

USULAN
PENELITIAN KOMPETITIF DIPA
FAKULTAS HUMANIORA

STILISTIKA AL-QUR`AN
(Mengungkap Keindahan Lafadz dan Rahasia Makna
dalam Surat al-Fatihah)



Dr. H. Akhmad Muzakki, MA
NIP 19690425 199803 1 002

LEMBAGA PENELITIAN DAN PENGABDIAN
FAKULTAS HUMANIORA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI (UIN)
MAULANA MALIK IBRAHIM
MALANG
2015

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Bahasa sebagai salah satu media berkomunikasi merupakan ekspresi dan eksternalisasi diri agar dirinya dipahami dan diterima orang lain, dan lewat bahasa pula seseorang dapat melakukan identifikasi dan internalisasi nilai-nilai serta informasi yang dijumpai disekelilingnya. Bahasa atau kata-kata adalah kategori-kategori untuk merujuk pada obyek tertentu. Suatu kata hanya mewakili realitas, tetapi bukan realitas itu sendiri. Dengan demikian, kata-kata pada dasarnya bersifat parsial, tidak melukiskan sesuatu secara eksak. Sebab itu, ada kalanya kita sulit menamai suatu obyek karena tidak semua kata-kata tersedia untuk itu. Selain itu, kata-kata juga bersifat *ambigu*, karena kata-kata merepresentasikan persepsi dan interpretasi orang-orang yang berbeda, yang menganut latarbelakang sosial budaya yang berbeda-beda pula. Sehingga terdapat berbagai kemungkinan untuk memaknai kata-kata tersebut. Dalam dunia empiris saja kita sulit menghindari pemilihan kata atau bahasa seperti itu, apalagi dalam bahasa al-Qur`an yang sangat menekankan aspek keyakinan daripada penjelasan (Komaruddin Hidayat, 1996: 86).

Bahasa al-Qur`an memiliki hakikat yang khusus, berbeda dengan bahasa-bahasa yang lain. Ia bukan hanya mengacu pada dunia empirik, tetapi juga mengacu pada dimensi metafisik, adikodrati, *Ilahiyah*, dan mengatasi ruang dan waktu. Misalnya, dalam menegaskan hakikat Tuhan, surga, neraka, malaikat, ruh, alam kubur, alam barzah, dan sebagainya. Dengan demikian, untuk memahami

ayat-ayat al-Qur`an tidak mungkin hanya dengan berdasarkan pada kaidah-kaidah linguistik semata. Karena itu, sangat realistis bilamana kemudian dikembangkan bahasa metafor dan analogi¹ (*majaz-tasybih*). Sebab bahasa metafor dan analogi dapat memberikan jembatan rasio manusia yang terbatas dengan bahasa al-Qur`an yang serba tidak terbatas (Kaelan MS, 2003: 72).

Keistimewaan al-Qur`an dari segi bahasa merupakan kemukjizatan utama dan pertama yang ditunjukkan kepada masyarakat Arab 15 abad yang lalu. Kemukjizatan yang dihadapkan kepada mereka ketika itu bukan dari segi isyarat ilmiah dan pemberitaan gaibnya, karena kedua aspek ini berada di luar jangkauan pemikiran mereka.² Keindahan bahasa al-Qur`an itulah yang kemudian mengilhami lahirnya studi stilistika (*ilmu uslub*). Ia termasuk dalam studi linguistik modern yang obyek kajiannya hampir meliputi semua fenomena kebahasaan, hingga pembahasan tentang makna. Pada umumnya, stilistika membatasi kajiannya pada teks,³ yaitu dengan memperhatikan pemilihan kata atau

¹Metafora adalah semacam analogi yang membandingkan dua hal secara langsung dalam bentuk yang singkat. Sedangkan simile (*tasybih*) adalah perbandingan yang bersifat ekspilisit, sehingga memerlukan kata-kata seperti, bagaikan, dan sebagainya. Gorys Keraf, *Diksi dan Gaya Bahasa* (Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2004), 138. Menurut Abdul Wahab, metafora adalah ungkapan kebahasaan yang tidak dapat diartikan secara langsung dari lambang yang dipakai, melainkan dari prediksi yang dapat dipakai baik oleh lambang maupun oleh makna yang dimaksudkan oleh ungkapan kebahasaan itu. Abdul Wahab, *Isu Linguistik Pengajaran Bahasa dan Sastra* (Surabaya: Airlangga University Press, 1998), 65.

²Salah satu kemukjizatan al-Qur`an selain isyarat ilmiah dan *al-ghaibiyat* (pemberitaan hal-hal gaib) adalah keistimewaan dari sisi bahasanya. Bagaimana al-Qur`an memilih dan menggunakan kata-kata, yang secara filosofis mengandung pemahaman yang lebih dari makna denotatifnya. Ahmad Ahmad Badawi, *Min Balaghah al-Qur`an* (Kairo: Dar Nahdhah, 1950), 57..

³Dalam dunia sastra, istilah gaya bahasa sastra disebut dengan stilistika, atau penggunaan bahasa dalam karya sastra. Pengertian ini dipertentangkan dengan penggunaan bahasa biasa di luar karya sastra. Secara umum pengertian stilistika adalah kajian terhadap karya sastra yang berpusat kepada pemakaian bahasa. Obyek kajiannya adalah karya sastra, karya yang sudah ada. Jadi tidak menyangkut bagaimana menghasilkan karya sastra. Sedangkan kajian tentang bagaimana agar dapat menggunakan bahasa dengan baik disebut retorika. Atmazaki, *Ilmu Sastra: Teori dan Terapan* (Bandung: Angkasa Raya, 1990), 93.

struktur bahasa dan mengamati hubungan antar pilihan kata tersebut.⁴ Seperti yang dikemukakan Syihabuddin Qalyubi, stilistika adalah suatu kajian yang memusatkan pada preferensi penggunaan kata atau kalimat, serta memperhatikan hubungan antar pilihan kata itu sehingga dapat membedakan suatu karya dengan karya lainnya (M. Nur Kholis Setiawan, 2005: 157-165).

Persoalan gaya bahasa bukanlah tentang efisiensi dan efektifitas penggunaannya, melainkan tentang cara penggunaan bahasa untuk menghasilkan efek tertentu. Gaya bahasa al-Qur`an tidak saja dalam arti keindahan, tetapi juga dalam arti kemantapan pengungkapan dan nilai-nilai moral yang dikandungnya. Gaya bahasa al-Qur`an menyangkut banyak hal sesuai dengan efek-efek tertentu yang ingin dimunculkan. Dan pada akhirnya yang ingin diperlihatkan adalah keindahan penggunaan bahasa, sekaligus kekayaan makna yang dapat melahirkan beragam pemahaman. Inilah yang menjadi salah satu mukjizat al-Qur`an yang tidak akan tertandingi selamanya. Berdasarkan pada latar belakang di atas, maka penelitian ini mengangkat satu judul, “Stilitiska al-Qur`an: Mengungkap Keindahan Lafadz dan Rahasia Makna dalam Surat al-Fatihah.

B. Rumusan Masalah

Penelitian ini memfokuskan permasalahan sebagai berikut;

1. Bagaimana keindahan lafadz dalam surat al-Fatihah?

⁴Hubungan antar kata yang dimaksud tidak sebatas pada keindahan dan keserasian saja, tetapi makna yang dikandung juga sangat menentukan. Sebagaimana komentar Abd al-Qahir, dalam studi stilistika keberadaan makna lebih penting dari bahasa, bahkan ia menjadi pusat dan sentral perhatian. Argumen yang diajukan, sebelum seseorang mengungkapkan gagasannya melalui media bahasa terlebih dahulu ada ide dalam pikirannya, dan kemudian ia mencari dan memilih bahasa yang tepat untuk membungkus ide (makna) tersebut. Baca Muhammad Abd al-Mun`im Khafaji, dkk, *al-Uslubiyah wa al-Bayan al-Arabi* (Libanon: tp, tt), 139.

2. Apa rahasia makna pada keindahan lafadz dalam surat al-Fatihah?

C. Tujuan Penelitian

Berdasarkan rumusan masalah di atas, maka penelitian ini bertujuan untuk;

1. Mengetahui keindahan lafadz dalam surat al-Fatihah.
2. Mengetahui rahasia makna pada keindahan lafadz dalam surat al-Fatihah.

D. Kegunaan Penelitian

Manfaat penelitian ini diharapkan dapat memberikan kontribusi bagi pengembangan keilmuan, baik pada tataran teoritik maupun praktis. Pada tataran teoritik, temuan penelitian ini dapat memperkaya khazanah perkembangan teori stilistika dalam memahami karakteristik gaya bahasa al-Qur`an. Sedang pada tataran praktis, hasil penelitian ini bisa memberikan kontribusi yang bersifat aplikatif bagi peminat dan peneliti kebahasaan. Dalam memahami ayat-ayat al-Qur`an keberadaan konteks sosio-historis seputar turunnya ayat tidak dapat diabaikan begitu saja. Sebab, ayat-ayat al-Qur`an tidak akan dapat dimengerti secara utuh tanpa melihat konteks saat wahyu diturunkan.

E. Metode Penelitian

1. Pendekatan Penelitian

Pendekatan penelitian yang digunakan adalah pendekatan kualitatif. Sebagaimana dijelaskan Bogdan dan Taylor, bahwa metode kualitatif sebagai prosedur penelitian menghasilkan data deskriptif berupa kata-kata tertulis atau lisan dari orang dan perilaku yang dapat diamati (Lexy J. Moleong, 2000: 3). Dalam hal ini peneliti melakukan studi kepustakaan (*library reseach*), maka

langkah pertama adalah mengumpulkan data-data atau informasi yang diambil dari berbagai sumber bacaan, seperti buku-buku, majalah, jurnal, disertasi, dan beberapa kitab atau tafsir lainnya. Selanjutnya peneliti menganalisis secara kritis, yaitu dengan memberikan interpretasi terhadap sejumlah data yang ada. Pemilihan pendekatan kualitatif ini didasarkan pada pertimbangan bahwa metode kualitatif lebih fleksible untuk dipergunakan dalam penelitian yang bersifat sosial atau budaya, termasuk di dalamnya masalah bahasa.

2. Sumber Data

Dalam dunia penelitian dikenal dua jenis sumber data, yaitu data primer (utama) dan data sekunder (pendukung). Karena penelitian ini melakukan studi pustaka maka sumber data primernya adalah al-Qur`an, khususnya ayat-ayat yang ada pada surat al-Fatihah.

Sedangkan sumber data sekunder adalah beberapa kitab tafsir, buku, majalah, artikel, jurnal, disertasi, dan lainnya yang secara khusus mengkaji, menganalisis, dan mengomentari tentang permasalahan yang ada pada data primer. Data sekunder ini sangat penting, karena informasi yang dipaparkan bisa menjadi bahan rujukan untuk kemudian dikomparasikan.

3. Langkah Pengumpulan Data

Teknik pengumpulan data yang dilakukan dengan menggunakan metode dokumentasi. Yang dimaksud adalah usaha untuk mencari data-data mengenai hal-hal/variable yang berupa catatan, transkrip, buku, surat kabar, majalah, prasasti, notulen rapat, agenda, dan sebagainya yang berkaitan dengan sumber

data primer dan data sekunder. Dibandingkan dengan metode lain metode ini tidak begitu sulit, dalam arti apabila ada kekeliruan sumber data ia masih tetap, belum berubah (Suharismi Arikunto, 1998: 236).

4. Teknik Analisis Data

Sebagaimana telah dikemukakan di atas jenis penelitian ini adalah kualitatif, yaitu melakukan studi kepustakaan (*library reseach*) dengan cara mengumpulkan data-data atau informasi yang diambil dari berbagai sumber. Sesuai dengan rumusan masalah maka tehknik analisis data yang dilakukan menggunakan analisis stilistika. Dalam pandangan Rene Wellek, dalam melakukan analisis stilistika terdapat dua pendekatan yang perlu diperhatikan, yaitu; *pertama*, dimulai dengan analisis sistematis tentang sistem linguistik karya sastra, dan dilanjutkan ke interpretasi tentang ciri-ciri sastra, dan interpretasi diarahkan ke makna secara total. *Kedua*, mempelajari sejumlah ciri khas yang membedakan satu sistem dengan sistem lain, dengan berusaha mencari distorsi dan deviasi pemakaian bahasa sastra untuk menemukan estetisnya (Rene Wellek dan Austin Warren, 1995: 226).

Menurut Suwardi Endraswara, langkah-langkah analisis yang perlu dilakukan dalam kajian stilistika di antaranya adalah; 1) Menetapkan unit analisis, misalnya, berupa bunyi, kata, frase, kalimat, bait, dan sebagainya. 2) Analisis diksi memang sangat penting karena ini tergolong wilayah kesusastraan yang sangat mendukung makna dan keindahan bahasa. Kata dalam pandangan simbolis tentu akan memuat lapis-lapis makna. Kata akan memberikan efek tertentu dan menggerakkan pembaca. 3) Analisis kalimat ditekankan pada variasi pemakaian

kalimat dalam setiap kondisi. 4) Kajian makna gaya bahasa juga perlu mendapat tekanan tersendiri. Kajian makna hendaknya sampai pada tingkat majas, yaitu sebuah *figurative language* yang memiliki makna bermacam-macam (Suwardi Endraswara, 2003: 75).

Berhubung data penelitian ini berupa ayat-ayat al-Qur`an, maka selain langkah-langkah tersebut di atas juga digunakan beberapa metode sebagai berikut; *Pertama*, tematik, yaitu dengan langkah-langkah menetapkan masalah yang akan dibahas, menghimpun ayat-ayat yang berkaitan dengan masalah tersebut, disertai dengan pengetahuan tentang *asbāb al-nuzūl*-nya.

Kedua, semantik, yaitu penelitian makna tertentu dalam bahasa tertentu menurut sistem penggolongan. Metode ini digunakan untuk meneliti makna kosakata yang menjadi obyek dalam penelitian ini.

Ketiga, deskriptif, yaitu penelitian yang dilakukan semata-mata hanya berdasarkan pada fakta atau fenomena bahasa yang ada, tanpa mempertimbangkan benar dan salah penggunaan bahasa.

Keempat, komparatif, yaitu membandingkan data satu dengan lainnya. Dalam penelitian ini, dilakukan cara dengan membandingkan penggunaan pilihan kata atau struktur kalimat yang mirip sehingga didapatkan persamaan atau perbedaan dan rahasia dibalik pilihan kata atau struktur kalimatnya (Syihabuddin Qalyubi, 1997: 6).

BAB II

KONTEKS SOSIO-HISTORIS ARABIA

A. Keadaan Geografis

Jazirah Arab terbagi menjadi dua bagian besar, yaitu bagian tengah dan bagian pesisir. Sebagian besar daerah Jazirah adalah padang pasir sahara yang terletak di tengah dan memiliki keadaan dan sifat yang berbeda-beda, karena itu ia bisa dibagi menjadi tiga bagian: (1). Sahara langit yang memanjang 140 mil dari arah utara ke selatan, dan 180 mil dari arah timur ke barat, sahara ini disebut juga dengan sahara *Nufud*. Oase dan mata air sangat jarang, tiupan angin seringkali menimbulkan kabut debu yang mengakibatkan daerah ini sukar ditempuh. (2). Sahara selatan yang membentang menyambung sahara langit ke arah timur sampai selatan Persia. Hampir seluruhnya merupakan dataran keras, tandus dan pasir bergelombang. Daerah ini juga disebut dengan *al-rub` al-khali* (bagian yang sepi). (3). Sahara harrat, suatu daerah yang terdiri dari tanah liat yang berbatu hitam. Gugusan batu-batu hitam itu menyebar di keluasan sahara ini, seluruhnya mencapai 29 buah.

Penduduk sahara terdiri dari suku Badui yang mempunyai gaya hidup pedesaan dan *nomadik*, berpindah-pindah dari satu daerah ke daerah lain. Sedangkan daerah pesisir, penduduknya hidup menetap dengan mata pencaharian bertani dan berniaga. Karena itu, mereka sempat membina berbagai macam budaya, bahkan kerajaan.

Bila dilihat dari asal usul keturunan, penduduk Jazirah Arab dapat dibagi menjadi dua golongan besar, yaitu *Qahthaniyun* (keturunan Qahthan) dan *Adnaniyun* (keturunan Isma`il bin Ibrahim). Pada mulanya wilayah utara diduduki golongan *Adnaniyun*, dan wilayah selatan didiami golongan *Qahthaniyun*. Akan tetapi lama kelamaan kedua golongan itu membaur karena terjadi perpindahan dari utara ke selatan, atau sebaliknya (Badri Yatim:2000;9).

Menurut Effat al-Sharqawi, pada saat itu bangsa Arab terdiri dari dua kelompok. *Pertama*, kaum Badui yang tinggal di padang pasir, dan *kedua*, penduduk kota yang hidup di daerah subur. Sebagaimana diketahui, jantung Semenanjung Arabia adalah padang pasir, tanpa air dan tetumbuhan, tetapi di bagian pinggiran terdapat oase-oase subur yang mendapat curah hujan sehingga tanaman dapat tumbuh dengan baik. Adanya dua macam kondisi geografis yang berbeda ini dapat mengakibatkan terjadinya dualisme dalam karakter penduduk Semenanjung Arabia sejak masa dulu, yakni antara kaum Badui dan penduduk kota (Effat al-Sharqawi:1986;37).

Keadaan alam yang berupa gurun pasir, tandus dan kering, bila musim panas, suhu matahari terasa membakar, dan sebaliknya jika musim dingin cuaca berubah menjadi sangat dingin. Tempat yang tidak kondusif ini dapat memperlihatkan cara atau gaya hidup yang kasar dan *primitif*. Dibeberapa bagian gurun pasir ada sumber-sumber mata air yang ditumbuhi pepohonan tempat *kafilah* atau musafir melepas lelah, mengambil air minum dan memberi makan hewan gembalaannya. Mereka sangat menggantungkan diri pada onta, karena mereka seringkali berpindah tempat

dan melakukan perjalanan jauh untuk menelusuri padang pasir guna mencari tanah yang subur.

Suasana gurun pasir yang gersang dan panas itu sangat mempengaruhi watak, sikap dan perangai bangsa Arab yang tercermin dalam kebudayaan dan kepercayaan mereka. Disebabkan oleh keadaan gurun pasir yang tak ramah serta kurangnya sumber-sumber alam, maka secara historis mereka harus menjalani kehidupan yang keras, gigit dan lebih mengutamakan kekuatan fisik dalam menghadapi kenyataan. Kehidupan mereka sangat bebas, suka berkelana dan berpindah tempat (*badawi/nomad*) (Badri Yatim dan H.D Sirojuddin AR:1995;35). Dalam kajian antropologi kehidupan mereka dikenal dengan istilah Primitive Farming (pertanian berpindah-pindah) (Enok Maryani dan Nunung Farida:1997;27). Kebiasaan ini seringkali menyebabkan timbulnya perselisihan antara satu kabilah dengan kabilah lainnya untuk merebut pintu rejeki berupa padang rumput dan mata air. Menghadapi kenyataan ini mereka dipaksa memiliki sifat keberanian untuk membela diri (A. Latif Osman:2000;24). Kekuatan, keperkasaan, keuletan dan keberanian merupakan modal utama untuk bisa bertahan di alam gurun pasir. Oleh karena itu, mereka tidak menyukai anak perempuan, mereka dianggap sebagai makhluk yang lemah, tidak mampu berperang dan melakukan kerja berat. Mereka bisanya cuma dalam urusan rumah tangga, atau domestik.

Kerasnya kondisi gurun pasir membuat bangsa Arab sering menghadapi rasa putus asa dan ketakutan. Untuk meneguhkan hatinya mereka mempercayai *takhayyul* dan dewa-dewa yang dianggap dapat memberikan keteguhan, kekuatan dan

kemakmuran. Dalam pendekatan antropologis, mungkin inilah salah satu alasan mengapa manusia beragama? Agama menambah kemampuan manusia untuk menghadapi kelemahan hidupnya. Agama dapat memberi dukungan psikologis waktu terjadi tragedi, kecemasan, dan krisis. Agama juga memberi kepastian dan arti bagi manusia, karena secara naturalistis nampaknya di dunia ini penuh dengan hal-hal yang probabilistik (Roger M. Keesing dan Samuel Gunawan:1992;93). Selain itu ada juga kepercayaan yang bersumber dari cerita rekaan berupa legenda yang tertuang dalam syair-syair atau cerita mengenai kepercayaan dan peribadatan yang mereka percayai sebagai suatu agama.

Demikian keadaan masyarakat Arab menjelang lahirnya Muhammad SAW yang membawa Islam. Masa itu biasa disebut dengan zaman jahiliyah, masa kegelapan dan kebodohan dalam hal agama, bukan hal yang lain seperti ekonomi perdagangan dan sastra. Dalam dua hal terakhir itu bangsa Arab telah mencapai perkembangan yang pesat. Makkah bukan saja merupakan pusat perdagangan lokal, tetapi ia adalah jalur perdagangan dunia yang penting saat itu, yang menghubungkan antara utara, Syam, dan selatan, Yaman, antara timur, Persia, dan barat, Abenisia dan Mesir. Keberhasilan Makkah menjadi pusat perdagangan internasional itu adalah karena kejelian Hasyim sekitar abad ke-6 M dalam mengisi kekosongan peranan bangsa lain di bidang perdagangan di Makkah. Peredaran dagang mereka itu sempat dikisahkan dan diabadikan dalam al-Qur`an sebagaimana tersebut dalam surat Quraiys.

B. Budaya dan Ideologi

Kebiasaan mengembara membuat orang-orang Arab senang hidup bebas tanpa aturan yang dapat mengikat kemauan mereka. Karena itu mereka menjunjung tinggi nilai-nilai kebebasan. Pada musim paceklik dan musim panas, mereka terbiasa melakukan perampasan sebagai sarana hidup. Peperangan-peperangan antar kabilah untuk merebut sumber mata air sudah menjadi tradisi yang mengakar, bahkan berlanjut dari generasi ke generasi. Karena itu mereka membutuhkan keturunan yang banyak, terutama anak laki-laki untuk menjaga kehormatan kabilahnya. Sedangkan anak perempuan dalam pandangan mereka tidak banyak memberikan kontribusi yang berarti, maka dengan terpaksa ia harus dikubur “hidup-hidup”. Ibn Khaldun mengatakan:

Suku Badui adalah suku yang tidak beradab, biasa melakukan tindakan-tindakan amoral. Kebiadaban ini telah menjadi watak dan sifat mereka. Mereka menikmatinya, karena hal ini berarti bebas dari kekuasaan dan tiadanya ketundukan kepada kepemimpinan. Watak alamiah ini merupakan pengingkaran dan anti tesis dari peradaban. Semua aktivitas keseharian mereka adalah mengembara dan berpindah-pindah. Ini adalah anti tesis dari kehidupan menetap, yang menghasilkan peradaban. Mereka tidak mempunyai bangunan yang permanen, yang menjadi pondasi bagi peradaban. Lebih dari itu, sudah menjadi sifat mereka untuk merampas apa saja yang dimiliki orang lain. Makanan mereka di dapat dengan melemparkan tombak kepada musuh. Mereka menganggap tak ada batas dalam mengambil milik orang lain. Kapan saja pandangan mereka melihat harta benda, peralatan atau barang-barang berharga lainnya, mereka mengambilnya....(Asghar Ali Engineer:1999;21).

Jika malam tiba, mereka mengisinya dengan hiburan malam yang sangat meriah. Sambil meminum minuman keras, para penyanyi melantunkan lagu-lagu dengan iringan musik yang iramanya menghentak-hentak dari tetabuhan yang terbuat dari kulit. Dalam keadaan mabuk jiwa mereka melayang-layang penuh dengan

khayalan kenikmatan dan keindahan. Dan dengan bermabuk-mabukan itu pula mereka dapat melupakan kesulitan dan kekerasan hidup di tengah padang pasir (Badri Yatim dan H.D Sirojuddin AR:1995;42).

Di balik watak dan perilaku keras itu mereka memiliki jiwa seni yang sangat halus dalam bidang sastra (syair). Kepandaian dalam mengubah syair merupakan kebanggaan, karena setiap kabilah akan memposisikan pada tempat yang terhormat. Ada tempat-tempat khusus untuk mendengarkan para penyair mengekspresikan syairnya, yang paling terkenal adalah pasar Ukazh yang terletak di antara Tha`if dan Nakhlak.

Gagasan atau isi syair banyak dipengaruhi oleh pola kehidupan budaya Arab. Ada yang menceritakan tentang kehebatan leluhur, para pahlawan dan kabilah mereka. Fungsi syair semacam ini adalah untuk membangkitkan rasa kebanggaan dan rasa persatuan anggota kabilah. Dan ada juga syair yang berisi dunia percintaan, hubungan laki-laki dan perempuan, kecantikan, dan kenikmatan anggur atau bermabuk-mabukan (Badri Yatim dan H.D Sirojuddin AR:1995;43). Seperti syair Umru` al-Qais di bawah ini, yang mengkisahkan tentang minuman khamer saat ia melakukan pembelaan kepada ayahnya;

حلت لي الخمر وكننت امرأ # من قبلها في شغل شاغل

*Khamer itu
halal bagiku
padahal
aku sebelumnya adalah
seorang yang ekstra sibuk (Muhammad Abd al-Mun`im Khafaji:1973;381)*

Sebelum Islam datang, tradisi pendidikan bangsa Arab jahiliyah pada dasarnya terbatas pada tradisi lisan. Pewarisan pengetahuan, nilai dan tradisi berlangsung dari mulut ke mulut (*oral*), dan dari generasi ke generasi. Materi pendidikan mencakup pengetahuan dan ketrampilan dasar sesuai dengan kondisi kehidupan setempat saat itu. Dengan kebanyakan penduduk yang masih *nomad* dan peternakan sebagai sumber daya utama, maka materi pendidikan mencakup teknik dasar beternak alamiah, mengetahui lokasi lahan tempat rumput subur, menunggang kuda dan pengetahuan dasar tentang arah untuk menghindari kesesatan di tengah padang pasir. Di samping ketrampilan dasar ini, bangsa Arab terkenal dengan adat istiadatnya yang berdasarkan tradisi leluhur mereka. Berbagai hukum adat yang berkaitan dengan kehormatan, perang, dan damai, diwariskan secara alamiah dari generasi ke generasi. Pada kehidupan *nomad* seperti ini, kita tak tahu apakah upaya pewarisan ini terjadi secara sistimatis dan terencana, atau berlangsung sebagai bagian dari hidup itu sendiri. Yang pasti, apa yang kita sebut sebagai pendidikan pada saat itu jelas berbeda dengan apa yang kita pahami di era modern.

Sisi lain yang menarik dari kegiatan pendidikan orang Arab adalah dominannya syair sebagai media ekspresi dan pemeliharaan buah pikiran beserta tradisi mereka. Bagi orang Arab, mengungkapkan sesuatu dalam bentuk puisi mempunyai nilai lebih dibanding dengan ungkapan bebas (prosa). Maka tak mengherankan kalau syair merupakan salah satu bagian penting dari kegiatan budaya dan intelektual mereka dari dulu sampai sekarang (Hasan Asari:1994;16).

Suku *nomad* padang pasir tidak mempunyai agama formal atau doktrin tertentu. Mereka menganut apa yang disebut dengan *humanisme suku*, di mana yang paling penting adalah keunggulan manusia dan kehormatan sukunya. Sebagaimana pernyataan W. Montgomery Watt:

Agama bangsa Arab bisa disebut *humanisme suku*. Artinya, makna kehidupan itu terwujud dalam keunggulan sifat manusia, yaitu semua kualitas yang bisa sejalan dengan cita-cita kemanusiaan atau keberanian bangsa Arab. Sifat keunggulan ini berada di tangan suku, bukan terletak pada individu. Seandainya sifat itu dilihat dari kehidupan individu, hal itu karena ia menjadi anggota suku. Yang menjadi tujuan setiap orang adalah menjaga kehormatan suku. Kehidupan akan bermakna bagi dirinya jika kehidupan itu terhormat, dan semua tindakan yang menimbulkan aib dan rasa malu harus dihindari sebisa mungkin (W. Montgomery Watt:1961:51).

Namun keadaan ini berbeda dengan penduduk kota Mekah. Karena mereka tinggal di sebuah kota dan sibuk dengan perdagangannya, maka mereka memerlukan agama formal. Apalagi bagi kelas bawah yang mengalami kesulitan materi yang disebabkan oleh ketimpangan dalam distribusi kekayaan, sehingga mereka memerlukan semacam ketenangan spiritual.

Masyarakat pertanian mengembangkan pemujaan dan peribadatannya sendiri yang dikaitkan dengan kesuburan. Pemujaan ini secara perlahan berkembang dari bentuk yang abstrak menjadi bentuk yang konkrit. Al-Syahrastani, seorang sejarawan muslim mengatakan bahwa terdapat 360 berhala di sekitar Ka`bah, yang paling terkenal adalah Hubal yang dibawa dari Belka di Syiria ke Arabia oleh Amr bin Lahi dengan tujuan agar bisa mendatangkan hujan ketika diminta. Ini sebuah sifat khas tuhan yang berasal dari wilayah pertanian.

Tiga patung tuhan lain yang terkenal di Mekkah adalah Manat, Lata dan Uzza. Tor Andrae berkata, persembahan buat ketiganya sudah berlangsung lama. Dengan menilik namanya, Manat yang dipuja oleh suku Hudzail yang suka berperang dan mengarang puisi serta tinggal di selatan Mekah, nampaknya ia menjadi model dewa perempuan yang menentukan nasib dan keberuntungan. Sedangkan Lata dikenal pada masa Heroditus, dan bermakna “Dewi”. Dalam sejarah Arab Lata mempunyai kedudukan sebagai dewi Semit garis ibu, kesuburan, dan langit terutama di kawasan Semit barat. Dan Uzza yang berarti perkasa dan terhormat berada di Nakla. Pada masa Nabi, patung Uzza sering disembah di antara ketiganya.

Dari penjelasan di atas, kita tahu bahwa ketiga patung tuhan itu adalah perempuan, dan ketiganya dikaitkan dengan ritus kesuburan tanah atau pemujaan ibu yang berasal dari wilayah utara atau negara-negara Mediterranean. Sementara di Mekah sistem patriarki lebih menonjol, sehingga sistem matrilineal secara struktural tidak menjadi bagian dari masyarakat. Dalam masyarakat seperti ini, di mana superioritas laki-laki telah berlangsung lama, maka tuhan-tuhan perempuan ini tidak mungkin dipuja dalam upacara meminta kesuburan. Satu-satunya kesimpulan yang bisa dikemukakan adalah bahwa tuhan-tuhan itu berasal dari daerah yang di situ pertanian sangat menonjol, yaitu kawasan subur di utara (W. Montgomery Watt:1961;50).

Perlu diketahui bahwa para sejarawan Muslim tidak memberi predikat kepada orang-orang Arab yang kafir itu dengan sebutan *paganisme*, tetapi sebagai orang-orang yang mempersekutukan, yaitu orang-orang yang mempersekutukan roh-roh setempat

dengan Tuhan. Mereka mempunyai suatu keyakinan bahwa menyembah berhala itu bukan menyembah kepada wujudnya, tetapi hal tersebut dimaksudkan sebagai perantara untuk menyembah Tuhan. Sebagaimana kondisi ini dilukiskan dalam al-Qur'an: "*Kami tidak menyembah kepada mereka, tetapi hanya agar mereka mendekatkan diri kepada Tuhan sedekat-dekatnya*" (QS: 39; 3).

Memang dapat dinyatakan bahwa sekelompok orang Arab ketika itu mempercayai adanya Tuhan, dan Dia-lah yang menciptakan makhluk dan menguasai perilaku hamba-hamba-Nya. Dan benar pula mereka menyembah patung itu untuk mendekatkan diri kepada-Nya. Namun keimanan itu bukanlah merupakan salah satu manifestasi kesatuan agama dalam kalangan bangsa Arab saat itu. Sebab Tuhan ini tidak lain adalah salah satu dari tuhan-tuhan yang banyak, demikian halnya patung-patung itu mempunyai dampak yang besar dalam mengarahkan kehidupan keagamaan dalam kabilah dengan seluruh ritusnya (Effat al-Sharqawi:1986;62).

Di samping kecenderungan menyembah berbagai patung, bangsa Arab ketika itu juga menyembah berbagai kekuatan, misalnya saja binatang, tumbuh-tumbuhan, burung, atau hewan. Mengenai hal ini Sa'id al-Andalusi berkata:

Meski demikian agama mereka beraneka ragam. Suku Humair menyembah matahari. Suku Kinanah menyembah bulan. Suku Tamim menyembah bintang. Suku Lahm dan Judzam menyembah Yupiter. Suku Thayyi` menyembah Canopus. Suku Qis menyembah Sirius. Suku As`ad menyembah Mars. Sedang suku Tsaqif dan Iyad menyembah patung Lata, tetapi kemudian suku Iyad dan Bakr bin Wa`il menyembah makam Syidad (Effat al-Sharqawi:1986;63).

Di antara bangsa Arab jahiliyah ada juga suku-suku yang masih menganut agama *hanif* berdasarkan kepada ajaran-ajaran yang telah disampaikan Nabi Ibrahim

a.s. Ka`bah tetap dihormati dan dijadikan sebagai satu-satunya rumah peribadatan. Namun lambat laun sendi-sendi ketauhidan sudah mulai retak dan hancur. Maka tidak mengherankan di atas runtuhnya nilai-nilai tauhid itu, patung dan berhala pujaan mereka ditaruh di sekitar Ka`bah. Mungkin pada saat itu Ka`bah merupakan simbol pertemuan keagamaan yang dikenal bangsa Arab sebelum Islam, tetapi pertemuan itu dalam kerangka keanekaan dan perbedaan kepercayaan. Oleh karena itu, ritus dan tata upacara mereka dalam melaksanakan ibadah haji beraneka sesuai dengan perbedaan kepercayaan dan sesembahannya.

Melihat kegelapan pada mereka yang menyembah berhala, Muhammad merasa prihatin dengan mengundurkan diri dari keramaian, bertahannus, menyepi di gua Hira di puncak gunung Nur di luar Makkah. Usaha untuk mendapat petunjuk dari Yang maha Kuasa itu berhasil dengan datangnya Malaikat Jibril pada bulan Ramadhan tanggal 17 tahun keempat puluh dari umurnya. Dibacakanlah oleh Jibril kepadanya surat al-`Alaq ayat 1-5, “Bacalah dengan nama Tuhanmu yang menciptakan. Yang menciptakan manusia dari segumpal darah. Bacalah dan Tuhanmu Yang Maha Mulia. Yang mengajarkan pena/kalam. Yang mengajarkan manusia apa yang mereka tidak tahu”.

Dengan wahyu pertama ini Muhammad diangkat oleh Allah sebagai Nabi, utusan-Nya. Namun Muhammad belum disuruh menteru kepada umatnya. Kemudian turun wahyu lagi yang kedua ketika beliau sedang dalam keadaan berselimut karena menggigil setelah mendengar suara gemerincing yang keras yang tidak pernah didengar sebelumnya, ialah surat Mudatssir ayat 1-13. Dari situlah Muhammad

diangkat menjadi Rasul yang harus berdakwah, mengajak manusia untuk mengagungkan Tuhan (Ali Mufrodi:1999;15).

C. Kehidupan Sosial

Masyarakat jahiliyah, baik yang nomadik maupun yang menetap hidup dalam budaya kesukuan Badui. Organisasi dan identitas sosial berakar pada keanggotaan dalam suatu rentang komunitas yang luas. Antara anggota suku terjalin hubungan darah. Setiap orang yang mempunyai hubungan darah --baik secara riil maupun hanya dugaan belaka-- berhak untuk memperoleh perlindungan dari yang lain, berkorban baginya, mempertahankannya, dan menuntut darahnya. Ia harus mempertahankan lainnya dan tunduk patuh pada kebiasaan dan agama sukunya. Penyair suku, misalnya saja, berkewajiban menjadi juru bicara kelompoknya, sebab kepribadiannya tidak terpisah dari kelompok itu. Seperti syair yang diucapkan Haritsah bin Badar kepada kabilahnya ketika mereka mendapat musibah besar dalam peperangan;

بأسياقنا يقطعن كفا ومعصما	#	صبرنا وكان الصبر فينا سجية
علينا وهم كانوا أعق وأظلم	#	يفلقن هاما من رجال أعزة

*Kami telah sabar
dan sabar itu telah menjadi watak
hanya dengan pedang
yang bisa memotong telapak
dan pergelangan tangan
Pedang itu bisa membelah
kepala para pembesar
sehingga mereka
menjadi lebih durhaka dan dzalim (Husein al-Hajj Hasan:1990;120)*

Watak dan loyalitas kesukuan ini oleh Ibn Khaldun disebut sebagai *ashabiyah* yang menjadi faktor penting dalam membentuk kelompok politik yang solid. *Ashabiyah* menurutnya tidak hanya meliputi satu keluarga saja yang satu sama lainnya dihubungkan oleh tali kekeluargaan, tetapi ia juga meliputi hubungan yang timbul akibat terjadinya persekutuan (Zainab al-Khudhairi:1995;143).

Ashabiyah, seperti diketahui, hanya terdapat di kalangan orang-orang desa, sementara di kalangan orang-orang kota kadar *ashabiyah* telah jauh mengecil, sekalipun solidaritas sosial masih kita temukan. Mengapa demikian? Hal ini disebabkan karena kehidupan kota terbuai oleh kemewahan dan kelezatan hidup, sedangkan kehidupan desa dengan kesederhanaan hidupnya akan dapat memelihara kekuatan *ashabiyah*. Dari segi lain, kehidupan desa lebih mampu menjaga garis keturunan (*genealogi*), karena bentuk *ashabiyah*-nya adalah keturunan dan kekerabatan.

Ada faktor lain yang membuat kuatnya semangat *ashabiyah* di kalangan masyarakat desa, yaitu kerasnya kehidupan karena mereka khawatir terhadap serangan dari luar. Jadi, *ashabiyah*-lah yang menghubungkan antara individu yang satu dengan individu yang lain, sehingga mereka menjadi kuat dan musuh-musuh akan menjadi segan (Zainab al-Khudhairi:1995;147).

Di kalangan suku (masyarakat jahiliyah) sering terjadi konflik atau *ghazwa* (perang antar suku). Di antara penyebabnya adalah perselisihan untuk merebut kepemimpinan, kekuasaan, kekuatan, perebutan sumber mata air, perebutan padang rumput untuk gembala ternak, dan sebagainya. Perselisihan itu tidak menjadi padam

dengan berakhirnya perang. Tetapi ia tetap diekspresikan dalam bentuk gubahan puisi yang membangkitkan semangat suku. Berdasarkan kisah-kisah yang sampai di tangan kita, dapat dikemukakan bahwa kisah-kisah tersebut menuturkan peristiwa-peristiwa yang hampir sama kejadiannya. Pada permulaannya adalah terjadinya perselisihan antar sejumlah orang mengenai masalah perbatasan, atau penghinaan atas salah seorang anggota kelompok. Begitu permusuhan antar individu terjadi, meledaklah perselisihan umum antar dua kelompok.

Peperangan-peperangan yang terjadi antar suku/kabilah ini terekam dalam *ayyam al-arab*, yang berarti peperangan antar kabilah-kabilah Arab. Kabilah-kabilah Arab meriwayatkan *ayyam al-arab* yang terdiri dari perang dan kemenangan, serta untuk membanggakan diri terhadap kabilah lain, baik dalam bentuk syair maupun prosa. Karya sastra inilah yang melestarikan perpindahan berita-berita di atas secara lisan (*oral*). Pada abad kedua Hijriyah barulah dilakukan kodifikasi, seperti yang dilakukan Abu Ubaidah (w. 211 H), ia menghimpun sebanyak 1200 peristiwa perang dalam buku sastra. Kemudian buku tersebut menjadi rujukan bagi generasi berikutnya (Badri Yatim 1997;30).

Namun ketika Islam hadir sebagai agama yang membawa misi perdamaian dan persatuan sebagian mereka meninggalkan tradisi-tradisi yang bertentangan dengan Islam, atau yang merusak nilai-nilai kemanusiaan. Dalam periode Makkah, dakwah Nabi belum berhasil membentuk komunitas Islam karena jumlahnya yang sedikit. Tetapi dengan hijrahnya ke Madinah Nabi berhasil meletakkan dasar-dasar masyarakat Islam. Dan bahkan dasar-dasar tersebut hingga sekarang masih eksis

untuk dijadikan rujukan dalam membangun masyarakat yang berperadaban, atau masyarakat madani.

Mengutip Ali Mufrodi (1997;27), dasar-dasar masyarakat Islam yang dibangun Nabi di Madinah di antaranya; *pertama*, mendirikan masjid untuk tempat berkumpul dan bermusyawarah, di samping untuk beribadah kepada Allah. *Kedua*, mempersaudarakan antara kaum Anshar, yaitu penduduk Madinah yang menolong nabi dan kaum Muhajirin, yaitu mereka yang berhijrah dari Makkah ke Madinah. *Ketiga*, membuat perjanjian untuk saling membantu antar kaum muslimin dan non-muslimin (Yahudi). Dan *keempat*, meletakkan landasan berpolitik, ekonomi dan kemasyarakatan bagi negeri Madinah yang baru terbentuk.

BAB III

KONSEP STILISTIKA

A. Pengertian Stilistika

Stilistika, secara sederhana dapat diartikan sebagai kajian linguistik yang obyeknya berupa *style* (gaya bahasa). Sedangkan *style* adalah cara penggunaan bahasa dari seseorang dalam konteks tertentu dan untuk tujuan tertentu (Syihabuddin Qalyubi, 1997: 27). Menurut Gorys Keraf (2004: 112), kata *style* diturunkan dari bahasa Latin, "stilus", yaitu semacam alat untuk menulis pada lempengan lilin. Keahlian menggunakan alat ini akan mempengaruhi jelas dan tidaknya suatu tulisan pada lempengan tersebut. Kelak pada waktu penekanan dititikberatkan pada keahlian menulis indah, maka pengertian *style* berubah menjadi kemampuan dan keahlian untuk menulis atau mempergunakan kata-kata secara indah.

Karena perkembangan itu, *style* atau gaya bahasa menjadi bagian dari diksi atau pilihan kata yang mempersoalkan cocok dan tidaknya pemakaian suatu kata, frase atau klausa tertentu untuk menghadapi situasi tertentu. Sebab itu, persoalan gaya bahasa meliputi semua hirarki kebahasaan mulai dari pilihan kata secara individual, frasa, klausa dan kalimat, bahkan mencakup pula sebuah wacana secara keseluruhan. Malahan, nada yang tersirat di balik sebuah wacana termasuk pula persoalan gaya bahasa.

Pengertian diksi bukan saja terfokus dalam pemilihan kata-kata yang dipakai untuk mengungkapkan suatu ide atau gagasan, tetapi ia juga meliputi persoalan fraseologi, gaya bahasa dan ungkapan. Seperti yang dijelaskan Gorys

Keraf, ada tiga kesimpulan utama mengenai diksi. Pertama, diksi mencakup pengertian kata-kata mana yang dipakai untuk menyampaikan suatu gagasan, bagaimana membentuk pengelompokan kata-kata yang tepat, atau menggunakan ungkapan-ungkapan yang tepat, dan gaya mana yang paling baik digunakan dalam situasi. Kedua, diksi adalah kemampuan membedakan secara tepat nuansa-nuansa makna dari gagasan yang ingin disampaikan, dan kemampuan untuk menemukan bentuk yang sesuai dengan situasi dan nilai rasa yang dimiliki kelompok masyarakat pendengar. Ketiga, diksi yang tepat dan sesuai hanya dimungkinkan oleh penguasaan sejumlah besar kosa kata atau perbendaharaan kata bahasa itu. Sedangkan yang dimaksud perbendaharaan kata atau kosa kata suatu bahasa adalah keseluruhan kata yang dimiliki oleh bahasa (Gorys Keraf, 2004: 24).

Walaupun kata *style* berasal dari bahasa Latin, orang-orang Yunani sudah mengembangkan teori-teori mengenai *style* itu sendiri. Di antara teori-teori tersebut ada dua paham yang terkenal, yaitu: pertama, adalah paham yang terkenal dengan sebutan *platonik*, yang mengatakan bahwa *style* adalah kualitas suatu ungkapan. Karena itu, bagi paham ini kemungkinan adanya *style* dalam satu ungkapan bisa ada dan bisa juga tidak. Semuanya bergantung pada kualitas ungkapan tersebut. Kedua, adalah paham yang terkenal dengan sebutan *paham Aristoteles*. Paham ini beranggapan bahwa *style* adalah kualitas yang inheren dalam suatu ungkapan. Karena itu, setiap karya pasti mengandung *style*, hanya kualitasnyalah yang berbeda (Zainuddin Fananie, 2001: 26).

Dari kedua paham diatas, tampaknya yang masih relevan sampai sekarang adalah paham yang dikembangkan Aristoteles. Karena, sebenarnya tidak dapat

disangkal bahwa *style* merupakan salah satu unsur yang pasti ada dalam setiap karya sastra. Justru berdasarkan *style* inilah pengarang berupaya untuk menghadirkan eksistensinya, baik berupa kondisi sosial masyarakat maupun psikologis pengarang. Karena itu, secara umum pengertian stilistika dapat dibatasi sebagai cara mengungkapkan pikiran melalui bahasa secara khas yang memperlihatkan jiwa dan kepribadian penulis atau pemakai bahasa.

Adalah Ferdinand de Saussure, seorang linguis berkebangsaan Swiss, menjelaskan dengan cara membuat dikotomi antara *langue* dan *parole*. *Langue* adalah kode atau sistem kaidah-kaidah bahasa yang biasa dipergunakan oleh para penutur bahasa. Sedangkan *parole* adalah penggunaan atau pemilihan sistem tersebut secara khas oleh penutur bahasa atau penulis dalam situasi tertentu. Dari pengertian ini, *style* lebih mendekati *parole*. Dari pengertian ini, tampak adanya dua aspek yang sangat mencolok dalam kajian stilistika, yaitu aspek estetik dan aspek linguistik. Aspek estetik berkaitan dengan cara khas yang digunakan oleh penutur bahasa atau penulis karya sastra, sedang aspek linguistik berkaitan dengan ilmu dasar dari stilistika itu sendiri. Dengan demikian, studi stilistika adalah mengkaji cara sastrawan memanipulasi, dalam arti memanfaatkan unsur dan kaidah yang terdapat dalam bahasa dan efek apa yang ditimbulkan oleh penggunaannya, mengkaji ciri khas penggunaan bahasa dalam wacana sastra dan meneliti deviasi terhadap tata bahasa sebagai sarana literer (Panuti Sudjiman, 1993: 3).

Menurut Nyoman, karya sastra adalah seni bahasa, sebab dalam membangun dunianya karya sastra menggunakan medium bahasa. Karya sastra

juga disebut seni waktu, sebab unsur-unsur cerita yang terkandung di dalamnya disusun dengan memanipulasi waktu. Baik sebagai seni bahasa maupun seni waktu fungsi utama karya sastra adalah sebagai alat komunikasi yang menghubungkan intensi pengarang kepada masyarakat pembaca. Tidak ada karya sastra yang semata-mata ditulis demi untuk memenuhi kepuasan batin penulis. Karya sastra seperti ini, apabila memang ada, pertama, gagal sebagai sistem komunikasi itu sendiri, dan kedua, gagal dalam melaksanakan fungsi-fungsinya sebagai misi kultural.

Sebagai seni bahasa, sumbangan terpenting karya sastra dalam kaitannya dengan masalah-masalah kemasyarakatan adalah kemampuannya dalam mentransformasikan sekaligus mengabadikan kejadian-kejadian dalam kehidupan sehari-hari, sebagai interaksi sosial, dan sebagai perilaku fiksional. Kemampuan lain yang dimiliki oleh bahasa adalah mengubah peristiwa-peristiwa nyata sebagai kualitas pragmatis sedemikian rupa ke dalam peristiwa-peristiwa rekaan sebagai kualitas estetis. Dengan kalimat lain, bahasa sastra mentransendensikan kejadian-kejadian, sehingga masalah-masalah yang biasa menjadi luar biasa. Kelompok formalisme menyebutkan bahwa karya sastra menjadikan peristiwa-peristiwa biasa menjadi aneh (*ostranenie*). Selain itu, karya sastra memiliki tugas penting, yaitu mengungkapkan dimensi-dimensi yang tersembunyi, baik dengan cara disengaja maupun tidak. Dalam hubungan inilah karya sastra selalu memfungsikan bahasa-bahasa konotatif dan metaforis (Nyoman Kutha Ratna, 2005: 321).

Dalam dunia sastra, gaya bahasa tidak saja mengundang arti keindahan, melainkan juga dalam arti kemantapan pengungkapan. Gaya bahasa sastra adalah persoalan bagaimana, sekalipun tidak efektif dan efisien menurut tata bahasa. Karena gaya bahasa sastra menyangkut banyak hal sesuai dengan efek-efek tertentu yang ingin dimunculkan oleh sastrawan. Pada akhirnya yang ingin diperlihatkan adalah keindahan penggunaan bahasa, sekaligus kekayaan makna. Sehingga tidak mengherankan, apabila dalam kritik sastra mengenal istilah *licentia poetica*, yaitu kebebasan sastrawan dalam memanipulasi bahasa untuk menghasilkan efek atau pengaruh tertentu.

Semua orang mengakui, bahwa justru kekhasan tersebut merupakan kekuatan karya sastra yang diciptakan. Penonjolan kekhasan bahasa, akan tampak jelas apabila kita menelaah karya sastra dalam bentuk puisi, karena pemakaian bahasa dalam karya puisi banyak yang bersifat konotatif, abstrak (tersirat), imajinatif, dan inkonvensional yang secara lahir seringkali sulit dimengerti. Dalam kajian sosiologi bahasa disebutkan, mungkin ini yang dikatakan sebagai ulah para penyair yang sering melawan konvensi bahasa. Mereka adalah anggota masyarakat ujaran yang bergerak dalam rentangan antara dua kutub, kutub pertama, terikatnya pada konvensi bahasa, sedang pada kutub kedua, mereka memiliki kelonggaran untuk menentangnya.

Walaupun dalam penentangan ini ada keterikatan-keterikatan dan penyimpangan-penyimpangan, namun pada akhirnya seringkali menjadi aturan, atau *linguistic code*. Sehingga mereka dapat memeras, melumatkan dan membentuk bahasa itu sesuka hatinya untuk mewujudkan haru yang ditimbulkan

dalam sanubarinya. Mereka juga lebih tahu akan sifat-sifat bahasa dan lebih bisa mengeksploatasikan sifat-sifat fonetis, morfologis dan sintaksis guna memenuhi satu tujuan, yaitu mengejawantahkan haru yang dialaminya (Samsuri, 1994: 24). Penyimpangan yang terjadi dalam penggunaan bahasa sastra ini merupakan penyimpangan sosial, yaitu masyarakat penyair secara keseluruhan, bukan perorangan. Dalam kritik sastra penyimpangan semacam ini dinamai *defamiliarisasi* atau *deotomatisasi* (A. Chaedar Alwasilah, 1993: 77).

Dalam literatur Arab, istilah stilistika dikenal dengan sebutan *‘ilm al-uslūb*. Secara etimologis, *uslūb* adalah *al-ṭarīq wa al-wajh wa al-madhhab* (metode, cara, dan aliran). Dalam pengertian umum, *uslūb* adalah cara menulis, atau cara memilih dan menyusun kata untuk mengungkap makna tertentu sehingga mempunyai tujuan dan pengaruh yang jelas. Pengertian *uslūb adabī* berbeda dengan *uslūb ‘ilmī*, kalau *uslūb adabī* adalah bahasa emosi atau rasa (*lughah al-‘āṭifah*), sedang *uslūb ‘ilmī* adalah bahasa rasio (*lughah al-aql*) (Aḥmad al-Shāyib, 1995: 40-59).

Menurut ‘Abd al-Qāhir al-Jurjānī, pengertian *uslūb* dengan *ṣiyāghah* itu sama, yaitu cara penyampaian atau cara pengungkapan yang ditempuh oleh seorang sastrawan untuk menggambarkan sesuatu yang ada pada dirinya, atau untuk menyampaikan kepada orang lain dengan menggunakan ungkapan bahasa tertentu, atau cara menyusun kata untuk mengungkap makna agar menjadi jelas dan berpengaruh kepada jiwa pembaca. Dengan kalimat lain, *uslūb* adalah cara seorang penulis atau penyair dalam memilih beberapa kata dan menyusun dalam rangkaian kalimat, atau cara menciptakan pemikiran dan mengekspresikannya

dengan menggunakan gaya bahasa yang sesuai dengan keadaan (M. `Abd al-Mun`im Khafājī, 1992: 41-42).

Para sastrawan Arab membagi *uslūb* menjadi tiga bagian: pertama, *uslūb khiṭābī*, *uslūb* ini menekankan pada ungkapan yang fasih (*ibārah jazlah*), kalimat yang sempurna, intonasi yang berpengaruh, dan diperindah dengan penekanan (intonasi) dan variasi dalam menyampaikan kepada orang lain. Kedua, *uslūb `ilmī*, *uslūb* ini menekankan pada logika yang kuat, keindahan bahasa untuk memuaskan pendengar, susunan argumentasi, dan dapat diandalkan dalam menolak keraguan. Ketiga, *uslūb adabī*, *uslūb* ini menggunakan ungkapan yang lembut, gambaran yang indah, dan penyampaian yang halus karena bertujuan untuk memuaskan emosi, membangkitkan rasa.

Dari ketiga pembagian *uslūb* di atas, pada hakekatnya *uslūb* tidak bisa dilepaskan dari dua unsur pokok, yaitu unsur bahasa dan makna (ide, pikiran, dan gagasan). Sebagaimana ungkap Ḥasan al-Ziyāt, *uslūb* memiliki tiga karakter, yaitu 1) *al-juddah*, 2) *al-wijāzah*, dan 3) *al-talā`um* (indah, ringkas, dan sesuai). Indikasi *al-juddah* adalah penggunaan preferensi kata dan ungkapan yang indah, sedang *al-ijāz* adalah menampakkan sifat-sifat yang mencirikan *uslūb* yang baik, dan *al-talā`um* adalah kesesuaian antar kalimat dari sisi musikalitas, susunan dan keindahannya. Untuk mencapai katagori ini, al-Ziyāt mempertegas bahwa *uslūb* hanya terjadi apabila: 1) adanya kreatifitas ide atau gagasan (*al-ma`nā al-mubtakir*), dan 2) adanya gaya bahasa yang indah sebagai media dari ide dan gagasan (*al-ṣūrah al-jayyidah*) (Faḍal Ḥasan Abbās, 1985: 41-42). Berdasarkan penjelasan ini, dipahami bahwa stilistika atau *`ilm al-uslūb* adalah ilmu yang

mengkaji dan menyelidiki bahasa yang digunakan para sastrawan dalam mengeksploatasikan dan memanfaatkan unsur-unsur, kaidah, dan pengaruh yang ditimbulkan, atau mengkaji ciri khas penggunaan bahasa dalam wacana sastra dan meneliti deviasi dari tata bahasa yang ditimbulkan.

B. Stilistika al-Qur`ān

Berbicara al-Qur`ān dari sudut stilistika, sebenarnya tidak bisa dilepaskan dari konsep *i`jāz* al-Qur`ān itu sendiri. Karena stilistika al-Qur`ān merupakan ilmu yang mengkaji bahasa yang dipergunakan al-Qur`ān. Misalnya, pemilihan huruf dan penggabungan antar konsonan dengan vokal yang serasi sehingga memudahkan dalam pengucapan. Begitu juga pemilihan *lafaz*, misalnya "mar`ā" dalam surat al-Nāzi`āt ayat 31, yang berarti mencakup semua jenis tumbuhan konsumtif, seperti sayuran, umbi-umbian, rerumputan, buncis, dan sebagainya, sehingga al-Qur`ān tidak perlu menyebutkan satu persatu, namun cukup dengan *lafaz* "mar`ā" sebagai bahan makanan bagi umat manusia dan binatang ternak.

أَخْرَجَ مِنْهَا مَاءَهَا وَمَرْعَاهَا

Ia memancarkan dari padanya mata airnya, dan (menumbuhkan) tumbuh-tumbuhannya.

Tokoh-tokoh semisal al-Jahiz (w. 835 H.), al-Rummānī (w. 964 H.) dan Abū Bakar al-Bāqillānī (w. 983 H.) mencoba untuk menjelaskan beberapa aspek kei`jāzan al-Qur`ān, di antaranya: 1) Tantangan untuk menciptakan kata ataupun kalimat yang sama dan senada dengan al-Qur`ān. 2) Keselarasan mu`jizat dengan

kemampuan lawan bicara. 3) Sasaran mu`jizat yang tidak dibatasi dimensi ruang dan waktu. Menurut Badr al-Dīn (t.t.: 92), *i`jāz* al-Qur`ān dapat dilihat dari dua sapek: pertama, *i`jāz* yang berhubungan dengan al-Qur`ān itu sendiri, dan kedua, *i`jāz* yang dapat melemahkan manusia untuk menentangnya. Seluruh mukjizat para nabi sebelum Muhammad SAW. berwujud material, yaitu berupa fenomena alam yang berada dalam wilayah dunia inderawi. Artinya, karakter mukjizat para nabi sebelumnya terpisah dari wahyu itu sendiri, dan terpisah dari teks-teks suci. Mukjizat tersebut menjadi semacam petunjuk eksternal yang menunjukkan kebenaran nabi dan kebenaran ajaran yang dibawa. Sementara mukjizat yang menunjukkan kebenaran kenabian Muhammad adalah mukjizat yang terdapat dalam struktur wahyu itu sendiri, yaitu al-Qur`ān, ia merupakan mukjizat tekstual-kebahasaan dan kesusastraan.

Keunikan dan keistimewaan al-Qur`ān dari segi bahasa merupakan kemukjizatan utama dan pertama yang ditunjukkan kepada masyarakat Arab 15 abad yang lalu. Kemukjizatan yang dihadapkan kepada mereka ketika itu bukan dari segi isyarat ilmiah dan pemberitaan gaibnya, karena kedua aspek ini berada di luar jangkauan pemikiran mereka. Pemilihan kosa kata saja dalam bahasa Arab, menurut Ibn Jinnī (1952: 136) bukan suatu kebetulan, tetapi ia mengandung falasafah bahasa tersendiri. Misalnya, kata "Qāla" (asalnya *Qawala*) yang terdiri dari huruf *qāf*, *wāwu*, dan *lām* dapat dibentuk menjadi enam macam kata yang memiliki makna dasar sama, yaitu gerakan. Keistimewaan lain bahasa Arab bukan saja terlihat pada jenis kelamin atau pada jumlah personnya (pelaku), tetapi juga pada kosa kata dan sinonimnya, seperti kata *nās*, *insān*, dan *bashar*. Selain itu,

dalam bahasa Arab banyak ditemukan kosa kata yang homonim (*mushtarak lafdz*), yaitu satu kata mempunyai banyak makna. Juga ungkapan-ungkapan lain, ada yang berbentuk *ījāz*, singkat tapi padat dengan pesan, dan *itnāb*, panjang kalimatnya tapi mengandung sedikit pesan. Semua bentuk ungkapan ini diperlukan karena terkait dengan konteks lawan bicara.

Kiranya tidak mengagetkan kalau al-Jurjānī mengakatan, sesungguhnya kemukjizatan al-Qur`ān hanya terdapat dalam struktur al-Qur`ān itu sendiri, bukan di luarnya (Aḥmad Aḥmad Badawī, t.t.: 79). Kemukjizatan al-Qur`ān terdapat dalam semua ayat, panjang atau pun pendek, dan dalam tema apa pun, apakah itu peringatan, kabar gembira, janji, ancaman, dan sebagainya. Kemukjizatan ini merupakan suatu gejala yang dapat diungkapkan di setiap waktu sesuai dengan hukum-hukum yang dapat diungkapkan melalui analisis terhadap ujaran retorik. Pengetahuan kemukjizatan al-Qur`ān ini tidak hanya terbatas pada bangsa Arab yang sezaman dengan turunnya wahyu, tetapi juga kepada seluruh umat manusia (Nasr Hamid Abu Zaid, 2004:99).

Teori konstruksi (*al-nazzām*) yang dipergunakan, secara umum berpijak pada kesimpulan mengenai hakikat bahasa. Ia mengatakan bahwa bahasa bukanlah semata-mata kumpulan dari kosa kata, melainkan kumpulan dari sistem relasi. Penetapan ini mempertegas bahwa al-Jurjānī, secara linguistik telah menorehkan prestasi, yakni mengenai relasi yang dalam terminologi modern disebut penanda dan petanda. Teori umum mengenai bahasan ini merupakan pintu masuk analisisnya mengenai bahasa al-Qur`ān. Ia berpendapat bahwa teori umum mengenai bahasa dan sastra Arab harus ditekankan pertama-tama sebagai alat

masuk dalam pembahasan mengenai inti kesempurnaan al-Qur`ān. Dalam kerangka ini, ia berkeyakinan bahwa tidak ada seorang pun yang bisa memahami dan menjelaskan keunggulan serta kesempurnaan bahasa dan sastra al-Qur`ān secara proporsional, tanpa memperhatikan dan mempertimbangkan konstruksya (*al-nazzām*). Karena itu, *al-nazzām* merupakan aspek yang menjadi ciri pembeda antara *genre* teks al-Qur`ān dengan *genre* teks lainnya, seperti puisi, prosa, sajak, dan sebagainya.

Misalnya, ketika menjelaskan surat Hūd ayat 44;

وَقِيلَ يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكِ وَيَسْمَاءُ أَقْلَعِي وَغِيضَ الْمَاءِ وَقُضِيَ الْأَمْرُ
وَاسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ^ط وَقِيلَ بُعْدًا لِلْقَوْمِ الظَّالِمِينَ

Dan difirmankan, hai bumi telanlah airmu, dan hai langit (hujan) berhentilah, dan airpun disurutkan, perintah pun diselesaikan dan bahtera itu pun berlabuh di atas bukit Judi, dan dikatakan, binasalah orang-orang yang zalim.

Argumentasi al-Jurjānī didasarkan pada kenyataan, bagaimana kosa-kosa kata dalam ayat tersebut dihubung-hubungkan serta ditetapkan korelasinya. Ia berkeyakinan bahwa ketika kata “bumi” atau “langit” dipisahkan dari keseluruhan konteks pembicaraan kalimat, maka kedua kosa kata itu tidak memiliki arti sempurna, seperti makna yang dimiliki dalam konteks ayat tersebut. Kesempurnaan dan keindahan ayat terletak pada relasi dinamis dan pengaruh konteks linguistik dan non-linguistik dari keseluruhan pembicaraan ayat.

Dalam perspektif linguistik, yang dimaksud dengan relasi dinamis adalah keserasian antara bagian kalimat pertama dengan bagian kalimat kedua, juga

antara yang kedua dengan yang ketiga, dan begitu seterusnya sampai akhir kalimat. Frase “telanlah” di atas, jika tidak diikuti kata benda setelahnya, dan didahului oleh kata sebelumnya maka tidak memiliki arti sempurna, apalagi kata tersebut dipisahkan dari konteks pembicaraan ayat. Frase “telanlah olehmu” hanya memiliki makna sempurna ketika dirangkai dengan kata “bumi” dan “airmu” yang berfungsi sebagai obyek. Keindahan dan kesempurnaan frase tersebut karena dibantu oleh obyek yang bukan semata-mata “air”, melainkan “airmu”. Perbedaan antara “telanlah airmu” dengan “telanlah air” adalah bahwa yang pertama merupakan perintah langsung tanpa perantara, sementara kalimat kedua mengimplikasikan perintah yang agak berjarak, alias tidak langsung. Untuk itu, perintah langsung “telanlah” itu bergandengan langsung dengan obyeknya, yakni “airmu”. Karena itu, kalimat yang ideal dan sempurna adalah “telanlah airmu”, bukan “telanlah air” (‘Abd al-Qāhir al-Jurjānī, 1994: 48).

Kumpulan kata dalam kalimat tidak memegang peran penting dalam membangun keindahan dan kesempurnaan kalimat, sebaliknya, kesempurnaan dan keindahan tersebut terletak pada konstruk masing-masing kata dalam struktur kalimat. Teori *al-nazzām* memainkan peran penting dalam mekanisme pelahiran makna, dan melalui teori itu, yakni relasi logis antara pelbagai kosa kata dan aturan gramatika bisa dibangun. Gramatika yang dimaksud bukan dalam pengertian normatif-konvensional yang hanya berfungsi menentukan benar dan tidaknya sebuah kalimat, melainkan lebih pada pengertian fungsional yang bisa mendeteksi implikasi makna dalam sebuah ungkapan.

Mengutip Quraish Shihab (1999: 118), di antara kemukjizatan al-Qur`ān dari segi susunan kata dan kalimatnya antara lain: 1) Nada dan langgamnya, hal ini disebabkan oleh huruf dari kata-kata yang dipilih sehingga melahirkan keserasian bunyi dan kemudian kumpulan kata-kata itu melahirkan keserasian irama dalam rangkaian kalimat ayat-ayatnya. 2) Singkat dan padat, menampung sekian banyak makna. 3) Memuaskan para pemikir dan orang kebanyakan dalam memahami ayat-ayat al-Qur`ān sesuai dengan keterbatasannya. 4) Memuaskan akal dan jiwa dalam saat bersamaan. 5) Keindahan dan ketepatan maknanya.

Dengan memperhatikan keindahan dan keunikan bahasa al-Qur`ān, baik dari sisi *lafaz* maupun maknanya maka keberadaan stilistika mempunyai peran krusial. Seperti yang dijelaskan di atas, stilistika atau *`ilm al-uslub* adalah ilmu yang mengkaji dan menyelidiki bahasa yang digunakan para sastrawan dalam melumatkan unsur-unsur yang ada dalam sebuah bahasa, termasuk persoalan deviasi yang dimunculkan. Dalam kaitan ini, pengertian stilistika al-Qur`ān tidak berbeda dengan pengertian stilistika yang muncul di dunia sastra, yaitu ilmu yang menyelidiki dan mengkaji bahasa yang dipergunakan dalam al-Qur`ān. Namun yang perlu ditekankan di sini, stilistika al-Qur`ān yang dimaksud bukan perbincangan mengenai pelbagai aspek dan perkembangan dalam dunia stilistika, yang secara umum berkenaan dengan seni pengungkapan. Tetapi, yang dimaksud dengan stilistika al-Qur`ān adalah kenyataan sejarah yang menunjukkan bahwa para pemikir muslim klasik berusaha dengan keras untuk menunjukkan ke-*faṣāhah*-an al-Qur`ān melalui cara pandang stilistika.

Selama ini belum disebutkan dengan jelas, siapa peletak dasar atau pioner stilistika al-Qur`ān itu? Dengan menengok sejarah, sejak abad ke-3 Hijriyah studi ini telah dilakukan walaupun sebatas dalam nuansa ilmu *balāghah*. Misalnya, al-Jāhidh (w. 255 H.) dalam bukunya, "Nazm al-Qur`ān", Muḥammad bin Zayd al-Wāsiṭī (w. 603 H.) dalam "Iḡjāz al-Qur`ān", `Abd al-Qāhir al-Jurjānī (w. 471 H.) dalam "Dalā'il al-Iḡjāz" dan "Asrār al-Balāghah", al-Rummānī (w. 384 H.) dalam "al-Nukat fī Iḡjāz al-Qur`ān", al-Bāqillānī (w. 403 H.) dalam "Iḡjāz al-Qur`ān", dan para tokoh lainnya (Ṣubḥī Ṣālih, 1959: 313). Adalah al-Jurjānī yang disebut-sebut telah membuat kajian sistimatis mengenai *`ilm al-ma`ānī*, yaitu ilmu yang mempelajari makna tersirat dibalik ungkapan yang tersurat. Abū Ubaidah (w. 207 H.) melalui karyanya "Majāz al-Qur`ān", menurut banyak peneliti dianggap sebagai karya paling awal yang secara eksplisit menggunakan kata *majāz*. Kemudian embrio pemikirannya dikembangkan al-Jurjānī, dan selanjutnya disusun secara sistimatis dan komprehensif oleh al-Jāhiz (w. 255 H.), Ibn al-Mu`tazz (w. 274 H.), Qadāmah (w. 337 H.) dan Abu Hilāl al-Askarī (w. 395 H.) sehingga lahirlah *`ilm al-bayān*. Sementara Ibn Mu`tazz sendiri di kalangan pemikir muslim dikenal sebagai tokoh peletak dasar *`ilm al-badī* (ʿAbd al-Fattāḥ Lāshīn, 1985: 7), yaitu ilmu yang mempelajari keindahan bahasa, baik dari aspek *lafaz* maupun makna.

Wacana yang berkembang dalam pemikiran mereka adalah hubungan antara kata dengan makna, dan hubungan antara kalimat dan makna kalimat sehingga bahasa yang diekspresikan sesuai dengan konteks pembicaraan dan bisa komunikatif. Al-Jāhiz menegaskan, relasi dinamis antara pembaca dengan al-

Qur`ān di antaranya tergambar dalam makna (*dalālah*), pilihan kata (*ikhtiyār al-lafz*), dan prinsip penghematan kata (*ījāz*). Sebab itulah, makna menjadi *terminus technicus* (teknik puncak) yang khas dalam teorisasi bahasa, baik berkenaan dengan fungsi leksikal bahasa, sintaktika, maupun stilistika. Di samping kesesuaian *lafaz* dan makna, menurut al-Jāhiz, stilistika al-Qur`ān juga membicarakan aspek penghematan kata (*ījāz*), artinya, ungkapan itu singkat tapi sarat makna. Di sinilah salah satu keistimewaan al-Qur`ān, bahwa kata dan kalimatnya yang singkat dapat menampung sekian banyak makna. Ia bagaikan berlian yang memancarkan cahaya dari setiap sisinya.

C. Ranah Kajian Stilistika

Stilistika adalah suatu kajian yang menyelidiki seluruh fenomena bahasa mulai dari tataran fonologi hingga persoalan semantik. Namun, pada umumnya kajian stilistika dibatasi pada teks tertentu, dengan memperhatikan preferensi kata atau struktur bahasa, mengamati hubungan antar pilihan kata tersebut untuk mengidentifikasi ciri-ciri stilistik yang ada, seperti sintaksis (tipe struktur kalimat), leksikal (diksi, penggunaan kelas kata tertentu), retorik atau deviasi (penyimpangan dari kaidah umum tata bahasa) (Panuti Sudjiman, 1993: 14). Karena pengertian stilistika al-Qur`ān tidak berbeda dengan pengertian stilistika pada umumnya, yaitu ilmu yang menyelidiki bahasa yang dipergunakan dalam al-Qur`ān maka aspek-aspek yang menjadi ranah kajiannya pun juga sama. Seperti yang dikatakan Khafājī, dengan mengutip pendapat M.H. Ibrams, bahwa karakteristik kajian stilistika di antaranya adalah persoalan-persoalan yang terkait

dengan *ṣawṭīyah* (fonologi), *jumlīyah* (macam-macam struktur kalimat), *muḥjamīyah* (leksikologi), dan *balāghīyah* (seperti penggunaan bahasa metafor, hipalase, mitonimi, dan sebagainya) (M. `Abd al-Mun`im Khafājī, 1992: 11).

A. *al-Aṣwāt* (fonologi)

Fonologi adalah bidang linguistik yang mempelajari, menganalisis, dan membicarakan runtutan bunyi-bunyi bahasa. Secara etimologis, fonologi terbentuk dari kata *fon* yang berarti bunyi, dan *logi* berarti ilmu. Menurut hirarki satuan bunyi yang menjadi obyek studinya, fonologi dibedakan menjadi dua, yaitu; 1) Fonetik adalah cabang fonologi yang mempelajari bunyi bahasa tanpa memperhatikan apakah bunyi-bunyi tersebut mempunyai fungsi sebagai pembeda makna atau tidak. 2) Fonemik adalah cabang fonologi yang mempelajari bunyi bahasa dengan memperhatikan fungsi bunyi tersebut sebagai pembeda makna. (Abdul Chaer, 1994: 102).

Bunyi-bunyi bahasa pada dasarnya terbagi menjadi dua, yaitu vokal dan konsonan. Vokal adalah bunyi bahasa yang dihasilkan dengan getaran pita suara, tanpa penyempitan dalam saluran suara di atas glotis, misalnya bunyi a, i, u, e, dan o. Konsonan adalah bunyi bahasa yang dihasilkan dengan menghambat aliran udara pada salah satu tempat di saluran suara di atas glotis, misalnya bunyi b, c, dan d. Perbedaannya adalah, arus udara dalam pembentukan bunyi vokal setelah melewati pita suara tidak mendapat hambatan apa-apa, sedangkan dalam pembentukan bunyi konsonan arus udara itu masih mendapat hambatan atau gangguan. Sementara istilah vokal rangkap atau diftong adalah karena posisi lidah ketika memproduksi bunyi pada bagian awalnya dan bagian akhirnya tidak sama.

Ketidaksamaan itu menyangkut tinggi rendahnya lidah, bagian lidah yang bergerak, serta strikturnya. Namun, yang dihasilkan bukan dua bunyi, melainkan hanya sebuah bunyi karena berada dalam satu silabel, seperti *au*, pada kata kerbau dan harimau (Abdul Chaer, 1994: 113).

Pemilihan huruf dalam al-Qur`ān dan penggabungan antar konsonan dan vokal adalah sangat serasi, seperti yang disampaikan Quraish Shihab dengan merujuk argumen Marmaduke Pickthall, bahwa al-Qur`ān mempunyai simfoni yang tidak ada taranya di mana setiap nada-nadanya bisa menggerakkan manusia untuk menangis dan bersuka cita. Hal ini disebabkan oleh huruf dari kata-kata yang dipilih melahirkan keserasian bunyi dan kemudian kumpulan kata-kata itu melahirkan keserasian irama dalam rangkaian kalimat ayat-ayatnya.

Menurut al-Zarqānī (2004: 446), yang dimaksud dengan keserasian dalam tata bunyi al-Qur`ān adalah keserasian dalam pengaturan *ḥarakah* (tanda baca seperti a, i dan u), *sukūn* (tanda baca mati), *mad* (tanda baca yang menimbulkan bunyi panjang) dan *ghunnah* (nasal), sehingga enak untuk didengar dan diresap dalam jiwa yang itu tidak mungkin tertandingi oleh ungkapan-ungkapan lain, semisal puisi atau prosa.

Sedangkan dampak fonologi terhadap perubahan makna dapat dikemukakan, misalnya, tambahan huruf *hamzah* diawal kata bisa merubah makna dari intransitif menjadi transitif (*al-ta`dīyah*), seperti kata "karuma" (mulya), kemudian ditambah *hamzah* menjadi "akrama" (memulyakan). Begitu juga dengan pengulangan *`ain fi`il*, yang salah satu fungsinya memiliki perubahan

makna berupa pengulangan, seperti "kassara" (memecah-mecah), "qaṭṭa`a" (memotong-motong), dan sebagainya (al-Ḥamlawī, 1315: 45).

Mengutip Qalyubi (1997: 44), Rashīd Sālim al-Khūrī, seorang penyair ulung berkebangsaan Mesir telah membahas keterkaitan huruf dengan maknanya. Misalnya, huruf yang berawalan "fā" berkaitan dengan makna jelas atau kejelasan, seperti *fataha*, *fariha*, *fajara* dan *fassara* (membuka, gembira, membelah dan menjelaskan). Huruf berawalan "ḍād" berkaitan dengan makna putus asa, seperti *ḍarra*, *ḍiyā`*, *ḍalāl*, dan *ḍayq* (malapetaka, kehilangan, kegelapan dan kesempitan). Huruf yang diawali dengan "ḥā" berkaitan dengan makna mulia, seperti *ḥubb*, *ḥaqq*, *ḥurrīyah*, *ḥayāh*, *ḥasan*, *ḥarakah* dan *ḥikmah* (cinta, kebenaran, kemerdekaan, kehidupan, baik, gerakan dan kebijaksanaan).

Kaidah yang dikemukakan tetap tidak luput dari pengecualian, karena masih ada beberapa kata yang berada di luar jangkauannya, seperti huruf yang berawalan "ḥā" dalam kata *ḥabs*, *ḥajr*, *ḥaraj* dan *ḥaras* (kurungan, pembatasan hak, kesempitan dan penjagaan). Namun demikian, usaha yang dilakukannya merupakan suatu langkah yang sangat positif guna memberikan gambaran secara umum terhadap karakteristik huruf-huruf.

Sementara bunyi huruf dan kaitannya dengan makna dalam al-Qur`ān pernah dikaji oleh Maḥmūd Aḥmad Najlah dalam bukunya, "Lughah al-Qur`ān al-Karīm fi Juz `Ammā". Ia mengkaji huruf "sīn" pada surat 114 (al-Nās), terutama ayat 5 dan 6. Huruf "sīn" termasuk jenis konsonan frikatif, yaitu bunyi bahasa yang dihasilkan dengan penyempitan tempat keluar udara sehingga terjadi pergeseran, atau udara yang keluar mendapat gangguan, seperti bunyi huruf f, s

dan z (Abdul Chaer, 1994: 118). Manusia tidak bisa mengucapkannya dengan mulut terbuka, namun harus menempelkan gigi atas dengan gigi bawah pada ujung lidah. Bunyi seperti ini, secara khusus dipilih untuk memberikan kesan bisikan para pelaku kejahatan dan tiupan, sebagaimana yang telah dilakukan syaitan terhadap manusia agar mereka mau melakukan perbuatan dosa. Demikian pula huruf "šād" dan "fā", kedua huruf ini juga termasuk konsonan frikatif, dan memiliki karakteristik yang mirip dengan huruf "sīn".

Selanjutnya, ia meneliti huruf "rā" dan "fā" dalam surat 79 (al-Nāzi`āt) ayat 6-14. Pengulangan huruf "rā" dengan pengucapan yang cepat menggambarkan getaran yang ditimbulkan, dalam konteks ayat di atas, yaitu bumi dan langit, apalagi ditopang oleh bunyi "fā" dan "jīm" yang didahului vokal panjang sehingga menggambarkan pengulangan "rā" yang terus menerus, kemudian nafas dan udara pun berhenti tatkala mengucapkan huruf "jīm", lalu dibuka kembali ketika mengucapkan huruf "fā".

B. *Ikhtiyār al-Lafz* (Preferensi Kata)

Pembahasan mengenai pemilihan kata berikut ini hanya dibatasi pada persoalan: 1) kata yang berdekatan maknanya, 2) *musytarak al-lafz* (polisemi), 3) *aḍḍād* (kata yang berlawanan maknanya), 4) *mu`arrobah* (kata asing yang diserap dalam al-Qur`ān), dan 5) *muqtaḍā al-ḥāl* (kata yang sesuai dengan konteks lawan bicara).

1. Kata yang Berdekatan Maknanya

Dalam kajian bahasa Arab, istilah *tarāduf* atau sinonim untuk menyebut kata yang berdekatan maknanya masih diperdebatkan, karena itu dalam tulisan ini

tidak menggunakan istilah tersebut. Sibawaih, seperti yang dikutip Ibn Jinnī, mendefinisikan *tarāduf* adalah "ta`ādī al-amthilah wa talāqi al-ma`ānī" (*lafaz-lafaz* yang berbeda, tapi maknanya memiliki titik pertemuan), misalnya, kata *khalīqah*, *sajīyah*, *ṭabī`ah*, *gharīzah* dan *salīqah* (tabiat). Al-Fakhr al-Rāzī mendefinisikan *tarāduf* adalah *lafaz-lafaz* yang menunjukkan pada sesuatu tertentu dengan satu ungkapan. Dengan demikian, kata "saif" dan "ṣārim" tidak bisa disebut *tarāduf*, karena kata *saif* menunjukkan pada benda fisiknya, sedangkan kata *ṣārim* menunjukka sifatnya.

Literatur bahasa Arab yang pertama kali menggunakan istilah *tarāduf* adalah karya Abī al-Ḥasan `Alī bin `Isā al-Rummānī (w.384 H), yang berjudul "Kitāb al-Alfāz al-Mutarādifah wa al-Mutaqāribah fi al-Ma`nā". Sementara istilah *tarāduf* diperkenalkan oleh Abū al-Ḥusain Aḥmad bin Fāris dalam kitabnya, "al-Ṣāhibī". Dalam menyikapi pembahasan mengenai *tarāduf* ada dua kelompok yang berseberangan, pertama, kelompok yang mengakui adanya *tarāduf*, seperti ketika menafsirkan kata "lubb" dengan "aql", kata "jarah" dengan "ṣabb", dan kata "kasab" dengan "sakab". Para tokohnya antara lain, al-Rummānī, al-Fakhr al-Rāzī dan al-Aṣfihānī.

Kedua, kelompok yang mengingkari adanya *tarāduf*. Pemikiran ini dibawa oleh Tha`lab, Abū `Alī al-Fārisī, Ibn Fāris dan Abu Hilāl al-Askārī. Tha`lab memberikan contoh kata "dhahab" berbeda dengan "inṭalaqa", kata "qa`ada" berbeda dengan "jalasa", kata "raqada" berbeda dengan "nāma" dan *haja`a*. Sebagaimana diutarakan al-Fārisī, saya tidak hafal nama-nama pedang, kecuali satu nama, yaitu *al-saif*. Tetapi ketika ditanya, mana *ṣārim*? Ia menjawab, itu

adalah sifat dari pedang, bukan pedang itu sendiri. Kajian ini telah dibahas oleh Abū Hilāl al-Askārī dalam kitabnya, "al-Furūq al-Lughawīyah", ia memulai dengan topik pembahasan mengenai penjelasan tentang perbedaan ungkapan yang berakibat pada perbedaan makna.

Dalam persoalan ini, para linguis modern mengelompokkan pada istilah *tarāduf* dan *ashbāh tarāduf*, di antaranya: 1) *al-tarāduf al-kāmil* (*complete synonymy*), 2) *shibh al-tarāduf* (*near synonymy*), 3) *al-taqārub al-dalālī* (*semantic relation*), 4) *istilzām* (*entailment*), dan 5) *al-jumal al-mutarādifah* (*paraphrase*). Namun demikian, menurut Bloomfield, setiap kata yang bersinonim ia memiliki makna yang tetap dan berbeda dari yang lain. Dengan ungkapan lain, selama kata-kata itu memiliki suara yang berbeda, maka dapat dipastikan juga memiliki makna yang berbeda. Karena itu, dalam setiap bahasa persoalan *tarāduf* atau sinonim yang hakiki tidak ditemukan. Seperti yang dikutip `Umar Mukhtār, tokoh-tokoh linguis lainnya, semisal Harris, F. H. George, Lehrer, Goodman, Lappin, Strok dan Ullmann senada dengan argumen yang diajukan Bloomfield (`Umar Mukhtār, 1982: 215).

Misalnya, mengutip pendapat `A`ishah `Abd al-Rahmān Bint al-Shāṭi` dalam bukunya, "Min Asrār al-`Arabīyah fī Bayān al-Qur`ān" dan "Maqāl al-Insān: Dirāsah Qur`ānīyah". Ia membedakan makna *aqsama* dan *khalafa*, walaupun kata tersebut dalam kamus bahasa Indonesia memiliki makna sama, yaitu bersumpah, tetapi keduanya berbeda. Kata *aqsama* digunakan untuk bersumpah secara konsisten, sedang *khalafa* digunakan untuk bersumpah yang masih dilanggar. Dalam buku "Maqāl al-Insān", al-Shāṭi` mengurai penggunaan

kata *nās*, *insān*, dan *bashar* yang dalam bahasa Indonesia berarti manusia. Melalui analisis sastranya, ia memaparkan sesungguhnya kata-kata tersebut memiliki implikasi makna yang berbeda, *nās* dan *bashar* menunjuk pada manusia dalam pengertian jasad biologis, sementara kata *insān* yang dikehendaki adalah manusia sebagai makhluk sosial.

2. *Musytarak al-Lafz* (Polisemi)

Al-Suyūfī berkata, ulama *uṣūl fiqh* mendefinisikan *mushtarak al-lafz* adalah satu kata yang mempunyai dua makna berbeda atau lebih (Umar Mukhtār, 1982: 158). Dalam karyanya, "al-Itqān", ia mengatakan, *mushtarak al-lafz* merupakan salah satu kei`jazan al-Qur`ān, bahkan ia menganggap sebagai *i`jāz al-Qur`ān* yang paling agung. Beberapa pakar linguist Arab, seperti al-Mubarrad (w. 285 H.) dalam karyanya, "Kitāb Mā Ittafaqa Lafzuhū wa Ikhtalafa Ma`nāhu min al-Qur`ān al-Karīm", mengkaji tentang *qaḍīyah mushtarak al-lafz* dalam al-Qur`ān. Abī `Ubaid al-Qāsim bin Salām (w. 224 H.) dalam karyanya, "Kitāb al-Ajnās min Kalām al-`Arab wa Mā Ishtabaha fī al-Lafz wa Ikhtalafa fī al-Ma`nā", membahas tentang *mushtarak al-lafz* yang ada dalam hadis. Dari hasil penelitiannya, ia menemukan kurang lebih sebanyak 150 kata yang mengandung dua makna berbeda atau lebih.

Sementara tokoh yang lain lebih memfokuskan pada kajian *mushtarak al-lafz* yang terdapat dalam bahasa Arab, misalnya, Abī al-Amīthīl al-`A`rābī `Abdullāh bin Khālid (w. 240 H.) dengan karyanya, "Kitāb Mā Ittafaqa Lafzuhū wa Ikhtalafa Ma`nāhu", menemukan sekitar 300 kata yang memiliki dua makna berbeda atau lebih, dan `Alī bin al-Ḥasan al-Ḥannā`ī (w. 310 H.) melalui

karyanya, "al-Munjid Fīmā Ittafaqa Lafzuhū wa Ikhtalafa Ma'nāhu" (ʿUmar Mukhtār, 1982: 151).

3. *al-ʿAddād*

Yang dimaksud *ʿaddād* dalam pembahasan ini bukan dua kata yang berbeda ucapannya dan berbeda pula maknanya (antonim), seperti pendek lawannya panjang, melainkan adalah satu kata yang mempunyai dua makna yang berbeda. Walaupun ada sebagian yang tidak sependapat dengan persoalan *ʿaddād*, tetapi para linguis Arab yang pernah menulis di antaranya, Ibn al-Anbārī (w. 328 H.), al-Aṣmāʾī (w. 216 H.), Abū Ḥātim (w. 255 H.), Ibn Sikkīt (w. 244 H.), al-Ṣāghānī (w. 650 H.), Qutrūb (w. 206 H.), dan lainnya (ʿUmar Mukhtār, 1982: 192).

Misalnya, Abū Ḥātim al-Sijistānī mengatakan, kata "zan" dalam al-Qurʿān mempunyai dua makna, yaitu yakin (*yaqīn*) dan ragu (*shakk*). Kata *zan* mempunyai makna yakin seperti yang ada dalam surat 69 (al-Ḥāqqah) ayat 20;

إِنِّي ظَنَنْتُ أَنِّي مُلَاقٍ حِسَابِيَهٗ

Sesungguhnya aku yakin, bahwa sesungguhnya aku akan menemui hisab terhadap diriku.

Sedangkan kata *zan* yang bermakna ragu dapat ditemukan dalam surat 45 (al-Jāthiyah) ayat 32;

وَإِذَا قِيلَ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَالسَّاعَةُ لَا رَيْبَ فِيهَا قُلْتُمْ مَا نَدْرِي مَا السَّاعَةُ
إِن نَّظُنُّ إِلَّا ظَنًّا وَمَا نَحْنُ بِمُستَيْقِنِينَ

Dan apabila dikatakan (kepadamu), sesungguhnya janji Allah itu adalah benar dan hari berbangkit itu tidak ada keraguan padanya, niscaya kamu menjawab, kami tidak tahu, apakah hari kiamat itu, kami sekali-kali tidak lain hanyalah menduga-duga saja dan kami sekali-kali tidak meyakini(nya).

Di antara beberapa *lafaz* dalam ayat al-Qur`ān yang dianggap memiliki dua makna berlawanan yaitu;

وَاللَّيْلِ إِذَا عَسَّعَسَ

Demi malam apabila telah hampir meninggalkan gelapnya.

Menurut Abū `Ubaidah, kata "`as`as al-layl" memiliki makna apabila malam itu datang dan pergi (meninggalkan) (*aqbala wa adbara*), sementara bagi Abū Ḥātim, makna "`as`as" adalah gelap dan petang (*azlama wa iswadda*). Juga kata "asarra" dalam ayat berikut, ia mempunyai makna menyembunyikan (*katama*) dan menampakkan (*aḥzara*), demikian pendapat Aṣmā'ī ('Umar Mukhtār, 1982: 202).

وَأَسْرُوا النَّدَامَةَ لَمَّا رَأَوْا الْعَذَابَ

Dan mereka membunyikan penyesalannya ketika mereka telah menyaksikan azab itu.

4. al-Mu`arrobah

Para ulama berbeda pendapat mengenai ada dan tidak adanya *mu`arrobah*, yaitu kata asing yang diserap ke dalam bahasa Arab dalam al-Qur`ān. Sebagian mereka menolak berdasarkan al-Qur`ān surat Yūsuf ayat 2 dan surat Ṭāhā ayat 113;

إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ

Sesungguhnya Kami menurunkannya berupa al-Qur`ān dengan berbahasa Arab, agar kamu memahaminya.

وَكَذَلِكَ أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا

Dan demikianlah Kami menurunkan al-Qur`ān dalam bahasa Arab.

Sebagian yang lain tidak mempermasalahkannya, dengan alasan, karena kata serapan tersebut jumlahnya hanya sedikit, dan itupun tidak akan mampu merubah al-Qur`ān menjadi bukan bahasa Arab. Menurut al-Suyūfī, sebenarnya bangsa Arab telah lama menyerap beberapa kata asing di dalam karya-karya mereka. Proses asimilasi bahasa ini dilakukan dengan cara menggabungkan kata-kata asing ke dalam kata-kata yang telah ada, lalu dirubah atau dikurangi hurufnya, kemudian kata tersebut dipergunakan dalam puisi dan percakapan sehari-hari, sehingga menjadi bahasa Arab yang fasih. Dalam konteks bahasa Arab seperti itulah al-Qur`ān kemudian diturunkan.

Al-Rāgib al-Asfihānī menyebutkan, dalam al-Qur`ān ada dua kata *mu`arrobah*, yaitu kata *jahannam* dan *sijjīl*, al-Zamakhshārī berpendapat, dalam al-Qur`ān hanya ada satu kata yang *mu`arrobah*, yaitu kata *sijjīl*, sedangkan Muḥammad `Abduh, ia mengatakan ada dua kata asing dalam al-Qur`ān, yaitu kata *zarābīy* dan *sīnīn*. Berbeda dengan Maḥmūd Aḥmad Najlah, seperti yang dikutip Qalyubi, ia menduga ada dua puluh kata yang patut dilakukan penelitian lebih lanjut, di antaranya kata *abbā*, *arā`ik*, *asāfīr*, *akwāb*, *jannah*, *jahannam*, *zarābīy*, *sāfilīn*, *sijjīl*, *sijjīn*, *sirāj*, *sīnīn*, *shaitān*, *ṭuwā*, *`illīyyūn*, *gassāq*, *qalam*, *kuwwirat*, *marqūm*, *misk*, *muṣaiṭir*, *namāriq*, dan *yahūr* (Syihabuddin Qalyubi,

1997: 53). Sementara Muḥammad al-Tunjī (2005: 191) dalam karyanya, "al-Mu`arrobah wa al-Dakhīl fī al-Lughah al-`Arabīyah wa Adābihā" memaparkan sebanyak 130 macam kata *mu`arrobah* yang terdapat di dalam al-Qur`ān.

5. *Muqtaḍā al-Ḥāl*

Yang dimaksud *muqtaḍā al-ḥāl* adalah pemilihan *lafaz* yang sesuai dengan makna yang dikehendaki dalam konteks tertentu. *Al-Muqtaḍā* juga disebut *al-i`tibār al-munāsib* (ungkapan yang sesuai), yaitu gaya bahasa yang digunakan untuk menyampaikan sebuah ungkapan (Umar bin `Alawi, 2006: 18). Misalnya, dalam surat Maryam, Zakarīyā dilukiskan sebagai orang tua, yang lemah dan penuh uban, namun ia tetap berdo`a kepada Allah agar diberi keturunan.

إِذْ نَادَى رَبَّهُ نِدَاءً خَفِيًّا ﴿١٠٠﴾ قَالَ رَبِّ إِنِّي وَهَنَ الْعَظْمُ مِنِّي وَأَشْتَعَلَ
الرَّأْسُ شَيْبًا وَلَمْ أَكُنْ بِدُعَائِكَ رَبِّ شَقِيًّا ﴿١٠١﴾ وَإِنِّي خِفْتُ الْمَوَالِيَ
مِنْ وَرَائِي وَكَانَتِ امْرَأَتِي عَاقِرًا فَهَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا ﴿١٠٢﴾ يَرِثُنِي
وَيَرِثُ مِنْ عَائِلِ يَعْقُوبَ ۖ وَاجْعَلْهُ رَبِّ رَضِيًّا ﴿١٠٣﴾

Yaitu tatkala ia berdoa kepada Tuhannya dengan suara yang lembut. Ia berkata "ya Tuhanku, sesungguhnya tulangku telah lemah dan kepalaku telah ditumbuhi uban, dan aku belum pernah kecewa dalam berdoa kepada Engkau, ya Tuhanku. Dan sesungguhnya aku khawatir terhadap mawaliku sepeninggalku, sedang isteriku adalah seorang yang mandul, maka anugerahilah aku dari sisi Engkau seorang putera. Yang akan mewarisi aku dan mewarisi sebahagian keluarga Ya'qu, dan jadikanlah ia, ya Tuhanku, seorang yang diridhai".

Untuk menggambarkan kondisi Zakarīyā yang sudah tua renta, al-Qur`ān menggunakan kata "wahana al-`azmu minnī" (tulangku telah lemah), bukan "wahana al-laḥmu minnī" (dagingku telah lemah). Kalau tulang sudah lemah

apalagi daging, karena tulang adalah tempat daging menempel. Selanjutnya, Zakarīyā yang sudah tua juga diilustrasikan dengan ungkapan "wa ishta`ala al-ra`su shaibā". Kata *shaibā* pada rangkaian kalimat di atas mengandung makna "uban itu telah memenuhi kepala". Dalam pengertian bahwa uban itu menyebar secara perlahan dan akhirnya memenuhi seluruh kepala. Dengan demikian, pemilihan dan penempatan kata "al-azmu" dan "shaibā" pada ayat di atas sangat tepat dan sesuai dengan kondisi yang dialami Zakarīyā, yaitu seorang yang sudah tua renta, tanpa menggunakan kata-kata "da`ufa" dan sejenisnya.

C. *Ikhtiyār al-Jumlah* (Preferensi Kalimat)

Preferensi kalimat yang dimaksud adalah bentuk atau ragam kalimat yang dipergunakan sebagai media untuk menyampaikan pesan, sekaligus mempunyai pengaruh terhadap makna yang dikemukakan. Ragam kalimat dalam al-Qur`ān sangat bervariasi, seperti yang dipaparkan dalam *ilm al-balāghah* di antaranya adalah struktur kalimat tanpa menyebutkan pelakunya, struktur kalimat *ismīyah* dan *fi`līyah*, pengulangan kalimat, penggunaan kalimat yang beragam, seperti *mubtada`* dengan menggunakan *isim ishārah*, *isim mawṣūl*, *isim ḍamīr*, *taqdīm wa ta`khīr*, dan sebagainya.

Dalam perspektif *balāghah*, khususnya bidang kajian *ma`ānī* ada banyak alasan mengapa *musnad ilaih* (*mubtada`*, *fā`il*, *nā`ib al-fā`il*, *isim kāna*, dan seterusnya) tidak disebutkan. Di antaranya, karena ada *qarīnah*, merahasiakan sesuatu kepada lawan bicara, karena telah diketahui, karena terbatasnya waktu, menguji kapasitas intelektual pendengar, dan seterusnya (Aḥmad al-Hāshimī,

1960: 120). Misalnya, penyebutan kata kerja tanpa disertai pelakunya sebagaimana dalam surat al-Ma`ārij ayat 19;

إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا

Sesungguhnya manusia diciptakan bersifat keluh kesah lagi kikir.

Dalam kajian sintaksis bahasa Arab, sebuah kalimat minimal tersusun dari *fi`el* dan *fā`il* (verba dan pelaku), atau *mubtada`* dan *khobar* (subyek dan predikat). Tetapi, pada ayat di atas verba "khuliqa" tidak disebutkan pelakunya, hanya berupa kata ganti (*huwa*) yang berkedudukan sebagai pengganti *fā`il* (*nā`ib al-fā`il*), asalnya adalah "khalaqallāh al-insāna halū`ā" (Allah menciptakan manusia dalam keadaan keluh kesah lagi kikir). Kemudian pelaku "Allah" tidak disebutkan karena telah maklumi, bahwa yang menciptakan manusia adalah Allah.

Struktur *jumlah fi`līyah* adalah susunan kalimat yang terdiri dari *fi`el* dan *fā`il* (verba dan pelaku) atau *fi`el* dan *nā`ib al-fā`il* (verba dan pengganti pelaku). Susunan kalimat ini dibuat pada dasarnya karena peristiwa yang terjadi dibatasi oleh waktu, baik waktu lampau, sekarang maupun akan datang (*al-tajaddud wa al-huduth, fī zaman mu`ayyan*). Sedang *jumlah ismīyah* adalah susunan kalimat yang terdiri dari *mubtada`* dan *khobar* (subyek dan predikat), yang berfungsi untuk menjelaskan bahwa hubungan antara keduanya tetap berlangsung (*thubūt*), tidak terikat oleh waktu (Aḥmad al-Hashimī, 1960: 71). Sebagai contoh struktur kalimat *fi`līyah* dalam al-Qur`ān;

عَبَسَ وَتَوَلَّى ۖ أَن جَاءَهُ الْأَعْمَى ۚ

Dia (Muhammad) bermuka masam dan berpaling. Karena telah datang seorang buta kepadanya.

Berbeda dengan struktur kalimat berikut;

ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ

Kitab (al-Qur`ān) ini tidak ada keraguan padanya, petunjuk bagi mereka yang bertaqwa.

Kalimat pada ayat di atas, tersusun dalam bentuk *jumlah ismīyah*, yaitu terdiri dari *mubtada`* dan *khobar*. Ini menunjukkan bahwa al-Qur`ān yang berfungsi sebagai petunjuk bagi orang-orang bertaqwa tidak ada keraguan sedikit pun padanya. Artinya, kedudukan al-Qur`ān sebagai kitab yang tidak ada keraguan padanya berlangsung terus menerus (*thubūt*), tidak terbatas oleh waktu. Di sinilah rahasia pesan makna dari sebuah struktur kalimat yang digunakan dalam al-Qur`ān.

D. Gaya Bahasa (Uslub)

Gaya bahasa berdasarkan maknanya, yaitu apakah acuan yang dipakai masih mempertahankan makna denotatifnya atau sudah ada penyimpangan dapat dijelaskan sebagai berikut. Bila acuan yang digunakan itu masih mempertahankan makna dasar, maka bahasa itu masih bersifat polos. Tetapi, bila sudah ada perubahan makna, entah berupa makna konotatif atau sudah menyimpang jauh dari makna denotatifnya, maka acuan itu dianggap sudah memiliki gaya bahasa.

Gaya bahasa berdasarkan ketidaklangsungan makna ini biasanya disebut sebagai *trope* atau *figure of speech*. Istilah *trope* sebenarnya berarti “pembalikan”

atau “penyimpangan”, ia lebih dulu populer daripada *figure of speech* sampai dengan abad XVIII. Karena ekse yang terjadi sebelumnya, *trope* dianggap sebagai penggunaan bahasa yang indah dan menyesatkan. Sebab itu, pada abad XVIII istilah itu mulai diganti dengan *figure of speech*.

Terlepas dari konotasi kedua istilah itu, kita dapat mempergunakannya dengan pengertian yang sama, yaitu suatu penyimpangan bahasa secara evaluatif atau secara emotif dari bahasa biasa, entah dalam 1) ejaan, 2) pembentukan kata 3) konstruksi (kalimat, klausa, frase), atau 4) aplikasi sebuah istilah, untuk memperoleh kejelasan, penekanan, hiasan, humor, atau sesuatu efek yang lain. *Trope* atau *figure of speech* memiliki bermacam-macam fungsi, yaitu: menjelaskan, memperkuat, menghidupkan obyek mati, menstimulasi asosiasi, menimbulkan gelak ketawa, atau untuk hiasan.

Dalam uraian ini, *trope* atau *figure of speech* dibagi menjadi dua, yaitu gaya bahasa retorik dan gaya bahasa kiasan. Bentuk pertama semata-mata merupakan penyimpangan dari konstruksi biasa untuk mencapai efek tertentu. Sedangkan yang kedua merupakan penyimpangan yang lebih jauh, khususnya dalam bidang makna (Gorys Keraf, 2004; 129). Misalnya, gaya bahasa anastrof dalam al-Qur`an;

وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ۗ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ

Kepunyaan Allah-lah kerajaan langit dan bumi, dan Allah Maha Perkasa atas segala sesuatu.

Struktur klausa *lillāh mulk al-samāwāt wa al-arḍ* pada ayat ini adalah predikat (*khobar muqaddam*) + subyek (*mubtada` muakhkhar*). Pada umumnya,

struktur kalimat itu berpola subyek + predikat (SP). Namun, apabila struktur kalimat itu di balik, dengan cara mendahulukan predikat daripada subyeknya, seperti pada ayat di atas, maka struktur yang demikian itu memiliki fungsi *takhṣīṣ al-musnad ilaih* (mengkhususkan sesuatu kepada subyek) (Aḥmad al-Hashimī, 1960: 152), yaitu bahwa kerajaan yang ada di langit dan di bumi semata-mata hanyalah milik Allah SWT.

Apostrof adalah semacam gaya yang berbentuk pengalihan amanat dari para hadirin kepada sesuatu yang tidak hadir. Cara ini biasanya dipergunakan oleh orator klasik. Dalam pidato yang disampaikan kepada suatu massa, sang orator secara tiba-tiba mengarahkan pembicaraannya langsung kepada sesuatu yang tidak hadir, kepada mereka yang sudah meninggal, kepada barang atau obyek khayalan atau sesuatu yang abstrak, sehingga tampaknya ia tidak berbicara kepada para hadirin (Gorys Keraf, 2004; 131). Dalam khazanah sastra Arab, pengertian gaya bahasa *apostrof* hampir semakna dengan istilah *inḥirāf* (deviasi), yaitu penyimpangan ragam atau struktur bahasa dari sebuah konvensi atau norma.

Termasuk kategori penyimpangan (*inḥirāf*) dari struktur bahasa adalah penggunaan gaya bahasa *iltifāt*, yaitu perpindahan gaya bahasa dari bentuk *mutakallim*, (orang pertama), *mukhāṭab* (orang kedua), dan *ghāib* (orang ketiga) kepada bentuk lainnya. Dengan catatan, bahwa *ḍamīr* (kata ganti) yang dipindah itu merujuk atau kembali kepada *ḍamīr* yang dipindahkan, yaitu *ḍamīr* kedua itu kembali kepada *ḍamīr* pertama dalam masalah yang sama (Abd al-Qadir Husain, 1984; 280). Menurut al-Akhḍarī (t.t.; 88), *iltifāt* adalah perpindahan dari sebagian

gaya bahasa kepada gaya bahasa yang lain untuk mendapatkan perhatian. Dalam al-Qur`ān (2: 229) misalnya:

وَلَا تَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا إِلَّا أَنْ تَخَافَا أَلَّا يُقِيمَا
حُدُودَ اللَّهِ

Tidak halal bagi kamu mengambil kembali sesuatu dari yang telah kamu berikan kepada mereka, kecuali kalau keduanya khawatir tidak akan dapat menjalankan hukum-hukum Allah.

Sementara gaya bahasa, misalnya, kata *lāmastum* dalam surat 4 (al-Nisā`) ayat 43:

وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَمَسْتُمُ
النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا

Dan jika kamu sakit atau sedang dalam musafir atau datang dari tempat buang air atau kamu telah menyentuh perempuan, kemudian kamu tidak mendapat air, maka bertayamumlah kamu dengan tanah yang baik (suci).

Secara leksikal, kata *lāmastum* berarti saling menyentuh, tetapi, jika melihat konteks keseluruhan ayat, maka yang dimaksudkan menurut jumhur ulama adalah berhubungan badan (*jāma`tum*), sekalipun ada sebagian berpendapat lain, yaitu “menyentuh”. Menurut `Alī al-Ṣābūnī, dalam tradisi bahasa Arab, apabila kata *lāmastum* bersanding dengan kata *al-nisā`*, maka pengertiannya adalah bersetubuh. Oleh karena itu, al-Qur`ān sering mengungkap dengan kata *al-mubāsharah* atau *al-lams* sebagai *kināyah* dari makna bersetubuh.

Gaya bahasa simile dalam al-Qur`ān, misalnya ketika Allah melukiskan peristiwa hari kiamat dalam surat 101 (al-Qāri`ah) ayat 1-5:

الْقَارِعَةُ ﴿٦١﴾ مَا الْقَارِعَةُ ﴿٦٢﴾ وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْقَارِعَةُ ﴿٦٣﴾ يَوْمَ يَكُونُ النَّاسُ
كَالْفَرَاشِ الْمَبْثُوثِ ﴿٦٤﴾ وَتَكُونُ الْجِبَالُ كَالْعِهْنِ الْمَنْفُوشِ ﴿٦٥﴾

Hari kiamat

Apakah hari kiamat itu?

Tahukah kamu apakah hari kiamat itu?

Pada hari itu manusia seperti kupu-kupu yang bertebaran

Dan gunung-gunung seperti bulu yang dihambur-hamburkan.

Contoh gaya bahasa *sarkasme* dalam al-Qur`ān, seperti dalam surat al-Anfāl ayat 22, disebutkan bahwa orang-orang mushrik Mekkah tidak mau mempergunakan akal pikirannya yang sehat, sehingga untuk menyatakan kebenaran ajaran yang dibawa Nabi SAW. ada faktor gengsi yang menutupi. Dalam konteks seperti ini, al-Qur`ān (7: 22) menyebut mereka sebagai makhluk Allah yang paling jelek.

إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ

Sesungguhnya binatang (makhluk) yang seburuk-buruknya pada sisi Allah ialah orang-orang yang pekak dan tuli yang tidak mengerti apa-apapun.

Pada ayat ini, dijelaskan bahwa orang-orang yang tuli, dalam arti tidak mau mendengarkan kebenaran, dan orang-orang yang bisu karena tidak berani mengungkap kebenaran, maka mereka dikatakan sejelek-jelek makhluk Allah. Secara leksikal kata *al-dawāb* maknanya adalah hewan melata, akan tetapi dalam ayat ini, tidak bisa dipahami bahwa hewan melata yang tuli dan bisu itu sejelek-jelek makhluk Allah, karena dalam ayat tersebut ada *qarīnah* atau indikator, yaitu frase *lā ya`qilūn* (mereka tidak mengerti), sehingga kata *al-dawāb* yang dimaksud adalah manusia.

BAB IV

KEISTIMEWAAN SURAT AL-FATIHAH

A. Nama-nama Surat al-Fatihah

Al-Hafizh Ibn Kastir *rahimahullah* (1991: 8) dalam tafsirnya, Tafsir al-Qur`an al-Adzim, mengatakan bahwa surat al-Fatihah termasuk surat Makkiyah, ini menurut riwayat Ibn Abbas, Qatadah, dan Abu al-Aliyah. Sementara menurut riwayat Abu Hurairah, Mujahid, Atho`bin Yasar, dan al-Zuhri surat tersebut diturunkan dua kali, pertama di Makkah, dan kedua di Madinah.

Surat al-Fatihah terdiri dari 25 kata dan 113 huruf. Surat ini memiliki beberapa nama, di antaranya:

1. Al-Fatihah (Pembuka)

فاتحة الكتاب يقال لها: الفاتحة، أي فاتحة الكتاب خطأ

Al-Fatihah terkadang disebut dengan nama al-Fatihah, yakni sebagai pembuka al-kitab secara tulisan.

Mengapa beliau mengatakan, "*sebagai pembuka al-Quran secara tulisan*", karena sebagaimana kita ketahui bahwa ayat yang pertama kali diturunkan Allah kepada Nabi Muhammad SAW bukanlah surat al-Fatihah, melainkan surat al-'Alaq. Kendati demikian, tetap saja al-Fatihah menjadi urutan pertama dalam jajaran ayat yang pertama kali turun. Karena malaikat Jibril telah memerintahkan kepada Nabi Muhammad SAW untuk membaca surat al-'Alaq dengan *basmalah*

terlebih dahulu sebagaimana yang diisyaratkan dalam perintah ayat dari surat tersebut.

Maka jelas bagi kita bahwa *basmalah* merupakan ayat pembuka dari semua surat, oleh karenanya Ibn Katsir tetap menyebut surat al-Fatihah sebagai pembuka al-kitab. Beliau mengatakan,

وبها تفتح القراءة في الصلاة

Dan dengan al-Fatihah dimulainya bacaan dalam sholat.

2. Umm al-Kitab (Induk al-Kitab)

Al-Fatihah juga disebut dengan nama *ummul kitab* (induknya al-kitab), pendapat ini beliau menyandarkan kepada pendapat jumhur ulama. Beliau mengatakan,

ويقال لها أيضا: أم الكتاب عند الجمهور

Dan al-Fatihah juga dinamakan dengan ummul kitab menurut pendapat jumhur ahli tafsir.

Memang inilah pendapat jumhur, sekalipun di sana ada yang tidak menyetujui penamaan ini, seperti Anas bin Malik dari kalangan sahabat dan juga dari kalangan tabi'in, misalnya, al-Hasan al-Bashri serta Ibnu Sirin, di mana kedua tabi'in tersebut tidak menyukai penamaan tersebut karena istilah *ummul kitab* hanya diberikan kepada al-Quran yang ada di *lauhul mahfuzh* (langit ke-tujuh), bahkan keduanya tidak menyukai penamaan pula pada al-Fatihah dengan nama *ummul quran*.

Namun pendapat mereka berdua dinilai oleh Ibn Katsir telah menyalahi hadits yang shahih, di mana beliau mengatakan:

وقد ثبت في الحديث الصحيح عند الترمذي وصححه عن أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: " الحمد لله أم القرآن وأم الكتاب والسبع المثاني والقرآن العظيم

Dan telah benar di dalam sebuah hadits shahih yang ada pada imam at-Tirmidzi dan beliau menshahihkannya dari sahabat Abu Hurairoh beliau berkata: bersabda Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam, alhamdulillah adalah ummul quran (induk al-Quran) dan ummul kitab, juga tujuh ayat pujian serta al-Quranul 'Azhim.

3. Al-Hamdu (Pujian)

Sebagaimana disebutkan pada hadits di atas bahwa al-Fatihah disebut juga dengan nama *al-hamdu*.

4. Al-Shalat (Doa)

Penamaan ini berdasarkan pada sebuah hadits qudsi yang shahih dari sahabat Abu Hurairoh,

قَالَ اللَّهُ تَعَالَى : قَسَمْتُ الصَّلَاةَ بَيْنِي وَبَيْنَ عَبْدِي نِصْفَيْنِ وَلِعَبْدِي مَا سَأَلَ : فَإِذَا قَالَ

الْعَبْدُ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ قَالَ اللَّهُ حَمِدَنِي عَبْدِي

Alloh ta'ala berfirman Aku bagi shalat itu menjadi dua bagian antara Aku dan antara hamba-Ku, dan bagi hamba-Ku apa yang dia minta, maka apabila hamba itu mengucapkan alhamdulillahillobbil 'alamin, Aku berkata hamba-Ku telah memuji Aku (HR. Muslim).

Berdasarkan pada hadits tersebut Allah menamakan al-Fatihah dengan shalat karena al-Fatihah menjadi syarat sahnya shalat.

5. Al-Syifa` (Penawar)

Hal ini berdasarkan pada sebuah hadits yang diriwayatkan dalam sunan al-Darimi dari sahabat Abu Sa'id al-Khudri secara marfu',

فاتحة الكتاب شفاء من كل سم

Al-Fatihah sebagai penawar dari segala racun.

6. Al-Ruqyah (Jampi)

Berdasarkan hadits dari Abu Sa'id al-Khudri yang menceritakan bahwasanya ada seorang sahabat yang meruqyah seorang dari suku salim dengan membacakan surat al-Fatihah dan kemudian diceritakan hal itu kepada nabi, maka beliau pun bersabda:

وما يدريك أنها رقية؟

Dan tidak tahukah kamu bahwa al-Fatihah adalah ruqyah?

7. Asas al-Quran (Dasar al-Qur`an)

Sebagaimana yang diriwayatkan oleh as-Sya'bi dari sahabat Ibn Abbas *rodhiallohu 'anhuma* bahwasanya al-Fatihah adalah *asas al-Quran*, dan yang menjadi asasnya surat al-Fatihah adalah kalimat *bismillahirrahmanirrahim*.

8. Al-Wafiyah (Pelindung)

Demikian imam Sufyan bin 'Uyainah menamakannya, sebagaimana yang ditegaskan oleh Ibn Katsir dalam tafsirnya.

9. Al-Kafiyah (Yang Mencukupi)

Nama ini merupakan penamaan dari imam Yahya bin Katsir, di mana beliau berpandangan bahwa hal ini disebabkan karena al-Fatihah telah mencukupi dari yang lainnya, sedangkan surat yang lain masih bergantung kepadanya. Sebagaimana diterangkan dalam sebagian hadits *mursal*,

أُمُّ الْقُرْآنِ عَوْضٌ مِنْ غَيْرِهَا وَلَيْسَ غَيْرُهَا مِنْهَا عَوْضًا

Umm al-Quran menjadi pengganti dari yang selainnya, sedangkan yang lainnya tidak dapat menggantikannya.

Demikian sederetan nama yang disebutkan oleh para ulama kendati masih ada lainnya yang tidak disebutkan di sini, namun hal ini dianggap sudah cukup untuk mengetahui beberapa nama lain dari surat al-Fatihah

B. Keistimewaan Surat al-Fatihah

Al-Fatihah dikenal sebagai surat paling awal dalam al-Qur'an. Kita mengetahui bahwa shalat yang dilakukan tidak akan sah jika tidak membaca surat yang satu ini, yaitu surat al-Fatihah. Sebagaimana dalam keterangan Rasulullah SAW yang mengatakan bahwa shalat yang tidak membaca surat al-Fatihah tidak akan diterima oleh Allah SWT. Melalui hadist yang satu ini juga nampak bahwa ternyata al-Fatihah memiliki peranan yang sangat penting hingga shalat seseorang tidak dinilai jika tidak membaca al-Fatihah.

Rasulullah SAW pernah berkata pada Abu Sa'id bin al-Mu'alla yang pada saat itu sedang shalat di masjid. Rasulullah ingin mengajarkannya sebuah surat yang paling agung dari seluruh surat yang ada dalam al-Qur'an, kemudian Abu

Sa'id menyetujui. Al-Imam Ibn Al-Tiin mengatakan bahwa yang dimaksud nabi itu adalah keistimewaan dan khasiat membaca surat al-Fatihah. Pahalanya lebih banyak jika dibandingkan dengan membaca surat-surat lainnya yang ada dalam al-Qur'an.

Terdapat 13 keuntungan yang bisa diperoleh ketika seseorang memutuskan untuk membaca surat al-Fatihah, yaitu:

1. Kebaikan orang tersebut diterima oleh Allah SWT
2. Seluruh dosanya yang ada di dunia akan diampuni
3. Akan selamat lidahnya dari api neraka
4. Akan terhindar dari murka Allah SWT
5. Mampu berjumpa dengan Allah SWT
6. Terbebas dari azab ketika ia dikubur nanti
7. Di surga akan mendapat derajat yang lebih tinggi dibanding mereka yang tidak membaca
8. Keutamaan dan khasiat membaca surat al-Fatihah sebelum tidur mampu membuat seseorang aman dari segala hal, kecuali kematian
9. Rumah yang sering dibacakan surat al-Fatihah dan surat al-Ikhlash akan bebas dari kefakiran, serta akan berlimpah kebaikan
10. Membaca al-Fatihah seakan-akan menyedekahkan emas di jalan Allah
11. Satu ayat dari surat al-Fatihah akan menutupi satu pintu neraka
12. Membaca surat al-Fatihah dengan ayat kursi dan dua ayat surat al-Imran ketika selesai shalat akan dibalas dengan surga

13. Manfaat membaca surat al-Fatihah yang terakhir adalah seperti membaca kitab Injil, Zabur, Taurat, al-Qur'an, suhuf Ibrahim, dan suhuf Idris sebanyak tujuh kali

Salah satu alasan lain mengapa seorang muslim disarankan membaca surat al-Fatihah sepanjang hidupnya? Karena surat al-Fatihah memiliki banyak petunjuk yang langsung ditujukan untuk umat muslim demi melancarkan seluruh urusan mereka. Hal ini bisa didapat dengan melakukan pengkajian mendalam terhadap surat al-Fatihah, sebagaimana banyak para ulama yang telah menerbitkan sebuah kitab yang khusus membahas keistimewaan surat al-Fatihah.

Ada sebuah riwayat bahwa barang siapa yang membaca al-Fatihah di antara shalat sunat subuh dengan fardhu subuh sebanyak 41 kali, maka dia akan:

- Diangkat derajatnya
- Tidak akan mengalami kemiskinan
- Allah SWT akan membayar hutangnya
- Menyembuhkan segala penyakit
- Dikuatkan kelemahannya
- Usahnya akan berhasil dan cita-citanya terkabul

Dalam riwayat lain, suatu ketika murid Syaikh al-Tamimi memberi penjelasan, suatu hari penyakit akan menyerang negeri Maltan dengan dahsyatnya, sehingga banyak terjadi kematian setiap harinya. Lalu tuan Syaikh al-Tamimi meminta sahabat dan muridnya membaca surat al-Fatihah untuk orang-orang yang sakit, maka kami pun membaca dan meniupkannya ke atas kepala mereka, seizin Allah mereka sembuh dari penyakit yang dideritanya.

Begitulah rahasia kehebatan al-Fatihah. Barang siapa yang membaca 41 kali untuk orang yang sakit, setelah itu dihembuskan kepadanya, InsyaAllah dia akan sehat. Ibnu Abas r.a menjelaskan bahwa saidina Hassan bin Ali r.a cucu Rasulullah SAW sedang sakit. Melihat cucunya sakit, kemudian Rasulullah mengambil air dan membacakan surat al-Fatihah sebanyak 41 kali dalam suatu wadah, kemudian air itu disapukan ke muka, kepala, dua belah tangan dan kaki, serta perut dan anggota tubuh lainnya. Maka seizin Allah ia sembuh. Barang siapa yang mengidap suatu penyakit, maka baca surat al-Fatihah sebanyak 41, setelah itu ditiupkan ke dalam gelas dan membaca doa berikut, “Ya Allah sembuhkanlah karena Engkau Maha Penyembuh. Ya Allah lindungi karena Engkau Maha Pelindung. Ya Allah pulihkan karena Engkau Maha Pemulih”. Selanjutnya berikan air itu kepada orang yang mengidap penyakit dan sapukan ke mukanya serta ke seluruh tubuhnya, dengan ijin Allah SWT, maka sakitnya akan sembuh. Demikian beberapa keterangan dalam kitab Tafsir al-Qur`an al-Azhim, karya Ibn al-Katsir (1991: 9).

BAB IV
KEINDAHAN LAFADZ DAN RAHASIA MAKNA
SURAT AL-FATIHAH

A. Keindahan Lafadz dalam Surat al-Fatihah

Dalam pandangan mayoritas ulama, surat al-Fatihah terdiri dari 7 (tujuh) ayat, sekalipun ada yang mengatakan 6 (enam) ayat, terdapat 25 (dua puluh lima) kata dan 113 (seratus tiga belas) huruf.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

Dengan menyebut nama Allah Yang Maha Pemurah lagi Maha Penyayang

الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ

Segala puji bagi Allah, Tuhan semesta alam

الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

Maha Pemurah lagi Maha Penyayang

مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ

Yang menguasai di Hari Pembalasan

إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ

Hanya Engkau yang kami sembah, dan hanya kepada Engkau kami meminta pertolongan

اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ

Tunjukilah kami jalan yang lurus

صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ

(yaitu) Jalan orang-orang yang telah Engkau beri nikmat kepada mereka; bukan (jalan) mereka yang dimurkai dan bukan (pula jalan) mereka yang sesat

Selain makna dan kandungan yang berlaku sepanjang masa, al-Qur'an juga memiliki daya i'jaz (the power of mukjizat) pada setiap pemilihan kata, kalimat, serta dalam deretan huruf-hurufnya. Sensani *latha`if at-tafsir lughawiyah* (kehalusan tafsir) tersebut dilukiskan secara detail oleh mufassir Muhammad Ali al-Shabuni (1399: 23) ketika menerangkan kelembutan ayat-ayat dalam surah al-Fatihah.

Pertama, Allah memerintahkan *al-Ta'awudz* (membaca *A'udzu Billahi min asy-Syaithani ar-Rajim*) sebelum membaca al-Qur'an. Menurut Ja'far ash-Shadiq, perintah *ta'awudz* tersebut hanya dikhususkan ketika membaca al-Qur'an, bukan amal kebaikan lainnya. Di antara hikmahnya, adalah terkadang lisan seorang hamba bergelimang/ sering berdusta, berbuat ghibah, atau mengadu domba. Karena itu, Allah menyuruh untuk ber-*ta'awudz* agar lisannya menjadi bersih kembali sebelum membaca ayat yang turun dari Zat Yang Maha Suci lagi Bersih.

Kedua, adanya kalimat *Basmalah* di ayat pertama, yaitu lafadz *Bismillahirrahmanirrahim*. Ayat ini mengawali surah al-Fatihah memberikan indikasi yang terang agar seluruh amal perbuatan seorang muslim juga wajib didahului dengan bacaan *Basmalah*. Hal ini selaras dengan hadits Nabi,

“setiap urusan kehidupan yang tidak diawali dengan ucapan *Basmalah* maka ia akan terputus”. (Riwayat Abu Daud).

Ketiga, pengucapan lafadz *Bismillah* (dengan nama Allah) dan tidak mengatakan *Billahi* (dengan zat Allah). Meski ada yang menganggap penyebutan keduanya bermakna sama, namun yang benar adalah masing-masing memiliki arti yang berbeda. Lafadz *Bismillah* dipakai untuk mengharap berkah dari Allah (tabarruk) sedang *Billahi* digunakan ketika seseorang bersumpah atas nama Allah (qasam).

Keempat, penamaan yang berbeda antara lafadz Allah dan al-Ilah. Nama Allah khusus dipakai untuk nama agung Allah, Tuhan semesta alam. Tak ada sekutu bagi-Nya, dan tak ada sesembahan selain diri-Nya (*La Ma'buda bi Haqqin Illa Ilaihi*). Sedang nama al-Ilah digunakan untuk menyebut Tuhan secara umum. Berhala yang disembah oleh orang musyrik, misalnya, juga dinamai dengan sebutan al-Ilah.

Kelima, adanya kandungan makna ayat *Bismillahirrahmanirrahim*. Di antara maknanya adalah memohon berkah dengan nama Allah dan pernyataan ketinggian Zat Allah. Ayat ini sekaligus berfungsi sebagai penangkal jitu untuk seluruh makar jahat setan kepada manusia. Sebab, setan akan kabur setiap lafadz *Basmalah* ini dibaca. Lebih jauh, menurut Ali al-Shabuni, ayat ini mengandung makna penegasan kepada orang-orang musyrik yang selama ini mengagungkan nama-nama selain Allah dalam setiap urusan mereka.

Keenam, adanya huruf *alif-lam* (*al-makrifah*) pada kata *al-Hamd*. Suatu pujian yang sempurna kepada Allah. Ali al-Shabuni menegaskan, pujian tersebut

dengan sendirinya meredupkan, bahkan melenyapkan seluruh yang lain di luar Sang Khaliq (*istighraq al-jinsi*). Huruf *alif-lam* (*al-makrifah*) juga mengisyaratkan sanjungan kepada Allah yang bersifat kontinuitas, bukan suatu pujian yang dibuat-buat apalagi dipaksakan (*li al-dawam wa al-tsubut*).

Ketujuh, penyebutan *al-Rahman al-Rahim* yang datang setelah lafadz *Rabb al-Alamin*. Sebab boleh dikata nama Tuhan semesta alam menyiratkan makna kesombongan, kekuasaan, dan keperkasaan. Kesan seperti itu terkadang melahirkan kebimbangan bahwa Tuhan itu tidak menyayangi hamba-Nya. Ujungnya, sangkaan sepiintas itu memunculkan putus asa dan ketakutan seorang hamba. Untuk itu, lafadz tersebut menguatkan bahwa Rabb yang dimaksud adalah Rabb Yang Maha Pengasih lagi Maha Penyayang bagi seluruh makhluk-Nya.

Kedelapan, penyebutan *Iyyaka Na'budu wa Iyyaka Nasta'in*. Penyebutan *dhamir khithab* (kata ganti kedua) menunjukkan dialog kedekatan hamba dengan Rabb-nya. Allah tidak memiliki jarak untuk mengabulkan doa dan memberi pertolongan kepada hamba-hamba-Nya.

Kesembilan, penggunaan kata jamak dalam lafadz *Na'budu* (kami menyembah) dan *Nasta'in* (kami memohon pertolongan). Sebuah pemilihan kata yang sangat halus dikala seorang hamba datang mengetuk perkenan Allah, Zat Yang Maha Pencipta. Seolah ia berkata, wahai Tuhanku, aku tidak lain adalah hamba-Mu yang hina. Tak pantas bagiku menghadap seorang diri di hadapan cahaya kemuliaan-Mu. Untuk itu, aku memilih berbaris bersama orang-orang yang juga memohon kepada-Mu dan ikut berdoa bersama mereka. Terimalah doaku dan doa kami semua.

Kesepuluh, penyandaran kata nikmat kepada Allah dalam lafadz *An'amta* (yang Engkau beri nikmat). Sebaliknya, kata marah (*ghadhab*) dan sesat atau penyesatan (*dhalal*) tidak disandarkan kepada-Nya. Ini terlihat ketika Allah menyebut kata *An'amta Alaihim* (yang Engkau beri nikmat atas mereka), bukan mengucap *Ghadhabta Alaihim* (yang Engkau marahi atas mereka) atau *Adhlalta Alaihim* (yang Engkau sesatkan atas mereka).

Demikian pula Abu al-Hayyan al-Andalusi (1992: 5), penulis Tafsir al-Bahru al-Muhith fi at-Tafsir, secara khusus menerangkan keindahan sastra kitab suci al-Qur'an dari sisi ilmu bayan.

Pertama, pembukaan dan awal yang indah (*husnu al-iftitah wa bara'ah al-mathla'*). Tak lain karena surah al-Fatihah diawali oleh lafadz *Bismillah*. Nama Allah yang agung di mana setiap muslim patut memohon berkah-Nya dengan senantiasa melafadzkan nama-Nya

Kedua, pujian yang sempurna kepada Allah (*al-mubalaghah fi al-tsana'*). Hal itu tampak dari penggunaan huruf *alim-lam* (*makrifah*) pada kata *al-Hamd*. Menurut Abu al-Hayyan, pujian tersebut dengan sendirinya meredupkan bahkan melenyapkan seluruh yang lain di luar Sang Khaliq.

Ketiga, variasi khithab (*talwin al-khithab*). Sepintas redaksi kalimat *al-Hamdu Lillahi* adalah *uslub khabar* (pernyataan) yang berarti segala puji bagi Allah. Namun, dengan kehalusan bahasa al-Qur'an, justru ia sejatinya dimaknai sebagai perintah dan kewajiban atas setiap hamba untuk memperbanyak pujian dan syukur kepada Allah.

Keempat, makna *al-ikhtishash* (pengkhususan). Hal itu ditandai dengan adanya huruf *alim-lam* pada kata “Lillahi” yang bermakna seluruh pujian itu hanya bisa dimiliki Allah dan tidak ada yang berhak memilikinya selain Allah.

Kelima, adanya *al-hazf* (penghapusan sebagian kata). Dalam hal ini terdapat pada kata *Shirath* dalam firman Allah *Ghairi al-Maghdhubi Alaihim wa La adh-Dhallin*. Asal kalimat itu berbunyi, *Ghairi Shirath al-Maghdhubi Alaihim*, bukan jalan orang-orang yang dimurkai dan *Ghairi Shirath adh-Dhallin*, bukan jalan orang-orang yang tersesat (tetap menyebutkan kata *shirath* itu).

Keenam, terdapat *taqdim* (mengedepankan) dan *ta'khir* (mengakhirkan). Hal ini ada dalam ayat *Iyyaka Na'budu wa Iyyaka Nasta'in*. Asal kalimat itu bisa disederhanakan menjadi, *Na'budu Iyyaka wa Nasta'inu Iyyaka*. Keindahan bahasa yang sama terjadi pada ayat *Ghairi al-Maghdhubi Alaihim wa La adh-Dhallin*.

Ketujuh, menjelaskan apa yang sebelumnya tersamar (*at-tashrih ba'da al-ibham*). Kehalusan bahasa tersebut bisa dinikmati dalam ayat *Ihdina ash-Shirath al-Mustaqim, Shirath al-Ladzina An'amta Alaihim*. Di mana makna jalan yang lurus itu (*al-Shirath al-Mustaqim*) dijelaskan dengan kalimat berikutnya, yaitu jalan orang-orang yang Engkau beri nikmat (*Shirath al-Ladzina An'amta Alaihim*)

Kedelapan, menarik fokus dan perhatian (*al-iltifat*). Sensasi bahasa yang sangat halus ini bisa dirasakan pada ayat *Iyyaka Na'budu wa Iyyaka Nasta'in*. Bahwa (benar-benar) hanya kepada-Mu kami menyembah dan (benar-benar) hanya kepada-Mu kami meminta pertolongan.

Kesembilan, meminta sesuatu tanpa bermaksud untuk mendapatkannya, tetapi semata memohon kelanjutan dan eksistensi hal tersebut. Sebagaimana hal

ini terdapat dalam ayat *Ihdina ash-Shirath al-Mustaqim*. Bahwa ketika seorang hamba memohon dalam doa tersebut, bukan berarti ia belum memiliki hidayah dan tidak mengetahui jalan lurus tersebut. Tapi ia berdoa agar hidayah tersebut senantiasa bersemi dalam hatinya dan ia mampu menapaki jalan lurus yang telah membentang di hadapannya itu.

Kesepuluh, adanya keselarasan yang indah pada setiap akhir kata. Hal tersebut bisa dinikmati dalam kalimat *al-Rahman al-Rahim* dengan *al-Shirath al-Mustaqim*. Dengan bahasa lain, kalimat tersebut sama-sama berakhiran bunyi “im”.

B. Rahasia Makna dalam Surat al-Fatihah

Dalam kajian makna, penelitian ini lebih mengurai sebagian pendapat Abu Hayyan, dengan alasan karena tafsir beliau sangat berbau analisis retorika (balaghah). Salah satu kajian tersebut adalah ilmu bayan, yaitu menyampaikan satu pesan dengan berbagai ragam pilihan struktur klaimat (bahasa).

Dalam surat tersebut diawali dengan lafadz *Basmalah*. Nama Allah yang agung di mana setiap muslim patut memohon berkah-Nya. Salah satu asma` Allah dalam kalimat *Basmalah* adalah *al-Rahman al-Rahim*, buakan asma`-asma` yang lain, mislanya, *al-Qahhar*, *al-Adzim*, *al-Ghofur*, *al-Razzaq*, dan lainnya. Dalam waktu sehari semalam kita berapa kali mengucapkan kalimat *basmalah*. Sebab berdasarkan hadis Nabi, “setiap urusan kehidupan yang tidak diawali dengan ucapan *Basmalah* maka ia akan terputus”. Ini memberikan pengertian kepada manusia bahwa mereka dituntut untuk mengejawantahkan nilai-nilai *al-Rahman*

dan *al-Rahim* dalam kehidupan ini, bukan asma` yang lainnya. Dengan sikap tersebut, baik kepada sesama maupun kepada alam semesta, maka Allah akan memberikan jaminan bahwa yang ada di langit akan menyayanginya.

Ungkapan *al-Hamd Lillahi*, merupakan struktur kalimat yang dalam kajian retorika Arab disebut dengan *al-mubalaghah fi al-tsana`*, bentuk pujian yang sempurna. Pujian ini dengan sendirinya meredupkan, bahkan melenyapkan seluruh pujian-pujian yang lain, selain Allah. Kalimat tersebut menyimpan adanya variasi khithab (*talwin al-khithab*). Secara redaksi kalimat *al-Hamdu Lillahi* adalah *uslub khabar* (pernyataan) yang berarti segala puji bagi Allah. Namun, dengan kehalusan bahasa al-Qur'an, justru ia sejatinya dimaknai sebagai perintah dan kewajiban atas setiap hamba untuk memperbanyak pujian dan syukur kepada Allah. Huruf *alif-lam* (*al-makrifah*) yang ada pada *al-Hamd*, mengisyaratkan sanjungan kepada Allah yang bersifat kontinuitas, bukan suatu pujian yang dibuat-buat apalagi dipaksakan (*li al-dawam wa al-tsubut*).

Dalam ayat kelima terdapat ayat *Iyyaka Na'budu wa Iyyaka Nasta'in*. Struktur kalimat ini dalam kajian retorika Arab memberikan fungsi *ikhtishash*, pengkhususan, karena mendahulukan obyek dari pada kata kerjanya. Jadi, kita menyembah dan meminta pertolongan hanya kepada Allah SWT, bukan yang lain. Asal kalimat tersebut adalah *Na'budu Iyyaka wa Nasta'inu Iyyaka*. Kedua struktur kalimat di atas memiliki fungsi penekanan makna yang berbeda. Kalau yang kedua memberikan pemahaman bahwa manusia meminta pertolongan kepada Allah, dan pada saat berbeda terkadang meminta pertolongan pada yang lain. Karena itu, pada ayat kelima Allah mengungkap dalam bentuk *takhsish*, agar

akidah mereka tetap lurus dan benar sesuai dengan ajaran agama yang dibawa Nabi Muhammad SAW.

Ibn Qayyim al-Jauziyah (t.t.: 76) menjelaskan bahwa dalam kalimat *Iyyaka Na`budu wa Iyyaka Nasta`in* ada dua bagian, pertama kewajiban manusia kepada Allah (*Na`budu*), dan hak manusia kepada Allah (*Nasta`in*). Sehingga pada kalimat di atas kata *Na`budu* didahulukan daripada kata *Nasta`in*, artinya mendahulukan hak Allah daripada hak manusia. Sebuah pemilihan kata *Na`budu* (bentuk jamak) yang sangat halus dikala seorang hamba datang mengetuk perkenan Allah, seolah ia berkata, wahai Tuhanku, aku tidak lain adalah hamba-Mu yang hina. Tak pantas bagiku menghadap seorang diri di hadapan cahaya kemuliaan-Mu. Untuk itu, aku memilih berbaris bersama orang-orang yang juga memohon kepada-Mu dan ikut berdoa bersama mereka. Selain itu, penyebutan *dhamir khithab* (kata ganti kedua) menunjukkan dialog kedekatan seorang hamba dengan Rabb-nya. Allah tidak memiliki jarak untuk mengabulkan doa dan memberi pertolongan kepada hamba-hamba-Nya.

Sebagaimana Syaikh al-Maliki (t.t.: 65) mengutip hadis dari Abi Hurairah, Nabi bersabda bahwa Allah membagi shalat menjadi dua bagian, satu bagian untuk Allah, dan bagian yang lain untuk hamba-Nya. Ketika hamba mengucapkan *Alhamdu Lillahi Rabb al-Alamin* maka Allah menjawab, hamba-Ku memuji kepada-Ku, ketika hamba mengucapkan *al-Rahman al-Rahim* maka Allah menjawab, hamba-Ku memuji kepada-Ku, ketika hamba mengucapkan *Maliki Yaum al-Din* maka Allah menjawab, hamba-Ku mengagungkan Aku, ketika hamba mengucapkan *Iyyaka Na`budu wa Iyyaka Nasta`in* maka Allah menjawab, ini bagian-Ku dan ini

bagian hamba-Ku, dan bagi hamba-Ku apa saja yang diminta, ketika hamba mengucapkan *Ihdina al-Shirath al-Mustaqim, Shirath al-Ladzina An'amta Alaihim Ghair al-Mangdhubi Alaihim wa La al-Dhallin* maka Allah menjawab, ini bagian hamba-Ku dan apa saja yang ia minta.

Kehalusan bahasa pada ayat *Ihdina al-Shirath al-Mustaqim, Shirath al-Ladzina An'amta Alaihim*. Makna jalan yang lurus dijelaskan dengan kalimat *Shirath al-Ladzina An'amta Alaihim*, jalan orang-orang yang Engkau beri nikmat. Meminta sesuatu tanpa bermaksud untuk mendapatkannya, tetapi semata-mata memohon kelanjutan dan eksistensi hal tersebut. Ketika seorang hamba memohon hidayah, bukan berarti ia belum memiliki hidayah dan tidak mengetahui jalan lurus tersebut. Tetapi ia berdoa agar hidayah tersebut senantiasa bersemi dalam hatinya dan ia mampu menapaki jalan lurus yang diridoi Allah SWT.

Sementara penyandaran kata nikmat kepada Allah dalam kata *An'amta* berbeda dengan kata marah (*Ghadhab*) dan sesat atau penyesatan (*Dhalal*) dengan tidak disandarkan kepada-Nya. Ini terlihat ketika Allah menyebut kata *An'amta Alaihim* (yang Engkau beri nikmat atas mereka), bukan mengucapkan *Ghadhabta Alaihim* (yang Engkau marahi atas mereka) atau *Adhlalta Alaihim* (yang Engkau sesatkan atas mereka). Ini merupakan sebuah etika seorang hamba kepada Allah SWT, sekalipun yang menyestakan itu adalah Allah Yang Maha Kuasa.

BAB VI

PENUTUP

A. Kesimpulan

Kehalusan tafsir dalam surah al-Fatihah di antaranya adalah pengucapan lafadz *Bismillah* (dengan nama Allah) dan tidak mengatakan *Billahi* (dengan zat Allah). Adanya huruf *alif-lam* (*al-makrifah*) pada kata *al-Hamd*. Suatu pujian yang sempurna yang mengisyaratkan sanjungan kepada Allah yang bersifat kontinuitas, bukan suatu pujian yang dibuat-buat. Penyebutan *al-Rahman al-Rahim* yang datang setelah lafadz *Rabb al-Alamin*. Sebab boleh dikata nama Tuhan semesta alam menyiratkan makna kesombongan, kekuasaan, dan keperkasaan. Kesan seperti itu terkadang melahirkan kebingungan bahwa Tuhan itu tidak menyayangi hamba-Nya. Ungkapan ayat *Iyyaka Na'budu wa Iyyaka Nasta'in* dengan menggunakan kata ganti kedua menunjukkan dialog kedekatan hamba dengan Rabb-nya. Sedang penyandaran kata nikmat kepada Allah dalam lafadz *An'amta*, yang berbeda dengan kata marah (*ghadhab*) dan sesat atau penyesatan (*dhalal*) yang tidak disandarkan kepada-Nya.

Sedangkan keindahan makna dibalik keindahan lafadz adalah bahwa dalam kalimat *Basmalah* nama Allah yang melekat adalah *al-Rahman al-Rahim*, buakan asma`-asma` yang lain. Ini memberikan pengertian kepada manusia bahwa mereka dituntut untuk mengejawantahkan nilai-nilai *al-Rahman* dan *al-Rahim* dalam kehidupan ini. Dalam ungkapan *al-Hamd Lillahi*, merupakan struktur kalimat yang berbentuk pujian sempurna yang meredupkan, bahkan melenyapkan seluruh pujian-pujian yang lain. Pada ayat kelima, *Iyyaka Na'budu wa Iyyaka*

Nasta'in menyimpan makna *takhsish*, bahwa menyembah dan meminta pertolongan hanya kepada Allah. Kehalusan bahasa pada ayat *Ihdina al-Shirath al-Mustaqim, Shirath al-Ladzina An'amta Alaihim* merupakan sebuah etika seorang hamba kepada Allah SWT.

B. Saran-saran

H. Referensi

- Al-Qur`anul Karim dan Terjemahnya, Departemen Agama RI, 1971
- Abdul Wahab, *Isu Linguistik Pengajaran Bahasa dan Sastra* (Surabaya: Airlangga University Press, 1998)
- Ahmad Ahmad Badawi, *Min Balaghah al-Qur`an* (Kairo: Dar Nahdhah, 1950)
- Atmazaki, *Ilmu Sastra: Teori dan Terapan* (Bandung: Angkasa Raya, 1990)
- Gorys Keraf, *Diksi dan Gaya Bahasa* (Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2004)
- Kaelan, M. S, "Kajian Makna al-Qur`an (Suatu Pendekatan Analitika Bahasa)" dalam *Hermeneutika al-Qur`an Mazhab Yogya* (Yogyakarta: Islamika, 2003)
- Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutik* (Jakarta: Paramadina, 1996)
- Lexy J. Moleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, (Bandung: Rosda Karya, 2000)
- Muhammad Abd al-Mun`im Khafaji, dkk, *al-Uslubiyah wa al-Bayan al-Arabi* (Libanon:tp,tt)
- M. Nur Kholis Setiawan, *al-Qur`an Kitab Sastra Terbesar* (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2005)
- Suharismi Arikunto, *Prosedur Penelitian Suatu Pendekatan Praktek* (Jakarta:Rineka Cipta, 1998)
- Syihabuddin Qalyubi, *Stilistika al-Qur`an (Pengantar Orientasi Studi al-Qur`an)* (Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1997)
- Ibn Abbas al-Maliki, *Khasha`ish al-Ummah al-Muhammadiyah* (Makkah: al-Rashifah, t.t.)
- Ibn Qayyim al-Jauziyah, *Madarij al-Salikin* (Kairo: Dar al-Rasyad al-Haditsah, t.t.)
- Muhammad Ali al-Shabuni, *Shafwah al-Tafasir* (Kairo: Dar al-Fikr, t.t.)

Ibn Katsir, *Tafsir al-Qur`an al-Adzim* (Beirut: Maktabah al-Nur al-Ilmiyah, 1991)

Abu Hayyan, *al-Baḥr al-Muhith fī al-Tafsīr* (Kairo: Dār al-Fikr, 1992)