

TA'WĪL IBN AL-ZUBAYR TERHADAP MUTASHĀBIH AL-LAFẒ DALAM AL-QUR'AN

Delta Yaumin Nahri

Institute Dirosat Islamiyah al-Amien Prenduan, Sumenep
deyen@gmail.com

Abstract: The word is strung into the verses of the Koran is a divine sentence a similar level of fluency and beauty of literature between one verse with other verses. Although the Koran uses *mutashābih al-lafẓ* and *tikrār*, the choice of words is representative of the context is going on. This means that the choice of words shows the detail of information that occurred and the repetition of words not followed essentially the repetition of meaning, but brings new meaning different from the first words that are complementary and not interchangeable. This rule is brought to Ibn al-Zubayr al-Gharnāṭī through his creation, *Milāk al-Ta'wīl al-Qāṭi' bi Dhawi al-Ilhād wa al-Ta'wīl fī Tanjīh al-Mutashābih al-Lafẓ min Āy al-Tanzīl*. This creation became a real reflection of insight cleric Granada, which uses the method applied research (*al-manhāj al-taḥqīqī al-tahlīlī*) in every discussion. This article will explain the interpretation of Ibn Zubayr on the causes of differences in editorial verses of the Koran, known as *al-lafẓ mutashābih*.

Keywords: *Mutashābih al-lafẓ*, *ta'wīl*, Koran.

Pendahuluan

Kosakata sebagai pembentuk kalimat yang tersusun dalam sebuah karya manusia umumnya bisa digantikan dan dikembangkan dengan kata sinonim oleh pembaca. Namun tidak demikian dengan mengutip firman Allah yang tertuang dalam al-Qur'an, karena hanya sang Pencipta yang berhak mengubah kata-kata dan materi guna menjaga hak-Nya.¹ Susunan

¹M. Muṣṭafā 'Azamī, *The History of The Qur'anic Text from Revelation to Compilation A Comparative Study The Old and New Testaments*, terj. Sohirin Solihin (Jakarta: Gema Insani Press, 2005), 74.

kosakata pembentuk ayat mempunyai pertalian yang unik yang menjadikannya bagaikan bangunan yang saling menyempurnakan dan mengokohkan. Kedudukan kosakata dalam suatu ayat, tidak bisa digantikan dengan kata lain meskipun mempunyai arti yang berdekatan atau bahkan sama,² karena setiap kata menunjukkan arti khusus yang menyempurnakan maksud pada ayat tersebut.

Bertolak dari pendapat Ibn al-‘Arabî, bahwa al-Qur’an bukanlah kalam yang diturunkan secara tidak sengaja, kebetulan, dan tanpa sasaran dan tujuan. Melainkan setiap penggunaan dan susunan kata, konstruksi ayat dan surat, serta peralihan tema yang terdapat di dalamnya memiliki kekuatan konsep sebagai suatu kalam yang utuh dan padu,³ maka untuk mengutip dan membaca ayat-ayat Allah haruslah sesuai dengan kosakata (*mufradât*) pembentuk kalimat atau ayatnya. Tidak diperkenankan mengurangi, menambahkan, atau mengganti susunan ayat meskipun hanya dengan satu huruf.

Dari sekian kajian al-Qur’an dari sisi bahasa, terdapat diskursus yang menitikberatkan penjelasan sebab-sebab perbedaan redaksional dan kata-kata yang berulang (*tikrâr*) atau beredaksi mirip. Orientasi dari diskursus ini untuk mengungkap rahasia retorika bahasa al-Qur’an (*asrâr al-balâghah*). Diskursus yang dimaksud adalah *mutashâbih al-lafẓ* yang sudah dikenal sejak abad ke-4 Hijriyah. Apabila kata *mutashâbih* dalam bentuk tunggal atau *mutashâbihât* dalam bentuk plural dihubungkan dengan al-Qur’an secara bebas menjadi *mutashâbih al-Qur’ân*, maka kalimat itu merujuk kepada makna dan kata, yaitu *mutashâbih al-ma’nâ* dan *mutashâbih al-lafẓ*. *Mutashâbih al-ma’nâ* adalah kebalikan dari ayat-ayat *muḥkam*, atau ayat-ayat yang pengertian pastinya hanya diketahui Allah. Misalnya saat datangnya hari kiamat, gambaran surga dan neraka, makna huruf *al-hijâ’iyah* yang terdapat pada awal surat, dan lainnya.⁴ Sedangkan *mutashâbih al-lafẓ* adalah pengulangan sebagian ayat di beberapa tempat

²Misalnya antara *kbanf* dan *kbashyah* sepintas mempunyai arti yang sama yakni takut. Namun apabila diteliti, makna takut dari *kbashyah* lebih besar dibandingkan *kbanf*. Badr al-Dîn Muḥammad b. ‘Abd Allâh al-Zarkashî, *al-Burbân fî ‘Ulûm al-Qur’ân*, Vol. 4 (Kairo: Dâr al-Turâth, t.th), 78.

³Ibid., Vol. 1, 36.

⁴Ismâ’îl ‘Alî Sulaymân, *Ṣafwat al-Bayân fî Mutashâbih al-Nuẓum fî al-Qur’ân* (Kairo: Maṭbu‘ah Rishwân, 2009), 9.

yang kesemuanya menunjukkan makna umum yang sama,⁵ saling melengkapi, dengan tujuan pengayaan bahasa al-Qur'an, dan atau menunjukkan makna yang rinci dan spesifik. Hal itu biasanya dengan menggunakan metode *taqdîm* dan *ta'kbr*, penambahan (*zîyâdah*) dan pengurangan (*nuqsân*) unsur-unsur kalimatnya, penggunaan bentuk kata tunggal dan plural, penggunaan *nakirah* (indefinit) dan *ma'rifah* (definit), atau faktor-faktor lainnya.⁶

Bentuk kedua inilah yang menjadi objek tulisan ini dengan menghadirkan pemikiran Ibn al-Zubayr dalam menakwilkan ayat-ayat yang beredaksi mirip (*mutashâbih*) dan berulang (*tikrâr*) sebagai sumbangsih khazanah ilmu-ilmu keislaman, khususnya *Ilm al-Tafsîr*. Hal ini dipandang penting dalam rangka menghindari atau setidaknya mengurangi subjektivitas orang yang berusaha menafsirkan al-Qur'an, sehingga penafsirannya lebih mendekati kebenaran yang dimaksudkan Allah, walaupun tak akan memperoleh kebenaran sepenuhnya. Selain itu, harapan terbesar adalah agar mendapatkan pemahaman yang lebih lengkap, rinci, dan komprehensif dari deskripsi yang dihasilkan ayat-ayat al-Qur'an, sekaligus diharapkan dapat mengetahui makna yang tersirat yang dikandungnya.

Riwayat Historis Ibn al-Zubayr

Nama lengkap Ibn al-Zubayr adalah Aḥmad b. Ibrâhîm b. al-Zubayrb. Muḥammad b. Ibrâhîm⁷ (Ibn al-Zubayr)⁸ b. al-Ḥasan b. al-Ḥusayn b. al-Zubayr b. 'Âṣim b. Muslim b. Ka'b b. Mâlik b. 'Alqamah b.

⁵Ibid.

⁶Sulaymân, *Ṣafwat al-Bayân*, 9. Bandingkan dengan al-Zarkashî, *al-Burbân fî 'Ulûm*, Vol. 4, 112. Ṣâlih 'Abd Allâh Muḥammad al-Shasharî, "al-Mutashâbih al-Lafzî fî al-Qur'ân al-Karîm wa Asrâruh al-Balâghîyah" (Disertasi--Umm al-Qurâ University, Makkah, 2001), 8.

⁷Mayoritas kitab-kitab biografi sepakat sampai batas ini. Lisân al-Dîn b. al-Khaṭîb, *al-Iḥâṭah fî Akhbâr Gharnâṭah*, Vol. 1 (Kairo: Maktabat al-Khanjî, 1973), 188. Ṣalah al-Dîn Khalîl b. Aybak al-Ṣifadî, *al-Wâfî bi al-Wâfîyât*, Vol. 6 (Beirut: Dâr Iḥyâ' al-Turâth al-'Arabî, 2000), 140. Aḥmad b. 'Alî b. Muḥammad b. Aḥmad b. al-Ḥajar al-'Asqalânî, *al-Durar al-Kâminah fî A'yân al-Mi'ah al-Thâminah*, Vol. 1 (India: Majlis Dâirah al-Ma'ârif al-'Uthmânîyah, t.th), 84. Muḥammad b. Muḥammad Makhluṭ, *Shajarat al-Nûr al-Zakîyah fî Ṭabaqât al-Mâlikîyah* (Beirut: Dâr al-Kitâb al-'Arabî, t.th), 213.

⁸al-Ṣifadî, *al-Wâfî bi al-Wâfîyât*, 140.

Ḥabbâb b. Muslim b. ‘Adîb. Murrah b. ‘Awf b. Thaqîf,⁹ yang dikenal dengan Abû Ja‘far atau Ibn al-Zubayr. Penamaan Ibn al-Zubayr dinisbatkan kepada kakeknya yang pertama. Untuk membedakan dengan lainnya, Ibn al-Zubayr dinisbatkan kepada al-‘Âşimî, al-Thaqifî, al-Jayyânî, al-Gharnâṭî, dan al-Andalusî. Penisbatan al-‘Âşimî merujuk kepada kakeknya yang kedelapan, al-Thaqifî kepada kakeknya yang terakhir (dari Banî Thâqif), al-Jayyânî kepada nama daerah dilahirkannya (kota Jayyân/Ja‘en), al-Gharnâṭî kepada nama daerah tempatnya besar dan berkembang (Gharnat/Granada), dan al-Andalusî merujuk kepada negara Andalusia pada masa kerajaan Umawi (Spanyol). Ibn al-Zubayr merupakan keturunan dari pendatang Arab.¹⁰

Ibn al-Zubayr dilahirkan pada Dzû al-Qa‘dah tahun 627 di kota Jayyân. Keluarganya merupakan pendatang dari Arab. Lingkungan keluarga Ibn al-Zubayr yang berasal dari keturunan bangsawan kaya dan terhormat, menjadi sarana dan faktor kemudahannya dalam mencari ilmu di saat krisis ekonomi dan politik melanda Cordoba pada waktu itu.¹¹ Masa kecil Ibn al-Zubayr dihabiskan di kota Jayyân (Ja‘en)¹² sampai dia berumur 16 tahun, kemudian bermigrasi ke Gharnâṭah (Granada) mengikuti Ayahnya di saat daerahnya terjajah oleh musuh. Di Granada perkembangan Ibn al-Zubayr dalam hal keilmuan dan karir mencapai puncaknya hingga meraih beberapa posisi strategis (kedudukan) dan menelurkan beberapa karyanya termasuk *Milâk al-Ta‘wîl*.¹³ Ibn al-Zubayr wafat di Gharnâṭah pada hari Selasa, 8 Râbi‘ al-Awwal 708 H.

Sebagai ulama terpandang dan terkenal dalam berbagai disiplin ilmu, mengantarkannya menempati kedudukan strategis. Di antaranya sebagai kepala peradilan nikah, kepala bagian khatib, imam Masjid Jâmi‘

⁹al-‘Asqalânî, *al-Durar al-Kâminab*, Vol. 1, 84.

¹⁰Aḥmad b. Ibrâhîm b. al-Zubayr al-Thaqafî al-‘Âşimî al-Gharnâṭî, *Milâk al-Ta‘wîl al-Qâṭi‘ bi Dhawi al-Ilḥād wa al-Ta‘îl fî Tawjîb al-Mutashâbih al-Lafz min ‘Ay al-Tanzîl*, Vol.1 (Beirut: Dâr al-Gharb al-Islâmî, 2007), 63.

¹¹Ibid.

¹²Jayyân (Ja‘en) terletak di utara kota Gharnâṭah (Granada) dan timurnya Qurtûbah (Cordoba, berjarak 17 mil dari Cordoba). Jayyân merupakan kota tua komunitas pendatang dari jazirah Arab, mempunyai kawasan yang luas yang terdiri dari beberapa desa. Sekarang merupakan bagian dari Spanyol. Ibid.

¹³Ibid.

Granada,¹⁴ kepala bidang keilmuan Shari'ah dan Bahasa (*al-Lughah al-'Arabîyah*) di Andalus.¹⁵ Selain menempati posisi strategis, ia juga rajin mengeluarkan karya akademis sebagai warisan khazanah keilmuan Islam. Menurut muridnya, Abû Hayyân,¹⁶ karya-karyanya bisa dikelompokkan pada bidang *Fiqh*, *Uṣūl al-Fiqh*, *Ilm al-Kalâm*, *Tafsîr*, dan *Ilm al-Qur'ân* yang kesemuanya menjadi buku-buku rujukan (*ummahât al-ḥutub*),¹⁷ hanya saja yang sampai kepada kita tidak lebih dari 12 buku,¹⁸ di antaranya *Arjûḥah fî Bayân Madhhab al-Shawdhîyah*, *al-I'lam bi Man Khatam bih al-Qaṭr al-Andalusî min al-I'lam*, *al-Burhân fî Tanâsub Suwar al-Qur'ân*, *Ta'lîqah 'alâ Kitâb Sibawayh*, *Rad' al-Jâhil 'an I'tisâf al-Majâbil*, *al-Zamân wa al-Makân*, *Sabîl al-Rushâd fî Faḍl al-Jihâd*, *Sharḥ al-Ishârah li al-Bâjî*, *Ṣilat al-Ṣilah al-Bashquwâlîyah*, *Mu'jam Shuyûkh Ibn al-Zubayr*, *Barnâmaj Riwayât Ibn al-Zubayr* dan *Milâk al-Ta'wîl al-Qâṭi' bi Dhawî al-Ilhâd wa al-Ta'tîl fî Tanjîh al-Mutashâbih al-lafẓ min Ây al-Tanzîl*.¹⁹

Profil Kitab *Milâk al-Ta'wîl*

Milâk al-Ta'wîl al-Qâṭi' bi Dhawî al-Ilhâd wa al-Ta'tîl fî Tanjîh al-Mutashâbih al-lafẓ min Ây al-Tanzîl,²⁰ karya Ibn al-Zubayr merupakan kitab tafsir tematik yang orientasi penjelasannya menitikberatkan dalam menakwilkan ayat-ayat yang berulang (*tikrâr*), kalimat-kalimat yang

¹⁴al-Khaṭîb, *al-Iḥâṭah fî Akhbâr*, Vol. 1, 188.

¹⁵al-Shasharî, "al-Mutashâbih al-Lafẓ", 65.

¹⁶Dia adalah pengarang tafsir *al-Baḥr al-Muḥîṭ* yang nama aslinya adalah Muḥammad b. Yûsuf b. 'Alî al-Gharnâṭî Athîr al-Dîn Abû Hayyân al-Andalusî al-Gharnâṭî (654 H/-745 H). Muḥammad 'Alî Iyâzî, *al-Mufasssîrîn: Ḥayâtubum wa Manhâjubum* (Teheran: Wuzârah Thaqâfah wa al-Irshâd al-Islâmî, 1373), 178.

¹⁷al-Gharnâṭî, *Milâk al-Ta'wîl*, Vol. 1, 101.

¹⁸Sejumlah referensi biografi umumnya menyebutkan karya-karya Ibn al-Zubayr cukup banyak. al-Ṣifadî, *al-Wâfî bi al-Wâfîyât*, Vol. 6, 140. Namun setelah ditelusuri Sa'îd al-Fallâh hanya ditemukan tidak lebih 12 buku. al-Gharnâṭî, *Milâk al-Ta'wîl*, Vol. 1, 67-96.

¹⁹Ibid.

²⁰Dari penamaan tersebut, Ibn al-Zubayr ingin menegaskan bahwa tema utama kitab ini adalah penjelasan ayat-ayat yang beredaksi mirip dan berulang (*al-mutashâbih al-lafẓ*) sebagai argumentasi untuk mematahkan tuduhan orang yang meragukan kebenaran al-Qur'an. Menurut mereka, susunan kalimat al-Qur'an tidaklah bersifat luar biasa, karena terdapat banyak pengulangan. al-Shasharî, "al-Mutashâbih al-Lafẓ", 67. al-Gharnâṭî, *Milâk al-Ta'wîl*, Vol.1, 109-110.

beredaksi mirip (*mutashâbih al-lafẓ*), penggunaan susunan kalimat (*uslûb*) yang berbeda dikarenakan *taqdîm* dan *ta'khr*, serta penambahan (*ẓiyâdah*) dan pengurangan (*nuqsân*) unsur-unsur kalimatnya.²¹ Dalam khazanah keilmuan *mutashâbih al-lafẓ*, kitab ini selain dinobatkan sebagai yang terbaik dan terluas penjelasannya,²² juga dipandang mampu mengungkap rahasia retorika bahasa al-Qur'an.²³ Salah satu tujuan dari penulisan kitab *Milâk al-Ta'wîl* adalah untuk meyakinkan bahwa al-Qur'an menggunakan redaksi yang mirip bukanlah tanpa sebab. Di balik kemiripan tersebut tersimpan hikmah yang luar biasa, bahwa pilihan kata merupakan keharusan untuk mewakili kondisi (konteks) yang sedang terjadi. Dengan kata lain, pemilihan kata menunjukkan detail informasi yang terjadi dan pengulangan kata pada hakikatnya tidak diikuti pengulangan makna, tetapi membawa makna baru yang berbeda sehingga bersifat saling melengkapi dan tidak bisa saling menggantikan.²⁴

Dalam khazanah *mutashâbih al-lafẓ*, *Milâk al-Ta'wîl* menempati posisi kedua terpenting dalam khazanah ilmu *mutashâbih al-lafẓ* setelah *Durrat al-Tanzîl*, karya Khaṭīb al-Iskâfî (w. 420 H). Jika karya al-Iskâfî terletak pada keutamaannya sebagai pelopor diskursus *mutashâbih al-lafẓ*, kitab karya Ibn al-Zubayr mempunyai keutamaan penguasaan tema yang lebih mumpuni dengan penjelasan yang paling luas dan komprehensif sehingga dipandang lebih representatif dalam mengungkap rahasia retorika bahasa al-Qur'an dibanding karya sebelum dan sesudahnya.²⁵

Mengenal Istilah *Ta'wîl*

al-Ta'wîl berasal dari kata *al-awl* yang merupakan gubahan dari morfem *âla* yang berarti “kembali”. Ia bersifat *ta'dyab* (membutuhkan

²¹al-Gharnâṭî, *Milâk al-Ta'wîl*, Vol.1, 103.

²²al-Zarkashî, *al-Burbân fî 'Ulûm*, Vol. 1, 112.

²³Jalâl al-Dîn al-Suyûtî, *al-Itqân fî 'Ulûm al-Qur'an*, Vol. 2 (Kairo: Dâr al-Salâm, 2008), 800.

²⁴Muḥammad Rajâ'î Aḥmad al-Jibâlî. “Tawjîh al-Mutashâbih al-Lafẓi Bayna al-Qudâmî wa al-Muḥaddithîn, Aḥmad al-Gharnâṭî wa Fâḍil al-Sâmarrâi: Dirâsah Muqâranah” (Disertasi--Universitas Malaysia Kuala Lumpur, 2012), 26.

²⁵al-Suyûtî, *al-Itqân fî 'Ulûm*, Vol. 2, 800. Bandingan dengan al-Zarkashî, *al-Burbân fî 'Ulûm*, Vol. 1, 112. al-Shasharî, “al-Mutashâbih al-Lafẓi”, 66. al-Jibâlî, “Tawjîh al-Mutashâbih”, 3.

objek) supaya berarti “mengembalikan”, yakni mengembalikan kata atau kalimat ke arah yang bukan arah makna harfiahnya yang dikenal secara umum. Misalnya, jika kita mendengar kalimat, “ia duduk di kursi yang basah”, maka tergambar dalam benak kita keberadaan seseorang dalam posisi tertentu di satu tempat duduk yang terkena air. Tetapi, karena ada indikator yang menghalangi pengertian itu, maka kita memaknai lagi kalimat “di atas kursi basah” dengan makna yang lebih jauh dengan memahaminya sebagai “berada dalam satu jabatan yang menyenangkan”. Bisa juga sebaliknya, yaitu mengembalikan makna “berada dalam satu jabatan yang menyenangkan” ke makna asal, “duduk di kursi basah”. Dari sini *ta’wîl* dipahami juga sebagai “mengungkap makna yang tersembunyi”.²⁶

Ungkapan *wa annwal al-kalâm wa ta’annwalah* bermakna *dabbarah; qaddarah; fassarab* (merenunginya, memahaminya, menafsirkannya).²⁷ Ada juga yang berpendapat bahwa kata *ta’wîl* berasal dari kata *al-iyâlah* yang berarti *al-siyâsah* (mengatur), yakni mengatur makna yang tersirat dari sebuah ucapan atau kalimat ke tempat asalnya.²⁸ Al-Zarkashî menambahkan makna *al-ta’wîl* dengan *al-ma’âl* yang berarti *al-âqibah wa al-masîr* (efek/nilai akhir dan tempat kembali).²⁹ Selain berarti kembali, kata ini juga mempunyai arti penjelasan (*al-tafsîr*).³⁰ Ulama *muta’akbirîn* (ulama yang lahir setelah periode *salaf* pada permulaan abad ke-4 Hijriah) memberi arti berbeda, yaitu memalingkan (*al-sirfah*)³¹ makna kata yang unggul (*râjih*) kepada makna yang tidak diunggulkan (*marjûh*) karena adanya dalil yang menyertainya.³²

²⁶M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-ayat al-Qur’an* (Jakarta: Lentera Hati, 2013), 220.

²⁷Muhammad Husayn al-Dhahabî, *‘Ilm al-Tafsîr* (t.tp: Dâr al-Ma’ârif, t.th), 6.

²⁸Muhammad Husayn al-Dhahabî, *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrîn*, Vol. 2 (Kairo: Maktabah Wahbah, 2003), 148-149. Lihat juga al-Suyûtî, *al-Itqân fî ‘Ulûm*, Vol. 2, 956. al-Zarkashî, *al-Burhân fî ‘Ulûm*, Vol. 1, 14-15. Louis Ma’luf, *al-Munjid fî al-Lughab wa al-A’lâm* (Beirut: Dâr al-Mashriq, 1986), 21. Hans Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic* (London: Wiesbaden 1971), 34. Hans Wehr mengartikan ٲ dengan *return* dan *revert* (kembali).

²⁹al-Zarkashî, *al-Burhân fî ‘Ulûm*, Vol. 1, 148-149.

³⁰Muhammad Adîb Şâlih, *Tafsîr al-Nusûs fî al-Fiqh al-Islâmî: Dirâsah Muqâranah*, Vol. 1 (Kairo: Manshûrât al-Maktab al-Islâmî, t.th), 356.

³¹Aḥmad b. Fâris, *Mu’jam al-Maqâyîs fî al-Lughab*, Vol. 1 (Beirut: Dâr al-Jayl, 1991), 161.

³²al-Dhahabî, *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrîn*, Vol. 1, 15.

Pendapat di atas, tidak jauh berbeda dari hasil pengamatan Muḥammad al-Sayyid al-Jiliyand yang berkesimpulan bahwa kata *ta'wīl* mencakup tiga pengertian. *Pertama*, bermakna *al-marja'*, *al-maṣīr* dan *al-'āqibab*. *Kedua*, bermakna *al-tafsīr* dan *al-bayān* (penjelasan). *Ketiga*, *al-ṣirfah* bermakna pengalihan dari makna tekstual kepada makna lainnya yang terkandung dari sebuah ungkapan.³³ Menurutnya, pengertian yang disebutkan terakhir, belum dikenal pada periode-periode awal Islam (generasi sebelum abad ke-4 Hijriyah meliputi sahabat, *tābi'in* dan *tābi' tābi'in*), tetapi mulai populer di kalangan *fuqahā'*, *mutakallimīn*, filosof, para sufi yang datang setelah generasi salaf.³⁴

Term *ta'wīl* yang berkembang pada periode *salaf* memiliki dua pengertian. *Pertama*, bermakna *tafsīr*, yakni sebuah penjelasan makna yang sesuai dengan makna lahirnya (*ẓāhir*) atau pun bertentangan. Artinya, *ta'wīl* adalah tafsir dan tafsir adalah *ta'wīl*.³⁵ *Kedua*, *ta'wīl* bermakna ayat itu sendiri atau hakikat yang dimaksud dari suatu pembicaraan. Jika pembicaraan atau ungkapan yang di-*ta'wīl* dalam bentuk perintah, maka *ta'wīl*-nya adalah berlangsungnya perbuatan yang diperintahkan itu sendiri. Misalnya dikatakan, “duduklah!”, maka *ta'wīl*-nya adalah perbuatan seseorang berupa duduk. Sementara itu, jika ungkapan yang di-*ta'wīl* berupa berita, maka *ta'wīl*-nya adalah berupa

³³Makna pertama dirujuk dalam kamus-kamus bahasa Arab yang ditulis pada abad keempat Hijriah, seperti *Tahdhīb al-Lughab*, karya al-Azharī (w. 370 H.) dan *Maqāyīs al-Lughab* karya Ibn Fāris (w. 395 H.). Makna kedua ditemukan dalam *Lisān al-'Arab*, karya Ibn Manẓūr (w. 711 H.) yang mengutip pendapat al-Layth dan al-Jawharī. Sedangkan makna ketiga, juga kutipan Ibn Manẓūr dari pendapat Ibn al-Athīr dalam *Nihāyah fī Gharīb al-Ḥadīth*, al-Zubaidī dalam *Tāj al-'Arūs*, al-Subkī dalam *Jam' al-Jawāmi'* dan dari Ibn al-Jawzī. Lihat Muḥammad al-Sayyid al-Jiliyand, *Al-Imām Ibn Taimīyah wa Mawqifuh min Qaḍīyah al-Ta'wīl* (Kairo: al-Maṭābi' al-'Āmirīyah, 1973), 28-34.

³⁴Ibid., 33.

³⁵Pengertian itulah yang mereka pahami dari doa Nabi kepada Ibn 'Abbas; *Allāhumma faqqihb fī al-dīn wa 'allahab al-ta'wīl*. Karenanya, pernyataan Mujāhid (w. 103 H.) “*Sesungguhnya para ulama mengetahui ta'wīl al-Qur'ān*” maksudnya adalah tafsirnya. Ini senada dengan pernyataan Ibn Jarīr al-Ṭabarī (w. 310 H.) “*al-Qawl fī ta'wīl (tafsīr) qawlibī ta'ālā kadhā wa kadhā*. Mannā' Khalīl al-Qaṭṭān, *Mabāhith fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Kairo: Manshūrāt al-'Asr al-Ḥadīth, 1973), 327. Bandingkan dengan al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrīn*, Vol. 1, 15.

berlangsungnya isi berita itu sendiri. Umpamanya dikatakan, “matahari telah terbit”, maka *ta’wîl*-nya adalah terbitnya matahari itu sendiri.³⁶

Sementara para ulama setelah generasi *salaf* dari kalangan *fuqâhâ*, teolog, filosof, dan sufi mendefinisikan *ta’wîl* sebagai pengalihan makna kata kepada makna lain yang dikandungnya atau mengalihkan makna kata yang unggul (*râjîh*) kepada makna yang tidak diunggulkan (*marjûh*) karena adanya dalil yang menyertainya.³⁷ Pada umumnya mereka sepakat, *ta’wîl* dapat diterima jika didukung dalil yang kuat. Sebaliknya, dianggap menyimpang jika menggunakan dalil yang lemah atau bahkan tanpa dalil sama sekali.³⁸ Secara umum, pemaknaan yang digariskan ulama *muta’akbkhîrîn* didasarkan pada suatu asumsi bahwa kata-kata atau ungkapan-ungkapan al-Qur’an yang di-*ta’wîl* memiliki kemungkinan beberapa makna. Dalam konteks ini, *ta’wîl* merupakan upaya menentukan salah satu dari beberapa kemungkinan makna tersebut sebagai makna yang diunggulkan.

Contoh klasik tentang *ta’wîl* dan hubungan integralnya dengan tafsir adalah, ketika Allah berfirman bahwa, “Ia melahirkan (sesuatu) yang hidup dari yang mati” (*yukbrij al-hayy min al-mayyit*). Pada umumnya dipahami bahwa Ia menjadikan burung dari telur, maka ini adalah tafsir. Sedangkan *ta’wîl*-nya adalah bahwa Ia mampu menjadikan orang beriman dari kafir, atau Ia mampu melahirkan orang alim dari yang jahil. Dari sini, jelaslah bahwa *ta’wîl* tidak lain adalah suatu bentuk intensif dari tafsir, sebab yang terakhir (tafsir) menunjukkan upaya penemuan, pendeteksian atau pengungkapan tentang apa yang dimaksudkan oleh ungkapan yang ambigu itu, sedangkan yang pertama (*ta’wîl*) menunjukkan arti final dari ungkapan itu.³⁹ Ringkasnya, seperti ditulis Muḥammad Sâlim Abû Âsî bahwa setiap bentuk *ta’wîl* sudah pasti termasuk tafsir, tetapi tidak sebaliknya,⁴⁰ karena *ta’wîl* diperlukan khususnya untuk menjelaskan sesuatu yang membutuhkan pemikiran lebih mendalam.

³⁶al-Dhahabî, *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrîn*, Vol. 1, 15.

³⁷Ibid.,15.

³⁸Muḥammad b. ‘Alî b. Muḥammad al-Shawkânî, *Irshâd al-Fuḥûl ilâ Taḥqîq al-Ḥaqq min ‘Ilm al-Uṣûl* (Makkah: al-Maktabah al-Tijârîyah, 1993), 300-301.

³⁹Ibid.

⁴⁰Muḥammad Sâlim Abû ‘Âshî, *al-Uṣûl al-Nazarîyah al-Ta’wîl: Tahlîl wa Muqâranah* (Mesir: Dâr al-Başâ’ir, 2003), 38.

Perkembangan makna *ta'wîl* dan tafsir dari era *salaf* hingga sekarang tidak lepas dari perkembangan pemikiran manusia. Kebutuhan terhadap *ta'wîl* menjadi penting lantaran pemahaman literal terhadap teks ayat al-Qur'an tidak jarang menimbulkan problem atau ganjalan-ganjalan dalam pemikiran, apalagi ketika pemahaman tersebut dihadapkan dengan kenyataan sosial, hakikat ilmiah, atau keagamaan. Dahulu, sebagian ulama merasa puas dengan menyatakan *Allâh a'lam bi murâdih* (Allah yang mengetahui maksud-Nya). Tetapi, ini tentunya tidak memuaskan banyak pihak, apalagi dewasa ini.⁴¹ Karena itu, sedikit demi sedikit sikap seperti itu berubah dan para mufasir akhirnya beralih pandangan dengan jalan menggunakan *ta'wîl*. Memang, literalisme seringkali mempersempit makna, berbeda dengan pen-*ta'wîl*-an yang memperluas makna sekaligus tidak menyimpang darinya.

Seorang yang melakukan *ta'wîl* tidak hanya dituntut untuk mengetahui tafsir, yakni makna kata dan riwayat yang berkaitan dengannya, tetapi juga dituntut mampu menggunakan nalar untuk mencapai kesimpulan (*istinbâf*). Seorang tidak dapat melakukan *ta'wîl* tanpa memenuhi syarat-syaratnya, antara lain yang berkaitan dengan bahasa, sebab kalau tidak, ia akan digiring oleh kedangkalan pengetahuannya atau subjektivitasnya untuk mengalihkan makna ayat sesuai dengan prakonsepsinya.⁴² Karena itu, semua pen-*ta'wîl* adalah penafsir, namun tidak semua penafsir adalah pen-*ta'wîl*. Siapa yang mengaku memahami rahasia-rahasia al-Qur'an, sedang ia belum piawai dalam menafsirkan makna yang *ẓâhir*, maka ia bagaikan mengaku telah masuk ke ruang utama sebuah rumah, padahal dia belum masuk ke pintu. Yang *ẓâhir* itu adalah pengetahuan bahasa Arab yang dibutuhkan untuk memahami kata, karena al-Qur'an turun dalam bahasa Arab sehingga dibutuhkan pengetahuan tentang bahasa ini, karena itulah yang mengantar untuk membuka pintu.⁴³ Dalam konteks pemahaman

⁴¹M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat* (Bandung: Mizan, 1996), 53.

⁴²Shihab, *Kaidah Tafsir*, 222.

⁴³Ibid., dan al-Zarkashi, *al-Burhân fî 'Ulûm*, Vol. 2,151.

terhadap al-Qur'an, *ta'wîl* merupakan suatu keniscayaan guna menangkap pesan makna sebenarnya sebagaimana dikehendaki Allah.⁴⁴

Definisi *Mutashâbih al-Lafz*

Mutashâbih al-lafz merupakan istilah dalam studi al-Qur'an untuk menunjukkan ayat-ayat beredaksi mirip yang penyebutannya di dalam al-Qur'an berulang-ulang. Secara etimologis, term *mutashâbih*, *ishtibâh*, dan *tashâbuh* mempunyai arti "kemiripan dalam sifat".⁴⁵ Penggunaan istilah ini untuk menunjukkan adanya kemiripan dua sifat dan berakibat saling bercampurnya kedua sifat tersebut, sehingga mengakibatkan sulit untuk memisahkan antara satu dengan lainnya,⁴⁶ seperti pernyataan Banî Isrâ'îl ketika disuruh Allah menyembelih sapi yang terekam dalam QS. al-Baqarah [2]: 70.⁴⁷ Secara terminologis, *mutashâbih* berarti kemiripan kata dalam pengucapan lisan namun mempunyai arti yang berbeda.⁴⁸ Menurut al-Manâwî, dalam *al-Ta'rif 'alâ Muḥimmât al-Ta'ârîf*, seperti yang dikutip al-Shasharî, *mutashâbih* adalah kalimat yang ambigu, problematik, dan kompleks yang membutuhkan perhatian dan pemikiran ekstra untuk menyingkap hikmahnya.⁴⁹

Al-lafz berasal dari kata *lafza-yalfizu* yang berarti membuang. Ungkapan *lafzat al-shay' min jammi* berarti membuang sesuatu dari mulutku; *alfaz lafzan* berarti mengucapkan kata; *alfaz bi al-kalâm* berarti membuang ucapan; *takalamtu* berarti berbicara. *wa al-lafz: al-kalâm*.⁵⁰ Secara istilah, *al-lafz* mempunyai arti apa yang dikatakan manusia (*mâ yatalaffaz bih al-insân*).⁵¹ Apabila disandarkan kepada Allah, bukan *lafz*

⁴⁴Naṣr Ḥâmid Abû Zayd, *Maḥûm al-Naṣṣ* (Beirut: al-Markaz al-Thaqafî al-'Arabî, 1994), 229.

⁴⁵Ibid, 10.

⁴⁶Muḥammad Makram b. 'Alî b. al-Manzûr, *Lisân al-'Arab*, Vol. 5 (Beirut: Dâr al-Âfaq al-Jadidah, 1986), 23.

⁴⁷al-Qur'ân, 2 (al-Baqarah): 70.

⁴⁸Sulaymân, *Safvat al-Bayân*, 7.

⁴⁹al-Shasharî, "al-Mutashâbih al-Lafzî", 7.

⁵⁰Tbn Manzûr, *Lisân al-'Arab*, Vol. 8, 102.

⁵¹Abû Bakr b. 'Abd al-Raḥmân b. Muḥammad al-Jurjânî, *Kitâb al-Ta'rifât* (Kairo: Dâr al-Rayyân li al-Turâth, t.th), 247.

allâh, melainkan *kalâm Allâh*.⁵² Di dalam Kamus Bahasa Indonesia *lafal* adalah ucapan, cara seseorang atau sekelompok orang dalam mengucapkan bahasa.⁵³

Penarikan kesimpulan dari makna-makna *mutashâbih* dan *al-lafẓ* secara parsial melahirkan makna operasional *mutashâbih al-lafẓ*. Dalam khazanah *‘Ulûm al-Qur’ân* makna *mutashâbih al-lafẓ* adalah ayat-ayat al-Qur’ân yang muncul berulang-ulang pada satu kisah atau tema yang sama dengan susunan kalimat dan kata-kata yang bermiripan dan beranekaragam, yang kesemuanya merujuk kepada makna umum yang sama dengan tujuan pengayaan bahasa al-Qur’ân (*balâghî*) dan atau menunjukkan makna yang rinci dan spesifik. Demikian itu dengan menggunakan metode pengedepanan dan pengakhiran (*taqdîm wa ta’khir*), penambahan (*ziyâdah*) dan pengurangan (*nuqsân*) unsur-unsur kalimatnya, penggunaan bentuk kata tunggal dan plural, penggunaan *nakirah* (indefinit) dan *ma’rifah* (definit), atau faktor-faktor lainnya.⁵⁴

Urgensi Memahami Ayat Bernuansa *Mutashâbih al-lafẓ*

Adanya ayat-ayat beredaksi mirip (*mutashâbih al-lafẓ*) dalam al-Qur’ân adalah suatu kenyataan yang tidak dapat dibantah. Kesimpulan ini juga didukung firman Allah dalam QS. al-Zumar [39]: 23; *Allâh nazẓal ahsan al-ḥadîth kitâb mutashâbih mathânî* (Allah telah menurunkan perkataan yang paling baik (yaitu) al-Qur’ân yang serupa (mutu ayat-ayatnya) lagi berulang-ulang),⁵⁵ dan QS. Hûd [11]: 1; *Alif-lâm-râ Kitâb uhkîmat âyâtuh thumma fuṣṣilat min ladun ḥakîm khabîr* (*Alif-lâm-râ*, (inilah) suatu kitab yang ayat-ayat-Nya disusun dengan rapi serta dijelaskan secara terperinci, yang diturunkan dari sisi (Allah) yang Maha Bijaksana lagi Maha Tahu).⁵⁶

⁵²Majma‘ al-Lughah al-‘Arabîyah Jumhûriyah Miṣr al-‘Arabîyah, *al-Mu‘jam al-Wasîṭ* (Kairo: Maktabah al-Shurûr al-Dawliyah, 2008), 864.

⁵³Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Bahasa Indonesia* (Jakarta: Pusat Bahasa, 2008), 854.

⁵⁴Sulaymân, *Ṣafvat al-Bayân*, 9. Bandingkan al-Zarkashî, *al-Burbân fî ‘Ulûm*, Vol. 1, 112. al-Shshasharî, *al-Mutashâbih al-Lafẓ*, 8.

⁵⁵Departemen Agama RI, *al-Qur’ân dan Terjemahannya* (Jakarta: Darus Sunnah, 2002), 924.

⁵⁶Ibid., 419.

QS. al-Zumar [39]: 23 oleh para mufasir seperti al-Qurtubî, al-Suyûtî, al-Zarqânî, dan lainnya ditafsirkan bahwa ayat-ayat al-Qur'an memang serupa-serupa sebagiannya dengan bagian yang lain dan sama-sama benar, sama-sama memiliki kekuatan mukjizat, sama-sama datang dari Allah dan sebagiannya menjelaskan bagian yang lain, dan seterusnya. Sedangkan QS. Hûd [11]: 1 menjelaskan bahwa ayat-ayat al-Qur'an diturunkan dalam susunan bahasa yang kokoh dan rapi, sedikit pun tak ada kekurangan baik dari sudut kata maupun maknanya.⁵⁷ Dengan demikian, pengertian kedua ayat ini tampak saling menunjang, karena ayat pertama menekankan segi keserupaan di antara ayat-ayat al-Qur'an dan sebagiannya membenarkan bagian yang lain. Sementara ayat kedua menyatakan bahwa ayat-ayat al-Qur'an itu diturunkan di dalam susunan bahasa yang sangat kokoh dan rapi dengan pemilihan kosakata yang teramat tepat, akurat, dan sedikitpun tidak ditemukan kekurangan dan cela, baik kata maupun maknanya. Bahkan melebihi kalam Arab sebagaimana diakui oleh para sastrawan Arab seperti al-Walîd b. al-Mughîrah, 'Utbah b. Abî Rabi'ah, dan lain sebagainya.⁵⁸

Berdasar pada kenyataan itu, tidaklah salah bila al-Qurtubî membantah keras pendapat yang mempertentangkan antara pengertian QS. al-Zumar [39]: 23 dengan QS. Âl 'Imrân [3]: 7; *wa al-ladhî anzal 'alayk al-kitâb minh âyât muḥkamât hunna umm al-kitâb wa ukbar mutashâbihât* (Dialah yang menurunkan al-Kitab (al-Qur'an) kepada kamu. Di antara (isi)nya ada ayat-ayat yang *muḥkamât*, itulah pokok-pokok isi al-Qur'an dan yang lain (ayat-ayat) *mutashâbihât*).⁵⁹

⁵⁷Abû 'Abd Allâh Muḥammad al-Anṣârî al-Qurtubî, *al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'ân*, Vol. 4 (Beirut: Maktabah al-'Aṣriyah, 2011), 10. al-Suyûtî, *al-Itqân fî 'Ulûm*, Vol. 2, 2.

⁵⁸Kandungan serta keindahan bahasa al-Qur'an menjadi pusat perhatian bangsa Arab kala itu. Mereka terheran-heran seakan-akan al-Qur'an tidak menggunakan bahasa mereka. Dikisahkan beberapa orang Arab datang menemui Rasulullah lalu berkata, "Wahai Rasulullah! Engkau mendatangi kami dengan perkataan Arab dan kami tidak mengetahuinya sementara kami adalah orang-orang Arab". Rasulullah menjawab, "Sesungguhnya Tuhanku telah mengajarku, maka akupun belajar". Abû Muḥammad 'Abd Allâh b. Muslim b. Qutaybah, *Kitâb al-Masâ'il wa al-Ajwîbah fî al-Hadîth wa al-Tafsîr* (Damaskus: Dâr Ibn Kathîr, 1990), 48. Muḥammad Abû Zahrah, *Mu'jizat al-Kubrâ li al-Qur'ân* (Kairo: Dâr al-Fikr al-'Arabî, t.th), 70-71.

⁵⁹Departemen Agama RI, *al-Qur'an dan Terjemahannya*, 92.

Pengertian *mutashâbihât* dalam QS. Âl ‘Imrân [3]: 7, tulis al-Qurṭubî, ialah ayat yang mengandung makna yang samar-samar dan tidak jelas konotasinya (*al-iḥtimâl wa al-isbtibâh*).⁶⁰ Menurut Nashruddin Baidan, kedua pendapat al-Qurṭubî dalam QS. al-Zumar [39]: 23 dan QS. Âl ‘Imrân [3]: 7 berkenaan dengan *mutashâbihât* tidaklah bertentangan, hanya perbedaan sudut pandang. Pendapat al-Qurṭubî dalam QS. Âl ‘Imrân [3]: 7 dilihat dari sudut pengertian atau konotasi dari ayat-ayat al-Qur’an yang secara garis besarnya memang terdiri dari dua kategori tersebut (*muhkamât* dan *mutashâbihât*), yakni definisi terminologis (*iṣṭilâhî*) dari *mutashâbihât*. Sedangkan pendapatnya dalam QS. al-Zumar [39]: 23 dilihat dari sudut keharmonisan ayat-ayat al-Qur’an baik ditinjau dari susunan kata dan penggunaan kata maupun keutuhan makna yang dikandungnya sehingga terlihat suatu kesatuan yang kokoh dan serasi, yang merupakan definisi *lughawî* (etimologis).⁶¹ Dengan kata lain, *mutashâbihât* yang dimaksud QS. Âl ‘Imrân [3]: 7 adalah *mutashâbihât al-ma’nâ*, sementara yang dimaksud dalam QS. al-Zumar [39]: 23 adalah *mutashâbihât al-lafẓ*. Yang dipakai di dalam tulisan ini adalah pengertian *mutashâbihât al-lafẓ* yang tersirat dalam QS. al-Zumar [39]: 23. Pengertian ini pulalah yang dimaksud oleh Ibn al-Zubayr dengan *mutashâbih* di dalam kitabnya *Malâk al-Ta’wîl al-Qâṭi’ bi Dhawî al-Ilhâd wa al-Ta’îl fî Tanjîh al-Mutashâbih al-Lafẓ min Ay al-Tanzîl*.

Isyarat yang tegaskan QS. al-Zumar [39]: 23 dibuktikan dengan ditemukannya ayat-ayat yang beredaksi mirip (*mutashâbih al-lafẓ*). Dari 114 surat al-Qur’an hanya 28 surat atau sekitar 28 % yang tidak mengandung ayat yang beredaksi mirip.⁶² Menurut pendapat lain hanya 11 surat atau kurang dari 10% yang tidak mengandung ayat yang beredaksi mirip.⁶³ Perbedaan prosentase tersebut sangatlah wajar mengingat perbedaan konsep dan metode yang diterapkan ulama satu dengan lainnya, sehingga ayat-ayat yang dinyatakan mirip oleh satu pihak bisa jadi tidak dianggap

⁶⁰al-Qurṭubî, *al-Jâmi’ li Ahkâm*, Vol. 2, 292.

⁶¹Nasruddin Baidan, *Metode Penafsiran al-Qur’an: Kajian Kritis terhadap Ayat-ayat yang Beredaksi Mirip* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002), 20.

⁶²Muḥammad b. ‘Abd Allâh al-Aṣḥibânî al-Khaṭîb al-Iskâfî, *Durrat al-Tanzîl wa Ghurrat al-Ta’wîl* (Beirut: Dâr al-Âfâq al-Jadidah, 1986).

⁶³Maḥmûd b. Ḥahzah b. Naṣr al-Karmânî, *al-Burbân fî Tanjîh Mutashâbih al-Qur’ân limâ fih min al-Hujjah wa al-Bayân* (Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1986).

mirip oleh pihak lain. Misalnya, ayat *al-Rahmân al-Rahîm* dalam surat al-Fâtihah yang terulang dua kali dinyatakan Ibn al-Zubayr sebagai ayat yang beredaksi mirip, sementara al-Iskâfi tidak demikian.⁶⁴ Tanpa mengurangi arti perbedaan pendapat di antara dua tokoh tersebut, yang penting ialah keduanya tidak membantah bahwa al-Qur'an mengandung ayat-ayat yang beredaksi mirip, yang bila tidak dikuasai secara baik, maka kemungkinan keliru dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an menjadi besar. Misalnya QS. al-Ra'd [13]: 11; *Inna allâh lâ yughayyir mâ bi qawm hattâ yughayyirû mâ bi anfusihim*.

Ayat ini biasa diterjemahkan dengan, "Sesungguhnya Allah tidak mengubah keadaan suatu kaum sehingga mereka mengubah keadaan yang ada pada diri mereka sendiri".⁶⁵ Terlihat jelas bahwa *mâ* yang terulang dua kali di dalam ayat itu diterjemahkan dengan "keadaan". Ada pula yang menerjemahkan yang pertama dengan "nasib" dan yang kedua dengan "apa", sehingga terjemahannya menjadi, "Sesungguhnya Allah tidak mengubah nasib suatu kaum sehingga mereka mengubah apa yang ada pada diri mereka sendiri."⁶⁶ Terjemahan seperti itu, menurut Nashruddin Baidan, dikarenakan penerjemahannya terpaku pada ayat itu saja dan kurang memerhatikan ayat lain yang beredaksi mirip dengannya, seperti pada QS. al-Anfâl [8]: 53; *Dhâlika bi ann allâh lam yak mughayyir ni'mat an'amahâ 'alâ qawm hattâ yughayyirû mâ bi anfusihim wa ann allâh sami' 'alîm* (yang demikian itu adalah karena sesungguhnya Allah sekali-kali tidak akan mengubah sesuatu nikmat yang telah dianugerahkan-Nya kepada suatu kaum, hingga kaum itu mengubah apa-apa yang ada pada diri mereka sendiri, dan sesungguhnya Allah Maha Mendengar lagi Maha Mengetahui).⁶⁷

Pada tempat kata *mâ* yang pertama dalam QS. al-Ra'd [13]: 11 ditempatkan kata *ni'mah*. Dengan demikian terjemahannya menjadi, "yang demikian itu karena sesungguhnya Allah sekali-kali tidak akan

⁶⁴Nama aslinya adalah Abû 'Abd Allâh Muḥammad b. 'Abd Allâh (w. 420 H) merupakan ulama yang pertama kali membuat kitab yang *concern* menjelaskan ayat-ayat *mutashâbih al-lafẓ* (beredaksi mirip) melalui kitab *Durrat al-Tanzîl wa Ghurrat al-Ta'wîl*. Sulaymân, *Safvat al-Bayân*, 19.

⁶⁵Departemen Agama RI, *al-Qur'an dan Terjemahan*, 362.

⁶⁶Ibid., 473.

⁶⁷Ibid., 351.

mengubah suatu nikmat yang telah dianugerahkan-Nya kepada suatu kaum, hingga kaum itu mengubah apa-apa yang ada pada diri mereka sendiri.” Pemahaman seperti ini dengan melakukan *takehîs* pada *mâ* yang terdapat dalam QS. al-Ra’d [13]: 11 dengan kata *ni’mah* yang terdapat pada QS. al-Anfâl [8]: 53, sehingga diperoleh suatu pemahaman yang utuh dan lebih diterima dibanding dengan terjemahan yang diberikan secara parsial.⁶⁸

Mengetahui rahasia di balik ayat-ayat al-Qur’an yang beredaksi mirip dengan berbagai bentuknya, mengantarkan pada kesimpulan bahwa al-Qur’an merupakan mukjizat dari sisi bahasa dan kebenaran yang terkandung di dalamnya.⁶⁹ Kenyataan itu membenarkan kaidah bahwa pengulangan kalimat pada dasarnya bukan pengulangan beserta esensi yang dikandung kata tersebut, melainkan pengulangan penggunaan kata dengan makna yang baru dan berbeda sesuai konteks ayat.⁷⁰ Karena, “Barang siapa yang memerhatikan susunan ayat-ayat al-Qur’an dalam satu surat, ia akan mengetahui bahwa di samping merupakan mukjizat dari aspek kefasihan kata-kata serta keluhuran kandungannya, al-Qur’an juga merupakan mukjizat dari aspek susunan dan urutan ayat-ayatnya”.⁷¹

Ta’wîl* Ibn al-Zubayr terhadap Ayat *Mutashâbih al-Lafz

Menurut Ibn al-Zubayr, jumlah ayat yang beredaksi mirip dan dianggap sebagai pengulangan (*tikerâr*) adalah 377 ayat.⁷² Penafsiran Ibn al-Zubayr terhadap ayat-ayat tersebut terkodifikasi dalam dua jilid dengan jumlah 1281 halaman. Berbeda dengan Ibn al-Zubayr, Khaṭīb al-Iskâfî

⁶⁸Baidan, *Metode Penafsiran*, 11.

⁶⁹Ada segelintir orang yang masih meragukan kemukjizatan al-Qur’an, di antaranya Abû Ishâq al-Nazzâm dan al-Murtaqâ. Menurutnya, ketidakmampuan manusia untuk membuat semisal al-Qur’an karena Allah telah memalingkan kemampuan manusia untuk kegiatan tersebut, yakni dengan mencabut pengetahuan dan rasa bahasa yang diperlukan guna lahirnya karya semisal al-Qur’an. Mustafâ Şadiq al-Râfi’, *I’jâz al-Qur’ân wa al-Balâghab al-Nahwîyah* (Beirut: al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1990), 144-145.

⁷⁰Mustafâ al-Dibâgh, *Wujûb min al-I’jâz al-Qur’ânî* (Yordan: Maktabah al-Manâr, 1986), 28.

⁷¹M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur’an*, Vol. 1 (Jakarta: Lentera Hati, 2002), xxiii.

⁷²Bila dibandingkan karya al-Iskâfî, terpaut 104 ayat yang tidak dicantumkan al-Iskâfî. al-Gharnâfî, *Milâk al-Ta’wîl*, Vol.1, 113.

yang merupakan pendahulunya menyebutkan hanya 273 ayat yang beredaksi mirip, atau hanya 28 dari 114 surat yang tidak mengandung ayat-ayat yang beredaksi mirip. Terlepas dari perbedaan itu, berikut ini beberapa contoh aplikatif *ta'wîl* Ibn al-Zubayr terhadap ayat *mutashâbih al-lafẓ*:

Allah berfirman dalam QS. al-Baqarah [2]: 1; *Alif-lâm-mîm*.⁷³ Ayat ini berulang di beberapa tempat sebagai ayat pembuka surat. Selain al-Baqarah, tercatat lima surat yang diawali persis dengan ayat ini, yaitu surat Âl 'Imrân, al-'Ankabût, al-Rûm, Luqmân, dan al-Sajdah. Selain diawali dengan *Alif-lâm-mîm*, juga terdapat ayat yang mirip dikarenakan penambahan huruf, yaitu *Alif-lâm-mîm-râ* dan *Alif-lâm-mîm-şâd* sebagai pembuka surat al-Ra'd dan al-A'raf.⁷⁴ Menurut Ibn al-Zubayr, perdebatan seputar potongan-potongan huruf di permulaan surat (*al-ḥurûf al-muqatta'ah*), terfokus pada dua pendapat klasik. *Pertama*, ini adalah rahasia Allah yang tidak bisa ditafsirkan, dan tidak ada ruang bagi manusia untuk berpendapat. *Kedua*, pendapat yang menyatakan bahwa huruf ini mempunyai makna yang bisa dijangkau akal manusia.⁷⁵

Pendapat pertama dikemukakan mayoritas ulama abad pertama hingga abad ketiga. Memasuki abad keempat, ulama mulai menakwilkan makna huruf-huruf tersebut. Pendapat kedua ini yang kemudian ditempuh Ibn al-Zubayr dengan berpendapat bahwa sesungguhnya orang Arab ditantang untuk membuat tandingan semisal al-Qur'an yang diturunkan dengan bahasa mereka. Susunan kalimatnya terdiri dari huruf-huruf yang sama, yang biasa mereka gunakan dalam percakapan harian mereka. Jika mereka tidak mampu menerima tantangan al-Qur'an, menunjukkan kelemahan mereka, dan di saat yang sama al-Qur'an mengikrarkan sebagai bukti sekaligus mukjizat kebenaran Rasulullah. Jika ayat-ayat al-Qur'an tidak boleh ditafsirkan atau ditakwilkan, maka jelas kontradiksi dengan tantangan tersebut.⁷⁶

Menurutnya, *al-ḥurûf al-muqatta'ah* adalah indikasi khusus tentang huruf-huruf yang terbanyak ditemukan dalam surat yang diawali *al-ḥurûf*

⁷³al-Gharnâṭî, *Milâk al-Ta'wîl*, Vol. 1, 173.

⁷⁴Husayn Muḥammad Fahmî al-Shâfi'î, *al-Dalîl al-Mujabris li Alfâẓ al-Qur'ân al-Karîm bi Ḥashiyat al-Muṣṣaf al-Sharîf* (Kairo: Dâr al-Salâm, 2008), 166.

⁷⁵al-Gharnâṭî, *Milâk al-Ta'wîl*, Vol. 1, 173.

⁷⁶Ibid.

al-muqatta'ah. Jika diperhatikan, huruf-huruf yang menjadi awal dan pembuka surat, misal *Alif-lâm-mîm*, ditemukan lebih banyak dari huruf-huruf lainnya. Maka penempatan *Alif-lâm-mîm* pada suatu surat merupakan penempatan yang proporsional, tidak bisa digantikan dengan *Alif-lâm-mîm-râ* atau *Alif-lâm-mîm-şâd*. Tidak juga bisa menggantikan *Hâ-mîm* dengan *Tâ-sîn* dan *Nûn* dengan *Qâf* dan berlaku sebaliknya.⁷⁷

Dewasa ini teori tersebut dikembangkan lagi oleh Rashâd Khalifah, menurutnya, berdasarkan teori di atas, dalam surat al-Baqarah huruf yang paling banyak adalah *alif* kemudian *lâm* dan *mîm*. Demikian juga berlaku pada surat-surat yang lain, masing-masing sesuai dengan huruf-huruf yang disebut pada awalnya, kecuali *Yâ-sîn*. Kedua huruf yang dipilih pada surat tersebut adalah huruf yang paling sedikit digunakan oleh kata-kata surat itu. Ini karena huruf *ya'* dalam susunan alfabet Arab berada sesudah huruf *sin* sehingga kedua huruf itu tidak mengisyaratkan huruf yang terbanyak, tetapi yang paling sedikit.⁷⁸ Pendapat ini menurut Quraish Shihab sangat kontroversial, bahkan tokoh yang mengemukakannya juga terbilang kontroversial. Perlu penelitian seksama sebelum membenarkan pengembangan teori ini.⁷⁹

Selanjutnya dalam QS. al-Baqarah [2]: 2 Allah berfirman; *Dhâlika al-kitâb lâ rayb fih huda li al-muttaqîn* (Kitab (al-Qur'an) ini tidak ada keraguan padanya, petunjuk bagi mereka yang bertakwa).⁸⁰ Ayat yang menjadi pembandingnya adalah QS. Âl 'Imrân [3]: 3-4; *wa anzal al-tawrât wa al-injîl – min qabl hud li al-nâs* (dan menurunkan Taurat dan Injil - sebelum (al- Qur'an), menjadi petunjuk bagi manusia).⁸¹ Dalam QS. al-Baqarah [2]: 2, Allah memberi sifat sekaligus tujuan bagi al-Qur'an sebagai "petunjuk bagi mereka yang bertakwa", sementara dalam QS. Âl 'Imrân [3]: 3-4, sifat yang diberikan Allah pada kitab Taurat dan Injil sebagai "petunjuk bagi manusia".⁸² Perbedaan ini wajar mengingat sifat yang berbeda untuk kitab dan umat yang berbeda, meskipun sama-sama bersumber dari Allah. Sifat yang dinisbahkan kepada al-Qur'an adalah

⁷⁷Ibid., 176.

⁷⁸Mustafâ Mahmûd, *Min Asrâr al-Qur'ân* (Kairo: Dâr al-Ma'ârif, 1981), 64-65.

⁷⁹Shihab, *Tafsir al-Misbab*, Vol. 1, 86.

⁸⁰Departemen Agama RI, *al-Qur'an dan Terjemahannya*, 3.

⁸¹Ibid., 91.

⁸²Ibid., 71.

petunjuk bagi mereka yang bertakwa, lebih khusus dari manusia pada umumnya, untuk menunjukkan keutamaan umat al-Qur'an (Islam).⁸³ Atas dasar ini, maka penempatan sifat untuk masing-masing kitab tepat dan tidak bisa saling menggantikan, karena berdampak pada perubahan kedudukan umat dan fungsi dari kitab yang diturunkan. Pada hakikatnya, al-Qur'an juga berfungsi sebagai petunjuk seluruh manusia, hanya saja yang mengambil manfaatnya terbatas pada golongan yang bertakwa.

Contoh berikutnya adalah QS. al-Baqarah [2]: 9; *Yukbâdi'ûn allâh wa al-ladhbîn amanû wa mâ yakbda'ûn illâ anfusabum wa mâ yash'urûn* (Mereka hendak menipu Allah dan orang-orang yang beriman, padahal mereka hanya menipu dirinya sendiri sedang mereka tidak sadar).⁸⁴ Ayat ini menafikan *al-shu'ûr* (kesadaran) dari orang-orang munafik,⁸⁵ sebagaimana QS. al-Baqarah [2]: 12; *Alâ innabum hum al-mufsidûn wa lâkin lâ yash'rûn* (Ingatlah, sesungguhnya mereka itulah orang-orang yang membuat kerusakan, tetapi mereka tidak sadar).⁸⁶ Adapun dalam QS. al-Baqarah [2]: 13, Allah menafikan *al-'ilm* (pengetahuan) dari orang-orang munafik; *Alâ innabum hum al-sufahâ' wa lâkin lâ ya'lamûn* (Ingatlah, Sesungguhnya merekalah orang-orang yang bodoh; tetapi mereka tidak tahu).⁸⁷

Ketiga ayat ini melukiskan keadaan sebagian anggota masyarakat Madinah belasan abad yang lalu, tetap pada hakikatnya juga berlaku untuk orang munafik di manapun dan kapanpun. Nampak jelas penggunaan redaksi sifat yang berbeda dengan objek yang sama yaitu orang munafik. Kenyataan ini menimbulkan pertanyaan, mengapa QS. al-Baqarah [2]: 9 dan 12 menafikan *al-shu'ûr*, sementara QS. al-Baqarah [2]: 13 menafikan *al-'ilm*.

Ibn al-Zubayr berpendapat sebagaimana al-Zamakhsharî bahwa *al-shu'ûr* yang biasa diterjemahkan dengan "rasa, sadar, atau mengetahui hal-hal yang teliti, tersembunyi dengan halus" merupakan sesuatu yang mudah diketahui dengan pancaindra tanpa membutuhkan pemikiran dan perenungan untuk merasakan kehadirannya. 'Rasa' dimiliki semua yang hidup, berakal (manusia) maupun tidak berakal (hewan).

⁸³al-Gharnâfi, *Milâk al-Ta'wîl*, Vol. 1, 178.

⁸⁴Departemen Agama RI, *al-Qur'an dan Terjemahannya*, 5.

⁸⁵al-Gharnâfi, *Milâk al-Ta'wîl*, Vol. 1, 178.

⁸⁶Departemen Agama RI, *al-Qur'an dan Terjemahannya*, 6.

⁸⁷Ibid., 6.

Sedangkan *al-ilm* adalah pengetahuan sesuatu yang membutuhkan pemikiran dan perenungan agar merasakan kehadiran sesuatu tersebut, tentunya hanya manusia yang mampu menggunakan proses ini. QS. al-Baqarah [2]: 9 dan 12 dihadapkan kepada pengerusakan orang munafik di bumi. Proses pengerusakan dan dampak dari kerusakan tersebut mudah diketahui bahkan pada pandangan pertama. Buruknya, mereka tidak sadar dan tidak mengetahui bahwa keburukan dan kerusakan yang mereka timbulkan sudah diketahui oleh Nabi dan umat Islam sekeliling mereka. Adapun dalam QS. al-Baqarah [2]: 13 yang dinafikan adalah pengetahuan, karena pembicaraan ayat ini menyangkut iman.⁸⁸ Pembicaraan tentang iman membutuhkan pemikiran dan perenungan, bahkan menjadi semakin kukuh dan mantap saat iman dibarengi dengan pengetahuan. Belum lagi ayat ini didahului dengan sifat kebodohan (*al-safah*) sangat tidak tepat apabila ayat ini ditutup dengan *la yash'urûn*. Seperti halnya menunjukkan kerusakan yang sudah jelas ditanggapi dengan terlebih dulu merenungi dan memikirkan.

Selanjutnya dalam QS. al-Baqarah ayat 17 dan 18 Allah berfirman; *Mathalubum ka mathal al-ladhî istawqad nâr fa lammâ aqâ'at mâ hawlah dhababa allâh bi nûrihim wa tarakabum fî zulumât lâ yubsirûn. Şumm bukm 'umy fabum yâ yarjî'ûn* (Perumpamaan mereka adalah seperti orang yang menyalakan api, maka setelah api itu menerangi sekelilingnya Allah hilangkan cahaya (yang menyinari) mereka, dan membiarkan mereka dalam kegelapan, tidak dapat melihat. Mereka tuli, bisu dan buta, maka tidaklah mereka akan kembali (ke jalan yang benar).⁸⁹ Redaksi ayat ini mirip dengan “sedikit” perbedaan pada *fâsilah* (akhir penutup ayat) dalam QS. al-Baqarah [2]: 171; *Wa mathal al-ladhîna kafarû ka mathal al-ladhî yan'iq bi mâ lâ yasma' illâ du'â'â wa nidâ'â şumm bukm 'umy fabum lâ ya'qilûn* (Dan perumpamaan (orang-orang yang menyeru) orang-orang kafir adalah seperti penggembala yang memanggil binatang yang tidak mendengar selain panggilan dan seruan saja. Mereka tuli, bisu dan buta, maka (oleh sebab itu) mereka tidak mengerti).⁹⁰

⁸⁸al-Gharnâfî, *Milâk al-Ta'wîl*, Vol. 1, 178. Bandingkan dengan Shihab, *Tafsîr al-Misbab*, Vol. 1, 106. Maḥmûd b. 'Umar al-Zamakhsharî, *Tafsîr al-Kashshâf 'an Haqâiq al-Tanzîl wa 'Uyûn al-Aqâwîl fî Wujûh al-Ta'wîl*, Vol. 1 (Beirut: Dâr al-Ma'rifah, 2009), 48.

⁸⁹Departemen Agama RI, *al-Qur'an dan Terjemahannya*, 7.

⁹⁰Ibid., 50.

Pada redaksi QS. al-Baqarah [2]: 17-18 ditutup dengan kalimat *lā yarji‘ūn* (maka tidaklah mereka akan kembali) dan QS. al-Baqarah [2]: 171 dengan *lā ya‘qilūn* (maka mereka tidak mengerti), padahal sebab penderitaannya sama yaitu, tuli, bisu dan buta. Pada ayat pertama, ditutup demikian karena pembicaraan ayat ini melukiskan keadaan orang-orang munafik yang meminta agar api dinyalakan guna menjadi penerang jalannya, maka setelah api itu menerangi sekelilingnya, Allah membawa pergi cahaya tersebut. Mereka enggan dan menyia-nyiakan memanfaatkan api sehingga cahaya yang seharusnya menerangi jalan mereka dipadamkan oleh Allah. Allah membiarkan mereka dalam kegelapan-kegelapan yang bertumpuk satu dengan yang lain dalam keadaan tuli, bisu dan buta dikarenakan tidak memanfaatkan potensi yang dianugerahkan Allah kepada mereka, sehingga mustahil bagi mereka untuk “kembali” (*lā yarji‘ūn*) mendapatkan cahaya untuk menerangi keadaan gelapnya dan membuang jauh-jauh kebingungan mereka.

Sementara akhiran *lā ya‘qilūn* dalam QS. al-Baqarah [2]: 171 sesuai dengan konteks yang dijelaskan ayat tersebut. Perumpamaan orang yang menyeru orang-orang kafir kepada kebenaran, seperti “pengembala” yang berteriak. Rasul dan juru dakwah diibaratkan dengan penggembala, sedang pengikutnya yang terdiri dari orang-orang kafir seperti binatang. Keduanya, yakni pengembala dan binatang gembalaannya, sama-sama mendengar suara panggilan dan teriakan tetapi tidak memahami atau tidak dapat memanfaatkan suara panggilan itu, yakni seruan Rasul dan juru dakwah. Orang-orang kafir itu dianggap tuli, karena tidak memfungsikan alat pendengaran mereka sehingga mereka tidak dapat mendengar bimbingan dengan baik. Bisu karena tidak menggunakan lidah mereka untuk berdialog mencari kebenaran. Buta karena tidak memfungsikan mata mereka melihat tanda-tanda kebesaran Allah. Akhirnya mereka yang diumpamakan dalam ayat ini sebagai binatang gembala, tidak dapat menggunakan akalunya (*lā ya‘qilūn*), yakni tidak ada kendali yang menghalanginya melakukan keburukan, kesalahan dan tradisi *jāhiliyyah*.⁹¹ Betapa teliti redaksi yang digunakan al-Qur’an, setiap redaksi mewakili maksud khusus yang dikandung ayat tersebut.

⁹¹al-Gharnāṭī, *Milāk al-Ta’wīl*, Vol. 1, 181. Bandingkan dengan Shihab, *Tafsīr al-Misbah*, Vol. 1, 384.

Dalam QS. al-Baqarah [2]: 23 Allah berfirman; *Wa in kuntum fi rayb mimma nazzalnâ 'alâ 'abdinâ fa'tû bi sûrah min mithlib wa ud'û shuhadâ'akum min dîn allâh in kuntum şâdiqîn* (Dan jika kamu (tetap) dalam keraguan tentang al-Qur'an yang Kami wahyukan kepada hamba Kami (Muhammad), buatlah satu surat (saja) yang semisal al-Qur'an itu dan ajaklah penolong-penolongmu selain Allah, jika kamu orang-orang yang benar).⁹² Redaksi ayat ini mirip dengan dua firman Allah dalam QS. Yûnus [10]: 38 dan QS. Hûd [11]: 13, yaitu:

أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ وَادْعُوا مَنِ اسْتَعْظَمْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ⁹³

Atau (patutkah) mereka mengatakan, “Muhammad membuatnya”. Katakanlah, “(Kalau benar yang kamu katakan itu), maka cobalah datangkan sebuah surat seumpamanya dan panggillah siapa-siapa yang dapat kamu panggil (untuk membuatnya) selain Allah, jika kamu orang yang benar”.⁹⁴

أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُورٍ مِّثْلِهِ مُفْتَرِيَاتٍ وَادْعُوا مَنِ اسْتَعْظَمْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ.⁹⁵

Bahkan mereka mengatakan, “Muhammad telah membuat-buat al-Qur'an itu”. Katakanlah: “(Kalau demikian), maka datangkanlah sepuluh surat-surat yang dibuat-buat yang menyamainya, dan panggillah orang-orang yang kamu sanggup (memanggilnya) selain Allah, jika kamu memang orang-orang yang benar”.⁹⁶

Setidaknya ada empat perbedaan yang timbul dari ketiga ayat yang beredaksi mirip di atas. *Pertama*, perbedaan pemilihan redaksi *min mithlib* dan *mithlib*. *Kedua*, antara *bi sûrah* dan *bi 'asr suwar*. *Ketiga*, penambahan keterangan *muftarayât* hanya pada ayat ketiga. *Keempat*, perbedaan pemilihan redaksi *wad'û shuhadâ'akum* dan *wad'û man ista'atum*.⁹⁷

Untuk permasalahan pertama, Ibn al-Zubayr berpendapat bahwa perbedaan latarbelakang turunnya ayat berpengaruh pada redaksi tantangan. QS. al-Baqarah [2]: 23 turun dilatarbelakangi keraguan akan

⁹²Departemen Agama RI, *al-Qur'an dan Terjemahannya*, 8.

⁹³al-Qurân, 10 (Yûnus): 38.

⁹⁴Departemen Agama RI, *al-Qur'an dan Terjemahannya*, 405.

⁹⁵al-Qurân, 11 (Hûd): 13.

⁹⁶Departemen Agama RI, *al-Qur'an dan Terjemahannya*, 422.

⁹⁷al-Gharnâî, *Milâk al-Ta'wîl*, Vol. 1, 183.

kenabian Muḥammad meskipun sudah dibuktikan dengan adanya al-Qur'an yang ayat-ayatnya tersusun dengan bahasa yang demikian indah dan memesona, bernilai sastra yang tinggi, lebih Arab dari bahasa Arab itu sendiri. Apalagi mengingat Nabi Muḥammad tidak pandai membaca dan menulis. Seolah-olah Allah berfirman, jika kalian tetap dalam keraguan tentang kenabian Muḥammad, padahal sudah Kami buktikan dengan al-Qur'an, datangkanlah seseorang dari kalian (*min*) yang mirip Muḥammad (*mithlihi*) yang kalian ragukan. Kemudian dari orang tersebut kalian mendengarkan satu surat saja, seperti halnya kalian mendengar surat yang dibawakan Muḥammad. Pasti kalian tidak berdaya mendatangkan seseorang dari kalian yang membawakan surat semisal al-Qur'an, padahal antara kalian dan Muḥammad sama-sama orang Arab, berbicara bahasa Arab yang merupakan bahasa al-Qur'an, meskipun hamba Kami, Muḥammad tidak pandai membaca dan menulis. Dengan tantangan ini seharusnya mereka sadar dan yakin, mustahil bagi seseorang yang tidak pandai membaca dan menulis dapat menyampaikan informasi dan tuntunan yang demikian tepat dan dengan bahasa yang memesona, kecuali jika apa yang disampaikan benar-benar merupakan informasi dari Allah dan Muḥammad adalah utusan pilihan Allah.⁹⁸

Sementara QS. Yūnus [10]: 38 dan QS. Hūd [11]: 13, dilatarbelakangi keraguan terhadap ayat-ayat al-Qur'an yang bersumber dari Allah. Mereka menuduh bahwa ayat-ayat al-Qur'an adalah buatan Muḥammad (*iftarāh*). Keragu-raguan ini yang menjadi motif tantangan Allah kepada mereka, seolah-olah Allah berkata, “Apakah patut mereka terus-menerus mengatakan, “Dia yakni Muḥammad membuat-buatnya”. Katakanlah wahai Nabi kepada mereka, “Kalau benar yang kamu tuduhkan kepadaku, bahwa al-Qur'an adalah buatanku, maka tidak ada halangan bagi kamu untuk menciptakan sebuah surat semacamnya dalam hal keindahan susunan redaksinya dan atau ketepatan informasi dan tuntunannya”.⁹⁹

Nampak jelas perbedaan motif tantangan berdampak pada perbedaan penggunaan redaksi, meski objek tantangannya sama, yaitu mendatangkan surat senilai dengan al-Qur'an. Tantangan dalam surat al-

⁹⁸Ibid.

⁹⁹Ibid., 184.

Baqarah dilatarbelakangi oleh keraguan tentang kenabian Muḥammad. Tantangan itu lahir untuk menafikan seseorang dari golongan mereka (*min*) yang mirip dengan Nabi Muḥammad (*mithlib*) dalam hal bisa didengarkan dari orang tersebut, satu surat yang senilai dengan al-Qur'an. Sedangkan pada surat Yûnus dan Hûd dilatarbelakangi keraguan ayat-ayat al-Qur'an bersumber dari Allah. Lantaran ingin menegaskan atau meniadakan susunan ayat yang senilai dengan al-Qur'an dalam hal keindahan susunan bahasa dan atau ketepatan informasi dan tuntunan yang terkandung di dalamnya.

Penggunaan *min* yang diartikan “sebagian dari” atau “seseorang dari” dalam surat al-Baqarah, adalah keharusan untuk merealisasikan makna tujuan yang dimaksud, yaitu seseorang dari golongan mereka yang menyerupai kemampuan Nabi. Oleh karenanya, makna yang dimaksud tidak akan terealisasi tanpa penggunaan *min*. Jikapun ada anggapan bahwa penerapan penggunaan *min* pada ayat kedua dan ketiga tidak akan merusak makna yang dimaksud. Dengan kata lain, ada atau tidaknya *min* pada surat Yûnus dan Hûd tidak berperangaruh signifikan, maka hal ini lebih kepada penghematan penggunaan kata (*al-ijâz*).¹⁰⁰

Perbedaan redaksi *wad'û shubadâ'akum* pada QS. al-Baqarah [2]: 23 serta penggunaan redaksi *wad'û man istaṭa'tum* pada QS. Yûnus [10]: 38 dan QS. Hûd [11]: 13,¹⁰¹ pada dasarnya muncul karena latar belakang yang berbeda. Maksud dari penggalan ayat *wad'û shubadâ* (dan kemudian ajaklah saksi-saksi kamu), tentunya yang dapat diajak selain Allah untuk menjadi juri-juri yang memberi keputusan tentang hasil karya orang yang menyerupai Muḥammad ketika dibandingkan dengan al-Qur'an yang dibawa Muḥammad. Dibutuhkan saksi sebagai juri untuk menilai perbandingan, karena tidak cukup dengan klaim sepihak. Sedangkan yang dimaksud *wad'û man istaṭa'tum* adalah penolong-penolong selain Allah untuk membantu menyusun satu surat semisal dan senilai al-Qur'an. Jikapun mereka mampu, faktanya mereka tidak mampu, maka tidak dibutuhkan saksi atau juri untuk menilai sebagaimana yang berlaku pada ayat pertama.¹⁰²

¹⁰⁰Ibid.

¹⁰¹Ibid., 185-186.

¹⁰²Ibid., 185-186.

Permasalahan terkait penggunaan kata *muftarayât* yang berarti “dibuat-buat”, berdampak pada tingkat kesulitan tantangan satu surat dan sepuluh surat. Penggunaan kata *muftarayât* ini hanya pada QS. Hûd [11]: 13. Ibn al-Zubayr berpendapat bahwa tantangan mendatangkan satu surat, sebagaimana dalam QS. al-Baqarah [2]: 23 dan QS. Yûnus [10]: 38 menyangkut semua aspek keistimewaan dan mukjizat al-Qur’an secara mutlak, yang tergambar dengan penggunaan redaksi *min mithlib* atau *mithlib* (yang serupa atau senilai dengan al-Qur’an). Sedangkan tantangan untuk mendatangkan sepuluh surat dalam QS. Hûd [11]: 13 bukanlah menyangkut semua aspek kemukjizatnya. Itu sebabnya, tantangan dengan sepuluh surat ini diperingan dengan menyatakan “walaupun sepuluh surat *muftarayât*”, yakni walaupun kandungannya tidak benar, yang penting redaksinya memukau.¹⁰³

Selanjutnya dalam QS. al-Baqarah [2]: 35 Allah berkisah tentang nabi Adam dan Hawa dengan redaksi; *Wa qulnâ yâ âdam uskun anta wa zanjuk al-jannah wa kulâ minhâ raghad hayth shi'tumâ wa lâ taqrabâ hâdbih al-shajarah fa takûnâ min al-ẓâlimîn* (Dan Kami berfirman: “Hai Adam, diamilah oleh kamu dan isterimu surga ini, dan makanlah makanan-makanannya yang banyak lagi baik di mana saja yang kamu sukai, dan janganlah kamu dekati pohon ini, yang menyebabkan kamu termasuk orang-orang yang zalim).¹⁰⁴ Kisah yang sama digambarkan QS. al-A‘râf [7]: 19 dengan redaksi yang hampir sama; *Wa yâ âdam uskun anta wa zanjuk al-jannah fakulâ min hayth shi'tumâ wa lâ taqrabâ hâdbih al-shajarah fa takûnâ min al-ẓâlimîn* (Dan Allah berfirman, “Hai Adam bertempat tinggallah kamu dan isterimu di surga serta makanlah olehmu berdua (buah-buahan) di mana saja yang kamu sukai, dan janganlah kamu berdua mendekati pohon ini, lalu menjadilah kamu berdua termasuk orang-orang yang zalim.”).¹⁰⁵

Pada QS. al-Baqarah [2]: 35, kalimat pertama (*wa qulnâ yâ âdam uskun anta wa zanjuk al-jannah*) dengan kalimat kedua (*kulâ minhâ raghad*) dihubungkan dengan kata sambung *waw* yang mempunyai arti “dan”. Sementara pada surat al-A‘râf kalimat pertama dan kedua dihubungkan

¹⁰³Ibid., 184-185.

¹⁰⁴Departemen Agama RI, *al-Qur’an dan Terjemahannya*, 12.

¹⁰⁵Ibid., 290.

dengan kata penghubung *fa'* yang biasa diterjemahkan “maka”¹⁰⁶ atau “serta”.¹⁰⁷ Sesuai dengan kaidah bahasa Arab, penggunaan penghubung kalimat dengan menggunakan *waw* tidak menyiratkan perbuatan yang beruntun secara urut (*lâ yaqtađi al-tartīb*). Adapun *fa'* menyiratkan perbuatan yang beruntun dan urut (*yaqtađi al-tartīb wa al-ta'qīb*). Dalam bahasa Indonesia, tidak tampak perbedaan itu karena keterbatasan untuk menstransfer makna dari bahasa asal.

Ibn al-Zubayr berpendapat bahwa perbedaan penggunaan kata penghubung, dikarenakan perbedaan konteks dan motif dari kisah yang ingin ditampilkan tiap-tiap ayat. Pada QS. al-Baqarah [2]: 35, pemaparan kisah Adam ditujukan kepada Nabi Muḥammad dalam konteks informasi pemberitahuan tentang penciptaan Adam, sujudnya malaikat sebagai penghormatan kepadanya, penolakan Iblis untuk sujud penghormatan, dan perintah Allah kepada Adam untuk tinggal di surga. Informasi ini dimulai dari ayat ke-30 sampai ayat ke-38 dari surat al-Baqarah. Deskripsi kisah yang bersifat pemberitahuan ini tidak menyiratkan urutan waktu, karena tidak lebih dari sekedar kumpulan informasi kepada Nabi Muḥammad,¹⁰⁸ sehingga wajar dan tepat kiranya apabila digunakan kata penghubung *waw* yang tidak menyiratkan urutan waktu.

Berbeda dengan konteks yang ingin ditampilkan QS. al-A'râf [7]: 19, yaitu mengupas satu persatu nikmat yang diberikan Allah kepada Adam dan keturunannya.¹⁰⁹ Dimulai nikmat berupa disiapkannya sumber penghidupan di bumi untuk Adam dan keturunannya (QS. al-A'râf [7]: 10), kemudian nikmat penciptaan dengan sebaik-baik bentuk, kemudian nikmat berupa penghormatan malaikat dan iblis, meskipun iblis menolak (QS. al-A'râf [7]: 11). Kemudian nikmat penghormatan Allah dengan diusirnya iblis karena menolak bersujud kepada Adam (QS. al-A'râf [7]: 12-18). Kemudian menyebutkan nikmat berupa penempatan di surga dan kebebasan memakan apa yang ada di dalamnya selama tidak dilarang (QS. al-A'râf [7]: 19). Semua deskripsi nikmat yang dianugerahkan kepada Adam ditampilkan secara runut dan detail berdasarkan urutan waktu (QS. al-A'râf [7]: 10-19) dengan menggunakan kata sambung *fa'*

¹⁰⁶Shihab, *Tafsir al-Misbah*, Vol. 5, 40.

¹⁰⁷Departemen Agama RI, *al-Qur'an dan Terjemahannya*, 217.

¹⁰⁸al-Gharnâṭi, *Milâk al-Ta'wîl*, Vol. 1, 187.

¹⁰⁹Ibid., 188.

dan *thumma* yang sama-sama menyiratkan tertib urutan waktu (*yaqtadî al-tartîb wa al-ta'qîb*).

Perbedaan kedua nampak dengan adanya *lafaz* tambahan *raghad* pada QS. al-Baqarah [2]: 35 yang biasa diterjemahkan “yang banyak lagi baik”.¹¹⁰ Sementara pada QS. al-A‘râf [7]: 19 tidak ditemukan *lafaz* serupa padahal kisah yang digambarkan keduanya sama berkenaan dengan Adam ketika berada di surga, sebelum diturunkan ke bumi. Menurut Ibn al-Zubayr, tidak adanya tambahan *raghad* pada QS. al-A‘râf [7]: 19 karena adanya kata *min* pada kalimat *min hayth shi'tumâ*. Keberadaan *min* akan mengakibatkan kontradiksi makna, karena *min* berkedudukan sebagai *min tab'idîyah* yang bermakna “sebagian”, yaitu makna yang menunjukkan pembatasan dan keterbatasan. Dalam konteks ini, pembatasan jenis makanan yang boleh dimakan. Sementara *raghad* mempunyai makna “yang banyak lagi baik”, makna yang menunjukkan keleluasaan dan kebebasan. Kedua kata ini apabila digabung pada satu tempat akan menjadi makna yang kontradiktif.

Itulah sebabnya, pada QS. al-Baqarah [2]: 35 dinyatakan dengan *wa kulâ minhâ raghadan haythu shi'tumâ*, seolah Allah membebaskan Adam dan Hawa untuk makan sepenuhnya, sebagian dari makanan-makanan yang ada di surga, kapanpun dan di manapun yang disukai kecuali satu pembatasan (larangan) yaitu, janganlah kalian berdua mendekati pohon ini (*wa lâ taqrabâ badhib al-shajarah*) apalagi memakan buahnya. Pada QS. al-A‘râf [7]: 19 tidak dinyatakan dengan kata *raghad* disebabkan adanya penghalang, yaitu *min* pada kalimat *min hayth shi'tumâ*. Makna yang terbentuk dari redaksi QS. al-A‘râf [7]: 19 menjadi “dan makanlah buah ini (spesifik, apel saja misalnya) yang kalian temukan di dalam surga”. Artinya, kebebasannya terbatas dengan keterbatasan jenis makanan yang dibolehkan.¹¹¹

Contoh berikutnya adalah dalam QS. al-Baqarah [2]: 129, di mana Allah berfirman; *Rabbanâ wa ib'ath fîhim rasûlâ minhum yatlu 'alayhim âyâtik wa yu'allimuhum al-kitâb wa al-hikmah wa yuzakkîhim innak anta al-'azîz al-hakîm* (Ya Tuhan kami, utuslah untuk mereka seseorang Rasul dari

¹¹⁰Departemen Agama RI, *al-Qur'an dan Terjemahnya*, 10. Baca juga Shihab, *Tafsir al-Mishab*, Vol. 1, 156.

¹¹¹Ibid., 188-189.

kalangan mereka, yang akan membacakan kepada mereka ayat-ayat Engkau, dan mengajarkan kepada mereka al-Kitab dan al-Hikmah serta menyucikan mereka. Sesungguhnya Engkaulah Yang Maha Kuasa lagi Maha Bijaksana).¹¹² Redaksi ayat ini mirip dengan firman Allah dalam QS. Âl‘Imrân [3]: 164; *Laqad manna allâb ‘alâ al-mu‘minîn idh ba‘atha fîhim rasûlâ min anfusihim yatlû ‘alayhim âyâtih wa yuzakkêhim wa yu‘allimubum al-kitâb wa al-ḥikmah wa in kânû min qabl lafî ḍalâl mubîn* (Sungguh Allah telah memberi karunia kepada orang-orang yang beriman ketika Allah mengutus di antara mereka seorang Rasul dari golongan mereka sendiri, yang membacakan kepada mereka ayat-ayat Allah, membersihkan (jiwa) mereka, dan mengajarkan kepada mereka al-Kitab dan al-Hikmah. Dan sesungguhnya sebelum (kedatangan Nabi) itu, mereka adalah benar-benar dalam kesesatan yang nyata).¹¹³ Sementara di dalam QS. al-Jumu‘ah [62]: 2, pesan yang mirip disampaikan dengan redaksi; *Huwa al-ladhî ba‘ath fî al-ummiyyîn rasûlâ minhum yatlû ‘alayhim âyâtih wa yuzakkêhim wa yu‘allimubum al-kitâb wa al-ḥikmah wa in kânû min qabl lafî ḍalâl mubîn* (Dialah yang mengutus kepada kaum yang buta huruf seorang Rasul di antara mereka, yang membacakan ayat-ayat-Nya kepada mereka, menyucikan mereka dan mengajarkan mereka Kitab dan Hikmah. Dan sesungguhnya mereka sebelumnya benar-benar dalam kesesatan yang nyata).¹¹⁴

Terdapat beberapa perbedaan pola dari ketiga ayat tersebut, di antaranya perbedaan susunan kalimat yang berpola *taqdîm* (diawalkan) dan *ta’kḥîr* (diakhirkan). Pada QS. al-Baqarah [2]: 129, kalimat *wa yu‘allimubum al-kitâb* didahulukan, sementara pada QS. Âl ‘Imrân [3]: 164 dan QS. al-Jumu‘ah [62]: 2 diakhirkan susunannya. Kemudian nampak perbedaan dalam penggunaan kata ganti (*ḍamîr*). Pada ayat pertama menggunakan kata ganti bentuk kedua (*âyâtik*), sementara pada ayat kedua dan ketiga menggunakan kata ganti bentuk ketiga (*âyâtih*). Selain yang disebut di atas perbedaan juga terdapat dalam pemilihan redaksi penutup ayat. Pada ayat pertama diakhiri dengan kalimat *innak al-‘azîz al-‘alîm*, sementara dikedua ayat terakhir ditutup dengan pilihan kalimat *wa in kânû min qabl lafî ḍalâl al-mubîn*.¹¹⁵

¹¹²Departemen Agama RI, *al-Qur’an dan Terjemahannya*, 39.

¹¹³Ibid.,131.

¹¹⁴Ibid., 1132.

¹¹⁵al-Gharnâtî, *Milâk al-Ta’wîl*, Vol.1, 235-236.

Menurut Ibn al-Zubayr, kalimat *wa yu'allimubum al-kitâb* pada QS. al-Baqarah [2]: 129 diawali karena pada saat Nabi Ibrâhîm berdoa belum terjadi kesesatan dan penyimpangan akidah, maka permintaan *tazkiyah* (penyucian jiwa dan akidah) yang dipahami dari kalimat *wa yuzakkîhim* diakhirkan, karena bukan merupakan harapan prioritas Nabi Ibrâhîm pada waktu doa ini diucapkan. Selain itu, dengan meminta seorang rasul mengajarkan *al-Kitâb* kepada masyarakatnya, hal itu sudah memuat konsep *tazkiyah* di dalamnya, sebab dengan membaca dan mempelajari *al-Kitâb* secara tidak langsung juga membersihkan jiwa yang kotor. Dengan kata lain, permintaan seorang rasul untuk mengajarkan *al-Kitâb* adalah salah satu sarana untuk menyucikan jiwa.¹¹⁶

Sementara pengawalan (*taqdîm*) kalimat *wa yuzakkîhim* pada QS. Âl 'Imrân [3]: 164 dan QS. al-Jumu'ah [62]: 2 adalah suatu keharusan, mengingat kondisi sosial masyarakat yang berlaku pada waktu itu. Ayat tersebut menegaskan bahwa prioritas dari diutusnya seorang rasul, dalam hal ini Nabi Muḥammad, adalah untuk menyucikan jiwa. Mengingat penyimpangan akidah hingga moral sudah demikian akut sehingga membutuhkan solusi segera mungkin.¹¹⁷ Demikian salah satu jawaban kasus dari ratusan kasus hasil pengamatan Ibn al-Zubayr dibalik pemilihan pola dan susunan kalimat yang beredaksi mirip.

Kesimpulan

Di dalam al-Qur'an bentuk ayat-ayat *mutashâbih al-lafẓ* terdiri dari beraneka ragam pola yang menjadikan ayat-ayat tersebut terkesan berulang, di antaranya pola pengedepanan dan pengakhiran (*al-taqdîm wa al-ta'kîr*), penyebutan dan pembuangan (*al-dhikr wa al-ḥadhf*), penggunaan bentuk kata tunggal ataupun plural, penggunaan bentuk definit (*ma'rîfah*) dan indefinit (*nakîrah*), penggunaan kata sifat, kalimat penutup ayat, penggunaan kata dan susunan ayat yang berlainan. Meski demikian, ayat-ayat al-Qur'an adalah kalimat Ilahi yang serupa tingkat kefasihan dan keindahan susastranya antara satu ayat dengan ayat lainnya. Al-Qur'an menggunakan redaksi yang mirip bukanlah tanpa sebab, melainkan di balik kemiripan tersebut tersimpan hikmah yang luar biasa,

¹¹⁶Ibid.

¹¹⁷Ibid.

yaitu menunjukkan bahwa pilihan kata merupakan keharusan untuk mewakili konteks yang sedang terjadi. Dengan kata lain, pemilihan kata menunjukkan detail informasi yang terjadi dan pengulangan kata pada hakikatnya tidak diikuti pengulangan makna, tetapi membawa makna baru yang berbeda dari kata yang pertama sehingga bersifat saling melengkapi dan tidak bisa saling menggantikan.

Metode yang digunakan Ibn al-Zubayr adalah metode penelitian terapan (*al-manhâj al-taṭbîqî al-tahlîlî*), yaitu meneliti dengan seksama konteks (*siyâq al-âyah*) yang tersirat dari keutuhan surat, meliputi keserasian (*munâsabah*) makna dan *lafaz̤* dengan ayat-ayat sebelumnya, struktur kosakata dan kalimat-kalimatnya, dan menentukan tema-tema pembicaraan pada surat tersebut. Untuk mengetahui keserasian makna (*munâsabat al-ma'nâ*) dan keserasian kata (*munâsabat al-lafz̤*) harus melihat konteks ayat secara utuh dari awal surat sampai ke ayat yang menjadi pembahasan atau melebihi, untuk dipadukan dengan ayat yang dibahas baru kemudian mengambil kesimpulan sebab-sebab redaksi ayat tersebut. Metode yang demikian ini ditemukan di seluruh bagian kitab *Milâk al-Ta'wîl*. Pada halaman berapapun dan pembahasan ayat manapun akan ditemukan metode seperti di atas. Untuk mendukung metode penelitian terapan di atas, Ibn al-Zubayr menggunakan ayat al-Qur'an dan hadis sebagai sumber penafsiran didukung *ashbâb al-nuzûl*, ilmu bahasa Arab, meliputi kosakata (*mufradât*) al-Qur'an, *nahw* (sintaksis), *ṣarf* (morfologi), *ishtiqaq* (etimologi) dan *balâghah* (susastra atau kesusastraan). Di samping penguasaan terhadap *qirâ'ah* (bacaan) yang kemudian dipadukan dengan pendapat-pendapat ulama.

Daftar Rujukan

- ‘Asqalânî (al), Aḥmad b. ‘Alî b. Muḥammad b. Aḥmad b. al-Ḥajar. *Al-Durar al-Kâminah fî A'yân al-Mi'ah al-Thâminah*, Vol. 1. India: Majlis Dâirah al-Ma'ârif al-'Uthmânîyah, t.th.
- ‘Azamî (al), M. Muṣṭafâ. *The History of The Qur'anic Text from Revelation to Compilation A Comparative Study The Old and New Testaments*, terj. Sohirin Solihin et. All. Jakarta: Gema Insani Press, 2005.
- Abû ‘Ashî, Muḥammad Sâlim. *Al-Uṣûl al-Naẓarîyah al-Ta'wîl: Tahlîlî wa Muqâranah*. Mesir: Dâr al-Baṣâ'ir, 2003.

- Abû Zahrah, Muḥammad. *Mu'jizat al-Kubrâ li al-Qur'ân*. Kairo: Dâr al-Fikr al-'Arabî, t.th.
- Baidan, Nashruddin. *Metode Penafsiran al-Qur'an: Kajian Kritis terhadap Ayat-ayat yang Beredaksi Mirip*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002.
- _____. *Wawasan Baru Ilmu Tafsir*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011.
- Departemen Agama RI. *Al-Qur'an dan Tejemahannya*. Jakarta: Darus Sunnah, 2002.
- Dhahabî (al), Muḥammad Ḥusayn. *Al-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*, Vol. 1, 2. Kairo: Maktabah Wahbah, 2003.
- _____. *Ilm al-Tafsîr*. Kairo: Dâr al-Ma'ârif, t.th.
- Dibâgh (al), Muṣṭafâ. *Wujûb min al-Ijâz al-Qur'anî*. Yordan: Maktabah al-Manâr, 1986.
- Gharnâtî (al), Aḥmad b. Ibrâhîm b. al-Zubayr al-Thaqafî al-Âṣimî. *Milâk al-Ta'wîl al-Qâṭi' bi Dhaw al-Ilhâd wa al-Ta'tîl fî Tawjîh al-Mutashâbih al-Lafẓ min Ây al-Tanzîl*, Vol.1. Beirut: Dâr al-Gharb al-Islâmî, 2007.
- Ghazâlî (al), Abû Ḥâmid Muḥammad. *Ijâm al-'Awwâm 'an 'Ilm al-Kalâm fî Majmû'ah Rasâ'il al-Imâm al-Ghazâlî*. Beirut: Dâr al-Fikr, 1996.
- Ibn Fâris, Aḥmad. *Mu'jam al-Maqâyîs fî al-Lughab*, Vol. I. Beirut: Dâr al-Jayl, 1991.
- Ibn Manzûr, Muḥammad Makram b. 'Alî. *Lisân al-'Arab*, Vol. 5. Kairo: Dâr al-Ḥadîth, 2003.
- Iskâfî (al), Muḥammad b. 'Abd Allâh al-Aṣbihânî al-Khaṭîb. *Durrat al-Tanzîl wa Ghurrat al-Ta'wîl*. Beirut: Dâr al-Âfâq al-Jadîdah, 1986.
- Iyâzî, Muḥammad 'Alî. *Al-Mufasssîrûn: Ḥayâtubum wa Manhâjubum*. Teheran: Wuzârah Thaqâfah wa al-Irshâd al-Islâmî, 1373.
- Jibâlî (al), Muḥammad Rajâ'î Aḥmad. "Tawjîh al-Mutashâbih al-lafẓî Bayna al-Qudâmî wa al-Muḥaddithîn, Aḥmad al-Gharnâtî wa Fâḍil al-Sâmarrâi: Dirâsah Muqâranah". Disertasi--Universitas Malaysia Kuala Lumpur, 2012.
- Jiliyand (al), Muḥammad al-Sayyid. *Al-Imâm Ibn Taimîyah wa Mawqifuh min Qadîyah al-Ta'wîl*. Kairo: al-Maṭâbi' al-Âmirîyah, 1973.
- Jurjânî (al), Abû Bakr b. 'Abd al-Raḥmân b. Muḥammad. *Kitâb al-Ta'rifât*. Kairo: Dâr al-Rayyân li al-Turâth, t.th.

- Karmânî (al), Maḥmûd b. Ḥahzah b. Naṣr. *Al-Burbân fî Tawjîb Mutashâbih al-Qur'ân limâ fih min al-Ḥujjah wa al-Bayân*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1986.
- Khairîyah (al), Qism al-Abhâth wa al-Dirâsât al-Islâmiyah fî Jam'iyah al-Mashârî'. *Tafsîr Ūlî al-Nubâ li Qawl Ta'âlâ "al-Raḥmân 'ala al-'Arsh Istawâ"*. Beirut: Shirkah Dâr al-Mashârî', 2005.
- Khaṭîb (al), Lisân al-Dîn b. *Al-Iḥâṭah fî Akhbâr Gharnâṭah*, Vol. 1. Kairo: Maktabat al-Khanjî, 1973.
- Ma'luf, Louis. *Al-Munjid fî al-Lughah wa al-A'lâm*. Beirut: Dâr al-Mashriq, 1986.
- Majma' al-Lughah al-'Arabîyah Jumhûriyah Miṣr. *Al-Mu'jam al-Wasîf*. Kairo: Maktabah al-Shurûr al-Dawliyah, 2008.
- Makhlûf, Muḥammad b. Muḥammad. *Shajarat al-Nûr al-Zakîyah fî Ṭabaqât al-Mâlikîyah*. Beirut: Dâr al-Kitâb al-'Arabî, t.th.
- Nasional, Pusat Bahasa Departemen Pendidikan. *Kamus Bahasa Indonesia*. Jakarta: Pusat Bahasa, 2008.
- Qaṭṭân (al), Mannâ' Khalîl. *Mabâḥiṭh fî 'Ulûm al-Qur'ân*. Kairo: Manshûrât al-'Asr al-Ḥadîth, 1973.
- Qurṭubî (al), Abû 'Abd Allâh Muḥammad al-Anṣârî. *Al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'ân*, Vol. 1, 2, 4. Beirut: Maktabah al-'Aṣriyah, 2011.
- Râfi'î (al), Mustafâ Ṣadîq. *Ijâz al-Qur'ân wa al-Balâghah al-Naḥwiyah*. Beirut: al-Kutub al-'Ilmiyah, 1990.
- Ṣâliḥ, Muḥammad Adîb. *Tafsîr al-Nuṣûṣ fî al-Fiqh al-Islâmî: Dirâsah Muqâranah*, Vol. 1. Kairo: Manshûrât al-Maktab al-Islâmî, t.th.
- Ṣifadî (al), Ṣalah al-Dîn Khalîl b. Aybak. *Al-Wâfi bi al-Wâfiyât*, Vol. 6. Beirut: Dâr Ihyâ' al-Turâth al-'Arabî, 2000.
- Sa'id, 'Abd al-Sattar Faṭḥ Allâh. *Al-Madkhal ilâ al-Tafsîr al-Mawḍû'î: Manâhij wa Namûdhaj*. Kairo: Maktabah al-Imâm, 2011.
- Shasharî (al), Ṣâliḥ 'Abd Allâh Muḥammad. "Al-Mutashâbih al-lafzî fi al-Qur'ân al-Karîm wa Asrâruh al-Balâghîyah." Disertasi--Umm al-Qurâ University Makkah, 2001.
- Shawkânî (al), Muḥammad b. 'Alî b. Muḥammad. *Irsbâd al-Fuḥûl ilâ Ṭahqîq al-Ḥaqq min 'Ilm al-Uṣûl*. Makkah: al-Maktabah al-Tijârîyah, 1993.

- Shihab, M. Quraish. *Membumikan al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*. Bandung: Mizan, 1996.
- _____. *Tafsir al-Mishbab: Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur'an*, Vol. 1. Jakarta: Lentera Hati, 2002.
- _____. *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-ayat al-Qur'an*. Jakarta: Lentera Hati, 2013.
- Sulaymân, al-Sayyid Ismâ'îl 'Alî. *Şafvat al-Bayân fî Mutashâbih al-Nuzûm fî al-Qur'ân*. Kairo: Maṭba'ah Rishwân, 2009.
- Suyûṭî (al), Jalâl al-Dîn. *Al-Itqân fî 'Ulûm al-Qur'ân*, Vol. 2. Kairo: Dâr al-Salâm, 2008.
- Wehr, Hans. *A Dictionary of Modern Written Arabic*. London: Wiesbaden 1971.
- Zarkashî (al), Badr al-Dîn Muḥammad b. 'Abd Allâh. *Al-Burhân fî 'Ulûm al-Qur'ân*, Vol 1, 4. Kairo: Dâr al-Turâth, t.th.