

## BAB II

### LANDASAN TEORI

#### A. Hermeneutika

##### 1. Pengertian Hermeneutika

Kata hermeneutika berasal dari bahasa Yunani *hermeneuein* yang berarti menafsirkan, kata bendanya *hermeneia* yang berarti penafsiran atau interpretasi, dan kata *hermeneutes* yang berarti interpreter (penafsir). Kata ini sering dikaitkan dengan nama salah seorang dewa Yunani yakni Hermes yang dianggap sebagai utusan para dewa bagi manusia. Hermes adalah utusan para dewa di langit untuk membawa pesan kepada manusia.<sup>1</sup>

Pada awalnya, Hermeneutika digunakan untuk mengembangkan penafsiran alegoris terhadap mitos atau tradisi Yunani kuno. Sejak abad ke-17, hermeneutika sebagai metode penafsiran dan filsafat penafsiran berkembang luas dalam keilmuan dan dapat diadopsi oleh semua kalangan yang ditandai oleh munculnya pemikiran dari Hans-Georg Gadamer, Emilio Betti, Habermas, Paul Ricoeur dan sebagainya.<sup>2</sup>

Para ahli hermeneutika telah menyimpulkan enam definisi yang melingkupi sebagai ilmu interpretasi, yaitu (1) hermeneutika sebagai teori penafsiran kitab suci; (2) hermeneutika sebagai metodologi filologi; (3) hermeneutika sebagai ilmu pemahaman linguistik; (4) hermeneutika sebagai dasar atau fondasi

---

<sup>1</sup> Fahrudin Faiz, *Hermeneutika Qur'ani: Antara Teks, Konteks, dan Kontekstualisasi* (Yogyakarta: Qalam, 2003), 20.

<sup>2</sup> Edi Susanto, *Studi Hermeneutika Kajian Pengantar* (Jakarta: Kencana, 2016), 5.

metodologi bagi ilmu-ilmu kemanusiaan; (5) hermeneutika sebagai pemahaman eksistensial dan fenomenologi eksistensi; dan (6) hermeneutika sebagai sistem penafsiran.<sup>3</sup>

Selanjutnya, Hermeneutika dalam Islam menjadi metode dan teori yang difokuskan pada pemahaman sebuah teks, baik teks al-Qur'an maupun Sunnah Nabi. Hal ini terdapat tiga tren utama yang diterapkan terhadap pembacaan al-Qur'an kontemporer. *Pertama*, teori yang berpusat pada pengarang (*author*), yaitu makna teks yang dimaksudkan oleh pengarang. Dalam konteks al-Qur'an, yang paling banyak mengetahui maksud pengarang adalah Nabi Muhammad saw. sahabat, tabi'in, dan para ulama berikutnya. *Kedua*, teori yang berpusat pada teks, yakni makna suatu teks ada pada teks itu sendiri, dalam artian bahwa penulis tidak begitu berarti sehingga teks independen, otoritatif, dan objektif. *Ketiga*, teori yang berpusat pada penafsir atau pembaca (*reader*), yakni teks tergantung pada apa yang diterima dan diproduksi oleh penafsirnya sehingga teks bisa ditafsirkan ke arah yang difungsikan oleh pembaca.<sup>4</sup>

Hermeneutika sebagai metode penafsiran akan selalu relevan jika diterapkan dalam memahami al-Qur'an yang bersifat *ṣoliḥun li kulli zaman wa makan* sebab kebenaran yang diperoleh tergantung pada orang yang melakukan interpretasi dan dogma hermeneutika bersifat luwes sesuai dengan perkembangan zaman dan sifat *open-mindedness*-nya.<sup>5</sup>

---

<sup>3</sup> Nafisul Atho dan Arif Fachruddin, *HermenEutika Transendental: Dari Konfigurasi Filosofis Menuju Praksis Islam Studies* (Yogyakarta: Ircisod, 2002), 18-21.

<sup>4</sup> Abdul Mustaqim dan Sahiron Syamsuddin, *Studi Al-Qur'an Kontemporer: Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002), 149.

<sup>5</sup> E. Sumaryono, *Hermeneutic Sebuah Metode Filsafat* (Yogyakarta: Kanisius, 1993), 136.

Dalam Islam kontemporer, wacana hermeneutika sebagai salah satu solusi atas kebuntuan metodologi Islam seolah menjadi sesuatu yang niscaya. Para pemikir Islam kontemporer seperti Nasr Hamid Abu Zayd, Muhamad Al-Ghozali, Fazlur Rahman dan tokoh-tokoh lainnya pun senantiasa menyinggung pentingnya metode ini.

## **2. Hermeneutika Nashr Hamid Abu Zaid**

Abu Zaid berusaha mengaitkan persoalan penafsiran dengan hermeneutika. Dalam penafsirannya, Abu Zaid menyinggung dua aktivitas penafsiran pada teks, yaitu “pembacaan tendensius” dan “pembacaan terikat” atau ideologisasi yang artinya teks selalu terikat dengan data-data kebahasaan dan selalu sesuai dengan ideologi yang di anut oleh penafsir sehingga hal ini harus ditinggalkan dalam proses intrerpretasi. Kemudian melahirkan pemikiran baru yang dikenal dengan “hermeneutika humanistik”, yaitu hermeneutika yang mengembalikan teks-teks keagamaan kepada aktor manusia.<sup>6</sup>

Teori hermeneutika Nasr Hamid Abu Zaid adalah respon terhadap tradisi penafsiran teks klasik yang mengabaikan eksistensi penafsir. Teori ini bersifat objektif-historis dari teks, yaitu proses penafsiran dan kegiatan pengetahuan selalu ditujukan untuk mengungkapkan berbagai kenyataan yang memiliki keberadaan objektif di luar horison subjek pembacaan. Apabila horison pembaca membatasi sudut pandangnya, maka data-data teks tersebut tidak berposisi sebagai penerima pasif terhadap orientasi subjek yang mengetahui. Sehingga

---

<sup>6</sup> Tim Tashwirul Afkar, “Otoritas Tak Berhak Mengarahkan Makna Agama”, *Jurnal Tashwirul Afkar*, 18 (2004), 143.

pembacaan dan aktivitas intelektual yang benar pada umumnya harus didasarkan pada dialektika kreatif antara subjek dan objek. Hubungan ini menghasilkan interpretasi baik pada level pengkajian teks maupun terhadap fenomena.<sup>7</sup>

Hermeneutika yang bersifat objektif-historis merupakan bentuk kritik terhadap pembacaan tendensius (*talwin*). Sementara ideologisasi dihasilkan dari kecenderungan subjektif-oportunistik dan telah menggugurkan sudut objektif teks dan historisitas teks, dan bentuk kritik terhadap kecenderungan positivistik-formalistik yang menyembunyikan orientasi-orientasi ideologis di bawah jargon “objektif ilmiah”.

Sehingga dapat dipahami Nasr Hamid Abu Zaid dalam menafsirkan teks, bersifat dekonstruktif dengan menempatkan teks terpisah dari pengarang-Nya. Peran pemaknaan secara mutlak diserahkan pada pembaca teks (*reader centered*), dengan segala aspek sosial dan latar belakang historisnya. Salah satu karakteristik tipikal dari pengaruh sosio-kultural terhadap karakteristik al-Qur’an bahwasanya dalam proses pembentukan teks al-Qur’an tidak bisa keluar dari kerangka kebudayaan bangsa Arab saat itu, misalnya pengaruh teks syair bangsa Arab. Karakter dan corak suatu teks akan menggambarkan dan merefleksikan struktur budaya (*bunyah as-saqafah*) dan alam pikiran (*state of mind*) di mana ruang dan waktu teks (*space and time*) tersebut dibentuk.<sup>8</sup>

Beliau juga membedakan tiga tingkatan *dalalah* (makna) dalam teks agama. Level pertama adalah level makna yang hanya merupakan bukti-bukti historis

---

<sup>7</sup> Abu Zaid, *Naqd al-Khitab ad-Dini* (Kairo: Sina’ li al-Nasyr, 1992), 115.

<sup>8</sup> Sudjiman dan Zoest, *Serba-Serbi Semiotika* (Jakarta: Gramedia, 1992), 57.

yang tidak dapat diinterpretasi secara metaforis atau lainnya, level kedua adalah level makna yang dapat diinterpretasi secara metaforis, dan level ketiga adalah level makna yang dapat diperluas atas dasar signifikansi yang disimpulkan dari konteks kultur-sosial di mana teks-teks tersebut bergerak dan melalui produktivitas makna dari teks-teks tersebut.

Hermeneutika Abu Zaid adalah sebuah metodologi yang mengungkap makna asli (*meaning/ma'na*) al-Qur'an dan kemudian akan melahirkan sebuah pesan utama (*significance/maghza*). Sebagai landasan metodologi yang dibangun oleh Nasr Hamid, ia membedakan antara konsep *tafsir* dan *ta'wil*. Tafsir memiliki pengertian menyingkap sesuatu yang tersembunyi atau tidak diketahui yang bisa diketahui karena adanya media *tafsirah*. Sedangkan *ta'wil* adalah kembali ke asal usul sesuatu untuk mengungkapkan *ma'na* dan *maghza*. *Ma'na* merupakan *dalalah* yang dibangun berdasarkan gramatikal teks, sehingga makna yang dihasilkan adalah makna-makna gramatik. Sedangkan *maghza* menunjukkan pada makna dalam konteks sosio historis. Dalam proses penafsiran, keduanya sangat berhubungan kuat satu sama lain, *maghza* selalu mengikuti *ma'na* begitupula sebaliknya.<sup>9</sup>

Dalam membangun teori penafsirannya, Nasr Hamid memandang sangat penting persoalan *al-siyaq* (konteks) dalam memproduksi makna. Menurutnya dalam al-Qur'an terdapat beberapa level konteks, yaitu: konteks sosio kultural, konteks eksternal, konteks internal, konteks linguistik, dan konteks pembacaan atau penakwilan. Penggalan makna hanya dengan menggunakan atau

---

<sup>9</sup> Ali Imron, et.al., *Hermeneutika al-Qur'an dan Hadis* (Yogyakarta: Elsaq Press, 2010), 125.

memenuhi kelima konteks ini sudah cukup. Sebagai langkah-langkah penafsirannya, akan dipaparkan sebagai berikut: (a) Menganalisa struktur linguistik ayat-ayat al-Qur'an dan mencari fakta-fakta sejarah yang mengelilinginya (*sabab al-Nuzul* makro dan *sabab al-Nuzul* mikro); (b) Menentukan tingkatan makna teks; (c) Menentukan makna asli teks (*The original Meaning*); (d) Menentukan makna signifikansi (*significance*); (e) Mengkontekstualisasikan makna historis dengan berpijak pada makna yang tidak terkatakan.<sup>10</sup>

### 3. Hermeneutika Muhammad al-Ghazali<sup>11</sup>

Muhammad al-Ghazali menggunakan Metodologi *tafsir Maudu'i* yang lebih cenderung pada pembacaan untuk mengkaji ide dan pemikiran utama dari setiap surah disebut "*Sura as a Unit*". Tolak ukur yang digunakan yakni berusaha menampilkan runtutan penafsiran yang logis antara satu ayat berhubungan

<sup>10</sup> Moch. Nur Ichwan, *Meretas Kesarjanaan Kritis; Teori Hermeneutika Nasr Abu Zayd* (Jakarta: Teraju, 2003), 90.

<sup>11</sup> Muhammad al-Gazali ibn Ahmad al-Saqa' lahir pada 5 Zulhijah 1335 H/22 September 1917 M di daerah Naklal Inab, al-Buhairah Mesir, dari keluarga yang taat beragama. Dia anak tertua dari tujuh bersaudara. Ia dikenal anak yang cerdas dan memiliki hafalan yang sangat kuat. Terbukti, dalam usianya yang masih belia umur 10 tahun sudah mampu menghafal al-Qur'an 30 juz. Selain mendapat didikan langsung dari orang tuanya, ia juga mengenyam pendidikan dasar di desanya, lalu melanjutkan pendidikan di Ma'had Iskandariyah hingga lulus pada tahun 1937 M. Kemudian ia hijrah ke pusat ibu kota Mesir, Kairo, dan melanjutkan studinya di Universitas Al-Azhar di fakultas Ushuluddin dan lulus pada 1941 M. Berikutnya dia melanjutkan ke jenjang magister di universitas yang sama, di fakultas Bahasa Arab, jurusan Dakwah wa al-Irsyad dan lulus pada 1943 M. Selama di Mesir inilah Muhammad al-Gazali bertemu dengan banyak tokoh yang banyak mempengaruhinya. Seperti Hasan al-Banna dan Mahmud Syaltut, Muhammad Abu Zahrah (1898-1974 M) dan 'Abd al-'Azim al-Zarqani (w. 1367 H/1948 M). Ia meninggal dunia pada hari Sabtu, 19 Syawal 1416 H atau 9 Maret 1996 M. Karya-karyanya sangat banyak dalam berbagai bidang, baik dalam bidang politik, sosial kemasyarakatan, ekonomi dan seterusnya. Pemikiran-pemikirannya dalam bidang al-Qur'an sangat mudah ditemukan dalam beberapa karya tersebut, tapi Pembahasan yang secara khusus pada al-Qur'an dapat ditemukan dalam empat karya berikut: *Nazarat fi al-Qur'an* (1986), *al-Mahawir al-Khamsah li al-Qur'an al-Karim* (1989), *Kaifa Nata'amal ma'a al-Qur'an al-Karim* (1992) dan *Nahw Tafsir Maudu'i li Suwar al-Qur'an al-Karim* (1995). Lihat Miski, "Hermeneutika Al-Qur'an Kontemporer: Telaah atas Hermeneutika Muhammad Al-Ghozali dalam Nahw Tafsir Maudhu'i li Suwar al-Qur'an al-Karim", *Hermeneutik*, 9, No.2 (Desember, 2015), 425.

dengan ayat lainnya dan tema kecil yang dihasilkan dari penafsiran tadi akan berhubungan dengan tema kecil yang dihasilkan dari penafsiran ayat selanjutnya dalam surah tersebut hingga akhirnya dari tema kecil tersebut, pembaca dapat menyimpulkan *grand* tema dari seluruh penafsiran ayat dalam suatu surah tersebut.

Walaupun ditemukan adanya upaya rasionalisasi penafsiran yang terkesan subjektif, namun prakteknya ia masih menjaga sisi objektivitas penafsirannya. Hal ini ditegaskan dalam usahanya memahami konteks internal dan eksternal al-Qur'an itu sendiri, atau dalam bahasa Amin al-Khullī, dia sebut dengan term *mā fi al-Qur'ān* dan *mā haula al-Qur'ān*.

Konteks internal al-Qur'an (*mā fi al-Qur'ān*) dapat ditemukan dengan memahami dari sisi sastra dan gramatikanya, atau yang disebut dengan “sisi dialek bangsa Arab”. Sementara konteks eksternal al-Qur'an (*mā haula al-Qur'ān*) dapat dipahami dengan menelaah riwayat asbab al-nuzul dan hadis-hadis Nabi serta setting historis bangsa Arab ketika al-Qur'an diturunkan. Selanjutnya, pemahaman dua konteks tersebut kembali didialogkan dengan konteks masa kini sehingga menghasilkan pemahaman teks yang kontekstual di masa sekarang. Dan pemahaman kontekstual tersebut tentunya tidak akan keluar dari *grand* tema al-Qur'an yang lima tersebut (*al-Mahāwir al-khamsah*).<sup>12</sup>

---

<sup>12</sup> *al-Mahāwir al-Khamsah li al-Qur'an al-Karīm*, yaitu: (1) Keesaan Allah, Semesta adalah Dalil Wujud Keberadaan Allah, (2) Kisah-kisah Qur'ani, (3) Kebangkitan dan Pembalasan, serta (4) Pendidikan dan (5) Pembentukan Hukum. Dan kelima tema ini sebenarnya ditujukan untuk saling menopang dan menguatkan topik utama al-Qur'an yaitu tauhid. Lihat Amir Faishol Fath, *The Unity of al-Qur'an*, terj. Nasiruddin Abbas (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2010), 439-443.

Memahami hermeneutika Muhammad al-Ghazali ini setidaknya mengandung empat teori, yaitu *Effective Historical Awareness* (Teori Kesadaran akan Sejarah), *Pre-Understanding* (Teori Pra-pemahaman), *Fusion of Horizon* (Teori Peleburan Cakrawala), dan *Application* (Teori Aplikasi).

Sehingga ciri penafsirannya disebabkan karena keterlibatannya dengan tokoh serta gerakan reformis modernis. Kondisi ini tergolong pada situasi ‘kesadaran keterpengaruh sejarah/tradisi’ di mana seorang menafsirkan berdasarkan latar belakang kehidupannya.<sup>13</sup> Muhammad al-Ghazali juga terpengaruh teori prapemahaman dan *fusion of horizon*. Adanya prapemahaman dalam teori ini dimaksudkan agar seseorang mampu mendialogkan pemahaman awalnya dengan isi teks al-Qur’an.<sup>14</sup> Sebagai orang yang telah menekuni kajian al-Qur’an sekian lama, maka tentunya prapemahaman yang terbentuk pun sudah dapat meng-*cover* maksud al-Qur’an. kemudian dilanjutkan dengan pembacaan ulang pemahamannya yang disesuaikan dengan horizon teks mencakup aspek *mā fī al-Qur’ān* dan *mā ḥaula al-Qur’ān*. Langkah pemahaman ini nyata ditemukan dalam penafsiran yang selalu membaca konteks ayat bahkan terkadang menjadikannya prolog awal surah untuk memulai suatu penafsiran.

Menurut Muhammad al-Ghazali, persoalan-persoalan yang berkaitan dengan aspek-aspek kehidupan terus berkembang dan bersifat dinamis sehingga mengharuskan pengkajinya berpikir dan menelaahnya sesuai dengan petunjuk

---

<sup>13</sup> Alim Roswanto, “Hermeneutika Eksistensial; Kajian atas Pemikiran Heidegger dan Gadamer serta Implikasinya bagi pengembangan Studi Islam”, *Jurnal Ilmu-ilmu Ushuluddin Essensia*, 4, 1 (Januari, 2003), 72.

<sup>14</sup> Hans Georg Gadamer, *Truth and Method* (New York: The Seabury Press, 1975), 310.

al-Qur'an untuk kemudian membangun sebuah teori yang relevan dengan dinamika yang ada.<sup>15</sup>

#### 4. Hermeneutika Fazlur Rahman

Hermeneutika Fazlur Rahman yakni *double movement* (gerak ganda). Ia mendasarkan hermeneutikanya pada konsepsi teoritik bahwa yang dicari dan diaplikasikan dari al-Qur'an untuk manusia adalah bukan pada kandungan makna literalnya tetapi lebih pada konsepsi pandangan dunianya (*weltanschauung*) yang menekankan perlunya tujuan atau ideal moral atau etika al-Quran karena pada dasarnya semangat dasar diturunkan al-Qur'an adalah semangat moral.<sup>16</sup>

Hermeneutika *double movement* adalah metode penafsiran yang memuat di dalamnya dua gerakan, gerakan pertama berangkat dari situasi sekarang menuju ke situasi masa al-Qur'an diturunkan dan gerakan kedua kembali lagi, yakni dari situasi masa al-Qur'an diturunkan menuju ke masa kini, yang ini akan mengandaikan progresivitas pewahyuan baik itu dalam bentuk *tahmil* (menerima dan melanjutkan), *tahrim* (melarang keberadaannya), *taghiyyur* (menerima dan merekonstruksi tradisi).<sup>17</sup>

- a. Gerakan pertama terdiri dari 2 (dua) langkah, yaitu: langkah pertama, yakni tatkala seorang penafsir akan memecahkan masalah yang muncul dari

---

<sup>15</sup> Wardatun Nadhiroh, "Hermeneutika Al-Qur'an Muhammad Al-Ghazali (Telaah Metodologis atas Kitab Nahwa Tafsir Maudhu'i li Suwar al-Qur'an al-Karim)", *Jurnal Studi Ilmu-Ilmu al-Qur'an dan Hadis*, 15, 2 (Juli 2014), 291.

<sup>16</sup> Fazlur Rahman, *Islam dan Modernitas: Tentang Transformasi Intelektual*. Terj. Ahsin Mohammad (Bandung: Pustaka, 1995), 29

<sup>17</sup> Ali Sodikin, *Antropologi Al-Qur'an: Model Dialektika Wahyu Dan Realitas* (Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2008), 116.

situasi sekarang, penafsir seharusnya memahami arti atau makna dari satu ayat dengan mengkaji situasi atau masalah historis dimana ayat al-Qur'an tersebut merupakan jawabannya. Tentu saja sebelum mengkaji ayat-ayat spesifik dalam sinaran situasi-situasi spesifiknya maka suatu kajian mengenai situasi makro dalam batasan-batasan masyarakat, agama, adat istiadat, lembaga-lembaga, bahkan mengenai kehidupan secara menyeluruh di Arabia dengan tidak mengesampingkan peperangan Persia-Byzantium harus dilaksanakan. Langkah kedua, mengeneralisasikan jawaban-jawaban spesifik dan menyatakannya sebagai pernyataan-pernyataan yang memiliki tujuan moral sosial umum yang disaring dari ayat-ayat spesifik dalam sinaran latar belakang sosio-historis dan *rationes legis* yang sering dinyatakan.

- b. Gerakan kedua, ajaran-ajaran yang bersifat umum ditubuhkan (*embodied*) dalam konteks sosio historis yang kongkret pada masa sekarang. Ini sekali lagi memerlukan kajian yang cermat atas situasi sekarang dan analisis berbagai unsur-unsur komponennya sehingga kita bisa menilai situasi sekarang dan mengubah kondisi yang sekarang sejauh diperlukan dan menentukan prioritas-prioritas baru untuk bisa mengimplementasikan nilai-nilai al-Qur'an secara baru pula.<sup>18</sup>

Jika dicermati, hermeneutika Fazlur Rahman tampaknya mencoba mendialektikan *teks*, *author*, dan *reader*. Sebagai *author*, ia tidak memaksa teks

---

<sup>18</sup> Fazlur Rahman, *Islam dan Modernitas: Tentang Transformasi Intelektual*. Terj. Ahsin Mohammad (Bandung: Pustaka, 1995), 6-8.

berbicara sesuai dengan keinginan *author*, melainkan teks berbicara sendiri. Sehingga Rahman menelaah historisitas teks yang tidak sekedar asbab al-nuzul melainkan lebih luas yaitu setting sosial diman al-Qur'an diturunkan.<sup>19</sup>

Dari pemikiran ketiga tokoh Hermeneutika al-Qur'an di atas, Semuanya sepakat kalau al-Qur'an harus di re-interpretasi sesuai konteks zamannya, meskipun tidak tertutup kemungkinan ada motivasi-motivasi insaniah, baik berupa ideologi, aliran dan kelompok-kelompok tertentu dalam usaha interpretasi tersebut. Sehingga bisa dipahami bahwa inti Hermeneutik adalah “memahami” (*verstegen/ to understand*) yang tidak hanya horison teks, tetapi juga horison penggagas, pembaca, dan kontekstualitasnya.

Diketahui bahwa teori Hermeneutika Nasr Hamid Abu Zaid adalah teori untuk memahami makna asli (*ma'na/meaning*) dan pesan utama (*significance/magzha*), teori Hermeneutika Muhammad al-Ghazali untuk memahami ide dan pemikiran utama dari setiap surah disebut “*Sura as a Unit*”, dan teori Hermeneutika Fazlur Rahman untuk memahami gerak ganda (*doubel movemen*) yakni pemahaman dari masa sekarang menuju masa lalu yang kemudian dikembalikan ke masa sekarang lagi.

Dari pembahasan tersebut, penulis menganalisa Hermeneutika di atas dengan penafsiran yang akan diteliti yaitu dalam konteks lafad *Fabi'ayyi 'ālaā'i rabbikumā tukadhdhibān*, dalam konteks pembahasan yang sama dalam al-Qur'an, menyangkut soal bahasa yang sama dan struktur yang digunakan diseluruh

---

<sup>19</sup> Susanto, *Studi Hermeneutika.*, 78.

bagiannya, menyangkut sikap benar-benar berpegang teguh pada prinsip-prinsip al-Qur'an, dan dalam konteks al-Qur'an sebagai *weltanचाung* atau pandangan dunia.

## **B. Linguistik**

### **1. Definisi Linguistik**

Linguistik berasal dari kata *lingua* artinya bahasa. Sedangkan bahasa Inggris disebut *linguistics*, artinya ilmu bahasa yang kemudian diserap dalam bahasa Indonesia menjadi *linguistik* dengan makna yang sama.<sup>20</sup> Secara terminologi, Linguistik adalah ilmu tentang bahasa atau yang menjadikan bahasa sebagai objek kajiannya. Ilmu linguistik juga disebut linguistik umum (*general linguistics*). Artinya, ilmu linguistik tidak hanya mengkaji sebuah bahasa saja, melainkan mengkaji seluk beluk bahasa pada umumnya.<sup>21</sup>

Ada berbagai definisi linguistik, diantaranya adalah:

- a. disiplin ilmu yang mempelajari bahasa secara luas meliputi semua aspek dan komponen bahasa dan secara umum berarti sasarannya tidak hanya terbatas pada salah satu bahasa saja (misalnya bahasa Indonesia saja), akan tetapi semua bahasa yang ada di dunia.
- b. ilmu bahasa, misalnya strukturnya, penguasaannya hubungannya dengan bentuk-bentuk komunikasi lainnya.
- c. studi ujaran manusia meliputi kesatuan-kesatuannya, hakikat (sifat), struktur dan perubahan bahasa.
- d. Studi bahasa secara ilmiah.

<sup>20</sup> Abdul Chaer, *Linguistik Umum* (Jakarta: Rineka Cipta, 1994), 2.

<sup>21</sup> Ahmad Zaki Mubarak, *Pendekatan Strukturalisme Linguistik Dalam Tafsir Al-Qur'an Kontemporer "Ala" Muhammad Syahrur* (Yogyakarta: Elsaq Press, 2007), 74.

- e. ilmu pengetahuan yang mempunyai objek formal bahasa lisan dan tulisan, yang memiliki ciri, syarat-syarat sistematis, rasional empiris, umum, sebagai pemberian dari kenyataan struktur pembagian, bagian-bagian dan aturan-aturan bahasa.<sup>22</sup>

Dari definisi tersebut, Gaya bahasa atau *uslub* (*style*) dari al-Qur'an adalah salah satu aspek *i'jaz* al-Qur'an karena kualitasnya yang tinggi dan keindahannya. Gaya bahasa al-Qur'an secara eksplisit telah disusun oleh Ibn Al-Ashbagh dengan kitab yang berjudul *badai'u al-qur'an* yang menjelaskan lebih kurang seratus macam gaya bahasa al-Qur'an, seperti, *majaz*, *istiarah*, *kinayah*, *tamtsil tasybih*.

Keunikan *uslub* al-Qur'an dapat dilihat antara lain *pertama* pada keluwesan lafalnya, menarik dan menakjubkan, serta keindahan bahasanya. *Kedua* sentuhannya baik kepada orang awam maupun kepada orang *khawash*. Bila dibacakan kepada orang awam, mereka merasakan keagungannya dan keindahannya, sebagaimana dibacakan kepada orang *khawash*. *Ketiga* sentuhannya pada akal dan emosi, yakni bahwa gaya bahasa al-Qur'an berdialog dengan akal dan hati sekaligus. *Keempat* keindahan dan kehalusan jalinan al-Qur'an yang saling terpaut, kata-kata, kalimat-kalimat, ayat-ayat, dan surat-surat antar satu dengan lainnya saling berjalani berkelindan. *Kelima* kecenderungannya kata dan kekayaannya dalam seni kalimat, yakni seperti menampilkan satu makna dengan berbagai kata dan dengan berbagai cara. *Keenam* kombinasinya

---

<sup>22</sup>John Lyons, *Pengantar Teori Linguistik*, terj. I. Soetikno (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1995), 1.

antara keindahan dan kejelasan, dan *ketujuh* kesesuaian antara lafad dan makna, yakni lafad tidak lebih dari makna.<sup>23</sup>

Banyak tokoh yang menggunakan atau menfokuskan tafsirannya dengan menggunakan pendekatan Linguistik, antaranya Muhammad Syahrur dan Muhammad Arkoun dengan caranya masing-masing.

## 2. Linguistik Muhammad Syahrur

Pendekatan Linguistik Syahrur dalam Teks al-Qur'an memiliki beberapa pendekatan, *Pertama*, konsep Syahrur pada diakronik<sup>24</sup> dan sinkronik<sup>25</sup> yang muaranya pada penolakan sinonimitas, kemudian meredefinisi terminologi sejumlah kata yang bersinonim, dengan menelusuri teks al-Qur'an yang menjadi rujukan atau dasar pengambilannya seperti konsepsi tentang istilah di seputar al-Qur'an itu sendiri.<sup>26</sup>

Penyebutan al-Qur'an dengan nama bersinonim menurut para ulama tetap mempunyai satu makna, hanya saja penyebutan al-Qur'an dengan nama tertentu berhubungan dengan ciri dan sifat yang dimiliki al-Qur'an. Misalnya, penamaan al-Qur'an dengan al-Furqan yang menunjukkan bahwa fungsi al-Qur'an adalah pembeda antara yang benar dan yang salah, yang kafir dan yang muslim, yang

---

<sup>23</sup> Munzir Hitami, *Pengantar Studi Al Qur'an* (Yogyakarta: LKiS, 2012), 49.

<sup>24</sup> Diakronik adalah kajian dua bahasa atau lebih dalam waktu yang berbeda. Artinya telaahnya justru didasarkan pada perkembangan waktu yang sudah berbeda. Ilmu ini bersifat vertikal. Cara yang dilakukan dalam pendekatan ini ialah membandingkan perubahan dan perkembangannya.

<sup>25</sup> Sinkronik adalah telaah dua bahasa atau lebih dalam waktu atau periode yang bersamaan. Kajian ini bersifat horisontal. Cara yang digunakan ialah membandingkan unsur-unsur internal bahasa yang dikaji (misalnya unsur fonemis, morfologis, sintaksis)

<sup>26</sup> Subhi As-Salih, *Mabahis Fi Ulum Al-Qur'an* (Beirut: Dar Al-'Ilmi, 1997), 21.

mukmin dan yang munafiq seperti yang tertera pada Q.S. surah al-Furqān [25]:1.<sup>27</sup>

Berbeda bagi Syahrur bahwa term al-Qur'an, al-Kitab, al-Furqān, al-Dhikr, dan istilah lainnya memiliki arti yang berbeda satu sama lain. Terlihat dalam bukunya yang pertama, dimana Syahrur menamakan Mushaf Usmani dengan al-Kitab dalam bentuk ma'rifat. Al-Kitab jika ditulis menggunakan lam ta'rif, berarti kumpulan dari berbagai topik yang diwahyukan Allah kepada Muhammad dalam bentuk teks (nash). Sementara itu, jika kata kitab dalam bentuk nakiroh ditulis tanpa menggunakan lam ta'rif, berarti hanya menyakup satu tema, seperti yang ia buktikan ketika ia melihat ayat di Q.S. al-Zumar [39]:23, *kitabān mustasyabihan* yakni sekumpulan ayat mutasyabih, bukan seluruh ayat al-Qur'an. Dalam konteks inilah kemudian dia memunculkan teori Batas/limit (*Nadzariyyat al- Hudud*).<sup>28</sup>

*Kedua*, dalam mempertemukan ayat yang bertempat di berbagai macam surah, dengan berdasarkan kepada teorinya bahwa kata adalah ekspresi dari makna dan yang terpenting dari suatu bahasa adalah maknanya, sehingga Syahrur menggunakan pendekatan semantik dengan analisa paradigmatis dan sintaksomatis.<sup>29</sup>

Analisa paradigmatisnya atau hubungan mata rantai dalam berbagai rangkaian ujaran, baik yang serupa maupun berbeda dalam bentuk dan makna.

---

<sup>27</sup> M. Abid al-Jabiri, *Madkhal Ila Al-Qur'an Al-Karim* (Beirut: Markaz Dirasat Al-Wahdah Al-Arabiyyah, 2006), 160.

<sup>28</sup> Muhammad Syahrur, *al-Kitab wa al-Qur'an: Qira'ah Mu'asirah* (Damaskus: al-Ahali, 1993), 54.

<sup>29</sup> Sahiron Syamsuddin, *Metode Intratekstual Muhammad Syahrur dalam Penafsiran al-Qur'an* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002), 131.

Tampak ketika Syahrur membandingkan konsep *hanafa* dengan konsep *al-istiqamah*, yang kemudian disimpulkan olehnya bahwa tidak pernah ditemukan *ihdina ila al-hanifiyyah*, tetapi *ihdina al-shirath al-mustaqim*, yang kemudian muncul sebagai landasan teori limitnya bahwa *al-shirath al-mustaqim* inilah yang menjadi batasan ruang gerak dinamika manusia dalam menetapkan hukum Allah.

Adapun analisa sintagmatisnya, nampak ketika Syahrur mengaitkan *hanafa* dengan kata-kata seperti *fithrata Allah*, *fathara al-samawat wa al-ardh*, dan *millah Ibrahim*, sebagaimana tertera pada surah al-An`am [6]: 79.

إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ

Menurut Syahrur kata *hanifa* di atas merupakan hal, sedangkan hal mensifati fi'il. Dalam ayat di atas terdapat fi'il *fatara* sebelum kata *hanif* yang berarti hukum alam, maksudnya langit, bumi dan materi yang ada dalam alam ini bergerak dan berubah-ubah sesuai garis lengkung. Sifat inilah yang menjadikan tata kosmos itu menjadi teratur.

Sehingga, meski Muhammad Syahrur sebenarnya kurang begitu tepat jika dikategorikan dalam *mufassir* karena dari sudut profesi Muhammad Syahrur bukanlah seorang ahli bahasa ataupun kritikus sastra. Dia hanya seorang insinyur sipil, Namun dia seorang pemikir yang mampu mendasarkan ilmu bahasa al-Qur'an klasik yang dikembangkan oleh Ibn Jinni, Abdul Qahir al-Abdullah

Jurjani, dan Ali Farisi sebagai Prinsip bahwa tidak ada sinonimitas dalam bahasa manusia.<sup>30</sup>

### 3. Linguistik Muhammad Arkoun

Muhammad Arkoun adalah seorang post-strukturalis muslim terkemuka dengan formula baru untuk membaca ulang al-Qur'an. Dalam pembacaan al-Qur'an, Arkoun menggunakan perangkat analisis linguistik semiotik. Secara semiotis, terjadi perubahan dari al-Qur'an sebagai *parole* menjadi teks sebagai *langue*. Menurut Arkoun, seharusnya umat Islam dapat menghayati al-Qur'an sebagai *parole*, meski saat sudah dalam bentuk teks. Sehingga Arkoun menawarkan cara baca (*qirā'ah*) khusus, yakni strategi *qirā'ah* yang memproduksi makna sebanyak-banyaknya dengan jalan mengenal dan akrab dengan tanda dan simbol, baik berupa kata, kalimat, maupun tanda bahasa. Jadi, Arkoun tidak hanya sekedar melakukan analisis teks, tetapi analisis metateks. Berikut tahap-tahap cara baca al-qur'an secara umum dapat menjadi dibagi :

#### a. Tahap Analisis Linguistik Kritis

Tahap ini perlu mengenal tanda-tanda bahasa yakni bahasa Arab. Arkoun menganalisis unsur-unsur linguistik seperti determinan (*isim ma'rifah*), kata ganti orang (pronominan, *dhamir*), sistem kata kerja (*fi'il*), sistem kata benda (*isim*), struktur sintaksis.<sup>31</sup>

#### b. Tahap Analisis Hubungan Kritis

<sup>30</sup> Syahrur, *al-Kitab wa al-Qur'an*, 4.

<sup>31</sup> Mohammed Arkoun, *Nalar Islami dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*, terj. Rahayu S. Hidayat (Jakarta: INIS, 1994), 76-77.

Tahap ini yakni dengan mengamsumsikan adanya petanda akhir (*signifie dernier*). Untuk mencari petanda akhir perlu ditempuh dua cara, yakni menunjukkan historis dan antropologis. Adanya historis bertujuan agar kembali kesalah satu khazanah tafsir klasik dan mencari petanda terakhir di dalamnya. Sedangkan antropologis dilakukan dengan cara mencari petanda akhir lewat teori-teori tentang mitos, yang memperlihatkan bagaimana bahasa dipakai untuk berbagai simbol.

Untuk membaca tafsir klasik tersebut, Arkoun memberikan lima macam kode yang meliputi kode linguistik, kode keagamaan, kode simbolis, kode kultural, dan kode analogis. Di antara kode-kode itu yang terpenting adalah kode analogis, karena dapat mempersatukan seluruh kode di atas untuk memahami petanda terakhir.

c. Tahap Analisis Mitos/Symbolis.

Tahap ini yakni menjelaskan kajian antropologi budaya (Arab khususnya, Timur Tengah umumnya) yang diperlukan menyertai analisis mitos, untuk mengungkapkan berbagai simbol yang pernah ada karena kekuatan denotatif sangat dipengaruhi oleh keakraban kita dengan kebudayaan dimana al-Qur'an diturunkan.<sup>32</sup>

Arkoun juga menjelaskan tiga cara penafsiran yang menurutnya dipandang sah yakni (1) Cara *liturgis*. Bagi kesadaran muslim, hal ini merupakan satu-satunya tata cara yang absah. Mengulang berbagai kata-kata suci dari suatu ayat

---

<sup>32</sup> Johan Hendrik Meuleman, *Tradisi, Kemodernan dan Metamodernisme: Memperbincangkan Pemikiran Mohammed Arkoun* (Yogyakarta: LkiS, 1996), 45.

berarti mengaktualisasikan momentum awal di mana Nabi Muhammad saw. mengujarkannya pertama kali. Jadi, berarti mengungkapkan kembali situasi wacana dari ujaran pertama yang berupa sikap ritual, persaudaraan spiritual dengan para penganut yang masih hidup dan telah tiada, keterikatan pribadi setiap penganut dalam fakta (*mitzaq*) yang terkait dengan Tuhan, dan penghayatan segenap ajaran wahyu.<sup>33</sup>

(2) Cara *eksegetis*, merupakan penafsiran yang telah diikuti oleh orang-orang beriman sejak mereka mengetahui ujaran pertama, sehingga mereka telah menghasilkan suatu khazanah yang kaya. Adapun tata cara ketiga dikualifikasikan linguistik kritis. (3) Cara *linguistik*, bertujuan untuk menampilkan berbagai nilai linguistik naskah yang khas, Namun juga bersifat kritis. Arkoun mengakui bahwa al-Qur'an, sebagaimana Bibel dan Injil, merupakan naskah-naskah yang harus dibaca dalam suatu semangat penelitian, karena semua naskah itu dapat mendorong berbagai kemajuan yang menentukan dalam kesadaran manusia.<sup>34</sup>

Dari kedua tokoh tersebut, bisa dipahami bahwa inti keduanya yakni pada gramatikal atau linguistik semiotiknya. Gramatikal dari Muhammad Syahrur yakni penolakan pada sinonimitas sebuah lafadz dengan analisis pradigmatis dan sintaksomatis, sedangkan gramatikal Muhammad Arkoun yakni strategi *qirā'ah* yang memproduksi makna sebanyak-banyaknya dengan jalan mengenal dan akrab dengan tanda dan simbol.

---

<sup>33</sup> Mohammed Arkoun, *Lectures du Koran*, terj. Hidayatullah (Bandung: Pustaka, 1998), 91-99.

<sup>34</sup> Ibid.

Dari pembahasan diatas, penulis menggunakan teori linguistik untuk menjelaskan gramatikal lafadz *Fabi'ayyi 'ālaā'i rabbikumā tukadhdhibān* dengan menolak sinonimitas dari lafadz tersebut dan juga menggunakan strategi *qira'ah* dengan tanda dan simbol agar setiap lafadz memiliki makna yang sesuai dengan zaman kekinian.

### C. Ilmu *Ma'āni*

#### 1. Pengertian Ilmu *Ma'āni*.

Pada awalnya struktur ilmu balaghah belumlah lengkap seperti saat ini. Secara umum, sebenarnya tujuan Ilmu Balaghah yaitu untuk mengungkapkan sesuatu yang indah dengan cara yang indah pula. Untuk itu, perlu pemahaman lebih lanjut mengenai keilmuan ini. Ilmu *ma'ani* adalah salah satu dari ilmu balaghah. Fokus kajian ilmu *ma'āni* adalah membahas bagaimana mengungkapkan suatu ide atau perasaan ke dalam bahasa yang sesuai dengan konteksnya. Ilmu ini disusun untuk menjelaskan keistimewaan dan keindahan susunan bahasa al-Qur'an dan segi kemukjizatannya yang disusun setelah muncul dan berkembangnya ilmu nahwu dan sharaf.

*Ma'āni* (معاني) merupakan bentuk jamak dari *ma'na* (معنى). Secara leksikal kata tersebut berarti maksud, arti atau makna. Para ahli ilmu *Bayan* mendefinisikannya sebagai pengungkapan melalui ucapan tentang sesuatu yang ada dalam pikiran atau disebut juga sebagai gambaran dari pikiran.<sup>35</sup>

Sedangkan menurut istilah Ilmu *Ma'āni* adalah sebagai berikut:

---

<sup>35</sup> In'am Fawwal Akkawi, *Mu'jam Mufassshal fi 'Ulum al-Balaghah : al-Badi', wa al-Bayan, wa al-Ma'ani* (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 1996), 146.

علم يعرف به أحوال اللفظ العربي التي بها يطابق مقتضى الحال

Ilmu untuk mengetahui hal-ihwal lafadz bahasa Arab yang sesuai dengan tuntutan situasi dan kondisi.

Ilmu Ma'āni juga dapat dipahami sebagai ilmu yang mengandung kaidah-kaidah yang dapat dijadikan dasar untuk menentukan kualitas kalimat dari sisi kesesuaian kalimat itu dengan konteksnya. Yang dimaksud dengan hal ihwal lafad bahasa Arab adalah model-model susunan kalimat dalam bahasa Arab, seperti penggunaan *taqdīm* dan *ta'khīr*, penggunaan *ma'rifat* atau *nakirah*, disebut (*dhikr*) atau dibuang (*hadhf*), dan sebagainya. Sedangkan yang dimaksud dengan situasi dan kondisi adalah situasi dan kondisi *mukhaṭab*, seperti keadaan kosong dari informasi itu, atau ragu-ragu, atau malah mengingkari informasi tersebut. Ilmu *Ma'āni* pertama kali dikembangkan oleh Abd al-Qahir al-Jurzani.<sup>36</sup>

Sebagaimana didefinisikan oleh para ulama balaghah bahwa ilmu *Ma'āni* bertujuan membantu agar seseorang dapat berbicara sesuai dengan *muqtadahal*. Dengan hal tersebut, maka seseorang harus mengetahui bentuk-bentuk kalimat dalam bahasa Arab, sehingga seseorang dapat mengetahui kapan harus mengungkapkan dalam bentuk *taqdīm*, *ta'khīr*, *waṣl*, *faṣl*, *dhikr*, *hadhf*, dan bentuk-bentuk lainnya.

## 2. *Ma'āni Al-Qur'an Al-Farra'*

<sup>36</sup> Irbabullubab dan Dja'far Amir, *Balaghah 1* (Surakarta: Toha Putra, 1969), 43.

Salah satu literatur yang masyhur pada abad kedua Hijriah adalah Kitab Ma'āni al-Qur'an yang disusun oleh al-Farra atau Abu Zakariya Yahya b. Ziyad b. Abdullah yang lahir di Kufah tahun 144 H pada masa pemerintahan Khalifah Abu Ja'far al-Mansur. Menurut Rabih Dub, kitab tersebut menempati posisi kedua setelah Kitab Sibawaih yang disusun oleh ulama nahwu terkenal yaitu Imam Sibawaih.<sup>37</sup>

Al-Farra yang beraliran Kufah dalam pemikirannya menyusun buku Ma'āni al-Qur'an yang sarat dengan kajian balagah dalam penafsirannya terhadap ayat suci al-Qur'an. Al-Farra mengawali kitabnya dengan pendahuluan yang singkat kemudian menafsirkan surah demi surah al-Qur'an yang diawali dari surah al-Fatihah, kemudian al-Baqarah, sampai akhir surah al-Qur'an yaitu surah al-Nās. Beliau memaparkan ayat di setiap surah dengan pemaparan yang jelas dan memperdalam lagi ketika menafsirkan kata yang *gharib* serta memaparkan beberapa *qira'at* dan permasalahan-permasalahan sintaksis dan merujuk pendapatnya dengan contoh ayat al-Qur'an dan hadis Nabi saw. serta syair dan perkataan yang fasih dari orang Arab.<sup>38</sup>

Adapun langkah-langkah metodis yang ditempuh al-Farra ternyata tidak selamanya bersifat kronologis, melainkan kadang bersifat acak, sesuai dengan kondisi obyektif ayat yang ditafsirkan. Secara global langkah metodis tersebut dapat dijelaskan sebagai berikut:

---

<sup>37</sup> Rabih Dub, *al-Balagah 'inda al-Mufasssirin Hatta Nihayah al-Qarni al-Rabi' al-Hijri* (Kairo: Dar al-Fajr, 1997), 81.

<sup>38</sup> *Ibid.*, 82.

- a. Menjelaskan makna kosa kata, terutama yang masih samar dan asing (ghamid atau *gharib*).
- b. Menjelaskan bahasa Arab dan cara pengucapannya, atau aspek fonologinya.
- c. Menjelaskan aspek balaghah al-Qur'an.
- d. Menjelaskan masalah *i'rab* atau kedudukan kata atau kalimat.
- e. Menjelaskan *uslub* (stilistika al-Qur'an).
- f. Menjelaskan berbagai perbedaan qira'at yang ada.<sup>39</sup>

### 3. *Ma'āni Al-Qur'an* Ibn Qutaybah

Ibn Qutaybah melakukan kajian kebahasaan al-Qur'an dengan fokus pada beberapa aspek disiplin tertentu (*study of particular aspect of the qur'an*). Kerangka yang dibangun oleh Ibn Qutaybah adalah ta'wil kebahasaan (*at-ta'wil al-lughawi*), dengan corak *ta'wil lughawi-adabi*. Ibn Qutaybah spesifik menyebut kata ta'wil dalam dua karyanya mengenai al-Qur'an dan Hadits. Adapun teori ta'wil al-Qur'an Ibn Qutaybah ditawarkan dalam kerangka wilayah kebahasaan dengan melihat dua sumber yakni al-Qur'an dan selain al-Qur'an karena masa arab dengan kajian bahasa yang berbentuk puisi, syair, sajak sudah berada disekitar sebelum datangnya al-Qur'an. Dengan kata lain, teori ta'wil yang digunakan dasar oleh Ibn Qutaybah adalah ta'wil etimologis dengan melihat asal kata atau lafadz dasar itu ketika digunakan dalam masyarakat.<sup>40</sup>

Ada beberapa mekanisme ta'wil al-Qur'an Ibn Qutaybah: *pertama*, menafsirkan teks dengan analisis gramatikal kemudian mencari beberapa

<sup>39</sup> Abdul Mustaqim, "Tafsir Linguistik (Studi atas Tafsir Ma'anil Qur'an Karya al-Farra)", *QOF*, 3, 1 (Januari, 2019), 7.

<sup>40</sup> Syamsul Wathani, "Ta'wil Musykil Al-Qur'an Karya Ibn Qutaybah (Kajian Teoritis Dan Karakteristik Kitab)", *Jurnal Al-Irfani STAI Darul Kamal NW Kembang kerang*, 3, 1 (2015), 92.

penggunaannya dalam al-Qur'an (*harmonized regular qur'anic usage*). *kedua*, melakukan derivasi kata dan mendialekkan atau menghubungkannya guna mendapatkan makna yang pas. *Ketiga*, menggunakan *sya'ir*, membandingkan susunan gramatikalnya serta membandingkan maknanya untuk melihat apa yang disebut dengan *al-tahtawwur al-dalali* (perkembangan dalil) dalam sebuah ayat. *keempat*, melakukan analisis gramatik bahasa arab yang juga digunakan dalam al-Qur'an.

Jika teori penakwilan Ibn Qutaybah ini diruntut secara sistematis, maka akan dapat dijabarkan sebagai berikut:

- a. Tehnik vocabulari, dengan analisis kata dan gramatikanya.
- b. Tehnik analisis, 'aql disini akan memainkan perannya pada analisis objeknya (lafad) dan beberapa lafad lain senada yang diulangi dalam al-Qur'an serta melihat indikasi kekhasannya. Tehnik kerja ini akan mengandalkan kesatuan unit linguistik dan kecukupan data yang ada dalam al-Qur'an.
- c. Selanjutnya intra qur'anic interpretation (intertekstualitas), intertekstualitas dengan konsen dan konstituen pada keterbatasan teks, dan analisis gramatikal guna mendapatkan makna yang ia inginkan.
- d. Dalam ayat anthropomorphis ayat yang bahasa majaz, perlu menganalisis imajinasi konteks sosial serta psikologis masyarakat. Melihat pula tujuan kata itu digunakan dengan melakukan rekognisi guna melihat makna bahasa majaz itu digunakan dalam al-Qur'an.
- e. Analisis dan Memutuskan makna yang paling pas dari proses rumusan-rumusan diatas.

Ibn Qutaybah menekankan bahwa dalam ta'wil al-Qur'an diperlukan untuk mengambil cara kerja pengalihan, yakni kata tersebut tidak tegas namun memiliki makna sendiri yang ingin dituju. Dalam bahasa Komaruddin Hidayat, kerja ta'wil mengembalikan makna teks pada bentuk awal, yang hidup dan dinamis. Karena itu dalam ta'wil analisisnya bukan hanya melihat keterkaitan dalam al-Qur'an, namun juga keterkaitan secara semantik, struktural secara holistik dengan kebahasaan yang ada disekitar dan sebelum adanya al-Qur'an.<sup>41</sup>

Implikasi dari ta'wil ini, Ibn Qutaybah membagi ayat al-Qur'an menjadi dua: ayat yang *gamidh* (samar) dan ayat *tanaqud/ta'arud*. Ayat pertama, menurut Ibn Qutaybah cukup tafsir untuk menjelaskan maknanya, menghilangkan kesamarannya dan akhirnya memberikan tawaran makna. Adapun ayat yang kedua, ia tidak cukup dengan langkah pertama melainkan ada langkah ta'wil, dengan alat dan basis analisis pada refrensi arab atau bahasa lisan dan tulisan disekitar al-Qur'an.<sup>42</sup>

Berangkat dari landasan teori diatas, maka penulis menyimpulkan ta'wil Ibn Qutaybah masuk dalam ta'wil jenis kebahasaan (*ta'wil lughawī*, sebagian orang menyebutnya *ta'wil an-nahwī*), dan corak penakwilannya *lughawī-adabi*, dimana penekannya adalah lafad musykil yang merupakan bagian dari majaz dan juga secara luas berada dibawah payung ayat mutasyabihat.<sup>43</sup>

---

<sup>41</sup> Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutik* (Jakarta: Paramadina, 1996), 215.

<sup>42</sup> Ibn Qutaybah, *Al-Masail Wa Al-Ajwabah Fi Hadits Wa At-Tafsir*, Terj. Marwan Al-'Atiyyah (Neirut: Dār Ibn Katsir, 1990), 21-22.

<sup>43</sup> Ibn Qutaybah, *Tafsir Muskil Al-Qur'an*, terj. Ahmad Shaqr (Kairo: Dār At-Turats, 1973), 78.

Dari kedua tokoh tersebut bisa dipahami bahwa inti dari metode Ma'āni al-Qur'an adalah pada makna yang disesuaikan dengan lafadz sebuah teks, Ma'āni al-Qur'an al-Farra dapat dijelaskan dari aspek fonologi, balaghoh, i'rob, dan uslub lafad tersebut. Sedangkan Ma'āni al-Qur'an Ibn Qutaybah bisa dijelaskan dari aspek lughawi-adabi. Kemudian penulis akan menggunakan metode Ma'āni al-Qur'an dari keduanya untuk mencari makna yang sebenarnya dari ayat yang akan diteliti.

Dari uraian diatas, maka dapat disimpulkan bahwa dari ketiga teori tersebut penulis akan mengimplikasikan pada konteks lafad *Fabi'ayyi 'ālaā'i rabbikumā tukadhhibān* dalam surah *al-Rahmān* untuk mengetahui ide dan pikiran utama dari surat tersebut dengan pendekatan linguistiknya yakni penolakan pada sinonimitas sebuah lafad dengan strategi *qirā'ah* yang memproduksi makna sebanyak-banyaknya dengan jalan mengenal dan akrab dengan tanda dan simbol. Dan juga menggunakan pendekatan Ma'āni al-Qur'an yang dapat dijelaskan dari aspek fonologi, balaghoh, i'rob, dan uslub lafadz tersebut dan juga bisa dijelaskan dari aspek lughawi-adabi.