

Refleksi

JURNAL KAJIAN AGAMA DAN FILSAFAT

WACANA

Hilmy Muhammad

Memahami Al-Qur'an dengan Teori Hadzf

Masykur Hakim

**Dari India untuk Dunia: Peran Darul Ulum
Deoband dalam Pelestarian Hadis dan Ulumul
Hadis**

M. Sidi Ritaudin

**Agama dalam Negara: Politik Islam Indonesia
Kontemporer**

A. Bakir Ihsan

**Referensi Pemikiran Politik Nahdlatul Ulama
(NU)**

Badarus Syamsi

**Merajut Benang Kusut Tragedi Kemanusiaan:
Solusi Tasawuf bagi Krisis Kemanusiaan
Kontemporer**

Moh. Anwar Syarifuddin

**Memaknai Alam Semesta: Simbolisasi Kosmik
dalam Ontologi Mistik Sahl ibn 'Abd Allah
al-Tustari**

Refleksi

Jurnal Kajian Agama dan Filsafat

Refleksi
Jurnal Kajian Agama dan Filsafat
Vol. XI, No. 2, 2009

Dewan Redaksi

Kautsar Azhari Noer
M. Amin Nurdin
Hamid Nasuhi

Pemimpin Redaksi

Edwin Syarif

Anggota Redaksi

Media Zainul Bahri
Rifqi Muhammad Fatkhi

Sekretariat

Ahmad Jaelani

Penerbit

Fakultas Ushuluddin dan Filsafat UIN Syarif Hidayatullah Jakarta
bekerja-sama dengan HIPIUS (Himpunan Peminat Ilmu-ilmu
Ushuluddin)

Alamat Redaksi

Jl. Ir. H. Djuanda No. 95, Ciputat, Jakarta Selatan
Telp. (021) 749 3677, 749 3579, 740 1925
Fax. (021) 749 3677
Email: jurnalrefleksi@yahoo.com

Refleksi adalah jurnal yang terbit 3 (tiga) kali setahun, telah diakreditasi oleh Departemen Pendidikan Nasional RI melalui SK No. 39/DIKTI/Kep./2004. Refleksi menerima kontribusi tulisan berupa artikel, liputan akademik, laporan penelitian, dan tinjauan buku. Panjang tulisan minimal 10 halaman kuarto spasi ganda. Isi tulisan merupakan tanggung jawab penulis.

TABLE OF CONTENTS

Articles

- 129-154 **Memahami Al-Qur'an dengan Teori Ḥadzf**
Hilmy Muhammad
- 155-168 **Dari India untuk Dunia: Peran Darul Ulum Deoband dalam Pelestarian Hadis dan Ulumul Hadis**
Masykur Hakim
- 169-194 **Agama dalam Negara: Politik Islam Indonesia Kontemporer**
M. Sidi Ritaudin
- 195-214 **Referensi Pemikiran Politik Nahdlatul Ulama (NU)**
A. Bakir Ihsan
- 215-244 **Merajut Benang Kusut Tragedi Kemanusiaan: Solusi Tasawuf bagi Krisis Kemanusiaan Kontemporer**
Badarus Syamsi
- 245-270 **Memaknai Alam Semesta: Simbolisasi Kosmik dalam Ontologi Mistik Sahl ibn 'Abd Allāh al-Tustarī**
Moh. Anwar Syarifuddin
- 271-294 **Proses Interaksi dan Integrasi Intern Pemeluk Agama**
Andi Rosadisastra

MEMAHAMI AL-QUR'AN DENGAN TEORI ḤADZF

Hilmy Muhammad

Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

hilmymb@yahoo.com

Abstract: *This article explains how the ellipsis (ḥadzf) theory performs in Qur'anic translation. It explains the philosophy, theory and manners of ḥadzf, and the formulation of deleting word (maḥdzūf) in the sentence (jumlah). This sort of article puts more attention on studying the verse of 125 Surah al-Naḥl [16]. This study shows that ḥadzf can fill the empty space of Qur'anic translation, and its interpretation. It is open for everybody to give his interpretation. However, it requires several conditions to formulating the deleted word (maḥdzūf). Eventually, this article concludes that study of ḥadzf is important in translating al-Qur'an which can make the renders easier to understand the messages of al-Qur'an.*

Keywords: *Nazm, Ellipsis, Translation of the Qur'an.*

Abstrak: Artikel ini menjelaskan bagaimana teori elipsis (*ḥadzf*) berkinerja dalam terjemahan al-Qur'an. Ini menjelaskan filosofi, teori, dan cara-cara *ḥadzf*, serta formulasi penghapusan kata (*maḥdzūf*) dalam kalimat (jumlah). Jenis artikel ini lebih memperhatikan kajian pada ayat 125 Surah al-Nahl [16]. Studi ini menunjukkan bahwa *ḥadzf* dapat mengisi ruang kosong dalam terjemahan dan interpretasi al-Qur'an. Ini terbuka bagi siapa pun untuk memberikan interpretasinya sendiri. Namun, diperlukan beberapa syarat untuk merumuskan kata yang dihapus (*maḥdzūf*). Pada akhirnya, artikel ini menyimpulkan bahwa studi *ḥadzf* penting dalam menerjemahkan al-Qur'an yang dapat membuat pembaca lebih mudah memahami pesan-pesan al-Qur'an.

Kata Kunci: *Nazm, Ḥadzf, Penerjemahan al-Qur'an.*

Pendahuluan

Ahmad Mustofa Bisri, yang akrab dipanggil “Gus Mus”, dalam acara penganugerahan gelar Doktor Kehormatan (Doctor Honoris Causa) UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta kepada dirinya dalam bidang Kebudayaan Islam (30 Mei 2009), sempat mempertanyakan terjemahan ayat 125 surat al-Nahl [16]:

أَدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ
هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ صَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ

(Serulah (manusia) kepada jalan Tuhanmu dengan hikmah dan pelajaran yang baik dan bantahlah mereka dengan cara yang baik. Sesungguhnya Tuhanmu Dialah yang lebih mengetahui tentang siapa yang tersesat dari jalan-Nya dan Dialah yang lebih mengetahui orang-orang yang mendapat petunjuk).¹

Gus Mus berpendapat, ungkapan “*ud'u*” (serulah /ajaklah) tidak disebutkan objeknya, karena ungkapan tersebut memang tidak membutuhkan objek. Susunan tersebut dalam rangkaian keseluruhan kalimatnya telah cukup menunjukkan siapa yang harus diajak, yaitu: mereka yang belum di jalan Tuhan.² Gugatan ini sebenarnya telah sering terdengar terkait dengan penerjemahan al-Qur'an.³ Beberapa terjemahan al-Qur'an yang dilakukan oleh Tim Penerjemah Departemen Agama, dianggap tidak tepat atau tidak cermat terkait dengan susunan ayat.

Penerjemahan memang merupakan suatu hal yang sulit dilakukan secara tepat dan cermat, terlebih terhadap al-Qur'an yang berbahasa Arab. Hal menarik dalam gugatan di atas adalah keterkaitan terjemahan dengan

permasalahan kata yang dibuang dalam suatu terjemahan atau penafsiran. Kajian ini dalam Ilmu Ma'ani, atau lebih spesifik kajian susunan (*nazm*), termasuk dalam pembuangan "*ḥadzf*" (pembuangan).

Teori *Ḥadzf*: Membuang tapi Memberi Makna

Susunan kalimat (jumlah) dalam bahasa Arab, sebagaimana dalam bahasa-bahasa yang lain, terdiri dari *musnad ilayh* (yang diterangkan) dan *musnad* (yang menerangkan). Ungkapan yang lengkap biasanya menyebut keduanya agar maksud pengungkapannya dapat dipahami secara sempurna. Jika dibandingkan dengan bahasa-bahasa yang lain, bahasa Arab memiliki tradisi dan karakteristik yang sedikit berbeda. Orang Arab menyukai segala sesuatu yang simpel dan ringkas (*ijaz*). Sebagian mereka bahkan menyebutkan bahwa inti retorika (*balaghah*) adalah *ijaz*.⁴ Salah satu teori dalam mengejawantahkan prinsip *ijaz* ini, di antaranya adalah penggunaan teori *ḥadzf*.

Teori ini mendasarkan diri pada anggapan bahwa ungkapan yang padat dan ringkas adalah lebih baik daripada ungkapan yang panjang lebar dan bertele-tele. Ungkapan yang padat dan berisi akan "lebih tertanam dalam hati, lebih cepat dihafal, lebih enak diucapkan, lebih sarat maknanya dan orang yang mengungkapkannya lebih *baligh* daripada yang lain".⁵ Pembuangan (*ḥadzf*) juga tidak boleh menghalangi suatu ungkapan dipahami secara jelas dan sempurna. Tidak boleh terjadi pembuangan apabila kemudian suatu ungkapan justru sulit untuk dipahami. Artinya, pembuangan tidak boleh menghilangkan maksud utama disampaikannya suatu ungkapan. Prinsip lain dari *ḥadzf* adalah ketentuan bahwa pembuangan sesuatu dalam ungkapan dilakukan untuk tujuan sastra.⁶ Pembuangan, oleh karena itu harus memberi nilai tambah dan petunjuk makna baru dalam susunan.

Al-Zarkasyī mendefinisikan *ḥadzf* dengan: "menggugurkan sebagian atau seluruh ungkapan berdasar petunjuk yang ada".⁷ Pengertian ini mengharuskan pembuangan sesuatu dalam susunan mesti didasarkan pada dalil (petunjuk) atau alasan yang memungkinkan hal itu dilakukan. Ungkapan ayat 100 surat al-Ṣāffāt [37]:

رَبِّ هَبْ لِي مِنَ الصَّالِحِينَ

Secara eksplisit tidak menyebut objek permohonan dalam doa nabi Ibrahim *'alayh al-salam*, akan tetapi diketahui bahwa doa tersebut bertujuan

permohonan anak (walad), dengan alasan kata “hibah” dalam tradisi bahasa Arab biasa digunakan untuk maksud tersebut.⁸

Ḥadzf berbeda dengan *idmar* (penyimpanan). Menurut al-Zarkasyī, ḥadzf mengharuskan suatu ungkapan telah dapat dipahami secara sempurna meskipun ada yang dibuang dalam ungkapan tersebut. Sedang pada *idmar*, suatu kata tidak disebutkan karena kata tersebut *disimpan*, dan tidak dibuang. Ungkapan ayat 31 surat al-Baqarah [2]:

وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا...

Tidak menyertakan *lafz al-jalalah* sebagai *fa'il* atau pelakunya, karena hal itu telah diketahui atau telah disebutkan pada ayat-ayat sebelumnya. Kata tersebut tidak dibuang, tetapi tersimpan (*mustatir*) dalam ungkapan “*allama*”. Perbedaan ini menurut al-Zarkasyī, juga diisyaratkan oleh perbedaan asal makna kedua kata tersebut secara bahasa. Kata *idmar* berasal dari ungkapan “*admartu al-syay*” yang bermakna “*akhfaytuh*” (saya menyamakannya). Sedang ḥadzf secara bahasa berasal dari ungkapan “*hadzaftu al-syay*”, yang bermakna “*qata'tuh*” (saya memutusnya). Makna “memutus” menyiratkan adanya sesuatu yang diputus atau dibuang.⁹

Adapun yang dimaksud dengan petunjuk atau dalil bagi dilakukannya ḥadzf, al-Zarkasyī¹⁰ antara lain menyebutkan, ungkapan secara logis tidak dapat dipahami kecuali dengan cara merumuskan atau men-*taqdir*-kan kata yang dibuang (*mahdzūf*). Hal ini seperti dalam ungkapan ayat 82 surat Yūsus [12]:

وَسَأَلَ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا وَالْعَيْرَ الَّتِي أَقْبَلْنَا فِيهَا وَإِنَّا لَصَدِقُونَ

Ungkapan ayat tersebut memaksa pembaca merumuskan *mahdzūf*, karena pengertiannya tidak dapat diketahui tanpa men-*taqdir*-kannya.

Petunjuk lainnya adalah kebiasaan *syara'* (*al-'adah al-syar'iyyah*). Suatu ungkapan tidak dapat dimengerti kecuali seseorang terlebih dahulu merumuskan kata yang dibuang berdasar kebiasaan *syara'* terkait dengannya. Seperti ungkapan ayat 115 surat al-Naḥl [16]:

إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ...

Ungkapan ayat tersebut tidak bermakna keberadaan “bangkai” untuk diharamkan, melainkan satu keadaan tertentu bagi diharamkannya bangkai, yang menurut kebiasaan *syara'* dimaksudkan dalam konteks memakannya.

Secara lebih spesifik, al-Rummānī menyimpulkan ada dua petunjuk utama bagi dilakukannya pembuangan, yaitu: *al-ḥal* dan *fahwa al-kalām*.¹¹ Penulis berpendapat, al-Rummānī memaksudkan *al-ḥal* sebagai petunjuk pembuangan berdasarkan pertimbangan akal sehat, saat ungkapan tidak mungkin dimaknai tanpa merumuskan terlebih dahulu kata-kata yang dibuang, sebagaimana tergambar dalam contoh-contoh di atas. Sementara yang dimaksud dengan *fahwa al-kalām* adalah *siyāq* atau alur ungkapan.¹² Hal ini seperti dalam ayat 75 surat Sad [38]:

قَالَ يَا بَلِيسَ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِإِيْدِي ۗ أَسْتَكْبَرْتَ ۖ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْعَالِيْنَ

Dalam ayat tersebut terjadi pembuangan huruf “*la*”. Hal ini diketahui dari adanya *siyāq* ayat perbandingan yang menyebut “*la*”, seperti dalam ayat 12 surat al-A’rāf [7]:

قَالَ مَا مَنَعَكَ إِلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ ۚ قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِّنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَّارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ

طِينٍ

Wacana *Ḥadzf* dalam al-Qur’an: Memudahkan Pemaknaan

Al-Qur’an adalah mahkota kalam Arab. Setiap ungkapannya menjadi standar dan arus utama bahasa Arab. Ungkapan-ungkapan al-Qur’an menjadi pedoman para *fuqaha*’ dalam menentukan hukum dan menjadi pilihan para sastrawan dalam berestetika. Benar bahwa al-Qur’an sebagai teks berbahasa Arab digali dari sumber-sumber potensinya, akan tetapi al-Qur’an menampilkannya secara puitik, sekaligus penuh dengan aspek *bayānī* yang indah. Ketika bahasa Arab memiliki berbagai karakteristik susunan dan beragam model retorika, maka demikian halnya dengan al-Qur’an.

Ḥadzf merupakan salah satu aspek karakteristik susunan al-Qur’an. Prinsip kajiannya dimulai dari keberadaan al-Qur’an yang telah jadi dan utuh sebagai satu kesatuan susunan teks. Susunannya padat dan ringkas, tidak bertambah dan berkurang, bagian-bagiannya teratur rapi dan tidak tergantikan. Berpijak pada prinsip ini, apabila al-Qur’an menyebut (dzikr) suatu kata, maka dipastikan kata tersebut penuh makna. Sedangkan jika ia membuang (*ḥadzf*) atau tidak menyebut sesuatu dalam susunannya, maka pembuangan itu memang tepat dan dapat dipastikan mengandung hikmah dan rahasia.

Kaidah *ḥadzf* dalam al-Qur’an kemudian mengikut berbagai kaidah *ḥadzf* yang dikenal dalam linguistik Arab. Apabila al-Qur’an membuang

suatu kata dalam susunan, maka pembuangannya tidak menghilangkan maksud utama penyampaian pesan-pesannya. Justru pembuangan yang dilakukannya menjadikan setiap pernyataannya semakin indah, padat dan berisi. Keindahan tersebut setidaknya sebagaimana terlukis dalam syair berikut:

إِذَا نَطَقْتَ جَاءَتْ بِكِلِّ مَلِيحَةٍ ۞ وَإِنْ سَكَتَتْ جَاءَتْ بِكِلِّ مَلِيحٍ ۱۳

(Apabila ia bercakap, terlihat bobot pembicaraannya, sedang apabila ia diam, terlihat wajah cantiknya).

Wacana ḥadzf dalam al-Qur'an telah mengusik para pengkaji untuk menguak lebih dalam maksud dan hikmah penjelasannya. Pengkaji pertama yang merintis pembaḥasannya adalah al-Rummānī al-Mu'tazilī (w. 386 H.) dalam kitabnya berjudul *al-Nukat fi I'jaz al-Qur'an*.¹⁴ Pengayaan dan perumusan konsep-konsep dasar bagi ḥadzf kemudian dimantapkan oleh 'Abd al-Qahir al-Jurjānī (w. 471) dalam karyanya *Dalā'il al-I'jaz*.¹⁵ Kajiannya kemudian dilanjutkan oleh para pemerhati sastra dan 'Ulum al-Qur'an, antara lain Ibn al-Athir (w. 637) dalam *al-Mathāl al-Sa'ir*,¹⁶ al-Khātib al-Qazwaynī (w. 739) dalam *al-Idah*,¹⁷ al-Zarkasyī (w. 794) dalam *al-Burhān fi 'Ulūm al-Qur'ān*. Sedangkan pemerhati kontemporer yang mengkaji masalah ini adalah Faḍil ṣāliḥ al-Samirra'i dalam bukunya *al-Ta'bir al-Qur'ānī*¹⁸ dan Muṣṭafā 'Abd al-Salām Abū Syadī dalam bukunya *al-Ḥadzf al-Balāghī fi al-Qur'ān al-Karīm*.¹⁹

Pembaḥasan ḥadzf dilakukan oleh para pengkaji dalam berbagai perspektif. Sebagian besar mereka melihat ḥadzf dalam kerangka pembuangan kata yang menjadi asas susunan (*rukn al-jumlah*), yaitu: *musnad* atau *musnad ilayh*. Contoh pembuangan *musnad ilayh* adalah pembuangan *mubtada'*, seperti dalam ungkapan ayat-ayat yang terletak setelah huruf *muqatta'ah* yang mengawali surat, seperti surah al-Jāsiyah [45]:

حَمَّ تَنْزِيلُ الْكِتَابِ مِنَ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ

Ungkapan ayat di atas membuang *mubtada'*, yang apabila dirumuskan adalah "*hadza tanzil...*" Pembuangan ini dimaksudkan agar pembaca memberikan perhatian lebih kepada *Khabar* yang dinyatakannya. Demikian juga pembuangan *musnad*, seperti dalam contoh ayat 4 surat al-Talāq [65]:

وَالَّذِي يَبِيسُنَ مِنَ الْمُحَيِّضِ مِنْ نَسَائِكُمْ إِنْ ارْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةُ أَشْهُرٍ وَالَّذِي لَمْ
يَحْضَنْ^ط وَأُولَتْ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ^ط وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مِنْ أَمْرِهِ
يُسْرًا

Khabar dari “*wa allā`i lam yahidna*” dibuang, yang apabila dirumuskan adalah ungkapan “*kadzalika*”.

Para pengkaji juga banyak melakukan pembaḥasan tentang objek yang dibuang. Pembuangan bisa berlaku terhadap partikel huruf, seperti dalam ungkapan ayat 82 surat al-Kahfi [18]:

ذَلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا^ق

Pada kata “*tastī*”, huruf *ta*’-nya dibuang. Dasarnya adalah ungkapan yang serupa dengannya, yang terdapat dalam ayat 78 surat tersebut:

سَأْتِبُكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا

Pembuangan juga berlaku terhadap kata bantu (*harf*), seperti pembuangan huruf *jarr* “*ila*” dalam ungkapan ayat 6 surat al-Fātiḥah [1]:

إِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ^ل

Ungkapan tersebut telah membuang huruf “*ila*” berdasar *siyāq* ayat pembanding, yaitu ayat 52 surat al-Syūrā [42]:

وَأَنَّكَ لَتَهْدِيَ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ^ل

Pembuangan juga dilakukan terhadap kata-kata (*kalimah*), seperti dalam contoh-contoh sebelumnya. Demikian juga pembuangan dilakukan terhadap susunan (*jumlah*), seperti dalam ungkapan ayat 27 surat al-An`am [6]:

وَلَوْ تَرَى إِذْ وَقَفُوا عَلَى النَّارِ ...

Ayat tersebut tidak menyebut jawaban ungkapan syarat yang dimulai dengan huruf “*law*”. Apabila dirumuskan, tentu jawabnya akan panjang, dan penuh dengan gambaran yang mengerikan mengenai neraka. Susunan tersebut dibuang karena sangat sukar diilustrasikan kedahsyatannya.

Pembaḥasan juga dilakukan dalam kerangka melihat berbagai model bentuk *ḥadzf*, di antaranya adalah sesuatu yang disebut model *iktifa*’, yaitu: penyebutan satu hal dan tidak yang lain, karena menganggap cukup

dengan yang telah disebut. Hal ini seperti dalam contoh ayat 81 surat al-Nahl [16]:

...وَجَعَلَ لَكُم سَرَائِيلَ تَقِينِكُمْ الْحَرَّ وَسَرَائِيلَ تَقِينِكُمْ بِأَسْكُمْ...

Ayat ini hanya menyebutkan pakaian yang melindungi dari panas. Ungkapan tersebut sepatutnya menyebutkan juga pakaian yang melindungi dari dingin (*al-bard*), yang tidak disebutkan karena *khitab* ayat ini adalah bangsa Arab yang beriklim panas. Penjagaan terhadap mereka dari panas tentunya lebih penting dan lebih menemukan konteksnya dari pada perlindungan dari dingin.²⁰ Model yang lain adalah *ihtibak*, yaitu: penyebutan perbandingan dalam suatu ungkapan, yang salah satunya dibuang karena pembandingnya telah disebut pada yang lain, seperti tergambar dalam ayat 12 Surat al-Naml [27]:

وَأَدْخِلْ يَدَكَ فِي جَيْبِكَ تَخْرُجَ بَيْضَاءَ مِنْ غَيْرِ سَوَاءٍ...

Ungkapan di atas apabila di-*taqdir*-kan, maka susunannya akan berbunyi: “*adkhill yadaka tadhulu ghayra bayda’a, wa akhirijha takhruju bayda’a*”. Masing-masing pembanding terdapat kata yang dibuang, yang pembuangan tersebut ditunjukkan oleh yang lainnya.²¹

PembaHasan juga dilakukan terhadap ayat-ayat yang beredaksi mirip (*mutasyābih*). Kajian dalam perspektif ini yang paling diminati oleh al-Samirra’i. Kajiannya mencakup dua pembaHasan: pertama, pembuangan sesuatu yang asalnya disebutkan, dan kedua, penyebutan satu kata dalam suatu ayat dan pembuangannya di tempat yang lain. Contoh untuk yang pertama seperti dalam contoh ayat 72 surat al-Kahfi [18]:

قَالَ أَلَمْ أَقُلْ إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا

Dan ayat 75:

قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكَ إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا

Ayat yang pertama tidak menyebutkan “*laka*”, berbeda dengan ungkapan ayat kedua. Pada yang kedua, ungkapan “*laka*” disebut, untuk menguatkan pernyataan Nabi Hidhir yang sedikit jengkel dengan Nabi Musa yang berkali-kali mengingkari apa yang beliau tetapkan.²² Adapun contoh pembaHasan kedua, yaitu penyebutan satu kata dalam satu ayat dan pembuangannya dalam ayat lain, seperti dalam ayat 22 surat al-Nisā’ [4] mengenai larangan menikahi wanita bekas istri bapak:

وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَمَقْتًا وَسَاءَ سَبِيلًا

Dan ayat 32 surat al-Isrā' [17] mengenai larangan zina:

وَلَا تَقْرَبُوا الزَّوْجَ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا

Ayat 22 tentang larangan menikahi bekas istri bapak menyebutkan kata “*maqta*”, tetapi tidak pada larangan zina, karena keburukannya dianggap lebih parah daripada kejelekan zina.²³

Mahdzūf: Ada dalam Tiada

Ḥadzf menurut Imam al-Jurjānī, adalah laksana sihir, yang keberadaannya kadang ditolak dan diingkari, tetapi diterima eksistensinya apabila dilihat dan dialami sendiri.²⁴ Penulis menyebutnya dengan istilah *wujuduhu fi 'adamihī*, eksistensinya ada pada ketiadaannya, dan karenanya sukar dibuktikan. Sebagaimana sihir, sulap dan permainan magis sejenisnya, *ḥadzf* penuh dengan teka-teki dan rahasia. Aspek kerahasiaan dan kesamaran permainan itulah yang menjadi daya tariknya. Permainan-permainan tersebut tentu tidak menarik untuk dilihat apabila penonton telah mengetahui trik atau tata cara permainannya.

Perumusan kata yang dibuang (*al-mahdzūf*) oleh karena itu adalah sesuatu yang tidak mudah untuk dilakukan. Perumusannya adalah penafsiran itu sendiri. Gambarannya adalah seperti penonton pertunjukan sulap, yang akan menebak dan menduga trik permainan pesulap. Setiap penonton pasti akan menduga tempat pesulap menyembunyikan kelinci atau burung dara, cara yang dilakukan pesulap ketika mengubah topi menjadi rangkaian bunga, dan trik pesulap sehingga dapat mengetahui dan menebak kartu yang dipilihnya.

Perumusan kata yang dibuang (*al-mahdzūf*) dengan demikian adalah sesuatu yang *debatable*. Perumusannya terbuka bagi setiap pembaca. Hal ini seperti pada contoh ayat 176 surat al-Nisā' [4]:

...يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ أَنْ تَضَلُّوا وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ

Ayat ini tidak mungkin diterjemahkan secara *ḥarfīyyah*, karena secara logis mustahil Allah berkeinginan untuk menyesatkan hambanya. Para mufasir kemudian berusaha mencari perumusan *mahdzūf* yang tepat terhadap ayat tersebut. Al-Kisā'ī merumuskan bahwa yang dibuang adalah

huruf “*lā*” *nafiyah* agar pemaknaannya tepat. Namun rumusan al-Kisā’ī justru dipersalahkan oleh sejumlah ulama nahwu dari Basrah, karena pembuangan huruf “*lā*” yang berfaedah menafikan seperti itu tidak boleh terjadi, huruf tersebut sangat menentukan maksud utama suatu ungkapan. Huruf itu menentukan hitam dan putih. Menurut mereka, perumusannya adalah dengan menggunakan kata benda yang bernada penolakan. Mereka kemudian merumuskannya dengan *isim masdar* “*karahah*”, yang apabila di-*taqdir*-kan maka susunannya berbunyi: “*yubayyinu Allāh lakum karahah ‘an ta’dillu*”.²⁵

Contoh lain adalah ayat 46 surat Hūd [11]:

قَالَ يُنُوحُ إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ...

Pernyataan bahwa anak Nabi Nuh bukanlah bagian dari keluarganya adalah pernyataan yang tidak lurus terkait dengan pengakuan beliau sendiri tentang anak tersebut, sebagaimana ungkapan ayat sebelumnya:

وَنَادَى نُوحٌ رَبَّهُ فَقَالَ رَبِّ إِنَّ ابْنِي مِنْ أَهْلِي...

Pernyataan tersebut dengan demikian memaksudkan sesuatu, yang hal itu dilakukan dengan cara membuang sebagian ungkapannya. Para pengkaji kemudian mencoba merumuskan kata yang dibuang dalam ayat tersebut, agar pengertiannya menjadi jelas dan gamblang. Sa’id ibn Jubayr menyatakan bahwa yang dibuang adalah ungkapan yang menerangkan kata “*ahlik*”, yang apabila dirumuskan adalah: “*min ahlik al-ladzīna wa’adtuhum ‘an unjiyahum*”. Adapun mayoritas mufasir, menurut al-Qurtūbī, berpendapat bahwa yang dibuang adalah *mudaf* pada kata “*ahlik*”, yang apabila dirumuskan adalah: “*min ahli dinik*”.²⁶

Contoh-contoh di atas menjelaskan bahwa perumusan *maḥdzūf* bergantung pada kecermatan pembacanya. Sebagaimana tafsir, perumusannya mesti disertai dengan syarat-syarat dan kondisi-kondisi yang memungkinkannya dipahami dalam keseluruhan teks. Syarat perumusan *maḥdzūf* adalah keserasiannya dengan *siyāq* atau alur ayat. Al-Zarkasyī menyatakan bahwa dalalah *siyāq* menjadi petunjuk yang pasti dari *maḥdzūf*, bermakna apa yang telah tersurat dalam teks menjadi petunjuk yang jelas bagi perumusan kata yang dibuang.²⁷

Lebih spesifik, syarat perumusannya adalah kemampuan mufasir melihat makna yang dikehendaki oleh ayat, dan kemudian membandingkan keserasiannya dengan ayat-ayat yang lain. Hal ini karena al-Qur’an merupakan satu kesatuan teks, yang antara satu bagian dengan bagian yang

lain saling terkait, saling berhubungan, dan saling menjelaskan (*yufassiru ba'duhu ba'da*). Hal ini seperti dalam pembuangan dalam ayat 5 surat al-Şaffāt [37]:

رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا وَرَبُّ الْمَشَارِقِ^٥

Apabila disebutkan bahwa Allah adalah Tuhan langit, bumi dan segala sesuatu yang ada di antara keduanya, maka mengapa ayat tersebut kemudian hanya menyebut “Tuhan tempat-tempat terbit matahari”? Tidakkah Allah juga adalah Tuhan bagi segala sesuatu yang ada di arah barat, atau Tuhan bagi segala sesuatu di tempat-tempat tenggelamnya matahari? Tentu saja, sebab tuhan yang sebenar bukanlah tuhan yang terbatas, yang hanya mampu mengatur segala sesuatu yang ada di satu tempat, tidak di tempat lain. Oleh karena itu, ayat tersebut dipastikan membuang “*al-maghārib*”, setelah kata “*al-masyāriq*”.

Serupa dengan ayat ini adalah ungkapan ayat 2 surat al-Baqarah [2]:

ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ^٢

Ayat tersebut menyatakan bahwa al-Qur'an sama sekali tidak ada keraguan di dalamnya, yang karenanya sangat pantas apabila al-Qur'an menjadi petunjuk bagi orang-orang yang bertakwa. Apabila kemudian ditanyakan, apakah al-Qur'an juga pantas menjadi petunjuk bagi orang-orang yang masih kafir? Maka jawabnya pasti adalah sangat pantas, karena bagi yang beriman dan bertakwa saja pantas, telah tentu al-Qur'an lebih pantas lagi menjadi petunjuk bagi siapa saja yang mencari iman dan petunjuk-Nya. Pengertian seperti ini memang tidak tersurat dalam teks, akan tetapi dapat diusahakan dengan cara merumuskan *mahdzūf*-nya, yang apabila dimunculkan maka bunyi ayatnya adalah: “*hudān li al-muttaqīn wa al-kāfirīn*”. Dasar dari perumusannya antara lain adalah ungkapan al-Qur'an sendiri yang menyatakan dirinya sebagai petunjuk bagi seluruh manusia, sebagaimana ungkapan ayat 185 surat al-Baqarah [2]:

شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ...

Syarat perumusan *mahdzūf* yang lain adalah keserasiannya dengan akal, aturan *syara'* dan adat kebiasaan. Hal ini seperti ayat 23 surat al-Nisā' [4]:

حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ...

Pemaknaan ayat ini secara *ḥarfīyyah* akan gagal karena ketidakjelasan maksud ayat berkenaan dengan pengharaman ibu, anak dan saudara perempuan. Perumusan *mahdzūf*-nya oleh karena itu mesti sesuai dengan *siyāq* ayat dan keserasiannya dengan ayat-ayat sebelum dan setelahnya. Perumusannya kemudian dengan ungkapan “nikah” menyelesaikan ke semuanya dan hal itu selaras dengan hukum akal, aturan *syara'* dan etika manusia.

Contoh lain terkait dengan masalah di atas adalah ungkapan orang-orang munafik ketika diajak untuk ikut berperang di jalan Allah atau sekedar mempertahankan diri mereka. Mereka sebagaimana disebut dalam ayat 167 surat *Āli 'Imrān* [3], kemudian berkata:

...وَقِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا قَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَوْ ادْفَعُوا قَالُوا لَوْ نَعْلَمُ قِتَالًا لَا تَتَّبِعُنَا...

Bagi orang Arab, berperang untuk mempertahankan nama bangsa dan keluarga adalah kehormatan. Konteks ini mesti disertakan dalam pemaknaan ayat di atas. Oleh karena itu, adalah aneh ketika menjawab ajakan untuk ikut berperang, mereka menyatakan: “sekiranya kami mengetahui adanya peperangan tentulah kami mengikutimu”. Maka menurut Mujahid, berdasarkan latar belakang mereka yang hebat dalam berperang, tentu pernyataan mereka untuk tidak ikut perang adalah tidak mungkin. Oleh karena itu, pernyataan mereka perlu dirumuskan agar pemahamannya bisa sesuai. Pada pendapat: Mujahid, perumusan *mahdzūf*-nya adalah “*makan*”, yang berkedudukan sebagai *mudaf* dari kata “*qital*”, yang berarti, apabila mereka tahu tempat terjadinya peperangan, tentulah mereka akan mengikutinya.²⁸ Pendapat Mujahid berkenaan pemaknaan ayat ini memang tidak begitu populer, akan tetapi di sini penulis hanya ingin menunjukkan bahwa aspek adat kebiasaan juga mesti dicermati dalam merumuskan *mahdzūf*, sebagaimana yang dilakukan oleh Mujahid.

Terjemahan al-Qur'an, Mungkinkah?

Terjemah dalam Bahasa Arab secara etimologis antara lain berarti “memindah atau mengganti satu ungkapan dalam bahasa tertentu ke dalam bahasa lain”. Kata ini juga berarti “menafsirkan sesuatu”. Kata “*tarjuman*” atau “*turjuman*” menurut Ibn Manzūr, bermakna “mufasir”,²⁹ yang berarti penerjemah atau penjelas.

Pemaparan di atas memberi kesimpulan bahwa menerjemah berarti menjelaskan suatu ungkapan ke dalam bahasa yang lain. Pengertian ini mengharuskan adanya kebersamaan makna antara bahasa yang satu

dengan bahasa yang lain, agar ungkapan dapat dipahami secara utuh, paralel dan tidak banyak terdistorsi. Tentunya, hal ini sangat sulit dilakukan karena setiap bahasa mewakili budaya, sejarah dan latar belakang serta struktur sosial masyarakatnya masing-masing. Hal ini belum lagi ditambah dengan berbagai perbedaan yang sangat mungkin ditemui dalam ranah linguistik dari masing-masing bahasa. Ungkapan “*qama Zaydun*” dalam bahasa Arab memiliki karakteristik makna dan pengertian yang berbeda dengan ungkapan “*Zaydun qama*”. Sementara dalam bahasa Indonesia, kedua ungkapan tersebut penerjemahannya tidak mungkin dibedakan, selain kepada makna “Zaid berdiri”.

Berdasar pada gambaran tingkat kesulitannya, maka terjemah dibagi menjadi dua, yaitu terjemah *ḥarfīyyah* dan terjemah *ma'nāwīyyah*. Terjemah *ḥarfīyyah* dimaksudkan sebagai penerjemahan ungkapan dengan cara seksama mengikut susunan dan tertib ungkapan kata-kata dalam bahasa asalnya. Sedangkan terjemah *ma'nāwīyyah* berarti penerjemahan bahasa kedua dalam bentuk gambaran makna, dengan tetap berupaya memperhatikan susunan dan tujuan dari bahasa pertama.³⁰ Terjemah dalam pengertian yang terakhir ini sebenarnya telah masuk dalam ruang penafsiran, karena sedikit banyak hal itu dilakukan dengan cara menambah dan mengurangi makna kata-kata pada bahasa pertama. Adanya unsur distorsi, penambahan dan pengurangan inilah yang menjadikan terjemahan disebut oleh *al-Jahiz* sebagai “penganiayaan” (*al-dhaym*).³¹

Terkait dengan terjemah al-Qur'an, sementara ulama berpendapat terjemah al-Qur'an tidak mungkin dilakukan, karena “bagaikan memanjat pohon berdiri”.³² Hal ini mengingat berbagai karakteristik bahasa al-Qur'an yang menyulitkan sebuah kata atau kalimat diterjemahkan, antara lain dalam aspek gaya (*uṣlūb*), susunan (*nazm*), petunjuk pemaknaan kata (*dalālah al-kalimah*) dan berbagai aspek retorik (*balaghah*) al-Qur'an, seperti *majaz* dan *kinayah*. Al-Zarkasyī menyatakan: “apabila pembacaannya dengan cara mengganti kata-kata Arab yang sinonim dengannya (*bi al-tafsīr al-'Arabī*) saja tidak boleh, mengingat aspek *tahaddi* (tantangan) al-Qur'an melalui susunan (*nadzam*)-nya, maka lebih dari itu, tentu tidak diperbolehkan menerjemah al-Qur'an ke dalam bahasa lain.”³³

Persoalannya kemudian, sebagai kitab suci, al-Qur'an perlu dapat dipahami dan diketahui pengertiannya, agar ia dapat dijadikan pedoman hidup umat muslim khususnya, dan menjadi teks dakwah bagi yang lainnya. Al-Qur'an yang berbahasa Arab oleh karena itu mesti diterjemahkan agar ia

dapat dipahami oleh sebagian besar umat muslim yang kebanyakan justru adalah non-Arab. Dasar premis ini antara lain adalah sabda nabi Muhammad saw. sendiri:

بَلِّغُوا عَنِّي وَلَوْ آيَةً. ٣٤

Berpijak pada hadis tersebut, penyampaian pesan al-Qur'an melalui penerjemahannya harus dilakukan karena al-Qur'an adalah komponen terpenting bagi umat Islam dalam memahami dan mengetahui ajaran agamanya.

Terkait persoalan tingkat kesulitan yang harus dihadapi oleh penerjemah, khususnya al-Qur'an, al-Zarqānī memberikan beberapa syarat, antara lain, penerjemah harus mengetahui bentuk-bentuk (*siyāq*), gaya-gaya (*asalib*) dan karakteristik (*khaṣā'is*) ungkapan dalam bahasa asal dan bahasa yang diterjemah. Penerjemah juga mesti membiarkan ungkapan dalam terjemahan bisa dipahami secara mandiri dan tidak terlalu terikat dengan bahasa aslinya.³⁵ Mannā' Khalil al-Qaṭṭān juga memberi saran bahwa penerjemah harus mampu menerjemahkan teks secara menyeluruh. Satu kata mesti dapat diterjemah dengan kata lain yang tepat, yang tidak memungkinkan adanya kata-kata lain yang dapat menggantikannya. Seakan ia menyatakan bahwa sesuatu yang dimaksud oleh teks, benar-benar adalah sesuatu yang ia terjemahkan.³⁶

Ruang Hampa Penerjemahan al-Qur'an

Beragam bentuk karakteristik dan retorik al-Qur'an memberi wacana bagi penerjemahnya untuk mencari kata dan ungkapan yang paling tepat dalam penerjemahannya. Ini memang tidak mudah, untuk tidak mengatakannya sangat sulit. Seperti contoh sederhana terjemahan ungkapan ayat 18 surat al-Ḥujurat [49]:

...وَاللَّهُ بِصَيْرٍ بِمَا تَعْمَلُونَ^٤

dan ayat 265 surat al-Baqarah [2]:

...وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ^٥ بِصَيْرٍ

Terjemahan kedua ungkapan tersebut adalah: “dan Allah Maha Melihat apa yang kamu kerjakan/perbuat”. Hanya pada Surat al-Ḥujurat, kata “*ta'malūn*” diterjemahkan dengan “kamu kerjakan”, sedang dalam Surat al-Baqarah diterjemahkan dengan “yang kamu berbuat”. Terlepas dari perdebatan antara kata “kerjakan” dan “perbuat”, terjemahan tersebut

jelas menyamakan antara kedua ungkapan ayat, meskipun tertib susunan kata-katanya berbeda. Melalui perspektif teori *taqdim* dan *ta'khir*, terjemahan tersebut tentu tidak tepat, karena pada ungkapan pertama, kata “basir” yang menjadi penekanan, sedang pada ungkapan kedua, fokus perhatian ada pada “*bimā ta'malūn*”. Demikian juga contoh terjemahan ayat 33 surat al-Anfāl [8]:

وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَأَنْتَ فِيهِمْ وَمَا كَانَ اللَّهُ مُعَذِّبَهُمْ وَهُمْ يَسْتَغْفِرُونَ

(Dan Allah sekali-kali tidak akan mengazab mereka, sedang kamu berada di antara mereka. Dan tidaklah (pula) Allah akan mengazab mereka, sedang mereka meminta ampun)

Terjemahan tersebut sebenarnya tidak begitu cermat terkait dengan ungkapan “*li-yu'adhdhibahum*” dan ungkapan “*mu'adhdhibahum*”, yang keduanya sama diterjemahkan dengan “akan mengazab mereka”. Kedua ungkapan tersebut jelas tidak sama, karena yang pertama menggunakan kata kerja (*fi'il*) yang bermaksud menunjukkan kejadian dalam kurun waktu terbatas (temporer, *huduth fi zamān mu'ayyān*), dan yang kedua menggunakan kata benda (*isim*) yang berketetapan tetap (*thabut*).

Contoh lain adalah terjemahan ayat 136 surat al-Baqarah [2]:

قُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنزِلَ إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ
وَالْأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَمَا أُوتِيَ النَّبِيُّونَ مِنْ رَبِّهِمْ لَا تُفَرِّقَ بَيْنَ أَحَدٍ
مِّنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ

dan ayat 84 surat Āli 'Imrān [3]:

قُلْ آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ عَلَيْنَا وَمَا أُنزِلَ عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ
وَالْأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَالنَّبِيُّونَ مِنْ رَبِّهِمْ لَا تُفَرِّقَ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ
وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ

Terjemahan kedua ayat tersebut adalah: “Kami beriman kepada Allah dan apa yang diturunkan kepada kami”, dengan sedikit perbedaan saja. Hanya poin pentingnya, terjemahan ini tidak membedakan antara ungkapan “*unzila ilā*” dan “*unzila 'alā*”. Padahal makna “*ilā*” adalah *intiha* (ujung batas), sedang makna “*alā*” adalah *isti'la* (ketinggian).³⁷

Demikian juga contoh penerjemahan ayat 32 surat al-An'ām [6]:

...وَلَدَارُ الْآخِرَةِ خَيْرٌ لِّلَّذِينَ يَتَّقُونَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ

dan ayat 109 surat Yūsuf [12]:

...وَلَدَارُ الْآخِرَةِ خَيْرٌ لِّلَّذِينَ اتَّقَوْا أَفَلَا تَعْقِلُونَ

Terjemahan kedua ungkapan tersebut adalah “dan sungguh kampung akhirat itu lebih baik bagi orang-orang yang bertakwa”, dengan sedikit perbedaan. Pada yang kedua disebut dengan “sesungguhnya” dan tidak menyertakan “itu” setelah kata “kampung akhirat”, tapi menambah “adalah”. Fokus perbincangan di sini bukan dalam perspektif ketidaktepatan penerjemahan lam *tawkid* dengan “sesungguhnya”, atau masalah lainnya, akan tetapi pada penerjemahan “kampung akhirat”. Bagaimana mungkin hal itu diterjemahkan secara sama, padahal ungkapan “*al-dār al-ākhirah*” pada yang pertama adalah susunan *sifah-mawsūf*, sementara ungkapan “*dār al-ākhirah*” adalah susunan *idāfiyyah*.

Contoh-contoh tersebut memberikan bukti sulitnya penerjemahan al-Qur'an dilihat dari perspektif kajian susunan (*nazm*). Padahal ayat-ayat di atas secara teknis dipilih berdasar kesederhanaan ungkapan dan susunannya, sekaligus disertai dengan ayat pembandingnya. Lalu bagaimana jika ayat yang diterjemah adalah ungkapan-ungkapan yang panjang, detail dan tanpa pembanding? Hal ini memberi kesimpulan sementara, masih terbuka banyak ruang hampa dalam penerjemahan al-Qur'an yang mesti diisi, dicermati dan ditempatkan pada kedudukan yang semestinya.

Terkait dengan *hadzf*, maka terjemahan al-Qur'an biasanya memberi tanda kurung “()” sebagai keterangan dan perumusan kata-kata yang dibuang. Tanda kurung ini menjadi penjelas ungkapan sebelumnya, atau pernyataan setelahnya. Ia juga menjadi pelengkap dan penyempurna terjemahan ungkapan asal.

Penandaan ini tak terkecuali terdapat pada Terjemahan al-Qur'an Departemen Agama. Hal ini seperti terjemahan ayat 67 Surat al-Anfāl [8]:

...تُرِيدُونَ عَرَصَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ

(Kamu menghendaki harta benda duniawiyah sedangkan Allah menghendaki (pahala) akhirat (untukmu)).

Terjemahan “pahala” dan “untukmu” tidak ada dalam teks asal. Keduanya ditambahkan dalam terjemahan untuk memperjelas pengertian teks asal. Ungkapan “pahala” dirumuskan karena asal teks adalah “*yuridu thawab al-ākhirah*”. Sedang kata “untukmu” adalah penjelasan lanjutan

bagi adanya *jarr-majrūr* setelah kata “*ākhirah*” yang dibuang, yang apabila dirumuskan adalah *lakum*.

Terjemahan bahkan terkadang menyebutkan jawab syarat yang dibuang sebagai penjelasan lanjutan dengan memberi tanda kurung. Hal ini seperti dalam terjemahan ayat 20 surat al-Nūr [24]:

وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ وَأَنَّ اللَّهَ زَوْفٌ رَّحِيمٌ

(Dan sekiranya tidaklah karena karunia Allah dan rahmat-Nya kepada kamu semua, dan Allah Maha Penyantun dan Maha Penyayang, (niscaya kamu akan ditimpa azab yang besar).

Meskipun demikian, banyak juga terjemahan kata yang sebenarnya tidak ada pada teks asal, tetapi dimasukkan langsung pada terjemahan tanpa memberi tanda kurung. Hal ini antara lain dapat ditemui dalam ungkapan ayat-ayat doa yang dimulai dengan “*rabbi*” atau “*rabbana*”, seperti ayat 40 surat Ibrāhīm [14]:

رَبِّ اجْعَلْنِي مُقِيمَ الصَّلَاةِ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي رَبَّنَا وَتَقَبَّلْ دُعَاءِ

(Ya Tuhanku, jadikanlah aku dan anak cucuku orang-orang yang tetap mendirikan shalat, ya Tuhan kami, perkenankanlah doaku)

Ungkapan “*rabbi*” dan “*rabbana*” dalam kedua ayat tersebut tentu saja dengan membuang “*ya*” sebagai *ḥarf nida*. Akan tetapi dalam terjemahan hal itu tidak diberi keterangan dengan menggunakan tanda kurung. Kasus yang sama antara lain dalam ayat 73 surat al-An’ām [6]:

...غَلْمُ الْعَيْبِ وَالشَّهَادَةِ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْحَبِيرُ

Terjemahan ayat tersebut adalah “Dia mengetahui yang ghaib dan yang tampak”. Kata ganti “Dia” tidak diberi kurung, padahal ungkapan tersebut merumuskan adanya *mubtada* yang dibuang, yaitu “*huwa*”.

Demikian pula, terkadang kata yang dibuang tidak dijelaskan dalam terjemahan. Hal ini seperti dalam terjemahan ayat 4 surat Maryam [19]:

...وَأَشْتَعَلَ الرَّأْسَ شَيْبًا وَلَمْ أَكُنْ بِدُعَائِكَ رَبِّ شَقِيًّا

Ayat tersebut diterjemahkan dengan “dan kepalaku telah ditumbuhi uban”. Ungkapan “kepalaku” sesungguhnya tidak tepat karena pada kata tersebut terdapat *mudaf* yang dibuang, yang apabila dirumuskan adalah “*syar*” (rambut),³⁸ karena yang beruban adalah rambut, bukan kepala.

Meskipun contoh terjemahan yang tidak menjelaskan pembuangannya seperti di atas masih memungkinkan dipahami maknanya, akan tetapi kadang tidak adanya penjelasan dapat mengganggu makna ayat secara keseluruhan. Hal ini seperti juga terjemahan ayat 58 surat al-Ḥijr [15]:

قَالُوا إِنَّا أُرْسِلْنَا إِلَىٰ قَوْمٍ مُّجْرِمِينَ^{٥٨}

Terjemahan ayat tersebut adalah “kami sesungguhnya diutus kepada kaum yang berdosa”. Terjemahan tersebut tidak mencantumkan maksud utama pengutusan malaikat kepada kaum Nabi Lut, karena hal tersebut tidak tersurat dalam teks. Padahal apabila kata yang dibuang dapat dirumuskan, yaitu kata “*ihlak*” (penghancuran),³⁹ maka maksud pernyataan ayat akan menjadi sangat jelas.

Pemaparan di atas hanya sedikit menunjukkan bahwa perumusan terhadap *maḥdzūf* sebagai bagian dari penafsiran, adalah tidak mudah. Terjemahan Departemen Agama Republik Indonesia pada umumnya pun telah mencantumkan keterangan mengenai yang *maḥdzūf*, akan tetapi dalam beberapa terjemahan keterangan tersebut tidak disertakan.

***Ḥadzf* dalam Terjemahan: Argumentasi dan Pembuktian**

Apabila ungkapan ayat 125 surat al-Naḥl [16] diperhatikan secara seksama, maka dengan mudah diketahui adanya *ḥadzf* pada ungkapan “*ud’u ila sabili rabbika*”. Sesuatu yang dibuang adalah objek (*maful bih*) kata “*ud’u*”. Kata ini dalam bahasa Arab merupakan pecahan dari kata “*da’a – yad’u – da’wah – dua’a – da’way*”, yang secara umum berarti memanggil, meminta atau mengajak. Kata ini termasuk kata kerja transitif atau kata yang memerlukan *maful bih*. *Maful bih* kata ini kadang disebutkan secara *ṣarih* (jelas) dan kadang *ghayr ṣarih* (tidak jelas). *Maful bih ṣarih* maksudnya, kata tersebut berkedudukan sebagai objek dari *fi’il* dan *fa’il*-nya. Sedang *maful bih ghayr ṣarih* bermaksud, kata tersebut dibaca *jarr* oleh huruf *jarr*, seperti ungkapan: “saya memegang tanganmu” dinyatakan dengan: “*amsaktu biyadika*”, yang susunan asalnya adalah: “*amsaktu yadaka*”. Apabila kedudukan katanya dirumuskan, maka kata “*yadika*” adalah kata yang *majrūr* disebabkan huruf “*ba*”, akan tetapi menempati kedudukan (*mahall*) *i’rab nasab* sebagai *maful bih* dari kata “*amsaktu*”. Kasus seperti ini dalam kajian tata bahasa Arab disebut dengan “*mansub ‘alā naz’i al-khafidh*”.⁴⁰

Pembuangan *maful bih* seperti ini, dalam tata bahasa Arab, sebagaimana dalam perbincangan terdahulu, diperbolehkan dengan berdasar dalil.⁴¹ Pembuangannya terkadang dikarenakan tidak adanya keperluan bagi disebutkannya *maful*. Hal ini seperti ungkapan ayat 9 surat al-Zumar [39]:

...قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ...

Kedua kata “*ya’lamūn*” dalam ayat tersebut tidak menyebut *maful bih*-nya, padahal kata tersebut dalam Bahasa Arab berkemungkinan memiliki lebih dari satu *maful*.

Kata “*du’a*” dalam Bahasa Arab secara bahasa memiliki banyak makna, antara lain adalah permintaan (*al-su’al*),⁴² seperti contoh ungkapan: “*al-du’a’ ilā al-syay*” (*mengajak kepada sesuatu*) bermaksud: “*al-haththu ‘alā qasdh*”⁴³ (*menganjurkan melakukannya*). Kata “*da’a ilā*” dalam al-Qur’an, menurut pembacaan penulis, ada dua keadaan: pertama, kata tersebut kadang disebutkan *maful*-nya, seperti dalam ayat 193 dan 198 surat al-A’rāf [7]:

وَأَن تَدْعُوهُمْ إِلَى الْهُدَىٰ لَا يَتَّبِعُوكُمْ...
وَأَن تَدْعُوهُمْ إِلَى الْهُدَىٰ لَا يَسْمَعُوا...

Kata “*tad’u ilā*” dalam ayat ini disertai dengan “*hum*” sebagai *maful*-nya. Kedua, kadang tanpa menyebut *maful*-nya, seperti dalam ayat 104 surat Āli ‘Imrān [3]:

وَلَتَكُنَّ مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ...

Berdasarkan pemaparan-pemaparan di atas, maka *ḥadzḥ* dalam ayat 125 Surat al-Naḥl [16] mendapatkan legitimasinya. Semua prasyarat bagi dilakukannya *ḥadzḥ* terpenuhi secara lengkap. Dasar adanya *ḥadzḥ* dalam ayat ini adalah *faḥwa al-kalām* dalam istilah al-Rummānī, atau dalalah *al-siyāq* menurut al-Zarkasyī. Sedang petunjuknya ada pada kata ganti “*hum*” dalam “*wa jadilhum*”.

Para mufasir dalam merumuskan yang *maḥdzūf* dalam ungkapan “*ud’u ilā sabili rabbika*” memberikan rumusan yang mirip, tetapi dengan istilah yang berbeda-beda. Menurut Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī dalam *Tafsīr al-Jalālayn* dan Muḥammad ‘Alī al-Ṣābūnī dalam *Safwah al-Tafsīr*, yang *maḥdzūf* adalah kata “*al-nās*”⁴⁴ (manusia), yang berarti mencakup semua orang yang dewasa dan berakal, baik laki-laki maupun perempuan, tua

atau muda, telah mukmin atau masih kafir. Syihāb al-Dīn al-Alūsī memilih ungkapan “*man bu'ithta ilayhim*” (*orang yang kamu diutus kepada mereka*), yang berarti semua orang yang mendengar dakwah Nabi. Imam Burhān al-Dīn al-Biqā'ī merumuskannya dengan ungkapan: “*kulla man mumkin da'watah*” (setiap orang yang mungkin diajak), yang berarti mencakup siapa saja yang berkenan untuk diajak ke jalan Islam. Sedang Imam Ibn Kathīr membuat rumusan yang lebih tegas tetapi sangat umum, yaitu “*al-khalq*” (makhhluk), yang berarti mencakup manusia dan jin. Rumusan para mufasir ini memang terkesan berbeda-beda, akan tetapi sesungguhnya memiliki kesimpulan umum yang sama. Hal ini biasa ditemui dalam kajian tafsir, perbedaan perumusannya biasa diistilahkan dengan *ikhtilaf tanawwu' lā ikhtilaf tadadd*, atau perbedaan variatif, hanya peristilahan saja, bukan perbedaan yang saling bertentangan (*defferentia*).

Adapun faedah pembuangan *maful* dalam ayat ini dimaksudkan sebagai *ta'mim*, atau menjadikan ajakan yang dimaksud berlaku secara umum dan menyeluruh. Menurut al-Alūsī, ayat ini tidak menyebut *maful* disebabkan maksud dari perintah atau ajakan dakwahnya telah sangat jelas dan tidak perlu diperjelas (*ghaniyy 'an al-bayān*).⁴⁵ Ibn 'Asyūr menambahkan bahwa maksud atau fokus perhatian ayat terdapat pada perintah untuk melanggengkan dakwah, bukan pada objek dakwah. Oleh karena itu yang disebut adalah “*ud'u*”, sedang objeknya tidak disebut karena hal itu telah menjadi keniscayaan dari adanya perintah “mengajak”.⁴⁶

Sedangkan apabila dalam ayat tersebut dinyatakan tidak terdapat *hadzf*, yang berarti ungkapan “*ud'u ilā*” di dalamnya memang tidak mempunyai *maful ṣarih* yang *manṣūb*, layaknya *fi'il lazim*, maka sesungguhnya ungkapan tersebut telah memiliki *maful ghayr ṣarih* yaitu ungkapan “*ilā sabil rabbik*”, yang apabila dirumuskan menjadi “*ud'u sabil rabbika*”. Akan tetapi pendapat yang menyatakan tidak adanya *maful* yang dibuang dalam ungkapan “*ud'u ilā sabil rabbika*” ini dianggap lemah karena pada setelahnya terdapat ungkapan “*wa jadilhum*”.⁴⁷

Adapun gugatan Gus Mus terkait terjemahan ungkapan “*ud'u ilā sabil rabbika*”, tentang perlunya penyebutan terjemahan “manusia”, maka persoalannya terletak pada dapat atau tidaknya ungkapan ayat tersebut dipahami berkenaan pembuangan tersebut. Tim Penerjemah DEPAG diduga berkesimpulan perlunya terjemahan tersebut dihadirkan agar keterangan atau gambaran makna ayatnya menjadi semakin jelas. Sedangkan apabila kemudian pilihan kata yang dirumuskan adalah “manusia”, maka itu juga

tidak salah, sebagaimana kalangan mufasir telah merumuskan *maḥdzūfnya*. Menurut al-Ṣāwī, komentator *Tafsir al-Jalālayn*, ungkapan “manusia” dirumuskan, meskipun Nabi juga diutus kepada kaum jin, adalah berdasar apa yang tampak pada pandangan kita (*bi i’tibar mā zahara lanā*).⁴⁸ Hal ini memberi pengertian, rumusan tersebut dimaksudkan untuk lebih memudahkan pembaca tafsir dan terjemahan al-Qur’an dalam memahami makna ayat. Apabila dalam terjemahan ayatnya disebut rumusan “manusia dan jin”, tentu pembaca malah akan kesulitan mencari rujukan kata “jin” dalam ayat-ayat sebelum dan setelahnya. Adapun masalah perumusan itu dinilai “membatasi” makna ayat atau tidak, maka di sinilah *ḥadzf* membuka kotak sihirnya, dan “bahasa” terlihat dengan jelas keterbatasannya.

Penutup

Penerjemahan al-Qur’an memang bukan perkara yang mudah dilakukan, sebab ia memerlukan berbagai disiplin ilmu kebahasaan yang menjadi latar belakang bahasa asal maupun bahasa terjemahannya. Termasuk dalam hal ini, menerjemahkan al-Qur’an yang berbahasa Arab. Penerjemahannya memerlukan berbagai perangkat keilmuan termasuk tata bahasa dan sastra, yang antara lain adalah *ḥadzf*.

Perbincangan mengenai *ḥadzf* dalam kerangka penerjemahan al-Qur’an ini menunjukkan bahwa *ḥadzf* memberi sumbangsih yang besar dalam memahami makna ayat-ayat al-Qur’an, karena ia mengisi ruang hampa dalam cakrawala pemakaian ayat dan penjelasan maksudnya. Kajian *ḥadzf* sangat membantu para mufasir dan penerjemah dalam menjelaskan berbagai bentuk dan model susunan. Kajiannya juga terbuka dan *interpretable*, yang karenanya menarik sekaligus memberi kesempatan yang sangat luas bagi para mufasir dan penerjemahnya untuk mengarungi lautan perumusan maknanya.

Catatan Kaki

1. Departemen Agama, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, Madinah, Mujamma' al-Malik Fahd li Tibā'ah al-Muṣḥaf, 421. Selanjutnya semua terjemahan dalam tulisan ini berdasarkan terjemahan tersebut.
2. Ahmad Mustofa Bisri, *Mengkaji Ulang Beberapa Konsep Keislaman Sebagai Mukadimah Reformasi Keberagamaan Bagi Mengembalikan Keindahan Islam dan Indonesia, dalam UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, Meneguhkan Islam Budaya Menuju Harmoni Kemanusiaan*, Yogyakarta, 2009, 54.
3. Untuk sekedar menyebut contoh adalah disertasi Dr. Ismail Lubis, MA (alm.) yang telah dibukukan berjudul *Falsifikasi Terjemahan al-Qur'an DEPAG Edisi 1990*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 2001.
4. Lihat Abū 'Utsmān 'Amr ibn Baḥr al-Jāhiz, *al-Bayān wa al-Tabyin*, al-Qahirah: Maktabah al-Khanji, 1418 H/1998 M, cet. VII, j. I, 96.
5. Abū Hilāl al-Askari, *al-Sina'atayn*, taḥqīq: al-Bijawi dan Abu Fadl Ibrahim, al-Qahirah: al-Halabi, t.t. 174.
6. Fadl Ḥasan 'Abbās, *al-Balāghah Fununuha wa Afnanuha 'Ilm al-Ma'ānī*, 'Amman: Dār al-Furqān, c. X, 1426 H/2005 M., 255.
7. Badr al-Dīn Muḥammad ibn 'Abd Allāh al-Zarkasyī, *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, al-Qahirah: Dār al-Turath *al-Burhān*, j. III, 102.
8. Lihat di antaranya: Syihāb al-Dīn al-Sayyid Maḥmūd al-Alūsī, *Rūḥ al-Ma'ānī fī Tafṣīr al-Qur'ān al-'Aẓīm wa al-Sab' al-Mathānī*, Beirut: Dār al-Fikr, 1398 H/ 1978 M., j. XXIII, 86.
9. Al-Zarkasyī, *al-Burhān*, 102-103.
10. Al-Zarkasyī, *al-Burhān*, 108-111.
11. Abū al-Ḥasan 'Alī ibn 'Isā al-Rummānī, *al-Nukat fī I'jāz Al-Qur'ān*, dalam *Thalath Rasa'il fī I'jāz al-Qur'ān li al-Rummānī wa al-Khattabi wa 'Abd al-Qahir al-Jurjānī*, (taḥqīq: Muhammad Khalaf Allah Ahmad dan Muhammad Zaqlul Salam), Misr, Dār al-Ma'ārif, c. III, 1976, 76.
12. Dalil *al-hal* yang penulis maksudkan dengan pertimbangan akal sehat merupakan kesimpulan penulis dari berbagai penjelasan Imam al-Zarkasyī dalam kitabnya *al-Burhān*. Penulis dalam hal ini tidak sependapat dengan Munir Sultan yang memaksudkannya sebagai kaidah-kaidah nahwu. Menurut penulis, analisis tersebut kurang tepat dan terlalu disederhanakan. Adapun mengenai *fahwa al-kalām*, penulis sependapat dengan Sultan yang memaksudkannya sebagai *siyāq*, sebagaimana al-Zarkasyī juga menyinggung hal tersebut sebagai salah satu alasan atau dalil pembuangan. Selengkapnya, baca: al-Zarkasyī, *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, 108-111; dan Munir Sultan, *Balāghah al-Kalimah wa al-Jumlah wa al-Jumāl*, al-Iskandariyyah: al-Ma'ārif, c. III, 1996, 239.
13. Al-Zarkasyī, *al-Burhān*, 105.
14. Al-Rummānī, *al-Nukat*, 76-80.
15. Abū Bakr 'Abd al-Qahir ibn 'Abd al-Raḥmān ibn Muḥammad al-Jurjānī, *Dalā'il al-I'jaz*, taḥqīq: Maḥmūd Muḥammad Syakir, al-Qahirah: Maktabah al-Khanji, 146-172.
16. Diyā' al-Dīn Ibn al-Athir, *al-Mathāl al-Sa'ir fī Adāb al-Katib wa al-Sya'ir*, taḥqīq: Aḥmad al-Hufi dan Badawi Tabanah, al-Qahirah: Dār Nahdah Misr, c. II, j. II, 268-319.
17. Al-Khātīb al-Qazwaynī, *al-Idah fī 'Ulūm al-Balāghah*, Beirut: Dār al-Kutb al-'Ilmiyyah, 1424 H/2003 M., 143-151.
18. Faḍīl Ṣāliḥ al-Samirā'ī, *al-Ta'bir al-Qur'ānī*, 'Amman: Dār 'Ammar, c. IV, 1426 H/2006 M., 75-124.

19. Muṣṭafā ‘Abd al-Salām Abū Syadī, *al-Hadzf al-Balāghī fi al-Qur’an al-Karīm*, al-Qahirah: Maktabah al-Qur’an, 1412 H/1991.
20. Al-Zarkasyī, *al-Burbhān*, 118.
21. Al-Zarkasyī, *al-Burbhān*, 130 dan Abū Syadī, *al-Hadzf al-Balāghī*, 34.
22. Abū al-Qasim Maḥmūd ibn ‘Umar al-Zamakhsharī, *al-Kasyṣyāf ‘an Ḥaqā’iq Tanzil wa ‘Uyūn al-Aqawil fi Wujūh al-Ta’wil*, taḥqīq: ‘Abd al-Razzaq al-Mahdi, Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, j. III, 687.
23. Al-Samirra’i, *al-Ta’bir al-Qur’ānī*, 107.
24. Al-Jurjānī, *Dalā’il al-Ġ’az*, 146.
25. Lihat di antaranya Abū ‘Abd Allāh Muḥammad ibn Aḥmad ibn Abī Bakr al-Qurṭubī, *al-Jāmi’ li Ahkām al-Qur’an*, Beirut: Mu’assasah al-Risalah, 1427 H/ 2006 M, j. VII, 241-242; al-Zamakhsharī, *al-Kasyṣyāf*, j. 1, 633; dan Aḥmad al-Ṣāwī, *al-Ṣāwī ‘alā al-Jalālayn*, Mīsr: Dār Iḥyā’ al-Kutb al-‘Arabīyyah, j. I, 228.
26. Al-Qurṭubī, *al-Jāmi’ li Ahkām al-Qur’an*, j. XI, 134.
27. Al-Zarkasyī, *al-Burbhān*, 129; Lihat juga Hilmy Muhammad, “Shihab al-Dīn al-Alusi dan Tafsir Ruh al-Ma’ānī: Studi tentang Nazm (Susunan) al-Qur’an”, *Disertasi*, Universiti Kebangsaan Malaysia (UKM), 2009, 342.
28. Abū Syadī, *al-Hadzf al-Balāghī*, 29.
29. Al-Zarqānī, *Manāhil al-‘Irfan fi ‘Ulūm al-Qur’an*, Beirut, Dār al-Kitab al-‘Arabī, 1415 H/1995 M, j. II, 90; Ibn Manẓūr, *Lisān al-‘Arab*, al-Qahirah: Dār al-Ma’ārif, j. XVIII, 1602-1603; dan Abū al-Qasim Jar Allāh Maḥmūd ibn ‘Umar ibn Aḥmad al-Zamakhsharī, *Asās al-Balāghah*, taḥqīq: Muḥammad Basil ‘Uyūn al-Sud, Beirut: Dār al-Kutb al-‘Ilmiyyah, 1419 H/1998 M, j. I, 341.
30. Lihat al-Zarqānī, *Manāhil al-‘Irfan*, j. II, 91-92. Bandingkan dengan Mannā’ Khalīl al-Qaṭṭān, *Mabāḥiṭh fi ‘Ulūm al-Qur’an*, al-Qahirah: Maktabah Wahbah, c. XI, 2000, 313.
31. Abū ‘Uthmān al-Jahiz, *al-Ḥayawān*, taḥqīq: ‘Abd al-Salam Muḥammad ibn Harun, al-Majma’ al-Alami al-Arabī al-Islāmī, c. III, 1969, j. I, 67.
32. Ismail Lubis, *Falsifikasi Terjemah al-Qur’an*, 88.
33. Al-Zarkasyī, *al-Burbhān*, j. I, 465.
34. Abū ‘Abd Allāh Muḥammad ibn Ismā’il al-Bukhārī, *al-Jāmi’ al-Ṣaḥīḥ*, Kitāb al-Anbiyā’, Bab Ma Dzukira ‘an Bani Isrā’il (50), (3461), al-Qahirah: al-Matba’ah al-Salāfiyyah, 1403 H, j. II, 493.
35. Al-Zarqānī, *Manāhil al-‘Irfan*, 93.
36. Al-Qaṭṭān, *Mabāḥiṭh fi ‘Ulūm al-Qur’an*, 310.
37. Muṣṭafā al-Ghalayaynī, *Jami’ al-Durūs al-‘Arabīyyah*, Beirut: al-Maktabah al-‘Asriyyah, 1984, j. III, 172 dan 176. Lihat juga al-Alūsī, *Rūḥ al-Ma’ānī*, j. III, 344.
38. Abū Syadī, *al-Hadzf al-Balāghī*, 81.
39. Abū Syadī, *al-Hadzf al-Balāghī*, 74.
40. Al-Ghalayaynī, *Jami’ al-Durūs al-‘Arabīyyah*, j. III, 4.
41. Al-Ghalayaynī, *Jami’ al-Durūs al-‘Arabīyyah*, 5.
42. Abū ‘Abd Allāh al-Ḥusayn ibn Muḥammad al-Damighanī, *al-Wujūh wa al-Nazā’ir li Alfaz Kitāb Allāh al-‘Azīz*, Beirut, Dār al-Kutb al-‘Ilmiyyah, 213.
43. al-Damighanī, *al-Wujūh wa al-Nazā’ir*, 213; dan al-Raghīb al-Asfahānī, *al-Mufradat fi Gharīb al-Qur’an*, taḥqīq: Muḥammad Sa’id Kaylānī, Beirut, Dār al-Ma’ārif, 170.
44. Al-Ṣāwī, *al-Ṣāwī ‘alā al-Jalālayn*, j. II, 279; dan Muḥammad ‘Alī al-Ṣābūnī, *Safwah al-Tafāsīr*, Dār al-Fikr, j. II, 148.
45. Al-Alūsī, *Rūḥ al-Ma’ānī*, j. XIV, 254.

46. Muḥammad al-Ṭāhir Ibn 'Asyūr, *Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, Tunis: al-Dār al-Tunisiyyah li al-Nasyr, 1984, j. XIV, 327.
47. Al-Alūsī, *Rūḥ al-Ma'ānī*, j. XIV, 254.
48. Al-Ṣāwī, *al-Ṣāwī 'alā al-Jalālayn*, j. II, 279.

Daftar Pustaka

- 'Abbās, Fadl Ḥasan. *al-Balāghah Fununuha wa Afnanuha 'Ilm al-Ma'ānī*, 'Amman: Dār al-Furqān, c. X, 1426 H/2005 M.
- al-Alūsī, Syihāb al-Dīn al-Sayyid Maḥmūd. *Rūḥ al-Ma'ānī fī Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm wa al-Sab' al-Mathānī*, Beirut: Dār al-Fikr, 1398 H/1978 M.
- al-Asfahānī, al-Raghīb. *al-Mufradat fī Gharīb al-Qur'ān*, taḥqīq: Muḥammad Sa'īd Kaylānī, Beirut, Dār al-Ma'rifah, tt.
- al-Askari, Abū Hilāl. *al-Sina'atayn*, taḥqīq: al-Bijawi dan Abū Faḍl Ibrahim, al-Qahirah: al-Halabi, t.t.
- 'Asyūr, Muḥammad al-Ṭāhir Ibn. *Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, Tunis: al-Dār al-Tunisiyyah li al-Nasyr, 1984.
- al-Athir, Diyā' al-Dīn Ibn. *al-Mathāl al-Sa'ir fī Adāb al-Katīb wa al-Sya'ir*, taḥqīq: Aḥmad al-Hufi dan Badawi Tabanah, al-Qahirah: Dār Nahdah Mīsr, tt.
- Bisri, Ahmad Mustofa. *Mengkaji Ulang Beberapa Konsep Keislaman Sebagai Mukadimah Reformasi Keberagamaan Bagi Mengembalikan Keindahan Islam dan Indonesia, dalam UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, Meneguhkan Islam Budaya Menuju Harmoni Kemanusiaan*, Yogyakarta, 2009.
- al-Bukhārī, Abū 'Abd Allāh Muḥammad ibn Ismā'il. *al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ*, al-Qahirah: al-Matba'ah al-Salāfiyyah, 1403 H.
- Departemen Agama, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, Madinah: Mujamma' al-Malik Fahd li Tibā'ah al-Muṣṣhaf, tt.
- al-Damīghānī, Abū 'Abd Allāh al-Ḥusayn ibn Muḥammad. *al-Wujūh wa al-Nazā'ir li Alfaz Kitāb Allāh al-'Azīz*, Beirut, Dār al-Kutb al-'Ilmiyyah, tt.
- al-Ghalayaynī, Muṣṭafā. *Jami' al-Durūs al-'Arābiyyah*, Beirut: al-Maktabah al-'Asriyyah, 1984.
- Lubis, Ismail. *Falsifikasi Terjemahan al-Qur'an DEPAG Edisi 1990*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 2001.

- al-Jahiz, Abū 'Uthmān. *al-Ḥayawān*, taḥqīq: 'Abd al-Salam Muḥammad ibn Harun, al-Majma' al-Alami al-Arabī al-Islāmī, 1969.
- al-Jāhiz, Abū 'Utsmān 'Amr ibn Baḥr. *al-Bayān wa al-Tabayin*, al-Qahirah: Maktabah al-Khanji, 1418 H/1998 M.
- al-Jurjānī, Abū Bakr 'Abd al-Qahir ibn 'Abd al-Raḥmān ibn Muḥammad. *Dalā'il al-I'jaz*, taḥqīq: Maḥmūd Muḥammad Syakir, al-Qahirah: Maktabah al-Khanji, tt.
- Manzūr, Ibn. *Lisān al-'Arab*, al-Qahirah: Dār al-Ma'ārif, tt.
- Muhammad, Hilmy. "Shihab al-Dīn al-Alusi dan Tafsir Ruh al-Ma'ānī: Studi tentang Nazm (Susunan) al-Qur'an", *Disertasi*, Universiti Kebangsaan Malaysia (UKM), 2009.
- al-Qaṭṭān, Mannā' Khalīl. *Mabāḥith fi 'Ulūm al-Qur'ān*, al-Qahirah: Maktabah Wahbah, 2000.
- al-Qazwaynī, Al-Khātīb. *al-Idah fi 'Ulūm al-Balāghah*, Beirut: Dār al-Kutb al-'Ilmiyyah, 1424 H/2003 M.
- al-Qurṭubī, Abū 'Abd Allāh Muḥammad ibn Aḥmad ibn Abī Bakr. *al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'ān*, Beirut: Mu'assasah al-Risalah, 1427 H/ 2006 M.
- al-Rummānī, Abū al-Ḥasan 'Alī ibn 'Isā. "al-Nukat fi I'jāz Al-Qur'ān", dalam *Thalath Rasa'il fi I'jāz al-Qur'ān li al-Rummānī wa al-Khattabi wa 'Abd al-Qahir al-Jurjānī*, taḥqīq: Muḥammad Khalaf Allāh Aḥmad dan Muhammad Zaqlul Salam, Misr: Dār al-Ma'ārif, 1976.
- al-Ṣābūnī, Muḥammad 'Alī. *Safwah al-Tafāsir*, Dār al-Fikr, tt.
- al-Samirrā'i, Faḍil Ṣāliḥ. *al-Ta'bir al-Qur'ānī*, 'Amman: Dār 'Ammar, 1426 H/2006 M.
- Sultān, Munir. *Balāghah al-Kalimah wa al-Jumlah wa al-Jumāl*, al-Iskandariyyah: al-Ma'ārif, 1996.
- Syadi, Muṣṭafā 'Abd al-Salām Abū. *al-Ḥadzf al-Balāghī fi al-Qur'ān al-Karīm*, al-Qahirah: Maktabah al-Qur'an, 1412 H/1991.
- al-Zamakhsyarī, Abū al-Qasim Maḥmūd ibn 'Umar. *al-Kasysyāf 'an Ḥaqā'iq Tanzil wa 'Uyūn al-Aqawil fi Wujuh al-Ta'wil*, taḥqīq: 'Abd al-Razzaq al-Mahdi, Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, tt.
- al-Zamakhsyarī, Abū al-Qasim Jar Allāh Maḥmūd ibn 'Umar ibn Aḥmad. *Asās al-Balāghah*, taḥqīq: Muḥammad Basil 'Uyūn al-Sud, Beirut: Dār al-Kutb al-'Ilmiyyah, 1419 H/1998.
- al-Zarkasyī, Badr al-Dīn Muḥammad ibn 'Abd Allāh. *al-Burhān fi 'Ulūm al-Qur'ān*, al-Qahirah: Dār al-Turath al-Burhān, tt.

Al-Zarqānī, *Manāhil al-'Irfan fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Beirut, Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1415 H/1995 M.

ISSN 0215-6253 (print)



9 770215 625008

ISSN 2714-6103 (online)



9 772714 610004