

Implikasi Konsep *Al-Wujuh Wa Al-Nadzair* Dalam Penafsiran Alquran

Nur Azizah

Universitas Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya

azizahnganjuk4@gmail.com

Received: 05, 2023. Accepted: 06, 2023. Published: 06, 2023

ABSTRACT

Al-wujuh wa al-nadzair is one of the discussions related to the context of the meaning of vocabulary contained in the Alquran. Al-wujuh is a word that has the same pronunciation but different meanings. Meanwhile, al-nadzair are words that have different pronunciations, but have the same meaning, even though they contain different messages or emphasis. The purpose of this paper is to find out how the wider implications of al-wujuh wa al-nadzair on interpreting the Alquran through an analytical example of the interpretation of the Bintu Syati' Koran. The method used in this paper is descriptive-analytical. The conclusion is that the character of al-wujuh wa al-nadzair in interpreting Bintu Syati' by using his anti-synonymity theory only applies to nadzair, not al-wujuh. That is, in every word meaning even though the root word is the same, it will not produce the same meaning, but it does not reach al-wujuh (one word has many meanings).

Keywords: *Al-Wujuh, Al-Nadzair, Bintu Syati'*

ABSTRAK

Al-wujuh wa al-nadzair merupakan salah satu bahasan yang berkaitan dengan konteks makna kosa kata yang terdapat di dalam Alquran. Al-wujuh adalah kata yang memiliki kesamaan lafadz namun berbeda makna. Sedangkan al-nadzair kata-kata yang lafadznya berbeda, namun maknanya sama, walaupun mengandung pesan atau penekanan yang berbeda. Tujuan dari tulisan ini ialah untuk mengetahui bagaimana implikasi dari al-wujuh wa al-nadzair terhadap proses pemaknaan Alquran melalui contoh analisis dari penafsiran Alquran Bintu Syati'. Metode yang digunakan dalam tulisan ini ialah deskriptif-analitis. Hasil kesimpulannya menyatakan bahwa karakter al-wujuh wa al-nadzair dalam penafsiran Bintu Syati' dengan menggunakan teorinya anti-sinonimitas hanya berlaku untuk nadzair, bukan al-wujuh. Artinya, di dalam setiap pemaknaan kata meskipun akar katanya sama tidak akan menghasilkan makna yang sama, namun tidak sampai pada al-wujuh (satu kata banyak makna).

Kata Kunci: *Al-Wujuh, Al-Nadzair, Bintu Syati'*

A. PENDAHULUAN

Secara teoritik, *al-wujuh wa al-nadza'ir* telah membawa implikasi penafsiran yang menciptakan dua mazhab besar. Satu mazhab berpandangan bahwa satu kata, memiliki banyak makna. Sedangkan mazhab lain, berpandangan bahwa satu kata, memiliki makna otonom-mandiri, sehingga memiliki karakter tersendiri.

Dalam penerapannya, *al-wujuh wa al-nadza'ir* merupakan salah satu kaidah penafsiran yang sudah lama digagas oleh para ulama sejak Islam itu ada. Kaidah ini dirumuskan tidak lain untuk memudahkan para mufassir mencapai makna yang tepat pada lafadz-lafadz Al-Qur'an sesuai dengan konteksnya. Dimana melalui *al-wujuh mufassir* dapat mengelompokkan kata yang berbeda dalam berbagai redaksinya di dalam Aquran namun memiliki makna yang sama, sementara melalui *al-nadza'ir* mufassir dapat mengelompokkan makna yang sama, namun dengan redaksi kata yang berbeda.

Seiring dengan perkembangan zaman, mufassir kontemporer yang menolak adanya *al-wujuh wa al-nadza'ir* ialah Bintu Syati'. Menurutnya di dalam Aquran tidak ada kata yang memiliki makna yang benar-benar sama (sinonim). Sebab, ketika Alquran menggunakan sebuah kata, kata tersebut tidak dapat diganti dengan kata lain yang biasanya dipandang sebagai sinonim kata pertama dalam kamus-kamus bahasa Arab dan kitab-kitab tafsir. Teori ini tentu bertolak belakang dengan kaidah *al-nadzair*, dimana secara etimologi didefinisikan dengan banyak kata yang memiliki makna yang sama. Seperti halnya kata *aqsama* yang biasa disinonimkan dengan kata *halafa* yang artinya "bersumpah". Melalui survei deduktif dari seluruh tempat di dalam Alquran asal kedua kata tersebut terdapat dengan berbagai bentuknya. Bintu Syati' telah menunjukkan bahwa kata *aqsama* digunakan untuk jenis sumpah sejati yang tidak pernah diniatkan untuk dilanggar, sementara *halafa* selalu digunakan untuk menunjukkan sumpah palsu yang selalu dilanggar.

B. METODE

Metode penelitian artikel ini ialah analisis deskriptif, dengan jenis penelitiannya kualitatif. Secara istilah penelitian kualitatif merupakan penelitian yang menghasilkan prosedur analisis dengan tidak menggunakan prosedur analisis statistik atau cara kuantifikasi lainnya (Lexy J. Moleong, 2019: 6). Artinya, dalam proses penelitian, cukup dengan analisis data saja. Sementara jenis penelitiannya adalah *Library Reseach* (kepuustakaan) dengan sumber literatur datanya dari perpustakaan seperti buku-buku,

ensiklopedia, jurnal, tesis, disertasi, kamus, dokumen, majalah dan lain sebagainya (Nursapia Harahap, 2014).

Adapun pendekatannya ialah kritik teks (*textual criticism*). Kritik teks ini merupakan salah satu pendekatan dalam penelitian teks yang tujuannya untuk mengetahui otensitas sebuah teks, atribusinya serta bentuk aslinya (dalam hal teks tafsir). Sebagaimana definisi umum yang telah dikemukakan oleh Edward John Kenney, bahwa kritik teks ialah sebuah teknik mengembalikan teks sedekat mungkin kepada bentuk aslinya (*textual criticism, the technique of restoring texts as nearly as possible to their original form*). Selebihnya, pendekatan ini berkaitan dengan permasalahan otensitas teks, atribusi (penyandaran teks pada seseorang serta evaluasi historis atas teks tertentu) (Nursapia Harahap, 2014).

Adapun langkah-langkah pendekatan *textual criticism* yang akan diterapkan pada penelitian ini ialah sebagai berikut:

1. Seorang melakukan resensi (*recension*) yaitu mengumpulkan teks-teks yang awal. Poin pertama ini dilakukan bila teks atau naskah tertentu memiliki variasi atau banyak kopiannya.
2. Melakukan pengujian (*examination*) yaitu melakukan kajian dan analisis terhadap variasi tekstersebut dengan tujuan mengetahui mana yang lebih otentik dari sekian variasi tersebut.
3. Perbaikan (*emendation*) yaitu dilakukan dengan cara mengembalikan teks tertentu yang dipandang salah atau tidak otentik kepada bentuk yang otentik.
4. Pengeditan (*edition*) yaitu melakukan pengeditan terhadap tekster tertentu secara keseluruhan (Nursapia Harahap, 2014).

C. HASIL DAN PEMBAHASAN

1. Pengertian *al-wujuh* dan *al-nadzair*

Secara terminologi Al-Zarkasy mendefinisikan *al-wujuh* dengan lafadz *musytarak* yang digunakan dalam beberapa ragam makna (Al-Imam Badruddin Muhammad bin ‘Abdullah Al-Zarkasyi, 1957: 102). Sedangkan menurut Quraish Shihab *al-wujuh* adalah kata yang sama sepenuhnya, dalam huruf dan bentuknya yang ditemukan dalam berbagai redaksi (ayat), tetapi beraneka ragam bentuknya. Misalnya seperti kata *ummat* (أمة) yang terulang di dalam Alquran sebanyak lima puluh dua kali. Al-Husain bin Muhammad ad-Damighany yang hidup pada abad ke-11 menyebutkan kata *ummat* memiliki sembilan arti, di antaranya ialah kelompok, agama (tauhid), waktu yang panjang, kaum, pemimpin,

generasi lalu, umat Islam, orang-orang kafir, dan manusia seluruhnya. Benang merah yang menggabungkan makna di atas adalah “himpunan” (M. Quraish Shihab, 2015: 119).

Sedangkan secara terminologi *an-nadza'ir* menurut Al-Zarkasyi adalah lafadz yang bersesuaian (Al-Imam Badruddin Muhammad bin ‘Abdullah Al-Zarkasyi, 1957: 102). Ulama lain mendefinisikan *al-nadza'ir* dengan lafadz yang berbeda tetapi mengandung makna yang sama (Sayyid Muhammad bin Sayyid ‘Alawi al-Maliki Al-Hasani, 1983: 70). Meskipun menggunakan kata yang berbeda. Katakanlah seperti *insan* (انسان) dan *basyar* (بشر), yang keduanya sama-sama sering diartikan sebagai manusia, demikian juga dengan *qalb* (قلب) dan *fuad* (فؤاد) yang diterjemahkan hati, kata *nur* (نور), dan *dhiya'* (ضياء) yang diterjemahkan sinar atau cahaya, kata *qaraa* (قرا) dan *tala* (تلا) yang diartikan sebagai membaca (M. Quraish Shihab, 2015: 119).

Dengan demikian *al-wujuh* bisa diartikan sebagai kesamaan lafadz dan perbedaan makna. Sedangkan *an-nadzair* adalah lafadz-lafadz yang berbeda dengan makna yang sama. Seperti halnya dalam bahasa Indonesia kata yang digunakan menunjuk personal pertama adalah aku, saya, beta. Ketiga kata ini bermakna sama, walau tentunya dapat mengandung perbedaan dari kesan yang ditimbulkannya. Secara singkat dapat dikatakan bahwa *al-wujuh* berkaitan dengan perbedaan makna, sedang *an-nadzair* berkaitan dengan perbedaan lafadz (M. Quraish Shihab, 2015: 119).

Sebagian ulama ada yang berpendapat bahwa *al-wujuh* itu sama dengan *musytarak* dan *al-nadza'ir* itu sama dengan *mutaradif*. Namun pendapat ini menurut Quraish Shihab tidak tepat, menurutnya ada perbedaan antara *mutaradif* dengan *al-nadza'ir* dan antara *al-wujuh* dengan *musytarak*. Kalau *musytarak* hanya tertuju dalam satu lafal saja, sedangkan *al-wujuh* bisa terjadi pada lafal tunggal maupun pada rangkaian kata-kata. Sayangnya Quraish Shihab tidak memberikan contoh mengenai penjelasan ini. Sementara perbedaan *mutaradif* dan *al-nadza'ir* adalah pada kedalaman analisis.

Ulama mutaquddimin yang pertama kali membahas dan mengarang kitab *al-wujuh wa an-nadza'ir* adalah Muqattil bin Sulaiman, sedangkan dari kalangan mutaakhirin adalah Ibnu Al-Jauzi, Ibnu Al-Dhamaghani, Abu Al-Husain Muhammad bin Abdus Somad al-Mishri, Ibnu Faris dan yang lainnya (Sayyid Muhammad bin Sayyid ‘Alawi al-Maliki Al-Hasani, 1983: 70). Diskursus mengenai masalah ini oleh para generasi sarjana awal dijadikan sebagai suatu aspek dari kemukjizatan Al-Qur'an. Dengan alasan, bahwa suatu

lafadz dalam Al-Qur'an ternyata memiliki makna tidak kurang dari 20 makna, di mana hal ini tidak mungkin dijumpai dalam struktur bahasa manusia (*kalam al-basyariyah*) (Moham, mad Nor Ichwan, 2018: 85).

Sedangkan secara historis embrio *al-wujuh wa al-nadza'ir* sudah ada sejak generasi Islam awal. Tetapi pembahasannya secara utuh dalam satu kitab baru muncul pada abad ke-II di masa kekhalifahan Bani Abasiyah. Di abad ini terdapat banyak kitab yang membahas diskursus *al-wujuh wa al-nadza'ir*. Sedangkan pada abad-abad setelahnya, kitab tentang *al-wujuh wa al-nadza'ir* masih muncul tapi tidak sebanyak pada abad ke-II H (Wahyudi, 2019).

2. Contoh-contoh *al-wujuh wa an-nadza'ir*

a. *Fa'ala* (فعل) dan *kasaba* (كسب)

Kata *fa'ala* (فعل) yang memiliki arti melakukan, ditemukan tujuh kali dalam Alquran, kesemuanya dalam arti melakukan sesuatu yang buruk. Seperti halnya dalam surah-surah al-A'raf (7): 55, an-Nahl (66): 33-35, al-Anbiya' (21): 59, al-Fajr (89): 6, al-Fil (105): 1 (M. Quraish Shihab, 2015: 126).

Begitupun dengan kata *fa'alta* (فعلت) yang ditemukan empat kali pun demikian seperti dalam surah Yunus (10): 106, surah al-Anbiya' (21): 63, surah asy-Syu'ara' (26):19. Sementara, kata *fa'altum* (فعلتم) pada surah Yusuf (12): 89, surah al-Hujurat (49): 6. Juga kata *fa'altuhu* (فعلته) pada surah al-Kahfi (18): 82 dan *fa'altuha* (فعلتها) pada surah Asy-Syu'ara'(26): 20. Semua yang disebutkan dalam contoh tersebut mengandung makna melakukan hal-hal yang buruk, paling tidak dalam benak pengucapannya. Semua kata dalam bentuk *fa'ala* (فعل), dalam berbagai bentuknya, yang Pelakunya adalah Allah, dikemukakan dalam konteks ancaman atau jatuhnya siksa yang tentu saja buruk bagi yang ditimpa, sekaligus menggambarkan betapa besar kuasa-Nya. Ini, kecuali bentuk *mudhari'*, *yaf'alu*, bila pelakunya Allah mengisyaratkan sesuatu yang berada dalam kuasa-Nya yang mutlak dan yang berada di luar kemampuan manusia (M. Quraish Shihab, 2015: 126).

Sebagai contoh seperti penyampaian malaikat tentang penganugrahan anak kepada Zakaria yang telah berumur lanjut dan istri beliau pun diduga mandul (baca surah Ali-Imron ayat 40). Kata *yaf'aluna* (يَفْعَلُونَ) bila pelakunya adalah manusia. Maka yang dimaksud adalah aneka keburukan. Malaikat-malaikat pun yang melakukan aktivitas yang berakibat buruk bagi objeknya demikian juga. Seperti dalam firman Allah ketika menggambarkan malaikat-malaikat penjaga neraka (M. Quraish Shihab, 2015: 126).

“Malaikat-malaikat yang kasar, yang keras, yang tidak mendurhakai Allah terhadap apa yang diperintahkan-Nya kepada mereka dan selalu *yaf'alun* (mengerjakan) apa yang diperintahkan.” (QS. At-Tahrim (66): 6)

Yang dimaksud dikerjakan tersebut adalah menyiksa siapapun yang diperintahkan Allah untuk disiksa. Dengan demikian, yang dimaksud dengan *tidak mendurhakai* adalah ketaatan mereka melaksanakan perintah Allah, baik perintah itu merupakan perintah mengerjakan, maupun perintah yang menghindari. Sedangkan, *selalu mengerjakan apa yang diperintahkan* adalah dalam konteks tugas mereka menghadapi para pendurhaka di neraka (M. Quraish Shihab, 2015: 126).

Sedangkan kata *kasaba* (كَسَبَ) berbeda dengan *fa'ala* (فَعَلَ), kata *kasaba*, dalam berbagai bentuknya, ditentukan dalam Al-Qur'an sebanyak tujuh kali, semua pelakunya adalah manusia dan apa yang dilakukannya itu berpotensi untuk dituntut oleh Allah pertanggungjawabannya (M. Quraish Shihab, 2015: 126).

b. *Qalb* (قلب) dan *faud* (فؤاد)

Secara makna *qalb* (قلب) memiliki beberapa arti, di antaranya hati (makna yang paling dominan), akal atau pikiran, berubah-ubah, kembali (Sayyid Muhammad bin Sayyid 'Alawi Al-Maliki Al-Hasani, 1983: 7). Di sisi lain ada juga yang mempersamakan antara *qalb* (قلب) dan *faud* (فؤاد). Padahal berbeda dalam penggunaan Al-Qur'an. Dari ayat-ayat yang berbicara tentang *qalb* ditemukan bahwa kalbu, disamping berfungsi sebagai wadah seperti firman Allah dalam surah Al-Baqarah Ayat 10 seperti :

فِي قُلُوبِهِمْ مَّرَضٌ ۖ

“...di dalam hati mereka ada penyakit.” (M. Quraish Shihab, 2015: 126)

Ia juga berfungsi sebagai *alat* atau *pelaku*, seperti firman-nya dalam surah Al-Hajj Ayat 46:

فَأَيُّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ

“maka apakah mereka tidak berjalan di bumi, lalu mereka memiliki hati yang dengannya mereka dapat memahami” (QS. Al-Hajj (22): 46).

Di samping makna itu, ditemukan juga bahwa *kalbu* ketika berfungsi. Ada yang tidak berada dalam kontrol manusia sehingga pelakunya tidak dituntut untuk mempertanggungjawabkan (Sayyid Muhammad bin Sayyid ‘Alawi al-Maliki Al-Hasani, 1983: 7). Seperti dalam firman Allah:

لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا كَسَبْتُمْ قُلُوبُكُمْ ۗ وَاللَّهُ عَفُورٌ حَلِيمٌ

“Allah tidak menuntut kamu disebabkan sumpah kamu yang tidak dimaksud (oleh hati kamu untuk bersumpah), tetapi Allah menuntut kamu disebabkan (sumpah kamu) yang dilakukan (dengan sengaja) oleh hati kamu. Allah Maha pengampun lagi Maha Penyayang.” (QS. Al-Baqarah: 225).

Berbeda halnya dengan *fu’ad/af’idah* yang ditemukan dalam Al-Qur’an sebanyak enam belas kali. *Fu’ad* adalah hati yang harus mempertanggungjawabkan sikapnya, karena itu Allah berfirman:

إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا

“sesungguhnya pendengaran, penglihatan, dan *Fuad* (hati) semua itu akan dituntut bertanggungjawab atas apa yang mereka kerjakan.” (QS. Al-Isra’ (17): 36)

c. *Ibad* (عباد) dan *‘abid* (عبيد)

Kedua kata *‘ibad* (عباد) dan *‘abid* (عبيد) adalah bentuk jamak dari kata *‘abd* (عبد) yang secara harfiah bisa berarti hamba Allah atau *budak yang dimiliki seseorang*. Kata *‘abid* dalam Al-Qur’an ditemukan sebanyak lima kali untuk menunjuk hamba-hamba Allah yang berdosa dan enggan bertaubat. Kelima ayat yang menggunakannya kesemuanya dalam konteks menafikan penganiayaan Allah atas mereka yang berdosa tersebut (Sayyid Muhammad bin Sayyid ‘Alawi al-Maliki Al-Hasani, 1983: 129). Seperti dalam Firman Allah:

وَأَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ

“... dan bahwasannya Allah bukanlah Maha Penganiaya terhadap hamba-hamba (yang berdosa)” (QS. Ali ‘Imran (3):182, surah al-Anfal (8):51)

Sementara kata *‘ibad* dalam Al-Qur’an terulang sebanyak 106 kali, maka ditemukan bahwa bila kata itu dinisbahkan kepada Allah dalam bentuk *‘ibadi*

(عبادي) atau ‘*ibadana* (عبادنا), maka yang dimaksud dengannya adalah *hamba-hamba Allah yang taat*, seperti firman-Nya:

إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَنٌ وَكَفَىٰ بِرَبِّكَ وَكِيلٌ

“Masuklah dalam kelompok yang taat , (engkau, hai Iblis) tidak mempunyai kekuasaan (untuk menjerumuskan ereka). Dan Cukuplah Tuhan pemeliharamu sebagai penjaga.” (QS. Al-Isra (17): 65)

Sementara dalam surah Az-Zumar (39): 53, bahkan secara umum dapat dikatakan bahwa kata ‘*ibad* yangmenunjuk hamba Allah, walau tidak dinisbahkan kepada-Nya, ia pun memberi kesan seperti yang dikemukakan di atas, seperti firman Allah:

وَاللَّهُ رَءُوفٌ بِالْعِبَادِ

“Allah Mahakasih terhadap para hamba (yang taat).” (QS. Al-Baqarah (2): 207)

Memang, pada Qs. Al-Furqan (25): 17 kata ‘*ibady* digunakan kendati terhadap orang-orang yang bergelimang dosa, tetapi karena ayat tersebut berbicara tentang keadaan mereka pada saat dibangkitkan, maka tentu saja ketika itu mereka telah dipenuhi penyesalan dan sangat ingin bertaubat. Baca juga hal yang serupa pada QS. Al-Maidah (5): 118 dan Az-Zumar (29):53 (Sayyid Muhammad bin Sayyid ‘Alawi al-Maliki Al-Hasani, 1983: 7)

d. *Dhiya*’ (ضياء) dan *nur* (نور)

Al-Qur’an menggunakan kata *dliya*’ dalam berbagai bentuknya sebanyak enam kali. Kesemuanya untuk yang cahayanya bersumber dari dirinya sendiri, misalnya api (QS. Al-Baqarah (2): 17), kilat (QS. Al-Baqarah (2): 35), juga untuk kitab suci / Taurat (QS. Al-Anbiya’ (2): 48). Sekali bersifat umum (QS. Al-Qashash (28): 71) dan sekali matahari sebagaimana yang tercantum dalam (QS. Yunus (10): 5) (Sayyid Muhammad bin Sayyid ‘Alawi al-Maliki Al-Hasani, 1983: 7).

هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسُ ضِيَاءً وَالْقَمَرَ

“Dialah Yang menjadikan matahari *dhiya*’ dan bulan Nur.”

Hal-hal yang diluskiskan cahaya dengan kata *dliya*’ ditemukan bahwa kesemuanya memiliki cahaya yang bersumber dari dirinya sendiri. Dan sebaliknya, hal-hal yang disifati *nur* merupakan pantulan cahaya ilahi atau anugerah dari-Nya. Atas dasar itu dapat dikatakan bahwa Al-Qur’an melalui surah Yunus di atas menginformasikan bahwa cahaya matahari bersumber dari-Nya sendiri. Matahari adalah planet

bercahaya, sedang bulan bukan planet yang bercahaya. Sinar yang terlihat darinya adalah pantulan cahaya matahari (Sayyid Muhammad bin Sayyid ‘Alawi al-Maliki Al-Hasani, 1983: 7).

Penafsiran di atas didukung oleh fenomena yang terlihat dalam kehidupan dunia, namun jika kita berbicara tentang matahari dalam kehidupannya sebagai makhluk ciptaan Allah cahaya (Sayyid Muhammad bin Sayyid ‘Alawi al-Maliki Al-Hasani, 1983: 131). Itu sebaliknya Allah menegaskan bahwa:

اَللّٰهُ نُورُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ

“Allah Pemberi cahaya seluruh yang bercahaya diseluruh langit dan bumi.” (QS. an-Nur (24): 35).

Karena itu pula:

وَمَنْ لَّمْ يَجْعَلِ اللّٰهُ لَهُ نُوْرًا فَمَا لَهُ مِنْ نُّوْرِ

“siapa yang tidak dianugerahi Allah cahaya, maka dia tidak memiliki cahaya”. (QS. an-Nur (24): 40).

e. *Khalaqa* (خلق) dan *ja'ala* (جعل)

Kata *khalaqa* (خلق) berarti mencipta, baik ciptaan itu telah ada yang serupa dengannya sebelum yang ini diciptakan, apun dalam bentuk baru. Kata ini secara umum hanya membutuhkan satu objek. Kata *ja'ala* (جعل) berarti menjadikan sesuatu yang lain, karena itu ia membutuhkan dua objek. Misalnya, anda berkata: “Saya jadikan gelang itu cinrelin.” (Sayyid Muhammad bin Sayyid ‘Alawi al-Maliki Al-Hasani, 1983: 133).

Tidak jarang ditemukan kata *ja'ala* hanya menggunakan satu objek. Ketika itu ia semakna *khalaqa*. Seperti dalam firman Allah:

اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمٰتِ وَالنُّوْرَ ۗ ثُمَّ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا بِرَبِّهِمْ يَغْدِلُوْنَ

“segala puji bagi Allah yang mencipta langit dan bumi dan menjadikan cahaya dan gelap.” (QS. Al-An’am (6): 1)

Tidak jarang juga ada ayat menggunakan kata *khalaqa* yang dipahami dalam arti menjadikan karena ayat itu pembuatan yang kedua. Misalnya, firman Allah:

وَمِنْ اٰيٰتِهٖۤ اَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ اَنْفُسِكُمْ اَزْوَاجًا لِّيَتَسَكَّنُوْا اِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً ۗ اِنَّ فِيْ ذٰلِكَ لَآٰيٰتٍ لِّقَوْمٍ يَّتَفَكَّرُوْنَ

“Di antara tanda-tanda kebesaran-Nya adalah Dia menjadikan buat kamu dari diri kamu pasangan-pasangan agar kamu memperoleh kenangan (dengan kecenderungan) kepadanya.” (QS. Ar-Rum: 21).

Dengan pengamatan terhadap ayat-ayat yang menggunakan kedua kata itu ditemukan bahwa kata *khalaqa* yang pelakunya Allah digunakan dalam konteks penekanan terhadap keagungan Allah dan kehebatan ciptaan-Nya, sedang kata *ja'ala* adalah penekanan pada rahmat Allah yang dengan kehadirannya manusia dapat meraih manfaat yang besar (Sayyid Muhammad bin Sayyid 'Alawi Al-Maliki Al-Hasani, 1983: 133).

3. Urgensi *Al-Wujuh Wa Al-Nadza'ir* dalam Ilmu Tafsir

Di antara urgensi *al-wujuh wa al-nadza'ir* ialah:

- a. Mempelajari penggunaan Aquran atas lafadz-lafadz yang beragam maknanya.
- b. Termasuk salah satu metode untuk mentadaabburi Aquran, memahaminya dengan pemahaman yang benar (Ahad Sarwat, 2019:13).
- c. Ilmu ini membantu para mufassir untuk mencapai makna yang tepat pada lafadz-lafadz Al-Qur'an sesuai dengan konteksnya.
- d. Membantu para mufassir untuk mendapatkan gabungan dari ayat-ayat yang saling bersamaan lafadznya namun berbeda-beda maknanya dalam satu tempat dengan tepat. Sehingga tidak harus membuka sekian banyak kitab-kitab tafsir yang ada.
- e. Menjelaskan makna yang tepat pada lafadz-lafadz yang beragam maknanya sehingga tidak menyisakan ruang bagi orang-orang yang ingin menakwilkan atau menafsirkan secara batil terhadap Al-Qur'an.
- f. Ilmu ini merupakan bagian dari kemukjizatan Al-Qur'an di mana kadang-kadang satu kata akan banyak mengungkap banyak makna dari dua hingga sampai dua hingga sampai dua puluh kata dan fenomena ini tidak kita dapati dari bahasa manusia (Ridhoul Wahidi, t.t.: 5).

4. Karakter *Al-Wujuh Wa Al-Nadza'ir* Dalam Penafsiran Bintu Syati'

- a. Teori anti-sinonimitas dalam Al-Qur'an menurut Bintu Syati'

Sinonim adalah bentuk bahasa atau kata yang maknanya mirip atau sama dengan bentuk atau kata lain. Dalam bahasa Arab dikenal dengan istilah *al-taraduf*. Secara terminologi, sinonimitas atau *al-taraduf* adalah dua kata atau lebih yang memiliki satu arti ketika dilihat dari akar katanya. Sedangkan anti-sinonimitas adalah dua kata atau lebih yang tidak memiliki satu arti. Seperti perkataan indah, manusia dengan insan (Alif Jabal Kurdi dan Saipul Hamzah, 2018: 245-260).

Jika merujuk pada pendapat ulama, maka sebagian besar atau mayoritas ulama menilai adanya sinonimitas dalam Aquran, alias berteori bahwa setiap kata dalam

Aquran bersifat anti-sinonim. Adapun ulama yang berpegang pada pendapat bahwa terdapat sinonimitas dalam Al-Qur'an antara lain Sibawaih, Khalil dan Suyuti. Sedangkan ulama yang menyatakan penolakan di antaranya seperti Ibn al-'Arabi, Ahmad bin Yahya Sa'lab, Ahmad bin Faris, Ibn Dastarwaih, Abu Hilal, Abu Ishaq Al-Isfarayini dan sebagainya. Mereka berhujjah bahwa setiap kalimat dalam bahasa Arab (Al-Qur'an) memiliki makna yang spesifik, yang membedakan antara satu kalimat dengan kalimat lainnya. M. Quraish Shihab salah satu pakar tafsir Indonesia juga termasuk ulama yang menolak adanya sinonim murni dalam Aquran. Ia mengungkapkan kaidah umum mengenai *mutaradif* yakni, tidak ada dua kata yang berbeda kecuali pada perbedaan maknanya (Alif Jabal Kurdi dan Saipul Hamzah, 2018: 245-260).

Dalam beberapa pemikir muslim kontemporer yang mengembangkan dan menggunakan metode anti-sinonimitas dalam menafsirkan Al-Qur'an di antaranya adalah Muhamad Syahrur dan Bintu Syati'. Muhamad Syahrur dalam karya monumentalnya *al-kitab wa Al-Qur'an: Qiraat Mu'asirah*. Mengingkari adanya *taraduf* (sinonimitas), sebab menurutnya masing-masing kata mempunyai makna yang sesuai dengan konteks ketika kata tersebut disampaikan (Alif Jabal Kurdi dan Saipul Hamzah, 2018: 245-260).

Adapun Bintu Syati' dalam mengungkapkan pendapatnya tentang anti-sinonimitas, pemikirannya dipengaruhi oleh ulama klasik, di antaranya Abu Hilal Al-Asyqari, Ibnu Al-'Araby, Abu Qasim Al-Anbariy. Dari pemikiran ulama klasik tersebut, ia menyimpulkan bahwa setiap kata yang telah ditetapkan menunjuk pada satu konteks tertentu, di dalamnya mengandung illat atau sebab tertentu yang menyebabkan kata tersebut diucapkan pada konteks tersebut. Menurut Al-Munajjad, Al-Anbariy melihat pada kondisi-kondisi eksternal yang berhubungan dengan suatu kata (Alif Jabal Kurdi dan Saipul Hamzah, 2018: 245-260).

Dalam aplikasinya, langkah atau metode yang dilakukan Bintu Syati' dalam menerapkan teorinya ialah dengan mencari makna asli sebuah kosa kata berdasarkan kasus serta menghimpun ayat-ayat yang di dalamnya tercakup kosa kata tersebut. Kemudian mencari makna rasionalnya dalam Al-Qur'an dengan membaca redaksi yang mencakup kosa kata tersebut secara utuh. Yang terakhir dengan menelaah kosa kata tersebut terhadap subjek atau objek tertentu (Alif Jabal Kurdi dan Saipul Hamzah, 2018: 245-260).

Menurut Bintu Syati' bahwa apa yang oleh sebagian ahli linguistik tertentu biasanya dipandang sebagai sinonim-sinonim, pada kenyataannya tidak pernah muncul di dalam Aquran dengan pengertian yang benar-benar sama. Ketika Aquran menggunakan sebuah kata, kata tersebut tidak dapat diganti dengan kata lain yang biasanya dipandang sebagai sinonim kata pertama tadi dalam kamus-kamus bahasa Arab dan kitab-kitab tafsir. Contohnya seperti kata *aqsama*, dan kata tersebut biasanya disinonimkan dengan kata *halafa*, yang artinya bersumpah. Melalui survei deduktif dari seluruh tempat di dalam Al-Qur'an asal kedua tersebut terdapat berbagai bentuknya. Bintu Syati' telah memperlihatkan bahwa *aqsama* digunakan untuk jenis sumpah sejati yang tidak pernah diniatkan untuk dilanggar, sementara *halafa* selalu digunakan untuk menunjukkan sumpah palsu yang selalu dilanggar (Aisyah Abdurrahman, 1996: 21).

b. *Al-wujuh wa al-nadzair* dalam penafsiran Bintu Syati'

Dalam karyanya *Maqal fi al-Insan Dirasah Qur'aniyyah*, Bintu Syathi' membicarakan manusia dalam Al-Qur'an dengan memaparkan terlebih dahulu kualitas manusia yang ditunjukkan dengan beberapa term yakni *al-insan*, *al-ins*, dan *al-Basyar*. Setelah itu beliau membuat suatu konstruksi untuk membuat gambaran utuh tentang manusia dari awal perjalanannya hingga akhir hayat (Miftahul Jnnah, 2017).

Allah menyebut manusia dalam tiga substansi sebagai *al-Basyar*, *al-Insan*, dan *al-Ins*. Dari sini Bintu Syati' membedakan arti dari beberapa kata tersebut, yang selama ini sering dianggap sebagai sinonim, bahkan kamus ataupun kitab tafsir dalam tradisi klasik hampir semuanya mengukuhkan sinonimitas kata-kata ini. Beliau menolak hal ini karena rasa Bahasa Arab yang orisinal juga menolaknya, dan Alquran sendiri memberikan gambaran yang begitu nyata dan membedakan antara ketiga konsepsi tersebut (Miftahul Jnnah, 2017).

Sebagai *basyar*, manusia adalah entitas material, jasmaniah, yang membutuhkan makan minum dan melakukan kegiatan apa saja. Pada dimensi ini, seluruh anak cucu adam bertemu dalam keserupaan yang paling sempurna (Miftahul Jnnah, 2017). Dalam konteks manusia sebagai *basyar* di dalam Al-Qur'an muncul sebanyak 35 kali (Aisyah Abdur Al-Rahan Bint Al-Syati, 1969: 11). 25 kosa kata di antaranya menerangkan kemanusiaan para rasul dan nabi, termasuk 13 nash yang mengungkapkan keserupaan mereka dengan orang-orang kafir dalam hal kemanusiawian dari sifat materialnya, baik dalam konteks ucapan pengingkaran

orang kafir ataupun perintah Tuhan kepada para rasul untuk menegaskan kemanusiawian mereka.

Adapun prinsip yang dikembangkan oleh Bintu Syati' adalah tidak ada sinonimitas dalam Bahasa Arab. Selain *basyar* kosakata yang dipakai Al-Qur'an dalam menyebut "manusia" adalah kata *al-nas*, *al-ins* dan *al-insan*. Yang jelas, ketiga kata ini tidak dipakai dalam arti manusia secara fisik berupa jasad tubuh materi, akan tetapi mempunyai intensi makna yang khusus, saling berbeda satu sama lain.

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ ۗ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ

Hai manusia, sesungguhnya Kami menciptakan kau dari seorang laki-laki dan seorang perempuan dan menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku supaya kamu saling kenal-mengenal. Sesungguhnya orang yang paling mulia diantara kau disisi Allah ialah orang yang paling taqwa diantara kau. Sesungguhnya Allah Maha mengetahui lagi Maha penyayang. (QS. Al-Hujurat: 13).

Kata manusia dalam arti di atas menggunakan kata *al-nas*. Dari sini terlihat jelas bahwa kata *al-nas* dipakai sebagai nama jenis yang berasal dari satu keturunan Adam, satu spesies di alam semesta. Kata *al-nas* dalam Al-Qur'an disebutkan 240 kali.

Sedangkan kata *al-ins* dan *al-insan* berasal dari satu kata. Makna dasarnya adalah jinak, lawan dari liar atau kebuasan. Namun dalam pembahasan lebih jauh, kedua kata ini masing-masing mempunyai penekanan makna yang berbeda. Kata *al-ins* disebut sebanyak 18 kali dalam Al-Qur'an, jika diperhatikan dengan seksama selalu disebutkan bersama dengan kata *al-jin*. Meskipun demikian, bukan berarti dalam pengertian sejajar, melainkan sebagai perbandingan antara keduanya. Fungsinya adalah membandingkan antara kedua makhluk, yakni *al-ins* dan *al-jin*, karena asal kata *al-jin* adalah kesamaran yang seram, senada dengan kebuasan. Menurut Bintu Syati', hal ini menunjukkan bahwa "kita" berbeda dengan jenis-jenis lain yang menakutkan, tidak terketahui dan tidak berproses menjadi sesuatu. Begitu juga dengan kata *al-jin*, bisa meluas kepada setiap jin bukan manusia yang hidup di alam yang tidak dapat diindera serta tidak dikenai hukum alam *al-ins*.

Berbeda lagi dengan kata *al-insan* yang secara etimologi sebenarnya memiliki makna dasar yang sama dengan *al-ins*. Akan tetapi perbedaannya tidak hanya sebatas pada kenyataan spesifiknya untuk tumbuh mendjadi *al-ins* (QS. Al-Rahman:14, QS. Al-Hijr: 26), sebagaimana dia juga tidak hanya sebagai manusia secara spesifik yang

suka makan makanan dan berjalan di pasar-pasar (Aisyah Abdur Al-Rahan Bint Al-Syati, 1969: 11).

Dalam hal ini Bintu Syati' menerapkan prinsip selanjutnya, yakni *munasabah* antar ayat. Ketika Al-Qur'an menyebutkan kata *al-insan* sebanyak 65 kali, sebaiknya dilihat penjelasan apa saja yang ada di dekat kata itu serta kaitan konteksnya dengan ayat lain. Dari sini beliau memulai dari ayat yang pertama kali turun, yakni QS. Al-'Alaq. Dalam surah ini kata *al-insan* disebutkan sebanyak 3 kali, yang kalau diperhatikan secara seksama akan menggambarkan gambaran umum tentang manusia (Aisyah Abdur Al-Rahan Bint Al-Syati, 1969: 11).

Yang pertama menunjukkan bahwa manusia diciptakan dari sesuatu yang bergantung atau menempel, kedua memberi isyarat bahwa manusia diberi ilmu dan ketiga, memberi peringatan bahwa manusia memiliki sifat yang suka melampaui batas. Dapat disimpulkan bahwa *al-insan* yang tercipta dari sesuatu, dianugerahi sesuatu yang bermanfaat dan mempunyai sifat negatif. Sedangkan ayat-ayat yang lainnya akan memperjelaskan dan merinci ketiga karakter tersebut.

Salah satu yang menarik dari teori *munasabah* yang diterapkan Bintu Syati' pada penciptaan manusia adalah menghasilkan beberapa hal yakni penciptaan yang dikaitkan dengan keingkaran manusia (QS. Al-Kahfi: 37), juga dengan syukur (QS. Al-Insan: 2-3), pembantah yang terang-terangan (QS. Yasin: 77 dan an-Nahl: 4). Meskipun demikian, beliau tidak melupakan bahwa Alquran adalah kitab petunjuk, yang telah banyak mengingatkan tentang asal manusia dari tanah, tanah liat, mani, sesuatu yang menempel, ataupun air yang memancar supaya manusia tidak menjadi sombong dan pembantah (Aisyah Abdur Al-Rahan Bint Al-Syati, 1969: 11).

Jadi sesuai dengan metode tematik Al-Khuli, Bintu Syati' mengoleksi ayat-ayat yang berbicara tentang manusia, sekaligus menemukan pertautannya (*munasabah*) antara satu dengan lainnya, lalu menyusunnya sesuai urutan kronologisnya. Ungkapan Al-Qur'an yang berarti "manusia" ternyata beragam, yakni *nas*, *al-nas*, *insan*, *al-insan* dan *basyar* serta *al-basyar*, ketiga bentuk ungkapan dengan status definisi. Di mata Bintu Syati' memiliki implikasi makna yang berbeda. Dengan analisis *adabi*, Bintu Syati' berkesimpulan bahwa ungkapan Al-Qur'an *al-nas* dan *al-basyar* memiliki arti manusia dalam pengertian jasad biologis, sementara ketika Al-Qur'an menggunakan *al-insan*, maka yang dikehendaki adalah manusia sebagai makhluk sosial dan budaya (M. Nur Kholis Setiawan, 2005: 39).

D. KESIMPULAN

Al-wujuh adalah kata yang sama sepenuhnya, dalam huruf dan bentuknya, yang ditemukan dalam berbagai redaksi (ayat), tetapi beraneka ragam makna yang dikandungnya. Sedangkan *an-nadzair* adalah makna bagi satu kata dalam ayat yang sama dengan makna tersebut pada ayat yang lain, meskipun menggunakan kata yang berbeda.

Sebagian ulama ada yang berpendapat bahwa *al-wujuh* itu sama dengan *musytarak* dan *al-nadzair* itu sama dengan *mutaradif*. Namun pendapat ini menurut Quraish Shihab tidak tepat, menurutnya ada perbedaan antara *mutaradif* dengan *al-nadzair* dan antara *al-wujuh* dengan *musytarak*. Jika *musytarak* hanya tertuju dalam satu lafal saja, sedangkan *al-wujuh* bisa terjadi pada lafal tunggal maupun pada rangkaian kata-kata.

Adapun Bintu Syati' merupakan salah satu mufassir kontemporer yang menolak adanya sinonimitas dalam Al-Qur'an (anti-sinonimitas) dan secara konsisten membiarkan Alquran berbicara tentang dirinya. Sebab, teks Al-Qur'an saling menjelaskan satu sama lain. Menurutnya, pembebasan terhadap Al-Qur'an ini bukan berarti memahami teks tanpa menggunakan perangkat, akan tetapi, setelah pertautan antara satu teks dengan teks lainnya diketahui, maka cara yang dikedepankan adalah pelacakan makna yang dikehendaki teks dengan analisis linguistik dan sastra dengan, medan-medan semantik yang jelas.

Ia berkesimpulan bahwa satu kata hanya memberikan satu arti dalam satu tempat dan tidak ada kata yang mampu menggantinya sekalipun berasal dari akar kata yang sama. Dengan catatan tambahan bahwa, konteks anti-sinonimitas Bintu Syati' ini hanya berlaku pada *an-nadzair*, tidak untuk *al-wujuh*.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdurrahman, Aisyah. (1996). *Tafsir Bintu Asy-Syati'*, Terj. Mudzakir Abdussalam. Bandung: Mizan.
- Al-Hasani, Al-Maliki, bin Sayyid 'Alawi, Sayyid Muhammad. (1983). *Zubdatul Itqon fi 'Ulum Al-Qur'an*. Jeddah: Dar al-Syuruq.
- Ichwan, Nor, Mohammad. (2018). *Memahami Bahasa Alquran: Refleksi Atas Persoalan Linguistik*. Yogyakarta: Walisongo Press.
- Jannah, Miftahul. (2017). Manusia Dalam Alquran: Studi atas Kitab Maqal fi al-Insan: Dirasah Quraniyyah Karya 'Aisyah 'Abd aAl-Rahman Bint Al-Syati', *Jurnal Imu Ushuluddin*, 16(2).
- Kurdi, Jabal, Arif. Hamzah, Saipul. (2018). Menelaah Teori Anti-Sinonimitas Bintu al-Syati' Sebagai Kritik Terhadap Digital Literate Muslims Generation. *Millati: Journal of Islamic Studies and Humanities*, 3, Des.: h. 245-260. DOI: 10.18326/millati.v3i11.245-260.
- Al-Rahman, Abdur, Aisyah: Bint Al-Syati'. (1969). *maqal fi Al-Insan Dirasah Qur'aniyah*. Kairo: Dar al-ma'arif
- Sarwat, Ahad. Februari. (2019). *Al-Wujuh wa Al-Nadzair dalam Alqura*. Jakarta: Ruah Fiqih Publishing.
- Setiawan, Kholis, M. Nur. (2005). *Alquran Kitab Sastra Terbesar*. Yogyakarta: Elsaq Press.
- Shihab, M. Quraish. (2015). *Kaidah Tafsir*. Tangerang: Lentera Hati.
- Wahidi, Ridhoul. (2021). *Pengantar Imu Al-Wujuh al-Nadzair*. Yogyakarta: CV. Diandra Primamitra Media.
- Wahyudi. (2019). Al-Wujuh wa Al-Nadzair dalam Al-Qur'an Perspektif Historis. *Jurnal Studi Alquran dan Hadis*, 3(1).
- Al-Zabidi, Al-Hasani, Murtada, Sayyid Muhamad. (t.t.). *Tajul 'Arusy min Jawahirul Qamus*. Jilid 4.
- Al-Zarkasyi, bin Abdullah, Muhammad, Badruddin, Al-Imam. (1957). *Al-Burhan fi 'Ulu Al-Qur'an*. Jilid I. Mesir: al-Halaby.