

ISTI'ÁRAH DALAM AL-QUR'AN
(Studi Pemikiran Ibnu 'Âsyûr Tentang *Isti'ârah* dalam *Tafsîr al-Tahrîr wa al-Tanwîr* Q.S. Al-Fajr)

TESIS

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



Oleh :
AHMAD RIFAI ARIP
NIM : 152510059

PROGRAM STUDI MAGISTER ILMU AL-QUR'AN DAN TAFSIR
KONSENTRASI ILMU TAFSIR
PROGRAM PASCASARJANA
INSTITUT PTIQ JAKARTA
2019 M. / 1441 H.

ISTI'ÁRAH DALAM AL-QUR'AN
(Studi Pemikiran Ibnu 'Âsyûr Tentang *Isti'ârah* dalam *Tafsîr al-Tahrîr wa al-Tanwîr* Q.S. Al-Fajr)

TESIS

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

Oleh :
AHMAD RIFAI ARIP
NIM : 152510059

PROGRAM STUDI MAGISTER ILMU AL-QUR'AN DAN TAFSIR
KONSENTRASI ILMU TAFSIR
PROGRAM PASCASARJANA
INSTITUT PTIQ JAKARTA
2019 M. / 1441 H.

ABSTRAK

Isti'ârah (metafora) adalah salah satu seni pengungkapan makna dalam bentuk gambaran imajinatif yang dikemukakan pada sebagian ayat-ayat al-Qur'an. *Al-Isti'ârah* adalah bagian dari *al-majâz al-lughawy* yang '*alâqah*-nya *musyabbahah* (penyerupaan). Prinsip penggunaan *isti'ârah* dalam al-Qur'an yaitu bertujuan untuk menarik perhatian para pendengar dan pembaca al-Qur'an. Sehingga dengan unsur *balâghah* dan keindahan kata serta maksud di dalamnya dapat menyentuh jiwa.

Penelitian ini berfokus pada penafsiran Ibnu 'Âsyûr dalam kitabnya, *Tafsîr al-Tahrîr wa al-Tanwîr*, terhadap ayat yang mengandung *isti'ârah* dalam surat al-Fajr. Yang mana penelitian ini bertujuan untuk memahami konsep *isti'ârah* Ibnu 'Âsyûr dalam kitab *Tafsîr al-Tahrîr wa al-Tanwîr* terhadap tafsir al-Qur'an surat al-Fajr. Sebagaimana diketahui bahwa surat al-Fajr adalah salah satu surat yang banyak menggunakan kalimat *isti'ârah*.

Metode penelitian yang digunakan adalah kualitatif yang mengarah kepada penjelasan model deskriptif analisis. Yaitu mengklasifikasikan ayat-ayat yang mengandung *isti'ârah*, menjelaskannya, dan membandingkannya dengan penafsiran *mufassir* lain. Pendekatan yang digunakan dalam penelitian ini adalah pendekatan perbandingan dengan mengumpulkan data melalui metode studi kepustakaan.

Berdasarkan hasil penelitian, dapat disimpulkan bahwa dalam surat al-Fajr terdapat tujuh ayat yang mengandung *isti'ârah*. Tujuh ayat tersebut memiliki tiga bentuk penafsiran Ibnu 'Âsyûr terhadap ayat yang mengandung *isti'ârah* (dari empat kriteria). *Pertama*, menggunakan kata *isti'ârah* atau bentuk kata (*shigat*) lain dari kata *isti'ârah*, yaitu menggunakan kata *isti'ârah* pada satu ayat dan pada enam ayat lainnya menggunakan kata *musta'âr*. *Kedua*, menyebutkan beberapa makna yang terdapat dalam bentuk *isti'ârah*. Dan *ketiga*, menyebutkan kemungkinan bentuk lain selain *isti'ârah*. Kemudian penafsiran tujuh ayat tersebut dibandingkan dengan empat tafsir, yaitu tafsir *al-Kasasyâf* karya Zamakhsyari, *al-Muharrar al-Wajîz* karya Ibnu 'Athiyyah, *Mafââtih al-Ghaib* karya al-Razi, dan *Rûh al-Ma'âniy* karya al-Alusi. Dari keempat tafsir tersebut tidak ada yang menyamai penafsiran Ibnu 'Âsyûr terhadap ayat yang mengandung *isti'ârah*, yaitu menjelaskannya dengan menyebut kata *isti'ârah* atau bentuk kata (*shigat*) lain dari kata *isti'ârah*. Sehingga dengan cara ini para pembaca dengan mudah menemukan ayat yang mengandung *isti'ârah*. Jadi, konsep *isti'ârah* yang diungkapkan Ibnu 'Âsyûr lebih istimewa dari pada *mufassir* lainnya sehingga disebut dengan *isti'ârah mumtâzah*.

خلاصة

الاستعارة عبارة عن إحدى فنون التعبير المعنوي في شكل صور خيالية، قد تُذكر في بعض الآيات القرآنية. تعتبر الاستعارة مجازاً لغوياً الذي تكونُ علاقته بالمشبهة، فكان مبدؤُ الاستعارة المذكورة في القرآن لتجذب انتباه كلِّ من مُستمعي القرآن وقُرَّائه، حتى تُوجِّل قلوبهم بإنشعار عنصر البلاغة القرآنية وجمال الكلمات مع معانيها الجلييلة.

ترتكز هذه الدراسة على تفسير ابن عاشور في كتابه "تفسير التحرير والتنوير" من خلال تحليل الاستعارات الموجودة في سورة الفجر، بينما تهدف إلى مفهوم الاستعارة عند ابن عاشور في تفسيره على سورة الفجر؛ كما يُعرف أن هذه السورة من إحدى السور القرآنية التي يكثر استخدام الاستعارة فيها.

ولعرض مفهوم الاستعارة الممتازة عند ابن عاشور في تفسيره على سورة الفجر، ينتهج الباحث منهج النوعي الذي يقتضي إلى شرح أسلوب التحليل الوصفي لاستقصاء الآيات المحتوية على الاستعارة، مع بيانها، ثم يقارن بين تفسير ابن عاشور وتفسيرات أخرى للمفسرين المشهورين، فيؤدي إلى انتهاج أسلوب المقارنة لجمع المعلومات من خلال الدراسات المكتبية.

بناءً على نتائج الدراسة، يمكن تلخيصها على أن في سورة الفجر سبع آيات تتضمن الاستعارة. تحتوي هذه الآيات السبع على ثلاثة خصائص من تفسير ابن عاشور للآيات المحتوية على الاستعارة (من أربع خصائص): الأولى: تستخدم لفظ الاستعارة أو صيغة أخرى تدل عليها، يعني أن ذكر الاستعارة يُصرح في تفسير الآية الواحدة، بينما في سائر الآيات الست يُعبّر ابن عاشور بلفظ "المستعار". الثانية، يذكر العديد من المعاني الواردة في صورة الاستعارة. الثالثة، يوضح إمكانية صورة أخرى سوى الاستعارة. وبعد ذلك، يقارن تفسير ابن عاشور على هذه الآيات السبع بأربعة تفاسير، وهي الكشاف للزمخشري، والمحزر الوجيز لابن عطية، ومفاتيح الغيب للرازي، وروح المعاني للآلوسي. فمن خلال المقارنة، لا تُداني واحدة من تلك التفاسير الأربعة تفسير ابن عاشور على تحليل الآيات المحتوية على مجاز الاستعارة،

بأن يبينها إما بذكر الاستعارة صراحة وإما بصيغة أخرى تدلُّ عليها، فيجد القراء بسهولة، من خلال هذه الطريقة، تعيين الآيات المتضمنة على الاستعارة. ومع ذلك، يتضح أن مفهوم الاستعارة عند ابن عاشور أكثر امتيازاً من سائر المفسرين، فيسمى بالاستعارة الممتازة.

ABSTRACT

Isti'ârah (metaphor) is one of the art expressing the meaning in the form of imaginative images which are stated in some verses of the Qur'an. *Al-Isti'ârah* is part of *al-majâz al-lughawy* whose the connection ('*alâqah*) is likeness (*musyabbahah*). The principle of using *isti'ârah* in the Qur'an is to attract the attention of the listeners and readers of the Qur'an. So with the *balâgah* element and beauty of word can touch the soul.

This research focuses on the interpretation of Ibn 'Asyur in his book, *Tafsîr al-Tahrîr wa al-Tanwir*, of verses that contain content *isti'ârah* in the surah al-Fajr. Which this study aims to understand the concept of Metaphor Ibn 'Asyur in the book of *Tafsîr al-Tahrîr wa al-Tanwîr* on the interpretation of al-Qur'an Surah al-Fajr. As is known that Surah al-Fajr is one of the many letters that uses the sentence *isti'ârah*.

The research method used is qualitative which leads to an explanation of the descriptive analysis model. That is classifying verses that contain *isti'ârah*, explain them, and compare them with other Qur'anic interpreter (*mufasssir*). The approach used in this research is a comparative approach by collecting data through the literature study method.

Based on the results of the research, it can be concluded that in Surah al-Fajr there are seven verses that contain *isti'ârah*. The seven verses have three forms Ibn 'Asyur's interpretation of verses that contain *isti'ârah* (of the four criteria). First, use the word *isti'ârah* or other forms of words (*shigat*) from the word *isti'ârah*, that is to use the word *isti'ârah* in one verse and in the other six verses to use the word *musta'âr*. Second, it mentions several meanings contained in the form of *isti'ârah*. And third, mention other possible forms besides *isti'ârah*. Then the interpretation of the seven verses is compared with four interpretations, namely the interpretation of *al-Kasysyâf* by Zamakhsyari, *al-Muharrar al-Wajîz* created by Ibn 'Athiyah, *Mafâtîh al-Ghaib* created by al-Razi, and *Rûh al-Ma'âniy* created by al-Alusi. Of the four interpretations there is nothing like Ibn 'Asyur's interpretation of verses that contain *isti'ârah*, that is to explain it by calling the word *isti'ârah* or other forms of words (*shigat*) from the word *isti'ârah*. So in this way the readers easily find verses that contain *isti'ârah*. Thus, the concept of *isti'ârah* expressed by Ibn 'Asyur is more special than other Qur'anic interpreter, so it is called *isti'ârah mumtâzah* (special metaphor).

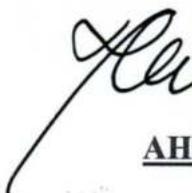
PERNYATAAN KEASLIAN TESIS

Nama : AHMAD RIFAI ARIP
Nomor Induk Mahasiswa : 152510059
Program Studi : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Konsentrasi : Ilmu Tafsir
Judul Tesis : *Isti'ârah* dalam Al-Qur'an (Studi Pemikiran Ibnu 'Âsyûr Tentang *Isti'ârah* dalam *Tafsîr al-Tahrîr wa al-Tanwîr* Q.S. Al-Fajr)

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, 14 Oktober 2019
Yang membuat pernyataan



AHMAD RIFAI ARIP

TANDA PERSETUJUAN TESIS

ISTI'ÁRAH DALAM AL-QUR'AN

(Studi Pemikiran Ibnu 'Âsyûr Tentang *Isti'ârah* dalam *Tafsîr al-Tahrîr wa al-Tanwîr* Q.S. Al-Fajr)

TESIS

Diajukan kepada Program Studi Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
untuk memenuhi syarat-syarat memperoleh gelar
Magister Agama (M.Ag.)

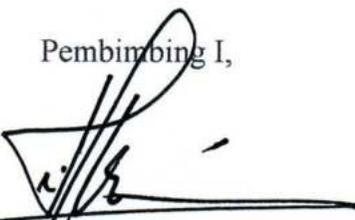
Disusun oleh :
AHMAD RIFAI ARIP
NIM : 152510059

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

Jakarta, 14 Oktober 2019

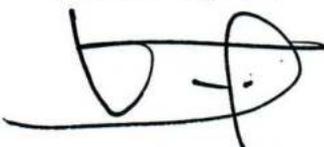
Menyetujui :

Pembimbing I,



Dr. Umar Ibrahim, M.Ag.

Pembimbing II,



Dr. Kerwanto, M.Ud.

Mengetahui,
Ketua Program Studi



Dr. Abd Muid N, M.A.

TANDA PENGESAHAN TESIS

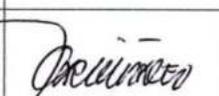
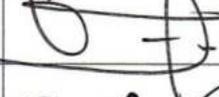
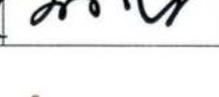
ISTI'ÂRAH DALAM AL-QUR'AN

(Studi Pemikiran Ibnu 'Âsyûr Tentang *Isti'ârah* dalam *Tafsîr al-Tahrîr wa al-Tanwîr* Q.S. Al-Fajr)

Disusun oleh:

Nama : AHMAD RIFAI ARIP
Nomor Induk Mahasiswa : 152510059
Program Studi : Ilmu Al-Qur'an Dan Tafsir
Konsentrasi : Ilmu Tafsir

Telah diajukan pada sidang munaqasah pada tanggal :
23 Oktober 2019

No	Nama Penguji	Jabatan dalam TIM	Tanda Tangan
1	Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, M.Si.	Ketua	
2	Dr. Abd Muid N, M.A.	Anggota/Penguji	
3	Dr. Umar Ibrahim, M.Ag.	Anggota/Pembimbing	
4	Dr. Kerwanto, M.Ud.	Anggota/Pembimbing	
5	Dr. Abd Muid N, M.A.	Panitera/Sekretaris	

Jakarta, 10 November 2019

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	h	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: رَبًّا ditulis *rabba*.
- b. Vokal panjang (*mad*): *fathah* (baris di atas) ditulis *â* atau *Â*, *kasrah* (baris di bawah) ditulis *î* atau *Î*, serta *dhammah* (baris depan) ditulis dengan *û* atau *Û*, misalnya: القارعة ditulis *al-qâri'ah*, المساكين ditulis *al-masâkîn*, المفلحون ditulis *al-muflihûn*.
- c. Kata sandang *alif + lam* (ال) apabila diikuti oleh huruf *qamariyah* ditulis *al*, misalnya: الكافرون ditulis *al-kâfirûn*. Sedangkan, bila diikuti oleh huruf *syamsiyah*, huruf *lam* diganti dengan huruf yang mengikutinya, misalnya: الرجال ditulis *ar-rijâl*, atau diperbolehkan dengan menggunakan transliterasi *al-qamariyah* ditulis *al-rijâl*. Asalkan konsisten dari awal sampai akhir.
- d. *Ta' marbûthah* (ة), apabila terletak di akhir kalimat, ditulis dengan *h*, misalnya: البقرة ditulis *al-Baqarah*. Bila di tengah kalimat ditulis dengan *t*, misalnya: زكاة المال ditulis *zakât al-mâl*, atau سورة النساء ditulis *sûrat an-Nisâ*. Penulisan kata dalam kalimat dilakukan menurut tulisannya, misalnya: وهو خير الرازيين ditulis *wa huwa khair ar-Râziqîn*.

KATA PENGANTAR

Alhamdulillah, segala puji dan syukur penulis persembahkan ke hadirat 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 tabi'in dan tabi'ut tabi'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 terima kasih yang tidak terhingga kepada :

1. Prof. Dr. H. Nasaruddin Umar, M.A. selaku Rektor Institut PTIQ Jakarta.
2. Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, M.Si. selaku Direktur Program Pascasarjana Institut PTIQ Jakarta.
3. Dr. Abd Muid N, M.A. selaku Ketua Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir.
4. Dosen Pembimbing Tesis Bapak Dr. Umar Ibrahim, M.Ag. selaku pembimbing I serta Bapak Dr. Kerwanto, M.Ud. selaku pembimbing II yang telah menyediakan waktu, pikiran, dan tenaganya untuk memberikan bimbingan, pengarahan, dan petunjuknya kepada penulis dalam penyusunan Tesis ini.

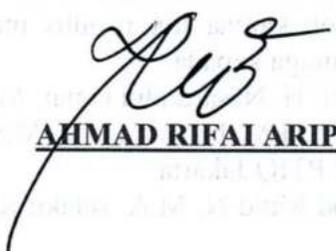
5. Para guru besar dan dosen di Institut PTIQ Jakarta khususnya pada program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir yang telah memberikan bekal ilmu dan pengetahuan, pengalaman, serta kematangan berfikir selama penulis mengikuti perkuliahan.
6. Kepala Perpustakaan, staf tata usaha, serta para karyawan yang bertugas di Program Pascasarjana Institut PTIQ Jakarta yang telah turut membantu memberikan fasilitas serta kemudahan dalam penyelesaian penulisan Tesis ini.
7. Bapak KH. Tubagus Dahlani 'Idrus, M.Si. selaku Pimpinan Pondok Pesantren Turus Pandeglang yang telah banyak memberikan dorongan dan motivasi, juga mendoakan penulis agar dapat menyelesaikan perkuliahan.
8. Orang-orang yang penulis cintai, khususnya ibunda Hj. Neni Suhantini dan ayahanda H. Asep Sihabudin yang telah mendidik penulis dan selalu memberikan doa serta motivasi tanpa kenal lelah. Semoga segala ketulusannya dibalas Allah di surga nanti.
9. Seluruh keluarga dan sahabat yang selalu memberikan motivasi dan bantuan baik materil maupun spiritual 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 mengharapakan keridhaan, semoga Tesis ini bermanfaat bagi masyarakat umumnya dan bagi penulis khususnya, serta anak dan keturunan penulis kelak. Amin.

Jakarta, 14 Oktober 2019

Penulis



AHMAD RIFAI ARIP

DAFTAR ISI

Judul	i
Abstrak	ii
Pernyataan Keaslian Tesis.....	vi
Halaman Persetujuan Pembimbing	vii
Halaman Pengesahan Tesis	viii
Pedoman Transliterasi	ix
Kata Pengantar	x
Daftar Isi.....	xii
Bab I : Pendahuluan	
A. Latar Belakang Masalah.....	1
B. Permasalahan	15
1. Identifikasi Masalah	15
2. Pembatasan Masalah	15
3. Perumusan Masalah	15
C. Tujuan Penelitian	16
D. Manfaat Penelitian	16
E. Penelitian Terdahulu Yang Relevan	16
F. Metode Penelitian	20
G. Sistematika Penulisan	21
Bab II : Kajian Teoritis Tentang <i>Isti'ârah</i>	
A. Pengertian <i>Isti'ârah</i>	23
1. Perspektif Etimologi	26
2. Perspektif Terminologi	28

B. Pandangan Para Pakar Tentang <i>Isti'arah</i>	30
C. Pembagian <i>Isti'arah</i>	33
1. Perspektif <i>Tharfai al-Tasybîh</i>	33
a. <i>Isti'arah Tashrihiyyah</i>	33
b. <i>Isti'arah Makniyyah</i>	37
2. Perspektif Lafadz <i>Musta'âr</i>	41
a. <i>Isti'arah Ashliyyah</i>	41
b. <i>Isti'arah Taba'iyyah</i>	42
3. Perspektif <i>Musta'âr Minhu</i>	44
a. <i>Isti'arah Murasysyahah</i>	44
b. <i>Isti'arah Mujarradah</i>	45
c. <i>Isti'arah Muthlaqah</i>	46
4. Perspektif Kalimat	46
D. Unsur-unsur <i>Isti'arah</i>	48
E. Efek dari Bentuk <i>Isti'arah</i>	50
F. Penggunaan <i>Isti'arah</i> dalam Kajian Literatur Tafsir	57

Bab III : Deskripsi *Tafsîr al-Tahrîr wa al-Tanwîr*

A. Sketsa Biografi Ibnu 'Âsyûr	65
1. Riwayat Hidup Ibnu 'Âsyûr	65
2. Karir Intelektual Ibnu 'Âsyûr	67
3. Guru dan Murid Ibnu 'Âsyûr	71
B. Karya-karya Ibnu 'Âsyûr	76
C. Karakteristik <i>Tafsîr al-Tahrîr wa al-Tanwîr</i>	80
D. Metode dan Pendekatan <i>Tafsîr al-Tahrîr wa al-Tanwîr</i>	88
E. Analisa Sistematis <i>Tafsîr al-Tahrîr wa al-Tanwîr</i>	93
F. Gaya Bahasa <i>Tafsîr al-Tahrîr wa al-Tanwîr</i>	98

Bab IV : Bentuk *Isti'arah* Ibnu 'Âsyûr dalam *Tafsîr al-Tahrîr wa al-Tanwîr* Surat Al-Fajr

A. Kriteria <i>Isti'arah</i> Ibnu 'Âsyûr dalam <i>Tafsîr al-Tahrîr wa al-Tanwîr</i> ..	115
1. Menggunakan Kata <i>Isti'arah</i> atau <i>Shigat</i> (bentuk) Lain	115
a. Menggunakan <i>Fi'il</i>	115
b. Menggunakan <i>Isim</i>	117
2. Menyebutkan Jenis <i>Isti'arah</i>	118
3. Menyebutkan Makna Kata yang mengandung <i>Isti'arah</i>	120
4. Menyebutkan Bentuk Selain <i>Isti'arah</i>	120
B. Menggunakan Kata <i>Isti'arah</i> atau <i>Shigat</i> (bentuk) Lain darinya ...	122
1. Surat al-Fajr ayat 7	122
2. Surat al-Fajr ayat 10	126
3. Surat al-Fajr ayat 13	129
4. Surat al-Fajr ayat 19	131
5. Surat al-Fajr ayat 20	134

6. Surat al-Fajr ayat 22	137
7. Surat al-Fajr ayat 28	140
C. Menyebutkan Makna-makna Kata yang Mengandung <i>Isti'ârah</i>	143
D. Menyebutkan Bentuk Selain <i>Isti'ârah</i>	147
E. Penamaan <i>Isti'ârah Mumtâzah</i>	149
Bab V : Penutup	
A. Kesimpulan	153
B. Saran-saran	155
Daftar Pustaka	157

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Al-Qur'an diturunkan kepada Nabi Muhammad SAW menggunakan bahasa Arab sebagai kitab suci umat Islam, juga sebagai petunjuk dan pedoman dalam kehidupan manusia.¹ Al-Qur'an yang hadir pada abad ke-6 Masehi di Jazirah arab menjadi karya sastra arab terbesar pada zamannya. Semasa hidup Rasul perbedaan dalam memaknai kandungan al-Qur'an tidak nampak begitu berarti.² Karena para Sahabat langsung mendatangi beliau dan menanyakan apa makna ayatnya, namun sepeninggal beliau perbedaan dalam menafsirkan al-Qur'an mulai bermunculan.³

Penafsiran al-Qur'an terus berkembang mengikuti kemajuan dan perkembangan zaman. Seiring perkembangannya, tafsir muncul dengan corak yang beragam sesuai dengan latar belakang pendidikan para *mufasssir*, keadaan sosial yang terjadi di sekitar *mufasssir* yang berakibat pada perbedaan penafsiran terhadap ayat-ayat al-Qur'an.⁴ Perbedaan penafsiran yang timbul di kalangan para *mufasssir* pada umumnya tidak didorong oleh kepentingan

¹ Muhammad bin Idris al-Syafi'i, *al-Risâlah*, Kairo: Dar al-'Aqidah, 1430 H/2009 M, hal. 43.

² Abdul Aziz bin Marzuq al-Tharifi, *al-Taqrîr fî Asânid al-Tafsîr*, Jeddah: Maktab Dar al-Minhaj, 2011, hal. 16; Sa'id bin Rasyid al-Shawwafi, "Al-Sanad: Mafhumuhu wa Ahammiyyatuhu fî Tafsir Al-Qur'an Al-Karim", dalam *Al-Majallah Al-Urduniyyah fî Al-Dirâsat Al-Islâmiyyah*, Vol. XI No. 4 Tahun 1437 H/2015 M, hal. 243.

³ Su'ud bin Abdillah al-Fanisan, *Ikhtilâf al-Mufasssirîn: Asbâbuhu wa Atsâruhu*, Riyad: Dar Isybiliya, 1418 H/1997 M, hal. 29.

⁴ Musa'id Muslim `Ali Jakfar & Muhyi Hilal Sarhan, *Manâhij Al-Mufasssirîn*, Beirut: Dar Al-Ma'rifah, t.th, hal. 30-31.

individual saja, akan tetapi, faktor kebahasaan al-Qur'an itu sendiri yang kadangkala "memaksa" *mufassir* untuk berbeda dalam memaknai kandungan al-Qur'an tersebut. Ketinggian sastra bahasa al-Qur'an memberikan peluang muncul penafsiran yang berbeda terhadap suatu ayat dalam al-Qur'an.⁵

Ignaz Goldziher dalam *Madzâhib al-Tafsîr al-Islâmi* menyebutkan bahwa hingga akhir abad ke-2 H., belum diperoleh bukti-bukti penafsiran al-Qur'an secara masif karena *mufassir* masih dibayangi perasaan khawatir.⁶ Kekhawatiran tersebut antara lain karena mereka tidak memiliki seperangkat ilmu yang terkait dengannya. Akan tetapi, bagi mereka yang sudah memiliki ilmu-ilmu yang dibutuhkan berupa ilmu bahasa dan ilmu agama maka tentu tidak akan ada kesulitan dalam upaya menafsirkan al-Qur'an.⁷

Untuk menafsirkan al-Qur'an, *mufassir* harus menguasai 15 fan ilmu. Di antaranya yaitu harus menguasai ilmu Bahasa, ilmu *nahwu*, *sharf*, *isytiqâq*⁸, *ma'âni*, *bayân*, *badî'*, *qirâ'at*, *ushûluddîn*⁹, *ushûl fiqh*¹⁰, *asbâb al-nuzûl*¹¹ dan kisah-kisah, *nâsikh mansûkh*¹², *fiqh*, hadits-hadits yang menjelaskan ayat-ayat global, dan ilmu *mauhibbah*, yaitu pengetahuan yang

⁵ Abu 'Utsman 'Amr bin Bahr al-Jahidh, *al-Bayân wa al-Tabayîn*, Jilid 1, Beirut: Dar al-Fikr, 1968, hal. 17.

⁶ Ignaz Goldziher, *Madzâhib al-Tafsîr al-Islâmi*, diterjemahkan oleh 'Abd al-Halim al-Najjar, Mesir: al-Khanji, 1374, hal. 15.

⁷ Imad al-Din Abu al-Fida' Isma'il ibn Katsir al-Qurasyi Al-Dimasyqi. *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm*, Beirut: 'Alam al-Kutub, 1405/1985, hal. 6.

⁸ Ilmu yang membahas tentang tata cara keluarnya sebagian kata dari sebagian kata lain yang menjadi sebab keserasian antara yang dikeluarkan (*makhrâj*) dan yang keluarnya (*khârij*) dengan dilihat dari keaslian dan cabang huruf tersebut. Contohnya kata *nahiqâ* dan *na'iqâ*. Muhammad Shadiq Hasan Khan, *al-'Ilmu al-Khaffâq fî 'Ilm al-Isytiqâq*, Beirut: Mu'assasah al-Kutub al-Thaqafiyah, 1433 H/ 2012 M, hal. 12.

⁹ Nama lain dari ilmu tersebut adalah ilmu tauhid. Sedangkan definisi dari ilmu tauhid adalah ilmu yang membahas tentang ketetapan aqidah-aqidah keagamaan yang disertai dalil yang bersifat *qath'I* (pasti). Lihat: Al-Habib Zain bin Ibrahim bin Sumaith, *Bahjah al-Thâlibîn fî Muhimmât al-Ushûl al-Dîn*, Tarim: Dar al-'Ilm wa al-Da'wah, 1430 H/ 2009 M, hal. 9.

¹⁰ Ilmu pengetahuan yang mengajarkan kaidah-kaidah (teori-teori) dan pembahasan-pembahasan yang dijadikan sebagai dasar dalam menetapkan hukum syari'ah Islam mengenai perbuatan manusia dari dalil-dalilnya secara terperinci. Lihat: 'Abdul Wahab Khalaf, *'Ilmu Ushûl Fiqh*, Kairo: Maktabah Dar al-Qalam, 1978, hal. 12.

¹¹ Ayat-ayat yang diturunkan berdasarkan peristiwa atau menjelaskan suatu hukum pada turunnya ayat tersebut. Lihat: Muhammad 'Abd al-'Azhim al-Zarqani, *Manâhil al-'Irfân fî 'Ulûm al-Qur'ân*, Jilid 1, Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi, 1415 H/ 1995 M, hal. 89.

¹² Terkadang juga disebut *Nasakh*. *Nasakh* adalah membatalkan suatu hukum dengan dalil yang datangnya kemudian. Lihat: Abu Hamid Muhammad bin Muhammad al-Ghazali, *al-Mushtashfa min 'Ilmi al-Ushûl*, Vol. 1, Beirut: Mu'assasah al-Risalah, 1433 H./2012 M, hal. 207. Lihat juga: Wahbah al-Zuhayli, *Ushûl Fiqh al-Islâmiy*, Jilid 2, Beirut: Dar al-Fikr, 1989, hal. 926.

diberikan oleh Allah kepada orang-orang tertentu yang selalu siap mengamalkan pengetahuan yang dimilikinya.¹³

Dalam mengekspresikan dirinya pada bentuk petunjuk dan aturan *ilâhi*, al-Qur'an¹⁴ menggunakan redaksi yang beragam, yakni ada yang jelas dan rinci, tapi ada juga yang samar dan bersifat global.¹⁵ Oleh karenanya, yang dianggap sudah jelas sekalipun masih memerlukan penafsiran, apalagi yang masih samar.¹⁶ Karena al-Qur'an memiliki susunan redaksi yang cukup beragam, maka implikasinya tentu pada kedalaman makna yang dikandungnya.¹⁷ Metafora al-Qur'an atau dalam kajian ilmu al-Qur'an dikenal dengan *amtsâl*¹⁸ merupakan salah satu dari bentuk keragaman redaksi al-Qur'an. *Amtsâl* juga merupakan *uslûb al-Qur'ân*¹⁹ yang berfungsi sebagai salah satu media transformasi pesan-pesan *ilâhi* kepada manusia di samping *gasâs al-Qur'ân*,²⁰ *qasam al-Qur'ân*,²¹ maupun *jadal*.²² *Amtsâl* seringkali dijelaskan sebagai *uslûb al-Qur'ân* yang dapat mengungkapkan makna-makna al-Qur'an menjadi lebih hidup dengan cara menganalogikan yang abstrak dengan yang konkret,²³ seperti perumpamaan surga dengan cara menganalogikannya sebagai sesuatu yang abstrak dengan kenikmatan-kenikmatan duniawi yang konkret bagi manusia, sehingga manusia dapat

¹³ Al-Suyuthi, *al-Itqân fî 'Ulûm al-Qur'ân*, Beirut: Mu'assasah al-Risalah Nashirun, 2008, hal. 772.

¹⁴ Al-Qur'an adalah firman Allah yang diturunkan kepada Nabi Muhammad saw untuk melemahkan pihak-pihak yang menentangnya, walaupun hanya dengan satu surat saja dari padanya. Lihat: A. Mustafa, *Sejarah al-Qur'an*, Surabaya: al-Ikhlâs, 1994, hal. 10.

¹⁵ Abdurrahman al-Bannani, *Hâsiyah al-'Allamah al-Bannani 'ala Syarh al-Mahallî 'alâ Jam'il Jawami'*, Jilid 2, Beirut: Dar al-Fikr, 1424 H/2003 M, hal. 59 dan 68.

¹⁶ M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an*, Cet XIX, Bandung: Mizan, 1999, hal. 16.

¹⁷ Fuad Kauma, *Tamtsil Al-Qur'an Memahami Pesan-pesan Moral Dalam Ayat-ayat Tamtsil*, Cet. II, Yogyakarta: Mitra Pustaka, 2004, hal. 10.

¹⁸ *Amtsâl* merupakan bentuk jamak dari kata *matsal* yang secara bahasa berarti penyerupaan. Lihat: A.W. Munawwir, *Kamus al-Munawwir*, Surabaya: Pustaka Progresif, 1997, hal. 1309.

¹⁹ Kadar M. Yusuf, *Studi Al-Qur'an*, Cet. I, Jakarta: Amzah, 2009, hal. 59.

²⁰ Kajian yang membahas tentang pemberitaan Qur'an tentang hal ihwal umat yang telah lalu, nubuwat (kenabian) yang terdahulu dan peristiwa-peristiwa yang telah terjadi, masa kini, dan masa yang akan datang. Baca: Manna' Khalil al-Qaththan, *Mabâhits Fî 'Ulûm al-Qur'ân*, Cet. II, Surabaya: al-Hidayah, 1973, hal. 306. Abdul Djalal H.A., *Ulumul Qur'an*, Surabaya: Dunia Ilmu, 2008, hal. 294.

²¹ Kajian yang membahas tentang ikatan (hati) agar tidak melakukan atau melakukan sesuatu, dengan 'suatu makna' yang dipandang besar, agung baik secara hakiki maupun secara i'tiqadi oleh orang yang bersumpah itu. Lihat: Manna' Khalil al-Qaththan, *Mabâhits Fî 'Ulûm al-Qur'ân...*, hal. 291.

²² Kajian yang membahas tentang bertukar pikiran dengan cara bersaing dan berlomba untuk mengalahkan lawan. Lihat: Manna' Khalil al-Qaththan, *Mabâhits Fî 'Ulûm al-Qur'ân*, hal. 298.

²³ Manna' Khalil al-Qaththan, *Mabâhits Fî 'Ulûm al-Qur'ân...*, hal. 283.

memahami bahwa surga adalah tempat yang menyenangkan bagi orang-orang yang mendapatkannya.²⁴

Al-Qur'an adalah merupakan kumpulan teks yang menuntut pemahaman dan penafsiran yang sangat mendalam. Manusia mendapatkan kepehaman berbeda-beda dalam memahami kata-katanya dan ungkapannya meski sudah jelas uraiannya.²⁵ Tanpa adanya penafsiran, teks al-Qur'an tetap menjadi teks yang tidak bisa bicara. Oleh karena itu, penafsiran al-Qur'an mulai masa Rasulullah saw. sampai sekarang terus berproses dan berkembang sehingga tidak mengenal kata berhenti. Ini merupakan upaya memahami pesan-pesan *ilâhi*. Namun demikian, sehebat apapun manusia, ia hanya bisa sampai pada derajat pemahaman yang bersifat relatif. Oleh karena itu, berbagai corak tafsir terus bermunculan di antaranya adalah corak sastra.

Al-Qur'an merupakan media yang efektif untuk dinikmati dan dihayati, karena di dalamnya mengandung nilai-nilai sastra yang sangat tinggi dengan keindahan bahasa dan pesona yang dimilikinya. Sehingga banyak Sahabat yang meneteskan air mata karena takjub dan terpukau dengan keindahan untaian kata dan gaya bahasa al-Qur'an. Itulah gaya kalam Allah yang mengalahkan semua ahli *balâghah*²⁶ (keindahan bahasa) dan sastra.²⁷

Sastra adalah hasil cipta manusia dengan menggunakan medium bahasa tertulis maupun lisan, bersifat imajinatif, disampaikan secara khas, dan mengandung pesan yang bersifat relatif. Sastra menurut Ensiklopedi Indonesia adalah bentuk seni yang melahirkan dalam dan dengan bahasa.²⁸ Sastra yang sebenarnya meliputi segala macam pengetahuan yang tertulis. Tetapi dalam perkembangannya, sastra sebagai pengungkapan baku dari apa yang telah disaksikan orang dalam kehidupan, apa yang telah dialami orang tentang kehidupan, apa yang telah direnungkan, dan dirasakan orang mengenai segi-segi kehidupan yang paling menarik minat secara langsung.

Sastra dalam bahasa Arab disebut sebagai *al-Adâb* yang mempunyai arti kehalusan budi, dan adab sopan santun.²⁹ Kemudian dalam

²⁴ Harun Nasution, *Islam Rasional*, Bandung: Penerbit Mizan, 1995, hal. 22.

²⁵ Yunus Hasan Abidu, *Dirasât wa Mabâhîts fî Târikh al-Tafsîr wa Manâhîj al-Mufasssîrîn*, Terj. Qodirun Nur dkk, Jakarta: Gaya Media Pertama, 2007, hal. Xx.

²⁶ Ilmu *balâghah* adalah ilmu yang membahas kaidah-kaidah yang berhubungan dengan *kalâm* arab, khususnya berkenaan dengan pembentukan kalimat dan gaya bahasa dalam berkomunikasi. Lihat: Nashiruddin Baidan, *Wawasan Baru Ilmu Tafsir*, Cet. I, Yogyakarta: Pustaka Belajar, 2005, hal. 344.

²⁷ M. Nur Kholis Setiawan, *al-Qur'an Kitab Sastra Terbesar*, Yogyakarta: eSAQ Press, 2006, hal. 85.

²⁸ Hasan Shadely, *Ensiklopedi Indonesia*, Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 1980, hal. 90.

²⁹ Ahmad bin Muhammad Al-Fayumi, *al-Mishbâh al-Munîr*, Jilid 2, Beirut: Al-Maktabah Al-Ilmiyyah, t.th, hal. 9.

perkembangan berikutnya berarti peninggalan perkataan bentuk puisi dan prosa. Oleh karena itu karya sastra adalah pengungkapan pengalaman seorang sastrawan dengan kata-kata yang inspiratif.³⁰ Adapun pendekatan sastra dalam al-Qur'an adalah pendekatan yang mengarah untuk menggugah perasaan pembaca secara rohani sehingga menimbulkan kegembiraan di dalam jiwa,³¹ atau mendatangkan kepedihan sehingga menolaknya.³²

Sebagai intelektual muslim, *mufassir*³³ berkewajiban memperkenalkan al-Qur'an dan menyuguhkan pesan-pesan yang tersimpan di balik setiap untaian mutiara kata dalam al-Qur'an dan menjelaskan nilai-nilai tersebut sejalan dengan perkembangan masyarakat, sehingga al-Qur'an dapat benar-benar berfungsi sebagaimana mestinya. Untuk menyampaikan nilai-nilai tersebut, para *mufassir* menempuh beberapa metode, baik metode penyajian maupun metode pembahasan, di samping itu juga, metode pendekatan juga diperlukan. Salah satu metode pendekatan yang sangat signifikan dalam memahami al-Qur'an adalah pendekatan linguistik atau yang lebih dikenal dengan istilah tafsir *lugawi* (kesastraan bahasa arab). Dalam kajian semantik³⁴, paling tidak terdapat tujuh macam teknik interpretasi,³⁵ yang salah satunya adalah interpretasi linguistik ini.³⁶

Tafsir *lugawi* sangat diperlukan dalam memahami al-Qur'an di samping karena al-Qur'an menggunakan bahasa Arab yang penuh dengan sastra, *balâghah*, *fashâhah*, *bayân*, *tamtsîl*, dan retorika, al-Qur'an juga diturunkan pada masa kejayaan syair dan sastra.³⁷ Bahkan pada awal Islam, sebagian orang masuk Islam hanya karena kekaguman linguistik dan

³⁰ Chatibul Umam, *Pengantar Kajian al-Qur'an*, Jakarta: Pustaka al-Husna, 2004, hal.118.

³¹ Ali bin Muhammad al-Mawardi, Cet. III, *Adab al-Dunya wa al-Dîn*, Beirut: Darul Fikr, 1955, hal. 17.

³² Chatibul Umam, *Pengantar Kajian al-Qur'an....*, hal.118.

³³ *Mufassir* adalah orang yang menafsirkan al-Qur'an. Asal katanya adalah *tafsîr* yang berarti berbagai aktivitas yang berupaya menyingkap makna yang paling jelas dan tepat di antara makna yang dimuat oleh teks lafadz ayat al-Qur'an, sehingga berfungsi sebagai penjelas pesan Allah. Lihat: Sauqiyah Musyafa'ah dkk, *Studi al-Qur'an*, Surabaya: IAIN SA Press, 2012, hal. 359-360.

³⁴ Adalah cabang ilmu bahasa yang berhubungan dengan makna yang tersirat dalam kalimat. Lihat: Mansoer Pateda, *Semantik Leksikal*, Jakarta: Rineka Cipta, 2001, hal. 6.

³⁵ Tujuh macam interpretasi tersebut adalah interpretasi tekstual, linguistik, sistematis, sosio historis, teologi, budaya, dan logis. Lihat: M. Fatih Suryadilaga dkk., *Metodologi Ilmu Tafsir*, Yogyakarta: Teras, 2005, hal. 84.

³⁶ Interpretasi linguistik adalah penafsiran al-Qur'an dengan menggunakan pengertian-pengertian dan kaedah bahasa. Lihat: M. Fatih Suryadilaga dkk., *Metodologi Ilmu Tafsir....*, hal. 86.

³⁷ Musa'id bin Sulaiman al-Thayyar, *al-Tafsîr al-Lughawi li al-Qur`ân al-Karîm*, Riyad: Dar Ibnu al-Jauzi, t.th, hal. 40-41.

kefasihan al-Qur'an.³⁸ Kandungan dan cakupan bahasa arab yang amat luas tentu akan menimbulkan keragaman tafsir *lugawiy*, mulai dari metode penyajian, pembahasan hingga jenis-jenisnya. Keragaman tersebut tidak bisa dilepaskan dari kecenderungan setiap mufassir dalam mengkaji dan menyajikan al-Qur'an kepada audiensnya. Disamping itu, kapasitas intelektual seorang *mufassir* juga sangat berperan dalam menafsirkan al-Qur'an melalui pendekatan linguistik.

Salah satu ilmu yang penting dikuasai oleh seseorang yang hendak mendalami makna yang terkandung dalam al-Qur'an adalah ilmu *balâghah*. Karena memang sebuah keharusan bagi seorang *mufassir* untuk memperhatikan kemukjizatan yang ada di dalam al-Qur'an dan hal itu akan terwujud dengan penguasaan *mufassir* terhadap ilmu *balâghah*.³⁹ Telah disepakati oleh para pakar *balâghah* bahwa ilmu *balâghah* terdiri dari tiga bagian, yaitu ilmu *bayân*, *ma'âniy*, dan *badi'*.⁴⁰

Ilmu *bayân* membahas tiga aspek, yaitu *tasybîh*, *majâz*, dan *kinâyah*.⁴¹ *Tasybîh* adalah indikator kata dalam kata yang serupa di dalam aspek maknanya.⁴² *Majâz* adalah kata yang digunakan pada selain makna nyatanya,⁴³ yang mana pembahasannya meliputi dua aspek, *mursal* dan *isti'ârah*.⁴⁴ *Kinâyah* adalah lafadz yang dikehendaki makna tetapnya serta boleh dikehendaki makna asalnya,⁴⁵ atau dalam definisi lain *kinâyah* adalah penyebutan suatu lafadz atau makna dengan menggunakan bahasa yang tidak

³⁸ Salah satu contohnya adalah Umar bin Khattab yang kagum terhadap al-Qur'an ketika dia mendengar Rasulullah membaca surah *al-Haqqah*. untuk lebih lengkapnya baca, Shafiyurrahman al-Mubarakfury, *al-Rahîq al-Makhtûm*, Riyad: Maktabah Dar al-Salam, 1994, hal. 101.

³⁹ Muhammad Husain al-Zahabi, *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*, Jilid 1, Beirut: Dârul Fikr, 1979, hal.190-191.

⁴⁰ Robit Hasyimi Yasin, *al-Jauhar al-Maknûn fî Jadâwil wa Lauhât; Skema dan Tabel al-Jauhar al-Maknûn*, Cirebon: Yayasan Tunas Pertiwi Kebon Jambu, 2007, hal. 4.

⁴¹ Harun Abd al-Razaq, *Husnu al-Siyâghah fî Funûn al-Balâghah*, Kuwait: al-Rawdhah Thariq al-Maghrib al-Sari', 1439 H, hal. 26.

⁴² Jalaluddin bin Muhammad bin Abd al-Rahman al-Qizwini al-Khatibi, *al-Talkhîsh fî 'Ulûm al-Balâghah*, Daral-Fikr al-'Arabiy, t.th, hal. 237.

⁴³ Jalaluddin al-Suyuthi, *Syarh 'Uqûd al-Jumân fî al-Ma'âni wa al-Bayân*, Beirut: Dar Kutub al-'Ilmiyah, t.th., hal. 217-218.

⁴⁴ Mus'ad al-Hawari, *Qâmûs Qawâ'id al-Balâghah wa Ushûl al-Naqdi wa al-Tadhawwûqi*, Maktabah al-Iman, t.th, hal. 43.

⁴⁵ Abd al-Aziz 'Atiq, *Ilmu al-Bayân*, Beirut: Dar Nahdhat al-'Arabiyah, 1405 H, hal. 203.

*sharîh*⁴⁶ dengan mempunyai berbagai tujuan, di antaranya adalah menyamakan si pendengar dari ucapan si pembicara.⁴⁷

Ada salah satu pembahasan yang menarik dari ilmu *bayân*, yaitu pembahasan *isti'ârah*. *Isti'ârah* adalah lafadz yang maknanya tidak sesuai dengan kefahaman pada umumnya, yang mana ketidaksesuaian tersebut disebabkan karena adanya keserupaan dan juga *qarînah* yang menjadi penghalang terhadap makna *haqîqah*⁴⁸. Menurut bahasa, kata *isti'ârah* mempunyai arti meminjam.⁴⁹ Maksudnya, meminjam kata lain karena adanya suatu perbandingan ataupun faktor-faktor lainnya. Ibnu Qutaibah berpendapat bahwa sudah menjadi kebiasaan orang Arab dalam hal meminjam kata dan menggunakan kata lainnya jika telah menemukan sebab-sebab atau alasan yang memungkinkan. Dalam kitabnya, Ibnu Qutaibah berkata:

فَالْعَرَبُ تَسْتَعِيرُ الْكَلِمَةَ فَتَضَعُهَا مَكَانَ الْكَلِمَةِ إِذَا كَانَ الْمُسَمَّى بِهَا سَبَبًا مِنَ الْأُخْرَى أَوْ
مُجَاوِرًا لَهَا أَوْ مُشَاكَلًا.

*Orang-orang Arab menggunakan ungkapan metafora (isti'ârah) dan meletakkannya pada makna ungkapan yang lainnya jika terdapat sebab tertentu yang memungkinkan.*⁵⁰

Penggunaan *isti'ârah* dalam al-Qur'an berbeda dengan penggunaan *isti'ârah* dalam syair-syair Arab. Dalam al-Qur'an, *isti'ârah* bukan hanya sekedar proses meminjam kata seperti lazimnya digunakan dalam syair Arab, tetapi juga meminjam persamaan kata yang dapat dicerna secara nalar atau berdasarkan kemiripan akal. Sehingga prinsip meminjam dalam al-Qur'an tujuannya yaitu untuk menarik perhatian para pendengar dan pembaca al-Qur'an.⁵¹ Di dalam al-Qur'an banyak ditemukan ayat-ayat yang dinilai mengandung *isti'ârah*. Dalam kitab yang berjudul *Kitâb al-Badî'*,

⁴⁶ *Sharîh* artinya adalah jelas atau terbuka. Maksudnya adalah suatu makna yang sudah jelas ke mana arahnya atau penempatannya. Ibrahim Mushtafa, *Mu'jam al-Wasîl*, Turki: Dar al-Da'wah, 1990, hal. 511.

⁴⁷ 'Ali bin Muhammad al-Sayyid al-Syarif al-Jurjani, *Mu'jam al-Ta'rîfât*, Kairo: Dar al-Fadhilah, t.th, hal. 157.

⁴⁸ *Haqîqah* adalah penggunaan makna yang sesuai pada tempatnya. Abdurrahman al-Akhdari, *al-Jawhar al-Maknûn fî Sadafî al-Tsalâtsah al-Funûn*, Madinah al-Nabawiyah: Markaz al-Basa'ir li al-Bahts al-'Ilmi, t.th, hal. 37.

⁴⁹ Jamaluddin Muhammad Ibn Mukarram Ibn al-Mandzur al-Afriqi al-Mishri, *Lisân al-'Arab*, Beirut: Dar al-Fikr, 1990, hal. 218.

⁵⁰ Ibnu Qutaibah, *Ta'wil Musykîl al-Qur'ân*, ed. As-Sayyid Ahmad Syaqr, Cet. 2, Kairo: Dar al-Tutats, 1973, hal. 230.

⁵¹ A. Muzakki dan Syuhadak, *Bahasa dan Sastra dalam al-Qur'an*, Malang: UIN-Malang Press, 2006, hal. 81.

Ibnu Mu'taz menyebutkan bahwa terdapat enam ayat yang dianggap *isti'ârah*, Ibnu Qutaibah menyebutkan bahwa terdapat 84 ayat yang dianggap sebagai *isti'ârah*, sedangkan al-Askari menyebutkan ada 46 ayat. Dari keseluruhan karya yang membahas *isti'ârah* dalam al-Qur'an, karya yang memuat paling banyak adalah karya yang ditulis oleh al-Syarif al-Radi, yaitu terdapat lebih dari seratus kasus *isti'ârah*.⁵²

Isti'ârah (metafora) adalah salah satu seni pengungkapan makna dalam bentuk gambaran imajinatif yang dikemukakan pada sebagian ayat-ayat al-Qur'an. *al-Isti'ârah* adalah bagian dari *al-majâz al-lughawy* yang 'alâqah-nya *musyabbahah* (penyerupaan).⁵³ Menurut Arkoun, al-Qur'an banyak menggunakan gaya bahasa *isti'ârah*, walaupun sering dibicarakan dan ditulis, tetap saja kurang dipahami.⁵⁴

Para ulama berbeda pendapat mengenai adanya *majâz (isti'ârah)* dalam al-Qur'an. Kelompok tertentu berpendapat tidak adanya *majâz* dalam al-Qur'an. Pemikiran tersebut didasari oleh pengetahuan bahwa *majâz* adalah satu bentuk kedustaan, sementara al-Qur'an itu bersih dari hal demikian. Sementara kelompok lain berpendapat adanya *majâz* dalam al-Qur'an, mereka membantah kerancuan dan tidak menganggap *majâz* sebagai satu bentuk kedustaan. Mereka menganggap *majâz* sebagai salah satu unsur keindahan. Mereka menyatakan: "Andaikan *majâz* itu lenyap dari al-Qur'an maka lenyaplah separuh keindahannya. Para Ulama sepakat bahwa *majâz* itu lebih mengena pada sasaran daripada makna tekstual."⁵⁵

Dalam menafsirkan teks al-Qur'an, pendekatan sastra merupakan pendekatan yang amat lazim dilakukan oleh seorang *mufasssir*. Sepanjang sejarah peradaban umat Islam telah menunjukkan bahwa pendekatan sastra telah dilakukan sejak masa Sahabat yang diwakili oleh Ibnu Abbas. Benih-benih penafsiran dengan pendekatan sastra sebenarnya telah dimulai pada masa Rasulullah saw. Pemikiran ini berdasarkan atas beberapa data yang menunjukkan bahwa Rasulullah telah memberikan beberapa interpretasi yang erat kaitannya dengan terminologi disiplin sastra Arab yang berkembang

⁵² Kholis Setiawan, *Pemikiran Progresif dalam Kajian al-Qur'an*, Jakarta: Kencana, 2008, hal. 153-154.

⁵³ Iyyad Abdul Wadud Utsman Al-Hamdani & Ghassan Al-'Ubaidi, *al-Tarsyih wa al-Tajrid fi al-Isti'arah al-Qur'aniyyah*, dalam *Majallah Diyala*, Diyala: Kulliyah al-Tarbiyyah lil 'Ulum al-Insaniyyah, Edisi 66, 2015, hal. 88.

⁵⁴ Muhammad Arkoun, *Lecture du Coran*, G.P. Maisnneuve, Paris, 1982. Terjemahan Hidayatullah, *Kajian Kontemporer Al-Qur'an*, Bandung: Pustaka, 1998, hal.25.

⁵⁵ Shubhi Shalih, *Mabâhits fî Ulâm Al-Qur'ân*, Beirut: Dar al-Ilm al-Malâ'yîn, 1977, hal. 329.

belakangan.⁵⁶ Hal ini terlihat ketika beliau menafsirkan Q.S. al-Baqarah/2: 187.⁵⁷

Al-Qur'an yang terdiri dari lembaran-lembaran kertas, bahasa yang digunakan sangat serasi antara keseimbangan dan keserasian iramanya telah tertata demikian rapi, mulai dari kata dan huruf-huruf dengan sangat sempurna. Tata suara bacaan dalam melantunkan teks-teks al-Qur'an juga telah melahirkan berbagai ragam tata cara bacaan, yang semuanya itu terpatri sebagai dimensi estetik dalam ruang seni tarik suara yang menghasilkan nada-nada yang sangat indah, seperti: *Bayati*⁵⁸, *Shabâ*⁵⁹, *Hijâz*⁶⁰, *Nahâwand*⁶¹, *Rast*⁶², *Jiharkah*⁶³, dan *Sikâh*^{64 65}.

⁵⁶ M. Nur Kholis Setiawan, *al-Qur'an Kitab Sastra Terbesar*, Yogyakarta: eSAQ Press, 2006, hal.129.

⁵⁷ Dalam ayat tersebut terdapat kata-kata *majâz* (metafora), yaitu kata *al-khait al-abyad* (benang putih) dan *al-khait al-aswad* (benang hitam). Ketika itu ada seorang Sahabat Ubay Ibnu Hatim memahami ayat tersebut apa adanya. Maka ia mengambil benang yang berwarna putih dan hitam. Pada malam harinya benang tersebut diperhatikan terus- menerus, namun tetap saja tidak jelas perbedaannya. Kemudian keesokan harinya, ia minta penjelasan kepada Rasulullah apa yang dimaksud dengan ayat tersebut. Kemudian Rasulullah memberikan penjelasan bahwa yang dimaksud benang putih adalah datangnya waktu fajar. Sedangkan yang dimaksud benang hitam adalah gelapnya malam. Muhammad Husain al-Zahabi, *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn...*, hal. 35.

⁵⁸ Sesuai dengan namanya yaitu *bayati*, lagu ini mempunyai arti rumah. Disebut rumah karena lagu ini biasa dilagukan sebagai lagu pembuka yang menjadi pijakan/ rumah untuk lagu-lagu berikutnya. Lagu ini masyhur di kalangan orang Mesir sekaligus dikumpulkan dalam lagu '*arab hijâzî*. Lihat: Moh. Hikam Rofiqi, *Antiq Aturan Tilawatil Qur'an*, Kediri: Pembina Seni Baca al-Qur'an PONPES Lirboyo, 2011, hal. 17.

⁵⁹ Kata *shabâ* berasal dari bahasa Arab yang mempunyai arti rindu. Hal ini sesuai dengan lagu *shabâ* ketika dikumandangkan seperti menggambarkan perasaan kerinduan yang mendalam. Lihat: Moh. Hikam Rofiqi, *Antiq Aturan Tilawatil Qur'an...*, hal. 18.

⁶⁰ Sesuai dengan namanya, lagu ini berasal dari daerah *Hijâz*, yaitu Makkah dan Madinah. Lihat: Moh. Hikam Rofiqi, *Antiq Aturan Tilawatil Qur'an...*, hal. 19.

⁶¹ Lagu ini berasal dari Persi, tepatnya daerah Handam. Lagu ini telah mendapat gubahan oleh qari'-qari' mesir sehingga terkumpul ke dalam lagu-lagu Mesir. Lihat: Moh. Hikam Rofiqi, *Antiq Aturan Tilawatil Qur'an...*, hal. 19. Persi adalah nama lain dari Iran, nama ini diganti menjadi Iran pada tahun 1930 M. Lihat: Dudung Abdurrahman, *Sejarah Peradaban Islam*, Cet. III, Yogyakarta: LESFI, 2009, hal. 276.

⁶² Lagu ini lahir di kota Persi. Lagu ini telah menjadi bagian dari lagu-lagu Mesir setelah diubah oleh qari'-qari' Mesir. Bahkan lagu ini populer di antara kumpulan lagu -lagu Mesir lainnya. Lihat: Moh. Hikam Rofiqi, *Antiq Aturan Tilawatil Qur'an...*, hal. 20.

⁶³ Lagu ini berasal dari daerah Afrika. Lagu ini juga sempat diubah oleh para pakar lagu Arab dan Mesir yang kemudian terkumpul dalam lagu-lagu Mesir. Lihat: Moh. Hikam Rofiqi, *Antiq Aturan Tilawatil Qur'an...*, hal. 20-21.

⁶⁴ Lagu ini juga berasal dari daerah Persi. Kemudian diubah pula oleh para pakar lagu Arab Hijaz dan Mesir, sehingga dikumpulkan dalam lagu-lagu Mesir. Lihat: Moh. Hikam Rofiqi, *Antiq Aturan Tilawatil Qur'an...*, hal. 21.

⁶⁵ Islah Gusmian, "al-Qur'an dalam Pergumulan Muslim Indonesia", dalam *Jurnal Tashwirul Afkar*, Edisi NO. 18 Tahun 2004, hal. 24.

Al-Qur'an merupakan media yang efektif untuk dinikmati dan dihayati, karena di dalamnya mengandung nilai-nilai sastra yang sangat tinggi dengan keindahan bahasa dan pesona yang dimilikinya. Sehingga banyak Sahabat yang meneteskan air mata karena takjub dan terpukau dengan keindahan untaian kata dan gaya bahasa al-Qur'an.⁶⁶ Itulah gaya kalam Allah yang mengalahkan semua ahli *balâghah* (keindahan bahasa) dan sastra. Al-Qur'an sebagai sebuah obyek merupakan kajian tentang struktur dan gaya bahasa yang digunakan, hal ini dilakukan karena al-Qur'an memiliki struktur dan gaya bahasa yang khusus. Berbeda dengan bahasa Arab pada umumnya, bahasa Arab yang digunakan al-Qur'an berbicara tentang ruang dan waktu, bersifat metafisik, bahkan mengacu pada dimensi *Ilâhiyah* dan Adikodrati.

Mengingat hakikat bahasa al-Qur'an yang mengacu pada dimensi tersebut di atas, maka untuk memahami ayat-ayat al-Qur'an tidak mungkin hanya berdasarkan pada kaidah-kaidah linguistik semata. Karena itu dalam upaya mengatasi stagnasi bahasa, terutama kaitannya dengan dimensi *Ilâhiyah*, dimensi metafisik, dan dimensi adikodrati, maka sangat realistis bilamana bahasa Arab yang digunakan al-Qur'an mengandung bahasa metafor dan analogi (*Majâz-tasybîh*) dikarenakan dapat memberikan jembatan rasio manusia yang terbatas dengan dimensi *Ilâhiyah*, metafisik, adikodrati yang serba tidak terbatas, bahkan juga mengatasi ruang dan waktu. Hal ini berdasarkan pada suatu kenyataan tentang hakikat bahasa bahwa bahasa sebagai simbol pasti memiliki suatu acuan. Karena itu, tidak mengherankan apabila di dalam bahasa al-Qur'an banyak ditemukan ungkapan metaforik-simbolik, atau yang populer di kalangan pemikir muslim disebut *majâz*, bahkan al-Quran sangat berpengaruh terhadap tumbuhnya kesusasteraan dan gaya sastra Arab hingga kini.⁶⁷

Dalam kajian bahasa disebutkan, terpisahnya teks dari pengarangnya dan dari situasi sosial yang melahirkannya, maka berimplikasi sebuah teks bisa tidak komunikatif lagi dengan realitas sosial yang melingkupi pihak pembaca. Sebab, sebuah karya tulis pada umumnya merupakan respon terhadap situasi yang dihadapi oleh penulis dalam ruang dan waktu tertentu. Karena itu, dalam tradisi tafsir, terutama di kalangan *Sunni*, permasalahan di atas dapat dikembalikan dan dibatasi pada analisa *asbâb al-nuzûl* atau konteks sosio-historis di seputar turunnya al-Qur'an.⁶⁸

⁶⁶ M. Nur Kholis Setiawan, *al-Qur'an Kitab Sastra Terbesar....*, hal. 85.

⁶⁷ Fazlur Rahman, *Islam: Sejarah Pemikiran dan Peradaban*, Bandung: Mizan Pustaka, 2016, hal. 47.

⁶⁸ Komarudin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutik*, Jakarta: Paramadina, 1996, hal. 140.

Dalam perkembangan selanjutnya, terjadi penerjemahan dan penafsiran al-Qur'an dalam berbagai sumber, metode, dan corak penafsiran,⁶⁹ sekalipun tetap saja ditemukan sejumlah ulama yang melarang melakukan itu dengan alasan tidak ada perintah Nabi, tetapi salah seorang ulama yang melakukan penafsiran al-Qur'an yang masih bisa dibaca sampai hari ini adalah Ibnu 'Âsyûr dalam Kitab *Tafsîr al-Tahrîr wa al-Tanwîr*.⁷⁰

Ada beberapa alasan akademis yang membuat tafsir Ibnu 'Âsyûr ini perlu dikaji secara mendalam. Ibnu 'Âsyûr merupakan tokoh yang memiliki keunikan baik dari sisi kepribadian maupun kitab yang ditulisnya. Di antaranya: *Pertama*, Ibnu 'Âsyûr merupakan tokoh besar dan mempunyai pengaruh yang sangat kuat di bidang tafsir di Tunisia. Hal ini terbukti ketika Ibnu 'Âsyûr diangkat sebagai *mufti* di negaranya. *Kedua*, Ibnu 'Âsyûr merupakan salah satu tokoh perintis wacana *Maqâshid al-Syarî'ah* sepeninggal al-Syatibi dan secara kondisional menuangkan ide *maqâshid*-nya dalam karya tafsirnya. *Ketiga*, Ibnu 'Âsyûr dipandang sebagai ulama yang objektif. Meskipun bermazhab Maliki, Ibnu 'Âsyûr tidak segan-segan mengunggulkan mazhab yang lain apabila ia menemukan data yang lebih kuat dan valid. *Keempat*, kitab *Tafsîr al-Tahrîr wa al-Tanwîr* karya Ibnu 'Âsyûr ini mempunyai pengaruh dan daya tarik tersendiri (dalam

⁶⁹ Dalam tafsir ditemukan sumber, metode, dan corak penafsiran yang berbeda. Berdasarkan sumbernya, tafsir terdiri atas *Tafsîr bi al-ma'tsûr (bi al-naql)*, *tafsîr bi al-mansûr (bi al-'aql)*, dan *tafsîr bi al-isyâri*. Lihat Muhammad 'Abd al-'Azhim al-Zarqani, *Manâhil al-'Irfân fî 'Ulûm al-Qur'ân...*, hal. 340. Sedangkan metode tafsir terdiri atas: *tafsîr tahlîlî*, *tafsîr ijmâlî*, *tafsîr muqâran*, dan *tafsîr maudû'î*. Untuk lengkapnya lihat Rosihan Anwar, *Ilmu Tafsîr*, Cet. III, Bandung: Pustaka Setia, 2005, hal. 159-161. Sedangkan tafsir berdasarkan corak, yaitu tafsir yang ditulis berdasarkan bidang ilmu, seperti bahasa, nahu, kalam, tasawuf, dan sebagainya. Untuk lebih lengkapnya lihat 'Abd al-Rahman al-Bagdadi, *Nazharatun fî al-Tafsîr al-'Ashrî li al-Qur'ân al-Karîm*, terjemah Abu Laila dan Muhammad Thohir dengan judul *Beberapa Pandangan mengenai Penafsiran Al-Qur'an*, Cet. I, Bandung: al-Ma'arif, 1988, hal. 18.

⁷⁰ Ibnu 'Asyur nama lengkapnya Muhammad Thahir bin Muhammad bin Muhammad Thahir bin Muhammad bin Muhammad Syazili bin 'Abd al-Qadir bin Muhammad bin 'Asyur al-Andalusiy al-Tunisiy. Mengenai tahun kelahiran beliau, penulis mendapati ada perbedaan data. Perbedaan ini sebenarnya merupakan keraguan penulis, lantaran dalam *al-A'lâm*, al-Zarkaliy mencantumkan Ibnu 'Asyur dengan ada tambahan Muhammad al-Fadlil bin Muhammad Thahir bin 'Asyur (1327-1390 H/1909-1970 M. Perbedaan tersebut Antara lain; az-Zarkaliy dalam *al-'Alâm* menyebutkan beliau lahir 1307 H/1909 M dan wafat pada 1390 H/1970 M Lihat: al-Zarkaliy, *al-A'lâm*. Sedang dari data lain disebutkan beliau lahir pada bulan September tahun 1296H/1879 M dan wafat pada tahun 1393 H/1973 M. Lihat: Adil Nuwaihîd, *Mu'jam al-Mufasssîrîn*, Jilid 2, Beirut: Muassasah Nuwaihîd Ats-Tsaqafiyah, 1986, hal. 541. Tapi dari beberapa rujukan, pendapat yang kedua yang lebih populer digunakan. Ibu beliau adalah Fathimah binti al-Syaikh al-Wazîr Muhammad al-Aziz bin Muhammad al-Habîb Muhammad al-Thayyib bin Muhammad ibn Muhammad Bu'attaur. Lihat Ibnu 'Asyur, *Kasyf al-Mughatha min al-Ma'âni wa al-Alfâdz al-Wâqî'ah fî al-Muwatha'*, Kairo: Dar Salam, 2006. hal. 7.

kebahasaan) sehingga ia menjadi perbincangan para pakar tafsir internasional dalam sebuah forum khusus yakni *Multaqâ Ahl al-Tafsîr*.⁷¹

Ibnu ‘Âsyûr merupakan salah seorang *mufasssîr* di zaman modern yang menghasilkan sebuah kitab tafsir yang diberi nama “*al-Tahrîr wa al-Tanwîr*”. Kitab tafsir ini menggunakan corak ilmiah dalam menjelaskan makna ayat al-Quran, meskipun corak tersebut masih kontroversi tentang kebolehnya. Namun, ternyata penafsiran yang dilakukan oleh Ibnu ‘Âsyûr tidak mendapatkan kritikan dari ulama lainnya dalam hal penggunaan ilmu pengetahuan modern. Karena Ibnu ‘Âsyûr menggunakan corak tersebut diawali dengan pengkajian kebahasaan, selanjutnya baru dijelaskan teori-teori ilmu pengetahuan yang berkaitan dengan ayat, sehingga tidak memberi kesan pemaksaan teori ilmu pengetahuan terhadap makna ayat al-Qur’an. Menurut Ibnu ‘Âsyûr, suatu ayat tidak boleh dipahami secara parsial. Al-Qur’an harus dilihat konteksnya dengan ayat-ayat lain yang setema. Seorang *mufasssîr* tidak boleh menafsirkan al-Qur’an dengan hanya melihat satu ayat saja, akan tetapi ia harus melihat ayat-ayat lain yang setema kemudian mengambil kesimpulan umum dari ayat-ayat tersebut. Salah satu jalan untuk memudahkan orang dalam mempelajari al-Qur’an dan memahami makna hukum yang ada di dalamnya, ialah dengan jalan menafsirkan atau menjelaskan isi kandungan dari al-Qur’an itu sendiri, tentunya orang yang dapat menafsirkan al-Qur’an itu adalah orang yang memiliki disiplin ilmu pengetahuan serta pemahaman yang banyak tentang al-Qur’an.⁷²

Kitab *Tafsîr al-Tahrîr wa al-Tanwîr* karya Ibnu ‘Âsyûr ini merupakan kitab tafsir yang memuat aspek kebahasaan. Karenanya tafsir ini nampak bukan hanya sebagai tafsir al-Qur’an saja, melainkan kitab kebahasaan. Kitab tafsir ini menjadi rujukan para *mufasssîr*, khususnya dalam aspek bahasa dari ayat-ayat al-Qur’an.⁷³ Dengan sebab ini, *Tafsîr al-Tahrîr wa al-Tanwîr* mengandung aspek kebalâgahan mulai dari komentarnya, aspek-aspeknya, bahkan setiap ayat terkandung penjelasan tentangnya.⁷⁴

Pendekatan sastra dalam kajian tafsir adalah sebagai sebuah pisau analisis dalam memahami teks al-Qur’an. Oleh karena itu, untuk memahami dan mengkaji al-Qur’an, setidaknya diperlukan pisau analisis yang setara dengan corak yang dimilikinya. Dan untuk memahami wahyu tanpa melibatkan keilmuan humaniora yang senantiasa berkembang akan

⁷¹ Abd. Halim, “Kitab Tafsîr al-Tahrîr wa al-Tanwîr dan kontribusinya terhadap keilmuan tafsir kontemporer”, dalam *Jurnal Syahadah*, Yogyakarta, Vol. II, No. II, Oktober 2014, hal. 18.

⁷² Muhammad Amin Suma, *Studi Ilmu-Ilmu Al-Qur’an*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 2001, hal. 4.

⁷³ Faizah Ali Syibromalisi, *Telaah al-Tahrîr wa al-Tanwîr Karya Ibnu ‘Asyur*, Jakarta: Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah, t.th, hal. 1.

⁷⁴ Muhammad bin Ibrahim bin Ahmad, *al-Taqrîb li al-Tahrîr wa al-Tanwîr li Thahir bin ‘Asyur*, Jilid 1, t.tp: Dar Ibn Khuzamah, t.th, hal. 63-64.

menyulitkan kita untuk sampai kepada makna yang dikehendaki teks, apalagi banyak ayat-ayat al-Qur'an yang menggunakan kosa kata yang mengandung makna metafora yang perlu untuk dijelaskan lebih lanjut tentang bahasan dan makna yang terkandung di dalamnya.

Demikianlah bahasa Arab telah digunakan sejak zaman turunnya al-Qur'an sampailah sekarang. Ia terus berputar antara pasang surut, berkembang dan merosot, bergerak dan beku, juga antara tegak dan tenggelamnya. Namun dalam putarannya itu, al-Qur'an tetap kukuh dalam ketinggian dan terus memancarkan sinar dari langitnya. Ia selalu memancarkan cahaya dan petunjuk. Menawarkan kesepadanan dan keagungan, mengalirkan kelembutan dan kebesaran, menggerakkan pembaharuan dan keindahan, bahkan senantiasa kukuh dan aktual. Mengibarkan bendera mukjizat dan menentang umat manusia dalam menyakinkan keteguhan, sambil menyerukan kebenaran dan kekuatannya.⁷⁵

Struktur bahasa Arab yang diungkapkan Ibnu 'Âsyûr dalam kitab tafsirnya, *Tafsîr al-Tahrîr wa al-Tanwîr*, memiliki keistimewaan tersendiri terutama dalam gaya bahasa atau sastranya yang berbentuk *isti'ârah*. Ada empat keistimewaan bentuk *isti'ârah* pada kitab *Tafsîr al-Tahrîr wa al-Tanwîr*. *Pertama*, dalam menafsirkan ayat-ayat yang berbentuk *isti'ârah*, Ibnu 'Âsyûr lebih memunculkan keterangan dengan jelas bahwa ayat tertentu memiliki bentuk *isti'ârah*, yaitu dengan kata *isti'ârah* sendiri atau bentuk kata (*shigat*) lain dari kata *isti'ârah*, sehingga memudahkan para pembaca dan peneliti kebahasaan untuk menentukan bentuk *isti'ârah* dalam ayat-ayat al-Qur'an. *Kedua*, Ibnu 'Âsyûr menjelaskan jenis *isti'ârah* dalam ayat-ayat yang terdapat *isti'ârah*. *Ketiga*, Ibnu 'Âsyûr menyebutkan beberapa makna yang terdapat dalam bentuk *isti'ârah* pada suatu ayat. *Keempat*, menyebutkan kemungkinan bentuk lain selain *isti'ârah* pada ayat tertentu. Dari keistimewaan itu sehingga penulis menyebut *isti'ârah mumtâzah*, yaitu keistimewaan bentuk metafora yang digunakan oleh Ibnu 'Âsyûr dalam kitab *Tafsîr al-Tahrîr wa al-Tanwîr*.

Dari dasar keistimewaan tersebut, penulis menggunakan istilah *isti'ârah mumtâzah*. Kata *mumtâzah* di sini berarti istimewa, yang mana keistimewaan bentuk *isti'ârah* dalam kitab tafsir Ibnu 'Âsyûr tidak dimiliki dan tidak ditemukan pada kitab tafsir lainnya, terutama keistimewaan yang pertama, yaitu secara *zhâhir* (jelas) menyebut kata *isti'ârah* pada setiap ayat yang mengandung bentuk *isti'ârah*.

Surat al-Fajr adalah surat yang diturunkan setelah surat al-Lail dan sebelum surat al-Dhuha. Dalam beberapa kitab tafsir dan kitab hadits, tidak

⁷⁵ Muhammad 'Abd al-'Azhim al-Zarqani, *Manâhil al-'Irfân fî 'Ulûm al-Qur'ân....*, hal. 365. diterjemahkan Siti Sarah bin Izham dalam Disertasi *uslub metafora dalam al-qur'an: kajian Terhadap surah al-kahfi*. Jabatan al-qur'an dan al-hadith Akademi pengajian islam Universiti Malaya Kuala Lumpur, 2013, hal. 4.

ditemukan perbedaan ulama dalam penamaan surat al-Fajr, yaitu tanpa penambahan *wawu* (*wa al-Fajr*), dan tidak ada pula penamaan lain selain al-Fajr.

Surat al-Fajr menurut kesepakatan ulama merupakan surat Makiyyah⁷⁶, sedangkan menurut Ibnu ‘Athiyyah dan sebagian ulama berpendapat bahwa surat al-Fajr merupakan surat Madaniyyah⁷⁷. Jumlah ayatnya menurut ulama ahli Madinah dan Makkah adalah 32 ayat, sedangkan menurut ulama ahli Kuffah dan Syam adalah 30 ayat, dan menurut ulama ahli Bashrah adalah 29 ayat.⁷⁸ Surat ini, dalam penghitungan Nawawi Al-Bantani, terdiri dari 137 kalimat dan 597 kata.⁷⁹ Surat ini juga termasuk salah satu dari lima belas surat yang dibuka dengan *huruf wawu* yang mengandung makna sumpah (*qasam*).⁸⁰

Ada tiga pokok tema besar pada surat al-Fajr ini. *Pertama*, setelah bersumpah, Allah mengisahkan tentang umat terdahulu yang mendustakan para utusan-Nya serta menjelaskan kondisi tragis yang menimpa mereka sebagai akibat dari sikap sombong dan pembangkangan mereka. *Kedua*, surat ini membicarakan *sunnah* (hukum) Allah yang ada di dunia ini, yaitu cobaan yang akan dijalani setiap manusia dari kesenangan atau kesulitan, kelapangan atau kesempitan hidup, kemiskinan, dan tabiat manusia yang sangat mencintai harta dan dunia. *Ketiga*, surat ini ditutup dengan pembicaraan tentang hari akhir dengan berbagai macam perniknya.⁸¹

Surat al-Fajr termasuk surat-surat yang panjang dalam juz 30 dan mengandung *isti’arah* sebanyak tujuh macam. Dalam 30 ayat yang dimiliki surat al-Fajr, tujuh ayat di antaranya yang mengandung *isti’arah*. Dari bentuk-bentuk *isti’arah* yang ada pada surat ini, salah satunya menyebutkan kemungkinan bentuk lain selain *isti’arah*, yaitu *majâz ‘aqliy*. Pada ayat lain juga disebutkan kemungkinan makna berbeda. Sedangkan yang lainnya menyebutkan bentuk *isti’arah* dengan kata *musta’âr*.

Berdasarkan latar belakang masalah tersebut, penulis tertarik untuk membahas tentang *isti’arah* dalam al-Qur’an studi pemikiran Ibnu ‘Âsyûr

⁷⁶ Surat Makiyyah adalah surat yang turun di Makkah. Lihat: Badruddin Muhammad bin Abdullah al-Zarkasyi, *al-Burhân fî ‘Ulûm al-Qur’ân*, Juz 1, Beirut: Dar al-Ma’rifah, 1391 H/ 1972 M, hal 187.

⁷⁷ Surat Madaniyyah adalah surat yang turun di Madinah. Badruddin Muhammad bin Abdullah al-Zarkasyi, *al-Burhân fî ‘Ulûm al-Qur’ân...*, hal 187.

⁷⁸ Muhammad al-Thahir ibn ‘Asyur, *Tafsîr al-Tahrîr wa al-Tanwîr*, Juz 30, Tunisia: Dar Shuhnun li al-Nasyr wa al-Tauzi’, 1997, hal. 111

⁷⁹ Muhammad Nawawi bin Umar al-Bantani, *Tafsir Marâh Labîd*, Jilid 2, Turki: Al-Mathba’ah Al-Utsmaniyyah, 1305, hal. 443.

⁸⁰ Qasim Hamudah ‘Asyur, *Qabasat min al-Qur’ân al-Majîd fî 1000 Su’âl wa Jawâb*, Cet. IV, Riyad: Maktab Al-Qahirah, 2002, hal. 116-7.

⁸¹ Muhammad Ali al-Shabuni, *I’jâz al-Bayân fî Suar al-Qur’ân*, Kairo: Dar Ali Sahbuni, 1406 H/ 1986 M, hal. 296.

tentang *isti'arah* dalam kitab *Tafsîr al-Tahrîr wa al-Tanwîr* al-Qur'an surat al-Fajr. Dari pembahasan ini diharapkan mampu menjelaskan artikulasi makna *isti'arah* yang digunakan dalam surat al-Fajr tentang keindahan dan keharmonisan bahasa al-Qur'an yang melebihi keindahan sastra lainnya serta mampu mengetahui keistimewaan *isti'arah* dalam kitab *Tafsîr al-Tahrîr wa al-Tanwîr*.

B. Permasalahan

1. Identifikasi Masalah

Berdasarkan uraian latar belakang masalah tersebut di atas, dapat diidentifikasi beberapa masalah penting yang berkaitan dengan penggunaan kata atau kalimat dalam surat al-Fajr kaitannya dengan penggunaan *isti'arah* dalam surat tersebut, yaitu antara lain :

- a. Apa urgensi *isti'arah* dalam kajian tafsir ?
- b. Bagaimana gambaran umum tentang *Tafsîr al-Tahrîr wa al-Tanwîr*?
- c. Bagaimana corak sastra dalam kitab *Tafsîr al-Tahrîr wa al-Tanwîr*?
- d. Apa manhaj yang digunakan oleh Ibnu 'Âsyûr dalam kitab *Tafsîr al-Tahrîr wa al-Tanwîr*?
- e. Bagaimana analisis kebahasaan dalam kitab *Tafsîr al-Tahrîr wa al-Tanwîr*?
- f. Berapa kalimat *isti'arah* yang terdapat dalam surat al-Fajr menurut Ibnu 'Âsyûr dalam kitab *Tafsîr al-Tahrîr wa al-Tanwîr*?
- g. Bagaimana penjelasan Ibnu 'Âsyûr dalam kitab *Tafsîr al-Tahrîr wa al-Tanwîr* terhadap surat al-Fajr ?
- h. Apa yang terkandung dalam surat al-Fajr ?

2. Pembatasan Masalah

Agar kajian tentang *isti'arah* Ibnu 'Âsyûr terfokus pada studi gaya bahasa surat al-Fajr dalam kitab tafsir *al-Tahrîr wa al-Tanwîr*, maka tesis ini dibatasi pada 2 permasalahan pokok, yaitu :

- a. Bagaimana konsep *isti'arah* Ibnu 'Âsyûr dalam kitab *Tafsîr al-Tahrîr wa al-Tanwîr*?
- b. Seperti apa penjelasan tentang tafsir surat al-Fajr dengan pendekatan *isti'arah*?

3. Perumusan Masalah

Dari uraian tersebut di atas maka dapat dirumuskan permasalahan dalam tesis ini yaitu; Bagaimana konsep *isti'arah* Ibnu 'Âsyûr dalam kitab *Tafsîr al-Tahrîr wa al-Tanwîr* terhadap tafsir al-Qur'an surat al-Fajr?

C. Tujuan Penelitian

Adapun Tujuan penelitian ini dapat dirumuskan sebagai berikut :

1. Untuk memahami kajian al-qur'an dan tafsir dengan pendekatan sastra. Hal ini sangat penting bagi dinamika tafsir sastra karena al-Qur'an sebagai inspirasi terhadap perkembangan sastra, yang di dalamnya terdapat bahasa-bahasa yang sangat indah melebihi karya sastra lainnya. Ini membuktikan bahwa al-Qur'an sebagai mukjizat tidak bisa ditandingi dengan sastra lainnya yang saat diturunkan al-Qur'an banyak para penyair dan ahli sastra berusaha untuk menandingi kehebatan dan keindahan bahasa al-Qur'an.
2. Untuk mengetahui penafsiran-penafsiran yang dikemukakan Ibnu 'Âsyûr dalam menafsirkan sebuah ayat dengan menggunakan analisis kebahasaan dan penjelasan ilmiah.
3. Untuk memahami teori-teori *isti'ârah* yang digunakan oleh Ibnu 'Âsyûr dalam menafsirkan surat al-Fajr. Sebagaimana diketahui bahwa surat al-Fajr adalah salah satu surat yang banyak menggunakan kalimat *isti'ârah*.
4. Untuk menyelesaikan tugas akhir pada program studi pascasarjana Institut PTIQ Jakarta.

D. Manfaat Penelitian

Secara teoritis penelitian ini merupakan upaya untuk memperkaya khazanah intelektual dalam bidang ilmu al-Qur'an dan tafsir dengan pendekatan kajian ilmu *balâghah* atau untuk mengetahui teori-teori *isti'ârah* dengan pendekatan linguistik dalam memahami makna yang terkandung dalam al-Qur'an, khususnya yang berkaitan dengan kajian tentang studi gaya bahasa. Dengan penelitian ini diharapkan dapat menggugah dan memberikan motivasi bagi para akademisi dan peminat studi al-Qur'an dan kesusastraan termasuk para pembaca tesis ini untuk menyadari pentingnya memahami ayat al-Qur'an secara tekstual.

Secara praktis, penelitian ini berguna untuk memudahkan para pengkaji ilmu-ilmu al-Qur'an dan kesusastraan dalam memahami fenomena perkembangan tafsir dengan pendekatan linguistik.

E. Penelitian Terdahulu yang Relevan

Kajian tentang *isti'ârah* telah banyak dilakukan penelitian oleh para Ahli, namun sepanjang pengetahuan penulis penelitian yang dilakukan secara terpisah, tidak menggabungkan antara konsep *isti'ârah* dengan al-Qur'an. Banyaknya kajian tentang kitab *Tafsîr al-Tahrîr wa al-Tanwîr* karya Ibnu 'Âsyûr namun tidak terfokus pada kajian tafsir dengan pendekatan sastra yang khusus membahas tentang *isti'ârah*.

Salah satu penelitian yang pernah dilakukan adalah telaah kitab *Tafsîr al-Tahrîr wa al-Tanwîr* Ibnu ‘Âsyûr yang ditulis oleh Faizah Ali Syibromalisi, beliau adalah sebagai dosen tetap Fakultas Ushuluddin UIN Syarif Hidayatullah Jakarta. Hasil penelitian tersebut menunjukkan bahwa kitab *Tafsîr al-Tahrîr wa al-Tanwîr* Ibnu ‘Âsyûr adalah tafsir yang masyhur di Tunis, sebagaimana *Tafsîr al-Manâr* karya Muhammad Abduh dan Rasyid Ridho yang masyhur di Mesir. *Tafsîr al-Tahrîr wa al-Tanwîr* banyak memuat analisa kesastraan. Kitab tafsir ini banyak menjadi rujukan para *mufasssir* khususnya dalam analisa bahasa dari ayat-ayat al-Qur’an. Analisa yang digunakan oleh Faizah Ali Syibromalisi terhadap kitab *Tafsîr al-Tahrîr wa al-Tanwîr* Ibnu ‘Âsyûr lebih banyak menggunakan analisa metodologi dan karakteristik penafsiran. Ibnu ‘Âsyûr sangat memperhatikan sisi kebahasaan dan kesastraan termasuk menjelaskan makna kosa kata disertai struktur linguistiknya (*I’râb*), kadang menggunakan kosa kata dengan syair, hal ini sebagai penguat dan memperhatikan aspek munasabah antar ayat.

Kajian *Tafsîr al-Tahrîr wa al-Tanwîr* Ibnu ‘Âsyûr juga pernah ditulis oleh Jani Arni⁸² yang menyebutkan bahwa *Tafsîr al-Tahrîr wa al-Tanwîr* karya Ibn ‘Âsyûr adalah sebuah kitab tafsir yang dihasilkan oleh seorang ulama yang berkeinginan kuat untuk menjelaskan persoalan-persoalan yang diungkap oleh al-Qur’an, agar masyarakat mampu mencapai kebahagiaan di dunia dan akhirat. Ibn ‘Âsyûr dalam menjelaskan makna ayat al-Quran mengkaji dari berbagai aspek, seperti penjelasan tentang *munâsabah*, dan penjelasan makna kebahasaan. Dan sistematika penjelasan ayat mengikut dengan urutan mushaf. Model penafsiran seperti ini yang disebut dengan metode *tahlîliy*. Adapun Penafsiran-penafsiran yang dikemukakan Ibnu ‘Âsyûr banyak bersumber dari analisis kebahasaan dan penjelasan ilmiah, dan tidak terlalu sering penjelasan ayat dengan ayat atau hadits⁸³ Nabi, sehingga dapat dikatakan bentuk penafsirannya adalah *bi al-ra’yi*. Sedangkan corak yang digunakan adalah corak *lugawi* dan *‘ilmi*.

Muhammad al-Thahir ibnu ‘Âsyûr merupakan salah seorang mufasir zaman modern dengan kitab tafsir yang berjudul “*al-Tahrîr wa al-Tanwîr*”. Dalam kitab tafsirnya ini, Ibnu ‘Âsyûr mendukung kehadiran corak tafsir ini, karena dalam menafsirkan suatu ayat al-Qur’an Ibnu ‘Âsyûr banyak memberi keterangan dengan teori-teori ilmiah kontemporer. Ibnu ‘Âsyûr melibatkan ilmu pengetahuan yang berfungsi untuk menjelaskan pemahaman suatu ayat,

⁸² Jani Arni, “Tafsir al-Tahrir wa al Tanwir Karya Muhammad Al-Thahir ibn Asyur” dalam *Jurnal ushuluddin*, Vol. XVII No. 1, Januari 2011, hal. 95.

⁸³ Hadits secara bahasa berarti benar, jalan, berita, dan perjalanan. Secara istilah menurut ahli hadits adalah sesuatu yang disandarkan kepada nabi Muhammad saw baik berupa perkataan, perbuatan, ketetapan, maupun sifatnya. Lihat: Ridwan Nasir, *Ulumul Hadits dan Musthalah Hadits*, Jombang: Darul Hikmah, 2008, hal. 13-14.

sehingga lebih dapat dihayati oleh manusia terutama para ilmuwan dan *mufassir*.

Penelitian selanjutnya dilakukan oleh Abdul Halim tentang Kitab *Tafsîr al-Tahrîr wa al-Tanwîr* Karya Ibnu ‘Âsyûr dan Kontribusinya Terhadap Keilmuan Tafsir Kontemporer.⁸⁴ Tafsir Ibnu ‘Âsyûr merupakan salah satu maha karya tafsir yang memiliki banyak kelebihan dan keistimewaan di samping juga ada beberapa kekurangan. Tafsir karya Ibnu ‘Âsyûr memiliki peran yang sangat penting dalam kancah keilmuan tafsir kontemporer. Budaya kritisisme dalam tafsir ini sangat bagus dan merupakan sikap yang perlu dikembangkan. Selain itu, asumsi dasar penafsiran serta pedoman-pedoman penafsiran yang digagas Ibnu ‘Âsyûr dalam tafsirnya bisa menjadi pijakan para *mufassir* kontemporer dalam menulis karya tafsir.

Sebagai pemikir kontemporari yang memiliki kemampuan dan keupayaan ber-*ijtihad*. Kemampuannya dalam ber-*ijtihad* mencapai titik puncak sebagai seseorang yang memiliki kemampuan melakukan *istinbâth al-ahkâm* (memutuskan suatu hukum). Di antara karya-karya termasyhur Ibnu ‘Âsyûr adalah kitab *Tafsîr al-Tahrîr wa al-Tanwîr* yaitu kitab yang terkenal dengan tafsir yang komprehensif yang memuat banyak terobosan serta pemikiran-pemikiran baru yang cemerlang. Tafsir Ibnu ‘Âsyûr banyak mengandung ide-ide yang mencerahkan yang diperlukan oleh umat Islam dewasa ini. Pembahasan tafsir yang terdapat dalam tafsir ini merupakan pembahasan terbaru dalam berbagai disiplin ilmu seperti; bahasa, qiraat⁸⁵, fiqh⁸⁶, akidah, akhlak, bahkan astronomi, sains dan lain-lain lagi.⁸⁷

Dalam penelitian yang lain, Edi Komarudin⁸⁸ menyebutkan bahwa al-Qur’an banyak menggunakan *isti’ârah* (gaya bahasa metafora), walaupun

⁸⁴ Abd. Halim, “Kitab Tafsîr al-Tahrîr wa al-Tanwîr dan kontribusinya terhadap keilmuan tafsir kontemporer”, dalam *Jurnal Syahadah*, Yogyakarta, Vol. II, No. II, Oktober 2014, hal. 29.

⁸⁵ Ilmu tentang tata cara penyampaian kata-kata (ayat-ayat) al-Qur’an dari segi meringankan (*takhfîf*), memberatkan (*tasydîd*), dan perbedaan lafadz wahyu dalam segi hurufnya. Lihat: Muhammad Ahmad Muflih al-Qudhat, *Muqaddimât fî al-‘Ilm al-Qirâ’ât*, ‘Amman: Dar ‘Ammar, 1422 H/ 2001 M, hal. 47

⁸⁶ Secara bahasa berarti paham, secara istilah adalah pengetahuan tentang hukum syari’ah islamiyyah yang berkaitan dengan perbuatan manusia yang telah dewasa dan berakal sehat yang diambil dari dalil-dalil yang terperinci. Lihat: Muhammad Nawawi bin Umar al-Bantani, *Qûl al-Habîb al-Gharîb ‘alâ Fathî al-Qarîb*, Cet. 1, Jakarta: Dar al-Kutub al-Islamiyyah, 1423 H/2002 M, hal. 16. Lihat juga: Rachmat Syafe’i, *Fikih Mu’amalat*, Bandung: Pustaka Setia, 2004, hal. 13-14.

⁸⁷ Afrizal Nur, dkk, “Sumbangan Tafsîr al-Tahrîr wa al-Tanwîr Ibn ‘Ashur dan Relasinya dengan Tafsir al-Mishbah M. Quraysh Shihab, dalam *Jurnal al-Turath*, Riau, Vol. 2, No. 2, 2017, hal. 68.

⁸⁸ R.Edi Komarudin, “Isti’ârah dan Efek yang Ditimbulkannya dalam Bahasa al-Qur’an Surah al-Baqarah dan Ali ‘Imran”, dalam *Jurnal al-Tsaqafa*, Volume 14, No. 01, Januari 2017, hal. 213.

sering dibaca dan ditulis tetap saja kurang dipahami. Al-Qur'an selalu menarik untuk dikaji dan diteliti sehingga dari satu teks al-Qur'an menghasilkan sekian banyak interpretasi dan ilmu pengetahuan. Meski demikian, al-Qur'an selalu menarik untuk dikaji dan diteliti oleh umat muslim, sehingga dari satu teks al-Qur'an menghasilkan sekian banyak interpretasi dan disiplin ilmu yang dianggap sebagai kemukjizatan al-Qur'an.

Menurut M.Y. Zulkifli Haji Mohd Yusoff, al-Qur'an diturunkan kepada manusia sebagai petunjuk dan panduan, kandungannya sarat dan padat dengan berbagai keistimewaan dan kelebihan yang tidak dapat dinafikan. Antara kehebatannya yang sangat jelas adalah dari sudut bahasanya. Al-Qur'an menggunakan bahasa yang sangat puitis dan sulit untuk ditandingi, contohnya ketika al-Qur'an menggunakan elemen metafora. Namun, ketika pengungkapan elemen metafora tidak begitu dirasakan dan difahami oleh masyarakat Melayu karena kesulitan dalam memahami bahasa Arab. Oleh karena itu, kajian ini dilakukan sebagai usaha untuk memperlihatkan bahwa al-Qur'an diturunkan dengan menggunakan gaya bahasa yang terunggul, mempesonakan kalbu dan menyentuh perasaan yang halus kepada pendengar melalui salah satu dari elemen ilmu retorik Arab yaitu gaya bahasa metafora. Analisis dilakukan dengan merujuk ilmu kesusasteraan Melayu dan Arab. Seterusnya mencari titik persamaan antara keduanya. Kemudian mengambil beberapa ayat al-Qur'an sebagai contoh metafora di dalam al-Qur'an. Melalui kajian ini, dapat menunjukkan bahwa terdapat elemen metafora di dalam al-Qur'an yang kurang disadari kewujudannya. Tuntasnya, al-Qur'an itu merupakan *kalâmmullâh* yang terhias bahasanya dengan suatu keindahan yang tidak terdapat pada kalam manusia.⁸⁹

Muhammad Abduh dalam skripsinya yang berjudul "*Dirasah Tahliliyah Balagiyah 'an al-Isti'arah fi Surat Ali 'Imran*", ia menjelaskan bahwa dalam al-Qur'an banyak sekali lafadz-lafadz *isti'arah*, khususnya dalam surat Ali 'Imran, ia mengungkapkan ada dua puluh dua lafadz *isti'arah*, yang semuanya menunjukkan sebagai bukti keindahan bahasa al-Qur'an dan juga sebagai bukti kerasulan Nabi Muhammad saw.⁹⁰

Berdasarkan penjelasan tersebut di atas, bahwa penelitian-penelitian yang pernah dilakukan lebih menitikberatkan pada kajian *Tafsîr al-Tahrîr wa al-Tanwîr*, sementara yang secara khusus membahas tentang aspek bahasa kitab *Tafsîr al-Tahrîr wa al-Tanwîr* belum penulis dapatkan, karena itu

⁸⁹ M.y. Zulkifli haji mohd yusoff, *Penggunaan Gaya Bahasa Metafora dalam al-Qur'an: Satu Tinjauan Awal*, Proceedings: The 2nd Annual International Qur'anic Conference, 2012, hal. 143.

⁹⁰ Muhammad Abduh, *Dirasah Tahliliyah Balagiyah 'an al-Isti'arah fi Surat Ali 'Imran*, Pekanbaru: Fakultas Tarbiyah Jurusan PBA, 2008, hal. 5.

penulis beranggapan bahwa studi pemikiran Ibnu ‘Âsyûr terhadap *isti’ârah* dalam al-Qur’an surat al-Fajr belum ada yang membahasnya.

F. Metode Penelitian

Metode penelitian terdiri dari dua kata: metode dan penelitian. Metode adalah proses, prinsip-prinsip dan tata cara memecahkan suatu masalah, sedangkan penelitian adalah pemeriksaan secara hati-hati, tekun dan tuntas terhadap suatu gejala untuk menambah pengetahuan manusia. Jika dua kata tersebut digabungkan, maka metode penelitian, menurut Soerjono Soekanto, dapat diartikan sebagai proses prinsip-prinsip dan tata cara untuk memecahkan masalah yang dihadapi dalam melakukan penelitian.⁹¹

Penelitian *isti’ârah* dalam al-Qur’an studi pemikiran Ibnu ‘Âsyûr tentang *isti’ârah* dalam kitab *Tafsîr al-Tahrîr wa al-Tanwîr* Q.S. al-Fajr menggunakan metode studi kepustakaan (*library research*). Studi kepustakaan yaitu usaha untuk memperoleh data dengan cara mendalami, mencermati, menelaah dan mengidentifikasi pengetahuan yang ada dalam kepustakaan (sumber bacaan, buku, referensi atau hasil penelitian lain).⁹² Sumber rujukan yang digunakan oleh penulis adalah al-Qur’an, kitab-kitab tafsir, dan buku-buku yang berkaitan dengan tema yang dibahas.

Adapun metode Tafsir yang digunakan dalam mengungkapkan penelitian ini adalah metode Tafsir *Ijmâli dan Tahlîli*. Metode *ijmâli* ialah menjelaskan ayat-ayat al-Qur’an secara ringkas, dengan bahasa yang populer, mudah dimengerti dan jelas dibaca, sistematika penulisannya berdasarkan urutan Mushaf Utsmani. Yang menjadi tolak ukur metode global ini adalah pola atau sistematika pembahasan terhadap ayat-ayat al-Qur’an.⁹³ Sedangkan metode *Tahlîli* adalah biasanya *mufassir* menguraikan makna yang dikandung oleh al-Qur’an, ayat demi ayat dan surat demi surat sesuai dengan urutannya di dalam mushaf. Uraian tersebut menyangkut berbagai aspek seperti kosa kata, konotasi kalimatnya, latar belakang turunnya ayat, ayat-ayat yang terkait (*munâsabah*), dan tak ketinggalan pendapat-pendapat yang diberikan berkenaan dengan tafsiran ayat, baik yang disampaikan oleh Nabi, Sahabat, para tabi’in maupun ahli tafsir lainnya. Penafsiran yang mengikuti metode ini dapat mengambil bentuk *ma’tsûr*⁹⁴ dan *ra’yu*^{95, 96}.

⁹¹ Soerjono Soekanto, *Pengantar Penelitian Hukum*, Jakarta: UI Press, 1986, hal. 6.

⁹² M. Iqbal Hasan, *Pokok-pokok Materi Metodologi Penelitian dan Aplikasinya*, Jakarta: Ghalia Indonesia, 2003, hal. 45.

⁹³ Mashuri Sirajuddin Iqbal, A. Fudlali, *Pengantar Ilmu Tafsir*, Bandung: Angkasa, 1989, hal. 86.

⁹⁴ Tafsir *bi al-ma’tsûr* disebut pula Tafsir *bi al-riwâyah*. Lihat: Abd Hayy al-Farmawi, *al-Bidâyah fî al-Tafsîr al-Maudhû’i*, Mesir: Maktabah al-Jumhuriyah, t.th, hal. 25. Yaitu metode penafsiran dengan cara mengutip atau mengambil rujukan pada al-Qur’an,

Dalam hal ini, penelitian didasarkan pada data-data yang ada dalam ayat al-Qur'an yang berkaitan dengan tema tersebut, di mana ayat-ayat tersebut dikumpulkan dahulu, kemudian dicari penjelasan para *mufassir* dalam kitab-kitab tafsir dan mengumpulkan hadits-hadits yang mendukung tema tersebut. Selanjutnya, penulis mempelajari dan membaca data-data dari kitab-kitab tafsir dan buku-buku lain yang relevan dengan masalah yang penulis teliti.

Metode yang digunakan penelitian ini adalah metode deskriptif analitis. Dengan metode ini, penulis akan mendeskripsikan dan menganalisis sumber-sumber yang diperoleh dari berbagai kepustakaan/referensi, agar diperoleh makna yang mendalam dari suatu fenomena secara kualitatif.⁹⁷

G. Sistematikan Penulisan

Dalam penulisan tesis ini, penulis menguraikan pembahasan dalam 5 bab, di mana setiap bab terdiri dari sub bab sebagai berikut :

Bab I berisi Pendahuluan yang mengemukakan Latar Belakang Masalah, Permasalahan yang meliputi Identifikasi Masalah, Pembatasan Masalah dan Perumusan Masalah, Tujuan Penelitian, Manfaat Penelitian, Penelitian Terdahulu yang relevan, Metode Penelitian dan Sistematika Penulisan.

Bab II membahas Kajian Teoritis tentang *Isti'arah* dalam perkembangan ilmu tafsir yang meliputi Pengertian *isti'arah*, pandangan para pakar tentang *isti'arah*, pembagian *isti'arah*, unsur-unsur *isti'arah*, efek dari bentuk *isti'arah*, dan penggunaan *isti'arah* dalam kajian literatur tafsir.

Bab III membahas tentang deskripsi *Tafsîr al-Tahrîr wa al-Tanwîr* yang meliputi pembahasan tentang sketsa biografi Ibnu 'Âsyûr, karya-karya Ibnu 'Âsyûr, karakteristik *Tafsîr al-Tahrîr wa al-Tanwîr*, metode dan pendekatan *Tafsîr al-Tahrîr wa al-Tanwîr*, analisa sistemik *Tafsîr al-Tahrîr wa al-Tanwîr* dan gaya bahasa *Tafsîr al-Tahrîr wa al-Tanwîr*.

Bab IV membahas bentuk *isti'arah* Ibnu 'Âsyûr dalam *Tafsîr al-Tahrîr wa al-Tanwîr* surat al-Fajr yang meliputi kriteria *isti'arah* Ibnu 'Âsyûr

hadits Nabi, kutipan Sahabat serta tabi'in. Lihat: Hasbi al-Shiddieqy, *Sejarah dan Pengantar Ilmu al-Qur'an/Tafsir*, Jakarta: Bulan Bintang, 1980, hal. 227.

⁹⁵ Tafsir *bi al-ra'yi* secara bahasa berarti keyakinan, pengaturan, dan akal, *al-ra'y* juga identik dengan *ijtihad*. Merdasarkan pengertian secara bahasa tersebut, para pakar tafsir menyatakan bahwa yang dimaksud dari tafsir *bi al-ra'yi* adalah menyingkap isi kandungan al-Qur'an dengan *ijtihad* yang dilakukan oleh akal. Lihat: Mawardi Abdullah, *Ulumul Qur'an*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011, hal. 155. Lihat juga: Khalid Abd al-Rahman al-'Akk, *Ushûl al-Tafsîr wa Qawâ'iduhu*, Damaskus: Dar al-Nafais, 1986, hal. 167.

⁹⁶ Nashrudin Baidan, *Rekonstruksi Ilmu Tafsir*, Surakarta: STAIN Press, 1999, hal. 55-56.

⁹⁷ W. Lawrence Neuman, *Social Research Methods Qualitative and Quantitative Approaches*, Boston: Ally & Bacon, 2000, hal. 16.

dalam *Tafsîr al-Tahrîr wa al-Tanwîr*, kriteria menggunakan kata *isti'ârah* atau *shigat* (bentuk) lain darinya, menyebutkan makna-makna kata yang mengandung *isti'ârah*, menyebutkan bentuk selain *isti'ârah*, dan penamaan *isti'ârah muntâzah*.

Bab V Penutup, merupakan bagian akhir dari sebuah rangkaian tulisan karya ilmiah ini. Dalam bab ini, penulis akan menarik kesimpulan dan saran dari keseluruhan pembahasan.

BAB II

KAJIAN TEORITIS TENTANG *ISTI'ÂRAH*

G. Pengertian *Isti'ârah*

Isti'ârah dalam ilmu *balâghah* merupakan bagian dari *majâz*. Oleh karena itu, sebelum mengetahui lebih jauh pengertian *isti'ârah*, lebih baiknya mengetahui terlebih dahulu pengertian dari *majâz*. Kata *majâz* berasal dari kata *jâza* yang memiliki arti kata yang dialihkan dari makna asalnya,¹ kemudian *majâz* diartikan sebagai penggunaan makna pada selain tempatnya,² hal ini berlaku karena adanya hubungan dan disertai *qarînah* (korelasi) yang mencegah dari makna aslinya.³

Majâz terbagi menjadi dua, yaitu *majâz lugawiy* dan *majâz 'aqliy*. Berikut penjelasannya:

1. *Majâz lugawiy* adalah lafadz yang digunakan dalam makna yang bukan seharusnya karena ada hubungan disertai *qarînah* yang menghalangi pemberian makna hakiki (sebenarnya). Hubungan antara makna hakiki dan *majâzi* itu kadang karena adanya keserupaan dan kadang selain itu.

¹ Marhumah, *Ulumul Hadits: Konsep, Urgensi, Objek Kajian, Metode, dan Contoh*, Yogyakarta: SUKA-Press, 2014, hal. 193.

² Ahmad al-Damanhuri, *Hilyah al-Lubb al-Mashûn 'ala Jawhar al-Maknûn*, t.p., 1994, hal. 119.

³ Hifni Bek Dayyab, *Qawâ'id al-Lughah al-'Arabiyah*, Terj. H. Chatibul Umam, Jakarta: Darul Ulum, 1991, hal. 482-483.

Sementara *qarînahnya* itu dapat berupa *lafzhiyah* atau *hâliyah*.⁴ Jika persesuaian itu merupakan penyerupaan, maka disebut *isti'ârah*, dan jika bukan penyerupaan, maka disebut *majâz mursal*.

Contoh ayat-ayat al-Qur'an yang mengandung *majâz lugawiy* adalah sebagai berikut:

a. Surat al-A'râf ayat 31:

يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ
(31)

Hai anak Adam, pakailah pakaianmu yang indah di setiap (memasuki) masjid, makan dan minumlah, dan jangan berlebih-lebihan. Sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang berlebih-lebihan. (Al-A'râf/7: 31)

Pada ayat di atas yang memiliki bentuk *majâz lugawiy* adalah lafadz *masjid*, yaitu mungungkan *mahal* (tempat), sedangkan yang dimaksud dengan *masjid* di sini adalah *hâl* yaitu shalat. Ayat ini merupakan contoh *majâz mursal mahalliyah*.

b. Surat Maryam ayat 4:

قَالَ رَبِّ إِنِّي وَهَنَ الْعَظْمُ مِنِّي وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا وَلَمْ أَكُنْ بِدُعَائِكَ رَبِّ شَقِيًّا (4)
Ia berkata: "Ya Tuhanku, sesungguhnya tulangku telah lemah dan kepalaku telah ditumbuhi uban, dan aku belum pernah kecewa dalam berdoa kepada engkau, ya tuhanku". (Maryam/19: 4)

Pada ayat di atas, lafadz *ra's* (kepala) diserupakan dengan bahan bakar, kemudian *musyabbah* *bihnya* dibuang dan diisyaratkan oleh salah satu sifat khususnya, yaitu lafadz *isyta'ala* (menyala). Ini merupakan contoh *majâz isti'ârah makniyah*. *Qarînahnya* adalah kata *isyta'ala* (menyala) yang disandarkan kepada *ra's* (kepala).

2. *Majâz 'aqliy* adalah penyandaran *fi'il* atau kata yang menyerupainya kepada tempat penyandaran yang tidak sebenarnya karena adanya hubungan dan disertai *qarînah* yang menghalangi dipahaminya sebagai penyandaran yang hakiki. Penyandaran di sini adalah berupa penyandaran

⁴ Ali al-Jarimi & Musthafa Amin, *Al-Balâghah al-Wâdhahah*, terj. Mujiyo Nurkholis dkk., Bandung: Sinar Baru Algesindo, 2011, hal. 95.

kepada sebab *fi'il*, waktu *fi'il*, atau *mashdarnya*, atau juga penyandaran *isim mabni fâ'il* kepada *maf'ûlnya*, atau *isim mabni maf'ûl* kepada *fâ'ilnya*.⁵

Contoh ayat-ayat al-Qur'an yang mengandung *majâz 'aqliy* adalah sebagai berikut:

a. Surat al-Mu'min ayat 36-37:

وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَا هَامَانَ ابْنِ لِي صَرْحًا لَعَلِّي أَبْلُغُ الْأَسْبَابَ (36) أَسْبَابَ السَّمَاوَاتِ فَأَطَّلِعَ إِلَى إِلَهِ مُوسَى وَإِنِّي لأَظُنُّهُ كَاذِبًا وَكَذَلِكَ زَيَّنَ لِفِرْعَوْنَ سُوءَ عَمَلِهِ وَصَدَّ عَنِ السَّبِيلِ وَمَا كَيْدُ فِرْعَوْنَ إِلَّا فِي تَبَابٍ (37)

Dan berkatalah Fir'aun: "Hai Haman, buatlah untukku sebuah bangunan yang tinggi supaya Aku sampai ke pintu-pintu, (yaitu) pintu-pintu langit, supaya Aku dapat melihat Tuhan Musa dan sesungguhnya Aku memandangnya seorang pendusta". Demikianlah dijadikan Fir'aun memandang baik perbuatan yang buruk itu, dan dia dihalangi dari jalan (yang benar), dan tipu daya Fir'aun itu tidak lain hanyalah membawa kerugian. (Al-Mu'min/40: 36-37).

Pada ayat di atas disebutkan bahwa perbuatan (aktivitas) membangun Gedung yang menjulang tinggi disandarkan kepada seorang bernama Haman, padahal ia bukan pelaku sebenarnya. Yang membangun itu adalah para pekerja, tetapi Haman bertindak sebagai pengawas proses pembangunan itu. Ayat ini merupakan contoh *majâz 'aqliy* yang penyandarannya kepada sebab *fi'il* (*al-sababiyyah*).

b. Surat al-Taubah ayat 72:

وَعَدَ اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَمَسَاكِينَ فِي جَنَّاتٍ عَدْنٍ وَرِضْوَانٌ مِّنَ اللَّهِ أَكْبَرُ ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ (72)

Allah menjanjikan kepada orang-orang mukmin, lelaki dan perempuan (akan mendapat) surga yang di bawahnya mengalir sungai-sungai, kekal mereka di dalamnya, dan (mendapat) tempat-tempat yang bagus di surga 'Adn, dan keridhaan Allah adalah lebih besar, itu adalah keberuntungan yang besar. (Al-Taubah/9: 72)

⁵ Ali al-Jarimi & Musthafa Amin, *Al-Balâgh al-Wâdhahah*...., hal. 162.

Pada ayat di atas disebutkan bahwa perbuatan mengalir disandarkan kepada sungai-sungai, padahal sungai-sungai itu bukan pelaku sebenarnya tetapi yang mengalir itu adalah air-air yang bertempat di sungai-sungai. Ayat ini adalah contoh *majâz 'aqliy* yang penyandarannya kepada tempat *fi 'il* (*al-makâniyyah*).

c. Surat Hûd ayat 43:

قَالَ سَتَأُوذِي إِلَىٰ جَبَلٍ يَعْصِمُنِي مِنَ الْمَاءِ قَالَ لِأَعَاصِمَ الْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ إِلَّا مِنْ رَحْمَةٍ
وَحَالٍ بَيْنَهُمَا الْمُورِجُ فَكَانَ مِنَ الْمُعْرِقِينَ (43)

Anaknya menjawab: “Aku akan mencari perlindungan ke gunung yang dapat memeliharaku dari air bah!” Nuh berkata: ‘Tidak ada yang melindungi hari ini dari azab Allah selain Allah (saja) Yang Maha Penyayang.’ Dan gelombang menjadi penghalang antara keduanya, maka jadilah anak itu termasuk orang-orang yang ditenggelamkan. (Hûd/11: 43).

Pada ayat ini disebutkan kalimat *lâ 'âshima al-yaum min amrillâh*. Makna kalimat itu bisa bermakna seperti terjemahan di atas, yaitu *tidak ada yang melindungi hari ini dari azab Allah kecuali Allah (saja) Yang Maha Penyayang* atau bisa juga seperti berikut: *tidak ada yang dilindungi hari ini dari azab Allah kecuali orang yang disayang Allah*. Jadi, yang berlaku dalam kalimat tersebut adalah penyandaran *isim fa'il* (*âshim*) kepada *maf'ûl* (*ma'shum*). Ayat ini adalah contoh *majâz 'aqliy* dengan penyandaran *isim fa'il* pada *isim maf'ûl*, dan hubungan yang ada adalah hubungan *maf'ûliyyah* (*al-'alâqah al-maf'ûliyyah*).

1. Perspektif Etimologi

Secara bahasa kata *استعارة* (*isti'ârah*) merupakan bentuk *isim mashdar* dari kata *اسْتَعَارَ* (*ista'âra*) *يَسْتَعِيرُ* (*yasta'îru*) yang bermakna "meminjam", yaitu mengangkat sesuatu dan memindahkan dari satu tempat ke tempat yang lain. *Isti'ârah* diambil dari kata *'âra*, *a'wara*, *'awwara*, *ta'awwara*, *ista'âra* yang maknanya adalah mencari pinjaman, seperti kalimat *ista'ârahu al-syai* (dia meminjam sesuatu) yakni meminta untuk meminjamkan sesuatu tersebut

kepadanya,⁶ Atau *ista'artu syaian 'an fulân* (saya meminjam sesuatu dari *fulân*).⁷

Isti'arah terbentuk dari *fi'il tsulâtsî mujarrad* (kata yang terdiri dari tiga huruf tanpa tambahan) yang tersusun dari huruf 'ain, alif, dan râ' ('âra) kemudian diberi tambahan *hamzah washl, sîn, dan tâ'*, sehingga menjadi *fi'il tsulâtsî mazîd* (kata yang terdiri dari tiga huruf dengan tambahan) yang mengikuti *wazan istaf'ala*.⁸ *Isti'arah* merupakan *mashdar* dari kata *ista'ara yasta'iru isti'arah* yang menunjukkan makna *thalab* (mencari atau meminta), jadi *isti'arah* bermakna *thalab al-I'arah* (meminta pinjaman).

Isti'arah diambil dari perkataan orang Arab: استعار المال "seseorang meminjam benda".⁹ Menurut D. Hidayat, maksud dari meminjam adalah untuk mengungkapkan makna dalam satu kata. Seperti peminjaman kata *al-zhulumât* yang digunakan untuk mengungkapkan makna musyrik dan kata *al-nûr* untuk mengungkapkan makna iman yang terdapat di dalam surat Ibrâhîm ayat 1.¹⁰

كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَى صِرَاطٍ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ
(1)

(Ini adalah) kitab yang Kami turunkan kepadamu supaya kamu mengeluarkan manusia dari gelap gulita kepada cahaya terang benderang dengan izin Tuhan mereka, (yaitu) menuju Tuhan Yang Maha Perkasa lagi Maha Terpuji. (Ibrâhîm/14: 1)

Kata *al-zhulumât* dan *al-nûr* pada ayat tersebut adalah ungkapan *majâz*, karena yang dikehendaki bukanlah makna sebenarnya. Kata *al-zhulumât* yang bermakna kegelapan digunakan sebagai makna kesesatan dan kata *al-nûr* yang bermakna cahaya digunakan sebagai makna hidayah

⁶ Jamaluddin Muhammad Ibn Mukarram Ibn al-Mandzur al-Afriqi al-Mishri, *Lisân al-'Arab*, Beirut: Dar al-Fikr, 1990, hal. 218.

⁷ Luwais Mahluf, *al-Munjid fî al-Lugah wa al-A'lâm*, Cet. XI, Beirut: Dar al-Masriq, 2003, hal. 537.

⁸ *Fi'il tsulâtsî mazîd* yang mengikuti *wazan istaf'ala* (tambahan *hamzah washl, sîn, dan tâ'*) mempunyai 6 faedah, yaitu: 1. Menunjukkan makna *thalab*, 2. Menunjukkan makna *wujdan*, 3. Menunjukkan makna *tahawwul*, 4. Menunjukkan makna *takalluf*, 5. Menunjukkan makna seperti makna *fi'il mujarradnya*, 6. Menunjukkan makna *muthawa'ah*. M. Abdul Manaf Hamid, *Pengantar Ilmu Sharaf; Istilah-Lugawi*, Nganjuk: P.P. Fathul Mubtadiin, 1995, hal. 94-96.

⁹ Sholehuddin Shofwan, *Pengantar Memahami Nadzom Jauharul Maknun*, Vol. 3, Jombang: Darul Hikam, 2008, hal. 11.

¹⁰ D. Hidayat, *al-Balâgh li al-Jamî' wa al-Syawâhid min Kalâm al-Badî'*, Semarang: PT. Karya Toha Putra, 2002, hal. 119.

(petunjuk). ‘*Alâqah* (hubungan) antar keduanya adalah karena adanya keserupaan, yaitu antara makna kesesatan dengan kegelapan dan makna petunjuk dengan cahaya. Pada ayat tersebut disembunyikan *musyabbahnya* (kesesatan/hidayah) dan ditampakkan *musyabbah bihnya* (kegelapan/cahaya) dengan jelas.¹¹

2. Perspektif Terminologi

Sedangkan secara istilah, *isti'ârah* didefinisikan sebagai kata yang dipakai bukan pada makna aslinya karena ada ‘*alâqah musyabbahah* (hubungan keserupaan) dan disertai *qarînah* (korelasi) yang mencegah dimaksudkannya makna asli.¹² Jadi, kata yang dipinjam tersebut digunakan untuk makna yang lain dengan adanya hubungan sesuatu yang memalingkan dari makna aslinya.

Isti'ârah termasuk bagian dari *majâz lugawi*.¹³ Yaitu penggunaan lafadz di dalam makna tidak menggunakan lafadz yang sebenarnya karena adanya *qarînah* yang menghalangi atas pemberian makna yang hakiki (sebenarnya).¹⁴

Isti'ârah adalah salah satu bentuk dari *tasybîh* yang mana kaitan antara makna asal lafadz dan makna yang digunakan untuk kiasan, keduanya ada kesamaan atau keserupaan.¹⁵

Pemahaman *isti'ârah* pada mulanya adalah pemahaman terhadap *tasybîh*, karena *isti'ârah* sebenarnya merupakan *tasybîh* yang dibuang salah satu unsurnya, yaitu *musyabbah/musta'âr lahu* atau *musyabbah bih/musta'âr minhu*.¹⁶

Isti'ârah (metafora) merupakan seni bertutur atau seni ungkapan yang amat umum dan berlaku bagi setiap bahasa. Para sarjana bahasa mendefinisikannya secara tradisional sebagai gambaran-gambaran retorik yang paling penting. Menurut pandangan dan kesimpulan para ahli klasik, metafora mengacu pada pertimbangan yang disederhanakan atau penggantian sesuatu yang sejatinya dengan ungkapan lain yang tidak sejatinya berdasarkan ukuran atau kriteria-kriteria persamaan atau kemiripan. Dengan demikian, prinsip metafora sudah jelas untuk memberikan gambaran lebih komprehensif tentang berbagai definisi metafora, maka dalam paragraf

¹¹ Mardjoko Idris, *Ilmu Balagh antara al-Bayan dan al-Badi'*, Yogyakarta: Penerbit Teras, 2007, hal. 27-28.

¹² Ahmad Hasyimi, *Jawâhir al-Balâgh fî al-Bayân wa al-Ma'ânî wa al-Badi'*, Beirut: Dar al-Fikri. 1994, hal. 303-304.

¹³ Ali al-Jarimi & Musthafa Amin, *Al-Balâgh al-Wâdhîhah.....*, hal. 102.

¹⁴ Ali al-Jarimi & Musthafa Amin, *Al-Balâgh al-Wâdhîhah.....*, hal. 95.

¹⁵ Abdul Djilal, *'Ulûmul Qur'ân*, Surabaya: Dunia Ilmu, 2000, hal. 376-377.

¹⁶ Maman Dzul Iman, *Buku Pintar untuk Memahami Balaghah*, Yogyakarta: Deepublish, 2016, hal. 124.

berikut akan diuraikan definisi-definisi tersebut yang dipilih dari para ahli bahasa, termasuk kritikus sastra, khususnya mereka yang dalam studinya mnyinggung juga tentang kajian al-Qur'an.

Menurut Ibnu Qutaibah, metafora adalah peminjaman suatu kata untuk dipakai dalam kata yang lainnya karena perbandingan atau faktor-faktor yang lain. Orang Arab mempunyai kelaziman untuk meminjam kata dan menempatkannya untuk kata yang lain tatkala ditemukan sebab ataupun alasan-alasan yang memungkinkannya.¹⁷

Menurut Tsa'lab, metafora adalah peminjaman makna kata untuk kosa kata lainnya yang mana kosa kata lain tersebut pada awalnya tidak memiliki makna yang dipinjamkan.¹⁸

Menurut Khatib al-Quzwini, *isti'ârah* adalah *tasybîh* yang dibuang salah satu *musyabbah bihnya*, sehingga hubungan antara makna hakiki dan makna *majâzi* selalu saling menyerupai.¹⁹

Menurut Abd Al-Rahman Al-Ahdhory, *isti'ârah* adalah menyebutkan salah satu bentuk *tasybîh* dan menghendaki bentuk lain dengan memasukkan lafadz yang diserupakan terhadap jenis lafadz yang diserupai untuk mengistimewakan lafadz yang diserupai.²⁰

Sedangkan *isti'ârah* menurut ulama *bayân* yaitu:

اسْتَعْمَالَ اللَّفْظِ فِي غَيْرِ مَا وَضِعَ لَهُ لِعَلَاقَةِ الْمَشَابَهَةِ بَيْنَ الْمَعْنَى الْمُنْقُولِ عَنْهُ وَالْمُسْتَعْمَلِ فِيهِ مَعَ
قَرِينَةٍ صَارِفَةٍ عَنِ إِرَادَةِ الْمَعْنَى الْأَصْلِ.

Yaitu menggunakan suatu lafadz pada selain makna asalnya karena ada hubungan yang berupa keserupaan antara makna yang dipindah dan lafadz yang digunakan.²¹

Pada prinsipnya *isti'ârah* adalah *tasybîh* yang diringkas, tetapi *isti'ârah* memiliki nilai keindahan yang lebih tinggi dibandingkan dengan *tasybîh*. Karena sebenarnya *isti'ârah* adalah *tasybîh* yang dibuang salah satu ujungnya (*musyabbah/musyabbah bih*), *wajhu syibhnya*, dan *adatut tasybîhnya*.²²

Sebagai contoh untuk memperjelas pengertian di atas.

رَأَيْتُ أَسَدًا فِي الْمَدْرَسَةِ

"Saya melihat seekor singa di sekolah".

¹⁷ Ibnu Qutaibah, *Ta'wil Musykil al-Qur'an*, ed. As-Sayyid Ahmad Syaqr, Cet. 2, Kairo: Dar al-Tutats, 1973, hal. 102-103.

¹⁸ Tsa'lab, *Qawâ'id al-Syi'r*, (ed.) Ramadan Abu Tawab, Kairo: 1938, hal. 57.

¹⁹ Khatib al-Qazwini, *al-Îdhâh fî 'Ulûm al-Balâgah al-Ma'âni wa al-Bayân wa al-Badî'*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2010, hal. 212.

²⁰ Abd Al-Rahman Al-Ahdhory, *al-Jauhar al-Maknûn*, Kediri: Ploso, t.th, hal. 128.

²¹ Hidayat, *al-Balâgah li al-Jamî'*...., hal. 11.

²² Ahmad Hasyimi, *Jawâhir al-Balâgah*...., hal. 303.

رَأَيْتُ رَجُلًا شَجَاعًا كَأَلَّاسِدٍ فِي الْمَدْرَسَةِ

"Saya melihat seseorang yang keberaniannya serupa dengan singa di sekolah"

Kalimat pertama disusun dalam bentuk *isti'ârah*, sedangkan kalimat kedua disusun dalam bentuk *tasybîh*. Kalimat pertama lebih pendek dan lebih singkat, sedangkan kalimat kedua lebih panjang. Ringkasnya, kalimat pertama karena ada beberapa unsur yang dibuang, yaitu unsur *musyabbah* berupa kata رَجُلًا, unsur *adat at-tasybîh* yaitu كَ dan unsur *wajhu syibh* yakni kata شَجَاعًا. Frase harus tetap ada dalam kalimat pertama untuk memberikan korelasi bahwa singa yang dimaksud bukanlah singa yang sebenarnya melainkan seseorang yang keberaniannya seperti singa.²³

Dalam *isti'ârah*, istilah yang digunakan mirip dengan *tasybîh*, hanya berbeda dalam sisi nama. Jika dalam *tasybîh* ada *musyabbah*, sedangkan dalam *isti'ârah* disebut *musta'âr*, jika dalam *tasybîh* ada *musyabbah bih* dalam *isti'ârah* disebut dengan *musta'âr minhu*, dan jika dalam *tasybîh* ada *wajhu syibh*, dalam *isti'ârah* dinamakan *al-jam'i*.²⁴

H. Pandangan Para Pakar Tentang *Isti'ârah*

1. Menerima Keberadaan *Majâz (Isti'ârah)* dalam Al-Qur'an

Mayoritas para ulama mendukung keberadaan *majâz isti'ârah* dalam al-Qur'an, sebab al-Qur'an turun berbahasa Arab, tetapi ini bukan berarti al-Qur'an diturunkan untuk etnis Arab saja. Salah satu ciri khas yang dimiliki bahasa Arab adalah kaya dengan kosa kata. Ketika menerjemahkan kosa kata bahasa Arab ke bahasa Indonesia, kadang cukup kesulitan untuk menemukan padanan kata yang semakna. Selain itu, bahasa Arab juga memiliki derivasi (perubahan kata) yang amat beragam, yang mana setiap perubahannya memiliki makna tersendiri yang berbeda fungsinya antara satu kata dengan kata yang lainnya. Di antara para ulama yang menerima keberadaan *majâz isti'ârah* dalam al-Qur'an yaitu:

a. Abu Al-Abbas Abdullah Ibn Al-Mu'taz

Ia merupakan seorang tokoh kreator ilmu *badî'*. Juga seorang ilmuwan dan sastrawan. Salah satu karya monumentalnya adalah *Kitâb al-Badî'*, disusunnya pada tahun 274 H. Judul buku ini dianggap yang pertama kali muncul dalam sejarah *balâghah* dan sastra Arab. Karena itu,

²³ Ahmad Thib Raya, *Rasionalitas Bahasa Al-Qur'an*, Jakarta Selatan: Fikra, 2006, hal. 103.

²⁴ Ahmad Hasyimi, *Jawâhir al-Balâghah*...., hal. 303.

ia dinilai sebagai pencetus dan kreator ilmu *badī'*. Di dalamnya memuat 18 jenis kalimat yang dikelompokkan menjadi dua kategori. Kategori pertamaterdiri dari lima macam yang disebut dengan *al-Badī'*. Satu dari kelima macam tersebut di antaranya yaitu *isti'ārah* yang didefinisikan oleh Ibnu Al-Mu'taz sebagai peminjaman kata untuk menunjukkan sesuatu yang belum dikenal dari sesuatu yang sudah dikenal. Ia mengutip dari definisinya Al-Khatib Al-Qazwini, bahwa *isti'ārah* adalah memindah lafadz dari maknanya yang asli kepada makna yang lain karena ada '*alāqah* di antara keduanya serta ada *qarīnah* yang mencegah digunakannya makna asli.²⁵ Ia menyebutkan bahwa di dalam al-Qur'an terdapat enam ayat yang dianggap sebagai *isti'ārah*.

b. Abu Hilal Al-Hasad Ibnu Abdullah Ibnu Sahl Al-‘Askari

Seorang tokoh yang sangat berpengaruh pada ilmu Bahasa. Sastra serta ilmu-ilmu lainnya banyak ia tuangkan di dalam karya-karyanya, *Al-Furūq Al-Lugawiyah*. Menurutnya jika ada dua kata yang berbeda tapi kedekatan arti, maka maknanya harus tetap berbeda. Ia menyebutkan ada sebanyak 46 ayat di dalam al-Qur'an yang mengandung *isti'ārah*.²⁶ Di antaranya yaitu pada surah Muhammad ayat 30. Setelah ia menjelaskan perbedaan antara lafadz *al-lahn* dan *al-khat'u*, kemudian ia menyatakan bahwa lafadz *al-lahn* pada surah Muhammad ayat 30 merupakan *isti'ārah*.²⁷

c. Abu Muhammad Abdullah Ibnu Muslim Ibnu Qutaibah

Ibnu Qutaibah adalah seorang cendekiawan islam dan pakar bahasa Arab serta pembela ahli hadits. Salah satu karyanya yang terkenal adalah kitab *Al-Ma'ārif* yang merupakan ensiklopedia pertama berbahasa Arab. Karya lainnya yang juga terkenal yaitu kitab *Ta'wil Musykil Al-Qur'ān*. Di dalamnya, ia menjelaskan tentang penafsiran al-Qur'an menggunakan rasio.²⁸ Dalam tafsirnya tersebut Ibnu Qutaibah menyatakan bahwa terdapat 84 ayat yang dianggap sebagai *isti'ārah*.

²⁵ Abu al-Abbas Abdullah Ibnu al-Mu'taz, *Kitāb al-Badī'*, Beirut: Muassasah Al-Kitāb Al-Tsaqāfiyyah, 2012, hal. 11.

²⁶ Kholis Setiawan, *Pemikiran Progresif dalam Kajian Al-Qur'an*, Jakarta: Kencana, 2008, hal. 153-154.

²⁷ Abu Hilal al-Hasad Ibnu Abdullah Ibnu Sahl al-‘Askari, *al-Furūq al-Lugawiyah*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1400 H., hal. 67.

²⁸ Yusuf Qardhawi, *Berinteraksi dengan al-Qur'an*, terj. Abdul Hayy, Cet. 1, Jakarta: Gema Insani Press, 1999, hal. 1298-1299.

d. Al-Qadhi ‘Abd Al-Jabbar

Ia memposisikan bahasa sebagai bagian dari petunjuk akal, dengan syarat: *Pertama*, menempatkan kata-kata yang sesuai dengan kata-kata sebelumnya. *Kedua*, memperhatikan keadaan *mutakallim* (orang yang berbicara) serta maksud dari perkataannya sehingga dapat dipahami.²⁹ Menurut Al-Qadhi ‘Abd Al-Jabbar, jika terjadi adanya perluasan makna itu tidak berarti bahwa makna tersebut berbeda dari makna aslinya, oleh karena itu ia mengisyaratkan *al-ism al-lugawi* (sebutan etimologis) harus mempunyai makna hakiki (denotatif) sebelum akhirnya digunakan dalam bentuk *majâz* (konotatif).³⁰

2. Menolak Keberadaan *Majâz (Isti’ârah)* dalam Al-Qur’an

Ada pula sebagian ulama yang tidak mendukung adanya *majâz isti’ârah* dalam al-Qur’an. Menurut mereka *majâz* sangat terkait dengan kedustaan, sedangkan al-Qur’an harus terhindar dari sifat itu. Alasan lainnya dari mereka yaitu bahwa *mutakallim* tidak akan menggunakan *majâz* kecuali jika terpaksa, sedangkan keadaan terpaksa tidak mungkin terjadi pada Allah swt.³¹ Di antara ulama yang berpendapat demikian adalah mayoritas kelompok Al-Zhahiri, Ibu Al-Qash dari kelompok Syafi’iyah, dan Ibnu Huwaiz dari kelompok Malikiyyah.³² Hal serupa juga diungkapkan Abu Ishaq, Abu Ali Al-Farisi, Abu Zuwaery, dan Ibnu Taimiyah. Alasan mereka adalah.³³

- a. Metafora (*isti’ârah*) adalah penggunaan kata yang bukan pada tempatnya, dan kata itu bukan kata sebenarnya, padahal al-Qur’an sendiri sangat jauh dari ketidakbenaran, sehingga menganggap metafora adalah kebohongan dan itu tidak boleh digunakan dalam penafsiran al-Qur’an.
- b. Orang yang berbicara dengan menggunakan gaya Bahasa metaforis akan menyebabkan kesalahfahaman karena alasan yang disampaikan itu tidak jelas.

Kelompok al-Zhahiriyyah, yaitu pengikut-pengikut Daud al-Zhahiri, tidak membenarkan adanya *isti’ârah* dalam teks-teks keagamaan, kecuali bila

²⁹ Nashr Hamid Abu Zaid, *Menalar Firman Tuhan; Wacana Majaz dalam al-Qur’an menurut Mukhtazilah*, terj. Abdurrahman Kasdi dan Hamka Hasan, Bandung: Penerbit Mizan, 2002, Hal. 182.

³⁰ Nashr Hamid Abu Zaid, *Menalar Firman Tuhan....*, hal. 184.

³¹ Noor Ichwan, *Memahami Bahasa al-Qur’an; Refleksi atas Persoalan Linguistik*, Semarang: Pustaka Pelajar Yogyakarta bekerjasama dengan Walisongo Press IAIN Walisongo, 2002, hal. 219.

³² Ibnu Al-Qayyim Al-Jauzi, *al-Shawâ’iq al-Mursalâh ‘alâ al-Jahmiyyah wa al-Mu’thilah*, Jilid II, Mesir: Al-Imam, 1380, hal. 242-243.

³³ Ridwan, *Peminjaman Kata (isti’ârâh) dalam al-Qur’an*, Jurnal el-Harakah Vol. 9, No. 3, September-Desember, 2007, hal. 231.

pengertian yang ditetapkan itu telah populer di kalangan-kalangan orang Arab pada masa turunnya al-Qur'an, serta terdapat petunjuk jelas yang mendukung pengalihan makna atau penta'wilan tersebut. Ibnu Hazm menegaskan, "Selama arti yang dipilih bagi satu kosa kata atau ungkapan telah dikenal di kalangan Sahabat dan tabi'in, dan sejalan pula dengan Bahasa Arab klasik, maka arti tersebut harus diterima baik dalam pengertian *majâz*, maupun hakiki." Hanya perlu dicatat, satu kosa kata atau ungkapan tidak dialihkan ke makna *isti'ârah* kecuali setelah makna hakiki tak dapat digunakan.³⁴

Dari beberapa pandangan di atas, jelaslah bahwa penafsiran *isti'ârah* yang dilakukan para ulama melahirkan tanggapan yang bermacam-macam. Ada yang menolaknya dengan berbagai macam alasan dan ada juga yang mendukungnya, karena hal ini merupakan bukti kemukjizatan al-Qur'an. Terlepas dari itu semua, ungkapan yang diberikan oleh para ulama itu merupakan kajian dan penelitian yang perlu diberi apresiasi yang baik. Dengan demikian, kajian tentang al-Qur'an semakin lama semakin diminati oleh para peneliti ilmu pengetahuan, terutama tentang kebahasaan.

I. Pembagian *Isti'ârah*

Para ulama *Balâghah* membagi *isti'ârah* dalam beberapa aspek, yaitu sebagai berikut:

1. Perspektif *Tharfai al-Tasybih*

Ditinjau dari pemakaian dua ujung (*tharfai*) *tasybîh*, *isti'ârah* terbagi menjadi dua bagian, yaitu:

a. *Isti'ârah Tashrihiyyah*

Majâz isti'ârah tashrihiyyah adalah gaya bahasa dengan cara membandingkan sesuatu dengan sesuatu lainnya yang mempunyai sifat yang sama.³⁵ Dalam bahasa Indonesia, *isti'ârah tashrihiyyah* biasa disebut dengan gaya bahasa metafora.³⁶ Contohnya: Bunga desa itu telah datang (gadis cantik), si jago merah telah melalap gedung baru itu (api), dewi malam mulai menampakkan sinarnya (bulan).³⁷

Dalam hal ini, yang tampil menjadi *isti'ârah* pada *isti'ârah tashrihiyyah* adalah *musyabbah bih*. Selain itu dalam *isti'ârah*

³⁴ Ridwan, *Peminjaman Kata (isti'ârâh) dalam al-Qur'an....*, hal.232

³⁵ Husein Aziz, *Ilmu Balaghah*, Surabaya: UIN SA Press, 2014, hal. 27.

³⁶ Hidayat, *al-Balâghah li al-Jamî'*...., hal. 120.

³⁷ Husein Aziz, *Ilmu Balaghah....*, hal. 27.

tashrihiyyah, *musyabbah bih* juga akan tampil sebagai kata kiasan. Yaitu sebagai kata yang tidak menunjukkan pada arti sewajarnya. Demikian terjadi karena adanya sebuah konteks yang berkedudukan sebagai *qarînah*.³⁸

Isti'ârah tashrihiyyah ini sama dengan *tasybih* yaitu sama-sama mengungkapkan makna dengan cara membandingkan suatu hal dengan lainnya yang lebih kuat. Perbedaan dari keduanya, pada *tasybih* kedua unsurnya adalah *musyabbah* dan *musyabbah bihnya* ditampilkan. Sedangkan pada *isti'ârah tashrihiyyah*, hanya menyebutkan *musyabbah bihnya* saja.³⁹ Atau bisa dikatakan, susunan kata yang terdapat pada *isti'ârah tashrihiyyah* hanya menyebutkan *musta'âr minhunya* saja, sedangkan *musta'âr lahunya* dibuang.⁴⁰ Sebagaimana yang dijelaskan dalam kitab *al-Kâfi fî al-Balâgh*:

الاسْتِعَارَةُ التَّصْرِيحِيَّةُ هِيَ الَّتِي يُصْرِّحُ فِيهَا بِالْمُشَبَّهِ بِهِ وَيُحَذَفُ الْمَشَبَّهُ

Isti'ârah tashrihiyyah adalah *isti'ârah* yang di dalamnya dijelaskan *musyabbah bihnya* dan dibuang *musyabbahnya*. Seperti contoh:

تَكَلَّمَ أَسَدٌ فَوْقَ الْمِنْبَارِ

“Singa berbicara di atas mimbar”

Dalam hal ini, seseorang diserupakan dengan seekor singa. Lafadz *asad* yang ditampilkan adalah *musta'âr minhu* atau *musyabbah bihnya*. Sementara itu, *musta'âr lahu* atau *musyabbahnya* dibuang. Pada contoh di atas yang menjadi *musta'âr lahu* atau *musyabbah* adalah lafadz *syaikh*.⁴¹

Dan seperti contoh bait al-Mutanabbi ketika ia disambut dan dirangkul oleh orang yang dipujinya:

فَلَمْ أَرَ قَبْلِي مَنْ مَشَى الْبَحْرُ نَحْوَهُ وَلَا رَجُلًا قَامَتْ تُعَانِقُهُ الْأَسَدُ

Tidak pernah aku lihat sebelumku orang yang didatangi oleh laut dengan berjalan kaki, dan tidak juga orang yang dirangkul oleh singa.

³⁸ Hidayat, *al-Balâgh li al-Jamî'*...., hal. 120.

³⁹ Husein Aziz, *Ilmu Balaghah*...., hal. 26.

⁴⁰ Moh. Chadziq Charisma, *Tiga Aspek Kemukjizatan Al-Quran*, Surabaya: PT Bina Ilmu Offset, 1991, hal. 311.

⁴¹ Amin Abdul Ghoniy, *Al-Kâfi fî Al-Balâgh*, Kairo: *Dâr Al-Taufiqiyyah li Al-Turath*, 2011, hal. 70.

Pada bait di atas memiliki dua kata majazi yaitu *al-bahr* (laut) dan *al-asad* (singa). Kata *al-bahr* diisyaratkan dengan kedermawanan seseorang, sedangkan kata *al-asad* diisyaratkan dengan keberanian seseorang yang diserupakan dengan keberanian sesosok singa.⁴²

Dalam bait lain ia berkata dalam memuji Saifud-Daulah:

أَمَا تَرَى ظَفَرًا حُلُوا سِوَى ظَفَرٍ تَصَافَحَتْ فِيهِ بَيْضُ الْهِنْدِ وَاللَّمَمِ؟

Apakah kamu tahu suatu kemenangan yang paling indah selain kemenangan yang di dalamnya saling berjabat tangan antara pedang dan kepala?

Pada bait tersebut terdapat satu kata *majâzi*, yaitu *tashâfahât* (berjabat tangan) diserupakan dengan bertemu atau berjumpa atau bersua.⁴³

Dalam al-Qur'an, salah satu contoh ayat yang mengandung *isti'ârah tashrihiyyah* adalah:

اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ (6)

Tunjukilah kami jalan yang lurus. (Al-Fâtihah/1: 6)

Dalam ayat ini, kata *al-shirât* (jalan) diserupakan dengan kata *dîn al-islâm* (agama islam). Hal ini karena terdapat kesamaan dari keduanya, yaitu aspek menghasilkan tujuan. Namun yang ditampakkan dengan jelas dalam ayat tersebut hanyalah *musta'âr minhunya* saja, yaitu kata *al-shirât* sementara *musta'âr lahunya*, yaitu *dîn al-islâm*, disembunyikan.⁴⁴

Sayyid Quthb menafsirkan ayat tersebut bahwa yang dimaksud jalan yang lurus adalah “*jalan orang-orang yang telah Engkau anugerahi nikmat kepada mereka, bukan jalan orang-orang yang dimurkai dan bukan pula jalan orang-orang yang sesat.*” Ia adalah jalan orang-orang yang telah mendapatkan pembagian nikmat-Nya, bukan jalan orang-orang yang dimurkai-Nya karena mereka mengetahui kebenaran tetapi kemudian menyimpang darinya, atau orang-orang yang sesat dari kebenaran sehingga mereka tidak mendapatkan petunjuk sama sekali kepadanya. Sesungguhnya jalan

⁴² Abdurrahman Hasan al-Maidani, *al-Balâgh al-'Arabiyyah Usûsuhâ wa 'Ulûmuhâ wa Funûnuhâ*, Damaskus: Dar al-Qalam, t.th, hal. 249.

⁴³ Ali al-Jarimi & Musthafa Amin, *Al-Balâgh al-Wâdhihah*....., hal. 75-76.

⁴⁴ Ahmad Izzan, *Uslubi: Kaidah-kaidah Dasar Ilmu Balagah*, Bandung: Tafakur, 2012, hal. 75.

itu adalah jalan orang-orang yang berbahagia, orang-orang yang mendapatkan petunjuk dan orang-orang yang telah sampai ke tujuan.⁴⁵

Sedangkan contoh dalam hadits adalah:

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ قَالَ سَمِعْتُ قَتَادَةَ يَحْدُثُ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْأَنْصَارُ كَرِشِي وَعَيْبَتِي وَإِنَّ النَّاسَ سَيَكْثُرُونَ وَيَقْلُبُونَ فَاقْبَلُوا مِنْ مُحْسِنِهِمْ وَتَجَاوَزُوا عَنْ مَسِيئَتِهِمْ قَالَ أَبُو عَيْسَى هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ.

Muhammad bin Basysyar menceritakan kepada kami, Muhammad bin Ja'far menceritakan kepada kami, Syu'bah menceritakan kepada kami, ia berkata: aku mendengar Qatadah bercerita dari Anas bin Malik, ia berkata: Rasulullah bersabda: "Kaum Anshar adalah perut dan koperku, sesungguhnya manusia akan semakin banyak dan mereka akan semakin sedikit. Terimalah mereka yang berbuat kebaikan dan maafkanlah dari mereka yang berbuat kesalahan." (HR. Al-Bukhari⁴⁶).

Dalam hadits tersebut, kata *karisy* (perut) diserupakan dengan rahmat atas mereka, karena selalu menemani Nabi. Dan kata *'aibah* (koper) diserupakan dengan *al-tsiqah* (orang kepercayaan). Adapun *qar'nahnya* adalah *hâliyyah*, yaitu keadaan yang menunjukkan bahwa Nabi menghendaki makna yang lain, dengan menyandarkan

⁴⁵ Sayyid Quthb, *Tafsir fi Zhilal al-Qur'an: Di Bawah Naungan al-Qur'an*, Terj. Aunur Rafiq Shaleh Tamhid, Jilid 1, Jakarta: Robbani Press, t.th, hal. 42.

⁴⁶ Nama lengkapnya adalah Abu 'Abdillah Muhammad bin Isma'il bin Ibrahim bin Mugirah al-Ja'fi bin Bardizbah al-Bukhari. Ia dilahirkan bulan Syawwal 194 H di negeri Bukhara, Uzbekistan, Asia Tengah sehingga lebih dikenal nama al-Bukhari. Ia sangat alim di bidang hadits dan telah menyusun sebuah kitab yang keshahihannya disepakati oleh umat islam dari zaman dahulu hingga sekarang. Lihat: Endang Soetari, *Ilmu Hadits Kajian Riwayat & Dirayat*, Bandung: CV. Mimbar Pustaka, 2008, hal. 280. Lihat juga: M. Alawi al-Maliki, *Ilmu Ushul Hadits*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar Offset, 2012, hal. 256. Lihat juga: M. Agus Sholahudin, *Ulumul Hadits*, Bandung: CV. Pustaka Setia, 2013, hal. 230. Untuk mengumpulkan daya menyeleksi hadits shahih, Imam Bukhari menghabiskan waktu selama 16 tahun untuk mengunjungi berbagai kota guna menemui para rawi hadits, mengumpulkan, dan menyeleksi haditsnya. Di antara kota yang disinggahinya adalah Bashrah, Mesir, Makkah, Madinah, Kuffah, Bagdad sampai Asia Barat. Di Bagdad ia sering bertemu dan berdiskusi dengan ulama besar Imam Ahmad bin Hambal. Dari sejumlah kota itu, ia bertemu dengan 80.000 rawi. Dari merakalah ia mengumpulkan dan menghafal satu juta hadits. Lihat: Nawir Yuslem, *Kitab Induk Hadis*, Jakarta: Hijir Pustaka Utama, 2006, hal. 51.

kata *karisy* dan *'aibah* pada kata *al-anshâr*.⁴⁷ Kata *karisy* dan *'aibah* di sini merupakan *musta'âr minhu*, sedangkan *al-tsiqah* dan *al-rahmah* adalah *musta'âr lahu*.

Karisy dan *'aibah*, maksudnya adalah orang dekat dan khusus bagi Nabi. Al-Qazzaz berkata: “Nabi membuat permisalan dengan *karisy* (yang berarti keluarga, perut) karena ia adalah tempat makan hewan dan tempat tumbuhnya.” Dikatakan, *li fulân karisy mantsûrah*, artinya si fulan memiliki tanggungan atau keluarga yang banyak. Adapun *'aibah* adalah sesuatu yang digunakan untuk menjaga harta berharga miliknya. Maksudnya, kaum Anshar adalah tempat rahasia dan orang-orang kepercayaan Nabi. Ibnu Duraid berkata: “Ini termasuk perkataan Nabi yang singkat dan belum pernah ada yang mengucapkannya sebelumnya.”⁴⁸

b. *Isti'ârah Makniyyah*

Ali al-Jarimi dan Mushtafa Amin menyebutkan dalam bukunya, *al-Balâghah al-Wâdhihah*, bahwa pengertian *isti'ârah makniyyah* adalah:

مَا حُذِفَ فِيهَا الْمُشَبَّهُ بِهِ وَرُمِزَ لَهُ بِشَيْءٍ مِنْ لَوَازِمِهِ

*Isti'ârah yang dibuang musyabbah bihnnya dan sebagai isyarat ditetapkan salah satu sifat tertentu.*⁴⁹

Jika *isti'ârah tashrihiyyah* dalam bahasa Indonesia disamakan dengan gaya bahasa metafora, maka *isti'ârah makniyyah* dalam bahasa Indonesia dapat juga disebut dengan gaya bahasa personifikasi. Yaitu sebuah jenis kiasan dengan memasukkan sifat-sifat ataupun kegiatan yang biasa dimiliki atau dilakukan manusia pada benda-benda yang tidak bernyawa atau ide yang abstrak. Contohnya: bunga-bunga tersenyum, matahari mencubit pipinya, pengalaman mengajak bertahan menderita.⁵⁰

Gaya bahasa personifikasi ini sama halnya dengan *tasybîh*, yaitu membangun ungkapan dengan cara perbandingan (membandingkan sesuatu dengan sesuatu yang lain yang lebih kuat). Perbedaannya, dalam gaya bahasa personifikasi, *musyabbahnya* disebutkan dan *musyabbah bihnnya* tidak disebutkan serta diwakili

⁴⁷ Ngumdaturosridatuszahrok, *Pemaknaan Majas pada Hadits Nabi*, Skripsi UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2006, hal. 24.

⁴⁸ Ibnu Hajar al-'Asqalani, *Fath al-Bârî: Penjelasan Kitab Shahih al-Bukhari*, Terj. Abdul Aziz Abdullah ibn Baz, Jilid 19, Jakarta: Pustaka Azzam, 2007, hal. 40.

⁴⁹ Ali al-Jarimi & Musthafa Amin, *Al-Balâghah al-Wâdhihah*....., hal. 77.

⁵⁰ Hidayat, *al-Balâghah li al-Jamî'*....., hal. 123.

oleh salah satu sifat atau cirinya. Definisi lebih mudahnya, personifikasi adalah menggunakan sifat atau ciri manusia kepada benda-benda mati.⁵¹ Jadi, *majâz isti'ârah makniyyah* adalah gaya bahasa yang menganggap benda-benda yang tidak bernyawa memiliki aktivitas, maksud, dan keinginan seperti manusia.⁵²

Contohnya seperti ungkapan al-Hajjaj dalam salah satu pidatonya:

إِنِّي لَأَرَى رُؤُوسًا قَدْ أَيْنَعَتْ وَحَانَ قِطَافُهَا وَإِنِّي لَصَاحِبُهَا

Sesungguhnya aku melihat beberapa kepala yang telah matang dan telah sampai waktu panenya dan aku adalah pemiliknya.

Dalam pidatonya, al-Hajjaj menyerupakan kepala dengan buah-buahan. Sebagai isyarat bagi *musyabbah bih* yang dibuang dan ditetapkan kata yang menunjukkan sifatnya yang tertentu, yaitu kata *aina'at* (matang).⁵³

Contoh dalam al-Qur'an adalah sebagai berikut:

وَالشَّمْسُ بَحْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ (38) وَالْقَمَرَ قَدَرْنَا مَنَازِلَ
حَتَّىٰ غَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ (39) لَآ الشَّمْسُ يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ وَلَا اللَّيْلُ
سَابِقُ النَّهَارِ وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ (40)

Dan matahari berjalan di tempat peredarannya. Demikianlah ketetapan Yang Maha Perkasa lagi Maha Mengetahui. Dan telah Kami tetapkan bagi bulan manzilah-manzilah, sehingga (setelah dia sampai ke manzilah yang terakhir) kembalilah dia sebagai bentuk tandan yang tua. Tidaklah mungkin bagi matahari mendapatkan bulan dan malam pun tidak dapat mendahului siang. Dan masing-masing beredar pada garis edarnya. (Yâsîn/36: 38-40).

Kata *tajrî* (berjalan) pada kalimat *wa al-syamsu tajrî* (matahari berjalan) lebih efektif karena lebih kuat dan lebih hidup, dengan dimunculkannya sifat-sifat manusia. Demikian halnya dengan ungkapan *matahari tidak dapat mendapatkan bulan dan malam pun tidak dapat mendahului siang*, ini merupakan gaya bahasa personifikasi, peminjaman kata-kata ini lebih efektif karena inderawi dan diberi atribut kemanusiaan.⁵⁴

⁵¹ Husein Aziz, *Ilmu Balaghah*...., hal. 40.

⁵² Husein Aziz, *Ilmu Balaghah*...., hal. 42.

⁵³ Ali al-Jarimi & Musthafa Amin, *Al-Balâgh al-Wâdhîhah*...., hal. 75-76.

⁵⁴ Husein Aziz, *Ilmu Balaghah*...., hal. 43.

Melalui *isti'arah makniyyah*, makna menjadi lebih hidup, imajinasipun dibangkitkan. Bahkan, jika diteliti maka *isti'arah* jenis ini juga dapat memberi informasi lebih kepada pembaca. Misalnya, pada surat *Yâsîn* ayat 40, para ahli astronomi memandang ayat tersebut sebagai isyarat mekanisme pergerakan benda-benda langit di ruang angkasa seperti matahari dan bulan.⁵⁵

Begitu juga seperti contoh dalam surat al-Nahl ayat 91:

وَأَوْفُوا بِعَهْدِ اللَّهِ إِذَا عَاهَدْتُمْ وَلَا تَنْفُضُوا الْأَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا وَقَدْ جَعَلْتُمُ اللَّهَ عَلَيْكُمْ كَفِيلًا إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا تَفْعَلُونَ (91)

Dan tepatilah perjanjian dengan Allah apabila kamu berjanji dan janganlah kamu membatalkan sumpah-sumpah(mu) itu, sesudah meneguhkannya, sedang kamu telah menjadikan Allah sebagai saksimu (terhadap sumpah-sumpahmu itu). Sesungguhnya Allah mengetahui apa yang kamu perbuat. (Al-Nahl/16: 91).

Dalam ayat tersebut, menggunakan kata *tanqudhû* (memisahkan) yang disandarkan pada kata *al-îmân*, padahal kata *tanqudhû* tersebut digunakan untuk suatu benda yang nyata. Namun kata *al-îmân* diserupakan dengan kata *al-hibâl* (tali), sehingga dalam ayat tersebut menggunakan kata *tanqudhû* sebagai sifat khusus dari *musyabbah bih* yang dibuang.⁵⁶

Sedangkan contoh dalam hadits adalah:

حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُوسَى قَالَ أَخْبَرَنَا حَنْظَلَةُ بْنُ أَبِي سُفْيَانَ عِكْرِمَةَ بْنِ خَالِدٍ عَنْ ابْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بُنِيَ الْإِسْلَامُ عَلَى خَمْسٍ شَهَادَةِ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ وَإِقَامِ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءِ الزَّكَاةِ وَالْحُجِّ وَصَوْمِ رَمَضَانَ.

'Ubaidilllah bin Musa menceritakan kepada kami, ia berkata Hanzhalah bin Abi Sufyan mengabarkan kepada kami dari 'Ikrimah bin Khalid dari Ibnu 'Umar, ia berkata, bahwa Rasulullah bersabda: "Islam dibangun di atas lima perkara, yaitu bersaksi bahwa tiada Tuhan selain Allah, Nabi Muhammad adalah utusan

⁵⁵ Hidayat, *al-Balâgh li al-Jamî'*....., hal. 12.

⁵⁶ Fadhil Hasan Abbas, *al-Balâgh Funûnuhâ wa Afnânuhâ*. 'Amman: Dar al-Furqan, 1987, hal. 173.

Allah, mendirikan shalat, menunaikan zakat, haji, dan berpuasa di bulan Ramadhan.” (HR. Al-Bukhari).

Dalam hadits tersebut, Nabi menyerupakan agama islam dengan sebuah bangunan, yang harus dibangun dengan pondasi yang kuat. Kemudian disebutkan *musta'âr lahu (al-islâm)* dan tidak disebutkan *musta'âr minhunya* (bangunan) dengan cara *isti'ârah makniyyah*. Adapun *qarînahnya* adalah penyandaran kata *buniya* pada kata *al-islâm*. Ditambah dengan kalimat setelahnya yaitu syahadat, shalat, haji, dan puasa.⁵⁷

Ibnu Mas'ud menjelaskan bahwa keyakinan merupakan dasar dari iman, jika keyakinan itu telah tertanam dalam hati, seperti yang dikatakan Sufyan al-Tsauri, “Seandainya keyakinan benar-benar bersemayam dalam hati, maka ia akan terbang ke surga dan menjauhi api neraka.”⁵⁸ Hadits ini menegaskan bahwa iman tidak cukup dengan keyakinan saja, akan tetapi dengan melaksanakan rukun iman yang lainnya.

Dari penjelasan dan contoh-contoh di atas, dapat ditemukan beberapa perbedaan antara kedua macam *isti'ârah* tersebut. *Pertama, isti'ârah tashrihiyyah* dalam pola kalimatnya menyebutkan *musyabbah bihnya* dengan jelas dan tegas, sedangkan *isti'ârah makniyyah* tidak menyebutkannya dengan jelas. *Kedua, isti'ârah makniyyah* diperlukan adanya suatu kata yang menggantikan *musyabbah binnya* yaitu berupa sifat atau kebiasaan tertentu yang ada padanya, sementara dalam *isti'ârah tashrihiyyah* tidak diperlukan. *Ketiga, isti'ârah tashrihiyyah* yang dibuang adalah *musyabbahnya*, sedangkan *isti'ârah makniyyah* yang dibuang adalah *musyabbah bihnya* yang kemudian diganti dengan sifat atau kebiasaan tertentu yang ada padanya.

⁵⁷ Yeni Yulianti, *Pemaknaan Majazi Pada Hadits Orang Mukmin Makan dalam Satu Usus dan Kafir Makan dalam Tujuh Usus*, Skripsi UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2018, hal. 33-34.

⁵⁸ Ibnu Hajar al-'Asqalani, *Fath al-Bârî: Penjelasan Kitab Shahih al-Bukhari*, Terj. Abdul Aziz Abdullah ibn Baz, Jilid 1, Jakarta: Pustaka Azzam, 2007, hal. 81.

2. Perspektif Lafadz *Musta'âr*

Ditinjau dari segi lafadz *musta'âr* yang digunakan, *isti'ârah* terbagi menjadi dua, yaitu:

a. *Isti'ârah Ashliyyah*

Yaitu jenis *isti'ârah* yang lafadz *Musta'ârnya* terdiri dari *isim jâmid* (asli) seperti kata *al-zhulumât* dan *al-nûr* pada contoh yang telah disebutkan di atas.⁵⁹ Seperti contoh dalam surat Ibrâhîm ayat 1:

كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَى صِرَاطٍ الْعَزِيزِ
الْحَمِيدِ (1)

(Ini adalah) kitab yang Kami turunkan kepadamu supaya kamu mengeluarkan manusia dari gelap gulita kepada cahaya terang benderang dengan izin Tuhan mereka, (yaitu) menuju Tuhan Yang Maha Perkasa lagi Maha Terpuji. (Ibrâhîm/14: 1)

Isim jâmid adalah kalimat *isim* yang di dalamnya tidak mengandung suatu sifat. Seperti contoh lafadz *'ilm* (ilmu). Lafadz *'ilm* tersebut merupakan kalimat *isim* yang tidak terdapat sifat di dalamnya, juga tidak terambil dari kata lain. Jadi, *isim jâmid* adalah *isim ashli'.*⁶⁰

Isim jâmid ada dua macam, yaitu *jâmid dzât* dan *jâmid ma'nâ*. *Jâmid dzât* adalah semua *isim* yang tidak mempunyai asal *fi'il*. Seperti: nama anggota tubuh, hewan, tumbuhan, benda cair, sebagai mana bahan perabotan rumah, dan lain-lain. Sedangkan *jâmid ma'nâ* adalah bentuk *mashdar*, baik dari *tsulâtsi mujarrad* maupun *tsulâtsi mazâd*.⁶¹ Contoh kosa kata *jâmid dzât* seperti *asad* (singa), *rajul* (lelaki), dan *'ilm* (ilmu), sedangkan *jâmid ma'nâ* seperti *fahm* (paham) dan *syajâ'ah* (keberanian).

⁵⁹ Moh. Chadziq Charisma, *Tiga Aspek Kemukjizatan Al-Quran....*, hal. 312.

⁶⁰ Fuad Ni'mah, *qawâ'id al-Lughah al-'Arabiyyah*, Juz II, Beirut: *Dâr al-Tsaqâfah al-Islâmiyyah*, t.th, hal.30. *isim jâmid* juga dapat didefinisikan sebagai kalimat *isim* yang tidak diambil dari bentuk kalimat *fi'il* dan lawan *jâmid* adalah *musytâq*. Lihat: Imam Saiful Mu'minin, *Kamus Ilmu Nahwu dan Sharaf*, Jakarta: Amzah, 2009, hal. 77.

⁶¹ Abubakar Muhammad, *Ilmu Nahwu (Tata Bahasa Arab) Teori mudah untuk Menguasai Tata Bahasa Arab*, Surabaya: Karya Abditama, 1996, hal. 64-69.

b. *Isti'ârah Taba'iyah*

Yaitu jenis *isti'ârah* yang mana *musta'ârnya* berupa *isim musytâq*⁶², *fi'il*, dan *huruf*.⁶³ Seperti contoh:

1) *Musta'âr* yang berupa *isim musytâq*

قَالُوا يَا وَيْلَنَا مَنْ بَعَثَنَا مِنْ مَرْقَدِنَا هَذَا مَا وَعَدَ الرَّحْمَنُ وَصَدَقَ الْمُرْسَلُونَ (52)

Mereka berkata: “Aduhai celakalah kami! Siapakah yang membangkitkan kami dari tempat tidur kami (kubur)?”. Inilah yang dijanjikan (Tuhan) Yang Maha Pemurah dan benarlah Rasul-rasul(Nya). (Yâsîn/36: 52)

Lafadz *al-marqad* pada ayat di atas adalah *isim makân*⁶⁴ dari lafadz *al-riqâd*. Lafadz tersebut merupakan peminjaman dari lafadz *al-qabr* (kuburan). Jika *al-riqâd* diartikan *al-maut* (mati), maka *al-marqad* bermakna *makân al-maut* (tempat mati). Jadi, ayat di atas mengandung *isti'ârah taba'iyah* karena *musta'ârnya* (*al-marqad*) adalah berupa *isim musytaq*.⁶⁵

2) *Musta'âr* yang berupa *fi'il*

وَنَادَى أَصْحَابُ الْجَنَّةِ أَصْحَابَ النَّارِ أَنْ قَدْ وَجَدْنَا مَا وَعَدَنَا رَبُّنَا حَقًّا فَهَلْ وَجَدْتُمْ مَا وَعَدَ رَبُّكُمْ حَقًّا قَالُوا نَعَمْ فَأَذَّنَ مُؤَذِّنٌ بَيْنَهُمْ أَنْ لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ (44)

Dan penghuni-penghuni surga berseru kepada penghuni-penghuni neraka (dengan mengatakan): “Sesungguhnya kami dengan sebenarnya telah memperoleh apa yang Tuhan kami menjanjikannya kepada kami. Maka apakah kamu telah memperoleh dengan sebenarnya apa (azab) yang Tuhan kamu menjanjikannya (kepadamu)?” Mereka (penduduk neraka)

⁶² *Isim musytâq* adalah *isim* yang diambil dari *fi'ilnya*, yaitu *fi'il mâdhî* melalui proses penashrifan. Oleh karena itu, *isim musytâq* juga bisa disebut dengan *isim mutasharrif*. Adapun *isim mutasharrif* adalah *isim kalimat* yang berubah-ubah. Ali Asrun Lubis, “Studi tentang Isim Musytaq”, *Jurnal Thariqah Ilmiah*, Vol. 01, No. 01, (Januari: 2014), hal. 47.

⁶³ Moh. Chadziq Charisma, *Tiga Aspek Kemukjizatan Al-Quran*...., hal. 312.

⁶⁴ *Isim makân* yaitu *isim* yang terbentuk dari *fi'il tsulâtsî* dan selainnya untuk menunjukkan makna tempat terjadinya suatu pekerjaan.

⁶⁵ Ahmad Mushtafa al-Maraghi, *Ulûm al-Balâghah, al-Bayân wa al-Ma'ânî wa al-Badî'*, Beirut: Dar al-Kitab al-'Ilmiyah, 2007, hal. 275.

menjawab: “Betul”. Kemudian seorang penyeru (malaikat) mengumumkan di antara kedua golongan itu: “Kutukan Allah ditimpakan kepada orang-orang yang zalim. (Al-A’râf/7: 44).

Kata *nâdâ* pada ayat di atas bermakna *yunâdî*. *Al-nidâ’ fî al-mustaqbal* (panggilan yang menunjukkan masa yang akan datang) diserupakan dengan *al-nidâ’ fî al-mâdhî* (panggilan masa lalu). Maka kata *nâdâ* (panggilan masa lalu) meminjam kata *yunâdî* (panggilan yang menunjukkan masa yang akan datang). Jadi, ayat di atas mengandung *isti’ârah taba’iyyah* karena *musta’ârnya* (*nâdâ*) adalah berupa *fî’il*.⁶⁶

3) *Musta’âr* yang berupa huruf

قَالَ ءَامَنْتُمْ لَهُ قَبْلَ أَنْ ءَادَنْ لَكُمْ إِنَّهُ لَكَبِيرِكُمْ الَّذِي عَلَّمَكُمُ السِّحْرَ فَلَأَقْطَعَنَّ
 أَيْدِيَكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ مِّنْ خِلَافٍ وَلَاصَلْبَتِكُمْ فِي جُذُوعِ النَّخْلِ وَتَعْلَمُنَّ أَيُّنَا أَشَدُّ
 وَأَبْغَىٰ (71)

Berkata Fir’aun: “Apakah kamu telah beriman kepadanya (Musa) sebelum aku memberi izin kepadamu sekalian. Sesungguhnya ia adalah pemimpinmu yang mengajarkan sihir kepadamu sekalian. Maka sesungguhnya aku akan memotong tangan dan kaki kamu sekalian dengan bersilang secara bertimbal balik, dan sesungguhnya aku akan menyalib kamu sekalian pada pangkal pohon kurma dan sesungguhnya kamu akan mengetahui siapa di antara kita yang lebih pedih dan lebih kekal siksanya.” (Tâhâ/20: 71)

Huruf *fî* pada kalimat *fî judzû’i al-nakhl* bermakna ‘*alâ*. *Fî* yang bermakna “di dalam” tidaklah sesuai dengan makna yang dikehendaki pada ayat ini, karena makna yang dikehendaki adalah *di atas pohon kurma*, yaitu menggunakan huruf ‘*alâ* (di atas). Jadi, ayat di atas mengandung *isti’ârah taba’iyyah* karena *musta’ârnya* (*fî*) adalah berupa *huruf*.

⁶⁶ Ahmad Mushtafa al-Maraghi, ‘*Ulûm al-Balâgah*...., hal. 279.

3. Perspektif *Musta'âr Minhu*

Ditinjau dari segi *musta'âr minhunya*, *isti'ârah* terbagi menjadi tiga, yaitu:

a. *Isti'ârah Murasysyahah*

هِيَ الْإِسْتِعَارَةُ الَّتِي قَرَنْتَ بِمَلَائِمِ الْمُسْتَعَارِ مِنْهُ أَيُّ الْمُشَبَّهِ بِهِ

Yaitu jenis *isti'ârah* yang mana kata-kata atau ungkapan yang mengikutinya sesuai dengan *musta'âr minhu* atau *musyabbah bihnya*.⁶⁷

Seperti contoh:

خُلُقُ فُلَانٍ أَرْقٌ مِنْ أَنْفَاسِ الصَّبَاءِ إِذَا عَازَلَتْ أَزْهَارَ الرُّبَا

Akhlak fulan itu lebih lembut dari pada nafas angin timur ketika bercanda dengan bunga-bunga dataran tinggi.

Pada bait ini, terdapat dua jenis *isti'ârah*, yaitu *isti'ârah makniyyah* dan *isti'ârah murasysyahah*. *Isti'ârah makniyyah* pada kata *al-shabâ'* (angin berhembus dari timur) karena angin diserupakan dengan manusia, yaitu *anfâs* (bernafas) yang merupakan sifat manusia. Sedangkan *isti'ârah murasysyahah* terdapat pada kata *gâzalat*.

Dan contoh dalam al-Qur'an:

أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرُوا الضَّلَالََةَ بِالْهُدَىٰ فَمَا رِيحَتْ بِتِجَارَتِهِمْ وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ (16)

Mereka itulah orang yang membeli kesesatan dengan petunjuk, maka tidaklah beruntung perniagaan mereka dan tidaklah mereka mendapat petunjuk. (Al-Baqarah/2: 16)

Ungkapan *majâz* pada ayat di atas terdapat pada kata *isytarau*. Kata tersebut merupakan bentuk *majâz* dari kata *tabâdalû* yang bermakna menukar. Peminjaman kata *isytarau* yang bermakna membeli lebih efektif karena lebih mengena dan lebih kuat dari kata *tabâdalû* yang bermakna menukar.⁶⁸ Pada kalimat berikutnya terdapat ungkapan yang sesuai dengan *isytarau* (*musyabbah bih/musta'âr minhu*), yaitu ungkapan *rabihat tijâratuhum* yang berarti

⁶⁷ Moh. Chadziq Charisma, *Tiga Aspek Kemukjizatan al-Quran....*, hal. 312.

⁶⁸ Husein Aziz, *Ilmu Balaghah....*, hal. 31.

“tidaklah beruntung perniagaan mereka”. Maka, *isti'arah* di atas dinamakan *isti'arah murasysyahah*.⁶⁹

b. *Isti'arah Mujarradah*

هِيَ الْإِسْتِعَارَةُ الَّتِي فَرَنْتَ بِمَلَائِمِ الْمُسْتَعَارِ لَهُ أَيُّ الْمُشَبَّهِ

Yaitu jenis *isti'arah* yang mana kata-kata atau ungkapan yang mengikutinya sesuai dengan *musta'ar lahu* atau *musyabbahnya*.⁷⁰

Seperti contoh:

يُؤدُّونَ التَّحِيَّةَ مِنْ بَعِيدٍ إِلَى قَمَرٍ مِنَ الْإِيْوَانِ بَادٍ

Mereka memberi penghormatan dari tempat yang jauh kepada bulan yang muncul dari singgasana.

Penggunaan kata *qamar* pada contoh di atas merupakan bentuk *isti'arah* yang kata tersebut berposisi sebagai *musta'ar minhu* atau *musyabbah bih* untuk kata *imra'ah jamilah* (perempuan cantik) yang berposisi sebagai *musta'ar lahu* atau *musyabbah* yang diikuti oleh kalimat yang sesuai dengan *musta'ar lahu* atau *musyabbah*, yaitu *min al-iwan bada* (muncul dari singgasana). Contoh ini termasuk kategori *isti'arah mujarradah* karena adanya pernyataan tambahan yang menyertainya dan sesuai dengan *musta'ar lahu* atau *musyabbahnya*.⁷¹

Contoh dalam al-Qur'an adalah:

وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا قَرْيَةً كَانَتْ ءَامِنَةً مُطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَدًا مِّنْ كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعُمِ اللَّهِ فَأَذَاقَهَا اللَّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ (112)

Dan Allah telah membuat sesuatu perumpamaan (dengan) sebuah negeri yang dahulunya aman lagi tentram, rezekinya datang kepadanya melimpah ruah dari segenap tempat, tetapi (penduduk)nya mengingkari nikmat-nikmat Allah, karena itu Allah merasakan kepada mereka pakaian kelaparan dan ketakutan, disebabkan apa yang selalu mereka perbuat. (Al-Nahl/16: 112).

⁶⁹ Mamat Zaenudin & Yayan Nurbayan, *Pengantar Ilmu Balaghah*, Bandung: Refika Aditama, 2007, hal. 127.

⁷⁰ Moh. Chadziq Charisma, *Tiga Aspek Kemukjizatan al-Quran....*, hal. 312.

⁷¹ Maman Dzul Iman, *Buku Pintar untuk Memahami Balaghah....*, hal. 128.

Pada ayat di atas terdapat ungkapan *majâz* yaitu *libâs*. Kata tersebut bermakna pakaian yang diserupakan dengan *al-hiss* yang bermakna merasakan. Keduanya diserupakan karena sama-sama bersifat *mulâzamah* (melekat). Pakaian melekat kepada si pemakai dan rasa melekat pada seseorang. Pada kalimat berikutnya terdapat ungkapan yang sesuai dengan *al-hiss*, yaitu *bimâ kânû yashna'ûn*. Maka, *isti'ârah* di atas dinamakan *isti'ârah Mujarradah*.

c. *Isti'ârah Muthlaqah*

هِيَ الْإِسْتِعَارَةُ الَّتِي لَا يُذَكَّرُ فِيهَا مُلَائِمُ الْمُشَبَّهِ وَلَا مُلَائِمُ الْمُشَبَّهِ بِهِ أَوْ يُذَكَّرُ
مُلَائِمًا مَعًا.

Yaitu jenis *isti'ârah* yang pengungkapan kata-katanya tidak disertai kata yang sesuai dengan *musta'âr minhu* dan *musta'âr lahu* ataupun disertai kata yang sesuai dengan keduanya.⁷²

Seperti contoh:

الَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ
وَيُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ ۗ أُولَٰئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ (27)

(yaitu) orang-orang yang melanggar perjanjian Allah sesudah perjanjian itu teguh dan memutuskan apa yang diperintahkan Allah (kepada mereka) untuk menghubungkannya dan membuat kerusakan di muka bumi. Mereka itulah orang-orang yang rugi. (Al-Baqarah/2: 27)

Pada ayat di atas terdapat ungkapan *majâz* yaitu *yanqudhûna*. Kata tersebut bermakna menyalahi yang diserupakan dengan *yaftahûna* yang bermakna membuka tali. Pada ungkapan *majâz* tersebut tidak terdapat kalimat yang sesuai dengan *musta'âr minhu* dan *musta'âr lahunya*.

4. Perspektif Kalimat

Jenis *isti'ârah* yang tampil dalam bentuk kalimat adalah *isti'ârah tamtsîliyyah*.⁷³ Pada dasarnya jenis *isti'ârah* ini sama dengan *isti'ârah tashrihiyyah*, yaitu sama-sama mengungkapkan dengan cara

⁷² Moh. Chadziq Charisma, *Tiga Aspek Kemukjizatan al-Quran*...., hal. 312.

⁷³ Hidayat, *al-Balâgh li al-Jamî'*...., hal. 125.

perbandingan. bedanya, pada *isti'arah tashrihiyyah* yang dipinjam adalah satu kata saja, sedangkan *isti'arah tamtsiliyyah* yang dipinjam berupa satu ungkapan kalimat.⁷⁴

Menurut Ali al-Jarimi dan Musthafa Amin pengertian *isti'arah tamtsiliyyah* adalah:

اسْتِعَارَةٌ تَمْتِئِلِيَّةٌ : التَّرْكِيبُ اسْتُعْمِلَ فِي غَيْرِ مَا وُضِعَ لَهُ لِعِلَاقَةِ الْمُشَاهَبَةِ مَعَ قَرِينَةٍ مَانِعَةٍ مِنْ إِزَادَةِ مَعْنَاهُ الْأَصْلِيِّ.

Isti'arah tamtsiliyyah adalah makna ungkapan yang digunakan bukan menurut yang seharusnya disebabkan ada *qarinah* yang melarang dari arti sesungguhnya.⁷⁵

Seperti ungkapan berikut:

عَادَ السَّيْفُ إِلَى قَرَابِهِ, وَحَلَّ اللَّيْثُ مَنِيْعُ غَابِهِ.

Pedang itu telah kembali ke sarungnya, dan singa itu menempati sarangnya di hutan.

Maksud ungkapan di atas adalah bahwa ketika seorang laki-laki yang setelah bekerja pulang ke negaranya, maka ia bukanlah pedang hakiki yang kembali ke sarungnya dan bukan singa hakiki yang kembali ke sarangnya. Dengan demikian, kedua susunan kalimat itu tidak dipergunakan dalam arti yang hakikat (sebenarnya), sehingga kedua kalimat itu adalah *majâz*. *Qarinahnya* adalah *hâliyah*. Hubungan antar kedua makna hakiki dan majazinya adalah *musyabbahah* (keserupaan) karena orang yang pergi jauh dari negaranya untuk bekerja keras dan kembalinya ke negara-negaranya setelah lama bersusah payah diserupakan dengan pedang yang terhunus dari sarungnya untuk berperang dan setelah mendapatkan kemenangan, ia akan kembali ke sarungnya. Demikian pula perihal singa yang menempati sarangnya.

Dan seperti perkataan al-Mutanabbi:

وَمَنْ يَلُكُ ذَا فَمٍّ مُرٍّ مَرِيضٍ يَجِدُ مُرًّا بِهِ الْمَاءَ الزُّلَالَا

Barang siapa merasa pahit mulutnya karena sakit, niscaya air yang tawar terasa pahit olehnya.

⁷⁴ Husein Aziz, *Ilmu Balaghah*...., hal. 52.

⁷⁵ Ali al-Jarimi & Musthafa Amin, *Al-Balâghah al-Wâdhihah*...., hal. 131.

Pada bait di atas, al-Mutanabbi menunjukkan makna yang hakiki, bahwa orang sakit dan mulutnya berasa pahit ketika minum air bening yang tawar, maka akan terasa pahit. Namun, ia tidak menunjukkan makna demikian, melainkan ditujukan kepada orang-orang yang mencela syair-syairnya karena mereka tidak memiliki bakat suka syair. Jadi, susunan kalimat tersebut adalah *majâzi* dengan kaitan makna adanya keserupaan. *Musyabbah*nya adalah keadaan orang mencela syair, dan *musyabbah* *bihnya* adalah keadaan orang sakit yang mendapatkan rasa pahit terhadap air bening dan tawar.

Dalam ayat al-Qur'an, ditemukan beberapa ungkapan kalimat yang mengandung jenis *isti'arah tamtsiliyyah*, di antaranya yaitu surat al-Hujurat ayat 1:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَقْدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ (1)

Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu mendahului Allah dan Rasul-Nya dan bertakwalah kepada Allah. Sesungguhnya Allah Maha Mendengar lagi Maha Mengetahui. (Al-Hujurat/49: 1)

Pada contoh di atas kalimat yang menunjukkan *isti'arah tamtsiliyyah* adalah *lâ tuqaddimû baina yaday Allâh wa Rasûlih* (janganlah kamu mendahului Allah dan Rasul-Nya) diserupakan dengan tidak boleh menetapkan sesuatu hukum, sebelum ada ketetapan dari Allah dan Rasul-Nya.

Dengan menggunakan *isti'arah tamtsiliyyah*, maka penyampaian makna akan lebih efektif, karena makna menjadi lebih jelas. Selain itu juga dapat menyampaikan sesuatu menjadi lebih meyakinkan karena disampaikan dalam bentuk permisalan.⁷⁶ Melalui *isti'arah tamtsiliyyah*, makna abstrak menjadi konkrit. Seperti orang mukmin sejati yang diibaratkan sebagai *istamsaka bi al-'urwati al-wutsqâ* dalam surat al-Baqarah ayat 256 dan orang murtad diibaratkan sebagai *man yanqalib 'alâ 'aqibaih* dalam surat al-Baqarah ayat 143.⁷⁷

J. Unsur-unsur *Isti'arah*

Sebuah struktur dapat dikatakan sebagai *isti'arah*, jika terdapat unsur-unsur *isti'arah* sebagai berikut:⁷⁸

1. *Musta'ar* yaitu lafadz yang dipindahkan (kata pinjaman).

⁷⁶ Husein Aziz, *Ilmu Balaghah....*, hal. 57-58.

⁷⁷ Hidayat, *al-Balâghah li al-Jamî'....*, hal. 128.

⁷⁸ Jalaluddin al-Suyuthi, *al-Itqân fi 'Ulûm al-Qur'ân*, Jilid I, Beirut: Dar al-Fikr, tt., hal. 34.

2. *Musta'âr minhu* yaitu lafadz *musyabbah bih* (kata yang diberi pinjaman).
3. *Musta'âr lahu* yaitu makna /lafadz *musyabbah* (kata yang dipinjam).

Kedua unsur yang pertama adalah berbentuk lafadz sedangkan unsur yang ketiga adalah makna.

Isti'ârah arti asalnya pinjaman. Kata pinjaman (*isti'ârah*) dalam pengertian ilmu *Bayân* adalah berarti sebuah kata yang ditempatkan bukan pada tempat semestinya, dan hubungan di antaranya dengan kata yang dimaksudnya *musyabbah* (persamaan/perserupaan). Contoh berikut ini:

رَأَيْتُ أُسَدًا يُخَاطِبُ النَّاسَ

“Aku melihat singa berkhotbah di depan orang-orang”.

مَشَتْ الزَّهْرَةُ أَمَامَ الْبَيْتِ

“Sekuntum bunga mawar berjalan di depan rumah”

أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرُوا الضَّلَالََةَ بِالْهُدَىٰ فَمَا رَبِحَتْ تِجَارَتُهُمْ وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ (16)

Mereka itulah orang yang membeli kesesatan dengan petunjuk, maka tidaklah beruntung perniagaan mereka dan tidaklah mereka mendapat petunjuk. (Al-Baqarah/2: 16)

Kata *asad* (singa) dalam kalimat di atas disebut *isti'ârah*. Karena tidak mungkin ada singa mampu berkhotbah di depan orang-orang. Dan yang dimaksud adalah seorang lelaki yang seperti singa saking gagahnya dan lantang suaranya. Kaitan antara kata *asad* dengan lelaki yang dimaksud adalah persamaan dalam hal kegagahan dan kelantangan suara. Asal kata susunan kalimatnya adalah *ra'aitu rajulan syujâ'an ka al-asad yukhâtib al-nas*, yang mana kata *rajulan syujâ'an* dibuang. Maka dalam unsur *isti'ârah* kata *asad* sebagai *musta'âr/musta'âr minhu*, kata *rajulan syujâ'an* sebagai *musta'âr lahu*, dan kata *al-syaja'ah* (gagah/berani) sebagai *al-jam'i*.

Kata *al-zahrah* (bunga mawar) dalam kalimat di atas disebut *isti'ârah*. Karena tidak mungkin ada bunga mawar berjalan di depan sebuah rumah. Dan yang dimaksud dari kata bunga mawar adalah seorang gadis seperti bunga mawar dalam cantik dan indahnyanya. Kaitan antara kata gadis dengan bunga mawar yang dimaksud adalah persamaan dalam hal keindahannya. Asal kata susunan kalimatnya adalah *masyat imra'ah jamilah ka al-zahrah amâm al-bait*, yang mana kata *imra'ah jamilah* dibuang. Maka dalam unsur *isti'ârah* kata *al-zahrah* sebagai *musta'âr/musta'âr minhu*, kata *imra'ah*

jamîlah sebagai *musta'âr lahu*, dan kata *al-jamâl* (keindahan) sebagai *al-jam'i*.

Dalam ayat di atas, ada kata *isytarau* yang berarti membeli, biasanya berlaku dalam aktivitas jual beli. Dalam ayat ini kata tersebut merupakan *isti'ârah* dari menukarkan petunjuk dengan kesesatan.⁷⁹ Karena perbuatan tersebut dianggap biasa oleh mereka, maka seolah-olah mereka melakukan aktivitas jual beli. Maka dari itu, kata Allah *fa mâ rabihat tijâratuhum*. Maka di sini kata *isytarau* sebagai *musta'âr/musta'âr minhu* dan kata *tabâdalû* sebagai *musta'âr lahu*.

Selain unsur-unsur di atas, ada pula hal penting dalam *isti'ârah*, yaitu *qarînah*. *Qarînah* adalah sesuatu yang dijadikan oleh orang yang berbicara sebagai alasan bahwa yang dimaksud dari kata itu adalah bukan makna aslinya.⁸⁰ Seperti kalimat *kallamanî bahr* (saya diajak bicara oleh lautan), kata *bahr* adalah kata pinjaman dari *al-'âlim* (yang berilmu) atau *al-karîm* (yang mulia), yang *qarînahnya* adalah kata *kallamanî*, karena *bahr* (laut) sebenarnya tidak bisa bicara.⁸¹

K. Efek dari Bentuk *Isti'ârah*

Suatu gaya bahasa pasti memiliki efek dari setiap struktur yang dimiliki, begitu juga pada gaya bahasa *isti'ârah*. Menurut para ulama balaghah, *isti'ârah* memiliki efek terhadap makna bahasa yang dikemasnya. Yang mana pada gaya bahasa *isti'ârah* memunculkan efek yang positif. Adapun efek dari bentuk *isti'ârah* adalah sebagai berikut:

1. *Mubâlaghah*

Yaitu memberikan kesan sangat (hiperbolik). Contohnya seperti pada surat al-Baqarah ayat 7:

خَتَمَ اللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ ۖ وَعَلَىٰ أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ ۖ وَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ
(7)

Allah telah mengunci-mati hati dan pendengaran mereka, dan penglihatan mereka ditutup. Dan bagi mereka siksa yang berat. (Al-Baqarah/2: 7)

⁷⁹ Basuny Abdul Al-Fattah Fayud, *Min Balâghah an-Nazhm al-Qur'ân*, Al-Azhar: Mathba'ah Al-Husain Al-Islamiyah, 1992, hal. 348.

⁸⁰ Muhammad Sayyid Syaikhun, *al-Balâghah al-Wafiyah*, Dar al-Bayan, 1995, hal. 38.

⁸¹ Ridwan, *Peminjaman Kata (isti'ârah) dalam al-Qur'an....*, hal. 235.

Pada ayat ini, efek yang ditimbulkan oleh gaya bahasa *isti'arah* adalah untuk memberikan kesan hiperbolik (*mubâlaghah*). Yaitu ketertutupan orang kafir dalam menerima hidayah. Karena hati orang-orang kafir, beserta pendengaran dan penglihatan mereka teramat sangat tertutupnya untuk menerima hidayah disamakan dengan sebuah wadah yang tertutup. Kata *khatama* yang berarti menutup sebuah wadah merupakan *isti'arah* dari mengunci-mati.

Dan seperti pada surat al-Baqarah ayat 93:

وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمُ الطُّورَ خُذُوا مَا آتَيْنَاكُمْ بِقُوَّةٍ وَاسْمِعُوا ۗ قَالُوا سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا وَأَشْرَبْنَا فِي قُلُوبِهِمُ الْعِجْلَ بِكُفْرِهِمْ ۗ قُلْ بِسْمَايَا أُمُرِكُمْ بِهِ إِيمَانُكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ (93)

Dan (ingatlah), ketika Kami mengambil janji dari kamu dan Kami angkat bukit (Thursina) di atasmu (seraya Kami berfirman): "Peganglah teguh-teguh apa yang Kami berikan kepadamu dan dengarkanlah!" Mereka menjawab: "Kami mendengar tetapi tidak mentaati". Dan telah diresapkan ke dalam hati mereka itu (kecintaan menyembah) anak sapi karena kekafirannya. Katakanlah: "Amat jahat perbuatan yang telah diperintahkan imanmu kepadamu jika betul kamu beriman (kepada Taurat). (Al-Baqarah/2: 93)

Efek yang ditimbulkan oleh gaya bahasa *isti'arah* pada ayat ini adalah untuk memberikan kesan sangat atau hiperbolik. Yaitu penggambaran orang kafir. Untuk memberikan kesan sangat tersebut digunakan simbol *al-'ijl* (anak sapi) yang disamakan dengan minuman yang lezat. Tapi kemudian kata *al-'ijl* yang sebagai *musyabbah bih* dibuang dan digantikan dengan sifat yang lazim untuknya, yaitu kata *usyribû* yang arti asalnya diminum. Sehingga diterjemahkan *anak sapi* dijadikan sesuatu yang meresap ke dalam hati mereka seperti halnya minuman yang enak dan menyegarkan.

Dan seperti pada surat Âli 'Imrân ayat 149:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنْ تُطِيعُوا الَّذِينَ كَفَرُوا يُرَدُّوكُمْ عَلَىٰ أَعْقَابِكُمْ فَتَنْقَلِبُوا خَاسِرِينَ (149)

Hai orang-orang yang beriman, jika kamu mentaati orang-orang yang kafir itu, niscaya mereka mengembalikan kamu ke belakang (kepada kekafiran), lalu jadilah kamu orang-orang yang rugi. (Âli 'Imrân/3: 149)

Efek yang ditimbulkan oleh gaya bahasa *isti'arah* pada ayat ini adalah untuk memberikan kesan sangat (*mubâlaghah*). Yaitu perumpamaan mengeluarkan orang islam dari agamanya, sama dengan mengembalikan mereka pada dua tumitnya (*yaruddûkum 'alâ a'qâbikum*).

Juga seperti pada surat Âli 'Imrân ayat 187:

وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَتُبَيِّنُنَّهُ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُ فَنَبَذُوهُ وَرَاءَ ظُهُورِهِمْ
وَاشْتَرَوْا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا فَبِعَسْ مَا يَشْتَرُونَ (187)

Dan (ingatlah), ketika Allah mengambil janji dari orang-orang yang telah diberi kitab (yaitu): "Hendaklah kamu menerangkan isi kitab itu kepada manusia dan jangan kamu menyembunyikannya," lalu mereka melemparkan janji itu ke belakang punggung mereka dan mereka menukarnya dengan harga yang sedikit. Amatlah buruknya tukaran yang mereka terima. (Âli 'Imrân/3: 187)

Efek yang ditimbulkan oleh gaya bahasa *isti'arah* pada ayat ini adalah untuk memberikan menampakkan kesan sangat. Yaitu dengan meminjam kata *nabadzûhu* yang arti asalnya melempar. Maksudnya sama sekali tidak memperdulikannya. Kaitan di antara keduanya, sama-sama mengacuhkannya. Selanjutnya, kata *isytarau* yang berarti membeli lumrahnya berlaku dalam aktivitas jual beli. Dalam ayat ini kata *isytarau* merupakan *isti'arah* dari menukarkan kitab dengan harga yang sedikit, atau imbalan uang. Karena perbuatan tersebut dianggap biasa oleh mereka maka seolah-olah mereka melakukan aktivitas jual beli. Mereka melepaskan al-Qur'an dan menukarkannya dengan imbalan uang yang mereka terima.

2. *Izhhâr al-Khafiy*

Yaitu menampakkan yang masih samar. Contohnya seperti pada surat al-Baqarah ayat 250:

وَلَمَّا بَرَزُوا لِجَالُوتَ وَجُنُودِهِ قَالُوا رَبَّنَا أفرغْ عَلَيْنَا صَبْرًا وَثَبِّتْ أَقْدَامَنَا وَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ
الْكَافِرِينَ (250)

Tatkala Jalut dan tentaranya telah nampak oleh mereka, merekapun (Thalut dan tentaranya) berdoa: "Ya Tuhan kami, tuangkanlah kesabaran atas diri kami, dan kokohkanlah pendirian kami dan tolonglah kami terhadap orang-orang kafir". (Al-Baqarah/2: 250)

Efek yang ditimbulkan oleh gaya bahasa *isti'arah* pada ayat ini adalah untuk menampakkan yang masih samar. Yaitu dengan meminjam kata *afrig* yang makna asalnya adalah mencururkan air. Dalam hal ini kesabaran disamakan dengan air yang disalurkan ke seluruh badan sehingga meratai luar-dalam. Dempaknya, seperti air yang menyegarkan dan menentramkan. Maksud dari kata *afrig* adalah tuangkanlah secara penuh ke dalam jiwa kami kesabaran dan ketabahan menghadapi segala macam cobaan dalam pertempuran, dan kuatkanlah kaki kami, sehingga kami tidak lari menghadapi musuh, dan kokohkanlah jiwa kami sehingga tidak dapat merubah pendirian kami, dan menagkanlah kami karena kemenangan hanya bersumber dari-Mu, apalagi kami menghadapi orang-orang kafir, yaitu orang yang menutupi kebenaran. Inilah untaian doa yang dipanjatkan oleh Thalut dan tentaranya.

Dan seperti pada surat Âli 'Imrân ayat 52:

فَلَمَّا أَحَسَّ عِيسَىٰ مِنْهُمُ الْكُفْرَ قَالَ مَنْ أَنْصَارِي إِلَى اللَّهِ قَالَ الْحَوَارِيُّونَ نَحْنُ أَنْصَارُ اللَّهِ
ءَامَنَّا بِاللَّهِ وَآشْهَدُ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ (52)

Maka tatkala 'Isa mengetahui keingkaran mereka (Bani Isra'il) berkatalah ia: "Siapakah yang akan menjadi penolong-penolongku untuk (menegakkan agama) Allah?" Para Hawariyyin (sahabat-sahabat setia) menjawab: "Kamilah penolong-penolong (agama) Allah, kami beriman kepada Allah, dan saksikanlah bahwa sesungguhnya kami adalah orang-orang yang berserah diri. (Âli 'Imrân/3: 52)

Efek yang ditimbulkan oleh gaya bahasa *isti'arah* pada ayat ini adalah untuk menampakkan yang masih samar. Yaitu tentang kekufuran Bani Isra'il. Kata *ahassa* pada asalnya berarti merasakan. Tapi tentunya ini adalah *isti'arah*, karena kekufuran tidak dapat dirasakan, melainkan diketahui dengan akal lewat informasi dan bukti yang diterima. Penggunaannya di sini menunjukkan bahwa kekufuran dari Bani Isra'il itu sudah sangat jelas sekali diketahui oleh Nabi 'Isa.

Kata *al-hawâriyyûn* pada ayat di atas bermakna *sangat putih* atau *cahaya murni*. Sahabat-sahabat Nabi 'Isa dinamai demikian, karena hati mereka sangat tulus, putih, bersih tidak ternodai oleh kotoran, lagi tampak pada wajah mereka cahaya keimanan yang amat murni. Pertanyaan Nabi 'Isa tentang siapa penolong-penolongnya (sahabat-sahabatnya), memberi kesan bahwa ia mencari mereka, karena jumlahnya

tidak banyak di tengah-tengah masyarakat luas yang mengingkarinya. Menurut riwayat jumlah sahabat-sahabat setia itu hanya 12 orang.⁸²

Dan juga seperti pada surat Âli ‘Imrân ayat 177:

(177) إِنَّ الَّذِينَ اشْتَرُوا الْكُفْرَ بِالْإِيمَانِ لَنْ يَضُرُّوا اللَّهَ شَيْئًا وَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ

Sesungguhnya orang-orang yang menukar iman dengan kekafiran, sekali-kali mereka tidak dapat memberi mudharat kepada Allah sedikitpun, dan bagi mereka azab yang perih. (Âli ‘Imrân/3: 177)

Pada ayat ini, efek yang ditimbulkan oleh gaya bahasa *isti’arah* adalah untuk menampakkan yang masih samar, yaitu kata *isytarau* yang berarti membeli lumrahnya berlaku dalam aktivitas jual beli. Dalam ayat ini kata tersebut merupakan *isti’arah* dari menukarkan keimanan dengan kekufuran. Karena perbuatan tersebut dianggap biasa oleh mereka maka seolah-olah mereka melakukan aktivitas jual beli. Maksudnya mereka melepaskan keimanan dan menukarkannya dengan kekufuran.

3. *Idhâh al-Zhâhir laisa bi Jaliy*

Yaitu menjelaskan yang tampak tetapi belum begitu jelas. Contohnya seperti pada surat al-Baqarah ayat 81:

(81) بَلَىٰ مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ فَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ ۖ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ

(Bukan demikian), yang benar; barang siapa berbuat dosa dan ia telah diliputi oleh dosanya, mereka itulah penghuni neraka, mereka kekal di dalamnya. (Al-Baqarah/2: 81)

Pada ayat ini, efek yang ditimbulkan oleh gaya bahasa *isti’arah* adalah untuk menjelaskan yang tampak tetapi belum jelas. Yaitu penggambaran kesalahan manusia. Simbol dari penggambaran tersebut ditandai dengan kata *ahâthat*, kata ini biasanya digunakan pada sebuah pasukan yang mengepung sasaran dari berbagai penjuru. Tetapi dalam ayat ini, kata *ahâthat* digunakan pada kesalahan yang mengepung kebaikan sehingga mampu mengalahkannya. Maksudnya adalah orang yang berada dalam suatu lingkaran yang menjadikannya tidak dapat melepaskan diri dan tidak pula berada dalam aktivitasnya sesuatu yang mendatangkan pahala.

Dan seperti pada surat Âli ‘Imrân ayat 37:

⁸² R. Edi Komarudin, “Isti’arah dan Efek yang Ditimbulkannya dalam Bahasa al-Qur’an Surah al-Baqarah dan Ali ‘Imran”, dalam *Jurnal al-Tsaqafa*, Volume 14, No. 01, Januari 2017, hal. 228.

فَتَقَبَّلَهَا رَبُّهَا بِقَبُولٍ حَسَنٍ وَأَنْبَتَهَا نَبَاتًا حَسَنًا وَكَفَّلَهَا زَكَرِيَّا كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ وَجَدَ عِنْدَهَا رِزْقًا قَالَ يَا مَرْيَمُ أَنَّى لَكِ هَذَا قَالَتْ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ (37)

Maka Tuhannya menerimanya (sebagai nazar) dengan penerimaan yang baik, dan mendidiknya dengan Pendidikan yang baik dan Allah menjadikan Zakariya pemeliharanya. Setiap Zakariya masuk untuk menemui Maryam di mihrab, ia dapati makanan di sisinya. Zakariya berkata: “Hai Maryam, dari mana kamu memperoleh (makanan) ini?” Maryam menjawab: “Makanan itu dari sisi Allah”. Sesungguhnya Allah memberi rezeki kepada siapa yang dikehendaki-Nya tanpa hisab. (Âli ‘Imrân/3: 37)

Efek yang ditimbulkan dari struktur gaya bahasa *isti’ârah* pada ayat di atas adalah untuk menjelaskan yang tampak tetapi belum begitu jelas. Yaitu pertumbuhan Maryam. Kata *anbatahâ* pada asalnya berarti menumbuhkan tumbuhan. Dalam hal ini Maryam disamakan dengan tumbuhan dari segi pertumbuhannya yang bertahap sedikit demi sedikit.⁸³

4. *Ja’lu mâ laisa bi Mar’iyyin Mar’iyyan*

Yaitu menjadikan yang tidak terlihat menjadi terlihat atau arti sebenarnya (personifikasi).

Contohnya seperti surat *al-Baqarah* ayat 168:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ كُلُوا مِمَّا فِي الْأَرْضِ حَلَالًا طَيِّبًا وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ ۚ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ (168)

Hai sekalian manusia, makanlah yang halal lagi baik dari apa yang terdapat di bumi, dan janganlah kamu mengikuti langkah-langkah syaitan, karena sesungguhnya syaitan itu adalah musuh yang nyata bagimu. (Al-Baqarah/2: 168)

Efek yang ditimbulkan dari struktur gaya bahasa *isti’ârah* pada ayat di atas adalah untuk menjadikan yang bukan person menjadi person (personifikasi). Maksudnya adalah godaan-godaan syetan disamakan dengan *khuthuwât* karena godaan syetan banyak dan membekas. Manusia agar jangan pernah sekali-kali mengikuti jejak langkah syetan. Jadi

⁸³ R. Edi Komarudin, “Isti’ârah dan Efek yang Ditimbulkannya....”, hal. 228.

langkah syetan seperti tindakan yang dapat mempengaruhi person yang lain.

Contoh lain seperti pada surat Âli ‘Imrân ayat 112:

ضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذَّلِيلَةُ أَيِّنَ مَا تُفْعَلُونَ إِلَّا يَجِبِلُّ مِنَ اللَّهِ وَحِبْلٍ مِنَ النَّاسِ وَبَاءُوا بِعَضْبٍ مِّنَ اللَّهِ
وَضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الْمَسْكَنَةُ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَانُوا يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَيَقْتُلُونَ الْأَنْبِيَاءَ بِغَيْرِ
حَقِّ ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ (112)

Mereka diliputi kehinaan di mana saja mereka berada, kecuali jika mereka berpegang kepada tali (agama) Allah dan tali (perjanjian) dengan manusia, dan mereka kembali mendapat kemurkaan dari Allah dan mereka diliputi kerendahan. Yang demikian itu karena mereka kafir kepada ayat-ayat Allah dan membunuh para Nabi tanpa alasan yang benar. Yang demikian itu disebabkan mereka durhaka dan melampaui batas. (Âli ‘Imrân/3: 112)

Efek yang ditimbulkan oleh gaya bahasa *isti’ârah* pada ayat ini adalah untuk menjadikan yang tidak jelas menjadi jelas atau kelihatan atau personifikasi. Yaitu kehinaan diserupakan dengan sebuah tenda yang dibangun (ditindihkan) di atas tanah. Maksudnya, kehinaan itu ditindihkan dan dibangun pada diri mereka sehingga abadi dan kuat dalam waktu yang lama.⁸⁴

Dan juga seperti pada surat Âli ‘Imrân ayat 103:

وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ
قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا وَكُنْتُمْ عَلَىٰ شَفَا حُفْرَةٍ مِّنَ النَّارِ فَأَنْقَذَكُم مِّنْهَا كَذَلِكَ
يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ (103)

Dan berpeganglah kamu semuanya kepada tali (agama) Allah, dan janganlah kamu bercerai-berai, dan ingatlah akan nikmat Allah kepadamu ketika kamu dahulu (masa Jahiliyah) bermusuh-musuhan, maka Allah mempersatukan hatimu, lalu menjadilah kamu karena nikmat Allah, orang-orang yang bersaudara, dan kamu telah berada di tepi jurang neraka, lalu Allah menyelamatkan kamu dari padanya. Demikianlah Allah menerangkan ayat-ayat-Nya kepadamu, agar kamu mendapat petunjuk. (Âli ‘Imrân/3: 103)

⁸⁴ R. Edi Komarudin, “Isti’ârah dan Efek yang Ditimbulkannya....”, hal. 229.

Efek yang ditimbulkan oleh gaya bahasa *isti'arah* pada ayat ini adalah untuk menjadikan yang bukan person menjadi person (personifikasi). Yaitu kata *habl* merupakan *isti'arah* dari al-Qur'an. Kaitan di antara keduanya karena sama-sama mengikat kehidupan, sehingga dapat berjalan sebagaimana mestinya, teratur, dan sesuai dengan yang dikehendaki semula. Kalimat *syafâ hufratin min al-nâr* merupakan *isti'arah tamtsîliyyah*. Tepatnya menggambarkan kondisi orang-orang mukmin sewaktu Jahiliyah yang hampir dekat dengan kebinasaan. Seolah-olah berada di tepi jurang neraka.

Dalam khazanah kesusastraan Arab, *isti'arah* menempati posisi yang signifikan sebagaimana metafora dalam bahasa Indonesia, yang keduanya memiliki kesamaan konsep. Dalam bahasa apapun metafora selalu muncul sebagai fenomena bahasa yang khas.

Imam al-Suyuthi dan para ulama *balâghah* sepakat, bahwa di dalam al-Qur'an itu mengandung *majâz (isti'arah)*. Ia berpendapat, jika *majâz* dalam al-Qur'an ditolak keberadaannya, berarti al-Qur'an terlepas dari unsur keindahan. Sebab *majâz* merupakan salah satu unsur keindahan yang terdapat di dalam al-Qur'an. Di samping itu, jika *majâz* tidak dapat diakui maka tentunya unsur-unsur lain seperti *al-hadzf*, *al-îjâz*, dan lainnya juga mesti tidak ada.⁸⁵

L. Penggunaan *Isti'arah* dalam Kajian Literatur Tafsir

Salah satu pendekatan (corak) penafsiran yang berkembang dalam literatur tafsir adalah penafsiran *lugawiy*. Yaitu penafsiran yang mengedepankan aspek kebahasaan. Salah satu penafsiran yang memiliki aspek kebahasaan adalah penggunaan *majâz isti'arah*. Berikut penulis paparkan beberapa penggunaan *isti'arah* dalam penafsiran para *mufassir* terhadap ayat-ayat al-Qur'an.

1. Penggunaan *isti'arah* dalam Kitab Tafsir *al-Kasysyâf*

Tafsir ini merupakan karya Abu al-Qasim Mahmud Ibnu Umar al-Zamakhshyari al-Khawarizmi atau lebih dikenal dengan sebutan Zamakhshyari. Kitab tafsir ini merupakan tafsir yang mengungkap rahasia balaghah al-Qur'an, aspek-aspek kemukjizatan, dan kedalaman makna lafadz-lafadznya. Karena itu, dalam penafsirannya tidak terlepas dari penggunaan *isti'arah*. Salah satunya yaitu pada penafsiran surat al-Baqarah ayat 7:

⁸⁵ Imam al-Suyuthi, *al-Itqân fî 'Ulûm al-Qur'ân*, Juz 2, Beirut: Dar al-Fikr, t.t., hal. 36.

خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ ۖ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ ۖ وَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ
(7)

Allah telah mengunci-mati hati dan pendengaran mereka, dan penglihatan mereka ditutup. Dan bagi mereka siksa yang berat. (Al-Baqarah/2: 7)

Menurut al-Zamakhshari⁸⁶, ayat ini memiliki dua lafadz *isti'ârah*, yaitu lafadz *khatama* dan lafadz *ghisyâwah*. Lafadz *khatama* (menutup) diserupakan oleh al-Zamakhshari dengan lafadz *katama* (menyembunyikan). Menurutnya, karena hal tepat yang dilakukan ketika menutup (*khatama*) adalah dengan menyembunyikan (*katama*). Sesuatu tersebut ditutup sekiranya jangan sampai ada yang bisa mengambil dan juga melihatnya. Karena lafadz *khatama* adalah menutup sebuah wadah dan pada ayat ini merupakan *isti'ârah* dari mengunci-mati.

Lafadz *ghisyâwah* juga diserupakan oleh al-Zamakhshari dengan lafadz *ghithâ'a*. Menurutnya lafadz *ghithâ'a* lebih efektif dari pada lafadz *ghisyâwah*. Dalam penjelasannya tersebut, al-Zamakhshari memberi contoh *ghithâ'a* seperti perban dan surban. Jadi, *ghithâ'a* merupakan pentup yang hanya bersifat sementara, yaitu sewaktu-waktu akan dibuka. Selanjutnya, menurut al-Zamakhshari ayat ini mengandung *isti'ârah*, karena yang tertutup adalah hati, pendengaran, dan penglihatan mereka.⁸⁷

2. Penggunaan *Isti'ârah* dalam Kitab Tafsir *Bahr al-Muhîth*

⁸⁶ Teks aslinya:

الختم والكتم أحوان: لأن في الاستيثاق من الشيء بضرب الخاتم عليه كتما له وتغطية لثلا يتوصل إليه ولا يطلع عليه. والغشاوة: الغطاء فعالة من غشاه إذا غطاه، وهذا البناء لما يشتمل الشيء كالعصابة والعمامة. فإن قلت: ما معنى الختم على القلوب والأسماع وتغشية الأبصار؟ قلت: لا ختم ولا تغشية ثم على الحقيقة، وإنما هو من باب المجاز، ويحتمل أن يكون من كلا نوعيه وهما الاستعارة والتمثيل، أما الاستعارة فأن تجعل قلوبهم لأن الحق لا ينفذ فيها ولا يخلص إلى ضمائرهما من قبل إعراضهم عنه واستكبارهم عن قبوله واعتقاده، وأسماعهم لأنها تمجه وتنبو عن الإصغاء إليه وتعاف استماعه كأنها مستوثق منها بالختم، وأبصارهم لأنها لا تحتلي آيات الله المعروضة...

⁸⁷ Mahmud bin Umar al-Zamakhshari, *al-Kasysyâf 'an Haqâiq al-Tanzîl wa 'Uyun al-Aqâwil fî Wujûh al-Ta'wil*. Juz 1, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, t.th, hal. 164.

Tafsir ini adalah karya Muhammad Ibnu Yusuf Abu Hayyan⁸⁸, atau yang terkenal dengan nama Abu Hayyan. Ia adalah seorang ahli tafsir yang menguasai berbagai ilmu, khususnya bidang Bahasa Arab. Dengan keahliannya dalam bidang Bahasa Arab, maka tidak heran jika penafsirannya didominasi segi *nahwu*⁸⁹ dan *lughah*. Penggunaan *isti'ārah* pada tafsir karya Abu Hayyan ini salah satunya yaitu pada penafsiran surat al-Baqarah ayat 187:

أَحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ ۖ هُنَّ لِيَاسٍ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِيَاسٍ ۗ هُنَّ ۗ عِلْمَ اللَّهِ أَنْتُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنْكُمْ ۗ فَالآنَ بَاشِرُوهُمْ وَأَنْبَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ ۗ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ۗ ثُمَّ أَتَمُوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ ۗ وَلَا تُبَاشِرُوهُمْ وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ ۗ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَقْرُبُوهَا ۗ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ (187)

Dihalalkan bagi kamu pada malam hari bulan puasa bercampur dengan istri-istri kamu, mereka adalah pakaian bagimu, dan kamupun adalah pakaian bagi mereka. Allah mengetahui bahwasannya kamu tidak dapat menahan nafsumu, karena itu Allah mengampuni kamu dan memberi maaf kepadamu. Maka sekarang campurilah mereka dan ikutilah apa yang telah ditetapkan Allah untukmu, dan makan minumlah hingga terang bagimu benang putih dari benang hitam, yaitu fajar. Kemudian sempurnakanlah puasa itu sampai (datang) malam, (tetapi) janganlah kamu campuri mereka itu, sedang kamu beri'tikaf di mesjid. Itulah larangan Allah, maka janganlah kamu mendekatinya. Demikianlah Allah menerangkan ayat-ayat-Nya kepada manusia, supaya mereka bertakwa. (Al-Baqarah/2: 187)

⁸⁸ Nama lengkapnya Muhammad bin Yusuf bin Ali bin Yusuf bin Hayyan al-Andalusi al-Nafzi. Namanya dinisbatkan pada Nafzah yang merupakan salah satu kabilah dari suku barbar. Abu Hayyan lahir pada akhir bulan Syawwal tahun 654 H atau 1256 M di Garnathah, salah satu daerah yang terletak di Andalusia. Ia berkiprah di Mesir dan Andalusia sebagai dua tempat yang melambungkan namanya. Abu Hayyan wafat di Mesir pada 28 Shafar tahun 745 H atau 1345 M tepatnya pada hari Sabtu setelah 'Asar. Meski pendapat ini merupakan pendapat yang umum dipegang oleh ahli sejarah, namun terdapat keterangan tahun lainnya seperti 743 H beliau dikuburkan di luar bab al-Nasr di Kairo tepatnya di pekuburan al-Sufiyyah. Lihat : Muhammad Husain al-Dzahabi, *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*, Juz 1, Kairo: Maktabah Wahbah, 1992, hal. 271. Lihat juga: Ahmad Khalid Syukri, *Abû Hayyân al-Andalusî wa Manhajuhu fî al-Bahr al-Muhîth*, Ardan: Dar Ammar, 2006, hal. 17,

⁸⁹ Ilmu yang membahas keadaan akhir kata dilihat dari segi berubah (*mu'rab*) dan tidak berubahnya (*mabni*). Khidr Musa Muhammad Hammud, *al-Nahwu wa al-Nuhât al-Madâris wa al-Khashâ'ish*, Cet. 1, Beirut: 'Alim al-Kutub, 1423 H/ 2003 M, hal. 9.

Dalam penafsiran ayat di atas, Abu Hayyan memberikan penjelasan⁹⁰ bahwa *al-khaith al-abyadh* dan *al-khaith al-aswad*, keduanya adalah *majâz*. Sesuatu yang tampaknya menjadi fajar pencegat di cakrawala diserupakan dengan benang putih, sementara sesuatu yang membentang dengan fajar malam diserupakan dengan fajar hitam. Abu Hayyan mengeluarkan dari *isti'ârah* ke *tasybîh* karena terdapat lafadz *min al-Fajr*. Seperti contoh:

رَأَيْتُ أَسَدًا مِنْ زَيْدٍ

“Saya melihat singa dari Zaid”

Contoh di atas merupakan *isti'ârah*. Menurut Abu Hayyan *tasybîh* lebih *balîgh* (tepat) dari pada *isti'ârah*, karena *isti'ârah* bukan hanya tentang di mana hal itu ditunjukkan oleh keadaan atau perkataan. Pada contoh di atas, jika didatangkan *min Zaid*, maka tidak akan disebut *isti'ârah*. Begitu pula dengan adanya *min al-Fajr* pada ayat 187 surat al-Baqarah, jika didatangkan lafadz *min al-Fajr*, maka tidak akan disebut sebagai *isti'ârah*.⁹¹

3. Penggunaan *Isti'ârah* dalam Kitab Tafsir *Mafâtîh al-Ghaib*

⁹⁰ Teks aslinya:

...ظاهره أنه الخيط المعهود ولذلك كان جماعة من الصحابة إذا أرادوا الصوم ربط أحدهم في رجله خيطا أبيض وخيطا اسود فلا يزال يأكل ويشرب حتى يتبين له إلى أن نزل قوله تعالى (من الفجر) فعلموا إنما عني بذلك من الليل والنهار. روى ذلك سهل ابن سعد في نزول هذه الآية. ... أن نزلت من الفجر فنسخ حمل الخيط الأبيض والخيط الأسود على ظهرهما وصارا ذلك مجازين شبه بالخيط الأبيض ما يبدو من الفجر المعترض في الأفق وبالأسود ما يمتد معه من غبش الليل شبها بخيطين أبيض وأسود، وأخرجه من الاستعارة إلى التشبيه قوله من الفجر، كقولك رأيت أسدا من زيد كان استعارة، وكان التشبيه هنا أبلغ من الاستعارة، لأن الاستعارة لا تكون إلا حيث يدل عليها الحال، أو الكلام وهنا لو لم يأت من الفجر لم يعلم الاستعارة وبذلك هم الصحابة الحقيقية منا الخيطين قبل نزول من الفجر حتى أن بعضهم وهو (عدي بن حاتم) غفل عن هذا التشبيه، وعن بيان قوله من الفجر، فحمل الخيطين على الحقيقة وحكى ذلك لرسول الله فضحك وقال: إن كان وسادك العريضا وروى إنك العريض القفا، إنما ذاك بياض النهار وسواد الليل والقفا العريض يستدل به على قلة الرجل.

⁹¹ Muhammad Ibnu Yusuf Abu Hayyan, *Tafsîr al-Bahr al-Muhîth*, Juz 2, Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1993, hal. 199.

Kitab ini merupakan kitab tafsir karya Abu Abdullah Muhammad bin Umar bin Husain bin Hasan bin Ali al-Tamimi al-Bakhri al-Thabaristani Al-Razi, yang dikenal dengan nama Fakhrudin Al-Razi. Selain nama *Mâfañh al-Ghaib*, kitab ini juga dikenal dengan nama kitab al-Kabir dan kitab al-Razi. Dalam penafsirannya, al-Razi menjelaskan dengan ilmu usul, balaghah, nahwu, dan lain-lain. Akan tetapi tidak dibahas secara mendalam sebagaimana pembahasan filsafat, matematika, dan ilmu biologi. Oleh karena itu, di sini penulis akan memaparkan Penggunaan *isti'arah* pada tafsir karya al-Razi ini, yaitu pada penafsiran surat Ibrahim ayat 1:

كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَى صِرَاطٍ الْعَزِيزِ
الْحَمِيدِ (1)

(Ini adalah) kitab yang Kami turunkan kepadamu supaya kamu mengeluarkan manusia dari gelap gulita kepada cahaya terang benderang dengan izin Tuhan mereka, (yaitu) menuju Tuhan Yang Maha Perkasa lagi Maha Terpuji. (Ibrâhîm/14: 1)

Al-Razi menafsirkan dalam ayat di atas⁹² terdapat tiga kata yang menggunakan *isti'arah*, yaitu: *al-zhulumât* (gelap), *al-nûr* (cahaya), dan *al-shirât* (jalan). Kata *al-zhulumât* dipinjam dari kata *al-kufr*.

Menurut al-Razi, sesungguhnya kata *al-kufr* menyerupai kata *al-zhulumât*. Asalnya kekufuran diserupakan dengan suasana gelap gulita karena sama-sama tidak ada petunjuk (*hidayâh*). Dan *al-îmân* menyerupai *al-nûr* karena akhirnya jelas bahwa itu adalah jalan untuk menuju hidayahnya. Ayat menunjukkan bahwa jalan kekafiran dan *bid'ah* itu banyak dan jalan kebaikan itu hanya satu, maka Allah swt. mengatakan *litukhrija al-nâs min al-zhulumât ilâ al-nûr*, maka Allah swt.

⁹² Teks aslinya:

إنما شبه الكفر بالظلمات لأنه نهاية ما نتحير الرجل فيه عن طريق الهداية وشبه الإيمان بالنور لأنه نهاية ما يتحلي به طريق هدايته. الآية دالة على أن طرق الكفر والبدعة كثيرة وأن طريق الخير ليس إلا الواحد، لأنه تعالى قال: لتخرج الناس من الظلمات إلى النور فعبّر عن الجهل والكفر بالظلمات وهي صيغة جمع وعبّر عن الإيمان والهداية بالنور وهو لفظ مفرد، وذلك يدل على أن طرق الجهل كثيرة، وأما طريق العلم والإيمان فليس إلا الواحد. إلى صراط العزيز الحميد وجهان، الأول: أنه بدل من قوله إلى النور بتكرير العامل كقوله: للذين استضعفوا لمن آمن منهم. (الأعراف: 75). الثاني: يجوز أن يكون على وجه الاستئناف كأنه قيل: إلى أي نور فقيل: إلى صراط العزيز الحميد.

mengibaratkan dari kebodohan dan kekufuran itu dengan kata *al-zhulumât* (gelap) menggunakan *shigat jama'*, dan menggambarkan dari keimanan dan hidayah itu dengan *al-nûr* menggunakan lafadz *mufrad*. Dengan demikian kebodohan itu banyak dan jalan menuju ilmu dan iman itu hanya satu. Jadi kalau melihat penafsiran di atas, al-Razi menafsirkan kata *al-zhulumât* dipinjam dari kata *al-kufr* (kekufuran), asalnya kekufuran diserupakan dengan suasana gelap karena sama-sama tidak ada cahaya atau petunjuk. Kemudian kata *al-kufr* dibuang dan maksudnya dipinjamkan kepada kata *al-zhulumât*. Kata *al-nûr* dipinjam dari kata *al-îmân* (keimanan), asalnya keimanan diserupakan dengan cahaya karena sama-sama menerangi kehidupan. Kemudian kata *al-îmân* dibuang dan maksudnya dipinjamkan kepada kata *al-nûr*.⁹³

Contoh lain dari penafsiran al-Razi dalam kitab tafsirnya, yaitu surat al-Baqarah ayat 16:

أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرُوا الضَّلَالََةَ بِالْهُدَىٰ فَمَا رَبِحَتْ تِجَارَتُهُمْ وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ (16)

Mereka itulah orang yang membeli kesesatan dengan petunjuk, maka tidaklah beruntung perniagaan mereka dan tidaklah mereka mendapat petunjuk. (Al-Baqarah/2: 16)

Dalam ayat tersebut di atas, al-Razi menjelaskan⁹⁴ bahwa membeli kesesatan dengan petunjuk adalah pemilihan atas penukarannya

⁹³ Fakhruddin al-Razi, *Tafsîr Mafâtiḥ al-Ghaib*, Jilid 9, Beirut: Dar al-Fikriy, 1994, hal. 201.

⁹⁴ Teks aslinya:

واعلم أن اشتراء الضلالة بالهدى اختيارها عليه واستبدالها به، فإن قيل كيف اشتروا الضلالة بالهدى وما كانوا على هدى قلنا جعلوا لتمكنهم منه كأنه في أيديهم فإذا تركوه ومالوا إلى الضلالة فقد استبدلوها به، والضلالة الجور والخروج عن القصد وفقد الاهتداء، فاستعير للذهاب عن الصواب في الدين.

أما قوله: (فبما ربحت تجارتهم) فالمعنى أنهم ما ربحوا في تجارتهم، وفيه سؤالان: السؤال الأول: كيف أسند الخسران إلى التجارة وهو لأصحابه؟ الجواب: هو من الإسناد المجازي وهو أن يسند الفعل إلى شيء يتلبس بالذي هو في الحقيقة له كما تلبست التجارة بالمشترى. السؤال الثاني: أن شراء الضلالة بالهدى وقع مجازاً في معنى الاستبدال فما معنى ذكر الربح والتجارة وما كان ثم مبيعة على الحقيقة؟ الجواب: هذا مما يقوي أمر المجاز ويحسنه كما قال الشاعر:

ولما رأيت النسر عز ابن دأية ... وعشش هي وكره جاش له صدري

(kesesatan dengan petunjuk). Jika dikatakan: “Bagaimana membeli kesesatan dengan petunjuk itu?” Jawabannya: “Mereka menjadikan kemungkinan dari petunjuk itu seolah-olah petunjuk berada dalam genggamannya mereka dan apabila mereka meninggalkannya dan menuju kesesatan, maka sungguh mereka telah menggantikan hidayah kepada kesesatan. Adapun perkataan *famâ rabiḥat tijâratuhum* maka artinya mereka tidak beruntung dalam perniagaan mereka. Terdapat dua pertanyaan, pertama: “Bagaimana disandarkan laba kepada perdagangan?”, maka jawabannya: “kalimat ini adalah dari sandaran (bentuk) majaz dan menyandarkan pekerjaan atas sesuatu dalam pemakaiannya secara hakiki sebagaimana pemakaian kata *tijârah* kepada *musytarî*. Kedua, “Bahwa pembelian kesesatan dengan hidayah merupakan majaz dalam makna pengganti, maka apa maksud yang disebutkan keuntungan dan perdagangan?”. Memahami *isti’ârah* dalam ayat ini dengan melihat penafsiran al-Razi yaitu bahwa kata pembelian dipinjam untuk menunjukkan makna penggantian, kemudian disambungkan dengan sesuatu yang bersesuaian dengannya, yaitu laba dan perniagaan.⁹⁵

لما شبه الشيب بالنسر، والشعر الفاحم بالغراب أتبعه بذكر التعشيش والوكر فكذا ههنا لما ذكر

سبحانه الشراء أتبعه ما يشاكله ويواخيه، تمثيلاً لخسارتهم وتصويراً لحقيقته.

⁹⁵ Fakhruddin al-Razi, *Tafsîr Mafâṭih al-Ghaib*...., hal. 344.

BAB III

DESKRIPSI *TAFSÎR AL-TAHRÎR WA AL-TANWÎR*

G. Sketsa Biografi Ibnu ‘Âsyûr

1. Riwayat Hidup Ibnu ‘Âsyûr

Ibnu ‘Âsyûr memiliki nama lengkap Muhammad al-Thahir bin Muhammad bin Muhammad al-Thahir bin Muhammad bin Muhammad al-Syadzuliyy bin al-Qadir bin Muhammad bin ‘Âsyûr.¹ Ayahnya bernama Muhammad bin ‘Âsyûr dan ibunya bernama Fathimah binti al-Syeikh al-Wazir Muhammad bin Aziz bin Muhammad al-Habib bin Muhammad al-Thaib bin Muhammad bin Muhammad Bu’atur. Muhammad al-Thahir bin ‘Âsyûr dikenal dengan Ibnu ‘Âsyûr. Ia lahir di Mursi pada Jumadil Awwal tahun 1296 H. atau pada September tahun 1879 M., beliau lahir di rumah kakek yang berasal dari ibunya, yaitu Muhammad bin ‘Aziz al-Bu’atur dia adalah seorang Perdana Menteri. Sedangkan kakek yang berasal dari ayahnya adalah seorang Ulama yang dipercaya memegang jabatan penting sebagai ketua Majelis Persatuan Wakaf, beliau berasal dari keluarga yang mempunyai

¹ Dari garis keturunan Ibnu ‘Âsyûr ini lahir para intelektual, qadhi, *mufassir*, serta orang-orang yang memegang jabatan penting lainnya dari abad 11 sampai 14 H. di antara keturunan Ibnu ‘Âsyûr yang tercatat dalam sejarah adalah Muhammad Thahir Ibnu ‘Abdul Qadir Ibnu ‘Âsyûr seorang sastrawan, qadhi, dan mufti. Putranya yang bernama Muhammad Fadhil Ibnu ‘Âsyûr (w. 1390 H/ 1970 M) seorang ilmuwan, politikus, dan kolumnis yang terkenal di Tunisia. Lihat: Ibnu ‘Âsyûr, *Kasyf al-Mughtiy min al-Ma’aniy wa al-Alfadz al-Waqi’ah fi al-Muwaththa’*, Cet. 1, Kairo: Dar al-Salam, 2006, hal. 7.

akar kuat dalam ilmu dan nasab, bahkan keluarga membangsakan dengan Ahlul Bait Nabi Muhammad saw.²

Keluarga Ibnu ‘Âsyûr selain terkenal sebagai keluarga religious juga dikenal sebagai keluarga cendekiawan. Kakek Ibnu ‘Âsyûr yang bernama Muhammad Thahir bin Muhammad bin Muhammad Syadzili adalah seorang ahli nahwu dan ahli fiqh yang terkenal banyak mengarang buku, di antaranya adalah “*Hâsiyah Qathr al-Nadâ*”. Pada tahun 1851 M. ia mendapat kepercayaan untuk menjabat sebagai qadhi di Tunisia dan pada tahun 1860 M. di masa pemerintahan Muhammad Shadiq Bey, ia diangkat menjadi mufti. Ia meninggal pada tahun 1868 M.³

Nama Ibnu ‘Âsyûr merupakan *isim kunyah* (nama marga) dari sebuah keluarga besar dari keturunan al-Idrisi al-Husyaimiyyah. Yang merupakan nenek moyang para pemuka masyarakat Maroko yang salah satu anggota keluarganya yang bernama Muhammad bin ‘Âsyûr tiba di Tunisia dan menetap pada tahun 1060 M. di antara penyebab hijrahnya ke Tunisia karena adanya penyerangan antara Salib ke Andalusia.⁴

Melihat dari nasab dan keturunannya, maka tidaklah berlebihan jika pepatah mengatakan “*buah jatuh tak jauh dari pohonnya*” untuk menggambarkan jejak prestasi yang diraih oleh keluarga Ibnu ‘Âsyûr. Dengan lingkungan keluarga yang memiliki apresiasi tinggi terhadap akademik, maka terciptalah generasi-generasi terbaik seperti Syaikh Ibnu ‘Âsyûr.

Sejak kecil Ibnu ‘Âsyûr tumbuh dan berkembang di lingkungan keluarga yang mencintai ilmu pengetahuan. Seluruh keluarga baik dari kedua orang tua dan kakeknya selalu mendidik dan mengarahkan dirinya untuk mencintai ilmu pengetahuan. Mereka semua menginginkan Ibnu ‘Âsyûr tumbuh menjadi orang terhormat sebagaimana para pendahulu mereka. Di antara faktor pembentuk pola pikir dan wawasan keilmuannya adalah faktor kecerdasannya sejak kecil, dan faktor keluarga yang selalu mengarahkan kepada kecintaan terhadap ilmu pengetahuan dengan akidah *ahli al-sunnah wa al-jamâ’ah*. Juga faktor guru-gurunya yang telah mempunyai pengaruh besar bagi karakter, jiwa, dan ilmunya.⁵

Sejak umur enam tahun Ibnu ‘Âsyûr mulai diperkenalkan mempelajari al-Qur’an, baik hafalan, tajwid, maupun qira’atnya di sekitar

² Mani’ Abd Al-Halim Mahmud, *Kajian Komprehensif Metode Para Ahli Tafsir*, terj. Faisa Saleh Syahdianur, Jakarta: PT. Karya Grafindo, 2006, hal. 313.

³ Muhammad al-Jib Ibn al-Khaujah, *Syaikh al-Islâm al-Imâm al-Akbar Muhammad al-Thahir Ibn ‘Âsyûr*, Juz 1, Beirut: Dar Muassasah Manbu’ li al-Tauzi’, 1425 H/ 2004 M, hal. 154.

⁴ Muhammad al-Jib Ibn al-Khaujah, *Syaikh al-Islâm al-Imâm....*, hal. 154.

⁵ Muhammad al-Jib Ibn al-Khaujah, *Syaikh al-Islâm al-Imâm....*, hal. 154.

tempat tinggalnya.⁶ Selain itu ia juga mempelajari dan menghafal *Matan al-Jurûmiyyah* dan mempelajari bahasa Perancis kepada al-Sayyid Ahmad bin Wannas al-Mahmudiy.⁷

Ketika menginjak usia 14 tahun tepatnya pada tahun 1310 H/ 1893 M., Ibnu ‘Âsyûr melanjutkan pendidikannya ke Universitas al-Zaitunah.⁸ Di universitas ini Ibnu ‘Âsyûr memperoleh berbagai ilmu agama, baik ilmu yang berkaitan dengan tujuan *syarî’ah (maqâshid)* seperti tafsir al-Qur’an, qira’at, hadits, musthalah hadits, ilmu kalam, ushul fiqh, fiqh, dan lain-lain, maupun ilmu-ilmu yang berfungsi sebagai sarana (*washîlah*), seperti ilmu nahwu, sharf, balaghah, dan manthiq. Ibnu ‘Âsyûr belajar di Jami’ah ini selama enam tahun, dan selama itu ia masih aktif ikut bersama kakeknya dalam majelis-majelis ilmiah.

Selama belajar di Universitas al-Zaitunah, Ibnu ‘Âsyûr menampakkan kehausannya akan ilmu pengetahuan Islam. Di waktu luangnya, ia selalu menyempatkan diri untuk menelaah kitab-kitab tafsir, menghafal hadits, dan syair-syair Arab dari masa pra Islam hingga sesudahnya. Ia juga banyak membaca buku-buku sejarah dan ilmu lainnya. Salah satu kitab yang ia tekuni adalah *al-Milal wa al-Nihal*. Ilmu-ilmu yang ia peroleh dari Universitas al-Zaitunah dan aktivitas keilmuannya membentuk kepribadian dan intelektualitasnya yang tinggi. Di samping itu perhatian ayah dan kakeknya juga sangat berpengaruh dalam membentuk akhlak yang dimiliki Ibnu ‘Âsyûr sehingga menjadi ulama besar yang bersahaja di Tunisia. Ibnu ‘Âsyûr wafat pada hari Ahad bulan Rajab tahun 1393 H/ 1973 M. dan dimakamkan di pemakaman *al-Zalaj*.⁹

2. Karir Intelektual Ibnu ‘Âsyûr

Menelusuri jejak kehidupan intelektual seseorang dalam wilayah akademik merupakan aspek penting dalam kajian tokoh. Tujuan dari kajian tersebut pada dasarnya untuk mencapai sebuah pemahaman yang komprehensif tentang pemikiran, gagasan, konsep, dan teori dari seseorang tokoh yang dikaji. Untuk mencapai tujuan tersebut maka perlu melakukan penelusuran terkait karya-karya akademik yang dilahirkan

⁶ Ibnu ‘Âsyûr, *Kasyf al-Mughthiy*...., hal. 7.

⁷ Muhammad al-Jib Ibn al-Khaujah, *Syaikh al-Islâm al-Imâm*...., hal. 157.

⁸ Zaitunah adalah sebuah masjid yang dalam perjalanan sejarah menjadi pusat kegiatan keagamaan yang berafiliasi kepada madzhab Maliki dan hanya sebagian yang menganut madzhab Hanafi. Masjid ini juga merupakan lembaga pendidikan yang bonafid setara dengan al-Azhar yang selama berabad-abad berfungsi sebagai pusat pendidikan, informasi, dan penyebaran ilmu pengetahuan. Lihat: Mani’ Abd Al-Halim Mahmud, *Kajian Komprehensif Metode Para Ahli Tafsir*...., hal. 313.

⁹ Muhammad al-Jib Ibn al-Khaujah, *Syaikh al-Islâm al-Imâm*...., hal. 12.

dari tokoh tersebut yang dalam penelitian ini difokuskan kepada jejak intelektual Ibnu ‘Âsyûr.

Perjalanan intelektual Ibnu ‘Âsyûr dibagi menjadi dua tingkatan. *Pertama*, dimulai masa *ta’lîm*, dibagi menjadi dua masa, di keluarga dan Universitas al-Zaitunah. *Kedua*, masa pengalaman keilmuan dengan menjadi *qâdhî* dan guru besar di Universitas al-Zaitunah dan sebagai penulis.

a. Masa *Ta’lîm* (Belajar)

Ibnu ‘Âsyûr selain memiliki keluarga yang hidup dengan nuansa ilmiah, ia juga seorang yang jenius dan cinta kepada ilmu. Kejeniusannya sudah tampak sejak kecil, pada usia enam tahun sudah mulai belajar di masjid Sayyidi al-Mujawar di Tunisia. Di sana ia menghafal dan mempelajari al-Qur’an kepada Syeikh Muhammad al-Khiyariy, dan mempelajari kitab *Syarh al-Syeikh Khâlid al-Azhariy ‘alâ al-Jurûmiyah*. Selain itu, ia diajarkan juga untuk menghafal kumpulan matan-matan ilmiah seperti matan ilmiah Ibnu ‘Âsyûr, *al-Risâlah* dan *al-Qathar*. Agaknya, ini merupakan kebiasaan ulama terdahulu untuk menghafal matan-matan ilmiah agar mereka punya pegangan ilmu yang jelas.¹⁰

Kemudian di awal abad 14 H., Ibnu ‘Âsyûr memulai pengembaraan dalam menuntut ilmu pengetahuan Islam dengan bergabung dalam Lembaga Pendidikan Zaitunah di Tunisia. Lembaga ini setaraf dengan al-Azhar di Mesir. Model pengajaran keduanya hampir sama dengan menjadikan masjid sebagai pusat pendidikan.

b. Masa *Mudarris* (Pengajar)

Ibnu ‘Âsyûr menjadi salah satu ulama besar di Tunisia. Setelah menyelesaikan kegiatan akademiknya di Universitas al-Zaitunah, ia mengabdikan diri kepada lembaga tersebut dan menempati berbagai posisi di bidang keagamaan. Ia memulai karir di bidang Pendidikan sebagai pengajar tingkat kedua untuk madzhab Maliki di masjid Zaitunah. Lalu pada tahun 1905 menjadi pengajar tingkat pertama. Pada tahun 1905 sampai 1913, ia diberi amanat menjadi pengajar di perguruan al-Shadiqiy. Pada tahun 1908, ia diangkat menjadi wakil inspektur pengajaran di masjid Zaitunah, kemudian tahun berikutnya ia dipercaya menjabat anggota dewan pengelola di perguruan al-Shadiqiy.¹¹

¹⁰ Muhammad al-Jib Ibn al-Khaujah, *Syaikh al-Islâm al-Imâm.....*, hal. 154.

¹¹ Ibnu ‘Âsyûr, *Kasyf al-Mughtiy.....*, hal. 9.

c. Masa Abdi Negara (*al-wazhâif al-Qadâiyyah al-Syar'iiyyah*)

Ibnu 'Âsyûr menjabat sebagai *qâdhî* (hakim) mazhab Maliki di negara Tunisia pada tahun 1913 dan diangkat menjadi pemimpin mufti pada tahun 1927. Ia juga pernah terpilih menjadi anggota *Majma' al-Lughat al-'Arabiyyah* di Mesir dan Damaskus pada tahun 1950, kemudian menjadi anggota *Majma' al-'Ilmi al-'Arabiyy* di Damaskus pada tahun 1955.¹²

Ibnu 'Âsyûr memiliki peran yang sangat penting dalam pergerakan nasionalisme di Tunisia. Ia hidup semasa dengan ulama besar Tunisia yang menjadi *Masyîkhah al-Azhar* (Imam Besar al-Azhar) yang bernama Muhammad al-Khidr Husein al-Tunisiy. Keduanya adalah teman seperjuangan, ulama yang sangat luas ilmunya, memiliki kualitas keimanan yang tinggi, dan sama-sama pernah dijebloskan ke dalam penjara karena mempertahankan prinsip dan ideologinya sehingga harus menanggung siksaan yang berat demi memperjuangkan kemerdekaan bangsa, negara, dan agama. Pada akhirnya, berkat keteguhan dan ketabahan iman keduanya, maka pertolongan Allah swt. datang menghantarkan keduanya mencapai kemuliaan dan kedudukan yang tinggi di kalangan para ulama. Muhammad al-Khidr ditakdirkan oleh Allah swt. menjadi mufti Mesir, sedangkan Ibnu 'Âsyûr sendiri menjadi Syeikh Besar Islam (*Masyîkhah al-Islâm*) di Tunisia.¹³

Ibnu 'Âsyûr dalam kehidupannya selalu menggunakan dan mengembangkan potensi yang dimiliki. Potensi ini ia salurkan pada kegiatan-kegiatan positif dan bermanfaat bagi umat dalam mengembangkan ajaran Islam di tengah masyarakat. Ibnu 'Âsyûr banyak berkecimpung dan mengabdikan dirinya di Universitas al-Zaitunah. Keberadaannya di universitas ini diawali dengan posisi *thâlib* (penuntut ilmu). Kemudian Ibnu 'Âsyûr setelah itu menuntut ilmu ke berbagai tempat lainnya dan kepada ulama-ulama besar di zamannya. Ia kembali ke universitas sebagai ustadz, da'i, syeikh, dan mudir. Berbagai aktifitas ilmiah menjadi kesibukannya sehari-hari, yang secara garis besar terbagi menjadi empat wilayah pekerjaan, yaitu:

1) Di bidang administrasi kelembagaan, antara lain:

¹² Abdul Qadir Muhammad Shalih, *al-Tafsir wa al-Mufasssirun fi al-Asr al-Hadits: 'Aradh wa Dirasah Mufasssalah li Ahammi Kutub al-Tafsir al-Ma'asir*, Beirut: Dar al-Ma'rifah, t.th, hal. 228; Lihat juga Isma'il al-Hasaniy, *Nadzariyyah al-Maqashid 'inda al-Imam Muhammad al-Thahir Ibn 'Âsyûr*, Virginia: al-Ma'had al-'Ilmiy lil Fikr al-Islamiy, 1426 H/ 1995 M, hal. 93.

¹³ Mani' Abd Al-Halim Mahmud, *Kajian Komprehensif....*, hal. 333.

- a) Ibnu ‘Âsyûr pernah menjabat sebagai anggota Majelis Idarah al-Jam’iyah al-Khalduniyah pada tahun 1905 M.
 - b) Sebagai anggota Lajnah al-Mukhallifah yang mengatur atau mengelola buku-buku dan naskah-naskah di Maktabah al-Shadiqiyah pada tahun 1905 M.
 - c) Sebagai delegasi negara dalam penelitian ilmiah pada tahun 1907 M.
 - d) Sebagai anggota Lajnah tanqih Baramij al-Ta’lim tahun 1908 M.
 - e) Sebagai anggota Majelis Madrasah, dan Majelis Idarah al-Madrasah al-Shadiyah tahun 1909 M.
 - f) Sebagai ketua Lajnah Fahrasah di Maktabah al-Shadiqiyah tahun 1910 M.
 - g) Sebagai anggota Majelis Ishlah al-Ta’lim ke-2 di Jami’ah Zaitunah pada tahun 1910 M.
 - h) Sebagai anggota Majelis al-Auqaf pertama pada tahun 1911 M.
 - i) Sebagai anggota Majelis Ishlah ke-3 pada tahun 1924 M.
 - j) Sebagai anggota Majelis Ishlah ke-4 pada tahun 1930 M.
 - k) Sebagai anggota penelitian ilmiah dan pimpinan Ahli Syura fi Majlis al-Syar’i.
 - l) Sebagai Syeikh al-Jami’ah al-A’zham tahun 1932-1933 M.
 - m) Sebagai Syeikh al-Jami’ah al-A’zham pada tahun 1956-1960 M.
 - n) Sebagai rektor di Jami’ah al-Zaitunah pada tahun 1956-1960 M.
- 2) Adapun di bidang mahkamah syar’iyah, antara lain:¹⁴
- a) Sebagai hakim Majlis al-Mukhtalith al-‘Aqariy pada tahun 1911 M.
 - b) Sebagai qadhi (hakim negara) di Majlis al-Syar’iy pada tahun 1913-1923 M.
 - c) Sebagai mufti pada tahun 1923 M.
 - d) Sebagai pimpinan ahli Syura pada tahun 1927 M.
 - e) Syaikhul Islam al-Maliki pada tahun 1932 M.
 - f) Sebagai anggota Dewan Bahasa Arab di Mesir pada tahun 1950 M.
 - g) Majma’ ‘Ilmi al-‘Arabi di Damaskus pada tahun 1955 M.

¹⁴ Muhammad al-Jib Ibn al-Khaujah, *Syaikh al-Islâm al-Imâm.....*, hal. 167-168.

3. Guru dan Murid Ibnu ‘Âsyûr

a. Guru-guru Ibnu ‘Âsyûr

Kedatangan Ibnu ‘Âsyûr ke Universitas al-Zaitunah membawa perubahan yang besar dalam perkembangan intelektualitasnya. Selama belajar di universitas tersebut, ia bertemu dengan ulama yang terkenal di zamannya. Ibnu ‘Âsyûr sangat bersyukur dapat bertemu dan belajar langsung kepada ulama tersebut sehingga terucap dari rasa syukurnya yang sangat mendalam.

Ibnu ‘Âsyûr belajar di universitas ini selama enam tahun, dan selama itu ia masih aktif ikut bersama kakeknya dalam majelis-majelis ilmiah. Ibnu ‘Âsyûr menampakkan ketekunan dan kegigihannya dalam menimba ilmu dari guru-gurunya. Di antara guru-guru Ibn ‘Âsyûr adalah:¹⁵

- 1) Syeikh Abd al-Qadir al-Tamimiy, dari gurunya ini Ibnu ‘Âsyûr mempelajari tentang *tajwîd al-Qur’ân* dan *‘ilmu al-qira’ât*.
- 2) Muhammad al-Nakhliy, dari gurunya ini Ibnu ‘Âsyûr mempelajari ilmu nahwu menggunakan kitab *Muqaddimah al-I’rab*, balaghah yang membahas kitab *Mukhtashar al-Su’ud*, manthiq dengan membahas kitab *Al-Tahdzîd*, ushul fiqh dengan mempelajari *Al-Hithâb ‘alâ Al-Waraqah*, dan fiqh Malikiy dengan membahas kitab *Muyarah ‘alâ Al-Mursyîd*, dan kitab *Kifâyah Al-Thâlib ‘alâ Al-Risâlah*.
- 3) Syeikh Muhammad Shalih, dari gurunya ini Ibnu ‘Âsyûr mempelajari kitab *Al-Makwidiy ‘alâ Al-Khulâshah* tentang ilmu nahwu, manthiq dengan membahas kitab *Al-Sulam*, ilmu maqashid dengan membahas kitab *Mukhtashar Al-Su’ud*, dan fiqh dengan membahas kitab *Al-Tawâdiy ‘alâ Al-Tuhfah*.
- 4) Amru ibn ‘Âsyûr, dari gurunya ini Ibnu ‘Âsyûr mempelajari kitab *Ta’lîq al-Dimâmainiy ‘alâ al-Mughniy* karya Ibn Hisyam tentang ilmu nahwu, kitab *Mukhtashar al-Su’ud* tentang balaghah, fiqh, dan ilmu faraidh.
- 5) Syeikh Muhammad al-Najar, dari gurunya ini Ibnu ‘Âsyûr mempelajari kitab *al-Makwidiy ‘alâ al-Khulashah*, kitab *Mukhtashar al-Su’ud*, *al-Muwaqif* tentang ilmu kalam, dan kitab *al-Baiquniyah* tentang mushthalah hadits.
- 6) Syeikh Muhammad Thahir Ja’far, dari gurunya ini Ibnu ‘Âsyûr mempelajari kitab *Syarh al-Mahalli ‘alâ Jam’i al-Jawâmi’* tentang ushul fiqh, dan kitab *al-Syihab al-Khafajiy ‘ala al-Syifa’* karya Qadhi ‘Iyadh tentang *sirah nabawiyah*.

¹⁵ Jani Arni, “Tafsîr al-Tahrîr wa al-Tanwîr Karya Muhammad Al-Thahir ibn ‘Âsyûr”, *Jurnal Ushuluddin*, Vol. XVII No. 1, Januari 2011, hal. 82.

- 7) Syaikh Muhammad al-‘Arabiy al-Dur’iy, dari gurunya ini Ibnu ‘Âsyûr mempelajari ilmu fiqh dengan membahas kitab *Kifâyah al-Thâlib ‘alâ al-Risâlah*

Dari nama-nama guru Ibnu ‘Âsyûr di atas, dipahami bahwa Ibnu ‘Âsyûr memiliki karakter dalam mempelajari suatu materi ilmu tidak pernah puas dengan satu orang guru saja, tapi ia senantiasa mempelajarinya kepada beberapa guru, sehingga tidak salah Ibnu ‘Âsyûr menjadi seorang yang pintar. Ia menjadi tempat bertanya bagi teman-temannya. Ia sering unggul dalam ujian-ujian dan penelitian dalam kehidupan ilmiah dan tugas-tugas yang diembankan kepadanya. Di antara buktinya ia memperoleh *Syahâdah al-Thathwi’* pada bulan Rabi’ul Awwal/ Juli tahun 1317 H/ 1899 M.¹⁶

Setelah memperoleh *Syahâdah al-Thathwi’*, Ibnu ‘Âsyûr kembali belajar dengan gurunya Muhammad al-Nakhliyy pada tahun 1318 H. Selain itu, Ibnu ‘Âsyûr dalam menuntut ilmu, juga sering mendapat *ijâzah* dari para gurunya. Pemberian *ijâzah* itu masih menjadi tradisi pada waktu itu. Di antara ulama-ulama yang memberikan *ijâzah* kepada Ibnu ‘Âsyûr adalah:

- 1) Syaikh Muhammad al-‘Aziz Bu’atur (1240 H-1325 H)

Dia merupakan seorang mufti yang sangat terkenal di Tunisia sekaligus kakek Ibnu ‘Âsyûr dari jalur ibunya. Ia lahir pada bulan Rajab tahun 1240 H. dan wafat pada bulan Muharram tahun 1325 H. garis keturunannya masih bertemu dengan Syaikh Muhammad al-Kafi al-‘Utsmani yang merupakan keturunan dari kalifah ‘Utsman bin Affan ra. Ia masuk Universitas al-Zaitunah tahun 1254 H. dan belajar kepada sejumlah guru ternama seperti: Muhammad al-Thayib, Muhammad bin al-Khujah, Muhammad bin ‘Âsyûr, Muhammad Thahir bin ‘Âsyûr, Ahmad bin ‘Âsyûr, dan Muhammad al-Syadzaliyy bin Shalih. Selanjutnya pada tahun 1262 H. ia terpilih menjabat sebagai Mufti di negaranya.¹⁷

Ibnu ‘Âsyûr menerima ijazah sanad keilmuan darinya pada Jumadil Awwal tahun 1321 H. Bagi Ibnu ‘Âsyûr, ia merupakan guru yang paling utama karena telah mendidiknya dari kecil. Ketika Syaikh Bu’atur mencapai titik tertinggi dalam karir intelektualnya sebagai seorang Mufti di Tunisia, maka saat itulah masa-masa Ibnu ‘Âsyûr

¹⁶ Ibnu ‘Âsyûr, *Maqâshid al-Syarî’ah Islâmiyyah*, Cet. 2, Yordan: Dar Nafais, 1421H/ 2001 M., hal. 34.

¹⁷ Muhammad al-Khadr, *Tunis wa Jami’ al-Zaitunah*, Damaskus: t.p, 1971, hal. 89.

belajar langsung kepadanya mengenai berbagai persoalan keilmuan dan kaidah-kaidah mempelajarinya.¹⁸

Dalam kesehariannya, Syeikh Bu'atur sangat disibukkan dengan berbagai tugas negara yang diembannya. Meskipun demikian, ia selalu menyempatkan diri untuk mengajar murid-muridnya. Muhammad al-Fadhil bin 'Âsyûr memberi pernyataan tentangnya:

Saya mendengar dari Syeikh Ahmad bin Murad, bahwa ia menjumpai penerjemah yang hadir di Universitas al-Zaitunah belajar kepada gurunya Syeikh Muhammad Thahir bin 'Âsyûr (Syeikh Muhammad al-'Aziz Bu'atur) yang saat itu menjabat sebagai wazir dan termasuk salah satu dari orang-orang besar di negaranya. Kemudian karirnya terus naik sehingga menjadi bagian dari jajaran orang-orang besar yang terkenal di sejarah Tunisia masa itu. Dan pengakuan kedudukannya di bidang akademik, terlihat ketika Syeikh Bu'atur duduk dalam majelis Mahkamah Hukum Tertinggi banyak persoalan yang membuat bingung para anggota majelis sehingga sering menyebabkan perselisihan di antara mereka dalam memahami teks-teks perundangan atau menetapkan beberapa kaidah tertentu, sampai akhirnya datanglah penjelasan Syeikh Bu'atur sebagai penjelas dari semuanya.¹⁹

Selain itu, menurut Syeikh Muhammad al-Naifar, bahwa Syeikh Bu'atur dipercaya untuk menjadi pensyarah beberapa kitab yang tidak ada satupun ulama saat itu berani memegang amanah itu.²⁰ Berulang kali nama Syeikh Bu'atur disebut oleh Ibnu 'Âsyûr dalam karangannya sebagai tanda penghormatan dan pengaguman Ibnu 'Âsyûr terhadap pemikiran guru sekaligus kakeknya tersebut. Sebagai contoh ketika ia menafsirkan QS. Al-Fatihah : 4.²¹

2) Syeikh Mahmud ibn al-Khaujah (Benhojah)

Nama aslinya adalah Abu al-Tsana' al-Syeikh Mahmud bin al-Syeikh. Ia merupakan gurunya dari guru-guru Abu 'Abdillah Muhammad bin al-Khaujah. Ia belajar ilmu dari orang tuanya kemudian dilanjutkan ke beberapa guru, seperti Muhammad al-Nifar al-Akbar dan Syeikh Mahmud Qubad.²²

Pada tahun 1278 H. ia diangkat sebagai kepala bagian pembelajaran di Universitas al-Zaitunah dan termasuk ulama al-

¹⁸ Ibnu 'Âsyûr, *Maqâshid al-Syarî'ah Islâmiyyah*, ..., hal. 20.

¹⁹ Muhammad al-Khadr, *Tunis wa Jami' al-Zaitunah*, ..., hal. 91.

²⁰ Muhammad al-Khadr, *Tunis wa Jami' al-Zaitunah*, ..., hal. 91..

²¹ Muhammad al-Thahir ibn 'Âsyûr, *Tafsîr al-Tahrîr wa al-Tanwîr*, Juz 1, Tunisia: Dar Shuhnun li al-Nasyr wa al-Tauzi', 1997, hal. 167-168.

²² Muhammad al-Jib Ibn al-Khaujah, *Syaikh al-Islâm al-Imâm*..., hal. 167-168.

Zaitunah thabaqat pertama. Pada tahun 1303 H. ia dipercaya sebagai mufti, kemudian menjadi guru besar Islam pada tahun 1318 H. ia meninggalkan banyak fatwa dan risalah terkait dengan berbagai cabang keilmuan, di antaranya: *al-Qaul al-Muntaqâ fî Masalah al-Syarth min Kitâb Abî al-Baqâ'*, *al-Qaul al-Nafîs fî Masalah Ta'addud al-Tahbîs*, *Raudhah al-Maqal fî Masalah Thalâq al-Mukhtabil*, *Thalab al-'Alil fî Masalah Tsubût al-Dîn fî Za'am al-Kafil*, *al-Qaul al-Badî' fî Masalah al-Musyitariy min al-Syafi'*, *Risâlah fî al-Madzhabain al-Hanafi wa al-Mâlikiy fî al-Rusyd wa al-Safah*, *al-Hawâsyi al-Tauftiqiyah (Hâsyiyah Alfiyah)*, dan *al-Hashn al-Hashîn 'ala al-Tabyîn*. Syeikh Mahmud wafat pada tahun 1329 H.²³

3) Syeikh Salim Buhajib (Bouhajib)

Beliau lahir di desa Bunmahal pada tahun 1244 H., meskipun beliau hidup sebagai orang desa, tetapi ada yang istimewa pada dirinya, yaitu aktivitasnya sebagai penghafal al-Qur'an di desanya. Setelah khatam menghafal al-Qur'an, ia hijrah ke kota Tunis untuk belajar ilmu-ilmu Islam dan Arab kepada sejumlah guru terkemuka. Karena kejeniusan dan kecemerlangan intelektualitasnya menjadikan Syeikh Muhammad Bairum tertarik kepadanya dan menjadikannya juru tulis negara beserta Khair al-Din al-Tunisiy. Sehingga keduanya semakin akrab dan saling tukar pendapat. Bahkan Syeikh Salim Buhajib menjadi salah satu pemikir besar yang membantu Khair al-Din al-Tunisiy dalam menulis kitabnya yang berjudul "*Aqwâm al-Masâlik fî Ma'rifah Ahwâl al-Mamâlik*". Keduanya bekerjasama dalam berbagai aktivitas politik dan mengurus masalah-masalah administratif, pendidikan, jurnalistik, dan perdamaian.²⁴

4) 'Amru ibn al-Syeikh.

Nama lengkapnya adalah Abu Hafsh 'Amru bin al-Haj Ahmad bin 'Ali bin al-Syeikh. Lahir di negara Ra's al-Jabal tahun 1237 H. ia memasuki Universitas al-Zaitunah tahun 1259 H. dan belajar kepada sejumlah ulama terkemuka seperti Syeikh Muhammad bin al-

²³ Isma'il al-Hasaniy, *Nadzariyyah al-Maqashid 'inda al-Imam Muhammad al-Thahir Ibn 'Âsyûr*, Virginia: al-Ma'had al-'Ilmiy lil Fikr al-Islamiy, 1426 H/ 1995 M, hal. 90.

²⁴ Isma'il al-Hasaniy, *Nadzariyyah al-Maqashid....*, hal. 90-91; lihat juga: Muhammad al-Fadhl bin 'Âsyûr, *Tarâjim al-A'lâm*, Tunisia: al-Dar al-Tunisiyah, t.th, hal. 220.

Khaujah, Syeikh Muhammad bin Salamah, dan Syeikh Mahmud Qubad.²⁵

Terpilih sebagai pengajar tingkatan kedua mulai tahun 1268 H. sampai 1283 H. ikut serta menjadi pengurus di berbagai Lembaga dan perkantoran yang di antaranya terpenting adalah Lembaga Fatwa dan Perwalian Negara sampai tahun 1325 H. Kegiatan akademiknya diketahui dari aktivitas mengajarnya di Universitas al-Zaitunah. Saat kedatangan Syeikh Muhammad Abduh pertama ke Tunisia, ia bertemu dengan Syeikh Umar dan kagum dengan kejeniusan dan kepribadiannya.²⁶ Beberapa karya tulisnya telah diterbitkan, di antaranya risalah yang berjudul “*al-Fawâid al-Muhimmah wa al-Daqâiq al-Lathifah*” yang diterbitkan pada tahun 1138 H. Setelah banyaknya prestasi yang diukir, akhirnya pada tahun 1329 H. Syeikh Umar berpaling ke Rahmatullah.²⁷

b. Murid-murid Ibnu ‘Âsyûr

Ibnu ‘Âsyûr juga memiliki murid yang mengambil ilmu darinya. Di antara murid-murid Ibnu ‘Âsyûr adalah.²⁸

- 1) Syeikh Abd al-Hamid, dari Ibnu ‘Âsyûr dia mempelajari tentang sastra, bahasa Arab, dan lain-lain.
- 2) Muhammad al-Fadhil ibn ‘Âsyûr, dari Ibnu ‘Âsyûr dia mempelajari berbagai kitab tafsir seperti tafsir al-Baidhawiy, al-Muwatha’, dan lain-lain.

Peran Ibnu ‘Âsyûr sangat signifikan dalam menggerakkan nasionalisme di Tunisia. Beliau termasuk anggota jihad bersama Syeikh besar Muhammad Khadr Husain yang menempati kedudukan masyikhah al-Azhar, imam besar al-Azhar. Keduanya adalah tokoh yang berwawasan luas, kuat imannya, keduanya pernah dijebloskan ke penjara dan mendapatkan rintangan yang tidak kecil demi negara dan agama. Tantangan yang dihadapi mereka berdua tidak hanya berasal dari penjajah, tetapi juga antek-antek penjajah di setiap wilayah, berkat rahmat Allah mereka berdua tetap bisa menjalankan misi sucinya, mereka berdua mendapat tempat strategis, Syaikh Muhammad Khadr Husain menjadi Syaikh besar di Mesir, sedangkan Ibnu ‘Âsyûr menjadi Syaikh

²⁵ Isma’il al-Hasaniy, *Nadzariyyah al-Maqashid*....., hal. 92.

²⁶ Muhammad al-Fadhil bin ‘Âsyûr, *Tarâjim al-A’lâm*....., hal. 167.

²⁷ Isma’il al-Hasaniy, *Nadzariyyah al-Maqashid*....., hal. 92.

²⁸ Jani Arni, “Tafsîr al-Tahrîr wa al-Tanwîr Karya Muhammad Al-Thahir ibn ‘Âsyûr”, *Jurnal Ushuluddin*, Vol. XVII No. 1, Januari 2011, hal 82.

besar di Tunisia, selama menjabat Syaikh besar, Ibnu ‘Âsyûr pernah menjabat sebagai Hakim dan Mufti. Namun begitu, kondisi saat itu menggiring Ibnu ‘Âsyûr berseteru dengan para penguasa seputar wawasan keislaman, akhirnya ia dapat menghimpun kekuatan demi agama dan menjaga sesuatu fundamentalis dalam agama. Dia dengan lantang, jelas, dan percaya diri tanpa ada maksud menjilat menyampaikan pesan agama. Tetapi akhirnya dia dicopot dari kedudukannya sebagai Syaikh besar Islam, karena para hakim melihatnya, dia tidak mempunyai kepentingan apa-apa dan tidak lagi bisa diharapkan dan ternyata Ibnu ‘Âsyûr sendiri telah menduga akan terjadinya pencopotan tersebut.²⁹

Setelah dicopotnya Ibnu ‘Âsyûr dari jabatan Syaikh Islam, ia menyibukkan dirinya di rumahnya dengan aktivitas rutinnya membaca dan menulis dan juga menikmati buku-buku yang ada di perpustakaan. Dan perlu diketahui juga, ia sudah lama mempunyai keinginan menulis tafsir. Setelah sebagaimana pengakuannya “Sejak lama saya mempunyai keinginan menulis tafsir, salah satu cita-cita saya yang terpenting sejak dulu adalah menulis tafsir al-Qur’an yang komprehensif untuk kemaslahatan dunia dan agama” akan tetapi ia terbebani dengan berjuang dalam membela negaranya, sebagaimana pengakuannya “Akan tetapi aku terbebani dengan hal itu, melibatkan diri dalam medan ini. Aku mencegah lari dari perlombaan”.³⁰

H. Karya-karya Ibnu ‘Âsyûr

Ibnu ‘Âsyûr memiliki banyak karya-karya tulis, baik berupa kitab-kitab maupun berbentuk makalah-makalah. Karyanya juga mencakup berbagai bidang seperti bidang tafsir, sejarah, sunnah, ushul fiqh, fatwa-fatwa, dan *maqâshid*. Tulisan-tulisan Ibnu ‘Âsyûr ini banyak muncul dalam majalah yang diterbitkan oleh *al-Jâmi’ah al-Zaitûnah*. Di antara karya-karya Ibnu ‘Âsyûr adalah:³¹

1. Bidang Ilmu-ilmu *Syar’iyah*

Karya Ibnu ‘Âsyûr dalam bidang ini cukup banyak, antara lain adalah:

a. Kitab *Tafsîr al-Tahrîr wa al-Tanwîr*

Pembahasan Ibnu ‘Âsyûr tentang tafsir selalu dimunculkan dalam majalah yang diterbitkan oleh *al-Jâmi’ah al-Zaitûnah*.

²⁹ Mani’ Abd Al-Halim Mahmud, *Kajian Komprehensif....*, hal. 314.

³⁰ Mani’ Abd Al-Halim Mahmud, *Kajian Komprehensif....*, hal. 315.

³¹ Muhammad al-Jaib ibn al-Khaujah, *Syaikh al-Islâm al-Imâm....*, hal. 315-424.

Penerbitannya mencapai 90 edisi. Kemudian kitab *Tafsîr al-Tahrîr wa al-Tanwîr* diterbitkan secara lengkap di Tunisia pada tahun 1969 M. kitab ini terdiri dari 15 jilid yang berisi penafsiran 30 juz dari *al-Qur'ân al-Karîm*.

b. *Maqâshid al-Syarî'ah al-Islâmiyyah*

Kitab ini berisikan tentang *maqâshid al-syarî'ah* dalam bidang fiqh. Kitab ini dikarang oleh Ibnu 'Âsyûr karena ia menilai bahwa sangat dibutuhkan argumen-argumen dalam persoalan *fiqhîyah* untuk sampai kepada *maqâshid al-syarî'ah*. Menurut Ibnu 'Âsyûr terkadang ada ulama fiqh yang tidak begitu memperhatikan *maqâshid al-syarî'ah* dalam meng-*isthinbâth*-kan hukum.

c. *Kasyfu al-Mugtha min al-Ma'âniy wa al-Alfâdz al-Wâqi'ah fi al-Muwaththa'*

Kitab ini membahas tentang hadits Nabi, khususnya yang terdapat di dalam kitab *al-Muwaththa'*. Dalam kitab ini Ibnu 'Âsyûr mengungkapkan tentang hakikat dan pelajaran-pelajaran berharga yang dapat dipetik dari kitab *al-Muwaththa'*.

d. *Al-Nazhru al-Fasîh 'Inda Madhâyi al-Anzhâr fi al-Jamî' al-Shahîh*

Kitab ini berisikan pandangan Ibnu 'Âsyûr tentang hadits-hadits yang terdapat dalam kitab *al-Jamî' al-Shahîh*, serta sikap Ibnu 'Âsyûr terhadap perbedaan pendapat tentang pemahaman hadits-hadits dalam *al-Jamî' al-Shahîh* karya Imam al-Bukhariy.

e. *Al-Taudhîh wa al-Tashhîh*

Kitab ini merupakan keterangan terhadap kitab *Tanqîh al-Fushûl fi 'Ilm al-Ushûl* karya al-Qarafîy.

f. *Al-Waqfu wa Atsaruhu*

Kitab ini berisikan tanya-jawab seputar persoalan yang terjadi di tengah masyarakat, seperti persoalan ekonomi bagi masyarakat Mesir.

2. Bidang Ilmu Bahasa Arab dan Sastranya

Karya-karya Ibnu ‘Âsyûr dalam bidang ilmu bahasa Arab dan sastranya, adalah:

a. *Ushûl al-Insyâ’ wa al-Khithâbah*

Kitab ini berisikan tentang analisa Ibnu ‘Âsyûr tentang keindahan bahasa Arab dengan menampilkan dua kajian, yaitu *Ushûl al-Insyâ’* dan *al-Khithâbah*. *Insyâ’* cakupannya adalah ilmu tata cara mengetahui makna-makna yang terlintas dalam pemikiran dan bagaimana menyampaikannya kepada orang lain dengan menggunakan ungkapan yang baik, ang disertai dengan kebagusan *uslûb* dan *balâgahnya*. Sedangkan *khithâbah* adalah untuk mengetahui hakikat sebuah ungkapan, batasan-batasan istilah yang umum, dan mengungkap dasar-dasar keterangan.

b. *Fawâid al-Amaliy al-Tunisiyah ‘alâ Farâidh al-La’iy al-Hamasiyah*

Kitab ini adalah syarahan dari kumpulan-kumpulan syair karya Abu Tamam.

c. *Mujîz al-Balâgah*

d. *Revisi Kumpulan Syair Basyar*

e. *Syarhu Muqaddimah al-Mazruqiy*

f. *Kumpulan dan Syarahan Syair Karya al-Nabighah.*

3. Bidang Pemikiran Islam dan Bidang-bidang Lainnya.

Karya-karya Ibnu ‘Âsyûr dalam bidang pemikiran islam dan bidang lainnya, antara lain:

a. *Ushûl al-Nizhâm al-Ijtimâ’iy fî al-Islâm*

Dalam kitab ini Ibnu ‘Âsyûr mengungkapkan sebab-sebab kebangkitan umat Islam, sebab kemunduran, dan sarana perbaikan bagi masyarakat Islam.

b. *Alaisa al-Shubhu bi Qarîb*

Dalam kitab ini, Ibnu ‘Âsyûr mengungkapkan tentang dukungannya terhadap gerakan *ishlâhiyyah* yang terjadi di Tunisia, dan di sana juga dijelaskan perbaikan di bidang pendidikan yang dilakukan oleh *al-Jâmi’ah al-Zaitûnah*.

- c. *Ushûl al-Taqaddum wa al-Madînah fî al-Islâm.*
- d. *Naqdu ‘Ilmi li Kitâb al-Islâm wa Ushûl al-Islâm*

Sebuah kitab yang berisikan berupa kumpulan-kumpulan makalah.

Selain berupa buku-buku Ibnu ‘Âsyûr banyak menulis makalah, di antara makalah-makalah tersebut antara lain:³²

- a. *Nasab al-Rasûl saw.*
- b. *Al-Syâmâil al-Muhammadiyah*
- c. *Al-Maqâshid al-‘Azhîm min al-Hijra*
- d. *Al-Rasûl saw. Wa al-Irsyâd*
- e. *Wufûd al-Arab fî al-Hadhârah al-Nabawiyah*
- f. *I’râdh al-Rasûl saw. ‘An al-Ihtimâm bi Tanâwul al-Tha’am*
- g. *Majlis Rasulullah saw.*
- h. *Al-Mukjizât al-Khafiyah lil Hadhârah al-Muhammadiyah*
- i. *Mukjizât al-Ummiyah*
- j. *Tahqîq Riwâyah al-Farbariy li Shahih Muslim*
- k. *Al-Farbariy wa Riwâyah al-Shahihain*

Dari pemaparan tentang sketsa biografi Ibnu ‘Âsyûr mulai dari pendidikan, kegiatan, dan karya-karyanya, dipahami bahwa Ibnu ‘Âsyûr adalah seorang ulama yang ahli di berbagai ilmu, terutama ilmu agama, seperti ilmu ushul fiqh, ilmu kebahasaan, dan lain-lain. Sehingga ia pantas dijuluki dengan ulama. Ibnu ‘Âsyûr juga membuktikan keulamaannya dengan banyak menghasilkan karya-karya tulis, baik berupa buku-buku ataupun makalah-makalah.

³² Andri Yaldi, *AL-Ara’ al-Ushuliyah ‘Inda al-Imam Muhammad al-Thahir ibn ‘Âsyûr wa Atsaruhâ fî Istimbathihî al-Fiqhiyah min Khilâl Tafsirihî al-Tahrir wa al-Tanwir (Surah al-Baqarah Namudzajan)*, Tesis Program Pascasarjana Universitas Umar Abdul Qadir, 2004, hal. 18.

I. Karakteristik *Tafsîr al-Tahrîr wa al-Tanwîr*

Kitab *Tafsîr al-Tahrîr wa al-Tanwîr* diawali dengan pengantar yang ditulis sendiri oleh Ibnu ‘Âsyûr. Pengantar ini berisikan penjelasan dari Ibnu ‘Âsyûr tentang apa yang menjadi motivasinya dalam menyusun kitab tafsirnya, menjelaskan persoalan apa saja yang akan diungkapkan dalam kitab tafsirnya, serta nama yang diberikan kepada kitab tafsirnya.³³

Pada bagian selanjutnya, setelah kata pengantar dari Ibnu ‘Âsyûr selaku pengarang kitab, kemudian dilanjutkan dengan bab yang berisikan *muqaddimah* penafsiran Ibnu ‘Âsyûr. Gamal al-Banna dalam kitabnya *Tafsîr al-Qur’ân al-Karîm baina al-Qudamâ’ wa al-Muhadditsîn* berkomentar bahwa keistimewaan tafsir ini terletak pada *muqaddimah*nya yang memaparkan kepada pembaca wawasan umum tentang dasar-dasar penafsiran, dan bagaimana seorang penafsir berinteraksi dengan kosa kata, makna, struktur, dan sistem al-Qur’an. Pengantar ini ditampilkan dengan bahasa yang mudah, walaupun pada beberapa aspek masih menggunakan gaya bahasa lama. Metode yang digunakan oleh Ibnu ‘Âsyûr adalah metode yang moderat. Gamal al-Banna menegaskan *muqaddimah* ini merupakan bagian yang terbaik dalam karya tafsir ini, bahkan sebagai pengganti tafsir itu sendiri. Posisi penting *muqaddimah* tafsir ini dari pada tafsirnya sama halnya dengan posisi pengantar sejarah karya Ibnu Khaldun dalam buku *al-Muqaddimah*.³⁴

Muqaddimah Tafsîr al-Tahrîr wa al-Tanwîr yang berisikan sepuluh pasal tersebut akan kami uraikan sebagai berikut:

1. Pengertian ilmu Tafsir, Takwil, dan Posisi Tafsir Sebagai Ilmu

Tafsir menurut Ibnu ‘Âsyûr adalah sebuah ilmu yang digunakan dalam upaya menjelaskan kandungan teks al-Qur’an dan persoalan-persoalan yang dapat digali darinya dengan cara penjelasan singkat (*ijmâl*) atau secara panjang lebar (*tahlîlî*), serta kesesuaian antara makna asli dan cabangnya yang membutuhkan penjelasan lebih lanjut.³⁵ Teks al-Qur’an yang menjadi obyek tafsir, merupakan simbol yang mengandung bermacam makna di dalamnya. Tugas *mufasssir* tidak lain adalah berupaya untuk mengadakan penelitian terkait makna teks dan persoalan yang dapat diambil darinya. Dengan pengertian tersebut, tafsir

³³ Muhammad al-Thahir ibn ‘Âsyûr, *Tafsîr al-Tahrîr wa al-Tanwîr*, Juz 1, Tunisia: Dar Shuhnun li al-Nasyr wa al-Tauzi’, 1997, hal. 1.

³⁴ Gamal al-Banna, *Tafsîr al-Qur’an al-Karîm baina al-Qudama’ wa al-Muhadditsîn*, Terj. Novriantoni Kahar, Jakarta: Qisthi Press, 2004, hal. 130.

³⁵ Muhammad al-Thahir ibn ‘Âsyûr, *Tafsîr al-Tahrîr wa al-Tanwîr*...., hal. 10.

berbeda dengan ilmu qira'at, karena keistimewaan dan obyek pembahasan yang melingkupinya.³⁶

Menurut Ibnu 'Âsyûr, tafsir merupakan sebuah ilmu pokok yang pertama kali terbentuk dalam tradisi keilmuan Islam. Statemen ini didasarkan beberapa argumen, antara lain: pertama, dalam upaya penafsiran teks terdapat berbagai media tafsir yang digunakan serta kaidah-kaidah *kulliyah*. Kedua, menghasilkan ilmu sabab nuzul untuk mengetahui kandungan teks disesuaikan dengan konteks awal yang melingkupinya. Ketiga, tafsir menghasilkan berbagai konsep dasar syari'at secara umum.³⁷

Dalam *muqaddimah*nya juga disinggung mengenai sejarah perkembangan ilmu tafsir. Menurut Ibnu 'Âsyûr orang pertama yang mengkodifikasi tafsir adalah Abdul Malik bin Juraij (80 H.-149 H.). ia juga mengemukakan bahwa riwayat Ibnu Juraij ini banyak bersumber dari riwayat Ibn 'Abbas. Bagi Ibnu 'Âsyûr. Ibnu 'Abbas merupakan tokoh sentral dari kalangan Sahabat yang sering dijadikan sandaran dalam periwayatan tafsir guna memperkuat dan melegitimasi penafsiran-peafsiran setelahnya.³⁸

2. Pembahasan Tentang Alat Bantu dalam Ilmu Tafsir

Yang dimaksud alat bantu di sini adalah sejumlah perangkat ilmu pengetahuan yang sudah terbentuk sebelumnya. Adapun *istimdâd* (alat bantu) dalam ilmu tafsir yang dimaksud antara lain: ilmu Bahasa Arab sebagai bahasa yang digunakan al-Qur'an, yang terdiri dari ilmu sharf³⁹, ilmu badi'⁴⁰, ilmu ma'aniy⁴¹, dan ilmu bayan⁴² yang merupakan sarana untuk mengungkap sisi balaghah al-Qur'an, serta ilmu-ilmu lainnya

³⁶ Muhammad al-Thahir ibn 'Âsyûr, *Tafsîr al-Tahrîr wa al-Tanwîr*..., hal. 11.

³⁷ Muhammad al-Thahir ibn 'Âsyûr, *Tafsîr al-Tahrîr wa al-Tanwîr*..., hal. 12-13.

³⁸ Muhammad al-Thahir ibn 'Âsyûr, *Tafsîr al-Tahrîr wa al-Tanwîr*..., hal. 25-26.

³⁹ Kumpulan kaidah untuk mengetahui berubahnya susunan kata karena tujuan lafadz atau makna. Abi Mushtafa al-Baghdadi, *al-Wâdih fî Sharfî*, t.d, hal. 2.

⁴⁰ Suatu ilmu yang dengannya dapat diketahui bentuk-bentuk dan keutamaan-keutamaan yang dapat menambah nilai keindahan dan estetika suatu ungkapan, membungkusnya dengan bungkus yang dapat memberbagus dan mempermudah ungkapan itu, setelah adanya kesesuaian dengan tuntutan keadaan dan jelasnya petunjuk makna yang dimaksud. Ahmad Hasyimi, *Jawâhir al-Balâgah*..., hal. 298.

⁴¹ Ilmu tentang pokok-pokok dan kaidah-kaidah yang mempelajari tentang perkataan bahasa Arab sesuai dengan tuntutan situasi dan kondisi. Ahmad Hasyimi, *Jawâhir al-Balâgah fî al-Bayân wa al-Ma'ânî wa al-Badî'*, Beirut: Dar al-Fikri, 1994, hal. 46.

⁴² Ilmu tentang pokok-pokok dan kaidah-kaidah yang mempelajari tentang cara mendatangkan suatu pengertian dengan susunan yang berbeda-beda dalam menjelaskan petunjuk atas makna yang dimaksud, dan diharuskan selalu adanya kesesuaian dalam tuntutan keadaan (hal tertentu). Ahmad Hasyimi, *Jawâhir al-Balâgah*..., hal. 216.

seperti ilmu ushul al-fiqh, ilmu kalam, ilmu qira'at, dan lain-lain.⁴³ Di sini Ibnu 'Âsyûr menunjukkan besarnya *majâz* dalam tafsir. Ia juga melestarikan tradisi keilmuan ulama klasik yang menggunakan kumpulan syi'ir Arab klasik untuk melacak arti-arti kosa kata yang terdapat dalam al-Qur'an. Pendekatan ilmu fiqh dalam penafsiran al-Qur'an tidak begitu penting dalam pandangan Ibnu 'Âsyûr sebab pada dasarnya ilmu fiqh merupakan cabang dari ilmu tafsir itu sendiri.⁴⁴

3. Keabsahan Penafsiran Tanpa Periwiyatan (*Tafsîr bi al-Ma'tsûr*) dan Makna Tafsir yang Berdasarkan Nalar (*Tafsîr bi al-Ra'yi*)

Dalam segmen ini, Ibnu 'Âsyûr menjelaskan keabsahan pendekatan logika (*bi al-ra'yi*) dalam upaya interpretasi al-Qur'an. Ia mengajak pembaca untuk berdialog dengan teks al-Qur'an dan meyakinkan mereka bahwa perlunya berijtihad dalam menafsirkan al-Qur'an, karena kenyataannya banyak ditemukan dalam tafsir periwiyatan (*bi al-ma'tsûr*) kecacatan dari segi sanad dan matannya.

Menurut Ibnu 'Âsyûr, hadits-hadits Nabi yang melarang penafsiran dengan akal itu ditujukan kepada penafsiran yang serampangan tanpa dilandasi kaidah-kaidah kebahasaan yang baku, juga karena kefanatikan terhadap madzhab tertentu saja sebagaimana yang dilakukan kaum syi'ah ekstrim, seperti Syi'ah Isma'iliyah yang suka mentakwilkan al-Qur'an sampai keluar batas makna dari teks al-Qur'an itu sendiri. Ia juga mengkritik para sufi yang terlalu berlebihan dalam menafsirkan al-Qur'an sehingga terkesan menjadikan al-Qur'an sebagai dalil untuk menguatkan pendapat mereka bukan sebaliknya.⁴⁵

Menyikapi hadits-hadits pelarangan di atas, Ibnu 'Âsyûr mengajukan beberapa argument ilmiah sebagai berikut:⁴⁶

- a. Yang dimaksud dengan kata *al-ra'yu* adalah perkataan yang terbesit dalam hati tanpa memperhatikan dalil-dalil, baik dari sisi bahasa, *maqâshid* (tujuan) pensyari'atan, juga tanpa memperdulikan kaidah-kaidah ilmu al-Qur'an seperti *asbâb nuzûl*, *nasikh mansûkh*, dan lain-lain.
- b. Kata *al-ra'yu* yang dilarang Nabi saw. di atas adalah penalaran yang tidak melalui proses *tadabbur* (pemikiran yang mendalam) terhadap teks al-Qur'an sehingga penafsirannya menjadi serampangan, atau hanya melihat sisi luar dari bahasa (tekstual) tanpa meneliti seluk

⁴³ Muhammad al-Thahir ibn 'Âsyûr, *Tafsîr al-Tahrîr wa al-Tanwîr*...., hal. 18.

⁴⁴ Muhammad al-Thahir ibn 'Âsyûr, *Tafsîr al-Tahrîr wa al-Tanwîr*...., hal. 25-26.

⁴⁵ Muhammad al-Thahir ibn 'Âsyûr, *Tafsîr al-Tahrîr wa al-Tanwîr*...., hal. 28.

⁴⁶ Muhammad al-Thahir ibn 'Âsyûr, *Tafsîr al-Tahrîr wa al-Tanwîr*...., hal. 30.

beluk tentang penggunaan bahasa tersebut. Seperti ketika menafsirkan ayat berikut:

وَمَا مَنَعَنَا أَنْ نُرْسِلَ بِالْآيَاتِ إِلَّا أَنْ كَذَّبَ بِهَا الْأُولُونَ وَءَاتَيْنَا ثَمُودَ النَّاقَةَ مُبْصِرَةً فَظَلَمُوا بِهَا وَمَا نُرْسِلُ بِالْآيَاتِ إِلَّا تَخْوِيفًا (59)

Dan sekali-kali tidak ada yang menghalangi Kami untuk mengirimkan (kepadamu) tanda-tanda (kekuasaan kami), melainkan karena tanda-tanda itu telah didustakan oleh orang-orang dahulu. Dan telah Kami berikan kepada Tsamud unta betina itu (sebagai mukjizat) yang dapat dilihat, tetapi mereka menganiaya unta betina itu. Dan kami tidak memberi tanda-tanda itu melainkan untuk menakuti. (Al-Isrâ'/17: 59)

Kata *mubshirah* ditafsirkan dengan pengertian orang yang memiliki penglihatan, padahal yang dimaksud dari kata tersebut adalah unta yang dapat dilihat oleh kaum Tsamud.⁴⁷

- c. Yang dimaksud dengan perumpamaan *al-ra'yu* yang dilarang adalah jika memiliki kecenderungan fanatisme terhadap madzhab tertentu dengan penuh tendensi. Sehingga yang terjadi bukan penafsiran al-Qur'an yang sesuai dengan kaidah-kaidah tafsir, melainkan pentakwilan teks al-Qur'an untuk menguatkan pendapat madzhab tersebut. Seperti penafsiran *ilâ rabbihâ nâdzirah*.
- d. Yang dimaksud dengan penggunaan *al-ra'yu* yang dilarang adalah menafsirkan dengan *al-ra'yu* yang mementingkan makna harfiyahnya saja, serta menganggap itulah yang paling benar dan menyalahkan penafsiran selainnya.
- e. Pelarangan dalam hadits tersebut ditujukan untuk umat Islam agar berhati-hati dalam menafsirkan al-Qur'an. Kehati-hatian dalam menafsirkan al-Qur'an tercermin dari sikap *wara'i* seseorang terhadap al-Qur'an. Semakin *wara'i* seseorang semakin berhati-hati pula ia dalam menafsirkan al-Qur'an.

Lima argumen di atas menunjukkan bahwa Ibnu 'Âsyûr menjelaskan bahwa tidak semua penafsiran dengan akal itu dikategorikan tafsir *madzmûm* (tercela). Jika semua yang didasarkan kepada akal itu tercela, maka tentu banyak perkataan Sahabat dan tabi'in

⁴⁷ Kaum Tsamud adalah kaum yang datang setelah kaum 'Ad musnah. Mereka tidaklah pandai dalam mengambil pelajaran dari peristiwa dan sejarah keangkuhan serta kesombongan. Mungkin karena mereka memiliki fisik yang kuat mereka bahkan mampu memahat gunung-gunung batu dan kemudian menjadikannya sebagai hunian yang asri dan nyaman. Lihat: al-Zajjaz, *Ma'âniy al-Qur'ân wa I'râbuhu*, Vol. V, Kairo: Dar al-Hadits, 2004 M/ 1424 H, hal. 246. Lihat juga: Abu Zakaria al-Farra', *Ma'âniy al-Qur'ân*, Cet. 1, Vol. III, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 2003 M/ 1423 H, hal. 150.

yang tertolak. Padahal mereka aktif menafsirkan al-Qur'an, baik berpegang pada sunnah Nabi maupun hasil ijtihad mereka sendiri. Kata *al-ra'yu* menurut Ibnu 'Âsyûr adalah kata yang masih memiliki pengertian umum yang membutuhkan perincian dalam penjelasan maknanya.

Ibnu 'Âsyûr juga mengkritik pendapat yang menyatakan tafsir terbaik adalah yang berdasarkan riwayat dari Nabi. Menurutnya, pandangan seperti itu hanya mempersempit makna dan sumber penafsiran al-Qur'an. Hal ini karena Nabi tidak menafsirkan semua ayat al-Qur'an, begitu pula riwayat dari Sahabat juga tidak banyak, sehingga kurang memadai dalam bahan menganalisis makna yang terkandung dalam ayat al-Qur'an.

Lebih jauh Ibnu 'Âsyûr mengatakan bahwa jika ijtihad di dalam penafsiran al-Qur'an dilarang, tentu penafsiran menjadi sangat ringkas, hanya dalam beberapa lembar saja. Ini sejalan dengan yang dikatakan oleh Imam al-Ghazali dan al-Qurthubi, bahwa tidak semua apa yang dihasilkan Sahabat itu bersumber pada apa yang mereka dengar dari Rasulullah. Dalam hal ini, menurut al-Syathibi bergantung pada dua hal berikut:⁴⁸

- a. Pertama, Nabi saw. tidak menafsirkan seluruh ayat al-Qur'an. Hal ini didasarkan pada pernyataan Aisyah ra. "Rasulullah tidak menafsirkan al-Qur'an kecuali beberapa ayat yang diajarkan oleh Jibril kepadanya".
- b. Kedua, para Sahabat berselisih pada apa yang mereka tafsirkan, sehingga sulit disatukan perbedaan antara mereka. Ini menunjukkan bahwa mustahil para Sahabat mendengar semuanya dari Rasulullah saw. karena keberagaman penafsiran mereka merefleksikan hasil ijtihad mereka dalam memahami teks-teks al-Qur'an.

Dengan demikian, masih banyak teks-teks al-Qur'an yang memberikan kesempatan kepada siapa saja yang memiliki perangkat ilmu yang cukup untuk menafsirkan al-Qur'an yang sebagian besar belum ditafsirkan oleh Nabi saw. maupun Sahabat.

4. Menjelaskan Maksud dari Seorang *Mufassir*.

Ibnu 'Âsyûr menjelaskan bahwa tujuan dari penafsiran al-Qur'an seharusnya didasarkan pada tujuan dasar diturunkan al-Qur'an, yaitu untuk kemaslahatan umat manusia secara umum, baik dalam persoalan yang bersifat individual, maupun sosial-kemasyarakatan. Oleh karena itu, seorang interpreter harus mengerti tentang faktor-faktor yang

⁴⁸ Muhammad al-Thahir ibn 'Âsyûr, *Tafsîr al-Tahrîr wa al-Tanwîr*...., hal. 28.

memengaruhi dinamika sosial seperti reformasi keyakinan, etika, hukum, dan politik yang terjadi dalam masyarakat.⁴⁹

Dalam upaya menafsirkan teks al-Qur'an, Ibnu 'Âsyûr merumuskan delapan *maqâshid* (tujuan) tafsir yang harus diperhatikan oleh *mufasssir*, yaitu:⁵⁰

- a. Memperbaiki keyakinan dan mengajarkan akidah yang benar.
- b. Mendidik akhlak.
- c. Menggali dan menjelaskan hukum-hukum yang terkandung dalam teks al-Qur'an, baik yang bersifat khusus maupun umum.
- d. Menceritakan kisah-kisah umat sebelumnya yang terdapat dalam al-Qur'an serta menjelaskan hikmahnya.
- e. Memberikan pengajaran yang sesuai dengan *maudhû'* (objek) dan sesuai dengan kemampuan mereka menerima isi penafsiran.
- f. Menafsirkan al-Qur'an yang berisi nasihat, peringatan, dan kabar gembira mencakup semua ayat yang berisi janji dan ancaman.
- g. Menafsirkan juga bertujuan untuk mengetahui dan mengambil pelajaran dan argumen yang terdapat dalam al-Qur'an yang ditujukan untuk mendebat orang yang meragukan kebenaran al-Qur'an.
- h. Menunjukkan sisi *i'jâz al-Qur'ân* sebagai dalil kebenaran dakwah Nabi Muhammad saw.

5. Masalah Konteks Turun Ayat (*Asbâb al-Nuzûl*)

Di sini Ibnu 'Âsyûr mengkritik terlalu semangatnya sebagai *mufasssir* membahas tentang konteks turunnya ayat. Ia mengibaratkan sikap yang berlebihan itu sama dengan mengulur tali kepada orang yang tidak dikenal, dan itu akan berakibat fatal. Di sini ia mengungkapkan lima konteks turunnya ayat dalam sebuah ayat yang sama, seperti ayat yang artinya: "Allah telah mendengar pembicaraan perempuan yang berdebat denganmu (Nabi) soal suaminya". Di sini ia menjelaskan bahwa al-Qur'an adalah kitab petunjuk, dan petunjuk yang diinginkan al-Qur'an, bukan yang lainnya.⁵¹

6. Persoalan Tentang Aneka Ragam Bacaan al-Qur'an (*al-Qira'ât*)

Terkait dengan ragam qira'at al-Qur'an, Ibnu 'Âsyûr mengklarifikasikannya menjadi dua macam. Pertama, qira'at yang tidak berpengaruh dalam penafsiran teks al-Qur'an. Kedua, qira'at yang berpengaruh terhadap makna teks al-Qur'an.

⁴⁹ Muhammad al-Thahir ibn 'Âsyûr, *Tafsîr al-Tahrîr wa al-Tanwîr*...., hal. 38.

⁵⁰ Muhammad al-Thahir ibn 'Âsyûr, *Tafsîr al-Tahrîr wa al-Tanwîr*...., hal. 40-41.

⁵¹ Muhammad al-Thahir ibn 'Âsyûr, *Tafsîr al-Tahrîr wa al-Tanwîr*...., hal. 45.

Kategori pertama, seperti perbedaan pengucapan dalam huruf, harakat, mad, takhfif, jahr, dan lain-lain. Semua itu tidak mempengaruhi penafsiran karena tidak terkait dengan makna ayat. Sedangkan model qira'at kedua mencakup perbedaan dalam soal membaca huruf dalam suatu kalimat, seperti kalimat *mâliki yaum al-dîn* (dengan membaca panjang pada lafadz *mâliki*) dan *maliki yaum al-dîn* (membaca pendek pada lafadz *maliki*). Atau dalam membaca lafadz *nunsyuruhâ* atau *nansyuzuhâ*. Meskipun Ibnu 'Âsyûr menjelaskan jenis-jenis qira'at tersebut, tetapi ia tidak menjelaskan penyelesaian atas perbedaan makna tersebut, hanya menegaskan bahwa semua itu kehendak Allah swt. agar tercipta kekayaan makna teks al-Qur'an.⁵²

Ibnu 'Âsyûr mengemukakan riwayat tentang kasus Sahabat Umar bin al-Khaththab yang pernah berselisih dengan Sahabat Hisyam bin Hakim bin Hazm karena masalah perbedaan dalam membaca surat al-Furqan. Ketika permasalahan itu diajukan ke hadapan nabi saw., lalu Nabi saw. meminta keduanya untuk membaca dengan bacaan masing-masing. Kemudian Nabi saw. membenarkan keduanya dengan berkomentar "Seperti itulah ia (al-Qur'an) diturunkan". Lebih jauh lagi Nabi saw. menambahkan "Sesungguhnya al-Qur'an itu diturunkan dalam tujuh dialek (*sab'ât ahrûf*) dan bacalah yang paling mudah menurut kalian".⁵³

7. Membahas Tentang Kisah-kisah al-Qur'an

Di sini diterangkan bahwa al-Qur'an tidak memuat kisah-kisah tersebut untuk menambah pengetahuan, sebab tujuan kisah-kisah itu bukan untuk misi verifikasi ilmu, tapi sebagai bahan ajaran dan petunjuk. Ibnu 'Âsyûr menjelaskan ada beberapa faedah adanya kisah-kisah yang terdapat dalam al-Qur'an, antara lain: membatasi umat Islam dari kisah-kisah yang disebarkan oleh ahli kitab, mengetahui perjalanan syariat-syari'at yang telah diturunkan melalui rasul-rasul terdahulu, memotivasi umat Islam untuk mengenal belahan dunia lain, menunjukkan kepada umat Islam bahwa Allah Maha Kuat dari segala yang ada di dunia, dan lain-lain.⁵⁴

⁵² Muhammad al-Thahir ibn 'Âsyûr, *Tafsîr al-Tahrîr wa al-Tanwîr*...., hal. 51-52.

⁵³ Abu Abdullah Muhammad bin Isma'il bin Ibrahim bin al-Mughirah bin al-Bardazbah al-Bukhariy al-Ja'fiy, *Jami' shahih al-Bukhariy*, Juz 4, Beirut: Dar al-fikr, 1981, hal. 145.

⁵⁴ Muhammad al-Thahir ibn 'Âsyûr, *Tafsîr al-Tahrîr wa al-Tanwîr*...., hal. 65-66.

8. Membahas Tentang Nama, Jumlah Ayat dan Surah, Susunan, dan Nama-nama al-Qur'an.

Di sini Ibnu 'Âsyûr berbicara tentang makna *al-Qur'ân*, *al-Furqân*, *al-Kitâb*, *al-Dzîkr*, dan *al-Wahy*. Di sini ia juga berbicara tentang ayat-ayat dan pembatasnya, dan bagaimana pembatasan ayat itu mengindikasikan sebagai akhir dari sebuah ayat, meskipun tidak dalam semua kasus. Selanjutnya berbicara tentang susunan ayat. Ibnu 'Âsyûr berpendapat bahwa susunan ayat sudah ditentukan oleh Nabi saw. langsung, sesuai dengan turunnya wahyu. Sebagaimana kita ketahui, al-Qur'an diturunkan secara berangsur-angsur (*munajjam*), ayat per ayat, atau langsung beberapa ayat dan satu surah lengkap. Dan susunan itu termasuk dalam kemukjizatan al-Qur'an sendiri.⁵⁵

9. Membahas Tentang Makna-makna yang Dikandung oleh Kalimat-kalimat al-Qur'an

Pada *muqaddimah* kesembilan, berisikan tentang makna-makna yang dikandung oleh kalimat-kalimat al-Qur'an. Di sini Ibnu 'Âsyûr menjelaskan bahwa pemaknaan terhadap kalimat-kalimat al-Qur'an erat kaitannya dengan hubungan antar struktur kalimat dan beberapa persoalan bahasa.⁵⁶

10. Membahas *I'jâz al-Qur'an*

Pada *muqaddimah* kesepuluh, Ibnu 'Âsyûr menjelaskan bahwa kemukjizatan al-Qur'an bersifat mendasar dan universal. Di antara kemukjizatan ini adalah kemukjizatan dari segi kebahasaan. Mukjizat ini telah mampu merebut perhatian para pembacanya, membuka hati para pembacanya, dan menimbulkan keinginan pembacanya agar senantiasa mempelajari al-Qur'an. Namun, Ibnu 'Âsyûr melihat sisi ini terkadang yang jarang diperhatikan oleh para ulama.⁵⁷

Setelah menjelaskan tentang persoalan-persoalan penting tentang ilmu tafsir dalam sepuluh *muqaddimah* tersebut, Ibnu 'Âsyûr melanjutkannya dengan menafsirkan surat al-Fatihah. Dalam penafsiran surat al-Fatihah ini, Ibnu 'Âsyûr mengkhususkan penjelasan tentang lafadz *Basmalah*. Pada bagian ini Ibnu 'Âsyûr mengungkapkan tentang makna yang dikandung lafadz ini dan pendapat ulama tentang ayat ini apakah termasuk bagian dari ayat al-Qur'an atau tidak. Setelah itu baru

⁵⁵ Muhammad al-Thahir ibn 'Âsyûr, *Tafsîr al-Tahrîr wa al-Tanwîr*...., hal. 70.

⁵⁶ Muhammad al-Thahir ibn 'Âsyûr, *Tafsîr al-Tahrîr wa al-Tanwîr*...., hal. 93.

⁵⁷ Muhammad al-Thahir ibn 'Âsyûr, *Tafsîr al-Tahrîr wa al-Tanwîr*...., hal.101.

masuk ke dalam penafsiran ayat-ayat al-Qur'an dengan urutan sesuai dengan urutan surat dalam al-Qur'an.

Dari uraian di atas dapat disimpulkan bahwa karakteristik tafsir yang menonjol dari tafsir Ibnu 'Âsyûr adalah sebagai berikut:

1. Perhatian Ibnu 'Âsyûr terhadap bahasa Arab.
2. Perhatian Ibnu 'Âsyûr tentang fiqh.
3. Perhatian Ibnu 'Âsyûr terhadap qira'at dalam Tafsirnya.⁵⁸

J. Metode dan Pendekatan *Tafsîr al-Tahrîr wa al-Tanwîr*

Kitab *Tafsîr al-Tahrîr wa al-Tanwîr* karya Ibnu 'Âsyûr banyak berisikan kajian kebahasaan. Kata perkata dari lafadz al-Qur'an tersebut diungkap oleh Ibnu 'Âsyûr, dan selanjutnya diulas *munâsabah*⁵⁹ kata tersebut dengan kata lainnya.

Dalam *muqaddimah* tafsirnya Ibnu 'Âsyûr menjelaskan bahwa ia sangat tertarik dengan makna-makna *mufradât* dalam bahasa Arab. Ia ingin memberikan perhatian kepada *mufradât* yang tidak begitu jadi perhatian oleh kamus-kamus bahasa. Ibnu 'Âsyûr banyak juga mengungkapkan koreksian-koreksian pemahaman suatu makna.⁶⁰

Selain itu Ibnu 'Âsyûr juga sangat perhatian dengan persoalan ilmiah, karena ayat-ayat al-Qur'an banyak mengandung isyarat-isyarat ilmiah. Penafsiran dengan corak seperti ini dinamakan corak '*ilmi*'. Dalam uraian Ibnu 'Âsyûr biasanya memulai penjelasan dengan menampilkan ayat yang akan ditafsirkan, kemudian pembahasannya dengan kajian kebahasaan, dan setelah itu Ibnu 'Âsyûr menjelaskan tentang persoalan ilmiah yang dikandung oleh ayat tersebut. Penafsiran Ibnu 'Âsyûr tidak selalu diiringi dengan keterangan dari ayat-ayat al-Qur'an, walau masih ada tapi hal itu tidak mendominasi.

Jadi, melihat kepada cara dan uraian Ibnu 'Âsyûr maka dapat dikatakan bahwa metode yang digunakan oleh Ibnu 'Âsyûr dalam kitab tafsirnya adalah *tafsîr bi al-ra'yi*, yaitu penafsiran al-Qur'an yang sumber penafsirannya didominasi oleh *ijtihâd mufassir* dan meskipun juga menyertakan keterangan dengan ayat-ayat al-Qur'an lainnya ataupun

⁵⁸ Ali Syibromalisi, Faizah & Azizy, Jauhar, *Membahas Kitab Tafsir Klasik-Modern*, Lembaga Penelitian UIN Syarif Hidayatullah, Jakarta, 2011, hal. 128.

⁵⁹ *Munasabah* secara Bahasa berarti *al-Muqarabah* berarti berdekatan. Istilah *munasabah* kemudian masuk ke dalam salah satu pembahasan dalam ilmu al-Qur'an, yang mana *munasabah* diartikan sebagai sebuah keterkaitan antara satu surat dengan surat yang lain, sutau ayat dengan ayat yang lain, dan suatu kata dengan kata yang lain. *Munasabah* ini terus berkembang sehingga cakupannya semakin luas seperti tercapuk di dalamnya keterkaitan awal surat dengan akhir surat, tema surat dengan nama surat. Lihat: Badruddin Muhammad bin Abdullah al-Zarkasyi, *al-Burhân fî 'Ulûm al-Qur'ân*, Juz 1..., hal. 61-66.

⁶⁰ Muhammad al-Thahir ibn 'Âsyûr, *Tafsîr al-Tahrîr wa al-Tanwîr*..., hal. 8.

keterangan hadits Nabi saw. Sedangkan, *Tharîqah* yang digunakan adalah *tahlîliy*, yaitu dalam menjelaskan makna ayat al-Qur'an Ibnu 'Âsyûr mengikuti urutan mushaf al-Qur'an.

Syaikh Muhammad al-Jaib ibn al-Khaujah berpendapat bahwa metode (*manhâj*) yang digunakan oleh Ibnu 'Âsyûr adalah *manhâj 'ilmi*,⁶¹ karena dalam pemaparannya didominasi oleh keterangan ilmiah. Penulis berpendapat agaknya kurang tepat menyatakan bahwa *manhâj* yang digunakan oleh Ibnu 'Âsyûr adalah *manhâj 'ilmi*, karena menurut pendapat al-Dzahabiy bahwa *'ilmi* bukanlah sebuah *manhâj* dalam penafsiran, tapi merupakan *laun* (corak penafsiran). Tapi barangkali di sini dipengaruhi oleh perbedaan bahasa yang digunakan. Penyebab *manhâj* namun yang dimaksud adalah *laun*.

Adapun corak penafsiran (*laun al-tafsîr*)⁶² yang digunakan Ibnu 'Âsyûr adalah corak kebahasaan (*laun al-lugawiy*) dan corak ilmiah (*laun al-'ilmi*). Karena kedua hal ini menjadi keterangan atau penjelasan terhadap makna yang dikandung oleh ayat al-Qur'an al-Karim. Kitab tafsir Ibnu 'Âsyûr agaknya tidak dipengaruhi oleh semua cabang ilmu yang dipelajarinya. Tapi, cabang ilmu bahasa yang banyak mempengaruhinya.

Berikut bisa kita melihat contoh ketika Ibnu 'Âsyûr menafsirkan surat al-Anbiya' ayat 30, yang berbunyi:

أَوَلَمْ يَرِ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ (30)

Dan apakah orang-orang yang kafir tidak mengetahuhi bahwasannya langit dan bumi itu keduanya dahulu adalah suatu yang padu, kemudian Kami pisahkan antara keduanya. Dan dari air Kami jadikan segala sesuatu yang hidup. Maka mengapakah mereka tiada juga beriman? (Al-Anbiya'/21: 30)

Ayat di atas menurut pendapat *jumhûr* menggunakan *waw* yang merupakan huruf *'athaf*, karena ada dua hal yang diingkari. Sedangkan ulama lain seperti Ibnu Katsir berpendapat bahwa tidak pakai *waw*. Dalam hal ini Ibnu 'Âsyûr menjelaskan bagaimana seharusnya memahaminya tanpa menyalahkan antara yang satu dan yang lainnya.

⁶¹ Muhammad al-Jaib ibn al-Khaujah, *Syaikh al-Islâm al-Imâm*...., hal. 318.

⁶² Tafsir al-Qur'an memiliki beberapa macam corak tafsir, di antaranya adalah corak lugawi, fiqhi, ilmi, falsafi, tasawuf ijtima'i, dan lain sebagainya. Lihat: Afifuddin Dimiyati, *Ilmu al-Tafsir Ushulihî wa Manahijihî*, Sidoarjo: Maktabah Lisan Arabi, 2016, hal. 81. Lihat juga: Mahbub Junaidi, *Rasionalitas Kalam M. Qurasy Syihab*, Solo: Angkasa Solo, 2011, hal. 65.

Selanjutnya, Ibnu ‘Âsyûr menjelaskan bahwa kata *ra’ya* mengandung makna dan mencakup pandangan mata, baik pandangan mata bersifat fisik maupun pandangan mata melalui ilmu pengetahuan. Jadi, memang seharusnya menggunakan huruf ‘*athaf*, dan huruf *waw* hadir dipahami mencakup dua persoalan, namun jika tanpa *waw* pun tidak salah, karena jika tidak melihat dengan mata, maka seseorang juga tidak akan mempunyai ilmu tentang hal tersebut.

Kata *ratqu* maksudnya berhubungan dan saling melekat antara satu bagian dengan bagian yang lain. Maksudnya, *ru’yah* dengan *bashariyah* dapat digunakan untuk membuktikan bahwa tidak adanya kerusakan terjadi antara kedua bagian itu (antara langit dan bumi), karena keduanya saling berhubungan.

Jika kita menganggap *ru’yah* dengan ilmiah, maka maksud/cakupan *ru’yah* juga sesuai dengan *ru’yah bashariyah*. Karena adanya *istifhâm* yang mengingkari bahwa tidak adanya *tadabbur* (penghayatan) ketika melihat dengan *bashariyah*, maka akan berimbas tidak adanya pengetahuan. Sedangkan kata *fatqu* adalah lawan dari kata *ratqu*, maksudnya memisahkan dan menjauhkan antara yang satu dengan yang lain. *Fatqu* terjadi ketika hujan turun dari langit, pada waktu itu terlihat kilat menyambar, maka bumi terbelah oleh air hujan sehingga mampu menumbuhkan tanaman dan tumbuhan setelah terjadinya masa kekeringan.

Kata *ratqu* dan kata *fatqu* mengalami perluasan makna, sehingga kedua kata tersebut memiliki banyak makna. Di antara makna yang dikandung adalah:

1. *Ratqu* dan *fatqu* dengan makna *al-ittishâl* dan *al-infishâl* (penyatuan dan pemisahan). Makna ini sesuai dengan firman Allah dalam surat Hûd ayat 7:

وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ لِيَبْلُوَكُمْ
أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا وَلَئِنْ قُلْتُمْ إِنَّكُمْ مَبْعُوثُونَ مِنْ بَعْدِ الْمَوْتِ لَيَقُولَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا
إِنْ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُّبِينٌ (7)

Dan Dia-lah yang menciptakan langit dan bumi dalam enam masa, dan adalah ‘Arsy-Nya di atas air, agar Dia menguji siapakah di antara kamu yang lebih baik amalnya, dan jika kamu berkata (kepada penduduk Mekah): “Sesungguhnya kamu akan dibangkitkan sesudah mati”, niscaya orang-orang yang kafir itu akan berkata: “Ini tidak lain hanyalah sihir yang nyata”. (Hûd/11: 7)

Jadi, maksud dari ayat di atas bahwa langit dan bumi pada awalnya adalah suatu yang bersatu padu, kemudian langit dipisah dari bumi.

2. *Ratqu* dan *fatqu* dengan makna *tauzî'* atau membagi

قُلْ أَنتُمْ لَكُمْ تُكْفُرُونَ بِالَّذِي خَلَقَ الْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ وَتَجْعَلُونَ لَهُ أَنْدَادًا ذَلِكَ رَبُّ الْعَالَمِينَ (9) وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ مِنْ فَوْقِهَا وَبَارَكَ فِيهَا وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سَوَاءً لِّلسَّائِلِينَ (10) ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ (11) فَفَضَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ وَأَوْحَى فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا وَزَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحٍ وَحِفْظًا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ (12)

Katakanlah: “Sesungguhnya patutkah kamu kafir kepada Yang menciptakan bumi dalam dua masa dan kamu adakan sekutu-sekutu bagi-Nya? (yang bersifat) demikian itulah Tuhan semesta alam”. Dan Dia menciptakan di bumi itu gunung-gunung yang kokoh di atasnya. Dia memberkahinya dan Dia menentukan padanya kadar makanan-makanan (penghuni) nya dalam empat masa. (Penjelasan itu sebagai jawaban) bagi orang-orang yang bertanya. Kemudian Dia menuju langit dan langit itu masih merupakan asap, lalu Dia berkata kepadanya dan kepada bumi: “Datanglah kamu keduanya menurut perintah-Ku dengan suka hati atau terpaksa”. Keduanya menjawab: “Kami datang dengan suka hati”. Maka Dia menjadikannya tujuh langit dalam dua masa dan Dia mewahyukan pada tiap-tiap langit urusannya. Dan Kami hiasi langit yang dekat dengan bintang-bintang yang cemerlang dan Kami memeliharanya dengan sebaik-baiknya. Demikianlah ketentuan Yang Maha Perkasa lagi Maha Mengetahui. (Fushilât/41: 9-12)

3. *Ratqu* dan *fatqu* bermakna isyarat bahwa langit dan bumi diciptakan, bukan ada dengan sendirinya, adapun adanya langit dan bumi tersebut diciptakan dari tidak ada menjadi ada.

Ratqu juga mengandung makna adanya kesatuan materi, termasuk materi yang kecil dan halus. Jenis yang tinggi dan kesatuan pantas dipakaikan nama makhluk, yang berguna membatasi personal. Kemudian Allah menciptakan dari jenis itu bagian yang lain, dan

menjadikan setiap bagian berbeda, semua zat dibedakan dengan hakikat dan jenis. Maka, perbedaan ini dinamakan dengan *ratqu* dan *fatqu*. Sementara itu, para ahli sufi menjadikan *ratqu* sebagai sebuah ilmu atas unsur yang terbesar yang dianggap sebagai *'arsy*.

Di akhir penjelasan Ibnu 'Âsyûr mengungkapkan bahwa ayat mencakup semua hakikat makna *ratqu* dan *fatqu*, karena tidak ada hal yang menghambat dipakainya makna yang umum. Demikianlah al-Qur'an yang mencakup mukjizat ilmiah.⁶³

Demikianlah penjelasan Ibnu 'Âsyûr terhadap ayat tentang penciptaan alam semesta. Maka dapat dilihat bahwa Ibnu 'Âsyûr cenderung memahami ayat dengan pendekatan bahasa dan pendekatan ilmiah sebagai contoh ketika menjelaskan tentang *ru'yah*. Ibnu 'Âsyûr menjelaskan bagaimana cakupan makna kata *ru'yah* terlebih dahulu, dan selanjutnya dijelaskan dengan nuansa ilmiah bahwa kata *ru'yah* juga bisa dipahami dengan penglihatan melalui ilmu pengetahuan. Dengan adanya ilmu pengetahuan manusia akan mampu menggali bagaimana penciptaan alam semesta, apalagi jika dihadapkan dengan kondisi sekarang ini.

Adapun menurut Ibnu 'Âsyûr penjelasan mengenai penciptaan alam semesta ini, agaknya sangat tergantung kepada pemahaman kata *ratqu* dan *fatqu*, karena kedua hal ini yang terjadi sehingga alam semesta bisa terbentuk. *Ratqu* dan *fatqu* mengandung banyak makna, tapi dari semua makna yang ada dapat dipahami bahwa alam semesta berasal dari sesuatu yang padu, kemudian sesuatu yang padu itu dipisahkan antara satu dengan yang lainnya, menjadi bagian-bagian tertentu. Alam berasal dari sesuatu yang tidak ada kemudian menjadi ada. Proses pemisahannya digambarkan dengan melalui hujan yang diiringi oleh petir yang menyambar. Disebabkan karena air yang memisahkan antara satu bagian dengan bagian yang lain, maka tidak terjadi kerusakan pada langit ataupun pada bumi, tapi menjadikan bumi tempat yang subur dan ditumbuhi oleh tanaman.

Pemisahan antara keduanya dengan air hujan dapat diperjelas pada penggalan ayat berikutnya: *wa ja'alnâ min al-mâ' kulla syai' hayy*. Kata *al-mâ'* memiliki makna kelembaban. Karena makhluk hidup tidak akan bisa hidup tanpa adanya kelembaban, dan dengan kelembaban makhluk akan tetap hidup tanpa mengalami kekeringan.⁶⁴

⁶³ Muhammad al-Thahir ibn 'Âsyûr, *Tafsîr al-Tahrîr*, Juz 17, hal. 52-56.

⁶⁴ Muhammad al-Thahir ibn 'Âsyûr, *Tafsîr al-Tahrîr*, Juz 17, hal. 56.

Adapun informasi ilmu pengetahuan modern mengungkapkan bahwa bumi, matahari, bulan, dan planet-planet lainnya pada awalnya sesuatu yang padu berupa nebula (sekumpulan bintang di langit yang tampak seperti massa debu, gas berpijar dan bercahaya di ruang angkasa). Kemudian bumi dan planet-planet lainnya terpisah dari kumpulan ini, dan dengan adanya ledakan ini terciptalah matahari.⁶⁵ Penafsiran Ibnu ‘Âsyûr jika dibandingkan dengan informasi ilmu pengetahuan modern tersebut, maka dapat dikatakan keduanya tidak jauh beda. Hanya saja, Ibnu ‘Âsyûr pemahamannya dilahirkan dari pemahaman terhadap kajian kebahasaan al-Qur’an, sedangkan informasi ilmu pengetahuan dihasilkan dari penelitian mereka terhadap kondisi alam semesta.

Dari pemaparan di atas, dapat disimpulkan bahwa penafsiran-penafsiran yang dikemukakan Ibnu ‘Âsyûr banyak bersumber dari analisa kebahasaan dan penjelasan ilmiah, dan tidak terlalu sering penjelasan ayat dengan ayat atau hadits Nabi saw., sehingga dapat dikatakan bentuk metode penafsirannya adalah *bi al-ra’yi*. Sedangkan pendekatan penafsirannya atau corak yang digunakan adalah corak *lugawi* dan *‘ilmi*.

K. Analisa Sistemik *Tafsîr al-Tahrîr wa al-Tanwîr*

Dalam menafsirkan ayat al-Qur’an, prosedur penafsiran yang ditempuh Ibnu ‘Âsyûr yaitu: Pertama, mengurutkan penafsirannya terhadap surat-surat pada mushaf al-Qur’an sesuai dengan tertib Utsmani. Kedua, sebelum memulai penafsiran, ia memberikan pendahuluan di setiap awal surat dengan menjelaskan tentang nama surat dan argumen atas penamaan tersebut. Ketiga, dijelaskan pula diawali penafsiran tentang keterangan turunnya surat (*nuzûl al-Qur’ân*) beserta penyebabnya (*asbâb al-nuzûl*) dengan global (*ijmâl*). Sedangkan tentang turunnya ayat-ayatnya dan sebab-sebabnya dijelaskan ketika proses penafsiran ayat yang terkait. Keempat, disebutkan pula keterangan mengenai jumlah bilangan ayat dalam satu surat dan ayat-ayat kategori makkiyah dan madaniyah. Kelima, pada akhir penafsirannya ia menjelaskan tentang isi kandungan ayat tersebut.

Untuk lebih jelasnya akan kami uraikan lebih rinci beserta contoh prosedur Ibnu ‘Âsyûr tersebut sebagai berikut:

⁶⁵ Muhammad Kamil Abd al-Shamad, *I’jaz ‘Ilmi fi al-Islam: Al-Qur’an al-Karim*, Terj. Alimin, Cet. Ke-2, Jakarta: Akbar Media Eka Sarana, 2004, hal. 69-71.

1. Menjelaskan Nama Surat dan Argumentasi yang mendasarinya.

Seperti ketika Ibnu ‘Âsyûr menjelaskan tentang nama surat al-Naba’, ia menjelaskan sebab-sebab penamaan itu sebagai berikut:

“Penamaan surat ini di berbagai mushaf dan kitab tafsir juga kitab hadits dengan nama *surat al-Naba’* dikarenakan adanya kalimat *al-naba’* di awal surat. Tetapi di beberapa mushaf dan juga di dalam kitab shahih al-Bukhari dan kitab tafsir Ibnu ‘Athiyah dan al-Kasyaf, ia dinamakan dengan *Surat ‘Amma Yatasâalun*. Sedangkan dalam tafsir al-Qurthubiy hanya disebut dengan nama *Surat ‘Amma* tanpa tambahan *Yatasaalun*. Penyebutan ini diambil dari susunan kalimat di awal surat. Ada juga yang menamakannya *Surat al-Tasâul* karena adanya kalimat *Yatasâalun* di awal surat. Juga disebut *Surat al-Mu’shirât* sebab adanya firman Allah di dalamnya yaitu:

وَأَنْزَلْنَا مِنَ الْمُعْصِرَاتِ مَاءً ثَجَّاجًا (14)

Dan Kami turunkan dari awan air yang banyak tercurah. (Al-Naba’/78: 14)

Maka surat ini memiliki lima macam nama, tetapi dalam kitab *al-Itqân* hanya disebutkan empat, yaitu ‘*Amma, al-Naba’*, *al-Tasâul, al-Mu’shirât*.”⁶⁶

Begitu juga mengenai penyebutan surat *al-Nisâ’*, ia menjelaskan sebagai berikut:

“Dalam khazanah ulama salaf, surat ini dinamakan *Surâh al-Nisâ’*, sebab dalam *Shahîh Bukhâriy* diriwayatkan dari ‘Aisyah ra., ia berkata: “Tidaklah diturunkan surat *al-baqarah* dan surat *al-nisâ’* kecuali aku bersamanya (Nabi Muhammad saw.)”. Demikian penamaan surat *al-nisâ’* dalam mushaf-mushaf dan kitab hadits juga kitab tafsir dan tidak ditemukan nama selainnya. Sedangkan dari sisi penyandaran nama dengan masalah kaum wanita, maka ayat ini dimulai dengan menjelaskan hukum-hukum silaturahmi, lalu dilanjutkan tentang hukum khusus masalah wanita. Di dalam ayat ini banyak menyinggung hukum-hukum yang berkaitan dengan masalah wanita, rumah tangga, dan keturunan. Dan akhir surat ditutup dengan ayat-ayat tentang hukum khusus tentang wanita.”⁶⁷

⁶⁶ Muhammad al-Thahir ibn ‘Âsyûr, *Tafsîr al-Tahrîr wa al-Tanwîr*..., Juz 30, hal. 5; Lihat juga: al-Qurthubiy, *Tafsîr al-Qurthubiy*, Juz 1, Beirut: Dar Ihya’ al-Turats al-‘Arabiyy, 1985, hal. 65; al-Tabary, *Tafsîr al-Tabariyy*, Juz 1, Beirut: Dar al-Ma’rifah, 1989, hal. 34.

⁶⁷ Muhammad al-Thahir ibn ‘Âsyûr, *Tafsîr al-Tahrîr* ..., Juz 4, hal. 211.

2. Menjelaskan Tentang *Tartîb al-Nuzûl*

Dalam karya tafsirnya, Ibnu ‘Âsyûr banyak menjelaskan perihal urutan turunnya surat maupun ayat dan terkadang menyertakan riwayat. Sebagaimana ketika ia menjelaskan tentang urutan surat al-Nâzi’ât sebagai berikut:

“Surat ini (al-Nâzi’ât) menduduki posisi ke-81 dalam tertib *nuzûl*. Ia turun sesudah surat al-Naba’ dan sebelum surat al-Infithâr.”⁶⁸

3. Menjelaskan *Asbâb al-Nuzûl*

Sebagaimana telah kami jelaskan di atas, bahwa di setiap penafsiran ayat yang memiliki *asbâb al-nuzûl*, Ibnu ‘Âsyûr terlebih dahulu menjelaskan *asbâb al-nuzûl* ayat tersebut sebelum menafsirkannya. Seperti ketika menafsirkan surat Âli ‘Imrân, setelah menjelaskan informasi terkait nama-nama surat dan argumentasi pemberian nama itu baik berupa data riwayat Sahabat maupun penukilan pendapat ulama tafsir sebelumnya, kemudian ia menjelaskan data-data mengenai tempat turun dan sebab-sebabnya.

Ibnu ‘Âsyûr menjelaskan bahwa surat Âli ‘Imrân turun di Madinah. Hal ini berdasarkan pada ijma’ ulama. Sedangkan urutan turunnya setelah surat al-Baqarah sehingga surat ini disebut surat kedua setelah al-Baqarah. Ibnu ‘Âsyûr juga menyebutkan pendapat lainnya yang menyatakan surat Âli ‘Imrân adalah surat ketiga yang turun di Madinah setelah al-Muthaffifîn dan al-Baqarah. Setelah Âli ‘Imrân terjadi perang Badar dan saat itulah turun surat al-Anfâl yang menempati urutan keempat setelah Âli ‘Imrân. Meskipun surat Âli ‘Imrân turun sebelum terjadinya perang Badar, akan tetapi di dalamnya terdapat ayat yang membahas tentang pertolongan Allah swt. terhadap umat Islam dalam perang Badar dan informasi tentang perang Uhud padahal peristiwa ini terjadi sesudah perang Badar. Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa sebagian ayat-ayat dalam surat Âli ‘Imrân diturunkan belakangan.

Mengenai *asbâb al-nuzûl*, Ibnu ‘Âsyûr menukil keterangan dari Imam al-Wahidiy. Awal surat sampai firman Allah swt. *wa nahnu lahû muslimûn* turun berkaitan dengan delegasi ahli Najran yaitu pada tahun ke 2 H. Sebagian ulama berpendapat bahwa surat Âli ‘Imrân turun setelah surat al-Anfâl dan turun ketika perang Uhud pada bulan

⁶⁸ Muhammad al-Thahir ibn ‘Âsyûr, *Tafsîr al-Tahrîr....*, Juz 30, hal. 59; al-Qurthubiy, *Tafsîr al-Qurthubiy*, Juz 1, Beirut: Dar Ihya’ al-Turats al-‘Arabiyy, 1985, hal.59.

Syawwal tahun 3 H. dan pendapat ini yang lebih mendekati kebenaran. Hal ini disandarkan pada kesepakatan ulama yang menyatakan bahwa firman Allah swt. yang berbunyi *wa idz ghadauta min ahlika tubawiu al-mu'minîn maqâ'id li al-qitâl* menjelaskan tentang perang Uhud. Juga firman Allah swt. *wa mâ muhammad illâ rasûl qad khalat min qablihi al-rusul afain mâta au qutila inqalabtum 'alâ a'qâbikum* turun sebagai respon al-Qur'an terhadap fitnah tersebarnya berita terbunuhnya Nabi saw. pada perang Uhud.⁶⁹

4. Menerangkan Jumlah Ayat dalam Surat

Contoh ketika Ibnu 'Âsyûr menafsirkan surat al-Thûr, ia memulai dengan menjelaskan jumlah ayat dengan merujuk kepada ahli Madinah dan Makkah yang menghitungnya 47 ayat, sedangkan ahli Syah dan Kufah menghitungnya 49 ayat, dan ahli Bashrah menghitungnya 48 ayat.⁷⁰

Kemudian pada surat al-Hadîd, ia menjelaskan bahwa menurut hitungan ahli Madinah dan Makkah sebanyak 28 ayat, sedangkan menurut hitungan ahli Bashrah dan Kufah sebanyak 27 ayat.⁷¹

Surat al-Mujadalah: "Ayat-ayat dalam surat al-Mujâdalah menurut ahli Madinah dan Makkah sebanyak 21 ayat, menurut ahli Syah, Bashrah, dan Kufah adalah 22 ayat."⁷²

5. Menjelaskan Tentang Makki dan Madani

Contoh penafsirannya pada surat al-Syûrâ, ia menjelaskan menurut mayoritas ulama, bahwa surat al-Syûrâ secara keseluruhan ayat termasuk dalam kategori surat Makiyyah. Dalam *al-Itqân* disebutkan urutan surat ini termasuk dalam surat-surat makkiyyah. Al-Hasan bin al-Hashar dalam kitabnya *al-Nâsikh wa al-Mansûkh* juga menyebutkan hal yang sama. Selanjutnya Ibnu 'Abbas dan Qatadah mengecualikan empat ayat di awal surat, mulai firman Allah swt. *qul lâ asalukum 'alaihi ajra illâ al-mawaddah fî al-qurbâ* hingga akhir ayat keempat. Sedang Maqatil mengecualikan firman Allah swt. *dzâlika alladzî yubasyyiru allâhu 'ibâdahu alladzîna âmanû* sampai firman *innahû 'âlimun bidzâti al-shudûr* sesungguhnya ayat tersebut turun berkaitan dengan Sahabat Anshar yang dibahas dalam empat ayat yang telah disebutkan Ibnu 'Abbas ra. sebelumnya. Selanjutnya Ibnu al-Faras dalam kitab *Ahkâm al-Qur'ân* menyatakan riwayat Maqatil mengenai

⁶⁹ Muhammad al-Thahir ibn 'Âsyûr, *Tafsîr al-Tahrîr*, Juz 3, hal. 144.

⁷⁰ Muhammad al-Thahir ibn 'Âsyûr, *Tafsîr al-Tahrîr*, Juz 27, hal. 36.

⁷¹ Muhammad al-Thahir ibn 'Âsyûr, *Tafsîr al-Tahrîr*, Juz 27, hal. 355.

⁷² Muhammad al-Thahir ibn 'Âsyûr, *Tafsîr al-Tahrîr*, Juz 28, hal. 6.

firman *walau basathallâhu al-rizqa li 'ibâdihi* turun terkait ahli Shaffah yang tinggal di Madinah.

6. Menjelaskan Objek Kajian Surat

Setelah menyampaikan poin-poin penting seperti yang penulis uraikan di atas, maka sebagai penutup pendahuluannya, Ibnu 'Âsyûr menjelaskan objek kajian surat yang akan ditafsirkannya. Poin terakhir ini memuat informasi terkait isi surat secara umum dengan menjelaskan kandungannya yang meliputi janji-janji Allah swt., ancaman, penetapan hukum, dan lain-lain. Contoh dalam penafsirannya pada surat al-Hajr:

Dalam kajiannya, Ibnu 'Âsyûr menguraikan hikmah dari pembukaan surat al-Hajr yang dimulai dengan huruf *muqâti'ah* (terpisah-pisah). Ibnu 'Âsyûr menegaskan sistematika permulaan surat (*fawâtiḥ al-suwar*) pada surat al-Hajr yang berupa huruf *muqati'ah* memiliki tujuan sebagai bukti kemukjizatan dan keunggulan bahasa al-Qur'an. Selain itu, ia juga sebagai tantangan sekaligus peringatan keras terhadap kaum musyrik yang telah mengingkari ajakan Nabi saw. untuk masuk Islam. Surat ini sebagai bentuk kecaman kepada kaum musyrik yang menyimpang dari petunjuk Allah swt. dan menjanjikan kehancuran kepada mereka karena kemaksiatan yang dilakukannya.⁷³

Kemudian contoh penafsirannya terhadap surat al-Isrâ':

Surat ini turun sebagai penguat atas kenabian Muhammad saw. dan pengukuhan al-Qur'an sebagai wahyu Allah swt. yang diturunkan kepadanya. Di dalamnya selain memuat informasi mengenai keutamaan al-Qur'an dan Nabi Muhammad saw. juga bantahan terhadap keingkaran kaum musyrik atas kebenaran *isrâ' mi'râj* yang dialami Nabi saw.⁷⁴

Ibnu 'Âsyûr berusaha konsisten dalam setiap memulai penafsiran dengan menjelaskan pendahuluan yang berisi informasi terkait dengan deskripsi surat yang ditafsirkan. Setelah selesai menguraikan data-data surat kemudian ia memulai menafsirkan ayat per ayat dari surat terkait.

⁷³ Muhammad al-Thahir ibn 'Âsyûr, *Tafsîr al-Tahrîr*, Juz 14, hal. 7.

⁷⁴ Muhammad al-Thahir ibn 'Âsyûr, *Tafsîr al-Tahrîr*, Juz 15, hal. 7.

L. Gaya Bahasa *Tafsîr al-Tahrîr wa al-Tanwîr*

Dalam mukaddimah tafsirnya, Ibnu ‘Âsyûr tidak membahas secara khusus masalah kebahasaan. Akan tetapi dalam setiap bagian mukaddimahnya, ia selalu menyinggung urgensi dari analisa kebahasaan dalam proses penafsiran al-Qur’an. Dalam mukaddimah keduanya, secara khusus ia mengungkap urgensi kajian bahasa Arab beserta kaidah-kaidahnya dalam upaya interpretasi al-Qur’an, sebagaimana ungkapannya:

Sesungguhnya al-Qur’an adalah kalam yang berbahasa Arab, maka kaidah-kaidah bahasa Arab merupakan media untuk memahami maknanya. Dan tanpa media tersebut maka bagi seseorang yang bukan dari bangsa Arab akan berpotensi jatuh ke jurang kesalahan dan buruknya pemahaman terhadapnya. Sedangkan yang kami maksud dengan kaidah-kaidah Arab yaitu yang terhimpun dalam ilmu-ilmu bahasa Arab yaitu matan al-lughah, al-tashrif, al-nahwu, al-ma’ani, al-bayan, di luar itu orang Arab mengikuti uslub atau dialek mereka dalam khutbah dan syair-syair mereka serta struktur bahasa mereka yang fasih.⁷⁵

Dalam menjelaskan makna mufradat kata dalam al-Qur’an, Ibnu ‘Âsyûr menganalisis dengan ilmu-ilmu bahasa Arab, seperti dari sisi tashrif. Pada sisi ini ia juga menyebutkan pendapat-pendapat ulama nahwu dari kalangan Bashrah, Kuffah, dan Andalusia. Contohnya seperti penafsiran berikut:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءٍ إِنْ تُبَدَّ لَكُمْ تَسْؤُكُمْ وَإِنْ تَسْأَلُوا عَنْهَا حِينَ يُنَزَّلُ الْفُرْقَانُ
تُبَدَّ لَكُمْ عَمَّا ءَلَّفَ اللَّهُ عَنْهَا وَاللَّهُ عَفُورٌ ءَلِيمٌ (101)

Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu menanyakan (kepada Nabimu) hal-hal yang jika diterangkan kepadamu akan menyusahkan kamu dan jika di waktu al-Qur’an itu diturunkan, niscaya akan diterangkan kepadamu, Allah Memaafkan (kamu) tentang hal-hal itu. Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyantun. (Al-Mâidah/5: 101)

Menurut penafsiran Ibnu ‘Âsyûr mengenai lafadz *asyyâ’*, bahwa lafadz ini memiliki makna *taktsîr* (memperbanyak) pada lafadz *syai’* yang berarti sesuatu yang wujud baik berupa dzat maupun sifat yang menunjukkan dzat tersebut. Banyak orang yang tidak mengerti lalu menyatakan bahwa

⁷⁵ Muhammad al-Thahir ibn ‘Âsyûr, *Tafsîr al-Tahrîr*, Juz 1, hal. 18.

lafadz *asyyâ'* merupakan bentuk jamak dari lafadz *syai'* yang berwazan *fa'lun*. Dan mereka mentashrif lafadz *fa'lun* ketika *mu'tal 'ain fi'ilnya* jika dijadikan jamak maka akan mengikuti wazan *af'âlun* seperti lafadz *syekh* dan *bait*. Sehingga mereka menyatakan lafadz *asyyâ'* adalah jamak dengan tambahan berupa hamzah di awal lafadz yang berfungsi sebagai makna jamak. Hal ini salah, karena lafadz *asyyâ'* yang ada dalam al-Qur'an merupakan lafadz yang tidak dapat menerima tashrif. Dan hal ini telah banyak dibahas oleh sejumlah ulama ahli bahasa. Sebagai contoh pendapat al-Kisa'iy yang menyatakan lafadz *asyyâ'* merupakan lafadz yang menganut wazan *fa'lâ'* yang tidak menerima tashrif. Ia merupakan lafadz yang bermakna jamak *goiru munsharif* (jamak yang tidak menerima tashrif). Sedangkan menurut al-Khalil dan Sibawih, bahwa lafadz *asyyâ'* merupakan isim jamak dari lafadz *syai'* seperti lafadz *tharfâ'* dan *halfâ'*. Asal lafadz *asyyâ'* adalah *syai'â'*. Sedangkan huruf mad di akhir lafadz merupakan tanda *ta'nîts* yang tidak bisa ditashrif. Maka lafadz *asyyâ'* merupakan lafadz *gair munsharif*.⁷⁶

Dalam contoh di atas, Ibnu 'Âsyûr menolak pendapat yang menyatakan kata *asyyâ'* berasal dari *syai'* yang *mu'tal 'ain* seperti kata *syekh* dan *bait*. Kemudian keduanya dijamakkan dengan mengikuti wazan *af'âla* menjadi *asyyâ'* seperti lafadz *asyyâkh* dan *abyât*. Tetapi dalam ayat ini menurut al-Kisa'iy dari Kuffah dan al-Khalil dan Sibawih menyatakan bahwa lafadz *asyyâ'* tidak bisa ditashrif. Maka Ibnu 'Âsyûr lebih memilih pendapat ini karena didukung oleh pendapat-pendapat tadi.

Dan dalam penafsirannya, Ibnu 'Âsyûr mengungkapkan persoalan ilmu balaghah beserta cabang-cabangnya yang terdapat dalam al-Qur'an. Di antaranya adalah *tasybîh* dan *isti'ârah*, menurut Ibnu 'Âsyûr dapat ditemukan dalam ayat-ayat berikut:

قَالَ رَبِّ إِنِّي وَهَنَ الْعَظْمُ مِنِّي وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا وَلَمْ أَكُنْ بِدُعَائِكَ رَبَّ شَقِيًّا (4)

Ia berkata: "Ya Tuhanku, sesungguhnya tulangku telah lemah dan kepalaku telah ditumbuhi uban, dan aku belum pernah kecewa dalam berdoa kepada Engkau, ya Tuhanku." (Maryam/19: 4)

Pada ayat ini, Ibnu 'Âsyûr menjelaskan tentang *tasybîh*,⁷⁷ yaitu menyerupakan uban rambut secara umum dengan nyala api dalam arang,

⁷⁶ Muhammad al-Thahir ibn 'Âsyûr, *Tafsîr al-Tahrîr*, Juz 7, hal. 66-67.

⁷⁷ Teks aslinya:

dengan persamaan bersinarnya sesuatu pada benda yang gelap. Maka rambut hitam diserupakan dengan arang dan rambut putih dengan api.⁷⁸

وَإخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُلْ رَبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيرًا (24)

dan rendahkanlah dirimu terhadap mereka berdua dengan penuh kesayangan dan ucapkanlah: “Wahai Tuhanku, kasihilah mereka keduanya, sebagaimana mereka berdua telah mendidik aku waktu kecil”. (Al-Isrâ’/17: 24)

Pada ayat ini, Ibnu ‘Âsyûr menjelaskan tentang *isti’ârah*,⁷⁹ yaitu pada kalimat *wakhfadh lahumâ janâh al-dzull*, menurut Ibnu ‘Âsyûr kalimat tersebut adalah ungkapan tentang kerendahan hati (*tawâdhu*) dengan penggambarannya keadaan seekor burung yang merendahkan dirinya ketika ditimpa rasa takut akan burung yang ganas. Maka susunan tersebut merupakan bentuk *isti’ârah makniyyah*, kata sayap merupakan gambaran yang serupa dengan gambaran kuku-kuku pada kematian dalam bait sya’ir Abu Dzu’ayb: “Dan ketika kematian melekat pada kuku-kukunya, maka meskipun kau pasang jimat tak akan berpengaruh”. Maksudnya yaitu sayap sama dengan kuku-kuku yang bermakna diri seorang secara utuh. Jadi pada ayat di atas maksudnya yaitu “rendahkanlah dirimu” dan pada bait sya’ir yaitu “melekat pada dirinya”.⁸⁰

وشبه عموم الشيب شعر رأسه أو غلبته عليه باشتعال النار في الفحم بجامع انتشار شيء لامع في جسم أسود. تشبيها مركبا تمثيلا قابلا لاعتبار التفريق في التشبيه. وهو أبداع أنواع المركب. فشبه الشعر الأسود بفحم والشعر الأبيض بنار على طريق التمثيلية المكنية ورمز إلى الأمرين بفعل (اشتعل). وأسند الاشتعال إلى الرأس. وهو مكان الشعر الذي عمه الشيب. لأن الرأس لا يعمه الشيب إلا بعد أن يعم اللحية غالبا. فعموم الشيب في الرأس أمانة التوغل في كبر السن.

⁷⁸ Muhammad al-Thahir ibn ‘Âsyûr, *Tafsîr al-Tahrîr*, Juz 16, hal. 64.

⁷⁹ Teks aslinya:

....وصيغ التعبير عن التواضع بتصويره في هيئة تذلل الطائر عند ما يعتريه خوف من الطائر أشد منه متذلا. ففي التركيب استعارة مكنية والجنح تخييل بمنزلة تخييل الأظفار للمنية في قول أبي ذؤيب :

وإذا المنية أنشبت أظفارها ألفيت كل تميمة لا تنفع

⁸⁰ Muhammad al-Thahir ibn ‘Âsyûr, *Tafsîr al-Tahrîr*, Juz 15, hal. 70.

وَقِيلَ يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكِ وَيَأْسَمَاءُ أَقْلِعِي وَغِيضَ الْمَاءِ وَقُضِيَ الْأَمْرُ وَاسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ
وَقِيلَ بُعْدًا لِلْقَوْمِ الظَّالِمِينَ (44)

Dan difirmankan: “Hai bumi telanlah airmu, dan hai langit (hujan) berhentilah,” dan airpun disurutkan, perintahpun diselesaikan dan bahtera itupun berlabuh di atas bukit Judi, dan dikatakan: “Binasalah orang-orang yang zalim”. (Hûd/11: 44)

Pada ayat ini, Ibnu ‘Âsyûr menjelaskan⁸¹ bahwa makna kata *ibla’iy* atau *al-bal’u* hakikatnya adalah melintasnya makanan dan minuman menuju kerongkongan tanpa berlama-lama di mulut. Kata tersebut dalam ayat ini, yang dimaksud adalah makna *isti’ârah* (pinjaman) dari memasukkan sesuatu ke bagian dalam sesuatu dengan cepat. Maksudnya adalah bumi (tanah) menelan air yang mana masuknya air itu ke bagian dalam bumi dengan cepat seperti cepatnya seseorang menelan sekiranya bumi kering bukan karena panas matahari atau angin, akan tetapi karena aktivitas bumi yang cepat.⁸²

Sedangkan cabang balaghah berupa *tamtsîl* di antaranya terdapat pada surat al-Baqarah ayat 266 berikut:

أَيُّودُ أَحَدِكُمْ أَنَّ تَكُونَ لَهُ جَنَّةٌ مِنْ نَخِيلٍ وَأَعْنَابٍ بِحَرِيِّ مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ لَهُ فِيهَا مِنْ كُلِّ
الثَّمَرَاتِ وَأَصَابَهُ الْكِبَرُ وَلَهُ ذُرِّيَّةٌ ضُعَفَاءُ فَأَصَابَهَا إِعْصَارٌ فِيهِ نَارٌ فَاحْتَرَقَتْ ۗ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ
اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ (266)

Apakah ada salah seorang di antaramu yang ingin mempunyai kebun kurma dan anggur yang mengalir di bawahnya sungai-sungai, dia mempunyai dalam kebun itu segala macam buah-buahan, kemudian datanglah masa tua pada orang itu sedang dia mempunyai keturunan yang masih kecil-kecil. Maka kebun itu ditiup angin keras yang mengandung api, lalu terbakarlah. Demikianlah Allah menerangkan ayat-ayat-Nya kepada kamu supaya kamu memikirkannya. (Al-Baqarah/2: 266)

⁸¹ Teks aslinya:

والبلع حقيقته اجتياز الطعام والشراب إلى الحلق بدون استقرار في الفم. وهو هنا استعارة لإدخال الشيء في باطن شيء بسرعة, ومعنى: بلع الأرض ماءها دخوله في باطنها بسرعة كسرعة ازدراد البالع بحيث لم يكن جفاف الأرض بجمرة شمس أو رياح بل كان بعمل أرضي عاجل

⁸² Muhammad al-Thahir ibn ‘Âsyûr, *Tafsîr al-Tahrîr*, Juz 12, hal. 78.

Ayat di atas mengandung hal perumpamaan (*tamtsîl*)⁸³ yang sempurna untuk menunjukkan kerugian yang sangat besar bagi orang yang menafkahkan hartanya karena riya, membangga-banggakan tentang pemberiannya kepada orang lain, dan menyakiti hati orang lain.⁸⁴

Begitu juga dengan perumpamaan kesempurnaan sifat Allah swt. atas hambanya pada surat al-Nûr ayat 35 berikut:

اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ
الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَّا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ
زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ
اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ (35)

Allah (Pemberi) cahaya (kepada) langit dan bumi. Perumpamaan cahaya Allah, adalah seperti sebuah lubang yang tak tembus, yang di dalamnya ada pelita besar. Pelita itu di dalam kaca (dan) kaca itu seakan-akan bintang (yang bercahaya) seperti mutiara, yang dinyalakan dengan minyak dari pohon yang berkahnya, (yaitu) pohon zaitun yang tumbuh tidak di sebelah timur (sesuatu) dan tidak pula di sebelah barat(nya), yang minyaknya (saja) hampir-hampir menerang, walaupun tidak disentuh api. Cahaya di atas cahaya (berlapis-lapis), Allah membimbing kepada cahaya-Nya siapa yang dia kehendaki, dan Allah memperbuat perumpamaan-perumpamaan bagi manusia, dan Allah Maha Mengetahui segala sesuatu. (Al-Nûr/24: 35)

Ayat di atas mengandung bentuk perumpamaan (*tamtsîl*)⁸⁵ yaitu mengumpamakan keadaan petunjuk Allah kepada orang-orang yang beriman

⁸³ Teks aslinya:

ضرب الله هذا مثلا لمقابل مثل النفقة لمرضاة الله والتصديق وهو نفقة الرثاء, ووجه الشبه هو حصول خيبة ويأس في وقت تمام الرجاء وإشراف الإنتاج....

⁸⁴ Muhammad al-Thahir ibn ‘Âsyûr, *Tafsîr al-Tahrîr*, Juz 3, hal. 53.

⁸⁵ Teks aslinya:

.....فالكلام تمثيل لهيئة إرشاد الله المؤمنين بهيئة المصباح الذي حقت به وسائل قوة الإشراق فهو نور الله لا محالة. وإنما أوتر تشبيهه بالمصباح الموصوف بما معه من الصفات دون أن يشبه نوره بطلوع الشمس بعد

dengan keadaan pelita yang mengelilingi media kekuatan cahaya, itu merupakan cahaya Allah yang pasti. Penyerupaan cahaya Allah dengan kata pelita itu lebih mengena dari pada penyerupaan dengan munculnya matahari setelah gelapnya malam dan juga penyerupaan dengan terbitnya rembulan yang tidak selalu tampak sepanjang malam.⁸⁶

ظلمة الليل لقصد إكمال مشاهمة الهيئة المشبه بها بأنها حالة ظهور نور يبدو في خلال ظلمة فتنقشع به تلك الظلمة في مساحة يراد تنويرها....

⁸⁶ Muhammad al-Thahir ibn ‘Âsyûr, *Tafsîr al-Tahrîr*, Juz 18, hal. 234.

BAB IV
BENTUK *ISTI'ÂRAH* IBNU 'ÂSYÛR DALAM *TAFSÎR AL-TAHRÎR*
WA *AL-TANWÎR* SURAT AL-FAJR

Dalam bab ini, penulis akan jelaskan tentang kriteria *isti'ârah* Ibnu 'Âsyûr dalam kitab *Tafsîr al-Tahrîr wa al-Tanwîr*. Yang mana terdapat empat kriteria penafsiran Ibnu 'Âsyûr terhadap ayat-ayat al-Qur'an yang mengandung *isti'ârah*. *Pertama*, dalam menafsirkan ayat-ayat yang berbentuk *isti'ârah*, lebih memunculkan keterangan bahwa ayat tertentu memiliki bentuk *isti'ârah*, yaitu dengan kata *isti'ârah* sendiri atau bentuk kata (*shigat*) lain dari kata *isti'ârah*. *Kedua*, menjelaskan jenis *isti'ârah* dalam ayat-ayat yang terdapat *isti'ârah*. *Ketiga*, menyebutkan beberapa makna yang terdapat dalam bentuk *isti'ârah* pada suatu ayat. Kemungkinan-kemungkinan makna yang terkandung dalam suatu ayat selalu menciptakan makna-makna yang diambil dari beberapa pendekatan dan tidak menutup kemungkinan memiliki makna ganda atau malah tiga dan lebih. *Keempat*, menyebutkan kemungkinan bentuk lain selain *isti'ârah* pada ayat tertentu.

Kemudian akan dijelaskan bentuk-bentuk *isti'ârah* pada surat al-Fajr dalam kitab *Tafsîr al-Tahrîr wa al-Tanwîr*. Penulis menemukan tujuh ayat yang memiliki bentuk *isti'ârah* pada surat al-Fajr, yang nantinya diklasifikasikan menurut kriteria yang telah disebutkan di atas. Sehingga pembaca dapat mengetahui keistimewaan penafsiran ayat yang mengandung *isti'ârah* pada *Tafsîr al-Tahrîr wa al-Tanwîr*.

Dalam juz 'Ammâ (juz 30), banyak terdapat surat-surat dengan beragam jumlah ayatnya, dan al-Fajr termasuk surat yang memiliki ayat yang

banyak, yaitu 30 ayat. Dari 37 surat yang ada pada juz ‘Amma, surat dengan ayat terbanyak adalah surat al-Nâzi’ât (46 ayat), kemudian surat ‘Abasa (42 ayat), surat al-Naba’ (40 ayat), surat al-Muthaffifîn (36 ayat), dan surat al-Fajr (30 ayat). Jadi surat al-Fajr di urutan ke-5 terbanyak jumlah ayatnya dalam juz ‘Amma.

Surat al-Fajr adalah surat yang diturunkan setelah surat al-Lail dan sebelum surat al-Dhuhâ. Dalam beberapa kitab tafsir dan kitab hadits, tidak ditemukan perbedaan ulama dalam penamaan surat al-Fajr, yaitu tanpa penambahan *wawu* (*wa al-Fajr*), dan tidak ada pula penamaan lain selain al-Fajr.¹

Terdapat tujuh ayat yang mengandung *isti’ârah* pada surat al-Fajr. Dari tujuh ayat tersebut memiliki tiga bentuk kriteria *isti’ârah* Ibnu ‘Âsyûr dalam kitab *Tafsîr al-Tahrîr wa al-Tanwîr*. Yang pertama dalam menafsirkan ketujuh ayat yang mengandung *isti’ârah*, lebih memunculkan keterangan bahwa ayat-ayat itu memiliki bentuk *isti’ârah*, yaitu dengan kata *isti’ârah* sendiri atau bentuk kata (*shigat*) lain dari kata *isti’ârah*, menggunakan kata *isti’ârah* pada satu ayat dan pada enam ayat lainnya menggunakan kata *musta’âr*. Yang kedua, menyebutkan beberapa makna yang terdapat dalam bentuk *isti’ârah*. Dan yang ketiga, menyebutkan kemungkinan bentuk lain selain *isti’ârah*. Jadi, pada surat ini dapat ditemukan kriteria *isti’ârah mumtâzah* yang pertama, ketiga, dan keempat. Hanya kriteria kedua yang tidak terdapat dalam surat ini, yaitu menyebutkan jenis *isti’ârah*.

Surat al-Nâzi’ât² yang merupakan surat dengan ayat terbanyak dalam juz ‘Amma, di dalamnya terdapat delapan ayat yang memiliki bentuk *isti’ârah*. Jumlah *isti’ârah* pada surat ini adalah yang terbanyak dari surat-surat lain dalam juz ‘Amma, tetapi bentuk kriteria *isti’ârah* Ibnu ‘Âsyûr yang terdapat di dalamnya hanya satu, yaitu kriteria yang pertama, memunculkan keterangan bahwa ayat tertentu memiliki bentuk *isti’ârah* dengan kata *isti’ârah* sendiri atau bentuk kata (*shigat*) lain dari kata *isti’ârah*. Sedangkan tiga kriteria lainnya tidak terdapat dalam surat ini. Dalam surat ini bentuk *isti’ârah* dimunculkan dengan menggunakan kata *yusta’âr* pada satu ayat, kata *musta’âr* pada dua ayat, dan kata *ustu’îra* pada lima ayat.

¹ Muhammad al-Thahir ibn ‘Asyur, *Tafsîr al-Tahrîr wa al-Tanwîr*, Juz 30, Tunisia: Dar Shuhnun li al-Nasyr wa al-Tauzi’, 1997, hal. 111

² Surat *al-nâzi’ât* diturunkan di Makkah setelah surat *al-naba’* sebagaimana susunannya dalam mushaf yang beredar di tengah-tengah umat islam. Tema utamanya sebagaimana surat-surat Makkiah lainnya, yaitu penekanan keimanan terhadap hari akhir yang merupakan lanjutan dari sebelum-sebelumnya. Lihat: Imam al-Bagawiy, *Ma’âlim al-Tanzîl*, Cet. I, Vol. 4, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1425 H/2004 M, hal. 410. Lihat juga: Jum’ah Ali Abd. Qadir, *Ma’âlim Suar al-Qur’ân*, Cet. I, Vol. 2, Kairo: Universitas al-Azhar, 1424 H/ 2004 M, hal. 743.

Surat ‘Abasa³ adalah surat dengan ayat terbanyak ke-2 dalam juz ‘Amma yang mana di dalamnya ditemukan tiga ayat yang mengandung bentuk *isti’arah*. Dari tiga ayat itu terdapat tiga bentuk kriteria *isti’arah* Ibnu ‘Âsyûr. Surat ini sama dengan surat al-Fajr, yaitu hanya kriteria kedua yang tidak terdapat dalam ayat ini, menyebutkan jenis *isti’arah*. Pada ayat ini bentuk *isti’arah* dimunculkan dengan menggunakan kata *yusta’âr*, *musta’âr*, dan *isti’arah*.

Surat al-Naba⁴ yang memiliki 40 ayat merupakan surat ke-3 terbanyak dalam juz ‘Amma dan di dalamnya terdapat dua ayat yang memiliki bentuk *isti’arah*. Sedangkan bentuk kriteria *isti’arah* Ibnu ‘Âsyûr yang terdapat di dalamnya hanyalah kriteria yang pertama, yaitu memunculkan bentuk *isti’arah* dengan menggunakan kata *yusta’âr* dan *ustu’îra*.

Pada surat al-Muthaffifîn⁵ hanya terdapat satu ayat yang mengandung bentuk *isti’arah*. Sedangkan bentuk kriteria *isti’arah* Ibnu ‘Âsyûr yang terdapat di dalamnya hanyalah kriteria yang pertama yaitu memunculkan bentuk *isti’arah* dengan menggunakan kata *isti’arah*.

Dari uraian di atas jelaslah bahwa surat al-Fajr selain memiliki banyak ayat yang mengandung bentuk *isti’arah*, juga memiliki bentuk *isti’arah mumtâzah* yang banyak juga. Dengan itu, maka dalam membahas dan meneliti bentuk *isti’arah* pada juz ‘Amma, surat al-Fajr lah yang mampu mewakili surat-surat lain.

Setelah menentukan bentuk kriteria *isti’arah* Ibnu ‘Âsyûr pada pembahasan ini, kemudian perlu untuk mengetahui jenis *isti’arah* yang

³ Surat ‘*abasa* diturunkan di Makkah setelah surat *al-najm*. Surat ini berisi tentang pokok-pokok keimanan terhadap hari kiamat dan hari pembalasan sebagaimana dua surat sebelumnya dengan penambahan beberapa bagian terutama penggambaran kondisi manusia saat hari kebangkitan. Mereka benar-benar lupa segalanya. Lihat: Jum’ah Ali Abd. Qadir, *Ma’âlim Suar al-Qur’ân...*, hal. 752. Lihat juga: Muhammad Ali al-Shabuni, *I’jâz al-Bayân fî Suar al-Qur’ân...*, hal. 279-280.

⁴ Surat *al-naba* diturunkan setelah surat *al-ma’ârij*. Surat ini memuat sebuah berita besar yang dipertanyakan dan didustakan oleh orang-orang kafir. Yaitu berita tentang hari kiamat yang selalu membuat manusia penasaran dan mencari tahu kapan datangnya. Lihat: Ibnu Jarir al-Thabariy, *Jami’ al-Bayan*, Cet. I, Vol. 30, Beirut: Dar Ihya Turats al-Arabiyy, 1421 H/2001 M, hal. 5. Lihat juga: Jum’ah Ali Abd. Qadir, *Ma’âlim Suar al-Qur’ân...*, hal. 743.

⁵ Surat *al-muthaffifîn* diturunkan setelah surat *al-‘ankabût*. Bagi yang berpendapat surat ini termasuk Makkiiyyah maka merupakan surat terakhir yang turun di Makkah. Dan bagi yang berpendapat surat ini termasuk Madaniyyah maka surat ini merupakan surat yang pertama kali turun pada periode Madinah. Tema pokok surat ini sebagaimana surat-surat Makiyyah sebelumnya, yaitu penekanan pada masalah akidah dan tentang dakwah Rasulullah serta permusuhan yang sengit dari kalangan kafir Quraisy terhadap Nabi dan para Sahabat pengikutnya. Lihat: Jum’ah Ali Abd. Qadir, *Ma’âlim Suar al-Qur’ân...*, hal. 767. Lihat juga: Muhammad Ali al-Shabuni, *I’jâz al-Bayân fî Suar al-Qur’ân...*, hal. 285-286.

terkandung di dalamnya. Sebagaimana yang telah dijelaskan di pembahasan pembagian *isti'ârah*, para ulama *Balâghah* membagi *isti'ârah* dalam beberapa aspek. Di antaranya yaitu ditinjau dari perspektif *tharfai al-tasybîh*, yang meliputi jenis *isti'ârah tashrihiyyah* dan *isti'ârah makniyyah*, dan ditinjau dari perspektif lafadz *musta'âr*, yang meliputi jenis *isti'ârah ashliyyah* dan *isti'ârah taba'iyyah*. Dan pada surat *al-Fajr* semua ketujuh ayat yang mengandung bentuk *isti'ârah* ditinjau dari perspektif *tharfai al-tasybîh* memiliki jenis *isti'ârah tashrihiyyah*, sedangkan ditinjau dari perspektif lafadz *musta'âr* terdapat tiga ayat yang memiliki jenis *isti'ârah taba'iyyah* dan empat ayat jenis *isti'ârah ashliyyah*.

Selain jenis *isti'ârah*, untuk memberikan kesan yang mendalam perlu juga mengetahui efek yang ditimbulkan dari penggunaan *isti'ârah*. Menurut para ulama *balaghah*, *isti'ârah* memiliki efek terhadap makna bahasa yang dikemasnya. Seperti yang telah dijelaskan pada pembahasan efek dari bentuk *isti'ârah*, bahwa *isti'ârah* memiliki empat efek. *Pertama*, *mubâlaghah* yaitu memberi kesan sangat (hiperbolik). *Kedua*, *izhhâr al-khafiy* yaitu menampakkan yang masih samar. *Ketiga*, *idhâh al-zhâhir laisa bi jaliy* yaitu menjelaskan yang tampak tetapi belum jelas. *Keempat*, *ja'lu mâ laisa bi mar'iyin mar'iyyan* yaitu menjadikan yang tidak terlihat menjadi terlihat atau arti sebenarnya (personifikasi). Pada surat *al-Fajr* yang menjadi pembahasan di sini, efek *isti'ârah* yang terdapat di dalamnya adalah *mubâlaghah* pada empat ayat, *idhâh al-zhâhir laisa bi jaliy* pada dua ayat, dan *izhhâr al-khafiy* pada satu ayat.

Untuk membuktikan keistimewaan penafsiran Ibnu 'Âsyûr dalam kitab *Tafsîr al-Tahrîr wa al-Tanwîr* ketika terdapat bentuk *isti'ârah*, penulis memberikan perbandingan dengan penafsiran empat kitab tafsir. *Pertama*, kitab *al-Kasysyâf* karya Imam Zamakhsyari⁶. Kitab ini, bila ditinjau dari segi

⁶ Nama aslinya adalah Abu al-Qasim Mahmud bin Umar al-Khawarizmi al-Zamakhsyari. Ia diberi gelar *Jârullah* yang berarti tetangga Allah, gelar ini diberikan kepadanya karena ia lama bermukim di Makkah. Lihat: Ahmad Muhammad al-Huffy, *al-Zamakhsyari*, Kairo: Dar al-Fikr al-'Arabi, 1966, hal. 79. Lihat juga: Shalah Abdul Fattah al-Khalidi, *Ta'rif al-Dârisîn bi Manâhij al-Mufasssîrîn*, Damaskus: Dar al-Qalam, t.th, hal. 532. Ia dilahirkan pada hari Rabu tanggal 27 Rajab 467 H., bertepatan dengan 18 Maret 1075 M., di sebuah perkampungan kecil yang bernama Zamakhsyar yang terdapat di kawasan Khawarizmi yang dulunya termasuk dalam wilayah Persi. Lihat: Muhammad Ali Iyazi, *al-Mufasssîrîn Hayâtuhum wa Manhajuhum*, Kairo: Dar al-Kutub al-Haditsah, t.th, hal. 574. Lihat juga: Dewan Redaksi Ensiklopedi Islam, *Ensiklopedi Islam*, Jilid 5, Jakarta: Ichtisar Baru Van Hoeve, 1993, hal. 231. Lihat juga: Yunahar Ilyas, *Feminisme dalam Kajian Tafsir al-Qur'an Klasik dan Kontemporer*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998, hal. 29. Ia lahir pada masa Sultan Jalal al-Dunya wa al-Din Abi al-Fath Maliksya yang kebesaran dan keagungannya hampir setara dengan masa keemasan kekuasaan bangsa Romawi atau bangsa Arab, di mana pada waktu itu perdagangan dan perindustrian berkembang pesat, begitu juga dengan ilmu sastra dan berbagai macam disiplin ilmu lainnya. Lihat: Mushtafa al-Shawi al-

susunan tafsirnya dapat dikategorikan sebagai tafsir yang ditempuh dengan metode *tahliliy*⁷. Karya tafsir ini menggunakan corak lugawi, sehingga memiliki keunggulan dari sisi keindahan al-Qur'an dan balaghahnya yang mampu menyihir hati manusia, mengingat kemumpunan Zamakhsyari dalam bahasa Arab dan pengetahuannya yang mendalam mengenai syi'ir-syi'irnya. Tetapi ia membawakan hujjah-hujjah itu untuk mendukung madzhab muktazilahnya yang batil di mana ia memaparkannya dalam ayat-ayat al-Qur'an melalui pintu balaghah.⁸ Kitab ini juga merupakan rujukan penafsiran yang paling banyak Ibnu 'Âsyûr ambil dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an pada kitab *Tafsîr al-Tahrîr wa al-Tanwîr*,⁹ seperti ketika menafsirkan surat al-Takwîr ayat 8:

وَإِذَا الْمَوْءُودَةُ سُئِلَتْ (8)

Dan apabila bayi-bayi perempuan yang dikubur hidup-hidup ditanya. (Al-Takwîr/81: 8)

Pada ayat ini, terlebih dahulu Ibnu 'Âsyûr menafsirkan¹⁰ *al-wa'du* (bentuk *mashdar* dari *al-mau'ûd*) yaitu mengubur anak perempuan dalam keadaan hidup. Kemudian setelah menyebut pendapat lain, Ibnu 'Âsyûr mengutip redaksi dari kitab *al-Kasasyâf* : “Dahulu, seorang laki-laki yang memiliki anak perempuan akan berkeinginan untuk mempermalukan anaknya itu dengan memakaikan jubah dari kain wol atau dia merasa mengembala unta dan kambing di padang pasir. Dan ketika ingin membunuhnya, maka akan dibiarkan begitu saja sampai apabila anak itu mencapai usia enam tahunan berkatalah laki-laki itu pada istrinya agar memberikan anak itu

Juwaeni, *Manhaj al-Zamakhsyari fî Tafsîr al-Qur'ân wa Bayân I'jâzihi*, Cet. Ke-2, Mesir: Dar al-Ma'arif, t.th, hal. 23.

⁷ Dalam ilmu tafsir, metode yang digunakan *mufasssir* ketika menafsirkan al-Qur'an ada empat macam, yaitu *tahliliy*, *ijmâliy*, *maudhû'iy*, dan *muqâran*. Lihat: Abuddin Nata, *Metodologi Studi Islam*, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2012, hal. 171. Lihat juga: M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir*, Cet. II, Tangerang: Lentera Hati, 2013, hal. 378.

⁸ Abu Abdillah Muhammad al-Mahmud al-Najdi, *al-Qawl al-Mukhtashar al-Mubîn fî Manâhij al-Mufasssîrîn*, t.d, hal. 16-17.

⁹ Muhammad al-Thahir ibn 'Asyur, *Tafsîr al-Tahrîr wa al-Tanwîr*, Juz 1, Tunisia: Dar Shuhnun li al-Nasyr wa al-Tauzi', 1997, hal. 7.

¹⁰ Teks aslinya:

...الوَأُدُّ: دفن الطفلة وهي حية : قيل هو مقلوب آداه, إذا أثقله لأنه إئقال الدفنية بالتراب. قال في الكشاف (كان الرجل إذا ولدت له بنت فأراد أن يستحييها ألبسها حبة من صوف أو شعر ترعى له الإبل والغنم في البادية, وإن أراد قتلها تركها حتى إذا كانت سداسية يقول لأمها طيبها وزينها حتى أذهب بها إلى أحماؤها وقد حفر لها بئرا في الصحراء فيبلغ بها البئر فيقول لها : انظري فيها ثم يدفنها من خلفها ويهيل عليها التراب حتى تستوي البئر بالأرض).

wangi-wangian dan hiasan-hiasan sehingga hilanglah kekhawatirannya. Dan telah disiapkan bagi anak itu sebuah sumur di padang pasir, ketika sampai di sumur itu laki-laki itu berkata pada anaknya, lihatlah sumur itu!, kemudian dia mendorongnya dari belakang dan menutup sumur itu dengan tanah sampai rata.”¹¹

Kedua, kitab *al-Muharrar al-Wajîz*¹² karya Ibnu ‘Athiyyah¹³. Kitab tafsir ini merupakan tafsir *tahliliy* yang menggunakan metode *bi al-ma’tsur* dan *bi al-ra’y*. Sedangkan coraknya yang paling kental adalah lughawi, khususnya ilmu nahwu dan *balagâh*.¹⁴ Ibnu ‘Athiyyah merupakan sosok intelektual yang menguasai berbagai ilmu. Ia mahir di bidang tafsir, hadits, fikih, bahasa, dan sastra. Ia cukup dikenal seorang yang ulet dalam mencari ilmu dengan berguru kepada beberapa Syaikh, namun guru utamanya adalah ayahnya sendiri, seorang ahli hadits. Melalui ayahnya, Ibnu ‘Athiyyah

¹¹ Muhammad al-Thahir ibn ‘Asyur, *Tafsîr al-Tahrîr wa al-Tanwîr*, Juz 30, Tunisia: Dar Shuhnun li al-Nasyr wa al-Tauzi’, 1997, hal. 145.

¹² Ibnu ‘Athiyyah tidak memberi nama lengkap untuk kitab tafsir ini, ia hanya menamai *al-Wajîz* yang berarti lugas atau tidak bertele-tele sebagaimana yang ia inginkan. Yang memberikan nama lengkap kitab tafsir ini adalah Mula Katib Jalabiy (w. 1068 H). Lihat: Abdullah Karim, “Rasionalitas Penafsiran Ibnu ‘Athiyyah”, *Jurnal Ilmu Ushuluddin*, Vol. 12, No. 1, 2012, hal. 10-12.

¹³ Nama aslinya adalah Abu Muhammad Abd al-Haqq bin al-Hafizh Abu Bakar Ghalib bin ‘Athiyyah al-Andalusi al-Gharnathi. Versi Syamsuddin al-Dzahabi: Abdurrahman bin Ghalib bin Tammam bin ‘Athiyyah. Lihat: Syamsuddin Abu Abdillâh Muhammad bin Ahmad al-Dzahabi, *Siyar A’lâm al-Nubalâ*, Juz 19, Beirut: al-Risalah, 1985, hal. 587. Versi al-Suyuthi: Abdul Malik bin Ghalib bin Tammam bin ‘Athiyyah. Lihat: Abdurrahman bin Abi Bakar Jalaluddin al-Suyuthi, *Thabaqât al-Mufasssîrîn al-‘Isyrîn*, Kairo: Maktabah Wahbah, 1396 H., hal. 60. Versi Syamsuddin al-Dawudi bahkan lebih panjang: Abdurrahman bin Abdul Rauf bin Tammam bin Abdullah bin Tammam bin ‘Athiyyah. Dengan demikian ‘Athiyyah bukan nama ayahnya, melainkan kakeknya yang kesekian. Lihat: Syamsuddin Muhammad bin Ali al-Dawudi, *Thabaqât al-Mufasssîrîn*, Kairo: Maktabah Wahbah, 1994, hal. 260. Ada dua versi tahun kelahiran Ibnu ‘Athiyyah. Versi Syamsuddin al-Dzahabi dan al-Suyuthi, Ibnu ‘Athiyyah lahir pada tahun 481 H. Lihat: Syamsuddin Muhammad bin Ali al-Dawudi, *Thabaqât al-Mufasssîrîn...*, hal. 261. dan Muhammad Husain al-Dzahabi, *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrîn*, Juz 1, Kairo: Maktabah Wahbah, 1992, hal. 231. Lihat juga: Muhammad Ali Iyazi, *al-Mufasssîrîn Hayâtuhum wa Manhajuhum*, Kairo: Dar al-Kutub al-Haditsah, t.th, hal. 622. Sedangkan versi Syamsuddin al-Dzahabi dan al-Suyuthi tahun kelahiran Ibnu ‘Athiyyah adalah 480 H. Lihat: Syamsuddin al-Dzahabi, *Siyar A’lâm al-Nubalâ...*, hal. 588. dan Jalaluddin al-Suyuthi, *Thabaqât al-Mufasssîrîn...*, hal. 61. Ibnu ‘Athiyyah meninggal di Lorca, Murcia, salah satu propinsi di Spanyol sekarang, pada 25 Ramadhan 541 H. Lihat: Syamsuddin al-Dzahabi, *Siyar A’lâm al-Nubalâ...*, hal. 588. Syamsuddin al-Dawudi dan al-Suyuthi sependapat dengan Syamsudin al-Dzahabi yang menetapkan tahun meninggal Ibnu ‘Athiyyah pada tahun 541 H. tetapi Husain al-Dzahabi demikian pula Haji Khalifah berpendapat bahwa Ibnu ‘Athiyyah meninggal pada tahun 546 H. Lihat: Musthafa bin Abdillâh Haji Khalifah, *Kasyf al-Zhunûn ‘an Asâmi al-Kutub wa al-Funûn*, Juz 2, Beirut: Dar Ihya al-Turats al-‘Arabi, 1941, hal. 1613.

¹⁴ Muhammad Ali Iyazi, *al-Mufasssîrîn Hayatuhum...*, hal. 624.

memperoleh pelajaran tafsir sekaligus pengalamannya.¹⁵ Dengan kapasitas keilmuannya tersebut, sehingga kitab tafsir karyanya juga menjadi sumber rujukan tafsir Ibnu ‘Âsyûr dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur’an pada kitab *Tafsîr al-Tahrîr wa al-Tanwîr*. Seperti ketika menafsirkan surat al-Takwîr ayat 19:

إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ (19)

Sesungguhnya al-Qur’an itu benar-benar firman (Allah yang dibawa oleh) utusan yang mulia (Jibril). (Al-Takwîr/81: 19)

Pada ayat ini, Ibnu ‘Âsyûr menjelaskan¹⁶ bahwa makna *rasûl karîm* maksudnya adalah malaikat Jibril as., disifati dengan kata *rasûl* karena Jibril adalah utusan Allah untuk menyampaikan al-Qur’an kepada Nabi Muhammad. Setelah beberapa pendapat penguat makna tersebut, kemudian Ibnu ‘Âsyûr mengutip perkataan Ibnu ‘Athiyyah yang bersumber dari pendapat ulama lain bahwa kata *al-rasûl* maksudnya adalah nabi Muhammad saw., akan tetapi Ibnu ‘Athiyyah tidak menyebutkan nama ulama yang berpendapat demikian.¹⁷

Ketiga, kitab *Mafâtîh al-Ghaib* karya Fakhruddin al-Razi¹⁸. Kitab ini juga dikenal dengan nama kitab al-Kabir dan kitab al-Razi. Dalam

¹⁵ Ahmad Husnul Hakim, *Ensiklopedi Kitab-kitab Tafsir*, Cet. I, Jakarta: Lingkar Studi al-Qur’an, 2013, hal. 67.

¹⁶ Teks aslinya:

والرسول الكريم يجوز أن يراد به جبريل عليه السلام، وصف جبريل برسول لأنه مرسل من الله إلى النبي صلى الله عليه وسلم بالقرآن... قال ابن عطية: وقال آخرون الرسول هو محمد صلى الله عليه وسلم في الآية كلها اهـ. ولم يعين اسم أحد ممن قالوا من المفسرين.

¹⁷ Muhammad al-Thahir ibn ‘Asyur, *Tafsîr al-Tahrîr wa al-Tanwîr*, Juz 30, Tunisia: Dar Shuhnun li al-Nasyr wa al-Tauzi’, 1997, hal. 154-155.

¹⁸ Nama aslinya adalah Abu Abdillah Muhammad bin Umar bin al-Husain bin al-Hasan bin Ali al-Taimi al-Bakri al-Thibristani, terkenal dengan nama Fakhruddin al-Razi diberi julukan Ibn Khatib al-Ray karena ayahnya, Dhiyauddin Umar, adalah seorang khatib di Ray. Ray merupakan sebuah desa yang banyak ditempati oleh orang ‘*ajam* (selain Arab). Di Herat Fakhruddin mendapat julukan Syaikh al-Islam. Al-Razi merupakan anak keturunan Quraisy yang nasabnya bersambung kepada Abu Bakar al-Shiddiq. Ia dilahirkan pada 25 Ramadhan 544 H. bertepatan dengan 1150 M. di Ray, sebuah kota besar di Irak yang kini telah hancur dan dapat dilihat bekas-bekasnya di kota Taheran Iran. Lihat: Fakhruddin al-Razi, *Roh Itu Misterius*, terj. Muhammad Abdul Qadir al-Kaff, Jakarta: Cendikia Sentra Muslim, 2001, hal. 17. Al-Razi meninggal di Herat pada hari Senin tanggal 1 Syawwal 606 H./1209 M., bertepatan dengan hari raya Idul Fitri. Sesuai dengan amanatnya, al-Razi dimakamkan di gunung Mushaqib di desa Muzdakhani, sebuah desa yang terletak tidak jauh dari Herat. Dikatakan ia meninggal ketika berselisih pendapat dengan kelompok al-Karamiah tentang urusan aqidah, mereka sampai mengkafirkannya, kemudian dengan kelicikan dan

penafsirannya, al-Razi menjelaskan dengan ilmu usul, balaghah, nahwu, dan lain-lain. Akan tetapi tidak dibahas secara mendalam sebagaimana pembahasan filsafat, matematika, dan ilmu biologi. Kitab ini dikategorikan sebagai *tafsîr bi al-ra'yi* dengan pendekatan madzhab Syafi'iyah dan Asy'ariyah. Kitab ini juga menjadi sumber rujukan tafsir Ibnu 'Âsyûr dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an pada kitab *Tafsîr al-Tahrîr wa al-Tanwîr*. Seperti ketika menafsirkan surat al-Kâfirûn ayat 6:

لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِي دِينِ (6)

Untukmu agamamu dan untukkulah agamaku. (Al- Kâfirûn/109: 6)

Pada ayat ini, Ibnu 'Âsyûr menjelaskan¹⁹ pendapat al-Razi dari kitab *Mafâtîh al-Ghaib*, yang mana Ibnu 'Âsyûr menyebutnya dengan *Tafsîr al-Fakhr*. Diterangkan bahwa telah berlaku adat (kebiasaan) masyarakat menjadikan ayat ini sebagai dalil ketika terjadi gejatan senjata, hal ini tidak dibenarkan karena tidaklah Allah menurunkan al-Qur'an untuk dijadikan alasan tersebut, akan tetapi untuk dijadikan renungan kemudian mengamalkan hal yang positif darinya.²⁰

Keempat, kitab *Rûh al-Ma'âniy* karya al-Alusi²¹. Al-Alusi pernah menjabat sebagai mufti Baghdad.²² Ia memiliki pengetahuan yang luas baik dalam bidang *'aqli* maupun *naqli*. Ia juga seorang mahaguru, pemikir, dan ahli berpolemik. Sejak usia muda ia sudah mengarang.²³ Namun hanya sedikit karyanya yang diwariskan kepada generasi sekarang, di antaranya adalah kitab tafsir ini, yaitu *Rûh al-Ma'âniy fî Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm wa*

tipu muslihat, mereka meracuninya, sehingga ia meninggal dan menghadap pada Tuhannya. Lihat: Muhammad Husain al-Dzahabi, *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*, Juz 1., hal. 248.

¹⁹ Teks aslinya:

...ووقع في تفسير الفخر هنا (جرت عادة الناس بأن يتمثلوا بهذه الآية عند المشاركة وذلك غير جائز لأنه تعالى ما أنزل القرآن ليتمثل به بل ليتدبر فيه ثم يعمل بموجبه) اهـ .

²⁰ Muhammad al-Thahir ibn 'Asyur, *Tafsîr al-Tahrîr wa al-Tanwîr*, Juz 30, Tunisia: Dar Shuhnun li al-Nasyr wa al-Ta'uzi', 1997, hal. 584.

²¹ Nama aslinya adalah Abu Sana' Syihabuddin al-Sayyid Mahmud Afandi al-Alusi al-Baghdadi. Ia berjuluk abu al-Sana', namun lebih dikenal dengan nama al-Alusi. Ia dilahirkan pada hari Jum'at tanggal 14 Sya'ban 1217 H./1802 M., di dekat daerah Kurkh, Baghdad, Irak. Al-Alusi wafat pada umur 53 tahun atau tepatnya pada tanggal 25 Dzulhijjah 1270 H. dimakamkan di dekat makam Syaikh Ma'ruf al-Khrakhi salah seorang tokoh sufi yang sangat terkenal di kota Kurkh. Lihat: Hamim Ilyas, *Studi Kitab Tafsir*, Jogjakarta: Teras, 2004, hal. 159. Lihat juga: Saiful Amin Ghafur, *Profil Para Mufasssîr*, Yogyakarta: Pustaka Insan Madani, 2008, hal. 121.

²² Hafiz Basuki, *Ensiklopedia Islam*, Jilid V, Jakarta: Ihtiar Baru Van Hove, 1993, hal. 130.

²³ Hafiz Basuki, *Ensiklopedia Islam...*, hal. 157

al-Sab' al-Matsânî. Dalam penafsirannya, al-Alusi kerap menggunakan analisis *naqli* yang bersumber dari al-Qur'an, hadits, khabar Sahabat, dan atsar tabi'in dan *'aqli* yang bersumber dari rasionalitas beliau. Kitab ini dikategorikan sebagai *tafsîr bi al-ra'yi*²⁴. Kitab ini juga terkadang Ibnu 'Âsyûr menjadikannya rujukan dalam beberapa penafsiran. Sebagaimana ketika Ibnu 'Âsyûr menjelaskan penamaan surat al-Takâtsur.²⁵ Ibnu 'Âsyûr langsung mengutip pendapat al-Alusi, bahwa para Sahabat nabi menamai surat al-Takâtsur dengan nama *al-Maqbarah*.²⁶

Semua keempat kitab tersebut adalah sumber rujukan penafsiran Ibnu 'Âsyûr, yang mana setelah membandingkannya dalam menafsirkan bentuk *isti'ârah* ada yang memiliki bentuk kriteria *isti'ârah* Ibnu 'Âsyûr seperti yang Ibnu 'Âsyûr gunakan. Akan tetapi, melihat bentuk *isti'ârah* yang ada pada surat al-Fajr, dari keempat kitab tersebut hanya al-Alusi yang menggunakan kata *isti'ârah* dalam penafsirannya dan itu pun hanya satu ayat saja dari tujuh ayat yang mengandung *isti'ârah* dalam surat al-Fajr. Sedangkan dalam hal menyebutkan makna-makna kata yang mengandung *isti'ârah*, hampir ditemukan pada keempat kitab tersebut.

Dari keistimewaan penafsiran Ibnu 'Âsyûr dalam menafsirkan ayat yang mengandung bentuk *isti'ârah*, ada di sebagian penafsirannya yang berbeda dalam menentukan apakah termasuk *isti'ârah* atau bukan. Yaitu pada penafsiran surat al-Fajr ayat 13:

فَصَبَّ عَلَيْهِمْ رَبُّكَ سَوْطَ عَذَابٍ (13)

Maka Tuhanmu menuangkan sebagian azab pada mereka. (Al-Fajr/89: 13)

Pada kata *sauth 'adzâb*, menurut Ibnu 'Âsyûr kata tersebut mengandung bentuk *tasybîh*. Sebagaimana penafsirannya²⁷ bahwa penyandaran kata *sauth* kepada kata *'adzâb* merupakan penyandaran sifat kepada yang disifati (*maushûf*). Jadi tafsiran ayat tersebut adalah *Allah tuangkan pada mereka azab yang berupa cambuk*, yaitu seperti cambuk yang

²⁴ Jam'ah, *Zâd al-Râgibîn*, t.d, hal. 76.

²⁵ Teks aslinya:

قال الألوسي أخرج ابن أبي حاتم عن سعيد بن أبي هلال : (كان أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم يسمونها المقبرة) اهـ .

²⁶ Muhammad al-Thahir ibn 'Asyur, *Tafsîr al-Tahrîr wa al-Tanwîr*, Juz 30, Tunisia: Dar Shuhnun li al-Nasyr wa al-Tauzi', 1997, hal. 517.

²⁷ Teks aslinya:

... وإضافة "السوط" إلى "عذاب" من إضافة الصفة إلى الموصوف, صب عليهم عذابا سوطا, أي كالسوط في سرعة الإصابة فهو تشبيهه بليغ.

cepat melukai. Dan itu merupakan *tasybîh* (penyerupaan) yang sesuai.²⁸ Sedangkan Ibnu ‘Athiyah menafsirkan kata *sauth* ‘*adzâb* sebagai bentuk *isti’ârah*. Ibnu ‘Athiyah menjelaskan²⁹ bahwa *al-sauth* dikhususkan dengan dipinjam dari kata ‘*adzâb* karena menunjukkan makna pengulangan yang tidak dimiliki sifat dari pedang dan selainnya. Jadi karena sifat *sauth* (cambuk) yang digunakan untuk menghukum secara berulang dengan tujuan memberi efek jera, maka kata *sauth* dipinjam dari kata ‘*adzâb* (hukuman) yang bersifat memberikan efek jera.³⁰

Selain ayat 13, Ibnu ‘Âsyûr juga tidak mengklasifikasikan sebagai bentuk *isti’ârah* pada ayat 4:

(4) وَاللَّيْلُ إِذَا يَسَّرُ

Dan demi malam tatkala berlalu. (Al-Fajr/89: 4)

Pada kata *yasr*, Ibnu ‘Âsyûr menganggapnya sebagai bentuk *tasybîh*. Menurut Ibnu ‘Âsyûr³¹ makna *yasriy* adalah berlalunya pejalan kaki dalam kegelapan (malam), yaitu ketika berakhirnya sebagian besar kegelapan. Hal ini diserupakannya berlalu malam dalam kegelapan dengan berlalunya pejalan kaki dalam kegelapan.³² Sedangkan al-Alusi menganggapnya sebagai bentuk *isti’ârah*, menurut al-Alusi³³ kata *yasr* maksudnya adalah berlalu seperti ayat *wa al-lail idzâ adbar* dan ayat *wa al-lail idzâ ‘as’as*, secara jelas

²⁸ Muhammad al-Thahir ibn ‘Asyur, *Tafsîr al-Tahrîr wa al-Tanwîr*, Juz 30, Tunisia: Dar Shuhnun li al-Nasyr wa al-Tauzi’, 1997, hal. 322.

²⁹ Teks aslinya:

...وإنما خص السوط بأن يستعار للعذاب لأنه يقتضي من التكرار والترداد ما لا يقتضيه السيف ولا غيره، وقال بعض اللغويين: السوط هنا مصدر من ساط يسوط، فكأنه تعالى قال: جَلَطَ عذاب.

³⁰ Abu Muhammad Abdul haq ibn ‘Athiyah, *al-Muharrar al-Wajîz fî Tafsîr al-Kitâb al-‘Azîz*, Cet. II, Jilid 8, Beirut: Dar al-Khair, 2007 M/ 1428 H, hal. 609.

³¹ Teks aslinya:

...ومعنى يسري: يمضى سائرا في الظلام، أي إذا انقضى منه جزء كثير، شبه تقضي الليل في ظلامه بسير السائر في الظلام وهو السرى كما شبه في قوله "والليل إذا أدبر" وقال "والليل إذا سجد" أي تمكن ظلامه واشتد.

³² Muhammad al-Thahir ibn ‘Asyur, *Tafsîr al-Tahrîr wa al-Tanwîr*, Juz 30, Tunisia: Dar Shuhnun li al-Nasyr wa al-Tauzi’, 1997, hal. 315.

³³ Teks Aslinya:

أي يمضى كقوله تعالى والليل إذا أدبر والليل إذا عسعس والظاهر أنه مجاز مرسل أو استعارة ووجه الشبهه كالنهار.

itu merupakan bentuk *majâz mursal* atau *isti'ârah*, sedangkan *wajh al-syabhnya* adalah *ka al-nahâr* (seperti siang hari).³⁴

Dari sedikit perbedaan penentuan bentuk *isti'ârah* tersebut, tidaklah membuat berkurangnya keistimewaan penafsiran Ibnu 'Âsyûr pada ayat-ayat al-Qur'an yang mengandung bentuk *isti'ârah*. Karena keistimewaan yang sangat terlihat pada penafsirannya adalah menjelaskan semua ayat yang mengandung *isti'ârah* dengan secara jelas menampakkan kata *isti'ârah* atau bentuk lain darinya. Berikut penjelasan lebih lanjut bentuk kriteria *isti'ârah* Ibnu 'Âsyûr pada surat al-Fajr dalam kitab tafsirnya, *Tafsîr al-Tahrîr wa al-Tanwîr*.

A. Kriteria *Isti'ârah* Ibnu 'Âsyûr dalam *Tafsîr al-Tahrîr wa al-Tanwîr*

Dalam struktur bahasa Arab yang diungkapkan *mufasssir* di setiap karya tafsirnya memiliki keistimewaan tersendiri. Bentuk penafsiran *isti'ârah* banyak ditampilkan oleh para *mufasssir*, tetapi yang menggunakan penafsiran dengan bentuk *isti'ârah* yang digunakan Ibnu 'Âsyûr tidaklah banyak. Ada empat kriteria penafsiran *isti'ârah* Ibnu 'Âsyûr yang penulis teliti, yaitu; *Pertama*, dalam menafsirkan ayat-ayat yang berbentuk *isti'ârah*, lebih memunculkan keterangan bahwa ayat tertentu memiliki bentuk *isti'ârah*, yaitu dengan kata *isti'ârah* sendiri atau bentuk kata (*shigat*) lain dari kata *isti'ârah*. *Kedua*, menjelaskan jenis *isti'ârah* dalam ayat-ayat yang terdapat *isti'ârah*. *Ketiga*, menyebutkan beberapa makna yang terdapat dalam bentuk *isti'ârah* pada suatu ayat. *Keempat*, menyebutkan kemungkinan bentuk lain selain *isti'ârah* pada ayat tertentu.

Itulah empat kriteria yang mana kriteria pertama adalah yang paling membedakan dengan penafsiran selain Ibnu 'Âsyûr. Contoh penafsiran *isti'ârah* yang dilakukan Ibnu 'Âsyûr adalah sebagai berikut:

1. Menggunakan Kata *Isti'ârah* atau *Shigat* (bentuk) Lain darinya.

Penggunaan kata ini bermanfaat untuk mempermudah pembaca dan peneliti kebahasaan dalam menentukan ayat-ayat al-Qur'an yang mengandung *isti'ârah*. Dalam penggunaan kata *isti'ârah* ada dua bentuk yang digunakan, yaitu *fi'il* dan *isim*. Lebih jelasnya seperti contoh berikut:

a. Menggunakan *Fi'il*

1) *Fi'il Mâdhî*

Seperti pada surat al-Dhuhâ ayat 3:

³⁴ Syihabuddin al-Alusy, *Rûh al-Ma'âniy*, Vol. 30, Beirut: Ihya al-Turats al'Arabiyy, t.th, hal. 121.

(3) مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَىٰ

Tuhanmu tiada meninggalkan kamu dan tiada (pula) benci kepadamu. (Al-Dhuhâ/93: 3)

Dalam ayat di atas, Ibnu ‘Âsyûr menjelaskan³⁵ makna kata *al-taudî*, yaitu penghormatan kepada seorang yang akan bepergian. Kata *al-taudî* dipinjamkan (*ustu’îra*) pada makna perpisahan setelah pertemuan diserupakan dengan perpisahan seorang yang akan bepergian dalam hal terputusnya pertemuan.³⁶

Dari penafsiran di atas menunjukkan adanya bentuk *isti’ârah* pada surat al-Dhuhâ ayat 3, yaitu dengan menggunakan kata *ustu’îra*. Kata *ustu’îra* pada penafsiran di atas adalah bentuk *fi’il mâdhî mabni majhûl*, jadi makna *ustu’îra* adalah dipinjamkan.

2) *Fi’il Mudhâri’*

Seperti pada surat al-Naba’ ayat 2:

(2) عَنِ النَّبَأِ الْعَظِيمِ

Tentang berita yang besar. (Al-Naba’/78: 2)

Dalam ayat ini, Ibnu ‘Âsyûr menjelaskan³⁷ bahwa makna kata *al-‘adzhîm* sebenarnya adalah besarnya badan (fisik). Kemudian dipinjamkan (*yusta’âru*) pada makna suatu peristiwa yang penting.³⁸

Dari penafsiran di atas menunjukkan adanya bentuk *isti’ârah* pada surat al-Naba’ ayat 2, yaitu dengan menggunakan kata *yusta’âru*. Kata *yusta’âru* pada penafsiran di atas adalah bentuk *fi’il mudhâri’ mabni majhûl*, jadi makna *yusta’âru* adalah dipinjamkan.

³⁵ Teks aslinya:

.... والتوديع : تحية من يريد السفر. واستعير في الآية للمفارقة بعد الاتصال تشبيها بفراق المسافر في انقطاع الصلة حيث شبه انقطاع صلة الكلام بانقطاع صلة الإقامة, والقرينة إسناد ذلك إلى الله الذي لا يتصل بالناس اتصالا معهودا.

³⁶ Muhammad al-Thahir ibn ‘Asyur, *Tafsîr al-Tahrîr wa al-Tanwîr*, Juz 30, Tunisia: Dar Shuhnun li al-Nasyr wa al-Tauzi’, 1997, hal. 396.

³⁷ Teks aslinya:

.... العظيم حقيقته : كبير الجسم ويستعار للأمر المهم لأن أهمية المعنى تتخيل بكبر الجسم في أنها تقع عند مدكرها كمرأى الجسم الكبير في مرأى العين وشاعت هذه الاستعارة حتى ساوت الحقيقة.

³⁸ Muhammad al-Thahir ibn ‘Asyur, *Tafsîr al-Tahrîr wa al-Tanwîr*...., hal. 10.

b. Menggunakan *Isim*

1) *Isim Mashdar*

Seperti pada surat al-Syarh ayat 1:

أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ (1)

Bukankah Kami telah melapangkan untukmu dadamu? (Al-Syarh/94: 1)

Dalam ayat di atas, Ibnu ‘Âsyûr menjelaskan³⁹ bahwa makna kata *al-syarh* sebenarnya adalah memotong daging menjadi beberapa bagian. Jadi sebenarnya kata *al-syarh* dikhususkan untuk pemotongan daging, sedangkan pemaknaan *al-syarh* yang bermakna lapang dada merupakan bentuk *isti’ârah* yang muncul dari ungkapan kesusahan, yaitu yang berkaitan dengan perasaan sedih dan duka.⁴⁰

Penafsiran di atas menunjukkan adanya bentuk *isti’ârah* pada surat al-Syarh ayat 1, yaitu dengan menggunakan kata *isti’ârah*. Kata *isti’ârah* pada penafsiran di atas adalah bentuk *isim mashdar*.

2) *Isim Maf’ûl*

Seperti pada surat al-Lail ayat 4:

إِنَّ سَعْيَكُمْ لَشَتَّى (4)

Sesungguhnya usaha kamu memang berbeda-beda. (Al-Lail/92: 4)

Pada ayat di atas, Ibnu ‘Âsyûr menjelaskan⁴¹ makna kata *al-sa’yu* sebenarnya adalah berjalan kaki yang bertenaga dan cepat, dan dipinjamkan (*musta’âr*) pada suatu pekerjaan dan usaha.⁴²

³⁹ Teks aslinya:

....والشرح حقيقته : فصل أجزاء اللحم بعضها عن بعض،.....أي هو من المجاز الذي يساوي الحقيقة لأن الظاهر أن الشرح الحقيقي خاص بشرح اللحم، وأن إطلاق الشرح على رضى النفس بالحال أصله استعارة ناشئة عن إطلاق لفظ الضيق وما تصرف منه على الإحساس بالحزن والكد.

⁴⁰ Muhammad al-Thahir ibn ‘Asyur, *Tafsîr al-Tahrîr wa al-Tanwîr*...., hal. 408.

⁴¹ Teks aslinya:

....والسعي حقيقته : المشي القوي الحثيث، وهو مستعار هنا للعمل والكد.

⁴² Muhammad al-Thahir ibn ‘Asyur, *Tafsîr al-Tahrîr wa al-Tanwîr*...., hal. 380.

Penafsiran di atas menunjukkan adanya bentuk *isti'ârah* pada surat al-Lail ayat 4, yaitu dengan menggunakan kata *musta'âr*. Kata *musta'âr* pada penafsiran di atas adalah bentuk *isim maf'ûl*.

2. Menyebutkan Jenis *Isti'ârah*

Jenis-jenis *isti'ârah* telah dijelaskan secara perinci beserta contoh-contohnya pada pembahasannya, di antaranya yaitu *isti'ârah tashrihiyyah* dan *isti'ârah makniyyah*. Berikut contoh penafsiran ayat al-Qur'an yang mengandung *isti'ârah* dengan menyebutkan jenisnya:

a. *Isti'ârah Tashrihiyyah*

Seperti pada surat al-Takwîr ayat 18:

وَالصُّبْحِ إِذَا تَنَفَّسَ (18)

Dan demi subuh apabila fajarnya mulai menyinging. (Al-Takwîr/81: 18).

Pada ayat di atas, Ibnu 'Âsyûr menjelaskan⁴³ makna kata *al-tanaffus* sebenarnya adalah keluarnya nafas dari hewan. Kata *al-tanaffus* dipinjamkan pada makna tampaknya cahaya beserta sisa-sisa gelap, yaitu menyerupakan keluarnya cahaya dengan keluarnya nafas secara metode *al-isti'ârah al-musharrahah*.⁴⁴

Pada Penafsiran di atas, disebutkan jenis *isti'ârah* dengan kalimat *al-isti'ârah al-musharrahah*. Kata *al-musharrahah* pada penafsiran di atas merupakan bentuk *isim maf'ûl*, sedangkan bentuk *mashdarnya* adalah *tashrihah*. Jadi pada penafsiran tersebut menjelaskan jenis *isti'ârah tashrihiyyah*.

b. *Isti'ârah Makniyyah*

Seperti pada surat al-Naml ayat 81:

وَمَا أَنْتَ بِهَادِي الْعُمْيِ عَنْ ضَلَالَتِهِمْ إِنْ تُسْمِعُ إِلَّا مَنْ يُؤْمِنُ بِآيَاتِنَا فَهُمْ مُسْلِمُونَ (81)

Dan kamu sekali-kali tidak dapat memimpin (memalingkan) orang-orang buta dari kesesatan mereka. Kamu tidak dapat menjadikan

⁴³ Teks aslinya:

.... والتنفس : حقيقته خروج النفس من الحيوان, استعير لظهور الضياء مع بقايا الظلام على تشبيهه خروج

الضياء بخروج النفس على طريقة الاستعارة المصروفة ...

⁴⁴ Muhammad al-Thahir ibn 'Asyur, *Tafsîr al-Tahrîr wa al-Tanwîr*...., hal. 154.

(seorangpun) mendengar, kecuali orang-orang yang beriman kepada ayat-ayat Kami, lalu mereka berserah diri. (Al-Naml/27: 81).

Pada ayat di atas, Ibnu ‘Âsyûr menjelaskan⁴⁵ bahwa kata ‘*an dholâlatihim*’ mengandung bentuk *isti’ârah makniyyah* hubungannya adalah *hâliyyah* (keadaan). Yaitu menyamakan agama yang benar dengan jalan yang jelas.⁴⁶

Pada Penafsiran di atas disebutkan jenis *isti’ârah* dengan kalimat *isti’ârah makniyyah*. Jadi jelaslah bahwa pada penafsiran surat al-Naml ayat 81 tersebut menjelaskan jenis *isti’ârah makniyyah*.

c. *Isti’ârah Tamtsîliyyah*

Seperti pada surat al-Thâriq ayat 15-16:

إِنَّهُمْ يَكِيدُونَ كَيْدًا (15) وَأَكِيدُ كَيْدًا (16)

Sesungguhnya orang kafir itu merencanakan tipu daya yang jahat dengan sebenar-benarnya. Dan Akupun membuat rencana (pula) dengan sebenar-benarnya. (Al-Thâriq/86: 15-16).

Pada ayat di atas, Ibnu ‘Âsyûr menjelaskan⁴⁷ bahwa makna *al-kaid* adalah menyembunyikan maksud berbahaya dan menampakkan sebaliknya, ini adalah makna sebenarnya. Adapun ketika *al-kaid* disandarkan pada lafadz *jalâlah* (Allah) maka bermakna penangguhan diiringi keinginan pembalasan sebagai pelajaran, hal itu merupakan bentuk *isti’ârah tamtsîliyyah*, yaitu menyamakan keadaan penangguhan dan pembiaran mereka (orang kafir) diiringi kemampuan menurunkan

⁴⁵ Teks aslinya:

... وقوله "عن ضاللتهم" يتضمن استعارة مكنية قرينتها حالية. شبه الدين الحق بالطريق الواضحة، وإسناد الضلالة إلى سالكية ترشيح لها وتخيل، والضلالة أيضا مستعارة لعدم إدراك الحق تبعا للاستعارة المكنية، وأطلقت هنا على عدم الاهتمام للطريق.

⁴⁶ Muhammad al-Thahir ibn ‘Asyur, *Tafsîr al-Tahrîr wa al-Tanwîr*...., Juz 20, hal. 37.

⁴⁷ Teks aslinya:

.... والكيد : إخفاء قصد الضر وإظهار خلافه، فكيدهم مستعمل في حقيقته، وأما الكيد المسند إلى ضمير الجلالة فهو مستعمل في الإمهال مع إرادة الانتقام عند وجود ما تقتضيه الحكمة من إزالة بهم وهو استعارة تمثيلية، شبهت هيئة إمهالهم وتركهم مع تقدير إنزال العقاب بهم بمهيئة الكائد يخفي إزال ضره ويظهر أنه لا يريد وحسنها محسن المشاكلة.

siksaan pada mereka dengan keadaan perencana tipu daya yang menyembunyikan marabahaya dan menampakkan seakan tidak akan menimbulkan marabahaya.⁴⁸

Pada Penafsiran di atas disebutkan jenis *isti'ârah* dengan kalimat *isti'ârah tamtsîliyyah*. Jadi jelaslah bahwa pada penafsiran surat al-Thâriq ayat 15-16 tersebut menjelaskan jenis *isti'ârah tamtsîliyyah*.

3. Menyebutkan Makna-makna Kata yang Mengandung *Isti'ârah*

Dalam menafsirkan satu kata dalam ayat al-Qur'an terkadang *mufasssir* menemukan beberapa makna yang memungkinkan berdasarkan aspek tertentu. Ayat-ayat al-Qur'an yang mengandung unsur *balâghah* merupakan yang paling banyak penafsiran dengan beragam makna. Salah satu unsur *balâghah* yang dapat memiliki beberapa makna dalam satu kata pada ayat al-Qur'an adalah bentuk *isti'ârah*. Contohnya yaitu pada surat 'Abasa ayat 20:

ثُمَّ السَّبِيلَ يَسَّرَهُ (20)

Kemudian Dia memudahkan jalannya. ('Abasa/80: 20)

Pada ayat di atas, Ibnu 'Âsyûr menjelaskan⁴⁹ kata *al-sabîl*. Dalam kata tersebut mengandung *majâz isti'ârah*, yang jelas diketahui dengan adanya kata *musta'âr*. *Mufasssir* menjelaskan bahwa kata *al-sabîl* makna sebenarnya adalah *al-tharîq* (jalan), kemudian disebutkan makna *isti'ârah* dari kata *al-sabîl* yaitu bahwa *al-sabîl* merupakan pinjaman dari "aktivitas manusia" yang berkaitan dengan kebaikan dan keburukan. Dan di paragraf selanjutnya *mufasssir* menyebutkan makna lain, bahwa *al-sabîl* bisa juga merupakan pinjaman dari "tempat kelahiran/ keluarnya bayi".⁵⁰

4. Menyebutkan Bentuk Selain *Isti'ârah*

Penafsiran ayat-ayat al-Qur'an yang mengandung unsur *balâghah* tidaklah mudah dalam penentuan jenis *balâghah* dan makna yang

⁴⁸ Muhammad al-Thahir ibn 'Asyur, *Tafsîr al-Tahrîr wa al-Tanwîr*...., Juz 30, hal. 268.

⁴⁹ Teks aslinya:

.... والسبيل : الطريق , وهو هنا مستعار لما يفعله الإنسان من أعماله وتصرفاته تشبيها للأعمال بطريق يمشي فيه الماشي تشبيه المحسوس بالمعقول. ويجوز أن يكون مستعاراً لمسقط المولود من بطن أمه فقد أطلق على ذلك الممر اسم السبيل في قولهم "السبيلان" فيكون هذا من استعمال اللفظ في مجازيه.

⁵⁰ Muhammad al-Thahir ibn 'Asyur, *Tafsîr al-Tahrîr wa al-Tanwîr*...., hal. 123.

dikandungnya. *Mufasssir* dituntut untuk mengetahui kaidah-kaidah yang dengannya diketahui penyampaian makna dengan berbagai ungkapan dan petunjuk yang dapat membedakan antara satu dengan yang lainnya dari segi kejelasan makna. Dalam kajian ilmu *balâghah*, *balâghah* mempunyai beberapa bagian salah satunya adalah ilmu *bayân*, yang mana di dalamnya dibahas mengenai *tasbîh*, *majâz*, *isti'ârah*, *kinâyah*, *tamtsîl*, dan lain-lain. Karena keserupaannya dalam aspek tertentu, sehingga memungkinkan bagi *mufasssir* dalam memilih penafsiran dengan menggunakan beberapa bentuk dari ilmu *bayân* atau dari unsur *balâghah* lainnya. Seperti penafsiran dalam surat al-Takwîr ayat 4:

وَإِذَا الْعِشَارُ عُطِّلَتْ (4)

Dan apabila unta-unta yang bunting ditinggalkan (tidak diperdulikan). (Al-Takwîr/81: 4)

Pada ayat di atas, Ibnu 'Âsyûr menjelaskan⁵¹ makna kata *al-'isyâr* adalah bentuk jamak dari kata '*usyrâ*', yaitu unta hamil ketika usia kehamilan mencapai sepuluh bulan dan mendekati kelahiran, karena unta mengandung selama setahun penuh. Dan makna '*uththilat* adalah (unta-unta hamil/bunting) ditinggalkan dan tidak digunakan. Ungkapan itu merupakan bentuk *kinâyah* dari manusia meninggalkan pekerjaannya karena kondisi yang sangat genting. Dan boleh juga kata *al-'isyâr* menjadi kata yang dipinjamkan pada segumpal awan beriring yang disebabkan hujan. Diserupakan dengan unta-unta yang hamil.⁵²

Pada penafsiran di atas disebutkan makna ayat secara dua bentuk penafsiran dari ilmu *bayân*. Pertama bentuk *kinâyah* dan yang kedua yaitu bentuk *isti'ârah*.

Dalam ayat lain juga disebutkan dua bentuk dalam pemaknaan suatu ayat. Yaitu pada surat al-Insyiqâq ayat 19:

⁵¹ Teks aslinya:

والعشار جمع عشراء وهي الناقة الحامل إذا بلغت عشرة أشهر لحملها فقاربت أن تضع حملها لأن النوق تحمل عاما كاملا، والعشار أنفس مكاسب العرب ومعنى "عطلت" تركت لا يتتفع بها. والكلام كناية عن ترك الناس أعمالهم لشدة الهول. ويجوز أن تكون العشار مستعارة للأسحبة المحملة بالمطر، شبهت بالناقة العشراء. وهذا غير بعيد من الاستعمال، فهم يطلقون مثل هذه الاستعارة للسحاب ...

⁵² Muhammad al-Thahir ibn 'Asyur, *Tafsîr al-Tahrîr wa al-Tanwîr*...., hal. 142.

لَتَرْكَبُنَّ طَبَقًا عَن طَبَقٍ (19)

Sesungguhnya kamu melalui tingkat demi tingkat (dalam kehidupan). (Al-Insyiqâq/84: 19)

Pada ayat di atas, Ibnu ‘Âsyûr menjelaskan⁵³ makna kata *latarkabunna* secara hakiki (sebenarnya) tidak terwujud di sini. Akan tetapi memiliki makna-makna *majâz*, yaitu mengatasi, berkelanjutan, perilaku, menembus, berkesinambungan, dan keunggulan. Asal dari seluruh makna tersebut bisa berupa bentuk *isti’ârah*, bisa pula bentuk *tamtsîl*.⁵⁴

Pada penafsiran di atas dijelaskan bahwa makna-makna yang disebutkan *mufasssir* memiliki dua kemungkinan. Yaitu kemungkinan bentuk *isti’ârah* dan kemungkinan bentuk *tamtsîl*.

B. Menggunakan Kata *Isti’ârah* atau *Shigat* (bentuk) Lain darinya.

Sebagaimana yang telah disebutkan di atas, bahwa bentuk *isti’ârah* dalam surat al-Fajr terdapat pada tujuh ayat yang dapat diketahui dengan kriteria *isti’ârah mumtâzah* ini, yaitu menggunakan kata *isti’ârah* atau bentuk kata lainnya. Dalam kriteria *isti’ârah mumtâzah* yang pertama ini, dari tujuh ayat tersebut satu ayat menggunakan kata *isti’ârah* dan pada enam ayat lainnya menggunakan kata *musta’âr*. Adapun penjelasannya sebagai berikut:

1. Surat al-Fajr ayat 7

إِرَمَ ذَاتِ الْعِمَادِ (7)

(Bangsa) Iram yang mempunyai pilar-pilar (tinggi). (Al-Fajr/89: 7)

Pada ayat ini, Ibnu ‘Âsyûr menjelaskan⁵⁵ bahwa *al-‘Imâd* adalah batang kayu keras dan panjang yang digunakan untuk mendirikan rumah, dan ditancapkan ke tanah untuk mendirikan kemah ataupun kubah,

⁵³ Teks aslinya:

فأما فعل "التركين" فحقيقته متعذرة هنا وله من المعاني المجازية المستعملة في الكلام أو التي يصح أن تراد في الآية عدة، منها الغلب والمتابعة، والسلوك، والاحتحام، والملازمة، والرفعة. وأصل تلك المعاني إما استعارة وإما تمثيل يقال: ركب أمرا صعبا وارتكب خطأ.

⁵⁴ Muhammad al-Thahir ibn ‘Asyur, *Tafsîr al-Tahrîr wa al-Tanwîr*...., hal. 227-228.

⁵⁵ Teks aslinya:

والعماد: عود غليظ طويل يقام عليه البيت يركز في الأرض تقام عليه أثواب الخيمة أو القبة ويسمى دعامة، وهو هنا مستعار للقوة تشبيها للقبيلة القوية بالبيت ذات العماد.

disebut dengan kata pilar. Di sini *al-‘imâd* merupakan *isti‘ârah* dari kata *quwwah* (kekuatan), yaitu menyamakan kabilah yang kuat dengan rumah yang berpilar (tiang).⁵⁶ Dalam penafsirannya jelas disebutkan bentuk *isti‘ârah* dengan menggunakan kata *musta‘âr*.

Jenis *isti‘ârah* pada ayat ini dapat dilihat dari kata *al-‘imâd* yang berarti batang kayu keras dan panjang yang digunakan untuk mendirikan rumah atau yang disebut juga tiang (pilar). Dalam ayat ini kata tersebut merupakan *isti‘ârah* dari ‘kekuatan’ karena sifatnya tiang adalah kuat yang mampu menopang beban sehingga rumah bisa kokoh berdiri. Ditinjau dari perspektif *tharfai al-tasybîh*, *isti‘ârah* di atas termasuk *tashrihiyyah*. Sementara ditinjau dari perspektif lafadz *musta‘ârnya*, *isti‘ârah* di atas termasuk *ashliyyah*, karena lafadz yang digunakan adalah *isim jâmid*.

Dan efek yang ditimbulkan oleh gaya bahasa *isti‘ârah* pada ayat ini adalah untuk memberi kesan sangat (*mubâlaghah*). Yaitu kota Iram yang memiliki bangunan gedung-gedung yang menjulang tinggi dan kokoh yang tidak dijumpai di kota manapun saat itu. Sehingga menjadikannya kekuatan yang tidak tertandingi oleh siapapun.

Sebagaimana yang telah dijelaskan di atas bahwa keistimewaan dalam penafsiran Ibnu ‘Âsyûr pada ayat ini yaitu menggunakan kata *musta‘âr* ketika menjelaskan kata *al-‘imâd*. Keistimewaan ini dapat kita kuatkan dengan membandingkan penafsiran dari *mufasssir* lain, yaitu sebagai berikut:

a. Penafsiran *al-‘imâd* dalam Kitab Tafsir *al-Kasysyâf*

Pada kata *al-‘imâd* Zamakhsyari menjelaskan⁵⁷ bahwa *dzât al-‘imâd* adalah nama sebuah kota. Dan ayat ini dibaca *bi ‘âd iram dzât al-‘imâd*, maksudnya yaitu “Allah menjadikan kota *dzât al-‘imâd* hancur” sebagai *badal* (penjelas) dari kata *fa‘ala rabbuk*. Dan *dzât al-‘imâd* jika berupa sifat bagi suatu kabilah, maka maknanya adalah sesungguhnya mereka merupakan orang-orang badui (pengembara/yang hidup berpindah-pindah) daerah ‘*amd* atau

⁵⁶ Muhammad al-Thahir ibn ‘Asyur, *Tafsîr al-Tahrîr wa al-Tanwîr*, Juz 30, Tunisia: Dar Shuhnun li al-Nasyr wa al-Tauzi’, 1997, hal. 319.

⁵⁷ Teks aslinya:

و"ذات العماد" اسم المدينة. وقرئ: بعاد إرم ذات العماد، أي: جعل الله ذات العماد رميما بدلا من فعل ربك. وذات العماد إذا كانت صفة للقبيلة، فالمعنى: أنهم كانوا بدويين أهل عمد، أو طوال الأجسام على تشبيه قدودهم بالأعمدة...

bermakna postur tubuh yang tinggi dengan menyerupakan ukuran mereka pada tiang/pilar.⁵⁸

Dari penafsiran tersebut di atas, dapat diketahui bahwa Zamakhsyari tidak menyebutkan kata *isti'ârah*. Akan tetapi Zamakhsyari menyebutkan kata *tasybîh* yang mengindikasikan kata *al-'imâd* di sini mengandung bentuk *tasybîh* bukan *isti'ârah* sebagaimana yang Ibnu 'Âsyûr tampilkan dalam penafsirannya.

b. Penafsiran *al-'imâd* dalam Kitab Tafsir *al-Muharrar al-Wajîz*

Pada kata *al-'imâd* Ibnu 'Athiyyah menjelaskan⁵⁹ bahwa ulama berbeda pendapat pada kata *dzât al-'imâd*. Bagi yang berpendapat bahwa *iram* adalah kota, maka *al-'imâd* merupakan tiang dari batu yang dibangun di kota itu, dikatakan juga merupakan istana yang tinggi dan terdapat menara-menara. Adapun bagi yang berpendapat bahwa *iram* adalah kabilah, maka *al-'imâd* bisa bermakna tiang yang mereka bangun, bisa juga bermakna tiang rumah-rumah mereka yang telah mereka tinggalkan. Karena mereka mendatangi kota. Sedangkan menurut Ibnu 'Abbas, *dzât al-'imâd* merupakan suatu *kinâyah* dari tingginya postur badan mereka.⁶⁰

Dalam penafsiran di atas, Ibnu 'Athiyyah tidak menyebutkan kata *isti'ârah*. Bahkan di akhir penafsiran ini Ibnu 'Athiyyah mengutip pendapat yang menunjukkan bahwa ayat ini mengandung bentuk *kinâyah* bukan *isti'ârah* sebagaimana yang Ibnu 'Âsyûr tampilkan dalam penafsirannya.

c. Penafsiran *al-'imâd* dalam Kitab Tafsir *Mafâtîh al-Ghaib*

Pada kata *al-'imâd* al-Razi menjelaskan⁶¹ bahwa terdapat dua masalah di dalamnya. *Pertama*, dalam masalah *i'râb* terdapat dua

⁵⁸ Mahmud bin Umar al-Zamakhsyari, *al-Kasyshâf 'an Haqâiq al-Tanzîl wa 'Uyûn al-Aqâwîl fî Wujûh al-Ta'wîl*. Juz 6, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, t.th, hal. 369.

⁵⁹ Teks aslinya:

واختلف الناس في قوله تعالى: "ذات العماد" فمن قال: إرم مدينة, قال: العماد هي أعمدة الحجارة التي بنيت بها, وقيل: القصور العالية والأبراج, يقال لها: عماد, ومن قال: إرم قبيلة, قال: العماد إما أعمدة أبنتهم وإما أعمدة بيوتهم التي يرحلون بها. لأنهم كانوا أهل عمود ينتجعون البلاد, قاله مقاتل وجماعة, وقال ابن عباس: هي كناية عن طول أبدانهم.

⁶⁰ Abu Muhammad Abdul haq ibn 'Athiyyah, *al-Muharrar al-Wajîz fî Tafsîr al-Kitâb al-'Azîz*, Cet. II, Jilid 8, Beirut: Dar al-Khair, 2007 M/ 1428 H, hal. 608.

⁶¹ Teks aslinya:

pendapat, yaitu ketika kita maknai *iram* sebagai nama kabilah maka maksudnya adalah sesungguhnya mereka orang-orang badui yang menempati tenda, dan tentunya sebuah tenda membutuhkan penyangga. Dan bisa juga bermakna tingginya postur badan mereka dengan menyerupakan ukuran mereka pada tiang. Dan ketika kita maknai *iram* sebagai nama negara maka maksudnya adalah negara yang memiliki bangunan menjulang tinggi. *Kedua*, menjelaskan tentang kerajaan 'ād.⁶²

Pada penafsiran di atas, al-Razi tidak menyebutkan kata *isti'arah* ataupun bentuk kata lainnya. Seperti halnya Zamakhsyari yang menyebutkan kata *tasybîh* dan mengindikasikan kata *al-'imâd* di sini mengandung bentuk *tasybîh* bukan *isti'arah* sebagaimana yang Ibnu 'Âsyûr tampilkan dalam penafsirannya.

d. Penafsiran *al-'imâd* dalam Kitab Tafsir *Rûh al-Ma'âniy*

Pada kata *al-'imâd*, al-Alusi menjelaskan⁶³ bahwa *dzât al-'imâd* adalah sifat dari *iram*. Maksudnya yaitu yang memiliki postur badan tinggi dengan menyerupakan tinggi mereka dengan tiang.

أما قوله "ذات العماد" ففيه مسألتان: (المسألة الأولى) في إعرابه وجهان وذلك لأننا إن جعلنا "إرم" اسم القبيلة فالمعنى أنهم كانوا بدويين يسكنون الأحيبة والخيام والخباء لا بد فيها من العماد، والعماد بمعنى العمود. وقد يكون جمع العمد أو يكون الكراد بذات العماد أنهم طوال الأجسام على تشبيه قدودهم بالأعمدة وقيل ذات البناء الرفيع، وإن جعلناه اسم البلد، فالمعنى أنها ذات أساطين أي ذات أبنية مرفوعة على العمد وكانوا يعالجون الأعمدة فينصبونها وبينون فوقها القصور، قال تعالى في وصفهم "أتبنون بكل ريع آية تعبثون"

أي علامة وبناء رفيعاً. (المسألة الثانية) روي أنه كان لعاد ابنان شداد وشديد فملكا وقهرا

⁶² Fakhruddin al-Razi, *Tafsîr Mafââtih al-Ghaib*, Jilid 31, Beirut: Dar al-Fikriy, 1994, hal. 168.

⁶³ Teks Aslinya:

فقوله تعالى "ذات العماد" صفة لإرم نفسها والمراد ذات القدود الطوال على تشبيه قاماتهم بالأعمدة ومنه قولهم رجل معمد وعمدان إذا كان طويلاً وروي هذا عن ابن عباس ومجاهد واشتهر أنه كان قد أحدهم اثني عشر ذراعاً وأكثر وفي تفسير الكواشى قالوا كان طول الطويل منهم أربعمائة ذراع وكان أحدهم يأخذ الصخرة العظيمة فيقلبها على الحي فيهلكهم وعن قتادة وابن عباس في رواية عطاء المراد ذات الخيام والأعمدة وكانوا سيرة في الربيع فإذا هاج النبت رجعوا إلى منازلهم وقال غير واحد كانوا بدويين أهل عمد وخيام يسكنونها حلاً وارتحالاً وقيل المراد ذات الرفعة أو ذات الوقار أو ذات الثبات وطول العمر والكل على الاستعارة.

Dikatakan juga maksudnya adalah yang memiliki keagungan, kewibawaan, keteguhan, dan panjang umur yang mana semua makna ini adalah bentuk *isti'ârah*.⁶⁴

Dari penafsiran di atas, al-Alusi menyebutkan kata *isti'ârah*. Yang mengindikasikan bahwa ayat ini mengandung *isti'ârah*, sebagaimana yang Ibnu 'Âsyûr tampilkan dalam penafsirannya.

Jadi, dari keempat penafsiran yang disebutkan di atas, hanya penafsiran al-Alusi yang sama dengan penafsiran Ibnu 'Âsyûr. Yaitu menggunakan kata *isti'ârah* pada penafsiran kata *dzât al-'imâd*.

2. Surat al-Fajr ayat 10

وَفِرْعَوْنَ ذِي الْأَوْتَادِ (10)

Dan Fir'aun raja pancang-pancang. (Al-Fajr/89: 10)

Pada ayat ini, Ibnu 'Âsyûr menjelaskan⁶⁵ bahwa Fir'aun diberikan sifat *dzât al-autâd* karena sesungguhnya dalam kerajaannya banyak terdapat piramid yang telah dibangun leluhurnya, dan bentuk piramid di atas tanah serupa dengan pasak yang diremukkan. Bisa juga *al-autâd* sebagai bentuk *isti'ârah* dari *al-tamakkun* (teguh) dan *al-tsabât* (kokoh), maksudnya yaitu memiliki kekuatan sebagaimana makna yang terkandung dalam sifat *dzât al-'imâd*, yang mana penjelasannya telah disampaikan pada firman Allah: "Telah mendustakan (*rasul-rasul pula*) sebelum mereka itu kaum Nuh, 'Ad, Fir'aun yang mempunyai tentara yang banyak" dalam surat Shad.⁶⁶

Jenis *isti'ârah* pada ayat ini dapat dilihat dari kata *al-autâd* yang berarti pancang-pancang atau pasak-pasak, seharusnya diperuntukkan bangunan. Dalam ayat ini kata tersebut merupakan *isti'ârah* dari kata 'teguh' dan 'kokoh', hal ini sama dengan *al-'imâd* pada ayat 7, yaitu sama-sama bersifat kuat dan kokoh. Ditinjau dari perspektif *tharfai al-tasybîh*, *isti'ârah* di atas termasuk *tashrihiyyah*. Sementara ditinjau dari perspektif lafadz *musta'ârnya*, *isti'ârah* di atas termasuk *ashliyyah*, karena lafadz yang digunakan adalah *isim jâmid*.

⁶⁴ Syihabuddin al-Alusy, *Rûh al-Ma'âniy*..., hal. 123.

⁶⁵ Teks aslinya:

ووصف "ذي الأوتاد" لأن مملكته كانت تحتوي على الأهرام التي بناها أسلافه لأن صورة الهرم على الأرض تشبه الوتد المدقوق، ويجوز أن يكون الأوتاد مستعاراً للتمكن والثبات، أي ذي القوة على نحو قوله "ذات العماد"، وقد تقدم عند قوله تعالى "كذبت قبلهم قوم نوح وعاد وفرعون ذو الأوتاد" في ص.

⁶⁶ Muhammad al-Thahir ibn 'Asyur, *Tafsîr al-Tahrîr*..., hal. 321.

Dan efek yang ditimbulkan oleh gaya bahasa *isti'ârah* pada ayat ini adalah untuk memberi kesan sangat (*mubâlaghah*). Yaitu Fir'aun yang selain memiliki bangunan gedung-gedung yang menjulang tinggi dan kokoh ia juga memiliki pasukan yang sangat banyak dan kuat.

Sebagaimana yang telah dijelaskan di atas bahwa keistimewaan dalam penafsiran Ibnu 'Âsyûr pada ayat ini yaitu menggunakan kata *musta'âr* ketika menjelaskan kata *al-autâd*. Keistimewaan ini dapat kita kuatkan dengan membandingkan penafsiran dari *mufassir* lain, yaitu sebagai berikut:

a. Penafsiran *al-autâd* dalam Kitab Tafsir *al-Kasysyâf*

Pada kata *al-autâd* Zamakhsyari menjelaskan⁶⁷ bahwa disebutkannya *dzî al-autâd* karena banyaknya bala tentara Fir'aun dan alat pukulnya yang mana akan dipukulkan ketika mereka berhenti. Atau juga karena Fir'aun menyiksa dengan pasak-pasak, seperti yang telah dilakukan terhadap wanita penyisir rambut anaknya dan juga terhadap Asiyah.⁶⁸

Dalam penafsiran di atas, Zamakhsyari tidak menyebutkan kata *isti'ârah*. Ia hanya menyebutkan makna-makna dan tidak mengklasifikasikan dalam bentuk *majâz* tertentu.

b. Penafsiran *al-autâd* dalam Kitab Tafsir *al-Muharrar al-Wajîz*

Pada kata *al-autâd* Ibnu 'Athiyyah menjelaskan⁶⁹ bahwa ulama berbeda pendapat pada kata *al-autâd*. Muhammad bin Ka'b memaknai *al-autâd* sebagai bangunan Fir'aun yang tinggi dan agung, pendapat lain memaknainya sebagai bala tentara Fir'aun yang mengokohkan kerajaannya.⁷⁰

Dalam penafsiran di atas, Ibnu 'Athiyyah tidak menyebutkan kata *isti'ârah*. Ia hanya menyebutkan beberapa pendapat ulama dalam memaknai kata *al-autâd*.

⁶⁷ Teks aslinya:

قيل له: ذو الأوتاد، لكثرة جنوده ومضارهم التي كانوا يضربونها إذا نزلوا، أو لتعديبه بالأوتاد، كما فعل
بماشطة بنته وبأسية.

⁶⁸ Mahmud bin Umar al-Zamakhsyari, *al-Kasysyâf*...., hal. 370.

⁶⁹ Teks aslinya:

واختلف الناس في أوتاده. فقيل: أبنيته العالية العظيمة، قاله محمد بن كعب، وقيل: جنوده الذين بهم ثبت
ملكه...

⁷⁰ Ibnu 'Athiyyah, *al-Muharrar al-Wajîz* hal. 608-609.

c. Penafsiran *al-autâd* dalam Kitab Tafsir *Mafâtîh al-Ghaib*

Pada kata *al-autâd* al-Razi menjelaskan⁷¹ bahwa penelitian kalimat *wa fir'aun dzî al-autâd* telah disebutkan dalam surat Shad. Kemudian al-Razi menjelaskan bahwa terdapat beberapa pendapat, *pertama*, dinamai *dzî al-autâd* karena banyaknya bala tentara Fir'aun dan alat pukulnya yang akan dipukulkan ketika mereka berhenti. *Kedua*, Fir'aun menyiksa manusia sampai mati dengan pasak-pasak. *Ketiga*, *dzî al-autâd* maksudnya adalah memiliki kerajaan dan para penguasa. *Keempat*, *al-autâd* merupakan para penghibur Fir'aun.⁷²

Pada penafsiran di atas, al-Razi tidak menyebutkan kata *isti'ârah* ataupun bentuk kata lainnya. Seperti halnya Ibnu 'Athiyyah yang hanya menyebutkan beberapa pendapat ulama dalam memaknai kata *al-autâd*.

d. Penafsiran *al-autâd* dalam Kitab Tafsir *Rûh al-Ma'âniy*

Pada kata *al-autâd*, al-Alusi menjelaskan⁷³ bahwa Fir'aun disifati dengan *dzî al-autâd* karena banyaknya bala tentara dan kemahnya yang mana mereka menancapkan pasak-pasaknya pada tempat kemah mereka. Bisa juga karena memukul orang yang dihukum menggunakan empat pasak dengan pukulan yang keras

⁷¹ Teks aslinya:

أما قوله "وفرعون ذي الأوتاد" فالاستقصاء فيه مذکور في سورة ص, ونقول الآن فيه وجوه (أحدها) أنه سمي ذا الأوتاد لكثرة جنوده ومضارهم التي كانوا يضربونها إذا نزلوا (وثانيها) أنه كان يعذب الناس ويشدهم بها إلى أن يموتوا, روي عن أبي هريرة أن فرعون وتد لامرأته أربعة أوتاد وجعل على صدرها رجا واستقبل بها عين الشمس فرفعت رأسها إلى السماء وقالت رب ابن لي عندك بيتا في الجنة, ففرج الله عن بيتها في الجنة فرأته (وثالثها) ذي الأوتاد, أي ذي الملك والرجال, كما قال الشاعر: في ظل ملك راسخ الأوتاد (ورابعها) روى قتادة عن سعيد بن جبير عن ابن عباس أن تلك الأوتاد كانت ملاعب يلعبون تحتها لأجله, واعلم أن الكلام محتمل لكل ذلك, فبين الله تعالى لرسوله أن كل ذلك مما تعظم به الشدة والقول والكثرة لم يمنع من ورود هلاك عظيم بهم....

⁷² Fakhruddin al-Razi, *Tafsîr Mafâtîh* ..., hal. 169.

⁷³ Teks Aslinya:

"وفرعون ذي الأوتاد" وصف بذلك لكثرة جنوده وحيامهم التي يضربون أوتادها في منازلهم أو لأنه كان يذق للمعذب أربعة أوتاد ويشده بها مبطوحا على الأرض فيعذبه بما يريد من ضرب أو احراق أو غيره وقد تقدم الكلام في ذلك.

sampai tersungkur ke tanah, maka Fir'aun menyiksa dengan semanya baik berupa pukulan, pembakaran, dan sebagainya.⁷⁴

Dari penafsiran di atas, al-Alusi tidak menyebutkan kata *isti'ârah* ataupun bentuk kata lainnya. Ia hanya menjelaskan makna *dzî al-autâd* yang merupakan sifat yang dilekatkan pada Fir'aun.

Jadi, dari keempat penafsiran yang disebutkan di atas, tidak ada penafsiran yang sama dengan penafsiran Ibnu 'Âsyûr. Yaitu menggunakan kata *isti'ârah* pada penafsiran kata *dzî al-autâd*. Yang ditekankan pada setiap penafsiran adalah penjelasan pendapat ulama tentang makna *dzî al-autâd*.

3. Surat al-Fajr ayat 13

فَصَبَّ عَلَيْهِمْ رَبُّكَ سَوْطَ عَذَابٍ (13)

Maka Tuhanmu menuangkan sebagian azab pada mereka. (Al-Fajr/89: 13)

Pada ayat ini, Ibnu 'Âsyûr menjelaskan⁷⁵ bahwa kata *al-shabb* secara makna hakikat (sebenarnya) adalah mengosongkan sesuatu yang ada di dalam wadah. Di sini *al-shabb* yang dikehendaki adalah *isti'ârah* dari datangnya azab secara tiba-tiba dan menimpa mereka. Seperti menuangkan air pada tempat mencuci atau menumpahkan hujan ke bumi. Segi persamaannya yaitu gabungan dari *al-sur'ah* (cepat) dan *al-katsrah* (banyak). Sedangkan padanan *isti'ârah* kata *ifrâgh* terdapat pada firman Allah: “Ya Tuhan kami, limpahkanlah kesabaran kepada kami”. Dan padanan kata *al-shabb* perkataan mereka: “serangan dari segala arah”. Azab yang menimpa mereka adalah azab yang datang secara tiba-tiba sebagai hukuman bagi mereka.⁷⁶

Jenis *isti'arah* pada ayat ini dapat dilihat dari kata *shabba* yaitu mengosongkan sesuatu yang ada di dalam wadah. Dalam ayat ini kata tersebut yang dikehendaki adalah *isti'ârah* dari datangnya azab secara tiba-tiba dan menimpa mereka. Seperti menuangkan air pada tempat mencuci atau menumpahkan hujan ke bumi. Segi persamaannya yaitu

⁷⁴ Syihabuddin al-Alusy, *Rûh al-Ma'âniy...*, hal. 124.

⁷⁵ Teks aslinya:

والصب حقيقته : إفراغ ما في الظرف, وهو مستعار لخلول العذاب دفعة وإحاطته بهم كما يصب الماء على المغتسل أو يصب المطر على الأرض, فوجه الشبه مركب من السرعة والكثرة ونظيره استعارة الإفراغ في قوله تعالى "ربنا أفرغ علينا صبرا" ونظير الصب قولهم : شن عليهم الغارة. وكان العذاب الذي أصاب هؤلاء عذابا مفاجئا قاضيا.

⁷⁶ Muhammad al-Thahir ibn 'Asyur, *Tafsîr al-Tahrîr...*, hal. 322.

gabungan dari *al-sur'ah* (cepat) dan *al-katsrah* (banyak). Ditinjau dari perspektif *tharfai al-tasybîh*, *isti'arah* di atas termasuk *tashrihiyyah*, karena yang disebutkan adalah *musyabbah bih*, yaitu *shabba*. Sementara ditinjau dari perspektif lafadz *musta'ârnya*, *isti'arah* di atas termasuk *taba'iyah*, karena lafadz yang digunakan adalah *fi'il*.

Dan efek yang ditimbulkan oleh gaya bahasa *isti'arah* pada ayat ini adalah untuk menjelaskan yang tampak tetapi belum jelas (*idhâh al-zhâhir laisa bi jaliy*). Yaitu penimpaan azab. Kata *shabba* pada asalnya berarti menuangkan air. Dalam hal ini azab disamakan dengan air dari segi datangnya yang cepat dan banyak.

Sebagaimana yang telah dijelaskan di atas bahwa keistimewaan dalam penafsiran Ibnu 'Âsyûr pada ayat ini yaitu menggunakan kata *musta'âr* ketika menjelaskan kata *shabba*. Keistimewaan ini dapat kita kuatkan dengan membandingkan penafsiran dari *mufasssir* lain, yaitu sebagai berikut:

a. Penafsiran *shabba* dalam Kitab Tafsir *al-Kasysyâf*

Pada kata *shabba* Zamakhsyari menjelaskan⁷⁷ bahwa maksudnya adalah Allah menuangkan (berikan) padanya cambukan, sehingga menutupinya dan membuatnya tunduk.⁷⁸

Dalam penafsiran di atas, Zamakhsyari tidak menyebutkan kata *isti'arah*. Ia hanya menyebutkan makna dan maksud dari ayat tersebut.

b. Penafsiran *shabba* dalam Kitab Tafsir *al-Muharrar al-Wajîz*

Pada kata *shabba* Ibnu 'Athiyyah menjelaskan⁷⁹ bahwa *al-shabb* digunakan pada kata *al-sauth* (cambuk) karena menunjukkan cepatnya ketika turun.⁸⁰

Dari penafsiran tersebut, Ibnu 'Athiyyah tidak menyebutkan kata *isti'arah*. Ia hanya menjelaskan alasan penggunaan kata *al-shabb*.

⁷⁷ Teks aslinya:

....يقال: صب عليه السوط وغشاه وقتعه.

⁷⁸ Mahmud bin Umar al-Zamakhsyari, *al-Kasysyâf*...., hal. 370.

⁷⁹ Teks aslinya:

و"الصب" مستعمل في السوط لأنه يقتضي سرعة في النزول....

⁸⁰ Ibnu 'Athiyyah, *al-Muharrar al-Wajîz* hal. 609.

c. Penafsiran *shabba* dalam Kitab Tafsir *Mafâtîh al-Ghaib*

Pada kata *shabba* al-Razi menjelaskan⁸¹ bahwa ketahuilah maksud ayat ini adalah Allah menuangkan (berikan) padanya cambukan, sehingga menutupinya dan membuatnya tunduk.⁸²

Dalam penafsiran di atas, al-Razi tidak menyebutkan kata *isti'ârah*. Ia hanya menyebutkan makna dan maksud dari ayat tersebut. Dan penafsiran ini sama dengan penafsiran Zamakhsyari.

d. Penafsiran *shabba* dalam Kitab Tafsir *Rûh al-Ma'âniy*

Pada kata *shabba*, al-Alusi menjelaskan⁸³ bahwa maksud dari kalimat *fa shabba 'alaihim rabbuk* adalah Allah benar-benar telah menurunkan siksaan kepada suatu golongan akibat kezaliman dan kerusakan yang mereka perbuat.⁸⁴

Dalam penafsiran di atas, al-Alusi tidak menyebutkan kata *isti'ârah*. Ia hanya menyebutkan makna dan maksud dari ayat tersebut.

Jadi, dari keempat penafsiran yang disebutkan di atas, tidak ada penafsiran yang sama dengan penafsiran Ibnu 'Âsyûr. Yaitu menggunakan kata *isti'ârah* ataupun bentuk kata lainnya pada penafsiran kata *shabba*. Yang ditekankan pada setiap penafsiran adalah penjelasan tentang makna *shabba*.

4. Surat *al-Fajr* ayat 19

وَتَأْكُلُونَ التُّرَاثَ أَكْلًا لَمًّا (19)

Dan kamu makan harta warisan orang lain dengan amat serakah. (Al-Fajr/89: 19)

Pada ayat ini, Ibnu 'Âsyûr menjelaskan⁸⁵ bahwa kata *al-akl* merupakan bentuk *isti'ârah* dari pemanfaatan sesuatu dengan tanpa sisa.

⁸¹ Teks aslinya:

ثم قال تعالى "فصب عليهم ربك سوط عذاب" واعلم أنه يقال صب عليه السوط وغشاه وقتعه...

⁸² Fakhruddin al-Razi, *Tafsîr Mafâtîh*, hal. 169.

⁸³ Teks aslinya:

"فصب عليهم ربك" أي أنزل سبحانه انزالا شديدا على كل طائفة من أولئك الطوائف عقيب ما فعلت من الطغيان والفساد.

⁸⁴ Syihabuddin al-Alusy, *Rûh al-Ma'âniy*..., hal. 124.

⁸⁵ Teks aslinya:

Aku menganggap bahwa *isti'arah* ini adalah salah satu kebesaran al-Qur'an karena tidaklah aku temukan kata yang sepadan dengannya dalam bahasa Arab.⁸⁶

Jenis *isti'arah* pada ayat ini dapat dilihat dari kata *al-akl* yang makna asalnya adalah 'makan', namun yang dikehendaki pada ayat ini adalah *isti'arah* dari pemanfaatan sesuatu dengan tanpa sisa. Persamaannya yaitu sama-sama menghabiskan. Ditinjau dari perspektif *tharfai al-tasybih*, *isti'arah* di atas termasuk *tashrihiyyah*. Sementara ditinjau dari perspektif lafadz *musta'ârnya*, *isti'arah* di atas termasuk *ashliyyah*, karena lafadz yang digunakan adalah *isim jâmid*.

Dan efek yang ditimbulkan oleh gaya bahasa *isti'arah* pada ayat ini adalah untuk memberi kesan sangat (*mubâlaghah*). Yaitu karena keserakahan terhadap harta yang bukan haknya. Kata *akl* yang bermakna makan merupakan *isti'arah* dari menghabiskan sesuatu tanpa sisa.

Sebagaimana yang telah dijelaskan di atas bahwa keistimewaan dalam penafsiran Ibnu 'Âsyûr pada ayat ini yaitu menggunakan kata *musta'âr* ketika menjelaskan kata *al-akl*. Keistimewaan ini dapat kita kuatkan dengan membandingkan penafsiran dari *mufasssir* lain, yaitu sebagai berikut:

a. Penafsiran *al-akl* dalam Kitab Tafsir *al-Kasysyâf*

Pada kata *al-akl* Zamakhsyari menjelaskan⁸⁷ bahwa *al-akl* bermakna memakan (mengambil) semua bagian warisan, baik bagian untuk mereka sendiri maupun bukan bagiannya. Dikatakan juga mereka tidak memberikan warisan pada perempuan dan anak kecil kemudian mengambil semua warisan itu.⁸⁸

الأكل : مستعار للانتفاع بالشيء انتفاعا لا يبغي منه شيئا. وأحسب أن هذه الاستعارة من مبتكرات القرآن إذ لم أقف على مثلها في كلام العرب.

⁸⁶ Muhammad al-Thahir ibn 'Asyur, *Tafsîr al-Tahrîr*...., hal. 334.

⁸⁷ Teks aslinya:

يعني: أنهم يجمعون في أكلهم بين نصيبهم من الميراث ونصيب غيرهم. وقيل كانوا لا يورثون النساء ولا الصبيان, ويأكلون تراثهم مع تراثهم. وقيل: يأكلون ما جمعه الميت من الظلمة, وهو عالم بذلك فيلم في الأكل بين حلاله وحرامه. ويجوز أن يذم الوارث الذي ظفر بالمال سهلا مهلا, من غير أن يعرق فيه جبينه, فيسرف في إنفاقه, ويأكله أكلا واسعا جامعا بين ألوان المشتبهيات من الأطعمة والأشربة والفواكه, كما يفعل الوارث البطالون.

⁸⁸ Mahmud bin Umar al-Zamakhsyari, *al-Kasysyâf*...., hal. 372.

Dalam penafsiran di atas, Zamakhsyari tidak menyebutkan kata *isti'ârah*. Ia hanya menyebutkan makna dan maksud dari kata *akl lamman*. Yaitu memakan (menggambil bagian warisan) secara serakah.

b. Penafsiran *al-akl* dalam Kitab Tafsir *al-Muharrar al-Wajîz*

Pada kata *al-akl* Ibnu 'Athiyyah menjelaskan⁸⁹ bahwa *akl* bermakna *akhdz* (menggambil). Dan mereka tidak memberikan warisan kepada perempuan dan juga anak kecil. Harta warisan hanyalah diambil dari orang yang terbunuh.⁹⁰

Dalam penafsiran di atas, Ibnu 'Athiyyah tidak menyebutkan kata *isti'ârah*. Ia hanya menjelaskan makna dan maksud dari kata *akl lamman*. Yaitu mengambil bagian warisan secara serakah.

c. Penafsiran *al-akl* dalam Kitab Tafsir *Mafâth al-Ghaib*

Pada kata *al-akl* al-Razi menjelaskan⁹¹ keseluruhan ayat ini, *wa ta'kulûn al-turâts aklan lamman*. Maksud dari *al-turâts* adalah warisan anak yatim, *lamman* adalah menghimpun seluruhnya. Menurut al-Hasan maksud dari ayat ini adalah memakan (menggambil) bagian mereka dan juga bagian sahabat mereka, sehingga terkumpul bagian yang lain ke bagiannya sendiri.⁹²

Dalam penafsiran di atas, al-Razi tidak menyebutkan kata *isti'ârah*. Ia hanya menjelaskan makna dan maksud dari keseluruhan ayat. Yaitu mengambil bagian warisan secara serakah.

d. Penafsiran *al-akl* dalam Kitab Tafsir *Rûh al-Ma'âni*

Pada kata *al-akl*, al-Alusi menjelaskan⁹³ bahwa makna *aklan lamman* maksudnya adalah yang mengumpulkan. Bisa juga bentuk

⁸⁹ Teks aslinya:

وعدد تعالى عليهم جدهم في أكل التراث. لأنهم كانوا لا يورثون النساء ولا صغار الأولاد, وإنما كان يأخذ المال من يقاتل ويحمي الحوزة و "اللّم": الجمع واللف, قال الحسن: هو أن يأخذ في الميراث حظه وحظ غيره, وقال أبو عبيدة: لمث ما على الخوان. إذا أكلت جميع ما عليه بأسره...

⁹⁰ Ibnu 'Athiyyah, *al-Muharrar al-Wajîz* hal. 612.

⁹¹ Teks aslinya:

فقال الله "وتأكلون التراث أكلا لما" أي تراث اليتامى لما أي تلمون جميعه, وقال الحسن أي يأكلون نصيبهم ونصيب صاحبهم فيجمعون نصيب غيرهم إلى نصيبهم....

⁹² Fakhrudin al-Razi, *Tafsîr Mafâth*, hal. 173.

⁹³ Teks aslinya:

mubâlaghah (melebih-lebihkan). Ayat tersebut bisa dimaknai dengan bahwasannya kalian memakan (mengambil) bagian warisan kalian dan juga bagian warisan selain kalian.⁹⁴

Dalam penafsiran di atas, al-Alusi tidak menyebutkan kata *isti'ârah*. Ia hanya menjelaskan makna dari *lamma* dan maksud dari keseluruhan ayat. Yaitu mengambil bagian warisan secara serakah.

Jadi, dari keempat penafsiran yang disebutkan di atas, tidak ada penafsiran yang sama dengan penafsiran Ibnu 'Âsyûr. Yaitu menggunakan kata *isti'ârah* ataupun bentuk kata lainnya pada penafsiran kata *al-akl*. Yang ditekankan pada setiap penafsiran adalah penjelasan tentang maksud ayat secara keseluruhan.

5. Surat al-Fajr ayat 20

وَتُحِبُّونَ الْمَالَ حُبًّا جَمًّا (20)

Dan kamu mencintai harta dengan kecintaan yang berlebihan. (Al-Fajr/89: 20).

Pada ayat ini, Ibnu 'Âsyûr menjelaskan⁹⁵ bahwa kata *al-jamm* makna asalnya adalah *al-katsîr* (banyak). Dikatakan: "air melimpah di kolam", apabila airnya banyak, dan "sumur berlimah-limpah airnya", dengan difathah jimnya yang bermakna banyaknya air, yaitu "kecintaan yang banyak", dan kata *al-hubb* (cinta) diberi sifat *al-katsrah* (banyak) maksudnya adalah *al-syiddah* (sangat). Karena sesungguhnya kata *al-hubb* adalah salah satu makna dari berbagai makna *nafsiyyah* (kejiwaan)

"أكلًا لما" أي ذمُّ أو هو نفس اللم على المبالغة واللم الجمع ومنه قول النابغة
ولست بمستيقب أخالاً تلمه على شعث أي الرجال المهذب
والمراد به هنا الجمع بين الحلال والحرام وما يحمد وما لا يحمد ومنه قول الحطيئة
إذا كان لما يتبع الدم ربه فلا قدس الرحمن تلك الطواحنا
يعني أنكم تجمعون في أكلكم بين نصيبكم من الميراث ونصيب غيركم...

⁹⁴ Syihabuddin al-Alusy, *Rûh al-Ma'âniy*..., hal. 127.

⁹⁵ Teks aslinya:

والجم : الكثير, يقال : جم الماء في الحوض, إذا كثرت, وبئر جموم بفتح الجيم : كثيرة الماء, أي حبا كثيرا, ووصف الحب بالكثرة مراد به الشدة لأن الحب معنى من المعاني النفسية لا يوصف بالكثرة التي هي وفرة عدد أفراد الجنس. فالجم مستعار لمعنى القوي الشديد, أي حبا مفرطا, وذلك محل ذم حب المال, لأن أفراد حبه يوقع في الحرص على اكتسابه بالوسائل غير الحق. كالغصب والاختلاس والسرقة وأكل الأمانات.

yang tidak dapat diberi sifat *al-katsrah* (banyak) yang merupakan bermakna *wafrah* (banyak) untuk bilangan jenis individu.

Maka kata *al-jamm* merupakan bentuk *isti'arah* dari makna *al-qawiy al-syadîd* (kuat yang sangat/ sangat kuat), yaitu “*cinta yang berlebihan*”. Itu adalah letak celanya cinta akan harta. Karena kecintaan akan harta menyebabkan munculnya sifat tamak yang mana usaha memperolehnya dengan segala cara yang tidak dibenarkan, seperti *ghasab*, korupsi, mencuri, dan menyalahgunakan amanah.⁹⁶

Jenis *isti'arah* pada ayat ini dapat dilihat dari kata *jamm* yang makna asalnya adalah *al-katsîr* (banyak), yang bermakna “*kecintaan yang banyak*”. Dalam ayat ini kata *al-jamm* merupakan *isti'arah* dari makna *al-qawiy al-syadîd* (kuat yang sangat/ sangat kuat), yaitu “*cinta yang berlebihan*”. Ditinjau dari perspektif *tharfai al-tasybîh*, *isti'arah* di atas termasuk *tashrihiyyah*. Sementara ditinjau dari perspektif lafadz *musta'ârnya*, *isti'arah* di atas termasuk *ashliyyah*, karena lafadz yang digunakan adalah *isim jâmid*.

Dan efek yang ditimbulkan oleh gaya bahasa *isti'arah* pada ayat ini adalah untuk memberi kesan sangat (*mubâlaghah*). Yaitu tentang cinta akan harta. Kata *jamm* pada asalnya bermakna banyak atau melimpah. Sedangkan kata *hubb* merupakan perasaan yang tidak bisa disifati dengan kata banyak, karna banyak untuk sesuatu yang bisa dihitung, tidak begitu dengan cinta. Tentunya kata *jamm* adalah *isti'arah* dari kata sangat kuat, yaitu kecintaan yang berlebihan terhadap harta, yang mana dapat menimbulkan sifat tamak.

Sebagaimana yang telah dijelaskan di atas bahwa keistimewaan dalam penafsiran Ibnu ‘Âsyûr pada ayat ini yaitu menggunakan kata *musta'âr* ketika menjelaskan kata *jamm*. Keistimewaan ini dapat kita kuatkan dengan membandingkan penafsiran dari *mufasssir* lain, yaitu sebagai berikut:

a. Penafsiran *jamm* dalam Kitab Tafsir *al-Kasysyâf*

Pada kata *jamm*, Zamakhsyari menjelaskan⁹⁷ bahwa kalimat *hubban jamman*, makna *jamm* di sini adalah secara banyak dan sangat diiringi gairah, keburukan, dan mengabaikan hak.⁹⁸

Dalam penafsiran di atas, Zamakhsyari tidak menyebutkan kata *isti'arah*. Ia hanya menyebutkan makna dan maksud dari kata *jamm*.

⁹⁶ Muhammad al-Thahir ibn ‘Asyur, *Tafsîr al-Tahrîr*...., hal. 334.

⁹⁷ Teks aslinya:

"حبا جما" كثيرا شديدا مع الحرص والشر ومنع الحقوق.

⁹⁸ Mahmud bin Umar al-Zamakhsyari, *al-Kasysyâf*...., hal. 372.

b. Penafsiran *jamm* dalam Kitab Tafsir *al-Muharrar al-Wajîz*

Pada kata *jamm*, Ibnu ‘Athiyyah menjelaskan⁹⁹ bahwa kata *al-jamm* maksudnya adalah banyak dan sangat. Seperti perkataan sya’ir apabila memohon ampunan kepada Allah, memohonlah ampunan yang banyak. Dan perkataan lain *al-jamm min al-nâs* (banyak manusia).¹⁰⁰

Dalam penafsiran di atas, Ibnu ‘Athiyyah tidak menyebutkan kata *isti’ârah*. Ia hanya menyebutkan makna dan maksud dari kata *jamm*.

c. Penafsiran *jamm* dalam Kitab Tafsir *Mafâtîh al-Ghaib*

Pada kata *jamm*, al-Razi menjelaskan¹⁰¹ bahwa *al-jamm* bermakna banyak. Dikatakan banyaknya sesuatu dengan sebanyak-banyaknya. Dikatakan juga bahwa makna ini digunakan pada harta atau selainnya. Sedangkan maksud ayat adalah *mereka mencintai harta dengan kecintaan yang banyak dan sangat*. Maka jelaslah sesungguhnya hasrat mereka hanya kepada dunia saja, dan mereka tidak menyeimbangi dengan urusan akhirat.¹⁰²

Dalam penafsiran di atas, al-Razi tidak menyebutkan kata *isti’ârah*. Ia hanya menyebutkan makna dan maksud dari kata *jamm*. Yaitu bermakna banyak dan sangat.

d. Penafsiran *jamm* dalam Kitab Tafsir *Rûh al-Ma’âniy*

Pada kata *jamm*, al-Alusi menjelaskan¹⁰³ bahwa maksud *al-jamm* di sini adalah banyak sebagaimana pendapat Ibnu ‘Abbas. Dan

⁹⁹ Teks aslinya:

و"الجم": الكثير الشديد، ومنه قول الشاعر: إن تغفر اللهم تغفر جما # وأي عبد لك لا ألما؟
ومنه الجم من الناس.

¹⁰⁰ Ibnu ‘Athiyyah, *al-Muharrar al-Wajîz* hal. 612-613.

¹⁰¹ Teks aslinya:

قوله تعالى: "ويحبون المال حبا جما" فاعلم أن الجم هو الكثرة يقال جم الشيء يجم جموما يقال ذلك في المال وغيره فهو شيء جم وجام وقال أبو عمرو جم يجم أي يكثر، والمعنى: ويحبون المال حبا كثيرا شديدا، فبين أن حرصهم على الدنيا فقط وأنهم عادلون عن أمر الآخرة.

¹⁰² Fakhruddin al-Razi, *Tafsîr Mafâtîh*, hal. 173.

¹⁰³ Teks aslinya:

"وتحبون المال حبا جما" أي كثيرا كما قال ابن عباس وأنشد قول أمية:

seperti contoh lantunan ucapan Umayyah: *apabila memohon ampunan kepada Allah, memohonlah ampunan yang banyak. Dan maksud dari ayat adalah sesungguhnya kalian mencintai harta diiringi hasrat dan kejelekannya.*¹⁰⁴

Dalam penafsiran di atas, al-Alusi tidak menyebutkan kata *isti'arah*. Ia hanya menyebutkan makna dan maksud dari kata *jamm*.

Dan penafsirannya sama seperti penafsiran Ibnu 'Athiyah

Jadi, dari keempat penafsiran yang disebutkan di atas, tidak ada penafsiran yang sama dengan penafsiran Ibnu 'Âsyûr. Yaitu menggunakan kata *isti'arah* ataupun bentuk kata lainnya pada penafsiran kata *jamm*. Yang ditekankan pada setiap penafsiran adalah penjelasan tentang maksud dari kata *jamm*.

6. Surat al-Fajr ayat 22

وَجَاءَ رُبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا (22)

Dan Tuhanmu datang bersama malaikat bershaf-shaf. (Al-Fajr/89: 22)

Pada ayat ini, Ibnu 'Âsyûr menjelaskan¹⁰⁵ bahwa penyandaran kata *al-majî'* (datang) kepada lafadz Allah bisa berupa *majâz 'aqliy*, yang bermakna "*telah datang ketetapan-Nya*. Bisa juga berupa *isti'arah* yaitu serupanya "*permulaan hisab-Nya*" dengan *al-majî'* (datang).¹⁰⁶

Jenis *isti'arah* pada ayat ini dapat dilihat dari kata *jâ'a rabbuk* yang mana penyandaran *al-majî'* (datang) kepada lafadz Allah bisa berupa *majâz 'aqliy*, yang bermakna "*telah datang ketetapan-Nya*. Bisa juga berupa *isti'arah* yaitu serupanya "*permulaan hisab-Nya*" dengan *al-majî'* (datang). Jika melihat dari segi *isti'arah*, maka ditinjau dari perspektif *tharfai al-tasybîh*, *isti'arah* di atas termasuk *tashrihiyyah*. Sementara ditinjau dari perspektif lafadz *musta'ârnya*, *isti'arah* di atas termasuk *taba'iyyah*, karena lafadz yang digunakan adalah *fi'il*.

Dan efek yang ditimbulkan oleh gaya bahasa *isti'arah* pada ayat ini adalah untuk menjelaskan yang tampak tetapi belum jelas (*idhâh al-zhâhir laisa bi jaliy*). Yaitu penyandaran kata *jâ'a* (datang) kepada lafadz *rabbuk* (Allah). Kata *jâ'a* yang bermakna datang pada asalnya

ان تغفر اللهم تغفر جما وأي عبد لك لا ألما

والمراد أنكم تحبونه مع حرص وشره.

¹⁰⁴ Syihabuddin al-Alusi, *Rûh al-Ma'âniy*..., hal. 127.

¹⁰⁵ Teks aslinya:

... وإسناد المحيي إلى الله إما مجاز عقلي، أي جاء قضاؤه، وإما استعارة بتشبيه ابتداء حسابه بالمحيي.

¹⁰⁶ Muhammad al-Thahir ibn 'Asyur, *Tafsîr al-Tahrîr*..., hal. 337.

disandarkan kepada manusia. Dalam hal ini berupa *isti'arah* yaitu serupanya "*permulaan hisab-Nya*" dengan *jâ'a* (datang).

Sebagaimana yang telah dijelaskan di atas bahwa keistimewaan dalam penafsiran Ibnu 'Âsyûr pada ayat ini yaitu menggunakan kata *isti'arah* ketika menjelaskan penyandaran kata *al-majî'* kepada lafadz Allah. Keistimewaan ini dapat kita kuatkan dengan membandingkan penafsiran dari *mufassir* lain, yaitu sebagai berikut:

a. Penafsiran *jâ'a rabbuk* dalam Kitab Tafsir *al-Kasysyâf*

Pada ayat ini, Zamakhsyari menjelaskan¹⁰⁷ bahwa ketika ditanyakan kepadaku apa makna penyandaran *al-majî'* kepada lafadz Allah, sedangkan pergerakan dan perpindahan hanyalah berlaku kepada yang memiliki fisik. Maka aku menjawabnya, itu merupakan perumpamaan pada tampaknya ayat-ayat yang menunjukkan kehendak Allah dan jelasnya pengaruh kekuatan dan kekuasaan-Nya. Dapat diumpamakan seperti halnya seorang raja yang datang sendiri maka dengan kehadirannya itu tampaklah pengaruh kewibawaannya yang tidak akan tampak ketika kehadirannya diiringi pasukan tantara, para menteri, dan orang-orang khusus yang berhubungan dengannya.¹⁰⁸

Dalam penafsiran di atas, Zamakhsyari tidak menyebutkan kata *isti'arah*. Ia hanya menjelaskan maksud dari penyandaran *al-majî'* kepada lafadz Allah dengan perumpamaan yang masuk akal.

b. Penafsiran *jâ'a rabbuk* dalam Kitab Tafsir *al-Muharrar al-Wajîz*

Pada ayat ini, Ibnu 'Athiyyah menjelaskan¹⁰⁹ bahwa makna *jâ'a rabbuk* adalah telah datang takdir, kekuasaan, dan ketetapan-Nya. Menurut Mundzir bin Sa'd maksudnya adalah tampaknya Allah kepada makhluk di sana, bukan datang secara berpindah. Begitu juga

¹⁰⁷ Teks aslinya:

فإن قلت: ما معنى إسناد المجيء إلى الله، والحركة والانتقال إنما يجوزان على من كان في جهة. قلت: هو تمثيل لظهور آيات اقتداره وتبين آثار قهره وسلطانه: مثلت حاله في ذلك بحال الملك إذا حضر بنفسه ظهر بحضوره من آثار الهيبة والسياسة ما لا يظهر بحضور عساكره كلها ووزرائه وخواصه عن بكرة أبيهم.

¹⁰⁸ Mahmud bin Umar al-Zamakhsyari, *al-Kasysyâf*...., hal. 373.

¹⁰⁹ Teks aslinya:

قوله تعالى: "وجاء ربك" معناه: وجاء قدره وسلطانه وقضاؤه. وقال منذر بن سعيد: معناه ظهوره للخلق هنالك، ليس مجيء نقلة، وكذلك مجيء الصابحة ومجيء الطامة.

pada kalimat *majî' al-shâkhkhah* dan *majî' al-thâmmah* (datangnya hari kiamat).¹¹⁰

Dalam penafsiran di atas, Ibnu 'Athiyyah tidak menyebutkan kata *isti'ârah*. Ia hanya menjelaskan maksud dari penyandaran *al-majî'* kepada lafadz Allah dengan pendapat ulama.

c. Penafsiran *jâ'a rabbuk* dalam Kitab Tafsir *Mafâtîh al-Ghaib*

Pada ayat ini, al-Razi menjelaskan¹¹¹ bahwa penyandaran *al-majî'* kepada lafadz Allah maksud darinya dapat ditetapkan melalui cara logis. Yaitu bahwa gerak bagi Allah adalah suatu yang tidak mungkin karena setiap yang bergerak harus memiliki fisik atau badan, dan badan tidak mungkin bersifat abadi, maka haruslah ada pentakwilan. Adapun takwil pada ayat ini ada enam macam.¹¹²

Dalam penafsiran di atas, al-Razi tidak menyebutkan kata *isti'ârah*. Ia hanya menjelaskan maksud dari penyandaran *al-majî'* kepada lafadz Allah dengan mengutarakan beberapa makna secara interpretasi (takwil).

d. Penafsiran *jâ'a rabbuk* dalam Kitab Tafsir *Rûh al-Ma'âniy*

Pada ayat ini, al-Alusi menjelaskan¹¹³ dengan mengutip pendapat Mundzir bin Sa'd, yaitu tampaknya Allah kepada makhluk di sana, bukan datang secara berpindah. Begitu juga pada kalimat *majî' al-shâkhkhah* dan *majî' al-thâmmah* (datangnya hari kiamat). Dikatakan juga bahwa pada ayat itu terjadi pembuangan *mudhâf* (yang disandarkan) untuk menakuti, maka maknanya adalah telah datang perintah Tuhanmu dan ketetapan-Nya. Sedangkan kebanyakan

¹¹⁰ Ibnu 'Athiyyah, *al-Muharrar al-Wajîz* hal. 613.

¹¹¹ Teks aslinya:

(الصفة الثانية) من صفات ذلك اليوم قوله "وجاء ربك والمملك صفا صفا" واعلم أنه ثبت بالدليل العقلي أن الحركة على الله تعالى محال, لأن كل ما كان كذلك كان جسما, والجسم يستحيل أن يكون أزليا فلا بد فيه من التأويل...

¹¹² Fakhruddin al-Razi, *Tafsîr Mafâtîh*, hal. 174-175.

¹¹³ Teks aslinya:

"وجاء ربك" قال منذر بن سعيد معناه ظهر سبحانه للخلق هنا لك وليس ذلك بمجيء نقلة وكذلك مجيء الطامة والصاحخة وقيل الكلام على حذف المضاف للتهويل أي وجاء أمر ربك وقضاؤه سبحانه واختار جمع أنه تمثيل لظهور آيات اقتداره...

ulama memilih pendapat bahwa ayat ini merupakan *tamtsîl* (perumpamaan).¹¹⁴

Dalam penafsiran di atas, al-Alusi tidak menyebutkan kata *isti'ârah*. Ia hanya menjelaskan maksud dari penyandaran *al-majî'* kepada lafadz Allah dengan menyebutkan pendapat ulama dan memberikan perumpamaan pada ayat ini sama seperti penafsiran Zamakhsyari.

Jadi, dari keempat penafsiran yang disebutkan di atas, tidak ada penafsiran yang sama dengan penafsiran Ibnu 'Âsyûr. Yaitu menggunakan kata *isti'ârah* ataupun bentuk kata lainnya pada penafsiran kata *jâ'a rabbuk*. Yang ditekankan pada setiap penafsiran adalah penjelasan tentang maksud dari penyandaran *al-majî'* kepada lafadz Allah dengan menyebutkan pendapat para ulama dan perumpamaan darinya.

7. Surat al-Fajr ayat 28

ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكَ رَاضِيَةً مُّرْضِيَةً (28)

Kembalilah kepada Tuhanmu, dengan perasaan senang dan menyenangkan (bagi-Nya). (Al-Fajr/89: 28)

Pada ayat ini, Ibnu 'Âsyûr menjelaskan¹¹⁵ bahwa kata *al-rujû' ilâ Allâh* merupakan bentuk *isti'ârah* dari alam kenikmatan surga yaitu rumah kehormatan di sisi Allah dengan kedudukan rumah singgah, sebagaimana firman Allah: “*Di tempat yang disenangi di sisi Tuhan Yang Mahakuasa*”. Yaitu menyamakan surga dengan tempat jiwa yang diajak bicara (jiwa yang tenang), karena dia berhak mendapatkannya sesuai janji Allah terhadap amal-amal shalehnya. Maka seakan-akan dia adalah pendatang (imigran) di dunia, diucapkan padanya: “kembalilah pada-Nya”, kembali di sini bermakna khusus, bukan secara mutlak tinggal di akhirat.¹¹⁶

Jenis *isti'ârah* pada ayat ini dapat dilihat dari kata *irji'iy ilâ rabbik* yang bermakna kembalilah kamu (*al-nafs al-muthmainnah*) kepada tuhanmu. Dalam ayat ini yang dimaksud merupakan *isti'ârah* dari

¹¹⁴ Syihabuddin al-Alusy, *Rûh al-Ma'âniy*..., hal. 128.

¹¹⁵ Teks aslinya:

والرجوع : إلى الله مستعار للكون في نعيم الجنة التي هي دار الكرامة عند الله بمنزلة دار المضيف قال تعالى "في مقعد صدق عند مليك مقتدر" بحيث شبهت الجنة بمنزل للنفس المخاطبة لأنها استحقت بوعده الله على أعمالها الصالحة فكأنها كانت مغتربة عنه في الدنيا فقيل لها : ارجعي إليه, وهذا الرجوع خاص غير مطلق الحلول في الآخرة.

¹¹⁶ Muhammad al-Thahir ibn 'Asyur, *Tafsîr al-Tahrîr*..., hal. 341.

alam kenikmatan surga. Yaitu menyamakan surga dengan tempat jiwa yang diajak bicara (jiwa yang tenang), karena dia berhak mendapatkannya sesuai janji Allah terhadap amal-amal shalehnya. Ditinjau dari perspektif *tharfai al-tasybîh*, *isti'ârah* di atas termasuk *tashrihiyyah*. Sementara ditinjau dari perspektif lafadz *musta'ârnya*, *isti'ârah* di atas termasuk *taba'iyah*, karena lafadz yang digunakan adalah *fi'il*.

Dan efek yang ditimbulkan oleh gaya bahasa *isti'ârah* pada ayat ini adalah untuk menampakkan yang masih samar (*izhhâr al-khafiy*). Yaitu tentang surga. Kata *al-rujû' ilâ Allâh* asalnya bermakna kembali kepada Allah, atau dalam ayat dikatakan “*kembalilah kepada Tuhanmu*”. Kembali kepada Tuhan tentunya terdapat pemahaman antara surga dan neraka. Maka di sini adalah *isti'ârah*, karena yang diajak bicara (jiwa yang tenang) memiliki amal-amal yang shaleh, sehingga pantaslah surga baginya sesuai dengan janji Allah. Penggunaan *isti'ârah* di sini menunjukkan bahwa surga berhak didapatkan oleh jiwa yang tenang (*al-nafs*¹¹⁷ *al-muthmainnah*).

Sebagaimana yang telah dijelaskan di atas bahwa keistimewaan dalam penafsiran Ibnu ‘Âsyûr pada ayat ini yaitu menggunakan kata *musta'âr* ketika menjelaskan kata *al-rujû' ilâ Allâh*. Keistimewaan ini dapat kita kuatkan dengan membandingkan penafsiran dari *mufassir* lain, yaitu sebagai berikut:

a. Penafsiran *irji'iy ilâ rabbik* dalam Kitab Tafsir *al-Kasasyâf*

Pada ayat ini, Zamakhsyari menjelaskan¹¹⁸ bahwa apabila ditanyakan kepadaku, kapan hal itu (*irji'iy ilâ rabbik*) dikatakan

¹¹⁷ Kata *nafs* dalam al-Qur'an mempunyai aneka makna. Lihat : Muhammad Fu'ad Abd al-Baqi, *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfâdz al-Qur'ân*, Beirut: Dar al-Fikr, 1992, hal. 803-804. *Al-nafs* dalam kebanyakan terjemahan Bahasa Indonesia diartikan dengan jiwa atau diri. Lihat: Mahmud Yunus, *Kamus Arab-Indonesia*, Jakarta: Hidakarya Agung, 1990, hal. 42. Al-Qusyairi dalam risalah menyatakan bahwa *nafs* dalam pengertian kaum sufi adalah sesuatu yang melahirkan sifat tercela dan perilaku buruk. Lihat: Muhammad Yusuf Musa, *Falsafah al-Akhlâq fi al-Islâm*, Kairo: Mu'assasah al-Khanaji, 1963, hal. 30-35. Lihat juga: Titus Burckhardt, *Mengenal Ajaran Kaum Sufi*, Terj. Azyumardi Azra, Jakarta: Pustaka Jaya, 1984, hal. 17-22. Walaupun al-Qur'an menegaskan bahwa *nafs* berpotensi positif dan negatif, namun diperoleh pula isyarat bahwa pada hakikatnya potensi positif manusia lebih kuat dari potensi negatifnya, hanya saja daya tarik keburukan lebih kuat dari daya tarik kebaikan. Lihat: Achmad Mubarak, *Jiwa dalam al-Qur'an; Solusi Krisis Keruhanian Manusia Modern*, Jakarta: Paramadian, 2000, hal. 16-23.

¹¹⁸ Teks aslinya:

فإن قلت: متى يقال لها ذلك؟ قلت: إما عند الموت، وإما عند البعث، وإما عند دخول الجنة. على معنى:

ارجعي إلى موعد ربك.

padanya (*al-nafs al-muthmainnah*)¹¹⁹?. Maka aku menjawab, bisa jadi ketika mati, ketika dibangkitkan dari mati, dan juga ketika masuk surga. Berdasarkan makna *kembalilah pada janji Tuhanmu (untuk bertemu)*.¹²⁰

Dalam penafsiran di atas, Zamakhsyari tidak menyebutkan kata *isti'arah*. Ia hanya menjelaskan maksud dan waktu dari perintah *irji'iy ilâ rabbik*.

b. Penafsiran *irji'iy ilâ rabbik* dalam Kitab Tafsir *al-Muharrar al-Wajîz*

Pada ayat ini, Ibnu 'Athiyah menjelaskan¹²¹ bahwa makna *irji'iy ilâ rabbik* berdasarkan pentakwilan bermakna *irji'iy bi al-maut* (kembalilah dengan keadaan mati).¹²²

Dalam penafsiran di atas, Ibnu 'Athiyah tidak menyebutkan kata *isti'arah*. Ia hanya menjelaskan maksud dari perintah *irji'iy ilâ rabbik* dengan cara pentakwilan.

c. Penafsiran *irji'iy ilâ rabbik* dalam Kitab Tafsir *Mafââtih al-Ghaib*

Pada ayat ini, al-Razi menjelaskan¹²³ bahwa perintah dalam ayat terlaksana dengan dua kemungkinan waktu. Yang pertama yaitu ketika mati dan yang kedua yaitu ketika dibangkitkan dari mati atau hari kiamat. Makna ayat tersebut adalah *kembalilah kepada imbalan Tuhanmu*, dan maksud dari *udkhuliy fî 'ibâdiy* adalah *kembalilah ke jasad yang telah kau tinggalkan*.¹²⁴

¹¹⁹ Secara Bahasa kata ketenangan jiwa bisa diartikan sebagai bentuk ketenangan, lawan gelisah, resah, tidak berteriak, tidak ada keributan atau kerusuhan atau tidak ribut. Lihat: JS Badudu dan Sultan Mohammad Zein, *Kamus Umum Bahasa Indonesia*, Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1994, hal. 1474.

¹²⁰ Mahmud bin Umar al-Zamakhsyari, *al-Kasasyâf*...., hal. 374.

¹²¹ Teks aslinya:

ومعنى "ارجعي إلى ربك" على هذا التأويل: ارجعي بالموت.

¹²² Ibnu 'Athiyah, *al-Muharrar al-Wajîz* hal. 616

¹²³ Teks aslinya:

...واعلم أن هذا الكلام يتفرع على أن هذا الخطاب متى يوجد؟ وفيه وجهان (الأول) أنه إنما يوجد عند الموت, وههنا تقوي حجة القائلين بتقدم الأرواح على الأجساد, إلا أنه لا يلزم من تقدمها عليها قدمها (الثاني) أنه إنما يوجد عند البعث والقيامة, والمعنى: ارجعي إلى ثواب ربك, فادخلي في عبادي, أي ادخلي في الجسد الذي خرجت منه.

¹²⁴ Fakhruddin al-Razi, *Tafsîr Mafââtih*, hal. 178.

Dalam penafsiran di atas, al-Razi tidak menyebutkan kata *isti'ârah*. Ia hanya menjelaskan maksud dan waktu dari perintah *irji'iy ilâ rabbik*. Seperti halnya penafsiran Zamakhsyari.

d. Penafsiran *irji'iy ilâ rabbik* dalam Kitab Tafsir *Rûh al-Ma'âniy*

Pada ayat ini, al-Alusi menjelaskan¹²⁵ bahwa makna *irji'iy* yaitu kembalilah dari sekiranya penuh perhitungan. Makna *ilâ rabbik* adalah (kembalilah) kepada tempat naungan-Nya dan tempat kemuliaan-Nya. Dan bisa juga *irji'iy* bermakna kembalilah dengan menjauhkan hati dari segala amal, kecondongan amal, dan kepedulian apakah diterima atau tidaknya suatu amal.¹²⁶

Dalam penafsiran di atas, al-Alusi tidak menyebutkan kata *isti'ârah*. Ia hanya menjelaskan maksud dari susunan kalimat *irji'iy ilâ rabbik*.

Jadi, dari keempat penafsiran yang disebutkan di atas, tidak ada penafsiran yang sama dengan penafsiran Ibnu 'Âsyûr. Yaitu menggunakan kata *isti'ârah* ataupun bentuk kata lainnya pada penafsiran kata *irji'iy ilâ rabbik*. Yang ditekankan pada setiap penafsiran adalah penjelasan tentang maksud dari kalimat perintah *irji'iy ilâ rabbik*.

C. Menyebutkan Makna-makna Kata yang Mengandung *Isti'ârah*

Dalam menafsirkan satu kata dalam ayat al-Qur'an terkadang *mufassir* menemukan beberapa makna yang memungkinkan berdasarkan aspek tertentu. Ayat-ayat al-Qur'an yang mengandung unsur *balâgh* merupakan yang paling banyak penafsiran dengan beragam makna. Salah satu unsur *balâgh* yang dapat memiliki beberapa makna dalam satu kata pada ayat al-Qur'an adalah bentuk *isti'ârah*. Sebagaimana diterangkan di atas, bahwa surat al-Fajr dalam kitab *Tafsîr al-Tahrîr wa al-Tanwîr* terdapat tujuh ayat yang mengandung bentuk *isti'ârah*. Dari ketujuh ayat itu hanya satu ayat yang Ibnu 'Âsyûr ungkapkan beberapa makna yang memungkinkan. Yaitu pada surat al-Fajr ayat 7:

¹²⁵ Teks aslinya:

"ارجعي" أي من حيث حوسبت "إلى ربك" أي إلى محل عنايته تعالى وموقف كرامته عز وجل لك أولاً وهذا لأن للسعداء قبل الحساب كما يفهم من الأخبار موقفاً في المحشر مخصوصاً بكرمهم الله تعالى به لا يجدون فيه ما يجده غيرهم في مواقفهم من النصب ومنه ينادي الواحد بعد الواحد للحساب فمتى كان هذا القول عند تمام الحساب اقتضى أن يكون المعنى ما ذكر ويجوز أن يكون المعنى ارجعي بتخيلية القلب عن الأعمال والالتفات إليها والاهتمام بأمرها أتقبل أم لا...

¹²⁶ Syihabuddin al-Alusy, *Rûh al-Ma'âniy*..., hal. 130-131.

(Bangsa) Iram yang mempunyai pilar-pilar (tinggi). (Al-Fajr/89: 7)

Pada ayat ini, Ibnu ‘Âsyûr menjelaskan¹²⁷ bahwa *al-‘Imâd* adalah batang kayu keras dan panjang yang digunakan untuk mendirikan rumah, dan ditancapkan ke tanah untuk mendirikan kemah ataupun kubah, disebut dengan kata pilar. Di sini *al-‘imâd* merupakan *isti’ârah* dari kata *quwwah* (kekuatan), yaitu menyamakan kabilah yang kuat dengan rumah yang berpilar (tiang).

Ungkapan kata *al-‘imâd* yang bermakna kekuatan tertuang dalam perkataan ‘Amr bin Kultsum:

Dan ketika kekuatan hidup kita tumbang

Karena harta maka kita cegah kedepannya

Bisa juga *al-‘imâd* bermakna panji-panji yang mereka bangun di sepanjang jalan sebagai petunjuk jalan bagi para *musâfir* yang disebutkan dalam firman Allah: “Apakah kamu mendirikan pada tiap-tiap tanah tinggi bangunan untuk bermain-main”.

Kaum ‘Ad diberikan sifat *dzât al-‘imâd* karena kekuatan dan kehebatannya. Maknanya adalah Allah telah membinasakan suatu kaum yang sangat berdusta kepada kamu (Muhammad), sebagaimana firman Allah: “Dan betapa banyak negeri yang (penduduknya) lebih kuat dari (penduduk) negerimu (Muhammad) yang telah mengusirmu itu. Kami telah membinasakan mereka, maka tidak ada seorangpun yang menolong mereka”. Dan firman-Nya: “Dan tidakkah mereka bepergian di bumi lalu melihat bagaimana kesudahan orang-orang sebelum mereka (yang

¹²⁷ Teks aslinya:

والعماد : عود غليظ طويل يقام عليه البيت يركز في الأرض تقام عليه أثواب الخيمة أو القبة ويسمى دعامة , وهو هنا مستعار للقوة تشبيها للقبيلة القوية بالبيت ذات العماد. وإطلاق العماد على القوة جاء في قول عمرو بن كلثوم : ونحن إذا عماد الحي خرت على الأحفاض نمنع من يلينا ويجوز أن يكون المراد بـ "العماد" الأعلام التي بنوها في طرقهم ليهتدي بها المسافرون المذكورة في قوله تعالى "أتبنون بكل ريع آية تعبثون". ووصفت عاد بـ "ذات العماد" لقوتها وشدتها , أي قد أهلك الله قوما هم أشد من القوم الذين كذبوك قال تعالى "وكأين من قرية هي أشد قوة من قريتك التي أخرجتك أهلكناهم فلا ناصر لهم" وقال "أو لم يسيروا في الأرض فينظروا كيف كان عاقبة الذين كانوا من قبلهم وكانوا أشد منهم قوة".

*mendustakan rasul), padahal orang-orang itu lebih besar kekuatannya dari mereka? ”.*¹²⁸

Pada penafsiran di atas, dapat diketahui bahwa kata *al-‘Imâd* memiliki tiga makna. *Pertama*, bermakna batang kayu keras dan panjang yang digunakan untuk mendirikan rumah ataupun kemah. *Kedua*, bermakna kekuatan. *Ketiga*, bermakna panji-panji yang dibangun di sepanjang jalan sebagai petunjuk jalan bagi para *musâfir*.

Zamakhshari menyebutkan¹²⁹ sampai lima makna pada kata *dzât al-‘imâd*. *Pertama*, nama sebuah kota. *Kedua*, berupa sifat bagi suatu kabilah, maka maknanya adalah sesungguhnya mereka merupakan orang-orang badui (pengembara/ yang hidup berpindah-pindah) daerah *‘amd*. *Ketiga*, bermakna postur tubuh yang tinggi dengan menyerupakan ukuran mereka pada tiang/pilar. *Keempat*, bangunan yang menjulang tinggi. Dan *kelima*, berupa sifat bagi suatu negeri, maka maknanya adalah negeri yang memiliki banyak tiang.¹³⁰

Ibnu ‘Athiyah juga menyebutkan¹³¹ lima makna pada kata *dzât al-‘imâd*. *Pertama*, tiang dari batu yang dibangun di suatu kota. *Kedua*, istana yang tinggi dan terdapat menara-menara. *Ketiga*, tiang yang dibangun. *Keempat*, tiang rumah-rumah yang telah ditinggalkan. *Kelima*, mengutip pendapat Ibnu ‘Abbas, *dzât al-‘imâd* merupakan suatu *kinâyah* dari tingginya postur badan mereka.¹³²

¹²⁸ Muhammad al-Thahir ibn ‘Asyur, *Tafsîr al-Tahrîr wa al-Tanwîr*, Juz 30, Tunisia: Dar Shuhnun li al-Nasyr wa al-Tauzi’, 1997, hal. 319.

¹²⁹ Teks aslinya:

و"ذات العماد" اسم المدينة. وقرئ: بعد إرم ذات العماد، أي: جعل الله ذات العماد رميما بدلا من فعل ربك. وذات العماد إذا كانت صفة للقبيلة، فالمعنى: أنهم كانوا بدويين أهل عمد، أو طوال الأجسام على تشبيه قدودهم بالأعمدة، ومنه قولهم: رجل معمد وعمدان: إذا كان طويلا. وقيل: ذات البناء الرفيع، وإن كانت صفة للبلدة فالمعنى: أنها ذات أساطين.

¹³⁰ Mahmud bin Umar al-Zamakhshari, *al-Kasysyâf...*, hal. 369.

¹³¹ Teks aslinya:

واختلف الناس في قوله تعالى: "ذات العماد" فمن قال: إرم مدينة، قال: العماد هي أعمدة الحجارة التي بنيت بها، وقيل: القصور العالية والأبراج، يقال لها: عماد، ومن قال: إرم قبيلة، قال: العماد إما أعمدة أبنيتهم وإما أعمدة بيوتهم التي يرحلون بها. لأنهم كانوا أهل عمود ينتجعون البلاد، قاله مقاتل وجماعة، وقال ابن عباس: هي كناية عن طول أبدانهم.

¹³² Abu Muhammad Abdul haq ibn ‘Athiyah, *al-Muharrar al-Wajîz fi Tafsîr al-Kitâb al-‘Azîz*, Cet. II, Jilid 8, Beirut: Dar al-Khair, 2007 M/ 1428 H, hal. 608.

Al-Razi menyebutkan¹³³ empat makna pada kata *dzât al-'imâd*. *Pertama*, berupa sifat bagi suatu kabilah, maka maknanya adalah sesungguhnya mereka orang-orang badui yang menempati tenda, dan tentunya sebuah tenda membutuhkan penyangga. *Kedua*, tingginya postur badan mereka dengan menyerupakan ukuran mereka pada tiang. *Ketiga*, maksudnya adalah negara yang memiliki bangunan menjulang tinggi. *Keempat*, berupa sifat bagi suatu negeri, maka maknanya adalah negeri yang memiliki banyak tiang.¹³⁴

Al-Alusi menyebutkan¹³⁵ tiga makna pada kata *dzât al-'imâd*. *Pertama*, orang yang memiliki postur badan tinggi dengan menyerupakan tinggi mereka dengan tiang. *Kedua*, orang yang memiliki rumah kemah beserta tiang penopangnya. *Ketiga*, orang yang memiliki keagungan, kewibawaan, keteguhan, dan panjang umur yang mana semua makna ini adalah bentuk *isti'ârah*.¹³⁶

Dari penjelasan makna-makna di atas, dapat diketahui bahwa pada kriteria ini Ibnu 'Âsyûr tidak secara mendalam dan terperinci menyebutkan makna-makna. Zamakhsyari dan Ibnu 'Athiyah memiliki penjelasan yang

¹³³ Teks aslinya:

أما قوله "ذات العماد" ففيه مسألتان: (المسألة الأولى) في إعرابه وجهان وذلك لأننا إن جعلنا "إرم" اسم القبيلة فالعنى أنهم كانوا بدويين يسكنون الأخبية والخيام والخباء لابد فيها من العماد، والعماد بمعنى العمود. وقد يكون جمع العمد أو يكون الكراد بذات العماد أنهم طوال الأجسام على تشبيه قدودهم بالأعمدة وقيل ذات البناء الرفيع، وإن جعلناه اسم البلد، فالعنى أنها ذات أساطين أي ذات أنبية مرفوعة على العمد وكانوا يعالجون الأعمدة فينصبونها وبينون فوقها القصور، قال تعالى في وصفهم "أتبنون بكل ريع آية تعبثون" أي علامة وبناء رفيعا.

¹³⁴ Fakhruddin al-Razi, *Tafsîr Mafâtiḥ al-Ghaib*, Jilid 31, Beirut: Dar al-Fikriy, 1994, hal. 168.

¹³⁵ Teks Aslinya:

فقوله تعالى "ذات العماد" صفة لإرم نفسها والمراد ذات القدود الطوال على تشبيه قاماتهم بالأعمدة ومنه قولهم رجل معمد وعمدان إذا كان طويلا وروي هذا عن ابن عباس ومجاهد واشتهر أنه كان قد أحدهم اثني عشر ذراعا وأكثر وفي تفسير الكواشى قالوا كان طول الطويل منهم أربعمائة ذراع وكان أحدهم يأخذ الصخرة العظيمة فيقلبها على الحي فيهلكهم وعن قتادة وابن عباس في رواية عطاء المراد ذات الخيام والأعمدة وكانوا سيارا في الربيع فإذا هاج النبت رجعوا إلى منازلهم وقال غير واحد كانوا بدويين أهل عمد وخيام يسكنونها حلا وارتحالا وقيل المراد ذات الرفعة أو ذات الوقار أو ذات الثبات وطول العمر والكل على الاستعارة.

¹³⁶ Syihabuddin al-Alusy, *Rûh al-Ma'âniy...*, hal. 123.

lebih terperinci pada kriteria ini, yaitu menjelaskan makna-makna kata yang mengandung *isti'ârah*.

D. Menyebutkan Bentuk Selain *Isti'ârah*

Penafsiran ayat-ayat al-Qur'an yang mengandung unsur *balâghah* tidaklah mudah dalam penentuan jenis *balâghah* dan makna yang dikandungnya. *Mufasssir* dituntut untuk mengetahui kaidah-kaidah yang dengannya diketahui penyampaian makna dengan berbagai ungkapan dan petunjuk yang dapat membedakan antara satu dengan yang lainnya dari segi kejelasan makna. Dalam kajian ilmu *balâghah*, *balâghah* mempunyai beberapa bagian salah satunya adalah ilmu *bayân*, yang mana di dalamnya dibahas mengenai *tasbih*, *majâz*, *isti'ârah*, *kinâyah*, *tamtsil*, dan lain-lain. Karena keserupaannya dalam aspek tertentu, sehingga memungkinkan bagi *mufasssir* dalam memilih penafsiran dengan menggunakan beberapa bentuk dari ilmu *bayân* atau dari unsur *balâghah* lainnya. Sebagaimana dijelaskan sebelumnya, bahwa surat al-Fajr dalam kitab *Tafsîr al-Tahrîr wa al-Tanwîr* terdapat tujuh ayat yang mengandung bentuk *isti'ârah*. Dari ketujuh ayat itu hanya satu ayat yang Ibnu 'Âsyûr ungkapkan dengan menyebutkan bentuk lain dari *isti'ârah*. Yaitu pada surat al-Fajr ayat 22:

وَحَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا (22)

Dan Tuhanmu datang bersama malaikat bershaf-shaf. (Al-Fajr/89: 22)

Pada ayat ini, Ibnu 'Âsyûr menjelaskan¹³⁷ bahwa penyandaran kata *al-majî'* (datang) kepada lafadz Allah bisa berupa *majâz 'aqliy*, yang bermakna "telah datang ketetapan-Nya. Bisa juga berupa *isti'ârah* yaitu serupanya "permulaan hisab-Nya" dengan *al-majî'* (datang).¹³⁸

Penafsiran di atas menyebutkan dua bentuk *majâz*, yaitu *majâz 'aqliy* dan *majâz isti'ârah*. Sebagaimana yang telah dijelaskan sebelumnya bahwa pengertian *majâz 'aqliy* adalah penyandaran *fi'il* atau kata yang menyerupainya kepada tempat penyandaran yang tidak sebenarnya karena adanya hubungan dan disertai *qarînah* yang menghalangi dipahaminya sebagai penyandaran yang hakiki. Penyandaran di sini adalah berupa penyandaran kepada sebab *fi'il*, waktu *fi'il*, atau *mashdarnya*, atau juga penyandaran *isim mabni fâ'il* kepada *maf'ûlnya*, atau *isim mabni maf'ûl* kepada *fâ'ilnya*.¹³⁹

¹³⁷ Teks aslinya:

... وإسناد المجيء إلى الله إما مجاز عقلي، أي جاء قضاؤه، وإما استعارة بتشبيهه ابتداء حسابه بالمجيء.

¹³⁸ Muhammad al-Thahir ibn 'Asyur, *Tafsîr al-Tahrîr*..., hal. 337.

¹³⁹ Ali al-Jarimi & Musthafa Amin, *Al-Balâghah al-Wâdhihah*..., hal. 162.

Melihat susunan ayat yang menyandarkan *fi'il* (*jâ'a*) kepada *rabbuk*. Telah kita ketahui bahwa *fi'il* (pekerjaan), yang mana di sini berupa kata 'datang', hanyalah berlaku kepada yang memiliki fisik. Sehingga tidaklah sesuai jika dimaknai sesuai makna hakiki, maka digunakanlah makna *majâz*, yaitu ketetapan-Nya. Hal ini bisa dikategorikan *majâz 'aqliy* yang penyandarannya kepada sebab *fi'il* (*al-sababiyyah*).

Sedangkan pada kitab tafsir lain, tidak disebutkan keterangan *isti'ârah* ataupun bentuk *majâz* lainnya. Pada setiap penafsiran kitab tafsir lain yang ditekankan adalah penjelasan tentang maksud dari penyandaran *al-majî'* kepada lafadz Allah dengan menyebutkan pendapat para ulama dan perumpamaan darinya.

Adapun dalam ayat yang lain, al-Alusi menyebutkan kemungkinan bentuk lain selain *isti'ârah*, sedangkan Ibnu 'Âsyûr tidak menganggapnya¹⁴⁰ sebagai *isti'ârah*, akan tetapi sebagai *tasybîh* dan tidak menyebutkan bentuk lain selainnya.¹⁴¹ Yaitu pada surat al-Fajr ayat 4:

وَاللَّيْلِ إِذَا يَسِيرٌ (4)

Dan demi malam tatkala berlalu. (Al-Fajr/89: 4)

Al-Alusi menyebutkan dua kemungkinan bentuk *majâz* pada ayat tersebut, yaitu *majâz mursal* dan *majâz isti'ârah*. menurut al-Alusi¹⁴² kata *yasr* maksudnya adalah 'berlalu' seperti ayat *wa al-lail idzâ adbar* dan ayat *wa al-lail idzâ 'as'as*, secara jelas itu merupakan bentuk *majâz mursal* atau *isti'ârah*, sedangkan *wajh al-syabhnya* adalah *ka al-nahâr* (seperti siang hari).¹⁴³

Melihat penafsiran al-Alusi dari sisi menyebutkan bentuk *majâz* lain selain *isti'ârah*, Ibnu 'Âsyûr memiliki kelebihan dalam penafsiran seperti ini. Karena ketika menyebutkan bentuk *majâz* lain selain *isti'ârah*, Ibnu 'Âsyûr

¹⁴⁰ Teks aslinya:

...ومعنى يسري : يمضى سائرا في الظلام, أي إذا انقضى منه جزء كثير, شبه تقضي الليل في ظلامه بسير السائر في الظلام وهو السرى كما شبه في قوله "والليل إذا أدبر" وقال "والليل إذا سجدى" أي تمكن ظلامه واشتد .

¹⁴¹ Muhammad al-Thahir ibn 'Asyur, *Tafsîr al-Tahrîr wa al-Tanwîr*, Juz 30, Tunisia: Dar Shuhnun li al-Nasyr wa al-Tauzi', 1997, hal. 315.

¹⁴² Teks Aslinya:

أي يمضى كقوله تعالى والليل إذا أدبر والليل إذا عسعس والظاهر أنه مجاز مرسل أو استعارة ووجه الشبه كالنهار.

¹⁴³ Syihabuddin al-Alusy, *Rûh al-Ma'âniy*, Vol. 30, Beirut: Ihya al-Turats al'Arabiy, t.th, hal. 121.

menjelaskan dengan terperinci baik makna secara bentuk *isti'ârah* ataupun makna secara bentuk lainnya, seperti pada penafsiran surat al-Fajr ayat 22, Ibnu 'Âsyûr menyebutkan makna secara *majâz 'aqliy* dan juga menyebutkan makna secara *majâz isti'ârah*. Sedangkan al-Alusi seperti pada surat al-Fajr ayat 4, hanya menyebutkan kemungkinan berbentuk *majâz mursal* dan *majâz isti'ârah* tanpa menjelaskan makna secara *majâz mursal* dan secara *majâz isti'ârah*.

E. Penamaan *Isti'ârah Mumtâzah*

Isti'ârah mumtâzah adalah istilah yang penulis pilih melalui penelitian terhadap kitab tafsir yang menjadi pembahasan dalam tulisan ini. Sebagai mana pengertian *isti'ârah* yang telah dijelaskan, secara bahasa *isti'ârah* berarti meminjam, sedangkan secara istilah, *isti'ârah* didefinisikan sebagai kata yang dipakai bukan pada makna aslinya karena ada *'alâqah musyabbahah* (hubungan keserupaan) dan disertai *qarînah* (korelasi) yang mencegah dimaksudkannya makna asli.¹⁴⁴ Dalam bahasa Indonesia *isti'ârah* dikenal dengan gaya bahasa metafora. *Mumtâzah* merupakan bentuk *mashdar* dari *imtâza yamtâzu imtiyâzan mumtâzan* mengikuti *wazan ifta'ala*, yang bermakna istimewa. Jadi, *isti'ârah mumtâzah* adalah gaya bahasa metafora yang istimewa.

Dalam struktur bahasa Arab yang diungkapkan *mufasssir* di setiap karya tafsirnya memiliki keistimewaan tersendiri. Bentuk penafsiran *isti'ârah* banyak ditampilkan oleh para *mufasssir*, tetapi yang menggunakan penafsiran dengan bentuk *isti'ârah mumtâzah* tidaklah banyak. Sebagaimana empat kriteria penafsiran *isti'ârah* Ibnu 'Âsyûr yang penulis teliti, yaitu; *Pertama*, dalam menafsirkan ayat-ayat yang berbentuk *isti'ârah*, lebih memunculkan keterangan bahwa ayat tertentu memiliki bentuk *isti'ârah* dengan kata *isti'ârah* sendiri atau bentuk kata (*shigat*) lain dari kata *isti'ârah*. Kriteria ini merupakan keistimewaan yang paling menonjol dari penafsiran Ibnu 'Âsyûr jika dibandingkan dengan penafsiran *mufasssir* selainnya. Karena semua ayat yang memiliki bentuk *isti'ârah* ditampilkan dengan cara kriteria ini, sedangkan *mufasssir* lain tidak melakukannya pada setiap ayat yang mengandung *isti'ârah*, hanya sebagian saja dan itupun jarang dilakukan.

Kedua, menjelaskan jenis *isti'ârah* dalam ayat-ayat yang terdapat *isti'ârah*. Kriteria ini memang tidak seistimewa kriteria yang pertama karena pada penafsiran *mufasssir* lain pun dapat ditemukan. Akan tetapi, dengan menggunakan kriteria ini, dapat mempermudah pembaca dan peneliti bentuk *isti'ârah* dalam ayat-ayat al-Qur'an untuk mengetahui dan menentukan jenis *isti'ârah* yang terkandung dalam ayat-ayat tertentu tanpa menerka terlebih

¹⁴⁴ Ahmad Hasyimi, *Jawâhir al-Balâgah*...., hal.303-304.

dahulu, sehingga makna yang terkandung di dalamnya dapat cepat diterima dan dipahami.

Ketiga, menyebutkan beberapa makna yang terdapat dalam bentuk *isti'arah* pada suatu ayat. Kemungkinan-kemungkinan makna yang terkandung dalam suatu ayat selalu menciptakan makna-makna yang diambil dari beberapa pendekatan dan tidak menutup kemungkinan memiliki makna ganda atau malah tiga dan lebih. Terlebih pada ayat yang mengandung bentuk *isti'arah*, dengan peminjaman makna yang dikehendaki tentunya dapat diambil dari beberapa makna yang sesuai dengan alur pembahasan. Penyebutan beberapa makna di sini tidak berarti mengaburkan makna yang dimaksud dalam ayat itu, tetapi makna-makna tersebut memberikan pemahaman yang lebih baik dan memberikan kesan mendalam bagi para pembaca.

Keempat, menyebutkan kemungkinan bentuk lain selain *isti'arah* pada ayat tertentu. Dalam kajian ilmu *balâghah*, *balâghah* mempunyai beberapa bagian salah satunya adalah ilmu *bayân*, yang mana di dalamnya dibahas mengenai *tasbîh*, *majâz*, *isti'arah*, *kinâyah*, *tamtsîl*, dan lain-lain. Karena keserupaannya dalam aspek tertentu, sehingga memungkinkan bagi *mufasssîr* dalam memilih penafsiran dengan menggunakan beberapa bentuk dari ilmu *bayân* atau dari unsur *balâghah* lainnya.

Itulah empat kriteria yang mana kriteria pertama adalah yang paling dominan untuk disebut *isti'arah mumtâzah*. Hal ini sebagaimana penjelasan *isti'arah* yang terdapat dalam surat al-Fajr, bahwa ada tujuh ayat yang mengandung *isti'arah* pada surat al-Fajr. Dari tujuh ayat tersebut, Ibnu 'Âsyûr selalu munculkan penjelasan dengan menyebutkan kata *isti'arah* atau bentuk kata lain dari kata *isti'arah*, begitu juga pada selain surat al-Fajr. Sedangkan pada penafsiran empat kitab yang dibandingkan, yaitu tafsir *al-Kasysyâf* karya Zamakhsyari, *al-Muharrar al-Wajîz* karya Ibnu 'Athiyyah, *Mafâtiḥ al-Ghaib* karya al-Razi, dan *Rûḥ al-Ma'âniy* karya al-Alusi. Dari keempat kitab tersebut, tidak ada yang selalu menyebutkan kata *isti'arah* pada setiap ayat yang mengandung *isti'arah*, yang didapatkan hanya menjelaskan makna-maknanya saja. Penyebutan kata *isti'arah* itu sendiri merupakan salah satu hal yang sangat mempengaruhi pembaca, khususnya pengkaji ilmu *balâghah* untuk memudahkan dalam menentukan bentuk *isti'arah* pada ayat-ayat al-Qur'an.

Dengan penjelasan tersebut di atas, maka layaklah penulis menyebutkan *isti'arah mumtâzah* pada bentuk penafsiran Ibnu 'Âsyûr terhadap ayat al-Qur'an yang mengandung *isti'arah*. Karena bentuk atau konsep penafsiran *isti'arah* Ibnu 'Âsyûr dalam kitab *Tafsîr al-Tahrîr wa al-Tanwîr* tidak ditemukan dalam kitab selainnya, yaitu memunculkan keterangan bahwa ayat tertentu memiliki bentuk *isti'arah* dengan menggunakan kata *isti'arah* atau bentuk kata lain dari kata *isti'arah*.

Sehingga dinamkanlah *isti'ârah mumtâzah* sebagai istilah atas keistimewaan penafsiran Ibnu 'Âsyûr terhadap ayat-ayat al-Qur'an yang mengandung *isti'ârah* dalam kitab *Tafsîr al-Tahrîr wa al-Tanwîr*.

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Pada bagian akhir penelitian ini, penulis akan memaparkan beberapa kesimpulan yang diambil berdasarkan pada hasil penelitian. Kesimpulannya adalah sebagai berikut.

Surat al-Fajr memiliki 30 ayat yang di dalamnya terdapat tujuh ayat yang memiliki bentuk *isti'ârah*. *Pertama*, pada ayat 7, kata *al-'imâd* hakikatnya bermakna pilar/tiang penyangga rumah, sedangkan maknanya secara *isti'ârah* adalah *quwwah* (kekuatan). *Kedua*, pada ayat 10, kata *al-autâd* secara hakikat bermakna pancang/pasak, sedangkan secara *isti'ârah* bermakna *al-tamakkun* (teguh) dan *al-tsabât* (kokoh). *Ketiga*, pada ayat 13, kata *shabba* makna hakikatnya adalah mengosongkan sesuatu yang ada di dalam wadah (menuangkan), sedangkan makna *isti'ârahnya* adalah mendatangkan azab secara tiba-tiba. *Keempat*, pada ayat 19, kata *akl* secara hakikat bermakna makan, sedangkan secara *isti'ârah* bermakna memanfaatkan sesuatu dengan tanpa sisa. *Kelima*, pada ayat 20, kata *jamm* hakikatnya bermakna *al-katsîr* (banyak), sedangkan secara *isti'ârah* bermakna *al-qawwi al-syadîd* (sangat kuat/berlebihan). *Keenam*, pada ayat 22, kalimat *ja'a rabbuk* secara hakikat berarti telah datang Tuhanmu, sedangkan secara *isti'ârah* bermakna telah datang ketetapan-Nya. *Ketujuh*, pada ayat 28, kalimat *irji'iy ilâ rabbik* secara hakikat bermakna kembalilah

kepada Tuhanmu, sedangkan secara *isti'ârah* bermakna kembalilah ke surganya.

Tujuh ayat tersebut memiliki tiga bentuk kriteria *isti'ârah* Ibnu 'Âsyûr (dari empat kriteria). *Pertama*, menggunakan kata *isti'ârah* atau bentuk kata (*shigat*) lain dari kata *isti'ârah*, kata *isti'ârah* pada satu ayat dan pada enam ayat lainnya menggunakan kata *musta'âr*. *Kedua*, menyebutkan beberapa makna yang terdapat dalam bentuk *isti'ârah*. Dan *ketiga*, menyebutkan kemungkinan bentuk lain selain *isti'ârah*, yaitu *majâz 'aqliy*. Jadi, pada surat ini tidak ada kriteria yang menyebutkan jenis *isti'ârah*.

Ada empat kitab yang dijadikan perbandingan dalam penulisan ini, yaitu tafsir *al-Kasasyâf* karya Zamakhsyari, *al-Muharrar al-Wajîz* karya Ibnu 'Athiyyah, *Mafâtîh al-Ghaib* karya al-Razi, dan *Rûh al-Ma'âniy* karya al-Alusi. Dari keempat kitab tersebut, hanya penafsiran al-Alusi yang sama dengan penafsiran Ibnu 'Âsyûr dalam menggunakan kata *isti'ârah* pada ayat yang mengandung *isti'ârah*. Yaitu penafsiran kata *dzât al-'imâd*. Ibnu 'Âsyûr menggunakan kata *musta'âr* dan al-Alusi menggunakan kata *isti'ârah*. Sedangkan pada ayat lainnya, al-Alusi tidak menggunakannya. Dan pada penafsiran Zamakhsyari tidak dimunculkan kata *isti'ârah* pada ayat yang mengandung *isti'ârah*, yang dimunculkan penafsiran tentang makna yang dimaksud pada kata yang mengandung *isti'ârah*. Begitu juga pada penafsiran Ibnu 'Athiyyah dan al-Razi. Dari sini dapat diketahui bahwa keistimewaan penafsiran Ibnu 'Âsyûr pada ayat yang mengandung *isti'ârah* yang tidak ditemukan dalam penafsiran selainnya adalah menampakkannya dengan kata *isti'ârah* sendiri atau bentuk kata lain dari kata *isti'ârah*.

Di samping keistimewaan penafsiran Ibnu 'Âsyûr tersebut, terdapat penafsirannya yang bisa dianggap kelemahan dalam menafsirkan ayat yang mengandung *isti'ârah*. Yaitu tidak memberikan makna yang lebih luas dan banyak pada kemungkinan-kemungkinan makna yang dimiliki, seperti penafsiran kata *al-'Imâd*, Ibnu 'Âsyûr hanya menyebutkan tiga makna. Sedangkan dalam tafsirnya Zamakhsyari disebutkan lima makna, dalam tafsirnya Ibnu 'Athiyyah juga disebutkan lima makna, dalam tafsirnya al-Razi disebutkan empat makna, dan dalam tafsirnya al-Alusi disebutkan tiga makna. Akan tetapi, dalam penafsiran makna ayat yang mengandung *isti'ârah*, Ibnu 'Âsyûr menafsirkannya dengan makna-makna yang tidak disebutkan penafsir terdahulunya, yaitu empat *mufasssir* yang kitabnya dijadikan perbandingan, seperti ketika menafsirkan kata *dzât al-'imâd* tersebut. Sedangkan penafsiran al-Razi banyak kesamaan dengan penafsiran Zamakhsyari dalam penafsiran makna ayat yang mengandung *isti'ârah*. Begitu juga al-Alusi pada salah satu penafsirannya terhadap ayat mengandung *isti'ârah* sama dengan penafsiran Ibnu 'Athiyyah.

Oleh karena itu, bagi pengkaji ilmu *balâghah* dalam al-Qur'an, khususnya *isti'ârah*, konsep penafsiran Ibnu 'Âsyûr lah yang paling istimewa

dibandingkan dengan penafsiran *mufassir* lainnya. Karena sebagaimana yang dijelaskan di atas bahwa Ibnu ‘Âsyûr dalam kitabnya, *Tafsîr al-Tahrîr wa al-Tanwîr*, pada setiap ayat yang mengandung *isti’ârah* menjelaskannya dengan menyebut kata *isti’ârah* atau bentuk kata lain dari kata *isti’ârah*. Sehingga dengan cara ini para pembaca, terlebih pengkaji ilmu *balâghah*, dengan mudah menemukan ayat yang mengandung *isti’ârah*. Yang mana penafsiran seperti ini tidak dilakukan *mufassir* lainnya. Dengan ini, layaklah bagi penulis untuk menyebutkan *isti’ârah mumtâzah* pada bentuk penafsiran Ibnu ‘Âsyûr terhadap ayat al-Qur’an yang mengandung *isti’ârah*.

B. Saran-saran

Berdasarkan dari pengkajian hasil penelitian ini, maka penulis bermaksud memberikan saran yang mudah-mudahan dapat bermanfaat bagi peneliti selanjutnya yang tertarik meneliti tentang konsep *isti’ârah* Ibnu ‘Âsyûr pada kitab *Tafsîr al-Tahrîr wa al-Tanwîr*, dan yang perlu diperhatikan adalah:

Penulisan ini tentunya jauh dari kata sempurna, sehingga masih banyak kekurangan-kekurangan yang perlu untuk diperbaiki. Khususnya dalam pemilihan surat al-Qur’an yang akan dikaji. Sehingga bagi peneliti selanjutnya diharapkan mengkaji dan menambah contoh-contoh penafsiran Ibnu ‘Âsyûr terhadap ayat-ayat yang mengandung *isti’ârah* dari surat al-Qur’an yang lebih banyak ayatnya dan juga banyak terdapat bentuk *isti’ârahnya* agar semakin memperkuat keistimewaan bentuk *isti’ârah* Ibnu ‘Âsyûr dalam kitab *Tafsîr al-Tahrîr wa al-Tanwîr*.

Peneliti ini hanya terpaut pada kitab *Tafsîr al-Tahrîr wa al-Tanwîr* karya Ibnu ‘Âsyûr, sehingga bentuk *isti’ârah mumtâzah* juga hanya melihat dari sudut pandang kitab tersebut melalui satu aspek yang tidak menutup kemungkinan adanya bentuk *isti’ârah mumtâzah* dalam kitab selainnya. Untuk itu, bagi peneliti selanjutnya diharapkan mengkaji dan meneliti kitab lain yang mungkin memiliki keistimewaan lebih dari penafsiran Ibnu ‘Âsyûr dalam menafsirkan ayat al-Qur’an yang mengandung *isti’ârah*.

DAFTAR PUSTAKA

- Al-‘Akk, Khalid Abd al-Rahman, *Ushûl al-Tafsîr wa Qawâ'iduhu*, Damaskus: Dar al-Nafais, 1986.
- Al-‘Askari, Abu Hilal al-Hasad Ibnu Abdullah Ibnu Sahl, *al-Furûq al-Lugawiyyah*, Beirut: *Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah*, 1400 H.
- Al-‘Asqalani, Ibnu Hajar, *Fath al-Bârî: Penjelasan Kitab Shahih al-Bukhari*, Terj. Abdul Aziz Abdullah ibn Baz, Jilid 1, Jakarta: Pustaka Azzam, 2007.
- ‘Asyur, Qasim Hamudah, *Qabasat min al-Qur`ân al-Majîd fî 1000 Su`âl wa Jawâb*, Cet. IV, Riyad: Maktab Al-Qahirah, 2002.
- ‘Atiq, Abd al-Aziz, *‘Ilmu al-Bayân*, Beirut: Dar Nahdhat al-‘Arabiyyah, 1405.
- Abbas, Fadhal Hasan, *al-Balâghah Funûnuhâ wa Afnânuhâ*. ‘Amman: Dar al-Furqan, 1987.
- Abduh, Muhammad, *Dirasah Tahliliyyah Balagiyah ‘an al-Isti’arah fî Surat Ali ‘Imran*, Pekanbaru: Fakultas Tarbiyah Jurusan PBA, 2008.
- Abdurrahman, Dudung, *Sejarah Peradaban Islam*, Cet. III, Yogyakarta: LESFI, 2009.

- Abidu, Yunus Hasan, *Dirasât wa Mabâhith fî Târikh al-Tafsîr wa Manâhij al-Mufasssîrîn*, Terj. Qodirun Nur dkk, Jakarta: Gaya Media Pertama, 2007.
- Abu Hayyan, Muhammad Ibnu Yusuf, *Tafsîr al-Bahr al-Muhîth*, Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1993.
- Abu Zaid, Nashr Hamid, *Menalar Firman Tuhan; Wacana Majaz dalam al-Qur’an menurut Muktazilah*, terj. Abdurrahman Kasdi dan Hamka Hasan, Bandung: Penerbit Mizan, 2002.
- Al-Ahdhory, Abd Al-Rahman, *al-Jauhar al-Maknûn*, Kediri: Ploso, t.th.
- Al-Akhdari, Abdurrahman, *al-Jawhar al-Maknûn fî Sadafi al-Tsalâtsah al-Funûn*, Madinah al-Nabawiyah: Markaz al-Basa’ir li al-Bahts al-‘Ilmi, t.th.
- Al-Alusy, Syihabuddin, *Rûh al-Ma’âniy*, Vol. 30, Beirut: Ihya al-Turats al-‘Arabiy, t.th.
- Anwar, Rosihan, *Ilmu Tafsir*, cet. III, Bandung: Pustaka Setia, 2005.
- Arkoun, Muhammad, *Lecture du Coran*, G.P. Maisnneuve, Paris, 1982. Terjemahan Hidayatullah, *Kajian Kontemporer Al-Qur’an*, Bandung: Pustaka, 1998.
- Arni, Jani, “Tafsîr al-Tahrîr wa al-Tanwîr Karya Muhammad Al-Thahir ibn ‘Âsyûr”, *Jurnal Ushuluddin*, Vol. XVII No. 1, Januari 2011.
- Aziz, Husein, *Ilmu Balaghah*, Surabaya: UIN SA Press, 2014.
- Badudu, JS dan Sultan Mohammad Zein, *Kamus Umum Bahasa Indonesia*, Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1994.
- Al-Bagdadi, ‘Abd al-Rahman, *Nazharatun fî al-Tafsîr al-‘Ashri li al-Qur’an al-Karim*, terjemah Abu Laila dan Muhammad Thohir dengan judul *Beberapa Pandangan mengenai Penafsiran Al-Qur’an*, cet. I, Bandung: Al-Ma’arif, 1988.
- Al-Bagdadi, Abi Mushthafa, *al-Wâdih fî Sharfî*, t.d.
- Baidan, Nashruddin, *Rekonstruksi Ilmu Tafsir*, Surakarta : STAIN Press, 1999.

- _____, Nashiruddin, *Wawasan Baru Ilmu Tafsir*, Cet. I, Yogyakarta: Pustaka Belajar, 2005.
- Al-Banna, Gamal, *Tafsir al-Qur'an al-Karim baina al-Qudama' wa al-Muhadditsin*, Terj. Novriantoni Kahar, Jakarta: Qisthi Press, 2004.
- Al-Bannani, Abdurrahman, *Hâsiyah al-'Allamah al-Bannani 'ala Syarh al-Mahalli 'alâ Jam'il Jawami'*, Jilid 2, Beirut: Dar al-Fikr, 1424 H/2003 M.
- Al-Bantani, Muhammad Nawawi bin Umar, *Tafsir Marâh Labîd*, Jilid 2, Turki: Al-Mathba'ah Al-'Utsmaniyyah, 1305.
- _____, Muhammad Nawawi bin Umar, *Qût al-Habîb al-Gharîb 'alâ Fath al-Qarîb*, Cet. 1, Jakarta: Dar al-Kutub al-Islamiyyah, 1423 H/2002 M.
- Al-Baqi, Muhammad Fu'ad Abd, *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfâdz al-Qur'ân*, Beirut: Dar al-Fikr, 1992.
- Basuki, Hafiz, *Ensiklopedia Islam*, Jilid V, Jakarta: Ihtiar Baru Van Hove, 1993.
- Bin Ahmad, Muhammad bin Ibrahim, *al-Taqrîb li al-Tahrîr wa al-Tanwîr li Thahir bin 'Asyur*, Jilid 1, t.tp: Dar Ibn Khuzamah, t.th.
- Bin Izham, Siti Sarah dalam Disertasi *uslub metafora dalam al-qur'an: kajian Terhadap surah al-kahfi*. Jabatan al-qur'an dan al-hadith Akademi pengajian islam Universiti Malaya Kuala lumpur, 2013.
- Bin Sumaith, Zain bin Ibrahim, *Bahjah al-Thâlibîn fi Muhimmât al-Ushûl al-Dîn*, Tarim: Dar al-'Ilm wa al-Da'wah, 1430 H/ 2009 M.
- Al-Bukhariy, Abu Abdullah Muhammad bin Isma'il bin Ibrahim bin al-Mughirah bin al-Bardazbah al-Ja'fiy, *Jami' Shahih al-Bukhariy*, Juz 4, Beirut: Dar al-fikr, 1981.
- Burckhardt, Titus, *Mengenal Ajaran Kaum Sufi*, Terj. Azyumardi Azra, Jakarta: Pustaka Jaya, 1984.
- Charisma, Moh. Chadziq, *Tiga Aspek Kemukjizatan Al-Quran*, Surabaya: PT Bina Ilmu Offset, 1991.

- Al-Damanhuri, Ahmad, *Hilyah al-Lubb al-Mashûn 'ala Jawhar al-Maknûn*, t.p., 1994.
- Al-Dawudi, Syamsuddin Muhammad bin Ali, *Thabaqât al-Mufasssirîn*, Kairo: Maktabah Wahbah, 1994.
- Dayyab, Hifni Bek, *Qawâ'id al-Lughah al-'Arabiyyah*, Terj. H. Chatibul Umam, Jakarta: Darul Ulum, 1991.
- Departemen Agama R.I., *Alquran dan Terjemahnya*, Semarang: Toha Putra, 1989.
- Dewan Redaksi Ensiklopedi Islam, *Ensiklopedi Islam*, Jilid 5, Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 1993.
- Dimiyati, Afifuddin, *Ilmu al-Tafsîr Ushûlihi wa Manâhijihî*, Sidoarjo: Maktabah Lisan Arabi, 2016.
- Djalal, Abdul, "Ulumul Qur'an", Surabaya: Dunia Ilmu, 2008.
- Al-Dzahabi, Muhammad Husain, *al-Tafsîr wa al-Mufasssirûn*, Juz 1, Kairo: Maktabah Wahbah, 1992.
- Al-Dzahabi, Syamsuddin Abu Abdillah Muhammad bin Ahmad, *Siyar A'lâm al-Nubalâ*, Juz 19, Beirut: al-Risalah, 1985.
- Al-Fanisan, Su'ud bin Abdillah, *Ikhtilâf al-Mufasssirîn: Asbâbuhu wa Atsâruhu*, Riyad: Dar Isybiliya, 1418 H/1997 M.
- Al-Farmawi, Abd Hayy, *al-Bidâyah fî al-Tafsîr al-Maudhû'i*, Mesir: Maktabah al-Jumhuriyah, t.th.
- Al-Farra, 'Abu Zakaria, *Ma'âniy al-Qur'ân*, Cet. 1, Vol. III, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 2003 M/ 1423 H.
- Fayud, Basuny Abdul Al-Fattah, *Min Balâghah an-Nazhm al-Qur'ân*, Al-Azhar: Mathba'ah Al-Husain Al-Islamiyah, 1992.
- Al-Fayumi, Ahmad bin Muhammad, *al-Mishbâh al-Munîr*, Jilid 2, Beirut: Al-Maktabah Al-'Ilmiyyah, t.th.
- Ghafur, Saiful Amin, *Profil Para Mufasssir*, Yogyakarta: Pustaka Insan Madani, 2008.

- Al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad bin Muhammad, *al-Mushtashfâ min 'Ilmi al-Ushûl*, Vol. 1, Beirut: Mu`assasah al-Risalah, 1433 H./2012 M.
- Ghoniyy, Amin Abdul, *Al-Kâfi fî Al-Balâghah*, Kairo: *Dâr Al-Taufiqiyyah li Al-Turath*, 2011.
- Goldziher, Ignaz, *Madzahib al-Tafsir al-Islami*, diterjemahkan oleh 'Abd al-Halim al-Najjar, Mesir: al-Khanji, 1374.
- Gusmian, Islah, "al-Qur'an dalam Pergumulan Muslim Indonesia", dalam *Jurnal Tashwirul Afkar*, Edisi NO. 18 Tahun 2004.
- Hakim, Ahmad Husnul, *Ensiklopedi Kitab-kitab Tafsir*, Cet. I, Jakarta: Lingkar Studi al-Qur'an, 2013.
- Halim, Abd., "Kitab Tafsîr al-Tahrîr wa al-Tanwîr dan kontribusinya terhadap keilmuan tafsir kontemporer", dalam *Jurnal Syahadah*, Yogyakarta, Vol. II, No. II, Oktober 2014.
- Al-Hamdani, Iyyad Abdul Wadud Utsman & Ghassan Al-'Ubaidi, al-Tarsyih wa al-Tajrid fî al-Isti'arah al-Qur`aniyyah, dalam *Majallah Diyala*, Diyala: Kulliyah al-Tarbiyyah lil 'Ulum al-Insaniyyah, Edisi 66, 2015.
- Hamid, M. Abdul Manaf, *Pengantar Ilmu Sharaf; Istilah-Lugawi*, Nganjuk: P.P. Fathul Muftadiin, 1995.
- Hammud, Khidr Musa Muhammad, *al-Nahwu wa al-Nuhât al-Madâris wa al-Khashâ'ish*, Cet. 1, Beirut: 'Alim al-Kutub, 1423 H/ 2003 M.
- Hasan, M. Iqbal, *Pokok -pokok materi Metodologi Penelitian dan Aplikasinya*, Jakarta : Ghalia Indonesia, 2003.
- Al-Hasaniyy, Isma'il, *Nadzariyyah al-Maqashid 'inda al-Imam Muhammad al-Thahir Ibn 'Âsyûr*, Virginia: al-Ma'had al-'Ilmiyy lil Fikr al-Islamiyy, 1426 H/ 1995 M.
- Hasyimi, Ahmad, *Jawâhir al-Balâghah fî al-Bayân wa al-Ma'ânî wa al-Badî'*, Beirut: Dar al-Fikri. 1994.
- Al-Hawari, Mus'ad, *Qâmûs Qawâ'id al-Balâghah wa Ushûl al-Naqdi wa al-Tadhawwuqi*, Maktabah al-Iman, t.th.

- Hidayat, D., *al-Balâghah li al-Jamî' wa al-Syawâhid min Kalâm al-Badî'*, Semarang: PT. Karya Toha Putra, 2002.
- Hidayat, Komarudin, *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutik*, Jakarta: Paramadina, 1996.
- Al-Huffy, Ahmad Muhammad, *al-Zamakhsyari*, Kairo: Dar al-Fikr al-'Arabi, 1966.
- Ibnu 'Asyur, Muhammad al-Fadhl, *Tarâjim al-A'lâm*, Tunisia: al-Dar al-Tunisiyah, t.th.
- Ibnu 'Asyur, Muhammad al-Thahir, *Kasyf al-Mughatha min al- Ma'ani wa al -Alfadz al- Waqi'ah fi al Muwatha'*, Cet. 1, Kairo: Dar al-Salam, 2006.
- _____, Muhammad al-Thahir, *Maqâshid al-Syarî'ah Islâmiyyah*, Cet. 2, Yordan: Dar Nafais, 1421H/ 2001 M.
- _____, Muhammad al-Thahir, *Tafsîr al-Tahrîr wa al-Tanwîr*, Juz 30, Tunisia: Dar Shuhnun li al-Nasyr wa al-Tauzi', 1997.
- Ibnu 'Athiyyah, Abu Muhammad Abdul haq, *al-Muharrar al-Wajîz fî Tafsîr al-Kitâb al- 'Azîz*, Cet. II, Jilid 8, Beirut: Dar al-Khair, 2007 M/ 1428 H.
- Ibnu al-Khaujah, Muhammad al-Jib, *Syaikh al-Islâm al-Imâm al-Akbar Muhammad al-Thahir Ibn 'Âsyûr*, Juz 1, Beirut: Dar Muassasah Manbu' li al-Tauzi', 1425 H/ 2004 M.
- Ibn al-Mandzur, Jamaluddin Muhammad Ibn Mukarram al-Afriqi Al-Mishri, *Lisân al- 'Arab*, Beirut: Dar al-Fikr, 1990.
- Ibnu al-Mu'taz, Abu al-Abbas Abdullah, *Kitâb al-Badî'*, Beirut: Muassasah Al-Kitâb Al-Tsaqâfiyyah, 2012.
- Ibnu Katsir Imad al-Din Abu al-Fida' Isma'il al-Qurasyi Al-Dimasyqi. *Tafsîr al-Qur'ân al- 'Azhîm*, Beirut: 'Alam al-Kutub, 1405/1985.
- Ibnu Qutaibah, *Ta'wil Musykil al-Qur'ân*, ed. As-Sayyid Ahmad Syaqr, Cet. 2, Kairo: Dar al-Tutats, 1973.

- Ichwan, Noor, *Memahami Bahasa al-Qur'an; Refleksi atas Persoalan Linguistik*, Semarang: Pustaka Pelajar Yogyakarta bekerjasama dengan Walisongo Press IAIN Walisongo, 2002.
- Idris, Mardjoko, *Ilmu Balagh antara al-Bayan dan al-Badi'*, Yogyakarta: Penerbit Teras, 2007.
- Ilyas, Hamim, *Studi Kitab Tafsir*, Jogjakarta: Teras, 2004.
- Imam al-Bagawiy, *Ma'âlim al-Tanzîl*, Cet. I, Vol. 4, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1425 H/2004 M.
- Iman, Maman Dzul, *Buku Pintar untuk Memahami Balaghah*, Yogyakarta: Deepublish, 2016.
- Iqbal, Mashuri Sirajuddin, A. Fudlali, *Pengantar Ilmu Tafsir*, Bandung: Angkasa, 1989.
- Iyazi, Muhammad Ali, *al-Mufasssirûn Hayâtuhum wa Manhajuhum*, Kairo: Dar al-Kutub al-Haditsah, t.th.
- Izzan, Ahmad, *Uslubi: Kaidah-kaidah Dasar Ilmu Balaghah*, Bandung: Tafakur, 2012.
- Al-Jahidh, Abu 'Utsman 'Amr bin Bahr, *al-Bayân wa al-Tabyîn*, Jilid 1, Beirut: Dar al-Fikr, 1968.
- Jakfar, Musa'id Muslim 'Ali & Muhyi Hilal Sarhan, *Manâhij Al-Mufasssirîn*, Beirut: Dar Al-Ma'rifah, t.th.
- Jam'ah, *Zâd al-Râgibîn*, t.d.
- Al-Jarimi, Ali & Musthafa Amin, *al-Balâghah al-Wâdhihah*, terj. Mujiyo Nurkholis dkk., Bandung: Sinar Baru Algesindo, 2011.
- Al-Jauzi, Ibnu Al-Qayyim, *al-Shawâ'iq al-Mursalâh 'alâ al-Jahmiyyah wa al-Mu'thilah*, Jilid II, Mesir: Al-Imam, 1380.
- Al-Jurjani, 'Ali bin Muhammad al-Sayyid al-Syarif, *Mu'jam al-Ta'rîfât*, Kairo: Dar al-Fadhilah, t.th.
- Junaidi, Mahbub, *Rasionalitas Kalam M. Qurasy Syihab*, Solo: Angkasa Solo, 2011.

- Al-Juwaeni, Mushtafa al-Shawi, *Manhaj al-Zamakhsyari fî Tafshîr al-Qur'ân wa Bayân I'jâzihi*, Cet. Ke-2, Mesir: Dar al-Ma'arif, t.th.
- Karim, Abdullah, "Rasionalitas Penafsiran Ibnu 'Athiyyah", *Jurnal Ilmu Ushuluddîn*, Vol. 12, No. 1, 2012.
- Kauma, Fuad, *Tamtsil Al-Qur'an Memahami Pesan-pesan Moral Dalam Ayat-ayat Tamtsil*, cet. II, Yogyakarta: Mitra Pustaka, 2004.
- Al-Khadr, Muhammad, *Tunis wa Jami' al-Zaitunah*, Damaskus: t.p, 1971.
- Khalaf, 'Abdul Wahab, *Ilmu Ushûl Fiqh*, Kairo: Maktabah Dar al-Qalam, 1978.
- Al-Khalidi, Shalah Abdul Fattah, *Ta'rîf al-Dârisîn bi Manâhij al-Mufasssirîn*, Damaskus: Dar al-Qalam, t.th.
- Khalifah, Musthafa bin Abdillah Haji, *Kasyf al-Zhunûn 'an Asâmî al-Kutub wa al-Funûn*, Juz 2, Beirut: Dar Ihya al-Turats al-'Arabi, 1941.
- Khan, Muhammad Shadiq Hasan, *al-'Ilmu al-Khaffâq fî 'Ilm al-Isytiqâq*, Beirut: Mu'assasah al-Kutub al-Thaqafiyah, 1433 H/ 2012 M.
- Al-Khatibi, Jalaluddin bin Muhammad bin Abd al-Rahman al-Qizwini, *al-Talkhîsh fî 'Ulûm al-Balâghah*, Daral-Fikr al-'Arabiyy, t.th.
- Komarudin, R. Edi, "Isti'ârah dan Efek yang Ditimbulkannya dalam Bahasa al-Qur'an Surah al-Baqarah dan Ali 'Imran", dalam *Jurnal al-Tsaqafa*, Volume 14, No. 01, Januari 2017.
- Lubis, Ali Asrun, "Studi tentang Isim Musytaq", *Jurnal Thariqah Ilmiah*, Vol. 01, No. 01, (Januari: 2014).
- Mahluf, Luwais, *al-Munjid fî al-Lugah wa al-A'lâm*, Cet. XI, Beirut: Dar al-Masriq, 2003.
- Mahmud, Mani' Abd Al-Halim, *Kajian Komprehensif Metode Para Ahli Tafsir*, terj. Faisa Saleh Syahdianur, Jakarta: PT. Karya Grafindo, 2006.
- Al-Maidani, Abdurrahman Hasan, *al-Balâghah al-'Arabiyyah Usûsuhâ wa 'Ulûmuhâ wa Funûnuhâ*, Damaskus: Dar al-Qalam, t.th.

- Al-Maliki, M. Alawi, *Ilmu Ushul Hadits*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar Offset, 2012.
- Al-Maragi, Ahmad Mushthafa, *'Ulûm al-Balâghah, al-Bayân wa al-Ma'ânî wa al-Badî'*, Beirut: Dar al-Kitab al-'Ilmiyah, 2007.
- Marhumah, *Ulumul Hadits: Konsep, Urgensi, Objek Kajian, Metode, dan Contoh*, Yogyakarta: SUKA-Press, 2014.
- Al-Mawardi, Ali bin Muhammad, Cet. III, *Adab al-Dunya wa al-Dîn*, Beirut: Darul Fikr, 1955.
- Mu'minin, Imam Saiful, *Kamus Ilmu Nahwu dan Sharaf*, Jakarta: Amzah, 2009.
- Al-Mubarakfury, Shafiyurrahman, *al-Rahîq al-Makhtûm*, Riyad: Maktabah Dar al-Salam, 1994.
- Mubarok, Achmad, *Jiwa dalam al-Qur'an; Solusi Krisis Keruhanian Manusia Modern*, Jakarta: Paramadian, 2000.
- Muhammad, Abubakar, *Ilmu Nahwu (Tata Bahasa Arab) Teori mudah untuk Menguasai Tata Bahasa Arab*, Surabaya: Karya Abditama, 1996.
- Munawwir, A.W., *Kamus al-Munawwir*, Surabaya: Pustaka Progresif, 1997.
- Musa, Muhammad Yusuf, *Falsafah al-Akhlâq fî al-Islâm*, Kairo: Mu'assasah al-Khanaji, 1963.
- Mushtafa, Ibrahim, *Mu'jam al-Wasît*, Turki: Dar al-Da'wah, 1990.
- Mustafa, A., *Sejarah al-Qur'an*, Surabaya: al-Ikhlâs, 1994.
- Musyafa'ah, Sauqiyah dkk, *Studi al-Qur'an*, Surabaya: IAIN SA Press, 2012.
- Muzakki, A. dan Syuhadak, *Bahasa dan Sastra dalam al-Qur'an*, Malang: UIN-Malang Press, 2006.
- Al-Najdi, Abu Abdillah Muhammad al-Mahmud, *al-Qawl al-Mukhtashar al-Mubîn fî Manâhij al-Mufassirîn*, t.d.
- Nasir, Ridwan, *Ulumul Hadits dan Musthalah Hadits*, Jombang: Darul Hikmah, 2008.

- Nasution, Harun, *Islam Rasional*, Bandung: Penerbit Mizan, 1995.
- Nata, Abuddin, *Metodologi Studi Islam*, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2012.
- Neuman, W. Lawrence, *Social Reseach Methods Qualitative and quantitative Approaches*, Boston: Ally & Bacon, 2000.
- Ngumdaturrosidatuszahrok, *Pemaknaan Majas pada Hadits Nabi*, Skripsi UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2006.
- Ni'mah, Fuad, *qawâ'id al-Lugah al-'Arabiyyah*, Juz II, Beirut: *Dâr al-Tsaqâfah al-Islâmiyyah*, t.th.
- Nur, Afrizal, dkk, "Sumbangan Tafsîr al-Tahrîr wa al-Tanwîr Ibn 'Ashur dan Relasinya dengan Tafsir al-Mishbah M. Quraysh Shihab, dalam *Jurnal al-Turath*, Riau, Vol. 2, No. 2, 2017.
- Nuwaihid, Adil, *Mu'jam al -Mufasssirin*, Jilid 2, Beirut: Muassasah Nuwaihid Ats-Tsaqafiyyah, 1986.
- Pateda, Mansoer, *Semantik Leksikal*, Jakarta: Rineka Cipta, 2001.
- Qadir, Jum'ah Ali Abd., *Ma'âlim Suar al-Qur'ân*, Cet. I, Vol. 2, Kairo: Universitas al-Azhar, 1424 H/ 2004 M.
- Qardhawi, Yusuf, *Berinteraksi dengan al-Qur'an*, terj. Abdul Hayy, Cet. 1, Jakarta: Gema Insani Press, 1999.
- Al-Qaththan, Manna' Khalil, *Mabâhits Fî 'Ulûm al-Qur'ân*, cet. II, Surabaya: al-Hidayah, 1973.
- Al-Qazwini, Khatib, *al-Îdhâh fî 'Ulûm al-Balâghah al-Ma'âni wa al-Bayân wa al-Badî'*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2010.
- Al-Qudhat, Muhammad Ahmad Muflih, *Muqaddimât fî al-'Ilm al-Qirâ'ât*, 'Amman: Dar 'Ammar, 1422 H/ 2001 M.
- Al-Qurthubiy, *Tafsir al-Qurthubiy*, Juz 1, Beirut: Dar Ihya' al-Turats al-'Arabiy, 1985.
- Quthb, Sayyid, *Tafsir fî Zhilal al-Qur'an: Di Bawah Naungan al-Qur'an*, Terj. Aunur Rafiq Shaleh Tamhid, Jilid 1, Jakarta: Robbani Press, t.th.

- Rahman, Fazlur, *Islam: Sejarah Pemikiran dan Peradaban*, Bandung: Mizan Pustaka, 2016.
- Raya, Ahmad Thib, *Rasionalitas Bahasa Al-Qur'an*, Jakarta Selatan: Fikra, 2006.
- Al-Razaq, Harun Abd, *Husnu al-Siyâgah fî Funûn al-Balâghah*, Kuwait: al-Rawdhah Thariq al-Maghrib al-Sari', 1439 H.
- Al-Razi, Fakhruddin, *Roh Itu Misterius*, terj. Muhammad Abdul Qadir al-Kaff, Jakarta: Cendikia Sentra Muslim, 2001.
- _____, Fakhruddin, *Tafsîr Mafâtîh al-Ghaib*, Beirut: Dar al-Fikriy, 1994.
- Ridwan, *Peminjaman Kata (isti'arâh) dalam al-Qur'an*, Jurnal el-Harakah Vol. 9, No. 3, September-Desember, 2007.
- Rofiqi, Moh. Hikam, *Antiq Aturan Tilawatil Qur'an*, Kediri: Pembina Seni Baca al-Qur'an PONPES Lirboyo, 2011.
- Setiawan, Kholis, *Pemikiran Progresif dalam Kajian Al-Qur'an*, Jakarta: Kencana, 2008.
- Setiawan, M. Nur Kholis, *al-Qur'an Kitab Sastra Terbesar*, Yogyakarta: eSAQ Press, 2006.
- Al-Shabuni, Muhammad Ali, *I'jâz al-Bayân fî Suar al-Qur'ân*, Kairo: Dar Ali Sahbuni, 1406 H/ 1986 M.
- Shadely, Hasan, *Ensiklopedi Indonesia*, Jakarta: Ihtiar Baru Van Hoeve, 1980.
- Shalih, Abdul Qadir Muhammad, *al-Tafsir wa al-Mufasssirun fi al-Asr al-Hadits: 'Aradh wa Dirasah Mufasssalah li Ahammi Kutub al-Tafsir al-Ma'asir*, Beirut: Dar al-Ma'rifah, t.th.
- Shalih, Shubhi, *Mabâhits fî Ulûm Al-Qur'ân*, Beirut: Dar al-Ilm al-Malâyîn, 1977.
- Al-Shamad, Abd, Muhammad Kamil, *I'jaz 'Ilmi fi al-Islam: Al-Qur'an al-Karim*, Terj. Alimin, Cet. Ke-2, Jakarta: Akbar Media Eka Sarana, 2004.

- Al-Shawwafi, Sa'id bin Rasyid, "Al-Sanad: Mafhumuhu wa Ahammiyyatuhu fi Tafsir Al-Qur'an Al-Karim", dalam *Al-Majallah Al-Urduniyyah fi Al-Dirâsat Al-Islâmiyyah*, Vol. XI No. 4 Tahun 1437 H/2015 M.
- Al-Shiddieqy, Hasbi, *Sejarah dan Pengantar Ilmu al-Qur'an/Tafsir*, Jakarta: Bulan Bintang, 1980.
- Shihab, M. Quraish, *Membumikan Al-Qur'an*, Cet XIX, Bandung: Mizan, 1999.
- _____, M. Quraish, *Kaidah Tafsir*, Cet. II, Tangerang: Lentera Hati, 2013.
- Shofwan, Sholehuddin, *Pengantar Memahami Nadzom Jauharul Maknun*, Vol. 3, Jombang: Darul Hikam, 2008.
- Sholahudin, M. Agus, *Ulumul Hadits*, Bandung: CV. Pustaka Setia, 2013.
- Soekanto, Soerjono, *Pengantar Penelitian Hukum*, Jakarta: UI Press, 1986.
- Soetari, Endang, *Ilmu Hadits Kajian Riwayat & Dirayat*, Bandung: CV. Mimbar Pustaka, 2008.
- Suma, Muhammad Amin, *Studi Ilmu-Ilmu Al-Qur'an*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 2001.
- Suryadilaga, M. Fatih dkk., *Metodologi Ilmu Tafsir*, Yogyakarta: Teras, 2005.
- Al-Suyuthi, Abdurrahman bin Abi Bakar Jalaluddin, *Thabaqât al-Mufasssirîn al- 'Isyrîn*, Kairo: Maktabah Wahbah, 1396 H.
- _____, Jalaluddin, *al-Itqân fi 'Ulûm al-Qur'ân*, Jilid I, Beirut: Dar al-Fikr, t.th.
- _____, Jalaluddin, *Syarh 'Uqûd al-Jumân fi al-Ma'âni wa al-Bayân*, Beirut: Dar Kutub al-'Ilmiyah, t.th.
- Syafe'i, Rachmat, *Fikih Mu'amalat*, Bandung: Pustaka Setia, 2004.
- Al-Syafî'i, Muhammad bin Idris, *al-Risâlah*, Kairo: Dar al-'Aqidah, 1430 H/2009 M.
- Syaikhun, Muhammad Sayyid, *al-Balâghah al-Wafiyah*, Dar al-Bayan, 1995.

- Syibromalisi, Ali, Faizah & Azizy, Jauhar, *Membahas Kitab Tafsir Klasik-Modern*, Lembaga Penelitian UIN Syarif Hidayatullah, Jakarta, 2011.
- Syibromalisi, Faizah Ali, *Telaah al-Tahrîr wa al-Tanwîr Karya Ibnu 'Asyur*, Jakarta: Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah, t.th.
- Syukri, Ahmad Khalid, *Abû Hayyân al-Andalusî wa Manhajuhu fî al-Bahr al-Muhîth*, Ardan: Dar Ammar, 2006.
- Al-Thabary, *Tafsîr al-Thabariy*, Juz 1, Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1989.
- _____, Ibnu Jarir, *Jamî' al-Bayân*, Cet. I, Vol. 30, Beirut: Dar Ihya Turats al-Arabiyy, 1421 H/2001 M.
- Al-Tharifi, Abdul Aziz bin Marzuq, *al-Taqrîr fî Asânid al-Tafsîr*, Jeddah: Maktab Dar al-Minhaj, 2011.
- Al-Thayyar, Musa'id bin Sulaiman, *al-Tafsîr al-Lughawi li al-Qur`ân al-Karîm*, Riyad: Dar Ibnu al-Jauzi, t.th.
- Tsa'lab, *Qawâ'id al-Syi'r*, (ed.) Ramadan Abu Tawab, Kairo: 1938.
- Umam, Chatibul, *Pengantar Kajian al-Qur'an*, Jakarta: Pustaka al-Husna, 2004.
- Yaldi, Andri, *AL-Ara' al-Ushuliyah 'Inda al-Imam Muhammad al-Thahir ibn 'Âsyûr wa Atsaruha fî Istinbathihi al-Fiqhiyah min Khilal Tafsirihi al-Tahrir wa al-Tanwir (Surah al-Baqarah Namudzajan)*, Tesis Program Pascasarjana Universitas Umar Abdul Qadir, 2004.
- Yasin, Robit Hasyimi, *al-Jauhar al-Maknûn fî Jadâwil wa Lauhât; Skema dan Tabel al-Jauhar al-Maknûn*, Cirebon: Yayasan Tunas Pertiwi Kebon Jambu, 2007.
- Yulianti, Yeni, *Pemaknaan Majazi Pada Hadits Orang Mukmin Makan dalam Satu Usus dan Kafir Makan dalam Tujuh Usus*, Skripsi UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2018.
- Yunus, Mahmud, *Kamus Arab-Indonesia*, Jakarta: Hidakarya Agung, 1990.
- Yuslem, Nawir, *Kitab Induk Hadis*, Jakarta: Hijir Pustaka Utama, 2006.

- Yusoff, M.y. Zulkifli Haji Mohd, *penggunaan gaya bahasa metafora dalam al-qur'an: Satu tinjauan awal*, Proceedings: The 2nd Annual International Qur'anic Conference, 2012.
- Yusuf, Kadar M., *Studi Al-Qur'an*, cet. I, Jakarta: Amzah, 2009.
- Zaenudin, Mamat & Yayan Nurbayan, *Pengantar Ilmu Balagah*, Bandung: Refika Aditama, 2007.
- Al-Zahabi, Muhammad Husain, *at-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*, Jilid 1, Beirut: Dârul Fikr, 1979.
- al-Zajjaz, *Ma'âniy al-Qur'ân wa I'râbuhu*, Vol. V, Kairo: Dar al-Hadits, 2004 M/ 1424 H.
- Al-Zamakhsyari, Mahmud bin Umar, *al-Kasysyaf 'an Haqaiq al-Tanzil wa 'Uyun al-Aqawil fî Wujuh al-Ta'wil*. Juz 1, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, t.th.
- Al-Zarkasyi, Badruddin Muhammad bin Abdullah, *al-Burhân fî 'Ulûm al-Qur'ân*, Juz 1, Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1391 H/ 1972 M.
- Al-Zarqani, Muhammad 'Abd al-'Azhim, *Manâhil al-'Irfân fî 'Ulûm al-Qur'ân*, Jilid 1, Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi, 1415 H/ 1995 M.
- Al-Zuhayli, Wahbah, *Ushûl Fiqh al-Islâmiy*, Jilid 2, Beirut: Dar al-Fikr, 1989.