

**KONSTRUKSI AYAT-AYAT *MUTASYÂBIHÂT AL-ALFÂZH*
DALAM AL-QUR'AN
(STUDI ANALISIS KITAB *DURRAH AL-TANZÎL WA
GHURRAH AL-TA'WÎL*)**

TESIS

Diajukan Kepada Program Studi Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir Sebagai
Salah Satu Persyaratan Menyelesaikan Studi Strata Dua (S2) Untuk
Memperoleh Gelar Magister Bidang Ilmu Tafsir (M.Ag)



Oleh:
TAMAMUL FIKRI
NIM: 162510044

PROGRAM STUDI MAGISTER ILMU AL-QUR'AN DAN TAFSIR
KONSENTRASI ILMU TAFSIR
PROGRAM PASCASARJANA
INSTITUT PTIQ JAKARTA
2020 M. / 1442 H.

ABSTRAK

Tema penelitian ini adalah kajian terhadap ayat-ayat *mutasyâbihât* menurut Khatib al-Iskafi dalam *Durrah al-Tanzîl wa Ghurrah al-Ta'wîl*. Penelitian ini menganalisis ayat-ayat Al-Qur'an yang di dalamnya mengandung *mutasyâbihât*. Sebagaimana dalam kajian ilmu Al-Qur'an, *mutasyâbihât* diklasifikasikan menjadi dua: *Pertama*, *mutasyâbihât* sebagai lawan *muhkam*. *Kedua*, *Mutasyâbihat al-Alfâzh* yang diberi pengertian sebagai redaksi yang memiliki kemiripan dengan redaksi lainnya di dalam Al-Qur'an. Adapun fokus *mutasyâbihât* yang dimaksud dalam penelitian ini adalah *Mutasyâbihât al-Alfâzh*.

Dalam banyak studi tafsir, materi *Mutasyâbihât al-Alfâzh* tidak banyak diulas kecuali oleh beberapa mufasir saja, salah satunya adalah Khatib al-Iskafi dalam *Durrah al-Tanzîl wa Ghurrah al-Ta'wîl*. Kasus *Mutasyâbihât al-Alfâzh* ini patut diberi perhatian lebih sebab di dalam Al-Qur'an setiap redaksi meskipun terdapat kemiripan (sama persis atau hampir sama) pasti mengandung makna tertentu dalam kondisi tertentu, sehingga kajian tersebut perlu penjelasan. Pemilihan Khatib al-Iskafi sebagai tokoh sentral dalam penelitian ini lebih bertujuan untuk mengetahui sebagaimana penjelasan konsep (penafsiran) *Mutasyâbihât al-Alfâzh* yang ditawarkan dalam karya tersebut, serta bagaimanakah model penafsirannya.

Penelitian ini termasuk dalam penelitian kepustakaan (*library research*), dengan menelaah bahan-bahan pustaka, baik berupa buku, ensiklopedi, dan sumber-sumber lain yg relevan dengan topik yang dikaji. Sumber data primer yang digunakan adalah *Durrah al-Tanzîl wa Ghurrah al-Ta'wîl*. Penelitian ini bersifat deskriptif-analitis. Selanjutnya pendekatan yang dipakai adalah pendekatan semantik, ilmu *nahwu* dan ilmu *balâghah*. Secara operasional-metodologis, penelitian ini dilakukan melalui beberapa tahap yaitu mengumpulkan, mengklasifikasi, mengolah dan menginterpretasi data.

Kitab ini memiliki kemiripan dengan kitab *al-Burhân fî mutasyâbih Al-Qur'ân* karya al-Karmani, *Fath rahmân* karya Zakaria al-Anshari, *Milâk al-Ta'wîl* karya Ibn Zubayr al-Gharnathi yang menjelaskan ayat-ayat Al-Qur'an yang memiliki kemiripan, akan tetapi al-Iskafi lebih fokus pada perbedaan sebuah kata, bukan pada persamaannya. Oleh karena itu Kata-kata yang terulang seperti *rahmân*, *rahîm*, dan huruf-huruf *muqâtha'ah* tidak dijelaskan.

Hasil dari penelitian ini menunjukkan bahwa: *Pertama*, metode yang digunakan al-Iskafi dalam karyanya yang berjudul *Durrah al-Tanzîl wa Ghurrah al-Ta'wîl* menggunakan penyajian *maudhû'î jama'î*, dengan bentuk atau corak *bi al-Ra'y*. Konstruksi yang digunakan dalam kitabnya adalah sistematika *al-Tartîb al-Mushâfi*, diawali dari QS. al-Baqarah dan diakhiri dengan QS. al-Nas, meskipun tidak semua ayat Al-Qur'an ditafsirkan yakni hanya ayat-ayat tertentu yang memiliki keserupaan antara surat-surat Al-

Qur'an. *Kedua*, secara garis besar penafsiran dalam *Durrah al-Tanzîl wa Ghurrah al-Ta'wîl* terbagi menjadi dua kategori: *Pertama*, ayat-ayat *mutasyâbihât* yang memiliki perbedaan tidak sama persis redaksinya. Perbedaan tersebut terletak pada *taqdîm* dan *ta'khîr*, penambahan dan pengurangan (*ziyâdah wa nuqshân*), penggunaan bentuk *nakirah* dan *ma'rifah*, serta penggantian kata atau kalimat (*ibdâl*). *Kedua*, ayat-ayat *mutasyâbihât* yang memiliki kesamaan dalam redaksi dan terulang berkali-kali dalam Al-Qur'an (*takrâr*).

Khatib al-Iskafi merujuk pada ayat-ayat Al-Qur'an itu sendiri (*Tanâsub al-Âyat*), pada hadis Nabi dan pada pendapat sahabat di samping merujuk pada syair Arab. *Ketiga*, kelebihan *Durrah al-Tanzîl wa Ghurrah al-Ta'wîl* dibandingkan karya tafsir yang lain terletak pada klasifikasi dalam penjelasan ayat-ayat *mutasyâbihât* yang diawali dengan pertanyaan apa perbedaan, apa faedah dan keistimewaan dengan redaksi yang berbeda tersebut, sehingga hal ini relatif lebih memudahkan para peminat tafsir untuk lebih mengetahui makna-makna di balik redaksi ayat yang saling menyerupai dan dapat menjauhkan dari kesalahan dalam memahami.

ABSTRACT

The research mainly deals with the *mutasyâbihât* verses based on Khatib Al-Iskafi in *Durrah al-Tanzîl wa Ghurrah al-Ta'wîl*. This study analyzes the verses of the Qur'an which contain *mutasyâbihât*. As in the study of 'Ulum Al-Qur'an, *mutasyâbihât* is classified into two: *First*, *mutasyâbihât* as opposed to *muhkam*. *Second*, *Mutasyâbihât al-Alfâzh* by definition as the redaction in the Al-Qur'an. The focus of *mutasyâbihât* in question in this research is *Mutasyâbihât al-Alfâzh*.

In many commentaries, the material of *Mutasyâbihât al-Alfâzh* is not a lot of reviews unless by some commentators, one of which is Khatib al-Iskafi in *Durrah al-Tanzîl wa Ghurrah al-Ta'wîl*. The case of *Mutasyâbihât al-Alfâzh* should be given more attention because in the Al-Qur'an every redaction despite the presence of similarities (exactly the same or nearly the same) must contain a specific meaning under certain conditions, so that the study needs to be an explanation. Selection of Khatib al-Iskafi as the central figure in the research is aimed to know the explanation of the concept (interpretation) of *Mutasyâbihât al-Alfâzh* offered in the word, and the interpretation model.

This was a library research by examining the library materials, both in the form of books or encyclopedias and in other relevant sources to the topic being studied. The primary data source are *Durrah al-Tanzîl wa Ghurrah al-Ta'wîl*. This research is descriptive analysis. Furthermore, the approach is semantic, *nahwu* and *balâghah* sciences. Operationally and methodologically, this research is done in several stages: Collect, classify, process and interpret data.

This *kitâb* has similarities with *al-Burhân fî mutasyâbih Al-Qur'ân* by al-Karmani, *Fath rahmân* by Zakaria al-Anshari, *Milâk al-Ta'wîl* by Ibn Zubayr al-Gharnathi which analyzes the verses of the Al-Qur'an which contain *mutasyâbih*, but al-Iskafi focuses more on the differences in a words not on the similarities. So that repetitive words like *rahmân*, *rahîm* and *hurûf muqâtha'ah* are not explained.

The results of this study indicate that : *First*, the method used by al-Iskafi in his work entitled *Durrah al-Tanzîl wa Ghurrah al-Ta'wîl* is resenation of *maudhû'i*, with the style of *bi al-Ra'y*. Systematics used in his book is systematic of *Tarîb al-Mushâfi* starting from QS. al-Baqarah and ending with QS. al-Nas, although not all the verses of the Al-Qur'an are interpreted but only certain passages that have a similarity among the surah of the Qur'an. *Second*, in general, the interpretation in *Durrah al-Tanzîl wa Ghurrah al-Ta'wîl* is divided into two categories: *First*, verses of *mutasyâbihât* which have the distinction not identical wording. The difference lies in *taqdîm* and *ta'khîr*, addition and subtraction (*ziyâdah wa*

nuqshân), use of the form of *nakirah* and *ma'rifah* and replacement of a word or phrase (*ibdâl*). *Second*, it is the verses of *mutasyâbihât* which have similar redaction and are repeated in the Qur'an (*takrâr*).

Khatib al-Iskafi refers to the verses of the Al-Qur'an (*Tanâsub al-Âyat*), the traditions of the prophet and the companions' opinion in addition to referring to the Arabic poetry. *Third*, the quality of *Durrah al-Tanzil wa Ghurrah al-Ta'wil* compared to other commentaries in the classification and explanation of the verses of *mutasyâbihât* that begin with the questions regarding the difference and the benefits and privileges with the different redaction, so that it is relatively easy for interpretation enthusiasts to learn more about the meanings behind the aditorial paragraph which resemble each other and can be distanced from misunderstanding.

خلاصة

موضوع هذا البحث دراسة الايات المتشابهات عند الخطيب الاسكافي في درة التنزيل وغرة التأويل. ويتأتى هذا البحث بتحليل الايات من القرآن الكريم التي تحتوي على متشابهات. ومتشابه في علوم القرآن ينقسم إلى قسمين: أولاً، المتشابه ضد المحكم، وثانياً، المتشابه الالفاظ الذي يعرف بأنه لفظ له أوجه شبه من الآخر في القرآن. وأما محور المتشابه المنشود في هذا البحث يدور حول المتشابه الالفاظ.

في كثير من دراسات التفسير، لم تتم مادة المتشابه الالفاظ مناقشتها على نطاق واسع إلا من قبل بعض المفسرين فقط، ومنهم الخطيب الإسكافي في درة التنزيل وغرة التأويل. وهذا النوع من المتشابه جدير بالذكر، لأن كل لفظ في القرآن بالرغم من وجود بعض أوجه الشبه إما أن يكون مماثلاً أو مشابهاً، يجب أن يحتوي على معني معين في ظروف معين، بحيث يحتاج هذا البحث إلى معرفة كيفية بيان مفهوم تفسير المتشابه الالفاظ الذي قدمه في كتابه، وكيف يكون نموذج تفسيره.

هذا البحث بحث مكتبي بإعادة النظر إلى مواد التفسير المكتوبة، مثل الكتب، والموسوعات، وغيرها من المصادر ذات الصلة بموضوع البحث. ومصدر البيانات الأولية هو كتاب درة التنزيل وغرة التأويل. والبحث بصفته يعد بحثاً وصفيًا تحليليًا. وبالإضافة إلى ذلك، فالنهج الذي يستخدم في هذا البحث هو النهج الدلالي، والنحوي، والبلاغي. ويتم هذا البحث عملياً ومنهجياً فبالمراحل التالية: الجمع، والتصنيف، ومعالجة البيانات، وتفسيرها.

هذا الكتاب له اوجه تشابه مع كتاب البرهان في متشابه القران للكرماني، كتاب فتح الرحمان لذكريا الانصاري و كتاب ملاك التاويل لابن زبير الغرنطي

الذي يحلل الايات من القران التي تحتوي على متشابهات، ولكن يركز الاسكافي اكثر على الاختلافات في الالفاظ، وليس على تشابهها. ولذلك لم يتم شرح الكلمات المتكررات مثل رحمن، رحيم، و حروف مقطعات.

والنتائج التي توصل إليها هذا البحث هي: أولاً، الطريقة التي استخدمها الإسكافي في الكتاب الذي صنّفه بالعنوان درة التنزيل وغرة التأويل هي طريقة التفسير الموضوعي، مع نموذج أو نمط التفسير بالرأي. وأما بالنسبة إلى المنهجية المستخدمة في الكتاب هي منهجية الترتيب المصحفي ابتداءً من سورة البقرة إلى آخر السور في القرآن وهي سورة الناس، وعلي الرغم من ذلك، فإن التفسير ليس على جميع آيات القرآن، ولكن على بعض الآيات التي لها تشابه مع سور القرآن. وثانياً، فإن معظم التفسير في درة التنزيل وغرة التأويل ينقسم إلى قسمين: أولاً، الآيات المتشابهات التي لها فرق لا تماثل لفظاً، وذلك الفرق من حيث التقديم والتأخير، والزيادة والنقصان، واستخدام النكره والمعرفة، واستبدال الكلمة أو الجملة أو الإبدال. وثانياً، الآيات المتشابهات التي لها تشابه لفظي ويكون التكرار عنها مرات في القرآن الكريم.

وكان الخطيب الإسكافي يشير إلى آيات القرآن نفسها أو تناسب الآيات، والأحاديث النبوية، وأقوال الصحابة، وكذلك إلى الشعر العربي. وثالثاً، مزايا درة التنزيل وغرة التأويل بالمقارنة مع كتب التفسير الأخرى هي في تصنيف وبيان الآيات المتشابهات حيث تبدأ بالسؤال حول فروق، وفوائد، ومزايا الألفاظ المتشابهة، وذلك يسهل المهتمين بالتفسير لمعرفة المعاني وراء الألفاظ المتشابهة والابتعاد عن سوء الفهم.

PERNYATAAN KEASLIAN TESIS

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : TAMAMUL FIKRI
Nomor Induk Mahasiswa : 162510044
Program Studi : Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Konsentrasi : Ilmu Tafsir
Judul Tesis : Konstruksi Ayat-Ayat *Mutasyâbihât al-Alfâzh* dalam Al-Qur'an (Studi Analisis Kitab *Durrah al-Tanzîl wa Ghurrah al-Ta'wîl*)

Menyatakan bahwa :

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

Jakarta, 4 Oktober 2020
Yang membuat pernyataan,



Tamamul Fikri

TANDA PERSETUJUAN TESIS

Judul Tesis

Konstruksi Ayat-Ayat *Mutasyâbihât al-Alfâzh* dalam Al-Qur'an (Studi Analisis Kitab *Durrah al-Tanzîl wa Ghurrah al-Ta'wîl*)

Tesis

Diajukan kepada Pascasarjana Program Studi Ilmu Al-Qur'an Dan Tafsir
Untuk memenuhi syarat-syarat memperoleh gelar
Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir

Disusun oleh:

Tamamul Fikri

NIM: 162510044

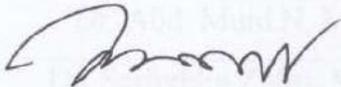
telah selesai dibimbing oleh kami, dan menyetujui untuk selanjutnya dapat
diujikan.

Jakarta, 4 oktober 2020

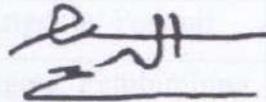
Menyetujui :

Pembimbing I,

Pembimbing II,



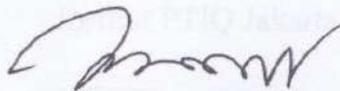
(Dr. Abd Muid N., M.A.)



(Dr. Saifuddin Zuhri, M.Ag.)

Mengetahui :

Ketua Program Studi Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir



(Dr. Abd Muid N., M.A.)

TANDA PENGESAHAN TESIS

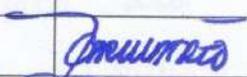
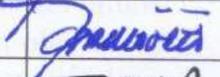
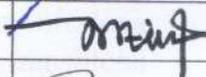
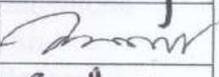
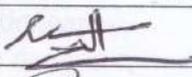
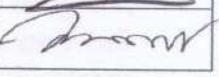
KONSTRUKSI AYAT-AYAT *MUTASYÂBIHÂT AL-ALFÂZH* DALAM AL-QUR'AN (STUDI ANALISIS KITAB *DURRAH AL-TANZÎL WA* *GURRAH AL-TA'WÎL*)

Disusun oleh:

Nama : Tamamul Fikri
Nomor Induk Mahasiswa : 162510044
Program Studi : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Konsentrasi : Ilmu Tafsir

Telah diajukan pada sidang munaqosah pada tanggal:

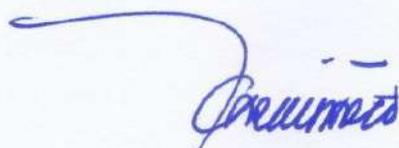
Rabu, 14 Oktober 2020

No	Nama Penguji	Jabatan dalam TIM	Tanda Tangan
1	Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, M.Si.	Ketua	
2	Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, M.Si.	Anggota/ Penguji	
3	Dr. Ahmad Zain Sarnoto, M.A., M.PdI.	Anggota/ Penguji	
4	Dr. Abd. Muid N, M.A.	Anggota/ Pembimbing	
5	Dr. Saifuddin Zuhri, M.Ag.	Anggota/ Pembimbing	
6	Dr. Abd. Muid N, M.A.	Panitera/ Sekretaris	

Jakarta, 14 Oktober 2020

Mengetahui,

Direktur Program Pascasarjana
Institut PTIQ Jakarta



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

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN

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

Catatan:

- a. Konsonan yang ber-*syaddah* ditulis dengan rangkap, misalnya: رَبِّ ditulis *rabba*
- b. Vokal panjang (mad): *fathah* (baris di atas) ditulis â atau Â, *kasrah* (baris bawah) ditulis î atau Î, serta *dhammah* (baris depan) ditulis û atau Û, misalnya القارعة ditulis *al-qâri’ah*, المساكين ditulis *al-mâsakîn*, المفلحون ditulis *al-muflihûn*.
- c. Kata sandang *alif + lam* (ال) apabila diikuti oleh huruf *qamariyah* ditulis *al*, misalnya الكافرون ditulis *al-kâfirûn*, sedangkan bila diikuti oleh huruf *syamsiyah*, huruf *lam* diganti dengan huruf yang mengikutinya, misalnya الرجال ditulis *ar-rijâlu*, atau dibolehkan dengan menggunakan transliterasi *qamariyah* ditulis *al-rijâl* asalkan konsisten dari awal sampai akhir.
- d. *Ta’ marbûthah* (ة), apabila terletak diakhir kalimat, ditulis dengan *h*, misalnya البقرة ditulis *al-baqarah*. Bila ditengah kalimat ditulis dengan *t*, misalnya; زكاة المال *zakât al-mâl*, atau ditulis سورة النساء *sûrat an-Nisâ*. Penulisan kata dalam kalimat dilakukan menurut tulisannya, misalnya: وهو خير الرازيقن ditulis *wa huwa khair ar-Râziqîn*.

KATA PENGANTAR

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

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

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

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

1. Rektor Institut PTIQ Jakarta Prof. Dr. H. Nasaruddin Umar, M.A.
2. Direktur Program Pascasarjana Institut PTIQ Jakarta Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, M.Si.
3. Ketua Program Studi Dr. Abd Muid N., M.A.
4. Dosen Pembimbing Tesis Dr. Abd Muid N., M.A. dan Dr. Saifuddin Zuhri, M.Ag. yang telah menyediakan waktu, pengarahan dan petunjuknya kepada penulis dalam penyusunan Tesis ini.
5. Kepala Perpustakaan beserta Staf Institut PTIQ Jakarta.
6. Segenap Civitas Institut PTIQ Jakarta, para dosen yang telah banyak memberikan fasilitas, kemudahan dalam penyelesaian penulisan Tesis ini.

7. Keluarga Besar Pondok Pesantren Tahfizh Al-Qur'an Al-Mustaqimiyah Bogor dan Keluarga Besar Pondok Pesantren Binaul Ummah Yogyakarta
8. Istri tercinta Sofwatunnada yang senantiasa memberikan semangat dan juga buah hati tercinta Beyza Firdausi Nuzula yang senyumnya memberikan kekuatan.
9. Semua pihak yang telah mendukung dalam menyelesaikan Tesis ini.

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

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

Yogyakarta, 14 Oktober 2020

Penulis

Tamamul Fikri

DAFTAR ISI

Judul	i
Abstrak	iii
Pernyataan Keaslian Tesis	ix
Tanda Persetujuan Tesis	xi
Tanda Pengesahan Tesis	xiii
Pedoman Transliterasi Arab-Latin	xv
Kata Pengantar	xvii
Daftar Isi	xix
Daftar Tabel	xxiii
BAB I PENDAHULUAN	1
A. Latar Belakang Masalah	1
B. Identifikasi Masalah	6
C. Pembatasan dan Perumusan Masalah	9
D. Tujuan Penelitian	9
E. Manfaat Penelitian	9
F. Kerangka Teori	9
G. Tinjauan Pustaka	13
H. Metode Penelitian	15
I. Jadwal Penelitian	17
J. Sistematika Penulisan	17
BAB II WAWASAN UMUM TENTANG AYAT-AYAT <i>MUTASYÂBIHÂT AL-ALFÂZH</i>	19
A. Karakteristik Teks Al-Qur'an	19
B. Pengertian <i>Mutasyâbihât</i>	22
1. <i>Mutasyâbihât al-Ma'nâ</i>	23

2. Pengertian <i>Mutasyabihât al-Alfâzh</i>	26
3. Sejarah Perkembangan Ilmu <i>Mutasyâbih</i>	29
C. Pandangan Mufasir Berkaitan Ayat-Ayat <i>Mutasyâbihât al-Alfâzh</i>	32
1. Metodolologi.....	32
2. Pendekatan Teortis dalam Penafsiran <i>Mutasyâbihât al-Alfâzh</i>	41
3. Sumber Penafsiran <i>Mutasyâbihât al-Alfâzh</i>	46
4. Langkah-Langkah Penafsiran Ayat-Ayat <i>Mutasyâbihât Al-Alfâzh</i>	52
5. Kategori Ayat-Ayat <i>Mutasyâbihât al-Alfâzh</i>	56
BAB III. BIOGRAFI KHATIB AL-ISKAFI DAN KONSTRUKSI KITAB <i>DURRAH AL-TANZÎL WA GHURRAH AL-TA'WÎL</i>	67
A. Biografi Khatib al-Iskafi dan Perjalanan Intelektual	67
1. Biografi Khatib al-Iskafi	67
2. Karya-Karya Khatib al-Iskafi.....	68
3. Kondisi Sosial Politik	69
B. Latar Belakang dan Metode Penulisan Kitab <i>Durrah al-Tanzîl wa Ghurrah al-Ta'wîl</i>	70
1. Latar Belakang	70
2. Metode Penulisan <i>Durrah al-Tanzîl wa Ghurrah al-Ta'wîl</i>	73
C. Konstruksi Penulisan Kitab <i>Durrah al-Tanzîl wa Ghurrah al-Ta'wîl</i>	76
D. <i>Mutasyâbihât al-Alfâzh</i> dalam Kitab <i>Durrah al-Tanzîl</i>	88
1. Ragam <i>Mutasyâbihât al-Alfâzh</i> dalam Kitab <i>Durrah al-Tanzîl</i>	88
2. Sumber Penafsiran al-Iskafi terhadap <i>Mutasyâbihât al-Alfâzh</i> dalam Kitab <i>Durrah al-Tanzîl wa Ghurrah al-Ta'wîl</i>	100
BAB IV. ANALISIS ATAS KITAB <i>DURRAH AL-TANZÎL WA GHURRAH AL-TA'WÎL</i> TENTANG AYAT-AYAT <i>MUTASYÂBIHÂT AL-ALFÂZH</i>.....	107
A. Analisis atas Penafsiran Ayat-Ayat <i>Mutasyâbihât al-Alfâzh</i> dalam Kitab <i>Durrah al-Tanzîl wa Ghurrah al-Ta'wîl</i>	107
1. Ayat-Ayat yang Secara Redaksi Saling Menyerupai Tetapi Terdapat Sedikit Perbedaan	108
2. Ayat-Ayat yang Serupa dan Tidak Memiliki Perbedaan (<i>Takrâr Âyât</i>)	147
B. Analisis atas Ragam <i>Mutasyâbihât al-Alfâzh</i> dalam Al-Qur'an	153

BAB V. PENUTUP	161
A. Kesimpulan	161
B. Implikasi	164
DAFTAR PUSTAKA	167
DAFTAR RIWAYAT HIDUP	174

DAFTAR TABEL

Tabel IV.1. : Ragam <i>Mutasyâbihâat al-Alfâzh</i>	160
--	-----

BAB I PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Al-Qur'an adalah sebuah kitab yang memiliki keragaman kandungan makna dan redaksi yang mampu mendeskripsikan maksud yang dikandung di dalamnya, dengan tetap menampilkan gaya bahasa Arab khas Al-Qur'an, bukan bahasa Arab budaya atau kreasi bangsa Arab setempat, meski sama-sama bahasa Arab. Di dalam Al-Qur'an dijumpai ayat-ayat yang menggunakan kata yang sama, namun susunannya atau urutan kata-katanya memiliki sedikit perbedaan.¹

Salah satu kajian yang penting dalam keilmuan Al-Qur'an adalah kajian ayat-ayat yang beredaksi mirip, dan merupakan sebuah kajian yang sangat penting untuk menghindari adanya kesalahan penafsiran, karena berkaitan erat dengan *munâsabah* antara ayat satu dengan ayat yang lain. *Mutasyâbih* dalam penelitian ini adalah permasalahan dalam problematika *tasyâbuh* atau ayat-ayat yang beredaksi mirip dalam Al-Qur'an.

Yang menjadi problem di dalam ayat-ayat yang beredaksi mirip adalah mengapa ayat-ayat tersebut diungkapkan dalam redaksi yang bervariasi dan apakah pengulangan suatu redaksi berpengaruh terhadap pemahaman ayat secara keseluruhan? Pertanyaan yang berkaitan dengan makna Al-Qur'an tidak bisa hanya dijawab dengan dugaan atau

¹ Nashruddin Baidan, *Metode Penafsiran Al-Qur'an: Kajian Kritis Terhadap Ayat-Ayat Yang Beredaksi Mirip*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011, cet. 2, hal. 21.

perkiraan saja, akan tetapi memerlukan kajian khusus dalam mendalaminya.

Bentuk pengulangan (repetisi) redaksi merupakan fenomena yang menarik yang terdapat dalam Al-Qur'an. Al-Qur'an yang menggunakan kalam Arab, tentu dalam seni pengungkapannya juga menggunakan teori dan kaidah-kaidah yang ada dalam bahasa induknya. Begitu juga dengan kaidah dan seni pengungkapan model pengulangan. Model dan seni pengulangan Al-Qur'an ini telah banyak para ulama yang membukukannya, baik itu dalam tema khusus maupun dimasukkan dalam sub tema.²

Dalam sejarah penafsiran Al-Qur'an, terdapat banyak nama besar yang terkenal sebagai para penafsir Al-Qur'an, misalnya Ibnu Jarir al-Thabari (224-310 H) menulis *Jâmi' al-Bayân 'an Ta'wil Âyât Al-Qur'ân*.³ Al-Zamakhshari menulis *al-Kasasyâf 'An Haqâiq al-Tanzîl wa 'Uyûni Aqâwil fî Wujûhi al-Ta'wil* (476-538 H).⁴ Ibn Katsir menulis *Tafsîr Al-Qur'ân al-'Azhîm* (700-774 H), al-Thabathaba'i menulis *Tafsîr al-Mîzân* (1271-1892 H),⁵ dan masih banyak tokoh besar lain dengan karya fenomenal mereka dalam bidang Al-Qur'an.

Al-Qur'an tidak cukup hanya difungsikan sebagai kitab yang hanya dibuka saat diperlukan untuk diperiksa dalilnya, tetapi teks Al-Qur'an juga harus selalu dibaca dan isinya selalu direnungkan oleh kaum muslimin. Upaya untuk membaca, memahami, dan merenungi makna Al-Qur'an inilah yang merupakan satu dasar penting yang bisa melahirkan beragam penafsiran.⁶ Namun ada sebagian ulama yang berkecimpung dalam kajian ilmu Al-Qur'an mengingkari repetisi atau pengulangan (*takrâr*) bagian dari *uslûb fashâhah*, hal itu dilandasi oleh anggapan bahwa pengulangan tidak ada gunanya.

Salah satu yang membantah pernyataan di atas adalah al-Zarkasyi dengan mengatakan bahwa justru pengulangan (*takrâr*) dapat

² Khoridatul Mudhiah, "Menelusuri Makna Pengulangan Redaksi Dalam Surah Ar-Rahman", dalam *Jurnal Hermeneutik*, Vol. 8, No. 1 Juni Tahun 2014, hal. 136.

³ Nama lengkapnya adalah Muhammad Ibn Jarir bin Yazid Ibn Khalid Ibn Kasir Abu Ja'far al-Thabari atau dikenal dengan al-Thabari merupakan tokoh ahli dalam berbagai disiplin ilmu keislaman seperti hadis, fikih, qiraah dan sejarah. Muhammad 'Abd al-'Azim al-Zarqani, *Manâh al-'Irfân fî 'Ulûm Al-Qur'ân*, Beirut: Dar al-Fikr, t.th, hal. 29.

⁴ Nama lengkapnya adalah 'Abd al-Asim Mahmud ibn Muhammad bin Umar al-Zamakhshari, ia dilahirkan di Zamakhshari salah satu daerah di Khawarizm pada 27 Rajab 476 H.

⁵ Nama lengkapnya adalah 'Allamah Sayyid Muhammad Husein al-Thabathaba'i. Lahir di kota Tabriz tahun 1321H/1903M. Disebut keluarga keturunan Nabi Muhammad yang selama empat belas generasi telah menghasilkan ulama-ulama Islam terkemuka.

⁶ Hasbi al-Shiddieqy, *Sejarah dan Pengantar Ilmu Al-Qur'an atau Tafsir*, Jakarta: Bulan Bintang, 1980, hal. 23.

memperindah kalimat atau kata-kata, terutama yang saling berkaitan satu sama lainnya. Hal ini dikuatkan oleh kebiasaan orang Arab dalam berretorika dan berdialek, ketika mereka menaruh perhatian terhadap suatu perkara agar dapat terealisasi dan menjadi kenyataan, atau dalam retorika mereka mengharap sesuatu (doa), maka mereka selalu mengulang-ulangnya sebagai penguat.⁷

Kedudukan Al-Qur'an sangat penting dan sentral. Tidak heran jika mulai sejak diturunkan sampai sekarang banyak menyita perhatian ulama dan para cendekiawan. Hal ini dapat dibuktikan dengan banyaknya ulama yang mencurahkan segala kemampuan untuk memahami pesan-pesan yang terkandung di dalamnya. Pada gilirannya lahir lah beragam karya dalam bidang Al-Qur'an dengan karakteristik khusus antar satu dengan yang lainnya. Karakteristik tersebut meliputi analisa, pendekatan dan sebagainya. Semua ini tentu tidak lepas dari pengaruh disiplin ilmu atau kapasitas intelektual yang mereka miliki.

Ada empat metode dalam penulisan Al-Qur'an yang dikembangkan oleh ulama tafsir Al-Qur'an, yaitu metode global (*ijmâli*), metode analitis (*tahlîli*), metode komparatif (*muqârin*), dan metode tematik (*maudhû'i*).⁸

Seiring perkembangan zaman, para mufasir lain, terutama generasi belakang lebih memfokuskan kajiannya pada aspek-aspek tertentu atau pada tema-tema tertentu. Hal ini seperti yang dilakukan oleh Ibn al-Qayyim, sebagaimana terekam dalam karyanya yang berjudul *al-Tibyân fî Aqsâm Al-Qur'ân*; Mahmud 'Abbas al-'Aqqad melalui karyanya yang berjudul *al-Insân fî Al-Qur'ân*. Tidak hanya itu, kajian Al-Qur'an dari aspek tertentu, seperti aspek-aspek ilmu Al-Qur'an juga banyak digalakkan, seperti *asbâb al-Nuzûl*, *nâsikh-mansûkh*, *muhkâm* dan *mutasyâbih* oleh Muhammad Husein al-Dzahabi. Kajian Al-Qur'an dari aspek atau tema tertentu dikenal dengan sebutan kajian *maudhû'i*.

Di antara ulama yang mengkaji Al-Qur'an secara *maudhû'i* adalah Khatib al-Iskafi yang dituangkan dalam karya fenomenalnya, yaitu *Durrah al-Tanzîl wa Ghurrah al-Ta'wîl*. Khatib al-Iskafi merupakan pakar keilmuan Islam di bidangnya, lebih spesifiknya adalah bidang Al-Qur'an, sebagaimana tercermin dari *Durrah al-Tanzîl wa Ghurrah al-Ta'wîl*, tema khusus yang dikaji dalam karya tersebut adalah aspek *mutasyâbih* dalam Al-Qur'an.

⁷ Badaruddin Abu Abdullah Muhammad bin Abdullah bin Bahadur bin Abdullah Al-Minhaji al-Zarkasyi, *al-Burhân fî 'Ulûm Al-Qur'ân*, Kairo: Isa al-Bab al-Halabi wa Syirkahu, t.th, jilid 3, hal. 9.

⁸ 'Abd al-Hayy al-Farmawi, *al-Bidâyat fî al-Tafsîr al-Maudhû'i*, Mesir: Matha'ah al-Hadharah al-'Arabiyyah, 1997, cet. 2, hal. 23.

Mutasyâbih secara bahasa berarti serupa, yaitu apabila satu dari dua hal serupa dengan yang lain. Sesuatu disebut *syubh* apabila ada dua hal (atau lebih) yang tidak bisa dibedakan satu sama lain karena adanya kemiripan antara keduanya, baik secara konkret maupun abstrak.⁹ Seperti tampak dari firman Allah SWT dalam QS. al-Baqarah/2: 25:

وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرَى مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ كُلَّمَا رُزِقُوا مِنْهَا مِنْ ثَمَرَةٍ رِزْقًا قَالُوا هَذَا الَّذِي رُزِقْنَا مِنْ قَبْلُ وَأَنُؤُوا بِهِ مُتَشَابِهًا وَلَهُمْ فِيهَا أَزْوَاجٌ مُّطَهَّرَةٌ وَهُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴿٢٥﴾

Dan sampaikanlah berita gembira kepada mereka yang beriman dan berbuat baik, bahwa bagi mereka disediakan surga-surga yang mengalir sungai-sungai di dalamnya. Setiap mereka diberi rezeki buah-buahan dalam surga-surga itu, mereka mengatakan: "Inilah yang pernah diberikan kepada kami dahulu". Mereka diberi buah-buahan yang serupa dan untuk mereka di dalamnya ada isteri-isteri yang suci dan mereka kekal di dalamnya.

Tidak dapat dibantah bahwa Al-Qur'an mengandung ayat-ayat yang beredaksi mirip. Dikutip dari Nashruddin Baidan dalam bukunya,¹⁰ hanya 25% Menurut Khatib al-Iskafi dalam Al-Qur'an dari 114 surat yang tidak mengandung ayat yang beredaksi mirip.¹¹

Istilah lain yang digunakan untuk menunjuk arti yang sama selain *mutasyâbih* adalah *mutamâtsil* (menyerupai), yakni penyerupaan dalam perkataan dan keindahan, atau dalam ilmu Al-Qur'an disebut dengan *al-Tasyâbuh al-'Âm* atau *mutasyâbih* dalam arti umum.¹² Lebih jelasnya sebagaimana tampak dari firman Allah SWT dalam QS. al-Zumar/39: 23:

اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُّتَشَابِهًا مَتَابِيًا تَقَشَعُ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ ذَلِكَ هُدَى اللَّهِ يَهْدِي بِهِ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُضْلِلِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ ﴿٢٣﴾

⁹ Manna' Khalil al-Qattan, *Mabâhith fi 'Ulûm Al-Qur'ân*, Beirut: Mansyunat al-'Asr al-Hadits, 1973, hal. 215.

¹⁰ Nashruddin Baidan, *Metode Penafsiran Al-Qur'an: Kajian Kritis Terhadap Ayat-Ayat Yang Beredaksi Mirip*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011, cet. 2, hal. 8.

¹¹ Khatib al-Iskafi, *Durrah al-Tanzîl wa Ghurrah al-Ta'wil*, Beirut: Dar al-Afaq al-Jadidat, 1986, cet. 4.

¹² Manna' Khalil al-Qattan, *Mabâhith fi 'Ulum Al-Qur'ân*, Beirut: Mansyunat al-'Asr al-Hadits, 1973, hal. 215.

Allah telah menurunkan perkataan yang paling baik (Al-Qur'an) yang serupa (mutu ayat-ayatnya) lagi berulang-ulang, gemetar karenanya kulit orang-orang yang takut kepada Tuhannya, kemudian menjadi tenang kulit dan hati mereka di waktu mengingat Allah. Itulah petunjuk Allah, dengan kitab itu Dia menunjuki siapa yang dikehendaki-Nya. Dan barangsiapa yang disesatkan Allah, niscaya tidak ada baginya seorang pemimpinpun.

Dengan lahirnya karya *Durrah al-Tanzîl wa Ghurrah al-Ta'wîl* dari tangan al-Iskafi di atas, terdapat poin penting bahwa banyak aspek yang bisa dikaji dan dipelajari dari Al-Qur'an, termasuk tidak hanya susunan redaksi dan pemilihan kosakata, tetapi juga kandungan yang tersurat, tersirat bahkan sampai pada kesan yang ditimbulkannya.¹³ Banyak sekali dijumpai ayat Al-Qur'an yang mengandung kesamaan redaksi, baik ayat yang menceritakan cerita yang sama dengan redaksi yang berbeda (mirip), atau menceritakan cerita yang berbeda dengan redaksi yang mirip. Hal ini menunjukkan kehebatan Allah dalam mengelaborasi kata, kemudian menyajikan dalam beragam redaksi. Dari fenomena ini semakin memperkuat asumsi betapa mukjizat Al-Qur'an tidak mungkin dapat tertandingi oleh yang lain.

Kajian tentang *mutasyâbih* dalam Al-Qur'an pada umumnya fokusnya adalah ayat-ayat yang membicarakan satu tema yang sama namun menggunakan beberapa redaksi yang berbeda. Perbedaan ini mencakup mendahulukan kata atau mengakhirkannya (*taqdîm wa ta'khîr*), penambahan dan pengurangan (*ziyâdah wa nuqshân*), penggunaan bentuk *ma'rifah* dan bentuk *nakirah*, bentuk tunggal atau jamak dan mengganti kalimat atau lafal (*ibdâl*). Di samping itu, kajian ini juga menjelaskan tentang pengulangan ayat yang ada di dalam Al-Qur'an (*takrâr âyât*).

Permasalahan muncul ketika dalam penerapan definisi *mutasyâbih* itu sendiri dalam ayat-ayat yang beredaksi mirip. Apakah *Mutasyâbihât al-Alfâzh* itu harus dalam keseluruhan ayat dan membandingkan dengan ayat yang lain yang serupa atau boleh diambil potongan ayat yang mirip saja dengan ayat yang lain yang serupa. Kemudian muncul juga permasalahan ketika al-Iskafi tidak memasukan huruf-huruf *muqâtha'ah* yang terdapat pada *fawâtih al-Suwâr* ke dalam kitabnya, sedangkan huruf-huruf tersebut merupakan ayat-ayat yang beredaksi mirip.

Tidak konsistennya al-Iskafi dalam menerapkan makna *mutasyâbih* dalam kitabnya menjadi perhatian khusus penulis terkhusus ketika al-

¹³ Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an: Tafsir Maudhû'i Atas Pelbagai Persoalan Umat*, Bandung: Mizan, 1997, hal. 3.

Iskafi tidak memasukan ayat-ayat *mukarrirât* atau ayat yang diulang-ulang secara keseluruhan.

Berangkat dari keseluruhan problematika *mutasyâbih* dalam Al-Qur'an, tentunya akan relatif menarik jika dikaji lebih mendalam. Namun demikian, mengingat keterbatasan ruang dan waktu, penulis akan fokus pada ayat-ayat yang serupa tetapi tidak sama (*mutasyâbih*) yang dalam hal ini menurut Khatib al-Iskafi sebagaimana tertuang dalam *Durrah al-Tanzîl wa Ghurrah al-Ta'wîl*.

Ada beberapa hal yang mendorong penulis dalam membahas ayat-ayat *Mutasyâbihât al-Alfâzh*, di antaranya adalah untuk menghindari subjektifitas ketika menafsirkan Al-Qur'an dan untuk mendapatkan gambaran yang lebih lengkap mengenai ayat-ayat Al-Qur'an yang berdaksi mirip sekaligus agar dapat mengetahui makna yang tersirat yang dikandungnya sehingga dapat mengetahui alasan penyebab kemiripan dalam ayat-ayat *Mutasyâbihât al-Alfâzh*.

Kajian ini penting untuk dikaji guna mengungkap keistimewaan, keagungan dan kemukjizatan yang terkandung di dalam ayat-ayat *mutasyâbihât*. Secara lebih tegas mengapa penulis memilih al-Iskafi dengan karyanya yang berjudul *Durrah al-Tanzîl wa Ghurrah al-Ta'wîl*, karena sejauh penelusuran penulis terhadap berbagai literatur yang ada, karya tersebut relatif lebih jelas, gamblang dan komprehensif dalam menjelaskan ayat-ayat *mutasyâbihât* dibandingkan dengan karya-karya lain yang pernah ditulis oleh para ahli. Untuk mendapat gambaran yang lebih spesifik mengenai fokus kajian penulis, berikut rumusan masalahnya.

B. Identifikasi Masalah

Kajian *Mutasyâbihât al-Alfâzh* merupakan sebuah kajian yang sangat penting untuk menunjukkan ketinggian sastra dalam Al-Qur'an. *Mutasyâbih* dalam penelitian ini adalah permasalahan dalam problematika *tasyâbuh* antar redaksi ayat dalam Al-Qur'an. Al-Qur'an yang merupakan kalam Allah yang teramat jelas, tidak ada main-main di dalamnya baik dari segi redaksi ataupun dari segi makna yang tersirat maupun tersurat. Persoalan menjadi menantang ketika Allah menantang makhluk-Nya untuk membuat tandingan atau bisa membuktikan ada kesalahan dalam Al-Qur'an.

Allah SWT berfirman dalam QS. al-Baqarah/2: 23:

وَأَنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ ۚ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِمَّنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴿٢٣﴾

Dan jika kamu (tetap) dalam keraguan tentang Al-Qur'an yang kami wahyukan kepada hamba kami (Muhammad), buatlah satu surat (saja) yang semisal Al-Qur'an itu dan ajaklah penolong-penolongmu selain Allah, jika kamu orang yang benar.

Dalam QS. Yunus/10: 38:

أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ ۗ قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ وَادْعُوا مَنِ اسْتَعْظَمْتُمْ مِّن دُونِ اللَّهِ إِن كُنْتُمْ
صَادِقِينَ ﴿٣٨﴾

Atau (patutkah) mereka mengatakan “Muhammad membuat-buatnya”. Katakanlah: (Kalau benar yang kamu katidakan itu), maka cobalah datangkan sebuah surat seumpamanya dan panggilah siapa-siapa yang dapat kamu panggil (untuk membuatnya) selain Allah, jika kamu orang yang benar.

Bahkan Allah mengulang-ulang ayat yang beredaksi sama melampaui kelaziman pengulangan yang biasa ada pada tradisi kebahasaan Arab, yakni tiga kali. Al-Qur'an sengaja tidak mau diatur dan tampil dengan pengulangan semauanya. Ada yang diulang empat kali dan bahkan ada yang puluhan kali. Contoh paling radikal adalah ayat yang diulang 31 kali dalam surah al-Rahman.¹⁴

Selain kitab *Durrah al-Tanzil wa Ghurrah al-Ta'wil* karya al-Iskafi (w. 420 H), ada kitab-kitab yang lain yang membahas ayat-ayat yang beredaksi mirip dengan penjelasan perbedaannya antara lain *Milâk al-Ta'wil*, karya Ibn al-Zubayr al-Gharnati (w. 708 H), kitab *Fathh al-Rahmân bi Kasyfî Mâ Yaltabis fî Al-Qur'ân*, karya Zakariya al-Anshari dan kitab *al-Burhân fî Mutasyâbih Al-Qur'ân li Mâ Fîhi Min al-Hujjah wa al-Bayân* karya Muhammad bin Hamzah al-Karmani (w. 505 H).

Perbedaan konsep dalam menentukan sebuah ayat dalam Al-Qur'an itu *mutasyâbihât* atau bukan merupakan sebuah permasalahan yang penting untuk menghindari kesalahan dalam penafsiran Al-Qur'an, karena suatu ayat sering bergantung pada penguasaan terhadap redaksi lain yang mirip dengannya.¹⁵ Begitu pula dalam tesis ini yang menjadi pokok permasalahan adalah bagaimana cara atau metode menafsirkan ayat Al-Qur'an yang beredaksi mirip. Dalam hal ini paling tidak ada dua hal yang perlu dikaji pertama adalah menganalisa ayat-ayat yang beredaksi mirip dan kedua dengan metode komparatif.

¹⁴ Contoh Ayat *Mutakarrirah* فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ

¹⁵ Nashruddin Baidan, *Metode Penafsiran Al-Qur'an: Kajian Kritis Terhadap Ayat-Ayat Yang Beredaksi Mirip*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011, cet. 2, hal. 13.

Dalam kitab *Durrah al-Tanzîl wa Ghurrah al-Ta'wîl* al-Iskafi tidak memasukan *Umm Al-Qur'ân*, atau surat al-Fatihah. Sedangkan al-Karmani menganggap adanya ayat yang beredaksi mirip seperti kata “*al-Rahmân al-Rahîm*” yang terulang dua kali dalam surat tersebut yaitu ayat pertama dan ayat ke tiga.¹⁶ Begitu pula dijelaskan di dalam *Fath al-Rahmân bi Kasyfî Mâ Yaltabis fî Al-Qur'ân*.¹⁷

Al-Iskafi juga tidak memasukan huruf-huruf *muqâtha'ah*, yang merupakan ayat *mutakarrirah*, sedangkan tertulis dalam kitab *Fathurrahmân* karya Zakariya al-Anshari,¹⁸ dan dalam kitab *Milâk al-Ta'wîl* karya Ibn al-Zubair.¹⁹

Al-Iskafi dalam kitabnya langsung membahas QS. al-Baqarah/2: 35:

وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ ﴿٣٥﴾

Dan membandingkan dengan QS. al-A'raf/6: 19:

وَيَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ فَكُلَا مِنْ حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ ﴿١٩﴾

Contoh terakhir di atas merupakan contoh ayat yang mirip dalam arti tidak sama seratus persen dan ini yang dibahas oleh al-Iskafi dalam kitabnya.²⁰ Akan tetapi muncul juga pertanyaan ketika al-Iskafi tidak membahas ayat yang mirip seperti contoh di atas dalam QS. al-Baqarah/2: 6:

إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ﴿٦﴾

Dengan QS. Yasin/36: 10:

وَسَوَاءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ﴿١٠﴾

¹⁶ Taj al-Qurra', Mahmud bin Hamza al-Karmani, *al-Burhân fi Mutasyâbih Al-Qur'ân li Mâ Fîhi Min al-Hujjah wa al-Bayân*, ed. 'Abd al-Qadir Ahmad 'Atha, cet. 1, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1986, hal. 21.

¹⁷ Zakariya al-Anshari, *Fath al-Rahmân bi Kasyfî Mâ Yaltabis fî Al-Qur'ân*, Beirut: Dar Al-Qur'an al-Karim, 1983, hal. 9.

¹⁸ Zakariya al-Anshari, *Fath al-Rahmân bi Kasyfî Mâ Yaltabis fî Al-Qur'ân*, Beirut: Dar Al-Qur'an al-Karim, 1983, hal. 12.

¹⁹ Ibn al-Zubair al-Gharnathi, *Milâk al-Ta'wîl*, Beirut: Dar al-Kutub al-Islamiyyah, 1971, hal. 22.

²⁰ Khatib al-Iskafi, *Durrah al-Tanzîl wa Ghurrah al-Ta'wîl*, Beirut: Dar al-Afaq al-Jadidat, 1986, cet. 4, hal. 10.

C. Pembatasan dan Perumusan Masalah

Berdasarkan latar belakang mengenai ayat-ayat *mutasyâbihât*, berikut ini dua rumusan masalah yang menjadi fokus dan pijakan penelitian penulis dalam penelitian ini. Harapan besarnya agar penelitian ini lebih terarah dan tidak terlalu melebar.

1. Apa dasar metodologis Khatib al-Iskafi terhadap ayat-ayat *Mutasyâbihât al-Alfâzh* dalam *Durrah al-Tanzîl wa Ghurrah al-Ta'wîl* ?
2. Bagaimana karakteristik paparan Khatib al-Iskafi tentang ayat-ayat *Mutasyâbihât al-Alfâzh* dalam *Durrah al-Tanzîl wa Ghurrah al-Ta'wîl* ?

D. Tujuan Penelitian

Berdasarkan rumusan masalah di atas, maka penelitian atau pembahasan ini bertujuan:

1. Untuk mengetahui dasar metodologis Khatib al-Iskafi dalam kitab *Durrah al-Tanzîl wa Ghurrah al-Ta'wîl*, tentang ayat-ayat *Mutasyâbihât al-Alfâzh*.
2. Untuk mengetahui apa karakteristik paparan Khatib al-Iskafi tentang ayat-ayat *Mutasyâbihât al-Alfâzh* dalam *Durrah al-Tanzîl wa Ghurrah al-Ta'wîl*.

E. Manfaat Penelitian

Penulis berharap penelitian ini dalam membahas ayat-ayat *mutasyâbihât* dapat memberikan gambaran yang lebih lengkap mengenai ayat-ayat Al-Qur'an yang beredaksi mirip dan sekaligus dapat mengetahui makna yang tersirat yang dikandungnya.

Kegunaan penelitian ini, diharapkan dapat juga memberi kontribusi pemikiran di bidang tafsir Al-Qur'an, menambah informasi dan wawasan tentang isi kandungan Al-Qur'an, dapat menambah dan memperkaya khazanah ilmu pengetahuan Islam khususnya dalam bidang tafsir.

F. Kerangka Teori

Al-Qur'an merupakan sumber syariat pertama bagi umat Islam. Kunci utamanya adalah dengan membaca, merenungkan, mempelajari dan mengkajinya, guna mendapatkan pemahaman yang komprehensif sebelum kemudian diamalkan. Namun demikian, tidak bisa dipungkiri bahwa kemampuan seseorang dalam memahami lafal dan ungkapan Al-Qur'an tidaklah sama. Perbedaan daya nalar merupakan satu kenyataan yang mesti diterima. Orang awam hanya bisa memahami makna yang tampak (*zhâhir*) serta mengerti ayat-ayat secara global. Sedangkan

kalangan cerdas cendekiawan bisa sampai tahap menyimpulkan dan memunculkan makna yang dalam (*bâthin*). Mengingat dua kelompok ini memiliki aneka ragam dan tingkat pemahaman, maka kemudian muncullah metode cara memahami serta menafsirkan Al-Qur'an.

Penggunaan kata *mutasyâbih* yang bersumber dari literatur-literatur ilmu Al-Qur'an memiliki dua pengertian; *pertama*, *mutasyâbih* sebagai imbalan dari *muhkâm*. *Kedua*, *Mutasyâbihât al-Alfâzh* yakni ayat-ayat yang berulang-ulang yang sama keseluruhan atau hanya mirip dan berbeda dari segi *taqdîm* dan *ta'khîr*, tambahan dan pengurangan, *ma'rifah* dan *nakirah*, mengganti kalimat dengan kalimat yang lain atau mengganti huruf dengan huruf yang lain.²¹

Menurut al-Zarkasyi (794 H) dalam *al-Burhân*, ilmu *mutasyâbih* berarti pemaparan satu kisah dengan beragam redaksi.²² Tidak jauh beda dengan pemaparan al-Zarkasyi, yakni al-Suyuthi (911 H) juga menegaskan hal yang sama dengan sedikit bahwa terkadang dalam ayat-ayat tertentu didahulukan (*muqaddam*) sedangkan di ayat yang lain diakhirkan (*mu'akhhhar*).²³ Selanjutnya untuk menguatkan argumennya, al-Suyuthi mencontohkan firman Allah QS. Al-Baqarah/2: 58:

وَإِذْ قُلْنَا ادْخُلُوا هَذِهِ الْقَرْيَةَ فَكُلُوا مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ رَغَدًا وَاَدْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا وَقُولُوا حِطَّةً نَغْفِرْ لَكُمْ خَطِيئَتِكُمْ ۗ وَسَنَزِيدُ الْمُحْسِنِينَ ﴿٥٨﴾

Dan (ingatlah), ketika Kami berfirman: "Masuklah kamu ke negeri ini (Baitul Maqdis), dan makanlah dari hasil buminya, yang banyak lagi enak di mana yang kamu sukai, dan masukilah pintu gerbangnya sambil bersujud, dan katakanlah: "Bebaskanlah kami dari dosa", niscaya Kami ampuni kesalahan-kesalahanmu, dan kelak Kami akan menambah (pemberian Kami) kepada orang-orang yang berbuat baik.

Dengan QS. al-A'raf /7: 161:

وَإِذْ قِيلَ لَهُمْ اسْكُنُوا هَذِهِ الْقَرْيَةَ وَكُلُوا مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ وَقُولُوا حِطَّةً وَاَدْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا نَغْفِرْ لَكُمْ خَطِيئَتِكُمْ ۗ وَسَنَزِيدُ الْمُحْسِنِينَ ﴿١٦١﴾

²¹ Khatib al-Iskafi, *Durrah al-Tanzîl wa Ghurrah al-Ta'wîl, Tahqîq wa Ta'liq*, Muhammad Mustafa Aydin, Makkah: Jami'ah Ummul Qura, 2001, hal. 51.

²² Lengkapnya dia mengatakan: ايراد القصة في صور شتى وفواصل مختلفة al-Zarkasyi, *al-Burhân Fî 'Ulûm Al-Qur'ân*, Beirut: Dar al-Fîkr, 1980, hal. 112.

²³ Lebih tegasnya al-Suyuthi mengatakan:

ايراد القصة في صور شتى وفواصل مختلفة بل تأتي في موضع واحد مقدما وفي اخر موخرا
al-Itqân fî 'Ulûm Al-Qur'ân, Beirut: Dar Al-Fîkr, 1979, juz 2, hal. 114.

Dan (ingatlah), ketika dikatakan kepada mereka (Bani Israil): "Diamlah di negeri ini saja (Baitul Maqdis) dan makanlah dari (hasil bumi)nya di mana saja kamu kehendaki". Dan katakanlah: "Bebaskanlah kami dari dosa kami dan masukilah pintu gerbangnya sambil membungkuk, niscaya Kami ampuni kesalahan-kesalahanmu". Kelak akan Kami tambah (pahala) kepada orang-orang yang berbuat baik.

Menurut Syaikh Muhammad Thalhan Bilal Minyar dalam kitabnya *L'ânah al-Huffazh li al-Âyât al-Mutasyâbihât al-Alfazh* mengatakan bahwa yang dimaksud ayat-ayat *Mutasyâbihât al-Alfazh* adalah:

الآيَاتُ الْمُكَرَّرَاتُ فِي اللَّفْظِ بِسَيَاقِهَا أَوْ مَعَ إِبْدَالٍ

Ayat-ayat yang diulang-ulang lafaznya baik dalam bentuk yang sama maupun disertai dengan pergantian/perubahan.

Dari kata *al-Âyât* dalam definisi di atas dapat diketahui bahwa pengulangan yang dimaksudkan hanya berkaitan dengan ayat-ayat Al-Qur'an. Kemudian yang dimaksud *al-Mukarrarât* adalah bahwa ayat tersebut berulang-ulang. Adapun maksud dari kata *bi siyâqihâ* adalah pengulangan tersebut bisa terjadi dengan susunan huruf atau lafaz yang sama persis satu sama lain, dan ini dapat terjadi dalam ayat-ayatnya maupun kalimat atau kata-kata di dalamnya.²⁴

Menurut Ibn Jama'ah dalam *Kasyf al-Ma'âni 'an al-Mutasyâbih min al-Matsâni*, maksud dari *mutasyâbih* adalah menerangkan dan menjelaskan lafal-lafal yang berulang-ulang pada beberapa tempat, tetapi dengan bentuk redaksi yang berbeda, satu segi mendahulukan pada tempat yang lain diakhirkan atau dengan bentuk yang lain serta menjaga makna pada beberapa tempat.²⁵

Dalam penelitian ini hal lain yang menjadi kerangka teoritik adalah konsepsi tentang *muqâranah*. Tafsir *muqârin* berarti tafsir perbandingan sebagaimana disampaikan oleh 'Abd al-Hayyi al-Farmawi bahwa *muqârin* adalah menafsirkan sekelompok ayat Al-Qur'an atau sesuatu surat tertentu dengan cara membandingkan antara ayat dengan ayat, atau antara ayat dengan hadis, dan atau antara pendapat para ulama tafsir dengan menonjolkan aspek-aspek perbedaaan tertentu dari obyek yang dibandingkan.²⁶ Lebih detailnya, cakupan tafsir *muqârin* antara lain:

²⁴ Cece Abdulwaly, *Kaidah Menghafal Ayat-Ayat Mirip dalam Al-Qur'an*, Yogyakarta: Diandra Kreatif, 2018, hal. 12.

²⁵ Ibn Jama'ah, *Kâsyf Al-Ma'âni al-Mutâsyabih Min al-Matsâni, Tahqîq wa Ta'liq*, Abd al-Jawwad Khalaf, Pakistan: Jami'ah ad-Dirasah al-Islamiyah, 1990, hal. 47.

²⁶ Abd al-Hayyi al-Farmawi, *al-Hidayah fî al-Tafsir al-Maudhû'i*, Mesir: Maktabah al-Jumhuriyah, 1977, hal. 45.

1. Membandingkan antara ayat dengan ayat lainnya;
2. Membandingkan ayat Al-Qur'an dengan matan hadis;
3. Membandingkan pendapat mufasir dengan mufasir lainnya;

Mebandingkan ayat Al-Qur'an yang satu dengan ayat Al-Qur'an yang lain ada kalanya karena perbedaan redaksi sedangkan peristiwa atau masalah yang dibicarakannya tetap sama, atau karena ada kemiripan redaksi sedangkan masalahnya berbeda. Sebagai contoh pada QS. al-An'am/06: 151:

... وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِّنْ إِمْلَاقٍ نَّحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ ۖ... ﴿١٥١﴾

Dan janganlah kamu membunuh anak-anak kamu karena takut kemiskinan, Kami akan memberi rezeki kepadamu dan kepada mereka.

... وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ حَشِيَّةَ إِمْلَاقٍ نَّحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ ۖ... ﴿٣١﴾

Dan janganlah kamu membunuh anak-anakmu karena takut kemiskinan. Kamilah yang akan memberi rezeki kepada mereka dan juga kepadamu. (Q.S al-Isra/17: 31).

Kedua ayat tersebut, menggunakan redaksi yang berbeda, namun membicarakan masalah yang sama, yakni larangan membunuh anak-anak. Perbedaannya tampak pada penggunaan *mukhâthab* (*kum*) pada ayat pertama didahulukan, sedangkan pada ayat kedua diakhirkan.

Menurut al-Zarkasyi perbedaan kedua redaksi ini terletak pada *khitab*. Ayat pertama *khitabnya* orang-orang fakir (*fuqarâ'*) dengan *dhâmir kum*, sehingga menggunakan redaksi *min imlâq*, yang berarti miskin. Sedangkan ayat kedua *khithabnya* orang-orang yang kaya (*aghniyâ'*) dengan *dhâmir hum*, sehingga memakai redaksi *khasyyata imlâq*, yang berarti takut miskin. Jadi pada ayat pertama, *dhâmir kum* didahulukan bertujuan menghilangkan kekhawatiran orang miskin karena tidak mampu memberi nafkah kepada anak-anaknya, sedangkan pada ayat kedua *dhâmir hum* didahulukan agar orang kaya yakin bahwa pemberi nafkah kepada anak-anaknya itu Allah bukan orang kaya.²⁷

Konsepsi lain yang menjadi perangkat analisa dalam penelitian ini adalah konsepsi *munâsabah*. *Munâsabah* merupakan usaha pemikiran manusia dalam menggali rahasia hubungan antara ayat atau surat yang dapat diterima akal. Ilmu *munâsabah* menjelaskan aspek-aspek hubungan antar beberapa ayat atau surat Al-Qur'an sebelum maupun sesudahnya. Hubungan tersebut berupa hubungan umum (*'âm*) dan khusus (*khâs*), antara yang abstrak dan yang konkret, antara sebab dan

²⁷ Badr al-Din Muhammad bin 'Abdullah al-Zarkasyi, *al-Burhân fî 'Ulûm Al-Qur'ân*, Mesir: Isa al-Babiy al-Halabiy, t.th. hal. 285.

akibat antara yang rasional dan yang irasional atau bahkan antara dua hal yang kontradiktif.²⁸

G. Tinjauan Pustaka

Sejauh penelusuran penulis terhadap beberapa literatur yang ada, sudah banyak karya, kajian, penelitian dan sebagainya yang membahas ayat-ayat *mutasyâbihât* dalam Al-Qur'an; ini semakin membuktikan bahwa pembahasan tentang tema ini relatif penting, sehingga mendorong para ahli untuk ikut membahasnya dalam karya mereka.

Beberapa karya yang membahas ayat-ayat *mutasyâbihât* dalam Al-Qur'an, di antaranya buku *Ilmu-Ilmu Al-Qur'an; Media-media Pokok dalam menafsirkan Al-Qur'an* karya Hasbi hanya mencakup pengertian *mutasyâbih* dan bagaimana pandangan ulama terhadap ayat-ayat *mutasyâbihât*.²⁹

Buku *Metode Penafsiran Al-Qur'an: Kaijan Kritis Terhadap Ayat-Ayat Yang Beredaksi Mirip* karya Nashruddin Baidan cukup rinci dalam menjelaskan ayat-ayat yang beredaksi mirip akan tetapi beliau menjelaskan gambaran secara umum ayat-ayat yang beredaksi mirip dalam berbagai persepsi penafsiran.

Nashruddin Baidan pun menulis buku yang lain yang berjudul *Wawasan Baru Ilmu Tafsir*, penjelasan penulisnya terhadap ayat-ayat *mutasyâbihât* cukup jelas dan mencakup beberapa aspek, yaitu pengertian, ruang lingkup *mutasyâbih*, sikap ulama terhadap ayat *mutasyâbih* dan urgensi mempelajarinya. Setelah penulis telusuri, kajiannya fokus pada *mutasyâbih* lawan *muḥkâm*, sehingga penjabaran mengenai ayat *mutasyâbihât* dari segi penulisannya belum penulis temukan.³⁰

Selain itu, terdapat buku yang berjudul '*Ulûm Al-Qur'ân dan Pengenalan Metodologi Tafsir* karya Supiana, pembahasannya sama dengan buku di atas fokus pada *mutasyâbih* lawan *muḥkâm*, di samping itu ia juga membagi ayat *mutasyâbih* pada tiga bagian, yang meliputi; kesamaan pada lafal, kesamaan pada makna ayat dan kesamaan pada lafal dan makna ayat.³¹ Meskipun demikian uraiannya sangat singkat, belum sampai mengungkap ayat-ayat *mutasyâbihât* dari segi keseluruhannya.

²⁸ Supian dan M. Karman, '*Ulûm Al-Qur'ân*', Bandung: Pustaka Islamika, 2002, cet. 1, hal. 161.

²⁹ Hasbi al-Shiddieqy, *Sejarah dan Pengantar Ilmu Al-Qur'an atau Tafsir*, Jakarta: Bulan Bintang, 1980.

³⁰ Nashruddin Baidan, *Wawasan Baru Ilmu Tafsir*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005.

³¹ Supiyana, '*Ulûm Al-Qur'ân dan Pengenalan Metodologi Tafsir*', Bandung: Pustaka Islamika, 2002.

Terdapat pula tesis yang berjudul “*Metode Ulama Salaf dalam memahami ayat-ayat mutasyâbih: Studi Terhadap Metode Tafwîd dan Ta’wîl Ayat-Ayat tentang Sifat Allah*”, yang ditulis oleh Abdul Qadir. Sejauh penelusuran penulis ayat-ayat *mutasyâbihât* yang jadi fokus kajian tesis ini berarti ayat-ayat yang tidak jelas atau tersembunyi maknanya atau perbandingan *muhkâm*. Secara khusus kajian tentang ayat-ayat *mutasyâbihât* difokuskan pada ayat-ayat tentang sifat Allah dengan metode *tafwîd* dan *ta’wîl*.³²

Buku seri disertai karya Machasin yang berjudul “*al-Qadi Abd al-Jabbar: Mutasyâbih Al-Qur’an dan Dalil Rasional*”. Tesis ini sama dengan tulisan di atas yang kajiannya lebih pada penjabaran ayat-ayat *mutasyâbih* Al-Qur’an khususnya berkaitan dengan ayat-ayat Ketuhanan.³³

Terdapat pula tesis dengan judul, “*Teori Mutasyâbih Syaikh Zakariya al-Anshari dan Dirasah kitab Fath al-Rahmân bi Kasyf Ma Yaltabis fî Al-Qur’ân*” yang ditulis oleh Nadia Jirjis. Tesis ini mirip dengan kajian yang diinginkan oleh penulis, yaitu kajian terhadap ayat-ayat *mutasyâbihât* dari aspek susunan kata atau lafal. Di dalamnya terdapat pembahasan penting. *Pertama*, ayat-ayat yang secara redaksional saling menyerupai, tetapi memiliki beberapa perbedaan, baik berupa penambahan dan pengurangan huruf atau kata, mendahulukan atau mengakhirkan sebuah kata atau kalimat. *Kedua*, ayat-ayat yang memiliki kesamaan redaksi. Meskipun ada kesamaan objek kajian, tetapi tesis ini sebagaimana tampak dari judulnya fokus pada pandangan teori *mutasyâbih* Zakariya al-Anshari.³⁴

Kemudian ada *Tahqîq Durrah al-Tanzîl wa Ghurrah al-Ta’wîl*, oleh Muhammad Mustafa Aydin.³⁵ Tulisan ini menjelaskan tentang *tahqîq* ayat *mutasyâbihât* sesuai dengan yang terdapat pada kitab aslinya yakni dimulai dari ayat-ayat *mutasyâbihât* yang ada pada surat al-Baqarah sampai diakhir surat al-Nas. Tidak menjelaskan metode atau cara al-Iskafi dalam menentukan sebuah ayat termasuk *mutasyâbihât* atau bukan.

³² Abdul Qadir, “Metode Ulama Salaf dalam Memahami Ayat-Ayat *mutasyâbih*: Studi Terhadap Metode *Tafwid* dan *Ta’wil* Ayat-Ayat Tentang Sifat Allah” Tesis. UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2005.

³³ Machasin, *al-Qadi Abd al-Jabar: Mutasyâbih Al-Qur’ân dan Dalih Rasionalitas*, Yogyakarta: LkiS, 2000.

³⁴ Nadia, “Teori *Mutasyâbih* Syaikh Zakariya al-Anshari: *Tahqiq dan Dirâsah Kitab Fath ar-Rahman bi Kasyf Ma Yaltabis Fî Al-Qur’an*.” Tesis. Progam Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2010.

³⁵ Khatib al-Iskafi, *Durrah al-Tanzîl wa Gurrah al-Ta’wîl, Tahqîq, wa Ta’liq*, Muhammad Mustafa Aydin, Makkah: Jami’ah Umm Al-Qur’an, 2001.

Terdapat pula tesis karya Erlina yang berjudul “*Mutasyâbih Lafzhi Dalam Al-Qur’an (kajian Atas Penafsiran al-Karmani Terhadap Ayat-Ayat Mutasyâbihât Dalam Kitab al-Burhân fî Tawjih Mutasyâbih Al-Qur’ân)*”. Tesis ini mirip dengan kajian yang diinginkan oleh penulis, yaitu kajian terhadap ayat-ayat *mutasyâbihât* dari aspek susunan kata atau lafal; di dalamnya terdapat pembahasan penting, akan tetapi sumber penafsirannya berbeda yaitu kajian atas kitab *al-Burhân* karya al-Karmani.³⁶

Berdasarkan tinjauan di atas, bisa dilihat bahwa kajian ayat-ayat *mutasyâbihât* sudah banyak,³⁷ tetapi dari kajian itu kebanyakan menfokuskan kajian ayat-ayat *mutasyâbihât* dari segi makna (lawan *muhkâm*), meskipun ada beberapa tulisan yang kajiannya terkait ayat-ayat *mutasyâbihât* (ayat serupa tapi tidak sama), tetapi penulis belum menemukan fokus pada pandangan Khatib al-Iskafi dan metodenya, khususnya terkait ayat-ayat *mutasyâbihât* dan dalam kitab *Durrah al-Tanzîl wa Ghurrah al-Ta’wîl*. Berdasarkan faktor tersebut, untuk itulah kiranya penelitian ini diberikan dalam rangka memberikan sumbangan pemikiran dari khazanah keilmuan tafsir.

H. Metode Penelitian

Agar penelitian ini mencapai tujuannya dengan tetap mengacu pada standar keilmiahan sebuah karya akademis, maka penulis menyusun serangkaian metode sebagai acuan dalam melaksanakan penelitian ini adalah sebagai berikut:

1. Pemilihan Objek Penelitian

Penelitian yang akan dikaji dalam penelitian ini adalah konstruksi ayat-ayat *Mutasyâbihât al-Alfâzh* dalam Al-Qur’an (Studi Analisis Kitab *Durrah al-Tanzîl wa Ghurrah al-Ta’wîl*).

2. Sumber Data

Sumber data yang dipakai dalam penelitian ini terbagi menjadi dua yaitu sumber data primer dan sekunder, sumber data primer yaitu sumber yang dijadikan rujukan utama, dalam hal ini buku yang dijadikan sumber primer adalah *Durrah al-Tanzîl wa Ghurrah al-*

³⁶ Erlina, “*Mutasyâbih Lafzhi Dalam Al-Qur’an (kajian Atas Penafsiran al-Karmani Terhadap Ayat-Ayat Mutasyâbihât Dalam Kitab al-Burhân fî Tawjih Mutasyâbih Al-Qur’ân)*” Tesis. Yogyakarta: Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, 2013.

³⁷ Di antara karya yang berupa literatur kitab antara lain: *al-Burhan fî Taujih Mutasyâbih Al-Qur’ân* oleh Taj al-Qurra’ Mahmud ibn Hamza ibn Nasr al-Karmani (505 H), *Taisîr al-Wahhab al-Mannan ‘alâ Taudhîh Mutasyâbih Al-Qur’an* oleh Muhammad ibn Anbuja al-Tasyiti. Namun demikian, karena alasan seperti yang sudah penulis sebutkan diatas, fokus kajian penulis hanya pada ayat-ayat *mutasyâbihât* yang dijabarkan al-Khatib al-Iskafi dalam kitab *Durrah al-Tanzîl wa Ghurrah al-Ta’wîl*.

Ta'wîl karya Khatib al-Iskafi. Guna memperoleh kelengkapan dan kesempurnaan penelitian ini, sumber sekunder yang dipakai adalah merujuk kepada kitab-kitab dan karya tulis yang membicarakan ayat-ayat *mutasyâbihât* seperti *Fatḥ al-Rahmân bi Kasyf Ma Yaltabis fî Al-Qur'ân* karya Zakariya al-Anshari, *al-Burhân fî Tawjih Mutasyâbih Al-Qur'ân* karya al-Karmani dan lain sebagainya.

3. Teknik Input dan Analisis Data

Teknik pengumpulan data yang digunakan dalam penelitian ini adalah metode dokumentasi. Metode dokumentasi adalah suatu metode pengumpulan data yang mengambil atau mencari sumber data dari beberapa dokumen yang berupa buku-buku, catatan, majalah, arsip, surat kabar, transkrip dan segala hal yang berhubungan dengan penelitian penulis.³⁸ Dengan metode ini penulis berusaha mengumpulkan dokumen-dokumen, buku-buku, arsip yang berhubungan dengan judul yang sudah penulis paparkan, agar bisa menambah informasi.

Adapun teknik penulisan data yang dipakai dalam penelitian ini didasarkan pada Panduan Penyusunan Tesis dan Disertasi yang diterbitkan oleh Program Pascasarjana Institut PTIQ Jakarta (2017). Begitu pula dengan transliterasi yang digunakan sesuai dengan ketentuan yang ditetapkan oleh Program Pascasarjana Institut PTIQ Jakarta dalam buku yang sama.

Penelitian ini menggunakan metode deskriptif analisis dan komparatif. Metode deskriptif adalah prosedur pemecahan masalah yang diselidiki dengan menggambarkan atau melukis keadaan obyek penelitian berdasarkan fakta yang tampak,³⁹ atau memberikan data yang ada serta memberikan penjelasan terhadapnya.⁴⁰ Dengan metode ini penulis akan mencoba menguraikan pandangan Khatib al-Iskafi dalam *Durrah al-Tanzîl wa Ghurrah al-Ta'wîl* mengenai ayat-ayat *mutasyâbihât*, sehingga akan diperoleh suatu gambaran yang jelas dan terang.

Metode analisis adalah cara penanganan terhadap suatu obyek ilmiah tertentu dengan cara memilah-milah antara pengertian yang satu dengan pengertian-pengertian yang lain, untuk sekedar memperoleh kejelasan mengenai hal yang diteliti. Sedangkan

³⁸ Suharsimi Arikunto, *Prosedur Penelitian; Suatu Pendekatan Praktik*, Jakarta: PT. Rineka Cipta, 1993, hal. 202.

³⁹ Hadari Nawawi dan Mini Martini, *Penelitian Terapan*, Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1996, hal. 73.

⁴⁰ Anton Baker dan Ahmad Khair Zubair, *Metodologi Penelitian Filsafat*, Yogyakarta: Kanisius, 1990, hal. 27.

metode komparatif adalah perbandingan antara fakta-fakta atau pendapat-pendapat mufasir lain dengan obyek penelitian yang kemudian ditarik kesimpulannya.

Dalam penelitian ini juga digunakan pendekatan semantik yang mencakup beberapa aspek: morfologi, leksikal dan retorika. Untuk mendapatkan gambaran menyeluruh terhadap makna *mufradât Al-Qur'ân*. Pendekatan tersebut meliputi:

a) Ilmu *Munâsabah*

Ilmu ini untuk mencari hubungan antara ayat yang satu dengan yang lainnya.

b) Ilmu *Nahwu* (gramatikal bahasa Arab)

Ilmu ini digunakan untuk mengkaji susunan kata dalam ayat yang redaksinya serupa, dengan demikian dapat diketahui status atau kedudukan ayat yang dimaksud dan pada akhirnya dapat diketahui makna yang terdapat pada ayat tersebut.

c) Ilmu *Balâghah*

Ilmu ini digunakan untuk mengetahui *uslûb* yang ada pada redaksi ayat-ayat *mutasyâbihât* sehingga dapat diketahui ketinggian dan keindahan bahasa yang dipakai oleh Al-Qur'an.

4. Pengecekan Keabsahan Data

Teknik pengecekan keabsahan data yang dipaparkan dalam penelitian ini dilakukan dengan merujuk kepada sumber asli yaitu kitab *Durrah al-Tanzîl wa Ghurrah al-Ta'wil* dan juga berbagai literatur yang terkait dengan *Mutasyâbihât al-Alfâzh*.

I. Jadwal Penelitian

Adapun jadwal peneliti dalam melakukan penelitian mengacu pada jadwal yang telah ditetapkan oleh Program Pascasarjana PTIQ Jakarta.

J. Sistematika Penulisan

Sistematika penulisan penelitian ini terdiri dari lima bab guna memberikan gambaran yang jelas terkait objek penelitian yang diteliti. Penulisan disusun secara sistematis dan logis, yang secara umum terdiri dari tiga bagian utama, yaitu pendahuluan, pembahasan atau isi dan penutup. Secara lebih rinci, tulisan ini memuat lima bab termasuk pendahuluan dan penutup yang masing-masing bab saling terkait. Untuk mendapatkan pemahaman yang runtut dan sistematis maka pembahasan dalam tesis ini disusun sebagai berikut:

Bab pertama diawali dengan pendahuluan yang berisi uraian latar belakang masalah dan argumentasi seputar pentingnya studi yang

dilakukan, rumusan masalah, tujuan dan kegunaan penelitian, telaah pustaka, kerangka teori, metode penelitian dan sistematika pembahasan.

Bab kedua, merupakan wawasan umum tentang ayat-ayat *mutasyâbihât*, maka dari itu perlu kiranya dimunculkan gambaran umum ayat *mutasyâbihât*, meliputi: Pengertian *mutasyâbih*, dalam hal ini juga termasuk sejarah penulisan ayat-ayat yang beredaksi mirip, bentuk-bentuk ayat-ayat *mutasyâbihât* menurut para ulama, dan pandangan mufasir berkaitan ayat-ayat *Mutasyâbihât al-Alfâzh*.

Bab ketiga, supaya memperoleh gambaran yang memadai tentang kajian karya Khatib al-Iskafi. Maka bab ini meliputi: Biografi Khatib al-Iskafi dan karyanya, termasuk pula kondisi sosial politik, kondisi sosial kemasyarakatan dan kondisi ilmu pengetahuan yang berkembang pada masa itu. Adapun penjelasan kitab dibagi pada: Latar belakang penulisan, metode penyusunan, metode penafsiran, dan sistematika. Kemudian pembahasan tentang kitab *Durrah al-Tanzîl*, dalam bagian ini penjelasan dibagi menjadi dua: *Pertama*, macam-macam ayat *mutasyâbih*. *Kedua*, kelebihan dan kekurangan *Durrah al-Tanzîl wa Ghurrah al-Ta'wil*. Poin pertama meliputi dua aspek kajian: *Pertama*, ayat-ayat *mutasyâbihât* yang beda redaksi. *Kedua*, ayat *mutasyâbih* dengan bentuk pengulangan redaksi (*takrâr*). Adapun yang *pertama*, akan dijelaskan menjadi beberapa poin, di antaranya: Penambahan dan pengurangan (*ziyâdah wa nuqshân*), mendahulukan dan mengakhirkan (*taqdîm wa ta'khîr*), pemakaian bentuk *ma'rifah* dan *nakirah*, penggantian huruf dengan huruf lain, penggantian kalimat dengan kalimat lain.

Bab keempat, untuk mendapatkan analisis mengenai ayat-ayat *mutasyâbihât* menurut Khatib al-Iskafi dalam kitab *Durrah al-Tanzîl wa Ghurrah al-Ta'wil* dan juga untuk mengetahui ciri khas penafsiran dari al-Iskafi berkaitan dengan ayat-ayat *Mutasyâbihât al-Alfâzh*. Dan diakhiri dengan kelebihan dan kekurangan *Durrah al-Tanzîl wa Ghurrah al-Ta'wil* dengan kitab lain.

Bab kelima, merupakan bab terakhir dan penutup dari pembahasan tesis ini disertai kesimpulan dan saran-saran.

BAB II

WAWASAN UMUM TENTANG AYAT-AYAT MUTASYÂBIHÂT AL-ALFÂZH

A. Karakteristik Teks Al-Qur'an

Dalam memahami Al-Qur'an sebagai pedoman, tidak cukup dengan hanya melihat isi kandungannya saja, akan tetapi susunan lafaz atau redaksi Al-Qur'an pun sangat penting untuk ditelaah. Dalam Al-Qur'an dijelaskan bahwa salah satu sifat Al-Qur'an adalah 'Arabi. Allah berfirman dalam QS. Yusuf/12: 2:

إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴿٢﴾

Sesungguhnya kami menurunkannya berupa Al-Qur'an dengan bahasa Arab agar kamu memahaminya.

Keindahan bahasa Al-Qur'an dapat dilihat dari keserasian ayat-ayat yang saling menguatkan, kalimatnya yang spesifik, *balâghahnya* di luar kemampuan akal, kefasihannya di atas semua yang diungkapkan manusia, lafaznya pilihan dan sesuai dengan setiap keadaan, serta sifat-sifat lain yang menunjukkan kesempurnaan Al-Qur'an.¹

Meskipun Al-Qur'an merupakan bahasa Arab, akan tetapi Al-Qur'an memiliki beragam redaksi yang khas yang berbeda dengan bahasa Arab itu sendiri. Bahkan menurut riwayat Anas bin Malik, Umar bin al-

¹ Sayyid Muhammad Alwi al-Maliki, *Keistimewaan-Keistimewaan Al-Qur'an*, terj. Nur Fauzin, Yogyakarta: Mitra Pustaka, 2001, hal. 14-15.

Khatab pernah ditanyakan arti dari pada kata “*abbâ*” dalam QS. ‘Abasa/80: 31:

وَفَاكِهَةً وَأَبًّا ﴿٣١﴾

Dan buah-buahan serta rerumputan.

Lantas dijawab oleh Umar bin al-Khatab:

نُهَيْنَا عَنِ التَّكْلِيفِ وَالتَّعَمُّقِ. ﴿٣٢﴾

Kita dilarang berberat-berat dan mendalami (sesuatu di luar kemampuan kita).

Penegasan ini menunjukkan bahwa tidak semua kosakata Al-Qur’an dapat dipahami dengan mudah bahkan oleh sahabat sekelas Umar sekalipun yang diketahui memiliki keluasan pengetahuan. Pernyataan ini pun sekaligus menjadi bantahan untuk Ibn Khaldun yang mengatakan bahwa semua bangsa Arab dapat mengetahui makna kosakata dan susunan Al-Qur’an, karena Al-Qur’an diturunkan di dalam bahasa Arab dan sesuai dengan gaya sastra orang Arab.³

Di antara karakteristik Al-Qur’an yang menjadi bagian pembahasan penulis adalah pengulangan (repetisi) redaksi yang terdapat dalam Al-Qur’an. Al-Qur’an yang menggunakan kalam Arab tentu dalam seni pengungkapannya juga menggunakan teori dan kaidah-kaidah yang ada dalam bahasa induknya. Bahkan banyak kaidah ilmu yang berkaitan dengan bahasa Arab lahir untuk memahami Al-Qur’an. Begitu juga dengan kaidah dan seni pengungkapan model pengulangan. Model dan seni pengulangan Al-Qur’an ini telah banyak para ulama yang membukukannya, baik itu dalam tema khusus maupun dimasukkan dalam sub tema.

Di antara Ulama yang menjelaskan ayat-ayat *Mutasyâbihât al-Alfâzh* ialah al-Karmani. Ia membuat karya khusus mengenai rahasia pengulangan dalam Al-Qur’an yaitu kitab *Asrâr al-Takrâr fî Al-Qur’ân*. Karya ini merupakan tema khusus yang memuat tentang pengulangan (*takrâr*) dalam Al-Qur’an. Namun sebagian ulama lain memasukkan tema pengulangan dalam sub judul. Al-Zarkasyi misalnya, dalam “*al-Burhân fî ‘Ulûm Al-Qur’ân*”, ia memasukkan tema pengulangan dalam sub tema dalam pembahasan di kitabnya. Ia memberi judul “*Takrâr al-Kalâm*”.⁴ Begitu juga dengan Ibnu Qutaibah, dalam karyanya “*Ta’wîl*

² Ahmad Amin, *Fajr al-Islâm*, Kairo: Maktabah al-Nahdhah al-Islamiyyah, 1975, cet. 11, hal. 196.

³ Abd al-Rahman bin Khaldun, *Muqaddimât Ibn Khaldûn*, Dar al-fikr, t.th, hal. 438.

⁴ Badr al-Din Muhammad bin ‘Abdullah al-Zarkasyi, *al-Burhân fî ‘Ulûm Al-Qur’ân*, Kairo: Isa al-Bab al-Halabi wa Syirkahu, t.th, jilid 3, hal. 9.

Musykil Al-Qur'an”, ia memasukkan pengulangan dalam sub judul dalam kitabnya “*Bâb Takrâr al-Kalâm wa al-Ziyâdah fi hi*”.⁵ Sedangkan Khatib al-Iskafi dalam karya “*Durrah al-Tanzîl wa Ghurrah al-Ta'wîl fi Bayân al-Âyât al-Mutasyâbihât fi Kitâbillah al-'Azîz*”, yang membahas tentang ayat-ayat *mutasyâbihât* dalam Al-Qur'an, ia memaksukkan kategori *takrâr* dalam pembahasannya ini, dan kitab terakhir yang penulis sebut adalah kitab yang menjadi pokok pembahasan dalam tesis penulis.

Bentuk pengulangan dalam sebuah tatanan bahasa erat hubungannya dengan penegasan dan penetapan (*ta'kid*), sebab penegasan merupakan faktor-faktor yang mendukung sesuatu bersemayamnya pikiran dalam jiwa masyarakat dan tetapnya dalam hati mereka. Nilai penetapan adalah dengan selalu mengadakan pelafalan dengan mengulang-ulang secara kontinu. Ketika sesuatu itu diulangi secara terus menerus, maka akan menancap dalam benak, dan akan dapat diterima dengan lapang. Pengulangan juga berpengaruh besar bagi nalar orang yang tercerahkan. Hal itu disebabkan karena sesuatu yang diulang berpengaruh dalam lubang tabiat alam bawah sadar yang mematangkan sebab-sebab perbuatan manusia.⁶

Redaksi ayat dalam Al-Qur'an yang menggunakan gaya bahasa khas yang tidak dapat ditiru oleh siapapun merupakan bentuk keindahan yang tidak dapat dipungkiri, dikarenakan adanya susunan yang indah yang berlainan dengan setiap susunan yang diketahui mereka dalam bahasa Arab. Mereka mengetahui Al-Qur'an memakai bahasa dan lafaz mereka, tetapi ia bukan puisi, prosa atau syair dan mereka tidak mampu membuat yang seperti itu.⁷

Susunan Al-Qur'an yang tidak sistematis dari segi urutan ayat atau surat yang diturunkan pun menjadi menarik sehingga para ulama pun tergoda dan menggali sisi keilmuan ada apa di balik *nuzûl* yang tidak sistemik tersebut. Tidak sistematisnya bahasan dalam Al-Qur'an tersebut kemudian melahirkan kajian keilmuan baru yang disebut ilmu *munâsabah*,⁸ dan bahkan berkembang kajian keilmuannya secara

⁵ Ibnu Qutaibah, *Ta'wîl Musykil Al-Qur'an*, Beirut: Maktabah al-'Ilmiyyah, 1973, hal. 232.

⁶ Ahmad Badawi, *Min Balâghah Al-Qur'an*, Kairo: Dar Nahdhah Misr li al-Thab wa al-Nasyr, t.th, hal. 143.

⁷ Sayyid Aqil Husin al-Munawwar dan Masykur Hakim, *I'jâz Al-Qur'an dan Metodologi Tafsir*, Semarang: Dina Utama, 1994, hal. 3.

⁸ Imam al-Alma'i mendefinisikan ilmu *munâsabah* dengan pertalian antara dua hal dalam aspek apapun dari berbagai aspeknya. Nashruddin Baidan, *Wawasan baru Ilmu Tafsir*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011, cet. 2, hal. 192. Menurut Manna al-Qathan, *munâsabah* dalam Al-Qur'an adalah adanya aspek hubungan antara satu kalimat dengan kalimat yang lain dalam satu ayat, atau antara satu ayat dengan ayat yang lain dalam himpunan beberapa

terperinci membahas hanya *munâsabah* antar surat.⁹ Kajian mengenai Al-Qur'an tidak bisa juga hanya dilihat dari segi makna yang terkandung saja tetapi Al-Qur'an merupakan mukjizat secara lengkap baik dari segi redaksi (*lafazh*) dan makna.

Dari uraian di atas dapat disimpulkan bahwa mengkaji ayat-ayat *Mutasyâbihât al-Alfâzh* sangat penting agar dapat diperoleh pemahaman yang benar dan akurat berkaitan dengan *Mutasyâbihât al-Alfâzh*. Namun yang menjadi pokok permasalahan adalah bagaimana cara atau metode seorang mufasir menentukan sebuah ayat itu termasuk *mutasyâbih* atau bukan, begitu pula dengan bagaimana cara menafsirkan ayat-ayat beredaksi mirip tersebut. Dalam hal ini yang perlu diketahui pertama definisi ayat-ayat *Mutasyâbihât al-Alfâzh*, dan yang kedua adalah metode yang digunakan. Setelah itu baru ditetapkan langkah-langkah yang digunakan dalam menafsirkan ayat-ayat *Mutasyâbihât al-Alfâzh*.

Salah satu kajian dalam '*Ulûm Al-Qur'an* adalah pembahasan *mutasyâbih* yang akan dipaparkan dalam tesis ini.

B. Pengertian Mutasyâbihât

Kata *Mutasyâbih* atau *Mutasyâbihât* dengan beragam bentuknya terdapat 12 kali dalam sembilan ayat dari enam surat. Kata tersebut merupakan bentuk *isim fâ'il* dari bentuk *fi'il mâdhi*-nya yaitu *tasyâbaha* dan bentuk *mashdarnya* ialah *tasyâbuh* yang berarti saling mirip atau sesuatu yang sejenis atau memiliki kemiripan dengan yang lain dari beberapa segi.¹⁰

Kata "mirip" dalam bahasa Indonesia menunjuk pada dua arti yaitu sesuatu yang (hampir) sama atau serupa dengan sesuatu. Misalnya perkataan "*anak itu mirip dengan ayahnya atau serupa benar dengan ayahnya*".¹¹ Begitu juga kata "redaksi" memiliki dua pengertian: *Pertama*, Badan (pada persurat kabaran dan sebagainya) yang memilih dan menyusun tulisan yang akan dimasukkan kedalam surat kabar dan sebagainya. *Kedua*, Cara dan gaya dalam menyusun kata-kata dalam kalimat.¹² Di sini yang dipakai adalah pengertian yang kedua.

ayat, ataupun hubungan satu surat dengan surat yang lain. Manna al-Qathtan, *Mabâhits fi 'Ulum Al-Qur'ân*, Beirut: Mansyurat al-'Ashr al-Hadits, 1973.

⁹ Ahmad bin Ibrahim al-Thaqafi, menulis disiplin keilmuan ini dalam *al-Burhân fi Tanâsub Suwar Al-Qur'ân*, Tunis: Maktabah al-al-Zaituniyyah, 1988.

¹⁰ Abu al-Husain Ahmad bin Faris, *Mu'jam Maqâyis al-Lughah*, ed. 'Abd al-Salam Harun, Beirut: Dar Shadr, 1992, cet. 1, hal. 320.

¹¹ W.J.S. Poerwadarminta, *Kamus Umum Bahasa Indonesia*, Jakarta: Balai Pustaka, 1986, cet. 9, hal. 652.

¹² Tim Penyusun, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta: Balai Pustaka, cet. 1, hal. 734.

Asal kata *mutasyâbihât* sendiri berasal dari tiga huruf yaitu, *sy*, *ba*, *ha*, yang memiliki dua pengertian: *Pertama* ia berarti *al-Tamâtsul* (serupa). *Kedua*, berarti *al-Iltibâs* (samar).¹³ Pembahasan yang berkaitan *mutasyâbihât* sendiri dalam ilmu Al-Qur'an memiliki dua bentuk, yaitu ayat-ayat *mutasyâbihât* yang berkaitan dalam hal makna yang selanjutnya dalam tesis ini disebut dengan istilah *Mutasyâbihât al-Ma'nâ*, yang mengandung arti samar dan seringkali disandingkan pembahasannya dengan ayat-ayat *muhkamât*. Dan yang kedua adalah *mutasyâbihât* yang berkaitan dengan lafaznya yang biasa disebut *Mutasyâbihât Lafzhi* atau *Mutasyâbihât al-Alfâzh* seperti yang akan dipaparkan dalam tesis ini.

1. *Mutasyâbihât al-Ma'nâ*

Dalam membahas term *mutasyâbihât*, maka tidak bisa terlepas dari *Mutasyâbihât al-Ma'nâ*, atau *mutasyâbihât* yang menjadi lawan dari pada *muhkamât*. Dalam hal ini walaupun fokus penulis adalah *mutasyâbih* yang berkaitan dengan *lafazh*, akan tetapi agar memperjelas pembahasan *mutasyâbihât*, secara ringkas disertakan pengertian *mutasyâbih* yang mengandung arti samar yang merupakan lawan dari pada *muhkamât* atau *Mutasyâbihât al-Ma'nâ*. Adapun ayat Al-Qur'an yang menjelaskan kata *mutasyâbih* yang berarti samar ini dapat ditemukan dalam QS. Al-Baqarah/2: 70:

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

﴿٧٠﴾

Mereka berkata: "Mohonkanlah kepada Tuhanmu untuk kami agar Dia menerangkan kepada kami bagaimana hakikat sapi betina itu, karena sesungguhnya sapi itu (masih) samar bagi kami dan sesungguhnya kami insya Allah akan mendapat petunjuk (untuk memperoleh sapi itu).

Ayat lain yang menjelaskan makna samar adalah QS. Ali 'Imran/3: 7:

هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ
مُتَشَابِهَاتٌ ... ﴿٧﴾

¹³ Cece Abdulwaly, *Kaidah Menghafal Ayat-Ayat Mirip dalam Al-Qur'an*, Yogyakarta: Diandra Kreatif, 2018, hal. 9.

Dialah yang menurunkan kitab (Al-Qur'an) kepadamu (Muhammad). Di antaranya ada ayat-ayat yang muhkamât, itulah pokok-pokok kitab (Al-Qur'an) dan yang lain mutasyâbihat...

Dari ayat-ayat di atas diketahui bahwa salah satu arti dari pada kata *mutasyâbih* yang diambil dari asal kata *syibh* adalah samar. Dalam hal ini maksud dari *mutasyâbih* di sini adalah makna *mutasyâbih* yang merupakan lawan dari pada *muhkam* yaitu ayat yang tersembunyi maknanya baik secara 'aqli maupun naqli yang hanya Allah yang mengetahui makna hakikinya dan mengandung banyak kemungkinan *ta'wil*.¹⁴

Al-Qattan menjelaskan ayat-ayat *mutasyâbih* yang seperti ini dengan ayat-ayat *mansûkh* dan ayat-ayat tentang *asmâ* Allah dan sifat-sifat-Nya, di antaranya dalam QS. Ta Ha/20: 5:

الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى ﴿٥﴾

(Yaitu) yang maha pengasih, yang bersemayam di atas 'Arsy.

Dalam QS. al-Qashas/28: 88:

كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ ﴿٨٨﴾

...Segala sesuatu pasti binasa, kecuali wajah-Nya...

Dan dalam QS. al-Fath/48:10:

يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ ﴿١٠﴾

...Tangan Allah di atas tangan mereka...¹⁵

Pendapat lain yang berkaitan dengan definisi *mutasyâbihât* seperti yang terdapat pada QS. Ali 'Imran/3: 7, dikemukakan oleh al-Jurjani yang mengatakan bahwa *mutasyâbihât* adalah sesuatu redaksi yang lafal-lafalnya samar sehingga tidak memungkinkan adanya cara untuk memahaminya, seperti huruf-huruf *muqâtha'ah* pada permulaan surat.¹⁶ Sedangkan makna *mutasyâbihât* menurut

¹⁴ Muhammad 'Abd al-Karim al-Zarqani, *Manâh al-'Irfân fî 'Ulûm Al-Qur'ân*, Dar Jayai al-Kutub al-'Arabiyyah, 1954, juz 2, hal. 168.

¹⁵ Manna Khalil al-Qattan, *Studi Ilmu-Ilmu Al-Qur'an*, Bogor: Litera Antarnusa, 2016, hal. 307.

¹⁶ 'Ali bin Muhammad bin 'Ali al-Jurjani, *al-Ta'rifât*, Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi, 1405 H, cet. 1, hal. 253.

Shubhi al-Shalih adalah ayat-ayat yang maknanya tidak jelas dan untuk memastikan maknanya tidak ditemukan dalil yang kuat.¹⁷

Dalam hal ini Imam al-Qurthubi menambahkan ketika menjelaskan QS. Ali ‘Imran/3: 7, seperti yang dikutip oleh Nashruddin Baidan bahwa kata *mutasyâbihât* dalam ayat tersebut adalah ayat-ayat yang mengandung makna samar-samar dan tidak jelas konotasinya, dan kebalikannya, *muhkamât* adalah ayat-ayat yang mempunyai makna jelas tidak samar dan konotasinya tegas.¹⁸

Kemudian pula dalam pengertian *Mutasyâbihât al-Ma'nâ*, ada tiga ayat yang berkaitan dengan kategori ini, pertama ayat yang menunjukkan sebagian ayat-ayat Al-Qur'an dikatakan *mutasyâbihât* dan sebagiannya adalah *muhkamât*. Hal ini berdasarkan QS. Ali ‘Imran/3: 7:

هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخْرَى
مُتَشَابِهَةٌ ۚ

Dialah yang menurunkan kitab (Al-Qur'an) kepadamu (Muhammad). Di antaranya ada ayat-ayat yang muhkamât, itulah pokok-pokok kitab (Al-Qur'an) dan yang lain mutasyâbihât....

Maksud dalam ayat ini menurut al-Qurthubi adalah menjelaskan konotasi ayat-ayat Al-Qur'an. Ada yang tegas dan jelas yang disebut *muhkamât*, dan ada yang samar-samar dan ini disebut *mutasyâbihât*.¹⁹

Kategori yang kedua berkaitan dengan *Mutasyâbihât al-Ma'nâ* adalah ayat yang menunjukkan bahwa semua ayat dalam Al-Qur'an adalah *mutasyâbihât* seperti yang disebutkan dalam QS. al-Zumar/39: 23:

اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَانِي... ۝

Allah telah menurunkan perkataan yang paling baik (yaitu) kitab (Al-Qur'an) yang serupa-serupa (ayat-ayatnya) lagi berulang-ulang....

¹⁷ Shubhi al-Shalih, *Mabâhith fi 'Ulûm Al-Qur'ân*, Beirut: Dar al-'Ilmi li al-Malayin, 1998, hal. 281.

¹⁸ Nashruddin Baidan, *Metode Penafsiran Al-Qur'an: Kajian Kritis Terhadap Ayat-Ayat Yang Beredaksi Mirip*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011, cet. 2, hal. 20.

¹⁹ Nashruddin Baidan, *Metode Penafsiran Al-Qur'an: Kajian Kritis Terhadap Ayat-Ayat Yang Beredaksi Mirip*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011, cet. 2, hal. 19.

Maksud dari kata “*mutasyâbihan matsânî*” dalam ayat di atas adalah serupa yaitu serupa-serupa sebagiannya dengan bagian yang lain dari sisi sama-sama benar maknanya, sama-sama memiliki kekuatan mukjizat, sama-sama datang dari Allah, dan sebagiannya menjelaskan bagian yang lain dan seterusnya.²⁰

Kategori yang ketiga adalah semua ayat dalam Al-Qur’an adalah *muhkamât*, hal ini berdasarkan QS. Hud/11: 1:

الرُّكُوبُ أَحْكَمَتْ أَيُّةً ثُمَّ فَصَّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَيْرٍ ﴿١﴾

Alif Lâm Râ, inilah kitab yang ayat-ayatnya disusun dengan sempurna dan dijelaskan secara terperinci yang diturunkan dari sisi Allah yang maha bijaksana lagi maha mengetahui.

Ayat ini menjelaskan bahwa ayat-ayat Al-Qur’an diturunkan dalam susunan bahasa yang kokoh dan rapi, sedikitpun tidak ada kekurangan, baik dari sudut lafal ataupun maknanya.²¹

Jika ditelaah secara mendalam sejatinya tidak ada kontradiksi dari ayat-ayat yang menjelaskan tiga kategori di atas. Karena tiga kategori ayat di atas yang berkaitan dengan *Mutasyâbihât al-Ma’nâ* menjelaskan sisi-sisi yang berbeda. Pada QS. Ali ‘Imran/3: 7 itu menjelaskan dari sudut konotasi (pengertian) ayat-ayat Al-Qur’an secara garis besar bahwa ayat Al-Qur’an memang terdiri dari dua kategori yaitu *muhkamât* dan *mutasyâbihât*, sedangkan ayat pada QS. al-Zumar/39: 23 dan QS. Hud/11: 1 menjelaskan bahwa ayat-ayat Al-Qur’an diturunkan dalam susunan bahasa yang rapi dan kokoh serta dijelaskan secara rinci tanpa cela sedikitpun.

Adapun fokus dalam kajian ini adalah bukan *mutasyâbihât* yang merupakan lawan dari pada *muhkamât* (*Mutasyâbihât al-Ma’nâ*) akan tetapi ayat-ayat Al-Qur’an yang redaksinya saling menyerupai baik itu dari segi lafal ataupun kalimatnya yang selanjutnya akan disebut ayat-ayat *Mutasyâbihât al-Alfâzh*.

2. Pengertian *Mutasyâbihât al-Alfâzh*

Dalam ilmu Al-Qur’an, salah satu aspek yang penting untuk dikaji adalah redaksi Al-Qur’an itu sendiri, bukan hanya makna yang terkandung dalam Al-Qur’an akan tetapi susunan kata atau huruf yang terangkai menjadi sebuah ayat memiliki nilai yang sangat penting untuk ditelaah dan menjadi kajian yang menarik

²⁰ Muhammad ‘Abd al-Karim al-Zarqani, *Manâh al-‘Irfân fî ‘Ulûm Al-Qur’ân*, Dar Jayai al-Kutub al-‘Arabiyyah, 1954, juz 2, hal. 167.

²¹ Jalal al-Din ‘Abd al-Rahman al-Suyuthi, *al-Itqân fî ‘Ulûm Al-Qur’ân*, Kairo: Maktabah Dar al-Turats, 2010, hal. 555.

untuk membuktikan ketinggian nilai sastra Al-Qur'an. Salah satunya adalah pembahasan yang akan dikaji dalam tesis ini yaitu *Mutasyâbihât al-Alfâzh*.

Adapun makna *mutasyâbih* dalam hal ini bukan *mutasyâbih* yang bermakna samar, akan tetapi *mutasyâbih* bermakna serupa atau mirip. Di antaranya terdapat dalam QS. Al-Baqarah/2: 25:

... وَأُتُوا بِهِ مُتَشَابِهًا ... ﴿٢٥﴾

Mereka diberi buah-buahan yang serupa...

Contoh lain kata *mutasyâbih* yang bermakna serupa terdapat dalam QS. al-An'am/6: 99:

... فَأَخْرَجْنَا بِهِ نَبَاتَ كُلِّ شَيْءٍ فَأَخْرَجْنَا مِنْهُ خَضِرًا نُخْرِجُ مِنْهُ حَبًّا مُتَرَاكِبًا وَمِنَ التَّخْلِ مِنْ طَلْعِهَا قِنْوَانٌ دَانِيَةٌ وَجَنَّاتٍ مِنْ أَعْنَابٍ وَالزَّيْتُونَ وَالرُّمَّانَ مُشْتَبِهًا وَغَيْرَ مُتَشَابِهٍ ... ﴿٩٩﴾

...Kami keluarkan dari tanaman yang menghijau itu butir yang banyak, dan dari mayang kurma mengurai tangkai-tangkai yang menjulai dan kebun-kebun anggur, dan (kami keluarkan pula) zaitun dan delima yang serupa dan yang tidak serupa....

Dalam ilmu Al-Qur'an, para ulama berbeda-beda dalam memberikan nama terhadap kajian ini. Seperti halnya al-Zarkasyi menamainya dalam kitabnya dengan "*Ilm al-Mutasyâbih*".²² Al-Suyuthi misalnya menamai pembahasan ini dengan "*al-Âyât al-Mutasyâbihât*".²³ Penulis lebih memilih kata *Mutasyâbihât al-Alfâzh* karna untuk menekankan pembahasan dalam tesis ini adalah lafaz-lafaz yang beredaksi mirip saja bukan yang berkaitan dengan *Mutasyâbihât al-Ma'nâ*.

Ada beberapa pengertian ilmu *mutasyâbih* yang diungkapkan oleh para ulama antara lain:

Al-Zarkasyi dalam kitabnya *al-Burhân* mengatakan:

إِرَادُ الْقِصَّةِ الْوَاحِدَةِ فِي صُورَةٍ شَتَّى وَفَوَاصِلٍ مُخْتَلِفَةٍ^{٢٤}

²² Badr al-Din Muhammad bin 'Abdullah al-Zarkasyi, *al-Burhân fî 'Ulûm Al-Qur'ân*, Kairo: Isa al-Bab al-Halabi wa Syirkahu, t.th, jilid 3, hal. 145.

²³ Jalal al-Din 'Abd al-Rahman al-Suyuthi, *al-Itqân fî 'Ulûm Al-Qur'ân*, Kairo: Maktabah Dar al-Turats, 2010, juz 2, hal. 461.

²⁴ Badr al-Din Muhammad bin 'Abdullah al-Zarkasyi, *al-Burhân fî 'Ulûm Al-Qur'ân*, Kairo: Maktabah Isa al-Halabi, t.th, jilid 1, hal. 146.

Memaksudkan satu tema yang sama, dan redaksi(nya) berbeda.

Dalam *al-Burhân*, al-Zarkasyi juga menjelaskan permasalahan *tasyâbuh* ini dalam 15 *fashal*, yang semua itu jika diringkas maka akan mengerucut dalam dua pembahasan yaitu perbedaan dan pengulangan redaksi seperti yang dilakukan oleh al-Suyuthi yang membagi permasalahan *tâsyabuh* dalam beberapa kategori yang kesemuanya termasuk dalam dua kategori tersebut.²⁵

Abu al-Baqa dalam kitab *al-Kulliyât* mendefinisikan *mutasyâbih* sebagai berikut:

اِيرَادُ الْقِصَّةِ الْوَاحِدَةِ فِي صُورَةٍ شَتَّى وَفَوَاصِلٍ مُخْتَلِفَةٍ فِي التَّقْدِيمِ وَالتَّأْخِيرِ وَالزِّيَادَةِ
وَالتَّرْكِ وَالتَّعْرِيفِ وَالتَّنْكِيرِ وَالْجَمْعِ وَالْإِفْرَادِ وَالْإِدْعَامِ وَالْفَكِّ وَتَبْدِيلِ حَرْفٍ
بِحَرْفٍ^{٢٦}

Memaksudkan satu tema dalam redaksi yang berbeda, dan bentuknya beragam pada mendahulukan dan mengakhirkan, menambah dan meninggalkan, ma'rifah dan nakirah, jamak dan mufrad, mengidghamkan dan melepaskan, dan mengganti huruf dengan huruf (yang lain).

Al-Karmani dalam *muqaddimah* kitab *al-Burhân fî Mutasyâbih Al-Qur'ân* menjelaskan yang dimaksud *mutasyâbih* adalah:

فَإِنَّ هَذَا كِتَابٌ أَذْكَرُ فِيهِ الْآيَاتُ الْمُتَشَابِهَاتُ الَّتِي تَكَرَّرَتْ فِي الْقُرْآنِ وَالْقَاطِئَاتُ
مُتَّفِقَةٌ وَلَكِنْ وَقَعَ فِي بَعْضِهَا زِيَادَةٌ أَوْ نُقْصَانٌ أَوْ تَقْدِيمٌ أَوْ تَأْخِيرٌ أَوْ إِبْدَالٌ حَرْفٍ
مَكَانَ حَرْفٍ أَوْ غَيْرُ ذَلِكَ مِمَّا يُوجِبُ إِخْتِلَافًا بَيْنَ الْآيَتَيْنِ أَوْ الْآيَاتِ الَّتِي
تَكَرَّرَتْ مِنْ غَيْرِ زِيَادَةٍ وَلَا نُقْصَانٍ^{٢٧}

Maka sesungguhnya pada kitab ini disebutkan ayat-ayat mutasyâbihât di dalamnya yang terulang (redaksinya) dalam Al-Qur'an, dan lafaz-lafaznya serasi akan tetapi terdapat pada sebagiannya penambahan dan pengurangan, mendahulukan dan

²⁵ Jalal al-Din 'Abd al-Rahman al-Suyuthi, *al-Itqân fî 'Ulûm Al-Qur'ân*, Kairo: Maktabah Dar al-Turats, 2010, juz 2, hal. 461-463.

²⁶ Abu al-Baqa, *al-Kulliyât*, Beirut: Muassasah al-Risalah, 1412 H, hal. 845.

²⁷ Muhammad bin Hamza al-Karmani, *al-Burhân fî Mutasyâbih Al-Qur'ân*, Kairo: Dar al-Wafa, 1418 H, cet. 2, hal. 97-98.

mengakhirkan atau mengubah (sebuah) huruf ke tempat huruf (yang lain), atau selain itu dari apa-apa yang mengharuskan perbedaan antara dua ayat, atau ayat-ayat yang terulang tanpa penambahan dan pengurangan.

Mutasyâbihât dalam kajian al-Karmani adalah pembahasan tentang ayat-ayat Al-Qur'an dalam satu tema yang sama akan tetapi memiliki beragam redaksi yang berbeda. Perbedaan tersebut terletak pada jumlah kata yang digunakan dalam satu redaksi tidak sama jumlahnya dengan redaksi yang mirip dengannya atau antara satu redaksi dengan redaksi yang serupa dengannya terdapat penambahan atau pengurangan huruf (*ziyâdah wa nuqshân*), atau perbedaan tersebut terletak pada perbedaan tata letak kata yang satu diawalkan dan yang lain diakhirkan (*taqdîm wa ta'khîr*), atau dengan terdapat pergantian huruf antar satu redaksi dengan redaksi yang sama atau mirip dengannya (*ibdâl*), atau terdapat perbedaan susunan kata atau kalimat (*ma'rifah wa nakirah*).²⁸

Dari beberapa definisi di atas dapat disimpulkan bahwa ilmu *mutasyâbih* adalah kajian terhadap beberapa ayat Al-Qur'an yang menggunakan beragam redaksi dan gaya bahasa untuk menuturkan sebuah tema yang sama, meliputi *taqdîm* dan *ta'khîr*, penambahan dan pengurangan kata, pemakaian bentuk *ma'rifah* dan *nakirah*, penggantian huruf atau kata, meringkas atau memanjangkan kalimat, dan lain sebagainya, untuk mengungkapkan kedalaman makna redaksi ayat tersebut. Kajian ini juga membahas tentang pengulangan ayat dalam Al-Qur'an untuk menjelaskan rahasia dari pengulangan tersebut.

Seperti diungkapkan oleh al-Zarkasyi, bahwa tujuan terjadinya perbedaan-perbedaan tersebut adalah untuk menunjukkan kekuasaan Allah dalam mengolah kata, dan menyampaikannya dengan beragam redaksi, agar dapat dipahami betapa luhur kemukjizatan Al-Qur'an, sehingga tidak ada yang mampu untuk menandinginya.²⁹

3. Sejarah Perkembangan Ilmu *Mutasyâbih*

Pada era kenabian, ilmu *mutasyâbih* sebenarnya sudah diperkenalkan oleh Rasulullah SAW. Di antara dalil telah

²⁸ Erlina, "*Mutasyâbih Lafzhi* Dalam Al-Qur'an (kajian Atas Penafsiran al-Kirmani Terhadap Ayat-Ayat *Mutasyâbihât* Dalam Kitab *al-Burhân fî Tawjih Mutasyâbih Al-Qur'ân*)" Tesis. Yogyakarta: Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, 2013, hal. 62.

²⁹ Badr al-Din Muhammad bin 'Abdullah al-Zarkasyi, *al-Burhân fî 'Ulûm Al-Qur'ân*, Kairo: Isa al-Bab al-Halabi wa Syirkahu, t.th, jilid 3, hal. 91.

munculnya ilmu *mutasyâbih* adalah sebuah hadis yang diriwayatkan oleh al-Hakim al-Naisabury:

أَخْبَرَنِي أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ إِسْمَاعِيلَ بْنِ مَهْرَانَ، ثَنَا هِشَامُ بْنُ عَمَّارٍ ثَنَا وَليدُ بْنُ مُسْلِمٍ، ثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ الْعَلَاءِ، قَالَ سَمِعْتُ الْقَاسِمَ يَحْدُثُ عَنْ أَبِي أُمَّةَ: عَنِ النَّبِيِّ صَمٌّ قَالَ: إِنَّ اسْمَ اللَّهِ الْأَعْظَمَ فِي ثَلَاثِ سُورٍ مِنَ الْقُرْآنِ: فِي سُورَةِ الْبَقَرَةِ، وَآلِ عِمْرَانَ، وَطه، قَالَ الْقَاسِمُ: فَالْتَمِسْتَهَا إِنَّهُ "الْحَيُّ الْقَيُّومُ"³⁰

Hadis di atas mengisyaratkan perhatian Rasulullah SAW terhadap ayat-ayat *mutasyâbihât* dalam hal ini yaitu redaksi yang berulang seperti kata "*al-Hayyu al-Qayyûm*" yang terulang dalam tiga surat, yaitu dalam surat al-Baqarah, Ali 'Imran, dan surat Tha Ha.

Dalam bentuk penulisannya, kajian *Mutasyâbihât al-Alfâzh* menjadi sebuah diskursus keilmuan baru dalam '*Ulûm Al-Qur'ân*', yang dalam hal ini terdapat tiga masa dalam perkembangannya.

a. Periode Pengumpulan Ayat-Ayat *Mutasyâbihât*

Pada awal abad kedua hijriyyah, imam-imam *qirâat* mulai mengumpulkan ayat-ayat yang berkaitan dengan kajian *mutasyâbihât*. Pada awal masa kodifikasi ini, ayat-ayat *mutasyâbihât* dikumpulkan dengan tujuan untuk memudahkan para penghafal Al-Qur'an dalam menjaga hafalan dan menghindari kesalahan karena adanya kemiripan redaksi antar ayat yang satu dengan yang lain. Adapun bentuk karya yang ditulis lebih menyerupai kitab *mu'jam* atau kamus yang mengumpulkan ayat-ayat yang beredaksi mirip tanpa disertai penjelasannya. Salah satu ulama yang pertama kali menulis dan membukukan ayat-ayat *mutasyâbihât* dalam bentuk kitab adalah Abu al-Hasan 'Ali bin Hamzah al-Kisa'i (w. 187 H) dengan kitabnya yaitu *Mutasyâbih Al-Qur'ân*.³¹ Sementara menurut pendapat yang lain yang diungkapkan oleh Ibn al-Munadi, yang pertama menulis kitab yang berkaitan dengan ilmu *Mutasyâbih lafzhi* ini adalah Musa al-Farra'.³²

Pembahasan diskursus *mutasyâbih* pada masa ini pun menjadi berkembang, dari segi penyusunan ayat yang mirip berdasarkan

³⁰ Muhammad bin 'Abdillah al-Hakim al-Naisabury, *al-Mustadrak 'alâ al-Shahîhayn*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1411 H, juz 1, hal. 684.

³¹ Jalal al-Din 'Abd al-Rahman al-Suyuthi, *al-Itqân fî 'Ulûm Al-Qur'ân*, Kairo: Maktabah Dâr al-Turats, 2010, juz 3, hal. 339.

³² Cece Abdulwaly, *Kaidah Menghafal Ayat-Ayat Mirip dalam Al-Qur'an*, Yogyakarta: Diandra Kreatif, 2018, hal. 14.

persamaan topik, berkembang menjadi pengumpulan ayat yang beredaksi mirip dalam tiap surat dan diurutkan sesuai *tartīb mushāfi* seusai dalam *mushāf ‘utsmānī*.³³ Hingga sekarang penulisan kumpulan *Mutasyābihat al-Alfāzh* pun terus mengalami perkembangan. Adapun kitab-kitab lainnya yang ditulis dalam bentuk pengumpulan ayat yang beredaksi mirip seperti yang dilakukan oleh al-Kisa’i antara lain kitab *Mutasyābih Al-Qur’ān al-‘Azhīm* karya Abu Husain Ahmad bin Ja’far bin Abi Daud al-Munadi (w. 336 H), kitab *Bughyah al-Murīd Hifzh Al-Qur’ān al-Majīd* karya ‘Umar al-Samhudi al-Madani, kitab *Hidayah al-Murīb wa Ghāyah al-Huffāzh wa al-Thullāb fī Ma’rifati Mutasyābihāti Kalami Rabb al-Arbāb* karya Nuruddin ‘Ali bin ‘Abdillah al-Sakhawi al-Syafi’i (w. 643 H), *Musyābih Al-Qur’ān ‘ala Hurūf al-Mu’jām* karya Muhammad bin Ahmad bin Abi Bakr al-Khazrajī al-Qurthubi, *Mandzūmah fī Mutasyābihāt Al-Qur’ān* karya Muhammad al-Khudri al-Dimyati (w. 1287 H), *Kanz al-Mutasyābihāt* karya Muhammad Mahbub, *Taysīr al-Wahhāb al-Mannān ‘alā Taudhīhi Mutasyābih Al-Qur’ān* karya Muhammad bin Anbuja al-Tatsitiy, dan lain-lain.³⁴

b. Periode Penafsiran Ayat-Ayat *Mutasyābihāt al-Alfāzh*

Pada periode ini kajian *Mutasyābihāt al-Alfāzh* berkembang dalam bentuk kitab tafsir yang menjelaskan persoalan *tasyābuh* dan alasan-alasan kenapa terjadi kemiripan redaksi ayat dalam Al-Qur’an. Pada masa ini hadir kitab pertama yang membahas tafsir ayat-ayat yang beredaksi mirip pada awal abad ke-5 yaitu kitab *Durrah al-Tanzīl wa Ghurrah al-Ta’wīl* yang dikarang oleh Khatib al-Iskafi (w. 420 H). Salah satu alasan penulis memilih Khatib al-Iskafi adalah karena beliau merupakan pelopor penulisan tafsir yang berkaitan dengan *Mutasyābihāt al-Alfāzh*.³⁵ Penulisan yang dilakukan al-Iskafi ini sedikit banyak dipengaruhi oleh kecaman kaum *zindīq* yang menghina Al-Qur’an karena menurut mereka terdapat kerancuan makna dalam Al-Qur’an yang disebabkan adanya pengulangan ayat atau kemiripan redaksi dalam Al-Qur’an.³⁶ Kemudian setelah itu muncullah karya-karya lain yang menjelaskan

³³ Abu al-Husayn Ahmad bin Ja’far al-Munadi, *Mutasyābih Al-Qur’ān*, Mesir: Maktabah Liniyah, t.th, hal. 161.

³⁴ Khatib al-Iskafi, *Dirāsah wa Tahqīq wa Ta’līq Durrah al-Tanzīl wa Ghurrah al-Ta’wīl*, Makkah: Jami’ah Umm al-Qura, 1422 H, juz 1, hal. 74-78.

³⁵ Khatib al-Iskafi, *Dirāsah wa Tahqīq wa Ta’līq Durrah al-Tanzīl wa Ghurrah al-Ta’wīl*, Makkah: Jami’ah Umm al-Qura, 1422 H, juz 1, hal. 29.

³⁶ Khatib al-Iskafi, *Durrah al-Tanzīl wa Ghurrah al-Ta’wīl*, Makkah: Jami’ah Umm al-Qura, 1422 H, cet. 4, juz 1, hal. 68.

penafsiran ayat-ayat *Mutasyâbihât al-Alfâzh* seperti kitab *Milâk al-Ta'wîl* karya Ibn Zubayr al-Gharnati, *Fath al-Rahmân* karya Zakaria al-Anshari,³⁷ *al-Burhân* karya al-Karmani,³⁸ dan sebagainya.

c. Periode Ayat-Ayat *Mutasyâbihât al-Alfâzh* Dalam Bentuk Kajian Tematik

Seperti halnya dalam kajian keilmuan Al-Qur'an, perkembangan ilmu *Mutasyâbihât al-Alfâzh* juga berkembang dari penafsiran ayat menjadi kajian *mutasyâbihat* secara tematis sebagai sebuah ilmu. Seperti kitab *I'ânah al-Huffâzh li al-Âyât al-Mutasyâbihah al-Alfâzh* karya Muhammad Thalhah Bilal Minyar, yang dicetak pertama kali oleh *Dâr Nûr al-Maktabât* pada tahun 1424 H.³⁹

Selain bentuk-bentuk kajian *mutasyâbihât* yang telah dipaparkan di atas, pembahasan *Mutasyâbihât al-Alfâzh* juga terdapat dalam kitab-kitab lain yang tidak secara khusus membahas *Mutasyâbihât al-Alfâzh*, seperti kitab *Mabâhîts fî 'Ulûm Al-Qur'ân* karya Manna' Khalîl al-Qattan, kitab *Rûh al-Ma'âni* karya al-Alusi, kitab *Mafâtiḥ al-Ghaib* karya Fakhruddin al-Razi dan sebagainya.

C. Pandangan Mufasir Berkaitan Ayat-Ayat *Mutasyâbihât al-Alfâzh*

1. Metodologi

Dalam penelitian tafsir ada dua istilah yang sering digunakan yaitu: metodologi tafsir dan metode tafsir. Kita dapat membedakan antara dua istilah tersebut, metode tafsir, yaitu cara-cara yang digunakan untuk menafsirkan Al-Qur'an, sedangkan metodologi tafsir yaitu ilmu tentang cara tersebut. Katakan saja, pembahasan teoritis dan ilmiah mengenai metode *muqârin* (perbandingan), misalnya disebut analisis metodologis, sedangkan jika pembahasan itu berkaitan dengan cara penerapan metode terhadap ayat-ayat Al-Qur'an, disebut pembahasan metodik. Sedangkan cara menyajikan atau memformulasikan tafsir tersebut dinamakan teknik atau seni penafsiran. Maka metode tafsir merupakan kerangka atau kaidah

³⁷ Nama lengkapnya adalah Zakaria bin Muhammad bin Ahmad bin Zakaria al-Anshari al-Khazrajiy. Nama *kunyahnya* adalah Abu Yahya. Yahya adalah nama anaknya yang meninggal tahun 897 H. Beliau wafat pada tahun 926 H. Ibn 'Imad al-Hanbali, *Syadzarât al-Dzahab*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1998, juz 8, hal. 138.

³⁸ Nama lengkapnya adalah Taj al-Qurra' Mahmud bin Hamza bin Nasr al-Karmani yang biasa dipanggil dengal al-Karmani karena penisbahan pada nama sebuah daerah Kirman dibagian sebelah timur negara persia. Beliau wafat pada tahun 505 H/1110 M. Yaqut al-Hamawi, *Mu'jam Buldân*, Mesir: Mathba'ah al-Sa'ad, t.th, juz 5, hal. 454-456.

³⁹ Muhammad bin Rasyid al-Barakah, *al-Mutasyâbih al-Lafzhi fî Al-Qur'ân al-Karîm wa Taujihuhû, Dirâsah Maudhû'iyah*, Riyadh: Universitas al-Imam Muhammad bin Saud al-Islamiyyah, 1426 H, hal. 71.

yang digunakan dalam menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an. Dan seni atau teknik penafsiran ialah cara yang dipakai ketika menerapkan kaidah yang telah tertuang di dalam metode, sedangkan metodologi tafsir ialah pembahasan ilmiah tentang metode-metode penafsiran Al-Qur'an.⁴⁰

Sebelum membahas metode penafsiran yang ditempuh al-Iskafi secara lebih jauh, alangkah baiknya jika penulis paparkan metode penulisan tafsir yang biasa dipakai oleh para mufasir dalam memaparkan penafsiran seperti yang diungkapkan oleh al-Farmawi.

a. *Ijmâli*

Metode *ijmâlî* ialah menafsirkan Al-Qur'an dengan cara menjelaskan ayat-ayat Al-Qur'an dengan singkat dan global, yaitu penjelasannya tanpa menggunakan uraian atau penjelasan yang panjang lebar, dan kadang menjelaskan kosakatanya saja.⁴¹ Dengan metode ini mufasir tetap bisa menempuh langkah-langkah sebagaimana metode *tahlîlî*, yaitu terikat kepada susunan-susunan yang ada di dalam *mushâf 'utsmâni*. Hanya saja dalam metode ini mufasir mengambil beberapa maksud dan tujuan dari ayat-ayat yang ada secara global.⁴²

Di samping itu penyajian penulisan tafsir dengan metode penulisan *ijmâlî* ini biasanya tidak terlalu jauh dari gaya (*uslûb*) bahasa Al-Qur'an sehingga pendengar dan pembacanya seakan-akan masih mendengar redaksi Al-Qur'an, padahal yang di dengarnya adalah tafsirnya.⁴³

Di antara kitab-kitab tafsir yang menggunakan Metode *Ijmâlî* adalah: *Tafsîr al-Jalâlain* karya Jalal al-Din al-Suyuti dan Jalal al-Din al-Mahalli, kitab *Tafsîr al-Mukhtashar* karya Commite Ulama (Produk Majelis Tinggi Urusan Umat Islam), *Shafwah al-Bayân li Ma'âni Al-Qur'ân* karya Husnain Muhamad Makhmut, *Tafsîr Al-Qur'ân* karya Ibn Abbas yang dihimpun oleh Fairuz Abady, dan lain sebagainya.⁴⁴

b. *Tahlîlî*

⁴⁰ Nashruddin Baidan, *Metodologi Penafsiran Al-Qur'an*. Jakarta: Pustaka Pelajar, 1998, hal. 1-2.

⁴¹ Mundzir Hitami, *Pengantar Studi Al-Qur'an Teori dan pendekatan*, Yogyakarta: LkiS Yogyakarta, 2012, hal. 46.

⁴² Badri Khaeruman, *Sejarah Perkembangan Tafsir Al-Qur'an*, Bandung: Pustaka Setia, 2004, hal. 99.

⁴³ Nashruddin Baidan, *Metode Penafsiran Al-Qur'an: Kajian Kritis Terhadap Ayat-Ayat Yang Beredaksi Mirip*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011, cet. 2, hal. 67.

⁴⁴ Ali Hasan al-'Aridh, *Sejarah dan Metodologi Tafsir*, terj. Ahmad Akrom, Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1994, hal. 74.

Metode tafsir *tahlîlî* juga disebut metode analisis yaitu metode penafsiran yang berusaha menerangkan arti ayat-ayat Al-Qur'an dengan berbagai seginya, berdasarkan urutan ayat dan surat dalam Al-Qur'an mushaf '*utsmâni* dengan menonjolkan pengertian dan kandungan lafaz-lafaznya, hubungan ayat dengan ayatnya, sebab-sebab *nuzûl*nya, hadis-hadis Nabi, yang ada kaitannya dengan ayat-ayat yang ditafsirkan itu, serta pendapat para sahabat dan ulama-ulama lainnya.⁴⁵

Ketika melakukan penafsiran, mufasir memberikan perhatian sepenuhnya kepada semua aspek yang terkandung dalam ayat yang ditafsirkannya dengan tujuan menghasilkan makna yang benar dari setiap bagian ayat.⁴⁶

Seorang mufasir apabila menggunakan metode *tahlîlî* ketika menuliskan tafsirnya, biasanya menggunakan beberapa tahapan. Adapun langkah-langkah penerapan metode *tahlîlî* adalah sebagai berikut:

- 1) Menerangkan hubungan (*munāsabah*) baik antara satu ayat dengan ayat lain maupun antara satu surah dengan surah lain.
- 2) Menjelaskan sebab-sebab turunnya ayat (*Asbâb al-Nuzûl*).
- 3) Menganalisis *mufradât* (kosakata) dan lafal dari sudut pandang bahasa Arab. Untuk menguatkan pendapatnya, terutama dalam menjelaskan mengenai bahasa ayat bersangkutan, mufasir kadang kadang juga mengutip syair-syair yang berkembang sebelum dan pada masanya.
- 4) Memaparkan kandungan ayat secara umum dan maksudnya.
- 5) Menerangkan unsur-unsur *fashâhah*, *bayân* dan *i'jâz*nya, bila dianggap perlu. Khususnya, apabila ayat-ayat yang ditafsirkan itu mengandung keindahan *balâghah*.
- 6) Menjelaskan hukum yang bisa ditarik dari ayat yang dibahas, khususnya apabila ayat-ayat *ahkâm*, yaitu berhubungan dengan persoalan hukum.
- 7) Menerangkan makna dan maksud yang terkandung dalam ayat bersangkutan. Sebagai sandarannya, mufasir mengambil manfaat dari ayat-ayat lainnya, hadis Nabi, pendapat para sahabat dan tabi'in, di samping ijtihad mufasir

⁴⁵ Badri Khaeruman, *Sejarah Perkembangan Tafsir Al-Qur'an*, Bandung: Pustaka Setia, 2004, hal. 94.

⁴⁶ Azyumardi Azra, *Sejarah & 'Ulum Al-Qur'an*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 2013, hal. 173.

sendiri. Apabila tafsir ini bercorak *al-Tafsîr al-‘Ilmi* (penafsiran dengan ilmu pengetahuan), atau *al-Tafsîr al-Adâbi al-Ijtimâ’i* mufasir biasanya mengutip pendapat para ilmuwan sebelumnya, teori-teori ilmiah modern, dan lain sebagainya.⁴⁷

Di antara contoh-contoh kitab tafsir yang menggunakan metode *tahlîlî* ialah *Jâmi’ li Ahkâm Al-Qur’ân* karangan Syaikh Imam al-Qurṭhubî, *Jâmi’ al-Bayân ‘an Ta’wîl Ayyi Al-Qur’ân*, karangan Ibn Jarîr al-Thabari, *Tafsîr Al-Qur’ân al-‘Azîm*, karangan al-Hafizh Imad al-Din Abi al-Fida’ Ismail bin Katsir al-Quraisyî al-Damasyq, *Al-Mîzân fî Tafsîr Al-Qur’ân*, karangan al-‘Allamah al-Sayyid Muhammad Husyan al-Thabaṭaba’î, dan lain sebagainya.⁴⁸

c. *Maudhû’i*

Secara umum menurut al-Farmawî, metode tafsir *maudhû’i* memiliki dua macam bentuk. Keduanya memiliki tujuan yang sama, yakni menyingkap hukum-hukum, keterkaitan dan keterkaitan di dalam Al-Qur’ân dan menepis anggapan adanya pengulangan yang sia-sia di dalam Al-Qur’ân sebagaimana yang dilontarkan para orientalis, dan menangkap petunjuk Al-Qur’ân mengenai kemaslahatan makhluk, berupa undang-undang syariat yang adil yang mendatangkan kebahagiaan dunia dan akhirat.⁴⁹

Adapun bentuk dari tafsir *maudhû’i* adalah:

- 1) Membahas satu surat Al-Qur’ân secara menyeluruh, memperkenalkan dan menjelaskan maksud-maksud umum dan khususnya secara garis besar, dengan cara menghubungkan ayat yang satu dengan yang lain, atau antara satu pokok masalah dengan pokok masalah yang lain. Dengan metode ini surat tersebut tampak dalam bentuknya yang utuh, teratur, betul-betul cermat, teliti, dan sempurna. Metode *maudhû’i* seperti ini juga bisa disebut sebagai tematik plural (*Maudhû’i al-Jâmi’*), karena tema-tema yang dibahas lebih dari satu. Mengutip pendapat Syatibi’ berkaitan dengan metode ini, al-Farmawî mengatakan bahwa pada satu surat Al-Qur’ân bisa mengandung banyak studi permasalahan, yang pada dasarnya masalah-masalah itu satu, yang hakikatnya

⁴⁷ Quraish Shihab, *et.al.*, *Sejarah dan ‘Ulumul Qur’an*, Jakarta: Pusataka Firdaus, 2013, hal. 173-174. Al-Ḥayy al-Farmawî, *Metode Tafsir Maudhû’î: Suatu Pengantar*, terj. Sufyan A. Jamrah Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1996, hal. 45-46.

⁴⁸ Muhamad Amin Suma, *Ulumul Qur’an*, Jakarta: Rajawali Press, 2013, hal. 380

⁴⁹ Abdul Hayy Al-Farmawî, *al-Bidayah fî al-Tafsîr al-Maudhû’i*, Mesir: Dirasat Manhajiyah Maudhû’iyyah, 1997, hal. 40.

menunjuk pada satu maksud.⁵⁰ Contoh kitab tafsir bentuk ini adalah *Tafsîr al-Wâdhîh*, karya Muhammad Mahmud Hijazi, *Nahwa Tafsir Maudhû'i li Suwar Al-Qur'ân al-Karîm* karya Muhammad al-Ghazali, dan karya tafsir yang lainnya.⁵¹

- 2) Tafsir yang menghimpun dan menyusun ayat-ayat Al-Qur'an yang memiliki kesamaan arah dan tema, kemudian dikaji secara mendalam dan tuntas dari berbagai aspek yang terkait dengannya, seperti *Asbâb al-Nuzûl*, kosakata, dan sebagainya. Semua dijelaskan dengan rinci dan tuntas, serta didukung oleh dalil-dalil atau fakta-fakta yang dapat dipertanggung jawabkan secara ilmiah, baik argumen yang berasal dari Al-Qur'an, hadis, maupun pemikiran rasional.⁵² Banyak kitab-kitab tafsir *maudhû'i* yang menggunakan bentuk seperti ini, baik pada era klasik maupun kontemporer sekarang ini. Mulai dari yang membahas *i'jâz Al-Qur'ân*, *nâsikh mansûkh*, *ahkâm Al-Qur'ân* dan lainnya. Contohnya adalah *al-Mar'ah fî Al-Qur'ân* dan *al-Insân fî Al-Qur'ân al-Karîm* karya Abbas Mahmud al-Aqqad, *Dustûr al-Akhlâq fî Al-Qur'ân* karya Muhammad Abdullah Darraz dan kitab-kitab lainnya.

d. *Muqârin*

Metode *muqârin* adalah mengemukakan penafsiran ayat-ayat Al-Qur'an yang membahas suatu masalah dengan cara membandingkan antara ayat dengan ayat atau antar ayat dengan hadis baik dari segi isi maupun redaksi atau antara pendapat-pendapat para ulama tafsir dengan menonjolkan segi perbedaan tertentu dari obyek yang dibandingkan.⁵³ Metode ini sangat penting dalam menjelaskan penafsiran ayat-ayat *Mutasyâbihât al-Alfâzh*.

Dari pemaparan di atas, metode *muqârin* ini menjadi tiga bagian yaitu:

- 1) Perbandingan ayat Al-Qur'an dengan ayat lain.⁵⁴

⁵⁰ Supian dan M. Karman, *'Ulûm Al-Qur'ân*, Bandung: Pustaka Islamika, cet. 1, 2002, hal. 326.

⁵¹ Tim Forum Karya Ilmiah RADEN (Refleksi Anak Muda Pesantren), *Al-Qur'an Kita Studi Ilmu, Sejarah dan Tafsir Kalamullah*, Kediri: Lirboyo Press, 2013, hal. 230.

⁵² Abdul Hayy Al-Farmawi, *al-Bidayah fî al-Tafsir al-Maudhû'i*, Mesir: Dirasat Manhajjiyyah Maudhu'iyah, 1997, hal. 52.

⁵³ Hamdani, *Pengantar Studi Al-Qur'an*, Semarang: CV. Karya Abadi Jaya, 2015, hal. 137.

⁵⁴ Mundzir Hitami, *Pengantar Studi Al-Qur'an Teori dan pendekatan*, Yogyakarta: LkiS Yogyakarta, 2012, hal. 47.

Perbandingan ayat-ayat yang memiliki persamaan redaksi dalam dua atau lebih masalah atau kasus yang berbeda, atau ayat-ayat yang memiliki redaksi berbeda dalam masalah atau kasus yang (diduga) sama. Pertentangan makna di antara ayat-ayat Al-Qur'an dibahas dalam ilmu *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*.⁵⁵ Dalam mengadakan perbandingan ayat dengan ayat yang berbeda redaksi di atas ditempuh beberapa langkah:

- a) Menginventarisasi ayat-ayat Al-Qur'an yang memiliki redaksi yang berbeda dalam kasus yang sama atau yang sama dalam kasus berbeda;
- b) Mengelompokkan ayat-ayat itu berdasarkan persamaan dan perbedaan redaksi;
- c) Meneliti setiap kelompok ayat tersebut dan menghubungkannya dengan kasus-kasus yang dibicarakan ayat bersangkutan;
- d) Melakukan perbandingan khususnya dengan membandingkan pendapat para mufasir dalam menafsirkan ayat yang dijadikan objek perbandingan.⁵⁶

Perbedaan-perbedaan redaksi yang menyebabkan adanya nuansa perbedaan makna seringkali disebabkan perbedaan konteks pembicaraan ayat dan konteks turunnya ayat bersangkutan. Karena itu *'Ilm al-Munâsabah* dan *'Ilm Asbâb al-Nuzûl* sangat membantu untuk melakukan metode *al-Muqâran* dalam menjelaskan hal perbedaan ayat tertentu dengan ayat lain. Namun, esensi nilainya pada dasarnya tidak berbeda.⁵⁷

2) Perbandingan ayat Al-Qur'an dengan hadis

Terdapat beberapa aspek yang perlu diperhatikan ketika melakukan perbandingan ayat Al-Qur'an dengan hadis yang terkesan berbeda atau bertentangan, langkah-langkah yang penting untuk ditelaah di antaranya adalah:

- a) Menghimpun ayat-ayat yang pada lahirnya bertentangan dengan hadis-hadis Nabi SAW;
- b) Menentukan nilai hadis yang akan diperbandingkan dengan ayat Al-Qur'an. Hadis itu haruslah *shâhih*. Hadis *dhâ'if* tidak diperbandingkan, karena disamping nilai otentitasnya rendah, dia justru semakin bertolak

⁵⁵ Azyumardi Azra, *Sejarah & Ulum Al-Qur'an*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 2013, hal. 186.

⁵⁶ Azyumardi Azra, *Sejarah & Ulum Al-Qur'an*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 2013, hal. 189.

⁵⁷ Quraish Shihab, *et.al., Sejarah dan Ulumul Qur'an*, Jakarta: Pusataka Firdaus, 2013, hal. 188.

karena pertentangannya dengan ayat Al-Qur'an.⁵⁸ Setelah itu mufasir melakukan analisis terhadap latar belakang terjadinya perbedaan atau pertentangan antara keduanya;

- c) Melakukan perbandingan dan menganalisis dan melihat pendapat ulama tafsir dalam menafsirkan ayat tersebut.⁵⁹

3) Perbandingan penafsiran mufasir dengan mufasir⁶⁰

Mufasir membandingkan penafsiran ulama tafsir, baik ulama *salaf* maupun *khalaf*, dalam menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an, baik yang bersifat *manqûl* (pengutipan) maupun yang bersifat *ra'yu* (pemikiran).⁶¹ Dalam menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an tertentu ditemukan adanya perbedaan di antara ulama tafsir. Perbedaan itu terjadi karena perbedaan hasil ijtihad, latar belakang sejarah, wawasan dan sudut pandang masing-masing.

Sedangkan dalam hal perbedaan penafsiran mufasir yang satu dengan yang lain, mufasir berusaha mencari, menggali, menemukan dan mencari titik temu di antara perbedaan-perbedaan itu apabila mungkin, dan mentarjih salah satu pendapat setelah membahas kualitas argumentasi masing-masing.⁶²

Metode *muqâran* ini sangat erat berkaitan dengan pembahasan penulis dalam tesis ini seperti Quraish Shihab mempraktikkan penggunaan metode *muqâran* dengan membandingkan dua ayat yang mirip secara redaksional, yaitu ayat QS. Ali `Imran/3: 126:

وَمَا جَعَلَهُ اللَّهُ إِلَّا بُشْرَىٰ لَكُمْ وَلِتَطْمَئِنَّ قُلُوبُكُم بِهِ ۗ وَمَا النَّصْرُ إِلَّا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ ﴿١٢٦﴾

⁵⁸ Azyumardi Azra, *Sejarah & Ulum Al-Qur'an*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 2013, hal. 190.

⁵⁹ Nashruddin Baidan, *Metode Penafsiran Al-Qur'an: Kajian Kritis Terhadap Ayat-Ayat Yang Beredaksi Mirip*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011, cet. 2, hal. 65.

⁶⁰ Ali Hasan al-'Aridh, *Sejarah dan Metodologi Tafsir*, terj. Ahmad Akrom, Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1994, hal. 77.

⁶¹ Azyumardi Azra, *Sejarah & Ulum Al-Qur'an*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 2013, hal. 191.

⁶² Said Agil Husin al-Munawar, *Al-Qur'an Membangun Tradisi Kesalehan Hakiki*, Ciputat: PT. Ciputat Press, 2005, hal. 7.

Dengan QS. al-Anfal/8: 10:

وَمَا جَعَلَهُ اللَّهُ إِلَّا بُشْرَىٰ وَلِتَطْمَئِنَّ بِهِ قُلُوبُكُمْ ۗ وَمَا النَّصْرُ إِلَّا مِنْ عِنْدِ
اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿١٠﴾

Perbedaan antara ayat pertama dan ayat kedua adalah:

Pertama, dalam surat Ali 'Imran dinyatakan “*Busyrâ lakum*” sedangkan dalam surat al-Anfal tidak disebutkan kata “*lakum*”. *Kedua*, dalam surat Ali 'Imran dinyatakan “*wa litathmainna bihi qulûbukum*” yakni menempatkan kata “*bihi*” setelah kata “*qulûbukum*”, sedang dalam surah al-Anfal, kata “*bihi*” diletakkan sebelum “*qulûbukum*”. *Ketiga*, surah Ali 'Imran ditutup dengan kalimat:

...وَمَا النَّصْرُ إِلَّا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ ۙ

tanpa menggunakan kata “*inna*” sedang pada surat al-Anfal ditutup dengan menggunakan “*inna*” yang berarti “*sesungguhnya*”. Ayat yang terdapat pada surat al-Anfal disepakati oleh ulama sebagai ayat yang berbicara tentang turunnya malaikat pada Perang Badar. Sedang ayat Ali 'Imran turun dalam konteks janji turunnya malaikat dalam Perang Uhud. Dalam perang tersebut malaikat tidak jadi turun karena kaum muslimin tidak memenuhi syarat kesabaran dan ketakwaan yang ditetapkan Allah ketika menyampaikan janji itu (sebagaimana tersebut di ayat 125).

Perbedaan redaksi memberi isyarat perbedaan kondisi kejiwaan dan pikiran lawan bicara, dalam hal ini kaum muslim. Pada Perang Badar, kaum muslim sangat khawatir akibat kurangnya jumlah pasukan dan perlengkapan perang. Berbeda dengan Perang Uhud, jumlah mereka banyak, sehingga semangat menggelora ditambah keyakinan akan turunnya bantuan malaikat sebagaimana pada Perang Badar.

Tidak ditemukannya kata “*lakum*” pada ayat kedua mengisyaratkan kegembiraan yang tidak hanya dirasakan oleh pasukan Badar, tapi semua kaum muslimin karena bukankah kemenangan pada perang itu merupakan tonggak utama kemenangan Islam di masa datang? Pada ayat pertama, penggunaan kata “*lakum*” mengisyaratkan bahwa berita gembira hanya ditujukan kepada yang hadir saja, itu pun dengan syarat-syarat.

Didahulukannya “*bihi*” atas “*qulûbukum*” dalam surat al-Anfal adalah dalam konteks mendahulukan berita yang menggembirakan untuk menunjukkan penekanan dan perhatian besar yang tercurah terhadap berita dan janji itu. Berbeda dengan surat Ali 'Imran, konteks ayat itu tidak lagi memerlukan penekanan karena bukankah sebelumnya hal itu sudah pernah terjadi pada Perang Badar? Itu pula sebabnya dalam surat Ali 'Imran tidak dipakai kata “*inna*” sebagai penguat karena ia tidak diperlukan.⁶³

Berkaitan dengan metodologi, kita juga bisa mengetahui suatu tafsir ditulis dengan ragam atau corak seperti apa ketika melihat bentuk penafsiran dalam sebuah kitab tafsir, karena nuansa atau sifat khusus yang mewarnai sebuah penafsiran adalah salah satu bentuk ekspresi intelektual seseorang mufasir ketika menjelaskan maksud-maksud dari Al-Qur'an. Begitu pula yang diungkapkan oleh Nashruddin Baidan bahwa menurut Nashruddin Baidan corak tafsir adalah suatu warna, arah, atau kecenderungan pemikiran atau ide tertentu yang mendominasi sebuah karya tafsir.⁶⁴ Ada beberapa corak penafsiran yang biasa para mufasir gunakan dalam sebuah penafsiran, misalnya corak sufi yaitu penafsiran yang dilakukan oleh para sufi pada umumnya diungkapkan dengan bahasa mistik. Ungkapan-ungkapan tersebut tidak dapat dipahami kecuali orang-orang sufi dan yang melatih diri untuk menghayati ajaran tasawuf.⁶⁵ Seperti kitab Ibnu Arabi dalam kitab *al-Futûhât Makkiyah* dan *al-Fushûh*.⁶⁶

Terdapat pula corak fikih, akibat perkembangannya ilmu fikih, dan terbentuknya mazhab-mazhab fikih, yang setiap golongan berusaha membuktikan kebenaran pendapatnya berdasarkan penafsiran-penafsiran mereka terhadap ayat-ayat hukum.⁶⁷ Seperti kitab *Ahkâm Al-Qur'ân* karangan al-Jasshash.⁶⁸ Selain itu terdapat corak tafsir sastra yang di

⁶³ Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an*, Bandung : Mizan, 2000, hal. 194-196.

⁶⁴ Nashruddin Baidan, *Wawasan Baru Ilmu Tafsir*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, cet. 2, 2011, hal. 338.

⁶⁵ Said Agil Husin al-Munawar, *Al-Qur'an Membangun Tradisi Kesalehan Hakiki*, Ciputat: PT. Ciputat Press, 2005, hal. 71.

⁶⁶ Abdul Hayy al-Farmawi, *al-Bidayah fî al-Tafsir al-Maudhû'i*, Mesir: Dirasat Manhajiyah Maudhu'iyah, 1997, hal. 16.

⁶⁷ Ali Hasan al-'Aridh, *Sejarah dan Metodologi Tafsir*, terj. Ahmad Akrom, Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1994, hal. 59.

⁶⁸ Said Agil Husin al-Munawar, *Al-Qur'an Membangun Tradisi Kesalehan Hakiki*, Ciputat: PT. Ciputat Press, 2005, hal. 71.

dalamnya menggunakan kaidah-kaidah linguistik. Corak ini timbul akibat banyaknya orang non Arab yang memeluk Agama Islam serta akibat kelemahan orang Arab sendiri di bidang sastra yang membutuhkan penjelasan terhadap arti kandungan Al-Qur'an. Corak tafsir ini pada masa klasik diwakili oleh Zamakhsyari dengan tafsirnya *al-Kasysyâf*.⁶⁹ Begitu pula terdapat corak-corak lain seperti corak 'ilmi menekankan pembahasannya dengan pendekatan ilmu-ilmu pengetahuan umum dari temuan-temuan ilmiah, corak *adâb al-Ijtimâ'i* yang menekankan pembahasannya pada masalah-masalah sosial kemasyarakatan dan lain sebagainya.

2. Pendekatan Teortis dalam Penafsiran *Mutasyâbihât al-Alfâzh*

a. Ilmu *Munâsabah*

Dalam memahami penafsiran *Mutasyâbihât al-Alfâzh*, di antara disiplin ilmu yang digunakan untuk memahami alasan perbedaan redaksi yang mirip dalam Al-Qur'an adalah ilmu *munâsabah*. Ilmu ini disebut juga ilmu *Tanâsub al-Âyât*. Ilmu *Tanâsub al-Âyât* adalah ilmu yang menerangkan persesuaian antara suatu ayat dengan ayat yang sebelumnya dan dengan ayat yang sesudahnya. Secara harfiah, kata *munâsabah* berarti perhubungan, pertalian, pertautan, persesuaian, kecocokan dan kepantasan. Kata *munâsabah*, adalah sinonim dengan kata *muqârabah* dan *musyâkalah*, yang masing-masing berarti berdekatan dan persamaan. Secara istilah, *munâsabah* berarti hubungan atau keterkaitan dan keserasian antara ayat-ayat Al-Qur'an. Ibnu Arabi, sebagaimana dikutip oleh Imam al-Suyuthi, mendefinisikan *munâsabah* itu kepada keterkaitan ayat-ayat Al-Qur'an antara sebagiannya dengan sebagian yang lain, sehingga ia terlihat sebagai suatu ungkapan yang rapih dan sistematis.⁷⁰

Berdasarkan kajian *munâsabah*, ayat-ayat Al-Qur'an dianggap tidak terasing antara satu dari yang lain. Ia mempunyai keterkaitan, hubungan, dan keserasian. Hubungan itu terletak antara ayat dengan ayat, antara nama surat dengan isi surat, awal surat dengan akhir surat, antara kalimat-kalimat yang terdapat dalam setiap ayat dan lain sebagainya.

Menurut al-Biqâ'i, *munâsabah* adalah suatu ilmu yang mencoba mengetahui alasan-alasan di balik susunan atau urutan bagian-bagian

⁶⁹ Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an*, Bandung : Mizan, 2000, hal. 72.

⁷⁰ Jalal al-Din al-Sayuti, *al-Itqân fî 'Ulûm Al-Qur'ân*, Beirut: al-Maktabah Al-Saqafiyah, t.th, jilid 2, hal. 108.

Al-Qur'an, baik ayat dengan ayat, atau surat dengan surat.⁷¹ Jadi, dalam konteks *'Ulûm Al-Qurân, munâsabah* berarti menjelaskan korelasi makna antar ayat atau antar surat, baik korelasi itu bersifat umum atau khusus, rasional (*'aqli*), persepsi (*hassiy*), atau imajinatif (*khayâli*), atau korelasi berupa sebab-akibat, *'illat* dan *ma'lûl*, perbandingan dan perlawanan.⁷² Berkaitan dengan *Mutasyâbihât al-Alfâzh*, kajian ini banyak digunakan untuk mengharmoniskan permasalahan *tasyâbuh* antar ayat.

Ditinjau dari sifatnya, *munâsabah* terbagi menjadi dua bagian, yaitu: *Pertama, zhâhir al-Irtibath*, yang artinya *munâsabah* ini terjadi karena bagian Al-Qur'an yang satu dengan yang lain nampak jelas dan kuat disebabkan kuatnya kaitan kalimat yang satu dengan yang lain. Deretan beberapa ayat yang menerangkan sesuatu materi itu terkadang, ayat yang satu berupa penguat, penafsir, penyambung, penjelas, pengecualian, atau pembatas dengan ayat yang lain. Sehingga semua ayat menjadi satu kesatuan yang utuh dan tidak terpisahkan. Sebagai contoh, adalah hubungan antara ayat pertama dan kedua dari surat al-Isra', yang menjelaskan tentang di-Isra'-kannya Nabi Muhammad SAW, dan diikuti oleh keterangan tentang diturunkannya Taurat kepada Nabi Musa as. Dari kedua ayat tersebut nampak jelas bahwa keduanya memberikan keterangan tentang diutusny Nabi dan Rasul.⁷³

Kedua, khafiyah al-Irtibâth, artinya *munâsabah* ini terjadi karena antara bagian-bagian Al-Qur'an tidak ada kesesuaian, sehingga tidak tampak adanya hubungan di antara keduanya, bahkan tampak masing-masing ayat berdiri sendiri, baik karena ayat yang dihubungkan dengan ayat lain maupun karena yang satu bertentangan dengan yang lain. Sebagai contoh dalam QS. al-Ghasyiyah/88: 17-20:

أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ ﴿١٧﴾

Maka tidakkah mereka memperhatikan unta bagaimana diciptakan?

وَالِى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ ﴿١٨﴾

Dan langit bagaimana ditinggikan?

⁷¹ Burhanuddin Al-Biqâ'i, *Nazhm Al-Durar fî Tanâsub al-Âyât wa al-Suwar*, Majlis Da'irah al-Ma'arif al-Nu'maniyah bi Haiderab, 1969, jilid 1, hal. 6.

⁷² Muhammad bin 'Alawi Al-Maliki Al-Husni, *Mutiara Ilmu-Ilmu Al-Quran*, terj. Rosihon Anwar, Bandung: Pustaka Setia, 1999, hal. 305.

⁷³ Supiyana dan M. Karman, *Ulumul Qur'an*, Bandung : Pustaka Islamika, 2002, hal. 164.

وَالِى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ ۗ ﴿١٩﴾

Dan gunung-gunung bagaimana ditegakkan?

وَالِى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ ۗ ﴿٢٠﴾

Dan bumi bagaimana dihamparkan?

Jika diperhatikan, ayat-ayat tersebut sepertinya tidak terkait satu dengan yang lain, padahal hakikatnya saling berkaitan erat. Penyebutan dan penggunaan kata unta, langit, gunung, dan bumi pada ayat-ayat tersebut berkaitan erat dengan kebiasaan yang berlaku di kalangan lawan bicara yang tinggal di padang pasir, di mana kehidupan mereka sangat tergantung pada ternak (unta), namun keadaan tersebut tidak bisa berlangsung kecuali dengan adanya air yang diturunkan dari langit untuk menumbuhkan rumput-rumput di mana mereka mengembala, dan mereka memerlukan gunung-gunung dan bukit-bukit untuk berlindung dan berteduh, serta mencari rerumputan dan air dengan cara berpindah-pindah di atas hamparan bumi yang luas.⁷⁴

b. *Asbâb al-Nuzûl*

Salah satu studi ilmu yang berkaitan dengan penafsiran *Mutasyâbihât al-Alfâzh* untuk mengetahui apakah ayat-ayat yang beredaksi mirip menceritakan cerita yang sama atau tidak adalah ilmu *Asbâb al-Nuzûl*.

Menurut al-Zarqani dalam kitabnya *Manâhil al-'Irfân fî 'Ulûm Al-Qur'ân*, pengertian *Asbâb al-Nuzûl* adalah sesuatu yang menyebabkan satu ayat atau beberapa ayat diturunkan untuk membicarakan sebab atau menjelaskan hukum sebab tersebut pada masa terjadinya sebab itu.⁷⁵

Subhi al-Salih mengartikannya sebagai berikut, sesuatu yang menjadi sebab turunnya sebuah ayat atau beberapa ayat, atau suatu pertanyaan yang menjadi sebab turunnya ayat sebagai jawaban, atau sebagai penjelasan yang diturunkan pada waktu terjadinya suatu peristiwa.⁷⁶

⁷⁴ Muhammad Chirzin, *Ulumul Qur'an*, Yogyakarta : Teras, 2009, hal. 53.

⁷⁵ Al-Zarqani, *Manâhil al-'Irfân fî 'Ulûm Al-Qur'ân*, Kairo: Dar al-Hadis, 2001, hal. 95.

⁷⁶ Subhi al-Salih, *Membahas Ilmu-ilmu Al-Qur'an*, terj. Tim Pustaka Firdaus Jakarta: Pustaka Firdaus, 1999, hal. 160.

Salah satu fungsi ilmu *Asbâb al-Nuzûl* adalah membantu dalam memahami ayat dan menghilangkan kesulitan. Seperti firman Allah SWT. dalam QS. Al-Baqarah/2: 115:

وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُولُوا فَثَمَّ وَجْهَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ ﴿١١٥﴾

Dan kepunyaan Allah lah timur dan barat, maka kemanapun kamu menghadap di situlah wajah Allah. Sesungguhnya Allah Maha Luas (rahmat-Nya) lagi Maha Mengetahui.

Pada ayat ini jika kita melihat secara tekstual menunjukkan bahwa seseorang boleh melaksanakan salat menghadap kemana saja, tidak diwajibkan baginya untuk menghadap *Bait al-Harâm* baik dalam berpergian maupun di rumah. Akan tetapi jika ia mengetahui bahwa ayat ini turun bagi orang yang berpergian atau pun orang yang salat dengan hasil ijtihad dan ternyata hasil ijtihadnya salah tidak sesuai dengan yang dimaksud, maka ia akan memahami bahwa maksud ayat di atas adalah memberikan keringanan bagi musafir dalam salat sunah atau terhadap orang yang berijtihad dalam menentukan arah kiblat, kemudian salat dan ternyata hasil ijtihadnya salah dalam menentukan arah kiblat. Diriwayatkan dari Ibnu Umar bahwa ayat ini turun berkaitan dengan shalat musafir yang sedang dalam kendaraan dan kendaraan itu mengarah kemanapun.⁷⁷

c. Ilmu *Nahwu*

Ilmu *Nahwu* juga banyak digunakan untuk menjelaskan permasalahan *tasyâbuh* pada redaksi ayat-ayat Al-Qur'an. Seperti pada contoh dalam surat al-Baqarah/2: 6:

إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ﴿٦﴾

Dengan surat Yasin/36: 10:

وَسَوَاءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ﴿١٠﴾

Pada surat al-Baqarah kata "*sawâun 'alaihim*" tidak didahului huruf '*athaf*', sedang pada surat Yasin, kata tersebut didahului huruf '*athaf*' yaitu "*wawu*". Hal ini karena pada surat al-Baqarah kata "*sawâun*" kedudukan kalimatnya merupakan *khavar inna*, sehingga tidak diperlukan huruf '*athaf*' sebelumnya. Sedang pada surat Yasin kata tersebut menjadi bagian dari kalimat yang '*ma'thûf*' kepada kalimat

⁷⁷ Al-Zarqani, *Manâhil al-'Irfân fî 'Ulûm Al-Qur'ân*, Kairo: Dar al-Hadis, 2001, hlm. 98.

sebelumnya, sehingga dibutuhkan huruf “wawu” untuk menyambung makna kalimat pertama dengan kalimat kedua.⁷⁸

d. Ilmu *Balâghah*

Secara etimologi berasal dari kata “*ba-la-gha*” yang artinya sama dengan kata “*wa-sha-la*” yang artinya sampai atau ujung. *Balâghah* berarti sampainya ide dan pikiran yang ingin kita ungkapkan kepada lawan bicara dengan hasil pertimbangan kesesuaian makna-maknanya, dan situasi serta kondisi saat ungkapan itu terjadi.⁷⁹

Dalam kajian sastra, *balâghah* ini menjadi sifat sebuah ungkapan dan penuturnya, maka lahir lah sebutan ungkapan sastra (*kalâm bâligh*) dan penutur sastra (*mutakallim bâligh*). Para ahli mengakui bahwa Al-Qur’an diungkapkan dengan nilai sastra tinggi, oleh karena itu diperlukan ilmu *balâghah*, yakni ilmu yang membahas kaidah-kaidah yang berhubungan dengan bahasa Arab, khususnya menyangkut *uslûb* (gaya bahasa) atau pola penyusunan suatu kalimat agar sesuai dengan situasi dan kondisi yang ada.⁸⁰

Terdapat tiga aspek yang menjadi pembahasan pokok ilmu ini. *Pertama* ilmu *ma’âni* yaitu ilmu yang membahas makna dan konotasi suatu kata atau kalimat. *Kedua* adalah ilmu *bayân*, yaitu ilmu yang membahas pola penyusunan kalimat yang bervariasi dalam menyampaikan suatu maksud. *Ketiga* adalah ilmu *bâdi’*, yaitu ilmu yang membahas pola penyusunan ungkapan atau kalimat yang indah.⁸¹

Berkaitan dengan *Mutasyâbihat al-Alfâzh*, pengulangan redaksi dalam Al-Qur’an apakah sia-sia atau ada makna yang terkandung di dalamnya adalah termasuk pembahasan dalam kajian keilmuan ini. Di antaranya seperti contoh penafsiran QS. al-Kahfi/18: 72:

قَالَ أَلَمْ أَقُلْ إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا ﴿٧٢﴾

Dia berkata, “Bukankah sudah aku katakan, bahwa sesungguhnya engkau tidak akan mampu sabar bersamaku?”

⁷⁸ Zakaria al-Anshari, *Fatḥh al-Rahmân bi Kasyfî Mâ Yaltabis fî Al-Qur’ân*, Beirut: Dar Al-Qur’an al-Karim, 1983, hal . 37.

⁷⁹ Iin suryaningsih dan Hendrawanto, “Ilmu *Balâghah*: *Tasybîh* dalam Manuskrip “*Syarh Fî Bayân al-Majâz wa al-Tasybîh wa al-Kināyah*” dalam *Jurnal Al-Azhar Indonesia Seri Humaniora*, Vol. 4, No. 1, Maret 2017, hal. 3.

⁸⁰ Nashruddin Baidan, *Metode Penafsiran Al-Qur’an: Kajian Kritis Terhadap Ayat-Ayat Yang Beredaksi Mirip*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011, cet. 2, hal. 273.

⁸¹ Ahmad Hasyimi, *Jawâhir al-Balaghah fî al-Ma’âni wa al-Bayâni wa al-Bâdi’*, Beirut: Dar al-Fikr, hal. 45-46.

Dengan QS, al-Kahfi/18: 75:

﴿ قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَّكَ إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا ﴾

Dia berkata, “Bukankah sudah kukatakan kepadamu, bahwa engkau tidak akan mampu sabar bersamaku?”

Pada penafsiran ayat di atas terdapat tentang teori dalam ilmu *ma’âni* yang merupakan bagian dari ilmu *balâghah*. Dalam ilmu *ma’âni* terdapat tiga kondisi *mukhathab* atau orang kedua yang diajak berbicara, yaitu *Thalabi*, *Su’âli*, *Inkâri*.⁸²

Kedua redaksi di atas tampak mirip namun jika diperhatikan lebih teliti terdapat pendapat yang jelas di antara keduanya. Ayat yang pertama yaitu QS. al-Kahfi/18: 72 ditujukan kepada Nabi Musa ketika melihat Nabi Khidir melobangi perahu yang dikhawatirkan mengakibatkan banyak orang tenggelam, dengan redaksi “*alam aqul innaka*” Nabi Khidir memperingatkan Nabi Musa untuk kali pertama bahwa Nabi Musa tidak akan mampu sabar bersamanya. Kemudian setelah itu mereka pun berjalan sehingga pada suatu tempat melihat anak kecil lalu membunuh anak kecil tersebut, kemudian Nabi Musa bertanya kembali kenapa Nabi Khidir tiba-tiba membunuh anak tersebut, dengan pertanyaan kedua tersebut maka Nabi Khidir memperingatkan Nabi Musa dengan kalimat “*alam aqul laka innaka*” sebagai penegasan keingkaran Nabi Musa bahwa Nabi Musa tidak akan sabar bersamanya.⁸³

3. Sumber Penafsiran *Mutasyâbihât al-Alfâzh*

Penafsiran dalam sebuah kitab itu didasarkan pada dua sumber yaitu periwayatan dan penalaran, atau yang biasa dikenal dengan istilah *Tafsîr bi al-Ma’tsûr* dan *Tafsîr bi al-Ra’yi*. Sumber penafsiran ini menjadi sangat penting dalam kaitannya dengan penafsiran *Mutasyâbihât al-Alfâzh*, sehingga mufasir bisa mendapatkan alasan yang jelas di balik terjadinya kemiripan redaksi dalam sebuah ayat.

a. *Tafsîr bi al-Ma’tsûr*

Dari segi pendefinisian menurut al-Zahabi, *tafsîr bi al-Ma’tsûr* adalah:

⁸² Ahmad Hasyimi, *Jawâhir al-Balaghah fî al-Ma’âni wa al-Bayâni wa al-Bâdi*, Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2014, hal. 38.

⁸³ Khatib al-Iskafi, *Dirâsah wa Tahqîq wa Ta’lîq Durrah al-Tanzîl wa Ghurrah al-Ta’wil*, Makkah: Jami’ah Umm al-Qura, 2001, juz 1, hal. 285.

مَا جَاءَ فِي الْقُرْآنِ نَفْسِهِ مِنَ الْبَيَانِ وَالتَّفْصِيلِ لِبَعْضِ آيَاتِهِ، وَمَا نَقَلَ عَنْ
الرُّسُولِ صَلَعَمَ وَمَا نَقَلَ عَنْ الصَّحَابَةِ رِضْوَانَ اللَّهِ عَلَيْهِمْ، وَمَا نَقَلَ عَنْ
التَّابِعِينَ، مِنْ كُلِّ مَا هُوَ بَيَانٌ وَتَوْضِيحٌ لِمُرَادِ اللَّهِ تَعَالَى مِنْ نُصُوصِ كِتَابِهِ
الْكَرِيمِ⁸⁴

Apa yang datang pada Al-Qur'an dengan sendirinya dari penjelasan dan uraian dengan sebahagian ayatnya, dan apa yang dinukilkan dari Rasul SAW dan apa yang dinukilkan dari para sahabat keridhaan Allah SWT terhadap mereka, dan apa yang dinukilkan dari tâbiin, dari tiap-tiap sesuatu yang diannya merupakan penerangan dan penjelasan kepada maksud Allah SWT dari nash-nash kitab-Nya yang mulia.

Menurut al-Zarkasyi, istilah *tafsîr bi al-Ma'tsûr* merupakan gabungan dari tiga kata *tafsîr*, *bi*, dan *al-ma'tsûr*. Secara leksikal tafsir berarti mengungkap atau menyingkap. Kata “*bi*” berarti ‘dengan’ sedangkan *al-ma'tsûr* berarti ungkapan yang dinukil oleh *khalaf* dari *salaf*. Dengan demikian secara etimologis *tafsîr bi al-Ma'tsûr* berarti menyingkap isi kandungan Al-Qur'an dengan penjelasan yang dinukil oleh *khalaf* dari *salaf*.⁸⁵

Sedangkan al-Farmawi mendefinisikan bahwa *tafsîr bi al-Ma'tsûr* adalah penafsiran Al-Qur'an yang berdasarkan pada penjelasan Al-Qur'an sendiri, penjelasan rasul, penjelasan sahabat melalui ijtihadnya, dan *aqwâl tâbiîn*.⁸⁶ Dinamai dengan *bi al-Ma'tsûr* (dari kata “*atsar*” yang berarti sunnah, hadis, jejak, peninggalan) karena dalam melakukan penafsiran, seorang mufasir menelusuri jejak atau peninggalan masa lalu dari generasi sebelumnya, hingga kepada Nabi SAW.

Definisi seperti ini, menurut catatan al-Suyuthi berasal dari Ibnu Taimiyah, dan dipopulerkan oleh al-Zarqani yang beliau adalah orang yang pertama menyebutkan bahwa *tafsîr bi al-Ma'tsûr* adalah penafsiran Al-Qur'an dengan Al-Qur'an, atau hadis atau pendapat sahabat atau tabiin.⁸⁷

⁸⁴ Al-Zahabi, *al-Tafsîr wa al-Mufassir*, Kairo: Maktabah Wabbah, t.th, hal. 112.

⁸⁵ Badr al-Din Muhammad Ibn Abdullah al-Zarkasyi, *al-Burhân fî 'Ulûm Al-Qur'ân*, Beirut: Dar al-Fikr, 1988, jilid 2, hal. 162-163.

⁸⁶ Abdul Hayy Al-Farmawi, *al-Bidayah fî al-Tafsir al-Maudhû'i*, Mesir: Dirasat Manhajiyah Maudhu'iyah, 1997, hal. 25.

⁸⁷ Mawardi Abdullah, *'Ulûm Al-Qur'an* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011, hal. 154.

Penafsiran sebuah ayat *Mutasyâbihât al-Alfâzh* dengan berdasar pada ayat Al-Qur'an lainnya banyak ditemukan dalam kitab-kitab yang membahas ayat-ayat yang beredaksi mirip. Hal ini karena *munâsabah* antar ayat itu memiliki kaitan yang erat dengan ketepatan pilihan redaksi ayat, misalnya seperti penafsiran Zakariya al-Anshari dalam penjelasan akhir ayat QS. al-Baqarah/2: 173. Beliau menjelaskan bahwa dalam ayat tersebut digunakan kata “*Allâh*” pada ayat “*innallâha ghafûrun rahîmun*”, sedangkan dalam QS. al-An'am/6: 145, Allah berfirman “*inna rabbaka ghafûrun rahîmun*”, hal ini karena pada QS. al-An'am, banyak sekali terulang kata “*al-Rabb*”, selain itu dalam surat tersebut terdapat ayat yang menyebutkan hal-hal yang membutuhkan perawatan, seperti buah-buahan, biji-bijian, dan hewan, berupa: domba, kambing, unta dan sapi, yaitu pada ayat 141 yaitu kalimat “*wa huwa alladzî ansya'a jannâtin*”, maka penyebutan kata “*al-Rabb*” pada surat al-An'am ini sangat tepat.⁸⁸ Atau seperti ayat atau ayat-ayat lain menjabarkan apa yang diungkapkan pada ayat tertentu. Misalnya, kata-kata *al-Muttaqîn* (orang-orang yang bertaqwa) dalam ayat 2 surat al-Baqarah, dijabarkan ayat-ayat sesudahnya (ayat-ayat ke-3, 4, dan 5).

Para sahabat menerima dan meriwayatkan tafsir dari Nabi SAW secara *musyâfahat* (dari mulut ke mulut), demikian pula generasi berikutnya, sampai datang masa *tadwîn* (pembukuan) ilmu-ilmu Islam, termasuk tafsir sekitar abad ke-3 H. Cara penafsiran serupa itulah yang merupakan cikal bakal apa yang disebut dengan *tafsîr bi al-Ma'tsûr* atau disebut juga dengan *Tafsîr bi al-Riwâyat*.⁸⁹ Dengan demikian para sahabat umumnya dapat menafsirkan Al-Qur'an, namun yang paling menonjol di antara mereka ada 10 orang yaitu: Khalifah yang empat, Ibn Mas'ud, Ibn 'Abbas, Ubayy bin Ka'ab, Zaid bin Tsabit, Abu Musa al-Asy'ari, dan 'Abdullah bin al-Zubayr.⁹⁰

Para ulama berbeda pendapat mengenai batasan *tafsîr bi al-Ma'tsûr* seperti al-Zarqani misalnya membatasi pada “tafsir yang diberikan oleh ayat-ayat Al-Qur'an, sunnah, dan para sahabat”.⁹¹ Dalam batasan itu jelas terlihat tafsir yang diberikan oleh tabiin,

⁸⁸ Zakaria al-Anshari, *Fathî al-Rahmân bi Kasyfî Mâ Yaltabis fî Al-Qur'ân*, Beirut: Dar Al-Qur'an al-Karim, 1983, hal. 50-51.

⁸⁹ Al-Zarqani, *Manâhil al-'Irfân fî 'Ulûm Al-Qur'ân*, Mesir: Isa al-Bab al-Halabi, t.th, hal. 14.

⁹⁰ Nashruddin Baidan, *Metode Penafsiran Al-Qur'an: Kajian Kritis Terhadap Ayat-Ayat Yang Beredaksi Mirip*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011, cet. 2, hal. 42.

⁹¹ al-Zarqani, *Manâhil al-'Irfân fî 'Ulûm Al-Qur'ân*, Mesir: Isa al-Bab al-Halabi, t.th, hal. 12.

tidak masuk kelompok *al-Ma'tsûr*, sementara ulama lain seperti al-Dzahabi memasukkan tafsir tabiin kedalam *al-Ma'tsûr* karena menurut pendapatnya meskipun tabiin tidak menerima tafsir langsung dari Nabi saw, namun kitab-kitab *Tafsir bi al-Ma'tsûr* memuat tafsir mereka seperti *Tafsîr al-Thabâri* yang tidak hanya berisi tafsiran dari Nabi dan sahabat, melainkan juga memuat tafsiran dari tabiin.

Keengganan al-Zarqani memasukkan penafsiran tabiin kedalam *al-Ma'tsûr* dilatar belakangi oleh kenyataan. Banyak di antara tabiin itu yang terlalu terpengaruh oleh riwayat-riwayat *Isrâiliyyât* yang berasal dari kaum Yahudi dan ahli kitab lainnya seperti terlihat dalam kisah para Nabi, penciptaan alam, *Ashâb al-Kahfi*, kota Iram, dan sebagainya. Kisah-kisah semacam itu menurut al-Zarqani dengan mengutip dari Ibn Katsir "lebih banyak bohongnya dari pada benar". Para perawi dari kalangan tabiin membenarkannya, bahkan juga sebagian sahabat. Karena itulah (tambahnya) Imam Ahmad berkata, "Ada tiga hal yang tidak punya dasar, yaitu tafsir, kisah pertempuran, dan peperangan."⁹²

Terlepas dari setuju atau tidak setuju terhadap kedua pendapat itu, yang menjadi persoalan dalam kajian *al-Ma'tsûr* ialah apakah yang dimaksud dengan *al-Ma'tsûr* tersebut, penafsiran yang telah diberikan Nabi dan para sahabat, atau penafsiran Al-Qur'an berdasarkan bahan-bahan yang diwarisi dari Nabi berupa Al-Qur'an dan sunnah, serta pendapat sahabat, yang menurut al-Hakim, sama nilainya dengan hadis *marfu'*.⁹³ Dalam hal yang pertama, *al-Ma'tsûr* menjadi sifat bagi tafsir, dan dalam hal yang kedua, ia menjadi sifat bagi sumber-sumber yang digunakan di dalam penafsiran. Kedua permasalahan ini mempunyai implikasi yang besar dalam penafsiran. Jika yang pertama diterima, maka *Tafsîr bi al-Ma'tsûr* ialah sesuatu yang telah baku dan tidak dapat dikembangkan lagi. Dalam hal ini, tugas mufasir hanya meneliti sanadnya, apakah sah atau tidak? Jika ternyata sah, maka penafsiran tersebut diterima, tetapi jika tidak, maka penafsiran itu ditolak. Apabila pengertian yang kedua diterima, maka *Tafsîr bi al-Ma'tsûr* dapat

⁹² *Isrâiliyyât* adalah segala sesuatu yang bersumber dari kebudayaan Yahudi atau Nasrani, baik yang tertulis di dalam Taurat, Injil, dan penafsiran-penafsirannya, ataupun pendapat orang-orang Yahudi atau Nasrani mengenai ajaran mereka. Quraish Shihab, *Metode Penyusunan Tafsir Yang berorientasi Pada Sastra, Budaya, dan Kemasyarakatan*, Ujung Pandang: IAIN Alauddin, 1984, hal. 64.

⁹³ Hadis *Marfû'* adalah istilah untuk hadis yang langsung diterima dari Nabi baik dalam bentuk perkataan, perbuatan, atau ketetapan (*taqrîr*). 'Aja al-Khatib, *Ushûl al-Hadîts*, Beirut: Dar al-Fikr, 1975, cet. 3, hal. 355.

dikembangkan sesuai dengan tuntunan zaman karena dalam pengertian yang kedua itu masih terbuka bagi mufasir untuk mengembangkan pemikiran dalam memahami ayat-ayat Al-Qur'an.

Kedua pemahaman itu tidak bertentangan karena yang pertama, merupakan pengertian sempit bagi *al-Ma'tsûr*, sementara yang kedua adalah pengertian yang lebih luas. Walaupun pengertian yang kedua memberikan peluang bagi ulama untuk berijtihad dalam penafsiran, namun tidak sampai kepada wilayah *bi al-Ra'y*. Dengan perkataan lain, *bi al-Ma'tsûr* itu tetap menjadikan riwayat-riwayat sebagai dasar; sedangkan *bi al-Ra'y* berangkat dari pemikiran (ijtihad), kemudian dicari argumen berupa ayat-ayat Al-Qur'an, sunnah Nabi, dan sebagainya untuk mendukung penafsiran tersebut, dengan demikian *Tafsîr bi al-Ma'tsûr* lebih banyak riwayat ketimbang *Tafsîr bi al-Ra'y* sebagaimana dijumpai di dalam kitab-kitab *bi al-Ma'tsûr* antara lain *Tafsîr al-Thabâri*, *Ibn Katsîr*, *Durr al-Mantsûr* karangan al-Suyuthi, dan lain-lain.

Kegiatan pengumpulan tafsir pada mulanya sejalan dengan pengumpulan hadis sehingga tafsir pada masa itu merupakan bagian integral dari hadis. Itulah sebabnya di dalam kitab hadis seperti Shahih Bukhari terdapat dua bab mengenai tafsir yaitu kitab *Tafsîr Al-Qur'ân* dan kitab *Fadhâil Al-Qur'ân*. Namun perlu diingat bahwa penafsiran Nabi itu terdiri atas dua kategori: Pertama sudah terinci. Ini biasanya menyangkut masalah ibadah seperti kewajiban shalat, zakat, puasa, haji, dan sebagainya. Semua ini sudah terinci dan tidak dapat dikembangkan lagi. Artinya apa yang telah digariskan oleh Nabi, berkenaan dengan masalah-masalah ibadah tidak perlu ditafsirkan lagi tapi cukup dilaksanakan sesuai dengan ketentuan tersebut. Adapun kategori yang kedua dalam garis besarnya, atau boleh disebut pedoman dasar yang dapat dikembangkan oleh generasi selanjutnya. Ini biasanya berhubungan dengan masalah-masalah *mu'âmalah* (kemasyarakatan) seperti hukum, urusan kenegaraan, kekeluargaan, dan sebagainya. Dalam lapangan inilah diperlukan ijtihad supaya pedoman-pedoman yang telah digariskan oleh Nabi SAW dapat diaktualisasikan dan diterapkan di tengah masyarakat sesuai dengan tuntunan zaman. Dengan demikian, Al-Qur'an akan selalu terasa modern dan *updated* serta mampu membimbing umat ke jalan yang benar. Di sinilah diperlukan *tafsîr bi al-Ra'y* yang berdasarkan Al-Qur'an dan hadis bukan berdasarkan pemikiran semata.

Setelah berakhir masa *salaf* sekitar abad ke-3 H, dan peradaban Islam semakin maju dan berkembang, maka berkembanglah berbagai mazhab dan aliran di kalangan umat Islam. Masing-masing

golongan berusaha meyakinkan umat Islam dalam rangka mengembangkan paham mereka. Untuk mencapai maksud itu, mereka mencari ayat-ayat Al-Qur'an dan hadis-hadis Nabi SAW, lalu mereka tafsirkan sesuai dengan keyakinan yang mereka anut. Ketika inilah berkembang apa yang di sebut dengan *tafsîr bi al-Ra'y* (tafsir melalui pemikiran atau ijtihad). Kaum *fuqahâ* (ahli fikih) menafsirkannya dari sudut hukum fikih, seperti yang di lakukan oleh al-Jashshash, al-Qurthubi, dan lain-lain. Begitu pula kaum teolog menafsirkannya dari sudut pemahaman teologis seperti *al-Kasyshâf*, karangan al-Zamakhsari. Dan kaum sufi juga menafsirkan Al-Qur'an menurut pemahaman dan pengalaman batin mereka seperti *Tafsir Al-Quran al-'Azhîm* oleh al-Tustari, *Ftûhât Makkiyyah* oleh Ibn Arabi, dan lain-lain. Selain itu dalam bidang bahasa dan kiraat juga lahir kitab-kitab tafsir, seperti *Tafsîr Abi al-Su'ûd* oleh Abu al-Su'ud, *al-Bahr al-Muhîth* oleh Abu Hayyan, dan lain-lain. Pendek kata, berbagai corak *tafsîr bi al-Ra'y* muncul di kalangan ulama-ulama *muta'akhirîn*, sehingga di abad modern lahir lagi tafsir menurut tinjauan sosiologis dan sastra Arab seperti *Tafsir al-Manâr*, dan dalam bidang sains muncul pula karya Jawahir Thanthawi dengan judul *Tafsîr al-Jawâhir*. Melihat perkembangan *tafsîr bi al-Ra'y* yang demikian pesat, maka tepatlah apa yang di katakan Manna' al-Qaththan bahwa *tafsîr bi al-Ra'y* mengalahkan perkembangan *al-Ma'tsûr*.⁹⁴

b. *Tafsîr bi al-Ra'y*

Meskipun *tafsîr bi al-Ra'y* berkembang dengan pesat, namun dalam menerimanya para ulama terbagi dua, ada yang membolehkan dan ada pula yang melarangnya. Tapi setelah diteliti, ternyata kedua pendapat yang bertentangan itu hanya bersifat *lafzhi* (redaksional). Maksudnya kedua belah pihak sama-sama mencela penafsiran yang berdasarkan *ra'y* (pemikiran) semata (hanya nafsu) tanpa mengindahkan kaidah-kaidah dan kriteria yang berlaku. Penafsiran serupa inilah yang diharamkan oleh Ibn Taimiyah. Sebaliknya, keduanya sepakat membolehkan penafsiran Al-Qur'an dan sunnah Rasul serta kaidah-kaidah yang *mu'tabarah* (diakui sah secara bersama).⁹⁵

Adapun hadis-hadis yang menyatakan bahwa para ulama *salaf* lebih suka diam daripada menafsirkan Al-Qur'an sebagaimana di tulis Ibn Taimiyah: ”mereka senantiasa membicarakan apa apa

⁹⁴ Manna al-Qathan, *Mabâhith fî 'Ulum Al-Qur'ân*, Beirut: Mansyurat al-'Ashr al-Hadits, 1973, hal. 342.

⁹⁵ Al-Dzahabi, *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrîn*, Kairo: Dar al-Kutub al-Haditsat, juz 1, hal. 255-256.

yang mereka ketahui dan mereka diam pada hal-hal yang tidak mereka ketahui. Inilah kewajiban setiap orang (lanjutnya), ia harus diam kalau tidak tau, dan sebaliknya harus menjawab jika ditanya tentang sesuatu yang diketahuinya”.⁹⁶ Pendapat Ibn Taimiyah ini didukung ayat pada QS. Ali ‘Imran/3: 187:

...لَشَيْبَةً لِّلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَ^ط...

...Hendaklah kamu menerangkan isi kitab itu kepada manusia dan tidak menyembunyikannya.

Jadi diamnya ulama *salaf* dari penafsiran suatu ayat bukan karena tidak mau menafsirkannya dan bukan pula karena dilarang menafsirkannya, melainkan karena kehati-hatian mereka supaya tidak masuk ke dalam apa yang disebut dengan *tahkîm* (perkiraan, spekulasi) dalam menafsirkan Al-Qur’an.

4. Langkah-Langkah Penafsiran Ayat-Ayat *Mutasyâbihât al-Alfâzh*

Setelah membahas hal-hal yang berkaitan tentang metode penulisan dan melihat refleksi teoritis yang berkaitan dengan penafsiran, langkah selanjutnya adalah bagaimana seorang mufasir mengidentifikasi ayat-ayat *Mutasyâbihât al-Alfâzh* tersebut. Mengutip Nashruddin Baidan, ada empat langkah yang harus diterapkan mufasir untuk melakukan penelitian tentang ayat-ayat *Mutasyâbihât al-Alfâzh*.⁹⁷

a. Mengidentifikasi dan Menghimpun Ayat-Ayat yang Mirip

Pertama yang harus dilakukan mufasir dalam menafsirkan ayat-ayat yang beredaksi mirip adalah dengan melakukan identifikasi terhadap ayat-ayat yang memiliki kemiripan. Pengidentifikasi sangat penting karena untuk menentukan mana di antara 6000 ayat lebih di dalam Al-Qur’an yang merupakan *Mutasyâbihât al-Alfâzh* sesuai definisi *Mutasyâbihât al-Alfâzh* yang telah ditentukan oleh mufasir. Hal ini diperlukan agar jelas batas-batas yang akan dikaji dan tampak permasalahannya.⁹⁸

b. Membandingkan Redaksi yang Mirip

⁹⁶ Ibn Taimiyah, *Muqaddimah fî Ushûli al-Tafsîr*, Kuwait: Dar Al-Qur’an al-Karim, 1971, cet. 1, hal. 114.

⁹⁷ Nashruddin Baidan, *Metode Penafsiran Al-Qur’an: Kajian Kritis Terhadap Ayat-Ayat Yang Beredaksi Mirip*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011, cet. 2, hal. 76.

⁹⁸ Nashruddin Baidan, *Metode Penafsiran Al-Qur’an: Kajian Kritis Terhadap Ayat-Ayat Yang Beredaksi Mirip*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011, cet. 2, hal. 76.

Langkah yang kedua dalam proses menafsirkan *Mutasyâbihât al-Alfâzh* adalah dengan melakukan perbandingan di antara redaksi-redaksi tersebut. Dalam hal ini jika melihat Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI), definisi memperbandingkan adalah, “memadukan (menyamakan) dua benda (hal, dan sebagainya), untuk mengetahui persamaan atau selisihnya (perbedaannya).⁹⁹

Melihat definisi yang telah dipaparkan di atas, maka memperbandingkan ayat-ayat *Mutasyâbihât al-Alfâzh* adalah meneliti redaksi-redaksi yang serupa dari ayat-ayat Al-Qur’an, untuk mengetahui persamaan dan perbedaannya, apakah perbedaannya menyangkut susunan kata yang tidak sama seperti *taqdîm* dan *ta’khîr*, atau salah satu redaksi menggunakan kata atau kalimat dengan jumlah tertentu dan pada redaksi lain memiliki jumlah kata yang kurang atau lebih dan sebagainya.¹⁰⁰

c. Analisis Redaksi *Mutasyâbihât al-Alfâzh*

Setelah melakukan identifikasi dan membandingkan ayat-ayat yang beredaksi mirip, langkah ketiga dalam penafsiran *Mutasyâbihât al-Alfâzh* adalah dengan menganalisa redaksi-redaksi yang memiliki kemiripan. Dalam tahapan ini ayat-ayat tersebut dianalisa lebih dalam dan detail, sedangkan pada tahap perbandingan redaksi hanya sekedar mencari dan menunjukkan persamaan dan perbedaan antar dua redaksi. Maka pada tahapan ini dibutuhkan kajian yang melibatkan berbagai cabang ilmu seperti ilmu *munâsabah*, *asbâb al-Nuzûl*, *qirâat*, *balâghah* dan lain-lain. Demikian juga dengan redaksi yang diulang sama persis (*takrâr*), dalam tahapan ini dianalisa apakah ada maksud tertentu dalam pengulangan tersebut dan sejauh mana pengaruhnya terhadap pemahaman ayat yang mengandung redaksi berulang tersebut, sehingga bisa diketahui alasan pengulangan yang terdapat pada ayat tersebut.¹⁰¹

d. Perbandingan Pendapat Mufasir

Langkah terakhir dalam proses menafsirkan ayat-ayat yang beredaksi mirip adalah dengan meninjau pendapat mufasir yang lain yang berkaitan dengan penafsiran ayat-ayat tersebut, sehingga dapat diperoleh gambaran yang luas berkaitan dengan penafsiran suatu ayat. Untuk langkah ini mufasir bisa menelaah pendapat ulama lain

⁹⁹ Tim Penyusun, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta: Balai Pustaka, cet. 1, hal. 75.

¹⁰⁰ Nashruddin Baidan, *Metode Penafsiran Al-Qur’an: Kajian Kritis Terhadap Ayat-Ayat Yang Beredaksi Mirip*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011, cet. 2, hal. 94.

¹⁰¹ Nashruddin Baidan, *Metode Penafsiran Al-Qur’an: Kajian Kritis Terhadap Ayat-Ayat Yang Beredaksi Mirip*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011, cet. 2, hal. 101.

yang menelaah tentang sebuah penafsiran khususnya penafsiran yang berkaitan dengan *Mutasyabihât al-Alfâzh*, karena perbedaan definisi dalam menentukan sebuah ayat itu *mutasyâbih* atau bukan sangat berpengaruh terhadap penafsiran sebuah ayat.

Meperbandingkan di sini tidak sama dengan apa yang dilakukan di dalam studi perbandingan agama, mazhab, atau perbandingan ulama tafsir terhadap penafsiran suatu ayat. Hal ini disebabkan karena keragaman dan perbedaan-perbedaan redaksi menyangkut fenomena-fenomena lahir seperti susunan kata yang tidak sama sebagai akibat dari adanya *taqdîm dan ta'khîr*, atau jumlah kata yang digunakan berselisih banyaknya dikarenakan salah satu redaksi menggunakannya dalam jumlah tertentu dan redaksi yang lain memiliki jumlah kata yang kurang atau lebih dari itu. Sebaliknya keragaman dan perbedaan agama, mazhab, penafsiran, dan sebagainya yang berhubungan dengan pemikiran berkaitan erat dengan fenomena batin. Oleh karena itu dalam membuat perbandingan dalam meneliti redaksi-redaksi yang mirip itu paling tidak perlu dilakukan dua pendekatan. *Pertama*, melalui pendekatan linguistik, dan *kedua*, melalui pendekatan ilmu qiraat.¹⁰²

Apabila ilmu-ilmu yang berkaitan dengan kajian yang berkaitan dengan dua pendekatan dalam menentukan ayat-ayat *Mutasyâbihât al-Alfâzh* tidak dikuasai, maka sulit untuk seorang mufasir melakukan perbandingan di antara berbagai redaksi yang serupa, sebab di dalam Al-Qur'an terdapat dua kata yang sepintas terlihat sama, akan tetapi konotasi dari masing-masing kata tersebut sangat berbeda. Seperti lafaz "*al-Bâb*" yang terulang sebanyak lima kali di dalam Al-Qur'an.¹⁰³ Tidak sama dengan lafaz "*albâb*" yang terulang sebanyak 16 kali dalam Al-Qur'an.¹⁰⁴ Sebagai contoh seperti yang terdapat pada QS. Yusuf/12: 25:

وَاسْتَبَقَا الْبَابَ ... ﴿٢٥﴾

Dan keduanya berlomba lari ke pintu-pintu...

Dan pada QS. al-Baqarah/2: 197:

¹⁰² Nashruddin Baidan, *Metode Penafsiran Al-Qur'an: Kajian Kritis Terhadap Ayat-Ayat Yang Beredaksi Mirip*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011, cet. 2, hal. 94.

¹⁰³ Lihat QS. al-Baqarah/2: 58, QS. al-Nisa/4: 154, QS. al-Maidah/5: 23, QS. al-A'raf/7: 161, dan QS. Yusuf/12: 25.

¹⁰⁴ Lihat QS. al-Baqarah/2: 179, 197, QS. Ali 'Imran/3: 7, 190, QS. al-Maidah/5: 100, QS. Yusuf/12: 111, 119, QS. Ibrahim/14: 52, QS. Shad/38: 29, 43, QS. al-Zumar/39: 9, 18, QS. Ghafir/40: 54, QS. al-Thalaq/65: 10.

...وَأَتَّقُونَ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ ﴿١٧٧﴾

... Dan bertaqwalah kepadaku wahai orang-orang yang berakal.

Dengan pengamatan yang teliti, diketahuilah bahwa lafaz “*al-Bâb*” yang berarti pintu itu adalah kata tunggal, jamaknya ialah “*abwâb*”, sedangkan lafaz “*albâb*” yang berarti akal itu ialah bentuk jamak dari kata “*lubb*”. Apabila seseorang tidak menguasai ilmu etimologi, maka dia tidak akan mengerti perbedaan konotasi suatu kata dengan kata yang lain yang serupa dengannya. Seperti yang terjadi di Padang, Sumatera Barat pada tahun 1977, seorang khatib yang sedang berkhotbah di atas mimbar berucap ketika menutup khutbah yang pertama dengan mengucapkan: “*fa’tabirû yâ uli albâb*” dan langsung diikuti terjemahannya “*ambillah pelajaran wahai orang yang memiliki pintu*”¹⁰⁵

Pernyataan khatib di atas sangat keliru, karena sebagaimana telah dikemukakan di atas lafaz “*albâb*” itu adalah jamak dari kata “*lubbun*” yang berarti akal, tidak sama dengan “*al-Bâb*” yang merupakan kata tunggal yang berarti “pintu” dan jamaknya berbentuk “*abwâb*”. Kekeliruan semacam itu timbul karena khatib kurang menguasai etimologi kedua kata tersebut.

Pendekatan kedua yang dapat digunakan dalam menelaah redaksi yang mirip adalah dengan ilmu qiraat, yaitu “*perbedaan lafal-lafal wahyu dalam penulisan huruf atau cara pengucapannya seperti tipis, tebal, dan lain-lain*”.¹⁰⁶ Berdasarkan pengertian itu, maka ilmu qiraat adalah ilmu yang membahas tentang perbedaan lafal-lafal wahyu dalam penulisan huruf atau cara pengucapannya untuk memperbandingkan redaksi-redaksi yang mirip dari ayat-ayat Al-Qur’an, penguasaan terhadap ilmu ini tidak dapat diabaikan karena Al-Qur’an dibaca dan dituliskan berdasarkan qiraat (bacaan) yang diterima dari Nabi, bukan berdasarkan kepada kaidah bahasa yang berlaku dikalangan bahasa Arab seperti yang telah dipaparkan di atas. Meskipun Al-Qur’an diturunkan dalam bahasa Arab namun bahasanya memiliki gaya bahasa tersendiri yang tidak dapat ditiru oleh siapapun sampai sekarang termasuk orang Arab.

¹⁰⁵ Dikutip dari pengalaman Nashruddin Baidan ketika mendengar khutbah Jumat. Nashruddin Baidan, *Metode Penafsiran Al-Qur’an: Kajian Kritis Terhadap Ayat-Ayat Yang Beredaksi Mirip*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011, cet. 2, hal. 96.

¹⁰⁶ Badr al-Din Muhammad bin ‘Abdullah al-Zarkasyi, *al-Burhân fî ‘Ulûm Al-Qur’ân* Kairo: Isa al-Bab al-Halabi wa Syirkahu, t.th, jilid 3, hal. 318. Jalal al-Din ‘Abd al-Rahman al-Suyuthi, *al-Itqân fî ‘Ulûm Al-Qur’ân*, Kairo: Maktabah Dar al-Turats, 2010, juz 1, hal. 82.

5. Kategori Ayat-Ayat *Mutasyâbihât al-Alfâzh*

Dalam kajian *Mutasyâbihât al-Alfâzh*, sebagaimana telah dijelaskan dalam definisi pada pembahasan sebelumnya, terdapat dua kategori besar dalam menyajikan ragam ayat-ayat yang beredaksi mirip tersebut. Pertama adalah ayat-ayat yang beredaksi mirip dan memiliki sedikit perbedaan dalam redaksinya, dan yang kedua adalah ayat-ayat yang memiliki kesamaan redaksi tanpa adanya perbedaan (*takrâr*).

a. Ayat-Ayat yang Beredaksi Mirip dan Memiliki Sedikit Perbedaan dalam Redaksinya

Ada beberapa mufasir yang menjadi rujukan penulis dalam meneliti tentang *Mutasyâbihât al-Alfâzh* selain Khatib al-Iskafi yang merupakan mufasir yang menjadi rujukan utama penulis. Di antaranya seperti Ibn Zubayr al-Gharnati dengan kitab *Milâk al-Ta'wîl*, Zakaria al-Anshari dengan karyanya *Fath al-Rahmân* karya, al-Karmani dengan karyanya *al-Burhân* dan sebagainya.

Seperti yang dikemukakan al-Zarkasyi, ada beberapa bentuk *Mutasyâbihât al-Alfâzh* dalam Al-Qur'an,¹⁰⁷ pertama adalah bentuk-bentuk ayat yang mirip dan memiliki perbedaan dalam redaksinya dan ini terbagi dalam beberapa kategori yaitu:

1) *Ziyâdah wa Nuqshân*

Ziyâdah dan *nuqshân* adalah persoalan *tasyâbuh* pada ayat yang berupa penambahan huruf atau kata pada sebuah ayat dan tidak menyebutkannya pada tempat yang lain. Ayat yang memiliki *tasyâbuh* karena *ziyâdah* dan *nuqshân* antara lain:

a) QS. Al-Baqarah/2: 6:

إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ﴿٦﴾

Dengan QS. Yasin/36: 10:

وَسَوَاءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ﴿١٠﴾

Pada QS. Yasin ayat 10 di atas terdapat penambahan huruf '*athaf* "wawu".

b) QS. al-Baqarah/2: 23:

... فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ ۖ... ﴿٢٣﴾

Dengan QS. Yunus/10: 38:

... فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ ۖ... ﴿٣٨﴾

¹⁰⁷ Badr al-Din Muhammad bin 'Abdullah al-Zarkasyi, *al-Burhân fi 'Ulûm Al-Qur'an*, Kairo: Isa al-Bab al-Halabi wa Syirkahu, t.th, jilid 3, hal. 113.

Pada surat al-Baqarah ayat 23 terdapat penambahan huruf “*min*”.

c) QS. al-Baqarah/2: 57:

﴿٥٧﴾ وَمَا ظَلَمُونَا وَلَكِن كَانُوا أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ

Kalimat seperti ayat di atas terulang dalam bentuk sama persis beberapa kali seperti pada surat al-A'raf/7: 160, al-Taubah/9: 70, al-Nahl/16: 33 dan 118, dan al-'Ankabut/29: 40, dan memiliki perbedaan dengan QS. Ali 'Imran/3: 117:

﴿١١٧﴾ وَلَكِن أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ

Pada QS. Ali 'Imran/3: 117 di atas terdapat pengurangan kata “*kânû*”.

2) *Taqdîm wa Ta'khîr*

Mendahulukan kata atau huruf tertentu dalam sebuah ayat, sedangkan pada ayat yang lain didatangkan dengan mengakhirkannya. Ungkapan sebuah kalimat dalam ayat Al-Qur'an dengan menggunakan susunan tertentu, kemudian pada ayat yang lain ungkapan tersebut diungkap dengan susunan yang berbeda.¹⁰⁸ Seperti dalam QS. al-Baqarah/2: 264:

﴿٢٦٤﴾ لَا يَقْدِرُونَ عَلَى شَيْءٍ مِّمَّا كَسَبُوا...

Sedangkan pada ayat yang lain diungkapkan dengan redaksi yang berbeda seperti dalam QS. Ibrahim/14: 18:

﴿١٨﴾ لَا يَقْدِرُونَ مِمَّا كَسَبُوا عَلَى شَيْءٍ...

3) *Ma'rifah wa Nakirah*

Ungkapan sebuah kalimat atau kata yang didatangkan dengan bentuk *ma'rifah*, sedangkan pada ayat yang lain didatangkan dengan bentuk *nakirah*, atau sebaliknya. Seperti dalam QS. al-Baqarah/2: 126:

﴿١٢٦﴾ وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا بَلَدًا آمِنًا...

Ungkapan ini terdapat pula dalam bentuk yang hampir serupa seperti pada QS. Ibrahim/14: 35:

﴿٣٥﴾ وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا الْبَلَدَ آمِنًا...

¹⁰⁸ al-Zarkasyi, *al-Burhân fî 'Ulûm Al-Qur'ân*, Beirut: Maktabah al-'Ashriyyah, 2004, juz 1, hal. 95.

Pada ayat terakhir lafaz “*balad*” didatangkan dengan bentuk *ma’rifah*, sedangkan pada surat al-Baqarah didatangkan dengan bentuk *nakirah*.

4) *Mufrad wa Jama’*

Penggunaan kata dalam sebuah ayat dengan bentuk jamak, akan tetapi pada ayat yang lain didatangkan dengan bentuk *mufrad*, ataupun sebaliknya. Seperti pada QS. al-Baqarah/2: 80:

وَقَالُوا لَنْ تَمَسَّنَا النَّارُ إِلَّا أَيَّامًا مَّعْدُودَةً... ﴿٨٠﴾

Sedangkan pada Ali ‘Imran/3: 24:

...قَالُوا لَنْ تَمَسَّنَا النَّارُ إِلَّا أَيَّامًا مَّعْدُودَةً... ﴿٢٤﴾

Ayat pada contoh yang pertama yang terdapat pada surat al-Baqarah menggunakan bentuk *mufrad* sedangkan ayat pada contoh yang kedua menggunakan bentuk jamak.

5) *Tabdîl*

Tabdîl di sini yaitu pergantian, baik itu pergantian huruf dengan huruf maupun kalimat dengan kalimat. Contoh *tabdîl* huruf seperti pada QS. al-Baqarah/2: 35:

وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ ﴿٣٥﴾

Sedangkan pada QS. al-A’raf/7: 19:

وَيَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ فَكُلَا مِنْ حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ ﴿١٩﴾

Adapun contoh *tabdîl* kalimat seperti pada QS. al-Baqarah/2: 170:

وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا... ﴿١٧٠﴾

Sedangkan pada QS. Luqman/31: 21:

وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا... ﴿٢١﴾

6) *Idghâm*

Memasukkan sebuah huruf kepada huruf yang lain (*idghâm*) pada sebuah ayat dan tidak mengidghamkan pada ayat yang lain, seperti pada QS. al-An’am/6: 42:

...بِالْبُأْسَاءِ وَالضَّرَاءِ لَعَلَّهُمْ يَتَضَرَّعُونَ ﴿٤٢﴾

Sedangkan diidghamkan pada QS. al-A'raf/7: 94:

...بِالْبُأْسَاءِ وَالضَّرَاءِ لَعَلَّهُمْ يَضَّرَّعُونَ ﴿٩٤﴾

- b. Ayat-Ayat yang Beredaksi yang Memiliki Kesamaan Redaksi dan Berulang (*Takrâru Âyât*)

Di antara karakteristik teks Al-Qur'an yang menjadi sebuah keunikan dalam Al-Quran adalah adanya pengulangan (repetisi) redaksi ayat-ayat atau kisah-kisah tertentu. Bahwa Al-Qur'an mengandung ayat yang serupa dan berulang merupakan kenyataan yang tidak terbantah. Dalam hal ini Allah SWT berfirman dalam QS. al-Zumar/39: 23:

اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَانِيٍّ... ﴿٣٩﴾

Allah telah menurunkan perkataan yang paling baik (yaitu) kitab (Al-Qur'an) yang serupa-serupa (ayat-ayatnya) lagi berulang-ulang....

Pengulangan redaksi dalam Al-Qur'an sebagai seorang muslim pasti meyakini bahwa ada makna yang tersirat dalam redaksi yang berulang tersebut. Seperti yang terdapat dalam surat al-Rahman, Allah mengulang kata "*fabiayyi âlâi rabbikumâ tukadzibân*" sebanyak 31 kali. Persoalan ini menjadi menggoda ketika para akademisi menelaah apakah pengulangan yang "radikal" tersebut hanya untuk mengisi volume surat yang direncanakan ataukah ada makna yang tersirat sehingga pengulangan tersebut menjadi tidak sia-sia sehingga terasa tidak membosankan. Pengulangan atau repetisi dalam prespektif bahasa Arab dinamakan *takrâr* atau *takrîr*.

Kata *takrâr* merupakan *mashdar* dari kata *karrara*, atau bisa juga *mashdarnya* ialah *tikrar* yang mengandung arti sama yaitu *I'âdat al-Syai miraran* yang berarti mengulang sesuatu dengan terus menerus.¹⁰⁹ Defenisi lain yaitu dari Ibnu Naqib, ia mengartikan *al-Takrâr* dengan sebuah lafaz yang keluar dari seorang pembicara lalu mengulanginya dengan lafaz yang sama, baik lafaz yang diulanginya tersebut semantik dengan lafaz yang ia keluarkan ataupun tidak, atau ungkapan tersebut hanya dengan maknanya bukan dengan lafaz yang sama.

¹⁰⁹ al-Zarkasyi, *al-Burhân fî 'Ulûm Al-Qur'ân*, Kairo: Maktabah Isa al-Halabi, t.th, jilid 3, hal. 8.

Adapun menurut istilah *takrâr* berarti “اعادة اللفظ او المعنى” yaitu mengulangi lafal atau yang sinonimnya untuk menetapkan (*taqrîr*) makna. Selain itu, ada juga yang memaknai *takrâr* dengan “ذكر الشيء مرتين فصاعدا” yaitu menyebutkan sesuatu dua kali berturut-turut atau penunjukan lafal terhadap sebuah makna secara berulang-ulang.¹¹⁰

Dari keterangan di atas, dapat disimpulkan bahwa yang dimaksud dengan *takrâr fî Al-Qur’ân* adalah pengulangan redaksi kalimat atau ayat dalam Al-Qur’an dua kali atau lebih, baik itu terjadi pada lafalnya ataupun maknanya dengan tujuan dan alasan tertentu.

Takrâr (pengulangan) dibagi menjadi dua macam:

- 1) *Takrâr al-Lafzhi*, yaitu pengulangan redaksi ayat di dalam Al-Qur’an baik berupa huruf-hurufnya, kata ataupun redaksi kalimat dan ayatnya.

- a) Contoh pengulangan huruf. Pengulangan huruf ة (*ta’ marbûthah*) pada akhir kata di beberapa ayat pada QS. al-Nazi‘at/79: 6-14:

يَوْمَ تَرْجُفُ الرَّاجِفَةُ ۖ تَتَّبِعُهَا الرّٰدِفَةُ ۗ فُلُوبٌ يَّوْمِيذٍ وَّاحِفَةٌ ۙ
 اَبْصَارُهَا خَاشِعَةٌ ۚ يَقُولُونَ اِنَّا لَمَرْدُودُونَ فِي الْحَافِرَةِ ۗ اِذَا كُنَّا
 عِظَامًا نَّخِرَةً ۙ قَالُوا تِلْكَ اِذَا كَرَّةٌ خَاسِرَةٌ ۗ فَاِنَّمَا هِيَ زَجْرَةٌ
 وَّاحِدَةٌ ۙ فَاِذَا هُمْ بِالسَّاهِرَةِ ۙ

- b) Contoh pengulangan kata, dapat dilihat pada QS. al-Fajr/89: 21-22:

كَلَّا اِذَا دُكَّتِ الْاَرْضُ دُكًّا دَكًّا ۙ وَّجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا ۙ

- c) Contoh pengulangan ayat terdapat pada QS. al-Rahman/55:

فَبِآيِ الْاٰءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبٰنِ

Ayat ini berulang kurang 31 kali dalam surah tersebut.

- 2) *Tikrâr al-Ma’nawi*, yaitu pengulangan redaksi ayat di dalam Al-Qur’an yang pengulangannya lebih di titik

¹¹⁰ Khalid ibn Usman al-Sabt, *Qawâ'id al-Tafsîr, Jam'an wa Dirâsah*, Beirut: Dar ibn 'Affan, Juz. II, 1997, hal. 701.

beratkan kepada makna atau maksud dan tujuan pengulangan tersebut. Sebagai contoh QS. al-Baqarah/2: 238:

حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَىٰ وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ ﴿٢٣٨﴾

Al-Shalât al-Wusthâ yang disebut dalam ayat di atas adalah pengulangan makna dari kata *al-Shalawât* sebelumnya, karena masih merupakan bagian darinya. Adapun penyebutannya sebagai penekanan atas perintah memeliharanya.¹¹¹

Selain seperti contoh di atas, bentuk *tikrâr* seperti ini biasanya dapat dilihat ketika Al-Qur'an bercerita tentang kisah-kisah umat terdahulu, menggambarkan azab dan nikmat, janji dan ancaman dan lain sebagainya.

Salah satu gaya bahasa Al-Qur'an dalam bentuk pengulangan seperti ini banyak dijumpai dalam Al-Qur'an, Khatib al-Iskafi menyebutkan dari 114 surat, hanya 25% dalam Al-Qur'an yang tidak mengandung ayat yang beredaksi mirip.¹¹² Al-Zarkasyi yang merupakan salah satu mufasir yang membahas *Mutasyâbihât al-Alfâzh* khususnya pembahasan *takrâr*, membagi pembahasan ini menjadi beberapa bagian sesuai dengan jumlah pengulangan ayat yang sama yang terdapat pada Al-Qur'an.

Contoh pengulangan yang terjadi pada dua tempat yaitu terdapat pada QS. Yunus/10: 60 dengan QS. al-Naml/27: 73 yaitu kalimat:

...وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَشْكُرُونَ

Pengulangan yang terdapat pada tiga tempat yang terdapat pada surat al-An'am/6: 80, surat al-Sajdah/32: 4 dan surat Ghafir/40: 58 yaitu kalimat:

...أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ

Pengulangan yang terdapat pada empat tempat yaitu terdapat pada surat Yunus/10: 66, surat al-Hajj/22: 18, surat al-Naml/27: 87, dan surat al-Zumar/39: 68 yaitu kalimat:

¹¹¹ Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah*, Jakarta : Lentera Hati, 2009, jilid 1, cet. 2, hal. 626-627.

¹¹² Nashruddin Baidan, *Metode Penafsiran Al-Qur'an: Kajian Kritis Terhadap Ayat-Ayat Yang Beredaksi Mirip*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011, cet. 2, hal. 7.

...مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ...

Pengulangan yang terjadi pada lima tempat seperti yang terdapat pada surat al-Anfal/8: 4 dan 74, surat al-Hajj/22: 50, surat al-Nur/24: 26 dan surat al-Saba'/34: 4, yaitu kalimat:

...أُولَئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا...

Dan begitu seterusnya sampai pembahasan kelima belas yang membahas tentang pengulangan kata atau kalimat yang sama yang terdapat dalam berbagai ayat atau surat.¹¹³

Berkaitan dengan al-Zarkasyi membantah anggapan orang yang mengatakan bahwa pengulangan dalam Al-Qur'an adalah sia-sia. Beliau mengatakan bahwa justru pengulangan (*takrâr*) dapat memperindah kalimat atau kata-kata, terutama yang saling berkaitan satu sama lainnya. Hal ini dikuatkan oleh kebiasaan orang Arab dalam beretorika dan berdialek, ketika mereka menaruh perhatian terhadap suatu perkara agar dapat terealisasi dan menjadi kenyataan, atau dalam retorika mereka mengharap sesuatu (doa), maka mereka selalu mengulang-ulangnya sebagai penguat.¹¹⁴

Perkembangan bahasa Arab telah dimulai sekitar satu abad setengah sebelum datangnya Islam ke Jazirah Arab. Perkembangan bahasa Arab yang pesat ini dibarengi dengan kaidah bahasa yang mapan. Dengan turunnya Al-Qur'an lalu didukung oleh sunnah, keistimewaan yang dimiliki oleh bahasa Arab pun semakin stabil hingga hari ini dan terhindar dari perubahan. Ada dua faktor yang menyebabkan munculnya pengulangan (*al-Takrâr*) dalam bahasa Arab diantaranya:

- a) Perkembangannya secara lisan.
- b) Kebutuhan manusia kepada pengulangan kata itu sendiri.

Ketika turun Al-Qur'an dengan lisan kaumnya lalu juga didukung oleh ucapan Rasul maka makin mapanlah *nasy'ah* dari *al-Takrâr* ini. Dari itu sering kita dapat hadis-hadis Nabi yang redaksinya berulang hingga tiga kali. Di antara hadits yang memakai redaksi berulang-ulang seperti yang termaktub dalam kitab *Fath al-Bârî* bab 30 dari kitab *'Ilmu* dijelaskan hadits dari Anas ia berkata: Sesungguhnya Nabi

¹¹³ al-Zarkasyi, *al-Burhân fî 'Ulûm Al-Qur'ân*, Beirut: Maktabah al-'Ashriyyah, 2004, juz 1, hal. 91-113.

¹¹⁴ Badr al-Din Muhammad bin 'Abdullah al-Zarkasyi, *al-Burhân fî 'Ulûm Al-Qur'ân*, Kairo: Isa al-Bab al-Halabi wa Syirkahu, t.th, jilid 3, hal. 9.

ketika mengucapkan salam, mengucapkannya tiga kali, dan apabila berkata ia pun mengulangi tiga kali. Itulah sekilas tentang *al-Takrâr* dalam bahasa Arab, sebagaimana bangsa arab sangat gandrung sekali dalam mengulang-ngulang perkataan mereka¹¹⁵. Pada bagian *mukaddimah* kita telah singgung bahwa *al-Takrâr* dalam Al-Qur`an merupakan bentuk dari *i`jâz* Al-Qur`an dan termasuk dalam pembahasan *Mutasyâbih* Al-Qur`an.

Dalam bukunya *al-Itqân fi 'Ulûm Al-Qur`ân*, Imam al-Suyuthi menjelaskan fungsi dari penggunaan tkrar dalam Al-Qur`an. Di antara fungsi-fungsi tersebut adalah sebagai berikut:

a) Sebagai *taqrîr* (penetapan)

Dikatakan, "*al-Kalâm idzâ takarrara, taqarrara*" ucapan jika terulang berfungsi menetapkan. Diketahui bahwa Allah telah memperingatkan manusia dengan mengulang-ulang kisah Nabi dan umat terdahulu, nikmat dan azab, begitu juga janji dan ancaman. Maka pengulangan ini menjadi satu ketetapan yang berlaku. Ini sejalan dengan fungsi dasar dari kaedah tkrar bahwa setiap perkataan yang terulang merupakan *taqrîr* (penetapan) atas hal tersebut. Sebagai contoh Allah berfirman pada QS. al-An`am/6: 19:

قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً ۗ قُلِ اللَّهُ شَهِيدٌ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَأُوحِيَ إِلَيَّ هَذَا الْقُرْآنُ لِأُنذِرَكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ أَتَيْتُكُمْ لَتَشْهَدُونَ أَنَّ مَعَ اللَّهِ إِلَهَةً آخْرَىٰ قُلْ لَا أَشْهَدُ ۚ قُلْ إِنَّمَا هُوَ إِلَهُ وَاحِدٌ وَأَنَا بَرِيءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ

﴿١٩﴾

Katakanlah: "Siapakah yang lebih kuat persaksiannya?" Katakanlah: "Allah". Dia menjadi saksi antara aku dan kamu. Dan Al-Qur`an ini diwahyukan kepadaku supaya dengan dia aku memberi peringatan kepadamu dan kepada orang-orang yang sampai Al-Qur`an (kepadanya). Apakah Sesungguhnya kamu mengakui bahwa ada Tuhan-Tuhan lain di samping Allah?" Katakanlah: "Aku tidak mengakui." Katakanlah: "Sesungguhnya Dia adalah

¹¹⁵ Mahmud al-Sayyid Syaikhun, *Asrârû al -Tikrâr fi Lughat AL-Qur`ân*, Kairo: Dar el-Hidayah. t.th, hal. 22-29

Tuhan yang Maha Esa dan Sesungguhnya aku berlepas diri dari apa yang kamu persekutukan (dengan Allah)”.¹¹⁶

b) Sebagai *ta'kid* (penegasan) dan زيادة التنبيه (menuntut perhatian lebih)

Pembicaraan yang diulang mengandung unsur penegasan atau penekanan, bahkan menurut Imam al-Suyuthi penekanan dengan menggunakan pola *takrâr* setingkat lebih kuat dibanding dengan bentuk *ta'kid*.¹¹⁷ Hal ini karena *takrâr* terkadang mengulang lafal yang sama, sehingga makna yang dimaksud lebih mengena.

c) Sebagai *ta'zhîm* (menggambarkan sesuatu yang agung dan besarnya satu perkara).

Mengenai hal ini, telah dipaparkan dalam kaidah bahwa salah satu fungsi dari tkrar atau pengulangan adalah untuk menggambarkan besarnya hal yang dimaksud, sebagaimana pemberitaan tentang hari kiamat dalam QS. al-Qari'ah/101: 1-3:

الْقَارِعَةُ ۝ مَا الْقَارِعَةُ ۝ وَمَا أَذْرُكَ مَا الْقَارِعَةُ ۝

Jika melihat penjabaran definisi dan bentuk-bentuk ayat-ayat *Mutasyâbihât al-Alfâzh* di atas, maka untuk melakukan kategorisasi terhadap redaksi yang mirip tersebut didasarkan pada kriteria-kriteria berikut:

- (1) Suatu redaksi dianggap *Mutasyâbihât al-Alfâzh* jika keduanya membicarakan satu kasus yang sama dengan memakai susunan kata, kalimat, dan tata bahasa yang hampir sama;
- (2) Dua redaksi yang sama membicarakan dua kasus yang berlainan;
- (3) Atau redaksi yang persis sama diulang lebih dari satu kali, namun pengulangan itu mengandung maksud tertentu yang tak ada pada redaksi serupa yang terletak sebelumnya.¹¹⁸

Pengkajian ayat-ayat *Mutasyâbihât al-Alfâzh* sangat berkaitan erat dengan metode seorang mufasir dalam menentukan sebuah ayat itu *mutasyâbih* atau bukan. Dan

¹¹⁶ M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah*, Jakarta : Lentera Hati, 2009, jilid 1, cet. 2, hal. 174.

¹¹⁷ Jalal al-Din 'Abd al-Rahman al-Suyuthi, *al-Itqân fî 'Ulûm Al-Qur'ân*, Kairo: Dar el-Hadis, 2004, juz 3 hal. 170.

¹¹⁸ Nashruddin Baidan, *Metode Penafsiran Al-Qur'an: Kajian Kritis Terhadap Ayat-Ayat Yang Beredaksi Mirip*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011, cet. 2, hal. 80.

ini adalah salah satu alasan penulis untuk mengetahui ciri khas dan metode yang dilakukan al-Iskafi dalam menjelaskan ayat-ayat yang beredaksi mirip. Maksud dari membandingkan sebuah ayat dengan ayat yang lain dengan berpedoman pada definisi yang telah dipaparkan di atas adalah meneliti redaksi-redaksi yang serupa dari ayat-ayat Al-Qur'an untuk mengetahui persamaan dan perbedaannya.

BAB III
BIOGRAFI KHATIB AL-ISKAFI DAN KONSTRUKSI KITAB
DURRAH AL-TANZÎL WA GHURRAH AL-TA'WÎL

A. Biografi Khatib al-Iskafi dan Perjalanan Intelektual

1. Biografi Khatib al-Iskafi

Nama lengkap Khatib al-Iskafi adalah Abu Abdillah Muhammad ibn Abdillah, nama *kunyahnya* adalah Abi Abdillah, nama *laqabnya* adalah al-Khatib,¹ Al-Iskafi berasal dari Asbahan atau Isfahan sekarang. Nama al-Iskaf adalah sebuah komunitas di Asbahan, ada yang mengatakan komunitas pengrajin sepatu atau tukang batu dan kemudian dinisbatkan kepadanya.² Menurut Yaqut al-Hamawi (w. 626 H), Muhammad ibn Abdillah al-Khatib al-Iskafi merupakan seorang ahli sastra pada masanya.³

Sering terjadi kesalah pahaman di antara Khatib al-Iskafi dan Fakhru al-Razi, keduanya nama *laqabnya* adalah Abi Abdillah padahal namanya beda Khatib al-Iskafi namanya Muhammad ibn Abdillah, sedang Fakhru al-Razi nama *laqabnya* bukan al-Khatib, akan tetapi terkenal dengan sebutan Ibn al-Khatib.

¹ Yaqut al-Hamawi, *Mu'jam al-Udabâ'*, Beirut: Dar al-Garb al-Islami, 1993, cet. 1, juz 6, hal. 2549.

² Syauiqi Dhaif, *Mu'jam al-Wasith*, Kairo: Maktabah Shuruuq al-Dauliyyah, 2011, hal. 439.

³ Yaqut al-Hamawi, *Mu'jam al-Udabâ'*, Beirut: Dar al-Garb al-Islami, 1993, cet. 1, juz 4, hal. 238.

Tidak banyak referensi penulis untuk mengetahui hal yang berkaitan dengan masa kecil dan remajanya Khatib al-Iskafi, tidak ada yang menceritakan dari siapa dan dari mana dia mendapatkan ilmu. Dengan kata lain, tidak ada sumber yang menerangkan siapa gurunya dan siapa muridnya, Tentunya hal seperti ini tidak mengherankan karena memang banyak para ahli yang juga tidak diketahui secara pasti biografinya, namun tidak bisa dipungkiri bahwa yang bersangkutan diakui memiliki karya yang diapresiasi oleh generasi berikutnya. Dalam penafsiran Al-Qur'an, Khatib al-Iskafi adalah orang yang pertama menafsirkan dan mengumpulkan ayat-ayat yang beredaksi mirip dan ditulis dalam sebuah kitab yang diberi nama *Durrah al-Tanzîl wa Ghurrah al-Ta'wîl*.⁴

Khatib al-Iskafi dikenal sebagai seorang yang memiliki keilmuan yang luas sehingga ada ulama yang merasa heran padanya pada masa itu yang bernama Ibn 'Ubad (w. 385). Ibn 'Ubad berkata: Ada 3 ahli ilmu di Asbahan: Haik, Hallaj dan Iskaf. Haik adalah Abu Ali al-Marzuqi, al-Hallaj adalah Abu Mansur ibn Masyid dan al-Iskafi adalah Abu Abdillah al-Khatib. Adapun aliran atau mazhab yang dipegang al-Iskafi dengan memperhatikan paparan al-Iskafi yang terdapat dalam *Durrah al-Tanzîl*, tampak bahwa Khatib adalah Sunni.⁵ Beliau wafat pada tahun 420 H atau 1026 M.⁶ Begitu pula yang tertulis dalam sebuah kitab yang berjudul *al-Majâlis*, disebutkan al-Iskafi wafat pada tahun 420 H.⁷

2. Karya-Karya Khatib al-Iskafi

Terdapat beberapa karya Khatib al-Iskafi yang tercatat dari berbagai bidang keilmuan, baik bahasa, sastra, tafsir, ilmu-ilmu Al-Qur'an dan lain-lain, di antaranya adalah:

a. *Ghalat Kitâb al 'Ain*;

b. *Al-Ghurrah*;

Kitab ini berisi kesalahan ahli sastra dalam pandangan Al-Iskafi.

c. *Mabâdi'u al-lughah*;

d. *Syawahid*;

Pada kitab ini al-Khatib menjelaskan bait-bait dalam kitab Sibawaih.

⁴ Khatib al-Iskafi, *Dirâsah wa Tahqîq wa Ta'liq Durrah al-Tanzîl wa Ghurrah al-Ta'wîl*, Makkah: Jami'ah Umm al-Qura, 2001, juz 1, hal. 29.

⁵ Khatib al-Iskafi, *Dirâsah wa Tahqîq wa Ta'liq Durrah al-Tanzîl wa Ghurrah al-Ta'wîl*, Makkah: Jami'ah Umm al-Qura, 2001, juz 1, hal. 31.

⁶ Khatib al-Iskafi, *Durrah al-Tanzîl wa Ghurrah al-Ta'wîl fî Bayâni al-Âyât al-Mutasyâbihah fî Kitâbi Allâh al-'Azîz*, Beirut: Dar al-Afaq al-Jadidah, 1973, hal. 5.

⁷ Yaqut al-Hamawi, *Mu'jam al-Udabâ'*, Beirut: Dar al-Gharb al-Islami, 1993, cet. 1, juz 6, hal. 2549.

- e. *Naqd al-Syi'ir*;
- f. *Durrah al-Tanzîl wa Ghurrah al-Ta'wîl fî Bayâni al-Âyâti al-Mutasyâbihât fî Kitâbillâh al-'Azîz*;
- g. *Latfu al-Tadbîr fî Siyâsati al-Muluki*;⁸
- h. *Al-Majâlis*
 Pada kitab ini Khatib al-Iskafi menjelaskan sekelompok ayat Al-Qur'an dan hadis, *al-Amtsâl*, syair dan beberapa hukum serta menjelaskan sesuatu yang berkaitan dengan ilmu pengetahuan;
- i. *Khalaq al-Insân*
 Al-Khatib memulai dengan menjelaskan tahun kelahiran manusia sejak lahir hingga akhir hayatnya, menerangkan bentuk jasmani dimulai dari kepala hingga diakhiri sampai kaki, kemudian diakhiri dengan membicarakan kehamilan hingga lahir;
- j. *Mukhtasar al-'Ain*;
- k. *Syarah al-Hamasah*;
- l. *Jâmi'u al-Tafsîr*;
- m. *Ma'ânî Al-Qur'ân*.

3. Kondisi Sosial Politik

Pada pertengahan abad ke-4 Hijriyyah, Islam telah tersebar sampai daerah Asygar, yaitu sekarang sebuah tempat di wilayah Turkistan Timur, sedangkan di sebelah barat Islam telah sampai Andalusia di mana di sana pada masa itu Abdul Rahman al-Nashir memaklumkan diri menjadi khalifah di Andalusia pada tahun 315-422 H.⁹ Pada masa itu dunia Islam sepi kekuatannya dari segi politik hingga menjadi lemah, itu terjadi karena pemimpin kerajaan Islam menjauhkan diri dari pemerintahan Abbasiyah yang ada di Baghdad.

Sedangkan di sebelah timur terjadi kekacauan politik dilingkup kekhalfahan Abbasiyah, keadaan yang memecah belah tersebut salah satu faktor utamanya adalah banyaknya pemerintahan yang melepaskan diri dari kekhalfahan. Hingga ketika Baghdad dilanda kekacauan politik, sebuah dinasti yang berkuasa di Irak dan Persia masuk untuk mengendalikan kekuatan politik dan pemerintahan Abbasiyah. Dinasti tersebut bernama Buwaihi, yang didirikan oleh tiga putra Abu Syuja' al-Buwaihi yaitu Ali bin Buwaihi yang berkuasa di Isfahan, Hasan bin Buwaihi yang berkuasa di Rayy dan daerah Jabal, serta Ahmad bin Buwaihi yang berkuasa di Khuzistan

⁸ Yaqut al-Hamawi, *Mu'jam al-Udabâ'*, Beirut: Dar al-Gharb al-Islami, 1993, cet. 1, juz 6, hal. 2549.

⁹ Hamka, *Sejarah Umat Islam Pra Kenabian Hingga Islam di Nusantara*, Jakarta: Gema Insani, 2018, cet. 4, hal. 221.

dan Ahwaz (sekitar Irak).¹⁰ Pada masa itulah lahir seorang ‘alim yang bernama Abu ‘Abdillah al-Khatib atau yang dikenal dengan Khatib al-Iskafi.

Pada masa itu telah tersebar kerusakan ke semua bidang pemerintahan termasuk sampai pada *al-Hisbah* (Departemen Keuangan dan Kehakiman), di mana keduanya merupakan yang paling kuat kaitannya dengan kehidupan manusia dan masyarakat, disamping tidak adanya aturan yang jelas muncullah fenomena pencurian, penipuan, penyuapan, dan kemerosotan tingkat sosial dalam lingkup kemasyarakatan, kemudian pada saat itu pula bertambah banyak perbedaan aliran mazhab.

Pada masa tersebut terlepas dari kekacauan politik yang terdapat di dalam pemerintahan, ilmu pengetahuan mulai berkembang sehingga muncul bermacam-macam ilmu pengetahuan, muncullah beberapa ulama ahli bahasa, ahli sastra, ahli syair yang memiliki ketenaran yang luas, bermacam-macam sumber ilmu pengetahuan dan kebudayaan, di bidang tafsir, fikih, bahasa, sastra dan lain sebagainya. Pada saat itu pula muncullah perpustakaan umum tersimpan di dalamnya ilmu-ilmu pengetahuan Islam, sehingga tersebarlah ilmu pengetahuan di sebelah timur dunia Islam tepatnya di Asbahan atau Isfahan dan kota al-Rayy.¹¹

B. Latar Belakang dan Metode Penulisan Kitab *Durrah al-Tanzîl wa Ghurrah al-Ta’wîl*

1. Latar Belakang

Dalam dunia penafsiran, keadaan sosial politik, kemasyarakatan, pemikiran yang aktual pada masa mufasir hidup akan sangat berpengaruh dengan apa yang ditulis oleh seorang mufasir, maka akan didapati beberapa motivasi atau latar belakang yang mendorong seorang mufasir menulis kitab tafsir. Tentunya latar belakang tersebut tidak lepas dari konteks sosiologi dan politik serta iklim pemikiran ketika kitab tafsir itu ditulis.

Mufasir ada yang menulis karena dilatar belakangi oleh dorongan dan keinginan masyarakat sekitarnya agar menyusun sebuah kitab tafsir yang mampu memberikan informasi keilmuan untuk masyarakat setempat. Hal ini seperti yang dilakukan oleh al-

¹⁰ Hasan Ibrahim, *Tarîkh al-Islâm: al-Siyâsi wa al-Dîni wa-al-Thaqafi wa-al-Ijtimâ’i*, al-Dar al-Andalus, 1964, juz 3, hal. 168.

¹¹ Yusuf al-Hamawi, *Mu’jam al-Buldan*, Beirut: Dar Shadr li al-Tiba’ah wa al-Nashr, 1955, juz 1, hal. 206.

Khatib al-Syarbini dalam kitab *al-Sirâj al-Munîrnya*,¹² dan al-Nasafi dalam *al-Madârik al-Tanzîl*.¹³

Kemudian Mufasir ada yang menulis kitab tafsir semata-mata hanya untuk meringkas atau meresume karya tafsir sebelumnya karena dianggap terlalu luas dalam penjabaran dan terlalu lama dalam memahaminya. Model karya tafsir semacam ini sebagaimana yang dilakukan oleh al-Suyuthi dengan *al-Dûr al-Mantsûrnya*,¹⁴ al-Sawi dengan *Hâsyiahnya*,¹⁵ al-Khazin dengan *Lubâb al-Ta'wîlnya*,¹⁶ dan juga al-Sa'labi dengan *Jawâhir al-Hisannya*.¹⁷

Contoh latar belakang lain dalam pengaruh terhadap penafsiran adalah seorang mufasir dapat menyusun kitab tafsir karena keinginannya sendiri dalam menguatkan suatu mazhab, baik itu dalam bidang teologi maupun dalam bidang fikih. Selain itu ada juga mufasir dalam menyusun kitab tafsirnya dilatar belakang oleh ketidakpuasan terhadap kitab tafsir sebelumnya karena baginya kitab-kitab tafsir yang dahulu belum bisa mencerahkan suatu pemikiran, sehingga menurutnya perlu adanya penafsiran baru yang dapat menyingkap hidayah Al-Qur'an. Hal ini sebagaimana yang dilakukan oleh Rasyid Ridha melalui *Tafsir al-Manâr*.¹⁸

Dengan beberapa contoh latar belakang penafsiran di atas dapat diketahui bahwa setiap penafsiran Al-Qur'an tidak bisa terlepas dari pengaruh masa dan iklim masyarakat pada saat itu. Demikian juga yang dialami oleh Khatib al-Iskafi yang hidup pada masa dan situasi

¹² Khatib al-Iskafi setelah menyelesaikan kitab yang berjudul *Mughniyah al-Muhtaj*, ia diminta oleh masyarakatnya supaya dapat menyusun sebuah kitab tafsir dengan menggunakan bahasa dan penjelasan yang mudah untuk difahami oleh masyarakat tersebut. al-Khatib al-Syarbini, *al-Sirâj al-Munîr*, Bulaq: Matba'ah al-Amiriyah, t.th, hal. 3.

¹³ 'Umar al-Nasafi ia menyusun tafsir didorong oleh keinginan masyarakat. al-Nasafi, *Madârik al-Tanzîl*, Mesir: Isa Bab al-Halabî, t.th, hal. 2.

¹⁴ Tafsir karya al-Suyuthi tersebut merupakan ringkasan dari karyanya yang sebelumnya bernama *Turjumân Al-Qur'ân* yang dianggapnya terlalu luas penjabarannya sehingga perlu untuk diringkaskan. al-Suyuthi *Dûrr Al-Mansûr*, Beirut: Amin Damaj, t.th, hal. 1.

¹⁵ Al-Sawi meringkas kitab tafsir *Jamâl* yang juga dikenal dengan nama *al-Futûhât al-Ilâhiyah* buah karya dari Sulaiman al-Jamal. Al-Sawi, *Hasyiah al-Sâwi 'ala al-Jalâlain*, Singapura: Sulaiman Mar'i, t.th, hal. 2.

¹⁶ Al-Khazin meringkas kitab tafsir *al-Baghawi*: Al-khazin, *Lubâb al-Ta'wîl*, Mesir: Al-Taquadum al-Ilmiyyah, t.th, hal. 3.

¹⁷ Kitab *Jawâhir* merupakan ringkasan dari kitab-kitab tafsir sebelumnya. Al-Sa'labi, *Jawâhir*, Beirut: Muassasah al-Alami li al-Matbu'ah, t.th, hal. 3.

¹⁸ Tafsir *al-Manâr* merupakan tafsir Al-Qur'an yang muncul di abad modern buah pemikiran dari Jamaluddin al-Afghani dan Muhammad Abduh, tentunya apa yang tertulis dalam kitab tafsir al-Manar itu menunjukkan pada kehidupan sekarang (modern). Lalu gagasan itu dijadikan kitab tafsir oleh Muhammad Rasyid Ridha dikarenakan menurutnya masyarakat membutuhkan akan kitab tafsir yang relevan dengan konteks kekinian. Rasyid Rido, *Al-Manar*, Mesir: Dar Al-Manar, 1954, hal.7.

yang penuh dengan kekacauan. Di antara sebab-sebab yang melatar belakang al-Iskafi dalam menyusun kitab *Durrah al-Tanzîl wa Ghurrah al-Ta'wîl* antara lain:

- a. Sebagai bentuk penolakan terhadap orang yang ingkar dan menolak kebenaran Al-Qur'an.¹⁹ Mereka mengatakan bahwa Al-Qur'an terdapat banyak perbedaan, susunannya bertentangan dengan yang lain, padahal topiknya sama. Al-Qur'an datang untuk menjelaskan, hikmah perbedaan antara susunan mendahulukan dan mengakhirkan pada tempat yang lain, sebagian terdapat penambahan dan sebagian yang lain pengurangan dan lain sebagainya, demikian itu, agar orang yang beriman bertambah keimanannya, dan untuk menenangkan hatinya bahwa Al-Qur'an adalah kitab dan mukjizat yang datangnya dari Allah. Sehingga apabila tidak dijelaskan maka tidak menutup kemungkinan akan menimbulkan permasalahan dalam umat.²⁰
- b. Mencari beberapa tanda yang dapat menghilangkan ambiguitas sebuah ayat karena adanya kemiripan, dengan menjelaskan penafsiran ayat tersebut, dan menerangkan hikmah yang terdapat dibalik kemiripan dalam ayat-ayat Al-Qur'an.²¹
Allah SWT berfirman dalam QS. al-Zumar/39: 23:

اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَانِيٍّ... ﴿٣٣﴾

Allah telah menurunkan perkataan yang paling baik (Al-Qur'an) yang serupa (mutu ayat-ayatnya) lagi berulang-ulang....

Dari ayat di atas tidak dapat dipungkiri bahwa terdapat ayat-ayat yang saling menyerupai dalam Al-Qur'an, baik dari segi lafaz ataupun dalam bentuk sebuah kalimat secara keseluruhan dan tentunya ayat-ayat tersebut memiliki maksud dan tujuan yang berbeda. Karena perbedaan dalam menentukan sebuah ayat itu *mutasyâbih* atau bukan sangat berpengaruh dalam penafsiran Al-Qur'an.²²

¹⁹ Khatib al-Iskafi, *Durrah al-Tanzîl wa Ghurrah al-Ta'wîl fî Bayâni al-Âyât al-Mutasyâbihah fî Kitâbi Allâh al-'Azîz*, Beirut: Dar al-Afaq al-Jadidah, 1973, hal. 8.

²⁰ Taj al-Qurra', Mahmud bin Hamza Al-Karmani, *al-Burhân fî Mutasyâbih Al-Qur'ân li Mâ fîhi Min al-Hujjah wa al-Bayân*, ed. 'Abd al-Qadir Ahmad 'Atha, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1986, cet. 1, hal. 64.

²¹ Khatib al-Iskafi, *Durrah al-Tanzîl wa Ghurrah al-Ta'wîl fî Bayâni al-Âyât al-Mutasyâbihah fî Kitâbillâh al-'Azîz*, Beirut: Dar al-Afaq al-Jadidah, 1973, hal. 7.

²² Nashruddin Baidan, *Metode Penafsiran Al-Qur'an: Kajian Kritis Terhadap Ayat-Ayat Yang Beredaksi Mirip*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011, cet. 2, hal. 13.

- c. Banyak para ahli tafsir meninggalkan model penafsiran ini dalam tafsirnya yakni tidak menjelaskan kemusykilan ayat-ayat *mutasyâbihât*, akan tetapi hanya mengumpulkannya saja tanpa menjelaskan perbedaannya.²³ Seperti Abu al-Hasan Ali bin Hamzah al-Kisa'i (w. 187 H) dengan kitabnya yaitu *Mutasyâbih Al-Qur'ân*.²⁴ Ada juga yang berpendapat yang diungkapkan oleh Ibn al-Munadi, yang pertama menulis kitab yang berkaitan dengan ilmu *Mutasyâbih Lafzhi* ini adalah Musa al-Farra'.²⁵

2. Metode Penulisan *Durrah al-Tanzîl wa Ghurrah al-Ta'wîl*

Pada pendahuluan kitab *Durrah al-Tanzîl wa Ghurrah al-Ta'wîl*, al-Iskafi tidak menuliskan definisi *mutasyâbih* secara eksplisit, akan tetapi terdapat kutipan:

الآيَاتُ الْمُتَكَرِّرَةُ بِالْكَلِمَاتِ الْمُتَّفِقَةِ وَالْمُخْتَلِفَةِ وَحُرُوفُهَا مُتَشَابِهَةٌ²⁶

Yaitu ayat-ayat yang diulang dengan kalimat yang sama ataupun berbeda, dan huruf (susunan kata)nya serupa.

Berkaitan dengan metode penulisan kitab ini, seperti yang telah dipaparkan dalam bab sebelumnya bahwa ada beberapa metode penulisan yang biasa digunakan sebagai seperangkat tatanan dan aturan yang harus diperhatikan ketika menafsirkan Al-Qur'an. sebagaimana pandangan al-Farmawi, yaitu *ijmâli* (global), *tahlîlî* (analitis), *muqâran* (perbandingan), dan *maudhû'i* (tematik).²⁷

Jika dilihat dari segi penulisan kitab, maka *Durrah al-Tanzîl* yang membahas *Mutasyâbihât al-Alfâzh* ini termasuk *Maudhû'i al-Jâmi'* karena Membahas satu surat Al-Qur'an yang berkaitan dengan *Mutasyâbihât al-Alfâzh* secara menyeluruh, dan memperkenalkan dan menjelaskan maksud-maksud umum dan khususnya secara garis besar, dengan cara menghubungkan ayat yang satu dengan yang lain, atau antara satu pokok masalah dengan pokok masalah yang lain.²⁸ Sedangkan metode penafsirannya menggunakan *muqâran* karena al-

²³ Khatib al-Iskafi, *Durrah al-Tanzîl wa Ghurrah al-Ta'wîl fî Bayâni al-Âyât al-Mutasyâbihah fî Kitâbi Allâh al-'Azîz*, Beirut: Dar al-Afaq al-Jadidah, 1973, hal. 7.

²⁴ Jalal al-Din 'Abd al-Rahman al-Suyuthi, *al-Itqân fî 'Ulûm Al-Qur'ân*, Kairo: Maktabah Dâr al-Turats, 2010, juz 3, hal. 339.

²⁵ Cece Abdulwaly, *Kaidah Menghafal Ayat-Ayat Mirip dalam Al-Qur'an*, Yogyakarta: Diandra Kreatif, 2018, hal. 14.

²⁶ Khatib al-Iskafi, *Durrah al-Tanzîl wa Ghurrah al-Ta'wîl fî Bayâni al-Âyât al-Mutasyâbihah fî Kitâbi Allâh al-'Azîz*, Beirut: Dar al-Afaq al-Jadidah, 1973, hal. 7.

²⁷ Nasharuddin Baidan, *Rekonstruksi Ilmu Tafsir*, Yogyakarta: PT. Dana Bhakti Prima Yasa, 2000, hal. 66-77.

²⁸ Supian dan M. Karman, *'Ulûm Al-Qur'ân*, Bandung: Pustaka Islamika, cet. 1, 2002, hal. 326.

Iskafi mengemukakan penafsiran ayat-ayat Al-Qur'an yang membahas *Mutasyâbihât al-Alfâzh* secara menyeluruh dengan cara membandingkan antara ayat dengan ayat yang lain yang beredaksi mirip atau antar ayat dengan hadis baik dari segi isi maupun redaksi.²⁹

Terdapat juga beberapa metode yang digunakan al-Iskafi dalam penulisan kitab *Durrah al-Tanzîl wa Ghurrah al-Ta'wîl* yaitu:

a. *Al-Insyâ' wa al-Ibtikâr*

Seorang mufasir bebas tidak mengikuti ulama yang mendahuluinya di kala menjelaskan ayat-ayat *Mutasyâbihât al-Alfâzh* dari segi lafalnya atau bisa juga mufasir mengemukakan pendapatnya sendiri dan tidak mengambil dari suatu kitab atau yang mempengaruhinya.³⁰ Dalam hal ini penafsiran Khatib al-Iskafi dalam menjelaskan ayat-ayat yang beredaksi mirip memang yang pertama dan menjadi pelopor dalam penafsiran *Mutasyâbihât al-Alfâzh*.

b. *Al-Tartîb*

Khatib al-Iskafi dalam menyusun *Durrah al-Tanzîl wa Ghurrah al-Ta'wîl* menempuh jalan seperti yang dijalani mufasir lainnya yakni menyusun kitab menurut *tartîb mushâfi*. Diawali dari surat al-Baqarah, lalu surat Ali 'Imrân, surat al-Nisa dan seterusnya sampai surat al-Nas, kemudian dengan memperhatikan ayat-ayat yang diulang atau ayat yang ada keserupaan dengan ayat lain pada surat yang lain pula, seperti dalam kitab tersebut ayat pertama yang dibahas adalah surat al-Baqarah ayat 35 dan membandingkan dengan surat al-A'raf ayat 19.

Dalam kitab *Durrah al-Tanzîl wa Ghurrah al-Ta'wîl* al-Iskafi tidak memasukan *Umm Al-Qur'ân*, atau surat al-Fatihah. Sedangkan Al-Karmani menganggap adanya ayat yang beredaksi mirip seperti kata "*al-Rahmân al-Rahîm*" yang terulang dua kali dalam surat tersebut yaitu ayat pertama dan ayat ke tiga.³¹ Begitu pula dijelaskan di dalam *Fath al-Rahmân bi Kasyfî Mâ Yaltabis fî Al-Qur'ân*.³²

Begitu juga dengan huruf-huruf *muqâtha'ah* yang merupakan ayat-ayat *mutakarrirah*, seperti yang terdapat pada awal surat al-Baqarah tidak dimasukan oleh Khatib al-Iskafi dalam kitab ini. Al-

²⁹ Hamdani, *Pengantar Studi Al-Qur'an*, Semarang: CV. Karya Abadi Jaya, 2015, hal. 137.

³⁰ Khatib al-Iskafi, *Dirâsah wa Tahqîq wa Ta'liq Durrah al-Tanzîl wa Ghurrah al-Ta'wîl*, Makkah: Jami'ah Umm al-Qura, 2001, juz 1, hal. 139.

³¹ Taj al-Qurra', Mahmud bin Hamza Al-Karmani, *al-Burhân fi Mutasyâbih Al-Qur'ân li mâ Fîhi min al-Hujjah wa al-Bayân*, ed. 'Abd al-Qadir Ahmad 'Atha, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1986, cet. 1, hal. 21.

³² Zakaria al-Anshari, *Fath al-Rahmân bi Kasyfî Mâ Yaltabis fî Al-Qur'ân*, Beirut: Dar Al-Qur'an al-Karim, 1983, hal. 9.

Iskafi membahas pembahasan huruf *muqâtha'ah* dalam buku yang lain dikarenakan pembahasannya yang luas dan bercabang.³³

c. *Al-Istidrak 'ala Nafsihi*

Khatib al-Iskafi menyebutkan *tasyâbuh* menurut *Tartîb Mushâfi* seperti yang telah dijelaskan di atas, akan tetapi terkadang memasukkan atau menyebutkan *tasyâbuh* pada tempat yang kedua jika lupa tidak memasukkannya pada tempat yang pertama. Ini terjadi pada beberapa tempat, seperti menyebutkan firman Allah pada QS. al-Nisa/4: 13:

...وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا ۗ وَذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ ﴿١٣﴾

Terdapat keserupaan dengan QS. al-Maidah/5: 119:

...لَهُمْ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ ۗ ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ ﴿١١٩﴾

kemiripan di atas tidak disebutkan pada surat al-Nisa' akan tetapi baru dijelaskan pada surat al-Maidah.³⁴

d. *Tharîqah al-'Aradh*

Dalam menyajikan pemaparannya, al-Iskafi memaparkan ayat-ayat *mutasyâbihât* yang akan dijelaskan dengan metode yang khusus, yaitu Khatib al-Iskafi mengumpulkan tiap-tiap lafal yang dianggap memiliki macam-macam *tasyâbuh*, kemudian menyebutkan ayat-ayat yang menyerupainya baik dalam surat yang sama atau yang berbeda, setelah itu Khatib al-Iskafi menjabarkan dengan memulai dengan pertanyaan dan jawaban dan menerangkan alasan keserupaan yang terjadi pada ayat tersebut.³⁵

e. *Al-Adillah wa al-Syawâhid*

Jika dilihat dari corak penafsiran Khatib al-Iskafi dalam menguatkan pendapatnya, Khatib al-Iskafi terkadang menjelaskan alasan kemiripan dengan ayat Al-Qur'an, hadis atau dengan *âtsâr*,

³³ Khatib al-Iskafi, *Durrah al-Tanzîl wa Ghurrah al-Ta'wîl fî Bayâni al-Âyât al-Mutasyâbihah fî Kitâbi Allâh al-'Azîz*, Beirut: Dar al-Afaq al-Jadidah, 1973, hal. 9.

³⁴ Khatib al-Iskafi, *Durrah al-Tanzîl wa Ghurrah al-Ta'wîl fî Bayâni al-Âyât al-Mutasyâbihah fî Kitâbi Allâh al-'Azîz*, Beirut: Dar al-Afaq al-Jadidah, 1973, hal. 101.

³⁵ Khatib al-Iskafi, *Dirâsah wa Tahqîq wa Ta'liq Durrah al-Tanzîl wa Ghurrah al-Ta'wîl*, Makkah: Jami'ah Umm al-Qura, 2001, juz 1, hal. 142.

dan ini termasuk bagian dari *Tafsîr bi al-Ma'tsûr*,³⁶ akan tetapi terkadang juga menjelaskan pemamparannya dengan syair Arab.³⁷

C. Konstruksi Penulisan Kitab *Durrah al-Tanzîl wa Ghurrah al-Ta'wil*

Dalam kajian ilmu tafsir, ada beberapa sistematika dalam penyusunan sebuah kitab tafsir, dalam hal ini sebelum menjelaskan lebih jauh sistematika yang digunakan dalam kitab *Durrah al-Tanzîl wa Ghurrah al-Ta'wil*, alangkah baiknya jika penulis memparkan macam-macam sistematika dalam kajian ilmu tafsir agar mendapatkan gambaran sistematika dalam kitab *Durrah al-Tanzîl wa Ghurrah al-Ta'wil*. Terdapat tiga bentuk sistematika penyusunan kitab tafsir:

1. *Tartîb Mushâfi*

Tartîb mushâfi adalah penyusunan kitab tafsir dengan berpedoman pada tata tertib urutan ayat-ayat dan surat-surat dalam Al-Qur'an, yang dimulai dari surat al-Fatihah sampai akhir surat al-Nas. Dengan demikian mufasir menafsirkan seusai dengan urutan ayat-ayat atau surat dalam mushaf. Kebanyakan tafsir memakai sistematika ini dalam penulisan tafsir, termasuk dalam hal ini kitab *Durrah al-Tanzîl wa Ghurrah al-Ta'wil*.

2. *Tartîb Nuzûli*

Tartîb nuzûli adalah metode menyusun kitab tafsir berdasarkan kronologi turunnya ayat-ayat Al-Qur'an.³⁸ Seperti tafsir *al-Tafsîr al-Hadîts*, karya Muhammad Izzah.

3. *Tartîb Maudhû'i*

Sistematika ini adalah menyusun kitab tafsir berdasarkan topik-topik tertentu saja, kemudian ayat-ayat yang ada hubungan dengan topik tersebut dikumpulkan lalu ditafsirkan. Seperti kitab *al-Insân fî Al-Qur'ân*, karya Abbas Mahmud al-Aqqad.

Di antara tiga sistematika di atas maka dapat dikatakan sistematika penyusunan *Durrah al-Tanzîl wa Ghurrah al-Ta'wil* adalah *Tartîb Mushâfi*, karena penyusunannya mengikuti urutan surat yang terdapat dalam Al-Qur'an hanya saja tidak semua ayat ditafsirkan mengingat pembahasan dalam kitab ini terfokus pada ayat-ayat yang beredaksi mirip saja.

³⁶ *Tafsîr bi al-Ma'tsûr* adalah tafsir yang harus diikuti dan dipedomani karena sumbernya merupakan pengetahuan yang benar dan merupakan jalan aman untuk menjaga diri dari kesesatan dalam memahami kitab Allah. Manna' al-Qathan, *Studi Ilmu-Ilmu Al-Qur'an*, Bogor: Litera AntarNusa, 2016, hal. 492.

Khatib al-Iskafi, *Dirâsah wa Tahqîq wa Ta'liq Durrah al-Tanzîl wa Ghurrah al-Ta'wil*, Makkah: Jami'ah Umm al-Qura, 2001, juz 1, hal. 145.

³⁸ Muhammad Izzah Darwazah, *al-Tafsîr al-Hadîts*, Mesir: Isa al-Bab al-Halabi, 1962, hal. 9-10.

Adapun makna *Durrah al-Tanzîl wa Ghurrah al-Ta'wil* seperti yang dikemukakan oleh Ibn Duraid (w. 321 H) adalah butiran besar dari sebuah permata. Begitu juga makna *ghurrah* yaitu awal sesuatu atau sesuatu yang paling utama. Oleh karena itu diperumpakannya kitab ini dengan *durrah* dan *ghurrah*, untuk menunjukkan usaha pengarang kitab sebagai usaha yang besar dan berharga. Adapun di-*idhafat*-kan kata *durrah* dengan kata *tanzîl* memiliki makna bahwa kitab ini merupakan kitab yang agung karena mengungkapkan makna-makna rahasia yang terkandung dalam Al-Qur'an, seperti halnya mutiara merupakan butiran yang jauh lebih berharga dibandingkan butiran-butiran yang lain, begitupun dengan kitab ini jika dibandingkan dengan kitab-kitab yang tidak berkenaan dengan Al-Qur'an. Adapun di-*idhafat*-kan kata *ghurrah* atas kata *al-Ta'wil* (tafsir) karena kitab ini adalah kitab yang memelopori penafsiran ayat-ayat yang beredaksi mirip.³⁹

Kitab *Durrah al-Tanzîl wa Ghurrah al-Ta'wil* terdiri dari satu jilid yang memiliki ketebalan 538 halaman. Kitab ini pertama dicetak pada tahun 1393 H bertepatan dengan 1973 M, diterbitkan oleh *Dâr al-âfâq al-Jadidah*, Beirut. Kemudian terdapat *Tahqîq Durrah al-Tanzîl wa Ghurrah al-Ta'wil*, oleh Muhammad Mustafa Aydin yang dicetak di *Jâmi'ah Umm Al-Qur'ân* pada tahun 2001. Secara garis besar kitab *Durrah al-Tanzîl wa Ghurrah al-Ta'wil* terbagi menjadi tiga bagian: Bagian pendahuluan, pengantar dan bagian pembahasan yang meliputi ayat-ayat *mutasyâbihât* serta penafsirannya.

Pada bagian *muqaddimah*, ditulis oleh penerbit yaitu *Dâr al-Âfâq al-Jadidah*. Pendahuluan terdiri dari dua halaman dan dimulai dari halaman lima sampai halaman tujuh, dalam *muqaddimah* halaman kelima menyebutkan nama *mushannif*, yaitu Abu Abdillah Muhammad ibn Abdillah atau yang terkenal dengan panggilan Khatib al-Iskafi. Dalam *muqaddimah* juga dijelaskan secara ringkas tentang Khatib al-Iskafi yang merupakan ahli sastra dan bahasa dari penduduk Asbahan, seperti yang telah dijelaskan pada pembahasan sebelumnya.

Pada paragraf kedua dituliskan perkataan Ibn 'Ubad, yang merupakan *Wazîr* pada masanya (326-385 H)⁴⁰, beliau berkata ada tiga tempat bisa didapatkan ilmu dari daerah Asbahan/Isfahan yaitu : Haik, Hallaj, dan Iskaf. Di Haik ada Abu Ali al Marzuqi, di Hallaj ada Abu Mansur sedang di Iskaf ada Abu Abdillah al-Khatib.⁴¹ Beliau dijuluki

³⁹ Khatib al-Iskafi, *Dirâsah wa Tahqîq wa Ta'liq Durrah al-Tanzîl wa Ghurrah al-Ta'wil*, Makkah: Jami'ah Umm al-Qura, 2001, juz 1, hal. 92.

⁴⁰ Khatib al-Iskafi, *Durrah al-Tanzîl wa Ghurrah al-Ta'wil fî Bayâni al-Âyât al-Mutasyâbihah fî Kitâbi Allâh al-'Azîz*, Beirut: Dar al-Afaq al-Jadidah, 1973, hal. 5.

⁴¹ Khatib al-Iskafi, *Durrah al-Tanzîl wa Ghurrah al-Ta'wil fî Bayâni al-Âyât al-Mutasyâbihah fî Kitâbi Allâh al-'Azîz*, Beirut: Dar al-Afaq al-Jadidah, 1973, hal. 5.

dengan nama al-Khatib karena merupakan *khâtib* di daerah Rayy (daerah Persia).

Kemudian pada halaman tujuh terdapat pengantar tentang kitab *Durrah al-Tanzîl wa Ghurrah al-Ta'wîl*. Diawali dengan pernyataan dari Ibrahim ibn Ali ibn Muhammad terkenal dengan Ibn Abu al-Faraj al-Urdustan, yang menjelaskan bahwa kitab ini menjelaskan masalah yang berkaitan dengan ayat-ayat *Mutasyâbihât al-Alfâzh*.

Pada paragraf kedua halaman ini diawali dengan bacaan *alhamdulillah*, serta *shalawat* kepada Nabi Muhammad sebagai utusan Allah, kepada keluarganya dan sahabat Nabi. Setelah itu dijelaskan pula tentang isi kitab yang akan dibahasnya yaitu terkait dengan ayat-ayat yang berulang dengan bentuk kalimat yang sama dan berbeda.

Pada bagian pembahasan, *Durrah al-Tanzîl wa Ghurrah al-Ta'wîl* berisi pembahasan ayat-ayat *mutasyâbihât* yang dipilih oleh Khatib al-Iskafi dari setiap surat yang menurutnya terdapat kemiripan yaitu:

1. Surat al-Baqarah terdapat 22 (dua puluh dua) ayat yang mempunyai *tasyâbuh*, yaitu:
 - Al-Baqarah /2: 35, *tasyâbuh* dengan al-A'raf/7: 19, al-Baqarah /2: 58 dan Al A'raf /7: 161.
 - Al-Baqarah/2: 48, *tasyâbuh* dengan al-Baqarah/2: 123.
 - Al-Baqarah/2: 49, *tasyâbuh* dengan Ibrahim/14: 6.
 - Al-Baqarah/2: 58-59, *tasyâbuh* dengan al-A'raf/7: 161-162.
 - Al-Baqarah/2: 62, *tasyâbuh* dengan al-Maidah/5: 69, l-Hajj/22: 17.
 - Al-Baqarah/2: 80, *tasyâbuh* dengan Ali 'Imran/3: 24.
 - Al-Baqarah/2: 94, *tasyâbuh* dengan al-Jumu'ah/62: 6.
 - Al-Baqarah/2: 120, *tasyâbuh* dengan al-Baqarah/2: 145, al-Ra'd/13: 37.
 - Al-Baqarah/2: 126, *tasyâbuh* dengan Ibrahim/14: 35.
 - Al-Baqarah/2: 134, *tasyâbuh* dengan al- Baqarah/2: 141.
 - Al-Baqarah/2: 136, *tasyâbuh* dengan Ali 'Imran/3: 84.
 - Al-Baqarah/2: 144, *tasyâbuh* dengan al-Baqarah/2: 149-150.
 - Al-Baqarah/2: 170, *tasyâbuh* dengan Luqman/31: 21 al-Maidah/5: 104.
 - Al-Baqarah/2: 172-173, *tasyâbuh* dengan al-Maidah/5: 3, al-An'am/6: 145, dan al-Nahl /16: 114, 115.
 - Al-Baqarah/2: 173, *tasyâbuh* dengan al-An'am/6: 145, dan al-Nahl/16: 16.
 - Al-Baqarah/2: 174, *tasyâbuh* dengan Ali Imran/3: 77.
 - Al-Baqarah/2: 187, *tasyâbuh* dengan al-Baqarah/2: 229.
 - Al-Baqarah/2: 193, *tasyâbuh* dengan al-Anfal/8: 39.
 - Al-Baqarah/2: 214, *tasyâbuh* dengan Ali Imran/3: 142, dan al-Taubah/9: 16.

- Al-Baqarah/2: 232, *tasyâbuh* dengan al-Thalaq/65: 2.
 Al-Baqarah/2: 234, *tasyâbuh* dengan al-Baqarah/2: 240.
 Al-Baqarah/2: 276, *tasyâbuh* dengan al-Nisa'/4: 36-37, al-Nisa'/4: 107, dan al-Hadid/57: 23/24.
2. Surat Ali 'Imran mempunyai 7 (tujuh) *tasyâbuh*, yaitu:
 Ali 'Imran/3: 11, *tasyâbuh* dengan al-Anfal /8: 52 dan 54.
 Ali 'Imran/3: 48-49, *tasyâbuh* dengan al-Maidah /5: 110.
 Ali 'Imran/3: 51, *tasyâbuh* dengan Maryam /19: 36, al-Zukhruf/43: 64.
 Ali 'Imran/3: 52, *tasyâbuh* dengan Al-Maidah /5: 111.
 Ali 'Imran/3: 126, *tasyâbuh* dengan al-Anfal /8: 10.
 Ali 'Imran/3: 136, *tasyâbuh* dengan al-Maidah /29: 58.
 Ali 'Imran /3: 184, *tasyâbuh* dengan Fathir/35: 25.
3. Surat al-Nisa' mempunyai 5 (lima) *tasyâbuh*, yaitu:
 Al-Nisa'/4: 48, *tasyâbuh* dengan al-Nisa'/4: 116.
 Al-Nisa'/4: 128, *tasyâbuh* dengan al-Nisa'/4: 129.
 Al-Nisa'/4: 130, *tasyâbuh* dengan al-Nisa'/4:131 dan al-Nisa'/4: 132.
 Al-Nisa'/4: 135, *tasyâbuh* dengan al-Maidah/5: 8.
 Al-Nisa'/4: 149, *tasyâbuh* dengan al-Ahzab/33: 54.
4. Surat al-Maidah mempunyai 6 (enam) *tasyâbuh*, yaitu:
 Al-Maidah/5: 9, *tasyâbuh* dengan al-Fath/48: 29.
 Al-Maidah/5: 13, *tasyâbuh* dengan al-Maidah/5: 41.
 Al-Maidah/5: 15, *tasyâbuh* dengan al-Maidah/5: 19.
 Al-Maidah/5: 20, *tasyâbuh* dengan Ibrahim/14: 6.
 Al-Maidah/5: 44, *tasyâbuh* dengan al-Maidah/5: 45, al-Maidah/5: 47.
 Al-Maidah/5: 119, *tasyâbuh* dengan al-Taubah/9: 88-89, al-Taubah/9: 100. Al-Hadid/57: 12, al-Mujadalah/58: 22 dan al-Thalaq/65: 11.
5. Surat al-An'am terdapat 19 (sembilan belas) *tasyâbuh*, yaitu:
 Al-An'am/6: 5, *tasyâbuh* dengan al-Syu'ara'/26: 6.
 Al-An'am/6: 6, *tasyâbuh* dengan al-Syu'ara'/26: 7.
 Al-An'am /6: 11, *tasyâbuh* dengan al-Naml/27: 69, al-Ankabut/29: 20, al-Rum/30: 42.
 Al-An'am/6: 17, *tasyâbuh* dengan Yunus/10: 107.
 Al-An'am/6: 21, *tasyâbuh* dengan Yunus/10: 17.
 Al-An'am/6: 25, *tasyâbuh* dengan Yunus/10: 42, 43.
 Al-An'am/6: 40, *tasyâbuh* dengan al-An'am/6: dan Yunus/10: 50.
 Al-An'am/6: 70, *tasyâbuh* dengan al-A'raf/7: 50, 51, al-Ankabut/29: 64, dan al-Hadid/57: 20.
 Al-An'am/6: 95, *tasyâbuh* dengan al-Rum/30: 19.

- Al-An'am/6: 97, *tasyâbuh* dengan al-An'am/6: 98, al-Nahl/16: 97.
 Al-An'am/6: 102, *tasyâbuh* dengan al-Mu'min/40: 62.
 Al-An'am/6: 112, *tasyâbuh* dengan al-An'am/6: 137.
 Al-An'am/6: 117, *tasyâbuh* dengan al-Qalam/68: 7.
 Al-An'am/6: 112, *tasyâbuh* dengan Yunus/10: 12.
 Al-An'am/6: 131, *tasyâbuh* dengan Hud/11: 117.
 Al-An'am/6: 135, *tasyâbuh* dengan Hud/11: 93, dan al-Zumar/39: 39.
 Al-An'am/6: 148, *tasyâbuh* dengan Al-Nahl/16: 35.
 Al-An'am/6: 151, *tasyâbuh* dengan al-Isra' /17: 31.
 Al-An'am/6: 151, *tasyâbuh* dengan al-An'am /6: 152, 153.
6. Surat al-A'raf terdapat 29 (dua puluh sembilan) *tasyâbuh*, yaitu:
 Al-A'raf/7: 12,13, *tasyâbuh* dengan al-Isra'/17: 61, dan Shad/38: 75.
 Al-A'raf/7: 14,15, *tasyâbuh* dengan al-Hijr/15: 36-38, dan Shad/38: 79, 81.
 Al-A'raf/7: 16-17, *tasyâbuh* dengan al-Hijr/15: 39-40.
 Al-A'raf/7: 44,45, *tasyâbuh* dengan Hud/11: 18-19.
 Al-A'raf/7: 57, *tasyâbuh* dengan al-Furqan/25: 48-49 al-Rum/30: 48, Fathir/35: 9.
 Al-A'raf/7: 59, *tasyâbuh* dengan Hud/10: 25, dan al-Mu'minin/23: 23.
 Al-A'raf/7: 62, *tasyâbuh* dengan al-A'raf/7: 68.
 Al-A'raf/7: 64, *tasyâbuh* dengan Yunus/10: 73.
 Al-A'raf/7: 73, *tasyâbuh* dengan Hud/11: 64, al-Syu'ara' /26: 155, 156.
 Al-A'raf/7: 78, *tasyâbuh* dengan Hud/11: 65, al-A'raf/7: 92 dan Hud/11: 94, 95.
 Al-A'raf/7: 79, *tasyâbuh* dengan al-A'raf/7: 92, 93.
 Al-A'raf/7: 80-83, *tasyâbuh* dengan al-Naml/27: 54-58, al-Ankabut/29: 28-30.
 Al-A'raf/7: 101, *tasyâbuh* dengan Yunus/10: 74.
 Al-A'raf/7: 106-115, *tasyâbuh* dengan al-Syu'ara'/26: 34-38.
 Al-A'raf/7: 110, *tasyâbuh* dengan al-Syu'ara'/26: 35.
 Al-A'raf/7: 111, *tasyâbuh* dengan al-Syu'ara'/26: 36.
 Al-A'raf/7: 113, *tasyâbuh* dengan al-Syu'ara'/26: 37.
 Al-A'raf/7: 114, *tasyâbuh* dengan al-Syu'ara'/26: 42.
 Al-A'raf/7: 115, *tasyâbuh* dengan Thaha /20: 65.
 Al-A'raf/7: 121,122, *tasyâbuh* dengan al-Syu'ara'/26: 47-48, dan Thaha/20: 70.
 Al-A'raf/7: 123, *tasyâbuh* dengan Thaha/20: 71, dan al-Syu'ara'/26: 49.

- Al-A'raf/7: 122, *tasyâbuh* dengan Thaha/20: 71, al-Syu'ara'/26: 49.
- Al-A'raf/7: 124, *tasyâbuh* dengan Thaha/20: 71, al-Syu'ara'/26: 49.
- Al-A'raf/7: 125, *tasyâbuh* dengan al-Syu'ara'/26: 50.
- Al-A'raf/7: 187,188, *tasyâbuh* dengan Yunus/10: 48-49.
- Al-A'raf/7: 200, *tasyâbuh* dengan al-Sajadah/32: 36.
7. Surat al-Anfal terdapat 2 (dua) *tasyâbuh*, yaitu:
 Al-Anfal/8: 35, *tasyâbuh* dengan al-A'raf/7: 39.
 Al-Anfal/8: 72, *tasyâbuh* dengan al-Taubah/9: 20.
8. Surat al-Taubah terdapat 7 (tujuh) *tasyâbuh*, yaitu:
 Al-Taubah/9: 19, *tasyâbuh* dengan al-Taubah/9: 24, al-Taubah/9: 37.
 Al-Taubah/9: 32, *tasyâbuh* dengan al-Shaf/61: 8.
 Al-Taubah/9: 54, *tasyâbuh* dengan al-Taubah/9: 80 al-Taubah/9: 84.
 Al-Taubah/9: 54, 55, *tasyâbuh* dengan al-Taubah/9: 85.
 Al-Taubah/9: 86, 87, *tasyâbuh* dengan al-Taubah/9: 93.
 Al-Taubah/9: 94, *tasyâbuh* dengan al-Taubah/9: 105.
 Al-Taubah/9: 120, *tasyâbuh* dengan al-Taubah/9: 121.
9. Surat Yunus terdapat 7 (tujuh) *tasyâbuh*, yaitu:
 Yunus/10: 18, *tasyâbuh* dengan al-Furqan/25: 55.
 Yunus/10: 31,32, *tasyâbuh* dengan al-Mu'min/40: 60.
 Yunus/10: 55, *tasyâbuh* dengan Yunus/10: 66, 68.
 Yunus/10: 104, *tasyâbuh* dengan al-Naml/27: 91.
 Yunus/10: 108, *tasyâbuh* dengan al-Naml/27: 92.
10. Surat Hud terdapat 11 (sebelas) *tasyâbuh*, yaitu:
 Hud/11: 22, *tasyâbuh* dengan al-Nahl/16: 109.
 Hud/11: 28, *tasyâbuh* dengan Hud/11: 63.
 Hud/11: 60, *tasyâbuh* dengan Hud/11: 99.
 Hud/11: 62, *tasyâbuh* dengan Ibrahim/14: 9.
 Hud/11: 67, *tasyâbuh* dengan Hud/11: 94.
 Hud/11: 68, *tasyâbuh* dengan lafaz *tsamud* pada ayat yang sama.
 Hud/11: 81, *tasyâbuh* dengan al-Hijr/15: 65.
 Hud/11: 84, *tasyâbuh* dengan al-A'raf/7: 85, al-Ankabut/29:36.
 Hud/11: 96, 96, *tasyâbuh* dengan al-Mu'min/40: 23,24, al-Zukhruf/43: 46.
 Hud/11: 117, *tasyâbuh* dengan al-Qashas/28: 59.
 Hud/11: 58, *tasyâbuh* dengan Hud/11: 94, Hud/11: 66, Hud/11: 82.
11. Surat Yusuf terdapat 4 (empat) *tasyâbuh*, yaitu:
 Yusuf/12: 22, *tasyâbuh* dengan al-Qashas/28: 14.
 Yusuf/12: 104, *tasyâbuh* dengan al-Nahl/16: 43, al-Anbiya'/21: 7.

- Yusuf/12: 109, *tasyâbuh* dengan al-Rum/30: 9.
 Yusuf/12: 109, *tasyâbuh* dengan al-A'raf/7: 169, al-An'am/6: 32.
12. Surat al-Ra'd terdapat 1 (satu) *tasyâbuh*, yaitu:
 Al-Ra'd/13: 3, *tasyâbuh* dengan al-Ra'd/13: 4.
13. Surat Ibrahim terdapat satu *tasyâbuh*, yaitu:
 Ibrahim/14: 32, *tasyâbuh* dengan al-Naml/27: 60
14. Surat al-Hijr terdapat 2 (dua) *tasyâbuh*, yaitu:
 Al-Hijr/15: 34,35, *tasyâbuh* dengan Shad /38: 78
 Al-Hijr/15: 75, *tasyâbuh* dengan al-Hijr/15: 77
15. Surat al-Nahl terdapat 8 (delapan) *tasyâbuh*, yaitu:
 Al-Nahl/16: 11, *tasyâbuh* dengan al-Nahl/16:12, al-Nahl/16: 13.
 Al-Nahl/16: 14, *tasyâbuh* dengan Fathir/35: 12.
 Al-Nahl/16: 49, *tasyâbuh* dengan al-Zumar/39: 72, al-Mu'min/40: 76.
 Al-Nahl/16: 53-55, *tasyâbuh* dengan al-Rum/30: 23,24, al-Ankabut/29: 65-66.
 Al-Nahl/16: 61, *tasyâbuh* dengan Fathir/35: 45.
 Al-Nahl/16: 65, *tasyâbuh* dengan al-Nahl sampai dengan ayat 69.
 Al-Nahl/16: 70, *tasyâbuh* dengan Al-Hajj/22: 5.
 Al-Nahl/16: 72, *tasyâbuh* dengan al-Ankabut/29: 67.
16. Surat Al-Isra' terdapat 2 (dua) *tasyâbuh*, yaitu:
 Al-Isra'/17: 41, *tasyâbuh* dengan al-Isra'/17: 89. al-Kahfi/18: 54.
 Al-Isra'/17: 68,69, *tasyâbuh* dengan al-Isra'/17: 75 dan al-Isra'/17: 86.
17. Surat Al-Kahfi terdapat 6 (enam) *tasyâbuh*, yaitu:
 Al-Kahfi/18: 22, *tasyâbuh* dengan al-Kahfi/18: 22.
 Al-Kahfi/18: 36, *tasyâbuh* dengan Fushshilat/41: 50.
 Al-Kahfi/18: 57, *tasyâbuh* dengan al-Sajdah/32: 22.
 Al-Kahfi/18: 71, *tasyâbuh* dengan al-Kahfi/18: 74.
 Al-Kahfi/18: 72, *tasyâbuh* dengan al-Kahfi/18: 75.
 Al-Kahfi/18: 97, *tasyâbuh* dengan al-Kahfi/18: 97.
18. Surat Maryam terdapat 2 (dua) *tasyâbuh*, yaitu:
 Maryam/19: 37, *tasyâbuh* dengan al-Zukhruf/43: 65.
 Maryam/19: 59, *tasyâbuh* dengan al-Furqan/25: 68-70.
19. Surat Thaha terdapat 3 (tiga) *tasyâbuh*, yaitu:
 Thaha/20: 9-14, sampai ayat 17, 18, *tasyâbuh* dengan al-Naml/27: 7-10.
 Thaha/20: 24-32, sampai ayat 36, *tasyâbuh* dengan al-Syu'ara'/26: 10-14, al-Qashas/28: 32-35.
 Thaha/20: 128, *tasyâbuh* dengan al-Sajdah/32: 26.
20. Surat Al-Anbiya' terdapat 6 (enam) *tasyâbuh*, yaitu:
 Al-Anbiya'/21: 36, *tasyâbuh* dengan al-Furqan/25: 41.

- Al-Anbiya'/21: 52,52, *tasyâbuh* dengan al-Syu'ara'/26: 69-74.
 Al-Anbiya'/21: 70, *tasyâbuh* dengan al-Shaffat/37: 98.
 Al-Anbiya'/21: 83,84, *tasyâbuh* dengan Shad /38: 41-43.
 Al-Anbiya'/21: 91, *tasyâbuh* dengan al-Tahrim /66: 12.
 Al-Anbiya'/21: 92,93, *tasyâbuh* dengan al-Mu'minun /23: 52,53.
21. Surat Al-Hajj terdapat 5 (lima) *tasyâbuh*, yaitu:
 Al-Hajj/22: 22, *tasyâbuh* dengan al-Sajdah/32: 20.
 Al-Hajj/22: 45, *tasyâbuh* dengan al-Hajj/22: 48.
 Al-Hajj/22: 50, *tasyâbuh* dengan al-Hajj/22: 56.
 Al-Hajj/22: 62, *tasyâbuh* dengan Luqman/31: 30.
 Al-Hajj/22: 64, *tasyâbuh* dengan Luqman/31: 26.
22. Surat al-Mu'minun terdapat 5 (lima) *tasyâbuh*, yaitu:
 Al-Mu'minun/23: 24, *tasyâbuh* dengan al-Mu'minun/23: 33.
 Al-Mu'minun/23: 27, *tasyâbuh* dengan Hud/11: 40.
 Al-Mu'minun/23: 42, *tasyâbuh* dengan al-Mu'minun/23: 24.
 Al-Mu'minun/23: 81-83, *tasyâbuh* dengan al-Naml/27: 67-68.
 Al-Mu'minun/23: 84-89, *tasyâbuh* dengan al-Rum/30: 27.
23. Surat al-Nur terdapat 2 (dua) *tasyâbuh*, yaitu:
 Al-Nur/24: 10 *tasyâbuh* dengan al-Nur/24: 14, 20.
 Al-Nur/24: 58, 59. terdapat *tasyâbuh*.
24. Surat Al-Furqan terdapat 2 (dua) *tasyâbuh*, yaitu:
 Al-Furqan/25: 3, *tasyâbuh* dengan al-Ra'd/13: 16.
 Al-Furqan/25: 55, *tasyâbuh* dengan Yunus/10: 18.
25. Surat Al-Syu'ara' terdapat 4 (empat) *tasyâbuh*, yaitu:
 Al-Syu'ara'/26: 5, *tasyâbuh* dengan al-Anbiya'/21: 2.
 Al-Syu'ara'/26: 69-71, *tasyâbuh* dengan al-Shaffat/37: 83-87.
 Al-Syu'ara'/26: 78-81, *tasyâbuh* dengan al-Syu'ara'.
 Al-Syu'ara'/26: 153-154, *tasyâbuh* dengan al-Syu'ara'/26: 184-186.
26. Surat Al-Naml terdapat 2 (dua) *tasyâbuh*, yaitu:
 Al-Naml/27: 10,11, *tasyâbuh* dengan al-Qashas/28: 31, 32.
 Al-Naml/27: 59-64, *tasyâbuh* dengan al-Qashas/28: 59-64.
27. Surat al-Qashas terdapat 2 (dua) *tasyâbuh*, yaitu:
 Al-Qashas/28: 60, *tasyâbuh* dengan al-Syu'ara'/42: 36.
 Al-Qashas/28: 71, *tasyâbuh* dengan al-Qashas/28: 72.
28. Surat al-'Ankabut terdapat 9 (sembilan) *tasyâbuh*, yaitu:
 Al-'Ankabut/29: 8, *tasyâbuh* dengan Luqman/31: 15-16, al-Ahqaf/46: 15.
 Al-'Ankabut/29: 22, *tasyâbuh* dengan al-Syu'ara'/42: 31,32.
 Al-'Ankabut/29: 24, *tasyâbuh* dengan al-Ankabut/29: 44.
 Al-'Ankabut/29: 47, *tasyâbuh* dengan al-Ankabut/29: 49.
 Al-'Ankabut/29: 58, 59, *tasyâbuh* dengan Ali 'Imran/3: 136.

- Al-‘Ankabut/29: 62, *tasyâbuh* dengan al-Qashas/28: 82, al-Syu’ara’/42: 12, al-Ra’d/13: 26.
- Al-Ankabut/29: 63, *tasyâbuh* dengan al-Jatsiyah/45: 5, al-Baqarah/2: 164.
- Al-Ankabut/29: 63, *tasyâbuh* dengan Luqman /31: 25.
- Al-Ankabut/29: 33, *tasyâbuh* dengan Hud /11: 77.
29. Surat Al-Rum terdapat 4 (empat) *tasyâbuh*, yaitu:
 Al-Rum/30: 9, *tasyâbuh* dengan Fathir/35: 44, al-Mu’minun/40: 21, 82.
 Al-Rum/30: 21, *tasyâbuh* dengan al-Rum/30: 22, 23, 24.
 Al-Rum/30: 38, *tasyâbuh* dengan al-Zumar/39: 52.
 Al-Rum/30: 46, *tasyâbuh* dengan al-Jatsiyah/45: 11.
30. Surat Luqman terdapat 1 (satu) *tasyâbuh*, yaitu:
 Luqman/31: 29, *tasyâbuh* dengan al-Zumar/39: 5.
31. Surat Al-Sajdah terdapat 3 (tiga) *tasyâbuh*, yaitu:
 Al-Sajdah/32: 5, *tasyâbuh* dengan al-Ma’arij/70: 4, al-Hajj/22: 47.
 Al-Sajdah/32: 20, *tasyâbuh* dengan Saba’/34: 42.
 Al-Sajdah/32: 23, *tasyâbuh* dengan Hud/11: 17, Hud/11: 109.
32. Surat Al-Ahzab tidak terdapat *tasyâbuh*.
33. Surat Saba’ terdapat dua *tasyâbuh*, yaitu:
 Saba’/34: 3, *tasyâbuh* dengan Saba’/34: 22, Yunus /10: 61.
 Saba’/34: 22, *tasyâbuh* dengan al-Isra’/17: 56.
34. Surat Fathir terdapat 1 (satu) *tasyâbuh*, yaitu:
 Fathir /35: 39, *tasyâbuh* dengan al-An’am/6: 165.
35. Surat Saba’ terdapat dua *tasyâbuh*, yaitu:
 Saba’/36: 20, *tasyâbuh* dengan al-Qashas/28: 20.
 Saba’/36: 74, *tasyâbuh* dengan al-Furqan/25: 3.
36. Surat al-Shaffat terdapat 3 (tiga) *tasyâbuh*, yaitu:
 Al-Shaffat/37: 15,16, *tasyâbuh* dengan al-Shaffat/37: 51-53.
 Al-Shaffat/37: 79-80, *tasyâbuh* dengan al-Shaffat/37: 119-122, al-Shaffat/37: 129, 132, *tasyâbuh* dengan al-Shaffat/37: 102-111.
 Al-Shaffat/37: 175, *tasyâbuh* dengan al-Shaffat/37: 180.
37. Surat Shad terdapat 2 (dua) *tasyâbuh*, yaitu:
 Shad/38: 4, *tasyâbuh* dengan Qaf/50: 2.
 Shad/38: 12-14, *tasyâbuh* dengan Qaf/50: 12-14.
38. Surat al-Zumar terdapat 5 (lima) *tasyâbuh*, yaitu:
 Al-Zumar/39: 2-3, *tasyâbuh* dengan al-Zumar/39: 41.
 Al-Zumar/39: 11, 12, *tasyâbuh*
 Al-Zumar/39: 35, *tasyâbuh* dengan al-Nahl/16: 96, 97.
 Al-Zumar/39: 48, *tasyâbuh* dengan al-Jatsiyah/45: 33.
 Al-Zumar/39: 71, *tasyâbuh* dengan al-Zumar/39: 73.
39. Surat Al-Mu’min/Gafir terdapat 3 (tiga) *tasyâbuh*, yaitu:

- Al-Mu'min/40: 59, *tasyâbuh* dengan Thaha/20: 15.
 Al-Mu'min/40: 61, *tasyâbuh* dengan Yunus/10: 60, 61.
 Al-Mu'min/40: 57, *tasyâbuh* dengan al-Mu'min/40: 61.
40. Surat Fushshilat terdapat 6 (enam) *tasyâbuh*, yaitu:
 Fushshilat/41: 9-12 terdapat *tasyâbuh*
 Fushshilat/41: 20, *tasyâbuh* dengan al-Zukhruf/43: 38.
 Fushshilat/41: 36, *tasyâbuh* dengan al-A'raf/7: 200.
 Fushshilat/41: 45, *tasyâbuh* dengan al-Syura'/42: 14.
 Fushshilat/41: 50, *tasyâbuh* dengan Hud/11: 10.
 Fushshilat/41: 52, *tasyâbuh* dengan al-Ahqaf/46: 10.
41. Surat Al-Syura' terdapat 3 (tiga) *tasyâbuh*, yaitu:
 Al-Syura'/42: 43, *tasyâbuh* dengan Luqman/31: 17.
 Al-Syura'/46-47, *tasyâbuh* dengan al-Rum/30: 43.
 Al-Syura'/42: 49-50, *tasyâbuh* dengan al-Syura'/42: 51.
42. Surat al-Zukhruf terdapat 3 (tiga) *tasyâbuh*, yaitu:
 Al-Zukhruf/43: 13-14, *tasyâbuh* dengan al-Syu'ara'/26: 50.
 Al-Zukhruf/43: 20, *tasyâbuh* dengan al-Jatsiyah/45: 24.
 Al-Zukhruf/43: 22, *tasyâbuh* dengan al-Zukhruf/43: 23.
43. Surat al-Dukhan tidak terdapat *tasyâbuh*.
44. Surat al-Jatsiyah terdapat 3 (tiga) *tasyâbuh*, yaitu:
 Al-Jatsiyah/45: 3-5, terdapat *tasyâbuh* di dalamnya.
 Al-Jatsiyah/45: 7,8, *tasyâbuh* dengan Luqman/31: 7.
 Al-Jatsiyah/45: 16,17, *tasyâbuh* dengan Yunus/10: 93.
45. Surat al-Ahqaf tidak terdapat *tasyâbuh*.
46. Surat Muhammad tidak terdapat *tasyâbuh*.
47. Surat al-Fath terdapat 3 (tiga) *tasyâbuh*, yaitu:
 Al-Fath/48: 4, *tasyâbuh* dengan al-Fath/48: 6, 7.
 Al-Fath/48: 11, *tasyâbuh* dengan al-Maidah/5: 17.
 Al-Fath/48: 11, *tasyâbuh* dengan al-Fath/48: 24.
48. Surat al-Hujurat tidak terdapat *tasyâbuh*.
49. Surat Qaf terdapat 2 (dua) *tasyâbuh*, yaitu:
 Qaf/50: 22, 23, *tasyâbuh* dengan Qaf/50: 26, 27.
 Qaf/50: 39, *tasyâbuh* dengan Thaha/20: 130.
50. Surat Al-Zariyat terdapat 2 (dua) *tasyâbuh*, yaitu:
 Al-Zariyat/51: 15, 16, sampai ayat 23, *tasyâbuh* dengan al-Thur/52: 17-19
 Al-Zariyat/51: 50, *tasyâbuh* dengan al-Zariyat./51: 51
51. Surat Al-Thur terdapat 1 (satu) *tasyâbuh*, yaitu:
 Al-Thur/52: 40, 42, *tasyâbuh* dengan al-Qalam/68: 44-48.
52. Surat al-Najm terdapat 1 (satu) *tasyâbuh*, yaitu:
 Al-Najm/53: 22, 23, *tasyâbuh* dengan al-Najm/53: 27, 28.
53. Surat al-Qamar terdapat 1 (satu) *tasyâbuh*, yaitu:

- Al-Qamar/54: 17- 22, terdapat satu *tasyâbuh*.
54. Surat al-Rahman terdapat 2 (dua) *tasyâbuh*, yaitu:
Al-Rahman/55: 7-9 terdapat *tasyâbuh*.
Al-Rahman/55: berulang-ulang lafaz *fabiayyiâlâi rabbikumâ tukazibân*.
55. Surat al-Waqi'ah terdapat satu *tasyâbuh*, yaitu:
Al-Waqi'ah /56: 58,59, *tasyâbuh* dengan al-Waqi'ah /56: 63,68,71.
56. Surat al-Hadid terdapat 3 (tiga) *tasyâbuh*, yaitu:
Al-Hadid/57: 1, *tasyâbuh* dengan al-Hasyr/59: 1, al-Shaf /61: 1, al-Jumu'ah/62: 1, al-Taghabun/64: 1.
Al-Hadid/57: 2, *tasyâbuh* dengan al-Hadid/57: 5.
Al-Hadid/57: 20, *tasyâbuh* dengan al-Zumar/39: 21.
57. Surat al-Mujadalah terdapat 1 (satu) *tasyâbuh*, yaitu:
Al-Mujadalah/58: 4, *tasyâbuh* dengan al-Mujadalah/58: 5.
58. Surat Al-Hasyr terdapat 2 (dua) *tasyâbuh*, yaitu:
Al-Hasyr/59: 4, *tasyâbuh* dengan al-Anfal /8: 13, al-Nisa/4: 115.
Al-Hasyr/59: 13, *tasyâbuh* dengan al-Hasyr/59: 14.
59. Surat al-Mumtahanah terdapat 1 (satu) *tasyâbuh*, yaitu:
Al-Mumtahanah /60: 4, *tasyâbuh* dengan al-Mumtahanah/60: 6.
60. Surat al-Shaff terdapat 2 (dua) *tasyâbuh*, yaitu:
Al-Shaff/61: 7, *tasyâbuh* dengan al-An'am /6: 21, 93, al-'Ankabut/29: 68, al-A'raf /7: 37, Yunus/10: 17.
61. Surat al-Jumu'ah tidak terdapat *tasyâbuh*.
62. Surat al-Munafiqun terdapat 1 (satu) *tasyâbuh*, yaitu:
Al-Munafiqun/63: 7, *tasyâbuh* dengan al-Munafiqun/63: 8.
63. Surat Al-Taghabun terdapat 2 (dua) *tasyâbuh*, yaitu:
Al-Taghabun/64: 1, *tasyâbuh* dengan al-Taghabun/64: 4.
Al-Taghabun/64: 9, *tasyâbuh* dengan al-Thalaq/65: 11.
64. Surat al-Thalaq terdapat 1 (satu) *tasyâbuh*, yaitu:
Al-Thalaq/65: 3, *tasyâbuh* dengan al-Thalaq/65: 4, 5
65. Surat al-Takhrim tidak terdapat *tasyâbuh*, telah disebutkan pada surat al-Anbiya'.
66. Surat al-Mulk terdapat 1 (satu) *tasyâbuh*, yaitu:
Al-Mulk /67: 16, *tasyâbuh* dengan al-Mulk/67: 17.
67. Surat Nun terdapat 1 (satu) *tasyâbuh*, yaitu:
Nun/68: 10-17, *tasyâbuh* dengan al-Muthaffifin/83: 11-14.
68. Surat al-Haqqah terdapat 1 (satu) *tasyâbuh*, yaitu:
Al-Haqqah/69: 41, *tasyâbuh* dengan al-Haqqah/69: 42.
69. Surat Al-Ma'arij terdapat 1 (satu) *tasyâbuh*, yaitu:
Al-Ma'arij/70: 29-35, *tasyâbuh* dengan al-Mu'minun/23: 4-11.
70. Surat Nuh terdapat satu *tasyâbuh*, yaitu:
Nuh /71: 24, *tasyâbuh* dengan Nuh/71: 28.

71. Surat al-Jin tidak terdapat *tasyâbuh*.
72. Surat al-Muzammil tidak terdapat *tasyâbuh*.
73. Surat al-Mudassir terdapat dua *tasyâbuh*, yaitu:
Al-Mudassir/74: 18-21 terdapat *tasyâbuh*
Al-Mudassir/74: 53-56 *tasyâbuh* dengan al-Insan/76: 29-30
74. Surat al-Qiyamah terdapat dua *tasyâbuh*, yaitu:
Al-Qiyamah/75: 7-9.
Al-Qiyamah/75: 34, *tasyâbuh* dengan al-Qiyamah/75: 35.
75. Surat al-Insan terdapat satu *tasyâbuh*, yaitu:
Al-Insan/76: 15, 16, *tasyâbuh* dengan al-Insan/76: 19.
76. Surat al-Mursalat terdapat *tasyâbuh*, yaitu:
Al-Mursalat/77: 15 *wailuyyaumaizi lilmukadzdzibîn* diulang sepuluh kali.
77. Surat al-Naba' terdapat 2 (dua) *tasyâbuh*, yaitu:
Al-Naba'/78: 4, 5 diulang *kalla saya 'lamûn, tsumma kallâ saya 'lamûn*
Al-Naba'/78: 25, 25, *tasyâbuh* dengan al-Naba'/78: 34-36.
78. Surat al-Naziat terdapat 1 (satu) *tasyâbuh*, yaitu:
Al-Naziat/79: 34,35, *tasyâbuh* dengan 'Abasa/80: 33.
79. Surat 'Abasa tidak ada *tasyâbuh*, sudah disebutkan pada ayat sebelumnya,
80. Surat al-Takwir terdapat 2 (dua) *tasyâbuh*, yaitu:
Al-Takwir/81: 6, 7, *tasyâbuh* dengan al-Infithar/82: 3, 4.
Al-Takwir/81: 14, *tasyâbuh* dengan al-Infithar/82: 5.
81. Surat al-Infithar tidak ada *tasyâbuh*, sudah disebutkan pada ayat sebelumnya.
82. Surat al-Muthaffifin terdapat 2 (dua) *tasyâbuh*, yaitu:
Al-Muthaffifin/83: 7-10, *tasyâbuh* dengan al-Muthaffifin/83: 18-21.
Al-Muthaffifin/83: 10, *tasyâbuh* dengan al-Muthaffifin/83: 11.
83. Surat al-Insyiqaq terdapat dua *tasyâbuh*, yaitu:
Al-Insyiqaq/84: ayat 1 sampai ayat 5.
Al-Insyiqaq/84: 22, 23, *tasyâbuh* dengan al-Buruj/85: 19-20.
84. Surat al-Buruj tidak terdapat *tasyâbuh*, sudah disebutkan pada ayat sebelumnya.
85. Surat al-Thariq tidak terdapat *tasyâbuh*.
86. Surat al-A'la tidak terdapat *tasyâbuh*.
87. Surat al-Ghshiyah tidak terdapat *tasyâbuh*.
88. Surat al-Fajr tidak terdapat *tasyâbuh*.
89. Surat al-Balad terdapat dua *tasyâbuh*, yaitu:
Al-Balad/90: 1, *tasyâbuh* dengan al-Balad /90: 2.
Al-Balad/90: 3,4, *tasyâbuh* dengan al-Tin /95: 4.
90. Surat al-Syams tidak terdapat *tasyâbuh*.

91. Surat al-Lail tidak terdapat *tasyâbuh*.
92. Surat al-Duha tidak terdapat *tasyâbuh*.
93. Surat al-Syarh terdapat satu *tasyâbuh*, yaitu:
Al-Syarh/94: 5, *tasyâbuh* dengan al-Syarh/94: 6.
94. Surat al-Tin tidak terdapat *tasyâbuh* sudah dijelaskan di depan.
95. Surat al-‘Alaq terdapat satu *tasyâbuh*, yaitu:
Al-‘Alaq/96: 1, *tasyâbuh* dengan al-‘Alaq/96: 2
96. Surat al-Qadar tidak terdapat *tasyâbuh*.
97. Surat al-Bayyinah tidak terdapat *tasyâbuh*.
98. Surat al-Zalzalah tidak terdapat *tasyâbuh*.
99. Surat al-‘Adiyat tidak terdapat *tasyâbuh*.
100. Surat al-Qari’ah tidak terdapat *tasyâbuh*.
101. Surat al-Takasur terdapat satu *tasyâbuh*, yaitu:
Al-Takasur/102: 3 *tasyâbuh* dengan al-Takâsur/102: 4.
102. Surat al-‘Asr tidak terdapat *tasyâbuh*.
103. Surat al-Humazah tidak terdapat *tasyâbuh*.
104. Surat al-Fil tidak terdapat *tasyâbuh*.
105. Surat al-Quraisy tidak terdapat *tasyâbuh*.
106. Surat al-Ma’un tidak terdapat *tasyâbuh*.
107. Surat al-Kautsar tidak terdapat *tasyâbuh*.
108. Surat al-Kafirun tidak terdapat *tasyâbuh*.
109. Surat al-Nashr tidak terdapat *tasyâbuh*.
110. Surat al-Lahab tidak terdapat *tasyâbuh*.
111. Surat al-Ikhlâs tidak terdapat *tasyâbuh*.
112. Surat al-Falah tidak terdapat *tasyâbuh*.
113. Surat al-Nas tidak terdapat pengulangan pada akhir ayat.

Dari kesimpulan di atas menurut Khatib al-Iskafi, ayat-ayat tersebut di atas secara keseluruhan berjumlah 726 yang memiliki *tasyâbuh* dalam Al-Qur’an. Akan tetapi sayangnya tidak dikelompokkan sesuai jenis-jenisnya. Melainkan langsung menafsirkan ayat-ayat yang dipilihnya secara berurutan dari QS. al-Baqarah sampai QS. al-Nas.

D. Mutasyâbihât al-Alfâzh dalam Kitab Durrah al-Tanzîl

1. Ragam Mutasyâbihât al-Alfâzh dalam Kitab Durrah al-Tanzîl

Secara detail al-Iskafi tidak mengatakan langsung definisi *Mutasyâbihât al-Alfâzh* yang terdapat dalam kitab ini, akan tetapi dalam mukadimah kitabnya, *Durrah al-Tanzîl*, beliau mengatakan:

فِي الْآيَاتِ الْمُتَكَرِّرَةِ بِاَلْكَلِمَاتِ الْمُتَّفِقَةِ وَالْمُخْتَلِفَةِ وَحُرُوفِهَا مُتَشَابِهَةً^{٤٢}

⁴² Khatib al-Iskafi, *Durrah al-Tanzîl wa Ghurrah al-Ta’wîl fî Bayâni al-Âyât al-Mutasyâbihah fî Kitâbi Allâh al-‘Azîz*, Beirut: Dar al-Afaq al-Jadidah, 1973, hal. 7.

Yaitu ayat-ayat yang diulang dengan kalimat yang sama ataupun berbeda, dan huruf (susunan kata)nya serupa.

Dalam kajian *Mutasyâbihât al-Alfâzh*, sebagaimana telah dijelaskan dalam definisi pada pembahasan sebelumnya, terdapat dua kategori besar dalam menyajikan ragam ayat-ayat yang beredaksi mirip tersebut. Pertama adalah ayat-ayat yang beredaksi mirip dan memiliki sedikit perbedaan dalam redaksinya, dan yang kedua adalah ayat-ayat yang memiliki kesamaan redaksi tanpa adanya perbedaan (*takrâr*).

Jika melihat penjabaran definisi dan bentuk-bentuk ayat-ayat *Mutasyâbihât al-Alfâzh* yang dipaparkan Khatib al-Iskafi, maka *Mutasyâbihât al-Alfâzh* dalam kitab ini adalah suatu redaksi yang membicarakan satu kasus dengan memakai susunan kata, kalimat, dan tata bahasa yang hampir sama; dan redaksi yang persis sama diulang lebih dari satu kali, namun pengulangan itu mengandung maksud tertentu.

Pendekatan yang digunakan oleh Khatib dalam bukunya ini sebagai pendekatan spesifik, contoh al-Iskafi ketika menafsirkan sebuah ayat *mutasyâbih* dalam Al-Qur'an, al-Iskafi selalu memulai dengan menghadirkan masalah melalui ungkapan “ للسانل ان يسأل ”, atau dengan ungkapan “ للسانل ان يسأل عن كذا ” atau semisal dengan ungkapan itu, dan memulai jawaban dengan ungkapan “ الجواب ان يقول ” atau “ الجواب عن ذلك ان يقال ”, kemudian menghadirkan jawaban atas satu pertanyaan, dan menjelaskan dengan terperinci penyebab kemiripan sebuah ayat yang satu dengan yang lainnya. Sebagai contoh ketika menjelaskan QS. al-Nisa/4: 149:

ان تُبَدُوا خَيْرًا أَوْ تُخَفُّوهُ أَوْ تَعْفُوا عَنْ سُوءٍ فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ عَفُورًا قَدِيرًا ﴿١٤٩﴾

Dengan surat QS. al-Ahzab/33: 54:

ان تُبَدُوا شَيْئًا أَوْ تُخَفُّوهُ فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا ﴿٥٤﴾

Pertanyaan: Mengapa dalam ayat pertama didatangkan dengan redaksi “خيرًا” dan pada redaksi kedua didatangkan dengan redaksi “شئ”?

Jawaban: Penggunaan lafaz “خيرًا” pada ayat yang pertama karena merupakan lawan dari kata “سوء” pada ayat sebelumnya, Allah berfirman pada QS. al-Nisa/4: 148:

﴿ لَا يُحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلَّا مَنْ ظَلِمَ ۗ وَكَانَ اللَّهُ سَمِيعًا عَلِيمًا ﴾

Ayat ini memiliki makna Allah tidak menyukai perkataan buruk secara terus terang kecuali orang yang terzalimi, maksudnya Allah hendak menyeru kepada orang yang berbuat zalim atau mengabarkan dampak kezalimannya, atau menolong dari dampak perkataan buruk dari orang yang terzalimi. Ada sebuah *maqalah*: “Jika kamu menampakkan pujian dan menyebut kebajikannya kepada mereka yang pantas mendapatkannya atau menyembunyikannya atau kamu diam ketika ada orang yang berkata buruk kepadamu dan kamu memaafkannya, maka sesungguhnya Allah memberikan ampunan kepada makhluk-Nya”.

Maksud dari perkataan ini adalah membalas keburukan dengan kebaikan, Adapun ayat dalam surat al-Ahzab didatangkan dengan kata “شيء”, karena sebelumnya Allah memperingatkan orang yang menyembunyikan sesuatu dalam hatinya, karena yang disembunyikan itu tidak baik dan Allah maha mengetahui. Allah berfirman dalam QS. al-Ahzab/33: 51:

... وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا فِي قُلُوبِكُمْ ۗ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَلِيمًا ﴿٥١﴾

... Dan Allah mengetahui apa yang (tersimpan) dalam hatimu. Dan Allah Maha Mengetahui lahi Maha Penyantun.

Ini adalah hal yang umum yakni korelasinya dengan ayat 54 dari surat al-Ahzab adalah “ان تبدوا مما حذرتكم شيئاً او تخفوه” maksudnya adalah “jika kamu menampakan sesuatu yang Allah larang atau kamu menyembunyikannya” “فان الله كان به عليماً” maka Allah mengetahui segala sesuatu yakni Allah memiliki pengetahuan tentang segala sesuatu yang kamu lakukan”⁴³

Adapun dalam menyajikan ragam ayat-ayat *Mutasyâbihât al-Alfâzh* dalam kitabnya, Khatib al-Iskafi tidak mengelompokkan ragam bentuk ayat-ayat tersebut, khususnya ayat-ayat yang membicarakan satu kasus yang sama dengan memakai susunan kata, kalimat, dan tata bahasa yang hampir sama. Untuk mempermudah dalam memahami ragam bentuk *Mutasyâbihât al-Alfâzh* yang terdapat dalam kitab *Durrah al-Tanzîl* penulis mengelompokkan ayat-ayat yang beredaksi mirip tersebut kedalam dua kategori besar:

⁴³ Khatib al-iskafi, *Durrah al-Tanzîl wa Ghurrah al-Ta'wil Tahqiq wa Ta'liq*: Muhammad Musthafâ Eiden, Makkah: Jami'ah Umm Al-Qur'an, 2001, hal.86.

a. Ayat-Ayat Yang Beredaksi Mirip Dan Memiliki Sedikit Perbedaan Dalam Redaksinya

1) *Ziyâdah wa Nuqshân*

Seperti yang telah dipaparkan pada pembahasan sebelumnya, *ziyâdah wa nuqshân* adalah penambahan dan pengurangan kata atau kalimat yang terdapat dalam dua redaksi yang saling menyerupai, di mana dalam redaksi yang pertama memakai kata atau lafal tertentu sedang pada redaksi yang bermiripan dengannya tidak memakai kata atau lafal tersebut. Kemiripan seperti ini banyak dijumpai dalam Al-Qur'an.⁴⁴ Sebagai contoh di antara permasalahan *ziyâdah wa nuqshân* dalam kitab *Durrah al-Tanzîl wa Ghurrah al-Ta'wîl* adalah:

a) QS. al-Baqarah/2: 49:

...يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْيَهُودِ وَالنَّصَارَىٰ قُلْ إِنَّهُمْ كَانُوا مِنِّي لَكَاكِبًا ﴿٤٩﴾
 نِسَاءَكُمْ... ﴿٤٩﴾

Dengan QS. Ibrahim/14: 6:

...يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْيَهُودِ وَالنَّصَارَىٰ قُلْ إِنَّهُمْ كَانُوا مِنِّي لَكَاكِبًا ﴿٦﴾
 نِسَاءَكُمْ... ﴿٦﴾

Dalam QS. Ibrahim/14: 6 di atas terdapat tambahan huruf “wawu” pada kata “*yudzabbihûna*” sedangkan pada QS. al-Baqarah tidak disebutkan.

b) QS. al-Baqarah/2: 57:

...وَمَا ظَلَمُونَا وَلَكِن كَانُوا أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ ﴿٥٧﴾

Dengan QS. Ali ‘Imran/3: 117:

...وَمَا ظَلَمَهُمُ اللَّهُ وَلَكِن أَنفُسُهُمْ يَظْلِمُونَ ﴿١١٧﴾

Dari dua ayat di atas terdapat keserupaan dan sedikit sekali perbedaannya, Pada QS. Al-Baqarah/2: 2, terdapat kata “*kânû*”, setelah kata “*walâkin*”, sedangkan pada QS. Ali ‘Imran/3: 117, disebutkan tanpa kata “*walâkin*”

c) QS. Ali ‘Imran/3: 51:

إِنَّ اللَّهَ رَبِّي وَرَبِّكُمْ فَاعْبُدُوهُ هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ ﴿٥١﴾

Dengan QS. al-Zukhruf/43: 64:

⁴⁴ Nashruddin Baidan, *Metode Penafsiran Al-Qur'an: Kajian Kritis Terhadap Ayat-Ayat Yang Beredaksi Mirip*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011, cet. 2, hal. 82.

⁴⁵ Ayat yang sama persis juga terdapat pada al-A'raf/7:160.

إِنَّ اللَّهَ هُوَ رَبِّي وَرَبُّكُمْ فَأَعْبُدُوهُ هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ ﴿٦٤﴾

Pada QS. Ali 'Imran/3: 51 disebutkan tanpa kata "huwa", sedangkan ditambahkan kata "huwa" pada QS. al-Zukhruf/43: 64.

d) QS. al-Baqarah/2: 193:

وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ... ﴿١٩٣﴾

Dengan QS. al-Anfal/8: 39:

وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ... ﴿٣٩﴾

Pada QS. al-Anfal /8: 193 terdapat kalimat "wayakûnaddînu lillâhi", sedangkan pada QS. al-Anfal terdapat kata "Kulluhû" setelah lafaz "al-Dînu".

e) QS. Ali' Imran/3: 52:

...وَأَشْهَدُ بِأَنَا مُسْلِمُونَ ﴿٥٢﴾

Dengan QS. al-Maidah/5: 111:

...وَأَشْهَدُ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ ﴿١١١﴾

Pada QS. Ali 'Imran/3: 52 berbunyi "bi annâ muslimûn", sedangkan pada QS. al-Anfal, ditambahkan *dhamir nafsu mutakallim ma'a al-Ghair*, yaitu "nahnu" menjadi "bi annanâ muslimûn".

f) QS. al-Maidah/5: 20:

وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ لِقَوْمِهِ إِذْ كُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ... ﴿٢٠﴾

Dengan QS. Ibrahim/14: 6:

وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ إِذْ كُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ... ﴿٦﴾

Pada QS. al-Maidah/5: 20 berbunyi "liqaumihî yâ qaumidzkurû", kalimat seperti ini juga terdapat Ibrahim/14: 6, akan tetapi sebelum "udzkurû" tidak disebutkan lafaz "yâ qaumi".

g) QS. al-An'am/6: 117:

إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ مَنْ يَضِلُّ عَنْ سَبِيلِهِ... ﴿١١٧﴾

Dengan QS. al-Qalam/68: 7:

إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ... ﴿٧﴾

Pada QS. al-An'am/6: 117 terdapat kalimat "*huwa a'lamu man yadhillu*", dan terdapat pula kalimat yang sama pada QS. al-Qalam/68: 7, akan tetapi lafaz "*man*" ditambahkan "*bi*" menjadi *bi man dhalla*".

h) QS. al-An'am/6: 135:

...اعْمَلُوا عَلَىٰ مَكَاتِبِكُمْ إِنِّي عَامِلٌ ۖ فَسَوْفَ تَعْلَمُونَ ﴿١٣٥﴾

Dengan QS. Hud/11: 93:

...اعْمَلُوا عَلَىٰ مَكَاتِبِكُمْ إِنِّي عَامِلٌ ۖ سَوْفَ تَعْلَمُونَ ﴿٩٣﴾

Pada QS. al-An'am/6: 135 terdapat kalimat pada akhir ayatnya "*fasawfa ta'lamûn*", dan kalimat yang hampir serupa juga terdapat pada QS. Hud/11: 93 dengan redaksi tanpa huruf "*fa*", menjadi "*saufa ta'lamûn*".

i) QS. al-A'raf/7: 14:

قَالَ أَنْظِرْنِي إِلَىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ ﴿١٤﴾

Dengan QS. Shad/38: 79:

قَالَ رَبِّ فَأَنْظِرْنِي إِلَىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ ﴿٧٩﴾

Pada QS. al-A'raf/7: 14 disebutkan kalimat "*qâla anzhirni*", kalimat yang serupa terdapat juga pada QS. Shad/38: 79 akan tetapi terdapat kata "*Rabbi*" setelah kata "*qâla*" menjadi *qâla rabbi* dan ditambahkan huruf "*fa*" sebelum kata "*anzhirni*" menjadi *qâla rabbi faanzhirni*".

j) QS. al-A'raf/7: 59:

لَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِ ﴿٥٩﴾

Dengan QS. al-Mu'minun/23: 23:

وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِ ﴿٢٣﴾

Pada QS. al-A'raf/7: 59 terdapat kalimat "*laqad arsalna nuhan*" dan terdapat kalimat yang hampir serupa yaitu terdapat pada QS. al-Mu'minun/23: 23, akan tetapi pada awal ayatnya ditambahkan huruf "*wawu*".

2) *Taqdîm wa Ta'khîr*

Yang dimaksud dengan *taqdîm* dan *ta'khîr* dalam kajian ini adalah apabila letak atau susunan kata atau kalimat dalam redaksi yang saling menyerupai berbeda. Misalnya dalam redaksi yang pertama kata atau kalimat tersebut terdapat di awal, sedangkan pada redaksi yang menyerupainya kata atau kalimat

tersebut diletakan di tengah atau di akhir.⁴⁶ Ayat-ayat *Mutasyâbihât al-Alfâzh* yang berbentuk *taqdîm wa ta'khîr* adalah sebagai berikut:

a) QS. al-Baqarah/2: 48:

...وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ ﴿٤٨﴾

Dengan QS. al-Baqarah/2: 123:

وَاتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا تَنْفَعُهَا شَفَاعَةٌ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ ﴿١٢٣﴾

Pada QS. Al-Baqarah/2: 48 disebutkan redaksi “*walâ yuqbalu minhâ syafâ’atun wa lâ yu’khadzu minhâ ‘adlun*”, akan tetapi pada QS. al-Baqarah/2: 123 didatangkan dengan mendahulukan kata “*syafâ’atun*” atas kata “*adlun*”.

b) QS. al-An’am/7: 70:

وَدَرِ الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَهُمْ لَعِبًا وَلَهْوًا... ﴿٧٠﴾

Dengan QS. al-A’raf/8: 51:

الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَهُمْ لَهْوًا وَلَعِبًا... ﴿٥١﴾

QS. al-Ankabut/29: 64:

وَمَا هَذِهِ الْحَيُوهُ الدُّنْيَا إِلَّا لَهُمْ وَلَعِبٌ... ﴿٦٤﴾

Dan QS. al-Hadid/57:20:

إِعْلَمُوا أَنَّمَا الْحَيُوهُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ... ﴿٢٠﴾

Pada QS, al-An’am/7: 70 dengan QS. al-Hadid/57: 20, terdapat kemiripan pada penempatan kata *la’ib* wa *lahw*, perbedaannya pada QS. al-An’am ‘*irabnya nashab* karena berkedudukan menjadi *maf’ul* sedangkan pada QS. al-Hadid *i’rabnya rafa’* karena berkedudukan menjadi *khobar*. Dua kata di atas juga serupa dengan QS. al-A’raf/8: 51 QS. al-‘Ankabut/29: 64, akan tetapi jika diperhatikan terdapat perbedaan karena pada dua ayat ini kata “*lahwun*” mendahului kata “*la’ib*”.

c) QS. al-Mu’minun/23: 24:

فَقَالَ الْمَلَأُوا الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَوْمِهِ... ﴿٢٤﴾

⁴⁶ Nadia Jirjis, “Teori *Mutasyâbih* Syaikh Zakariyya al-Anshari: *Tahqîq* dan *Dirâsah* Kitab *Fath al-Rahmân bi Kasyf Mâ Yaltabis fî Al-Qur’ân*” Tesis. Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga, 2010, hal. 135.

Dengan QS. al-Mu'minun/23: 33:

وَقَالَ الْمَلَأُ مِنْ قَوْمِهِ الَّذِينَ كَفَرُوا... ﴿٣٣﴾

Pada QS. al-Mu'minun/23: 24 terdapat kemiripan dengan QS. al-Mu'minun/23: 33, akan tetapi terdapat perbedaan yang jelas yaitu didahulukannya kata “*min qaumihî*” atas lafaz *alladzîna kafarû*” pada QS. al-Mu'minun/23: 33.

d) QS. al-Baqarah/2: 284:

فَيَغْفِرُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ... ﴿٢٨٤﴾

Dengan QS. al-Maidah/5: 40:

...يُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ وَيَغْفِرُ لِمَنْ يَشَاءُ... ﴿٥٠﴾

Pada QS. al-Baqarah ayat 284, redaksi ayat didatangkan dengan mendahulukan kata “*yaghfiru*” atas kata “*yu'adzdzibu*”, sedangkan pada ayat yang mirip dengannya yaitu QS. al-Maidah/5: 40, lafaz “*yu'adzdzibu*” didahulukan atas lafaz “*yaghfiru*”.

e) QS. al-Furqan/25: 55:

...مَا لَا يَنْفَعُهُمْ وَلَا يَضُرُّهُمْ... ﴿٥٥﴾

Dengan QS. Yunus/12: 18:

...مَا لَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ... ﴿١٨﴾

Pada QS. al-Furqan/25: 55, terdapat kemiripan redaksi dengan QS. Yunus/12: 18, akan tetapi jika diperhatikan terdapat perbedaan karena pada QS. al-Furqan redaksi ayat dengan mendahulukan lafaz “*lâ yanfa'uhum*” atas lafaz “*lâ yadhurruhum*” sedangkan pada QS, Yunus redaksi “*lâ yadhurruhum*” didahulukan atas “*lâ yanfa'uhum*”.

3) *Ma'rifah wa Nakirah*

Yang dimaksud dengan *ma'rifah* dan *nakirah* dalam pembahasan *Mutasyâbihât al-Alfâzh* adalah terdapat dua redaksi atau lebih yang saling menyerupai, akan tetapi di antara redaksi yang saling menyerupai tersebut misalnya pada awal katanya ditambahkan “*alif lâam*”, kata seperti yang ditambahkan “*alif lâam*” ini yang disebut *ma'rifah*, dan pada ayat yang lain yang serupa dengannya tanpa ditambahkan “*alif lâam*” pada awal

katanya, dan kata yang seperti itu disebut *nakirah*.⁴⁷ Contoh redaksi *Mutasyâbihât al-Alfâzh* yang memiliki bentuk *ma'rifah* dan *nakirah* adalah sebagai berikut:

a) QS. al-Baqarah/2: 61:

وَيَقْتُلُونَ النَّبِيَّ بِغَيْرِ الْحَقِّ ... ﴿٦١﴾

Dengan QS. Ali 'Imran/3: 112:

وَيَقْتُلُونَ الْأَنْبِيَاءَ بِغَيْرِ حَقِّ ... ﴿١١٢﴾

Pada QS. al-Baqarah/2: 61, lafaz "*bighairi al-Haqqi*" didatangkan dengan bentuk *ma'rifah* dengan *alif lâm*, sedangkan pada QS. Ali 'Imran/3: 112, redaksi tersebut berbentuk *nakirah* yaitu "*bighairii haqqii*."

b) QS. al-Baqarah/2: 126:

وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا بَلَدًا آمِنًا ... ﴿١٢٦﴾

Dengan QS. Ibrahim/14: 35:

وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا الْبَلَدَ آمِنًا ... ﴿٣٥﴾

Pada QS. Al-Baqarah/2: 126, terdapat kemiripan dengan QS. Ibrahim/14: 35, akan tetapi pada QS. al-Baqarah/2: 126, lafaz "*baladan âminân*" muncul dengan bentuk *nakirah*, sedangkan pada QS. Ibrahim/14: 35, kata tersebut berbentuk *ma'rifah* yaitu "*hâdza al-Balada âminan*"

c) QS. al-Shaff/61: 7:

وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ ... ﴿٧﴾

Dengan QS. al-An'am/6: 21:

وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا ... ﴿٢١﴾

Pada QS. al-Shaff/61: 7, terdapat kemiripan dengan QS. al-An'am/6: 21, perbedaan akan nampak apabila kita memperhatikan kata "*kadziba*" pada QS. Shaff/61: 7 muncul dengan bentuk *ma'rifah bi lâm* sedangkan pada QS. al-An'am/ 6: 21 berbentuk *nakirah*.

4) *Ibdâl*

Yang dimaksud dengan *ibdâl* pada kajian *Mutasyâbihât al-Alfâzh* adalah pergantian dalam penggunaan huruf, lafal, atau susunan kalimat. Dalam dua redaksi yang saling menyerupai misalnya pada redaksi yang pertama menggunakan awalan huruf "*fa*" sedangkan pada redaksi lain yang menyerupainya

⁴⁷ Nashruddin Baidan, *Metode Penafsiran Al-Qur'an: Kajian Kritis Terhadap Ayat-Ayat Yang Beredaksi Mirip*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011, cet. 2, hal. 88.

menggunakan huruf “wawu”. *Ibdâl* dalam kajian ini meliputi beberapa bentuk baik *ibdâl* pada susunan kalimat, huruf ke huruf atau dari lafal ke lafal yang lain.⁴⁸

a) QS. al-Baqarah/2: 136:

قُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنزِلَ إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ... ﴿١٣٦﴾

Dengan QS. Ali ‘Imran/3: 84:

...آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ عَلَيْنَا وَمَا أُنزِلَ عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ... ﴿٨٤﴾

Pada QS. al-Baqarah/2: 136, terdapat kemiripan dengan QS. Ali ‘Imran/3: 84, akan tetapi terdapat perbedaan pada kalimat “*ilainâ*” yang terdapat pada QS. al-Baqarah/2: 84 diubah menjadi “*alaina*” pada QS. Ali ‘Imran/3: 84.

b) QS. al-An’am/6: 11:

قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ ثُمَّ انظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكْذِبِينَ ﴿١١﴾

Dengan QS. al-Naml/27: 69:

قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُجْرِمِينَ ﴿٦٩﴾

Pada QS. al-An’am/6: 11 terdapat kalimat “*tsummanzhurû*”, sedangkan pada QS. al-Naml/27: 69, kata “*tsumma*” diganti dengan kata huruf “*fa*” menjadi “*fanzhurû*”.

b. Ayat-Ayat Yang Memiliki Kesamaan Redaksi Tanpa Adanya Perbedaan (*Takrâru Âyât*)

Salah satu gaya bahasa Al-Qur’an adalah dengan mengulang-ulang (repetisi) redaksi ayat-ayat atau kisah tertentu, sehingga banyak dijumpai dalam Al-Qur’an ayat-ayat yang beredaksi mirip bahkan banyak juga pengulangan redaksi yang sama. Fenomena ini merupakan realitas menarik yang tidak dapat dihindari oleh para mufasir. Menurut Khatib al-Iskafi, dari 114 surat Al-Qur’an, hanya 28 buah atau sekitar 28 buah atau sekitar 25% yang tidak mengandung ayat yang beredaksi mirip. Sementara Taj al-Qurra’ al-Karmani bahwa beliau menemukan 11 surat atau kurang dari 11% yang tidak mengandung ayat-ayat yang mirip.⁴⁹

Mutasyâbih pada bagian ini merupakan kategori kedua pada pembahasannya. Berbeda dengan kategori yang pertama, jika kategori

⁴⁸ Erlina, “*Mutasyâbih Lafzhi* Dalam Al-Qur’an (kajian Atas Penafsiran al-Karmani Terhadap Ayat-Ayat *Mutasyâbihât* Dalam Kitab *al-Burhân fî Tawjih Mutasyâbih Al-Qur’ân*)” Tesis. Yogyakarta: Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, 2013, hal. 113.

⁴⁹ Nashrudin Baidan, *Metode Penafsiran Ayat-ayat yang Beredaksi Mirip dalam Al-Qur’an*, Pekan Baru: Fajar Harapan, 1993, hal. 7.

yang pertama pembahasannya banyak yang terfokus pada susunan atau tata letak kalimat dalam redaksi ayat yang saling menyerupai, pada kategori yang kedua ini terletak pada penempatan kalimat atau pengulangan ayat tersebut. Sebagai contoh ayat yang terdapat pada surat al-Rahman:

فَبِآيٍ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبِينَ

Ayat dalam surat al-Rahman tersebut diulang-ulang sampai 31 kali dengan redaksi yang sama persis tanpa adanya perbedaan.⁵⁰ Jika di amat secara detail nampak bahwa keseluruhan ayat yang berulang tersebut, jelas terlihat bahwa redaksinya sama persis, tak sedikit pun mengalami perubahan. Melihat fenomena ini, mayoritas ulama tidak mempersoalkan mengapa harus di ulang 31 kali, akan tetapi kebanyakan dari ulama mempermasalahkan keberadaan masing-masing ayat tersebut.

Pada pembahasan ini Khatib al-Iskafi berpendapat bahwa dalam surat al-Rahman ayat-ayatnya terdiri atas lima kelompok, yaitu kelompok 7, 1, 7, 8 dan 8. Kelompok 7 pertama membicarakan mengenai keajaiban ciptaan Allah dan permulaan penciptaan makhluk manusia dan jin. Kelompok ini berakhir pada ayat ke 28. Kemudian antara kelompok 7 yang pertama dengan kelompok yang kedua dibatasi oleh ayat ke-29 dan 30. Setelah itu ke kelompok 7 yang kedua. Kelompok ini berbicara tentang neraka dan berbagai azab yang ditimpakan kepada penghuninya kelak, sebagai mana tercantum dari ayat 31 sampai dengan ayat 45. Kemudian diikuti oleh kelompok 8 dan 8, secara berurutan. Kedua kelompok ini menggambarkan surga dan kenikmatannya serta kebahagiaan hidup yang akan dinikmati oleh penghuninya.⁵¹

Penjelasan yang detail mengenai pengelompokan itu juga dikemukakan oleh Khatib al-Iskafi, misalkan, kelompok pertama ditetapkan 7 sebab tujuh ayat pertama merupakan induk nikmat (*ummahât al-Ni'am*), seperti pengajaran Al-Qur'an, penciptaan manusia, langit, bumi dan planet-planet. Kelompok kedua juga 7 sesuai dengan jumlah pintu neraka. Di antara dua kelompok itu dibatasi oleh salah satu ayat dari tiga ayat yang ditujukan kepada

⁵⁰ QS. al-Rahman/55: 13, 16, 18, 21, 23, 25, 28, 30, 32, 34, 36, 38, 40, 42, 45, 47, 49, 51, 53, 55, 57, 59, 61, 63, 65, 67, 69, 71, 73, 75, 77.

⁵¹ Husain Muhammad Fahmi, *al-Dalîl al-Mufahras li al-Alfâzh Al-Qur'ân al-Karîm*, Kairo: Dar al-Salâm, 2002, cet. 2, hal. 464.

semua makhluk Allah termasuk malaikat.⁵² sebagaimana terlihat di dalam QS. al-Rahman/55: 29:

يَسْأَلُهُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ ﴿٢٩﴾

Semua yang ada di langit dan bumi selalu meminta kepadaNya. Setiap waktu Dia dalam kesibukan.

Sebelum membicarakan azab, ditempatkan pula redaksi yang berulang tersebut satu kali. Inilah yang dinamakan kelompok satu oleh al-Iskafi. Karena nampak dalam fenomena pengulangan redaksi ayat “*fabiayyi âlâi rabbikumâ tukadzdzibân*” dalam surat al-Rahman, setiap ayat yang diulang merupakan pemisah dan berkaitan dengan ayat sebelumnya.

Tak seorangpun yang mengetahui secara pasti, mengapa sampai 31 kali ayat itu diulang dalam Al-Qur’an. Oleh karenanya, menurut al-Razi yang terbaik bagi manusia adalah tidak memaksakan diri untuk mengetahui hal-hal yang berada di luar kemampuan manusia, dan jumlah 31 kali itu adalah masalah yang masuk ke dalam ranah *tawqîfiyyah* (penetapan Allah), yang tak dapat dijangkau oleh nalar. Pendapat ini sesuai dengan apa yang digariskan oleh Umar bin Khattab yang tidak mau memaksakan diri untuk memahami ayat yang di luar kemampuannya.⁵³ Al-Iskafi dan para ulama lainnya mencoba memberikan interpretasi terhadap penempatan ayat tersebut dalam kelompok yang telah disebutkan di atas berdasarkan konteksnya dengan demikian terdapatlah lima kelompok yang disebutkan di atas. Konteksnya itulah yang membedakan masing-masing kelompok. Kelompok pertama misalnya membicarakan tentang sumber-sumber nikmat yang diciptakan Allah, keajaiban ciptaan-Nya, serta permulaan penciptaan manusia dan jin, begitu seterusnya sebagaimana yang telah dikemukakan di atas.⁵⁴

Al-Qur’an turun dengan lisan kaumnya dan sesuai dengan kaidah bahasa Arab. Dalam kaidah bahasa Arab terdapat pengulangan yang berfungsi untuk mengukuhkan dan memahami percakapan, sebagaimana dalam kaidah bahasa Arab juga terdapat ringkasan yang berfungsi untuk meringankan dan menyingkat perkataan. Karena pesona pembicara dan juru dakwah dalam

⁵² Khatib al-Iskafi, *Durrah al-Tanzîl wa Ghurrah al-Ta’wîl fî Bayâni al-Âyât al-Mutasyâbihah fî Kitâbi Allâh al-‘Azîz*, Beirut: Dar al-Afaq al-Jadidah, 1973, hal. 464.

⁵³ Ahmad Amin, *Fajr al-Islâm*, Kairo: Maktabah al-Nahdhah al-Islamiyyah, 1975, cet. 11, hal. 196.

⁵⁴ Nashruddin Baidan, *Metode Penafsiran Al-Qur’an: Kajian Kritis Terhadap Ayat-Ayat Yang Beredaksi Mirip*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011, cet. 2, hal. 188.

menggunakan berbagai seni retorika itu lebih baik dari pada hanya terbatas pada satu seni retorika.⁵⁵

Tujuan pengulanganpun di antaranya bisa bermaksud untuk mengukuhkan makna yang diulang seperti pada QS. al-Takatsur/102: 3-4:

كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ ﴿٣﴾ ثُمَّ كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ ﴿٤﴾

Al-Qur'an didatangkan menggunakan lisan (bahasa) orang Arab, maka retorika dan dialek berlangsung sesama mereka. Dengan cara ini dapat menguatkan bukti kelemahan ('ajz) mereka untuk dapat menandingi Al-Qur'an. Oleh karenanya, pengulangan dalam Al-Qur'an juga dalam kerangka dan bentuk cerita-cerita, nasihat-nasihat, janji dan ancaman, karena manusia sejatinya terbentuk dalam berbagai tabiat yang berbeda yang semuanya mengajak kepada hawa nafsu, dan hal itu tidak dapat terpuaskan kecuali dengan adanya nasihat-nasihat.

2. Sumber Penafsiran al-Iskafi terhadap *Mutasyâbihât al-Alfâzh* dalam Kitab *Durrah al-Tanzîl wa Ghurrah al-Ta'wîl*

Pada hakikatnya tafsir adalah ilmu yang membahas tentang cara pengucapan lafaz-lafaz Al-Qur'an, tentang petunjuk-petunjuk, hukum-hukumnya, baik ketika berdiri sendiri maupun tersusun dan makna-makna yang dimungkinkan bagimya tersusun serta hal-hal yang melengkapinya.⁵⁶

Di antara keistimewaan Al-Qur'an yang perlu di telaah adalah ayat-ayat yang beredaksi mirip dalam Al-Qur'an. Kajian ini merupakan kajian yang sangat penting dan menarik, demi membuktikan nilai sastra Al-Qur'an. Dalam kitab *Durrah al-Tanzîl wa Gurrah al-Ta'wil*, al-Iskafi melakukan beberapa langkah dalam mengungkap makna-makna dibalik ayat-ayat *Mutasyâbihât al-Alfâzh*.

a. Khatib al-Iskafi merujuk pada Al-Qur'an

Dalam menafsirkan *Mutasyâbihât al-Alfâzh*, Khatib al-Iskafi merujuk pada Al-Qur'an karena adanya *munâsabah*, antar ayat atau hubungan yang erat yang disertai ketepatan dalam pemilihan redaksi. Sebagai contoh penulis akan memaparkan penafsiran Khatib al-Iskafi terhadap QS. al-Baqarah/2: 214:

⁵⁵ Khoridatul Mudhiah, "Menelusuri Makna Pengulangan Redaksi Dalam Surah Ar-Rahman", dalam *Jurnal Hermeneutik*, Vol. 8, No. 1 Juni Tahun 2014, hal. 138.

⁵⁶ Manna al-Qathan, *Pembahasan Ilmu Al-Qur'an 2*, Jakarta: PT. Rineka Cipta, 1995, hal. 164.

أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَأْتِكُمْ مَثَلُ الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلِكُمْ ۗ... ﴿١٤٣﴾

Apakah kamu mengira bahwa kamu masuk surga padahal belum datang kepadamu (cobaan) sebagaimana halnya orang-orang terdahulu sebelum kamu...

Dalam QS. Ali 'Imran/3: 142:

أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَعْلَمِ اللَّهُ الَّذِينَ جَاهَدُوا مِنْكُمْ وَيَعْلَمَ الصَّابِرِينَ ﴿١٤٤﴾

Apakah kamu mengira bahwa kamu akan masuk surga, padahal belum nyata bagi Allah orang-orang yang berjihad di antara kamu dan belum nyata orang-orang yang sabar.

Dalam dua ayat di atas terdapat perbedaan redaksi walaupun konteksnya sama yaitu peperangan. Khatib al-Iskafi dalam menjelaskan ayat di atas merujuk pada *Sibâq Kalâm* atau ayat sebelumnya untuk menjelaskan *munâsabah* kedua ayat di atas dan menjelaskan kenapa perbedaan itu terjadi.

Perbedaan redaksi pada dua ayat di atas walaupun memiliki konteks yang sama menunjukkan perbedaan *khitâb* yang terdapat pada ayat sebelumnya. Pada surat al-Baqarah ayat 214, Khatib al-Iskafi melihat *munasâbah* ayat ini dengan ayat sebelumnya yaitu QS. al-Baqarah/2: 213:

كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً ۗ فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ ۗ... ﴿٢١٣﴾

Manusia itu adalah umat yang satu, (setelah timbul perselisihan), maka Allah mengutus para Nabi sebagai pemberi peringatan...

Ayat ini menjelaskan peran keimanan dalam menyampaikan kesejahteraan serta menjauhkan dari perselisihan, ayat ini menjelaskan iman saja tidak cukup akan tetapi memerlukan praktik. Sehingga seperti yang tertuang pada ayat setelahnya setiap orang yang beriman harus memelihara keimanannya dan bertawakal pada saat tertimpa cobaan.⁵⁷ Kemudian pada redaksi yang kedua yaitu surat Ali 'Imran ayat 142, al-Iskafi menjelaskan perbedaan redaksi muncul karena adanya *munâsabah* dengan QS. Ali 'Imran/3: 140:

⁵⁷ Khatib al-Iskafi, *Durrah al-Tanzîl wa Ghurrah al-Ta'wil fî Bayâni al-Âyât al-Mutasyâbihah fî Kitâbi Allâh al-'Azîz*, Beirut: Dar al-Afaq al-Jadidah, 1973, hal. 48.

إِنْ يَمْسَسْكُمْ قَرْحٌ فَقَدْ مَسَّ الْقَوْمَ قَرْحٌ مِّثْلَهُ... ﴿١٤٢﴾

Jika kamu (pada perang uhud) mendapat luka, sesungguhnya kaum (kafir) itupun (pada perang badar) mendapat luka yang serupa...

Ayat ini menjelaskan tentang luka yang dialami kaum muslimin ketika berperang, maka Allah memuliakan mereka dengan sebab pengorbanan ini, oleh karena itu redaksi pada surat Ali ‘Imran ayat 142 adalah berkaitan dengan jihad.⁵⁸ Jadi pada redaksi yang pertama maksudnya adalah pentingnya menjaga keimanan seseorang dengan bertawakal walaupun ditimpa cobaan untuk mengetahui kualitas dari keimanan tersebut. Sedangkan redaksi yang kedua adalah perlu adanya sebuah pengorbanan (jihad) untuk melihat kualitas keimanan seseorang.

b. Khatib al-Iskafi merujuk pada hadis

Seperti yang telah dijelaskan pada poin sebelumnya, selain memaparkan penafsirannya dengan merujuk pada ayat-ayat Al-Qur’an dalam menjelaskan sebab terjadinya perbedaan dalam redaksi ayat-ayat *Mutasyâbihât al-Alfâzh*, Khatib al-Iskafi juga merujuk pada hadis Nabi dalam menjelaskan penafsirannya. Seperti ketika menjelaskan QS. al-Baqarah/2: 187:

... وَلَا تَبَاشِرُوهُمْ وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسْجِدِ ۚ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَقْرَبُوهَا ۗ ﴿١٨٧﴾

... Dan janganlah kamu campuri mereka itu, sedang kamu beri'tikaf dalam mesjid. Itulah larangan Allah, maka janganlah kamu mendekatinya....

Dengan QS. al-Baqarah/2: 229:

فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يَقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ ۖ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ ۚ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ﴿٢٢٩﴾

... Jika kamu khawatir bahwa keduanya (suami istri) tidak dapat menjalankan hukum-hukum Allah, maka tidak ada dosa atas keduanya tentang bayaran yang diberikan oleh istri untuk menebus dirinya. Itulah hukum-hukum Allah, maka janganlah kamu melanggarnya....

Dua ayat di atas menjelaskan tentang batasan-batasan hukum-hukum yang telah ditetapkan oleh syariat, ayat yang pertama

⁵⁸ Khatib al-Iskafi, *Durrah al-Tanzîl wa Ghurrah al-Ta'wil fî Bayâni al-Âyât al-Mutasyâbihah fî Kitâbi Allâh al-'Azîz*, Beirut: Dar al-Afaq al-Jadidah, 1973, hal. 48.

menjelaskan hukum-hukum yang terdapat pada bulan puasa, dan yang kedua menjelaskan hukum-hukum antar suami istri, dalam hal ini berkaitan tentang talak. Terdapat ungkapan yang mirip pada kedua ayat di atas, yaitu kalimat:

تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَقْرَبُوهَا

Dengan kalimat:

تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا

Kata yang kedua tampak lebih tegas dari pada kata yang pertama yaitu larangan untuk melanggar. Namun menurut Khatib al-Iskafi maksud larangan mendekati dalam ayat yang pertama adalah dikhawatirkan akan terjerumus pada pelanggaran yang sebenarnya.⁵⁹ Kemudian Khatib al-Iskafi merujuk pada sebuah hadis Nabi:

مَنْ رَتَعَ حَوْلَ الْحِمَى يُوشِكُ أَنْ يَقَعَ فِيهِ⁶⁰

Siapa yang berada di sekitar wilayah terlarang, maka dikhawatirkan masuk kedalam wilayah terlarang tersebut.

Kemudian Khatib al-Iskafi pun menjelaskan tentang *Had* atau *Hudud* terbagi dua, pertama adalah batasan untuk tidak mengerjakan sesuatu yang dilarang, kedua adalah batasan yang memisahkan antara yang halal dan yang haram. Batasan yang pertama dilarang untuk mendekati dan yang kedua dilarang untuk melewati dan contoh keduanya terdapat pada dua ayat yang telah dipaparkan di atas.⁶¹

c. Khatib al-Iskafi merujuk pada *atsar*

Dalam kajian ilmu hadis terdapat istilah *atsar*, yaitu segala sesuatu yang diriwayatkan dari sahabat, dan boleh juga disandarkan pada perkataan Nabi.⁶² Salah satu metode Khatib al-Iskafi dalam menafsirkan ayat-ayat yang beredaksi mirip adalah dengan merujuk pada *atsar*. Seperti dalam QS. al-Kahfi/18: 71:

فَانْطَلَقًا حَتَّىٰ إِذَا رَكِبَا فِي السَّفِينَةِ خَرَقَهَا قَالَ أَخَرَقْتَهَا لِتُغْرِقَ أَهْلَهَا لَقَدْ جِئْتَ

شَيْئًا أَمْرًا ﴿٧١﴾

⁵⁹ Khatib al-Iskafi, *Durrah al-Tanzîl wa Ghurrah al-Ta'wîl fî Bayâni al-Âyât al-Mutasyâbihah fî Kitâbi Allâh al-'Azîz*, Beirut: Dar al-Afaq al-Jadidah, 1973, hal. 46.

⁶⁰ HR. al-Bukhari, no. 52 dan 2051, HR. Muslim, no. 1599 dan 1219.

⁶¹ Khatib al-Iskafi, *Durrah al-Tanzîl wa Ghurrah al-Ta'wîl fî Bayâni al-Âyât al-Mutasyâbihah fî Kitâbi Allâh al-'Azîz*, Beirut: Dar al-Afaq al-Jadidah, 1973, hal. 46.

⁶² Munzir Suparta, *Ilmu Hadis*, Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2003, hal. 15-16.

Maka berjalanlah keduanya, hingga tatkala keduanya menaiki perahu lalu (Khidr) melobanginya, (Musa) berkata: “Mengapa kamu melobangi perahu itu akibatnya kamu menenggelamkan penumpangnya? Sesungguhnya kamu telah berbuat sesuatu kesalahan yang besar.

Dalam ayat yang lain QS. al-Kahfi/18: 74:

فَانْطَلَقَا حَتَّىٰ إِذَا لَقِيَا غُلَمًا فَقَتَلَهُ قَالَ أَقْتَلْتَنِي بَعْضُكَ بِغَيْرِ نَفْسٍ لَقَدْ جِئْتَنِي شَيْئًا نُكْرًا ﴿٧٤﴾

Maka berjalanlah keduanya hingga tatkala keduanya berjumpa dengan seorang anak, maka (Khidr) membunuhnya. Musa berkata: “Mengapa kamu membunuh jiwa yang bersih, bukan karena dia membunuh orang lain? Sesungguhnya kamu telah melakukan sesuatu yang mungkar”.

Dari dua ayat yang dipaparkan di atas terdapat kemiripan redaksi ayat. Pada ayat yang pertama berbunyi “*laqad ji'ta syaian imrâ*” dengan redaksi yang terdapat pada ayat yang kedua yaitu lafaz “*laqad ji'ta syaian nukrâ*”. pada ayat yang pertama terdapat kata “*imran*” yang berarti sesuatu yang dahsyat atau ajaib, sedangkan pada ayat yang kedua terdapat kata “*nukran*” yang mengandung arti sesuatu yang tidak diterima oleh akal. Dalam menafsirkan kedua ayat yang beredaksi mirip ini, al-Iskafi mengambil perkataan dari sahabat Nabi yaitu Qatadah. Dalam pemaparannya Qatadah mengatakan makna “*nukran*” lebih besar dari pada “*imran*”. Jika melihat ayat di atas, ayat pertama menggunakan kata “*imran*” karena merusak perahu yang tidak menenggelamkan seseorang itu lebih ringan dari pada perbuatan mungkar, yaitu dalam hal ini membunuh anak kecil. Walaupun ada pendapat lain yang mengatakan makna “*imran*” bisa lebih bahaya jika penumpang yang terdapat di atas perahu tenggelam. Tetapi dalam konteks ayat di atas pada kenyataannya tenggelamnya perahu tidak terjadi, sedangkan pembunuhan terhadap anak kecil terjadi.⁶³

d. Khatib al-Iskafi merujuk pada syair

Selain merujuk pada Al-Qur'an, hadis, dan *atsar*, Khatib al-Iskafi juga merujuk pada syair-syair arab dalam menjelaskan penafsiran ayat-ayat *Mutasyâbihât al-Alfazh*.

⁶³ Khatib al-Iskafi, *Durrah al-Tanzîl wa Ghurrah al-Ta'wil fî Bayâni al-Âyât al-Mutasyâbihah fî Kitâbi Allâh al-'Azîz*, Beirut: Dar al-Afaq al-Jadidah, 1973, hal. 184.

Seperti ketika menjelaskan ayat dalam QS. al-Hajj/22: 22:

كُلَّمَا أَرَادُوا أَنْ يَخْرُجُوا مِنْهَا مِنْ غَمٍّ أُعِيدُوا فِيهَا وَذُوقُوا عَذَابَ الْحَرِيقِ ﴿٢٢﴾

Setiap kali mereka hendak keluar darinya (neraka) lantaran kesengsaraan mereka, niscaya mereka dikembalikan kedalamnya, (kepada mereka dikatakan), “rasakanlah azab yang membakar ini”.

Dengan ayat dalam QS. al-Sajdah/32: 20:

...كُلَّمَا أَرَادُوا أَنْ يَخْرُجُوا مِنْهَا أُعِيدُوا فِيهَا وَقِيلَ لَهُمْ ذُوقُوا عَذَابَ النَّارِ الَّذِي كُنْتُمْ بِهِ تُكَذِّبُونَ ﴿٢٠﴾

Setiap kali mereka hendak keluar darinya (neraka), niscaya mereka dikembalikan kedalamnya, (kepada mereka dikatakan), “rasakanlah siksa neraka yang dahulu kamu mendustakan kepadanya”.

Dari dua ayat di atas, pada permulaannya tampak mirip, walaupun tidak sama persis. Terdapat bagian yang menarik yang perlu ditelaah dari kemiripan dua ayat di atas. Ayat yang pertama terdapat lafaz “*min ghammin*” sedangkan pada ayat-ayat yang kedua tidak demikian. Jika dilihat dari konteksnya, dua ayat di atas sama-sama menjelaskan tentang dahsyatnya siksaan penghuni neraka. Al-Iskafi dalam menjelaskan alasan perbedaan dalam dua ayat ini, pada ayat yang pertama, penggunaan kata “*min ghammin*”, karena pada ayat sebelumnya Allah menjelaskan pula bentuk-bentuk siksaan penghuni neraka bahwa api neraka melilit orang kafir seperti melilit pakaian yang terbuat dari tembaga api dalam puncak panas yang membakar selain itu dituangkan keatas kepala penghuni neraka air yang mendidih.⁶⁴ Yaitu dalam QS. al-Hajj/22: 19-21:

هَذَانِ حَصْمِنٍ اخْتَصَمُوا فِي رَبِّهِمْ فَالَّذِينَ كَفَرُوا قُطِّعَتْ لَهُمْ ثِيَابٌ مِّنْ نَّارٍ يُصَبُّ مِنْ فَوْقِ رُءُوسِهِمُ الْحَمِيمُ ﴿١٩﴾ يُصْهَرُ بِهِ مَا فِي بُطُونِهِمْ وَالْجُلُودُ ﴿٢٠﴾ وَلَهُمْ مَقَامِعٌ مِّنْ حَدِيدٍ ﴿٢١﴾

Inilah dua golongan (golongan mukmin dan kafir) yang bertengkar, mereka bertengkar mengenai Tuhan mereka. Maka bagi orang kafir akan dibuatkan pakaian-pakaian dari api (neraka) untuk mereka. Ke atas kepala mereka akan disiramkan air yang mendidih.

⁶⁴ Khatib al-Iskafi, *Durrah al-Tanzil wa Ghurrah al-Ta'wil fi Bayâni al-Âyât al-Mutasyâbihah fi Kitâbi Allâh al-'Azîz*, Beirut: Dar al-Afaq al-Jadidah, 1973, hal. 309.

Dengan (air mendidih) itu akan dihancurluluhkan apa yang ada dalam perut dan kulit mereka.

Dan (azab) untuk mereka cambuk-cambuk dari besi.

Persoalan semakin jelas ketika al-Iskafi merujuk pada syair untuk memaparkan ayat ini:

إِذَا رَأْسُ رَأَيْتَ بِهِ طِمَاحاً سَدَدَتْ لَهُ الْعَمَائِمُ وَالصَّفَاعَا^{٦٥}

Maksud dari syair ini adalah menjelaskan bagaimana penghuni neraka yang berusaha ingin keluar dari neraka, akan tetapi setiap mereka berusaha ingin keluar, Allah timpakan kepada mereka siksaan berupa awan yang pekat yang menghantam mereka.

Jadi keberadaan kata “*min ghammin*”, dalam ayat di atas ada hubungannya dengan siksa neraka yang diancamkan kepada mereka dengan pemaparan bentuk-bentuk siksaan yang diberikan oleh Allah kepada mereka yaitu awan yang melekat, dan makna “*min ghammin*” disini bukan berarti kesedihan. Sedangkan dalam surat al-Sajdah tidak dipaparkan bentuk-bentuk siksaannya, sehingga tidak perlu dipertegas dengan kata “*min ghammin*”.

Penafsiran *Mutasyâbihât al-Alfâzh* dalam kitab *Durrah al-Tanzîl wa Ghurrah al-Ta'wil* tidak dikelompokkan sesuai jenis-jenisnya, apakah perbedaan ayat-ayat yang beredaksi mirip tersebut termasuk yang berbentuk penambahan dan pengurangan huruf atau kalimat, *ma'rifah* dan *nakirah*, penggantian huruf atau kalimat dengan yang lain dan yang lain sebagainya sehingga mengharuskan penulis untuk mengelompokkan dan membandingkan dengan penafsiran-penafsiran yang lain yang menjelaskan ayat-ayat yang beredaksi mirip dan menganalisa alasan berkaitan ayat-ayat yang tidak dimasukkan dalam kitab *Durrah al-Tanzîl wa Ghurrah al-Ta'wil*.

⁶⁵ Syair ini dipaparkan oleh 'Umair bin Syayyim dari bani taghlab, julukannya al-Qaththami (w. 130 H). Ibn Qutaybah, *Al-Syi'r wa al-Syu'ara*, Beirut: Dar al-Ma'arif, 1982, hal. 723.

BAB IV
ANALISIS ATAS KITAB *DURRAH AL-TANZÎL WA GHURRAH*
AL-TA'WÎL
TENTANG AYAT-AYAT *MUTASYÂBIHÂT AL-ALFÂZH*

A. Analisis atas Penafsiran Ayat-Ayat *Mutasyâbihât al-Alfâzh* dalam Kitab *Durrah al-Tanzîl wa Ghurrah al-Ta'wîl*

Sebagaimana telah disebutkan pada bab sebelumnya, kajian ayat-ayat *Mutasyâbihât al-Alfâzh* mencakup beberapa hal: *Pertama*, kajian terhadap ayat-ayat yang secara redaksi saling menyerupai tetapi terdapat sedikit perbedaan. *Kedua*, ayat-ayat yang memiliki kesamaan redaksi dan tidak terdapat perbedaan (*takrâr*).

Pengulangan ayat-ayat yang mirip dalam Al-Qur'an dipaparkan secara beragam, sebagian ada yang diulang dua kali, tiga kali, empat kali, lima kali, enam kali, tujuh kali, delapan kali, sembilan kali, sepuluh kali, sebelas hingga ada yang diulang sampai tiga puluh satu kali.

Dalam kajian ini, penulis mengelompokkan ayat-ayat *Mutasyâbihât al-Alfâzh* ke dalam dua kategori di atas. *Pertama*, ayat-ayat yang secara redaksi saling menyerupai tetapi memiliki sedikit perbedaan meliputi aspek penambahan dan pengurangan (*al-Ziyâdah wa al-Nuqshân*), mendahulukan dan mengakhirkan (*al-Taqdîm wa al-Ta'khîr*), mengganti huruf atau mengganti kalimat (*al-Tabdîl*), *ma'rifah* dan *nakirah*; *Kedua*, ayat-ayat yang memiliki kesamaan redaksi dan sama sekali tidak terdapat perbedaan (*takrâr*). Kemudian setelah memaparkan tipologi ayat tersebut berdasarkan dua kriteria di atas, penulis akan menganalisa ayat-ayat

beredaksi mirip dengan merujuk pada pendapat al-Iskafi beserta para ulama tafsir lainnya.

Agar lebih jelas, di bawah ini penulis akan mengemukakan sejumlah contoh dari ayat-ayat yang beredaksi mirip menurut al-Iskafi dan kemudian menerapkan langkah metode yang telah diuraikan dalam bab sebelumnya, yaitu dengan mengelompokkan ayat-ayat yang beredaksi mirip, kemudian membandingkan perbedaannya, setelah itu menganalisa perbedaan ayat-ayat tersebut, dan sekaligus membandingkan pendapat al-Iskafi dengan mufasir yang lain. Dengan menganalisis berbagai penafsiran ulama, maka akan diperoleh gambaran yang luas mengenai penafsiran suatu ayat. Dengan demikian mufasir tidak apriori menerima atau menolak suatu tafsir, sehingga cara pola berfikir seperti ini akan menimbulkan sikap hati-hati dalam menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an. Dari sinilah terlihat salah satu urgensi diadakannya perbandingan di antara pendapat ulama dalam menafsirkan suatu ayat.

Untuk memudahkan dalam menganalisis, urutan contoh-contoh akan diklasifikasi sesuai bentuknya, kemudian kata atau kalimat yang dijadikan objek studi ditandai dengan garis di bawahnya. Terjemahan ayat-ayat tidak ditampilkan, akan tetapi dijelaskan dalam bentuk penjelasan agar bisa tergambarkan dan tidak mengganggu jalan pikiran dalam melakukan perbandingan analisis, karena tujuan pembahasan ini adalah untuk mengkaji lafaz-lafaz yang beredaksi mirip, dengan metode memahami dan menafsiri ayat-ayat Al-Qur'an yang memiliki kemiripan redaksi satu sama lain.

1. Ayat-Ayat yang Secara Redaksi Saling Menyerupai Tetapi Terdapat Sedikit Perbedaan

a. Analisis atas *Ibdâl Hurûf*

1) Menghimpun redaksi yang mirip

- a) QS. Ali 'Imran/03: 137 dan QS. al-Nahl/16: 36:

...فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكْذِبِينَ ﴿١٣٧﴾

- b) QS. al-Naml/27: 69:

قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُجْرِمِينَ ﴿٦٩﴾

- c) QS. al-Rum/30: 42:

قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِن قَبْلُ كَانَ

أَكْثَرُهُمْ مُشْرِكِينَ ﴿٤٢﴾

- d) QS. al-An'am/06: 11:

قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ ثُمَّ انظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكْذِبِينَ ﴿١١﴾

2) Perbandingan redaksi yang mirip

Sepintas tampak kalimat pada ayat-ayat di atas tidak mengalami perbedaan redaksi yang berarti karena hanya menyangkut pemakaian dua huruf penghubung “*fa*” dan “*tsumma*”. Namun jika diamati dengan teliti, ternyata hal itu membawa perbedaan makna yang besar.

Untuk lebih jelas penulis bandingkan keempat ayat yang dikutip itu. Keempat redaksi itu mempunyai huruf (kata) penghubung yang telah disebutkan itu. Pada tiga pertama dari ayat di atas, menggunakan huruf “*fa*” di awal “*undzhurû*” untuk menghubungkannya dengan kata “*sîrû*” yang terletak di kalimat sebelumnya. Sedangkan pada redaksi yang terakhir didatangkan dengan kata “*sîrû*”. Mengapa terjadi perbedaan demikian?

3) Analisis redaksi yang mirip

Terdapat perbedaan serupa di dalam suatu ungkapan, biasanya membawa kepada perubahan makna yang dikandungnya. Dengan perkataan lain, redaksi yang memakai kata penghubung “*tsumma*” tidak sama pemahamannya dengan tiga redaksi sebelumnya yang memakai kata penghubung “*fa*”, karena pemakaian kata penghubung “*fa*” dalam bahasa Arab biasanya digunakan untuk menggambarkan dua peristiwa yang terjadi secara berurutan tanpa dibatasi waktu yang relatif lama. Umpamanya dikatakan “*jâ’a ‘Alî fa Sa’îdun*”. Ungkapan ini mengandung makna, bahwa yang mula-mula datang ialah Ali, langsung disusul oleh Sa’id.

Di dalam tiga ayat pertama dari ayat-ayat yang dikutip itu, Allah memerintahkan manusia untuk berjalan di muka bumi. Begitu perjalanan dilakukan, tanpa dibatasi waktu yang relatif lama, mereka langsung dapat memperhatikan akibat yang ditimbulkan oleh perbuatan orang-orang berdosa. Tapi perlu diingatkan bahwa istilah “langsung” di sini, tidak berarti begitu dimulai suatu pekerjaan, kemudian pekerjaan tersebut langsung jadi, tidak demikian, melainkan tetap tunduk kepada aturan-aturan alam yang berlaku (*sunnatullah*) yang tidak berubah-ubah dalam mengatur perjalanan alam. Misalnya, dikatakan “*tazawwaja Khâlidun fawulida lahu*” (*setelah menikah, Khalid dikarunai seorang anak*). Ungkapan itu tidak berkonotasi bahwa begitu Khalid menikah, langsung memperoleh anak, melainkan setelah melalui proses kurang lebih sembilan bulan, barulah lahir anaknya. Begitu pula pemahaman “*fa*” didalam redaksi

“*kun fayakûn*” (*jadilah, maka jadilah dia*). Artinya, begitu perintah keluar, maka mulailah proses penciptaan sampai mencapai titik kesempurnaannya sesuai dengan *sunnatullah* tersebut. Demikian pula pemahaman “*fa*” di dalam ayat-ayat yang dikutip di depan, yakni memperhatikan akibat yang ditimbulkan oleh kejahatan para pendosa itu adalah setelah melalui proses dan jangka waktu tertentu yang dibutuhkan untuk mencapainya. Tidak demikian halnya di dalam redaksi keempat. Artinya, kegiatan memperhatikan akibat perbuatan orang-orang yang berdosa, tidak langsung bertalian dengan perjalanan di muka bumi disaat itu juga, melainkan berdasarkan pengamatan yang memakan waktu relatif lama. Sebab ayat ini, menurut al-Iskafi,¹ berkaitan dengan ayat yang disebutkan sebelumnya yaitu QS. al-An’am/6: 6:

أَلَمْ يَرَوْا كَمْ أَهْلَكْنَا مِنْ قَبْلِهِمْ مِنْ قَرْنٍ مَكَّثُوا فِي الْأَرْضِ مَا لَمْ نُمَكِّنْ
لَكُمْ وَأَرْسَلْنَا السَّمَاءَ عَلَيْهِمْ مِدْرَارًا وَجَعَلْنَا الْأَنْهَارَ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهِمْ
فَآهَلَكْنَاهُمْ بِدُنُوبِهِمْ وَأَنْشَأْنَا مِنْ بَعْدِهِمْ قَرْنًا آخَرِينَ ﴿٦﴾

Ayat ini dengan jelas mengajak umat manusia agar memperhatikan sejarah umat-umat yang terdahulu mulai dari masa permulaannya, terus masa jaya dan sampai punah. Sesudah itu, Allah memerintahkan lagi supaya melakukan pengamatan itu di muka bumi terhadap akibat yang timbul dari perbuatan-perbuatan mereka yang menyeleweng dari ajaran Allah sebagaimana dijelaskan di dalam redaksi keempat di atas.

Setelah memperhatikan kaitan (*munâsabah*) antara ayat 6 dan 11 itu, maka jelaslah bagi kita bahwa memang kata penghubung “*tsumma*” lah yang tepat digunakan di dalam redaksi yang terakhir itu bukan “*fa*”, sebab pengamatan di dalam ayat itu tidak langsung berhubungan dengan perjalanan, melainkan dengan penelitian dan pengamatan yang panjang tentang sejarah umat-umat yang silam. Bangsa Arab memang memakai “*tsumma*” untuk menginformasikan dua peristiwa yang terjadi, yang antara satu peristiwa dengan yang lain dibatasi waktu yang relatif lama. Jika ungkapan “*jâa ‘Alî fa Sa’idun*” yang disebut di atas, diubah menjadi “*jâa ‘Alî tsumma Sa’idun*” maka menunjukkan bahwa kedatangan Sa’id tidak langsung sesudah Ali, melainkan jauh kemudian.

¹ Khatib al-Iskafi, *Dirâsah wa Tahqîq wa Ta’lîq Durrah al-Tanzîl wa Ghurrah al-Ta’wil*, Makkah: Jami’ah Umm al-Qura, 2001, hal. 112.

Indikasi yang dijumpai didalam ayat 6 dan 11 dari surat al-An'am sebagaimana diuraikan di muka, tidak ditemukan pada redaksi yang memakai kata penghubung "fa". Oleh karena itu tidak mungkin dipertukarkan letak kedua huruf 'athf' tersebut sebab masing-masing redaksi membawa pesan sendiri-sendiri yang tidak ada pada redaksi yang lain. Jika hal itu dipaksakan dapat mengelirukan konotasi ayat sebagaimana ditegaskan oleh al-Iskafi.²

Yang menimbulkan polemik dikalangan ulama tafsir dalam kasus kata penghubung "fa" dan "tsumma" itu ialah penempatan kedua kata itu di dalam kalimat. Di dalam ayat yang dikutip di atas, terlihat kata "fa" digunakan sebanyak tiga kali, yaitu pada nomor urut 1 sampai dengan 3; sementara kata "tsumma" hanya dipakai satu kali saja yaitu pada ayat nomor urut 4. Apakah perubahan semacam itu berpengaruh terhadap pemahaman ayat?

Para ahli tafsir memang berpendapat begitu. Namun, mereka tidak sepakat dalam menentukan sebab terjadinya perbedaan pemakaian kedua kata itu. Padahal redaksi ayat itu bermiripan. Al-Zamakhshari dan mufasir lain yang sependapat dengannya seperti Abu Su'ud, al-Nasafi, al-Razi, dan lain-lain, menyatakan bahwa "fa" pada kata "fanzhurû" ialah "sababiyyah" (mengandung arti kausalitas). Dengan demikian maka "undzhurû" (perhatikanlah) dapat terjadi karena adanya sebab perjalanan, sehingga seolah-olah dikatakan oleh al-Zamakhshari "berjalanlah kamu supaya dapat memperhatikan dan jangan berjalan seperti perjalanan orang-orang yang lengah".³ Adapun penggunaan "tsumma" pada redaksi:

...سَيُرَوُّوا فِي الْأَرْضِ ثُمَّ انظُرُوا

Mengandung arti boleh melakukan perjalanan di muka bumi untuk mendapatkan hal-hal yang bermanfaat seperti berniaga dan lain-lain serta wajib memperhatikan peninggalan-peninggalan dari umat-umat terdahulu yang sudah hancur karena kedurhakaan mereka. Untuk mengingatkan adanya perbedaan serupa itu, maka di dalam ayat terakhir itu dipakai "tsumma" tidak "fa" karena jauh sekali bedanya, antara

² Khatib al-Iskafi, *Dirâsah wa Tahqîq wa Ta'liq Durrah al-Tanzîl wa Ghurrah al-Ta'wil*, Makkah: Jami'ah Umm al-Qura, 2001, hal. 112.

³ Abu al-Qasim Mahmud bin 'Umar al-Zamakhshari, *al-Kasyshâf*, Beirut: Dar al-Ma'rifat, t.th, juz 2, hal. 7.

“wajib” dan “boleh”.⁴ Artinya di dalam ayat yang memakai kata “*fa*” terkandung makna wajib melakukan perjalanan, sebaliknya di dalam ayat yang menggunakan kata “*tsumma*” terkandung makna boleh melakukan perjalanan. Pemilihan makna serupa itulah yang ditolak oleh Abu Hayyan sebagaimana ditegaskannya: “*Dan pendapat yang mengatakan bahwa ‘fa’ di sini adalah sababiyah tidak punya alasan sama sekali, karena konotasi ‘fa’ di dalam ayat itu hanya ta’qib (menjelaskan dua peristiwa terjadi secara berurutan) semata. Seandainya ‘fa’ itu sababiyah mengapa terjadi perbedaan arti ‘wajib’ dan ‘boleh’*” tanya Abu Hayyan.⁵

Al-Alusi sependapat dengan al-Iskafi dalam hal ini, sebagaimana telah dikutip di atas, ayat ini mendorong umat agar mempelajari sejarah umat-umat yang silam. Studi dan penelitian terhadap hal serupa itu memerlukan waktu yang relatif lama karena itulah di sini dipakai “*tsumma*” tidak “*fa*”.⁶ Apa yang dikatakan oleh al-Alusi itu masuk akal karena proses pengamatan memakan waktu yang relatif lama. Untuk menggambarkan dua peristiwa yang terjadi yang dibatasi oleh kurun waktu yang cukup lama, biasanya bangsa Arab menggunakan “*tsumma*” sebagaimana yang telah dijelaskan di muka.

Adanya korelasi (*munâsabah*) antara ayat 11 dengan ayat 6 sebagaimana dipahami oleh al-Iskafi dan al-Alusi, didukung oleh al-Biqâ’i. Namun al-Biqâ’i mempunyai alasan lain berkenaan dengan pemakaian kata “*tsumma*” di dalam ayat 11 itu. Menurutnya, ayat ini diungkapkan dalam konteks membicarakan siksaan dan kehancuran umat-umat di masa lampau karena kedurhakaan mereka. Lalu umat yang sekarang disuruh mengamati peristiwa-peristiwa itu untuk dijadikan iktibar atau pelajaran. Dengan digunakannya kata “*tsumma*”, berarti seolah-olah umat yang hidup sekarang diajak berhenti sejenak, setelah itu datang perintah: “Perhatikanlah!” Cara semacam ini, kata al-Biqâ’i, membuat perhatian makin kuat dan

⁴ Abu al-Su’ud, *Irsyâd al-‘Aql al-Sâlim ilâ Mazâya Al-Qur’ân al-Karîm*, Beirut: Dar Ihya, t.th, Juz 2, hal. 177; Abu al-Qasim Mahmud bin ‘Umar al-Zamakhsyari, *al-Kasyshâf*, Beirut: Dar al-Ma’rifat, t.th, juz 2, hal. 7.

⁵ Abu Hayyan, *Tafsîr al-Bahr al-Muhîth*, Beirut: Dar al-Fikr, 1978, cet. 2, juz 4, hal. 81.

⁶ Al-Alusi, *Rûh al-Ma’âni, fî Tafsîr Al-Qur’ân al-‘Azhîm wa al-Sab’ al-Matsânî*, Beirut: Dar Ihya al-Turats al-‘Arabi, t.th, juz 7, hal. 104.

semangat menjadi bertambah untuk melakukan peninjauan.⁷ Thanthawi Jawhari tidak membicarakan di dalam kitab tafsirnya “*al-Jawâhir*” tentang perbedaan pemakaian “*fa*” dan “*tsumma*” melainkan ia lebih menekankan pada pemahaman ayat 11 tersebut dari sudut konotasi kata “*sayr*” dan “*nazhr*”. Menurut kata “*sîrû*” dalam ayat tersebut bisa berarti mengadakan perjalanan secara fisik atau hanya melalui pemikiran saja. Dan “*al-Nazhru* (memperhatikan) ialah melalui akal (*tafakkur*).⁸

Seperti halnya Thanthawi, Rasyid Ridho dan al-Maraghi juga tidak mempersoalkan perbedaan kedua kata itu, bahkan mereka langsung masuk ke inti permasalahan dengan melihat kenyataan yang sedang dihadapi Rasulullah yakni keingkaran kaum kafir Quraisy yang tidak mau tunduk beriman kepadanya. Hal itu tidak ada bedanya dari umat-umat yang terdahulu, mereka tidak hanya sekedar mendustakan para Rasul, bahkan mengejek mereka. Oleh karena kedurhakaan itu, mereka dimusnahkan Tuhan lalu dalam ayat 11 itu, kaum Quraisy diminta untuk melakukan perjalanan di muka bumi dalam rangka mengambil iktibar atau pelajaran dari sisa-sisa peninggalan umat-umat yang telah hancur itu. Jadi bukan sekedar berjalan sebagaimana mereka lakukan dalam perniagaan yang kosong dari mengambil iktibar. Jika mereka telah melakukan perjalanan dan mengambil pelajaran dari apa yang telah ditimpakan kepada umat yang lalu itu, niscaya mereka akan berhenti dari mengejek dan mendustakan Nabi Muhammad SAW. Selain untuk maksud itu, ayat ini juga berfungsi sebagai penghibur bagi Rasulullah karena untaian ayat-ayat itu menggambarkan bahwa ejekan, cemoohan, pendustaan, dan lain-lain yang dirasakan oleh Nabi SAW, bukan hanya beliau sendiri yang merasakannya, melainkan juga dirasakan para Rasul pada masa lampau.⁹

Jika diperbandingkan berbagai pendapat yang telah dikemukakan itu, ada diantara mereka yang cenderung kepada pembahasan bahasa, sehingga penafsirannya lebih menonjolkan keistimewaan bahasa Al-Qur’an seperti terlihat dalam pendapat

⁷ Ibrahim bin Umar al-Biqâ’i, *Nazm al-Durâr fî Tanâsub al-Âyât wa al-Suwâr*, Beirut: Dar al-Ma’arif al-‘Utsmaniyyah, 1973, juz 7, hal. 104.

⁸ Thanthawi Jawhari, *al-Jawâhir fî Tafsîr Al-Qur’ân*, Mesir: Musthafa al-Bab, 1350 H, cet. 2, juz 4, hal. 35.

⁹ Ahmad Mushthafa al-Maraghi, *Tafsir al-Marâghi*, Beirut: Dar al-Fikr, 1974, cet. 3, hal. 81-83.

al-Zamakhsyari, Abu Hayyan, Abu al-Su'ud, al-Nasafi, dan lain-lain. Ada pula yang melihatnya dari sudut korelasi ayat dengan ayat yang lain sebagaimana yang dilakukan al-Iskafi, al-Biqā'i, dan al-Alusi. Di samping itu ada pula yang kurang tertarik membicarakan kata-kata Al-Qur'an dari sudut bahasa, seperti Thanthawi Jawhari karena ia lebih cenderung membahas masalah-masalah ilmiah di dalam Al-Qur'an sebagaimana tampak dengan jelas di dalam kitab tafsirnya yang telah disebutkan. Selain tokoh-tokoh yang disebutkan itu, ada pula yang memusatkan perhatiannya pada kaitan kandungan Al-Qur'an dengan gejala sosial yang hidup di tengah masyarakat serta menghubungkan pengertian suatu ayat dengan yang lain. Seperti terlihat di dalam pendapat yang dikemukakan oleh Rasyid Ridha dan al-Maraghi. Di dalam pendapat itu jelas terlihat bahwa mereka ingin menonjolkan kepada masyarakat tentang petunjuk Al-Qur'an dalam membimbing mereka kepada jalan yang benar. Hal itu tidak mengherankan karena sebagai murid Abduh yang setia, mereka senantiasa berpegang kepada prinsip yang telah ditanamkan oleh guru mereka dalam penafsiran Al-Qur'an yaitu memahami al-Kitab dari sisi perannya sebagai agama yang membimbing manusia kepada kehidupan yang bahagia di dunia dan di akhirat.¹⁰ Untuk mencapai maksud itu, mereka memahami dan menafsirkan Al-Qur'an berdasarkan pada ayat Al-Qur'an itu sendiri, sunnah Rasul, pengamalan oleh generasi salaf, sahabat dan tabiin, serta *ushlûb* (pemakaian) bahasa Arab dan *sunnatullah* (hukum Allah) yang berlaku pada makhluk-Nya.¹¹ Di dalam ayat di atas tampak kedua mufasir yakni Ridha dan al-Maraghi menafsirkan ayat 11 dari al-An'am itu dengan bantuan pemahaman ayat-ayat sebelumnya, khususnya mulai dari ayat empat dan seterusnya, serta mengaitkannya dengan kehidupan nyata di tengah masyarakat. Oleh karena itu tidak salah jika al-Dzahabi memasukkan kedua tafsir mereka ke dalam corak *Âdabi Ijtima'i*.

Dalam pandangan penulis, pemaparan al-Iskafi dalam contoh di atas lebih mudah untuk difahami, sebab dilihat dari *munâsabah* ayat saja bisa difahami, dan dengan penggunaan kata "*tsumma*" dalam sebuah redaksi, pasti menjelaskan pemamparan ayat sebelumnya yang yang menjelaskan sebuah

¹⁰ Rasyid Ridha, *Al-Manâr*, Mesir: Dar al-Manar, 1954, juz 1, hal. 17.

¹¹ Rasyid Ridha, *Al-Manâr*, Mesir: Dar al-Manar, 1954, juz 6, hal. 196.

proses yang memakan waktu yang lama, dalam hal ini yaitu menelaah dan mengambil pelajaran dari adanya kejadian yang telah Allah berikan kepada umat terdahulu seperti yang termaktub dalam surat al-An'am ayat 6, sehingga diperintakkannya sebuah perjalanan bukan serta merta perjalanan biasa akan tetapi agar setiap orang bisa mengambil hikmah dari esensi perintah melakukan sebuah perjalanan.

b. Analisis atas *Ibdâl Kalimât*

1) Menghimpun redaksi yang mirip

a) QS. al-Naml/27: 60:

أَمَّنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَأَنْزَلَ لَكُمْ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَنْبَتْنَا بِهِ
حَدَائِقَ ذَاتَ بَهْجَةٍ مَا كَانَ لَكُمْ أَنْ تُنْبِتُوا شَجَرَهَا ۗ إِنَّ مَعَ اللَّهِ لَبَلَّ
هُمُ قَوْمٌ يَعِدُونَ ﴿٦٠﴾

b) QS. al-Naml/27: 61:

أَمَّنْ جَعَلَ الْأَرْضَ قَرَارًا وَجَعَلَ خِلَالَهَا أَنْهَارًا وَجَعَلَ لَهَا رَوَاسِيَ وَجَعَلَ
بَيْنَ الْبَحْرَيْنِ حَاجِزًا ۗ إِنَّ مَعَ اللَّهِ لَبَلَّ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٦١﴾

c) QS. al-Naml/27: 62:

أَمَّنْ يُجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ وَيَكْشِفُ السُّوءَ وَيَجْعَلُكُمْ خُلَفَاءَ
الْأَرْضِ ۗ إِنَّ مَعَ اللَّهِ لَبَلَّ قَلِيلًا مَّا تَذَكَّرُونَ ﴿٦٢﴾

d) QS. al-Naml/27: 63

أَمَّنْ يَهْدِيكُمْ فِي ظُلُمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَمَنْ يُرْسِلِ الرِّيحَ بُشْرًا بَيْنَ
يَدَيْ رَحْمَتِهِ ۗ إِنَّ مَعَ اللَّهِ لَبَلَّ تَعَلَى اللَّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴿٦٣﴾

e) QS. al-Naml/27: 64:

أَمَّنْ يَبْدُوا الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَمَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ ۗ إِنَّ مَعَ اللَّهِ
فَلَّ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴿٦٤﴾

2) Perbandingan redaksi yang mirip

Terlihat dengan jelas, semua redaksi yang dikutip itu diawali dengan satu kosakata yang sama yaitu "amman". Akan tetapi ujung masing-masing dari setiap ayat berbeda secara mencolok. Yang pertama ditutup dengan "bal hum qawmun ya'dilun", yang kedua dengan "bal aktsaruhum lâ ya'lamûn"

yang ketiga dengan “*qalīlan mā tadzakkārūn*” yang keempat dengan “*ta’ālallāhu ‘ammā yusyrikūn*” yang kelima dengan “*qul hātū burhānakum inkuntum shādiqīn*”. Secara sepintas tidak terlalu berbeda antar redaksi ayat di atas yang satu dengan yang lain, akan tetapi ayat-ayat ini termasuk ayat-ayat *mutasyābih* terkhusus untuk para penghafal Al-Qur’an akan terasa kemiripannya.

3) Analisis redaksi yang mirip

Setelah memperoleh gambaran tentang perbedaan redaksi itu, timbul pertanyaan karena terjadi perbedaan yang amat mencolok di akhir masing-masing redaksi itu, padahal sebelumnya terdapat redaksi yang persis sama yaitu kalimat “*ailāhun ma’a Allah*”.

Untuk menjawab pertanyaan itu, perlu dilihat keseluruhan ayat tersebut secara utuh dari awal sampai akhir, bukan fragmentaris atau sepotong-sepotong. Dan bahkan ayat yang sebelum dan sesudahnya pun harus pula diperhatikan. Dengan demikian dapat diketahui konteks ayat-ayat yang beredaksi mirip tersebut. Jika hal ini telah diketahui maka terbukalah jalan untuk memahami mengapa akhir ayat itu ditutup dengan redaksi yang bervariasi padahal awalnya sama.

Apabila diamati dengan seksama ayat-ayat yang beredaksi mirip itu, maka ditemukanlah bahwa ayat-ayat itu berisi ancaman terhadap keyakinan syirik yang dianut kaum kafir sebagaimana dapat dipahami di dalam ayat 59 dari surat al-Naml:

...عَالِلُهُ خَيْرَ أَمَّا يُشْرِكُونَ ﴿٥٩﴾

“Allah-kah yang lebih baik atau apa yang kalian sekutukan (dengan-Nya)?”.

Kemudian pada ayat 63, Allah ulangi lagi dengan redaksi yang berbeda “*ta’ālallāhu ‘amma yusyrikūn*”. (*Maha Tinggi Allah dari apa yang kalian sekutukan itu*).

Menganut paham syirik berarti berpaling dari mengesakan Allah, dan juga sekaligus berpaling dari kebenaran serta tidak mau menerima kebenaran tersebut. Sikap berpaling dari kebenaran seperti itu menurut al-Iskafi merupakan permulaan dari dosa yang membuat seseorang menyimpang dari jalan yang

benar.¹² Oleh karena itu ayat pertama dalam contoh di atas (QS/27: 60) ditutup oleh Allah dengan redaksi *“bal hum qaumun ya’dilûn”* (*akan tetapi sebagian besar mereka tidak mengetahui/menyadari*). Selanjutnya Allah menciptakan bumi dan keagungan alam seperti gunung dan sungai-sungai untuk menunjukkan kebesaran-Nya, akan tetapi banyak dari orang yang menyekutukan Allah tidak menggunakan akalinya untuk mengetahui kebenaran akan adanya zat yang maha menciptakan. Oleh karena itu Allah menutup ayat 61 dengan perkataan *“bal aksaruhum lâ ya’lamûn”* (*bahkan kebanyakan dari mereka tidak mengetahui*). Mengikis keyakinan syirik merupakan suatu pekerjaan yang amat sukar. Hal itu disebabkan, antara lain karena sangat sedikit di antara mereka yang mau mengambil pelajaran dari peristiwa-peristiwa yang terjadi di alam ini seperti pergantian suatu generasi ke generasi lain, dan sebagainya. Untuk menyadarkan mereka dari sikap acuh tak acuh itu, maka ayat 62 ditutup Allah dengan kalimat *“qalîlan mâ tadzakkarûn”* (*amat sedikit di antara kalian yang mau mengambil pelajaran*). Setelah itu pada ayat 63, Allah menegaskan lagi bahwa Dia Maha Suci dari apa yang mereka sekutukan dengan-Nya. Maka Allah menutup ayat 63 dengan kalimat *“ta’âlallâhu ‘amma yusyrikûn”*.

Akhirnya jika mereka masih bersikeras mempertahankan keyakinan syirik itu, maka pada ayat 64, Allah menantang mereka supaya mengemukakan argumen yang kuat dan bukti yang dapat dipertanggung jawabkan untuk menopang pendirian mereka, jika mereka benar-benar berada di pihak yang benar dengan mengatakan *“qul hâtû burhânakum inkuntum shâdiqîn”*.

Setelah mengamati latar belakang yang membuat redaksi ayat-ayat itu bervariasi, maka dapat disimpulkan, bahwa masing-masing redaksi tersebut disusun sedemikian rupa, supaya dapat mengantarkan pesan-pesan yang diinginkan Allah selaku pengirimnya. Atau dengan ungkapan lain, sengaja redaksi ayat-ayat itu dibedakan satu dari yang lain agar cocok dengan sasaran yang menjadi objeknya. Jadi bukan sekadar memperindah bahasa, supaya tidak menimbulkan kebosanan bagi pembaca dan pendengarnya.

¹² Khatib al-Iskafi, *Dirâsah wa Tahqîq wa Ta’lîq Durrah al-Tanzîl wa Gurrah al-Ta’wîl*, Makkah: Jami’ah Umm al-Qura, 2001, hal. 338. Taj al-Qurra’, Mahmud bin Hamza Al-Karmani, *al-Burhân fi Mutasyâbih Al-Qur’ân li Mâ Fîhi Min al-Hujjah wa al-Bayân*, ed. ‘Abd al-Qadir Ahmad ‘Atha, Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1986, cet. 1, hal. 143.

Uraian di atas menjelaskan bahwa kelima ayat beredaksi mirip itu berisi kecaman terhadap keyakinan syirik yang dianut oleh orang musyrik. Namun dalam mengemukakan argumen, Al-Qur'an memakai bahasa yang sedikit bervariasi sebagaimana telah diperbandingkan di depan. Hal itu erat hubungannya dengan penekanan yang diberikan pada masing-masing redaksi (ayat). Dalam ayat pertama, misalnya, ditekankan tentang penciptaan langit dan bumi, serta penganugrahan nikmat yang turun dari langit berupa hujan, dan tumbuhan di bumi berupa kebun dan tanaman yang indah. Tapi mereka tetap juga berpaling dari jalan yang benar, tidak mau mentauhidkan Allah. Karena itulah Allah menegaskan: "*mereka adalah kaum yang berpaling*". Dalam ayat kedua Allah menjelaskan bahwa Dia menjadikan bumi tempat tinggal, serta dialirkannya sungai-sungai dan didirikannya gunung-gunung, namun mereka masih tidak mau memahami dan memikirkannya. Itulah sebabnya Allah tutup ayat kedua itu dengan ungkapan: "*akan tetapi mayoritas mereka tidak mau mengetahuinya*". Dalam ayat ketiga dijelaskan tentang pengayoman terhadap orang yang sedang dalam kesusahan dan penderitaan, dan membebaskan mereka dari kondisi yang menyedihkan itu, serta menjadikan mereka khalifah di muka bumi. Namun mereka lupa akan nikmat serupa itu. Oleh karenanya Allah menutup ayat ketiga itu dengan ungkapan "*sedikit sekali di antara kamu yang mau mengingat (mengambil pelajaran darinya)*". Dalam ayat keempat dijelaskan bahwa tidak ada yang dapat membimbing mereka ke jalan yang benar di dalam kegelapan malam, baik di lautan maupun di daratan, demikian pula tidak ada yang dapat mengirimkan angin untuk membawa hujan kepada mereka, kecuali Allah, sementara berhala yang mereka sekutukan dengan Allah, sedikitpun tidak mampu berbuat apa-apa untuk membantu mereka, tapi mereka masih tetap menyembah berhala itu. Karena kenyataan demikianlah maka tuhan tegaskan di akhir ayat keempat dengan ungkapan: "*Maha Tinggi Allah dari segala yang mereka sekutukan dengan-Nya*". Kemudian jika mereka masih tetap membangkang dan mempertahankan keyakinan syirik itu, maka Allah meminta agar mereka mengemukakan bukti dan argumen yang kuat (*burhân*), kalau mereka betul-betul berada di pihak yang benar. Masing-masing argumen yang dimajukan Allah, diungkapkan dalam bentuk kalimat tanya yang berkonotasi bantahan atau apa yang disebut

dengan “*Istifhâm Inkâri*” yaitu “*ailâhun ma’a Allah*” (apakah ada Tuhan bersama Allah!).¹³

Demikian antara lain penafsiran Abu Hayyan berkenaan dengan perbedaan ungkapan di akhir setiap ayat itu. Penjelasan tersebut tampak sejalan dengan apa yang telah dikemukakan oleh al-Iskafi sebagaimana dikutip di atas. Al-Naysaburi, meskipun setuju dengan penafsiran itu, tapi terlihat ia lebih cenderung menafsirkannya dari sudut pandang sufi. Ayat pertama misalnya, ditafsirkannya sebagai berikut:

(أَمَّنْ خَلَقَ) سموات القلوب وارض النفوس (وَأَنْزَلَ) من سماء القلب ماء
نظر الرحمة (فَأَنْبَتْنَا بِهِ حَدَائِقَ) من العلوم والمعاني والاسرار (أَلِلَّهُ مَعَ اللَّهِ)
من الهوى¹⁴

“Atau siapakah yang telah menciptakan langit hati dan bumi jiwa; dan telah menurunkan dari langit hati siraman pandangan kasih sayang? Lalu kami tumbuhkan dengannya kebun-kebun dari ilmu pengetahuan, makna-makna dan rahasia-rahasia. Apakah ada Tuhan bersama Allah dari hawa nafsu?”

Demikianlah pola penafsiran yang diberikannya sampai akhir ayat yang lima itu.

Adapun mufasir lain seperti al-Thabari, Ibn Katsir, al-Zamakhshari, al-Khazin, al-Alusi, al-Nasafi, al-Maraghi, dan lain-lain tidak mengomentari perbedaan yang ditemukan pada akhir setiap ayat itu, akan tetapi hanya menjelaskan isi kandungan dari ayat seperti yang telah dipaparkan di atas tanpa menjelaskan sebab terjadinya perbedaan redaksi dalam ayat-ayat di atas.¹⁵ Hal itu disebabkan karena berbedanya

¹³ Abu Hayyan, *Tafsîr al-Bahr al-Muḥîth*, Beirut: Dar al-Fikr, 1978, cet. 2, juz 7, hal. 369-371.

¹⁴ Nizham al-Din al-Hasan bin Muhammad al-Naysaburi, *Gharâ'ib Al-Qur'an wa Raghâ'ib al-Furqan*, Mesir: Musthafa Al-bab Al-halabi, 1968, cet. 2, juz 20, hal. 12.

¹⁵ Abu Ja'far Muhammad bin Jarir, *Jâmi' al-Bayân 'an Ta'wîl Al-Qur'an (Tafsîr al-Thabâri)*, Mesir: Musthafa al-Bab al-Halabi, 1954, cet. 2, juz 20, hal. 2-5. Abu al-Qasim Mahmud bin 'Umar al-Zamakhshari, *al-Kasasyâf*, Beirut: Dar al-Ma'rifat, t.th, juz 3, hal. 155-156; Al-Khazin, *Tafsîr al-Khazîn*, Mesir: Musthafa al-Bab al-Halabi, 1955, cet. 2, hal. 153-154; Al-Alusi, *Rûḥ al-Ma'âni fî Tafsîr Al-Qur'ân al-'Azhîm wa al-Sab' al-Matsânî*, Beirut: Dar Ihya al-Turats al-'Arabi, t.th, juz 20, hal. 4-8; Abu al-Su'ud, *Irsyâd al-'Aql al-Sâlim ilâ Mazâya Al-Qur'ân al-Karîm*, Beirut: Dar Ihya, t.th, juz 2, hal. 272-274; Abu al-Barakat 'Abdullah bin Ahmad Mahmud, *Madârik al-Tanzîl, wa Haqâiq al-Ta'wîl (Tafsîr al-Nasafi)*, Mesir: Isa al-Bab al-Halabi, t.th, juz 3, hal. 218-219; Ahmad Mushtafa al-Maraghi,

kecenderungan pada setiap mufasir. Zamakhsyari, misalnya lebih suka membicarakan hal-hal yang berkaitan dengan keistimewaan bahasa Al-Qur'an. Dari itu ia menafsirkannya dengan bertitik tolak dari kaidah bahasa. Hal serupa juga terlihat pada mufasir yang mengikuti pola al-Zamakhsyari ini seperti Abu al-Su'ud, al-Nasafi, dan lain-lain. Sementara al-Thabari, Ibn Katsir, al-Khazin, dan lain-lain disebutkan di atas, langsung menjelaskan pokok permasalahan sekalipun mereka tidak meninggalkan hal-hal yang berhubungan dengan kaidah bahasa jika hal itu diperlukan, sebagaimana mereka juga tidak mengabaikan *munâsabah* ayat dengan ayat atau surat dengan surat dalam upaya menjelaskan pengertian yang terkandung dalam suatu ayat.

Setelah membandingkan penafsiran ulama tentang ayat-ayat itu, maka penulis memperoleh gambaran bahwa penafsiran dilakukan melalui berbagai pendekatan. Antara lain adalah kaidah bahasa seperti terlihat dalam kitab-kitab para ulama seperti al-Iskafi, Abu Hayyan dan lain-lain. Bahkan yang disebut dua terakhir itu, tidak hanya menjelaskannya dari sudut kaidah bahasa, melainkan ditunjukkannya bahwa Al-Qur'an sangat teliti dalam menggunakan kata-kata dan akurat dalam penempatannya pada kalimat, hingga ungkapannya terasa amat serasi dari awal sampai akhir yang membuat pesan yang di bawahnya mengenai sasaran secara jitu. Ada juga yang menafsirkannya dari sudut pandang tasawuf seperti yang dilakukan oleh al-Naysaburi. Sedangkan al-Thabari, Ibn Katsir, Al-Alusi, Al-Khazin dan lain-lain memahaminya secara umum. Artinya mereka tidak memperlihatkan kecenderungan tertentu sebagaimana yang ditemukan oleh al-Zamakhsyari, Abu Hayyan, atau al-Naysaburi, seperti yang telah disebutkan di atas. Namun penafsiran-penafsiran yang diberikan oleh para mufasir itu masih dalam batas-batas yang dapat diterima karena tidak menyimpang dari garis yang benar.

Dalam hal ini penulis mengambil kesimpulan bahwa ayat-ayat di atas menjelaskan nikmat-nikmat yang telah Allah berikan, akan tetapi banyak dari mereka yang masih kufur terhadap Allah, dimulai dengan nikmat yang menjelaskan nikmat yang mencakup alam semesta pada redaksi yang pertama, kemudian nikmat yang terdapat di muka bumi pada redaksi

Tafsir al-Marâghi, Beirut: Dar al-Fikr, 1974, cet. 3, juz 20, hal. 7-11; Abu 'Abdillah Muhammad al-Anshari al-Qurthubi, *al-Jâmi' li Ahkâm Al-Qur'an (Tafsir al-Qurthubi)*, t.th, juz 13, hal. 220-225.

yang kedua, dan redaksi ketiga menjelaskan nikmat yang Allah berikan terhadap individu. Ketika menjelaskan bentuk level nikmat dari tiga redaksi di atas, Allah pun menyebut akhir dari tiga redaksi di atas dengan sifat-sifat orang yang kufur terhadap-Nya (*bal hum qaumun ya'dilûn, bal aktsaruhum lâ ya'lamûn, qalîlan mâ tadzakkârûn*). Maka pada redaksi keempat Allah menegaskan dengan mensifati diri-Nya dan penegasan pada akhir ayat redaksi keempat pun diungkapkan dengan perkataan "*ta'âlallâhu 'amma yusyrikûn*". Dan pada akhirnya jika mereka masih tetap kufur, maka Allah menantang mereka dengan mendatangkan bukti yang nyata dengan mengatakan "*qul hâtû burhânakum inkuntum shâdiqîn*". Jadi perbedaan redaksi dalam ayat-ayat di atas memang untuk menjelaskan konteks yang berbeda, bukan hanya untuk memperindah sebuah bahasa.

c. **Analisis atas Ziyâdah wa Nuqshân**

1) Menghimpun redaksi yang mirip

a) QS. al-An'am/6: 6:

أَلَمْ يَرَوْا كَمْ أَهْلَكْنَا مِنْ قَبْلِهِمْ مِنْ قَرْنٍ مَكَّنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ مَا لَمْ
نُمَكِّنْ لَكُمْ... ﴿٦﴾

b) QS. al-Nahl/16: 79:

أَلَمْ يَرَوْا إِلَى الطَّيْرِ مُسَخَّرَاتٍ فِي جَوِّ السَّمَاءِ مَا يُمْسِكُهُنَّ إِلَّا
اللَّهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴿٧٩﴾

c) QS. al-Mulk/67: 19:

أَوَلَمْ يَرَوْا إِلَى الطَّيْرِ فَوْقَهُمْ صَفُّتٍ وَيَقْبِضُنَّ مَا يُمْسِكُهُنَّ إِلَّا
الرَّحْمَنُ إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ بَصِيرٌ ﴿١٩﴾

d) QS. al-Syu'ara/26: 7:

أَوَلَمْ يَرَوْا إِلَى الْأَرْضِ كَمْ أَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجٍ كَرِيمٍ ﴿٧﴾

e) QS. Saba/34: 9:

أَفَلَمْ يَرَوْا إِلَى مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ إِنَّ
نَشَأً نَحْسِفُ بِهِمُ الْأَرْضَ أَوْ نَسْقِطُ عَلَيْهِمْ كِسَفًا مِنَ السَّمَاءِ إِنَّ
فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّكُلِّ عَبْدٍ مُنِيبٍ ﴿٩﴾

2) Perbandingan redaksi yang mirip

Di dalam kelima ayat itu tampak perbedaan yang jelas. Tapi yang menjadi fokus di sini adalah perbedaan pada awalnya.

Redaksi pertama dan kedua diawali dengan kalimat “*alam yarau*”. Ayat ketiga, keempat, dan kelima juga begitu, namun ada tambahan (sisipan). Pada awal ayat ketiga dan keempat, disisipkan “*wau*” antara “*hamzah*” dan “*lam*” sehingga membentuk “*awalam*” dan ayat ke-5 diawali dengan “*afalam*” karena disisipkan “*fa*” antara “*hamzah*” dan “*lam*”.

Yang menjadi permasalahan di sini ialah mengapa “*alam yarau*” pada awal redaksi pertama dan kedua itu tidak memakai kata penghubung “*wau*” dan “*fa*” sedangkan pada permulaan ayat ketiga dan keempat disisipkan “*wau*” dan pada redaksi kelima disisipkan “*fa*”.

3) Analisis redaksi yang mirip

Penggunaan kata penghubung sebagai dinukil di atas itu memberikan indikasi bahwa kalimat tersebut dihubungkan kepada kalimat yang sebelumnya yang disebutkan secara eksplisit atau implisit (*muqaddarah*), misalnya “*a’amû falam yandzhurû*” (apakah mereka buta maka mereka tidak melihat). Di samping itu, kata al-Zarkasyi, redaksi yang memakai kata penghubung tersebut berkenaan dengan indra manusia. Sebaliknya redaksi yang tidak memakai kata penghubung itu berindikasi bahwa redaksi tersebut adalah awal kalimat baru dan membicarakan hal-hal yang berkaitan dengan penalaran akal, bukan indra lahir.¹⁶ Maka akan timbul pertanyaan, mengapa redaksi ayat 79 dari al-Nahl tanpa memakai kata penghubung sebaliknya ayat 19 dari al-Mulk memakainya? Padahal kedua ayat itu sama-sama membicarakan hal-hal yang berhubungan dengan apa yang dapat diamati dengan indra lahir, tidak banyakk singgungannya dengan penalaran akal.

Jika diperhatikan lebih teliti, timbulnya perbedaan redaksi tersebut, berkaitan erat dengan *munâsabah* ayat. Ayat 79 dari al-Nahl itu, misalnya, berhubungan kuat dengan ayat sebelumnya, yaitu QS. al-Nahl/16: 78:

وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِّنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ
وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ ۗ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿٧٨﴾

¹⁶ Al-Zarkasyi, *al-Burhân fî ‘Ulûm Al-Qur’ân*, Kairo: Isa al-Bab al-Halabi wa Syirkahu, t.th, jilid 3, hal. 150. al-Karmani, *al-Burhân fî Mutasyâbih Al-Qur’ân li Mâ Fîhi Min al-Hujjah wa al-Bayân*, ed. ‘Abd al-Qadir Ahmad ‘Atha, Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1986, cet. 1, hal.60; al-Iskafi, *Dirâsah wa Tahqîq wa Ta’lîq Durrah al-Tanzîl wa Ghurrah al-Ta’wîl*, Makkah: Jami’ah Umm al-Qura, 2001, hal. 109.

Dan Allah mengeluarkan kamu dari perut ibumu dalam keadaan tidak mengetahui sesuatu pun, dan Dia memberimu pendengaran, penglihatan, dan hati nurani, agar kamu bersyukur.

Yang membicarakan hal ihwal penciptaan manusia dan kelahirannya ke dunia. Proses serupa itu jelas di luar jangkauan indra lahir manusia. Konteks serupa ini tidak dijumpai di dalam ayat 19 dari al-Mulk.¹⁷ Dengan demikian redaksi ayat 79 dari al-Nahl, tidak menyimpang dari kaidah yang disebutkan oleh al-Zarkasyi di atas.

Para ulama tafsir tidak banyak yang tertarik membahas perbedaan antara “*alam*”, “*awalam*”, dan “*afalam*” sehingga pembahasan tentang hal itu sulit dijumpai di dalam berbagai kitab tafsir, baik yang klasik maupun yang dikarang pada abad modern. Tapi tidak berarti bahwa mereka tidak mengerti permasalahan yang terkandung di dalam perbedaan redaksi itu. Kondisi serupa itu memberikan gambaran kepada kita bahwa penafsiran Al-Qur’an dipengaruhi oleh kecenderungan para mufasirnya. Al-Thabari dan Ibn Katsir misalnya, lebih suka menafsirkannya dengan menggunakan pendekatan riwayat atau apa yang disebut dengan *Tafsir bi al-Ma’tsur*; al-Suyuthi juga mengikuti pola ini di dalam kitab tafsirnya *Durr al-Mantsûr fî al-Tafsîr bi al-Ma’tsûr*. Demikian pula mufasir lain yang cenderung menafsirkan ayat itu dari segi kaidah bahasa seperti al-Zamakhshari, Abu Hayyan, Abu al-Su’ud, al-Nasafi, dan lain-lain yang lebih banyak menguraikan hal-hal yang menyangkut dengan kaidah bahasa, sehingga permasalahan lain di balik perbedaan bahasa kurang mendapat perhatian yang memadai, namun masih ada sedikit isyarat ke arah itu. Begitu pula al-Razi, al-Alusi, al-Khazin, dan yang lainnya juga tidak membicarakan perbedaan redaksi tersebut. Adapun di antara ulama yang memberikan uraian agak rinci tentang perbedaan lafal itu ialah al-Iskafi, sementara al-Karmani dan al-Zarkasyi hanya meninjaunya secara global.

Dalam menjelaskan perbedaan tersebut, al-Iskafi memakai pendekatan *munâsabah* ayat dengan ayat. Al-Karmani dan al-Zarkasyi juga menggunakan metode ini. Oleh karena itu, ketiga tokoh ini sependapat bahwa terjadinya perbedaan lafal itu berkaitan dengan pesan yang dibawanya serta kaitannya dengan

¹⁷ Khatib al-Iskafi, *Dirâsah wa Tahqîq wa Ta’lîq Durrah al-Tanzîl wa Ghurrah al-Ta’wîl*, Makkah: Jami’ah Umm al-Qura, 2001, juz 1, hal. 108-111.

ayat-ayat sebelumnya. Berdasarkan kondisi itu, mereka menyimpulkan bahwa lafaz “*awalam*” dan “*afalam*” digunakan dalam rangka pengamatan terhadap fenomena alam dengan menggunakan indra lahir. Sebaliknya lafaz “*alam*” digunakan pada ayat yang berisi ajakan untuk berpikir dengan menggunakan indra batin (akal pikiran), dan ayat ini berbicara dengan struktur kebahasaan yang tidak dihubungkan dengan ayat sebelumnya. Huruf *hamzah* di dalam ayat itu berfungsi sebagai kata tanya, sedangkan “*wau*” dan “*fa*” sebagai kata penghubung (*harf al-‘Athf*) yang menghubungkan ayat ini dengan sebelumnya.¹⁸

Jika diperhatikan ayat yang terletak pada nomor urut 4 dan 5, terlihat dengan jelas, kedua ayat itu mengajak untuk memperhatikan bumi beserta berbagai jenis tumbuhan yang tumbuh di permukaannya sebagai dinyatakan pada ayat nomor 4, dan memperhatikan langit dan bumi serta alam sekitar dimana manusia hidup, seperti dinyatakan dalam ayat kelima. Semua itu adalah pekerjaan mata atau indra lahir. Kemudian “*fa*” pada redaksi keempat dan “*wau*” pada redaksi kelima adalah untuk menghubungkannya dengan kalimat sebelumnya yang menjelaskan bahwa orang-orang kafir tetap berpaling dari apa yang dibawa oleh Nabi, bahkan mendustakan dan memperolok-oloknya. Seperti yang termaktub pada QS. al-Syu’ara’/26: 5-6:

وَمَا يَأْتِيهِمْ مِّنْ ذِكْرٍ مِّنَ الرَّحْمَنِ مُحَدَّثٍ إِلَّا كَانُوا عَنْهُ مُعْرِضِينَ ﴿٥﴾ فَقَدْ
كَذَّبُوا فَسَيَأْتِيهِمْ أَنْبَاءٌ مَّا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِءُونَ ﴿٦﴾

Sungguh, mereka telah mendustakan (Al-Qur'an), maka kelak akan datang kepada mereka (kebenaran) berita-berita mengenai apa (azab) yang dulu mereka perolok-olokkan. Dan setiap kali disampaikan kepada mereka suatu peringatan baru (ayat Al-Qur'an yang diturunkan) dari Tuhan Yang Maha Pengasih, mereka selalu berpaling darinya.

¹⁸ Khatib al-Iskafi, *Dirâsah wa Tahqîq wa Ta'liq Durrah al-Tanzîl wa Ghurrah al-Ta'wil*, Makkah: Jami'ah Umm al-Qura, 2001, juz 1, hal. 108-111. Taj al-Qurra', Mahmud bin Hamza Al-Karmani, *al-Burhân fi Mutasyâbih Al-Qur'ân li Mâ Fihî Min al-Hujjah wa al-Bayân*, ed. 'Abd al-Qadir Ahmad 'Atha, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1986, cet. 1, hal. 143.

Karena hubungan yang kuat serupa itulah, maka diperlukan kata “wau” di dalam redaksi ayat keempat itu, sehingga terasa sekali kokohnya hubungan di antara kedua ayat tersebut. Berdasarkan kondisi itu pulalah maka al-Maraghi menafsirkan ayat keempat itu dengan:

" اهم اصروا على ما هم عليه من الكفر با الله و تكذيب رسوله ولم يتأملوا في عجايب قدرته ولم ينظروا في الارض وكثرة ما فيها من اصناف انبات المختلفة الاشكال والالوان"¹⁹

Apakah mereka masih tetap berada di atas kekufuran dan mendustakan Rasul Allah serta tidak pernah berfikir tentang kekuasaan-Nya; dan tidak pula mau memperhatikan bumi beserta aneka ragam tumbuhan yang beragam bentuk dan warnanya.

Meskipun al-Maraghi tidak menjelaskan fungsi “wau” secara khusus, namun dari penafsirannya itu tampak, ia juga berpendapat bahwa ayat ini dihubungkan dengan ayat sebelumnya dengan menggunakan “wau” tersebut. Hal serupa juga dilakukannya ketika menafsirkan redaksi kelima.²⁰ Bahkan huruf “fa” di dalam ayat itu memberikan indikasi bahwa hubungannya dengan ayat sebelumnya adalah sangat kuat sebagaimana dinyatakan oleh al-Zarkasyi.

Adapun ayat yang terletak pada nomor urut 1 dan 2, sengaja tidak memakai kata penghubung “wau” atau “fa” sebagaimana dijumpai pada ayat-ayat sesudahnya, karena ayat itu tidak menyangkut dengan hal-hal yang dapat ditangkap dengan indra lahir, tapi harus dengan indra batin (akal pikiran) karena ayat tersebut mengajak untuk memperhatikan peristiwa-peristiwa dan bencana-bencana yang pernah ditimpakan ke atas umat-umat yang silam disebabkan sikap mereka yang selalu kufur, tidak mau beriman, tunduk dan patuh kepada perintah Allah. Kasus-kasus serupa itu, jelas tidak mungkin diamati dengan mata kepala atau indra lahir, melainkan membutuhkan pemikiran dan penalaran akal yang rasional. Adapun di dalam redaksi ayat pada urutan dua dapat dipahami bahwa ayat tersebut menginformasikan tentang hal-hal yang dapat

¹⁹ Ahmad Mushthafa al-Maraghi, *Tafsir al-Marâghi*, Beirut: Dar al-Fikr, 1974, cet. 3, juz 19, jilid 7, hal. 47.

²⁰ Ahmad Mushthafa al-Maraghi, *Tafsir al-Marâghi*, Beirut: Dar al-Fikr, 1974, cet. 3, juz 22, jilid 8, hal. 62.

ditangkap oleh indra lahir sebagaimana terlihat dengan jelas. Tapi mengapa redaksinya juga tidak memakai kata penghubung “*wau*” atau “*fa*” ? Seperti yang telah dipaparkan sebelumnya bahwa jika diamati dengan seksama maka terasa sekali bahwa ayat ini berkaitan erat dengan ayat 78 sebelumnya, yakni berkenaan dengan proses penciptaan manusia dan perkembangannya. Tentu diakui, bahwa penciptaan manusia tidak mungkin diamati dengan indra lahir, apalagi mengenai penciptaan pendengaran, pengelihatannya, jiwa, dan sebagainya. Semua itu memerlukan pemikiran akal. Mengingat kaitan itulah, maka ayat ke-2 itu juga tidak memakai kata penghubung sebagaimana telah disebut di depan.

Jika penulis bandingkan pendapat para mufasir tentang ayat-ayat itu, tidak terdapat perbedaan yang terlalu signifikan. Namun penjelasan al-Iskafi terlihat lebih memuaskan dari pada mufasir lain, khususnya mengenai pemakaian *harf al-‘Athf*; sedangkan al-Zamakhshari, Abu Hayyan, dan lain-lain terlalu memfokuskan perhatian pada kaidah-kaidah bahasa, sehingga rahasia di balik perbedaan redaksi itu kurang mendapat perhatian mereka. Adapun mufasir kontemporer seperti al-Maraghi, meskipun tidak membicarakan kasus pemakaian *harf al-‘Athf* secara khusus, namun dalam penafsirannya, tersirat adanya perbedaan tersebut.

Contoh kedua yang penulis analisa berkaitan dengan *ziyâdah dan nuqshân* adalah ayat-ayat berikut:

1) Menghimpun redaksi yang mirip

a) QS. al-Maidah/5: 119:

قَالَ اللَّهُ هَذَا يَوْمٌ يَنْفَعُ الصَّادِقِينَ صِدْقُهُمْ لَهُمْ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا
الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ ذَلِكَ الْقَوْرُ
الْعَظِيمُ ﴿١١٩﴾

b) QS. al-Taubah/9: 72:

وَعَدَ اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ
فِيهَا وَمَسْكِنٍ طَيِّبَةٍ فِي جَنَّاتٍ عِدْنٍ رَضُوا مَنِ اللَّهُ أَكْبَرُ ذَلِكَ
هُوَ الْقَوْرُ الْعَظِيمُ ﴿٧٢﴾

c) QS. al-Nisa/4: 13:

تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا
الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ ﴿١٣﴾

2) Perbandingan redaksi yang mirip

Redaksi “*dzâlika al-Fauzu al-‘Azhîm*” dijumpai di dalam empat surat, yaitu al-Maidah ayat 119, al-Taubah ayat 89 dan 100, al-Shaf ayat 12, dan al-Taghabun ayat 9. Redaksi “*dzâlika huwa al-Fauzu al-‘Azhîm*” dijumpai di dalam lima surat, yaitu al-Taubah ayat 72, 31, dan 111, Yunus ayat 64, al-Mu‘minun ayat 9, al-Dukhan ayat 57, dan al-Hadid ayat 12. Dan redaksi “*wa dzâlika al-Fauzu al-‘Azhîm*” hanya ada di dalam al-Nisa ayat 13.

Jika diperbandingkan ketiga redaksi itu, jelas kelihatan jumlah kata yang dipakai di dalam redaksi yang pertama hanya tiga buah yaitu “*dzâlika*”, “*fauzu*” dan “*‘azhîm*”. Sedang redaksi kedua dan ketiga berisi empat buah karena disisipkan “*huwa*” di antara “*dzâlika*” dan “*fauzu*” pada redaksi kedua, dan ditambahkan “*wau*” di awal redaksi ketiga (sebelum “*dzâlika*”).

Mengapa redaksi yang pertama diungkapkan tanpa memakai “*huwa*” dan “*wau*” sebagaimana dipakai di dalam redaksi yang kedua dan ketiga? Inilah yang menjadi pembahasan di sini.

3) Analisis redaksi yang mirip

Apabila diamati dengan cermat penggunaan “*huwa*” dan “*wau*” pada redaksi kedua dan ketiga, maka ditemukan, “*huwa*” yang dipakai pada redaksi yang kedua berfungsi sebagai penguat arti (*mu‘akkid*) bagi kata “*khâlidîna*” yang tidak diiringi oleh kata “*abadan*” seperti di dalam redaksi kedua surat Yunus ayat 64, al-Dukhan ayat 57, al-Hadid ayat 12, dan lain-lain. Sebaliknya kata “*kholidîna*” yang diiringi oleh “*abadan*” tidak memakai kata “*huwa*” lagi seperti di dalam redaksi pertama yaitu al-Maidah ayat 119, al-Taubah ayat 100, dan pada ayat 9 dari surat al-Taghabun “... *khâlidîna fihâ abadan dzâlika al-Fauzul al-‘Azhîm*”. Adapun kata “*wau*” pada redaksi yang ketiga ialah karena redaksi setelahnya memakai “*wau*” yaitu “*wa lahû ‘adzâbun muhîn*”.²¹

²¹ Khatib al-Iskafi, *Dirâsah wa Tahqiq wa Ta’liq Durrah al-Tanzîl wa Ghurrah al-Ta’wil*, Makkah: Jami’ah Umm al-Qura, 2001, juz 1, hal. 103-104. Taj al-Qurra’, Mahmud

Setelah diketahui latar belakang yang menyebabkan dipakainya “*huwa*” dan “*wau*” pada redaksi yang kedua dan ketiga itu, maka dapat dikatakan tidak dipakainya kedua kata tersebut pada redaksi yang pertama ialah karena redaksi tersebut tidak membutuhkannya sebab tidak mempunyai latar belakang yang mendorong untuk memakai kedua kata itu.

Setelah diteliti sejumlah kitab tafsir, ternyata tidak banyak yang membicarakan perbedaan redaksi ayat-ayat “*wa dzâlika al-Fauzu al-‘Azhîm*”, “*dzâlika huwa al-Fauzu al-‘Azhîm*”, dan “*dzâlika al-Fauzu al-‘Azhîm*”. Hal ini erat hubungannya dengan kecenderungan masing-masing mufasir. Mereka yang suka kepada pola *Tafsîr bi al-Ma’tsûr*, misalnya lebih cenderung menafsirkan ayat itu berdasarkan riwayat yang diterima secara turun temurun dari Nabi, sahabat, tabi’in, dan seterusnya seperti dijumpai dalam kitab-kitab *Tafsîr al-Thabari*, *Ibn Katsîr*, dan *al-Durr al-Mantsûr*, karangan al-Suyuthi.²² Ada pula yang suka menafsirkannya dari sudut kaidah bahasa, seperti terlihat di dalam kitab-kitab tafsir seperti *al-Kasysyâf*, *Bahr al-Muhîth*, *Abi al-Su’ûd* dan lain-lain;²³ Sehingga kajian tentang perbedaan ketiga redaksi itu tidak ditemukan di dalamnya. Di samping itu ada pula mufasir yang menafsirkan ayat itu tanpa melihat kecenderungan serupa itu seperti Muhammad Rasyid Ridha di dalam *al-Manârnya* dan al-Maraghi di dalam *Tafsîr al-Marâghinya*.²⁴

Adapun di antara mufasir yang membahas perbedaan tersebut ialah al-Iskafi di dalam kitabnya *Durrah al-Tanzîl wa Ghurrah al-Ta’wîl* dan al-Karmani di dalam kitab *al-Burhân fî Tawjîh Mutasyâbih Al-Qur’ân*. Dalam menganalisis timbulnya perbedaan redaksi itu kedua ulama ini menggunakan pendekatan

bin Hamza Al-Karmani, *al-Burhân fî Mutasyâbih Al-Qur’ân li Mâ Fîhi Min al-Hujjah wa al-Bayân*, ed. ‘Abd al-Qadir Ahmad ‘Atha, Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1986, cet. 1, hal. 50-51.

²² Abu Ja’far Muhammad bin Jarir, *Jâmi’ al-Bayân ‘an Ta’wîl Al-Qur’ân (Tafsîr al-Thabâri)*, Mesir: Musthafa al-Bab al-Halabi, 1954, cet. 2, juz 1, hal. 179-184. Ibn Katsîr, *Tafsîr Al-Qur’ân al-‘Azhîm*, Singapura, t.th, juz 1, hal. 461; juz 2, hal. 122, 370, 380, 383.

²³ Abu al-Qasim Mahmud bin ‘Umar al-Zamakhshari, *al-Kasysyâf*, Beirut: Dar al-Ma’rifat, t.th, juz 1, hal. 511, 659; juz 2, hal. 202, 207; Abu Hayyan, *Tafsîr al-Bahr al-Muhîth*, Beirut: Dar al-Fikr, 1978, cet. 2, juz 2, hal. 192; juz 5, hal. 71; Abu al-Su’ud, *Irsyâd al-‘Aql al-Sâlim ilâ Mazâya Al-Qur’ân al-Karîm*, Beirut: Dar Ihya, t.th, juz 2, hal. 159, 577-578.

²⁴ Rasyid Ridha, *al-Manâr*, Mesir: Dar al-Manar, 1954, juz 4, hal. 431; juz 10, hal. 634-635; Ahmad Mushtafa al-Maraghi, *Tafsîr al-Marâghi*, Beirut: Dar al-Fikr, 1974, cet. 3, juz 4, hal. 202-203; juz 7, hal. 66; juz 10, hal. 162, 179.

munâsabah. Di dalam redaksi pertama, misalnya, menurut al-Karmani tidak ditempatkan “wau” di dalam redaksi itu karena di dalam kalimat tersebut terkandung isyarat yang kembali kepada kalimat sebelumnya. Dalam kondisi tersebut sama baiknya memakai atau meniadakan “wau”. Ketentuan ini berlaku pula pada ayat 89 dan 100 dari al-Taubah. Sebaliknya penggunaannya pada redaksi ketiga dikarenakan dua hal: Pertama sesuai dengan redaksi sebelumnya dalam ayat yang sama yang juga memakai “wau” yaitu kalimat “*wa man yuthi’illah*”. Dan yang kedua sesuai pula dengan redaksi di akhir ayat sesudahnya yang berbunyi “*wa lahu ‘adzabun muhîn*”.²⁵ Al-Iskafi juga berpendapat begitu dalam ungkapan lain dikatakannya: “*Adapun ditempatkannya ‘wau’ pada redaksi ayat 13 dari al-Nisa (wa dzâlika al-Fauzu al-‘Azhîm) adalah karena untuk menyesuaikan dengan redaksi ‘wa lahu ‘adzâbun muhîn’ yang juga menggunakan ‘wau’*”.²⁶

Mengenai ditempatkannya “*huwa*” di dalam redaksi kedua (*dzâlika huwa al-Fauzu al-‘Azhîm*),₂ al-Karmani tidak membahasnya, namun al-Iskafi memberikan cukup penjelasan tentang itu; pada pokoknya dapat disimpulkan bahwa “*huwa*” di dalam redaksi itu berfungsi sebagai penguat arti (*mu’akkid*) sebagaimana diuraikan di depan.

Penulis melihat ketika membandingkan pendapat kedua ulama di atas, jelas terlihat mereka berusaha menunjukkan kepada pembaca bahwa perbedaan yang terdapat di dalam ayat-ayat itu bukan secara kebetulan, melainkan ada maksud yang dikandungnya. Dalam menguraikannya al-Iskafi lebih rinci dibanding dengan yang dilakukan oleh al-Karmani. Namun tidak berarti uraian al-Karmani merupakan keringkasan dari pendapat al-Iskafi sebab ada pendapat yang dikemukakan oleh al-Karmani, yang mana al-Iskafi tidak mengungkapkannya seperti pada kasus memakai atau meniadakan “wau” pada “*dzâlika al-Fauzu al-‘Azhîm*” yang menurut al-Karmani sama-sama baiknya. Pendapat ini tidak ditemukan di dalam tulisan al-Iskafi, sementara pada tempat lain al-Karmani tidak memberikan komentarnya, seperti dalam kasus penempatan “*huwa*” di dalam redaksi “*dzâlika huwa al-Fauzu al-‘Azhîm*”

²⁵ Taj al-Qurra’, Mahmud bin Hamza Al-Karmani, *al-Burhân fi Mutasyâbih Al-Qur’ân li Mâ Fîhi Min al-Hujjah wa al-Bayân*, ed. ‘Abd al-Qadir Ahmad ‘Atha, Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1986, cet. 1, hal. 50-51.

²⁶ Khatib al-Iskafi, *Dirâsah wa Tahqîq wa Ta’lîq Durrah al-Tanzîl wa Ghurrah al-Ta’wîl*, Makkah: Jami’ah Umm al-Qura, 2001, juz 1, hal. 104.

yang telah disebutkan di atas. Jadi masing-masing mempunyai pendapat sendiri-sendiri, sekalipun dalam kasus-kasus tertentu mereka mempunyai pandangan yang sama.

Dalam pemaparan ini setelah penulis telaah dari berbagai macam pendapat, penulis kurang puas dengan pemaparan redaksi dalam contoh di atas, baik dari pemaparan al-Iskafi maupun al-Karmani. Pertanyaan muncul ketika dikatakan kata “*huwa*” merupakan *muakkid* untuk kata *khâlidîna* yang tidak diiringi dengan kata *abadan*, bagaimana dengan redaksi ketiga yang tidak diiringi kata *abadan*? Dalam hal ini penulis masih belum mendapat jawaban yang sesuai, karena mayoritas mufasirpun tidak membahas perbedaan ini, akan tetapi fokus pada kandungan ayat. Begitu pula ketika menjelaskan redaksi ketiga dengan mengatakan “agar sesuai dengan ayat setelahnya”, ini tidak bisa dijadikan dalil, karena keindahan redaksi Al-Qur’an bukan hanya karena untuk memperindah semata, melainkan ada tujuan atau fungsi dibalik redaksi dalam ayat-ayat Al-Quran itu sendiri. Oleh karena itu penulis mendatangkan contoh yang lain pembahasan *ziyâdah* dan *nuqshân*.

Contoh lain berkaitan dengan *ziyâdah* dan *nuqshân* seperti yang terdapat dalam ayat 126 dari Ali ‘Imran dan 10 dari al-Anfal.

1) Menghimpun redaksi yang mirip

a) Q.S Ali ‘Imran/3: 126:

وَمَا جَعَلَهُ اللَّهُ إِلَّا بُشْرَىٰ لَكُمْ وَلِتَطْمَئِنَّ قُلُوبُكُم بِهِ ۗ وَمَا النَّصْرُ إِلَّا
مِنَ عِنْدِ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ ﴿١٢٦﴾

b) Q.S al-Anfal/8: 10:

وَمَا جَعَلَهُ اللَّهُ إِلَّا بُشْرَىٰ وَلِتَطْمَئِنَّ بِهِ قُلُوبُكُمْ ۗ وَمَا النَّصْرُ إِلَّا مِنْ
عِنْدِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿١٠﴾

2) Perbandingan redaksi yang mirip

Jika diperbandingkan kedua redaksi ayat di atas, jelas terlihat redaksi yang pertama mirip dengan redaksi yang kedua. Namun di dalam kemiripan itu terdapat perbedaan kecil. Paling tidak ada tiga hal yang membedakan redaksi ayat pertama dari redaksi ayat kedua. Pada ayat pertama terdapat “*lakum*” sesudah “*busyrâ*” dan pada ayat kedua tidak dijumpai kalimat

itu. Sebaliknya, pada ayat kedua ditempatkan “*innallâh*” sesudah “*min ‘indillâh*” sedangkan ayat pertama tidak memakainya. Perbedaan ketiga tampak dalam pemakaian kalimat “*bihi*” kalau pada ayat pertama kalimat ini (*bihi*) ditempatkan sesudah “*qulûbukum*” maka pada ayat kedua tempatnya adalah sebelum “*qulûbukum*” itu. Kasus yang terakhir ini, sebenarnya masuk kategori *taqdîm* dan *ta’khir*, tapi karena kaitannya erat sekali dengan pembahasan ayat ini, maka ketiga permasalahan itu akan dikaji di sini.

3) Analisis redaksi yang mirip

Yang menjadi permasalahan di dalam ayat ini ialah mengapa perbedaan tersebut timbul? Apakah hanya sekadar seni berbahasa, atau di balik perbedaan itu ada pesan khusus yang dikandungnya?

Jika dilihat dari sudut historis turun ayat, ayat yang pertama (Ali ‘Imran/3: 126) diturunkan berkenaan dengan Perang Uhud, sedangkan ayat kedua (al-Anfal/8: 10) mengenai Perang Badar.²⁷ Itu berarti masing-masing redaksi mempunyai kasus yang berbeda sebab situasi dan kondisi yang dihadapi oleh umat Islam dalam kedua peperangan itu tidak sama. Ketika Perang Badar, misalnya kaum muslimin belum sekuat di waktu Perang Uhud karena jumlah personel mereka amat kecil (sekitar 313 orang) sebaliknya kekuatan personel musuh lebih banyak tiga kali lipat dari jumlah mereka (sekitar 1000 orang).²⁸ Di samping kondisi yang demikian, Perang Badar ini tercatat sebagai perang pertama dan amat besar, sebelumnya umat Islam belum punya pengalaman dalam peperangan serupa itu. Jadi secara lahiriah umat Islam berada dalam kondisi yang amat labil jika dibandingkan dengan kondisi mereka pada waktu Perang Uhud. Mengingat kondisi yang demikian, maka pada penutup ayat 10 dari al-Anfal Allah memakai huruf *ta’kid (inna)* untuk memperkuat keyakinan umat Islam bahwa Allah Yang Maha Perkasa bersama mereka, jadi tidak perlu gentar menghadapi musuh yang jumlahnya jauh lebih besar dari kekuatan personel mereka. Sebaliknya, di dalam ayat 126 dari Ali ‘Imran tidak diperlukan huruf *ta’kid* tersebut karena kondisi mereka telah

²⁷ Al-Wahidi, *Asbâb al-Nuzûl Al-Qur’ân*, ed. Ahmad Sahqr, Beirut: Dar al-Qiblat, 1984, cet. 2, hal. 115-116.

²⁸ ‘Abd al-Rahman al-Suhayli, *al-Rawdh al-Unufi fi Syarh al-Sirâh al-Nabawiyah li Ibn Hisyam*, ed. ‘Abd al-Rahman al-Wakil, Beirut: Dar al-Kutub al-Hadisah, t.th, juz 5, hal. 94.

makin baik dan kuat, lagi pula mereka telah memiliki pengalaman menghadapi orang-orang kafir dalam Perang Badar, yang meskipun jumlah mereka sangat kecil, namun pada awalnya mereka berhasil memenangkan perang dan memukul mundur tentara musuh. Dengan demikian, ketika menghadapi Perang Uhud tingkat kepercayaan diri mereka jauh lebih tinggi dibanding ketika Perang Badar. Jadi dalam kondisi demikian tidak diperlukan huruf *ta'kid* seperti "*inna*" itu. Demikian pula kalimat "*bihi*" sebelum "*qulûbukum*". Adapun ditempatkannya kalimat "*lakum*" didalam redaksi pertama sesuai dengan hasil yang dicapai dalam Perang Uhud, di mana para pengikut Nabi SAW, akhirnya kalah dan jumlah personel yang syahid lebih besar dibanding dengan kaum kafir yang tebus, bahkan Nabi SAW pun nyaris terbunuh. Meskipun begitu, umat Islam secara umum masih boleh bergembira karena Nabi selamat dan para sahabat terkemuka seperti Abu Bakar, Umar, Utsman, Ali, dan lain-lain masih hidup untuk melanjutkan perjuangan. Oleh karena itu supaya tidak ada anggapan negatif terhadap Allah, bahwa bantuan yang dikirimkan-Nya itu memberikan kegembiraan kepada orang-orang kafir dengan kemenangan yang mereka peroleh, maka Allah sengaja menempatkan kalimat "*lakum*" secara eksplisit di dalam ayat itu. Dengan demikian jelaslah bahwa kegembiraan tetap di pihak umat Islam. Jadi tidak ada keraguan bahwa memang merekalah yang memperoleh bantuan dari Allah, bukan orang-orang kafir; sebagaimana akan dianalisis lebih lanjut di dalam pembahasan berikut.

Dengan uraian itu jelaslah bahwa masing-masing redaksi mempunyai konteks yang berbeda karena itu pola susunan kalimat dan kata-kata yang digunakan oleh masing-masing, harus pula berbeda agar setiap redaksi itu dapat membawa pesan kepada konteksnya secara jitu dan mengenai sasaran yang dimaksud dengan tepat dan akurat.

Boleh dikatakan sangat langka ulama tafsir yang tertarik membahas perbedaan redaksi yang dijumpai di dalam dua ayat yang dikutip di muka. Ini terbukti dari 22 kitab tafsir yang diteliti hanya empat buah yang tertarik membicarakannya, dan itu pun kitab-kitab tafsir di abad klasik dulu, yaitu *Durrah al-Tanzîl wa Ghurrah al-Ta'wîl* karangan al-Iskafi (w. 420 H.), *al-Burhân fî Tawjih Mutasyâbih Al-Qur'ân*, karangan al-Karmani (w. 505 H.), *al-Bahr al-Muhîth*, karangan Abu Hayyan (w. 754 H.), dan *Nazhm al-Durar fî Tanâsub al-Ayat wa al-Suwâr*,

karangan Burhan al-Din al-Biqā'i (w. 885 H.).²⁹ Sekalipun tidak keseluruhan kitab tafsir diteliti, namun jadi persentase itu dapat ditarik kesimpulan bahwa memang sedikit ulama tafsir yang membahas perbedaan tersebut. Adapun kebanyakan ulama tafsir hanya menjelaskan isi kandungannya saja dan tidak membahas alasan perbedaan redaksi dalam dua ayat diatas, seperti halnya al-Thabari, Ibn Katsir, al-Zamakhsyari, al-Khazin, al-Razi, al-Alusi, al-Naysaburi, Abu al-Su'ud, al-Qurthubi, al-Thanthawi, Muhammad Rasyid Ridha, al-Maraghi, dan lain-lain.³⁰ Di kalangan ulama tafsir yang membahas perbedaan redaksi kedua ayat itu tidak terdapat kesepakatan karena masing-masing mempunyai kecenderungan yang berbeda. Mengenai pencantuman kalimat "lakum" di dalam ayat pertama dan ditiadakan di dalam ayat kedua, misalnya, terdapat tiga pendapat. Menurut al-Iskafi pencantumannya di dalam ayat pertama ialah karena sebelumnya belum disebut, sementara pada ayat kedua tidak perlu mengulang penyebutan kalimat itu lagi secara eksplisit karena di dalam ayat sebelumnya sudah dinyatakan (*idz tastagîsyûna rabbakum fastajâba lakum*). Dengan adanya "lakum" di dalam kalimat "fastajâba lakum" itu, maka tidak perlu lagi diulang pada ayat sesudahnya. Indikasi serupa inilah yang tidak dijumpai di dalam ayat pertama. Karenanya perlu pencantuman kalimat "lakum" tersebut di dalamnya.³¹ Al-Karmani juga sependapat dengan al-

²⁹ Khatib al-Iskafi, *Dirâsah wa Tahqîq wa Ta'liq Durrah al-Tanzîl wa Ghurrah al-Ta'wil*, Makkah: Jami'ah Umm al-Qura, 2001, hal. 70-72. Taj al-Qurra', Mahmud bin Hamza Al-Karmani, *al-Burhân fi Mutasyâbih Al-Qur'ân li Mâ Fihî Min al-Hujjah wa al-Bayân*, ed. 'Abd al-Qadir Ahmad 'Atha, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1986, cet. 1, hal. 48-49; Abu Hayyan, *Tafsîr al-Bahr al-Muhîth*, Beirut: Dar al-Fikr, 1978, cet. 2, juz 3, hal. 81-552; juz 4, hal. 466; Ibrahim bin Umar al-Biqā'i, *Nazm al-Durâr fi Tanâsub al-Âyât wa al-Suwâr*, Beirut: Dar al-Ma'arif al-'Utsmaniyyah, 1973, juz 5, hal. 58-59.

³⁰ Abu Ja'far Muhammad bin Jarir, *Jâmi' al-Bayân 'an Ta'wil Al-Qur'an (Tafsîr al-Thabâri)*, Mesir: Musthafa al-Bab al-Halabi, 1954, juz 4, hal. 84-85. Ibn Katsir, *Tafsîr Al-Qur'ân al-'Azhîm*, Singapura, t.th, jilid 1, hal. 290; Abu al-Qasim Mahmud bin 'Umar al-Zamakhsyari, *al-Kasysyâf*, Beirut: Dar al-Ma'rifat, t.th, jilid 1, hal. 462; Al-Khazin, *Tafsîr al-Khazîn*, Mesir: Musthafa al-Bab al-Halabi, 1955, cet. 2, hal. 416; Abu al-Su'ud, *Irsyâd al-'Aql al-Sâlim ilâ Mazâya Al-Qur'ân al-Karîm*, Beirut: Dar Ihya, t.th, jilid 1, hal. 549-551; Abu 'Abdillah Muhammad al-Anshari al-Qurthubi, *al-Jâmi' li Ahkâm Al-Qur'ân (Tafsîr al-Qurthubi)*, juz 7, hal. 370-371.

³¹ Khatib al-Iskafi, *Dirâsah wa Tahqîq wa Ta'liq Durrah al-Tanzîl wa Ghurrah al-Ta'wil*, Makkah: Jami'ah Umm al-Qura, 2001, hal. 71.

Iskafi dalam kasus ini.³² Abu Hayyan mengemukakan pendapat lain, sebagai dikatakannya: “*Penempatan ‘lakum’ di dalam ayat pertama itu ialah karena alur kisahnya panjang, sebaliknya di dalam al-Anfal kisahnya diungkapkan secara singkat dan padat. Itulah sebabnya pada ayat pertama memakai ‘lakum’ dan pada ayat kedua, tidak. Hal ini dimaksudkan supaya serasi dengan komposisi masing-masing ayat*”.³³

Al-Biqā’i mempunyai pendapat yang amat berbeda dari dua pendapat sebelumnya. Menurutnya pencantuman kalimat “*lakum*” itu berkaitan erat dengan konteks ayat tersebut, yakni berbicara tentang Perang Uhud, di mana umat Islam kalah dan orang kafir menang, sehingga jumlah umat Islam yang menjadi korban lebih besar dibandingkan dengan orang kafir yang terbunuh. Berdasarkan kenyataan itu, seandainya kalimat “*lakum*” tidak disebut secara eksplisit, maka dapat timbul dugaan yang negatif bahwa bantuan Allah ialah untuk memberikan kegembiraan bagi orang-orang kafir. Sedangkan ayat kedua berkenaan dengan Perang Badar. Di dalam ayat ini tidak perlu pencantuman kalimat (*lakum*) itu karena sudah tidak ragu lagi bahwa kegembiraan berada di pihak umat Islam karena memang yang menerima bantuan bukan orang kafir hingga umat Islam berhasil memenangkan perang tersebut.³⁴ Sekalipun jumlah kekuatan personel mereka amat kecil serta kondisi yang lemah sekali jika dibandingkan dengan kekuatan musuh. Perbedaan serupa itu juga terlihat dalam komentar para mufasir terhadap penempatan kalimat “*bihi*” pada ayat pertama yang mana kalimat “*bihi*” itu terletak sesudah “*qulūbukum*” sementara pada ayat kedua sebelumnya. Kata al-Iskafi, perbedaan itu timbul karena mengikuti pola kalimat sebelumnya. Pada ayat pertama ada ungkapan “*busrâ lakum*” sebelumnya di mana kalimat “*lakum*” terletak sesudahnya “*busrâ*” supaya susunan ayat itu serasi, maka pada redaksi berikutnya kalimat “*bihi*” ditempatkan pula sesudah “*qulūbukum*”. Adapun penempatan “*bihi*” sebelum “*qulūbukum*” di dalam ayat kedua agar mendapat perhatian

³² Taj al-Qurra’, Mahmud bin Hamza Al-Karmani, *al-Burhân fi Mutasyâbih Al-Qur’ân li Mâ Fîhi Min al-Hujjah wa al-Bayân*, ed. ‘Abd al-Qadir Ahmad ‘Atha, Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1986, cet. 1, hal. 466.

³³ Abu Hayyan, *Tafsîr al-Bahr al-Muḥîth*, Beirut: Dar al-Fikr, 1978, cet. 2, juz. 4, hal. 466.

³⁴ Ibrahim bin Umar al-Biqā’i, *Nazm al-Durâr fî Tanâsub al-Âyât wa al-Suwâr*, Beirut: Dar al-Ma’arif al-‘Utsmaniyyah, 1973, juz 5, hal. 58.

yang lebih serius dari *mukhathabîn* bahwa bantuan Allah itu pasti datang untuk menggembirakan dan menentramkan hati mereka dalam menghadapi musuh.³⁵ Sebab pada mulanya, seperti dinyatakan oleh al-Biqā'i, mereka agak gentar menghadapi musuh, tapi setelah datang kabar gembira akan adanya bantuan itu, maka tentramlah hati mereka.³⁶ Menurut Abu Hayyan ditempatkannya kalimat "*bihi*" sebelum "*qulûbukum*" pada redaksi yang kedua dan diletakkan sesudahnya pada redaksi yang pertama, ialah untuk "*tafannun wa al-Ittisâ fi al-Kalâm*" (mewujudkan rasa seni dan keluasan dalam berbahasa).³⁷ Al-Biqā'i pada pokoknya sependapat dengan al-Iskafi dalam hal ini sekali pun penjelasannya lebih rinci dari pada uraian pendahulunya itu.³⁸ Al-Karmani juga berpendapat serupa itu.³⁹

Para mufasir juga berbeda pendapat tentang penempatan kalimat "*innallah*" di dalam ayat kedua, dan ditiadakannya pada ayat pertama. Kata al-Iskafi, hal itu disebabkan karena ayat pertama berkenaan dengan Perang Uhud yang terjadi sesudah Perang Badar. Oleh karenanya, di sini tidak lagi diperlukan kalimat *mu'akkaddah* seperti itu sebab sebelumnya sudah diungkapkan dalam ayat yang menyangkut dengan Perang Badar sebagaimana tampak dengan jelas di dalam ayat kedua.⁴⁰ Al-Karmani juga sependapat dengan al-Iskafi dalam kasus ini.⁴¹ Menurut Abu Hayyan, perbedaan itu timbul karena memelihara agar akhir ayat itu serasi dengan ayat-ayat lain.⁴² Al-Biqā'i menemukan perbedaan itu bukan dari sudut

³⁵ Khatib al-Iskafi, *Dirâsah wa Tahqîq wa Ta'liq Durrah al-Tanzîl wa Ghurrah al-Ta'wil*, Makkah: Jami'ah Umm al-Qura, 2001, hal. 72.

³⁶ Ibrahim bin Umar al-Biqā'i, *Nazm al-Durâr fî Tanâsub al-Âyât wa al-Suwâr*, Beirut: Dar al-Ma'arif al-'Utsmaniyyah, 1973, juz 5, hal. 58.

³⁷ Abu Hayyan, *Tafsîr al-Bahr al-Muhîth*, Beirut: Dar al-Fikr, 1978, cet. 2, juz 4, hal. 466.

³⁸ Ibrahim bin Umar al-Biqā'i, *Nazm al-Durâr fî Tanâsub al-Âyât wa al-Suwâr*, Beirut: Dar al-Ma'arif al-'Utsmaniyyah, 1973, juz 5, hal. 58.

³⁹ Taj al-Qurra', Mahmud bin Hamza al-Karmani, *al-Burhân fî Mutasyâbih Al-Qur'ân li Mâ Fîhi Min al-Hujjah wa al-Bayân*, ed. 'Abd al-Qadir Ahmad 'Atha, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1986, cet. 1, hal. 466.

⁴⁰ Khatib al-Iskafi, *Dirâsah wa Tahqîq wa Ta'liq Durrah al-Tanzîl wa Ghurrah al-Ta'wil*, Makkah: Jami'ah Umm al-Qura, 2001, hal. 72.

⁴¹ Taj al-Qurra', Mahmud bin Hamza Al-Karmani, *al-Burhân fî Mutasyâbih Al-Qur'ân li Mâ Fîhi Min al-Hujjah wa al-Bayân*, ed. 'Abd al-Qadir Ahmad 'Atha, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1986, cet. 1, hal. 48-49.

⁴² Abu Hayyan, *Tafsîr al-Bahr al-Muhîth*, Beirut: Dar al-Fikr, 1978, cet. 2, juz 4, hal. 466.

keserasian susunan ayat, melainkan dari konteks ayat tersebut. Sebagaimana yang dikatakan oleh al-Iskafi. Namun yang disebut terakhir ini tidak menguraikannya secara jelas, maka al-Biqā'i memberikan analisis yang memadai. Dicantumkannya kalimat "*innallah*" di dalam ayat kedua itu menurut al-Biqā'i sesuai dengan situasi dan kondisi yang dialami umat Islam waktu itu, yakni mereka dalam keadaan lemah dan musuh yang akan dihadapi terlalu kuat karena jumlah personel mereka lebih tiga kali lipat besarnya dari tentara Islam. Agar keyakinan mereka jangan goyah, Allah menegaskan dengan sungguh-sungguh bahwa Dialah yang maha perkasa lagi maha bijaksana dengan menggunakan huruf *ta'kid* "*inna*" sehingga ujung ayat kedua itu berbunyi "*innallaha 'azîzun ḥakîmun*". Sebaliknya pada ayat pertama tak perlu diberi *ta'kid* karena ayat itu mengenai Perang Uhud. Umat Islam waktu itu tak segentar seperti menghadapi Perang Badar karena kondisi mereka telah makin kuat, lagi pula mereka telah memperoleh pengalaman dalam Perang Badar itu dan memenangkannya, padahal mereka sangat lemah seperti telah disebut.⁴³

Setelah memperhatikan pendapat para ulama itu dengan seksama, tampak Abu Hayyan lebih cenderung melihat perbedaan redaksi itu dari segi kaidah bahasa Arab semata, sehingga konteks ayat seakan-akan lepas dari pengamatannya. Akibatnya analisis yang diberikannya tidak melampaui batas-batas kaidah bahasa tersebut. Seperti terlihat dalam penegasannya tentang pemakaian kalimat "*lakum*" pada ayat pertama dan ditiadakannya pada ayat kedua. Menurutny, sebagaimana telah dikemukakan di atas, hal itu disebabkan oleh karena kisah pada Ali 'Imran lebih panjang dan pada al-Anfal pendek. Pendapat Abu Hayyan ini sulit diterima akal karena masih dapat dipertanyakan, kenapa dipanjangkan kisahnya di dalam Ali 'Imran dan di dalam al-Anfal tidak? Abu Hayyan tidak menjelaskannya. Jadi argumennya terlalu lemah. Dalam hal ini, tetaplah apa yang dinyatakan oleh Quraisy Syihab, bahwa pendapat Abu Hayyan dapat diterima bila terjadi dalam satu kasus yang sama, tidak pada dua kasus yang berlainan seperti di dalam dua ayat di atas, yang pertama berkenaan dengan Perang Uhud, dan yang kedua mengenai Perang Badar. Oleh karena itu, dalam bahasa yang sedikit bernada metaforis,

⁴³ Ibrahim bin Umar al-Biqā'i, *Nazm al-Durâr fî Tanâsub al-Âyât wa al-Suwâr*, Beirut: Dar al-Ma'arif al-'Utsmaniyyah, 1973, jilid 5, hal. 59.

Quraisy menilai pendapat Abu Hayyan sebagai “*tidak menyembuhkan penyakit*”.⁴⁴ Begitu pula pendapatnya mengenai penempatan huruf *ta'kid* di akhir ayat kedua, katanya (Abu Hayyan) ialah untuk menjaga keserasian akhir ayat. Jika hal itu yang menjadi tolak ukurnya maka dapat menimbulkan anggapan bahwa Al-Qur'an disusun menurut pola susunan syair-syair Arab yang diusahakan bunyi akhir baitnya sama supaya terbentuk satu sajak yang indah, Al-Qur'an sebagai wahyu Allah jauh sekali dari motivasi serupa itu. Seperti ditegaskan Allah dalam QS. Yasin/36: 69:

وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشِّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْآنٌ مُّبِينٌ ﴿٦٩﴾

Dan kami tidak mengajarkan syair kepadanya (Muhammad) dan bersyair itu tidaklah layak baginya. Al-Qur'an itu tidak lain kecuali pelajaran dan kitab yang memberi penerangan.

Dalam hal ini benarlah apa yang dinyatakan oleh al-Biqā'i seperti dikutip Quraisy Syihab, bahwa Al-Qur'an tidak disusun agar bunyi di akhir ayatnya sama. Hal itu tidak layak dengan kalam Allah dan Nabi SAW, karena tukang sajak mempermainkan kata untuk menyampaikan makna kadang-kadang lafal tidak mampu menyampaikan makna secara tepat.⁴⁵ Apa yang dikatakan oleh al-Biqā'i itu suatu kenyataan yang tidak terbantah karena memang benar, susunan *fashîlah* dari ayat-ayat Al-Qur'an tidak sama, baik kata-kata maupun harakatnya, dan sebagainya. Itu menjadi bukti bahwa Al-Qur'an tidak disusun berdasarkan pola susunan syair Arab. Tapi tidak dapat dipungkiri bahwa ayat-ayat Al-Qur'an memang mengandung susunan bahasa yang teramat indah bahkan melebihi keindahan bahasa Arab sendiri. Namun semua itu tidak dimaksudkan untuk bersyair, tapi dimotivasi suatu tujuan luhur, yaitu membimbing umat kejalan yang benar. Jadi, pendapat Abu Hayyan yang dikemukakan diatas kurang cocok dengan semangat Al-Qur'an sebagai firman Allah. Demikian pula pendapatnya tentang penempatan “*bihî*” sebelum dan sesudah, “*qulubukum*” juga tidak sejalan dengan kesucian Al-Qur'an.

⁴⁴ Ibrahim bin Umar al-Biqā'i, *Nazm al-Durâr fî Tanâsub al-Âyât wa al-Suwâr*, Beirut: Dar al-Ma'arif al-'Utsmaniyyah, 1973, jilid 5, hal. 1202.

⁴⁵ Ibrahim bin Umar al-Biqā'i, *Nazm al-Durâr fî Tanâsub al-Âyât wa al-Suwâr*, Beirut: Dar al-Ma'arif al-'Utsmaniyyah, 1973, jilid 5, hal. 1205.

Adapun pendapat al-Iskafi dan al-Karmani, terlihat mereka juga menjelaskan perbedaan redaksi itu dari sudut kaidah bahasa. Namun al-Iskafi, seperti yang telah dijelaskan di muka juga mengisyaratkan kepada perbedaan konteks ayat yang menyebabkan terjadinya perbedaan redaksi tersebut, tapi sayang uraiannya tentang itu kurang jelas, hingga tidak tergambar pemecahan masalah secara gamblang. Sedangkan al-Karmani tidak mempunyai pendapat yang spesifik sehingga terkesan, ia hanya mengikuti pendapat al-Iskafi. Akan tetapi, al-Karmani tidak menganalisis terjadinya perbedaan tersebut, tapi hanya menunjukkan bahwa di dalam dua ayat itu terdapat perbedaan redaksi. Dari itu tidak heran, kalau penjelasannya tentang perbedaan tersebut hanya sekitar sepuluh baris.

Dari paparan di atas, jelaslah bagi penulis bahwa pendapat al-Biq'a'i dalam hal itu tampak lebih rasional dan mengenai sasaran karena perbedaan redaksi itu kaitannya dengan konteks ayat. Dengan demikian ketinggian bahasa Al-Qur'an, serta keserasian lafal dan makna, begitu pula antara pesan yang dibawanya dengan situasi dan kondisi umat Islam terasa sinkron sekali.

Dalam contoh ini penulis condong terhadap pendapat al-Biq'a'i yang mengatakan tidak menjadikan kaidah bahasa sebagai tujuan dalam mencari alasan perbedaan redaksi itu, melainkan ia menjadikannya sebagai alat untuk menemukan rahasia yang terkandung di dalam perbedaan redaksi tersebut. Adapun Pemaparan al-Iskafi yang mengatakan tidak didatangkannya kata "*lakum*" pada redaksi kedua karena sudah disebutkan pada ayat sebelumnya (al-Anfal/8: 9), tidak bisa dijadikan dalil yang bisa diterima. Sementara Abu Hayyan agaknya dikarenakan ia seorang pakar bahasa Arab maka penafsirannya amat diwarnai oleh bahasan-bahasan kebahasaan, sehingga uraiannya sampai pada penjelasan perbedaan tersebut dari sudut kaidah bahasa, dan tidak melanjutkan penganalisisannya pada apa yang tersimpan di balik perbedaan redaksi itu. Sedangkan al-Biq'a'i boleh jadi ia melanjutkan dan memperjelas pendapat al-Iskafi di atas dan mengembangkannya. Dalam contoh ini pun sudah jelas bahwa yang dinamakan *mutasyâbih* tidak mesti menceritakan cerita yang sama, walaupun kebanyakan redaksi yang mirip memiliki keterikatan cerita yang sama satu sama lain.

d. Analisis atas *Taqdîm* dan *Ta'khîr*

1) Menghimpun redaksi yang mirip

a) QS. Saba/34: 3:

وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَأْتِينَا السَّاعَةُ قُلْ بَلَىٰ وَرَبِّي لَتَأْتِيَنَّكُمْ عِلْمُ
الْغَيْبِ لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ وَلَا
أَصْغَرَ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرَ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ ﴿٣﴾

b) QS. Saba/34: 22:

قُلْ ادْعُوا الَّذِينَ زَعَمْتُمْ مِّنْ دُونِ اللَّهِ لَا يَمْلِكُونَ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ فِي
السَّمَوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ وَمَا لَهُمْ فِيهِمَا مِنْ شِرْكٍَ وَمَا لَهُ مِنْهُمْ
ظَهِيرٌ ﴿٢٢﴾

c) QS. Yunus/10: 61:

وَمَا تَكُونُ فِي شَأْنٍ وَمَا تَتْلُوا مِنْهُ مِنْ قُرْآنٍ وَلَا تَعْمَلُونَ مِنْ عَمَلٍ
إِلَّا كُنَّا عَلَيْكُمْ شُهُودًا إِذْ تُفِيضُونَ فِيهِ وَمَا يَعْزُبُ عَنْ رَبِّكَ مِنْ
مِثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ وَلَا أَصْغَرَ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرَ
إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ ﴿٦١﴾

d) QS. Ali 'Imran/3: 5:

إِنَّ اللَّهَ لَا يَخْفَىٰ عَلَيْهِ شَيْءٌ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ ﴿٥﴾

2) Perbandingan redaksi yang mirip

Di dalam ayat-ayat yang dikutip di atas terdapat redaksi yang bervariasi. Namun yang menjadi pembahasan di sini ialah kemiripan redaksi yang ditemukan dalam ungkapan “*fi al-Samâwâti wa lâ fi al-Ardhi*” pada ayat pertama dan kedua dan “*fi al-Ardhi wa lâ fi al-Samâi*” pada ayat ketiga dan keempat.

Jika diperbandingkan kedua redaksi itu, tampak perbedaan yang jelas. Di dalam redaksi pertama kata “*al-Ardhi*” ditempatkan sesudah “*al-Samâwât*” dan sebaliknya pada redaksi kedua, kata tersebut ditempatkan sebelum “*al-Samâi*” jadi terlihat dengan jelas terjadinya “*taqdîm*” dan “*ta'khîr*” di dalam redaksi itu. Mengapa hal itu terjadi? Inilah yang menjadi pokok pembahasan disini.

3) Analisis redaksi yang mirip

Apabila ditelusuri dengan seksama, terjadinya perbedaan *ta'bir* (cara pengungkapan) semacam itu mempunyai arti tersendiri meskipun kelihatannya secara lahiriah tidak membawa kepada perubahan makna yang mendasar. Di dalam ayat pertama dan kedua, misalnya, didahulukan kata “*al-Samâwât*” dari “*al-Ardhi*” adalah serasi dengan pembukaan surat tersebut (Saba) yang berbunyi:

الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَهٗ مَا فِي السَّمٰوٰتِ وَمَا فِي الْاَرْضِ... ﴿١٠٠﴾

Dengan demikian terasa suatu keharmonisan ikatan bahasa Al-Qur'an dalam redaksi-redaksi di atas.

Adapun redaksi ketiga dan keempat mendahulukan kata “*al-Ardhi*” dan “*al-Samâwât*”. Jika diperhatikan dengan seksama timbulnya perbedaan semacam itu berkaitan erat dengan perbuatan manusia di muka bumi ini. Indikasi ke arah itu terlihat dengan nyata di dalam redaksi ketiga (Yunus/10: 61). Ayat ini diawali Allah dengan pernyataan bahwa semua perbuatan dan tingkah laku manusia di muka bumi ini senantiasa berada di bawah pengamatan Allah. Sesaat pun Allah tidak lupa dan tidak lalai dari segala tindakan makhluk-Nya. Oleh karena kondisi yang demikian, maka tepat sekali bila dalam lanjutan ayat tersebut, lafal “*al-Ardhi*” didahulukannya menyebutnya dari lafal “*al-Samâwât*” sehingga lebih cocok dengan manusia yang hidup di bumi dan lebih mendekatkan mereka kepada pesan yang dibawa oleh ayat itu, tulis al-Iskafi.⁴⁶

Jelaslah bahwa penempatan suatu kata atau huruf di dalam Al-Qur'an mengandung makna khusus, bukan secara kebetulan, melainkan sengaja dibuat serupa itu supaya dapat menyampaikan pesan-pesan yang dikirimkan Allah secara tepat dan jitu demi membimbing umat manusia ke jalan yang benar sehingga mereka tidak tersesat dalam menempuh kehidupan di muka bumi ini.

Para mufasir dalam menanggapi perbedaan letak kata “*al-Samâi*” dan “*al-Ardhi*” itu terbagi dua. Ada yang tidak mau membicarakannya, sehingga seolah-olah mereka tidak peduli dengan perbedaan itu. Kelompok ini langsung menafsirkan

⁴⁶ Khatib al-Iskafi, *Dirâsah wa Tahqîq wa Ta'liq Durrah al-Tanzîl wa Ghurrah al-Ta'wîl*, Makkah: Jami'ah Umm al-Qura, 2001, hal. 386. Taj al-Qurra', Mahmud bin Hamza Al-Karmani, *al-Burhân fi Mutasyâbih Al-Qur'ân li Mâ Fihî Min al-Hujjah wa al-Bayân*, ed. 'Abd al-Qadir Ahmad 'Atha, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1986, cet. 1, hal. 95, 157.

kandungan ayat-ayat itu seperti yang dilakukan oleh al-Thabari, Ibn Katsir, al-Suyuthi, al-Nasafi, al-Qurthubi, al-Maraghi, dan lain-lain.⁴⁷ Sebaliknya ada kelompok yang mau membicarakannya seperti al-Iskafi, al-Razi, al-Alusi, al-Syawkani, al-Naysaburi, Rasyid ridha, dan lain-lain.⁴⁸

Ada dua hal yang menjadi permasalahan di dalam khusus ini. Pertama, apa yang menyebabkan kata “*al-Samâwât*” pada dua ayat pertama didahulukan dari pada kata “*al-Ardhi*” dan kedua, pada dua ayat terakhir kebalikannya, yakni kata “*al-Ardhi*” didahulukan dan kata “*al-Samâwât*” sesudahnya.

Mengenai sebab didahulukan lafal “*al-Samâwât*” dari pada “*al-Ardhi*” para ulama tafsir tidak sepakat. Al-Iskafi dan al-Karmani, misalnya, menyatakan bahwa hal ini karena mengikuti pembukaan surat Saba’ yang juga mendahulukan kata “*al-Samâwât*” dari pada “*al-Ardhi*” sebagaimana telah dikemukakan di muka. Sementara al-Razi dan al-Khazin, menyatakan bahwa lafal “*al-Samâi*” memang ditempatkan dahulu dari lafal “*al-Ardhi*”.⁴⁹

Jika diamati kedua pendapat ini, tampak dengan jelas bahwa pendapat pertama didasarkan pada kaitan (*munâsabah*) ayat ini dengan ayat sebelumnya. Pendapat ini cocok dengan prinsip yang ditetapkan dalam ilmu tafsir, yakni sebagian Al-Qur'an menjelaskan bagian yang lain. Sedangkan pendapat yang kedua tidak ada penjelasan, mengapa mereka berpendapat

⁴⁷ Abu Ja'far Muhammad bin Jarir, *Jâmi' al-Bayân 'an Ta'wil Al-Qur'an (Tafsîr al-Thabâri)*, Mesir: Musthafa al-Bab al-Halabi, 1954, cet. 2, jilid 8, hal. 356; Ibn Katsir, *Tafsîr Al-Qur'ân al-'Azhîm*, Singapura, t.th, jilid 1, hal. 344; al-Suyuthi, *al-Durr al-Mantsûr fî al-Tafsîr al-Ma'tsûr*, Beirut: Dar al-Fikr, 1953, cet. 2, jilid 2, hal. 143; al-Nasafi, *Madârik al-Tanzîl wa Haqâiq al-Ta'wil*, Mesir: Isa al-Bab al-Halabi, jilid 1, hal. 145; Abu 'Abdillah Muhammad al-Anshari al-Qurthubi, *al-Jâmi' li Ahkâm Al-Qur'ân (Tafsîr al-Qurthubi)*, jilid 4, hal. 7; Ahmad Mushthafa al-Maraghi, *Tafsir al-Maraghi*, Beirut: Dar al-Fikr, 1974, cet. 3, juz 1, hal 98.

⁴⁸ Khatib al-Iskafi, *Dirâsah wa Tahqîq wa Ta'liq Durrah al-Tanzîl wa Ghurrah al-Ta'wil*, Makkah: Jami'ah Umm al-Qura, 2001, hal. 385-391. Taj al-Qurra', Mahmud bin Hamza Al-Karmani, *al-Burhân fî Mutasyâbih Al-Qur'ân li Mâ Fihî Min al-Hujjah wa al-Bayân*, ed. 'Abd al-Qadir Ahmad 'Atha, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1986, cet. 1, hal. 95; Abu al-Qasim Mahmud bin 'Umar al-Zamakhshari, *al-Kasysyâf*, Beirut: Dar al-Ma'rifat, t.th, jilid 3, hal. 143; Abu al-Su'ud, *Irsyâd al-'Aql al-Sâlim ilâ Mazâya Al-Qur'ân al-Karîm*, Beirut: Dar Ihya, t.th, juz 2, hal. 177. Abu al-Qasim Mahmud bin 'Umar al-Zamakhshari, *al-Kasysyâf*, Beirut: Dar al-Ma'rifat, t.th. jilid 1, hal. 437; Al-Khazin, *Tafsîr al-Khazîn*, Mesir: Musthafa al-Bab al-Halabi, 1955, cet. 2, jilid 3, hal. 196; Abu Hayyan, *Tafsîr al-Bahr al-Muhîth*, Beirut: Dar al-Fikr, 1978, cet. 2, jilid 5, hal. 174.

⁴⁹ Fakhr al-Razi, *Tafsîr al-Kabîr*, Teheran: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyat, t.th, cet. 2, juz 29, hal. 97.

seperti itu; sehingga menimbulkan permasalahan lain lagi, misalnya, apa alasan untuk mengatakan bahwa “langit” punya hak ditempatkan lebih dari “bumi”? Oleh karena itu, dalam kasus ini kiranya pendapat Rasyid Ridha lebih jelas dan tegas dari pada penafsiran tokoh itu, sebagaimana dikatakannya:

“Didahulukan (lafaz) “al-Samâi” karena lafal itu diungkapkan dalam rangka sanjungan Allah terhadap diri-Nya dan menggambarkan keluasan ilmu-Nya. Dari itu cocoklah didahulukan (lafal) “al-Samâi” karena (ruang lingkungnya) sangat besar (luas). Di dalamnya terdapat sejumlah matahari dan galaksi lainnya, yang jarak antara satu galaksi dengan galaksi lainnya, (mencapai) jutaan tahun diukur dengan kecepatan cahaya, sebagaimana ditemukan oleh sains modern”.⁵⁰

Adapun masalah kedua, mendahulukan lafal “*al-Ardhi*” dari pada “*al-Samâi*” pada dua ayat terakhir tidak terdapat perbedaan pendapat di kalangan ulama tafsir; bahkan boleh disebut mereka sepakat mengatakan bahwa konteks ayat itu berkaitan erat dengan permasalahan kehidupan manusia di muka bumi ini. Ayat lain yang serupa kasusnya dengan ayat ini ialah ayat 38 dari Ibrahim, 22 dari al-Ankabut dan ayat kelima dari Thaha.⁵¹ Dalam kasus semacam ini, tentu lebih cocok didahulukan lafal “*al-Ardhi*” dari pada “*al-Samâi*” sebagaimana dinyatakan di dalam kitab-kitab tafsir yang telah disebutkan di atas.

Jika diperbandingkan pendapat para mufasir itu, maka paling tidak diperoleh dua kesimpulan. Pertama, perbedaan letak kata di dalam suatu ayat bukan secara kebetulan, melainkan sengaja diungkapkan serupa itu agar dapat menyampaikan pesan yang dibawanya secara tepat, yang jika tidak demikian susunannya, maka pesan itu tidak terbawa. Dengan perkataan lain, setiap kata itu menempati fungsi masing-masing, sehingga tidak dapat dipertukarkan letaknya. Apabila hal itu terjadi, maka dapat merusak maksud dari pengirimnya yaitu Tuhan. Kesimpulan kedua, penafsiran Rasyid Ridha, (w. 1354 H. /1935 M.) jelas telah dipengaruhi oleh perkembangan sains dan teknologi modern, sedangkan mufasir-mufasir sebelumnya seperti al-Razi (w. 606 H.) dan al-Khazin

⁵⁰ Rasyid Ridha, *al-Manâr*, Mesir: Dar al-Manar, 1954, jilid 4, hal. 431.

⁵¹ Taj al-Qurra', Mahmud bin Hamza Al-Karmani, *al-Burhân fi Mutasyâbih Al-Qur'ân li Mâ Fîhi Min al-Hujjah wa al-Bayân*, ed. 'Abd al-Qadir Ahmad 'Atha, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1986, cet. 1, hal. 95.

(w. 741 H.) belum bertemu dengan abad modern. Apalagi al-Iskafi yang wafat tahun 420 H. (Sekitar dua abad sebelum al-Razi wafat), dan al-Karmani, yang wafat tahun 505 H. (Sekitar seabad setelah al-Iskafi wafat).

Dari kedua penafsiran itu kita memperoleh gambaran bahwa penafsiran Al-Qur'an dipengaruhi oleh kemajuan zaman. Di masa lampau ilmu pengetahuan belum berkembang seperti sekarang, maka penafsiran Al-Qur'an tidak menyinggung hal-hal yang berkaitan dengan perkembangan sains dan teknologi modern. Tapi di masa Rasyid Ridha hidup, ilmu pengetahuan telah berkembang dengan pesat sekali. Jadi tidak heran bila penafsirannya juga mengungkap penemuan para ilmuwan abad modern sebagaimana telah disebutkan. Lagi pula yang menjadi tujuan dalam penafsirannya ialah "*menjelaskan makna Al-Qur'an dan cara mendapatkan petunjuk darinya pada masa kini*".⁵²

Jadi jelaslah, kecenderungan para mufasir dan faktor-faktor lain dirinya seperti kemajuan masyarakat dan ilmu pengetahuan berpengaruh dalam penafsiran.

Adapun dalam contoh yang pertama, Penulis condong terhadap pendapat Rasyid Ridha yang mengungkapkan alasan didahulukannya lafaz *al-Samâ* atas *al-Ardh*, bukan hanya alasan mengikuti agar serasi dengan ayat pertama dari surat Saba seperti yang dikemukakan oleh al-Iskafi, akan tetapi ada maksud lain yaitu pengagungan Allah pada diri-Nya, dengan menyebutkan salah satu ciptaan-Nya yang amat luas yaitu *al-Samâ*.

e. Analisis atas Perbedaan *Ma'rifah* dan *Nakirah*

1) Menghimpun redaksi yang mirip

a) QS. al-Saf/61: 7:

وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَهُوَ يُدْعَىٰ إِلَى الْإِسْلَامِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ ﴿٧﴾

b) QS. al-An'am/6: 21:

وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ كَذَّبَ بِآيَاتِهِ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ ﴿٢١﴾

⁵² Rasyid Ridha, *al-Manâr*, Mesir: Dar al-Manar, 1954, jilid 4, hal. 43.

c) QS. al-An'am/6: 93:

وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ قَالَ أُوحِيَ إِلَيَّ وَلَمْ يُوحَ إِلَيْهِ شَيْءٌ... ﴿٩٣﴾

d) QS. al-Ankabut/29: 68:

وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ كَذَّبَ بِالْحَقِّ لَمَّا جَاءَهُ ۗ أَلَيْسَ فِي جَهَنَّمَ مَثْوًى لِّلْكَافِرِينَ ﴿٦٨﴾

e) QS. al-A'raf/7: 37:

فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ كَذَّبَ بِآيَاتِهِ ۗ أُولَٰئِكَ يَنَالُهُمُ نَصِيبُهُم مِّنَ الْكِتَابِ... ﴿٣٧﴾

f) QS. Yunus/10: 17:

فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ كَذَّبَ بِآيَاتِهِ ۗ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الْمُجْرِمُونَ ﴿١٧﴾

2) Perbandingan redaksi yang mirip

Di dalam ayat-ayat yang beredaksi mirip di atas dijumpai perbedaan. Namun yang menjadi pembahasan di sini ialah lafal “*al-Kadzib*” dengan memakai “*al*”, ini disebut *ma'rifah* dan lafal “*kadzib*” tanpa memakai “*al*” disebut *nakirah*. Di dalam redaksi yang dikutip di atas terlihat dengan jelas, lafal “*al-Kadzib*” hanya disebut satu kali dalam bentuk *ma'rifah*, yaitu di dalam redaksi pertama. Sementara pada ayat kedua dan seterusnya juga membawa lafal tersebut tapi dalam bentuk *nakirah*. Mengapa terjadi perbedaan yang demikian? Padahal semua redaksi itu diawali dengan satu redaksi yang sama, yaitu “*man azhlamu*”.

3) Analisis redaksi yang mirip

Setelah diteliti, ternyata perbedaan itu disebabkan berbedanya konteks ayat-ayat tersebut. Ayat pertama, misalnya, merupakan gambaran lebih lanjut dari sikap kaum yahudi yang mendustakan ayat-ayat Allah dan Rasul-Nya. Karena itulah ayat pertama tersebut membawa lafal “*al-Kadzib*” dengan memakai “*al*” sebagai isyarat dari Allah terhadap kedustaan yang telah mereka lakukan sebelumnya karena “*al*” di dalam struktur

bahasa Arab dapat berfungsi sebagai ‘*ahd al-Dzikr*’ (menunjukkan bahwa kata tersebut sudah disebut sebelumnya secara eksplisit; atau sebagai ‘*ahd al-Dzihn*’ (menunjukkan bahwa makna kata itu telah disebut sebelumnya). Di dalam kasus ayat pertama itu, “*al*” yang dipakaikan pada awal “*al-Kadzib*” tersebut berfungsi ‘*ahd al-Dzihn*’ karena sebelum kata itu Allah sebutkan secara eksplisit dan terdapat indikasi yang kuat bahwa mereka mendustakan Al-Qur’an yang dibawa oleh Nabi Muhammad SAW. Sebagaimana tergambar di dalam pernyataan mereka yang termaktub dalam ayat sebelumnya QS. al-Saff/61: 6:

...فَلَمَّا جَاءَهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ قَالُوا هَذَا سِحْرٌ مُّبِينٌ ﴿٦﴾

...Maka tatkala Muhammad SAW datang kepada mereka membawa keterangan-keterangan, lantas mereka berkata: "Ini sihir yang nyata".

Ucapan ini mengandung arti bahwa mereka mendustakan agama Allah yang dibawa nabi Muhammad SAW. Pendustaan yang tersirat itulah, kemudian dinyatakan Allah secara eksplisit dengan menggunakan “*al*” pada lafal “*al-Kadzib*” sehingga lafal itu menjadi *ma’rifah*. Jadi seolah-olah kedustaan mereka itu telah dikenal (*ma’hūd*) sebelumnya. Adapun dihilangkannya “*al*” pada redaksi selanjutnya, dikarenakan redaksi ayat-ayat tersebut berdiri sendiri, tidak seperti ayat yang pertama itu. Selain itu ada pula faktor lain yang mendorong untuk mengungkapkan kata tersebut dalam bentuk *nakirah*, yaitu dipakainya kata penghubung (*harf al-Athf*) yaitu “*aw*” yang berarti “atau”. Dengan demikian maka konotasi kalimat itu ikut berubah sebab dengan masuknya “*aw*” tersebut redaksinya memberikan pengertian bahwa mereka tidak hanya sekadar berbohong, melainkan juga berkata yang bukan-bukan terhadap Allah serta mendustakan ayat-ayat-Nya. Jika memang begitu, mengapa bunyi ayat dalam QS. al-An’am/6: 144:

فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا لِّيُضِلَّ النَّاسَ بِغَيْرِ عِلْمٍ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ ﴿١٤٤﴾

Ayat ini juga membawa kata “*kadzibâ*” tanpa “*al*”? padahal di dalamnya tidak ditemukan kata “*aw*”. Seperti yang ditulis al-Iskafi di dalam ayat 144 itu, pada ayat ini, redaksi

“*kadziban liyudhilla al-annâsa bi ghairi ‘ilmin*” yang terletak sesudahnya, berkonotasi bahwa siapa saja yang sesat di antara mereka itu adalah sebagai akibat dari pemalsuan mereka terhadap ayat-ayat Allah. Indikasi serupa itu, juga ditemukan pada ayat 18 dari surat hud.⁵³ Dari penjelasan itu dapat disimpulkan bahwa digunakan kata “*kadziba*” yang *nakirah* ialah supaya pengertiannya menjadi umum kepada siapa saja yang berbuat yang bukan-bukan terhadap Allah. Sebab bangsa Arab memang memakai lafal *nakirah* untuk menyebut sesuatu yang umum.⁵⁴ Artinya tidak menunjuk objek tertentu seperti “*rajulun*” (seorang laki-laki), “*kitabun*” (sebuah kitab), dan “*madînatun*” (sebuah kota), dan sebagainya. Sebaliknya untuk *ma’rifah* mereka gunakan untuk menunjuk sesuatu yang tertentu.⁵⁵ Artinya jangkauan maknanya hanya kepada yang tertentu itu. Kata “Umar”, misalnya, kata ini hanya menunjuk kepada seorang yang bernama Umar, sehingga nama-nama lain seperti Abu Bakar, Utsman, Ali, Zubair, dan lain-lain tidak masuk ke dalam konotasi kata itu. Tapi bila disebut “laki-laki”, maka semua yang berjenis kelamin laki-laki masuk ke dalamnya. Inilah yang disebut *nakirah* sebagaimana telah dijelaskan.

Jadi pemakaian kata “*al-Kadzib*” yang *ma’rifah* dengan “*al*” dan “*kadziba*” yang *nakirah* juga mengikuti kaidah ini sebagaimana telah diuraikan di muka.

Amat jarang ulama tafsir yang menjelaskan terjadinya perbedaan *ma’rifat* dan *nakirah* dari lafal “*al-Kadzib*” dan “*kadzib*” di dalam ayat-ayat itu. Dari beberapa kitab tafsir yang diteliti hanya dua yang membicarakannya, yaitu *Durrah al-Tanzîl* karangan al-Iskafi, dan *al-Burhân* karangan al-Karmani.⁵⁶ Meskipun tidak semua kitab tafsir diteliti, tapi data itu cukup dijadikan bukti bahwa memang sedikit sekali mufasir yang tertarik untuk membicarakan perbedaan pemakaian kedua

⁵³ Khatib al-Iskafi, *Dirâsah wa Tahqîq wa Ta’lîq Durrah al-Tanzîl wa Ghurrah al-Ta’wîl*, Makkah: Jami’ah Umm al-Qura, 2001, hal. 483-484.

⁵⁴ Musthafa al-Ghulayni, *al-Durûs al-‘Arabiyyah*, Beirut: Maktabah al-‘Ashriyyah, 1973, cet. 12, jilid 1, hal. 149.

⁵⁵ Musthafa al-Ghulayni, *al-Durûs al-‘Arabiyyah*, Beirut: Maktabah al-‘Ashriyyah, 1973, cet. 12, jilid 1, hal. 149.

⁵⁶ Khatib al-Iskafi, *Dirâsah wa Tahqîq wa Ta’lîq Durrah al-Tanzîl wa Ghurrah al-Ta’wîl*, Makkah: Jami’ah Umm al-Qura, 2001, hal. 482-484. Taj al-Qurra’, Mahmud bin Hamza Al-Karmani, *al-Burhân fi Mutasyâbih Al-Qur’ân li Mâ Fihî Min al-Hujjah wa al-Bayân*, ed. ‘Abd al-Qadir Ahmad ‘Atha, Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1986, cet. 1, hal. 184.

lafal tersebut. Di antara mereka yang tidak tertarik membahas perbedaan pemakaian kedua lafal tersebut ialah Al-Thabari, Ibn Katsir, al-Zamakhshari, Abu al-Su'ud, Abu Hayyan, al-Razi, al-Syawkani, al-Suyuthi, al-Naysaburi, al-Khazin, al-Alusi, Rasyid ridha, al-Maraghi, dan lain-lain.

Karena sedikit sekali ulama tafsir yang membahas perbedaan pemakaian lafal itu, maka sedikit pula input yang diperoleh untuk diperbandingkan. Dalam kaitan ini, jika diamati pendapat al-Iskafi, sebagaimana dikemukakan di depan, kemudian diperbandingkan dengan pendapat al-Karmani, maka diperoleh gambaran bahwa sebab terjadinya perbedaan tersebut karena pada dasarnya mereka melihat perbedaan kaidah bahasa, khususnya bidang ilmu nahwu. Namun penjelasan al-Iskafi lebih terinci dibandingkan dengan uraian al-Karmani.

Mengapa banyak mufasir kurang tertarik membahas perbedaan redaksi itu? Tidak ada yang dapat menjawab pertanyaan itu dengan tepat kecuali mereka yang bersangkutan. Namun bila dilihat dari susunan ayat dan kata-kata yang digunakannya, tampak redaksi serupa itu tidak memerlukan pembahasan yang khusus berkenaan dengan perbedaan lafalnya karena pemahaman ayat tersebut dapat diperoleh meskipun tak diuraikan perbedaan redaksinya terlebih dahulu, apalagi kitab-kitab tafsir yang disebutkan itu menafsirkan Al-Qur'an secara umum. Artinya, para mufasirnya tidak mengkhususkan pembahasan mereka pada ayat-ayat yang mirip. Adapun al-Iskafi dan al-Karmani amat logis jika mereka membahas perbedaan lafal yang mirip tersebut karena tujuan mereka memang khusus untuk menafsirkan ayat-ayat yang beredaksi mirip di dalam Al-Qur'an.

2. Ayat-Ayat yang Serupa dan Tidak Memiliki Perbedaan (*Takrâr Âyât*)

Sejatinya, untuk mendefinisikan istilah *al-Takrâr* ini, tidak cukup dengan mengetengahkan defenisi yang secara bahasa maupun istilah. Ulama mempunyai banyak istilah yang semantik dengan *al-Takrâr*. Di antara istilah yang semantik dengan *al-Takrâr* adalah: *al-Ithnâb*, *al-Taukîd*, *al-Tardîd* dan *al-Tasdîr*. Namun dengan banyaknya istilah yang semantik dengan *al-Takrâr*, pada dasarnya semua bermuara pada satu induk makna yaitu *al-Takrâr* itu

sendiri.⁵⁷ Dalam Al-Qur'an banyak sekali ayat atau lafaz yang diulang-ulang, di antaranya penulis akan membahas dan mengkaji pengulangan ayat Al-Qur'an pada surah al-Rahman.

a. Analisis atas ayat *takrâr*

1) Menghimpun redaksi yang mirip

a) QS. al-Rahman

فَيَايَ الْآءِ رَبِّكُمْ تَكْتَدِبْنَ

2) Perbandingan redaksi yang mirip

Ayat ini terulang sebanyak 31 kali di dalam Al-Qur'an semuanya terdapat pada surat al-Rahman, yakni surat yang ke-55 sebagaimana ditemukan pada ayat-ayat : 13, 16, 18, 21, 23, 25, 28, 30, 32, 34, 36, 38, 40, 42, 45, 47, 49, 51, 53, 55, 57, 59, 61, 63, 65, 67, 69, 71, 73, 75, dan 77.

Jika diperhatikan keseluruhan ayat yang berulang itu, jelas terlihat redaksinya persis sama, sedikit pun tidak mengalami perubahan. Oleh karena itu, yang diperbandingkan di sini ialah penempatan ayat-ayat tersebut bukan susunan redaksinya.

Dengan mengamati penempatan masing-masing ayat itu, al-Iskafi sampai pada kesimpulan bahwa ayat-ayat di dalam surat al-Rahman terdiri atas lima kelompok, yaitu 7, 1, 7, 8, dan 8. Tujuh pertama dari ayat-ayat tersebut membicarakan keajaiban ciptaan Allah dan permulaan penciptaan makhluk manusia dan jin. Kelompok ini berakhir pada ayat ke-28. Kemudian antara kelompok 7 yang pertama dengan kelompok 7 yang kedua dibatasi oleh ayat ke-29 dan 30. Setelah itu ke kelompok 7 yang kedua. Kelompok ini berbicara tentang neraka dan berbagai azab yang ditimpakan kepada penghuninya kelak, sebagaimana tercantum dari ayat 31 sampai dengan ayat 45. Kemudian diikuti oleh kelompok 8 dan 8, secara berurutan. Kedua kelompok ini menggambarkan surga dan kenikmatannya serta kebahagiaan hidup yang akan dinikmati oleh penghuninya.⁵⁸

3) Analisis redaksi yang mirip

Tidak seorang pun yang tahu persis, mengapa sampai 31 kali ayat itu diulang di dalam Al-Qur'an. Oleh karenanya yang

⁵⁷ Sayyid Khadar, *al-Tikrâr al-Uslûbi fî al-Lughah al-'Arabiyyah*, Beirut: Dar el-Wafa, 2003, hal. 7.

⁵⁸ Khatib al-Iskafi, *Dirâsah wa Tahqîq wa Ta'liq Durrah al-Tanzîl wa Ghurrah al-Ta'wîl*, Makkah: Jami'ah Umm al-Qura, 2001, hal. 463-464.

terbaik bagi manusia, tulis al-Razi, ialah tidak memaksakan diri untuk mengetahui hal-hal yang berada di luar kemampuannya. Dan jumlah yang 31 kali itu masuk ke dalam masalah penetapan Allah (*tawqîfiyyah*) yang tidak dapat dijangkau oleh nalar.⁵⁹ Pendapat al-Razi ini sesuai dengan prinsip yang digariskan Umar yang tidak mau memaksakan diri untuk memahami ayat yang di luar kemampuannya sebagaimana telah diungkapkan pada pemaparan di bab awal. Berdasarkan prinsip itu pula lah maka para ulama tafsir tidak mempermasalahkan jumlah pengulangan, tapi penempatannya.

Para ulama mencoba memberikan interpretasi terhadap penempatan ayat itu dalam kelompok yang disebutkan di atas berdasarkan konteks. Dengan demikian terdapatlah lima kelompok yang disebutkan di atas. Konteksnya itulah yang membedakan masing-masing kelompok dari yang lain. Kelompok yang pertama, misalnya, membicarakan tentang sumber-sumber nikmat yang diciptakan oleh Allah, keajaiban ciptaan-Nya serta permulaan penciptaan manusia dan jin, begitu seterusnya sebagaimana telah dikemukakan di depan.

Terdapat sebuah kaidah berkaitan dengan *takrâr*, dikatakan:

قد يرد التكرار لتعدد المتعلق

*"Terkadang adanya pengulangan karena banyaknya hal yang berkaitan dengannya (maksud yang ingin disampaikan)"*⁶⁰

Adanya pengulangan beberapa ayat Al-Qur'an di surat dan tempat yang berbeda menyisakan pertanyaan di benak para ilmuan sekaligus bahan perdebatan di kalangan mereka. Hal ini bertolak belakang dari realitas metode Al-Qur'an sendiri yang dalam penjelasannya terkesan singkat dan padat dalam mendeskripsikan sesuatu. Al-Qur'an oleh beberapa orang dinilai kacau dalam sistematikanya. Namun pertanyaan ini telah dijawab oleh para ilmuan Islam, bahwa bentuk pengulangan dalam Al-Qur'an adalah bukan hal yang sia-sia dan tidak memiliki arti. Bahkan menurut mereka setiap lafal yang berulang tadi memiliki kaitan erat dengan lafal sebelumnya.

Dalam surah di atas terdapat ayat yang berulang lebih dari 30 kali yang kesemuanya menuntut adanya ikrar dan pernyataan

⁵⁹ Fakhr al-Razi, *Tafsîr al-Kabîr*, Teheran: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyat, t.th, cet. 2, juz 29, hal. 97.

⁶⁰ Khalid ibn Usman al-Sabt, *Qawâ'id al-Tafsîr, Jam'an wa Dirâsah*, Beirut: Dar ibn 'Affan, Juz. 2, 1997, hal. 702.

rasa syukur manusia atas berbagai nikmat Allah. Jika dilihat, tiap pengulangan ayat ini didahului dengan penjelasan berbagai jenis nikmat yang Allah berikan kepada hambanya. Jenis nikmat inipun berbeda-beda, maka setiap pengulangan ayat yang dimaksud, berkaitan erat dengan satu jenis nikmat. Dan ketika ayat tersebut berulang kembali, maka kembalinya kepada nikmat lain yang disebut sebelumnya.⁶¹ Inilah yang dimaksud oleh kaidah, bahwa terkadang pengulangan lafal karena banyaknya hal yang berkaitan dengannya.

Secara umum, surat al-Rahman ini menggambarkan nikmat Allah kepada hamba-Nya. Namun timbul pertanyaan, apakah dapat dianggap suatu nikmat pernyataan Allah di dalam ayat 35 yang menegaskan bahwa mereka yang durhaka, baik jin dan manusia akan disambar oleh lidah api dan di azab dengan tembaga yang mendidih, sedikit pun mereka tidak dapat menyelamatkan diri. Makna serupa itu ditegaskan oleh Allah pula pada ayat 43 dan 44.

Memang benar ayat itu tidak membicarakan nikmat Tuhan, melainkan memberikan peringatan kepada umat manusia agar mereka tidak terjerumus ke dalam lubang neraka yang amat menakutkan itu. Bukankah peringatan keras semacam itu merupakan anugrah Allah yang tidak ternilai harganya karena dengan mengindahkan peringatan tersebut mereka akan terhindar dari siksaan dan penderitaan yang berkepanjangan di dalam neraka kelak?⁶²

Tidak banyak ahli tafsir yang tertarik membahas terjadinya pengulangan redaksi dalam surat al-Rahman ini. Di antara ulama yang tidak membahas kasus ini adalah al-Thabari, Ibn Katsir, al-Zamakhshari, al-Naysaburi, Abu Hayyan, Abu al-Su'ud, al-Suyuthi, al-Syawkani, al-Qurthubi, Abd al-Mun'in al-Jamal, dan Sayyid Quthb.⁶³ Para ulama yang disebutkan ini lebih cenderung menafsirkan langsung kandungan ayat-ayat tersebut dari pada membahas segi pengulangan redaksinya.

⁶¹ Khalid ibn Usman al-Sabt, *Qawâ'id al-Tafsîr, Jam'an wa Dirâsah*, Beirut: Dar ibn 'Affan, juz 2, 1997, hal. 702.

⁶² Ibn Qutaybat, *Ta'wîl Musykîl Al-Qur'ân*, ed. Ahmad sakr, Beirut: al-Maktabat al-Ilmiyyah, 1981, cet. 3, hal. 239.

⁶³ Abu Ja'far Muhammad bin Jarir, *Jâmi' al-Bayân 'an Ta'wîl Al-Qur'an (Tafsîr al-Thabâri)*, Mesir: Musthafa al-Bab al-Halabi, 1954, cet. 2, juz 27, hal. 124. Ibn Katsir, *Tafsîr Al-Qur'ân al-'Azîm*, Singapura, t.th, juz 4, hal. 271; Abu al-Qasim Mahmud bin 'Umar al-Zamakhshari, *al-Kasysyâf*, Beirut: Dar al-Ma'rîfat, t.th, juz 4, hal. 45; Abu al-Su'ud, *Irsyâd al-'Aql al-Sâlim ilâ Mazâya Al-Qur'ân al-Karîm*, Beirut: Dar Ihya, t.th, jilid 8, hal. 193-194; Sayyid Quthb, *Tafsîr fî Zhilâl Al-Qur'ân*, Beirut, t.tp, juz 27, jilid 7, hal. 109.

Sebaliknya, mereka yang membahas pengulangan redaksinya antara lain: Ibn Qutaybat, al-Iskafi, al-Karmani, al-Khazin, al-Ghazali.⁶⁴

Para ulama yang membahas terjadinya pengulangan redaksi ayat itu, ternyata tidak mengemukakan pendapat yang berbeda secara tajam atau kontroversial. Misalnya dalam pengelompokan ayat-ayat surah al-Rahman yang dikemukakan oleh al-Iskafi di atas, menurut al-Karmani ayat-ayat itu terbagi ke dalam empat kelompok, yakni kelompok 8, 7, 8, dan 8, jadi pengelompokan versi al-Karmani ini menghilangkan kelompok satu yang ditetapkan oleh al-Iskafi dengan memasukannya ke dalam kelompok 8 yang pertama. Pendapat yang sama dengan ini dikemukakan oleh Muhammad al-Ghazali dengan mengutip dari kitab *Safwât al-Bayân li ma'âni Al-Qur'ân*.⁶⁵

Perbedaan pendapat itu timbul, menurut hemat penulis disebabkan berbedanya kecenderungan masing-masing. Al-Iskafi misalnya, ingin menjelaskannya secara rinci. Karena itu yang pertama ditetapkannya 7 sebab induk nikmat (*Ummahât al-Ni'am*) yang diciptakan Allah, seperti langit, bumi, dan planet-planet. Kelompok kedua juga 7 sesuai dengan jumlah pintu neraka jahannam. Di antara 2 kelompok itu dibatasi oleh salah satu dari 3 ayat yang ditujukan kepada semua makhluk Allah termasuk malaikat sebagaimana terlihat di dalam ayat 29. Ayat ini menjelaskan bahwa semua yang ada di langit dan di bumi (malaikat, jin, manusia, dan lain-lain) selalu membutuhkan-Nya. Sebelum membicarakan azab, ditempatkan pula redaksi yang berulang tersebut satu kali. Inilah yang dinamakan kelompok satu oleh al-Iskafi, yang oleh al-Karmani ayat itu dimasukkannya ke dalam kelompok pertama sehingga kelompok pertama itu menurutnya berisi 8 redaksi yang berulang, bukan 7, sebagaimana dinyatakan oleh al-Iskafi yang telah diungkapkan di atas.

⁶⁴ Ibn Qutaybat, *Ta'wil Musykil Al-Qur'ân*, ed. Ahmad Sakr, Beirut: al-Maktabat al-Ilmiyyah, 1981, cet. 3, hal. 234-240; Khatib al-Iskafi, *Dirâsah wa Taḥqîq wa Ta'liq Durrah al-Tanzîl wa Ghurrah al-Ta'wil*, Makkah: Jami'ah Umm al-Qurra, 2001, hal. 463-466; Taj al-Qurra', Mahmud bin Hamza al-Karmani, *al-Burhân fi Mutasyâbih Al-Qur'ân li Mâ Fîhi Min al-Hujjah wa al-Bayân*, ed. 'Abd al-Qadir Ahmad 'Atha, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1986, cet. 1, hal. 179; Al-Khazin, *Tafsîr al-Khazîn*, Mesir: Musthafa al-Bab al-Halabi, 1955, cet. 2, jilid 7, hal. 3-4; Al-Alusi, *Rûḥ al-Ma'âni, fî Tafsîr Al-Qur'ân al-'Azhîm wa al-Sab' al-Matsânî*, Beirut: Dar Ihya al-Turats al-'Arabi, t.th, juz 27, hal. 97-98.

⁶⁵ Muhammad al-Ghazali, *Rakâiz al-Îmân bayn al-'Aql wa al-Qalb*, Kairo: Dar al-I'tisham, 1979, cet. 6, hal. 191.

Di samping perbedaan pendapat, dalam kasus ini juga terdapat kesamaan paham, khususnya berkenaan dengan kalimat tanya (*istifham*) yang digunakan di dalam ayat-ayat yang berulang tersebut. Menurut mereka, ungkapan pertanyaan serupa itu dimaksudkan untuk memberi penegasan pada jin dan manusia agar mereka senantiasa mengingat nikmat Allah. Gaya bahasa (*uslûb*) seperti itulah lazim digunakan di dalam kalam Arab, misalnya dikatakan kepada seseorang yang selalu mengingkari pemberian yang diberikan kepadanya :

الم تكن فقيرا فاغنيتك افتنكر هذا ؟ الم تكن عريانا فكسوتك افتنكر
هذا ؟ الم تكن خاملا فرفعت قدرك افتنكر هذا ؟⁶⁶

Bukankah dulu kamu melarat, lalu saya buat kamu menjadi kaya; apakah kamu mengingkari kenyataan ini?! Bukankah dulu kamu bertelanjang, lalu saya beri kamu pakaian; apakah kamu mengingkari kenyataan ini?! Bukankah dulu kamu tidak dikenal, lalu saya angkat derajat mu; apakah kamu mengingkari kenyataan ini?

Apakah pengulangan redaksi tersebut berfungsi sebagai *ta'kid*? Para mufasir yang disebutkan di atas tidak menjelaskan permasalahan itu, selain al-Alusi. Menurutnya, pengulangan yang berjumlah sebanyak itu bukan untuk *ta'kid* (memperkuat makna kalimat) tapi untuk *taqrîr* (penetapan kandungan makna). Jika pengulangan semacam itu dimaksudkan dengan *ta'kid*, menurut al-Alusi, tentu pengulangannya tidak lebih dari tiga kali karena *ta'kid* hanya sebanyak tiga kali itu tegasnya, seraya merujuk pendapat Ibn Abd al-Salam, dan lain-lain. Oleh karena itu, pengulangan tersebut diperlukan karena masing-masing redaksi tergantung kepada ungkapan sebelumnya yang berjumlah sebanyak 31 kali pula.⁶⁷

Kalau dibandingkan pendapat para mufasir yang telah dinukilkan di atas, jelaslah bagi kita bahwa mereka yang tidak membahas pengulangan redaksi tersebut bukan karena tidak mengerti permasalahannya, melainkan didorong oleh kecenderungan masing-masing. Al-Thabari, misalnya, sebagai seorang mufasir besar, bahkan boleh disebut “bapak” mufasir *bi*

⁶⁶ Ahmad Mushthafa al-Maraghi, *Tafsir al-Marâghî*, Beirut: Dar al-Fikr, 1974, cet. 3, jilid 7, hal. 4.

⁶⁷ Al-Alusi, *Rûh al-Ma'âni, fî Tafsîr Al-Qur'ân al-'Azhîm wa al-Sab' al-Matsânî*, Beirut: Dar Ihya al-Turats al-'Arabi, t.th, juz 27, hal. 97-98.

al-Ma'tsûr tidak membahas pengulangan redaksi di dalam surat al-Rahman itu karena ia lebih condong menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an berdasarkan riwayat Nabi, sahabat, tabiin, dan seterusnya. Dikarenakan pada zaman al-Thabari, *Tafsîr bi al-Ray* belum berkembang dengan pesat sebagaimana dijumpai pada abad-abad sesudahnya. Adapun di zaman al-Zamakhshari, meskipun *Tafsîr bi al-Ray* telah berkembang pesat, sejalan dengan berkembangnya pemikiran teologi dan filsafat, namun karena ia lebih tertarik menafsirkan ayat Al-Qur'an dengan corak ilmu kalam, maka pengulangan redaksi itu kurang mendapat perhatiannya. Begitu pula Abu Hayyan, Abu al-Su'ud, dan lain-lain yang cenderung kepada penafsiran Al-Qur'an dari sudut kebahasaan, mereka lebih memusatkan perhatian pada hal-hal yang menyangkut dengan kaidah bahasa, sehingga pengulangan suatu redaksi seakan-akan luput dari pembahasan mereka. Begitu pun al-Qurthubi dikarenakan lebih cenderung pada masalah fikih, maka permasalahan yang menyangkut dengan kajian redaksional kurang mendapat perhatiannya. Sementara pengulangan redaksi di sini tidak banyak kaitannya dengan masalah fikih, karenanya al-Qurthubi tidak tertarik membahasnya. Sebaliknya, mereka yang mau membahas pengulangan redaksi itu ialah karena melihat pengulangan itu berhubungan erat dengan pemahaman ayat-ayat di dalam surat itu secara keseluruhan. Oleh karena itu, mereka berusaha mengungkapkan rahasia yang terdapat di balik pengulangan redaksi itu, sesuai dengan kemampuan nalar mereka dengan menjadikan konteks ayat-ayat tersebut sebagai salah satu tolak ukurnya. Jadi perbedaan kecenderungan sebagaimana disebutkan di atas, besar sekali pengaruhnya dalam penafsiran suatu ayat. Oleh karena itu perbedaan persepsi dalam menentukan sebuah ayat itu *mutasyâbihât* atau bukan, sangat dipengaruhi dari kecenderungan seorang mufasir dalam menafsirkan sebuah ayat dan juga dari latar belakang keilmuan yang dialami oleh mufasir tersebut sehingga banyak perbedaan penafsiran dalam menjelaskan ayat-ayat yang beredaksi mirip.

B. Analisis atas Ragam *Mutasyâbihât al-Alfâzh* dalam Al-Qur'an

Untuk menjelaskan ragam *Mutasyâbihât al-Alfâzh* dalam Al-Qur'an khususnya pada kitab karya al-Iskafi ini, dan sebagaimana telah penulis kemukakan pada bab terdahulu bahwa kajian terhadap ayat-ayat *mutasyâbihât* banyak dilakukan oleh para pemerhati Al-Qur'an, termasuk oleh generasi setelah al-Iskafi, misalnya kajian yang dilakukan

oleh al-Karmani (w. 505 H) melalui karyanya yang berjudul *al-Burhân fi Tajwîh Mutasyâbih Al-Qur'ân* yang di dalamnya banyak mengutip pendapat al-Iskafi dalam menjelaskan ayat-ayat yang beredaksi mirip.⁶⁸ Kajian yang sama juga dilakukan oleh Zakariya al-Anshari melalui karyanya yang berjudul *Fatḥh al-Rahmân bi Kasyfî mâ Yaltabis fî Al-Qur'ân*. Akan tetapi terdapat perbedaan pendapat dalam menentukan sebuah ayat dalam Al-Qur'an merupak *mutasyâbihât* atau bukan.

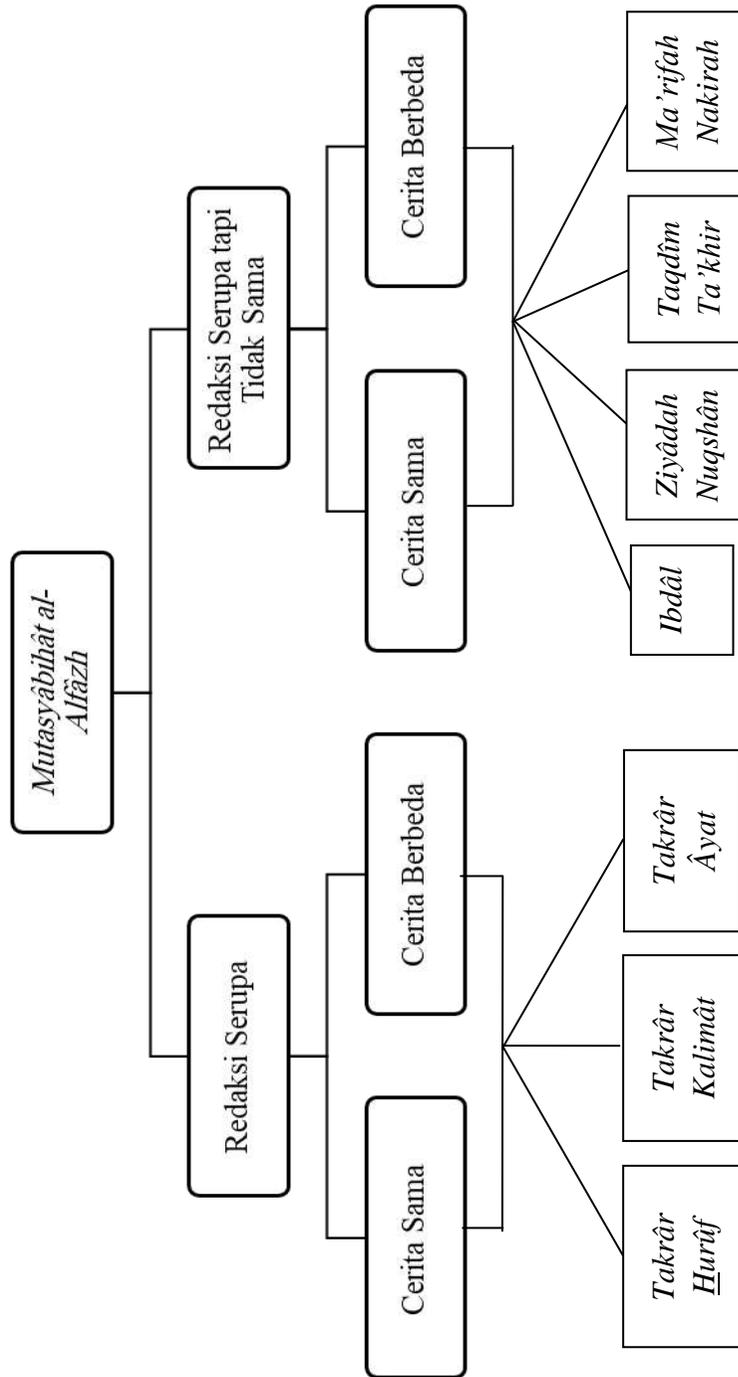
Melihat dari paparan di atas, penulis melihat bahwa fokus al-iskafi dalam menentukan sebuah ayat itu *mutasyâbih* adalah perbedaannya, bukan persamaannya, atau yang sekilas tampak sama akan tetapi berbeda. Bahkan bukan hanya ayat yang menceritakan cerita yang sama saja, akan tetapi ayat yang sekilas serupa baik itu menceritakan cerita yang sama atau berbeda. Oleh karena itu perlu adanya telaah pada konteks ayat dan *munâsabah* ayat sehingga bisa mengetahui secara komperhensif alasan kenapa didatangkan dengan redaksi yang berbeda.

Adapun contoh-contoh yang penulis paparkan pada bab ini, penulis kira sedikit banyak menggambarkan pandangan al-iskafi berkaitan dengan *Mutasyâbihât al-Alfâzh* dalam kitabnya, sejatinya tidak ada yang tahu persis alasan mengapa ayat-ayat ini diturunkan dengan redaksi yang berbeda, akan tetapi para ulama khususnya al-Iskafi dalam hal ini berusaha untuk memberikan interpretasinya terhadap penempatan ayat, sesuai konteks dan *munâsabah* agar mudah difahami maknanya, walaupun ada contoh-contoh yang penulis anggap tidak sempurna dalam paparannya sehingga kurang bisa diterima secara logis alasan perbedaan redaksi tersebut.

Berangkat dari kenyataan ini, setelah melihat juga pemaparan para mufasir dalam mendefinisikan *Mutasyâbihât al-Alfâzh*, penulis perlu menggambarkan secara umum ragam *Mutasyâbihât al-Alfâzh* dalam sebuah bagan di bawah ini, dengan begitu akan mudah untuk mengetahui posisi definisi *Mutasyâbihât al-Alfâzh* dalam kitab karya Khatib al-Iskafi.

⁶⁸ Erlina, “*Mutasyâbih Lafzhi* Dalam Al-Qur'an (kajian Atas Penafsiran al-Karmani Terhadap Ayat-Ayat *Mutasyâbihât* Dalam Kitab *al-Burhân fi Tajwîh Mutasyâbih Al-Qur'ân*)” Tesis. Yogyakarta: Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, 2013, hal. 74.

Tabel IV.1.1. Ragam *Mutasyâbihât al-Alfâzh*



Dalam kitab *Durrah al-Tanzil wa Ghurrah al-Ta'wil* tidak dijelaskan definisi *mutasyâbihât al-Alfâzh* secara komprehensif, akan tetapi pada permulaan kitab tersebut terdapat kutipan:

الآيَاتُ الْمُتَكَرِّرَةُ بِاَلْكَلِمَاتِ الْمُتَّفِقَةِ وَالْمُخْتَلِفَةِ وَحُرُوفُهَا مُتَشَابِهَةٌ⁶⁹

Yaitu ayat-ayat yang diulang dengan kalimat yang sama ataupun berbeda, dan huruf (susunan kata)nya serupa.

Di sini al-Iskafi tidak menjelaskan apakah yang dimaksud dengan *mutasyâbih* adalah hanya ayat-ayat yang menceritakan cerita yang sama dengan redaksi yang mirip, seperti halnya yang dikemukakan oleh mufasir-mufasir lain, atau ayat-ayat yang menceritakan cerita yang berbeda dengan redaksi yang mirip juga termasuk dalam ayat-ayat *Mutasyâbihât al-Alfâzh*. Berbeda dengan definisi yang dikemukakan oleh mufasir-mufasir lain seperti al-Zarkasyi dalam mendefinisikan ayat-ayat *Mutasyâbihât al-Alfâzh* dengan ungkapan:

إِرَادُ الْقِصَّةِ الْوَاحِدَةِ فِي صُورَةٍ شَتَّى وَفَوَاصِلَ مُخْتَلِفَةٍ⁷⁰

Memaksudkan satu tema yang sama, dalam bentuk yang berbeda dan redaksi(nya) berbeda

Dalam definisi yang dipaparkan oleh al-Zarkasyi ditekankan bahwa yang dimaksud dengan ayat-ayat *Mutasyâbihât al-Alfâzh* adalah ayat-ayat yang hanya membahas satu cerita yang sama. Begitu pula definisi yang dipaparkan oleh al-Suyuthi dalam kitabnya *al-Itqân fî 'Ulûm Al-Qur'ân*, bahkan dengan pemaparan lebih jelas dengan menyebutkan bentuk-bentuk perubahan redaksi seperti *ziyâdah nuqshân, tabdîl*, dan lain sebagainya.⁷¹

Ulama lain yang menjelaskan definisi *mutasyâbihât* dengan lebih komprehensif adalah Abu al-Baqa dalam kitab *al-Kulliyât* dengan mendefinisikan *mutasyâbih* sebagai berikut:

إِرَادُ الْقِصَّةِ الْوَاحِدَةِ فِي صُورَةٍ شَتَّى وَفَوَاصِلَ مُخْتَلِفَةٍ فِي التَّقْدِيمِ وَالتَّأْخِيرِ وَالزِّيَادَةِ
وَالتَّرْكِ وَالتَّعْرِيفِ وَالتَّنْكِيرِ وَالجَمْعِ وَالإِفْرَادِ وَالإِدْعَامِ وَالفَكِّ وَتَبْدِيلِ حَرْفٍ بِحَرْفٍ⁷²

⁶⁹ Khatib al-Iskafi, *Durrah al-Tanzil wa Ghurrah al-Ta'wil fî Bayâni al-Âyât al-Mutasyâbihah fî Kitâbi Allâh al-'Azîz*, Beirut: Dar al-Afaq al-Jadidah, 1973, hal. 7.

⁷⁰ Badr al-Din Muhammad bin 'Abdullah al-Zarkasyi, *al-Burhân fî 'Ulûm Al-Qur'ân*, Kairo: Maktabah Isa al-Halabi, t.th, jilid 1, hal. 146.

⁷¹ Jalal al-Din al-Suyuthi, *al-Itqân fî 'Ulûm Al-Qur'ân*, Beirut: Dar al-Fikr, 1980, cet. 3, jilid 1, hal. 112.

⁷² Abu al-Baqa, *al-Kulliyât*, Beirut: Muassasah al-Risalah, 1412 H, hal. 845.

Memaksudkan satu tema dalam redaksi yang berbeda, dan bentuknya beragam pada mendahulukan dan mengakhirkan, menambah dan meninggalkan, ma'rifat dan nakirah, jamak dan mufrad, mengidghamkan dan melepaskan, dan mengganti huruf dengan huruf (yang lain).

Adanya perbedaan dalam menentukan definisi terhadap kriteria sebuah ayat *mutasyâbih*, sangat berpengaruh dalam penafsiran sebuah ayat itu sendiri. Misalnya dikatakan seperti yang telah dikemukakan di atas yaitu maksud ayat *mutasyâbih* adalah ayat yang menceritakan sebuah kisah yang sama, akan tetapi setelah penulis menelaah, sebuah redaksi tidak mesti sama dalam menceritakan sebuah kisah untuk dikatakan *mutasyâbih*, cukup melihat korelasi dan membandingkan dengan ayat yang serupa agar bisa melihat titik perbedaan dan alasan kenapa perbedaan itu terjadi. Dan ini berlaku untuk ayat yang serupa secara keseluruhan maupun ada perbedaan. Contoh untuk ayat yang serupa secara keseluruhan dalam kalimat “*wa yaqûlûna matâ hâdza al-Wa'du inkuntum shâdiqîn*”. Kalimat ini terulang beberapa kali dalam Al-Qur'an dengan ungkapan yang sama persis seperti pada QS. al-Yunus/10: 48, QS. al-Anbiya/21: 38, QS. al-Naml/27: 71, QS. al-Sajdah/32: 28, QS. Saba'/34: 29, QS. Yasin/36: 48, dan QS. al-Mulk/67: 25. Akan tetapi ayat-ayat ini tidak menceritakan konteks yang sama. Dalam hal ini penulis melihat bahwa memang pada umumnya sebuah ayat yang memiliki kemiripan biasanya menceritakan sebuah kisah yang serupa, seperti yang terdapat pada QS. al-Baqarah/2: 35, dengan al-A'raf/6: 19, dan ini sudah dipaparkan pada bab sebelumnya. Akan tetapi penulis juga melihat ayat yang tidak menceritakan cerita yang sama juga bisa masuk pada kategori *mutasyâbih*, karena fokus dari kajian ini sebenarnya adalah melihat kemiripan pada lafaznya terlebih dahulu dan kemudian mengkaji maknanya. seperti pada ayat yang telah dijelaskan di atas pada antara QS. Ali 'Imran/3: 126 dengan QS. al-Anfal/8: 10, yang keduanya menjelaskan konteks yang berbeda, yang pada redaksi yang pertama menjelaskan Perang Uhud, sedangkan pada redaksi yang kedua menjelaskan mengenai Perang Badar.

Membandingkan sebuah definisi dengan definisi lain menjadi penting dalam menafsirkan sebuah ayat. Dan jika dilihat dari pemaparan al-Iskafi dalam kitabnya, seperti yang dipaparkan pada penjelasan di atas, bahwa yang dimaksudkan dengan ayat-ayat *Mutasyâbihât al-Alfâzh* adalah ayat-ayat yang menceritakan sebuah cerita, baik itu sama ataupun berbeda dengan redaksi yang terulang sama persis (*takrâr*) dan dengan redaksi yang berbeda.

Kemudian pada kitab *Durrah al-Tanzîl wa Ghurrah al-Ta'wil*, al-Iskafi tidak memfokuskan kemiripan pada sebuah kata. Berbeda dalam

al-Burhân disebutkan bahwa dari keseluruhan surat yang terdapat dalam Al-Qur'an yang jumlahnya 114 surat, hanya satu surat yang tidak mengandung permasalahan *tasyâbuh* dalam redaksi ayat, yakni QS. 'Abasa. Dari sini tampak adanya perluasan bacaan al-Karmani terhadap ayat-ayat *mutasyâbihât* dalam Al-Qur'an.

Seperti ketika menafsirkan fungsi pengulangan lafaz "*al-Rahmân al-Rahîm*" yang terdapat pada surat al-Fatihah, ayat ini tidak dijelaskan al-Iskafi dalam kitabnya akan tetapi al-Karmani menghadirkan dua pendapat ulama, yaitu Ali bin Isa,⁷³ dan Qasim bin Habib. Pendapat tersebut sebagai berikut:

وفي تكراره قولان: قال علي ابن عيسى: انما كرره للتوكيد وقال قاسم بن حبيب: انما كرر لان المعنى: وجب الحمد لله لانه الرحمن الرحيم^{٧٤}

Terdapat dua pendapat berkaitan pengulangan (lafaz *al-Rahmân al-Rahîm*): 'Ali bin 'Isa berkata: "Sesungguhnya (Allah) mengulang (lafaz *al-Rahmân al-Rahîm*) untuk penekanan (makna)", dan menurut Qasim bin Habib: "Sesungguhnya pengulangan tersebut karena maknanya: Diwajibkan memuji (hanya) untuk Allah, karena sesungguhnya Allah yang maha pengasih dan maha penyayang".

Jika melihat pemaparan di atas, maka sudah jelas bahwa perbedaan mufasir dalam menjelaskan definisi sebuah ayat *mutasyâbih* atau bukan, sangat menentukan dalam jumlah bentuk dan penafsiran *tasyâbuh* dalam sebuah kitab. Penulis condong terhadap penafsiran al-Iskafi dari penafsiran mufasir yang membahas ayat-ayat yang beredaksi mirip yang lain, karena jika ditelaah, fokus dari ayat-ayat *Mutasyâbihât al-Alfâzh* dalam kitab *Durrah al-Tanzîl* adalah perbedaan yang terdapat pada ayat-ayat yang beredaksi mirip tersebut, bukan persamaannya, sehingga jumlah lafaz-lafaz seperti *al-Hamdu*, *al-Hayyu al-Qayyum* terdapat beberapa kali dalam Al-Qur'an tidak perlu dijelaskan seperti yang dipaparkan oleh mufasir lain.

Dalam penulisan kitab *Durrah al-Tanzîl wa Ghurrah al-Ta'wil*, al-Iskafi juga tidak memasukan huruf *muqâtha'ah* yang merupakan ayat-ayat *takrâr*, berbeda dengan kitab-kitab lain yang membahas

⁷³ Nama lengkapnya adalah 'Ali bin 'Isa Abu al-Hasan al-Rimani, lebih dikenal dengan sebutan al-Rimani. Beliau merupakan seorang ulama yang produktif dalam menghasilkan berbagai macam karya, salah satu karyanya adalah *Rasâilu fî I'jâzi AL-Qur'ân*. Beliau lahir di Baghdad dan meninggal pada tahun 384 H. Muhammad bin Hamzah al-Karmani, *al-Burhân fî Mutasyâbih Al-Qur'ân*, Kairo: Dar al-Wafa, 1418 H, cet. 2, hal. 65.

⁷⁴ Muhammad bin Hamzah al-Karmani, *al-Burhân fî Mutasyâbih Al-Qur'ân*, Kairo: Dar al-Wafa, 1418 H, cet. 2, hal. 65.

mutasyâbihât pada umumnya, ini dikarenakan menurut al-Iskafi pembahasan ini memerlukan pemaparan tersendiri sehingga pemamparan huruf-huruf *muqâtha'ah* dipisah dari kitab *Durrah al-Tanzîl wa Ghurrah al-Ta'wîl*, berkaitan dengan hal ini dalam pemaparannya al-Iskafi mengatakan dalam kitabnya:

ثم اعلموا أن الأحسن والأولى أن تكون المسألة الأولى من هذا الكتاب مسألة من الحروف المقطعة، لأن الأسئلة عليها متفرعة مفرعة⁷⁵

Penulis dalam hal ini berkaitan dengan huruf-huruf *muqâtha'ah*, sepakat dengan al-Iskafi, karena hemat penulis, pembahasan huruf-huruf *muqâtha'ah*, lebih condong pada pembahasan *mutasyâbih ma'nâ*, dan perlu pembahasan tersendiri.

Dapat disimpulkan dari bagan di atas dari pemaparan al-Iskafi pada kitabnya bahwa sebuah redaksi itu *mutasyâbih*, apabila ada kemiripan pada kalimat (bukan kata) atau ayat, baik menceritakan cerita yang sama atau tidak, dan kemiripannya bisa mirip seluruhnya ataupun ada perbedaan baik dengan penambahan atau pengurangan, *ibdâl* baik pada kata atau kalimat, *ma'rifah*, *nakirah*, ataupun dengan mendahulukan atau mengakhirkan.

Secara garis besar penafsiran terhadap ayat-ayat yang beredaksi mirip sangat berkaitan dengan *munâsabah* ayat yang saling memiliki kemiripan, dan juga dengan konteks ayat ketika diturunkan. Sehingga seorang mufasir bisa mengetahui sebab terjadinya kemiripan antara ayat yang satu dengan ayat yang lain, bukan hanya untuk memperindah sebuah bahasa, akan tetapi ada makna yang tersirat dibalik redaksi yang saling serupa satu sama lain.

⁷⁵ Khatib al-Iskafi, *Durrah al-Tanzîl wa Ghurrah al-Ta'wîl fî Bayâni al-Âyât al-Mutasyâbihah fî Kitâbi Allâh al-'Azîz*, Beirut: Dar al-Afaq al-Jadidah, 1973, hal.

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Dari penelitian yang telah dilakukan terhadap ayat-ayat *mutasyâbihât* yang terdapat pada *Durrah al-Tanzîl wa Ghurrah al-Ta'wîl* karya Khatib al-Iskafi, diperoleh kesimpulan-kesimpulan sebagai berikut:

Durrah al-Tanzîl wa Ghurrah al-Ta'wîl membicarakan aspek kemiripan ayat-ayat Al-Qur'an yang terdapat dalam setiap surat. Secara khusus metode yang digunakan oleh al-Iskafi adalah metode *maudhû'î jamâ'i* sedang bentuk penafsirannya dengan bentuk *bi al-Ra'y*.

Adapun sistematika yang dipakai oleh al-Iskafi adalah sistematika *tartîb mushâfi*, artinya ayat-ayat Al-Qur'an dipilih berdasarkan *tartîb mushâfi* yang diawali dari QS. al-Baqarah dan diakhiri dengan QS. al-Nas meskipun dalam konteks ini tidak semua ayat ditafsirkan melainkan hanya dicari ayat-ayat yang redaksinya serupa dan diawali dengan pertanyaan-pertanyaan, yakni terkait apa kelebihan dan keistimewaan ayat yang berbeda redaksi tersebut. Pada intinya, penafsiran atau paparan al-Iskafi dalam *Durrah al-Tanzîl wa Ghurrah al-Ta'wîl* yang dimulai dari QS. al-Baqarah dan diakhiri dengan QS. al-Nas dan hanya fokus pada ayat-ayat yang beredaksi mirip satu sama lain.

Dalam penelitian ini, secara garis besar ditemukan bahwa ayat-ayat *mutasyâbihât* dalam *Durrah al-Tanzîl wa Ghurrah al-Ta'wîl* terbagi menjadi dua bagian: *Pertama*, ayat-ayat *mutasyâbihât* yang sedikit memiliki perbedaan antara redaksi yang satu dengan yang lain meskipun

saling menyerupai. Perbedaan tersebut terletak pada penempatan kata atau kalimat, ada yang didahulukan dan ada pula yang diakhirkan (*taqdîm wa ta'khîr*), penambahan dan pengurangan (*ziyâdah wa nuqshân*), penggantian kata atau kalimat dalam redaksi ayat yang menyerupai (*ibdâl*) dan penggunaan bentuk *ma'rifah* dan *nakirah* dalam redaksi yang saling menyerupai baik itu menceritakan cerita yang sama ataupun tidak. *Kedua*, ayat-ayat *mutasyâbihât* yang redaksinya sama dan disebutkan secara berulang dalam Al-Qur'an (*takrâr*).

Ketika menjelaskan ayat-ayat *mutasyâbihât*, al-Iskafi di dalam *Durrah al-Tanzîl wa Ghurrah al-Ta'wîl* merujuk pada ayat-ayat yang mendahuluinya atau ayat-ayat yang sesudahnya (*munâsabah*), merujuk pada hadis Nabi, merujuk pada pendapat sahabat, dan juga merujuk pada syair-syair Arab. Secara sederhana, metode pendekatan yang al-Iskafi gunakan adalah: Ilmu *munâsabah*, *muqâranah*, Ilmu *nahwu*, Ilmu *balâghah*. Dengan memahami ilmu-ilmu tersebut di atas dapat memudahkan untuk mengkaji dan mempelajari ayat-ayat *Mutasyâbihât al-Alfâzh*.

Penafsiran Al-Qur'an dalam kitab *Durrah al-Tanzîl wa Ghurrah al-Ta'wîl* dimulai dari QS. al-Baqarah sampai dalam QS. al-Nas sesuai dengan urutan mushaf. Secara lebih khusus, dalam kitab *Durrah al-Tanzîl wa Ghurrah al-Ta'wîl* terdapat 96 surat Al-Qur'an yang di dalamnya terdapat ayat-ayat *mutasyâbihât* dan 18 surat lainnya tidak demikian; surat-surat tersebut antara lain: al-Fatihah, al-A'la, al-Ghasyiah, al-Qamar, al-Bayyinah, al-Zalzalah, al-'Adiyat, al-Qari'ah, al-'Ashr, al-Humazah, al-Fil, al-Quraisy, al-Ma'un, al-Kautsar, al-Nashr, al-Masad, al-Ikhlâs dan al-Falaq.

Metode yang ditempuh Khatib al-Iskafi dalam kitabnya adalah dengan bentuk dialogis, artinya setelah selesai menuliskan ayat-ayat *mutasyâbihât* kemudian dilanjutkan dengan sebuah pertanyaan yang kemudian diberikan jawaban yang panjang lebar, misalnya, terkait apa faedah dan apa keistimewaan dengan redaksi yang berbeda tersebut. Menurut hemat penulis ini sangat memudahkan bagi seseorang untuk dapat memahami sebuah permasalahan dalam ayat yang beredaksi mirip. Sementara metode yang dipakai al-Karmani dalam *al-Burhân fî Tawjîh Mutasyâbih Al-Qur'ân* berbeda jauh dengan metode yang digunakan oleh al-Iskafi dalam *Durrah al-Tanzîl wa Ghurrah al-Ta'wîl*. Dalam hal ini ini penafsiran al-Karmani sangat ringkas dan sering merujuk pada penafsiran-penafsiran sebelumnya.

Al-Iskafi memasukkan dua ayat atau tiga ayat atau lebih ke dalam ayat yang saling menyerupai (*mutasyâbih*), sementara al-Karmani memasukkan juga kata-kata yang serupa (*tasyâbuh*) yang merupakan pokok dari permasalahan. Oleh karena itu, dalam pandangan penulis

pemaparan al-Iskafi lebih condong dengan apa yang penulis maksudkan dengan makna *mutasyâbih* sehingga bisa dipahami lebih mudah alasan perbedaan antara ayat yang beredaksi mirip di dalam Al-Qur'an.

Dalam kitabnya, seperti yang telah dipaparkan penulis, fokus al-Iskafi adalah pada titik perbedaan sebuah ayat, bukan persamaannya, dan pengulangan seperti lafaz *al-Rahmân*, *al-Rahîm*, atau kata-kata yang terulang seperti ini tidak dipaparkan, karena untuk ayat-ayat (*takrâr*), al-Iskafi hanya menjelaskan ayat-ayat yang terulang secara keseluruhan bukan hanya sebagian kata dalam ayat tersebut.

Karya ini memang tidak seperti layaknya kitab tafsir pada umumnya seperti *Tafsîr Ibn Katsîr*, *Tafsîr al-Thabârî*, *Tafsîr al-Marâghî*, *Tafsîr al-Qurthûbî* dan lain-lain yang pembahasannya mencakup beberapa aspek seperti, akidah, hukum, kisah-kisah *mau'izhah* dan sebagainya. Berbeda jauh dengan karya Khatîb al-Iskafi yang hanya menjelaskan makna dan susunan kalimat bentuk perbedaan redaksi dan pengulangan kata yang sama dalam Al-Qur'an, serta alasan perbedaan itu terjadi sehingga dapat dikatakan bahwa kajian al-Iskafi ini bersifat parsial dan tidak komprehensif.

Di sisi lain karya al-Iskafi ini merupakan salah satu rujukan para ulama dalam menelaah penafsiran ayat-ayat yang beredaksi mirip, karna kitab *Durrah al-Tanzîl wa Ghurrah al-Ta'wîl* merupakan salah satu kitab pertama yang menjelaskan penafsiran ayat-ayat *Mutasyâbihât al-Alfâzh*.

Sejatinya tidak ada satupun yang mengetahui secara pasti kenapa ayat-ayat *Mutasyâbihât al-Alfâzh* didatangkan dengan redaksi yang berulang, akan tetapi al-Iskafi dalam kitab ini berupaya menginterpretasikan dengan kualitas keilmuan yang mumpuni sehingga bisa mudah difahami dengan bentuk pemaparan yang sederhana.

Gambaran sistematis mengenai kelebihan dan kelemahan *Durrah al-Tanzîl wa Ghurrah al-Ta'wîl* dapat dijelaskan sebagai berikut:

1. Kelebihan:

- a. Kitab ini telah berhasil menghimpun ayat-ayat *Mutasyâbihât al-Alfâzh* dalam pandangan al-Iskafi dan menjelaskan penafsirannya, dengan demikian kitab ini dapat menjelaskan ayat-ayat Al-Qur'an yang beredaksi mirip sekaligus membantah pernyataan orang yang ingkar yang mengatakan bahwa pengulangan dalam Al-Qur'an adalah sia-sia;
- b. Dalam menjelaskan ayat-ayat *Mutasyâbihât al-Alfâzh* didahului dengan pertanyaan dan kemudian dijawab dengan alasan dari segi kaidah-kaidah bahasa Arab serta penjelasannya dan menerangkan hikmah, faedah dan keistimewaannya;
- c. Kitab ini adalah pelopor bagi kajian-kajian kritis tentang ayat-ayat *Mutasyâbihât al-Alfâzh* yang juga merupakan faktor

penggerak ulama-ulama sesudahnya untuk lebih giat mengadakan kajian tentang kemukjizatan Al-Qur'an terutama yang berkaitan dengan ilmu *mutasyâbihât*;

2. Kelemahan:

- a. Kitab ini belum mencakup keseluruhan aspek penafsiran dalam menjelaskan ayat-ayat yang terkandung dalam Al-Qur'an yang disebabkan karena kajiannya yang bersifat parsial;
- b. Ayat-ayat Al-Qur'an yang ada pada kitab *Durrah al-Tanzîl wa Ghurrah al-Ta'wîl* belum terkelompok dalam jenis-jenisnya, seperti sebuah redaksi ayat apakah masuk ke dalam *taqdîm* atau *ta'khîr*, *ziyâdah* atau *nuqshân*, *ma'rifah* atau *nakirah*, *ibdâl* dan lain sebagainya, sehingga pada akhirnya penulis mengelompokkan sendiri ke dalam jenis-jenisnya tersebut.

Terlepas dari kelebihan atau kelemahan yang terdapat dalam karya al-Iskafi ini, menurut hemat penulis memang tidak ada satu karya pun yang luput dari kritikan. Meskipun demikian karya tersebut perlu mendapatkan perhatian dari peminat dan pengkaji tafsir agar mendapatkan suatu pandangan yang luas dalam khazanah pemikiran tafsir.

B. Implikasi

Mengenai poin ini, setidaknya terdapat dua hal yang penulis perlu sampaikan:

Pertama, memahami ayat Al-Qur'an secara menyeluruh akan membawa hasil yang menyatakan bahwa Al-Qur'an benar-benar datangnya dari Allah SWT, apalagi dengan mempelajari makna yang terkandung dalam ayat-ayat yang serupa tapi tidak sama dalam bentuk redaksinya itu, akan membawa keunikan tersendiri dalam menghayati dan merenungkan ayat tersebut. Seperti dalam mempelajari adanya keserupaan pada suatu ayat dengan ayat yang lain yang setelah dipelajari, banyak terdapat keistimewaan dan faedah yang terkandung di dalamnya, sehingga bila benar-benar dipelajari bisa terungkap dalam benak hati kekaguman akan indahnya Tuhan dalam menyusun redaksi kalimat yang tidak tertandingi oleh ciptaan manusia.

Kedua, bagi para penghafal Al-Qur'an memahami ayat-ayat *Mutasyâbihât al-Alfâzh* dapat membawa ingatan tentang perbedaan redaksi ayat-ayat Al-Qur'an, karena bisa menambah kuat hafalan. Membaca bukan hanya tulisannya yang dibaca akan tetapi membaca kandungan yang terdapat perbedaan redaksi akan berpengaruh dalam menguatkan kualitas hafalan, sehingga tidak akan tertukar ketika menghafal ayat-ayat yang beredaksi mirip.

Penelitian yang telah dilakukan penulis dalam kajian ini hanya menganalisa beberapa contoh ayat *Mutasyâbihât al-Alfâzh* secara ringkas. Adapun refleksi penelitian ini agar bisa dijadikan motivasi bagi peminat tafsir melakukan penelitian terhadap ayat-ayat *Mutasyâbihât al-Alfâzh* yang bersifat menyeluruh sehingga dapat menghasilkan penelitian yang komprehensif, dan menunjukkan bahwa Al-Qur'an sebagai mukjizat benar-benar datangnya dari Allah SWT. dibawa oleh malaikat Jibril yang tidak tertandingi dan sebagai petunjuk bagi umat manusia. *Wallahu a'lamu bi al-Shawâb.*

DAFTAR PUSTAKA

- Abdulwaly, Cece. *Kaidah Menghafal Ayat-Ayat Mirip dalam Al-Qur'an*, Yogyakarta: Diandra Kreatif, 2018.
- al-Alma'i, Zahir bin 'Awwadh. *Dirâsât fî al-Tafsîr al-Mawdhû'î*. 1405 H.
- al-Alusi, Abu Sana' Syihab al-Din al-Sayyid. *Rûh al-Ma'âni: fî Tafsîr Al-Qur'ân al-'Azhîm wa al-Sab' al-Matsânî*. Beirut: Dâr Ihyâ al-Turats al-'Arabi, t.th.
- al-Anshari, Zakaria. *Fath al-Rahmân bi Kasyfî Mâ Yaltabis Fî Al-Qur'ân*. Beirut: Dar Al-Qur'an al-Karim, 1983.
- Arikunto, Suharsimi. *Prosedur Penelitian: Suatu Pendekatan Praktik*. Jakarta: PT. Rineka Cipta, 1993.
- Baker, Anton. dan Zubair, Ahmad Khair. *Metodologi Penelitian Filsafat*. Yogyakarta: Kainisius, 1990.
- Baidan, Nasharuddin. *Wawasan Baru Ilmu Tafsir*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005.
- , Nashruddin. *Metode Penafsiran Al-Qur'an: Kajian Kritis Terhadap Ayat-Ayat Yang Beredaksi Mirip*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011.
- al-Banna', Hasan. *Muqaddimat fî Ilm al-Tafsîr*. Kuwait: Maktab al-Manar, t.th.
- al-Baqa, Abu. *al-Kulliyât*. Beirut: Muassasah al-Risalah, 1412 H.
- Barakah, Muhammad bin Rasyid. *al-Mutsyâbih al-Lafzhi fî Al-Qur'ân al-Karîm wa Taujîhi*, Riyadh: Universitas al-Iman Muhammad bin Su'ud al-Islamiyyah, 1426 H.
- al-Barakat, Abu 'Abdullah bin Ahmad Mahmud, *Madârik al-Tanzîl, wa Haqâiq al-Ta'wil (Tafsîr al-Nasafi)*, Mesir: Isa al-Bâb al-Halabî, t.th.

- Basyamil, Muhammad Ahmad. *Fath Makkah*. Dâr al- Fikr, 1974.
- al-Baydhwî, Nashir al-Din. *Anwâr al-Tanzîl wa Asrâr al-Ta'wil (Tafsir al-Baydhawî)*. Mesir: Mushthafâ al-Bâb al-Halabî, 1968.
- al-Biqâ'i, Ibrahim bin Umar. *Nazm al-Durâr fî Tanâsub al-Âyât wa al-Suwâr*. Beirut: Dar al-Ma'arif al-'Utsmaniyyah, 1973.
- al-Bursevi, Isma'il Haqqî. *Rûh al- Bayân*. Beirut: Dâr al-Turâts al-'Arabî, t.th.
- Dahliah. "Metode Penyelesaian *Ta'ârud al-Adillah* dan Implikasinya terhadap Penetapan Hukum Islam". *Tesis*. Makasar: Universitas Islam Negeri Alauddin Makasar, 2013.
- Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahannya*. Jakarta: Proyek Pengadaan kitab Suci Al-Qur'an Departemen Agama RI, 1984/1985.
- al-Dzahabi, Muhammad Husayn. *Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*, Kairo: Dâr al-Kutub al-Hadîtsât, 1961.
- Erlina. "*Mutasyâbih Lafzhi* Dalam Al-Qur'an (Kajian Atas Penafsiran al-Karmani Terhadap Ayat-Ayat *Mutasyâbihât* Dalam Kitab *al-Burhân fî Tawjih Mutasyâbih al-Qur'ân*)" *Tesis*. Yogyakarta: Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, 2013.
- al-Farmawî, Abd al-Hayy. *al-Bidâ'yât fî al-Tafsîr al-Maudhû'i*. Mesir: Matha'ah al-Hadhârah al-'Arabiyyah, 1997.
- , Abd al-Hayyi. *al-Hidayah fî al-Tafsîr al-Maudhû'i*. Mesir: Maktabah al-Jumhuriyah, 1977.
- Federspîl, Howard. *Kajian Al-Qur'an di Indonesia: Dari Mahmud Yunus Hingga Quraish Shihab*. Bandung: Mizan, 1996.
- al-Gharnathi, Ibn al-Zubair. *Milâk al-Ta'wil*. Beirut: Dâr al-Kutub al-Islâmiyyah, 1971.
- al-Ghazali, Muhammad. *Rakâ'iz al-Îmân Bayn al-'Aql wa al-Qalb*. Kairo: Dâr al-I'tishâm, 1979.
- al-Ghulayni, Musthafa. *al-Durûs al-'Arabiyyah*. Beirut: Maktabah al-'Ashriyyah, 1973.
- Hadari, Nawawi. dan Martini, Mini. *Penelitian Terapan*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1996.
- Haeri, Fadhlullah. *Pelita Al-Qur'an: Tafsir Surat al-Ankabut, ar-Rahmân, al-Wâqi'ah dan al-Mulk*. Jakarta: Serambi. 2001.
- Hamawy, Yaqt. *Mu'jam al-'Uadba'*, Beirut : Dâr al-Gharb al-Islâmy, 1993.
- al-Hamdani, Abdul Jabbar bin Ahmad. *Mutasyâbih Al-Qur'ân*, Damaskus: Dâr al-Turâs, t.th.
- Hamid, Abdul. *Pengantar Studi al-Qur'an*, Jakarta : PT Fajar Interpretama, 2016.
- Hamid, Nasr Abu Zayd, *Tekstualitas Al-Qur'an: Kritik terhadap Ulûm Al-Qur'ân*. Yogyakarta: IRCiSoD, 2016.

- al-Hasyimi, Ahmad. *Jawâhir al-Balâghat fî al-Ma'ânî wa al-Bayân wa al-Badî'*. Beirut: Dâr al- Fikr, 1978.
- Hajar, Ibn. *Fath al- Bârî*. Mesir: Musthafâ al-Bâb al-Ḥalabî, 1959.
- al-Hallaj, Husain Masnhur. *Tafsîr al-Hallâj*. Bekasi: alifbook, 2020.
- Harun, Abdul Salam. *Tahqîq al-Nushûsh wa Nasyrîhâ*, Kairo: Muassasah al-Halabi, 1965.
- Hermawan, Acep. *Ulumul Qur'an*, Bandung: Remaja Rosdakarya Offset, 2016.
- Hidayat, Komarudin. *Memahami Bahasa Agama: sebuah kajian Hermeneutik*, Jakarta: Paramadina, 1996.
- al-Hunain, Fawwaz bin Sa'd bin Abdul Rahman. *Al-Dhabt bi al-Ta'kid li al-Mutasyâbih al-Lafzhi fî Al-Qur'ân al-Majîd*, Riyadh: Maktabah al-malik Fahd al-Wathaniyah, 1429 H.
- Hayyan, Abu. *Tafsîr al- Bahr al-Muḥîth*. Beirut: Dâr al-Fikr, 1978.
- Ibn Manzhar, Abu Fadhl Jamal al-Dîn Muhammad bin Mukarram al-Mishri. *Lisân al- 'Arab*, Beirut: Dâr Shâdir, t.th.
- Ibn Qutaybat, Abu Muhammad Abdullah bin Muslim. *Ta'wîl musykîl Al-Qur'ân*, ed. Ahmad Shaqr, Beirut: al-Maktâbah al-'Ilmiyyah, 1981.
- al-Iskafi, Khatib. *Durrah al-Tanzîl wa Gurrah al-Ta'wîl*. Beirut: Dâr al-Âfâq al-Jadîdât, 1986.
- al-Iskandari, Ahmad. dan al-'Inânî, Musthafa. *al-Wasîth fî al-Adabî al-'Arabî wa Târîkhihi*. Mesir: Dâr al-Ma'ârif, 1978.
- Ja'far, Abu Muhammad bin Jarir, *Jâmi' al-Bayân 'an Ta'wîl Al-Qur'an (Tafsîr al-Thabâri)*, Mesir: Musthafâ al-Bâb al-Ḥalabî, 1954.
- Jama'ah, Ibn. *Kâsyf Al-Ma'ânî al-Mutâsyabih min al-Matsâni, Tahqîq wa Ta'liq*. Abd al-Jawwad Khalaf, Pakistan: Jami'ah ad-Dirâsah al-Islâmiyah, 1990.
- al-Jamal, Sulayman bin 'Umar. *al-Futûḥât al-Ilâhiyyah (Tafsir al-Jamâl)*. Beirut: Dâr Ihyâ' al-Turâts al-'Arabî, t.th.
- al-Jauzi, Abi al-Farah abd al-Rahman. *Fûnûnu al-Afnân fî 'Uyûn al-'Ulûm Al-Qur'ân*, Beirut: Dâr al-Basyâir al-Islâmiyyah, t.th.
- Jawhari, Thanthawi. *al-Jawâhir fî Tafsîr Al-Qur'ân*. Mesir: Musthafa al-Bab, 1350 H.
- al-Karmani, Muhammad bin Hamza. *al-Burhân Fi Mutasyâbih Al-Qur'ân li Mâ Fîhi Min al-Hujjah wa al-Bayân*, ed. 'Abd al-Qadir Ahmad 'Athâ. -----, Tâj al-Qurrâ' Mahmûd bin Ḥamza bin Nashr. *al- Burhân fî Tawjîh Mustasyabih Al-Qur'ân*, ed. 'Abd al- Qâdir Ahmad 'Athâ. Beirut: Dâr al- Kutub al-'Ilmiyyah, 1986.
- Katsir, Ibn Abû al-Fidâ' Ismâ'îl. *Tafsîr Al-Qur'ân al- Azhîm (Tafsir Ibn Katsîr)*. Singapura: t.p, t.th.
- al-Khallaf, 'Abd al- Waghâb, *Ilm Ushûl al-Fiqh*. Beirut: Dâr al-Fikr, 1968.
- Khalil, Ahmad. *Dirâsât fî Al-Qur'ân*. Mesir: Dâr al-Ma'rifaṭ, 1978.

- Khalil, Munawwar. *Al-Qur'an dari Masa ke Masa*, Semarang: Ramadhani, t.th.
- al-Khani, Ahmad. *Mukhtashar al-Bidâyah wa an-Nihâyah*. Solo: Insan Kamil, 2017.
- al-Khathib, 'Abd al- Karîm. *al-Tafsîr Al-Qur'ânî li Al-Qur'ân*. Dâr al-Fikr al-'Arabî, t.th.
- al-Khathib, 'Ajâj Muhammad. *Ushûl al-Ḥadîts*. Beirut: Dâr al-Fikr, 1975.
- al-Khazin, Abu Hasan Ali Abu Muhammad. *Tafsîr al-Khâzin*. Mesir: Mushthafâ al Bâb al- Ḥalabî, 1955.
- Kholis, Setiawan M. Nur. *Al-Qur'an Kitab Sastra Terbesar*, Yogyakarta : eLSAQ Press, 2005.
- Machasin. *al-Qadi Abd al-Jabar: Mutasyabih Al-Qur'an dan Dalih Rasionalitas*. Yogyakarta: LkiS, 2000. al-Nasafî, Abû al-Barakât 'Abd Allah bin Ahmad Mahmud. *Madârik al-Tanzîl wa Ḥaqâiq al-Ta'wîl (Tafsîr al-Nasafî)*. Mesir: 'Isâ al-Bâb al-Ḥalabî, t.th.
- Manzhur, Ibn Abû Fadhl Jamâl al- Dîn Muhammad bin Mukarram al-Ifrîqî al-Mishri. *Lisân al-'Arab*. Beirut: Dâr Shâdir, t.th.
- al-Maraghi, Ahmad Mushthafâ. *Tafsîr al-Marâghî*. Beirut: Dâr al-Fikr, 1974.
- al-Marbawi, Muhammad Idris. *Kamus Idris Marbawi*, Bandung: al-Ma'arif, t.th.
- al-Marzuq, Abdullah bin Sulaiman. *Al-Qawâ'id al-Nayyirât fî al-Dhabt Âyât al-Mutasyâbihât*, Riyadh: Maktabah al-Malik Fahd al-Wathaniyah, 1434 H.
- Masri, Singarimbun. dan Sofian Effendi, eds, *Metode Penelitian Survai*, Jakarta: LPP3ES, 1982.
- Matsumoto, David. *Pengantar Psikologi Lintas Budaya*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008.
- al-Mawdudi, Abu al-'Ala. *Mabâdî' Asâsiyyat li Fahm Al-Qur'ân*. Terj. Khalîl Ahmad al-Ḥâmidî, Jakarta: al-Majlis al-A'la al-Indunîsî li al-Da'wah al-Islâmiyyah, 1969.
- Minyar, Muhammad Thalhhah bilal. *Înâh al-Ḥuffahz li al-Âyât al-Mutasyâbihah al-Alfâzh*, t.p, 1424 H.
- al-Mirghanî, Muhammad 'Ustmân. *Tâj al-Tafâsîr*. Dâr al-Fikr, t.th.
- al-Mishri, Abu Muhammad Jamal bin Abd al-Rahman. *Al-Îqâzh li Tadzkîr al-Ḥuffahz bi al-Âyât al-Mutasyâbihât al-Alfâzh*, t.p, 1425 H.
- Muhajir, Noeng. *Metodologi Penelittian Kualitatif*, Yogyakarta: Rake Sarasin, 1989.
- Muhammad, Abu Bakr bin Musa bin al-'Abbas bin Mujahid al-Tamimiy al-Baghdadi. *al-Sab'ah fî al-Qirâat*, Kairo: Dâr al-Ma'ârif, 1400 H.
- Mahbub, Muhammad. *Kanzu al-Mutasyâbihât*, Beirut: Syams al-Islam, 1987.

- Muaziz, Ali. "Kajian Metodologis Pengkompromian Ayat-Ayat yang Tampak Kontradiktif Perspektif Al-Syinqithi". *Skripsi*. Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2015.
- Muhsin, Abdul bin Hamid. *Ayat al-Mutasyâbihât al-Alfâzh wa Kaifa Tamyîzu Bainaha*, Riyadh, Dâr al-Fadhîlah, 2002.
- Mujahid, Abu Bakar Ahmad bin Musa bin al-Baghdadi. *Kitâb al-Sab'ah*, Kairo: Dâr al-Ma'ârif, 1400.
- Munadi, Abu al-Husain Ahmad bin Ja'far. *Mutasyâbih Al-Qur'ân*, Mesir: Maktabah Liniyah, t.th.
- Munajjad, Shalahuddin. *Qawâid Tahqîq al-Makthûthah*, Beirut: Dâr al-Kutub, al-Jadîd, 1987.
- Musta'in, Ach. "Kontradiksi dalam Al-Qur'an (Manhaj Tawfiqiy Ayat-Ayat Muta'aridhah dan Mukhtalifah)." *Thesis*. Surabaya: IAIN Sunan Ampel Surabaya, 2014.
- Muzakki, Akhmad & Syuhadak. *Bahasa dan sastra dalam Al-Qur'an*. Malang: UIN Malang Press, 2006.
- Nadia, "Teori Mutasyabih Syaikh Zakariya al-Anshari: Tahqiq dan Dirasah Kitab Fath al-Rahman bi Kasyfi Ma Yaltabis fi Al-Qur'an." *Tesis*. Yogyakarta: Progam Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, 2010.
- al-Najjar, Abdul Halim. *Mazâhib al-Tafsîr al-Islâm*, Mesir: Maktabah al-Khanzi, 1955.
- al-Naysâbûrî, Nizhâm al-Dîn al-Hasan bin Muhammad. *Gharâ'ib Al-Qur'ân wa Raghâ'ib al-Furqân*, ed. Ibrâhîm 'Athwah, Mesir: Mushthafâ al-Bâb al-Halabî, 1968.
- Nasution, Harun. *Teologi Islam*. Jakarta: Universitas Indonesia (UI-Press), 1983.
- Nata, Abudin. *Metodologi Studi Islam*. Jakarta: Raja Grafindo, 2003.
- al-Naysaburi, Nizham al-Din al-Hasan bin Muhammad. *Gharâ'ib Al-Qur'an wa Raghâ'ib al-Furqan*. Mesir: Musthafa al-Bab al-Halabi, 1968.
- Qadir, Abdul. "Metode Ulama Salaf dalam Memahami Ayat-Ayat *Mutasyâbih*, Studi Terhadap Metode *Tafwid* dan *Ta'wil* Ayat-Ayat Tentang Sifat Allah". *Tesis*. Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga, 2005.
- al-Qadir, 'Abd Ahmad. 'Atha, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1986.
- al-Qasimi, Muhammad Jamal al-Din. *Mahâsin al-Ta'wil (Tafsîr al-Qâsimî)*. Mesir: 'Isâ al Bab al-Halabî, t.th.
- al-Qattan, Manna' Khalil. *Mabahis Fi 'Ulûm Al-Quran*, Beirut: Mansyurat al-'Asr al-Hadis, 1973.
- al-Qurthubi, Abu 'Abdillah Muhammad al-Anshari. *al-Jâmi' li Ahkâm Al-Qur'ân (Tafsîr al-Qurthubi)*. t.th.
- Qutaybah, Ibn Abû Muhammad 'Abd Allah bin Muslim. *Ta'wil Musykil Al-Qur'ân*, ed. Ahmad Shagr, al-Maktabah al-'Ilmiyyah, 1981.

- Quthb, Sayyid. *Tafsîr fî Zhilâl Al-Qur'ân*. Beirut: t.p, t.th.
- al-Rafi'i, Mustafa Shadiq. *I'jâzu Al-Qur'ân wa al-Balagha al-Nabawiyyah*, Beirut: Dâr al-Kitâb al-'Arabiyyah, 1990.
- al-Razi, Fakhruddin. *al-Tafsîr al-Kabîr*, Teheran: Dâr al-Kutub al- 'Ilmiyyah, t.th.
- Ridha, Rasyid. *Al-Manâr*. Mesir: Dar al-Manar. 1954.
- al-Sa'id, Labib. *Al-Mushâf al-Murattal*, Dâr al-Kâtib al-'Arabî, t.th.
- al-Shalih, Shubhi. *Mabâhîts fî 'Ulûm Al-Qur'ân*. Beirut: Dâr al-'Ilmi al-Malâyîn, 1977.
- al-Shiddieqy, Hasbi. *Sejarah dan Pengantar Ilmu Al-Qur'an atau Tafsir*. Jakarta: Bulan Bintang, 1980.
- , Hasbi. *Sejarah dan Pengantar Ilmu Hadits*. Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2009.
- Shihab, Quraish. *Wawasan Al-Qur'an: Tafsir Maudhû'i Atas Pelbagai Persoalan Umat*. Bandung: Mizan, 1997.
- , Quraisy. *Membumikan Alquran: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*. Bandung: Mizan, 1992.
- , Quraisy. *Al-Lubab: Makna dan Tujuan dan Pelajaran dari Surah-Surah Al-Qur'an*. Jakarta: Lentera Hati, 2012.
- , Quraisy, M. *Metode Penyusunan Tafsir yang Berorientasi pada Sastra, Budaya dan Kemasyarakatan*, Ujung Pandang, IAIN Alauddin, 1984.
- , Quraisy, "Tafsir Al-Qur'an Dengan Metode Mawdu'iy" *Beberapa Aspek Ilmiah Tentang Alqur'an*. Jakarta, Perguruan Tinggi Ilmu al-Qur'an, 1986.
- al-Suhayli, 'Abd al-Rahman. *al-Rawdh al-Unuf fî Syarh al-Sirâh al-Nabawiyyah li Ibn Hisyam*, ed., 'Abd al-Rahman al-Wakil, Beirut: Dar al-Kutub al-Hadisah, t.th.
- Sumardi, Mulyanto. *Pengajaran Bahasa Asing (Sebuah Tinjauan Metodologi)*. Jakarta: Bulan Bintang, 1974.
- Supiyana, 'Ulumul Qur'an dan Pengenalan Metodologi Tafsir. Bandung: Pustaka Islamika, 2002.
- Suryadilaga, M. al-Fatih. *Metodologi Ilmu Tafsir*, Yogyakarta: Teras, 2005.
- al-Su'ud, Abu Muhammad bin Muhammad al-'Imadi al-Hanafi. *Irsyâd al-'Aql al-Salîm ilâ Mazâyâ Al-Qur'ân al-Karîm (Tafsîr Abî al-Su'ûd)*. Beirut: Dâr Ihyâ' al-Turâts al-'Arabî, t.th.
- al-Suyuthi, Jalal al-Din 'Abd al-Rahmân, *al-Itqân fî 'Ulûm al-Qur'ân*, Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.
- , Jalal al-Din. *al-Jâmi' al-Shaghîr fî Ahâdîts al-Basyîr al-Nadzîr*, Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.
- , Jalal al-Din. *Syarh 'Uqûd al-Jinân*, Mesir: Dâr Ihyâ' Kutub al-'Arabiyyah, t.th.

- , Jalal al-Din. *Asrâr Tartîb Al-Qur'ân*, ed. 'Abd al-Qâdir Ahmad' Athâ, Kairo: Dâr al-I'tishâm, 1978.
- , Jalal al-Din. *Lubâb al-Nuqûl fî Asbâb al-Nuzûl*, Mesir: Mushtafâ al-Bâb al-Halabî, 1953.
- , Jalal al-Din. *Samudera Ulûmul Qur'ân (Al-Itqân fî Ulûm Al-Qur'an)*. Surabaya: Bina Ilmu, 2010.
- , Jalal al-Din. *al-Itqan fî 'Ulûm Al-Qur'ân*, Beirut: Dar Al-Fikr, 1979.
- al-Syathi', Bint. *al-Tafsîr al-Bayânî li Al-Qur'ân*, Mesir: Dâr al-Ma'ârif, 1977.
- Syahin, Abd al-Shabur. *Târîkh Al-Qur'ân*, Dâr al-Qalam, 1966.
- al-Syawkani, Muhammad bin Ali Muhammad bin Jarir. *Fath al-Qadîr*, Beirut: Dâr Ihyâ' al-'Arabi.
- Taymiyah, Ibn. *al-Iklîl fî al-Mutasyâbih wa al-Ta'wil*, Dâr al-Mathba'ah al-Salafiyyah. t.th.
- al-Thabari, Abu Ja'far Muhammad bin Jarir. *Jâmi' al-Bayân 'an Ta'wil Ayi Al-Qur'ân*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1978.
- al-Thayyar, Abdullah bin Muhammad bin Ahmad. *Ayât al-Mutasyâbihât Hikam wa Asrarun Fawâid wa Ahkâm*, Riyadh: Dâr Tadmuriyyah, 2009.
- al-Ubaid, Nashir bin Abdullah. *Hidâyah al-Hairân fî Mutasyâbih Al-Qur'ân*, Dâr al-Thuwaiq, t.th.
- al-Wahidi, Ali bin Ahmad. *Asbâb al-Nuzûl Al-Qur'ân*. ed., Ahmad Sahqr. Beirut: Dâr al-Qiblat, 1984.
- Warson, Ahmad Munawwir. *Kamus al-Munawwir Arab-Indonesia*. Surabaya: Pustaka Progresif, 1997.
- Wijaya, Aksin. *Arah Baru Studi Ulûm Al-Qur'ân: Memburu Pesan Tuhan di Balik Fenomena Budaya*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009.
- Yusuf, Kadar. *Studi al Qur'an*, Jakarta: Amzah, 2014.
- al-Zabidi, Muhammad bin Muhammad bin Abd al-Razzaq al-Husain. *Tâj al-'Arûs min Jawâhir al-Qâmus*, Kuwait: Percetakan Negara, 1385 H.
- al-Zahabi, Muhammad Husain. *Al-Tafsîr wa al-Mufassirûn*. Kuwait: Dâr al-Nawadir, 2001
- al-Zamakhsyari, Abu al-Qasim Mahmud bin 'Umar. *al-Kasysyâf*. Beirut: Dâr al-Ma'rifat, t.th.
- al-Zarkasyi, Badr al-Din Muhammad. *al-Burhân fî 'Ulûm Al-Qur'ân*, Mesir: Isa al-Bab al-Halabi, t.th.
- al-Zarqani, Muhammad Abdul Azhim. *Manâhil al-'Irfân fî 'Ulûm Al-Qurân*, Beirut: Dâr Ihyâ al-Turâts al-'Arabi, 1998.
- al-Zuhaili, Wahbah. *Tafsîr al-Munîr fî al-'Aqidati wa al-Syarî'ati wa al-Manhaji*. Beirut: Dâr al-Fikri al-Mu'asirah, 1991.

DAFTAR RIWAYAT HIDUP

Nama : Tamamul Fikri
Tempat, tanggal lahir : Bogor, 13 Januari 1993
Alamat : Kp. Ploso Rt. 004/012 Ds. Wonolelo Kec. Pleret
Kab. Bantul Yogyakarta
Email : aden.tamam@gmail.com

Riwayat Pendidikan Formal:

1. MIN 1 Bogor
2. MtsN Model Babakan Sirna Bogor
3. MA Yayasan Pendidikan Nurul Hidayah
4. STAI Shalahuddin al-Ayyubi

Riwayat Pekerjaan:

1. Staf pengajar PPTQ AL-Mustaqimiyyah Bogor
2. Staf pengajar UICCI Sulaimaniyyah Jakarta
3. Staf pengajar UICCI Sulaimaniyyah Malaysia
4. Staf pengajar Ponpes Binaul Ummah Yogyakarta