

***TAQDĪM WA TA'KHĪR PADA AYAT-AYAT  
MUTASYĀBIH  
(Kajian Uslūb Al-Qur'an)***

**SKRIPSI**

**Diajukan Kepada Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam  
Universitas PTIQ Jakarta Sebagai Pelaksanaan Syarat  
Memperoleh Gelar Sarjana Agama (S.Ag.)**

Oleh:

**Nur Azzira Alya Rasifah. I**

211410029



**Universitas  
PTIQ Jakarta**

**PROGRAM STUDI ILMU AL-QUR'AN DAN TAFSIR  
FAKULTAS USHULUDDIN DAN PEMIKIRAN ISLAM**

**UNIVERSITAS PTIQ JAKARTA**

**2025 M/ 1446 H**



## LEMBAR PERNYATAAN KEASLIAN SKRIPSI

Saya yang bertanda tangan di bawah ini,

Nama : Nur Azzira Alya Rasifah.I  
NIM : 211410029  
Jurusan/ Konsentrasi : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir  
Fakultas : Ushulddin dan Pemikiran Islam  
No. Kontak : 081319284714

Menyatakan bahwa skripsi yang berjudul “*Taqdīm wa Ta’khīr* pada Ayat-Ayat *Mutasyābih* (Kajian *Ushūb* Al-Qur'an)” adalah hasil karya saya sendiri. Ide, gagasan, dan data milik orang lain yang ada dalam skripsi ini saya sebutkan sumber pengambilannya. Jika di kemudian hari saya terbukti melakukan plagiarasi, maka saya siap menerima sanksi yang ditetapkan dan saya bersedia menerima sanksi yang ditetapkan dan saya bersedia mengembalikan ijazah yang saya peroleh sesuai dengan aturan yang berlaku.

Jakarta, 30 September 2025

Yang membuat pernyataan



Nur Azzira Alya Rasifah I

## LEMBAR TANDA PERSETUJUAN SKRIPSI

Skripsi yang berjudul “*Taqdīm wa Ta’khīr* pada Ayat-Ayat *Mutasyābih* (Kajian *Uṣūb* Al-Qur'an)” yang ditulis oleh Nur Azzira Alya Rasifah. I, NIM 211410029 telah memenuhi proses pembimbingan sesuai aturan yang ditetapkan oleh Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam Universitas PTIQ Jakarta dan layak untuk diajukan dalam sidang skripsi.





Jakarta, 30 September 2025  
Dosen Pembimbing



Dr. Ahmad Husnul Hakim, MA.

## LEMBAR PENGESAHAN SKRIPSI

Skripsi yang berjudul “*Taqdīm wa Ta’khīr* pada Ayat-Ayat *Mutasyābih* (Kajian *Ushūb* Al-Qur’an)” yang ditulis oleh Nur Azzira Alya Rasifah. I, NIM 211410029, telah dinyatakan lulus dalam sidang skripsi yang di selenggarakan pada Oktober 2025. Skripsi telah diperbaiki dengan memasukkan saran dari para dosen penguji dan pembimbing skripsi.

No.	Nama	Jabatan	Tanda Tangan
1	Dr. Andi Rahman, MA.	Pimpinan Sidang	
2	Dr. Ahmad Husnul Hakim, MA.	Pembimbing	
3	Dr. Lukman Hakim, MA.	Penguji 1	
4	Farid Afrizal, MA.	Penguji 2	

Jakarta, 16 Oktober 2025

Mengetahui

Dekan Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam Universitas PTIQ Jakarta



Dr. Andi Rahman, MA.

MOTTO

*“Skripsi ini hanyalah secuil ikhtiar, selebihnya adalah rahmat dan ridho dari Allah SWT”*

*“Belajar adalah ibadah, menulis adalah amal jariyah”*

## KATA PENGANTAR

*Assalāmu'alaīkum Warahmatullāh Wabarakātuh*

Segala puji bagi Allah SWT, Tuhan semesta alam, yang telah melimpahkan rahmat dan kasih sayang-Nya sehingga penulis dapat menyelesaikan skripsi ini dengan baik. Shalawat dan salam senantiasa tercurah kepada Nabi Muhammad SAW, suri teladan umat manusia, beserta keluarga, para sahabat, dan seluruh pengikutnya hingga akhir zaman. Skripsi ini disusun sebagai bagian dari pemenuhan tugas akhir untuk memperoleh gelar Sarjana Agama Strata Satu (S1) pada Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir, Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam, Universitas PTIQ Jakarta.

Terselesaikannya karya ini tentu tidak lepas dari bantuan, dukungan, dan doa dari banyak pihak. Oleh karena itu, dengan penuh rasa syukur dan hormat, penulis ingin menyampaikan ucapan terima kasih yang sebesar-besarnya kepada:

1. Ayahanda Nur Alim Imran dan Ibunda Nur Sahidah, atas cinta, doa, dan pengorbanan mereka yang tak ternilai. Semoga Allah membalas segala kebaikan dengan pahala yang berlipat ganda.
2. Bapak Prof. Dr. H. Nasaruddin Umar, MA, selaku Rektor Universitas PTIQ Jakarta, atas kesempatan yang telah diberikan kepada penulis untuk menempuh pendidikan di kampus tercinta ini.
3. Bapak Dr. Andi Rahman, MA, selaku Dekan Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam, atas bimbingan, motivasi, dan kesabaran yang begitu besar dalam mengarahkan penulis hingga karya ini terselesaikan.
4. Bapak Dr. Lukman Hakim, MA, selaku Ketua Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir, yang telah memberi dorongan dan masukan yang sangat berarti.
5. Bapak Dr. A. Husnul Hakim, MA, selaku dosen pembimbing yang telah memberikan arahan dan motivasi dalam penyusunan skripsi ini sehingga terselesaikannya skripsi ini dengan baik.
6. Para dosen pengampu mata kuliah di Fakultas Ushuluddin, atas ilmu dan dedikasinya selama proses perkuliahan.
7. Segenap pimpinan dan staf kampus Universitas PTIQ Jakarta
8. Nur Ashari Alsafirah Imran dan Nur Aisyah Alda Fasirah Imran selaku kakak kandung dan adik-adik tercinta, terima kasih telah menjadi sumber semangat di kala jenuh dan lelah melanda.
9. Ustadzah Nani Ferdiani, M. Ag. Yang telah mengajarkan dan memberikan ilmunya kepada penulis, sehingga penulis bisa mengambil manfaat dari apa yang telah diajarkan.
10. Sahabat seperjuangan, Annisa Rahayu, Devi Rahman Wardahni, Eka Nur Khikmah, Nita Fitriysni, Faiza Hanan, terimakasih telah memberikan dukungan dan doa, dari awal hingga selesainya skripsi ini.
11. Sahabat asrama YMI, yang telah memberikan dukungan dan doa dalam menyelesaikan skripsi ini.
12. Teman-teman seperjuangan Akhwat Ushuluddin, angkatan periode 2021. Terima kasih atas kebersamaan sejak awal kuliah tahun 2021. Semoga persaudaraan ini terus terjaga.

13. Nur Azzira Alya Rasifah. I, diri penulis sendiri. Terima kasih telah bertahan, berjuang, dan tidak menyerah walaupun banyak rintangan yang dihadapi. Semoga semangat ini terus tumbuh untuk langkah-langkah selanjutnya.

Akhir kata, penulis mendoakan semoga semua pihak yang telah memberikan bantuan, baik langsung maupun tidak langsung, senantiasa diberikan kesehatan, keberkahan, dan kemudahan dalam setiap urusannya. Penulis menyadari bahwa karya ini masih jauh dari kata sempurna, sehingga sangat mengharapkan kritik dan saran yang membangun demi perbaikan di masa mendatang. Semoga skripsi ini dapat memberikan manfaat serta menjadi amal jariyah di sisi Allah SWT. *Aamiin Ya Rabbal 'Alamiin.*

Jakarta, 30 September 2025

Nur Azzira Alya Rasifah. I

## PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN

Transliterasi dimaksudkan sebagai pengalih-hurufan dari abjad yang satu ke abjad yang lain. Transliterasi Arab-Latin di sini ialah penyalinan huruf-huruf Arab dengan huruf-huruf Latin beserta perangkatnya.

### A. Konsonan Tunggal

Fonem konsonan bahasa Arab yang dalam sistem tulisan Arab dilambangkan dengan huruf. Dalam transliterasi ini sebagian dilambangkan dengan huruf dan sebagian dilambangkan dengan tanda, dan sebagian lagi dilambangkan dengan huruf dan tanda sekaligus. Berikut ini daftar huruf Arab yang dimaksud dan transliterasinya dengan huruf latin:

Tabel 0.1: Tabel Transliterasi Konsonan

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Nama
أ	<i>Alif</i>	Tidak dilambangkan	Tidak dilambangkan
ب	<i>Ba</i>	B	Be
ت	<i>Ta</i>	T	Te
ث	<i>th</i>	Th	Te dan Ha
ج	<i>Jim</i>	J	Je
ح	<i>Ḥa</i>	Ḥ	Ha (dengan titik di bawah)
خ	<i>Kha</i>	Kh	Ka dan Ha
د	<i>Dal</i>	D	De
ذ	<i>Ḍal</i>	Dh	Zet (dengan titik di atas)
ر	<i>Ra</i>	R	Er
ز	<i>Zai</i>	Z	Zet
س	<i>Sin</i>	S	Es
ش	<i>Syin</i>	Sy	Es dan Ha
ص	<i>Ṣad</i>	Ṣ	Es (dengan titik di bawah)

ض	<i>Ḍad</i>	Ḍ	De (dengan titik di bawah)
ط	<i>Ṭa</i>	Ṭ	Te (dengan titik di bawah)
ظ	<i>Za</i>	Z	Zet (dengan titik di bawah)
ع	<i>ain</i>	‘	koma terbalik (di atas)
غ	<i>Gain</i>	Gh	Ge dan Eh
ف	<i>Fa</i>	F	Ef
ق	<i>Qaf</i>	Q	Ki
ك	<i>Kaf</i>	K	Ka
ل	<i>Lam</i>	L	El
م	<i>Mim</i>	M	Em
ن	<i>Nun</i>	N	En
و	<i>Wau</i>	W	We
ه	<i>Ha</i>	H	Ha
ء	<i>Hamzah</i>	‘	Apostrof
ي	<i>Ya</i>	Y	Ye

## B. Vocal

Vokal bahasa Arab, seperti vokal bahasa Indonesia, terdiri dari vokal tunggal atau *monoftong* dan vokal rangkap atau *diftong*.

### 1. Vokal Tunggal

Vokal tunggal bahasa Arab yang lambangnya berupa tanda atau harakat, transliterasinya sebagai berikut:

Tabel 0.2: Tabel Transliterasi Vokal Tunggal

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Nama
اَ	Fathah	a	a
اِ	Kasrah	i	i
اُ	Dammah	u	u

## 2. Vokal Rangkap

Vokal rangkap bahasa Arab yang lambangnya berupa gabungan antara harakat dan huruf, transliterasinya berupa gabungan huruf sebagai berikut:

Tabel 0.3: Tabel Transliterasi Vokal Rangkap

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Nama
اِي...	Fathah dan <i>ya</i>	ai	a dan i
اُو...	Fathah dan <i>wau</i>	au	a dan u

Contoh:

- كَتَبَ *kataba*
- فَعَلَ *fa'ala*
- سَأَلَ *suila*
- كَيْفَ *kāifa*
- حَوْلَ *haūla*

## C. Maddah

*Maddah* atau vokal panjang yang lambangnya berupa harakat dan huruf, transliterasinya berupa huruf dan tanda sebagai berikut:

Tabel 0.4: Tabel Transliterasi *Maddah*

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Nama
أ...أ...أ...	Fathah dan <i>alif</i> atau <i>ya</i>	ā	a dan garis di atas
إ...	Kasrah dan <i>ya</i>	ī	I dan garis di atas

و... <sup>ُ</sup>	Dammah dan <i>wau</i>	ū	u dan garis di atas
-------------------	-----------------------	---	---------------------

Contoh:

- قَالَ *qāla*
- رَمَى *ramā*
- قِيلَ *qīla*
- يَقُولُ *yaqūlu*

#### D. *Ta' Marbutah*

Transliterasi untuk *ta' marbutah* ada dua, yaitu:

1. *Ta' marbutah* hidup  
*Ta' marbutah* hidup atau yang mendapat harakat fathah, kasrah, dan dammah, transliterasinya adalah “t”.
2. *Ta' marbutah* mati  
*Ta' marbutah* mati atau yang mendapat harakat sukun, transliterasinya adalah “h”.
3. Kalau pada kata terakhir dengan *ta' marbutah* diikuti oleh kata yang menggunakan kata sandang *al* serta bacaan kedua kata itu terpisah, maka *ta' marbutah* itu ditransliterasikan dengan “h”.

#### E. *Syaddah (Tasydid)*

*Syaddah* atau tasydid yang dalam tulisan Arab dilambangkan dengan sebuah tanda, tanda *syaddah* atau tanda tasydid, ditransliterasikan dengan huruf, yaitu huruf yang sama dengan huruf yang diberi tanda *syaddah* itu.

Contoh:

- نَزَّلَ *nazzala*
- البِرُّ *al-birr*

#### F. Kata Sandang

Kata sandang dalam sistem tulisan Arab dilambangkan dengan huruf, yaitu ال, namun dalam transliterasi ini kata sandang itu dibedakan atas:

1. Kata sandang yang diikuti huruf syamsiyah  
Kata sandang yang diikuti oleh huruf syamsiyah ditransliterasikan sesuai dengan bunyinya, yaitu huruf “l” diganti dengan huruf yang langsung mengikuti kata sandang itu.
2. Kata sandang yang diikuti huruf qamariyah

Kata sandang yang diikuti oleh huruf qamariyah ditransliterasikan dengan sesuai dengan aturan yang digariskan di depan dan sesuai dengan bunyinya.

Baik diikuti oleh huruf syamsiyah maupun qamariyah, kata sandang ditulis terpisah dari kata yang mengikuti dan dihubungkan dengan tanpa sempang.

Contoh:

- الرَّجُلُ *ar-rajulu*
- الْقَلَمُ *al-qalamu*
- الشَّمْسُ *asy-syamsu*
- الْجَلَالُ *al-jalālu*

#### G. Hamzah

Hamzah ditransliterasikan sebagai apostrof. Namun hal itu hanya berlaku bagi hamzah yang terletak di tengah dan di akhir kata. Sementara hamzah yang terletak di awal kata dilambangkan, karena dalam tulisan Arab berupa alif.

Contoh:

- تَأْخُذُ *ta'khudhu*
- شَيْءٌ *shai'un*
- النَّوْءُ *an-nau'u*
- إِنَّ *inna*

## ABSTRAK

Penelitian ini berfokus pada analisis *uslūb taqḍīm wa ta'khīr* (mendahulukan dan mengakhirkan) dalam ayat-ayat Al-Qur'an yang memiliki kemiripan redaksi (*mutasyābih al-lafẓ*). Latar belakang kajian ini berangkat dari keunikan gaya bahasa Al-Qur'an yang memiliki ciri khas berbeda dengan karya manusia. Susunannya tidak mengikuti pola sistematis sebagaimana tulisan biasa, tetapi sarat dengan kemukjizatan. Oleh karena itu, setiap perbedaan kecil dalam urutan kata tidak bisa dipandang sebagai kebetulan, melainkan menyimpan tujuan retorik yang penting untuk menegaskan makna tertentu. Untuk menjawab persoalan tersebut, penelitian ini menggunakan metode kepustakaan (*library research*), data-datanya diambil dari berbagai kitab-kitab tafsir klasik maupun modern. Data dikaji menggunakan metode deskriptif-kualitatif dengan pendekatan tafsir linguistik dan *balāghah*.

Objek kajian difokuskan pada lima pasangan ayat *mutasyābih* terpilih, yaitu: QS. Al-Baqarah [2]: 58 dan QS. Al-A'raf [7]: 161; QS. Al-Baqarah [2]: 173 dan QS. An-Nahl [16]: 115; QS. Ali Imran [3]: 126 dan QS. Al-Anfal [8]: 10; QS. Al-Isra [17]: 89 dan QS. Al-Kahf [18]: 54; serta QS. Al-Mu'minun [23]: 83 dan QS. An-Naml [27]: 68. Analisis terhadap ayat-ayat tersebut menunjukkan bahwa *taqḍīm wa ta'khīr* memiliki hikmah tersendiri. Dengan kata lain, penempatan suatu kata di awal atau di akhir kalimat selalu disesuaikan dengan konteks ayat dan tujuan pesan yang ingin disampaikan.

Hasil penelitian menunjukkan bahwa fenomena *taqḍīm wa ta'khīr* pada ayat-ayat *mutasyābih* dalam Al-Qur'an merupakan bukti keindahan susunan Al-Qur'an yang serasi dan sarat makna. Misalnya, pasangan QS. Al-Baqarah [2]:58 dan Al-A'raf [7]:161 menampilkan perbedaan susunan dalam penyampaian perintah kepada Bani Israil, yang menegaskan perbedaan konteks historis dan penekanan pesan moral. Pasangan QS. Al-Baqarah [2]:173 dan An-Nahl [16]:115 memperlihatkan variasi urutan penyebutan makanan yang diharamkan, yang secara linguistik menunjukkan adanya *taqḍīm* terhadap unsur yang lebih urgen sesuai konteks larangan. Sementara itu, QS. Ali Imran [3]:126 dan Al-Anfal [8]:10 menegaskan pergeseran posisi kata yang menunjukkan penekanan terhadap aspek bantuan Allah dan tujuan ketenangan hati kaum mukmin. Adapun QS. Al-Isra [17]:89 dan Al-Kahf [18]:54 memperlihatkan perbedaan redaksi yang mencerminkan variasi fungsi dakwah antara surah *Makkiyyah* dengan konteks argumentatif yang berbeda. Terakhir, QS. Al-Mu'minun [23]:83 dan An-Naml [27]:68 menunjukkan perbedaan letak kata yang menegaskan penolakan orang kafir terhadap hari kebangkitan dengan variasi penekanan sesuai konteks pembicaraan.

## **ABSTRACT**

*This study focuses on analyzing the *uslūb taqdīm wa ta'khīr* (foregrounding and postponement) in Qur'anic verses that share similar expressions (*mutasyābih al-lafz*). The background of this research stems from the unique linguistic style of the Qur'an, which possesses characteristics distinct from any human work. Its composition does not follow a systematic pattern like ordinary writing but is filled with miraculous eloquence. Therefore, every slight variation in word order cannot be regarded as coincidental; rather, it carries a rhetorical purpose intended to emphasize a particular meaning.*

*To address this issue, the study employs a library research method, with data collected from various classical and modern tafsir works. The data were analyzed using a descriptive-qualitative approach combined with linguistic and *balāghah* (rhetorical) interpretation. The research focuses on five selected pairs of *mutasyābih* verses, namely: QS. Al-Baqarah [2]:58 and QS. Al-A'raf [7]:161; QS. Al-Baqarah [2]:173 and QS. An-Nahl [16]:115; QS. Ali Imran [3]:126 and QS. Al-Anfal [8]:10; QS. Al-Isra [17]:89 and QS. Al-Kahf [18]:54; as well as QS. Al-Mu'minin [23]:83 and QS. An-Naml [27]:68. The analysis of these verses reveals that *taqdīm wa ta'khīr* carries specific wisdom, where the placement of a word at the beginning or the end of a sentence is always aligned with the context and intended message of the verse.*

*The findings indicate that the phenomenon of *taqdīm wa ta'khīr* in *mutasyābih* verses serves as evidence of the Qur'an's harmonious and meaningful composition. For instance, the pair QS. Al-Baqarah [2]:58 and QS. Al-A'raf [7]:161 exhibits a variation in word order when delivering a command to the Children of Israel, emphasizing the difference in historical context and moral message. The pair QS. Al-Baqarah [2]:173 and QS. An-Nahl [16]:115 displays a variation in the order of prohibited foods, which linguistically indicates *taqdīm* of the more urgent element in accordance with the context of prohibition. Meanwhile, QS. Ali Imran [3]:126 and QS. Al-Anfal [8]:10 show a shift in word placement that highlights Allah's help and the purpose of comforting the believers' hearts. QS. Al-Isra [17]:89 and QS. Al-Kahf [18]:54 demonstrate a variation in expression reflecting the different *da'wah* functions of *Makkiyyah* surahs with distinct argumentative contexts. Lastly, QS. Al-Mu'minin [23]:83 and QS. An-Naml [27]:68 illustrate a difference in word position that underscores the disbelievers' rejection of the Resurrection, each with varying emphasis according to the context of discourse.*

## DAFTAR ISI

LEMBAR PERNYATAAN KEASLIAN SKRIPSI.....	i
LEMBAR TANDA PERSETUJUAN SKRIPSI.....	ii
LEMBAR PENGESAHAN SKRIPSI.....	iii
MOTTO .....	iv
KATA PENGANTAR.....	v
PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN.....	vii
ABSTRAK.....	xii
DAFTAR ISI.....	xiv
BAB I PENDAHULUAN .....	1
A.Latar Belakang.....	1
B. Identifikasi dan Batasan Masalah .....	5
C. Rumusan Masalah .....	7
D. Tujuan dan Manfaat Penulisan.....	7
E. Tinjauan Pustaka.....	8
F. Metodologi Penelitian.....	11
G. Sistematika Penulisan .....	13
BAB II PENJELASAN UMUM <i>USLŪB</i> AL-QUR'AN DAN AYAT <i>MUTASYĀBIH</i> .....	15
A. Konsep Umum <i>Uslūb</i> Al-Qur'an.....	15
1. Pengertian dan Macam-macam <i>Uslūb</i> Al-Qur'an .....	15
2. Macam-macam <i>Uslūb</i> Al-Qur'an .....	17
3. Karakteristik <i>Uslūb</i> Al-Qur'an.....	20
4. Unsur Kajian <i>Uslūb</i> Al-Qur'an.....	25
B. Konsep Umum <i>Mutasyābih</i> .....	29
1. Pengertian <i>Mutasyābih</i> .....	29
2. Urgensi dan Sejarah Ilmu <i>Mutasyābih</i> .....	35
3. Kategori Ayat <i>Mutasyābih Al-Lafz</i> .....	37
BAB III POLA <i>TAQDĪM WA TA'KHĪR</i> .....	45
A. Pengertian <i>Taqdīm wa Ta'khīr</i> .....	45
B. Jenis <i>Taqdīm wa Ta'khīr</i> .....	48

C. Urgensi <i>Taqdīm wa Ta'khīr</i> dalam Al-Qur'an .....	53
BAB IV ANALISIS AYAT-AYAT <i>MUTASYĀBIH</i> POLA <i>TAQDĪM WA TA'KHĪR</i> .....	61
A. Analisis Penerapan Pola <i>Taqdīm wa Ta'khīr</i> Pada Ayat-Ayat <i>Mutāsyabih Al-Lafz</i> .....	61
1. Analisis QS. Al-Baqarah [2]: 58 dan QS. Al-A'raf [7]: 161.....	61
2. Analisis QS. Al-Baqarah [2]: 173 dan QS. An-Nahl [16]: 115.....	68
3. Analisis QS. Ali Imran [3]: 126 dan QS. Al-Anfal [8]: 10.....	74
4. Analisis QS. Al-Isra [17]: 89 dan QS. Al-Kahf [18]: 54 .....	78
5. Analisis QS. Al-Mu'minin [23]: 83 dan QS. An-Naml [27]: 68.....	83
B. Implikasi dan Hikmah <i>Taqdīm wa Ta'khīr</i> Pada Ayat-Ayat <i>Mutasyābih Al-Lafz</i> .....	88
1. QS. Al-Baqarah [2]: 58 dan QS. Al-A'raf [7]: 161.....	88
2. QS. Al-Baqarah [2]: 173 dan QS. An-Nahl [16]: 115 .....	89
3. QS. Ali Imran [3]:126 dan QS. Al-Anfal [8]: 10.....	90
4. QS. Al-Isra [17]: 89 dan QS. Al-Kahf [18]:54 .....	91
5. QS. Al-Mu'minin [23]: 83 dan QS. An-Naml [27]: 68.....	92
BAB V PENUTUP.....	95
A. Kesimpulan .....	95
B. Saran .....	95
DAFTAR PUSTAKA.....	97
PROFIL PENULIS.....	103



## BAB I PENDAHULUAN

### A. Latar Belakang

Banyak hal yang semakin menegaskan keistimewaan Al-Qur'an sebagai kitab suci.<sup>1</sup> Salah satu keistimewaan tersebut tampak dalam *uslub* Al-Qur'an yang mampu memberikan stimulus intelektual sekaligus memperhatikan audiensnya. Dari sisi ilmiah, *uslub* Al-Qur'an mendorong manusia untuk berpikir, sedangkan dari sisi estetis Al-Qur'an membangkitkan emosi dan memikat hati melalui keindahan bahasanya.<sup>2</sup> Inilah yang menjadi bukti kemukjizatan Al-Qur'an, karena hingga kini tidak ada satu pun karya yang mampu kekayaan *linguistic* Al-Qur'an dalam bahasa Arab.<sup>3</sup>

Keragaman *uslub* Al-Qur'an juga melahirkan perbedaan dalam penafsiran. Meskipun menggunakan bahasa Arab yang merupakan bahasa para sahabat, pemahaman mereka terhadap ayat-ayat Al-Qur'an tidak selalu seragam. Ada sahabat yang memahami satu aspek, sementara sahabat lain memahami aspek yang berbeda.<sup>4</sup> Perbedaan ini saling melengkapi sehingga memperkaya pemahaman terhadap makna Al-Qur'an.<sup>5</sup>

Dari segi *faṣahah* dan *balāghah*, Al-Qur'an menampilkan kejelasan, kelugasan, serta kefasihan yang memberi pengaruh mendalam bagi pembaca dan pendengarnya. Abu Bakar Muhammad al-Baqillani menegaskan bahwa Al-Qur'an memiliki susunan kata yang indah, unik, dan istimewa. Sementara itu, Muhammad Rasyid Rida menyoroti keunggulan Al-Qur'an dalam menyampaikan makna secara tersebar pada berbagai surah dengan munasabah yang beragam, sehingga menghasilkan ungkapan yang sempurna dan menggugah hati.<sup>6</sup>

Keistimewaan Al-Qur'an juga tampak dari penggunaan setiap lafaz yang khas dan tidak dapat digantikan dengan kata lain meskipun tampak sinonim. Setiap kata mengandung nuansa makna yang berbeda dan memiliki tempatnya masing-masing.<sup>7</sup>

---

<sup>1</sup> Abdullah Dardum, "Teologi Asy'ari dalam Kitab Tafsir (Analisa Metode Ta'wil Tafsili dalam Memahami Ayat Istawa)" *Kalimah*, Vol. 15, No.2 (2017), h. 151.

<sup>2</sup> Muhammad Subhi Mamasoni, "Uslub Al-Qur'an: Studi Uslub Taqdim wa takhir dalam Al-Qur'an," dalam Jurnal *Al-Ma'any: Jurnal Studi Bahasa dan Sastra Arab*, Vol. 1, No.1, (Pekalongan: Tim IAIN Pekalongan, 2022), h. 55.

<sup>3</sup> Rosihon Anwar, *Ulum Al-Qur'an*, (Bandung: CV Pustaka Setia, 2017), h. 120

<sup>4</sup> Abdullah Dardum, "Teologi Asy'ari dalam Kitab Tafsir...", h. 151.

<sup>5</sup> Abdullah Dardum, "Teologi Asy'ari dalam Kitab Tafsir...", h. 150.

<sup>6</sup> Huzaemah Tahido Yanggo, "Al-Qur'an Sebagai Mukjizat Terbesar", dalam Jurnal *Waratsah: Jurnal Ilmu Keislaman dan Sosiolinguistik*, Vol. 1, No. 2, (Jakarta: Tim IIQ Jakarta, 2016), h. 12.

<sup>7</sup> Yayan Rahtikawati dan Dadan Rusmana, *Metodologi Tafsir Al-Qur'an: Strukturalisme, Semantik, Semiotik dan Hermeneutik*, (Bandung: Pustaka Setia, 2013), h. 260.

Selain itu, pengulangan lafaz dalam Al-Qur'an tidak pernah sia-sia, melainkan selalu memiliki tujuan retorik tertentu. Variasi redaksi dapat ditemukan dalam bentuk perbedaan susunan (Q.S. Al-A'raf: 188 dan Q.S. Yunus: 49), pengurangan huruf (Q.S. Al-'Ankabut: 8 dan Q.S. Al-Ahqaf: 15), maupun penambahan lafaz dengan redaksi berbeda (Q.S. Al-An'am: 151 dan Q.S. Al-Isra: 31). Semua variasi ini berdampak pada makna dan memperlihatkan kekayaan bahasa Al-Qur'an.<sup>8</sup>

Keindahan susunan ayat Al-Qur'an semakin nyata ketika dibaca atau didengar. Walaupun bukan puisi, Al-Qur'an memiliki irama dan ritme yang indah. Marmaduke Pickthall dalam *The Meaning of Glorious Quran* yang dikutip oleh M. Quraish Shihab menyebut Al-Qur'an sebagai sebuah simfoni yang tiada tandingannya, di mana setiap nadanya membangkitkan perasaan haru sekaligus kebahagiaan. Keindahan ini muncul dari keselarasan bunyi serta rangkaian kata-kata yang berpadu dalam susunan ayat-ayatnya.<sup>9</sup>

Hal ini disebabkan karena *uslūb* Al-Qur'an pada dasarnya merupakan bagian dari i'jaz Al-Qur'an itu sendiri. Oleh karena itu, pembahasan mengenai *uslūb* Al-Qur'an menjadi menarik, karena dapat menyentuh emosi dan pemikiran pembaca dalam memahami keajaiban Al-Qur'an. Berdasarkan hal tersebut, penulis tertarik untuk mengkaji salah satu *uslūb* Al-Qur'an, yaitu *Taqdīm wa ta'khīr*.<sup>10</sup>

Kaidah *Taqdīm wa ta'khīr* merupakan pedoman untuk memahami posisi suatu lafaz atau ayat yang di dahulukan atau diakhirkan. Tujuannya adalah mengungkap keistimewaan dan makna khusus dari lafaz atau ayat tersebut sesuai dengan maksud yang ingin disampaikan. Dengan demikian, makna sebenarnya dari ayat dapat tersampaikan dengan jelas dan dipahami oleh para pembacanya.<sup>11</sup>

*Taqdīm wa ta'khīr* merupakan konsep yang berkaitan dengan susunan kalimat. Setiap kalimat terdiri dari elemen-elemen utama, seperti *mubtada* (subjek) dan *khabar* (predikat) atau *fi'il* (kata kerja), *fa'il* (pelaku), serta *maf'ul bih* (obyek). Kata-kata yang didahulukan maupun diakhirkan dalam suatu kalimat memiliki peran yang sama pentingnya dan keberadaannya tetap diperlukan untuk membentuk struktur kalimat yang utuh.<sup>12</sup>

<sup>8</sup> Ahmad Husnul Hakim IMZI, *Mutasyabih Al-Qur'an; Menyingkap Rahasia di Balik Tata Letak yang Berbeda*, (Depok: Lingkar Studi Al-Qur'an Tabarokarrahan [Yayasan eLSiQ Tabarokarrahan], 2021), h. 1.

<sup>9</sup> M. Quraish Shihab, *Mukjizat Al-Qur'an*, (Penerbit Mizan: Bandung, 1997), h. 118.

<sup>10</sup> Muhammad Subhi Mamasoni, "Uslub Al-Qur'an: Studi Uslub Taqdim wa takhir dalam Al-Qur'an," h. 55.

<sup>11</sup> Ilyas Thahir, "Kaidah Al-Taqdim Wa Al-Takhir dalam Al-Qur'an", dalam *Jurnal Ilmiah Islamic Resources FAI-UMI*, Vol. 16, No. 2, (Makassar: Tim Universitas Muslim Indonesia, 2019), h. 136-138.

<sup>12</sup> Hasbullah Diman, *Rahasia Taqdim dan Ta'khir Dalam Al-Qur'an*, (Yogyakarta: Deepublish, 2020), h. 11.

*Taqdīm wa ta'khīr* terdiri dari dua kata dengan makna yang berbeda. Secara bahasa, *taqdīm* berarti mendahulukan, memprioritaskan, atau mengutamakan, sedangkan *ta'khīr* bermakna menunda, mengundur, atau menangguhkan.<sup>13</sup> Dalam Al-Quran, lafaz *taqdīm* muncul sebanyak 35 kali dan lafaz *ta'khīr* sebanyak 8 kali, baik dalam bentuk *fi'il māḍi*, *fi'il muḍāri*, maupun *fi'il amr*. Secara terminologis, menurut al-Zarkasyi, *taqdīm wa ta'khīr* termasuk dalam salah satu *uṣlūb balāghah*. Oleh karena itu, para ulama *balāghah* menggunakannya untuk menunjukkan kefasihan serta keterampilan mereka dalam berkomunikasi dan menyusun ungkapan dengan mahir.<sup>14</sup>

Kajian *taqdīm wa ta'khīr* belum familiar di kebanyakan masyarakat umum, selain itu banyak akademisi juga belum memahami secara mendalam alasan di balik susunan ayat-ayat dalam Al-Quran yang didahulukan atau diakhirkan serta pengulangannya dalam berbagai konteks. Meskipun demikian, kajian mengenai hal ini tetap memungkinkan dilakukan, bahkan dengan menggunakan pemikiran logis manusia. Dari perspektif akademik, penelitian ini menjadi menarik karena dapat dikaji melalui berbagai tafsir dan dianalisis dengan beragam pendekatan.<sup>15</sup>

Pendahuluan dan pengakhiran suatu kata terjadi karena beberapa faktor tertentu. Pertama, untuk menumbuhkan rasa ingin tahu terhadap bagian yang didahulukan. Kedua, untuk menekankan kabar gembira atau berita buruk. Ketiga, sebagai bentuk penegasan terhadap pengingkaran atau keheranan. Keempat, untuk menunjukkan makna yang bersifat umum atau khusus. Kedudukan *taqdīm wa ta'khīr* tidak dapat dipisahkan karena keduanya saling melengkapi dalam sebuah kalimat. Oleh karena itu, dalam penulisan suatu kalimat maupun ayat Al Quran, kedua konsep ini memiliki keterkaitan dan saling bergantung satu sama lain.<sup>16</sup>

*Taqdīm wa ta'khīr* bukan hanya bagian dari gaya bahasa, tetapi penempatan kata pada posisi yang paling tepat sesuai konteks, untuk tujuan pengkhususan, penekanan, pengagungan, perhatian, atau penjelasan urutan. Hal ini menunjukkan ketelitian Al-Qur'an dalam memilih susunan kata sehingga menghasilkan makna yang sempurna.<sup>17</sup>

---

<sup>13</sup> J. Milton Cowan, *Mu'jam Al-Lughah Al-Arabiyah Al-Mu'ashiroh (Dictionary of Modern Arabic) (Hans Wehr), (Arabic-English)*, (Beirut: Maktabah Lubnan, 1974), Cet ke-3, h. 749.

<sup>14</sup> Hasbullah Diman, *Rahasia Taqdim dan Ta'khir Dalam Al-Qur'an*, h. 5.

<sup>15</sup> Ainita Nurushoumi, "Kajian Semantik Taqdim dan Takhir Pada Ayat-Ayat Mutashabihat Al-Lafzi Dalam Al-Qur'an," *Skripsi*, (Surabaya: UIN Sunan Ampel, 2022), h. 5.

<sup>16</sup> Hasbullah Diman, *Rahasia Taqdim dan Ta'khir Dalam Al-Qur'an*, h. 12.

<sup>17</sup> Fadil Salih as-Samarra'i, *Asrār al-Bayān fī at-Ta'bīr al-Qur'ānī*, (Abu Dhabi: TimPenerbit Universitas Sharjah, 2001), h. 24-35.

Dalam Al-Qur'an, Allah SWT menggunakan pola ini untuk menegaskan makna tertentu. Misalnya, dalam QS. Al-Baqarah [2]:2, frasa *lā raiba fīhi* "Kitab ini tidak ada keraguan padanya" menegaskan bahwa Al-Qur'an tidak diragukan berasal dari Allah SWT, tetapi bukan satu-satunya kitab suci yang diturunkan tanpa keraguan, karena kitab-kitab sebelumnya seperti Taurat, Zabur, dan Injil juga berasal dari-Nya. Jika diungkapkan dengan *lā fīhi raibun* "Tidak ada di dalamnya keraguan", maka maknanya menjadi bahwa hanya Al-Qur'an satu-satunya kitab yang pasti berasal dari Allah SWT, sementara kitab-kitab sebelumnya diragukan, yang bertentangan dengan kewajiban iman kepada kitab-kitab Allah.<sup>18</sup>

Sebagaimana contoh sebelumnya, *taqḍīm wa ta'khīr* sering digunakan untuk menekankan makna tertentu, menyesuaikan dengan konteks, atau menunjukkan sisi *i'jāz* kemukjizatan Al-Qur'an. Fenomena ini juga ditemukan dalam ayat-ayat *mutasyābih*, yaitu ayat-ayat yang memiliki kemiripan redaksi tetapi dengan susunan kata yang berbeda.<sup>19</sup>

Perbedaan ini tentu memiliki hikmah dan maksud tertentu yang perlu dianalisis lebih dalam. Pada beberapa penelitian terdahulu, beberapa kerap membahas ayat-ayat *mutasyābih*. Pengetahuan ini mencakup pemahaman bahasa Arab, konteks sejarah turunnya ayat, serta budaya pada masa itu. Dengan mengkaji ilmu Al-Qur'an secara mendalam, makna ayat-ayat *mutasyābih* dapat diteliti secara lebih komprehensif.<sup>20</sup>

*Mutasyābih* yang dimaksud pada pembahasan ini adalah *mutasyābih* dalam aspek lafaz yang memiliki karakteristik berbeda dengan *mutasyābih* yang dipertentangkan dengan *muhkam*. Jika *mutasyābih* dari sisi makna merujuk pada ayat-ayat yang samar dan sulit ditangkap maksudnya, maka *mutasyābih* dalam lafaz lebih berkaitan dengan kemiripan susunan redaksi ayat-ayat Al-Qur'an yang muncul berulang di beberapa tempat dengan perbedaan urutan kata, meskipun maknanya tetap sama. Contohnya dapat dilihat pada Surah al-Baqarah yang menggunakan redaksi "*an-naṣārā wa as-ṣābi'īn*", sementara dalam Surah al-Ḥajj ditemukan susunan sebaliknya yaitu "*as-ṣābi'īn wa an-naṣārā*". Kedua redaksi tersebut menyampaikan makna yang sama, namun perbedaan urutan katanya menunjukkan adanya aspek kebahasaan yang penuh pertimbangan sekaligus terkait erat dengan konteks ayat yang mendalam.<sup>21</sup>

Kajian mengenai *taqḍīm wa ta'khīr* dalam ayat-ayat *mutasyābih* sebagai bagian dari *usūb* Al-Qur'an masih jarang ditemukan dalam penelitian akademik,

<sup>18</sup> Syofyan Hadi, *Tabir Dalalah dalam Tabir Jalalah*, h. 130.

<sup>19</sup> Manna' Khalil al-Qattan, *Mabahith Fii 'Ulum Al-Qur'an (Pengantar Studi Ilmu Al-Qur'an)* terj. Aunur Rafiq, (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2020), h. 266

<sup>20</sup> Azyumardi Azra, *Ilmu Al-Quran: Sejarah, Tafsir, dan Budaya*, (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2002), h. 78-82.

<sup>21</sup> Badruddin ibn Jama'ah, *Kasyf al-Ma'ānī fī al-Mutasyābih min al-Mathānī*, h. 45-47.

khususnya dalam studi ilmu Al-Qur'an. Sebagian besar penelitian yang berkembang lebih banyak menyoroti makna kata-kata tertentu dalam Al-Qur'an dibandingkan dengan pembahasan mengenai gaya bahasa yang digunakan dalam penyusunan ayat-ayatnya. Meskipun banyak penelitian yang membahas ayat-ayat *mutasyābih*, kajian yang secara khusus menganalisisnya dari perspektif *taqḍīm wa ta'khīr* masih terbatas.

Oleh karena itu, penelitian ini bertujuan untuk mengungkap bagaimana kaidah *taqḍīm wa ta'khīr* diterapkan dalam ayat-ayat *mutasyābih* serta memahami implikasi maknanya dalam konteks Al-Qur'an secara keseluruhan. Ayat-ayat yang memiliki kemiripan atau bahkan kesamaan redaksi, tetapi dengan tafsir yang berbeda, akan dianalisis untuk menemukan pola dan tujuan penyusunan kalimatnya. Tantangan ini dapat diatasi melalui pendekatan ilmiah dengan menganalisis hubungan antara ayat-ayat tersebut, sehingga dapat ditemukan tujuan makna yang lebih jelas dan rinci dalam Al-Qur'an.

Dengan latar belakang tersebut, pada kesempatan ini penulis akan melakukan penelitian dengan judul “*Taqḍīm wa Ta'khīr* pada Ayat-Ayat *Mutasyābih* (Kajian *Uslūb* Al-Qur'an).”

## B. Identifikasi dan Batasan Masalah

### 1. Identifikasi Masalah

- a. Adanya sejumlah ayat dalam Al-Qur'an yang memiliki redaksi yang sangat mirip (*mutasyābih al-lafẓ*) namun berbeda dalam urutan kata (*taqḍīm wa ta'khīr*), yang menimbulkan pertanyaan; mengapa Kitab Suci yang sempurna ini menggunakan pola pengulangan, dan bagaimana membedakan makna serta tujuan di balik kemiripan lafaz tersebut.
- b. Fenomena *taqḍīm wa ta'khīr* pada ayat-ayat belum banyak dikaji secara mendalam dari perspektif *mutasyābih al-lafẓ*, sehingga masih terdapat kesenjangan ilmiah dalam menahami fungsi retorik dan *balāghah*nya.
- c. Perbedaan susunan lafaz anatara dua ayat yang serupa sering kali menimbulkan persepsi bahwa redaksi Al-Qur'an bersifat pengulangan semata, padahal secara *linguistic* memiliki maksud penekanan makna yang berbeda.
- d. Masih terdapat perbedaan dalam pemahaman tentang fungsi dan hikmah penggunaan *taqḍīm wa ta'khīr* dalam ayat-ayat *mutasyābih*
- e. Kajian akademik mengenai *taqḍīm wa ta'khīr* masih terbatas, sehingga referensi yang membahas topik ini dalam bentuk artikel, jurnal, maupun karya ilmiah lainnya masih relatif sedikit. Selain itu, minat akademisi dalam meneliti *uslūb taqḍīm wa ta'khīr* khususnya pada ayat-ayat *mutasyābih* masih rendah dibandingkan dengan penelitian yang

menggunakan metode tematik, seperti kajian tentang ayat-ayat jihad, gender, dan topik lainnya. Akibatnya, pemahaman serta ketersediaan referensi terkait ayat-ayat *mutasyābih* masih sangat terbatas.

- f. Oleh karena itu, perlu dilakukan penelitian untuk mengidentifikasi, menganalisis, dan menjelaskan secara ilmiah fungsi *taqḍīm wa ta'khīr* dalam ayat-ayat *mutasyābih al-lafẓ*, baik dari segi makna, konteks pewahyuan, maupun tujuan retorisnya.
2. Batasan Masalah
- a. Penelitian ini hanya berfokus pada analisis *taqḍīm wa ta'khīr* dalam ayat-ayat *mutasyābih al-lafẓ Al-Qur'an*, yaitu ayat-ayat yang memiliki kemiripan redaksi tetapi berbeda susunan katanya, bukan ayat *mutasyābih makhawī* yang berkaitan dengan ayat-ayat *muhkam*
  - b. Pembahasan terbatas pada makna dan hikmah *taqḍīm wa ta'khīr* dalam ayat-ayat yang telah dikategorikan sebagai *mutasyābih al-lafẓ*.
  - c. Dalam penelitian ini, pembahasan dibatasi pada lima pasangan ayat yang secara jelas menampilkan fenomena *mutasyābih al-lafẓ* dengan pola *taqḍīm wa ta'khīr*, yaitu QS. Al-Baqarah [2]: 58 dan QS. Al-A'raf [7]: 161; QS. Al-Baqarah [2]: 173 dan QS. Al-Nahl [16]: 115; QS. Ali Imran [3]: 126 dan QS. Al-Anfal [8]: 10; QS. Al-Isra [17]: 89 dan QS. Al-Kahf [18]: 54; serta QS. Al-Mu'minun [23]: 83 dan QS. Al-Naml [27]: 68.
  - d. Pemilihan pasangan ayat didasarkan pada pertimbangan ilmiah dan metodologis, yang dimana kelima pasangan ayat tersebut memiliki karakteristik yang mewakili variasi bentuk *taqḍīm wa ta'khīr* pada berbagai struktur kalimat dan tema, sehingga mampu menggambarkan keluasan penerapan gaya bahasa Al-Qur'an dalam konteks yang beragam. Selain itu, ayat-ayat tersebut mencakup dua jenis surah, yaitu Makkiyyah dan Madaniyyah, yang memberikan dimensi kontekstual lebih luas terhadap fenomena *usūb* Al-Qur'an serta memperlihatkan perbedaan corak bahasa dan tujuan dakwah antara kedua periode tersebut.
  - e. Kelima pasangan ayat ini juga menunjukkan konsistensi makna meskipun terdapat keragaman dalam susunan redaksi dan gaya bahasanya, sehingga sangat memungkinkan dilakukan analisis perbandingan yang mendalam untuk menyingkap keindahan, ketelitian, dan kemukjizatan susunan ayat-ayat Al-Qur'an. mewakili menghasilkan makna semantik dan retorik berbeda meskipun memiliki kesamaan tema.

### C. Rumusan Masalah

Rumusan masalah merupakan pertanyaan penelitian yang disusun berdasarkan masalah yang harus dicarikan jawabannya melalui pengumpulan data.<sup>22</sup> Rumusan masalah juga berfungsi sebagai pengarah tujuan dari sebuah tulisan agar fokus terhadap satu pembahasan tertentu.<sup>23</sup> Berdasarkan latar belakang dan batasan masalah yang telah diuraikan sebelumnya, rumusan masalah yang diangkat dalam penelitian ini adalah: Bagaimana penafsiran ayat-ayat *mutasyābih* dengan pola *taqḍīm wa ta'khīr* dan apa hikmah dan implikasi dari perubahan dari penggunaan *taqḍīm wa ta'khīr* dalam ayat-ayat *mutasyābih*.

### D. Tujuan dan Manfaat Penulisan

Berdasarkan latar belakang dan rumusan masalah di atas, maka tujuan dan manfaat penelitian ini sebagai berikut:

#### 1. Tujuan Penulisan

Tujuan penelitian adalah untuk mengungkap suatu kebenaran yang tersembunyi dan belum ditemukan dengan melakukan penelitian secara mendalam.<sup>24</sup> Tujuan penelitian berkaitan erat dengan rumusan masalah yang ditetapkan dan jawabannya terletak pada kesimpulan penelitian. Tujuan penelitian dapat memberikan arah ke mana suatu penelitian dilakukan.<sup>25</sup> Adapun tujuan dari penelitian ini yaitu:

- a. Menjelaskan konsep *uslūb* Al-Qur'an
- b. Menjelaskan konsep ayat-ayat *mutasyābih* dalam Al-Qur'an.
- c. Menganalisis ayat-ayat *mutasyābih* dalam Al-Qur'an dengan pola *taqḍīm wa ta'khīr*
- d. Mengidentifikasi hikmah dan implikasi dari *taqḍīm wa ta'khīr* dalam ayat-ayat *mutasyābih*
- e. Mengungkap keragaman *uslūb* Al-Qur'an melalui analisis *taqḍīm wa ta'khīr*

#### 2. Manfaat Penulisan

- a. Secara Teoritis
  - 1) Menambah wawasan dalam kajian *uslūb* Al-Qur'an mengenai fenomena *taqḍīm wa ta'khīr*

---

<sup>22</sup> Sugiyono, *Metode Penelitian Kuantitatif Kualitatif dan R&D*, (Bandung: CV. Alfabeta Bandung, 2013), h. 206.

<sup>23</sup> Naidin Syamsuddin, dkk., *Dasar-dasar Metode Penelitian Kualitatif*, (Lombok Tengah: Yayasan Hamjah Diha, 2023), h. 60.

<sup>24</sup> Anim Purwanto, *Konsep Dasar Penelitian Kualitatif: Teori dan Contoh Praktis*, (Lombok Tengah: Pusat Pengembangan Pendidikan dan Penelitian Indonesia, 2022), h. 4.

<sup>25</sup> Nursapia Harahap, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, (Medan: Wal Ashri Publishing, 2020), h. 34.

- 2) Menjadi referensi akademik bagi mahasiswa dan peneliti yang ingin mendalami kajian kebahasaan dan tafsir Al-Qur'an
- b. Secara Praktis
- 1) Bagi Penulis  
 Penelitian ini menjadi sarana untuk menambah pemahaman mendalam mengenai fenomena *taqđim wa ta'khır* dalam ayat-ayat *mutasyābih*, sekaligus melatih kemampuan analisis kebahasaan terhadap teks Al-Qur'an, serta memperkaya pengalaman akademik dalam bidang tafsir dan kajian bahasa Al-Qur'an.
  - 2) Bagi Mahasiswa atau Peneliti Selanjutnya  
 Memberikan wawasan bagi pengkaji Al-Qur'an dalam memahami dinamika struktur bahasa dalam ayat-ayat *mutasyābih*, membuka peluang untuk penelitian lebih lanjut seperti perbandingan tafsir klasik dan kontemporer, serta memberikan bahan pembelajaran praktis dalam memahami keterkaitan antara susunan kata dan perbedaan makna dalam Al-Qur'an
  - 3) Bagi Universitas PTIQ Jakarta  
 Penelitian ini menambah khazanah karya ilmiah yang memperkuat reputasi kampus dalam bidang kajian tafsir dan ilmu Al-Qur'an, menjadi referensi akademik bagi sivitas akademika, serta membuktikan kontribusi kampus dalam menghasilkan penelitian yang relevan dan bermanfaat bagi perkembangan ilmu Al-Qur'an.

## E. Tinjauan Pustaka

Beberapa penelitian terdahulu yang berkaitan dengan tema *taqđim wa ta'khır* dan *mutasyābih al-lafzi* telah dilakukan oleh para peneliti sebelumnya, namun masing-masing memiliki perbedaan fokus, pendekatan, dan kedalaman analisis dibandingkan dengan penelitian ini. Penulis menemukan beberapa penelitian yang mirip dan dapat dijadikan acuan, diantaranya:

Tesis yang berjudul, "Kajian Semantik Taqdim dan Takhir Pada Ayat-Ayat Mutashabihat Al-Lafzi Dalam Al-Qur'an" oleh Ainita Nurushoumi, UIN Sunan Ampel, tahun 2022. Penelitian ini membahas persoalan *taqđim wa ta'khır* dalam Al-Qur'an berkaitan dengan susunan kalimat, di mana setiap kata yang didahulukan atau diakhirkan memiliki peran penting. Minimnya penelitian akademik mengenai ayat-ayat *mutasyābih al-lafz* yang menggunakan kaidah ini mendorong kajian dengan pendekatan kebahasaan melalui teori semantik dan metode kualitatif berbasis studi pustaka. Analisis sintagmatik mengungkap bahwa perubahan urutan kata tidak mengubah makna utama, sedangkan analisis historis menunjukkan bahwa makna

lafaz *taqdim wa ta'khir* tetap konsisten dari masa pra-Qur'anik hingga pasca-Qur'anik, membuktikan kesinambungan makna dalam Al-Qur'an sepanjang zaman.<sup>26</sup>

Meskipun memberikan kontribusi penting dalam memahami kesinambungan makna, penelitian ini masih terbatas pada aspek kebahasaan dan belum mengkaji dimensi *uslub* Al-Qur'an serta implikasi retorik di balik susunan ayat. Selain itu, objek kajiannya masih bersifat umum dan tidak menyoroti pasangan ayat tertentu yang memiliki variasi susunan redaksi secara spesifik.

Selanjutnya, tesis yang berjudul, "Penggunaan Gaya Bahasa Taqdim Wa Takhir dalam Al-Qur'an (Analisis Nahwi Balaghi dalam Surah Al-An'am)," oleh Asep Irfan Hilmi, Universitas pendidikan Indonesia, tahun 2020. Penelitian ini membahas gaya bahasa *taqdim wa ta'khir* dalam Surah al-An'am dan pengaruhnya terhadap pemaknaan ayat serta pembelajaran bahasa Arab. Dengan metode deskriptif kualitatif berbasis *library research*, penelitian ini menemukan bahwa penggunaan *taqdim wa ta'khir* dalam Surah al-An'am memiliki tiga fungsi utama: *at-takhsis* (penekanan makna khusus), *al-ihitimam* (penegasan perhatian), dan *at-tanbih* (peringatan). Dari hasil analisis, kecenderungan utama adalah *at-takhsis*. Temuan ini berimplikasi pada pengembangan metode pembelajaran nahwu dan *balaghah*.<sup>27</sup>

Tujuan penelitian Asep Irfan Hilmi lebih bersifat linguistik dan pedagogis, tidak diarahkan untuk menyingkap makna retorik atau kemukjizatan (*i'jaz*) Al-Qur'an. Dengan demikian, penelitian tersebut belum menyentuh analisis komparatif antar-surah maupun aspek *uslub* Al-Qur'an yang lebih luas.

Sedangkan untuk pembahasan dari ayat-ayat *mutasyābih*, penulis menemukan beberapa penelitian yang dapat dijadikan rujukan, diantaranya buku yang berjudul "Mutasyābih Al-Qur'an: Menyingkap Rahasia di Balik Tata Letak yang Berbeda," karya Ahmad Husnul Hakim, tahun 2021, pada buku ini membahas tentang ayat-ayat *mutasyābih* secara maknawiyah dan *lafzhiyah*. *mutasyābih* yang difokuskan pada buku ini bukan tentang *mutasyābih* antonim dari *muhkam* yang pembahasannya tentang ayat-ayat yang hanya diketahui oleh Allah akan tetapi *mutasyābih* dengan kemiripan ayat dengan berbagai pola diantaranya, perubahan tata letak (*at-Taqdim wa at-Takhir*), perubahan kata (*at-Tabdil wa at-Taghyir*), penambahan kata (*az-Ziyadah*), dan bentuk dan pola campuran.<sup>28</sup> Buku ini menjelaskan berbagai pola kemiripan ayat, namun pembahasannya bersifat deskriptif-teoretis dan tidak

---

<sup>26</sup> Ainita Nurushoumi, "Kajian Semantik Taqdim dan Takhir Pada Ayat-Ayat Mutashabihat Al-Lafzi Dalam Al-Qur'an," *Skripsi*, (Surabaya: UIN Sunan Ampel, 2022).

<sup>27</sup> Asep Irfan Hilmi, "Penggunaan Gaya Bahasa Taqdim Wa Takhir dalam Al-Qur'an (Analisis Nahwi Balaghi dalam Surah Al-An'am)," *Tesis*, (Universitas pendidikan Indonesia, 2020).

<sup>28</sup> A. Husnul Hakim IMZI, *Mutasyābih Al-Qur'an; Menyingkap Rahasia di Balik Tata Letak yang Berbeda*, (Depok: Lingkar Studi Al-Qur'an Tabarokarrahan, 2021).

diarahkan pada analisis mendalam terhadap fungsi linguistik dan retorik masing-masing ayat.

Selanjutnya skripsi yang berjudul, “Konsep Tasyabuh Dalam Al-Qur’an Perspektif Ahmad Husnul Hakim”, oleh Rizki Prayogo, Universitas PTIQ Jakarta, tahun 2022. Penelitian ini bertujuan mengkaji tentang konsep tasyabuh dalam Al-Qur’an dengan memperhatikan macam-macam dan pola-pola tasyabuh dalam Al-Qur’an. Penelitian ini dilakukan melalui kajian pustaka (*library research*) dengan pendekatan deskriptif-analitis menggunakan pemikiran tafsir dari Ahmad Husnul Hakim sebagai sumber utama dan didukung oleh data dari buku, jurnal, dan karya ilmiah lainnya.<sup>29</sup> Penelitian ini bersifat konseptual-deskriptif, membahas kerangka teoritis dari tasyabuh tanpa melakukan analisis mendalam terhadap ayat-ayat tertentu. Dengan kata lain, Rizki menyoroti konstruksi pemikiran dan klasifikasi konseptual, bukan penerapan empiris pada teks Al-Qur’an secara langsung.

Selain itu ada juga penelitian yang membahas terkait ayat-ayat *mutasyābih* akan tetapi memiliki perbedaan dari sisi pendekatan, yaitu skripsi yang berjudul, “Mutasyabih Al-Lafz dalam Al-Qur’an (Studi Kitab Durrah Al-Tanzil Wa Ghurrah Al-Ta’wil dan Al-Burhan Fi Taujih Mutasyabih Al-Qur’an)” oleh Ida Fitri Nabila, UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, tahun 2022. Pokok permasalahan yang dijelaskan dalam skripsi ini membahas ayat-ayat *mutasyābih al-lafz* dalam kitab *Durrah al-Tanzil wa Ghurrah al-Ta’wil* karya Khatib al-Iskafi dan *al-Burhan fi Taujih mutasyābih al-Qur’an* karya Hamzah al-Kirmani.<sup>30</sup> Penelitian ini fokus pada fenomena kemiripan lafaz dalam Al-Qur’an secara umum melalui pendekatan linguistik dan stilistika tanpa fokus pada pola tertentu seperti *taqḍīm wa ta’khīr*. Kajian tersebut bersifat deskriptif dan belum menyinggung aspek retorik ayat. Sementara penelitian ini lebih spesifik meneliti *taqḍīm wa ta’khīr* dalam lima pasangan ayat *mutasyābih al-lafzī* dengan pendekatan *uṣlūb al-Qur’ān* yang integratif, mencakup analisis semantic dan retorik.

Selanjutnya dari literatur yang lain ada jurnal yang berjudul “Uslub Al-Qur’an: Studi Uslub Taqdim wa takhir dalam Al-Qur’an,” oleh Muhammad Subhi Mamasoni, IAIN Pekalongan, tahun 2022. Penelitian ini bertujuan untuk mendalami konsep uslub dalam Al-Qur’an pada pola *taqḍīm wa ta’khīr*. Penelitian ini menjelaskan bahwa uslub sangat menentukan kaidah penafsiran, pemaknaan, dan pembacaan

---

<sup>29</sup> Rizki Prayogo, “Konsep Tasyabuh Dalam Al-Qur’an Perspektif Ahmad Husnul Hakim,” *Skripsi*, (Jakarta: Universitas PTIQ, 2022).

<sup>30</sup> Ida Fitri Nabila, “Mutasyabih Al-Lafz dalam Al-Qur’an (Studi Kitab Durrah Al-Tanzil Wa Ghurrah Al-Ta’wil dan Al-Burhamn Fi Taujih Mutasyabih Al-Qur’an),” *Skripsi*, (Jakarta: UIN Syarif Hidayatullah, 2022).

kebahasaan untuk memahami bahasa Al-Qur'an.<sup>31</sup> Penelitian ini menjelaskan definisi, karakteristik, dan fungsi *taqḍīm wa ta'khīr* menurut para ulama klasik, namun tidak menerapkan analisis langsung terhadap ayat tertentu. Dengan demikian, kajian tersebut masih bersifat umum dan konseptual, tanpa eksplorasi terhadap konteks semantis dan teologis dari ayat-ayat Al-Qur'an.

Dari seluruh penelitian tersebut dapat disimpulkan bahwa mayoritas kajian terdahulu masih membahas *taqḍīm wa ta'khīr* dan *mutasyābih al-lafẓī* secara umum, teoretis, atau terbatas pada satu aspek linguistik saja. Belum ada penelitian yang secara khusus meneliti fenomena *taqḍīm wa ta'khīr* dalam ayat-ayat *mutasyābih al-lafẓī* secara komparatif dengan meninjau fungsi semantis, retorik, dan teologis secara terpadu.

Oleh karena itu, penelitian ini hadir untuk mengisi kekosongan tersebut dengan menggunakan pendekatan *uṣūb* Al-Qur'an, menganalisis lima pasangan ayat *mutasyābih al-lafẓī* yang memperlihatkan variasi *taqḍīm wa ta'khīr*, serta mengungkap fungsi semantik dan nilai stilistika yang terkandung di balik perbedaan susunan lafaz. Dengan kata lain, penelitian ini ingin menegaskan kembali bukti kemukjizatan Al-Qur'an (*I'jāz al-Qur'an*) dari sisi bahasa, memberikan landasan yang kokoh bagi penafsir modern untuk memahami rahasia di balik susunan kata yang tampak mirip.

## F. Metodologi Penelitian

Penulis membagi metode penelitian ini ke dalam beberapa bagian untuk memberikan kejelasan dalam menyelesaikan permasalahan yang akan dibahas.

### 1. Jenis Penelitian

Berdasarkan judul yang tertera pada halaman depan skripsi ini, dan beberapa pemaparan rumusan masalah, maka jenis penelitian yang penulis pakai yakni metode kepustakaan (*Library Research*) yaitu mengumpulkan data-data dari karya-karya kepustakaan seperti buku, jurnal, hasil penelitian dan media literature lain yang relevan dengan permasalahan dalam penelitian.<sup>32</sup> Metode pengumpulan data dalam penelitian kepustakaan (*library research*) dapat dilakukan secara manual dan komputerisasi. Secara manual, data diperoleh dengan mencari, membaca, dan mencatat informasi dari buku, jurnal, dan dokumen yang tersedia di perpustakaan. Proses ini memerlukan keterampilan dalam memilah dan menganalisis informasi yang relevan. Sementara itu, secara komputerisasi, data dikumpulkan melalui akses ke database akademik seperti Google Scholar, e-Journal, dan perpustakaan digital,

---

<sup>31</sup> Muhammad Subhi Mamasoni, "Uslub Al-Qur'an: Studi Uslub Taqdim wa takhir dalam Al-Qur'an," *Al-Ma'any: Jurnal Studi Bahasa dan Sastra Arab*, (IAIN Pekalongan, 2022).

<sup>32</sup> Nazir M., *Metode Penelitian* (Jakarta: PT. Ghalia Indonesia, 2003), h. 274.

serta menggunakan perangkat lunak seperti Mendeley atau Zotero untuk mengelola referensi. Kombinasi kedua metode ini memungkinkan peneliti memperoleh data yang lebih luas, akurat, dan terorganisir secara efisien. Sehingga teknik literature yang digunakan menjelaskan judul yang berkenaan dengan penelitian ini, secara deskriptif dan analitik atau mengadakan analisa secara interpretatif.

## 2. Sumber dan Data Penelitian

### a. Data Primer

Dalam penelitian ini, penulis menjadikan Al-Qur'an sebagai referensi utama (primer). Di samping itu, penulis juga menggunakan sejumlah referensi dari kelompok kitab-kitab tafsir yang dijadikan penunjang dalam penelusuran penelitian ini, seperti *Tafsir as-Sya'rāwī*, *Tafsir al-Kasasyāf*, *Tafsir Mafāṭiḥ al-Ghāib*, dan kitab-kitab yang membahas tentang ayat-ayat *mutasyābih al-lafẓ antara lain*, *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, *Kasyf al-Ma'ānī fī Mutasyābih al-Mathānī*, *al-Burhān fī Taūjīh Mutasyābih al-Qur'ān*, dan *Milāk at-Ta'wīl al-Qāṭi' bi-Dhawī al-Iḥād wa at-Ta'ḥīl fī Taūjīh al-Mutasyābih al-Lafẓ min Āyi at-Tanzīl*.

### b. Data Sekunder

Data sekunder adalah data ke dua atau sebagai penunjang dari utama atau sebagai tambahan untuk melengkapi data primer. Data sekunder yang digunakan bersumber dari buku-buku lainnya seperti kitab-kitab tafsir yang bercorak kebahasaan, kitab-kitab *'Ulūm al-Qur'ān*, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, *Mutasyabih Al-Qur'an (Menyingkap Rahasia di Balik Tata Letak yang Berbeda)*, dan buku-buku lain yang berkaitan dengan penelitian sebagaimana yang tercantum di daftar pustaka.

### c. Data Tersier

Data tersier yakni beberapa sumber data yang menunjang pembahasan judul penelitian, juga menjadi petunjuk maupun penjelas dari data primer dan sekunder. Data tersier yang penulis gunakan diambil dari beberapa literature, baik jurnal, artikel, maupun tulisan ilmiah yang berkaitan dengan pembahasan dalam penelitian ini.

## 3. Teknik Analisis Data

Teknik analisis data dalam skripsi ini menggunakan metode deskriptif kualitatif dengan pendekatan kebahasaan dan penafsiran. Penelitian deskriptif-kualitatif adalah penelitian yang memiliki tujuan untuk memahami fenomena apa saja yang dialami oleh subjek penelitian, seperti persepsi, tindakan, perilaku, motivasi dan sebagainya secara komprehensif dengan cara deskripsi dalam bentuk kata-kata yang tersusun secara konteks dan metode alamiah.<sup>33</sup> Data yang dikumpulkan berupa ayat-ayat Al-Qur'an yang mengandung *mutasyābih al-lafẓ* khususnya dengan pola *taqḍīm wa ta'khīr*.

---

<sup>33</sup> Lexy J Moleong, *Metode Penelitian Kualitatif*, (Bandung: Remaja Rosda Karya, 2014), h. 6.

Sedangkan untuk penafsirannya penulis menggunakan metode yang ditawarkan oleh Al-Farmawi. Menurut Al-Farmawi metode tafsir dapat dibagi menjadi empat macam, yaitu: metode tahlili, metode muqaran, metode ijmalī, dan metode maudhu'i.<sup>34</sup> Menurut Quraish Shihab dari keempat metode tafsir tersebut, metode tahlili dan maudhu'i adalah metode yang paling banyak digunakan oleh para pengkaji Al-Qur'an.<sup>35</sup> Maka dari itu dalam pengumpulan ayat, penulis menggunakan metode maudhu'i, dengan mengumpulkan beberapa ayat yang memiliki lafaz serupa kemudian dipersempit pada pasangan ayat yang menggunakan pola *taqḍīm wa ta'khīr* saja. Kemudian dari beberapa pasangan ayat yang terpilih ditafsirkan dan diuraikan secara tahlili.

Pada penelitian ini penulis akan mendeskripsikan data berupa ayat-ayat Al-Qur'an yang mengandung *uṣlūb taqḍīm wa ta'khīr* pada kategori *mutasyābih al-lafz*, kemudian menginterpretasikan kandungan makna serta hikmah yang terdapat di balik perbedaan susunan redaksi ayat tersebut. Analisis dilakukan melalui beberapa tahapan, yaitu klasifikasi data, analisis kebahasaan, perbandingan dengan tafsir, analisis *taqḍīm wa ta'khīr* pada ayat yang telah ditentukan, serta interpretasi dan kesimpulan. Pada tahap klasifikasi, ayat-ayat dikategorikan berdasarkan struktur kalimatnya, serta tujuan penggunaan *uṣlūb*. Selanjutnya, menganalisis bentuk ayat-ayat yang telah ditemukan serta mengkaji penafsiran para mufassir yang berfokus pada ayat-ayat tersebut secara komprehensif menggunakan metode deskriptif. Hasil analisis ini kemudian dibandingkan dengan pandangan para mufassir dalam kitab tafsir klasik dan modern, guna melihat bagaimana perubahan urutan kata dalam ayat-ayat *mutasyābih* mempengaruhi makna dan interpretasi. Tahap terakhir adalah interpretasi dan penyusunan kesimpulan yang menyoroti pola penggunaan *taqḍīm wa ta'khīr* dalam ayat-ayat *mutasyābih* sehingga dapat digali kemukjizatan Al-Qur'an, baik dari segi makna maupun dari susunan bahasa yang terkandung dalam penafsiran ayat-ayat tersebut. Dari kesimpulan ini maka dapat menjawab rumusan masalah serta memberikan pemahaman yang lebih komprehensif.

Dengan teknik analisis ini, penelitian diharapkan dapat memberikan kontribusi dalam memahami makna dan hikmah susunan kalimat dalam Al-Qur'an, khususnya dalam konteks ayat-ayat *mutasyābih*.

## G. Sistematika Penulisan

Struktur penelitian ini dibagi ke dalam lima bab yang saling terkait dan membentuk kerangka pembahasan yang sistematis. Bab I Pendahuluan memuat latar

---

<sup>34</sup> Mohammad Nur Ichwan, *Tafsir 'Ilmiy: Memahami Al-Qur'an Melalui Pendekatan Sains Modern* (Yogyakarta: Menara Kudus, 2004), h. 247.

<sup>35</sup> Mohammad Nur Ichwan, *Tafsir 'Ilmiy: Memahami Al-Qur'an Melalui Pendekatan Sains Modern*, h. 247.

belakang masalah, pembatasan dan perumusan masalah, tujuan dan manfaat penelitian, tinjauan pustaka, metodologi penelitian, serta sistematika penulisan. Bagian ini dimaksudkan untuk memberikan arah agar penelitian berjalan konsisten dan terarah sesuai dengan fokus kajian.

Selanjutnya, Bab II berisi penjelasan umum mengenai *uslūb* Al-Qur'an dan ayat *mutasyābih*. Dalam bab ini dipaparkan definisi, macam-macam, karakteristik, unsur kajian dari *uslūb* Al-Qur'an. Kemudian dilanjutkan membahas tentang ayat-ayat *mutasyābih* dalam Al-Qur'an. pada pembahasan ini menguraikan definisi, klasifikasi, urgensi, serta pola-pola *mutasyābih*, dengan fokus khusus pada *mutasyābih al-lafẓ* yang akan dijadikan objek analisis di bab berikutnya. Penekanan pada bab ini diharapkan dapat memperjelas posisi *mutasyābih al-lafẓ* sebagai salah satu fenomena kebahasaan Al-Qur'an yang unik dan sarat makna.

Kemudian, Bab III membahas secara luas mengenai pola *taqḍīm wa ta'khīr*. dalam bab ini dipaparkan definisi, jenis, fungsi, serta contoh-contoh *taqḍīm wa ta'khīr* yang terdapat dalam Al-Qur'an. Tujuan utama bab ini adalah memberikan gambaran umum sebagai landasan teoritis sebelum memasuki analisis ayat-ayat.

Adapun Bab IV berisi analisis utama penelitian, yaitu analisis ayat-ayat *mutasyābih* pola *taqḍīm wa ta'khīr*. Analisis dimulai dengan menguraikan penafsiran para mufassir terhadap ayat-ayat terkait, kemudian dilanjutkan dengan pembahasan bentuk *mutasyābih al-lafẓ*, pola *taqḍīm wa ta'khīr*, serta implikasi dan hikmah yang terkandung di dalamnya. Objek kajian pada bab ini meliputi lima pasangan ayat, yakni QS. Al-Baqarah [2]: 58 dan QS. Al-A'raf [7]: 161; QS. Al-Baqarah [2]: 173 dan QS. Al-Nahl [16]: 115; QS. Ali Imran [3]: 126 dan QS. Al-Anfal [8]: 10; QS. Al-Isra [17]: 89 dan QS. Al-Kahf [18]: 54; serta QS. Al-Mu'minun [23]: 83 dan QS. Al-Naml [27]: 68. Melalui analisis ini, penelitian berupaya memperlihatkan keindahan susunan bahasa Al-Qur'an sekaligus memperdalam pemahaman terhadap pesan ilahi yang disampaikan.

Akhirnya, Bab V menyajikan kesimpulan dari keseluruhan pembahasan serta memberikan saran-saran untuk penelitian lanjutan. Dengan sistematika yang disusun secara runtut ini, penelitian diharapkan mampu memberikan pemahaman yang komprehensif mengenai *uslūb taqḍīm wa ta'khīr* dalam ayat-ayat *mutasyābih al-lafẓ*, baik dari sisi teori kebahasaan maupun dari segi pesan teologis yang terkandung di dalamnya.

## BAB II PENJELASAN UMUM *USLŪB* AL-QUR'AN DAN AYAT *MUTASYĀBIH*

### A. Konsep Umum *Uslūb* Al-Qur'an

#### 1. Pengertian dan Macam-macam *Uslūb* Al-Qur'an

Secara etimologi *uslūb* berasal dari bahasa Arab yaitu (سَلْب-يسَلْب-سَلْباً) yang berarti merampas, atau mengupas.<sup>36</sup> Sedangkan untuk kata *uslūb* sendiri memiliki banyak makna, seperti jalan di antara pepohonan, seni, metode, mazhab, hingga cara berbicara atau menulis. Namun, dalam ilmu bahasa, makna yang paling relevan adalah metode seseorang dalam menyusun dan menyampaikan kalimat.<sup>37</sup> Dalam *Mu'jam al-Lughah al-'Arabiyyah al-Mu'āṣirah*, kata *uslūb* diartikan sebagai *ṭarīqah* atau gaya tertentu dalam berbicara, menulis, maupun bertindak. Setiap orang memiliki gaya atau *uslūb* berbeda, baik dalam sastra maupun ilmu pengetahuan. Dari istilah ini muncul kata *أسلوبية* yang berarti ilmu yang mempelajari gaya bahasa.<sup>38</sup>

Adapun dalam *Mu'jam al-Wasīṭ*, *uslūb* juga dimaknai sebagai jalan atau metode, sebagaimana ungkapan: *سَلَكْتَ أَسْلُوبَ فُلَانٍ فِي كَذَا* yang berarti “*menempuh cara*” atau “*metode seseorang*,” serta digunakan pula untuk menunjukkan gaya penulis dalam karyanya, bahkan bentuk seni dalam ungkapan: *أَخَذْنَا فِي أَسَالِيبٍ مِنَ الْقَوْلِ* yang bermakna ragam atau variasi gaya berbicara.<sup>39</sup>

Sedangkan menurut terminologi, para ahli bahasa dan sastra Arab telah sepakat bahwa *uslūb* adalah cara atau metode yang digunakan oleh seorang pembicara dalam menyusun kata-kata dan memilih ungkapan untuk menyampaikan maksudnya. Dengan kata lain, *uslūb* merupakan metode khusus yang membuat gaya penyampaian seseorang berbeda dengan yang lain. Bisa juga diartikan bahwa *uslūb* adalah corak, gaya, atau ciri khas dari sebuah ungkapan bahasa yang menunjukkan kekhasan pengucapannya.<sup>40</sup> Menurut Abd al-Qahir al-Jurjaniy, sebagaimana dikutip oleh Akhmad Muzakki, *uslūb* memiliki makna yang sama dengan *Ṣhiyāghah*, yaitu cara penyampaian atau pengungkapan yang digunakan seorang sastrawan untuk

---

<sup>36</sup> Ahmad Mukhtar Umar, *Mu'jam al-Lughah al-'Arabiyyah al-Mu'āṣirah*, (Kairo: 'Alam al-Kitab, 2008), h. 1089.

<sup>37</sup> Muhammad 'Abd al-'Azim az-Zarqani, *Manāhil al-'Irfān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, (Beirut: Dar al-kitab al-'Arabi, 1995), Cet. 1, Jilid 2, h. 239.

<sup>38</sup> Ahmad Mukhtar Umar, *Mu'jam al-Lughah al-'Arabiyyah al-Mu'āṣirah*, h. 1089.

<sup>39</sup> Ibrahim Anis & Syauqi Dhaif, *Mu'jam al-Wasīṭ*, (Mesir: Maktabah al-Syuruq al-Duwaliyah, 2004), Cet. 4, h. 441.

<sup>40</sup> Muhammad 'Abd al-'Azim az-Zarqani, *Manāhil al-'Irfān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Jilid 2, h. 239.

mengekspresikan apa yang ada dalam dirinya atau untuk menyampaikan sesuatu kepada orang lain melalui bahasa tertentu dan memberikan pengaruh pada jiwa pembaca.<sup>41</sup>

Dalam tradisi Barat, ilmu *uslūb* dikenal dengan istilah stilistika yang dalam bahasa Inggris disebut *style* dan dalam bahasa Indonesia diartikan sebagai gaya bahasa. Istilah gaya bahasa dan *style* sebenarnya menunjuk pada makna yang sama, namun penggunaan kata *style* dianggap lebih ringkas dan efisien, sejalan dengan penyerapan istilah *stylistics* menjadi stilistika dan bukan lagi kajian gaya bahasa. Kata *style* sendiri berasal dari bahasa Latin *stylus*, yaitu alat runcing yang digunakan untuk menulis di atas papan lilin. Dari makna asal tersebut, *stylus* memiliki konotasi sebagai sesuatu yang menggores, menusuk, atau menembus, yang kemudian dipahami sebagai gaya bahasa yang mampu memberi kesan mendalam dan menimbulkan efek tertentu pada pembaca. Dengan demikian, *style* dimaknai sebagai penggunaan bahasa yang khas.<sup>42</sup>

Bila definisi tersebut diterapkan pada Al-Qur'an, maka *uslūb* Al-Qur'an berarti gaya atau metode khusus yang digunakan Al-Qur'an dalam menyusun kata-kata, memilih kosa kata, dan menyampaikan maknanya. Tidaklah mengherankan bila Al-Qur'an memiliki *uslūb* yang sangat khas, karena setiap bentuk ungkapan, baik yang bersifat ilahi maupun manusiawi, tentu memiliki gaya bahasanya masing-masing. Para penyair, penulis, dan orator memiliki *uslūb* yang berbeda sesuai dengan pribadi, tema, dan seni yang mereka angkat. Bahkan pada diri seseorang saja, *uslūb* dapat berbeda-beda sesuai dengan topik yang dibicarakan.<sup>43</sup>

Perbedaan *uslūb* dengan sekedar susunan kalimat biasa dapat dianalogikan dengan keterampilan penjahit atau apoteker: bahan yang dipakai sama, tetapi hasil akhir berbeda karena cara mengolahnya. Demikian pula dalam bahasa, kosakata dan tata bahasa bisa sama, namun hasilnya bisa indah, kuat, atau sebaliknya lemah dan tidak enak didengar, tergantung pada pilihan dan susunannya. Dalam bahasa Arab sendiri, keindahan *uslūb* tampak dari kekayaan kosakata dan variasi struktur kalimatnya baik dalam bentuk *jumlah ismiyyah* maupun *fi'liyyah*, *khbariyyah* maupun *insya'iyah*, singkat (*ijaz*) maupun panjang (*ithnab*), serta variasi lain seperti *taqdīm wa ta'khīr* dan *fashl-waṣl*. Semua ini memperlihatkan keindahan bahasa Arab sekaligus menegaskan keagungan *uslūb* Al-Qur'an yang tak tertandingi.<sup>44</sup>

*Uslūb* bukan sekedar susunan kata, melainkan cara khusus dalam merangkai bahasa yang menghasilkan keindahan dan kekuatan makna. Karena itulah setiap

<sup>41</sup> Akhmad Muzakki, *Stilistika Al-Qur'an: Gaya Bahasa Al-Qur'an dalam Konteks Komunikasi* (Malang: Tim UIN Malang Press, 2009), h. 14-15.

<sup>42</sup> Burhan Nugriyanto, *Stilistika*, (Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 2014), h. 39-40

<sup>43</sup> Muhammad 'Abd al-'Azim az-Zarqani, *Manāhil al-'Irfān fi 'Ulūm al-Qur'ān*, Jilid 2, h. 239.

<sup>44</sup> Muhammad 'Abd al-'Azim az-Zarqani, *Manāhil al-'Irfān fi 'Ulūm al-Qur'ān*, Jilid 2, h. 240.

penulis atau pembicara memiliki ciri khas tersendiri, dan Al-Qur'an datang dengan gaya yang jauh melampaui kemampuan sastra Arab. Allah menegaskan keistimewaan ini dengan menyebut kitab-Nya sebagai *فُرْآنًا عَرَبِيًّا* “*Al-Qur'an berbahasa Arab*” di banyak ayat, seperti QS. Yusuf: 2, QS. Az-Zukhruf: 3, dan QS. Az-Zumar: 28. Hal ini menunjukkan bahwa meskipun Al-Qur'an memakai bahasa yang sama, *uslub*nya berbeda total, indah, dan penuh mukjizat hingga membuat ahli sastra Arab tidak mampu menandinginya.<sup>45</sup> Wahbah az-Zuhaili juga menegaskan keindahan *uslub* Al-Qur'an, tampak pada irama dan sajaknya, pemilihan kata yang tepat, kelembutan suara dalam penyusunan huruf, dan keselarasan antara lafaz dengan maknanya.<sup>46</sup>

Karena itu, *uslub* Al-Qur'an memiliki keunikan tersendiri yang membedakannya dari hadis, syair, percakapan, maupun kitab-kitab lain, meskipun sama-sama menggunakan bahasa Arab dengan kosakata dan susunan kalimat yang serupa.<sup>47</sup>

## 2. Macam-macam *Uslub* Al-Qur'an

Dalam buku *al-Balāghah al-Wāḍiḥah*, *uslub* secara umum dapat dibagi ke dalam tiga kategori utama, yaitu:

### a. *Uslub Ilmiah*

*Uslub ilmiah* adalah gaya bahasa yang menekankan logika yang sehat, pemikiran yang lurus, serta jauh dari khayalan atau imajinasi puitis. Gaya ini berfokus pada akal dan pikiran, dengan tujuan menjelaskan hakikat ilmu secara jelas, tegas, dan mudah dipahami. Keunggulannya terletak pada ketepatan argumen, kejelasan makna, serta kesederhanaan susunan kalimat yang tidak memberi ruang bagi banyak penafsiran.

Dalam penerapannya, *uslub ilmiah* menuntut pemilihan kata yang jelas dan lugas, serta menghindari majaz atau permainan bahasa yang berlebihan. Namun, penggunaan tasybih diperbolehkan selama berfungsi untuk mempermudah pemahaman suatu penjelasan. Dengan demikian, *uslub ilmiah* mampu menyampaikan ilmu secara kuat, jelas, dan tetap indah dalam kesederhanaannya.<sup>48</sup> Seperti pada QS. An-Nisa [4]: 11

---

<sup>45</sup> Muhammad 'Abd al-'Azim az-Zarqani, *Manāhil al-'Irfān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Jilid 2, h. 239.

<sup>46</sup> Wahbah az-Zuhaili, *at-Tafsīr al-Munīr fī al-'Aqā'id wa al-Syārī'ah wa al-Manhaj*, (Damaskus: Dār al-Fikr, 2005), Juz 1, h. 35

<sup>47</sup> Assyifa Amanah Tillah, “Karakteristik Aktsar Al-Nas Dalam Al-Qur'an,” *Skripsi*, (Riau: UIN Suska Riau, 2020), h. 15.

<sup>48</sup> Ali al-Jarim dan Mustafa Amin, *al-Balāghah al-Wāḍiḥah*, terj. Mujiyo Nurkholis dkk, (Bandung: Sinar Baru Algensindo, 2023), h. 11.

يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ ۚ فَإِن كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ ۚ وَإِن كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ ۚ وَلَا يُؤْتِيهِ لِلْكَوْنِ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا الشُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِن كَانَ لَهُ وَلَدٌ ۚ فَإِن لَّمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ ۚ فَإِن كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ الشُّدُسُ مِمَّنْ بَعْدَ وَصِيَّتِهِ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ ۚ وَأَبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعًا فَرِيضَةٌ مِّنَ اللَّهِ ۚ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا ۝ ١١

*“Allah mensyariatkan (mewajibkan) kepadamu tentang (pembagian warisan untuk) anak-anakmu, (yaitu) bagian seorang anak laki-laki sama dengan bagian dua orang anak perempuan.146) Jika anak itu semuanya perempuan yang jumlahnya lebih dari dua, bagian mereka dua pertiga dari harta yang ditinggalkan. Jika dia (anak perempuan) itu seorang saja, dia memperoleh setengah (harta yang ditinggalkan). Untuk kedua orang tua, bagian masing-masing seperenam dari harta yang ditinggalkan, jika dia (yang meninggal) mempunyai anak. Jika dia (yang meninggal) tidak mempunyai anak dan dia diwarisi oleh kedua orang tuanya (saja), ibunya mendapat sepertiga. Jika dia (yang meninggal) mempunyai beberapa saudara, ibunya mendapat seperenam. (Warisan tersebut dibagi) setelah (dipenuhi) wasiat yang dibuatnya atau (dan dilunasi) utangnya. (Tentang) orang tuamu dan anak-anakmu, kamu tidak mengetahui siapa di antara mereka yang lebih banyak manfaatnya bagimu. Ini adalah ketetapan Allah. Sesungguhnya Allah adalah Maha Mengetahui lagi Mahabijaksana.”(QS. An-Nisa [4]:11).*

Ayat ini menunjukkan cara penyampaian Al-Qur'an yang lugas dengan gaya bahasa ilmiah dalam menjelaskan hukum warisan. Di dalamnya diterangkan secara jelas siapa saja yang berhak menerima warisan serta kadar atau porsi bagian masing-masing. Penyampaian ini bukanlah majaz atau ungkapan kiasan, melainkan penjelasan apa adanya sesuai ketentuan yang ditetapkan Allah.<sup>49</sup>

#### b. *Uslūb Adābi* (Sastra)

*Uslūb adābi* adalah gaya bahasa yang menonjolkan keindahan melalui imajinasi yang tajam, khayalan yang indah, serta penggunaan tasybih dan majaz untuk memperkuat daya tariknya. Gaya ini kerap menggambarkan sesuatu dengan ungkapan kiasan yang hidup, misalnya Al-Mutanabbi yang melukiskan fenomena alam bukan secara ilmiah, melainkan dengan perumpamaan yang puitis dan penuh makna. Keindahannya terletak pada kemampuan menghubungkan hal-hal yang jauh berbeda menjadi selaras dan indah dipahami.

Namun, *uslūb* ini bukan berarti bebas dari aturan. Keindahan tidak boleh dibuat-buat atau dipaksakan karena justru akan merusak kualitas sastranya. Sastra yang baik adalah yang indah secara alami, jelas, dan mampu menginspirasi. Pemakaian majaz,

<sup>49</sup> Sri Tuti Rahmawati, *Pustaka Ulumul Qur'an*, (Jakarta: Tim IIQ Press, 2023), h. 8.

tasybih, atau khayalan memang penting, tetapi harus ditempatkan dengan tepat agar makna tetap kuat. Dengan demikian, *uslūb adābi* mencapai puncaknya ketika mampu memadukan keindahan bahasa dengan kekuatan makna yang mengesankan.<sup>50</sup> Seperti pada ayat QS. Hud [11]: 44.

وَقِيلَ يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكَ وَيَسْمَاءُ أَفْلَحِي وَغِيضَ الْمَاءِ وَقُضِيَ الْأَمْرُ وَاسْتَوَتْ عَلَى  
الْجُودِيِّ وَقِيلَ بُعْدًا لِلْقَوْمِ الظَّالِمِينَ ٤٤

“Difirmankan (oleh Allah), “Wahai bumi, telanlah airmu dan wahai langit, berhentilah (mencurahkan hujan).” Air pun disurutkan dan urusan (pembinaan para pendurhaka) pun diselesaikan dan (kapal itu pun) berlabuh di atas gunung Judi,356) dan dikatakan, “Kebinasaaanlah bagi kaum yang zalim.” (Hud [11]:44)

Dalam ayat tersebut tampak jelas nuansa sastra yang kuat, seakan Allah sedang berdialog langsung dengan bumi dan langit, seolah keduanya dapat diajak berbicara layaknya manusia.<sup>51</sup>

### c. *Uslūb Khitābi*

*Uslūb khitābi* adalah gaya bahasa yang menekankan ketegasan makna, kejelasan redaksi, serta kekuatan argumentasi yang didukung keluasan wawasan. Tujuannya adalah membangkitkan semangat dan menyentuh hati para pendengar. Keindahan *uslūb* ini semakin kuat bila pembicara memiliki wibawa, suara yang lantang dan merdu, serta penyampaian yang jelas dan tepat sasaran sehingga mampu memengaruhi audiens.

Ciri utama *uslūb* ini terlihat dari penggunaan pengulangan kata, sinonim, pemberian contoh, serta pemilihan diksi yang lugas dan tegas. Keefektifannya akan semakin terasa bila diakhiri dengan variasi gaya, misalnya mengubah kalimat berita menjadi pertanyaan, ungkapan kekaguman, atau penolakan. Penutup yang tegas dan meyakinkan menjadi kunci agar pesan tersampaikan dengan kuat.<sup>52</sup> Seperti pada QS. Az-Zumar [39]: 73.

وَسِيقَ الَّذِينَ اتَّقَوْا رَبَّهُمْ إِلَى الْجَنَّةِ زُمَرًا حَتَّىٰ إِذَا جَاءُوهَا وَفُتِحَتْ أَبْوَابُهَا وَقَالَ لَهُمْ  
خَزَنَتُهَا سَلَامٌ عَلَيْكُمْ طِبْتُمْ فَادْخُلُوهَا خَالِدِينَ ٧٣

“Orang-orang yang bertakwa kepada Tuhannya diantar ke dalam surga secara berombongan sehingga apabila mereka telah sampai di sana dan pintu-pintunya telah dibuka, para penjaganya berkata kepada mereka, “Salāmun ‘alaikum (semoga keselamatan tercurah kepadamu), berbahagialah kamu. Maka, masuklah ke dalamnya (untuk tinggal) selama-lamanya!” (QS. Az-Zumar [39]:73).

<sup>50</sup> Ali al-Jarim dan Mustafa Amin, *al-Balāghah al-Wāḍiḥah*, h. 11-15.

<sup>51</sup> Sri Tuti Rahmawati, *Pustaka Ulumul Qur’an*, h. 9.

<sup>52</sup> Ali al-Jarim dan Mustafa Amin, *al-Balāghah al-Wāḍiḥah*, h. 15 -17.

Dalam ayat ini memakai ungkapan yang lembut dan penuh keindahan, sebab menggambarkan keadaan orang-orang bertakwa yang digiring menuju surga secara berkelompok. Ketika mereka tiba di sana dengan pintu-pintu surga yang sudah terbuka, para penjaganya menyambut mereka dengan ucapan penuh kedamaian: “*Salam sejahtera atas kalian, berbahagialah! Maka masuklah ke dalam surga ini untuk tinggal kekal di dalamnya.*”<sup>53</sup>

### 3. Karakteristik *Uslūb* Al-Qur’an

*Uslūb* Al-Qur’an memiliki karakteristik yang menonjol, mencakup keindahan balāghah, kelembutan bahasa, ketajaman nalar, dan pengaruh yang mendalam terhadap jiwa, baik yang fitrah maupun yang menyimpang. Keindahan ini dapat dirasakan, namun hakikatnya tetap melampaui kemampuan akal dan ungkapan manusia.<sup>54</sup> Para ulama hanya mampu menjelaskan sebagian kecil dari keluasan maknanya, sementara pemahaman utuh sepenuhnya adalah milik Allah Swt.<sup>55</sup> Menurut az-Zarqani, karakteristik *uslūb* Al-Qur’an dapat dijelaskan dalam beberapa hal berikut:

#### a. Sentuhan lafaz Al-Qur’an.

Dari sisi lafaz, terdapat dua aspek utama: keindahan intonasi dan keindahan bahasa. Keindahan intonasi Al-Qur’an tampak dalam penggunaan harakat, sukun, mad, dan ghunnah, yang berpadu menghasilkan lantunan ritmis menenangkan jiwa. Bahkan orang yang tidak memahami bahasa Arab pun dapat merasakan keindahannya, sebagaimana orang yang mendengarkan lantunan Al-Qur’an dari kejauhan tetap dapat merasakan harmoni dan melodinya. Keindahan ini melampaui musik atau syair yang cenderung monoton, sementara bacaan Al-Qur’an selalu menghadirkan variasi nada yang segar dan menyentuh hati.<sup>56</sup> Allah Swt. berfirman dalam QS. Al-Muddaththir [74]: 1–10.

يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ ۝ ۱ قُمْ فَأَنْذِرْ ۝ ۲ وَرَبِّكَ فَكَذِّبْ ۝ ۳ وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ ۝ ۴ وَالرُّجْزَ فَاهْجُرْ ۝ ۵ وَلَا تَمَنَّ عَلَى الْكُفْرَيْنَ ۝ ۶ وَلِرَبِّكَ فَاصْبِرْ ۝ ۷ فَاذًا نُقِرَ فِي النَّاقُورِ ۝ ۸ فَذَلِكِ يَوْمِ عَسِيرٍ ۝ ۹  
عَلَى الْكُفْرَيْنَ عَيْرٌ يَسِيرٌ ۝ ۱۰

“*Wahai orang yang berselimut (Nabi Muhammad), bangunlah, lalu berilah peringatan! Tuhanmu, agungkanlah! Pakaianmu, bersihkanlah! Segala*

<sup>53</sup> Muhammad Rofiqul A’la, “Urgensi Mengenal Uslub Khitaby Untuk Penulisan Karya Tulis dalam Bahasa Arab,” *Al-Lisan Al-‘Arabi: Jurnal Program Studi Pendidikan Bahasa Arab*, Vol. 1, No. 1, (2021), h. 18-19.

<sup>54</sup> Muhammad Bakr Ismail, *Dirasat fi ‘Ulūm al-Qur’ān*, (Jeddah: Dar Al-Manar, 1999), h. 327.

<sup>55</sup> Muhammad ‘Abd al-‘Azim az-Zarqani, *Manāhil al-‘Irfān fi ‘Ulūm al-Qur’ān*, Jilid 2, h. 243.

<sup>56</sup> Muhammad ‘Abd al-‘Azim az-Zarqani, *Manāhil al-‘Irfān fi ‘Ulūm al-Qur’ān*, Jilid 2, h. 244.

(perbuatan) yang keji, tinggalkanlah! Janganlah memberi (dengan maksud) memperoleh (balasan) yang lebih banyak! Karena Tuhanmu, bersabarlah! Apabila sangkakala ditiup, hari itulah hari yang sulit, (yang) tidak mudah bagi orang-orang kafir.”(QS. al-Muddathtir [74]: 1–10).

Selain itu, keindahan bahasa Al-Qur’an tampak pada susunan huruf dan kata yang begitu harmonis. Setiap huruf, baik samar, jelas, lembut, maupun lantang, tetap melahirkan keserasian bunyi. Susunan ini memadukan ketegasan dan kelembutan, sehingga melahirkan lafaz yang menakjubkan. Keindahan ini mencapai puncak kemukjizatan, sebab seandainya bercampur dengan ucapan manusia, akan hilanglah pesonanya.<sup>57</sup> Sebagaimana firman Allah dalam QS. Al-Ghasyiyah [88]: 1–5.

هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ الْعَاشِيَةِ ۙ ۱ وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ خَاشِعَةٌ ۙ ۲ عَامِلَةٌ نَّاصِبَةٌ ۙ ۳ تَصَلَّى نَارًا  
حَامِيَةً ۙ ۴ تُسْقَى مِنْ عَيْنٍ آيَةٍ ۙ ۵

“Sudahkah sampai kepadamu berita tentang al-Ghasyiyah? Pada hari itu banyak wajah yang tertunduk hina, (karena) berusaha keras lagi kepayahan, mereka memasuki api neraka yang sangat panas, (mereka) diberi minum dari sumber mata air yang sangat panas.”(QS. Al-Ghasyiyah [88]: 1–5).

b. Dapat diterima oleh semua kalangan.

*Uslūb* Al-Qur’an bersifat elastis, sehingga dapat dipahami oleh orang awam sesuai kemampuannya, sekaligus memberikan kepuasan intelektual bagi ulama dan cendekiawan. Perkataan manusia biasanya hanya memuaskan salah satu kelompok, sementara Al-Qur’an mampu memuaskan keduanya.<sup>58</sup> Gaya bahasa Al-Qur’an mampu menembus dalam jiwa manusia hingga menjadi bagian dari struktur spiritualnya. Ketika seorang mukmin yang teliti merenungkan ayat-ayat Al-Qur’an dan berinteraksi dengannya, dapat menumbuhkan ilmu, keyakinan, dan pemahaman yang lebih mendalam.<sup>59</sup> Misalnya, QS. Al-Qiyamah [75]: 3–4 menegaskan,

أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَلَّنْ نَجْمَعُ عِظَامَهُ ۙ ۳ بَلَىٰ قَدَرِينٌ ۚ ۴ عَلَىٰ أَنْ تُسَوِّيَ بَنَانَهُ ۙ ۴

“Apakah manusia mengira bahwa Kami tidak akan mengumpulkan kembali tulang-belulangannya? Tentu, bahkan Kami mampu menyusun (kembali) jari-jemarinya dengan sempurna.”(QS. Al-Qiyamah [75]: 3–4).

Orang awam memahami ayat ini sebagai bukti kekuasaan Allah untuk membangkitkan manusia dari kubur, sedangkan kalangan intelektual menemukan penegasan bahwa Allah tidak hanya mampu menghidupkan kembali, tetapi juga menyusun dengan detail struktur khas manusia.<sup>60</sup>

<sup>57</sup> Muhammad Bakr Ismail, *Dirasat fi ‘Ulūm al-Qur’ān*, h. 328.

<sup>58</sup> Muhammad ‘Abd al-‘Azim az-Zarqani, *Manāhil al-‘Irfān fi ‘Ulūm al-Qur’ān*, Jilid 2, h. 247.

<sup>59</sup> Muhammad Bakr Ismail, *Dirasat fi ‘Ulūm al-Qur’ān*, h. 332.

<sup>60</sup> Sri Tuti Rahmawati, *Pustaka Ulumul Qur’an*, h. 16-17.

c. Menyentuh akal dan perasaan

Al-Qur'an tidak hanya indah dalam bahasa dan tepat dalam makna, tetapi juga memiliki kekuatan memengaruhi akal dan hati sekaligus. Al-Qur'an bukan sekadar filsafat yang kaku dengan logika, dan bukan pula sastra yang hanya menekankan imajinasi, melainkan kitab petunjuk yang memadukan keindahan bahasa, kekuatan dalil, dan kedalaman makna. Dengan cara itu, Al-Qur'an membimbing manusia menuju kebenaran tanpa memberi ruang bagi keraguan.<sup>61</sup> Al-Qur'an mengajak manusia berpikir dengan ayat-ayat bernuansa ilmiah, seperti tentang air mani, darah, sidik jari, hingga air susu. Dari sisi emosional, Al-Qur'an menghadirkan bahasa puitis yang menandingi syair Jahiliyah, terutama dalam ayat-ayat Makkiah. Kisah Nabi Yusuf AS dalam QS. Yusuf [12]: 23 menggambarkan pertarungan iman dan hawa nafsu secara indah,

وَرَاوَدَتْهُ الْفِيءُ فِي بَيْتِهَا عَنْ نَفْسِهِ ۖ وَعَلَقَتِ الْأَبْوَابَ وَقَالَتْ هَيْتَ لَكَ ۖ قَالَ مَعَاذَ  
اللَّهِ إِنَّهُ رَبِّي أَحْسَنَ مَثْوَايَ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ ۚ ۲۳

*“Perempuan yang dia tinggal di rumahnya menggodanya. Dia menutup rapat semua pintu, lalu berkata, ‘Marilah mendekat kepadaku.’ Yusuf berkata, ‘Aku berlindung kepada Allah. Sesungguhnya dia (suamimu) adalah tuanku yang telah memperlakukanku dengan baik. Sesungguhnya orang-orang zalim tidak akan beruntung.’”*(QS. Yusuf [12]: 23)

Kisah ini menyentuh hati sekaligus memberikan pelajaran moral yang agung.<sup>62</sup>

d. Keserasian rangkaian kalimat

Setiap kata, ayat, dan surah Al-Qur'an tersusun secara serasi dan harmonis, mencerminkan keindahan bahasa sekaligus ketepatan makna. Tidak ada kontradiksi antara syariat, kisah, perdebatan, maupun nasihat. Contohnya dapat dilihat dalam QS. Al-Fatihah [1]:1–7, yang dimulai dengan basmalah, diikuti dengan pujian kepada Allah, penegasan tauhid, permohonan hidayah, dan akhirnya pembagian manusia ke dalam tiga golongan. Surat ini menyebut nama Allah, menegaskan sifat-sifat-Nya, dan mengakui kekuasaan-Nya pada hari kiamat, sehingga mendorong hamba untuk berdoa dan memohon pertolongan hanya kepada-Nya. Pemilihan kata dan susunan kalimat menekankan bahwa pujian berbeda dengan ibadah, menegaskan sandaran semua kebaikan hanya kepada Allah, dan menghindari penisbatan kemarahan kepada-Nya.<sup>63</sup> Setelah itu, QS. Al-Baqarah hadir sebagai penjelasan rinci dari doa dalam Al-Fatihah. Susunan ini memperlihatkan kesinambungan dan keserasian luar biasa, yang membuktikan bagaimana Al-Qur'an memadukan keindahan bahasa, ketepatan makna, dan penghormatan kepada Allah secara harmonis.<sup>64</sup>

<sup>61</sup> Muhammad Bakr Ismail, *Dirasat fi 'Ulūm al-Qur'ān*, h. 338-339.

<sup>62</sup> Muhammad 'Abd al-'Azim az-Zarqani, *Manāhil al-'Irfān fi 'Ulūm al-Qur'ān*, Jilid 2, h. 247.

<sup>63</sup> Jalaluddin as-Suyuti, *al-Itqān fi 'Ulūm al-Qur'ān*, terj. Tim Editor Indiva, (Solo: Indiva Media Kreasi: 2008), Jilid 2, h. 513.

<sup>64</sup> Muhammad 'Abd al-'Azim az-Zarqani, *Manāhil al-'Irfān fi 'Ulūm al-Qur'ān*, Jilid 2, h. 248-250.

c. Kekayaan seni redaksional

Al-Qur'an memiliki keunikan dalam menyampaikan satu makna dengan berbagai pilihan lafaz dan ragam gaya bahasa yang berbeda. Al-Qur'an mampu beralih dari ungkapan informatif ke persuasif, dari peringatan ke ajakan, serta dari penjelasan ke gambaran retorik tanpa tanpa perubahan yang mengganggu suasana umum dari teks. Fenomena ini menunjukkan kemukjizatan retorik Al-Qur'an yang tidak tertandingi oleh para ahli bahasa. Para ulama yang menelitinya menemukan keindahan, kehalusan makna, dan kedalaman pesan yang semakin menguatkan keyakinan mereka akan keagungan Al-Qur'an.<sup>65</sup> Misalnya, perintah langsung dalam QS. An-Nisa [4]: 58

إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا

“*Sesungguhnya Allah menyuruh kamu menyampaikan amanah kepada pemiliknya...*”

Atau perintah dalam bentuk kewajiban seperti QS. Al-Baqarah [2]: 183,

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ

“*Wahai orang-orang yang beriman, diwajibkan atas kamu berpuasa...*” (QS. Al-Baqarah [2]: 183).

Begitu pula larangan dengan berbagai *uslūb*, misalnya QS. Al-An'am [6]: 152,

وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ

“*Janganlah kamu mendekati harta anak yatim kecuali dengan cara yang lebih bermanfaat...*” (QS. Al-An'am [6]: 152).

Dan pengharaman dalam QS. Al-A'raf [7]: 33,

قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَّنَ ۖ وَالْأَيْمَانَ ۖ وَالْبَعْثَ بِعَيْرِ الْحَقِّ ۖ وَأَنْ تُشْرِكُوا

بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزَّلْ بِهِ ۖ سُلْطَانًا ۖ وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ۚ ۙ ۛ ۜ ۝ ۞ ۟ ۠ ۡ ۢ ۣ ۤ ۥ ۦ ۧ ۨ ۩ ۪ ۫ ۬ ۭ ۮ ۯ ۰ ۱ ۲ ۳

“*Katakanlah (Nabi Muhammad), ‘Sesungguhnya Tuhanku hanya mengharamkan segala perbuatan keji, baik yang tampak maupun tersembunyi, perbuatan dosa, melampaui batas tanpa alasan yang benar, mempersekutukan Allah tanpa dalil, dan mengatakan sesuatu terhadap Allah yang tidak kamu ketahui.’*” (QS. Al-A'raf [7]: 33).

Selain itu, masih banyak lagi di dalam Al-Qur'an. Variasi redaksi ini memperlihatkan kekayaan gaya bahasa Al-Qur'an.<sup>66</sup>

<sup>65</sup> Muhammad Bakr Ismail, *Dirasat fi 'Ulūm al-Qur'ān*, h. 341.

<sup>66</sup> Muhammad 'Abd al-'Azim az-Zarqani, *Manāhil al-'Irfān fi 'Ulūm al-Qur'ān*, Jilid 2, h. 250-253.

## f. Menggabungkan ringkasan dan penjelasan

Al-Qur'an mampu menghadirkan kalimat yang ringkas namun tetap jelas, sekaligus membuka peluang penjelasan yang luas. Semakin ditelaah, semakin banyak makna baru yang ditemukan. Allah berfirman dalam QS. Fatir [35]: 14,

وَلَا يَنْبَغُكَ مِثْلُ حَيْرَةِ ١٤

"...Tidak ada yang dapat memberikan keterangan kepadamu seperti (yang diberikan oleh Allah) Yang Mahateliti." (QS. Fatir [35]: 14).

Az-Zarkasyi dalam *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān* menegaskan bahwa ringkasnya redaksi tidak mengurangi keluasan makna.<sup>67</sup> Karena keistimewaan ini, Al-Qur'an menjadi sumber kepuasan bagi para pencari ilmu dari berbagai latar belakang. Mereka semua menemukan penyembuhan bagi jiwa dan akalinya dalam kitab ini, dan generasi demi generasi terus mendapatkan karunia darinya. Sebaliknya, perkataan manusia tidak demikian: jika terlalu banyak penjelasan, kata-katanya terasa sempit dan kurang memadai; jika terlalu ringkas, maknanya kabur atau bahkan membingungkan.<sup>68</sup>

## g. Keseimbangan kata dan makna

Al-Qur'an selalu menyampaikan makna secara pas, tidak berlebihan dan tidak kurang. Setiap kalimatnya sempurna dalam menuntun manusia. Firman Allah dalam QS. Hud [11]: 1 menegaskan,

كِتَابٌ أَحْكَمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ حَبِيرٍ ١

"...(Inilah) Kitab yang ayat-ayatnya telah disusun dengan rapi kemudian dijelaskan secara terperinci (dan diturunkan) dari sisi Allah Yang Mahabijaksana lagi Mahateliti." (QS. Hud [11]: 1).

Inilah yang membedakan Al-Qur'an dari perkataan manusia, sebab manusia sering kali tidak mampu menjaga keseimbangan antara ringkas dan jelas.<sup>69</sup> Menurut Quraish Shihab, keseimbangan ini membuat Al-Qur'an tidak membosankan sekaligus mudah dihayati sepanjang masa.<sup>70</sup>

Bahasa Al-Qur'an menampilkan sesuatu yang baru dan unik, dari seluruh kekayaan bahasa Arab, Allah memilih kata-kata yang tidak hanya fasih dan indah, tetapi juga menyatu secara harmonis, membangkitkan ketertarikan mendalam dalam hati pendengar dan pembaca, serta mampu menyampaikan makna yang luas dan mendalam.<sup>71</sup>

<sup>67</sup> Badruddin Muhammad ibn 'Abdullah az-Zarkasyi, *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1988), Jilid 2, h. 67.

<sup>68</sup> Muhammad 'Abd al-'Azim az-Zarqani, *Manāhil al-'Irfān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Jilid 2, h. 253-254.

<sup>69</sup> Muhammad 'Abd al-'Azim az-Zarqani, *Manāhil al-'Irfān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Jilid 2, h. 254.

<sup>70</sup> M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an* (Bandung: Mizan, 2002), h. 77.

<sup>71</sup> Muhammad Bakr Ismail, *Dirasat fī 'Ulūm al-Qur'ān*, h. 331.

#### 4. Unsur Kajian *Uṣṭūb* Al-Qur'an

Berdasarkan kajian *uṣṭūb* Al-Qur'an, unsur kajian atau fokus utama dalam kajian *uṣṭūb* Al-Qur'an mencakup empat aspek, yaitu *fonologi* (*al-aswat*), pemilihan kata (*ikhtiyār al-lafẓ*), pemilihan kalimat (*ikhtiyār al-Jumlah*), dan deviasi bahasa (*al-inhiraf*), yang semuanya berpengaruh terhadap makna.<sup>72</sup> Qalyubi menekankan bahwa ranah ini mirip dengan stilistika sastra, yang meliputi bunyi, pilihan kata, struktur kalimat, dan variasi bahasa untuk memberi kekayaan makna.<sup>73</sup> Sejalan dengan itu, Nurgiyantoro menyebutkan sejumlah unsur penting dalam kajian *uṣṭūb* secara umum, yaitu: (1) *fonologi*, yang menyoroti bunyi, persajakan, irama, nada, dan suasana; (2) *sintaksis*, yang berkaitan dengan bentuk serta ragam kalimat untuk memengaruhi makna; (3) *leksikal*, yang menekankan pemilihan kata sesuai tujuan pengarang; dan (4) bahasa figuratif serta retorika, yakni bahasa yang berbeda dari standar keseharian untuk menghasilkan efek artistik. Unsur-unsur ini menjadi landasan dalam memahami *uṣṭūb* Al-Qur'an secara sistematis dan sejalan dengan klasifikasi *uṣṭūb* Arab.<sup>74</sup> Berikut penjelasannya:

##### a. Fonologi (*al-Aswat*)

Fonologi membahas runtutan bunyi bahasa, meliputi fonetik (bunyi bahasa tanpa melihat fungsinya sebagai pembeda makna) dan fonemik (menelaah bunyi bahasa dengan memperhatikan fungsinya dalam membedakan makna).<sup>75</sup> Dalam Al-Qur'an, pemilihan huruf dan perpaduan konsonan-vokal menghasilkan keserasian bunyi yang menggugah emosi.<sup>76</sup> Quraish Shihab, dengan mengutip pandangan Marmaduke Pichthall, menjelaskan bahwa Al-Qur'an memiliki simfoni yang tak tertandingi, di mana nada-nadanya mampu menggugah hati manusia, membuat mereka menangis atau bersuka cita. Keserasian ini lahir dari huruf-huruf pilihan yang membentuk kata, lalu kata-kata itu tersusun menjadi kalimat dengan irama indah.<sup>77</sup>

Seperti pada QS. An-Nazi'at [79]: 1–5, yang menampilkan irama dan pengulangan huruf yang harmonis. Keserasian bunyi di akhir ayat juga dapat dilihat dalam tiga bentuk: pertama, pengulangan huruf, misalnya huruf *ha'* dalam bentuk *fi'il maḍi*; kedua, pengulangan lafaz, seperti kata *دَكَّا دَكَّا* dan *صَفَّا صَفَّا* dalam QS. Al-Fajr ayat 21–22 serta kata *أَحَدٍ* dalam ayat 25–26; ketiga, pengulangan lafaz yang

<sup>72</sup> Akhmad Muzakki, *Stilistika Al-Qur'an: Gaya Bahasa Al-Qur'an dalam Konteks Komunikasi*, h. 39.

<sup>73</sup> Syihabuddin Qalyubi, *Stilistika Al-Qur'an: Pengantar Orientasi Studi Al-Qur'an*, (Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1997), h. 39.

<sup>74</sup> Burhan Nugriyantoro, *Stilistika*, h. 151.

<sup>75</sup> Abdul Chaer, *Linguistik Umum*, (Jakarta: Rineka Cipta, 1994), h. 102.

<sup>76</sup> Syihabuddin Qalyubi, *Stilistika Al-Qur'an: Pengantar Orientasi Studi Al-Qur'an*, h. 39.

<sup>77</sup> M. Quraish Shihab, *Mukjizat Al-Qur'an: Ditinjau dari Aspek Kebahasaan, Isyarat Ilmiah, dan Pemberitaan Gaib*, (Bandung: Mizan, 1997), h. 123.

berdekatan bunyinya, seperti *طُمِسَتْ، فُرِجَتْ، عُقِمَتْ* dan *أُجِلَّتْ* dalam QS. Al-Mursalat ayat 8–12. Fonologi juga memengaruhi makna. Contohnya, penambahan huruf hamzah di awal kata dapat mengubah kata intransitif menjadi transitif (*ta'diyah*), seperti *كُرِّمَ* (mulia) menjadi *أَكْرَمَ* (memuliakan). Begitu pula pengulangan huruf 'ain fi'il yang memberi kesan pengulangan tindakan, seperti *كَسَّرَ* (memecah-mecah) dan *قَطَّعَ* (memotong-motong).<sup>78</sup>

#### b. Pemilihan Kata (*Ikhtiyār al- Lafẓ*)

Kajian pemilihan kata dalam Al-Qur'an mencakup beberapa aspek, yaitu: kata-kata yang maknanya berdekatan (*Taraduf*), polisemi (*musytarak al- lafẓī*), kata yang berlawanan makna (*addad*), kata asing yang diserap (*mu'arrobah*), dan kata yang sesuai dengan konteks lawan bicara (*muqtada al-hal*).<sup>79</sup>

- 1) *Taraduf* (Kata yang berdekatan maknanya). *Taraduf* adalah lafaz-lafaz berbeda yang maknanya bertemu pada satu titik, misalnya *khaliqah, sajiyah, tabi'ah, gharizah*, dan *saliqah* (*tabiat*).<sup>80</sup> Sebagai contoh, kata *nas*, *insan*, dan *bashar* yang semuanya berarti manusia. Kata *nas* dan *bashar* menunjuk manusia sebagai jasad biologis, sedangkan *insan* lebih menekankan aspek sosial dan spiritual. Jalaludin Rahmat menambahkan bahwa *bashar*, yang muncul 27 kali dalam Al-Qur'an, merujuk pada sisi biologis manusia seperti makan, minum, seks, dan aktivitas duniawi. Adapun *insan*, yang disebut 65 kali, memiliki tiga konteks: (1) manusia sebagai khalifah dan pemikul amanah, (2) sifat negatif manusia, dan (3) proses penciptaan manusia. Semua konteks ini menunjuk pada aspek psikologis dan spiritual manusia.<sup>81</sup>
- 2) *Musytarak al-Lafẓ* (Polisemi). Menurut as-Suyuti yang dikutip oleh Ahmad Mukhtar Umar, *musytarak al- lafẓ* adalah kata yang memiliki dua makna atau lebih.<sup>82</sup> Dalam *al-Itqān fi 'Ulūm al-Qur'ān*, ditegaskan bahwa hal ini termasuk salah satu bentuk keajaiban Al-Qur'an.<sup>83</sup> Misalnya kata *yusallūn* dalam QS. Al-Ahzab [33]: 56, memiliki berbagai pengertian. Jika dari Allah berarti memberi rahmat, dari malaikat berarti memohon ampunan, dan dari orang beriman berarti

<sup>78</sup> Ahmad ibn Muhammad ibn Ahmad al-Hamlawi, *Shawādh al-'Urf fi Fann al-Ṣarf*, (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1898), h. 45.

<sup>79</sup> Akhmad Muzakki, *Stilistika Al-Qur'an: Gaya Bahasa Al-Qur'an dalam Konteks Komunikasi*, h. 47.

<sup>80</sup> Akhmad Muzakki, *Stilistika Al-Qur'an: Gaya Bahasa Al-Qur'an dalam Konteks Komunikasi*, h. 48.

<sup>81</sup> Jalaluddin Rakhmat, dkk., *Kontekstulisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*, (Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1994), h. 75.

<sup>82</sup> Ahmad Mukhtar Umar, *'Ilm al-Dilālah*, (Kuwait: Maktabah Dar al-'Arubah an-Nashr wa at-Tawzi, 1982), h. 158.

<sup>83</sup> Jalaluddin as-Suyuti, *al-Itqān fi 'Ulūm al-Qur'ān*, terj. Tim Editor Indiva, Jilid 1, h. 562.

- berdoa agar Nabi diberi rahmat. Semua makna ini bisa berlaku sekaligus.<sup>84</sup> Contoh lain, kata *yad* (tangan) dalam QS. Al-Ma'idah [5]: 38. Secara bahasa bisa berarti hasta, telapak tangan hingga siku, atau telapak tangan saja. Namun sunnah Nabi menjelaskan bahwa yang dimaksud adalah telapak tangan kanan.<sup>85</sup>
- 3) *Al-Addad*. Satu kata yang memiliki dua makna berlawanan. Contohnya kata *zann* yang bisa bermakna yakin, seperti dalam QS. Al-Haqqah [69]: 20, namun *zann* juga bisa bermakna ragu, seperti dalam QS. Al-Jasiyah: 32: 45.<sup>86</sup>
- 4) *Al-Mu'arrobah*. Para ulama berbeda pendapat tentang adanya kata asing yang diserap ke dalam Al-Qur'an. Ada yang menolak karena Al-Qur'an berbahasa Arab murni.<sup>87</sup> Namun sebagian ulama seperti as-Suyuti berpendapat bangsa Arab memang sudah menyerap beberapa kata asing sebelum Al-Qur'an diturunkan.<sup>88</sup> Misalnya kata *sijjil* atau *jahannam*. Muhammad Abduh menambahkan ada kata *zarābiy* dan *sinīn*.<sup>89</sup>
- 5) *Muqtada al-Ḥal* adalah pemilihan kata yang sesuai dengan konteks. Muqtada juga disebut sebagai *al-'itibar al-munasib* (ungkapan yang sesuai), yaitu gaya bahasa yang digunakan untuk menyampaikan sebuah ungkapan.<sup>90</sup> Misalnya dalam kisah Nabi Zakariyya yang sudah tua renta namun tetap berdoa memohon keturunan dalam QS. Maryam [19]: 3–6). Pemilihan ungkapan *وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا* (kepala dipenuhi uban) sangat indah, menggambarkan uban yang menyebar dan memenuhi seluruh kepala.<sup>91</sup>

### c. Pemilihan Kalimat (*Ikhtiyār al-Jumlah*)

*Ikhtiyār al-Jumlah* adalah merupakan pemilihan bentuk atau ragam kalimat dalam Al-Qur'an untuk menyampaikan pesan dengan makna yang lebih dalam. Dalam ilmu *balāghah* (*ma'ānī*), sering kali subjek (*musnad ilayh*) seperti *muqtada'*, *fā'il*, atau isim kāna tidak disebutkan secara eksplisit. Hal ini bisa terjadi karena adanya *qarinah* (indikasi), karena sudah diketahui pendengar, untuk dirahasiakan, keterbatasan waktu, atau sebagai sarana menguji daya pikir pendengar. Selain itu,

<sup>84</sup> Jalaluddin as-Suyuti, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, terj. Tim Editor Indiva, Jilid 1, h. 564.

<sup>85</sup> Muhtar Yahya dan Fatchurrahman, *Dasar-dasar Pembinaan Hukum Fiqh Islami*, (Bandung: Al-Ma'arif, 1986), 257.

<sup>86</sup> Ahmad Mukhtar Umar, *'Ilm al-Dilālah*, h. 192.

<sup>87</sup> Syihabuddin Qalyubi, *Stilistika Al-Qur'an: Pengantar Orientasi Studi Al-Qur'an*, h. 52.

<sup>88</sup> Jalaluddin as-Suyuti, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, terj. Tim Editor Indiva, Jilid 1, h. 542.

<sup>89</sup> Muhammad Ahmad Najlah, *Lughah Al-Qur'an fī Juz 'Ammā*, (Beirut: Dār an-Nahdhoh al-'Arabiyah, 1981), h. 188-190.

<sup>90</sup> Umar ibn 'Alawi ibn Abi Bakr al-Kaf, *al-Balāghah: al-Ma'ānī, al-Bayān, al-Badī'*, (Beirut: Dar al-Minhaj, 2006), h. 18.

<sup>91</sup> Syihabuddin Qalyubi, *Stilistika Al-Qur'an: Pengantar Orientasi Studi Al-Qur'an*, h. 54.

pembahasan *ikhtiyār al-jumlah* juga meliputi konsep *al-ikhtišās*, *musnad ilayh*, *qaṣr wa faṣl*, *ijmāl wa tafṣīl*, serta *ḥadhf wa dhikr*, dan *taqḍīm wa ta'khīr*.<sup>92</sup> Contohnya dalam QS. Al-Ma'arij [70]: 19:

إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا ۙ ١٩

“*Sesungguhnya manusia diciptakan dengan sifat keluh kesah lagi kikir.* (QS. Al-Ma'arij [70]: 19)

Kata kerja *khuliqa* (diciptakan) tidak menyebutkan pelaku secara langsung. Subjek “Allah” tidak disebutkan, karena sudah dimaklumi bahwa hanya Allah yang menciptakan manusia. Keragaman bentuk kalimat seperti ini membuat Al-Qur'an tidak monoton dan lebih hidup. Bisa dibayangkan, jika seluruh perintah dalam Al-Qur'an hanya memakai kata *amara* (memerintah), maka ratusan perintah akan terasa berulang-ulang dan membosankan.<sup>93</sup>

#### d. Deviasi Bahasa (*al-Inḥiraf*)

Secara bahasa, *inḥiraf* berarti penyimpangan, dan dalam kajian *uṣlūb* Al-Qur'an dimaknai sebagai pergeseran atau variasi struktur bahasa. Fungsi dari deviasi ini adalah menghadirkan variasi gaya kalimat sehingga bacaan terasa segar, indah, dan tidak membosankan. Selain itu, variasi tersebut juga memberi pengaruh makna yang lebih dalam.<sup>94</sup> Contohnya terdapat dalam QS. As-Syu'ara' [26]: 78–82:

الَّذِي خَلَقَنِي فَهُوَ يَهْدِينِ ۙ ٧٨ وَالَّذِي هُوَ يُطْعِمُنِي وَيَسْقِينِ ۙ ٧٩ وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ ۙ ٨٠ وَالَّذِي يُمِيتُنِي ثُمَّ يُحْيِينِ ۙ ٨١ وَالَّذِي أَطْمَعُ أَنْ يَغْفِرَ لِي خَطِيئَتِي يَوْمَ الدِّينِ ۙ ٨٢

“(Allah) yang telah menciptakanku. Maka, Dia (pula) yang memberi petunjuk kepadaku. Dia (pula) yang memberiku makan dan minum. Apabila aku sakit, Dialah yang menyembuhkanku. (Dia) yang akan mematikanku, kemudian menghidupkanku (kembali). (Dia) yang sangat kuinginkan untuk mengampuni kesalahanku pada hari Pembalasan.” (QS. As-Syu'ara' [26]: 78–82).

Dalam ayat tersebut, terjadi pergeseran struktur. Ayat 78, 79, 81, dan 82 dimulai dengan lafaz *alladhi* (yang), sedangkan ayat 80 menggunakan *wa idha* (dan apabila). Subjek (*fā'il*) juga bervariasi: pada ayat 78, 79, 81, 82 pelakunya adalah Allah, sementara pada ayat 80 pelakunya bergeser ke bentuk orang pertama tunggal (*saya*). Selain itu, kata kerja seperti *yahdīn*, *yut'imuni*, *yasqīn*, dan *yasyfīn* didahului dengan dhamir *huwa* (Dia), sementara pada *yumītuni* dan *yuhyīn* dhamir tersebut tidak

<sup>92</sup> Ahmad al-Hashimi, *Jawāhir al-Balāghah fī al-Ma'ānī wa al-Bayān wa al-Badī'*, (Beirut: Maktabah Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1960), h. 120.

<sup>93</sup> Syihabuddin Qalyubi, *Stilistika Al-Qur'an: Pengantar Orientasi Studi Al-Qur'an*, h. 58.

<sup>94</sup> Akhmad Muzakki, *Stilistika Al-Qur'an: Gaya Bahasa Al-Qur'an dalam Konteks Komunikasi*, h. 71.

disebutkan. Variasi ini menghadirkan kekuatan retorik dan makna yang mendalam, sekaligus menegaskan keluasan *uslūb* Al-Qur'an.<sup>95</sup>

## B. Konsep Umum *Mutasyābih*

### 1. Pengertian *Mutasyābih*

Secara etimologis, istilah *mutasyābih* berasal dari kata *syubhah*, *syabah*, dan *syabīh* yang pada dasarnya menunjuk pada keserupaan dalam hal kualitas, seperti warna, rasa, keadilan, atau kezaliman. Adapun *syubhah* dipahami sebagai kondisi ketika dua hal sulit dibedakan karena adanya kemiripan, baik secara bentuk maupun makna.<sup>96</sup> Sementara itu, A. Husnul Hakim menjelaskan bahwa kata *mutasyābih* merupakan bentuk *ism fā'il* dari *fi'il tasyābaha-yatasyābahu-tasyābuh*, yang dalam kajian kebahasaan dipahami mengandung makna *musyārahah* (keserupaan atau persekutuan makna). Istilah ini dapat merujuk pada makna *mumāthalah* (kemiripan) maupun *musyākah* (ketidakjelasan).<sup>97</sup>

Dalam *Mu'jam Maqāyis al-Lughah*, *tasyābuh* diartikan sebagai sesuatu yang memiliki kemiripan atau kesamaan dari beberapa sisi.<sup>98</sup> Dengan demikian, *syubhah* adalah suatu keadaan ketika dua hal sulit dibedakan secara jelas akibat adanya persamaan, baik dalam aspek nyata maupun abstrak.<sup>99</sup> Al-Qur'an memberikan contoh perbedaan dari makna tasyabuh tersebut. Pertama, *tasyābuh* dalam arti "mirip", seperti dalam firman Allah:

وَقَالَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ لَوْلَا يُكَلِّمُنَا اللَّهُ أَوْ تَأْتِينَا آيَةٌ كَذَلِكَ قَالَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ مِثْلَ قَوْلِهِمْ تَشَابَهَتْ قُلُوبُهُمْ ۗ قَدْ بَيَّنَّا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ ۙ ۱۱۸

"Orang-orang yang tidak mengetahui berkata, "Mengapa Allah tidak berbicara dengan kita atau datang tanda-tanda (kekuasaan-Nya) kepada kita?" Demikian pula orang-orang yang sebelum mereka telah berkata seperti ucapan mereka itu. Hati mereka serupa. Sungguh, telah Kami jelaskan tanda-tanda (kekuasaan Kami) kepada kaum yang yakin." (Q.S. Al-Baqarah [2]: 118).

Kata yang diartikan dengan hati mereka serupa. Ayat ini berbicara tentang orang Yahudi dan Nasrani yang sama-sama mengklaim mengikuti manhaj Ilahi, padahal keduanya berada dalam kesesatan.<sup>100</sup> Contoh lain penggunaan *mutasyābih* dapat

<sup>95</sup> Syihabuddin Qalyubi, *Stilistika Al-Qur'an: Pengantar Orientasi Studi Al-Qur'an*, h. 60.

<sup>96</sup> Abu al-Qasim ibn Muhammad ar-Raghib al-Asfahani, *al-Mufradāt fī Ghārib al-Qur'ān*, (Beirut: Dar Al-Ma'rifah, 2001), h. 254.

<sup>97</sup> A. Husnul Hakim IMZI, *Mutasyābih Al-Qur'an...*, h. 2.

<sup>98</sup> Abu al-Husain Ahmad ibn Faris, *Mu'jam Maqāyis al-Lughah*, ed. Abd al-Salam Harun, (Beirut: Dar Shadr, 1992), cet. 1, h. 320.

<sup>99</sup> Manna' Khalil al-Qattan, *Mabāḥith fī 'Ulūm al-Qur'ān*, (Kairo: Maktabah Wahbah, 1995), 215.

<sup>100</sup> M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an*, (Jakarta: Penerbit Lentera Hati, 2005), Jilid 1, h. 130.

ditemukan dalam Q.S. Al-Baqarah [2]: 25, ketika Allah menggambarkan buah-buahan surga:

وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ بَاطِنٍ مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ كُلَّمَا رُزِقُوا مِنْهَا مِنْ ثَمَرَةٍ رِزْقًا قَالُوا هَذَا الَّذِي رُزِقْنَا مِنْ قَبْلُ وَأَتُوا بِهِ مُتَشَابِهًا وَهُمْ فِيهَا أَزْوَاجٌ مُطَهَّرَةٌ وَهُمْ فِيهَا خَالِدُونَ

“Sampaikanlah kabar gembira kepada orang-orang yang beriman dan beramal saleh bahwa untuk mereka (disediakan) surga-surga yang di bawahnya mengalir sungai-sungai. Setiap kali diberi rezeki buah-buahan darinya, mereka berkata, “Inilah rezeki yang diberikan kepada kami sebelumnya.” Mereka telah diberi (buah-buahan) yang serupa dan di sana mereka (memperoleh) pasangan-pasangan yang disucikan. Mereka kekal di dalamnya.” (Q.S. Al-Baqarah [2]: 25).

Ungkapan وَأَتُوا بِهِ مُتَشَابِهًا yang berarti “dan mereka diberi buah-buahan yang serupa” menjelaskan bahwa orang-orang beriman dan beramal saleh kelak akan memperoleh anugerah buah-buahan di surga. Buah-buahan tersebut tampak serupa dalam bentuk, warna, atau jenisnya dengan yang pernah mereka peroleh di dunia atau sebelumnya, namun memiliki rasa dan kenikmatan yang berbeda. Sebagian buah menyerupai sebagian lainnya dari segi warna, meskipun berbeda dalam rasa dan hakikatnya.<sup>101</sup> Kedua, *tasyābuh* dalam arti “tidak jelas”, sebagaimana firman-Nya:

قَالُوا ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا هِيَ إِنَّ الْبَقَرَ تَشْبَهُ عَلَيْنَا وَإِنَّا إِن شَاءَ اللَّهُ لَمُهْتَدُونَ

“Mereka berkata, “Mohonkanlah kepada Tuhanmu untuk kami agar Dia menjelaskan kepada kami tentang (sapi) itu. (Karena) sesungguhnya sapi itu belum jelas bagi kami, dan jika Allah menghendakinya, niscaya kami mendapat petunjuk.” (Q.S. Al-Baqarah [2]: 70).

Dalam ayat tersebut kalimat إِنَّ الْبَقَرَ تَشْبَهُ عَلَيْنَا yang memiliki terjemahan *sesungguhnya sapi itu belum jelas bagi kami*. Kata *tasyābuh* tersebut menunjukkan permintaan Bani Israil kepada Nabi Musa agar memperjelas terkait sapi yang dimaksud, meskipun sebelumnya sifat-sifatnya sudah cukup dijelaskan oleh Nabi Musa. Dalam tradisi Arab, istilah *isytibāh* dan *tasyābuh* sering dipakai untuk menyebut sesuatu yang sulit dipahami atau membingungkan. Ungkapan اِسْتَبَهَ الْأَمْرُ

<sup>101</sup> Abu al-Qasim ibn Muhammad ar-Raghib al-Asfahani, *al-Mufradāt fī Gharīb al-Qurʾān*, h. 254.

berarti suatu perkara tampak samar atau sulit dipisahkan antara yang satu dengan yang lain.<sup>102</sup>

Dalam pengertian terminologis, para ulama berbeda pendapat mengenai hakikat *mutasyābih*. Adapun pendapat ulama yang mengartikan *mutasyābih*, antara lain:

- a. Manna' al-Qattan: *Mutasyābih* adalah keserupaan antara dua hal, sehingga yang satu menyerupai yang lain.<sup>103</sup>
- b. Badruddin Muhammad ibn Jama'ah: *Mutasyābih* dipahami sebagai ayat-ayat Al-Qur'an yang maknanya mengandung kesamaran, baik dari sisi lafaz, makna, maupun keduanya, sehingga membutuhkan kedalaman ilmu dalam memahaminya.<sup>104</sup>
- c. Az-Zarkasyi: *Mutasyābih* mencakup ayat-ayat *mansūkh* yang sudah tidak diamalkan, kisah-kisah dan perumpamaan, huruf-huruf *muqāṭṭa'ah* di awal surah, serta ayat-ayat yang maknanya hanya diketahui Allah. Az-Zarkasyi juga menyebutnya sebagai ayat yang samar sehingga membutuhkan takwil, seperti ayat tentang pengawasan Allah atau penyesalan manusia di akhirat.<sup>105</sup>
- d. Al-Iskafi: *Mutasyābih* dapat dipahami sebagai ayat-ayat Al-Qur'an yang membuka ruang penafsiran dari berbagai sudut pandang akal dan pemikiran karena mengandung unsur kesamaran dalam menunjukkan makna, baik bagi sebagian maupun mayoritas orang. Dalam konteks lafaz, ayat-ayat yang tergolong *mutasyābih* seringkali memiliki kemiripan karena adanya pengulangan dengan variasi tertentu. Variasi tersebut dapat muncul melalui perbedaan susunan kata (*taqḍīm wa ta'khīr*), adanya penambahan atau pengurangan lafaz, penggunaan bentuk *ma'rifah* atau *nakirah*, hingga pergantian huruf dengan huruf lain atau kata dengan kata lain. Fenomena inilah yang menjadikan sebagian ayat tampak mirip secara lahiriah, namun tetap menuntut ketelitian dalam penafsiran agar maksud yang sebenarnya dapat dipahami secara tepat.<sup>106</sup>
- e. Az-Zarqani: *Mutasyābih* terbagi ke dalam tiga bentuk:
  - a. Ayat yang mustahil dijangkau akal manusia, seperti zat dan sifat Allah serta perkara-perkara ghaib.
  - b. Ayat yang dapat dipahami melalui ilmu dan penelitian, misalnya karena perbedaan susunan, ijmāl, atau tafṣīl.
  - c. Ayat yang hanya dapat dipahami oleh ulama yang mendalam ilmunya melalui isyarat halus dan makna.<sup>107</sup>
- f. Ar-Raghib al-Asfahani: *Mutasyābih* dapat dilihat dari tiga aspek:

<sup>102</sup> A. Husnul Hakim IMZI, *Mutasyabih Al-Qur'an...*, h. 3.

<sup>103</sup> Manna' Khalil al-Qattan, *Mabāḥiṭh fi 'Ulūm al-Qur'ān*, h. 206.

<sup>104</sup> Badruddin ibn Jama'ah, *Kasyf al-Ma'ānī fi al-Mutasyābih min al-Mathānī*, (Pakistan: Jami'ah ad-Dirasat al-Islamiyyah, 1990), h. 45.

<sup>105</sup> Badruddin Muhammad ibn 'Abdullah az-Zarkasyi, *al-Burhān fi 'Ulūm al-Qur'ān*, (Kairo: Maktabah Isa al-Halabi, t.th), Jilid 2, h. 200-201.

<sup>106</sup> 'Abdullah Muhammad ibn 'Abdullah al-Asbahani al-Iskafi, *Durrah at-Tanzīl wa Ghurrah at-Ta'wīl*, (Makkah: Jami'ah Umm al-Qura, 2001), h. 51.

<sup>107</sup> Muhammad 'Abd al-'Azim az-Zarqani, *Manāhil al-'Irfān fi 'Ulūm al-Qur'ān*, Jilid 2, h. 222.

- a. Dari sisi lafaz, mencakup kata-kata asing, lafaz yang mirip namun berbeda makna, atau struktur kalimat yang kompleks.
- b. Dari sisi makna, terkait dengan sifat-sifat Allah dan gambaran hari kiamat.
- c. Dari sisi gabungan, mencakup persoalan umum-khusus, *nasikh-mansūkh*, serta konteks turunnya ayat.<sup>108</sup>
- g. Nashruddin Baidan: *Mutasyābih* dipahami sebagai gaya dan susunan sejumlah firman Allah yang memiliki kesamaan atau keserupaan. Indikatornya adalah:
  - a. Ayat-ayat yang memiliki tema sama dengan struktur bahasa dan pilihan kata yang hampir serupa.
  - b. Ayat yang sama diulang dalam konteks berbeda.
  - c. Ayat yang diulang dengan redaksi serupa namun mengandung makna yang berbeda.<sup>109</sup>
- h. Machasin (mengutip ‘Abd al-Jabbar): Pembahasan *mutasyābih* umumnya selalu dikaitkan dengan ayat-ayat muḥkamāt. Hal ini menunjukkan bahwa makna lahiriah *mutasyābih* tidak secara langsung menunjuk pada maksud yang sebenarnya, melainkan kembali pada makna bahasa atau kebiasaan penggunaannya. Karena itu, penafsiran *mutasyābih* harus dikembalikan kepada ayat-ayat muḥkamāt dengan tetap memperhatikan qarīnah atau konteks.<sup>110</sup>
- i. A. Husnul Hakim: *Mutasyābih* adalah pengulangan sebagian ayat di berbagai tempat, serta keserupaan dalam susunan lafaz. Keserupaan itu bisa berupa pergantian kata, perubahan urutan, adanya tambahan atau pengurangan, dan variasi lainnya. Jenis *mutasyābih* semacam disebut oleh al-Jurjani dengan *mutasyābih an-nazm* (yakni kesamaan atau kemiripan dalam susunan).<sup>111</sup>  
 Dari berbagai definisi yang dikemukakan para ulama, dapat disimpulkan bahwa *mutasyābih* dalam Al-Qur’an secara umum memiliki dua pengertian utama, yaitu:

- a. *Mutasyābih Maknawi* (yang berlawanan dengan *muḥkam*)

Ayat-ayat *mutasyābih* dalam aspek *maknawi* merujuk pada ayat-ayat yang kandungannya sulit dijangkau oleh akal manusia. Termasuk di dalamnya adalah ayat-ayat yang berbicara tentang sifat-sifat Allah dan perkara-perkara gaib seperti hari kiamat. Hal ini mustahil digambarkan, sebab manusia hanya mampu membayangkan sesuatu yang pernah diindera atau memiliki keserupaan. Dari sudut pandang ulama, *mutasyābih* dalam aspek makna dapat dibagi ke dalam beberapa bentuk. Pertama, ayat-ayat yang sama sekali tidak diketahui hakikat maknanya kecuali oleh Allah, seperti waktu terjadinya kiamat atau keluarnya dabbah. Kedua, ayat-ayat yang hanya dapat dipahami oleh ulama yang mendalam ilmunya, sebagaimana doa Rasulullah

<sup>108</sup> Abu al-Qasim ibn Muhammad ar-Raghib al-Asfahsni, *al-Mufradāt fi Gharīb al-Qur’ān*, h. 254-255.

<sup>109</sup> Nashruddin Baidan, *Metode Penafsiran Al-Qur’an: Kajian Kritis Terhadap Ayat-ayat yang Beredaksi Mirip*, (Pustaka Pelajar: Yogyakarta, 2011) h. 11

<sup>110</sup> Machasin, *Al-Qadi, Abd al-Jabbar: Mutasyabih Al-Qur’an: Dalih Rasionalitas Al-Qur’an*, (Yogyakarta: LKiS, 2000), h. 51.

<sup>111</sup> A. Husnul Hakim IMZI, *Mutasyabih Al-Qur’an...*, h. 4.

SAW kepada Ibn Abbas agar diberi kemampuan memahami agama dan takwil. Ketiga, ayat-ayat yang masih dapat ditangkap maknanya oleh masyarakat umum.<sup>112</sup>

Az-Zarqani mengelompokkan *mutasyābih* maknawi ke dalam tiga kategori besar. Pertama, ayat-ayat yang sama sekali tidak dapat dijangkau oleh akal, seperti pengetahuan tentang zat Allah, hakikat sifat-Nya, dan perkara gaib. Kedua, ayat-ayat yang dapat dipahami melalui kajian mendalam, meskipun maknanya tampak samar karena sifat global, perincian, atau susunannya. Ketiga, ayat-ayat yang hanya dapat dipahami oleh ulama tertentu dengan kedalaman ilmu dan ketajaman spiritual, karena memuat isyarat halus serta makna yang tinggi. Dengan demikian, *mutasyābih* dalam aspek makna tidak sekadar menunjukkan adanya kesamaran, tetapi juga menegaskan kemukjizatan Al-Qur'an sekaligus membuka ruang untuk penggalian makna yang semakin mendalam sepanjang zaman.<sup>113</sup>

M. Quraish Shihab turut menjelaskan bahwa *mutasyābih* dalam aspek makna sebagai lawan dari ayat *muhkam* memiliki bentuk-bentuk yang diperselisihkan ulama. Di antaranya adalah ayat-ayat yang hanya Allah mengetahui waktu kejadiannya, ayat yang membutuhkan penjelasan tambahan untuk dapat dipahami, ayat yang bersifat multi-tafsir, ayat yang telah dimansukh sehingga hukumnya tidak lagi diamalkan, ayat yang menuntut sikap iman penuh dengan menyerahkan maknanya kepada Allah, kisah-kisah Al-Qur'an, serta huruf-huruf *muqatta'ah* di awal surah.<sup>114</sup> Sependapat dengan az-Zarkasyi yang memasukkan huruf-huruf *muqatta'ah* (seperti الم, حم, الر) ke dalam kelompok *mutasyābih*.<sup>115</sup>

Dari berbagai pendapat ulama dapat disimpulkan bahwa *mutasyābih maknawi* adalah ayat-ayat Al-Qur'an yang kandungannya sulit dipahami secara langsung karena menyangkut perkara gaib, sifat-sifat Allah, atau mengandung kemungkinan makna yang beragam. Sebagian ayat hanya Allah yang mengetahui hakikatnya, sebagian dapat dipahami oleh ulama mendalam ilmunya, dan sebagian lainnya dapat ditangkap oleh masyarakat umum dengan bantuan penjelasan. Perbedaan ini bukanlah kelemahan, melainkan justru menunjukkan kemukjizatan Al-Qur'an, karena di balik setiap kesamaran tersimpan kedalaman makna yang dapat terus digali sepanjang zaman.<sup>116</sup>

Contoh yang lebih spesifik dari ayat-ayat *mutasyābih* kategori ini dapat dilihat pada pembahasan mengenai perkara gaib, seperti peristiwa kiamat dan kehidupan setelah mati. Demikian pula, ayat-ayat yang berbicara tentang sifat-sifat Allah,

<sup>112</sup> Jalaluddin as-Suyuti, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, terj. Tim Editor Indiva, Jilid 2, h. 95-97.

<sup>113</sup> Muhammad 'Abd al-'Azim az-Zarqani, *Manāhil al-'Irān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Jilid 2, h. 222.

<sup>114</sup> M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir...*, h. 211.

<sup>115</sup> Badruddin Muhammad ibn 'Abdullah az-Zarkasyi, *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Jilid 2, h. 200-201.

<sup>116</sup> Badruddin ibn Jama'ah, *Kasyf al-Ma'ānī fī al-Mutasyābih min al-Mathānī*, h. 45.

misalnya ungkapan "tangan Allah" atau "wajah Allah", juga termasuk dalam kategori mutasyabih.<sup>117</sup>

b. *Mutasyābih al-Lafẓ* (tekstual)

*Mutasyābih* dalam aspek lafaz berbeda dengan *mutasyābih* yang berlawanan dengan *muhkam*. Jika *mutasyābih* dalam makna berkaitan dengan ayat-ayat yang samar atau sulit dipahami, maka *mutasyābih* dalam lafaz lebih menekankan pada kemiripan redaksi ayat-ayat Al-Qur'an yang muncul berulang di berbagai tempat dengan susunan berbeda, meskipun maknanya tetap sama. Biasanya memuat penyajian satu kisah atau tema dalam bentuk yang beragam dengan redaksi, susunan, atau ungkapan yang berbeda-beda.<sup>118</sup> Misalnya, dalam Surah al-Baqarah tertulis "*an-naṣārā wa as-ṣābi'īn*", sementara dalam Surah Al-Hajj redaksinya dibalik menjadi "*as-ṣābi'īn wa an-naṣārā*". Kedua ayat ini memiliki makna tunggal, namun susunan kata yang berbeda menunjukkan adanya pertimbangan kebahasaan dan konteks yang mendalam.<sup>119</sup>

Al-Kirmani dalam *al-Burhān fī Taūjīh Mutashābih al-Qur'ān* menjelaskan bahwa *mutasyābih* lafaz dapat berupa perbedaan dalam bentuk tambahan atau pengurangan kata, *taqḍīm wa ta'khīr* (pendahuluan dan pengakhiran), penggantian huruf tertentu, atau variasi lainnya. Semua bentuk perbedaan ini bukan tanpa maksud, melainkan menyimpan hikmah yang mendukung kesempurnaan susunan Al-Qur'an sekaligus memperlihatkan keindahan *balāghah*nya.<sup>120</sup>

*Mutasyābih* dalam aspek lafaz juga harus dibedakan dari ayat-ayat *al-wujūh wa al-nazā'ir*. Pada *al-wujūh wa al-nazā'ir*, sebuah lafaz yang sama digunakan di banyak tempat dengan makna berbeda-beda sesuai konteksnya. Sementara itu, pada *mutasyābih* lafaz, redaksi ayat tampak mirip namun maknanya tetap sama, hanya berbeda dalam susunan atau bentuk pengulangannya.<sup>121</sup>

Setelah diketahui bahwa *mutasyābih* secara umum terbagi menjadi dua pengertian, yaitu *mutasyābih* maknawi dan *mutasyābih al-lafẓ*. Akan tetapi, pada penelitian ini, fokus kajian diarahkan secara khusus pada *mutasyābih al-lafẓ*. Hal ini penting karena variasi redaksi yang terdapat dalam Al-Qur'an bukan sekadar pengulangan, melainkan mengandung hikmah, keindahan *usūb* Al-Qur'an yang mendalam. Dengan menelaah ayat-ayat *mutasyābih al-lafẓ*, dapat ditunjukkan bahwa setiap perbedaan susunan kata, penambahan maupun pengurangan lafaz, serta bentuk variasi lainnya memiliki tujuan maknawi yang sesuai dengan konteks ayat.

<sup>117</sup> Luthfi Hana Fadiah & Deden Suparman, "Muhkam dan Mutasyabih dalam Al-Qur'an: Implikasi Teologis Muhkam dan Al-Mutasabbih dalam Al-Qur'an," dalam *Jurnal Moral: Jurnal Pendidikan Islam*, (Bandung: UIN Sunan Gunung Djati, 2024), Vol. 1, No. 3, h. 63.

<sup>118</sup> Fadil Salih as-Sammarā'i, *Dirāsāt al-Mutasyābih al-Lafẓī min Āy at-Tanzīl fī Kitāb Milāk at-Ta'wīl*, (Beirut: Dar Ibn Katsir, 2016), h. 22.

<sup>119</sup> Badruddin ibn Jama'ah, *Kasyf al-Ma'ānī fī al-Mutasyābih min al-Mathānī*, h. 45-47.

<sup>120</sup> Mahmud ibn Hamzah al-Kirmani, *al-Burhān fī Tawjīh Mutasyābih al-Qur'ān*, (Beirut: Dar al-Kitab al-'Ilmiyah, 1986), h. 19-20.

<sup>121</sup> Badruddin ibn Jama'ah, *Kasyf al-Ma'ānī fī al-Mutasyābih min al-Mathānī*, h. 46.

Kajian ini sekaligus membuktikan kesempurnaan susunan Al-Qur'an serta menolak tuduhan adanya kontradiksi atau pengulangan sia-sia di dalamnya.

## 2. Urgensi dan Sejarah Ilmu *Mutasyābih*

Kajian Kajian tentang *mutasyābih* dalam Al-Qur'an memiliki akar sejarah yang panjang dan mengalami perkembangan signifikan dari masa awal Islam hingga era modern. Perhatian terhadap ayat-ayat yang mirip redaksinya (*tasyābuh al-āyāt*) sebenarnya sudah muncul sejak abad ke-2 H, khususnya di kalangan ulama *qirā'āt*. Tokoh-tokoh seperti Hamzah ibn Habib al-Zayyat (w. 158 H) dan Nafi' ibn Abdurrahman (w. 170 H) telah menyusun karya dengan judul *Mutasyābih al-Qur'ān*, yang kemudian disusul oleh al-Kisa'i (w. 189 H).<sup>122</sup> Pada periode ini, karya-karya tentang *mutasyābih* lebih bersifat praktis, yaitu mengumpulkan ayat-ayat yang beredaksi mirip untuk membantu para *huffāz* menjaga hafalan dan menghindari kesalahan bacaan. Dengan demikian, fokus awal ilmu *mutasyābih* lebih pada aspek *tadwīn* dan *tartīb* ayat tanpa penjelasan tafsir yang mendalam.<sup>123</sup>

Memasuki abad ke-3 H, kajian *mutasyābih* mulai diarahkan pada aspek kebahasaan dan makna. Musa al-Farrā' disebut sebagai ulama pertama yang menulis kitab khusus bertema *tasyābuh al-āyāt*. Selanjutnya, pada abad ke-4 H muncul karya monumental *Durrat at-Tanzīl wa Ghurrat at-Ta'wīl* karya al-Khatib al-Iskafi (w. 421 H). Kitab ini dianggap sebagai tonggak penting dalam sejarah ilmu *mutasyābih*, karena tidak hanya mengumpulkan ayat-ayat serupa, tetapi juga menjelaskan perbedaan redaksi melalui analisis kebahasaan sekaligus sebagai bantahan terhadap syubhat kaum yang menuduh adanya kontradiksi atau pengulangan sia-sia dalam Al-Qur'an.<sup>124</sup>

Perkembangan berikutnya ditandai oleh karya Mahmud ibn Hamzah al-Kirmānī (w. 500 H) berjudul *al-Burhān fī Taūjīh Mutasyābih al-Qur'ān*, yang menekankan hikmah di balik pengulangan ayat, manfaatnya bagi pembaca, serta alasan variasi redaksi dalam kisah-kisah Al-Qur'an. Abad-7 H melahirkan karya penting *Hidāyah al-Murtāb fī al-Mutasyābih* oleh as-Sakhawī, sementara abad ke-8 ditandai dengan *Kasyf al-Ma'ānī fī Mutasyābih al-Mathānī* karya Ibn Jama'ah (w. 733 H).<sup>125</sup> Namun, puncak perkembangan kajian *mutasyābih* dicapai oleh Abu Ja'far Ahmad ibn az-Zubair al-Gharnati (w. 708 H) dengan *Milāk at-Ta'wīl*, yang membahas secara sistematis seluruh ayat *mutasyābih* dari Al-Fatihah hingga An-Nas. Kitab ini mendapat pengakuan dari az-Zarkasyi dan as-Suyuti sebagai karya paling komprehensif dalam bidang *mutasyābih*.<sup>126</sup>

<sup>122</sup> A. Husnul Hakim IMZI, *Mutasyabih Al-Qur'an...*, h. 4

<sup>123</sup> Abu al-Husayn Ahmad ibn Ja'far al-Munadi, *Mutasyābih al-Qur'ān*, (Maktabah Liniyah: Mesir, t.th.), h. 161.

<sup>124</sup> Abu Ja'far Ahmad ibn az-Zubair al-Gharnati, *Milāk at-Ta'wīl al-Qāṭi' bi-Dhawī al-Ilhād wa at-Ta'wīl fī Tawjīh al-Mutasyābih al-Lafẓ min Āyi at-Tanzīl*, (Beirut: Dar al-Gharb al-Islami, 2007), Cet. 2, h. 105.

<sup>125</sup> A. Husnul Hakim IMZI, *Mutasyabih Al-Qur'an...*, h. 6.

<sup>126</sup> Abu Ja'far Ahmad ibn az-Zubair al-Gharnati, *Milāk at-Ta'wīl...*, 106-108.

Pada era selanjutnya, karya-karya penting terus bermunculan, seperti *Fath al-Rahmān bi Kasyf mā Yaltabis fī al-Qurʿān* karya Zakariyya al-Ansari (w. 926 H), hingga kajian modern seperti *Mutasyābih al-Naẓm fī Qaṣaṣ al-Qurʿān al-Karīm* yang menunjukkan kesinambungan minat ulama dalam menyingkap rahasia retorika Al-Qurʿan.<sup>127</sup> Ismail Ali Sulaiman mengelompokkan pembahasan mengenai ayat-ayat *mutasyābih* ke dalam beberapa kategori tematik. Misalnya, ayat-ayat yang berhubungan dengan persoalan akhlak sebagaimana terdapat dalam QS. Asy-Syuʿara: 213, QS. Al-Qashash: 88, dan QS. Al-Isra: 22; ayat-ayat yang berkaitan dengan hukum, seperti QS. Al-Maidah: 44, 45, dan 47; serta ayat-ayat yang menyinggung perilaku manusia, misalnya dalam QS. Al-Maidah: 119 dan QS. Al-Ahzab: 24-31.<sup>128</sup>

As-Sammaraʿi mengurutkan karya-karya yang membahas ayat-ayat *mutasyābih al-lafẓī* berdasarkan kronologi penulisannya. Di antara kitab-kitab penting dalam bidang *mutasyābih al-lafẓī* adalah:

- a. *Mutasyābih al-Qurʿan* karya Ali bin Hamzah al-Kisaʿi (w. 189 H) yang telah ditahqiq oleh Muhammad Husain Yasin pada tahun 1991–1992 M.
- b. *Durrah at-Tanzīl wa Ghurrah at-Taʿwīl* karya al-Khatib al-Iskafī (w. 421 H), yang diterbitkan oleh Adil Nuwayhidh di Dar al-Afaq al-Jadidah, Beirut, pada tahun 1393 H/1973 M.
- c. *Al-Burhān fī Taūjīh Mutasyābih al-Qurʿān* karya Mahmud bin Hamzah al-Kirmani (w. 505 H), yang ditahqiq oleh ʿAbd al-Qadir Ahmad ʿAta dan diterbitkan oleh Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, Beirut.
- d. *Hidāyat al-Murtāb wa Ghāyat al-Ḥuffāz wa al-Ṭullāb fī Mutasyābih al-Kitāb* karya ʿAli bin as-Sakhawī (w. 643 H), yang pernah dicetak di Istanbul (al-Astanah) pada tahun 1306 H dalam 39 halaman.
- e. *Milāk at-Taʿwīl al-Qāṭiʿ bi-Dhawī al-Ilḥād wa at-Taʿīl fī Taūjīh al-Mutasyābih al-Lafẓ min Āyi at-Tanzīl* karya Abu Jaʿfar Ahmad ibn az-Zubair al-Gharnati (w. 708 H).
- f. *Kasyf al-Maʿānī fī al-Mutasyābih min al-Mathānī* karya Badruddin bin Jamaʿah (w. 773 H), yang ditahqiq oleh ʿAbd al-Jawwad Khalaf dan diterbitkan oleh Dar al-Wafa li at-Tibaʿah wa an-Nashr wa at-Tawziʿ. As-Suyuti juga menyebut karya ini dalam *al-Itqān* dengan judul *Kasyf al-Maʿānī ʿan Mutasyābih al-Mathānī*.
- g. *Qaṭf al-Azhār fī Kasyf al-Asrār* karya Jalaluddin as-Suyuti (w. 911 H), yang ditahqiq oleh Ahmad bin Muhammad al-Hammadi dan diterbitkan oleh Kementerian Wakaf, Qatar.<sup>129</sup>

Genealogi perkembangan ilmu *mutasyābih* menunjukkan bahwa sejak awal ia tidak hanya berfungsi sebagai sarana membantu hafalan, tetapi juga menjadi bukti kemukjizatan Al-Qurʿan, terutama dari segi *balāghah* dan keindahan sastranya yang

<sup>127</sup> A. Husnul Hakim IMZI, *Mutasyabih Al-Qur'an...*, h. 7-8.

<sup>128</sup> Ismail Ali Sulaiman, *Ṣafwat al-Bayān fī Mutasyābih al-Naẓm fī al-Qurʿān*, (Dar al-Kutub al-Mishriyyah: Kairo, 2015). Dikutup dari buku *Mutasyabihul Al-Qur'an* karya Ahmad Husnul Hakim, h. 8.

<sup>129</sup> Fadil Salih as-Sammaraʿi, *Dirāsāt al-Mutasyābih al-Lafẓī min Āyi at-Tanzīl fī Kitāb Milāk at-Taʿwīl*, h. 25-26.

terus digali hingga akhirnya berkembang menjadi salah satu disiplin penting dalam tafsir.<sup>130</sup> Dalam kajian tafsir, ilmu *mutasyābih* memiliki urgensi besar karena berperan menjaga kesempurnaan pemahaman terhadap Al-Qur'an sekaligus menolak anggapan adanya pengulangan atau ketidakteraturan di dalamnya. Oleh karena itu, para ulama menaruh perhatian serius terhadap pembahasan ini, sehingga lahir berbagai karya yang menekankan bahwa setiap variasi redaksi dalam Al-Qur'an memiliki makna yang dalam dan tujuan tertentu. Berikut beberapa urgensi dari ilmu *mutasyābih*:

- a. Pertama, ilmu ini membantu mengungkap hikmah di balik variasi redaksi ayat, baik berupa perbedaan susunan kata (*taqḍīm* dan *ta'khīr*), penambahan lafaz tertentu, maupun perbedaan bentuk ungkapan. Setiap variasi tersebut sesungguhnya menghadirkan makna baru yang tidak terdapat pada redaksi lain, sebagaimana ditegaskan Ibn Zubair dalam *Milāk at-Ta'wīl*.
- b. Kedua, ilmu *mutasyābih* berfungsi memperlihatkan bahwa setiap lafaz dalam Al-Qur'an hadir dengan maksud yang terukur dan tidak ada satu pun yang sia-sia. Hal ini sekaligus menegaskan kesempurnaan ilahi dalam penyusunan Al-Qur'an.
- c. Ketiga, dari segi keilmuan, ilmu *mutasyābih* memperkaya tafsir dengan menunjukkan dimensi kebahasaan dan retorika wahyu, yang mengandung keindahan *balāghah* sekaligus memperlihatkan aspek *i'jāz* Al-Qur'an.
- d. Keempat, ilmu ini juga menjawab tuduhan kaum yang berusaha melemahkan otoritas Al-Qur'an dengan mengklaim adanya kontradiksi di dalamnya.<sup>131</sup>
- e. Ilmu *mutasyābih lafẓī* juga menjadi bukti kebenaran kenabian Muhammad SAW, karena di dalamnya terkandung keindahan bahasa dan makna yang agung, padahal beliau seorang yang ummi, tidak membaca dan tidak menulis.
- f. Ilmu *mutasyābih lafẓī* membantu menjaga ilmu-ilmu Al-Qur'an. Sebab, meneliti sisi-sisi persamaan dan perbedaan ayat menuntut kajian terhadap bahasa, nahwu, *balāghah*, ushul fiqh, dan lain sebagainya. Dengan demikian, menjadi jalan untuk memperoleh banyak cabang ilmu.<sup>132</sup>

### 3. Kategori Ayat *Mutasyābih Al-Lafẓ*

Berdasarkan penjelasan sebelumnya, bahwa pembahasan pada penelitian ini, fokus kepada ayat-ayat *mutasyābih* yang beredaksi mirip dan mengalami pengulangan dalam Al-Qur'an atau disebut juga *mutasyābih al-lafẓ*.

Menurut az-Zarkasyi yang dirangkum oleh as-Sammara'i dalam kitabnya, menyebutkan *mutasyābih* dalam aspek lafaz memiliki delapan bentuk atau pola, yaitu: (1) perbedaan susunan (*taqḍīm wa ta'khīr*), (2) perbedaan penambahan dan pengurangan kata (*ziyādah wa nuqṣān*), (3) pengulangan lafaz yang sama (*tikrār*), (4) perbedaan bentuk *ma'rifah* dan *nakirah*, (5) perbedaan bentuk *mufrad* dan *jamak*, (6) perbedaan penggunaan huruf, (7) perbedaan penggunaan kata yang maknanya

<sup>130</sup> A. Husnul Hakim IMZI, *Mutasyabih Al-Qur'an...*, h. 7-8.

<sup>131</sup> Abu Ja'far Ahmad bin az-Zubair al-Gharnati, *Milāk at-Ta'wīl...*, h. 108-110.

<sup>132</sup> Abdul Fattah Mustafa al-Buhayri, "Taujih al-Mutasyābih al-Lafẓī fi al-Qur'an al-Karīm 'inda al-Mufasssīrīn – Dirāsah fī Tafsīr al-Rāzī wa al-Ālūsī," *Tesis*, (Mesir: Universitas al-Minufiyah, 2021), h. 14-15.

dekat (*tabdil*), serta (8) perbedaan dalam penggunaan *idgham* dan *tark*.<sup>133</sup> Berikut penjelasannya:

a. *Tabdil*

*Tabdil* adalah adanya pergantian dalam kemiripan redaksi, baik berupa perubahan huruf, kata, maupun susunan kalimat dan sejenisnya.<sup>134</sup> Dari dua belas kategori yang ada, kelompok ini merupakan yang paling besar karena mencakup 155 variasi bentuk.<sup>135</sup> Seperti dalam QS. Al-Baqarah [2]: 59 dan Al-A'raf [7]: 162.

فَبَدَّلَ الَّذِينَ ظَلَمُوا قَوْلًا غَيْرَ الَّذِي قِيلَ لَهُمْ فَأَنْزَلْنَا عَلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا رِجْزًا مِّنَ السَّمَاءِ  
بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ ٥٩ ع

*“Lalu, orang-orang yang zalim mengganti perintah dengan (perintah lain) yang tidak diperintahkan kepada mereka. Maka, Kami menurunkan malapetaka dari langit kepada orang-orang yang zalim itu karena mereka selalu berbuat fasik.”* (Al-Baqarah [2]: 59).

فَبَدَّلَ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ قَوْلًا غَيْرَ الَّذِي قِيلَ لَهُمْ فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ رِجْزًا مِّنَ السَّمَاءِ بِمَا  
كَانُوا يَظْلِمُونَ ١٦٢ ع

*“Maka, orang-orang yang zalim di antara mereka mengganti (perkataan itu) dengan perkataan yang tidak diperintahkan kepada mereka. Lalu, Kami timpakan kepada mereka azab dari langit karena mereka selalu berbuat zalim.”* (Al-A'raf [7]: 162).

Dalam Surah Al-A'raf ayat 162 digunakan kata *فَأَرْسَلْنَا*, sedangkan pada Surah Al-Baqarah ayat 59 digunakan kata *فَأَنْزَلْنَا*. Kata *فَأَرْسَلْنَا* berkaitan dengan risalah sehingga penggunaannya dikhususkan untuk para rasul, sebagaimana ayat tersebut menjelaskan mukjizat yang Allah turunkan kepada mereka. Keduanya sama-sama bermakna “penurunan dari langit”, hanya berbeda pada pola ungkapannya. Selanjutnya, kata *يَظْلِمُونَ* dalam Surah Al-A'raf ayat 162 dan *يَفْسُقُونَ* dalam Surah Al-Baqarah memiliki perbedaan makna. Ungkapan zalim ditujukan khusus kepada kaum Yahudi yang menggambarkan sifat fasik berupa pelanggaran, kesombongan, dan kedurhakaan, sedangkan istilah fasik lebih menekankan bahwa perbuatan tersebut merugikan diri mereka sendiri.<sup>136</sup>

<sup>133</sup> Fadil Salih as-Sammarā'i, *Dirāsāt al-Mutasyābih al-Lafzī min Āy at-Tanzīl fī Kitāb Milāk at-Ta'wīl*, h. 23-24.

<sup>134</sup> A. Husnul Hakim IMZI, *Mutasyabih Al-Qur'an...*, h. 77.

<sup>135</sup> Ainita Nurushshoumi, “Kajian Semantik Taqdim Dan Takhir Pada Ayat-Ayat Mutashabihat Al-Lafzi Dalam Al-Qur'an,” h. 54.

<sup>136</sup> A. Husnul Hakim IMZI, *Mutasyabih Al-Qur'an...*, h. 154-158.

b. *Ziyādah wa Nuqṣān*

*Ziyādah wa nuqṣān* merupakan bentuk *tasyābuh* pada ayat Al-Qur'an yang muncul karena adanya tambahan huruf atau kata pada satu ayat, sementara pada ayat lain yang serupa tidak disebutkan.<sup>137</sup> Dengan kata lain, dua redaksi yang mirip bisa berbeda dalam jumlah kata, di mana salah satunya memiliki tambahan sedangkan yang lain lebih singkat. Inilah yang disebut *ziyādah wa nuqṣān* dalam pemakaian kata. Kategori ini menduduki urutan kedua dengan jumlah 130 bentuk.<sup>138</sup> Seperti dalam QS. Al-Baqarah [2]: 6 dan QS. Yasin [36]: 10.

إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْتَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ٦

“*Sesungguhnya orang-orang yang kufur itu sama saja bagi mereka, apakah engkau (Nabi Muhammad) beri peringatan atau tidak engkau beri peringatan, mereka tidak akan beriman.*” (Al-Baqarah [2]:6).

وَسَوَاءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْتَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ١٠

“*Sama saja bagi mereka, apakah engkau (Nabi Muhammad) memberi peringatan kepada mereka atau tidak. Mereka (tetap) tidak akan beriman.*” (Yasin [36]:10).

Pada QS. Yasin ayat 10 di atas terdapat penambahan huruf ‘*athaf*’ “*wawu*.”

c. *Tikrār* (terulang)

Ayat-ayat dengan redaksi berulang banyak ditemukan dalam Al-Qur'an, mencapai sekitar 60 bentuk. Pengulangan tersebut terjadi karena setiap redaksi yang sama memiliki konotasi makna yang berbeda.<sup>139</sup> Contohnya terdapat dalam Surah Ar-Rahman, khususnya ayat

فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبِينَ

“*Maka nikmat Tuhanmu yang manakah yang kamu dustakan?*”

Ayat ini diulang hingga 31 kali. Pengulangan ini dikategorikan sebagai *mukarrar*, bukan sekadar ayat mirip, karena bentuk redaksinya benar-benar sama.<sup>140</sup> Dalam khazanah bahasa Arab, pengulangan dikenal dengan istilah *takrār* atau *takrīr*, yang berasal dari kata *karrara* dan berarti mengulang sesuatu secara terus-menerus. Menurut definisi ulama, *takrār* adalah pengulangan lafaz atau makna untuk menegaskan maksud yang dikehendaki. Dengan demikian, *takrār* dalam Al-Qur'an berarti pengulangan kata, kalimat, atau ayat lebih dari satu kali, baik secara lafaz maupun makna, dengan tujuan tertentu. Pengulangan semacam ini umumnya muncul

<sup>137</sup> Tamamul Fikri, “Kontruksi Ayat-Ayat Mutasyabihat Al-Alfadh Dalam Al-Qur'an (Studi Analisis Kitab Durrah Al-Tanzil Wa Ghurrah Al-Ta'wi,” *Tesis*, (Jakarta: Tim PTIQ Jakarta, 2020), 56.

<sup>138</sup> Ainita Nurushshoumi, “Kajian Semantik Taqdim Dan Takhir Pada Ayat-Ayat Mutashabihat Al-Lafzi Dalam Al-Qur'an,” h. 55.

<sup>139</sup> Ainita Nurushshoumi, “Kajian Semantik Taqdim Dan Takhir Pada Ayat-Ayat Mutashabihat Al-Lafzi Dalam Al-Qur'an,” h. 56.

<sup>140</sup> Badruddin Muhammad ibn 'Abdullah az-Zarkasyi, *al-Burhān fi 'Ulūm al-Qur'ān*, (Kairo: Maktabah Isa al-Halabi, t.th), jilid 3, h. 8.

dalam kisah umat terdahulu, gambaran azab dan nikmat, janji dan ancaman, serta tema-tema penting lainnya.<sup>141</sup>

d. *Taqdīm wa Ta'khīr*

Salah satu bentuk *mutasyābih al-lafz* adalah *taqdīm wa ta'khīr*, yaitu mendahulukan atau mengakhirkan kata dalam ayat Al-Qur'an.<sup>142</sup> Perbedaan susunan ini terkadang menimbulkan kesan sulit dipahami, namun sebenarnya merupakan gaya bahasa yang mengandung makna retorik dan keindahan *balāghah* Al-Qur'an.<sup>143</sup> Di dalam Al-Qur'an pola ini terdapat sebanyak 23 kasus.<sup>144</sup> Seperti dalam QS. Al-Qashas [28]: 20 dan Yasin [36]: 20.

وَجَاءَ رَجُلٌ مِّنْ أَقْصَا الْمَدِينَةِ يَسْعَى ۗ قَالَ يَا مُوسَى إِنَّ الْمَلَائِكَةَ يُاتِمُّونَ بِكَ لِيُقْتُلُوكَ  
فَاخْرُجْ إِلَيَّ لَكَ مِنَ التَّصْحِيرِ

“Dan seorang laki-laki datang bergegas dari ujung kota seraya berkata, "Wahai Musa! Sesungguhnya para pembesar negeri sedang berunding tentang engkau untuk membunuhmu, maka keluarlah (dari kota ini), sesungguhnya aku termasuk orang-orang yang memberi nasihat kepadamu.” (QS. Al-Qashas 28: Ayat 20)

وَجَاءَ مِنْ أَقْصَا الْمَدِينَةِ رَجُلٌ يَّسْعَى ۗ قَالَ يَا قَوْمِ أَتَّبِعُوا الْمُرْسَلِينَ

“Dan datanglah dari ujung kota, seorang laki-laki dengan bergegas dia berkata, "Wahai kaumku! Ikutilah utusan-utusan itu.” (QS. YaSin [36]: 20).

Ayat di atas mendahulukan penyebutan kata *رجل* daripada *المدينة* *من اقصى* ,

berbeda dengan QS. Yasin [36]: 20 yang mendahulukan kata *المدينة* *من اقصى* dari

*رجل* . Hal ini agaknya disebabkan karena apa yang dibicarakan pada surat ini berkaitan dengan sesuatu yang sangat penting mengenai kehidupan seseorang dan memerlukan tekad yang kuat serta usaha sungguh-sungguh.<sup>145</sup>

<sup>141</sup> Khalid ibn Usman al-Sabt, *Qawā'id at-Tafsīr: Jam'an wa Dirāsah*, (Beirut: Dar ibn 'Affan, 1997), Juz II, h. 701.

<sup>142</sup> Badruddin Muhammad ibn 'Abdullah az-Zarkasyi, *al-Burhān fi 'Ulūm al-Qur'ān*, h. 233.

<sup>143</sup> Mohammad Nor Ichwan, *Memahami Bahasa Al-Qur'an: Refleksi Atas Persoalan Linguistik*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2018), h. 236.

<sup>144</sup> Nashruddiin Baidan, *Metode Penafsiran Al-Qur'an: Kajian Kritis Terhadap Ayat-Ayat yang Beredaksi Mirip*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011), h. 86-87.

<sup>145</sup> M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan, dan Kecerasian Al-Qur'an*, Jilid. 11, h. 326-327.

## e. Perbedaan Penggunaan Huruf

Contohnya adalah firman Allah dalam QS. Al-A'raf [7]:123 dan (QS. Taha [20]:

71

قَالَ فِرْعَوْنُ أَمُنْتُمْ بِهِ قَبْلَ أَنْ أَدْنَ لَكُمْ

“*Fir‘aun berkata, “Mengapa kamu beriman kepadanya sebelum aku memberi izin kepadamu?...”* (QS. Al-A'raf [7]: 123)

قَالَ أَمُنْتُمْ لَهُ قَبْلَ أَنْ أَدْنَ لَكُمْ

“*Dia (Fir‘aun) berkata, “Apakah kamu beriman kepadanya (Musa) sebelum aku memberi izin kepadamu?...”* (QS. Taha [20]: 71).

Kedua ayat ini sama-sama membicarakan pernyataan Fir‘aun kepada para penyihir, tetapi terdapat perbedaan huruf yang digunakan, yaitu *bi* (بِ) pada satu ayat dan *la* (لَهُ) pada ayat lainnya. Perbedaan huruf ini menjadi salah satu bentuk *mutasyābih lafzī*.<sup>146</sup>

f. *Ma‘rifah* dan *Nakirah*

Perbedaan *ma‘rifah* dan *nakirah* dalam Al-Qur'an terletak pada penggunaan kata tertentu, apakah disertai al atau tidak. Ada kalanya suatu kata muncul dalam bentuk *ma‘rifah*, sementara pada ayat lain ditampilkan dalam bentuk *nakirah*, atau sebaliknya. Misalnya, dalam QS. Al-Baqarah [2]:126 dan QS. Ibrahim [14]:35.

وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا بَلَدًا آمِنًا

“*(Ingatlah) ketika Ibrahim berdoa, “Ya Tuhanku, jadikanlah (negeri Makkah) ini negeri yang aman...”* (QS. Al-Baqarah [2]:126).

وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا الْبَلَدَ آمِنًا

“*(Ingatlah), ketika Ibrahim berdoa, “Ya Tuhanku, jadikanlah negeri ini (Makkah) negeri yang aman...”* (QS. Ibrahim [14]:35).

Dalam QS. Al-Baqarah ayat 126 lafaz *balad* hadir dalam bentuk *nakirah*, sedangkan pada QS. Ibrahim ayat 35 lafaz yang sama digunakan dalam bentuk *ma‘rifah*.

<sup>146</sup> Fadil Salih as-Sammara'i, *Dirāsāt al-Mutasyābih al-Lafzī min Āy at-Tanzīl fī Kitāb Milāk at-Ta'wīl*, h. 23.

g. *Mufrad wa Jamak*

Dalam Al-Qur'an terdapat penggunaan kata yang terkadang muncul dalam bentuk jamak, sementara pada ayat lain digunakan dalam bentuk *mufrad*, atau sebaliknya. Misalnya, pada QS. Al-Baqarah [2]:80 dan QS. Ali 'Imran [3]:24.<sup>147</sup>

وَقَالُوا لَنْ تَمَسَّنَا النَّارُ إِلَّا أَيَّامًا مَّعْدُودَةً ۗ

“Mereka berkata, “Neraka tidak akan menyentuh kami, kecuali beberapa hari saja”...” (QS. Al-Baqarah [2]:80).

قَالُوا لَنْ تَمَسَّنَا النَّارُ إِلَّا أَيَّامًا مَّعْدُودَاتٍ ۗ

“Demikian itu disebabkan bahwa mereka berkata, “Api neraka tidak akan menyentuh kami, kecuali beberapa hitungan hari saja.”...” (QS. Ali 'Imran [3]:24).

Pada QS. Al-Baqarah [2]:80 kata مَّعْدُودَةً tersebut hadir dalam bentuk mufrad, sedangkan pada QS. Ali 'Imran ayat 24 kata مَّعْدُودَاتٍ digunakan dalam bentuk jamak.

h. Perbedaan *Idghām* dan tidak *Idghām* (*idghām wa tarkihi*)

*Idghām* adalah proses memasukkan satu huruf ke dalam huruf lain. Dalam Al-Qur'an, ada ayat yang menggunakan *idghām* dan ada pula yang tidak. Misalnya, pada QS. Al-An'am [6]:42 dan QS. Al-A'raf [7]:94.<sup>148</sup>

وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا إِلَىٰ أُمَمٍ مِّن قَبْلِكَ فَآخَذْنَاهُمْ بِالْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ لَعَلَّهُمْ يَتَضَرَّعُونَ ٤٢

“Sungguh, Kami telah mengutus (para rasul) kepada umat-umat sebelum engkau, (tetapi mereka membangkang,) kemudian Kami siksa mereka dengan (menimpakan) kemelaratan dan kesengsaraan, agar tunduk merendahkan diri (kepada Allah).” (QS. Al-An'am [6]:42.)

وَمَا أَرْسَلْنَا فِي قَرْيَةٍ مِّن نَّبِيٍّ إِلَّا أَخَذْنَا أَهْلَهَا بِالْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ لَعَلَّهُمْ يَضَّرَّعُونَ ٩٤

“Kami tidak mengutus seorang nabi pun di suatu negeri, (lalu penduduknya mendustakan nabi itu,) melainkan Kami timpakan kepada penduduknya kesempitan dan penderitaan agar mereka (tunduk dengan) merendahkan diri.” (QS. Al-A'raf [7]:94).

<sup>147</sup> Fadil Salih as-Sammara'i, *Dirāsāt al-Mutasyābih al-Lafẓi min Āy at-Taanzil fi Kitāb Milāk at-Ta'wīl*, h. 23.

<sup>148</sup> Fadil Salih as-Sammara'i, *Dirāsāt al-Mutasyābih al-Lafẓi min Āy at-Taanzil fi Kitāb Milāk at-Ta'wīl*, h. 24.

Pada QS. Al-An'am ayat 42 lafaz *يَتَضَرَّعُونَ* tidak mengalami *idghām*, sementara pada QS. Al-A'raf ayat 94 lafaz yang sama justru di *idghamkan*. Hal ini menunjukkan adanya perbedaan penggunaan *idghām* dan tidak *idghām* dalam redaksi ayat.<sup>149</sup>

---

<sup>149</sup> Fadil Salih as-Sammara'i, *Dirāsāt al-Mutasyābih al-Lafzī min Āy at-Tanzīl fī Kitāb Milāk at-Ta'wīl*, h. 24.



### BAB III POLA *TAQDĪM WA TA'KHĪR*

Sebagaimana yang telah ditegaskan pada pembahasan sebelumnya, dalam pembahasan selanjutnya akan memfokuskan kajian pada ayat-ayat *mutasyābih al-lafẓi* dan khususnya pada salah satu polanya, yaitu *taqḍīm wa ta'khīr*. Konsep *taqḍīm wa ta'khīr* juga merupakan salah satu unsur kajian dalam *uṣlūb* Al-Qur'an yang masuk ke dalam ranah *ikhtiyār al-jumlah*, yaitu pembahasan tentang pemilihan bentuk atau susunan kalimat dalam Al-Qur'an. Fenomena *taqḍīm wa ta'khīr* tidak hanya menampilkan keindahan bahasa, tetapi juga membawa makna yang lebih mendalam sesuai dengan konteks ayat. Dengan demikian, pengkajian terhadap *taqḍīm wa ta'khīr* menjadi penting karena dapat membuka pemahaman yang lebih luas tentang pesan yang ingin disampaikan Al-Qur'an, baik dari sisi kebahasaan maupun dari sisi kandungan makna.

#### A. Pengertian *Taqḍīm wa Ta'khīr*

Istilah *taqḍīm wa ta'khīr* merupakan dua bentuk kata *maṣḍar* yang memiliki relasi erat serta bersifat saling melengkapi. Secara etimologis, keduanya berasal dari akar kata kerja bahasa Arab yang berbeda, namun maknanya berlawanan. Kata *taqḍīm* (التقديم) diturunkan dari kata (قَدَّمَ، يقدِّم، تقدِّمًا)، yang mengikuti pola *fa'ala*

(فَعَّلَ) dengan penekanan tasydid pada huruf 'ain *fi'il*. Makna dasar dari kata ini adalah mendahulukan, mengedepankan, mengutamakan, atau menempatkan sesuatu pada posisi terdepan dengan tujuan *balāghah*, seperti penekanan, pembatasan, menarik perhatian, atau kebutuhan syair.<sup>150</sup>

Dalam kitab *Lisān al-'Arab* kata *taqḍīm* dengan asal kata *taqaddama* berarti mendahului. Demikian juga *qaddama* dan *istaqdam* bermakna mendahului. Al-Jauhari berkata: *qadīma* dengan fathah, *yaqḍumu quḍūman* artinya maju atau mendahului. Dari sinilah firman Allah Ta'ala: *yaqḍumu qaūmahū yaūmal-qiyāmati fa-aūradahum an-nār* (Dia akan mendahului kaumnya pada hari kiamat, lalu memasukkan mereka ke dalam neraka), maksudnya dia maju mendahului mereka menuju neraka. *Maṣḍamya* adalah *al-qadam*.<sup>151</sup> Dalam konteks kebahasaan modern, istilah ini juga dapat diartikan sebagai prioritas, keunggulan, progress, atau *presentation*.<sup>152</sup>

Sementara itu, kata *ta'khīr* (التأخير) diturunkan dari kata *akhkhara-yu'akhkhiru-ta'khīran* (أَخَّرَ، يُؤخِّرُ، تأخيراً) yang mengikuti pola yang sama dengan penambahan

<sup>150</sup> Ahmad Mukhtar Umar, *Mu'jam al-Lughah al-'Arabiyyah al-Mu'āṣirah*, h. 1785.

<sup>151</sup> Ibn Manzur, *Lisān al-'Arab*, (Iran: Nasyru Adabi Hauzah, 1985), Jilid 12, h. 467.

<sup>152</sup> Hans Wehr, *A Dictionary Of Modern Written Arabic*, (New York: Spoken Language Service: 1976), h. 749.

tasydid pada huruf *kha*. Makna yang terkandung di dalamnya adalah mengundurkan, menunda, menanggukkan, atau mengakhirkan sesuatu.<sup>153</sup> Dalam terjemahan kontemporer, istilah ini kerap disejajarkan dengan *delay* atau *deferment*.<sup>154</sup> Dalam kitab *Mu‘jam al-Wasīṭ* kata akhir digunakan untuk menunjuk sesuatu yang datang kemudian, baik untuk laki-laki (*akhir*) maupun perempuan (*ukhrā*). *Al-ākhir* dan *al-ākhirah* bermakna lawan dari yang terdahulu. Kata *al-ākhir* dapat pula bermakna ayang lebih jauh, sementara *ukhrā al-qaum* berarti orang-orang yang berada di belakang suatu kaum.<sup>155</sup> Dengan demikian, secara etimologis, *taqḍīm ta‘khīr* merupakan lawan dari *ta‘khīr*, yang pertama bermakna mendahulukan, sedangkan yang kedua bermakna mengakhirkan atau menunda.<sup>156</sup> *Muqaddam* berarti bagian depan sesuatu dan *mu‘akhhhar* bagian belakang.<sup>157</sup>

Adapun *taqḍīm wa ta‘khīr* menurut istilah adalah meletakkan suatu kata di depan atau di belakang dari susunan aslinya, karena adanya suatu keperluan atau alasan tertentu.<sup>158</sup> *Taqḍīm* dalam pengertian *balāghah* adalah mendahulukan suatu kalimat yang dianggap penting karena alasan tertentu. Sedangkan *ta‘khīr* adalah mengakhirkan suatu kalimat karena adanya faktor yang menuntut penundaan kalimat tersebut.<sup>159</sup>

Di dalam Al-Qur’an, terdapat banyak alasan mengapa sesuatu yang biasanya diletakkan di awal kalimat justru ditempatkan di akhir. Para ahli bahasa Arab menyebutkan sejumlah alasan mengapa sebuah kata sebaiknya ditempatkan sesuai urutan biasanya, misalnya ketika perubahan susunan dapat menimbulkan kerancuan makna atau mengurangi keindahan susunan kata. Sebaliknya, mendahulkannya lebih baik apabila ada maksud khusus yang ingin disampaikan melalui perubahan susunan tersebut, selama perubahan itu masih sesuai dengan kaidah bahasa.<sup>160</sup>

*Taqḍīm wa ta‘khīr* dalam Al-Qur’an tidak hanya ditemukan pada aspek susunan kalimat, melainkan juga pada variasi kata kerja. Berdasarkan penelitian, bentuk-bentuk yang berakar dari *taqḍīm* ditemukan sebanyak 35 kali, sedangkan bentuk yang berakar dari *ta‘khīr* ditemukan sebanyak 8 kali. Dengan demikian, keseluruhan keduanya tercatat muncul sebanyak 43 kali di dalam Al-Qur’an, tersebar dalam bentuk *fi‘il maḍi*, *fi‘il muḍāri‘*, maupun *fi‘il amr*.<sup>161</sup>

<sup>153</sup> Ahmad Mukhtar Umar, *Mu‘jam al-Lughah al-‘Arabiyyah al-Mu‘āṣirah*, h.70.

<sup>154</sup> Hans Wehr, *A Dictionary Of Modern Written Arabic*, h. 8-9.

<sup>155</sup> Ibrahim Anis & Syauqi Dhaif, *Mu‘jam al-Wasīṭ*, Cet. 4, h. 8.

<sup>156</sup> Ahmad Warson Munawwir, *Al-Munawwir Kamus Arab-Indonesia*, (Surabaya: Pustaka Progressif, 1997), h. 12 dan 1098.

<sup>157</sup> Ibrahim Anis & Syauqi Dhaif, *Mu‘jam al-Wasīṭ*, h. 8.

<sup>158</sup> Salman Harun, dkk, *Kaidah-Kaidah Tafsir*, (Jakarta: QAF, 2017), h. 340.

<sup>159</sup> Muhammad Subhi Mamasoni, “Uslub Al-Qur’an: Studi Uslub Taqdim wa Takhir Dalam Al-Qur’an,” *al-Ma‘any: Jurnal Studi Bahasa dan Sastra Arab*. Vol. 1, No. 1, 2022, h. 64.

<sup>160</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), h. 198.

<sup>161</sup> Muhammad Fu‘ad ‘Abd al-Baqi, *Mu‘jam al-Mufahras li-Allāz al-Qur‘ān al-Kaīm*, (Kairo: Dar al-Hadith, 2018), h. 644.

Adapun kata *ta'khīr* ditemukan dalam jumlah yang lebih sedikit dibandingkan *taqḍīm*. Misalnya, bentuk *akhhara* (أَخَّرَ) terdapat dalam Surah Al-Qiyamah ayat 13, bentuk *akhhkharat* (أَخَّرَتْ) terdapat dalam Surah Al-Infithar ayat 5, serta bentuk *ta'akhhkhar* (تَأَخَّرَ) muncul pada QS. Al-Fath ayat 2. Dalam bentuk *muḍarī'*, kata *yata'akhhkhar* (يَتَأَخَّرَ) muncul sekali dalam QS. Al-Muddaththir ayat 37. Adapun bentuk *tasta'khīrūn* (تَسْتَأْخِرُونَ) tercatat dalam QS. Saba' ayat 30, sementara bentuk *yasta'khīrūn* (يَسْتَأْخِرُونَ) muncul sebanyak tiga kali, masing-masing dalam QS. Al-A'raf ayat 34, Yunus ayat 49, dan An-Nahl ayat 61.<sup>162</sup>

Dari uraian tersebut dapat dipahami bahwa *taqḍīm wa ta'khīr* bukan hanya bagian dari linguistik dalam Al-Qur'an. Perubahan susunan kata dalam ayat tidaklah bersifat kebetulan, melainkan merupakan bagian dari keindahan susunan bahasa Al-Qur'an yang berfungsi untuk memperkuat pesan, menegaskan makna, serta menunjukkan keluasan makna dalam konteks yang beragam. Hal ini sekaligus memperlihatkan sisi kemukjizatan Al-Qur'an dalam aspek kebahasaannya.

Menurut para ulama nahwu, istilah *taqḍīm wa ta'khīr* memiliki pengertian khusus secara terminologis. Di antara mereka adalah Ibn Malik (w. 672 H), pengarang *Alfiyah*, kemudian Ibn Hisyam (w. 761 H), Ibn Aqil (w. 778 H), dan Al-Asymuni (w. 900 H) yang penjelasannya dikutip oleh Musthafa Al-Ghalayini dalam karyanya *Jāmi'ad-Duūs al-'Arabiyyah*. Mereka menegaskan bahwa susunan asal dalam kalimat bahasa Arab adalah *mubtada'* ditempatkan di awal, karena kalimat tersebut berfungsi sebagai *mahkum 'alaih* (subjek), sedangkan *khobar* berada setelahnya karena berfungsi sebagai *mahkum bih* (predikat). Akan tetapi, dalam kondisi tertentu, terkadang *mubtada'* atau *khobar* dapat didahulukan secara wajib, sehingga yang lainnya harus diletakkan setelahnya. Dengan demikian, perpindahan posisi antara *mubtada'* dan *khobar* tidak sekadar variasi gramatikal, tetapi memiliki dasar kaidah yang jelas dalam tata bahasa Arab klasik.<sup>163</sup>

Sementara itu, az-Zarkasyi memandang bahwa *taqḍīm wa ta'khīr* merupakan salah satu bentuk *uṣlūb balāghah*, yakni gaya bahasa yang digunakan untuk menunjukkan tingkat kemahiran dan keahlian para ahli *balāghah* dalam menyusun kata-kata. Menurutnya, penggunaan gaya bahasa ini mencerminkan penguasaan mereka dalam kefasihan berbahasa, kecakapan mereka dalam menyampaikan maksud melalui ungkapan yang indah, serta kekuatan mereka dalam memimpin retorika bahasa. Oleh sebab itu, *taqḍīm wa ta'khīr* bukan hanya bernilai fungsional secara gramatikal, tetapi juga menempati kedudukan yang istimewa dalam aspek keindahan

<sup>162</sup> Muhammad Fu'ad 'Abd al-Baqi, *Mu'jam al-Mufahras li-Alfāz al-Qur'ān al-Kaīm*, h. 26.

<sup>163</sup> Mustafa al-Ghalayini, *Jāmi' al-Duūs al-'Arabiyyah*, (Beirut: Mansyurat al-Maktabah al-Ashriyah, 1991), Juz 2, h. 266.

dan mampu menimbulkan pengaruh mendalam dalam hati para pendengar maupun pembacanya.<sup>164</sup>

Meski demikian, terdapat perbedaan pandangan di kalangan ulama mengenai kedudukan *taqḍīm wa ta'khīr*. Sebagian ulama menggolongkannya sebagai salah satu bentuk majaz, yakni pergeseran makna dari bentuk asalnya. Namun sebagian lainnya berpendapat bahwa *taqḍīm wa ta'khīr* bukanlah majaz, melainkan bagian dari *uṣlūb balāghah* itu sendiri.<sup>165</sup> Az-Zarkasyi, misalnya, menjelaskan dalam definisi lainnya bahwa *taqḍīm* adalah mendahulukan sesuatu yang pada asalnya terletak di akhir, seperti objek (*maf'ul*), sedangkan *ta'khīr* adalah mengakhirkan sesuatu yang kedudukannya secara asal berada di depan, seperti subjek (*fā'il*). Dengan kata lain, keduanya merupakan bentuk pemindahan posisi kata dari tempat asalnya ke tempat yang berbeda, dengan tujuan untuk memperkaya struktur bahasa, memperindah susunan kalimat, dan memperkuat pesan yang ingin disampaikan.<sup>166</sup>

## B. Jenis *Taqḍīm wa Ta'khīr*

*Uṣlūb taqḍīm wa ta'khīr* dalam Al-Qur'an memiliki kedudukan penting dalam memahami pesan ilahi karena mengandung aspek retorik sekaligus semantik yang mendalam. Secara umum, ada dua aspek yang menjadi kajian penting dari *taqḍīm wa ta'khīr*. *Pertama*, aspek yang tampak sulit dipahami (*musykil*) secara lahiriah, tetapi setelah diketahui bahwa teks tersebut menggunakan pola *uṣlūb* berupa pendahuluan (*taqḍīm*) dan pengakhiran (*ta'khīr*), maka maknanya menjadi jelas dan keraguan pun hilang. *Kedua*, aspek yang tidak menimbulkan ambiguitas makna, tetapi pendahuluan terhadap suatu lafaz dimaksudkan untuk menunjukkan keistimewaan atau fungsi tertentu.<sup>167</sup> Sependapat dengan A. Husnul Hakim yang membagi *taqḍīm wa ta'khīr* ke dalam dua bentuk besar, yaitu:

### a. *Taqḍīm wa Ta'khīr Ma'nawī*

Pada bentuk ini susunan ayat Al-Qur'an yang pada lahiriahnya tampak samar sehingga menimbulkan kesulitan, namun setelah dipahami dalam kerangka *taqḍīm* dan *ta'khīr* justru menjadi jelas.<sup>168</sup> Bentuk ini mencakup pendahuluan objek atas fi'il, pendahuluan keterangan keadaan, pendahuluan keterangan tempat (*zarf*) atau *jar majrūr*; serta pendahuluan *khbar* atas *mubtada*. Fungsi utama dari jenis *taqḍīm wa ta'khīr* adalah *ikhtisās* (pengkhususan), yakni menunjukkan bahwa suatu perbuatan hanya dikhususkan kepada objek tertentu. Selain pengkhususan, juga berfungsi untuk

<sup>164</sup> Badruddin Muhammad ibn 'Abdullah az-Zarkasyi, *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, (Kairo: Dar at-Turath, t.th.), h. 233-234.

<sup>165</sup> Jalaluddin Muḥammad ibn 'Abd al-Rahman al-Khatib al-Qazwini, *al-Īdāh fī 'Ulūm al-Balāghah: al-Ma'ānī wa al-Bayān wa al-Baḍī'*, (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 2003), h. 272.

<sup>166</sup> Badruddin Muhammad ibn 'Abdullah az-Zarkasyi, *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, h. 233.

<sup>167</sup> Mardjoko Idris, *Kajian Semantik Terhadap Ayat-Ayat Taqdim dalam Al-Qur'an*, (Yogyakarta: Idea Press, 2022), h. 8.

<sup>168</sup> A. Husnul Hakim IMZI, *Kaidah Tafsir Berbasis Terapan*, (Depok: Elsiq, 2022), h. 190.

*ta'kīd* (penekanan), *ta'zhīm* (pengagungan), dan *ihitimām* (menarik perhatian).<sup>169</sup> Sebagai contoh, jika dikatakan *أُنجِدْتُ خَالِدًا* (aku telah menolong Khalid), kalimat tersebut tidak menunjukkan bahwa hanya Khalid yang ditolong, sebab masih mungkin orang lain juga ditolong, atau bahkan tidak ada yang lain yang ditolong. Namun, bila dikatakan *خَالِدًا أُنجِدْتُ* (Khalid lah yang aku tolong), maka susunan ini menunjukkan pengkhususan, yakni bahwa hanya Khalid yang ditolong, tidak yang lain. Contoh semacam ini banyak dijumpai dalam al-Qur'an, seperti firman Allah dalam Surah Al-Fatihah [1]: 5:

إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ

“Hanya kepada Engkaulah kami menyembah dan hanya kepada Engkaulah kami memohon pertolongan.” (QS. Al-Fatihah [1]: 5).

Pada ayat tersebut, objek *إِيَّاكَ* didahulukan atas *نَعْبُدُ* dan *نَسْتَعِينُ*, biasanya diletakkan di akhir kalimat setelah subjek dan predikat. Namun di ayat ini maf'ul diletakkan di depan subjek dan predikatnya. Kalimat *إِيَّاكَ نَعْبُدُ* (hanya kepada-Mu kami menyembah) didahulukan disbanding *إِيَّاكَ نَسْتَعِينُ* (hanya kepada-Mu kami memohon pertolongan) karena ibadah merupakan kewajiban, sedangkan meminta pertolongan adalah hak. Hal ini menekankan bahwa penghambaan kepada Allah adalah inti kehidupan. Beberapa ulama menjelaskan bahwa istilah *'ibādah* mengandung tiga makna: *al-istislām* (kepasrahan total), *al-khudū'* (kepatuhan), dan *at-taẓallul* (kerendahan hati). Karena itu, penghambaan sejati hanya layak disandarkan kepada Allāh, yang merupakan Pencipta, yang menundukkan bumi agar manusia mudah menjalankan aktivitasnya, dan yang memberikan rezeki.

Seorang hamba yang baik harus menyadari bahwa setiap usaha adalah ibadah, sehingga tolok ukur keberhasilan bukan hanya hasil, tetapi cara melaksanakannya. Artinya, saat bekerja, yang terpenting adalah bekerja dengan benar dan memperoleh rezeki secara halal. Kebahagiaan seorang hamba bukan terletak pada hasil, tetapi pada kemampuan menjalankan ibadah melalui pekerjaannya. Oleh karena itu, *نَعْبُدُ* (kewajiban) didahulukan dari *نَسْتَعِينُ* (hak), agar hamba selalu sadar bahwa tujuan hidupnya adalah mengabdikan kepada Allah.

Selama hamba menunjukkan kepasrahan, ketaatan, dan kerendahan hati, makam tidak perlu takut menghadapi kehidupan, karena Allah akan memenuhi hak-haknya. Dengan demikian, tidak tergantung pada selain Allah. Namun, dalam meminta pertolongan, hamba juga harus sadar bahwa Allah akan memberikan yang terbaik

---

<sup>169</sup> Jalaluddin as-Suyuti, *al-Itqān fi 'Ulūm al-Qur'ān*, terj. Tim Editor Indiva, Jilid 2, h. 125.

sesuai kebutuhan, bukan sekadar apa yang diinginkan, meskipun itu dianggap baik oleh hamba sendiri.<sup>170</sup>

Berbeda dengan ayat selanjutnya, doa hidayah yang tidak berbunyi *إيانا اهدنا* melainkan *اهدنا*. Hal ini dikarenakan ibadah dan *isti'ānah* memang harus dikhususkan hanya kepada Allah, sehingga tidak boleh diberikan kepada selain-Nya.<sup>171</sup> Selain itu As-Suyuti memberikan beberapa contoh dengan mengutip beberapa riwayat tafsir, antara lain:

1) Qatadah misalnya menafsirkan QS. At-Taubah [9]: 85,

وَلَا تُعْجِبْكَ أَمْوَالُهُمْ وَأَوْلَادُهُمْ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُعَذِّبَهُمْ بِهَا فِي الدُّنْيَا وَتَزْهَقَ أَنْفُسُهُمْ وَهُمْ كَافِرُونَ ٨٥

*“Dan janganlah harta benda dan anak-anak mereka menarik perhatianmu, sesungguhnya Allah menghendaki mereka memperoleh azab di dunia dengan harta benda dan anak-anak itu. (QS. At-Taubah [9]: 85).*

Qatadah menjelaskan bahwa ayat ini termasuk dalam pembahasan *taqḍīm* dan *ta'khīr*. Susunan yang dimaksudkan ialah:

وَلَا تُعْجِبْكَ أَمْوَالُهُمْ وَأَوْلَادُهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُعَذِّبَهُمْ بِهَا فِي  
الْآخِرَةِ

Dua lafaz *الْحَيَاةِ* dan *الْآخِرَةِ* dihilangkan dan dimajukan lafaz *الدُّنْيَا*

sehingga maknanya: *“Janganlah harta benda dan anak-anak mereka menarik hatimu dalam kehidupan dunia, karena Allah hendak mengazab mereka di akhirat.”* Ayat ini mengingatkan bahwa harta dan anak hanyalah kenikmatan sementara.<sup>172</sup>

2) Mujahid mencontohkan dalam QS. Al-Kahfi [18]: 1–2.

الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَى عَبْدِهِ الْكِتَابَ وَلَمْ يَجْعَلْ لَهُ عِوَجًا ۖ إِنْ قَيْمًا لِيُنذِرَ بَأْسًا  
شَدِيدًا مِمَّنْ لَدُنْهُ وَيُبَشِّرَ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا حَسَنًا ۚ

*“Segala puji bagi Allah yang telah menurunkan kepada hamba-Nya Al-Kitab (Al-Qur'an) dan Dia tidak mengadakan kebengkokan di dalamnya, sebagai bimbingan yang lurus.”* (QS. Al-Kahfi [18]: 1–2).

Menurut Mujahid, ini termasuk *taqḍīm* dan *ta'khīr*. Bentuk takdirnya:

<sup>170</sup> A. Husnul Hakim IMZI, *Kaidah Tafsir Berbasis Terapan*, h. 191-193.

<sup>171</sup> Fadil Salih as-Samarra'i, *Asrār al-Bayān fī at-Ta'bīr al-Qur'ānī*, (Abu Dhabi: Tim Penerbit Universitas Sharjah, 2001), h. 22.

<sup>172</sup> Jalaluddin as-Suyuti, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, terj. Tim Editor Indiva, Jilid 2, h. 125-126.

الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَى عَبْدِهِ الْكِتَابَ قَيِّمًا وَلَمْ يَجْعَلْ لَهُ عِوَجًا

Dimajukan lafaz عِوَجًا dan diakhirkan lafaz قَيِّمًا Sehingga maknanya: "Allah menurunkan kitab sebagai petunjuk yang lurus, dan Dia tidak ada penyimpangan di dalamnya." Dalam bentuk zhahir ayat terlihat ada perubahan susunan kalimat, tetapi maksud ayatnya tidak berubah.<sup>173</sup>

3) Ibnu Jarir menafsirkan QS. An-Nisa [4]: 83.

وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ الْأَمْنِ أَوْ الْخَوْفِ أَدَّعَوْا بِهِ ۖ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَىٰ أُولَى الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ ۗ وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ ۗ لَاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلَّا قَلِيلًا ۝ ٨٣

"Apabila datang kepada mereka suatu berita tentang keamanan (kemenangan) atau ketakutan (kekalahan), mereka menyebarkan. Padahal, seandainya mereka menyerahkannya kepada Rasul dan ululamri (pemegang kekuasaan) di antara mereka, tentulah orang-orang yang ingin mengetahui kebenarannya (akan dapat) mengetahuinya (secara resmi) dari mereka (Rasul dan ululamri). Sekiranya bukan karena karunia dan rahmat Allah kepadamu, tentulah engkau mengikuti setan, kecuali sebagian kecil saja (di antara kamu)." (QS. An-Nisa [4]: 83).

Ayat ini juga termasuk *taqdīm wa ta'khīr*. Bentuk asalnya:

أَدَّعَوْا بِهِ إِلَّا قَلِيلًا مِنْهُمْ وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَمْ يَنْجُ قَلِيلٌ وَلَا كَثِيرٌ

"Mereka menyiarkan berita (keamanan atau ketakutan), kecuali sedikit saja yang tidak menyiarkan. Jika bukan karena rahmat Allah, tidak seorang pun akan selamat, kecuali sedikit sekali."

As-Suyuti memasukkan ayat ini, karena pada lafaz إِلَّا قَلِيلًا diakhirkan dan lafaz

وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ didahulukan karena mempunyai tujuan. Keselamatan dari rasa ketakutan dirasakan oleh setiap manusia semata-mata hanya karena rahmat Allah SWT, kecuali sedikit sekali karena mengikuti kemauan setan.<sup>174</sup>

#### b. *Taqdīm wa Ta'khīr Lafzī*

Pada bentuk ini ayat-ayat Al-Qur'an tidak menimbulkan kesamaran makna. Prinsipnya adalah mendahulukan sesuatu yang lebih penting atau lebih sesuai dengan kondisi. Contohnya dalam QS. Adz-Dzariyat ayat 56 yang mendahulukan jin sebelum manusia karena jin diciptakan lebih dahulu, QS. Al-Baqarah ayat 255 yang

<sup>173</sup> Jalaluddin as-Suyuti, *al-Itqān fi 'Ulūm al-Qur'ān*, terj. Tim Editor Indiva, Jilid 2, h. 126

<sup>174</sup> Jalaluddin as-Suyuti, *al-Itqān fi 'Ulūm al-Qur'ān*, terj. Tim Editor Indiva, Jilid 2, h. 126-127.

mendahulukan *sinnah* (kantuk) atas *naum* (tidur) karena kantuk datang lebih dulu, QS. Al-‘Ankabut ayat 38 yang mendahulukan kaum ‘*Ād* sebelum *Thamūd* karena ‘*Ād* lebih dahulu dalam sejarah, QS. Al-Anbiya ayat 33 yang mendahulukan malam sebelum siang karena kegelapan mendahului cahaya, serta QS. Al-Hasyr ayat 1 yang mendahulukan *al-‘Azīz* sebelum *al-Ḥakīm* karena kekuasaan mendahului kebijaksanaan. Demikian pula dalam QS. An-Nisa ayat 69 disebutkan urutan Allah, Rasul, nabi, *ṣiddīqīn*, *syuhadā*, dan *ṣāliḥīn* sesuai dengan tingkat keutamaannya. QS. Al-Insan ayat 2 mendahulukan pendengaran atas penglihatan karena pendengaran lebih penting dalam menerima wahyu, sedangkan QS. Ghafir ayat 3 mendahulukan *ghafūr* atas *raḥīm* karena keselamatan (ampunan) lebih didahulukan sebelum kenikmatan (rahmat).<sup>175</sup>

Contoh lain dari penerapan *taqḍīm wa ta‘khīr* secara *lafzī* dapat ditemukan pada ayat-ayat yang bersifat *tasyābuh*, yakni ayat-ayat yang memiliki pengulangan redaksi dalam Al-Qur’an namun dengan susunan kalimat yang berbeda. Fenomena ini tampak, misalnya, pada QS. Al-An’am [6]:151 dan QS. Al-Isra [17]:31.

وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِّنْ إِمْلَاقٍ نَّحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ ۖ ۝ ١٥١

“...dan janganlah membunuh anak-anakmu karena kemiskinan. (Tuhanmu berfirman,) ‘Kamilah yang memberi rezeki kepadamu dan kepada mereka....’” (QS. Al-An’am [6]:151).

وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ حَشِيَّةَ إِمْلَاقٍ نَّحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ إِنَّ قَتْلَهُمْ كَانَ خِطْئًا كَبِيرًا ۝ ٣١

“Janganlah kamu membunuh anak-anakmu karena takut miskin. Kamilah yang memberi rezeki kepada mereka dan (juga) kepadamu. Sesungguhnya membunuh mereka itu adalah suatu dosa yang besar. (QS. Al-Isra [17]:31).

Kedua ayat ini dikategorikan sebagai penerapan *taqḍīm wa ta‘khīr* secara *lafzī* karena secara tekstual, kedua ayat tersebut sama-sama menegaskan larangan membunuh anak. Perbedaannya terletak pada susunan kalimat, yaitu kalimat *نَحْنُ*

*نَحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ* dan *نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ*. Pada ayat pertama (QS. Al-An’am [6]:151)

Allah berfirman, “Kamilah yang memberi rezeki kepadamu dan kepada mereka,” sedangkan pada ayat kedua (QS. Al-Isra [17]:31) redaksinya berbunyi, “Kamilah yang memberi rezeki kepada mereka dan kepadamu.” Walaupun secara lafaz hanya terjadi perbedaan urutan kata ganti, namun penempatannya tidak bisa dipertukarkan, sebab masing-masing memiliki maksud dan tujuan tersendiri.<sup>176</sup>

Dalam QS. Al-An’am [6]:151 digunakan kalimat *مِّنْ إِمْلَاقٍ* yang dikaitkan dengan kondisi kemiskinan yang sudah ada. Karena itu, Allah mendahulukan jaminan rezeki bagi orang tua *نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ* lalu kemudian bagi anak-anak mereka *وَإِيَّاهُمْ*.

<sup>175</sup> Fadil Salih as-Samarra’i, *Asrār al-Bayān fi at-Ta‘bīr al-Qur’ānī*, h. 23-24.

<sup>176</sup> A. Husnul Hakim IMZI, *Kaidah Tafsir Berbasis Terapan*, h. 199.

Konteksnya adalah orang miskin yang sering merasa terbebani oleh kehadiran anak. Ayat ini menegaskan bahwa kemiskinan tidak seharusnya dijadikan alasan untuk menolak kehadiran anak, karena rezeki setiap manusia sudah ditetapkan oleh Allah, dan bisa jadi rezeki anak-anak lebih besar sehingga justru menambah keluasan rezeki keluarga.

Sementara dalam QS. Al-Isra [17]:31 redaksi *حَشِيَّةَ إِمْلَاقٍ* digunakan untuk menggambarkan kekhawatiran akan kemiskinan yang belum terjadi. Karena itu, susunan kalimatnya dibalik, dengan mendahulukan jaminan rezeki bagi anak-anak *نَزَرْنَاهُمْ* baru kemudian orang tua *وَإِيَّاكُمْ*. Ayat ini berkaitan dengan orang-orang yang sebenarnya mampu, namun takut kehilangan harta akibat hadirnya anak. Pesan utamanya adalah bahwa rezeki anak tidak bergantung pada kemampuan orang tua, melainkan jaminan Allah. Kehadiran anak merupakan bagian dari kehendak Allah, dan bersama itu pula Allah menjamin rezekinya.<sup>177</sup>

Sesuai dengan penjelasan di atas, diketahui bahwa Al-Qur'an menggunakan pola mendahulukan (*taqdim*) dan mengakhirkan (*ta'khir*) kata sesuai dengan *maqām* (konteks) dan *siyāq* (alur pembicaraan). Pertimbangan ini dapat didasarkan pada urutan kronologis, tingkatan keutamaan, jumlah, atau efek retorik tertentu. Susunan tersebut bukan sekadar variasi tanpa makna, melainkan memiliki tujuan retorik, estetis, dan semantik yang mendalam. Dengan demikian, penempatan kata dalam Al-Qur'an selalu sarat dengan hikmah dan ketelitian, sehingga mempertegas keindahan sekaligus kesempurnaan susunannya.<sup>178</sup>

Hikmah dari fenomena ini adalah adanya penekanan dan perhatian khusus terhadap lafaz yang didahulukan. Penjelasan ini sejalan dengan pandangan Sibawaih dalam kitabnya, bahwa sering kali kata didahulukan karena lebih penting untuk diperjelas dan dipahami.<sup>179</sup>

### C. Urgensi *Taqdim wa Ta'khir* dalam Al-Qur'an

Quraish Shihab menjelaskan bahwa secara umum sebuah kata lazimnya diletakkan pada posisi awal kalimat, namun ketika kata tersebut dialihkan ke akhir atau ditempatkan pada posisi yang tidak biasa, hal itu mengandung maksud khusus yang hendak ditegaskan Al-Qur'an. Pergeseran susunan ini dapat bertujuan untuk menghindari kesalahpahaman makna, memperjelas pengertian yang bersifat khusus, menimbulkan rasa takut dan kewaspadaan, menjaga keindahan irama bahasa, ataupun maksud retorik lainnya. Dengan demikian, *taqdim wa ta'khir* bukan sekadar variasi susunan bahasa, melainkan bagian dari keindahan retorika Al-Qur'an yang

<sup>177</sup> A. Husnul Hakim IMZI, *Mutasyabih Al-Qur'an...*, hal. 144-148.

<sup>178</sup> Fadil Salih as-Samarra'i, *Asrār al-Bayān fī at-Ta'bīr al-Qur'ānī*, h. 25.

<sup>179</sup> Jalaluddin as-Suyuti, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, terj. Tim Editor Indiva, Jilid 2, h. 128.

sarat hikmah, yang tetap diperbolehkan dalam kaidah kebahasaan selama tidak merusak keindahan redaksi maupun menimbulkan kekacauan makna.<sup>180</sup>

As-Suyuti menegaskan bahwa *taqdim wa ta'khir* (pendahuluan dan pengakhiran) dalam Al-Qur'an selalu memiliki maksud tertentu, baik untuk penekanan makna maupun keindahan *balaghah*. Beberapa tujuan utamanya antara lain:

- a. Pertama, *tabarruk* (mengambil berkah), misalnya mendahulukan nama Allah dalam perkara penting. Terdapat beberapa ayat-ayat yang mendahulukan nama Allah, dengan tujuan untuk memberikan kedudukan yang sangat tinggi kepada lafaz Allah untuk mencari berkah. Misalnya pada QS. Ali Imran [3]: 18).

شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَابًا بِأَلْقَسَطِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ

الْحَكِيمُ ١٨

*“Allah menyatakan bahwa tidak ada tuhan selain Dia, (Allah) yang menegakkan keadilan. (Demikian pula) para malaikat dan orang berilmu. Tidak ada tuhan selain Dia, Yang Mahaperkasa lagi Mahabijaksana.”* (QS. Ali Imran [3]:18)

Lafaz *Jalālah* (nama Allah) didahulukan dalam kedua ayat tersebut karena memiliki kedudukan yang paling tinggi dan mulia. Tidak diragukan bahwa persaksian terhadap Allah memiliki derajat yang lebih agung dibanding persaksian terhadap para malaikat, dan persaksian terhadap malaikat pun lebih tinggi dibanding para ulama, sehingga urutan tersebut menunjukkan tingkat kemuliaan.<sup>181</sup> Ibnu Katsir dalam tafsirnya terhadap QS. Ali 'Imran [3]:18

menjelaskan bahwa kata *syahīd* (شَهِدَ) menegaskan sifat Allah yang benar-benar Maha Menyaksikan dan Maha Adil terhadap segala ucapan yang disampaikan melalui para rasul-Nya. Sementara frasa (لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ) mengandung makna tauhid *ulūhiyyah*, yakni bahwa hanya Dia satu-satunya Tuhan yang berhak disembah oleh seluruh makhluk. Di samping itu, Allah adalah Sang Pencipta (*Khāliq*), dan seluruh makhluk bergantung kepada-Nya karena Dia Maha Kaya. Penyebutan kesaksian Allah terhadap malaikat dan para *ulūl 'ilm* (orang berilmu) menunjukkan kemuliaan mereka, karena mereka memiliki sifat jujur, amanah, dan membenarkan kebenaran. Ayat tersebut ditutup dengan sifat *al-'Azīz al-Hakīm*, yang menegaskan bahwa Allah Maha Perkasa, Maha Agung, dan Maha Bijaksana dalam setiap ketetapan dan perbuatan-Nya.<sup>182</sup>

<sup>180</sup> M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-ayat Al-Qur'an*, h. 197.

<sup>181</sup> Jalaluddin as-Suyuti, *al-Itqān fi 'Ulūm al-Qur'ān*, terj. Tim Editor Indiva, Jilid 2, h. 128.

<sup>182</sup> Abu al-Fida Ismail bin Umar Ibnu Katsir, *Mukhtaṣar Tafsir Ibn Katsīr*, (Kairo: Dar as-Shabuni, t.th.), Jilid 1, h. 272.

- b. Kedua, *ta'zīm* (pengagungan), seperti mendahulukan Allah dan Rasul pada QS. An-Nisa [4]: 69.

وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَأُولَٰئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصِّدِّيقِينَ  
وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ ۗ وَحَسُنَ أُولَٰئِكَ رَفِيقًا ٦٩

“Siapa yang menaati Allah dan Rasul (Nabi Muhammad), mereka itulah orang-orang yang (akan dikumpulkan) bersama orang-orang yang dianugerahi nikmat oleh Allah, (yaitu) para nabi, para pencinta kebenaran, orang-orang yang mati syahid, dan orang-orang saleh. Mereka itulah teman yang sebaik-baiknya.” (QS. An-Nisa [4]:69)

Dalam ayat tersebut, perintah untuk taat kepada Allah didahulukan sebelum perintah untuk taat kepada Rasul, karena Allah memiliki kedudukan yang lebih agung dan kemuliaan yang melebihi seluruh makhluk-Nya. Menurut al-Baidhawi, pendahuluan lafaz *Jalālah* ini mengandung makna *targhib* (dorongan motivatif) agar umat Islam lebih dahulu menaati Allah, kemudian menaati Rasul dan para pemimpin yang disebutkan dalam ayat, sesuai dengan janji dan kedudukan mulia mereka. Mereka yang dimaksud ialah para nabi yang berhasil menegakkan kalimat tauhid dengan ilmu dan amal mereka, para *ṣiddīqīn* (orang yang jujur dan benar) yang mencapai derajat ketakwaan tertinggi, para *syuhadā'* (pejuang yang gugur di jalan Allah) yang mengorbankan jiwa demi menegakkan agama, serta para *ṣālihīn* (orang saleh) yang memanfaatkan umur dan rezeki mereka untuk beribadah dan mencari keridaan Allah semata. Mereka semua tergolong orang-orang yang diberi nikmat karena mengenal Allah dengan sebenar-benarnya, sehingga kaum beriman diperintahkan untuk mengikuti dan menaati mereka.<sup>183</sup>

- c. Ketiga, *tasyīf* (pemuliaan), dengan mendahulukan yang lebih rendah kedudukannya, diantara makhluk-makhluk Nya, seperti Allah memuliakan laki-laki sebelum perempuan (QS. Al-Ahzab [33]: 35) dan orang merdeka sebelum budak (QS. Al-Baqarah [2]: 178).<sup>184</sup>

إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَالْقَنَاتِ وَالصَّادِقَاتِ وَالصَّادِقَاتِ  
وَالصَّابِرِينَ وَالصَّابِرَاتِ وَالْخَشِيعِينَ وَالْخَشِيعَاتِ وَالْمُتَصَدِّقِينَ وَالْمُتَصَدِّقَاتِ وَالصَّابِغِينَ  
وَالصَّابِغَاتِ وَالْحَفِظِينَ وَالْحَفِظَاتِ وَالذَّكِرِينَ وَالذَّكِرَاتِ أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ  
مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا ٣٥

<sup>183</sup> Nasiruddin Abdullah bin Umar al-Baidhawi, *Tafsir Al-Baiḍawī*, (Beirut, Dar al-Fikr, 1996), Jilid2, h. 214. <sup>183</sup>

<sup>184</sup> Jalaluddin as-Suyuti, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, terj. Tim Editor Indiva, Jilid 2, h. 129.

“*Sesungguhnya muslim dan muslimat, mukmin dan mukminat, laki-laki dan perempuan yang taat, laki-laki dan perempuan yang benar, laki-laki dan perempuan penyabar, laki-laki dan perempuan yang khushyuk, laki-laki dan perempuan yang bersedekah, laki-laki dan perempuan yang berpuasa, laki-laki dan perempuan yang memelihara kemaluannya, laki-laki dan perempuan yang banyak menyebut (nama) Allah, untuk mereka Allah telah menyiapkan ampunan dan pahala yang besar.*”(QS. Al-Ahzab [33]:35)

الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ

“...Orang merdeka dengan orang merdeka, hamba sahaya dengan hamba sahaya...”(QS. Al-Baqarah [2]:178).

Mendahulukan bentuk *mudzakkar* (laki-laki) atas *mu’annats* (perempuan) dalam surah Al-Ahzab ayat 35 “*Sesungguhnya laki-laki dan perempuan yang muslim, laki-laki dan perempuan yang mukmin...*” menunjukkan bahwa laki-laki didahulukan karena memiliki kedudukan yang lebih dimuliakan dalam tanggung jawab dan peran. Al-Qurthubi menafsirkan bahwa penyebutan “Islam” dalam ayat tersebut didahulukan karena mencakup makna “iman” di dalamnya, yakni amal perbuatan yang disertai dengan ketaatan hati. Sedangkan istilah “iman” disebutkan sebagai kekhususan bagi muslim yang memiliki kesempurnaan dalam keimanan.<sup>185</sup>

Demikian pula, pendahuluan lafaz *al-ḥurr* (orang merdeka) sebelum *al-‘abd* (budak sahaya) dalam QS. Al-Baqarah [2]:178 — “*al-ḥurru bil-ḥurri wal-‘abdu bil-‘abdi wal-unthā bil-unthā*” — menunjukkan bentuk penghormatan terhadap kedudukan orang merdeka. Ibn Katsir menafsirkan bahwa ayat tersebut berkaitan dengan hukum *qisās*, yakni pembalasan setimpal dalam kasus pembunuhan. Pada masa awal Islam, ketentuan ini diberlakukan agar keadilan ditegakkan secara proporsional, di mana pembalasan dilakukan terhadap pelaku yang setara, seperti orang merdeka dengan orang merdeka, dan wanita dengan wanita. Namun, menurut riwayat dari Abi Malik, ketentuan tersebut kemudian dinasakh (diganti) oleh firman Allah dalam QS. Al-Ma’idah [5]:45: “*an-nafsu bin-nafsi*” (jiwa dibalas dengan jiwa), yang menegaskan kesetaraan hukum antara seluruh manusia tanpa memandang status sosial mereka.<sup>186</sup>

- d. Keempat, *munāsabah* (penyesuaian konteks), yaitu berupa penyesuaian terhadap sesuatu yang lebih dahulu disebutkan dalam konteks pembicaraan, misalnya penyebutan pulang ke kandang sebelum pergi ke padang gembalaan pada QS. An-Nahl [16]: 6).

وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرِيحُونَ وَحِينَ تَسْرَحُونَ ٦

<sup>185</sup> Abdul Azhim Ibrahim Muhammad Muth’ini, *Khaṣa’is at-Ta’bir al-Qur’ani Wa Simatuhu al-Balāghiyah*, (Kairo: Maktabah Wahbah, 1992), Jilid 2, h. 5-6.

<sup>186</sup> Abu al-Fida Ismail bin Umar Ibnu Katsir, *Mukhtaṣar Tafsir Ibn Katsir*, Jilid 1, h. 155-156.

“Kamu memperoleh keindahan padanya ketika kamu membawanya kembali ke kandang dan ketika melepaskannya (ke tempat penggembalaan).” (QS. An-Nahl [16]:6)

Meskipun keindahan unta dapat terlihat baik ketika mereka berangkat menuju padang gembalaan maupun ketika kembali ke kandang. Namun, momen ketika unta-unta itu kembali pada sore hari dianggap lebih pantas untuk dibanggakan, karena pada saat itu mereka pulang dalam keadaan kenyang setelah digembalakan. Adapun keindahan ketika mereka berangkat menuju ladang gembalaan dinilai lebih rendah, sebab pada waktu itu unta-unta tersebut masih dalam keadaan lapar.<sup>187</sup>

- e. Kelima, *targhīb wa tarhīb* (dorongan dan peringatan), maksudnya mendorong untuk mengerjakannya untuk tidak meremehkan. Seperti mendahulukan wasiat sebelum utang, misalnya pada QS. An-Nisa [4]: 11.<sup>188</sup>

مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ

“...(Warisan tersebut dibagi) setelah (dipenuhi) wasiat yang dibuatnya atau (dan dilunasi) utangnya...” (QS. An-Nisa [4]:11).

Pada ayat diatas didahulukannya penyebutan *waṣīyyah* (wasiat) sebelum *dain* (utang-piutang) bagi orang tua yang meninggal dunia memiliki tujuan untuk mendorong umat agar tidak meremehkan kewajiban berwasiat dan menjaga hak-hak pihak yang berhak menerimanya. Hal ini disebabkan oleh kebiasaan masyarakat yang sering mengabaikan wasiat, sementara urusan utang justru lebih diperhatikan dan disegerakan penyelesaiannya.<sup>189</sup> Menurut Az-Zamakhsyari, pendahuluan wasiat atas utang menunjukkan bahwa dalam hukum syariat, wasiat memiliki keterkaitan erat dengan urusan warisan (*al-warāthah*), dan pelaksanaannya mirip dengan pembagian harta waris yang membutuhkan pengaturan dan penyelesaian secara tertib dan adil. Sedangkan utang bersifat lebih mudah dilaksanakan karena merupakan kewajiban yang harus segera ditunaikan. Oleh karena itu, digunakan huruf penghubung *wa* (وَ) dalam ayat untuk menunjukkan bahwa keduanya memiliki kedudukan hukum yang sama dalam syariat, yaitu sama-sama wajib diselesaikan.<sup>190</sup>

<sup>187</sup> Jalaluddin as-Suyuti, *al-Itqān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, terj. Tim Editor Indiva, Jilid 2, h. 129.

<sup>188</sup> Jalaluddin as-Suyuti, *al-Itqān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, terj. Tim Editor Indiva, Jilid 2, h. 130.

<sup>189</sup> Abdul Azhim Ibrahim Muhammad Muth’ini, *Khaṣa‘is at-Ta‘bir al-Qur’ani Wa Simatuhu al-Balāghiyah*, Jilid 2, h. 118.

<sup>190</sup> Abu al-Qasim Mahmud ibn Umar az-Zamakhsyari, *al-Kasysyāf ‘an Ḥaqq ‘iq Ghawāmiḍ at-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Aqāwīl fī Wujūh at-Ta’wīl*, (Beirut: Dar al-Kutub al-ilmiah, 1995), h. 508.

- f. Keenam, menunjukkan *taqaddum* (keterdahuluan), baik dalam waktu maupun kedudukan, contohnya mengantuk sebelum tidur (QS. al-Baqarah [2]: 255) atau *ṣuḥuf Ibrāhīm* sebelum Musa, seperti pada QS. Al-A'la [87]: 19.

صُحُفِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَىٰ ١٩٤

“(yaitu) *suḥuf* (yang diturunkan kepada) Ibrahim dan Musa.” (QS. Al-A'la [87]:19)

- g. Ketujuh, *sababiyyah* (sebab-akibat), contohnya mendahulukan peribadatan sebelum permintaan pertolongan seperti pada QS. Al-Fatihah [1]: 5, yaitu ibadah sebagai sebab pertolongan.<sup>191</sup>

إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ٥

“Hanya kepada Engkau kami menyembah dan hanya kepada Engkau kami memohon pertolongan.” (QS. Al-Fatihah [1]:5).

- h. Kedelapan, menunjukkan yang lebih banyak, seperti mendahulukan orang zalim (QS. Fatir [35]: 32) atau rahmat sebelum azab.

ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِ ۗ وَمِنْهُمْ مُّقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ إِذِنَ اللَّهُ بِذَلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ ٣٢

“Kemudian, Kitab Suci itu Kami wariskan kepada orang-orang yang Kami pilih di antara hamba-hamba Kami. Lalu, di antara mereka ada yang menzalimi diri sendiri, ada yang pertengahan, dan ada (pula) yang lebih dahulu berbuat kebaikan dengan izin Allah. Itulah (dianugerahkannya) kitab suci adalah) karunia yang besar.” (Fatir [35]:32).

- i. Kesembilan, *tadarruj* (peningkatan bertahap), misalnya penyebutan anggota tubuh dari bawah ke atas (QS. Al-A'raf [7]: 195).

أَلَمْ لَهُمْ آرْجُلٌ يَمْشُونَ بِهَا ۗ أَمْ لَهُمْ آيْدٌ يَبْطِشُونَ بِهَا ۗ أَمْ لَهُمْ أَعْيُنٌ يُبْصِرُونَ بِهَا ۗ أَمْ لَهُمْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا ۗ قُلْ ادْعُوا شُرَكَاءَكُمْ ثُمَّ كِيدُوا فَلَا تُنظِرُونَ ١٩٥

“Apakah mereka (berhala) mempunyai kaki untuk berjalan, mempunyai tangan untuk memegang dengan keras, mempunyai mata untuk melihat, atau mempunyai telinga untuk mendengar? Katakanlah (Nabi Muhammad), “Panggillah (berhala-berhalamu) yang kamu anggap sekutu Allah, kemudian lakukanlah tipu daya (untuk mencelakakan)-ku dan jangan kamu tunda lagi.” (QS. Al-A'raf [7]:195).

<sup>191</sup> Jalaluddin as-Suyuti, *al-Itqān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, terj. Tim Editor Indiva, Jilid 2, h. 135-136.

Dalam ayat tersebut terdapat pola pendahuluan lafaz yang menunjukkan peningkatan derajat (*at-taraqqī*), yakni dimulai dari tingkatan yang lebih rendah menuju yang lebih tinggi. Misalnya, penyebutan kata *arjul* (kaki) yang didahulukan bertujuan untuk menunjukkan peningkatan urutan kemuliaan, karena tangan memiliki kedudukan lebih mulia daripada kaki, mata (*‘ain*) lebih mulia daripada tangan (*yad*), dan pendengaran (*sam*) lebih tinggi derajatnya dibanding penglihatan (*baṣar*). Contoh lainnya ialah pendahuluan lafaz *ar-Rahmān* (Yang Maha Pengasih) atas *ar-Rahīm* (Yang Maha Penyayang), serta penyebutan *ar-Ra’ūf* (Yang Maha Lembut) sebelum *ar-Rahīm* (Yang Maha Penyayang), yang semuanya menunjukkan gradasi makna dan kemuliaan sifat. Begitu pula dalam pendahuluan lafaz *rasūl* (rasul) atas *nabī* (nabi), sebagaimana firman Allah dalam QS. Maryam [19]:51: “Dan ceritakanlah (*wahai Muhammad*) kepada mereka kisah Musa di dalam Al-Kitab ini. Sesungguhnya ia adalah seorang yang terpilih dan seorang rasul serta nabi.” Pendahuluan kata *rasūl* di sini menandakan derajat kerasulan yang lebih tinggi daripada kenabian, sehingga urutan tersebut mencerminkan peningkatan tingkat kemuliaan.<sup>192</sup>

- j. Kesepuluh, *tanazzul* (penurunan), yaitu dari yang lebih agung menuju yang kecil, seperti dalam QS. Al-Kahf [18]: 49.

وَوُضِعَ الْكِتَابُ فَتَرَى الْمُجْرِمِينَ مُشْفِقِينَ مِمَّا فِيهِ وَيَقُولُونَ يُوبِئْتَنَا مَا لِ هَذَا الْكِتَابِ لَا يُعَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا وَوَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا

٤٩

“Diletakkanlah kitab (catatan amal pada setiap orang), lalu engkau akan melihat orang yang berdosa merasa ketakutan terhadap apa yang (tertulis) di dalamnya. Mereka berkata, “Betapa celaka kami, kitab apakah ini, tidak meninggalkan yang kecil dan yang besar, kecuali mencatatnya.” Mereka mendapati (semua) apa yang telah mereka kerjakan (tertulis). Tuhanmu tidak menzalimi seorang pun.” (QS. Al-Kahf [18]:49)

Pada ayat tersebut, lafaz *ṣaghīrah* (kesalahan kecil) didahulukan sebelum *kabīrah* (kesalahan besar). Hal ini menunjukkan bahwa Allah memperhatikan seluruh amal perbuatan manusia, baik yang kecil maupun besar. Pendahuluan lafaz *ṣaghīrah* dimaksudkan untuk menegaskan bahwa kesalahan kecil sekalipun tidak luput dari catatan amal, sedangkan kesalahan besar tentu lebih berat lagi. Dengan demikian, penyebutan yang lebih ringan di awal justru memperkuat makna peringatan dan mencerminkan ketelitian Allah dalam menghitung amal.<sup>193</sup>

<sup>192</sup> Abdul Azhim Ibrahim Muhammad Muth’ini, *Khaṣa’is at-Ta’bir al-Qur’ani Wa Simatuhu al-Balāghiyah*, h. 121.

<sup>193</sup> Jalaluddin as-Suyuti, *al-Itqān fi ‘Ulūm al-Qur’ān*, terj. Tim Editor Indiva, Jilid 2, h. 136.

Selain itu, sebagian ulama menjelaskan bahwa terkadang susunan kalimat didahulukan dari tingkatan yang lebih lemah menuju yang lebih kuat untuk menunjukkan variasi kekuasaan Allah dalam penciptaan. Contohnya terdapat dalam QS. An-Nur [24]:45. Dalam ayat ini, hewan yang berjalan dengan perutnya disebut lebih dahulu, kemudian disusul dengan yang berjalan dengan dua kaki, dan terakhir yang berjalan dengan empat kaki. Urutan ini menunjukkan tahapan dari makhluk yang paling rendah kemampuannya menuju yang lebih tinggi, sekaligus menegaskan keluasan kekuasaan dan kebijaksanaan Allah dalam menciptakan makhluk dengan berbagai bentuk dan kemampuan.<sup>194</sup>

Semua ini menunjukkan bahwa setiap susunan lafaz dalam Al-Qur'an mengandung hikmah yang mendalam serta memperlihatkan keindahan *uslub* yang tidak tertandingi.<sup>195</sup>

---

<sup>194</sup> Hasbullah Diman, *Rahasia Taqdim dan Ta'khir Dalam Al-Qur'an*, h. 144.

<sup>195</sup> Jalaluddin as-Suyuti, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, terj. Tim Editor Indiva, Jilid 2, h. 139.

## BAB IV ANALISIS AYAT-AYAT *MUTASYĀBIH* POLA *TAQDĪM* WA *TA'KHĪR*

### A. Analisis Penerapan Pola *Taqdīm wa Ta'khīr* Pada Ayat-Ayat *Mutāsyābih Al-Lafẓ*

Pada pembahasan ini, penulis akan memaparkan analisis terhadap ayat-ayat *mutasyābih al-lafẓ*, dengan fokus terbatas pada kategori *mutasyābih al-lafẓ* yang terkait dengan pola *taqdīm wa ta'khīr*. Dalam upaya agar pembahasan lebih terarah dan mendalam, penulis membatasi ayat-ayat yang dianalisis pada sejumlah ayat tertentu, yaitu: QS. Al-Baqarah [2]: 58 dan QS. Al-A'raf [7]: 161; QS. Al-Baqarah [2]: 173 dan QS. An-Nahl [16]: 115; QS. Ali Imran [3]: 126 dan QS. Al-Anfal [8]: 10; QS. Al-Isra [17]: 89 dan QS. Al-Kahf [18]: 54; QS. Al-Mu'minun [23]: 83 dan QS. An-Naml [27]: 68.

Pemilihan lima pasangan ayat dalam penelitian ini didasarkan pada pertimbangan akademik yang kuat dan relevan dengan tujuan kajian, yaitu untuk menyingkap keindahan struktur bahasa Al-Qur'an melalui fenomena *taqdīm wa ta'khīr* dalam ayat-ayat *mutasyābih al-lafẓī*. Kelima pasangan ayat tersebut dianggap representatif karena menunjukkan variasi bentuk *taqdīm wa ta'khīr* yang muncul dalam beragam struktur kalimat dan tema, sehingga memungkinkan analisis yang komprehensif terhadap fungsi semantis dan retorisnya. Kelima pasangan ayat ini juga mewakili bentuk *taqdīm wa ta'khīr* yang termasuk dalam kaidah "*mā quddima fī āyah wa u'khkhira fī ukhrā*" (ما قدم في آية وأخر في أخرى), yaitu fenomena ketika suatu kalimat didahulukan dalam satu ayat, tetapi diakhirkan dalam ayat lain dengan makna yang tetap selaras. Kaidah ini menunjukkan adanya keindahan dan ketelitian *uṣlūb* Al-Qur'an, di mana perubahan urutan kata tidak terjadi secara acak, melainkan memiliki tujuan maknawi, retorik, dan kontekstual yang mendalam.<sup>196</sup>

Selain itu, kelima pasangan ayat tersebut mencakup dua jenis surah, yaitu *Makkiyyah* dan *Madaniyyah*, yang memberikan dimensi kontekstual yang luas terhadap gaya bahasa (*uṣlūb*) Al-Qur'an dalam dua periode pewahyuan yang berbeda. Oleh karena itu, pemilihan ayat-ayat ini tidak hanya didasarkan pada kesamaan tema, tetapi juga pada nilai ilmiah dan metodologisnya yang memengaruhi makna, penekanan, dan hikmah yang terkandung. Analisis yang digunakan pada pembahasan ini menggunakan pola *taqdīm wa ta'khīr* secara *lafẓī*.

#### 1. Analisis QS. Al-Baqarah [2]: 58 dan QS. Al-A'raf [7]: 161

وَإِذْ قُلْنَا ادْخُلُوا هَذِهِ الْقَرْيَةَ فَكُلُوا مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ رَغَدًا وَاَدْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا وَقُولُوا  
حِطَّةً نَعْفِرْ لَكُمْ خَطِيئَتَكُمْ ۗ وَسَنَزِيدُ الْمُحْسِنِينَ ٥٨

“(Ingatlah) ketika Kami berfirman, “Masuklah ke negeri ini (Baitulmaqdis).  
Lalu, makanlah dengan nikmat (berbagai makanan) yang ada di sana

---

<sup>196</sup> Hasbullah Diman, *Rahasia Taqdim dan Ta'khir Dalam Al-Qur'an*, h. 151.

sesukamu. Masukilah pintu gerbangnya sambil membungkuk dan katakanlah, 'Bebaskanlah kami (dari dosa-dosa kami),' niscaya Kami mengampuni kesalahan-kesalahanmu. Kami akan menambah (karunia) kepada orang-orang yang berbuat kebaikan." (QS. Al-Baqarah [2]:58).

وَإِذْ قِيلَ لَهُمْ اسْكُنُوا هَذِهِ الْقَرْيَةَ وَكُلُوا مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ وَقُولُوا حِطَّةً وَادْخُلُوا الْبَابَ  
سُجَّدًا نَّغْفِرَ لَكُمْ خَطِيئَتِكُمْ سَنَزِيدُ الْمُحْسِنِينَ ١٦١

“(Ingatlah) ketika dikatakan kepada mereka (Bani Israil), “Tinggallah di negeri ini (Baitulmaqdis) dan makanlah dari (hasil bumi)-nya di mana saja kamu kehendaki, serta katakanlah, ‘Bebaskanlah kami dari dosa,’ lalu masukilah pintu gerbangnya sambil membungkuk! (Jika kamu melakukan itu semua,) niscaya Kami mengampuni kesalahan-kesalahanmu.” Kami akan menambah (karunia) kepada orang-orang yang berbuat kebaikan.” (QS. Al-A'raf [7]:161).

#### a. Tafsiran Ayat

Menurut As-Sya'rawi, QS. Al-Baqarah ayat 58, menjelaskan sikap Bani Israil yang menolak rezeki dari langit berupa *manna* dan *salwa*, padahal keduanya merupakan makanan yang lezat, bersih, dan diberikan tanpa usaha dalam jumlah melimpah. Mereka justru meminta makanan bumi yang harus ditanam dengan tangan mereka sendiri, sebagaimana tercantum dalam QS. Al-Baqarah ayat 61. Padahal, Allah senantiasa mengingatkan mereka tentang berbagai nikmat, mulai dari penyelamatan dari Fir'aun, pembelahan laut, pengampunan setelah penyembahan anak sapi, turunnya kitab, hingga naungan awan dan rezeki *manna* serta *salwa*. Namun, mereka tetap kufur bahkan berani mengubah perintah Allah, seperti mengganti ucapan حِطَّةً (ampunilah dosa-dosa kami) dengan حِنْطَةً (gandum) dan masuk tanpa bersujud. Hal ini menunjukkan bahwa penentangan mereka bukan karena perintah itu berat, melainkan karena adanya niat untuk menyelisihi Allah.<sup>197</sup>

Lebih lanjut, as-Sya'rawi mengatakan perbedaan susunan ayat, seperti فَكُلُوا

حَيْثُ شِئْتُمْ dan حَيْثُ شِئْتُمْ مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ رَعَدًا, mencerminkan keindahan uslub Al-Qur'an, di mana susunan pertama menegaskan keluasan pilihan makanan, sementara susunan kedua menggambarkan kondisi keterpaksaan ketika hanya ada satu jenis makanan.<sup>198</sup>

Sementara itu, Az-Zamakhsyari menafsirkan kata الْقَرْيَةَ dalam ayat tersebut sebagai Baitul Maqdis, sementara sebagian mufasir lain menyebutnya sebagai Ariha di wilayah Syam. Bani Israil diperintahkan untuk memasukinya setelah berakhirnya masa *at-tih* (masa ketika Bani Israil tersesat di padang Tih/ gurun Sinai). Adapun

<sup>197</sup> Muhammad Mutawalli Asy-Sya'rawi, *Tafsir al-Sya'rawi*, (Mesir: Dar Akhbar al-Yaum, 1991), h. 352-355.

<sup>198</sup> Muhammad Mutawalli Asy-Sya'rawi, *Tafsir al-Sya'rawi*, h. 354.

الباب dimaknai sebagai pintu gerbang negeri tersebut, yang harus dimasuki dengan bersujud sebagai tanda syukur dan ketundukan. Sebagian mufasir lain menafsirkan sujud di sini sebagai kerendahan hati. Akan tetapi, Bani Israil justru melanggar dengan masuk secara merangkak di atas bokong mereka. Allah juga memerintahkan mereka untuk mengucapkan حِطَّةً, yang bermakna permohonan penghapusan dosa.

Kata ini berasal dari الحط yang berarti menghapus, maksudnya adalah doa: حط

عنا ذنوبنا (hapuskanlah dosa-dosa kami). Dalam QS. Al-A'raf: 161 ditegaskan bahwa ucapan tersebut menjadi sebab ampunan bagi orang yang berdosa, sementara bagi mereka yang berbuat baik, Allah menambahkan pahala. Hal ini menunjukkan bahwa perintah tersebut mengandung dua dimensi: penghapusan dosa (سلب المضرّة) dan penambahan kebaikan (جلب المنفعة).<sup>199</sup>

Adapun Wahbah Zuhaili menegaskan bahwa pelanggaran Bani Israil dalam ayat ini digambarkan dengan istilah “menukar”, yang mengisyaratkan adanya sikap mengingkari perintah Allah dan berusaha berdalih seakan diperintahkan melakukan hal lain. Mereka memasuki kota dengan sikap merendahkan diri secara lahiriah, tetapi tanpa ketundukan hati kepada Allah, sehingga menunjukkan kefasikan dan keengganan menaati-Nya. Atas pelanggaran tersebut, Allah menurunkan azab yang keras berupa *ar-riz*, yang oleh sebagian mufasir dipahami sebagai wabah penyakit atau bencana dari langit. Bahkan sebagian riwayat menyebutkan bahwa korban yang meninggal akibat wabah tersebut mencapai 70.000 orang. Hal ini menjadi peringatan keras bahwa setiap bentuk kemaksiatan dan pembangkangan terhadap perintah Allah akan berujung pada hukuman yang nyata.<sup>200</sup>

Adapun QS. Al-A'raf ayat 161 Ayat ini menceritakan perintah Allah kepada Bani Israil untuk memasuki sebuah negeri dan menetap di dalamnya. Menurut As-Sya'rawi, firman Allah وَإِذْ قِيلَ لَهُمْ (dan ketika dikatakan kepada mereka) tidak menyebutkan siapa yang berkata, sebab struktur masyarakat Bani Israil terbagi ke dalam dua belas suku, masing-masing dengan seorang pemimpin (*naqib*). Perintah Allah mula-mula turun kepada Nabi Musa, kemudian disampaikan kepada para pemimpin suku, lalu diteruskan kepada seluruh umat. Dengan demikian, sumber perintah tetap dari Allah, tetapi sampai kepada mereka melalui sistem kepemimpinan yang berjenjang.<sup>201</sup>

<sup>199</sup> Abu al-Qasim Mahmud ibn Umar az-Zamakhshari, *al-Kasysyāf 'an Ḥaqq'iq Ghawāmiḍ at-Tanzīl wa 'Uyūn al-Aqāwīl fī Wujūh at-Ta'wīl*, (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 2009), h. 78.

<sup>200</sup> Wahbah az-Zuhaili, *Tafsir Al-Munir: Aqidah, Syariah, Manhaj*, terj. Abdul hayyic al-Kattani, dkk., (Jakarta: Gema Insani, 2013), Jilid 1, h. 129.

<sup>201</sup> Muhammad Mutawalli Asy-Sya'rawi, *Tafsir al-Sya'rawī*, h. 4400.

Tentang negeri yang dimaksud, as-Sya'rawi menafsirkannya sebagai Baitul Maqdis, sementara mufasir lain menafsirkan sebagai Ariha di wilayah Syam. Al-Qur'an sendiri tidak menekankan nama tempat, melainkan esensi perintah, yaitu agar mereka memasuki negeri tersebut dan memanfaatkan rezeki Allah yang tersedia di dalamnya. Hal ini sesuai dengan nikmat-nikmat Allah sebelumnya seperti diturunkannya *manna* dan *salwa*, dinaungkannya awan, serta dipancarkannya air dari batu. Oleh karena itu, firman-Nya **وَكُلُوا مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ** menunjukkan keluasan nikmat yang Allah izinkan mereka nikmati tanpa batasan.<sup>202</sup>

Allah juga memerintahkan mereka untuk masuk melalui pintu gerbang dengan bersujud seraya mengucapkan **حِطَّةً**, yakni doa memohon penghapusan dosa. Perintah sujud menunjukkan kerendahan hati, sedangkan ucapan **حِطَّةً** menegaskan pengakuan dosa dan permohonan ampunan. Allah menjanjikan balasan berupa pengampunan kesalahan serta tambahan pahala bagi mereka yang berbuat ihsan **تَعْفِرَ لَكُمْ خَطِيئَتِكُمْ** **سَنَزِيدُ الْمُحْسِنِينَ**. Dengan demikian, ayat ini tidak hanya menekankan aspek penghapusan dosa, tetapi juga penambahan pahala.<sup>203</sup>

Az-Zamakhshari menjelaskan bahwa firman Allah **اسْكُنُوا هَذِهِ الْقَرْيَةَ وَكُلُوا مِنْهَا** **حَيْثُ شِئْتُمْ** tidak bertentangan dengan ayat-ayat lain yang berbicara tentang memakan rezeki. Baik Allah menekankan perintah untuk tinggal lebih dahulu kemudian makan, maupun sebaliknya, kedua redaksi tersebut menyatukan konsep tinggal di suatu tempat dan memakan rezeki dari tempat itu. Demikian pula penggunaan **فَكُلُوا** dan **وَكُلُوا** tetap konsisten dengan makna yang sama: setelah mereka tinggal, mereka dapat memanfaatkan rezeki yang ada. Az-Zamakhshari juga menekankan bahwa perbedaan redaksi seperti adanya atau tidaknya huruf *waw* pada **سَنَزِيدُ الْمُحْسِنِينَ** tidak menimbulkan kontradiksi, melainkan hanya variasi bahasa yang tetap menunjukkan kesinambungan antara ampunan Allah dan tambahan pahala bagi orang-orang yang berbuat baik. Redaksi ini merupakan bentuk *istirham* (lanjutan) yang tersusun setelah dijanjikan pengampunan, kemudian disebutkan bahwa orang yang berbuat baik akan mendapatkan tambahan. Hal ini menunjukkan bahwa redaksi berbeda bisa menjadi alat penjelasan dan pegasan, tanpa menimbulkan kontradiksi.<sup>204</sup>

<sup>202</sup> Muhammad Mutawalli Asy-Sya'rawi, *Tafsīr al-Sya'rawī*, h. 4401.

<sup>203</sup> Muhammad Mutawalli Asy-Sya'rawi, *Tafsīr al-Sya'rawī*, h. 4402.

<sup>204</sup> Abu al-Qasim Mahmud ibn Umar az-Zamakhshari, *al-Kasysyāf 'an Ḥaqq 'iq Ghawāmiḍ at-Tanzīl wa 'Uyūn al-Aqāwīl fī Wujūh at-Ta'wīl*, h. 392.

Ar-Razi lebih jauh menyoroiti aspek uslub atau susunan bahasanya dengan menyebut adanya delapan bentuk perbedaan redaksi antara ayat dalam Surah Al-A'raf dan ayat serupa dalam Surah Al-Baqarah. Menurutnya, perbedaan ini tidak menimbulkan pertentangan, justru memperkaya pemahaman makna ayat. Misalnya, dalam Surah Al-A'raf digunakan kata اسْكُنُوا (tinggallah), sedangkan dalam Al-Baqarah digunakan ادْخُلُوا (masuklah). Hal ini wajar karena untuk dapat tinggal, seseorang harus masuk terlebih dahulu. Begitu pula perbedaan penggunaan huruf *fā* dan *waw* dalam perintah makan: *fā* menegaskan urutan, sedangkan *waw* menunjukkan kebersamaan. Ar-Razi juga mencatat perbedaan bentuk pengampunan, di Al-A'raf disebut حَطِيئَتِكُمْ (kesalahan-kesalahan kecil), sedangkan di Al-Baqarah disebut حَاطِيئِكُمْ (kesalahan besar maupun kecil). Variasi ini mengisyaratkan bahwa ampunan Allah mencakup segala bentuk dosa. Selain itu, penyebutan سَنَزِيدُ الْمُحْسِنِينَ tanpa huruf *waw* di Al-A'raf menunjukkan bahwa tambahan kebaikan Allah merupakan anugerah yang berdiri sendiri, selain dari pengampunan dosa.<sup>205</sup>

b. Analisis *Mutasyābih* dan *Taqdīm wa Ta'khīr*

Perbedaan redaksi antara QS. Al-Baqarah [2]: 58–59 dan QS. Al-A'raf [7]: 161 menjadi kajian menarik dalam aspek *taqdīm wa ta'khīr* serta variasi uslub al-Qur'an. Para ulama tafsir menegaskan bahwa perbedaan ini bukanlah kontradiksi, melainkan memiliki makna retorik dan keindahan susunan Al-Qur'an.

Menurut Badruddin ibn Jama'ah, perbedaan lafaz pada kedua ayat memiliki faedah retorik dan variasi uslub Al-Qur'an. Dalam surah Al-Baqarah, ayat ini muncul setelah penyebutan nikmat Allah kepada Bani Israil, sehingga penggunaan redaksi وَإِذْ قُلْنَا (ketika Kami berfirman) lebih tepat karena langsung disandarkan kepada Allah sebagai pemberi nikmat. Kata رَغَدًا (dengan bebas) juga sesuai dengan gambaran kelengkapan nikmat. Urutan وَأَدْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا didahulukan sebelum حَطِيئَتِكُمْ, karena mereka diperintahkan untuk bersujud terlebih dahulu lalu memohon ampun. Sementara itu, penggunaan huruf *fā* pada فَكُلُوا menegaskan bahwa makan adalah perintah selanjutnya setelah memasuki negeri tersebut. Adapun dalam surah Al-A'raf, konteks sebelumnya berupa celaan terhadap Bani Israil, seperti permintaan

<sup>205</sup> Abu Abdillah Muhammad Umar bin al-Hasan ar-Razi, *Mafātih al-Ghāib* atau *at-Tafsīr al-Kabīr*, (Beirut: Dar Ihya al-Turath, 1999), Jilid 15, h. 389-390.

mereka: “*Buatkanlah untuk kami Tuhan (berhala), sebagaimana mereka mempunyai tuhan-tuhan*” (QS. Al-A’raf [7]: 138), serta penyembahan mereka terhadap anak sapi.

Sehingga penggunaan bentuk majhul *وَإِذْ قِيلَ* lebih sesuai, bernuansa teguran. Kata

*رَعْدًا* dihilangkan karena bukan lagi konteks nikmat, melainkan kecaman. Di sini,

ampunan didahulukan, dan huruf *waw* pada *وَسَنَزِيدُ* dihilangkan, karena konteksnya bukan lagi penegasan nikmat, melainkan teguran keras atas kesalahan mereka.<sup>206</sup>

Sejalan dengan itu, as-Sammara’i menjelaskan bahwa dalam Al-Baqarah, Allah mendahulukan perintah *ادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا* daripada *وَقُولُوا حِطَّةً*, sedangkan di Al-A’raf urutannya dibalik. Hal ini, menurut as-Sammara’i, untuk menegaskan bahwa ucapan *حِطَّةً* adalah doa yang diucapkan ketika sujud, bukan sebelumnya atau sesudahnya. Maka, jika kedua ayat ini datang dengan urutan yang sama, padahal huruf *waw* tidak menunjukkan urutan (tetapi hanya menunjukkan jam’), hal itu akan menimbulkan dugaan bahwa antara sujud dan ucapan *حِطَّةً* boleh dipisahkan, dilakukan sebelumnya atau sesudahnya. Oleh karena itu, didatangkanlah ayat dengan dua susunan yang berbeda agar jelas bahwa maksudnya adalah mengucapkan *حِطَّةً* saat sujud, bukan sebelumnya dan bukan sesudahnya.<sup>207</sup>

Perintah sujud didahulukan dalam ayat Al-Baqarah karena dua hal, *pertama*, sujud lebih utama daripada doa, karena keadaan terdekat seorang hamba dengan Tuhannya adalah ketika sujud, *kedua*, konteks dalam surah Al-Baqarah menegaskan perintah salat dan rukuk sebelumnya, maka mendahulukan sujud lebih sesuai. Sedangkan dalam surah Al-A’raf, tidak ada penekanan ibadah sebelumnya, maka didahulukan doa.<sup>208</sup>

Ibn az-Zubair mendukung hal ini dengan mengatakan bahwa secara fitrah, sujud memang mendahului doa, sehingga susunan di Al-Baqarah sesuai dengan tertib alami ibadah.<sup>209</sup> Al-Iskafi menambahkn penjelasan, bahwa kisah-kisah Al-Qur’an, termasuk tentang Musa dan Bani Israil, tidak dimaksudkan untuk menyampaikan lafaz yang identik, melainkan makna yang sama. Karena ucapan mereka bukan dalam bahasa Arab, maka al-Qur’an menerjemahkannya ke dalam bentuk lafaz Arab yang variatif. Oleh sebab itu, perbedaan susunan tidak mengurangi makna, bahkan menyesuaikan dengan konteks. Menurut beliau, dalam al-Baqarah perintah sujud

<sup>206</sup> Badruddin ibn Jama’ah, *Kasyf al-Ma’ūnī fī al-Mutasyābih min al-Mathānī*, h. 96-97.

<sup>207</sup> Fadil Salih as-Sammara’i, *Dirāsāt al-Mutasyābih al-Lafzī min Āy at-Tanzīl fī Kitāb Milāk at-Ta’wīl*, h. 203-204.

<sup>208</sup> Fadil Salih as-Sammara’i, *Dirāsāt al-Mutasyābih al-Lafzī min Āy at-Tanzīl fī Kitāb Milāk at-Ta’wīl*, h. 204-207.

<sup>209</sup> Abu Ja’far Ahmad ibn az-Zubair al-Gharnati, *Milāk at-Ta’wīl...*, h. 204-207.

didahulukan karena mereka belum berdosa, sedangkan dalam Al-A'raf doa didahulukan karena konteks celaan atas dosa mereka. Meski demikian, alasan yang paling kuat adalah sisi uslub Al-Qur'an, bukan perbedaan kondisi.<sup>210</sup>

Al-Iskafi melihat bahwa dalam Al-Baqarah, penekanan diarahkan pada tindakan fisik (memasuki pintu dengan sujud), sementara dalam Al-A'raf pada aspek spiritual (ucapan *ḥiṭṭah* sebagai doa). Ini menunjukkan keluasan makna dan *tafannun fi al-kalām* (variasi bahasa) yang menghindarkan kebosanan sekaligus memperkaya pesan.<sup>211</sup>

Pandangan yang lebih detail dikemukakan al-Kirmani, yang menyoroti penggunaan huruf *fā* dalam Al-Baqarah فَكُلُوا, yang menunjukkan keterkaitan erat dan cepat antara masuk dan makan, sementara dalam Al-A'raf digunakan huruf *waw* وَكُلُوا, karena kata اسْكُنُوا mengandung makna tinggal dalam jangka panjang, sehingga makan berlangsung bersamaan dengan tinggal. Al-Kirmani juga menekankan perbedaan redaksi: Al-Baqarah menggunakan kata حَطِيطِكُمْ (*jamak taksir*, dosa-dosa besar), sedangkan Al-A'raf memakai حَطِيطِيكُمْ (*jamak muannath*, dosa-dosa kecil), menyesuaikan dengan gaya masing-masing surah. Tambahan lafaz رَعَدًا di Al-Baqarah sesuai konteks pemberian nikmat langsung dari Allah (قُلْنَا), sementara dalam Al-A'raf dengan bentuk *majhul* (قِيلَ), kata itu tidak diperlukan.

Begitu pula tambahan huruf *waw* dalam وَسَنَزِيدُ di Al-Baqarah berfungsi menghubungkan dengan rangkaian nikmat, sedangkan di Al-A'raf hadir tanpa *waw* karena berdiri sebagai kalimat baru.<sup>212</sup>

Selain itu, Ibn az-Zubair juga menegaskan beberapa perbedaan lain: penggunaan kata ادْخُلُوا (masuklah) di Al-Baqarah menekankan permulaan tindakan, sedangkan اسْكُنُوا (tinggallah) di Al-A'raf menegaskan kesinambungan.<sup>213</sup> Terakhir, asy-Sya'rawi menegaskan bahwa redaksi قُلْنَا dalam Al-Baqarah menunjukkan perintah

<sup>210</sup> Abdullah Muhammad ibn 'Abdullah al-Asbahani al-Iskafi, *Durrah at-Tanzīl wa Ghurrah at-Ta'wīl*, (Makkah: Jami'ah Umm al-Qura, 2001), h. 14-16.

<sup>211</sup> Abdullah Muhammad ibn 'Abdullah al-Asbahani al-Iskafi, *Durrah at-Tanzīl wa Ghurrah at-Ta'wīl*, h. 14-16.

<sup>212</sup> Mahmud ibn Hamzah al-Kirmani, *al-Burhān fi Tawjīh Mutasyābih al-Qur'ān*, h. 28-29. Lihat juga, Mahmud ibn Hamzah al-Kirmani, *Asārū at-Tikrār fi al-Mutasyābihāt*, (Kairo: Dar al-Fadhilah, t.th.), h. 72-74

<sup>213</sup> Abu Ja'far Ahmad ibn az-Zubair al-Gharnati, *Milāk at-Ta'wīl...*, h. 206-207.

langsung dari Allah, sedangkan قِيلَ di Al-A'raf mengisyaratkan penyampaian melalui Musa kepada kaumnya. Kata ادْخُلُوا dipakai di Al-Baqarah karena konteksnya adalah perintah masuk, sementara اسْكُنُوا di Al-A'raf menekankan perintah menetap. Perbedaan urutan sujud dan ucapan *hiṭṭah*, serta variasi antara حَطِيئَتِكُمْ dan حَطِيئَتِكُمْ، menunjukkan tingkat kesalahan yang berbeda. Adapun tambahan *waw* pada وَسَنَزِيدُ dalam Al-Baqarah menghubungkan dengan nikmat sebelumnya, sedangkan Al-A'raf berdiri sebagai penegasan tersendiri.<sup>214</sup>

## 2. Analisis QS. Al-Baqarah [2]: 173 dan QS. An-Nahl [16]: 115

إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالْدَّمَ وَالْحَنْزِيرَ وَمَا أَهَلَ بِهِ لَعَيْرِ اللَّهِ ۖ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ ۗ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ١٧٣

*“Sesungguhnya Dia hanya mengharamkan atasmu bangkai, darah, daging babi, dan (daging) hewan yang disembelih dengan (menyebut nama) selain Allah. Akan tetapi, siapa yang terpaksa (memakannya), bukan karena menginginkannya dan tidak (pula) melampaui batas, maka tidak ada dosa baginya. Sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.”* (QS. Al-Baqarah [2]:173).

إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالْدَّمَ وَالْحَنْزِيرَ وَمَا أَهَلَ لِعَيْرِ اللَّهِ بِهِ ۖ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ١١٥

*“Sesungguhnya Allah hanya mengharamkan atasmu bangkai, darah, daging babi, dan (hewan) yang disembelih dengan (menyebut nama) selain Allah. Akan tetapi, siapa yang terpaksa (memakannya) bukan karena menginginkan dan tidak (pula) melampaui batas, sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.”* (QS. An-Nahl [16]:115)

### a. Tafsiran Ayat

Ayat ini menegaskan pengharaman terhadap beberapa jenis makanan, yaitu bangkai, darah, daging babi, serta hewan yang disembelih dengan menyebut nama selain Allah. Menurut as-Sya'rawi, larangan bangkai didasarkan pada aspek kesehatan, sebab hewan yang mati tanpa disembelih masih menyimpan darah beracun di tubuhnya. Berbeda halnya dengan hewan yang disembelih secara syar'i sehingga darahnya keluar dan daging menjadi layak konsumsi. Meski demikian, terdapat pengecualian melalui hadis Nabi SAW yang menghalalkan dua jenis

<sup>214</sup> Muhammad Mutawalli Asy-Sya'rawi, *Tafsīr al-Sya'rawī*, h. 4400-4402.

bangkai, yaitu ikan dan belalang, serta dua jenis darah, yaitu hati dan limpa. Hal ini karena ikan dan belalang tidak memiliki darah yang mengalir, sementara hati dan limpa bukan darah cair melainkan organ yang padat. Pengharaman ini menunjukkan bahwa syariat tidak semata menolak mudarat fisik, melainkan juga bersifat pendidikan (*ta'dib*), yakni melatih manusia untuk tunduk sepenuhnya kepada aturan Allah. Penutup ayat dengan firman-Nya إِنَّ اللَّهَ عَفُورٌ رَّحِيمٌ menegaskan keluasan ampunan-Nya, terutama bagi mereka yang terpaksa memakan yang haram dalam kondisi darurat.<sup>215</sup>

Az-Zamakhshari menjelaskan bahwa lafaz وَمَا أَهْلًا لِعَيْرِ اللَّهِ بِهِ bermakna penyembelihan dengan menyebut nama selain Allah, sebagaimana tradisi jahiliyah yang mengucapkan بِسْمِ اللّٰتِ atau بِسْمِ الْعِزَّى. Penyembelihan semacam ini tidak sah karena menyekutukan Allah. Lebih lanjut, az-Zamkhshari menafsirkan frasa غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ sebagai syarat kebolehan dalam keadaan darurat. Kalimat غَيْرَ بَاغٍ berarti tidak melampaui batas, misalnya mengambil hak orang lain, sedangkan وَلَا عَادٍ berarti tidak berlebihan dalam konsumsi, cukup sebatas menjaga hidup. Az-Zamakhshari juga menegaskan bahwa pengecualian hukum bangkai (ikan dan belalang) serta darah (hati dan limpa) sejalan dengan 'urf.<sup>216</sup>

Penetapan hukum dalam ayat ini didasarkan pada kaidah 'urf (kebiasaan bahasa dan pemahaman masyarakat). Dalam penggunaan sehari-hari, ketika seseorang mengatakan "Si Fulan memakan bangkai," yang langsung dipahami adalah bangkai hewan darat, bukan ikan atau belalang. Demikian pula, jika disebut "memakan darah," tidak ada yang memahaminya sebagai hati atau limpa. Oleh karena itu, para ulama menjadikan 'urf sebagai tolok ukur dalam memahami hukum.<sup>217</sup>

Contohnya, apabila seseorang bersumpah tidak akan makan daging, lalu ia memakan ikan, maka sumpahnya tidak dianggap batal. Padahal secara hakikat, Al-Qur'an menyebut ikan sebagai *lahman ṭariyyan* (daging segar), sebagaimana firman Allah dalam QS. Fatir [35]: 12. Adapun terkait penyebutan khusus *lahm al-khinzīr* (daging babi) tanpa menyebut *syahm* (lemaknya), para ulama menjelaskan bahwa istilah "daging" dalam bahasa Arab sudah mencakup lemak, karena lemak merupakan bagian dari sifat daging itu sendiri. Hal ini tercermin dalam ungkapan Arab *lahm*

<sup>215</sup> Muhammad Mutawalli Asy-Sya'rawi, *Tafsīr al-Sya'arā wī*, h. 714-720.

<sup>216</sup> Abu al-Qasim Mahmud ibn Umar az-Zamakhshari, *al-Kasysyāf 'an Ḥaqā'iq Ghawāmiḍ at-Tanzīl wa 'Uyūn al-Aqāwīl fī Wujūh at-Ta'wīl*, h. 106.

<sup>217</sup> Abu al-Qasim Mahmud ibn Umar az-Zamakhshari, *al-Kasysyāf 'an Ḥaqā'iq Ghawāmiḍ at-Tanzīl wa 'Uyūn al-Aqāwīl fī Wujūh at-Ta'wīl*, h. 107.

*samin*, yang bermakna “daging yang berlemak.” Dengan demikian, penyebutan daging babi dalam Al-Qur’an sudah secara otomatis mencakup lemaknya.<sup>218</sup>

Sementara itu, Wahbah az-Zuhaili menyoroti pengharaman ini dari aspek kesehatan dan moral. Bangkai diharamkan karena darah yang tertahan dapat menimbulkan penyakit. Darah cair diharamkan karena kotor dan berbahaya, daging babi diharamkan karena dianggap kotor, mengandung risiko penyakit berbahaya, serta diyakini memengaruhi karakter manusia yang mengonsumsinya. Selain itu, larangan terhadap sembelihan tanpa menyebut nama Allah bertujuan menjaga prinsip tauhid, sebab pada masa jahiliyah penyembelihan sering dipersembahkan untuk berhala.<sup>219</sup>

Wahbah az-Zuhaili juga menekankan bahwa batasan ini bersifat khusus, sesuai *naṣ*, meskipun kemudian diperluas melalui ayat lain dan sunnah yang mengharamkan hewan bertaring, burung bercakar tajam, dan daging keledai jinak. Namun, bagi orang yang berada dalam keadaan darurat, ketika hidupnya terancam jika tidak mengonsumsi yang haram, maka diperbolehkan memakannya dengan syarat tidak ada pilihan lain, tidak menginginkan benda haram itu, dan tidak melebihi kebutuhan mendesaknya. Allah menegaskan hal ini agar manusia tidak menafsirkan kondisi darurat secara sewenang-wenang untuk memuaskan syahwat. Allah mengampuni kesalahan hamba dalam memperkirakan keadaan darurat karena pertimbangan itu diserahkan pada ijtihad mereka, menunjukkan bahwa Allah Maha Penyayang dan mempermudah hamba-Nya menghadapi situasi sulit tanpa menambah kesulitan.<sup>220</sup>

Menurut Siddiq Hasan Khan menambahkan bahwa kalimat *وَمَا أَهْلًا بِهِ لَعَيْرَ اللَّهِ* mencakup semua bentuk penyembelihan yang dipersembahkan kepada selain Allah, baik untuk berhala, api, kuburan, atau orang mati. Praktik ini dihukumi haram secara *ijma'* karena hakikatnya sama dengan penyembelihan untuk berhala. Riwayat dari Ali RA juga memperkuat hal ini “sembelihan yang disebutkan nama selain Allah hukumnya haram,” sementara sembelihan Ahlul Kitab tetap halal meskipun tidak terdengar apa yang mereka ucapkan, karena Allah telah menghalalkan sembelihan mereka.<sup>221</sup>

Sedangkan untuk QS. An-Nahl (16):115 menegaskan kembali larangan makanan haram sebagaimana telah disebutkan dalam surah Al-Baqarah, yaitu bangkai, darah, daging babi, serta sembelihan yang dipersembahkan untuk selain Allah. Menurut as-Sya'rawi, pengulangan ini dimaksudkan agar hukum tidak dipahami secara umum, tetapi juga relevan dalam kondisi nyata, mengingatkan manusia bisa terdorong memakan yang haram ketika lapar. Beliau juga menyoroti perbedaan redaksi antara surah Al-

<sup>218</sup> Abu al-Qasim Mahmud ibn Umar az-Zamakhsyari, *al-Kasasyāf 'an Ḥaqā'iq Ghawāmiḍ at-Tanzīl wa 'Uyūn al-Aqāwīl fī Wujūh at-Ta'wīl*, h. 108.

<sup>219</sup> Wahbah az-Zuhaili, *Tafsīr Al-Munir: Aqidah, Syariah, Manhaj*, terj. Abdul hayyic al-Kattani, dkk., Jilid 1, h. 334.

<sup>220</sup> Wahbah az-Zuhaili, *Tafsīr Al-Munir: Aqidah, Syariah, Manhaj*, terj. Abdul hayyic al-Kattani, dkk., Jilid 1, h. 335-336.

<sup>221</sup> Siddiq Hasan Khan, *Fathu al-Bayān fī Maqāṣid al-Qur'ān*, (Beirut: Maktabah as-Asriyah Li at-Thaba'ah wa an-Nashr, 1992), Jilid 1, 341-342.

Baqarah **لَا يَأْكُلُ الرِّبَا أَضْطَرُّ عَلَيْهِ** dan **وَمَا أَهْلٌ لِّغَيْرِ اللَّهِ بِهِ** dalam An-Nahl. Susunan ini menunjukkan dua praktik berbeda. Ada yang menyembelih langsung untuk berhala, dan ada pula yang menyembelih untuk dimakan tetapi tidak menyebut nama Allah.<sup>222</sup>

Selain itu, As-Sya'rawi menegaskan bahwa keringanan bagi orang yang terpaksa tetap berlaku, sebagaimana ditegaskan dalam kalimat **فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ** وَلَا عَادٍ. Namun, jika Al-Baqarah menutup dengan **فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ**, maka pada surah An-

Nahl ditutup dengan **فَإِنَّ اللَّهَ عَفُورٌ رَّحِيمٌ**, yang lebih menekankan keluasan rahmat Allah. Ayat ini juga menjawab tuduhan sebagian orang yang mempertanyakan manfaat ciptaan yang diharamkan. Setiap makhluk memiliki fungsi lain, meski tidak untuk dimakan. Misalnya babi berperan dalam kebersihan lingkungan dengan memakan kotoran, atau bisa ular dimanfaatkan sebagai obat.<sup>223</sup>

Hal ini menegaskan bahwa Allah sebagai Pencipta paling mengetahui apa yang sesuai dengan fitrah manusia. Karena itu, pengharaman makanan tertentu bukan tanpa tujuan, melainkan demi menjaga kemaslahatan manusia, baik dari segi kesehatan, pendidikan, maupun akidah, dengan tetap menyediakan keringanan pada kondisi darurat. Pengharaman pun memiliki ragam tujuan: ada yang karena zatnya berbahaya (seperti bangkai), ada yang bersifat sementara karena kondisi (misalnya makanan tertentu yang dilarang bagi orang sakit), dan ada pula yang menjadi bentuk hukuman edukatif (seperti larangan terhadap Bani Israil karena kedurhakaan mereka). Dengan demikian, larangan makanan tertentu tidaklah tanpa tujuan, melainkan demi menjaga kemaslahatan manusia. Pada saat yang sama, syariat tetap memberikan keringanan dalam kondisi darurat, menegaskan keseimbangan antara hukum dan rahmat.<sup>224</sup>

Az-Zamakhshari menekankan dimensi syariat dan ketaatan. Menurutnya, ayat ini tidak hanya melarang makanan haram, tetapi juga memperingatkan manusia agar tidak berani menetapkan halal-haram berdasarkan hawa nafsu atau tradisi. Ketaatan yang benar adalah ketaatan yang mengikuti ketentuan Allah melalui wahyu, bukan sekadar mengikuti kebiasaan yang salah. Dengan demikian, ayat ini menegaskan pentingnya menjadikan syariat sebagai satu-satunya rujukan dalam menentukan halal dan haram.<sup>225</sup>

Menurut M. Siddiq Hasan Khan, frasa **وَمَا أَهْلٌ لِّغَيْرِ اللَّهِ بِهِ** dimaknai lebih luas, yakni setiap bentuk penyembelihan yang diniatkan untuk mendekatkan diri kepada selain Allah, baik berhala, jin, maupun manusia, hidup ataupun mati. Penyembelihan seperti ini tidak hanya haram tetapi juga tergolong syirik, bahkan pelakunya bisa

<sup>222</sup> Muhammad Mutawalli Asy-Sya'rawi, *Tafsīr al-Sya'rawī*, h. 8258-8260.

<sup>223</sup> Muhammad Mutawalli Asy-Sya'rawi, *Tafsīr al-Sya'rawī*, h. 8260-8261.

<sup>224</sup> Muhammad Mutawalli Asy-Sya'rawi, *Tafsīr al-Sya'rawī*, h. 8261-8262.

<sup>225</sup> Abu al-Qasim Mahmud ibn Umar az-Zamakhshari, *al-Kasyshāf 'an Ḥaqā'iq Ghawāmiḍ at-Tanzīl wa 'Uyūn al-Aqāwīl fī Wujūh at-Ta'wīl*, h. 586.

murtad. Para ulama juga sepakat bahwa membaca nama Allah setelahnya tidak mengubah keharaman sembelihan tersebut. Tafsir ini menegaskan bahwa praktik orang-orang jahiliyah yang meninggikan suara dengan nama berhala ketika menyembelih atau bahkan saat thawaf di Ka'bah tidak memiliki nilai ibadah di sisi Allah. Dengan demikian, ayat ini hadir sebagai penguat dan penjelas dari ayat-ayat sebelumnya di Al-Baqarah dan Al-An'am, sekaligus mempertegas larangan segala bentuk penyekutuan dalam ibadah dan sembelihan.<sup>226</sup>

b. Analisis *Mutasyābih* dan *Taqdīm wa Ta'khīr*

Perbedaan redaksi antara QS. Al-Baqarah [2]: 173 dan QS. An-Nahl [16]: 115 terletak pada susunan lafaz لَعَيْرِ اللّٰهُ بِهِ dan لَعَيْرِ اللّٰهُ بِهِ. Sekilas perbedaan ini tampak sederhana, tetapi para ulama tafsir menegaskan bahwa perbedaan susunan tersebut memiliki makna, menyesuaikan dengan konteks turunnya ayat dan tujuan susunannya.

Menurut Badruddin ibn Jama'ah, pada surah Al-Baqarah redaksi yang digunakan adalah وَمَا أَهْلَ بِهِ لَعَيْرِ اللّٰهُ, sementara dalam surah An-Nahl digunakan وَمَا أَهْلَ لَعَيْرِ اللّٰهُ. Dalam surah Al-Baqarah, konteks ayat berkaitan langsung dengan hukum makanan halal dan haram, sehingga lebih tepat jika *dhamir* بِهِ didahulukan. Hal ini karena objek yang menjadi larangan, yakni hewan yang disembelih bukan atas nama Allah, lebih erat kaitannya dengan makanan yang dikonsumsi. Sementara itu, dalam surah AN-Nahl yang turun setelah perintah bersyukur (وَاشْكُرُوا نِعْمَتَ اللّٰهِ), mendahulukan lafaz Allah lebih tepat karena penekanannya pada pengagungan nama Allah.<sup>227</sup>

Sejalan dengan itu, as-Sammara'i menjelaskan bahwa dalam Al-Baqarah, kata بِهِ didahulukan dari لَعَيْرِ اللّٰهُ, sedangkan dalam An-Nahl لَعَيْرِ اللّٰهُ didahulukan.<sup>228</sup> Al-Iskafi menjelaskan bahwa terdapat empat ayat yang hampir sama redaksinya, di mana pada tiga ayat lafaz بِهِ diakhirkan atas لَعَيْرِ اللّٰهُ, sementara pada satu tempat dalam surah Al-Baqarah didahulukan. Susunan pada surah Al-Baqarah datang sesuai dengan hukum asal sebuah lafaz, karena huruf *ba* di sini berfungsi seperti *fi'il* (disebut huruf *nafsu al-fi'il*), sehingga lebih tepat jika didahulukan. Dengan

<sup>226</sup> Siddiq Hasan Khan, *Fathu al-Bayān fi Maqāṣid al-Qur'ān*, Jilid 7, h. 328-330.

<sup>227</sup> Badruddin ibn Jama'ah, *Kasyf al-Ma'ānī fi al-Mutasyābih min al-Mathānī*, h. 110-111.

<sup>228</sup> Fadil Salih as-Sammara'i, *Dirāsāt al-Mutasyābih al-Lafzī min Āy at-Tanzīl fi Kitāb Milāk at-Ta'wīl*, h. 194.

demikian, redaksi **لِغَيْرِ اللَّهِ** وَمَا أَهْلًا بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ bermakna hewan yang disembelih tanpa menyebut nama Allah atau dengan menyebut nama selain-Nya.<sup>229</sup>

Menurut Ibn az-Zubair, alasan utamanya karena di dalam Al-Baqarah terdapat pembatasan dengan lafaz **إِنَّمَا** yang mengandung makna eksklusif (*ḥaṣr*). Maka, penekanan terhadap objek larangan menjadi lebih kuat dengan mendahulukan *dhamir* **بِهِ**, seolah ayat menegaskan: “Sesungguhnya yang diharamkan itu adalah apa yang disembelih bukan karena Allah.” Adapun dalam surah An-Nahl, konteks ayat adalah celaan terhadap kaum musyrikin yang berani mengharamkan dan menghalalkan sesuatu atas nama Allah. Oleh karena itu, penekanan pada **لِغَيْرِ اللَّهِ** lebih sesuai karena fokusnya adalah peniadaan otoritas selain Allah dalam penetapan hukum.<sup>230</sup>

Al-Kirmani memberikan penjelasan susunan bahasa yang memperkuat analisis ini. Menurutnya, dalam QS. Al-Baqarah [2]: 173, pendahuluan kata **بِهِ** merupakan bentuk asli (*al-aṣl*) karena huruf *ba* berfungsi melekat pada kata kerja, sehingga susunan ini lebih natural dan mudah dipahami dalam konteks hukum makanan. Sedangkan dalam surah An-Nahl, yang didahulukan adalah **لِغَيْرِ اللَّهِ** karena unsur inilah yang lebih diingkari, yaitu penyembelihan untuk selain Allah. Secara *balāghah*, hal ini menunjukkan fleksibilitas uslub *taqdīm wa ta'khīr*, di mana sebuah unsur bisa didahulukan jika tujuan pesan lebih efektif dengan cara itu.<sup>231</sup>

Selain faktor susunan bahasa, ada juga sisi historis yang menjelaskan perbedaan ini. Surah Al-Baqarah diturunkan di Madinah, ditujukan kepada kaum mukminin dengan fokus utama pada penjelasan rinci hukum makanan halal dan haram. Maka, mendahulukan **بِهِ** lebih urgen sesuai dengan tema rezeki dan konsumsi. Sementara itu, surah An-Nahl dan Al-An'am turun di Makkah, di mana penegasan tauhid dan pengingkaran segala bentuk kesyirikan menjadi prioritas. Karena itu, mendahulukan lafaz **لِغَيْرِ اللَّهِ** lebih relevan dengan kondisi masyarakat Makkah yang masih kental dengan praktik penyembelihan untuk berhala.<sup>232</sup>

<sup>229</sup> Abdullah Muḥammad ibn ‘Abdullah al-Asbahani al-Iskafi, *Durrah at-Tanzīl wa Ghurrah at-Ta’wīl*, h. 316-318.

<sup>230</sup> Abu Ja’far Ahmad bin ibn az-Zubair al-Gharnati, *Milāk at-Ta’wīl...*, h. 41-42.

<sup>231</sup> Mahmud ibn Hamzah al-Kirmani, *Asrāru at-Tikrār fī al-Mutasyābihāt*, h. 81.

<sup>232</sup> Badruddin ibn Jama’ah, *Kasyf al-Ma’ānī fī al-Mutasyābih min al-Mathānī*, h.

## 3. Analisis QS. Ali Imran [3]: 126 dan QS. Al-Anfal [8]: 10

وَمَا جَعَلَهُ اللَّهُ إِلَّا بُشْرَىٰ لَكُمْ وَلِتَطْمَئِنَّ قُلُوبُكُمْ بِهِ ۗ وَمَا النَّصْرُ إِلَّا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ  
 الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ ١٢٦

“Allah tidak menjadikannya (pertolongan itu) kecuali hanya sebagai kabar gembira bagi (kemenangan)-mu dan agar hatimu tenang karenanya. Tidak ada kemenangan selain dari Allah Yang Mahaperkasa lagi Mahabijaksana.” (QS. Ali Imran [3]:126).

وَمَا جَعَلَهُ اللَّهُ إِلَّا بُشْرَىٰ وَلِتَطْمَئِنَّ بِهِ قُلُوبُكُمْ ۗ وَمَا النَّصْرُ إِلَّا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ  
 عَزِيزٌ حَكِيمٌ ١٠٤

“Allah tidak menjadikannya (bala bantuan itu), melainkan sebagai kabar gembira dan agar hatimu menjadi tenteram karenanya. Kemenangan itu hanyalah dari sisi Allah. Sesungguhnya Allah Mahaperkasa lagi Mahabijaksana.” (QS. Al-Anfal [8]:10).

## a. Tafsiran Ayat

Pada QS. Ali Imran [3]:126 menjelaskan bahwa pertolongan Allah tidak bergantung pada jumlah pasukan malaikat yang diturunkan, baik tiga ribu maupun lima ribu. As-Sya’rawi menekankan bahwa Allah memberi kemenangan tanpa perantara apa pun, tetapi kehadiran malaikat dijadikan sebagai *busyra* (kabar gembira) yang menenangkan hati kaum mukmin. Dalam kondisi di mana kaum kafir lebih unggul secara jumlah, penguatan semacam ini membuat hati kaum mukmin semakin yakin bahwa pertolongan Allah pasti datang. Dengan demikian, kemenangan hakiki tidak bersumber dari jumlah malaikat, melainkan dari Allah Yang Mahaperkasa dan Mahabijaksana.<sup>233</sup>

Sejalan dengan itu, az-Zamakhsyari menegaskan bahwa turunnya malaikat bukanlah semata-mata untuk menolong secara fisik, tetapi sebagai syiar dan ketenangan bagi kaum mukmin, sebagaimana yang juga dialami Bani Israil. Kehadiran malaikat berfungsi menenangkan jiwa, membangkitkan harapan, dan menambah keberanian dalam menghadapi musuh. Namun, kemenangan tetap datang dari Allah semata, sesuai dengan hikmah-Nya yang tak dapat dijangkau akal manusia.<sup>234</sup>

Pandangan serupa juga ditegaskan dalam QS. Al-Anfal [8]:10. As-Sya’rawi menjelaskan bahwa ayat ini menegaskan bahwa turunnya malaikat hanyalah kabar gembira untuk menenangkan hati kaum mukminin, bukan faktor utama kemenangan. Dalam sebuah riwayat, Abu Jahl bahkan mendengar suara-suara yang menggetarkan hati dalam Perang Badar, yang oleh Ibn Mas’ud dijelaskan sebagai suara malaikat. Namun, Allah mengingatkan bahwa kemenangan bukan karena malaikat, melainkan

<sup>233</sup> Muhammad Mutawalli Asy-Sya’rawi, *Tafsīr al-Sya’rā wī*, h. 8258-8262.

<sup>234</sup> Abu al-Qasim Mahmud ibn Umar az-Zamakhsyari, *al-Kasyāf ‘an Ḥaqā’iq Ghawāmiḍ at-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Aqāwīl fī Wujūh at-Ta’wīl*, h. 586.

semata-mata dari Allah. Penutup ayat ini dengan sifat Allah عَزِيزٌ حَكِيمٌ menunjukkan bahwa kemenangan hanya diberikan kepada orang-orang mukmin yang taat, sabar, dan bertakwa, sementara ketika mereka lalai seperti dalam Perang Uhud, pertolongan itu ditahan. Hal ini menegaskan bahwa *naṣrullāh* (pertolongan Allah) hanya turun dengan ketaatan penuh kepada Allah dan Rasul-Nya, serta kesungguhan dalam menunaikan perjuangan.<sup>235</sup>

Az-Zamakhshari menambahkan bahwa kata ganti dalam kalimat وَمَا جَعَلَهُ merujuk pada janji Allah yang berarti Allah memberi pertolongan dan bantuan kepada hamba-hamba-Nya. Malaikat hadir bersama turunnya sakinah untuk meneguhkan hati kaum mukmin, menguatkan semangat, serta menyatukan tekad di tengah kesulitan. Namun, hakikat kemenangan hanya berasal dari Allah, bukan semata-mata dari jumlah malaikat atau sebab lainnya. Malaikat dan ketenangan hanyalah sarana untuk memperkuat hati para mujahid dan menegaskan bahwa pertolongan sejati datang dari Allah. Dengan demikian, ayat ini mengajarkan bahwa setiap kemenangan adalah karunia Allah, dan manusia diperintahkan untuk tetap bertawakal serta yakin bahwa yang menolong adalah Allah sendiri, sedangkan malaikat hanya berperan sebagai perantara penguat semangat dan kabar gembira.<sup>236</sup>

Ar-Razi juga berpendapat bahwa malaikat tidak berperang secara fisik, tetapi berfungsi sebagai pemberi motivasi dan kabar gembira. Dalil utamanya adalah firman Allah وَمَا جَعَلَهُ اللَّهُ إِلَّا بُشْرَىٰ yang menunjukkan bahwa tujuan utama turunnya malaikat adalah memberi ketenangan dan janji kemenangan. Riwayat dari Ibn Abbas pun menegaskan hal ini, bahwa Rasulullah SAW dalam Perang Badar melihat kedatangan Jibril bersama pasukan kuda dalam mimpi. Oleh karena itu, seorang mukmin tidak boleh bergantung pada jumlah pasukan atau kehadiran malaikat, melainkan harus menaruh kepercayaan penuh kepada pertolongan, kemenangan, dan petunjuk Allah, Yang Mahaperkasa dan Maha Bijaksana dalam menempatkan pertolongan sesuai kehendak-Nya.<sup>237</sup>

#### b. Analisis *Mutasyābih* dan *Taqdīm wa Ta'khīr*

Kedua ayat (QS. QS. Ali Imran [3]:126 dan QS. Al-Anfal [8]: 10) ini memiliki makna serupa, yaitu menegaskan bahwa kemenangan hanya berasal dari Allah semata. Namun, terdapat perbedaan susunan redaksi (*taqdīm wa ta'khīr*), khususnya pada posisi kata فُلُوبِكُمْ dan بِهِ, serta perbedaan penggunaan kalimat إِنَّ dalam penutup ayat.

<sup>235</sup> Muhammad Mutawalli Asy-Sya'rawi, *Tafsīr al-Sya'rāwī*, h. 4590- 4593.

<sup>236</sup> Abu al-Qasim Mahmud ibn Umar az-Zamakhshari, *al-Kasysyāf 'an Ḥaqā'iq Ghawāmiḍ at-Tanzīl wa 'Uyūn al-Aqāwīl fī Wujūh at-Ta'wīl*, h. 405.

<sup>237</sup> Abu Abdillah Muhammad Umar bin al-Hasan ar-Razi, *Mafūṭih al-Ghāib* atau *at-Tafsīr al-Kabīr*, Jilid. 15, h. 460.

Menurut as-Sammarai, dalam Ali Imran susunan ayat mengikuti bentuk asal, yakni mendahulukan *fā'il* قُلُوبِكُمْ atas *jar-majrūr* بِهِ. Sedangkan dalam An-Nahl terjadi sebaliknya: *jar-majrūr* بِهِ didahulukan atas *fā'il* قُلُوبِكُمْ, sehingga susunannya keluar dari asal.<sup>238</sup>

Menurut Ibn az-Zubair, kedua ayat ini pada dasarnya memiliki tujuan yang sama, yaitu sebagai kabar gembira bagi kaum mukmin yang ikut serta dalam Perang Badar. Namun, terdapat perbedaan redaksi yang menarik untuk dianalisis melalui perspektif *taqdim wa ta'khīr*. Pertama, dalam surah Ali Imran terdapat tambahan lafaz لَكُمْ setelah kata بُشْرَى, sedangkan dalam surah Al-Anfal tidak ditemukan tambahan tersebut. Penambahan lafaz لَكُمْ berfungsi untuk menegaskan bahwa kabar gembira itu dikhususkan bagi kaum mukmin yang menghadapi serangan musuh. Hal ini sejalan dengan konteks sebelumnya yang menyebutkan tentang kedatangan musuh, وَيَأْتِيَكُمْ مِنْ فَوْرِهِمْ, sehingga penambahan ini sekaligus memperjelas perbedaan antara kaum mukmin dan kaum musyrik yang disebutkan dalam rangkaian ayat tersebut.<sup>239</sup>

Kedua, dalam surah Ali Imran disebutkan وَلِتَطْمَئِنَّ قُلُوبِكُمْ بِهِ, dengan mendahulukan lafaz قُلُوبِكُمْ atas بِهِ. Pendahuluan ini memberikan penekanan khusus pada hati kaum mukmin yang sedang diliputi kegelisahan, sehingga berfungsi sebagai bentuk perhatian dan pengkhususan. Dengan demikian, hati kaum mukmin yang dimaksud lebih jelas dibedakan dari mereka yang tidak memperoleh bagian dalam ketenangan tersebut. Adapun dalam surah Al-Anfal redaksinya berbunyi وَلِتَطْمَئِنَّ بِهِ قُلُوبِكُمْ, dengan mendahulukan lafaz بِهِ. Hal ini karena konteks sebelumnya telah menegaskan janji Allah kepada kaum mukmin melalui firman-Nya, وَإِذْ يَعِدُكُمُ اللَّهُ, sehingga pendahuluan قُلُوبِكُمْ tidak lagi diperlukan.<sup>240</sup>

Ketiga, perbedaan juga tampak pada penutup ayat. Dalam surah Ali Imran, sifat Allah langsung dilekatkan pada lafaz الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ, yaitu اللَّهُ. Sedangkan dalam surah

<sup>238</sup> Fadil Salih as-Sammara'i, *Dirāsāt al-Mutasyābih al-Lafẓi min Āy at-Tanzīl fī Kitāb Milāk at-Ta'wīl*, h. 189-191.

<sup>239</sup> Abu Ja'far Ahmad ibn az-Zubair al-Gharnati, *Milāk at-Ta'wīl...*, h. 314.

<sup>240</sup> Abu Ja'far Ahmad ibn az-Zubair al-Gharnati, *Milāk at-Ta'wīl...*, h. 315.

Al-Anfal, sifat tersebut didahului dengan penegasan menggunakan partikel **إِنَّ**, yaitu **إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ**. Penggunaan **إِنَّ** dalam surah Al-Anfal memberikan penekanan yang lebih kuat terhadap sifat Allah, sesuai kebutuhan konteks ayat. Sementara itu, dalam surah Ali Imran, penyebutan sifat Allah tanpa tambahan partikel penegas sudah mencukupi, karena konteks ayat tersebut telah cukup jelas menegaskan bahwa sumber kemenangan semata-mata berasal dari Allah.<sup>241</sup>

Al-Iskafi memberikan penjelasan lain. Menurutnya, dalam Ali Imran penyusunan dilakukan secara *lafzi* (tekstual), yakni mengikuti keseimbangan dengan kata sebelumnya, yaitu **لَكُمْ**. Adapun dalam An-Nahl, penyusunan lebih bersifat *ma'nawi* (kontekstual) karena berkaitan langsung dengan peristiwa Perang Badar. Kata ganti **به** di sini kembali pada pertolongan malaikat sebagaimana disebutkan dalam ayat sebelumnya (An-Nahl [8]:9). Oleh karena itu, **به** didahulukan untuk menegaskan objek kabar gembira yang dimaksud.<sup>242</sup>

Pokok penekanan ayat ini adalah bahwa pertolongan malaikat hanya sebagai kabar gembira, sehingga kata **به** didahulukan untuk menegaskan makna tersebut. Perbedaan penutup ayat antara surah Ali Imran dengan lafaz sifat “Allah Yang Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana” dan surah Al-Anfal dengan lafaz kalimat berita “Sesungguhnya Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana” bertujuan menegaskan bahwa kemenangan tidak berasal dari malaikat, jumlah, atau kekuatan, melainkan semata-mata dari Allah yang Mahakuasa dan Mahabijaksana. Ayat di surah Al-Anfal turun dalam konteks Perang Badar dengan bentuk berita terpisah sebagai alasan bahwa kemenangan sepenuhnya milik Allah, sedangkan ayat di surah Ali Imran turun dalam konteks Perang Uhud setelah Badar, sehingga cukup disebutkan dalam bentuk sifat yang ringkas agar sesuai dengan situasinya.<sup>243</sup>

Badruddin ibn Jama‘ah menyebutkan tiga alasan utama: *pertama*, dalam Ali Imran, karena sebelumnya ditutup dengan *jar-majrūr* **لَكُمْ**, maka frasa sesudahnya pun diakhiri dengan *jar-majrūr* **به** untuk menjaga keserasian. *Kedua*, dalam An-Nahl, kata **لَكُمْ** telah disebutkan sebelumnya pada ayat 9, sehingga tidak perlu diulang. *Ketiga*, pendahuluan **به** atas **قُلُوبِكُمْ** berfungsi sebagai penekanan makna, sesuai

<sup>241</sup> Abu Ja'far Ahmad ibn az-Zubair al-Gharnati, *Milāk at-Ta'wīl...*, h. 316.

<sup>242</sup> Abdullah Muhammad ibn 'Abdullah al-Asbahani al-Iskafi, *Durrah at-Tanzīl wa Ghurra at-Ta'wīl*, (Makkah: Jami'ah Umm al-Qura, 2001), h. 70-71.

<sup>243</sup> Abdullah Muhammad ibn 'Abdullah al-Asbahani al-Iskafi, *Durrah at-Tanzīl wa Ghurra at-Ta'wīl*, h. 72.

kebutuhan konteks. Abu Hayyan menilai bahwa variasi antara kedua ayat ini adalah bentuk *tafannun* (keragaman gaya bahasa) Al-Qur'an. Artinya, pendahuluan dan pengakhiran bukan hanya variasi gramatikal, melainkan juga untuk memberikan kekayaan ekspresi dan menghindari monoton.<sup>244</sup>

Al-Iskafi menambahkan bahwa penghapusan kata **لَكُمْ** dalam An-Nahl bukan berarti makna hilang, melainkan karena lafaz itu sudah tersirat dalam ayat sebelumnya. Demikian juga penundaan **بِهِ** dalam Ali Imran berfungsi menjaga keserasian dengan susunan kalimat sebelumnya.<sup>245</sup> Sementara itu, perbedaan penutup ayat juga menarik. Dalam Ali Imran ditutup dengan sifat Allah: **الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ**, sedangkan dalam An-Nahl ditutup dengan bentuk penegasan: **إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ**.

Menurut al-Kirmani, penggunaan **إِنَّ** dalam An-Nahl diperlukan karena konteks Perang Badar menuntut penegasan yang lebih kuat. Sedangkan dalam Ali Imran, yang turun pada konteks Perang Uhud, penyebutan sifat Allah cukup dengan bentuk ringkas karena penegasan sebelumnya sudah jelas.<sup>246</sup>

#### 4. Analisis QS. Al-Isra [17]: 89 dan QS. Al-Kahf [18]: 54

وَلَقَدْ صَرَّفْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ فَأَبَى أَكْثَرُ النَّاسِ إِلَّا كُفُورًا ٨٩  
*“Sungguh, Kami telah menjelaskan berulang-ulang segala perumpamaan dengan berbagai macam cara kepada manusia dalam Al-Qur'an ini, tetapi kebanyakan manusia tidak menginginkan kecuali kekufuran.”* (QS. Al-Isra [17]:89).

وَلَقَدْ صَرَّفْنَا فِي هَذَا الْقُرْآنِ لِلنَّاسِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ وَكَانَ الْإِنْسَانُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلًا ٥٤  
*“Sungguh, Kami telah menjelaskan segala perumpamaan dengan berbagai macam cara dan berulang-ulang kepada manusia dalam Al-Qur'an ini. Akan tetapi, manusia adalah (makhluk) yang paling banyak membantah.”* (QS. Al-Kahf [18]:54).

<sup>244</sup> Badruddin ibn Jama'ah, *Kasyf al-Ma'ānī fī al-Mutasyābih min al-Mathānī*, h. 132-133

<sup>245</sup> Abdullah Muḥammad ibn 'Abdullah al-Asbahani al-Iskafi, *Durrah at-Tanzīl wa Ghurrah at-Ta'wīl*, (Makkah: Jami'ah Umm al-Qura, 2001), h. 72.

<sup>246</sup> Mahmud ibn Hamzah al-Kirmani, *al-Burhān fī Taūjīh Mutasyābih al-Qur'ān*, h. 48-49. Lihat juga, Mahmud ibn Hamzah al-Kirmani, *Asrāru at-Tikār fī al-Mutasyābihāt*, h. 92-93.

### a. Tafsiran Ayat

Menurut Ibn Ashur dalam *At-Taḥrīr wa At-Tanwīr*, kalimat **وَلَقَدْ صَرَّفْنَا** pada ayat ini terkait dengan ayat sebelumnya (Al-Isra: 88) sebagai bentuk penekanan terhadap kelemahan manusia dalam menghadapi tantangan Al-Qur'an. Penyebutan kata *an-nās* (manusia) di sini sangat penting karena menunjukkan bahwa penjelasan yang berulang itu merupakan hujjah yang mengikat bagi semua manusia. Bentuk *ṣarrafinā* (Kami telah mengulang-ulang) menjadi penegasan bahwa segala sesuatu yang terkandung di dalam Al-Qur'an berasal dari sisi Allah, sebagai bantahan terhadap tuduhan musyrikin bahwa Al-Qur'an hanyalah perkataan manusia.<sup>247</sup>

Az-Zamakhshari menambahkan bahwa ayat ini menunjukkan bahwa Allah telah mengulang berbagai perumpamaan dalam Al-Qur'an untuk menampilkan keindahan, keanehan, kekufuran serta penolakan manusia terhadap kebenaran, sekaligus sebagai pelajaran. Akan tetapi, meski perumpamaan itu begitu jelas, kebanyakan manusia justru tetap memilih jalan kekufuran. Perumpamaan tersebut sekaligus memperlihatkan kebodohan orang-orang yang enggan menerima kebenaran dan ingkar.<sup>248</sup>

Ar-Razi menafsirkan ayat ini dengan beberapa poin penting. Pertama, ayat ini merupakan tantangan Allah kepada manusia untuk menandingi Al-Qur'an, baik seluruhnya, sebagian surah, atau bahkan satu ayat saja, sebagaimana ditegaskan dalam ayat-ayat lain seperti **فَأْتُوا بِعَشْرِ سُورٍ مِثْلِهِ مُفْتَرِيَاتٍ** QS. Hud [11]: 13, **فَأْتُوا**

**فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِثْلِهِ** QS. At-Tur [52]:

34. Kedua, ayat ini menjadi peringatan bagi orang-orang yang tetap bersikeras dalam kekufuran, sebagaimana kaum *Nuh*, *'Ad*, dan *Thamud*, yang menolak meskipun telah berkali-kali diberi peringatan. Keteguhan mereka menunjukkan ketidakmampuan menerima petunjuk, sebagaimana sebagian penduduk Makkah yang tetap menolak kebenaran. Ketiga, Allah telah berulang kali menegaskan dalil tentang tauhid, kenabian, kebangkitan, serta menolak syirik dan keraguan. Namun, kaum musyrikin tetap menolak. Penutup ayat, **أَبَى أَكْثَرُ النَّاسِ إِلَّا كُفُورًا**, menegaskan sikap keras kepala mayoritas penduduk Makkah yang menolak kebenaran meski tanpa alasan yang dapat dipertahankan. Kata **أَبَى** berfungsi sebagai penegasan negasi, yang menyiratkan bahwa mereka tidak rela kecuali tetap ingkar.<sup>249</sup>

<sup>247</sup> Muhammad Thahir bin Ashur, *At-Taḥrīr wa At-Tanwīr*, (Tunisia: Dar at-Tunisiyah li An-Nashr, 1984), Jilid 15, h. 204-205.

<sup>248</sup> Abu al-Qasim Mahmud ibn Umar az-Zamakhshari, *al-Kasasyāf 'an Ḥaqq 'iq Ghawāmiḍ at-Tanzīl wa 'Uyūn al-Aqāwīl fī Wujūh at-Ta'wīl*, h. 608.

<sup>249</sup> Abu Abdillah Muhammad Umar bin al-Hasan ar-Razi, *Mafāṭīḥ al-Ghāib* atau *at-Tafsīr al-Kabīr*, Jilid 21, h. 407

Penafsiran lain, Siddiq Hasan Khan menekankan bahwa kata *صَرَّفْنَا* bermakna “mengulang-ulang dalam bentuk yang beragam.” Maksudnya, Allah telah menjelaskan berbagai permisalan dengan cara yang berbeda, baik berupa perintah, larangan, *targhīb* (dorongan), *tarhīb* (peringatan), kisah-kisah umat terdahulu, hingga penjelasan tentang surga, neraka, dan kebangkitan. Semua itu bertujuan agar manusia dapat memahami dari berbagai sisi dan tidak memiliki alasan untuk tetap dalam kekufuran.<sup>250</sup>

Adapun dalam QS. Al-Kahf [18]: 54, disebutkan: “*Dan sungguh, Kami telah mengulang-ulang bagi manusia dalam Al-Qur’an ini segala macam perumpamaan. Tetapi manusia adalah makhluk yang paling banyak membantah.*” Di sini, Ibnu Ashur menjelaskan bahwa susunan ayat ini berbeda dengan QS. Al-Isra [17]: 89. Jika pada Al-Isra penyebutan *النَّاسِ* lebih didahulukan, maka pada Al-Kahf penyebutan Al-Qur’an lebih diutamakan. Hal ini menegaskan bahwa Al-Qur’an diwahyukan dengan kebenaran, sementara penyebutan manusia di sini bersifat umum, namun dalam konteks khusus merujuk pada orang-orang musyrik.<sup>251</sup>

As-Sya’rawi memandang ayat ini sebagai penegasan keluasan metode penyampaian Al-Qur’an. Perumpamaan-perumpamaan diulang agar setiap manusia, sesuai tingkat akalunya, mampu memahami pesan. Bagi orang awam, Al-Qur’an bisa dipahami secara sederhana. Sama seperti angin yang Allah arahkan dari berbagai penjuru, demikian pula perumpamaan dalam Al-Qur’an disajikan dengan ragam bentuk, ungkapan, dan pendekatan. Ada kalanya Al-Qur’an hadir dalam logika rasional, kadang dalam kisah, atau dalam permisalan yang dekat dengan kehidupan sehari-hari. Bagi yang berilmu, Al-Qur’an bisa menggali makna yang lebih dalam. Bahkan para ahli dapat menyesuaikannya dengan bidang keilmuannya.<sup>252</sup>

Perdebatan ini bisa bersifat tercela, yakni membela kebatilan atau terpuji dalam rangka menegaskan kebenaran. Dalam riwayat yang dikutip as-Sya’rawi, bahkan Ali bin Abi Talib pun pernah berdebat ringan dengan Rasulullah SAW ketika diajak shalat malam, yang kemudian Rasulullah SAW tanggapi dengan membaca ayat ini. Dengan demikian, ayat ini menegaskan dua hal penting: pertama, keluasan metode Al-Qur’an dalam menyampaikan pesan melalui berbagai perumpamaan; kedua, kecenderungan manusia untuk tetap berdebat dan membantah meskipun keterangan telah datang dengan jelas, sehingga yang menentukan bukan sekadar kejelasan dalil, tetapi juga kesiapan hati untuk tunduk pada kebenaran.<sup>253</sup>

Az-Zamakhshari menafsirkan sifat manusia sebagai makhluk paling suka berdebat dengan ungkapan *وَأَنْتِصَابٌ جَدَلًا عَلَى التَّمْيِيزِ*, yang berarti bahwa perdebatan manusia lebih intens dibanding hal lainnya. Az-Zamakhshari menegaskan

<sup>250</sup> Siddiq Hasan Khan, *Fathu al-Bayān fi Maqāsid al-Qur’ān*, Jilid 8, h. 70.

<sup>251</sup> Muhammad Thahir bin Ashur, *At-Tahīr wa At-Tanwīr*, Jilid 15, h. 246-248.

<sup>252</sup> Muhammad Mutawalli Asy-Sya’rawi, *Tafsīr al-Sya’rāwī*, h. 8939.

<sup>253</sup> Muhammad Mutawalli Asy-Sya’rawi, *Tafsīr al-Sya’rāwī*, h. 8940-8941.

bahwa manusia sering tampil sebagai pihak yang suka membantah, sebagaimana disebutkan: *فَإِذَا هُوَ حَصِيمٌ* yaitu manusia akan tampil sebagai pihak yang bertikai.<sup>254</sup>

Ar-Razi menambahkan, meskipun Allah telah menghadirkan perumpamaan yang berulang untuk menjawab syubhat kaum kafir, mereka tetap berpegang pada perdebatan batil. Bahkan, Sebagian ulama menyebutkan bahwa ayat ini menunjukkan para nabi juga melakukan perdebatan dengan kaumnya, karena perdebatan tidak mungkin terjadi kecuali antara dua pihak. Dari sini dipahami bahwa berpegang hanya pada taqlid semata adalah tidak benar.<sup>255</sup>

b. Analisis Mutasyābih dan *Taqdīm wa Ta'khīr*

Ayat tentang *taqdīm wa ta'khīr* dalam QS. Al-Isra [17]: 89 dan QS. Al-Kahf [18]: 54 menampilkan keindahan susunan bahasa Al-Qur'an yang penuh makna sesuai konteksnya. Badruddin ibn Jama'ah menjelaskan bahwa dalam QS. Al-Isra ayat 89, penyebutan *لِلنَّاسِ* didahulukan karena sebelumnya ayat-ayat telah berbicara tentang ucapan dan perbuatan kaum kafir, seperti dalam firman-Nya: *“Dan sungguh, mereka hampir membuatmu tergelincir...”* (QS. Al-Isra: 73–75) serta tantangan kepada jin dan manusia untuk mendatangkan tandingan Al-Qur'an (QS. Al-Isra: 88). Maka mendahulukan *لِلنَّاسِ* penting untuk menegaskan hujjah kepada manusia sebagai objek utama seruan, sehingga sangat relevan ketika setelahnya disebutkan penolakan mereka: *“Dan kebanyakan manusia tidak menghendaki kecuali kekufuran.”* Adapun dalam surah Al-Kahf (18:54), ayat ini muncul setelah pembahasan tentang Iblis, permusuhannya, dan celaan bagi orang-orang yang menjadikannya serta keturunannya sebagai penolong. Oleh karena itu, mendahulukan penyebutan Al-Qur'an lebih tepat, karena Al-Qur'an berfungsi sebagai hujjah yang jelas tentang permusuhan Iblis dan laknat yang menimpanya.<sup>256</sup>

Pandangan serupa juga ditegaskan al-Iskafi. Menurutnya, posisi *لِلنَّاسِ* di awal pada surah Al-Isra ayat 89 adalah bentuk penekanan bahwa manusia seharusnya memperhatikan dan mengambil pelajaran dari berbagai perumpamaan yang Allah jelaskan. Hal ini merupakan bentuk *taqdīm wa ta'khīr* yang lazim dalam *balāghah* Arab yang bertujuan memberi perhatian khusus kepada manusia sebagai objek utama penerima pesan. Sementara dalam QS. Al-Kahf ayat 54, konteks ayat berkaitan dengan rangkaian kisah *Ashhāb al-Kahf*, pertemuan Nabi Musa dengan seorang hamba saleh, serta kisah Dzulqarnain, yang semuanya merupakan jawaban atas

<sup>254</sup> Abu al-Qasim Mahmud ibn Umar az-Zamakhshari, *al-Kasasyāf 'an Ḥaqā'iq Ghawāmiḍ at-Tanzīl wa 'Uyūn al-Aqāwīl fī Wujūh at-Ta'wīl*, h. 623.

<sup>255</sup> Abu Abdillah Muhammad Umar bin al-Hasan ar-Razi, *Mafūṭih al-Ghāib* atau *at-Tafsīr al-Kabīr*, Jilid 21, h. 45.

<sup>256</sup> Badruddin ibn Jama'ah, *Kasyf al-Ma'ānī fī al-Mutasyābih min al-Mathānī*, h. 232-233.

pertanyaan kaum Yahudi. Maka pendahuluan frasa *هَذَا الْقُرْآنِ فِي* lebih tepat, karena fokus utamanya adalah menegaskan bahwa jawaban tersebut bersumber dari Al-Qur'an sebagai hujjah yang kuat, bukan dari pengetahuan Nabi SAW sendiri. Hal ini menegaskan bahwa seluruh kisah dan perumpamaan yang diminta oleh kaum musyrik untuk menguji Nabi SAW telah dijawab secara sempurna.<sup>257</sup>

Al-Kirmani juga menambahkan bahwa dalam QS. Al-Isra ayat 89, mendahulukan *لِلنَّاسِ* menegaskan perhatian khusus kepada manusia, agar mereka lebih memperhatikan pesan Al-Qur'an. Selain itu, penempatan *النَّاسِ* di awal pada surah Al-Isra ayat 89, untuk mengikuti pola sebelumnya, seperti dalam firman-Nya: *قُلْ لَّيْنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ* (QS. Al-Isra: 88), kemudian dilanjutkan: *وَلَقَدْ صَرَّفْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ*. Sebaliknya, dalam QS. Al-Kahf ayat 54, pendahuluan kalimat *هَذَا الْقُرْآنِ فِي* dimaksudkan untuk mengarahkan penekanan pada Al-Qur'an itu sendiri, karena Al-Qur'an berfungsi sebagai jawaban atas pertanyaan-pertanyaan kaum Yahudi, sekaligus hujjah yang mengokohkan kebenaran kenabian Rasulullah SAW.<sup>258</sup>

Ibn az-Zubair memberikan analisis lebih lanjut. Ibn az-Zubair menilai bahwa perbedaan susunan tersebut memiliki makna kontekstual yang kuat. Dalam Al-Isra ayat 89, mendahulukan *لِلنَّاسِ* relevan dengan tantangan sebelumnya kepada manusia dan jin, sekaligus menghindari pengulangan kata *النَّاسِ* yang terlalu dekat dalam susunan bahasa Arab. Karena itu, penutup ayat dengan kalimat *"tetapi kebanyakan manusia tidak menginginkan kecuali kekufuran"* menegaskan nada kecaman yang lebih keras. Adapun dalam Al-Kahf ayat 54, kalimat *هَذَا الْقُرْآنِ فِي* didahulukan karena tidak ada pengulangan kata *النَّاسِ* sebelumnya, dan penekanan memang diarahkan pada Al-Qur'an sebagai sumber utama kisah dan perumpamaan. Susunan

<sup>257</sup> Abdullah Muhammad ibn 'Abdullah al-Asbahani al-Iskafi, *Durrah at-Tanzīl wa Ghurrah at-Ta'wīl*, h. 273-274.

<sup>258</sup> Mahmud ibn Hamzah al-Kirmani, *al-Burhān fī Taūjīh Mutasyābih al-Qur'ān*, h. 116-117. Lihat juga, Mahmud ibn Hamzah al-Kirmani, *Asīru at-Tikār fī al-Mutasyābihāt*, h. 84-85.

ini juga sekaligus menghindari pengulangan lafaz النَّاسِ yang terlalu dekat, yang dalam kaidah bahasa Arab dianggap berat (*thaqīl*).<sup>259</sup>

Penutup ayat berupa وَكَانَ الْإِنْسَانُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلًا “*manusia adalah makhluk yang paling banyak membantah*” juga menjadi pengantar yang menghubungkan dengan ayat selanjutnya tentang orang-orang kafir yang men debat kebenaran dengan kebatilan. Perbedaan redaksi juga terlihat dari penutup ayatnya. Dalam QS. Al-Isra ayat 89 ditutup dengan فَأَبَىٰ أَكْثَرُ النَّاسِ إِلَّا كُفُورًا sebagai kecaman atas sikap manusia yang kufur terhadap kebenaran. Sedangkan QS. Al-Kahf ayat 54 ditutup dengan وَكَانَ الْإِنْسَانُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلًا, yang menegaskan tabiat manusia yang gemar membantah, sekaligus menjadi pengantar menuju ayat berikutnya tentang kaum kafir yang men debat kebenaran dengan kebatilan.<sup>260</sup>

#### 5. Analisis QS. Al-Mu'minun [23]: 83 dan QS. An-Naml [27]: 68

لَقَدْ وَعَدْنَا نَحْنُ وَآبَاؤَنَا هَذَا مِنْ قَبْلُ إِنَّ هَذَا إِلَّا آسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ ﴿٨٣﴾ (المؤمنون/23: 83)

“*Sungguh, yang demikian ini sudah dijanjikan kepada kami dan kepada nenek moyang kami dahulu.512) Ini tidak lain hanyalah dongeng orang-orang terdahulu!*” (QS. Al-Mu'minun [23]:83).

لَقَدْ وَعَدْنَا هَذَا نَحْنُ وَآبَاؤَنَا مِنْ قَبْلُ إِنَّ هَذَا إِلَّا آسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ ﴿٦٨﴾ (النمل/27: 68)

“*Sebelumnya kami telah diberi ancaman dengan (hari Kebangkitan) ini dan (begitu pula) nenek moyang kami sebelumnya. Sebenarnya ini hanyalah dongengan orang-orang terdahulu.*” (QS. An-Naml [27]:68).

##### a. Tafsiran Ayat

Menurut As-Sya'rawi, QS. Al-Mu'minun [23]: 83, ayat ini menggambarkan keraguan kaum kafir terhadap janji Allah tentang kematian dan kebangkitan. Mereka menyangka kebangkitan harus terjadi segera di dunia, padahal Allah telah menetapkannya pada hari kiamat setelah seluruh manusia meninggal. Karena itu, ucapan mereka hanyalah bentuk kesalahpahaman dan perdebatan tanpa dasar. As-Sya'rawi juga menegaskan bahwa kata *wa'd* (janji) biasanya digunakan untuk hal yang baik, sedangkan *wa'id* untuk ancaman. Namun, janji tentang kebangkitan tetap disebut *wa'd* karena hakikatnya mengandung kebaikan, yakni sebagai peringatan dini agar manusia berhati-hati. Bahkan ancaman azab sekalipun merupakan nikmat, sebab menjadi peringatan agar manusia tidak binasa, sebagaimana dalam QS. Ar-Rahman

<sup>259</sup> Abu Ja'far Ahmad ibn az-Zubair al-Gharnati, *Milāk at-Ta'wīl...*, h. 966-967

<sup>260</sup> Abu Ja'far Ahmad ibn az-Zubair al-Gharnati, *Milāk at-Ta'wīl...*, h. 968.

ayat 13 yang menyebut *فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ* baik setelah nikmat maupun azab.<sup>261</sup>

Ucapan mereka *إِنْ هَذَا إِلَّا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ* berarti bahwa kebangkitan hanyalah dongeng orang terdahulu. Kata *أَسَاطِيرُ* adalah jamak dari *سَطْر* (tulisan/baris), yang berarti kisah rekaan atau khayalan yang disusun oleh orang-orang terdahulu tanpa dasar kebenaran. Ayat ini menegaskan bahwa kebangkitan adalah janji pasti dari Allah, sedangkan tuduhan kaum kafir hanyalah sangkaan batil yang lahir dari kesalahpahaman dan sikap keras kepala.<sup>262</sup>

Az-Zamakhshari menjelaskan bahwa makna *أَسَاطِيرُ* merujuk pada catatan-catatan lama yang tidak memiliki realitas, hanya berupa mitos dan cerita imajinatif. Dengan demikian, kaum kafir menganggap janji kebangkitan tak lebih dari cerita warisan nenek moyang.<sup>263</sup>

Ar-Razi menambahkan bahwa ayat ini menunjukkan dua bentuk keraguan orang kafir. Pertama, mereka mempertanyakan kemungkinan kebangkitan setelah menjadi tanah dan tulang-belulang. Kedua, mereka mengklaim bahwa janji ini sudah lama disebut oleh para nabi sebelumnya, tetapi tidak pernah terwujud. Dari sini mereka menyimpulkan bahwa kebangkitan hanyalah dongeng masa lalu. Padahal, kesimpulan ini keliru karena mereka membatasi kebangkitan seolah-olah harus terjadi di dunia, bukan di akhirat.<sup>264</sup>

Pandangan serupa juga muncul dalam QS. An-Naml [27]: 68. Allah Swt. berfirman: *“Sungguh, kami dan bapak-bapak kami telah diberi janji seperti ini sejak dahulu. Ini hanyalah dongeng orang-orang terdahulu.”* Menurut As-Sya’rawi, kaum kafir menolak kebangkitan dengan alasan bahwa berita itu sudah ada sejak masa Nabi Adam dan para nabi setelahnya, tetapi hingga kini tidak pernah terjadi. Penolakan itu bukan karena lemahnya dalil, melainkan karena kecenderungan jiwa mereka yang ingin menghindar dari tanggung jawab. Mengingkari kebangkitan menjadi “jalan aman” bagi mereka agar tidak merasa terancam dengan azab. Bahkan mereka kerap berdalih dengan takdir, hanya menonjolkan sisi keburukan untuk membenarkan diri, tetapi mengabaikan sisi kebaikan yang juga ditetapkan Allah. Mereka ingin melarikan diri dari kenyataan pahit yang harus mereka hadapi kelak, yaitu azab akibat kekufuran dan kemaksiatan mereka.<sup>265</sup>

Az-Zamakhshari menjelaskan bahwa ayat ini menunjukkan pola pikir kaum kafir yang menganggap semua peringatan para nabi hanyalah kisah orang terdahulu.

<sup>261</sup> Muhammad Mutawalli Asy-Sya’rawi, *Tafsīr al-Sya’rā wī*, h. 10121.

<sup>262</sup> Muhammad Mutawalli Asy-Sya’rawi, *Tafsīr al-Sya’rā wī*, h. 10122.

<sup>263</sup> Abu al-Qasim Mahmud ibn Umar az-Zamakhshari, *al-Kasysyā f ‘an Ḥaqā’iq Ghawāmiḍ at-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Aqāwīl fī Wujūh at-Ta’wīl*, h. 713.

<sup>264</sup> Abu Abdillah Muhammad Umar bin al-Hasan ar-Razi, *Mafūṭih al-Ghāib* atau *at-Tafsīr al-Kabīr*, Jilid 23, h. 116.

<sup>265</sup> Muhammad Mutawalli Asy-Sya’rawi, *Tafsīr al-Sya’rā wī*, h. 10837-10838.

Menariknya, perbedaan susunan kata dalam ayat-ayat ini memiliki makna penting. Dalam QS. An-Naml, kata **هَذَا** didahulukan sebelum **نَحْنُ وَأَبَاؤُنَا**, sedangkan pada ayat lain susunannya berbeda. Hal ini menegaskan bahwa urutan kata bukan kebetulan, melainkan untuk menekankan fokus pesan. Pada satu sisi menekankan janji kebangkitan itu sendiri, pada sisi lain menekankan keterlibatan para nabi sebagai penyampai janji, agar manusia tidak menganggap wahyu sebagai sekadar cerita masa lalu.<sup>266</sup>

Ar-Razi dalam menafsirkan QS. An-Naml [27]: 68 menegaskan bahwa Allah SWT selalu mengaitkan awal penciptaan dengan akhir kehidupan, yaitu kebangkitan. Keraguan kaum kafir pada hakikatnya adalah keraguan terhadap kekuasaan Allah. Padahal, jika diyakini bahwa Allah Mahasempurna dalam ilmu dan kuasa, tentu tidak ada keraguan bahwa Dia mampu menyusun kembali jasad manusia setelah hancur dan menghidupkannya kembali pada hari kiamat.<sup>267</sup>

#### b. Analisis Mutasyābih dan *Taqdīm wa Ta'khīr*

Dalam QS. Al-Mu'minun [23]: 83 Allah SWT berfirman: **لَقَدْ وُعِدْنَا نَحْنُ وَأَبَاؤُنَا** sedangkan dalam QS. An-Naml [27]: 68 disebutkan: **لَقَدْ وُعِدْنَا هَذَا نَحْنُ وَأَبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ إِنْ هَذَا إِلَّا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ**.

Perbedaan redaksi ini terletak pada posisi kata **نَحْنُ**. Dalam surah Al-Mu'minun, sebelum ayat tersebut Allah telah menyebutkan orang-orang terdahulu, khususnya nenek moyang mereka, sebagaimana firman-Nya: *"Bahkan mereka berkata seperti apa yang telah dikatakan oleh orang-orang terdahulu"* (QS. Al-Mu'minun: 81). Oleh sebab itu, penyebutan **نَحْنُ وَأَبَاؤُنَا** (kami dan nenek moyang kami) lebih sesuai untuk didahulukan, agar sejalan dengan konteks ayat sebelumnya. Sedangkan dalam surah An-Naml, Allah tidak menyebut orang-orang terdahulu, melainkan hanya menyebut perkataan orang-orang kafir: *"Dan orang-orang kafir berkata..."* (QS. An-Naml: 67).

Maka susunan yang lebih sesuai adalah mendahulukan objek ancaman (**هَذَا**), baru kemudian diikuti penegasan subjek **نَحْنُ وَأَبَاؤُنَا**. Dengan demikian, perbedaan ini mengikuti kesinambungan konteks (*siyāq*) masing-masing surah. Badruddin ibn

<sup>266</sup> Abu al-Qasim Mahmud ibn Umar az-Zamakhshari, *al-Kasysyāf 'an Ḥaqā'iq Ghawāmiḍ at-Tanzīl wa 'Uyūn al-Aqāwīl fī Wujūh at-Ta'wīl*, h. 789.

<sup>267</sup> Abu Abdillah Muhammad Umar bin al-Hasan ar-Razi, *Mafūṭih al-Ghāib* atau *at-Tafsīr al-Kabīr*, Juz. 24, hal. 213.

Jama'ah menegaskan bahwa perbedaan susunan ini bukanlah tanpa maksud, melainkan menunjukkan keserasian redaksi dengan ayat-ayat sebelumnya.<sup>268</sup>

Ibn az-Zubair juga menekankan, perbedaan susunan ini memiliki alasan kontekstual. Dalam Surah Al-Mu'minin, sebelumnya Allah berfirman:

أَفَلَمْ يَدَّبَّرُوا الْقَوْلَ أَمْ جَاءَهُمْ مَّا لَمْ يَأْتِ آبَاءَهُمُ الْأَوَّلِينَ ۗ ٦٨

“Maka, tidakkah mereka merenungkan firman (Allah) atau adakah telah datang kepada mereka apa yang tidak pernah datang kepada nenek moyang mereka terdahulu?” (QS. Al-Mu'minin [23]:68).

Ayat tersebut menegaskan bahwa nenek moyang mereka pun telah didatangi rasul dan menerima peringatan. Oleh karena itu, dalam ayat selanjutnya penyebutan نَحْنُ وَأَبَاؤُنَا didahulukan untuk menekankan kesinambungan peringatan yang sama-sama diterima oleh mereka dan leluhur mereka. Sebaliknya, dalam Surah An-Naml, Allah tidak menyebut adanya peringatan yang disampaikan kepada nenek moyang mereka. Karena itu, fokus ayat terletak pada objek janji kebangkitan itu sendiri, yaitu هَذَا, sehingga kata tersebut lebih tepat didahulukan dalam susunannya.<sup>269</sup>

Al-Qazwini, sebagaimana dikutip as-Sammara'i, memberikan analisis retorik yang lebih halus. Al-Qazwini menjelaskan bahwa dalam surah Al-Mu'minin, orang kafir hanya digambarkan menjadi tanah dan tulang belulang, sedangkan dalam surah An-Naml, mereka bersama nenek moyang mereka telah hancur menjadi tanah. Kondisi yang lebih total ini menunjukkan tingkat kebinasaan yang lebih besar, sehingga dalam An-Naml, objek هَذَا didahulukan untuk menegaskan keanehan janji kebangkitan menurut logika orang kafir. As-Sammara'i memperkuat hal ini dengan menyebut perbedaan tingkat kebinasaan (*al-balā*) yang digambarkan dalam kedua surah tersebut.<sup>270</sup>

Al-Iskafi menyoroti perbedaan ini dari sisi pengisahan (*hikāyah*). Dalam Al-Mu'minin, redaksi sebelumnya selalu menekankan subjek pelaku ucapan dengan kata kerja seperti *qālū* (mereka berkata), sehingga ketika sampai pada ayat ini, susunan yang tepat adalah mendahulukan subjek نَحْنُ وَأَبَاؤُنَا. Sementara dalam An-Naml, redaksi sebelumnya mendahulukan kata تُرَابًا (tanah) yang berfungsi sebagai objek, maka ayat selanjutnya pun menyesuaikan dengan mendahulukan objek هَذَا.<sup>271</sup>

<sup>268</sup> Badruddin ibn Jama'ah, *Kasyf al-Ma'ānī fī al-Mutasyābih min al-Mathānī*, h. 268-269.

<sup>269</sup> Abu Ja'far Ahmad ibn az-Zubair al-Gharnati, *Milāk at-Ta'wīl...*, h. 880.

<sup>270</sup> Fadil Salih as-Sammara'i, *Dirāsāt al-Mutasyābih al-Lafẓī min Āy at-Tanzīl fī Kitāb Milāk at-Ta'wīl*, h. 198-199.

<sup>271</sup> Abdullah Muḥammad ibn 'Abdullah al-Asbahani al-Iskafi, *Durrah at-Tanzīl wa Ghurrah at-Ta'wīl*, h. 317-318.

Al-Kirmani berpendapat bahwa perbedaan susunan (*taqdīm wa ta'khīr*) antara dua ayat tersebut mengandung sisi *balāghah* yang mendalam. Dalam Surah Al-Mu'minun, susunan kalimat mengikuti kaidah ('*alā al-qiyās*). Hal ini karena *ḍamīr marfū' muttashil* tidak dapat di-'*athafkan* secara langsung kecuali setelah dikuatkan dengan bentuk *munfashil*. Oleh sebab itu digunakanlah redaksi: *wu'idnā nahnu* (وَعِدْنَا نَحْنُ) sebagai bentuk penegasan, kemudian di-'*athafkan* lafaz (وَأَبَاؤُنَا), dan barulah disebutkan *maf'ūl bih* yaitu *hā dzā* (هَذَا).<sup>272</sup>

Adapun dalam Surah An-Naml, susunannya berbeda. Allah mendahulukan *maf'ūl bih* yaitu (هَذَا) sehingga menjadi: (لَقَدْ وَعِدْنَا هَذَا نَحْنُ وَأَبَاؤُنَا). Susunan ini sesuai dengan konteks ayat sebelumnya "*Apakah bila kami telah menjadi tanah, begitu juga nenek moyang kami ...*" (QS. An-Naml [28]: 67). Secara kaidah, seharusnya bisa berbunyi (كُنَّا نَحْنُ وَأَبَاؤُنَا تُرَابًا). Namun, lafaz (تُرَابًا) sengaja didahulukan untuk menggantikan posisi *nahnu* sehingga tercapai keseimbangan gaya bahasa (*lafīq*), yaitu keserasian antara susunan kalimat sebelumnya dengan susunan sesudahnya. Dengan demikian, perbedaan *taqdīm wa ta'khīr* ini menunjukkan keindahan retorika Al-Qur'an dalam menjaga kesinambungan redaksi sesuai konteks.<sup>273</sup>

Kasus *taqdīm wa ta'khīr* yang terdapat pada QS. Al-Mu'minun: 83 dan QS. An-Naml: 68 termasuk pada kategori *taqdīm wa ta'khīr* yang tidak menimbulkan kesamaran makna. Prinsipnya adalah mendahulukan sesuatu yang lebih penting atau lebih sesuai dengan kondisi.<sup>274</sup> Perbedaan susunan نَحْنُ وَأَبَاؤُنَا هَذَا dalam Surah Al-Mu'minun dan هَذَا نَحْنُ وَأَبَاؤُنَا dalam Surah An-Naml tidak menimbulkan kebingungan makna, sebab maksudnya tetap sama: penolakan orang kafir terhadap janji kebangkitan. Pergeseran susunan hanya berfungsi untuk menyesuaikan dengan konteks setiap surah. Dalam Surah Al-Mu'minun, fokus ayat sebelumnya menyinggung kesinambungan peringatan antara nenek moyang dan generasi mereka, sehingga penyebutan نَحْنُ وَأَبَاؤُنَا didahulukan. Adapun dalam Surah An-Naml, ayat

<sup>272</sup> Mahmud ibn Hamzah al-Kirmani, *al-Burhān fī Taūjīh Mutasyābih al-Qur'ān*, h. 135.

<sup>273</sup> Mahmud ibn Hamzah al-Kirmani, *al-Burhān fī Taūjīh Mutasyābih al-Qur'ān*, h. 136. Lihat juga Mahmud ibn Hamzah al-Kirmani, *Asrūru at-Tikrār fī al-Mutasyābihāt*, h. 184-185.

<sup>274</sup> Jalaluddin as-Suyuti, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, terj. Tim Editor Indiva, Jilid 2, h. 126.

sebelumnya menekankan keadaan menjadi *ثَرَابًا*, sehingga objek janji yaitu *هَذَا* didahulukan demi tercapai keseimbangan retorika.<sup>275</sup>

### B. Implikasi dan Hikmah *Taqdīm wa Ta'khīr* Pada Ayat-Ayat *Mutasyābih Al-Lafz*

Pada bagian ini akan dipaparkan implikasi serta hikmah secara ringkas dari perbedaan susunan kalimat pada ayat-ayat *mutasyābih* yang telah dikaji sebelumnya. Uraian ini dikaitkan dengan karakteristik uslub Al-Qur'an dan tujuan *taqdīm wa ta'khīr* yang telah dijelaskan pada bab sebelumnya, sehingga dapat terlihat bagaimana variasi susunan ayat tidak hanya sekadar aspek kebahasaan, tetapi juga mengandung maksud retorik yang mendalam. Dengan demikian, setiap perbedaan redaksi dalam Al-Qur'an memiliki nilai pengkhususan, penegasan, dan keindahan yang selaras.

#### 1. QS. Al-Baqarah [2]: 58 dan QS. Al-A'raf [7]: 161

Keberadaan *taqdīm wa ta'khīr* dalam QS. Al-Baqarah [2]: 58–59 dan QS. Al-A'raf [7]: 161 menghadirkan implikasi dan hikmah yang sangat penting untuk dipahami. Perbedaan redaksi pada kedua surah tersebut bukanlah pertentangan, melainkan bukti dari kekayaan uslub Al-Qur'an dalam menyampaikan pesan dengan variasi bahasa yang penuh makna. Dalam Surah Al-Baqarah, redaksi ayat turun dalam konteks penyebutan nikmat Allah, sehingga susunannya menekankan aspek kenikmatan, ketaatan, dan keluasan rezeki. Karena itu, perintah sujud didahulukan, baru kemudian doa, sesuai dengan tertib alami ibadah: dimulai dengan amal lahiriah berupa ketundukan, lalu disempurnakan dengan amal batiniah berupa doa dan pengakuan hati. Sebaliknya, dalam Surah Al-A'raf, ayat muncul dalam konteks teguran terhadap kesalahan Bani Israil. Maka, doa pengampunan didahulukan sebelum sujud, sebab dalam kondisi sarat dosa, yang paling urgen adalah memohon ampunan terlebih dahulu. Bahkan perbedaan redaksi seperti lafaz *حَطِيئَتِكُمْ* dan *حَطِيئَتِكُمْ*, tambahan kata *رَعَدًا*, maupun adanya huruf *waw* menunjukkan bahwa setiap detail pilihan kata bukan kebetulan, melainkan bagian dari *balāghah* Al-Qur'an yang menyesuaikan dengan nuansa dan pesan masing-masing surah.<sup>276</sup>

Implikasi dari perbedaan ini menunjukkan salah satu karakteristik utama uslub Al-Qur'an, yaitu kemampuannya menyampaikan pesan yang sama dengan ragam lafaz dan susunan kalimat yang berbeda, tanpa menimbulkan kontradiksi. Keindahan susunan tersebut sekaligus mencerminkan keserasian bahasa, keseimbangan antara makna lahir dan batin, serta kekuatan Al-Qur'an dalam menyentuh akal sekaligus perasaan. Perbedaan ini juga mengajarkan bahwa Al-Qur'an memiliki kelenturan

<sup>275</sup> Mahmud ibn Hamzah al-Kirmani, *al-Burhān fī Taūjīh Mutasyābih al-Qur'ān*, h. 135-136. Lihat juga Mahmud ibn Hamzah al-Kirmani, *Asrāru at-Tikār fī al-Mutasyābihāt*, h. 185.

<sup>276</sup> Fadil Salih as-Sammara'i, *Dirāsāt al-Mutasyābih al-Lafzī min Āy at-Tanzīl fī Kitāb Milāk at-Ta'wīl*, h. 204-207.

retorika yang mampu menyesuaikan redaksi sesuai konteks, sehingga tetap relevan dan menyentuh hati pendengarnya.<sup>277</sup>

Jika ditinjau dari sisi tujuan *taqḍīm wa ta'khīr*, variasi susunan ini termasuk dalam kategori *munāsabah* (penyesuaian konteks), karena penempatan doa atau sujud menyesuaikan dengan tema ayat yang dibicarakan. Pada saat yang sama, perbedaan susunan ini juga mengandung unsur *ta'kīd* (penekanan), sebab mendahulukan doa dalam Surah Al-A'raf mempertegas urgensi istighfar dalam kondisi penuh dosa, sementara mendahulukan sujud dalam Surah Al-Baqarah menekankan nikmat ketaatan yang harus diiringi doa syukur.<sup>278</sup> Dengan demikian, *taqḍīm wa ta'khīr* pada dua ayat ini bukan sekadar variasi redaksi, tetapi sebuah pelajaran retorik yang mendalam tentang keseimbangan ibadah lahiriah dan batiniah serta bukti kemukjizatan Al-Qur'an yang tak tertandingi. Selain itu dari sisi *mutasyābih* berfungsi memperlihatkan bahwa setiap lafaz dalam Al-Qur'an hadir dengan maksud yang terukur dan tidak ada satu pun yang sia-sia.<sup>279</sup>

## 2. QS. Al-Baqarah [2]: 173 dan QS. An-Nahl [16]: 115

Implikasi *taqḍīm wa ta'khīr* dalam QS. Al-Baqarah [2]: 173 dan QS. An-Nahl [16]: 115 memperlihatkan bahwa setiap susunan kata dalam Al-Qur'an mengandung maksud yang sangat teliti dan tidak pernah hadir secara kebetulan. Dalam Surah Al-Baqarah, pendahuluan kata *بِهِ* atas *لِعَيْرِ اللَّهِ* menekankan aspek hukum konsumsi makanan, sehingga objek larangan ditampilkan terlebih dahulu agar pembaca segera menangkap inti hukum mengenai sesuatu yang haram dikonsumsi. Penekanan ini sejalan dengan karakter Surah Al-Baqarah yang banyak membahas ketentuan syariat secara rinci, termasuk hukum makanan halal dan haram. Sebaliknya, dalam Surah An-Nahl, susunan ayat mendahulukan lafaz *لِعَيْرِ اللَّهِ*, sebab konteksnya lebih menekankan prinsip tauhid dan penolakan terhadap praktik kesyirikan. Dengan menempatkan *لِعَيْرِ اللَّهِ* di awal, Al-Qur'an memperkuat pesan akidah bahwa menyembelih untuk selain Allah merupakan bentuk pengingkaran terhadap prinsip ketauhidan.<sup>280</sup>

Tujuan dari pengulangan ini membantu mengungkap hikmah di balik variasi redaksi, di mana Surah Al-Baqarah menekankan aspek hukum halal-haram sedangkan Surah An-Nahl menegaskan prinsip tauhid. Kemudian menegaskan setiap

<sup>277</sup> Muhammad Abd al-Azim az-Zarqani, *Manāhil al-'Irfān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Jilid 2, h. 244-254.

<sup>278</sup> Jalaluddin as-Suyuti, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, terj. Tim Editor Indiva, h. 128 & 134.

<sup>279</sup> Abu Ja'far Ahmad ibn az-Zubair al-Gharnati, *Milāk at-Ta'wīl...*, h. 110.

<sup>280</sup> Badruddin ibn Jama'ah, *Kasyf al-Ma'ānī fī al-Mutasyābih min al-Mathānī*, h. 110-111.

lafaz Al-Qur'an hadir dengan maksud yang terukur dan tidak ada yang sia-sia, sebab perbedaan susunan justru mengarahkan fokus makna sesuai konteks.<sup>281</sup>

Sedangkan untuk hikmah dari perbedaan susunan ini memperlihatkan karakteristik dari uslub Al-Qur'an yang mampu menyesuaikan fokus pesan sesuai konteks surah: Surah Al-Baqarah menekankan aspek hukum praktis, sementara Surah An-Nahl menegaskan aspek akidah. Selain itu, hal ini menunjukkan keindahan retorika Al-Qur'an yang mampu mengarahkan perhatian pembaca pada hal yang paling urgen sesuai dengan kondisi yang dibicarakan.<sup>282</sup>

Jika ditinjau dari tujuan *taqḍīm wa ta'khīr*, maka susunan dalam Surah Al-Baqarah termasuk kategori *ikhtisās* (pengkhususan), karena objek larangan ditampilkan lebih dahulu untuk menegaskan keharamannya. Adapun susunan dalam Surah An-Nahl lebih tepat dimasukkan ke dalam kategori *ta'zīm* (pengagungan) dan *munāsabah* (penyesuaian konteks), sebab pendahuluan lafaz لَعِبْرٌ لِلَّهِ dimaksudkan untuk memperkuat urgensi prinsip tauhid sekaligus menyesuaikan pesan dengan tema besar surah tersebut.<sup>283</sup>

### 3. QS. Ali Imran [3]:126 dan QS. Al-Anfal [8]: 10

Implikasi *taqḍīm wa ta'khīr* dalam QS. Ali Imran [3]:126 dan QS. Al-Anfal [8]:10 memperlihatkan bagaimana susunan ayat-ayat Al-Qur'an tidak pernah hadir secara kebetulan, melainkan sesuai dengan konteks yang melatarbelakanginya. Pada

Ali Imran, pendahuluan lafaz قُلُوبِكُمْ atas بِهِ memberi penekanan pada kondisi hati kaum mukmin yang saat itu tengah diliputi kegelisahan menghadapi musuh yang jauh lebih banyak. Dengan susunan ini, ayat seolah menegaskan bahwa yang pertama-tama perlu diteguhkan adalah hati mereka, sehingga ketenangan yang datang benar-benar terasa sebagai karunia khusus dari Allah. Sebaliknya, dalam Al-Anfal, lafaz بِهِ didahulukan atas قُلُوبِكُمْ untuk menegaskan bahwa sumber ketenangan tersebut bukan dari diri mereka sendiri, melainkan dari janji pertolongan Allah melalui kehadiran malaikat. Fokus ayat bergeser dari penerima kepada sumber kabar gembira, sehingga pesan tauhid semakin menguat. Variasi susunan ini mengajarkan bahwa pertolongan Allah tidak pernah terikat pada jumlah pasukan atau perantara, melainkan sepenuhnya kehendak-Nya. Malaikat hanya berperan sebagai *busrā* (kabar gembira) dan penenang hati, sementara kemenangan sejati bersumber dari Allah yang Mahaperkasa lagi Mahabijaksana.<sup>284</sup> Dari sisi uslub, kedua ayat ini menampilkan karakteristik Al-Qur'an yang menyentuh akal sekaligus perasaan,

<sup>281</sup> Abu Ja'far Ahmad ibn az-Zubair al-Gharnati, *Milāk at-Ta'wīl...*, h. 110.

<sup>282</sup> Muhammad Abd al-Azim az-Zarqani, *Manāhil al-'Irfān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Jilid 2, h. 244-254.

<sup>283</sup> Jalaluddin as-Suyuti, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, terj. Tim Editor Indiva, h. 128-134.

<sup>284</sup> Abdullah Muḥammad ibn 'Abdullah al-Asbahani al-Iskafi, *Durrah at-Tanzīl wa Ghurrah at-Ta'wīl*, (Makkah: Jami'ah Umm al-Qura, 2001), h. 70-72.

karena susunan kata tidak hanya membangun argumen rasional tentang sumber pertolongan, tetapi juga memberi kekuatan emosional bagi hati yang sedang gundah. Selain itu, tampak pula keserasian rangkaian kalimat yang menyesuaikan dengan konteks masing-masing peristiwa, tanpa menimbulkan kontradiksi makna.<sup>285</sup>

Adapun dari sisi tujuan *taqdīm wa ta'khīr*, variasi susunan tersebut masuk dalam kategori *munāsabah* (penyesuaian konteks). Pada Ali Imran, penekanan ditujukan pada hati yang butuh keteguhan, sementara pada Al-Anfal penekanan diarahkan pada janji Allah sebagai sumber kabar gembira. Dengan demikian, *taqdīm wa ta'khīr* di sini bukan hanya memperindah susunan, tetapi juga mengajarkan umat agar tidak bergantung pada sebab-sebab lahiriah, melainkan menaruh keyakinan penuh kepada Allah sebagai satu-satunya pemberi pertolongan.<sup>286</sup> Urgensi ilmu *mutasyābih* dalam hal ini menjadi jelas, yaitu membantu mengungkap hikmah di balik variasi redaksi ayat, sehingga setiap perbedaan susunan selalu menghadirkan makna baru yang tidak ditemukan pada redaksi lain.<sup>287</sup>

#### 4. QS. Al-Isra [17]: 89 dan QS. Al-Kahf [18]:54

Implikasi dari *taqdīm wa ta'khīr* pada QS. Al-Isra [17]:89 dan QS. Al-Kahf [18]:54 menunjukkan bahwa susunan ayat dalam Al-Qur'an hadir dengan maksud yang mendalam sesuai konteksnya. Dalam QS. Al-Isra, pendahuluan kata لِلنَّاسِ menekankan manusia sebagai objek utama hujjah, sebab sebelumnya ayat-ayat telah berbicara tentang tantangan Al-Qur'an kepada jin dan manusia. Hal ini memberikan penegasan bahwa manusia tidak lagi memiliki alasan untuk mengingkari kebenaran, meskipun perumpamaan dan dalil telah berulang kali ditampilkan. Adapun dalam QS. Al-Kahf, kalimat هَذَا الْقُرْآنِ فِي didahulukan agar penekanan diarahkan pada Al-Qur'an sebagai sumber hujjah yang sah, terutama dalam rangka menjawab pertanyaan-pertanyaan kaum Yahudi. Hikmah dari perbedaan susunan ini adalah memperlihatkan fleksibilitas bahasa Al-Qur'an dalam menyesuaikan kebutuhan: ketika fokus pada manusia sebagai penerima peringatan, maka manusia didahulukan; ketika penekanan diarahkan pada wahyu sebagai hujjah, maka Al-Qur'an didahulukan. Dengan demikian, variasi redaksi ini menegaskan bahwa penolakan kaum musyrikin bukan karena kekurangan bukti, melainkan karena kerasnya hati mereka yang enggan menerima kebenaran.<sup>288</sup>

Dari sisi uslub Al-Qur'an, ayat-ayat ini memperlihatkan keistimewaan susunan bahasa yang mampu menyentuh akal dan perasaan, karena penyajiannya tidak hanya rasional dalam bentuk hujjah tetapi juga menggugah hati melalui penekanan redaksi. Susunan yang berbeda tetap dapat diterima oleh semua kalangan, baik orang awam

<sup>285</sup> Muhammad Abd al-Azim az-Zarqani, *Manāhil al-'Irfān fi 'Ulūm al-Qur'ān*, Jilid 2, h. 244-254.

<sup>286</sup> Jalaluddin as-Suyuti, *al-Itqān fi 'Ulūm al-Qur'ān*, terj. Tim Editor Indiva, h. 134.

<sup>287</sup> Abu Ja'far Ahmad ibn az-Zubair al-Gharnati, *Milāk at-Ta'wīl...*, h. 110.

<sup>288</sup> Badruddin ibn Jama'ah, *Kasyf al-Ma'ānī fi al-Mutasyābih min al-Mathānī*, h. 232-233.

yang menangkap pesan sederhana maupun ulama yang mampu menggali kedalaman makna. Selain itu, perubahan redaksi tidak menimbulkan kontradiksi, melainkan menambah keserasian rangkaian kalimat dan memperkaya gaya bahasa Al-Qur'an, sehingga satu makna dapat diungkapkan dengan variasi redaksi yang tetap ringkas, jelas, dan penuh hikmah.<sup>289</sup>

Adapun tujuan *taqḍīm wa ta'khīr* dalam kedua ayat ini lebih tepat dipahami sebagai bentuk *munāṣabah*, yakni penyesuaian konteks. Pada QS. Al-Isra, susunan lafaz disesuaikan dengan fokus pada manusia yang menjadi pihak yang ditegakkan hujjah, sedangkan dalam QS. Al-Kahf, susunan diarahkan untuk menegaskan kedudukan Al-Qur'an sebagai jawaban wahyu atas keraguan kaum Yahudi. Di samping itu, terdapat pula dimensi *targhīb wa tarhīb*, sebab susunan ayat ini berfungsi sebagai dorongan agar manusia mengambil pelajaran dari perumpamaan, sekaligus peringatan keras bagi mereka yang tetap memilih jalan kekufuran. Dengan demikian, *taqḍīm wa ta'khīr* dalam kedua ayat ini bukan hanya memperlihatkan keindahan retorika, tetapi juga menegaskan ketepatan Al-Qur'an dalam menyampaikan pesan sesuai kondisi dan kebutuhan umatnya.<sup>290</sup> Pengulangan ayat menjadi sangat penting dalam kaitan ini. Karena membantu mengungkap hikmah di balik variasi redaksi ayat, baik berupa perbedaan susunan kata, penambahan lafaz tertentu, maupun perbedaan bentuk ungkapan.<sup>291</sup>

##### 5. QS. Al-Mu'minun [23]: 83 dan QS. An-Naml [27]: 68

Implikasi dari perbedaan susunan *taqḍīm wa ta'khīr* dalam QS. Al-Mu'minun [23]: 83 dan QS. An-Naml [27]: 68 terletak pada penegasan makna serta keindahan retorika Al-Qur'an. Perbedaan redaksi yang sekilas tampak sederhana ternyata menyimpan hikmah yang dalam. Dalam QS. Al-Mu'minun, kata نَحْنُ وَأَبَاؤُنَا didahulukan untuk menegaskan kesinambungan peringatan antara generasi terdahulu dan yang ada pada masa itu, sejalan dengan konteks ayat sebelumnya yang menyinggung nenek moyang mereka yang juga didatangi rasul. Sedangkan dalam QS. An-Naml, Allah mendahulukan kata هَذَا agar selaras dengan lafaz sebelumnya, yaitu تُرَابًا، sehingga fokus tertuju pada objek janji kebangkitan itu sendiri.<sup>292</sup>

Dengan demikian, *taqḍīm wa ta'khīr* pada kedua ayat ini mengandung hikmah munasabah (keserasian konteks), yakni penyesuaian susunan kalimat agar sesuai dengan makna yang dikehendaki dan situasi yang sedang dibicarakan.<sup>293</sup> Lebih jauh,

<sup>289</sup> Muhammad Abd al-Azim az-Zarqani, *Manāhil al-'Irfān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Jilid 2, h. 247-250.

<sup>290</sup> Jalaluddin as-Suyuti, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, terj. Tim Editor Indiva, h. 134-138.

<sup>291</sup> Abu Ja'far Ahmad ibn az-Zubair al-Gharnati, *Milāk at-Ta'wīl...*, h. 110.

<sup>292</sup> Mahmud ibn Hamzah al-Kirmani, *al-Burhān fī Taūjīh Mutasyābih al-Qur'ān*, h. 135-136.

<sup>293</sup> Jalaluddin as-Suyuti, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, terj. Tim Editor Indiva, h. 134.

hal ini menunjukkan salah satu karakteristik dari uslub Al-Qur'an, yaitu keserasian rangkaian kalimat. Susunan Al-Qur'an tidak pernah acak, tersusun secara serasi dan harmonis, mencerminkan keindahan bahasa sekaligus ketepatan makna<sup>294</sup> yang memperkuat pesan utama: kebangkitan adalah janji pasti dari Allah yang tidak dapat dipungkiri. Implikasinya, perbedaan redaksi ini mengajarkan bahwa setiap detail dalam Al-Qur'an memiliki maksud dan tujuan, baik untuk menegaskan kebenaran, membantah keraguan kaum kafir, maupun memperlihatkan kesempurnaan bahasa ilahi yang mustahil ditandingi oleh manusia.<sup>295</sup>

---

<sup>294</sup> Muhammad Abd al-Azim az-Zarqani, *Manāhil al-'Irfān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Jilid 2, h. 248.

<sup>295</sup> Abu Ja'far Ahmad ibn az-Zubair al-Gharnati, *Milāk at-Ta'wīl...*, h. 108-110.



## BAB V PENUTUP

### A. Kesimpulan

Berbagai dari hasil penelitian yang telah dilakukan, dapat disimpulkan bahwa penafsiran ayat-ayat *mutasyābih* yang menggunakan pola *taqḍīm wa ta'khīr* menunjukkan bahwa susunan kata dalam Al-Qur'an bukan kebetulan melainkan bagian dari kekayaan uslub Al-Qur'an. Setiap perbedaan urutan kata bertujuan menekankan makna tertentu sesuai konteks ayat. Kajian terhadap ayat-ayat *mutasyābih* menunjukkan bahwa redaksi yang mirip bisa memiliki penekanan makna berbeda tergantung urutan kata. Misalnya, pada pasangan QS. Al-Baqarah [2]:58 dan Al-A'raf [7]:161, perbedaan susunan dalam penyampaian perintah kepada Bani Israil mencerminkan perbedaan konteks historis serta menegaskan pesan moral yang ingin disampaikan dalam masing-masing surah. Sementara itu, QS. Al-Baqarah [2]:173 dan An-Nahl [16]:115 menunjukkan perbedaan urutan dalam penyebutan makanan yang diharamkan, yang menandakan adanya *taqḍīm* terhadap unsur yang lebih penting sesuai dengan konteks hukum dan urgensi larangan tersebut.

Selanjutnya, QS. Ali 'Imran [3]:126 dan Al-Anfal [8]:10 menampilkan pergeseran posisi kata yang berfungsi menegaskan aspek pertolongan Allah serta memberikan ketenangan hati bagi kaum mukmin dalam menghadapi ujian. QS. Al-Isra [17]:89 dan Al-Kahf [18]:54 menggambarkan variasi redaksi yang mencerminkan perbedaan fungsi dakwah antara surah *Makkiyyah*, di mana Al-Qur'an menggunakan pendekatan argumentatif yang berbeda sesuai kebutuhan umat saat itu. Adapun QS. Al-Mu'minun [23]:83 dan An-Naml [27]:68 menunjukkan perbedaan letak kata yang menegaskan bentuk penolakan kaum kafir terhadap hari kebangkitan dengan penekanan yang berbeda sesuai konteks pembicaraan.

Hasil penelitian ini juga menunjukkan bahwa *mutasyābih al-lafẓ* merupakan keserupaan lafaz atau pengulangan redaksi dan tidak berkaitan dengan ayat-ayat *muhkam* (ayat-ayat yang berkaitan dengan masalah teologis atau sifat-sifat Tuhan). *Taqḍīm wa ta'khīr* adalah salah satu gaya bahasa Al-Qur'an yang sangat terukur, di mana perbedaan kecil dalam urutan kata bisa mengubah fokus makna. Dengan kata lain, setiap pendahuluan atau pengakhiran kata memiliki tujuan tertentu, sehingga tidak ada pengulangan lafaz yang sia-sia. Hal ini membuktikan bahwa susunan lafaz dalam Al-Qur'an memiliki nilai estetik dan semantik yang tinggi, serta menunjukkan bahwa setiap urutan kata dalam Al-Qur'an disusun secara ilahi dengan tujuan yang sangat mendalam dan penuh hikmah.

### B. Saran

Berdasarkan temuan penelitian ini, penulis memberikan beberapa saran yang diharapkan dapat menjadi arah pengembangan kajian lebih lanjut. Pertama, disarankan agar penelitian selanjutnya memperluas objek kajian terhadap ayat-ayat *mutasyābih* dengan mempertimbangkan pola-pola lain, seperti *ziyādah* (penambahan), *hadhf* (penghilangan), dan pola-pola lain sebagaimana yang telah disebutkan sebelumnya. Serta melakukan perbandingan terhadap lebih banyak ayat yang memiliki tema serupa. Dengan demikian, cakupan analisis akan menjadi lebih

komprehensif dan mampu menangkap variasi struktur kalimat yang memengaruhi makna dan penekanan dalam Al-Qur'an. Kedua, penelitian ini menunjukkan bahwa kajian mengenai *taqḍīm wa ta'khīr* pada ayat-ayat *mutasyābih* masih sangat terbatas, sehingga sangat diperlukan penelitian lanjutan yang lebih mendalam. Penelitian lanjutan dapat membuka wawasan baru mengenai pola kebahasaan Al-Qur'an, serta memberikan pemahaman yang lebih rinci tentang fungsi uslub Al-Qur'an dan makna yang terkandung dalam ayat-ayat *mutasyābih*.

Terakhir, hasil kajian ini diharapkan dapat diaplikasikan dalam pembelajaran, khususnya sebagai bahan ajar pada mata kuliah *Balāghah, Ulūm* Al-Qur'an, maupun Kaidah tafsir, guna meningkatkan kemampuan mahasiswa dalam melakukan analisis kebahasaan terhadap teks-teks suci. Dengan demikian, penelitian ini tidak hanya berkontribusi secara akademis, tetapi juga memiliki nilai praktis dalam pengembangan kompetensi keilmuan mahasiswa.

## DAFTAR PUSTAKA

### Buku

- Al-Asfahani, Abu al-Qasim ibn Muhammad ar-Raghib. *Al-Mufradāt fi Gharīb al-Qurʿān*. Beirut: Dar Al-Maʿrifah, 2001.
- Al-Baidhawi, Nasiruddin Abdullah bin Umar. *Tafsir Al-Baiḍawi*. Beirut, Dar al-Fikr, 1996.
- Al-Baqi, Muhammad Fuʿad ʿAbd. *Muʿjam al-Mufahras li-Alfāz al-Qurʿān al-Karīm*. Kairo: Dar al-Hadith, 2018.
- Al-Ghalayini, Mustafa. *Jāmiʿ al-Durūs al-ʿArabiyyah*. Beirut: Mansyurat al-Maktabah al-Ashriyah, 1991.
- Al-Gharnati, Abu Jaʿfar Ahmad ibn az-Zubair. *Milāk at-Taʿwīl al-Qāṭiʿ bi-Dhawī al-Ilhād wa at-Taʿīl fi Taūjīh al-Mutasyābih al-Lafẓ min Āyi at-Tanzīl*. Beirut: Dar al-Gharb al-Islami, 2007.
- Al-Hamlawi, Ahmad ibn Muhammad ibn Ahmad. *Shawādh al-ʿUrf fi Fann as-Ṣarf*. Beirut: Dar al-Kutub al-ʿIlmiyah, 1898.
- Al-Hashimi, Ahmad Jawāhir. *Al-Balāghah fi al-Maʿānī wa al-Bayān wa al-Badīʿ*. Beirut: Maktabah Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1960.
- Al-Iskafi, Abdullah Muhammad ibn ʿAbdullah al-Asbahani. *Durrah at-Tanzīl wa Ghurra at-Taʿwīl*. Makkah: Jamiʿah Umm al-Qura, 2001.
- Al-Jarim, Ali dan Mustafa Amin. *Al-Balāghah al-Wāḍiḥah*. Terj. Mujiyo Nurkholis dkk.. Bandung: Sinar Baru Algensindo, 2023.
- Al-Kaf, Umar ibn ʿAlawi ibn Abi Bakr. *Al-Balāghah: al-Maʿānī, al-Bayān, al-Badīʿ*. Beirut: Dar al-Minhaj, 2006.
- Al-Kirmani, Mahmud ibn Hamzah. *Asrāru at-Tikrār fi al-Mutasyābihāt*, (Kairo: Dar al-Fadhilah, t.th.).
- Al-Kirmani, Mahmud ibn Hamzah. *Al-Burhān fi Taūjīh Mutasyābih al-Qurʿān*. Beirut: Dar al-Kitab al-ʿIlmiyah, 1986.
- Al-Munadi, Abu al-Husayn Ahmad ibn Jaʿfar. *Mutasyābih al-Qurʿān*. Maktabah Liniyah: Mesir, t.th.
- Al-Qattan, Mannaʿ Khalil. *Mabahith fi ʿUlumil Quran*. Terj. Umar Mujtahid. Jakarta: Penerbit Aqwam, 2022.

- \_\_\_\_\_. *Mabāhith fi 'Ulūm al-Qur'ān*. Kairo: Maktabah Wahbah, 1995.
- \_\_\_\_\_. *Mabahith Fii 'Ulum Al-Qur'an (Pengantar Studi Ilmu Al-Qur'an)*. Terj. Aunur Rafiq. Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2020.
- Al-Qazwini, Jalaluddin Muḥammad ibn 'Abd al-Rahman al-Khatib. *Al-Īdāh fi 'Ulūm al-Balāghah: al-Ma'ānī wa al-Bayān wa al-Baḍī'*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2003.
- Al-Sabt, Khalid ibn Usman. *Qawā'id at-Tafsīr: Jam'an wa Dirāsah*. Beirut: Dar ibn 'Affan, 1997.
- Anis, Ibrahim dan Syauqi Dhaif. *Mu'jam al-Wasīṭ*. Mesir: Maktabah al-Syuruq al-Duwaliyah, 2004.
- Ar-Razi, Abu Abdillah Muhammad Umar bin al-Hasan. *Maḥāṭib al-Ghāib atau Tafsīr al-Kabīr*. Beirut: Dar Ihyā at-Turath, 1999.
- Ashur, Muhammad Thahir bin. *At-Taḥrīr wa At-Tanwīr*. Tunisia: Dar at-Tunisiyah li An-Nashr, 1984.
- As-Samarra'i, Fadil Salih. *Asrār al-Bayān fi at-Ta'bīr al-Qur'ānī*. Abu Dhabi: Tim Penerbit Universitas Sharjah, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Dirāsāt al-Mutasyābih al-Lafẓī min Āy at-Tanzīl fi Kitāb Milāk at-Ta'wīl*. Beirut: Dar Ibn Katsir, 2016.
- As-Suyuti, Jalaluddin. *Al-Itqān fi 'Ulūm al-Qur'ān*. Terj. Tim Editor Indiva. Solo: Indiva Media Kreasi: 2008.
- Asy-Sya'rawi, Muhammad Mutawalli. *Tafsīr al-Sya'rāwī*. Mesir: Dar Akhbar al-Yaum, 1991.
- Azra, Azyumardi. *Ilmu Al-Quran: Sejarah, Tafsir, dan Budaya*. Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2002.
- Az-Zamakhsyari, Abu al-Qasim Mahmud ibn Umar. *Al-Kasyshāf 'an Ḥaqā'iq Ghawāmiḍ at-Tanzīl wa 'Uyūn al-Aqāwīl fi Wujūh at-Ta'wīl*. Beirut: Dar al-Ma'rifah, 2009.
- \_\_\_\_\_. *Al-Kasyshāf 'an Ḥaqā'iq Ghawāmiḍ at-Tanzīl wa 'Uyūn al-Aqāwīl fi Wujūh at-Ta'wīl*. Beirut: Dar al-Kutub al-ilmiah, 1995. Az-Zarkasyi. Badruddin Muhammad ibn 'Abdullah. *Al-Burhān fi 'Ulūm al-Qur'ān*. Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1988.
- \_\_\_\_\_. *Al-Burhān fi 'Ulūm al-Qur'ān*. Kairo: Maktabah Isa al-Halabi, t.th.

- \_\_\_\_\_. *Al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Kairo: Dar at-Turath, t.th.
- Az-Zarqani, Muhammad 'Abd al-'Azim. *Manāhil al-'Irfān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Beirut: Dar al-kitab al-'Arabi, 1995.
- Az-Zuhaili, Wahbah. *At-Tafsīr al-Munīr fī al-'Aqīdah wa al-Syan'ah wa al-Manhaj*. Damaskus: Dār al-Fikr, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Tafsir Al-Munir: Aqidah, Syariah, Manhaj*. Terj. Abdul hayyie al-Kattani, dkk.. Jakarta: Gema Insani, 2013.
- Baidan, Nashruddiin. *Metode Penafsiran Al-Qur'an: Kajian Kritis Terhadap Ayat-Ayat yang Beredaksi Mirip*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011.
- Chaer, Abdul. *Linguistik Umum*. Jakarta: Rineka Cipta, 1994.
- Cowan, J. Milton. *Mu'jam Al-Lughah Al-Arabiyah Al-Mu'ashiroh (Dictionary of Modern Arabic*. Beirut: Maktabah Lubnan, 1974.
- Diman, Hasbullah. *Rahasia Taqdim dan Ta'akhir Dalam Al-Qur'an*. Yogyakarta: Deepublish, 2020.
- Faris, Abu al-Husain Ahmad ibn. *Mu'jam Maqāyis al-Lughah*. Ed. Abd al-Salam Harun. Beirut: Dar Shadr, 1992.
- Hakim IMZI, A. Husnul. *Mutasyabih Al-Qur'an. Menyingkap Rahasia di Balik Tata Letak yang Berbeda*. Depok: Lingkar Studi Al-Qur'an Tabarokarrahan, 2021.
- \_\_\_\_\_. *Kaidah Tafsir Berbasis Terapan*. Depok: Elsiq, 2022.
- Harahap, Nursapia. *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Medan: Wal Ashri Publishing, 2020.
- Harun, Salman dkk.. *Kaidah-Kaidah Tafsir*. Jakarta: QAF, 2017.
- Ichwan, Mohammad Nor. *Memahami Bahasa Al-Qur'an: Refleksi Atas Persoalan Linguistik*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2018.
- Idris, Mardjoko. *Kajian Semantik Terhadap Ayat-Ayat Taqdim dalam Al-Qur'an*. Yogyakarta: Idea Press, 2022.
- Jama'ah, Badruddin ibn. *Kasyf al-Ma'ānī fī al-Mutasyābih min al-Mathānī*. Pakistan: Jami'ah ad-Dirasat al-Islamiyyah, 1990.
- Katsir, Abu al-Fida Ismail bin Umar Ibnu. *Mukhtashar Tafsir Ibn Katsir*.

- Khan, Siddiq Hasan. *Fathu al-Bayān fi Maqāṣid al-Qur'ān*. Beirut: Maktabah as-Asriyah Li at-Thaba'ah wa an-Nashr, 1992.
- Machasin. *Al-Qadi, Abd al-Jabbar: Mutasyabih Al-Qur'an: Dalih Rasionalitas Al-Qur'an*. Yogyakarta: LKiS, 2000.
- Manzur, Ibn. *Lisān al-'Arab*. Iran: Nasyru Adabi Hauzah, 1985.
- Moleong, Lexy J. *Metode Penelitian Kualitatif*. Bandung: Remaja Rosda Karya, 2014.
- Munawwir, Ahmad Warson. *Al-Munawwir: Kamus Arab-Indonesia*. Surabaya: Pustaka Progressif, 1997.
- Muth'ini, Abdul Azhim Ibrahim Muhammad. *Khaṣa'is at-Ta'bir al-Qur'ani Wa Simatuhu al-Balāghiyah*. Kairo: Maktabah Wahbah, 1992.
- Muzakki, Akhmad. *Stilistika Al-Qur'an: Gaya Bahasa Al-Qur'an dalam Konteks Komunikasi*. Malang: Tim UIN Malang Press, 2009.
- Najlah, Muhammad Ahmad. *Lughah Al-Qur'an fi Juz 'Ammā*. Beirut: Dar an-Nahdhoh al-'Arabiyyah, 1981.
- Nazir M. *Metode Penelitian*. Jakarta: PT. Ghalia Indonesia, 2003.
- Nugriyanto, Burhan. *Stilistika*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 2014.
- Purwanto, Anim. *Konsep Dasar Penelitian Kualitatif: Teori dan Contoh Praktis*. Lombok Tengah: Pusat Pengembangan Pendidikan dan Penelitian Indonesia, 2022.
- Qalyubi, Syihabuddin. *Stilistika Al-Qur'an: Pengantar Orientasi Studi Al-Qur'an*. Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1997.
- Rahmawati, Sri Tuti. *Pustaka Ulumul Qur'an*. Jakarta: Tim IIQ Press, 2023.
- Rahtikawati, Yayan dan Dadan Rusmana, *Metodologi Tafsir Al-Qur'an: Strukturalisme, Semantik, Semiotik dan Hermeneutik*. Bandung: Pustaka Setia, 2013.
- Rakhmat, Jalaluddin dkk.. *Kontekstulisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*. Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1994.
- Shihab, M. Quraish. *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-ayat Al-Qur'an*. Tangerang: Lentera Hati, 2013.

- \_\_\_\_\_. *Membumikan al-Qur'an*. Bandung: Mizan, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Mukjizat Al-Qur'an: Ditinjau dari Aspek Kebahasaan, Isyarat Ilmiah, dan Pemberitaan Gaib*. Bandung: Mizan, 1997.
- \_\_\_\_\_. *Tafsir al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an*. Jakarta: Penerbit Lentera Hati, 2005.
- Sugiyono. *Metode Penelitian Kuantitatif Kualitatif dan R&D*. Bandung: CV. Alfabeta Bandung, 2013.
- Sulaiman, Ismail Ali. *Şafwat al-Bayān fi Mutasyābih al-Naẓm fi al-Qur'ān*. Dar al-Kutub al-Mishriyyah: Kairo, 2015.
- Syamsuddin, Naidin dkk.. *Dasar-dasar Metode Penelitian Kualitatif*. Lombok Tengah: Yayasan Hamjah Diha, 2023.
- Umar, Ahmad Mukhtar. *Mu'jam al-Lughah al-'Arabiyyah al-Mu'āşirah*. Kairo: 'Alam al-Kitab, 2008.
- \_\_\_\_\_. *'Ilm al-Dilālah*. Kuwait: Maktabah Dar al-'Arubah an-Nashr wa at-Tawzi, 1982.
- Wehr, Hans. *A Dictionary Of Modern Written Arabic*. New York: Spoken Language Service: 1976.
- Yahya, Muhtar dan Fatchurrahman. *Dasar-dasar Pembinaan Hukum Fiqh Islami*. Bandung: Al-Ma'arif, 1986.

### **Skripsi dan Tesis**

- Al-Buhayri, Abdul Fattah Mustafa. "Taūjīh al-Mutasyābih al-Lafẓī fi al-Qur'ān al-Karīm 'inda al-Mufasssīrīn – Dirāsah fi Tafsīr al-Rāzī wa al-Ālūsī." *Tesis* pada Universitas al-Minufiyah, 2021.
- Fikri, Tamamul. "Kontruksi Ayat-Ayat Mutasyabihat Al-Alfazh Dalam Al-Qur'an (Studi Analisis Kitab Durrah Al-Tanzil Wa Ghurrah Al-Ta'wi)." *Tesis* pada Universitas PTIQ Jakarta, 2020.
- Hilmi, Asep Irfan. "Penggunaan Gaya Bahasa Taqdim Wa Takhir dalam Al-Qur'an (Analisis Nahwi Balaghi dalam Surah Al-An'am)." *Tesis* pada Universitas pendidikan Indonesia, 2020.

- Nabila, Ida Fitri. “Mutasyabih Al-Lafz dalam Al-Qur’an (Studi Kitab *Durrah Al-Tanzil Wa Ghurrah Al-Ta’wil dan Al-Burhamn Fi Taūjīh Mutasyabih Al-Qur’an*).” *Skripsi* pada UIN Syarif Hidayatullah, 2022.
- Nurusshoumi, Ainita. “Kajian Semantik Taqdim dan Takhir Pada Ayat-Ayat Mutashabihat Al-Lafzi Dalam Al-Qur’an.” *Skripsi* pada UIN Sunan Ampel, 2022.
- Prayogo, Rizki. “Konsep Tasyabuh Dalam Al-Qur’an Perspektif Ahamd Husnul Hakim.” *Skripsi* pada Universitas PTIQ, 2022.
- Tillah, Assyifa Amanah. “Karakteristik Aktsar Al-Nas Dalam Al-Qur’an.” *Skripsi* pada UIN Suska Riau, 2020.

### **Jurnal**

- A’la, Muhammad Rofiqul. “Urgensi Mengenal Uslub Khitaby Untuk Penulisan Karya Tulis dalam Bahasa Arab.” *Jurnal Al-Lisan Al-‘Arabi: Jurnal Program Studi Pendidikan Bahasa Arab*. Vol. 1. No. 1. 2021.
- Luthfi Hana Fadiah & Deden Suparman, “Muhkam dan Mutasyabih dalam Al-Qur’an: Implikasi Teologis Muhkam dan Al-Mutasabbih dalam Al-Qur’an.” *Jurnal Moral: Jurnal Pendidikan Islam*. Vol. 1. No. 3. 2024.
- Mamasoni, Muhammad Subhi. “Uslub Al-Qur’an: Studi Uslub Taqdim wa Takhir Dalam Al-Qur’an.” *Jurnal Al-Ma’any: Jurnal Studi Bahasa dan Sastra Arab*. Vol. 1. No. 1. 2022.
- Thahir, Ilyas. “Kaidah Al-Taqdim Wa Al-Takhir dalam Al-Qur’an.” *Jurnal Ilmiah Islamic Resources FAI-UMI*, Vol. 16. No. 2. 2019.
- Yanggo, Huzaemah Tahido. “Al-Qur’an Sebagai Mukjizat Terbesar.” *Jurnal Waratsah: Jurnal Ilmu-Ilmu Keislaman dan Sociolinguistik*. Vol. 1. No. 2. 2016.

## PROFIL PENULIS



Penulis bernama lengkap Nur Azzira Alya Rasifah, I, yang akrab disapa Alya. Ia lahir di Boepinang, Sulawesi Tenggara, pada tanggal 25 Maret 2002, sebagai anak ke tiga dari enam bersaudara, putri dari pasangan Nur Alim Imran dan Nur Sahidah. Masa kecil Penulis dihabiskan di kampung halamannya, Boepinang. Pendidikan formal pertamanya dimulai di TK Dharma Wanita Boepinang, kemudian melanjutkan ke SD Negeri 1 Boepinang. Pada tahun 2014, penulis menempuh pendidikan tingkat menengah di MTs As'adiyah Putri 1 Pusat Sengkang, Sulawesi Selatan, dan melanjutkan ke jenjang Madrasah Aliyah As'adiyah Putri Pusat Sengkang pada tahun 2017. Tidak selesai dari Madrasah Aliyah As'adiyah Putri Pusat Sengkang, pada tahun 2018 penulis pindah ke MA Al-Bukhari Wesalo Kolaka Timur, sekaligus memilih untuk mendalami dan menghafal Al-Qur'an di Pondok Tahfidz Khalilul Qur'an Kolaka, Sulawesi Tenggara, di bawah bimbingan Ustadz Muslim Al-Hafidz, hingga tahun 2021. Di tahun yang sama, penulis melanjutkan pendidikannya ke jenjang perguruan tinggi dengan mengambil jurusan Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir di Universitas PTIQ Jakarta, dan resmi terdaftar sebagai mahasiswi sejak tahun 2021. Selain menempuh pendidikan di PTIQ, penulis juga mengikuti program takhfidz di Pondok Tahfidz Yayasan Munashoroh Indonesia Tangerang Selatan. Berkat rahmat Allah SWT, serta doa dan dukungan orang tua, penulis mampu menyelesaikan masa studi sebagai mahasiswa di Universitas PTIQ Jakarta. Penelitian ini disusun sebagai salah satu syarat memperoleh gelar sarjana strata satu. Penulis berharap ilmu yang telah diperoleh dapat bermanfaat bagi masyarakat, bangsa, dan umat terutama dalam bidang pendidikan Al-Qur'an.