

## **PENGARUH KEINDAHAN BAHASA AL-QUR'AN TERHADAP PERKEMBANGAN SASTRA DALAM DUNIA ISLAM**

*Oleh: Lutfi Rahmatullah*  
Dosen IAIN Surakarta  
email: sirnaingbumi@gmail.com

### **Abstrak**

*Al-Qur'an diturunkan oleh Tuhan dalam bahasa Arab yang jelas (lisân 'arabiyyi mubîn). Namun demikian, ungkapan tersebut tidak hanya tersembunyi unsur bahasa, akan tetapi seluruh pola historisitas Arab. Artikel ini berusaha mengkaji hubungan antara kehadiran al-Qur'an dan kontribusinya bagi peradaban Islam khususnya dunia Arab. Dari hasil kajian ini, dapat disimpulkan bahwa kehadirannya al-Qur'an telah diapresiasi dan direspon sedemikian rupa, dan telah melahirkan berbagai bentuk peradaban yang sangat kaya, mulai dari bagaimana umat Islam mengapresiasi al-Qur'an. Dari aspek cara dan ragam membacanya, lahirlah Ilmu Tajwid dan Ilmu Qira'at. Kemudian dari segi menulisnya, muncullah Ilmu Rasm al-Qur'ân dan seni-seni kaligrafi. Dari aspek bagaimana cara melagukan al-Qur'an, lahir seni Tilâwah al-Qur'an, dan bagaimana memahaminya, sehingga lahirlah disiplin ilmu tafsir dan sebagainya.*

### **Abstract**

*Al-Qur'an was revealed by God in a clear Arabic language (lisân 'arabiyyi mubîn). Nevertheless, the phrase was not just hidden elements of the language, but the whole pattern of Arab historicity. This article examines the relationship between the presence of the Koran and its contribution to Islamic civilization, especially the Arab World. The results of this study, it can be concluded that the presence of the Koran has been appreciated and responded in such a way, and has given rise to different forms of civilization very rich, ranging from how Muslims appreciate the Koran. From the aspect of ways and a variety of reading, ilm tajwid and qira'at was born. Then in terms of writing, comes the Rasm al-Qur'ân Sciences and arts of calligraphy. From the aspect of how to intone the Koran, was born art recitations of the Koran, and how to understand it, so was born the disciplines of interpretation and so on.*

**Kata Kunci:** *struktur estetik, pendekatan sastra, qirâ'at, tilâwah.*

## A. Pendahuluan

Bahasa adalah bagian terpenting dari kemanusiaan. Bahkan, bagi banyak pemikir, bahasalah yang membuat manusia menjadi manusia. Bahasa merupakan garis pembatas antara dunia manusia dan dunia binatang. Ernst Cassirer, misalnya, lebih memilih mendefinisikan manusia sebagai *animal symbolicum* (binatang yang mengenal, menggunakan, dan menciptakan simbol) ketimbang sebagai *animale rationale* (binatang yang berpikir, memiliki rasio).<sup>1</sup> Tak seperti binatang yang hanya memiliki sistem reseptor (*wirknetz*) dan sistem efektor (*merknetz*) untuk menerima rangsang dan memberi reaksi terhadap lingkungannya, Manusia juga dilengkapi dengan mata rantai ketiga antara kedua sistem itu, yaitu sistem simbolis<sup>2</sup> atau tanda.

<sup>1</sup>Ernst Cassirer, *Manusia dan Kebudayaan: Sebuah Esei tentang Manusia*, terj. dari "An Essay on Man" oleh Alois A. Nugroho (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1987), hal. 40.

<sup>2</sup>Haruslah dibedakan antara lambang (*symbol*) dengan tanda (*sign*). "Simbol" mengacu kepada suatu objek yang tidak ada relasi logis antara keduanya atau relasi keduanya bersifat arbitrer. Sedangkan hubungan "tanda" dengan acuannya tidak bersifat arbitrer (sewenang-wenang). Ferdinand De Saussure lebih suka mempergunakan istilah "tanda" (*sign*) untuk menyatakan ungkapan dalam bahasa dari pada "lambang" (*symbol*). Menurutnya, semua tanda bahasa mempunyai salah satu ciri utama, yaitu arbitrer. Pandangan Saussure mengenai kearbitreran tanda bersifat tradisional dalam arti bahwa tidak ada motivasi (relasi logis) antara aspek bunyi (*signifie*) dan benda yang diacunya (*signifiant*). Istilah "lambang" menurutnya menunjukkan sedikit banyak motivasi,

Secara khusus, perhatian terhadap bahasa mulai muncul di kalangan bangsa Arab seiring dengan kemunculan Islam. Kajian bahasa Arab bermula dari kebutuhan untuk menjelaskan bahasa yang digunakan al-Qur'an. Berangkat dari hal ini kajian al-Qur'an terus mengalami perkembangan yang cukup dinamis, seiring dengan akselerasi perkembangan kondisi sosial-budaya dan peradaban manusia. Hal ini terbukti dengan munculnya karya-karya tafsir sastra, mulai dari yang klasik sampai kontemporer, dengan berbagai corak, metode, dan pendekatan yang digunakan.

Benih-benih gramatikal sastra Arab sudah ada sejak para penafsir al-Qur'an era awal, semisal Muqâtil, Mujâhid, Sufyân al-Şaurî, Muḥammad al-Kalbî, dan 'Abd al-Razzâq. Kebutuhan ini dirasa kian kuat setelah banyak orang-orang non-Arab yang masuk Islam mengalami kesulitan, bahkan melakukan kesalahan, dalam memahami ajaran-ajaran Islam yang termuat dalam al-Qur'an.<sup>3</sup> Kajian terhadap sastra/bahasa Arab dan sudah menghilangkan ciri khas bahasa, yaitu arbitrer. Namun istilah "tanda" yang digunakan oleh Saussure bersifat sangat umum. Lihat Ferdinand De Saussure, *Pengantar Linguistik Umum*, terj. Rahayu S. Hidayat (Yogyakarta: Gajah Mada University Press, 1996), hal. 145-150.

<sup>3</sup>Ada banyak tesis mengenai kemunculan gramatika Arab, salah satunya adalah tesis yang mengaitkannya dengan tradisi tafsir. Lihat C.H.M. Versteegh, *Arabic Grammar and Qur'anic Exegesis in Early Islam*, (Leiden: E.J. Brill, 1993), lihat juga

terus berkembang seiring perkembangan keilmuan Islam, dan mencapai bentuk definitifnya pada abad VIII M di tangan seorang ahli bahasa keturunan Persia, Sibawaihî.<sup>4</sup>

Berangkat dari hal tersebut, dapat dipahami bahwa kehadiran al-Qur'an membawa pengaruh besar terhadap peradaban Islam khususnya dunia Arab. Dalam berbagai ekspresi, umat Islam selalu merespon apa yang berkaitan dengan al-Qur'an. Dari sisi bacaannya, muncullah seni Qira'at dan Ilmu Tajwid, dari sisi tulisannya, muncullah seni kaligrafi atau ilmu Rasm al-Qur'an. Kandungan serta isi al-Qur'an, memunculkan berbagai kitab tafsir yang mencoba memaparkan beragam penafsiran dari berbagai perspektifnya. Dalam tulisan ini, penulis mencoba memaparkan dari aspek bahasa al-Qur'an yang membawa pengaruh terhadap perkembangan bahasa dan sastra Arab.

## B. Historisitas Bahasa Arab Sebagai Bahasa Kitab Suci

Kenyataan bahwa al-Qur'an diturunkan dalam bahasa Arab adalah fakta

---

Kees Versteegh, *Landmarks in Linguistic Thought III: The Arabic Tradition*, (London: Routledge, 1997), bab 1 hal. 11-22.

<sup>4</sup>C.H.M. Versteegh, *Arabic Grammar...*, hal. 36-51.

yang diyakini kebenarannya oleh hampir seluruh umat Islam. Keyakinan itu muncul sebagai akibat dari adanya dalil teologis yang menyatakan bahwa al-Qur'an diturunkan oleh Tuhan dalam bahasa Arab yang jelas (*lisân 'arabiyyi mubîn*).<sup>5</sup> Memang, al-Qur'an berulang kali menegaskan hal tersebut, akan tetapi penegasan ini sebenarnya ditujukan kepada penduduk Mekah.<sup>6</sup> Meski demikian, kebenaran kitab suci tidak menjadi berkurang karena diwahyukan dalam satu bahasa tertentu, tidak peduli Arab atau 'Ajam (non-Arab).<sup>7</sup>

---

<sup>5</sup>Dalil teologis tersebut di antaranya adalah Q.S. Al-Syu'arâ' [26]: 192-195 dan Q. S. Fuṣṣilat [41]: 41. Begitu kentalnya keyakinan ini hingga ada sebagian ulama yang berpandangan bahwa al-Qur'an terbebas dari serapan bahasa non-Arab (*al-alfāz al-'ajamiyyah*). Di antara ulama yang mendukung pendapat ini adalah Abū 'Ubaidah dan Ibnu Aus. "Apabila al-Qur'an mengandung kata dari bahasa selain Arab, maka argumen ketidaksanggupan masyarakat Arab membuat ayat semisal al-Qur'an akan lemah, karena memang al-Qur'an diturunkan dengan bahasa yang tidak dimengerti oleh mereka." demikian alasan penolakan Ibnu Aus. Keterangan lebih lanjut tentang pro-kontra masalah ini dapat dilihat dalam Ibrâhîm al-Abyârî, *al-Mausû'ah al-Qur'âniyyah* (Beirut: Mausû'ah Sajl al-'Arab, 1984), Jilid II, hal. 130-138.

<sup>6</sup>Fazlur Rahman, *Tema-Tema Pokok al-Qur'an*, terj. Anas Mahyuddin (Bandung: Pustaka, 1995), hal. 201.

<sup>7</sup>Di antara makna kata 'ajam, yang diambil dari akar kata 'j-m, adalah orang asing atau non-Arab. Lihat Louis Ma'luf, *al-Munjid* (Beirut: Dar al-Masyriq, 1992), hal. 489. Kata 'ajam belum dibakukan ke dalam bahasa Indonesia, terbukti kata ini tidak tercantum baik dalam Kamus Umum Bahasa Indonesia susunan J.S. Badudu dan Mohammad Zain maupun Kamus Umum Bahasa Indonesia susunan Tim Penyusun Kamus Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa.

Dalam banyak kasus, bahasa merupakan identitas yang paling mudah untuk membedakan satu etnis dengan etnis lainnya. Bahasa Arab adalah salah satu bahasa dari rumpun bahasa Semit Selatan yang digunakan oleh orang-orang yang mendiami Semenanjung Arabia, di bagian barat daya benua Asia.<sup>8</sup> Peletakan dasar-dasar bahasa Arab sudah dimulai sejak periode Jahiliyah. Pada periode ini terdapat kegiatan-kegiatan yang membantu perkembangan bahasa Arab yang berbentuk festival dan lomba bahasa antar suku.

Masyarakat Arab terkenal dengan bangsa yang memiliki talenta dalam bidang bahasa dan sastra yang lebih dibanding bangsa-bangsa lain. Mereka lihai mengolah kata indah dan penuh makna, mengubah puisi tentang kejayaan suku dan sejarah gemilang masa silam. Kelihaihan berbahasa inilah, menurut Ibnu Khaldûn, yang menyebabkan orang Arab diberi nama “arab” yang diambil dari kata “*i’râb*”, artinya jelas atau gamblang.<sup>9</sup>

---

<sup>8</sup>Yang termasuk dalam rumpun bahasa Semit lainnya adalah bahasa Yahudi (Ibrani), Akkadian, Aramaik, Siria, dan Abisinia. Lihat “Bangsa Arab”, *Ensiklopedi Islam*, I, hal. 149-154.

<sup>9</sup>Ibnu Khaldûn, *Tarikh Ibnu Khaldûn, Kitâb al-‘Ibar wa Dîwân al-Mubtada’ wa al-Khabar fî Ayyâm al-‘Arab wa al-‘Ajam wa al-Barbar, Wa Man ‘Âsarahum min zawî al-Sultân al-Akbar* (Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1992), Jilid II, hal. 15.

Pernyataan Ibnu Khaldûn tadi diperkuat dengan fakta, bahwa memang bahasa Arab memiliki keistimewaan lain yang tidak dimiliki rumpun bahasa Semit lainnya. Sebagai contoh di sini, bahasa Arab mempunyai bunyi-bunyi huruf lain yang tidak dimiliki bahasa Semit lainnya. Di samping itu, bahasa Arab memiliki kaidah-kaidah bahasa yang lebih luas dan mendalam serta memiliki akar kata yang lebih banyak dan lebih luas.<sup>10</sup>

Di balik ungkapan “al-Qur’an yang berbahasa Arab” tidak hanya tersembunyi unsur bahasa, akan tetapi seluruh pola historisitas Arab. karena itulah konteks setting historis kehidupan bangsa Arab pra-Islam memiliki sumbangan yang tidak kecil terhadap bangunan tradisi ke-Islaman, karena jelas al-Qur’an dan Islam tidak muncul di ruang kosong, tetapi dalam suatu ruang dan waktu tertentu yang bernama Arab, dimana untuk bisa mensukseskan misi yang dibawanya, al-Qur’an atau Islam harus menggunakan “bahasa” yang bisa difahami dalam ruang dan waktu dimana dia muncul. Karena itulah Islam diturunkan dengan bahasa dan pemahaman masyarakat penerimanya.

---

<sup>10</sup>Jurji Zaidan, *Târîkh Adâb al-Lughah al-‘Arabîyyah* (Beirut: Dâr al-Fikr, 1996), Jilid I, hal. 45-49.

Berangkat dari hal ini Naṣr Ḥamîd Abû Zaid menganggap al-Qur'an sebagai teks (*mafḥūm an-Naṣ*), dalam artian bahwa teks apapun bentuknya adalah produk budaya (*inna fī haqīqatihī wajauhārihī muntāj as-Saqafī*), bahwa teks-teks al-Qur'an terbentuk dalam realita dan budaya selama kurun waktu 20 tahun,<sup>11</sup> artinya ketika Allah mewahyukan al-Qur'an kepada Rasulullah saw, Allah swt memilih sistem bahasa tertentu sesuai dengan penerima pertamanya, karena bahasa adalah perangkat sosial yang paling penting dalam menangkap dan mengorganisasi dunia. Berbicara tentang teks (bahasa tertulis) tidak mungkin

<sup>11</sup>Adian Husaini dan Henri Salahudin, "Studi Komparatif: Konsep Al-Qur'an Nashr Hamid Dan Mu'tazilah", dalam *Majalah Pemikiran dan Peradaban Islam: Islamia*, Edisi Juni-Agustus, 2004, hal. 34. bandingkan dengan, Moch. Nur Ichwan, "Al-Qur'an Sebagai Teks (Teori Teks Dalam Heremenutik Qur'an Nashr Hamid Abu Zaid)", dalam, Abdul Mustaqim dan Sahiron Syamsuddin (ed.), *Studi Al-Qur'an Kontemporer: Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir*, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002). hal. 155-159. Dalam buku Nur Ichwan ini Abu Zaid Mengatakan bahwa realitas adalah awal dari terbentuknya sebuah teks (Qur'an) dari bahasa dan budayanya ditengah pergerakan interkasinya dengan manusia. Maka dari itu Abu Zaid sampai berkesimpulan bahwa Al-Qur'an adalah produk budaya (*montāj al-saqafī*) dan bahkan pada akhirnya teks berubah menjadi sebuah produsen budaya (*montāj al-saqafī*) yang akan menciptakan budaya baru sesuai pandangan dan kultur dunianya. Lihat juga Nashr Hamid Abu Zaid, *Mafḥūm An-Naṣ: Dirāsah Fī Ulūm Al-Qur'ān* (Kairo: al-Hay'ah al-Mishriyyah al-‘Āmmah li al-Kitāb, 1993), 27.

terpisah dari budaya dan realitas selama teks berada di dalam kerangka budaya sistem bahasa. Sehingga interpretasi terhadap ayat al-Qur'an harus relevans dengan konteks sosial dan budaya pada waktu itu, kemudian upaya kontekstualisasi serta aktualisasi menjadi sangat penting untuk dilakukan.

Dengan digunakannya bahasa Arab sebagai media untuk membawa pesan-pesan moral Ilahiah, Wajar jika al-Qur'an disebut sebagai "*kitābun ‘arabiyyun mubīn*". Karena tidak mungkin al-Qur'an diturunkan dalam bahasa selain bahasa Arab yang tidak dapat dipahami oleh pemikiran orang Arab pada saat itu. ketika al-Qur'an dikodifikasi dan diperkenalkan sistem gramatikalnya pada masa kodifikasi. Ini menunjukkan bahwa bahasa mengalami perkembangan. Perkembangan yang tanpa sadar memberikan makna baru bagi al-Qur'an, sehingga sudah menjadi kewajiban bagi kita untuk mengetahui realitas sosial kultural pada saat itu untuk mendapatkan makna hakiki dari teks al-Qur'an itu sendiri.

### C. Struktur Estetik Bahasa al-Qur'an

Al-Qur'an yang secara harfiah berarti "bacaan sempurna" merupakan suatu nama pilihan Allah yang sungguh tepat, karena tiada satu bacaan pun sejak

manusia mengenal tulis baca lima ribu tahun yang lalu yang dapat menandingi al-Qur'an, bacaan sempurna lagi mulia itu. Tiada bacaan semacam al-Qur'an yang dibaca oleh ratusan juta orang yang tidak mengerti artinya dan atau tidak dapat menulis dengan aksaranya. Bahkan dihafal huruf demi huruf oleh orang dewasa, remaja, dan anak-anak. Tiada bacaan melebihi al-Qur'an dalam perhatian yang diperolehnya, bukan saja sejarahnya secara umum, tetapi ayat demi ayat, baik dari segi masa, musim, dan saat turunnya, sampai kepada sebab-sebab serta waktu-waktu turunnya.

Tiada bacaan seperti al-Qur'an yang dipelajari bukan hanya susunan redaksi dan pemilihan kosakatanya, tetapi juga kandungannya yang tersurat, tersirat bahkan sampai kepada kesan yang ditimbulkannya. Semua dituangkan dalam jutaan jilid buku, generasi demi generasi. Kemudian apa yang dituangkan dari sumber yang tak pernah kering itu, berbeda-beda sesuai dengan perbedaan kemampuan dan kecenderungan mereka, namun semua mengandung kebenaran. al-Qur'an layaknya sebuah permata yang memancarkan cahaya yang berbeda-beda sesuai dengan sudut pandang masing-masing. Tiada bacaan seperti al-

Qur'an yang diatur tatacara membacanya, mana yang dipendekkan, dipanjangkan, dipertebal atau diperhalus ucapannya, di mana tempat yang terlarang, atau boleh, atau harus memulai dan berhenti, bahkan diatur lagu dan iramanya, sampai kepada etika membacanya.

Untuk mendeskripsikan struktur estetik bahasa al-Qur'an kita dapat menelusurinya melalui perspektif bahasa/linguistik dan sastra, karena al-Qur'an itu sendiri merupakan bahasa yang dilekatkan unsur ilahiah. Karena unsur linguistik yang begitu luas, untuk memudahkan pemahaman dalam tulisan ini, penulis merujuk pada pola linguistik secara umum, yaitu mengkaji komponen bahasa itu sendiri, yakni aspek bunyi (fonetik dan fonologi), dari aspek struktur (morfologi dan sintaksis), dari aspek makna (denotatif dan konotatif).

### **1. Aspek yang Berkaitan dengan Bunyi**

Keindahan bahasa al-Qur'an dari aspek bunyi adalah, bahwa al-Qur'an bukanlah teks biasa, ia tidak dapat dibaca seenaknya seperti teks-teks Arab lain. Membaca al-Qur'an memiliki aturan-aturan tertentu yang dibahas dalam ilmu *Tajwîd* dan *Qirâ'ât*. Di dalamnya dibahas hukum-hukum yang harus dipatuhi oleh

setiap pembaca al-Qur'an. Misalnya, *izhâr, idgâm, imâlah, isymâm, al-raum*, dan lain sebagainya yang mana semua itu tidak bisa dipelajari secara otodidak melainkan harus dengan *musyâfahah*<sup>12</sup> untuk menghindari kesalahan (*lahn*)<sup>13</sup>.<sup>14</sup> Karena jika salah membaca akibatnya akan sangat fatal terhadap makna yang terkandung. Demikian juga dalam *qirâ'ât* maupun *tilâwah* yang terpenting adalah bunyi atau suara bacaan.

Sedemikian istimewanya bacaan al-Qur'an inilah, beberapa Ulama berpendapat bahwa salah satu aspek kemukjizatan al-Qur'an terletak pada bacaannya (*tilâwah*)<sup>15</sup>.

<sup>12</sup>*Musyâfahah* memiliki bentuk *fi'l sulâsi mujarrad* kata *syafaha* dengan *masdar*nya *syafhan* memiliki arti bibir. Sedangkan *musyâfahah* sendiri berasal dari *fi'l mâdi syafaha* yang memiliki arti sebagaimana perkataan Sibawaih al-Jauharî adalah *al-mukhatabahu min fika ila fih* berbicara dari mulut ke mulut. Lihat Ibn Manzûr, *Lisân al-'Arab* (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2009), jilid XIII, hal. 627. Kegiatan berbicara dari mulut ke mulut ini berarti berhadapan langsung (*face to face*). Dengan demikian *musyâfahah* yang dimaksud disini yaitu belajar membaca al-Qur'an dengan cara murid bertatap muka langsung dengan gurunya, dan murid tersebut harus cermat mengamati bagaimana gerakan-gerakan bibir sang guru. Hal ini dimaksudkan untuk menjaga kemurnian al-Qur'an.

<sup>13</sup>*Lahn* adalah kesalahan membaca al-Qur'an karena tidak memakai hukum-hukum *tajwîd*. *Lahn* terbagi menjadi dua yaitu: *jalî* dan *khafî*. Lihat 'Abd al-Qayyûm bin 'Abd al-Gafûr al-Sindî, *Şafahât Fî 'Ulûm al-Qirâ'ât* (Beirut: Dâr al-Basyâ'ir al-Islâmiyyah, 2001), hal. 163-164.

<sup>14</sup>Muhammad 'Abd al-'Azîm al-Zarqânî, *Manâhil al-'Irfân* (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 2004), hal. 227.

<sup>15</sup>Mannâ' al-Qattân, *Mabâhiş fî 'Ulûm al-Qur'ân* (Mansyûrât al-'Asr al-Ĥadîs, 1973), hal.

Salah satu Ulama yang membahas tentang kemukjizatan al-Qur'an dari segi *tilâwah*nya adalah Muḥammad Syamlûl dalam karyanya *I'jâz Rasm al-Qur'an wa I'jâz al-Tilâwah* berpendapat bahwa *Rasm 'Usmânî* dan *tilâwah* merupakan sebagian aspek kemukjizatan al-Qur'an. Konsep utama Muḥammad Syamlûl tentang *al-kalimah al-Qur'aniyyah* adalah setiap kata dalam al-Qur'an adalah mukjizat dalam tulisannya, bacaannya (*tilâwatuh*) dan penjelasannya (*bayânuh*).<sup>16</sup> Contoh kata *mushaithir* dalam surat al-Tûr ayat 37:

أَمْ عِنْدَهُمْ خَزَائِنُ رَبِّكَ أَمْ هُمْ

الْمُصِيطِرُونَ ﴿٥٧﴾

“Ataukah di sisi mereka ada perbendaharaan Tuhanmu atau merekakah yang berkuasa?” (Q.S. al-Tûr [52]:37)

Dalam surat al-Gâsyiyah ayat 22:

لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصِيطِرٍ ﴿٢٢﴾

“Kamu bukanlah orang yang berkuasa atas mereka”

Dalam kedua ayat tersebut kedua kata *mushaithir* ditulis dengan ص, meskipun huruf asalnya adalah س, serta dalam kedua ayat tersebut tetap dibaca ص. Menurut Syamlûl, hal ini mempunyai *dilâlah* 267.

<sup>16</sup>Muhammad Syamlûl, *I'jâz Rasm al-Qur'ân wa I'jâz al-Tilâwah* (Kairo: Dâr al-Salâm, 2010), hal. 8.

bahwa jika dibaca dengan ص akan lebih memperkuat makna yang dimaksud yakni kekuasaan, dibandingkan jika dibaca dengan س, karena ص merupakan huruf *isti'la'*.<sup>17</sup>

## 2. Aspek yang Berkaitan dengan Struktur

Keindahan bahasa al-Qur'an dapat kita telusuri dari struktur teksnya yang banyak di elaborasi oleh para ahli bahasa, Dalam karya mereka ditemukan banyaknya kajian mengenai linguistik, contoh ketika al-Farrâ' melacak makna teks al-Qur'an melalui relasi-relasi struktur gramatika dalam kata maupun kalimat, contohnya adalah yang berkaitan dengan struktur kalimat (*sintaksis/qowaid al-lughah*), kita juga dapat menelusuri estetik bahasa al-Qur'an dari struktur katanya (*morfologinya/sarf*), sebagaimana dalam surat al-Baqarah : 222 :

وَسَأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى  
فَاعْتَرِلُوا الْبِرِّ فِي الْمَحِيضِ وَلَا  
تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهَرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ

<sup>17</sup>Muhammad Syamlûl, *I'jâz Rasm al-Qur'an*, hal. 213. *Isti'la'* dalam ilmu *tajwid* adalah naiknya lidah ke langit-langit mulut atas ketika mengucapkan huruf-huruf tertentu, jadi keluaranya suara dari atas juga. Huruf-huruf tersebut diantaranya : خ, ص, غ, ض, ط, ق, dan ظ. Lihat Maftuh Bastul Birri, *Standar Tajwid Bacaan al-Qur'an* (Lirboyo: Madrasah Murottil Qur'an, 2000), hal. 54.

فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ  
سُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَسُحِبُّ الْمُنْتَظِرِينَ

*“Mereka bertanya kepadamu tentang haidh. Katakanlah: “Haidh itu adalah suatu kotoran”. oleh sebab itu hendaklah kamu menjauhkan diri dari wanita di waktu haidh; dan janganlah kamu mendekati mereka, sehingga mereka suci. apabila mereka Telah suci, Maka campurilah mereka itu di tempat yang diperintahkan Allah kepadamu. Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang bertaubat dan menyukai orang-orang yang mensucikan diri.”*

Ayat tersebut di atas merupakan larangan bagi seorang suami melakukan hubungan seksual dengan istrinya yang dalam keadaan haid. Batas larangan yang disebutkan dalam ayat tersebut sampai mereka dalam keadaan suci kembali (*hatta yaṭhurna*). Sementara itu dalam *qirâ'ât* Imam Ḥamzah, al-Kisa'î dan 'Aṣim riwayat Syu'bah, mereka membaca kata *yaṭhurna* dengan *yaṭṭahharna*. Sedangkan Ibnu Kasir, Nâfi', Abû 'Amir, dan Ibnu Amir membaca *yathurna*.

Berdasarkan bacaan *yaṭhurna*, sebgaiian ulama menafsirkan ayat “*dan janganlah kamu menggauli mereka sampai*



*mereka bersih (berhenti dari keluarnya darah haid)*”. Sedangkan bacaan *yattaharna* menunjukkan bahwa yang dimaksud dengan “*dan janganlah kamu menggauli mereka sampai mereka bersuci (mandi hadas setelah selesai haid)*”

### 3. Aspek yang Berkaitan dengan Makna

Mambicarakan masalah makna tidak dapat terlepas dari kajian semantik yang pada hakikatnya merupakan salah satu bidang linguistik yang mempunyai peran penting sebagai ilmu bahasa. Sebagaimana bahasa sangat terikat dengan makna, demikian pula bahasa amat terikat dengan kajian *semantik* karena wilayah makna tersebut terkaji dalam bidang kajian semantik. Oleh karenanya pemahaman terhadap semantik bagi peneliti dan pemerhati bahasa menjadi sangat penting baik dari sisi teoritis ataupun sisi-sisi aplikasinya.

Bahasa Arab sebagaimana bahasa lain, terdiri dari sejumlah *alfâz* (kata-kata) yang menunjukkan kepada makna-makna yang ditransfer oleh *mutakallim* (*speaker*, komunikator) kepada *sâmi'* atau *mukhaṭab* (audien, komunikan). Efektifnya fungsi bahasa dalam berkomunikasi dipengaruhi oleh sejauhmana lafadz berfungsi dalam mentransfer makna yang dituju *mutakallim*

kepada *mukhaṭab*. Dengan demikian dalam berbahasa atau berkomunikasi kaitan antara lafadz dan makna sangat erat. Meskipun demikian wacana mengenai relasi lafadz dan makna penuh dengan polemik dari era klasik hingga modern.

Ketika bersentuhan dengan Al-Qur'an, polemik relasi antara lafadz dan makna tidak lagi menjadi problem bahasa semata melainkan menjadi wacana yang bersifat teologis. Sebagai wahyu Tuhan yang diturunkan dalam bahasa Arab, al-Qur'an harus diperlakukan dalam eksistensi ke'arab'annya. Bagi al-Syâtibî, karena al-Qur'an diturunkan melalui media bahasa Arab, maka al-Qur'an adalah sosok “Arab” dalam segala aspeknya, baik dalam hal lafadz maupun *style* pemaknaannya, dan siapapun yang akan menggali pemahaman atas al-Qur'an harus merepresentasikan diri sebagai seorang Arab terlebih dahulu sebelum berhadapan dengan al-Qur'an.<sup>18</sup>

Sesuai dengan kaidah yang ada dalam bahasa Arab,<sup>19</sup> relasi antara lafadz dan makna ditinjau dari empat segi :

a. Dari segi penciptaan (*wadi'*) suatu lafadz bagi suatu makna, ini dibagi menjadi:

<sup>18</sup>Al-Syatibi, *al-Muwafaqat fi Usûl al-Syari'ah* (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiah, t.t), hal. 3:31.

<sup>19</sup>Ali Hasballah, *Usûl al-Tasyri' al-Islâm* (Mesir: dar al-Ma'ârif, 1971), hal. 209.

'âmm, khâss, jama' munakkar dan musytarak.

Contoh *jama' munakkar*, yaitu lafadz *jama'* yang mencakup satuan-satuan yang banyak, akan tetapi tidak sampai menghabiskan seluruh satuan yang dapat di masukan ke dalamnya.<sup>20</sup>

فِي بُيُوتِ الَّذِينَ اللَّهُ أَنْ تَرْفَعَهُ وَيُذَكِّرَ فِيهَا  
 أَسْمُهُ يُسَبِّحُ لَهُ فِيهَا بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ  
 ﴿٣٦﴾ رِجَالٌ لَا تُلْهِيهِمْ تِجَارَةٌ وَلَا بَيْعٌ  
 عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَإِقَامِ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءِ الزَّكَاةِ  
 يَخَافُونَ يَوْمًا تَتَقَلَّبُ فِيهِ الْقُلُوبُ  
 وَالْأَبْصَارُ ﴿٣٧﴾

“Bertasbih kepada Allah di masjid-masjid yang telah diperintahkan untuk dimuliakan dan disebut nama-Nya di dalamnya, pada waktu pagi dan waktu petang, laki-laki yang tidak dilalaikan oleh perniagaan dan tidak (pula) oleh jual beli dari mengingati Allah, dan (dari) mendirikan sembahyang, dan (dari) membayarkan zakat. mereka takut kepada suatu hari yang (di hari itu) hati dan penglihatan menjadi goncang.” (Q.S. al-Nur : 36-37)

Kata “*rijâlun*” adalah *jama'* dalam bentuk *nakirah*. Cakupannya luas dan umum, akan tetapi tidak mencakup

<sup>20</sup>Muchtar Yahya dan Fathurrohman, *Dasar-Dasar Pembinaan Hukum Islam* (Bandung: Al-Ma'arif, 1993), hal. 252.

seluruh orang laki-laki.

- b. Dari segi penggunaan (*isti'mâl*) suatu lafadz bagi suatu makna, meliputi: *haqîqah* dan *majaz* baik yang *sarih* maupun *kinâyah*.

Contoh *majaz* : makna yang bukan menurut hakikatnya.<sup>21</sup>

يَتَأْتِيَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ  
 فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ  
 وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ  
 وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ  
 عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ  
 لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا  
 طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ مَا  
 يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَٰكِنْ يُرِيدُ  
 لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُنِذِرَكُمْ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ  
 تَشْكُرُونَ ﴿٦﴾

“Hai orang-orang yang beriman, apabila kamu hendak mengerjakan shalat, Maka basuhlah mukamu dan tanganmu sampai dengan siku, dan sapulah kepalamu dan (basuh) kakimu sampai dengan kedua mata kaki, dan jika kamu junub Maka mandilah, dan jika kamu sakit atau dalam perjalanan atau kembali dari tempat buang air

<sup>21</sup>Muchtar Yahya dan Fathurrohman, *Dasar-Dasar...*, hal. 261.

(kakus) atau menyentuh perempuan, lalu kamu tidak memperoleh air; Maka bertayammumlah dengan tanah yang baik (bersih); sapulah mukamu dan tanganmu dengan tanah itu. Allah tidak hendak menyulitkan kamu, tetapi Dia hendak membersihkan kamu dan menyempurnakan nikmat-Nya bagimu, supaya kamu bersyukur.” (Q.S. al-Maidah [5]: 6)

Makna majazi rangkaian kalimat “*au jā’a aḥadun minkum minal ghâith*” ialah apabila seseorang berhadap kecil. Makna inilah yang dikehendaki oleh ayat tersebut, dan bukan makna yang sebenarnya, “kembali dari tempat buang air”

- c. Dari segi tingkat kejelasan (*darajah al-wuduh*) suatu lafadz untuk suatu makna, meliputi: *muhkam*, *mufassar*, *naṣ*, *zâhir*, *khâfi*, *musykil*, *mujmal*.<sup>22</sup>

Contoh *mufassar* adalah lafadz yang

<sup>22</sup>*Muhkam*: adalah lafadz yang menunjuk kepada makna sebagaimana dikehendaki oleh *sighat lafaz* dan *siyaqul kalam* nya, dan tidak dapat di ta’wil serta ditafsirkan. *Nash*: adalah lafadz yang menunjuk kepada makna sebagaimana dikehendaki oleh *sighat lafaz* dan *siyaqul kalam* nya, akan tetapi masih dapat di ta’wil serta ditafsirkan. *Khâfi*: adalah lafadz yang penunjukannya kepada makna adalah jelas, akan tetapi penerapan maknanya kepada realitas masih mengandung kekaburan yang bukan disebabkan oleh lafadz itu sendiri. *Musykil*: ialah lafadz yang *sighatnya* sendiri tidak menunjukkan makna yang dikehendaki, akan tetapi harus ada indikasi dari luar agar menjadi jelas apa yang dikehendaki. *Mujmal*: ialah lafadz yang *sighatnya* sendiri tidak menunjukkan makna yang jelas dan tidak pula di dapai qarinah yang menjelaskannya. Mughtar Yahya dan Fathurrohman, *Dasar-Dasar...*, hal. 268-289.

menunjuk kepada makna sebagaimana dikehendaki oleh *sighat lafaz* itu sendiri dan *siyaqul kalâm*, dan tidak dapat dita’wil atau ditafsirkan kecuali oleh *syarî’* sendiri<sup>23</sup>, misalnya :

وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا  
بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً  
وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ  
هُمُ الْفَاسِقُونَ ﴿٤١﴾

“Dan orang-orang yang menuduh wanita-wanita yang baik-baik (berbuat zina) dan mereka tidak mendatangkan empat orang saksi, maka deralah mereka (yang menuduh itu) delapan puluh kali dera, dan janganlah kamu terima kesaksian mereka buat selama-lamanya. Dan mereka itulah orang-orang yang fasik.” (Q.S. al-Nur [24]: 4)

Lafadz “*samânina*” adalah lafadz *mufassar*. Karena arti yang dikehendaki oleh *sighat* itu sendiri memang demikian dan itu pula yang dimaksud oleh *siyaqul kalâm*.

- d. Dari segi penunjukan suatu lafadz pada makna yang dikehendaki oleh pembicara (*murad al-mutakallim*). Meliputi: *dalâlah ‘ibârah*, *dalâlah isyarah*, *dalâlah al-dalâlah*, *dalâlah iqtidâ’*.

Merujuk kepada pendapat Dawalibi

<sup>23</sup>Mughtar Yahya dan Fathurrohman, *Dasar-Dasar...*, hal. 276.

dalam kitabnya *al-Madkhal ilâ 'Ilmu Usûl al-Fiqh*, yang menjelaskan bahwa relasi lafadz dan makna ini meliputi kajian yang memfokuskan pada lafadz, yaitu tiga kelompok yang disebut pertama, dan kajian yang memfokuskan pada makna, yaitu kelompok yang disebut paling akhir.

Menurut aliran Hanafiyah, relasi antara lafadz dan makna dilihat dari sisi 'maksud pembicara' (*murad al-mutakallim*), yang dalam hal ini pembicaraannya adalah *syarî'* melalui teks al-Qur'an dan Sunnah, dibagi empat macam, yaitu *'ibârah al-nas*, *syarah al-nas*, *dalâlah al-nas*, dan *iqtidâ' al-nas*. Apabila dua yang pertama berusaha menemukan maksud pembicara (*syarî'*) baik secara tersurat (*'ibârah*) maupun secara tersirat (*'isyârah*) dari bunyi teks secara langsung, maka dua yang terakhir berusaha menemukan maksud *syarî'* yang tidak tertulis secara eksplisit dalam teks (*maskût 'anhu*), baik melalui penysisipan (*iqtidâ'*) terhadap suatu teks untuk meluruskan makna yang dimaksud, maupun melalui perluasan makna teks (*dalâlah al-nas*) karena adanya kesamaan *'illat*.<sup>24</sup>

<sup>24</sup>Wahbah al-Zuhailî, *Usûl al-Fiqh al-Islâmî* (Damaskus: Dâr al-Fikr, 1986), hal. 348-357

Namun *'illat* yang ada dalam *dalâlah al-nas* ini berbeda dengan *'illat* yang ada pada metode *al-qiyâs*, karena untuk menemukan *'illat* dalam *al-qiyâs* memerlukan penalaran dan pengkajian mendalam, sementara *'illat* dalam *dalâlah al-nas* sudah dapat diketahui hanya melalui pengertian bahasa sebagaimana akan dijelaskan. Karena itu *dalâlah al-nas* pada dasarnya adalah upaya untuk memperluas dan tidak hanya "untuk menemukan" maksud *syarî'* sebagai pembicara (*mutakallimîn*) dalam teks al-Qur'an dan Sunnah melalui pendekatan bahasa untuk membedakan dengan *al-qiyâs al-mutlaq* yang menggunakan pendekatan makna.

*Dalâlah al-nas* bisa didefinisikan sebagai "penunjukan suatu lafadz yang memberi pengertian bahwa hukum dari suatu perbuatan yang disebutkan dalam teks (*manṭûq bih*) berlaku juga bagi perbuatan yang tidak disebutkan dalam teks (*maskût 'anhu*)", karena dari pengertian secara bahasa kedua perbuatan tersebut memiliki kesamaan *'illat* yang menjadi dasar bagi penetapan hukumnya.<sup>25</sup>

*Dalâlah al-nas* disebut sebagai

<sup>25</sup>Ali Hasballah, *Usûl al-Tasyrî'...*, hal. 257.

penunjukan lafadz, karena hukum yang ditetapkan tidak difahami dari lafadz secara langsung seperti *'ibârah al-nas* dan *isyârah al-nas*, tetapi difahami dari jalan *'illat-nya* yang dapat diketahui dari konteks bahasa. Kemudian *dalâlah al-nas* ini disebut juga dengan *dalâlah al-dalâlah*, karena hukum yang ditetapkan diambil dari makna yang difahami dari petunjuk lafadz.

Contoh yang sering dikemukakan misalnya adalah Q.S. Al-Isra' [17] ayat 23 :

﴿ وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ  
وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا ۖ إِمَّا يَبُلُغَنَّ عِنْدَكَ  
الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ  
هُمَا أَفٍّ وَلَا تَنْهَرُهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا  
كَرِيمًا ۝﴾

*“Dan Tuhanmu telah memerintahkan supaya kamu jangan menyembah selain Dia dan hendaklah kamu berbuat baik pada ibu bapakmu dengan sebaik-baiknya. jika salah seorang di antara keduanya atau Kedua-duanya sampai berumur lanjut dalam pemeliharaanmu, Maka sekali-kali janganlah kamu mengatakan kepada keduanya Perkataan “ah” dan janganlah kamu membentak mereka dan ucapkanlah kepada mereka Perkataan yang mulia.”*

Apa yang tertulis (*mantûq bih*) dalam ayat tersebut adalah bahwa seorang anak tidak boleh membentak dan mengatakan kepada kedua orang tuanya dengan perkataan “heh”. Namun apakah yang dilarang itu hanya membentak dan mengucapkan ‘heh’ saja? tentu tidak, karena setiap ahli bahasa akan mengetahui bahwa larangan membentak dan mengucapkan ‘heh’ kepada kedua orang tua itu karena ada sebab atau *'illat-nya*, yaitu menyakiti (*iza'*) kedua orang tua. Oleh karena itu melalui *dalâlah al-nas* setiap perbuatan yang menyakiti kedua orang tua walaupun tidak disebutkan dalam ayat hukumnya dilarang, seperti mencaci-maki dan memukul mereka.

#### D. Pengaruh Keindahan Bahasa Al-Qur'an terhadap Perkembangan Sastra

Sejak kehadirannya, al-Qur'an telah diapresiasi dan direspon sedemikian rupa, dan telah melahirkan berbagai bentuk peradaban yang sangat kaya. mulai dari bagaimana umat Islam mengapresiasi al-Qur'an, bagaimana cara dan ragam membacanya, sehingga lahir Ilmu Tajwid dan Ilmu Qira'at, bagaimana

menulisnya, sehingga lahirlah *Ilmu Rasm al-Qur'ân* dan seni-seni kaligrafi, bagaimana pula cara melagukannya, sehingga lahir seni *tilâwatul qur'ân*, bagaimana memahaminya, sehingga lahirlah disiplin ilmu tafsir dan sebagainya. Tidaklah berlebihan jika dikatakan bahwa tidak ada sebuah kitab suci yang mendapat apresiasi dari penganutnya, sebanyak apresiasi yang diberikan terhadap al-Qur'an. Dengan istilah Abû Zaid, al-Qur'an kemudian menjadi *muntâj al-šaqâfah* (produsen peradaban).

Al-Qur'an yang diwahyukan Allah kepada Rasulullah melalui Jibril, dengan menggunakan kode atau media bahasa Arab, yang notabene sistem budaya Arab waktu itu, selalu dilingkupi oleh realitas dan budaya yang membentuknya. Realitas di sini adalah realitas yang mengatur gerak manusia sebagai sasaran teks, dan mengatur penerima pertama teks, yaitu Rasul dan budaya yang menjelma dalam bahasa.<sup>26</sup> Dalam konteks ini, al-Qur'an

<sup>26</sup>Abû Zaid Mengatakan bahwa realitas adalah awal dari terbentuknya sebuah teks (Qur'an) dari bahasa dan budayanya ditengah pergerakan interkasinya dengan manusia. Maka dari itu Abû Zaid sampai berkesimpulan bahwa Al-Qur'an adalah produk budaya (*muntâj as-Šaqfî*) dan bahkan pada akhirnya teks berubah menjadi sebuah produsen budaya (*muntij as-Šaqfî*) yang akan menciptakan budaya baru sesuai pandangan dan kultur dunianya. Lihat Našr Ḥamîd Abû Zaid, *Maḥmûm al-Naš: Dirâsah Fî Ulûm al-Qur'ân* (Kairo: Al-Hay'ah al-Mishriyyah al-Āmmah li al-Kitâb, 1993), hal. 28.

mengalami beberapa fase keterbentukan dan kematangan. *Pertama*, fase teks al-Qur'an membentuk dan mengkonstruksikan diri secara struktural dalam sistem budaya yang melatarinya, di mana aspek kebahasaan merupakan salah satu bagiannya. Fase inilah yang kemudian disebut periode keterbukaan (*marḥalah al-syakkul*) yang menggambarkan teks al-Qur'an sebagai "produk kebudayaan". *Kedua*, fase ketika teks al-Qur'an membentuk dan mengkonstruksi ulang sistem budayanya, yaitu dengan menciptakan sistem kebahasaan khusus yang berbeda dengan bahasa induknya dan kemudian memunculkan pengaruh dalam sistem kebudayaannya. Fase ini dinamakan dengan priode pembentukan (*marḥalah al-tasykil*).<sup>27</sup>

Para ahli sejarah sepakat bahwa al-Qur'an diturunkan kepada Nabi Muhammad saw pada masa bangsa Arab telah mencapai puncak di bidang kesusastraan, di wilayah lain seperti Eropa, Afrika, Asia, dan Australia, tidak ada ahli sastra yang dapat menandingi hasil karya sastra bangsa Arab pada masa itu. Dan yang menjadi ciri khusus kemajuan kesusastraan mereka adalah banyaknya sastrawan yang mengagumkan, baik dari kalangan penyair yang bermutu

<sup>27</sup>Našr Ḥamîd Abû Zaid, *Maḥmûm al-Naš...*, hal. 24-25.

tinggi atau orator-orator ulung yang menjadi pujaan dan kebanggaan mereka. Karena itu orang pandai menurut kriteria bangsa Arab waktu itu adalah mereka yang mampu dan pintar mengeluarkan buah pikirannya menjadi gubahan syair yang indah menawan, dan yang menjadi bukti kecerdasan serta kepandaian adalah dalam memilih kata-kata yang dapat menyentuh perasaan, meresap dalam hati pendengarnya secara logis dan bisa diterima oleh akal pikiran mereka.<sup>28</sup>

Para ahli bahasa Arab telah menekuni ilmu bahasa ini dengan segala variasinya sejak bahasa itu tumbuh dan mekar dan menjadi raksasa perkasa yang tegar dalam masa kemudaannya. Mereka menggubah puisi dan prosa, kata bijak dan diekspresikan dalam uslub-uslubnya yang memukau, dalam gaya hakiki dan majazi (metafora), *iṭnab* dan *i'jâz*, serta tutur dan ucapnya.<sup>29</sup>

Nabi Muhammad sebagai seorang Rasul yang dilahirkan di tanah Arab, sudah barang tentu Allah tidak akan membiarkan begitu saja. Tetapi untuk membuktikan kerasulan Nabi Muhammad, diberilah suatu mukjizat yang mengandung nilai sastra

<sup>28</sup>Mohammad Chadziq Charisma, *Tiga Aspek Kemukjizatan Al-Qur'an* (Surabaya: PT. Bina Ilmu, 1991), hal. 15.

<sup>29</sup>Manâ'ul Qaṭṭan, *Membahas Ilmu-ilmu Al-Qur'an*, terj. Halimuddin (Jakarta: Rineka Cipta, 1993), hal. 379.

bernilai tinggi, untuk dapat mengungguli, melemahkan, dan mematahkan nilai sastra yang terkenal. Suatu mukjizat yang berupa kitab suci al-Qur'an, yaitu suatu mukjizat yang insani dan rasional, yang dapat menarik setiap orang yang berakal sehat untuk percaya dan berkeinsyafan terhadap kerasulan Nabi Muhammad. Sebab al-Qur'an menerapkan suatu bentuk sastra dengan metode akal beserta fakta-fakta nyata yang ada di sekeliling manusia mengenai kebesaran dan keanekaragaman ciptaan Allah.<sup>30</sup> Menurut al-Suyûṭî, kehebatan teks-teks al-Qur'an telah menjadikan dirinya sebagai ladang diskusi yang subur. Ia laksana "kebun teks". Di dalamnya terdapat untaian wacana dan kesimpulan yang selalu terkait dan berkesinambungan dari dulu hingga kini.<sup>31</sup>

Mustansir Mir, seorang sarjana Pakistan, yang mengajarkan *Islamic Studies* di Youngstown State University di Ohio, USA, mengatakan bahwa al-Qur'an adalah suatu teks teologis secara khusus, namun tidak secara eksklusif. Dalam pengertian yang sangat fundamental, al-Qur'an juga merupakan karya sastra. Hal

<sup>30</sup>Mohammad Chadziq Charisma, *Tiga Aspek ...*, hal. 15.

<sup>31</sup>Sulaiman at-Ṭarawana, *Rahasia Pilihan Kata dalam Al-Qur'an*, terj. Agus Faisal Karim (Jakarta: Qisthi Press, 1992), hal. 3.

tersebut bukanlah suatu anggapan bahwa al-Qur'an tidak dianggap sebagai mahakarya kesusastraan, al-Qur'an merupakan suatu mahakarya kesusastraan oleh masyarakat non muslim dan juga oleh masyarakat muslim sendiri. Akan tetapi masalahnya adalah bahwa diskusi mengenai aspek-aspek sastra al-Qur'an biasanya tetap terbatas pada kerangka sempit mengenai tantangan al-Qur'an pada mereka yang tidak percaya untuk menghasilkan suatu karya seperti al-Qur'an, jika mereka tetap berpikir bahwa al-Qur'an adalah buatan manusia bukan merupakan kalimah-kalimah Tuhan. Anggapan bahwa al-Qur'an tidak dapat dipalsukan kemudian dikembangkan menjadi doktrin mutlak oleh para cendekiawan muslim. Namun, meski anggapan itu dimaksudkan bahwa al-Qur'an tidak tertandingi dalam gaya dan bahasa, doktrin yang berasal dari upaya-upaya untuk mempertahankan anggapan itu adalah dalam jiwa dan struktur, bukan kesusastraan namun teologis.<sup>32</sup>

"Teologisasi" dalam aspek sastra al-Qur'an tidak menguntungkan dalam dua hal. *Pertama*, teologisasi menyebabkan sastra menjadi tercampur dengan ajaran yang

<sup>32</sup>Mustansir Mir, "Irony in the Qur'an: A Study of the Story of Yoseph", in *Literary Structures Of Religious Meaning* (Surrey: Curzon, 2000), no. 1, vol. LXXVI, hal. 173.

sudah ada, suatu kondisi yang tak beralasan karena yang ditantang oleh al-Qur'an untuk memproduksi yang setara dengan al-Qur'an adalah mereka yang tidak percaya, bukan yang percaya, sesuatu yang tak akan mereka lakukan jika mereka tidak mengetahui keunggulan-keunggulan sastra dalam al-Qur'an. *Kedua*, teologisasi mengaburkan keagungan dan keindahan al-Qur'an yang telah terbukti tak terbandingkan atau tersamai. Hal ini merupakan bukti dari bermacam-macam karya yang ditulis untuk menegaskan bahwa keindahan sastra dalam al-Qur'an tidak ada duanya. Salah satu dari teks standar dalam masalah inimitabilitas al-Qur'an adalah I'jaz al-Qur'an yang ditulis oleh Abû Bakr Muḥammad Ibn al-Tayyib al-Baqillanî. Akan tetapi, meski buku ini berisi suatu doktrin teologis, buku itu jarang digunakan sebagai referensi dalam menganalisis aspek sastra dan retorik al-Qur'an.<sup>33</sup>

Berdasar fakta di atas maka kebutuhan untuk mengkaji al-Qur'an sebagai karya sastra tetap ada hingga sekarang. Bukan hanya dari kalangan cendekiawan muslim saja, melainkan juga dari para orientalis. Hal ini menegaskan bahwa kehadiran al-

<sup>33</sup>Mustansir Mir, "Irony in the Qur'an: A Study of the Story of Yoseph", in *Literary Structures ...*, hal. 173.



Qur'an membawa pengaruh yang besar terhadap perkembangan sastra Arab. Contoh terbaik dalam hal ini adalah, munculnya berbagai karya tafsir dengan pendekatan bahasa dan sastra terhadap al-Qur'an, karena pendekatan bahasa merupakan pendekatan yang lazim dilakukan oleh para ahli maupun ulama tafsir dalam melakukan studi interpretasi terhadap teks al-Qur'an.

Sebenarnya, mengkaji al-Qur'an dengan pendekatan bahasa/sastra bukanlah hal baru dalam tradisi Islam, bahkan hal ini pun pernah dicontohkan oleh Nabi Muhammad saw sendiri<sup>34</sup>. Upaya tersebut juga dilakukan oleh sarjana muslim klasik sejak abad pertama Islam. Adalah 'Abd Allâh Ibn 'Abbas (w. 76 H/ 687 M) memakai pendekatan studi puisi pra-Islam untuk menafsirkan beberapa ayat al-Qur'an. Statemennya "Jika kamu bertanya kepadaku perihal makna-makna ganjil al-Qur'an, maka carilah di kumpulan puisi pra-Islam (*al-syi'r*) yang menjadi urat nadi tradisi Arab". Selanjutnya pendekatan sastra terhadap teks diapresiasi kembali oleh

<sup>34</sup>Bukti yang dapat diajukan di sini adalah, tentang makna *al-zulm* dalam Q.S. Al-An'âm ayat 82 yang ditafsirkan oleh Rasulullah saw, berbeda dengan pemahaman kontekstual penggunaannya dalam keseharian masyarakat Jahiliyah, melainkan dengan arti "musyrik" sebagaimana terdapat dalam Q.S. Luqmân ayat 13. Lihat Mana' Khalil al-Qattân, *Studi Ilmu-Ilmu al-Qur'an*, terj. Mudzakir AS (Jakarta: Litera Antar Nusa, 2001), hal. 312.

sarjana Islam setelahnya, yaitu, Abû 'Ubaida (w. 210/825 ), al-JâHiz (w. 255/869), Qâdi 'Abd al-Jabbâr (w. 415/1024), 'Abd al-Qâhir al-Jurjânî (w.474/1078) dan al-Zamakhsyarî (w. 538/1144),<sup>35</sup> sampai munculnya karya tafsir kenamaan yang ditulis di era modern, dan bahkan para Islamisis Barat tidak ketinggalan untuk menggunakan pendekatan tersebut.

Pada mulanya, model tafsir sastra ini muncul dikarenakan kerinduan para pengkaji dan penikmat sastra Arab dengan gaya bahasa al-Qur'an yang dianggap *absolute beauty*.<sup>36</sup> Gaya bertutur al-Qur'an yang komunikatif dan pada saat yang sama sarat dengan simbol, mengundang pesona para pemerhati sastra Arab. Dengan demikian motif awal dari corak tafsir kebahasaan/sastra adalah untuk menunjukkan superioritas sastra al-Qur'an dibandingkan dengan karya-karya sastra non wahyu. Hal ini akhirnya menjadi salah satu pemicu perhatian beberapa sarjana di era kontemporer untuk mendekati al-Qur'n

<sup>35</sup>Moch.Nur Ichwan, "Beyond Ideological Interpretation: Nasr Abu Zaid's Theory of Qur'anic Hermeneutic", dalam *al-Jami'ah*, No. 65/VI/2000, hal. 20.

<sup>36</sup>Para pakar sastra Arab menganggap bahasa dan sastra al-Qur'an sebagai *absolute beauty (afsaḥu asâlib al-lugawiyah wa al-balâgiyyah)* dari semesta sastra non-wahyu yang ada. Mulai dari diksi, gaya tutur, struktur kalimat, efek fonetik yang ditimbulkan, hingga pesona-pesona lainnya yang menunjukkan keindahannya.

sebagai teks.

Pendekatan sastra/kebahasaan ini mendapatkan akselerasi perkembangannya pada pasca abad pertama hijrah, yang ditandai dengan banyaknya hasil karya yang dipublikasikan, dengan tokoh-tokoh seperti al-Farra' (w. 822 M),<sup>37</sup> Abû 'Ubaida (w. 825 M), al-Sijistani' (w. 942 M), yang berpuncak pada al-Zamakhshari' (w.1144 M). Jika Ibn 'Abbâs diasumsikan sebagai peletak batu pertama dalam analisis kebahasaan, maka Abû 'Ubaida adalah "bapak kedua", dan al-Zamakhshari' yang sukses menganalisis sintaksis al-Qur'an dalam karyanya *al-Kasyshaf*, disebut sebagai "bapak ketiga".

Tafsir sastra al-Qur'an di era kontemporer<sup>38</sup>, setidaknya pada paruh

<sup>37</sup>Melalui *magnum opus*-nya, *Ma'âni al-Qur'ân*, al-Farra' menggunakan pendekatan sastra untuk memahami teks dengan menjadikan teks sebagai "obyek" kajian, metode ini harus berpijak pada dua sasaran utama ketika berhadapan dengan al-Qur'an. *Pertama*, ia mencoba meletakkan status tekstualitas al-Qur'an. *Kedua*, menentukan suatu pemahaman yang obyektif terhadap pemahaman teks tersebut agar kejelasan makna (*id'âh al-ma'nâ*) dapat terwujud. Makna obyektif yang tersembunyi di balik teks-teks al-Qur'an pun akan ditemukan setelah proses obyektifikasi melalui berbagai piranti linguistik dan sastra. Al-Farra' menganggap dua sasaran itu merupakan satu kesatuan yang tidak terpisahkan dalam kontekstualisasi ayat.

<sup>38</sup>Tafsir bahasa/sastra atau yang lebih tepatnya menangkap pesan abadi ketuhanan yang tertuang dalam kitab suci al-Qur'an dengan memperhatikan tanda-tanda kebahasaan merupakan salah satu usaha untuk mengaktualkan pesan-pesan Ilahi. Dalam bingkai tafsir sastra, wahyu diletakan pada kerangka linguistik yang bisa dikaji dalam struktur teori komunikasi. Dalam kerangka komunikasi ini, wahyu al-Qur'an terdiri dari: Tuhan

akhir abad ke-20, mendapatkan perhatian yang lebih dan istimewa. Ini terlihat dari banyaknya karya kesarjanaan yang dihasilkan pada kurun waktu tersebut. Adalah Muhammad 'Abduh yang kemudian dimantapkan Amîn al-Khullî (1895-1966) yang mengembangkan pemikiran *al-manhaj al-adabi* dalam penafsiran al-Qur'an, dengan pendekatan literer terhadap penafsiran al-Qur'an (*al-manhaj al-adabi fi al-tafsîr*) dan teori tentang relasi antara bahasa dan interpretasi al-Qur'an.<sup>39</sup> Dari Amîn al-Khullî, muncul berberapa sarjana sastra yang mengikuti jejaknya. Metode yang ditawarkan tersebut kemudian dikembangkan dan diaplikasikan dengan baik oleh M.A. Khalafullah (w.2001), 'Aisyah 'Abd al-Rahmân bint Syaîf (w.1998), M. Syukri Ayyad (w.2001), dan Nasr Hamîd Abû Zaid.<sup>40</sup>

Pendekatan sastra sebagai pisau analisis terhadap ayat-ayat al-Qur'an, dipandang sebagai pendekatan yang sangat memungkinkan dalam studi al-Qur'an.

Karena al-Qur'an merupakan produk sebagai komunikator aktif yang mengirim pesan, Muhammad sebagai komunikan pasif, dan bahasa Arab sebagai kode komunikasi.

<sup>39</sup>Amîn al-Khullî, *Manâhij al-Tajdid fi al-Nahwi wa al-Balâgh wa al-Tafsîr wa al-Âdah* (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1961), hal. 308.

<sup>40</sup>M. Nur Kholis Setiawan, *al-Qur'an Kitab Sastra Terbesar* (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2005), hal. 3.

“evolusi” kebudayaan<sup>41</sup> masyarakat muslim, juga merupakan representasi nilai religius teologis muslim yang bercorak bahasa.<sup>42</sup>

Oleh karena itu, untuk memahami dan mengkaji al-Qur’an, setidaknya diperlukan pisau analisis yang setara dengan corak yang dimilikinya, yaitu pendekatan bahasa/sastra. Beberapa intelektual muslim dan para Islamisis telah mencoba mengembangkan pendekatan bahasa/sastra dengan landasan teori-teori strukturalisme linguistik dalam studi al-Qur’an. Dalam konteks ini kendati *grand theme* yang dikembangkan itu masih berada dalam bingkai ilmu linguistik, sebagaimana yang dikembangkan oleh bapak linguistik modern, Ferdinand de Saussure, namun dalam aplikasinya terdapat corak yang berbeda antara satu sama lain.

---

<sup>41</sup>Salah seorang sarjana muslim yang berkesimpulan al-Qur’an sebagai produk budaya adalah Nasr Hamid Abu Zaid. Ia menjabarkan bahwa teks al-Qur’an muncul dalam sebuah struktur budaya Arab abad ketujuh selama lebih dari 20 tahun, dan ditulis berpijak pada aturan-aturan budaya tersebut, di mana bahasa merupakan sistem pemaknaan yang sentral. Namun pada akhirnya teks berubah menjadi produser budaya (*muntâj al-saqafah*) yang menciptakan budaya baru sesuai dengan pandangan dunianya, sebagaimana tercermin dalam budaya Islam sepanjang sejarahnya. Lihat Nasr Hamid Abu Zaid, *Mafhûm al-Nas: Dirâsah fî Ulûm al-Qur’ân* (Kairo: *al-Hai’ah al-Misriyah al-Amah li al-Kitab*, 1993). hal. 27-28. Bandingkan dengan Taufiq Adnan Amal, *Rekonstruksi Sejarah al-Qur’an* (Yogyakarta: FKBA, 2000).

<sup>42</sup>Hilman Latief, “Kontribusi Teoritik Strukturalisme Linguistik dalam Wacana Hermeneutika al-Qur’an”, dalam *Jurnal Mukaddimah*, No. 10. th. VIII/2001. hal. 54.

Sebut saja, misalnya, Mohammed Arkoun, seorang intelektual Islam asal Aljazair.

Arkoun secara mendalam melakukan eksplorasi sinkronis dan diakronis sekaligus. Melalui eksplorasi sinkronisnya, ia mengetengahkan analisis terhadap status linguistik dari wacana Qur’ani (perkataan, ujaran, pengujaran, teks, korpus, susunan persajakan dan bentuk ungkapan, susunan sintaksis dan alat-alat gramatikal, kosakata, retorika, tipologi wacana, dan lain-lain), analisis semiotik (sandi-sandi kebudayaan, reproduksi makna, dan lain-lain), analisis sosiokritis (proses sosial pengujaran, polarisasi wacana, dan lain-lain), serta psikokritis (kesadaran mitis, penyajian persepsi dan lain-lain).<sup>43</sup>

Kajian sastra/linguistik dalam al-Qur’an juga dilakukan oleh Tosihiko Izutsu.<sup>44</sup> Ia mencoba melihat relasi komunikatif antara Tuhan dan manusia dengan konsep *langue* dan *parole*. Ia mengupas wahyu sebagai bagian dari proses komunikasi (linguistik) sebagaimana yang dipahami oleh umat Islam. Dengan dikotomi teoritik

---

<sup>43</sup>Mohammed Arkoun, *Berbagai Pembacaan al-Qur’an*, terj. Machasin (Jakarta: INIS, 1997), hal. 35-36.

<sup>44</sup>Lihat Tosihiko Izutsu, *Relasi Tuhan dan Manusia: Analisis Semantik Terhadap Weltanschauung al-Qur’an*, terj. Agus Fahri Husein, Supriyanto Abdullah, dan Amiruddin (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997), terutama hal. 166-183.

dalam paradigma linguistik Saussurian, khususnya konsep *Langue*, *Parole* dan *Langage* ia berhasil mengupas fenomena misterius dari pewahyuan al-Qur'an.<sup>45</sup>

### E. Simpulan

Al-Qur'an yang diwahyukan Allah kepada Nabi Muhammad melalui Jibril, dengan menggunakan kode atau media bahasa Arab yang *nota bene* sistem budaya Arab waktu itu, selalu dilingkupi oleh realitas dan budaya yang membentuknya. Realitas di sini adalah realitas yang mengatur gerak manusia sebagai sasaran teks, dan mengatur penerima pertama teks, yaitu Rasul dan budaya yang menjelma dalam bahasa yang kemudian menjelma menjadi sebuah makna yang tersirat dalam wahyu tertulis. Dengan kata lain hakikat makna adalah "nilai" kemaslahatan dari konteks kehidupan yang tersimpan dalam wadah teks melalui keindahan struktur estetik al-Qur'an. Oleh karena itu pola penafsiran yang hanya bersandar pada teks belaka merupakan bentuk kesewenang wenangan terhadap Al-Qur'an.

Gaya bahasa al-Qur'an yang *absolute beauty, style* bertutur al-Qur'an yang

---

<sup>45</sup>Tosihiko Izutsu, *Relasi Tuhan...*, hal 166-183. Lihat juga Hilman Latief, *Kontribusi Teoritik Strukturalisme linguistik...*, hal. 59-61.

komunikatif, dan pada saat yang sama sarat dengan simbol, membawa pengaruh besar terhadap setiap usaha yang berupaya untuk memahami kehendaknya (tafsir), sehingga bermunculan berbagai karya baik yang berkategori tafsir ataupun lainnya yang mencoba mengelaborasi berbagai hal yang berkaitan dengan al-Qur'an. Hal ini akhirnya menjadi salah satu pemicu perhatian beberapa sarjana di era kontemporer untuk mendekati al-Qur'an dari perspektif apapun.

Dari kemampuannya menaungi berbagai daya fikir, al-Qur'an sangat berpotensi menerima berbagai macam pemaknaan, karena secara normatif, teks al-Qur'an memberikan ruang cukup lebar bagi beragam pemahaman dan penafsiran. Beragam proses pemahaman dan penafsiran bertujuan untuk menguak kehendak Tuhan. Karena teks merupakan medium otoritatif yang menyimpan kehendak Tuhan, maka setiap penafsir berusaha menggapai hingga kebenaran otoritatif itu.

Kehadirannya al-Qur'an telah diapresiasi dan direspon sedemikian rupa, dan telah melahirkan berbagai bentuk peradaban yang sangat kaya. mulai dari bagaimana umat Islam mengapresiasi al-Qur'an, bagaimana cara dan ragam membacanya, sehingga lahir Ilmu Tajwid

dan Ilmu Qira'at, bagaimana menulisnya, sehingga lahirlah Ilmu *Rasm al-Qur'an* dan seni-seni kaligrafi, bagaimana pula cara melagukannya, sehingga lahir seni *Tilawah al-Qur'an*, bagaimana memahaminya, sehingga lahirlah disiplin ilmu tafsir dan sebagainya. Tidaklah berlebihan jika dikatakan bahwa tidak ada sebuah kitab suci yang mendapat apresiasi dari penganutnya, sebanyak apresiasi yang diberikan terhadap al-Qur'an. Dengan istilah Abû Zaid, al-Qur'an kemudian menjadi *muntaj al-saqâfah* (produsen peradaban).

#### Daftar Pustaka

- Abû Zaid, Naşr Hamîd. *Mafhûm al-Naş: Dirâsah Fî Ulûm Al-Qur'ân*. Kairo: al-Hay'ah al-Mishriyyah al-‘Âmmah li al-Kitâb. 1993.
- Al-Abyârî, Ibrâhîm. *al-Mausû'ah al-Qur'aniyyah*. Beirut: Mausû'ah Sajj al-‘Arab. 1984.
- Al-Farrâ‘, Abû Zakariyyâ Yaḥyâ ibn Ziyâd. *Ma'âni al-Qur'an*, ed. Fâtin Muḥammad Khalîl al-Labûn, Beirut: Dâr Iḥyâ‘ al-Turâs al-‘Arabiy, 2003.
- Al-Khuli, Amin. *Manâhij al-Tajdid fî al-Nahwi wa al-Balâgah wa al-Tafsîr wa al-Âdab*. Beirut: Dar al-Ma'rifah. 1961.
- Al-Qaţţan, Manâ'. *Membahas Ilmu-ilmu Al-Qur'an*. terj. Halimuddin, Jakarta: Rineka Cipta. 1993.
- Al-Sindî, ‘Abd al-Qayyûm bin ‘Abd al-Gafûr. *Şafahât Fî ‘Ulûm al-Qirâ'ât*. Beirut: Dâr al-Basyâ'ir al-Islâmiyyah. 2001.
- Al-Syatibi. *al-Muwâfaqat fî Ushul al-Syari'ah*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiah. t.t.
- At-Tarawana, Sulaiman. *Rahasia Pilihan Kata dalam Al-Qur'an*. terj. Agus Faisal Karim. Jakarta: Qisthi Press. 1992.
- Al-Zarkasyî, Badr al-Dîn. *Al-Burhân Fî ‘Ulûm al-Qur'ân*. Mesir: Al-Halabî. 1972.
- Al-Zuhaili, Wahbah. *Uşûl al-Fiqh al-Islâmî*. Damaskus: Dâr al-Fikr. 1986.
- Al-Zarqânî, Muḥammad ‘Abd al-‘Azîm. *Manâhil al-‘Irfân*. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiah. 2004.
- Birri, Maftuh Basthul. *Standar Tajwid Bacaan al-Qur'an*. Lirboyo: Madrasah Murottil Qur'an. 2000.
- Cassirer, Ernst, *Manusia dan Kebudayaan: Sebuah Esei tentang Manusia*, terj. Alois A. Nugroho. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama. 1987.
- Charisma, Mohammad Chadziq. *Tiga Aspek*

- Kemukjizatan Al-Qur'an*. Surabaya: PT. Bina Ilmu. 1991.
- Fazlurrahman. *Tema-Tema Pokok al-Qur'an*, terj. Anas Mahyuddin. Bandung: Pustaka. 1995.
- Hasballah, Ali. *Uṣūl al-Tasyrī' al-Islām*. Mesir: dar al-Ma'arif. 1971.
- Ibnu Khaldūn. *Tarikh Ibnu Khaldūn, Kitāb al-'Ibar wa Dīwān al-Mubtada' wa al-Khabar fī Ayyām al-'Arab wa al-'Ajam wa al-Barbar, Wa Man 'Āsarahum min zawī al-Sultān al-Akbar*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah. 1992.
- Kaelan. *Filsafat Bahasa: Masalah dan Perkembangannya*. Yogyakarta: Paradigma. 1998.
- Komaruddin Hidayat, *Menafsirkan Kehendak Tuhan*, Jakarta: Teraju, 2003.
- Louis Ma'luf, *al-Munjid*, Beirut: Dār al-Masyriq, 1992.
- Muslich, Masnur. *Fonologi Bahasa Indonesia*. Jakarta: Bumi Aksara. 2008.
- Mustaqim, Abdul dan Sahiron Syamsuddin (ed.). *Studi Al-Qur'an Kontemporer: Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir*. Yogyakarta: Tiara Wacana. 2002.
- Setiawan, M. Nur Kholis. *al-Qur'an Kitab Sastra Terbesar*. Yogyakarta: eLSAQ Press. 2005.
- Salahudin, Adian Husaini dan Henri, "Studi Komparatif: Konsep Al-Qur'an Nashr Hamid Dan Mu'tazilah", dalam *Majalah Pemikiran dan Peradaban Islam: Islamia*, Edisi Juni-Agustus, 2004.
- Saussure, Ferdinand De. *Pengantar Linguistik Umum*. terj. Rahayu S. Hidayat. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press. 1996.
- Syamlūl, Muḥammad. *I'jāz Rasm al-Qur'an wa I'jāz al-Tilāwah*. Kairo: Dār al-Salām. 2010.
- Tarigan, Henry Guntur. *Psikolinguistik*. Bandung: Angkasa. 1986.
- Thalbah, Hisham. *Ensiklopedia Mukjizat al-Qur'an dan Hadis*. terj. Syarif Hade Masyah. Jakarta: Sapta Sentosa. 2009.
- Zaidan, Jurji. *Târîkh Adâb al-Lughah al-'Arabiyyah*. Beirut: Dâr al-Fikr. 1996.
- Yahya, Muchtar dan Fathurrohman. *Dasar-Dasar Pembinaan Hukum Islam*. Bandung: Al-Ma'arif. 1993.