

Kemukjizatan *Nazm* al-Qur'ān dalam Perspektif Syihāb al-Dīn al-Alūsī

Hilmy Muhammad
Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
hilmymh@gmail.com

Abstract: *This article explains the nazm (structure) position as one of the main aspects of miracles of al-Qur'ān. It explains that although al-Qur'ān is in Arabic, but it does not use the form and composition of models that have been used by the Arabs in their works. Al-Qur'ān performs in different way, not in the form of poetry, rhyme, letter or speech, but in kalām (the word). The article then explains that the way to make sense of this kalām was used as a pioneering theory by 'Abd al-Qāhir al-Jurjānī. This theory is then used and applied by al-Alūsī in his commentary book, Rūḥ al-Ma'ānī. This study shows the importance of the nazm of al-Qur'ān, in which it becomes specific guidelines for researcher to understand the message of the Qur'ān.*

Keywords: *Qur'ānic miracles, Nazm, al-Alūsī.*

Abstrak: *Artikel ini menjelaskan posisi nazm (struktur kalimat) sebagai salah satu aspek dari mukjizat al-Qur'ān. Sekalipun al-Qur'ān ditulis dalam bahasa Arab, ternyata tidak menggunakan bentuk-bentuk dan susunan digunakan oleh bangsa Arab kala itu. Al-Qur'ān tampil dalam cara berbeda, bukan dalam bentuk puisi, rima, huruf atau ungkapan, tetapi kalām (kata). Pemanfaatan al-Qur'ān sebagai kalām ini menjadi teori terkemuka setelah diperkenalkan oleh 'Abd al-Qāhir al-Jurjānī. Teori ini kemudian diaplikasikan oleh al-Alūsī dalam kitab tafsirnya, Rūḥ al-Ma'ānī. Kajian ini menunjukkan pentingnya nazm al-Qur'ān, sehingga menjadi pedoman bagi peneliti dalam memahami pesan-pesannya secara baik dan benar.*

Katakunci: *Kemukjizatan al-Qur'ān, Nazm, al-Alūsī.*

Pendahuluan

Al-Qur'ān adalah kitab petunjuk bagi manusia. Sebagai kitab petunjuk, al-Qur'ān mampu memperlihatkan kelayakan, keunggulan dan keistimewaannya dibanding teks-teks yang lain. Pembahasan tentang kehebatan dan keunggulan al-Qur'ān sebagai sebuah teks ini terangkum dalam kajian kemukjizatan *bayānī* al-Qur'ān.

Kemukjizatan *bayānī* al-Qur'ān menurut kalangan ulama, aspek utamanya terletak pada ketepatan pilihan kata, kebenaran kandungan makna, keindahan segi-segi *balāghah* dan keserasian *nazm* (susunan) al-Qur'ān. Unsur-unsur inilah yang menjadikan al-Qur'ān mampu menunjukkan potensi kemukjizatannya melalui teks yang terkandung dalam dirinya sendiri (*dākhil al-naṣṣ*). Potensi ini oleh Ibn Khaldūn disebut sebagai kesatuan antara petunjuk dan yang ditunjukkan (*ittiḥād al-dalīl wa-al-madlūl*),¹ yaitu kemampuan al-Qur'ān membuktikan kehebatan dirinya tanpa memerlukan hal lain di luar dirinya (*khārij al-naṣṣ*).²

Para tokoh pengajinya antara lain al-Jāḥiẓ (w. 255 H.), al-Rummānī (w. 386), al-Khaṭṭābī (w. 388), al-Baqillānī (w. 403) dan 'Abd al-Qāhir al-Jurjānī (w. 471). Mereka berpendapat bahwa kemukjizatan bahasa dan sastralah yang menjadikan al-Qur'ān melakukan *taḥaddī* (tantangan) terhadap masyarakat Arab saat al-Qur'ān diturunkan.

Kajian tentang aspek *nazm* al-Qur'ān menarik perhatian banyak mufassir untuk mengaji dan mendalaminya. Antara mereka adalah al-Zamakhsyarī dan Fakhr al-Dīn al-Rāzī. Penafsiran mereka sarat dengan pembahasan *nazm* al-Qur'ān. Termasuk mufassir yang juga memiliki perhatian serius dalam aspek kemukjizatan *nazm* ini adalah Syihāb al-Dīn al-Alūsī, penyusun kitab tafsir *Rūḥ al-Ma'ānī*.

Sekilas Syihāb al-Dīn al-Alūsī dan Tafsir *Rūḥ al-Ma'ānī*

Syihāb al-Dīn Abū al-Tsanā' al-Sayyid Maḥmūd Afandī al-Alūsī dilahirkan di Baghdad, pada tahun 1217 H./1802 M. dan wafat pada tahun 1270 H./1854 M. Ia sejak kecil belajar langsung kepada ayahnya sendiri, al-Sayyid 'Abdullāh ibn Maḥmūd al-Alūsī, dan juga kepada guru-guru di daerahnya, antara lain 'Alā' al-Dīn 'Alī Afandī ibn Yūsuf al-Musilī serta Ḍiyā' al-Dīn Khālid al-Naqsybandī.

Aktifitas al-Alūsī yang paling utama kemudian adalah mengajar di Madrasah al-Bājjah Ḥayy al-Ḥajj Nu'mān Baghdad. Pada tahun 1229 H., oleh Ketua Menteri Baghdad, 'Alī Riḍā' Pasha, ia diangkat sebagai mufti Baghdād.³ Sebagai seorang tokoh, al-Alūsī memiliki kecenderungan fiqh madzhab Syāfi'ī, dalam bidang aqidah mengikuti madzhab Ḥanafī-Māturīdī, dan dalam bidang akhlaq mengikuti tarekat Naqsybandī.

Karya-karyanya di samping *Tafsīr al-Alūsī* banyak sekali. Bukunya meliputi berbagai bidang kajian, antara lain *al-Ajwibah al-'Iraqīyah 'alā al-As'ilah al-'Irānīyah*, *al-Ajwibah al-'Iraqīyah 'alā al-As'ilah al-Lāhūrīyah*, *al-Nafahāt al-Qudsīyah, fī al-Radd 'alā al-Imāmīyah*, *Nahj al-Salāmah ilā Mabāḥits al-Imāmah*, *Kasyf al-Turrah 'alā al-Ghurrah*, *Ḥāsyīyah Sarḥ al-Qaṭr*, *Syarḥ Sullam al-'Aruj*, *al-Fayḍ al-Warīd 'alā Rawḍ Martsīyah Mawlānā Khālid dan Gharā'ib al-Istighrāb*.⁴

Tafsirnya, oleh 'Alī Riḍā' Pasha, Ketua Menteri Baghdad, diberi nama tafsir *Rūḥ al-Ma'ānī fī Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm wa-al-Sab' al-Matsānī*, atau biasa disebut dengan *Tafsīr al-Alūsī*. Tafsirnya dikenal sebagai tafsir ensiklopedis (*mausū'ī*), yang menghimpun berbagai pembahasan dan kajian keilmuan, mengodifikasi riwayat-riwayat ulama salaf, sekaligus penafsiran-penafsiran baru kalangan *khalaf*. Tafsir ini menggunakan dua pendekatan, yaitu *ra'yī* dan *isyārī*. Pendekatan *ra'y* dilakukan untuk menafsirkan seluruh ayat al-Qur'ān, sedang pendekatan *isyārī* dilakukan berdasarkan makna-makna tersembunyi yang muncul dari balik ungkapan ayat.

Tafsirnya memuat berbagai tema dan kajian, termasuk kalām, fiqh, akhlaq, masalah *kawnīyah* dan sebagainya. Tafsir ini juga memiliki model berbeda dalam mengungkap penafsiran *isyārīnya*, dengan cara mengelompokkan penafsiran tersebut dalam satu bab tersendiri sesudah menjelaskan penafsiran atas sejumlah ayat. Bukan itu saja, bab ini diberi penanda judul, umumnya dengan ungkapan "*wa-min bāb al-Isyārah*".

Tafsir ini mendapat pujian dan juga kritik dari para pengaji. 'Abd al-'Azīm al-Zarqānī dan Muḥammad Ḥusayn al-Dzahabī masing-masing memuji kemampuan al-Alūsī dalam mengodifikasi pendapat kalangan salaf dan kalangan *khalaf*.⁵ Abū Syahbah juga memuji al-Alūsī karena mampu menyeleksi dengan ketat riwayat-riwayat

Isrā'iliyāt dan *Ḥadīts-Ḥadīts mawḍū'* terkait dengan keutamaan surah-surah.⁶ Sedang beberapa peneliti mengkritik al-Alūsī karena sering menyatakan suatu informasi tanpa menjelaskan sumbernya.⁷ Ia juga ditengarai melakukan pembahasan yang terlalu panjang dan detil.⁸

Kemukjizatan al-Qur'ān

Definisi mukjizat, menurut al-Alūsī, adalah “*al-amr al-khāriq lil-ādah yazharu 'alā yad muddā'i al-nubūwah 'ind al-taḥaddī*” (Mukjizat adalah suatu perkara luar biasa yang muncul ketika dilakukan cabaran terhadapnya, dari orang-orang yang mengaku nabi.)

Al-Alūsī membedakan antara mukjizat dari sihir. Sihir menurutnya, bukan perkara yang luar biasa *khāriq lil-ādah*, akan tetapi hanya merupakan sesuatu yang aneh, yang menyerupai sesuatu yang luar biasa *gharīb yusyabbih al-khāriq*. Ia tidak luar biasa, karena ia dapat dipelajari.¹⁰

Jenis mukjizat yang diberikan kepada setiap rasul, bagi al-Alūsī, mesti disesuaikan dengan peradaban yang sedang berlangsung. Hal ini agar ia dapat mempermudah usaha dakwah yang dilakukan oleh para rasul. Maka apabila peradaban masa Nabi Muḥammad adalah peradaban kata, maka mukjizat yang diberikan adalah yang sesuai dengannya, yaitu al-Qur'ān.¹¹

Al-Qur'ān, menurut al-Alūsī, merupakan mukjizat yang terpenting bagi Nabi Muḥammad. Kemukjizatannya meliputi seluruh al-Qur'ān dan sebagian dari ukuran terkecil bagi kemukjizatan al-Qur'ān adalah QS. terpendek.¹²

Adapun aspek-aspek kemukjizatan al-Qur'ān, menurut al-Alūsī ada empat, yaitu: *nāẓm*, *balāghah*, pemberitaan tentang yang gaib dan kesesuaian al-Qur'ān dengan logika disertai ketepatan dan ketelitian maknanya.¹³ Pemberitaan al-Qur'ān tentang yang gaib dinyatakan oleh al-Alūsī sebagai bagian dari aspek kemukjizatan karena al-Qur'ān memuat berbagai pemberitaan yang luar biasa tentang umat-umat terdahulu, yang hal itu tidak dapat diketahui kecuali oleh orang yang benar-benar pakar dalam kisah-kisah *Ahl al-Kitab*. Dan al-Qur'ān menyajikan kisah-kisah tersebut sesuai dengan kenyataannya, sedang yang membawakannya adalah Nabi yang *ummī*, yang tidak dapat membaca dan menulis.¹⁴

Aspek kemukjizatan yang kedua adalah kesesuaian al-Qur'an dengan hukum akal disertai dengan ketelitian maknanya *muwāfaqat al-Qur'an li-qadīyat al-'aql wa-daqīq al-ma'ná*. Tentang aspek ini al-Alusi memberikan alasan karena muatan ajaran al-Qur'an yang sangat banyak, terkait dengan perkara aqidah, ibadah, mu'amalah, akhlaq dan sebagainya, semuanya diungkapkan dalam ungkapan yang seimbang dan ditempatkan pada tempatnya masing-masing.¹⁵

Aspek kemukjizatan yang ketiga yaitu balāghah al-Qur'an. Balāghah, menurut pengertian al-Alusi, adalah menyelaraskan ungkapan sesuai dengan situasi dan keadaannya *mutābaqat al-kalām li-muqtadā al-hāl*.¹⁶ Dan *balāghah al-Qur'an* terbukti kemukjizatannya apabila setiap ungkapannya senantiasa sesuai dengan kehendak situasi dan keadaan yang diharapkan *wa-dzālika bi-balāghatihi wa-hiya bi-mutābaqatihi li-muqtadā al-hāl fī kull jumlah minh*.¹⁷

Kemukjizatan al-Qur'an, menurut al-Alusi, sesuai dengan kecenderungan masyarakat Arab pada saat itu pada balāghah.¹⁸ Dan sebagaimana karya para sastrawan yang menonjolkan aspek seni pengungkapan, maka demikian halnya dengan al-Qur'an. Al-Qur'an kaya dengan yang seperti ini, dan tidak ada orang yang mampu mengetahui keseluruhan maknanya kecuali orang yang diberkahi "ilmu ladunni" oleh Allah. Ia berkata:

*Al-tafannun fī al-ta'bīr lam yazal da'b al-Bulaghā'. Wa-fīhi min al-dalālah 'alá rifat sya'n al-mutakallim mā lā yakhfá. Wa-al-Qur'an al-Karīm mamlū' min dzālik, wa-man rāma bayāna sir li-kull mā waqa'a fīhi minhu fa-qad rāma mā lā sabīla ilayh illā bi-al-kasyf al-ṣahīḥ wa-al-'ilm al-ladunnī. Wallāhu yu'tī fadlahu man yasyā', wa-subhāna man lā yuhītu bi-asrār kitābih illā huwa.*¹⁹

Ungkapan seni selalu menjadi kebiasaan para sastrawan. Ini tidak lain untuk menunjukkan ketinggian derajat pembicaranya. Dan al-Qur'an penuh dengan hal seperti itu. Dan siapa pun yang hendak menjelaskan rahasia tiap ungkapan yang ada padanya maka berarti ia ingin melakukan sesuatu yang tidak ada jalan menuju ke sana kecuali dengan penyingkapan yang benar dan "ilmu ladunni". Dan Allah memberi keutamaan kepada siapa pun yang Dia kehendaki. Mahasuci Dzat yang tidak ada yang mampu mengetahui semua rahasia kitabNya kecuali Dia sendiri.

Al-Alūsī menolak pandangan bahwa al-Qur'ān mengandung *wazn-wazn* syair. Pada pendapatnya, apabila al-Qur'ān mengandung *wazn* syair, maka ia tidak berarti syair dan yang menyatakannya bukanlah penyair. Hal ini karena syair mesti memaksudkan *wazn* dalam setiap ungkapannya, artinya, apabila tidak dimaksudkan sebagai *wazn*, maka ia bukan syair.²⁰

Kemukjizatan aspek balāghah al-Qur'ān ini dikarenakan kehebatan kata-kata dan keistimewaan dan ungkapan-ungkapan al-Qur'ān berada di peringkat tertinggi.²¹ Kesempurnaan balaghāh al-Qur'ān juga tidak hanya melalui keindahan kata-kata semata, tetapi juga dihasilkan dari kebenaran ungkapan-ungkapanannya, yang menjadikannya layak diterima dan dijadikan petunjuk.²²

Pengertian *Nazm*

Abd al-Qāhir al-Jurjānī menjelaskan pengertian *nazm*, yaitu *Ta'liq al-kalim ba'dihā bi-ba'd, wa-jal' ba'dihā bi-sabab min ba'd* (Mengaitkan kata-kata antara satu dengan yang lainnya dan menjadikan sebagian darinya menjadi sebab dari yang lainnya.)²³

Konsep ini mengandaikan hubungan erat antara satu kata dengan yang lain dalam suatu ayat. Kata tidak bermakna apa-apa manakala kata tersebut sendirian. Kata akan bermakna hanya bila sudah berhubungan dengan kata yang lain.

Dinamika hubungan antar kata-kata akan menimbulkan dan mengakibatkan perbedaan makna-makna. Makna akan muncul sesuai dengan penyusunan dan penempatan kata-katanya. Susunan-susunan berikut: *Zayd muntaliq*, *Zayd yantaliq*, *yantaliqu Zayd*, *Zayd al-muntaliq*, dan *Zayd al-muntalaq*, masing-masing memiliki ciri khas dan karakter sendiri-sendiri, dan masing-masing memiliki makna yang berbeda. Konsep *nazm* ini kemudian mencoba mengidentifikasi keterkaitan susunan al-Qur'ān dalam berbagai bentuknya, baik hubungan antara kata dalam satu susunan ayat (*jumlah*), maupun hubungan antara susunan ayat-ayat (*jumal*).²⁴

Al-Qur'ān adalah teks yang kaya dengan model-model susunan seperti ini. Contohnya dalam masalah *taqdīm* (mendahulukan) dan *ta'khīr* (mengakhirkan) terdapat pada ayat 151 QS. al-An'ām/6, "*walā taqtulū awlādakum min imlāq, nahnu narzuqukum wa-iyyāhum*"

*Dan janganlah kamu membunuh anak-anak kamu karena takut kemiskinan. Kami akan memberi rizki kepadamu dan kepada mereka.*²⁵

dan ayat 31 QS. al-Isrā'/17, "*wa-lā taqtulū awlādakum khasyata imlāq, nahnu narzuquhum wa-iyyākum*"

Dan janganlah kamu membunuh anak-anakmu karena takut kemiskinan. Kamilah yang akan memberi rizki kepada mereka dan juga kepadamu.

Pada susunan pertama, *ḍamīr mukhāṭab* "kum" didahulukan daripada *ḍamīr ghayb* "hum" dan sebaliknya pada susunan yang kedua. Hal ini disebabkan karena *maf'ūl li ajlih* pada susunan yang pertama (*min imlāq*) menunjukkan bahwa mereka dalam keadaan miskin, sehingga janji untuk memberi rizki dinyatakan dengan mendahulukan orang tua daripada anak-anaknya. Sedang *maf'ūl li ajlih* pada susunan yang kedua (*khasyata imlāq*) menunjukkan bahwa keadaan mereka sesungguhnya cukup (kaya), sehingga tidak perlu dikuatirkan dari kepapaan dan kemelaratan. Oleh itu, janji Allah untuk memberi rizki kepada anak-anak mereka didahulukan daripada orang tuanya.²⁶

Ketelitian mencermati *nazm* al-Qur'ān dengan demikian adalah suatu keharusan. Ketidaktercermatan dalam melihatnya mengakibatkan orang terjerumus dalam kesalahan penafsiran. Hal ini seperti dalam penjelasan Abū al-Āliyah:

Mālik ibn Dīnār berkata: Suatu ketika kami (Mālik ibn Dīnār, Abū al-Āliyah, Nāṣir ibn Āṣim al-Laytsī dan Āṣim al-Juhdurī) sedang berkumpul bersama dengan al-Ḥasan al-Baṣrī untuk keperluan tadarrus al-Qur'ān. Lalu ada seorang yang bertanya kepada Abū al-Āliyah: "Wahai Abū Āliyah, Allah berfirman dalam kitabnya, 'Maka kecelakaan bagi orang-orang yang salat, (yaitu) orang-orang yang lalai dari salatnya' (QS. al-Mā'ūn/107: 4-5). Apa yang dimaksud dengan "lalai" (dalam ayat tersebut)?" Abū al-Āliyah menjawab: "Maksudnya adalah orang yang lalai ketika salat dengan tidak sadar berapa bilangan rakaat yang telah dia lakukan, apakah sudah genap ataukah masih ganjil". Al-Ḥasan kemudian menyela: "Abū al-Āliyah, maksudnya tidak demikian, tapi maksudnya adalah orang-orang yang melalaikan salat, sampai tatkala waktunya sudah habis,

dia belum melaksanakannya. Tidakkah kamu tahu bahwa firman Allah tersebut menggunakan perkataan “an ṣalātihim”? Apabila disebutkan dengan “fi ṣalātihim”, maka maksudnya adalah orang yang tidak menyadari jumlah rakaat yang telah dia kerjakan. Tetapi karena firman tersebut dinyatakan dengan “an ṣalātihim”, maka maksudnya adalah orang yang lalai salat hingga habis masanya.”²⁷

Al-Khaṭṭābī menyatakan, terlihat dalam pemaparan kasus di atas, Abū al-‘Āliyah tidak membedakan penggunaan huruf “an” dan huruf “fi”. Al-Khaṭṭābī kemudian merumuskan:

Apabila kamu perhatikan al-Qur’ān, maka kamu akan mendapati hal-hal seperti ini terdapat di dalamnya dalam kemegahan dan keutamaan, hingga kamu tidak melihat sesuatu yang lebih fasih, lebih jelas dan lebih enak daripada ungkapan-ungkapannya. Dan kamu juga tidak akan melihat susunan yang lebih indah, dan lebih serasi daripada susunannya.²⁸

Kemukjizatan *Naẓm* al-Qur’ān

Al-Alūsī menyebut *naẓm* sebagai salah satu aspek kemukjizatan al-Qur’ān bersama dengan 3 aspek lainnya. Ia menjelaskan bahwa kemukjizatan al-Qur’ān tidak hanya terletak pada aspek kata-kata (*lafāẓ*) dan juga tidak terletak pada aspek isi kandungan (makna) saja. Kemukjizatan al-Qur’ān tidak dapat dinyatakan dari aspek kata-katanya karena kata-kata atau bahasa yang digunakan adalah kata-kata yang beredar dan biasa digunakan sebagai alat komunikasi masyarakat Arab. Al-Qur’ān sendiri menegaskan bahwa dirinya berbahasa Arab. Kemukjizatan juga tidak bisa dinyatakan dari aspek maknanya saja, sebab apabila hanya melihat dari aspek makna atau isi ajaran saja, maka hal itu dapat diperoleh melalui buku-buku hikmah atau kitab suci yang lainnya. Seperti halnya pemberitaan mengenai yang gaib sebagai aspek kemukjizatan, tidak harus diungkapkan dalam kitab seperti al-Qur’ān. Bahkan bila yang terpenting adalah penyampaian isinya, maka tidak perlu menggunakan bahasa Arab, tapi selainnya.²⁹

Apabila kemukjizatan tidak terdapat pada kata-katanya saja, atau maknanya saja, maka berarti kemukjizatan al-Qur’ān itu terletak pada susunan (*naẓm*)-nya. Kemukjizatan al-Qur’ān ada pada bentuk susunannya yang spesial, yang mengandung kata-kata dan makna-

makna yang istimewa, yang berbeda dari susunan-susunan yang telah ada. Jadi bahan bakunya sama dengan yang didapati dalam bahasa Arab, akan tetapi disajikan dalam bentuk yang berbeda. Laksana cincin, gelang dan kalung, yang berbahan baku sama, akan tetapi karena bentuknya yang berbeda-beda maka masing-masing memiliki namanya tersendiri.³⁰

Al-Alusi menegaskan bahwa *nazm* (susunan) al-Qur'an berbeda dari susunan-susunan yang telah dikenal di kalangan masyarakat Arab. Apabila orang Arab mengenal bentuk-bentuk ungkapan yang indah seperti syair dan sajak, maka susunan al-Qur'an bukanlah itu semua.³¹ Al-Qur'an mengumpulkan semua keindahan susunan yang ada dengan tanpa disertai cacat dan cela. Susunan al-Qur'an justru memiliki keistimewaan yang tidak dimiliki oleh susunan lainnya. Dan keistimewaan susunan al-Qur'an tidak ada bandingannya. Gambaran keindahan al-Qur'an ia tuturkan melalui ungkapan syair: *min kull lafz takādu al-udzun taj'aluh # rabban wa-ya'buduhu al-qirtās wa-al-qalam* (Keindahan kata-katanya menyebabkan telinga nyaris menjadikannya tuhan, sepertimana kertas dan pena menyembahnya.)³²

Al-Qur'an bukan sajak, karena keindahannya bersifat substantif (*dzātī*) berdasar keserasian makna-makna bukan sekedar kata-kata yang berirama.³³ Al-Qur'an juga berbeda dari syair, dilihat dari aspek kata dan maknanya. Pada aspek kata, al-Qur'an bukan syair karena ia tidak menggunakan *wazn* dan *qāfiyah*. Sedang pada aspek makna, al-Qur'an bukan syair karena ia mengandung hikmah-hikmah dan ajaran-ajaran. Ia berbeda dari syair yang biasanya hanya berisi ilusi dan hayalan semata. Demikian halnya Nabi Muhammad bukanlah penyair, karena yang diajarkan kepada beliau adalah al-Qur'an. Syair tidak layak disandingkan bersama Nabi karena syair seringkali mengubah makna dan sekedar menjaga kata beserta *wazn*-nya. Kebanyakan syair juga berlebih-lebihan dalam memberikan suatu deskripsi. Ia memerindah sesuatu yang tidak indah dan menjelekkan sesuatu yang tidak jelek. Syair cenderung pada dusta dan kebohongan. Oleh karena itu ada yang menyebut: "*a'dzabuhu akdzabuh*" (syair terbaik adalah yang paling mengandung banyak dusta).³⁴

Al-Qur'an juga bukan ungkapan dalam bentuk *risālah* atau pidato (*khiṭābah*). Al-Qur'an adalah kalām (*firman*)³⁵ yang memiliki

kekhasan bentuk, penampilan maupun isi, yang tidak dimiliki oleh susunan-susunan pada umumnya. Susunan inilah yang menjadikan al-Qur’ān istimewa dan mengungguli susunan-susunan lainnya.

Dan tentu bentuk susunan (*nazm*) al-Qur’ān ini tidak hanya indah dari aspek bentuk dan model (*syakl wa-al-qālib*) penampilan luarnya saja. Kalau hanya sekedar indah penampilannya, maka Musaylamah al-Kadzdzāb pun mampu melakukannya dengan membuat susunan yang mirip-mirip al-Qur’ān.³⁶ Keindahan susunan al-Qur’ān juga ada pada aspek makna dan isi kandungannya. Ini yang dimaksud oleh al-Alūsī dengan ungkapan “*dzāti*” (substantif), atau dalam pernyataan di *muqaddimah* tafsirnya, ia ilustrasikan dengan ungkapan “orang sekelas al-Walīd (ibn al-Mughīrah) pun mampu mengetahuinya”.³⁷

Pedoman Pemaknaan *Nazm*

Al-Alūsī melakukan langkah-langkah tertentu guna menjelaskan makna suatu susunan (*nazm*). Langkah-langkah ini telah ditempuh dan digunakan oleh al-Alūsī guna mendapatkan makna yang paripurna dari suatu susunan. Berikut adalah pedoman dari langkah-langkah yang dimaksud:

Mengetahui Kejelasan Makna Kata

Mengetahui kejelasan makna suatu kata menentukan pemaknaan *nazm*. Yang dimaksud dengan makna kata ini adalah makna kamus (*mu’jam*) atau makna kosa kata (*mufradāt*) atau makna kata dalam pengertian petunjuk yang dikehendaki (*dalālah*)-nya.

Makna kata memberi sumbangan yang penting bagi pemaknaan *nazm*. Makna mesti diketahui sebelum dilakukan *i’rāb* (penguraian kedudukan kata). Ini selaras dengan teori al-Zarkasyī yang menyatakan bahwa kewajiban pertama yang mesti dilakukan oleh penafsir adalah mengetahui makna kata sebelum melakukan *i’rābnya*.³⁸ Pengetahuan tentang makna kata per kata, menjadi dasar bagi dilakukan *i’rāb*, yang kemudian dari situ dilakukan penjelasan makna susunan secara menyeluruh. Ketidaktepatan memberi makna kata akan berakibat pada kesalahan *i’rāb* dan pemaknaan susunan secara keseluruhan.

Al-Alūsī mengungkapkan berbagai kemungkinan makna kata dalam suatu susunan. Hal ini seperti penjelasannya tentang ayat 13

QS. Maryam/19, “*wa-ḥanānan min ladunnā wa-zakāh, wa-kāna taqīyyā.*”

Dan rasa belas kasihan yang mendalam dari sisi Kami dan kesucian (dari dosa). Dan ia adalah seorang yang bertaqwa.

Al-Alūsī menyatakan, ada dua pemaknaan kata “*ḥanānan*”. Apabila kata tersebut bermakna kasih sayang (*rahmah/syafaqah*), maka makna ayat adalah: “*Kami memberinya kasih sayang dalam hatinya dan belas kasihan dari kedua ibu bapa dan yang lainnya*”. Sedang apabila makna kata tersebut adalah cinta (*mahabbah*), maka susunan tersebut memberi pengertian: “*Dan Kami memberinya cinta dari Kami*”, yang maksudnya: “*Kami menjadikannya dicintai oleh semua orang*”.³⁹

Hal yang sama juga al-Alūsī lakukan umpamanya terhadap pengertian dari kata “*balā*” dalam QS. al-Baqarah/2 ayat 49 atau kata “*ṣirr*” dalam QS. Ālu ‘Imrān/3 ayat 117.⁴⁰ Ini dilakukan untuk memastikan makna kata dimaksud guna mendapatkan pengertian yang jelas dari keseluruhan susunan. Ini juga berarti menjadikan kebergantungan makna susunan pada makna kata-kata yang ada. Kesalahan memaknakan suatu kata memberi dampak kesalahan pemaknaan susunan secara keseluruhan.

Al-Alūsī tidak setuju dengan para mufassir yang melewati begitu saja suatu kata dalam al-Qur'an dan menjadikannya seperti tidak ada artinya. Ini barangkali seperti yang lazim dinyatakan oleh para mufassir terhadap suatu huruf sebagai huruf tambahan (*zā'idah*)⁴¹ tanpa memberi pengertian sama sekali. Menurut al-Alūsī, pernyataan tersebut seakan memberi kesan keberadaan huruf tambahan sekedar sebagai pelengkap, yang bila dibuang pun tidak memberi pengaruh makna apa-apa terhadap susunan. Al-Alūsī menentang hal yang demikian. Baginya, keberadaan suatu kata dalam al-Qur'an tidak boleh diabaikan (*wa-al-Qur'an ajall min an yulghā fihī syay*).⁴²

Belajar dari al-Alūsī, ia mengilustrasikan huruf tambahan dalam beberapa ayat al-Qur'an sebagai “pedang (atau tongkat) yang dibawa oleh sang khatib” (*sayf khatīb*). Pedang atau tongkat yang dibawa oleh orang yang sedang berkhotbah bukan tidak ada artinya. Benda itu seperti sebuah simbol yang memberi pesan pentingnya sesuatu yang ingin disampaikan. Dalam kasus huruf tambahan, ia bisa dimaksudkan antara lain untuk makna penguatan (*ta'kid*) atau

penghinaan (*tahqīr*). Hal ini terlihat tatkala ia menjelaskan ayat 103 QS. al-Mā'idah/5, "*Mā ja'alallāhu min baḥīratin wa-lā sā'ibatin wa-lā waṣīlatin wa-lā ḥām. Wa-lākin alladzina kafarū yaftarūna 'alallāh al-kadzib wa-aktsaruhum lā ya'qilūn.*"

Allah sekali-kali tidak pernah mensyariatkan adanya baḥīrah, sā'ibah, waṣīlah dan ḥām. Akan tetapi orang-orang kafir membuat-buat kedustaan terhadap Allah; dan kebanyakan mereka tidak mengerti.

Huruf "*min*" dalam ayat tersebut adalah "*sayf khaṭīb*", yang dimaksudkan untuk menguatkan ungkapan *nafy* (*mā ja'alallāh*) di awal ayat.⁴³

Menetapkan Kedudukan i'rāb

I'rāb melalui ilmu naḥwu memiliki peran penting dalam penjelasan *nazm*. Ia memberi jalan bagi *nazm*. Ia berfungsi membuka makna susunan dan menyingkap pengertian yang muncul dari hubungan kata-kata berdasar karakteristik kedudukannya. Al-Jurjānī dalam karyanya, *Dalā'il al-I'jāz* menyatakan,

*Anna al-alfāz mughallaqatan 'alā ma'ānihā, ḥattā yakūn al-i'rāb huwa alladzī yaftaḥuhā; wa-anna al-aghrād kāminah fihā, ḥattā yakūnu huwa al-mustakhraj lahā; wa-annahū al-mi'yār alladzī lā yatabayyanu nuqṣān kalām wa-rujḥānih ḥattā yu'radu 'alayh, wa-al-miqyās alladzī lā yu'rafu ṣaḥīḥ min saqīm ḥattā yurja' ilayh. Wa-lā yunkiru dzālik illā man yunkiru ḥissah, wa-illā man ghālaṭa fī al-ḥaqā'iq nafsah.*⁴⁴

Sesungguhnya kata-kata tertutup dari makna-maknanya, hingga i'rāb adalah yang membukanya. Pengertian-pengertian ungkapan tersimpan dalam kata-kata tersebut hingga i'rāb yang mengeluarkannya. I'rāb menjadi semacam pedoman atau kriteria, di mana kekurangan dan keunggulan suatu ungkapan tidak akan diketahui sebelum diperlihatkan kepadanya. Ia adalah ukuran, di mana ungkapan yang benar tidak diketahui perbedaannya dengan yang salah kecuali dengan cara dirujuk kepadanya. Dan hal ini tidak akan dipungkiri kecuali oleh orang yang mengingkari perasaannya dan juga orang yang menipu diri dari kebenaran-kebenaran yang ada dalam dirinya.

I'rāb yang dimaksud dengan di sini bukan mengetahui kedudukan kata X sebagai subyek dan kata Y sebagai predikat, akan

tetapi mengetahui pengertian yang dihasilkannya (*wa-laysa yakūnu hādżā 'ilman bi-al-i'rāb, wa-lākin bi-al-wasf al-mūjib lil-i'rāb*).⁴⁵ Mengetahui kedudukan i'rāb masing-masing kata dengan demikian bukan tujuan, akan tetapi sekedar petunjuk terhadap makna.⁴⁶

Pengetahuan tentang *nazm* oleh karena itu tidak bergantung pada asal seseorang, apakah ia Arab atau bukan, karena ukurannya adalah kemampuan berpikir dalam mencermati dan memahami susunan. Seorang Arab mungkin tidak tahu bahwa “*zayd*” pada susunan “*zayd muntaliq*” (*Zayd pergi*) dalam istilah *naḥwu* berkedudukan sebagai *mubtadd'*, dan “*muntaliq*” adalah *khobar*. Akan tetapi yang penting adalah dia tahu keberadaan “*zayd*” dijelaskan oleh “*muntaliq*”.⁴⁷

Pedoman pemaknaan *nazm* didasarkan pada makna-makna hasil susunan *naḥwu*. Makna-makna *naḥwu* bukan makna kata-kata, akan tetapi pengertian yang dihasilkan dari hubungan antara makna kata-kata dalam susunan *naḥwu*,⁴⁸ sebagaimana rumusan al-Jurjānī: “*al-kalim al-nazm: 'ibārah 'an tawakkhkhī ma'ānī al-naḥw fi ma'ānin*”⁴⁹ (*nazm adalah ungkapan tentang memaksudkan makna-makna naḥwu dalam makna kata-kata*). Maka dalam contoh ungkapan “*jā'anī zayd rakiban*” yang harus diketahui adalah kata “*rakiban*” berkedudukan sebagai *ḥāl*, sedang kata “*al-rākib*” dalam susunan “*al-rākib jā'anī zayd*” berlaku sebagai *sifat*.

Demikian pula perbedaan arti dari masing-masing ungkapan: “*jā'anī zayd musri'an, jā'anī yasra', jā'anī wa-huwa musri', jā'anī huwa musri', jā'anī qad asra', dan jā'anī wa-qad asra*”.⁵⁰ Yang terpenting dari ungkapan-ungkapan ini bukan mengetahui perbedaan keadaan i'rāb dalam harakat dan bentuk kata yang digunakannya, tetapi mengetahui karakter makna yang dihasilkan dari susunan-susunan tersebut.⁵¹ Fokus utama *nazm* tidak pada ungkapan, tetapi pada pengertian yang dihasilkannya (*anna al-i'tibār bi-ma'rifat madlūl al-'ibārāt lā bi-ma'rifat al-'ibārāt*).⁵²

Al-Alusi adalah termasuk mufassir yang kuat dalam memegang teguh *nazm* sebagaimana pengertian i'rāb-nya. Bila melihat berbagai kemungkinan bacaan yang ada pada suatu ayat, maka ia akan memaknakan masing-masing sesuai dengan pengertian yang dihasilkan. Hal ini seperti penjelasannya terhadap ayat 185 QS. al-Baqarah/2, “*Syahr Ramaḍān alladzī unzila fih al-Qur'an hudan li-l-*

nās wa-bayyināt min al-hudā wa-l-furqān.”

Beberapa hari yang ditentukan itu ialah bulan Ramadan, bulan yang di dalamnya diturunkan (permulaan) al-Qur’ān sebagai petunjuk bagi manusia, dan penjelasan-penjelasan mengenai petunjuk itu dan pembeda (antara yang hak dari yang batil).

Pada pendapat al-Alūsī, kata “*syahr ramadān*” dalam bentuk bacaan *raf*⁶ berkemungkinan memiliki kedudukan sebagai *mubtada*’, atau sebagai *khobar* dari *mubtada*’ yang dibuang, atau sebagai *badl kull min kull* atau sebagai *badl isytimāl*. Sedang dalam bentuk *nasab*, maka ia memiliki kemungkinan kedudukan sebagai *mafūl bih* dari kata “*ṣūmū*” yang dibuang, atau dari kata “*wa-an taṣūmū*” dan atau kata “*ta’lamūn*” pada ayat sebelumnya. Masing-masing dijelaskan kedudukannya, dan kemudian diberi pengertiannya.⁵³

Kebiasaan al-Alūsī mengungkap berbagai kemungkinan *i’rāb*, tidak lantas menjadikannya mengikuti dan mengamini semuanya. Al-Alūsī tetap senantiasa memilih kemungkinan *i’rāb* yang paling unggul (*al-arjah*) atau yang menjadi pedoman umum (*al-mu’tamad*) dalam tata bahasa Arab. Ia enggan menggunakan bacaan yang aneh atau asing, yang biasa disebut oleh kalangan ahli nahwu dengan bacaan kalangan “*akalūnī al-barāghits*”.⁵⁴

Al-Alūsī juga berprinsip, tidak setiap kemungkinan *i’rāb* boleh diterima. Kebenaran dari sisi *i’rāb* tidak lantas menjadikan susunan dapat diperlakukan semauanya. Prinsip ini bisa diambil dari penjelasan al-Alūsī terhadap ayat 44 QS. Fuṣṣilāt/41, “*Wa-law ja’alnāhu Qur’ānan a’jamiyyan la-qālū law-lā fuṣilat āyātuhū aa’jamiyyun wa-‘arabiyy, qul huwa lilladzīna āmanū hudan wa-syifā’. wa-lladzīna lā yu’minūna fī ādzānihim waqr wa-huwa ‘alayhim ‘aman. Ulā’ika yunādawna min makānin ba’id.*”

Dan jikalau Kami jadikan al-Qur’ān itu suatu bacaan dalam bacaan selain bahasa Arab, tentulah mereka mengatakan: “Mengapa tidak dijelaskan ayat-ayatnya?” Apakah patut (al-Qur’ān) dalam bahasa asing, sedang (Rasul adalah orang) Arab? Katakanlah: “Al-Qur’ān itu adalah petunjuk dan penawar bagi orang-orang yang beriman. Dan orang-orang yang tidak beriman pada telinga mereka ada sumbatan, sedang al-Qur’ān itu adalah kegelapan bagi mereka. Mereka itu adalah (seperti) orang-orang yang dipanggil dari tempat yang jauh)

Ia berkata,

Wa-jawwaza ibn al-Hajīb fī al-Amālī an yakūna “wa-huwa ‘alayhim ‘aman” murtabiṭaban bi-qawlihi subḥānah: “huwa lilladzīna āmanū hudā wa-syifā.” Wa-al-taqdīr : huwa lilladzīna āmanū hudā, wa-‘alā alladzīna lā yu‘minūna ‘amā. Wa-qawluhu ta‘alā: “wa-alladzīna lā yu‘minūna fī ādzānihim waqr” jumlah mu‘taridah ‘alā al-du‘ā. Wa-ta‘aqqaba bi-anna hādżā wa-in jāza min jihat al-i‘rāb lākinnahu min jihat al-ma‘nā mardūd li-fakk al-nazm.⁵⁵

Ibn al-Hajīb dalam al-Amālī membolehkan ungkapan “wa-huwa ‘alayhim” terkait dengan ungkapan “huwa lil-ladzīna āmanū hudā wa-syifā”. Taqdirnya adalah: al-Qur’an bagi orang-orang yang beriman adalah petunjuk, dan bagi orang-orang yang tidak beriman adalah kegelapan. Sedang firman Allah: “wa-al-ladzīna lā yu‘minūna fī ādzānihim waqr” adalah sisipan yang dimaksudkan sebagai doa. Pendapat ini dapat dikritisi bahwa meskipun hal ini dibolehkan dari aspek i‘rāb, akan tetapi dari sisi kajian ma‘ānī pendapat ini ditolak karena menyebabkan terurai susunan.

Menjaga Urutan Penempatan Kata

Menetapkan kedudukan kata sesuai dengan tempat dan urutannya dalam susunan adalah asas bagi kajian *nazm*. Tidak ada pembahasan bagi *nazm* apabila penempatan kata dipertikaikan. Ia menjadi asas yang mesti dijadikan pedoman oleh penafsir al-Qur’an. Al-Zarkasyī dalam *al-Burhān*, menyatakan,

[tanbīh] li-yakun maḥaṭṭ nazr al-mufassir murā‘āt nazm al-kalām alladzī siqa lah, wa-in khālafa aṣl al-waḍ‘ al-lughawī li-tsubūt al-tajawwuz.⁵⁶ ([Peringatan]: Selayaknya fokus pandangan penafsir senantiasa menjaga susunan kalam, meskipun susunan bertentangan dengan prinsip kebahasaan, karena (dimungkinkan) ada susunan yang tidak sesuai aturan.)

Al-Alūsī memiliki perhatian yang besar terhadap masalah penempatan dan kedudukan kata-kata dalam al-Qur’an. Dalam tafsirnya, tidak terlalu sulit menemui ungkapannya, seperti “*tafkīk al-nazm*” atau “*batr al-nazm*” atau “*intisyār al-nazm*”, terhadap penafsiran-penafsiran yang menyeleweng atau bertentangan dengan

nazm. Hal ini menunjukkan perhatiannya yang sangat besar terhadap terjaga *nazm* al-Qur'ān sebagaimana adanya.

Kekhasan al-Qur'ān, menurut al-Alūsī, adalah berbahasa Arab dan disusun dengan tertib yang sedia ada (*anna al-mukhtaṣṣ bi-al-Qur'ān al-lafẓ al-'arabī bi-hādzā al-tartīb*).⁵⁷ Oleh itu, apa yang terdapat dalam susunan al-Qur'ān, maka itulah yang mesti dijadikan pedoman asal (*wa-mā siqa lahu al-kalām yanbaghī an yuj'ala al-aṣl*).⁵⁸ Hal ini bermakna, apabila terdapat suatu penafsiran yang tidak sesuai dengan tertib susunan kalām, maka ia mesti dibuang atau diketepikan (*anna alladzī siqa lahū al-kalām yuj'alu mu'tamadan, ḥattā kāna ghayruhu maṭrūḥan*).⁵⁹

Al-Alūsī berpendapat bahwa penempatan suatu kata dalam susunan al-Qur'ān, baik didahulukan atau diakhirkan, mesti memunyai tujuan. Penggantian tertib susunan dapat menyebabkan hilangnya keindahan susunan. Hal ini seperti dalam penjelasannya tentang ayat 8 QS. al-Nisā/4, “*wa-idzā ḥadara al-qismata ulūl-qurbā wal-yatāmā wal-masakāin fa-rzuqūhum minhu wa-qūlū lahum qawlan ma'rūfā*.”

Dan apabila sewaktu pembagian itu hadir kerabat, anak yatim dan orang-orang miskin, maka berilah mereka dari harta itu (sekadarnya) dan ucapkanlah kepada mereka perkataan yang baik.

Al-Alūsī berkata: “Kata “*al-qismah*” berkedudukan sebagai *mafūl bih*. Kata ini didahulukan karena ia menjadi fokus pembahasan, dan karena *fā'il*-nya (*yaitu ungkapan “ulū al-qurbā wa-al-yatāmā wa-al-masākīn”*) jumlah kata-katanya berbilang. Apabila ungkapan ini disusun sebagaimana tertib aslinya maka akan menghilangkan keindahan kata.”⁶⁰

Al-Alūsī menjelaskan bahwa penempatan kata sudah disesuaikan dengan keadaan atau situasi (*maqām*)-nya. Hal ini seperti didahulukannya kata “*nadzīr*” dari kata “*basyīr*” dalam ayat 188 QS. al-A'rāf/7, dan didahulukannya kata “*syāqī*” dari kata “*sa'id*” dalam ayat 105 QS. Hūd/11. Padahal, pemaknaan *nazm* mesti dengan memerhatikan keberadaan susunan sebagaimana urutannya. Ia dengan tegas menolak pemikiran yang menyatakan bahwa dalam beberapa ayat al-Qur'ān terdapat susunan yang semestinya didahulukan atau

diakhirkan. Hal ini seperti bantahannya terhadap al-Qurṭubī terkait penafsirannya tentang ayat 102 QS. al-Baqarah/2, “*Wa-mā kafara Sulaymān wa-lākin al-syayātīn kafarū, yu'allimūn al-nās al-sihr wa-mā unzila 'alā al-malakayn bi-bābil Hārūt wa-Mārūt.*”

Dan mereka mengatakan bahwa Sulaymān itu tidak mengerjakan sihir, hanya setan-setan itulah yang kafir (mengerjakan sihir). Mereka mengajarkan sihir kepada manusia dan apa yang diturunkan kepada dua orang malaikat di negeri Bābil, yaitu Hārūt dan Mārūt

Pada al-Qurṭubī, dalam ayat ini terdapat *taqdīm* dan *ta'khīr*, yang *taqdir*-nya adalah, *wa-mā kafara Sulaymān, wa-mā anzala 'alā al-malakayn, wa-lākin al-syayātīn kafarū yu'allimūn al-nās al-sihr bi-bābil Hārūt wa-Mārūt.*

Padahal Nabi Sulaymān tidak kafir (tidak mengerjakan sihir), sebagaimana sihir itu tidak diturunkan kepada dua orang malaikat. Akan tetapi setan-setan, yaitu Hārūt dan Mārūtlah, yang kafir (dengan) mengajarkan sihir kepada masyarakat di negeri Bābil.

Al-Qurṭubī menjadikan kata “*Hārūt wa-Mārūt*” sebagai *badal* dari “*al-syayātīn*”. Ia juga berkata, *wa-hādzā awlā mā hummilat al-āyah min al-ta'wīl, wa-aṣaḥḥ mā qīla fīhā, wa-lā yaltafit ilā mā siwāh*⁶¹ (Penafsiran ini adalah yang paling utama diterapkan pada ayat ini dan merupakan penafsiran paling sah tentangnya. Dan tidak perlu berpaling pada penafsiran lainnya)

Al-Alūsī merasa heran dengan penafsiran al-Qurṭubī, dan berkata, *Wa-lā yakhfā laday kull munṣif annahu lā yanbaghī li-mu'min ḥammala kalām Allāh ta'alā -wa-huwa fī a'lā marātib al-balāghah wa-al-faṣāḥah- 'alā mā huwa adnā min dzālik. Wa-mā huwa illā naskh li-kitābillāh ta'alā 'azza sya'nuh, wa-ihbāt lah 'an sya'wāh...*⁶²

Dan tidak samar bagi setiap orang yang berlaku adil bahwa tidak sepatutnya seorang mu'min membawakan kalam Allah -yang Dia adalah peringkat tertinggi dalam balāghah dan faṣāḥah- dengan ungkapan yang lebih rendah daripada itu. Apa yang dia lakukan tidak lain adalah mengubah al-Qur'an dan merendahkan tujuannya...

Pernyataan al-Alūsī di atas bermakna susunan al-Qur'an tidak boleh diperlakukan sewenang-wenang. Susunan al-Qur'an adalah

susunan yang terbaik, yang tertibnya tidak boleh diubah-ubah sekehendak hati. Suatu kata diletakkan di depan atau di belakang mesti memberi pengertian. Pemaknaan yang dilakukan dengan cara mengubah urutan kata-katanya berarti melakukan perubahan terhadap al-Qur'ān itu sendiri, sebagaimana dalam pernyataannya: “*wa-lā yakhfá annahu min tahrif kalāmillāh ta'alá wa-wad'ihī fi ghayr mawādi'ih*”⁶³ (dan tidak samar bahwa sesungguhnya hal tersebut termasuk mengubah kalam Allah dan meletakkannya tidak pada tempatnya).

Pemaknaan *nazm* yang tidak sesuai dengan tertib kata-kata akan berakibat kesalahan dalam penafsiran. Hal ini seperti juga dalam penjelasan al-Alūsī terhadap ayat 100 QS. Yūsuf/12, “*wa-rafa'a abawayhi 'alá al-'arsy wa-kharrū la-hū sujjadā.*”

Dan ia menaikkan kedua ibu bapaknya ke atas singgasana dan mereka (semuanya) merebahkan diri seraya sujud.

Menurut al-Alūsī, al-Rāzī memaknakan “sujud” dalam ungkapan “*wa-kharrū la-hū sujjadā*” dengan “bersujud kepada Allah”, bukan kepada Nabi Yūsuf. Hal ini sepertimana ditunjukkan dalam susunan ayat tersebut, di mana mereka dinaikkan ke atas singgasana, lalu mereka bersujud. Apabila sujud itu dilakukan kepada Nabi Yūsuf, maka semestinya ia dilakukan sebelum mereka diangkat dan diberi tempat duduk, karena hal itu menunjukkan sikap *tawādu'* mereka. Hal ini berbeda dari (apabila yang mereka lakukan adalah) sujud syukur kepada Allah. Demikian pula, secara akal sukar diterima apabila Nabi Ya'qūb, yang adalah bapaknya, melakukan sujud kepadanya. Bapaknya jelas lebih layak dihormati karena keberadaannya lebih dulu lahirnya, lebih tua, lebih matang ilmunya, lebih kuat agamanya dan lebih sempurna status kenabiannya.

Pada al-Alūsī, penafsiran tersebut baik, akan tetapi bertentangan dengan zahir susunan. Penafsiran yang seperti ini harus ditolak mentah-mentah dan dibantah dengan keras sekuat tenaga karena ia menentang susunan al-Qur'ān yang sudah sedia ada. Sedang apabila dikatakan bahwa mereka melakukan sujud sesudah mereka dinaikkan di atas singgasana, maka sesungguhnya ia tidak menjadi maksud utama teks, karena tertib yang disebut dalam teks, tidak mengharuskan adanya tertib dalam peristiwa dan kejadiannya (*li-anna al-tarkīb al-*

dzikrī lā yajibu kawnuhu 'alā wifq al-tartīb al-wuqū'ī). Pada pendapat al-Alūsī, sujud itu tetap dilakukan tetapi dengan cara membungkuk, sebagai bentuk penghormatan mereka terhadap Nabi Yūsuf.⁶⁴

Terlihat jelas dari pemaparan di atas, bahwa al-Alūsī sangat kuat berpegang pada tertib susunan. Pemaknaan *nazm* mesti disesuaikan dengan rangkaiannya, karena setiap kedudukan kata memiliki maknanya tersendiri. Apabila dimungkinkan tertib *nazm* bertentangan dengan urutan kejadiannya, maka yang dimenangkan adalah isi kandungan sebagaimana yang tersurat dan terdapat dalam teks, karena tidak semua urutan yang ada dalam teks sesuai dengan urutan kejadiannya. Ia memberi satu kaidah dan rumusan baru terkait kajian *nazm*, yaitu: “*al-tarkīb al-dzikrī lā yajibu kawnuhu 'alā wifq al-tartīb al-wuqū'ī*”.

Dengan demikian, pemaknaan kata berdasar tempat dan kedudukannya dalam ayat, bagi al-Alūsī, adalah asas bagi dilakukannya pemaknaan susunan. Hal ini sesuai dengan pendiriannya bahwa *balāghah* adalah menyesuaikan ungkapan sesuai keadaannya (*muṭābaqat al-kalām li-muqtadā al-ḥāl*), atau seperti dikatakan “*likull maqām maqāl*”.⁶⁵ Pemaknaan suatu kata di suatu tempat, tidak boleh disamakan atau tidak boleh dipadankan pengertiannya di tempat yang lain, karena ia memiliki karakter dan kekhasan makna yang tidak dimiliki oleh yang lain (*wa-lā yutraku muqtadā maqām li-ajli muqtadā maqām ākhar, idz li-kull maqām maqāl*).⁶⁶

Simpulan

Aspek *nazm* menjadi ciri utama atas apa yang disebut dengan kemukjizatan *bayānī* al-Qur'an. Ia adalah rumusan jawaban paripurna atas tren dan dahaga masyarakat Arab terhadap karya sastra. Al-Qur'an merespon itu semua dengan menampilkan *kalām* dalam bentuknya yang berbeda dari yang dikenal sebelumnya. Meskipun ungkapannya menggunakan kata, makna dan bahasa yang mereka sehari-hari, akan tetapi keindahan penampilan, serta kelembutan dan kepadatan isi kandungannya menjadikannya istimewa.

Dan apabila kemudian 'Abd al-Qāhir al-Jurjānī merintisnya menjadi sebagai “Teori Susunan” (*Nazarīyah al-Nazm*) bagi memahami *kalām*, maka al-Alūsī mencoba mengaplikasikan dan

mengembangkannya lebih luas melalui tafsirnya, *Rūḥ al-Maʿānī*. Apa yang dilakukan oleh al-Alūsī ini adalah upaya luar biasa bagi melihat *kalām Allah* sebagai mukjizat terbesar Nabi Muḥammad. Ini tidak lain karena kemukjizatannya yang bersifat *ʿaqliyah-maʿnawiyah*, menjadikannya hanya bisa diketahui dan dipahami dengan cara dikaji dan dipelajari.

Catatan Akhir

- ¹ ʿAbd al-Raḥman ibn Khaldūn, *Muqaddimah* (Beirut: Dār Iḥyāʾ al-Turāts al-ʿArabī, t.t.), 95.
- ² Nasr Ḥāmid Abū Zayd, *Maḥmūd al-Naṣṣ Dirāsah fī ʿUlūm al-Qurʾān* (Kairo: al-Hayʾah al-Miṣriyah al-ʿĀmmah lil-Kutb, 1993), 156.
- ³ Maḥmūd al-Saʿīd al-Ṭanṭawī, *Manhaj al-Alūsī fī Rūḥ al-Maʿānī fī Tafsīr al-Qurʾān al-ʿAzīm wa-al-Sabʿ al-Matsānī* (Kairo: Majlis al-Aʿlā lil-Syuʿūn al-Islāmīyah Wizārat al-Awqaf Jumhūrīyah Miṣr al-ʿArabīyah, 1409 H./1989 M.), 38.
- ⁴ Lih. keterangan selengkapnya dalam ʿAbdullāh al-Bukhārī, *Juhūd Abī al-Tsanaʿ al-Alūsī fī al-Radd ʿalā al-Rafīdah* (Kairo: Dār ibn ʿAffān, 1420 H./1999 M.), 63-70; Muḥsin ʿAbd al-Ḥamīd, *Al-Alūsī Mufasssiran* (Baghdad: Al-Maʿārif, 1388 H./1968 M.), 86-144.
- ⁵ Muḥammad ʿAbd al-ʿAzīm al-Zarqanī, *Manābil al-ʿIrḥān fī ʿUlūm al-Qurʾān* (N.p.: Dār Iḥyāʾ al-Kutb al-ʿArabīyah, t.t.), jil. 2, 84; Muḥammad Ḥusayn al-Dzahabī, *Al-Tafsīr wa-al-Mufasssīrūn* (Kairo: Maktabat Wahbah, 1416 H./1995 M.), jil. 1, 252-253; Lih. juga Abū al-Yaqẓān ʿAtīyah al-Jabūrī, *Dirāsah fī al-Tafsīr wa-Rijālih* (Baghdad: Dār al-Ḥurriyah, Ed. II, 1397 H./1977 M.), 115.
- ⁶ Muḥammad ibn Muḥammad Abū Syahbah, *Al-Isrāʾīliyyāt wa-al-Mawḍūʿāt fī Kutub al-Tafsīr* (Kairo: Maktabat al-Sunnah, Ed. IV, 1408 H.), 146.
- ⁷ Lih. al-Jabūrī, *Dirāsah fī al-Tafsīr*, 117; dan ʿUmar Yūsuf Hamzah, *Dirāsah fī Uṣūl al-Tafsīr wa-Manāhijuh* (N.p.: al-Dawhah, 1410 H./1990 M.), 422. Keduanya mengutip dari al-Qaysī, *Tārīkh al-Tafsīr*, 146-147.
- ⁸ Lih. al-Dzahabī dan penjelasannya dalam hal ini, *Al-Tafsīr wa-al-Mufasssīrīn*, jil. 1, 257.
- ⁹ Al-Alūsī, *Rūḥ al-Maʿānī*, jil. 9, juz. 16, 418.
- ¹⁰ Al-Alūsī, *Rūḥ al-Maʿānī*, jil. 1, juz. 1, 534-535.
- ¹¹ Al-Alūsī, *Rūḥ al-Maʿānī*, jil. 3, juz. 3, 269, dan jil. 6, juz. 9, 60.
- ¹² Al-Alūsī, *Rūḥ al-Maʿānī*, jil. 1, juz. 1, 57.
- ¹³ Pilihan al-Alūsī terhadap empat aspek yang menjadi aspek utama kemukjizatan al-Qurʾān ini barangkali merujuk pada pendapat al-Qāḍī ʿIyād dalam kitabnya *al-Syifāʾ*, sebagaimana dikutip oleh al-Suyūṭī dalam *al-Itqān*. Apabila pembahasan aspek-aspek kemukjizatan al-Qurʾān oleh al-Alūsī dan al-Qāḍī ʿIyād diperhatikan, maka perbedaannya hanya pada poin keempat. Oleh al-Qāḍī, pemberitaan tentang yang gaib ini ditafsil kepada yang sudah dan yang belum

terjadi. Sedang oleh al-Alusi keduanya digabung menjadi satu dan kemudian ia tambahkan satu aspek lagi yaitu kesesuaian al-Qur'an dengan hukum akal disertai dengan ketelitian makna. Lih. al-Qadi Abū al-Faḍl 'Iyād al-Yahsabī, *Al-Syifā' bi-Ta'rīf Ḥuqūq al-Muṣṭafā* (Beirut: Dār al-Fikr, 1409 H./1988 M.), jil. 1, 258-272; dan al-Suyūṭī, *Al-Itqān*, jil. 2, 237-238..

- ¹⁴ Al-Alusi, *Rūḥ al-Ma'ānī*, jil. 1, juz. 1, 56.
- ¹⁵ Al-Alusi, *Rūḥ al-Ma'ānī*, jil. 1, juz. 1, 57.
- ¹⁶ Al-Alusi, *Rūḥ al-Ma'ānī*, jil. 1, juz. 1, 87.
- ¹⁷ Al-Alusi, *Rūḥ al-Ma'ānī*, jil. 15, juz. 19, 22.
- ¹⁸ Al-Alusi, *Rūḥ al-Ma'ānī*, jil. 3, juz. 3, 269-270.
- ¹⁹ Al-Alusi, *Rūḥ al-Ma'ānī*, jil. 1, juz.1, 425.
- ²⁰ Al-Alusi, *Rūḥ al-Ma'ānī*, jil. 1, juz.1, 51.
- ²¹ Al-Alusi, *Rūḥ al-Ma'ānī*, jil. 4, juz. 5, 137.
- ²² Al-Alusi, *Rūḥ al-Ma'ānī*, jil. 1, juz. 1, 182.
- ²³ Abd al-Qāhir al-Jurjāni, *Dalā'il al-I'jāz* (Beirut: al-Maktabat al-'Asrīyah, 1421 H./2000 M.), 57.
- ²⁴ Muṣṭafā Ṣādiq al-Rāfi'i, *I'jāz al-Qur'an wa-al-Balāghah al-Nabawīyah* (Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1393 H./1973 M.), 224; Lih. juga Badr al-Dīn al-Zarkasyī, *Al-Burhān fi 'Ulūm al-Qur'an* (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1972), jil. 1, 37; dan Abū Zayd, *Maḥmūm al-Naṣṣ*, 179-180.
- ²⁵ Semua terjemahan ayat al-Qur'an dalam tulisan ini berdasarkan *Al-Qur'an dan Terjemahannya*, Cetakan Departemen Agama RI, 1997, 149.
- ²⁶ Basyūnī 'Abd Fattāh Fayyūd, *Min Balāghah Nazm al-Qur'an* (Kairo: Maṭba'at al-Ḥusayn al-Islāmīyah, 1413 H./1992 M.), 80.
- ²⁷ Ḥamīd ibn Muḥammad al-Khaṭṭābi, *Bayān I'jāz al-Qur'an* (dalam rangkaian kitab: *Thalats Rasā'il fi I'jāz al-Qur'an*), taḥqīq: Muḥammad Khalafullāh dan Muḥammad Zaghlul Salām (Kairo: Dār al-Ma'ārif, Ed., III, t.t.), 32-33.
- ²⁸ Al-Khaṭṭābi, *Bayān I'jāz al-Qur'an*, 32-33.
- ²⁹ Al-Alusi, *Rūḥ al-Ma'ānī*, jil. 1, juz. 1, hlm. 56; Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *Al-Itqān fi 'Ulūm al-Qur'an* (Beiru: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1424 H./2003 M.) jil. 2, 234; Muḥammad 'Abd al-'Azīz Basyūnī Ghurāb, *Manhaj al-Rāghib al-Asfahānī fi al-Tafsīr ma'a Taḥqīq Muqaddimatihī wa Tafsīrihī li-Sūratay al-Fātiḥah wa-al-Baqarah*, risalah duktūrah (tesis doktor), di Jāmi'ah Ṭanāṭā Kulliyah al-Ādāb Qism al-Lughah al-'Arabīyah, 1420 H./1999 M., 44.
- ³⁰ Al-Alusi, *Rūḥ al-Ma'ānī*, jil. 1, juz. 1, 58.
- ³¹ Al-Alusi, *Rūḥ al-Ma'ānī*, jil. 1, juz. 1, 55-56.
- ³² Al-Alusi, *Rūḥ al-Ma'ānī*, jil. 1, juz. 1, 56.
- ³³ Al-Alusi, *Rūḥ al-Ma'ānī*, jil.13, juz. 24, 198.
- ³⁴ Al-Alusi, *Rūḥ al-Ma'ānī*, jil. 13, juz. 23, 69.
- ³⁵ Al-Alusi, *Rūḥ al-Ma'ānī*, jil. 1, juz. 1, 56.
- ³⁶ Muḥammad 'Abdullāh Dāraz, *Al-Nabā' al-'Azīm Nazarāt Jadīdah fi al-Qur'an* (Riyād: Dār Ṭaybah, 1417 H./1997 M.), 102; al-Zarqanī, *Manāhil al-'Irfān*, jil. 2, 230; al-Rāfi'i, *I'jāz al-Qur'an*, 175; Muḥammad ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Tārikh al-Ṭabarī (Tārikh al-Umam wa-al-Muluk)* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah,

- 1417 H./1997 M.), jil. 2, 276.
- ³⁷ Al-Alūsī, *Rūḥ al-Maʿānī*, jil. 1, juz. 1, hlm. 56. ‘Abd al-Salām Hārūn, *Tahdzīb Sīrah Ibn Hisyām* (Beirut: Muʿassasat al-Risālah, Cet. XXIV, 1417 H./1996 M.), jil. 1, 51.
- ³⁸ Al-Zarkasyī, *Al-Burhān*, jil. 1, 378.
- ³⁹ Al-Alūsī, *Rūḥ al-Maʿānī*, jil. 9, juz. 16, 105-106.
- ⁴⁰ Al-Alūsī, *Rūḥ al-Maʿānī*, jil. 1, juz. 1, 403, dan jil. 3, juz. 4, 57.
- ⁴¹ Al-Zarkasyī, *Al-Burhān*, jil. 1, 381-382.
- ⁴² Al-Alūsī, *Rūḥ al-Maʿānī*, jil. 1, 330.
- ⁴³ Al-Alūsī, *Rūḥ al-Maʿānī*, jil. 5, juz. 7, 62.
- ⁴⁴ Al-Jurjānī, *Dalāʾil*, 87.
- ⁴⁵ Al-Jurjānī, *Dalāʾil*, 376.
- ⁴⁶ Aḥmad Maṭlūb, *ʿAbd al-Qāhir al-Jurjānī Balāghatuhu wa-Naqduh* (Kuwait: Wakālah al-Maṭbūʿat, 1393 H./1973 M.), 68-69.
- ⁴⁷ Al-Jurjānī, *Dalāʾil*, 376 dan 392.
- ⁴⁸ ‘Alī Muḥammad Ḥasan al-ʿAmmārī, *Qāḍīyyat al-Lafẓ wa-al-Maʿnā wa-Ātsāruhā fī Tadwīn al-Balāghah al-ʿArabīyah* (Kairo: Maktabat Wahbah, 1420 H./1999 M), 379-380.
- ⁴⁹ Al-Jurjānī, *Dalāʾil*, 350, 351 dan 374.
- ⁵⁰ Al-Jurjānī, *Dalāʾil*, 127.
- ⁵¹ Aḥmad Maṭlūb, *ʿAbd al-Qāhir al-Jurjānī*, 68.
- ⁵² Al-Jurjānī, *Dalāʾil*, 392.
- ⁵³ Al-Alūsī, *Rūḥ al-Maʿānī*, jil. 2, juz. 2, 90-91.
- ⁵⁴ Al-Alūsī, *Rūḥ al-Maʿānī*, jil. 4, juz. 6, 301.
- ⁵⁵ Al-Alūsī, *Rūḥ al-Maʿānī*, jil. 13, juz. 24, 200.
- ⁵⁶ Al-Zarkasyī, *Al-Burhān*, jil. 1, 394.
- ⁵⁷ Al-Alūsī, *Rūḥ al-Maʿānī*, jil. 1, juz. 1, 69.
- ⁵⁸ Al-Alūsī, *Rūḥ al-Maʿānī*, jil. 9, juz. 16, 101.
- ⁵⁹ Al-Alūsī, *Rūḥ al-Maʿānī*, jil. 16, juz. 29, 74.
- ⁶⁰ Al-Alūsī, *Rūḥ al-Maʿānī*, jil. 3, juz. 4, 332.
- ⁶¹ Abū ʿAbdullāh Muḥammad ibn Aḥmad al-Anṣarī al-Qurṭūbī, *Al-Jāmiʿ li Aḥkām al-Qurʾān* (Beirut: Dār al-Fikr, 1420 H./1999 M.), jil. 2, 39.
- ⁶² Al-Alūsī, *Rūḥ al-Maʿānī*, jil. 1, juz. 1, 540.
- ⁶³ Al-Alūsī, *Rūḥ al-Maʿānī*, jil. 4, juz. 5, 79.
- ⁶⁴ Al-Alūsī, *Rūḥ al-Maʿānī*, jil. 8, juz. 13, 83-87; Fakhr al-Dīn Muḥammad ibn ʿUmar al-Rāzī, *Tafsīr al-Fakhr al-Rāzī* (Beirut: Dār al-Fikr, 1414 H./1994 M.), jil. 9, juz. 18, 217-218. Tentang kaidah tersebut lih. Khalīd ʿUṣmān al-Sabt, *Qawaʿid al-Tafsīr Jamʿan wa Dirāsah* (Kairo: Dār ibn ʿAffān, 1426 H./2005 M.), jil. 1, 379-380.
- ⁶⁵ Al-Alūsī, *Rūḥ al-Maʿānī*, jil. 1, juz. 1, 87.
- ⁶⁶ Al-Alūsī, *Rūḥ al-Maʿānī*, jil. 5, juz. 7, 124.

Daftar Pustaka

- Al-Alūsī. *Rūḥ al-Ma'ānī*. Beirut: Dār al-Fikr. 1414 H./1994 M
- Al-'Ammarī, 'Alī Muḥammad Ḥasan. *Qāḍiyat al-Lafz wa al-Ma'nā wa Ātsāruhā fī Tadwīn al-Balāghah al-'Arabīyah*. Kairo: Maktabah Wahbah. 1420 H./1999 M
- Al-Bukhārī, 'Abdullāh. *Juḥūd Abī al-Tsana' al-Alūsī fī al-Radd 'alā al-Rafḍah*. Kairo: Dār ibn 'Affān. 1420 H./1999 M.
- Al-Dzahabī, Muḥammad Ḥusayn. *Al-Tafsīr wa al-Mufassirūn* (Kairo: Maktabah Wahbah, 1416 H./1995 M
- Dāraz, Muḥammad 'Abdullāh. *Al-Nabā' al-'Azīm Nazarāt Jadīdah fī al-Qur'ān*. Riyāḍ: Dār Ṭaybah. 1417 H./1997 M
- Fayyūd, Basyūnī 'Abd Fattāh. *Min Balāghah Nazm al-Qur'ān* (Kairo: Maṭba'ah al-Ḥusayn al-Islāmīyah, 1413 H./1992 M
- Ghurāb, Muḥammad 'Abd al-'Azīz Basyūnī . *Manhaj al-Rāghib al-Asfahāni fī al-Tafsīr ma'a Taḥqīq Muqaddimatihī wa Tafsīrihī li Sūratay al-Fātīhah wa al-Baqarah*, risālah duktūrah (tesis doctor) di Jāmi'ah Ṭanāṭā Kulliyah al-Ādāb Qism al-Lughah al-'Arabīyah. 1420 H./1999 M
- Al-Ḥamīd, Muḥsin 'Abd. *Al-Alūsī Mufassiran*. Baghdad: Al-Ma'ārif. 1388 H./1968 M.
- Hamzah, 'Umar Yūsuf. *Dirāsah fī Uṣūl al-Tafsīr wa Manāhijuhu* . N.p.: al-Dawhah. 1410 H./1990 M
- Hārūn, 'Abd al-Salām. *Tahdzīb Sirah Ibn Hisyām*. Beirut: Mu'assasah al-Risālah. 1417 H./1996 M
- Al-Jabūrī, Abū al-Yaqzān 'Atīyah. *Dirāsah fī al-Tafsīr wa Rijālih*. Baghdad: Dār al-Ḥurriyah. 1397 H./1977 M
- Al-Jurjāni, Abd al-Qāhir. *Dalā'il al-I'jāz*. Beirut: al-Maktabah al-Aṣrīyah. 1421 H./2000 M
- Khaldūn, 'Abd al-Raḥman ibn. *Muqaddimah*. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāts al-'Arabī. t.t
- Al-Khaṭṭābi, Ḥamīd ibn Muḥammad . *Bayān I'jāz al-Qur'ān* (dalam rangkaian kitab: *Thalats Rasā'il fī I'jāz al-Qur'ān*), taḥqīq: Muḥammad Khalafullāh dan Muḥammad Zaghlul Salām. Kairo: Dār al-Ma'ārif. Ed., III, t.t
- Maṭlūb, Aḥmad. *'Abd al-Qāhir al-Jurjāni Balāghatuh wa Naqduh*. Kuwait: Wakālah al-Maṭbū'ah. 1393 H./1973 M.

al-Qaysī, *Tārīkh al-Tafsīr*.

Al-Qur'an dan Terjemahannya. Cetakan Departemen Agama RI

Al-Qurṭubī, Abū 'Abdullāh Muḥammad ibn Aḥmad al-Anṣarī. *Al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān*. Beirut: Dār al-Fikr. 1420 H./1999 M

Al-Rāfi'ī, Muṣṭafā Sẖādiq. *I'jāz al-Qur'ān wa al-Balāghah al-Nabawīyah*. Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1393 H./1973 M

Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn Muḥammad ibn 'Umar. *Tafsīr al-Fakhr al-Rāzī*. Beirut: Dār al-Fikr. 1414 H./1994 M

Al-Sabt, Khalīd 'Utsmān. *Qawa'id al-Tafsīr Jam'an wa Dirāsah*. Kairo: Dār ibn 'Affān. 1426 H./2005 M

Al-Suyūṭī, Jalāl al-Dīn. *Al-Itqān fi 'Ulum al-Qur'ān*. Beiru: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah. 1424 H./2003 M

Syabab, Muḥammad ibn Muḥammad Abū . *Al-Isrā'iliyāt wa al-Mawḍū'āt fi Kutub al-Tafsīr*. Kairo: Maktabah al-Sunnah. Ed. IV. 1408 H

Al-Ṭanṭawī, Maḥmūd al-Sa'id. *Manhaj al-Alūsī fi Rūḥ al-Ma'ānī fi Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm wa-al-Sab' al-Matsānī* (Kaior: Majlis al-A'lā li-al-Syu'un al-Islāmīyah Wizārah al-Awqaf Jumhūrīyah Miṣr al-'Arabīyah. 1409 H./1989 M

Al-Ṭabarī , Muḥammad ibn Jarīr. *Tārīkh al-Ṭabarī (Tārīkh al-Umam wa-al-Mulūk)*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah. 1417 H.

Al-Yaḥsabī, al-Qāḍī Abū al-Faḍl 'Iyād . *Al-Syifā' bi-Ta'rīf Huqūq al-Muṣṭafā*. Beirut: Dār al-Fikr. 1409 H./1988 M

Zayd, Nasr Ḥāmid Abū. *Maḥmūd al-Naṣṣ Dirāsah fi 'Ulūm al-Qur'ān*. Kairo: al-Hay'ah al-Miṣrīyah al-'Āmmah li-al-Kutb. 1993

Al-Zarqanī, Muḥammad 'Abd al-'Azīm. *Manāhil al-'Irfān fi 'Ulūm al-Qur'ān*. N.p.: Dār Iḥyā' al-Kutb al-'Arabīyah. t.t

Al-Zarkasyī, Badr al-Dīn. *Al-Burhān fi 'Ulūm al-Qur'ān*. Beirut: Dār al-Ma'rifah. 1972