kontemporer seperti Tafsir Salman ITB maupun kesalahan Mustafa Mahmud.

*Kedua*, penelitian ini menemukan bahwa pemikiran Amin al-Khuli menawarkan paradigma baru dalam tafsir Al-Qur’an yang menekankan pentingnya analisis linguistik dan sastra. Melalui metode al-Manhaj al-Adabi dengan dua dimensi utama, yaitu *dirâsah mâ hawla al-qur’ân* (kajian seputar Al-Qur’an) dan *dirâsah mâ fihi al-qur’ân* (kajian isi Al-Qur’an), al-Khuli berhasil merumuskan pendekatan tafsir yang integratif. Pada tahap pertama, seorang mufassir diarahkan untuk memahami konteks turunnya Al-Qur’an, sejarah kodifikasi, ragam qirâ’ât, serta tradisi lisan bangsa Arab. Sedangkan pada tahap kedua, fokus diarahkan pada analisis internal teks Al-Qur’an

dengan memperhatikan aspek bahasa, stilistika, semantik, dan nilai sastra. Kedua tahap ini membentuk kerangka metodologis yang mampu menjaga orisinalitas pesan Al-Qur'an sekaligus menghindari subjektivitas berlebihan dari penafsir.

*Ketiga*, temuan penelitian menunjukkan bahwa kritik al-Khuli terhadap tafsir ilmiah (*al-Tafsîr al-'Ilmî*) memiliki landasan epistemologis yang kuat. Menurutny, Al-Qur'an tidak dimaksudkan untuk menjadi kitab sains, melainkan kitab hidayah yang mengandung pesan moral, spiritual, dan universal. Oleh karena itu, upaya untuk terus-menerus menyesuaikan teks Al-Qur'an dengan temuan ilmiah kontemporer justru berisiko menjerumuskan tafsir pada relativitas dan ketidakpastian. Kritik ini relevan dalam menjaga otoritas Al-Qur'an sebagai kitab petunjuk, bukan ensiklopedia ilmu pengetahuan.

*Keempat*, penelitian ini menegaskan bahwa urgensi linguistik dalam tafsir bukan hanya bersifat teoritis, tetapi juga praktis. Dengan memahami kaidah bahasa Arab secara mendalam, seorang mufassir dapat: (1) menafsirkan ayat sesuai makna asli dan konteksnya; (2) menghindari kekeliruan semantik yang dapat menimbulkan penyimpangan aqidah maupun syariat; (3) menghadirkan tafsir yang lebih objektif dan dapat dipertanggungjawabkan secara ilmiah. Hal ini sejalan dengan pandangan ulama klasik seperti Imam al-Syafi'i dan Ibn Taimiyah yang menekankan kewajiban menguasai bahasa Arab sebagai syarat mutlak bagi siapa pun yang ingin menafsirkan Al-Qur'an.

*Kelima*, penelitian ini juga menemukan bahwa pemikiran Amin al-Khuli membuka ruang bagi pengembangan tafsir modern yang lebih kontekstual. Dengan menjadikan linguistik sebagai pisau analisis utama, tafsir dapat menjawab tantangan zaman tanpa harus kehilangan esensi teks wahyu. Model interpretasi al-Khuli memungkinkan adanya keberagaman tafsir sepanjang tetap berpijak pada kerangka kebahasaan yang benar. Dengan demikian, pendekatan linguistik mampu menjembatani antara teks klasik dengan kebutuhan umat Islam di era modern.

Dari keseluruhan temuan di atas, dapat disimpulkan bahwa urgensi linguistik dalam memahami Al-Qur'an merupakan kebutuhan mutlak yang tidak bisa diabaikan. Pemikiran Amin al-Khuli hadir sebagai solusi metodologis atas berbagai problem penafsiran yang kerap terjebak dalam subjektivitas, bias ideologis, ataupun spekulasi ilmiah yang tidak berdasar. Melalui al-Manhaj al-Adabi, al-Khuli memberikan kontribusi berharga bagi studi tafsir kontemporer dengan menawarkan pendekatan yang seimbang antara dimensi teks, konteks, dan kebahasaan.

Dengan demikian, penelitian ini menegaskan bahwa pemikiran Amin al-Khuli tentang linguistik Al-Qur'an merupakan salah satu kontribusi terbesar dalam tradisi keilmuan tafsir modern. Paradigma ini dapat dijadikan rujukan

akademik sekaligus praktis bagi para peneliti, mufassir, maupun mahasiswa yang ingin mendalami Al-Qur'an dengan metodologi yang lebih kritis, objektif, dan relevan dengan perkembangan zaman.

## **B. Saran**

Berdasarkan keseluruhan hasil penelitian mengenai urgensi linguistik dalam memahami Al-Qur'an dan tafsirnya menurut Amin al-Khuli, terdapat beberapa saran yang dapat diajukan untuk memperkaya kajian dan praktik penafsiran Al-Qur'an di masa mendatang.

*Pertama*, bagi kalangan akademisi dan peneliti tafsir, perlu memperdalam penguasaan linguistik Arab secara lebih komprehensif. Penguasaan ini mencakup dimensi fonologi, morfologi, sintaksis, semantik, hingga stilistika yang menjadi inti dari bahasa Arab klasik. Hal ini sejalan dengan gagasan Amin al-Khuli bahwa tafsir yang dapat dipertanggungjawabkan harus berangkat dari pemahaman kebahasaan yang mendalam. Dengan begitu, setiap hasil penafsiran tidak hanya akurat secara ilmiah, tetapi juga mampu menghindarkan mufassir dari penyimpangan makna.

*Kedua*, lembaga pendidikan Islam diharapkan memberikan perhatian lebih pada integrasi kajian linguistik dalam kurikulum studi tafsir. Para mahasiswa dan calon mufassir hendaknya dibekali keterampilan bahasa Arab yang kuat sebelum memasuki dunia penafsiran. Dengan penguasaan linguistik yang baik, mereka akan lebih siap dalam menghadapi kompleksitas teks Al-Qur'an sekaligus lebih mampu mengaktualisasikan pesan wahyu sesuai kebutuhan zaman.

*Ketiga*, bagi para mufassir kontemporer, penting untuk tetap menjaga objektivitas dalam menafsirkan Al-Qur'an. Penafsiran hendaknya tidak didominasi oleh kepentingan ideologis, politik, atau upaya apologetik yang berlebihan, seperti kecenderungan untuk selalu menyesuaikan teks Al-Qur'an dengan teori-teori sains yang sifatnya relatif. Pemikiran al-Khuli dapat dijadikan pedoman untuk menghadirkan tafsir yang tetap relevan, kontekstual, namun tetap berlandaskan pada kerangka kebahasaan yang otoritatif.

*Keempat*, penelitian lebih lanjut sangat diperlukan untuk memperkaya wacana tafsir linguistik. Kajian mendatang dapat dilakukan dengan pendekatan komparatif antara pemikiran Amin al-Khuli dan tokoh-tokoh lain, baik dari kalangan klasik maupun modern, yang sama-sama menekankan pentingnya bahasa dalam memahami Al-Qur'an. Penelitian semacam ini akan memberikan perspektif yang lebih luas sekaligus memperkuat posisi linguistik sebagai pilar utama dalam ilmu tafsir.

*Kelima*, bagi umat Islam secara umum, kesadaran akan pentingnya mempelajari bahasa Arab perlu terus ditumbuhkan. Al-Qur'an adalah kitab

petunjuk bagi seluruh umat Islam, sehingga upaya memahami bahasa wahyu menjadi tanggung jawab kolektif, bukan hanya tugas ulama. Dengan bekal linguistik yang memadai, umat akan lebih terhindar dari kesalahpahaman dan mampu menangkap pesan Al-Qur'an secara lebih jernih serta sesuai dengan maksud ilahi.

Dengan demikian, saran-saran ini diharapkan dapat menjadi kontribusi nyata bagi pengembangan studi tafsir dan linguistik, sekaligus menjaga orisinalitas pesan Al-Qur'an agar tetap terjaga relevansinya dalam menghadapi dinamika kehidupan modern.

## DAFTAR PUSTAKA

- Athiyah, Nawwal Muhammad. *‘Ilmu al-Nafs al-Lughawi*, Kairo: Maktabah al-Anjlu al-Mishriyyah, 1975.
- Abadi, Muhammad Al-Fairuz. *Al-Qâmûs al-Muhîth*, Beirut: Dar Al-Ma’rifah, 2008.
- Abbas, Fadhl Hasan. “‘*Atsar al-Lughah al-‘Arabiyyah fî Tadzûq Ma’âny Al-Qur’an Al-Karîm wa Fahmihi*,” dalam *al-Majâlah al-Urdiyyah fî al-Dirasât al-Islâmiyyah*, 2005.
- , Fadhl Hasan. *Dirasât fî ‘Ulûm al-Qur’ân*, Amman: Dâr al-Nafâ’is, 2005.
- Abbas, Faiz Musthofa. Studi Tafsir Kontemporer: Telaah Buku “Al-Qur’an Kitab Sastra Terbesar,” dalam *Tsaqafatuna*, Vol. 1 No. 2 Tahun 2019.
- Abduh, Muhammad, dan Amin al-Khuli, *Tafsîr al-Qur’ân wa al-Bayân: Muqaddimah fî al-Tafsîr al-Adabî*, Kairo: al-Maktabah al-Tijâriyyah al-Kubrâ, 1994.
- Mua’fa, Abdullah. “Pendekatan Linguistik Dalam Penafsiran Al-Qur’an: Upaya “Menjernihkan” Konsep Linguistik sebagai Teori dan Metode,” dalam *Jurnal Islamis Review*, Vol. 1 No. 2 Tahun 2012.
- Abdullah, M. Amin. *Islam sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi, dan Etika dalam Studi Islam*, Yogyakarta: IRCiSoD, 2006.
- , *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas?*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999.
- Abdurrahman, ‘Aisyah. *Al-Qur’an Wa Qadhâyâ al-Ihsân*, Beirut: Dâr al-Ilmi li al-Malayîn, 1982.
- Abdussalam, Ahmed Shehu. *Islam dan Language*, Kuala Lumpur: Al-Hilal Publishing, 1999.

- Affani, Moch. Nur Ichwan. *Metodologi Tafsir al-Qur'an Kontemporer*, Yogyakarta: LKiS, 2019.
- Affani, S.. *Tafsir Al-Quran Dalam Sejarah Perkembangannya*, Jakarta: Kencana, 2019.
- Kamaluddin, Ahmad. "Considering Bintu Shathi's Theory of Acidonymity Against Adât Al-Qasam in The Qur'an," dalam *Al Quds: Jurnal Studi Alquran dan Hadis*, Vol. 8 No. 1 Tahun 2024.
- Ajibah, Ahmad bin. *Al-Bahr al-Madîd fî Tafsîr al-Qur'ân al-Majîd*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2002.
- al-Ak, Khalid Abdurrahman. *'Ushûl al-Tafsîr wa Qawâ'iduhu*, Beirut: Dâr al-Nafâis, 1986.
- al-Arabi, Abu Bakar Muhammad. *Tafsîr 'Ibnu 'Arabî*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2010.
- al-Asfahani, al-Raghib. *Mufradât Gharîb Al-Qur'an*, Mesir: Al-Halabî, 1961.
- al-Ajurrumi, Abdur Rahman. *Matn al-Sullam al-Munawraq fî 'Ilm al-Manthiq*, Beirut: Dâr al-Fikr, 2003.
- al-Andalusi, Abu Hayyan. *Al-Bahr al-Muhîth*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1993.
- al-Azhim, Abdu. *Manâhil al-'Irfân*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1998.
- al-Banna, Gamal. *Evolusi Tafsir; Dari Jaman Klasik Hingga Jaman Modern*, diterjemahkan oleh Novriantoni Kahar, Jakarta: Qisthi Pres, 2004.
- al-Bukhari, Muhammad bin Ismail. *Shahîh al-Bukhârî*, Beirut: Dâr Ibn Katsîr, 1987.
- al-Dawudi, Muhammad. *Thabaqât al-Mufasssîrîn*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th..
- al-Dzahabi, Muhammad Husain. *al-Isrâ'iliyyât fî al-Tafsîr wa al-Hadîts*, Kairo: Maktabah Wahbah, 1986.
- . *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrîn*, Jilid 2, Beirut: Dâr al-Fikr, 1976.
- . *Penyimpangan-penyimpangan Dalam Penafsiran*, diterjemahkan oleh Hamim Ilyas dan Machnun Husein dari judul *al-Ittijahat al-Munharifah fî Tafsir al-Qur'an al-Karim*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1993.
- . *al-ittajahat al-Munharifa fî Tafsir al-Qur'an Dawafi'uha wa Daf'uha*, Kairo : Dar al-I'tisam, 1976.
- . *Penyimpangan-Penyimpangan Dalam Penulisan Al-Qur'an*, Jakarta: Rajawali, 1986.
- al-Fadi, 'Abdallah 'Abdu. *Is the Quran*, Villach: Light of Life, 1995.
- al-Farmawy, Abdu al-Hayyi. *Metode Tafsir Maudhu'i: Sebuah Pengantar*, diterjemahkan oleh A. Jamrah dari *al-Bidâyah fî al-Tafsîr al-Maudhû'i*, Jakarta: Grafindo Persada, 1994.
- . *al-Bidâyah fî al-Tafsîr al-Maudhû'i*, Kairo: al-Maktabah al-Tsaqafiyyah, 1988.
- al-Ghalayini, Musthafa. *Jâmi' al-Durûs al-'Arabiah*, Kairo: al-Quds, 2012.

- al-Ghamrawi, Muhammad Ahmad. *al-Islâm fî 'Ashr al- 'Ilmî*, Kairo: Dâr al-Kutub al-Hadîtsah Al-Sa'âdah, 1978.
- al-Ghazali, Muhammad. *Jawâhir Al-Qur'an*, Mesir: Kurdistan, t.th..
- al-Hamid, Muhsin Abdu. *Dirâsah fî Ushûl Tafsîr al-Qur'an*, Bagdad: Dâr al-Tsaqâfah, 1980.
- al-Hasyimy, Ahmad. *Jawâhir al-Balâghah fî al-Ma'ânî wa al-Bayân wa al-Badî'*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1992.
- al-Hudhari, Muhammad Ibn 'Abdilah. *Tafsîr al-Tabî'in*, Saudi: Dâr al-Wathanî, t.th..
- Ali, Atabik dan Ahmad Zuhdi Muhdhar. *Kamus Kontemporer Arab-Indonesia*, Yogyakarta: Yayasan Ali Maksum Pondok Pesantren Krapyak, 1996.
- al-Ishfahani, al-Raghib. *Mufradât Alfâz al-Qur'ân*, Damaskus: Dâr al-Qalam, 2002.
- al-Iyazi, Muhammad Hadi Ma'rifat. *Manâhij al-Tafsîr wa Ittijâhâtuhu*, Teheran: Mu'assasah al-Thibâ'ah wa al-Nashr, 1994.
- al-Jabri, Abdu al-Muta'âl Muhammad. *Syathahât Musthafa Mahmud*, Kairo: Dâr al-'Itishâm, 1967.
- al-Khafaji, Muhammad Abdul Karim. *Dalâlat al-Alfâzh wa al-Murâdifât fî al-Qur'ân al-Karîm*, Kairo: Dâr al-Ma'ârif, 2002.
- al-Khalidi, Salah Abdul Fattah. *Al-Qur'an Wa Naqdh Mathâ'in al-Ruhbân*, Damaskus: Dâr al-Kalâm, 2007.
- Al-Khuli, Amin, dan Nasr Hamid Abu Zayd, *Metode Tafsir Sastra*, diterjemahkan oleh Khairon Nahdiyyin Yogyakarta: Adab Press, 2004.
- al-Khuli, Amin. *al-Tafsîr: Mahâwiruhu wa Manâhijuhu*, Kairo: Maktabat al-Anjlu al-Mishriyyah, 1997.
- . *al-Tafsîr: Mahâwiruhu wa Manâhijuhu*, Kairo: Maktabat al-Anjlu al-Mishriyyah.
- . *al-Tafsîr: Nashatuhu, Tadarujuhu, Tathawûruhu*, Beirut: Dâr al-Kitâb al-Lubnani, 1982.
- . *Dirâsât Islâmiyyah fî al-Adab wa al-Tafsîr wa al-Lughah*, Kairo: Maktabah al-Anjlu al-Mishriyyah, 1964.
- . *Fann al-Qawl fî al-Qur'ân*, Kairo: Maktabat al-Anjlu al-Mashriyyah, 1992.
- . *Manâhij al-Tajdid fî al-Nahw wa al-Balâghah wa al-Tafsîr wa al-Adab*, Kairo: al-Hay'ah al-Mishriyyah al-'Âmmah li al-Kitâb, 1993.
- Allen, J.P., dan S. Pit Corder. *Reading for Applied Linguistics*, Oxford: Oxford University Press, 1973.
- Al-Ma'ruf, Ali Imron dan Farida Nugrahani. *Pengakajian Satra Teori dan Aplikasi*, Surakarta: Djiwa Amarta Press, 2017.
- al-Qaththan, Manna', *Mabâhits fî 'Ulûm al-Qur'ân*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1973.

- al-Razi, Fakhrurruddin. *Mafâtîh al-Ghayb*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1998.
- al-Ridhai, Muḥammad 'Ali. *Manâhij al-Tafsîr wa Ittijâhâtuhu Dirâsah Muqâranah fî Manâhij Tafsîr al-Qur'ân al-Karîm*, Beirut: Markaz al-Hadhârah li Tanmiyah al-Fikr al-Islâmî, 2011.
- al-Sa'dy, Abdurrahman bin Nashir. *Taysîr al-Karîm al-Rahmân fî Tafsîr Kalâm al-Manân*, Riyadh: Mu'assasah al-Risâlah, 1998.
- al-Shalih, Subhi. *Mabâhits fî 'Ulûm al-Qur'ân*, Beirut: Dâr al-'Ilm li al-Malâyîn, 1981.
- al-Suyuthi, Jalaluddin. *al-Itqân fî 'Ulûm al-Qur'ân*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2008.
- , *Lubâb al-Nuqûl fî Asbâb al-Nuzûl*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1983, hal. 7.
- al-Syafi'i, Muhammad Idris. *al-Risâlah*, Kairo: Mustafâ al-Bâb al-Halabî, 1940.
- al-Syathi', Aisyah Abdurrahman bint. *al-Tafsîr al-Bayânî li al-Qur'ân al-Karîm*, Kairo: Dâr al-Ma'ârif, 2002.
- , *Tafsîr Bintu al-Syathi*, diterjemahkan oleh Paimin SR. dari judul *al-Tafsîr al-Bayânî li al-Qur'ân al-Karîm*, Bandung: Mizan, 1996.
- al-Syathibi, Abu al-Qâsim. *al-Muwaffaqât*, Beirut: al-Ma'rifah, t.th..
- al-Syayib, Ahmad. *Ushûl al-Naqd al-Adabî*, Kairo: Maktabah al-Nahdhah al-Mishriyyah, 1964.
- al-Thayri, Muhammad Musthafa al-Hadidi. *Ittijâh al-Tafsîr fî al-'Ashri al-Hadîts Mundzu Abdu al-Imâm Muhammad Abduh ila Masyrû' al-Tafsîr al-Wasîth*, Beirut: Dâr al-Fikr, hal. 48.
- al-Thayyar, Musa'id bin Sulaiman. *al-Tafsîr al-Lughawî li al-Qur'ân al-Karîm*, Riyâdh: Dâr Ibn Jawzî, 2002.
- al-Usiy, Aliy. "Metodologi Penafsiran al-Qur'an: Sebuah Tinjauan Awal," *Jurnal Studi Islam*, Vol. 3 No. 4 Tahun 1991.
- Al-Wasilah, A. Chaedar. *Beberapa Madhab dan Dikotomi Teori Linguistik*, Bandung: Angkasa, 1985.
- Alwi Hasan, Muhammad dan Iin Parninsih. "Menyoal Konsistensi Metode Penafsiran Bint Syathi Tentang Manusia Dalam Al-Qur'an (Studi Kitab *Maqâl Fî al-Insân: Dirâsah Qur'aniyyah*)," dalam *Al-Bayan*, Vol. 4 No. 2 Tahun 2019.
- Alwi, Hasan. *Kamus Linguistik*, Jakarta: Balai Pustaka, 2000.
- al-Zamakhshari, Mahmud bin Umar. *Al-Kasyâf 'an Ghawâmidh Haqâ'iq Al-Tanzîl*, Jilid 4, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1995.
- al-Zarkasyi, Muhammad bin Abdullah. *Al-Burhân fî Ulum Al-Qur'an*, Beirut: Dâr al-Ma'rifah, 2008.
- al-Zuhayli, Wahbah. *al-Tafsîr al-Munîr*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1998.
- Aminullah, Muhammad. "Hermeneutika dan Linguistik Perspektif Metode Tafsir Sastra Amin al-Khuli," dalam *El-Hikam*, Vol. 9 No. 2 Tahun 2016.



- , "Hermeneutika dan Linguistik Perspektif Metode Tafsir Amin al-Khuli," dalam *Jurnal Institut Agama Islam Muhammadiyah Ranggo*. Vol. 9 No. 2 Tahun 2016.
- Anwar, Rosihan. *Penafsiran al-Qur'an Perspektif Nabi Muhammad saw.*, Bandung: Pustaka Setia, 1999.
- Aprilianti, Anisatul Fikriyah. "Studi Perkembangan Tafsir Di Mesir," dalam *An-Nibraas*, Vol. 3 No. 2 Tahun 2019.
- Arkoun, Mohammed. *Kajian Kontemporer Al-Qur'an*, diterjemahkan oleh Hidayatullah, Bandung: Penerbit Pustaka, 1998.
- , *Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Answers*, Boulder: Westview Press, 1994.
- , *Lectures du Coran*, Paris: Maisonneuve & Larose, 1982.
- Ash-Shiddieqy, M. Hasbi. *Sejarah dan Pengantar Ilmu al-Qur'an/Tafsir*, Jakarta: Bulan Bintang, 1992.
- Ashur, Muhammad al-Thahir bin. *al-Tahrîr Wa al-Tanwîr*, Jilid 5, Tunis: Dâr Sahnûn, 2004.
- Aziz, Abd.. "Al-Qur'an Dan Sastra: Antara Etika, Estetika, Dan Profetika," dalam *al-Burhan*, Vol. 20 No. 1 Tahun 2020.
- , "Studi Kohesi Leksikal dalam Bahasa Arab: Tinjauan Hiponimi dan Kolokasi dalam Al-Qur'an," dalam *Al Burhan: Jurnal Kajian Ilmu dan Pengembangan Budaya Al-Qur'an*, Vol. 3 No. 2 Tahun 2022.
- Azra, Azyumardi. *Paradigma Baru Pendidikan Nasional: Rekonstruksi dan Demokratisasi*, Jakarta: Kompas, 2002.
- Badawi, M.. *A Critical Introduction to Modern Arabic Poetry*, Cambridge: Cambridge University Press, 1975.
- , *Modern Arabic Literature and the West*, London: Ithaca Press, 1985.
- Badis, Abdul Hamid bin. *Ushûl al-Tafsîr wa Qawâ'iduhu*, Algeria: Mathba'at al-Ma'ârif, 1996.
- Badr, Abdul Basit Abdul Razaq. *Al-Naqd Al-Âdabî*, Riyadh: Kerajaan Saudi Arabia, t.th..
- Badudu, J.S.. *Kamus Kata-kata Serapan Asing Dalam Bahasa Indonesia*, Jakarta: Kompas, 2003.
- Baidan, Nashruddin. *Metodologi Penafsiran Al-Qur'an*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002.
- , *Wacana dan Tafsir Al-Qur'an*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006, hal. 24.
- Baldick, Chris. *The Concise Oxford Dictionary of Literary Terms*, New York: Oxford University Press, 2001.
- Basid, Abdul. *Tafsir Ilmiah Salman ITB (Telaah Kritis Perspektif Ulum al-Qur'ân*, Guluk-Guluk: INSTIKA, t.th..
- Boullata, Issak J.. "Modern Qur'anic Exegeses: Study of Bin al-Shat's Method," dalam *Journal The Muslim World*, Vol. 64 No. 4 Tahun 1974.

- Burhanuddin, N. *Filsafat Takwil: Kajian Teks Al-Qur'an*, t.tp.: Prenada Media, 2022.
- Chaer, Abdul. *Linguistik Umum*, Jakarta: Rineka Cipta, 2014.
- Chomsky, N. *Aspects of The Theory of Syntax*, Massachustes: t.tp, 1965.
- Darsal, Nurul Sakinah. "Makna Dan Ruang Lingkup Tafsir Lingustik Meaning And Scope Of Linguistic Interpretation," dalam *Jurnal Intelek dan Cedekiawan*, Vol. 2 No. 4, Tahun 2025.
- Dawud, Muhammad. *al-'Arabiyyah wa 'Ilmu al-Lughah al-Hadits*, Kairo: Dâr al-Gharib, 2001.
- Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta: Balai Pustaka, 1995.
- Dhadha, Hasan. *al-Lisân Wa al-Insân*, Kairo: Dâr al-Ma'rifah, 1971.
- Dijk, Teun A. van. *Discourse and Context: A Sociocognitive Approach*, Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- , *Text and Context: Explorations in the Semantics and Pragmatics of Discourse*, London: Longman, hal. 1997.
- Echols, John M. dan Hasan Shadily. *Kamus Inggris-Indonesia*, Jakarta: Gramedia, 1996.
- El-Dahdah, Antoine. *A Dictionary Universal Arabic Grammar Arabic-English*, cet. I, Beirût: Librairie Libanon, 1992.
- Fairclough, Norman. *Language and Power*, London: Longman, 1989.
- Gamal al-Banna. *Tafsîr Al-Qur'an al-Karîm Baina al-Qudamâ' wa al-Muhadditsîn*, diterjemahkan oleh Navriantoni Kahar, Jakarta: Qitshi Press, 2004.
- Garwan, Muhammad Sakti. "Relasi Teori Double Movement dengan Kaidah al-Ibrah bi Umumil-Lafdz la bi Khusus as-Sabab dalam Interpretasi QS. al-Ahzab [33]: 36-38," dalam *Jurnal Ushuluddin* Vol. 28 No. 1 Tahun 2020.
- Ghiffari, Abdurrasul. *Kodifikasi Al-Qur'an Telaah Argumentatif Atas Makna Pengumpulan Kitab Suci*, Jakarta: Nur Al-Huda, 1996.
- Goldziher, Ignaz. *Madzâhib Tafsîr*, Beirut: Dâr Iqra', 1983.
- Habib, M. A. Rafey. *A History of Literary Criticism; From Plato to the Present*, United Kingdom: Blackwell Publishing, 2005.
- Hakim, Muhammad Naufal. dan Abd. Kholid, "Repoisis Dialektis *Tafsir Lughawi*: Pergeseran Integratif Pendekatan Linguistik Dalam Wacana Tafsir Kontemporer," dalam *QOF: Jurnal Studi Al-Qur'an dan Tafsir*, Vol. 5 No. 1 Tahun 2021.
- Hamid, Muhsin Abdul. *Dirâsah fî Ushûl Tafsîr al-Qur'ân*, Bagdad: Dâr al-Tsaqâfah, 1980.
- Hanafi, Hasan. *al-Turâts wa al-Tajdid: Mawqifunâ min al-Turâth al-Qadîm*, Kairo: al-Hay'ah al-Miṣriyyah al-Âmmah li al-Kitâb, 1980.
- , *Dirâsât Islâmiyyah*, Jilid 1, Kairo: Dâr al-Tanwîr, 1981.

- . *Qadhâyâ Mu‘âshirah fî Fikr al-Gharb wa al-Fikr al-Islâmî*, Kairo: Maktabat Madbûlî, 1995.
- Hanafî, Wahyu. “Linguistik Al-Qur’an (Reinterpretasi Makna Manusia Di Balik Surat Al-Fatihah Dalam Wacana Semantik)”, *Studia Quranika*, Vol. 2, No. 1, Tahun 2017.
- Harpham, Geoffrey Galt. *The Character of Criticism*, New York: Routledge, 2006.
- Hasan, Tamam. *Al-Lughah al-‘Arabiyah Ma’nâhâ Wa Mabnâhâ*, Kairo: Al-Ha’iah Misriyah al-‘Âmmah li al-Kitâb, 1979.
- Hidayatulloh, Furqon Syarief. *Relevansi Ikhwan al-Safa Bagi pengembangan Dunia Pendidikan*, Bogor: ITB, 2013.
- Hitami, Munzir. “Pemikiran Amin Al-Khuli Tentang Tafsir Al-Qur’an,” dalam *Jurnal Ushuluddin*, Vol. 20 No. 2 Tahun 2012.
- Ibn Jinny, Abu al-Fath. *Muqaddimah Li Dirâsât al-Lughah*, Jâmiah al-‘Askandariyah: Dâr al-Ma’rifah al-Jâmi’iyyah, t.th..
- Ichwan, M. N.. *Meretas Kesarjanaan Kritis Al-Qur’an: Teori Hermeneutika Nashr Abu Zayd*. Jakarta: Teraju, 2003.
- Irfani, Muhammad. “Kedudukan Linguistik Dalam Penafsiran Alqur’an: Telaah Pemikiran Amin al-Khuli Dan Nasr Hamid Abu Zaid,” dalam *Kontemplasi*, Vol. 12 No. 1 Tahun 2024.
- Izutsu, Toshihiko. *God and Man in the Koran: Semantics of the Koranic Weltanschauung*, Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 2002.
- . *Relasi Tuhan dan Manusia: Pendekatan Semantik dalam al-Qur’an*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 2003.
- Izzan, Ahmad, *Pengantar Studi al-Qur’an*, Jakarta: Kencana, 2007.
- Jansen, J.J. G.. *Diskursus Tafsir al-Qur’an Modern*, Yogyakarta: PT Tiara Wacana, 1997.
- K., Versteegh. *The Arabic Linguistic Tradition* dalam Roy Harris, dan Talbot Taylor, *Landmarks in Linguistic Thought Volume I: The Western Tradition from Socrates to Saussure*. London: Routledge, 1997.
- Kamil, Sukron. *Teori Kritik Sastra Arab; Klasik & Modern*, Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2012.
- Kant, Immanuel. *Critique of Pure Reason*, diterjemahkan oleh Paul Guyer dan Allen W. Wood, Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Kartomiharjo, R.M.. *Bahasa Indonesia sebagai Bahasa Wacana: Suatu Tinjauan Struktural dan Fungsional*, Jakarta: Gramedia, 1988.
- Kasim, Amrah. *Psikoanalisis Dan Psikoterapi Dalam Lingusitik Al-Qur’an*, Alaudin University Press, 2021.
- Katsir, Ismail bin Umar ibn. *Tafsîr Al-Qur’ân Al-‘Azhîm*, jilid 2, Riyadh: Dâr Tayyibah, 1999.
- Kawakib, Ahmad Nurul. “Kaidah Kebahasaan dalam Memahami al-Qur’an,” dalam *Religia*, Vol. 14 No. 1 Tahun 2011.

- Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta: Balai Pustaka, 2016.
- Khalafallah, Muhammad Ahmad. *al-Fann al-Qashashî fî al-Qur'ân al-Karîm*, Kairo: Maktabat al-Nahḍah al-Misriyyah, 1995.
- Khaldun, Abdurrahman Ibn. *Muqaddimah*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 2005.
- Kholid, Abdul. *Corak Interpretatif Teologis Wahbah al-Zuhaili*, Jombang: Fakultas Pertanian Universitas KH. A. Wahab Hasbullah, 2022.
- Kholison, Mohammad. *Semantik Bahasa Arab, Tinjauan Historis, Teoritik dan Aplikatif*, Malang: Lisan arabi, 2016.
- Khurin'in, Aisy Najiha. "Tafsir Sastra Kontemporer Oleh Amin al-Khuli dan Aisyah Abdurrahman Bint Al-Syathi'," dalam *Al-Furqon*, Vol. 6 No. 1 Tahun 2023.
- Kosim, Abdul. "Penerapan Linguistik Arab Dalam Memahami Bahasa Al-Qur'an," dalam *Kalamuna*, Vol. 1 No. 1 Tahun 2020.
- Kridalaksana, Harimurti. *Kamus Linguistik*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2001.
- Labaso, Syahril. dan Ratna Hestiana," Pendekatan Linguistik Dalam Pengkajian Islam," dalam *Pekerti*, Vol. 5 No. 1 Tahun 2025.
- Latief, Himan. *Nasr Hamid Abu Zaid Kritik Teks Keagamaan*, Yogyakarta: elSAQ Press, 2003.
- Lyons, John. *Pengantar Teori Linguistik*, diterjemahan oleh I. Sutikno dari judul *Introduction to Theoretical Linguistics*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1995.
- M.A.K., Halliday. dan Ruqaiya Hasan, *Cohesion in English*, London: Longman, 1976.
- Ma'luf, Louis. *al-Munjid fî al-Lughah wa al-A'lâm*, Beirut: Dâr al-Mashriq, 1986.
- Ma'rifah, Muhammad Hadi. *al-Tafsîr Wa al-Mufasssirûn*, Iran: Muassisah Li al-Tabb Wa al-Nashr, t.th..
- Madkur, Ali Ahmad. *Naqd al-Adab 'inda al-'Arab*, Kairo: Dâr al-Fikr al-'Arab, 1995.
- Madkur, Ibrahim. *Dirâsât fî al-Fikr al-'Arabî al-Ḥadîts*, Kairo: Dâr al-Ma'ârif, 1980.
- Mahmud, Abdul Halim. *Al-Tafsîr al-Lughawî li al-Qur'ân al-Karîm*, Kairo: Dâr Nahdhat Mishr, 1998, hal. 45.
- , *Tajdîd Fikrî fî al-Islâm*, Kairo: Dâr al-Fikr al-'Arabî, 1992.
- Mahmud, Mustafa. *Al-Qur'an Muhâwalah Li Fahmi 'Ashirî*, Kairo: Dâr al-Ma'arifah, 1970.
- Majid, Nurcholish. *Islam dan Doktrin Peradaban; Sebuah Telaah Kritis Tentang Mazhab Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemoderatan*, Jakarta: Paramadina, 1992.
- Manzur, Ibn. *Lisân al-'Arab*, Beirut: Dâr Al-Ma'rifah, 1979.

- Mazuki, M. Tahrur, dan Alwizar, "Kaidah Bahasa Dalam Menafsirkan Al-Qur'an," dalam *Hamalatul Qur'an*, Vol. 2 No. 2 Tahun 2024.
- Mofid, Moh. Mohammad Zainal Hamdy, "Dekonstruksi Pendekatan Kritik Sastra Terhadap Al-Qur'an Perspektif Amin al-Khuli," dalam *Al-Irfan*, Vol. 4 No.2 Tahun 2021.
- Moleong, Lexy J.. *Metodologi Penelitian Kualitatif*, Bandung: Remaja Rosdakarya, 2019.
- Mubarok, Ahmad Zaki. *Pendekatan Strukturalisme Linguistik Dalam Tafsir Al-Qur'an Kontemporer "ala" M. Syahrur*, Yogyakarta: eLSAQ, 2007.
- Muhammad, Anwar. "'Ahammiyât al-Lughoh Al-'Arabiyyah Fî Fahmi Al-Qur'an Al-Karim wa Tafsîrihi fî al-'Asr al-Hadîts.'" *Multaqo' 'Amaly*, t.th.
- Munawwir, Ahmad Warson. *Al-Munawwir: Kamus Arab-Indonesia*, Surabaya: Penerbit Pustaka Progresif, 2002.
- Muslim, Musthafa. *Mabâhith fî Ushûl al-Tafsîr*, Beirut: Dâr al-Qalam, 2003.
- Mustaqim, Abdul. *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, Yogyakarta: LKiS, 2010.
- Mustaqim, Abdul. *Metodologi Tafsir al-Qur'an di Era Kontemporer*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012.
- Mustofa, Hadi. "Pendekatan Sastra Aalam Tafsir Al-Qur'an: Studi Pemikiran Amin al-Khuli," dalam *Jurnal Studi Ilmu-ilmu al-Qur'an dan Hadis*, Vol. 14 No. 1 Tahun 2013.
- Muttaqin, Muhammad Izdiyan. "*Afkâr Amîn al-Khûlî fî Ta'lim al-Balâghah al-'Arabiyyah*," dalam *Arabiyât*, Vol. 4 No. 1 Tahun 2017.
- Muzakki, Ahmad. *Stilistika Al-Qur'an*, Malang: UIN Maliki Press, 2009.
- Nahdiyyin, Khairon. *Metode Tafsir Sastra*, Yogyakarta: Adab Press, 2004.
- , *Tekstualitas Al-Qur'an*, Yogyakarta: LKiS, 2005.
- Nandang, Ade dan Abdul Kosim. *Pengantar Linguistik Arab*, Bandung: Remaja Rosdakarya, 2018.
- Nashar, Husain. *Âmîn al-Khûlî*, Kairo: al-Majlis al-'Ala li al-Tsaqâfah, 1996.
- Nasrulloh, Isnainiyah. dan Nurul Aini. "Kajian Linguistik Bahasa Arab Sebagai Pilar Mukjizat Al-Qur'an." *Muhadasah: Jurnal Pendidikan Bahasa Arab*, Vol. 6 No. 2 Tahun 2024.
- Nasution, Sahkholid. *Pengantar Linguistik Bahasa Arab*, Sidoarjo: Lisan Arabi, 2017.
- Nawawi, Hadari, dan Mimi Martini, *Penelitian Terapan*, Yogyakarta: Gajah Mada University Press, 1996.
- Nirwana, Dzikri. "Peta Tafsir di Mesir," dalam *Falasifa*, Vol.1 No.1 Tahun 2010.
- Nurlaila, "Pendekatan Lingusitik Dalam Pengkajian Sumber Hukum Islam," dalam *Juris*, Vol.14 No. 2 Tahun 2015.

- Parisi, Salman. "Penyimpangan Dalam Tafsir Al-Qur'an," dalam *Hikmah*, Vol. 15 No. 2 Tahun 2019.
- Pateda, Mansoer. *Linguistik Sebuah Pengantar*, Bandung: Angkasa, 1988.
- Putra, Wahyu Hanafi. *Linguistik Al-Qur'an Membedah Makna Dalam Konvensi Bahasa*, Indramayu: Penerbit Adab, 2020.
- Qadhi, Yasir. "The Lughawi Approach to Tafsir and Its Modern Reductions," dalam *Journal of Qur'anic Studies*, Vol. 22 No. 1 Tahun 2020.
- Qalyubi, Syihabuddin, dan M. Maimun. *Stilistika al-Qur'an: pengantar orientasi studi al-Qur'an*. Yogyakarta: Titisan Ilahi Press, 1997.
- Qalyubi, Syihabuddin. *Ilm al-Uslûb: Stilistika Bahasa dan Sastra Arab*, Yogyakarta: Karya Media, 2013.
- Qutaybah, Ibn. *Kitâb al-Syi'r wa al-Syu'arâ'*, Kairo: Dâr al-Ma'ârif, 1993.
- Quthb, Sayyid. *Fî Zhilâl al-Qur'ân*, Jilid 5, Kairo: Dâr al-Shurûq, 2000.
- Rahman, Fazlur. *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, Chicago: University of Chicago Press, 1982.
- . *Major Themes of the Qur'an*, Chicago: University of Chicago Press, 2009.
- Rahman, Habibur. "Amin al-Khuli Pendekatan Kritik sastra Terhadap Al-Qur'an," dalam *Jurnal Al-Irfan*, Vol. 1 No. 1 Tahun 2019.
- Rais, Fakhur Razi Mohd. *et al.*. "Syntax Errors in The Qur'an," dalam *ADDIN Journal*, Vol. 13 No. 1 Tahun 2019.
- Ramadhan, Wali. "Amin al-Khuli dan Metode Tafsir Sastrawi Atas Al-Qur'an," dalam *at-Tibyan*, Vol. 2 No. 1 Tahun 2017.
- Ramlan, M.. *Morfologi Suatu Tinjauan Deskriptif*, Yogyakarta: CV. Cukaryono, 1983.
- Ricoeur, Paul. *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*, Fort Worth: Texas Christian University Press, 1976.
- Ridwan, MK.. "Tradisi Kritik Tafsir: Diskursus Kritisisme Penafsiran Dalam Wacana Qur'anic Studies", *Theologia*, Vol. 28, No. 1, Tahun 2017.
- Robinson, Neal. *Discovering the Qur'an: A Contemporary Approach to a Veiled Text*, London: SCM Press, 2003.
- Rosa, Andi. *Tafsir Kontemporer: Metode dan Orientasi Modern dari Para Ahli dalam Menafsirkan Ayat al-Qur'an*, Banten: Depdikbud Banten Press, 2015.
- Royani, Ahmad dan Erta Mahyudin, *Kajian Linguistik Bahasa Arab*, Jakarta: Public Institute Jakarta, 2020.
- Sa'fan, Kamil. *Âmîn al-Khûlî*, Kairo: al-Hay'ah al-Misriyyah al-'Amma Li al-Kitab, 1982.
- Saebani, Beni Ahmad dan Yayan Rahtikawati. *Metodologi Tafsir Al-Qur'an Strukturalisme, Semantik, Semiotik, & Hermeneutik*, Bandung: Pustaka Setia, 2013.

- Saeed, Abdullah. "Approaches to the Qur'an in Contemporary Indonesia." *Journal of Qur'anic Studies* Vol. 9 No. 2 Tahun 2007.
- , *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach*, London: Routledge, 2006.
- , *Reading the Qur'an in the Twenty-First Century: A Contextualist Approach*, London: Routledge, 2014.
- Saifuddin, Anang. "Beberapa Peran Linguistik Dalam Kajian Islam," dalam *Fikrah*, Vol. 4 No. 1 Tahun 2005.
- Salam, Abdus, *Metodologi Tafsir Al-Qur'an: Telaah Kritis atas Metode dan Corak Penafsiran*, Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2004.
- Salam, Abdus. *Naqd Al-Shahâbah wa al-Ta'bi'in Li al-Tafsîr*, Riyadh: Dar Al-Tadmuriyah, 2008.
- Saleh, Ahmad Syukri. "Kontekstualisasi Makna Ummyy dalam Al-Qur'an: Kajian Linguistik dan Historis," *Jurnal Studi Ilmu-ilmu Al-Qur'an dan Hadis*, Vol. 18 No. 1 Tahun 2017.
- Salida, Zulpina Ainun. "Keistimewaan Bahasa Arab sebagai Bahasa Al-Qur'an dan Ijtihadiyyah," dalam *Jurnal Sathar*, Vol. 1 No. 1 Tahun 2023.
- Salim, Fahmi. *Kritik Terhadap Studi al-Qur'an Kaum Liberal*, Jakarta: Perspektif, 2010.
- Samsuri. *Analisis Bahasa*, Jakarta: Erlangga, 1987.
- Sapir, E. *Language*, A Introduction to the study of speech, New York: t.p., 1991.
- Saussure, Ferdinand de. *Course in General Linguistics*, diterjemahkan oleh Wade Baskin, New York: Philosophical Library, 1959.
- Schiffrin, Deborah. *Approaches to Discourse*, Oxford: Blackwell, 1994.
- , *Discourse Markers*, Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- Setiawan, M. Nur Kholis. *Al-Qur'an Kitab Sastra Terbesar*, Yogyakarta: eISAQ Press, 2006.
- , *Al-Qur'an Kitab Sastra Terbesar*, Yogyakarta: Pilar Religia, 2006.
- , *Pemikiran Progresif dalam Kajian Al-Qur'an*, Jakarta: Kencana, 2008.
- , "Literary Interpretation of the Qur'an: A Study of Amin al-Khuli's Thought," *Al-Jami'ah*, Vol. 36 No. 1 Tahun 1998.
- Shah, M. Aunul Abied. *Amin al Khuli dan Kodefikasi Metode Tafsir: Sebuah Biografi Intelektual*, Bandung: Mizan, 2001.
- Shihab, Alwi. "The Qur'an as Literature: A Lughawi Approach in Indonesian Qur'anic Studies," *Studia Islamika*, Vol. 12 No. 3 Tahun 2005.
- Shihab, M. Quraish. *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-ayat Al-Qur'an*, Jakarta: Lentera Hati, 2013.
- , *Membumikan Al-Qur'an: fungsi dan peran wahyu dalam kehidupan masyarakat*, Bandung: Mizan, 1994.

- . *Studi Kritis Tafsir al-Manar*, Bandung: Pustaka Hidayah, 1994.
- . *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*, Tangerang: Lentera Hati, 2005.
- Siba'i, Musthafa. *al-Sunnah wa Makânatuhâ fî al-Tashrî' al-Islâmî*, Beirut: al-Maktab al-Islâmî, 1992.
- Soenjono, Dardjowidjojo. *Sosiolinguistik: Pengantar Awal*, Jakarta: Pustaka Pelajar, 1993.
- Soeparno. *Dasar-dasar Linguistik Umum*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 2013.
- Sudarto. *Metodologi Penelitian Filsafat*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1997.
- Sudaryanto. *Linguistik*, Yogyakarta: Gajah Mada University Press, 1985.
- Sugiyono. *Metode Penelitian Kuantitatif Kualitatif dan R&D*, Bandung: Alfabeta, 2011.
- Suharsimi, Arikunto. *Prosedur Penelitian*, Jakarta: PT Rineka Cipta, 1992.
- Suma, Muhammad Amin. *Ulumul Qur'an*, Jakarta: Rajawali Press, 2013.
- Suryadilaga, M. Alfatih. *Studi Kitab Tafsir Kontemporer*. Yogyakarta: TH Press. 2006.
- Syabbah, Muhammad ibn Muhammad Abu. *al-Isrâ'iliyyât wa al-Mawdhû'ât fî Kutub al-Tafsîr*, Kairo: Maktabah al-Sunnah, 1988.
- Syamsuddin, Sahiron, et. al.. *Pendekatan Ma'na cum-Maghza atas al-Qur'an dan Hadis: Menjawab Problematika Sosial Keagamaan di Era Kontemporer*, Lembaga Ladang Kata & Asosiasi Ilmu Al-Qur'an Tafsir se-Indonesia, 2020.
- . *Hermeneutika al-Qur'an dan Hadis: Model, Pendekatan, dan Penerapan*, Yogyakarta: elSAQ Press, 2017.
- Syukri, Hanifullah. "Menghidupkan Alquran dari Perspektif Linguistik," dalam *JSI*, Vol. 8 No. 3 Tahun 2019.
- Taimiyyah, Ahmad 'Ibnu. *Iqtidha' al-Shirâth al-Mustaqîm Li Mukhâlafati Ashâbi al-Jahîm*, Jilid 1, Riyadh: Maktabah Rusyd, t.th..
- Taufiq, W.. *Semiotika untuk Kajian Sastra dan al-Qur'an*. Bandung: Penerbit Yrama Widya, 2016.
- Thohari, Fuad. "Tafsir Berbasis Linguistik "al-Tafsir al-Bayani li al-Qur'an al-Karim" Karya Aisyah Abdurrahman Bintu Syathi," dalam *Adabiyyat*, Vol. 8 No. 2 Tahun 2009.
- Tim Ahmadiyyah. "Wahyu Hazrat Mirza Ghulam Ahmad Menyalahi Kaidah Bahasa Arab", dalam <https://ahmadiyah.id/wahyu-hazrat-mirza-ghulam-ahmad-menyalahi-kaidah-bahasa-arab.html>. Diakses pada 6 Agustus 2024.
- Tim Penyusun Kamus Pusat Bahasa. *Kamus Bahasa Indonesia*, Jakarta: Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional, 2008.



- Tim Redaksi Darus.id. "Biografi dan Pemikiran Amin Al-Khulli Tentang Al-Qur'an", dalam <https://www.darus.id/2022/04/biografi-dan-pemikiran-amin-al-khulli.html>. Diakses Pada 24 Desember 2024.
- Tim Tafsir Ilmiah Salman ITB. *Tafsir Salman: Tafsir Ilmiah atas Juz 'Amma*, Bandung: Mizan, 2014.
- Tricahyo, Agus. *Metafora Dalam Al-Qur'an; Melacak Ayat-Ayat Metaforis Dalam Al-Qur'an*, Ponorogo: STAIN Po Press, 2009.
- Ulfah, Siti Maria dan M. Kamal. "Linguistik Klasik Dan Modern," dalam *Jurnal Bina Ilmi Cendikia*, Vol. 2 No. 2 Tahun 2020.
- Ulinnuha, Muhammad. *Rekonstruksi Metodologi Kritik Tafsir*, Jakarta: Azzamedia, 2015.
- Umam, Chatibul. *Aspek-aspek Fundamental Dalam Mempelajari Bahasa Arab*, Bandung: Al-Ma'arif, 1980.
- , *Pengantar Kajian Al-Qur'an*, Jakarta: Pustaka al-Husna, 2004.
- Umar, Ahmad Mukhtar. *Dirâsât al-Shout al-Lughawiy*, Kairo: Alam al-Kutub, 1997.
- , *Ilm al-Dilâlah*, Kuwait: Maktabah Dâr al-'Arabiyah li al- Nasr wa al-Tauzî', 1982.
- Usman Husaini, dan Purnomo Setiadi Akbar. *Metodologi Penelitian Sosial*, Jakarta: PT Bumi Aksara, 2009.
- Verhaar, J. W. M. *Pengantar Linguistik*, Yogyakarta: Gajah Mada Universty Press, 1989.
- Wadud, Amina. *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, New York: Oxford University Press, 1999.
- Wafi, Ali Abdul Wahid. *Ilmu al-Lughah*, Kairo: Dâr al-Nahdhah, 2010.
- Wallek, Rene dan Austin Warren. *Teori Kesusastraan*, diterjemahkan oleh Melani Budiantara. Jakarta: Gramedia, 1995.
- Warson, Ahmad. *Munawwir; Al-Munawwir; Kamus Arab Indonesia*. Surabaya: Pustaka Progresif, 1997.
- Wehr, Hans. *A Dictionary of Modern Written Arabic*, London: George Allen & Unwa Ltd, 1971.
- Wijaya, Aksin. *Menafsir Kalam Tuhan*. Yogyakarta: IRCiSoD, 2021, Retrieved from <https://books.google.co.id/books?id=FykSEAAAQBAJ>.
- , "Metodologi Tafsir Kontekstual: Dari Tafsir Klasik hingga Kontemporer," *Jurnal Studi Ilmu-ilmu al-Qur'an dan Hadis*, Vol. 16 No. 2 Tahun 2015.
- Yanni, R.. *Literature; Reading Fiction, Poetry and Drama*, New York: Mc Graw Hill Companies, 2002.
- Yendra. *Mengenal Ilmu Bahasa*, Yogyakarta: Deepublish, 2016.
- Yusron. M., et al. *Studi Kitab Tafsir Kontemporer*. Yogyakarta: Teras Press, 2006.
- Zahrah, Muhammad Abu. *Ushûl al-Tafsîr*, Kairo: Dâr al-Fikr al-'Arabî, 1998.

- Zayd, Nasr Hamid Abu. *al-Nâsh al-Shulthah Al-Haqîqah*. Beirut: al-Markaz al-Tsaqâfî al-'Arabi, 1995.
- , *Falsafat al-Ta'wîl: Dirâsah fî Ta'wîl al-Qur'ân 'inda Muḥammad 'Abduḥ wa al-Madrasah al-Mishriyyah*, Beirut: al-Markaz al-Thaqâfî al-'Arabî, 1998.
- , *Maḥmûm al-Nash: Dirâsah fî 'Ulûm al-Qur'ân*, Beirut: al-Markaz al-Thaqâfî al-'Arabî, 1993.
- , *Naqd al-Khithâb al-Dînî*, Kairo: Maktabat Madbûlî, 1994.
- , *Reformation of Islamic Thought: A Critical Historical Analysis*, Amsterdam: Amsterdam University Press, 2006.
- Zed, Mestika. *Metode Penelitian Kepustakaan*, Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2004.

## LAMPIRAN

### Urgensi-Linguistik-Dalam-Memahami-Al-Qur-an-Dan-Tafsirnya--Studi-Kajian-Linguistik-Al-Qur-an-Perspektif-Amin-Al-Khuli-

#### ORIGINALITY REPORT

<b>28%</b>	<b>25%</b>	<b>16%</b>	<b>11%</b>
SIMILARITY INDEX	INTERNET SOURCES	PUBLICATIONS	STUDENT PAPERS

#### PRIMARY SOURCES

<b>1</b>	<b>repository.ptiq.ac.id</b> Internet Source	<b>7%</b>
<b>2</b>	<b>anyflip.com</b> Internet Source	<b>3%</b>
<b>3</b>	<b>doaj.org</b> Internet Source	<b>2%</b>
<b>4</b>	<b>media.neliti.com</b> Internet Source	<b>1%</b>
<b>5</b>	<b>digilib.uinsby.ac.id</b> Internet Source	<b>1%</b>
<b>6</b>	<b>digilib.uin-suka.ac.id</b> Internet Source	<b>1%</b>
<b>7</b>	<b>Submitted to IAIN Padangsidempuan</b> Student Paper	<b>1%</b>
<b>8</b>	<b>Submitted to UIN Walisongo</b> Student Paper	<b>1%</b>
<b>9</b>	<b>Muhammad Abdurrasyid Ridlo, Amanaturrahman Amanaturrahman, Iskandar Kholis. "Relasi Penafsiran Amin Al-Khuli tentang Puasa dalam Al-Quran dengan Kondisi Sosiologi dan Psikologi", Jurnal Penelitian Ilmu Ushuluddin, 2024</b>	<b>1%</b>



## DAFTAR RIWAYAT HIDUP

### A. Data Pribadi

Nama Lengkap : Denie Ekaputra  
Tempat, Tanggal Lahir : Jakarta, 30 Maret 1996  
Email : [denieekaputra96@gmail.com](mailto:denieekaputra96@gmail.com)  
Jenis Kelamin : Laki-laki  
Agama : Islam  
Kewarganegaraan : WNI  
Status Perkawinan : Menikah  
Alamat : Jl. Limun Gg. Saimin RT 002 RW 008 No. 32  
Kel. Pisangan Kec. Ciputat Timur  
Kota Tangerang Selatan 15446

### B. Riwayat Pendidikan

No	Jenjang Pendidikan	Nama Sekolah/Perguruan Tinggi	Tahun
1.	SD	SDIT Miftahul Ulum	2009
2.	SMP	SMPIT Darus Sholihin	2012
3.	MA	MA HM Al-Mahrusiyah Lirboyo	2014
4.	S1	UIN Syarif Hidayatullah Jakarta	2022
5.	S2	Universitas PTIQ Jakarta	2025

### C. Pengalaman Kerja

1. Tim Analis Regulasi, Ditjen Pendidikan Islam, GTKM, Kementerian Agama RI
2. Guru Bahasa Arab, MTsN 1 Kota Tangerang Selatan

### D. Minat dan Bidang Kajian

- Linguistik
- Studi Al-Qur'an dan Tafsir

### E. Karya Ilmiah / Publikasi

1. Karakteristik Semantik Dalam Penafsiran Al-Qur'an; Kajian Tafsir Al-Tafsîr Al-Bayânî Li Al-Qur'an Al-Karîm Karya Binti Al-Syathi', *Jurnal Al-Ukhwan*, Vol. 4, No. 1 Tahun 2025.
2. Pendekatan Psikolinguistik Dalam Pengayaan Pemahaman Tafsir Al-Qur'an, *Jurnal Fathir*, Vol. 3, No. 2 Tahun 2026.
3. Peran Nabi Adam A.S. dalam Konstruksi Awal Peradaban Manusia: Analisis Tafsir atas Konsep Khalifah dan Profetisme" *Mozaic: Islamic Studies Journal*, Vol. 5, No. 1, 2026.

Demikian riwayat hidup ini saya buat dengan sebenar-benarnya untuk dapat digunakan sebagaimana mestinya.