



**BAB  
KEEMPAT**

## BAB KEEMPAT

### TEMPAT KEMBALI DAMĪR GHĀ'IB DI DALAM AL-QUR'AN

#### 4.0 Pendahuluan

Sebagaimana yang telah diterangkan dalam Bab Keempat, tempat kembali **damīr** merupakan penentu kepada maksud yang ingin disampaikan oleh penutur melalui ujaran atau ayat. Sekiranya **damīr** merujuk kepada tempat kembali yang salah, maka sudah pasti maksud atau tujuan yang ingin disampaikan tidak akan kesampaian. Malah pengetahuan berkaitan **damīr** dan tempat kembalinya merupakan ilmu atau kaedah yang sangat diperlukan oleh ahli-ahli tafsir. Menurut Mana<sup>c</sup> al-Qatān pengetahuan mengenai **damīr** dan tempat kembalinya merupakan ilmu yang sangat diperlukan oleh ahli-ahli tafsir dalam memahami isi dan kandungan al-Qur'an.<sup>1</sup> Pendapat yang sama turut dinyatakan oleh al-Suyūtī.<sup>2</sup> Manakala menurut Khalīl Ahmad °Umayrah di antara **damīr** dan tempat kembalinya bukan sahaja mempunyai ikatan dari segi struktur ayat atau nahu tetapi ia juga mempunyai ikatan dari segi semantik.<sup>3</sup> Tegasnya, tempat kembali **damīr** yang terkandung dalam sesuatu ayat atau yang difahami daripada ayat tersebut menentukan sama ada ayat itu berada di atas landasan yang betul dari segi nahu atau struktur ayat dan juga dari sudut semantik ayat.

Dalam pada itu, Abu al-Qāsim al-Zajājīy menyatakan terdapat perbeaan di antara ayat “صَرَبْتُ زَيْدًا” [darabtu zaydan] (saya telah pukul Zaid) dan “زَيْدُ دَرَبْتُهُ” [zaydun darabtuhū] (Zaid saya telah pukul dia). Ayat yang pertama menceritakan tentang ‘diri saya’ manakala ayat kedua menerangkan ‘diri Zaid’.<sup>4</sup> Jelas di sini penggunaan **damīr** membantu menentukan ayat tersebut berada di atas landasan yang betul dari segi nahu dan semantik.

Sebagaimana yang telah dijelaskan juga, menurut kaedah asal nahu tempat kembali **damīr** adalah berada atau disebut sebelum **damīr**. Cuma yang menjadi

permasalahannya ialah menentukan tempat kembali bagi **damīr ghā'ib** kerana ia agak berbeza dengan **damīr mutakallim** dan **damīr mukhātab** dari segi tempat kembali **damīr**. Ini kerana tempat kembali bagi **damīr mutakallim** dan **damīr mukhātab** berada di lokasi dan dapat diperhati serta dikenali. Berbeza dengan tempat kembali **damīr ghā'ib** yang mempunyai pelbagai bentuk dan kadang-kadang hanya dapat difahami melalui konteks ayat.

Dalam bab ini secara khusus akan dibincangkan tempat kembali **damīr** bagi **damīr ghā'ib** di dalam al-Qur'an yang merangkumi aspek persejajaran ciri di antara **damīr ghā'ib** dan tempat kembalinya, penentuan kedudukan tempat kembali **damīr ghā'ib**, bentuk-bentuk tempat kembali **damīr ghā'ib** dan peranan dari sudut semantik di antara **damīr ghā'ib** dan tempat kembalinya di dalam struktur ayat bahasa Arab berpandukan ayat-ayat di dalam al-Qur'an. Selanjutnya penyimpangan di antara kaedah nahu dan penggunaannya di dalam uslub al-Qur'an pada keadaan-keadaan tertentu juga akan diberi penekanan.

#### **4.1 Tempat Kembali Damīr Yang Satu di dalam Al-Qur'an**

##### **4.1.1 Bentuk-Bentuk Tempat Kembali Damīr Ghā'ib di dalam Al-Qu'r'an**

Dalam kaedah nahu bahasa Arab, bentuk-bentuk tempat kembali bagi **damīr ghā'ib** kurang diberi penekanan. Malah bentuk yang sering digunakan ialah **ism-ism** atau kata nama-kata nama yang disebut sebelum **damīr ghā'ib**. Berbeza dengan ahli tafsir, di mana mereka telah merujuk **damīr ghā'ib** kepada tempat kembali yang terdiri dari pelbagai bentuk. Ini mungkin disebabkan oleh uslub al-Qur'an itu sendiri yang mempunyai skop makna yang luas serta boleh menghasilkan pelbagai tafsiran berdasarkan tempat kembali yang dirujuk oleh **damīr ghā'ib** tersebut. Dalam erti kata lain, terbentuknya pelbagai tafsiran bagi satu ayat al-Qur'an, di antara sebabnya ialah terdapat lebih dari satu tempat kembali bagi satu **damīr ghā'ib**. Malah maksud yang dihasilkan tidak bercanggah dengan dasar agama serta tidak bercanggah dengan kaedah nahu.

Bentuk-bentuk tempat kembali **damīr ghā'ib** yang sering menjadi sasaran ahli-ahli tafsir dalam kitab mereka, yang akan kita bincangkan di sini, ialah seperti berikut:

#### 4.1.1.1 Bentuk-Bentuk Tempat Kembali Damīr Sebelum Damīr

Bentuk-bentuk tempat kembali **damīr** sebelum **damīr** boleh dibahagikan kepada dua bahagian iaitu:

##### A. Bentuk-Bentuk Tempat Kembali Damīr Sebelum Damīr Secara Jelas

Dalam hal ini, adalah menjadi kebiasaan bagi **damīr ghā'ib** merujuk kepada **ism** atau kata nama yang disebut sebelumnya secara jelas. Malah peranan **damīr** dalam konteks bahasa Arab secara umumnya adalah sebagai ringkasan kepada **ism** atau kata nama yang disebut sebelum **damīr**. Di samping itu tempat kembali bagi **damīr** kebanyakannya adalah **ism** atau kata nama yang disebut sebelumnya. Malah dalam al-Qur'an kebanyakan **damīr** merujuk kepada **ism** atau kata nama yang paling hampir dengannya. Sebagai contoh **damīr** merujuk kepada **ism** yang disebut sebelumnya dalam al-Qur'an ialah firman Allah s.w.t dalam surah al-Baqarat ayat 161 dan 162:

﴿أولئكَ عَلَيْهِمْ لَعْنَةُ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ . حَالَدِينَ فِيهَا ﴾

Mereka itulah orang-orang yang ditimpak laknat Allah dan Malaikat serta manusia sekaliannya. Mereka kekal di dalamnya.

Menurut ahli-ahli tafsir **damīr** pada perkataan ‘**فِيهَا**’ [fīhā] (di dalamnya) merujuk kepada ‘**لَعْنَةٌ**’ [la‘nat] (laknat) yang disebut sebelumnya<sup>5</sup>. Secara jelas di sini, kita dapat lihat **damīr ghā'ib** pada perkataan ‘**فِيهَا**’ [fīhā] (di dalamnya) merujuk kepada perkataan ‘**لَعْنَةٌ**’ [la‘nat] (laknat) yang tergolong dalam golongan **ism** atau kata nama dalam

pergolongan kata bahasa Arab. Di samping itu **damīr** adalah kata ganti nama di dalam bahasa Arab maka sudah pasti tempat kembalinya terdiri daripada **ism** atau kata nama. Dalam erti kata lain **damīr** tidak merujuk kepada **fīl** dan **harf**.

## B. Tempat Kembali **Damīr** Yang Terletak Sebelum **Damīr** Secara Abstrak

### i. Tempat Kembali **Damīr** Mendahuluinya dari Segi Susunan tetapi Tidak Pada Sebutan

Situasi atau bentuk tempat kembali **damīr** mendahuluinya dari segi susunan tetapi tidak pada sebutan dapat diperhatikan di dalam al-Qur'an. Namun begitu, ia sangat jarang ditemui. Dalam hal ini, **damīr ghā'ib** merujuk kepada tempat kembali yang terdapat selepasnya, walau bagaimanapun dari segi susunan di dalam struktur nahu ayat bahasa Arab tempat kembali tersebut sepatutnya berada sebelum **damīr**. Sebagai contoh firman Allah s.w.t dalam surah Tahā ayat 67:

﴿فَارْجَسَ فِي نَفْسِهِ شِفَةً مُّوسَى﴾

*Maka Musa merasa takut dalam dirinya*

Dapat diperhatikan **damīr ghā'ib** ‘.’ [h] (nya) yang terdapat pada perkataan ‘نفسه’ [nafsihi] (dirinya) merujuk kepada tempat kembali yang terdapat selepasnya iaitu ‘موسى’ [mūsa] (Nabi Musa a.s). Situasi ini dibenarkan memandangkan tempat kembali tersebut dari susunan struktur nahu bahasa Arab ia sepatutnya berada sebelum **damīr** kerana ia merupakan **fā'il** bagi **fīl** di dalam ayat tersebut. Mengikut kaedah nahu bahasa Arab **fā'il** berada selepas **fīl**.

ii. Tempat Kembali **Damīr** Mendahuluinya Secara Tersirat Iaitu **Masdar** Yang Terbentuk daripada **Fi'l** Sebelumnya.

Terdapat juga di dalam uslub al-Qur'an tempat kembali **damīr** mendahului **damīr** secara tersirat iaitu tidak secara jelas. **Damīr ghā'ib** tersebut merujuk kepada tempat kembali yang merupakan **masdar** yang terbentuk daripada **fi'l** yang terletak sebelumnya. Dalam hal ini, **masdar** tersebut tidak kelihatan dalam ayat sebaliknya dapat difahami berdasarkan **fi'l** atau kata kerja yang terdapat sebelumnya. Sebagai contoh firman Allah s.w.t dalam surah al-Baqarat ayat 271:

﴿إِنْ تَبْدِلُ الصِّدْقَاتِ فَنِعْمًا هِيَ وَإِنْ تُخْفِوْهَا وَتُؤْثِرُهَا الْفَقَرَاءُ فَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ﴾

Kalau kamu melahirkan sedekah-sedekah itu (secara terang), maka yang demikian adalah baik (kerana menjadi contoh yang baik). Dan kalau pula kamu sembunyikan sedekah-sedekah itu serta kamu memberikannya kepada orang-orang fakir miskin, maka ia adalah lebih baik bagi kamu.

Menurut Abu Hayyān **damīr** دَمِير [fahwa] (maka ia) merujuk kepada **masdar** yang difahami daripada **fi'l** [tukhfūhā] (kamu menyembunyikannya) iaitu “الإِحْسَانُ سُرُّ الْخَيْرِ” [al-ikhfā' khair lakum] (penyembunyian lebih baik bagi kamu)<sup>6</sup>. Sebenarnya hubungan di antara **masdar** dan **fi'l** agak ketara dari sudut semantik. Malah menurut Abu Hayyān:

“makna perbuatan pada **masdar** lebih kuat daripada makna **ism fā'il**, oleh yang demikian kerap kali di dalam al-Qur'an dan ujaran Arab **masdar** diidmarkan bagi menunjuk makna **fi'l**”<sup>7</sup>.

Di samping itu, terdapat juga di dalam al-Qur'an, **masdar** berperanan sebagai **fi'l amar**. Malah kebanyakan **damīr** yang merujuk kepada **masdar** yang terbentuk daripada **fi'l** sebelumnya ialah **fi'l amar**. Hal ini menunjukkan bahawa **masdar** dan **fi'l** mempunya ikatan yang kuat dari sudut makna. Menurut kebanyakan ahli-ahli nahu

penggunaan **masdar** sebagai **fī'l amar** sekadar sebagai ganti kepada **fī'l** tersebut. Ia digunakan pada tempat dan kedudukan **fī'l amar** serta menunjuk apa yang ditunjuk oleh **fī'l amar** tersebut. Dalam erti kata lain penggunaan **masdar** ditempat **fī'l amar** tidak membawa kepada perbezaan makna dan tugas. Ibn Fāris berpendapat penggunaan **masdar** pada tempat **fī'l amar** menunjukkan kepada **amar** (perintah) dan direalisasikan dengan perbuatan,

*"dan menjadi kebiasaan orang Arab (al ta'wid) iaitu penggunaan satu perkataan pada kedudukan satu perkataan yang lain... dan di antaranya, penggunaan masdar pada kedudukan fī'l amar, seperti firman Allah s.w.t {قَسْبَحَنَ اللَّهُ حِينَ تُمْسِرُ وَحِينَ تُصْبِحُونَ} [fasubhāna Allāh hīna tumsun wa hīna tusbiḥūn] (maka bertasbihlah kepada Allah di waktu kamu berada di petang hari dan waktu kamu berada di waktu subuh), maka ta'wil ayat tersebut ialah ) سَبَّحُوكُمْ اللَّهُ جَلَّ ثَانِيَةً [sabbihu lillāh jalla thana'uhū] (bertasbihlah kepada Allah yang tinggi kepujianya), maka ia membawa makna perintah dan perlaksanaan".<sup>9</sup>*

Manakala menurut al-Zamakhsyariy penggunaan **masdar** pada tempat **fī'l** adalah sebagai satu ringkasan dan membawa makna pengukuhan atau **tawķid**. Beliau berpendapat pada firman Allah s.w.t { فَضَّرَبَ الرِّيقَابَ } [fadarb al-riqāb] (pancunglah batang leher mereka),

*"asalnya (فَاضْرَبُوا الرِّيقَابَ حَسْرَةً) [fa'adribu al-riqab ḥasra] (kamu pancunglah batang leher mereka dengan sungguh) fī'l digugurkan lalu **masdar** digunakan bagi menggantikan tempatnya dan dalam waktu yang sama ia adalah **mudāf'** kepada **maf'ul**. Ia berperanan sebagai satu ringkasan dan membawa makna pengukuhan (**tawķid**)."<sup>10</sup>*

Seterusnya Ibn Hāzim pula berpendapat **masdar** pada ( حَسْرَةً زَيْدَ ) [darban Zaidan] (pukullah Zaid) membawa makna pengukuhan kepada **fī'l amar**. Tetapi pendapat ini telah ditentang oleh Ibn 'Aqil dengan katanya:

*"Sesungguhnya ( حَسْرَةً زَيْدَ ) [darban Zaydan] (pukullah Zaid) tidak menta'kidkan (mengukuhkan) sesuatu, sebaliknya ia adalah perintah*

yang bebas daripada sebarang pengukuhan (*ta'kid*), malah sama dengan (بِضَرْبِ زَيْدٍ) [idrib Zaydan] (pukullah Zaid) kerana ia berada di tempatnya. Oleh itu seperti mana (بِضَرْبِ زَيْدٍ) [idrib Zaydan] (pukullah Zaid) tidak ada pengukuhan (*ta'kid*) padanya begitu juga dengan (بِضَرْبِ زَيْدٍ) [darban Zaydan] (pukullah Zaid). Demikian juga dengan semua contoh yang disebut, bukan termasuk dalam bab pengukuhan (*ta'kid*) sedikitpun, kerana **masdar** padanya adalah sebagai ganti kedudukan “*āmil*, menunjuk apa yang ditunjuk olehnya dan ia adalah sebagai ganti kepadanya”.<sup>11</sup>

Sebaliknya ahli-ahli retorik pula berpendapat, penggunaan **masdar** adalah untuk meringkaskan, **mubālaghat** dan pengukuhan (**tawķid**). Dalam hal ini Ibn Hazim berpendapat:

“dan di antara sebab digugurkan *fī'l* terdapat bab yang dinamakan (menduduki **masdar** tempat *fī'l*). Ia merupakan satu bab yang halus perkiraannya dan sesungguhnya bertujuan untuk memberi kesan **mubālaghat**, pengukuhan (**tawķid**) seperti mana firman Allah S.W.T { فِي زَيْدٍ } [fa'idha laqiytum alladhina kafaru fa darb al-riqab] (apabila kamu bertemu dengan orang-orang kafir (di medan perang) maka pancunglah batang leher mereka), firman Allah نَهْرُبُ الرَّقَابَ ) [fadarb al-riqāb] (pancunglah batang leher mereka) asalnya ”نَاهِرُبُ الْأَعْمَاقَ ضَرْبًا ” [fa'adribu al-'a'naq darban] (pancunglah leher-leher mereka sungguh-sungguh), digugurkan *fī'l*, lalu **masdar** menggantikan tempatnya, sebagai satu ringkasan di samping memberi makna pengukuhan (**tawķid**) melalui **masdar** tersebut”.<sup>12</sup>

Manakala ahli-ahli bahasa moden seperti al-Makhzumi<sup>13</sup> dan al-Jawāriy<sup>14</sup> berpendapat penggunaan **masdar** di tempat *fī'l amar* tidak memberi sebarang kelebihan sebaliknya ia memberi maksud yang sama dengan makna *fī'l amar* sendiri. Berbeza pula dengan Ibrahim Anis yang berpendapat bahawa **masdar** (بِضَرْبِ زَيْدٍ) [darban Zaydan] (pukullah Zaid) sama dengan *fī'l* (بِضَرْبِ زَيْدٍ) [idrib Zaidan] (kamu pukullah Zaid) dari sudut *isytiqāq* tetapi berbeza dan tidak sama dari sudut semantik. *Fī'l* tersebut ialah untuk permintaan yang menyuruh, manakala **masdar** di samping berperanan untuk menunjukkan permintaan terdapat makna lain yang lebih jelas dan lebih emosi. Ia mempunyai unsur menggalak dan mendorong yang tidak terdapat pada pola **amar** semata-mata.<sup>15</sup>

Pendapat yang diutarakan oleh Ibrāhīm Anīs di atas hampir sama dengan pendapat yang diutarakan oleh Ibn Fāris iaitu apabila **masdar** menggantikan kedudukan **fi'l amar** ia bukan saja membawa maksud seperti **fi'l** tersebut sebaliknya ada makna tambahan yang tidak terdapat pada **fi'l** tersebut. Bagi Ibrahim Anis makna tambahan apabila digunakan **masdar** ialah mendorong dan menggalak, iaitu yang berkaitan dengan emosi, manakala bagi Ibn Fāris makna tambahan apabila diguna **masdar** pada kedudukan **fi'l amar** ialah melaksanakan.

Berdasarkan pendapat-pendapat di atas, dapat kita lihat **masdar** mempunyai hubungan yang rapat dengan **fi'l**. Malah **masdar** kadang-kadang berperanan dengan peranan yang dimainkan oleh **fi'l**. Di samping itu terdapat pendapat-pendapat yang mengatakan khususnya dari kalangan ahli-ahli nahu bahawa peranan yang dimainkan adalah sama dengan peranan yang dimainkan oleh **fi'l** tersebut. Jadi, ini mungkin di antara sebab mengapa ahli-ahli tafsir merujuk **ḍamīr ghā'ib** kepada **masdar** yang terbentuk daripada **fi'l** yang disebut sebelumnya, agar kesinambungan makna **fi'l** tersebut dapat diteruskan pada ayat selepasnya, memandangkan **ḍamīr** tidak boleh merujuk kepada **fi'l** kerana ia adalah kata ganti nama.

Di samping itu, menurut pendapat ahli-ahli retorik penggunaan **masdar** pada tempat **fi'l** membawa makna pengukuhan (**tawķid**) serta **mubālagħat** selain membawa makna **fi'l** itu sendiri. Apabila ahli-ahli tafsir merujuk **ḍamīr ghā'ib** kepada **masdar** yang terbentuk daripada **fi'l** yang disebut sebelumnya, mereka berhasrat agar makna **fi'l** tersebut yang terdapat pada **masdar** serta makna sampingannya iaitu pengukuhan (**tawķid**) dan **mubālagħat** dihubungkan dengan ayat selepasnya. Sebagai contoh firman Allah s.w.t dalam surah al-Baqarāt ayat 45:

﴿ وَأَتَبِعُنَا بِالصَّرِّ وَالصَّلَاةَ وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى الْخَائِفِينَ ﴾

*Dan mintalah pertolongan (kepada Allah) dengan jalan sabar dan mengerjakan sembahyang, dan sesungguhnya ia amatlah berat kecuali kepada orang-orang yang khusyuk.*

Ada di antara ahli-ahli tafsir yang berpendapat **damīr ghā'ib** ‘م’ [hā] pada perkataan ‘بِهِ’ [innahā] (sesungguhnya) merujuk kepada **masdar** ‘الاستعنة’ [al-isti‘ānah] (bantuan) yang terbentuk daripada **fī’l** [wasta‘īnū] (dan mintalah pertolongan).<sup>16</sup> Ini dilakukan agar makna **fī’l** tersebut dihubung jalinkan dengan ayat seterusnya melalui **damīr ghā'ib**, di samping itu makna pengukuhan (**tawķid**) serta **mubālaghat** yang terdapat pada **masdar** dapat diinterpretasikan dengan baik. Ini dapat dilihat pada maksud ayat di atas iaitu “mintalah pertolongan dengan sabar dan sembahyang sesungguhnya ia adalah berat kecuali untuk orang-orang yang khusyuk”. Kata ganti nama pada perkataan ‘sesungguhnya ia’ sekiranya merujuk kepada **masdar** ‘mintalah pertolongan’. Ia dilihat sebagai suatu yang logik, di mana minta pertolongan dengan sabar dan sembahyang adalah satu tugas yang berat. Apakah lagi apabila kita masukkan unsur pengukuhan dan **mubālaghat** yang terdapat pada **masdar**, ia akan membawa maksud “minta pertolongan yang bersungguh-sungguh dengan sabar dan sembahyang sesungguhnya ia adalah sesuatu yang benar-benar berat kecuali bagi orang-orang yang khusyuk.”

Selain daripada itu, adakalanya ahli-ahli nahu menta’wilkan sesuatu ayat dengan mempertimbangkan sangkaan **ism** daripada makna ayat untuk merujuk **damīr** kepadanya.<sup>17</sup> Ini melibatkan **masdar** yang terbina daripada sangkaan **ism** tersebut. Sebagai contoh firman Allah s.w.t dalam surah al-Baqara ayat 76:

﴿وَإِذَا خَلَّا بَعْضُهُمْ إِلَى تَحْضُرٍ قَالُوا أَتَحْدِثُونَاهُمْ بِمَا فَتَحَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ لِيُحَمِّلُوكُمْ بِهِ عِنْدَ رَبِّكُمْ ﴾

*Dan apabila mereka berjumpa sesama sendiri, mereka berkata: “Patutkah kamu ceritakan kepada mereka (orang Islam) dengan apa yang telah diterangkan oleh Allah kepada kamu (di dalam kitab Taurat mengenai kebenaran Muhammad) untuk menjadikan hujah (bukti) yang dapat mengalahkan kamu di sisi tuhan kamu?*

Realitinya ‘ل’ [mā] (yang) pada ayat yang mulia ini adalah **ism mawsul**, kerana **damīr** pada perkataan ‘ل’ [bihī] (dengannya) kepadanya. Namun begitu ia juga berkemungkinan adalah **masdariyyat**. Atas dasar ini terdapat ahli-ahli tafsir yang merujuk **damīr** pada perkataan ‘ل’ [bihī] (dengannya) merujuk kepada **masdar** yang terbentuk daripada **fīl** [اتحدنونهم] (apakah kamu menceritakan kepada mereka) atau **masdar** yang terbentuk daripada **ma al-masdariyyat** dengan **fīl** [فَت] [fataha] (diterangkan), seterusnya membawa maksud “agar mereka dapat mengalahkan hujahmu dengan cerita-cerita atau keterangan tersebut.” Ini merupakan sesuatu yang orang Yahudi tidak kehendaki dan ingin. Manakala al-Akhfasy dan Ibn Sarrāj membolehkan **masdariyyat** menjadi **ism**, maka **damīr** dibolehkan merujuk kepadanya, keadaannya sama seperti keadaan ‘ل’ [mā] **ism mawsul**.<sup>18</sup>

Penggunaan **masdar** yang terbentuk daripada **fīl** yang disebut sebelumnya sebagai salah satu bentuk kembali **damīr ghā'ib** dalam uslub al-Qur'an adalah untuk menepati makna tafsiran yang dirasakan oleh ahli-ahli tafsir sebagai logik serta tidak bertentangan dengan konsep agama Islam. Malah ini mungkin salah satu ciri **f'jaz** yang terdapat di dalam uslub al-Qur'an. Di samping itu, penggunaan **masdar** yang terbentuk daripada **fīl** yang disebut sebelumnya, sebagai satu bentuk tempat kembali **damīr ghā'ib** harus dipraktikkan di luar dari uslub al-Qur'an.

### iii. Tempat Kembali **Damīr** Terletak Sebelum **Damīr** tetapi Ia Bukan Tempat Kembali Yang Sebenar Sebaliknya Mempunyai Persamaan dengan Tempat Kembali **Damīr**

Terdapat juga di dalam uslub al-Qur'an **damīr ghā'ib** merujuk kepada lafaz tempat kembali tetapi bukan kepada maknanya. Dalam hal ini **damīr ghā'ib** tersebut merujuk kepada suatu perkara yang lain tetapi mempunyai makna sama dengan tempat kembalinya yang asal. Sebagai contoh firman Allah s.w.t dalam surah **fātir** ayat 11:

﴿ وَمَا يَعْرِفُ مِنْ عَمَرٍ وَلَا يَنْقُصُ مِنْ عَمَرٍ إِلَّا فِي الْكِتَابِ ﴾

"Dan sekali-kali tidak dipanjangkan umur seorang yang berumur panjang dan tidak pula dikurangi umurnya, melainkan (sudah ditetapkan) dalam Kitab (Lauh Mahfuzh)".

Al-Farrā' berpendapat:

"*[wa la yanqusu min 'umurihi] (dan tidak pula dikurangi umurnya) yang dikehendaki adalah yang lain bukan yang pertama, kemudian ia ganti namakan dengan 'الهاء' [al-hā'] seperti yang pertama, dan ia sama seperti ujaran :* [‘indī dirham wa nisfuhū] (*pada saya satu dirham dan setengahnya*)".<sup>19</sup>

Apa yang dimaksudkan oleh al-Farrā' di sini ialah **ḍamīr ghā’ib** pada perkataan ‘عمره’ [<sup>c</sup>umurihī] (umurnya) merujuk kepada ‘عمر’ [mu<sup>c</sup>ammar] (orang yang berumur) sekadar pada lafaznya sahaja tidak kepada maknanya. **Ḍamīr ghā’ib** ‘الهاء’ [al-hā'] sebenarnya adalah kata ganti nama untuk tempat kembali yang lain yang menggunakan lafaz yang sama dengan tempat kembali yang disebut. Konsep yang digunakan adalah sama seperti seorang itu mengatakan “<sup>c</sup>indī dirham wa nisfuhū” yang membawa maksud “saya mempunyai satu dirham dan setengahnya” iaitu satu setengah dirham. Kata ganti nama pada ‘setengahnya’ tidak merujuk kepada dirham yang disebut sebaliknya kepada dirham yang lain yang mempunyai lafaz yang sama dengannya.<sup>20</sup>

Abu Hayyān juga berpendapat terdapat **ḍamīr ghā’ib** yang merujuk kepada lafaz tempat kembali dan bukan kepada maknanya. Sebagai contoh firman Allah s.w.t dalam surah al-Nisa’ ayat 176:

﴿وَهُوَ يَرِثُهَا إِنْ لَمْ يَكُنْ لَّهَا وَلَدٌ﴾

Dan ia pula (saudara lelaki itu) mewarisinya (semua saudara perempuannya) jika saudara perempuannya tidak mempunyai anak.

Menurut Abu Hayyān<sup>21</sup> **damīr ghā'ib** [هُوَ] [huwa] (dia) merujuk kepada tempat kembali yang terdahulu daripadanya dari segi lafaz tetapi bukan makna, ia termasuk dalam bab: عَنْدِي درهم و نصفه [‘indī dirham wa nisfuhū] (pada saya satu dirham dan setengahnya); kerana ‘الْمَالُكُ’ [al-hālik] (yang meninggal dunia) tidak mewarisi dan ‘الْحَيَاةُ’ [al-hayāt] (yang hidup) tidak diwarisi. Konsepnya sama dengan ayat al-Qur'an:

﴿هُوَ مَا يَعْمَرُ مِنْ مَعْمَرٍ وَلَا يَنْقُصُ مِنْ عَمَرٍ إِلَّا فِي الْكِتَابِ﴾

Berdasarkan pendapar-pendapat yang diutarakan di atas membuktikan terdapat **damīr ghā'ib** yang merujuk kepada lafaz tempat kembali dan bukan maknanya. Dalam pada itu makna asal yang digunakan tetap sama namun zat bagi tempat kembali adalah berlainan. Dalam erti kata lain **damīr ghā'ib** merujuk kepada tempat kembali yang lain yang tidak tersebut di dalam ayat tetapi menggunakan lafaz dan makna yang sama dengan **ism** yang terdapat di dalam ayat.

#### iv. Sesuatu Yang Abstrak (Sesuatu Yang Bukan Sebutan) Mendahului **Damīr** bagi Menunjuk kepada Tempat Kembali **Damīr**

Terdapat juga di dalam uslub al-Qur'an **damīr ghā'ib** merujuk kepada tempat kembali yang tidak disebut di dalam ayat. Namun begitu tempat kembali tersebut ditentukan berdasarkan konteks ayat. Oleh itu dalam menentukan tempat kembali sebegini ahli-ahli tafsir perlu mengetahui sebab-sebab diturunkan ayat serta peristiwa-peristiwa yang bersangkutan dengan ayat tersebut. Ini bagi memastikan ahli-ahli tafsir

benar-benar mengetahui latar belakang ayat dan topik-topik yang bersangkutan dengannya. Sebagai contoh firman Allah s.w.t dalam surah al-Anfal ayat 1:

﴿سَأَلُوكُمْ عَنِ الْأَنْفَالِ﴾

*Mereka bertanya kepadamu (Wahai Muhammad) tentang harta rampasan perang.*

Menurut Abu Hayyān **damīr fā'il** pada perkataan **سَأَلُوكُمْ** [yas'alūnaka] (mereka menanyakan kepadamu) tidak merujuk kepada yang disebut sebelumnya. Ini kerana ayat tersebut menerangkan tentang peperangan Badar maka sewajarnya **damīr** tersebut merujuk kepada mereka yang berperang dari kalangan para sahabat.<sup>22</sup> Berdasarkan pendapat yang diutarakan oleh Abu Hayyān ini kita dapat katakan bahawa tempat kembali **damīr ghā'ib** tersebut ditentukan dengan mengambil kira sebab diturunkan ayat tersebut serta peristiwa sebaliknya, iaitu yang berkaitan dengan peperangan Badar. Melalui pengetahuan yang mendalam berkaitan dengan ayat tersebut sahaja dapat menentukan tempat kembali yang sesuai bagi **damīr ghā'ib** yang tidak disebut tempat kembali sebelumnya. Contoh lain yang dapat kita lihat ialah firman Allah s.w.t dalam surah al-Hijr ayat 39:

﴿قَالَ رَبِّيْ بِمَا أَغْوَيْتِنِي لَا زِينَ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ وَلَا يُغُنِّيهِمْ أَجْمَعِينَ﴾

*"Iblis berkata: "Ya Tuhanmu, oleh sebab Engkau telah memutuskan bahawa aku sesat, pasti aku akan menjadikan mereka memandang baik (perbuatan maksiat) di muka bumi dan pasti aku akan menyesatkan mereka semuanya".*

**Damīr** pada 'نَّهُمْ' [lahum] (bagi mereka) merujuk kepada tempat kembali yang tidak disebut, sebaliknya apa yang difahami daripada ujaran itu, iaitu 'ذُرْبَةَ آدَمَ' [dhuriyat Adam] (keturunan nabi Adam).<sup>23</sup> Sekali lagi pengetahuan mengenai latar belakang ayat dapat menentukan tempat kembali yang tidak disebut bagi **damīr ghā'ib**.

Menurut al-Alūsiy sekiranya **damīr ghā'ib** merujuk kepada sesuatu yang tidak disebut sebelumnya atau dalam erti kata lain tempat kembali **damīr** tidak disebut, ia menunjukkan bahawa tempat kembali tersebut telah hadir dalam pemikiran setiap penerima ayat tersebut. Malah tempat kembali tersebut mempunyai nilai kebesaran dari segi semantik.<sup>24</sup> Sebagai contoh firman Allah s.w.t dalam ayat 45 dan 46 surah al-Baqarat:

﴿أَوْلَئِكَ عَلَيْهِمْ لعْنَةُ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسُ أَجْمَعُونَ. حَلَّدِينَ فِيهَا﴾

*Pengertiannya: Mereka itu mendapat lagnat Allah, para malaikat dan manusia seluruhnya. Mereka kekal didalamnya.*

Ketika mengulas mengenai tempat kembali **damīr ghā'ib** ‘س’ [hā] (nya) pada perkataan ‘فِيهَا’ [fihā] (didalamnya) al-Alūsiy menyatakan bahawa **damīr** tersebut boleh merujuk kepada ‘النَّارُ’ [al-nār] (neraka) yang tidak sebut di dalam ayat sebagai menandakan bahawa ia telah hadir dalam pemikiran setiap penerima ayat tersebut. Malah al-Alūsiy juga berpendapat ini menunjukkan kepada nilai kebesaran dan kengerian yang terdapat pada perkataan ‘النَّارُ’ [al-nār] (neraka) itu sendiri.<sup>25</sup> Pendapat yang sama turut dinyatakan oleh al-Fakhr al-Rāziy ketika mengulas mengenai tempat kembali bagi **damīr ghā'ib** tersebut.<sup>26</sup>

Oleh yang demikian ayat-ayat al-Qur'an bukan boleh ditafsirkan dengan sewenang-wenangnya. Ia memerlukan seseorang itu mengetahui ilmu yang berkaitan dengannya yang dinamakan sebagai ‘ulūm al-Qur'an. Ini bagi memastikan bahawa ayat tersebut ditafsirkan dengan betul khususnya dalam menentukan tempat kembali bagi **damīr ghā'ib**, yang tidak disebut sebelumnya. Di samping itu, tempat kembali **damīr** yang tidak disebut di dalam ayat mempunyai nilai-nilai semantiknya yang tersendiri.

v. Tempat Kembali **Damīr** Adalah Makna Lafaz dan Bukan Lafaz Perkataan

Kerap kali terdapat di dalam al-Qur'an, **damīr ghā'ib** merujuk kepada tempat kembali yang terdiri daripada makna lafaz dan bukan lafaz perkataan. Seterusnya menimbulkan pertembungan di antara **damīr ghā'ib** yang digunakan dan tempat kembali dari sudut persejajaran ciri. Sebagai contoh firman Allah s.w.t dalam surah Al. Imran ayat 165:

﴿أَوْلَمَا أَضَابَتْكُمْ مُّصِبَّةٌ قَدْ أَصْبَطْنَا مُثْلِيَّهَا قُلْتُمْ أَنِّي هَذَا قُلْ هُوَ مِنْ عِنْدِ أَنفُسِكُمْ﴾

(Patutkah kamu melanggar perintah Rasulullah)? Dan (kemudian) apabila kamu ditimpah kemalangan (dalam peperangan Uhud), yang kamu telahpun memenangi seperti itu sebanyak dua kali (dengan menimpakan kemalangan kepada musuh dalam peperangan Badar), kamu berkata: "Dari mana datangnya (kemalangan) ini?" Katakanlah (Wahai Muhammad): "(Kemalangan) itu ialah dari (kesalahan) dari kamu sendiri (melanggar perintah Rasulullah)."

Menurut Abu Hayyān **damīr** 'هُوَ' [huwa] (ia) merujuk kepada 'مُصِبَّةٌ' [musībat] (musibah) dari sudut makna, bukan kepada lafaznya<sup>27</sup>. Dapat diperhatikan di sini, berlaku pertembungan dalam konsep persejajaran ciri di antara **damīr ghā'ib** dengan tempat kembali dari segi genus, di mana **damīr ghā'ib** menunjukkan genus **mudhakkār** manakala tempat kembali dari genus **mu'annath**. Penyelesaian kepada penyimpangan ini, dikatakan **damīr ghā'ib** tersebut merujuk kepada makna tempat kembali dan bukan lafaznya.

Pemilihan lafaz-lafaz yang tertentu di dalam uslub al-Qur'an adalah salah satu keistimewaan yang terdapat di dalamnya. Malah lafaz di dalam uslub al-Qur'an merupakan salah satu cabang *i'jāz* yang terdapat di dalam uslub al-Qur'an yang menjadi perbincangan ahli-ahli bahasa dan ahli-ahli tafsir. Ada kalanya lafaz sesuatu perkataan di dalam bahasa Arab tidak menunjukkan makna yang tersurat sebaliknya membawa maksud yang lain. Begitu juga halnya dalam konteks persejajaran ciri dalam perkataan

bahasa Arab, di mana lafaz yang **mudhakkár** tidak semestinya menunjukkan makna yang **mudhakkár** dari sudut genus. Terdapat perkataan yang genusnya **mudhakkár** dari segi lafaz tetapi **mu'annath** dari segi makna.

Di samping itu penggunaan lafaz yang mempunyai makna yang tersirat dari sudut retorik, adalah agar dapat difahami bukan sahaja isi yang ingin disampaikan tetapi juga isi yang lain. Isi yang lain ini ingin disampaikan oleh penutur secara halus disebabkan oleh sebab-sebab yang tertentu. Penggunaan lafaz yang tersirat maknanya menunjukkan mentaliti penggunanya, iaitu seorang yang cerdik dan mempunyai pengetahuan yang luas.

Berbalik kepada persoalan tempat kembali **đamír ghā'ib** adalah makna lafaz dan bukan lafaz itu sendiri, ia menunjukkan bahawa tempat kembali bagi **đamír ghā'ib** tersebut adalah merupakan lafaz yang mempunyai makna yang tersirat atau secara tidak langsung. Pemilihan lafaz tersebut adalah untuk memenuhi kriteria tujuan seperti yang disebut diatas serta menunjukkan pengertian yang tertentu. Sebagai contoh Allah s.wt dalam surah Al' Imran ayat 45:

﴿إِنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكُمْ بِكَلِمَةٍ مِّنْ أَسْمَاءِ الْمَسِيحِ﴾

*Bahwasanya Allah memberikan **khabar** yang menggembirakan akanmu, dengan (mengurniakan kepadamu seorang anak yang engkau akan kandungkan semata-mata dengan) kalimah daripada Allah, nama anak itu: al Masih.*

Menurut al-Zamakhsyari dimudhakkarkan **đamír ghā'ib** pada ‘اسه’ [ismuhū] (namanya) sedangkan tempat rujukannya ‘كلمة’ [kalimat] (kalimah) adalah **mu'annath** kerana yang dinamakan dengan ‘كلمة’ [kalimat] (kalimah) adalah **mudhakkár**.<sup>28</sup> Manakala Abu Hayyān berpendapat ‘كلمة’ [kalimat] (kalimah) membawa maksud ‘مكرَّنَتْ’ [mukawin minhū] (yang dijadikan daripadanya) atau ‘مُوْجَدَّدَ منَ اللَّهِ’ [mawjūd min Allāh] (yang dijadikan daripada Allah) yang mana kedua-dua maksud tersebut adalah

**mudhakkar.**<sup>29</sup> Di samping itu pula al-Zajjāj berpendapat perkataan ‘كلمة’ [kalimat] (perkataan) membawa maksud ‘الولد’ [al walad] (budak lelaki) yang juga daripada genus **mudhakkar**.<sup>30</sup>

Berdasarkan pendapat-pendapat di atas dapat dinyatakan di sini bahawa penggunaan lafaz ‘كلمة’ [kalimat] (perkataan) adalah bertujuan untuk menyampaikan makna dengan cara yang memerlukan kepada proses pemikiran. Abu Ḥayyān berkata:

”كلمة“ [kalimat] (perkataan) daripada Allah s.w.t adalah nabi Isa a.s, dinamakan ”كلمة“ [kalimat] (perkataan) kerana ia dijadikan daripada ”كلمة“ [kalimat] (perkataan) iaitu perkataan: ‘كُن’ [kun] (jadilah) dengan tanpa bapa, menurut Qatadah. Dan dikatakan: dinamakannya Al-Masih, ia adalah perkataan daripada Allah iaitu: daripada ujaran Allah”.<sup>31</sup>

Di samping itu penggunaan lafaz ‘كلمة’ [kalimat] (perkataan) yang mempunyai makna yang tersirat sebegini adalah untuk membentuk pengertian yang jauh daripada makna yang tersurat disebabkan ia memerlukan kepada proses pemikiran yang lebih dan ia memerlukan kepada penitian dalam berfikir sehingga dapat difahami oleh akal. Kebiasaan hanya cerdik pandai dan golongan intelek sahaja dapat memahaminya. Pemilihan lafaz yang sebegini menunjukkan kepada kita betapa tingginya tahap keindahan dan betapa halusnya kesenian bahasa yang terdapat di dalam uslub al-Qur'an.

Dalam pada itu penggunaan **ḍamīr ghā'ib** sejajar dengan makna tempat kembalinya dan bukan lafaznya adalah satu tindakan yang tepat biarpun ia kadang-kadang mengundang beberapa penyimpangan dalam kontek persejajaran ciri di antara **ḍamīr ghā'ib** dan tempat kembalinya. Ini kerana realiti sesuatu itu terletak kepada maknanya. Dalam erti kata lain, lafaz sesuatu bukan ukuran yang tepat dalam menentukan bentuk rupa sesuatu khususnya dalam menentukan **mudhakkar** atau **mu'annath**.

Di samping itu kita boleh simpulkan di sini bahawa makna yang ingin disampaikan dalam sesuatu ujaran atau ayat memainkan peranan penting dalam menentukan tempat kembali sesuatu **damīr ghā'ib**. Ini dapat diperhatikan apabila **damīr** merujuk kepada makna tempat kembali dan bukan lafaznya. Apabila realiti makna dalam sesuatu perkataan tidak dapat dijadikan atau diterima sebagai tempat kembali bagi **damīr ghā'ib** maka **damīr ghā'ib** tersebut merujuk kepada sesuatu yang lain yang boleh menerimanya. Malah kita dapat juga melihat peranan yang dimainkan oleh makna apabila **damīr ghā'ib** merujuk kepada makna tempat kembali dan bukan lafaznya, di mana **damīr ghā'ib** seajar dengan makna tempat kembali dan bukan lafaznya dari sudut konsep persejajaran ciri di antara **damīr ghā'ib** dan tempat kembalinya.

#### 4.1.1.2 Tempat Kembali **Damīr** Selepas **Damīr** di dalam Al-Qur'an

Seperti mana yang kita telah ketahui terdapat tempat kembali bagi **damīr ghā'ib** berada selepas **damīr**, disebabkan oleh tujuan retorik. Terdapat enam keadaan yang utama yang tempat kembali **damīr** mesti terletak selepas **damīr**. Namun begitu di dalam al-Qur'an al-karim hanya dapat melihat beberapa keadaan yang utama sahaja mengikut pemerhatian penulis iaitu:

1. **Damīr** menjadi **fā'il** bagi kata kerja “**نَعْمَ**” [ni'ma] (sebaik-baik) dan “**بِسْ**” [bi'sa] (sejahat-jahat) serta yang seumpamanya, sekiranya **fā'il** tersebut ialah **damīr mustatir mufrad** selepasnya ialah kata nama **nakirat** yang menerangkannya. Contoh dalam surah al-Kahfi ayat 20:

﴿بِسْ لِلّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ بِدْلًا﴾

*Seburuk-buruk pengganti bagi orang-orang yang zalim.*

Damīr ghā'ib mustatir yang terdapat pada kata kerja “بَسَّ” [bi'sa] (seburuk-buruk) merujuk kepada “بَدْلًا” [badalan] (pengganti) yang berada selepasnya.

2. Damīr yang tabī'nya ialah kata nama yang nyata bagi menerangkannya. Contoh dalam surah al-Ahqaf ayat 24:

﴿ بَلْ هُوَ مَا اسْتَعْجَلْتُمْ بِهِ رِيحٌ فِيهَا عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴾

(mendengarkan kata-kata mereka yang demikian, nabi Hud berkata): “Tidak! Bahkan itulah (azab) yang kamu minta disegerakan kedatangannya, iaitu angin yang membawa azab seksa yang tidak terperi sakitnya!

Damīr ghā'ib “.” [h] (nya) pada ‘—’ [bihī] (dengannya) merujuk kepada “رِيحٌ” [rīhun] (angin) yang berada selepasnya dari aspek sebutan dan kedudukan iaitu badal bagi damīr tersebut.

3. Damīr yang berada di tempat **mubtada'**, dan **khabarnya** ialah kata nama nyata, yang menerangkannya dan menginterpretasikan keadaannya. Seolah-olah kedua-duanya adalah satu dari sudut makna. Contoh dalam surah al-Jāthiyat ayat 24:

﴿ مَا هِيَ إِلَّا حَيَاةٌ لِّلنَّاسِ ﴾

Tiadalah hidup yang lain selain dari hidup kita di dunia ini.

Damīr ghā'ib “مِنْ” [hiya] (ia) merujuk kepada “حَيَاةً” [hayātunā] (kehidupan kita) yang berada selepas damīr dari aspek sebutan dan kedudukan.

4. **Damīr sya'n** dan **qissat**. Contoh dalam surah al-Ikhlas ayat 1:

﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾

Katakanlah (*Wahai Muhammad*): “(*Tuhanku*) ialah Allah yang Maha esa.”

Damīr ghā'ib “هُوَ” [huwa] (Dia) merujuk kepada “الله” [Allāh] (Allah) yang berada selepas damīr dari aspek sebutan dan kedudukan.

#### 4.1.2 Persejajaran Ciri di antara Damīr Ghā'ib dan Tempat Kembalinya di dalam Al-Qur'an

##### 4.1.2.1 Menepati Persejajaran Ciri

Persejajaran ciri merupakan satu konsep yang diguna pakai dalam kaedah nahu bahasa Arab untuk membentuk satu ikatan di antara satu perkataan dengan perkataan di dalam struktur ayat bahasa Arab. Persejajaran ciri ini merangkumi aspek genus dan aspek bilangan. Malah ia sangat ditekankan dalam pembinaan asas ayat, iaitu di antara **mubtada'** dan **khabar**. Ini bermakna **mubtada'** dan **khabar** hendaklah sama dari sudut genus dan bilangan.

Malah menurut Raymon Tahhān, perbezaan dari sudut genus dan bilangan di dalam perkataan, berperanan untuk mengenal pasti identiti perkataan tersebut, di samping untuk mengikat juzuk-juzuk yang terdapat di dalam ayat dan mencantumnya di dalam susunan yang teratur. Sementara itu, menurut beliau persejajaran ciri memainkan peranan yang utama di dalam memperkuatkannya ikatan ayat dan menghimpunkan juzuk-juzuknya. Seterusnya, perbezaan dari sudut genus dan bilangan menghasilkan gambaran binaan atau ikatan yang memperkuatkannya kekuatan struktur ayat, serta menjauhkannya daripada sebarang kesamaran.<sup>32</sup>

Begitu juga halnya, di antara **damīr ghā'ib** dan tempat kembalinya. Persejajaran ciri di antara **damīr ghā'ib** dan tempat kembalinya terdiri daripada dua bahagian utama, iaitu dari sudut bilangan dan genus. Berikut ini adalah kaedah-kaedah berkaitan persejajaran ciri **damīr** yang dapat dilihat penggunaannya dalam ayat-ayat al-Qur'an.

1. Sekiranya tempat rujukan **damīr** adalah **mufrad mudhakkār** atau **mu'annath** dan **muthannā mudhakkār** atau **mu'annath**, mengikut pendapat paling tepat dalam kaedah nahu - **damīr ghā'ib** wajib sejajar dengan tempat rujukannya dari sudut bilangan dan genus. Dalam al-Qur'an fenomena ini selari dengan kaedah nahu yang telah ditetapkan. Sebagai contoh firman Allah s.w.t dalam surah Yusuf ayat ke 4:

﴿إِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِيَأْيُهِ يَا بَتْرِنِي رَأَيْتُ أَحَدَ عَنْتَ كُوكَبًا وَالشَّمْسَ وَالقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ﴾

*Ingatlah! Ketika Yusuf berkata kepada ayahnya: Wahai ayahku sesungguhnya aku bermimpi melihat sebelas bintang, matahari dan bulan, kulihat semuanya sujud kepadaku.*

**Damīr ghā'ib** ‘ه’ [h] (nya) yang terdapat pada perkataan ‘لَيْهِ’ [li'abihī] (kepada ayahnya) merujuk kepada ‘مُوسَىٰ’ [Yūsuf] (nabi Yusuf).

dan surah al-Hijr ayat 4

﴿وَمَا أَهْلَكَنَا مِنْ قَرْيَةٍ إِلَّا وَلَهَا كِتَابٌ مَعْلُومٌ﴾

*Dan Kami tidak membinasakan sesuatu negeripun, melainkan ada baginya ketentuan masa yang telah ditetapkan.*

**Damīr ghā'ib** ‘ه’ [hā] (nya) yang terdapat pada perkataan ‘لَهَا’ [lahā] (baginya) merujuk kepada ‘قرية’ [qaryat] (negeri).

dan surah al-Kahfi ayat 82:

وَإِنَّ الْجِنَارَ فَكَانَ لِعَلَمِيْنِ يَتِيمِيْنِ فِي الْمَدِيْنَةِ وَكَانَ تَحْتَهُ كُنْزٌ لَهُمَا ﴿٨٢﴾

Pengertiannya: Adapun dinding rumah itu adalah kepunyaan dua orang anak yatim di kota itu, dan di bawahnya ada harta benda simpanan bagi mereka berdua.

Damīr ghā’ib ‘هُمَا’ [humā] (mereka berdua) pada perkataan ‘لَهُمَا’ [lahumā] (bagi mereka berdua) merujuk kepada ‘لَعْلَمِيْنِ يَتِيمِيْنِ’ [ghulāmayn yatīmayn] (dua orang anak yatim).

dan surah al-Qasas ayat 23:

فَوَلَمَّا وَرَدَ مَاءً مَدِيْنَ وَجَدَ عَلَيْهِ أُمَّةً مِنَ النَّاسِ يَسْقُونَ وَوَجَدَ مِنْ دُونِهِمْ اِمْرَأَتَيْنِ تَذَوَّدَانِ ﴿٢٣﴾

Dan tatkala ia sampai di sumber air negeri Madyan ia menjumpai di sana sekumpulan orang yang sedang meminumkan (ternaknya), dan ia menjumpai di belakang orang banyak itu, dua orang wanita yang sedang menghambat (ternakannya).

Damīr ghā’ib mustatir yang terdapat pada perkataan ‘تَذَوَّدَانِ’ [tadhūdān] (dua orang wanita sedang menghambat) merujuk kepada ‘اِمْرَأَتَيْنِ’ [imra’atayn] (dua orang wanita).

2. Sekiranya tempat kembali adalah jama‘ mudhakkār sālim, mengikut pendapat kebanyakan ahli bahasa ḍamīrnya adalah ḍamīr jam‘ mudhakkār dan waw jamā‘at. Ini dapat diperhatikan dalam ayat-ayat al-Qur’ān. Sebagai contoh dalam surah al-Nisa’ ayat 162:

﴿ لِكِنَ الرِّسُخُونَ فِي الْعِلْمِ مِنْهُمْ وَالْمُؤْمِنُونَ يَوْمَئِنُونَ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكُمْ وَمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكُمْ ﴾

Tetapi orang-orang yang teguh serta mendalam ilmu pengetahuannya di antara mereka dan orang-orang yang beriman, sekaliannya beriman dengan apa yang telah diturunkan kepadamu (*al-Qur'an*), dan kepada apa yang telah dahulu daripadamu.

Damīr ghā'ib 'm' [hum] (mereka) yang terdapat pada perkataan 'سُبْحَانَهُمْ' [minhum] (di antara mereka) merujuk kepada 'الرِّسُخُونَ' [al-rāsikhūn] (orang-orang yang teguh). Manakala damīr ghā'ib waw jamā'at yang terdapat pada *fi'l* [yu'minūn] (mereka beriman) merujuk kepada 'الْمُؤْمِنُونَ' [al-mu'minūn} (orang-orang uyang beriman) mengikut satu pendapat.

3. Sekiranya tempat kembali adalah *jam<sup>c</sup> mu'annath sālim* yang tidak berakal maka sebaiknya untuk damīr bagi tempat kembali tersebut adalah **mufrad mu'annath**. Walau bagaimanapun diharuskan digunakan damīr jam<sup>c</sup> mu'annath dan nun niswāt. Tetapi mengikut pendapat ahli-ahli bahasa penggunaan damīr mufrad mu'annath adalah lebih baik daripada nun niswāt. Sebagai contoh dalam surah al-Ta'ib ayat 58:

﴿ وَمِنْهُمْ مَنْ يُلْمِزُكُ فِي الصَّدَقَاتِ فَإِنْ أَعْطَوْهُمْ رِضْوَانًا ﴾

Dan di antara mereka ada orang yang mencelamu tentang pembahagian zakat jika diberi sebahagian daripadanya, mereka bersenang hati.

Damīr ghā'ib yang terdapat pada perkataan 'سُبْحَانَهُ' [minhā] (daripadanya) merujuk kepada 'الصَّدَقَاتِ' [al-sadaqāt] (sedekah-sedekah).

dan sebagai contoh dalam surah Hud ayat 114:

﴿إِنَّ الْحَسَنَةَ يَذْهَبُ مَعَهَا السَّيِّئَاتُ هُنَّ ذَلِكَ ذِكْرُنَا لِلذِّكْرِيْنَ﴾

Sesungguhnya perbuatan-perbuatan yang baik itu menghapuskan (dosa) perbuatan-perbuatan yang buruk. Itulah peringatan bagi orang-orang yang ingat.

Damīr ghā'ib nun niswat yang terdapat pada fi'l 'yudhibna] (menghapuskan) merujuk kepada 'الحسنَة' [al-hasanāt] (perbuatan-perbuatan yang baik).

Sekiranya tempat kembali adalah jam<sup>c</sup> mu'annath atau jam<sup>c</sup> taksīr bagi mu'annath yang berakal maka sebaiknya digunakan damīr nun niswat. Walaupun begitu harus digunakan damīr mufrad mu'annath. Namun begitu Mengikut pendapat ahli-ahli bahasa penggunaan damīr nun niswat adalah lebih baik daripada damīr mufrad. Sebagai contoh dalam surah al-Nur ayat 31:

﴿وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضِبْنَ مِنْ أَبْصَرْهُنَ وَيَحْفَظْنَ فَرْوَاهُنَ وَلَا يَدْرِيْنَ زِيَّتَهُنَ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهُنَ﴾

Katakanlah kepada wanita yang beriman: "Hendaklah mereka menahan pandangannya dan memelihara kemaluannya dan janganlah mereka menampakkan perhiasan, kecuali yang (biasa) nampak daripadanya.

Damīr ghā'ib 'm' [hunna] (mereka 'f') yang terdapat pada perkataan 'أَبْصَرْهُن' [absaruhinna] (pandangan mereka) dan 'فَرْوَاهُنَ' [furūjahunna] (kemaluan mereka) merujuk kepada perkataan 'الْمُؤْمِنَاتِ' [al mu'mināt] (wanita-wanita beriman). Begitu juga halnya dengan damīr nun niswat yang terdapat pada fi'l 'يَغْضِبْنَ' [yaghidunna] (menahan), 'يَحْفَظْنَ' [yahfazna] (memelihara) dan 'يَدْرِيْنَ' [yubdīna] (menampakkan).

4. Sekiranya tempat kembali adalah jam<sup>c</sup> taksīr, yang mana mufradnya adalah mudhakkār yang berakal - harus digunakan damīr waw jamā'at iaitu sebagai

memberi pertimbangan kepada lafaz **jam<sup>c</sup>**, di samping itu boleh digunakan **damīrnya mufrad mu'annath** bersama wujud ta' ta'nith pada **fī'l** dan seumpamanya. **Ta'nith** tersebut sebagai memberi pertimbangan kepada makna 'الجماع' [jamā'at] (kumpulan).

Sebagai contoh dalam surah Al Imran ayat 184:

فِإِنْ كَذَّبُوكَ فَقَدْ كَذَّبَ رَسُولٌ مِّنْ قَبْلِكَ جَاءُو بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ وَالْكِتَابِ الْمُبِينِ.

Oleh itu, jika mereka mendustakanmu (*Wahai Muhammad, maka janganlah engkau berduakacita*), kerana sesungguhnya *rasul-rasul* yang terdahulu daripadamu telah didustakan (juga), mereka telah membawa keterangan-keterangan (*mukjizat* yang nyata dan *kitab-kitab (nasihat pengajaran)*, serta *kitab (syariat)* yang terang jelas.

**Damīr waw jamā'at** yang terdapat pada **fī'l** 'جَاءُو' [jā'ū] (mereka telah membawa) merujuk kepada **'رسُل'** [rusul] (*rasul-rasul*).

dan surah al-Mursalat ayat 11:

وَإِذَا الرَّسُلُ أُقْتَتْ.

Dan apabila *rasul-rasul* ditentukan waktunya (untuk dipanggil menjadi saksi terhadap umatnya, maka sudah tentu manusia akan menerima balasan masing-masing).

**Damīr ghā'ib** yang terdapat pada **fī'l** 'أُقْتَ' [uqqitat] (ditentukan waktunya) merujuk kepada **'الرَّسُل'** [al-rusul] (*rasul-rasul*).

Sekiranya **mufrad** bagi tempat kembali **jam<sup>c</sup>** **taksīr** adalah **mudhakkār** tidak berakal, atau **mu'annath** tidak berakal, harus digunakan **damīr mufrad mu'annath** atau **nun niswāt** yang menunjukkan *jama' inath*. Sebagai contoh dalam surah al-Saba' ayat 44:

﴿وَمَا عَنِيهِمْ مِنْ كِتَابٍ يَذَرُونَهَا وَمَا أَرْسَلْنَا لِيَهُمْ قَبْلَكَ مِنْ نَذِيرٍ﴾

Dan (tidaklah ada sebarang alasan bagi dakwaan mereka kerana) Kami tidak pernah memberikan kepada mereka kitab-kitab untuk mereka membaca dan mengkajinya, dan Kami juga tidak pernah mengutuskan kepada mereka sebelumnya (Wahai Muhammad) seorang rasul pemberi **amaran** (milarang mereka menerima ajaranmu).

**Damîr ghâ'ib** ‘ه’ [hā] (nya) yang terdapat pada perkataan ‘يَذَرُونَهَا’ [yadrusūnahā] (mengkajinya) merujuk kepada ‘كتب’ [kutub] (kitab-kitab).

dan surah al-Mu'minun ayat 19:

﴿فَإِنَّا نَأْنَثَنَا لَكُمْ بِهِ جَنَّاتٍ مِنْ نَحْشُورٍ وَأَعْنَابٍ لَكُمْ فِيهَا فَوَّاكِهُ كَثِيرٌ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ﴾

Lalu dengan air itu, kami tumbuhkan untuk kamu kebun-kebun kurma dan angur; di dalam kebun-kebun itu kamu peroleh buah-buahan yang banyak dan sebahagian dari buah-buahan itu kamu makan.

**Damîr ghâ'ib** ‘ه’ [hā] (nya) yang terdapat pada perkataan ‘فِيهَا’ [fīhā] (padanya) dan ‘مِنْهَا’ [minhā] (sebahagian darinya) merujuk kepada ‘جَنَّاتٍ’ [jannāt] (kebun-kebun).

5. Sekiranya tempat kembali adalah **ism jam‘** yang bukan khusus untuk perempuan, seperti [al-rakb] (rombongan) dan [القوم] [al-qawm] ( kaum), haruslah digunakan **damîr waw jamâ'at** dan **mufrad mudhakkâr**. Sebagai contoh dalam surah al-Baqarât ayat 118:

﴿قَدْ سَمِّيَ الْإِيمَانُ لِقَوْمٍ يَوْقِنُونَ﴾

*Sesungguhnya Kami telahpun menerangkan ayat-ayat keterangan (yang menjadi dalil dan bukti) kepada kaum yang mahu percaya dengan yakin.*

Damīr waw jamā'at pada fi<sup>c</sup> [يُقْنَوْنَ] [yūqinūn] (mempercayai dengan yakin) merujuk kepada qawm<sup>c</sup> [قوم] (kaum).

dan surah Al-Imran ayat 140:

﴿إِن يَمْسِكُمْ قَرْحٌ فَقَدْ مَسَ الْقَوْمُ قَرْحٌ مِّثْلُهُ﴾

*Jika kamu (dalam peperangan Uhud) mendapat luka (tercedera), maka sesungguhnya kaum (musyrik yang mencerobohi kamu) itu telahpun (tercedera juga dan) mendapat luka yang sama (dalam peperangan Badar).*

Damīr ghā'ib ‘.’ [h] (nya) yang terdapat pada perkataan ‘مثله’ [mithluhū] (sepertinya) merujuk kepada ‘النَّوْمُ’ [al-qawm] (kaum).

Sekiranya tempat kembali adalah ism jam<sup>c</sup> yang khusus bagi perempuan contoh: ‘نِسْوَةٌ’ [niswat] (perempuan-perempuan), ‘نِسَاءٌ’ [nisā'] (wanita-wanita) – harus digunakan damīr nun niswat atau damīr mufrad mu'annath. Walau bagaimanapun penggunaan nun niswat adalah lebih baik daripada damīr mufrad. Sebagai contoh dalam surah al-Baqarat ayat 231:

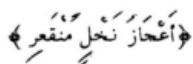
﴿وَإِذَا طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجْلَهُنَّ فَامْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سِرْحُونَ بِمَعْرُوفٍ﴾

*Dan apabila kamu menceraikan isteri-isteri (kamu) kemudian mereka (hampir) habis tempoh ‘idahnya, maka bolehlah kamu pegang mereka (rujuk) dengan cara yang baik, atau lepaskan mereka dengan cara yang baik.*

Damīr ghā'ib ‘من’ [hunna] (mereka ‘f’) pada perkataan ‘أَجْلَهُنَّ’ [ajalahunna] (tempoh ‘idahnya), dan ‘فَامْسِكُوهُنَّ’ [famsikuhunna] (kamu pegang mereka) dan ‘سِرْحُونَ’

[sarrihūhunna] merujuk kepada النساء ‘النساء’ [al-nisā’] (wanita-wanita). Begitu juga halnya dengan **damīr nun niswāt** yang terdapat pada **fīl** ‘بلن‘ [balaghna] (telah sampai).

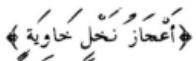
6. Sekiranya tempat kembali adalah **ism jins jamīy** harus digunakan **damīr mufrad mudhakkar** atau **mu’annath**. sebagai contoh dalam surah al-Qamar ayat 20:



*Seolah-olah mereka batang pohon kurma yang terbongkar.*

- iaitu ‘هُوَ’ [huwa] (ia ‘m’).

Dan firman Allah s.w.t dalam surah al-Hāqat ayat 7:



*Pangkal batang-batang pohon kurma yang lompong*

- iaitu ‘هِيَا’ [hiya] (ia ‘f’).

7. Sekiranya tempat kembali **damīr** berada sebelum **damīr**, tetapi ia berbeza dengan sesuatu selepasnya dari sudut tadhkir dan **ta’nith**, sedangkan kedua-duanya mempunyai hubungan **i'rāb** yang kukuh, pada ketika itu harus digunakan **damīr tadhkir** atau **ta’nith**, kerana memberi pertimbangan kepada genus **ism** yang terletak sebelum **damīr** atau kepada genus **ism** yang terletak selepas **damīr**. Sebagai contoh dalam surah al-Baqarat ayat 271:

﴿إِنْ تُبَدِّلُوا الصَّدَقَاتِ فَتَعِنُّا هِيَ وَإِنْ تَخْفُوهَا وَتُؤْتُوهَا الْفَقَرَاءُ فَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ﴾

Kalau kamu memberi sedekah-sedekah itu (secara terang), maka yang demikian adalah baik (kerana menjadi contoh yang baik). Dan kalau pula kamu sembunyikan sedekah-sedekah itu serta kamu memberikannya kepada orang-orang fakir miskin, maka itu adalah lebih baik bagi kamu.

Damīr ghā'ib ‘مر’ [huwa] (dia) merujuk kepada ‘الصَّدَقَةُ’ [al-sadaqāt] (sedekah-sedekah) yang terdiri daripada genus mu'annath.. Namun begitu, **damīr mudhakkār** digunakan bagi mempertimbangkan genus mudhakkār ism yang terletak selepasnya iaitu ‘الخَيْرُ’ [khayr] (lebih baik).

8. Sekiranya tempat kembali **damīr** ialah ‘كم’ [kam] (beberapa), ‘كلاً’ [kilā] (kedua-duanya ‘m’), ‘كلاً’ [kiltā] (kedua-duanya ‘f’), ‘من’ [man] (orang yang), ‘ما’ [mā] (apa yang), ‘كل’ [kul] (setiap/se semua), ‘أي’ [ayy] (yang mana) dan ‘بعض’ [ba'd] (setengah) harus dipertimbangkan lafadz atau maknanya dalam pemilihan **damīr**. Ini adalah kerana lafadz-lafadz tersebut ialah ism **mufrad mudhakkār**, tetapi ia boleh diinterpretasikan kepada bilangan yang banyak atau sedikit, genus **mudhakkār** atau **mu'annath**. Sebagai contoh dalam surah al-Baqarat ayat 148:

﴿وَلِكُلِّ وِجْهٍ هُوَ مُولِيهِنَّ﴾

Dan bagi tiap-tiap umat ada arah (*kiblat*) yang masing-masing menujunya.

Damīr ghā'ib ‘مر’ [huwa] (ia) merujuk kepada lafadz ‘كل’ [kul] (tiap-tiap).

dan surah al-Baqarat ayat 260:

﴿فَقَالَ مُحَمَّدٌ أَرْبَعَةٌ مِّنَ الطَّيْرِ فَصَرَّهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ احْجَلْتُ عَلَىٰ كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ حَزَّاعًا﴾

Allah berfirman: "(Jika demikian), ambillah empat ekor burung, kemudian kumpulkanlah olehmu (dan cincanglah semuanya). Setelah itu letakkanlah di atas tiap-tiap sebuah bukit sebahagian daripadanya.

Damir ghā'ib yang terdapat pada 'مِنْهُنَّ' [minhunna] merujuk kepada makna 'كل' [kul] (tiap-tiap).

dan surah al-Taubah ayat 122:

﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ﴾

Oleh itu hendaklah keluar sebahagian (sahaja) dari tiap-tiap puak di antara mereka, supaya orang-orang (yang tinggal) itu mempelajari secara mendalam ilmu yang dituntut di dalam agama.

Damir ghā'ib yang terdapat pada perkataan 'مِنْهُمْ' [minhum] (di antara mereka) merujuk kepada makna 'كل' [kul] (tiap-tiap).

9. Sekiranya tempat kembali **damir** dari segi lafaz sesuai untuk **mudhakkār** dan **mu'annath** - seperti perkataan 'الروح' [al rūh] (roh) harus digunakan **damir** yang merujuk kepada **mudhakkār** atau **mu'annath**, contoh dalam surah Maryam ayat 17:

﴿فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحًا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سُوتِيًّا﴾

Lalu Kami mengutus roh Kami kepadanya ,maka ia menjelma di hadapannya (dalam bentuk) manusia yang sempurna.

10. Pada **damīr** selepas ‘وَ’ [aw] (atau) yang menunjukkan syak atau keraguan hendaklah digunakan **damīr mufrad** mengikut kebanyakan pendapat. Sebagai contoh dalam surah al-Nisā’ ayat 12:

﴿وَإِنْ كَانَ رَجُلٌ يُورثُ كَلَّةً أَوْ امْرَأَةً وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ فَلِكُلٍّ وَاحِدٌ مِّنْهُمَا الْسَّدْسُ﴾

Dan jika si mati yang diwarisi itu, lelaki atau perempuan, yang tidak meninggalkan anak atau bapa, dan ada meninggalkan seorang saudara lelaki (seibu) atau saudara perempuan (seibu), maka bagi tiap-tiap seorang dari keduanya ialah seperenam.

Damīr ghā’ib yang digunakan pada perkataan ‘لَهُ’ [lahu] (baginya) adalah **damīr mufrad**, kerana merujuk kepada tempat kembali yang diataskan dengan ‘وَ’ [aw] (atau) yang menunjukkan syak atau keraguan.

Adapun selepas ‘وَ’ [aw] al tanwi’iyat yang menerangkan jenis-jenis dan bahagian-bahagian maka hendaklah ada persejajaran ciri, seperti firman Allah Ta’āla dalam surah al-Nisā’ ayat 135:

﴿إِنْ يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَاللَّهُ أَوْلَى بِهِمَا﴾

Kalauolah orang (yang didakwa) itu kaya atau miskin (maka janganlah kamu terhalang daripada menjadi saksi yang memperkatakan kebenaran disebabkan kamu bertimbang rasa), kerana Allah lebih bertimbang rasa kepada keduanya.

Dalam menentukan kedudukan tempat kembali **damīr ghā’ib** khasnya persejajaran ciri adalah unsur yang utama diberi tumpuan. Genus dan bilangan merupakan dua kriteria penting yang memastikan agar terbentuk persejajaran ciri di antara **damīr** dan tempat kembalinya. **Damīr** dan tempat kembalinya hendaklah selari dalam kedua-dua kriteria ini. Ini penting kerana peranan **damīr** di dalam struktur ayat bahasa Arab ialah sebagai pengikat (**rabit**). Sekiranya tidak terbina keselarian di antara **damīr** dan tempat kembali dari segi genus dan bilangan, maka

ikatan di antara keduanya terputus, seterusnya struktur ayat akan bercelaru. Hal ini telah dijelaskan oleh al-Suyūtī dengan mengatakan bahawa “pada asalnya **damīr** dan tempat kembalinya hendak selari bagi menghalang ayat daripada terputus”.<sup>33</sup>

#### 4.1.2.2 Penyimpangan daripada Persejajaran Ciri

##### A. Penyimpangan dari Sudut Genus

Sesungguhnya persejajaran ciri di antara **damīr** dan tempat kembalinya dari sudut genus, memainkan peranan penting dalam menentu adanya kesinambungan atau ikatan di antara satu perkataan dengan perkataan di dalam ayat. Namun begitu, di dalam beberapa keadaan didapati wujudnya penyimpangan yang melibatkan persejajaran ciri di antara **damīr** dan tempat kembalinya dari sudut genus di dalam al-Qur'an. Terdapat ayat yang mana **damīr ghā'ib** yang digunakan adalah **mudhakkār** tetapi ia merujuk kepada tempat kembali dari genus **mu'annath**, atau **damīr** yang digunakan adalah **mu'annath** tetapi merujuk kepada tempat kembali dari genus **mudhakkār**. Sebagai contoh firman Allah s.w.t dalam surah Al Imran ayat 45:

﴿إِنَّ اللَّهَ يُشَرِّكُ بِكُلِّمَةٍ مِّنْهُ أَسْمَهُ الْمَسِيحُ﴾

“Sesungguhnya Allah menggembirakan kamu (dengan kelahiran seorang putera yang diciptakan) dengan kalimat yang datang daripadanya, namanya Al Masih”.

**Damīr ghā'ib** pada perkataan ‘اَسْمَهُ’ [ismuhū] (namanya) merujuk kepada perkataan ‘كُلِّمَةٍ’ [kalimat] (kalimah). Sedangkan **damīr ghā'ib** tersebut adalah **mudhakkār** manakala tempat kembali adalah **mu'annath**. Hal ini bercanggah dengan konsep persejajaran ciri di antara **damīr** dan tempat kembalinya, di mana kedua-duanya mestilah dari genus yang sama.

Menurut al-Zamakhsyari<sup>y</sup>:

"sekiranya kamu berkata: mengapa *dimudhakkarkan* *damīr* bagi perkatan 'كَلِمَة' [kalimat] (kalimah) ? Maka aku berpendapat: kerana yang dinamakan dengannya adalah *mudhakkār*".<sup>34</sup>

Sebaliknya Abu Hayyān pula berpendapat *damīr* merujuk kepada 'كلمة' [kalimat] (kalimah), iaitu dengan makna: ((يُبَشِّرُكَ بِسَكُونِهِ)) [yubasysyiruka bimukawwin minhū] (menggembirakan kamu dengan sesuatu yang dijadikan daripadanya), atau ((عُوْجُودُ مِنَ اللَّهِ)) [bimawjud min Allāh] (dengan sesuatu yang dijadikan daripada Allah).<sup>35</sup> Manakala al-Zajjāj berpendapat:

"*damīr* 'كلمة' [kalimat] (kalimah) *dimudhakkarkan* kerana makna 'كلمة' [kalimat] (kalimah) ialah 'الولد' [al walad] (budak lelaki), maka maksud ayat tersebut ialah: ((إِنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُ بِهِنْدِ الْوَلَدِ)) [inna Allāh yubasysyiruka bihadha al walad] (sesungguhnya Allah menggembirakan kamu dengan budak ini)".<sup>36</sup>

Dalam pada itu, situasi yang hampir sama dapat dilihat dalam hadis Rasulullah s.a.w dalam bab miqat yang berbunyi:

مَنْ لَهُنْ وَلِئِنْ أُتْقَى عَلَيْهِنْ مِنْ غَيْرِ أَهْلِهِنْ

*Miqat-miqat tersebut adalah bagi ahlinya dan bagi siapa yang bukan ahlinya yang melaluinya.*

Menurut Ibn Mālik *damīr ghā'ib* pada perkataan 'لَهُنْ' [lahunna] (bagi mereka 'f') sepatutnya 'لَهُمْ' [lahum] (bagi mereka 'm') kerana yang dimaksudkan ialah 'أَهْلُ الْمَوَاقِتِ' [ahl al mawāqīt] (ahli miqat-miqat) tersebut. Maka seharusnya digunakan *damīr jam'* *mudhakkār*. Walau bagaimanapun ditanahkan *damīr* tersebut kerana mempertimbangkan maksud 'الجماعات' [al-jamā'āt] (kumpulan-kumpulan).<sup>37</sup>

Manakala dalam hadis Rasulullah s.a.w yang berbunyi:

أَسْرِعُوا بِالْحَنَازِيرِ، فَإِنْ تَكُ صَالِحَةٌ فَخَيْرٌ تَقْدُمُهَا، وَإِنْ تَكُ سُوَى ذَلِكَ فَشَرٌّ تَضَعُونَهُ عَنْ رِقَابِكُمْ

Hendaklah kamu segerakan (urusan) jenazah. Sekiranya ia adalah jenazah yang baik maka kamu semua akan dapat kebaikan, sekiranya ia adalah sebaliknya kamu telah melepaskan kejahatan daripada tengkuk-tengkukmu.

Menurut Ibn Mâlik tempat yang menjadi persoalannya di sini ialah “**فَخَيْرٌ تَقْدُمُهَا**”.

Damîr yang merujuk kepada ‘الخير’ [al-khayr] (kebaikan) ialah **damîr mu’annath** sedangkan ia adalah **mudhakkâr**. Bagi Ibn Mâlik penyelesaian kepada permasalahan ini ialah dengan mentakwilkannya dengan **mu’annath**. Ini kerana menurut Ibn Malik harus sesuatu yang **mudhakkâr dita’ithkan** apabila ia ditakwilkan dengan **mu’annath**. Oleh itu takwil bagi hadis di atas ialah (آخر الذي تقدم إليه النفس الصالحة بالرحمة أو بالحسنى أو باليسرى kebaikan yang diberikan oleh diri yang soleh itu ialah dengan rahmat atau kebaikan atau kesenangan.)<sup>38</sup>

Begitu juga halnya dengan hadis Rasulullah s.a.w yang berkaitan dengan hari Raya yang berbunyi:

مَا الْعَمَلُ فِي أَيَّامٍ أَفْضَلُ مِنْهَا فِي هَذِهِ الْأَيَّامِ. قَالُوا وَلَا الْجَهَادُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ قَالَ وَلَا الْجَهَادُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ، إِلَّا رَجُلٌ خَرَجَ يَخْاطِرُ بِنَفْسِهِ وَمَا لَهُ فَلَمْ يَرْجِعْ بِشَيْءٍ.

Tidak ada amalan di dalam sesuatu hari yang lebih baik daripada amalan di dalam hari ini. Sahabat telah bertanya: Walaupun berjihad di jalan Allah? Nabi bersabda: Walaupun berjihad di jalan Allah melainkan seorang lelaki keluar untuk berjihad berbekalkan diri dan hartanya lalu ia tidak pulang dengan sesuatu apapun.

Menurut Ibn Mâlik permasalahan yang terdapat dalam hadis ini ialah **damîr ghâ’ib mu’annath** pada ‘**مِنْهَا**’ [minhâ] (daripadanya) merujuk kepada ‘**العمل**’ [al-‘amal] (amalan), sedangkan tempat kembali tersebut ialah **mudhakkâr**. Ibn Malik berpendapat

alif lam yang terdapat pada perkataan ‘العمل’ [al-‘amal] (amalan) ialah alif lam al-jinsiyat. Oleh itu ia membawa maksud umum dan dibolehkan untuk ditakwilkan dengan maksud jam<sup>c</sup>. Berdasarkan pendapat ini ‘jam’ [al-‘amal] (amalan) yang terdapat dalam hadis ini boleh ditakwilkan sebagai ‘اعمال’ [al-a‘māl] (amalan-amalan). Justeru itu gunaan **damīr mu’annath** adalah tidak salah kerana ia merujuk kepada jam<sup>c</sup> taksir ‘اعمال’ [al-a‘māl] (amalan-amalan).<sup>39</sup>

Di samping itu menurut Abu Mansūr al-Thālibī:

“menjadi satu kebiasaan dari sudut bahasa Arab memudhakkarkan yang **mu’annath** dan memu’annathkan yang **mudhakkar** pada keadaan **jam<sup>c</sup>**. Sebagai contoh firman Allah s.w.t: ((وَقَالَ نَسْرَةُ نَبِيِّ الْمُلَكَيْنَ)) [wa qāla niswatun fi al-madīnah] (telah berkata wanita-wanita di bandar) dan ((وَقَالَتِ ابْنَتُ اَدْرَابٍ اِمْرَأَ)) [wa qālat al-‘afrāb ‘amanna] (telah berkata orang-orang Badwi kami telah beriman). Adalah menjadi satu kebiasaan dalam bahasa Arab juga, memudhakkarkan yang **mu’annath** dan memu’annathkan yang **mudhakkar** apabila merujuk kepada makna yang terdapat pada perkataan tersebut bukan merujuk pada lafaznya”.<sup>40</sup>

Dalam erti kata lain meninggalkan hukum yang zahir pada lafadz kinya meraikan hukum yang terdapat pada makna.

Malah Ibn Jinnīy sendiri dalam bukunya *al-Khasāis* telah meletakkan salahan ini di bawah satu bab yang bertajuk “bab memberi pertimbangan kepada i”. Dalam bab ini Ibn Jinnīy menyatakan:

“ketahuilah sesungguhnya kriteria ini adalah hakikat bahasa Arab yang halus, satu aliran yang jauh dan luas. Telah digunakan di dalam al-Qur'an dan ujaran Arab secara prosa dan puisi, seperti memu’annathkan yang **mudhakkar** dan memudhakkarkan yang **mu’annath** dan menyatakan makna yang satu dengan makna banyak dan banyak dengan makna yang satu....”<sup>41</sup>

Al-Farrā' pernah berpendapat:

"berkemungkinan *ism* yang tidak dibina daripada *fī'l*, terdapat padanya makna **ta'nith** sedangkan ia **mudhakkār**. Maka harus padanya **ta'nith fī'l** dan tadzhirkannya bagi mempertimbangkan lafaznya kadang-kadang maknanya".<sup>42</sup>

Malah, beliau seterusnya menyatakan "siapa yang memu'annathkan maka dia mengeluarkan pertimbangan ujaran tersebut dari sudut lafaz".<sup>43</sup> Sebagai contoh firman Allah s.w.t dalam surah Al-'Imran ayat 13:

﴿نَفَّاعِلُ فَقَاتِلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾

Satu pasukan (orang-orang Islam) berperang pada jalan Allah (kerana mempertahankan agama Allah).

Menurut Abu Hayyān pernah dibaca perkataan 'نَفَّاعِلُ' [tuqātil] dengan 'نَفَّاعِلُ' [yuqātil] iaitu dengan 'ي' [ya'] sebagai mempertimbangkan makna **mudhakkār** bagi perkataan 'فِي' [fi'atun] iaitu 'النَّوْمُ' [al-qawm]. Oleh itu **damīr ghā'ib** yang merujuk kepadaanya adalah **mudhakkār** kerana mempertimbangkan lafaz makna perkataan tersebut iaitu **mudhakkār**. Hal yang sama turut berlaku pada perkataan yang **mudhakkār**. Sebagai contoh firman Allah s.w.t dalam surah al-Syu'arā' ayat 201 dan 202:

﴿لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يَرَوُا الْعَذَابَ الْأَلِيمَ فَيَأْتِيهِمْ بَعْدَهُ وَهُمْ لَا يَشْرِعُونَ﴾

Mereka tidak beriman kepadaanya, hingga mereka melihat azab yang pedih. Maka datanglah azab kepada mereka kepada mereka dengan mendadak, sedang mereka tidak menyedari.

Menurut Abu Hayyān ada qiraat yang membaca 'نَابِيْهِمْ' [ya'tīhim'] dengan 'تَابِيْهِمْ' [ta'tīhim'] iaitu dengan **mu'annath** kerana mempertimbangkan makna perkataan 'الْعَذَابَ' [al-*azab*]

[al-<sup>c</sup>adhāb] iaitu ‘العقوبة’ [al-uqūbat]. Bagi al-Zamaksyariy pula **dimu'annath** **damīr** tersebut kerana mempertimbangkan makna perkataan ‘العناب’ [al-<sup>c</sup>adhāb] iaitu ‘الساعة’ [al-sā<sup>c</sup>at]. Abu al-Fadl al-Rāzīy pula berpendapat di **mu'annathkan** [al-<sup>c</sup>adhāb] kerana ia merangkumi keseluruhan ‘الساعة’ [al-sā<sup>c</sup>at]. Oleh itu dipakaikan dengan pakaian **mu'annath**. Sebaliknya pendapat ini ditolak oleh Abu Ḥayyān. Beliau berpendapat sesuatu yang **mudhakkār** digunakan **mu'annath** melainkan ia adalah **mudāf** kepada **mu'annath**. Sebagai contoh “اجتمعت أهل العيادة” [ijtama<sup>c</sup>at ahl al-Yamāmat].

Di samping itu, al-Farra’ juga berpendapat kemasukan ta’ **ta’nīth** terhadap **mudhakkār** mengikut kebiasaan orang Arab adalah kerana dua tujuan: pertama untuk memuji dan kedua untuk mengeji. Malah, kedua-dua tujuan ini juga diletakkan kepada dua benda yang **mu'annath**, lalu digunakan **fīl mudhakkār** terhadap keduanya. Walaupun didatangkan dengan sesuatu yang bukan **mu'annath** ia adalah betul.<sup>44</sup> Oleh itu, sesuatu yang **mudhakkār** yang telah masuk ke dalamnya ta’ **ta’nīth**, kekal sifat tadhkirnya, walaupun **ism** tersebut sunyi daripada sifat tersebut.<sup>45</sup> Terdapat juga pendapat yang menyatakan bahawa perkataan-perkataan **mu'annath** dijadikan ujaran terhadap orang-orang lelaki secara nahu adalah kerana membawa maksud retorika dan berlebih-lebihan.<sup>46</sup> Sebagai contoh perkataan ‘السلامة’ [al-<sup>c</sup>alāmat] yang bermaksud seorang yang sangat alim. Malah terdapat juga di dalam al-Qur'an, perkataan yang **mu'annath** dibaca dengan **mudhakkār** kerana sebab retorika dan berlebih-lebihan. Sebagai contoh dalam surah al-Rā<sup>c</sup>d ayat 31:

﴿ وَلَا يَرَأُونَ الَّذِينَ كَفَرُوا تُصْبِحُهُمْ بِمَا صَنَعُوا قَارِعَةً أَوْ تَحْلُّ قَرِيبًا مِنْ دَارِهِمْ ﴾

*Dan orang-orang yang kafir sentiasa ditimpakan bencana disebabkan perbuatan mereka sendiri atau ia terjadi dekat dengan tempat kediaman mereka.*

Menurut Abu Ḥayyān golongan yang membaca ‘تَحْلُّ’ [tahul] dengan ‘yahul’ iaitu dengan **mudhakkār** kerana perkataan ‘قَارِعَةً’ [qāri<sup>c</sup>at] membawa maksud ‘البلاد’ [al-

balā'] dari genus **mudhakkar**. Di samping itu ‘:’ [ta’] pada perkataan tersebut adalah sebagai retorika atau berlebih-lebihan.<sup>47</sup>

Berdasarkan pendapat-pendapat di atas, penyimpangan yang dikatakan berlaku di antara **damīr** dan tempat kembalinya dari sudut genus sebenarnya tidak berlaku. Sebaliknya **damīr ghā’ib** tersebut merujuk kepada makna yang terkandung di dalam perkataan tersebut dan bukan kepada lafaz perkataan itu. Ini bermakna di dalam al-Qur'an persejajaran ciri di antara **damīr** dan tempat kembalinya dari sudut genus sangat dipelihara agar tidak timbul penyimpangan yang boleh memberi kesan dari segi menginterpretasikan makna ayat.

Di samping itu juga kita boleh katakan di sini perkataan dalam bahasa Arab terbentuk daripada lafaz dan makna. Kedua-duanya mengandungi ciri yang tersendiri dari sudut genus, iaitu lafaz yang **mudhakkar** tidak semestinya maknanya juga dari genus yang sama begitu juga sebaliknya, sekiranya lafaz adalah **mu’annath** maka makna tidak semestinya dari genus yang sama.

Oleh itu **damīr ghā’ib** yang digunakan lebih utama merujuk kepada makna perkataan daripada merujuk kepada lafaznya agar persejajaran ciri di antara **damīr** dan tempat kembalinya selari dengan konsep nahu. Di samping itu **damīr ghā’ib** yang berperanan sebagai kata ganti nama perkataan tersebut, maka seharusnya ia mengutamakan makna yang dibawa oleh perkataan itu. Malah di antara lafaz dan makna, makna adalah lebih penting daripada lafaz kerana makna adalah zat yang sebenar perkataan itu. Sekiranya zat perkataan itu adalah **mu’annath** sebaliknya kita menggunakan **damīr** yang merujuk kepada **mudhakkar** maka wujud percanggahan dengan perkara yang sebenarnya.

## B. Penyimpangan dari Sudut Bilangan

Situasi yang hampir sama dapat diperhatikan apabila kita membincangkan tentang konsep persejajaran ciri di antara **damīr** dan tempat kembalinya dari sudut bilangan di

Malah al-Qurtubi<sup>ī</sup> sependapat dengan Abu Mansūr dalam menghuraikan firman Allah s.w.t dalam surah al-An<sup>ف</sup>ām 141:

هُوَ هُنَوْ أَنْشَأَ جُنُبٍ مَعْرُوفٍ وَغَيْرِ مَعْرُوفٍ وَالنَّحْلُ وَالزَّرْعُ مُخْتَلِفًا أَكْلَهُ . ۝

*Dan Dialah (Allah) yang menjadikan (untuk kamu) kebun-kebun yang menjalar (tanamannya) dan yang tidak menjalar, dan pohon-pohon tamar (kurma) dan tanam-tanaman yang berlainan (bentuk, rupa) dan rasanya.*

Menurut al-Qurtubi<sup>ī</sup> **damīr ghā'ib** yang terdapat pada perkataan “كُلُّ” [ukuluhū] (buahnya) merujuk kepada “النَّحْلُ” [al nakhl] (pohon kurma) dan “الزَّرْعُ” [al zar<sup>c</sup>] (tanam-tanaman). Malah menurut beliau penggunaan **damīr ghā'ib mufrad** sudah memadai, memandang terdapat ayat-ayat al-Qur'an yang menggunakan **damīr ghā'ib mufrad** sebagai kata ganti nama untuk sesuatu yang muthanna seperti mana ayat dari surah al-Jumu<sup>c</sup>at sebelum ini.<sup>49</sup>

Walau bagaimanapun pendapat ini ditolak oleh Abu Hayyān kerana tidak harus penggunaan **damīr mufrad** sebagai kata ganti nama bagi dua **ism** yang di<sup>c</sup>atafkan. Dalam menyelesaikan penyimpangan ini Abu Hayyān berpendapat **damīr ghā'ib mufrad** tersebut merujuk kepada tempat rujukan yang paling hampir dengannya iaitu ‘الزَّرْعُ’ [al zar<sup>c</sup>] (tanam-tanaman). Sementara itu hal bagi ‘النَّحْلُ’ [al nakhl] (pohon kurma) telah digugurkan kerana terdapat petunjuk yang menunjuk kepada pengguguran tersebut. Beliau membuat andaian ayat tersebut pada asalnya berbunyi ‘مُخْتَلِفًا أَكْلَهُ وَالزَّرْعُ مُخْتَلِفًا أَكْلَهُ’ [wa al nakhl mukhtalifan ukuluhū wa al zar<sup>c</sup> muhtalifan ukuluhū] (pohon kurma yang bermacam buahnya dan tanaman yang bermacam buahnya). Permasalahan ada persamaan dengan contoh ayat ‘زَيْدٌ وَعَمْرُو قَائِمٌ’ [zayd wa ‘amrw qa'im] (Zaid dan Amar

berdiri) iaitu ‘زَيْدٌ قَائِمٌ وَعَمَرٌ قَائِمٌ’ [zayd qa'im wa 'amrw qa'im] (Zaid berdiri dan Amar berdiri).<sup>50</sup>

## II. **Damīr Jam<sup>c</sup> Merujuk kepada Muthanna<sup>ā</sup>.**

Terdapat di dalam al-Qur'an beberapa ayat di mana **damīr jam<sup>c</sup>** merujuk kepada tempat kembali yang muthanna. Berdasarkan kaedah nahu yang melibatkan **damīr ghā'ib**, hal ini bertentangan dengan konsep persejajaran ciri yang menghendaki **damīr jam<sup>c</sup>** merujuk kepada tempat kembali yang juga **jam<sup>c</sup>**. Antara ayat yang menunjukan **damīr jam<sup>c</sup>** merujuk kepada tempat kembali muthanna ialah firman Allah s.w.t dalam surah al-Ma'idah ayat 108 yang berbunyi:

﴿ذَلِكَ أَذْنِي أَنْ يَأْتُوا بِالشُّهَادَةِ عَلَى وَجْهِهَا ﴾

(Hukum-hukum dan peraturan menjadi saksi) yang tersebut itu adalah jalan yang lebih dekat untuk mereka memberi keterangan persaksian menurut cara yang sebenarnya.

Dalam ayat di atas kita dapati **damīr** pada perkataan ‘يَأْتُوا’ [ya'tū] (mereka mengemukakan) adalah **damīr jam<sup>c</sup>**, sedangkan **ism** sebelumnya yang sesuai untuk menjadi tempat kembalinya adalah muthanna. Abu Hayyān mengatakan bahawa dijama'kan **damīr** pada ‘يَأْتُوا’ [ya'tū] (mereka mengemukakan) dan yang selepasnya, sedangkan **ism** sebelumnya adalah muthanna iaitu ‘الشَّاهِدَيْنِ’ [al-syāhidayn] (dua orang saksi) adalah dengan maksud, golongan dan jenis. Ada pendapat mengatakan ia tidak merujuk kepada keduanya secara khusus, tetapi kepada ‘النَّاسُ’ [al-nās] (manusia-manusia) yang menjadi saksi, dan takdirmya: [dhālikā adnā an yahdhira al-nās al-khiyānat, fayasyhidū bil haq] (itu lebih dekat untuk manusia berhati-hati kepada penghianatan, maka mereka mengemukakan persaksiannya menurut apa yang sebenarnya).<sup>51</sup>

Manakala menurut Muhammad Abd al-Khalīq ‘Udaimat ulama’ telah bersetuju pendapat pada kuantiti paling kecil bagi jam<sup>c</sup>, sama ada dua atau tiga.<sup>52</sup> Mengikut pendapat Sibawih dua adalah jam<sup>c</sup>. Masalah ini adalah di antara masalah-masalah usul fiqh berdasarkan keterangan yang disebut oleh al-Amidiyy di dalam kitabnya ( al-ihkām). Menurut al-Amidiyy para ulama’ usul fiqh telah bersetuju pendapat dalam menentukan kuantiti jam<sup>c</sup> yang paling kecil sama ada dua atau tiga.<sup>53</sup>

Dalam konteks ini Abu Mansūr al-Thālibiy ada menceritakan:

“telah berkata seorang rakyat, ketika berbicara di dalam majlis Abd Malik Bin Marwan : ’رجلان جاءوني [rajulan ja’uniy] dua orang lelaki mereka telah datang kepadaaku) ; lalu Abd al-Malik telah menegurnya: engkau telah melakukan kesilapan wahai rakyat. Lalu rakyat tersebut menjawab: aku tidak silap, sebagai bukti firman Allah S.W.T: ﴿هَذَا هُنَّا مُكْفِرُوْنَ﴾ [hadhan khasman ikhtasimu fi rabbihim] (inilah dua golongan (golongan mukmin dan golongan kafir) yang bertengkar, mereka saling bertengkar mengenai Tuhan mereka). Maka Abd al-Mālik berkata: demi Allah bagus wahai orang Iraq yang faqih. Jawapan engkau lengkap dan tepat!”.<sup>54</sup>

Berdasarkan kisah dan pendapat-pendapat yang diutarakan di atas dapat kita dapat simpulkan di sini dua penyelesaian kepada permasalahan penyimpangan di antara **damīr** dan tempat kembalinya. Pertamanya berdasar pendapat Sibawih dan kisah Abu Mansūr al-Thālibiy iaitu kuantiti paling kecil bagi jam<sup>c</sup> adalah dua. Maka sekiranya **damīr** jam<sup>c</sup> digunakan untuk merujuk tempat kembali yang muthanna dari sudut bilangan maka ia bukanlah merupakan satu kesilapan sebaliknya mempratikkan konsep persejajaran ciri yang ditekan oleh kaedah nahu di antara **damīr** dan tempat kembalinya.

Penyelesaian yang kedua ialah berdasarkan pendapat yang diutarakan oleh Abu Hayyān iaitu **damīr** tersebut tidak merujuk kepada lafaz perkataan sebaliknya kepada makna yang terkandung pada perkataan tersebut. Malah diibaratkan bahawa lafaz perkataan tersebut membawa makna golongan dan jenis yang pastinya membawa makna terdapat kuantiti jam<sup>c</sup> padanya. Ini membuktikan bahawa penyimpangan tersebut bukan

dari sudut makna tetapi penyimpangan dari sudut lafaz. Malah membuktikan bahawa al-Qur'an adalah mukjizat kurniaan Allah yang bebas dari sebarang kecacatan.

### III. **Damīr Muthannā Merujuk kepada Jam<sup>c</sup>**

Permasalahan ini sama dengan permasalahan **damīr jam<sup>c</sup>** merujuk kepada **muthannā**, di mana konsep persejajaran ciri dari sudut bilangan di antara **damīr ghā'ib** dan tempat kembalinya menyimpang di dalam ayat al-Qur'an. Berdasarkan kaedah nahu hal ini boleh menghalang **damīr** dari merujuk kepada perkataan tersebut kerana terdapat penyimpangan dari sudut bilangan. Suatu yang janggal apabila kata ganti nama menunjukkan muthanna sedangkan benda yang menjadi tempat kembali kata ganti nama tersebut menunjukkan **jam<sup>c</sup>**. Namun begitu di dalam al-Qur'an terdapat ayat-ayat sebegini. Sebagai contoh firman Allah s.w.t dalam surah al-Anbiya' ayat 30:

﴿أَوْلَمْ يَرَ النِّفَنَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَنَفَقَا هُمْ﴾

*"Dan apakah orang-orang yang kafir tidak mengetahui bahwasanya langit dan bumi itu keduanya dahulu adalah suatu yang padu, kemudian Kami pisahkan antara keduanya".*

Dapat kita perhatikan di dalam ayat di atas **damīr** yang di gunakan pada kata kerja 'كَانَ' [kānatā] (keduanya dahulu adalah) menunjukkan muthanna sedangkan ia merujuk kepada perkataan 'السَّمَاوَاتِ' [al-samāwāt] (langit-langit) dan perkataan 'الْأَرْضَ' [al-'ard] (bumi) yang menunjukkan **jam<sup>c</sup>**. Dari segi konsep persejajaran ciri di antara **damīr** dan tempat kembalinya sewajarnya **damīr** yang digunakan adalah **damīr jam<sup>c</sup>**. Terdapat beberapa pendapat berkaitan ayat di atas yang boleh digunakan sebagai menjawab permasalahan ayat di atas secara khusus dan permasalah yang utama secara tidak langsung. Di antaranya al-Zamakhsyariyy yang menyatakan:

*"sesungguhnya dikatakan: 'كَانَتَا' [kānatā] (keduanya dahulu adalah) tidak 'كُنْ' [kunna] (semuanya dahulu adalah) kerana yang dimaksudkan*

ialah kumpulan 'السموات' [al-samāwāt] (langit-langit) dan kumpulan 'الارض' [al-'ard] (bumi).<sup>55</sup>

Demikian juga dengan al-Zajjāj, beliau berpendapat :

"السموات" [al - samāwāt] (langit-langit) adalah jam<sup>c</sup> tetapi yang dimaksudkan hanyalah satu, dengan sebab inilah Allah berfirman: { ﷺ كَتَبَ ﴿[kānata ratqan] (keduanya dahulu adalah suatu yang padu) kerana sesungguhnya yang Allah kehendaki 'السماء' [al-samā'] (langit) dan 'الارض' [al-'ard] (bumi) dan sebagaimana ayat { جُنَاحُ اللَّهِ يَسْكُنُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ إِنْ تَرُوْعَ ﴿[inna Allah yumsik al-samāwāt wa al 'ard an tazula] (sesungguhnya Allah menahan langit dan bumi supaya jangan lenyap); dikategori 'السموات' [al-samāwāt] (langit-langit) satu jenis dan 'الارض' [al-'ardiyin] (bumi-bumi) satu jenis, lalu Allah menceritakan tentang dua jenis tersebut sebagaimana Dia menceritakan tentang dua benda".<sup>56</sup>

Manakala al-Khufiyy menurut Abu Hayyān pula berpendapat:

"Allah berfirman { ﷺ كَتَبَ رَجْلَهُ ﴿[kanata ratqan] (keduanya dahulu adalah suatu yang padu), sedangkan 'السموات' [al-samāwāt] (langit-langit) adalah jam<sup>c</sup> kerana Allah inginkan dua golongan<sup>57</sup>".

Begini juga ulasan Abu Hayyān "sesungguhnya yang Dia inginkan ialah dua jenis".<sup>58</sup>

Berdasarkan pendapat-pendapat ini dapat kita katakan di sini sekiranya terdapat **đamīr** muthanna merujuk kepada tempat kembali jam<sup>c</sup> di dalam uslub al-Qur'an ia bukan bercanggah dengan konsep persejajaran ciri yang ditekankan oleh kaedah nahu, sebaliknya konsep itu tetap dipraktikkan tetapi dengan cara yang berbeza. Dalam hal ini, **đamīr** tersebut dikatakan merujuk kepada makna perkataan tersebut dan bukan kepada lafaznya, atau **đamīr** tersebut merujuk kepada tempat kembali yang dikategorikan sebagai jenis atau golongan. Misalnya perkataan 'السموات' [al-samāwāt] (langit-langit) pada ayat di atas walaupun merupakan **ism** jam<sup>c</sup> tapi ia dianggap sebagai satu golongan

atau satu jenis. Maka sewajarnya **damīr** ghāib muthanna digunakan sebagai kata ganti nama kerana terdapat dua jenis unsur iaitu ‘السموات’ [al-samāwāt] (langit-langit) dan ‘الارض’ [al-‘ard] (bumi).

Tegasnya, konsep persejajaran ciri di antara **damīr** dan tempat kembalinya dari sudut mana sekalipun sama ada dari sudut genus mahupun bilangan, sangat di perlukan sebagai tali untuk menghubung binaan yang terdapat dalam struktur ayat bahasa Arab.

#### IV. Damīr Jam<sup>c</sup> Merujuk kepada Mufrad.

Berdasarkan pemerhatian terhadap penggunaan **damīr** dalam uslub al-Qur'an terdapat juga penyimpangan dalam konsep persejajaran ciri dari sudut bilangan apabila **damīr jam<sup>c</sup>** merujuk kepada tempat kembali **mufrad**. Sebagai contoh firman Allah s.w.t dalam surah al-Baqarat ayat 199:

﴿لَمْ أَنْبِطُوا مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ النَّاسُ﴾

*Selain daripada itu hendaklah kamu bertolak turun dari (Arafat) tempat bertolaknya orang ramai.*

Berdasarkan kitab-kitab tafsir **damīr** pada perkataan ‘أَنْبِطُوا’ [afidū] (bertolaklah kamu) merujuk kepada ‘إِبْرَاهِيمَ’ [Ibrāhīm] (Ibrahim) atau kepada ‘آدَمَ’ [Ādām] (Adam).<sup>59</sup> Ini telah bercanggah dengan konsep persejajaran ciri di antara **damīr** dan tempat kembalinya yang menghendaki **damīr** dan tempat kembali selari dari sudut bilangan, sedangkan **damīr** pada ayat di atas menunjukkan **jam<sup>c</sup>** manakala tempat kembalinya adalah **mufrad**. Sekiranya kita ingin katakan bahawa **damīr** tersebut merujuk kepada makna dan bukan lafadz, perkataan tersebut tidak mempunyai makna yang tersirat.

Menurut Abu Hayyān **damīr** tersebut dikatakan merujuk kepada nabi Ibrahim a.s seorang sahaja dan dikatakan merujuk kepada nabi Adam a.s seorang sahaja, dan Orang

Arab memperkatakan tentang lelaki yang agung yang mempunyai pengikut dengan ujaran **jam<sup>c</sup>**.<sup>60</sup> Pendapat ini disokong dengan pendapat al-Zamakhsyariy bahawa Allah memperkatakan sesuatu dengan lafaz **jam<sup>c</sup>** untuk memuliakan.<sup>61</sup> Manakala Abu Mansur al-Tha'ālibiy pula menyatakan menjadi kebiasaan kepada orang Arab untuk berkata kepada lelaki yang mulia dan raja yang agung dengan kata: “[unzurū fī amrī] (kamu semua lihatlah urusanku), sebagaimana firman Allah S.W.T yang menceritakan tentang orang menghampirinya ajal { رَبِّ ارْجِعُونَ } [rabbi irji'ūni] (wahai tuhan, engkau kembalilah aku).<sup>62</sup> Manakala Ibn Fāris pula berpendapat menjadi kebiasaan kepada orang Arab mendatangkan lafaz **jam<sup>c</sup>** dan dimaksudkan satu atau dua.<sup>63</sup> Pendapat ini turut diakui oleh al-Suyūtiy. Sebagai contoh firman Allah S.W.T:

﴿إِنَّ الَّذِينَ يَنادِنَكُمْ مِّنْ وَرَاءِ الْحَمَّارَاتِ﴾

*Sesungguhnya orang-orang yang memanggil kamu di sebalik bilik-bilik.*

Menurut al-Suyūtiy orang yang memanggil tersebut hanyalah seorang.<sup>64</sup>

Berdasarkan pendapat-pendapat ini, penggunaan **damīr jam<sup>c</sup>** merujuk kepada tempat kembali **mufrad** bukanlah merupakan satu kesilapan sebaliknya mempunyai nilai semantik kepada orang-orang Arab. Ia sebagai tanda menunjukkan kemuliaan dan penghormatan kepada **ism** yang menjadi tempat kembali **damīr** tersebut. Sebagai mana yang diketahui al-Qur'an diturunkan di dalam bahasa Arab maka nilai-nilai uslub yang menjadi kebiasaan dan mempunyai maksud tertentu kepada orang-orang Arab turut digunakan di dalam al-Qur'an. Ini selari dengan pendapat Ibn Fāris yang menyatakan sekiranya digambarkan satu perkara atau benda dengan lafaz **jamā'at** atau sesuatu yang **muthannā** dengan lafaz **jamā'at** ia semuanya adalah **majāz**.<sup>65</sup>

Konsep persejajaran ciri yang terdapat dalam kaedah nahu bahasa Arab adalah merupakan salah satu ikatan yang menghubungkan di antara **mubtada'** dan **khabar**, **fi'**

dan **fā'il** dan lain-lain. Dalam menghubungkan di antara **damīr ghā'ib** dan tempat kembalinya konsep persejajaran ciri turut berperanan sebagaimana peranannya dalam menghubungkan **mutbāda'** dan **khabar**, **fī'l** dan **fā'il** dan sebagainya. Kontradiksi-kontradiksi yang berhubung konsep ini, di antara **damīr ghā'ib** dan tempat kembalinya dalam al-Qur'an merupakan satu anggapan yang salah dan telah dijawab oleh ahli-ahli tafsir dan ahli bahasa mengenainya seperti mana perbincangan kita sebelum ini. Di samping itu penyimpangan-penyimpangan ini sebenarnya menzahirkan keistimewaan uslub bahasa yang terdapat di dalam al-Qur'an itu sendiri.

#### 4.2 Tempat Kembali Damīr Yang Banyak di dalam Al-Qur'an

Dalam kaedah nahu bahasa Arab tempat kembali **damīr** telah ditetapkan mesti berada sebelum **damīr** atau disebut sebelumnya, kecuali dalam beberapa keadaan di mana tempat kembali **damīr** berada di hadapan **damīr**. Hal ini kita telah bincangkan dengan mendalam dalam bab yang kedua. Manakala dalam permasalahan penentuan kedudukan tempat kembali **damīr ghā'ib** dalam uslub al-Qur'an, kita akan cuba membincangkan kaedah-kaedah yang boleh digunakan untuk menentukan tempat kembali **damīr** yang sesuai. Sebagai mana yang kita ketahui konsep persejajaran ciri di antara **damīr** dan tempat kembalinya merupakan kaedah yang kita boleh gunakan dalam menentukan tempat kembali **damīr ghā'ib** yang sesuai. Namun begitu, yang menjadi persoalannya apabila terdapat dua atau lebih tempat atau **ism** yang mempunyai ciri-ciri yang sama dengan **damīr ghā'ib** yang digunakan dan sesuai untuk menjadi tempat kembali **damīr** sedangkan tempat kembali yang diperlukan hanya satu.

Persoalan menentukan kedudukan tempat kembali **damīr** yang sesuai adalah sangat penting untuk dibincangkan kerana ia menentukan hala tuju maksud tafsiran yang ingin disampaikan. Sekiranya **damīr** telah menginterpretasikan tempat kembali yang tidak sesuai maka maksud tafsiran yang akan disampaikan juga turut akan menerima kesannya. Berdasarkan kitab-kitab tafsir, terdapat dua pendekatan yang telah digunakan oleh ahli-ahli tafsir dalam menentukan konstraksi tempat kembali yang sesuai dengan **damīr** yang digunakan, iaitu:

#### 4.2.1 Penentuan Tempat Kembali **damīr** Berdasarkan Kedudukannya.

Kaedah ini merupakan kaedah yang sering dipraktikkan oleh ahli-ahli tafsir dalam menentukan tempat kembali yang sesuai bagi **damīr ghā'ib** yang digunakan, sekiranya terdapat beberapa **ism** atau tempat kembali yang sama dari sudut persejajaran ciri untuk menjadi tempat kembali **damīr** tersebut. Sebagai contoh firman Allah s.w.t dalam surah al-Baqarat ayat 45:

﴿ وَأَتَتْعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ وَإِنَّهَا لِكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى الْعَادِيْعِينَ ﴾

*Dan mintalah pertolongan (kepada Allah) dengan jalan sabar dan mengerjakan sembahyang, dan sesungguhnya sembahyang itu amatlah berat kecuali kepada orang-orang yang khusuk.*

Menurut Abu Hayyān **damīr ghā'ib** pada perkataan ‘إِنَّهَا’ [innahā] (sesungguhnya) merujuk kepada ‘الصلَاة’ [al solāt] (sembahyang) dan ia lebih utama kerana **damīr** tidak merujuk melainkan yang paling hampir kecuali terdapat bukti.<sup>66</sup> Berdasarkan pendapat Abu Hayyān ini, dapat kita perhatikan beliau menggunakan kaedah ini dalam menentukan tempat kembali yang sesuai bagi **damīr ghā'ib**.

Berbeza dengan al-Zamakhsyariī, beliau berpendapat **damīr ghā'ib** dalam ayat di atas merujuk kepada ‘الصلَاة’ [al-solāt] (sembahyang), atau kepada ‘الإِسْتِعَانَةُ’ [al-isti'anat] (bantuan) atau kepada semua perkara yang telah diperintah tanpa menggunakan kaedah bahawa **ism** atau tempat kembali yang paling hampir dengan **damīr** adalah paling utama untuk menjadi tempat kembalinya.<sup>67</sup>

Sementara itu al-Tibrizī berpegang teguh dengan pendapat yang menyatakan **damīr** seharusnya merujuk kepada tempat kembali yang paling hampir dengannya. Beliau telah menyatakan pendapatnya ini ketika mengulas tempat kembali bagi **damīr ghā'ib** pada firman Allah s.w.t dalam surah al-‘Adiyat ayat 6 dan 7:

﴿إِنَّ الْإِنْسَنَ لَكُوْنَدٌ وَإِنَّهُ عَلَى ذَلِكَ لَشَهِيدٌ﴾

Sesungguhnya manusia sangat tidak bersyukur akan nikmat tuhannya. Dan sesungguhnya ia (dengan bawaannya) sangat menerangkan keadaan yang demikian.

Menurut al-Zamakhsyārī **damīr** pada ‘ي’ [innahū] (sesungguhnya) merujuk kepada ‘الإِنْسَانُ’ [al insān] (manusia) atau kepada ‘رَبُّ’ [rabihī] (tuhannya dalam erti kata lain ‘اللهُ’ [Allāh]) (Allah).<sup>68</sup> Sebaliknya menurut Abu Hayyān, al-Tabrizī telah berpendapat **damīr ghā’ib** pada perkataan ‘ي’ [innahū] (sesungguhnya) telah merujuk kepada ‘رَبُّ’ [rabibihī] (tuhannya) dengan maksud Allah Ta‘āla, iaitu Tuhan yang menjadi saksi kepadanya, dan ia lebih utama kerana **damīr** wajib merujuk kepada yang paling hampir disebut. Dan diutamakan yang dekat apabila selari dari sudut makna, dan ‘الإِنْسَانُ’ [al-insān] (manusia) di sini adalah subjek atau topik perbincangan.<sup>69</sup>

Al-Tabrizī dilihat menyangkal pendapat yang menyatakan bahawa **damīr** lebih utama merujuk kepada subjek atau topik perbincangan daripada merujuk kepada **ism** atau tempat kembali yang paling hampir denganannya. Bagi al-Tabrizī **damīr** wajib merujuk kepada **ism** atau tempat kembali yang paling hampir denganannya sekira terdapat dua tempat kembali yang sesuai. Namun begitu al-Tabrizī tetap meletakkan syarat atau had, iaitu sekiranya ia selari atau bersesuaian dengan makna.

Dalam pada itu, ada juga pendapat yang menyatakan **damīr ghā’ib** bukan setakat merujuk kepada tempat kembali yang paling hampir yang disebut, tetapi juga bertindak seolah-olah seperti sebuah cermin. Ini bermakna **damīr** yang dekat akan merujuk kepada tempat kembali yang hampir denganannya manakala **damīr** yang jauh akan merujuk kepada tempat kembali yang jauh denganannya.<sup>70</sup> Sebagai contoh firman Allah s.w.t dalam surah al-Nisā’ ayat 13:

﴿ وَمَنْ يَطِعُ اللَّهَ وَرَسُولَهُ يَدْخُلُ جَنَّاتٍ ﴾

*Dan sesiapa yang taat kepada Allah dan rasulnya, akan dimasukkan ke dalam syurga.*

Dalam ayat di atas **damīr mustatir** pada kata kerja ‘يَدْخُلُ’ [yudhilhū] (memasukkannya) merujuk kepada tempat kembali yang paling hampir dengannya iaitu **damīr ghā’ib** yang terdapat pada perkataan ‘رَسُولٌ’ [rasūlahū] (RasulNya) yang seterusnya merujuk kepada lafaz ‘اللهُ’ [Allāh] (Allah) kerana ia merupakan tempat kembali yang paling hampir. Manakala **damīr ghā’ib** ‘هُ’ [h] pada kata kerja ‘يَدْخُلُ’ [yudhilhū] (memasukkannya) merujuk kepada tempat kembali yang jauh darinya iaitu perkataan ‘مِنْ’ [man] (barang siapa).

Berdasarkan pendapat-pendapat di atas dapat kita katakan bahawa dalam menentukan tempat kembali **damīr ghā’ib**, maka **ism** atau tempat kembali yang paling hampir dengannya harus diutamakan kecuali sekiranya terdapat bukti-bukti atau tanda-tanda yang menghalang **damīr** tersebut merujuk kepadanya. Bukti-bukti atau tanda-tanda tersebut ialah sekiranya **ism** atau tempat kembali yang paling hampir dengannya ialah **mudāf ilayh**, atau **ism** dan tempat kembali yang paling hampir adalah bertentangan dengan konsep persejajaran ciri.

Bagi diri penulis, konsep **damīr** lebih utama merujuk kepada tempat kembali yang paling hampir dengannya harus diterima pakai. Biarpun terdapat beberapa keadaan di mana konsep ini dilihat tidak sesuai namun tidak seharusnya membuat kita menolak konsep ini sepenuhnya. Di samping itu, **damīr ghā’ib** itu sendiri merupakan kata ganti nama bagi **ism** atau tempat kembali yang samar keadaan atau tiada dipenglihatan kita, maka adalah lebih baik tempat kembali bagi **damīr** tersebut berada berhampiran dengannya.

#### 4.2.2 Penentuan Tempat Kembali ḍamīr Berdasarkan Subjek atau Topik Perbincangan di dalam Ayat.

Pendekatan ini turut digunakan oleh ahli-ahli tafsir dalam menentukan tempat kembali yang sesuai bagi ḍamīr ghā'ib. Dalam pendekatan ini ḍamīr ghā'ib tidak semestinya merujuk kepada *ism* atau tempat yang paling hampir dengannya, sebaliknya ḍamīr boleh merujuk kepada tempat kembali yang kedudukannya agak jauh daripada ḍamīr tersebut sekiranya ia merupakan subjek atau topik perbincangan dalam ayat tersebut. Malah sekiranya terdapat *ism* atau tempat kembali lain, lebih hampir daripada ḍamīr tetapi ia bukan merupakan subjek atau topik perbincangan maka ḍamīr ghā'ib tersebut tidak sesuai merujuk kepadanya, sebaliknya ia perlu merujuk kepada *ism* atau tempat rujukan yang menjadi subjek atau topik perbincangan di dalam ayat tersebut.

Terdapat banyak ahli-ahli tafsir dan ahli-ahli bahasa yang menyokong pendapat ini. Di antara ahli-ahli tafsir yang menyokong pendapat ini ialah Abu Hayyān. Beliau ada menyatakan pendapatnya itu dalam menghuraikan tempat kembali bagi ḍamīr ghā'ib dalam firman Allah s.w.t dalam surah Nūḥ ayat 23 dan 24:

هُوَ قَالُوا لَا تَنْدِرُنَا إِلَهَكُمْ وَلَا تَنْدِرُنَا وَدًا وَلَا سُوَاعًا وَلَا يَغْوِثَ وَيَعْوَقَ وَنَسَرًا وَقَدْ أَضْلَلُوا كَثِيرًا

"Dan (ketua-ketua) mereka (menghasut dengan) berkata: "Janganlah kamu meninggalkan (penyembahan) tuhan-tuhan kamu, khasnya (penyembahan) wad, dan suwa' dan yaghuth, dan ya'uq serta nasar. Dan sesungguhnya ketua-ketua itu telah menyesatkan kebanyakan (dari umat manusia).

Menurut Abu Hayyān ḍamīr ghā'ib pada ( ) [wa qad adallū] (dan mereka telah sesat jauh) merujuk kepada 'الرؤساء' [al-ru'asā'] (pembesar-pembesar) adalah lebih jelas kerana mereka merupakan subjek atau topik perbincangan.<sup>71</sup> Malah Abu Hayyān turut menyatakan bahawa:

*“damīr merujuk kepada subjek atau topik perbincangan lebih utama daripada merujuk kepada yang paling hampir dengannya”*.<sup>72</sup>

Di samping itu Abu Ḥayyān juga berpendapat:

*“sesungguhnya apabila salah satu daripada keduanya adalah subjek atau topik perbincangan dan yang lainnya adalah fadlat<sup>73</sup> (kata rinci) maka merujuk kepada yang menjadi subjek atau topik perbincangan adalah lebih utama, dan tidak dilihat pada dekatnya”*.<sup>74</sup>

Pendapat ini turut disokong oleh al-Zamakhsyari<sup>75</sup>. Di samping itu al-Suyūti<sup>76</sup> turut bersepakat dengan Abu Ḥayyān ketika beliau mengulas tempat rujukan bagi **damīr ghā’ib** dalam firman Allah s.w.t dalam surah al-Ankabut ayat 27 yang berbunyi:

﴿وَهَبَنَا لِإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَجَعَلْنَا فِي ذُرِّيَّتِهِ الْبَيْوَةَ وَالْكِتَابَ﴾

*“Dan Kami anugerahkan Ishak dan Yaakub kepada Ibrahim dan Kami jadikan kenabian dan Al Kitab pada keturunannya”*.

Menurut al-Suyūti<sup>77</sup>:

*“damīr pada ذُرِّيَّتِهِ [dhurriyyatihi] (keterunannya) merujuk kepada Ibrahim, dan ia bukan yang paling hampir, tetapi kerana ia merupakan subjek atau topik perbincangan dari permulaan kisah”*.<sup>78</sup>

Malah al-Suyūti<sup>79</sup> juga pernah berpendapat tempat kembali **damīr** yang asal ialah tempat kembali yang paling hampir dengannya sekiranya tempat kembali **damīr** tersebut bukan terdiri daripada **mudāf** dan **mudāf ilayh**. Ini kerana sekiranya tempat kembali tersebut ialah **mudāf** dan **mudāf ilayh** maka seharusnya ia merujuk kepada **mudāf** kerana ia merupakan subjek perbincangan.<sup>80</sup> Sebagai contoh firman Allah s.w.t dalam surah Ibrahim ayat 34:

﴿ وَإِنْ تَعْلَمُوْ نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تَخْصُّهَا ﴾

Sekiranya kamu menghitung nikmat Allah maka kamu tidak akan dapat menghitungnya.

Menurut al-Suyūtiy **damīr ghā'ib** ‘ما’ [hā] (nya) merujuk kepada ‘نعمَة’ [ni‘mat] (nikmat) tidak kepada ‘الله’ [Allah] (Allah) kerana ia merupakan **mudāf**. Namun begitu al Sayuti juga berpendapat adakalanya **damīr** merujuk kepada tempat kembali yang merupakan **mudāf ilayh**.<sup>78</sup> Sebagai contoh firman Allah s.w.t dalam surah al-Ghāfir ayat 37:

﴿ فَأَطْلَعَ إِلَيَّ إِلَهٌ مُوسَىٰ وَلَيْسَ لِأَظْنَهُ كَذِبًا ﴾

Supaya aku dapat melihat Tuhan Musa, dan sesungguhnya aku percaya ia seorang pendusta.

Dalam ayat di atas **damīr ghā'ib** yang terdapat pada perkataan ‘لِأَظْنَهُ’ [la’azunnuhu] (aku percaya) merujuk kepada ‘موسى’ [Mūsa] (Nabi Musa) yang merupakan **mudāf ilayh** kepada perkataan ‘إِلَهٌ’ [ilāh] (tuhan).<sup>79</sup>

Berdasar pendapat-pendapat ahli-ahli tafsir dan ahli-ahli bahasa di atas dapat kita katakan di sini bahawa subjek atau topik perbincangan merupakan ukuran utama dalam menentukan tempat kembali bagi **damīr ghā'ib**. Malah subjek atau topik perbincangan lebih diutamakan menjadi tempat kembali daripada **ism** atau tempat kembali yang berada paling hampir dengan **damīr** tersebut.

Berdasar pendapat-pendapat yang diutarakan oleh ahli-ahli tafsir dan ahli bahasa menyatakan penentuan kontraksi tempat kembali **damīr ghā'ib** yang sesuai, dapat kita simpulkan beberapa perkara penting yang menjadi ukuran utama kepada penentuan kontraksi tersebut. Ukuran utama dalam menentukan tempat kembali yang sesuai bagi

**damīr ghā'ib** ialah makna. Sekiranya terdapat keselarian dan kesesuaian dari sudut makna di antara **damīr ghā'ib** dan tempat kembalinya maka **damīr** tersebut wajib untuk merujuk kepada tempat kembali itu. Biarpun tempat kembali tersebut berada jauh daripada **damīr ghā'ib** dan ada **ism** atau tempat kembali lain yang lebih hampir. Seterusnya **ism** atau tempat kembali yang paling hampir perlu diutamakan dalam menentukan tempat kembali yang sesuai bagi **damīr ghā'ib**.

Sehubungan itu, penentuan kedudukan tempat kembali **damīr ghā'ib** yang sesuai dalam uslub al-Qur'an, boleh kita olah mengikut susunan berdasarkan keutamaanya, seperti berikut:

1. **Damīr** harus merujuk kepada tempat kembali yang paling hampir dengannya dan merupakan subjek atau topik perbincangan serta bersesuaian dari sudut makna. Dalam hal ini, tempat kembali tersebut hendaklah bukan **mudāf ilayh**.
2. **Damīr** merujuk kepada tempat kembali yang menjadi subjek atau topik perbincangan dan bersesuaian dari sudut makna.
3. **Damīr** harus merujuk kepada tempat kembali yang paling hampir dengannya dan bersesuaian dari sudut makna, serta tempat kembalinya bukan merupakan **mudāf ilayh**.
4. **Damīr** merujuk kepada tempat kembali yang bersesuaian dengan makna.

Susunan yang dibuat ini berdasarkan keutamaan dari sudut peranan **damīr ghā'ib** itu sendiri. Sebagai **damīr** atau kata ganti nama bagi pihak ketiga sewajarnya tempat rujukan bagi **damīr** ini agak samar dan tidak dapat dikenali sebagaimana **damīr** atau kata ganti nama bagi pihak pertama dan pihak kedua.

#### 4.3 Peranan antara **Damīr Ghā'ib** dan Tempat Kembalinya dari Sudut Semantik di dalam Struktur Ayat Bahasa Arab Berpandukan Ayat di dalam Al Quran.

Seperti yang disebut sebelum ini kehadiran **damīr** di dalam struktur ayat bahasa Arab adalah sebagai ringkasan atau singkatan kepada kata nama yang disebut atau dimaksudkan sebelumnya. Di samping itu **damīr** juga berperanan sebagai **rābt** (pengikat) kepada kesinambungan perkataan di dalam struktur ayat. Namun begitu peranan **damīr** tidak terhenti setakat itu sahaja. Di sana terdapat peranan yang dimainkan oleh **damīr** yang bersangkutan dengan pembentukan makna di dalam ayat. Peranan yang dimaksudkan ini ialah peranan dari sudut semantik di antara **damīr ghā'ib** dan tempat kembalinya di dalam struktur ayat bahasa Arab.

Menurut Khalīl Ahmad °Umairat hubungan di antara **damīr ghā'ib** dan tempat kembalinya bukan sekadar melibatkan hubungan sintaksis semata-mata tetapi ia melibatkan hubungan yang merangkumi sintaksis dan semantik.<sup>80</sup> Menurut beliau lagi **damīr** berperanan atau bertindak sebagai pengukuhan (**tawķid**) kepada tempat kembalinya dari segi semantik. Sebagai contoh firman Allah s.w.t dalam surah al-Hijr ayat 30:

﴿فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ﴾

*Maka bersujudlah para malaikat itu semuanya.*

**Damīr ghā'ib** pada perkataan ‘**كُلُّهُمْ**’ [kulluhum] (semuanya) merujuk kepada perkataan ‘**الْمَلَائِكَةُ**’ [al malā’ikat] (para malaikat). Ia seolah-olah mengulangi lafaz tempat kembalinya, dalam erti kata lain ia bertindak untuk mengukuh perkataan [al malā’ikat] (para malaikat). Ayat di atas boleh digambarkan seperti berikut: “**فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ**” [fasajada al-malā’ikat kulu malā’ikat ajma‘ün] (maka bersujudlah malaikat bahkan setiap malaikat semuanya bersama-sama). Namun begitu ia

sekadar pengukuhan dari segi makna atau dari segi semantik, tetapi tidak dari segi sintaksis. Ini kerana **damīr** tidak boleh bertindak sebagai **tawķid** kepada kata nama zahir dari sudut sintaksis.

Situasi yang hampir sama dapat dilihat dalam ayat 146 dari surah al-Anṣāt:

هُوَ مِنَ الْبَقَرِ وَالْغَنَمِ حَرَمَنَا عَلَيْهِمْ شَحْرُومَهُمَا

*Dan dari lembu dan kambing (pula) Kami haramkan kepada mereka lemaknya.*

Menurut Abu Hayyān:

"*diidāfatkan*" "شحومها" [syhumahuma] (lemaknya) adalah sebagai pengukuhan dan penghususan di samping menambah ikatan ayat. Sekiranya didatangkan ayat tersebut "وَمِنَ الْبَقَرِ وَالْغَنَمِ حَرَمَنَا عَلَيْهِمْ الشَّحْرُومَ" adalah sudah memadai sekiranya sekadar ingin menunjukkan maksud شحوم البقر و الغنم" [syuhum al-baqar wa al-ghanam] (lemak lembu dan kabing) sahaja.<sup>81</sup>

Pendapat ini diperkuuhkan lagi dengan pendapat al-Zamakhsyari:

من زيد "وَمِنَ الْبَقَرِ وَالْغَنَمِ حَرَمَنَا عَلَيْهِمْ شَحْرُومَهُمَا" " adalah sama seperti engkau berkata "min zayd akhadhtuhu malahu" (daripada Zaid saya ambil wangnya). Engkau inginkan *idāfat* adalah untuk menambah ikatan ayat (al Rabi)<sup>82</sup>

Jelas di sini, kedua-duanya bersepandapat bahawa kedatangan **damīr** dalam ayat tersebut adalah sebagai pengukuhan dan menambah kekuatan ikatan ayat. Ini bermakna **damīr** mempunyai tugas yang penting dari sudut semantik ayat. Hal yang sama turut diperkatakan oleh Ahmad Mukhtār ketika mengulas mengenai kedatangan **damīr** muttasil pada **fīl** dalam firman Allah s.w.t dalam surah al-Nāzī'at ayat 32:

*Dan gunung-ganang yang Dia pasakkannya.*

Menurut Ahmad Mukhtār kedatangan **damīr** muttasil ‘هـ’ [ha] tersebut adalah sebagai satu penambahan dari sudut semantik ayat. Penambahan ini adalah membawa maksud pengukuhan dan pengkhususan. Di samping itu, penambahan ini adalah sama seperti penambahan beberapa **harf** di dalam ayat bahasa Arab yang bertujuan memberi makna pengulangan dan pengukuhan. Contoh, penambahan ‘هـ’ [ha] pada **munādā** ‘يـ’ / ‘هـ’ [ayy / ayyat]. Kedatangan ‘هـ’ [ha] pada بـ آنها النـس [ya ayyuha al-nas] (Wahai sekalian manusia) adalah untuk mengukuh **nida’** tersebut dari segi makna atau semantik.<sup>83</sup>

Di dalam uslub al-Qur'an hubungan semantik ini mempunyai kaitan dengan *i'jaz* al-Qur'an. Malah menurut Fadil al-Samārā'iyy:

*"gambaran-gambaran nahu bukan sekadar memperbanyakkan dari segi bahasa dan ungkapan yang tidak ada faedah sebagai mana yang digambarkan oleh sesetengah pihak, tetapi sesungguhnya bahasa dan ungkapan yang pelbagai tidak menunjuk maksud yang satu, kamu bebas untuk menggunakan yang mana yang kamu kehendaki. Sesungguhnya setiap gambaran mempunyai maknanya tersendiri. Sekiranya kamu inginkan makna tertentu seharusnya kamu menggunakan bahasa yang bersesuaian....maka gambaran bahasa yang pelbagai sesungguhnya adalah replika gambaran makna yang pelbagai".<sup>84</sup>*

Seterusnya, ungkapan yang utama untuk kita teliti gambaran bahasa dan rahsia-rahsia yang terkandung serta gambaran-gambaran *i'jaz* yang terdapat padanya, ialah bicara Allah s.w.t. Ini kerana :

*"bahasa al-Qur'an ialah bahasa seni yang mempunyai maksud, setiap lafaz, bahkan setiap huruf yang terdapat di dalamnya diletakkan di tempat yang seni dan bermaksud. Pertimbangan ini tidak kepada satu ayat sahaja*

*dan tidak kepada satu surah sahaja, tetapi pertimbangan yang berseni ini terdapat pada bahasa al-Qur'an keseluruhannya".<sup>85</sup>*

Persoalan ini telah cuba diuraikan oleh Husam Sa'id Al Na'imiy, dengan membawa contoh ayat dari surah al-Nisa' iaitu { وَمَنْ يُطِعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ } [wa man yuti<sup>c</sup> illaāha wa rasūlahū] (barangsiapa taat kepada Allah dan Rasulnya). Beliau menyatakan bahawa perananan **damīr ghā'ib** dan tempat rujukan memperkuatkan lagi makna ayat agar tidak menimbulkan percanggahan di antara maksud ayat al-Qur'an dengan dasar Islam itu sendiri.<sup>86</sup> Ini dapat perhatikan dalam contoh firman Allah S.W.T dalam surah al-Nisa' ayat 13:

﴿وَمَنْ يُطِعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ يُدْخَلُهُ جَنَّاتٍ﴾

*Dan siapa yang taat kepada Allah dan rasulnya, akan dimasukkan kedalam syurga.*

Dalam ayat di atas **damīr** pada perkataan 'يُدْخَلَهُ' [yudhilhū] (memasukkannya) merujuk kepada sesuatu yang sebelumnya. Manakala **damīr ghā'ib** 'هُ' [h] pada perkataan 'رَسُولَهُ' [rasūlahū] (rasulnya) merujuk kepada lafaz 'اللهُ' [Allāh] (Allah) kerana lafaz tersebut adalah tempat kembali yang paling hampir. Ini membentuk makna yang sejajar dengan konsep tauhid, dimana urusan memasukkan orang yang taat ke dalam syurga diserahkan kepada Allah s.w.t. Tetapi sekiranya ayat tersebut dinyatakan seperti berikut: "وَمَنْ يُطِعِ اللَّهَ وَالرَّسُولَ يُدْخَلُهُ جَنَّاتٍ" [wa man yuti<sup>c</sup> Allāh wa al-rasūl yudkhilhū jannāt] (dan siapa yang mentaati Allah dan rasul, niscaya dia memasukkannya ke syurga), maka **damīr ghā'ib** pada kata kerja 'يُدْخَلَ' [yudkhil] (memasukkan) merujuk kepada 'الرَّسُولُ' [al-rasūl] (rasul). Maka makna yang terbentuk ialah urusan memasuk orang-orang taat ke syurga terserah kepada rasul. Ini bercanggah dengan konsep tauhid.

Situasi yang sama dapat kita perhatikan di dalam firman Allah s.w.t dalam surah al-Nisa' ayat 14:

وَمَنْ يَعْصِي اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدُ حُدُودَهُ يُدْخَلَ نَارًا

*Dan siapa yang derhaka kepada Allah dan rasulnya, dan melampaui batas-batas syariatnya, akan dimasukkannya ke dalam api neraka.*

Mengikut ayat di atas sekiranya seorang insan itu melakukan kemungkaran terhadap rasul bermakna dia melakukan kemungkaran terhadap Allah s.w.t. Ini kerana lafaz rasul telah menyusul terus selepas lafaz Allah sebagai tanda tiada perbezaan kedudukan dan nilai di antara apa yang diperintah oleh Allah s.w.t di dalam al-Qur'an dan apa yang diperintah oleh Rasulullah s.a.w di dalam sunahnya yang mulia. Di samping itu Allah s.w.t menasabkan rasul kepada dirinya dengan menggunakan **damîr ghâ'ib** yang merujuk kepada lafaz Allah s.w.t untuk memberi ingatan kepada penerima ujaran bahawa beliau adalah rasulNya ‘رسول’ [rasûlahû] (rasulnya). Sebagai rasulNya beliau hanya menyampaikan apa disampaikan kepadanya.

Dalam ayat di atas juga difahami bahawa rasul bebas dari segala campur tangan sifat kemanusiaan dalam urusan syariat. Hukum syara<sup>c</sup> ialah yang disyariatkan oleh Allah s.w.t, dan Rasul sekadar sebagai penyampai. Ini dapat diperhatikan apabila **damîr ghâ'ib** ‘.’ [h] pada ‘رسول’ [rasûlahû] (rasulnya), iaitu merujuk kepada lafaz ‘الله’ [Allâh] (Allah). Maka semua urusan tersebut kembali kepada Allah s.w.t di samping taat kepada rasul adalah taat kepada Allah dan menderhakai rasul ialah menderhakai Allah. Sekiranya ayat tadi berbunyi seperti berikut: **وَمَنْ يَعْصِي اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدُ حُدُودَهُ يُدْخَلَ نَارًا**” [wa man ya<sup>c</sup>si Allâh wa al-rasûl wa yata<sup>c</sup>adda hudûdahû yudhîlhû nâran] (Dan siapa yang derhaka kepada Allah dan rasulnya, dan melampaui batas-batas

syariatnya, akan dimasukkannya ke dalam api neraka.). Ini membawa maksud bahawa hudud tersebut ialah hudud rasul dan bukan hudud Allah s.w.t. Ini seterusnya bercanggah dengan konsep syariat menurut perspektif Islam.

Berdasarkan ayat-ayat al-Qur'an di atas dapat kita simpulkan bahawa peranan **damīr ghā'ib** dan tempat kembalinya ialah untuk menjelaskan dan menghilangkan segala kesamaran dan keraguan yang terbentuk di dalam ayat al-Qur'an. Sementara itu **damīr** dan tempat kembalinya juga bertindak sebagai satu unsur yang membentuk makna atau maksud di dalam ayat. Peranan ini menjadi begitu penting apabila digunakan di dalam al-Qur'an. Ini kerana al-Qur'an merupakan sumber rujukan terpenting kepada segala dasar yang terkandung di dalam agama Islam. Di samping itu juga penggunaan **damīr ghā'ib** dan tempat kembalinya di dalam al-Qur'an adakah merupakan *i'jaz* yang mempunyai rahsia-rahsia yang tertentu dan perlu dihuraikan dengan penuh teliti.

#### 4.4 Penutup

Tempat kembali **damīr** merupakan penginterpretasian kepada **damīr** yang berada selepasnya. Dalam konsep **damīr**, segala maksud yang ingin disampaikan oleh penutur bergantung kepada tempat kembali yang dirujuk oleh **damīr** tersebut. Ini dapat dilihat secara jelas di dalam ayat-ayat suci al-Qur'an al-karim, di mana dalam satu ayat yang sama terdapat pelbagai tafsiran disebabkan tempat kembali **damīr ghā'ib** yang berbeza. Dalam bab yang kelima penulis telah memilih surah al-An'am untuk dijadikan kajian tempat kembali **damīr ghā'ib** di dalam al-Qur'an.

## Nota Hujung

- <sup>1</sup> Manā<sup>c</sup> al-Qatān, *Mabahith fī Ulūm Al-Qur'ān*, hal. 197.
- <sup>2</sup> Al-Suyūtīy. *Mu'tarik al-Aqrān fī al-Fajz al-Qur'ān*, jil. 3, hal. 463.
- <sup>3</sup> Khalīl Ahmad "Umairah. *Ard' fī al-damā' ir al-'ā'id wa lughaq "akaluniy al-Barāghith"*", hal. 18.
- <sup>4</sup> Al-Zajājīy. *Al-Idah fī al-'Ilal al-Nakw*, hal. 136.
- <sup>5</sup> Abu Hayyān. *Al-Bahr al-Muhīt*, jil. 1, hal. 462. Al-Zamakhsyariyy. *Al-Kasyṣyāf*, jil. 1, hal. 210. Al-Alusiyy al-Baghdādiy. *Rāh al-Mā'āniy*, juz. 2, hal 29. Al-Fakhr al-Rāziy. *Al-Tafsīr al-Kabīr*, juz. 4, hal. 144.
- <sup>6</sup> Abu Hayyān. *Al-Bahr al-Muhīt*, jil. 2, hal. 324.
- <sup>7</sup> *Ibid.*
- <sup>8</sup> Surah Al Rum, ayat 17.
- <sup>9</sup> Ibn Fāris. *Al-Sāhibiy fī Fiqh al-Lughah wa Sunan al-'Arab fī Kalāmihā*. hal. 199.
- <sup>10</sup> Al-Zamakhsyariyy. *Op.cit*, jil. 3, hal. 530.
- <sup>11</sup> Ibn 'Aqīl. *Syarah Ibn 'Aqīl*, jil. 1, hal. 477-478.
- <sup>12</sup> Ibn Athīr. *Jamī' al-Kabīr fī Sindāt al-Manzūm min al-Kalām wa al-Manthūr*. hal. 128. *Al-Mathal al-Sā'ir fī al-Adab al-Kātib wa al-Syāfir*. jil. 2, hal. 301-302
- <sup>13</sup> Al-Makhzūmiy. *Fī al-Nahw al-'Arabiyy - Naqd wa Tawjīh*. hal. 214.
- <sup>14</sup> Al-Jawāriy. *Nahw al-Taysīr*. hal. 116-117.
- <sup>15</sup> Ibrāhim Anīs. *Al-Lughah al-'Arabiyyat*, hal. 254-255.
- <sup>16</sup> Lihat. Al-Alusiyy al-Baghdādiy. *Op.cit*, juz. 1 hal. 249. Al-Fakhr al-Rāziy. *Op.cit*, juz. 3, hal. 490.
- <sup>17</sup> Abd al-Fatah Ahmad al-Hamūz. *Al-Ta'wil al-Nahwiyy fī al-Qur'ān al-Karīm*. jil. 2, hal. 1178.
- <sup>18</sup> Ibn Hisyām. *Mughnīy al-Labib 'an Kutub al-Ā'rib*. hal. 402 dan 403. Al-Samīn al-Halabiyy. *Al-Dur al-Masūn*, hal. 364. Abu Hayyān. *Op.cit*, jil. 1, hal. 273.
- <sup>19</sup> Al-Farrā'. *Fī ma'dāniy Al-Qur'ān*. jil. 2, hal. 368.
- <sup>20</sup> Lihat. Al-Alusiyy al-Baghdādiy. *Op.cit*, juz. 22, hal. 177.
- <sup>21</sup> Abu Hayyān. *Op.cit*, jil. 3, hal. 407.
- <sup>22</sup> *Ibid.* jil. 4, hal. 457.
- <sup>23</sup> *Ibid.* jil. 5, hal. 454.
- <sup>24</sup> Al-Alusiyy al-Baghdādiy. *Op.cit*, juz. 2, hal. 29.
- <sup>25</sup> *Ibid.*
- <sup>26</sup> Al-Fakhr al-Rāziy. *Op.cit*, juz. 4, hal. 144.
- <sup>27</sup> Abu Hayyān. *Op.cit*. jil. 3, hal. 107.
- <sup>28</sup> Al-Zamakhsyariyy. *Op.cit*, jil. 1, hal. 363.
- <sup>29</sup> Abu Hayyān. *Op.cit*, jil. 2, hal. 459.
- <sup>30</sup> Al-Zajjāj. *Ma'āniy Al-Qur'an*, jil. 1, hal. 416
- <sup>31</sup> Abu Hayyān. *Op.cit*, jil. 2, hal. 459.
- <sup>32</sup> Raymon Tahhān, *Al-Atsuniyat al-'Arabiyyat*. hal. 42. dan 43.
- <sup>33</sup> Al-Suyūtīy. *Op.cit*, hal.466.
- <sup>34</sup> Al-Zamakhsyariyy. *Op.cit*, jil. 1, hal. 363.
- <sup>35</sup> Abu Hayyān. *Op.cit*, jil.2 ,hal. 459.
- <sup>36</sup> Al-Zajjāj. *Op.cit*, jil. 1, hal. 416.

- 
- <sup>37</sup> Ibn Mālik. *Al-Syawâdîh al-Tawdîh wa al-Tashîh li Musykilat al-Jâmi' al-Sâhih*. Hal. 74.
- <sup>38</sup> *Ibid.* hal. 84.
- <sup>39</sup> *Ibid.* hal. 117.
- <sup>40</sup> Abu Mansûr Al-Thâlibî. *Fiqh al-Lughat wa Asrâr al-'Arabiyyat* hal. 331 dan 332.
- <sup>41</sup> Ibn Jinnîy. *Al-Khasâ'is*, jil. 2, hal. 411.
- <sup>42</sup> Al-Farrâ'. *Op.cit.* jil. 1, hal. 125.
- <sup>43</sup> *Ibid.* hal. 126.
- <sup>44</sup> Al-Farrâ'. *Al-Mudhakkâr wa al-Mu'annath*. hal. 67 dan 68.
- <sup>45</sup> Al-Mukhtâr Ahmad Dayrah, *Dirâsât fî al-Nahw al-Kâfîy min Hildâl Ma'âniy al-Qur'ân li al-Farrâ'*. hal. 386.
- <sup>46</sup> Muhammad al-Antâkiy. *Dirâsât fî Fiqh al-Lughat*. hal. 276 dan 277.
- <sup>47</sup> Abu Hayyân. *Op.cit.* jil. 5, hal. 448.
- <sup>48</sup> Abu Mansûr Al-Thâlibî. *Op.cit.* hal. 328.
- <sup>49</sup> Al-Qurtubî. *Al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'ân*, jil. 4, juz. 7-8, hal. 65.
- <sup>50</sup> Abu Hayyân. *Op.cit.* jil. 4, hal. 667.
- <sup>51</sup> Abu Hayyân. *Ibid.* jil. 4 hal. 74.
- <sup>52</sup> Muhammad Abd Al-Khalîq Ùdaimat. *Dirâsât li uslâb Al-Qur'ân Al-Karîm*. jil. 8, bah. 3, juz. 1, hal. 72.
- <sup>53</sup> *Ibid.*
- <sup>54</sup> Abu Mansûr al-Thâlibî. *Op.cit.* hal. 331.
- <sup>55</sup> Al-Zamakhsyariy. *Op.cit.* jil. 3, hal. 113.
- <sup>56</sup> Al-Zajjâj. *Op.cit.* jil. 3, hal. 390.
- <sup>57</sup> Abu Hayyân. *Op.cit.* jil. 6, hal. 308.
- <sup>58</sup> *Ibid.*
- <sup>59</sup> *ibid.* jil. 2, hal. 100.
- <sup>60</sup> *Ibid.*
- <sup>61</sup> Al-Zamakhsyariy. *Op.cit.* jil. 3, hal. 202.
- <sup>62</sup> Abu Mansûr al-Thâlibî. *Op.cit.* hal. 329.
- <sup>63</sup> Al-Râzîy. *Al-Sâhibiy fî Fiqh al-Lughat al-'Arabiyyat*, hal. 217.
- <sup>64</sup> Al-Suyûtîy. *Al-Muzhîr fî 'Ulûm al-Lughat wa Anwâ'iha*, hal. 333.
- <sup>65</sup> Al-Râzîy. *Op.cit.* hal. 190.
- <sup>66</sup> Abu Hayyân. *Op.cit.* jil. 1, hal. 185.
- <sup>67</sup> Al-Zamakhsyariy. *Op.cit.* jil. 1, hal. 134.
- <sup>68</sup> *Ibid.* jil. 4, hal. 788.
- <sup>69</sup> Dipetik dari Abu Hayyân. *Op.cit.* jil. 8, hal. 505.
- <sup>70</sup> Husam Sa'id Al-Nâ'imiy, *Bab Min Asrâr al-Bayân al-Qur'âniy*, Kertas Kerja Muktamar Pertama Bagi Ijazah al-Qur'âniy. hal. 160.
- <sup>71</sup> Abu Hayyân. *Op.cit.* jil. 8, hal. 342.
- <sup>72</sup> Abu Hayyân. *Op.cit.* jil. 8, hal. 342.
- <sup>73</sup> Fadlat ialah komponen yang berfungsi sebagai keterangan lanjut kepada komponen utama di dalam ayat. Di dalam istilah linguistik bahasa Malaysia ia dikenali sebagai kata rinci (glosari bahasa dan kesusastraan Arab, Dewan Bahasa dan Putaka).
- <sup>74</sup> Abu Hayyân. *Op.cit.* jil. 8, hal. 342.
- <sup>75</sup> Al-Zamakhsyariy. *Op.cit.* jil. 4, hal. 619.

<sup>76</sup> Al-Suyūtiyy. *Hami<sup>c</sup> wa al-Hawāmi<sup>c</sup>*, jil. 1, hal. 65.

<sup>77</sup> Al-Suyūtiyy. *Op.cit*, hal. 466.

<sup>78</sup> *Ibid.*

<sup>79</sup> *Ibid.*

<sup>80</sup> Khalīl Ahmad <sup>c</sup>Umayrat. *Op.cit*.

<sup>81</sup> Abu Hayyān. *Op.cit*, jil. 4, hal. 678.

<sup>82</sup> Al-Zamakhsyariyy. *Op.cit*, jil. 2, hal. 58.

<sup>83</sup> Ahmad Mukhtār al-Bazzat. *Asālib al-Tawkīd min Khilāl al-Qur'ān al-Karīm*, hal. 31.

<sup>84</sup> Fādil al-Samār'iyy. *Ma<sup>c</sup>āniy al-Nahwiy*, jil. 1, hal. 9.

<sup>85</sup> Fādil al-Samār'iyy. *Al-Ta<sup>c</sup>bir al-Qur'aniy*, hal. 12.

<sup>86</sup> Husam Sa<sup>c</sup>id al-Na<sup>c</sup>imiyy. *Op.cit*, hal. 163-164.