



Ilmu Ma'ani dan Peranannya dalam Tafsir

(Îjâz, Ithnâb dan Musâwah dalam Al-Qurân)

Abdul Rohman

abdulrohman@student.uinsgd.ac.id
UIN Sunan Gunung Djati Bandung

Wildan Taufiq

wildantaufiq204@gmail.com
UIN Sunan Gunung Djati Bandung

DOI: 10.33511/alfanar.v5n1.84-101

Submitted: 2021-11-8, Revised: 2021-12-23, Accepted: 2022-01-12

Abstract

This article is about îjâz, ithnâb, dan musâwah in Qur'an, all three are part of the ma'ani science of balaghah. The purpose of writing this article is to find out the meaning of îjâz, ithnâb, dan musâwah and how it is applied in the verse of the Qur'an and what meaning it gives. The method used in this paper uses a qualitative method, sourced from written literature, ulûm al-Qurân, balâghah, tafsir books, with a descriptive analysis approach, with decipher, analyze and describe it. The results obtained are that what is meant by îjâz in the study of ma'ani science is a sentence structure in which many meanings are collected and stated in a short editorial clearly and eloquently; ithnâb is the opposite it is adding a lafadh over a meaning for a specific purpose and it has seven forms. Meanwhile what is meant by musâwah is disclosure of sentences whose meaning is in accordance with the number of words and the number of words according to the breadth of meaning, no addition or subtraction. Each gives different meaning implications according to the context of the conversation and the will of the speaker of kalam. The purpose of their use is also different, provide an in depth explanation and in the context of the Qur'an verse is to provide a proof that the verse of the Qur'an is the Kalam Allah SWT.

Keywords: Ma'ani science, Îjâz, Ithnâb, Musâwah.

Abstrak

Artikel ini membahas tentang îjâz, ithnâb, dan musâwah dalam al-Qurân, ketiganya adalah bagian dari ilmu ma'ani dalam ilmu balâghah. Tujuan penulisan artikel ini adalah untuk mengetahui maksud dari îjâz, ithnâb, dan musâwah dan bagaimana aplikasinya didalam ayat al-Qurân serta bagaimana makna yang ditimbulkannya. Metode yang digunakan dalam tulisan ini menggunakan metode kualitatif, bersumber dari literatur-literatur tertulis, baik itu kitab-kitab ulûm al-Qurân, balâghah, bahkan juga kitab tafsir al-Qurân dengan pendekatan deskriptif analisis, yaitu dengan menguraikan,

menganalisis dan mendeskripsikannya. Hasil yang didapatkan adalah bahwa yang dimaksud dengan îjâz dalam kajian ilmu ma'ani adalah struktur kalimat yang di dalamnya terhimpun makna yang banyak dan tertuangkan dalam redaksi yang singkat dengan jelas dan fasih; adapun ithnâb adalah kebalikannya yaitu menambahkan suatu lafazh atas suatu makna karena tujuan tertentu dan ini memiliki tujuh bentuk. Sedangkan yang dimaksud dengan musâwah adalah pengungkapan kalimat yang maknanya sesuai dengan banyaknya kata-kata, dan banyaknya kata-kata sesuai dengan luasnya makna (yang dikehendaki), tidak ada penambahan ataupun pengurangan. Masing-masing memberikan implikasi makna yang berbeda-beda sesuai dengan konteks pembicaraan dan kehendak dari sang penutur kalam. Tujuan penggunaannya pun berbeda-beda, seperti untuk meringkas redaksi kalam tetapi tidak sampai mengurangi makna, memberikan penjelasan yang mendalam dan dalam konteks ayat al-Qurân adalah untuk memberikan sebuah bukti bahwa ayat al-Qurân adalah kalam Allah SWT.

Kata Kunci: Ilmu ma'ani, Îjâz, Ithnâb, Musâwah.

PENDAHULUAN

Kitab Al-Qurân merupakan mukjizat Nabi Muhamamd SAW yang tidak ada satu pun makhluk yang bisa menandinginya. Berbagai pendekatan telah dilakukan untuk mengungkap makna yang ada dibalik ayat-ayatnya, ada yang menggunakan pendekatan filsafat, pendekatan riwayat, pendekatan ilmu eksakta, ilmu humaniora dan juga yang menggunakan pendekatan kebahasaan atau ilmu balaghah. Hasilnya membuktikan bahwa dari sisi manapun ayat al-Qurân itu dikaji, ia akan senantiasa memberikan bukti bahwa ayat al-Qurân adalah kalam Allah SWT bukan buatan manusia. Diantara pendekatan yang disebutkan diatas, pendekatan ilmu balaghah yang digunakan untuk menafsirkan ayat al-Qurân mendapatkan posisi yang sangat strategis dikalangan para ulama, pasalnya banyak ayat al-Qurân yang pada saat turunnya sekitar 14 abad silam bahkan sampai sekarang mampu menggentarkan hati dan pikiran para pembacanya, karena struktur kata yang digunakan di dalamnya sangatlah indah dan mampu mengalahkan karya sastra terbaik yang pernah ada dimuka bumi ini dan juga karena tingkat *fashâhah* dan *uslûb* balaghah yang digunakannya sangatlah tinggi.

Begitu digandrunginya ilmu balaghah ini untuk menafsirkan al-Qurân, sehingga beberapa ulama balaghah menyatakan bahwa dengan balaghah bisa mendatangkan makna yang agung dan jelas, bisa memberikan efek yang berkesan dilubuk hati para pembacanya.¹ Itulah mengapa ada beberapa ulama yang menggunakan ilmu balaghah ini sebagai pisau analisa dalam mengungkap kemukjizatan al-Qurân pada kitab tafsir mereka, seperti Az-Zamakhshari, Ibn Asyur dan yang lainnya.

Ilmu balaghah tersebut terdiri dari beberapa cabang ilmu, diantaranya adalah ilmu *ma'ânî*. Dibawah ilmu *ma'ânî* tersebut terdapat beberapa sub-bab yang satu sama lain menampilkan kajian yang berbeda tetapi tertuju pada satu tujuan yaitu untuk menyingkapkan kesesuaian ujaran dengan kondisi dan situasi lawan bicara, yang pada

¹ Ali Al-Jarimi & Mushthafa Amin, *Balâghah Al-Wadhîhah*, Cet.1 (Kairo: Dar Ibn Al-Jauzi, 2018), h. 6.

puncaknya bisa diketahui betapa hebatnya struktur kata yang digunakan oleh Allah yang ada di dalam ayat al-Qurân. Satu diantara sub-bab tersebut adalah berkaitan dengan *îjaz*, *ithnâb* dan *musâwah*. Ketiganya sangatlah penting dikaji, khususnya yang berkaitan dengan struktur ayat al-Qurân dan bahkan As-Suyuthi pernah menyebutkan bahwa *îjaz* dan *ithnâb* adalah dua cabang ilmu balaghah yang paling agung.²

Dengan demikian, maka fokus permasalahan dalam tulisan ini akan diarahkan pada dua masalah. *Pertama*, berkaitan dengan kajian *îjaz*, *ithnâb* dan *musâwah* dalam ilmu *ma'ânî*, meliputi definisi dan implikasi maknanya dalam struktur bahasa; *Kedua*, berkaitan dengan aplikasi teori *îjaz*, *ithnâb* dan *musâwah* dalam al-Qurân serta implikasi maknanya dalam beberapa ayat al-Qurân yang dijadikan *sample* kajian. Metode yang digunakan dalam tulisan ini menggunakan metode kualitatif, bersumber dari literatur-literatur tertulis, baik itu kitab-kitab *ulûm al-Qurân*, *balâghah*, bahkan juga kitab tafsir al-Qurân dengan pendekatan deskriptif analisis, yaitu dengan menguraikan, menganalisis dan mendeskripsikannya.

Sejauh pengamatan penulis, penelitian yang serupa belum banyak dilakukan oleh para peneliti. Edi Komarudin dalam artikelnya misalnya, ia hanya mengulas terkait dengan *isti'arah* dan *efek yang ditimbulkannya dalam al-Quran*, objeknya adalah surat Al-Baqarah dan Ali-Imran; berikutnya ada Ahmad Kamal dan Nor Abdullah yang mengulas *Figura Retorika îjâz dan ithnâb* dalam surat Al-Kahfi, kajian tentang *musâwah* luput dalam artikel ini; lalu ada juga Mardjoko Idris yang menulis artikel tentang *îjâz*, tetapi tidak menyentuh kajian *ithnâb* dan *musâwah* nya. Maka dengan demikian, tulisan ini hadir dengan tujuan memberikan kontribusi untuk mengisi kekosongan literatur tersebut khususnya yang berkaitan dengan ilmu *ma'ânî*.

SELAYANG PANDANG ILMU BALAGHAH

Ilmu balaghah merupakan sebuah disiplin ilmu yang keberadaannya terus dipertahankan oleh para ulama. Banyak para ulama yang mencurahkan perhatiannya terhadap ilmu ini, baik sejak ilmu ini lahir maupun sampai masa modern-kontemporer ini. Selain itu, mereka juga telah memberikan definisinya tersendiri, redaksi yang mereka gunakan terkesan berbeda, namun substansinya satu dengan yang lainnya sama.

Ali Al-Jarimi dan Mushthafa Amin menjelaskan bahwa balaghah adalah:

البلاغة: هي تأدية المعنى الجليل واضحاً بعبارة صحيحة فصيحة، لها في النفس أثر خلاب، مع ملاءمة كل كلام للموطن الذي يُقال فيه، والأشخاص الذين يُخاطبون.³

“Balaghah adalah mengungkapkan makna yang agung dan jelas dengan ungkapan yang benar dan fashih, memberikan bekas yang berkesan ke dalam hati, sesuai dengan situasi dan kondisi dan orang yang diajak bicara”.

Selain itu, menurut Abdurrahman Hasan dalam kitabnya *al-balâghah al-'arâbiyyah*, dia menyebutkan bahwa balaghah adalah:

² Jalaluddin Abdurrahman As-Suyuthi, *Al-Itqân Fi Ulûm Al-Qurân*, ed. by Muhammad Nash Abi Jabal (Kairo: Dar Al-Âlamiah, 2017), h. 472.

³ Amin, h. 6.

مطابقة الكلام لمقتضى حال من يخاطب به مع فصاحة مفرداته وجملة.

“Kesesuaian kalam dengan kondisi orang yang diajak bicara disertai dengan kefasihan kata dan kalimatnya”.

Dari kedua definisi diatas, walaupun redaksi yang digunakan variatif, tetapi terdapat benang merah yang bisa ditarik yaitu bahwa yang dimaksud dengan balaghah adalah mengungkapkan sebuah makna yang jelas dengan tingkat kefasihan yang tinggi sehingga bisa memberikan efek yang mendalam terhadap lawan bicaranya baik secara lafadz maupun kalimat.

Ilmu balaghah dalam lintasan sejarahnya ternyata mengalami beberapa tahap dan proses sebelum menjadi sebuah disiplin ilmu tersendiri seperti yang dikenal sekarang ini. Syauqi Dhayif dalam kitabnya berjudul *al-balâghah tathawwuruh wa târîkh* membagi perkembangan ilmu balaghah menjadi empat tahap, yaitu: *pertama*, tahap pertumbuhan (*marhalah al-nasy'ah*); *kedua*, tahap perkembangan (*marhalah al-numuw*); *ketiga*, tahap kejayaan (*marhalah al-izhhâr*); dan *keempat*, tahap kemunduran (*marhalah al-dhubul*).⁵ Namun penulis dalam hal ini akan meringkas sejarah perkembangan ilmu balaghah tersebut ke dalam dua fase:

Pase pertama: balaghah sebelum turunnya al-Qurân. Orang arab jahiliyyah sebelum turunnya al-Qurân sudah dikenal memiliki kebudayaan yang sangat tinggi khususnya bidang sastra. Pada saat itu mereka mampu mengubah struktur kata-kata menjadi sebuah syair dan bait-bait puisi yang mempesona dan indah. Perkembangan sastra tersebut didukung juga oleh adanya berbagai kegiatan yang dilakukan pada musim haji pada setiap tahunnya dengan diadakannya berbagai lomba pidato, pameran syair dan kegiatan kesastraan lainnya. Kegiatan-kegiatan tersebut banyak dilakukan diberbagai tempat, salah satunya adalah dipasar Al-Ukkaz. Dengan adanya kegiatan seperti itu, telah memberikan peluang yang sangat besar bagi para ahli syair pada saat itu untuk memamerkan karyanya masing-masing dan mengembangkan berbagai gaya bahasa dan sastra mereka.

Kita sebut misalnya syair yang dikarang oleh Umru Al-Qaisy, salah seorang pujangga Arab Jahiliyyah yang bisa mengubah kondisi sedihnya menjadi sebuah syair yang indah. Hadi Yasin dengan mengutip kepada Abdu Ar-Razi⁶, menuliskan sebagian bait Al-Qaisy tersebut yaitu sebagai berikut:

فقلت له لما تمطى بصلبه # وأردف أعجازا وناء بكلل.

“Maka aku katakan kepadanya (malam) ketika ia menghimpitku dengan segenap tubuhnya dan menyesakkan dadaku dengan perasaan sedih dan duka cita yang tak terucapkan”.

Duka yang dialami oleh Al-Qaisy diekspresikan dalam bentuk yang sangat indah dan sangat figurative. Keindahan gaya bahasa puisi diatas sangatlah jelas dan begitu terasa pada kemampuan si pengarangnya dalam mengilustrasikan hal-hal yang bersifat

⁴ Abdurrahman Hasan Habanakah, *Al-Balâghah Al-'Arâbiyyah: Usûsuhâ, 'Ulûmuhâ Wa Funûnuhâ*, Cet.1 (Damaskus: Dar Al-Qalam, 1996), h. 129.

⁵ Syauqi Dhayif, *Al-Balâghah Tathawwuruh Wa Târîkh*, Cet.19 (Kairo: Dar Al-Ma'arif), h. 5.

⁶ Hadi Yasin, 'SISI BALAGHAH DALAM TAFSIR AL-BAIDHAWY', *Tahdzib A;-Akhlâq-PAI-FAI-UIA*, 2.VI (2020), 41–61, h. 43.

abstrak menjadi konkrit, sehingga keberadaannya bisa dirasakan dan diraba sebagai indrawi.⁷

Keterangan tersebut menunjukkan bahwa ilmu balaghah sudah berkembang pada masa pra Islam namun pada saat itu belum terkodifikasikan sebagai sebuah ilmu yang mandiri, melainkan hanya sebatas ilmu pengetahuan yang dianut oleh masyarakat setempat.

Pase kedua: balaghah setelah turunnya al-Quran. Sebagaimana sudah diketahui bahwasannya pada masa pra Islam, orang-orang Arab pada saat itu sudah mencapai tingkat tertinggi dalam bidang sastra. Banyak ditulis syair-syair yang indah oleh kalangan sastrawan, hingga mereka merasa bangga dengan karyanya tersebut. Namun ketika ayat al-Quran diturunkan, mereka tercengang dengan keindahan struktur bahasa yang digunakan al-Quran. Sehingga beberapa orang dari mereka mengekspresikan kekaguman tersebut lewat sebuah syair. Salah satu contohnya adalah sebuah syair yang keluar dari salah seorang penentang Nabi SAW bernama Al-Walid bin Al-Mughirah, ketika dia mendengarkan ayat al-Qurân, dia bersenandung:

والله لقد سمعت من محمد كلاما , ما هو من كلام الإنس ولا من كلام الجن , و
إنّ له لحلاوة, وإنّ عليه لطلاوة , وإنّ أعلاه لمشمّر , وإنّ أسفله لمغدق.⁸

“Demi Allah aku telah mendengar sebuah kalam (ayat al-Qurân) dari Muhammad, ungkapannya bukanlah ungkapan seorang manusia, bukanpula ungkapan jin, sesungguhnya ungkapan tersebut sangatlah bagus dan indah, permualaanannya sangatlah berisi dan demikian juga dipenutupnya”.

Kekaguman Al-Walid terhadap ayat al-Quran yang didengarkannya dari Rasulullah SAW menunjukkan bahwa pada saat itu masyarakat Arab sudah mengenal akan *fashahah* dan balaghah yang indah dan mereka mampu menilainya dengan seobjektif mungkin.

Setelah datangnya Islam dan banyaknya ayat al-Qurân yang diturunkan, perhatian masyarakat Arab akan *fashahah* dan balaghah semakin bertumbuh dan berkembang dengan baik, ini disebabkan karena pengaruh dari al-Qurân itu sendiri yang didalamnya memuat gaya bahasa yang sangat mengagumkan dan mencengangkan. Keadaan ini tetap berlangsung sampai masanya para Sahabat Nabi SAW. Sampai pada masa ini, eksistensi ilmu balaghah belum terkodifikasikan sebagai suatu disiplin ilmu yang mandiri. Namun, ia bergerak dan berkembang sedikit demi sedikit menuju kematangannya. Diawali dengan adanya *khithabah* (pidato-pidato), kemudian mengulas syair-syair dan sastra dan sampai pada masa pemerintahan daulah Umayyah, ia terus mengalami perkembangan yang signifikan.⁹

Lalu pada masa berikutnya perkembangan ilmu balaghah bisa dikatakan menuju arah kematangannya terutama dengan ditandainya dengan munculnya beberapa karya yang merepresentasikan bidang ini pada abad ke-III H. Karya-karya tersebut diantaranya adalah kitab *ma'ânî al-Qurân* karya Al-Farra (w. 207 H); *ilmu majâz al-Qurân* karya Abu Ubaidah (w. 211 H); *takwîl musykîl al-Qurân* karya Ibn Qutaibah (w. 276); *an-naktu fî I'jâz al-Qurân* karya Ibn Hasan Ar-Rumani (w. 284 H); dan kitab yang ditulis oleh Al-Jahizh (w. 255 H) berjudul *al-bayân wa at-tabyîn*, dan dia dianggap berjasa

⁷ Yasin, h. 43.

⁸ Dhayif, h. 9.

⁹ Yasin, h. 46.

besar dengan karyanya tersebut terhadap perkembangan ilmu bayan secara khusus dan ilmu balaghah secara umum.¹⁰

Kemudian setelah itu muncullah banyak karya dalam bidang ilmu balaghah. Al-Hasyimi menyebutkan bahwa orang pertama yang menulis dalam bidang Ilmu *ma'ânî* dan *bayân* secara independen adalah Abdullah bin Al-Mu'tazil (w. 293) dengan kitabnya yang berjudul *al-badî'*. Di dalamnya diulas berkaitan dengan pembahasan *isti'ârah*, *jinâs*, *muthâbaqah* dan lain sebagainya. Lalu pada perkembangan berikutnya bermunculan banyak karya yang fokus pada kajian ilmu balaghah. Sampai pada puncaknya muncullah Al-'Askari (w. 395) yang mengulas hal itu pada kitabnya berjudul *ash-shinâ'itaini* dan Rusyaiq Al-Qirrani (w. 463) dengan kitabnya *al-umdah*, serta masih banyak yang lainnya.¹¹ Perkembangan ini terus berlangsung sampai abad modern-kontemporer sekarang ini.

PEMBAGIAN ILMU BALAGHAH

Sebagaimana yang telah dijelaskan pada paragraf sebelumnya, bahwa ilmu balaghah sebelum menjadi sebuah disiplin ilmu tersendiri, ia mengalami beberapa fase perkembangan. Sebelumnya kajian balaghah masih bercampur dengan kajian ilmu yang lainnya seperti ilmu Al-Quran, sastra dan syair. Perintis pertama yang melakukan pemilahan ini adalah Abdul Qahir Al-Jurjani, kemudian dilanjutkan oleh As-Sakaki, lalu dimatangkan lagi oleh Khathib Al-Qazwainy.¹² Pada fase kematangannya ilmu balaghah dibagi menjadi tiga kajian utama, yaitu *ilmu al-Ma'ânî*, *ilmu al-Bayân* dan *ilmu al-Badî'*. Pengertian ketiga ilmu tersebut dijelaskan secara lugas dan jelas oleh Edi Komarudin sebagai berikut:

*Ilmu ma'âni adalah ilmu yang membahas tentang kesesuaian ujaran atau ungkapan dengan situasi dan kondisi dengan lawan bicaranya (komunikan). Ilmu bayân merupakan seni pengungkapan makna dengan berbagai gaya ekspresi yang indah dan ilmu badî' membahas tentang keindahan ungkapan bahasa setelah diekspresikan dengan gaya bahasa yang indah dan disesuaikan dengan konteks wacana.*¹³

Urutan penyebutan ketiga cabang ilmu balaghah tersebut dikalangan para pakar balaghah ternyata ditemukan perbedaan. Ali Al-Jarimi dan Mushthafa Amin menempatkan ilmu bayan pada urutan pertama, setelah itu disusul oleh ilmu ma'ani dan terakhir adalah ilmu badi'.¹⁴ Sedangkan Al-Hasyimi mendahulukan kajian ilmu ma'ani pada urutan pertama, setelah itu ilmu bayan dan terakhir ilmu badi'.¹⁵ Walaupun terdapat perbedaan dalam hal urutan penyebutan, namun semuanya sepakat bahwa cabang ilmu balaghah adalah berkisar pada ketiga kajian diatas.

¹⁰ Yasin, h. 47.

¹¹ As-Sayyid Ahmad Al-Hasyimi, *Al-Jawâhir Al-Balâghah Fî Al-Ma'ânî, Wa Al-Bayân Wa Al-Badî'*, ed. by Yusuf Ash-Shamaili (Beirut: Al-Maktabah Al-'Ashairiyah), h. 5-12.

¹² Yasin, h. 50.

¹³ R Edi Komarudin, 'Isti'arah Dan Efek Yang Ditimbulkannya Dalam Bahasa Al-Qurân Surat Al-Baqarah Dan Âli Imrân', *Jurnal Al-Tsaqafa*, 14.1 (2017), h. 215-216.

¹⁴ Lihat: Amin.

¹⁵ Lihat: Al-Hasyimi.

PERAN ILMU BALAGHAH DALAM DISIPLIN ILMU TAFSIR AL-QUR'ÂN

Salah satu alat dari sekian banyak alat yang sering digunakan oleh para ulama untuk menafsirkan al-Quran adalah ilmu balaghah. Yang menjadi bukti dari asumsi tersebut adalah dimasukkannya kajian-kajian ilmu balaghah pada kitab *'ulûmul qurân* yang ditulis oleh para ulama klasik. Abu Abdullah Badruddin Az-Zarkasyi dalam kitabnya *al-burhân fî 'ulûm al-Qurân* misalnya, dia membuat satu bab khusus pada kitabnya tersebut di bagian ke-46 dan diberikan judul *fî asâlib al-Qurân wa funûnihî al-balîghah*. Pada bab tersebut dia banyak mengulas kajian yang berkaitan dengan *hadzf*, *ijâz*, *taqdîm*, *ta'khîr*, dan masih banyak yang lainnya.¹⁶

Selain Az-Zarkasyi, ulama berikutnya adalah Jalaluddin Abdurrahman As-Suyuthi juga menulis tentang ilmu balaghah dalam kitabnya yang berjudul *al-itqân fî 'ulûm al-Qurân*. Di dalam kitab tersebut bahkan diuraikan dengan pembahasan pada bab nya tersendiri, dimulai pada bab yang ke-52 sampai dengan bab ke-57, diawali dengan pembahasan tentang hakikat dan *majâz* sampai pada bagian *khavar* dan *insyâ'*.¹⁷

Kedua bukti tersebut menunjukkan bahwa peran dan kedudukan ilmu balaghah dalam bidang tafsir al-Quran adalah sangat diperhitungkan. Sehingga tidak mengherankan jika banyak para ulama terkemudian yang menegaskan akan urgensi ilmu ini dalam kaitannya dengan tafsir al-Quran. Dalam kitab tafsirnya, Az-Zamakhshari menyatakan:

...إن أملأ العلوم بما يغمر القرائح، وأنهضها بما يبهر الألباب القوارح من غرائب
نكت يلفظ مسلكها، ومستودعات أسرار يدق سلكها علم التفسير الذي لا يتم
لتعاطيه وإجالة النظر فيه كل ذى علم، ... ولا يغوص على شيء من تلك الحقائق
إلا رجل قد برع في علمين مختصين بالقرآن، وهما علم المعاني وعلم البيان...¹⁸

“...Sesungguhnya ilmu yang paling banyak memenuhi noktah-noktah rahasia yang rumit dilakukan; paling berbobot dengan kandungan rahasianya yang sulit; yang membuat otak dan pikiran kewalahan untuk memahaminya adalah ilmu tafsir. Yaitu ilmu yang tidak akan bisa dijangkau secara sempurna dengan melakukan penyelidikan, sekalipun dilakukan oleh orang yang berilmu, ... dan tidak akan sanggup menggali kedalaman hakikat tersebut kecuali dilakukan oleh seseorang yang memiliki kompetensi atau kredibilitas dalam dua ilmu yang khusus berkaitan dengan al-Qurân, yaitu ilmu al-ma'ânî dan al-bayân...”.

Hal senada juga diungkapkan oleh Muhammad Husain Adz-Dzahabi, ketika dia mempersyaratkan beberapa kompetensi yang harus dimiliki oleh calon penafsir pada poin ke-5 sampai ke-7, bahwa syarat tersebut adalah (kecakapan) pada ilmu balaghah yang tiga, yaitu ilmu ma'ani, bayan dan badî'. Lebih lanjut dia menyatakan bahwa ketiga ilmu tersebut adalah termasuk rukun penafsir yang paling agung, karena diharuskan baginya untuk memperhatikan sisi kemukjizatan yang ada pada al-Qurân dan semua itu

¹⁶ Abu Abdullah Muhammad bin Abdullah Az-Zarkasyi, *Al-Burhân Fî 'Ulûm Al-Qurân*, ed. by Muhammad Abu Al-Fadhl Ibrahim, Cet. 1 (Suriah: Dar Ihya Al-Kutub Al-'Arabiyyah, 1957), 2, h. 383.

¹⁷ Jalaluddin Abdurrahman As-Suyuthi, h. 443-506.

¹⁸ Abul Qasim Muhammad bin Amr Az-Zamakhshari, *Al-Kasyâf 'An Haqâiq Ghawâmidh At-Tanzîl* (Beirut: Dar Al-Kitab Al-Arabi, 1407), h. 2.

tidak akan didapatkan kecuali dengan ketiga ilmu tersebut.¹⁹

Dari beberapa keterangan diatas, bisa ditarik kesimpulan bahwa ilmu balaghah memiliki kedudukan yang sangat tinggi dalam bidang tafsir al-Qurân. Kecapakan atau penguasaan terhadap ilmu tersebut bagi calon penafsir adalah menjadi sebuah syarat utama disamping syarat-syarat yang lainnya. Dengan ilmu tersebut, kemukjizatan al-Qurân yang ada dibalik lafazh-lafazhnya bisa tersingkapkan yang pada puncaknya menjadi jelas bahwa Al-Qurân adalah kalam Allah bukan kalam manusia.

ILMU MA'ÂNÎ: ÎJÂZ, ITHNÂB DAN MUSÂWÂH SERTA APLIKASINYA DALAM AL-QURAN

Secara etimologi, kata *ma'ânî* adalah bentuk plural yang berasal dari kata *ma'na*. Kata *ma'na* (makna) sendiri itu berarti inti atau pusat dari sesuatu, sehingga makna suatu ungkapan adalah maksud dari perkataan tersebut.²⁰ Sedangkan secara terminologi, definisi ilmu ma'ani sebagai sebuah cabang ilmu balaghah sudah banyak dijelaskan oleh para pakar, salah satunya adalah apa yang disampaikan oleh Al-Qazwainy sebagai berikut:

هو علم يعرف به أحوال اللفظ العربي التي بها يطابق مقتضى الحال.²¹

“Ialah ilmu yang dengannya diketahui hal-ihwal lafazh dalam bahasa arab yang sesuai dengan konteksnya”.

Dari keterangan diatas, maka dapat dipahami bahwa fokus utama kajian ilmu ma'ani adalah berkaitan dengan lafazh dalam struktur kata yang sesuai dengan konteksnya baik itu sesuai dengan kondisi dan situasi maupun komunikasi atau lawan bicaranya.

Kajian ilmu ma'ani banyak berkaitan dengan variasi hubungan suatu lafazh dengan maknanya. Maka dalam hal ini ada ruang lingkupnya tersendiri sehingga membedakannya dengan dua cabang ilmu yang lainnya dalam ilmu balaghah, bahkan juga berbeda dengan ilmu ma'ani perspektif *nahwu*. Dalam kajian *nahwu* juga ada pembahasan mengenai ilmu ma'ani namun ruang lingkupnya berbeda dengan ruang lingkup yang ada dalam ilmu balaghah. Ruang lingkup ilmu ma'ani perspektif *nahwu* adalah berkaitan dengan dua hal penting, yaitu: kalimat yang meliputi *ismiyah*, *fi'liyah*, *itsbat*, *manfi* dan unsur kalimat seperti *musnad ilaihi-musnad*, *ta'rif-tankir musnad ilaihi*, *dikr-hadzf musnad ilaihi*.²² Adapun ruang lingkup kajian ilmu ma'ani yang dimaksud jumlahnya ada sebelas macam dan oleh Al-Qazwainy dirangkum menjadi enam pembahasan, yaitu *khavar wa al-insyâ'*, *ahwâl isnâd khabarî*, *ahwâl muta'aliqât al-fi'il*, *al-qashr*, *al-fashl wa al-washl* dan *musâwâh wa al-îjâz wa al-ithnâb*.²³ Diantara ruang lingkup tersebut yang menjadi fokus pembahasan dalam tulisan ini adalah tentang

¹⁹ Muhammad Husain Adz-Dzahabi, *At-Tafsîr Wa Al-Mufasssîrûn* (Kairo: Maktabah Wahbah), 1, h. 191.

²⁰ Wildan Taufiq, *Pembelajaran Balâghah Berbasis Linguistik Modern*, ed. by Fina Aunul Kafi, Cet.1 (Jawa Timur: CV. Lisan Arabi, 2018), h. 9.

²¹ Al-Khathib Al-Qazwainy, *Al-Îdhâh Fî 'Ulûm Al-Balâghah: Al-Ma'Ânî Wa Al-Bayân Wa Al-Badî'*, Cet. 1 (Libanon: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, 2003), h. 5.

²² R Taufiqurrochman, 'RESISTEMATISASI DAN RESTRUKTURALISASI ILMU MA'ANI DALAM DESAIN PEMBELAJARAN ILMU BALAGHAH', *LiNGUA Jurnal Ilmu Bahasa Dan Sastra*, 5.1 (2010), 51–61, h. 59.

²³ Al-Qazwainy, h. 5.

ijâz, *ithnâb* dan *musâwâh*. Penjelasannya secara lengkap adalah sebagai berikut:

1. *Îjâz*

Definisi *ijâz* telah diterangkan secara jelas oleh Ali Al-Jarimi dan Mushthafa Amin, yaitu sebagai berikut:

الإيجازُ جمعُ المعاني المتكاثرة تحت اللفظ القليل مع الإبانة والإفصاح.²⁴

“Îjâz adalah menghimpun makna yang banyak ke dalam redaksi yang singkat dengan jelas dan fasih”.

Pembahasan tentang *ijâz* sebagai bagian dari kajian ilmu ma’ani terbagi pada dua bagian penting, yaitu sebagai berikut:

Pertama; ijâz qishar, yaitu *ijâz* dengan cara menggunakan ungkapan atau redaksi yang singkat, namun padat makna tanpa adanya pembuangan kata atau kalimat.²⁵ Terdapat banyak contoh untuk *ijâz* bagian pertama ini, salah satu yang aplikasi kaidah ini dalam ayat al-Quran diantaranya adalah Q.S Al-A’raf [7]: 54 sebagai berikut:

إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ
يُغْشَى اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ أَلَا لَهُ
الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ.

“Sungguh Tuhanmu adalah yang telah menciptakan langit dan bumi dalam enam masa, kemudian dia bersemayam di atas arasy. Dia menutupkan malam kepada siang yang mengikutinya dengan cepat. (Dia juga menciptakan) matahari, bulan dan bintang-bintang tunduk kepada perintahnya. Ingatlah! Menciptakan dan memerintah itu adalah urusan Allah, mahasuci Allah Tuhan semesta alam”.

Ayat tersebut jika dilihat dari korelasi dengan ayat sebelum dan sesudahnya, merupakan ayat yang membicarakan tentang ketetapan sifat *rububiyyah* dan *ilahiyyah* nya Allah dengan adanya penciptaan dan perintah. Az-Zuhaili secara implisit ingin menyatakan bahwa letak korelasinya adalah adanya bukti keberadaan Allah di alam semesta ini sebagai sang pencipta sehingga menjadi hujah bagi setiap golongan yang diceritakan pada ayat sebelumnya.²⁶

Redaksi yang diberi tanda tebal diatas secara sepintas terlihat sangat singkat, namun ia mengandung makna yang sangat luas dan banyak. Kata *al-khalq* dan *al-amr*, keduanya mencakup segala sesuatu dan segala urusan dengan sehabis-habisnya.²⁷ Ibn Asyur dalam tafsirnya menyatakan bahwa struktur kata *alâ lahul khalqu wal amru* adalah dikembalikan kepada redaksi awal yang mengiringi *kalam* sebelumnya yaitu pada redaksi: الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ, untuk memberikan makna keumuman penciptaan. Lebih lanjut Ibn Asyur menjelaskan bahwa definisi kata *al-khalq* dan *al-amr* adalah definisi jenis. Struktur kata tersebut menunjukan *qashr jins al-khalq* dan *jins al-amr* terhadap kekuasaan (*milk*)

²⁴ Amin, h. 268.

²⁵ Taufiq, h. 148.

²⁶ Wabbah bin Mushthafa Az-Zuhaili, *At-Tafsîr Al-Munîr Fî Al-Âqîdah Wa Asy-Syarîâh Wa Al-Manhaj*, Cet.2 (Damaskus: Dar Al-Fikr Al-Maâshir, 1418), 8, h. 231.

²⁷ Amin, h. 267.

Allah *ta'âla*. Bentuk keduanya adalah bentuk *qashr idhâfi* bermakna bahwa tidak ada kemampuan bagi tuhan-tuhan mereka (penentang agama Allah) dalam hal penciptaan dan pemberian perintah.²⁸

Sama halnya dengan penjelasan Ibn Asyur, Wildan Taufiq juga menjelaskan ayat diatas dengan sangat jelas bahwa kata *al-khalq* adalah bentuk *îjâz qishar* dari firman Allah sebelumnya: *إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ*. Sedangkan kata *al-amr* adalah *îjâz qishar* bagi redaksi: *يُعْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثًا وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ مُسَخَّرَاتٌ بِأَمْرِ*²⁹

Kedua; *îjâz hadzf*, Idris dengan mengutip pada Al-Hasyimi mengungkapkan bahwa *îjâz hadzf* adalah “ungkapan yang mengandung makna banyak dengan menggunakan tuturan yang pendek. Demikian itu karena adanya pengurangan bagian dari susunan atau tarkibnya, namun tidak mengurangi keutuhan maknanya sedikitpun”.³⁰

Terdapat banyak contoh untuk *îjâz* bagian kedua ini, salah satu aplikasi kaidah ini dalam ayat al-Quran diantaranya adalah pada Q.S Al-Fajr [89]: 22 sebagai berikut:

وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا.

“Dan datanglah Tuhanmu, dan Malaikat berbaris-baris”.

Pada redaksi ayat diatas, jika dipahami secara literlik maka akan terasa ganjil, seolah Tuhan adalah komandan pasukan dan malaikat adalah prajuritnya yang datang secara berbaris-baris. Dalam redaksi ayat diatas, mengimplikasikan adanya pembuangan kata yaitu kata *وَجَاءَ أَمْرُ رَبِّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا*.³¹ Sehingga diperkirakan redaksi awalnya adalah *وَجَاءَ أَمْرُ رَبِّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا* (dan datang perintah Tuhanmu, dan Malaikat berbaris-baris). Ayat tersebut sebetulnya sedang berbicara tentang peristiwa peyesalan orang kafir di hari kiamat nanti, sehingga pada saat itu, ketika itu perintah Allah adalah sebuah keputusan yang tidak bisa digugat oleh siapa pun. Ibn Asyur menjelaskan secara gamblang bahwa makna ayat 22 surat Al-Fajr tersebut bukan makna hakikat. Penyandarannya pada Allah sebagai pelaku yang datang adalah sebagai makna *majâz aqlî*. Sehingga maknanya adalah datangnya ketetapan Allah, atau bisa juga bermakna *isti'ârah* dengan penyerupaan kemunculan perhitungannya (hisab) sebagai pelaku yang datang. Sedangkan penyandarannya kepada Malaikat adalah dimaknai secara hakikat.³²

2. Ithnâb

Ali Al-Jarimi dan Mushthafa Amin mendefinisikan *ithnab* yaitu sebagai berikut:

زِيَادَةُ اللَّفْظِ عَلَى الْمَعْنَى لِفَائِدَةٍ.³³

“Menambahkan suatu lafazh atas suatu makna karena tujuan tertentu”.

²⁸ Muhammad Thahir bin Asyur, *At-Tahrîr Wa At-Tanwîr: Tahrîr Al-Ma'na As-Sadîd Wa Tanwîr Al-'Aql Al-Jadîd Min Tafsîr Al-Kitâb Al-Majîd* (Tunisia: Ad-Dar At-Tunisiyah, 1984), 8, h. 169.

²⁹ Taufiq, h. 149-150.

³⁰ Mardjoko Idris, ‘Tarkîb Îjâz Dalam Gaya Bahasa Al-Qurân’, *Jurnal Al Lubab*, 1.1 (2016), 67-88, h. 70-71.

³¹ Taufiq, h. 152.

³² Asyur, 30, h. 337.

³³ Amin, h. 276.

Ithnab dalam ilmu ma'ani terbagi ke dalam tujuh bentuk dan dua bentuk turunannya sehingga jumlahnya menjadi sembilan.³⁴ dan masing-masing bentuk mengimplikasikan makna yang beragam. Kesembilan bentuk tersebut adalah sebagai berikut:

- a. Penyebutan (*lafazh*) khusus setelah (*lafazh*) umum dengan tujuan untuk memberikan perhatian lebih pada makna khusus tersebut. Contoh untuk bentuk yang pertama ini adalah pada Q.S Al-Qadr [97]: 4 sebagai berikut:

تَنَزَّلُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ مِنْ كُلِّ أَمْرٍ.

“(pada malam itu) turun para malaikat dan roh (Jibril) dengan izin Tuhannya untuk mengatur segala urusan”.

Pada ayat diatas, Allah menyebutkan kata *ar-rûh* secara khusus, padahal ia telah tercakup pada keumuman malaikat, sehingga bisa dikatakan bahwa kata tersebut adalah kata tambahan. Hal ini dimaksudkan sebagai pernghormatan dan penghargaan bagi Jibril, seolah-olah ia berasal dari jenis lain. Jadi adanya penambahan kata *ar-rûh* ini adalah untuk menghormati sesuatu yang khusus.³⁵ Penjelasan tersebut ternyata senada dengan penjelasannya Az-Zuhaili, dia menyatakan dalam tafsirnya bahwa penyebutan Jibril setelah malaikat secara umum tujuannya adalah untuk menyebutkan (keunggulan) kemampuannya.³⁶

- b. Penyebutan (*lafazh*) umum setelah (*lafazh*) khusus, bertujuan untuk menunjukan makna keumuman serta karena adanya penekanan pada makna yang khusus. Contoh dari bentuk yang kedua ini adalah pada Q.S Nuh [71]: 28 sebagai berikut:

رَبِّ اغْفِرْ لِي وَلِوَالِدَيَّ وَلِمَنْ دَخَلَ بَيْتِي مُؤْمِنًا وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَلَا تَزِدِ الظَّالِمِينَ إِلَّا تَبَارًا.

“Ya Tuhanku! Ampunilah aku, ibu bapakku, orang yang mamsuk ke rumahku dalam keadaan beriman dan semua orang yang beriman baik laki-laki maupun perempuan. Dan janganlah engkau tambahkan kepada orang-orang kafir itu selain kebinasaan”.

Ayat diatas sebetulnya merupakan bagian akhir dari kisah dakwahnya nabi Nuh. Hubungan dengan ayat sebelumnya sangatlah terlihat, ketika nabi Nuh menggencarkan dakwahnya dengan membawa bukti-bukti keesaan Allah, lalu karena mereka menentang sehingga Nuh menjadi murka dan menyebutkan kejelekan perbuatan dan perkataan mereka, lalu Allah menyebutkan bahwa mereka berhak masuk neraka di akhirat dan mendapatkan kebinasaan di dunia setelah doa nabi Nuh dan diakhir disebutkan permintaan ampunan untuk Nuh, orang tuanya dan begitu juga untuk seluruh orang yang beriman baik laki-laki maupun perempuan.³⁷

Pada ayat diatas, terdapat penyebutan kata yang umum setelah yang khusus. Kata *al-mu'minîn* dan *al-mu'minât* adalah kata umum dan dianggap sebagai kata tambahan, sedangkan kata-kata sebelumnya adalah khusus. Tujuan penambahan kata tersebut adalah untuk menunjukan ketercakupan kata yang khusus ke dalam kata yang umum

³⁴ Amin, h. 276.

³⁵ Amin, h. 274-275.

³⁶ Az-Zuhaili, 30, h. 7.

³⁷ Az-Zuhaili, 29, h. 149.

dengan memberikan perhatian yang lebih kepada kata yang khusus tersebut karena disebutkan dua kali.³⁸ Ayat tersebut sebetulnya berkaitan dengan permintaan nabi Nuh kepada Allah agar orang kafir dibinasahkan dan orang beriman yang bersamanya diberikan ampunan.

Nabi Nuh mengawali doanya untuk dirinya, lalu kemudian untuk kedua orang tuanya, Ar-Razi menyebutkan bahwa bapaknya bernama Lamk bin Mattusyalakh sedangkan ibunya Syamkha' binti Anusy, keduanya orang beriman. Penyebutan doa untuk dirinya dan kedua orangnya didahulukan karena memang itu yang lebih berhak, lalu kemudian setelah itu doanya diperuntukkan untuk orang yang masuk rumahnya. Yang dimaksud rumah disini kebanyakan para ahli tafsir menafsirkan sebagai rumah tempat tinggal, mesjid dan juga perahu, bahkan Ar-Razi juga menganggap bahwa agama adalah rumah yang dimaksud Nabi Nuh.³⁹ sehingga bisa dimaknai bahwa orang yang masuk ke rumahnya dalam keadaan beriman, sehingga ia bersama Nabi Nuh dalam satu mesjid dan pada akhirnya bersama-sama selamat karena masuk dalam satu perahu yang sudah dibuatnya. Setelah itu doanya diperuntukan untuk semua kalangan yang beriman lintas jenis kelamin dan diakhiri dengan doa kebinasaan bagi orang yang kafir.

- c. *Īdhâh ba'dal ibhâm*, yaitu menjelaskan setelah adanya kesamaran untuk menetapkan makna pada benak si pendengar. Diantara contoh untuk bentuk ini adalah Q.S Al-Hijr [15]: 66 sebagai berikut:

وَقَضَيْنَا إِلَيْهِ ذَلِكَ الْأَمْرَ أَنَّ دَابِرَ هَؤُلَاءِ مَقْطُوعٌ مُّصْبِحِينَ.

“Dan telah kami wahyukan kepadanya (Luth) perkara itu, yaitu bahwa mereka akan ditumpas habis diwaktu subuh”.

Posisi ayat ini sebetulnya sedang membicarakan tentang kisah nabi Luth dan kaumnya. Pada ayat diatas terdapat kata yang *mubham* (tidak jelas), yaitu pada kata *al-amr*. Namun ketidak jelasan tersebut mendapatkan kejelasannya dalam rangkaian kalimat berikutnya yaitu dengan redaksi, “yaitu bahwa mereka akan ditumpas habis diwaktu subuh”. Ayat inilah yang salah satu contoh bentuk *Īdhâh ba'dal ibhâm* menurut Ali Al-Jarimi dan Mushthafa Amin.⁴⁰

Ibn Asyur menyatakan bahwa kata *al-amr* adalah bentuk *ibhâm* (tidak jelas), tujuannya untuk menakuti, dan juga isyarat pengagungan, bahwa perkara yang dimaksudkan pada ayat tersebut adalah urusan yang sangat agung. Kemudian pada redaksi *أَنَّ دَابِرَ هَؤُلَاءِ مَقْطُوعٌ مُّصْبِحِينَ* adalah *jumlah mufasssarah* (kalimat penjelas) bagi kata *al-amr*. Semua itu dihubungkan dengan sebuah perbuatan yang tercakup dalam ayat tersebut yaitu “mewahyukan”. Sehingga diperkirakan kalimatnya adalah “dan kami telah menetapkan perkara itu dan mewahyukan kepadanya bahwa mereka akan ditumpas habis diwaktu subuh”.⁴¹

- d. *At-Tikrâr*; yaitu adanya pengulangan kalimat untuk tujuan tertentu. Seperti untuk meneguhkan makna dalam jiwa; menampakkan kesedihan; dan karena terlalu panjangnya kalimat pemisah sebuah redaksi. Diantara contoh untuk bentuk ini adalah Q.S Yusuf [12]: 4 sebagai berikut:

³⁸ Amin, h. 275.

³⁹ Abu Abdullah Farkhrudin Ar-Razi, *Al-Kasyâf 'An Haqâiq Ghawâmidh At-Tanzîl*, Cet.3 (Beirut: Dar Ihya At-Turats Al-Araby, 1420), 30, h. 660.

⁴⁰ Amin, h. 275.

⁴¹ Asyur, 14, h. 65.

إِذْ قَالَ يُوسُفُ لِأَبِيهِ يَا أَبَتِ إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ

“(Ingatlah) ketika Yusuf berkata kepada ayahnya, ‘wahai ayahku! Sungguh, aku bermimpi melihat sebelas bintang, matahari dan bulan; ku lihat semuanya bersujud kepadaku’”.

Pada ayat diatas, ada dua kata yang diulang yaitu pada kata رَأَيْتُ. Kata tersebut tersebut digunakan untuk menegaskan dan menguatkan apa yang dilihat yusuf dalam mimpinya. Tujuan dari pengulangannya adalah untuk menunjukkan keteraturan perkataan.⁴²

Terkait dengan ayat diatas, Ibn Asyur memberikan penjelasan bahwa struktur kata رَأَيْتُهُمْ adalah bentuk redaksi yang menguatkan untuk redaksi sebelumnya, yaitu untuk menguatkan kata رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا. Penggunaan kata tersebut dalam menceritakan kejadian yang terlihat dalam mimpinya adalah untuk menunjukkan pengulangan mimpi yang dialaminya, juga sebagai lafazh penguat atau sebagai redaksi awal penjelasan. Seolah-olah pendengar mimpi itu, meminta keterangan tambahan kepada orang yang mimpi dari apa yang telah dilihatnya.⁴³

e. *Al-I'tirâdh*, yaitu menyisipkan satu kalimat atau lebih pada satu atau dua perkataan.

Diantara contoh untuk bentuk ini adalah Q.S Yusuf [12]: 24 sebagai berikut:

وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَا أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ كَذَلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَالْفَحْشَاءَ...

“Dan sungguh perempuan itu telah berkehendak kepadanya (Yusuf). Dan dia (Yusuf) pun berkehendak kepadanya, sekiranya dia tidak melihat tanda dari Tuhannya. Demikianlah, kami palingkan darinya keburukan dan kekejian...”

Ayat tersebut merupakan ayat kedua dari urutan ayat yang membicarakan tentang Yusuf dan istri Al-Aziz yang mencoba untuk menggodanya. Pada ayat diatas terdapat struktur kalimat yang menggunakan bentuk *al-I'tirâdh*, yaitu pada redaksi لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَالْفَحْشَاءَ, sebagai penetapan kesucian dan sikap pandai Nabi Yusuf dalam menjaga diri. Redaksi ayat seperti yang demikian menunjukkan bahwasannya perbuatan keburukan dan kekejian telah dipalingkan darinya.⁴⁴

Tentang redaksi ayat tersebut, Ibn Asyur setelah mengutip pada pendapat mayoritas ulama, dia menjelaskan bahwa Yusuf sudah berniat untuk mengabdikan keinginan orang yang mengajaknya bermaksiat, tetapi kemudian dia berhenti dan menahan diri untuk tidak melakukan perbuatan tersebut setelah dia melihat bukti nyata tanda-tanda dari Tuhannya. Ibn Asyur melanjutkan bahwa dipalingkannya Yusuf dari perbuatan buruk dan keji adalah karena penjagaan Allah dan karena ke-makshuman-nya.⁴⁵

⁴² Siti Fauziyah, ‘Asâlib Al-Balâghiyah Fî Sûrah Yûsûf’ (UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2014), h. 53.

⁴³ Asyur, 12, h. 207.

⁴⁴ Fauziyah, h. 59.

⁴⁵ Asyur, 12, h. 253.

- f. *Tadzyîl* (memberi tambahan), yaitu menyertakan suatu redaksi dengan redaksi yang lainnya secara mandiri yang mencakup kepada maknanya untuk memperkuat ungkapan pertama, ataupun menguatkan apa yang dipahaminya.⁴⁶ Diantara ayat al-Quran yang menggunakan bentuk *tadzyîl* ini adalah Q.S Al-Isra [17]: 81 sebagai berikut:

وَقُلْ جَاءَ الْحَقُّ وَزَهَقَ الْبَاطِلُ إِنَّ الْبَاطِلَ كَانَ زَهُوقًا.

“Dan katakanlah! ‘kebenaran telah datang dan yang bathil telah lenyap’.
Sungguh yang batil itu pasti lenyap”.

Ayat diatas berada pada deretan ayat yang mengulas tentang fungsi shalat dan Al-Quran bagi kehidupan manusia. Sebelum ayat ke-81 tersebut, tiga ayat sebelumnya menerangkan tentang waktu shalat yang harus diperhatikan dalam pelaksanaan shalat, lalu kemudian pada ayat setelahnya menegaskan bahwa Al-Quran adalah obat bagi penyakit yang ada dalam dada manusia.

Dalam kaitannya dengan rumpun ayat tersebut, Az-Zuhaili memberikan judul besar bagi bahasannya dengan *awâmir wa taujihât wa ta’lîmât lin nabiyyi shalallâh ‘alaihi w sallam* (perintah, nasihat dan pengajaran Allah kepada Nabi Muhammad SAW). Ketika menjelaskan ayat sebelumnya, khususnya pada ayat ke-17 yaitu mengenai redaksi doa, Az-Zuhaili menegaskan bahwa makna doa nabi Muhammad meminta Agar Allah memasukannya ke tempat masuk yang benar adalah Madinah dan permintaannya agar dikeluarkan dari tempat keluar yang benar adalah Makkah. Lalu dia memaknai bahwa kebenaran yang datang pada ayat ke-18 adalah Islam dan yang dimaksud lenyapnya kebatilan adalah lenyapnya kesyirikan dan kekufuran.⁴⁷

Dalam menjelaskan ayat tersebut, Ibn Asyur menyatakan bahwa redaksi إِنَّ الْبَاطِلَ كَانَ زَهُوقًا, adalah bentuk *tadzyîl* atau keterangan tambahan bagi redaksi yang sebelumnya yang keterangannya dituangkan dalam bentuk umum, sehingga kebatilan yang dimaksudkan adalah mencakup semua kebatilan yang ada pada setiap masa. Lebih lanjut Ibn Asyur menjelaskan bahwa jika keadaan kebatilan adalah akan binasa, maka keadaan kebenaran akan menjadi tetap dan akan senantiasa diberikan pertolongan, sehingga jika kebatilan lenyap, maka akan tetapkan kebenaran. Redaksi ayat tersebut adalah bentuk *tadzyîl* bagi semua yang tercakup oleh redaksi ayat sebelumnya, sehingga maknanya adalah bahwa kebenaran akan senantiasa menang di umat ini dan kebatilan akan senantiasa binasa. Demikianlah keadaan kebatilan yang sudah berlaku pada ketentuan-ketentuan terdahulu, bahwa ia tidak akan pernah kokoh.⁴⁸

- g. *Al-Ihtiras* atau *at-Takîl* (menyempurnakan), untuk menjaga kesalahpahaman yang dilakukan oleh si penutur, sehingga untuk menghindari hal demikian, maka harus menambahkan dengan kalimat yang lainnya. *Al-Ihtirâs* ini dalam istilah Al-Hasyimi disebut juga dengan istilah *At-Takmîl*, yaitu mendatangkan maksud yang lain sebagai bentuk pembandingnya setelah ucapan yang dilontarkan sebelumnya terkesan kurang dipahami.⁴⁹ Diantara contoh untuk bentuk ini adalah Q.S Al-

⁴⁶ Rizki Abdurahman, *Konsep Kajian Ilmu Ma’ani: Mengungkap Rahasia Keindahan Bahasa Arab Al-Quran*, Cet.2 (Bandung: Insan Rabbani, 2018), h. 194.

⁴⁷ Az-Zuhaili, 15, h. 141.

⁴⁸ Asyur, 15, h. 188.

⁴⁹ Al-Hasyimi, h. 205.

Maidah [5]: 54 sebagai berikut:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهَ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ
أَذِلَّةٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى الْكَافِرِينَ...

“Wahai orang-orang yang beriman, barang siapa diantara kalian murtad dari agamanya, maka Allah akan mendatangkan suatu kaum yang Allah mencintainya, dan merekapun mencintainya, bersikap lemah lembut kepada orang-orang beriman dan bersikap keras kepada orang-orang kafir...”.

Ayat diatas berada dalam urutan ayat yang sedang membahas tentang larangan Allah kepada umat beriman agar tidak menjadikan orang Yahudi dan Nasara sebagai teman dekat. Lalu pada ayat yang ke-54 tersebut ditegaskan mengenai larangan perbuatan murtad dalam beragama. Terkait dengan ini, Az-Zuhaili dalam tafsirnya memberikan judul besar untuk ayat tersebut dan dua ayat setelahnya dengan *al-murtadûn wa mu'âdatuhum al-muslimîn*.⁵⁰

Ibn Asyur menyatakan bahwa ayat diatas turun diakhir kehidupan Rasulullah SAW, disana terdapat isyarat akan terjadinya pemurtadan besar-besaran orang-orang Arab dari Islam, seperti murtadnya sahabat Aswad Al-Ansiy di Yaman, sahabat Thalhah bin Khuwailid di Bani Asad, sahabat Musailamah bin Habib Al-Hanafi di Yamamah.⁵¹

Pada ayat diatas terdapat redaksi *أَذِلَّةٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ*. Redaksinya kurang dipahami karena redaksi tersebut menunjukkan akan kelemahan mereka, tetapi hal itu menjadi jelas dengan redaksi ayat berikutnya yaitu *أَعِزَّةٍ عَلَى الْكَافِرِينَ*. Muhammad Ahmad Qasim menjelaskan bahwa pada redaksi tersebut terdapat penegasan bahwa sikap lemah lembut yang dimaksud tidak terjadi melainkan karena kerendahan hati mereka, dengan bukti bahwa mereka dilain kondisi bersikap keras pada orang-orang kafir.^{52 53} Ibn Katsir menjelaskan bahwa kedua redaksi tersebut yaitu lemah lembut pada orang beriman dan berlaku keras pada orang kafir adalah termasuk dua sifat orang beriman yang sempurna, mereka rendah hati kepada sesama orang beriman dan saudaranya, namun dikondisi lain bersikap keras pada orang-orang kafir yang karena penentangan dan permusuhan.⁵⁴

3. *Musâwah*

Dalam pandangan Ali Al-Jarimi dan Mushthafa Amin, yang dimaksud dengan *musâwah* adalah sebagai berikut:

الْمُسَاوَاهُ أَنْ تَكُونَ الْمَعَانِي بِقَدْرِ الْأَلْفَافِ، وَالْأَلْفَافُ بِقَدْرِ الْمَعَانِي، لَا يَزِيدُ بَعْضُهَا
عَلَى بَعْضٍ.⁵⁵

“Pengungkapan kalimat yang maknanya sesuai dengan banyaknya kata-kata,

⁵⁰ Az-Zuhaili, 6, h. 229.

⁵¹ Asyur, 6, h. 225.

⁵² Muhammad Ahmad Qasim & Muhyiddin Dieb, *Ulum Al-Balaghah: Al-Badi' Wa Al-Bayan Wa Al-Ma'ani*, Cet.1 (Libanon: Muasasah Al-Haditsah Lil Kitab, 2003), h. 365.

⁵³ (Dieb, 2003: 365)

⁵⁴ Abul Fida' Ismail bin Umar bin Katsir, *Tafsir Al-Quran Al-Azhim*, ed. by Sami bin Muhammad Salamah, Cet.2 (Dar Thayibah, 1999), 3, h. 136.

⁵⁵ Amin, h. 266.

dan banyaknya kata-kata sesuai dengan luasnya makna (yang dikehendaki), tidak ada penambahan ataupun pengurangan”.

Berbeda dengan dua pembahasan sebelumnya, kajian *musâwâh* ini tidak memiliki ragam atau bentuk turunannya. Beberapa ayat al-Quran banyak yang menggunakan redaksi seperti *musâwâh* ini, diantaranya adalah pada Q.S Al-Baqarah [2]: 110 sebagai berikut:

...وَمَا تُقَدِّمُوا لِأَنفُسِكُمْ مِنْ خَيْرٍ تَجِدُوهُ عِنْدَ اللَّهِ...

“... dan segala kebaikan yang kamu kerjakan untuk dirimu, kamu akan mendapatkannya (pahala) disisi Allah...”.

Potongan ayat diatas, jika dilihat secara sempurna kelengkapan ayatnya, maka sebetulnya ia sedang membicarakan mengenai perintah menegakan shalat dan menunaikan zakat, walaupun pada ayat sebelum dan sesudahnya sedang membahas mengenai kondisi orang Yahudi dan Nasrani. Dalam konteks ayat ini Az-Zuhaili menjelaskan bahwa shalat dan zakat selalu disebutkan secara bergandengan dan ini sudah menjadi ketetapan. Lalu dia menjelaskan alasannya bahwa shalat adalah sarana untuk memperbaiki kondisi personal, sedangkan zakat adalah sarana untuk memperbaiki kondisi sosial. Keduanya menjadi sebab diraihnya sebuah kebahagiaan dunia dan akhirat berdasarkan dalil diatas.⁵⁶

Ayat diatas merupakan salah satu contoh dari bentuk redaksi *musâwâh*. Kata-kata yang tersusun pada ayat tersebut disusun sesuai dengan makna yang dikehendaki oleh penutur, jika seandainya ditambahkan satu kata saja, maka akan tampak ada kelebihan. Sebaliknya, jika seandainya ada pengurangan kata, maka akan tampak juga kekurangan redaksi, jadi jumlah redaksi yang digunakan dalam ayat tersebut sebanding dengan makna yang dimaksudkan oleh sang penutur.⁵⁷ Keterangan tersebut juga senada dengan penjelasan Al-Hasyimi bahwa lafazh atau kata yang ada dalam ayat diatas sesuai dengan maknanya, tidak ada pengurangan dan tidak pula ada tambahan.⁵⁸

Al-Maraghi menjelaskan berkaitan dengan maksud ayat di atas, dia menyatakan bahwa kebaikan apa saja yang kalian kerjakan, pahalanya akan kalian dapatkan pada hari disempurnakannya balasan-balasan dari amalan-amalan yang telah dilakukan dengan penuh keadilan dan keseimbangan.⁵⁹ Penjelasan ini memberikan gambaran bahwa besarnya pahala adalah sesuai dengan besarnya amal yang dilakukan, maka disinilah terdapat keadilan Allah dan keseimbangan hukumnya serta redaksi yang digunakan pada ayat tersebut, antara kalimat dengan makna yang dimaksudkan juga memiliki keseimbangan dan kesetaraan.

PENUTUP

Berdasarkan penjelasan diatas, maka bisa disimpulkan secara ringkas yaitu sebagai berikut: *Pertama*: yang dimaksud dengan *îjâz* dalam kajian ilmu ma’ani adalah struktur kalimat yang di dalamnya terhimpun makna yang banyak dan tertuangkan dalam

⁵⁶ Az-Zuhaili, 1, h. 273.

⁵⁷ Amin, h. 266.

⁵⁸ Al-Hasyimi, h. 207.

⁵⁹ Ahmad bin Mushthafa Al-Maraghi, *Tafsîr Al-Maqrâghî*, Cet. 1 (Mesir: Mushthafa Al-Babi Al-Halabi, 1946), 1, h. 192.

redaksi yang singkat dengan jelas dan fasih; adapun *ithnâb* adalah kebalikannya yaitu menambahkan suatu lafazh atas suatu makna karena tujuan tertentu. Tujuan-tujuan tersebut terumuskan ke dalam tujuh bentuk, yaitu: penyebutan lafazh khusus setelah lafazh umum dengan tujuan untuk memberikan perhatian lebih pada makna khusus; penyebutan lafazh umum setelah lafazh khusus, bertujuan untuk menunjukkan makna keumuman serta karena adanya penekanan pada makna yang khusus; *îdhâh ba'dal ibhâm* untuk menetapkan makna pada benak si pendengar; *at-tikrâr* (pengulangan) untuk meneguhkan makna dalam jiwa, menampakkan kesedihan dan karena terlalu panjangnya kalimat pemisah sebuah redaksi; *i'tiradh* (penyisipan kata) yaitu menyisipkan satu kalimat atau lebih pada satu atau dua perkataan; *tadzyîl*, yaitu menyertakan suatu redaksi dengan redaksi yang lainnya secara mandiri yang mencakup kepada maknanya untuk memperkuat ungkapan pertama, ataupun menguatkan apa yang dipahaminya; dan *at-takmîl*, yaitu mendatangkan maksud yang lain sebagai bentuk pembandingnya setelah ucapan yang dilontarkan sebelumnya terkesan kurang dipahami. Sedangkan yang dimaksud dengan *musâwah* adalah pengungkapan kalimat yang maknanya sesuai dengan banyaknya kata-kata, dan banyaknya kata-kata sesuai dengan luasnya makna (yang dikehendaki), tidak ada penambahan ataupun pengurangan. Baik itu *îjâz*, *ithnâb* ataupun *musâwah*, ketiganya mengimplikasikan makna yang berbeda-beda dan memberikan efek yang luar biasa bagi lawan bicaranya, sehingga maksud dari penutur yang dituangkan dalam struktur kata bisa tersampaikan dengan baik.

Kedua: banyak ayat al-Qurân yang struktur kalimatnya menggunakan bentuk *îjâz*, *ithnâb* dan *musâwah*. Masing-masing memberikan implikasi makna yang berbeda-beda sesuai dengan konteks pembicaraan dan kehendak dari sang penutur *kalam*. Tujuan penggunaannya pun berbeda-beda, seperti untuk meringkas redaksi *kalam* tetapi tidak sampai mengurangi makna, memberikan penjelasan yang mendalam dan dalam konteks ayat al-Qurân adalah untuk memberikan sebuah bukti bahwa ayat al-Qurân adalah bukan buatan manusia dengan kata lain ia adalah *kalam* Tuhan (Allah) yang memiliki tingkat kefasihan yang sangat tinggi.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdurahman, Rizki, *Konsep Kajian Ilmu Ma'ani: Mengungkap Rahasia Keindahan Bahasa Arab Al-Quran*, Cet.2 (Bandung: Insan Rabbani, 2018)
- Adz-Dzahabi, Muhammad Husain, *At-Tafsîr Wa Al-Mufasssirûn* (Kairo: Maktabah Wahbah)
- Al-Hasyimi, As-Sayyid Ahmad, *Al-Jawâhir Al-Balâghah Fî Al-Ma'ânî, Wa Al-Bayân Wa Al-Badî'*, ed. by Yusuf Ash-Shamaili (Beirut: Al-Maktabah Al-'Ashairiyah)
- Al-Maraghi, Ahmad bin Mushthafa, *Tafsîr Al-Maqrâghî*, Cet. 1 (Mesir: Mushthafa Al-Babi Al-Halabi, 1946)
- Al-Qazwainy, Al-Khathib, *Al-Îdhâh Fî 'Ulûm Al-Balâghah: Al-Ma'Ânî Wa Al-Bayân Wa Al-Badî'*, Cet. 1 (Libanon: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, 2003)
- Amin, Ali Al-Jarimi & Mushthafa, *Balâghah Al-Wadhihah*, Cet.1 (Kairo: Dar Ibn Al-Jauzi, 2018)
- Ar-Razi, Abu Abdullah Farkhruddin, *Al-Kasyâf 'An Haqâiq Ghawâmidh At-Tanzîl*, Cet.3 (Beirut: Dar Ihya At-Turats Al-Araby, 1420)

- Asyur, Muhammad Thahir bin, *At-Tahrîr Wa At-Tanwîr: Tahrîr Al-Ma'na As-Sadîd Wa Tanwîr Al-'Aql Al-Jadîd Min Tafsîr Al-Kitâb Al-Majîd* (Tunisia: Ad-Dar At-Tunisiyah, 1984)
- Az-Zamakhshari, Abul Qasim Muhammad bin Amr, *Al-Kasyâf 'An Haqâiq Ghawâmidh At-Tanzîl* (Beirut: Dar Al-Kitab Al-Arabi, 1407)
- Az-Zarkasyi, Abu Abdullah Muhammad bin Abdullah, *Al-Burhân Fî 'Ulûm Al-Qurân*, ed. by Muhammad Abu Al-Fadhl Ibrahim, Cet. 1 (Suriah: Dar Ihya Al-Kutub Al-'Arabiyyah, 1957)
- Az-Zuhaili, Wahbah bin Mushthafa, *At-Tafsîr Al-Munîr Fî Al-Âqîdah Wa Asy-Syarî'ah Wa Al-Manhaj*, Cet.2 (Damaskus: Dar Al-Fikr Al-Maâshir, 1418)
- Dhayif, Syauqi, *Al-Balâghah Tathawwuruh Wa Târîkh*, Cet.19 (Kairo: Dar Al-Ma'arif)
- Dieb, Muhammad Ahmad Qasim & Muhyiddin, *Ulum Al-Balaghah: Al-Badi' Wa Al-Bayan Wa Al-Ma'ani*, Cet.1 (Libanon: Muasasah Al-Haditsah Lil Kitab, 2003)
- Fauziyah, Siti, 'Asâlîb Al-Balâghiyah Fî Sûrah Yûsûf' (UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2014)
- Habanakah, Abdurrahman Hasan, *Al-Balâghah Al-'Arâbiyyah: Usûsuhâ, 'Ulûmuhâ Wa Funûnuhâ*, Cet.1 (Damaskus: Dar Al-Qalam, 1996)
- Idris, Mardjoko, 'Tarkîb Îjâz Dalam Gaya Bahasa Al-Qurân', *Jurnal Al Lubab*, 1.1 (2016), 67–88
- Jalaluddin Abdurrahman As-Suyuthi, *Al-Itqân Fî 'Ulûm Al-Qurân*, ed. by Muhammad Nash Abi Jabal (Kairo: Dar Al-Âlamiyah, 2017)
- Katsir, Abul Fida'Isma'il bin Umar bin, *Tafsîr Al-Quran Al-Âzhim*, ed. by Sami bin Muhammad Salamah, Cet.2 (Dar Thayibah, 1999)
- Komarudin, R Edi, 'Isti'arah Dan Efek Yang Ditimbulkannya Dalam Bahasa Al-Qurân Surat Al-Baqarah Dan Âli Imrân', *Jurnal Al-Tsaqafa*, 14.1 (2017)
- Taufiq, Wildan, *Pembelajaran Balâghah Berbasis Linguistik Modern*, ed. by Fina Aunul Kafi, Cet.1 (Jawa Timur: CV. Lisan Arabi, 2018)
- Taufiqurrochman, R, 'RESISTEMATISASI DAN RESTRUKTURALISASI ILMU MA'ANI DALAM DESAIN PEMBELAJARAN ILMU BALAGHAH', *LiNGUA Jurnal Ilmu Bahasa Dan Sastra*, 5.1 (2010), 51–61
- Yasin, Hadi, 'SISI BALAGHAH DALAM TAFSIR AL-BAIDHAWY', *Tahdzib A;- Akhlaq-PAI-FAI-UIA*, 2.VI (2020), 41–61