

BAB KEDUA
PEMILIHAN PERKATAAN
DALAM AL-QURAN AL-KARIM

2.0 Pendahuluan

Sebagaimana diketahui bahawa setiap perkataan mempunyai makna yang tersendiri. Makna perkataan itu pula boleh dilihat dari berbagai sudut. Sekiranya dilihat dari sudut leksikal, maka ia disebut makna leksikal. Sekiranya dilihat dari sudut morfologi, maka ia dikatakan makna morfologi. Begitulah juga apabila ia dilihat dari sudut kedudukan perkataan itu dan kaitannya dengan perkataan lain dalam sesuatu ayat, maka ia disebut makna nahuan. Apa yang ingin dibincangkan dalam bab ini ialah makna leksikal.

2.1 Unit Makna (Sememe)

Perbincangan mengenai makna leksikal melibatkan satu istilah yang disebut sebagai unit makna. Ia didefinisikan dengan pelbagai definisi oleh ahli-ahli bahasa. Antara mereka ada yang mendefinisikannya sebagai unit terkecil makna dan ada yang mendefinisikannya sebagai himpunan ciri-ciri yang membezakan makna. Ada juga yang mendefinisikannya sebagai kesinambungan percakapan yang menunjukkan perbezaan semantik.¹ Rumusannya dapat dikatakan bahawa unit makna ialah unit yang berfungsi membezakan sesuatu makna.

Ahli bahasa berbeza pendapat mengenai unit makna sama ada ia teks, perkataan atau unit makna yang paling kecil. Ahmad Mukhtaar ‘Umar bersetuju dengan pendapat Nida bahawa unit makna mempunyai beberapa peringkat, iaitu bunyi, morfem terikat, perkataan, ungkapan dan ayat.²

¹ Ahmad Mukhtaar ‘Umar. ‘Ilm al-Dilaalat. Hal. 31.

² Ibid. ‘Ilm al-Dilaalat. Hal.32

2.2 Teori dan Konsep Makna

Banyak teori barat yang berkaitan dengan makna dan pada masa yang sama cuba menerangkan konsep dan pengertian makna atau dengan kata lain apakah yang dimaksudkan dengan makna itu sendiri. Apa yang ingin ditekankan oleh penulis ialah teori-teori yang hanya ada kaitan langsung dengan teks yang ditulis dan ucapan yang diucapkan. Teori-teori tersebut ialah:

a- Komponen Makna

Sebenarnya teori ini merupakan sebahagian daripada Teori Analisis yang mempunyai tiga tahap dan ia merupakan tahap ketiga teori tersebut, iaitu:³

- 1- Analisis perkataan-perkataan setiap Medan Makna dan menerangkan hubungan antara makna-maknanya.
- 2- Analisis perkataan-perkataan polisemi kepada komponen-komponennya atau makna-maknanya yang pelbagai.
- 3- Analisis sesuatu makna kepada unsur-unsur pembentukannya yang membezakannya dengan perkataan yang lain.

Mengikut teori ini, sesuatu perkataan itu mempunyai beberapa unsur atau ciri utama yang membentuk maknanya dan membezakannya dengan perkataan lain. Ciri-ciri ini mestilah bersifat asasi atau utama dan bukannya sampingan. Untuk menentukan unsur dan ciri tersebut, satu dasar perlu ditentukan terlebih dahulu.⁴ Sebagai contoh, untuk menentukan ciri makna perkataan “bapa” maka dasar utama yang boleh digunakan ialah jantina, tahap generasi, jenis hubungan dan bentuk pertalian. Maka, melalui dasar tadi, boleh ditentukan ciri-ciri makna perkataan “bapa”, iaitu lelaki, generasi lalu, mempunyai hubungan langsung dan ada hubungan darah. Contoh lain ialah “kerusi” yang boleh digunakan dasar-dasar

³ Ahmad Mukhtaar ‘Umar. ‘Ilm al-Dilaalat. Hal. 114.

⁴ Ibid. Hal. 123.

berikut, iaitu tujuan, mempunyai kaki, penyandar dan pemegang. Oleh itu, boleh ditentukan ciri-ciri maknanya seperti berikut, iaitu untuk duduk, ada kaki, ada tempat bersandar dan tanpa pemegang.

Sebenarnya dalam konteks bahasa Arab, walaupun tiada teori khusus seperti ini yang dinyatakan secara jelas, namun idea seperti ini boleh ditemui ketika sesuatu analisis dilakukan khususnya terhadap ayat al-Quran al-Karim seperti perkataan الصِّرَاطُ dalam surah al-Fatihah yang dinyatakan oleh Ibn al-Qayyim bahawa ia mempunyai lima ciri, iaitu lurus, mudah, boleh dilalui, luas dan dapat menyampaikan kepada tujuan.⁵

Sekiranya dibandingkan antara perkataan-perkataan, perbezaan ciri ini kadang-kadang berbentuk pertentangan seperti perbezaan antara bapa dan ibu dari sudut jantina ialah lelaki dan perempuan. Ia kadang-kadang terletak pada cara dilakukan sesuatu seperti perbezaan dalam bahasa Arab antara دَخَلَ iaitu masuk dengan cara biasa dan اخْتَرَقَ iaitu masuk dengan rempuhan dan seperti perbezaan dalam bahasa Melayu antara junjung dan kendong.

Perbezaan ini juga kadang-kadang hanya berlaku pada tahap atau peringkat makna sahaja seperti perbezaan antara القَادِرُ iaitu yang berkuasa dan القَدِيرُ iaitu maha berkuasa. Sekiranya dibanding antara bahasa-bahasa, didapati bahawa terdapat bahasa yang mempunyai banyak tahap dan peringkat untuk sesuatu perkara dan benda, manakala bahasa lain mempunyai tahap makna yang kurang. Contohnya dalam bahasa Inggeris terdapat belasan perkataan yang menggambarkan peringkat kepanasan dan kesejukan. Dalam bahasa Melayu segala yang berkaitan dengan tamar disebut kurma sahaja, sedangkan dalam bahasa Arab ia mempunyai berbagai peringkat yang dilihat kepada sejauh mana matangnya buah itu, antaranya ialah البَلْح ، الرُّطْب ، التَّمْر . Sebaliknya dalam bahasa Arab apa sahaja yang berkaitan dengan nasi disebut الأُرْزَّ sedangkan dalam bahasa Melayu ia mempunyai banyak peringkat, iaitu padi, beras, antah, bubur dan nasi.

⁵ Perkara ini akan dibincangkan dengan lebih detail lagi dalam bab keempat mengenai analisis surah al-Fatihah.

Melalui teori Ciri Komponen Makna ini sebenarnya, banyak perkara dapat diterangkan. Antaranya yang penting ialah kesilapan penggunaan bahasa dan penterjemahan perkataan yang disebabkan oleh kelemahan mengenal pasti cirinya. Begitu juga ketidakmampuan kanak-kanak mengenal pasti ciri makna ini menyebabkan mereka tidak dapat membezakan antara dua benda. Umpamanya kanak-kanak kecil kadang-kadang tidak dapat membezakan antara harimau dan kucing kerana mereka tidak mengambil kira ciri saiz, tetapi hanya melihat kepada ciri bentuk dan rupa sahaja.

Penulis mendapati bahawa teori ini sangat sesuai digunakan untuk menganalisis makna sesuatu perkataan khususnya untuk tujuan mengenal pasti makna yang tepat dan perbandingan dengan perkataan lain.⁶

b- Konteks Perkataan

Mengikut teori ini, sesuatu makna itu tidak akan menjadi jelas dan terserlah kecuali apabila ia diletakkan dalam pelbagai konteks ayat.⁷ Antara ahli bahasa yang menekankan konsep ini ialah Firth yang menyatakan bahawa “Konsep asas ilmu semantik adalah berteraskan konteks”.⁸ Beliau juga menyatakan bahawa:

*“Unit-unit sebenar sesuatu bahasa bukanlah bunyi, cara tulisan atau makna, tetapi hubungan yang ditunjukkan oleh bunyi-bunyi ini, uslub dan makna ... Ia ialah hubungan yang bertukar ganti atau dikongsi dalam kesinambungan percakapan serta pola-pola morfologi dan sintaksis”.*⁹

Antara sarjana bahasa yang berpandangan demikian juga ialah De Saussure yang menyatakan “Nilai sesuatu istilah ditentukan mengikut konteks ia disebut”.¹⁰

⁶ Justeru, penulis banyak menggunakan teori ini dalam analisis surah al-Fatihah nanti.

⁷ Ahmad Mukhtaar ‘Umar. ‘Ilm al-Dilaalat. Hal. 67.

⁸ Dipetik dari: Ahmad Na‘im. ‘Ilm al-Dilaalat Baina al-Nazar Wa al-Taṭbiiq. Hal. 102.

⁹ Ibid. Hal. 90-91.

¹⁰ Ibid. Hal. 90.

Sebenarnya teori ini walaupun dikaitkan dengan sarjana barat, namun apabila diteliti, ia merupakan satu perkara yang sedia dimaklumi dan apabila diselidiki didapati bahawa ia pernah dinyatakan juga oleh sarjana-sarjana Arab. Antara mereka ialah Ibn al-Qayyim yang menerangkan tentang fungsi dan kepentingan konteks dengan menyatakan bahawa:

*“Konteks akan menunjuk kepada penerangan tentang mujmal (umum), menentukan muhtamal (kemungkinan), memutuskan ketidakmungkinan sesuatu yang tidak dikehendaki, mengkhususkan yang umum, membataskan yang mutlak dan mempelbagaikan makna”.*¹¹

Dalam konteks yang lebih luas, al-Aamidiyy ketika mendefinisikan makna hakiki atau yang disebutnya hakikat telah menyatakan bahawa “ia merupakan perkataan yang digunakan dengan makna yang diberikan kepadanya mengikut makna yang diperbualkan”.¹² Walaupun beliau membincangkan mengenai makna hakiki, namun kepentingan konteks dapat dilihat pada penekanannya kepada makna yang disepakati penggunaannya oleh orang ramai.

Jelas daripada apa yang disebut bahawa teori ini bukan sahaja boleh ditemui di barat, malah juga dalam kalangan ulama Islam yang lebih dahulu membincangkannya dengan lebih mendalam sebenarnya sekiranya dilihat kepada perbincangannya dalam ilmu usul fiqh.¹³

K. Ammer membahagikan konteks ayat yang berperanan menentukan makna kepada beberapa bahagian¹⁴, iaitu:

¹¹ Aḥmad Na‘iim. ‘Ilm al-Dilaalat̄ Baina al-Nazar Wa al-Taṭbiiq. Hal. 86.

¹² Al-Aamidiyy. al-Iḥkaam Fii Uṣuul al-Aḥkaam. Hal. 1/36.

¹³ Lihat perbincangan mengenainya dan yang berkaitan dengannya dalam usul fiqh di bawah tajuk makna perkataan.

¹⁴ Dipetik dari: Aḥmad Mukhtaar ‘Umar. ‘Ilm al-Dilaalat̄. Hal. 69-71.

1- Konteks bahasa

Ia berperan memberi makna khusus kepada sesuatu perkataan yang digunakan seperti perkataan *baik* yang apabila digunakan dengan perkataan *lelaki* ia memberi makna akhlak dan apabila digunakan dengan perkataan *doktor* umpamanya ia bererti pelaksanaan tugasnya secara professional.

2- Konteks Emosi

Ia berperan menentukan tahap sejauh mana kuat atau lemahnya emosi dan perasaan yang melibatkan pengukuhan, berlebihan atau sederhana seperti perkataan *benci* dan *marah*.

3- Konteks situasi

Ia bermaksud situasi luaran yang digunakan sesuatu perkataan itu seperti ungkapan **اللَّهُ يَرْحَمُهُ** (Semoga Allah SWT mengasihani) yang digunakan dengan maksud mendoakan kerahmatan di akhirat kepada orang yang meninggal dunia dan ungkapan **يَرْحَمَكَ اللَّهُ** (Semoga engkau dikasihani Allah SWT) yang digunakan dengan maksud mendoakan kerahmatan di dunia kepada orang yang bersin.

4- Konteks budaya

Ia bermaksud konteks sosial yang digunakan sesuatu perkataan itu seperti perkataan **زَوْجَة** dan **عَقِيلَة** dalam bahasa Arab yang bererti *isteri* tetapi perkataan pertama digunakan untuk golongan biasa dan perkataan kedua untuk golongan yang berkedudukan dan berpangkat seperti isteri raja dan menteri.

c- Kolokasi

Ia bererti ‘kaitan biasa antara sesuatu perkataan dengan perkataan lain yang tertentu dalam sesuatu bahasa’.¹⁵ Dengan erti kata lain, ia merupakan gandingan yang sesuai antara perkataan-perkataan seperti perkataan *lebur* yang berkaitan dengan perkataan *emas*, *perak*, *besi* dan *tembaga*, kerana ia mempunyai ciri-ciri tertentu seperti keras, berat, sejuk dan sebagainya, tetapi ia tidak berkaitan dengan perkataan kulit umpamanya kerana tidak memiliki ciri-ciri tadi.

Sekiranya teori ini diambil kira dalam konteks sinonim, maka ia dapat menolak atau membataskan kewujudannya dalam sesuatu bahasa kerana terdapat perkataan-perkataan yang mungkin digolongkan sebagai sinonim tetapi apabila digandingkan dengan perkataan lain secara kolokasi, maka ia bukan merupakan sinonim. Contohnya perkataan *wanita* dan *perempuan* yang mungkin dianggap sinonim berdasarkan makna umumnya, tetapi tidak boleh dianggap sinonim apabila digandingkan dengan perkataan-perkataan lain kerana ia tidak boleh ditukar ganti dalam semua keadaan dan perkataan lain seperti ungkapan *kanak-kanak perempuan* dan *persatuan wanita*. Begitu juga dalam konteks perkataan pinjaman seperti perkataan rezeki yang berasal daripada perkataan رِزْق . Dalam bahasa Arab ia boleh digandingkan dengan perkataan ilmu dan harta tetapi dalam bahasa Melayu ia hanya boleh digandingkan dengan harta, tetapi tidak boleh digandingkan dengan ilmu. Oleh itu, boleh disebut dalam bahasa Arab اللَّهُمَّ ارْزُقْنِي عِلْمًا وَاسِعًا tetapi dalam bahasa Melayu tidak boleh disebut *Ya Allah berikanlah rezeki kepadaku dengan ilmu yang luas*.

d- Medan Makna

Ia bermaksud sejumlah perkataan yang mempunyai perkaitan makna dan diletakkan kebiasaannya di bawah satu perkataan umum yang menyatukannya seperti perkataan merah, biru, hijau dan sebagainya yang boleh diletakkan di bawah perkataan warna.

¹⁵ Ahmad Mukhtaar ‘Umar. ‘Ilm al-Dilaalat. Hal. 74.

Mengikuti teori ini juga, untuk memahami makna sesuatu perkataan hendaklah difahami juga sejumlah perkataan lain yang mempunyai pertalian makna dengannya.¹⁶

Sebahagian ahli bahasa memperluaskan konsep teori ini dengan memasukkan perkara-perkara berikut di bawah medan makna:¹⁷

1. Perkataan-perkataan seerti dan berlawanan.
2. Pola-pola kata terbitan.
3. Bahagian-bahagian perkataan dan penggolongan nahuannya.
4. Medan segmantik.

Demikianlah beberapa teori utama makna yang dikenali di barat. Namun, hakikatnya ia bukanlah suatu perkara yang asing atau baru, sebaliknya ia memang diketahui, boleh difikirkan dan dapat ditemui dalam kata-kata ulama Islam,¹⁸ cuma ia tidak dianggap sebagai teori yang dikaitkan dengan mana-mana ulama atau ahli bahasa Arab.

2.3 Jenis-Jenis Makna

Terdapat banyak jenis makna sebagaimana yang dibincangkan oleh ahli-ahli bahasa. Dalam kalangan mereka ada yang membahagikannya secara umum dan ada yang membahagikannya secara lebih khusus dan terperinci.

Antara ulama yang membuat pembahagian umum ialah al-Aamidiyy yang membahagikan makna dalam konteks bahasa Arab kepada dua bahagian dengan menggunakan istilah *dilaalat ašliyyat* dan *dilalaat taabi 'at* dalam katanya :

¹⁶ Aḥmad Mukhtaar 'Umar. 'Ilm al-Dilaalat. Hal. 79-80.

¹⁷ Ibid. Hal. 80

¹⁸ Malah kadang-kadang perbincangannya lebih mendalam seperti yang terdapat dalam perbahasan ilmu usul fiqh.

“Bahasa Arab dari aspek perkataan yang menunjukkan makna terdapat dua jenis. Pertamanya dari sudut perkataan dan ungkapan mutlak yang menunjukkan makna mutlak, iaitu makna asli (*dilaalat aṣliyyat*) dan keduanya dari sudut perkataan dan ungkapan *muqayyad* yang menunjukkan makna sampingan, iaitu makna ikutan (*dilalaat taabi‘at*)”.¹⁹

‘Abd al-Qaahir al-Jurjaaniyy juga membahagikan makna kepada dua bahagian dengan menggunakan istilah *al-ma‘naa* dan *ma‘naa al-ma‘naa* dalam katanya:

“Yang dimaksudkan dengan *al-ma‘naa* ialah apa yang difahami daripada zahir perkataan dari sudut bahasa yang anda boleh fahaminya tanpa perantaraan, sementara *ma‘naa al-ma‘naa* pula ialah anda perlu memikirkan makna sesuatu perkataan kemudian makna itu akan membawa anda kepada makna yang lain ...Perkara ini berlaku pada *kinaayat*, *isti‘aarat* dan *tamthiil* “..²⁰

Dalam pada itu, al-Jaahiz pula menyebut bahawa makna perkataan mengikut pengkritik sastera Arab dapat dibahagikan kepada tiga jenis. Pertamanya makna persamaan, iaitu makna yang menyamai perkataan dan keduanya ialah *tadhyiil*, iaitu makna yang kurang daripada perkataan. Ketiganya ialah *isyaarat*, iaitu makna yang melebihi perkataan atau dengan kata-kata lain perkataan yang ringkas tetapi mempunyai makna yang luas secara isyarat dan sampingan.²¹ Sebenarnya konsep yang sama diguna pakai dalam ilmu balaghah tetapi dengan istilah yang berlainan sikit, iaitu istilah *musaawaat* untuk persamaan, *iṅnaab* untuk *tadhyiil* dan *ijjaaz* untuk *isyaarat*.

Dalam kalangan ahli bahasa moden pula, Ibraahiim Anis telah membahagikan makna kepada dua bahagian, iaitu *dilaalat markaziyyat* dan *dilaalat haamisiyyat*. *Dilaalat markaziyyat* ialah kadar tertentu makna yang dikongsi dan difahami oleh penutur

¹⁹ Al-Aamidiyy. *al-Iḥkaam Fii Uṣuul al-Aḥkaam*. Hal. 3/93.

²⁰ ‘Abd al-Qaahir al-Jurjaaniyy. *Dalaa’il al-I‘jaaz*. Hal. 171.

²¹ Al-Jaahiz. *al-Bayaan Wa al-Tabyiin*. Hal. 1/81.

bahasa ketika berkomunikasi antara mereka secara am tanpa mengambil kira perbezaan kecil makna mengikut suasana dan pengalaman peribadi masing-masing dan ia merupakan makna yang dicatat dalam kamus. *Dilaalat haamisyiyyat* pula ialah makna-makna tambahan dan sampingan yang berbeza mengikut individu, pengalaman, cita rasa, struktur badan dan apa yang diwarisi daripada ibu bapa dan datuk nenek terdahulu. Contohnya perkataan “pistol” yang berbeza makna sampingannya antara seorang pemuda yang semasa kecilnya pernah bermain menggunakan pistol mainan, dengan seorang pemuda lain yang pernah melihat seorang penjenayah menembak ayahnya yang menyebabkan darah keluar dengan banyak dari dadanya.²²

Pembahagian makna secara umum ini adalah agak longgar dan kurang mantap. Oleh itu, terdapat ahli bahasa khususnya pada zaman moden ini yang membahagikan makna secara khusus dan lebih terperinci lagi. Antara mereka ialah Aḥmad Mukhtaar ‘Umar, seorang sarjana Arab yang terkenal dalam bidang linguistik Arab khususnya semantik, setelah meneliti pendapat-pendapat para ahli bahasa moden berkaitan dengan makna telah menyimpulkan dan membahagikan makna dengan pembahagian yang agak terperinci seperti berikut:²³

a- Makna Asasi²⁴

Ia merupakan makna hakiki yang difahami dari sesuatu perkataan. Nida telah mendefinisikan makna asasi ini sebagai “makna yang berkaitan dengan unit leksikologi apabila ia diletakkan dalam konteks yang paling minima, iaitu apabila ia disebut secara bersendirian”.²⁵ Dengan kata lain, dapat dikatakan bahawa ia merupakan makna yang disepakati dan difahami oleh orang ramai apabila ia disebut secara bersendirian tanpa diletakkannya dalam konteks ayat tertentu.

²² Ibraahiim Aniiis. *Dilaalat al-Alfaaz*. Hal. 106-108.

²³ Aḥmad Mukhtaar ‘Umar. ‘*Ilm al-Dilaalat*. Hal. 36-41.

²⁴ Ia juga disebut dengan pelbagai istilah lain seperti الإدراكي ، المفهومي ، التصوري ، الأولي ، المركزي ، المعنى الأساسي ،

²⁵ Dipetik dari: Aḥmad Mukhtaar ‘Umar. ‘*Ilm al-Dilaalat*. Hal. 37.

Al-Aamidiyy ketika mentakrifkan *haqiqat* yang boleh dianggap sama dengan makna asasi ini mengatakan: “Ia merupakan perkataan yang digunakan dengan makna yang diberikan kepadanya dari asal lagi mengikut pengertian yang diperbualkan”.²⁶ Ringkasnya Ia merupakan makna yang disebut dalam kamus.

b- Makna Sampingan²⁷

Ia merupakan makna yang difahami dari sesuatu perkataan secara isyarat dan tidak langsung di samping makna asasinya. Makna ini tidak bersifat tetap dan umum tetapi ia berbeza mengikut budaya, masa atau pengalaman. Contohnya perkataan *wanita* yang mempunyai ciri-ciri fizikal, psikologi dan sosial yang tertentu seperti pandai memasak, agak cerewet, memakai pakaian tertentu, cenderung untuk menangis, emosi dan sebagainya. Makna-makna ini difahami di samping makna asasinya, iaitu jantina yang berlawanan dengan lelaki. Contoh lain yang dapat diberikan ialah perkataan *dunia* yang memberi makna negatif di samping masa asasinya iaitu kehidupan sekarang sebelum berlakunya qiamat.

c- Makna Sosial

Ia merupakan makna yang difahami berdasarkan suasana sosial penggunaannya dan kawasan geografi yang didiaminya. Ia juga menunjukkan aspek-aspek lain seperti pengkhususan, hubungan antara penutur dan pendengar, taraf bahasa yang digunakan (sastera, rasmi atau dailek), jenis bahasa (bahasa puisi, prosa, undang-undang) dan sebagainya. Contohnya ialah perkataan *ayah* dan *emak* yang digunakan oleh kebanyakan orang, perkataan *abah* dan *ummi* oleh orang beragama, *dady* oleh orang beraliran Inggeris dan sebagainya.

²⁶ Al-Aamidiyy. *Al-Ihkaam Fii Uṣuul al-Aḥkaam*. Hal. 1/36.

²⁷ Ia juga disebut dengan pelbagai istilah lain seperti المعنى الإضائي ، العرضي ، الثانوي ، التضمني

d- Makna Psikologi

Ia merupakan makna khusus sesuatu perkataan yang dimaksudkan oleh seseorang secara personal. Oleh itu, ia bersifat peribadi dan individu bukannya umum yang boleh difahami oleh semua orang. Contohnya ialah perkataan-perkataan yang digunakan oleh sasterawan dalam sajak mereka dengan maksud tertentu.

Ia juga mungkin berkaitan dengan perasaan yang merupakan hasil pengalaman peribadi dan maksudnya yang sebenar hanya diketahui oleh individu itu sahaja.²⁸ Contohnya ialah perkataan *penjara* yang memberi pengertian dan makna khusus kepada orang yang pernah memasukinya dan juga pekerjanya.

e- Makna Isyarat²⁹

Ia merupakan makna berkaitan perkataan yang berperanan membantu menunjukkan maknanya kerana ia bersifat transference. S. Ullmann telah membahagikan kesan makna ini kepada tiga bentuk:

i. Kesan bunyi

Ia mempunyai dua jenis. Pertamanya ialah kesan langsung apabila bunyi huruf sesuatu perkataan itu sendiri dapat menunjukkan makna yang ditunjukinya seperti perkataan الخَيْر في dalam bahasa Arab yang menunjukkan bunyi air dan perkataan الصَّيْل yang menunjukkan bunyi pedang. Ia disebut sebagai *primary onomatopoeia*.

Jenis kedua ialah kesan tidak langsung yang disebut sebagai *secondary onomatopoeia*. Antara contoh yang disebut oleh Ahmad Mukhtaar ialah baris bawah dalam bahasa Arab yang berkaitan dengan perkara yang kecil. Walaupun jenis yang kedua ini boleh diterima, namun contoh baris bawah yang diberikan ini boleh dipertikaikan kerana amat sukar untuk

²⁸ ‘Abd al-‘Aziim. Khaṣaa’iṣ al-Ta’biir al-Qur’aaniyy. Hal. 1/34-35

²⁹ Ia disebut dalam bahasa Arab sebagai المعنى الإيحائي .

membuktikan dan menyatakan bahawa baris bawah dalam bahasa Arab menunjukkan makna kecil, malah sebaliknya ia mungkin menunjukkan makna yang sukar dan juga lebih besar berbanding baris atas.

ii. Kesan morfologi

Ia berkaitan dengan perkataan gabungan seperti *hot-plate* dan akronim seperti *بَحْتَر* yang berasal daripada *بَتَر* dan *حَتَر* .

iii. Kesan semantik

Ia berkaitan dengan perkataan *majazi* atau apa sahaja bentuk percakapan yang mempunyai kesan makna lanjutan. Ini termasuklah makna refleksi sebagaimana yang disebut oleh Leech, iaitu makna yang timbul dari kepelbagaian makna asasi, lalu makna yang lebih meluas penggunaannya akan meninggalkan kesan sampingan terhadap makna lain seperti perkataan taboo (yang mempunyai makna yang kurang disenangi atau dilarang). umpamanya perkataan berkaitan dengan seks, buang air dan kematian seperti tandas, bilik air dan sebagainya.

Pembahagian yang dibincangkan tadi nampaknya agak terperinci yang dilihat dari sudut kaitannya dengan unsur-unsur luaran bukan teks seperti sosial, psikologi dan sebagainya. Walau bagaimanapun, pembahagian tersebut masih boleh dipertikaikan kerana terdapat pertindihan dan kekaburan antara beberapa jenis tersebut khususnya perbezaan antara makna sampingan, makna sosial, makna psikologi dan makna isyarat dari jenis kesan semantik. Umpamanya perkataan *wanita* dengan makna seorang yang lebih beremosi boleh dikategorikan di bawah makna sampingan dan psikologi. Begitu juga apabila ia membawa makna memakai pakaian tertentu boleh dikategorikan di bawah makna sampingan dan

makna sosial. Inilah sebenarnya yang dirasakan oleh Leech apabila ia menyatakan bahawa agak sukar untuk meletakkan batasan yang jelas antara jenis-jenis tersebut.³⁰

Memandangkan bahawa pembahagian makna secara umum adalah agak longgar dan kurang mantap, manakala pembahagian makna secara khusus dan terperinci pula terdapat kekaburan dan pertindihan, lebih-lebih lagi persoalan makna juga turut dibincangkan dalam balaghah Arab, maka dalam konteks bahasa Arab setelah mengambilkira sudut semantik dan balaghah, penulis ingin membahagikan makna kepada jenis-jenis berikut:

a- Makna tersurat.³¹

Konsepnya adalah sama dengan konsep makna asasi yang disebut sebelum ini.

b- Makna tersirat.³²

Ia merupakan makna sampingan dan tambahan kepada makna tersurat yang masih tetap difahami dari sesuatu perkataan. Justeru, sesuatu perkataan itu tetap mempunyai makna asalnya, tetapi di samping itu, ia juga mempunyai makna tambahan lain secara tersirat atau isyarat. Penulis berpendirian bahawa apa yang disebut oleh ahli-ahli bahasa sebagai makna sosial, psikologi dan sebagainya sebagaimana pembahagian yang dibuat oleh Ahmad Mukhtar boleh diletakkan di bawah makna tersirat sebagai jenis-jenisnya. Ini bererti makna tersirat mungkin berbentuk makna sampingan, sosial atau psikologi. Walau bagaimana pun, penulis berpendapat makna isyarat bukanlah merupakan sejenis makna pada hakikatnya kerana ia bukanlah makna baru, tetapi hanya sekadar bunyi yang membantu makna tersurat.

³⁰ Dipetik dari: Ahmad Mukhtar 'Umar. 'Ilm al-Dilaalat, Hal. 41.

³¹ Penulis menggunakan istilah tersurat kerana ia lebih masyhur dalam bahasa Melayu dan untuk membandingkannya dengan makna tersirat selepas ini.

³² Penulis lebih mengutamakan menggunakan istilah tersirat untuk memberi gambaran bahawa makna ini juga penting berbanding dengan istilah sampingan.

c- Makna majazi.

Makna ini dibincangkan secara mendalam dan diberikan penekanan yang besar dalam balaghah Arab. Ia bermaksud makna bukan asal yang difahami dari sesuatu perkataan berdasarkan konteks ayat kerana ada hubungan tertentu antara makna asal dan makna majazi. Contohnya ialah perkataan *singa* mempunyai makna tersuratnya yang tersendiri, iaitu sejenis binatang, tetapi dalam ungkapan *singa Allah* makna yang dikehendaki di sini ialah seorang yang berani. Dari sini diperhatikan bahawa asas makna majazi ialah *mubaalaghat*, iaitu makna berlebihan yang difahami dari perkataan majazi itu. Dalam contoh tadi menunjukkan keberanian yang sangat tinggi dan hebat seolah-olah menyamai keberanian singa.

Makna majazi ini berbeza dengan makna tersurat kerana ia bukan makna asal sesuatu perkataan dan ia juga bukan merupakan makna tersirat kerana ia merupakan makna yang dikehendaki dalam sesuatu konteks ayat dan ia juga mempunyai makna tersuratnya yang tersendiri dan kadang-kadang makna tersirat juga. Dalam contoh tadi umpamanya makna tersiratnya ialah keberanian yang amat tinggi.

Di samping itu, makna majazi juga berbeza dengan makna tersirat kerana makna yang dikehendaki dalam makna tersirat ialah makna asal, tetapi makna yang dikehendaki dalam makna majazi ialah makna lain yang bukan asal tetapi ada hubungan tertentu antara makna asal dan makna majazi, iaitu perumpamaan dan bukan perumpamaan secara amnya.³³

Majaaz terbahagi kepada dua bahagian, iaitu majaaz lughawiyy, iaitu majaaz yang berlaku pada perkataan dan majaaz ‘aqliyy, iaitu majaaz yang berlaku pada *isnad* atau kaitan antara komponen ayat.³⁴ Majaaz Lughawiyy pula terbahagi kepada dua bahagian berdasarkan hubungan antara makna asal dan makna majazi, iaitu:

³³ Perinciannya akan dibincangkan nanti dalam analisis ayat al-Quran al-Karim.

³⁴ Ia tidak dibincangkan di sini kerana terkeluar daripada skop perkataan.

i. Isti'araṭ

Ia bererti penggunaan perkataan bukan dengan maknanya yang asal berdasarkan konteks ayat dan ada hubungan perumpamaan antara makna asal dan makna majazi.³⁵ Contohnya ialah: *Singa Allah menang dalam pertempuran*. Maksudnya ialah pejuang yang berani itu menang dalam pertempuran itu. Hubungan antara perkataan singa dan pejuang ialah perumpamaan kerana pejuang diumpamakan seperti singa dari sudut keberanian. Hubungan perumpamaan ini merupakan asas kepada isti'araṭ.

Ada beberapa unsur dalam *isti'araṭ* dan berdasarkan contoh di atas adalah seperti berikut:

- a- Perkataan makna asal yang digugurkan, iaitu singa.
- b- Perkataan makna majazi yang dimaksudkan, iaitu pejuang.
- c- Qarinat atau petunjuk konteks ayat, iaitu Allah SWT dan pertempuran.
- d- Hubungan perumpamaan antara makna asal dan makna majazi.

Isti'araṭ dibahagikan kepada beberapa jenis, tetapi yang pentingnya berkaitan dengan makna secara langsung ialah dua jenis, iaitu *isti'araṭ taṣrihiyyaṭ* dan *makniyyaṭ*. Sekiranya digugurkan perkataan makna asal dan dikekalkan perkataan makna majazi, ia dinamakan *isti'araṭ taṣrihiyyaṭ* seperti: *Singa Allah menang dalam pertempuran*. Sekiranya dikekalkan perkataan makna asal dan digugurkan perkataan makna majazi, tetapi disebut sifatnya atau seumpamanya, ia dinamakan *isti'araṭ makniyyaṭ* seperti: *Pejuang itu mengaum di medan pertempuran*.

ii. Majaaz mursal

Ia bererti penggunaan perkataan bukan dengan maknanya yang asal berdasarkan konteks ayat dan ada hubungan bukan perumpamaan antara makna asal dan makna majazi.³⁶

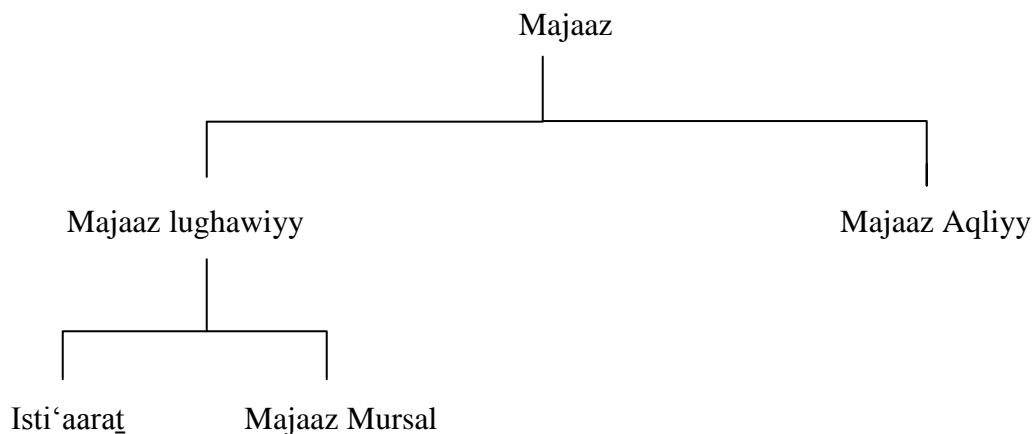
³⁵ Al-Qazwiiniyy. Al-Iḍāaḥ. Hal. 285

³⁶ Ibid. Hal. 277.

Hubungan bukan perumpamaan ini adalah banyak, antaranya ialah hubungan hasil/akan datang seperti ungkapan memasak nasi, kerana yang dimasak ialah beras, manakala nasi merupakan hasilnya. Antara bentuk hubungannya juga ialah tempat seperti ungkapan hospital bersalin, kerana yang bersalin ialah wanita, manakala hospital ialah tempatnya.³⁷

Majaaz mursal seperti juga isti‘aaraṭ mempunyai beberapa unsur dan berdasarkan contoh pertama tadi ia boleh dinyatakan seperti berikut:

- a. Perkataan makna asal yang tidak dimaksudkan, iaitu nasi.
- b. Perkataan makna majazi yang dimaksudkan, iaitu beras.
- c. Qarinat atau petunjuk konteks ayat, iaitu realiti bahawa yang dimasak bukanlah nasi.
- d. Hubungan bukan perumpamaan antara makna asal dan makna majazi, iaitu hasil/akan datang. Hubungan bukan perumpamaan inilah yang membezakan antara majaaz mursal dan isti‘aaraṭ.



Rajah 2.1
Pembahagian Majaaz

³⁷ Hubungan-hubungan lain akan dibincangkan dalam analisis ayat al-Quran al-Karim nanti.

d- Makna Kinayah

Makna kinayah ialah makna bukan asal yang dikehendaki dan merupakan lanjutan atau rentetan daripada makna asal yang mungkin juga dikehendaki bagi sesuatu perkataan dalam konteks ayatnya. Makna kinayah yang dikehendaki ini merupakan pernyataan secara tak langsung tetapi tidak sampai tahap majaz. Hubungan antara kedua-dua makna tersebut ialah *عَلَاقَةٌ لُّزُومِيَّةٌ* iaitu hubungan lanjutan dan rentetan. Contohnya ialah: *Pendengar mengantuk apabila mendengar ceramahnya*. Makna yang dikehendaki ialah bosan dan tidak menarik yang merupakan rentetan dan lanjutan daripada makna mengantuk yang juga masih dimaksudkan. Contoh lain ialah *tidur pagi* yang memberi maksud orang kaya dalam budaya Arab, kerana dia mempunyai pembantu yang melakukan semua kerjanya. Namun, maksud tidur pagi itu mungkin juga dimaksudkan di samping maksud kaya.

Makna kinayah ini berbeza dengan makna majazi kerana makna asal dalam kinayah boleh dimaksudkan juga, tetapi makna asal dalam majazi tidak dimaksudkan. Ia juga berbeza dengan makna tersurat kerana maknanya yang dikehendaki ialah makna bukan asal, sedangkan makna yang dikehendaki pada makna tersurat ialah makna asal. Makna kinayah ini juga berbeza dengan makna tersirat kerana ia berkaitan dengan konteks ayat dan kadang-kadang ia juga mempunyai makna tersiratnya yang tersendiri. Dalam contoh tadi, ia menunjukkan penceramah itu bukanlah seorang yang hebat dan bijak berpidato.

2.4 Pembahagian Perkataan

Perkataan dari sudut memiliki satu atau banyak makna boleh dibahagikan kepada tiga bahagian:

- a- Monosemi (*mutabaayin*)
- b- Sinonim (*mutaraadif*)
- c- Polisemi (*musytarak lafziyy*)

2.4.1 Monosemi

Monosemi ialah perkataan yang mempunyai satu makna asasi atau tersurat sahaja. Namun, ia kadang-kadang mempunyai makna tersurat, majazi dan kinayah sebagaimana dibincangkan tadi.

2.4.2 Sinonim

Perbincangan mengenai sinonim akan menyentuh tentang konsepnya dan perbezaan ahli bahasa mengenai kewujudannya dalam bahasa Arab.

2.4.2.1 Konsep Sinonim

Secara amnya sinonim ialah banyak perkataan yang memberi makna yang sama. Terdapat banyak definisi sinonim yang diberikan oleh ahli bahasa sama ada silam atau moden. Antaranya definisi yang diberikan oleh al-Raaziyy yang menyatakan bahawa sinonim ialah “Perkataan-perkataan tunggal/bersendirian yang menunjukkan kepada sesuatu dari satu sudut”.³⁸ Mengikut beliau hanya perkataan-perkataan yang dilihat dari satu sudut sahaja dikira sebagai sinonim. Oleh itu, perkataan السَّيْف dan الصَّارِم tidak dikira sinonim, walaupun kedua-dua bererti pedang kerana السَّيْف dilihat kepada hakikatnya dan الصَّارِم dilihat kepada sifatnya, iaitu ketajamannya.

Definisi lain yang hampir sama ialah ‘Dua perkataan atau lebih secara bersendirian atau mengikut makna asalnya memberi makna yang sama dari satu sudut yang sama’.³⁹ Apa yang membezakan definisi ini dengan yang pertama ialah ia menyentuh tentang makna perkataan itu mestilah merupakan makna asal yang diberikan kepadanya. Maka sekiranya maknanya merupakan makna baru yang telah bertukar, ia tidak boleh dianggap sinonim.

³⁸ Al-Suyutiyy. Al-Muzhir. Hal. 1/402.

³⁹ Al-Tahanawiyy. Kasysyaaf Iṣṭilāḥaat al-Funuun. Hal. 3/66.

Isu utama berhubung dengan sinonim ialah isu persamaan makna. Persoalannya apakah persamaan itu mesti lengkap seratus peratus? Sekiranya terdapat perbezaan yang kecil antaranya, apakah masih boleh dianggap sinonim? Bagi mereka yang mengabaikan perbezaan kecil ini mereka akan menganggapnya sebagai sinonim seperti fahaman orang awam. Sebaliknya mereka yang mengambilkira perbezaan tersebut tidak akan menganggapnya sinonim seperti dalam kedua-dua definisi tadi.

Di samping itu, ada ahli bahasa moden yang mengambil jalan tengah dengan memberi istilah-istilah tertentu. Sekiranya persamaan itu lengkap seratus peratus dan penutur asli bahasa tersebut tidak merasakan apa-apa perbezaan, lalu menukar ganti penggunaannya secara bebas, mereka menamakannya sebagai sinonim lengkap. Sekiranya perbezaannya terlalu kecil sehinggalah sukar untuk dibezakan dan penutur asli pun mengabaikannya, mereka menamakannya sebagai separa sinonim seperti perkataan *السَّنَّة* dan *الْعَام*. Sekiranya perbezaan itu berlaku sekurang-kurangnya pada satu ciri komponen penting, mereka menamakannya sebagai kehampiran makna seperti *الرُّؤْيَا* dan *الْحُلْم*.⁴⁰ Nampaknya pendapat ini boleh diterima kerana ia adalah rasional dan realiti dengan menggunakan istilah yang sesuai. Ini sebenarnya merupakan pendirian penulis mengenai konsep sinonim.

Isu utama kedua berkaitan sinonim ialah sebab dan bagaimana timbulnya sinonim, kerana sinonim boleh berlaku disebabkan kepelbagaian dailek yang menggunakan perkataan berlainan untuk makna yang sama. Persoalannya ialah sekiranya sinonim berlaku disebabkan perbezaan dailek, apakah ia boleh dianggap sebagai sinonim? Bagi mereka yang mengambilkira kepelbagaian dailek, mereka tidak akan menganggapnya sebagai sinonim dan begitulah sebaliknya. Antara mereka yang mengambil kira kepelbagaian dailek

⁴⁰ Ahmad Mukhtaar 'Umar. 'Ilm al-Dilaalat. Hal. 220-221. Terdapat jenis lain lagi seperti istilzaam, isti'maal ta'biir mumaathil, terjemah dan tafsir, tetapi penulis tidak mengambilnya kerana ia berkaitan dengan ayat dan bukannya perkataan yang menjadi fokus bab ini.

ialah al-Aṣḥaaniyy yang berpendapat persamaan itu mesti berlaku dalam dailek yang sama. Sekiranya berlainan dailek, ia tidak boleh dianggap sinonim.⁴¹

2.4.2.2 Pandangan Ahli Bahasa Tentang Kewujudan Sinonim

Ahli bahasa sama ada silam atau moden berbeza pendapat mengenai kewujudan sinonim dalam bahasa secara amnya. Dalam kalangan ahli bahasa silam ada yang menyatakan kewujudannya dengan pelbagai alasan dan hujah berdasarkan logik dan realiti bahasa.

Antara hujah mereka:

- a- Sekiranya setiap perkataan mempunyai satu makna sahaja, maka tidak boleh digunakan perkataan lain untuk sesuatu perkara, tetapi realitinya perkataan boleh bertukar ganti penggunaannya. Contohnya perkataan الرَّيْبُ dan الشُّكُّ yang boleh bertukar ganti dan sekiranya tiada sinonim sudah tentu ia adalah salah.⁴²
- b- Makna tiada batasannya, sedangkan perkataan adalah terhad. Sekiranya tiada sinonim, maka makna akan terbatas.⁴³
- c- Sinonim mempunyai sebab-sebab berlakunya dan faedahnya yang tertentu. Antaranya terdapat dua sebab utama, (Pertama ialah munculnya dari dua sumber - inilah yang paling banyak - dengan terdapatnya dua kabilah yang masing-masing meletakkan nama tertentu bagi sesuatu benda/perkara ... kemudian kedua-dua perkataan menjadi masyhur dan kedua-dua sumbernya lenyap ... Sebab kedua adalah dari satu sumber dan ini kurang sedikit. Ia juga mempunyai beberapa faedah, antaranya ia membuka ruang yang banyak untuk menyatakan sesuatu dalam diri, kerana mungkin seseorang mungkin

⁴¹ Dipetik dari: Ibraahiim Anis. *Fii al-Lahajaat al-‘Arabiyyat*. Hal. 175.

⁴² Ibn Faaris. *Al-Ṣaahibiyy*. Hal. 97. *Al-Suyuūṭiyy*. *Al-Muzhir*. Hal. 1/404.

⁴³ *Al-Suyuūṭiyy*. *Al-Muzhir*. Hal. 1/41.

terlupa salah satu perkataan atau susah menyebutnya...juga sebagai ruang untuk menggunakan bentuk fasahah dan uslub balaghah).⁴⁴

- d- Cerita yang menunjukkan adanya sinonim seperti kata-kata Rasulullah SAW kepada Abu Hurairah RA apabila pisau terjatuh dari tangannya: Berikan kepadaku السَّكِّينَ. Abu Hurairah berpaling ke kanan dan ke kiri sehingga Rasulullah SAW mengulangi kata-katanya beberapa kali, lalu dia bertanya: Apakah engkau mahukan الْمُدِّيَةَ? Jawab Rasulullah saw: Ya.⁴⁵

Begitu juga dengan cerita bahawa seorang lelaki daripada Bani Kilab atau Bani ‘Aamir pergi menghadap seorang raja Yaman yang ketika itu berada di atas bumbung, lalu dia naik menemuinya. Apabila raja melihatnya baginda berkata kepadanya: ثَبُّ yang bermaksud duduklah, tetapi mengikut dailek lelaki tersebut ia bermaksud terjunlah. Lelaki itu pun terjun daripada bumbung kerana ingin menunjukkan kepatuhannya, lalu patah lehernya. Apabila diberitahu kepada raja tersebut sebab terjunannya itu, baginda pun berkata: Bahasa Arab kami bukan seperti bahasa Arab kamu. Sesiapa yang memasuki bandar kami, Zifaar hendaklah ia bercakap dengan bahasa Hîmyar.⁴⁶

- e- Kata-kata yang menunjukkan adanya sinonim seperti kata-kata Ibn Khaalawayh yang berbangga bahawa beliau menghafal lima puluh perkataan untuk pedang dan menyusun sebuah buku yang mengandungi lima ratus perkataan untuk singa dan dua ratus perkataan untuk ular.⁴⁷ Dikatakan juga bahawa madu mempunyai lapan puluh perkataan.⁴⁸

⁴⁴ Al-Suyuuṭiyy. Al-Muzhir. Hal. 1/405-406.

⁴⁵ Ibid. Hal. 1/405.

⁴⁶ Ibn Faaris. Al-Ṣaahibiyy. Hal. 95 .

⁴⁷ Al-Suyuuṭiyy. Al-Muzhir. Hal. 1/405.

⁴⁸ Ibid. Hal. 1/407

f- Kata-kata Qutrub: “Orang Arab memberikan dua perkaaan untuk satu makna kerana mahu menunjukkan luasnya percakapan mereka”.⁴⁹

Ada juga dalam kalangan ahli bahasa silam yang mengingkari kewujudan sinonim seperti Tha‘lab, Abuu ‘Aliyy al-Faarisiiy dan Abu Hilaal al-‘Askariyy. Golongan ini juga menggunakan hujah logik dan realiti penggunaan bahasa. Antara hujah mereka:

- a- Kewujudan sinonim memperbanyakkan kandungan bahasa dengan perkara yang tidak berfaedah.⁵⁰
- b- Sekiranya diteliti perkataan-perkataan yang dikatakan sinonim, sebenarnya terdapat perbezaan makna antaranya. Ibn Faaris umpamanya mengatakan: “Nama adalah satu sahaja, iaitu السَّيْف dan perkataan-perkataan selainnya ialah sifat”.⁵¹ Diriwatikan berlaku satu dialog mengenai perkara yang hampir sama antara Ibn Khaalawayh dan Abuu ‘Aliyy al-Faarisiiy. (Ibn Khaalawayh berkata: Aku menghafal lima puluh nama untuk pedang. Abuu ‘Aliyy hanya tersenyum lalu berkata: Aku hanya menghafal untuknya hanya satu nama sahaja, iaitu السَّيْف. Kata Ibn Khaalawayh: Mana perkataan الصَّارِم , المَهْنَد dan sebagainya, maka dijawab oleh Abuu ‘Aliyy : Ini ialah sifat).⁵²

Meneliti hujah kedua-dua golongan, didapati bahawa hujah-hujah tersebut adalah rasional dan kuat. Penulis berpendapat bahawa golongan yang menerima sinonim hanya melihat secara umum dan golongan yang menolaknya melihat lebih terperinci. Golongan yang menerimanya bukannya tidak tahu atau tidak menerima perbezaan antara perkataan yang dikatakan sinonim, tetapi mereka tidak meletakkan perincian sebagai satu perkiraan sinonim. Oleh itu, perbezaan antara dua golongan ini boleh dikatakan perbezaan lahiriah dan teknikal sahaja bukan hakiki.

⁴⁹ Al-Suyuuṭiiyy. Al-Muzhir. Hal. 1/400.

⁵⁰ Al-‘Askariyy. al-Furuuq al-Lughawiiyyat. Hal. 15.

⁵¹ Ibn Faaris. Al-Ṣaahibiyy. Hal. 96-97.

⁵² Al-Suyuuṭiiyy. Al-Muzhir. Hal. 1/405.

Oleh itu, ahli bahasa moden sebagaimana yang dibincangkan telah membahagikan sinonim kepada sinonim lengkap, separa sinonim dan kehampiran makna. Majoriti mereka menolak sinonim lengkap. Antara hujah mereka ialah⁵³:

- a- Oleh kerana bunyi perkataan itu berbeza, maka maknanya mesti berbeza.
- b- Kalaulah dua perkataan sama dari semua sudut, maka tiada sebab diwujudkan.
- c- Semua perkataan memiliki kesan emosi, tersirat dan penerimaan yang berbeza.
- d- Sesuatu perkataan itu sendiri tidak memberi makna yang sama apabila berubah kedudukannya dalam teks.

Namun, terdapat segelintir kecil dalam kalangan ahli bahasa moden yang menerima kewujudan sinonim lengkap, tetapi mereka juga berbeza pendapat. Ada yang menyempitkannya seperti Ullmann yang menyatakan bahawa ia amat jarang dan sekiranya ada ia hanya bertahan untuk satu jangka masa yang pendek disebabkan faktor kesamaran dan makna-makna sampingan yang melibatkan emosi. Ada pula yang tidak mengambilkira sebahagian perbezaannya yang kecil seperti perkataan *emak* dan *mama*.⁵⁴ Ibraahiim Anis pula menerimanya dengan beberapa syarat, iaitu zaman dan suasana/persekitaran yang sama, persamaan makna yang sepenuhnya dalam pemahaman majoriti orang ramai di kawasan penggunaan bahasa tersebut dan perkataan-perkataan tersebut adalah berlainan bukannya salah satunya merupakan perkembangan bunyi daripada yang satu lagi.⁵⁵

Ahmad Mukhtar ‘Umar telah membuat satu kesimpulan yang menyeluruh dengan katanya:

“Sekiranya kita maksudkan dengan sinonim itu adalah persamaan sepenuhnya yang boleh bertukar ganti antara dua perkataan dalam semua konteks tanpa ada apa-apa perbezaan antara kedua-duanya dalam semua bentuk makna - asasi, sampingan,

⁵³ Ahmad Mukhtar Umar. *Im al-Dilaalat*. Hal. 224-225. Ahmad Na‘im. *‘Ilm al-Dilaalat Baina al-Nazar Wa al-Taṭbiiq*. Hal. 109-110.

⁵⁴ Ahmad Mukhtar ‘Umar. *‘Im al-Dilaalat*. Hal. 225-226 .

⁵⁵ Ibraahiim Anis. *Fii al-Lahajaat al-‘Arabiyyat*. Hal. 178.

uslubi, psikologi dan isyarat - dan kita lihat kepada kedua-dua perkataan dalam satu bahasa, tahap bahasa yang sama, jangka masa yang sama dan dalam kalangan kumpulan pengguna bahasa yang sama, maka sinonim tiada wujud sama sekali ... Sekiranya kita maksudkan dengan sinonim adalah persamaan dari sudut makna asasi sahaja bukannya semua makna atau kita memadai dengan ia boleh bertukar ganti antara dua perkataan dalam sebahagian konteks atau kita lihat kepada kedua-dua perkataan dalam dua bahasa yang berbeza atau lebih daripada satu jangka masa atau lebih daripada satu suasana, maka sinonim pastinya wujud".⁵⁶

Pendapat yang hampir sama diutarakan oleh ‘Abd al-Fattaah Laasyiin yang berkata: “Sinonim hanya dikira sinonim apabila dimaksudkan dengannya hanya makna amnya sahaja”.⁵⁷ Oleh itu, apa yang dikatakan sinonim sebenarnya ialah separa sinonim sebagaimana yang dinyatakan oleh Ullman dan dipersetujui oleh Aḥmad Na‘iim.⁵⁸

Penulis berpendapat sinonim secara amnya memang terdapat dalam sesuatu bahasa kerana ia merupakan realiti penggunaan bahasa khususnya apa yang disebut sebagai separa sinonim yang wujud dengan kadar yang agak banyak. Begitu juga dengan sinonim lengkap yang wujud dengan kadar yang sangat sedikit sahaja, kerana apabila diteliti perbezaan yang diterangkan oleh golongan yang menafikan sinonim antara perkataan-perkataan yang didakwa sebagai bukan sinonim, didapati mereka menyebut pelbagai perbezaan dan kadang-kadang mereka berselisih pendapat mengenainya. Ini menunjukkan bahawa mereka sendiri tidak jelas perbezaan tersebut yang secara tidak langsung menunjukkan kewujudan sinonim. Ibraahiim Anis menyatakan: “Sebahagian orang yang mengingkari sinonim ... cuba menggali apa yang terdapat di sebalik makna-makna dalam keadaan terawang-awang di alam khayal yang menggambarkan kepada mereka makna-makna halus dan

⁵⁶ Aḥmad Mukhtaar ‘Umar. ‘Im al-Dilaalat. Hal. 227-230.

⁵⁷ ‘Abd al-Fattaah Laasyiin. Ibn al-Qayyim Wa Ḥissuhuu al-Balaaghiyy. Hal. 127.

⁵⁸ Aḥmad Na‘iim. ‘Ilm al-Dilaalat Baina al-Nazar Wa al-Taṭbiq. Hal. 111.

isyarat-isyaratnya yang hanya difahami oleh mereka sahaja”.⁵⁹ Kata-kata ini ada juga kebenarannya, walaupun bahasa yang digunakannya agak keterlaluan.

2.4.3 Polisemi

Perbincangan mengenai polisemi akan menyentuh tentang konsepnya dan perbezaan pendapat ahli bahasa mengenai kewujudannya dalam bahasa Arab.

2.4.3.1 Definisi dan Konsep Polisemi

Polisemi adalah bertentangan dengan sinonim. Secara amnya ia bermaksud satu perkataan yang mempunyai banyak makna seperti الْعَيْنُ yang bererti mata, mata air, pengintip, zat, senator dan sebagainya. Begitu juga dengan ضَرْبَ yang mempunyai lebih kurang 20 makna, antaranya memukul, membuat, berjalan, menempa dan sebagainya. Namun begitu, terdapat satu persoalan yang penting berkaitan dengan istilah ini, iaitu apakah semata-mata sesuatu perkataan itu mempunyai banyak makna, maka ia di katakan polisemi? Persoalan ini membawa kepada beberapa isu yang harus diperincikan untuk menentukan sesuatu perkataan itu polisemi atau tidak, iaitu:

- a. Perkaitan antara makna-makna perkataan tersebut. Persoalan yang timbul ialah sekiranya terdapat kaitan antara makna-makna tersebut, apakah masih dikatakan polisemi? Contohnya ialah perkataan telinga yang mungkin bererti telinga manusia, telinga cawan, telinga belanga dan sebagainya. Begitu juga dengan perkataan tangan yang mungkin bererti tangan manusia, tangan burung, tangan kapak dan sebagainya. Apakah dalam contoh-contoh ini ia dinamakan polisemi atau majaz?
- b. Perkembangan makna atau bunyi perkataan. Dari sudut makna, persoalannya ialah sekiranya sesuatu perkataan itu asalnya hanya memiliki satu makna sahaja, kemudian setelah berlalunya masa tertentu ia diberi makna baru di samping makna asal, apakah ia

⁵⁹ Ibraahiim Anis. *Fii al-lahajaat al-‘Arabiyya*. Hal. 181.

dikira polisemi juga? Contohnya ialah perkataan *operation* yang bererti pembedahan, strategi dan perjanjian perdagangan.

Begitu juga dari sudut perkembangan bunyi, persoalannya ialah sekiranya terdapat banyak perkataan yang masing-masing mempunyai makna tersendiri tetapi berlaku perubahan bunyi pada perkataan-perkataan tersebut yang akhirnya membentuk bunyi yang sama, tetapi dengan makna berlainan, apakah boleh dikira polisemi juga? Contohnya dalam bahasa Inggeris ialah perkataan *sea* yang bererti laut dan *see* yang bererti lihat.

- c. Penggunaan makna-makna tersebut dalam persekitaran bahasa atau dialek yang berlainan. Persoalannya apakah ia masih dikira polisemi?
- d. Kategori yang sama. Persoalannya apakah dimestikan makna-makna tersebut dikategorikan dalam jenis yang sama? Kalau berlainan apakah ia boleh dianggap polisemi?
- e. Pertentangan makna. Persoalannya sekiranya makna-makna itu bertentangan, apakah ia masih boleh dikira polisemi?

Ahli-ahli bahasa berbeza pendapat mengenai isu-isu di atas. Mereka yang mengambilkira faktor-faktor di atas tidak akan menganggapnya sebagai polisemi dan begitulah sebaliknya. Namun begitu, hanya dua isu utama sahaja yang mendapat perhatian besar dalam kalangan ahli bahasa, iaitu isu perkaitan antara makna-makna dan perubahan makna atau bunyi.

Berhubung dengan isu perkaitan antara makna, Nida, seorang ahli bahasa barat nampaknya masih lagi menganggapnya sebagai polisemi kerana dia masih lagi menganggapnya sebagai sejenis polisemi sekiranya sesuatu perkataan itu mempunyai makna utama dan makna-makna sampingan lain yang berkait rapat dengannya. Mengikutnya makna utama ialah makna yang dimiliki oleh sesuatu perkataan apabila ia hadir berasingan bukan dalam

konteks ayat tertentu dan ia mengikat makna-makna sampingan. Makna-makna sampingan pula mempunyai hubungan dengan makna utama melalui unsur tertentu yang sama dan ikatan komponen pembentukannya. Contoh yang diberikannya ialah perkataan *coat* yang bererti sejenis baju, kulit, bulu dan sebagainya, tetapi semuanya mempunyai ciri yang sama, iaitu menutup dan makna utamanya ialah pakaian kerana makna inilah merupakan makna leksikal yang disebut apabila ia hadir bersendirian.⁶⁰

Berbeza dengan Ibraahiim Anis yang berpendapat sesuatu perkataan hanya boleh dianggap polisemi apabila makna-maknanya sangat berbeza dan tidak didapati apa-apa kaitan antaranya seperti perkataan الحَال yang bererti bapa saudara sebelah ibu, tahi lalat di muka dan bukit kecil.⁶¹

Sementara Ahmad Mukhtar pula mengambil jalan tengah dengan membezakan antara dua keadaan. Sekiranya makna itu masih digunakan dan menimbulkan kejanggalan, maka ia dianggap sebagai majaz seperti رَأْسُ الْمِسْمَارِ. Sebaliknya makna yang tidak digunakan lagi atau dilupai dan tidak menimbulkan kejanggalan kepada pendengar, maka ia dianggap sebagai polisemi seperti perkataan كَتَبَ yang bererti salin.⁶²

Sementara isu perkembangan makna atau bunyi, sebahagian ahli bahasa membezakan antara kedua-duanya dengan memberi istilah yang berlainan. Perkembangan makna diberikan istilah polisemi, manakala perkembangan bunyi diberikan istilah homonim. Antara mereka ialah Leech yang menyatakan bahawa “Homonim ialah dua perkataan atau lebih yang mempunyai sebutan yang sama dan polisemi ialah satu perkataan yang mempunyai dua makna atau lebih”.⁶³ Begitu juga dengan David Kristal yang menyatakan bahawa homonim ialah dua perkataan yang secara kebetulan mempunyai bentuk morfologi yang sama dan polisemi pula ia satu perkataan yang mempunyai satu medan makna yang

⁶⁰ Ahmad Mukhtar ‘Umar. ‘Ilm al-Dilaalat. Hal. 163.

⁶¹ Ibraahiim Anis. Dilaalat al-Alfaaz. Hal. 213-215.

⁶² Ahmad Mukhtar ‘Umar. ‘Ilm al-Dilaalat. Hal. 177.

⁶³ Dipetik dari: Ahmad Na‘im. ‘Ilm al-Dilaalat Bina al-Nazar Wa al-Taṭbiq. Hal. 118.

merangkumi banyak makna.⁶⁴ Al-Faaraabiyy pula menamakan perkataan yang berlaku perkembangan makna padanya sebagai *al-manquul* dan mensyaratkan perkataan yang dianggap polisemi hendaklah makna-maknanya itu adalah daripada asal.⁶⁵ Nampaknya perkataan yang berlaku perubahan bunyi dan menyamai dengan perkataan lain yang disebut homonim tidak ada dalam bahasa Arab standard, kerana perkataan Arab secara amnya bersifat tetap disebabkan ia berkaitan dengan al-Quran al-Karim dan Hadis Nabi SAW.

Tiga isu lain kurang mendapat perhatian ahli bahasa secara khusus. Namun Ahmad Mukhtaar ‘Umar⁶⁶ telah mengkaji contoh-contoh yang disebut oleh ahli-ahli bahasa Arab silam dan membuat kesimpulan perkara-perkara tadi tidak diambilkira dalam penentuan polisemi. Maka apa sahaja perkataan yang mempunyai lebih daripada satu makna dianggap sebagai polisemi tanpa dilihat kepada:

- kewujudan hubungan atau tidak antara makna-makna seperti perkataan *الهِلَال* yang bererti anak bulan, bumerang dan penyepit kuku yang menyerupai bentuk anak bulan dan sebagainya.
- berlawanan makna atau tidak seperti *السَّوْن* yang bererti hitam dan putih
- penggunaannya dalam satu dailek atau lebih seperti *السَّرْحَان* yang bererti singa mengikut Huzail dan serigala mengikut kebanyakan orang Arab.
- sama jenis perkataan atau tidak seperti perkataan *أَجَم* yang merupakan kata kerja yang bererti berdekatan dan kata sifat yang bererti tanpa tanduk.

Penulis meragui kebenaran kata-kata ini setelah melihat beberapa definisi polisemi yang dibuat oleh ulama dan ahli bahasa Arab. Antara mereka ialah al-Suyuutiyy umpamanya yang telah mendefinisikan polisemi sebagai: “Satu perkataan yang menunjukkan dua

⁶⁴ Dipetik dari: Salwaa Muḥammad. *al-Wujuuh Wa al-Nazaa’ir Fii al-Qur’aan al-Kariim*. Hal. 50-51.

⁶⁵ Ibid. Hal. 54.

⁶⁶ Ahmad Mukhtaar ‘Umar. *‘Ilm al-Dilalaalat*. Hal. 158-159.

makna atau lebih dengan tahap makna yang sama mengikut pengguna bahasa tersebut”.⁶⁷ Walaupun kata-katanya “pada tahap yang sama” tidak dijelaskan maksudnya, namun ia menunjukkan beliau mensyaratkan bahawa makna-makna yang dimiliki sesuatu perkataan itu hendaklah sama dari semua sudut seperti makna hakiki, penggunaannya dalam satu dailek dan sebagainya. Contoh perkataan العَيْنُ yang diberikannya mungkin menunjukkan perkara tersebut, iaitu banyak makna pada tahap sama, antaranya ialah mata, mata air, pengintip, hakikat sesuatu itu sendiri, penyakit yang disebabkan oleh pandangan sihir, hujan berhari-hari tanpa berhenti dan sebagainya.

Ulama usul juga mendefisikan polisemi sebagai (Satu perkataan yang diberikan dua makna atau lebih melalui beberapa pemberian tanpa ada perpindahan daripada makna asalnya kepada makna lain).⁶⁸ Kata-kata “tanpa ada perpindahan daripada makna asal kepada makna lain” juga menunjukkan bahawa disyaratkan tidak berlaku apa-apa perubahan makna kepadanya untuk dianggap polisemi.

Walaupun pemerhatian Ahmad Mukhtar mengenai pandangan ulama silam tentang polisemi dan perinciannya diragui, namun kenyataannya mengenai konsep polisemi tersebut dapat diterima oleh penulis. Justeru, bagi penulis setiap perkataan yang mempunyai banyak makna tanpa dilihat kepada perkara-perkara yang disebutkan oleh Ahmad Mukhtar tadi dianggap polisemi. Namun, untuk pertentangan makna, ia juga mempunyai istilah lain dalam bahasa Arab, iaitu al-tadad walaupun hakikatnya ia merupakan polisemi juga.

2.4.3.2 Pandangan Ahli Bahasa Tentang Kewujudan Polisemi

Ahli bahasa berbeza pendapat mengenai kewujudan polisemi. Ada dalam kalangan mereka yang menafikannya dengan hujah-hujah tertentu sama ada hujah logik mahupun hujah bersandarkan kepada realiti perkataan itu sendiri, antaranya:

⁶⁷ Al-Suyutiyy. Al-Muzhir. Hal. 1/369.

⁶⁸ Dipetik dari: Salwa Muhammad. Al-Wujuh Wa al-Nazaa'ir Fi al-Qur'aan al-Kariim. Hal. 54.

- a. Secara logiknya ia mustahil berlaku kerana ia boleh mencatitkan kefahaman maksud perkataan.⁶⁹
- b. Ibn Durustuwayh menyatakan:

*“Bahasa itu diperkenalkan untuk menjelaskan makna. Sekiranya harus diperkenalkan sesuatu perkataan untuk menunjukkan kepada dua makna yang berbeza atau bertentangan makna, maka tiada kejelasan ketika itu, malah ia merupakan kekeliruan dan penutupan makna. Namun, mungkin keadaan seperti ini jarang berlaku kerana beberapa sebab, lalu orang yang tidak mengetahui sebab tersebut menyangka bahawa perkataan itu diperkenalkan dengan dua makna dan ia didengari daripada orang Arab. Sebenarnya ia timbul daripada dua kumpulan atau berlaku padanya pengguguran dan meringkaskan percakapan sehingga berlaku kekeliruan pada kedua-dua perkataan itu dan tidak jelas kepada pendengar”.*⁷⁰

Beliau juga menyebut contoh perkataan وَجَدَ yang bererti mendapati, marah dan sangat kasih dan menyatakan bahawa makna-makna ini sebenarnya satu sahaja, iaitu menepati sesuatu sama ada baik atau buruk, tetapi dibezakan pada perkataan dasar masing-masing, iaitu وَجَدَانَ untuk mendapati, مَوْجِدَةً untuk marah dan وَجَدَ untuk kasih.⁷¹

Justeru, mengikut Ibn Durustuwayh, apa yang dianggap polisemi bukanlah satu perkataan yang mempunyai banyak makna, tetapi sebenarnya ia mungkin:

- i. timbul dari dua suasana atau dailek yang berlainan.
- ii. merupakan variasi bagi satu makna umum.

⁶⁹ Al-Suyuuṭiyy. Al-Muzhir. Hal. 1/369.

⁷⁰ Ibid. Hal. 1/385.

⁷¹ Ibid. Hal. 1/384.

iii. merupakan banyak perkataan yang berlaku perubahan melalui pengguguran dan peringkasan, lalu membentuk satu perkataan. Şubhii al-Şaaliḥ menambah mengikut sebahagian ulama perubahan itu berlaku secara majaz dan kinayah.⁷²

Apakah Ibn Durustuwayh menolak kewujudan polisemi? Daripada kata-katanya dapat dirumuskan bahawa polisemi dalam erti kata sebenarnya, iaitu satu perkataan yang memiliki banyak makna sejak asal diperkenalkan memang tidak berlaku. Namun sekiranya dimaksudkannya ialah perkataan itu dalam penggunaannya semasa tanpa dilihat kepada asalnya maka ia mungkin berlaku. Sebenarnya beliau lebih mirip menolak kewujudan polisemi.

Nampaknya sebahagian ulama dan ahli bahasa menolak kewujudan polisemi. Oleh itu, kenyataan bahawa kewujudan polisemi dalam bahasa Arab merupakan perkara yang diijmakan oleh ahli bahasa Arab⁷³ merupakan kata-kata yang boleh dipertikaikan dan diragui kebenarannya.

Sebaliknya terdapat dalam kalangan ahli bahasa yang menerima kewujudan polisemi dengan membawa hujah-hujah logik dan realiti bahasa sendiri. Antara hujah mereka ialah:

- a- (Sekiranya perkataan-perkataan polisemi tidak berlaku dalam bahasa, sedangkan benda-benda tiada batasannya dan nama-nama terbatas kerana ia terdiri daripada huruf-huruf yang terbatas, maka akan berlaku banyak benda tidak mempunyai perkataan yang menunjukkan kepadanya sedangkan terdapat keperluannya).⁷⁴
- b- Ia memang benar-benar wujud dalam bahasa dan buku-buku bahasa memuatkannya dengan begitu banyak, maka ia merupakan sesuatu yang diketahui dan diterima umum.⁷⁵

⁷² Şubhii al-Şaaliḥ. *Diraasaat Fii Fiqh al-Lughat*. Hal. 302-303.

⁷³ Aḥmad Mukhtaar ‘Umar. *‘Ilm al-Dilaalat*. Hal. 156.

⁷⁴ Al-Suyuutiiyy. *Al-Muzhir*. Hal. 1/369.

⁷⁵ *Ibid.* Hal. 1/369.

c- Ia mungkin berlaku daripada dua sumber yang masing-masing memberi makna tertentu dan akhirnya kedua-dua makna tersebut digunakan secara meluas dalam kedua-dua kumpulan tersebut. Begitu juga ia mungkin berlaku daripada satu sumber dengan tujuan memberi kesamaran kepada pendengar yang ditakuti dan sekiranya disebut secara jelas akan menimbulkan bahaya seperti cerita yang berlaku kepada saidina Abu Bakar RA ketika berhijrah bersama Rasulullah SAW apabila ditanya tentang Baginda, dijawabnya: Beliau merupakan orang yang menunjukkan jalan kepadaku.⁷⁶ Ini merupakan antara hujah mereka untuk menerima kewujudan polisemi, namun bagi penulis ia lebih dekat kepada majaz daripada polisemi.

Abu ‘Aliyy al-Faarisiyy juga menyatakan bahawa polisemi mungkin berlaku apabila sesuatu makna perkataan itu digunakan secara majaz atau isti‘aarat pada asalnya kemudian digunakan secara meluas yang akhirnya menjadi seperti perkataan asal.⁷⁷

Ahli bahasa yang menerima kewujudan polisemi boleh dibahagikan kepada dua golongan. Pertamanya golongan yang menerima polisemi secara umum. Keduanya golongan yang menerimanya tetapi menyempitkan konsepnya kepada perkataan yang tiada kaitan langsung antara makna-maknanya, lalu mengeluarkan daripadanya perkataan-perkataan yang boleh dikembalikan makna-maknanya kepada satu makna, seperti Ibraahiim Anis yang menyatakan:

*“Sekiranya thabit dalam teks bahawa sesuatu perkataan itu mungkin dinyatakan dengan dua makna yang sangat berbeza, maka kita namakannya sebagai polisemi. Namun, apabila jelas bahawa salah satu makna itu ialah asal dan yang satu lagi ialah majaz, maka tidak boleh dikira sebagai polisemi pada hakikatnya”.*⁷⁸

⁷⁶ Al-Suyuuṭiyy. Al-Muzhir. Hal. 1/369.

⁷⁷ Ibn Siidah. Al-Mukhaṣṣaṣ. Hal. 3/259.

⁷⁸ Ibraahiim Anis. Dilaalat al-Alfaaz. Hal. 213.

Beliau memberi contoh perkataan **الهلال** yang bererti anak bulan dan bumerang, penyepit kuku, besi kasut yang semuanya menyerupai bentuk anak bulan. Perkataan ini tidak boleh dianggap sebagai polisemi kerana maknanya satu sahaja, iaitu anak bulan atau benda yang berbentuk anak bulan, manakala makna-makna lain adalah majaz. Beliau seterusnya merumuskan bahawa “Homonym yang sebenarnya adalah apabila tidak didapati apa-apa kaitan antara dua makna”.⁷⁹

Apabila dilihat kepada hujah kedua-dua golongan, didapati dari segi logiknya hujah golongan yang menolak polisemi adalah lebih lebih rasional dan logik berbanding dengan golongan yang menerimanya. Walaupun begitu, hujah-hujah ini tidak boleh diambil kira kerana bahasa itu sendiri tidak bersifat logik sebagaimana yang diperakui oleh ahli-ahli bahasa. Manakala dari sudut realiti penggunaan bahasa pula, polisemi memang wujud dalam sesuatu bahasa termasuk bahasa Arab kerana ia merupakan realiti yang tidak boleh ditolak dalam penggunaan bahasa pada mana-mana zaman. Ini sebenarnya merupakan pendapat dan pendirian penulis mengenai kewujudan polisemi dalam bahasa Arab.

2.4.4 Taḍaadd

Dalam bahasa Arab, terdapat satu istilah khusus yang digunakan berkaitan dengan kepelbagaian makna, iaitu *taḍaadd* atau *ḍidd*.

2.4.4.1 Definisi dan Konsep Taḍaadd

Sebenarnya *taḍaadd* atau *ḍidd* adalah sebahagian daripada polisemi,⁸⁰ kerana ia merupakan satu perkataan yang mempunyai dua makna atau lebih, cuma kedua-dua makna tersebut adalah bertentangan. Contohnya ialah perkataan **مَوْلَى** yang memberi makna tuan atau hamba dan perkataan **فُرُوء** yang bererti haid atau suci daripadanya.

⁷⁹ Ibraahiim Anis. *Dilaalat al-Alfaaz*. Hal. 213-214.

⁸⁰ Penulis membincangkannya secara berasingan daripada polisemi dalam satu tajuk khusus untuk tujuan pemfokusan.

Walau bagaimana pun, sebahagian ulama dan ahli bahasa mensyaratkan bahawa kedua-dua makna yang bertentangan tersebut hendaklah digunakan dalam satu dailek yang sama seperti al-Suyuūṭiyy.⁸¹ Oeh itu, ada dalam kalangan ahli bahasa yang mendefinisikannya sebagai satu perkataan dalam satu bahasa yang mempunyai dua makna yang bertentangan.⁸²

Penulis berpendirian bahawa perkataan yang mempunyai makna-makna yang bertentangan merupakan taḍaadd kerana ia merupakan realiti penggunaan bahasa seperti perkataan قُرُوءٌ dan مَوْلَىٰ tanpa mengambil kira asal kepelbagaian dailek kerana ia merupakan sejarah asal timbulnya taḍaadd yang akan dilupai melalui peredaran masa yang akhirnya akan membentuk kesatuan bahasa.

2.4.4.2 Pandangan Ulama Tentang Kewujudan Taḍaadd

Ulama berbeza pendapat mengenai kewujudan al-tadaad dalam bahasa Arab. Sebahagian kecil daripada mereka mengingkarinya seperti Ibn Siidah, Baqlab, Ibn Durustuwayh dan al-Jawaaliiqiyy. Antara hujah mereka ialah:

- a. Kata-kata Ibn Siidah: “Tidak ada *didd* dalam percakapan orang Arab, kerana sekiranya ada, maka percakapan itu adalah mustahil”.⁸³ Hujah yang sama diberikan oleh Baqlab dengan sedikit penambahan dengan katanya: “Sekiranya ada padanya – percakapan orang Arab – *didd*, maka percakapan itu adalah mustahil. Mungkin bahagian yang diketengahkan untuk *didd* adalah bertujuan untuk membatalkannya”.⁸⁴ Maksud bahagian akhir kata-kata ini ialah makna baru yang berlawanan dan diberikan kepada sesuatu perkataan itu tujuannya adalah untuk menggantikan makna yang sedia ada, bukanlah untuk digunakan bersama-samanya.

⁸¹ Al-Suyuūṭiyy. Al-Muzhir. Hal. 1/396.

⁸² Aḥmad Na‘iim. ‘Ilm al-Dilaalat Baina al-Nazar Wa al-Taṭbiiq. Hal. 122.

⁸³ Ibn Siidah. Al-Mukhaṣṣaṣ. Hal. 3/259.

⁸⁴ Dipetik dari: Aḥmad Mukhtaar ‘Umar. ‘Ilm al-Dilaalat. Hal. 194.

- b. Kata-kata Taajuddiin al-Armawiyy: “Dua makna yang bertentangan tidak boleh diberikan kepada satu perkataan kerana polisemi mestilah memberi faham dua makna, sedangkan kefahaman dua makna bertentangan terjadi secara sendiri bukannya dari perkataan itu juga”.⁸⁵ Maksudnya ialah makna yang bertentangan itu dengan sendirinya difahami daripada makna sesuatu perkataan itu. Contohnya ialah apabila disebut hitam, maka dengan sendirinya ia bukan putih.
- c. Kewujudan *didd* dianggap suatu kekurangan kepada orang Arab dan bahasa mereka.⁸⁶

Sementara itu, majoriti ulama dan ahli bahasa Arab terutamanya ulama usul menerima kehadiran *taḍadd* dalam bahasa Arab. Antara hujah mereka ialah:

- a- Kata-kata Ibn Faaris: “Antara ciri-ciri orang Arab dalam kata nama ialah mereka memberi nama kepada dua perkara yang bertentangan dengan satu nama seperti *الْجَوْن* untuk hitam dan putih”.⁸⁷
- b- Kata-kata Ibn al-Anbaariyy: “Percakapan orang Arab sebahagiannya memperbetulkan sebahagian yang lain dan yang awalnya berkaitan dengan yang akhirnya... Mungkin berlaku sesuatu perkataan mempunyai dua makna bertentangan kerana salah satunya adalah terdahulu dan yang keduanya datang dengan ciri khusus”.⁸⁸ Beliau juga menulis sebuah buku bernama *aḍdaad* dengan memuatkan lebih daripada 400 perkataan yang dianggapnya sebagai *taḍaadd*.⁸⁹
- c- *Taḍaadd* berlaku disebabkan beberapa faktor. Pertamanya ialah perkembangan bahasa yang makna asalnya hanya satu sahaja, kemudian diberikan makna baru yang berkaitan dengannya seperti perkataan *الصَّيِّم* yang asalnya memberi makna putus, kemudian

⁸⁵ Al-Suyuuṭiyy. Al-Muzhir. Hal. 1/387.

⁸⁶ Aḥmad Mukhtaar ‘Umar. ‘Ilm al-Dilaalat. Hal. 195.

⁸⁷ Ibn Faaris. Al-Ṣaahibiyy. Hal. 98. Al-Suyuuṭiyy. Al-Muzhir. Hal. 1/387.

⁸⁸ Al-Suyuuṭiyy. Al-Muzhir. Hal. 1/389.

⁸⁹ Ṣubhii al-Ṣaaliḥ. Diraasaat Fii Fiqh al-Luḡaṭ. Hal. 309.

digunakan untuk siang dan malam kerana malam terputus dari siang dan begitulah sebaliknya. Faktor lain ialah perbezaan qabilah yang mana satu qabilah menggunakan sesuatu perkataan itu dengan satu makna dan qabilah lain menggunakannya dengan makna lain yang bertentangan.⁹⁰

Sebenarnya dalam kalangan golongan yang menerima taḍaadd ada yang memperluaskan konsepnya dengan menganggap perkataan yang maknanya bertentangan yang timbul dari pelbagai qabilah sebagai taḍaadd, seperti Ibn al-Sikkit yang menganggap perkataan لَمَقٌ yang bermakna menulis mengikut kabilah ‘Uqail dan menghapus mengikut kebanyakan orang Arab sebagai taḍaadd. Begitu juga al-Faaraabiyy yang menganggap perkataan الشَّعْبُ yang bererti kumpul dan pisah sebagai taḍaadd.⁹¹

Sebaliknya ada yang menyempitkannya dengan mengeluarkan perkara tadi daripada taḍaadd seperti Ibn Duraid yang mengatakan: “الشَّعْبُ bererti kumpul dan juga pisah. Ia bukan taḍaadd, tetapi merupakan bahasa qabilah. Ini menunjukkan bahawa syarat taḍaadd ialah penggunaan sesuatu perkataan dengan dua makna hendaklah dalam satu bahasa”.⁹²

Dalam pada itu, ada juga yang memperluaskannya secara berlebihan seperti Abuu Ḥaatiim dan Qutrub yang menganggap perkataan المَأْتَمُ sebagai taḍaadd kerana ia bermaksud wanita yang berkumpul dalam suasana gembira dan sedih.⁹³ Ibn al-Anbaariyy pula menganggap pola فَعِيلٌ dengan makna pelaku dan objek sebagai taḍaadd,⁹⁴ malah termasuk juga partikel ما yang memberi erti “yang” dan “tidak”.⁹⁵

Begitu juga, ada dalam kalangan ulama dan ahli bahasa khususnya pada zaman moden yang menyempitkannya secara berlebihan seperti Ibraahiim Anis yang menyentuh tentang

⁹⁰ Al-Suyutiyy. Al-Muzhir. Hal. 1/401.

⁹¹ Aḥmad Mukhtaar ‘Umar. ‘Ilm al-Dilaalat. Hal. 196.

⁹² Ibn Duraid. Jamharat al-Lughat. Hal. 1/291. Al-Suyutiyy. Al-Muzhir. Hal. 1/396.

⁹³ Abuu al-Ṭayyib. al-Aḍdaad. Hal. 1/18.

⁹⁴ Ibn al-Anbaariyy. Al-Aḍdaad. Hal. 409.

⁹⁵ Ibid. Hal. 182.

perkataan-perkataan *taḍāadd* dengan berkata: “Tidak ada yang memberi makna *taḍāadd* dari sudut ilmiah yang sebenarnya kecuali lebih kurang dua puluh perkataan sahaja dalam keseluruhan bahasa”.⁹⁶ Begitu juga dengan Ṣubḥii al-Ṣaaliḥ yang mengatakan:

“Setelah merujuk kepada taḍāadd dalam khazanah bahasa kita, kita akan dapati diri kita berhadapan dengan kadar perkataan yang sangat kecil dan dengan cepat pula kita akan perhatikan bahawa kadar yang kecil ini semakin mengecil sedikit demi sedikit sehinggakan hampir-hampir tiada langsung”.⁹⁷

Beliau juga menyatakan bahawa *taḍāadd* merupakan salah satu ciri keanjalan bahasa Arab yang bertukar antara positif dan negatif atau perbezaan dan persamaan yang tiada bandingannya dalam bahasa lain.⁹⁸ Hilmii Khaliil juga mempunyai pandangan yang sama apabila beliau mengatakan: “Sebahagian ahli perkamusan semasa tidak menemui contoh fenomena ini untuk diterangkannya kecuali daripada bahasa Arab”.⁹⁹

Penulis bersetuju dengan pendapat sederhana yang menerima kewujudan *taḍāadd* dalam bahasa Arab kerana ia merupakan realiti penggunaan bahasa Arab tanpa terlalu memperluaskan atau menyempitnya.

2.5 Pemilihan Perkataan dalam al-Quran al-Karim

Pemilihan perkataan dalam al-Quran al-Karim sememangnya dilakukan dengan sangat teliti dan halus. Sebab itulah, Allah SWT menyuruh supaya berhati-hati dalam memilih perkataan ketika bercakap dan melarang menggunakan perkataan yang boleh menimbulkan kekeliruan serta menggantikannya dengan perkataan lain pada ketika itu seperti dalam ayat:

⁹⁶ Ibraahiim Anis. *Fii al-lahajaat al-‘Arabiyyat*. Hal. 215.


⁹⁷ Ṣubii al-Ṣaaliḥ. *Diraasaat Fii Fiqh al-Lughat*. Hal. 309.

⁹⁸ *Ibid.* Hal. 313.

⁹⁹ Hilmii Khaliil. *Al-Kalimat, Diraasaat Lughawiyyat Mu‘jamiyyat*. Hal. 182.



Maksudnya: *Wahai orang-orang yang beriman! janganlah kamu mengatakan: "raa 'inaa",
sebaliknya katakanlah: "unzurna" dan dengarlah. Bagi orang-orang kafir itu
azab seksa yang pedih.*

Ini adalah kerana dalam bahasa orang-orang Yahudi terdapat satu perkataan yang sama bunyinya dengan  tetapi memberi makna “bodoh” dan apabila mereka mendapati perkataan itu terdapat juga dalam bahasa Arab mereka pun menggunakannya untuk mempermainkan orang-orang Islam. Oleh itu, al-Quran al-Karim melarang orang-orang Islam menggunakannya dan menyuruh menggunakan perkataan lain.¹⁰⁰

Dalam konteks analisis perkataan al-Quran al-Karim, penulis ingin menggabungkan antara pembahagian perkataan dan makna perkataan.

2.5.1 Monosemi

Seperti yang dibincangkan, makna perkataan boleh dibahagikan kepada empat bahagian, iaitu makna tersurat, makna tersirat dan makna majazi.

2.5.1.1 Makna Tersurat

Pengkaji-pengkaji yang mengkaji al-Quran al-Karim secara ilmiah menegaskan bahawa pemilihan perkataan dalamnya amat tepat bersesuaian dengan konteks yang dibincangnya. Ia tidak boleh digantikan dengan perkataan lain sama sekali dan sekiranya digantikan akan berlaku kecacatan padanya. Antara mereka ialah ‘Abd al-‘Aziim dalam tesis doktor falsafahnya yang dibukukan bertajuk *Khaṣaa’iṣ al-Ta’biir al-Qur’aaniyy Wa Simaatuhu al-Balaaghiyyat* yang menegaskan:

¹⁰⁰ ‘Abd al-‘Aziim. *Khaṣaa’iṣ al-Ta’biir al-Qur’aaniyy*. Hal. 1/252-253.

“Perkataan-perkataan dalam al-Quran dipilih tanpa ada satu perkataan pun yang disebut begitu sahaja, malah ia melalui perencanaan Allah Yang Maha Bijaksana dan Maha Mengetahui”.¹⁰¹

Apa yang dinyatakan ini adalah benar sekiranya dianalisis ayat-ayat al-Quran al-Karim secara mendalam dan ilmiah yang boleh digunakan Teori Kompenan Makna. Perkataan yang digunakan dalam al-Quran al-Karim mempunyai ciri-ciri makna yang sangat halus yang menepati hakikat dan realiti sesuatu yang disebut. Perkara ini berlaku pada semua perkataan yang digunakan sama ada perkataan konkrit atau abstrak. Contoh ketepatan makna pada perkataan konkrit ialah ayat 17 surah al-Baqarah:



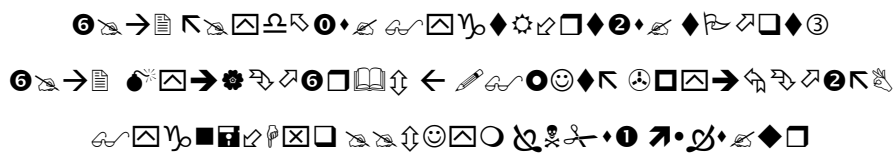
Maksudnya: *Perbandingan mereka samalah seperti orang yang menyalakan api. Apabila api itu menerangi sekelilingnya, Allah menghilangkan cahaya yang menerangi mereka.*

Ayat ini menceritakan mengenai orang-orang munafiq dan tindakan Allah SWT terhadap mereka. Allah SWT membuat perumpamaan tentang perbuatan mereka seperti orang yang menyalakan api, tetapi apabila ia menyala Allah SWT menghilangkan cahayanya. Di sini terdapat tiga perkataan yang perlu diperhatikan, iaitu نَار yang bererti api, ضَوْء dan نُور yang bererti cahaya. Ketika menggambarkan tindakan Allah SWT ke atas mereka, dinyatakan Dia hanya menghilangkan cahaya api sahaja bukannya api itu sendiri daripada mereka. Api mempunyai ciri membakar dan bercahaya, tetapi yang dihilangkan oleh Allah SWT ialah cahaya sahaja, manakala sifat membakar dikekalkan supaya ia membinasakan diri mereka. Ini bererti bahawa dengan adanya sifat munafiq, Allah SWT menghilangkan cahaya keimanan pada mereka dan mengekalkan kepanasan kekufuran yang menggelegak dalam hati mereka. Allah SWT juga tidak menggunakan perkataan ضَوْء kerana ia merupakan

¹⁰¹ ‘Abd al-‘Aziim. Khaṣaa’iṣ al-Ta‘biir al-Qur’aaniyy. Hal. 1/246.

lebih cahaya, kerana sekiranya yang dihilangkan itu adalah lebih cahaya, maka cahaya asal itu masih ada. Oeh kerana yang dihilangkan itu ialah cahaya itu sendiri, maka semuanya termasuk lebihannya juga hilang yang menggambarkan amat menebalnya sifat kekufuran dalam hati mereka.¹⁰²

Apa yang menariknya ialah al-Quran al-karim akan menukar gaya pengungkapan daripada satu perkataan yang nampaknya seolah-olah sudah betul kepada ungkapan lain yang memang menepati sesuatu yang ingin dinyatakan seperti ayat 2 surah al-Hajj:



Maksudnya: *Pada hari kamu melihatnya, setiap ibu penyusu akan melupakan anak yang disusukannya dan setiap perempuan yang sedang mengandung akan keguguran kandungannya.*

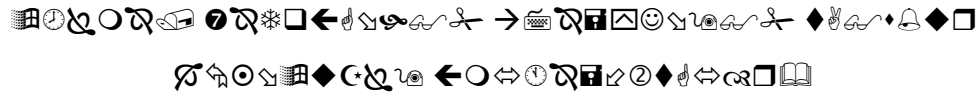
Ayat ini menceritakan mengenai suasana dahsyat hari qiamat yang menyebabkan wanita mengandung melahirkan anaknya. Allah SWT tidak menggunakan perkataan *حَامِل* yang bererti wanita mengandung, tetapi menggunakan *ذَات حَمْلٍ* yang bererti wanita yang mempunyai kandungan. Ini disebabkan perkataan *حَامِل* boleh juga memberi makna wanita yang boleh mengandung, iaitu bukan mandul, walaupun pada ketika itu dia tidak mengandung. Begitu juga makna wanita yang berada di permulaan mengandung yang belum nampak jelas. Akan tetapi apabila digunakan perkataan *ذَات حَمْلٍ*, ia hanya memberi makna wanita yang sedang mengandung dan jelas kehamilannya serta boleh melahirkan anak.¹⁰³ Keadaan ini menggambarkan betapa dahsyatnya peristiwa hari qiamat.

Ketepatan penggunaan perkataan dalam al-Quran al-Karim bukan sahaja terbatas kepada perkataan biasa, malah juga dalam penggunaan istilah. Antara istilah ini ada yang

¹⁰² Ibn al-Qayyim. al-Tafsir al-Qayyim. Hal. 114-128. Ibn al-Qayyim. I‘laam al-Muwaqqi‘iin. Hal. 1/150.

¹⁰³ Ibn al-Qayyim. al-Tafsir al-Qayyim. Hal. 270. Ibn al-Qayyim. Badaa’i‘ al-Fawaa’id. Hal. 4/21.

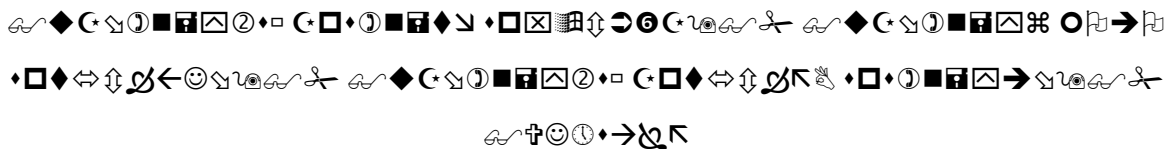
digunakan pada zaman lampau berkurun-kurun lamanya. Contohnya ialah ayat 54 surah Yusuf:



Maksudnya: *Raja berkata: "Bawalah ia kepadaku,
aku hendak menjadikannya pegawai khas aku"*

Ayat ini merupakan kata-kata pemerintah Mesir pada zaman Nabi Yusuf AS. (Orang-orang Mesir dahulu membezakan antara raja yang memerintah mereka sama ada mereka orang Mesir atau bukan. Raja yang bukan berasal dari Mesir dinamakan sebagai المَلِك dan yang berasal dari Mesir dinamakan sebagai Firaun. Pemerintah Mesir zaman Yusuf bukan berasal dari Mesir... maka dinamakan sebagai المَلِك dan pemerintah zaman Musa berasal dari Mesir maka dinamakan sebagai Firaun".¹⁰⁴

Demikianlah al-Quran al-Karim menggunakan istilah yang tepat mengikut penggunaannya pada zaman dahulu kala, malah apa yang lebih menakjubkan lagi ialah ia menggunakan istilah yang menepati penemuan sains dan teknologi pada zaman kini dari sudut ciri-ciri kompenan maknanya. Ini merupakan salah satu mukjizat ilmiah dan saintifik al-Quran al-Karim. Contohnya ialah □•①■□→☺☺☺☺ dan □◆↔⇄☺☺☺☺ seperti dalam ayat 14 surah al-Mukminun:



Maksudnya: *Kemudian Kami ciptakan air benih itu menjadi segumpal darah beku,
maka Kami ciptakan darah beku itu menjadi seketul daging,
lalu Kami ciptakan daging itu menjadi beberapa tulang.*

¹⁰⁴ Al-Saamarraa'iy. Iamasaat Bayaaniyyat. Hal. 7. Lihat juga: Faḍl Ḥasan. I'jaaz al-Qur'aan. Hal. 335.

Dalam bahasa Arab perkataan $\square \circ \bullet \blacksquare \boxtimes \rightarrow \text{لحم}$ mempunyai tiga makna:

- 1- ulat/lintah
- 2- melekat
- 3- darah beku

Kesemua ciri ini menepati realiti perkembangan janin pada peringkat keduanya. Pada peringkat ini ia menyerupai bentuk ulat/lintah dan melekat pada dinding rahim serta ia merupakan darah beku yang belum lagi berlaku aliran darah.¹⁰⁵

Begitu juga dengan istilah $\square \diamond \leftrightarrow \uparrow \downarrow \leftarrow \odot \text{لحم}$ yang dari sudut bahasa Arab bererti sesuatu yang digigit dan dikunyah oleh gigi. Ini juga menepati realiti janin selepas peringkat $\square \circ \bullet \blacksquare \boxtimes \rightarrow \text{لحم}$, iaitu peringkat janin menyerupai ketulan daging yang dikunyah.¹⁰⁶ Sebenarnya kajian juga menunjukkan bahawa ia mempunyai dua tahap, iaitu tahap permulaan sebelum terbentuknya anggota badan dan tahap seterusnya setelah terbentuknya anggota badan.¹⁰⁷ Ini juga digambarkan oleh al-Quran al-Karim ayat 5 surah al-Hajj:



¹⁰⁵ Syaraf Maḥmuud al-Quḏaat. Al-Taṣawwur al-Islaamiyy. Hal. 47-48. Majallat Aayaat. Bil. 9. Tahun Pertama. 2004. Amman. <http://islamonline.net/Arabic/Science/2002/06/Article07.shtml>.

Oleh itu, terjemahannya sebagai segumpal darah tidak tepat. Sepatutnya digunakan istilah sains yang lebih tepat.

¹⁰⁶ <http://islamonline.net/Arabic/Science/2002/06/Article07.shtml>. Lihat juga: Moris Bukai. al-Kutub al-Muqaddasat 'Alaa Ḍau' al-Ma'aarif al-Hadithaḏ. Hal. 13 Dipetik dari: Ṣalaah al-Khaalidiyy. Al-Bayaan Fii I'jaaz al-Qur'aan. Hal. 299.

¹⁰⁷ <http://islamonline.net/Arabic/Science/2002/06/Article07.shtml>.

Maksudnya: *Wahai umat manusia, sekiranya kamu menaruh syak tentang kebangkitan, maka sesungguhnya Kami telah menciptakan kamu dari tanah, kemudian dari setitik air benih, kemudian dari segumpal darah beku, kemudian dari seketul daging yang disempurnakan kejadiannya dan yang tidak disempurnakan kerana Kami hendak menerangkan kepada kamu (kekuasaan kami). Kami pula menetapkan dalam kandungan rahim apa yang Kami kehendaki hingga ke suatu masa yang tertentu.*

Antara contoh lain berkaitan dengan ketepatan istilah mengikut sains ialah ayat 88 surah al-Naml:



Maksudnya: *Engkau melihat gunung-ganang, engkau menyangkanya tetap, padahal ia bergerak seperti bergerakanya awan; (Demikianlah) perbuatan Allah yang telah membuat setiap sesuatu dengan serapi-rapinya. Sesungguhnya Dia amat mendalam pengetahuannya tentang apa yang kamu lakukan.*

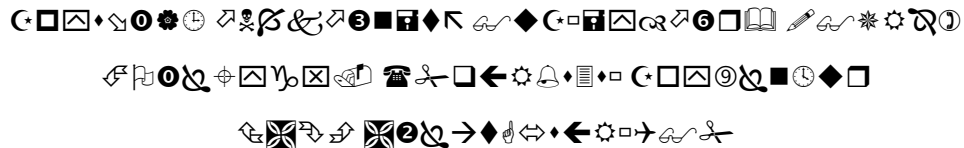
Persoalannya ialah kenapa Allah SWT menggambarkan hakikat pergerakan gunung-ganang seperti pergerakan awan. Al-Sya‘raawiyy berkata:

“Awan tidak bergerak dengan sendirinya, tetapi ia ditolak oleh kekuatan lain, iaitu kekuatan angin... Maka gerakan awan bukanlah merupakan gerakan sendiri tetapi gerakannya bersifat ikutan kepada gerakan angin...Sesungguhnya gerakan gunung-ganang yang besar ini bukanlah merupakan gerakan secara sendiri seperti

gerakan bumi ... Bukit tidak bergerak sendirinya...tetapi ia bergerak mengikut pergerakan bumi”¹⁰⁸

Jelas daripada sini bahawa rahsia kenapa dipilih perkataan gerakan awan sebagai perumpamaan untuk menyatakan bahawa bumi ini bergerak yang dapat difahami dan disedari oleh orang yang berfikir, tetapi dinyatakan secara tidak langsung agar tidak timbul kelam kabut dalam kalangan orang kafir bagaimana mungkin bumi bergerak sebagaimana yang berlaku di barat pertentangan antara agama dan sains. Ini juga menepati fakta sains yang diterima umum pada hari ini.

Ketepatan makna ini juga berlaku pada sesuatu benda yang mempunyai tahap dan peringkat tertentu khususnya apabila dilihat secara perbandingan ayat seperti ayat 31 surah al-Qamar dan ayat 5 surah al-Fiil:



Maksudnya: *Sesungguhnya Kami hantarkan kepada mereka satu pekikan, lalu mereka menjadi seperti ranting-ranting dan daun-daun yang hancur.*



Maksudnya: *Ia melontar mereka dengan batu-batu dari sijjil, lalu Dia menjadikan mereka seperti daun-daun kayu yang dimakan ulat.*

Kedua-dua ayat ini menceritakan mengenai balasan Allah SWT terhadap kaum yang menentang-Nya dengan memperumpamakan mereka dengan daun kering. Akibat balasan

¹⁰⁸ Al-Sya‘raawiyy. Al-Muntakhab Fii Tafsir al-Qur’aan. Hal. 55-56.

tersebut kaum Thamud dalam ayat pertama telah menjadi seperti هَشِيم dan Orang Quraish pula dalam ayat kedua menjadi seperti عَصْف . Perkataan هَشِيم bererti daun kering yang gugur lalu dipijak dan dibuang najis ke atasnya oleh binatang . Perkataan عَصْف pula bererti daun kering yang gugur lalu dimakan habis dan bertukar menjadi benda lain dan ia lebih buruk daripada هَشِيم . Ini bersesuaian dengan konteks dan kandungan surah al-Fil yang menceritakan mengenai kejahatan tentera Abrahah yang sangat buruk sehinggakan sanggup ingin meruntuhkan Kaabah hanya kerana sikap dengki sahaja. Justeru, balasan kebinasaan mereka lebih dahsyat sehingga mereka menjadi seperti daun yang dimakan dan berubah badan mereka, berbeza dengan kaum Thamud yang badan mereka hanya menjadi seperti daun kering yang dipijak dan dibuang najis ke atasnya sahaja.¹⁰⁹ Perbezaan antara kedua-dua perkataan ini terletak kepada tahap dan peringkat kemusnahan daun tumbuhan yang digunakan sesuai dengan tahap kejahatan yang dilakukan.

Begitu juga perbandingan antara ayat 20 surah al-Qamar dan ayat 7 surah al-Haqqah:

كَلِمَاتٍ كَانَتْ آيَاتٍ لِّهَٰؤُلَاءِ لَٰكِن كَانُوا أَصْحَابَ الْأَعْيُنِ الْمُرْسِلِينَ
 فَسَوَّاهُمْ كَمَا سَوَّىٰ لَنَا نَارًا كَانَتْ سَاقِيَةً لِّبَنَاتِنَا لَكِن كَانُوا كَٰفِرِينَ

Maksudnya: *Ia menumbangkan manusia,
 seolah-olah mereka adalah batang-batang pohon kurma yang terbongkar.*

فَوَجَدْتُهُمْ كَمَزَّجْتَ السَّلْمَ وَالْإِسْمَاقِيَّةَ وَنَجَسْتَ عَلَيْهِمُ الْمَنَىٰ
 فَسَوَّاهُمْ كَمَا سَوَّىٰ لَنَا نَارًا كَانَتْ سَاقِيَةً لِّبَنَاتِنَا لَكِن كَانُوا كَٰفِرِينَ
 فَسَوَّاهُمْ كَمَا سَوَّىٰ لَنَا نَارًا كَانَتْ سَاقِيَةً لِّبَنَاتِنَا لَكِن كَانُوا كَٰفِرِينَ
 فَسَوَّاهُمْ كَمَا سَوَّىٰ لَنَا نَارًا كَانَتْ سَاقِيَةً لِّبَنَاتِنَا لَكِن كَانُوا كَٰفِرِينَ

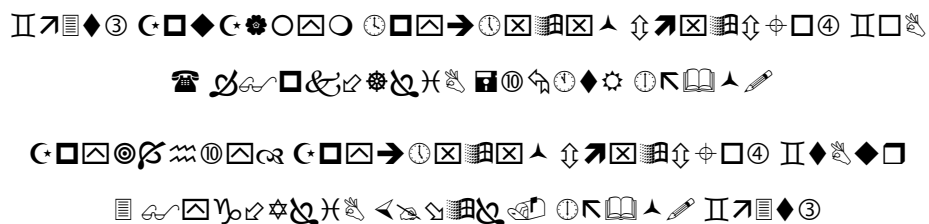
Maksudnya: *Ia mempermudahnya menyerang mereka tujuh malam lapan hari,
 maka engkau melihat kaum itu bergelimpangan mati,
 seolah-olah mereka batang-batang pohon kurma yang lompong.*

¹⁰⁹ ‘Abd al-Fattaah Fayyuud. *Min Balaaghah al-Nazm al-Qur’aaniyy*. Hal. 306.



Dalam ayat pertama digunakan ungkapan pohon kurma yang terbongkar dan dalam ayat kedua digunakan pohon kurma lompong. Ini merupakan dua peringkat keadaan yang berlaku kepada pohon kurma yang mana peringkat kedua lebih buruk dan menjadi reput berbanding dengan peringkat pertama. Kenapa dibezakan antara dua ayat tersebut?

Ayat pertama menggambarkan kesan yang menimpa kaum tersebut akibat dilanda rebut taufan pada permulaannya yang menyebabkan mereka menjadi seperti pohon kurma yang terbongkar, tetapi masih lagi keras dan kuat. Sementara ayat kedua pula menggambarkan kaum tersebut dilanda ribut setelah lapan hari tujuh malam, lalu mereka menjadi seperti pohon kurma yang reput dan buruk.¹¹⁰ Jelas daripada sini sebab dibezakan gambaran perumpamaan itu adalah kerana perbezaan balasan dan kesan yang menimpa kaum itu.

Selain daripada ketepatan makna pada perkataan konkrit, ia juga berlaku pada perkara maknawi dan abstrak seperti ayat 85 surah al-Nisa’:



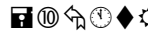


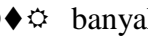




Maksudnya: *Sesiapa yang memberikan syafaat yang baik nescaya dia akan memperoleh bahagian tertentu daripadanya. Begitu juga, sesiapa yang memberikan syafaat yang buruk, nescaya dia akan mendapat bahagian tertentu daripadanya.*

Perkataan  and  mempunyai makna am yang sama, iaitu bahagian , tetapi secara terperinci terdapat perbezaan yang halus kerana masing-masing mempunyai ciri-ciri makna yang berbeza seperti berikut¹¹¹:

¹¹⁰ ‘Abd al-Fattaah Fayyuud. Min Balaaghat al-Nazm al-Qur’aaniyy. Hal. 18.


¹¹¹ ‘Abd al-Fattaah Fayyuud. Min Balaaghat al-Nazm al-Qur’aaniyy. Hal. 7-8

- a-  bererti bahagian yang sama, sementara  pula bererti bahagian yang mengandungi lebih. Oleh itu, penggunaan  untuk kebaikan menunjukkan bahawa balasan kebaikan adalah berganda dan sebaliknya penggunaan  untuk keburukan menunjukkan bahawa balasan kejahatan hanya setimpal dengan sesuatu perbuatan.
- b-  dengan maksud bahagian kebiasaannya digunakan pada keburukan dan jarang digunakan pada kebaikan, sementara  banyak digunakan pada kebaikan.
- c-  digunakan untuk bahagian yang manusia bergantung kepadanya. Maka penggunaannya untuk keburukan adalah untuk menunjukkan bahawa balasannya adalah besar di sisi Allah SWT kerana adalah sama dengan pergantungan yang diletakkan kepadanya.
- d-  juga memberi makna jaminan. Maka penggunaannya untuk kejahatan menunjukkan bahawa orang yang memberi syafaat akan menanggung dosanya akibat jaminannya itu.

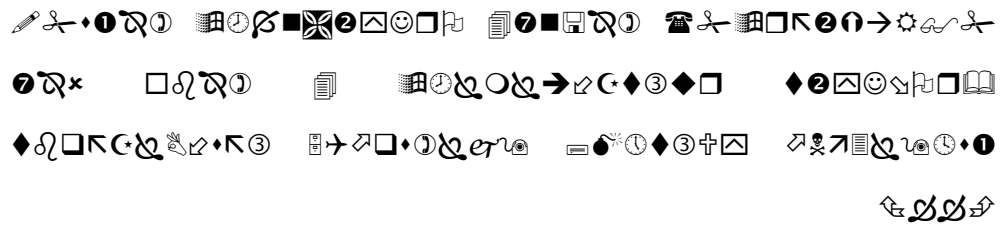
Antara perkataan abstrak yang berlaku ketepatan makna ialah sifat sesuatu khususnya apabila dilihat secara perbandingan ayat. Contohnya ialah ayat 191 dan 217 surah al-Baqarah:




Maksudnya: *Fitnah itu lebih dahsyat daripada pembunuhan*




Maksudnya: *Fitnah itu lebih besar daripada pembunuhan*



Maksudnya: *Dialah yang menjadikan bintang-bintang bagi kamu supaya kamu berpandukan kepadanya dalam kegelapan malam di darat dan di laut. Sesungguhnya Kami telah jelaskan secara terperinci tanda-tanda kebesaran (Kami) bagi orang-orang yang mengetahui. Dialah juga yang menhidupkan kamu dari diri yang satu, maka disediakan tempat tetap dan tempat simpanan. Sesungguhnya Kami telah jelaskan secara terperinci tanda-tanda kebesaran (Kami) bagi orang-orang yang mengerti. Dialah juga yang menurunkan hujan dari langit, lalu Kami tumbuhkan dengan air hujan itu segala jenis tumbuh-tumbuhan, kemudian Kami keluarkan daripadanya tanaman yang menghijau yang Kami keluarkan pula dari tanaman itu bijian yang banyak dan dari pohon-pohon kurma dari mayang-mayangnya tandan-tandan buah yang mudah dipetik. (Kami jadikan) kebun-kebun dari anggur dan zaiton serta buah delima yang serupa dan tidak serupa. Perhatikanlah kamu kepada buahnya apabila ia berbuah dan ketika masaknyanya. Sesungguhnya pada yang demikian itu terdapat tanda-tanda (kekuasaan Kami) bagi orang-orang yang beriman.*

Terdapat tiga *faasilat* dalam ayat-ayat tersebut, iaitu orang yang mengetahui, orang yang mengerti dan orang yang beriman. Kesemuanya digunakan dalam bentuk yang sesuai dan tepat dengan keterangan sebelumnya. Ungkapan orang yang mengetahui dalam ayat pertama adalah sesuai dengan maklumat mengenai bintang dan falak yang merupakan perkara yang diketahui oleh orang Arab dan umat-umat lain. Ungkapan orang yang mengerti dalam ayat kedua pula adalah sesuai dengan jiwa manusia, kejadian, rezeki, urusan kehidupan dan kematiannya yang berasaskan kepada pemerhatian, membuat kesimpulan dan berfikir kerana ia merupakan tahap yang lebih tinggi dari mengetahui.

Sementara ungkapan orang yang beriman dalam ayat ketiga pula sesuai dengan tanda-tanda kekuasaan Allah SWT.¹¹³

Jenis *faasilat* yang kedua ialah perbezaan *faasilat* bagi perkara yang sama seperti ayat 34 surah Ibrahim dan ayat 18 surah al-Nahl:



Maksudnya: *Sekiranya kamu mengira nikmat Allah kamu tidak dapat menghitungnya.*

Sesungguhnya manusia sangat zalim dan kufur.



Maksudnya: *Sekiranya kamu mengira nikmat Allah kamu tidak dapat menghitungnya.*

Sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Mengasihani.

Kenapa dibezakan *faasilat* sedangkan kandungan kedua-duanya sama? Ini adalah kerana surah Ibrahim yang mengandungi ayat pertama banyak menyebut tentang nikmat-nikmat yang banyak. Oleh itu, penekanan diberikan kepada sikap manusia yang sedikit sahaja bersyukur, sedangkan ramainya adalah menzalimi diri sendiri dan kufur. Sementara surah al-Nahl yang mengandungi ayat kedua pula membincangkan tentang sifat Allah SWT dan sikap orang-orang menyekutukan-Nya. Oleh itu, penekanan di sini adalah kepada sifat Allah SWT yang Maha Pengampun dan Pengasihani.¹¹⁴

¹¹³ ‘Abd al-‘Aziim. Khaṣaa’iṣ al-Ta‘biir al-Qur’aaniyy. 1/227-228. Faḍl Ḥasan. I’jaaz al-Qur’aan. 229-230.

¹¹⁴ ‘Abd al-‘Aziim. Khaṣaa’iṣ al-Ta‘biir al-Qur’aaniyy. Hal. 1/229.

Oleh itu, para ahli tafsir dan balaghah menyatakan bahawa *faṣīlat* dalam al-Quran al-Karim tidak digunakan dengan mengabaikan makna atau kehendak situasi ayat, tetapi berdasarkan konteks ayat yang teliti.¹¹⁵

Daripada perbincangan lalu, apabila diteliti situasi penggunaan makna tersurat, dapat dirumuskan bahawa ia banyak digunakan dalam al-Quran al-Karim pada perkara-perkara berkaitan fakta, istilah, hakikat sesuatu, hakikat ilmiah dan fakta sejarah. Dengan kata lain secara amnya ia digunakan pada perkara-perkara berkaitan fakta dan hakikat sesuatu sama ada sejarah atau ilmiah termasuk istilah dan seumpamanya yang memerlukan ketepatan dan kehalusan.

2.5.1.2 Makna Tersirat

Sebagaimana yang telah dijelaskan bahawa makna tersirat ialah makna sampingan dan tambahan kepada makna tersurat. Oleh itu, makna tersurat masih tetap difahami, namun di samping itu terdapat makna lain yang dapat difahami dari sesuatu perkataan itu sama ada hubungannya dekat atau jauh.

Makna tersirat ini juga banyak digunakan dalam al-Quran al-Karim. Ini dijelaskan oleh pengkaji-pengkaji al-Quran al-Karim seperti ‘Abd al-Fattaah Laasyiin umpamanya yang menyatakan:

*“Al-Quran menyebut perkataan-perkataan pada tempat-tempat yang amat penting. Kita melihatnya tidak terbatas kepada makna yang difahaminya secara langsung pada asalnya, malah ketika diselidiki dan dihalusi pada perkataan itu, kita dapati maknanya luas dan ia mempunyai pancaran-pancaran yang bercahaya yang menunjukkan sesuatu makna yang lebih penting dan halus”.*¹¹⁶

¹¹⁵ Ṭaalib Muḥammad. Al-Balaaghat al-‘Arabiyyat, ‘Ilm al-Ma‘aani Baina Balaaghat al-Qudaamaa Wa Usluubiyyat al-Muḥdathiin. Hal. 64.

¹¹⁶ ‘Abd al-Fattaah Laasyiin. Ṣafaa’ Al-Kalimat. Hal. 17.

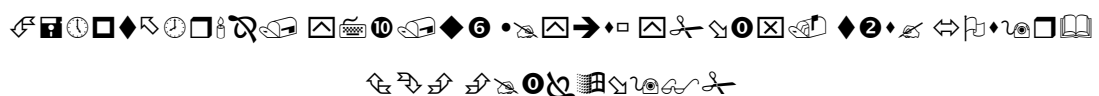
Contohnya ialah ucapan salam yang menggunakan perkataan *السَّلَام* yang bererti selamat dengan tujuan mendoakan keselamatan terhadap pendengar, tetapi makna tersiratnya ialah mengingatkan kita dengan Allah SWT dan dalam masa yang sama merupakan zikir kerana *السَّلَام* merupakan salah satu nama-Nya yang mulia.

Penulis bersetuju dengan kata-kata pengkaji tadi tetapi kenyataannya bahawa makna tersirat lebih penting boleh dipersoalkan kerana makna yang lebih penting sebenarnya ialah makna tersurat dan itulah tujuan sesuatu ungkapan yang semestinya difahami daripadanya. Makna tersirat pula berfungsi sebagai tambahan yang dapat difahami oleh sebahagian orang sahaja.

‘Abd al-‘Aal Saalim juga menjelaskan:

“Rahsia mukjizat al-Quran ialah makna bahasa sesuatu perkataan itu tiada tolok bandingnya ... Ia terbit daripada pancaran-pancaran makna yang konteks dan susunan ayatnya memberikannya kekuatan dan ketinggian”¹¹⁷

Makna tersirat dalam al-Quran al-Karim kadang-kadang mempunyai beberapa peringkat yang hanya difahami oleh sebahagian orang sahaja khususnya pakar bahasa yang menghayatinya dan bukannya semua orang. Contohnya ialah ayat:



Maksudnya: *Tidakkah engkau mengetahui*

bagaimana Tuhanmu telah perlakukan kepada tuan-tuan empunya gajah?

Makna tersuratnya ialah tuan empunya gajah. Makna tersiratnya dapat dilihat daripada makna asal perkataan itu, iaitu kawan yang menunjukkan bahawa mereka itu seolah-olah sejenis dengan binatang dari sudut kebinatangan dan tidak berakal. Ia juga menunjukkan makna tersirat peringkat seterusnya yang boleh difahami dari penggunaan perkataan kawan

¹¹⁷ ‘Abd al-‘Aal Saalim. *Qadaayaa Qur’aaniyyat Fii Dau’ al-Dirasaat al-Lughawiiyyat*. Hal. 102.

yang selalu digunakan untuk orang yang lebih rendah daripada orang yang menjadi kawan. Ini menunjukkan secara tersiratnya bahawa mereka itu lebih buruk keadaannya dan lebih rendah kedudukannya daripada binatang.¹¹⁸

Makna tersirat ini dapat dilihat dan dikesan melalui pelbagai stuktur bahasa. Antaranya yang dapat dikenalpasti oleh penulis ialah perkara-perkara berikut:

a- Ijaaz.

Ijaaz bermaksud penggunaan perkataan yang sedikit tetapi mempunyai makna yang luas. Ia dibahagikan kepada dua bahagian, iaitu *ijaaaz qaṣr* dan *ijaaaz ḥadhf*. *Iijaaaz qaṣr* bermaksud penggunaan perkataan yang padat dengan maksud yang luas dan isi kandungan yang banyak. Antara contohnya ialah ayat 179 surah al-Baqarah:



Maksudnya: *Dalam hukuman qisas itu ada jaminan hidup bagi kamu, wahai orang-orang yang berakal fikiran, semoga kamu bertaqwa.*

Perkataan yang digunakan untuk menggambarkan kepentingan ialah kehidupan. Makna tersuratnya ialah kehidupan yang sedia difahami yang berlawanan dengan kematian, tetapi ia mempunyai makna tersirat yang luas, iaitu kehidupan, keselamatan, keamanan, kedamaian dan kestabilan, kerana apabila manusia mengetahui bahawa apabila ia melakukan pembunuhan, lalu ia akan dikenakan hukuman balas, sudah tentu dia tidak akan berani melakukannya, maka akan wujudlah suasana selamat, aman, damai dan stabil dalam sesebuah masyarakat dan negara.

¹¹⁸ Al-Raaziyy. Al-Tafsiir al-Kabiir. Hal. 11/290.

Dalam bahasa Arab ada satu ungkapan yang memberi makna yang hampir sama, iaitu (الْقَتْلُ أَنْفَى لِلْقَتْلِ) yang bererti pembunuhan boleh menghalang pembunuhan. Ulama membandingkan antara ungkapan ini dan ayat al-Quran al-Karim tadi dan mereka mendapati lebih daripada dua puluh alasan bahawa ayat tersebut lebih memberikan makna yang dimaksudkan berbanding dengan ungkapan bahasa Arab tersebut. Antaranya yang penting ialah¹¹⁹:

- a- Perkataan kehidupan yang digunakan lebih jelas untuk menyatakan maksud keselamatan dan kestabilan.
- b- Perkataan kehidupan lebih senang diterima oleh jiwa manusia berbanding dengan pembunuhan.
- c- Perkataan pembunuhan menampakkan kejahatan berbanding dengan qisas yang menampakkan keadilan.
- d- Perkataan pembunuhan tidak semestinya dapat menghalang pembunuhan lain kerana ia mungkin merupakan pembalasan adil atau melampaui batasan. Ini berbeza dengan qisas yang hanya memberi makna pembunuhan adil dan mempunyai prosudernya yang tersendiri.
- e- Qisas lebih umum yang merangkumi maksud bunuh balas dan luka.

Antara contoh perkataan yang ringkas dan padat serta mempunyai makna luas ialah ayat 90 surah al-Nahl:



¹¹⁹ ‘Abd al-Fataah Fayyud Basyuuniyy. Min Balaaghat al-Nazm al-Qur’aaniyy. Hal. 281.



Maksudnya: *Sesungguhnya Allah menyuruh berlaku adil dan berbuat kebaikan, serta memberi bantuan kepada kaum kerabat dan melarang daripada melakukan perbuatan-perbuatan yang keji dan mungkar serta kezaliman. Dia menasihatkan kamu semoga kamu mengambil peringatan.*

Sifat-sifat yang disebut dalam ayat ini sama ada baik atau buruk mempunyai makna yang luas dan merangkumi apa sahaja sifat dan perbuatan yang terkandung di dalamnya. Adil bererti cara yang benar dan ihsan pula ialah ikhlas dan muraqabah yang menuntut ketelitian dan ketundukan serta takut kepada Allah SWT. Membantu sanak saudara merangkumi pelbagai amalan sunat yang boleh dilakukan. Sementara kekejian ialah apa sahaja sifat buruk sama ada dalaman atau luaran dan kemungkaran pula ialah apa sahaja yang diharamkan oleh Islam. Manakala kezaliman ialah perasaan bongkak dan melakukan perbuatan yang melampau dan melanggar batasan Allah SWT.¹²⁰

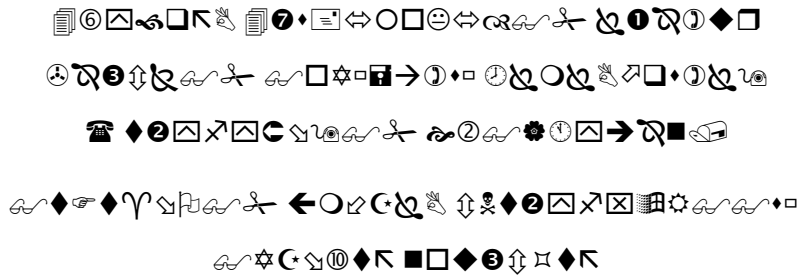
Oleh itu, Ibn Mas'ud telah menyatakan:

*“Tidak ada dalam al-Quran satu ayat yang mengumpulkan kebaikan dan kejahatan berbanding dengan ayat ini. Al-Hasan pernah satu ketika membaca ayat ini dan berhenti lalu berkata: Sesungguhnya Allah SWT mengumpulkan kepada kamu kebaikan keseluruhannya dan kejahatan keseluruhannya dalam satu ayat ini”.*¹²¹

Ijaz ḥadhf pula bermaksud pengguguran perkataan atau ungkapan dalam sesuatu ayat. Makna tersirat juga boleh difahami melalui pengguguran ini seperti ayat 60 surah al-Baqarah:

¹²⁰ ‘Abd al-Fattaah Fayyuud. *Min Balaaghat al-Nazm al-Qur’aaniyy*. Hal. 277-278.

¹²¹ Al-Suyuutiyy. *Al-Itqaan*. Hal. 3/164.



Maksudnya: *Ketika Nabi Musa memohon supaya diberikan air kepada kaumnya, maka Kami berfirman: "Pukullah batu itu dengan tongkatmu", lalu terpancutlah dari batu itu dua belas mata air.*

Asal ungkapan dalam ayat di atas ialah “Pukullah batu itu dengan tongkatmu, maka dia pun memukul, lalu terpancutlah dari batu itu dua belas mata air. Ungkapan yang digugurkan ialah “lalu dia memukul”. Sebab digugurkan kerana ia boleh difahami dari konteks ayat dan sekiranya disebut perkara yang jelas tanpa sesuatu sebab ia merupakan kata-kata yang tidak bersifat balaghah. Apa yang lebih penting yang melibatkan makna tersirat ialah (pengguguran ini di samping menjadikannya ringkas dan padat, ia juga memberi makna cepatnya berlaku pancutan... dan cepatnya Musa menjalankan suruhan Tuhannya sehinggakan masa antara baginda menerima arahan dan pelaksanaannya tidak disebut disebabkan terlalu singkat).¹²²

Antara bentuk pengguguran juga ialah ayat 91 surah al-Baqarah:



Maksudnya: *Katakanlah: "Jika demikian mengapa kamu membunuh Nabi-Nabi Allah pada masa yang lalu sekiranya kamu benar-benar orang-orang yang beriman?"*

Soalan tersebut diajukan oleh Nabi Muhammad SAW atas arahan Allah SWT kepada orang-orang yahudi pada zaman Baginda, sedangkan yang membunuh Nabi-Nabi bukanlah

¹²² ‘Abd al-‘Azim. Khaṣaa’iṣ al-Ta’biir al-Qur’aaniyy. Hal. 2/76.

mereka tetapi datuk nenek mereka. Asal ungkapan dalam ayat ini ialah “kenapa datuk nenek kamu membunuh Nabi-Nabi Allah”, kemudian ungkapan “datuk nenek” digugurkan dan dikekalkan perkataan “kamu” sahaja. Makna tersiratnya adalah untuk menunjukkan bahawa mereka juga sama dengan datuk nenek mereka dalam melakukan jenayah.¹²³

b- Taḍmiin

Taḍmiin mengikut al-Suyuūṭiyy ialah:

*“Memberi makna sesuatu perkataan kepada sesuatu perkataan lain dan ia berlaku pada kata nama, kata kerja dan kata tugas... Ia berlaku pada kata kerja dengan memberikan makna sesuatu kata kerja kepada sesuatu kata kerja lain, lalu ia mempunyai dua makna kata kerja serentak dengan menyebut kata kerja transitif yang digandingkan dengan kata tugas yang bukan biasa dengannya”*¹²⁴

Ibn Hisyaam pula menyatakan bahawa:

“Mereka - orang Arab - memberikan makna sesuatu perkataan kepada perkataan lain, lalu mereka menjadikannya berfungsi dengan fungsi perkataan tadi...Faedahnyanya supaya sesuatu perkataan itu berfungsi dengan fungsi dua perkataan”.¹²⁵

Ini bererti bahawa sesuatu perkataan itu mempunyai makna tersuratnya yang tersendiri dan makna tersirat itu datang daripada makna lain baru yang diberikan kepadanya yang difahami melalui penggunaan kata tugas. Contohnya ayat 6 surah al-Insan:



¹²³ Ibid. Hal. 1/395

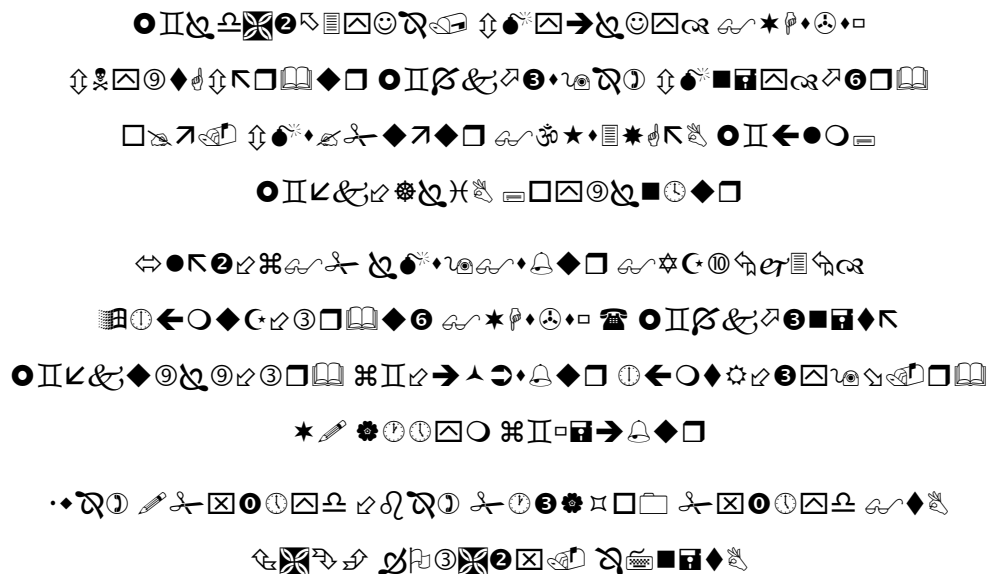
¹²⁴ Al-Suyuūṭiyy. Mu'tarak al-Aqraan. Hal. 1/263.

¹²⁵ Ibn Hisyaam. Mughnii al-Labiib. Hal. 2/193.

Maksudnya: *Mata air yang diminum daripadanya oleh hamba-hamba Allah yang mereka boleh mengalirkannya dengan mudah.*

Kata kerja ④♦③↑♠□④ yang bererti minum tidak memerlukan harf ب dalam bahasa Arab kerana ia merupakan kata kerja transitif. Namun dalam ayat ini digunakannya huruf tersebut bersamanya. Sebabnya ialah kata kerja ini mengandungi makna يَرْوِي yang digunakan harf ب bersamanya yang bererti puas. Melalui cara ini, kata kerja ini mempunyai makna tersuratnya yang asal, iaitu minum dan juga makna tersiratnya, iaitu puas yang bukan hanya sekadar minum sahaja.¹²⁶

Contoh lain ialah ayat 31 surah Yusuf:



Maksudnya: *Maka apabila dia (Zulaikha) mendengar cacian mereka, Dia pun menjemput mereka dan menyediakan jamuan untuk mereka serta memberi sebilah pisau kepada setiap seorang daripada mereka. Pada ketika itu dia berkata (kepada Yusuf): "Keluarlah di hadapan mereka". Maka ketika mereka melihatnya, mereka tercengang, lalu memotong-motong tangan mereka sambil berkata: "Maha Suci Allah! Ini bukanlah seorang manusia, Ini pasti malaikat yang mulia!"*

¹²⁶ Ibn al-Qayyim. Badaa'i' al-Fawaa'id. Hal. 2/21.

Ayat ini menceritakan mengenai isteri pemerintah Mesir yang cuba menggoda Nabi Yusuf AS tetapi ditolaknya. Cerita ini menjadi buah mulut wanita-wanita di tempat itu, lalu dia merancang peristiwa tersebut. Sebenarnya kata kerja **سَمِعَتْ** yang bererti mendengar tidak memerlukan harf **بِ** tetapi digunakan di sini harf tersebut kerana kata kerja itu mengandungi makna **أَخْبِرَ** yang bererti diberitahu yang memerlukan harf tersebut. Dengan itu, kata kerja **سَمِعَتْ** mengandungi dua makna, iaitu mendengar dan diberitahu. Tujuannya (untuk menyatakan perhatian dan keinginan isteri pemerintah tersebut untuk mendengar apa sahaja yang dikatakan tentangnya).¹²⁷

c- Pola Morfologi dan Isytiqaaq (Derivasi)

Makna tersirat juga boleh difahami daripada penggunaan pola morfologi.¹²⁸ Contohnya ialah penggunaan jamak perkataan **نِعْمَةٌ**, iaitu **أَنْعَمَ** sebagai jamak qillat dan **نَعِمَ** sebagai jamak kathrat yang digunakan dalam ayat 20 surah Luqman dan ayat 121 surah al-Nahl :



Maksudnya: *Tidakkah kamu memerhatikan bahawa Allah telah memudahkan bagi kamu apa sahaja yang ada di langit dan apa sahaja yang ada di bumi dan telah melimpahkan*

¹²⁷ Faḍl Ḥasan. I'jaz al-Qur'aan. Hal. 243.

¹²⁸ Perbincangan mengenai pemilihan morfologi akan disebut lebih terperinci dalam bab tiga nanti.

kepada Kamu nikmat-nimat-Nya yang zahir dan yang batin? Dalam pada itu, ada antara manusia orang yang membantah terhadap Allah tanpa sebarang ilmu pengetahuan, petunjuk dan Kitab yang menerangi (kebenaran).



Maksudnya: *la sentiasa bersyukur akan nikmat-nikmat Allah.*

Dia telah memilih dan menunjukkannya ke jalan yang lurus.

Secara perbandingannya, digunakan jamak kathrat نعم dalam ayat 20 surah Luqman dalam konteks menyatakan nikmat Allah SWT yang banyak dan digunakan jamak qillat أنعم dalam ayat 121 surah al-Nahl dalam konteks mensyukuri nikmat Allah SWT oleh Nabi Ibrahim AS untuk menunjukkan bahawa nikmat Allah SWT adalah tidak terhingga dan terhitung banyaknya dan manusia tidak mampu mensyukuri kesemuanya, tetapi yang mampu disyukuri hanya sebahagian sahaja.¹²⁹ Dari sudut lain pula, penggunaan jamak qillat dalam ayat 121 surah al-Nahl juga menunjukkan bahawa Nabi Ibrahim AS tidak jemu daripada mensyukuri nikmat yang sedikit, apatah lagi dengan nikmat yang banyak.¹³⁰

Perkataan أنعم juga digunakan dalam ayat 112 surah al-Nahl:



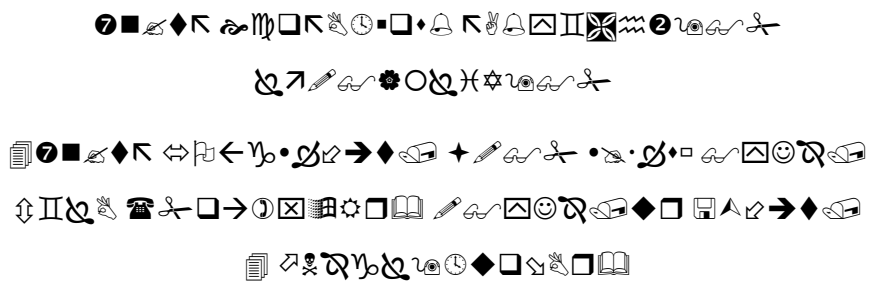
¹²⁹ Al-Saamarra'iy. Al-Ta'biir al-Qur'aaniyy. Hal. 40.

¹³⁰ Abuu al-Su'uud. Irsyaad al-'Aql al-Saliim Ilaa Mazaayaa al-Qur'aan al-Kariim. Hal. 5/149.

Maksudnya: *Allah memberikan satu contoh sebuah negeri yang aman damai, tenteram dan rezekinya datang mewah dari setiap tempat, kemudian penduduknya kufur nikmat-nikmat Allah itu, maka Allah membiarkan mereka merasakan kelaparan dan ketakutan yang meliputi keseluruhannya disebabkan apa yang mereka telah lakukan.*

Penggunaan perkataan **أَنْعَمَ** dalam bentuk jamak qillat menunjukkan bahawa penduduk tempat tersebut mengkufuri nikmat Allah SWT yang sedikit, lalu mereka dibalas dengan balasan yang dahsyat. Ini mengisyaratkan bahawa betapa dahsyatnya balasan apabila kekufuran itu terhadap nikmat yang banyak.¹³¹

Sehubungan dengan pola morfologi, makna tersirat juga mungkin difahami daripada isytiqaaq perkataan seperti ayat 34 surah al-Nisa’:



Maksudnya: *Kaum lelaki itu adalah pemimpin terhadap kaum perempuan kerana Allah telah melebihkan orang-orang lelaki daripada orang-orang perempuan dan juga kerana orang-orang lelaki telah membelanjakan sebahagian dari harta mereka.*

Perkataan **يَرْبِيهِنَّ** memberi makna menjadi pemimpin yang mengandungi maksud berkuasa ke atas wanita. Namun, daripada asal isytiqaaq perkataan ini, iaitu **قَامَ** yang bererti berdiri boleh difahami makna tersirat bahawa lelaki juga hendaklah memberi keselesaan kepada wanita kerana berdirinya lelaki bererti duduknya wanita yang bermaksud lebih selesa.

¹³¹ Abuu al-Su’uud. Irsyaad al-‘Aql al-Saliim Ilaa Mazaayaa al-Qur’aan al-Kariim. Hal. 5/145.

d- Faaṣilat

Sebagaimana disebut sebelum ini *faaṣilat* bererti perkataan yang terletak di hujung ayat atau keratan ayat. Melalui *faaṣilat* juga boleh difahami makna tersurat seperti ayat 118 surah al-Maidah:



Maksudnya: "Jika Engkau menyeksa mereka, maka sesungguhnya mereka adalah hamba-hamba-Mu dan jika Engkau mengampunkan mereka, maka sesungguhnya

Engkaulah sahaja Yang Maha Berkuasa, lagi Maha Bijaksana"

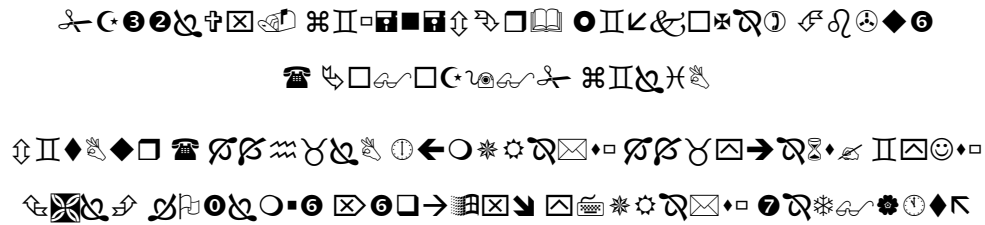
Ayat ini merupakan kata-kata al-Masih Isa AS kepada Allah SWT. Dari sudut maknanya, sepatutnya ia diakhiri dengan ungkapan Yang Maha Pengampun lagi Maha Pengasihani, tetapi yang digunakan ialah Yang Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana. ‘Abd al-‘Aziim menyatakan:

*“Rahsia pertukaran ini ialah orang yang hanya boleh mengampun seseorang yang sepatutnya mendapat balasan ialah orang yang paling atas yang tiada siapa dapat menolak hukumannya dan juga yang hebat perkasa yang tidak boleh dikalahkan. Kalaulah begitu keadaannya, maka Yang Maha Bijaksana tidak akan meletakkan sesuatu kecuali pada tempat yang sewajarnya, sehingga dia tidak boleh dituduh memberi pengampunan kepada orang yang tidak layak”.*¹³²

Maksudnya ialah Allah SWT ingin menyatakan secara tersirat bahawa hanya Dia sahaja yang boleh memberi pengampunan kerana Dia bersifat Maha Perkasa. Walaupun begitu, pengampunannya bukanlah mengikut suka hati sehinggakan orang yang sepatutnya dibalas juga diampunkan, tetapi pengampunan-Nya berdasarkan kebijaksanaan-Nya kerana Dia Maha Bijaksana.

¹³² ‘Abd al-‘Aziim. Khaṣaa’iṣ al-Ta’biir al-Qur’aaniyy. Hal. 1/230.

Di sini timbul persoalan, iaitu apa salahnya sekiranya diakhiri dengan Yang Maha Pengampun seperti kata-kata Nabi Ibrahim AS dalam ayat 36 surah Ibrahim:



Maksudnya: *Wahai Tuhanku, Sesungguhnya berhala-berhala itu telah menyesatkan ramai manusia. Oleh itu, sesiapa yang mengikutku, maka ia adalah dari golonganku dan sesiapa yang menolakku, maka sesungguhnya Engkau Maha Pengampun, lagi Maha Mengasihani.*

Hal ini diterangkan oleh Ibn al-Qayyim bahawa konteks ayat surah al-Maidah ialah situasi kebesaran, keagongan dan balas dendam terhadap orang yang mensyirikkan Allah SWT yang meminta ampun setelah berlalunya masa yang sepatutnya. Sementara dalam ayat surah Ibrahim pula, konteksnya ialah situasi minta belas kasihan dan doa harapan.¹³³

Contoh lain ialah ayat 261 surah al-Baqarah:



Maksudnya: *Perumpamaan orang-orang yang membelanjakan harta mereka pada jalan Allah adalah seperti sebiji benih yang tumbuh menerbitkan tujuh tangkai dan setiap tangkai itu pula mengandungi seratus biji. Allah melipatgandakan pahala bagi sesiapa yang dikehendaki-Nya dan Allah Maha Luas (kurnia-Nya) lagi Maha Mengetahui.*

Ibn al-Qayyim menerangkan ayat ini dengan katanya:

¹³³ Ibn al-Qayyim. *Badaa'i' al-Fawaa'id*. Hal. 1/35-36. Ibn al-Qayyim. *Jalaa' al-Afhaam*. Hal. 109.

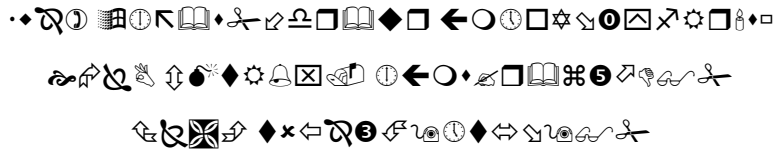
“Ayat ini diakhiri dengan dua nama daripada nama-nama Allah yang mulia bersesuaian dengan konteksnya, iaitu Yang Maha Luas Kurnia-Nya dan Maha Mengetahui. Maka seseorang hamba boleh mendapat gandaan ini, kerana Allah SWT Pemberi gandaan ini memang sangat luas pemberian, kekayaan dan kelebihan-Nya. Walaupun begitu, janganlah disangka bahawa dengan keluasan pemberian itu Dia akan memberi kepada semua orang yang membelanjakan harta, kerana Ia Maha Mengetahui orang yang sesuai serta layak diberi gandaan dan orang yang tidak layak. Sesungguhnya kelebihan dan kemuliaan-Nya tidak bertentangan hikmah-Nya, malah Ia meletakkan kelebihan-Nya ditempatnya mengikut keluasan rahmat-Nya dan menghalangnya daripada sesiapa yang tidak layak mengikut hikmah dan ilmu-Nya”¹³⁴

Justeru, mengikut Ibn al-Qayyim ayat ini diakhiri dengan Yang Maha Luas rahmat-Nya kerana konteks ayat ini ialah ganjaran yang berganda terhadap orang membelanjakan harta pada jalan Allah SWT. Kemudian diakhiri juga dengan Yang maha Mengetahui kerana gandaan itu hanya akan diberikan kepada orang yang layak menerimanya bukannya semua orang membelanjakan harta. Ini merupakan makna tersirat yang difahami di sebalik faasilat ini.

e- Taghliib

Taghliib ialah mengguna pakai satu struktur bahasa ketika berlaku percampuran antara dua struktur bahasa seperti mengguna pakai ciri lelaki ketika ada percampuran lelaki dan wanita dan mengguna pakai ciri orang yang berakal ketika berlaku percampuran yang berakal dan tidak berakal. Melalui taghliib juga dapat dikesan dan difahami makna tersirat. Contohnya ialah ayat 83 surah al-A'raf:

¹³⁴ Ibn al-Qayyim. Al-Tafsir al-Qayyim. Hal. 154.



Maksudnya: Maka Kami selamatkannya dan keluarganya melainkan isterinya kerana dia daripada orang-orang yang dibinasakan.

Ayat ini menceritakan mengenai tindakan Allah SWT terhadap kaum Nabi Nuh AS. Ada antara mereka yang menerima balasan dan ada yang diselamatkan. Antara mereka yang tidak diselamatkan ialah isteri Nabi Nuh AS sendiri. Oleh kerana dalam kalangan mereka sudah pasti adanya lelaki dan wanita, maka digunakan golongan lelaki mengikut kaedah al-tagliib. Secara zahirnya ayat ini memberi makna bahawa isteri Nabi Nuh AS termasuk dalam kalangan orang-orang lelaki yang tidak diselamatkan, sedangkan boleh dinyatakan dari sudut bahasa Arab bahawa dia termasuk dalam kalangan wanita yang tidak diselamatkan. Di sini datangnya makna tersirat, iaitu untuk menunjukkan bahawa dia sudah sampai kepada tahap kemuncak kekufuran dan kesesatan, walau pun dia meruakan isteri Nabi. Oleh itu, dia digolongkan dalam golongan lelaki dari sudut kekufurannya itu.¹³⁵

Contoh lain ialah ayat 45 surah al-Nur:



Maksudnya: Allah menciptakan tiap-tiap haiwan yang bergerak itu dari air. Maka antara mereka ada yang menjalar atas perutnya, ada yang berjalan dengan dua kaki

¹³⁵ ‘Abd al-Fattaah Fayyuud. Min Balaaghat al-Nazm al-Qur’aaniyy. Hal. 171.

dan ada yang berjalan dengan empat kaki. Allah menciptakan apa sahaja yang dikehendaki-Nya. Sesungguhnya Allah Maha berkuasa atas tiap-tiap sesuatu.

Yang berjalan atas perut dan berkaki empat ialah binatang, tetapi yang digunakan ialah ganti nama manusia, iaitu هُمْ (mereka) sebagai taghliib dengan menggunakan ciri manusia. Makna tersiratnya adalah untuk menunjukkan kehebatan kekuasaan Allah SWT dalam kejadian makhluknya kerana kejadian manusia lebih kompleks daripada kejadian binatang.¹³⁶

f- Penyimpangan Dari Kaedah Nahu Pada Zahirnya.

Al-Quran al-karim kadang-kadang menggunakan sesuatu perkataan yang pada zahirnya sepatutnya digunakan perkataan dari jenis lain di tempat tersebut. Tujuan sebenarnya ialah supaya diperhatikan makna tersirat yang terkandung dalam perkataan tersebut. Sebagai contohnya ayat 3 surah al-Nisa':



*Maksudnya: Jika kamu takut tidak dapat berlaku adil terhadap perempuan yatim,
maka berkahwinlah dengan sesiapa yang baik dalam kalangan wanita
berdua, bertiga atau berempat.*

Secara zahirnya sepatutnya digunakan perkataan مَنْ yang bererti sesiapa untuk merujuk kepada wanita kerana ia berakal, tetapi digunakan مَا yang bererti apa. Sebenarnya yang dimaksudkan di sini ialah sifat orang berakal¹³⁷ yang bertujuan menarik perhatian lelaki yang hendak berkahwin supaya memberi penekanan kepada sifat baik yang dimiliki oleh seseorang, bukannya semata-mata kewanitaannya secara fizikal.

¹³⁶ Al-Raaziyy. Al-Tafsiir al-Kabiir. Hal. 17/24.

¹³⁷ Ibn 'Aqiil. Syarh Ibn 'Aqiil. Hal. 1/147

Begitu juga dengan ayat 117 surah Taha:

﴿قَالَ ارْجِعْ إِلَىٰ رَبِّكَ وَأَسْلِمْ ۚ إِنَّكَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ﴾
 ﴿وَقَالَ رَبُّكَ طُفِّئِ نَارَهُمْ ۖ وَاصْرَفِ عَنَّا سُلْطَانَهُمْ ۖ إِنَّهُمْ مُّسْرِفُونَ﴾
 ﴿وَقَالَ رَبُّكَ طُفِّئِ نَارَهُمْ ۖ وَاصْرَفِ عَنَّا سُلْطَانَهُمْ ۖ إِنَّهُمْ مُّسْرِفُونَ﴾

Maksudnya: *Maka Kami berfirman: "Wahai Adam, sesungguhnya Iblis ini musuh bagimu dan bagi isterimu. Oleh itu, janganlah ia menyebabkan kamu berdua keluar dari syurga, maka engkau akan menderita.*

Ayat ini menceritakan mengenai pesanan Allah SWT kepada Nabi Adam dan isterinya supaya berwaspada daripada Iblis yang cuba menghasut mereka berdua supaya melanggar larangan-Nya sehingga akhirnya mereka terkeluar daripada syurga. Secara zahirnya, kata kerja تَشْفَىٰ hendaklah disebut dalam bentuk mutahna supaya sesuai dengan ganti nama كُما sebelumnya, tetapi di sini digunakan kata kerja tersebut dalam bentuk tunggal dan lelaki تَشْفَىٰ untuk menunjukkan secara tersirat bahawa tanggungjawab utama dalam keluarga adalah dipikul oleh lelaki.

Antara contoh penyimpangan ini juga ialah ayat 56 surah al-A'raf:

﴿وَالرَّحْمَةُ أَيْدِي الْمَلٰٓئِكَةِ ۗ وَالرَّحْمَةُ فِي سَمٰوٰتٍ مُّطٰوٰیٰتٍ ۗ وَالرَّحْمَةُ فِي سَمٰوٰتٍ مُّطٰوٰیٰتٍ ۗ وَالرَّحْمَةُ فِي سَمٰوٰتٍ مُّطٰوٰیٰتٍ﴾
 ﴿وَالرَّحْمَةُ فِي سَمٰوٰتٍ مُّطٰوٰیٰتٍ ۗ وَالرَّحْمَةُ فِي سَمٰوٰتٍ مُّطٰوٰیٰتٍ ۗ وَالرَّحْمَةُ فِي سَمٰوٰتٍ مُّطٰوٰیٰتٍ﴾

Maksudnya: *Sesungguhnya rahmat Allah itu dekat kepada orang-orang yang berbuat baik.*

Secara zahirnya sepatutnya perkataan ﴿رَحْمَةً﴾ hendaklah dijadikan muannath قَرِيْبَةً kerana subjeknya ialah muannath رَحْمَةً. Dalam menjawab penyimpangan ini berbagai pandangan diketengahkan oleh ulama dan ahli bahasa. Ibn al-Qayyim menyebut dua belas jawapan ulama untuk isu ini, antaranya ialah pendapatnya sendiri bahawa asal ayat ini terdiri daripada dua ayat, iaitu:

﴿إِنَّ اللَّهَ قَرِيْبٌ مِّنَ الْمُحْسِنِيْنَ ، وَإِنَّ رَحْمَةً اللَّهِ قَرِيْبَةٌ مِّنَ الْمُحْسِنِيْنَ﴾

yang bererti: Allah SWT dekat dengan orang-orang yang berbuat baik dan rahmat Allah SWT dekat dengan orang-orang yang berbuat baik. Lalu diambil perkataan قَرِيبٌ dari ayat pertama dan digandingkan dengan perkataan اللهُ daripada ayat kedua untuk memberi kedua-dua makna tersebut, iaitu Allah SWT sendiri dekat dan rahmat-Nya juga dekat dengan orang-orang yang berbuat baik. Ini adalah kerana sifat rahmat adalah sehati dengan Allah SWT. Apabila sifat ini dekat dengan orang-orang-orang yang berbuat baik, maka Allah SWT lebih utama untuk bersifat demikian.¹³⁸ Inilah makna tersirat di sebalik penyimpangan daripada kaedah nahu secara zahirnya.

g- Makna Asal Perkataan

Makna tersirat juga boleh diperhatikan melalui akar kata dan penggunaan asal sesuatu perkataan. Contohnya ialah penggunaan ialah ayat 18 surah Luqman:



Maksudnya: *Janganlah engkau memalingkan pipimu daripada manusia, dan janganlah engkau berjalan di bumi dengan sombong; Sesungguhnya Allah tidak suka kepada setiap oran yang sombong, lagi membanggakan diri.*

Ayat ini menegah daripada bersikap takabur dengan menggunakan ungkapan memalingkan pipi, tetapi penggunaan asal ungkapan tersebut memberi makna tersirat yang lebih mendalam. Perkataan الصَّعْرُ dalam bahasa Arab bererti kesengetan/kecacatan pada muka. Dikatakan juga ia merupakan kesengetan/kecacatan pada pipi secara khasnya atau kesengetan /kecacatan pada leher dan keterbalikan muka ke arah salah satu bahagian.¹³⁹

Oleh itu, ungkapan tersebut memberi makna tersirat bahawa orang yang takabur ialah orang yang memiliki kecacatan di mukanya atau penyakit di badannya. Ia menyerupai gambaran

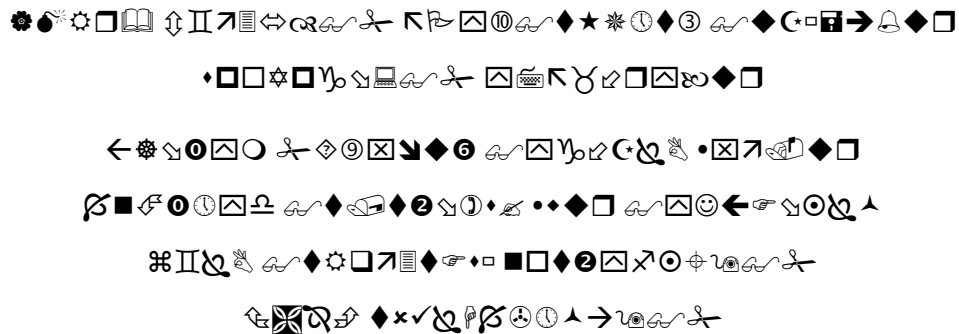
¹³⁸ Ibn al-Qayyim. Badaa' i' al-Fawaa'id. Hal. 3/30. Ibn al-Qayyim. Al-Tafsiir al-Qayyim. Hal. 272.

¹³⁹ Ibn Manzuur. Lisan al-'Arab. Hal. 4/156.

seekor unta sakit dan cacat yang lehernya bengkok serta kepala dan hidungnya mendongak ke atas ketika berjalan yang merupakan satu gambaran kehinaan.¹⁴⁰

Antara contoh yang menarik untuk dianalisis ialah perkataan زَوْج dan امْرَأَةٌ. Perkataan زَوْج bererti isteri dan امْرَأَةٌ bererti perempuan/wanita dan kedua-duanya mempunyai makna tersurat masing-masing sebagaimana yang difahami. Perempuan lebih umum daripada isteri kerana setiap isteri adalah perempuan dan bukan semua wanita ialah isteri.

Walau bagaimana pun, al-Quran al-Karim menggunakan kedua-dua perkataan tersebut dengan makna tersurat yang tersendiri. Contohnya ialah ayat 35 surah al-Baqarah dan ayat 4 surah al-Lahab berikut:



Maksudnya: *Kami berfirman: "Wahai Adam! Tinggalah engkau dan isterimu di dalam syurga dan makanlah dari makanannya sepuas-puasnya apa sahaja yang kamu berdua kehendaki, tetapi janganlah kamu hampiri pokok ini, kelak kamu akan menjadi dari golongan orang-orang yang zalim".*



Maksudnya: *Dan juga perempuannya, pembawa kayu api.*

¹⁴⁰ ‘Abd al-Fattaah Laasyiin. Şafaa’ Al-Kalimat. Hal. 113.

Ayat pertama menceritakan mengenai nabi Adam dan isterinya dan ayat kedua pula menceritakan mengenai isteri Abu Lahab. Untuk isteri Nabi Adam digunakan perkataan زَوْج dan untuk isteri Abu Lahab digunakan perkataan امْرَأَةً.

Kenapa dibezakan antara dua jenis isteri ini? Ada pendapat mengatakan bahawa perkataan زَوْج digunakan dalam konteks orang beriman dan امْرَأَةً dalam konteks orang syirik.¹⁴¹ Nampaknya pendapat ini kurang tepat kerana terdapat perkataan امْرَأَةً yang merujuk kepada isteri Firaun yang merupakan seorang wanita salihah seperti ayat 9 surah al-Qasas:



Maksudnya: Berkatalah isteri Firaun: "(Semoga ia menjadi) cahaya mata bagiku dan bagimu. Janganlah kamu membunuhnya, mudah-mudahan ia berguna kepada kita atau kita jadikannya anak", padahal mereka tidak menyedari.

Oleh itu, pendapat yang lebih tepat ialah perkataan امْرَأَةً digunakan dalam situasi perkahwinan yang asasnya telah hilang atau pun terdapat kepincangan padanya sama ada dari pihak lelaki atau pun wanita. Sebaliknya jika kehidupan itu stabil dan cukup asas-asasnya, maka akan digunakan perkataan زَوْج.¹⁴² Kepincangan kehidupan kekeluargaan dalam ayat di atas adalah kerana Firaun kufur, sedangkan isterinya beriman.

Begitu juga sebaliknya seperti dalam ayat 10 surah al-Tahrim:

¹⁴¹ Ibn al-Qayyim. Al-Tafsiir al-Qayyim. Hal. 131-133. Ibn al-Qayyim. Jalaal' al-Afhaam. Hal. 150-154.

¹⁴² 'Abd al-'Aziim. Khaṣaa'is al-Ta'biir al-Qur'aaniyy. Hal. 1/291.



Maksudnya: Allah mengemukakan satu perbandingan bagi orang-orang kafir, iaitu isteri Nuh dan isteri Lut. Mereka berdua berada di bawah jagaan dua orang hamba yang saleh dari hamba-hamba Kami. Namun, mereka mengkhianati suami masing-masing, maka kedua-dua suami mereka tidak dapat memberikan sebarang pertolongan kepada mereka dari (azab) Allah, dan dikatakan kepada mereka berdua: "Masuklah kamu berdua ke dalam neraka bersama-sama orang-orang lain".

Nabi Nuh AS dan Lut AS beriman, sedangkan isteri mereka kufur. Kepincangan juga berlaku bukan disebabkan masalah iman dan kufur, tetapi masalah lain yang melibatkan asas rumah tangga hilang seperti kemandulan isteri Imran sebagaimana dalam ayat 35 surah Ali Imran:



Maksudnya: Ketika isteri Imran berkata: "Tuhanku! Sesungguhnya aku nazarkan kepadamu anak yang ada dalam kandunganku sebagai seorang yang bebas, maka terimalah nazarku. Sesungguhnya Engkaulah Yang Maha Mendengar, lagi Maha Mengetahui."

Itulah makna tersirat yang terkandung dalam kedua-dua perkataan tersebut yang digunakan oleh al-Quran al-karim. Ia difahami dari asal perkataan itu masing-masing. Perkataan امرأة pada asal bahasanya memberi makna jenis jantina yang berlawanan dengan lelaki yang

tiada hubungan khusus antara kedua-duanya. Oleh itu, ia digunakan dalam al-Quran al-Karim untuk perhubungan suami isteri yang hilang asas perkahwinan, seolah-olah tiada hubungan langsung antara mereka berdua.

Perkataan زَوْجَة pula pada asal bahasanya mengikut Ibn al-Qayyim memberi makna kesesuaian, keseragaman, kebersamaan dan keserupaan.¹⁴³ Antara contoh yang menunjukkan penggunaan makna asal ini ialah ayat 22 surah al-Saffat:



Maksudnya: *Himpunkanlah orang-orang yang zalim itu dan orang-orang yang seperti mereka serta apa sahaja yang mereka sembah.*

Atas dasar makna asal inilah perkataan زَوْجَة digunakan untuk makna perhubungan intim antara dua jenis jantina¹⁴⁴ melalui proses perkahwinan.

Yang menariknya penggunaan زَوْج dan امْرَأَة dengan pengertian yang khusus ini digunakan secara konsisten dalam al-Quran yang diistilahkan oleh ulama sebagai method *iltizaam* atau *konsisten*, iaitu penggunaan sesuatu perkataan dengan pengertian tertentu secara konsisten pada keseluruhan al-Quran al-Karim.

Diperhatikan bahawa al-Quran al-Karim menggunakan sesuatu perkataan dengan makna dan pengertian khusus yang kadang-kadang berbeza daripada apa yang difahami oleh orang ramai.

Makna tersirat yang dapat dikesan melalui penggunaan asal perkataan boleh juga dilihat dalam konteks sinonim. Contohnya ialah perkataan rumah dalam bahasa Arab digunakan untuknya banyak perkataan, antaranya ialah بَيْت dan مَسْكَن. Walau bagaimana pun,

¹⁴³ Ibn al-Qayyim. Al-Tafsiir al-Qayyim. Hal. 132-133. Ibn al-Qayyim. Jalaal' al-Afhaam. Hal. 150-154.

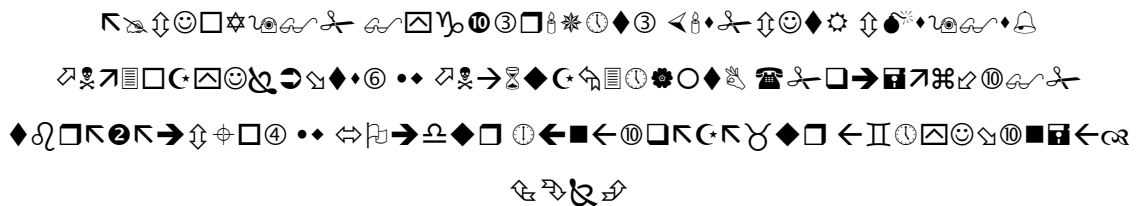
¹⁴⁴ 'Abd al-'Aziim. Khaṣaa'is al-Ta'biir al-Qur'aaniyy. Hal. 1/296.

al-Quran al-Karim menggunakannya dengan mengambil kira makna dan penggunaan asalnya dengan tujuan memberi makna tersirat yang khusus. Apabila Allah SWT melarang daripada memasuki rumah orang lain, maka digunakan perkataan **يُنِت** dalam ayat 27 surah al-Nur:



Maksudnya: *Wahai orang-orang yang beriman, janganlah kamu masuk ke dalam mana-mana rumah yang bukan rumah kamu, sehingga kamu lebih dahulu meminta izin serta memberi salam kepada penghuniya. Yang demikian adalah lebih baik bagi kamu, semoga kamu beringat.*

Ini adalah kerana ia berasal daripada **بَات** yang bererti bermalam atau tidur. Sememangnya tempat tidur merupakan tempat yang paling sensitif untuk dimasuki berbanding dengan bilik dan tempat lain dalam rumah. Sebaliknya dalam konteks pulang dan masuk ke rumah untuk hidup selamat dan senang digunakan perkataan **مَسْكَن** seperti ayat 18 surah al-Naml:



Maksudnya: *Berkatalah seekor semut: Hai semut-semut, masuklah ke dalam rumah-rumahmu, agar kamu tidak dipijak oleh Sulaiman dan para tenteranya dalam keadaan mereka tidak menyedari".*

Ini adalah kerana ia berasal daripada سَكَنَ yang bererti tenang dan damai. Sememangnya rumah merupakan tempat untuk rehat dan mendapat ketenangan serta kedamaian.

Di samping itu, makna tersirat ini juga boleh dilihat dalam konteks istilah. Sebagai contohnya istilah كُفِّرَ berasal daripada كَفَرَ yang bererti tutup. Makna tersuratnya ialah tidak beriman kepada Allah SWT dan makna tersiratnya ialah hakikat sebenar orang kafir yang menutup kebenaran yang jelas kepada mereka. Oleh itu, penggunaan istilah kufur itu sendiri menunjukkan keimanan.

Begitu juga, makna tersirat ini boleh dilihat dalam konteks makna asal mengikut budaya Arab. Contohnya ialah ayat 6 surah al-Insyiqaq:



Maksudnya: *Wahai manusia! Sesungguhnya engkau sentiasa berpenat-lelah dengan sedaya upayamu hinggalah engkau menemui-Nya.*

Perkataan كَجُلْمُودٍ اصلها digunakan dalam budaya Arab untuk batu yang jatuh dari tempat yang tinggi. Dalam budaya Arab gambaran ini digunakan untuk menyatakan kelajuan yang tinggi. Oleh itu, Umru' al-Qais ketika menggambarkan kelajuan kudanya berlari telah membuat perumpamaan dengan jatuhnya batu yang keras dari tempat yang tinggi dengan katanya:

كَجُلْمُودٍ صَخْرٍ حَطَّةُ السَّيْلِ مِنْ عَلٍ

Justeru, dalam ayat tadi Allah SWT ingin menyatakan secara tersirat bahawa kehidupan manusia di atas muka bumi ini adalah tidak lama dan mereka setiap masa mereka menuju kepada-Nya dengan tersangat cepat.

Sehubungan dengan itu, kehidupan dunia ini juga dinamakan dengan دُنْيَا yang berasal daripada دَنَا yang bererti hampir, rendah dan hina yang menunjukkan secara tersiratnya

bahawa ia adalah pendek, singkat dan tiada nilainya berbanding dengan akhirat. Oleh itu, ia digunakan sebagai نَعْتُ بُكَّانِيَّةٍ apabila dihubungkan dengan kehidupan, iaitu الْحَيَاةُ الدُّنْيَا.

Antara yang menarik dalam konteks ini ialah al-Quran al-Karim bukan hanya menggunakan perkataan dengan merujuk kepada bahasa Arab sahaja, malah turut merujuk kepada asal penggunaannya dalam bahasa Hebrew umpamanya. Al-Quran al-Karim hanya menggunakan ungkapan Bani Israil ketika mengajukan percakapan kepada kaum Yahudi, bukannya Bani Ya'qub kerana untuk memperingatkan mereka kepada hakikat bahawa mereka adalah hamba Allah SWT yang merupakan pengertian asal kepada Israil di mana *Isra* bermaksud hamba dan *'Il* bermaksud Allah dalam bahasa Hebrew.¹⁴⁵

h- Ungkapan Tidak Langsung

Makna tersirat juga boleh difahami melalui penggunaan ungkapan secara tidak langsung melalui keterangan lanjutnya. Maksudnya al-Quran al-Karim boleh menggunakan bahasa yang jelas menunjukkan kepada sesuatu makna yang dikehendaki, tetapi sengaja menggunakan keterangan lanjutnya supaya dapat difahami makna tersirat melaluinya.

Contohnya ialah ayat 49 surah Ghafir:

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ﴿٤٩﴾ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّبِعُوا الَّذِينَ يَدْعُونَكُم مِّن دُونِ اللَّهِ قُلْ إِنَّمَا حُكْمِي وَسُؤْلِي لِلَّهِ إِنَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ إِن كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ
 يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّبِعُوا الَّذِينَ يَدْعُونَكُم مِّن دُونِ اللَّهِ قُلْ إِنَّمَا حُكْمِي وَسُؤْلِي لِلَّهِ إِنَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ إِن كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ
 يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّبِعُوا الَّذِينَ يَدْعُونَكُم مِّن دُونِ اللَّهِ قُلْ إِنَّمَا حُكْمِي وَسُؤْلِي لِلَّهِ إِنَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ إِن كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ
 يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّبِعُوا الَّذِينَ يَدْعُونَكُم مِّن دُونِ اللَّهِ قُلْ إِنَّمَا حُكْمِي وَسُؤْلِي لِلَّهِ إِنَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ إِن كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ

Maksudnya: *Berkatalah orang-orang dalam neraka kepada pengawal-pengawal neraka Jahanam: "Pohonkanlah kepada Tuhan kamu supaya Dia meringankan sedikit azab seksa dari kami, barang sehari".*

¹⁴⁵ ‘Abd al-Fattaah Fayyuud. *Min Balaaghat al-Nazm al-Qur’aaniyy*. Hal. 37.

Perkataan حَزَنَةٌ bererti pengawal yang bermaksud malaikat dalam ayat ini, tetapi Al-Quran al-Karim tidak menggunakan perkataan *malaikat* yang lebih mudah difahami, sebaliknya menggunakan perkataan pengawal-pengawal. Ini disebabkan perkataan pengawal itu dapat memberi makna dan gambaran tertentu yang tersirat, iaitu gambaran pengawal-pengawal yang tegas dan garang yang bertugas mengawal neraka jahanam, sekaligus menggambarkan penghinaan terhadap penghuni neraka. Ia juga turut memberi gambaran bahawa orang-orang yang dimasukkan ke neraka cuba melarikan diri lalu dikawal oleh pengawal-pengawal.¹⁴⁶

Contoh lain ialah ayat 91 surah al-Baqarah:



Maksudnya: *Apabila dikatakan kepada mereka: "Berimanlah kamu kepada apa yang telah diturunkan oleh Allah", mereka menjawab: "Kami hanya beriman kepada apa yang telah diturunkan kepada Kami". Mereka ingkarkan (Kitab) lain yang diturunkan kemudian daripadanya, padahal ia benar dan mengesahkan Kitab Taurat Yang ada pada mereka. Katakanlah: "Jika demikian mengapa kamu membunuh Nabi-Nabi Allah pada masa yang lalu sekiranya kamu benar-benar orang-orang yang beriman?"*

Yang dimaksudkan dengan ungkapan *apa yang diturunkan oleh Allah* ialah al-Quran al-Karim. Allah SWT menggunakan sifat al-Quran sahaja kerana ungkapan itu memberi

¹⁴⁶ ‘Abd al-Fattaah Laasyiin. Şafaa’ Al-Kalimat. Hal. 109-110

makna tersirat tentang menebalnya sifat kekufuran mereka sehingga mereka tidak mahu sekali pun menyebut perkataan al-Quran secara jelas.¹⁴⁷

i- Majaz

Antara perkara yang menunjukkan makna tersirat juga ialah penggunaan perkataan secara majaz. Makna tersuratnya ialah makna yang dikehendaki berdasarkan konteks ayat dan makna tersiratnya ialah makna yang difahami daripada makna asal perkataan tersebut. Perkara ini akan dibincang dalam makna majazi nanti.

j- Polisemi

Antara perkara yang menunjukkan makna tersirat juga ialah polisemi. Ia bererti perkataan yang mengandungi banyak makna. Makna tersuratnya ialah makna yang difahami berdasarkan konteks tersebut dan makna tersiratnya ialah maknanya yang lain. Perbincangannya secara lebih terperinci akan disebut selepas ini.

Daripada perbincangan lalu, apabila diteliti situasi penggunaan makna tersirat, dapat dirumuskan bahawa ia banyak digunakan dalam al-Quran al-Karim pada perkara-perkara berkaitan ajaran agama, kisah, pengajaran dan nasihat. Dengan kata lain secara amnya ia digunakan pada perkara-perkara berkaitan *targhiib dan tarhiib*, iaitu galakan dan amaran.

2.5.1.3 Makna Majazi

Sebagaimana dijelaskan makna majazi ialah makna yang bukan asal bagi sesuatu perkataan dan ada hubungan tertentu antara makna asal dan makna majazi. Sekiranya hubungan itu adalah perumpamaan ia dinamakan *isti'aarat* dan sekiranya hubungannya bukan perumpamaan ia dinamakan *majaaz mursal*.

¹⁴⁷ 'Abd al-'Aziim. *Khaṣaa'is al-Ta'biir al-Qur'aaniyy*. Hal. 1/393.

Makna majazi mempunyai peranan yang tertentu dalam ayat. Secara umumnya ia membawa kepada makna tersirat sama ada isti'aaraṭ atau majaaz mursal. Boleh dikatakan di sebalik semua makna majazi terdapat makna tersirat berkaitan dengan makna majazi tersebut. Ia bermula dengan makna tersurat diikuti dengan makna majazi dan membawa kepada makna tersirat yang secara amnya ialah makna atau bayangan berlebihan dan pengukuhan. Hal akan jelas ketika dianalisis contoh dua bahagian majaaz, iaitu isti'aaraṭ dan majaaz mursal.

2.5.1.3.1 Isti'aaraṭ

Sebagaimana telah disebut bahawa *isti'aaraṭ* terbahagi kepada dua bahagian utama, *tasrihiyyat* dan *makniyyat*. Antara contoh *isti'aaraṭ tasrihiyyat* yang banyak ditemui dalam al-Quran al-Karim ialah perkataan ﴿لَا نُفِئُكَ عَنْ ظُلْمَتِكَ﴾ dan ﴿لَا نُفِئُكَ عَنْ ظُلْمَتِكَ﴾ yang bererti kegelapan dan cahaya yang merupakan makna tersuratnya. Contohnya ayat 257 surah al-Nur:

﴿لَا نُفِئُكَ عَنْ ظُلْمَتِكَ﴾ ﴿لَا نُفِئُكَ عَنْ ظُلْمَتِكَ﴾ ﴿لَا نُفِئُكَ عَنْ ظُلْمَتِكَ﴾ ﴿لَا نُفِئُكَ عَنْ ظُلْمَتِكَ﴾ ﴿لَا نُفِئُكَ عَنْ ظُلْمَتِكَ﴾
 ﴿لَا نُفِئُكَ عَنْ ظُلْمَتِكَ﴾ ﴿لَا نُفِئُكَ عَنْ ظُلْمَتِكَ﴾ ﴿لَا نُفِئُكَ عَنْ ظُلْمَتِكَ﴾ ﴿لَا نُفِئُكَ عَنْ ظُلْمَتِكَ﴾ ﴿لَا نُفِئُكَ عَنْ ظُلْمَتِكَ﴾
 ﴿لَا نُفِئُكَ عَنْ ظُلْمَتِكَ﴾ ﴿لَا نُفِئُكَ عَنْ ظُلْمَتِكَ﴾ ﴿لَا نُفِئُكَ عَنْ ظُلْمَتِكَ﴾ ﴿لَا نُفِئُكَ عَنْ ظُلْمَتِكَ﴾ ﴿لَا نُفِئُكَ عَنْ ظُلْمَتِكَ﴾
 ﴿لَا نُفِئُكَ عَنْ ظُلْمَتِكَ﴾ ﴿لَا نُفِئُكَ عَنْ ظُلْمَتِكَ﴾ ﴿لَا نُفِئُكَ عَنْ ظُلْمَتِكَ﴾ ﴿لَا نُفِئُكَ عَنْ ظُلْمَتِكَ﴾ ﴿لَا نُفِئُكَ عَنْ ظُلْمَتِكَ﴾
 ﴿لَا نُفِئُكَ عَنْ ظُلْمَتِكَ﴾ ﴿لَا نُفِئُكَ عَنْ ظُلْمَتِكَ﴾ ﴿لَا نُفِئُكَ عَنْ ظُلْمَتِكَ﴾ ﴿لَا نُفِئُكَ عَنْ ظُلْمَتِكَ﴾ ﴿لَا نُفِئُكَ عَنْ ظُلْمَتِكَ﴾
 ﴿لَا نُفِئُكَ عَنْ ظُلْمَتِكَ﴾ ﴿لَا نُفِئُكَ عَنْ ظُلْمَتِكَ﴾ ﴿لَا نُفِئُكَ عَنْ ظُلْمَتِكَ﴾ ﴿لَا نُفِئُكَ عَنْ ظُلْمَتِكَ﴾ ﴿لَا نُفِئُكَ عَنْ ظُلْمَتِكَ﴾
 ﴿لَا نُفِئُكَ عَنْ ظُلْمَتِكَ﴾ ﴿لَا نُفِئُكَ عَنْ ظُلْمَتِكَ﴾ ﴿لَا نُفِئُكَ عَنْ ظُلْمَتِكَ﴾ ﴿لَا نُفِئُكَ عَنْ ظُلْمَتِكَ﴾ ﴿لَا نُفِئُكَ عَنْ ظُلْمَتِكَ﴾
 ﴿لَا نُفِئُكَ عَنْ ظُلْمَتِكَ﴾ ﴿لَا نُفِئُكَ عَنْ ظُلْمَتِكَ﴾ ﴿لَا نُفِئُكَ عَنْ ظُلْمَتِكَ﴾ ﴿لَا نُفِئُكَ عَنْ ظُلْمَتِكَ﴾ ﴿لَا نُفِئُكَ عَنْ ظُلْمَتِكَ﴾

Maksudnya: Allah pelindung orang-orang yang beriman. Dia mengeluarkan mereka daripada kegelapan kepada cahaya. Manakala orang-orang kafir, penolong-penolong mereka ialah taghut yang mengeluarkan mereka daripada cahaya kepada kegelapan. Mereka itulah ahli neraka dan mereka kekal di dalamnya.

Makna majazinya yang dikehendaki bagi perkataan ﴿قُلُوبًا﴾ ialah keimanan/petunjuk dan bagi ﴿يُضِلُّونَ﴾ ialah kekufuran/kesesatan. Makna majazi ini membawa kepada makna tersiratnya, iaitu makna kesusahan, ketakutan dan seumpamanya yang difahami daripada kegelapan dan makna kesenangan, kegembiraan dan seumpamanya yang difahami daripada cahaya.

Kadang-kadang keimanan dan kesesatan disebut dalam al-Quran al-Karim dengan makna asalnya sebagai makna tersurat, tetapi ia dikaitkan dengan perkataan lain dengan makna majazinya yang dinamakan *isti'aarat makniyyat* seperti dalam ayat:

﴿يُبَايِعُونَكَ فِي الْكَافِرَاتِ وَالْمُنَافِقِينَ وَالَّذِينَ آمَنُوا لَمَّا خَسَفَ الْقَمَرُ أُولَٰئِكَ أَنفَرُوا مَعَكَ وَرَأَى الْقَمَرُ سَفْهُنًا فَخَسَفَ بِسَرْمَتِهِمْ فَأَنزَلْنَا فِي ذَٰلِكَ آيَاتِنَا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾
﴿يُبَايِعُونَكَ فِي الْكَافِرَاتِ وَالْمُنَافِقِينَ وَالَّذِينَ آمَنُوا لَمَّا خَسَفَ الْقَمَرُ أُولَٰئِكَ أَنفَرُوا مَعَكَ وَرَأَى الْقَمَرُ سَفْهُنًا فَخَسَفَ بِسَرْمَتِهِمْ فَأَنزَلْنَا فِي ذَٰلِكَ آيَاتِنَا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾
﴿يُبَايِعُونَكَ فِي الْكَافِرَاتِ وَالْمُنَافِقِينَ وَالَّذِينَ آمَنُوا لَمَّا خَسَفَ الْقَمَرُ أُولَٰئِكَ أَنفَرُوا مَعَكَ وَرَأَى الْقَمَرُ سَفْهُنًا فَخَسَفَ بِسَرْمَتِهِمْ فَأَنزَلْنَا فِي ذَٰلِكَ آيَاتِنَا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾
﴿يُبَايِعُونَكَ فِي الْكَافِرَاتِ وَالْمُنَافِقِينَ وَالَّذِينَ آمَنُوا لَمَّا خَسَفَ الْقَمَرُ أُولَٰئِكَ أَنفَرُوا مَعَكَ وَرَأَى الْقَمَرُ سَفْهُنًا فَخَسَفَ بِسَرْمَتِهِمْ فَأَنزَلْنَا فِي ذَٰلِكَ آيَاتِنَا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾

Maksudnya: Mereka itulah orang-orang yang membeli kesesatan dengan petunjuk.
Maka perniagaan mereka tidak beruntung dan mereka juga tidak mendapat petunjuk.

Perkataan membeli tidak memberi makna tersuratnya dalam ayat ini kerana kesesatan dan petunjuk bukanlah jenis yang dijual beli. Oleh itu, makna yang dikehendaki di sini ialah makna majazi, iaitu menukar. Apakah rahsia penggunaan makna majazi yang membawa kepada makna tersirat? Ia menunjukkan bahawa mereka sangat menyukai kesesatan dan sanggup menukarkannya dengan sesuatu yang baik, iaitu petunjuk kerana pembeli memang menyukai apa yang ingin dibelikannya.¹⁴⁸

Antara contoh *isti'aarat makniyyat* yang elok untuk diperhatikan ialah ayat 4 surah Maryam:

﴿يَا مَرْيَمُ اقْنُصِي ذَيْئَكَ حُجْرًا وَاغْلِي فِي نَاوِيكِ عَيْنًا رَّبُّكَ مُتَجَنِّبًا لِّلَّذِينَ كَفَرُوا خَالِدًا فِيهَا سَأَتَذْكُرَنَّ الْأَسْمَاءُ نَجْمًا مِّنَ الذِّكْرِ إِنَّهَا حَقًّا فَاسْتَجِيبِي وَاسْمِعِي الْكَلِمَةَ السَّمِيْعَةَ الَّتِي كُنَّا نَكْنُزُهَا فِي الْمَقَامَاتِ﴾

¹⁴⁸ ‘Abd al-‘Aziim. Khaṣaa’iṣ al-Ta‘biir al-Qur’aaniyy. Hal. 2/232-233.



Maksudnya: *Ia berkata: Wahai Tuhanku! Sesungguhnya tulang-tulangku telah lemah dan kepalaku telah dipenuhi uban. Namun, wahai Tuhanku aku tidak pernah merasa berat dengan doa permohonanku kepadamu.*

Perkataan menyala bukan bermaksud makna tersuratnya kerana ia tidak sesuai untuk kepala. Oleh itu, yang dikehendaki di sini ialah merebak dan memenuhi. Penggunaan majazi ini memberi makna tersirat yang tersendiri, iaitu (di samping berkilau uban di kepala ia memberi makna menyeluruh dan merebak ke seluruh bahagiannya dan berpegang kuat padanya serta memenuhinya sehingga tiada langsung rambut hitam atau ada sedikit sahaja).¹⁴⁹

Contoh lain ialah ayat 112 surah al-Nahl:



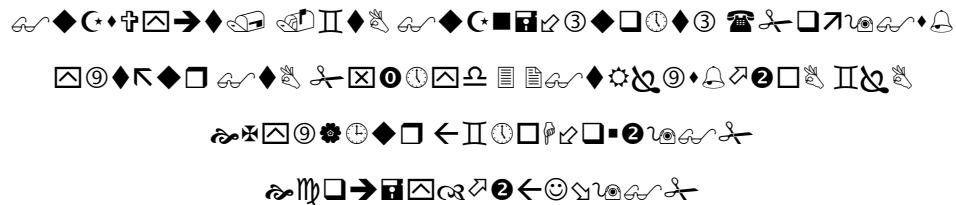
Maksudnya: *Allah memberikan satu contoh, iaitu sebuah negeri yang aman damai dan tenteram, yang rezekinya mewah datang dari tiap-tiap tempat, kemudian penduduknya kufur terhadap nikmat-nikmat Allah itu, maka Allah merasakannya kelaparan dan ketakutan yang meliputi keseluruhannya disebabkan apa yang mereka telah lakukan.*

Rahsia digunakan perkataan pakaian sebagai makna majazi dalam bentuk isti'araat makniyyat adalah untuk menggambarkan bahawa kelaparan dan ketakutan telah merebak luas dan menimpa mereka keseluruhan sebagaimana pakaian yang menutupi anggota

¹⁴⁹ 'Abd al-Qaahir al-Jurjaaniyy. Dala' al-I'jaaz. Hal. 225 & 250.

manusia.¹⁵⁰ Sementara penggunaan perkataan merasakan menunjukkan beratnya kedua-dua keadaan yang menimpa mereka. Sekiranya disebut Allah merasakan kepada mereka rasa ketakutan dan kelaparan, ia tidak memberi makna meluas. Sekiranya disebut Allah memakaikan mereka pakaian kelaparan dan ketakutan, ia tidak memberi makna berat.¹⁵¹

Begitu juga dalam ayat 52 surah Yasin:



Maksudnya: *Mereka berkata: Aduhai celaknya kami! siapakah yang membangkitkan Kami dari tempat tidur kami? " Inilah apa yang telah dijanjikan oleh Allah Yang Maha Penyayang dan benarlah berita yang disampaikan oleh Rasul-rasul!.*

Penggunaan perkataan tempat tidur menunjukkan pendeknya alam barzakh dan cepatnya hari kebangkitan. Makna yang sama dapat difahami dari penggunaan perkataan ziarah¹⁵² dalam ayat 1-2 surah al-Takathur:



Maksudnya: *Kamu telah dilalaikan oleh perlumbaan untuk mendapat dengan sebanyak-banyaknya, sehinggalah kamu masuk kubur.*

Daripada perbincangan lalu, apabila diteliti situasi penggunaan makna tersirat, dapat dirumuskan bahawa ia banyak digunakan dalam al-Quran al-Karim pada perkara-perkara berkaitan dengan hukum, syariat, cerita, akhirat, nasihat dan pengajaran, dengan kata lain secara amnya perkara-perkara *targhiib dan tarhiib*, iaitu galakan dan amaran.

¹⁵⁰ ‘Abd al-Fattaah Laasyiin. Şafaa’ Al-Kalimat. Hal. 191.

¹⁵¹ ‘Abd al-Fattaah Fayyuud. Min Balaaghat al-Nazm al-Qur’aaniyy. Hal. 361.

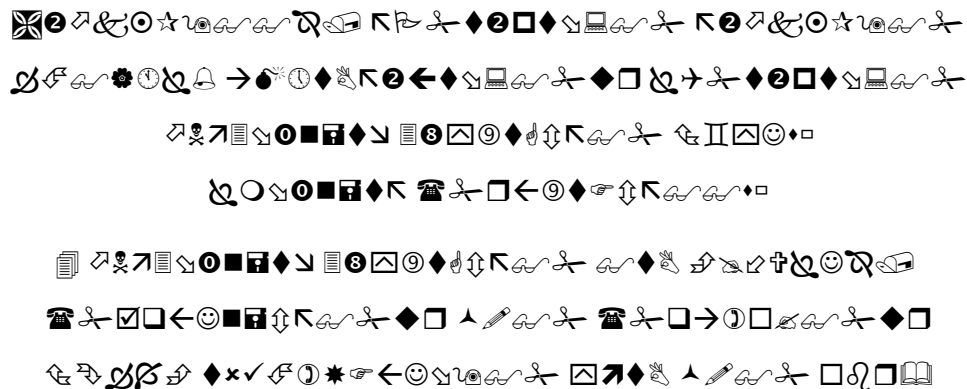
¹⁵² ‘Abd al-Fattaah Fayyuud. Min Balaaghat al-Nazm al-Qur’aaniyy. Hal. 362

2.5.1.3.2 Majaaz Mursal

Sebagaimana disebutkan bahawa majaaz mursal mempunyai banyak hubungan antara makna asal dan makna majazi yang bukan berbentuk perumpamaan. Antara hubungan tersebut ialah:

a- Penyebab

Contohnya ialah ayat 194 surah al-Baqarah:



Maksudnya: *Bulan yang dihormati itu adalah dengan bulan yang dihormati dan tiap-tiap perkara yang dihormati itu ada balasannya yang seimbang. Sesiapa yang melakukan pencerobohan terhadap kamu, maka balaslah pencerobohannya itu sama dengan pencerobohan yang dilakukannya kepada kamu. Bertaqwalah kamu kepada Allah serta ketahuilah bahawa sesungguhnya Allah bersama orang-orang yang bertaqwa.*

Yang dikehendaki dengan perkataan mencerooboh yang kedua ialah makna majazinya, iaitu membalas balik. Mencerooboh merupakan sebab harus dilakukan pembalasan balik. Ini (menjelaskan pentingnya membalas balik terhadap orang yang zalim dan menegaskan

kepentingan menentangnya tanpa memandangnya enteng kerana ia mencerooboh kehormatan orang Islam dan bulan haram... dalam konteks ini tidak harus dimaafkan atau toleransi, malah perlu ditolak kezaliman dan ditentang penceroboh).¹⁵³ Perkataan

¹⁵³ ‘Abd al-Fattaah Fayyuud. *Min Balaaghat al-Nazm al-Qur’aaniyy*. Hal. 378-379

menceroboh yang digunakan juga menunjukkan bahawa biarlah orang yang menzalimi juga merasakan kesan dan akibat yang dirasai oleh orang yang dizalimi.

b- Akibat/Kesan

Contohnya ialah ayat 10 surah al-Nisa’:



Maksudnya: *Sesungguhnya orang-orang yang memakan harta anak-anak yatim secara zalim, sebenarnya mereka itu hanyalah memakan api di dalam perut mereka dan mereka akan dibakar dalam api neraka yang menyala-nyala.*

Yang dimaksudkan dengan api ialah harta haram yang merupakan makna majazinya. Api ialah akibat daripada memakan makanan haram. Gambaran memakan api yang akan menyebabkan terbakarinya perut merupakan gambaran yang dahsyat dan menakutkan menyebabkan seseorang itu akan mengelak daripada memakan harta anak yatim.¹⁵⁴

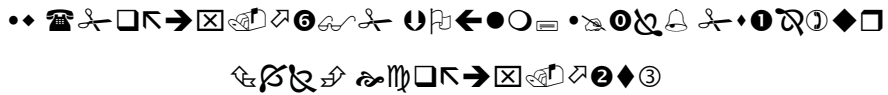
c- Sebahagian

Contohnya ialah menggunakan perbuatan-perbuatan dalam sembahyang seperti bangun berdiri, ruku’ dan sujud dengan makna sembahyang itu sendiri seperti dalam ayat-ayat berikut:



¹⁵⁴ Ibid. Hal. 381.

Maksudnya: *Wahai orang Yang berselimut! Bangunlah bersembahyang pada waktu malam, kecuali sedikit masa sahaja (untuk berehat).*



Maksudnya: *Apabila dikatakan kepada mereka: "Ruku 'lah" mereka enggan ruku'.*



Maksudnya: *Maka, sujudlah kamu kepada Allah dan perhambakanlah diri kepada-Nya.*

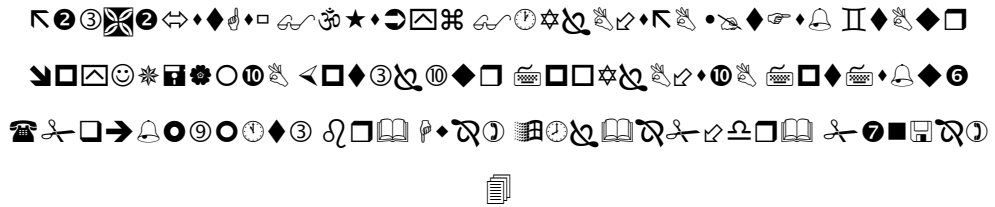


Maksudnya: *Sesungguhnya Kami mengetahui bahawa engkau merasa tertekan dengan sebab apa yang mereka katakan. Oleh itu, bertasbihlah dengan memuji Tuhanmu, serta jadilah daripada orang-orang yang sujud.*

Rahsia penggunaan bahagian-bahagian sembahyang ini adalah kerana (berdiri merupakan rukun yang paling susah dalam qiyamullail kerana malam merupakan masa tidur dan malas. Begitu juga orang Arab enggan untuk ruku' dan sujud maka disebut kedua-duanya dalam konteks sembahyang ... dan juga dalam konteks untuk menggembirakan Rasulullah SAW kerana Baginda merasa tertekan dengan kata-kata orang kafir di samping menerima kesusahan dan kesulitan daripada mereka maka digunakan dalam situasi ini perkataan sujud untuk sembahyang ... kerana keadaan seseorang hamba itu paling hampir dengan Tuhannya adalah ketika sujud yang boleh bermunajat dan meyerah diri kepada-Nya dengan berdoa).¹⁵⁵ Daripada sini, diperhatikan bahawa beberapa majaaz mursal digunakan untuk merujuk kepada sesuatu perkara mengikut kesesuaian konteks ayat dan maksud tersirat yang dikehendaki.

Contoh lain ialah ayat 92 surah al-Nisa':

¹⁵⁵ 'Abd al-Fattaah Fayyuud. *Min Balaaghat al-Nazm al-Qur'aaniyy*. Hal. 378.



Maksudnya: *Sesiapa yang membunuh seorang mukmin secara tidak sengaja, maka hendaklah dia memerdekakan seorang hamba yang beriman serta membayar "diah" yang diserahkan kepada keluarganya, kecuali jika mereka memaafkannya.*

Makna asal raqabat ialah leher, tetapi maksudnya ialah hamba yang merupakan makna majazi. Penggunaan leher, bukannya anggota lain adalah kerana ia merupakan tempat dipasang belunggu yang menunjukkan kehinaan. Oleh itu, apabila situasi berbeza dan tidak dikehendaki lagi maksud kehinaan maka akan digunakan perkataan lain seperti *الْفَتَيَات* , *العَبْد* dan *الْأَمَة*.¹⁵⁶ Contoh penggunaan perkataan *الْفَتَيَات* ialah ayat 25 surah al-Nisa':



Maksudnya: *Sesiapa antara kamu yang tidak mempunyai kemampuan yang cukup untuk berkahwin dengan perempuan-perempuan yang baik lagi beriman, maka bolehlah ia berkahwin dengan hamba-hamba perempuan yang beriman yang kamu miliki. Allah lebih mengetahui iman kamu.*

d- Keseluruhan

Contohnya ialah ayat 7 surah Nuh:

¹⁵⁶ ‘Abd al-Fattaah Fayyuud. *Min Balaaghat al-Nazm al-Qur’aaniyy*. Hal. 374-375.

𐤀𐤌𐤁𐤊𐤏𐤍𐤏𐤓𐤏𐤍𐤏𐤓𐤏𐤍𐤏𐤓
 𐤏𐤓𐤏𐤍𐤏𐤓𐤏𐤍𐤏𐤓𐤏𐤍𐤏𐤓𐤏𐤍𐤏𐤓
 𐤏𐤓𐤏𐤍𐤏𐤓𐤏𐤍𐤏𐤓𐤏𐤍𐤏𐤓𐤏𐤍𐤏𐤓
 𐤏𐤓𐤏𐤍𐤏𐤓𐤏𐤍𐤏𐤓𐤏𐤍𐤏𐤓𐤏𐤍𐤏𐤓
 𐤏𐤓𐤏𐤍𐤏𐤓𐤏𐤍𐤏𐤓𐤏𐤍𐤏𐤓𐤏𐤍𐤏𐤓

Maksudnya: *Sesungguhnya setiap kali aku menyeru mereka supaya Engkau mengampunkan mereka, mereka menyumbatkan telinga mereka dengan jari masing-masing, berselubung dengan pakaian mereka, berdegil dan sombong takbur dengan melampau.*

Ayat ini menceritakan mengenai kaum Nabi Nuh AS yang tidak mahu mendengar ajarannya dengan memasukkan hujung jari mereka ke dalam telinga mereka. Perkataan yang digunakan ialah jari tetapi maksudnya ialah makna majazinya, iaitu hujung jari. Ini menunjukkan sangat menebalnya kekufuran mereka dan tidak mahu mendengar kebenaran seolah-olah mereka memasukkan kesemua jari mereka dalam telinga mereka atau kalau boleh mereka akan melakukannya. Keadaan ini amat bersesuaian dengan fakta bahawa pengikut Nabi Nuh AS hanya puluhan orang sahaja sedangkan beliau berdakwah selama 950 tahun.

e- Tempat

Contohnya ialah ayat 72 surah al-Taubah:

𐤏𐤓𐤏𐤍𐤏𐤓𐤏𐤍𐤏𐤓𐤏𐤍𐤏𐤓𐤏𐤍𐤏𐤓
 𐤏𐤓𐤏𐤍𐤏𐤓𐤏𐤍𐤏𐤓𐤏𐤍𐤏𐤓𐤏𐤍𐤏𐤓
 𐤏𐤓𐤏𐤍𐤏𐤓𐤏𐤍𐤏𐤓𐤏𐤍𐤏𐤓𐤏𐤍𐤏𐤓
 𐤏𐤓𐤏𐤍𐤏𐤓𐤏𐤍𐤏𐤓𐤏𐤍𐤏𐤓𐤏𐤍𐤏𐤓
 𐤏𐤓𐤏𐤍𐤏𐤓𐤏𐤍𐤏𐤓𐤏𐤍𐤏𐤓𐤏𐤍𐤏𐤓
 𐤏𐤓𐤏𐤍𐤏𐤓𐤏𐤍𐤏𐤓𐤏𐤍𐤏𐤓𐤏𐤍𐤏𐤓
 𐤏𐤓𐤏𐤍𐤏𐤓𐤏𐤍𐤏𐤓𐤏𐤍𐤏𐤓𐤏𐤍𐤏𐤓
 𐤏𐤓𐤏𐤍𐤏𐤓𐤏𐤍𐤏𐤓𐤏𐤍𐤏𐤓𐤏𐤍𐤏𐤓

Maksudnya: *Allah menjanjikan kepada orang-orang yang beriman, lelaki dan perempuan, syurga-syurga yang mengalir di bawahnya sungai-sungai. Mereka kekal di dalamnya dan memperoleh tempat-tempat yang baik di dalam syurga "Adn" serta keredaan daripada Allah yang lebih besar kemuliaannya. Yang demikian itulah kejayaan yang besar.*

Yang dimaksudkan dengan sungai ialah airnya yang merupakan makna majazi kerana sungai tidak mengalir, tetapi airnya. Rahsia digunakan perkataan sungai adalah untuk menggambarkan makna tersirat bahawa (Air sungai itu disebabkan banyak limpahannya dan kuat alirannya sehingga dilihat seolah-olah tempatnya itu yang mengalir dan aliran air itu telah menjangkau tempatnya).¹⁵⁷

Antara contoh hubungan tempat yang menarik untuk dianalisis ialah ayat 82 surah Yusuf:




Maksudnya: *"Tanyalah kepada kampung yang Kami berada padanya dan kepada rombongan perdagangan yang kami balik bersama mereka. Sesungguhnya kami adalah orang-orang yang benar".*

Kata-kata ini merupakan kata-kata saudara-saudara Benyamin apabila ditanya oleh bapa mereka tentang Benyamin yang mereka membawanya berdagang, tetapi mereka tidak membawanya pulang bersama kerana ditahan oleh pemerintah Mesir, iaitu Nabi Yusuf AS sendiri yang merupakan saudaranya juga. Sebelum itu, mereka pernah membawa Nabi Yusuf AS dan tidak membawanya pulang kerana mereka merancang konspirasi dan meninggalakannya dalam telaga lama.

¹⁵⁷ ‘Abd al-Fattaah Fayyuud. ‘Ilm al-Ma‘aani, Diraasaṭ Balaghiyyat Wa Naqdiyyaṭ Li Masaa’il al-Ma‘aani. Hal. 69.

Perkataan yang disebut ialah negeri, tetapi maksudnya ialah penduduknya yang merupakan makna majazi yang dimaksudkan. Makna majazi ini mempunyai makna tersiratnya yang tersendiri. Dalam ayat ini saudara-saudara Benyamin sebenarnya tidak bersalah, kerana dia telah ditangkap kerana terdapat bersamanya barang milik pemerintah. Akan tetapi disebabkan sejarah hitam lama berkaitan kesalahan mereka terhadap Nabi Yusuf AS kerana tidak membawanya pulang dengan alasan telah dimakan oleh serigala yang merupakan konspirasi mereka dan sekarang ini sekali lagi mereka tidak membawa pulang Benyamin lalu ditanya oleh bapa mereka mengenainya menyebabkan mereka berada dalam suasana tertekan.

Di sinilah terletaklah rahsia penggunaan perkataan kampung yang menunjukkan makna tersiratnya, iaitu (mereka seolah-olah ingin meyakinkan bapa mereka bahawa sekiranya dia bertanya kepada benda-benda dan bukit nescaya ia akan memberitahu benarnya kata-kata mereka).¹⁵⁸ Dengan kata lain, sekiranya bapa mereka tidak percaya kata-kata mereka dia boleh bertanya kepada sesiapa sahaja termasuk negeri itu sendiri yang pasti akan menyaksikan kebenaran kata-kata mereka. Kemungkinan juga berita Benyamin mencuri telah diketahui umum dan meluas sehinggakan sekiranya ditanya benda dan binatang pun ia akan menceritakannya.¹⁵⁹

Walau bagaimana pun, Ibn al-Qayyim menganggap ayat ini sebagai hakikat dengan mengatakan bahawa perkataan  merupakan kata nama untuk penduduk di sesuatu kawasan, kemudian akibat penggunaannya yang meluas, mereka menggunakannya untuk penduduk dan kampung mengikut konteks ayat ketika ketiadaan kesamaran.¹⁶⁰

¹⁵⁸ Al-Suyutiyy. Al-Muzhir. Hal. 1/357.

¹⁵⁹ ‘Abd al-Fattaah Fayyuud. Min Balaaghat al-Nazm al-Qur’aaniyy. Hal. 387.

¹⁶⁰ Ibn al-Qayyim. Bada’i’ al-Fawaa’id. Hal. 3/24.

Pendapat Ibn al-Qayyim ini sukar untuk diterima kerana ia tidak disertai dengan dalil dan analisisnya tidak menampakkan kehebatan ayat al-Quran ini, lagi pun dia diketahui sebagai seorang yang menolak majaz dalam bahasa Arab yang merupakan realiti bahasa dan diterima oleh hampir keseluruhan ahli bahasa.

Antara contoh yang boleh dianggap termasuk dalam kategori ini ialah ayat 6 surah al-Ma'idah:

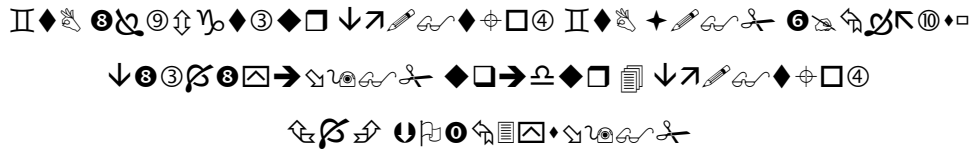
وَيَسِّرْ لَكَ ذِكْرَكَ ۚ وَرَأَى بَشِيرًا سِيمًا ۖ فَصَوَّبَ وَقَدْ حَقَّقَ ۚ لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِ سُلْطَانٌ فَاصْبِرْ ۚ إِنَّكَ بِبَصَرِ الْمُنَظَّرِ ۗ

Maksudnya: *Wahai orang-orang yang beriman, apabila kamu hendak mengerjakan sembahyang, maka basuhlah muka kamu dan tangan kamu hingga ke siku, dan sapulah sebahagian dari kepala kamu, dan basuhlah kaki kamu hingga buku lali.*

Ayat ini membincangkan tentang cara berwuduk dengan menyebut bahawa anggota yang perlu disapu ialah kepala رؤوس tetapi yang dimaksudkan ialah rambut. Penulis berpendapat mungkin berdasarkan gaya pengungkapan inilah - di samping dalil-dalil lain - ulama fiqh menyatakan bahawa rambut yang disapu itu hendaklah berada dalam kawasan kepala, bukannya di luar kawasan kepala dalam keadaan rambut panjang seperti wanita. Lagikan pula, ia boleh merangkumi orang yang tidak berambut.

f- Alat

Contohnya ialah ayat 4 surah Ibrahim:



Maksudnya: Kami tidak mengutuskan seseorang Rasul melainkan dengan bahasa kaumnya supaya ia dapat memberi penerangan kepada mereka. Maka Allah menyatkan sesiapa yang dikehendaki-Nya, dan Dia juga memberi petunjuk kepada sesiapa yang dikehendaki-Nya. Dialah jua Yang Maha Perkasa, lagi Maha Bijaksana.

Digunakan perkataan lidah tetapi maksudnya ialah bahasa. Lidah merupakan alat dan anggota untuk menggunakan bahasa. (Ini menunjukkan jelasnya risalah tersebut kerana Rasul bercakap dan diutuskan dengan bahasa kaumnya, maka tidak ada kesamaran dalam percakapannya. Oleh itu, tiada alasan lagi kepada orang yang berpaling dan menjauhinya kerana ia berpaling dalam keadaan keras kepala dan menjauhinya dalam keadaan takabur).¹⁶¹

g- Perkiraan Lalu

Contohnya ialah ayat 74 surah Taha:



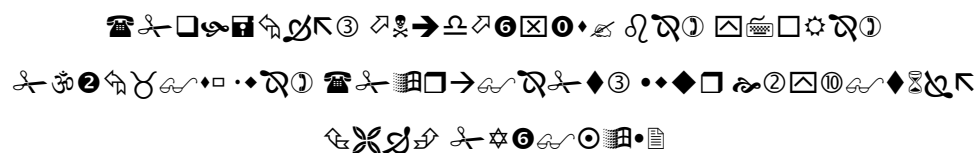
Maksudnya: Sesungguhnya sesiapa yang datang kepada Tuhannya dalam keadaan bersalah, maka sesungguhnya baginya neraka jahanam yang ia tidak mati di dalamnya dan tidak pula hidup.

¹⁶¹ ‘Abd al-Fattaah Fayyuud. Min Balaaghat al-Nazm al-Qur’aaniyy. Hal. 389.

Orang yang bertemu dengan Allah SWT pada hari akhirat tidak melakukan jenayah ketika pertemuan itu, tetapi disebut dalam keadaan melakukan jenayah sebagai makna majazi adalah berdasarkan perbuatan dan jenayahnya yang lalu. Makna tersiratnya adalah untuk menggambarkan bahawa (orang yang melakukan jenayah nampak padanya pada hari qiamat kesan-kesan kehinaan, penyesalan yang mana dia akan dihimpit rasa kesalahan yang dilakukannya sepanjang hidupnya).¹⁶²

h- Perkiraan akan datang

Contohnya ialah ayat 27 surah Nuh:



Maksudnya: *Sesungguhnya jika Engkau biarkan mereka, nescaya mereka akan menyesatkan hamba-hamba-Mu, dan mereka tidak akan melahirkan melainkan anak yang melakukan dosa lagi kufur ingkar.*

Kanak-kanak yang dilahirkan sebenarnya dalam keadaan suci bersih daripada dosa, tetapi disebut di sini mereka akan melahir kanak-kanak yang jahat dan kufur adalah berdasarkan apa yang akan berlaku kepada mereka pada masa hadapan. Ini menunjukkan bahawa Nabi (Nuh AS telah putus asa tentang keimanan kaumnya dan merasa tertekan kerana beliau berada bersama mereka 950 tahun menyeru mereka kepada beriman dengan Allah SWT tetapi mereka memperolokannya dan hanya sedikit sahaja yang beriman).¹⁶³

i- Pelaku

¹⁶² ‘Abd al-Fattaah Fayyuud. *Min Balaaghat al-Nazm al-Qur’aaniyy*. Hal. 383.

¹⁶³ *Ibid.* Hal. 385.

Contohnya ialah ayat 7 surah al-Qari'ah:

﴿قَارِعَةً ﴿١﴾ تَتَوَلَّى ﴿٢﴾ كُرْسِيًّا ﴿٣﴾ مَمْدُودًا ﴿٤﴾ مَذْمُومًا ﴿٥﴾ مَكْنُومًا ﴿٦﴾ مَكْنُومًا ﴿٧﴾ مَكْنُومًا ﴿٨﴾ مَكْنُومًا ﴿٩﴾ مَكْنُومًا ﴿١٠﴾ مَكْنُومًا ﴿١١﴾ مَكْنُومًا ﴿١٢﴾ مَكْنُومًا ﴿١٣﴾ مَكْنُومًا ﴿١٤﴾ مَكْنُومًا ﴿١٥﴾ مَكْنُومًا ﴿١٦﴾ مَكْنُومًا ﴿١٧﴾ مَكْنُومًا ﴿١٨﴾ مَكْنُومًا ﴿١٩﴾ مَكْنُومًا ﴿٢٠﴾ مَكْنُومًا ﴿٢١﴾ مَكْنُومًا ﴿٢٢﴾ مَكْنُومًا ﴿٢٣﴾ مَكْنُومًا ﴿٢٤﴾ مَكْنُومًا ﴿٢٥﴾ مَكْنُومًا ﴿٢٦﴾ مَكْنُومًا ﴿٢٧﴾ مَكْنُومًا ﴿٢٨﴾ مَكْنُومًا ﴿٢٩﴾ مَكْنُومًا ﴿٣٠﴾ مَكْنُومًا ﴿٣١﴾ مَكْنُومًا ﴿٣٢﴾ مَكْنُومًا ﴿٣٣﴾ مَكْنُومًا ﴿٣٤﴾ مَكْنُومًا ﴿٣٥﴾ مَكْنُومًا ﴿٣٦﴾ مَكْنُومًا ﴿٣٧﴾ مَكْنُومًا ﴿٣٨﴾ مَكْنُومًا ﴿٣٩﴾ مَكْنُومًا ﴿٤٠﴾ مَكْنُومًا ﴿٤١﴾ مَكْنُومًا ﴿٤٢﴾ مَكْنُومًا ﴿٤٣﴾ مَكْنُومًا ﴿٤٤﴾ مَكْنُومًا ﴿٤٥﴾ مَكْنُومًا ﴿٤٦﴾ مَكْنُومًا ﴿٤٧﴾ مَكْنُومًا ﴿٤٨﴾ مَكْنُومًا ﴿٤٩﴾ مَكْنُومًا ﴿٥٠﴾ مَكْنُومًا ﴿٥١﴾ مَكْنُومًا ﴿٥٢﴾ مَكْنُومًا ﴿٥٣﴾ مَكْنُومًا ﴿٥٤﴾ مَكْنُومًا ﴿٥٥﴾ مَكْنُومًا ﴿٥٦﴾ مَكْنُومًا ﴿٥٧﴾ مَكْنُومًا ﴿٥٨﴾ مَكْنُومًا ﴿٥٩﴾ مَكْنُومًا ﴿٦٠﴾ مَكْنُومًا ﴿٦١﴾ مَكْنُومًا ﴿٦٢﴾ مَكْنُومًا ﴿٦٣﴾ مَكْنُومًا ﴿٦٤﴾ مَكْنُومًا ﴿٦٥﴾ مَكْنُومًا ﴿٦٦﴾ مَكْنُومًا ﴿٦٧﴾ مَكْنُومًا ﴿٦٨﴾ مَكْنُومًا ﴿٦٩﴾ مَكْنُومًا ﴿٧٠﴾ مَكْنُومًا ﴿٧١﴾ مَكْنُومًا ﴿٧٢﴾ مَكْنُومًا ﴿٧٣﴾ مَكْنُومًا ﴿٧٤﴾ مَكْنُومًا ﴿٧٥﴾ مَكْنُومًا ﴿٧٦﴾ مَكْنُومًا ﴿٧٧﴾ مَكْنُومًا ﴿٧٨﴾ مَكْنُومًا ﴿٧٩﴾ مَكْنُومًا ﴿٨٠﴾ مَكْنُومًا ﴿٨١﴾ مَكْنُومًا ﴿٨٢﴾ مَكْنُومًا ﴿٨٣﴾ مَكْنُومًا ﴿٨٤﴾ مَكْنُومًا ﴿٨٥﴾ مَكْنُومًا ﴿٨٦﴾ مَكْنُومًا ﴿٨٧﴾ مَكْنُومًا ﴿٨٨﴾ مَكْنُومًا ﴿٨٩﴾ مَكْنُومًا ﴿٩٠﴾ مَكْنُومًا ﴿٩١﴾ مَكْنُومًا ﴿٩٢﴾ مَكْنُومًا ﴿٩٣﴾ مَكْنُومًا ﴿٩٤﴾ مَكْنُومًا ﴿٩٥﴾ مَكْنُومًا ﴿٩٦﴾ مَكْنُومًا ﴿٩٧﴾ مَكْنُومًا ﴿٩٨﴾ مَكْنُومًا ﴿٩٩﴾ مَكْنُومًا ﴿١٠٠﴾﴾

Maksudnya: *Maka adapun orang yang berat timbangan amal baiknya, maka ia berada dalam kehidupan yang diredai.*

Ungkapan ﴿١﴾ ﴿٢﴾ ﴿٣﴾ ﴿٤﴾ ﴿٥﴾ ﴿٦﴾ ﴿٧﴾ ﴿٨﴾ ﴿٩﴾ ﴿١٠﴾ ﴿١١﴾ ﴿١٢﴾ ﴿١٣﴾ ﴿١٤﴾ ﴿١٥﴾ ﴿١٦﴾ ﴿١٧﴾ ﴿١٨﴾ ﴿١٩﴾ ﴿٢٠﴾ ﴿٢١﴾ ﴿٢٢﴾ ﴿٢٣﴾ ﴿٢٤﴾ ﴿٢٥﴾ ﴿٢٦﴾ ﴿٢٧﴾ ﴿٢٨﴾ ﴿٢٩﴾ ﴿٣٠﴾ ﴿٣١﴾ ﴿٣٢﴾ ﴿٣٣﴾ ﴿٣٤﴾ ﴿٣٥﴾ ﴿٣٦﴾ ﴿٣٧﴾ ﴿٣٨﴾ ﴿٣٩﴾ ﴿٤٠﴾ ﴿٤١﴾ ﴿٤٢﴾ ﴿٤٣﴾ ﴿٤٤﴾ ﴿٤٥﴾ ﴿٤٦﴾ ﴿٤٧﴾ ﴿٤٨﴾ ﴿٤٩﴾ ﴿٥٠﴾ ﴿٥١﴾ ﴿٥٢﴾ ﴿٥٣﴾ ﴿٥٤﴾ ﴿٥٥﴾ ﴿٥٦﴾ ﴿٥٧﴾ ﴿٥٨﴾ ﴿٥٩﴾ ﴿٦٠﴾ ﴿٦١﴾ ﴿٦٢﴾ ﴿٦٣﴾ ﴿٦٤﴾ ﴿٦٥﴾ ﴿٦٦﴾ ﴿٦٧﴾ ﴿٦٨﴾ ﴿٦٩﴾ ﴿٧٠﴾ ﴿٧١﴾ ﴿٧٢﴾ ﴿٧٣﴾ ﴿٧٤﴾ ﴿٧٥﴾ ﴿٧٦﴾ ﴿٧٧﴾ ﴿٧٨﴾ ﴿٧٩﴾ ﴿٨٠﴾ ﴿٨١﴾ ﴿٨٢﴾ ﴿٨٣﴾ ﴿٨٤﴾ ﴿٨٥﴾ ﴿٨٦﴾ ﴿٨٧﴾ ﴿٨٨﴾ ﴿٨٩﴾ ﴿٩٠﴾ ﴿٩١﴾ ﴿٩٢﴾ ﴿٩٣﴾ ﴿٩٤﴾ ﴿٩٥﴾ ﴿٩٦﴾ ﴿٩٧﴾ ﴿٩٨﴾ ﴿٩٩﴾ ﴿١٠٠﴾﴾ asalnya memberi makna kehidupan yang meredai, tetapi yang dimaksudkan ialah kehidupan yang diredai, iaitu kehidupan yang memuaskan. Ini (memberi maksud terdapat nikmat berlebihan yang disediakan oleh Allah SWT kepada orang-orang mukmin di syurga, lalu mereka reda dan bahagia dengannya sehingga peringkat kehidupan itu sendiri meredai tuannya yang mana berlakunya saling meredai dan menyukai antara kedua-duanya. Oleh itu, ia merupakan kehidupan yang berterusan kekal kerana didasarkan atas kemesraan dan kasih sayang).¹⁶⁴ Ada juga yang berpendapat bahawa lebih baik ia dianggap sebagai al-nasab yang bermaksud kehidupan yang mendapat kerediaan.¹⁶⁵

j- Objek

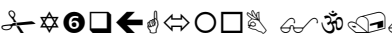
Contohnya ialah ayat 45 surah al-Isra':

﴿إِذَا ﴿١﴾ قَرَأَ ﴿٢﴾ الْقُرْآنَ ﴿٣﴾ فَذَكَرَ ﴿٤﴾ الْيَوْمَ ﴿٥﴾ نَسِ ﴿٦﴾ الْيَوْمَ ﴿٧﴾ نَسِ ﴿٨﴾ الْيَوْمَ ﴿٩﴾ نَسِ ﴿١٠﴾ الْيَوْمَ ﴿١١﴾ نَسِ ﴿١٢﴾ الْيَوْمَ ﴿١٣﴾ نَسِ ﴿١٤﴾ الْيَوْمَ ﴿١٥﴾ نَسِ ﴿١٦﴾ الْيَوْمَ ﴿١٧﴾ نَسِ ﴿١٨﴾ الْيَوْمَ ﴿١٩﴾ نَسِ ﴿٢٠﴾ الْيَوْمَ ﴿٢١﴾ نَسِ ﴿٢٢﴾ الْيَوْمَ ﴿٢٣﴾ نَسِ ﴿٢٤﴾ الْيَوْمَ ﴿٢٥﴾ نَسِ ﴿٢٦﴾ الْيَوْمَ ﴿٢٧﴾ نَسِ ﴿٢٨﴾ الْيَوْمَ ﴿٢٩﴾ نَسِ ﴿٣٠﴾ الْيَوْمَ ﴿٣١﴾ نَسِ ﴿٣٢﴾ الْيَوْمَ ﴿٣٣﴾ نَسِ ﴿٣٤﴾ الْيَوْمَ ﴿٣٥﴾ نَسِ ﴿٣٦﴾ الْيَوْمَ ﴿٣٧﴾ نَسِ ﴿٣٨﴾ الْيَوْمَ ﴿٣٩﴾ نَسِ ﴿٤٠﴾ الْيَوْمَ ﴿٤١﴾ نَسِ ﴿٤٢﴾ الْيَوْمَ ﴿٤٣﴾ نَسِ ﴿٤٤﴾ الْيَوْمَ ﴿٤٥﴾ نَسِ ﴿٤٦﴾ الْيَوْمَ ﴿٤٧﴾ نَسِ ﴿٤٨﴾ الْيَوْمَ ﴿٤٩﴾ نَسِ ﴿٥٠﴾ الْيَوْمَ ﴿٥١﴾ نَسِ ﴿٥٢﴾ الْيَوْمَ ﴿٥٣﴾ نَسِ ﴿٥٤﴾ الْيَوْمَ ﴿٥٥﴾ نَسِ ﴿٥٦﴾ الْيَوْمَ ﴿٥٧﴾ نَسِ ﴿٥٨﴾ الْيَوْمَ ﴿٥٩﴾ نَسِ ﴿٦٠﴾ الْيَوْمَ ﴿٦١﴾ نَسِ ﴿٦٢﴾ الْيَوْمَ ﴿٦٣﴾ نَسِ ﴿٦٤﴾ الْيَوْمَ ﴿٦٥﴾ نَسِ ﴿٦٦﴾ الْيَوْمَ ﴿٦٧﴾ نَسِ ﴿٦٨﴾ الْيَوْمَ ﴿٦٩﴾ نَسِ ﴿٧٠﴾ الْيَوْمَ ﴿٧١﴾ نَسِ ﴿٧٢﴾ الْيَوْمَ ﴿٧٣﴾ نَسِ ﴿٧٤﴾ الْيَوْمَ ﴿٧٥﴾ نَسِ ﴿٧٦﴾ الْيَوْمَ ﴿٧٧﴾ نَسِ ﴿٧٨﴾ الْيَوْمَ ﴿٧٩﴾ نَسِ ﴿٨٠﴾ الْيَوْمَ ﴿٨١﴾ نَسِ ﴿٨٢﴾ الْيَوْمَ ﴿٨٣﴾ نَسِ ﴿٨٤﴾ الْيَوْمَ ﴿٨٥﴾ نَسِ ﴿٨٦﴾ الْيَوْمَ ﴿٨٧﴾ نَسِ ﴿٨٨﴾ الْيَوْمَ ﴿٨٩﴾ نَسِ ﴿٩٠﴾ الْيَوْمَ ﴿٩١﴾ نَسِ ﴿٩٢﴾ الْيَوْمَ ﴿٩٣﴾ نَسِ ﴿٩٤﴾ الْيَوْمَ ﴿٩٥﴾ نَسِ ﴿٩٦﴾ الْيَوْمَ ﴿٩٧﴾ نَسِ ﴿٩٨﴾ الْيَوْمَ ﴿٩٩﴾ نَسِ ﴿١٠٠﴾﴾

Maksudnya: *Apabila engkau membaca al-Quran, Kami jadikan antara engkau dan orang-orang yang tidak beriman kepada hari akhirat penghalang yang menutup (mereka daripada memahami bacaanmu).*

¹⁶⁴ 'Abd al-Fattaah Fayyuud. 'Ilm al-Ma'aanii, Diraasaṭ Balaaghiyyaṭ Wa Naqdiyyaṭ Li Masaa'il al-Ma'aanii. Hal. 64. Lihat juga: 'Abd al-Fattaah Fayyuud. Min Balaaghaṭ al-Nazm al-Qur'aaniyy. Hal. 147.

¹⁶⁵ Al-Istrabaadiyy. Syarḥ al-Kaafiyat. Hal. 2/221.

Ungkapan  asalnya memberi makna penghalang yang ditutup, tetapi yang dimaksudkan ialah penghalang yang menutup mereka. Rahsianya ialah keingkaran dan keras hati mereka amat menebal sehinggakan bukan mereka lagi yang ditutupi dengan penghalang, tetapi penghalang itu sendiri yang tertutup dengan keingkaran mereka, lantaran segala neraca dan pertimbangan telah berubah dan sistem telah pincang.¹⁶⁶

2.5.1.4 Makna Kinayah

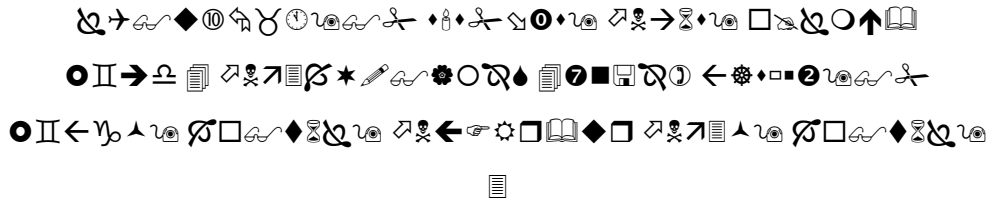
Sebagaimana dijelaskan makna kinayah mempunyai dua makna, iaitu makna bukan asal yang dimaksudkan dan makna asal yang mungkin turut dimaksudkan. Hubungan antara kedua-dua makna ini ialah hubungan lanjutan atau rentetan.

Dalam al-Quran al-Karim terdapat banyak kinayah, khususnya pada perkara-perkara yang sensitif dan taboo. Sebagai contohnya bagi menyatakan hubungan kelamin antara suami dan isteri, al-Quran al-Karim menggunakan banyak perkataan dalam bentuk kinayah seperti kebun, menggauli, menghampiri dan menyentuh sebagaimana dalam ayat-ayat berikut:



Maksudnya: *Isteri-isteri kamu adalah sebagai kebun bagimu, oleh itu datangilah kebun kamu menurut cara yang kamu sukai. Persembahkanlah (kebaikan) untuk diri kamu dan bertaqwalah kepada Allah. Ketahuilah bahawasanya kamu akan menemui-Nya dan berilah berita gembira kepada orang-orang yang beriman.*

¹⁶⁶ ‘Abd al-Fattaah Fayyuud. *Min Balaaghat al-Nazm al-Qur’aaniyy*. Hal. 148 dan ‘Ilm al-Ma’aani, *Diraasat Balaaghiyyat Wa Naqdiyyat Li Masaa’il al-Ma’aani*. Hal. 66.



Maksudnya: *Dihalalkan bagi kamu, pada malam berpuasa, menggauli isteri-isteri kamu. Mereka adalah pakaian bagi kamu dan kamu pula adalah pakaian bagi mereka.*



Maksudnya: *Mereka bertanya kepadamu mengenai haid. Katakanlah: "ia boleh mendatangkan mudarat". Maka, jauhilah wanita-wanita ketika haid dan janganlah hampiri (bersetubuh) mereka sehinggalah mereka suci. Kemudian apabila mereka sudah bersuci, maka datangilah mereka sebagaimana yang diperintahkan oleh Allah kepada kamu. Sesungguhnya Allah mengasihi orang-orang yang banyak bertaubat dan mengasihi orang-orang yang sentiasa bersuci.*



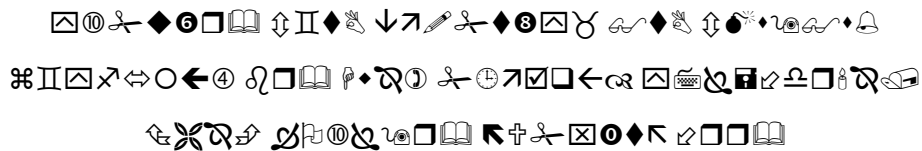
Maksudnya: *Jika kamu sakit, dalam musafir, salah seorang antara kamu datang dari tempat buang air atau menyentuh wanita, kemudian kamu tidak mendapat air,*

maka hendaklah kamu bertayamum dengan tanah debu yang suci, maka sapukanlah muka kamu dan kedua tangan kamu. Sesungguhnya Allah Maha Pemaaf, lagi Maha Pengampun.

Itu dalam konteks hubungan kelamin yang halal. Begitu juga dalam konteks hubungan kelamin yang haram, digunakan juga perkataan-perkataan yang malu untuk disebut di hadapan lelaki dan perempuan dalam bentuk kinayah seperti melakukan kekejian atau keburukan sebagaimana dalam ayat 15 surah al-Nisa’ dan ayat 25 surah Yusuf berikut:



Maksudnya: *Orang-orang yang melakukan perbuatan keji dari kalangan perempuan-perempuan kamu, maka carilah dalam kalangan kamu empat orang saksi terhadap perbuatan mereka.*



Maksudnya: *Dia berkata: “Tiada balasan bagi orang yang mahu melakukan keburukan terhadap isterimu melainkan dipenjarakan atau dikenakan azab pedih”.*

Dalam konteks penggunaan kinayah dalam al-Quran al-Karim, ‘Abd al-’Aziim menyatakan bahawa “perkataan-perkataan yang digunakan oleh al-Quran dalam konteks halal merupakan perkataan yang menimbulkan keinginan dan kelapangan jiwa. Sebaliknya perkataan-perkataan yang digunakan oleh al-Quran dalam konteks haram merupakan perkataan yang menimbulkan kebencian dan kesempitan jiwa”.¹⁶⁷

Persoalannya kenapa digunakan banyak ungkapan? Sebabnya adalah mengikut kesesuaian konteks. Dalam konteks wudu’ dan penyucian umpamanya digunakan perkataan sentuh.

¹⁶⁷ ‘Abd al-’Aziim. Khaṣaa’iṣ al-Ta’biir al-Qur’aaniyy. Hal. 1/257.

Dalam konteks pengharaman hubungan kelamin semasa haji dan puasa pula digunakan perkataan رَفَث yang dari sudut asal bahasa bererti kata-kata keji. Oleh itu, apabila ia diharuskan pula selepas itu dalam ayat yang sama digunakan perkataan sentuh dan mencari keredaan Allah SWT. Demikian juga dengan ungkapan mendatangi ladang. Semua kinayah ini menunjukkan tujuan yang mulia di sebalik hubungan tersebut, iaitu memperbanyakkan zuriat, memakmurkan alam dan mencari keredaan Allah SWT. Oleh itu, digambarkan wanita sebagai ladang yang boleh menumbuhkan tumbuhan. Dalam keadaan wanita sedang haid digunakan perkataan mengasing diri dan tidak menghampirinya kerana boleh membawa mudarat, tetapi larangan ketika bukan haid digunakan ungkapan jangan sentuh kerana tidak mendatangkan mudarat.¹⁶⁸

Namun, terdapat satu ayat yang nampaknya digunakan perkataan kemaluan wanita dengan jelas, iaitu ayat 91 surah al-Anbiya’:

لَمَّا خَلَّصْنَا سَمَكَنَا مِنْ كَيْدِ الْغَوَّاصِينَ
 الْغَوَّاصِينَ الْغَوَّاصِينَ الْغَوَّاصِينَ الْغَوَّاصِينَ
 الْغَوَّاصِينَ الْغَوَّاصِينَ الْغَوَّاصِينَ الْغَوَّاصِينَ
 الْغَوَّاصِينَ الْغَوَّاصِينَ الْغَوَّاصِينَ الْغَوَّاصِينَ
 الْغَوَّاصِينَ الْغَوَّاصِينَ الْغَوَّاصِينَ الْغَوَّاصِينَ


Maksudnya: *Perempuan yang telah menjaga kehormatannya, lalu Kami tiupkan padanya dari roh (ciptaan) kami, dan Kami jadikannya dan anaknya sebagai satu tanda (kekuasaan kami) bagi seluruh alam.*

Namun, al-Zarkasyiyy menyatakan bahawa:

“Adalah silap orang yang menyangka bahawa maksud di sini ialah kemaluan wanita, tetapi ia merupakan kinayah yang paling halus dan elok, iaitu kinayah tentang satu bahagian baju yang disebut فَرْج. Ini bermaksud bahawa pakaiannya tidak digantung dalam bentuk yang boleh menimbulkan syak wasangka, lalu bererti bahawa dia seorang yang suci pakaiannya. Perkataan فَرْج yang dikaitkan dengan

¹⁶⁸ ‘Abd al-Fattaah Fayyuud. Min Balaaghat al-Nazm al-Qur’aaniyy. Hal. 400-402.

*pakaian mempunyai empat makna, iaitu dua lengan baju, bahagian atas dan bawah. Selain daripada makna-makna ini adalah tidak dimaksudkan”.*¹⁶⁹

Penulis berpendapat bahawa walaupun alasan penggunaan makna majazi di sini adalah logik dan rasional, namun makna yang dimaksudkan, iaitu bahagian tertentu pakaian adalah agak jauh dari konteks ayat dan seolah-olah merupakan takwilan yang disengajakan, lebih-lebih lagi apabila perkataan  dikaitkan dengan bahagian baju tertentu, maka ia adalah kurang sesuai dari sudut kolokasinya. Justeru, makna yang dimaksudkan di sini masih merupakan kemaluan, namun bagi penulis ia tidak menimbulkan perasaan kurang senang kerana perkataan ini mempunyai beberapa makna lain juga yang menjadikannya kurang bersifat taboo lagi, antaranya retak, sudut, sempadan dan jarak kaki binatang.¹⁷⁰ Dalam pada itu, terdapat perkataan-perkataan lain yang mempunyai sebutan yang dekat dengannya sama ada kata nama atau kata kerja dan memberi pelbagai makna yang tiada kaitan dengan kemaluan seperti perkataan-perkataan berikut:¹⁷¹

- الفَرْج : atasi kerunsingan, kegembiraan
- الفُرْج : yang tidak menyimpan rahsia
- الفُرْجَة : retak, atasi kerunsingan, kegembiraan
- الفَرْجِيَّة : jubah bertangan besar
- الفَرْج : busur panah, perempuan yang susah akibat banyak bersalin
- فَرْج : membelah, melapangkan, membuang
- أَفْرَج : terlepas, membebaskan, meninggalkan, mempunyai anak
- فَرَّج : melapangkan, mengatasi

¹⁶⁹ Al-Zarkasyiyy. Al-Burhaan. Hal. 2/305-306.

¹⁷⁰ Ibraahiim Aniiis dll. Al-Mu‘jam al-Waṣiṭ. Hal. 679. Dewan Bahasa dan Pustaka. Kamus Besar Arab-Melayu Dewan. Hal. 1745.

¹⁷¹ Ibraahiim Aniiis dll. Al-Mu‘jam al-Waṣiṭ. Hal. 678-679. Dewan Bahasa dan Pustaka. Kamus Besar Arab-Melayu Dewan. Hal. 1744-1745.

Antara perkara taboo juga yang selalu digunakan kinayah ialah yang berkaitan dengan membuang air kecil dan besar. Dalam konteks membuang air besar, al-Quran al-Karim menggunakan perkataan *الغائط* seperti dalam ayat 43 surah al-Nisa':



Maksudnya: *Wahai orang-orang yang beriman, janganlah kamu hampiri sembahyang dalam keadaan mabuk, sehingga kamu mengetahui apa yang kamu katakan. (Begitu juga janganlah hampiri masjid) dalam keadaan berjunub, melainkan hendak melintas sahaja sehinggalah kamu mandi. Jika kamu sakit, dalam musafir, salah seorang antara kamu datang dari tempat buang air atau kamu bersentuh dengan wanita, kemudian kamu tidak mendapat air, maka hendaklah kamu bertayamum dengan tanah debu yang suci, maka sapukanlah ke muka kamu dan kedua tangan kamu. Sesungguhnya Allah Maha Pemaaf, lagi Maha Pengampun.*

Perkataan (نزل) asalnya bererti tanah rendah...Orang Arab menuju ke tempat rendah untuk membuang air besar kerana ingin melindungi daripada pandangan orang ramai).¹⁷²

Ahli bahasa bersepakat bahawa kinayah lebih baik berbanding ungkapan langsung. Ini adalah kerana kinayah seumpama membuat kenyataan yang disertai dengan dalil.¹⁷³

2.5.2 Sinonim

Sebagaimana yang telah disebut sebelum ini bahawa sinonim ialah beberapa perkataan yang mempunyai makna sama.

2.5.2.1 Adakah Wujud Sinonim dalam al-Quran al-Karim?

Sebagaimana ahli bahasa berbeza pendapat mengenai kewujudan sinonim dalam bahasa secara amnya, begitulah juga ulama dan ahli bahasa Arab berbeza pendapat mengenai kewujudan sinonim dalam al-Quran al-Karim. Segolongan mereka dari kalangan ulama besar menolaknya. Antara mereka Muhammad ‘Abduh, seorang ulama besar zaman silam yang terkenal yang menegaskan:

“Aku tidak mengharuskan bagi seseorang muslim mengatakan dalam dirinya atau dengan lidahnya bahawa dalam al-Quran ada perkataan yang berbeza dengan yang lain, kemudian ia dibawa semata-mata untuk memperkukuhkan perkataan lain tanpa ia mempunyai makna tersendiri... Yang tidak aku mengharuskannya ialah makna sesuatu perkataan itu sama dengan perkataan lain tanpa sedikit

¹⁷² ‘Abd al-Fattaah Fayyud. Min Balaaghat al-Nazm al-Qur’aaniyy. Hal. 399.

¹⁷³ ‘Abd al-Qaahir al-Jurjaaniyy. Dalaa’il al-I’jaaz. Hal. 48.

*penambahan pun. Kemudian ia disebut semata-mata untuk tujuan pengukuhan yang diistilahkan sebagai sinonim mengikut ahli bahasa...Dalam bahasa Arab banyak cara lain untuk pengukuhan yang mana ini bukan sebahagian daripadanya”.*¹⁷⁴

Begitu juga dengan ‘Abd al-Fattaah Laasyiin, seorang sarjana moden yang banyak mengkaji bahasa al-Quran yang menegaskan: “Isu sinonim dalam ayat al-Quran tidak wujud kerana setiap perkataan mesti memberi makna baru dan menimbulkan isyarat khusus dalam jiwa”.¹⁷⁵ Perkara yang sama ditegaskan oleh seorang pengkaji al-Quran yang masyhur, iaitu Bint al-Syaatī’ yang mengatakan: “Penelitian secara *istiqraa’* terhadap perkataan-perkataan al-Quran dalam konteksnya menyaksikan bahawa sesuatu perkataan itu digunakan dengan makna tertentu yang tidak boleh diberikan oleh perkataan lain”.¹⁷⁶

Ada pula yang menegaskannya melalui contoh-contoh yang dikaji. Al-Jaahiz umpamanya mengatakan:

*“Allah SWT tidak menyebut di dalam al-Quran جُوع [kelaparan] kecuali pada tempat balasan buruk atau kepapaan dan kelemahan yang nyata... , sedangkan orang ramai menyebut جُوع dalam konteks kemampuan dan selamat. Demikian juga dengan الْمَطَر [hujan] yang kita dapati al-Quran hanya menyebutnya dalam konteks balas dendam, sedangkan orang ramai dan kebanyakan ahli pengkhususan tidak membezakan antara penggunaan الْمَطَر dan الْعَيْثُ”.*¹⁷⁷

Dengan perkataan lain, al-Jahiz mendapati al-Quran membezakan antara perkataan الْعَيْثُ yang digunakan untuk hujan rahmat dan perkataan الْمَطَرُ yang digunakan untuk hujan bala.

¹⁷⁴ Muḥammad Rasyiid Riḍaa. Tafsir al-Manaar. Hal. 1/43.

¹⁷⁵ ‘Abd al-Fattaah Laasyiin. Ṣafaa’ Al-Kalimat. Hal. 62.

¹⁷⁶ Muḥammad al-Amiin. Al-I’jaaz al-Bayaaniiyy Fii Ṣiyagh al-Alfaaz. Hal. 193.

¹⁷⁷ Al-Jaahiz. Al-Bayaan Wa al-Tabyiin. Hal. 1/40.

Dalam pada itu, al-Ghazali memberi perhatian kepada banyaknya nama-nama hari qiamat yang digunakan dalam al-Quran dengan katanya:

“Allah SWT menggambarkan sebahagian kedahsyatan hari qiamat dan menyebut kebanyakan namanya supaya kita dapat mengetahui banyak maknanya melalui banyak namanya. Banyak namanya bukanlah bermaksud pengulangan nama dan gelaran, tetapi tujuannya adalah untuk menarik perhatian orang yang berakal kepada rahsia di sebalik setiap nama qiamat dan makna di sebalik setiap sifat”.¹⁷⁸

Dalam kalangan ahli bahasa moden, Muḥammad Nuuruddiin telah membuat analisis terhadap 64 perkataan dalam al-Quran al-Karim yang nampaknya seperti sinonim dan akhirnya merumuskan bahawa tiada sinonim dalam al-Quran al-Karim.¹⁷⁹ Beliau juga menyimpulkan bahawa apa yang dikatakan sinonim dalam al-Quran al-Karim sebenarnya adalah berbeza dari sudut perbezaan makna, umum dan khusus, perbezaan terbitan dan penilaian, sebab balaghah dan perbezaan qabilah.¹⁸⁰

Di samping itu, terdapat dalam kalangan ulama dan ahli bahasa yang menerima kewujudan sinonim dalam al-Quran al-Karim. Kebanyakannya terdiri daripada ulama dan ahli bahasa moden. Antara mereka ialah Ṣubḥii al-Ṣaalih yang menyatakan:

“Kami mengiktiraf kewujudan sinonim dalam al-Quran al-Karim kerana ia mengikut uslub dan gaya penyampaian bahasa Quraish yang ideal yang ia diturunkan dengannya. Panjangnya masa ia bercampur dengan dailek Arab lain menyebabkan ia mengambil kosa kata yang kadang-kadang ia sudah pun memiliki perkataan seumpamanya dan kadang-kadang tidak, sehingga ia menjadi sebahagian daripada kandungan bahasanya. Oleh itu, tiada masalah bagi al-

¹⁷⁸ Abuu Ḥamid al-Ghazaaliyy. *Iḥyaa’ ‘Uluum al-Diin*. Hal. 4/516.

¹⁷⁹ Muḥammad Nuuruddiin al-Munjid. *Al-Taraaduf Fii al-Qur’aan al-Kariim Baina al-Nazariyyat Wa al-Taṭbiiq*. Hal. 256.

¹⁸⁰ *Ibid.* Hal. 224-226.

Quran al-Karim menggunakan perkataan baru yang diambil, di samping perkataan Quraish asli yang lama. Atas dasar inilah kita menganggap perkataan *أَقْسَمَ* dan *حَلَفَ* ... *بَعَثَ* dan *أُرْسِلَ* ... *فُضِّلَ* dan *أَثَرَ* sebagai sinonim. Demikianlah kita tidak dapat menolak daripada menerima kewujudan sinonim dan kita juga tidak dapat lari dari mengiktiraf wujudnya perbezaan antara perkataan sinonim tetapi perbezaan ini sebagaimana yang kami nampak dilupai selepas itu”¹⁸¹.

Antara yang menerima kewujudan sinonim dalam al-Quran al-Karim juga ialah Ahmad Mukhtaar ‘Umar yang menyatakan: “terdapat empat perkataan, iaitu: *الْحَوْلُ* ، *السَّنَةُ* ، *الْعَامُ* ، *الْحِجَّةُ* ، yang disebut dalam al-Quran al-Karim dengan makna yang sama dan ahli-ahli bahasa dan penafsir tidak sekata dalam mencari perbezaan antaranya tanpa yakin”¹⁸². Begitu juga dengan Ibraahiim Anis yang berpendapat perkataan-perkataan berikut digunakan sebagai sinonim dalam al-Quran al-Karim, iaitu : *الْعُرْشُ* dan *الْكُرْسِيُّ* , *أَثَرَ* dan *جَاءَ* , *بَعَثَ* dan *أُرْسِلَ* .¹⁸³ Contoh penggunaan *حَضَرَ* dan *جَاءَ* dalam al-Quran al-Karim ialah ayat 18 surah al-Nisa’ dan ayat 61 surah al-An’am:



Maksudnya: *Tidak ada gunanya taubat itu kepada orang-orang yang selalu melakukan kejahatan, sehingga apabila salah seorang dari mereka hampir mati, dia berkata:*

¹⁸¹ Subhii al-Saaliḥ. Diraasaat Fii Fiqh al-Lughat. Hal. 299-300.

¹⁸² Ahmad Mukhtaar. ‘Ilm al-Dilaalat. Hal. 230-231.

¹⁸³ Ibraahiim Anis. Fii al-Lahajaat al-‘Arabiyyat. Hal. 178.

"*Sesungguhnya aku bertaubat sekarang ini*". Begitu juga orang-orang yang mati dalam keadaan kafir. Mereka itulah, Kami telah sediakan bagi mereka azab seksa pedih.



Maksudnya: *Dialah yang berkuasa atas sekalian hamba-Nya dan Dia mengutuskan kepada kamu pengawal-pengawal (malaikat), sehingga apabila sampai ajal maut kepada salah seorang antara kamu, lalu dimatikannya oleh utusan-utusan Kami (malaikat) yang tidak cuai.*

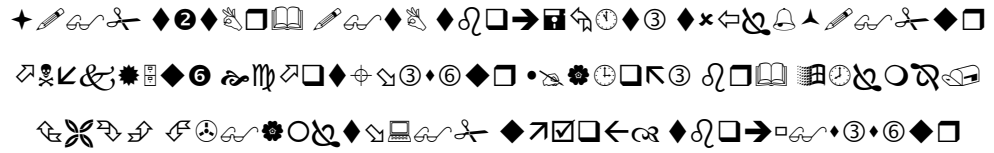
Apabila diteliti kata-kata dan hujah-hujah yang diberikan oleh para ahli bahasa, dirasakan seolah-olah perbezaan pendapat tersebut hanya merupakan perbezaan lahiriah dan teknikal sahaja, kerana mereka yang menolak sinonim melihat dari semua sudut dan mereka yang menerimanya melihat dari sudut makna tersurat dan amnya sahaja.

Walau bagaimanapun, untuk mencerakinkan masalah ini, penulis akan menganalisis perkataan-perkataan yang dikatakan sinonim dengan memberi penekanan kepada dua perkara atau persoalan, iaitu pertamanya apakah terdapat bukti yang jelas menunjukkan bahawa sememangnya al-Quran membezakan makna perkataan tersebut dan keduanya ialah apakah sudut-sudut perbezaan tersebut.

Antara perkataan yang elok untuk dianalisis ialah:

a- *يُحْشَى* dan *يَخَافُ*

Perbandingan antara kedua-dua perkataan tersebut dapat dilihat dalam ayat 21 surah al-Ra'd:



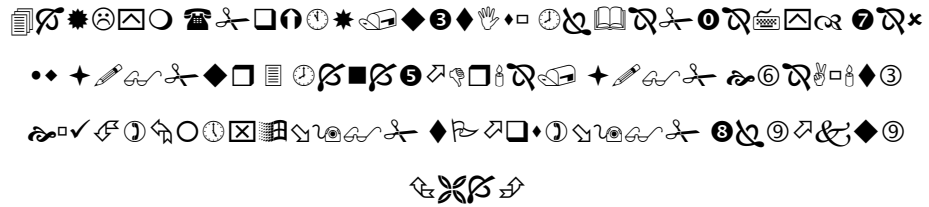
Maksudnya: *Orang-orang yang menghubungkan apa yang disuruh oleh Allah supaya dihubungkan, dan yang takut kemurkaan Tuhan mereka serta takut kepada kesukaran perhitungan.*

Al-Quran al-Karim menggunakan ﴿مَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا﴾ dan ﴿مَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا﴾ yang memberi makna am takut untuk dua perkara berlainan yang menunjukkan bahawa ia membezakan makna kedua-duanya. Perkataan ﴿مَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا﴾ digunakan untuk Allah SWT dan ﴿مَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا﴾ digunakan untuk azab. Apakah perbezaan antara kedua-duanya? Antara yang disebut oleh ahli bahasa mengenai perbezaan makna antara kedua-duanya ialah ﴿مَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا﴾ merupakan ketakutan yang timbul disebabkan kehebatan dan keagongan orang atau perkara yang ditakuti sekalipun orang yang takut itu kuat, manakala ﴿مَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا﴾ pula merupakan ketakutan yang timbul disebabkan oleh kelemahan orang yang takut, sekalipun orang yang ditakuti itu adalah kecil.¹⁸⁴

Penulis agak sangsi dengan bentuk perbezaan ini, kerana al-Quran al-Karim menggunakan juga perkataan ﴿مَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا﴾ untuk perniagaan seperti ayat 24 surah al-Taubah:



¹⁸⁴ Al-Syuutiyy. Mu‘tarak al-Aqraan. Hal. 3/602.



Maksudnya: *Katakanlah: "Jika bapa-bapa kamu, anak-anak kamu, saudara-saudara kamu, isteri-isteri kamu, kaum keluarga kamu, harta benda yang kamu usahakan, perniagaan yang kamu bimbang akan merosot dan tempat tinggal yang kamu, lebih disukai kepada kamu berbanding Allah dan Rasul-Nya dan berjihad dijalan-Nya, maka tunggulah sehingga Allah mendatangkan keputusan-Nya. Allah tidak akan memberi petunjuk kepada orang-orang yang fasiq.*

Oleh itu, penulis berpendapat perbezaan antara keduanya ialah tahap ketakutan yang mana *خَشْيَةٌ* lebih tinggi daripada *خَوْفٌ* . Sebab itu, *خَوْفٌ* juga bermakna bimbang sekiranya selepasnya digunakan kata tugas jarr *عَلَى* . Di samping itu, pendapat Muḥammad Rasyiid Riḍaa mengenai makna *خَشْيَةٌ* bahawa ia merupakan takut yang disertai harapan boleh juga diterima.¹⁸⁵ Di sini, dapat disimpulkan bahawa perbezaan antara keduanya adalah terletak pada tahap ketakutan dan perkongsian sifat harapan.

b- *أَتَى* dan *جَاءَ*

Contohnya ialah ayat 63-64 surah al-Hijr:



Maksudnya: *Mereka berkata: "Bahkan kami datang kepadamu untuk membawa apa yang mereka ragukan dan Kami datang kepadamu untuk membawa perkara yang benar. Sesungguhnya kami adalah orang-orang yang benar "*.

¹⁸⁵ Faḍl Ḥasan. I'jaaz al-Qur'aan. Hal. 176.

Diperhatikan di sini sekali lagi kedua-dua perkataan **جَاء** dan **أَتَى** digandingkan dalam satu ayat yang menunjukkan bahawa makna kedua-duanya adalah berbeza. Dalam konteks ini terdapat beberapa pandangan utama. Pertamanya pandangan al-Zarkasyiyy bahawa perkataan **جَاء** digunakan untuk azab dan **أَتَى** digunakan untuk kebenaran. Justeru, perbezaan antara kedua-dua di sini agak jelas, iaitu **جَاء** untuk sesuatu yang zahir atau konkrit kerana azab sesuatu yang dapat dilihat dan **أَتَى** untuk perkara maknawi atau abstrak kerana kebenaran merupakan sesuatu yang tidak dikecapi oleh pancaindera.¹⁸⁶

Walau bagaimanapun, kenyataan ini menimbulkan sedikit kesangsian apabila diaplikasikan kepada ayat 34 surah al-A'raf:



Maksudnya: *Bagi setiap umat ada tempohnya. Maka apabila datang tempohnya, mereka tidak dikemudiankan walaupun sesaat, dan tidak pula mereka didahulukan.*

Jawapan yang diberikan adalah walaupun kematian tidak dapat dilihat, tetapi kesannya dapat dilihat dan ia merupakan satu hakikat yang pasti dan diterima oleh semua tanpa terkecuali. Jadi, ia seolah-olah sesuatu yang dapat dilihat, maka digunakan di sini **جَاء**.¹⁸⁷

Begitulah juga dengan kata kerja **حَضَرَ** seperti dalam ayat 18 surah al-Nisa' :



¹⁸⁶ Al-Zarkasyiyy. Al-Burhaan Fii 'Uluum al-Qur'aan. Hal. 4/80.

¹⁸⁷ Ibid. Hal. 4/80.



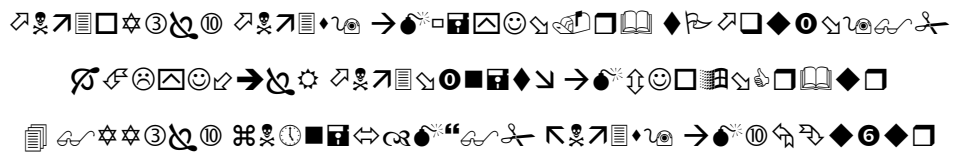
Maksudnya: *Tidak ada gunanya taubat itu kepada orang-orang yang selalu melakukan kejahatan, sehingga apabila salah seorang dari mereka hampir mati, dia berkata: "Sesungguhnya aku bertaubat sekarang ini". Begitu juga orang-orang yang mati dalam keadaan kafir. Mereka itulah, Kami telah sediakan bagi mereka azab seksa pedih.*

Pendapat kedua ialah pendapat al-Raaghib al-Aṣfahaaniyy yang menyatakan bahawa جاءء adalah umum dan أتى adalah datang dengan senang.¹⁸⁸ Pendapat ketiga ialah pendapat Muḥammad Nuuruddiin bahawa أتى digunakan dalam konteks kekeliruan, syak, jahil, pendustaan, ghaib dan tanpa maksud, manakala جاءء digunakan dalam konteks jelas, yakin, ilmu, percaya, pasti berlaku dan dengan tujuan.¹⁸⁹

Nampaknya pendapat al-Zarkasyiyy lebih jelas dan menampakkan perbezaan antara kedua-dua perkataan tersebut berdasarkan ayat yang dianalisis, berbanding dengan pendapat al-Raaghib al-Aṣfahaaniyy. Manakala pendapat Muḥammad Nuuruddiin tidak tepat dengan ayat yang dianalisis. Oleh itu, boleh dikatakan bahawa perbezaannya adalah dari sudut konkrit dan abstrak, iaitu perkataan جاءء untuk benda konkrit dan أتى untuk perkara abstrak.

c- أتَمَّ dan أَكْمَلَ

Kedua-dua perkataan ini juga digandingkan dalam satu ayat yang menunjukkan bahawa Allah SWT membezakan kedua-duanya, iaitu ayat 3 surah al-Maidah:



¹⁸⁸ Al-Raaghib al-Aṣfahaaniyy. Al-Mufradaat Fii Ghariib al-Qur’aan. Hal. 8.

¹⁸⁹ Muḥammad Nuuruddiin al-Munjid. Al-Taraaduf Fii al-Qur’aan al-Kariim Baina al-Nazariyyaṭ Wa al-Taṭbiq. Hal. 151.

Maksudnya: *Pada hari ini, Aku telah sempurnakan bagi kamu agama kamu, dan Aku telah cukupkan nikmat-Ku kepadamu serta Aku telah redakan Islam itu sebagai agama untuk kamu.*

Perbezaannya ialah **أَتَمَّ** melengkapkan kekurangan perkara asas dan **أَكْمَلَ** melengkapkan kekurangan perkara cabang selepas lengkap perkara asas.¹⁹⁰ Perbezaannya di sini adalah dari sudut asas dan cabang.

d- **فَعَلَ** dan **عَمِلَ**

Terdapat beberapa perbezaan antara kedua-dua perkataan ini mengikut pandangan ulama dan ahli bahasa. Antaranya ialah **عَمِلَ** untuk perbuatan yang berlaku secara berterusan dan **فَعَلَ** untuk perbuatan yang berlaku sekaligus¹⁹¹ seperti dalam ayat 105 surah al-Taubah dan ayat 1 surah al-Fil:



Maksudnya: *Katakanlah: Beramallah kamu, maka Allah dan Rasul-Nya serta orang-orang yang beriman akan melihat apa yang kamu kerjakan dan kamu akan dikembalikan kepada (Allah) Yang Mengetahui perkara ghaib dan nyata, Kemudian Dia menerangkan kepada kamu apa yang kamu telah lakukan".*

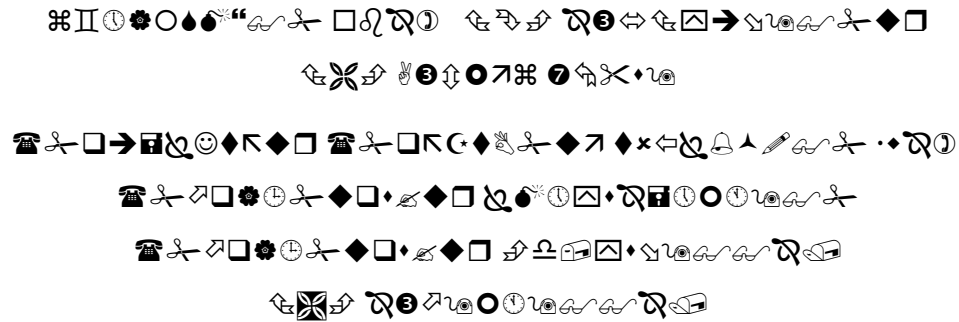


¹⁹⁰ ‘Abd al-Fattaah Laasyiin. *Şafaa’ al-Kalimat*. Hal. 79.

¹⁹¹ Al-Suyutiyy. *Mu’tarak al-Aqraan*. Hal. 3/604.

Maksudnya: *Tidakkah engkau melihat bagaimana Tuhanmu telah memperlakukan kepada angkatan tentera bergajah?*

Pendapat ini nampaknya adalah benar kerana *عَمَلٌ* perbuatan berterusan selalu digandingkan dengan *أَمَنٌ* seperti ayat 1-3 surah al-Asr:



Maksudnya: *Demi Masa! Sesungguhnya manusia itu dalam kerugian, kecuali orang-orang yang beriman, beramal saleh dan berpesan-pesan dengan kebenaran serta berpesan-pesan dengan sabar.*

Perbezaan lain juga ialah *عَمَلٌ* merupakan perbuatan yang dilakukan dengan disertai niat. Oleh itu, ia lebih khusus berbanding dengan *فَعَلٌ* yang mungkin dilakukan tanpa niat dan boleh dikaitkan dengan benda.¹⁹² Dengan kata lain *عَمَلٌ* khusus kepada perbuatan yang dilakukan oleh yang berakal atau boleh berfikir, sementara *فَعَلٌ* adalah umum untuk yang berakal dan bukan berakal seperti ayat 63 surah al-Anbiya':



Maksudnya: *Dia berkata: "Bahkan ia dilakukan oleh yang besar antara mereka ini! Maka tanyalah kepada mereka sekiranya mereka dapat berkata-kata".*

¹⁹² Al-Raaghib al-Asfahaaniyy. Al-Mufradaat Fii Ghariib al-Qur'aan. Hal. 348.

Diperhatikan bahawa perbezaan antara perkataan *فَعَلَ* dan *عَمِلَ* adalah dari sudut berterusan dan pelaku berakal.

e- *آتَى* dan *أَعْطَى*

Mengikut al-Juwainiyy perbezaan antara kedua-dua perkataan ini ialah *آتَى* lebih kuat dalam menentukan objeknya dari sudut kadar dan nilai, berbanding dengan *أَعْطَى*. Beliau menyatakan bahawa *آتَى* digunakan untuk pemberian yang banyak dan berharga, berbeza dengan *أَعْطَى* yang mungkin digunakan untuk pemberian yang kecil¹⁹³ seperti dalam ayat-ayat berikut:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اصْبِرُوا وَصَابِرُوا وَرَحِمُوا رَحْمَةَ اللَّهِ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾
 ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا جَاءَ فَتْنَةٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ فَاصْبِرُوا عَلَيْهَا ذَلِكَ هُوَ الْبَأْسُ الْعَظِيمُ﴾
 ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا جَاءَ فَتْنَةٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ فَاصْبِرُوا عَلَيْهَا ذَلِكَ هُوَ الْبَأْسُ الْعَظِيمُ﴾

Maksudnya: *Dirikanlah sembahyang dan berilah zakat serta taatlah kepada Rasul, semoga kamu beroleh rahmat.*

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا جَاءَ فَتْنَةٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ فَاصْبِرُوا عَلَيْهَا ذَلِكَ هُوَ الْبَأْسُ الْعَظِيمُ﴾
 ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا جَاءَ فَتْنَةٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ فَاصْبِرُوا عَلَيْهَا ذَلِكَ هُوَ الْبَأْسُ الْعَظِيمُ﴾

Maksudnya: *Adakah engkau melihat orang yang berpaling dan memberi sedikit sahaja serta memutuskannya?*

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا جَاءَ فَتْنَةٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ فَاصْبِرُوا عَلَيْهَا ذَلِكَ هُوَ الْبَأْسُ الْعَظِيمُ﴾
 ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا جَاءَ فَتْنَةٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ فَاصْبِرُوا عَلَيْهَا ذَلِكَ هُوَ الْبَأْسُ الْعَظِيمُ﴾
 ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا جَاءَ فَتْنَةٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ فَاصْبِرُوا عَلَيْهَا ذَلِكَ هُوَ الْبَأْسُ الْعَظِيمُ﴾
 ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا جَاءَ فَتْنَةٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ فَاصْبِرُوا عَلَيْهَا ذَلِكَ هُوَ الْبَأْسُ الْعَظِيمُ﴾

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا جَاءَ فَتْنَةٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ فَاصْبِرُوا عَلَيْهَا ذَلِكَ هُوَ الْبَأْسُ الْعَظِيمُ﴾
 ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا جَاءَ فَتْنَةٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ فَاصْبِرُوا عَلَيْهَا ذَلِكَ هُوَ الْبَأْسُ الْعَظِيمُ﴾
 ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا جَاءَ فَتْنَةٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ فَاصْبِرُوا عَلَيْهَا ذَلِكَ هُوَ الْبَأْسُ الْعَظِيمُ﴾

¹⁹³ Faḍl Ḥasan. I'jaaz al-Qur'aan. Hal. 181.

Maksudnya: Perangilah orang-orang yang tidak beriman kepada Allah dan hari akhirat. Mereka juga tidak mengharamkan apa yang telah diharamkan oleh Allah dan Rasul-Nya dan tidak beragama dengan agama yang benar dari kalangan orang-orang yang diberikan Kitab sehingga mereka membayar "Jizyah" dalam keadaan taat dan merendahkan diri.

Mengikuti Muḥammad Nuuruddiin pula **أَعْطَى** merupakan pemberian yang membawa kepada pemilikan yang diberikan dengan lapang dada dan digunakan untuk kebaikan sahaja, manakala **آتَى** merupakan pemberian yang membawa kepada pemilikan atau bukan pemilikan, diberikan dengan kerelaan hati atau tidak dan digunakan untuk kebaikan dan keburukan. Justeru, perbezaan antara kedua-duanya ialah **أَعْطَى** lebih khusus dan **آتَى** lebih umum.¹⁹⁴

Nampaknya pendapat pertama ada kebenarannya, tetapi pendapat kedua adalah tidak tepat apabila diaplikasi kepada ayat-ayat tadi. Di sini, penulis ingin menambah satu lagi perbezaan lain antara kedua-dua perkataan tersebut bertitik tolak daripada sifat huruf masing-masing yang agak berbeza. Dari sudut bunyi, perkataan **أَعْطَى** yang mengandungi huruf **ع** dan **ط** lebih berat berbanding dengan **آتَى** yang mengandungi huruf **ء** dan **ت**. Oleh itu, penulis berpendapat **آتَى** menunjukkan pemberian yang dilakukan dengan mudah dan kerelaan dan sebaliknya **أَعْطَى** menunjukkan pemberian yang dilakukan dengan susah dan terpaksa. Oleh itu, diperhatikan dalam ayat-ayat di atas perkataan **آتَى** digunakan dalam konteks zakat yang mengisyaratkan bahawa ia harus dikeluarkan dengan penuh kerelaan, berbanding dengan **أَعْطَى** yang digunakan dalam konteks jizyah yang merupakan salah satu hukum Islam yang perlu dipatuhi oleh orang bukan Islam.

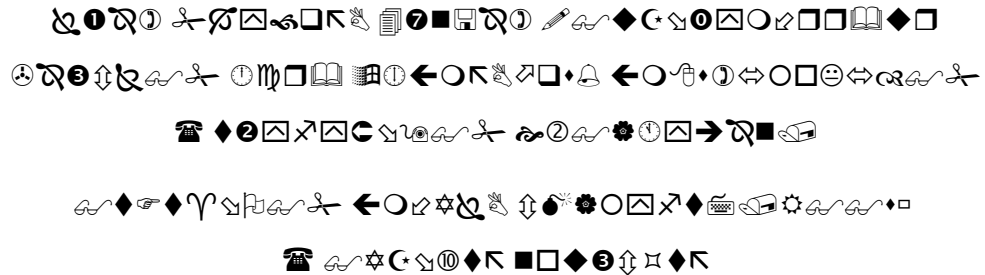
Rumusannya, perbezaan antara **آتَى** dan **أَعْطَى** terletak pada kadar, nilai dan perasaan hati.

f- **تَدْعُونَ** dan **تَدْعُونَ**



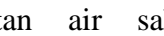
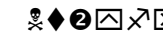
¹⁹⁴ Muḥammad Nuuruddiin al-Munjid. Al-Taraaduf Fii al-Qur'aan al-Kariim Baina al-Nazariyyat Wa al-Taṭbiq. Hal. 157.





Maksudnya: Ketika Musa memohon supaya diberi air untuk kaumnya,
 maka Kami berfirman: "Pukulah batu itu dengan tongkatmu",
 lalu terpancutlah daripadanya dua belas mata air.



Maksudnya: Kami wahyukan kepada Musa, ketika kaumnya meminta air kepadanya:
 "Pukulah batu itu dengan tongkatmu" lalu terpancarlah daripadanya dua belas mata air.

Perbezaan antara  dan  hanyalah pada tahap kekuatan pancutan air sahaja, iaitu  lebih kuat daripada . Kenapa digunakan dua tahap yang berbeza? Terdapat dua sebab diberikan oleh ulama. Pertamanya ialah pihak yang meminta dalam ayat pertama ialah Nabi Musa AS sendiri yang merupakan Rasul, lalu diperkenankan oleh Allah SWT dengan pancutan air yang kuat. Manakala pihak yang meminta dalam ayat kedua ialah Bani Israil, lalu diperkenankan dengan pancutan air yang kurang kuat berbanding dengan permohonan Nabi Musa.¹⁹⁶ Sebab kedua ialah pancutan air pada kali pertama adalah kuat, kemudian semakin lemah disebabkan maksiat yang dilakukan.¹⁹⁷

Contoh-contoh yang dibincangkan tadi merupakan contoh-contoh kata kerja. Di samping itu, terdapat juga contoh yang berkaitan dengan kata nama termasuk maşdar. Antaranya ialah:

a-  dan 

¹⁹⁶ ‘Abd al-Fattaah Lasyiin. Şafaa’ Al-Kalimaṭ. Hal. 153.

¹⁹⁷ Al-Saamarra’iyy. Balaaghaṭ Al-Kalimaṭ Fii al-Ta’biir al-Qur’aaniyy. Hal. 123.

Dua perkataan ini pula digunakan dalam dua konteks dan ayat berlainan, iaitu ayat 1-2 surah al-Muddaththir dan ayat 1-2 surah al-Muzzammil:

﴿يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ ﴿١﴾ قُمْ فَأَنذِرْ ﴿٢﴾﴾

Maksudnya: *Wahai orang yang berselimut! Bangunlah lalu berilah amaran.*

﴿يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ ﴿١﴾ قُمْ فَأَنذِرْ ﴿٢﴾﴾

Maksudnya: *Wahai orang yang berselimut! Bangunlah bersembahyang pada waktu malam, kecuali sedikit masa (untuk berehat)*

Faḍl Ḥasan menyatakan bahawa الدِّثَارُ ialah pakaian yang menyentuh kulit dan التَّرْمِيمُ pula membawa makna berat dan banyak. Oleh kerana memakai pakaian yang menutupi kulit dan aurat merupakan sesuatu kemestian bagi sesiapa yang ingin menemui orang lain, maka ia disebut dalam ayat pertama yang menyuruh supaya bangun dan memberi peringatan kepada orang ramai. Sebaliknya menggunakan selimut yang tebal ketika tidur khususnya di musim sejuk adalah satu kebiasaan, maka ia disebut dalam ayat kedua yang menyuruh supaya bangun sembahyang malam.¹⁹⁸

Diperhatikan di sini bahawa bukan sahaja kesesuaian perkataan dengan konteks ayat, malah kedua-dua memberi makna tersirat tersendiri. Perkataan ﴿يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ﴾ menunjukkan bahawa mesti memakai pakaian yang menutup aurat dan berkelakuan bersopan untuk menemui orang ramai dan berdakwah kepada mereka. Perkataan ﴿قُمْ فَأَنذِرْ﴾ pula menunjukkan supaya bermujahadah dan melawan nafsu tidur dan keselesaan diri untuk bangun melakukan sembahyang malam.

b- العَامُ dan السَّنَةِ

Kedua-dua perkataan ini digandingkan dalam ayat 14 surah al-Ankabut:

¹⁹⁸ Faḍl Ḥasan. I'jaaz al-Qur'aan. Hal. 192-193.



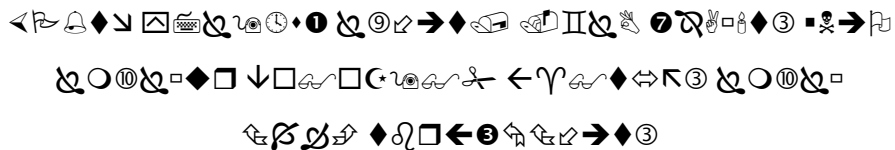
Maksudnya: *Sesungguhnya Kami telah mengutus Nuh kepada kaumnya, maka tinggallah dia dalam kalangan mereka selama sembilan ratus lima puluh tahun.*

Kemudian mereka dibinasakan oleh taufan dalam keadaan zalim.

Ayat ini dengan jelas menunjukkan bahawa al-Quran al-Karim membezakan antara *السنة* dan *العام*. Kalau tidak, pastinya digunakan salah satu perkataan sahaja kerana kedua-duanya disebut dalam satu uslub sahaja, iaitu pengecualian.

Apakah perbezaan antara kedua-dua perkataan tersebut? Perbezaannya ialah *السنة* membawa makna kesengsaraan, kesempitan dan kesusahan, sementara *العام* pula menunjukkan kepada sebaliknya, iaitu kesenangan dan kemudahan.¹⁹⁹ Ayat di atas menggambarkan betapa susahnya Nabi Nuh AS menyampaikan dakwahnya dengan menghadapi tentangan dan kerenah pentang-penentang yang mengambil masa yang sangat panjang. Sejarah mencatat bahawa walaupun panjang masa dakwah Baginda, namun pengikutnya hanya puluhan orang sahaja, sehingaakan isteri dan anaknya sendiri tidak mengiktunya.

Penggunaan perkataan *العام* untuk menggambarkan kesenangan pula ditemui dalam ayat 49 surah Yusuf:²⁰⁰



¹⁹⁹ Faḍl Ḥasan. I'jaaz al-Qur'aan. Hal. 183. Al-Zamakhshariyy. Al-Kasysyaaf. Hal. 1/36.

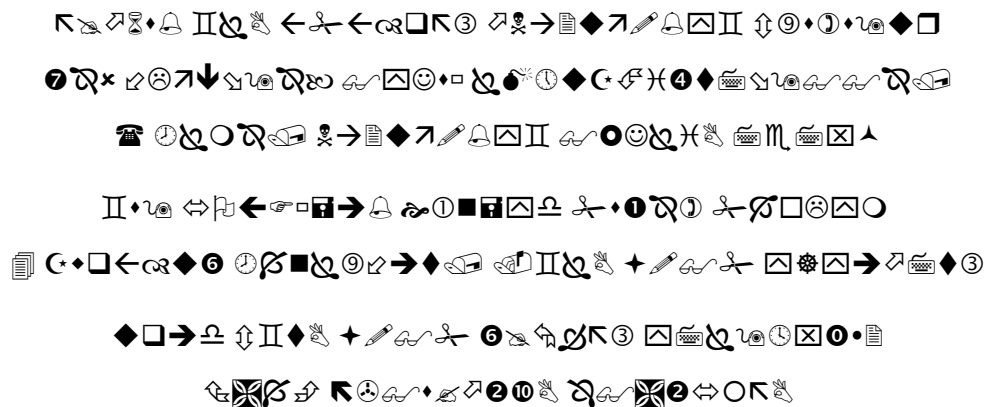
²⁰⁰ Faḍl Ḥasan. I'jaaz al-Qur'aan. Hal. 183.

Maksudnya: *Kemudian akan datang pula sesudah itu tahun yang padanya orang ramai mendapat rahmat hujan dan pada juga mereka dapat memerah (hasil buah-buahan)".*

Diperhatikan bahawa perbezaan antara *السنة* dan *العام* adalah dari sudut senang susah kehidupan.

c- *الشك* dan *الريب*

Dua perkataan ini juga disebut dalam satu ayat yang menunjukkan bahawa al-Quran al-Karim membezakan maknanya, iaitu ayat 34 surah Ghafir:



Maksudnya: *Sesungguhnya Yusuf telah datang kepada kamu dahulu dengan membawa keterangan-keterangan, tetapi kamu masih juga dalam keraguan mengenai apa yang disampaikan-Nya kepada kamu sehingga apabila ia mati, kamu berkata: Allah tidak akan mengutuskan lagi Rasul sesudahnya. Demikianlah Allah menyesatkan orang yang melampau, lagi ragu-ragu.*

Faql Hasan mentafsirkan ayat di atas dengan menyatakan:

*“Perkataan *شك* disebut secara mutlak tanpa apa-apa sifat dan ia hanya setakat memberi makna ragu tentang apa yang dibawa oleh Nabi Yusuf AS. Perkataan *مُرْتَاب* pula yang diterbitkan daripada *ريب* disebut berserta dengan boros dan*

*penyesatan serta sifat-sifat lain yang menunjukkan keburukan mereka yang perasaan syak telah melekat dalam hati mereka”.*²⁰¹

Pentafsiran ini dibuat berdasarkan perbezaan antara kedua-duanya yang dinyatakan oleh al-Raaghib al-Aṣḥaaniyy bahawa: “ شَكٌّ ialah keadaan perasaan antara dua perkara yang bertentangan tanpa ada yang lebih antara kedua-duanya dengan apa-apa tanda...dan رَيْبٌ pula ialah ragu tentang sesuatu kemudian tersingkap keraguan tersebut”.²⁰² Perbezaan yang sama dinyatakan oleh Salwaa Muḥammad dengan lebih jelas: “ شَكٌّ ialah was-was antara dua perkara yang tidak ada lebih antara kedua-duanya dan رَيْبٌ pula ialah kuat salah satu sangkaan dari sudut negatif”.²⁰³

Rumusannya perbezaan antara kedua-dua perkataan tadi ialah شَكٌّ merupakan perasaan waswas sama banyak antara percaya dengan tidak terhadap sesuatu perkara atau tidak dapat membuat keputusan untuk melebihkan salah satu antara dua perkara, sementara رَيْبٌ pula ialah perasaan ragu terhadapnya yang lebih mirip kepada tidak percaya dan sangkaan buruk serta tanggapan negatif.

Berlandaskan perkara inilah, Faḍl Ḥasan membuat satu pemerhatian yang menarik mengenai penggunaan kedua-dua perkataan ini dalam al-Quran al-Karim yang boleh diringkaskan seperti berikut:²⁰⁴

- i. Al-Quran al-Karim menggunakan perkataan رَيْبٌ ketika:
 - menafikan keraguan tentang isu-isu besar seperti al-Quran dan hari qiamat seperti ayat-ayat 2 surah al-Baqarah dan ayat 7 surah al-Haj:

²⁰¹ Faḍl Ḥasan. I’jaaz al-Qur’aan. Hal. 186.

²⁰² Al-Raaghib al-Aṣḥaaniyy. Al-Mufradaat Fii Ghariib al-Qur’aan. Hal. 205.

²⁰³ Salwaa Muḥammad. Al-Wujuuh Wa al-Nazaa’ir Fii al-Qur’aan al-Kariim. Hal. 96.

²⁰⁴ Faḍl Ḥasan. I’jaaz al-Qur’aan. Hal. 184-185.

○ ② ○ ① ○ ③ ○ ④ ○ ⑤ ○ ⑥ ○ ⑦ ○ ⑧ ○ ⑨ ○ ⑩ ○ ⑪ ○ ⑫ ○ ⑬ ○ ⑭ ○ ⑮ ○ ⑯ ○ ⑰ ○ ⑱ ○ ⑲ ○ ⑳ ○ ㉑ ○ ㉒ ○ ㉓ ○ ㉔ ○ ㉕ ○ ㉖ ○ ㉗ ○ ㉘ ○ ㉙ ○ ㉚ ○ ㉛ ○ ㉜ ○ ㉝ ○ ㉞ ○ ㉟ ○ ㊱ ○ ㊲ ○ ㊳ ○ ㊴ ○ ㊵ ○ ㊶ ○ ㊷ ○ ㊸ ○ ㊹ ○ ㊺ ○

Maksudnya: *Kitab al-Quran ini tidak ada sebarang keraguan padanya sebagai petunjuk bagi orang-orang yang bertaqwa.*

⦿ ③ ④ ⑤ ⑥ ⑦ ⑧ ⑨ ⑩ ⑪ ⑫ ⑬ ⑭ ⑮ ⑯ ⑰ ⑱ ⑲ ⑳ ㉑ ㉒ ㉓ ㉔ ㉕ ㉖ ㉗ ㉘ ㉙ ㉚ ㉛ ㉜ ㉝ ㉞ ㉟ ㊱ ㊲ ㊳ ㊴ ㊵ ㊶ ㊷ ㊸ ㊹ ㊺ ○

Maksudnya: *Bahawasanya hari kiamat itu tetap akan datang dan tidak ada sebarang keraguan padanya dan bahawasanya Allah akan membangkitkan orang-orang yang di dalam kubur.*

- menafikan keraguan oleh orang mukmin seperti ayat 15 surah al-Hujurat:

⦿ ③ ④ ⑤ ⑥ ⑦ ⑧ ⑨ ⑩ ⑪ ⑫ ⑬ ⑭ ⑮ ⑯ ⑰ ⑱ ⑲ ⑳ ㉑ ㉒ ㉓ ㉔ ㉕ ㉖ ㉗ ㉘ ㉙ ㉚ ㉛ ㉜ ㉝ ㉞ ㉟ ㊱ ㊲ ㊳ ㊴ ㊵ ㊶ ㊷ ㊸ ㊹ ㊺ ○

Maksudnya: *Sesungguhnya orang-orang yang sebenar-benarnya beriman hanyalah orang-orang yang percaya kepada Allah dan Rasul-Nya, kemudian mereka tidak ragu-ragu lagi serta mereka berjuang dengan harta benda dan jiwa mereka pada jalan Allah. Mereka itulah orang-orang yang benar.*

- ii. Sekiranya digunakan perkataan *شَكَّ* untuk orang kafir, kebiasaannya al-Quran al-Karim akan meyifatkannya dengan *رَيْبٍ* seperti ayat 9 surah Ibrahim:

⦿ ③ ④ ⑤ ⑥ ⑦ ⑧ ⑨ ⑩ ⑪ ⑫ ⑬ ⑭ ⑮ ⑯ ⑰ ⑱ ⑲ ⑳ ㉑ ㉒ ㉓ ㉔ ㉕ ㉖ ㉗ ㉘ ㉙ ㉚ ㉛ ㉜ ㉝ ㉞ ㉟ ㊱ ㊲ ㊳ ㊴ ㊵ ㊶ ㊷ ㊸ ㊹ ㊺ ○



Maksudnya: *Bukankah telah datang kepada kamu berita orang-orang yang terdahulu daripada kamu, iaitu kaum Nabi Nuh, Aad dan Thamud serta orang-orang yang kemudian daripada mereka. Tiada siapa pun yang mengetahui mereka melainkan Allah. Mereka telah didatangi oleh Rasul-rasul mereka dengan membawa keterangan-keterangan yang nyata, lalu mereka meletakkan tangan mereka ke mulut mereka sambil berkata: "Sesungguhnya kami mengingkari apa yang kamu diutuskan membawanya dan sesungguhnya kami dalam syak dan ragu terhadap apa yang kamu ajak kami kepadanya".*

iii. Sekiranya digunakan perkataan شَكَّ sahaja untuk orang kafir, maka al-Quran al-Karim akan menyebut juga sifat lain yang lebih sesat dan buruk seperti ayat 66 surah al-Naml:



Maksudnya: *Bahkan mereka telah berkali-kali mengetahui tentang hari akhirat, bahkan mereka berada dalam syak mengenainya, malah matahati mereka buta langsung tentangnya.*

Daripada apa yang dibincangkan, dapat dirumuskan seperti berikut;

a- Sememangnya al-Quran al-Karim menggunakan setiap perkataan dengan maknanya yang khusus dan tidak sama dengan perkataan lain, walaupun makna amnya adalah sama. Ini amat jelas apabila dilihat kepada dua perkataan yang dikatakan sinonim digunakan

dalam satu ayat sahaja dengan perbezaan makna yang halus. Hal ini menjadi lebih jelas lagi apabila ia diletakkan dalam satu uslub atau gaya bahasa seperti *السَّنة* dan *العام* dalam gaya bahasa pengecualian. Apa yang jelasnya meletakkan dua perkataan yang boleh dikatakan sinonim dalam satu ayat adalah disengajakan bagi menunjukkan bahawa al-Quran al-Karim membezakan kedua-duanya dengan makna yang halus.

b- Perbezaan antara perkataan-perkataan tersebut adalah dari sudut:

- i. Tahap dan kadar sesuatu
- ii. Konkrit dan abstrak
- iii. Asas dan cabang
- iv. Berterusan dan sekali sahaja
- v. Pelaku manusia dan bukan manusia
- vi. Sikap atau perasaan hati dan perbuatan
- vii. Makna tersirat
- viii. Senang dan susah

Secara amnya, perbezaannya berlaku dalam apa sahaja bentuk sama ada makna tersirat atau konteks penggunaan. Sekiranya diaplikasi Teori Komponen Makna dapat dikatakan bahawa perbezaan itu berlaku pada salah satu atau beberapa ciri makna yang dibandingkan.

c- Memang dirasakan bahawa kadang-kadang pentafsiran ulama dan ahli bahasa mengenai perbezaan makna yang halus antara dua perkataan yang boleh dianggap sinonim adalah agak kucar kacir. Namun, ia tidak menunjukkan bahawa ada sinonim dalam al-Quran al-Karim, sebaliknya menunjukkan kelemahan manusia dan keluasan ilmu Allah SWT. Ia juga adalah hasil kajian yang tidak menyeluruh (*istiqraa' naaqis*). Ini memerlukan pengkajian yang menyeluruh dan teliti dengan menggunakan metode statistik dan analisis menyeluruh (*istiqraa' taam*).

2.5.3 Polisemi

Sebagaimana disebut sebelum ini bahawa polisemi ialah satu perkataan yang mempunyai beberapa makna.

2.5.3.1 Adakah Wujud Polisemi dalam al-Quran al-Karim?

Persolan pertama berkaitan polisemi dalam al-Quran al-Karim ialah apakah ia benar-benar wujud? Sebahagian ahli bahasa menolak kewujudan polisemi dalam al-Quran al-Karim, antara mereka ialah Muḥammad Nuuruddiin al-Munjid yang menganalisis sebahagian perkataan-perkataan yang dikatakan polisemi dalam al-Quran al-Karim dan akhirnya menyimpulkan bahawa tiada polisemi dalam al-Quran al-Karim. Beliau juga merumuskan bahawa apa yang dikatakan polisemi sebenarnya merupakan penggunaan balaghah, pengkhususan umum, kekeliruan antara perkataan dan maksudnya, kekeliruan antara mufrad dan murakkab, andaian pengguguran dalam ayat, perkataan yang dipindahkan sebagai istilah, penentuan kesamaran dan perbezaan qabilah.²⁰⁵

Namun, majoriti besar ulama dan ahli bahasa Arab sama ada dari kalangan silam mahu pun moden berpendapat bahawa polisemi ada digunakan di dalam al-Quran al-Karim, malah dengan kadar yang banyak. Umpamanya dalam kitab *مَا اتَّفَقَ لَفْظُهُ وَاخْتَلَفَ مَعْنَاهُ* karangan al-Mubarrid mengandungi 300 perkataan adalah khusus berkaitan dengan polisemi dalam al-Quran al-Karim.²⁰⁶ Mereka turut berhujah dengan sabda Rasulullah SAW : “Seseorang itu tidak akan menjadi orang yang benar-benar faham sehinggalah ia dapat melihat bahawa al-Quran mempunyai bentuk yang banyak”.²⁰⁷ Begitu juga dengan kata-kata saidina Ali KW kepada Ibn Abbas RA ketika beliau mengutusnyanya kepada golongan Khawarij: “Pergilah

²⁰⁵ Muḥammad Nuuruddiin al-Munjid. *Al-Isytiraak al-Lafziyy Fii al-Qur’aan al-Kariim Baina al-Nazariyyat Wa al-Taṭbiiq*. Hal. 267-272.

²⁰⁶ Aḥmad Na’iim al-Karaa’iin. *‘Ilm al-Dilaalat Baina al-Nazar Wa al-Taṭbiiq*. Hal. 115.

²⁰⁷ *Al-Suyuṭiyy. Mu’tarak al-Aqraan*. Hal. 1/514.

kepada mereka dan berdebatlah dengan mereka, tetapi jangan berdebat mengenai al-Quran, kerana ia mempunyai sudut yang banyak. Sebaliknya berdebatlah mengenai Sunnah”.²⁰⁸

Di samping itu, daripada perbincangan ulama dan ahli bahasa yang membuat kajian mengenai polisemi dalam al-Quran dapat disimpulkan bahawa ia mempunyai beberapa bentuk. Pertamanya ialah satu perkataan yang memberi banyak makna pada konteks ayat yang berlainan. Antara perkataan tersebut ialah perkataan هُدَى yang digunakan dengan 17 makna, iaitu: keterangan, agama, iman, pendakwah, Rasul-rasul, pengetahuan, petunjuk, al-Quran, Taurat, istirjaa‘, hujah, tauhid, sunah, islah, ilham, taubat dan Nabi.²⁰⁹

Perkataan أُمَّة pula mempunyai 9 makna: kumpulan, agama, peraturan, kaum, imam, umat-umat terdahulu, umat Nabi Muhammad SAW khususnya, umat Nabi Muhammad terutamanya yang kafir, makhluk.²¹⁰ Perkataan ظَنَّ dengan berbagai kata terbitannya dan bentuk morfologinya dalam teks al-Quran disebut 70 kali dengan bilangan dan maknanya seperti berikut: sekali makna tuduhan, 2 kali penipuan, 13 kali yakin dan selebihnya memberi makna syak.²¹¹ Berhubung dengan perkaaan كُفَّرَ Ibn al-Jawziyy menyatakan bahawa “Ahli tafsir menyebut bahawa perkataan كُفَّرَ dalam al-Quran al-Karim dengan lima makna: kufur tauhid, kufur nikmat, *al-tabarrii*, ingkar/keras kepala dan tutup.²¹²

Berdasarkan kajian dan contoh yang diberikan ini, walaupun sebahagian makna ini mungkin boleh dipersoalkan dan diberikan alasan lain, namun sebahagian yang lain tidak boleh ditolak dan seolah-olahnya disengajakan penggunaannya. Ini menunjukkan bahawa dalam al-Quran al-Karim terdapat polisemi.

²⁰⁸ Ibid. Hal. 1/514.

²⁰⁹ ‘Abd al-‘Aziim. Khaṣaa’iṣ al-Ta’biir al-Qur’aaniyy Hal. 1/369-371.

²¹⁰ ‘Abd al-‘Aal Saalim Makram. Qaḍaayaa Qur’aaniyyat Fii Ḍau’ al-Diraasaat al-Lughawiiyyat. Hal. 94.

²¹¹ Salwaa Muḥammad. al-Wujuuh Wa al-Nazaa’ir Fii al-Qur’aan al-Kariim. Hal. 97.

²¹² Ibid. Hal. 182-183.

Bentuk kedua polisemi ialah satu perkataan yang boleh memberi banyak makna pada satu konteks ayat sahaja. Dengan kata lain, sesuatu perkataan dalam satu ayat boleh dan mungkin ditafsirkan dengan beberapa makna. Contohnya ialah ayat 212 surah al-Baqarah:



Maksudnya: *Diperhiaskan kehidupan dunia kepada orang-orang kafir.*

Mereka memandang rendah kepada orang-orang yang beriman, padahal orang-orang yang bertaqwa berada di atas mereka pada hari qiamat kelak.

Allah memberi rezeki kepada sesiapa yang dikehendaki-Nya dengan tidak terkira.

Ungkapan dalam ayat di atas mungkin memberi maksud-maksud berikut:²¹³

- i. Tanpa sesiapa pun boleh mempertikaikannya kerana tindakan-Nya bersifat mutlak.
- ii. Tanpa membuat perkiraan kehabisan bagi dirinya kerana Dia Maha Kaya.
- iii. Tanpa disangka-sangka oleh penerima rezeki dari sudut kemungkinan dan bentuk yang diberikan kerana hanya Dia yang memiliki urusan itu.
- iv. Memberi rezeki yang banyak tanpa berkira dan terbatas.

Antara jenis polisemi bentuk ini ialah sesuatu perkataan memberi makna yang banyak apabila dikaitkan dengan perkataan lain. Dengan kata lain, maksud perkataan itu sendiri adalah jelas dan hanya mempunyai satu makna sahaja, tetapi ia boleh dikaitkan dengan perkataan lain, lalu memberi makna lain. Contohnya ialah ayat 8 surah al-Insan:

²¹³ Muḥammad ‘Abdullah Darraaz. Al-Naba’ al-‘Aẓīm. Hal. 113.



Maksudnya: Mereka juga memberi makanan yang disukainya kepada orang miskin dan anak yatim serta orang tawanan.

(Ulama berbeza pendapat mengenai tempat kembali ganti nama kepada dua pendapat. Pertamanya ialah ganti nama itu kembali kepada makanan kerana ia disebut sebelum itu, maka maknanya ialah mereka memberi makanan dalam keadaan mereka menyukainya kerana mereka perlu kepadanya...Keduanya ialah ganti nama itu kembali kepada Allah SWT yang tidak disebut kerana ia sudah pun jelas, maka maknanya ialah mereka memberi makanan kerana kasihkan Allah SWT bukan kerana kasihkan yang lain, iaitu mereka tidak mahukan balasan mahupun terima kasih atas makanan itu).²¹⁴

Dalam pada itu, dalam kalangan ahli bahasa ada yang berpendapat bahawa kewujudan polisemi dalam al-Quran al-Karim hanyalah sedikit sahaja dan jarang seperti Ibraahiim Aniiis yang memberi contoh perkataan *أمة* yang bererti kumpulan, masa dan agama.²¹⁵ Contoh penggunaannya dengan makna masa dan agama ialah ayat 45 surah Yusuf dan ayat 23 surah al-Zukhruf:



Maksudnya: Orang yang terselamat antara mereka berdua dan yang baharu mengingati sesudah berlalu satu masa telah berkata: "Aku akan memberitahu kepada kamu tafsirannya, maka hantarkanlah aku pergi".

²¹⁴ ‘Abd al-‘Aziim. Khaṣaa’iṣ al-Ta’biir al-Qur’aaniyy. Hal. 1/379-380.

²¹⁵ Ibraahiim Aniiis. Dilaalat al-Alfaaz. Hal. 215.



Maksudnya: *Demikianlah Kami tidak mengutus sebelummu ke sebuah negeri seseorang pemberi amaran, melainkan orang-orang yang berada dalam kemewahan di negeri itu berkata: "Sesungguhnya kami dapati datuk nenek kami berada atas satu agama dan sesungguhnya kami hanya mengikut jejak mereka sahaja".*

Nampaknya isu polisemi dalam al-Quran al-Karim diterima oleh majoriti besar ulama dan ahli bahasa. Penulis bersetuju dengan golongan majoriti ini yang menerima kewujudan polisemi dalam al-Quran al-Karim berdasarkan realiti penggunaannya yang tidak boleh ditolak dan ia seolah-olahnya disengajakan, di samping hujah-hujah lain yang dikemukakan oleh ulama dan ahli bahasa. Cuma persoalan yang timbul ialah kadarnya sahaja sama ada banyak atau sedikit. Namun, untuk menjawab persoalan ini memerlukan kajian khusus yang menggunakan metode statistik.

Persoalan lain yang penting timbul selepas persoalan kewujudan polisemi dalam al-Quran al-Karim ialah kenapa al-Quran al-Karim menggunakan satu perkataan dengan banyak makna, sedangkan memang terdapat perkataan lain untuk menyatakannya? Apakah rahsia di sebalik fenomena ini? Untuk menjawab persoalan ini, penulis ingin membuat analisis kepada beberapa perkataan penting polisemi dalam al-Quran al-Karim. Pertama ialah perkataan iman yang digunakan dengan beberapa maksud, antaranya ialah mempercayai dan membenarkan Allah SWT dan rukun-rukun iman yang lain. Contohnya ialah ayat 2-4 surah al-Baqarah:

tidak yakin?" Ibrahim menjawab: "Bahkan, akan tetapi supaya tenteram hatiku".

Allah berfirman: "Ambilah empat ekor burung dan kumpulkanlah ia (dan cincanglah semuanya), kemudian letakkanlah di atas tiap-tiap sebuah bukit sebahagian daripadanya. Setelah itu, serulah ia, nescaya semuanya akan datang kepadamu dengan segera". Sesungguhnya Allah Maha Perkasa, lagi Maha Bijaksana.

Maksud iman yang ketiga ialah kesan kepercayaan dan keyakinan tersebut kepada perbuatan dan amalan seseorang terutamanya sembahyang seperti ayat 143 surah al-Baqarah:

﴿لَا يُؤْمِنُ أَحَدُكُمْ حَتَّىٰ يُحِبَّ لِأَخِيهِ مَا يُحِبُّ لِنَفْسِهِ﴾

Maksudnya: Allah tidak akan mensia-siakan sembahyang kamu.

Sesungguhnya Allah amat melimpah belas kasihan dan rahmat-Nya kepada manusia.

Iman dengan maksud pertama mesti diterima dan diyakini sepenuhnya. Keraguan mengenainya walaupun sedikit menyebabkan seseorang itu terkeluar dari Islam. Manakala, iman dengan maksud kedua dan ketiga mempunyai tahap dan peringkat kuat atau lemahnya. Apa yang disebut oleh ulama aqidah bahawa iman mungkin bertambah dan berkurang sebenarnya adalah khusus kepada maksud kedua dan ketiga ini, bukannya maksud pertama. Oleh itu, penafian iman dalam sebahagian ayat al-Quran dan Hadis Rasulullah SAW daripada orang Islam yang melakukan kekurangan dalam tindakan dan sikapnya hendaklah ditafsirkan berdasarkan maksud kedua dan ketiga, iaitu penafian iman dalam erti kata kesannya yang mendalam dalam hati dan jiwa serta perbuatan,²¹⁶ seperti sabda Rasulullah SAW:

(لَا يُؤْمِنُ أَحَدُكُمْ حَتَّىٰ يُحِبَّ لِأَخِيهِ مَا يُحِبُّ لِنَفْسِهِ)

²¹⁶ Sebahagian ulama mentafsirkannya sebagai penafian kesempurnaan iman.

Maksudnya: *Tidak beriman salah seorang kamu sehinggalah ia menyukai bagi saudaranya apa yang disukainya untuk dirinya.*

Penulis berpendapat antara sebab digunakan perkataan iman dengan ketiga-tiga makna ini adalah untuk menunjukkan kesepaduan yang tidak harus dipisahkan antara satu sama lain pada hakikat dan kesempurnaannya. Semuanya merupakan tiga serangkai yang hendaklah diyakini dan dilakukan oleh seseorang muslim yang sejati. Tanpa kesepaduan ini, maka akan pincanglah iman seseorang. Jadi kesepaduan makna ini bukan sahaja dapat dilihat kepada hakikatnya, malah penggunaan satu sahaja perkataan dan istilah itu sendiri menggambarkan kesepaduan tersebut.

Perkataan kedua ialah الذِّكْرُ yang juga disebut dalam al-Quran al-karim dengan beberapa makna sehingga dikatakan mencecah 20 makna.²¹⁷ (الذِّكْرُ dalam bahasa adalah lawan kepada sifat lupa dan ia merupakan zikir hati. Oleh itu, ia digandingkan dengan berfikir dalam surah Ali Imran ayat 190 kerana kedua-dua merupakan ibadat hati...الذِّكْرُ juga disebut dengan maksud sebutan lidah kerana ia merupakan bukti zikir hati dan merupakan tanda dan sebab kepadanya).²¹⁸ Antara ayat yang menunjukkan maksud-maksud ini ialah:



Maksudnya: *Sebutlah nama Tuhanmu serta tumpukanlah kepada-Nya dengan sepenuh tumpuan.*

Perkataan الذِّكْرُ juga dalam al-Quran digunakan dengan makna ibadat itu sendiri seperti sembahyang sebagaimana dalam ayat 45 surah al-Ankabut:



²¹⁷ Muḥammad Nuuruddiin al-Munjid. Al-Isytiraak al-Lafziyy Fii al-Qur'aan al-Kariim Baina al-Nazariyyat Wa al-Taṭbiiq. Hal. 142.

²¹⁸ Muḥammad Rasyiid Riḍaa. Tafsiir al-Manaar. Hal. 1/39.



Maksudnya: *Sesungguhnya sembahyang itu mencegah dari perbuatan yang keji dan mungkar. Sesungguhnya mengingat Allah adalah lebih besar.*

Allah mengetahui akan apa yang kamu lakukan.

Di samping itu, ia juga digunakan dengan maksud al-Quran al-Karim seperti ayat 9 surah al-Hijr:



Maksudnya: *Sesungguhnya Kamilah yang menurunkan al-Quran*

dan Kamilah yang memeliharanya.

Begitu juga, ia digunakan dengan maksud ilmu pengetahuan dan kepakaran seperti ayat 43 surah al-Nahl:

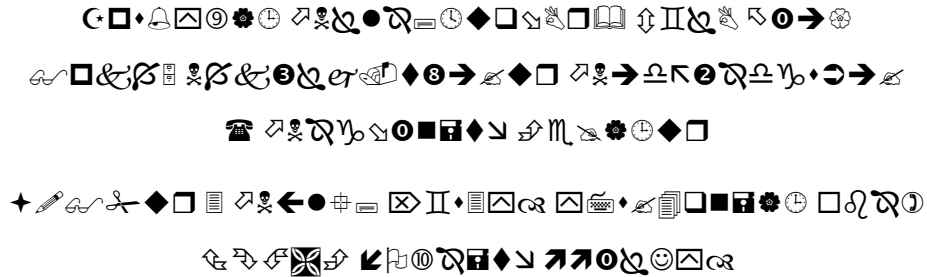


Maksudnya: *Bertanyalah kamu kepada orang-orang yang berpengetahuan*

sekiranya kamu tidak mengetahui.

Penulis berpendapat tujuan digunakan banyak maksud untuk perkataan الذِّكْر ini adalah untuk menunjukkan pentingnya kesepaduan antara maksud-maksud tersebut. Oleh itu, seseorang yang memiliki ilmu pengetahuan, pengkhususan dan kepakaran dalam sesuatu bidang hendaklah mempunyai hubungan yang rapat dengan penciptanya dan mengingat-Nya dengan hati, lidah dan perbuatan dengan berpandukan al-Quran al-Karim. Itulah tujuan sebenarnya dan makna tersirat di sebalik penggunaan banyak makna untuk perkataan الذِّكْر.

Perkataan seterusnya ialah الصَّلَاة yang biasanya digunakan dengan maksud sembahyang. Di samping itu, ia juga memberi beberapa maksud lain, antaranya ialah doa seperti dalam ayat 103 surah al-Taubah:



Maksudnya: *Ambilah sedekah (zakat) dari harta mereka supaya engkau dapat membersihkan mereka dengannya. Doakanlah untuk mereka kerana sesungguhnya doamu itu menjadi ketenteraman bagi mereka. Allah Maha Mendengar, lagi Maha mengetahui.*

Ia juga digunakan dengan maksud bacaan seperti ayat 110 surah al-Isra':



Maksudnya: *Katakanlah: "Serulah nama " Allah" atau nama "Ar-Rahman". Apa sahaja yang kamu serukan maka Dia mempunyai nama-nama yang mulia". Janganlah engkau nyaringkan bacaanmu dan janganlah juga engkau perlahankannya, tetapi gunakanlah sahaja satu cara yang sederhana antara itu.*

Di samping itu, ia juga digunakan dengan maksud agama seperti ayat 87 surah Hud:





Maksudnya: Mereka berkata: "Wahai Syuaib! Adakah agamamu menyuruhmu supaya kami meninggalkan apa yang disembah oleh datuk nenek kami atau supaya kami melakukan apa yang kami suka pada harta kami? Sesungguhnya engkau adalah orang yang penyabar, lagi bijak"

Apa yang menariknya perkataan ini digunakan dalam satu ayat dengan tiga maksud berlainan, iaitu ayat 56 surah al-Ahzab:



Maksudnya: Sesungguhnya Allah dan para malaikat-Nya berselawat kepada Nabi. Wahai orang-orang yang beriman berselawatlah kamu kepadanya serta ucapkanlah salam sejahtera dengan penuh penghormatan.

Dalam ayat ini, salawat ke atas Nabi Muhammad SAW dilakukan oleh Allah SWT sendiri, para malaikat dan orang beriman. Mengikut jumhur ulama, salawat Allah SWT ke atas Nabi bererti memberi rahmat dan salawat malaikat ke atas Nabi bererti memohon keampunan, manakala salawat orang beriman ke atas Nabi SAW bererti berdoa.²¹⁹ Sebahagian ulama seperti Abu al-‘Aaliyaṭ dan Ibn al-Qayyim berpendapat bahawa selawat ke atas Nabi bererti pujian. Maka salawat Allah SWT ke atas Nabi bererti pujian-Nya ke atas Nabi dan salawat malaikat dan orang beriman ke atas Nabi bererti berdoa kepada Allah SWT supaya memuji Nabi.²²⁰

²¹⁹ ‘Abd al-Wahhaab ‘Abd al-Salaam. Athar al-Lughat Fii Ikhtilaaf al-Mujtahidiin. Hal. 104.

<http://www.islamqa.com/ar/ref/69944>.

²²⁰ <http://www.islamqa.com/ar/ref/69944>

Diperhatikan bahawa hubungan antara maksud-maksud الصلاة , iaitu sembahyang, doa, bacaan, agama, rahmat dan keampunan adalah jelas. Makna tersiratnya ialah perkara-perkara ini tidak dapat dipisahkan antara satu sama lain dalam kehidupan seorang muslim.

Begitu juga dengan perkataan ⑨→↗↔○□④ dalam ayat 18 surah al-Hajj:



Maksudnya: *Tidakkah engkau melihat bahawa semua yang berada di langit, semua yang berada di bumi, matahari, bulan, bintang-bintang, gunung-ganang, pokok-pokok, dan binatang-binatang serta ramai manusia sujud kepada Allah. Ramai yang berhak ditimpa azab. Sesiapa yang dihinakan oleh Allah, maka tiada siapa yang dapat memuliakannya. Sesungguhnya Allah tetap melakukan apa yang dikehendaki-Nya.*

Perkataan ⑨→↗↔○□④ dalam ayat tadi memberi dua makna yang berlainan, iaitu makna sujud seperti dalam sembahyang bagi manusia dan makna tunduk dan patuh bagi selain manusia.²²¹

Berdasarkan analisis di atas, penulis bersetuju dengan pendapat sebahagian ahli feqah terutamanya mazhab Shafie yang menyatakan bahawa sesuatu perkataan dalam al-Quran boleh memberi lebih daripada satu makna pada masa yang sama seperti dalam ayat 43 surah al-Nisa’:

²²¹ ‘Abd al-Wahhaab ‘Abd al-Salaam. Athar al-Lughat Fii Ikhtilaaf al-Mujtahidiin. Hal. 104.

•• ٱ ﺗﻮﺍ ﺑﺎﺭﺁ ﺗﺤﺎ ﻻ ﻳﻮﺍ ﺗﻮﺍ ﺑﺎﺭﺁ ﺗﺤﺎ ﻻ ﻳﻮﺍ ﺗﻮﺍ ﺑﺎﺭﺁ ﺗﺤﺎ ﻻ ﻳﻮﺍ
 ﺗﻮﺍ ﺑﺎﺭﺁ ﺗﺤﺎ ﻻ ﻳﻮﺍ ﺗﻮﺍ ﺑﺎﺭﺁ ﺗﺤﺎ ﻻ ﻳﻮﺍ ﺗﻮﺍ ﺑﺎﺭﺁ ﺗﺤﺎ ﻻ ﻳﻮﺍ ﺗﻮﺍ ﺑﺎﺭﺁ ﺗﺤﺎ ﻻ ﻳﻮﺍ
 ﺗﻮﺍ ﺑﺎﺭﺁ ﺗﺤﺎ ﻻ ﻳﻮﺍ ﺗﻮﺍ ﺑﺎﺭﺁ ﺗﺤﺎ ﻻ ﻳﻮﺍ ﺗﻮﺍ ﺑﺎﺭﺁ ﺗﺤﺎ ﻻ ﻳﻮﺍ ﺗﻮﺍ ﺑﺎﺭﺁ ﺗﺤﺎ ﻻ ﻳﻮﺍ
 ﺗﻮﺍ ﺑﺎﺭﺁ ﺗﺤﺎ ﻻ ﻳﻮﺍ

ﻻ ﻳﻮﺍ ﺗﻮﺍ ﺑﺎﺭﺁ ﺗﺤﺎ ﻻ ﻳﻮﺍ ﺗﻮﺍ ﺑﺎﺭﺁ ﺗﺤﺎ ﻻ ﻳﻮﺍ ﺗﻮﺍ ﺑﺎﺭﺁ ﺗﺤﺎ ﻻ ﻳﻮﺍ
 ﺗﻮﺍ ﺑﺎﺭﺁ ﺗﺤﺎ ﻻ ﻳﻮﺍ ﺗﻮﺍ ﺑﺎﺭﺁ ﺗﺤﺎ ﻻ ﻳﻮﺍ ﺗﻮﺍ ﺑﺎﺭﺁ ﺗﺤﺎ ﻻ ﻳﻮﺍ ﺗﻮﺍ ﺑﺎﺭﺁ ﺗﺤﺎ ﻻ ﻳﻮﺍ
 ﺗﻮﺍ ﺑﺎﺭﺁ ﺗﺤﺎ ﻻ ﻳﻮﺍ ﺗﻮﺍ ﺑﺎﺭﺁ ﺗﺤﺎ ﻻ ﻳﻮﺍ ﺗﻮﺍ ﺑﺎﺭﺁ ﺗﺤﺎ ﻻ ﻳﻮﺍ ﺗﻮﺍ ﺑﺎﺭﺁ ﺗﺤﺎ ﻻ ﻳﻮﺍ
 ﺗﻮﺍ ﺑﺎﺭﺁ ﺗﺤﺎ ﻻ ﻳﻮﺍ ﺗﻮﺍ ﺑﺎﺭﺁ ﺗﺤﺎ ﻻ ﻳﻮﺍ ﺗﻮﺍ ﺑﺎﺭﺁ ﺗﺤﺎ ﻻ ﻳﻮﺍ ﺗﻮﺍ ﺑﺎﺭﺁ ﺗﺤﺎ ﻻ ﻳﻮﺍ
 ﺗﻮﺍ ﺑﺎﺭﺁ ﺗﺤﺎ ﻻ ﻳﻮﺍ ﺗﻮﺍ ﺑﺎﺭﺁ ﺗﺤﺎ ﻻ ﻳﻮﺍ ﺗﻮﺍ ﺑﺎﺭﺁ ﺗﺤﺎ ﻻ ﻳﻮﺍ ﺗﻮﺍ ﺑﺎﺭﺁ ﺗﺤﺎ ﻻ ﻳﻮﺍ
 ﺗﻮﺍ ﺑﺎﺭﺁ ﺗﺤﺎ ﻻ ﻳﻮﺍ ﺗﻮﺍ ﺑﺎﺭﺁ ﺗﺤﺎ ﻻ ﻳﻮﺍ ﺗﻮﺍ ﺑﺎﺭﺁ ﺗﺤﺎ ﻻ ﻳﻮﺍ ﺗﻮﺍ ﺑﺎﺭﺁ ﺗﺤﺎ ﻻ ﻳﻮﺍ
 ﺗﻮﺍ ﺑﺎﺭﺁ ﺗﺤﺎ ﻻ ﻳﻮﺍ ﺗﻮﺍ ﺑﺎﺭﺁ ﺗﺤﺎ ﻻ ﻳﻮﺍ ﺗﻮﺍ ﺑﺎﺭﺁ ﺗﺤﺎ ﻻ ﻳﻮﺍ ﺗﻮﺍ ﺑﺎﺭﺁ ﺗﺤﺎ ﻻ ﻳﻮﺍ
 ﺗﻮﺍ ﺑﺎﺭﺁ ﺗﺤﺎ ﻻ ﻳﻮﺍ ﺗﻮﺍ ﺑﺎﺭﺁ ﺗﺤﺎ ﻻ ﻳﻮﺍ ﺗﻮﺍ ﺑﺎﺭﺁ ﺗﺤﺎ ﻻ ﻳﻮﺍ ﺗﻮﺍ ﺑﺎﺭﺁ ﺗﺤﺎ ﻻ ﻳﻮﺍ
 ﺗﻮﺍ ﺑﺎﺭﺁ ﺗﺤﺎ ﻻ ﻳﻮﺍ ﺗﻮﺍ ﺑﺎﺭﺁ ﺗﺤﺎ ﻻ ﻳﻮﺍ ﺗﻮﺍ ﺑﺎﺭﺁ ﺗﺤﺎ ﻻ ﻳﻮﺍ ﺗﻮﺍ ﺑﺎﺭﺁ ﺗﺤﺎ ﻻ ﻳﻮﺍ
 ﺗﻮﺍ ﺑﺎﺭﺁ ﺗﺤﺎ ﻻ ﻳﻮﺍ ﺗﻮﺍ ﺑﺎﺭﺁ ﺗﺤﺎ ﻻ ﻳﻮﺍ ﺗﻮﺍ ﺑﺎﺭﺁ ﺗﺤﺎ ﻻ ﻳﻮﺍ ﺗﻮﺍ ﺑﺎﺭﺁ ﺗﺤﺎ ﻻ ﻳﻮﺍ
 ﺗﻮﺍ ﺑﺎﺭﺁ ﺗﺤﺎ ﻻ ﻳﻮﺍ ﺗﻮﺍ ﺑﺎﺭﺁ ﺗﺤﺎ ﻻ ﻳﻮﺍ ﺗﻮﺍ ﺑﺎﺭﺁ ﺗﺤﺎ ﻻ ﻳﻮﺍ ﺗﻮﺍ ﺑﺎﺭﺁ ﺗﺤﺎ ﻻ ﻳﻮﺍ
 ﺗﻮﺍ ﺑﺎﺭﺁ ﺗﺤﺎ ﻻ ﻳﻮﺍ ﺗﻮﺍ ﺑﺎﺭﺁ ﺗﺤﺎ ﻻ ﻳﻮﺍ ﺗﻮﺍ ﺑﺎﺭﺁ ﺗﺤﺎ ﻻ ﻳﻮﺍ ﺗﻮﺍ ﺑﺎﺭﺁ ﺗﺤﺎ ﻻ ﻳﻮﺍ

Maksudnya: Wahai orang-orang yang beriman, jangan hampiri sembahyang,
 sedangkan kamu dalam keadaan mabuk, sehinggalah kamu sedar dan mengetahui
 apa yang kamu katakan. Begitu juga (jangan hampiri masjid) sedangkan kamu
 dalam keadaan berjunub kecuali kamu hendak melintas sahaja, sehinggalah kamu mandi
 bersuci. Sekiranya kamu sakit, dalam musafir atau salah seorang antara kamu datang
 dari tempat buang air atau kamu bersentuh/bersetubuh dengan wanita,
 kemudian kamu tidak mendapat air, maka hendaklah kamu bertayamum dengan tanah
 yang suci, maka sapukanlah ke muka kamu dan kedua tangan kamu.
 Sesungguhnya Allah Maha Pemaaf lagi Maha Pengampun.

Mengikut mazhab Shafie perkataan ﺗﻮﺍ ﺑﺎﺭﺁ ﺗﺤﺎ ﻻ ﻳﻮﺍ ﺗﻮﺍ ﺑﺎﺭﺁ ﺗﺤﺎ ﻻ ﻳﻮﺍ boleh memberi erti sentuhan dan bersetubuh dalam masa yang sama.

Begitu juga dengan perkataan ﺍﻟْمَطَهُرُ within ayat 79 surah al-Waqi'ah:

ﻻ ﻳﻮﺍ ﺗﻮﺍ ﺑﺎﺭﺁ ﺗﺤﺎ ﻻ ﻳﻮﺍ ﺗﻮﺍ ﺑﺎﺭﺁ ﺗﺤﺎ ﻻ ﻳﻮﺍ ﺗﻮﺍ ﺑﺎﺭﺁ ﺗﺤﺎ ﻻ ﻳﻮﺍ
 ﺗﻮﺍ ﺑﺎﺭﺁ ﺗﺤﺎ ﻻ ﻳﻮﺍ ﺗﻮﺍ ﺑﺎﺭﺁ ﺗﺤﺎ ﻻ ﻳﻮﺍ ﺗﻮﺍ ﺑﺎﺭﺁ ﺗﺤﺎ ﻻ ﻳﻮﺍ ﺗﻮﺍ ﺑﺎﺭﺁ ﺗﺤﺎ ﻻ ﻳﻮﺍ
 ﺗﻮﺍ ﺑﺎﺭﺁ ﺗﺤﺎ ﻻ ﻳﻮﺍ

Maksudnya: *Sesungguhnya ia merupakan al-Quran yang mulia dan tersimpan dalam Kitab yang cukup terpelihara. Ia tidak disentuh melainkan oleh mereka suci.*

Perkataan ﷻ bermaksud malaikat yang menyentuh al-Quran al-Karim di Luh mahfuz dan juga orang yang berwuduk menyentuh al-Quran al-karim di dunia ini yang membatalkan wudu’.

Semuanya ini menunjukkan bahawa polisemi merupakan ciri bahasa al-Quran al-Karim yang digunakan sebagai satu kaedah untuk menyatakan makna yang banyak dengan perkataan yang ringkas dan sedikit, di samping makna tersirat yang tertentu.

2.5.4 Taḍaadd

Sebagaimana yang telah diterangkan bahawa taḍaadd bererti satu perkataan yang mempunyai dua makna yang bertentangan.

2.5.4.1 Adakah Wujud Taḍaadd dalam al-Quran al-Karim?

Ulama dan ahli bahasa berbeza pendapat mengenai kewujudan taḍaadd dalam al-Quran al-Karim. Sebahagian mereka menolaknya, antara mereka ialah Muḥammad Nuuruddiin yang menganalisis lebih 130 perkataan yang dianggap taḍaadd dalam al-Quran al-Karim dan akhirnya merumuskan bahawa tiada taḍaadd dalam al-Quran al-Karim. Beliau menyimpulkan bahawa apa yang dikatakan taḍaadd dalam al-Quran al-Karim sebenarnya merupakan 18 sudut dan alasan bahasa yang lain, antaranya perbezaan makna, perbezaan lafaz, perbezaan pentafsiran, majaz dan sebagainya.²²²

Sebahagian ulama dan ahli bahasa pula menerima kewujudannya dalam al-Quran al-Karim, antara mereka ialah Aḥmad Mukhtaar ‘Umar yang menyatakan bahawa:

²²² Muḥammad Nuuruddiin al-Munjidd. *Al-Taḍaadd Fii al-Qur’aan al-Kariim Baina al-Nazariyyat Wa al-Taṭbiq*. Hal. 232-235.

“Saya telah membuat penelitian secara cepat terhadap perkataan-perkataan al-Quran al-Karim yang dikatakan sebagai addaad, maka saya dapati ia banyak sampai kepada angka puluhan. Ia merupakan angka yang besar apabia dibandingkan dengan angka paling banyak disebut dalam kitab al-Addaad, iaitu 357 perkataan yang dikumpulkan oleh Ibn al-Anbaariyy dalam kitabnya”.²²³

Abuu Haatim al-Sajastaaniyy pula berkata: “Disebut dalam al-Quran al-Karim perkataan الظَّنَّ dengan makna yakin dan syak dan perkataan الرجاء dengan makna takut dan harap. Ini adalah masyhur dalam percakapan orang Arab”.²²⁴

Penulis bersetuju dengan pendapat ini yang sebenarnya merupakan pendapat majoriti ulama dan ahli bahasa berdasarkan realiti penggunaannya dalam al-Quran al-Karim. Mungkin contoh yang paling jelas ialah perkataan ﴿مَنْ حَمَلْهُ﴾ dalam ayat 228 surah al-Baqarah:



Maksudnya: *Isteri-isteri yang diceraikan itu hendaklah menunggu dengan menahan diri mereka (dari berkahwin) selama tiga kali haid/suci.*

Perkataan ﴿مَنْ حَمَلْهُ﴾ dalam percakapan Arab memberi makna haid dan suci. Atas dasar itulah, ulama fiqh berbeza pendapat mengenainya kepada dua pendapat tersebut. Mereka mengguna pakai salah satu makna berdasarkan hujah-hujah lain bukan bahasa.²²⁵ Ini bermaksud bahawa kedua-dua makna ini digunapakai dan tidak boleh ditarjihkan salah satunya berdasarkan hujah bahasa.

Contoh lain ialah perkataan ﴿مَنْ حَمَلْهُ﴾ yang memberi makna pelindung dan yang dilindungi. Maksud pelindung dapat ditemui dalam banyak ayat, antaranya ialah ayat 11 surah Muhammad:

²²³ Ahmad Mukhtaar ‘Umar. ‘Ilm al-Dilaalat. Hal. 201-202.

²²⁴ Ibid. Hal. 199-200.

²²⁵ ‘Abd al-Wahhaab ‘Abd al-Salaam. Athar al-Lughat Fii Ikhtilaaf al-Mujtahidiin. Hal. 106-108.



Maksudnya: *Yang demikian itu adalah kerana Allah menjadi Pelindung orang-orang yang beriman, dan bahawsanya orang-orang yang kafir tiada sesiapaupun yang dapat memberikan perlindungan kepada mereka.*

Makna yang dilindungi pula boleh ditemui pada ayat 5 surah al-Ahzab:



Maksudnya: *Panggilah mereka (anak-anak angkat) dengan dinasabkan kepada bapa-bapa mereka sendiri. Itulah yang lebih adil di sisi Allah. Akan tetapi, jika kamu tidak mengetahui bapa-bapa mereka, maka panggilah mereka sebagai saudara-saudara kamu yang seagama dan sebagai orang yang dilindungi oleh kamu. Kamu dikira tidak berdosa dalam perkara yang kamu tersilap, tetapi (yang dikira berdosa itu ialah) apa yang disengajakan oleh hati kamu. Allah Maha Pengampun, lagi Maha Mengasihani.*

Penulis berpendapat penggunaannya dalam al-Quran al-Karim seperti polisemi juga, mempunyai makna tersirat tertentu, iaitu menunjukkan kesepaduan kepelbagaian atau pertentangan makna yang hendaklah diberi penekanan dan difikirkan dalam melaksanakan sesuatu dan memahaminya dengan lengkap. Justeru, apabila disebut haid, maka penyuciannya juga perlu diberi penekanan dalam pelaksanaannya. Begitu juga, apabila disebut yang dilindungi, maka pelindung juga hendaklah difikirkan untuk memahaminya dengan lengkap.

2.5.5 Perkataan dalam al-Quran al-Karim dan Bunyi

Pemilihan perkataan dalam al-Quran al-Karim pada asalnya adalah mengikut makna. Namun, makna tersebut diperkukuhkan lagi dengan bunyi yang menarik dan sesuai dengan konteks ayat yang dibincangkan.

2.5.5.1 Bunyi Yang Lembut

Al-Quran al-Karim secara amnya akan memilih perkataan yang sebutan dan bunyinya adalah lembut bersesuaian dengan makna dan konteks yang dibincangkan.

Sebagai contoh, antara perkataan yang memberi makna awan dalam bahasa Arab ialah المُرْنَةُ ، الدَّيْمَةُ ، البُعَاقُ. Al-Quran al-Karim tidak menggunakan perkataan البُعَاق kerana bunyinya yang agak kasar dan keras, sebaliknya menggunakan perkataan yang lain²²⁶ seperti ﴿قُلْ هُوَ السَّمَاءُ الْمُدْحَكَةُ﴾ dalam ayat 69 surah al-Waqi'ah:



Maksudnya: *Kamukah yang menurunkannya dari awan atau Kami ang menurunkannya?*

Demikian juga perkataan الوَدْقُ dan البُعَاقُ yang memberi makna titisan air. Al-Quran al-Karim hanya menggunakan perkataan الوَدْقُ sahaja seperti ayat 43 surah al-Nur:



²²⁶ Ibn al-Athiir. Al-Mathal al-Saa'ir. Hal. 1/115.



Maksudnya: *Tidakkah engkau melihat bahawasanya Allah mengarahkan awan bergerak perlahan-lahan, kemudian Dia mengumpulkan kelompok-kelompoknya. Setelah itu, Dia menjadikannya tebal berlapis-lapis, maka engkau melihat titisan air turun dari celah-celahnya. Dia menurunkan hujan dari langit, dari gunung-ganang yang ada padanya, lalu Dia menimpakannya kepada sesiapa yang dikehendaki-Nya serta menjauhkannya dari sesiapa yang dikehendaki-Nya. Pancaran kilat dari awan hampir-hampir menghilangkan pandangan.*

Sebaliknya Umru' al-Qays menggunakan perkataan **الْبَعَاء** bagi menggambarkan keadaan yang sama dengan kata-katanya:

فَأَلْقَى بِصَحْرَاءِ الْعَبِيْطِ بَعَاءَهُ

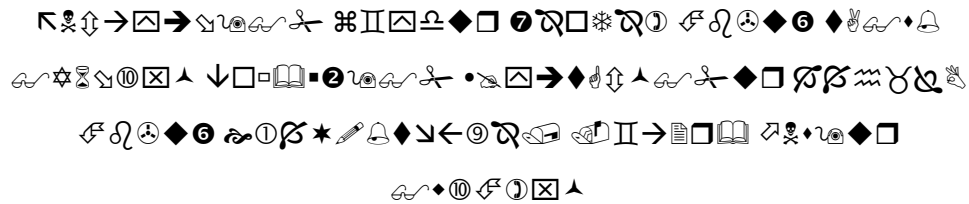
Perbezaan antara kedua-dua perkataan ini dari sudut sebutan adalah jelas di mana **الْوَدْق** adalah lembut dan **الْبَعَاء** adalah kasar.²²⁷

Al-Suyutiyy menukulkan daripada Al-Baariziyy banyak perkataan yang digunakan dalam al-Quran al-Karim hanya disebabkan bunyinya yang lembut, berbanding dengan perkataan lain yang menyerupainya, antaranya ialah **رَيْب** berbanding dengan **شَكَّ** dan **وَهَنَ** berbanding dengan **ضَعْفَ** .

Alasan pemilihan perkataan tersebut disebabkan bunyi yang lembut sebagaimana diberikan memang benar, namun penulis kurang bersetuju dengan kenyataan bahawa bunyi itu hanya satu-satu sebab pemilihan perkataan tersebut. Sebelum ini telah disebutkan perbezaan antara **رَيْب** dan **شَكَّ** dan sebab penggunaannya yang tidak berkaitan dengan bunyi. Sementara sebab pemilihan **وَهَنَ** bukannya **ضَعْفَ** bukan sahaja kerana bunyinya yang lembut, malah ia sesuai dengan konteks ayat yang menggambarkan kelemahan badan

²²⁷ Al-'Alawiyy. Al-Tiraaz. Hal. 1/131.

kerana ayat yang terdapat perkataan itu menceritakan mengenai Nabi Zakaria yang lanjut umurnya, iaitu ayat 4 surah Maryam:



Maksudnya: *Dia berkata: Wahai Tuhanku! Sesungguhnya tulangku telah lemah dan kepalaku telah dipenuhi uban. Wahai Tuhanku! aku tidak pernah merasa hampa dengan doa permohonanku kepadamu.*

Justeru, alasan bunyi lembut boleh diterima sebagai salah satu dasar pemilihan perkataan, tetapi itu bukanlah hanya semata-mata sebab pemilihan tersebut. Sebenarnya inilah pendapat kebanyakan ulama dan ahli bahasa mengenai bunyi yang menarik sebagai sebab pemilihan perkataan. Sebagai contohnya ayat 125 surah al-Saffat:



Maksudnya: *Patutkah kamu menyembah berhala Ba'l dan kamu meninggalkan sebaik-baik Pencipta?*

Al-Raaziyy ketika menjawab persoalan kenapa tidak diungkapkan *أَتَدْعُونَ بَعْلًا وَتَذَعُونَ أَحْسَنَ الْخَالِقِينَ* agar memenuhi ciri *tajaanus* di situ, beliau mengatakan: “Fasahah al-Quran bukanlah bertujuan untuk memelihara tindakan yang disengajakan ini, malah untuk kekuatan makna dan kebakuan perkataan”²²⁸

‘Abd al-Fattaah Laasyiin berkata:

“Perhiasan kecantikan ini bukanlah tujuan utama dalam ungkapan al-Quran, tetapi ia berada padanya sekadar garam yang diletak dalam makanan, kerana tujuan

²²⁸ Dipetik dari: ‘Abd al-Fattaah Laasyiin. *Şafaa’ Al-Kalimat*. Hal. 192.

*pertama dan utama adalah menyempurnakan makna dan memenuhi tujuan dan sampai kepada matlamat”.*²²⁹

Faadil Saalih al-Saamarraa’iyy juga menyatakan: “*Al-Quran al-Karim dalam semuanya itu memelihara tuntutan ungkapan dan makna dan ia bukan melakukan demikian itu semata-mata keserasian bunyi sahaja*”.²³⁰

2.5.5.2 Bunyi Yang Saling Membantu Dan Susunan Huruf Yang Cantik

Kadang-kadang terdapat dalam al-Quran al-Karim perkataan yang sebutannya agak berat dan keras, namun ia tidak dirasakan kerana dua faktor. Pertamanya ialah al-Quran al-Karim mengeksploitasi bunyi dan sebutan huruf lain sebelumnya yang menjadikannya mudah dan selesa disebut. Contohnya ialah ayat 36 surah al-Qamar:



Maksudnya: *Sesungguhnya Lut telah memberi amaran kepada mereka mengenai azab seksa Kami, tetapi mereka tetap mendustakan amaran-amaran itu.*

Perkataan **لُتِ لُتِ لُتِ لُتِ لُتِ** adalah agak berat dan susah sebutannya kerana terdapat nun bersabdu dan baris hadapan berturutan. Namun, ia didahulukan dengan sebutan dan bunyi yang kurang susah sebutannya, iaitu *qalqalah* pada **ل** dan **ط**, 13 baris atas, mad pada **لُ** dan **ر** pada **لُتِ لُتِ لُتِ لُتِ لُتِ** dan bunyi dengung pada

²²⁹ ‘Abd al-Fattaah Laasyiin. *Şafaa’ Al-Kalimaṭ*. Hal. 189.

²³⁰ Al-Saamarraa’iyy. *Al-Ta’biir al-Qur’aaniyy*. Hal. 218.

ﷻ→ﷲ◆⑥⊠⊙⊛□☰ dan ⑥⑦①⑥⑥ﷻﷻﷻﷻﷻﷻﷻ yang semuanya ini membantu dan mempersiapkan lidah untuk menyebut ⑥⑦①⑥⑥ﷻﷻ dengan mudah.²³¹

Keduanya ialah menyusun huruf-huruf perkataan tersebut dalam bentuk yang menarik. Contohnya dalam al-Quran al-Karim terdapat dua perkataan yang huruf-hurufnya agak banyak yang secara dasarnya agak sukar untuk disebut. Perkataan pertama ialah ﻟﻴﺴﺘﺨﻠﻔﻨﻬﻢ yang mengandungi 11 huruf, tetapi ia disusun dengan cara yang dapat mengelak kesulitan sebutan, iaitu makhraj huruf-hurufnya adalah berjauhan jauh dan ia mempunyai empat suku kata yang disudahi dengan baris mati menjadikannya seolah-olah empat perkataan. Perkataan kedua ialah ﻓﺴﻴﻜﻔﻴﻜﻬﻢ yang mengandungi sembilan huruf, tetapi cara susunannya menjadikan sebuatannya mudah, iaitu ia mempunyai tiga suku kata yang disudahi dengan baris mati yang menjadikannya seolah-olah tiga perkataan dan pengulangan ﻱ dan ﻙ serta diselangi dua ﻙ dengan mad.²³²

2.5.5.3 Bunyi Yang Susah Tetapi Menggambarkan Makna dan Konteks

Di samping perkataan yang mempunyai bunyi lembut atau keras tetapi dipermudahkan dengan penyusunan huruf yang menjadikannya mudah, kadang-kadang terdapat bunyi yang agak keras dan kasar tanpa dibantu dengan bunyi-bunyi lain yang memudahkannya. Ini sebenarnya adalah disengajakan dan dibiarkan kekal dengan kesukarannya semata-mata untuk menggambarkan kesukaran makna dan konteks yang dibincangkan.

Contohnya ialah perkataan ③◆⑨②ﷻﷻ dalam ayat 22 surah al-Najm:



²³¹ ‘Abd al-‘Aziim. Khaṣaa’iṣ al-Ta’biir al-Qur’aaniyy. Hal. 1/250

²³² Ibid. Hal. 1/251.

daripada penggunaan perkataan tersebut ialah mereka melawan dan menolak usaha dan percubaan orang-orang yang ingin mengangkat mereka apabila jatuh.²³⁴ Sebaliknya jika digunakan perkataan تَنَاقُتُمْ bunyinya tidak dapat menggambarkan suasana berat hati dan langkah, maka hilanglah gambaran yang ingin digambarkan tadi dan kesannya.²³⁵

Contoh lain yang menunjukkan bagaimana bunyi yang digunakan menggambarkan makna ialah perkataan ⑨□→○Ⓜ◆③ dalam ayat 125 surah al-An'am:



Maksudnya: *Sesiapa yang Allah kehendaki untuk menyesatkannya, nescaya Dia menjadikan dadanya sempit dan sesak, seolah-olah ia sedang naik ke langit. Demikianlah Allah menimpakan azab kepada orang-orang yang tidak beriman.*

Bunyi perkataan ⑨□→○Ⓜ◆③ ini sahaja sudah dapat menggambarkan kesesakan nafas, lebih-lebih lagi perumpamaan yang diberikan ini, iaitu sesak nafas apabila naik ke langit amat tepat dengan hakikatnya sehingga boleh dikatakan tiada keadaan lain yang paling sesuai untuk menggambarkan kesesakan nafas kecuali keadaan ini.

Berhubung dengan bunyi dalam konteks perkataan al-Quran al-Karim, ‘Abd al-’Aziim Ibraahim membuat satu perhatian umum mengenai ciri bunyi dan kaitannya dengan konteks ayat dengan katanya:

²³⁴ ‘Abd al-’Aziim. Khaṣaa’iṣ al-Ta’biir al-Qur’aaniyy. Hal.1/263. Ṭaalib Muḥammad Ismaa’iil. Al-Balaaghaṭ al-‘Arabiyyat, ‘Ilm al-Ma’aani Baina Balaaghaṭ al-Qudaamaa Wa Usluubiyyat al-Muḥdathiin. Hal. 32.

²³⁵ Sayyid Quṭb. Al-Taṣwiir al-Fanniyy Fii al-Qur’aan al-Kariim. Hal. 76.

“Perkataan-perkataan al-Quran al-Karim bersifat keras dan kuat dalam konteks amaran, janji buruk dan seumpamanya dan bersifat lembut dan halus ketika memberi galakan, kegembiraan dan seumpamanya serta bersifat tenang dan padat dalam konteks perundangan, arahan dan seumpamanya”.²³⁶

Contoh penggunaan perkataan keras dalam konteks amaran ialah ayat 11-30 surah al-Muddaththir:

﴿مَدَّ يَدَيْهِ إِلَى السَّمَاءِ ۖ فَبَدَّلَ اللَّهُ قَدْرَهُ ۗ وَاللَّهُ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ ۚ وَاللَّهُ عَلِيمٌ ذَكِيمٌ ۝۱۱﴾
﴿مَدَّ يَدَيْهِ إِلَى السَّمَاءِ ۖ فَبَدَّلَ اللَّهُ قَدْرَهُ ۗ وَاللَّهُ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ ۚ وَاللَّهُ عَلِيمٌ ذَكِيمٌ ۝۱۲﴾
﴿مَدَّ يَدَيْهِ إِلَى السَّمَاءِ ۖ فَبَدَّلَ اللَّهُ قَدْرَهُ ۗ وَاللَّهُ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ ۚ وَاللَّهُ عَلِيمٌ ذَكِيمٌ ۝۱۳﴾
﴿مَدَّ يَدَيْهِ إِلَى السَّمَاءِ ۖ فَبَدَّلَ اللَّهُ قَدْرَهُ ۗ وَاللَّهُ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ ۚ وَاللَّهُ عَلِيمٌ ذَكِيمٌ ۝۱۴﴾
﴿مَدَّ يَدَيْهِ إِلَى السَّمَاءِ ۖ فَبَدَّلَ اللَّهُ قَدْرَهُ ۗ وَاللَّهُ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ ۚ وَاللَّهُ عَلِيمٌ ذَكِيمٌ ۝۱۵﴾
﴿مَدَّ يَدَيْهِ إِلَى السَّمَاءِ ۖ فَبَدَّلَ اللَّهُ قَدْرَهُ ۗ وَاللَّهُ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ ۚ وَاللَّهُ عَلِيمٌ ذَكِيمٌ ۝۱۶﴾
﴿مَدَّ يَدَيْهِ إِلَى السَّمَاءِ ۖ فَبَدَّلَ اللَّهُ قَدْرَهُ ۗ وَاللَّهُ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ ۚ وَاللَّهُ عَلِيمٌ ذَكِيمٌ ۝۱۷﴾
﴿مَدَّ يَدَيْهِ إِلَى السَّمَاءِ ۖ فَبَدَّلَ اللَّهُ قَدْرَهُ ۗ وَاللَّهُ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ ۚ وَاللَّهُ عَلِيمٌ ذَكِيمٌ ۝۱۸﴾
﴿مَدَّ يَدَيْهِ إِلَى السَّمَاءِ ۖ فَبَدَّلَ اللَّهُ قَدْرَهُ ۗ وَاللَّهُ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ ۚ وَاللَّهُ عَلِيمٌ ذَكِيمٌ ۝۱۹﴾
﴿مَدَّ يَدَيْهِ إِلَى السَّمَاءِ ۖ فَبَدَّلَ اللَّهُ قَدْرَهُ ۗ وَاللَّهُ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ ۚ وَاللَّهُ عَلِيمٌ ذَكِيمٌ ۝۲۰﴾
﴿مَدَّ يَدَيْهِ إِلَى السَّمَاءِ ۖ فَبَدَّلَ اللَّهُ قَدْرَهُ ۗ وَاللَّهُ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ ۚ وَاللَّهُ عَلِيمٌ ذَكِيمٌ ۝۲۱﴾
﴿مَدَّ يَدَيْهِ إِلَى السَّمَاءِ ۖ فَبَدَّلَ اللَّهُ قَدْرَهُ ۗ وَاللَّهُ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ ۚ وَاللَّهُ عَلِيمٌ ذَكِيمٌ ۝۲۲﴾
﴿مَدَّ يَدَيْهِ إِلَى السَّمَاءِ ۖ فَبَدَّلَ اللَّهُ قَدْرَهُ ۗ وَاللَّهُ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ ۚ وَاللَّهُ عَلِيمٌ ذَكِيمٌ ۝۲۳﴾
﴿مَدَّ يَدَيْهِ إِلَى السَّمَاءِ ۖ فَبَدَّلَ اللَّهُ قَدْرَهُ ۗ وَاللَّهُ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ ۚ وَاللَّهُ عَلِيمٌ ذَكِيمٌ ۝۲۴﴾
﴿مَدَّ يَدَيْهِ إِلَى السَّمَاءِ ۖ فَبَدَّلَ اللَّهُ قَدْرَهُ ۗ وَاللَّهُ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ ۚ وَاللَّهُ عَلِيمٌ ذَكِيمٌ ۝۲۵﴾
﴿مَدَّ يَدَيْهِ إِلَى السَّمَاءِ ۖ فَبَدَّلَ اللَّهُ قَدْرَهُ ۗ وَاللَّهُ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ ۚ وَاللَّهُ عَلِيمٌ ذَكِيمٌ ۝۲۶﴾
﴿مَدَّ يَدَيْهِ إِلَى السَّمَاءِ ۖ فَبَدَّلَ اللَّهُ قَدْرَهُ ۗ وَاللَّهُ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ ۚ وَاللَّهُ عَلِيمٌ ذَكِيمٌ ۝۲۷﴾
﴿مَدَّ يَدَيْهِ إِلَى السَّمَاءِ ۖ فَبَدَّلَ اللَّهُ قَدْرَهُ ۗ وَاللَّهُ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ ۚ وَاللَّهُ عَلِيمٌ ذَكِيمٌ ۝۲۸﴾
﴿مَدَّ يَدَيْهِ إِلَى السَّمَاءِ ۖ فَبَدَّلَ اللَّهُ قَدْرَهُ ۗ وَاللَّهُ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ ۚ وَاللَّهُ عَلِيمٌ ذَكِيمٌ ۝۲۹﴾
﴿مَدَّ يَدَيْهِ إِلَى السَّمَاءِ ۖ فَبَدَّلَ اللَّهُ قَدْرَهُ ۗ وَاللَّهُ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ ۚ وَاللَّهُ عَلِيمٌ ذَكِيمٌ ۝۳۰﴾

²³⁶ ‘Abd al-‘Aziim. Khaṣaa’iṣ al-Ta’biir al-Qur’aaniyy. Hal.1/266.

Contoh penggunaan perkataan lembut dalam konteks galakan ialah ialah ayat 10-13 surah al-Saff:

٢٤ ٢٥ ٢٦ ٢٧ ٢٨ ٢٩ ٣٠ ٣١ ٣٢ ٣٣ ٣٤ ٣٥ ٣٦ ٣٧ ٣٨ ٣٩ ٤٠ ٤١ ٤٢ ٤٣ ٤٤ ٤٥ ٤٦ ٤٧ ٤٨ ٤٩ ٥٠ ٥١ ٥٢ ٥٣ ٥٤ ٥٥ ٥٦ ٥٧ ٥٨ ٥٩ ٦٠ ٦١ ٦٢ ٦٣ ٦٤ ٦٥ ٦٦ ٦٧ ٦٨ ٦٩ ٧٠ ٧١ ٧٢ ٧٣ ٧٤ ٧٥ ٧٦ ٧٧ ٧٨ ٧٩ ٨٠ ٨١ ٨٢ ٨٣ ٨٤ ٨٥ ٨٦ ٨٧ ٨٨ ٨٩ ٩٠ ٩١ ٩٢ ٩٣ ٩٤ ٩٥ ٩٦ ٩٧ ٩٨ ٩٩ ١٠٠

١٠١ ١٠٢ ١٠٣ ١٠٤ ١٠٥ ١٠٦ ١٠٧ ١٠٨ ١٠٩ ١١٠ ١١١ ١١٢ ١١٣ ١١٤ ١١٥ ١١٦ ١١٧ ١١٨ ١١٩ ١٢٠ ١٢١ ١٢٢ ١٢٣ ١٢٤ ١٢٥ ١٢٦ ١٢٧ ١٢٨ ١٢٩ ١٣٠ ١٣١ ١٣٢ ١٣٣ ١٣٤ ١٣٥ ١٣٦ ١٣٧ ١٣٨ ١٣٩ ١٤٠ ١٤١ ١٤٢ ١٤٣ ١٤٤ ١٤٥ ١٤٦ ١٤٧ ١٤٨ ١٤٩ ١٥٠ ١٥١ ١٥٢ ١٥٣ ١٥٤ ١٥٥ ١٥٦ ١٥٧ ١٥٨ ١٥٩ ١٦٠ ١٦١ ١٦٢ ١٦٣ ١٦٤ ١٦٥ ١٦٦ ١٦٧ ١٦٨ ١٦٩ ١٧٠ ١٧١ ١٧٢ ١٧٣ ١٧٤ ١٧٥ ١٧٦ ١٧٧ ١٧٨ ١٧٩ ١٨٠ ١٨١ ١٨٢ ١٨٣ ١٨٤ ١٨٥ ١٨٦ ١٨٧ ١٨٨ ١٨٩ ١٩٠ ١٩١ ١٩٢ ١٩٣ ١٩٤ ١٩٥ ١٩٦ ١٩٧ ١٩٨ ١٩٩ ٢٠٠

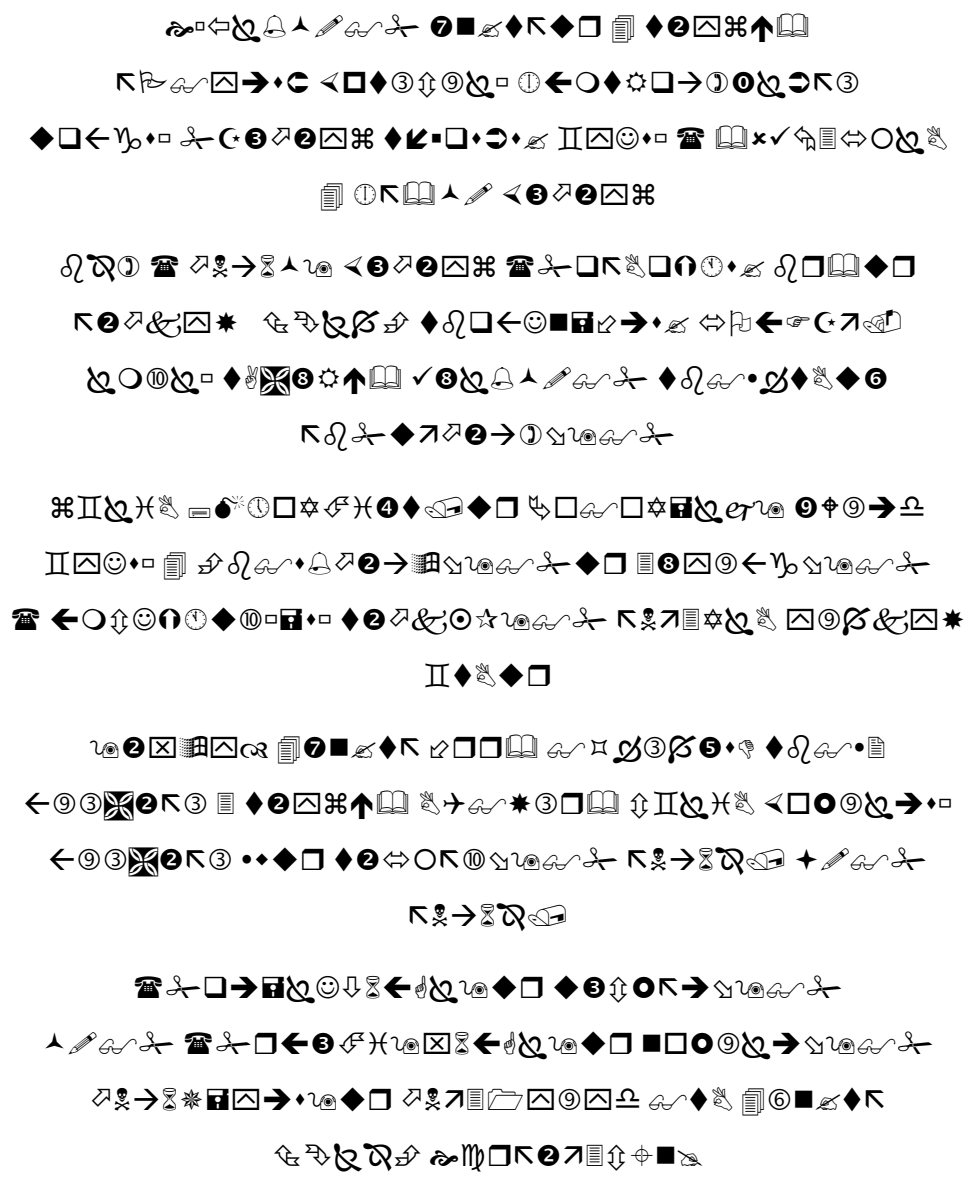
٢٠١ ٢٠٢ ٢٠٣ ٢٠٤ ٢٠٥ ٢٠٦ ٢٠٧ ٢٠٨ ٢٠٩ ٢١٠ ٢١١ ٢١٢ ٢١٣ ٢١٤ ٢١٥ ٢١٦ ٢١٧ ٢١٨ ٢١٩ ٢٢٠ ٢٢١ ٢٢٢ ٢٢٣ ٢٢٤ ٢٢٥ ٢٢٦ ٢٢٧ ٢٢٨ ٢٢٩ ٢٣٠ ٢٣١ ٢٣٢ ٢٣٣ ٢٣٤ ٢٣٥ ٢٣٦ ٢٣٧ ٢٣٨ ٢٣٩ ٢٤٠ ٢٤١ ٢٤٢ ٢٤٣ ٢٤٤ ٢٤٥ ٢٤٦ ٢٤٧ ٢٤٨ ٢٤٩ ٢٥٠ ٢٥١ ٢٥٢ ٢٥٣ ٢٥٤ ٢٥٥ ٢٥٦ ٢٥٧ ٢٥٨ ٢٥٩ ٢٦٠ ٢٦١ ٢٦٢ ٢٦٣ ٢٦٤ ٢٦٥ ٢٦٦ ٢٦٧ ٢٦٨ ٢٦٩ ٢٧٠ ٢٧١ ٢٧٢ ٢٧٣ ٢٧٤ ٢٧٥ ٢٧٦ ٢٧٧ ٢٧٨ ٢٧٩ ٢٨٠ ٢٨١ ٢٨٢ ٢٨٣ ٢٨٤ ٢٨٥ ٢٨٦ ٢٨٧ ٢٨٨ ٢٨٩ ٢٩٠ ٢٩١ ٢٩٢ ٢٩٣ ٢٩٤ ٢٩٥ ٢٩٦ ٢٩٧ ٢٩٨ ٢٩٩ ٣٠٠

٣٠١ ٣٠٢ ٣٠٣ ٣٠٤ ٣٠٥ ٣٠٦ ٣٠٧ ٣٠٨ ٣٠٩ ٣١٠ ٣١١ ٣١٢ ٣١٣ ٣١٤ ٣١٥ ٣١٦ ٣١٧ ٣١٨ ٣١٩ ٣٢٠ ٣٢١ ٣٢٢ ٣٢٣ ٣٢٤ ٣٢٥ ٣٢٦ ٣٢٧ ٣٢٨ ٣٢٩ ٣٣٠ ٣٣١ ٣٣٢ ٣٣٣ ٣٣٤ ٣٣٥ ٣٣٦ ٣٣٧ ٣٣٨ ٣٣٩ ٣٤٠ ٣٤١ ٣٤٢ ٣٤٣ ٣٤٤ ٣٤٥ ٣٤٦ ٣٤٧ ٣٤٨ ٣٤٩ ٣٥٠ ٣٥١ ٣٥٢ ٣٥٣ ٣٥٤ ٣٥٥ ٣٥٦ ٣٥٧ ٣٥٨ ٣٥٩ ٣٦٠ ٣٦١ ٣٦٢ ٣٦٣ ٣٦٤ ٣٦٥ ٣٦٦ ٣٦٧ ٣٦٨ ٣٦٩ ٣٧٠ ٣٧١ ٣٧٢ ٣٧٣ ٣٧٤ ٣٧٥ ٣٧٦ ٣٧٧ ٣٧٨ ٣٧٩ ٣٨٠ ٣٨١ ٣٨٢ ٣٨٣ ٣٨٤ ٣٨٥ ٣٨٦ ٣٨٧ ٣٨٨ ٣٨٩ ٣٩٠ ٣٩١ ٣٩٢ ٣٩٣ ٣٩٤ ٣٩٥ ٣٩٦ ٣٩٧ ٣٩٨ ٣٩٩ ٤٠٠

Contoh penggunaan perkataan tenang dan padat dalam konteks hukum dan perundangan ialah ialah ayat 183-185 surah al-Baqarah:

١٨٣ ١٨٤ ١٨٥ ١٨٦ ١٨٧ ١٨٨ ١٨٩ ١٩٠ ١٩١ ١٩٢ ١٩٣ ١٩٤ ١٩٥ ١٩٦ ١٩٧ ١٩٨ ١٩٩ ٢٠٠ ٢٠١ ٢٠٢ ٢٠٣ ٢٠٤ ٢٠٥ ٢٠٦ ٢٠٧ ٢٠٨ ٢٠٩ ٢١٠ ٢١١ ٢١٢ ٢١٣ ٢١٤ ٢١٥ ٢١٦ ٢١٧ ٢١٨ ٢١٩ ٢٢٠ ٢٢١ ٢٢٢ ٢٢٣ ٢٢٤ ٢٢٥ ٢٢٦ ٢٢٧ ٢٢٨ ٢٢٩ ٢٣٠ ٢٣١ ٢٣٢ ٢٣٣ ٢٣٤ ٢٣٥ ٢٣٦ ٢٣٧ ٢٣٨ ٢٣٩ ٢٤٠ ٢٤١ ٢٤٢ ٢٤٣ ٢٤٤ ٢٤٥ ٢٤٦ ٢٤٧ ٢٤٨ ٢٤٩ ٢٥٠ ٢٥١ ٢٥٢ ٢٥٣ ٢٥٤ ٢٥٥ ٢٥٦ ٢٥٧ ٢٥٨ ٢٥٩ ٢٦٠ ٢٦١ ٢٦٢ ٢٦٣ ٢٦٤ ٢٦٥ ٢٦٦ ٢٦٧ ٢٦٨ ٢٦٩ ٢٧٠ ٢٧١ ٢٧٢ ٢٧٣ ٢٧٤ ٢٧٥ ٢٧٦ ٢٧٧ ٢٧٨ ٢٧٩ ٢٨٠ ٢٨١ ٢٨٢ ٢٨٣ ٢٨٤ ٢٨٥ ٢٨٦ ٢٨٧ ٢٨٨ ٢٨٩ ٢٩٠ ٢٩١ ٢٩٢ ٢٩٣ ٢٩٤ ٢٩٥ ٢٩٦ ٢٩٧ ٢٩٨ ٢٩٩ ٣٠٠

٣٠١ ٣٠٢ ٣٠٣ ٣٠٤ ٣٠٥ ٣٠٦ ٣٠٧ ٣٠٨ ٣٠٩ ٣١٠ ٣١١ ٣١٢ ٣١٣ ٣١٤ ٣١٥ ٣١٦ ٣١٧ ٣١٨ ٣١٩ ٣٢٠ ٣٢١ ٣٢٢ ٣٢٣ ٣٢٤ ٣٢٥ ٣٢٦ ٣٢٧ ٣٢٨ ٣٢٩ ٣٣٠ ٣٣١ ٣٣٢ ٣٣٣ ٣٣٤ ٣٣٥ ٣٣٦ ٣٣٧ ٣٣٨ ٣٣٩ ٣٤٠ ٣٤١ ٣٤٢ ٣٤٣ ٣٤٤ ٣٤٥ ٣٤٦ ٣٤٧ ٣٤٨ ٣٤٩ ٣٥٠ ٣٥١ ٣٥٢ ٣٥٣ ٣٥٤ ٣٥٥ ٣٥٦ ٣٥٧ ٣٥٨ ٣٥٩ ٣٦٠ ٣٦١ ٣٦٢ ٣٦٣ ٣٦٤ ٣٦٥ ٣٦٦ ٣٦٧ ٣٦٨ ٣٦٩ ٣٧٠ ٣٧١ ٣٧٢ ٣٧٣ ٣٧٤ ٣٧٥ ٣٧٦ ٣٧٧ ٣٧٨ ٣٧٩ ٣٨٠ ٣٨١ ٣٨٢ ٣٨٣ ٣٨٤ ٣٨٥ ٣٨٦ ٣٨٧ ٣٨٨ ٣٨٩ ٣٩٠ ٣٩١ ٣٩٢ ٣٩٣ ٣٩٤ ٣٩٥ ٣٩٦ ٣٩٧ ٣٩٨ ٣٩٩ ٤٠٠



Melalui contoh-contoh tersebut, dapat dirasakan bahawa rumusan yang dibuat oleh pengkaji tersebut adalah benar, walaupun ia adalah sangat umum dan hanya menyentuh tiga keadaan sahaja. Ia sebenarnya perlu dikaji secara lebih khusus dan mendalam.

2.6 Penutup

Daripada apa yang dibincangkan, dapat dilihat dengan jelas bahawa pemilihan perkataan dalam al-Quran al-Karim adalah berasaskan makna yang tepat dan tersirat yang membentuk ciri *ijjaz* melalui memaksimakan penggunaan ciri-ciri bahasa Arab itu sendiri yang

memiliki ciri kehalusan perkataan, sesuai dengan situasi dan konteks sesuatu ayat itu yang membentuk balaghah al-Quran al-Karim sebagai satu-satunya kitab mukjizat yang tiada tandingannya sama sekali.

Inilah yang dirumuskan oleh sesiapa sahaja yang meneliti dan mengkaji al-Quran al-Karim seperti al-Raaghib al-Aṣfahaaniyy yang menyatakan bahawa:

*“Perkataan-perkataan dalam al-Quran merupakan intipati, rumusan, perantaraan dan kemuliaan percakapan orang Arab. Ia menjadi pergantungan ahli-ahli feqah dan pendeta dalam hukum dan kata-kata hikmat mereka. Ia juga merupakan rujukan penyair dan ahli balaghah yang hebat dalam puisi dan prosa mereka. Selain daripada itu, jika dibandingkan perkataan-perkataan terbitannya dengannya hanyalah seperti kulit dan biji berbanding dengan buah yang lazat”.*²³⁷

Begitu juga dengan ‘Abd al-‘Aẓiim Ibraahim yang menyatakan:

*“Al-Quran al-Karim memilih perkataan yang padat dan kaya dengan makna dan memilih cara ungkapan yang dapat memberi kepada anda makna yang semakin baru dan bertimbun yang merangkumi kepelbagaian perbezaan pandangan”.*²³⁸

Muḥammad ‘Abdullah Darraaz juga menyatakan bahawa i‘jaz al-Quran al-Karim berlaku pada banyak perkara, tetapi yang paling pentingnya ialah sedikit perkataan dan ketepatan makna yang merupakan dua keadaan ekstrem yang mustahil dikumpulkan bersama dalam mana-mana sastera, bahasa dan retorik manusia, sekalipun mereka ahli bahasa dan retorik.²³⁹

²³⁷ Al-Raaghib al-Asfahaaniyy. Al-Mufradaat Fii Ghariib al-Qur’aan. Hal. 6.

²³⁸ ‘Abd al-‘Aẓiim. Khaṣaa’iṣ al-Ta’biir al-Qur’aaniyy. Hal.1/368.

²³⁹ Muḥammad ‘Abdullah Darraaz. Al-Naba’ al-‘Aẓiim. Hal.105.