

**Formulasi Kaidah *al-Izhār* dan *al-Idmār*
sebagai Pendekatan Linguistik Al-Qur'an**

Yurid Shifan A'lal Firdaus

Universitas Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya

alyudaputra@gmail.com

ABSTRACT

*The process of interpreting the Qur'an requires scientific tools to be able to reveal the meaning contained in each of its verses. One of the tools that must be owned and used is Arabic linguistics in accordance with the language used in the Qur'an. In a series of Qur'anic sentences there is the use of term which are mentioned explicitly sequentially, or mentioned implicitly using pronouns. Such sentence patterns are formulated in the rules of *al-izhār* and *al-idmār*. This article will review the rules of *al-izhār* and *al-idmār* and their existence in the interpretation of the Qur'an. The goal to be achieved through this study is to reveal the implications of the rules of *al-izhār* and *al-idmār* in interpretation as well as displaying the beauty of the systematic language of the Qur'an. The source of this article is literature related to the principles of interpretation and relevant studies so that the research method used in the article is qualitative, descriptive-analytical. After going through the process of description and data analysis, the conclusions obtained are that the rules of *al-izhār* and *al-idmār* can be used as a linguistic approach to the Qur'an to reveal the meaning contained in the systematics of the Arabic language of the Qur'an, whether narrated clearly or stored. The rules of *al-izhār* and *al-idmār* also serve as an argument that the choice of Qur'anic diction contains messages and objectives that can be studied through the rules of language and interpretation in an integrative manner.*

Kata Kunci: the rules of interpretation, *al-izhār*, *al-idmār*, and the Arabic language of the Qur'an.

Pendahuluan

Alquran adalah kitab suci yang tersusun dengan kosakata bahasa Arab. Meski menggunakan bahasa yang lazim digunakan masyarakat Arab, Alquran mampu menampilkan keindahan bahasa Arab yang belum pernah muncul selama masa pra-Islam.¹ M. Quraish Shihab mengutip pandangan Fazlur Rahman Anshari dalam *The*

¹ Bassam Saeh, *The Miraculous language of The Qur'an; Evidence of Divine Origin* (London: The International Institute of Islamic Thought, 2015), 20.

Quranic Foundations and Structures of Muslim Society bahwa kemuliaan dan keagungan Alquran dari segi bahasanya nampak begitu padat sehingga tidak dapat dimaknai dan dipahami melalui terjemahan bahasa manapun karena bahasa Alquran memiliki daya tarik dan pesonanya tersendiri.² Keistimewaan bahasa Arab Alquran terlihat mulai dari frasa, sastra, sistematika, makna, bunyi, bahkan Alquran melalui bahasa Arab memiliki sentuhan emosional bagi semua kalangan meski bukan penutur asli bahasa Arab.³

Dalam proses menafsirkan Alquran dan melihat kompleksitas bahasa Arab Alquran, Aksin Wijaya menuliskan dalam bukunya *Arah Baru Studi Ulumul Qur'an* bahwa tidak ada manusia yang dapat memahami bahasa Arab Alquran selain Nabi Muhammad Saw, sehingga menjadi hal lumrah bila para ulama, mufasir, dan pengkaji Alquran hanya dapat memahami bahasa Arab Alquran berdasarkan kapasitas keilmuan masing-masing.⁴ Dari hal ini para ulama merumuskan kaidah-kaidah kebahasaan secara khusus dan kaidah tafsir secara umum agar dapat diikuti dan dijadikan dasar dalam menafsirkan Alquran.⁵

Peranti keilmuan linguistik bahasa Arab Alquran telah banyak disusun oleh para ulama bahasa maupun ulama tafsir sampai dengan atensi kebahasaan yang menjadi salah satu orientasi kitab-kitab tafsir. Dari sekian banyak peranti tersebut terdapat dua kaidah yang saling berkaitan untuk memahami penggunaan lafaz yang disebutkan Alquran, yaitu kaidah *al-izhār* dan *al-idmār*. Khalid bin Utsman al-Sabt menjelaskan bahwa dalam susunan kata-kata Alquran terdapat lafaz yang disebutkan secara konkret dan ada yang menggunakan kata ganti.⁶ Kajian ini ditulis untuk menjelaskan secara mendalam kaidah *al-izhār* dan *al-idmār* mulai dari deskripsi kaidah, formulasi kaidah sebagai pendekatan linguistik, dan implementasinya dalam penafsiran Alquran.

² M. Quraish Shihab, *Mukjizat Al-Qur'an; Ditinjau dari Aspek Kebahasaan, Isyarat Ilmiah, dan Pemberitaan Gaib* (Bandung: Mizan, 2014), 105.

³ Moh. Ali Aziz, *Mengenal Tuntas Al-Qur'an* (Surabaya: Imtiyaz, 2020), 126-127.

⁴ Aksin Wijaya, *Arah Baru Studi Ulumul Qur'an* (Yogyakarta: IRCiSod, 2020), 76.

⁵ M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir* (Tangerang: Lentera Hati, 2019), 10-14.

⁶ Khalid bin Ustman al-Sabt, *Qawā'id al-Tafsīr; Jam'an wa Dirāsatan*, Juz 1, (Beirut: *Dār Ibnu 'Affān*, 2005), 338. Salman Harun, *Kaidah-Kaidah Tafsir* (Jakarta: Qaf, 2020), 318.

Kajian ilmiah terhadap kaidah-kaidah tafsir belum jamak dilakukan terlebih fokus pada analisis kebahasaan Alquran. Penulis melihat tren kajian didominasi oleh kajian tafsir tematik, tokoh, literatur klasik, dan tafsir kontemporer. Kaidah tafsir dan kebahasaan hanya menjadi sub kecil kajian, oleh karenanya berikut beberapa literatur yang pernah dihasilkan lima tahun terakhir dan memiliki keterkaitan dengan kajian kaidah *al-izhār* dan *al-iḍmār* secara khusus dan kajian kaidah tafsir dan kebahasaan secara umum.

Pertama, artikel berjudul Kaidah Tafsir dan Aplikasinya Pada Masa Nabi dan Sahabat yang ditulis oleh Amir Hamzah. Artikel ini menjelaskan kaidah tafsir secara deskriptif, cara Nabi menyampaikan tafsir, dan otoritas Nabi dan para sahabat dalam menafsirkan Alquran. Sebagai fokus kajian dari artikel ini, Amir Hamzah mengelaborasi dua kaidah tafsir Nabi disertai aplikasi pada kedua kaidah, metode dan karakteristik tafsir Nabi dan para sahabat. Pendekatan kebahasaan menjadi tahapan kedua setelah penafsiran intratekstual ayat Alquran dan makna kebahasaan menjadi pilihan ketiga dalam kaidah tafsir Nabi setelah makna syariat dan makna *‘urf* (kebiasaan).⁷

Kedua, artikel berjudul Memahami Tafsir Al-Qur’an dengan Kaidah Bahasa Arab yang ditulis oleh Asep Fu’ad, Iwan Caca Gunawan, dan Irsyad Al Fikri Ys. Dalam artikel ini diulas urgensi kaidah bahasa Arab dalam pendekatan tafsir Alquran serta penguasaan terhadap kaidah-kaidah tersebut menjadi salah satu kompetensi yang harus dimiliki para mufasir. Kaidah-kaidah bahasa Arab yang dijelaskan pada artikel ini adalah sebagian kecil kaidah dalam kajian ilmu *naḥwu*, *ṣaraf*, dan *balāghah*. Setiap kaidah diterangkan secara global dan dilengkapi implementasinya dalam menafsirkan Alquran.⁸

Ketiga, artikel Dindin Moh. Saepudin yang berjudul Penerapan Kaidah *Lā Nahyu* Pada Juz 30 (Analisis Muhammad Khalid al-Sabt). Dindin Moh. Saepudin

⁷ Amir Hamzah, “Kaidah Tafsir dan Aplikasinya Pada Masa Nabi dan Sahabat”, Al-Mubarak; Jurnal Kajian Al-Qur’an & Tafsir, Vol. 5, No. 2, 2020, 3-13.

⁸ Asep Fu’ad, Iwan Caca Gunawan, dan Irsyad Al Fikri Ys, “Memahami Tafsir Al-Qur’an dengan Kaidah Bahasa Arab”, Bayani: Jurnal Studi Islam, Vol. 1, No. 2, September, 2021, 6-14.

menampilkan ragam pemaknaan *lā nahyu* dalam kaidah *uṣūl al-fiqh* dan tafsir. Secara garis besar *lā nahyu* memiliki dua makna yaitu makna hakiki dan makna *majazī* (12 derivasi makna). Kitab *Qawā'id al-Tafsīr* karya Muhammad Khalid al-Sabt menjadi sumber data primer artikel ini yang dijadikan pedoman analisis kaidah *lā nahyu* dan implementasinya pada surat Alduha, Alalaq, dan Almaun. Ketiga surat tersebut tergolong surat *makkiyah* yang membawa pesan akidah dan akhlak.⁹

Keempat, artikel Fithrotin yang berjudul Kaidah *Fī Wādīhi Dilālah* dalam Tafsir At-Tabari. Artikel ini lebih berfokus pada kajian kitab tafsir *Jami' al-Bayan 'an Ta'wīl Ay al-Qur'ān* karya Ibnu Jarir al-Thabari, mulai dari sumber penafsiran, metode tafsir, karakteristik, dan kontribusi tafsir al-Thabari dalam perkembangan studi tafsir Alquran. Melalui data tersebut Fithrotin menelaah implementasi kaidah *fī wādīhi dilālah* dalam tafsir al-Thabari dengan empat instrumennya yang secara hierarkis terdiri dari *zāhir, naṣ, mufassar, dan muḥkam*.¹⁰

Dari keempat literatur yang mengkaji kaidah kebahasaan, tafsir, dan implementasinya dalam Alquran ataupun secara khusus dalam kitab tafsir nampak belum terdapat kajian yang berfokus menganalisis kaidah *al-izhār* dan *al-iḍmār*. Terlebih menampilkan eksistensi dan implementasinya dalam menafsirkan Alquran sehingga artikel ini menemukan titik distingsinya dengan kajian terdahulu sebagai suatu kebaruan penelitian yang dapat berimplikasi terhadap kedalaman pemahaman salah satu kaidah tafsir yang memotret penyebutan lafaz secara eksplisit dan implisit dalam Alquran serta menambah keyakinan terhadap Alquran melalui keindahan bahasa dan keajaiban maknanya.

Deskripsi Kaidah *al-Izhār* dan *al-Iḍmār*

Al-Izhār secara etimologi berarti menyatakan atau lawan kata dari *al-ikhfā'* dan *al-iḍmār* (tersimpan atau tersembunyi).¹¹ Ibnu Faris (w. 1004 M) mendeskripsikan *al-*

⁹ Dindin Moh. Saepudin, "Penerapan Kaidah *La Nahyu* Pada Juz 30 (Analisis Muhammad Khalid al-Sabt)", *Maghza: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir*, Vol. 4, No. 1, 2019, 7-13.

¹⁰ Fithrotin, "Kaidah *Fi Wadihi Dilalah* dalam Tafsir At-Tabari", *Al Furqan: Jurnal Ilmu Al Quran dan Tafsir*, Vol. 5, No. 1, Juni, 2022, 3-11.

¹¹ Khalid bin Ustman al-Sabt, *Qawā'id al-Tafsīr; Jam'an wa Dirāsatan*, Juz 1..., 338.

izhār dengan kejelasan sesuatu dan dikatakan jelas bila terbuka (*inkashafa*) dan nampak (*baraza*).¹² *Al-Izhār* memiliki derivasi yang sama dengan *al-ḍahr* yang dimaknai al-Fairuzabadi (w. 1414 M) dengan antonimnya yaitu *al-baṭn*.¹³ Ibnu Manzur (w. 1311 M) memberikan makna senada dengan segala sesuatu yang berada di balik sesuatu yang tersimpan atau dalam kata lain nampak.¹⁴ Secara terminologi *al-izhār* bermakna menyatakan suatu kata yang tidak bisa diganti dengan kata ganti (*ḍamīr/ pronoun*).

Secara etimologi *al-iḍmār* adalah *isim maṣdār* dari kata kerja *aḍmara-yuḍmiru-iḍmār* yang memiliki kesamaan dengan kata *al-ḍumr*. Ibnu Manzur menyebut salah satu makna *al-ḍumr* adalah *al-baṭn* dan apa yang tersimpan di dalam diri.¹⁵ Ibnu Faris menjelaskan kata *al-iḍmār* berasal dari kata dasar *ḍa-ma-ra* yang menunjukkan makna ketelitian terhadap sesuatu dan sesuatu yang tersembunyi. Dalam istilah lain Ibnu Faris menyebutnya segala sesuatu yang tidak nampak padamu atau pada konteks susunan kalimat adalah menghapus suatu lafaz dan menggantinya dengan *ḍamīr*.¹⁶ Secara terminologi *al-iḍmār* adalah membuang suatu kata tapi tidak dengan maknanya. Dalam definisi yang lain *al-iḍmār* adalah kata yang tidak disebut lafal zahirnya,¹⁷ namun dari segi makna serupa dengan makna *zāhir* yang dimaksudkan dan dilambangkan.¹⁸

Formulasi Kaidah *al-Izhār* dan *al-Iḍmār*

Menurut Khalid bin Utsman al-Sabt kata benda (*isim*) pada dasarnya bersifat konkret, begitu pula pada informasi mengenai kata tersebut. Namun untuk penyebutan kedua dari kata tersebut secara konkret tidak lagi dibutuhkan sehingga dapat menggunakan kata ganti yang relevan. Kaidah demikian pada tataran implementasinya dapat berjalan berbeda karena baik kata pertama maupun kedua disebutkan secara konkret menggunakan lafaz *zāhir* yang menyimpan urgensi tersendiri. Maksud dan

¹² Ahmad bin Faris, *Mu'jam Maqāyis al-Lughah*, Juz 3, (Beirut: *Dar al-Fikr*, 1979), 471.

¹³ Muhammad bin Ya'kub al-Fairuzabadi, *al-Qāmūs al-Muhīṭ* (Beirut: *al-Risālah*, 2005), 434.

¹⁴ Jamaluddin Muhammad bin Mukarram bin Manzur, *Lisān al-'Arab*, Juz 6, (Kuwait: *Dār al-Nawādir*, 2010), 192.

¹⁵ Jamaluddin Muhammad bin Mukarram bin Manzur, *Lisān al-'Arab*, Juz 6..., 162.

¹⁶ Ahmad bin Faris, *Mu'jam Maqāyis al-Lughah*, Juz 3, (Beirut: *Dar al-Fikr*, 1979), 371.

¹⁷ *Ibid*, 384-385.

¹⁸ Khalid bin Ustman al-Sabt, *Qawā'id al-Tafsīr; Jam'an wa Dirāsatan*, Juz 1..., 341. Salman Harun, Kaidah-Kaidah Tafsir..., 317.

kepentingan dari suatu penyebutan lafaz *zāhir* dan damir dapat dicermati pada susunan kalimat dan indikator yang terdapat dalam suatu ayat.¹⁹

Setelah menjelaskan definisi *al-izhār* dan *al-iḍmār* kemudian Khalid bin Utsman al-Sabt memberikan ringkasan dan memformulasi sebuah kaidah:

وضع الظاهر موضع المضمرة وعكسه إنما يكون لنكتة

Meletakkan lafaz *zāhir* pada tempat damir atau sebaliknya disebabkan adanya suatu kepentingan.²⁰

Pandangan dan rumusan kaidah yang disusun Khalid bin Utsman al-Sabt mengindikasikan eksistensi kaidah *al-izhār* dan *al-iḍmār* dalam tafsir yaitu memberikan gambaran susunan kalimat Alquran yang memiliki maksud, tujuan, dan urgensi pada setiap pola perubahannya, terkhusus pada penggunaan lafaz *zāhir* dan *ḍamīr* baik untuk tujuan mengagungkan, memuliakan, merendahkan, mencela, menghina, dan tujuan lainnya.

Jalaluddin al-Suyuti menyebutkan 15 faidah penyebutan lafaz secara eksplisit pada suatu ayat yang sejatinya dapat disebutkan kata gantinya. Berikut di antara faidah tersebut, *pertama*, menambah pengulangan dan penetapan. *Kedua*, tujuan penghormatan. *Ketiga*, tujuan pelemahan dan penghinaan. *Keempat*, menghilangkan kesamaran makna yang dimaksud pada kata ganti. *Kelima*, menguatkan sebuah pemberian sehingga dipahami para pendengar. *Keenam*, menguatkan pesan yang berisikan perintah. *Ketujuh*, mendapatkan kenikmatan pada saat menyebutkannya. *Kedelapan*, tujuan ketersambungan dari lafaz *zahir* kepada sifat seseorang yang dimaksud. *Kesembilan*, memberikan perhatian terhadap formulasi hukum. *Kesepuluh*, menjaga kehormatan.²¹ Al-Suyuti menegaskan posisi kaidah *al-izhār* dan *al-iḍmār* memiliki faidah dan maksud yang beragam sesuai pola kalimat yang membentuknya.

Dalam kaidah *al-iḍmār* makna yang dimaksud oleh kata ganti (*ḍamīr*) harus kembali kepada lafaz *zāhir* yang seharusnya ada di posisi lafaz *ḍamīr* (*waḍ'ū al-ḍamīr*

¹⁹ Khalid bin Ustman al-Sabt, *Qawā'id al-Tafsīr; Jam'an wa Dirāsatan*, Juz 1..., 339. Salman Harun, *Kaidah-Kaidah Tafsir...*, 318.

²⁰ *Ibid*, 339.

²¹ Jalaluddin al-Suyuti, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Juz 3, (Beirut: *Dār al-Fikr*, 1979), 216-219.

maudi'a al-zāhir) sebagaimana penjelasan Husain al-Harbi dalam kaidah-kaidah utama yang berkaitan dengan rujukan kata ganti bahwa mengarahnya kata ganti kepada lafaz yang disebutkan dalam rangkaian kalimat lebih utama daripada makna lain yang tidak disebutkan dan berdasarkan perkiraan (*i'ādat al-ḍamīr ila madzkūr aulā min i'ādatihi ilā muqaddar*).²² Namun bila tidak ada lafaz *zāhir* yang disebutkan sebelumnya, maka makna yang dirujuk kata ganti dapat ditemukan melalui indikator-indikator dalam susunan kalimat tersebut atau dalam kisah yang memiliki rantai kalimat lebih luas.²³ Proses demikian dilandasi oleh kaidah berikut:

القول الذي تويده قرائن في السياق مرجح على ما خالفه

Perkataan yang dikuatkan oleh indikator-indikator di dalam susunan kalimat lebih utama daripada sesuatu yang mengingkarinya.²⁴

Kaidah di atas dapat menguatkan makna Alquran pada lafaz *أَنْزَلْنَاهُ* karena terdapat keterangan waktu penurunan Alquran yaitu malam lailatulqadar dalam Q.S. Alqadar [97]: 1, meski dalam ayat dan surat Alqadar tidak disebutkan satupun lafaz *zāhir* Alquran. Para mufasir pun sepakat bahwa kata ganti pada ayat pertama adalah Alquran. Dari korelasi dan antarkaidah di atas, penulis menilai bahwa kaidah *al-izhār* dan *al-iḍmār* dapat berkelindan dengan implementasi kaidah tafsir lainnya seperti kaidah *nakirah-ma'rifah* dan *taukīd*, memiliki kesamaan dalam penggunaan lafaz *zāhir* dan *ḍamīr* seperti *al-uslūb al-istikhdām* dalam kajian ilmu *balāghah*,²⁵ serta kaidah lain dalam kajian linguistik dan gramatika bahasa Arab.

²² Husain bin Ali bin Husain al-Harbi, *Qawā'id al-Tarjīh 'inda al-Mufasssīrīn; Dirāsāt Nazariyyat Taṭbiqiyyat*, Juz 2, (Riyadh: *Dār al-Qāsim*, 1996), 593.

²³ Makna lafaz yang terdapat dalam Alquran dapat ditelusuri berdasarkan sistematika ayat karena setiap lafaz memiliki hubungan makna. Lihat, Abdul Mustaqim & Sahiron Syamsuddin, *Studi Al-Qur'an Kontemporer; Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir* (Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 2002), 138-139.

²⁴ Selain indikator dalam susunan kalimat, penelusuran makna *ḍamīr* dapat ditemukan melalui fakta kronologis ayat (*sabab al-nuzūl*). Lihat, *Ibid*, 597.

²⁵ Secara terminologi *al-istikhdām* adalah susunan kalimat yang menyebutkan suatu lafaz secara eksplisit (*zāhir*) dan menyebutkan kata ganti (*ḍamīr*) yang kembali kepada lafaz *zāhir* namun dengan

Pendekatan Linguistik Alquran

Kajian linguistik sebagai pendekatan ilmiah yang memotret bahasa dengan segala aspeknya dikonstruksi oleh empat struktur utama fonetik dan fonemik, morfologi, sintaksis, dan semantik.²⁶ Pendekatan linguistik dapat digunakan untuk memahami Alquran sebagai naskah sumber ajaran agama yang termasuk dalam objek kajian agama.²⁷ Signifikansi pendekatan linguistik terletak pada analisis bahasa Alquran yang diturunkan menggunakan bahasa induk masyarakat Arab sehingga Alquran dipandang sebagai kitab suci sekaligus teks bahasa yang dapat dikaji.²⁸ Implikasi pendekatan linguistik adalah menelaah aspek kebahasaan Alquran untuk mengungkap nilai-nilai murni ajaran Islam yang terkandung dalam setiap ayat Alquran. Akses menuju pemahaman yang benar, tepat, dan akurat terhadap aspek kebahasaan Alquran dapat terbuka melalui pendekatan linguistik.

Penguasaan terhadap aspek kebahasaan merupakan syarat awal memahami dan menafsirkan Alquran yang berbahasa Arab. Kualifikasi seorang mufasir disandarkan salah satunya kepada pemahaman bahasa Arab yang luas dan mendalam.²⁹ Dalam sejarah perkembangan tafsir, muncul kitab-kitab tafsir yang memberikan porsi analisis kebahasaan lebih dominan dalam mengungkap kandungan ayat-ayat Alquran, diantaranya kitab *Ma'ānī al-Qur'ān* karya al-Farra', kitab *Majāz al-Qur'ān* karya Abu Ubaidah, kitab *Ma'ānī al-Qur'ān* karya a-Akhfasy, dan kitab *Ma'ānī al-Qur'ān* karya al-Zajjaj.³⁰ Menurut Abdul Mustaqim kemunculan kitab tafsir dengan beragam corak dan pendekatannya berjalan seiring dengan perkembangan ilmu pengetahuan tidak

makna yang berbeda. Lihat, Ahmad al-Hasyimi, *Jawāhir al-Balāgh; Nuskah Munaqqahah Jadīdah* (Beirut: *al-Idārah al-'Ulyā li al-Jawazāt al-'Ilmiyyah*, 1943), 251.

²⁶ M. Afifuddin Dimiyathi, *Catatan Ringan dan Unik Bahasa Arab Al-Qur'an* (Jakarta: Qaf, 2023), 202.

²⁷ Lima aspek dalam agama yang dapat dijadikan sebagai objek kajian antara lain, *pertama*, naskah dan simbol agama. *Kedua*, penganut dan penghayatan terhadap agama. *Ketiga*, ritual dan praktik keagamaan. *Keempat*, alat dan tempat keagamaan. *Kelima*, organisasi keagamaan. Lihat, H.M. Atho Mudzhar, *Pendekatan Studi Islam Dalam Teori dan Praktek* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004), 30.

²⁸ Faisol fatawi, *Tafsir Sosiolinguistik* (Malang: UIN Malang Press, 2009), 82-83.

²⁹ Muhammad bin Abdullah al-Zarkasyi, *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Juz 1, (Kairo: *Dār al-Turāth*, 1984), 292.

³⁰ Al-Sayyid Muhammad Ali Iyazi, *al-Mufasssirūn; Hayātuhum wa Manāhijuhum* (Teheran: *Wizārat al-Thaqāfah wa al-Irshād al-Islāmiy*, 1373 H), 44.

terkecuali perkembangan ilmu bahasa.³¹ Fakta tersebut meniscayakan lahirnya tafsir dengan pendekatan linguistik sebagai bagian dari sejarah perkembangan tafsir Alquran.

Sebagai salah satu pendekatan tafsir Alquran, kaidah-kaidah kebahasaan (*qawā'id al-lughah*) memiliki perbedaan dengan kaidah tafsir, meski keduanya dapat digunakan dalam menafsirkan Alquran. Khalid bin Ustman al-Sabt menjelaskan letak perbedaan kedua kaidah tersebut pada definisi operasionalnya, kaidah tafsir sebagai peranti keilmuan memahami Alquran, sedang kaidah bahasa untuk memahami bahasa Arab dari segi lafaz, sistematika, dan majaz. Khalid juga menegaskan bahwa keduanya saling terhubung satu sama lain karena kaidah bahasa merupakan bagian dari kaidah tafsir, sedang keduanya berada di bawah naungan yang lebih besar yaitu *'ulūm al-Qur'ān*.³² Kaidah bahasa dan kaidah tafsir teramu dalam sebuah pendekatan linguistik Alquran yang menghasilkan sebuah produk tafsir linguistik.

Abdul Mustaqim menguraikan metodologi tafsir linguistik yang terdiri dari tiga model analisis, *pertama*, menganalisis makna lafaz tanpa menyertakan penjelasan dasar argumentasinya. *Kedua*, menganalisis makna lafaz disertai argumentasi. *Ketiga*, menganalisis makna lafaz secara terperinci (*tahlīf*).³³ Dalam konteks penelitian ini kaidah *al-iḍmār* dan *al-iḍmār* merupakan kaidah bahasa Arab sekaligus kaidah tafsir yang dapat digunakan sebagai pendekatan linguistik Alquran serta memiliki landasan argumentatif perihal formulasi kaidah yang dapat menyertai pemaknaan lafaz-lafaz dalam Alquran.

Implementasi Kaidah *al-Iḍmār* dan *al-Iḍmār* dalam Alquran

Implementasi kaidah *al-iḍmār* dalam Alquran adalah penempatan letak lafaz *ẓāhir* di tempat lafaz *ḍamīr* sebagaimana terdapat pada 3 titik, *pertama*, Q.S. Albaqarah [2]: 282.

وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ

³¹ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer* (Yogyakarta: LkiS, 2010), 45-46.

³² Khalid bin Ustman al-Sabt, *Qawā'id al-Tafsīr; Jam'an wa Dirāsatan*, Juz 1..., 33-34.

³³ Abdul Mustaqim, "Tafsir Linguistik (Studi atas Tafsir Ma'anil Qur'an Karya al-Farra)", *Jurnal Qof*, Volume 3, No. 1, Januari 2019, 5.

Dan bertakwalah kepada Allah, Allah memberikan pengajaran kepadamu, dan Allah Maha Mengetahui segala sesuatu.³⁴

Khalid bin Ustman al-Sabt berpendapat bahwa lafaz Allah pada kalimat وَاللَّهُ هُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ³⁵ asalnya menggunakan kata ganti orang ketiga tunggal (gaib) yaitu هو. Namun Alquran lebih menggunakan lafaz *zāhir* yang bertujuan untuk mengagungkan Allah Swt.³⁵ Al-Qurtubi (w. 1273 M) menuliskan penjelasan susunan kalimat di atas dalam pokok pembahasan ke-52 dari ayat 282 surat Albaqarah tersebut yang merupakan janji Allah Swt bahwa Allah akan memberikan pengetahuan kepada siapa yang bertakwa kepada-Nya atau lebih spesifiknya Allah akan menganugerahkan cahaya ke dalam hati orang-orang yang bertakwa sehingga mereka mampu memahami segala sesuatu yang mereka hadapi. Allah juga akan memberikan pedoman batiniyah agar mereka dapat selektif terhadap kebenaran dan kebatilan.³⁶

Wahbah al-Zuhaili (w. 2015 M) dalam *al-Tafsīr al-Munīr* menjelaskan dari sisi repetisi lafaz Allah yang disebutkan secara eksplisit memiliki dua fungsi yaitu menyampaikan anugerah Allah dengan susunan kalimat yang indah agar nyaman didengar dan menunjukkan setiap kata yang digunakan Alquran memiliki pesan, hukum, dan hikmahnya tersendiri. Susunan kalimat ini dipilih sebagai penutup ayat yang berisikan nasihat kebaikan dan hukum-hukum yang telah dinarasikan secara terperinci.³⁷

Kedua, Q.S. Almujudalah [58]: 19.

³⁴ Departemen Agama Republik Indonesia, *Alquran dan Terjemahannya*, (Bandung: P.T. Sigma Eksamedia Arkenleena, 2009), 48.

³⁵ Khalid bin Ustman al-Sabt, *Qawā'id al-Tafsīr; Jam'an wa Dirāsatan*, Juz 1..., 339. Salman Harun, *Kaidah-Kaidah Tafsir* (Jakarta: Qaf, 2020), 318.

³⁶ Abu Abdillah Muhammad bin Ahmad bin Abi Bakr al-Qurtubi, *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'an wa al-Mubayyin limā Taḍammanah min al-Sunnah wa Ay al-Furqān*, Juz 4, (Beirut: *al-Risālah*, 2006), 464.

³⁷ Wahbah al-Zuhaili, *al-Tafsīr al-Munīr fi al-Aqidah wa al-Sharī'ah wa al-Manhaj*, Juz 2, (Damaskus: *Dār al-Fikr*, 2009), 125. Pembahasan utama ayat 282 adalah tentang hukum hutang-piutang yang dijelaskan dalam ayat tersebut secara detail dan menjadikannya sebagai ayat terpanjang dalam Alquran. Lihat, M. Quraish Shihab, *Mukjizat Al-Qur'an...*, 118.

إِسْتَحْوَذَ عَلَيْهِمُ الشَّيْطَانُ فَأَنسَهُمْ ذِكْرَ اللَّهِ أُولَئِكَ حِزْبُ الشَّيْطَانِ أَلَا إِنَّ حِزْبَ الشَّيْطَانِ هُمُ

الْحَسِرُونَ

Setan telah menguasai mereka, lalu menjadikan mereka lupa mengingat Allah; mereka itulah golongan setan. Ketahuilah, bahwa golongan setan itulah golongan yang rugi.³⁸

Lafaz *al-shaiṭān* pada kalimat *أَلَا إِنَّ حِزْبَ الشَّيْطَانِ* dapat diungkapkan menggunakan kata ganti orang ketiga plural yaitu *هم*. Penetapan lafaz *al-shaiṭān* adalah untuk merendahkan dan menghina.³⁹ Ali al-Shabuni (w. 2021 M) menafsirkan kalimat *hijb al-shaiṭān* dengan pengikut, orang yang berteman, dan mendukung perilaku setan. Kemudian Alquran menegaskan bahwa para pengikut setan adalah orang-orang yang merugi (*al-khusrān*) dan tersesat (*al-ḍalālah*) karena mereka menghindari kenikmatan dan lebih memilih siksaan.⁴⁰

Penyebutan eksplisit lafaz *حِزْبُ الشَّيْطَانِ* pada repetisi kedua ayat di atas menurut Ibnu ‘Asyur (w. 1973 M) memiliki dua tujuan, yaitu menambah kejelasan golongan yang dikecam dalam Alquran dan menyajikan susunan kalimat yang argumentatif dalam memberikan analogi golongan setan dan keburukan yang akan didapatkan oleh mereka. Penegasan kembali ditebalkan dengan adanya kata ganti jamak *هُمُ* yang merujuk kepada golongan setan. Ibnu ‘Asyur menerangkan tujuan taukid di akhir ayat adalah optimalisasi pesan (*li al-mubālagah*) tentang besarnya kerugian bagi golongan setan karena tidak ada kerugian yang lebih besar dari kerugian tersebut.⁴¹

Ketiga, Q.S. Fatir [35]: 10.

³⁸ Departemen Agama Republik Indonesia, *Alquran dan Terjemahannya...*, 544.

³⁹ Khalid bin Ustman al-Sabt, *Qawā'id al-Tafsīr; Jam'an wa Dirāsatan*, Juz 1..., 339. Salman Harun, *Kaidah-Kaidah Tafsir...*, 319.

⁴⁰ Muhammad Ali al-Shabuni, *Ṣafwat al-Tafāsīr*, Juz 3, (Beirut: *Dār al-Qur'ān al-Karīm*, 1981), 343.

⁴¹ Muhammad al-Thahir bin ‘Asyur, *Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, Juz 28, (Tunisia: *Dār al-Tunīsiyah*, 1984), 56.

مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْعِزَّةَ فَلِلَّهِ الْعِزَّةُ جَمِيعًا إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ وَالَّذِينَ

يَمْكُرُونَ السَّيِّئَاتِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَمَكْرُ أُولَئِكَ هُوَ يُبْوَ

Barangsiapa menghendaki kemuliaan, maka (ketahuilah) kemuliaan itu semuanya milik Allah. Kepada-Nyalah akan naik perkataan-perkataan yang baik, dan amal kebajikan Dia akan mengangkatnya. Adapun orang-orang yang merencanakan kejahatan mereka akan mendapat azab yang sangat keras, dan rencana jahat mereka akan hancur.⁴²

Penyebutan kembali lafaz *al-‘izzah* dan tidak diganti dengan kata ganti orang ketiga tunggal *فهي* adalah agar pembaca semakin merasakan keindahan lafaz *ẓāhir* tersebut.⁴³ Al-Baghawi (w. 1122 M) mengutip pendapat al-Farra’ (w. 822 M) bahwa pembuka ayat di atas adalah keinginan untuk mengetahui sumber kemuliaan, maka Alquran menegaskan Allah Swt adalah pemilik segala kemuliaan. Imam al-Qatadah memberikan tafsiran berbeda yang meninjau proses mendapatkan kemuliaan, bukan hanya mempertanyakannya yaitu dengan memohon (baca: berdoa) dan melakukan ketaatan kepada Dzat yang Maha Mulia, Allah Swt.⁴⁴

Bahjat Abdul Wahid Salih menerangkan *i’rāb* dan kedudukan (*al-manzilah*) dari lafaz *al-‘izzah* pertama dan kedua yang berbeda. *Al-‘izzah* pertama berkedudukan sebagai objek (*maf’ūl bih*) dari *yurīdu*, kata kerja transitif (*al-fi’il al-muta’addī*) dan ber-*i’rāb naṣb*. Gabungan kata kerja dan objek tersebut merupakan susunan *al-jumlah al-fi’liyah*. Sedang *al-‘izzah* kedua berkedudukan sebagai *mubtada’* yang diakhirkan (*muakhhkar*) dan ber-*i’rāb rafā’*. Lafaz *khābar* dari *al-‘izzah* kedua adalah lafaz Allah yang diawalkan (*muqaddam*) sebagai bentuk pemuliaan (*al-ta’ẓīm*) kepada Dzat Allah. Keduanya merupakan susunan *al-jumlah al-ismiyah* sekaligus menjadi jawab dari huruf

⁴² Departemen Agama Republik Indonesia, *Alquran dan Terjemahannya...*, 435.

⁴³ Khalid bin Ustman al-Sabt, *Qawā’id al-Tafsīr; Jam’an wa Dirāsatan*, Juz 1..., 339. Salman Harun, *Kaidah-Kaidah Tafsir...*, 319.

⁴⁴ Abu Muhammad al-Husain bin Mas’ud al-Baghawi, *Tafsīr al-Bagawī: Ma’ālim al-Tanzīl*, Juz 6, (Riyad: *Dār al-Ṭayyibah*, 1411 H.), 414.

man, lafaz syarat di awal ayat. Selain perbedaan tersebut, lafaz *al-‘izzah* kedua dilengkapi dengan penegasan (*al-taukīd*) pada lafaz *jamī’an* untuk menekankan bahwa seluruh kemuliaan adalah milik Allah. Meski berbeda secara susunan kalimat kedua lafaz *al-‘izzah* memiliki makna yang sama yaitu kemuliaan (*al-sharaf*).⁴⁵

Implementasi kaidah *al-iḍmār* dalam Alquran terdapat pada penyebutan kata ganti (*ḍamīr*) di posisi lafaz *zāhir*. Berikut tiga contoh dari implementasi tersebut:

Pertama, Q.S. Alfath [48]: 2

لِيَغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ وَيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكَ وَيَهْدِيكَ صِرَاطًا مُسْتَقِيمًا^٧

Agar Allah memberikan ampunan kepadamu (Muhammad) atas dosamu yang lalu dan yang akan datang serta menyempurnakan nikmat-Nya atasmu dan menunjukimu ke jalan yang lurus.⁴⁶

Secara tekstual dan tersurat ayat di atas melanjutkan anugerah Allah kepada Nabi Muhammad yang terbagi menjadi tiga yaitu ampunan (*al-magfīrah*), nikmat (*al-ni’mah*), dan petunjuk (*al-hidāyah*). Penyebutan *ḍamīr mukhāṭab* (persona kedua) masih menggunakan lafaz *كَ* yang ditujukan hanya kepada Nabi Muhammad sebagaimana pada ayat pertama. Semua kata kerja pada ayat di atas dinisbatkan kepada Allah meski hanya pada kata kerja di awal ayat yang disebutkan subjek (*fā’il*) secara eksplisit yaitu Allah. Lafaz bersanding dengan *ḍamīr gāib* (persona ketiga) yang merujuk kepada Allah sehingga bermakna nikmat Allah. Ibnu ‘Asyur menjelaskan penyebutan kata kerja kedua (*يُتِمَّ*) dan ketiga (*يَهْدِيكَ*) serta penyandingan nikmat dengan kata ganti disebabkan nikmat dan hidayah Allah kepada Nabi Muhammad telah diketahui dan menjadi suatu kepastian sehingga cukup dinyatakan secara implisit.⁴⁷

⁴⁵ Bahjat Abdul Wahid Salih, *al-I’rāb al-Mufaṣṣal lī Kitāb Allāh al-Murattal*, Juz 9, (Beirut: *Dār al-Fikr*, 1993), 383-384.

⁴⁶ Departemen Agama Republik Indonesia, *Alquran dan Terjemahannya...*, 511.

⁴⁷ Muhammad al-Thahir bin ‘Asyur, *Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, Juz 26, (Tunisia: *Dār al-Tunīsiyah*, 1984), 146-148.

Kedua, Q.S. Albaqarah [2]: 97.

قُلْ مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَى قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللَّهِ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَهُدًى وَبُشْرَى

لِلْمُؤْمِنِينَ

Katakanlah (Muhammad), “Barangsiapa menjadi musuh Jibril, maka (ketahuilah) bahwa dialah yang telah menurunkan (Al-Qur'an) ke dalam hatimu dengan izin Allah, membenarkan apa (kitab-kitab) yang terdahulu, dan menjadi petunjuk serta berita gembira bagi orang-orang beriman.⁴⁸

Khalid bin Ustman al-Sabt mencantumkan sebuah pendapat bahwa penggunaan *ḍamīr* (kata ganti) yang merujuk pada Malaikat Jibril memiliki tujuan untuk memuliakannya (*al-tafkhīm*).⁴⁹ Al-Khazin (w. 1341 M) menjelaskan alasan rasa benci dan memusuhi Malaikat Jibril adalah karena ia telah menurunkan wahyu kepada Nabi Muhammad Saw. Kata ganti pada ayat di atas kembali kepada Malaikat Jibril yang tidak disebutkan secara eksplisit namun konteks ayat hanya tertuju kepada Malaikat Jibril.⁵⁰

Wahbah al-Zuhaili mengumpulkan ayat 97 dan 98 dalam satu pokok bahasan sikap orang Yahudi terhadap Malaikat Jibril, para malaikat, dan para rasul. Al-Zuhaili juga menafsirkan orang-orang yang memusuhi Malaikat Jibril sama halnya memusuhi dan menolak kebenaran wahyu Allah berupa Alquran yang ajarannya menyempurnakan seluruh ajaran yang terdapat pada kitab Taurat, Injil, dan kitab lainnya.⁵¹ Dari kedua tafsir al-Khazin dan al-Zuhaili nampak fokus awal ayat 97 adalah Malaikat Jibril sehingga meski pada lafaz *فَأَنَّهُ* menggunakan kata ganti, maknanya hanya akan kembali kepada Malaikat Jibril sebagai penghormatan kepadanya sebagai pemimpin para malaikat.

⁴⁸ Departemen Agama Republik Indonesia, *Alquran dan Terjemahannya...*, 15.

⁴⁹ Khalid bin Ustman al-Sabt, *Qawā'id al-Tafsīr; Jam'an wa Dirāsatan*, Juz 1..., 341. Salman Harun, *Kaidah-Kaidah Tafsir...*, 319.

⁵⁰ Ali bin Muhammad bin Ibrahim al-Baghdadi, *Lubāb al-Ta'wīl fī Ma'anī al-Tanzīl*, Juz 1, (Beirut: *Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah*, 2004), 62.

⁵¹ Wahbah al-Zuhaili, *al-Tafsīr al-Munīr fī al-Aqīdah wa al-Sharī'ah wa al-Manhaj*, Juz 1..., 255-259.

Ketiga, Q.S. Alqadr [97]: 1

إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ

Sesungguhnya Kami telah menurunkannya (Al-Qur'an) pada malam qadar.

Pemilihan kata ganti (*damīr*) pada lafaz *anjalnāhu* menjadi objek (*maf'ūl bih*) yang mengganti lafaz Alquran sebagai pemuliaan kepada Alquran karena semua orang akan langsung tertuju kepada Alquran, maka cukup disebutkan menggunakan kata ganti.⁵² Pernyataan senada juga telah dijelaskan oleh Fakhruddin al-Razi (w. 1210 M) bahwa seluruh mufasir sepakat maksud dari lafaz *anjalnāhu* adalah Alquran. Susunan tersebut menurut al-Razi bertujuan untuk menunjukkan kemuliaan Alquran dari tiga sisi, *pertama*, makna dari kata ganti pada ayat pertama hanya bermakna Alquran dan tidak tertuju kepada makna lain. *Kedua*, penggunaan kata ganti dinilai cukup untuk dipahami oleh semua orang. Dan *ketiga*, penghormatan terhadap waktu diturunkannya Alquran.⁵³ Penyebutan malam lailatuladar secara eksplisit membuat pandangan terhadap ayat ini akan terfokuskan kepada waktu diturunkannya Alquran (*when*) bukan apa yang diturunkan (*what*).⁵⁴

Penutup

Berdasarkan penjelasan terkait kaidah *al-izhār* dan *al-iḍmār* dan eksistensinya dalam tafsir Alquran, maka dapat disarikan beberapa kesimpulan:

Pertama, kaidah *al-izhār* dan *al-iḍmār* adalah salah satu kaidah untuk memahami lafaz-lafaz Alquran yang berfokus pada penyebutan lafaz secara eksplisit

⁵² Khalid bin Ustman al-Sabt, *Qawā'id al-Tafsīr; Jam'an wa Dirāsatan*, Juz 1..., 341.

⁵³ Fakhruddin Muhammad bin Umar al-Razi, *Mafātiḥ al-Gaib*, Juz 32, (Beirut: *Dār al-Fikr*, 1981), 27.

⁵⁴ Dalam konteks penurunan Alquran, malam lailatulqadar adalah momen diturunkannya Alquran secara utuh (*jumlah wāhidah*) dari *lauḥ al-maḥfūz* ke langit dunia atau *bayt al-'izzah*. Setelahnya Alquran diturunkan secara bertahap atau berangsur-angsur (*munajaman*) ke dalam hati Nabi Muhammad Saw selama 23 tahun. Lihat, Muhammad bin Abdullah al-Zarkasyi, *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Juz 1, (Kairo: *Dār al-Turāth*, 1984), 228. Jalaluddin al-Suyuti, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Juz 1, (Beirut: *Dār al-Fikr*, 1979), 116

maupun implisit dengan menelaah sistematika kalimat dan pola informasi yang dinarasikan Alquran.

Kedua, formulasi kaidah *al-izhār* dan *al-iḍmār* sebagai pendekatan linguistik Alquran menunjukkan bahwa setiap lafaz yang digunakan Alquran memiliki maksud, tujuan, dan urgensinya masing-masing sekaligus dapat menegaskan ketepatan dan keindahan pemilihan diksi dalam setiap ayat Alquran. Guna mengungkap makna di balik lafaz *ẓāhir* dan *ḍamīr*, implementasi kaidah *al-izhār* dan *al-iḍmār* dapat diintegrasikan dengan kaidah lainnya agar makna yang terungkap dapat semakin kuat dan komprehensif.

Daftar Pustaka

- Abdul Mustaqim & Sahiron Syamsuddin. 2002. *Studi Al-Qur'an Kontemporer; Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir*. Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya.
- Ali Iyazi, Al-Sayyid Muhammad. 1373 H. *al-Mufasssirūn; Hayātuhum wa Manāhijuhum* (Teheran: *Wizārat al-Thaqāfah wa al-Irshād al-Islāmiy*).
- Asep Fu'ad, Iwan Caca Gunawan, dan Irsyad Al Fikri Ys. 2021. "Memahami Tafsir Al-Qur'an dengan Kaidah Bahasa Arab", Bayani: Jurnal Studi Islam, Vol. 1, No. 2, September.
- Aziz, Moh. Ali. 2020. *Mengenal Tuntas Al-Qur'an*. Surabaya: Imtiyaz.
- Baghdadi (al), Ali bin Muhammad bin Ibrahim. 2004. *Lubāb al-Ta'wīl fī Ma'ānī al-Tanzīl*, Juz 1, (Beirut: *Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah*).
- Baghawi (al). Abu Muhammad al-Husain bin Mas'ud. 1411 H. *Tafsīr al-Bagawī: Ma'ālim al-Tanzīl*, Juz 6. Riyad: *Dār al-Ṭayyibah*.
- Departemen Agama Republik Indonesia. 2009. *Alquran dan Terjemahnya*. Bandung: P.T. Sigma Eksamedia Arkenleena.
- Dimyathi, M. Afifuddin. 2023. *Catatan Ringan dan Unik Bahasa Arab Al-Qur'an*. Jakarta: Qaf.
- Fairuzzabadi (al). Muhammad bin Ya'kub. 2005. *al-Qāmūs al-Muhīf*. Beirut: *al-Risālah*.

- Fatawi, Faisol. 2009. *Tafsir Sosiolinguistik*. Malang: UIN Malang Press.
- Fithrotin. 2022. “Kaidah *Fi Wadihi Dilalah* dalam Tafsir At-Tabari”, *Al Furqan: Jurnal Ilmu Al Quran dan Tafsir*, Vol. 5, No. 1, Juni.
- Hamzah, Amir. 2020. “Kaidah Tafsir dan Aplikasinya Pada Masa Nabi dan Sahabat”, *Al-Mubarak; Jurnal Kajian Al-Qur’an & Tafsir*, Vol. 5, No. 2.
- Harbi (al), Husain bin Ali bin Husain. 1996. *Qawā'id al-Tarjīh 'inda al-Mufasssīrīn; Dirāsāt Nazariyyat Taṭbiqīyyat*, Juz 2. Riyadh: *Dār al-Qāsim*.
- Harun, Salman. 2020. *Kaidah-Kaidah Tafsir*. Jakarta: Qaf.
- Hasyimi (al), Ahmad. 1943. *Jawāhir al-Balāghah; Nuskhah Munaqqahah Jadīdah* (Beirut: *al-Idārah al-'Ulyā li al-Jawazāt al-'Ilmiyyah*).
- Ibnu 'Asyur, Muhammad al-Thahir. 1984. *Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, Juz 26 dan 28. Tunisia: *Dār al-Tunīsiyah*.
- Ibnu Faris, Ahmad. 1979. *Mu'jam Maqāyis al-Lughah*, Juz 3. Beirut: *Dār al-Fikr*.
- Ibnu Manzur, Jamaluddin Muhammad bin Mukarram. 2010. *Lisān al-'Arab*, Juz 6, Kuwait: *Dār al-Nawādir*.
- Mudzhar, H.M. Atho. 2004. *Pendekatan Studi Islam Dalam Teori dan Praktek*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Mustaqim, Abdul. 2010. *Epistemologi Tafsir Kontemporer*. Yogyakarta: LkiS.
- _____, 2019 “Tafsir Linguistik (Studi atas Tafsir Ma'anil Qur'an Karya al-Farra')”, *Jurnal Qof*, Volume 3, No. 1, Januari.
- Qurtubi (al), Abu Abdillah Muhammad bin Ahmad bin Abi Bakr. 2006. *al-Jāmi' lī Ahkām al-Qur'ān wa al-Mubayyin limā Taḍammanah min al-Sunnah wa Ay al-Furqān*, Juz 4. Beirut: *al-Risālah*.
- Razi (al), Fakhrudin Muhammd bin Umar. 1981. *Mafātīḥ al-Gaib*, Juz 32. Beirut: *Dār al-Fikr*.
- Sabt (al), Khalid bin Ustman. 2005. *Qawā'id al-Tafsīr; Jam'an wa Dirāsatan*, Juz 1. Beirut: *Dār Ibnu 'Affān*.
- Saeh, Bassam. 2015. *The Miraculous language of The Qur'an; Evidence of Divine Origin*. London: *The International Institute of Islamic Thought*.

Saepudin, Dindin Moh.. 2019. “Penerapan Kaidah *La Nahyu* Pada Juz 30 (Analisis Muhammad Khalid al-Sabt)”, Maghza: Jurnal Ilmu Al-Qur’an dan Tafsir, Vol. 4, No. 1.

Shabuni (al), Muhammad Ali. 1981. *Şafwat al-Tafāsīr*, Juz 3. Beirut: *Dār al-Qur’ān al-Karīm*.

Shihab, M. Quraish. 2014 *Mukjizat Al-Qur’an; Ditinjau dari Aspek Kebahasaan, Isyarat Ilmiah, dan Pemberitaan Gaib*. Bandung: Mizan.

_____. 2019. *Kaidah Tafsir*. Tangerang: Lentera Hati.

Suyuti (al), Jalaluddin. 1979. *al-Itqān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, Juz 1. Beirut: *Dār al-Fikr*.

Wahid Salih, Bahjat Abdul. 1993. *al-I’rāb al-Mufaṣṣal lī Kitāb Allāh al-Murattal*, Juz 9. Beirut: *Dār al-Fikr*.

Wijaya, Aksin. 2020. *Arah Baru Studi Ulumul Qur’an*. Yogyakarta: IRCiSod.

Zarkasyi (al), Muhammad bin Abdullah. 1984. *al-Burhān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, Juz 1. Kairo: *Dār al-Turāth*.

Zuhaili (al), Wahbah. 2009. *al-Tafsīr al-Munīr fī al-Aqīdah wa al-Sharī’ah wa al-Manhaj*, Juz 1 dan 2. Damaskus: *Dār al-Fikr*.