

KONTEKSTUALISASI KEMUKJIZATAN SASTRAWI AL-QUR'ÂN

Husein Aziz

Universitas Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya, Indonesia
E-mail: huseinaziz0301@gmail.com

Abstract: This article examines the wording, tone, and meaning of the Qur'ân, and its effective and persuasive language in presenting ideas, thoughts, and the psychological situation. The study uses modern linguistic approach, combined with synchronic and diachronic methods. This article reveals the following conclusions: first, the description of the Qur'ân is formed from a series of words chosen carefully in accordance with the tone of meaning, and is organized in accordance with the ideas and situations presented; second, the properties of the Qur'ân in describing the ideas, thoughts and situation is very connotative, leading to multiple interpretations, and demonstrating the effect of musicality; and third, the description of the Qur'ân in presenting ideas and psychological situation is very effective and persuasive because it is delivered in the form of a real and coherent picture.

Keywords: Modern linguistic approach; synchronic and diachronic methods.

Pendahuluan

Tak seorang pun meragukan keindahan bahasa al-Qur'ân, baik mereka yang beriman maupun mereka yang kufur terhadapnya sejak ia diturunkan hingga sekarang. Kisah terpesonanya 'Umar b. al-Khaṭṭâb dan Walîd b. Mughîrah merupakan bukti kuat akan pesona sastrawi al-Qur'ân yang sangat menakjubkan.¹ Meskipun penilaian 'Umar dan Walîd ini tidak dibarengi dengan argumen atau teori yang menunjukkan letak dari sebab keindahan al-Qur'ân dimaksud, sehingga dalam kritik sastra modern, penilaian demikian disebut sebagai penilaian subjektif dan tidak ilmiah.

¹ Aḥmad Amîn, *Fajr al-Islâm* (Beirut: Dâr al-Kutub, t.th.), 176.

Di sisi lain, faktor historisitas al-Qur’ân—yang menghasilkan beragam karya intelektual yang berbeda pada setiap zaman—menjadi argumentasi kuat atas unsur kesusastraan yang dikandung olehnya. Kemunculan ragam penafsiran lebih diakibatkan karena keterbatasan bahasa pada setiap zaman untuk menemukan dan mengungkap sisi kemukjizatan (*‘i‘jâz*) bahasa al-Qur’ân yang selalu tampil baru dan segar di setiap masa. Misal, sebagian kecil yang telah ditemukan oleh al-Zamakhshârî ketika ia menafsirkan firman Allah, *wa lammâ sakat ‘an Mûsâ al-ghadab akhadh al-abwâb*.² Seolah-olah “kemarahan (*al-ghadab*)” itu menggelitik Musa untuk berbuat sesuatu dan berkata kepadanya, “Katakanlah kepada kaummu [begini-begitu] dan lemparkanlah papan kayu serta tarik kepala saudaramu”.

Sayangnya penemuan al-Zamakhshârî di atas kurang ada penjelasan yang memadai karena tidak ditunjang oleh suatu teori sastra dalam penafsirannya. Padahal keindahan ungkapan pada penafsiran ayat tersebut terletak pada personifikasi kata “kemarahan” yang seolah-olah ia adalah manusia yang dapat berbicara, diam dan menggelitik. Inilah capaian al-Zamakhshârî, namun tidak dapat ia ungkapkan dengan jelas karena keterbatasan bahasa kala itu. Penemuan ini kemudian disempurnakan oleh ‘Abd al-Qâhir al-Jurjânî, yang mendeskripsikan teori sastra dari kasus ini, bahwa keindahan bahasa al-Qur’ân terletak pada kemampuan penataan dan penyusunan kata, baik *maja‘izî* (konotatif) maupun *haqiqî* (denotatif) dalam suatu ayat. Argumentasi teori ini dapat ditemukan ketika ia mengomentari firman Allah, *wa ishta‘al al-ra’s shayb*. Mengapa ayat tersebut tidak disusun *wa ishta‘al shayb al-ra’s*? Karena ayat *wa ishta‘al al-ra’s shayb* memberi pengertian bahwa uban telah merata di seluruh bagian kepala. Sementara jika menggunakan ungkapan *wa ishta‘al shayb al-ra’s*, maka memberi pengertian adanya uban di satu bagian dari kepala.³

Selanjutnya penemuan al-Jurjânî disempurnakan oleh Sayyid Quṭb, di mana keindahan al-Qur’ân itu bukan hanya terletak pada penyusunan dan penataan kata dalam kalimat pada suatu ayat, seperti teori al-Jurjânî. Lebih dari itu karena adanya seni gambar yang membuat deskripsi itu hidup.⁴ Tapi persoalan yang muncul dari simpulan Quṭb, bahwa keindahan itu muncul tidak hanya disebabkan adanya penyampaian ide dalam bentuk gambar hidup, tanpa

² Q.S. al-A‘râf [7]: 154.

³ ‘Abd al-Qâhir al-Jurjânî, *Dalâ’il al-I‘jâz* (Kairo: Maktabat al-Qâhirah, t.th.), 138.

⁴ Sayyid Quṭb, *al-Taṣwîr al-Fannî* (Kairo: Dâr al-Ma‘ârif, t.th.), 35.

memperhatikan aspek efektif dan persuasinya. Kita ambil misalnya deskripsi Umru' al-Qays tentang gajah (*fil*), *al-fil wa mâ adrâ kamâ al-fil, lab mashjar tawîl wa dhanb athîl, wa mâ dhâka min khalq rabbina bi qalîl*. Ungkapan al-Qays ini juga menggunakan seni gambar, namun berkesan tidak efektif dan persuasif.

Efektivitas dan persuasi yang telah dijelaskan oleh penulis tidak disinggung oleh Quṭb dalam penjelasan teorinya. Bahkan dalam aspek penyampaian seni gambar pun ia tidak menyinggung persoalan tentang seni karikatur yang dikembangkan dari seni gambar dan mengalami kemajuan yang pesat seiring ditemukannya teknologi dewasa ini. Selain aspek stilistika yang dijelaskan sebelumnya, ada persoalan lain tentang kebahasaan yang menjadi renungan penulis, bahwa bahasa apa pun termasuk al-Qur'ân mengalami perubahan pemahaman seiring perkembangan realitas yang selalu berubah, persis seperti gugurnya dedaunan buah pada musim-musim tertentu untuk kembali tampil hijau ketika daun dan bunga muda bersemi kembali. Dengan mempertimbangkan aspek urgensi dan kekinian, artikel ini hendak mengulas kemukjizatan sastra (*al-i'jâz al-'adabî*) al-Qur'ân dengan memperhatikan dimensi ruang dan waktu pada sisi deskripsi (*taṣanwûr*).

Kajian Klasik tentang Keindahan al-Qur'ân

Al-Qur'ân telah memesonakan bangsa Arab sejak masa awal turun, baik bagi yang beriman maupun yang kafir. Jika diteliti lebih mendalam bahwa sebagian masyarakat Arab Quraysh saat Nabi Muhammad menyampaikan dakwahnya, seperti Khadijah, Abû Bakr, 'Alî dan yang lain, menganggap bahwa al-Qur'ân merupakan faktor penting yang membuat mereka beriman, di mana pada saat awal Nabi Muhammad masih belum memiliki otoritas politis-sosiologis yang kuat untuk digunakan sebagai pendekatan dakwah seperti yang dimiliki di masa-masa berikutnya.

Kisah berimannya Umar dan Walîd sebagaimana tersebut di awal mengungkap pesona al-Qur'ân yang semenjak awal memiliki daya tarik bangsa Arab. Selain kisah itu, pesona al-Qur'ân juga dapat ditemukan dari ucapan sebagian orang kafir—diabadikan dalam al-Qur'ân—yang menyatakan: “Janganlah kamu mendengarkan al-Qur'ân ini dengan sungguh-sungguh dan buatlah hiruk-pikuk terhadapnya, supaya kamu dapat mengalahkan (mereka)”.⁵ Ucapan ini

⁵ Q.S. Fuṣṣilat [41]: 26.

menunjukkan ketakutan yang mencekam karena pengaruh pesona al-Qur'ân bagi hati orang-orang kafir Mekah. Banyak yang terpedaya oleh keindahan ayat-ayat al-Qur'ân ketika dibacakan Nabi Muhammad atau salah satu pengikutnya, sehingga hati mereka tersentuh, tertarik, patuh dan tunduk, kemudian beriman.

Tokoh-tokoh suku Quraysh tidak akan mengucapkan hal di atas andaikan mereka tidak merasa tersentuh oleh keindahan dan pesona al-Qur'ân. Seandainya mereka tidak merasakan dan mengkhawatirkan goncangan di hati yang mereka rasakan, tentu mereka tidak akan memerintahkan para pengikutnya untuk tidak mendengarkan al-Qur'ân. Ungkapan lain yang senada dapat ditemukan dalam beberapa ayat, seperti: “al-Qur'ân adalah dongeng-dongeng dari orang dahulu yang ditulis dan dibacakan pagi dan sore kepada Muhammad;⁶ mereka telah mendengarkan al-Qur'ân, seandainya mereka mau tentu mereka dapat membuat suatu karya seperti al-Qur'ân;⁷ dan al-Qur'ân adalah dongeng-dongeng orang-orang dahulu, bunga impian dan bahkan buatan Muhammad karena ia adalah penyair”.⁸ Ungkapan-ungkapan demikian oleh al-Qur'ân ditanggapi dengan menantang balik mereka agar mendatangkan semisal al-Qur'ân sebanyak sepuluh surah atau satu surah saja, namun mereka tidak mampu melakukannya, meskipun hanya berupa satu ayat. Setelah Nabi Muhammad wafat, beberapa orang yang mengaku sebagai “nabi palsu” berupaya menandingi al-Qur'an, namun usahanya tidak berarti sama sekali.

Letak Keindahan al-Qur'ân

Keindahan al-Qur'ân cukup kuat dirasakan oleh masyarakat Arab saat itu, hingga ketika ayat-ayat pendek al-Qur'ân dibacakan, hati para mukmin awal (*mu'minîn anwalîn*) tersentuh dan meyakini kebenaran al-Qur'ân dan kenabian Muhammad. Pada periode berikut, al-Qur'ân bukan satu-satunya faktor penyebab keislaman sebagaimana periode awal dakwah Nabi. Sebagian mukmin beriman karena terpengaruh akhlak Rasulullah dan para sahabatnya. Ada yang beriman karena iba melihat kaum Muslimin menanggung derita, kemelaratan, siksaan, meninggalkan harta, keluarga dan sahabat-sahabatnya untuk menyelamatkan agamanya. Ada juga yang beriman karena melihat Nabi Muhammad dengan para pendukungnya yang berjumlah kecil namun tidak dapat dipatahkan oleh siapapun berkat perlindungan dan

⁶ Q.S. al-Furqân [25]: 5.

⁷ Q.S. al-Anfâl [8]: 31.

⁸ Q.S. al-Anbiyâ' [21]: 5.

pertolongan Allah. Ada pula yang beriman setelah shari'ah Islam diterapkan, lalu mereka melihat di dalamnya keadilan dan toleransi yang tidak pernah mereka lihat dalam sistem bermasyarakat manapun sebelumnya.

Kisah Walid b. al-Mughîrah dan surah al-Muddaththir adalah kisah dan surah yang turun pada masa-masa awal Islam. Dalam surah ini tidak ditemukan aspek hukum dan ilmu pengetahuan. Yang ada hanya tentang penciptaan manusia dan tidak pula ditemukan berita gaib yang terbukti setelah beberapa tahun kemudian seperti halnya yang tersebut dalam surah al-Rûm. Namun demikian surah al-Muddaththir telah membuat seorang sastrawan besar di zamannya, Walid, tergoncang hatinya sedemikian rupa. Ini bukti bahwa daya pesona yang dirasakan Walid tersimpan dalam aspek lain dari kemukjizatan al-Qur'ân selain aspek hukum, berita gaib, dan ilmu pengetahuan. Karena bangsa Arab menganderungi puisi-puisi yang indah, maka sangat besar kemungkinan pesona itu tersimpan dalam stilistika al-Qur'ân, bukan pada topik yang dibicarakan olehnya. Keistimewaan itu tampak di sela-sela deskripsi (*tasawwur*) indah, atraktif, ekspresif dan visual ayat-ayat tersebut.

Karakteristik Kemukjizatan al-Qur'ân pada Aspek Stilistika

Kemukjizatan al-Qur'ân telah diakui oleh semua ulama, baik dari kalangan Sunnî, Shî'ah maupun Mu'tazilah, sehingga dikenal ilmu *ijâz al-Qur'ân* sebagai sub-disiplin dalam ilmu al-Qur'ân. Perselisihan pendapat ulama terdapat pada letak kemukjizatan al-Qur'ân. Apakah kemukjizatannya itu karena tata bahasa yang mengungguli tata bahasa manusia meski materinya sama? Ataukah karena Allah sengaja membuat manusia tidak mampu (*surfab*) meski dalam jangkauan kemampuan yang dimilikinya? Sebagian ahli al-Qur'ân berpandangan kemukjizatan al-Qur'ân terletak pada *surfab*, seperti yang banyak dikemukakan oleh ulama Shî'ah, Mu'tazilah dan sedikit dari kalangan Ash'ârîyah. Dari kalangan Shî'ah terdapat Sharîf Murtaqâ, dari Mu'tazilah di antaranya Jâhid dan Ibrâhîm b. Sayyâr al-Nazzâm, dari Ash'ârîyah terdapat Abû Ishâq al-Isfirâyinî walaupun yang disebut terakhir ini dibantah oleh al-Shahrastânî dalam kitabnya *al-Milal wa al-Nihal*.⁹

Terlepas dari silang pendapat di kalangan ulama tentang letak kemukjizatan al-Qur'ân, semenjak awal penulis tertarik untuk

⁹ Ibid., 139.

mendalami tentang kemukjizatan al-Qur’ân dari aspek stilistikanya, yakni “deskripsi (*taṣṣanwūr*)”. Sebelum sampai pada pembahasan tentang “deskripsi al-Qur’ân” sebagai bagian stilistika yang menjadi fokus kajian ini, berikut penulis paparkan terminologi “deskripsi”. Menurut Suparni deskripsi adalah melukiskan sesuatu atau keadaan dengan kata-kata, sehingga pembaca atau pendengar seolah-olah melihat sendiri, mendengar dan merasakannya.¹⁰ Pendapat ini sejalan dengan pengertian deskripsi yang dikemukakan oleh Ibn Ṭabâ Ṭibâ, bahwa keindahan bahasa terpenuhi bila dapat dilihat, didengar dan dirasakan di samping muatannya dapat diterima akal pemikiran.¹¹ Berikut akan dikaji kata, kalimat dan susunan yang dipergunakan dalam “deskripsi (*taṣṣanwūr*) al-Qur’ân” dengan menitikberatkan pada kecermatan, sifat dan musikalitasnya, yaitu pada aspek:

1. Cermat dalam Pilihan Kata

Persoalan pendayagunaan kata pada hakikatnya tertumpu pada dua hal penting: a) Ketepatan memilih kata untuk mengungkapkan sebuah gagasan atau pemikiran; dan b) Kesanggupan sebuah kata untuk menimbulkan gagasan-gagasan yang tepat. Karenanya, persoalan ketepatan pemilihan kata berhubungan dengan permasalahan makna kata dan kosakata. Ketepatan makna kata membuat kesadaran untuk mengetahui bagaimana hubungan kata dengan referensinya. Sementara persoalan kesesuaian dalam mempergunakan kata terletak pada, apakah pilihan kata tadi dan gaya bahasa yang digunakan tidak merusak suasana atau menyinggung perasaan.¹² Karena itu para ahli bahasa membedakan kata-kata bersinonim menurut kebanyakan orang, seperti: *al-‘ilm* dan *al-ma‘rifah*; *al-ḥamd* dan *al-shukr*; *al-bukhl* dan *al-shahk*; *al-na‘t* dan *al-ṣifat*; *al-qu‘ūd* dan *al-julūs*; *balâ* dan *na‘am*; *dhâlik* dan *dzâk*; *min* dan *‘an* dan seterusnya. Setiap kata memiliki kekhususan makna dari padanannya meskipun keduanya mengacu kepada makna yang sama dari sebagian yang lain.

Pada kata *al-‘ilm* dan *al-ma‘rifah* misalnya, penggunaan kata *al-ma‘rifah* hanya membutuhkan satu objek saja meskipun tanpa keterangan sifat, sehingga cukup mengatakan *‘arafa Allah* (saya mengetahui Allah). Sedangkan penggunaan kata *‘alim* tidak cukup dengan mengatakan, *‘alimtuḥ*. Tapi harus menambahkan kata sifat

¹⁰ Suparni, *Bahasa dan Sastra* (Bandung: Ganesa Exact, 1985), 78.

¹¹ ‘Abd al-Hâmid, *Ibn Ṭabâ Ṭibâ fî Naqd al-Ibdâ‘i* (Kairo: al-Jâmi‘, 1982), 913.

¹² Gorys Keraf, *Diksi dan Gaya Bahasa* (Jakarta: Gramedia, 1985), 87. Lihat juga ‘Alî Badrî, *Ḥaqâ‘iq wa Abâṭil ḥawl I‘jâz al-Qur’ân* (Kairo: Dâr al-Ṭibâ‘ah, 1982), 21.

setelah objeknya, *'alimt Allah 'âdilan qâdiran*. Di samping itu, kata *al-'ilm* hanya dipergunakan untuk makna umum, sedangkan kata *al-ma'rifah* untuk makna khusus. Kata *al-'ilm* lawan katanya adalah *al-jahl* (kebodohan) sementara lawan kata *al-ma'rifah* adalah *al-nakirah* (tidak kenal).

Misal lain, telah maklum bahwa kata *al-ḥamd* mengacu pada makna *al-thanâ'* (memuji), sementara *al-shukr* mengacu kepada makna imbalan atau balasan. Lawan kata *al-ḥamd* adalah *al-dhamm* (mencela), sementara lawan kata *al-shukr* adalah *al-kufr* (ingkar). Kata *al-ḥamd* dapat dipergunakan kepada suatu yang disukai dan dapat pula dipakai untuk suatu yang dibenci, sementara kata *al-shukr* hanya pada suatu yang disukai. Perbedaan antara kata *al-na't* dan *al-sifat*. Kata *al-na't* lebih khusus dari kata *al-sifat*. Kata *al-na't* mengacu pada makna sifat-sifat tetap seperti tinggi, pendek dan sebagainya. Sementara kata *al-sifat* bersifat umum menyangkut makna sifat tetap dan baru. Sedangkan perbedaan antara kata *al-julûs* dan *al-qu'ûd*. Kata *al-julûs* (duduk) mengacu kepada makna duduk setelah berbaring, sementara *al-qu'ûd* mengacu kepada makna duduk setelah berdiri.¹³

Selanjutnya, kata *balâ* dipergunakan untuk menjawab pertanyaan dengan jawaban positif seperti firman Allah, *alast bi rabbikum? qâlû balâ*.¹⁴ dan kata *na'am* dipergunakan untuk menjawab dengan jawaban negatif, seperti firman Allah, *hal wajadtum mâ wa'ad rabbukum haqqan? qâlû na'am*.¹⁵ Begitu juga kata *al-ikmâl* dan *al-itmâm* dalam firman Allah, *al-yawm akmalî lakum dînakum wa atnamt 'alaykum ni'matî*.¹⁶ Kata *al-ikmâl* mengacu kepada makna kesempurnaan dalam kualitas sementara kata *al-itmâm* mengacu kepada makna kesempurnaan dalam kuantitas. Pendekatan ini yang dipergunakan 'Aishah 'Abd al-Rahmân bint al-Shâṭi', pakar bahasa yang banyak meneliti bahasa al-Qur'ân.

Bint al-Shâṭi' menemukan sampai dewasa ini kata *ru'yah* dan *aḥlâm* selalu dipahami sebagai sinonim. Padahal bila dikaji secara cermat, penggunaannya dalam al-Qur'ân mempunyai perbedaan spesifik. Kata *aḥlâm* disebutkan dalam al-Qur'ân tiga kali dalam bentuk *jama'* (plural) dan selalu didahului kata *adghâth* (kabur, tidak jelas) yaitu pada surah Yûsuf: 44 dan surah al-Anbiyâ': 5, sedangkan kata *ru'yah* disebutkan

¹³ Abû Sulaymân Ḥamd b. Muḥammad b. Ibrâhîm b. al-Khiṭâb, *Bayân I'jâz al-Qur'ân* (Mesir: Dâr al-Ma'ârif, 1976), 31.

¹⁴ Q.S. al-A'râf [7]: 172.

¹⁵ Q.S. al-A'râf [7]: 45.

¹⁶ Q.S. al-Mâ'idah [5]: 3.

sebanyak tujuh kali dalam bentuk *mufrad* (singular). Semuanya mengacu kepada konteks mimpi yang benar: lima kali mengacu kepada mimpi para nabi, sementara yang dua sisanya mengacu kepada mimpi raja al-‘Azîz yang ternyata juga benar adanya, yaitu terdapat dalam surah al-Şaffât [37]: 105; Yûsuf [12]: 15, 43, 45 dan 100; al-Isrâ’ [17]: 60; dan al-Fath [48]: 27.

Dari metode Bint al-Shâṭi’, diketahui bahwa kata *ru’yah* dan *aḥlâm* tidak bersinonim meskipun denotasinya sama, mimpi. Sementara konotasinya berbeda, di mana kata *ru’yah* mengacu kepada makna mimpi yang nantinya benar-benar terjadi dan kata *aḥlâm* mengacu kepada makna mimpi kabur dan tidak dapat ditakwilkan. Pada sisi lain para ahli bahasa juga membedakan dengan cermat denotasi (*ma’nâ ḥaqîqî*) dari konotasi (*ma’nâ majazî*). Dari dua kata yang mempunyai makna yang mirip satu dengan yang lain harus ditetapkan mana yang dipergunakannya untuk mencapai apa yang dimaksudkan dari kata tersebut. Jika pengertian dasar yang diinginkan, maka dipilih kata denotative. Jika yang dikehendaki reaksi emosional tertentu, maka yang dipilih kata konotatif sesuai dengan sasaran yang akan dicapai. Dengan demikian kemampuan memilih kata-kata yang konkret dari kata-kata yang abstrak, memilih kata lebih jelas dari kata yang jelas dan memilih kata yang halus dari kata yang kasar juga diperhatikan dalam persoalan ketepatan pemilihan kata dalam al-Qur’ân.

Metode ini juga telah dipergunakan oleh ‘Alî Badrî, seorang pakar bahasa al-Azhâr Kairo dalam penelitiannya terhadap bahasa al-Qur’ân. Hal ini terlihat ketika ia mengomentari firman Allah: a) *fa’akalah al-dbi’b*; b) *halak ‘anh sulṭânîyah*;¹⁷ c) *wa âyat lahum al-layl naslakeh minh al-nahâr*;¹⁸ d) *fasda’ bi mâ tu’mar*.¹⁹ Ayat pertama menggunakan kata *akal* (memakan) tidak menggunakan kata *iftaras* (mencengkram), karena seandainya al-Qur’ân memilih kata *iftaras*, berarti tubuh Yusuf masih ada sisanya, sehingga Nabi Ya‘qûb, ayahnya, akan menuntut bukti kebenaran argumentasi putra-putranya dengan meminta sisa tubuh putranya, Yusuf. Namun fakta menunjukkan bahwa mereka menyatakan dengan kata *akal* berarti tubuh Yusuf habis termakan serigala sehingga Nabi Ya‘qûb tidak menuntutnya.²⁰

¹⁷ Q.S. Yûsûf [12]: 17.

¹⁸ Q.S. Yâsîn [36]: 37.

¹⁹ Q.S. al-Ḥijr [15]: 94.

²⁰ Badrî, *Ḥaqâ’iq*, 21-42.

Pada ayat kedua dipergunakan kata *halak* (hancur) dalam kaitannya dengan *sultānīyah* (kekuasaan). Padahal kata *halak* mestinya dipergunakan pada suatu yang bersifat materi dan mengapa tidak menggunakan kata *dhababa* (habis) atau *intahâ* (berakhir). Penggunaan kata *halak* dalam ayat ini karena kata *halak* lebih konkret dan dapat dijangkau oleh indra penglihatan bila dibandingkan dengan kata *intahâ* (berakhir) yang nampak abstrak. Demikian halnya kata *naslakeb* (menguliti) dan kata *fasda'* (memecah) jauh lebih konkret ketimbang dengan kata mengganti dan melakukan dakwah secara terbuka.

Demikian juga ketika al-Qur'ân mendeskripsikan Nabi Zakaria sebagai orang tua renta yang lemah dalam surah al-Maryam dengan mengatakan *wa han al-'adhm minnî washta'al al-ra's shayb*.²¹ Pada ayat ini, al-Qur'ân memilih kata *wahan* (rapuh tulangku) tidak memilih *wahan al-lahm minnî* (lemah dagingku) atau ungkapan lain. Penyebabnya adalah bahwa tulang adalah tempat daging menempel, bila tulang letih apalagi dagingnya, dan tidak bisa sebaliknya. Begitu juga, al-Qur'ân memilih ungkapan *washta'al al-ra's shayb* dengan mendahulukan kata *al-ra's* dan mengakhirkan kata *shayb*, penyebabnya adalah karena ungkapan *washta'al al-ra's shayb* memberi pengertian bahwa uban telah merata sehingga tidak ada bagian kepalanya yang tidak beruban sehingga sesuai dengan konteks ketuaan Zakaria.

Berbeda halnya bila diungkapkan dengan *washta'al al-ra's shayb* karena ungkapan ini memberi pengertian bahwa di kepala Zakaria ada ubannya meskipun belum merata. Lebih jauh lagi, mengapa deskripsi al-Qur'ân menggunakan ungkapan *idh jā'a ahadukum min al-ghâ'it* (datang dari sungai).²² Padahal yang dimaksud adalah buang air besar atau kecil. Begitu juga mengapa menggunakan kata *lamastum al-nisâ'* (menyentuh istri)²³ padahal yang dimaksud adalah hubungan suami-istri. Sebabnya adalah karena kalimat *jā'a ahadukum min al-ghâ'it* (datang dari sungai) dan *lamastum al-nisâ'* (menyentuh istri) dirasa lebih halus dan lebih sopan dan tidak menyinggung perasaan.

2. Bersifat Konotatif

Salah satu perbedaan ragam wacana ilmiah dan sastra itu tertumpu pada ragam bahasa. Bahasa ilmiah bersifat denotatif (*ma'nâ haqiqî*) dalam arti mengacu pada satu pengertian saja, ia bermakna konkret

²¹ Q.S. Maryam [19]: 3-6.

²² QS al-Nisâ' [4]: 43.

²³ Ibid.

dan wajar.²⁴ Seperti arti denotatif “luka (*jarḥ*)” adalah kerusakan pada kulit dan lain sebagainya. Akan tetapi deskripsi sastra pada umumnya menggunakan kata-kata yang bersifat konotatif, yaitu kata yang memiliki pengertian tambahan atau arti sekunder di samping arti primernya.²⁵ Bahkan justru arti sekunder darinya yang lebih menonjol dari pada pengertian primernya. Kata *jarāḥtum* (melukai) pada kalimat *huw al-ladhī yatawaffākum bi al-layl wa ya‘lam mā jarāḥtum bi al-nahār*²⁶ tidak lagi bermakna kerusakan pada kulit dan sebagainya tetapi bermakna konotatif mendurhakai (maksiat) kepada Allah. Sebagaimana dapat ditemukan dalam Q.S. al-Inshirāḥ [94]: 1-8.

Ayat-ayat dalam surah al-Inshirāḥ dijalin oleh kata-kata biasa-biasa saja. Secara leksikal diketahui secara jelas makna kata-kata yang digunakan. Dalam ayat-ayat tersebut kata-kata *nashrah lak ṣadrak* (melapangkan dada) *wa waḍa‘nā ‘ank wizrak* (melepaskan beban berat), *anqaḍ ṣābrak* (merobek punggung), *wa rafa‘nā lak dbikrak* (mengangkat sebutanmu), *faraght fanṣab* (kosong dan bersusah payah). Semua kata dalam ayat-ayat tersebut merupakan kata-kata yang amat dikenal artinya. Pertanyaan yang muncul, apakah *nashrah lak ṣadrak* dalam ayat tersebut benar-benar berarti “meluaskan dada” dan “mengembangkan dada”, atukah memiliki makna tambahan yang lain. Apakah *wa waḍa‘nā ‘ank wizrak* berarti “meletakkan beban berat yang merobek punggung” atukah mempunyai makna tambahan yang lain.

Ternyata setelah mengadakan kajian secara cermat memang benar, bahwa kata-kata yang ada dalam surah tersebut mengisyaratkan pada pengertian yang lain, memiliki makna konotatif yang justru menjadi pesan utama darinya. *Nashrah lak ṣadrak*, kalimat ini mewakili pengertian bahwa Rasulullah itu mendapatkan petunjuk iman, cahaya kebenaran, kelapangan keyakinan dan kedamaian jiwa, sementara *wa waḍa‘nā ‘ank wizrak*, *anqaḍ ṣābrak*, kalimat ini mewakili pengertian bahwa Allah telah menyingkirkan kebingungan dan kesesatan yang telah menggelisahkan jiwanya. Sedangkan *wa rafa‘nā laka dbikrak* kalimat ini mewakili pengertian bahwa Allah telah berkenan mengangkatnya sebagai rasulnya, sementara kalimat *fa idhā faraght fanṣab* mewakili pengertian bahwa Allah telah mengosongkan hati

²⁴ ‘Abd Allah b. ‘Abd al-Muḥsin, *Asbāb Ikhtilāf al-Fuqahā’* (Riyad: Maktabah al-Riyād al-Ḥadīthah, 1987), 190.

²⁵ Ibid., 190.

²⁶ Q.S. al-An‘ām [6]: 60.

Rasulullah dari kebingungan yang menimpanya dan dari kegelisahan yang menggelisahkan, yaitu dengan mencurahkan kemudahan sesudah kesulitan, kelapangan jiwa setelah kesusahan dan kesedihan maka hendaknya ia berusaha keras untuk menunaikan tugas-tugas risalahnya dan memperjuangkannya.²⁷ Uraian ini menunjukkan kata-kata al-Qur'ân itu bisa mempunyai makna tambahan atau bersifat konotatif.

3. Bersifat Multiinterpretasi

Bahasa al-Qur'ân cenderung berpenafsiran ganda. Hal ini terjadi karena sifat konotatif bahasanya di satu sisi, dan di sisi lain dikarenakan oleh pengalaman masing-masing pembaca yang relatif berbeda dan beragam. Simpulan ini dibuktikan oleh 'Alî 'Abd al-'Azîm ketika meneliti tentang bahasa al-Qur'ân dengan mengambil populasi dari semua kitab tafsir dari zaman klasik sampai modern, baik yang dalam rumpun tafsir *bi al-ma'thûr*, seperti *Jâmi' al-Bayân* karya Ibn Jarîr al-Ṭabarî, *Jawâbir al-Hisân* karya al-Tha'labî, dan *al-Durr al-Manthûr* karya Jalâl al-Dîn al-Suyûtî, atau tafsir *bi al-ra'y* seperti *Mafâtiḥ al-Ghayb* karya Fakr al-Dîn al-Râzî, dalam *Rûḥ al-Ma'ânî fi Tafsîr al-Qur'ân al-'Azîm* karya Shihâb al-Dîn Maḥmûd Maḥmûd b. 'Abd Allah al-Ḥusaynî al-Alûsî, dan *Anwâr al-Tanzîl wa Asrâr al-Ta'wîl* karya Muḥammad al-Shîrâzî al-Bayḍawî, atau tafsir *bi al-balâghah* seperti *al-Kashshâf* karya al-Zamakhsharî, atau tafsir *bi al-naḥw* seperti *Baḥr al-Mubḥḥ* karya Ibn Ḥayyân, atau tafsir *bi al-fiqh* seperti *al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'ân* karya Abû Bakr al-Anṣârî al-Qurṭubî, atau metode tafsir *bi al-taṣawwuf* seperti tafsir *Ḥaqâ'iq al-Tafsîr* karya Abû 'Abd al-Raḥmân al-Sullamî, atau tafsir *bi al-'ilmî* seperti *Jawâbir al-Hisân* karya Ṭanṭâwî Jawharî, *Tafsîr al-'Ilmî li al-Āyât al-Kawnîyah fi al-Qur'ân* karya Ḥanafî Aḥmad, *Islâm fi 'Aṣr al-'Ilmî* karya Muḥammad Aḥmad al-Ghamrawî, maupun tafsir yang menolak tafsir *bi al-'ilmî* seperti tafsir karya 'Ā'ishah 'Abd al-Raḥmân dan suaminya.²⁸

Ayat-ayat berpotensi tafsir ganda bisa ditemukan misalnya pada firman Allah, *in kull nafs lammâ 'alayh ḥâfiẓ* (setiap diri ada penjaganya).²⁹ Ayat ini memberikan ragam makna yang sebagian telah dikenal umum, dan sebagian lagi baru diketahui melalui penemuan

²⁷ 'Ā'ishah 'Abd al-Raḥmân bint Shâṭi', *al-Tafsîr al-Bayânî li al-Qur'ân al-Karîm* (Kairo: Dâr al-Ma'ârif, 1977), 55-76.

²⁸ 'Alî 'Abd al-'Azîm, *Dirâsat Qur'ânîyah* (Journal al-Azhar, ed. Oktober, 1980), 15012-15022.

²⁹ Q.S. al-Ṭarîq [86]: 4

ilmiah modern. Di antara makna-makna lama dari ayat tersebut adalah:

- a) Sesungguhnya Allah melindungi kita dari berbagai bahaya yang mengancam kita karena Allah adalah sebaik baik penjaga dan Ia adalah Maha Penyayang dari para penyayang.³⁰
- b) Sesungguhnya Allah telah memerintahkan para malaikatnya untuk mencatat ucapan dan perbuatan kita sebagai ukuran untuk memberi balasan kepada kita, sebagaimana firman Allah, *sesungguhnya atas diri kalian para penjaga, mulia, pencatat, dan mengetahui apa yang kita lakukan.*³¹ Juga *tiada suatu ucapan yang ia katakan kecuali padanya Raqib dan 'Atid.*³²
- c) Pada masing-masing diri kita ada “penjaga” yang menjaga kita untuk tidak menghancurkan orang lain atau melakukan kerusakan di bumi kecuali ketika Allah menghendaki untuk menjadikan sebagian manusia sebagai fitnah (ujian) pada sebagian yang lain pada suatu saat, seperti firman Allah, *dan kami jadikan sebagian kalian pada sebagian yang lain sebagai ujian.*³³ Manusia tidak dapat melakukan sesuatu tanpa adanya kehendak Allah karena Ia mencegah suatu perbuatan yang tidak Ia kehendaki, *dan kalian tidak berkehendak kecuali kehendak Allah. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui dan Bijaksana.*³⁴

Sedangkan di antara makna-makna modern dari ayat yang dikutip sebelumnya *in kull nafs lammâ 'alayh hâfiẓ* adalah:

- a) Sesungguhnya Allah telah meletakkan pada darah manusia apa yang disebut para dokter sebagai sel darah putih. Setiap milimeter persegi darah mengandung 8000 sel darah putih. Fungsinya untuk melindungi tubuh bila terserang bakteri-bakteri penyakit. Ketika bakteri-bakteri itu menyerang tubuh manusia, maka otak memberikan isyarat kepada sel-sel darah putih untuk menghadapi musuh dan menyerangnya sampai tuntas dan sirna. Para dokter telah memahami kondisi ini, sehingga bila wabah penyakit seperti kolera atau kudisan menjangkiti manusia, mereka segera memberikan vaksinasi dengan memasukkan bakteri-bakteri lemah pada orang-orang yang sehat untuk melatih sel-sel darah putih

³⁰ Q.S. Yûsuf [12]: 64

³¹ Q.S. al-Infitâr: 10-14

³² Q.S. Qâf [50]: 18

³³ Q.S. al-Furqân [25]: 20

³⁴ Q.S. al-Insân [76]: 30.

menghadapi bakteri itu supaya tubuh memiliki imun untuk menghadapi bahkan menghancurkan bakteri jahat. Bukankah sel darah putih merupakan “penjaga (*ḥāfiẓ*) yang disiapkan untuk melindungi tubuh dari bakteri penyakit yang mematikan itu, sebagaimana firman Allah, *sesungguhnya pada diri manusia ada penjaganya*.³⁵

- b) Para dokter menemukan makna baru lagi dari ayat tersebut, yaitu bahwa bakteri bila menimpa tubuh manusia melalui hidung, maka akan menemui tiga benteng pertahanan tubuh: *pertama*, bulu hidung. Bulu hidung ini bekerja untuk menyaring udara dari bakteri-bakteri dan semacamnya; *kedua*, hormon hidung. Hormon yang dikeluarkan oleh hidung dapat mengusir benda-benda yang masuk, termasuk bakteri dan virus; dan *ketiga*, pangkal hidung. Fungsi pangkal hidung sebagai pembersih udara dengan sempurna, suhu panas yang diproduksi menyesuaikan dengan panas tubuh, sehingga penghirup udara tidak akan terserang penyakit menular seperti influenza atau masuknya udara panas ke dalam paru-paru. Demikian juga seluruh anggota badan manusia, masing-masing dilengkapi dengan perangkat yang dapat melindungi dan menjaganya dari bahaya.
- c) Adapun para pakar kejiwaan memahami ayat tersebut dengan pemahaman yang lain, bahwa setiap tubuh manusia diberi penjaga oleh Allah. Penjaga itu berfungsi mengingatkannya pada sesuatu yang akan menyimpannya dan berfungsi melindunginya dari perbuatan dosa-dosa yang menghancurkannya. Mereka menamakannya ‘*Atîd* (pengawas), umum disebut “hati nurani” yang selalu mengingatkan pemiliknya untuk menjauhi perbuatan yang menyalahi peraturan atau budi pekerti yang mulia atau shari‘ah *samâwî*. Kadang-kadang seseorang melakukan kesalahan, lalu hati nurani mengingatkannya untuk segera memperbaiki kesalahan itu. Penjaga ini dalam al-Qur’ân disebut *al-nafs al-lawwâmah* (jiwa yang kritis) yang selalu menegur dan mencela pelakunya jika gegabah atau berbuat salah atau kurang perhatian, sehingga keberadaannya mengantarkan manusia pada kebenaran. Maka hendaknya seseorang itu mendengarkan dan mentaati suara hati nuraninya yang kritis itu supaya dapat kembali pada fitrahnya yang bersih yang Allah ciptakan atasnya. Inilah yang diisyaratkan

³⁵ Q.S. al-Tariq [86]: 4

Rasulullah dalam *ḥadīthnya*, *bertanyalah kepada hati nuranimu walaupun manusia banyak memberimu fatwa kepadamu*.³⁶

- d) Para ahli biologi mendapatkan makna lain dari ayat yang telah disebut, bahwa Allah telah membekali setiap benda hidup dengan perangkat yang menjaga dan melindunginya dalam medan pertempuran yang berlangsung antara benda-benda hidup. Allah membekali manusia akal pikiran untuk melindunginya dari serangan binatang buas sebagaimana Allah membekali kura-kura dengan tempurung yang dapat melindungi, membekali ular dengan bisa, hewan landak dengan duri, sapi dan sebangsanya dengan tanduk, serigala dengan taring dan kuku tajam, sebangsa kijang dengan keringanan dan kecepatan yang tinggi dalam bergerak, bahkan tanaman-tanaman yang lemahpun Allah bekal dengan duri-duri, *sesungguhnya atas setiap jiwa ada penjaganya*.³⁷

Dari uraian di atas dapat ditarik simpulan, bahwa ayat-ayat al-Qur'ân telah mewariskan berbagai makna klasik dan modern dan akan memberikan ragam makna baru lain di masa mendatang. Makna-makna ini semuanya benar adanya. Andaikan al-Qur'ân menyebutkan setiap makna ini pada bahasan tersendiri, tentu mushaf al-Qur'ân akan berlipat ganda dan tentu sebagian generasi tidak dapat memahaminya sebelum matang pengetahuan ilmiahnya. Allah telah memberi petunjuk kepada manusia untuk menciptakan roket berkepala banyak yang bila ditembakkan, masing-masing kepala itu akan mengenai sasaran-sasarannya. Bila ada satu kalimat dapat mengenai berbagai sasaran yang dimaksud pada saat yang bersamaan. Itulah mukjizat yang hanya dimiliki al-Qur'ân supaya setiap manusia dapat mengambil darinya sesuai dengan pengetahuan, pemikiran, dan ketakwaan yang dimiliki. Setiap masa dapat menemukan makna baru dan segar dalam memahami makna al-Qur'ân yang ditegaskan Rasulullah, *tidak akan pernah lapuk karena banyaknya bantahan dan tidak akan habis keajaibannya*.

Dengan demikian tidak ada makna akhir dalam deskripsi al-Qur'ân. Deskripsi (*taṣanwūr*) al-Qur'ân sesungguhnya ibarat kehidupan yang berevolusi, mengundang aneka kemungkinan penafsiran. Kemungkinan-kemungkinan itu akan terus mengalir ibarat mata air yang tak akan kenal kering baik di musim kering apalagi di musim hujan. Timbulnya sifat *multi-interpretable* itu sebenarnya bukan saja karena bahasanya yang bersifat konotatif. Akan tetapi juga karena

³⁶ HR. Aḥmad (4/227-228).

³⁷ Q.S. al-Ṭarīq [86]: 4

dipengaruhi oleh kemajemukan pengalaman, daya tanggap, dan daya tangkap dari penikmatnya itu sendiri. Artinya, karena pengalaman yang berbeda dari masing-masing pembacanya, maka mereka pun akan menafsirkan berbeda atas deskripsi al-Qur'ân yang mereka baca. Oleh karena itu benar apa yang dikabarkan seorang orientalis Perancis, Ernest Renan, *cukuplah kitab al-Qur'ân ini, karena ia selalu tampil baru dan segar seolah-olah baru ada kemarin*.³⁸

4. Memuat Efek Musikalitas

Deskripsi yang baik itu tidak hanya bisa diterima oleh akal pikiran karena isinya rasional dan logis. Akan tetapi juga harus dapat diterima oleh pendengaran karena adanya ketertataan nada atau efek musikalitas. Efek musikalitas, keteraturan nada adalah efek suara atau bunyi yang mampu membangkitkan rasa merdu. Kemerduan bunyi deskripsi al-Qur'ân pada umumnya ditampilkan lewat pembentukan kata, pola kalimat berimbang, persajakan, perulangan bunyi-bunyi yang sama dan panjang pendeknya kalimat seperti yang akan diuraikan berikut ini:

a) Pembentukan kata

Keindahan kata itu dapat diperoleh bila ringan diucapkan dan merdu didengarkan. Kaidah ini bila diterapkan dalam mengulas deskripsi al-Qur'ân, maka akan didapati bahwa semua kata yang ada dalam al-Qur'ân mudah diucapkan dan merdu didengar. Hal itu karena setiap kata yang ada dalam al-Qur'ân didominasi oleh huruf-huruf *dhilqîyah*, yaitu huruf-huruf yang *makbraj* (tempat keluar bunyi)-nya berada di ujung lisan. Artinya, setiap kata dalam al-Qur'ân mengandung satu, dua atau tiga dari huruf-huruf *dhilqîyah*, yaitu: *mîm*, *bâ'*, *râ'*, *nûn*, *fâ'*, *lâm*, ditambah dengan huruf *'ayn*, *qâf*, *sîn*, dan *dâl*.³⁹ Sementara huruf-huruf selain huruf sepuluh ini yang ada di dalam suatu kata adalah sebagai pembentuk keseimbangan, sebab menurut al-Ramanî, huruf-huruf suatu kata yang terlalu berdekatan *makbraj*-nya mirip dengan jalannya orang terikat dengan langkah yang cepat. Kalau terlalu jauh *makbraj*-nya mirip dengan orang yang berjalan meloncat-loncat, dan keduanya jauh dari keseimbangan.⁴⁰

³⁸ Badrî, *Haqâ'iq*, 101. Lihat pula Ḥasan Ḥanafî, *Min al-Lughah ilâ al-Fîker* (Damaskus: Majma' al-Lughah, 1966), 64-67.

³⁹ Kamâl Bashâr, *Muṣṭalahât Ṣawtîyah Dhât al-Tarîkh* (Riyad, Journal al-Fayṣal, ed. 40), 25-27.

⁴⁰ Ṭâhâ Muṣṭafâ Abû Karîshah, *Naqd al-Âdab al-Qadîm 'ind al-'Arab* (Mesir: Dâr al-Kitâb, t.th.), 92.

Di samping harus mudah diucapkan dan indah serta merdu didengarkan, sebuah kata harus sesuai dan serasi dengan makna kata itu sendiri. Artinya bila maknanya “gagah” maka kata pun harus nampak “gagah”. Bila maknanya “lembut”, maka kata pun harus “lembut” pula. Sebab kata menurut penilaian telinga sama dengan figur seseorang menurut penilaian penglihatan mata. Kata yang “gagah” terbayang dalam pendengaran seperti sosok manusia yang berwibawa. Sementara kata yang “lembut” terbayangkan bagaikan sosok yang berwatak berbudi pekerti lembut, demikian pendapat Ibn Athîr.⁴¹

Keselarasan antara ucapan kata dan makna ayat al-Qur’ân misalnya dalam penggunaan kata *Ithbâqaltum* dalam firman Allah, *yâ ayyuh al-ladhîn âmanû mâ lakum idhâ qîl lakum; infirû fî sabîl Allah ithbâqaltum fî al-ard*.⁴² Pengucapan kata ini terasa berat bagi lisan manusia, tak terkecuali bagi *native*, seolah ada benda berat yang diangkat oleh beberapa orang lalu jatuh dari tangan mereka karena beban berat, akan beda rasa jika katanya adalah *tathâqaltum*. Kata-kata lain yang serupa misalnya: kata *layubattî’ann* pada ayat *wa inn minkum laman layubattî’ann*. (Dan sesungguhnya di antara kamu ada orang yang sangat berlamat-lambat (ke medan pertempuran);⁴³ kata *anulzîkumûb* pada ayat *afara’aytum in kunt ‘alâ bayyinatun min rabbî wa âtânî rahmat min ‘indih fa ummiyat ‘alaykum anulzîkumûb wa antum labâ kârihûn* (Hai kaumku, bagaimana pendapatmu, jika aku mempunyai bukti yang nyata dari Tuhanku, dan diberinya aku rahmat dari sisi-Nya, namun rahmat itu disamarkan bagimu. Apa akan kami paksakan kamu menerimanya, padahal kamu tiada menyukainya?);⁴⁴ dan kata *bi muzâkhabzîhib* pada ayat *wa mâ huw bi muzâkhabzîhib min al-‘adhâb ‘an yu’ammâr alf sanah* (masing-masing mereka ingin agar diberi umur seribu tahun).⁴⁵

Demikian pula pada kasus ini dapat ditemukan kata-kata dalam al-Qur’ân yang menunjukkan makna hari kiamat seperti: *al-şâkhekbah*; *al-tâmmah*; dan *al-hâqqah*. Semua nada kata itu sesuai dan serasi dengan makna yang ditunjukkan. Kata *layubattîann*, nampaknya mulut nyaris kesulitan mengucapkannya sehingga lambat untuk mencapai akhir

⁴¹ Ibid., 93.

⁴² Q.S. al-Tawbah [9]: 38.

⁴³ Q.S. al-Nisâ’ [4]: 72.

⁴⁴ Q.S. Hûd [11]: 28.

⁴⁵ Q.S. al-Baqarah [2]: 96.

huruf kata itu. Kata *anulzimukumûh* melukiskan suasana keterpaksaan dengan memasukkan semua kata ganti dalam pengucapan yang saling berkaitan erat satu dengan lainnya sebagaimana digabungkannya sekelompok orang dengan sesuatu yang mereka tidak sukai. Kata *yaṣṭarikhûn* memberikan imajinasi kepada pengucap akan nadanya yang keras sekeras jeritan-jeritan yang saling bersautan dari semua arah yang muncul dari tenggorokan yang penuh dengan suara suara keras. Suara-suara keras dan jeritan ini juga mengisyaratkan suasana pengabaian terhadap jeritan ini yang tidak diperhatikan atau ditanggapi. Selain itu, kata itu mengisyaratkan adanya siksaan keras dan berat yang membuat mereka menjerit dan berteriak keras. Kata *bimuzakhzihib* melukiskan kepada pengucap bentuk penghindaran yang memang merupakan makna kata tersebut. Nada kata *ṣakhkhab* nyaris membelah anak telinga karena berat dan kerasnya memiliki nada seperti petir yang memberikan kesan merata kepada pengucap seperti angin topan yang menerjang dan melululantakkan segala sesuatu tanpa sisa.

b) Pola kalimat berimbang

Pola kalimat berimbang atau paralelisme adalah pola kalimat yang berusaha mencapai kesejajaran dalam pemakaian kata atau frase-frase yang menduduki fungsi yang sama dalam bentuk gramatikal yang sama. Kesejajaran tersebut dapat pula berbentuk anak kalimat yang bergantung pada sebuah induk kalimat yang sama. Pola ini timbul dari kalimat berimbang seperti yang didapati dalam Q.S. al-Mu'minûn [23]: 1-5.

c) Persajakan

Persajakan adalah perulangan bunyi yang sama pada akhir kata pada dua kalimat atau lebih untuk membantu terciptanya efek ritme atau irama. Misalnya firman Allah dalam surah al-Ikhlâṣ [112]: 1-4.

d) Perulangan bunyi-bunyi yang sama

Pada aspek perulangan bunyi dalam al-Qur'ân dapat dipilah berdasarkan jenisnya menurut istilah sastra ke dalam: *pertama*, aliterasi. Yaitu perulangan bunyi konsonan depan setiap kata secara berurutan. seperti dalam ayat *ta Allāh taftā' tadbkur yūsuf ḥattā takûn ḥarādan aw takûn min al-bālikîn* (demi Allah, senantiasa kamu mengingat Yusuf, sehingga kamu mengidap penyakit yang berat atau termasuk orang-orang yang binasa);⁴⁶ *kedua*, rima tak sempuma. Yaitu perulangan

⁴⁶ Q.S. Yûsuf [12]: 85.

bunyi pada suku terakhir, seperti *idhâ waqa'at al-wâqi'ah, lays limaq'atihâ kâdbibah, khâfîdat al-râfi'ah*.⁴⁷

Karena aspek musikalitas inilah al-Qur'ân dianggap terpengaruh oleh bahasa syair dan mantera. Tuduhan ini tidak hanya berlangsung pada masa al-Qur'ân diturunkan, tapi juga berlangsung pada era modern sekarang. Di antara tuduhan itu datang dari Montgomery Watt dalam bukunya *Bell's Introduction to the Qur'an*. Menurut Watt, sedikitnya ada lima bagian ayat-ayat al-Qur'ân yang dipengaruhi mantera tukang tenung yaitu: surah al-Şaffât: 1-4; al-Dhâriyât: 1-6; al-Mursalât: 1-7; al-Nâzi'ât: 1-14; dan al-Ādiyât 1-6.⁴⁸ Tuduhan-tuduhan ini jelas kurang kuat dasarnya, karena persoalan mantera tukang tenung dan sihir tidaklah asing bagi suku Quraysh sehingga seandainya benar tuduhan ini, jelas suku Quraysh akan membantah dan menentangnya sebagaimana biasa mereka lakukan di antara para penyair.⁴⁹

Memang sebagian ayat-ayat al-Qur'ân tampil dalam bentuk *wazn* atau pakem nada syair seperti pada ayat, *wadâniyat 'alayhim zîlâlubâ wa dbullilat qutûfubâ tadblii*.⁵⁰ Menurut pakar syair, bahwa ayat ini sebanding dengan nada *bahar rajaz*, yaitu nada yang didasarkan pada perulangan bunyi *wazn mustafîl* sebanyak enam kali.⁵¹ Kemiripan dengan syair pada aspek *wazn* juga terdapat pada ayat, *wa yukhzihim wa yansurbum 'alayhim wa yashfi şudûr qawm mu'minîn* (Allah akan menghinakan mereka dan menolong kamu terhadap mereka, serta melegakan hati orang-orang yang beriman).⁵² Nada ayat ini seirama dengan *bahar al-wâfir*, yaitu suatu nada yang dihasilkan dari pengulangan bunyi *mufa'alab* sebanyak enam kali.

Sedangkan pada Q.S. al-Dhâriyât [51]: 1-3 dan Q.S. al-Ādiyât [100]: 1-3, keduanya bernada sama dengan *bahar al-basîf*, yaitu nada yang dihasilkan dari perulangan bunyi, *musta'ilun fâ'ilun mustaf'ilun fâ'ilun*. Namun, fakta semacam ini tidak dapat dijadikan bukti bahwa al-Qur'ân itu terpengaruh oleh syair, sebab ada batasan bahwa syair harus terdiri minimal dari dua bait dengan *wazn* dan *qâfiyah* yang sama.

⁴⁷ Q.S. al-Wâqi'ah [56]: 1-3.

⁴⁸ Montgomery Watt, *Bell's Introduction to The Qur'an* (Edinburg: The University Press, 1970), 74-77.

⁴⁹ Badrî, *Haqâ'iq*, 122.

⁵⁰ Q.S. al-Insân [76]: 14.

⁵¹ Badrî, *Haqâ'iq*, 122.

⁵² Q.S. al-Tawbah [9]: 14.

Dengan demikian satu wacana yang terdiri dari satu bait atau dua bait dengan *waẓn* dan *qāfiyah* yang berbeda tidak dapat disebut syair.⁵³ Bahkan bila dilakukan penelitian lebih jauh ditemukan bahwa musikalitas deskripsi al-Qur'ân juga disesuaikan dengan suasana, fenomena, gagasan, dan pemikiran yang hendak disampaikan. Musikalitas bernada cepat bila memang suasana dan fenomena memang berjalan cepat. Misalnya yang ditemukan pada surah al-Infīṭâr: 1-5. Musikalitas ayat-ayat ini bernada cepat karena membicarakan dan mendeskripsikan suasana dan fenomena hari kiamat yang semuanya memang berjalan cepat. Perulangan bunyi (t) dari kutipan ayat-ayat ini bagaikan ketukan berirama dalam lagu. Perulangan bunyi (t) jelas menimbulkan suasana tertentu, suasana itu muncul akibat dari hadirnya efek musikalitas, efek irama dari perulangan bunyi (t) yang menimbulkan sugesti kecepatan dan kedahsyatan.

Sebaliknya bila suasana dan pemikiran yang disampaikan itu mantap dan lambat, maka musikalitas deskripsi al-Qur'ân juga berjalan mantap dan lambat, seperti pada surah al-Fajr: 27-30. Ayat-ayat ini tidak dapat dibaca cepat karena suasananya adalah suasana ketenangan dan ketenteraman. Perulangan bunyi (h) menimbulkan sugesti ketenangan. Bila suasana yang dilukiskannya itu sesak, maka nada deskripsi al-Qur'ân ditimbulkan dengan sugesti kesesakan pula, seperti pada surah al-Qiyâmah: 29-30. Perulangan bunyi (q) menimbulkan sugesti sesak. Demikian itu karena yang sedang digambarkan adalah suasana kesesakan akibat berdesakannya manusia pada hari kiamat. Begitu juga ketika suasana atau pemikiran yang ingin disampaikan berkaitan dengan suasana waswas, maka nada ayatnya ditampilkan dengan nada waswas pula, seperti pada surah al-Nâs 1-5. Perulangan bunyi (s) menimbulkan sugesti waswas.

Penyampaian yang Efektif dan Persuasif

Yang dimaksudkan dengan runtut atau ketertataan deskripsi di sini adalah adanya keterkaitan dan hubungan yang kuat di antara ayat-ayat al-Qur'ân dalam satu surah karena ditata dan disusun sesuai dengan tatanan pemikiran yang runut.⁵⁴ Teori ini telah diulas dengan apik oleh Bint al-Shâṭi' dalam karya tafsirnya dan berhasil dengan baik. Berikut

⁵³ Muḥammad b. al-Tayyib Abû Bakr al-Bâqilânî, *Ijâz al-Qur'ân*, ed. Sayyid Ṣaqar (Kairo: Dâr al-Ma'ârif, 2010), 53.

⁵⁴ 'Âishah, *al-Tafsîr*, 18 Lihat pula Joy M. Reid, *The Process of Composition* (USA: Prentice Hall Inc. Englewood Cliffs 1982), 69-70.

ini disampaikan tatanan pemikiran tafsirnya yang ada dalam surah al-Balad: 1-20 secara utuh:

Lâ uqsim bi hâdhâ al-balad

Ayat ini berkaitan erat dengan ayat sesudahnya dari dua aspek: a) adanya *waw* (*wa*) sebagai pengikat frase pertama, b) pengulangan kata (*hâdhâ al-balad*) sebagai penegasan hubungan antara dua ayat.

Wa ant hill bi hâdhâ al-balad

Wa wâlid wa mâ walad

Laqad khalaqnâ al-insân fî kabad

Ayat-ayat selanjutnya menjelaskan bentuk kesulitan itu berikut penjelasan sarana-sarana untuk mendapatkan hidayah dan perbedaan.

Ayahsab an lan yaqdir ‘alayh aḥad

Di sini penderitaan itu berawal karena manusia di saat merasa kuat dan kaya. Ia sesat dan menyombongkan diri dan mengira bahwa ia tidak akan dapat dikuasai siapa pun. Ia juga tertipu oleh kekayaannya dan membanggakan diri.

Yaqûl ablakt mâlan lubad

Ayahsab an lam yarab aḥad

Dengan kata lain ia tidak akan jatuh ke tangan *dhât* yang Maha Kuasa dan Maha Mengetahui semua perbuatannya. Ayat ini mengantarkan kepada ayat-ayat berikutnya:

Alam naj‘al lah ‘aynayn

wa lisân wa shafatayn

wa hadaynah najdayn

Di sini al-Qur’ân memulainya dengan sarana daya tangkap indra dan sarana bertaubat, mata adalah sarana penglihatan, lisan dan kedua bibir adalah sarana berucap, bertaubat dan mengungkap. Yang dimaksud dengan sarana-sarana indra di sini adalah sarana-sarana indra manusia bukan sarana indra hewan. Karena yang dimaksudkan dengannya adalah tanggungjawab manusia terhadap amanat penglihatan dan pengucapan dalam mendorong, mencegah dan menetapkan dengan argumentasi.

Setelah dijelaskannya sarana daya tangkap indra yang berupa penglihatan dan pengucapan, disampaikan pengingat terhadap hidayah Allah terhadap manusia yang berupa daya tangkap yang jelas terhadap rambu-rambu baik dan buruk, *wa hadaynah al-najdayn*. Hubungan ketiga ayat ini dengan ayat-ayat sebelumnya sangat jelas, manusia yang Allah ciptakan itu siap menerima amanat beban yang sulit, siap untuk

menghadapi kesulitan dalam memilih salah satu dari dua jalan, baik dan buruk. Allah telah membekalinya dengan sarana-sarana indra dan telah menunjukkannya rambu-rambu kebaikan dan keburukan secara jelas dan konkret di hadapannya. Ia dapat melihatnya dengan kedua matanya sebagaimana ia melihat kedua jalan di siang hari, ia dapat mengetahuinya karena Allah telah membekalinya dengan fitrahnya yang dapat membedakan antara kebaikan dan keburukan.

Fa la iqtaham al-'aqabah

Dipergunakannya kata *iqtaham* (menerobos) dalam ayat ini sangat tepat dan sesuai dengan kata *al-'aqabah* (jalan gunung yang rumit) dalam hal sama-sama berat, sulit dan perlu perjuangan. Sementara kesesuaian antara menerobos jalan pegunungan yang rumit dengan penciptaan manusia dalam kesulitan adalah sangat jelas, karena manusia yang diciptakan dalam kesulitan selayaknya menerobos kesulitan yang paling rumit dan melampaui keselamatan yang paling keras atas petunjuk yang telah diberikan kepadanya berupa sarana-sarana indra dan kemampuan untuk membedakan dan kemampuan untuk bersusah payah yang telah menjadi fitrahnya.

Selanjutnya konteks ayat ini tampak tidak memerlukan penjelasan karena deskripsi al-Qur'ân telah menjelaskan sendiri tentang kesulitan itu (*al-'aqabah*) ketika menyatakannya dengan pertanyaan yang mengarahkan.

Wa mâ adrâk mâ al-'aqabah

fakk raqabah

aw it'âmun fî yawmin dhî masghabah

yatîman dhâ maqrabah aw miskînan dhâ matrabah

Inilah kesulitan-kesulitan yang semestinya diterobos oleh manusia dengan sarana perjuangan dan energinya, sarana indra dan kemampuan untuk membedakan. Itulah juga penjelasan tentang fenomena-fenomena kelaliman yang lahir dan timbul dari kesesatan para penguasa dan kesombongan orang-orang kaya di negeri ini. Penderitaan masyarakat Mekah yang berupa tragedi perbudakan, perpecahan kelompok sosial, kelaliman dan kediktatoran sampai menginjak-injak kehormatan Rasulullah di tanah haram. Semuanya tidak lain adalah sebagai akibat dari kesombongan manusia yang telah terperdaya oleh kekuatannya, lalu memperbudak makhluk-makhluk sesamanya sebagaimana ia menghiasi kebesarannya dengan membanggakan diri karena ia dapat membelanjakan hartanya yang

berlimpah sementara di dekatnya ada anak yatim yang membutuhkan atau orang miskin yang hanya memiliki debu.

Situasi sakit ini berlangsung turun-temurun di negeri ini. Oleh karena itu manusia selayaknya memerangi kesombongan karena kekayaan dan keterpedayaan karena kekuatan dan bersedia menanggung beban untuk berkorban dan mengutamakan orang lain demi kesejahteraan masyarakat dengan segala kesulitan dan penderitaannya.

Thumm kân min al-ladhîn âmanû wa tawâṣaw bi al-ṣabr wa tawâṣaw bi al-marḥamah

Menghubungkan iman dengan kata *thumm* pada ayat-ayat sebelumnya, memberikan pengertian kepada kita bahwa mewujudkan kemuliaan manusiawi itu adalah dengan membebaskan perbudakan dan keadilan sosial dengan memberi makan anak yatim yang ada di sekitarnya atau memberi makan orang miskin. Tiada tempat bagi iman berikut saling berwasiat dengan kesabaran dan kasih sayang, tiada pula seseorang itu beriman selama dalam dirinya tidak ada niat untuk menyingkirkan kesombongan yang membuatnya tidak lagi memperbudak manusia sesamanya dan tidak memperhatikan hak anak yatim dan orang miskin. Bagaimana seseorang dapat disebut beriman kepada Allah selama ia belum terbebas dari keterpedayaan kekuasaan, kebesaran dan kekayaannya. Keterpedayaan yang membuatnya mengabaikan sesamanya, membuatnya mengira tidak diketahui oleh siapa pun dan tidak dikuasai oleh siapa pun. Iman kepada Allah adalah nikmat yang tidak diberikan kepada orang-orang keras hatinya, buta mata dan tidak bisa membedakan antara kebaikan dan keburukan.

Ulâ'ik aṣḥâb al-maymanah

Kemudian didatangkan lawan kata dari *aṣḥâb al-maymanah* dalam surah al-Balad ini dengan *aṣḥâb al-mash'amah* (orang-orang kafir yang pesimis).

Wa al-ladhîn kafarû bi âyâtinâ hum aṣḥab al-mash'amah

Ayat ini menunjukkan bahwa yang kufur dan mengingkari ayat-ayat Allah adalah lawan dari menembus jalan pegunungan yang rumit (*al-'aqabah*), yaitu membebaskan perbudakan, atau memberi makan di hari kelaparan, kemudian iman dan saling berwasiat dengan kesabaran dan kasih sayang.

'alayhim nâr mu'ṣadab

Ayat terakhir surah al-Balad ini telah mengungkapkan dengan konkret kerusakan keadaan di negeri ini. Nabi yang tinggal di

dalamnya telah menderita karena disakiti dan ditekan, dan karena melihat penyakit-penyakit masyarakat Mekah yang diwarisi dari generasi ke generasi. Surah ini juga menjelaskan sebab-sebab kerusakan dan cara-cara penyelamatan dengan mengarahkan energi manusia dan fitrahnya yang berupa kemampuan untuk bersusah payah untuk memperbaiki kelaliman-kelaliman manusia dan sosial kemasyarakatan dan untuk mengetahui keburukan dan akibat buruk yang muncul setelahnya. Tatanan pemikiran yang runut dan teratur pada pemilihan kata dan makna dalam deskripsi al-Qur'ân terbukti erat dan kuat dari awal sampai akhir surah al-Balad.

Penyampaian Gagasan dalam Bentuk Visual

Deskripsi (*taṣawwur*) al-Qur'ân selalu menyampaikan ide, gagasan, pemikiran, situasi kejiwaan, watak kemanusiaan, fakta, kisah, dan fenomena dalam bentuk gambar hidup bergerak aktif dan kadang ditambah dengan bentuk dialog sehingga menjadi utuh citra dari pemikiran-pemikiran itu dalam benak pendengar atau pembaca,⁵⁵ sehingga pendengar dan pembaca dapat melihat, mendengar dan merasakannya bahkan seolah-olah ia berada di hadapan peristiwa-peristiwa yang dipaparkannya. Ia lupa bahwa itu hanya suatu wacana yang sedang dibaca. Sebagai misal dari ayat-ayat yang menjelaskan pemikiran tentang kemustahilan orang-orang kafir untuk masuk surga. (Sesungguhnya orang-orang yang mendustakan ayat-ayat Kami dan menyombongkan diri terhadapnya, sekali-kali tidak akan dibukakan bagi mereka pintu-pintu langit dan tidak (pula) mereka masuk surga, hingga onta masuk ke lobang jarum. *Demikianlah Kami memberi pembalasan kepada orang-orang yang berbuat kejahatan.*⁵⁶

Di sini dapat dilihat suatu gambar yang dibangun setahap demi setahap oleh kata tentang citra kemustahilan orang-orang kafir untuk masuk surga. Dilukiskannya dengan tidak dibukanya pintu-pintu langit *-la tufattah labum abwâb al-samâ'*, kesulitan itu seperti masuknya benang besar ke dalam lubang jarum. Ayat berikut ini menjelaskan pemikiran bahwa amal perbuatan yang dilakukan orang-orang kafir itu adalah sia-sia tanpa makna. *Dan Kami hadapkan segala amal yang mereka kerjakan, lalu Kami jadikan amal itu (bagaikan) debu yang berterbangan.*⁵⁷ Dari ayat ini kita dapat melihat citra kesia-siaan amal perbuatan mereka dalam gambar debu-debu yang berterbangan.

⁵⁵ Quṭb, *al-Taṣnîr*, 55.

⁵⁶ Q.S. al-A'râf [7]: 40.

⁵⁷ Q.S. al-Furqân [25]: 23.

Dalam ayat lain dengan pengertian yang sama disebutkan, *orang-orang yang kafir kepada Tuhannya, amalan-amalan mereka adalah seperti debu yang dituip angin dengan kencang pada suatu hari yang berangin kencang. Mereka tidak dapat mengambil manfaat sedikit pun dari apa yang telah mereka usabakan (di dunia), yang demikian itu adalah kesesatan yang jauh.*⁵⁸ Di sini tampak lebih hidup dan bergerak aktif dengan adanya gerakan hembusan angin menghempaskan debu dan membawanya kemana-mana sekiranya tidak dapat lagi disatukan.

Ayat berikut ini menjelaskan pemikiran bahwa sedekah yang diberikan dengan *riyá'* itu tidak akan mendatangkan manfaat kepada pelakunya. *Hai orang-orang beriman, janganlah kamu menghilangkan (pahala) sedekahmu dengan menyebut-nyebutnya dan menyakiti (perasaan penerima), seperti orang yang menafkahkan hartanya karena riya kepada manusia dan dia tidak beriman kepada Allah dan hari kemudian. Maka perumpamaan orang itu seperti batu licin yang di atasnya ada debu tipis, kemudian batu itu ditimpa hujan lebat, lalu menjadilah dia bersih (tidak bertanah). Mereka tidak menguasai sesuatu pun dari apa yang mereka usabakan, dan Allah tidak memberi petunjuk kepada orang-orang yang kafir.*⁵⁹ Gambar batu besar dan licin dihinggapi lapisan debu tipis, dihantam hujan deras yang menyapunya bersih dari permukaan batu memberikan citra kesia-siaan.

Sebagai kebalikannya, al-Qur'ân menyatakan *dan perumpamaan orang-orang yang membelanjakan hartanya karena mencari keridhaan Allah dan untuk keteguhan jiwa mereka, seperti sebuah kebun yang terletak di dataran tinggi yang disiram oleh hujan lebat, maka kebun itu menghasilkan buahnya dua kali lipat. Jika hujan lebat tidak menyiraminya, maka hujan gerimis pun memadai dan Allah Maha Melibat apa yang kamu perbuat.*⁶⁰ Gambar kebun sebagai ganti sedekah yang didasari niat mencari rida Allah di atas tanah yang subur yang mendapat siraman air hujan atau embun sehingga kebun itu menjadi subur dan berbuah lebat, memberikan citra besarnya manfaat sedekah yang dilakukan dengan ikhlas kepada pendengar dan pembacanya.

Penyampaian Berdasarkan Situasi Kejiwaan

Dalam menjelaskan kondisi kegoncangan akidah, al-Qur'ân melukiskan situasi kegoncangan jiwa itu dengan gambar dari seseorang yang terhuyung-huyung di atas tebing yang tinggi dan nyaris

⁵⁸ Q.S. Ibrâhîm [14]: 18.

⁵⁹ Q.S. al-Baqarah [2]: 264.

⁶⁰ Ibid., 265.

jatuh. *Di antara manusia, ada orang yang menyembah Allah dengan berada di tebing yang tinggi, maka jika ia memperoleh kebajikan, tetapkan ia dalam keadaan itu. Jika ia ditimpa oleh suatu bencana, berbaliklah ia ke belakang. Rugilah ia di dunia dan di akhirat. Yang demikian itu adalah kerugian yang nyata.*⁶¹ Dalam menjelaskan bahwa orang-orang yang menyekutukan Allah adalah orang yang kehilangan keseimbangan jiwa dan kehilangan kepribadian, al-Qur'ân melukiskannya dengan orang yang jatuh dari langit, lalu dicabik-cabik oleh burung-burung—sebagai gambar dari orang-orang yang dicabik-cabik oleh nafsunya—dan dibawa angin ke tempat yang jauh dan hilang tidak diketahui rimbanya—sebagai gambar dari orang-orang yang diombang-ambingkan oleh berbagai ideologi. Hal ini sebagaimana firman *dan orang yang menyekutukan Allah, ia bagaikan bangkai yang jatuh dari langit, lalu dicabik-cabik oleh burung-burung atau dibawa angin ke tempat yang jauh.*⁶²

Dalam menerangkan kesombongan dan tidak mau menerima argumentasi rasional maupun fakta, al-Qur'ân melukiskannya dalam bentuk gambar hidup dengan mengatakan, *dan jika seandainya kami membukakan kepada mereka salah satu dari—pintu-pintu—langit, lalu mereka terus-menerus naik ke atasnya, tentulah mereka berkata: Sesungguhnya pandangan kami dikaburkan bahkan kami adalah orang-orang yang kena sihir.*⁶³ Dalam ayat lain dikatakan dengan pengertian yang sama, *dan jika Kami turunkan kepadamu tulisan di atas kertas, lalu mereka dapat memegangnya dengan tangan mereka sendiri, tentulah orang-orang yang kafir itu berkata: ini tidak lain hanyalah sihir yang nyata.*⁶⁴ Pada saat al-Qur'ân menjelaskan bahwa iman kepada Allah akan lahir bila seseorang itu berada dalam keadaan sulit dan akan hilang atau dilupakan bila dalam keadaan lapang dan aman. Penjelasan al-Qur'ân ini tidak disampaikan dalam bentuk pemikiran biasa dan abstrak namun dengan melukiskannya dalam bentuk gambar yang penuh gerak serta fenomena yang runtun dan runtut. Demikianlah beberapa contoh penyampaian pemikiran dan situasi kejiwaan yang ditampilkan al-Qur'ân secara visual.

Penutup

Deskripsi al-Qur'ân dibentuk dari rangkaian kata yang dipilih secara cermat dengan nada yang sesuai dengan makna dan ditata

⁶¹ Q.S. al-Hajj [22]: 11.

⁶² Q.S. Âl 'Imrân [3]: 11.

⁶³ Q.S. al-Hijr [15]: 14-15.

⁶⁴ Q.S. al-An'âm [6]: 7.

sesuai dengan ide dan situasi yang disampaikan. Selain itu sifat-sifat bahasa al-Qur'ân dalam mendeskripsikan ide, gagasan, pemikiran, dan situasi adalah bersifat konotatif, *multi-interpretable* dan memperlihatkan efek musikalitas. Sedangkan deskripsi al-Qur'ân dalam menyampaikan ide, gagasan, dan situasi kejiwaan sangat efektif dan persuasif karena disampaikan dalam bentuk gambar hidup, runtut dan runtun.

Jika dikaitkan dengan kajian ilmu al-Qur'ân, bahasan tentang aspek kemukjizatan (*i'jâz*) al-Qur'ân memang selalu menemukan kebaruan seiring perkembangan peradaban manusia; bahasa dan ilmu pengetahuan. Jika dulu sebagian informasi yang diberikan oleh al-Qur'ân masih bersifat gaib karena manusia belum mampu menjelaskan dalam bentuk yang konkret dan faktual, maka seiring kemampuan bahasa dan ilmu yang terus berkembang, satu-persatu dapat dijelaskan dan tidak lagi samar. Misalnya, apa yang disampaikan al-Qur'ân tentang “penjaga” (*hâfiẓ*) dalam diri manusia, seiring perkembangan ilmu kedokteran makna yang semula samar menjadi lebih jelas dan ilmiah dengan ditemukannya unsur imunitas dalam tubuh manusia oleh para ilmuwan. Namun, meskipun kemajuan peradaban manusia juga memiliki andil besar dalam membuktikan aspek-aspek beragam dari kemukjizatan al-Qur'ân, tetaplah aspek kesusateraan yang sejak awal terbukti ampuh ketika al-Qur'an diterima dan memesona bagi para pendengarnya.

Daftar Rujukan

- Amîn, Aḥmad. *Fajr al-Islâm*. Beirut: Dâr al-Kutub, t.th.
- Azîm (al), 'Alî 'Abd. *Dirâsat Qur'ânîyah*. Journal al-Azhar, ed. Oktober, 1980.
- Bâqilânî (al), Muḥammad b. al-Ṭayyib Abû Bakr. *I'jâz al-Qur'ân*, ed. Sayyid Şaqar. Kairo: Dâr al-Ma'ârif, 2010.
- Badrî, 'Alî. *Ḥaqâ'iq wa Abâtîl ḥawl I'jâz al-Qur'ân*. Kairo: Dâr al-Ṭibâ'ah, 1982.
- Bashar, Kamâl. *Muṣṭalahât Şawṭîyah Dhât al-Tarîkh*. Riyad, Journal al-Fayṣal.
- Ḥâmid (al), 'Abd. *Ibn Ṭabâ Ṭibâ fî Naqd al-Ibdâ'î*. Kairo: al-Jâmi', 1982.
- Ḥanafî, Ḥasan. *Min al-Lughab ilâ al-Fikr*. Damaskus: Majma' al-Lughab, 1966.
- Jurjânî (al), 'Abd al-Qâhir. *Dalâ'il al-I'jâz*. Kairo: Maktabat al-Qâhirah, t.th.

- Karîshah, Ṭâhâ Muṣṭafâ Abû. *Naqd al-Âdab al-Qadîm 'ind al-'Arab*. Mesir: Dâr al-Kitâb, t.th.
- Keraf, Gorys. *Diksi dan Gaya Bahasa*. Jakarta: Gramedia, 1985.
- Khiṭâb (al), Abû Sulaymân Ḥamd b. Muḥammad b. Ibrâhîm b. *Bayân Ijâz al-Qur'ân*. Mesir: Dâr al-Ma'ârif, 1976.
- Muḥsin (al), 'Abd Allah b. 'Abd. *Asbâb Ikbtilâf al-Fuqahâ'*. Riyad: Maktabah al-Riyâḍ al-Ḥadîthah, 1987.
- Quṭb, Sayyid. *al-Taṣwîr al-Fannî*. Kairo: Dâr al-Ma'ârif, t.th.
- Reid, Joy M. *The Process of Composition*. USA: Prentice Hall Inc. Englewood Cliffs 1982.
- Shâṭi', 'Âishah 'Abd al-Raḥmân bint. *al-Tafsîr al-Bayânî li al-Qur'ân al-Karîm*. Kairo: Dâr al-Ma'ârif, 1977.
- Suparni. *Bahasa dan Sastra*. Bandung: Ganesa Exact, 1985.
- Watt, Montgomery. *Bell's Introduction to The Qur'an*. Edinburg: The University Press, 1970.