

## EMPHASIS PROPOSISIONAL

AM Hidayatullah\*

**PARA** pakar berbeda pendapat tentang keberadaan *emphasis* atau *taukid* (selanjutnya disebut *taukid*), baik di dalam al-Qur'an, Hadis maupun di dalam bahasa Arab. Jumhur ulama mengakui keberadaannya di dalam bahasa Arab. Mereka juga mengakui keberadaannya di dalam al-Qur'an dan Hadis. Sebab keduanya menggunakan bahasa Arab. Kelompok yang tidak mengakui keberadaannya di dalam al-Qur'an mengatakan bahwa "penggunaan *taukid* hanyalah dilakukan oleh orang yang memiliki keterbatasan di dalam menyampaikan pesan". Hal ini—kata mereka—tidak mungkin terjadi dalam konteks al-Qur'an. Bagi yang juga meniadakan keberadaannya di dalam bahasa (Arab), mereka berkilah bahwa apa yang disebut dengan *taukid* itu bukanlah *taukid*, tetapi sesuatu yang berfungsi hanya sebagai makna tambahan.

Berbeda dengan kelompok yang meniadakannya, jumhur ulama menyatakan secara tegas bahwa keniscayaan dan manfaat keberadaannya diindikasikan—paling tidak—oleh dua hal; (1) adanya *term* yang menunjuk kepada pengertiannya yaitu *term taukid* توكيد itu sendiri; (2) kefasihan dan keindahannya dapat

---

\*Penulis adalah dosen Bahasa dan Sastra Arab pada Fakultas Adab dan Humaniora Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta.

dirasakan di dalam kalimat yang menggunakannya secara proporsional.<sup>1</sup>

Menurut al-Zamakhshari, *taukid* dimaksudkan antara lain untuk mengungkap sesuatu menjadi lebih jelas, tegas, dan nyata hingga tidak ada sesuatupun yang samar apalagi meragukan.<sup>2</sup> Pada mulanya *pen-tau-kid-an* bukan pada sesuatu yang telah atau sedang terjadi, tetapi pada sesuatu yang belum terjadi. Oleh karena itu *pen-taukid-an* di luar konteks ini dapat dipastikan mengandung latar belakang dan atau maksud-maksud tertentu.<sup>3</sup>

Dalam pandangan ulama balāghah, *taukid* bukan semata seperti yang dipahami di dalam ilmu nahwu yaitu sebagai bagian dari *tawābi'*,<sup>4</sup> tetapi lebih luas dari itu, yaitu apa saja --partikel, kata, kalimat, atau bahkan *uslub*-- yang mengandung makna atau berfungsi sebagai metode *taukid*.

Tulisan ini dimaksudkan untuk mengetahui *taukid khabar* (*emphasis proposisional*) dan gayanya serta efektivitas retorik dan tujuan stilistiknya secara spesifik.

### Mengenal *Taukid Khabar*

Secara derivatif, kata *taukid* berasal dari *وكد* kemudian berubah menjadi *أكد* atau *وكد*, yang berarti menguatkan, meneguhkan, dan menetapkan.<sup>5</sup> Secara bahasa, *term taukid* mulanya digunakan untuk pengertian "*mengikat pelana di atas punggung binatang dengan pengikat yang terbuat dari kulit supaya tidak terjatuh*". Pengikat-pengikat dari kulit (*al-suyūr*) itu sendiri disebut de-

ngan *taukid* atau *ta'kid*. Dalam perkembangannya *term taukid* digunakan untuk pengertian- "*penguatan /penguatan*" dan "*pengesahan*" yaitu sama semakna dengan *term tawābiq* seperti dalam ungkapan *توثيق العهد* (*pe-nguatan /penguatan/pengesahan perjanjian*). Dari pengertian bahasanya itulah *term taukid* *توكيد* digunakan untuk penguatan kebenaran proposisi (*khabar*).<sup>6</sup>

Menurut ulama nahwu (sintaksis), *taukid* adalah aposisi (*tābi'*) yang berfungsi konfirmatif terhadap lafal atau ungkapan sebelumnya (*matbū'*) untuk menghilangkan ilusi dalam suatu pernyataan yang mengandung makna ganda.<sup>7</sup> Pakar nahwu yang lain mengatakan, *taukid* adalah *takrīr* (repetisi).<sup>8</sup> Tujuannya untuk memantapkan hal yang *diulang* di dalam jiwa *mu-khātab*.<sup>9</sup>

Di dalam peristilahan di kalangan ulama balāghah, *taukid* dimaksudkan untuk memposisikan sesuatu secara kokoh di dalam jiwa serta memperkuat keadaan atau situasi dan kondisi batinnya yang mengacu bukan hanya kepada ketentuan substantifnya *مقتضى الظاهر* tetapi lebih dari itu mengacu kepada ketentuan kondisionalnya *مقتضى الحال*.<sup>10</sup>

Jadi, *taukid khabar* (*emphasis proposisi*) adalah gaya (*style/uslub*). Penggunaannya oleh *mutakallim* dimaksudkan untuk memberikan informasi kepada *mukhātabnya* bahwa apa yang dikatakannya itu adalah pasti kebena-

rannya, sesuai dengan realitasnya, bukan fantasi atau ilusi, bukan pula sesuatu yang dibuat-buat apalagi menyesatkan.<sup>11</sup> *Taukid* dalam pengertian seperti inilah yang dimaksud oleh para pakar balāghah yaitu *taukid* yang memperkuat atau memperkokoh situasi dan kondisi batin *mukhâtab* tentang kebenaran atau realitas suatu *khâbar*.

Sebagaimana para ulama nahwu, para ulama balāghah membagi *taukid* kepada dua. Hanya saja mereka berbeda di dalam melakukan kategorisasi. Al-'Alawi membaginya kepada *umum* dan *khusus*. Menurutnya, *taukid umum* adalah sebagaimana yang dikemukakan oleh ulama nahwu. Sedangkan *taukid khusus* ia bagi kepada: 1) *Lafzi* dan *ma'nawi* secara bersamaan (1). 2) Hanya secara *ma'nawi* (2).

(1) QS Al-Mursalat [77]: 15, 19, 24, 28, 34, 37, 40, 45, 47 dan 49:

ويل يومئذ للمكذبين

(2) QS Al-Ahzab [33]: 72 :

إنا عرضنا الأمانة على السماوات والأرض والجبال ...

Pada contoh (1) repetisi sebanyak 10 x tidak hanya menyangkut pengulangan lafal, tetapi juga maknanya. Menurut al-'Alawi, repetisi lafal dan makna pada (1) ini dilakukan karena adanya pendustaan sangat kuat dari *mukhâtab*-nya terhadap adanya Hari Kiamat, kebangkitan, dan penghisaban. Repetisi ini dilakukan secara hiperbolik sebagai *taukid* untuk menyatakan adanya kemarahan dan kebencian Allah akibat pendustaan yang mereka lakukan, serta sebagai peringatan ke-

pada yang lain (terutama orang beriman) agar tidak melakukan apa yang dilakukan oleh para pendusta dimaksud.

Pada contoh (2) *pentaukid* an terjadi hanya secara maknawi. Penyebutan kata الجبال dimaksudkan untuk menegaskan tentang betapa beratnya beban amanat yang harus dipikul serta betapa agung dan mulianya mereka yang sanggup memikulnya.<sup>12</sup>

Abd al-Qâhir al-Jurjânî — seperti halnya ulama nahwu— membagi *taukid* kepada *lafzi* dan *ma'nawi*. Hanya saja sesuai dengan objek kajian ilmu balāghah, *taukid* dalam konteks ini, baik *lafzi* maupun *ma'nawi*, kesemuanya mengacu kepada makna-makna *sawânî*.<sup>13</sup> Contoh: (3) QS Al-Baqarah [2]: 1,2 : الم. ذلك الكتاب، لا ريب فيه، هدى للمتقين.

Menurut Abd al-Qâhir al-Jurjânî hakikat *taukid lafzi* ialah *takrâr* (repetisi), dalam arti bahwa kalimat yang kedua mengandung makna yang sama persis dengan makna yang dikandung oleh lafal, struktur, kalimat, atau proposisi yang pertama (sebelumnya). Oleh karena itu, menurutnya, makna firman Allah ريب فيه pada (3) yang berkedudukan sebagai *taukid* bagi ذلك الكتاب sebanding dengan هو ذلك الكتاب هو ذلك

Repetisi ini dimaksudkan sebagai *bayân* (klarifikasi), *taukid* (konfirmasi) dan *taḥqîq* (verifikasi) di mana makna *sawânî*-nya ialah menghapuskan sama sekali sedikitpun keraguan dari *mukhâtab*.<sup>14</sup>

Adapun *taukid ma'nawi* menurut Abd al-Qâhir al-Jurjânî ialah bagian yang menjadi *mu-'akkid* -nya tidak semakna atau sama persis dengan bagian *mu-'akkad* -nya (tidak seperti pada *taukid lafzî* هو ذلك الكتاب هو ذلك الكتاب لا ريب فيه sebagai penggarisbawahan yang berfungsi sebagai konfirmasi atau *taukid* dan *taḥqîq* seperti yang diperankan oleh kalimat هدى للمتقين pada contoh yang sama (3).<sup>15</sup>

Al-Zarkasyi membagi *taukid* kepada *ṣinâ'i* dengan *mulḥaq*-nya dan *ghair ṣinâ'i*. *Taukid ṣinâ'i* ialah seperti yang dikemukakan oleh para pakar naḥwu, yaitu terdiri atas *lafzî* dan *ma'nawî*. Sedang *Mulḥaq taukid ṣinâ'i* antara lain ialah *taukid al-fi'l bi al-maṣdar* (4) dan *al-ḥâl al-mu'akkidah* atau *taukid al-fi'l bi al-ḥâl* (5): (4) QS Al-Nisa' [4]: 164 :

و كلم الله موسى تكليما  
(5) QS Al-Nisa' [4]: 79:  
و أرسلناك للناس رسولا

Adapun *ghair ṣinâ'i* ialah setiap lafal, kalimat, atau apapun di dalam komposisi selain dari yang telah dikemukakan yang menunjuk kepada makna *taukid*. Tidak kurang dari duapuluh delapan bentuk yang disebutkan oleh al-Zarkasyi bisa termasuk ke dalam kategori ini (*ghair ṣinâ'i*), antara lain *ṣifat* (6), *badal* (7), bentuk-bentuk *itmâb* tertentu (8) dan lain-lain.<sup>16</sup> (6) QS AL-An'am [6]: 38: و ما من دابة في الأرض و لا طائر يطير بجناحيه إلا أمم أمثالكم

(7) QS Al-Baqarah [2]: 217:

يسألونك عن الشهر الحرام قتال فيه  
(8) QS Al-Kahf [18]: 30-31:

إن الذين آمنوا و عملوا الصالحات - إنا لا نضيع أجر من أحسن عملا - أولئك لهم جنات عدن...

Kalimat في الأرض dan يطير بجناحيه pada (6) menurut al-Zamakhshyari berfungsi sebagai *taukid*. *Pertama*, menunjuk kepada makna *iḥâthah* dan *syu-mûl*.<sup>17</sup> Sebab - tanpa adanya penjelasan kata دابة في الأرض juga dikemukakan oleh al-Ragib<sup>18</sup> -- secara intrinsik sudah menunjuk kepada seluruh makhluk hidup yang melata di muka bumi. Menurut al-Zarkasyi pengertian *syumûl* ini juga telah ditunjukkan oleh struktur yang digunakan. Penggunaan *nakirah manfiyyah* secara sinergis dengan *min al-istig-râqiyyah* menunjukkan secara *qath'î* bahwa yang dimaksud dengan دابة ialah seluruh دابة yang ada di seluruh muka bumi tanpa kecuali.<sup>19</sup> Dengan demikian, sifat (penjelasan) في الأرض adalah tambahan زيادة yang berfungsi sebagai *emphasis* atau *taukid*. *Kedua*, يطير بجناحيه bertujuan untuk menghilangkan kekeliruan interpretasi. Sebab yang dimaksud ialah bukanlah seluruh yang bisa terbang hingga termasuk *jin* dan *malaiikat*. Bukan pula seluruh yang bersayap dua hingga termasuk *ayam* dan *bebek*. Akan tetapi, yang dimaksud hanyalah "burung yang bisa terbang di angkasa dengan menggunakan kedua sayapnya".<sup>20</sup>

Pada contoh (7) kata قتال adalah *badal*, yaitu *badal isytimâl* dari *al-syahr*. Sebab *al-syahr* me-

rupakan term yang bisa mencakup apa saja selain قتال . Oleh karena itu, penyebutan kata قتال pada ayat ini berfungsi sebagai *taukid*. Sebab dari konteksnya dapat diketahui bahwa yang ditanyakan oleh mereka bukanlah *al-syahr al-haram*, melainkan apa hukum قتال yang dilakukan pada bulan haram dimaksud.

Pada (8) tanpa penyebutan لا نضع أجر من أحسن عملا telah dapat diketahui bahwa Allah tidak akan menya-nyikan orang yang melakukan kebaikan. Oleh karena itu, sesuai dengan konteksnya, penyebutan jumlah mu'taridah (parenthesis) tersebut berfungsi sebagai *taukid*.

### Metode *Taukid Khabar* (Emphasis Propositional)

Secara kategorial, *khabar* terbagi kepada *ismiyah* (nominal) dan *fi'liyyah* (verbal). Sedangkan secara kualitatif *khabar* terbagi kepada *musbat* (afirmatif) dan *manfiy* (negatif). Baik nominal maupun verbal, afirmatif maupun negatif --masing-masing *khabar*-- secara spesifik, memiliki partikel *emphasis* (*adawât taukid*) tersendiri sesuai dengan kategorinya. Ada juga yang berlaku untuk keduanya (nominal dan verbal). Partikel-partikel ini dimaksudkan untuk mempertegas validitas predikasi yang terdapat di dalamnya sebagai metode *taukid khabar*.

Metode *taukid khabar* itu sendiri adalah cara untuk melakukan penegasan, penggarisbawahan atau konfirmasi terhadap isi pernyataan yang dikandung oleh suatu *khabar* karena adanya tuntutan situ-

asi dan kondisi, baik yang datang dari luar maupun yang datang dari dalam diri si *mutakallim* itu sendiri.<sup>21</sup> Secara garis besar --selain apa yang telah disebutkan terutama yang me-nyangkut dengan *siná'i* beserta *mulhaqnya* dan *ghair siná'i* seperti yang dikemukakan al-Zarkasyi--metode ini mengambil dua bentuk; menggunakan partikel *taukid khabar* dan tidak menggunakannya. Bentuk yang pertama, sesuai dengan kategorinya, untuk *khabar* nominal menggunakan antara lain: *Inna al-Mak-sûrah al-Hamzah al-Musyaddadah al-Nûn*, *'Ammá al-Syar-tiyyah al-Maftûhaḥ al-Hamzah al-Musyaddadah al-Mîm*, *Damîr al-Faṣl*, *Lâkinna*, *Damîr Sya'n*, dan *Damîr Qiṣṣah*. Untuk *Khabar Verbal* antara lain: *Qad* untuk *Tahaqquq*, *Nûn Taukid saqilah* dan *Khafifah*, *Mâ* dan *'An Zâ-'idah* yang terletak setelah *lâ* dan *Lammâ al-Zarfiyyah*, *Sîn* dan *Saufa* serta *Lan*. Sedangkan yang berlaku untuk keduanya, yaitu untuk *khabar* nominal dan verbal ialah: *Qasam*, *Lâm al-Ibtidâ'*, sebagian Huruf *Zâ'idah* (*Min*, *Bâ'*, *Mâ*, dan *'In Zâ'idah*) dan partikel *Tanbîh*: *'Alâ* dan *'Amâ al-Istiftâhiyyah*.

Metode *taukid khabar* dalam bentuk yang kedua terdiri atas antara lain dari; menggunakan struktur *khabar* nominal, menggunakan metode *takrâr* dan menggunakan metode *qaṣr*.

## Retorika Metode *Emphasis Propositional*

Berikut akan dikemukakan se-kadar contoh dari masing-masing metode tentang efektifitas retorik dari penggunaan metode *emphasis propositional* dan tujuan stilistiknya.

### Menggunakan Partikel *Taukid*

(9) QS Al-Hajj [22]: 38 :

(10) إِنَّ اللَّهَ يَدْفَعُ عَنِ الَّذِينَ آمَنُوا

(11) QS. Tâha [20]: 15 :

إِنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ أَكَادُ أَخْفِيهَا (12)

Pada (9) dan (10) digunakan *Inna al-Maksûrah al-Hamzah al-Musyaddadah al-Nûn*. Partikel ini termasuk ke dalam partikel-partikel yang diserupakan dengan verba *الحروف المشبهة بالفعل*.<sup>22</sup> Fungsinya mengonfirmasi predi-kasi atau relasi antara *musnad ilaih* dan *musnad-nya* serta menafikan keraguan darinya.<sup>23</sup> Menurut Ibn Ya'isy -dalam konteks ini-- konfirmasi dan penafian keraguan terjadi karena proposisi yang menggunakan إِنَّ ekuivalen dengan *takrâr*. Contoh (9) sama dengan اللَّهُ يَدْفَعُ عَنِ الَّذِينَ آمَنُوا ، اللَّهُ يَدْفَعُ عَنِ الَّذِينَ آمَنُوا Contoh (10) ekuivalen dengan السَّاعَةَ آتِيَةٌ أَكَادُ أَخْفِيهَا<sup>24</sup>

Secara stilistik partikel ini إِنَّ diposisikan sebagai jawaban dari suatu pertanyaan. Semisal ketika kita menjawab dengan jawaban إِنَّه مجتهد atas pertanyaan dari seseorang yang mempersepsikan orang yang ditanyakannya sebagai pemalas. Ada tiga hal yang terjadi secara sekaligus di dalam pernyataan ini إِنَّه مجتهد:

*Pertama*, menjawab pertanyaan. *Kedua*, melakukan klarifikasi atas terjadinya kesalahan persepsi. *Ketiga*, memberikan konfirmasi atas keadaan yang sebenarnya (bahwa orang yang ditanyakan bukanlah seorang pemalas tetapi benar-benar seorang yang bersungguh-sungguh).

Apabila pertanyaan itu secara faktual (literal) tidak ada, maka keberadaan pertanyaan yang secara implisit-imaginatif dapat dirasakan itu haruslah dimunculkan sehingga efektifitas *pentau-kid-an* dengan إِنَّ dapat dirasakan keindahannya, seperti nampak dalam firman Allah berikut:

(11) QS. Yûsuf []: 53:

وَمَا أُبْرِئُ نَفْسِي إِنْ نَفْسِي لِأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي

Untuk konfirmasi dan menghilangkan keraguan pada *mukhâtab (addressee)*, ayat ini menggunakan karena pada إِنَّnakan partikel bagian sebelumnya diimajinasikan adanya pertanyaan yang muncul dari *mukhâtab* akibat penyakuan tidak membebaskan "taan diriku dari kesalahan". Dari pertanyaan (mengapa نفسي aku tidak membebaskan diriku dari kesalahan) yang diimajinasikan itu-ka-"lah dikemukakan alasan pasti: rena sesungguhnya nafsu itu benar-benar selalu menyuruh kepada kejahatan kecuali nafsu yang "diberi rahmat oleh Tuhanku" النفس لِأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي<sup>25</sup>

(12a) QS. Al-Saff [61]: 5 :

وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِ لِمَ تَأْتُونََنِي وَقَدْ تَعْلَمُونَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ إِلَيْكُمْ

(12b) QS. Al-Ahzab [33]: 18 :

قد يعلم الله المعوقين منكم ...

(12c) QS. Al-Nur [24]: 63 :

قد يعلم الله الذين يتسللون منكم لوذا

Proposisi pada (12a), (12b) dan (12c) adalah proposisi verbal. Partikel *emphasis* yang digunakan ialah *Qad*. Secara linguistik, *Qad* tidak memiliki tiga fungsi; sebagai *ism* (nomina), *ism fi'li* (*verbal noun*) dan huruf (partikel). Dalam kapasitasnya sebagai partikel, *Qad* memiliki lima fungsi. Dalam perspektif ulama bahasa, apabila *qad* sebagai partikel masuk ke dalam *fi'li mudhâri'* maka ia berfungsi; ekspektatif توقع, mengindikasikan sedikit تقليل dan mengindikasikan banyak تكثير. Sedang apabila *qad* masuk ke dalam *fi'li mâdhî* maka fungsinya ialah; melukiskan keadaan sekarang dengan menggunakan bentuk lampau تقريب الماضي من الحال dan berfungsi konfirmatif تحقيق. <sup>26</sup> Al-Za-makhsyari berpendapat, *qad* ketika masuk ke dalam *fi'li mâdhî* --secara kontekstual—bisa juga berfungsi ekspektatif. Menurutnya, *qad* dalam firman Allah QS Ali Imran [3]: 101

و من يعتصم بالله فقد هدى إلى صراط مستقيم  
 di samping berfungsi konfirmatif, juga ekspektatif. Ayat ini —kata al-Zamakhsyari—selain mematkan secara tegas bahwa orang yang berpegang teguh kepada agama Allah pasti akan memperoleh petunjuk-Nya, orang dimaksud juga akan senantiasanya berharap agar ia selalu dan tetap berada di dalam petunjuk Allah.<sup>27</sup>

Secara stilistik-retorik, *qad* berfungsi konfirmatif (*taukid*) tidak

hanya ketika ia masuk ke dalam *fi'li mâdhî* tetapi juga ketika ia masuk ke dalam *fi'li muđâri'*, yakni apabila konteksnya menunjuk kepada adanya pengertian *taḥqîq*, seperti nampak dalam (12a), (12b) dan (12c) di muka.

*Qad* pada (12) tidak satu-pun yang berfungsi ekspektatif atau mengindikasikan sedikit atau banyak. Tiap-tiap *qad* pada contoh-contoh ini seluruhnya berfungsi konfirmatif. Pada contoh (12b) —misalnya, Allah ingin memberikan ketenangan kepada Rasul dan orang-orang beriman berkaitan dengan pembelotan yang terjadi menjelang pertempuran Ahzab. Untuk itu, Allah menggunakan *qad* di dalam pernyataan-Nya untuk menegaskan tidak perlu terjadi kepanikan berlebihan di kalangan kaum muslimin, karena desersi itu benar-benar telah diketahui Allah sebelumnya, sedang keberpihakan Allah tetap kepada orang-orang yang beriman.<sup>28</sup>

(13) QS. Al-Baqarah [2]: 13:

(14) أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ السَّفَهَاءُ وَلَكِنْ لَا يَعْلَمُونَ  
 Puisi Abu Şakhr :

# أما و الذي أبكى و أضحك و الذي  
 أمات و أحيا و الذي أمره الأمر  
 # لقد تركتني أغيط الوحش أن أرى  
 أليفين منها لا يروعهما الزجر

Metode *taukid* yang digunakan pada (13) dan (14) adalah partikel *tanbîh* : 'Alâ dan 'Amâ *al-Istiftâhiyyah*. 'Alâ berfungsi mengonfirmasi *khobar* yang terletak sesudahnya. Begitu juga 'amâ. Hanya saja, berbeda dengan 'alâ —biasanya— 'amâ diikuti oleh ba-

nyak *qasam* di dalam penggunaannya. Efektifitas retoriknya terasa begitu kuat. Pada (13), Allah mengingatkan secara tegas bahwa orang-orang munafiqulah sebenarnya yang paling pantas untuk menyandang predikat *safah* bukan yang lain. Sebab tidak ada orang yang lebih bodoh ketimbang orang yang membodohi Tuhan dan dirinya sendiri. Demikian juga pada (14). 'Amā digunakan dalam konteks *emphasis* untuk menutup kemungkinan pemaknaan metaparik.<sup>29</sup>

### Menggunakan Struktur *Khabar Nominal*

Menurut pakar balāghah struktur *khabar fi'li* digunakan semata hanya untuk pemberitahuan. Sedangkan apabila di dalam pemberitahuan terdapat sesuatu hal, atau isi pernyataan yang digarisbawahi, bersifat pengkhususan atau konfirmatif maka metode penyampaiannya dilakukan dengan cara menggunakan struktur *khabar nominal*.

Menurut al-Alawi<sup>30</sup> ada dua alasan bagi penggunaan struktur *khabar nominal* sebagai metode penyampaian *khabar*; pengkhususan *اختصاص* dan penguatan atau pengokohan *تحقيق* atau *تمكين* seperti nampak pada contoh berikut:

(15a) أنا شفعت (15b) أنا توجّهت (16a)  
أنا الذى شفعت لفلان عند الأمير بالعطية  
(16b) أنا الذى توجّهت إلى الرئيس فى  
هو الذى (17) إطلاق فلان من السجن  
يعطى الجزيل ، و هو الذى يوجد بنفسه

Proposisi pada contoh (15) dan (16) tidak hanya sekedar pemberitahuan, tetapi terdapat di dalam-

nya penggarisbawahan dan pengkhususan bahwa “sayalah yang menjadi perantara” (15a) dan “sayalah yang menghadap” (15b) bukan orang lain. Penggarisbawahan dan pengkhususan ini nampak lebih jelas lagi pada (16a) dan (16b). Proposisi berstruktur nominal ini menyatakan secara tegas bahwa: “Sayalah *orangnya* [bukan yang lain] yang menjadi perantara bagi si Fulan untuk mendapat hadiah dari gubernur”. “Sayalah *orangnya* [bukan yang lain] yang menghadap presiden untuk membebaskan si Fulan dari penjara”. Begitu pula proposisi pada contoh (17) bukan sekadar pemberitahuan melainkan berisikan penguatan dan pengokohan terhadap isi pernyataan yang bertujuan untuk menghilangkan keraguan pada diri *mukhâtabnya*. Hal yang sama dapat disimak dari contoh-contoh berikut:

(18) QS. Al-Najm [53] : 44,45 :

و أنه هو أمات و أحيا و أنه خلق الزوجين  
الذكر و الأنثى

(19) QS. Al-Baqarah [2]: 14 :

و إذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا ، و إذا خلوا  
إلى شياطينهم قالوا إنا معكم إنما نحن  
مستهزئون

Pada (18), ketika pemberitahuan menyangkut hidup dan mati, Allah menggunakan struktur nominal هو أمات و أحيا. Akan tetapi, ketika pemberitahuan menyangkut penciptaan jenis laki-laki dan perempuan, Allah menggunakan struktur verbal خلق الزوجين الذكر و الأنثى. Hal ini, menurut al-Alawi, karena di dalam masalah hidup dan mati, di kalangan tertentu, ter-



dapat keyakinan adanya persekutuan مشاركة antara Allah dan lain-Nya. Untuk menolak dan membatalkan keyakinan tersebut, Allah menggunakan struktur nominal. Sedangkan sebab Allah menggunakan struktur verbal ketika Ia memberitahukan penciptaan laki-laki dan perempuan, karena tidak ada seorangpun yang meragukan bahwa Allahlah yang menciptakan demikian.

Pada contoh (19) Orang-orang munafik menggunakan struktur nominal إنا معكم إنما نحن مستهزئون ketika mereka menyampaikan pernyataan kepada dedengkot dan para senior mereka. Hal ini dimaksudkan untuk menegaskan sikap mereka dan menghilangkan keraguan para seniornya bahwa mereka tetap berada di dalam paganisme; tetap akan mendukung kebijakan dan upaya para pimpinannya dalam menghadapi gerakan Muhammad saw dan; tetap akan melakukan provokasi serta pelecehan terhadap apa yang dida'wahnya. Lain halnya ketika mereka berhadapan dengan orang-orang yang beriman; pernyataan yang mereka sampaikan menggunakan struktur verbal آما. Hal ini, menurut al-Alawi, semata karena didorong oleh keterpaksaan dan ketakutan bukan olen keyakinan dan ke-sungguhan.<sup>31</sup>

Mungkin ada yang beralasan, struktur nominal pada (18) dan (19) berfungsi sebagai metode *taukid khabar* karena pada kedua contoh tersebut digunakan partikel *taukid*. Alasan ini tidaklah benar. Keberadaan partikel *taukid* pada (18) dan

(19) hanyalah berfungsi menambah intensitas konfirmatifnya tanpa menghilangkan karakteristik struktur tersebut sebagai metode *taukid khabar*. Hal ini dapat kita simak antara lain dalam contoh berikut:

(20) QS.Al-Naml [27]:32,33:

قالت ياأيها الملأوا أفتون في أمرى ما كنت طاعة أمرا حتى تشهدون. قالوا: نحن أولوا قوة و أولو أباس شديد و الأمر إليك فانظري ماذا تأمرين.

Di dalam (20) ini nampak begitu jelas efektivitas retorik struktur nominal sebagai metode *taukid*. Para senator dan para penasehat Ratu Bilqis benar-benar berupaya menentramkan dan meyakinkannya bahwa apapun kebijakan yang diputuskannya mereka pasti akan mendukungnya. Loyalitas mereka hanyalah untuknya. Dengan tegas mereka menyatakan siap melakukan apapun untuk mengamankan kebijakan yang digariskannya, terutama secara militer

نحن أولوا قوة و أولو أباس شديد و الأمر إليك فانظري ماذا تأمرين<sup>32</sup>

### Menggunakan Metode *Takrâr*

*Takrâr* ialah pengulangan atau repetisi. Di dalam al-Qur'an *takrâr* terjadi dalam berbagai bentuk; *cerita* atau *kisah*, *kalimat*, *kata*, dan *huruf* atau *partikel*. Menurut Ibn Qutaibah, pengulangan kisah di dalam al-Qur'an yang tersebar dalam berbagai surat disebabkan karena al-Qur-'an turun secara ber-angsur-angsur.<sup>33</sup>

Turunnya al-Qur'an secara tidak sekaligus ini merupakan wu-

jud dari kebijakan dan kasih sayang Allah kepada manusia. Betapa tidak! Seandainya al-Qur'an diturunkan secara sekaligus niscaya akan sangat memberatkan bagi hamba-hambanya. Karena akan ada tuntutan kepada mereka untuk melaksanakan seluruh kewajiban tanpa adanya tahapan-tahapan pengamalan yang bisa meringankan mereka. Yang demikian itu tidak mungkin datang dari Dzat Yang Maha Pengasih lagi Maha Penyayang.

Sementara itu, penyebaran al-Qur'an—di awal permulaan Islam—ke setiap pelosok negeri dilakukan secara tidak seragam. Artinya tidak dalam bentuk ayat dan surat yang sama. Seandainya—kata Ibn Qutaibah—kisah-kisah di dalam al-Qur'an hanya terdapat di dalam salah satu surat dan tidak terjadi *takrâr* (tidak terdapat di dalam surat-surat lainnya) niscaya akan terjadi penyebaran informasi yang tidak merata. Penduduk suatu negeri tahu kisah nabi Ibrahim tetapi tidak tahu kisah nabi Nuh. Penduduk negeri yang satu tahu kisah nabi Musa tetapi tidak tahu kisah-kisah yang lain. Itulah hikmah mengapa terjadi repetisi atau *takrâr* dalam bentuk cerita atau kisah di dalam al-Qur'an. Yaitu agar kisah-kisah itu diketahui secara merata oleh para penduduk negeri yang tersebar di berbagai belahan bumi, untuk kemudian diambil pelajarannya. Dan manakala seseorang membaca al-Qur'an secara utuh, pengulangan itu akan menggoreskan kesan yang sangat kuat, melukiskan *'ibrah* yang mendalam

dan membuahkannya klarifikasi serta konfirmasi-konfirmasi spesifik.

Tujuan konfirmatif dari repetisi ini lebih jelas lagi dapat kita lihat pada pengulangan kalimat di dalam Surat al-Kafirun :

لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ (21) QS. Al-Kafirun [139] : 2-5:

أَعْبُدْ مَا تَعْبُدُونَ وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ  
لَا أَنَا عَابِدٌ مَا عَبَدْتُمْ وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ

Turunnya surat ini dilatarbelakangi oleh ajakan orang-orang kafir Quraisy agar nabi Muhammad saw mau menyembah sesembahan mereka secara bergantian. Satu tahun mereka yang menyembah Tuhannya Muhammad, satu tahun lainnya Muhammad yang menyembah patung-patung mereka; maka turunlah Surat al-Kafirun ini.<sup>34</sup> Penolakan yang diperintahkan Allah kepada nabi-Nya untuk disampaikan kepada mereka sebagai pernyataan sikap akibat dari adanya ajakan tersebut nampak sangatlah tegas. Ketegasan ini terasa begitu intens karena metode yang digunakan ialah; *takrâr*. Al-Tsa'lab dan al-Farrâ melukiskan jawaban ini dengan: *Tidak! Tidak! Sekarang, nanti dan kapanpun, tak kan pernah aku melakukan itu! Begitupun kamu: Tak kan pernah!*<sup>35</sup>

*Takrâr* merupakan salah satu konsep dan doktrin dalam bahasa dan kesusastraan Arab. Keberadaannya di dalam al-Qur'an ialah karena al-Qur'an diturunkan dalam bahasa mereka.<sup>36</sup> Oleh karena itu, sangatlah mudah menjumpai me-

tode ini digunakan di dalam kesusastraan mereka.

### Menggunakan Metode *Qaṣr*

Secara konseptual, *qaṣr* bertugas menyampaikan ide atau informasi dalam wujud suatu *khābar* melalui dua ketentuan yang berbeda; negasi dan afirmasi secara sinergis dan berfungsi sebagai *taukid*. Ide ini disampaikan melalui pendekatan-pendekatan metodologis yang diformulasikan di dalam metode-metode tertentu yang dirumuskan atas dasar ketentuan bahasa عن طريق الوضع atau penalarان عن طريق العقل, dan perasaan عن طريق الذوق.<sup>37</sup> Metode-metode *qaṣr* yang dikenal secara luas adalah: إنما , النفسى و الاستثناء , تقدم ما بل , لكن , العطف بلا , Berikut sekedar contoh: (22) Puisi Syauqi:

و إنما الأمم الأخلاق ما بقيت # فإن هموا  
ذهبت أخلاقهم ذهبوا

Pada (22) ini metode yang digunakan adalah إنما . Di dalam puisi ini, Syauqi menyatakan secara tegas bahwa eksistensi suatu bangsa hanyalah bergantung kepada akhlaaknya. Suatu bangsa akan tetap eksis bila ia berakhlak mulia. Bila tidak, maka bangsa itu akan porak-poranda! Kehancuran suatu bangsa akibat ketiadaan akhlak berlaku universal; didukung oleh fakta dan realitas, kapan, dan di mana pun. Mungkin ada yang berpendapat, suatu bangsa akan tetap eksis tidak semata hanya karena akhlak, tetapi juga karena faktor-faktor lainnya seperti, ekonomi dan teknologi. Redaksi puisi yang menggunakan إنما ini—baik secara

struktural maupun konseptual, melalui pendekatan *Tharāf* dan *haqīqī* serta *wāqīʿ*-nya-- tidak menolak keharusan adanya faktor-faktor lain untuk kemajuan suatu bangsa. Akan tetapi—secara hakiki *iddiʿāʿ*- hanya akhlaqlah yang menjamin kelangsungan eksistensinya. Sebab, betapun tingginya pengetahuan, teknologi, dan ekonomi suatu bangsa, tanpa disertai dengan etika, moralitas, dan akhlak yang mulia maka kezalimanlah yang akan terjadi, dan dari sinilah keruntuhan itu dimulai.<sup>38</sup> (23) Puisi Mutanabbi:

و ما الموت الا سارق دق شخصه #  
يصول بلا كف و يسعى بلا رجل

Pada contoh (23) ini terasa betapa tegas Mutanabbi menganalogikan kematian dengan pencuri. Ketegasan ini muncul begitu kuat karena secara stilistik ia menggunakan negasi dan eksepsi di dalam mengekspresikan ide dan imajinasinya. Secara retorik metode ini digunakan untuk *mukhātab* yang menunjukkan tingkat keingkaran tinggi. Di dalam imajinasinya kematian hanyalah pencuri yang sangat ulung, profesional, dan sulit untuk didekteksi; halus personalnya, tak terbacca gerakannya; menyergap tanpa tangan, bergerak tanpa kaki. Dengan imajinasinya ini Mutanabbi ingin menegaskan, proteksi macam apapun yang dilakukan, sistem pertahanan dan alat canggih apapun yang digunakan, tabib kesohor berilmu mumpuni manapun yang dihadirkan, bahkan berapapun jumlah dana dan biaya yang diha-

biskan serta rekayasa apapun yang diskenariokan, kematian tetap akan menyergap, mendobrak, melabrak, dan merenggut siapapun dan di manapun.

(24) QS. Al-Baqarah [2]: 143 :   
 و كذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على  
 الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا

Di dalam (24) metode yang digunakan ialah memposisikan bagian yang ditonjolkan di awal kalimat *تقدم ما حقه التأخير*. Peran metode ini di dalam *taukid khabar* bisa dilihat secara jelas pada contoh ini. Di dalam contoh ini terdapat dua proposisi. Pada yang pertama, *jár majrûr* berada pada posisi setelah ‘*âmihiya*. Hal ini disebabkan karena yang dimaksud oleh pernyataan ini ialah semata konfirmasi mengenai kesaksian umat Islam kepada khalayak tanpa adanya pengkhususan di mana kesaksian yang sama telah dilakukan sebelumnya seperti oleh nabi Isa yang memberi kabarembira akan turunnya nabi terakhir.

Berbeda dengan yang pertama, pada proposisi yang kedua—dalam contoh yang sama—penyebutan *jár majrûr* *عليكم* didahulukan atas ‘*âmihiya* *شهدا*. Pendahuluan ini dilakukan karena ada maksud yang ingin digarisbawahi yaitu menyatakan secara tegas kekhususan kesaksian Rasul atas mereka. Sebab dialah Nabi terakhir itu yang dahulu diberitakan kebangkitannya oleh nabi Isa di mana tidak ada lagi nabi sesudahnya yang menyampaikan agama (wahyu) dari Allah.<sup>39</sup> Menurut al-Maraghi,<sup>40</sup> kesaksian dimaksud berkaitan dengan

eksistensi kaum muslimin sebagai *ummatan wasathan*<sup>41</sup> yang identitas-identitasnya telah ditunjukkan oleh Rasulullah sendiri secara sempurna; verbal, formal, legal, material, spiritual, substansial, dan esensialnya, karena dialah *al-maṣal al-a’lâ*. Hal ini—secara hermeneutik—dapat dibuktikan melalui data dan fakta-fakta historis yang terdapat di dalam teks-teks dan saksi-saksi sejarah tentang eksistensi Rasulullah (Muhammad saw) sebagai *al-maṣal al-a’lâ*.

### Tujuan Stilistik *Taukid Khabar*

Esensi tujuan stilistik *khabar* menyampaikan informasi bahwa apa yang disampaikan *mutakallim* mengandung kepastian, memiliki maksud tertentu dan alasan yang kuat.<sup>42</sup> Latar belakangnya bisa eksternal (*mukhâtab*) bisa juga internal yaitu *mutakallimnya* itu sendiri.<sup>43</sup> Sedangkan dalam tata-ran implementasi dan aplikasinya di samping mengacu kepada ketentuan-ketentuan substantifnya *مقتضى الظاهر* juga—terutama—mengacu kepada ketentuan situasional dan kondisionalnya *مقتضى الحال*. Orientasi kedua dilakukan atas dasar *i’tibâriyyah* (kesusasteraan) dan *tanziliyyah* (penempatan peringkat atau status). Secara hermeneutik<sup>44</sup> kedua pendekatan tersebut merupakan suatu keniscayaan untuk menghasilkan makna *sawâni*. Menurut Abu Musa, pendekatan ini—terutama yang terakhir—hanya dapat dilakukan oleh mereka yang—di samping

memiliki kecerdasan intelektual -- memiliki kecerdasan intuisi, emosi, dan imajinasi.<sup>45</sup>

Tujuan stilistik *taukid khabar* -- seperti telah disinggung-- antara lain, menghilangkan keraguan, menutup kemungkinan interpretasi metaporik (terutama dalam *takrā*), afirmasi komprehensif, menyatakan sikap dan keyakinan, menenangkan jiwa persona kedua (*mukhātab*), mewujudkan keyakinan *mukhātab* tentang janji yang diberikan, memberi isyarat bahwa apa yang dialami *mutakallim* sangatlah memprihatinkan atau tidak sesuai dengan asumsi, keyakinan dan prediksinya. Berikut beberapa contoh dari sebagian tujuan stilistik dimaksud. (25) QS. Al-Hajj [22]: 5,6,7:

بأيتها الناس إن كنتم في ريب من البعث فإننا  
 خلقناكم من تراب ثم من نطفة ثم من علقة ثم  
 من مضغة مخلقة وغير مخلقة لنبين لكم، ونقر  
 في الأرحام ما نشاء إلى أجل مسمى ثم نخرجكم  
 طفلا ثم لتبلغوا أشدكم، ومنكم من يتوفى و  
 منكم من يرد إلى أرذل العمر لكيلا يعلم من  
 بعد علم شيئا، وترى الأرض هامدة فإذا أنزلنا  
 عليها الماء اهتزت وربت وأنبتت من كل  
 زوج بهيج؟ ذلك بأن الله هو الحق وأنه يحيي  
 الموتى وأنه على كل شيء قدير؟ و إن  
 الساعة آتية لا ريب فيها و إن الله يبعث من في  
 القبور؟

(26) Puisi Bisyar:

بكرًا صاحبي قبل المحجير # إن  
 ذاك النجاح في التكبير

(27) QS. Al-Hijr [15]: 9:

إننا نحن نزلنا الذكر وإننا له لحافظون.

Elemen-elemen esensial bagi tujuan stilistik *taukid khabar* --- kepastian, tujuan tertentu dan argumentasi yang kokoh --nampak begitu jelas pada contoh (25). Metode

modern dan penemuan ilmiah paling mutakhir bahkan membenarkan seluruh ilustrasi yang dikemukakan di dalam ayat ini sebagai suatu keniscayaan, baik terhadap ilustrasi yang dikemukakan secara argumentatif rasional-eksperimental maupun yang dikemukakan secara metaporik-imajinatif-natural-emosional. Begitu akurat data dan fakta yang dikemukakan (diisyaratkan) dalam contoh ini hingga Allah mempersilakan secara terbuka kepada siapapun yang ragu akan adanya kebangkitan untuk melakukan penelitian dan penyelidikan melalui objek-objek yang dijadikan sebagai sampel bagi keniscayaan kebangkitan tersebut.<sup>46</sup>

Tujuan stilistik pada (25) ini ialah menghilangkan keraguan. Tujuan seperti ini terdapat pada contoh (26) dan (27).

Pada puisi Bisyar (26), *us-lûb taukid* diformulasikan untuk menghilangkan keraguan secara natural *tan-ziliyyah i'tibâriyyah*. Para pujangga menulis kisah tentang puisi ini secara *mutawâtir*. Alkisah seorang pujangga kesohor bernama Khalaf al-Ahmar, setelah ia mendengar puisi ini (26) ia langsung mendatangi kreatornya, Bisyar, dan menyampaikan kritiknya. Seandainya, kata sang pengkritik, Anda menformulasikan puisi Anda dengan rumusan بكرًا...فالنجاح dan menempatkannya pada posisi إن ذاك النجاح pasti akan lebih indah. Bisyar menjawab: " Aku menyusunnya secara *a'râbiyyah wasyiyyah*.

Seandainya aku katakan فالنجاح nis-caya puisiku akan tergolong ke dalam kreasi *muwallidin*, tidak fasih dan tidak termasuk ke dalam makna kasidah". Dengan penjelasannya ini, Bisyar ingin menyatakan bahwa, secara stilistika penggunaan *taukid* didalam redaksi puisinya itu sengaja dibuat mengacu kepada karakteristik bahasa Arab asli sesuai dengan naturnya, serta kefasihan dan kultur asalnya; hal mana ketika ia memerintahkan untuk beraktivitas sebelum terik mentari di awal bait, ia merasa bahwa *audiernya* membutuhkan argumentasi sebagai alasan untuk menghilangkan keraguan mengapa harus beraktivitas di pagi hari. Itulah sebabnya redaksi pada bagian kedua dari bait puisinya itu ia formulasikan dengan *taukid*; redaksi natural yang sarat dengan kesadaran serta penuh pertimbangan tentang rahasia-rahasia kejiwaan.<sup>47</sup> Konteks ini seperti telah disinggung mengharuskan adanya indikator-indikator implisit yang mengisyaratkan secara kuat adanya keingintahuan *mukhâtab* mengenai informasi tertentu sebagai suatu keraguan yang ditimbulkan oleh kalimat imperatif الأمر dan bentuk ingkar pada kalimat imperatif النهي yang diungkapkan sebelumnya yang biasanya mengandung petunjuk atau nasehat. Dalam koridor inilah pernyataan yang datang sesudahnya diformulasikan dengan menggunakan *taukid* untuk menghilangkan keraguan tersebut dalam konteks *tanziliyyah i'tibâriyyah*. Inilah yang terjadi pada contoh (26).

Apabila contoh (26) diekspresikan atas dasar ketentuan situasional-kondisional جرياعلى مفتضى الحلال atau secara *tanziliyyah i'tibâriyyah*, contoh pada (25) diekspresikan atas dasar ketentuan *zhâhi-riyyah* yaitu atas dasar ketentuan substantifnya جريا على مفتضى الظاهر Yang terakhir ini sama dengan contoh (27). Seperti dapat dilihat dari konteks dan *munâsabah* di dalam dan antar ayat --(QS. Al-Hijr [15]: 6-9) --, *audien* contoh (27) adalah orang-orang kafir yang mengingkari Allah sebagai sumber turunya al-Qur'an serta orang-orang yang sangat meragukan keterpeliharaan al-Qur'an. Untuk menghadapi keingkaran orang-orang kafir, Allah menggunakan tiga bentuk *taukid*; *inna*, *dhamîr fa' nahnu* dan repetisi predikatif untuk *dhamîr nahnu* نزلنا نحن. Sedang untuk menghilangkan keraguan bahwa al-Qur-'an tidak akan senasib dengan Taurat dan Injil, Allah menggunakan *inna*, *lâm taukid* dan metode *qashr taqdîm mâ haqquh al-ta'khîr* له لحافظون. Ayat dimaksud selengkapnya adalah sebagai berikut :

و قالوا يأبئها الذى نزل عليه الذكر إنك  
مجنون . لو ما تأتينا باللائمة إن كنت من  
الصادقين . ما نزل اللآئمة الا بالحق و ما  
كانوا إذا منظرين . إنا نحن نزلنا الذكر و إنا  
له لحافظون .

(28a) QS. Al-Hajj [22]: 38:

إِنَّ اللَّهَ يَدْفَعُ عَنِ الَّذِينَ آمَنُوا

(28b) QS. Al-Hajj [22]: 39:

أَذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتِلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلَمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ  
نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ

Tidak ada sedikitpun keraguan di hati para sahabat Nabi bahwa pembelaan Allah akan diberikan kepada orang-orang yang beriman terlebih ketika pembelaan dan pertolongan itu benar-benar telah nampak di depan mata. Dahulu, saat mereka berada di Mekkah, ketika mereka diprovokasi dan diintimidasi, dikejar dan dihajar, dituduh, dan dibunuh ; tak sedikitpun mereka ragu bahwa Allah akan menolong mereka; begitupun saat klimaks, ketika mereka disisir dan diusir! Kini, saat kemenangan bak mentari di ambang fajar, ketika penduduk Medinah menyatakan dukungan dan pembelaan penuh kepada Nabi, saat keyakinan mereka sebulat mentari sewaktu terbit di Ufuk Timur, Allah menurunkan firman ber-*uslub taukid* kepada Nabi-Nya: *إن الله يدافع عن الذين آمنوا* ; *وإن الله على نصرهم لقدير* . Maka partikel *taukid* yang digunakan di dalam firman tersebut pasti bukan untuk menghilangkan keraguan, melainkan sebagai *tabsyir* dari Allah bahwa la benar-benar akan merealisasikan janji-Nya yang selama ini telah menjadi keyakinan mereka, bahkan yang sebenarnya telah mereka rasakan sejak semula; pembelaan dan pertolongan Tuhan. Bayangkan! Selama tiga belas tahun kekuasaan dan kekuatan besar mengejar dan menghajar, namun mereka tetap eksis bahkan semakin bersinar. Entah apa yang akan terjadi atas mereka seandainya Tuhan saat itu memerintahkan kepada mereka tidak untuk bersabar, berpasrah diri, dan bertawakal. Entah apa nasib mereka se-

andainya Tuhan waktu itu memerintahkan kepada mereka untuk melawan dan tidak dengan bertahan. Realitas orang beriman saat itu adalah lemah dan belasan. Sedangkan musuh sangatlah kuat, ratusan bahkan ribuan. Hikmah kebijakan Tuhan itulah yang sejak semula mereka yakini sebagai pembelaan dan pertolongan Yang Maha Bijak. Dan itu adalah rasional, karena itu adalah *sunnatullah*. Keniscayaan *sunnatullah* pulalah yang menjadi roh bagi firman-Nya, ketika Ia berkehendak untuk merealisasikan janji yang diberikan-Nya :

أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا و أن الله على نصرهم لقدير .

Bahwa secara stilistik tujuan *taukid* pada contoh ini bukanlah untuk menghilangkan keraguan *mu-khâtab* tetapi untuk menunjukkan kehendak *Mutakallim* dalam merealisasikan janji-Nya, secara gamblang dapat disimak secara lengkap dalam rangkaian ayat (QS. Al-Hajj [22]: 38-41) berikut ini:

إن الله يدافع عن الذين آمنوا ، إن الله لا يحب كل خوان كفور ؟ أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا ، و إن الله على نصرهم لقدير ؟ الذين أخرجوا من ديارهم بغير حق إلا أن يقولوا ربنا الله . و لولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع و بيوع و صلوات و مساجد يذكر فيها اسم الله كثيرا . و لينصرن الله من ينصره . إن الله لقوى عزيز ؟ الذين ان مكناهم في الأرض أقاموا الصلاة و أتوا الزكاة و أمروا بالمعروف و نهوا عن المنكر . و لله عاقبة الأمور ؟

(29) QS. Al-Syu'ara [26]: 117 :

قال رب إن قومى كذبون

(30) QS. Ali 'Imran [3]: 36 :

رب إن و ضعتها أنتى

Pada (29), Nabi Nuh sama sekali tidak berniat untuk meyakinkan Tuhan bahwa kaumnya mendustakan risalah yang disampai-kannya kepada mereka. *Subhanallah!* Karena dalam keyakinannya, Dia lebih tahu tentang apa yang menimpa kepada dirinya. Dia bahkan tahu bukan saja yang telah dan sedang terjadi, tetapi juga yang akan terjadi. Lebih dari itu, Dia tahu seluruh apa yang terdapat di langit maupun di bumi, Dia tahu segala apa yang lahir dan batin. Namun begitu, tidak pula sebagai penjelasan. Sebab, bagi Allah semuanya sangat jelas. Nabi Nuh menggunakan *taukid* di dalam proposisinya bukan karena faktor *mukhātab*, bukan untuk memberi tahu kepada yang belum tahu, bukan pula untuk konfirmasi ataupun klarifikasi. Tetapi, ia menggunakan *taukid* itu di dalam pernyataannya, semata karena ia ingin mengungkapkan betapa telah terjadi keprihatinan dan kesedihan yang sangat mendalam pada dirinya berkaitan dengan sikap kaumnya. Sebab, dia tahu apa akibat pendustaan terhadap risalah Allah. Oleh karena itu, walaupun keprihatinan dan kesedihannya itu dinilai sebagai 'proposal' bagi suatu permohonan kepada Allah, semua itu ia lakukan bukanlah karena kaumnya telah memperolok-olokan, membenci, ataupun menganiayanya. Tetapi, semata karena Allah dan demi risalah-Nya!

Tujuan stilistik ini akan nampak sangat gamblang bila kita menyimak dengan saksama seluruh

episode (QS. Al-Syu'ara [26]: 116-122) berikut ini:

قالوا لمن لم تنته يا نوح لتكونن من المرجومين ؟ قال رب إن قومي كذبون ؟ فافتح بيني وبينهم فتحا ونجني و من معي من المؤمنين ؟ فأنجيناه و من معه في الفلك المشحون ؟ ثم أغرقنا بعد الباقين ؟ إن في ذلك لآية و ما كان أكثرهم مؤمنين ؟ و إن ربك لهُ العزيز الرحيم ؟

Hal yang serupa terdapat pada (30). Alkisah istri Imran, ketika ia melihat seekor burung memberi makan anaknya. Terbetiklah di hatinya; andaikan dia dikaruniai seorang anak lelaki, lalu iapun berdo'a : "Ya Allah, aku bemozaar! Bila Engkau mengaruniakan seorang anak kepadaku, niscaya akan kujadikan dia pengurus dan pelayan Baitul Maqdis". Ketika anak itu terlahir putri, sang istri menyatakan isi hatinya dengan menggunakan *uslub taukid, ismiyyat al-jumlah* dan partikel : *إن و* : *إن و* : *إن و* Menurut al-Zamakhsyari, penggunaan *uslub taukid* di sini ialah, sesuai dengan konteksnya, untuk menyatakan kekecewaan dan kesedihan atas kenyataan bahwa anak yang lahir tidaklah seperti yang ia harapkan.<sup>48</sup> Menurutnyanya, dari sini kita tahu mengapa Allah berfirman *و الله أعلم بما وضعت* Yaitu untuk memberi tahu --di samping mengobati kekecewaan dan kesedihan seorang ibu yang bemozaar-- bahwa anak yang terlahir sebagai wanita itu bukanlah seperti wanita dalam asumsi atau pandangan budaya lokal.



## Penutup

*Emphasis* proposisional merupakan realitas kebahasaan, tak terkecuali di dalam bahasa Arab. Kenisyaannya berakar kepada realitas *mukhâtab* yang secara sosio-kultural tidak hanya terdiri atas kelompok *perceptive* yang terbebas dari segala interes serta bening dan jernih dalam berpikir, melainkan ada juga yang ragu, keliru bahkan ingkar. Realitas lain berkaitan dengan etika, tata-krama, dan kultur kebahasaan itu sendiri yang secara natural melibatkan bukan saja ide, logika, dan tema, tetapi juga intuisi, emosi, dan imajinasi. Keberadaannya di dalam al-Qur'an karena al-Qur'an diturunkan berbahasa Arab. Secara retorik, *emphasis* proposisional mengacu kepada makna *sawâni*.

Dalam konteks al-Qur'an, fungsionalitas dan efektifitas retorik *emphasis* proposisional –dengan segala unsur gaya atau stilistikanya– bukan hanya berorientasi eksternal tetapi juga bermotivasi internal, tidak hanya atas dasar pertimbangan ketentuan substantifnya, melainkan juga atas dasar situasi dan kondisi objektifnya. Cakupan dimensinya bukan hanya futuristik melainkan juga kini dan lampau bahkan metafisis. Koridomya seperti nampak secara jelas di dalam tujuannya—ialah pemantapan keyakinan, akurasi, validitas, keindahan, dan efektifitas makna, lafal serta struktur kalimatnya baik *zhâ-hiriyyah* maupun *i'tibâriyyah* dan *tanziliyyah*.  
*Wallâh a 'lam bi al-shawâb*.

---

اَلْعَالَمُ سِرَاجٌ اُمَّتِيهِ فِي الْهَدَايَةِ وَتَجْدِيدِ الظُّلَمِ

Orang berilmu itu pelita bagi umatnya dalam memberi petunjuk dan menyirnakkan kegelapan (kebodohan).

اَلْمَالُ سَيْفٌ نَفَعًا وَضَرًا

Harta itu adalah pedang dalam kegunaan dan bahayanya.

## Catatan Akhir

1. Lihat : Al-Imam Badruddin Muhammad bin Abdullah al-Zarkasyi (selanjutnya akan disebut al-Zarkasyi), *al-Burhān fi 'Ulūm al-Qur'ān*, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1988), cet. ke-1, jilid 2, h. 399.
2. Al-Imam Mahmud ibn Umar Al-Zamakhshari (selanjutnya akan disebut al-Zamakhshari), *al-Mufashshal fi 'Ilm al-Lughah*, (Beirut: Dār al-Jail, tth.), cet-2, h. 111,112. Lihat pula : Al-'Alawi, op. cit., jilid 2, h. 176.
3. Al-Zarkasyi, *loc. cit.*, jilid-2, h. 399.
4. Abd al-Qadir Husain (selanjutnya akan disebut Husain), *Fann al-Balāghah*, (Beirut: Ālam al-Kutub, tth.), h. 221. Dalam ilmu nahwu *tābi'* adalah kata (bagian kalimat) yang *i'rāb* nya sama secara mutlak dengan kata sebelumnya. Menurut ulama nahwu yang termasuk *tawābi'* adalah; *na'ī*, *taukid*, *'atf al-bayan*, *'atf al-nasq* dan *badal*. Lihat: 'Asim Bahjat dkk., *op. cit.*, jilid-3, h. 10.
5. Al-Imam al-'Allamah ibu al-Fadl Jamaluddin Muhammad ibn Mukram Ibn Manẓur al-Afriqi al-Misri (selanjutnya akan disebut Ibn Manẓur), *Lisān al-'Arab*, (Beirut: Dār al-Šādir, t.th), jilid 3, h. 466; Muhibbuddin Abu Faid al-Sayyid Muhammad Murtada al-Husaini al-Wasiti al-Zabidi al-Hanafi (selanjutnya akan disebut Muhibuddin), *Syarḥ al-Qāmūs al-Musammā Tāj al-'Arūs min Jawāhir al-Qāmūs*, (tt.: Dar al-Fikr, tth.), jilid 2, h. 540; Luis Ma'luf, *Al-Munjid fi al-Lughah wa al-'Ālām*, (Beirut: Dar al-Masyriq, 1975), Cet. ke-22, h. 15; Ibn Faris dan Abd Salam Muhammad Harun (ed.), *Maqāyīs al-Lughah*, (Mesir: Maktabah al-Khanji, 1981), cet. 3. Jilid 6, h. 138; E.W. Lane, *Arabic-English lexicon*, (England: Islamic Texts Society Trust, 1984), vol. 2, p. 2963,2964.
6. *Ibid* (seluruh rujukan pada foot not no. 4). Lihat pula: Abd al-Rahman Hasan Habnakah al-Maidani (selanjutnya akan disebut Habnakah), *al-Balāgh al-'Arabiyah: Usūshā wa 'Ulūmuhā wa Funūnuhā*, (Beirut: Al-Dār al-Syamiyah, 1996), jilid 1, h. 185, 186; DR. Rohi Baalbaki (selanjutnya akan disebut Baalbaki), *al-Maurid Qamus 'Arabī Inklīzī*, Beirut: Dār al-'Ilm li al-Malāyīn, 1993, cet. ke-5, h. 388,392.
7. Al-Sayyid Ahmad al-Hasyimi (selanjutnya akan disebut al-Hasyimi), *al-Qawā'id al-Asāsiyyah li al-Lughah al-'Arabiyah*, (tt.: tpn., tth.), h. 286.
8. Pakar ilmu nahwu (sintaksis) mengenai *taukid* kepada dua; *lafẓī* dan *ma'nawī*. *Taukid lafẓī* dilakukan dengan cara mengulang *partikel*, *kata* atau *kalimat*, baik dalam bentuk sama persis seperti pada (1), (2) dan (3) atau dalam bentuk *murādif* (sinonim)nya seperti " صحاحا سلا " , " غرايب سود " atau " ضيفا حرجا " pada (4a), (4b) atau (4c) berikut:
  - (1) QS. Al-Jāsiyah [45]: 3-4:  
 " إن في خلق السموات و الأرض آيات  
 للمؤمنين و في خلقكم ...
  - (2) QS. Al-Insan [76]: 15-16:  
 " و بطاف عليهم بأنية من فضة و  
 أكواب كانت فواريرا ، فواريرا من  
 فضة قدروها تقديرا "
  - (3) QS. Al-Syarah [94]: 5-6 :  
 " فإن مع العسر يسرا إن مع العسر يسرا "

(4a) QS. Al-Anbiya' [21]: 31:  
 " و جعلنا في الأرض رساى أن تميد هم  
 و جعلنا فيها لجاجا سبلا لعلهم يهتدون "

(4b) QS. Al-An'am [6]: 125 :  
 " فمن برد الله أن يهديه بشرح صدره  
 للإسلام و من برد أن يضلّه يجعل صدره  
 ضيقا حرجا كأنما يصعد في السماء  
 كذلك يجعل الله الرجس على الذين لا  
 يؤمنون . "

(4c) QS. Fatir [35]: 27:  
 " أم تر أن الله أنزل من السماء ماء  
 فأخرجنا به ثمرات مختلفا ألوانها و من  
 الجبال جدد بيض و حمر مختلف ألوانها و  
 غرابيب سود . "

Sedangkan *ma'nawi* mengulang (*takrār*) dengan cara menyebut lafal tertentu seperti نفسه (5a) atau كل

(5b):  
 (5a) " قال الرئيس نفسه "  
 (5b) QS. Al-Hijr [15]: 30 :  
 " فسجد الملائكة كلهم أجمعون "

9. Mustafa al- Gilayini, *Jāmi' al-Durūs al-'Arabiyyah* . (Beirut : Al-Maktabah al-'Asriyyah, 1972), cet.ke-11, jilid 3, h. 232.

10. Badawi Tabbanah, *Mu'jam al-Balāḡah al-'Arabiyyah* , (Riyāḡ: Dār al- 'Ulūm . 1982). Jilid 1, h. 38.39. Lihat juga Al-Sayyid al-Imam Imam al-Aimmah al-Kiram Amir al-Mu'minin Yahya ibn Hamzah ibn 'Ali ibn Ibrahim Al-'Alawi al-Yamani (Selanjutnya akan disebut Al-'Alawi), *aḡ-Ṭirāz al-Mutaḡammin li Asrār al-Balāḡah wa 'Ulūm Haqāiq al-I'jāz*, Riyāḡ: Maktabah al-Ma'ārif, t.th., jilid 2, h. 176. Sebenarnya ada kesamaan di dalam pengertian *taukīd* yang dikemukakan oleh ulama nahwu dengan yang dikemukakan oleh ulama

*balagah* , di samping perbedaan-perbedaan yang terdapat di antara keduanya. Di antara perbedaannya ialah terdapat di dalam orientasi masing-masing. Orientasi *taukīd* di dalam nahwu adalah *i'rāb*. Sedangkan di dalam *balagah* orientasinya adalah makna *sawānī* , retorikal atau stilistik, yaitu sesuai dengan makna dan tujuan *balagah* itu sendiri . Misalnya repetisi di dalam QS. Al-Mursalat [77]. Pengulangan ayat "زِيلَ يَوْمَئِذٍ لِلْمُكَذِّبِينَ" sebanyak 10 X sama sekali bukan berorientasi *i'rabiyyah*, melainkan berorientasi *balagiyyah*.

11. Habnakah, *loc. cit.*
12. Al-'Alawi . *op.cit.*, h. 178, 179, 184.
13. Makna *sawānī* ialah makna atau pesan yang dimaksud oleh *mutakallim* ketika ia menyampaikan pernyataan-pernyataan yang dirumuskan dalam proposisi atau kalimat-kalimat tertentu yang ia pilih berdasarkan situasi dan kondisi atau *mukhatab* yang ia hadapi. Menurut para pakar *ilmu ma'ani* kalimat atau pernyataan yang bersifat *balāḡī* ialah kalimat atau pernyataan yang lafal-lafalnya menunjuk kepada makna *lingual* ( لغوى ), *konvensional* ( عرق ) atau *legal* ( شرعى ) nya. Masing-masing lafal, baik lingual, konvensional maupun legal memiliki dua makna yaitu; makna *awwal* (awal) dan makna *sawānī* ( kedua ). Di dalam ilmu nahwu, lafal diidentifikasi sebagai makna asal. Jadi, ada makna asal (makna leksikal), makna awal (makna gramatikal) dan makna *sawānī* (makna semantik/makna yang

- dikmaksud oleh *mutakallim*). Makna asal –seperti yang telah dikemukakan—ialah makna yang ditunjukkan oleh lafal. Makna awal ialah makna yang ditunjukkan oleh susunan kalimat. Sedangkan makna *sawānī* ialah maksud atau tujuan *mutakallim* yang terumus di dalam kalimat atau pernyataan yang ia sampaikan berdasarkan situasi dan kondisi atau *mukhatab* yang ia hadapi. Misal : إن “زيدا قائم” . Makna awalnya ialah *penegasan tentang berdirinya Zaid*. Sedangkan makna *sawānī* -nya ialah *tujuan dari penegasan tersebut, yakni menghilangkan keraguan mukhatab dengan menggunakan uslub taukid*. Lihat: Al-Hasyimi, *Jawāhir al-Balāgh*, (Beirut: Dār al-Fikr, 1988), cet. ke-12, h. 46-47
14. Al-Imam Abu Bakr Abd al-Qahir ibn Abd al-Rahman ibn Muhammad al-Jurjani al-Nahwi (selanjutnya akan disebut Abd al-Qahir al-Jurjani), *Dalā'il al-Ijāz*, (Kairo: Maṭba'ah al-Madani, 1992), cet. ke-3, h. 227.
15. *Ibid*. Lihat pula: Fadl al-Hasan Abbas (selanjutnya disebut Abbas), *al-Balāgh, Funūnuhā wa Afnānuhā: 'Ilm al-Ma'ānī*, (Aman: Dār al-Furqān, 1992), cet.-3, h. 406 dan Al-Zamakhshari, *op. cit.*, *jilid-1*, h. 36,37. Dikemukakan di dalam *al-Kasysyaf* bahwa “هدى للمتقين” yang berfungsi sebagai *taukid* merupakan proposisi tersendiri yang memiliki kaitan sangat erat dengan proposisi-proposisi sebelumnya sekalipun tidak dihubungkan dengan kata penghubung. Oleh Abd al-Qahir al-Jurjani komposisi seperti ini disebut dengan *faṣl*, yakni *khabar murakkab* berkomposisi konektif

tanpa konjungsi.. Menurut al-Zamakhshari, QS. Al-Baqarah [2]: 1 dan 2 ini memiliki empat proposisi: (1) لا ريب فيه (2) ذلك الكتاب (3) هذه ام [الم] (4) هدى للمتقين [هدى للمتقين]. Secara berurutan, proposisi sesudahnya masing-masing berfungsi sebagai *taukid* bagi proposisi sebelumnya: “ذلك الكتاب” berfungsi sebagai *taukid* bagi “لا ريب فيه”, “الم” berfungsi sebagai *taukid* bagi “ذلك” dan “هدى للمتقين” berfungsi sebagai *taukid* bagi “لا ريب فيه”. Hanya saja kualifikasi *taukid*nya berbeda, yaitu antara “لا ريب فيه” dengan “هدى للمتقين”. Yang pertama masuk ke dalam kualifikasi *taukid lafzi*, karena “لا ريب فيه” semakna dengan “ذلك” dan “الكتاب”. Sedangkan yang kedua masuk dalam kualifikasi *taukid maknawi*, karena “هدى للمتقين” tidak semakna dengan “لا ريب فيه”.

Tentang betapa eratnya hubungan di antara keempat proposisi tersebut walau tanpa kata penghubung, dijelaskan oleh Al-Zamakhshari: Proposisi pertama berisikan tantangan bagi siapapun yang ingin menandinginya. Proposisi kedua memberikan konfirmasi bahwa yang dimaksud tiada lain adalah al-Qur'an yang memiliki kesempumaan. Proposisi ketiga membenarkan kesaksian dan pengukuhan bahwa kesempumaan itu menjadi sifatnya karena di dalamnya tidak ada secuilpun keraguan. Sebaliknya, yang ada hanyalah kebenaran dan keyakinan. Proposisi keempat menegaskan bahwa yang seperti itu

pantas sebagai petunjuk hanya bagi orang-orang yang bertaqwa.

16. Al-Zarkasyi, *op. cit.*, jilid-2, h. 399—529 dan jilid-3, h. 5—114
  17. Al-Zamakhsyari, *Al-Kasysyāf, op. cit.*, jilid-2, h. 21.
  18. Al-Ragib, *op.cit.*, h. 306.
  19. Al-Zarkasyi, *op.cit.*, jilid-2, h. 439.
  20. *Ibid.*, h. 440.
  21. Muhammad Abu Musa, DR (selanjutnya disebut Abu Musa), *Khaṣāṣ al-Tarākīb: Dirāsāt Tahliyyah li masāil 'Im al-Ma'āni*, (Kairo: Maktabah Wahbah, 1980), cet. ke-3, h. 57.
  22. Partikel ini disebut menyerupai verba karena huruf akhirnya *mabni (indeclinable)* atas *fathah* seperti *fi'l māḍī* dan karena struktur katanya paling sedikit terdiri dari tiga huruf serta karena mengandung makna *fi'l* seperti penegasan dan penyerupaan. Lihat; Al-Hasyimi, (*al-Qawā'id al-Asāsiyyah*), *op.cit.*, h. 159.
  23. Habnakah, *al-Balāgh al-'Arabiyyah, op.cit.*, h. 189.
  24. Muwaffiq al-Din Abu al-Baqā' Ya'isy ibn 'Ali ibn Ya'isy al-Musili (selanjutnya akan disebut Ibn Ya'isy). *Syarḥ al-Mufaṣṣal li al-Zamakhsyari* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2001), cet. 1, jilid 4, h. 526
  25. Husain, *Fann al-Balāgh, op. cit.*, h. 224.
  26. Contoh untuk; (1) ekpektasi : قد يقوم , الغالب اليوم , (2) mengindikasikan sedikit: قد يصدق الكنوب . (3) mengindikasikan banyak: قد يعمل الناس عملا لا فائدة لهم . (4) melukiskan keadaan sekarang dengan menggunakan bentuk lampau: قد قامت قد أفلح من اتقى الله dan konfirmatif:
- Lihat : Habnakah, *op. cit.*, jilid-1, h. 187; Luis Ma'luf, *op. cit.*, h. 610, 611.
27. Al-Zamakhsyari, al-Kasysyaf, *op. cit.*, h. 393,394.
  28. Peperangan Ahzab ialah peperangan antara kaum muslimin di bawah kepemimpinan Nabi Muhammad saw. melawan konspirasi besar yang melibatkan seluruh kekuatan Arab waktu itu yang memusuhi Nabi di bawah kendali dan pengaruh kaum Yahudi yang dipimpin oleh Huyayy b. Akhtab, tokoh Yahudi Banu Nadzir. Peperangan ini dikenal juga dengan peperangan Khandaq. Di dalam pertempuran ini tidak kurang dari 10.000 tentara musuh terdiri dari pasukan tentara Quraisy, pasukan kabilah-kabilah Arab di bawah bendera Gatafan, pasukan tentara Yahudi Banu Qainuqa' dan Banu Nadzir mengepung Kota Nabi yang dipertahankan hanya oleh ± 3000 tentara muslim. Sementara itu Yahudi Banu Quraiza yang selama ini berada di bawah perlindungan Nabi di Kota Madinah telah melanggar kesepakatan (konstitusi), terlibat dalam konspirasi dengan kekuatan musuh yang tengah mengepung dan menyatakan kesiapan untuk menghancurkan kaum muslimin dari dalam. Peperangan ini dimenangkan oleh Kaum Muslimin di bawah kepemimpinan Nabi melalui kekuatan diplomasi setelah lebih dahulu terjadi kontak senjata di dalam parit yang dimenangkan oleh pasukan Ali b. Abi Thalib yang didukung oleh tekanan cuaca musim dingin yang menyengat serta badai gurun yang memporak-porandakan perkemahan

- musuh. Lihat: Haekal, *Sejarah Hidup Muhammad*, terjemahan Ali Audah, (Jakarta: Tintamas, 1982), cet. ke-8, h. 370-394.
29. Ibn Ya'isy, *op. cit.*, jilid-5, h. 44-45.
  30. Al-Alawi, *al-Tiraz, op.cit.* jilid-2, h. 31.
  31. *Ibid* dan h. 32.
  32. Al-Zamakhsyari, al-Kasysyaf, *op. cit.*, jilid 3, h. 364
  33. Ibn Qutaibah, Al-Sayyid Ahmad Saqr, (ed.), *Ta'wil Musykil al-Qur'an*, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah : 1981), cet. ke-3, h. 232-235.
  34. Ibn Kasir, *Tafsīr al-Qur'an al-'Aẓim*, (Indonesia: Putra Semarang, tth.), jilid 4, h. 560.
  35. Menurut al-Ša'lab penafsiran berkaitan dengan waktu; sekarang , nanti dan kapanpun dapat dipahami dari adanya perbedaan struktur secara kategorial. Yang pertama diekspresikan dalam bentuk verba (لا أعبد ما تعبدون) sedang yang kedua dalam bentuk nomina (و ما عبتم لنا عابد ما عبتم). Lihat: Ibn Qutaibah, *op. cit.*, h. 238-239.
  36. Ibn Qutaibah , *loc. cit.* Lihat pula : QS Ibrahim [14]: 4.
  37. Lihat: A.M. Hidayatullah, " Efektivitas Qasr di Dalam al-Qur'an ", *Mimbar Agama & Budaya*, XVIII, 3, (2001), h. 298; Abd al-Mun'im Khafaji (ed.) dalam al-Khaṭīb al-Khazwīnī, *al-Idāh fi 'ulūm al-Balāghah*, (Mesir: al-Maktabah al-Azhariyyah li al-Turās, 1993), cet. ke-3, jilid 3, h. 4.
  38. Firman Allah di dalam Kitab Suci memberikan konfirmasi bahwa kezaliman dan kefasikannlah yang menjadi penyebab hancurnya suatu bangsa atau negri. Lihat : QS. Al-Isra [17]: 16.
  39. Habnakah. *op. cit.*, h. 537.
  40. Ahmad Mustafa al-Maragi, *Tafsīr al-Marāḡī*, (Mesir: Syirkah Maktabah wa Maṭba'ah Muṣṭafā al-Bābī al-Halabī wa Aulāduh, 1962), cet- 3, jilid 1, h. 6-7.
  41. Tentang *ummatan wasaṭan*, secara lebih luas lihat pula: Sayyid Qutb, *Fī Zilāl al-Qur'an*, (tt.:tpn, 1967), cet.-5, jilid 1, h. 16-18.
  42. Habnakah , *op. cit.*, jilid 1, h. 186.
  43. Muhammad Abu Musa, DR (selanjutnya disebut Abu Musa), *Khaṣā'is al-Tarākīb: Dirāsāt Tahillīyyah l i masā'il 'lm al-Ma'āni*, (Kairo: Maktabah Wahbah, 1980), cet. ke-3, h. 57.
  44. Menurut Schleiermacher, informasi akurat dapat diperoleh melalui dua pendekatan; gramatikal dan psikologis (latar belakang, konteks, situasi dan kondisi). Lihat: E. Sumaryono, *Hermeneutik: Sebuah Metode Filsafat*, (Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 1993), cet. ke-7, h. 31, 38.
  45. *Ibid.*, h. 51.
  46. Prof. DR. A. Baiquni, *Islam dan Ilmu Pengetahuan Modern*, (Bandung: Penerbit PUSTAKA, 1983), cet. ke-1, h. 51-75 dan 107-120.
  48. Abu Musa, *op. cit.*(*Khaṣā'is al-Tarākīb*), h.52.
  49. Al-Zamakhsyari, *op. cit.*, jilid 1, h. 355-356. Lihat pula Abd al-Qahir al-Jurjani, *op. cit.*, (*Dalā'il al-I'jāz*), h. 327.

**Daftar Pustaka**

- Badruddin Muhammad bin Abdullah al-Zarkasyi, *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1988, Cet. Ke-1, Jilid 2.
- Mahmud ibn Umar Al-Zamakhsyari, *al-Mufashshal fī 'Ilm al-Lughah*, Beirut: Dār al-Jail, t.th., Cet. Ke-2.
- Abd al-Qadlr Husain, *Fann al-Balāghah*, Beirut: Ālam al-Kutub, tth.
- Ibn al-Fadl Jamaluddin Muhammad ibn Mukram Ibn Manzur al-Afriqi al-Misri. *Lisān al-'Arab*, Beirut: Dār al Ṣādir, t.th., Jilid 3.
- Muhibbuddin Abu Faid al-Sayyid Muhammad Murtada al-Husaini al-Wasiti al-Zabidi al-Hanafi, *Syarḥ al-Qāmūs al-Musammā Tāj al-'Arūs min Jawāhir al-Qāmūs*, tt.: Dar al-Fikr, tth.
- Luis Ma'luf, *Al-Munjid fī al-Lughah wa al-A'lām*, Beirut: Dar al-Masyriq, 1975, Cet. Ke- 22.
- Ibn Faris dan Abd Salam Muhammad Harun (ed.), *Maqāyīs al-Lughah*, Mesir: Maktabah al-Kharjī, 1981, Cet. Ke-3.
- E.W. Lane, *Arabic-English lexicon*, England: Islamic Texts Society Trust, 1984.
- Abd al-Rahman Hasan Habnakah al-Maidani, *al-Balāghah al-'Arabiyyah: Usūsuhā wa 'Ulūmuhā wa Funūnuhā*, Beirut: Al-Dār al-Syamiyah, 1996.
- Rohi Baalbaki, *al-Maurid Qamus 'Arabī Inkilāzī*, Beirut: Dār al-'Ilm li al-Malāyīn, 1993, Cet. Ke-5.
- Al-Sayyid Ahmad al- Hasyimi, *al-Qawā'id al-Asāsiyyah lī al-Lughah al-'Arabiyyah* , tt.: t.pn., tth.
- Mustafa al- Gilayini, *Jāmi' al-Dunūs al-'Arabiyyah* , Beirut : Al-Maktabah al-'Asriyyah, 1972, Cet.Ke-11, Jilid 3.
- Badawi Tabbanah, *Mu'jam al-Balāghah al-'Arabiyyah* , Riyāḍ: Dār al- 'Ulūm , 1982, Jilid 1.
- Yahya ibn Hamzah ibn 'Ali ibn Ibrahim Al-'Alawī al-Yamani, *aṭ-Ṭirāz al-Mutaḍammīn li Asrār al-Balāghah wa 'Ulūm Haqāiq al-l'jāz*, Riyāḍ: Maktabah al-Ma'arif, t.th., Jilid 2.
- Abu Bakr Abd al-Qahir ibn Abd al-Rahman Ibn Muhammad al-Jurjani al-Nahwi. *Dalā'il al-l'jāz* , Kairo: Maṭba'ah al-Madani, 1992, Cet. Ke-3.
- Fadl al-Hasan Abbas, *al -Balāghah, Funūnuhā wa Afnānuhā: 'Ilm al-Ma'ānī*, Amman: Dār al-Furqān, 1992.
- Muhammad Abu Musa, *Khaṣāiṣ al-Tarakīb: Dirāsāt Tahlīliyyah lī masā'il 'Im al-Ma'āni*, Kairo: Maktabah Wahbah, 1980, Cet. Ke-3.
- Muwaffiq al-Din Abu al-Baqa' Ya'isy ibn 'Ali ibn Ya'isy al-Musili, *Syarḥ al-Mufaṣṣal li al-Zamakhsyari* Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah , 2001.
- Ibn Qutaibah, Ahmad Saqr, (ed.), *Ta'wil Musykil al-Qur'an*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah : 1981.
- Ibn Kasir, *Tafsīr al-Qur'an al-'Azim*. Indonesia: Putra Semarang, tth.
- A. M. Hidayatullah, Efektivitas Qasr di Dalam al-Qur'an , *Mimbar Agama & Budaya*, XVIII, 3, 2001.
- Ahmad Mustafa al-Maragi, *Tafsīr al-Marāgī*, Mesir: Syirkah Maktabah wa Maṭba'ah Muṣṭafā al-Bābī al-Halabī wa Aulāduh, 1962.
- E. Sumaryono, *Hermeneutik: Sebuah Metode Filsafat*, Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 1993, Cet. Ke-7.
- A. Baiquni, *Islam dan Ilmu Pengetahuan Modern*, Bandung: Penerbit PUSTAKA, 1983, Cet. Ke-1.