

TAFSIR LINGUISTIK (Studi atas Tafsir Ma'anil Qur'an Karya al-Farra')

Abdul Mustaqim

UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
taqimlsq@gmail.com

Abstract

The article elaborates the linguistic interpretation of the Qur'an in the Ma'āni al-Qur'ān written by al-Farra'. The book is considered as the first codified book of Qur'anic interpretation. By using historical approach and critical-analytical method, the writer concludes that the book Ma'a>ni> al-Qur'a>n is one of Qur'anic interpretation colored by linguistic perspective, because al-Farra', as a writer, was well known as linguist from Kufa, especially in Arabic grammar (Nahwu) after al-Kisa>i. It also becomes the side of the uniqueness of the commentary. Al-Farra' not only interpreted Qur'anic verses to disclose the hidden meanings, but also made the interpretation of the Qur'an (tafsi>r) to justify and support the theory of Kufah's Nahwu.

Keywords: *Linguistic Interpretation; Ma'anil Qur'an; al-Farra'.*

Abstrak

Artikel ini menguraikan penafsiran linguistik dalam kitab *Ma'āni al-Qur'ān* karya al-Farra'. Kitab ini dianggap sebagai kitab kodifikasi pertama dalam penafsiran al-Qur'an. Dengan menggunakan pendekatan sejarah dan metode kritik-analitik, penulis menyimpulkan bahwasanya Kitab *Ma'āni al-Qur'ān* ini yang merupakan salah satu kitab tafsir yang bercorak kebahasaan, karena al-Farra' sebagai penulis, dikenal baik sebagai pakar bahasa dari Kufah dengan spesialisasi keahlian dalam bidang tata bahasa Arab (Nahwu) setelah al-Kisa'i. Hal itu sekaligus menjadi sisi keunikan kitab tafsir tersebut. Al-Farra' tidak hanya menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an untuk mengungkap makna tersembunyi saja, namun juga menafsirkannya untuk menilai kebenaran dan mendukung teori Nahwu Kufah.

Kata Kunci: *Tafsir Linguistik; Ma'anil Qur'an; al-Farra'.*

PENDAHULUAN

Al-Qur'an diturunkan dengan menggunakan bahasa Arab (Q.S. al-Syu`arâ` [26]: 195, Q.S. al-Zumar [39]: 28, dan Q.S. Yusuf [12]: 2), sebab konteks sosio-geografis di mana al-Qur'an turun adalah Arab, dan Nabi Muhammad Saw sendiri sebagai penerima wahyu juga orang Arab. Adalah logis ketika Allah Swt menggunakan medium bahasa Arab untuk mengkomunikasikan "ide-ide"-Nya, agar pesan yang hendak disampaikan dapat dipahami dan diterima dengan baik.

Pada saat al-Qur'an turun, orang-orang Arab secara umum dapat memahami bahasa al-Qur'an dengan baik, sebab mereka masih memiliki cita rasa bahasa yang tinggi. Meski memang ada sebagian kata dalam al-Qur'an yang sulit dimengerti maksudnya oleh sebagian para sahabat, misalnya Abu Bakar tidak mengetahui makna *abban*, Ibnu Abbas awalnya tidak tahu makna kata *fâthir* dan Umar bin Khathab tidak mengerti makna kalimat *aw ya'khudzahum `ala takhawwuf*.¹

¹ Kata *abban* dalam Q.S. Abasa [80]:31, berarti rumput yang biasa dimakan binatang, Lihat al-Thabari *Jami al-Bayan al-Thabari* Juz 24, hlm.229. Kata *fâthir* misalnya dalam Q.S.al-Zumar [39]: 46 berarti mencipta pertama kali, tanpa

Ketika Nabi Saw masih hidup, para sahabat dapat langsung bertanya kepada Rasulullah, bila mereka tidak mengetahui maksud suatu ayat. Namun pasca wafatnya beliau, dan Islam mulai tersebar ke luar jazirah Arab, problem penafsiran semakin serius, sebab para sahabat tidak lagi bisa bertanya langsung kepada Nabi Saw. Di samping itu, harus dipahami bahwa al-Qur'an turun menggunakan dialek Quraish, sementara sahabat yang diluar suku Quraish, tidak terbiasa menggunakan dialek tersebut.² Sebagian kata-kata bahasa Arab juga ada yang telah hilang dari peredaran, namun kemudian kata-kata itu dihidupkan kembali oleh al-Qur'an, bahkan juga diberi pengertian yang baru. Ibnu Abbas misalnya, ketika itu tidak mengerti makna kata "fâthir". Ia kemudian melacak melalui bahasa yang dipakai di kalangan Arab Badui. Ketika itu ditemukan dua orang bertengkar mengenai masalah sumur. Salah satunya mengatakan *anâ fathartuhâ* (saya yang membuatnya pertama kali). Dari situ kemudian dipahami bahwa makna *fathara* adalah *khalâqa fî awwal marrah 'ala ghayr mitsâl sabaq*, yakni menciptakan pertama kali tanpa contoh sebelumnya.

Pada perkembangan selanjutnya, para ulama terutama mulai era tabi'in dan pakar bahasa Arab berusaha menyusun kitab tafsir al-Qur'an untuk memudahkan dalam memahami bahasa al-Qur'an. Peralpnya, al-Qur'an memang memiliki dimensi sastra yang tinggi, ia memiliki *uslûb* (stilistika) yang khas, bahkan sebagian kosa katanya ada yang *gharîb* (asing), ada pula kosa kata atau kalimat yang berbentuk majâz (metaforis), sehingga diperlukan pendekatan linguistik Arab dalam untuk memahami hal-hal tersebut. Itulah mengapa para ulama menegaskan bahwa salah satu prasyarat pokok untuk menafsirkan al-Qur'an adalah memiliki pengetahuan bahasa Arab yang memadai, yang kemudian terumuskan dalam kaedah-kaedah tafsir dengan segala kompleksitasnya.³ Bahkan kata Yusuf al-Qaradâwi bahwa salah satu sebab terjadinya kekeliruan penafsiran adalah *al-ḍu'f fî al-lughah al-'arabiyyah*, yakni lemah dalam bahasa Arab.⁴

Dari sekian tokoh mufassir yang dikenal sebagai ahli bahasa adalah Abû Zakariyya Yahya ibn Ziyâd al-Farrâ' (w. 207 H). Beliau memiliki karya sangat monumental yaitu, *Ma'ânîl Qur'ân*. Kitab tersebut dinilai oleh para ulama sebagai kitab tafsir pertama kali yang dikodifikasikan.⁵ Dalam bagian ini penulis mencoba melihat secara kritis tentang kitab tafsir *Ma'ânîl Qur'ân* terkait dengan konstruksi logis pemikirannya, metodologinya dan karakteristik penafsirannya, termasuk bias-bias ideologi penafsiran di balik pendekatan kebahasaan. Sebab ada teori yang mengatakan bahwa pendekatan linguistik terutama konsep *majaz* sering dijadikan "mesin kreatif" untuk melakukan ta'wil ideologis bagi kalangan Mu'tazilah.⁶ Ini menarik untuk dicermati, mengingat bahwa al-Farra' disebut-sebut juga memiliki hubungan dekat (*al-'alâqah watsîqah*) dengan para tokoh Mu'tazilah, seperti Tsamamah bin Asyras al-Numairi dan Khalifah al-Makmun (1813-833 M) sebagai penguasa Daulat Bani Abbasyiah yang mendukung madzhab Mu'tazilah.

TAFSIR LINGUISTIK (AL-TAFSIR AL-LUGHAWI) : TINJAUAN HISTORIS

Secara historis, embrio tafsir linguistik sebenarnya telah muncul sejak era Nabi Muhammad Saw. Hal ini terlihat misalnya ketika beliau menjelaskan sebagian kata yang kurang dipahami oleh para sahabat. Sebagai contoh adalah tentang makna wasa' dalam firman Allah Swt: "*wa kazâlîka*

contoh sebelumnya, sedangkan kalimat *aw ya'khudzahum 'alâ takhawwuf*, dalam Q.S. al-Nahl [16]: 47) berarti menyiksa mereka, pelan-pelan hingga binasa. Lihat al-Thabari *Jami al-Bayan al-Thabari* Juz 17, hlm.213.

² Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an: Toward Contemporary Approach* (London and Newyork: Routledge, 2006), hlm. 46

³ Jalaluddin Al-Suyuthi, *al-Itqân fî 'Ulûm al-Qur'ân* (Beirut: Dar al-Fikr tth), hlm. 187-197

⁴ Yusuf Al-Qaradlawi, *Kayfa Nata'amal Ma'a al-Qur'an al-Azhim* (Kairo: Dar al-Shuruq, 2006), hlm. 361

⁵ Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an* (Bandung Mizan: 1994), hlm. 73.

⁶ Baca lebih lanjut, Zamzam Afandi, *Jurnal Adabiyat* 2010: 201).

ja'alnākum ummatan wasaṭan...."(Q.S. al-Baqarah [2]: 143). Beliau menafsirkan kata *wasāṭan* dengan *al-'adl* (tengah-tengah, moderat).

Demikian pula ketika Nabi Saw. memberikan koreksi terhadap kesalahan penafsiran yang dilakukan oleh `Adi bin Ḥātim ketika memahami firman Allah Swt. "*wakulū wasyrabu ḥattā yatabayyan lakum al-khayṭ al-abyaḍ min al-khayt al-aswad min al-fajr....*" . (Q.S.al-Baqarah [2]: 187). Beliau memahaminya secara tekstual, yakni apa adanya; bahwa *al-khayt al-abyad* adalah benang putih, dan *al-khayt al-aswad* benang hitam. Nabi Saw lalu menjelaskan bahwa yang dimaksud dengan *al-khayt al-abyad* adalah *bayādl al-nahār* , yakni terangnya siang dan *al-khayt al-aswad* adalah *sawād al-layl*, yakni gelapnya malam.⁷

Demikian halnya ketika Ibnu Mas'ud pernah salah paham ketika menafsirkan makna *al-zhulm* pada firman Allah Swt Q.S. al-An'ām [6]:82) yang dipahami sebagai kezaliman biasa. Lalu Nabi Saw menjelaskan bahwa yang dimaksud dengan *al-zulm* (kezhالiman) di dalam ayat tersebut adalah *al-syirk* (menyekutukan Allah) dengan mendasarkan pada firman Allah Q.S. Luqman [31]: 13.⁸ Contoh-contoh penafsiran Nabi Saw tersebut di atas sesungguhnya mencerminkan corak tafsir linguistik, dalam arti bahwa secara semantis beliau menjelaskan makna kosa kata tertentu dalam al-Qur'an yang belum dimengerti, sehingga menjadi lebih jelas pengertiannya.

Perkembangan tafsir linguistik sesungguhnya lahir dari satu kenyataan bahwa al-Quran diturunkan dengan medium bahasa Arab, yang meskipun dinyatakan bahwa al-Qur'an menggunakan bahasa Arab yang jelas, *bi lisān 'arabiyyin mubīn ...* (Q.S. al-Syu'arā [26]: 195), namun tidak dapat dibantah bahwa di dalam al-Qur'an juga terdapat kata-kata yang asing (*garīb*), metaforis (*majāz*,) bahkan ada yang secara lafadznya *mufrad* (tunggal) tetapi yang dimaksud adalah jamak (plural), dan begitu pula sebaliknya (Abu 'Ubaydah (t.t): 18). Sehingga untuk memahaminya, diperlukan penguasaan yang sangat baik terhadap aspek-aspek bahasa Arab.⁹

Pengetahuan tentang bahasa Arab yang memadai adalah syarat mutlak bagi mufassir, sehingga Mujahid pernah berkata: "*lā yaḥillu li aḥadin yu'minu billāh wal yawm al-ākhir an yatakallam fi kitābbillāh izā lam yakun 'āliman bi al-luḡah al-arab*."¹⁰ Sebab sangat aneh jika sebuah penafsiran al-Qur'an tidak berangkat dari pemahaman teks secara linguistik terlebih dahulu. Sedemikian pentingnya analisis kebahasaan dalam memahami al-Qur'an dan menjadi prasyarat awal, maka kemudian lahir kitab-kitab tafsir linguistik yang diawali dengan menafsirkan kata-kata yang asing (*garīb*), aspek sintaksis dan morfologi seperti kitab *Ma'ānil Qur'ān*, karya al-Farrā' (w. 207 H), *Ma'ānil Qur'ān* karya al-Akhfasy (w.215 H), *Ma'ānil Qur'ān* karya al-Zajjāj (w. 311 H), *Majāz al-Qur'ān*, karya Abu Ubaydah (w. 211 H) dan lain sebagainya. Muncul pula kitab tafsir yang khusus membahas kata-kata yang asing dalam al-Qur'an, seperti kitab *Ḡarīb al-Qur'ān*, karya Abbān bin Taglāb Abu Sa'īd, (w. 141 H), *Ḡarīb al-Qur'ān*, karya Muhammad bin Sa'īd al-Kalbi (w. 146 H) dan lain sebagainya.

Namun demikian, harus penulis tegaskan bahwa analisis kebahasaan saja (*mujarrad al-taḥlīl al-luḡawī*) tidak cukup untuk memahami atau menafsirkan al-Qur'an secara baik, sebab di sana ada perangkat metodologi lain yang mesti dipertimbangkan, seperti aspek *asbāb nuzūl*, *nāsikh mansūkh*, *al-makkī-al-madanī* dan bahkan konteks sosio-kultural Arab ketika itu. Sebagai contoh adalah ketika memahami ayat: "*walā tuṣalli 'alā aḥadin minhum māta abadā....*" (Q.S.al-Taubah[9]: 86). Jika hanya memakai analisis kebahasaan, orang mungkin akan menyimpulkan bahwa kata *walā tuṣalli* berarti janganlah kamu mendoakan, namun jika melihat konteks *asbāb nuzūl*-nya, maka akan jelas bahwa yang dimaksud *walā tuṣalli* dalam ayat tersebut adalah janganlah kamu

⁷ Al-Bukhari, *Kitāb al-Ṣaum Bāb Qaul Allāh Ta'ālā "wa kulū wa ishrAbu ḥattā yatabayyana lakum al-khayṭ"*.

⁸ Lihat al-Bukhari, *Kitāb Aḥādīth al-Anbiyā Bāb Qaul Allāh ta'ālā "wa laqad ātainā Luqmāna al-ḥikmata..."*

⁹ Abu Ishaq al-Syatibi, *al-Muwāfaqāt fi Ushūl al-Syarī'ah* (Beirut: Dar al-Fikr, 1990), hlm. 56

¹⁰ Badruddin, al-Zarkasi, *al-Burhān fi Ulūm al-Qur'ān* (Beirut: Dar al-Fikr, tt.), hlm. 292

(Muhammad) menyalatkan jenazah kepada salah seorang mereka, yakni Abdullah bin Salul, salah tokoh munafik. Di sinilah pentingnya memperhatikan konteks ketika menafsirkan al-Qur'an.¹¹

Secara genealogis tafsir linguistik (*al-tafsir al-lugawī*) pada perkembangan awal sejarahnya dapat dikelompokkan menjadi dua kategori, yaitu: Pertama, *al-tafsir al-lugawī* yang dimotori oleh kelompok *lugawiyūn* (para linguis) yang tertarik untuk menafsirkan al-Qur'an. Seperti *al-Kisā'i* (w. 183 H.) dan al-Farra' (w. 207 H.). Pada kelompok pertama ini, kecenderungan tafsir linguistik adalah ingin menjadikan tafsir untuk membangun teori linguistik, atau menjustifikasi teori linguistik berdasarkan al-Qur'an. Kedua, *al-tafsir al-lugawī* yang dimotori oleh kelompok teolog Mu'tazilah, seperti Abu Bakar Abdurrahman ibn Kaysan al-Assamm (w. 206H) dan Yusuf ibn Abdullah al-Syahham (w. 233 H). Pada kelompok kedua inilah yang kemudian tafsir linguistik sering dijadikan legitimasi untuk melakukan ta'wil ideologi untuk membela kepentingan madzab mereka (*li nuṣrah al-mazhab*), terutama ketika terjadi perbedaan penafsiran ayat yang terkait dengan dasar-dasar teologi Mu'tazilah. Inilah yang oleh penulis sebut dengan istilah nalar ideologis dalam penafsiran al-Qur'an, yang marak terjadi pada abad pertengahan.¹²

Memang dalam kajian *madzāhib al-tafsir* dikenal berbagai corak penafsiran al-Qur'an, mulai dari corak tafsir fikih (*al-tafsir al-fiqhī*), tafsir linguistik (*al-tafsir al-lugawī*), tafsir sufi (*al-tafsir al-sūfī*), tafsir filosofis (*al-tafsir al-falsafī*), tafsir ilmi (*al-tafsir al-ilmī*), hingga yang muncul pula tafsir ekologis (*al-tafsir al-bī'ī*). Munculnya berbagai corak penafsiran tersebut tidak bisa dipisahkan dari perkembangan berbagai disiplin keilmuan yang muncul dalam peradaban Islam ketika itu, tak terkecuali perkembangan ilmu bahasa Arab.¹³ Bahkan disiplin ilmu bahasa ketika itu termasuk muncul paling awal dan sering pula terjadi diskusi dan perdebatan antara para linguis madzab Bashrah dan madzab Kufah sebagaimana tampak dalam kitab-kitab tafsir mereka.

Masing-masing ilmuan agaknya ingin mendedikasikan ilmunya untuk menafsirkan al-Qur'an dari sudut pandang keilmuan yang dimilikinya, di samping juga untuk mencari legitimasi kebenaran (*tabrīr*) teori-teori ilmu yang ditekuninya dari al-Qur'an. Sedemikian besar bias ideologi mendominasi penafsiran, sampai ada adagium yang populer ketika itu dari Abdullah al-Karakhi, *Kullu āyah aw ḥadīṣ yukhālif mā 'alaih ashḥābunā fahuwa mua'wwal aw mansūkh*. Artinya, setiap ayat atau hadis yang menyalahi pendapat madzab atau kelompok kami, maka ia harus ditakwil (agar cocok dengan madzab kami), (kalau setelah ditakwil ternyata masih belum sesuai dengan madzab kami), maka harus *dinaskh* (dihapus)¹⁴

Tinjauan Ontologis

Lalu apa sebenarnya yang dimaksud dengan tafsir linguistik atau *al-tafsir al-lughawī*? Bukankah hampir setiap tafsir pasti berangkat dari analisis kebahasaan terlebih dahulu. Penjelasan mengenai hakikat tafsir linguistik (*al-tafsir al-lugawī*) agaknya memang penting dikemukakan agar tidak terjadi kesalahpahaman tentang pengertian tersebut. Sebab ada sebagian orang menyangka bahwa semua tafsir itu dapat dikatakan bercorak *lugawī*, sebab yang namanya tafsir pasti melibatkan analisis linguistik. Pandangan seperti itu menurut hemat penulis kurang tepat, sebab penyebutan sebuah kitab tafsir sebagai bercorak *lugawī* sesungguhnya lebih didasarkan pada aspek dominasi uraian-uraian yang ada di dalamnya, atau meminjam istilah Muhammad Husayn al-Zahabi, penyebutan kategori corak sebuah tersebut lebih merupakan *min bāb al-taglib*.

¹¹ M.S El-Awa Salwa, *Tekstual Relation in the Qur'an: Relevance, coherence and Structure* (London and New York: Routledge, 2006), hlm. 41

¹² Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer* (Yogyakarta: LkiS, 2010), hlm. 45-46

¹³ Abdul Mustaqim, *Aliran-aliran Tafsir: Dari Periode Klasik Hingga Kontemporer* (Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2005), 68

¹⁴ Muhammad Husan, al-Zahabi, *al-Tafsir wal Mufassisirūn*, Juz II. (Beirut: Dar al-Fikr, 1976), hlm. 434

Berangkat dari logika tersebut, maka sebutan al-tafsir *al-lughawi* sebenarnya hanya layak disematkan pada produk-produk tafsir yang di dalamnya mufassir sangat dominan menjelaskan aspek-aspek kebahasaan dalam menafsirkan al-Qur'an, mulai dari makna semantis kata, asal-usul kata, derivasi, kedudukan kata (*i'rāb*), *uslūb* (stilistika), termasuk istilah-istilah teknis dalam linguistik, bahkan menyebutkan pula tentang polemik teori linguistik antara madzab Kufah dan Bashrah.

Memang model penafsiran seperti itu kemudian dikritik oleh Muhammad Abduh yang dinilainya bukan sebagai tafsir, tapi lebih merupakan latihan praktis di bidang kebahasaan bagi para mufassir untuk menjadikan al-Qur'an sebagai objek penerapan teori linguistik. Tafsir model seperti ini dinilai Abduh justru menjauhkan dari tujuan pokok penafsiran, yakni untuk mengungkap pesan-pesan al-Qur'an dan menjadikannya sebagai kitab petunjuk buat manusia atau *hudan li al-nās*¹⁵ Itu artinya bahwa tafsir linguistik yang tadinya dimaksudkan sebagai sarana (*wasīlah*) agar bisa memahami al-Qur'an dengan baik, kemudian malah menjadi tujuan (*ghāyah*) penafsiran itu sendiri, karena terlalu sibuk dalam diskusi kebahasaan yang terlalu bertele-tele.

Terlepas dari kritik Abduh di atas, apa yang disebut dengan corak tafsir linguistik --untuk membedakan dengan corak kitab tafsir lainnya-- adalah kitab tafsir yang di dalamnya seorang penafsir banyak mengeksplorasi berbagai aspek linguistik dalam al-Qur'an. Berdasarkan pengamatan penulis melalui kitab-kitab *al-tafsīr al-lugawī*, dapat disimpulkan bahwa beberapa ciri khas yang menonjol dalam tafsir linguistik antara lain adalah:

1. Banyak mengungkapkan aspek semantis atau makna sebuah kata, yang biasanya didasarkan pada syair dan prosa jahili.
2. Banyak menguraikan aspek *ṣaraf* (morfologi) dan *isytiqāq* (derivasi).
3. Banyak menjelaskan aspek *i'rāb* atau kedudukan kata dan kalimat dengan memanfaatkan melalui teori nahwu atau gramatika bahasa Arab.
4. Banyak menjelaskan aspek-aspek *uslūb* (stilistika al-Qur'an). Hal ini karena memang al-Qur'an diyakini memiliki stilistika yang khas yang berbeda stilistika Arab pada umumnya baik dalam penulisan maupun berpidato.¹⁶
5. Banyak menjelaskan aspek fonologi, termasuk di dalamnya masalah berbagai perbedaan *qira'at* yang ada.
6. Banyak menjelaskan aspek-aspek majaz, dan aspek lain yang menyangkut kompleksitas teori-teori linguistik.

Selanjutnya, secara metodologi produk tafsir linguistik dalam menjelaskan makna sebuah kata dalam al-Qur'an, paling tidak menempuh dua cara: Pertama, menjelaskan makna sebuah kosa kata tanpa menjelaskan argumentasinya, dari mana makna itu diperoleh, baik dari syair maupun prosa Arab. Kedua, menjelaskan makna sebuah kata dengan disertai argumentasinya, dari karya syair jahili maupun prosa yang ada. (Hadi Ma'rifat, 1428 H: 925, dan al-Ṭayyār, (tt): 398-399). Ketiga, dalam menafsirkan al-Qur'an cenderung bersifat *taḥlīlī* (analitis). Artinya bahwa aspek-aspek linguistik yang ada dalam sebuah ayat diuraikan sedemikian rinci untuk mendapatkan maksud sebuah ayat. Namun akibatnya, seringkali kesimpulan-kesimpulan yang dideduksi bersifat partikular. Agak sulit mendapatkan pandangan dunia al-Qur'an secara utuh melalui model tafsir *taḥlīlī*. Ini memang salah satu problem metode tafsir *taḥlīlī*, yang kemudian memunculkan kritik dari para ulama, sehingga muncul tawaran metode baru yang disebut dengan tafsir tematik (*al-tafsīr al-mawḍū'ī*) untuk melengkapi kekurangan metode tafsir *taḥlīlī*.

¹⁵ Muhammad Abduh, *Tafsīr al-Fātiha wa Juz 'Ammah*, (Mesir : al-Haya'a al-Ammah li Qushur al-Saqafah, 2007), hlm. 16

¹⁶ Mustofa Muslim, *Mabāhis fi I'jāz al-Qur'ān* (Riyad: Dar Muslim, 1996), hlm. 151

Setting Sosio-Politik Al-Farra' (w. 207)

Al-Farra' nama lengkapnya Abu Zakariya Yahya bin Ziyad Ibn Abdullah Ibn Manzur al-Aslami al-Dailami al-Kufi lahir di Kufah pada tahun 144 H.¹⁷ Beliau disebut sebagai *a'lam al-kūfiyyīn ba'da al-kisā'i* (orang Kufah yang paling alim sesudah al-Kisa'). Karya *Ma'ānī al-Qur'ān* juga dinilai sebagai karya magnum opus dan menjadi rujukan yang otoritatif untuk ilmu nahwu mazab Kufah. Di dalamnya terdapat persoalan khilafiyah antara nahwu Kufah dan Basrah. Di samping itu, karya tersebut dinilai para ulama sebagai kitab tentang kajian linguistik terhadap al-Qur'an, sehingga Abu Abbās Tsa'lab-- sebagai mana dikutip Ibrahim Abdullah-- pernah menyatakan: *wahuwa kitāb lam ya'mal qablahu walā ba'dahu mitslūh wa lam yatahayya' li'ahādin min a-nās jamī'an an yazīda 'alaih syai'an*. Kitab *Ma'ānī al-Qur'ān* adalah kitab yang tidak ada padanannya, yang pernah dikerjakan atau ditulis, baik oleh orang sebelum maupun sesudah al-Farra', sehingga tak ada seorang pun yang mampu mengunggulinya.¹⁸

Namun sehebat apapun sebuah pemikiran orang, ia tidak bisa dilepaskan dari konteks sosio-historis pencetusnya. Tidak ada suatu ide pemikiran yang muncul dalam vakum kultural. Oleh karena itu, menelisik tentang setting sosio-historis-politik penulis kitab tafsir *Ma'ānī al-Qur'ān*, yakni al-Farra' menjadi sangat penting untuk melihat keterpengaruhannya (*al-ta'sīr wa al-ta'as/ur*) antara konteks sosio-historis dengan ide yang dituliskannya. Terlebih beliau hidup dalam suasana di mana berbagai aliran pemikiran teologi --mulai dari aliran Asyariyyah, Salafiyah, Mu'tazilah, hingga aliran Syi'ah--, sedang mengalami ketegangan, bahkan konflik, akibat konflik politik saat itu.¹⁹

Dalam teori hermeneutik Gadamer, bahwa manusia sadar atau tidak sadar dipengaruhi oleh horison sejarahnya yang melingkupinya.²⁰ Kalau demikian, sebenarnya seseorang mufassir ketika hendak menafsirkan al-Qur'an ia sudah membawa prior text, yang berupa struktur pengalaman dari konteks dan kondisi sosio-politik yang melingkupinya.

Al-Farra' disebut-sebut memang memiliki kedekatan khusus dengan khalifah al-Makmun, karena keahliannya di bidang bahasa Arab.²¹ Bahkan beliau diangkat sebagai "guru ngaji" untuk kedua putra al-Makmun. Di sisi lain, al-Najasyi dalam kitab *Asmā' Muṣannif al-Syī'ah* sebagaimana dikutip Ayatullah al-Shadr, juga menyebut bahwa al-Farra' adalah salah seorang penganut madzab Syiah yang mengarang kitab tafsir *Ma'ānī al-Qur'ān*, setelah Abban bin Taglab (w.141 H).²²

Dari pengalaman yang dialami al-Farra' dalam situasi dan geo politik yang semacam itu, wajar jika muncul tuduhan bahwa al-Farra' dipengaruhi oleh ideologi madzab-madzab teologi yang berkembang saat itu. Sebagian menilai bahwa ia terpengaruh ideologi Mu'tazilah, sebagian yang lain mengklaim bahwa al-Farra' itu bermadzab Syiah. Tentang kebenaran hal ini nanti akan penulis jelaskan ketika membahas bias-bias ideologi dalam penafsirannya.

Metodologi Penafsiran *Ma'ānī al-Qur'ān*

Kitab tafsir *Ma'ānī al-Qur'ān* merupakan kitab tafsir linguistik yang dinilai para ulama sebagai *mawsū'ah 'ilmīyah lugawīyah*, kitab ensiklopedis ilmiah terkait dengan persoalan linguistik, baik menyangkut aspek fonologis (*sawṭīyah*), morfologis (*ṣarf*), sintaksis (*nahw*) dan semantik (*dilālah*), bahkan juga stilistik (*uṣlūb*). Dia berpendapat bahwa aspek-aspek tersebut dinilai

¹⁷ Ibnu Khalikan, *Wafayāt A'yān*, Tahqiq Muhammad Muhyiddin Abdul Hamid (Mesir: Maktabah al-Nahdlah, tt.), hlm. 225

¹⁸ Ibrahim Abdullah Rafidah, *al-Nahwu wa Kutub al-Tafsīr*, Juz I (Libiya: Dar al-Kutub al-Waṭāniyah, 1990), hlm. 180.

¹⁹ al-Dasuqi, *Taqrīb al-Turās/ Ma'ānī al-Qur'ān*, (Mesir: Markaz al-Haram, 1989), hlm. 14

²⁰ Georg Hans Gadamer, *Truth and Method* (London, Continuum, 2006), hlm. 30

²¹ al-Dasuqi, *Taqrīb al-Turās/ Ma'ānī al-Qur'ān*, hlm. 12

²² al-Shadr, <http://www.alhasanain.com>

penting untuk menjelaskan penafsiran al-Qur'an. Sebab dengan menjelaskan hal itu akan memperluas penyingkapan dimensi-dimensi makna. Tidaknya hanya itu, bahkan aspek retorik dan *i'jāz lughawi*-nya juga akan tampak.

Sumber Penafsiran

Sedangkan mengenai sumber penafsiran *Ma'anil Qur'an*, maka al-Farra' menggunakan *tafsir al-Qur'an bil Qur'an*. Misalnya ketika menafsirkan Q.S. al-Baqarah [2]:282: *idzā tadāyantum bidayn ilā ajalīn musammā faktubūh*. Ayat ini menurutnya bukan merupakan perintah yang bersifat wajib, tetapi sekedar etika yang diajarkan Allah bersifat kebolehan. Artinya, bahwa transaksi hutang itu tidak harus ditulis. Namun jika ditulis, maka hal itu baik, dan jika tidak, maka juga tidak apa-apa. Al-Farra' penafsiran tersebut ayat lain, seperti *waidzā ḥalaltum faṣṭādū....* (Q.S al-Maidah [5]: 2). Perintah untuk berburu ketika seseorang telah melaksanakan *taḥallul* dalam haji sifatnya mubah, bukan wajib. Demikian pula dalam firman Allah Swt: *faidzā quḍiyat al-shalāh fan tasyirū fil 'ard...* (Q.S. al-Jumu'ah [62]:10). Perintah untuk bubar bertebaran di muka bumi setelah melaksanakan shalat Jumat bersifat mubah, bukan wajib.

Di samping itu, al-Farra' juga menggunakan sumber penafsiran hadis. Misalnya ketika menafsirkan firman Allah Swt: "*wa a'iddū lahum mastata'tum min quwwah....*" (Q.S. al-Anfal [8]:60). Kata "*min quwwah*" ditafsirkan dengan al-ramy (memanah), berdasar hadis riwayat Imam Muslim, dan pada firman Allah Swt: "*lillazjina aḥsanu al-husnā wa ziyadah....*" (Q.S. Yunus [10]: 26). Kata *Ziyadah* ditafsirkan dengan *al-nazhru ilā wajhi rabbi tabāraka wa ta'ālā*, yakni melihat wajah Allah Swt berdasar hadis shahih al-Bukhari. (Al-Farra', Juz I: 416). Memang al-Farra' dinilai sebagian ulama cenderung mengabaikan sumber-sumber tafsir lain dari kalangan sahabat, tabiin dan *salaf al-shalih* sebelumnya, sebagaimana hal itu bisa terbaca dalam kitab tafsirnya.

Selain menggunakan ayat-ayat al-Qur'an, al-Farra' menggunakan qira'at sebagai sumber penafsiran. Misalnya ketika menafsirkan firman Allah: "*alladzi khalaqa fasawwaka fa`dalaka*." (Q.S.al-Infīṭar [82]: 7). Ada dua qira'ah mengenai kata "*fa`dalak*" dalam ayat tersebut. Ada yang dibaca *takhfif*, tanpa tasyid yakni: *fa`dalak*. Berdasar bacaan tersebut, maka penafsirannya adalah: "maka Allah lalu membentuk kamu (manusia), ada kalanya berwajah baik, atau berwajah buruk, berpostur tinggi atau pendek, semua terserah Allah Swt". Namun jika dibaca *tasyidid*, yaitu *fa`addalak*, maka berarti Allah Swt lalu menjadikan kamu (manusia) dengan sebaik-baik ciptaan, seimbang (*mu`addalul akhalq wa ajwaduh*).²³

Metode Penafsiran

Adapun metode kitab *Tafsir Ma'anī al-Qur'ān* menggunakan metode *tahlīlī*, yakni menafsirkan ayat al-Qur'an secara parsial, yakni kata per-kata dan ayat per ayat, sesuai dengan urutan mushaf (*tarīb mushahafī*). Metode *tahlīlī* memang merupakan metode konvensional yang banyak dipakai oleh para mufssir klasik. Sedangkan pendekatan yang dipakai jelas pendekatan linguistik, terutama pada aspek sintaksis (*Nahwu*). Hal ini karena beliau memang dikenal sebagai pakar Nahwu Kufah setelah Imam al-Kisa'i. Bahkan pembahasan masalah Nahwu cenderung lebih luas dan panjang lebar katimbang ide-ide pokok dari ayat yang ditafsirkan. Sedemikian luasnya pembahasan dan diskusi tentang masalah nahwu, sehingga kitabnya disebut sebagai *al-tafsīr nah wiy*, yang digunakan alat untuk membela kepentingan madzab Nahwu Kufah (*lita'ṣil al-Nahwi wa da'mi al-mazhāb al-Kufiintilāqan min al-naṣṣ*).²⁴

Sebagai contoh mengenai pembahasan yang sangat luas tentang masalah Nahwu, penulis kutipkan ketika al-Farra' menafsirkan ayat al-Baqarah ayat 214, sebagai berikut:

²³ Al-Farra'. *Ma'anil Qur'an*, Juz I dalam *al-Makbatah al-Syāmilah*, Ed. II.

²⁴ Rafidah, *al-Nahwu wa Kutub al-Tafsīr*, Juz 1, hlm. 180

أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَأْتِكُمْ مَثَلُ الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلِكُمْ مَسَّتْهُمُ الْبَأْسَاءُ وَالضَّرَّاءُ وَزُلْزِلُوا حَتَّى يَقُولَ الرَّسُولُ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ مَتَى نَصُرَ اللَّهُ أَلا إِنَّ نَصْرَ اللَّهِ قَرِيبٌ وقوله: أَمْ حَسِبْتُمْ... إستفهم بِأَمْ في ابتداء ليس قبله أَلِفٌ فيكونَ أَمْ رَدًّا عَلَيْهِ، فهذا مما أعلمتك أنه يجوز إذا كان قبله كلام يتصل به. ولو كان ابتداء ليس قبله كلام؛ كقولك للرجل: أعندك خير؟ لم يجزها هنا أن تقول: أَمْ عندك خير. ولو قلت: أنت رجل لا تنصف أَمْ لك سلطان تُدِلُّ به، لجاز ذلك؛ إذ تقدّمه كلام فاتصل به. وقوله: أَنْ تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَأْتِكُمْ مَثَلُ الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلِكُمْ [معناه: أظننتم أن تدخلوا الجنة ولم يصبكم مثل ما أصاب الذين قبلكم] فتختبروا. وقوله: وَزُلْزِلُوا حَتَّى يَقُولَ الرَّسُولُ... قرأها القراء بالنصب إلا مجاهدا وبعض أهل المدينة فإنهما رفعاهما. ولها وجهان في العربية: نصب، ورفع. فأما النصب فلأن الفعل الذي قبلها مما يتطاول كالترداد. فإذا كان الفعل على ذلك المعنى نُصِبَ بعده بحتّى وهو في المعنى ماضٍ. فإذا كان الفعل الذي قبل حتى لا يتطاول وهو ماضٍ رُفِعَ الفعل بعد حتى إذا كان ماضيا فأما الفعل الذي يتطاول وهو ماضٍ فقولك: جَعَلَ فلان يديم النظر حتى يعرفك؛ ألا ترى أن إدامة النظر تطول. فإذا طال ما قَبِلَ حَتَّى ذَهَبَ بما بعدها إلى النصب إن كان ماضيا بتطاوله. قال: وأنشدني [بعض العرب وهو] المفضّل:

مَطَوْتُ بِهِمْ حَتَّى تَكِلَ غُرَاتِهِمْ * وَحَتَّى الْحِيَادُ مَا يُقَدِّنَ بَأَرْسَانِ

Dari kutipan tersebut tampak bahwa al-Farra' lebih sibuk mempersoalkan masalah huruf *istifham* dalam ayat *am ḥasibtum ...* dan masalah *i'rāb* pada ayat *ḥattā yaqūl al-rasūl...*, apakah kata "*yaqūl*" dibaca *nasab* (berarti *yaqūla*) atau *rafa'* (berarti *yaqūlu*). Akibatnya, pesan mengenai ayat yang ditafsirkan menjadi tidak terjelaskan sama sekali (Al-Farra', (tt.) Juz I: 118) dalam *al-Makbatah al-Syāmilah*). Adapun langkah-langkah metodis yang ditempuh al-Farra ternyata tidak selamanya bersifat kronologis, melainkan kadang bersifat acak, sesuai dengan kondisi obyektif ayat-ayat yang ditafsirkan. Artinya, bahwa suatu ketika misalnya ia menjelaskan makna kosa kata terlebih dulu, kemudian aspek fonologinya, baru kemudian menjelaskan aspek perbedaan qira'ah. Kadang-kadang aspek *i'rāb* atau kedudukan kata atau kalimat, baru makna kosa kata dan seterusnya. Namun secara global langkah metodis tersebut dapat dijelaskan sebagai berikut:

1. Menjelaskan makna kosa kata, terutama yang masih samar dan asing (ghamid atau *gharib*). Sebagai contoh ketika menafsirkan Q.S. al-Baqarah [2]: 144): *fawallū wujūhakum.....* Dia berkata, *yurīdu nahwahu wa tilqā'ah*. Kalau begitu, yang dimaksud dengan potongan *fawallū wujūhakum.....* adalah hadapkanlah wajahmu ke arah ka'bah. Begitu juga ketika menafsir ayat: ".....*fatuṣṣbiḥū ṣa'īdan zalaqa* (Q.S. al-Kahfi: 40) dengan *al-zalaq* artinya, *al-turāb allafī la nabāta fihī* (tanah yang tidak ada tumbuhannya).
2. Menjelaskan bahasa Arab dan cara pengucapannya, atau aspek fonologinya. Misalnya ketika *qul man yakla'ukum* (katakanlah siapa yang memelihara kamu) dalam (Q.S. al-Anbiya' [21]: 42). Dalam bahasa Arab di luar bacaan al-Qur'an bisa dibaca *yaklūkum*, dan juga *yaklākum*
3. Menjelaskan aspek balaghah al-Qur'an, misalnya ketika menafsirkan ayat-ayat *amsāl* (perumpamaan) dalam al-Qur'an. (Q.S.al-Baqarah [2]: 171: "*Wa mas'al al-lazīna kafarū kamasal al-lazfī yan'qu bi ma lāyasma'u...*" Artinya, Dan perumpamaan (orang-orang yang menyeru) orang-orang kafir adalah seperti penggembala yang memanggil binatang yang tidak mendengar selain panggilan dan seruan saja. Mereka tuli, bisu dan buta, maka (oleh sebab itu) mereka tidak mengerti. Mengapa orang kafir dijadikan sasaran dakwah Nabi Saw itu diserupakan seperti penggembala yang memanggil binatang? dan tidak dikatakan seperti *kamasal al-ganam* (seperti kambing misalnya). Sebab mereka itu tidak bisa memahami peringatan yang disampaikan Rasulullah, sebagaimana seorang penggembala ketika

menyuruh ternaknya, “makanlah atau minumlah kamu kambing, niscaya kambing itu tidak bisa mengerti atau memahami apa yang diperintahkan penggembala tersebut, kecuali hanya mendengar suaranya saja.

4. Menjelaskan masalah *i'rāb* atau kedudukan kata atau kalimat. Misalnya ketika beliau menafsirkan Q.S Ibrahim [14]: 1:

الر كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَى صِرَاطٍ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ * اللَّهُ الَّذِي لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَوَيْلٌ لِلْكَافِرِينَ مِنْ عَذَابٍ شَدِيدٍ قَوْلَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ: إِلَى صِرَاطٍ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ...إِلَهُ الَّذِي...يُخَفِّضُ فِي الْإِعْرَابِ وَيُرْفَعُ. الْخَفْضُ عَلَى أَنْ تُتَّبِعَهُ (الْحَمِيدِ) وَالرَّفْعُ عَلَى الْإِسْتِثْنَاءِ لِانْفِصَالِهِ مِنَ الْآيَةِ؛ كَقَوْلِهِ عَزَّ وَجَلَّ إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنْ لَهُمُ الْجَنَّةَ إِلَى آخِرِ الْآيَةِ، ثُمَّ قَالَ الْتَائِبُونَ وَفِي قِرَاءَةِ عَبْدِ اللَّهِ (التَائِبِينَ) كُلُّ ذَلِكَ صَوَابٌ

Tampak jelas bahwa al-Farra' lebih sibuk menjelaskan kedudukan kata *Allah*, apakah akan dibaca *jarr* atau *rafa'*. Jika di baca *jarr* berarti mengikuti kata *al-ḥamīdi*, Sedangkan jika dibaca *rafa'*, berarti ia menjadi jumlah *isti'nāf* (kalimat permulaan tersendiri), sembari beliau menunjukkan contoh kasus dalam ayat lain, mengenai bacaan *al-tāibūn* atau *al tāibīn* dan kedua bacaan tersebut benar.

5. Menjelaskan *uslūb* (stilistika al-Qur'an). Misalnya, ketika menjelaskan penafsiran ayat: "*falima taqtulūn anbiyā' Allāh min qabl...* (Q.S al-Baqarah [2]: 91). Mengapa dalam ayat tersebut terdapat penggunaan *fi'il mudlari* untuk peristiwa yang sudah terjadi, sebab di situ ada kata *min qabl*? Hal itu karena *khiṭab* tersebut ditujukan kepada orang-orang di saat al-Qur'an turun, bukan kepada para pelaku pembunuh para nabi Allah masa lalu, sebab mereka orang-orang itu rela dengan apa yang dilakukan para pembunuh nabi Allah, sehingga seolah-olah mereka juga ikut melakukan. (*khiṭab al-hadiṛīn bi mā fa'ala aslāfuhum li riḍāhum bihā*)
6. Menjelaskan berbagai perbedaan qira'at yang ada. Misalnya ketika beliau menafsirkan ayat: "*laqad kāna lakum fi rasūlillāh uswah hasanah....*(Q.S. al-Ahzab [21]:21). Kata *uswah*, bisa dibaca iswah dengan kasrah hamzahnya, sebagaimana bacaan orang-orang Hijaz. Sedangkan yang membaca *uswah* dengan *dlammah hamzah*-nya adalah Qabilah Qais. Kedua-duanya adalah benar.²⁵

MENCERMATI BIAS IDEOLOGI DI BALIK ANALISIS LINGUISTIK.

Al-Farra' sering dituduh sebagian orang telah terpengaruh ideologi teologi Mu'tazilah, sebagaimana klaim al-Marzubani al-Mu'tazili (w. 384 H). Dia menatakan bahwa *kāna yumīlu ilā al-I'tizāl*. Al Farra' itu cenderung condong pada Mu'tazilah (Al-Tayyar, Juz I: 300). Namun sesungguhnya, setelah penulis mencermati langsung dalam beberapa penafsiran ayat yang sering menjadi basis pemikiran ideologi Mu'tazilah, ternyata hal itu tidak terbukti. Misalnya ketika beliau menafsirkan ayat tentang masalah *ru'yatullāh*, yakni tentang kemungkinan melihat Tuhan di Akhirat (Q.S. al-Qiyamah:22-23). Ternyata al-Farra tidak menyinggung diskusi tentang makna *ilā rabbihā nāzhirah*. Yang ditafsirkan justru makna kata *nādlirah*, yakni *musyriqah bi al-na'im* berseri-seri sebab memperoleh banyak kenikmatan Tuhan. (Al-Farra', Juz V: 163). Bahkan jika ditelisik dari penafsiran ayat "*lillazfina aḥsanu al-ḥusnā wa Ziyadah....* (Q.S. Yunus [10]: 26) di mana kata *Ziyadah* ditafsirkan al-Farra dengan *al-nazhru ilā wajhi rabbi tabāraka wa ta'ālā*, yakni melihat wajah Allah Swt berdasar hadis shahih al-Bukhari. (Al-Farra', Juz I: 416), maka jelas bahwa al-Farra' sejalan dengan pandangan madzab *Ahl al-Sunnah wal Jamā'ah*.

²⁵ Al-Farra', Juz II, hlm. 339

Demikian pula ketika menafsirkan ayat tentang kebebasan manusia yang menjadi pandangan dasar teologi Mu'tazilah. Al-Farra' tidak tampak berideologi Mu'tazilah. Termasuk ketika menafsirkan tentang masalah percakapan Allah dengan Nabi Musa as dalam (Q.S. al-Nisa'[4]: 164). Ternyata al-Farra' juga tidak menafsirkan ayat tersebut yang mengindikasikan bahwa ia berideologi Ma'tazilah.²⁶ Begitu pula dengan klaim sebagian orang Syiah yang mengatakan bahwa al-Farra' seorang bermadzab Syi'ah, hal itu tidak terbukti, sebab tidak ada indikator kuat dalam penafsirannya yang bercorak Syi'ah. Memang benar kalau berkaitan dengan masalah *qira'āt*, al-Farra' cenderung menjadikan *qira'āt* hanya memperkuat juga madzab nahwu Kufah, sebagaimana ia juga menjadikan penafsirannya untuk memperkuat madzab nahwunya. Misalnya, ketika menjelaskan varian bacaan "*laqad taqatṭa'a baynakum...*" pada Q.S. al-An'am: 94, al-Farra' memilih bacaan fathah pada kata "baynakum", padahal Jumhur ahli qira'at membaca "*baynukum*" dengan dibaca dlamah nunnya, dengan alasan bahwa hal itu sejalan dengan kaedah Nahwu Kufah.²⁷

PENUTUP

Dari uraian di atas, maka ada beberapa kesimpulan yang bisa dikemukakan. Kitab *Ma'ānil al-Qur'ān* karya al-Farra' memang merupakan kitab tafsir linguistik yang banyak membincang persoalan bahasa Arab, mulai dari persoalan semantik, sintaksis, fonologi maupun stilistika al-Qur'an. Namun diskusi masalah Nahwu (gramatika arab) lebih dominan, katimbang diskusi persoalan linguistik yang lain sebagaimana tampak dalam uraian-uraian tafsirnya. Ini disebabkan karena al-Farra' memiliki latar belakang sebagai pakar nahwu di Kufah.

Secara metodologi al-Farra' menggunakan metode *tahḥīlī*, menguraikan secara analisis tentang persoalan kebahasaan, sesuai dengan urutan ayat secara tartib mushafi. Sebagai akibatnya, seringkali uraian tentang isi pokok penafsiran ayat yang ditafsirkan menjadi terabaikan sama sekali. Sedangkan sumber-sumber penafsirannya antara lain berasal dari ayat-ayat al-Qur'an, hadis dan varian qira'at.

Tuduhan dan klaim bahwa al-Farra' berideologi Mu'tazilah atau Syi'ah ternyata tidak terbukti. Adalah benar bahwa beliau hidup di tengah-tengah tarik-menarik kepentingan madzab teologi, namun beliau termasuk orang yang cenderung memilih jalan moderat dalam menghadapi pertentangan ideologi dan teologi yang berkembang pada abad pertengahan ketika itu. Bahkan yang menarik, al-Farra' cenderung *al-khurūj min al-khilāf*. Salah satu indikatornya adalah bahwa ia tidak memberikan uraian penafsiran mengenai ayat-ayat yang sering dipakai untuk melegitimasi ideologi madzab teologi yang berkembang saat itu. Namun dalam masalah madzab Nahwu, beliau jelas memosisikan sebagai pembela madzab nahwu Kufah. *Wa Allāh a'lam bi al-ṣawāb*.

DAFTAR PUSTAKA

- Abduh, Muhammad. *Tafsīr al-Fātiha wa Juz 'Ammā*. Mesir : al-Haya'a al-Ammah li Qushur al-Saqafah. 2007.
- Abu Ubaydah. *Majāz al-Qur'ān*. (ttp): Nasyr Mu'assasah al-Risalah. tt.
- Afandi, Zamzam. 2010. "Majaz: Mesin Kreatif Ta'wil Ideologis Mu'atazilah" dalam Jurnal *Bahasa dan Sastra Adabiyat*. Vol. 9, No. 2. Desember 2010.

²⁶ Al-Farra', Juz I, hlm. 172

²⁷ Ibrahim Abdullah Rafidah, *al-Nahwu wa Kutub al-Tafsīr*, Juz 1, hlm. 287

- Dasuqi, Ibrahim Al-. *Taqrīb al-Turās/ Ma'ānil Qur'ān*, Mesir: markaz al-Haram, 1989.
- Farra', Abu Yahya Zakariyya, al-. *Ma'ānil Qur'ān*, Juz I dalam *al-Makbatah al-Syāmilah*, Ed. II.
- Firmawi, Abdul Hay. *al-Bidayah fi al-Tafsir al-Mawdui': Dirāsah Manhajiyah Mauduiyyah*. Mesir: tnp,
- <http://www.alhasanain.com>
- <http://www.bayan-alquran.net/forums/showthread.php?t=1139>
- Ibnu Khalikan. *Wafayāt A'yān*. Tahqiq Muhammad Muhyiddin Abdul Hamid, Mesir: Maktabah al-Nahdlah, tt.
- Muslim, Mustofa. *Mabāhis fi I'jāz al-Qur'ān*. Riyad: Dar Muslim. 1996.
- Mustaqim, Abdul. *Aliran-aliran Tafsir: Dari Periode Klasik Hingga Kontemporer*. Yogyakarta: Kreasi Wacana. 2005.
- Mustaqim, Abdul. *Epistemologi Tafsir Kontemporer*. Yogyakarta: LkiS, 2010.
- Qaradawi, Yusuf. *Kaifa Nata'at mal ma'a al-Qur'an al-Azim*, Mesir: Dar al-Syuruq. 1998.
- Qaradlawi, Yusuf al. *Kayfa Nata'amal Ma'a al-Qur'an al-Azhim*. Kairo: Dar al-Shuruq. 2006
- Rafidah, Ibrahim Abdullah. *al-Nahwu wa Kutub al-Tafsir*. Juz I. Libiya: Dar al-Kutub al-Waṭaniyah. 1990.
- Saeed, Abdullah. *Interpreting the Qur'an: Toward Contemporary Approach*, London and Newyork: Routledge. 2006.
- Salwa, M.S El-Awa. *Tekstual Relation in the Qur'an: Relevance, coherence and Structure*. London and New York: Routledge. 2006.
- Shihab, H.M. Quraish. *Membumikan al-Qur'an*. Bandung: Mizan. 1994.
- Suyuthi, Jalaluddin Abdurrahman al-. *al-Itqān fi` Ulūm al-Qur'ān* . Beirut: Dar al-Fikr tth.
- _____. *Ulūm al-Qur'ān*. Beirut: Dar al-Fikr. Tt.
- Syatibi, Abu Ishaq al-. *al-Muwāfaqāt fi Ushūl al-Syarī'ah*. Beirut: Dar al-Fikr. 1990
- Tayyar, Musa'id Ibn Sulaiman ib Nasir. *al-Tafsir al-Lugawī lil Qur'ān*. Dar Ibn al-Jauzi. Tt.
- Zahabi, Muhammad Husayn, al-. *al-Tafsir wal Mufasisirūn*. Juz II. Beirut: Dar al-Fikr. 1976.
- Zarkasyi, Badruddin, al-. *al-Burhān fi Ulūm al-Qur'ān*. Beirut: Dar al-Fikr. Tt.