

## BAB 1

### PENDAHULUAN

#### 1.0 Pengenalan

Al-Qur'an al-Karim merupakan sebuah kitab suci bagi kaum muslimin yang selalu dibaca dan dikaji. Di dalamnya terkandung berbagai macam petunjuk, hikmah, berita gembira, sejarah umat terdahulu dan juga keagungan sastra yang hebat. Oleh itu, Allah SWT sendiri yang menjaga al-Qur'an dan memeliharanya (al-Qur'an : al-Hijr : 9).

Jaminan Allah SWT ini terbukti dengan banyaknya kajian yang dilakukan oleh para ulama' antaranya dalam bidang sains, sosial, ekonomi, tafsir, balaghah, nahu dan saraf. Ini semua membuktikan al-Qur'an sebagai kitab pedoman dalam semua sudut kehidupan manusia. ( Maḥmu:d Sulayma:n Ya:qu:t, 1987).

Al-Qur'an mempunyai kaitan yang sangat dekat dengan bahasa Arab iaitu ibarat isi dengan kuku. Untuk memahami dan menafsirkan al-Qur'an adalah mustahil tanpa pemahaman yang luas tentang bahasa Arab. Kemahiran dan kepakaran seseorang dalam bahasa Arab tidak akan sempurna tanpa kajian tentang al-Qur'an al-Qur'an. Abu: Mansu:r al-Tha'a:la:biyy berkata :

*“Barang siapa yang mencintai Allah maka dia mesti mencintai RasulNya, dan yang mencintai Rasul mesti mencintai orang Arab, yang mencintai orang Arab mesti mencintai bahasa Arab kerana dengannya al-Qur'an diturunkan, dan orang yang mencintai bahasa Arab akan diberikan kemudahan dalam memahami agama, dan kunci untuk tafaqquh dalam agama. ( Muhammad al-Tantha:wiy, 1991).”*

Terdapat beberapa cabang ilmu bahasa Arab di dalam al-Qur'an yang biasanya menarik untuk dikaji oleh para ilmuwan, antaranya adalah ilmu nahu (sintaksis), *şaraf* (morfologi), dan ilmu *dila:lat* (semantik).

Namun begitu, apa yang menjadi fokus pada kajian ini adalah ilmu nahu atau yang lebih dikenali dengan sintaksis. Ilmu nahu adalah satu cabang dari ilmu bahasa Arab yang mengkaji tentang kedudukan atau fungsi kata dalam ayat dan baris akhir dari kata itu sendiri.

Sedangkan ilmu *şaraf* mengkaji tentang asal usul kata dan perubahannya mengikut pola, dan ilmu semantik mengkaji tentang perbezaan makna yang disebabkan oleh berubahnya pola suatu kata. (Muşafa: al-Ghala:yiniyy, 1987).

Kajian tentang ilmu nahu (sintaksis) bahasa Arab pada awalnya dilakukan di Basrah oleh Abu al-Aswad ad-Du'aliyy (meninggal tahun 69 H). Kemudian kajian ini dikembangkan lagi oleh murid-muridnya dan para pengikutnya. Ada beberapa faktor yang menyumbang kepada munculnya kajian nahu bahasa Arab. Antara faktor utamanya adalah agama iaitu keinginan yang kuat untuk memberanteras *lahn* (salah ucap) dalam membaca suatu teks agama sama ada al-Qur'an ataupun Hadith.

Selain dalam dua hal yang telah disebutkan, *lahn* juga terjadi dalam percakapan sehari-hari seperti pada masa khalifah Umar bin al-Khatthab, *lahn* sering dijumpai dalam pelbagai tempat. Sebagaimana telah dikisahkan, pada suatu hari Umar melewati daerah pedalaman. Beliau menjumpai sekelompok orang yang sedang belajar memanah, dek kerana merasa belum pandai dalam memanah, mereka mengatakan kepada Umar :

إِنَّا قَوْمٌ مُتَعَلِّمِينَ ( sesungguhnya kami adalah kaum yang sedang belajar ), seharusnya

dibaca مُتَعَلِّمُونَ (yang sedang belajar).

Seketika itu Umar marah dan mengatakan: “Demi Allah, kesalahanmu dalam berbicara lebih menyakitkan hatiku daripada kesalahanmu dalam memanah.” (Al-Ṭanṭa:wiyy, 1991).

Kisah serupa juga dialami oleh khalifah Al-Walid bin Abdul Ma:lik. Pada suatu hari, dia bertanya kepada pembantunya akan nama menantunya. Ungkapan beliau adalah : مَنْ خَتَنَكَ؟, perkataan خَتَنَكَ oleh khalifah dibaca *fathat* sehingga maknanya berubah menjadi, “Siapa yang mengkhatakan kamu?” Maka tidak hairan jika si pembantu tersebut menjawab : رَجُلٌ مِنَ الْقَرْيَةِ الَّذِي لَا أَعْرِفُ اسْمَهُ (seorang dari desa yang saya tidak mengetahui namanya). Khalifah mengulangi lagi pertanyaannya kerana merasa jawapannya kurang tepat, tetapi si pembantu menjawab dengan jawapan yang sama. Akhirnya si pembantu merasa sendiri bahawa yang dimaksudkan oleh khalifah adalah “nama menantunya”. Lalu ia membetulkan pertanyaan khalifah iaitu dengan membaca *rafa* ‘ (*khatanuki*). Sehingga maknanya menjadi “ siapa nama menantu kamu ?.” (Al-Ṭanṭa:wiyy, 1991).

Faktor yang kedua adalah faktor kenegaraan iaitu adanya keinginan untuk menjaga kemurnian bahasa Arab dari bahasa asing yang ada pada waktu itu di wilayah Arab disebabkan oleh banyaknya bangsa asing yang menetap di negara Arab.

Manakala faktor yang ketiga pula adalah faktor politik iaitu keharusan mengajarkan bahasa Arab ke daerah jajahan yang telah dikuasai oleh bangsa Arab, sehingga daerah yang telah ditakluki dapat berkomunikasi dengan lancar dan sehingga bahasa Arab menjadi bahasa rasmi negara.

Setelah melalui proses yang panjang dengan segala tahapnya, hari ini ilmu nahu telah pun menjadi ilmu yang berkembang dan terus dikaji oleh para penulis. (Shawqi: Dayf, 12).

Oleh kerana pentingnya kedudukan ilmu nahu dalam bahasa Arab sebagaimana yang telah dibincangkan di atas, maka penulis berusaha untuk menjelaskan secara terperinci tentang hubung kait antara ilmu nahu atau sintaksis dengan gender dalam al-Qur'an. Apa yang dimaksudkan gender di sini adalah maskulin dan feminin atau *mudhakkar dan mu'annath*.

### **1.1 Pernyataan Masalah**

Para cendekiawan muslim telah bersepakat bahawa bahasa al-Qur'an merupakan sebuah bahasa yang tidak tertanding nilainya. Menurut Fatih (1999) untuk memahami bahasa al-Qur'an memerlukan ilmu yang mencukupi dalam beberapa bidang, antaranya adalah sintaksis, morfologi, fonologi, dan semantik agar tidak terjadi kesalahan dalam menterjemah dan memahami kandungan al-Qur'an.

Keempat-empat bidang ilmu di atas merupakan cabang dari ilmu linguistik yang memang telah lama diguna pakai oleh para ulama' untuk mengetahui isi kandungan al-Qur'an. Setiap baris, kata, dan ayat dalam al-Qur'an mengandungi rahsia yang tidak pernah habis untuk dikaji. Hal ini diakui oleh ahli linguistik Arab yang menyatakan bahawa setiap penulis al-Qur'an dari dulu hingga sekarang pasti menemui sesuatu yang baru seolah-olah ia bagaikan sumur ilmu yang tak pernah kering. (Naşr Ḥami:d Abu: Zeid, 95).

Salah satu pembahasan yang masih dikaji sampai sekarang oleh para sarjana linguistik Arab adalah masalah penggunaan gender dalam bahasa Arab iaitu *mudhakkar* dan *mu'annath* atau yang turut dikenali dengan nama maskulin dan feminin. Hal ini disebabkan oleh perbincangan maskulin dan feminin merupakan salah satu perbincangan yang terpenting dalam ilmu tatabahasa Arab.

Banyak perkara yang dapat dikaji dari maskulin dan feminin, antaranya pola atau *ṣiḡhaṭ* yang membentuk katanya, *i'ra:b* kata dalam ayat, dan pengaruhnya dalam perubahan ayat.

Dalam mempelajari bahasa Arab, orang awam dan siswa khususnya susah untuk membezakan mana yang sebenarnya kata-kata maskulin dan feminin disebabkan oleh sebahagian daripada ciri-ciri kata nama dalam bahasa Arab berbeza dengan kaedah yang telah ditetapkan oleh ahli bahasa.

Sebahagian kata gender dalam bahasa Arab dari sudut susunan katanya ia merupakan maskulin, disebabkan tidak ada tanda feminin. Namun ia ternyata feminin, seperti perkataan : زينب (salah satu nama untuk perempuan) , بنت (anak perempuan), ريح (angin ribut). Kesemua perkataan ini merupakan kata feminin, namun secara zahirnya ia merupakan kata maskulin.

Berdasarkan pengalaman penulis sebagai seorang pendidik, selain permasalahan di atas, pelajar juga didapati susah untuk membezakan antara golongan kata gender dalam bahasa Arab. Fenomena ini terjadi baik dalam tulisan maupun pertuturan atau komunikasi pelajar dalam bahasa Arab.

Kelemahan ini boleh menjejaskan dan mempengaruhi tahap penguasaan mereka dalam bahasa Arab dan matlamat sebenar pembelajaran bahasa tersebut seperti yang telah digariskan oleh Kementerian Pelajaran.

Antara beberapa faktor yang menyebabkan kelemahan pelajar dalam menguasai kata gender dalam bahasa Arab adalah malas dalam menghafal kosa kata dalam bahasa Arab sehingga menyebabkan mereka tidak dapat menguasai kata-kata bahasa Arab dengan baik, mengambil mudah pelajaran bahasa Arab berbanding dengan pelajaran yang lain, malu bertanya kepada guru tentang sesuatu makna perkataan bahasa Arab yang tidak difahami, tidak ada inisiatif sendiri menggunakan kamus bagi mencari makna sesuatu perkataan bahasa Arab dan mengharapkan dari guru semata-mata, serta segelintir pelajar tidak berminat mempelajari mata pelajaran bahasa Arab. (Aan Muhmmady, 2014).

Selain beberapa permasalahan yang terjadi dalam kalangan pelajar yang susah untuk menguasai kata gender dalam bahasa Arab di atas, permasalahan kata gender juga terjadi di dalam al-Quran. Antaranya :

Menurut Maḥmu:d Sulaiman Ya:qu:t, terdapat lapan tanda feminin pada kata nama, tiga daripadanya adalah tanda-tanda yang utama iaitu : ta' marbu:taṭ, alif maqsu:raṭ dan alif mamdu:daṭ , adapun untuk tanda-tanda kata maskulin selain daripada tanda yang lapan tersebut. (Maḥmu:d Sulayma:n Ya:qu:t, 52).

Namun terdapat beberapa kata gender yang menjadi permasalahan di dalam al-Quran, seperti perkataan الشَّمْسُ (matahari) yang terdapat dalam surah *al-Qiya:mat* ayat 9 :

## وَجُمِعَ الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ ﴿٩﴾

“Dan matahari dan bulan dikumpulkan. (Surah al-Qiya:mat : 9)”.

Berdasarkan ciri-ciri yang telah ditetapkan oleh Maḥmu:d di atas, maka secara zahirnya perkataan *al-Shams* itu merupakan maskulin kerana tidak ada ciri-ciri feminin padanya seperti dalam ayat 9 surah *al-Qiya:mat* ini, namun terdapat ayat lain yang menyatakan bahawa ia merupakan feminin, dan pendapat ini adalah yang lebih kuat.

Contohnya seperti dalam surah *al-An'a:m* ayat 78 :

فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هَذَا رَبِّي هَذَا أَكْبَرُ ﴿٧٨﴾ فَلَمَّا

أَفَلَتْ قَالَ يَاقَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ ﴿٧٩﴾

“ Kemudian tatkala ia melihat matahari terbit, Dia berkata: "Inilah Tuhanku, ini yang lebih besar". Maka tatkala matahari itu terbenam, Dia berkata: "Hai kaumku, Sesungguhnya aku berlepas diri dari apa yang kamu persekutukan. (Surah al-An'a:m, ayat 78)”.

Perkataan *al-Shams* pada dua ayat di atas memiliki dua jantina yang berbeza, satu maskulin dan satu lagi feminin, hal ini sangat mengelirukan bagi orang yang mempelajari bahasa Arab.

Kerana itulah perlu adanya kajian yang lebih terperinci mengenai pola kata atau lebih dikenali dengan morfologi (bentuk kata) yang sebenar bagi kata-kata maskulin dan feminin yang telah ditetapkan oleh ahli bahasa Arab sehingga orang awam dan terpelajar dapat membezakan dengan jelas mana kata-kata maskulin dan mana kata-kata feminin.

Seterusnya, di dalam al-Qu'ran terdapat banyak kata-kata maskulin dan feminin. Permasalahan yang sering timbul adalah ada beberapa tempat yang secara zahirnya terdapat ketidaksesuaian atau tidak seiring antara penggunaan kata maskulin dan penggunaan kata feminin, sehingga terdapat dua pemakaian kata sifat yang berbeza, namun jika dikaji secara lebih mendalam kita akan dapati ianya adalah bersesuaian.

Seperti perkataan 'nakhlun' dalam dua ayat berikut, ayat 20 surah *al-Qamar* :

تَنْزَعُ النَّاسَ كَأَنَّهُمْ أُعْجَازُ نَخْلٍ مُنْقَعِرٍ ﴿٢٠﴾

*“Yang menggelimpangkan manusia seakan-akan mereka pokok korma yang tumbang. ( Surah al-Qamar : 20 )”.*

Ayat 7 surat *al-Ha:qqat* :

سَخَّرَهَا عَلَيْهِمْ سَبْعَ لَيَالٍ وَثَمَنِيَةَ أَيَّامٍ حُسُومًا فَتَرَى الْقَوْمَ فِيهَا صَرْعَى كَأَنَّهُمْ أُعْجَازُ نَخْلٍ خَاوِيَةٍ ﴿٧﴾

*“Allah menimpakan angin itu kepada mereka selama tujuh malam dan delapan hari terus menerus; Maka kamu Lihat kaum 'Aad pada waktu itu mati bergelimpangan seakan-akan mereka tunggul pohon kurma yang telah kosong (lapuk). (Surah al-Ha:qqat : 7) ”.*



Jika dilihat secara zahirnya, dua perkataan *'nakhil'* di atas mempunyai dua kedudukan gender yang berbeza. Pertamanya adalah ia sebagai maskulin dengan kata sifatnya maskulin dan manakala yang kedua ia maskulin dengan kata sifatnya feminin.

Hal demikian akan menjadi masalah yang besar bagi penuntut bahasa Arab terutamanya bagi mereka yang baru mempelajari nahu bahasa Arab kerana sekaligus kelihatan bersalahan dengan kaedah umum nahu bahasa Arab. Jika suatu benda itu maskulin, maka kata sifatnya juga harus maskulin, begitu juga sebaliknya iaitu jika benda itu feminin, maka kata sifatnya juga harus feminin.

Dalam kes yang lain, terdapat beberapa kata di dalam al-Qur'an jika dilihat dari bentuk atau polanya ia merupakan maskulin, namun dari segi maknanya ia merupakan kata feminin dan hanya digunakan untuk feminin, seperti perkataan “عَاقِرٌ (Perempuan tua), بَكْرٌ (anak dara) ، حَائِضٌ (wanita haidh), حَامِلٌ (wanita yang mengandung) ”.

Semua perkataan di atas secara susunan katanya merupakan maskulin namun secara makna ia adalah feminin.

Selain itu permasalahan kata gender juga terjadi dalam kalangan penulis dan wartawan, menurut Ahmad 'Umar Mukhtar (1993) kebanyakan penulis dan wartawan melakukan kesalahan dalam menulis kata gender dalam tulisan mereka.

Antara kesalahan mereka terdapat pada penggunaan kata maskulin dan kata feminin yang *maja:ziyy*. Hal ini disebabkan tidak adanya kaedah yang baku tentang kata-kata maskulin dan feminin yang *maja:ziyy*.

Disebabkan kebanyakan daripada kata-kata ini merupakan *sima:iyy* bukan *qiya:siyy*, iaitu ia diadopsi berdasarkan perbicaraan atau komunikasi orang Arab, bukan kerana berdasarkan kaedah yang dibuat. Antara contoh perkataan maskulin dan feminin *maja:ziyy* adalah : رأس (kepala), مستشفى (rumah sakit) , أذن (telinga), (pipi) فخذ.

Oleh itu, permasalahan-permasalahan di atas telah menarik minat penulis untuk mengkaji lebih mendalam tentang fenomena gender dalam al-Qur'an iaitu penggunaan maskulin dan feminin.

## 1.2 Objektif Kajian

Sebuah kajian yang terarah haruslah mempunyai hala tuju dan fokus kajian, oleh itu penulis telah menentukan beberapa objektif kajian, antaranya adalah:

1. Menerangkan kategori gender kata nama dalam bahasa Arab yang terdapat dalam surah *al-Shams*.
2. Mengenal pasti makna konteks gender kata nama dalam surah *al-Shams*
3. Menganalisis *i'ra:b* kata nama gender yang terdapat dalam surah *al-Shams*.

## 1.3 Soalan Kajian

Untuk memperjelaskan lagi kajian ini, penulis telah menetapkan beberapa soalan kajian untuk dijadikan landasan, antaranya adalah :

1. Apakah kategori gender kata nama yang terdapat di dalam surah *al-Shams*?
2. Bagaimanakah penggunaan makna konteks kata nama gender dalam surah *al-Shams*?
3. Bagaimanakah analisis *i'ra:b* untuk kata nama gender yang terdapat dalam surah *al-Shams*?

#### **1.4 Batasan Kajian**

Kajian ini hanya mengkaji tentang kata nama maskulin dan feminin yang ada dalam surah *al-Shams* dari sudut sintaksis sahaja. Kajian ini tidak termasuk kata kerja, *fa:i':l* (pelaku) dan partikel, namun hanya terbatas pada kata nama sahaja. Dalam kajian ini juga disebutkan beberapa pendapat ahli bahasa Arab mengenai maskulin dan feminin.

Selain itu, penulis juga telah mengguna pakai beberapa kitab-kitab tafsir yang muktabar untuk mengenal pasti makna kata-kata gender yang terdapat dalam surah *al-Shams*, secara khasnya mengenai hal ini disebutkan dalam bab tiga kajian ini.

Sampel utama dalam kajian ini adalah hanya ayat-ayat al-Qur'an dalam surah *al-Shams*, untuk mendapatkan kesahan dan kebolehpercayaan terhadap sampel, penulis mengutip beberapa pendapat ahli bahasa Arab untuk menyokongnya hingga dapat dijadikan bahan perbandingan dan rujukan untuk menyelesaikan permasalahan-permasalahan yang ada.

#### **1.5 Definisi Operasional**

Definisi operasional pada penelitian adalah unsur penelitian yang terkait dengan variabel yang terdapat dalam judul penelitian atau yang tercakup dalam paradigma penelitian sesuai dengan hasil perumusan masalah.

Teori ini dipergunakan sebagai landasan atau alasan mengapa suatu yang bersangkutan memang boleh mempengaruhi variabel tak bebas atau merupakan salah satu penyebab. ( J.Supranto, 2003).

Menurut Singarimbun (1995) definisi operasional pada penelitian adalah unsur penelitian memberitahukan bagaimana caranya mengukur suatu variabel ia juga dimaksudkan untuk menghindari kesalahan pemahaman dan perbedaan penafsiran yang berkaitan dengan istilah-istilah dalam judul suatu disertasi.

Dalam kajian ini terdapat beberapa istilah yang penulis anggap perlu untuk didefinisikan, antaranya adalah :

### 1.5.1 Analisis

Anne Gregory (2000) menyebutkan bahawa analisis adalah langkah pertama dari proses perencanaan. Menurut Wiradi analisis adalah aktiviti yang memuat sejumlah kegiatan seperti mengurai, membezakan, memilah sesuatu untuk digolongkan dan dikelompokkan kembali menurut kriteria tertentu kemudian dicari kaitannya dan ditaksir maknanya.

Menurut Peter Salim dan Yenni Salim (2002) pengertian analisis sebagai berikut:

a. Analisis adalah penyelidikan terhadap suatu peristiwa (perbuatan, karangan dan sebagainya) untuk mendapatkan fakta yang tepat (asal usul, sebab, penyebab sebenarnya, dan sebagainya).

b. Analisis adalah penguraian pokok persoalan atas bagian-bagian, penelaahan bagian - bagian tersebut dan hubungan antar bagian untuk mendapatkan pengertian yang tepat dengan pemahaman secara keseluruhan.

c. Analisis adalah penjabaran (pembentangan) sesuatu hal, dan sebagainya setelah ditelaah secara seksama.

d. Analisis adalah proses pemecahan masalah yang dimulai dengan hipotesis (dugaan, dan sebagainya) sampai terbukti kebenarannya melalui beberapa kepastian (pengamatan, percobaan, dan sebagainya).

Adapun analisis yang dimaksudkan dalam kajian ini adalah cara bagaimana penulis menghuraikan data-data yang ada di dalam dokumen, kemudian ditelaah satu persatu dalam bab analisis.

### 1.5.2 Gender

Kata Gender berasal dari bahasa Inggeris, bererti jenis kelamin. Dalam Webster's New World (2005) gender diertikan sebagai "perbedaan yang tampak antara laki-laki dan perempuan dilihat dari segi nilai dan tingkah laku".

Sedangkan dalam Women's Studies Encyclopedia dijelaskan bahwa gender adalah "suatu konsep sosial yang berupaya membuat pembedaan (*distinction*) dalam hal peran, perilaku, mentalitas dan karakteristik emosional antara laki-laki dan perempuan yang berkembang dalam masyarakat".

HT.Wilson (1998) memandang gender sebagai "suatu dasar untuk menentukan perbedaan sumbangan laki-laki dan perempuan pada kebudayaan dan kehidupan kolektif yang sebagai akibatnya mereka menjadi laki-laki dan perempuan". Menurut Yanti Muhtar (2002), bahwa Gender dapat diartikan sebagai "jenis kelamin sosial atau konotasi masyarakat untuk menentukan peran sosial berdasarkan jantina".

Sementara Mansour Fakih (2008) mendefinisikan gender sebagai “suatu sifat yang melekat pada kaum laki-laki maupun perempuan yang dikonstruksi secara sosial”.

Dari beberapa definisi tentang gender yang telah diungkapkan di atas dapat dikatakan bahwa gender merupakan jenis kelamin sosial, yang berbeda dengan jenis jantina biologis.

Dikatakan sebagai jenis kelamin sosial karena merupakan tuntutan masyarakat yang sudah menjadi budaya dan norma sosial masyarakat yang melekat pada kaum laki-laki dan perempuan dan membedakan antara peran jenis kelamin lelaki dan perempuan.

Dalam bahasa Arab perkataan maskulin atau sesuatu yang berjenis kelamin laki-laki disebut juga *mudhakkar*. Di dalam kamus *Lisa:n al-‘Arab*, perkataan *mudhakkar* ini bermakna kecantikan dari segi rupa paras. (Al-Mubarrid, 1399).

Selain dari makna kecantikan, perkataan *mudhakkar* juga bermakna sesuatu yang tajam sekiranya disandarkan kepada perkataan pedang atau pisau. Abu Ubaid mengatakan bahawa perkataan *mudhakkar* atau *dhakkar* bermaksud pedang yang mempunyai mata yang tajam. (Al-Ra:zy , 1988).

Sedangkan menurut istilah, *mudhakkar* itu ialah sesuatu perkataan yang sunyi dari tanda feminin yang tiga iaitu *al-ta:’*, *al-alif maqsu:rat* dan *alif al-mamdu:dat* seperti **حُبْلَى** ، **حَمْرَاءُ** ، **إِمْرَأَةٌ** . (Al-Zamakhsyariyy, 1988).

Adapun feminin dalam bahasa Arab membawa maksud sesuatu yang tidak tajam atau tumpul. Hal ini adalah sekiranya perkataan feminin atau *mu’annath* ini disandarkan pada perkataan pedang. (Ibn al-Mandhu:r al-Andalu:siyy, 1994).

Dalam *Lisa:n al-'Arab* perkataan *mu'annath* dari segi bahasanya bermaksud lelaki yang berkelakuan seperti wanita. (Ibn Mandhu:r, 1999).

Secara istilah, pengertian feminin atau *mu'annath* dalam bahasa Arab menurut Imi:l Badi': Ya'qu:b adalah sebagai segala apa yang sah atau boleh diisyaratkan kepadanya dengan perkataan *hadhihi* (هَذِهِ). (Imi:l Badi': Ya'qu:b, 1988).

Dari beberapa definisi yang diungkapkan di atas, gender yang dimaksudkan dalam kajian ini adalah kata-kata maskulin dan feminin yang terdapat dalam surah *al-Shams*. Dalam kajian ini suatu kata itu diketahui maskulin atau feminin berdasarkan kaedah nahu dalam bahasa Arab. Oleh itu penulis mengelompokkan kata-kata maskulin dan feminin di sini berdasarkan susunan ayat, morfologi kata dan makna kata.

### 1.5.3 Surah *al-Shams*

Surah *al-Shams* yang penulis maksudkan dalam kajian ini adalah surat ke-91 dari mushaf al-Quran yang ada sekarang. Namun dari sudut turunnya al-Quran kepada Rasulullah, ia merupakan surah ke-26.

Surah ini diturunkan di Makkah. Ayatnya berjumlah 15 ayat. Imam Bukhari dalam kitab *ṣaḥī:h*-nya menamainya surah *wa al-shams wa Duḥaha:*, sesuai bunyi ayat pertamanya.

Nama ini lebih baik daripada sekadar menyebut surah *al-Shams* karena ada surah lain yang juga menyebut kata *al-Shams* pada awalnya, iaitu surah *al-Takwi:r*. Tidak ada nama untuknya kecuali yang disebut ini.

Tujuan utama surah ini adalah anjuran untuk melakukan aneka kebajikan dan menghindari keburukan-keburukan. Itu ditekankan dengan aneka sumpah yang menyebut sekian macam hal agar manusia memerhatikannya guna mencapai tujuan tersebut sebab, kalau tidak, mereka terancam mengalami bencana sebagaimana yang dialami oleh generasi terdahulu.

Thabathaba'iyy (1994) menulis bahwa surah ini mengingatkan bahwa kebahagiaan manusia yang mengenal takwa dan kedurhakaan berdasar pengenalan yang dilakukan Allah kepada-Nya adalah dengan menyucikan dan mengembangkan dirinya dengan pengembangan yang baik serta menghiasinya dengan ketakwaan dan menghindarkannya dari segala kedurhakaan.

Sebaliknya, kegagalan meraih kejayaan adalah dengan memendam potensi positif itu. Ini dibuktikan oleh surah ini dengan pengalaman pahit generasi terdahulu.

Sayyid Qutb (1992) secara singkat melukiskan surah ini sebagai huraian terkait hakikat jiwa manusia serta potensi naluriannya yang suci, peranan manusia terhadap dirinya, dan tanggungjawabnya menyangkut kesudahan hidupnya.

Hakikat tersebut dikaitkan oleh surah ini dengan hakikat-hakikat yang terdapat di alam raya serta kenyataan-kenyataannya, sambil mengemukakan contoh dari kekecewaan yang menimpa mereka yang tidak menyucikan jiwanya.

Al-Biq'a'iyy (2005) memahami tema surah ini sebagai bukti tentang kuasa Allah yang mengendalikan jiwa manusia menuju kebahagiaan atau kesengsaraan, sebagaimana kuasa-Nya mengendalikan matahari ke seluruh alam raya ini. Namanya, *al-Shams* (Matahari), menunjuk tujuan tersebut.



## 1.6 Kepentingan Kajian

Kajian mengenai maskulin dan feminin dalam al-Qur'an merupakan sebuah kajian yang amat penting untuk dikaji kerana belum ada kajian yang dilakukan mengenai maskulin dan feminin secara khas yang terdapat dalam surah *al-Shams* di dalam al-Qur'an.

Kajian ini diharapkan dapat memudahkan para pelajar memahami bahasa Arab secara lebih mendalam terutama dalam hal membezakan antara kata-kata maskulin dan feminin.

Kajian ini juga diharapkan dapat memberikan lagi kesedaran tentang pentingnya memahami bahasa al-Qur'an, sehingga bahasa Arab tidak menjadi bahasa yang asing dan sulit untuk difahami.

Di samping itu, diharapkan agar kajian ini juga dapat menambah khazanah ilmu pengetahuan bahasa Arab dan dapat menjadi pegangan orang-orang yang mencintai al-Qur'an dan bahasa Arab.

## 1.7 Tinjauan Kajian Lepas

Terdapat beberapa kajian lepas yang berkaitan dengan maskulin dan feminin dalam bahasa Arab, antaranya adalah kajian yang dijalankan oleh Muhammad Bakhir Haji Abdullah (1994) yang bertajuk *Za:hiraṭ al-Tadhki:r wa al-Ta'ni:th fi: al-Lughat 'Arabiyya:t wa al-Malawiyyat, Dira:saṭ Taqa:buliyyat* yang menyatakan bahawa kebanyakan pelajar susah untuk membezakan antara maskulin dan feminin dalam bahasa Arab, sehingga menyusahkan mereka untuk memahami makna dari suatu teks bahasa Arab dan berkomunikasi dengan menggunakan bahasa Arab.

Oleh itu, kajian ini memfokuskan kepada tatabahasa Arab khususnya pada pembahasan maskulin dan feminin juga ditambah dengan perbandingan tatabahasa Melayu tentang penanda jantina, agar para pelajar dan orang awam dapat lebih memahami perbezaan dalam dua bahasa ini dan memudahkan untuk memahami teks dan berkomunikasi.

Secara keseluruhannya, kajian ini hanya menyentuh tentang contoh-contoh kesalahan pelajar dalam hal penanda jantina dalam bahasa komunikasi mereka dan penulisan namun kurang membahaskan contoh-contoh maskulin dan feminin yang ada di dalam al-Qur'an.

Abdul Rauf bin Haji Hassan (1999) dalam kajiannya yang bertajuk kategori maskulin dan feminin dalam bahasa Arab : satu kajian dalam surah *al-Wa:qi'at* pula menjelaskan tentang tanda-tanda maskulin dan feminin dalam bahasa Arab dan kajiannya hanya dikhususkan pada satu surah sahaja di dalam al-Qur'an iaitu surah *al-Wa:qi'at*.

Dalam menganalisis, Abdul Rauf mengguna pakai teori Abu: Bakr al-Anba:riyy yang membahagikan tanda kata maskulin dan feminin dalam bahasa Arab kepada tiga tanda yang utama iaitu tanda pada kata nama, tanda pada kata kerja, dan tanda pada *al-ada:wa:t*. Kajian ini kebanyakannya membincangkan tentang tanda-tanda yang ada pada fenimin namun kurang membincangkan tanda-tanda yang ada pada maskulin.

Marzuki bin Haji Ya'qub (1999), dalam kajiannya yang bertajuk: “ Penggunaan bentuk feminin dalam pembentukan ayat bahasa Arab”, menyatakan bahawa permasalahan feminin dalam bahasa Arab merupakan suatu masalah yang kompleks dan rumit yang perlu diberi huraian secara terperinci.

Terdapat beberapa perkataan feminin dan maskulin dalam bahasa Arab yang tidak ada bentuk atau pola, namun lahir dari (*sima: 'iyy*) iaitu kata-kata yang telah lama digunakan oleh orang-orang Arab dahulu dan kadang kala dia tidak mengikut pola atau *wazan* bahasa Arab.

Dalam pembentukan ayat pula, maskulin dan feminin sangat berpengaruh dalam menentukan sesebuah ayat. Lebih-lebih lagi apabila subjek tersebut feminin, maka yang lain-lain juga akan turut berubah hingga ayat tersebut akan menjadi feminin secara keseluruhannya.

Kajian ini lebih spesifik dalam menyentuh ayat-ayat feminin, namun kurang menyentuh ayat-ayat maskulin, walaupun terdapat beberapa contoh tentang ayat-ayat maskulin.

Mohd Nazmi bin Desa (2001) dalam kajiannya iaitu “Analisis *tadhki:r* dan *ta'ni:th* kata kerja untuk pelaku mu'annath yang sama di dalam al-Qur'an”, menjelaskan bahawa terdapat lima sebab utama yang mengharuskan penggunaan *tadhkir* dan *ta'nith* kata kerja pada suatu ayat di dalam al-Qur'an iaitu *ta'nith* pelaku pada suatu kata kerja adalah tidak *haqi:qiyy*, terdapatnya pemisah antara pelaku dan kata kerja, perkataan yang menjadi pelaku ditakwilkan dengan perkataan *mudhakkar* atau *muannath* dan aspek makna perkataan yang menjadi pelaku sama ada *mudhakkar* atau *muannath* dan konteks ayat sama ada *mudhakkar* atau *muannath*.

Ia berpendapat bahawa dua sebab yang terakhir merupakan jawapan penyempurnaan dan pelengkap kepada tiga sebab yang pertama. Secara keseluruhan, kajian ini sudah sangat sempurna dan pembahasannya sangat detail, namun hanya berfokus pada kata kerja tanpa menyentuh tentang kata nama padahal pembahasan tentang kata nama juga merupakan salah satu pembahasan yang sangat penting.

Selain disertasi, terdapat kitab-kitab yang ditulis oleh para ulama' berkenaan tentang maskulin dan feminin, antaranya ialah kitab yang dikarang oleh Abu: Bakr al-Anba:riyy yang bertajuk *al-Mudhakkar* atau *al-Muannath*, kitab yang dikarang oleh Abu: al-Baraka:t al-Anba:riyy yang bertajuk *al-Bulghat̄ fi: al-Fa:ru:q bayna al-Mudhakkar wa al-Mu'annath*, kitab yang dikarang oleh Abu: Fattaḥ 'Uthma:n atau yang lebih dikenali dengan Ibn Jinni:yy yang bertajuk *al-Mudhakkar wa al-Mu'annath* dan ada juga ulama' nahu moden yang telah membahaskan masalah ini iaitu Ibra:hi:m al-Baraka:t dalam kitabnya yang bertajuk *al-Ta'ni:th fi: al-Lughat̄ al-'Arabiyyat̄* dan Muhammad Aḥmad Qa:sim dengan tajuk *Mu'jam al-Mudhakkar atau al-Mu'annath Fi: al-Lughat̄ al-'Arabiyyat̄*. (Abdul Rauf Haji Hasan, 1998 ).

Daripada beberapa kajian yang telah dijalankan sebelumnya dan dari kitab-kitab klasik dan moden, penulis mengambil satu kesimpulan bahawasanya belum ada kajian yang membincangkan tentang gender dalam al-Qur'an dalam surah *al-Shams* secara khas. Oleh itu, penulis berkeinginan untuk mengkaji tentang hal tersebut dan isu-isu yang berkaitan dengannya.

## **1.8 Rangka Kajian**

Dalam kajian ini penulis telah membahagikan kepada lima bab iaitu:

### **1.8.1 Bab 1: Pengenalan**

Bahagian ini merupakan pengenalan dan kerangka secara keseluruhan kepada kajian yang dilakukan. Ia mengandungi latar belakang kajian, pernyataan masalah kajian, objektif kajian, persoalan kajian, kepentingan kajian, tinjauan kajian berkaitan, metodologi kajian dan akhir sekali rangka kajian.

### 1.8.2 Bab 2 : Teori Maskulin dan Feminin dalam Bahasa Arab

Dalam bab ini akan dimulai dengan pembahasan gender dalam bahasa Arab, iaitu maskulin dan feminin. Antara pembahasannya adalah definisi dari segi bahasa dan istilah, pembahagiannya berdasarkan jantina dan tanda-tandanya, bentuk atau wazan bagi keduanya dan ada disebutkan juga beberapa *wazan* yang *sima: 'iyy*, tanda-tandanya dan beberapa pendapat ahli bahasa tentang maskulin dan feminin.

### 1.8.3 Bab 3 : Metodologi Kajian

Bab ini membahas tentang metodologi yang diguna pakai dalam kajian ini, antara pembahasan dalam bab ini adalah : reka bentuk kajian yang dijalankan, instrumen yang diguna pakai dalam kajian, sampel dari kajian ini, pengumpulan dan penganalisaan data kajian, dan kesahan dan kebolehpercayaan.

### 1.8.4 Bab 4 : Analisis Dapatan Kajian

Bab ini merupakan bab inti dalam kajian dan merupakan bab analisis. Dalam bab ini akan dibahas tentang bentuk maskulin dan feminin yang ada dalam surah *al-Shams* dengan perbandingan bentuk yang tidak terdapat di dalam al-Qur'an dan disertai dengan analisa dari sudut sintaksis (tatabahasa) dan yang diperkuat dengan pendapat ahli bahasa Arab serta akan dibahas tentang kata nama yang sama namun berbeza dalam pemakaian maskulin dan feminin pada kata sifatnya.

### 1.8.5 Bab 5 : Kesimpulan Dan Cadangan

Dalam bab terakhir ini penulis membentangkan dapatan kajian dan membuat kesimpulan dan saranan-saranan bagi hasil penemuan kajian tersebut. Bab ini juga akan menyelitikan beberapa saranan dan cadangan berkaitan tajuk ini untuk golongan penulis, pendidik, dan pelajar. Diharapkan agar disertasi ini dapat menjadi bukti tentang kehebatan al-Qur'an dan keagungannya.

## 1.9 Penutup

Secara kesimpulan, bab ini membincangkan tentang latar belakang kajian, pernyataan masalah, soalan kajian dan objektif kajian. Dari kesemua bahasan menunjukkan bahawa perlunya diadakan kajian tentang maskulin dan feminin dalam al-Quran dan secara khasnya dalam surah *al-Shams*, agar para pelajar dan pembaca bahasa Arab tidak tersalah dalam memahami dan membaca bahasa al-Quran. Di dalam surah *al-Shams* terdapat beberapa kata yang secara zahirnya ia merupakan maskulin, namun jika dilihat secara lebih mendalam, ternyata ia merupakan feminin. Mengenai bahasa secara detail tentang beberapa kata tersebut akan dibicarakan dalam bab 4 kajian ini.

## BAB 2

### MASKULIN DAN FEMININ DALAM BAHASA ARAB

#### 2.0 Pendahuluan

Dalam bab yang kedua ini, penulis akan membentangkan mengenai definisi maskulin dan feminin sama ada dari segi bahasa mahupun istilah. Penulis juga akan membentangkan mengenai pembahagian maskulin dan feminin serta cabang-cabangnya dan juga tentang tanda-tanda maskulin dan feminin.

#### 2.1 Pengertian Maskulin

Maskulin dipanggil *mudhakkar* dalam bahasa Arab. Perkataan *mudhakkar* ialah kata nama *al-maf'u:l* (objek) bagi kata kerja *dhakkara*. Secara bahasa, perkataan *mudhakkar* ini mempunyai makna yang pelbagai. ( George Abd Masih, 1990).

Menurut al-Mubarrid (1399) Dalam kamus *Lisa:n al-'Arab*, perkataan *mudhakkar* ini bermakna kecantikan dari segi rupa paras. Selain dari makna kecantikan, perkataan *mudhakkar* juga bermakna sesuatu yang tajam sekiranya disandarkan kepada perkataan pedang atau pisau. Abu: Ubaid mengatakan bahawa perkataan *mudhakkar* atau *dhakkar* bermaksud pedang yang mempunyai mata yang tajam. (Al-Ra:ziyy , 1988).

Ibra:him Madkur (1972) dalam kamus *al-Mu'jam al-Wasi:t* mengatakan bahawa perkataan *mudhakkar* ini sekiranya disandarkan kepada perkataan *ta:riq* yang bermakna jalan, maka ia bermaksud jalan yang elok atau laluan yang baik seperti (طَرِيقٌ مُذَكَّرٌ).

Ada juga yang mengatakan bahawa *mudhakkar* itu ialah sesuatu perkataan yang boleh diisyaratkan kepada ganti nama (هَذَا) seperti *hadha: rajulun* (هَذَا رَجُلٌ), yang bermakna ini seorang lelaki, *hadha: qalamun* (هَذَا قَلَمٌ) iaitu ini sebatang pen. Oleh yang demikian, perkataan *rajulun* dan *qalamun* itu ialah maskulin. (George Abd. Massih, 1990).

Dari segi istilah, *mudhakkar* itu ialah sesuatu perkataan yang tiada tanda feminin yang tiga iaitu *ta:’*, *alif maqṣu:rat* dan *alif mamdu:dat* seperti ، حُبْلَى ، حَمْرَاءُ ،

إِمْرَأَةٌ yang bermakna kemererah-merahan, tetali dan wanita. (al-Zamakhshariyy, 198).

Para ulama’ nahu tidak banyak memperkatakan tentang persoalan maskulin kerana kaedah umum menyebutkan bahawa maskulin itu adalah asal sedangkan feminin adalah cabang.

Jadi, oleh kerana *mudhakkar* adalah asal tentulah ia tidak memerlukan tanda, sebaliknya *mu’annath* yang memerlukan tanda. Sibawayh (1988) juga menyebutkan pendapat sendiri tentang maskulin, sebagaimana yang dinyatakan :

“...Ketahuilah bahawa *mudhakkar* adalah lebih ringan daripada *mu’annath* kerana *mudhakkar* adalah yang awal dan lebih kuat sedangkan *ta’nith* ialah cabang daripada *tadhkir*....”

## 2.2 Pengertian Feminin

Feminin dipanggil *mu’annath* ( الْمُؤَنَّثُ ) dalam bahasa Arab, ia ialah kata nama *al-maf’u:l* (objek) bagi kata kerja *annatha*. Kata kerja *annatha* ini bermakna menjadikan feminin. (George Abd Massih, 1990).



Perkataan *mu'annath* (مُؤَنَّثٌ) ini bermaksud sesuatu perkataan yang menunjukkan jenis feminin atau yang ada hubungan dengan feminin. Dari segi bahasa, dalam kamus *Lisa:n al-'Arab*, perkataan *annatha* (أَنَّثَ) berlawanan dengan dhakkara (ذَكَرَ) dan kata jama' bagi perkataan ini ialah *ina:th* (إِنَاثٌ) dan *unuth* (أُنْثٌ) seperti perkataan *hima:r* dan *humur*.

Selain itu, perkataan *mu'annath* juga boleh membawa maksud sesuatu yang tidak tajam atau tumpul. Hal ini adalah sekiranya perkataan *mu'annath* ini disandarkan pada perkataan pedang. (Ibn Manzu:r, 1994).

Dalam *Lisa:n al-'Arab* perkataan *mu'annath* dari segi bahasanya juga bermaksud lelaki yang berkelakuan seperti wanita. (Ibn Manzu:r, 1994).

Manakala dalam kamus *al-Wasi:t* pula menyebut bahawa *mu'annath* dari kalangan lelaki maksudnya ialah mereka yang menyerupai wanita. (Ibra:him Anis, 1978).

Keterangan ini diperkukuhkan lagi dengan apa yang terdapat dalam kamus *al-Muhi:th* bahawa *mu'annath* itu bermaksud *al-mukhannath* (الْمُخَنَّثُ) ertinya golongan lelaki yang berperwatakan wanita. (Fairu:z Aba:diyy, 1979).

Secara istilah, terdapat banyak pengertian *mu'annath* yang diberikan oleh ahli bahasa dan ulama' nahu, antaranya adalah pengertian *mu'annath* oleh Imi:l Badi': Ya'qu:b. Beliau telah mendefinisikan *mu'annath* sebagai segala apa yang sah atau boleh diisyaratkan kepadanya dengan perkataan *hadhihi* (هَذِهِ). (Imi:l Badi': Ya'qu:b, 1988).

Muhammad Samir (1988). mengatakan bahwa yang dikatakan *al-mu'annath* itu ialah sesuatu perkataan yang boleh diisyaratkan kepada (ذِي) (ini) atau (تِلْكَ) (itu). Selain dari itu juga, feminin boleh didefinisikan sebagai sesuatu perkataan yang mempunyai tanda-tanda feminin seperti *Ta: ' , Alif maqsu:rat* dan *Alif mamdu:dat* seperti (سَلْوَى، صَفْرَاءُ، فَاطِمَةُ) yang bermakna Fatimah, kekuningan, dan Salwa.

### 2.3 Pembahagian Gender (Maskulin Dan Feminin) Dalam Bahasa Arab

Berbagai-bagai istilah telah dikemukakan di dalam kitab-kitab nahu untuk merujuk kepada persoalan pembahagian gender atau maskulin dan feminin. Antaranya ialah *mudhakkār/mu'annath al-ḥaqi:qiyy*, *mudhakkār /mu'annath maja:ziyy*, *mudhakkār/mu'annath lafziyy*, *mudhakkār /mu'annath ma'nawiyy*, *mudhakkār/mu'annath lafziyy-ma'nawiyy*, *mudhakkār/mu'annath asliyy*, *mudhakkār/mu'annath sina:'iyy*, *mudhakkār/mu'annath ta'wi:liyy* dan *mudhakkār/mu'annath hukmiyy*. (Abdur Rauf Hassan, 1999).

Lima istilah yang pertama merupakan jenis-jenis pembahagian gender yang paling masyhur dalam kalangan ulama' nahu dan mendapat tempat perbincangan sewajarnya di dalam kitab-kitab nahu. Oleh yang demikian, kelima-lima jenis istilah itulah yang akan dibincangkan serta diuraikan secara mendalam.

Pembahagian gender yang dibuat oleh para ulama' nahu adalah berdasarkan kepada aspek tertentu yang terdapat dalam sesuatu perkataan. Contohnya aspek jantina sama ada lelaki/jantan atau perempuan/betina dalam erti kata yang sebenarnya iaitu memiliki alat kelamin dan beranak.

Maka dari aspek inilah, sesuatu perkataan terbahagi kepada dua jenis sama ada *mudhakkar/mu'annath al-ḥaqi:qiyy* atau *mudhakkar/mu'annath maja:ziyy*. (Abdur Rauf Hassan, 1999).

Begitu juga dengan pembahagian gender dari aspek lafaz dan makna. Contohnya seperti pembahagian gender kepada tiga bahagian iaitu *mu'annath lafziyy*, *muannath ma'nawiyy*, dan *mu'annath lafziy-ma'nawiyy*.

Tegasnya, sesuatu pembahagian mempunyai perbezaan aspek tersendiri berbanding dengan pembahagian yang lain.

### **2.3.1 Pembahagian Maskulin**

Maskulin terbahagi kepada dua iaitu sama ada dari aspek jantina ataupun dari aspek *ta'wil*.

#### **2.3.1.1 Pembahagian Maskulin Dari Aspek Jantina**

Maskulin/*mudhakkar* daripada aspek jantina terbahagi kepada dua iaitu *mudhakkar al-ḥaqi:qiyy* dan *mudhakkar maja:ziyy*.

##### **a- *Mudhakkar Ḥaqi:qiyy***

*Mudhakkar haqi:qiyy* ialah sesuatu perkataan yang menunjukkan kepada maskulin sama ada lelaki ataupun jantan dan boleh dikategorikan dari golongan manusia ataupun haiwan. Selain dari itu juga, *al-mudhakkar al-ḥaqi:qiyy* ini juga mempunyai pasangan sama ada perempuan atau betina seperti perkataan **أَسَدٌ ، جَمَلٌ** yang bermaksud singa jantan, unta jantan, kuda jantan dan seorang lelaki.

(Azizah Fawwal Babiti, 1992).

Perkataan (رَجُلٌ) umpamanya adalah *al-mudhakkar al-ḥaqi:qiyy* kerana ia menunjukkan kepada maskulin dan terdiri dari golongan manusia. Selain dari itu juga, ia mempunyai pasangan iaitu seorang perempuan (إِمْرَأَةٌ).

Ibn al-Anba:ry (1981) mengatakan bahawa *al-mudhakkar al-ḥaqi:qiyy* itu adalah sesuatu yang mempunyai alat kelamin lelaki atau jantan seperti perkataan (الْجَمَلُ) umpamanya bermaksud unta jantan yang mempunyai alat kelamin jantan.

#### ***b- Mudhakkar Maja:ziy***

*Mudhakkar maja:ziy* adalah cabang bagi *mudhakkar ḥaqi:qiyy*. *Mudhakkar maja:ziyy* boleh terjadi sekiranya sesuatu perkataan itu tidak mempunyai apa-apa tanda feminin dan ia tidak berpasangan seperti perkataan قَمَرٌ ، بَابٌ yang bermaksud pintu dan bulan. (Azizah Fawwal Babiti, 1992).

Perkataan (بَابٌ) yang bermaksud pintu umpamanya tidak mempunyai tanda feminin dan ia tidak berpasangan. Abu: Bakr al-Anba:riy mengatakan bahawa *al-mudhakkar al-maja:ziyy* itu ialah sesuatu yang tidak mempunyai alat kelamin lelaki ataupun jantan seperti (الْجِدَارُ) yang bermaksud dinding. (Al-Anba:riy, 1981).

### 2.3.1.2 Pembahagian Maskulin Dari Aspek *Ta'wi:l*

Bahagian yang kedua ini pula mempunyai 3 cabang iaitu *mudhakkar al-dha:tiyy*, *mudhakkar al-muktasab* dan *mudhakkar al-mu'awwal*.

#### **a- Mudhakkar Dha:tiyy**

*Al-mudhakkar al-dha:tiy* ialah sesuatu perkataan yang boleh dihukumkan sebagai maskulin tanpa perlu ada unsur-unsur luaran untuk menjadikannya maskulin. Unsur-unsur luaran ini seperti *ida:fat* dan *ta'wi:l*. Sebagai contoh, perkataan (رَجُلٌ) ini adalah *al-mudhakkar al-dha:tiy* kerana ia tidak memerlukan unsur-unsur luaran seperti *ida:fat* dan *ta'wi:l* untuk menjadikannya maskulin. (Imi:l Badi:‘ Ya‘qu:b, 1994).

#### **b- Mudhakkar Muktasab**

*Al-mudhakkar al-muktasab* ialah kata nama feminin yang dikategorikan sebagai maskulin kerana kata nama feminin ini disandarkan kepada perkataan maskulin. (Azizah Fawwal Babiti , 1992). Sebagai contohnya:

Allah berfirman di dalam surah *al-A'ra:f* ayat 56:

وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا وَادْعُوهُ خَوْفًا وَطَمَعًا إِنَّ  
رَحْمَتَ اللَّهِ قَرِيبٌ مِّنَ الْمُحْسِنِينَ ﴿٥٦﴾

Yang bermaksud: “Dan janganlah kamu membuat kerosakan di muka bumi, sesudah Allah memperbaikinya dan berdoalah kepada-Nya dengan rasa takut dan harapan (akan dimakbulkan). Sesungguhnya rahmat Allah amat dekat kepada orang-orang yang berbuat baik”.

Dalam ayat di atas perkataan (رَحْمَتٌ) yang menjadi subjek dalam ayat adalah feminin manakala perkataan (قَرِيبٌ) yang menjadi predikat adalah maskulin. Akan tetapi predikat pada perkataan (قَرِيبٌ) kembali pada (رَحْمَتٌ). (Azizah Fawwal Babiti, 1992).

Al-Zamakhshariyy berkata perkataan (قَرِيبٌ) menjadi maskulin kerana dita'wilkan perkataan (رَحْمَتٌ) kepada (الرَّحْمُ وَالتَّرْحُمُ) boleh juga disebabkan (قَرِيبٌ) adalah sifat yang telah dihilangkan *mawsufnya* iaitu (شَيْءٌ قَرِيبٌ) ataupun perkataan (رَحْمَتٌ) itu adalah *al-ta'nith ghair haqi:qiyy*. (Muhyiddi:n al-Darwi:sh, 1999).

Abu: 'Ubay:d pula mengatakan bahawa dimaskulinkan (قَرِيبٌ) kerana adanya perkataan (مَكَانٌ) iaitu dita'wilkan (قَرِيبٌ). Al-Zajja:j dan al-Akhfash mengatakan bahawa perkataan (قَرِيبٌ) itu maskulin adalah disebabkan makna.

Ini kerana (رَحْمَتُ اللَّهِ) bermakna pengampunan (عُفْرَانُهُ) dan perkataan (عُفْرَانُهُ) adalah maskulin. Al-Farra:' pula mengatakan bahawa perkataan (قَرِيبٌ) itu boleh digunakan untuk maskulin dan feminin. (Maḥyuddi:n 'Abd al-Ḥami:d, 1990).

**c- Mudhakkar Mu'awwal**

*Mudhakkar mu'awwal* ialah sesuatu perkataan itu dijadikan maskulin dengan cara mengetahui asal usul sesuatu perkataan itu seperti (ثَلَاثَةٌ أَنْفُسٍ). Pada contoh ini, perkataan (أَنْفُسٍ) adalah *jama'* dan perkataan tunggalnya adalah (نَفْسٍ). Perkataan tunggal ini adalah maskulin.

Oleh itu, ketika perkataan ini dijamakkan maka ia juga tetap sebagai maskulin. Oleh itu ia disebut sebagai maskulin *mu'awwal* atau *mudhakkar mu'awwal*, disebabkan merujuk kepada asal kata sebelum dijamakkan. (Imi:l Badi': Ya'qu:b, 1994).

Menurut Ibn Tusturiyy (1983), perkataan ini memang sebenarnya *mu'annath* jika ia bermakna ruh atau jiwa. Namun, jika sekiranya ia bermaksud orang, maka ia adalah *mudhakkar*.

Menurut Abd.Rahman Jalaluddin (1998) bahawa perkataan '*al-Nafs*' dapat *dimudhakkarkan* dan *dimu'annathkan*.

Ibn Manzu:r (1989) mengatakan bahawa dalam perkataan orang Arab, kata *al-Nafs* sering diertikan dengan dua perkara, pertama jika dikatakan orang itu telah pulang ke akhirat, maknanya jiwanya telah berpisah dengan tubuhnya, disini ia diertikan dengan jiwa.

Kedua jika dikatakan orang itu telah disiksa dengan pedih, maknanya tubuhnya telah dipukul, disini ia diertikan dengan tubuh. Jika ia bermakna jiwa atau ruh maka ia *muannath*, namun jika ia bermakna tubuh seseorang maka ia *mudhakkar*.

Dinukilkan dari Ibn Manẓūr (1989) bahawa Ibn Khalwiyah berkata, kata *al-Nafs* itu diertikan dengan ruh, jika ia diertikan dengan ini maka ia *mu'annath*. Namun *al-Nafs* juga boleh diertikan dengan darah, saudara, akal, dan diri. Kesemua kata ini merupakan *mudhakkar*.

### 2.3.2 Pembahagian Feminin

Feminin boleh dibahagikan kepada 2 bahagian utama iaitu *al-mu'annath bi i'tiba:r ḥaqi:qatih* dan *al-mu'annath bi i'tiba:r 'ala:ma:tih*.

#### 2.3.2.1 Pembahagian Feminin Dari Aspek Jantina

Berdasarkan kategori ini, feminin boleh dibahagikan kepada 2 cabang iaitu *mu'annath ḥaqi:qiyy* dan *mu'annath maja:ziyy*.

##### (a) *Mu'annath Ḥaqi:qiyy*

*Mu'annath ḥaqi:qiyy* ialah sesuatu perkataan yang menunjukkan feminin sama ada dari golongan manusia ataupun haiwan seperti (الْمَرْأَةُ وَالنَّاقَةُ). *Al-mu'annath al-ḥaqi:qiyy* juga mempunyai pasangan. (Al-Anba:riyy, 1981).

Perkataan (الْمَرْأَةُ) yang bermakna “seorang perempuan” adalah *al-mu'annath al-ḥaqi:qiyy* kerana ia menunjukkan kepada feminin dan ia berpasangan dengan (الرَّجُلُ) yang bermakna seorang lelaki.

Ibn al-Anba:ry (1981) mengatakan bahawa *mu'annath ḥaqi:qiyy* adalah sesuatu yang mempunyai alat kelamin perempuan atau betina.



### (b) *Mu'annath Maja:ziyy*

*Mu'annath maja:ziyy* adalah kata nama feminin yang tidak mempunyai pasangan maskulin seperti طَاوِلَةٌ، عَيْنٌ، شَمْسٌ. (matahari, mata, dan meja). Kata nama ini juga tidak beranak atau bertelur.

Kalau dilihat pada perkataan (الشَّمْسُ) yang bermakna matahari umpamanya, ia adalah *mu'annath maja:ziyy* dan ia tidak mempunyai apa-apa tanda feminin.

Ia boleh diketahui sebagai feminin melalui pembacaan dan penyelidikan di samping pergaulan dengan orang-orang Arab. (Imil Badi': Ya'qu:b, 1994).

### 2.3.2.2 Pembahagian Feminin Daripada Aspek Tanda

Pembahagian feminin dari aspek tanda feminin terbahagi kepada tiga bahagian iaitu *al-mu'annath al-lafziyy*, *al-mu'annath al-ma'nawiyy* dan *al-mu'annath al-lafziyy wa al-ma'nawiyy*.

#### a) *Mu'annath Lafziyy*

Menurut Imil Badi': Ya'qu:b (1994) bahawa *mu'annath lafziyy* itu ialah sesuatu kata nama yang berakhir dengan tanda ta'nith secara zahir dan maknanya adalah *muannath*.

Contoh *mu'annath lafziyy* ialah *Hamzat* (حَمَزَةٌ : Hamzah), *Zakariyya*: زَكْرِيَّا ( : Zakariyya) :

*Zakariyya*) dan *Usamat* (أُسَامَةٌ : Usamah).

Ketiga-tiga perkataan ini dinamakan *mu'annath lafziyy* kerana mempunyai salah satu daripada tanda *ta'nith* secara zahir di hujung perkataan iaitu *ta marbu:taṭ* dan *alif mamdu:daṭ* sedangkan makna-maknanya menunjukkan kepada nama-nama orang lelaki.

Walaupun demikian, Mustafa al-Ghala:yi:niy (1989) telah mendefinisikan *mu'annath lafziyy* sebagai apa yang dimasuki tanda *ta'nith* sama ada menunjukkan kepada *mu'annath* seperti perkataan *Fa:timat* (فَاطِمَةُ : Fatimah) dan *Khadi:jaṭ* (خَدِيجَةُ : Khadijah) atau menunjukkan kepada *mudhakkar* seperti perkataan *Hamzat* (حَمَزَةٌ : Hamzah), *Zakariyya:*' (زَكَرِيَّا : Zakaria) dan *Usa:mat* (أَسَامَةُ : Usamah).

Dalam hal ini penulis menyokong pendapat yang pertama iaitu *mu'annath lafziyy* itu ialah sesuatu kata nama yang berakhir dengan tanda *ta'nith* secara zahir dan maknanya adalah *muannath*. Ini lebih memudahkan para pelajar dan pembaca bahasa Arab dalam memahami kaedah bahasa Arab. Disebabkan tidak semua kata nama dalam bahasa Arab mengikut kaedah *qiya:siyy*, banyak juga yang mengikut kaedah *sima:i;iyy*, hal ini menyusahkan para pelajar dan pembaca bahasa Arab. Oleh itu penulis lebih menyokong pendapat pertama.

#### **b) *Mu'annath Ma'nawiyy***

*Al-mu'annath al-ma'nawiyy* ialah kata nama yang menunjukkan zat feminin tetapi tidak mempunyai sebarang tanda feminin seperti هِنْدٌ، سَعَادٌ، زَيْنَبٌ. (Azizah Fawwal Babiti, 1992).

Contoh di dalam al-Quran seperti dalam surah *al-Ma:idaṭ* ayat 17:

قُلْ فَمَنْ يَمْلِكُ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا إِنْ أَرَادَ أَنْ يُهْلِكَ الْمَسِيحَ  
أَبْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُرْ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا

Yang bermaksud : “Katakanlah: “Maka siapakah (gerangan) yang dapat menghalangi kehendak Allah, jika Dia hendak membinasakan Al-Masih putera Maryam itu berserta ibunya dan seluruh orang-orang yang berada di bumi semuanya”.

Dalam ayat di atas menunjukkan bahawa perkataan (مَرْيَمَ) adalah *al-mu'annath* *al-ma'nawiy* kerana lafaznya maskulin (tidak mempunyai apa-apa tanda feminin) tetapi ia digunakan untuk feminin.

Pengertian yang lain dikemukakan oleh Imil Badi' Ya'qub (1982) bahawa *mu'annath ma'nawiy* itu ialah apa yang tidak terdapat pada lafaznya salah satu daripada tanda feminin secara zahir tetapi maksudnya adalah *mu'annath* sama ada *mu'annath al-ḥaqi:qiyy* mahupun *mu'annath maja:ziyy*.

Contoh perkataan-perkataan *mu'annath ma'nawiy* ialah *Zainab* (زَيْنَبُ) :

*Zainab*), *Su'a:d* (سُعَادُ : Su'a:d) dan *Hind* (هِنْدُ : Hind).

Ketiga-tiga perkataan ini dinamakan *mu'annath ma'nawiyy* kerana tidak mempunyai salah satu daripada tanda *ta'ni:th* secara zahir di hujung perkataan sedangkan makna-maknanya adalah *mu'annath al-ḥaqi:qiyy* seperti perkataan (زَيْنَبُ) dan (سَعَادُ) atau *mu'annath maja:ziyy* seperti perkataan (رَجُلٌ).

### c) *Mu'annath Lafziyy wa al-Ma'nawiyy*

*Al-mu'annath al-lafziyy wa al-ma'nawiyy* iaitu sesuatu perkataan yang menunjukkan feminin dan mempunyai tanda-tanda feminin seperti فَاطِمَةٌ، سَعْدَى، هَيْفَاءُ. Ketiga-tiga perkataan ini adalah nama kepada wanita (*mu'annath al-ḥaqi:qiyy*) dan mempunyai tanda-tanda *ta'nith* di hujungnya seperti *ta marbu:taṭ*, *alif maqsu:raṭ* dan *alif mamdu:daṭ*.

Tegasnya perkataan (فَاطِمَةٌ) adalah *al-mu'annath al-lafziyy wa al-ma'nawiyy* kerana perkataan ini mempunyai tanda feminin iaitu huruf *ta* di akhir kata nama dan seterusnya ia digunakan pada nama feminin. Imil Badi': Ya'qu:b (1994).

## 2.4.1 Tanda-Tanda Feminin

Dalam bab ini akan dikaji tentang tanda-tanda feminin kata nama dalam bahasa Arab. Untuk maskulin, sebenarnya ia tidak mempunyai sebarang tanda yang khusus sebagaimana feminin.

Ia dapat dikenali sekiranya sesuatu perkataan itu tidak mempunyai apa-apa tanda feminin. Secara ringkasnya, tanda feminin itu ada 3 iaitu *ta al-ta'ni:th*, *alif* dan *ya*. Sekiranya pada sesuatu perkataan tidak ada ketiga-tiga tanda ini, maka perkataan itu perlulah dikategorikan sebagai maskulin, melainkan *al-mu'annath al-sima:iyy*. (Al-'Ajal Fakhr Khaw:arizim, 1988).

Oleh yang demikian, penulis berpendapat bahawa secara asasnya maskulin itu hendaklah perkataan yang tidak ada ketiga-tiga tanda asas feminin seperti *ta*, *al-alif* dan *al-ya:*' dan contohnya adalah seperti (مَكْتَبٌ، رَجُلٌ، كِتَابٌ).

Ketiga-tiga contoh ini menunjukkan bahawa ia adalah maskulin kerana ia tidak mempunyai apa-apa tanda feminin seperti *ta:*', *al-ta'nith*, *al-alif* ataupun *ya:*'. Namun begitu, pengetahuan mengenai tanda-tanda feminin perlulah ada pada setiap individu pencinta bahasa Arab.

Hal ini kerana dengan mengetahui tanda-tanda feminin, seseorang itu akan dapat mengenali feminin. Manakala contoh feminin ialah (عُرْفَةٌ، حَمْرَاءُ، حُبْلَى) disebabkan ketiga-tiga perkataan ini mempunyai tanda-tanda feminin.

Namun begitu, Abu: Bakr al-Anba:riyy (1981) seorang ulama' bahasa yang terkenal di dalam bukunya yang bertajuk *al-Mudhakkar wa al-Mu'annath* mengatakan bahawa feminin mempunyai 15 tanda atau alamat. Dari 15 tanda ini, 8 tanda terdapat pada kata nama, 4 terdapat pada kata kerja dan 3 tanda terdapat pada *al-ada:wa:t*.

Oleh yang demikian, penulis membahagikan tanda-tanda feminin ini kepada 3 asas yang utama iaitu tanda-tanda feminin pada kata nama, kata kerja dan *al-ada:wa:t*.

### 2.4.1.1 Tanda - Tanda Feminin Pada Kata Nama

Sebagaimana yang dikatakan oleh Abu: Bakr al-Anba:riy, terdapat 8 tanda feminin pada kata nama iaitu :

#### 2.4.1.1.1 *Alif al-Ta'ni:th al-Maqsu:rat*

Sibawaih (1988) di dalam buku karangannya yang bertajuk *al-kitab* mengatakan bahawa *alif al-ta'ni:th al-maqsu:rat* ialah tiap-tiap kata nama yang diakhiri oleh huruf *ya:'* dan sebelum huruf *al-ya* ini berbaris di atas seperti (حُبْلَى، سَلْوَى).

#### 2.4.1.1.2 *Alif al-Ta'nith al-Mamdu:dat*

Secara ringkasnya *alif al-ta'nith al-mamdu:dat* ini ialah suatu kata nama yang diakhiri oleh huruf hamzat dan sebelum huruf hamzat ini terdapat baris di atas yang panjang atau lebih dikenali dengan baris mad di dalam ilmu tajwid al-Qur'an seperti (صَفْرَاءُ، حَمْرَاءُ، طَرْفَاءُ).

#### 2.4.1.1.3 *Ha:’ Al-Ta’nith*

*Ha:’ al-ta’nith* ini dikenali juga dengan *ta:’ al-ta’nith*. Abu: Zaid Saidi mengatakan bahawa tanda feminin itu ialah “*ta:’* dan *al-alif*”. Beliau memulakan perbincangan mengenai tanda-tanda feminin yang pertama adalah huruf *ta:’*.

Ini kerana huruf *ta:’* ini adalah tanda yang paling jelas berbanding dengan huruf alif. Selain itu juga, huruf *ta:’* ini tidak mempunyai persamaan dengan perkara-perkara yang lain berbanding dengan huruf alif yang mempunyai persamaan dengan *alif al-ilha:q*. (Abd al-Rahman al-Makudi, 119). Selain dari *alif al-ilha:q*, terdapat juga *alif la:zimat* dan *alif al-maqlu:bat*. (George M. Abd Massi:h, 1993).

*Ha:*' *al-ta'nith* ini ditambahkan pada akhir sesuatu kata nama maskulin untuk menunjukkannya feminin seperti (أَمْرٌ وَفَيْ) adalah dari kategori maskulin. Apabila ditambah *ha:*' *al-ta'nith* di akhirnya, maka ia menjadi (أَمْرًا وَفَيْةً). *Ta:*' *al-ta'nith* ini boleh dinamakan dengan *ha:*' kerana huruf *ta:*' ini berubah kepada bunyi *ha:*' ketika dalam keadaan waqaf. (Imi:l Badi': Ya'qu:b, 1994).

Ahli nahu bahasa Arab berselisih faham mengenai asal huruf *ta:*' ini. Ada yang mengatakan bahawa huruf *ta:*' adalah asal manakala huruf *ha:*' timbul selepas huruf *ta:*'. Sibawaih mengatakan bahawa *ha:*' *al-ta'nith* adalah gantian atau pertukaran bagi *ta:*' *al-ta'nith* ketika dalam keadaan waqaf seperti (هَذِهِ طَلْحَةَ) *hadhihi talhah*. (Sibawaih, 1979). Apabila dalam keadaan *wasal* atau bacaan yang bersambung, maka ia perlu dibunyikan huruf *ta:*' ini seperti *Hadhihi Talhatun*.

Al-Mubarrid (1984) pula mengatakan bahawa *ha:*' *al-ta'nith* adalah gantian bagi *ta:*' *al-ta'nith* yang terdapat pada feminin seperti (ثَمْرَةٌ ، مَخْلَةٌ) *nakhlat, thamrat*. Oleh yang demikian, antara *ta:*' *al-ta'nith* dan *ha:*' *al-ta'nith*, maka *ta:*' *al-ta'nith* adalah asal manakala *ha:*' adalah gantian atau pertukaran *ta:*' ketika waqaf.

Berdasarkan dua pendapat tersebut, jelas menunjukkan bahawa kedua-duanya mempunyai persamaan iaitu *ta:*' *al-ta'nith* adalah yang asal. Pendapat ini juga mempunyai persamaan dengan pandangan ahli nahu Basrah (البَصْرِيُّونَ).

Ahli nahu Basrah ialah ulama' nahu yang lahir dari aliran mazhab Basrah. Mereka adalah golongan pertama yang membincangkan permasalahan nahu. Mereka juga dikatakan mendahului ulama' Kufah dalam memperkatakan masalah nahu serta perbahasannya. (Muhammad Samir Naji:b, 1988).

Ahli nahu Kufah (الْكُوفِيُّونَ) pula mempunyai pandangan yang berbeza dengan pendapat ahli nahu Basrah yang mana mereka berpendapat bahawa *ha: ' al-ta'ni:th* adalah asal. Namun begitu, yang *rajih* dan *asah* ialah pendapat ahli nahu Basrah yang mengatakan bahawa *ta: ' al-ta'nith* adalah asal. (Ibra:him Baraka:t, 1988).

*Al-Ku:fiyyun* ialah ahli nahu dari mazhab Kufah. Mereka cuba mengasaskan golongan mereka di dalam memperkatakan mengenai permasalahan bahasa terutama masalah nahu. Mereka sering berselisih faham, pandangan dan pendapat dengan mazhab Basrah mengenai tatabahasa nahu bahasa Arab.

Untuk memperjelaskan perselisihan mereka ini, Ibn al-Anba:ry telah mengarang sebuah buku yang bertajuk *al-inṣā:f fi: Masa:il al-Khila:f bayna Baṣriyyin wa al-Ku:fiyyi:n* (الْإِنْصَافُ فِي مَسَائِلِ الْخِلَافِ بَيْنَ الْبَصْرِيِّينَ وَالْكُوفِيِّينَ). (Muhammad Samir Najib, 1988).

Ibn Ma:lik di dalam kitabnya *Sharh al-Ka:fiat* mengatakan bahawa kebanyakan huruf *ha: '* ini didatangkan untuk membezakan di antara sifat maskulin dan sifat feminin seperti (ضَحْمٌ وَ ضَحْمَةٌ) yang bermaksud besar. Dalam contoh ini, kalimah (ضَحْمٌ) *dakhmun* adalah maskulin. Untuk menjadikannya feminin, ia perlu ditambah di akhirnya *ha: ' al-ta'nith* lalu menjadi (ضَحْمَةٌ) *dakhmat*.



Penulis bersetuju dengan pendapat yang mengatakan bahawa maskulin dan feminin inilah yang menjadi tujuan utama diadakan *ta:’ al-ta’nith* ini, sesuatu kata nama itu dapat dibezakan sama ada maskulin atau feminin dengan merujuk kepada tanda ini.

Begitu juga dengan contoh ( قَائِمٌ ) yang bermaksud sifat bangun bagi maskulin dan untuk menjadikannya feminin, maka ia perlu ditambah *ha:’ al-ta’nith* seperti (قَائِمَةٌ). (Ahmad al-Ḥamlawiyy, 1927).

Namun begitu, *ha:’ al-ta’nith* ini tidak ditambah pada sifat yang khusus untuk wanita seperti حَائِضٌ (orang yang datang haid), عَانِسٌ (anak dara tua), مُرْضِعٌ (perempuan yang menyusukan anak), نَيْبٌ (janda) dan حَامِلٌ (perempuan yang mengandung). Contoh-contoh ini menunjukkan sifat-sifat yang khusus untuk kaum wanita.

Perkataan (حَائِضٌ) umpamanya bermaksud orang yang datang haid (darah kotor) adalah sifat khusus wanita. Maka tidak perlulah ditambahkan *ha:’ al-ta’nith* untuk menjadikannya feminin kerana ia memang sifat semula jadi bagi kaum feminin. Hal ini sekiranya sifat tersebut tidak menunjukkan makna *huduth* atau kejadian. Jika sifat khusus wanita ini menunjukkan makna *huduth*, maka ia perlulah ditambahkan *ha:’ al-ta’nith* untuk menunjukkannya feminin seperti :

حَاضَتْ فِيهَا حَائِضَةٌ ، طَلَّقَتْ فِيهَا طَالِقَةٌ

(perempuan itu telahpun berhaidh, perempuan itu telahpun bercerai)

Ahli bahasa Kufah mengatakan bahawa tanda feminin dihilangkan pada contoh (حَائِضٌ وَ طَالِقٌ) kerana ia adalah sifat khusus untuk feminin. Manakala ahli bahasa Basrah pula mengatakan bahawa dihilangkan tanda feminin pada contoh ( حَائِضٌ وَ ) (طَالِقٌ) adalah kerana menceritakan mengenai *nasab*.

Ada pula berpendapat bahawa dihilangkan tanda feminin ini kerana ada kalimah yang tersembunyi iaitu (شَيْءٌ حَائِضٌ). (Muhammad Muhyiddin bin Abd al-Hamid, 1987).

Penulis berpendapat bahawa dihilangkan tanda feminin pada sifat khusus wanita ini adalah kerana tujuan asal diadakan *ta:’ al-ta’nith* ini adalah untuk membezakan antara maskulin dan feminin. Oleh kerana sifat khusus wanita ini adalah hanya untuk kaum wanita, maka *ta:’ al-ta’nith* tidak diperlukan.

#### 2.4.1.1.4 Al-Ta:’

Tanda feminin yang keempat adalah huruf *al-ta:’*. Huruf *al-ta:’* ini adalah huruf yang ketiga dari huruf-huruf *hija:’iyyat*. Huruf *al-ta:’* ini juga dinamakan dengan huruf *al-ta:’ al-tawi:lat* seperti (أُخْتُ وَ بِنْتُ).

Kedua-dua kalimah ini bermakna saudara perempuan dan anak perempuan yang ia adalah feminin bagi kalimah (أَخٌ وَابْنٌ) yang bermaksud saudara laki-laki dan anak laki-laki. Dalam contoh (أُخْتُ) didapati bahawa huruf *al-ta:*' ini terletak di akhir kalimah dan sebelumnya berbaris sukun atau mati. (Ibra:him Baraka:t, 1998).

Sibawaih (1988) mengatakan bahawa huruf *al-ta:*' ini adalah tanda bagi feminin sebagaimana huruf *al-ha:*' dalam contoh (هَذِهِ طَلْحَةٌ) yang mana *al-ha:*' adalah tanda bagi feminin.

Al-Syairafi (1971) menjelaskan bahawa huruf *al-ta:*' yang terdapat dalam (أُخْتُ) sebagai tambahan sahaja. Sekiranya seorang lelaki dinamakan dengan (أُخْتُ), maka perkataan ini disarafkaan, iaitu ditukarkan baris mengikut keadaan fleksi (أَعْرَابٌ) yang berlainan.

Ibn Jinni: mengatakan bahawa tanda feminin bagi perkataan (أُخْتُ وَابْنَةٌ) adalah huruf *al-ta:*'. Jika dibandingkan atau dibezakan antara *al-ta:*' *ta'nith* dan *al-ha:*' *ta'nith* maka terdapat perbezaan yang sangat jelas dan nyata. Dalam kalimah (طَلْحَةٌ) misalnya, huruf *al-ta:*' ini dikenal dengan *al-ha:*' *ta'nith* dan sebelumnya adalah huruf yang berbaris seperti *dammat*, *kasrat* atau *fathat*.

Manakala dalam contoh (أُخْتُ) umpamanya, huruf *al-ta:*' ini dikenali sebagai *al-ta:*' *ta'nith* dan sebelumnya berbaris mati.

#### 2.4.1.1.5 *Al-Alif dan al-Ta:*'

Tanda feminin yang kelima adalah *al-alif* dan *al-ta:*' pada kata nama jama' atau lebih dikenali dengan *jama' mu'annath sa:lim* seperti (الْمُسْلِمَاتُ، الصَّالِحَاتُ، الْهِنْدَاتُ).

(Al-Anba:ry, 1981).

Ibn Hisyam mengatakan bahawa *jama' mu'annath sa:lim* sesuatu kata nama yang dijama'kan dengan huruf *alif* dan *ta:*' di akhir perkataan seperti (هِنْدَاتٌ). Hukum fleksi bagi *jama'* ini adalah *marfu:*' (تُرْفَعُ) dengan baris *ḍammāt*, *majru:r* (مَجْرُورٌ) dengan baris *kasraṭ* dan *mansu:b* (تَنْصَبُ) dengan baris *kasraṭ* juga seperti (جَاءَتِ الْهِنْدَاتُ، مَرَزَتْ هِنْدَاتُ، رَأَيْتِ الْهِنْدَاتِ). (Muhammad Muhyiddi:n, 1988).

Dalam contoh (الْمُسْلِمَاتُ، الصَّالِحَاتُ، الْهِنْدَاتُ) dapat dilihat bahawa perkataan-perkataan tersebut adalah feminin atau lebih dikenali dengan *jama' mu'annath sa:lim* (al-Mubarrid, 1399).

#### 2.4.1.1.6 Al - Nu:n

Tanda feminin yang keenam adalah huruf *al-nu:n* bagi perkataan (هُنَّ وَ أَنْثَى)

(Al-Anba:riyy, 1981).

Bagi ganti nama (هُنَّ وَ أَنْثَى) ini, sebahagian ulama' nahu mengatakan bahawa ia adalah huruf bukan *ḍami:r* atau ganti nama. Ada di antara ulama' nahu mengatakan bahawa ia adalah *ḍami:r al-munfaṣil*. Mengikut pendapat ini, huruf *nu:n* yang terdapat pada ganti nama (هُنَّ وَ أَنْثَى) adalah tanda bagi feminin sebenarnya. (Ibrahim Barakat, 1988).

Ada juga yang mengatakan bahawa (*hunna dan antunna*) adalah kata nama yang tidak boleh difleksikan atau tidak dapat di'irabkan (لَا مَحَلَّ لَهَا مِنَ الإِعْرَابِ). Al-Kisai pula mengatakan bahawa fleksinya atau i'rabnya adalah dengan melihat kedudukan perkataan selepasnya. (Azizah Fawwal Babiti, 1992).

#### 2.4.1.1.7 Kasrat

Tanda feminin yang ketujuh adalah *kasrat* (baris di bawah) pada ganti nama (أَنْتِ). (Al-Anba:ry, 1981).

Ulama' jumhur nahu mengatakan bahawa kalimah (أَنْتِ) keseluruhannya adalah ganti nama, dan bukannya kalimah (أَنْ) sahaja sebagaimana pendapat sebahagian

ulama' nahu iaitu mazhab ahli Kufah. Ibn Kaisan pula berpendapat bahawa huruf *ta:*' pada (أَنْتِ) adalah kata nama. (Imi:l Badi:' Ya'qu:b, 1988).

Sibawaih (1992) mengatakan bahawa baris kasrat̄ yang terdapat pada (أَنْتِ) adalah sesuatu yang dapat membezakan antara maskulin dan feminin. Ini kerana baris kasrat̄ pada (أَنْتِ) inilah yang menunjukkan sifat feminin seperti (أَنْتِ ذَاهِبَةٌ).

Begitu juga baris kasrat̄ pada ganti nama yang bersambung (كِ) adalah feminin seperti dalam ayat (إِنَّكَ ذَاهِبَةٌ). (Sibawaih, 1992).

Al-Mubarrad (1399) mengatakan bahawa baris kasrat̄ ini menunjukkan kepada tanda feminin. Hal ini jelas seperti yang terdapat dalam ayat (أَنْتِ فَعَلْتِ). Contoh ini menunjukkan bahawa baris kasrat̄ adalah tanda feminin.

#### **2.4.1.1.8 Al-Ya:'**

Tanda feminin yang kelapan ialah huruf *al-ya:*'. *Ya:*' *al-ta'nith* ini terdapat pada kata nama iaitu huruf *ya:*' yang terdapat pada kalimah ( هَذِي ). Ahli nahu mengatakan bahawa huruf *ya:*' ini dinamakan dengan *ya:*' *al-ta'nith*.

Hisyam bin Muawiyah pula berpendapat bahawa baris *kasrat* yang terdapat pada huruf *dhal* ini adalah tanda feminin dan huruf *dhal* ini adalah kata nama. (Kamal al-Din bin Abu: al-Baraka:t, 1987).

## 2.5 Penutup

Secara kesimpulan, bab ini telah membincangkan secara detail tentang maskulin dan feminin dalam bahasa Arab. Adapun yang dimaksudkan dengan maskulin di dalam kajian ini adalah *mudhakkar* dan feminin adalah *mu'annath*. Terdapat dua pembahagian maskulin iaitu dari aspek jantina dan *ta'wil*.

Sedangkan feminin pula terdapat dua pembahagian juga iaitu dari aspek jantina dan tanda. Mengenai masalah tanda daripada maskulin dan feminin, sebahagian ulama nahu bahasa Arab mengatakan bahawa tidak terdapat tanda yang khas untuk maskulin disebabkan ia merupakan asal. Sedangkan feminin mempunyai 15 tanda atau alamat. 8 tanda terdapat pada kata nama, 4 terdapat pada kata kerja dan 3 tanda terdapat pada *al-ada:wa:t* atau huruf.

## BAB 3

### METODOLOGI KAJIAN

#### 3.0 Pengenalan

Kajian ini adalah tertumpu kepada proses penyelidikan menggunakan reka bentuk kualitatif bagi menganalisis gender yang terdapat dalam surah *al-Shams* dari sudut sintaksis. Asas bagi analisa tersebut adalah menggunakan analisis kandungan atau isi.

Sampel kajian adalah ayat-ayat dalam surah *al-Shams* iaitu sebanyak 15 ayat. Analisis dan saranan dari para pakar dalam bidang-bidang tertentu juga digunakan bagi tujuan kesahan kandungan.

Pada dasarnya, kajian ini menggunakan metodologi penyelidikan kualitatif. Perbincangan dalam bab ini juga berkaitan dengan teknik-teknik serta tatacara pelaksanaan kajian ini.

#### 3.1 Reka Bentuk Kajian

Reka bentuk kajian merupakan sebagai panduan hala tuju daripada sesuatu kajian di samping mencari jawapan yang jelas terhadap persoalan-persoalan kajian. Reka bentuk kajian juga sebagai perancangan struktur dan strategi dalam sesuatu penyelidikan, seseorang sangatlah perlu memastikan jenis reka bentuk apa yang akan dipilih.



Menurut Suryadi (2005) bahwa reka bentuk kajian adalah semua proses yang diperlukan dalam perancangan dan pelaksanaan penyelidikan.

Dalam kajian yang lebih sempit penyelidikan hanya mengenai pengumpulan dan analisis data sahaja, sedangkan dalam erti yang luas reka bentuk kajian meliputi proses perancangan dan pelaksanaan penyelidikan.

Sedangkan menurut Sabitha (2006) reka bentuk kajian ialah pelan tindakan yang memperlihatkan secara terperinci bagaimana sesuatu kajian itu dijalankan.

Dalam kajian ini, penulis menggunakan reka bentuk kajian kualitatif. Berkenaan dengan penelitian kualitatif, Nasution (2002) mengemukakan bahawa penelitian kualitatif disebut juga penelitian *naturalistik*.

Disebut kualitatif kerana sifat data yang dikumpulkan yang bercorak kualitatif, bukan kuantitatif, tidak mempergunakan alat pengukur. Disebut *naturalistik*, kerana situasi lapangan penelitian bersifat semula jadi atau wajar, sebagaimana adanya, tanpa dimanipulasi, diatur dengan eksperimen atau ujian.

Menurut Kirk dan Miller (1986) dalam Moleong (2002) penelitian kualitatif adalah tradisi tertentu dalam ilmu pengetahuan sosial yang secara fundamental bergantung pada pengamatan manusia dan kawasan sendiri. David Williams (1995, dalam moleong 2005) mendefinisikan bahawa penelitian kualitatif adalah pengumpulan data pada suatu latar ilmiah, dengan menggunakan metode ilmiah dan dilakukan oleh orang atau peneliti yang tertarik secara alamiah.

Metode penelitian kualitatif juga merupakan metode penelitian yang lebih menekankan pada aspek pemahaman secara mendalam terhadap suatu masalah dari pada melihat permasalahan untuk penelitian generalisasi.

Sedangkan menurut Strauss dan Corbin (2003), kajian kualitatif dipilih sebagai jenis penyelidikan yang penemuan-penemuannya tidak diperoleh melalui prosedur statistik atau bentuk hitungan lain.

Secara amnya kajian ini merupakan kajian kualitatif, disebabkan data yang dikaji merupakan kitab-kitab dan dokumen. Kajian ini juga menggunakan analisis isi atau kandungan untuk menganalisis data yang ada.

Dalam kajian ini digunakan dua tatacara kaedah pengumpulan data iaitu menggunakan tatacara kaedah pengumpulan data primer dan sekunder.

Data primer merupakan 15 ayat surah *Al-Shams* sedangkan data sekunder dikumpulkan dari pendapat-pendapat ulama bahasa Arab dengan melibatkan teknik analisis kandungan.

### **3.1.1 Analisis Dokumen Dalam Penyelidikan**

Dalam metodologi penyelidikan kualitatif, ada pelbagai kaedah pengumpulan data / sumber yang biasa digunakan. James Mc. Millan dan Sally Schumacer dalam *Research in Education ; A Conceptual Introduction* , paling sedikit ada empat strategi pengumpulan data dengan multi kaedah dalam kajian kualitatif, iaitu dengan pemerhatian penyertaan, temu bual mendalam, kajian dokumen dan artifak , serta teknik pelengkap.

Dalam tulisan ini, yang akan dibincangkan adalah mengenai strategi pengumpulan data melalui kaedah dokumenter atau studi dokumen, setelah itu penulis akan membincangkan tentang teknik analisis kandungan. Hal ini disebabkan analisis kandungan atau isi merupakan bahagian dari kajian dokumen.

Menurut Burhan Bungin (2007) " Kaedah dokumentari adalah salah satu kaedah pengumpulan data yang digunakan dalam metodologi kajian sosial untuk meneroka data histories ".

Sedangkan Sugiyono (2007) menyatakan bahawa Dokumen merupakan catatan peristiwa yang sudah berlalu yang berbentuk tulisan, gambar, atau karya – karya monumental dari seseorang".

Kaedah atau kajian dokumen , meski pada mulanya jarang diperhatikan dalam metodologi penyelidikan kualitatif , pada masa kini menjadi salah satu bahagian yang penting dan tak terpisahkan dalam metodologi penyelidikan kualitatif.

Hal ini disebabkan oleh adanya kesedaran dan pemahaman baru yang berkembang di para penyelidik, bahawa banyak sekali data - data yang tersimpan dalam bentuk dokumen dan artifak.

Pengertian kedua diperuntukan bagi surat - surat rasmi dan surat - surat negara seperti surat perjanjian, undang - undang , geran, konsesi, dan lain-lain. Lebih lanjut, Gottschalk menyatakan bahawa dokumen ( dokumentasi ) dalam pengertiannya yang lebih luas berupa setiap proses pembuktian yang didasarkan atas jenis sumber apapun, baik itu yang bersifat tulisan, lisan, gambar, atau arkeologi.

G.J. Renier (1997) menjelaskan istilah dokumen dalam tiga pengertian , pertama dalam arti luas , yaitu yang meliputi semua sumber , baik sumber tertulis maupun sumber lisan ; kedua dalam arti sempit , iaitu yang meliputi semua sumber tertulis saja ; ketiga dalam arti khusus , yaitu hanya yang meliputi surat - surat rasmi dan surat - surat negara, seperti surat perjanjian, undang - undang, konsesi, geran dan sebagainya.

Guba dan Lincoln dalam Moleong (2007) menjelaskan istilah dokumen yang dibezakan dengan rakaman. Definisi dari record adalah setiap pernyataan tertulis yang disusun oleh seseorang / lembaga untuk keperluan ujian suatu peristiwa atau menyajikan perakaunan.

Sedang dokumen adalah setiap bahan bertulis ataupun filem , lain dari record , yang tidak dipersiapkan kerana adanya permintaan seorang penyiasat . Sedangkan menurut Robert C. Bogdan seperti yang dikutip Sugiyono (2005) dokumen merupakan catatan peristiwa yang telah berlalu, boleh berbentuk tulisan, gambar, karya – karya monumental dari seseorang.

Dari berbagai pengertian di atas, maka dapat ditarik benang merahnya bahawa dokumen merupakan sumber data yang digunakan untuk melengkapkan kajian, baik berupa sumber tertulis, filem, gambar, dan karya - karya monumental, yang semuanya itu memberikan maklumat bagi proses penyelidikan.

Adapun dalam kajian ini dokumen yang digunapakai adalah ayat-ayat al-Quran dalam surah *al-Shams* dan juga kitab-kitab ulama bahasa Arab, kamus-kamus Arab dan kitab tafsir yang dijadikan rujukan utama dalam kajian ini.

### **3.1.1.1 Kelebihan Analisis Dokumen dalam Penelitian Kualitatif**

Kaedah dokumentari merupakan salah satu jenis kaedah yang sering digunakan dalam metodologi kajian sosial yang berkaitan dengan teknik pengumpulan datanya. Terutama sekali kaedah ini banyak digunakan dalam kajian sejarah.

Namun sekarang ini kajian dokumen banyak digunakan oleh lapangan ilmu sosial lain dalam metodologi penyelidikan, kerana sebahagian besar fakta dan data sosial banyak tersimpan dalam bahan - bahan yang berbentuk dokumentari .

Data dalam kajian kualitatif kebanyakannya diperoleh dari sumber manusia atau human resources, melalui pemerhatian dan temu bual. Akan tetapi ada pula sumber bukan manusia, bukan human resources, antaranya dokumen, foto dan bahan statistik.

Kajian dokumen yang dilakukan oleh para penyelidik kualitatif, kedudukannya boleh dipandang sebagai sumber utama yang boleh menjawab soalan ; " Apa tujuan dokumen itu ditulis ? ; Apa latar belakangnya ?; Untuk siapa ? " dan sebagainya. (Nasution, 2003).

Menurut Sugiyono (2005) kajian dokumen merupakan pelengkap dari penggunaan kaedah pemerhatian dan temu bual dalam kajian kualitatif. Bahkan kredibiliti hasil kajian kualitatif ini akan semakin tinggi jika melibatkan / menggunakan kajian dokumen ini dalam kaedah penyelidikan kualitatifnya hal senada diungkapkan Bogdan ( seperti dikutip Sugiyono ) " in most tradition of qualitative research , the phrase personal document is used broadly to refer to any first person narrative produce by an individual which describes his or her own actions , experience , and beliefs " .

Kajian dokumen merupakan cara pembantu penyelidik dalam mengumpul data atau maklumat dengan cara membaca surat - surat, pengumuman, iktisar mesyuarat, pernyataan bertulis dasar tertentu dan bahan - bahan tulisan lain. Kaedah pencarian data ini sangat bermanfaat kerana dapat dilakukan dengan tanpa mengganggu objek atau suasana penyelidikan.

### **3.1.2 Teknik Analisis Kandungan dalam Penyelidikan**

Setelah membahaskan tentang analisis dokumen, selanjutnya dalam bahagian ini, penulis akan menghuraikan secara ringkas berkaitan analisis kandungan dalam penyelidikan. Hal ini disebabkan penulis akan mengkaji dokumen-dokumen yang ada di dalam kajian ini dengan menggunakan analisis kandungan.

Berelson (1952: 18) telah mengeluarkan sebuah buku berkaitan dengan analisis kandungan dan menyatakan definisinya iaitu "*a research technique for the objective, systematic and quantitative description of manifest content of communication.*"

Analisis kandungan merupakan salah satu teknik penyelidikan, terutama dalam bidang komunikasi masa atau berkaitan dengan sesuatu teks bertulis tertentu.

Sedangkan Weber menyatakan bahwa kajian isi adalah metodologi penelitian yang memanfaatkan seperangkat prosedur untuk menarik kesimpulan yang sah dari sebuah buku atau dokumen.

Definisi lain dikemukakan Holsti, bahwa kajian isi adalah teknik apapun yang digunakan untuk menarik kesimpulan melalui usaha menemukan karakteristik pesan, dan dilakukan secara objektif, dan sistematis. (Moleong, 2007).

Palmquist (2002) menyatakan bahawa analisis kandungan juga termasuk menghurai teks dengan maksud yang luas meliputi buku-buku, bab-bab daripada buku, esei, hasil temu bual, perbincangan, artikel dan tajuk utama akhbar, dokumen-dokumen sejarah, ucapan-ucapan, perbualan, bahan-bahan iklan, bahan teater, bahan perbualan tidak formal atau apa-apa sahaja yang boleh dikaitkan dengan komunikasi bahasa. Kenyataan tersebut kelihatan selari dengan pandangan Neuman (1997) :

*“Content analysis is a technique for gathering and analyzing the content of text. The content refers to words, meanings, pictures, symbols, ideas, themes or any message that can be communicated. The text is anything written, visual or spoken that serves as a medium for communication. It includes books, newspaper or magazine articles, advertisements, speeches, official documents, films or videotapes, musical lyrics, photographs, articles of clothing or works of art”.*

Tambahan dari itu, teknik penyelidikan menggunakan analisis kandungan kualitatif juga berkembang menjadi analisis kandungan secara etnografi (*Ethnographic content analysis*) .

Terdapat pandangan yang menyatakan bahawa analisis kandungan secara etnografi (*Ethnographic content analysis-ECA*) yang digunakan adalah juga mengaplikasi teknik analisis kandungan kualitatif (*Qualitative Content Analysis – QCA*) (Thompson, 2002).

### **3.2 Instrumen Kajian**

Semua penyelidikan melibatkan pungutan data. Data merujuk kepada maklumat yang diperolehi penyelidik tentang subjek penyelidikan. Secara keseluruhan, semua proses penyediaan untuk mengumpul data dipanggil instrumenasi. (Noraini Idris, 2010).

Dalam kajian kualitatif dengan kaedah analisis kandungan menurut Nasution (2002), penulis bertindak sebagai instrumen kajian atau penulis sebagai alat kajian utama yang terjun langsung ke lapangan.

Dalam kajian ini penulis bertindak sebagai orang yang melakukan analisis sendiri terhadap sampel kajian.

Menurut Sugiono (2009) dalam kajian kualitatif, yang menjadi instrumen atau alat kajian adalah penyelidik itu sendiri sehingga penyelidik harus "disahkan". Pengesahan terhadap penyelidik, meliputi; pemahaman kaedah penyelidikan kualitatif, penguasaan wawasan terhadap bidang yang diteliti, kesediaan penyelidik untuk memasuki objek kajian-baik secara akademik maupun logiknya.

Penyelidik kualitatif sebagai human instrumen berfungsi menetapkan fokus kajian, memilih pemberi maklumat sebagai sumber data, melakukan pengumpulan data, menilai kualiti data, analisis data, mentafsirkan data dan membuat kesimpulan atas temuannya. (Sugiono, 2009).

Kajian ini hanya menumpukan kepada kaedah analisis kandungan terhadap lima belas ayat dalam surah *al-Shams* dan terhadap sembilan kata nama terpilih. Bagi beberapa penulis kualitatif seperti Lincoln dan Guba ( dalam Thompson, 2002) dan Thompson (2002), menyatakan kajian menggunakan metod seumpama ini menjadikan diri manusia iaitu penyelidik sendiri sebagai instrumen utama. Oleh itu dalam kajian ini penulis merupakan instrumen utama kajian.

Noraini Idris (2010), menyatakan bahawa dalam penyelidikan terdapat tiga cara untuk memperoleh maklumat iaitu yang pertama melalui diri mereka sendiri tanpa melibatkan orang lain (instrumen penyelidik), yang kedua secara terus melalui subjek penyelidikan (instrumen subjek), dan yang ketiga daripada seorang individu lain yang dinamakan informan yakni individu yang berpengetahuan tentang subjek penyelidikan.

Menerusi kajian menggunakan teknik analisis dokumen secara kualitatif, penulis merupakan instrumen dan penulis juga sebagai pengekod yang melaksanakan aktiviti pengekodan.

Teknik kajian seumpama ini telah digunakan oleh Thompson (2002) yang telah menjalankan kajian peringkat ijazah Doktor Falsafahnya bertajuk "*An analysis of the framing of an organizational crisis within a Texas urban school district as reported by local print media*" dari Texas A&M University.

Lincoln dan Guba (1985 dlm Thompson 2002) turut menyatakan bahawa pemilihan instrumen dalam kajian analisis kandungan ialah manusia itu sendiri. Justeru itu, Thompson (2002) menyatakan bahawa dirinya sebagai penulis adalah instrumen utama dalam mengumpulkan data.



Bagaimanapun, proses kebolehpercayaan pengkodan dalam kajian ini turut diadili dengan menggunakan kebolehpercayaan antara pengekod (*inter-coder reliability*). Penjelasan berkaitan terdapat dalam bahagian kesahan dan kebolehpercayaan.

### **3.3 Populasi Dan Sampel Kajian**

Persampelan merupakan suatu proses memilih kumpulan individu untuk sesuatu penyelidikan daripada suatu kumpulan individu yang mewakili kumpulan yang besar. Noraini Idris (2010).

Populasi adalah jumlah keseluruhan dari satuan-satuan atau individu-individu yang karakteristiknya hendak diteliti. Dan satuan- satuan tersebut dinamakan unit analisis, dan dapat berupa orang-orang, institusi-institusi, benda-benda, dst. (Djawranto, 1994).

Menurut Siti Nurhayati (2012) populasi merupakan suatu “universe”, yakni wilayah generalisasi yang terdiri atas subjek atau objek yang mempunyai kuantitas dan karakteristik tertentu, yang ditetapkan oleh peneliti untuk dipelajari dan kemudian ditarik simpulannya. Populasi tidak hanya berupa orang, tetapi bisa juga berupa benda yang lainnya.

Sedangkan sampel atau contoh adalah sebagian dari populasi yang karakteristiknya hendak diteliti. Djarwanto (1994). Sampel yang baik, yang kesimpulannya dapat dikenakan pada populasi, adalah sampel yang bersifat representatif atau yang dapat menggambarkan karakteristik populasi.

Dalam erti kata yang lain, sampel adalah kumpulan yang menjadi sumber informasi yang diperlukan. Populasi pula ialah kumpulan besar yang akan memperoleh manfaat daripada dapatan yang diperolehi. Tujuan persampelan adalah untuk memperoleh maklumat tentang suatu populasi.

Menurut Fraenkel dan Wallen (2006), persampelan juga membolehkan penyelidik menjimatkan masa, contohnya masa yang diperlukan untuk memasukkan data mentah ke dalam komputer adalah lebih pendek jika dibandingkan dengan populasi (kumpulan yang besar).

Dalam kajian ini, yang dimaksudkan dengan populasi adalah seluruh ayat al-Qur'an al-Karim, sedangkan yang dimaksudkan dengan sampel adalah surah *al-Shams* iaitu surah ke-91.

### **3.3.1 Unit Sampel Analisis Kandungan**

Kajian ini menggunakan persampelan khusus atau bertujuan (*purposive sampling* atau *judgment sampling*) iaitu penyelidik memilih sampel berdasarkan tujuan penyelidikan dan memilih sampel yang akan memberi data berasaskan pengetahuan yang dimiliki. (Noraini Idris, 2010).

Adapun sampel yang telah ditentukan oleh penulis adalah surah *al-Shams* yang merupakan ayat ke-91 di dalam al-Qur'an. Setelah penulis melakukan kajian awal, penulis menyimpulkan bahawa yang menjadi sampel utama dalam kajian ini adalah sebelas kata nama dari tiga belas kata nama yang terdapat dalam surah *al-Shams*.

Hal ini disebabkan penulis telah membahagikan kesemua kata nama berdasarkan kategori masing-masing.

Penulis telah menemui empat kategori yang mana sebanyak tiga belas kata nama akan dikaji berdasarkan kategori masing-masing dan terdapat dua daripada kata nama tersebut mempunyai kesamaan isu.

Oleh itu, penulis hanya memilih sebelas kata nama untuk dikaji berdasarkan objektif kajian ini. Namun sebagai perbandingan, penulis juga akan mengambil sampel-sampel kata nama yang sama yang terdapat di dalam al-Qur'an sebagai perbandingan dan untuk menambah kesahan data.

Selain itu, sebagai unit sampel sekunder penulis telah menggunakan sebanyak empat kitab untuk objektif pertama, empat kamus bahasa Arab dan tujuh kitab tafsir untuk objektif kedua dan tiga kitab bahasa Arab untuk objektif ketiga. Berikutan dengan ini, akan penulis nyatakan nama-nama kitab dan sebab pemilihan kitab-kitab tersebut.

Untuk objektif pertama iaitu mengenal pasti kategori gender di dalam surah *al-Shams*, penulis telahpun mengumpulkan sebanyak 14 kitab bahasa Arab untuk dianalisis iaitu kitab *Mudhakkar dan Mu'annath Li Al-Tusturiyy*, *al-Nahwu al-Wa:fiy*, *Auḍa:hul Masa:lik*, *Ja:mi' al-Duru:s*, *Sharḥ Ibn 'A:qil*, *Sharḥ al-Fasi:h*, *Mughniy al-Labi:b*, *Asra:r al-'Arabiyyat*, *al-Bulghat fi: Al-Farq Bayna Al-Mudhakkar wa al-Mu'annath*, *al-Mudhakkar wa al-Mu'annath Li al-Anba:riyy*, *al-Muṣṭalahaṭ al-Ṣarfiy Mudhakkar wa al-Mu'annath*, *al-Mu'jam al-Mufaṣṣal fi: Mudhakkar wa al-Mu'annath*, dan *Mulakhkhaṣ al-Qawa:'id al-Lughat al-'Arabiyyat*.

Setelah melakukan kajian mendalam, penulis telahpun memilih empat kitab iaitu kitab *Al-Mudhakkar wa Al-Mu'annath* yang dikarang oleh Sai:d bin Ibra:hi:m al-Tustury, kitab *al-Nahw al-Wa:fiy* yang dikarang oleh 'Abba:s Hasan, kitab *al-Mudhakkar wa al-Mu'annath* yang dikarang oleh Abu: Bakr al-Anba:riyy dan kitab *al-Bulghat fi Al-Farq Bayna Al-Mudhakkar wa al-Mu'annath* yang dikarang oleh Abu: al-Baraka:t al-Anba:riyy.

Antara sebab pemilihan empat kitab tersebut adalah kerana ia mempunyai perbincangan *mudhakkar* dan *mu'annanth* yang mendalam, manakala kitab-kitab yang lain hanya membahaskan sahaja sedikit tentang hal itu.

Namun begitu, penulis juga mengambil bahagian-bahagian yang dianggap penting dalam kitab-kitab tersebut untuk dijadikan rujukan dan sumber kajian.

Untuk objektif kedua iaitu makna tersirat penggunaan gender dalam surah *al-Shams*, penulis telah pun menganalisis sebanyak empat buah kamus bahasa Arab iaitu kamus *Al-Şihħa:h Ta:ju:l al-Lughah wa Şihħa:h al-Arabiyyah* yang dikarang oleh Ibra:him Hammad al-Jauhariyy, kamus *Ta:ju:l 'Aru:s wa Shihha:h al-Arabiyyah* yang dikarang oleh Murtaða Hussein al-Zubaidiyy, kamus *Lisa:n al-'Arab* yang dikarang oleh Ibn Mandzu:r, dan kamus *al-Muħi:t*.

Antara sebab pemilihan dari empat buah kamus tersebut adalah kerana ia merupakan kamus asas dan rujukan utama dalam bahasa Arab, walaupun terdapat banyak kamus moden sekarang ini, namun kamus yang tetap menjadi rujukan hanyalah empat kamus tersebut.

Hal ini juga disebabkan oleh keempat-empat kamus tersebut membahaskan satu-satu perkataan dengan sangat terperinci dan jelas dan juga dicantumkan di dalamnya ayat-ayat al-Qur'an, Hadith dan syair Arab klasik.

Oleh sebab itu, penulis telah memilih untuk mengambil keempat-empat kamus tersebut sebagai sampel sekunder.

Penulis juga telahpun menganalisis sebanyak 7 kitab tafsir iaitu *Tafsi:r al-Ṭabary Jami:u'l Baya:n a'n Ta:'wi:l Ayil Al-Qur'an* yang dikarang oleh Abu: Jakfa:r bin Jari:r al-Tha:baryyy, *Tafsi:r al-Qur'a:n al-'Adhi:m Li Ibn Kathi:r* yang dikarang oleh Abu: al-Fida' Isma:'i:l Kathi:r, *Tafsir al-Luba:b fi: 'Ulu:mil Kita:b* yang dikarang

oleh Abu: Hafs ‘Umar al-Hanbaliyy, *Tafsi:r al-Bagha:wiyy Ma’:alimul al-Tanzi:l* yang dikarang oleh Abu: Muhammad Hussein al-Bagha:wiyy, *Tafsi:r al-Kabi:r* yang dikarang oleh Muhammad Ra:zy Fakhruddi:n al-Ra:zy, *Tafsir al-Alu:siyy Ru:hul Ma’a:ny fi: Tafsi:r al-Qur’a:n al-‘Adhi:m wa Sab‘ul Matsa:ny* yang dikarang oleh Shiha:buddi:n Sayyid Mahmu:d al-Alu:siyy dan *Tafsi:r Fathul Qa:dir* yang dikarang oleh Aliyy Muhammad al-Shauka:niyy.

Antara sebab pemilihan dari kitab-kitab tafsir tersebut adalah disebabkan kitab-kitab tafsir di atas dalam mengertikan suatu kata sangat mendalam dan luas, penulis juga mendapati kitab-kitab tafsir ini menjadi rujukan bagi para *mufassir* setelahnya, ini membuktikan bahawa kitab-kitab tafsir ini mempunyai bahasan yang akurat dan terperinci.

Bagi objektif ketiga pula, penulis telah menganalisis sebanyak tiga kitab bahasa Arab iaitu kitab *I’ra:b al-Qur’an al-kari:m wa Baya:nuhu* yang dikarang oleh Muhyiddi:n al-Darwish, kitab *al-I’ra:b al-Mufaṣṣal Li Kita:billahi al-Murattal* yang dikarang oleh Bahjat Abdul Wahid dan kitab *I’ra:b al-Qur’an al-Karim* yang dikarang oleh Mahmud Sulaiman Yaqut.

Ketiga-tiga kitab ini dipilih kerana daripada empat kitab yang telah penulis dapati, hanya tiga kitab sahaja yang huraiannya berkaitan dengan tajuk dan objektif kajian ini.

Namun begitu, penulis juga telah mengguna pakai kitab-kitab bahasa Arab yang lain untuk dijadikan bahan tambahan dan bagi melengkapkan lagi kajian ini.

### 3.4 Pengumpulan Dan Penganalisisan Data

Kata *analysis* berasal dari bahasa Greek (Yunani), terdiri dari kata “ana” dan “lysis“. Ana artinya atas (above), lysis artinya memecahkan atau menghancurkan. Secara definitif ialah: ”Analysis is a process of resolving data into its constituent components to reveal its characteristic elements and structure” Ian Dey (1995). Seperti yang dikemukakan oleh Susan Stainback bahwa :

*“ Data analysis is critical to the qualitative research process. It is to recognition, study, and understanding of irrelationship and concept in your data that hypotheses and assertions can be developed and evaluated”(Sugiyono:244).”*

Yang bermaksud : analisis data merupakan hal yang kritis dalam proses penelitian kualitatif. Analisis digunakan untuk memahami hubungan dan konsep dalam data sehingga hipotesis dapat dikembangkan dan dievaluasi.

Hal ini sama dengan apa yang disampaikan Spradley (1980) menyatakan bahwa Analisis dalam penelitian apapun adalah merupakan cara berfikir. Hal itu berkaitan dengan pengujian secara sistematis terhadap sesuatu untuk menentukan bagian, hubungan antar bagian dan hubungannya dengan keseluruhan. Analisis adalah untuk mencari pola.

Dalam kajian ini bagi pengumpulan dan penganalisaan data penulis menggunakan teknik sistematik dalam *Grounded Theory* seperti yang dinyatakan oleh Strauss Dan Corbin (1988) serta Creswell (2005).

Pengumpulan data adalah melibatkan siri pengkodan terbuka (*open coding*), pengkodan berpaksi (*axial coding*) dan pengkodan selektif (*selective coding*). Menurut Strauss dan Corbin (1998), langkah ini merupakan satu proses mengintegrasikan dan memurnikan teori. Mereka menyatakan :

*“It is the process of integrating and refining the theory through such techniques as writing out the story line that interconnects the categories and sorting through personal memos about theoretical ideas.”* (Strauss dan Corbin (1998) dlm Creswell, 2005:398).

Untuk itu, penjelasan tatacara pengumpulan dan penganalisisan data dijelaskan dalam sub topik berikut.

### **3.4.1 Pengumpulan dan Penganalisisan Data Analisis Kandungan**

Data-data yang diperoleh selama melaksanakan penelitian tidak memiliki arti apapun jika tidak dikelola, analisis data disajikan dengan cermat dan tidak sistematis. Analisis data dalam penelitian kualitatif bersifat induktif dan berkelanjutan.

Tujuan akhir analisis data kualitatif adalah untuk memperoleh makna, menghasilkan pengertian-pengertian, konsep-konsep serta mengembangkan hipotesis atau teori baru.

Analisis data kualitatif adalah proses mencari serta menyusun data yang diperoleh dari hasil wawancara, catatan lapangan, dan bahan-bahan lainnya sehingga mudah dipahami agar dapat di informasikan kepada orang lain.

Dalam penelitian kualitatif, analisis data dilakukan selama dan setelah pengumpulan data, dengan teknik-teknik misalnya analisis domain, analisis taksonomi, analisis komponensial, dan analisis tema. Dalam hal ini penelitian dapat menggunakan statistik non parametrik, logika, etika dan estetika.

Dalam kajian ini bagi fasa pengumpulan data menggunakan analisis kandungan, penulis terlebih dahulu melakukan langkah-langkah berikut iaitu membaca surah *Al-Shams* sebagai data utama (*open coding I*), membaca berpandukan teks terjemahan dan kitab-kitab tambahan (*open coding II*), membaca, menganalisis dan mengambil kategori (*axial coding I*), membaca dan mengubahsuai istilah bersesuaian dengan sintaksis Arab (*axial coding II*), mengekod untuk kali kedua selepas tempoh tiga bulan, mencatat kategori, menggabungkan sub kategori dan menentukan kewajaran kategori (*selective coding*).

Kemudian baru penulis menganalisis dan berkonsultasi dengan penyelia untuk dapatan kajian secara keseluruhannya. Bagi memudahkan proses analisis, penulis telah memulakan dari objektif pertama hingga objektif seterusnya.

### **3.5 Kesahan Dan Kebolehpercayaan Data**

Kesahan disebut juga dengan validitas, ia berasal dari kata *validity* yang mempunyai arti sejauh mana ketepatan dan kecermatan suatu alat ukur dalam melakukan fungsi ukurnya (Azwar, 1986).

Kegunaan kesahan atau validitas adalah untuk mengetahui sejauh mana ketepatan dan kecermatan suatu instrumen pengukuran dalam melakukan fungsi ukurnya dan validitas menggunakan alat ukur teknik korelasi *product moment* seperti dikemukakan oleh Karl Person. (Arikunto, 1997).



Sedangkan kebolehpercayaan disebut juga dengan reabiliti atau reabilitas. Menurut Husein Umar (1991) menyatakan bahwa “Reliabilitas adalah derajat ketepatan ketelitian atau keakuratan yang ditujukan oleh instrumen pengukuran”.

Husein Umar (1991) mengemukakan bahwa “ suatu alat ukur dikatakan reliabel bila alat tersebut dalam mengukur suatu gejala pada waktu yang berlebihan senantiasa menunjukkan hasil yang sama”.

Menurut Djamaludin Ancok mengemukakan bahwa reliabilitas menunjukkan sejauh mana alat pengukur dapat dipercaya atau dapat diandalkan. Reliabilitas dapat menunjukkan sejauhmana hasil pengukuran tetap konsisten bila dilakukan pengukuran dua kali atau lebih terhadap gejala yang sama, dengan alat ukur yang sama.

Dari pengertian beberapa ahli tersebut maka penulis menyimpulkan bahwa Reliabilitas data adalah derajat konsistensi data yang bersangkutan. Realibilitas berkenaan dengan pertanyaan, apakah suatu data dapat dipercaya sesuai dengan kriteria yang telah ditetapkan.

Suatu data dapat dikatakan reliabel jika selalu memberikan hasil yang sama jika diujikan pada kelompok yang sama pada waktu atau kesempatan yang berbeza.

Kajian ini menggunakan beberapa proses kesahan dan kebolehpercayaan bagi kesemua kutipan yang dilaksanakan. Kesahan dan kebolehpercayaan data analisis kandungan juga dilaksanakan oleh penulis.

Untuk tujuan kesahan kutipan data analisis kandungan, penulis menggunakan proses triangulasi pelbagai sumber.

Triangulasi data seumpama ini turut dijalankan oleh Thompson (2002: 1) dan beliau menyatakan :

*“Triangulation is a method used by qualitative researches to check and establish validity in their studies... Data triangulation involves the use of different sources of data/information .”*

Bagi kutipan data tentang kategori gender dan i‘rab , penulis menggunakan khidmat semakan seorang pakar bahasa Arab berkelulusan Doktor Falsafah Bahasa Arab dan semakan rakan (*peers check*) yang menguasai bahasa Arab (yang terlebih dahulu difahamkan dengan tatacara kajian ini).

Tambahan daripada itu, terjemahan kitab-kitab tafsir tentang surah *al-Shams* seperti tafsir al-Zamakhshari dan tafsir al-Mara:ghy turut digunakan bagi tujuan kesahan. Kitab Sibawaih dan kitab Al-Farra’ tentang *mudhakkar* dan *mu’annath* digunakan sepenuhnya sebagai rujukan dan kesahan.

Kesemua data yang telah dikumpul dan disusun secara sistematik. Selain itu, penulis juga menggunakan buku-buku terkini yang membincangkan tentang gender dalam bahasa Arab sebagai perbandingan juga untuk tujuan kesahan.

### **3.6 Penutup**

Secara amnya kajian ini tertumpu kepada proses penyelidikan menggunakan reka bentuk kualitatif bagi menganalisa kata-kata gender yang terdapat dalam surah *Al-Shams* dari sudut sintaksis. Asas bagi analisa tersebut adalah menggunakan analisis kandungan atau isi. Sampel kajian adalah ayat-ayat dalam surah *Al-Shams* iaitu sebanyak 15 ayat. Analisis dan saranan dari para pakar dalam bidang-bidang tertentu juga digunakan bagi tujuan kesahan kandungan dalam kajian ini.

## BAB 4

### ANALISIS DAPATAN KAJIAN

#### 4.0 Pengenalan

Dalam bab ini, pengkaji akan menganalisis beberapa perkara mengenai maskulin dan feminin yang berkaitan dengan surah *al-Shams*. Secara terperinci, kajian ini mempunyai tiga objektif iaitu mengetahui kategori gender dalam surah *al-Shams*, menganalisis elemen makna dan menganalisis *i'ra:b* kata - kata gender dalam surah *al-Shams*.

Oleh itu, akan dipaparkan huraian secara berturutan iaitu bermula dari objektif pertama hingga objektif ketiga. Dalam menganalisis data, pengkaji juga menggunakan beberapa kitab - kitab bahasa Arab yang muktabar untuk dijadikan pedoman.

#### 4.1 Kategori Kata Gender Yang Terdapat Dalam Surah al-Shams

Dari beberapa jenis pembahagian maskulin dan feminin yang telah disebutkan dalam bab dua, pengkaji telah menemui empat pembahagian maskulin dan feminin terdapat dalam surah *al-Shams* iaitu *mudhakkar haqi:qiyy*, *mudhakkar maja:ziyy*, *mu'annath haqi:qiyy* dan *mu'annath maja:ziyy*.

Kesemua pembahagian ini merupakan pembahagian dari sudut jantina. Oleh itu, pengkaji akan menjelaskan semua perkataan yang terdapat dalam surah *al-Shams* yang tergolong dalam kategori-kategori tersebut disertai dengan analisisnya.

#### 4.1.1 *Mudhakkar Ḥaqi:qiyy*

Dalam sub bab ini, penulis akan menjelaskan tentang semua perkataan yang termasuk dalam kelompok *mudhakkar ḥaqi:qiyy* yang terdapat dalam surah *al-Shams*.

Adapun landasan yang penulis jadikan sebagai pedoman untuk menganalisis perkataan-perkataan yang termasuk dalam kategori ini adalah pendapat Azizah Fawwal Babiti (1992) yang menyatakan bahwa *Mudhakkar ḥaqi:qiyy* ialah sesuatu perkataan yang menunjukkan kepada maskulin sama ada lelaki ataupun jantan dan boleh dikategorikan dari golongan manusia ataupun haiwan. Selain dari itu juga, *al-mudhakkar al-ḥaqi:qiyy* ini juga mempunyai pasangan sama ada perempuan atau betina seperti perkataan رَجُلٌ ، جَمَلٌ حِصَانٌ ، أَسَدٌ yang bermaksud singa jantan, unta jantan, kuda jantan dan seorang lelaki. Hal ini telah dijelaskan dalam bab kedua kajian ini. Antara perkataan dalam surah *al-Shams* yang termasuk dalam kategori ini adalah :

##### 4.1.1.1 *Al - Rasu:l*

فَقَالَ لَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ نَاقَةَ اللَّهِ وَسُقْيَهَا

“ lalu Rasul Allah (Saleh) berkata kepada mereka: ("Biarkanlah) unta betina Allah dan minumannya". (*al-Shams* : 13).”

Perkataan ‘*Rasu:l*’ baik secara *mufrad* ataupun *jama* ‘ disebutkan sebanyak 332 kali di dalam al-Qur’an.

Berikut ini senarai kata *Rasul* di dalam al-Quran :

**Jadual 4.1 Perkataan *Al – Rasul* dalam Al-Quran ( 332 kali )<sup>1</sup>**

No	Surah	Jumlah Penyebutan	Acusative <sup>2</sup>	Genitif <sup>3</sup>	Nominatif <sup>4</sup>
1	Al-Baqarah	15	4	5	6
2	Al-Imran	18	6	5	7
3	Al-Nisa:’	28	12	13	3
4	Al-Ma'idah	21	5	7	9
5	Al-An’ām	5	-	1	4
6	Al-A’raf	11	1	1	9
7	Al-Anfal	9	6	3	-
8	Al-Taubah	34	6	17	11
9	Yunus	6	3	-	3
10	Hud	5	1	1	3
11	Yusuf	2	-	-	2
12	Al-Ra’d	3	1	2	-
13	Ibrahim	7	2	2	3
14	Al-Hijr	1	-	1	-
15	Al-Nahl	3	1	1	1
16	Al-Isra:’	5	4	1	-
17	Al-Kahfi	1	-	-	1
18	Maryam	3	2	-	1
19	Thaha	3	1	1	1
20	Al-Anbiya:’	2	-	2	-
21	Al-Hajj	3	1	1	1
22	Al-Mukminu:n	5	3	-	2
23	Al-Nu:r	11	3	7	1
24	Al-Furqa:n	5	2	2	1
25	Al-Syu’ara	7	1	-	6
26	Al-Qaṣas	2	2	-	-
27	Al-Ankabu:t	3	-	1	2
28	Al-Ru:m	2	1	-	1
29	Al-Aḥza:b	14	8	2	4
30	Saba’	1	-	-	1
31	Fa:ṭir	3	1	-	2
32	Yasin	1	-	1	-
33	Ṣad	1	1	-	-
34	Al-Zumar	1	-	-	1
35	Gha:fir	9	4	2	3
36	Fushilat	2	-	1	1
37	Al-Syu:ra	1	1	-	-
38	Al-Zukhruf	4	-	1	3
39	Al-Dukha:n	3	-	-	3
40	Al-Aḥqaf	2	-	2	-

<sup>1</sup> Sumber : www.corpus.quranic.com

<sup>2</sup> *Mafu:l Bih* atau Objek, dan yang berbaris *fathat*

<sup>3</sup> *Mudha:f* atau ketika kata ini berbaris *kasrah*

<sup>4</sup> *Marfu:’* atau ketika suatu kata itu berbaris *dhammat*

41	Muḥammad	2	2	-	-
42	Al-Faṭḥ	8	3	3	2
43	Al-Ḥujara:t	5	2	3	-
44	Qaf	1	1	-	-
45	Al-Za:riya:t	1	-	1	-
46	Al-Ḥadi:d	8	2	5	1
47	Al-Muja:dalah	9	5	3	1
48	Al-Ḥasyr	7	3	3	1
49	Al -Mumtaḥanah	1	1	-	-
50	Al-Sha:f	5	1	2	2
51	Al-Jumuah	1	1	-	-
52	Al-Muna:fiqun	5	-	2	3
53	Al-Tagha:bu:n	4	1	2	1
54	Al-Ṭala:q	2	1	1	-
55	Al-Ḥaqqah	2	1	1	-
56	Al-Jinn	2	1	1	-
57	Al-Muzammil	3	3	-	-
58	Al-Mursalat	1	-	-	1
59	Al-Takwi:r	1	-	1	-
60	Al-Shams	1	-	-	1
61	Al-Bayyinah	1	-	-	1
Jumlah		332	111	110	111

Dalam surah *al-Shams*, perkataan '*Rasu:l*' digolongkan dalam *mudhakkār Ḥaqi:qiyy*. Hal ini berdasarkan ciri-ciri yang terdapat pada *mudhakkār ḥaqi:qiyy*, iaitu :

- (1) Menunjukkan kepada laki-laki dan dapat dibezakan jenis lelaki daripada perempuan. (Ibn Tusturiyy, 1983).
- (2) Mempunyai alat kelamin, beranak dan berketurunan walaupun dengan cara bertelur. (Muḥammad Sami:r Naji:b, 1988).
- (3) Dari jenis manusia dan binatang serta tidak mempunyai tanda *ta'nith* pada lafaznya secara zahir atau andaian. ('Abba:s Ḥasan, 1990).

Perkataan *Rasu:l* dalam surah *al-Shams* mempunyai kesemua ciri yang disebutkan di atas, iaitu ia menunjukkan kepada laki-laki, Rasul beranak atau dapat mempunyai anak, dan ia dari pada jenis manusia.

Ciri lain juga nampak pada ayat ke-13, sebelum perkataan ‘*Rasu:l*’ terdapat perkataan “*fa Qa:la*” yang menunjukkan kata kerja ketiga untuk maskulin, kata kerja ini ditujukan kepada ‘*Rasu:l*’. Jika sekiranya perkataan ‘*Rasu:l*’ merupakan feminin, maka kata kerja ini akan menjadi “*fa Qa:lat*”, ditambahkan *ta al-takni:s* untuk menunjukkan feminin.

Pada ayat selepasnya iaitu ayat ke-14, terdapat kata “*fa kadhdhabu:hu*” yang juga menunjukkan maskulin, iaitu terdapat *dami:r* atau kata ganti “*hu*” yang bererti “*dia*” di akhir katanya. Ayat ini juga sambungan dari ayat sebelumnya yang juga berbicara tentang ‘*Rasu:l*’. Dan *dami:r* “*hu*” tersebut kembali kepada kata *al-Rasu:l*.

Jika sekiranya perkataan ‘*Rasul*’ merupakan feminin, maka kata ini juga akan berubah menjadi “*fa kadhabu:ha*”, iaitu kata ganti untuk perempuan “*ha*” yang bermakna “*dia*”.

Namun Ibn Manzu:r (1999) mengatakan bahawa al-Jauhary berkata bahawa perkataan *al-rasu:l* boleh menjadi *mudhakkar* dan *muannath* terpulang kepada konteks kalam. Hal ini disebabkan kata *al-Rasu:l* mempunyai dua makna, pertama adalah seorang utusan dan ini adalah *mudhakkar*. Yang kedua ia bermakna risalah dan risalah merupakan *muannath*.

Dalam hal ini pengkaji menyimpulkan bahawa dalam surah *al-Shams* perkataan ‘*Rasu:l*’ merupakan *mudhakkar haqi:qiyy*, disebabkan terdapat padanya daripada tanda-tanda *mudhakkar haqi:qiyy* sebagaimana yang telah disebutkan di atas dan yang dimaksudkan dengan *al-Rasu:l* dalam surah ini adalah seorang utusan yang membawa risalah Allah SWT.

#### 4.1.2 *Mudhakkar Maja:ziyy*

Dalam sub bab ini penulis akan menjelaskan tentang perkataan yang termasuk dalam golongan *mudhakkar maja:ziyy* yang terdapat dalam surah *al-Shams*.

Menurut Azizah Fawwal Babiti (1992) *Mudhakkar al-maja:ziy* adalah cabang bagi *mudhakkar haqi:qiyy*. *Al-mudhakkar al-maja:ziyy* boleh terjadi sekiranya sesuatu perkataan itu tidak mempunyai apa-apa tanda feminin dan ia tidak berpasangan seperti perkataan *قَمَرٌ* ، *بَابٌ* yang bermaksud pintu dan bulan. Pendapat inilah yang menjadi landasan penulis untuk mengkaji tentang kata-kata *Mudhakkar al-Maja:ziyy* yang ada dalam surah *al-Shams*.

Antara perkataan *Mudhakkar Maja:ziyy* yang terdapat dalam surah *al-Shams* iaitu :

##### 4.1.2.1 *Dhanb*

فَكَذَّبُوهُ فَعَقَرُوهَا فَدَمْدَمَ عَلَيْهِم رَبُّهُم بِذَنبِهِمْ فَسَوَّاهَا ﴿١٤﴾

“lalu mereka mendustakannya dan menyembelih unta itu, Maka Tuhan mereka membinasakan mereka disebabkan dosa mereka, lalu Allah menyama-ratakan mereka (dengan tanah). (*al-Shams* : 14).”

Menurut Abd. Baqi' (2001) kata *dhanb* dengan pelbagai derivasinya muncul 37 kali dalam al-Qur'an. 19 kata berada di dalam surah-surah Makkiyah dan 18 kata berada di dalam surah-surah Madaniyah. Hampir sebagian besar, 26 kata berbentuk *jamak* (plural) dan sisanya, 11 berbentuk *mufrad* (singular).



Jumlah tersebut dapat mengisyaratkan: *pertama*, bahwa kata *dhanb* sering digunakan oleh al-Qur'an ketika berinteraksi dengan orang-orang Makkah dan *kedua*, kata *dhanb* yang seringkali muncul dalam bentuk jamak, menunjukkan bahwa *dhanb* memiliki jenis perbuatan.

Berikut ini senarai kata '*Dhanb*' yang terdapat di dalam al-Quran :

**Jadual 4.3 Perkataan *Dhanb* Dalam Al-Quran ( 37 kali )**

No	Surah	Jumlah Penyebutan	Acusative	Genitif	Nominatif
1	A:li I'mra:n	7	5	2	-
2	Al-Ma:idah	2	-	2	-
3	Al-An':am	1	-	1	-
4	Al-A'ra:f	1	-	1	-
5	Al-Anfa:l	2	-	2	-
6	Al-Taubah	1	-	1	-
7	Yu:suf	2	1	1	-
8	Ibra:hi:m	1	-	1	-
9	Al-Isra:'	1	-	1	-
10	Al-Furqa:n	1	-	1	-
11	Al-Syua'ra	1	-	-	1
12	Al-Qaşas	1	-	1	-
13	Al-Ankabu:t	1	-	1	-
14	Al-Aḥza:b	1	1	-	-
15	Al-Zumar	1	1	-	-
16	Gha:fir	4	-	4	-
17	Al-Aḥqa:f	1	-	1	-
18	Muḥammad	1	-	1	-
19	Al-Faṭḥ	1	-	1	-
20	Al-Raḥma:n	1	-	1	-
21	Al-Şa:f	1	1	-	-
22	Al-Mulk	1	-	1	-
23	Nu:h	1	-	1	-
24	Al-Takwi:r	1	-	1	-
25	Al-Shams	1	-	1	-
Jumlah		37	9	27	1

Perkataan ‘*Dhanb*’ di dalam surah *al-Shams* digolongkan ke dalam *mudhakkār maja:ziyy*. Hal ini berdasarkan definisi yang menyatakan bahawa *mudhakkār maja:ziyy* boleh terjadi sekiranya sesuatu perkataan itu tidak mempunyai apa-apa tanda feminin dan ianya tidak berpasangan seperti perkataan (بَابٌ، قَمَرٌ), yang bermaksud pintu dan bulan. (Azizah Fawwal Babiti, 1992).

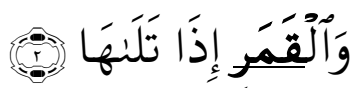
*Abu Bakr al-Anbary* (1939) di dalam bukunya *al-Bulghat fi al-Farq bayna al-Mudhakkār wa al-Mu’annath* juga mengatakan bahawa *al-mudhakkār al-maja:ziy* itu ialah sesuatu yang tidak mempunyai alat kelamin lelaki ataupun jantan seperti (الجدائر) yang bermaksud dinding.

Perkataan ‘*Dhanb*’ di dalam surah *al-Shams* tidak menunjukkan satu tanda pun dari cabang feminin, ia tidak mempunyai pasangan, dan ia tidak memiliki tanda-tanda dari perkataan feminin.

Ibn Manẓūr mengatakan bahawa kata ini mempunyai makna dosa, kesalahan dan kesilapan. Jika ia dibariskan dengan fathāḥ menjadi *dhanab* maka ia bermakna kumpulan bintang di langit yang seperti bentuk unta, dan ia juga bermakna pengikut seseorang. Kesemua makna ini datang dari kata yang satu iaitu *Dhanb* dan *Dhanab*, dan kedua kata ini merupakan *mudhakkār maja:ziyy*.

Dari sudut maknanya pun kata ini tidak menunjukkan kepada feminin, ia berdiri sendiri. Oleh itu pengkaji menggolongkan perkataan ‘*Dhanb*’ ke dalam maskulin atau *mudhakkār maja:ziyy*.

#### 4.1.2.2 Al-Qamar



“ Dan bulan apabila mengiringinya. (al-Shams : 2).”

Perkataan ‘*al-Qamar*’ disebutkan sebanyak 27 kali di dalam al-Qur’an. Berikut ini senarai kata *al-Qamar* yang ada di dalam al-Quran :

**Jadual 4.4 Perkataan Al-Qamar Dalam Al-Quran ( 27 kali )**

No	Surah	Jumlah Penyebutan	Acusative	Genitif	Nominatif
1	Al-An’am	2	2	-	-
2	Al-A’raf	1	1	-	-
3	Yu:nus	1	1	-	-
4	Yu:suf	1	1	-	-
5	Al-Ra’d	1	1	-	-
6	Ibra:hi:m	1	1	-	-
7	Al-Naḥl	1	1	-	-
8	Al-Anbiya:’	1	1	-	-
9	Al-Hajj	1	-	-	1
10	Al-Furqa:n	1	1	-	-
11	Al-A’nkabu:t	1	1	-	-
12	Luqma:n	1	1	-	-
13	Fa:tir	1	1	-	-
14	Yasin	2	2	-	-
15	Al-Zumar	1	1	-	-
16	Fuṣilat	2	-	1	1
17	Al-Qamar	1	-	-	1
18	Al-Raḥma:n	1	-	-	1
19	Nu:h	1	1	-	-
20	Al-Mudatsir	1	-	1	-
21	Al-Qiya:maṭ	2	-	-	2
22	Al-Insyiqaq	1	-	1	-
23	Al-Shams	1	-	1	-
Jumlah		27	17	4	6

Perkataan ‘*al-Qamar*’ ini merupakan maskulin, walaupun ada beberapa tempat di dalam al-Qur’an yang menyebutkan dengan feminin. Jika dilihat dari susunan katanya, maka perkataan ‘*al-Qamar*’ memang sepatutnya adalah maskulin atau

*mudhakkar majaziyy* iaitu secara lafaz dan makna dia *mudhakkar* dan ia tidak memiliki jantina sebagaimana *mudhakkar haqiqiyy*.

Sebagaimana yang dinyatakan oleh Zamakhsyariyy (1977) bahawa *mudhakkar* itu ialah sesuatu perkataan yang sunyi dari tanda feminin yang tiga iaitu *Ta:*, *Alif al-Maqsu:rat* dan *Alif al-Mamdu:dat* seperti *حُبْلَى، حَمْرَاءُ، هَذِي*.

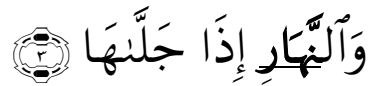
Namun yang menjadi permasalahan adalah kenapa di dalam surah *al-Shams*, perkataan '*al-Qamar*' ini menjadi feminin, hal ini ditunjukkan dengan adanya kata ganti orang ketiga iaitu *ha:*' pada akhir ayat ke-2 dalam surah *al-Shams*. Kata ganti ini menunjukkan ia adalah feminin.

Dalam hal ini *Al-Thaba:riy* (2001) mengatakan bahawa kata ganti *ha:*' disitu bukan kepunyaan '*al-Qamar*', tetapi kepunyaan *al-Shams* pada ayat pertama. Ia juga menambah bahawa dhemi:r *ha:*' disitu juga kembali kepada kata *lailatul hila:l* (malam/muncul bulan tsabit) atau *Ṣabi:hatul Hilal* (pagi/hilang bulan tsabit).

Ibn Manzu:r (1989) mengatakan bahawa jika seandainya kata *al-Qamar* ini dikembalikan kepada asalnya iaitu *al-Qumrat*, yang bermakna putih, maka ia akan menjadi feminin. Namun jika dimaksudkan dengan kata *al-Qamar* yang bermakna bulan di langit iaitu bulan yang nampak pada malam ketiga sampai malam ke dua puluh tujuh hari bulan maka ia tetap menjadi maskulin.

Adapun yang dimaksudkan dalam surah *al-Shams* adalah *al-Qamar* iaitu bulan di langit, oleh itu, pengkaji menyimpulkan bahawa perkataan '*al-Qamar*' merupakan maskulin, akan tetapi jika maknanya selain dari bulan, maka ia dibolehkan feminin dalam ayat.

#### 4.1.2.3 Al - Naha:r



“ Dan siang apabila menampakkannya. (al-Shams : 3).

Perkataan ‘al-Naha:r’ disebutkan di dalam al-Qur’an sebanyak 57 kali. Berikut ini senarai kata al-Naha:r yang ada di dalam al-Quran :

**Jadual 4.5 Perkataan Al-Nahar Dalam Al-Quran ( 57 kali )**

No	Surah	Jumlah Penyebutan	Acusative	Genitif	Nominatif
1	Al-Baqarat	2	-	2	-
2	A:li I’mra:n	4	1	3	-
3	Al-An’:am	2		2	
4	Al-A’ra:f	1	1	-	-
5	Yu:nus	5	3	2	-
6	Hu:d	1	-	1	-
7	Al-Ra’d	2	1	1	-
8	Ibra:hi:m	1	1	-	-
9	Al-Nahl	1	1	-	-
10	Al-Isra:’	2	1	1	-
11	Taha	1	-	1	-
12	Al-Anbiya:’	3	2	1	-
13	Al-Hajj	2	1	1	-
14	Al-Mukminu:n	1	-	1	-
15	Al-Nu:r	1	1	-	-
16	Al-Furqa:n	2	2	-	-
17	Al-Naml	1	1	-	-
18	Al-Qasas	2	2	-	-
19	Al-Ru:m	1	-	1	-
20	Luqma:n	2	1	1	-
21	Saba	1	-	1	-
22	Fa:’tir	2	1	1	-
23	Yasin	2	1	1	-
24	Al-Zumar	2	1	1	-
25	Gha:fir	1	1	-	-
26	Fushilat	2	-	1	1
27	Al-Ja:tsiyat	1	-	1	-
28	Al-Ahqa:f	1	-	1	-
29	Al-Hadi:d	2	1	1	-
30	Nu:h	1	1	-	-

31	Al-Muzammil	2	1	1	-
32	Al-Naba	1	1	-	-
33	Al-Shams	1	-	1	-
34	Al-lay:l	1	-	1	-
Jumlah		57	27	29	1

Kebanyakan perkataan ‘*al-Naha:r*’ di dalam al-Quran disebutkan secara maskulin, hanya beberapa tempat sahaja yang disebutkan secara feminin seperti di dalam surah *al-Shams*. Jika mengikut susunan katanya, perkataan ‘*al-Naha:r*’ merupakan maskulin kerana tidak terdapat padanya tanda-tanda feminin.

Sebagaimana yang disebutkan oleh Imil Badi‘: Ya‘qub (1982) beliau telah mendefinisikan *mu’annath* sebagai segala apa yang sah atau boleh diisyaratkan kepadanya dengan perkataan *hadhihi* (هَذِهِ), seperti perkataan-perkataan berikut iaitu, *shams*, *imra:’at*, dan *da:r*.

Sedangkan perkataan ‘*al-Naha:r*’ tidak dapat diisyaratkan kepadanya dengan perkataan *hadhihi*, namun diisyaratkan dengan *hadha:.* (Imil Badi‘ Ya‘qub : 1982)

Namun di dalam surah *al-Shams* pada ayat ke-3, pada akhir ayatnya terdapat kata ganti ketiga feminin iaitu *ha:’*. Dalam hal ini, *Al-Ṭabariyy* (2001) mengatakan bahawa yang ditunjukkan oleh ganti *ha:’* tersebut adalah *zulmat* yang bermakna kegelapan

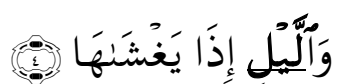
Ibn Kathi:r (2000) mengatakan bahawa kata ganti *ha:’* tersebut kembali kepada kata *al-Shams* yang terdapat pada awal surah *al-Shams*.

Ibn Ḥayya:n (1993) mengatakan *ḍami:r ha:’* kembali kepada *Al-Arḍ* (bumi), ia juga menambah bahawa *ḍami:r* itu kembali kepada dunia, hal ini kerana yang disinari oleh matahari adalah bumi dan dunia. Oleh itu *ḍami:r “ha”* itu bukan kepunyaan *al-Naha:r*.

Ibn Manẓūr (1989) juga menambahkan bahawa *al-Naha:r* sering dimaksudkan dengan *al-ṣaba:h* iaitu pagi hari, oleh itu di banyak tempat kata ini selalu dianggap maskulin.

Oleh itu, pengkaji menyimpulkan bahawa kata ‘*al-Naha:r*’ yang terdapat pada surah *al-Shams* merupakan *muzakkar maja:ziyy*, namun jika sekiranya penggunaannya untuk makna selain daripada hari atau siang hari maka ia boleh difemininkan.

#### 4.1.2.5 Al –Layl



“ Dan malam apabila menutupinya. (*al-Shams* : 4).

Perkataan ‘*al-layl*’ di dalam al-Qur’an disebutkan sebanyak 84 kali. Berikut ini senarai kata ‘*al-layl*’ yang ada di dalam al-Quran :

**Jadual 4.6 Perkataan Al-Layl Dalam Al-Quran ( 84 kali )**

No	Surah	Jumlah Penyebutan	Acusative	Genitif	Nominatif
1	Al-Baqaraṭ	3	-	3	-
2	A:li Ġmran	4	1	3	-
3	Al-An’:am	4	1	2	1
4	Al-A’ra:f	1	1	-	-
5	Yu:nus	4	2	2	-
6	Hu:d	2	-	2	-
7	Al-Ra’d	2	1	1	-
8	Ibra:hi:m	1	1	-	-
9	Al-Ĥijr	1	-	1	-
10	Al-Naḥl	1	1	-	-
11	Al-Isra:’	5	2	3	-
12	Maryam	1	-	1	-
13	Ṭaha	1	-	1	-
14	Al-Anbiya:’	3	2	1	-

15	Al-Ḥajj	2	1	1	-
16	Al-Mukminu:n	1	-	1	-
17	Al-Nu:r	1	1	-	-
18	Al-Furqa:n	2	2	-	-
19	Al-Naml	1	1	-	-
20	Al-Qaṣas	3	2	1	-
21	Al-Ru:m	1	-	1	-
22	Luqma:n	2	1	1	-
23	Saba	2	1	1	-
24	Fa:ṭir	2	1	1	-
25	Yasin	2	-	-	2
26	Al-Sha:ffa:t	1	-	1	-
27	Al-Zumar	3	1	2	-
28	Gha:fir	1	1	-	-
29	Fushilaṭ	2	-	1	1
30	Al-Dukha:n	1	1	-	-
31	Al-Ja:tsiya:t	1	-	1	-
32	Qaf	1	-	1	-
33	Al-Za:riya:t	1	-	1	-
34	Al-Ṭur	1	-	1	-
35	Al-Ḥadi:d	2	1	1	-
36	Al-Ḥa:qqah	1	-	1	-
37	Al-Muzammil	4	2	2	-
38	Al-Mudatssir	1	-	1	-
39	Al-Insa:n	2	1	1	-
40	Al-Naba'	1	1	-	-
41	Al-Nazia:t	1	1	-	-
42	Al-Takwi:r	1	-	1	-
43	Al-Insyiqa:q	1	-	1	-
44	Al-Fajr	2	-	2	-
45	Al-Shams	1	-	1	-
46	Al-layl	1	-	1	-
47	Al-Dhuḥa	1	-	1	-
48	Nuh	1	1	-	-
Jumlah		84	32	48	4

Jika dilihat dari ciri-ciri yang ada pada perkataan *al-Layl*, maka dapat dikatakan perkataan ini merupakan maskulin. Hal ini disebabkan di dalam al-Qur'an juga disebutkan kata *lailaṭ* yang merupakan feminin dari perkataan '*al-layl*'. Jika mengikut kaedah gender dalam bahasa Arab, memang sepatutnya perkataan '*al-layl*' merupakan maskulin kerana tiada sebarang tanda feminin yang terdapat pada susunan kata '*Al-layl*'.



Namun begitu, pada surah *al-Shams* tepatnya ayat ke-4, pada akhir ayat ini digunakan kata ganti orang ketiga *ha:*' untuk perkataan '*al-layl*'. Untuk hal ini, *al-Tabariyy* (2001) mengatakan bahawa *dami:r ha:*' kembali kepada *al-Shams*, ia bukan untuk *al-Layl*.

Ibn Ḥayya:n (1993) mengatakan bahawa *dhami:r ha:*' ini kembali kepada bumi dan semua yang digelapkan oleh malam.

Ibn Manzu:r (1989) mengatakan bahawa dalam surah *al-Shams* ini disebutkan kata *al-Layl* dengan makna keseluruhan malam, jika makna kata *al-Layl* disini untuk sebahagian malam, maka akan digunapakai kata *al-Laylat*.

Oleh itu kita harus melihat konteks ayat, jika yang disebutkan kata *al-Layl* maka ia bermaksud seluruh malam mulai dari magrib hingga fajar ini bermakna kata *al-Layl* adalah *Mudhakkar Maja:ziyy*, namun jika kata *al-Laylat* yang disebutkan maka ia bermaksud sebahagian malam oleh itu ia termasuk dalam feminin atau *muannath*.

Ibn Kathi:r (2000) menyebutkan bahawa yang dimaksudkan oleh kata *al-layl* dalam ayat ini adalah malam secara keseluruhan, yang dihilangkan cahayanya oleh matahari, bukan sebahagian malam. Oleh itu *damir "ha"* yang disandarkan kepada kata *al-Layl*, sepatutnya dikembalikan kepada kata matahari, kerana ia yang menutupi malam dengan cahayanya.

Penulis menyimpulkan bahawa dalam surah *al-Shams* kata *al-Layl* merupakan *mudhakkar maja:ziyy*.

### 4.1.3 Mu'annath Ḥaqi:qiyy

Dalam sub bab ini, penulis akan menjelaskan tentang semua perkataan yang termasuk dalam kelompok *muannath haqi:qiyy* yang terdapat dalam surah al-Shams.

Adapun landasan yang penulis jadikan sebagai pedoman untuk menganalisis perkataan-perkataan yang termasuk dalam kategori ini adalah pendapat al-Anba:ry (1981) yang mengatakan bahawa *Mu'annath ḥaqi:qiyy* ialah sesuatu perkataan yang menunjukkan feminin sama ada dari golongan manusia ataupun haiwan seperti (الْمَرْأَةُ

وَالنَّاقَةُ). *Al-mu'annath al-ḥaqi:qiyy* juga mempunyai pasangan. Dan ia memiliki jantina perempuan. Hal ini telah dijelaskan dalam bab kedua kajian ini. Antara perkataan dalam surah *al-Shams* yang termasuk dalam kategori ini adalah :

#### 4.1.3.1 Na:qaṭ

فَقَالَ لَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ نَاقَةَ اللَّهِ وَسُقْيَاهَا ﴿١٣﴾

Di dalam al-Qur'an, perkataan '*Na:qaṭ*' disebutkan sebanyak 7 kali. Berikut ini senarai kata '*Na:qaṭ*' yang ada di dalam al-Quran :

**Jadual 4.7 Perkataan Naqaṭ Dalam Al-Quran ( 7 kali )**

No	Surah	Jumlah Penyebutan	Acusative	Genitif	Nominatif
1	Al-A'ra:f	2	1	-	1
2	Hu:d	1	-	-	1
3	Al-Isra:'	1	1	-	-

4	Al-Syua'ra	1	-	-	1
5	Al-Qamar	1	-	1	-
6	Al-Shams	1	1	-	-
Jumlah		7	3	1	3

Jika dilihat dari sudut susunan katanya, perkataan '*Na:qat*' termasuk dalam perkataan kata feminin kerana ditandai dengan *ta:' marbu:taṭ* yang ada di akhirnya. Perkataan ini termasuk dalam golongan *mu'annath haqi:qiyy*.

Antara kriteria-kriteria *mu'annath haqi:qiyy* ialah:

- (1) Menunjukkan kepada perempuan dan dapat dibezakan jenis perempuan daripada lelaki. Ibn Tusturiyy (1983).
- (2) Mempunyai alat kelamin, beranak dan berketurunan walaupun dengan cara bertelur. Muḥammad Samir: Naji:b (1988).
- (3) Dari jenis manusia atau binatang serta mempunyai tanda ta'nith pada lafaznya secara zahir atau andaian. Abba:s Hasan (1980 ).

Menurut Ibra:him Al-Baraka:t (1988) pula bahawa semua jenis daripada '*Na:qat*' ini juga *mu'annath* seperti *Ibil*, *Al-Na:b*, *Al-Zaudu* dan lainnya.

Ibn Kathi:r (2000) mengatakan bahawa yang dimaksudkan dengan *naqaṭ* dalam ayat ini adalah unta betina kepunyaan Allah SWT yang dijaga oleh Nabiullah Saleh AS. Semua ulama sepakat bahawa yang dimaksudkan dalam ayat ini adalah unta betina dan bukan yang selainnya.

Oleh itu pengkaji menyimpulkan bahawa dalam surah *al-Shams* kata '*Na:qat*' termasuk dalam kelompok *mu'annath haqi:qiyy*.

#### 4.1.4 *Mu'annath Ghair Ḥaqi:qiyy atau Mu'annath Maja:ziyy*

Dalam sub bab ini penulis akan menjelaskan tentang perkataan yang termasuk dalam golongan *mu'annath ghair ḥaqi:qiyy* yang terdapat dalam surah *al-Shams*.

Adapun landasan yang penulis jadikan sebagai pedoman untuk menganalisis perkataan-perkataan yang termasuk dalam kategori ini adalah pendapat Imi:l Badi': Ya'qu:b (1994) yang menyatakan *Mu'annath maja:ziyy* adalah kata nama feminin yang tidak mempunyai pasangan maskulin seperti طَاوِلَةٌ، عَيْنٌ، شَمْسٌ. (matahari, mata, dan panjang). Kata nama ini juga tidak beranak atau bertelur. Ia berlawanan dengan *mu'annath al-ḥaqi:qiyy* yang mana ia beranak atau bertelur. Kalau dilihat pada perkataan (الشَّمْسُ) yang bermakna matahari umpamanya, ia adalah *mu'annath maja:ziyy* dan ia tidak mempunyai apa-apa tanda feminin. Ia boleh diketahui sebagai feminin melalui pembacaan dan penyelidikan di samping pergaulan dengan orang-orang Arab. Hal ini telah dijelaskan dalam bab kedua kajian ini. Antara perkataan dalam surah *al-Shams* yang termasuk dalam kategori ini adalah :

##### 4.1.4.1 *Al - Shams*

وَالشَّمْسِ وَضُحَاهَا

“ *Demi matahari dan cahayanya di pagi hari. (al-Shams : 1).*”

Perkataan '*al-Shams*' di dalam al-Qur'an disebutkan sebanyak 33 kali. Berikut ini senarai kata *al-Shams* yang ada di dalam al-Quran :

**Jadual 4.8 Perkataan *Al - Shams* Dalam Al-Quran ( 33 kali )**

No	Surah	Jumlah Penyebutan	Acusative	Genitif	Nominatif
1	Al-Baqarah	1	-	1	-
2	Al-An'am	2	2	-	-
3	Al-A'raf	1	1	-	-
4	Yu:nus	1	1	-	-
5	Yu:suf	1	1	-	-
6	Al-Ra'd	1	1	-	-
7	Ibra:hi:m	1	1	-	-
8	Al-Naḥl	1	1	-	-
9	Al-Isra:ʻ	1	-	1	-
10	Al-Kahfi	3	1	2	-
11	Ṭaha	1	-	1	-
12	Al-Anbiya:ʻ	1	1	-	-
13	Al-Ḥajj	1	-	-	1
14	Al-Furqa:n	1	1	-	-
15	Al-Naml	1	-	1	-
16	Al-Ankabu:t	1	1	-	-
17	Luqma:n	1	1	-	-
18	Fa:ṭir	1	1	-	-
19	Yasin	2	-	-	2
20	Al-Zumar	1	1	-	-
21	Fuṣṣilat	2	-	1	1
22	Qaf	1	-	1	-
23	Al-Raḥma:n	1	-	-	1
24	Nu:h	1	1	-	-
25	Al-Qiya:maṭ	1	-	-	1
26	Al-Insa:n	1	1	-	-
27	Al-Takwi:r	1	-	-	1
28	Al-Shams	1	-	1	-
Jumlah		33	17	9	7

Perkataan ini disebutkan dalam dua gender. Ada beberapa ayat yang bergender maskulin dan ada beberapa ayat yang bergender feminin. Jika dilihat dari susunan katanya, perkataan '*al-Shams*' tergolong dalam kata maskulin, kerana tiada tanda-tanda feminin padanya. Namun penggunaan perkataan '*al-Shams*' juga banyak diguna pakai sebagai feminin.

Dalam hal ini, ulama' nahu berbeza pendapat mengenainya. Ada yang mengatakan bahawa jika sekiranya perkataan '*al-Shams*' ini bermaksud matahari, maka ia adalah feminin atau *mu'annath*.

Al-Anba:ry (1970) mengatakan *al-Shams* adalah *muannath*, dan semua kata nama yang lahir daripada *al-Shams* adalah *muannath*. Namun jika Sekiranya perkataan ‘*al-Shams*’ bermaksud permata atau barang kemas, maka ia adalah maskulin atau *mudhakkar*.

Ibn manzu:r (1989) menyatakan bahawa *al-Shams* yang bermakna matahari adalah *muannath*, dan jika ia bermakna mata, yang bermaksud mata bagi angkasa raya, kerana ia menyinari seluruh angkasa dan bumi, iapun *muannath*. Ini bermaksud semua makna yang dinisbahkan kepada matahari merupakan *muannath*.

Ibn Kathi:r (2000) menyatakan bahawa yang dimaksudkan dengan *al-Shams* dalam surah *al-Shams* adalah matahari yang ada di langit yang mengeluarkan cahayanya ke bumi, dan ia merupakan *muannath*. Hal ini juga disetujui oleh ulama yang lain seperti Mujahid dan Ibn Jari:r.

Oleh itu, pengkaji berpendapat bahawa perkataan ‘*al-Shams*’ boleh digunakan untuk kedua-duanya iaitu maskulin dan feminin. Namun dalam konteks surah *al-Shams* ia merupakan feminin atau *muannath*.

#### 4.1.4.2 *Al - Sama:’*

وَالسَّمَاءِ وَمَا بَنَنَاهَا

“ Dan langit serta pembinaannya. (*al-Shams* : 5).”

Perkataan *al-Sama:’* disebut sebanyak 310 di dalam al-Qur’an. Berikut ini senarai kata ‘*al-Sama:’* yang ada di dalam al-Quran :

**Jadual 4.9 Perkataan *Al – Sama:*' Dalam Al-Quran ( 310 kali )**

No	Surah	Jumlah Penyebutan	Acusative	Genitif	Nominatif
1	Al-Baqaraṭ	17	2	15	-
2	A:li I'mran	10	-	9	1
3	Al-Nisa:'	7	-	7	-
4	Al-Ma:idaṭ	7	-	7	-
5	Al-An':am	12	4	8	-
6	Al-A'ra:f	7	1	6	-
7	Al-Anfa:l	2	-	2	-
8	Al-Taubaṭ	2	-	2	-
9	Yu:nus	8	1	9	-
10	Hu:d	6	1	2	3
11	Yu:suf	2	-	2	-
12	Al-Ra'd	4	-	4	-
13	Ibra:hi:m	8	-	7	1
14	Al-Ḥijr	4	-	4	-
15	Al-Naḥl	8	-	8	-
16	Al-Isra:'	7	1	5	1
17	Al-Kahfi	5	-	5	-
18	Maryam	3	-	2	1
19	Ṭaha	3	1	2	-
20	Al-Anbiya:'	7	3	4	-
21	Al-Ḥajj	7	1	6	-
22	Al-Mukminu:n	3	-	2	1
23	Al-Nu:r	5	-	5	-
24	Al-Furqa:n	6	-	5	1
25	Al-Syu'ara	3	-	3	-
26	Al-Naml	7	-	7	-
27	Al-Ankabu:t	6	1	6	-
28	Al-Ru:m	8	-	7	1
29	Luqma:n	6	-	6	-
30	Al-Sajadaṭ	2	-	2	-
31	Al-Aḥza:b	1	-	1	-
32	Saba'	7	-	7	-
33	Fa:ṭir	7	-	7	-
34	Yasin	2	-	2	-
35	Al-Sha:ffa:t	2	1	1	-
36	Ṣad	3	1	2	-
37	Al-Zumar	8	-	7	1
38	Gha:fir	4	1	3	-
39	Fuṣṣḥilat	4	1	3	-
40	Al-Syu:ra	7	-	6	1
41	Al-Zukhru:f	5	-	5	-
42	Al-Dukha:n	4	1	1	2
43	Al-Ja:tsiya:t	7	1	6	-
44	Al-Faṭḥ	3	-	3	-
45	Al-Ḥujarat	2	-	2	-

46	Qaf	3	-	3	-
47	Al-Za:riya:t	4	1	3	-
48	Al-Ṭur	3	1	1	1
49	Al-Najm	2	-	2	-
50	Al-Qamar	1	-	1	-
51	Al-Raḥma:n	4	1	2	1
52	Al-Hadi:d	7	1	6	-
53	Al-Muja:dalaṭ	1	-	1	-
54	Al-Hashr	2	-	2	-
55	Al-Ṣa:f	1	-	1	-
56	Al-Jumu'at	1	-	1	-
57	Al-Muna:fiqun	1	-	1	-
58	Al-Thagha:bun	3	1	2	-
59	Al-Ṭalaq	1	-	1	-
60	Al-Mulk	4	1	3	-
61	Al-Ḥa:qqat	1	-	-	1
62	Al-Ma':arijj	1	-	-	1
64	Nu:h	2	1	1	-
65	Al-Jinn	1	1	-	-
66	Al-Muzammil	1	-	-	1
67	Al-Mursalat	1	-	-	1
68	Al-Naba'	2	-	1	1
69	Al-Na:zi'a:t	1	-	-	1
70	Al-Takwi:r	1	-	-	1
71	Al-Infita:r	1	-	-	1
72	Al-Inshiqaq	1	-	-	1
73	Al-Buru:j	2	-	2	-
74	Al-Ṭa:riq	2	-	2	-
75	Al-Gha:siyaṭ	1	-	1	-
76	Al-Shams	1	-	1	-
Jumlah		310	30	256	24

Perkataan ini disebut berdasarkan dua gender dalam al-Qur'an, sebahagian tempat disebut dengan maskulin atau *mudhakkar* dan pada sebahagian yang lain disebut dengan feminin atau *muannath*. Namun kebanyakannya adalah disebut sebagai feminin.

Jika dilihat dari struktur katanya dalam surah *al-Shams*, perkataan *al-sama:*' menunjukkan kepada maskulin, kerana tidak ada satu pun tanda atau alamat feminin padanya.



Namun menurut Ilyas G (1998) berdasarkan riwayat dari ahli bahasa Arab ia adalah *mu'annath* dan termasuk dalam kelompok perkataan-perkataan yang boleh dimaskulinkan dan difemininkan.

Hal ini juga ditegaskan oleh Ibn Tusturiyy (1983) yang mengatakan bahawa perkataan *al-sama:'* boleh *dimudhakkarkan* dan boleh *dimu'annathkan*, dan *mudhakkar* lebih sedikit, kebanyakan perkataan *al-Sama:'* *dimu'annathkan*.

Jika sekiranya perkataan *al-Sama:'* dimaksudkan dengan hujan, maka ia *muannath*, namun jika dimaksudkan dengan atap atau sesuatu yang menutupi bumi, maka ia adalah *mudhakkar* (Ibn Tusturiyy : 1983).

Al-Anba:ry (1981) mengatakan bahawa *al-Sama:'* adalah *muannath* jika ia dimaksudkan dengan sesuatu yang menaungi atau menutupi bumi. Ibn Manzu:r juga menukilkan bahawa Al-Farra' mengatakan ia boleh dimudhakkarkan dan boleh dimuannathkan, namun hanya sedikit yang dimudhakkarkan.

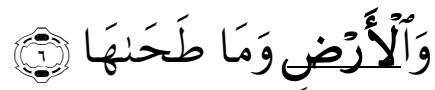
Al-Anba:ry (1981) menambahkan bahawa dalam kitab Abi Ha:tim dan *Bulghah* disebutkan bahawa *al-Sama:'* yang menutupi bumi adalah *muannath*, namun jika ia diertikan selain itu, maka *al-Sama:'* boleh menjadi *mudhakkar*.

Ibn Manzu:r (1989) menyatakan bahawa Ibn Saidah dan al-Zajja:j bersepakat bahawa *al-Sama:'* adalah *muzakkar*, hal ini disebabkan mereka mengertikan *al-Sama:'* dengan sesuatu yang tinggi, setiap sesuatu yang tinggi atau berada di atas adalah *al-Sama:'*. namun jika *al-Sama:'* dimaksudkan dengan awan yang ada di langit, maka ia *muannath*.

Dalam hal ini, pengkaji menyimpulkan bahawa perkataan *al-Sama:*’ ini boleh *dimudhakkarkan* dan *dimu’annathkan*, dalam surah *al-Shams* sendiri secara susunan ayatnya, perkataan ‘*al-Sama:*’ ialah *mu’annath* kerana selepas perkataan ‘*al-Sama:*’ terdapat perkataan *wa ma: bana: ha:*.

Perkataan *ha:*’ disini menunjukkan kata ganti orang ketiga untuk feminin dan ini ada kaitannya dengan makna ‘*al-sama:*’ iaitu sesuatu yang menutupi bumi, oleh itu dalam surah *al-Shams* kata *al-Sama:*’ merupakan *muannath*.

#### 4.1.4.3 Al – Arḍ



“*Dan bumi serta penghamparannya. (al-Shams : 9).*”

Perkataan ‘*al-Arḍ*’ di dalam al-Qur’an disebutkan sebanyak 461 kali. Berikut ini senarai kata *al-Arḍ* di dalam al-Quran :

**Jadual 4.10 Perkataan Al – Arḍ Dalam al-Quran ( 461 kali )**

No	Surah	Jumlah Penyebutan	Acusative	Genitif	Nominatif
1	al-Baqaraḥ	24	4	18	2
2	A:li I’ mra:n	13	-	12	1
3	al-Nisa:’	11	-	9	2
4	al-Ma:idaḥ	16	1	15	-
5	al-An’a:m	16	3	13	-
6	al-A’ra:f	21	3	18	-
7	al-Anfa:l	4	-	4	-
8	al-Taubaḥ	7	1	4	2
9	Yu:nus	17	1	15	1
10	Hu:d	11	1	7	3
11	Yu:suf	9	2	7	-
12	al-Ra’d	10	2	7	1
13	Ibra:hi:m	11	3	7	1
14	al-Ḥijr	3	2	1	-
15	al-Naḥl	10	3	7	-
16	al-Isra:’	12	3	8	1

17	Al-Kahfi	8	1	7	-
18	Maryam	4	1	2	1
19	Taha	5	2	3	-
20	Al-Anbiya:'	11	4	7	-
21	Al-Hajj	9	1	7	1
22	Al-Mukminu:n	5	-	3	2
23	Al-Nu:r	6	-	6	-
24	Al-Furqa:n	4	1	3	-
25	Al-Syu'ara	5	-	5	-
26	Al-Naml	11	2	9	-
27	Al-Qaşas	9	1	8	-
28	Al-Ankabu:t	10	4	4	1
29	Al-Ru:m	14	5	8	1
30	Luqma:n	8	1	7	-
31	Al-Sajada't	4	1	3	-
31	Al-Ahza:b	3	2	1	-
32	Saba'	8	1	7	-
33	Fa:ti:r	10	2	8	-
34	Yasin	3	1	-	2
35	Al-Sha:ffa:t	1	-	1	-
36	Şad	5	1	4	-
37	Al-Zumar	12	3	6	3
38	Gha:fir	9	1	8	-
39	Fushilat	4	2	2	-
40	Al-Shu:ra	10	-	10	-
41	Al-Zukhru:f	6	2	4	-
42	Al-Dukha:n	3	1	1	1
43	Al-Ja:tsiya:t	7	2	5	-
44	Al-Ahqa:f	5	2	5	-
45	Muhammad	2	-	2	-
46	Al-Faḥ	3	-	3	-
47	Al-Hu:jarat	2	-	2	-
48	Qaf	4	2	-	2
49	Al-Za:riya:t	3	1	2	-
50	Al-Ṭur	1	1	-	-
51	Al-Najm	2	-	2	-
52	Al-Qamar	1	1	-	-
53	Al-Raḥma:n	3	1	2	-
54	Al-Wa:qia't	1	-	-	1
55	Al-Hadi:d	9	2	7	-
56	Al-Muja:dalat	1	-	1	-
57	Al-Ḥaşhr	2	-	2	-
58	Al-Şa:f	1	-	1	-
59	Al-Jumu'a't	2	-	2	-
60	Al-Muna:fiqu:n	1	-	1	-
61	al-Thagha:bun	3	1	2	-
62	Al-Ṭala:q	1	-	1	-
63	Al-Mulk	3	2	1	-
64	Al-Ḥaqqat	1	-	-	1

65	Al-Ma':arijj	1	-	1	-
66	Nu:h	3	1	2	-
67	Al-Jinn	2	-	2	-
68	Al-Muzammil	2	-	1	1
69	Al-Mursalat	1	1	-	-
70	Al-Naba'	2	1	1	-
71	Al-Na:zi'a:t	1	1	-	-
72	A'basa	1	1	-	-
73	Al-Inshiqaq	1	-	-	1
74	Al-Burj	1	-	1	-
75	Al-Ta:riq	1	-	1	-
76	Al-Gha:shiyat	1	-	1	-
77	Al-Fajr	1	-	-	1
78	Al-Shams	1	-	1	-
79	Al-Zalzalat	2	-	-	2
Jumlah		461	89	337	35

Mengenai perkataan *al-Ard*, al-Anba:ry (1981) mengatakan bahawa ulama bahasa Arab berselisih pendapat tentangnya apakah ia *muannath* atau *mudhakkar*. Ada lima pendapat ulama dalam hal ini.

Pendapat pertama mengatakan bahawa kata *al-Ard* adalah *muannath*. Jika ia diertikan dengan bumi yang di atasnya manusia hidup sekarang ini.

Pendapat kedua mengatakan bahawa ia juga *muannath* jika ia diertikan dengan binatang. Dalam kalangan orang Arab, binatang yang berjalan di depan sekali dalam kelompok para binatang disebut *al-Ard*.

Pendapat ketiga mengatakan bahawa *al-Ard* merupakan *muannath*. Jika ia diertikan dengan gegaran.

Pendapat keempat mengatakan kata *al-Ard* merupakan *muannath* jika ia diertikan dengan selsema dan yang berhubung kait dengan selsema.

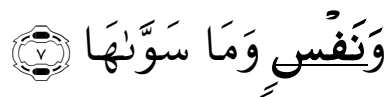
Dan pendapat kelima mengatakan bahawa ia adalah *mudhakkar*, disebabkan tidak ada tanda-tanda *muannath* padanya. Dan juga ia bukan *muannath haqi:qiyy*, oleh itu ia dianggap sebagai *mudhakkar*.

Abu Bakar al-Anbary (1981) mengatakan bahawa dalam surah *al-Shams*, susunan ayat menunjukkan perkataan ‘*Al-Ard*’ adalah *mu’annath* kerana pada akhir ayat ini terdapat *dami:r ha:’* yang menunjukkan kata ganti orang ketiga feminin.

Muhammad Mukram (1984) juga mengatakan bahawa ulama nahu berbeza pendapat mengenai perkataan ‘*Al-Ard*’, ada yang mengatakan bahawa untuk membezakan perkataan ‘*Al-Ard*’ ini apakah ia maskulin atau feminin dilihat dari maksud penggunaannya, jika ia digunakan untuk maksud bumi, maka ia feminin. Jika digunakan untuk maksud selain dari itu seperti selesema, maka ia adalah maskulin

Pengkaji menyimpulkan bahawa dalam surah *al-Shams* perkataan ‘*Al-Ard*’ adalah feminin atau *muannath*. Disebabkan yang dimaksudkan dalam surah *al-Shams* adalah bumi tempat manusia hidup sekarang.

#### 4.1.4.4 Al – Nafs



“ Dan jiwa serta penyempurnaannya (ciptaannya). (*al-Shams* : 7).

Perkataan ‘*al-Nafs*’ disebutkan sebanyak 295 kali di dalam al-Qur’an. Berikut ini senarai kata *al-Nafs* yang ada di dalam al-Quran :

**Jadual 4.11 Perkataan Al – Nafs Dalam Al-Quran ( 295 kali )**

No	Surah	Jumlah Penyebutan	Acusative	Genitif	Nominatif
1	Al-Baqaraṭ	35	15	16	4
2	A:li I’mra:n	21	8	12	1
3	Al-Nisa:’	19	9	9	1
4	Al-Ma:idaṭ	12	4	5	3
5	Al-An’:am	17	7	9	1
6	Al-A’ra:f	13	8	5	-

7	Al-Anfa:l	2	-	2	-
8	Al-Taubať	17	4	10	3
9	Yu:nus	8	1	6	1
10	Hu:d	4	2	1	1
11	Yu:suf	13	1	9	3
12	Al-Ra'd	4	-	4	-
13	Ibra:hi:m	3	2	1	-
14	Al-Nahl	9	2	7	-
15	Al-Isra:'	5	1	4	-
16	Al-Kahfi	6	3	3	-
17	Ťaha	5	1	3	1
18	Al-Anbiya:'	5	-	3	2
19	Al-Mukminu:n	2	2	-	-
20	Al-Nu:r	4	-	3	1
21	Al-Furqa:n	3	1	2	-
22	Al-Syu'ara	1	1	-	-
23	Al-Naml	4	-	2	2
24	Al-Qaşas	3	2	-	1
25	Al-A'nkabu:t	3	1	2	-
25	Al-Ru:m	6	2	4	-
26	Luqma:n	4	-	2	2
27	Al-Sajadať	3	-	1	2
28	Al-Aħza:b	3	1	2	-
29	Saba'	2	1	1	-
30	Fa:řir	3	-	2	1
31	Yasin	2	-	1	1
32	Al-Sha:ffa:t	1	-	1	-
33	Al-Zumar	7	2	4	1
34	Gha:fir	2	1	1	-
35	Fushilat	3	-	2	1
36	Al-Syu:ra	2	1	1	-
37	Al-Zukhru:f	1	-	-	1
38	Al-Ja:tsiya:t	2	-	2	-
39	Muhammad	1	-	1	-
40	Al-Fař	1	-	1	-
41	Al-Ĥujarat	2	1	1	-
42	Qaf	2	-	1	1
43	Al-Za:riya:t	1	-	1	-
44	Al-Najm	2	1	-	1
45	Al-Ĥadi:d	2	1	1	-
46	Al-Muja:dalať	1	-	1	-
47	Al-Hashr	4	1	2	1
48	Al-Şa:f	1	-	1	-
49	Al-Muna:fiqun	1	1	-	-
50	Al-Thagha:bu:n	2	-	2	-
51	Al-Thala:q	2	2	-	-
52	Al-Taħrim	1	1	-	-
53	Al-Muzammil	1	-	1	-

54	Al-Mudatssir	1	-	1	-
55	Al-Qiyamaṭ	2	-	2	-
56	Al-Na:zi'a:t	1	1	-	-
57	Al-Takwi:r	2	-	-	2
58	Al-Infīṭar	3	-	1	11
59	Al-Ṭa:riq	1	-	1	-
60	Al-Fajr	1	-	-	1
61	Al-Shams	1	-	1	-
Jumlah		295	92	151	52

Kebanyakannya perkataan *al-Nafs* ini disebut secara feminin, namun terdapat beberapa tempat yang disebut secara maskulin. Perkataan '*al-Nafs*' jika dilihat dari susunan katanya, ia sama sekali tidak memiliki ciri-ciri *mu'annath* seperti *ta: marbu:taṭ*, *alif maqsu:raṭ*, dan *alif mamdu:daṭ*.

Menurut Ibn Tusturiyy (1983), perkataan ini memang sebenarnya *mu'annath* jika ia bermakna ruh atau jiwa. Namun, jika sekiranya ia bermaksud orang, maka ia adalah *mudhakkar*.

Menurut Abd.Rahman Jalaluddin (1998) bahawa perkataan '*al-Nafs*' dapat *dimudhakkarkan* dan *dimu'annathkan*.

Ibn Manẓu:r (1989) mengatakan bahawa dalam perkataan orang Arab, kata *al-Nafs* sering diertikan dengan dua perkara, pertama jika dikatakan orang itu telah pulang ke akhirat, maknanya jiwanya telah berpisah dengan tubuhnya, disini ia diertikan dengan jiwa.

Kedua jika dikatakan orang itu telah disiksa dengan pedih, maknanya tubuhnya telah dipukul, disini ia diertikan dengan tubuh. Jika ia bermakna jiwa atau ruh maka ia *muannath*, namun jika ia bermakna tubuh seseorang maka ia *mudhakkar*.

Dinukilkan dari Ibn Manẓūr (1989) bahawa Ibn Khalwiyah berkata, kata *al-Nafs* itu diertikan dengan ruh, jika ia diertikan dengan ini maka ia *muannath*. Namun *al-Nafs* juga boleh diertikan dengan darah, saudara, akal, dan diri. Kesemua kata ini merupakan *mudhakkar*.

Oleh itu dalam surah *al-Shams*, perkataan '*nafs*' ini bermaksud jiwa. Tepat sekali di sini ia digunakan untuk feminin atau *mu'annath*. Hal ini juga dapat dipastikan dengan *ḍami:r ha* yang ada padanya, hal ini lebih menguatkan bahawa ia memang *muannath*.

Secara amnya untuk objektif pertama, iaitu mengenal pasti kategori gender dalam surah al-Shams, penulis telah mendapati bahawa terdapat empat kategori gender dalam surah al-Shams. Kategori ini penulis kumpulkan dalam bentuk jadual berikut ini :

**Jadual 4.12 Kategori Gender Dalam Surah Al-Shams**

No	Jumlah Penyebutan	Perkataan	Kategori Gender
1	1	Rasu:l	Mudhakkar Haqi:qiyy
2	1	al-Taqwa:	Mudhakkar Maja:ziyy
3	1	Dhanb	Mudhakkar Maja:ziyy
4	1	al-Qamar	Mudhakkar Maja:ziyy
5	1	al-Naha:r	Mudhakkar Maja:ziyy
6	1	al-Layl	Mudhakkar Maja:ziyy
7	1	Na:qaṭ	Mu'annath Haqi:qiy
8	1	al-Shams	Mu'annath Maja:ziyy
9	1	al-Sama:	Mu'annath Maja:ziyy
10	1	al-Arḍ	Mu'annath Maja:ziyy
11	1	al-Nafs	Mu'annath Maja:ziyy



## 4.2 Analisis Elemen Makna Kata-Kata Gender Yang Tersirat Dalam Surah Al-Shams

Dalam bab ini, pengkaji akan menganalisis makna tersirat penggunaan kata-kata gender yang terdapat dalam surah *al-Shams*. Untuk menganalisis makna leksikologi ini, pengkaji menggunakan lima kamus bahasa Arab yaitu kamus *Al-Ṣiḥḥa:h fi al-Lughat*, kamus *Al-Muḥi:t*, kamus *Ta:ju:l al-‘Arus*, kamus *Lisa:nul ‘Arab* dan kamus *Mukhtar al-Ṣaḥḥa:h* dan untuk menganalisis makna sintaksis, pengkaji merujuk kepada tujuh kitab tafsir yaitu kitab tafsir *Al-Ṭabary*, Tafsir *Ibnu Kathir*, Tafsir *Alu:sy*, Tafsir *Fathul Qadir*, Tafsir *Al-Ra:zy*, Tafsir *Al-Luba:b* dan kitab Tafsir *al-Bagha:wy*.

### 4.2.1 Elemen Makna kata yang termasuk dalam kategori *Mudhakkar* Al-Ḥaqi:qiyy

#### 4.2.1.1 Al – Rasu:l

فَقَالَ لَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ نَاقَةَ اللَّهِ وَسُقْيَاهَا ﴿١٣﴾

“ lalu Rasul Allah (Saleh) berkata kepada mereka: ("Biarkanlah) unta betina Allah dan minumannya". (*al-Shams* : 13).”

Dalam kamus *al-Ṣaḥḥa:h fi al-Lughat*, perkataan ‘*al-Rasu:l*’ bermakna seorang yang diberikan suatu tugas kepadanya (al-Jauhariyy : 1984). Ia juga bermaksud orang yang sefahaman dengan kamu dalam peperangan dan seumpamanya.

Jika ia berbaris *fathat* dan *sukun sin (al-Rasl)*, bermakna sesuatu yang cepat larinya. Fairuz Abadiyy (1979). Perkataan '*al-rasu:l*' dijama'kan menjadi *arsulun*, *rusulun*, dan *rusala:u*.

Dalam kamus Taj al-A'ru:s dikatakan bahawa perkataan *al-rasalu* dengan *difathatkan* huruf *sin* bermaksud kumpulan dari sesuatu. Al-Zubaidiyy (1997).

Ia juga bermakna unta dan sekumpulan kambing. Jika huruf *ra:'* dikasratkan dan huruf *sin* disukunkan iaitu menjadi '*al-rislu*', maka ia bermakna budak. Al-Zubaidy (1997).

Ia juga boleh membawa makna susu, iaitu susu dari unta betina yang gemuk. Jika huruf *ra:'* difathatkan dan huruf *sin* disukunkan iaitu menjadi '*al-raslu*', ia bermakna sesuatu yang mudah berjalan.

Sedangkan '*al-rasu:l*' bermakna *al-risa:lat* iaitu sesuatu yang disampaikan, ia juga bermakna seorang utusan yang selalu menerima berita dari yang mengutusnyanya. Al-Zubaidy (1997).

Sedangkan menurut Ibn manzu:r (1989) dalam kamus *Lisa:n al-Arab*, perkataan '*al-Rasu:l*' bermakna seorang utusan. Perkataan ini juga digunakan untuk satu, dua dan jama'.

Secara amnya, perkataan ini juga bererti *risa:lat* iaitu sesuatu yang disampaikan. Ibn Manzu:r (1989) berkata :

*Al-Akhfa:shyi berkata : dikatakan 'al-Rasul' kerana padanya terdapat sesuatu untuk disampaikan (risalah). Dan al-Zajja:j menambahkan bahawa kata al-Rusul iaitu jama' daripada 'al-Rasu:l' boleh bermakna tunggal, walaupun ia jama'. Disebabkan semua ajaran Anbiya:' adalah sama, dan seluruh Anbiya:' menyampaikan pesan yang sama.*

Dalam konteks surah *al-Shams*, yang dimaksudkan dengan ‘*al-Rasu:l*’ adalah Nabiullah Şa:lih AS, seorang Rasul yang mendapatkan risalah dari Allah SWT dan wajib menyampaikan kepada umatnya iaitu kaum Tsamu:d. Al-Ṭaba:riyy (2001).

Di dalam surah ini dikisahkan bahawa kaum Nabi Şa:lih mendustakan ajaran Nabinya yang memerintahkan kaumnya agar membiarkan seekor unta miliknya untuk minum air dan jangan disembelih, namun ternyata kaumnya mendurhakai amaran ini. Al-Ṭaba:riyy (2001).

Pendurhakaan ini dipimpin oleh seorang lelaki yang disegani dan mempunyai wibawa dalam masyarakat yang bernama Quda:r bin Sa:lif, sehingga seluruh warga kampung sama ada tua, muda, kecil dan dewasa semuanya menyetujui penyembelihan unta ini sehingga Allah SWT menurunkan azab kepada mereka. Al-Bagha:wiyy (2001).

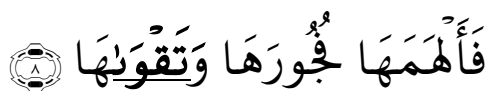
Dalam ini ayat ini, Allah SWT berfirman dengan menggunakan kata “*Rasulullah*” bukannya Şa:lih, hal ini disebabkan bahawa Allah SWT ingin menjelaskan kepada kaum nabi Şa:lih, bahawasanya segala yang diajarkan dan diperintah oleh nabi Şa:lih AS semuanya berasal dari Allah SWT, bukan dari diri nabi Şa:lih AS sendiri. Al-Alu:sy (1970).

Dalam beberapa kitab tafsir yang menjadi rujukan tesis ini, semua ulama’ berpendapat bahawa yang dimaksudkan dengan kata *Rasulullah* dalam firman Allah dalam surah *Al-Shams* ayat ke-13 adalah nabiullah Şa:lih AS.

## 4.2.2 Elemen Makna Kata-Kata Yang Termasuk Dalam Kategori *Mudhakkar*

### *Maja:ziyy*

#### 4.2.2.1 *Al - Taqwa*



“ Maka Allah mengilhamkan kepada jiwa itu (jalan) kefasikan dan ketakwaannya. (*al-Shams* : 8).

Secara leksikologi, perkataan ‘*al-Taqwa*’ berasal dari kata *waqa:*, *yaqi:* yang bermaksud menjaga. Al-Şihħa:h (1988). Dalam kamus *al-Muhi:t*, (1979) ‘*al-taqwa*’ diertikan sebagai mengawasi dan menjaga.

Ia juga bermaksud naungan dan perlindungan dari penyiksaan, Taj al-A’ru:s (1997). Namun begitu, ada yang mengatakan bahawa asal perkataan ‘*Taqwa*’ adalah daripada perkataan ‘*Taqiya:*’, dalam kitab *Al-Şahħa:h* (1984) disebutkan bahawa perkataan ‘*al-Taqwa*’ dengan ‘*al-tuqa*’ adalah sama.

*Ibn Duraid* (1997) berkata :

“*Jika seseorang digelar kepadanya lelaki yang taqwa itu, berarti ia melindungi dirinya dari azab dan maksiat dengan melakukan perbuatan-perbuatan yang salih*”..

Kamus *Lisa:nul ‘Arab* (1989) juga mengertikan perkataan ‘*Al-Taqwa*’ dengan perlindungan dan penjagaan, bahkan penjagaan yang dimaksudkan adalah seperti anjing menjaga tuannya.

Dalam ayat ke-8 surah *al-Shams*, Allah SWT menggandingkan kata '*al-Taqwa*' dengan '*Fujur*'. Menurut pendapat *al-Ṭaba:riyy* (2001) bahwa yang dimaksudkan dengan '*taqwa*' disini adalah kebaikan dan '*fujur*' adalah kejahatan. Menurut riwayat dari A'li R.a bahwa yang dimaksudkan dengan '*taqwa*' adalah ketaatan dan '*fujur*' adalah kemaksiatan.

*Al-Shauwka:niyy* (1994) berkata bahwa yang dimaksudkan dengan '*taqwa*' dalam ayat ini adalah kebaikan dan '*al-fujur*' adalah keburukan. *Muja:hid* pula berkata bahawasanya Allah SWT telah memberitahu kepada manusia tentang mana yang baik dan mana yang buruk, manusialah yang memilih jalan mana yang akan ia tempuhi.

*Al-Ra:zy* (1985) mengatakan bahawa Allah SWT yang telah mengilhamkan ketaatan pada diri seorang muslim dan Allah SWT pula yang telah mengilhamkan kekufuran pada diri seorang kafir, disebabkan berasal daripada perkataan *ilha:m* adalah *alhama* dan makna *alhama* adalah menelan sesuatu, dan sesuatu itu ditelan ketika ia sudah sampai ke tempatnya. Hal ini menunjukkan sesuatu yang sudah menyatu dan tertanam.

Secara amnya, Allah SWT telah menciptakan dua potensi dalam diri seseorang iaitu kejahatan dan kebaikan. Jika seseorang itu mampu mengawal hawa nafsunya, maka potensi kebaikan akan mendominasi dirinya, namun jika sebaliknya, maka potensi kejahatan yang akan mendominasi, namun semuanya dengan qudrat dan ira:dat Allah SWT.

Dalam konteks surah *al-Shams*, kaum Tsamu:d telah dibinasakan oleh Allah SWT disebabkan mereka tidak mampu mengawal potensi kebaikan yang ada pada diri mereka.

#### 4.2.2.2 *Dhanb*

فَكَذَّبُوهُ فَعَقَرُوهَا فَدَمْدَمَ عَلَيْهِم رَبُّهُم بِذَنبِهِمْ فَسَوَّاهَا ﴿١٤﴾

“lalu mereka mendustakannya dan menyembelih unta itu, Maka Tuhan mereka membinasakan mereka disebabkan dosa mereka, lalu Allah menyama-ratakan mereka (dengan tanah). (*al-Shams* : 14).”

Secara leksikologi, perkataan ‘*Dhanb*’ bermakna kesalahan dan dosa. Al-Şiḥḥa:h (1988). Jika ia berbaris *fathaṭ* iaitu ‘*Dhanb*’ bermakna bintang dan jika ia berbaris kasrat iaitu *dhinabun* bermakna sejenis tumbuh-tumbuhan. Al-Muḥi:t (1979).

Dalam kamus *Taj al-A’ru:s* (1997) disebutkan bahawa perkataan ‘*Dhanb*’ bererti dosa dan maksiat. Jika dikatakan seseorang itu berdosa, bermakna ia memiliki sebuah kesalahan.

Secara kontekstual, makna perkataan ‘*Dhanb*’ dalam surah *al-Shams* adalah suatu perbuatan mungkar yang dilakukan oleh sebahagian kaum Tsamu:d, namun akibatnya dirasakan oleh seluruh penduduk kampung. Al-Ṭaba:riyy (2001).

Hal ini disebabkan oleh semua penduduk kampung berdiam diri atas perbuatan tersebut dan ini menandakan mereka bersetuju atas apa yang telah dilakukan oleh sebahagian yang lain. Al-Ṭaba:riyy (2001).

Adapun perbuatan mungkar atau kesalahan yang mereka lakukan adalah mereka tidak mahu taat kepada seruan Nabi Şa:lih AS untuk menyembah Allah SWT dan mereka membunuh unta Nabi Şa:lih AS yang merupakan sebuah mukjizat atas kenabiannya. Al-Alu:siyy (1970).

#### 4.2.2.3 Al - Qamar



“ Dan bulan apabila mengiringinya. (*al-Shams* : 2). ”

Dalam kamus *Lisa:nul 'Arab* (1989) disebutkan bahawa ‘*al-Qamar*’ bermakna putih, orang Arab menyebut langit yang tebal diselimuti awan dengan *aqmaru al-laun* iaitu awan yang berwarna putih sekali. Selain itu, ia juga bermakna terang iaitu dikatakan *lailatul al-Qamra: 'u* bermakna malam yang terang benderang.

Ibn Manẓūr (1989) menukilkan bahawasanya Ibnu Sidah berkata yang dimaksudkan dengan ‘*al-Qamar*’ adalah bulan yang ada di langit dan ia muncul pada malam ketiga hari bulan, dijama‘kan menjadi *al-Aqmaru* dan jika ia muncul pada akhir bulan pada tanggal 26 atau 27 hari bulan, ia disebut dengan *hila:l*. Akan tetapi, jika apabila ia muncul antara 3 hingga 26 hari bulan, ia disebut sebagai *Qumairun* atau *al-Qamar al-Jauhary*.

Dalam surah *al-Shams*, yang dimaksudkan dengan ‘*al-Qamar*’ adalah bulan yang ada di langit dan cahayanya mengikuti cahaya matahari. *Al-Farra’* berkata bahawa cahaya bulan berasal daripada cahaya matahari, oleh itu disebut ayat dengan kata *al-talu:* yang bermaksud mengiringi. Al-Ra:zy (1985).

*Al-Zajjaj* menambah lagi bahawa bulan mengiringi matahari dalam cahaya dan penerangan, ia bermaksud ketika malam bulan purnama cahaya bulan menerangi bumi seperti cahaya matahari di pagi hari. Al-Ra:zy (1985).

#### 4.2.2.4 Al – Naha:r



“ Dan siang apabila menampakkannya. (*al-Shams* : 3).

Secara leksikologi, makna ‘*al-naha:r*’ adalah tempat air mengalir, ada juga yang mengatakan ia adalah air itu sendiri. Ia dijama‘kan menjadi *anha:r*, *nuhr*, *anhur* dan *nuhu:r*. Namun begitu, jika perkataan ‘*al-naha:r*’ adalah bermakna sepanjang hari dan malam, atau sepanjang malam sahaja, ia dijama‘kan dengan *anhurun*, *anhuratun* dan *nuhu:run* serta ada yang berpendapat ia tidak dijama‘kan. Taj al-A’ru:s (1997).

*Al-Azhary* (1997) berkata bahawasanya ‘*al-naha:r*’ adalah cahaya yang dimulai dari terbit fajar hingga terbenamnya matahari atau cahaya yang muncul mulai keluarnya matahari sampai terbenamnya matahari.

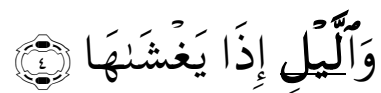
Perkataan ‘*al-naha:r*’ juga diertikan berlawanan dengan malam, ia juga tidak dijama‘kan seperti perkataan *al-‘azab* dan *al-sarab*. ‘*Al-naha:r*’ juga bererti ayam kampung. Al- Şihḥa:h (1988).

Dalam kitab tafsir *al-Luba:b* disebutkan bahawa secara kontekstual makna dari ‘*al-naha:r*’ adalah pagi hari dan kata *jalla:ha:* dalam surah *al-Shams* yang terletak setelah perkataan ‘*al-naha:r*’ bermakna menampakkan, maksudnya ketika waktu pagi hari menampakkan sinarnya. Al-Luba:b (1998).

*Muja:hid* berkata bahawa maksud ayat ke-2 dari surah *al-Shams* dan apabila siang hari mengeluarkan cahaya. *Ibnu Jarir* berkata bahawa yang dimaksudkan dengan *wa al-naha:ri idha: jalla:ha:* adalah dan ketika siang menghampiri malam. Ibn Kathi:r (2000).



#### 4.2.2.5 Al – Layl



“ Dan malam apabila menutupinya. (*al-Shams* : 4).

Perkataan ‘*al-layl*’ merupakan kata tunggal yang menunjukkan erti jama‘, adapun kata tunggalnya adalah *lailaṭ*, seperti perkataan *tamarun* dan *tamraṭ*. Ada sebahagian ahli lughat menjama‘kannya dengan *laya:l*, ia bukan *qiya:siyy*, namun *sima:iyy*. Perkataan ‘*al-layl*’ di dalam kamus *al-Ṣahḥa:h fi al-Lughat* bermakna kegelapan. Al-Ṣiḥḥa:h (1988).

Dalam kamus *al-Muhi:th* dikatakan bahawa ‘*al-layl*’ adalah waktu dari mulai terbenam matahari sampai terbit *fajar ṣa:diq*. Al-Muhi:th (1979).

Ia juga diertikan berlawanan daripada siang hari. Ada yang memberi erti ‘*al-layl*’ sebagai jenis ayam jantan *Hubba:ry* dan *al-naha:r* adalah jenis anak ayam *karawa:n*. Taj al-A’ru:s (1997).

Perkataan ‘*al-layl*’ terdapat pada ayat ke-4 surah *al-Shams*, secara konkritnya, makna ayat adalah “ dan ketika malam menutupinya”. Perkataan “nya” pada akhir ayat ini kembali kepada bumi atau dunia. *Al-Khaffajy* berkata, pada dasarnya perkataan ‘*al-layl*’ di sini bererti kegelapan yang datang disebabkan tidak adanya cahaya. Al-Alu:siyy (1970).

Menurut *al-Thabariy* (2001) perkataan “nya” pada akhir ayat kembali kepada matahari, ia bermaksud ketika malam menutupi matahari hingga terbenam.

*Al-Ra:zy* (1985) berpendapat bahawa *ḍami:r* “nya” kembali kepada matahari, hal ini kerana mulai dari ayat pertama hingga ayat keempat, kesemuanya membicarakan tentang matahari iaitu tentang cahaya yang dihasilkan dari matahari, waktu ketika semua makhluk mulai keluar untuk mencari kehidupan, tentang cahayanya yang dapat menerangi malam hari dan ketika ia terbenam menutupi bumi. Oleh itu *ḍami:r* “nya” di sini kembali kepada matahari.

Hal ini menunjukkan bahawa perkataan ‘*al-layl*’ merupakan *mudhakkar maja:ziyy*, walaupun pada akhir dari ayat ini terdapat *ḍami:r ha:’*, namun ia ditujukan kepada perkataan *al-Shams* dan bukannya kepada perkataan ‘*al-layl*.’

#### 4.2.3 Elemen Makna Kata Yang Termasuk Dalam Kategori *Mu’annath*

##### *Ḥaqi:qiyy*

##### 4.2.3.1 *Na:qat*

فَقَالَ لَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ نَاقَةَ اللَّهِ وَسُقْيَاهَا ﴿١٣﴾

“ *Lalu Rasul Allah (Saleh) berkata kepada mereka: ("Biarkanlah) unta betina Allah dan minumannya. (al-Shams : 13). "*

Perkataan ‘*na:qat*’ secara leksikologinya bererti unta betina, jika dijama‘kan menjadi *na:qun* dengan dihilangkan huruf *ha:’*. *Jauhary* (1984) berkata bahawa asal perkataan ‘*na:qat*’ adalah *fa‘lat* dan ia dijama‘kan menjadi *nu:qun* seperti kata *badanat* menjadi *budunun*, kata *khashbatun* menjadi *khushbun*.

Namun ada juga yang menjama'kan dengan *na:qatun* dengan *alif* dan *ta:'*. Taj al-A'ru:s (1997). *Al-Sagha:niyy* berkata bahawa perkataan '*na:qat*' juga bererti kumpulan bintang di langit yang berbentuk unta. Taj al-A'ru:s (1997).

Dalam kamus *Lisa:nul 'Arab* (1989) disebutkan bahawa perkataan '*na:qat*' bererti unta betina, namun ia dijama'kan dengan *anwuqun*, ini berdasarkan riwayat dari *al-Lahya:ny*. *Al-jamal mu'annaqun* pula bermakna unta yang telah dilatih berjalan dan siap untuk berjalan jauh.

Dalam konteks surah *al-Shams* perkataan '*na:qat*' di sini ertinya unta betina yang Allah SWT ciptakan khusus untuk Nabiullah Şa:lih AS sebagai mukjizat kepadanya. Nabi Şa:lih AS telah memberitahu kepada kaumnya agar membiarkan unta tersebut minum air di sungai pada hari yang berbeza dengan waktu manusia mengambil air. Namun kaumnya tidak mendengar perintah Nabi Şa:lih, bahkan mereka sepakat untuk membunuh unta tersebut. Al-Ṭabariyy (2001).

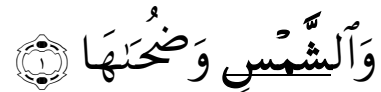
*Al-Ra:zy* (1985) berkata bahawa diida:fat'kan perkataan '*na:qat*' dengan Allah dalam ayat ini bermakna ia merupakan suatu peringatan yang tegas. Sebagaimana dikisahkan bahawa kaum Tsamud telah melakukan pengingkaran terhadap Nabiullah Şa:lih AS, dan tidak mahu menyembah Allah SWT. Oleh itu, jika mereka melakukan lagi kesalahan dengan mengganggu unta Allah ini, maka sesungguhnya azab Allah sangat dekat.

Perkataan '*na:qat*' dalam ayat ini juga menunjukkan bahawasanya ia memang *mu'annath ḥaqi:qiy*, selain dari tanda yang terdapat pada kata itu sendiri iaitu *ta:'* *marbu:taṭ*, *dḥāmī:r ha:'* pada kata *wa suqya:ha:* setelah kata *na:qatallahi* juga menunjukkan bahawasanya '*na:qat*' adalah *mu'annath ḥaqi:qiy*.

#### 4.2.4 Elemen Makna Perkataan-Perkataan Yang Termasuk Dalam Kategori

##### *Mu'annath Maja:ziyy*

##### 4.2.4.1 *Al – Shams*



“ *Demi matahari dan cahayanya di pagi hari. (al-Shams : 1).*”

Secara leksikologi, perkataan ‘*al-Shams*’ berasal dari kata *shamasa* yang bermakna matahari. Jika dikatakan kuda itu bermatahari dengan punggungnya, ia bermakna kuda itu menjemur punggungnya dengan sinar matahari. Namun jika seseorang dikatakan *rajulun shamu:s*, ia bermakna lelaki yang buruk akhlaknya. Al-Şihħa:h (1988).

Dalam kamus *Taj al-A’ru:s* disebutkan bahawa *al-Laits* berkata makna perkataan ‘*al-Shams*’ adalah matahari yang ada di langit yang mengeluarkan cahaya dan beredar mengelilingi paksinya dan ia adalah *mu’annath*. Taj al-A’ru:s (1997).

Ibn Duraid berkata bahawa ‘*Shams*’ juga bermakna sisir rambut yang dipakai oleh perempuan pada masa dahulu. Ada yang mengatakan bahawa ‘*shams*’ bermakna jenis daripada kalung yang digantung di leher dan juga kalung yang dipakai oleh anjing dan ia adalah *mudhakkar*. Al-Şihħa:h (1988).

Ibnu Kalby berkata ‘*shams*’ juga adalah nama daripada berhala pada masa lampau, oleh itu sebahagian orang Arab dahulu digelar dengan ‘*Abdul al-Shams* iaitu orang yang menyembah berhala *Shams*. Taj al-A’ru:s (1997).

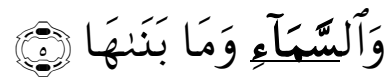
Secara sintaksis makna perkataan ‘*al-Shams*’ dalam ayat ini berkaitan dengan kata selepasnya iaitu *wa duḥa:ha*. Menurut *al-Ra:ziyy* (1985) ulama’ tafsir bersetuju bahawa yang dimaksud dengan ‘*al-Shams*’ adalah matahari namun mereka mempunyai tiga pendapat tentang makna *duḥa*.

*Mujahid* berpendapat ia bermakna cahaya matahari, *Qatadah* berkata ia bermakna siang hari, dan *Muqa:til* berpendapat ia adalah panas matahari. Abu Hutsaim berkata bahawa *duḥa* adalah cahaya matahari di atas muka bumi. *Al-Ra:ziyy* (1985)

*Al-Ra:ziyy* (1985) juga menyebutkan bahawasanya dalam ayat ini Allah SWT bersumpah dengan matahari dan cahaya bagaikan kehidupan bagi manusia, semua kemaslahatan manusia dilakukan pada pagi hari, terlebih lagi di waktu *duḥa*, ketika cahaya matahari mulai menerangi. Berbeza halnya pada waktu malam, manusia tidur bagaikan mayat. Oleh itu Allah SWT lebih mengutamakan waktu *duḥa* dalam surah ini.

Dalam konteks ayat pertama ini, perkataan ‘*al-Shams*’ berfungsi sebagai *mu’annath*, walaupun tidak terdapat sebarang tanda pada katanya, namun pada ayat selepasnya iaitu *wa duḥa:ha:, ḍami:r ha:’* ini menunjukkan bahawa ia adalah *mu’annath maj:aziiyy*. Sebagaimana telah dijelaskan bahawa jika perkataan ‘*al-Shams*’ bermaksud matahari, maka ia adalah *mu’annath*, namun jika ia bermaksud kalung, sisir, atau berhala maka ia adalah *mudhakkar*.

#### 4.2.4.2 Al – Sama:’



“ Dan langit serta pembinaannya. (*al-Shams* : 5). ”

Perkataan *al-sama:’* secara leksikologi bermakna sesuatu yang terletak di atas kita dan ia dapat menaungi kita, maka ia disebut dengan *al-sama:’*. Oleh itu, langit-langit rumah disebut dengan *al-sama:’*. Perkataan ini dijama‘kan dengan *asmiyatun* atau *sama:wa:tun*. Perkataan *al-sama:’* juga bererti hujan. Al-Siḥḥa:h (1988).

Dalam kamus *Lisa:n al-‘Arab* (1989) disebutkan bahawa perkataan ‘*al-sama:’* bermakna sesuatu yang tinggi. Ia juga boleh diertikan sesuatu yang membanggakan dan sesuatu perbuatan yang mulia.

Al-Zajja:j berkata sesuatu yang tinggi itu dikatakan *al-sama:’*. Oleh itu, seperti awan di langit yang melindungi bumi juga disebut dengan *al-sama:’*. Ia juga menambah bahawa *al-sama:’* yang ada di langit itu adalah *mu’annath*, namun jika yang dimaksudkan selain itu maka ia adalah *mudhakkar* seperti atap rumah dan hujan. *Lisa:n al-‘Arab* (1989).

Dalam tafsir *al-Alu:siyy* (1970) disebutkan bahawa perkataan ‘*al-Sama:’* di dalam ayat ini bermakna langit di atas yang menaungi manusia. *Al-Alu:siyy* mengertikan ayat ini dengan dan langit serta yang maha kuasa yang telah menciptakannya.

Al-Thabariyy (2001) mengatakan makna dari ayat ini adalah demi langit dan yang telah menciptakannya. Beliau mengatakan bahawa huruf *ma:* yang terletak selepas ‘*al-sama:*’ bermakna “dengan siapa”, bukan bermakna “dengan apa”. Ini bermakna *ma:* disitu diertikan dengan *ma: mauṣu:lat*.

Qatadah mengatakan bahawa *ma:* yang ada dalam ayat ini dimaksudkan dengan *ma: maṣḍariah* yang ertinya demi langit dan penciptaannya. Ibn Kathi:r (2000).

Zamakhshariyy (1977) berkata bahawa *ma:* dalam ayat tersebut bermaksud *waṣfiyyat*, oleh itu maksud dari ayat tersebut adalah demi langit yang telah diciptakan oleh yang maha agung, maha mulia dan maha besar. Adapun *ḍami:r ha:* yang terletak setelah kata *bana:ha* adalah menunjukkan bahawasanya kata *al-sama:*’ adalah *mu’annath*.

Sebagaimana juga telah dijelaskan pada makna leksikologi bahawa jika *al-sama:*’ dimaksudkan langit maka ia *mu’annath*, namun jika dimaksudkan selain daripada itu seperti atap rumah dan hujan maka ia *mudhakkar*. Oleh itu dalam surah *al-Shams* perkataan *al-sama:*’ ditujukan kepada langit yang melindungi bumi.

#### 4.2.4.3 Al – Arḍ

وَالْأَرْضِ وَمَا طَحَّهَا

“ Dan bumi serta penghamparannya. (*al-Shams* : 6).”

Dalam kamus *Taj al-A’ru:s* (1997) menyebut bahawa erti ‘*Al-Arḍ*’ adalah sesuatu yang di atasnya terdapat manusia atau yang didiami oleh manusia.

*Al-Jauhariyy* berkata bahawa ia adalah kata yang mu'annath, seharusnya diucapkan *al-arḍatu*. Namun begitu, jarang sekali orang menyebutnya demikian sehingga kata *Al-Arḍ* lebih sering diguna pakai.

Perkataan ini dijama'kan dengan *arḍa:tun*. Ada juga yang menjama'kan dengan *aru:ḍun* dan *arḍu:n* dengan *waw* dan *nu:n*. Perkataan ini juga diertikan dengan daging bahagian bawah dari binatang yang hampir mendekati tanah kerana sesuatu yang hampir dekat ke tanah atau bumi disebut dengan membumi.

*Al-Jauhariyy* (1984) juga menyebut bahawa *Al-Arḍ* juga diertikan dengan pelik atau *zuka:mun*, jika ia diertikan dengan pelik ia adalah *mudhakkar* dan bukannya *mu'annath*.

Dinukilkan dari *al-Sagha:niyy* bahawa *Al-Arḍ* diertikan dengan aneh atau pelik. Abu Hanifah berkata, jika dikatakan *ibnu arḍin* itu bererti sejenis rumput kecil yang tidak panjang dan dia boleh dimakan. Ia juga menambah bahawa *Al-Arḍ* bererti sejenis binatang yang kecil berwarna putih yang datang ketika musim gugur. Lisa:n al-'Arab (1989).

Dalam konteks surah *al-Shams*, kata *Al-Arḍ* diertikan sebagai bumi di mana tempat manusia tinggal. Ia dibuktikan dengan kata selepasnya iaitu *wa ma: Ṭaḥa:ha:* yang bermaksud dan yang membentangkannya, atau yang telah menciptakan bumi dan seisinya, atau yang telah membahagikan bumi menjadi barat, timur, utara, dan selatan Al-Ṭabariyy (2001).

Menurut Ali bin Ṭalḥah yang diriwayatkan dari Ibn 'Abba:s bahawasanya yang dimaksudkan dengan *Ṭaḥa:ha:* adalah bumi yang Allah SWT telah bahagikan kepada empat bahagian sepertimana yang telah disebutkan.



Sedangkan menurut pendapat *Mujahid* dan *Qatadah* bahawa yang dimaksudkan dalam ayat ini adalah bumi yang Allah SWT bentangkan. *Al-Jauhary* berkata bahawa pendapat yang kedua ini lebih *sahih* dan ahli *lughah* juga berpendapat seperti ini. Ibn Kathi:r (2000).

*Al-Layts* berkata bahawa kata *ṭāḥa:ha:* adalah sama dengan kata *ḍāḥa:ha:*, huruf *ṭa:* diganti dengan *dal* adalah dibolehkan, kedua-dua kata ini bermakna terbentang luas sedangkan *A'ṭa'* dan *Kalby* mengertikan kata *Ṭāḥa:ha* adalah bumi yang Allah SWT bentangkan di atas air. *Al-Ra:ziyy* (1985).

Dari beberapa makna yang telah disebutkan, jelas menunjukkan bahawa yang dimaksudkan dengan '*Al-Ard*' dalam ayat ke-6 surah *al-Shams* adalah bumi tempat manusia tinggal. Oleh itu *ḍami:r* yang digunakan al-Qur'an untuknya juga "*ha:*", dan ini menunjukkan bahawa bumi dalam konteks ini adalah dalam kategori *mu'annath maja:ziyy*.

#### 4.2.4.4 *Nafs*

وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا

“Dan jiwa serta penyempurnaannya (ciptaannya). (*al-Shams* : 7).

Secara leksikologi, perkataan '*al-nafs*' bermakna ruh, ada yang mengertikan ia dengan darah kerana darah keluar dengan keluarnya ruh, jika dimaksudkan dengan darah maka ia adalah *mu'annath*.

Ia juga boleh membawa bermakna jasad. Ada yang menyebutkan bahawa ia bermakna orang atau insan dan ia juga bermakna mata, jika dimaksudkan dengan mata maka ia *mu'annath*. Al-Ṣiḥḥa:h (1988).

*Ibn al-Anba:ry* (1970) berkata '*al-nafs*' juga dimaksudkan dengan hal yang ghaib, ia juga bermakna inti dari sesuatu atau hakikat dari sesuatu.

*Abu Isha:q* berkata bahawa '*al-nafsu*' menurut orang Arab terbahagi kepada dua iaitu ruh dan jasad. Jika seseorang berkata telah keluar jiwanya itu bermakna ruhnya, namun jika ia berkata si fulan telah membunuh jiwanya ini bermakna ia telah membunuh dirinya. Perkataan ini dijama'kan dengan *anfusun* dan *nufu:sun*. Lisa:n al-'Arab (1989).

Dalam kamus *Lisa:nul 'Arab* disebutkan bahawa '*al-nafsu*' juga bermakna saudara. Hal ini berdasarkan firman Allah SWT yang bermaksud : *jika seseorang di antara kalian masuk ke rumah yang lain, maka beri salamlah kepada saudara (anfusikum) kalian*. Lisa:n al-'Arab (1989).

*Ibn 'Abbas Ra:'* berkata bahawa pada diri manusia terdapat dua jiwa iaitu akal yang dapat membezakan baik dan buruk dan ruh yang bersemayam dalam jasadnya. Lisa:n al-'Arab (1989).

Jika seseorang itu tidur, Allah SWT mengikat jiwa akal, tapi tidak jiwa ruhnya. Jiwa ruh hanya akan terikat ketika seseorang itu telah meninggal dunia. Lisa:n al-'Arab (1989).

*Abu Bakr al-Anba:riyy* (1981) iaitu seorang pakar bahasa Arab berkata bahawa perbezaan antara jiwa akal dan jiwa ruh adalah jiwa ruh *mudhakkar*, sedangkan jiwa akal adalah *mu'annath*.

Dalam konteks ayat ke-6 surah *al-Shams*, kata '*al-nafs*' diertikan dengan jasad yang Allah SWT telah sempurnakan kejadiannya atau penciptaannya, Allah SWT sempurnakan semua anggota tubuhnya.

Sebahagian ulama' mengatakan bahawa '*nafs*' di sini ditujukan kepada Nabiullah Adam AS, namun sebahagian mengatakan kepada manusia seluruhnya. Oleh itu, perkataan '*nafs*' di sini adalah *nakirat* bukannya *ma'rifat*. A'tha' mengatakan bahawa yang dimaksudkan dengan '*nafs*' di sini adalah seluruh jin dan manusia. Al-Alusiyy (1970).

*Al-Ra:zy* (1985) berkata bahawa yang dimaksudkan dengan '*nafs*' dalam ayat ini adalah jasad dan *fasawwa:ha:* maknanya adalah Allah SWT telah menyempurnakan jasad manusia dengan seluruh anggota tubuhnya dan panca indera, Allah SWT juga telah memberikan manusia kekuatan fikiran dan perasaan.

Kenapa Allah SWT menakirahkan perkataan '*nafs*'? Dalam hal ini, terdapat dua pendapat ulama', pertama yang mengatakan bahawa '*nafs*' di sini bermakna umum namun khusus, maksudnya bahawa seluruh manusia termasuk di dalamnya, namun tujuan dari ayat ini adalah para Nabi kerana mereka orang-orang pilihan, dan di antara para Nabi hanya satu orang yang dimaksudkan oleh ayat ini, iaitu Nabi yang menjadi ketua para Nabi. Al-Ra:ziyy (1985).

Al-Ra:ziyy (1985) dalam tafsirnya tidak menyebutkan siapa yang dimaksudkan dengan ketua para Nabi tersebut, namun di dalam kitab tafsir yang lain penulis menemukan bahawa yang dimaksudkan adalah Nabiullah Adam AS.

Kedua, pendapat yang mengatakan bahawa '*nafs*' dimaksudkan dengan semua manusia yang ada yang telah Allah SWT sempurnakan kejadiannya. Walaupun ada sebahagian yang tidak sempurna, hal ini merupakan rahsia Allah SWT. Al-Ra:zy (1985).

### 4.3 Analisis I'ra:b Gender Yang Terdapat Dalam Surah *al-Shams*

Dalam bab ini pengkaji akan menganalisis kata-kata gender yang terdapat dalam surah *Al-Shams* dari sudut *i'ra:b*. Adapun yang dimaksudkan dengan *i'ra:b* di sini adalah perubahan baris akhir suatu kata kerana adanya 'a:mil (agen) yang mempengaruhinya. Muhammad 'Ali al-'Abbas (1996).

Untuk menganalisis *i'ra:b* ini pengkaji telahpun memilih beberapa kitab yang muktabar untuk dijadikan pedoman dalam menganalisis. Antara kitab ini adalah kitab *I'ra:b al-Qur'an al-Kari:m wa Baya:nuhu*, kita:b *al-I'rab al-Mufaṣṣal likita:billahi al-Murattal*, Kitab *I'rabul Qur'anil Karim*, Kitab *I'rab al-Qur'anil al-'Adhim*.

#### 4.3.1 Analisis I'rab Perkataan Yang Termasuk Dalam Kategori

##### *Mudhakkar Al-Ḥaqi:qiyy*

##### 4.3.1.1 *Al – Rasu:l*

فَقَالَ لَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ نَاقَةَ اللَّهِ وَسُقْيَهَا

“ *Lalu Rasul Allah (Saleh) berkata kepada mereka: ("Biarkanlah) unta betina Allah dan minumannya. (al-Shams : 13)*”.

Muhyiddi:n al-Darwi:sh (1999) berpendapat bahawa perkataan '*al-Rasu:l*' dalam surah *al-Shams* berfungsi sebagai *fa:'il* (subjek) (Muhyiddin al-Darwish : 332). Adapun *fi'ilnya* (kata kerja) adalah *fa qa:la*. Huruf *fa:'* berfungsi sebagai '*aṭaf* (kata sambung) dan *qa:la* merupakan *fi'il ma:ḍi* (kata kerja lampau ) *mabniyy* (yang terbina) '*ala* (daripada) *al-fathat* (baris atas). Sedangkan kata Allah berfungsi sebagai *muḍa:f ilaihi* yang *muḍafnya* juga '*al-Rasul*'.

Hal ini ditegaskan oleh Bahjat Abdul Wahid (1976) bahawa perkataan ‘*al-Rasul*’ dalam ayat ini berfungsi sebagai *fa:‘il*.

Namun ia berbeza pendapat dengan Muhyiddi:n pada huruf *fa:’*, ia mengatakan bahawa *fa:’* disini berfungsi sebagai *jawab* daripada *iza:* pada ayat sebelumnya. Bahjat Abdul Wahid (1976).

*Fi‘il qa:la* menurut Bahjat (1976) juga *fi‘il ma:di mabniyy ‘ala al-fathat*. Kemudian *la:’* berfungsi sebagai huruf *jar* dan perkataan *hum* sebagai *dhami:r* (kata ganti) *ghaib* (orang ketiga jama’) dan juga berfungsi sekaligus sebagai *majru:r* (berbaris kasrat). Perkataan ‘*Rasul*’ sebagai *fa‘il* dari *fi‘il qa:la*, ia juga sebagai *muḍa:f* dan kata Allah merupakan lafaz *jala:lat majru:r*, dan tanda majru:rnya terdapat pada akhir kata iaitu kasrat (baris bawah).

Menurut Maḥmu:d Sulaima:n Ya:qu:t (1987) perkataan ‘*al-Rasu:l*’ juga berfungsi sebagai *fa:‘il*, yang *fi‘ilnya* adalah *qa:la*. Beliau berkata :

*Huruf fa:’* adalah ‘*aṭifah* (penyambung perkataan) dan *qa:la* adalah *fi‘il ma:di mabniyy ‘ala fathat*. Kata *lahum*, Huruf *la:’* merupakan huruf *jar mabniyy ‘ala fathat* dan kata *hum* adalah *dḥāmī:r* (kata ganti orang) *muttaṣil* (yang bersambung) *mabniyy ‘ala sukun* (berbaris mati), secara bersamaan mereka adalah *jar* dan *majru:r*. Perkataan selepasnya iaitu ‘*al-Rasul*’ adalah *fa:‘il marfu’* (berbaris *ḍammāt*), ‘alamat (tanda) *marfu’nya* adalah *ḍammāt* yang nyata di akhir katanya. Sedangkan kata Allah adalah lafaz *Jala:lat* dan *muḍa:f* ilaih *majru:r*, dan tanda *majru:rnya* adalah *kasrat* yang nyata di akhir katanya.

Setelah melihat beberapa pendapat ulama’ bahasa Arab di atas, pengkaji berpendapat bahawa perkataan ‘*al-Rasu:l*’ sememangnya berfungsi sebagai *fa:‘il* dan tiada sebarang petunjuk yang lain yang menunjukkan bahawa perkataan ‘*al-Rasu:l*’ berfungsi selain sebagai *fa:‘il*.

## 4.3.2 Elemen I'rab Kata-Kata Yang Termasuk Dalam Kategori

### *Mudhakkar Maja:ziyy*

#### 4.3.2.1 *Al - Taqwa*

فَأَلِّمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا ﴿٨﴾

“ Maka Allah mengilhamkan kepada jiwa itu (jalan) kefasikan dan ketakwaannya. (*al-Shams* : 8).”

Menurut Mahmud Sulaiman Ya:qut (1987) perkataan ‘*al-Taqwa*’ ini berfungsi sebagai *ma’tu:f* (yang disambungkan) dari kata sebelumnya iaitu *fuju:r*. Secara keseluruhan i’rabnya adalah : *wataqwa:ha*, *wa* merupakan huruf ‘*ataf* (penyambung) dan ia *mabniy ‘ala fathat*. Perkataan ‘*al-Taqwa*’ berfungsi sebagai *isim ma’tu:f* kepada *fuju:r* dan ia adalah *man’su:b*.

Hal ini disebabkan oleh perkataan *fuju:r* berfungsi sebagai *maf’u:l* (objek) kedua bagi kata *alhama*. Sedangkan *maf’u:l* (objek) yang pertama adalah perkataan ‘*nafs*’.

Oleh kerana ‘*al-taqwa*’ merupakan *isim ma’tu:f*, maka kedudukannya dalam kalimah mengikuti ‘*atafnya* iaitu *fuju:r* yang berfungsi sebagai objek kedua.

Perkataan ‘*al-taqwa*’ juga berfungsi sebagai *mudaf* dan huruf *ha:* selepasnya berfungsi sebagai *dami:r muttasil mabniyy ‘ala sukun* yang juga berfungsi sebagai *mudaf ilaihi*. Mahmud Sulaiman Ya:qut (1987).

Bahjat Abdul Wahid (1976) mengatakan bahawa perkataan ‘*al-Taqwa*’ juga dii’ra:bkan sebagai *maf’u:l* kedua sebagaimana kata *fuju:r* kerana ia berada dalam ayat yang sama. Namun, ia menambah lagi bahawa tanda perkataan ‘*al-taqwa*’ sebagai *mansu:b* adalah *fathat* yang *muqaddarat* (tersembunyi) ‘*ala alif al-maqsu:rat* kerana huruf akhir pada perkataan ‘*taqwa*’ adalah *alif maqsu:rat*.

Pengkaji berpendapat bahawa perkataan ‘*al-taqwa*’ dalam ayat ini berfungsi sebagai *maf’u:l* (objek) kedua. Hal ini kerana fungsi i’ra:b dari kedua ayat ini adalah sejajar dan juga *dila:lat* (makna) ayat secara keseluruhan juga menunjukkan bahawa perkataan ‘*al-taqwa*’ dan *fuju:r* saling berkaitan makna iaitu kebaikan dan kejahatan. Jika seandainya kedua-dua perkataan ini secara makna dan i’ra:b tidak sama kedudukannya, maka maksud dari ayat tersebut tidak sempurna.

#### 4.3.2.2 *Dhanb*

فَكَذَّبُوهُ فَعَقَرُوهَا فَدَمْدَمَ عَلَيْهِم رَبُّهُم بِذَنبِهِمْ فَسَوَّاهَا ﴿١٤﴾

“Lalu mereka mendustakannya dan menyembelih unta itu, Maka Tuhan mereka membinasakan mereka disebabkan dosa mereka, lalu Allah menyamaratakan mereka (dengan tanah). (*Ash- Shams : 14*).

Dalam surah *al-Shams*, perkataan ‘*Dhanb*’ berfungsi sebagai *majru:r*. Ia juga sebagai pelengkap kepada *fi’il damdama*. Adapun huruf *ba:’* pada awal katanya berfungsi sebagai *ba:’ al-sababiah* iaitu *ba:’* yang bermaksud sebab.

Secara amnya, perkataan ini bererti kerana sebab daripada dosa atau kesalahan mereka. Huruf *ba:*' ini juga berfungsi sebagai huruf *jar mabniy 'ala kasrat*. Muhyidin al-Darwish (1999).

Sedangkan perkataan '*Dhanb*' berfungsi sebagai *majru:r*. Adapun tanda daripada *majru:r*nya adalah *kasrat* yang nyata pada akhir katanya. Sedangkan perkataan *him* yang terletak selepas perkataan '*Dhanb*' adalah *mudaf ilaih* dari '*Dhanb*'. Ia juga *dami:r ghaib* yang *majru:r mabniyy 'ala sukun*. Muhyiddin al-Darwish (1999).

Hal yang sama juga dinyatakan oleh pengarang kitab *I'ra:b al-Mufaṣṣal li Kitabi Allahi al-Mufaṣṣal* yang menyatakan bahawa perkataan '*Dhanb*' merupakan *majru:r* dan perkataan ini berkait rapat dengan perkataan *fa damdama*. Bahjat Abdul Wahid (1976).

Hal ini kerana erti *fa damdama* adalah membinasakan, kenapa Allah SWT membinasakan kaum Nabi Ṣa:lih? Hal ini adalah disebabkan oleh dosa yang mereka lakukan (*bi dhanbihim*).

Adapun dosa mereka adalah dengan membunuh unta Nabi Ṣa:lih kemudian mereka membahagi-bahagikan dagingnya kepada penduduk kampung untuk memakannya, padahal sebelumnya Nabi Ṣa:lih telah memperingatkan mereka untuk tidak melakukan hal itu. Muhyiddi:n al-Darwish (1999).

Maḥmu:d Sulaima:n Ya:qu:t (1987) juga mengatakan hal yang sama tentang perkataan '*Dhanb*' ini. Menurutnya, ia merupakan *majru:r*.

Secara jelasnya ia mengatakan bahawa i 'ra:b kata *bi dhanbihim* adalah :

*Bi* merupakan huruf *jar mabni 'ala kasrat*. *Dhanb* merupakan *majru:r* dengan *kasrat* di akhirnya, ia juga menjadi *mudaf*. *Him* merupakan *dhami:r muttasil mabniyy 'ala sukun* yang berfungsi sebagai *mudaf ilaih* (Mahmud Sulaiman Ya:qut : 5110).



#### 4.3.2.3 Al-Qamar



“ Dan bulan apabila mengiringinya. (*al-Shams* : 2). ”

Secara amnya, ‘*qamar*’ yang bererti bulan dalam ayat ini berfungsi sebagai *muqassam bih* (sesuatu yang disumpah) (Bahjat Abd Wahid : 445). Huruf *waw* pada awal mula ayat ini menunjukkan bahawa ayat ini merupakan ‘*aṭaf*’ (sambungan) dari ayat yang pertama.

Oleh itu, beberapa perkataan dalam ayat ini yang *i’ra:bnya* sama dengan ayat sebelumnya, iaitu sama *i’ra:bnya* dengan ayat *al-Shams*. Bahjat Abdul Wahid (1976).

Adapun huruf *waw* adalah *huruf* (partikel) *qasam* (sumpah) yang *mabniy ‘ala kasrat* dan ia juga huruf *jar*. Adapun ‘*qamar*’ adalah *muqassam bih majru:r*. Tanda dari pada *majru:rnya* adalah baris *kasrat* di akhir katanya. Bahjat Abdul Wahid (1976).

Seterusnya Bahjat Abd Wahid berpendapat bahawa sebenarnya terdapat *fi’il* (kata kerja) yang tersembunyi sebelum perkataan ‘*al-Qamar*’ iaitu *aqsimu* (saya bersumpah), namun perkataan ini digantikan dengan huruf *waw*. Bahjat Abdul Wahid (1976).

Menurut Mahmud Sulaiman Ya:qut (1987) perkataan ‘*al-Qamar*’ berfungsi sebagai *ma’ṭuf* (sambungan) dan huruf *waw* adalah huruf ‘*aṭaf*’ yang *mabniy ‘ala fathaṭ*. Hal ini kerana ayat yang sebelumnya juga mempunyai struktur ayat yang sama dan kedua-dua ayat ini juga sama-sama membicarakan tentang kebesaran Allah SWT.

Oleh itu *i’ra:b* daripada perkataan *al-Shams* dan ‘*al-Qamar*’ adalah sama dan kedua-duanya berfungsi sebagai *muqassam bih* yang *majru:r* dengan baris *kasrat* di akhir katanya..

#### 4.3.2.4 Al – Naha:r

وَالنَّهَارِ إِذَا جَلَدَهَا ﴿٣﴾

“ Dan siang apabila menampakkannya. (al-Shams : 3). ”

Dalam surah *al-Shams* perkataan ‘*al-Naha:r*’ dii‘ra:bkan sama dengan perkataan *al-Shams*, *al-Qamar*, *al-layl*, *al-Sama:’*, *Al-Ardh* dan *Nafs*. Kesemua perkataan ini merupakan *muqassam bih* yang majru:r dengan kasraṭ yang nyata pada akhir katanya. Adapun huruf *waw* pada awal katanya adalah huruf *jar* dan huruf *qasam* yang *mabniy* ‘*ala al-fathaṭ* . Maḥmu:d Sulaima:n Ya:qu:t (1987).

Oleh itu, dalam hal ini pengkaji tidak menjelaskan lagi tentang *i’ra:b* dari perkataan *al-layl*, *al-Shams*, *al-Sama:’*, *Al-Ardh* dan *Nafs* kerana terdapat persamaan fungsi pada semua perkataan ini di dalam surah *al-Shams*. Hal ini juga dijelaskan oleh Muhyiddin al-Darwish (1999), Bahjat Abdul Wahid (1976) dan Mahmud Sulaiman Ya:qut (1987).

### 4.3.3 Elemen I’rab Kata Yang Termasuk Dalam Kategori *Mu’annath*

#### *Ḥaqi:qiyy*

##### 4.3.3.1 *Na:qaṭ*

فَقَالَ لَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ نَاقَةَ اللَّهِ وَسُقْيَاهَا ﴿١٣﴾

“ Lalu Rasul Allah (Saleh) berkata kepada mereka: ("Biarkanlah) unta betina Allah dan minumannya. (al-Shams : 13)".

Perkataan *na:qat* dalam surah *al-Shams* bermakna unta betina dan ia termasuk ke dalam kategori *mu'annath haqi:qiyy* kerana terdapat tanda-tanda *mu'annath* yang jelas padanya iaitu *ta: marbu:taṭ* (telah dijelaskan pada pembahasan objektif pertama dalam kajian ini). Adapun secara fungsinya di dalam ayat atau i'ra:b, perkataan ini berfungsi sebagai *maf'u:l bih* atau objek. Muhyiddin al-Darwish (1999).

Sebagai *maf'u:l bih* ia tentunya mempunyai *fi'il* (kata kerja). Namun kata kerja untuk perkataan *na:qat* ini disembunyikan (*muḍmar*). Para ulama menyatakan bahawa *fi'ilnya* adalah *iḥzaru* yang bermakna biarkan atau tinggalkan. Bahjat Abd Wahid (1976).

Perkataan ini ditujukan kepada kaum nabi Ṣa:lih agar membiarkan unta nabi Ṣa:lih meminum air dan jangan mengganggunya apatah lagi membunuhnya (hal ini telah dijelaskan pada objektif kedua kajian ini).

Namun kaum nabi Ṣa:lih mengingkari perintah Nabi mereka. Bahjat Abdul Wahid menyatakan bahawa *na:qat* merupakan *maf'u:l bih manṣu:b* (berbaris fathat), dengan tanda *manṣu:bnya* adalah baris fathat pada akhir katanya. Bahjat Abd Wahid (1976).

Ia juga sebagai *muḍa:f* kepada perkataan selepasnya iaitu kata Allah. Kata Allah merupakan *muḍa:f ilaih* untuk perkataan *na:qat* dan ia *majru:r* (berbaris kasrat) dengan tanda *majru:rnya* adalah baris *kasrat* yang nyata di akhir kata. Bahjat Abd Wahid (1976).

Mahmu:d Sulaiman Ya:qut (1987) juga menjelaskan bahawa perkataan *na:qat* merupakan *maf'ul bih* dengan *fi'il* yang *mahzuf* (dihilangkan). Adapun *fi'ilnya* mengandungi kata-kata peringatan iaitu *iḥzaru:* yang bermakna tinggalkanlah atau biarkanlah unta Allah itu. Hal ini sama sebagaimana yang dinyatakan oleh Bahjat Abd Wahid.

Secara amnya untuk objektif ketiga iaitu mengenal pasti elemen I'ra:b kata gender dalam surah al-Shams, penulis telah mendapati bahawa terdapat beberapa kategori I'rab yang penulis tabulasikan dalam jadual berikut ini. Iaitu :

**Jadual 4.13 Kategori I'ra:b Kata Gender Dalam Surah Al-Shams**

No	Jumlah Penyebutan	Perkataan	Kategori I'ra:b
1	1	Rasu:l	Fa:‘il (subjek) dan <i>muda:f</i>
2	1	al-Taqwa:	Muda:f dan maf‘u:l
3	1	Dhanb	Majru:r
4	1	al-Qamar	Muqassam bih
5	1	al-Naha:r	Muqassam bih
6	1	al-Layl	Muqassam bih
7	1	Na:qaṭ	Maf‘u:l bih
8	1	al-Shams	Muqassam bih
9	1	al-Sama:	Muqassam bih
10	1	al-Arḍ	Muqassam bih
11	1	al-Nafs	Muqassam bih

#### 4.4 Penutup

Secara amnya dari beberapa jenis pembahagian maskulin dan feminin, pengkaji telah menemui empat pembahagian maskulin dan feminin yang terdapat dalam surah al-Shams iaitu *mudhakkar haqi:qiyy*, *mudhakkar maja:ziyy*, *mu'annath haqi:qiyy* dan *mu'annath maja:ziyy*. Kesemua pembahagian ini merupakan pembahagian dari sudut jantina. Berdasarkan kajian pengkaji ditemui bahawa makna kata-kata yang termasuk dalam kategori di atas adalah mengikuti kedudukannya dalam ayat, begitu juga dengan I'rabnya.

## BAB 5

### KESIMPULAN KAJIAN DAN CADANGAN

#### 5.0 Pengenalan

Bab terakhir ini menerangkan kesimpulan kajian dan cadangan-cadangan yang perlu dilakukan oleh penulis-penulis pada masa yang akan datang.

#### 5.1 Kesimpulan Kajian

Penulis telah melakukan proses penyelidikan yang panjang tentang analisis gender yang terdapat dalam surah *al-Shams* dengan menggunakan metodologi kajian analisis kandungan (*content analysis*). Kesimpulan dari kajian tersebut penulis membahagikan kepada tiga bahagian iaitu mengikut susunan objektif kajian, seperti huraian berikut :

1. Bagi menjawab objektif pertama, Penulis telah menemui bahawa terdapat empat pembahagian kategori gender yang ada dalam surah *al-Shams* iaitu *mudhakkar haqi:qiyy*, *mudhakkar maja:ziyy*, *mu'annath haqi:qiyy* dan *mu'annath maja:ziyy*. Kesemua pembahagian ini merupakan pembahagian dari sudut jantina. Adapun kata yang termasuk dalam kategori *mudhakkar haqi:qiyy* adalah *al-Rasu:l*. Untuk kata ini sebahagian ulama bahasa Arab mengatakan bahawa perkataan *al-rasu:l* boleh menjadi *mudhakkar* dan *muannath* terpulang kepada konteks kalam. Hal ini disebabkan kata *al-Rasu:l* mempunyai dua makna, pertama adalah seorang utusan dan ini adalah *mudhakkar*. Yang kedua ia bermakna risalah dan risalah merupakan *muannath*.

Namun dalam surah *al-Shams* perkataan '*Rasu:l*' merupakan *mudhakkar ḥaqi:qiyy*, disebabkan terdapat padanya daripada tanda-tanda *mudhakkar ḥaqi:qiyy* sebagaimana yang telah disebutkan dan yang dimaksudkan dengan *al-Rasu:l* dalam surah ini adalah seorang utusan yang membawa risalah Allah SWT. Oleh itu ia dikategorikan dalam *mudhakkar ḥaqi:qiyy*.

Adapun Kata yang termasuk dalam kategori *mudhakkar maja:ziyy* adalah *Dhanb*, *al-Qamar*, *al-Naha:r*, dan *al-Layl*. Untuk kata *Dhanb*, Ibn Manẓur mengatakan bahawa kata ini mempunyai makna dosa, kesalahan dan kesilapan. Jika ia dibariskan dengan *fathāṭ* menjadi *dhanab* maka ia bermakna kumpulan bintang di langit yang seperti bentuk unta, dan ia juga bermakna pengikut seseorang. Kesemua makna ini datang dari kata yang satu iaitu *Dhanb* dan *Dhanab*, dan kedua kata ini merupakan *mudhakkar maja:ziyy*. Dari sudut maknanya pun kata ini tidak menunjukkan kepada feminin, ia berdiri sendiri. Oleh itu pengkaji menggolongkan perkataan '*Dhanb*' ke dalam maskulin atau *mudhakkar maja:ziyy*.

Kemudian untuk kata *al-Qamar*, Ibn Manẓur (1989) mengatakan bahawa jika seandainya kata *al-Qamar* ini dikembalikan kepada asalnya iaitu *al-Qumraṭ*, yang bermakna putih, maka ia akan menjadi feminin. Namun jika dimaksudkan dengan kata *al-Qamar* yang bermakna bulan di langit iaitu bulan yang nampak pada malam ketiga sampai malam ke dua puluh tujuh hari bulan maka ia tetap menjadi maskulin. Adapun yang dimaksudkan dalam surah *al-Shams* adalah *al-Qamar* iaitu bulan di langit, oleh itu, pengkaji menyimpulkan bahawa perkataan '*al-Qamar*' merupakan maskulin, akan tetapi jika maknanya selain dari bulan, maka ia dibolehkan feminin dalam ayat.

Kemudian untuk kata *al-Naha:r*, Ibn Manzu:r (1989) mengatakan bahawa *al-Naha:r* sering dimaksudkan dengan *al-ṣaba:h* iaitu pagi hari, oleh itu di banyak tempat kata ini selalu dianggap maskulin. Oleh itu, pengkaji menyimpulkan bahawa kata '*al-Naha:r*' yang terdapat pada surah *al-Shams* merupakan *muzakkar maja:ziyy*, namun jika sekiranya penggunaannya untuk makna selain daripada hari atau siang hari maka ia boleh difemininkan.

Kemudian kata *al-Layl*, Ibn Manzu:r (1989) mengatakan bahawa dalam surah *al-Shams* ini disebutkan kata *al-Layl* dengan makna keseluruhan malam, jika makna kata *al-Layl* disini untuk sebahagian malam, maka akan digunapakai kata *al-Lailat*. Oleh itu kita harus melihat konteks ayat, jika yang disebutkan kata *al-Layl* maka ia bermaksud seluruh malam mulai dari magrib hingga fajar ini bermakna kata *al-Layl* adalah *Mudhakkar Maja:ziyy*, namun jika kata *al-Lailat* yang disebutkan maka ia bermaksud sebahagian malam oleh itu ia termasuk dalam feminin atau *muannath*.

Adapun kata-kata yang termasuk dalam kategori *mu'annath haqi:qiyy* adalah *na:qat*. Untuk kata *Na:qat*, Ibn Kathi:r (2000) mengatakan bahawa yang dimaksudkan dengan *naqat* dalam ayat ini adalah unta betina kepunyaan Allah SWT yang dijaga oleh Nabiullah Saleh AS. Semua ulama sepakat bahawa yang dimaksudkan dalam ayat ini adalah unta betina dan bukan yang selainnya. Oleh itu pengkaji menyimpulkan bahawa dalam surah *al-Shams* kata '*Na:qat*' termasuk dalam kelompok *mu'annath haqi:qiyy*.

Kemudian kata-kata yang termasuk dalam kategori *mu'annath maja:ziyy* adalah *al-Shams'*, *al-Sama:'*, *al-Ard*, dan *nafs*.

Untuk kata *al-Shams'*, Al-Anba:ry (1970) mengatakan *al-Shams* adalah *muannath*, dan semua kata nama yang lahir daripada *al-Shams* adalah *muannath*. Namun jika Sekiranya perkataan '*al-Shams*' bermaksud permata atau barang kemas, maka ia adalah maskulin atau *mudhakkar*. Oleh itu, pengkaji berpendapat bahawa perkataan '*al-Shams*' boleh digunakan untuk kedua-duanya iaitu maskulin dan feminin. Namun dalam konteks surah *al-Shams* ia merupakan feminin atau *muannath*.

Kemudian kata *al-Sama:'*, Jika dilihat dari struktur katanya dalam surah *al-Shams*, perkataan *al-sama:'* menunjukkan kepada maskulin, kerana tidak ada satu pun tanda atau alamat feminin padanya. Ibn Manzu:r (1989) menyatakan bahawa Ibn Saidah dan al-Zajja:j bersepakat bahawa *al-Sama:'* adalah *muzakkar*, hal ini disebabkan mereka mengertikan *al-Sama:'* dengan sesuatu yang tinggi, setiap sesuatu yang tinggi atau berada di atas adalah *al-Sama:'*. namun jika *al-Sama:'* dimaksudkan dengan awan yang ada di langit, maka ia *muannath*.

Untuk kata *al-Ard*, Mengenai perkataan *al-Ard*, al-Anba:ry (1981) mengatakan bahawa ulama bahasa Arab berselisih pendapat tentangnya apakah ia *muannath* atau *mudhakkar*. Pengkaji menyimpulkan bahawa dalam surah *al-Shams* perkataan '*Al-Ard*' adalah feminin atau *muannath*. Disebabkan yang dimaksudkan dalam surah *al-Shams* adalah bumi tempat manusia hidup sekarang.



Kemudian kata *al-Nafs*, Menurut Ibn Tusturiyy (1983), perkataan ini memang sebenarnya *mu'annath* jika ia bermakna ruh atau jiwa. Namun, jika sekiranya ia bermaksud orang, maka ia adalah *mudhakkar*. Oleh itu dalam surah *al-Shams*, perkataan '*nafs*' ini bermaksud jiwa. Tepat sekali di sini ia digunakan untuk feminin atau *mu'annath*. Hal ini juga dapat dipastikan dengan *ḍami:r ha* yang ada padanya, hal ini lebih menguatkan bahawa ia memang *muannath*.

2. Bagi objektif kedua, Penulis mendapati bahawa secara amnya, terdapat perbezaan antara makna dari segi leksikologi dan makna dari segi sintaksis bagi gender dalam surah *al-Shams*, namun perbezaan ini hanya sedikit sekali. Ada beberapa kata dalam surah *al-Shams* yang memiliki makna mengikut konteksnya, seperti kata *al-nafs*, ia boleh diertikan jasad dan ruh. Jika ia bererti jasad maka ia *muannath* atau feminin, namun jika ia bererti ruh maka ia *mudzakkar* atau maskulin. Dan di dalam surah *al-Shams* ia bererti jasad.

Adapun makna kata-kata yang termasuk ke dalam golongan *mudhakkar ḥaqi:qyy* adalah : yang pertama kata *Rasu:l*, dalam surah ini ayat ini, Allah SWT berfirman dengan menggunakan kata "*Rasulullah*" bukannya *Ṣa:lih*, hal ini disebabkan bahawa Allah SWT ingin menjelaskan kepada kaum nabi *Ṣa:lih*, bahawasanya segala yang diajarkan dan diperintah oleh nabi *Ṣa:lih* AS semuanya berasal dari Allah SWT, bukan dari diri nabi *Ṣa:lih* AS sendiri. Al-Alu:sy (1970).

Makna kata yang termasuk dalam kategori *mudhakkar maja:ziyy* : yang pertama kata Secara kontekstual, makna perkataan ‘*Dhanb*’ dalam surah *al-Shams* adalah suatu perbuatan mungkar yang dilakukan oleh sebahagian kaum Tsamu:d, namun akibatnya dirasakan oleh seluruh penduduk kampung. Al-Ṭaba:riyy (2001). Iaitu dengan menyembelih unta Nabi Salih AS.

Adapun kata *al-Qama:r*, Dalam kamus *Lisa:nul ‘Arab* (1989) disebutkan bahawa ‘*al-Qamar*’ bermakna putih, orang Arab menyebut langit yang tebal diselimuti awan dengan *aqmaru al-laun* iaitu awan yang berwarna putih sekali. Selain itu, ia juga bermakna terang iaitu dikatakan *lailatul al-Qamra:’u* bermakna malam yang terang benderang. Ibn Manzu:r (1989) menukilkan bahawasanya Ibnu Sidah berkata yang dimaksudkan dengan ‘*al-Qamar*’ adalah bulan yang ada di langit dan ia muncul pada malam ketiga hari bulan, dijama‘kan menjadi *al-Aqmaru* dan jika ia muncul pada akhir bulan pada tanggal 26 atau 27 hari bulan, ia disebut dengan *hila:l*. Akan tetapi, jika apabila ia muncul antara 3 hingga 26 hari bulan, ia disebut sebagai *Qumairun* atau *al-Qamar al-Jauhary*.

Kemudian makna kata *al-Naha:r*, Dalam kitab tafsir *al-Luba:b* disebutkan bahawa secara kontekstual makna dari ‘*al-naha:r*’ adalah pagi hari dan kata *jalla:ha:* dalam surah *al-Shams* yang terletak setelah perkataan ‘*al-naha:r*’ bermakna menampakkan, maksudnya ketika waktu pagi hari menampakkan sinarnya. Al-Luba:b (1998).

Kemudian perkataan *al-Layl*, Perkataan ‘*al-layl*’ terdapat pada ayat ke-4 surah *al-Shams*, secara konkritnya, makna ayat adalah “ dan ketika malam menutupinya”. Perkataan “nya” pada akhir ayat ini kembali kepada bumi atau dunia. *Al-Khaffa:jiyy* berkata, pada dasarnya perkataan ‘*al-layl*’ di sini bererti kegelapan yang datang disebabkan tidak adanya cahaya. *Al-Alu:siyy* (1970).

Selanjutnya elemen makna dari kata-kata yang dimasukkan dalam golongan *Muannath haqi:qyy*, iaitu Perkataan ‘*na:qat*’ secara leksikologinya bererti unta betina, jika dijama‘kan menjadi *na:qun* dengan dihilangkan huruf *ha:’*. *Al-Jauhariyy* (1984) berkata bahawa asal perkataan ‘*na:qat*’ adalah *fa‘lat* dan ia dijama‘kan menjadi *nu:qun* seperti kata *badanaṭ* menjadi *budunun*, kata *khashbatun* menjadi *khushbun*. Namun ada juga yang menjama‘kan dengan *na:qatun* dengan *alif* dan *ta:’*. *Taj al-A’ru:s* (1997). *Al-Sagha:niyy* berkata bahawa perkataan ‘*na:qat*’ juga bererti kumpulan bintang di langit yang berbentuk unta. *Taj al-A’ru:s* (1997). Dalam konteks surah *al-Shams* perkataan ‘*na:qat*’ di sini ertinya unta betina yang Allah SWT ciptakan khusus untuk Nabiullah *Ṣa:lih AS* sebagai mukjizat kepadanya. Nabi *Ṣa:lih AS* telah memberitahu kepada kaumnya agar membiarkan unta tersebut minum air di sungai pada hari yang berbeza dengan waktu manusia mengambil air. Namun kaumnya tidak mendengar perintah Nabi *Ṣa:lih*, bahkan mereka sepakat untuk membunuh unta tersebut. *Al-Ṭabariyy* (2001).

Kemudian kata makna kata yang termasuk ke dalam *muannath Maja:ziyy* iaitu : *al-Shams*, *al-Sama:’*, *al-Ard*, dan *Nafs*.

Untuk kata *al-Shams*, perkataan '*al-Shams*' berfungsi sebagai *mu'annath*, walaupun tidak terdapat sebarang tanda pada katanya, namun pada ayat selepasnya iaitu *wa duḥa:ha:, ḍami:r ha:'* ini menunjukkan bahawa ia adalah *mu'annath maj:aziiyy*. Sebagaimana telah dijelaskan bahawa jika perkataan '*al-Shams*' bermaksud matahari, maka ia adalah *mu'annath*, namun jika ia bermaksud kalung, sisir, atau berhala maka ia adalah *mudhakkar*.

Adapun makna dari kata *al-Sama:'* adalah secara leksikologi bermakna sesuatu yang terletak di atas kita dan ia dapat menaungi kita, maka ia disebut dengan *al-sama:'*. Oleh itu, langit-langit rumah disebut dengan *al-sama:'*. Perkataan ini dijama'kan dengan *asmiyatun* atau *sama:wa:tun*. Perkataan *al-sama:'* juga bererti hujan. Al-Ṣiḥḥa:h (1988). Sebagaimana juga telah dijelaskan pada makna leksikologi bahawa jika *al-sama:'* dimaksudkan langit maka ia *mu'annath*, namun jika dimaksudkan selain daripada itu seperti atap rumah dan hujan maka ia *mudhakkar*. Oleh itu dalam surah *al-Shams* perkataan *al-sama:'* ditujukan kepada langit yang melindungi bumi. Untuk makna perkataan *al-Ard*, Dalam konteks surah *al-Shams*, kata *Al-Ard* diertikan sebagai bumi di mana tempat manusia tinggal. Ia dibuktikan dengan kata selepasnya iaitu *wa ma: Ṭaḥa:ha:* yang bermaksud dan yang membentangkannya, atau yang telah menciptakan bumi dan seisinya, atau yang telah membahagikan bumi menjadi barat, timur, utara, dan selatan Al-Ṭabariyy (2001).

Adapun untuk makna perkataan *Nafs* adalah *Abu Bakr al-Anba:riyy* (1981) iaitu seorang pakar bahasa Arab berkata bahawa perbezaan antara jiwa akal dan jiwa ruh adalah jiwa ruh *mudhakkar*, sedangkan jiwa akal adalah *mu'annath*. Dalam konteks ayat ke-6 surah *al-Shams*, kata '*al-nafs*' diertikan dengan jasad yang Allah SWT telah sempurnakan kejadiannya atau penciptaannya, Allah SWT sempurnakan semua anggota tubuhnya. Sebahagian ulama' mengatakan bahawa '*nafs*' di sini ditujukan kepada Nabiullah Adam AS, namun sebahagian mengatakan kepada manusia seluruhnya. Oleh itu, perkataan '*nafs*' di sini adalah *nakirat* bukannya *ma'rifat*. *A'tha*' mengatakan bahawa yang dimaksudkan dengan '*nafs*' di sini adalah seluruh jin dan manusia. *Al-Alu:siyy* (1970).

3. Dalam menjawab objektif kajian yang terakhir Penulis mendapati bahawa terdapat beberapa fungsi kata yang berbeza dalam ayat, fungsi ini mengikuti kedudukan kata di dalam ayat. Secara khususnya objektif ini mengkaji tentang *I'ra:b* kata. Adapun yang dimaksudkan dengan *i'ra:b* di sini adalah perubahan baris akhir suatu kata kerana adanya '*a:mil* (agen) yang mempengaruhinya. Secara amnya Penulis mendapati bahawa *al-Rasu:l'* dalam surah *al-Shams* berfungsi sebagai *fa:il* (pelaku), *al-Taqwa* berfungsi sebagai *ma'tu:f* (yang dihubungkan) dengan kata sebelumnya iaitu *fuju:r*, *dhanb* berfungsi sebagai *majru:r*, ia juga sebagai pelengkap kepada kata kerja *damdama*. *Qamar'* yang bererti bulan dalam ayat ini berfungsi sebagai *muqsam bih* (sesuatu yang disumpah), *al-Naha:r'* dii'ra:kan sama dengan perkataan *al-Shams*, *al-Qamar*, *al-Layl*, *al-Sama:'*, *al-Ard* dan *Nafs*. Kesemua perkataan ini merupakan *muqsam bih* yang *majru:r* dengan kasrah

yang nyata pada akhir katanya. *Na:qaṭ* dalam surah *al-Shams* bermakna (unta betina) berfungsi sebagai *maf'u:l bih* atau objek.

## 5.2 Cadangan

Setelah melakukan kajian ini, Penulis mengemukakan beberapa cadangan untuk kajian yang akan dilakukan di masa yang akan datang, demi kebaikan dan kesempurnaan kajian. Adapun cadangan tersebut adalah :

1. Hendaknya diperluaskan lagi skop kajian tentang gender dalam al-Quran, iaitu dibuat kajian untuk seluruh surah dalam al-Quran.
2. Hendaknya dilakukan kajian perbandingan antara suatu isu gender antara satu surah dengan surah yang lain.
3. Melakukan kajian terhadap isu-isu lain selain gender yang belum pernah dikaji oleh penulis-penulis terdahulu.

## 5.3 Penutup

Secara amnya dalam bab ini penulis telah menjelaskan tentang objektif yang telah dicapai daripada kajian ini. Antaranya terdapat beberapa pembahagian maskulin dan feminin dalam surah *al-Shams*, juga terdapat perbezaan makna kata secara leksikologi dan secara konteks yang terdapat di dalam surah *al-Shams* dan juga terdapat perbezaan *I'ra:b* suatu kata nama menurut kedudukan kata itu dalam ayat.

## BIBLIOGRAFI

### A. RUJUKAN ARAB

Al-Quran al-Karim

‘Abba:s Ḥasan. (1980). *Al-Naḥw al-Wa:fy:.* Jil. 4. Kaherah : Da:r al-Ma‘a:rif

Abu: Bakr al-Anba:riyy. (1981). *Al-Mudhakkār wa al-Mu’annath.* Kaherah : Dar al-Kutub al-Miṣriyyaṭ.

Abu: Bishr ‘Umar Qunbur. (1979). *al-Kita:b.* Beiru:t : Dar al-Kutub al-Ilmiyyaṭ.

Abu: al-Faṭḥ ‘Uthma:n . (1985). *Al-Mudhakkār wa al-Mu’annath.* Jeddah : Da:r al-Baya:n al-‘Arabiyy.

Abu: Hafṣ ‘Umar al-Hanbaliyy. (1998). *Tafsi:r al-Luba:b fi: ‘Ulu:m al-Kita:b.* Juz 20. Beiru:t : Dar al-Kita:b al-Ilmiyyaṭ.

Abu: Ḥayya:n Muhammad bin Yu:suf. (1993). *Tafsi:r Baḥr al-Muḥi:t.* Jilid 10. Beiru:t : Dar al-Kita:b al-Ilmiyyaṭ.

Abu: Qa:sim Abd al-Raḥma:n. (1992). *Nata:ij al-Fikry Fi: al-Naḥw.* Beiru:t : Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyaṭ.

Aḥmad Ḥamla:wiiyy. (1927). *Saz al-‘Urf fi: fan al-Ṣarf.* Kaherah : Da:r al-Kutub Miṣriyyaṭ wa Lubna:niyyaṭ.

Aḥmad ‘Umar Mukhta:r. (1993). *Akhṭa’ al-Luḡaṭ al-Arabiyyaṭ al-Mu’a:ṣṣaraṭ I’nda al-Kutta:b wa al-I’za:’iyyi:n.* Kaherah : Da:r al-Kutub.

- Alu:siyy Shihabuddi:n Sayyid Maḥmu:d. (1970). *Tafs:ir al-Alu:siyy Ru:h al-Ma'a:ny fi: Tafs:ir al-Qur'an al-'Azi:m wa Sab' al-Matha:ny*. Beiru:t : Da:r Iḥya' al-Tura:th al-'Arabiyy.
- Anba:riyy Abu: al-Baraka:t. (1970). *Al-Bulghat fi: al-Farq bayna al-Mudhakkar wa al-Mu'annath*. Beirut : Dar al-Kutub al-Ilmiyyaṭ.
- A'zi:zaṭ Fawwal Babitiyy. (1992). *Mu'jam al-Mufaṣṣal fi: al-Naḥw al-'Araby*. Beiru:t : Da:r al-Kutub al-'Ilmiyyaṭ.
- Bagha:wiiyy Abu: Muhammad Hussein. (2001). *Tafs:ir al-Bagha:wiiyy Ma'ali:m al-Tanzi:l*. Jilid 8. Riyadh : Da:r al-Ṭayyibaṭ li al-Ṭiba:'aṭ.
- Biqa:'i. (2005). *Tafs:ir Naẓm al-Durar fi: Tana:sub al-Aya:ti wa al-Suwar*. Beiru:t : Da:r al-Kutub al-'Ilmiyyaṭ.
- Bahjaṭ Abd al-Waḥi:d. (1976 ). *Al-I'ra:b al-Mufaṣṣal li Kitabi Allah al-Murattal*. Jilid 12. Kaheerah : Da:r al-Fikr li al-Nashi:r wa al-Tauzi:'
- Emi:l Badi': Ya'qu:b. (1982). *Fiqh al-Lughat Al-'Arabiyyaṭ Wa Khaṣa:iṣuha:.* Beiru:t : Da:r al-Tsaqa:faṭ al-Isla:miyyaṭ.
- Emi:l Badi': Ya'qu:b. (1988). *Mausu:'at al-Naḥw wa al-Ṣarf wa al-I'ra:b*. Beiru:t : Dar al-Jayl.
- Fairu:z Aba:dy. (1979). *Kamu:s Al-Muḥi:ṭ. Al-Hay'aṭ al-'Ammat li al-Kita:b*. Kaheerah, Mesir.
- Fa:tiḥ, S. M. (1989). *Fi: 'Ilm al-Lughat al-Taṭbi:qiyy*. Kaheerah : Da:r al-Fikr al-A'rabiiyy
- George Metri Abd. Al-Masi:h. (1993). *Mu'jam Lughat al-Naḥw al-'Araby*. Beiru:t : Maktabaṭ Lubna:n.



- George Metri Abd. Al-Masi:h. (1990). *Al-Khali:l Mu'jam Muṣṭalah al-Nahw al-'Arabiyy*. Beirut : Maktabat Lubna:n.
- Ibn Katsi:r Abu: al-Fida' Ismai':l. (2000). *Tafsi:r Qur'an al-'Azi:m Li Ibn Kathi:r*. Jilid 14. Giza : Muassasat Qurṭuba.
- Ibn Manẓur. (1999). *Lisa:n al-'Arab*. Cetakan ke-3. Beirut : Da:r Ihya' al-Turath al-'Arabiyy.
- Ibn Tusturiyy al-Ka:tib. (1983). *Al-Mudhakkar wa al-Mu'annath*. Cet. I. Kaherah : Maktabat al - Khanggy.
- Ibra:hi:m Ani:s. (1978). *Asrar: al-Lughat*. Kaherah : Angilo
- Ibra:him Ibra:him Baraka:t. (1988). *Al-Ta'ni:th fi: al-Lughat al-Arabiyyat*. Al-Mansurat : Da:r al-Wafa li al-Ṭiba'at wa al-Naṣr.
- Ibrahim Madhku:r. (1972). *Mu'ja:m al-Wasi:t*. Cet. 2. Kaherah : Da:r al-Ma'a:rif.
- Ilyas G dan Girgis Nashi:f. (1998). *Al-Ka:fy fi: al-Ṣarf wa al-Nahw wa al-I'ra:b*. Jilid 1. Beirut : Da:r al-'Ulu:m Li al-Mala:yi:n.
- Ismail Ḥamma:d al-Jauhariyy. (1984). *Al-Ṣiḥḥa:h Taj al-Lughat wa Ṣiḥḥa:h al-Arabiyyat*. Beirut : Da:r al-'Ilm Li al-Mala:yi:n
- Mubarrid Abu: al-'Abba:s Muḥammad Yazid. (1399). *Kitab al-Muqtaḍab*. Kaherah : Da:r al-Kita:b al-Miṣriyy.
- Maḥmu:d Sulaima:n Ya:qu:t. (1987). *Kitab I'ra:b al-Qur'an*. Iskandariah : Dar al-Ma'rifaṭ al-Jami'iyyat.
- Muḥammad Abu: Bakr Abd al-Qadi:r. (1988). *Mukhta:r al-Ṣiḥḥah*. Beirut : Maktabat Lubnan.

- Muḥammad ‘Aliyy Abu: al-‘Abba:s. (1996). *Al-I‘ra:b al-Muyassar*. Kaherah : Da:r al-Ṭala:’.
- Muḥammad al-Ṭanṭa:wiyy. (1991). *Nash’at al-Naḥw*. Kaherah : Da:r al-Mana:r
- Muḥammad Muḥyiddi:n Abd Ḥami:d. (1990). *Sharḥ Ibn ‘A:qil*. Beiru:t : Maktabaṭ al-‘Asriyyaṭ.
- Muhammad Razi Fakhr al-Din. (1985). *Tafsi:r al-Fahkr al-Razy*. Kaherah : Dar al-Fikri.
- Muhammad Samir Naji:b. (1988). *Mu‘jam al-Muṣṭalaha:t al-Naḥwiyyaṭ wa al-Ṣarfiyyaṭ*. Beiru:t : Muassasaṭ al-Risalaṭ.
- Muḥyiddi:n al-Darwi:sh. (1999). *I‘ra:b al-Qur’an al-Kari:m wa Baya:nuhu*. Jilid 8. Beiru:t : Dar Ibn al-Kathi:r.
- Murtaḍa Ḥusayn al-Zubaidiyy. (1997). *Taj al-‘Aru:s min Jawa:hir al-Qamu:s*. Kuwait : Majlis al-Waṭany li al-Thaqa:faṭ wa al-funu:n wa al- Adab.
- Muṣṭafa: Ghala:yi:niyy. (1989). *Jami’: al-Duru:s al-Arabiyyaṭ*. Beiru:t : Maktabaṭ al-‘Asriyyaṭ.
- Shawqy: Ḍayf. (1996). *Al-Mada:ris al-Naḥwiyyaṭ*. Kaherah : Da:r al-Ma’:rif.
- Shauka:niyy Muḥammad A’liyy Muḥammad. (1994). *Tafsi:r Faṭḥ al-Qadi:r*. Juz 5. Damshik : Lajnaṭ Taḥqi:q Wa al-Baḥṭh al-‘Ilm bi Da:r al-Wafa.
- Sibawaih. (1988). *Al-Kita:b*. Jilid I. Beirut : A’lam al-Kutub.
- Suyu:ṭiyy Abu Bakr A’bd al-Raḥma:n Jala:luddi:n. (1998). *Al-Muzhar fi: ‘Ulu:m al-Luḡhaṭ*. Ditahqiq oleh Fuad ‘Aliyy Manṣu:r. Cet.I . Beirut : Dar al-Kutu:b Ilmiyyaṭ.

- Ṭabariyy Muḥammad Ja‘far Ibn Jari:r. (2000). *Kita:b Jami:‘ Bay:an fi: Ta‘wi:l al-Qur’an*. Jilid 24. Saudi Arabia : Majma’ Malik Fahd li al-Ṭiba:‘aṭ wa al-Nashr.
- Ṭa:hir Yu:suf al-Khati:b. (1992). *Al-Mu‘jam al-Mufaṣṣal fi: al-I‘ra:b*. Beiru:t : Da:r al-Kutub al-‘Ilmiyyaṭ.
- Zamakhsyariyy Abu: Qa:sim U‘mar. (1977). *Al-Mufaṣṣal fi: al-‘Ilm al-Lughat*. Beiru:t : Da:r al-Jayl.

## **B. RUJUKAN MELAYU**

- Al-Qur’an al-Karim dan Terjemahan. Bandung, Indonesia : Penerbit Pustaka Al-Kauthar.
- ‘Abdur Rauf Haji Hassan. (1999). *Kategori Maskulin dan Feminin dalam Bahasa Arab: Satu Kajian dalam Surah al-Wa:qi‘aṭ*. Disertasi yang tidak diterbitkan, Fakulti Bahasa dan Linguistik. Universiti Malaya.
- Aminuddin. (1988). *Analisis Wacana : Dari Linguistik Sampai Dekonstruksi*. Yogyakarta,Indonesia : Gajah Mada Universiti Press.
- Arifin Zainal. (2011). *Penelitian Pendidikan, Metode dan Paradigma Baru*. Bandung, Indonesia : PT Remaja Rosdakarya.
- Arikunto Suharsimi. (2006). *Prosedur Penelitian : Suatu Pendekatan Praktek*. Jakarta, Indonesia : PT Renika Cipta.
- Astuti Sri Puji. (2004). *Nusa Jurnal Ilmu Bahasa dan Sastra*. Vol.1. Semarang, Indoensia : FAS Indo Press.
- Brown, Yulian dan George. (1968). *Analisis Wacana (Terjemahan)*. Jakarta,Indonesia : PT Gramedia Pustaka Utama

- Bungin M Burhan. (2008). *Penelitian Kualitatif : Komunikasi, Ekonomi, Kebijakan Publik, dan Ilmu Sosial lainnya*. Jakarta, Indonesia : Penerbit Kencana
- Consuelo G. Sevilla. (1993). *Pengantar Penelitian, Terjemahan Alimuddin Tuwu*. Jakarta, Indonesia : Penerbit Universitas Indonesia.
- Chaer Abdul. (2006). *Tatabahasa Praktis Bahasa Indonesia*. Jakarta, Indonesia : Rieneka Cipta
- Djajasudarma T. Fatimah. (1993). *Metode Linguistik : Rancangan Metode dan Kajian*. Bandung, Indonesia : PT Erisco
- Harimurti Kridalaksana. (2001). *Kamus Linguistik*. Jakarta, Indonesia : Gramedia Jakarta Utama
- Herdiansyah Haris. (2010). *Metodologi Penelitian Kualitatif Untuk Ilmu Sosial*. Jakarta, Indonesia : Salemba Humanika
- Hermansyah H. (2009). *Metode Penelitian Kualitatif, Seni dalam Memahami Fenomena Sosial*. Yogyakarta, Indonesia : Grentea Publishing.
- J. Supranto. (2003). *Statistik Teori dan Aplikasi*. Jakarta, Indonesia : Penerbit Erlangga
- Kontowijoyo. (1995). *Pengantar Ilmu Sejarah*. Yogyakarta, Indonesia : Penerbit Bentang Budaya
- Mansur Fakih. (2008). *Analisis Gender dan Transformasi Sosial.*, Yogyakarta : Indonesia : Pustaka Pelajar
- Marzuki Haji Ya'qub. (1999). *Penggunaan Bentuk Feminin dalam Pembentukan Ayat Bahasa Arab*. Disertasi yang tidak diterbitkan, Fakultas Bahasa dan Linguistik. Universiti Malaya.

- Moloeng, Lexy J. (2007). *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Bandung, Indonesia : Penerbit Remaja Rosda Karya
- Mohd Majid Konting. (2005). *Kaedah Penyelidikan Pendidikan*. Kuala Lumpur : Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Mohd Nazmi Desa. (1999). *Analisis Tadhkir Dan Ta:'nith Kata Kerja Untuk Pelaku Mu'annath Yang Sama Di Dalam al-Qur'an*. Disertasi yang tidak diterbitkan, Fakulti Bahasa dan Linguistik, Universiti Malaya.
- Muhammad Bakhir Haji Abdullah (1994). *Zahiratu Al-Tadhkir Wa Al-Ta:'nith Fi Al-Lughah Arabiyyah Al-Malawiyah, Dira:sah Taqa:buliyyah*. Disertasi yang tidak diterbitkan. Fakulti Ilmu-ilmu Wahyu dan Sosial, Jurusan Bahasa Arab. Universiti Islam Antarabangsa Malaysia.
- Nasution, S. (2003). *Metode Penelitian Kualitatif Naturalistik*. Bandung, Indonesia : Penerbit Tarsito
- Nasr Hamid Abu Zeid. (2001). *Tekstualitas al-Qur'an*. Terjemahan Khairon Nadhiyyin. Yogyakarta, Indonesia : Lembaga Kajian Islam.
- Purwanto, dkk. (2007). *Metode Penelitian Kuantitatif : Untuk Administrasi Publik dan Masalah-Masalah Sosial*. Yogyakarta, Indonesia : Gava Media
- Rianse, Usman dan Abdi. (2009). *Metode Penelitian Sosial dan Ekonomi : Teori dan Aplikasi*. Bandung, Indonesia : Cv. Alfabeta
- Rosilawati Othman. (2007). *Budaya sains dan teknologi di kalangan murid sekolah dan hubungan dengan pertambahan tempoh pembelajaran sains*. Tesis ijazah doktor falsafah yang tidak diterbitkan, Fakulti Pendidikan, Universiti Kebangsaan Malaysia.

Saedah Siraj and Mohd.Paris bin Saleh. (2003). *Aplikasi teknologi dalam pengajaran dan pembelajaran peringkat sekolah menengah : jangkaan masa depan*. Dalam majalah pendidikan, 123-139.

Salim, Peter dan Yenny Salim. (2002). *Kamus Bahasa Indonesia Kontemporer*. Jakarta: Indonesia. Modern English Press.

Sarwano Jonathan. (2006). *Metodologi Penelitian Kuantitatif dan Kualitatif*. Yogyakarta, Indonesia : Penerbit Graha Ilmu

Singarimbun, Masri dan Effendi. (1995). *Metode Penelitian Survei*. Jakarta, Indonesia. Pustaka LP3ES.

Siti Nurhayati. (2012). *Metodologi Penelitian Praktis*. Edisi kedua. Pekalongan, Indonesia : Penerbit Usaha Nasional

Sugiono. (2009). *Metode Penelitian Pendekatan Kuantitatif, Kualitatif, dan R & D*. Bandung, Indonesia : Penerbit Alfabeta

Sukmadinata Nana Syaodih. (2007). *Landasan Psikologi Proses Pendidikan*. Bandung, Indonesia : Penerbit Remaja Rosdakarya.

Thabathaba'i. (1994). *Mengungkap Rahasia al-Quran*. Bandung, Indonesia : Penerbit Mizan

### **C. RUJUKAN INGGERIS**

Anderson, C.B. (1975). *Encyclopedia of Educational Evaluation*. San Francisco : Jossey Bass.

Berelson, B. (1952). *Content analysis in communication research* . New York : Free Press.

- Brown, B. (1968). *Delphi Proses : A methodology used for elicitation of opinion of expert*. Santa Monica : The Rand Corporation.
- Cresswell, Jhon W. (2005). *Educational research. Second edition*. New Jersey : Pearson Merrill Prentice Hall.
- Dalkey, N. (1967). *Delphi*. Santa Monica : The Rand Corporation.
- Dalkey, N. & Helmer, O. (1962). *An experimental application of the Delphi method to the use of expert*. Santa Monica : The Rand Corporation.
- Dijk J.V. (1990). *Delphi Questionnaires Versu Individual And Group Interviews* dalam Technological Forecasting And Social Change, Vol.37
- Gottschalk Louis. (1986). *Understanding History : A Primer of Historical Method*. Terjemahan Nugroho Notosusanto. Jakarta, Indonesia : UI Press
- Gregory Anne. (2000). *Planning and managing public relations campaigns : a strategic approach*. Kogan Page. London.
- Henson , LL. (1980). *The use of the Delphi technique : university community involment in the creation of a library building program at Florida Institute of technology*. Disertasi ijazah Doktor falsafah yang tidak diterbitkan. Florida State , USA.
- HT. Wilson. (1998). *Sex and Gender*. Leiden, Netherlands : Brill
- Ibrahem Narongratsakhet. (2003). *Developing local-based curriculum guidelines for Islamic private schools in southern Thailand*. Disertasi Ijazah Doktor Falsafah. Fakulti Pendidikan, Universiti Malaya.
- Journal of Industrial Teacher Education, vol.32. [http://scholar.lib.vt.edu/e\\_journal/JITE/v32n4/Zargari.html](http://scholar.lib.vt.edu/e_journal/JITE/v32n4/Zargari.html). 24 April 2005.

- Kaseem Boonon. (1979). *The future of teacher education in Thailand. : A Delphi application*. Mikrifilem Disertasi Ijazah Doktor Falasafah the University of Alabama, Michigan : University Microfilm International.
- Krippendorff, K. (1980). *Content Analysis : an introduction to its methodology*. Beverly Hills, London : Sage Publication.
- Lang, T. (2000) . *An overview of four future methodologies*. <http://www.soc.hawaii.edu/future/j7/LANG.html>. 24 desember 2000.
- Mc Milan, Jamesh, dan Sally Schumacer. (t.t). *Research in Education : A Conceptual Introduction (Terjemahan)*. London : Longman
- Miles, MB. & Huberman, AM. (1994). *Qualitative data analysis*. London : Sage Publication.
- Neuman, W. Lawrence. (1997). *Social Research Mehods : Qualitative and Quantitative Approaches*. Boston : Allyin & Bacon.
- O'Grady, dkk. (2009). *Contemporary Linguistic*. Cet.VI. Bedford, St.Martins
- Pratt. D. (1980). *Curriculum Design and Development*. New York : Harcourt Brace & World.
- Rescher , N. (1969). *Delphi and Values*. Santa Monica : The Rand Corporation.
- Snyder, RH. Et al. (2000). *Comparison of mailed versus internet applications of the Delphi technique in clinical informatics research*, Utah : University of Utah.
- Stewart, J. O'Halloran , C.Harrigan, P. Spencer, JA Barton, JG & Singleton, JS. (1999). *Identifying appropriate tasks for the preregistration year : modified Delphi technique*. <http://www.pubmedcentral.rib.gov/articlerender.fcgi?artid=28172>, 30 November 1999.



- Strauss, A & Corbin, J. (1990). *Basics of qualitative research : grounded theory, procedures and technique*. Newbury Park : Sage Publication.
- Thompson , LK. (2002). *An analysis of the framing of an organizational crisis within a Texas urban school district as reported by local print media print media*. Tesis ijazah doktor falsafah yang tidak diterbitkan. Texas A & M University : USA.
- Webster's New World Dictionary. (1999). Edisi keempat. Houghton Mifflin Harcourt. Amerika Syarikat
- Wounderberg, F. (1991). *An Evaluation of Delphi dalam Technological Forecasting and Social Change*, Vol.40. hal. 131 – 150.
- Zargari , A. Campbell, M. & Savage, E. (2000). *Determination of curriculum content and requirements for a doctor of philosophy degree program in industrial technology*.