

AL-ADDĀD (KONTRANIM) DAN IMPLIKASINYA DALAM
PERBEDAAN TAFSIR

Azam Bahtiar

Sekolah Tinggi Agama Islam Sadra, Jakarta

E-mail: *bahtiar19@gmail.com*

Abstract

This paper tries to prove that differences in interpretation of the Al-Qur'an are necessary and inevitable. Even if it we can assume that the reading of the text can be free from ideological intervention and the tendency of commentators, differences in interpretation will still exist. To prove it, the author proposes and examines a linguistic phenomenon known as al-addād or contronym. Using a number of muktabar and standard traditional commentaries, this paper examines six contronym entries that appear in the text of the Al-Qur'an, and shows their implications for differences in interpretation—both differences called tanawwu'ī (variative) and taḍādd (contradictory).

Keywords: *Al-Addād, Contronym, Different Interpretations, Taḍādd, Tanawwu'ī.*

Abstrak

Tulisan ini berusaha membuktikan bahwa perbedaan penafsiran atas Al-Qur'an itu bersifat niscaya dan tak terelakkan. Bahkan jika dapat diandaikan pembacaan atas teks dapat terbebas dari intervensi ideologis dan kecenderungan mufasir, perbedaan tafsir tetap akan terjadi. Untuk membuktikannya, penulis mengajukan dan menelaah fenomena linguistik yang dikenal sebagai al-adhdād atau kontranim. Dengan memanfaatkan sejumlah kitab tafsir tradisional muktabar dan standar, tulisan ini meneliti dan mendedah enam entri kontranim yang muncul dalam teks al-Qur'an, serta menunjukkan implikasinya dalam perbedaan tafsir—baik perbedaan yang bersifat variatif (*tanawwu'ī*) maupun kontradiktif (*taḍādd*).

Kata-kata Kunci: *Al-Adhdād, Kontranim, Taḍādd, Tanawwu'ī, Perbedaan Tafsir.*

Pendahuluan

Hubungan kerja eksegetik atau tafsir atas Al-Qur'an dengan ilmu linguistik Arab adalah sesuatu yang niscaya dan tak terpisahkan. Tak dapat dibayangkan bagaimana seseorang dapat menafsirkan Al-Qur'an yang berbahasa Arab, jika pada saat yang sama tidak menguasai dengan baik bahasa Al-Qur'an itu sendiri, dengan segenap disiplin keilmuan yang mengitarinya. Hal semacam ini disadari betul oleh para penafsir klasik. Al-Suyūṭī (849-911 H), misalnya, mengajukan beberapa syarat terkait kualifikasi seseorang yang boleh menafsirkan Al-Qur'an. Dari 15 syarat yang diajukannya, tujuh di antaranya terkait linguistik Arab secara luas, seperti pengetahuan yang memadai tentang bahasa Arab, gramatika Arab, morfologi, *ishtiqaq*, *ma'ānī*, *bayān*, dan *badi'*.¹

Jauh hari sebelum al-Suyūṭī, kita dapat Ibn 'Abbās ra. memunculkan pernyataan yang menarik untuk dicermati. Kata Ibn 'Abbās, tafsir itu ada empat bentuk. *Pertama*, yang diketahui orang Arab dari struktur bahasa mereka; *kedua*, tafsir yang diketahui oleh semua orang (*lā yu'dhar aḥad bi-jahālatihi*); *ketiga*, tafsir yang diketahui oleh kalangan elit intelektual secara eksklusif; dan *keempat*, tafsir yang hanya diketahui oleh Allah.²

Dalam pernyataan Ibn 'Abbās di atas, dua bentuk tafsir yang pertama sangat bergantung pada pengetahuan bahasa Arab. Tentu saja, frasa “semua orang” dalam bentuk kedua di atas, adalah mereka yang tahu bahasa Arab, walau dalam intensitas yang sederhana. Proposisi ‘قل هو الله أحد’ (Q.S Al-Ikhlāṣ [112]:1), di mana memberikan afirmasi bahwa Allah itu tunggal, adalah dapat dipahami oleh semua orang yang mengetahui bahasa Arab. Pengetahuan semacam ini bukan monopoli terbatas pakar linguistik Arab saja. Orang dapat mengetahui “Allah itu tunggal” meski tak perlu tahu apa asal-usul kata “Allah” (filologi), sebagaimana tak perlu tahu secara mendalam apa maksud “tunggal” dalam kalimat tersebut—yang menyisakan perdebatan tak berkesudahan dalam diskursus teologi, filsafat, dan 'Irfān.

Walau demikian, penguasaan linguistik Arab *an sich* tidak dapat dibenarkan dalam kerja tafsir. Karena itu, buku *Majāz al-Qur'ān* karya Abu 'Ubaidah Ma'mar bin al-Muthannā (w. 209 H) menjadi sasaran kritik, di mana dalam buku tersebut—menurut Husain al-Harbī—Abu 'Ubaidah memosisikan Al-Qur'an bak teks Arab murni, lepas dari segala konteksnya, termasuk makna-makna syar'i yang digunakan oleh Al-Qur'an. Menurut banyak ahli, hal semacam ini

¹Jalāluddīn 'Abdurrahmān al-Suyūṭī, *Al-Itqān fi 'Ulūm al-Qur'ān*, ed. oleh Fawwāz A. Zamarli (Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 2007), 864-865.

²Al-Suyūṭī, *Al-Itqān*, 867.

tak dapat dibenarkan. Misalnya, kata *kalimah* dalam ayat: “مصدقاً بكلمة من الله” (Āli ‘Imrān [3]: 39) diartikan sebagai, “*Kitab dari Allah*”. Tafsir semacam ini, betapa pun legal secara linguistik, namun ditolak oleh banyak pakar tafsir. Menurut mereka, kata *kalimah* di situ menunjuk pada diri Nabi ‘Isa as sebagai *Logos*, bukan *kalimah* dalam arti *kitab*.³

Dalam kerja tafsir tentu saja dibutuhkan pengetahuan interdisipliner, di samping ketulusan dan kejujuran. Ini untuk meminimalisasi subyektivitas semena-mena dari penafsir, sehingga produk tafsirnya dapat dipertanggung-jawabkan secara akademis-ilmiah. Selain itu, tentu saja, agar tafsir tidak dijadikan medium untuk menjustifikasi kepentingan-kepentingan terselubung dari penafsir.

Bagaimanapun, penguasaan terhadap linguistik Arab sangat membantu, dan menjadi syarat tak tergantikan dalam melakukan kerja tafsir. Di antara isu yang didiskusikan dalam diskursus linguistik adalah kontranim, yakni persoalan kata yang memuat makna berlawanan (*tadād*), yang lebih dikenal dengan sebutan *al-addād*. Tulisan ini akan mendiskusikan persoalan *al-addād* dan pengaruhnya dalam produk tafsir Al-Qur’an. Hal ini dapat membantu kita mengetahui sejauh mana problem *al-addād* berkontribusi dalam memunculkan perbedaan produk tafsir.

Tentu saja, penyelidikan tentang faktor-faktor yang menyebabkan perbedaan tafsir telah banyak dilakukan, terutama dari perspektif “ekstra-teks”, yakni dari sisi sang mufasir (sebagai subjek). Misalnya, tulisan Cipta Bakti Gama telah

membuktikan bahwa tafsir *ishari* kaum Sufi, yang didasarkan pada premis-premis dalam tasawuf teoretis—betapapun bersifat partikular non-komprehensif—adalah bisa dijustifikasi dan *legitimate* dalam kerja tafsir. Jelas saja, sebagai sebuah metode, pendekatan demikian sudah pasti menghasilkan produk tafsir yang berbeda.⁴ Di sisi lain, analisa Abdul Jalil atas tipologi aya-ayat Al-Qur’an yang diturunkan pada waktu malam hari (*al-layālī*) mengantarkan pada temuan bahwa penurunan Al-Qur’an terjadi dengan sangat mempertimbangkan kondisi psikologis dan spiritual bukan hanya Nabi Saw, namun juga audiens awal yang menjadi sasaran ujar wahyu. Dan tipologi tersebut, yang penetapannya didasarkan pada data-data ekstra-teks, jelas memiliki peran cukup signifikan dalam melahirkan perbedaan tafsir.⁵

Dalam penelusuran penulis, belum ditemukan tulisan khusus yang secara spesifik mendiskusikan tema *al-addād* dalam kerja tafsir. Ini penting dilakukan, terutama karena masalah ini berkorelasi langsung dengan dimensi intrateks. Yakni, bahwa teks—bahkan jika dapat diandaikan terbebas dari intervensi ideologis dan kecenderungan seorang penafsir—akan tetap melahirkan keragaman tafsir secara tak terhindarkan, karena potensi itu terkandung di dalam dirinya sejak awal. Tulisan lain oleh penulis artikel ini sendiri, yang mencoba menelisik aspek intrateks, adalah soal elipsis (*al-ḥadbf*). Betapapun relevan, namun sesungguhnya dalam diskusi tentang elipsis ini masih dapat diandaikan beroperasinya intervensi ideologis dari sang mufasir.⁶ Barangkali, jika harus dicatat, satu

³Ḥusain b. ‘Ali b. Ḥusain al-Harbī, *Qawā’id al-Tarjīḥ ‘inda al-Mufasssirin*, vol. 2 (Riyād: Dār al-Qāsim, 1996), 366-367.

⁴Cipta Bakti Gama, “Posisi Tasawuf Teoretis Dalam Tinjauan Logika Tafsir Al-Qur’an,” *Tanzil: Jurnal Studi Al-Quran* 1, no. 2 (2016): 121-142, <https://doi.org/10.20871/tjsq.v1i2.27>.

⁵Abdul Jalil, “Mawāqīt al-Nuzūl: Dirāsah Tahliliyyah ḥaula al-Laylī min Ayāt al-Qur’ān,” *Nun Jurnal Studi Alquran dan Tafsir di Nusantara* 2, no. 1 (2016): 145-173, <http://dx.doi.org/10.32459/nun.v2i1.7>.

⁶Azam Bahtiar, “Al-Hazf atau al-Ijaz? Telaah Kritis atas Konsep Elipsis dalam Kesarjanaan Islam,” *Jurnal Studi Ilmu-Ilmu Al-Quran dan Hadis* 13, no. 1 (Januari 2012), 77-98.

tulisan yang relevan untuk disebut adalah artikel ‘Abdul Wahhāb Ṣābir yang mengkaji problem *al-‘addād*, namun terutama untuk menunjukkan implikasinya dalam penerjemahan teks Al-Qur’an ke dalam bahasa Inggris.⁷

Tentang *Al-‘Addād* (Kontranim)

Secara etimologis, *al-‘addād* (الأضداد) adalah bentuk plural dari kata *ḍidd* yang bermakna “oposisi”. Kata ini diderivasikan dari kata *ḍadada* (ضدد). Dalam leksikon Arab, kata “hitam” adalah *ḍidd* ‘oposisi dari’ “putih”, “mati” *ḍidd* dari “hidup”, dan “malam” *ḍidd* dari “siang”. Menurut Ibn Sīdah, kata *ḍidd*, *ḍadīd*, dan *ḍadīdab* itu bermakna “lawan sesuatu” (*kbilāfu-hū*).⁸ Maka, kata *mutaḍādd* adalah subjek atau kata yang memuat *taḍādd*; sementara *taḍādd* sendiri adalah nomina.

Dalam terminologi linguistik Arab, ia mengacu pada “signifikansi satu kata yang menunjukkan dua makna yang berlawanan.”⁹ Dalam ungkapan Abul Faḍl Ibrāhīm—pentahkik berbakat atas sejumlah manuskrip tua, termasuk *Kitāb Al-‘Addād* karya Ibn al-Anbārī (w. 327 H)—ia adalah kata yang mengantarkan pada dua makna berlawanan dengan satu lafal.¹⁰ Contoh paling sering yang diajukan adalah seperti kata *al-jaun*, yang memuat makna berlawanan sekaligus; hitam dan putih.

Fenomena linguistik semacam ini, yang disebut kontranim, bukanlah monopoli Bahasa Arab. Ia dapat kita temukan dalam berbagai

bahasa selebihnya. Dalam Bahasa Inggris, fenomena *contronym* biasa disebut sebagai “*Janus word*”—sebagaimana Janus adalah dewa berkepala dua yang menghadap ke arah berbeda, demikian juga kontranim adalah kata yang memiliki dua makna berlawanan.¹¹

Perlu digarisbawahi, kata “berlawanan/berkontradiksi” (*ḍidd*) dalam konteks ini tidaklah sama dengan “berbeda” (*ikhtilāf*). Sebagaimana ditegaskan Abu Ṭayyib al-‘Askarī (w. 351 H), tidak semua makna yang berbeda itu dapat disebut kontradiktif.¹² Dengan demikian, penentuan kontranim haruslah didasarkan pada kontradiksi makna yang searah. Misalnya, kata kuat *berbeda* dari bodoh, namun tidak *berkontradiksi*. Oposisi dari kuat adalah lemah (tidak kuat), bukan bodoh.

Dengan memerhatikan definisi tersebut, sesungguhnya *al-‘addād* adalah bagian dari kelompok kata *mushtarak* (polisemi). Sebab, *mushtarak* adalah kata yang memuat sejumlah makna, seperti kata *al-‘ain* yang bermakna mata, diri, mata air, substansi, dan lain-lain—namun makna-makna tersebut tidak harus bertentangan secara inheren; inilah yang membedakannya dengan kontranim.¹³ Tentu saja, yang menjadi tolak ukur di sini adalah fakta konkret dari *isti’māl al-lughab* (penggunaan bahasa dalam komunikasi), bukan *aṣl al-waḍ’* (konvensi awal penentuan makna).

Melihat karakter kata yang memuat makna *taḍādd* semacam ini, menurut Ibn al-Anbārī, cara

⁷Abdul Wahhāb Ṣābir ‘Isawī Ahmad, “Tarjamah al-‘Addād fī al-Qur’ān ilā al-Injilīziyyah: al-Manhaj wa al-Ishkāliyyah,” *Philology* 36, no. 71 (31 Januari 2019), 31-62, <https://dx.doi.org/10.21608/gsal.2019.103589>

⁸Ibn Manẓūr, *Lisān al-‘Arab*, ed. oleh ‘Abdullāh ‘Ali al-Kabīr dkk., vol. 4 (Kairo: Dār al-Ma‘ārif, t.t.), 2564.

⁹Muḥammad bin Ibrāhīm al-Ḥamd, *Fiqh al-Lughab* (Riyād: Dār Ibn Khuzaimah, 2005), 187.

¹⁰Muḥammad Abul Faḍl Ibrāhīm, “*Muqaddimat al-Muḥaqiq*”, dalam Muḥammad bin al-Qāsim al-Anbārī,

Kitāb al-‘Addād, ed. oleh Muḥammad Abul Faḍl Ibrāhīm (Beirut: al-Maktabah al-‘Asriyyah, 1987), a.

¹¹Lihat “Janus Words,” diakses 6 Oktober 2021, <https://www.merriam-webster.com/words-at-play/words-own-opposites>.

¹²Abu Ṭayyib ‘Abdul Wāhid b. ‘Ali al-Lughawī al-Ḥalabī (Al-‘Askarī), *Kitāb al-‘Addād fī Kalām al-‘Arab*, ed. oleh ‘Ezzat Ḥasan (Damaskus: al-Majma‘ al-‘Ilmī al-‘Arabī, 1996), 33.

¹³Al-Ḥamd, *Fiqh al-Lughab*, 187-188.

untuk mengetahui makna yang dimaksud adalah dengan memerhatikan konteks kalimat (*siyāq*), karena diasumsikan bahwa “kalimat dalam bahasa Arab itu satu sama lain saling memberikan petunjuk”. Misalnya, kata *jalal* dalam syair *Labīd* berikut:¹⁴

كل شيء ما خلا الموت جليل * والفتي يسعى ويلهيه الأمل

“Segala sesuatu, selain kematian, adalah remeh belaka
Dan pemuda itu bekerja, namun dibuat lengah oleh
angan.”

Tentu saja, tanpa memerhatikan konteks kalimat, sulit untuk mengetahui makna *jalal* dalam syair tersebut, karena ia memuat dua makna berlawanan sekaligus: Sesuatu yang remeh (*yasīr*) dan sesuatu yang besar (*aẓīm*). Dengan adanya kata *al-maut* ‘kematian’ dalam frasa di atas, kata *jalal* dapat kita asumsikan dengan kuat bermakna “sesuatu yang remeh”, bukan “sesuatu yang besar”. Hal ini didukung dengan “godaan angan-angan” yang direlaskan kepada “diri seseorang” dalam penggalan syair berikutnya. Singkat kata, pemahaman atas konteks kalimat sangat menentukan makna yang dimaksud.

Walau demikian, menurut penulis, pelibatan pembacaan atas konteks tidak serta merta membawa kepada satu pemaknaan yang sama. Seperti akan dibuktikan nanti dalam bagian “Perbedaan Tafsir”, tetap saja sudut pandang yang berbeda dalam menilai konteks akan melahirkan perbedaan konklusi. Tentu, hal itu disebabkan oleh taksa makna yang dikandung oleh kalimat terkait, selain bahwa kecenderungan dan *prejudice* penafsir memberi imbas yang tak sedikit pada produk tafsirnya.

Al-Addād dalam Perdebatan

Sebagai fenomena linguistik (*ẓāhirah lughawiyyah*), ternyata konsep *al-addād* ini bukanlah sesuatu yang disepakati. Abul Faḍl memetakan konsekuensi dari perdebatan ini ke dalam beberapa kelompok. *Pertama*, mereka yang menerima dan menganggap fenomena *al-addād* sebagai sesuatu yang lumrah dalam koridor hukum-hukum linguistik. Sederhana saja, karena makna dan signifikansi yang hendak diucapkan manusia itu jumlahnya tak terbatas, sementara jumlah kata tak cukup memadai dan terbatas. Di antara kelompok penerima ini, antara lain adalah al-Aṣma‘ī, Abu ‘Ubaidah, al-Sijistānī, Ibn al-Sikkīt, Quṭrub, Ibn al-Anbārī, dan yang lain.

Kedua, kelompok penolak. Kelompok ini diwakili oleh Ibn Darastawaih, yang berusaha menakwil dan menolak seluruh kata yang dinilai *al-addād*, sebagaimana dilaporkan al-Suyūṭī. Sayangnya, karya penting Ibn Darastawaih, *Ibtāl al-Addad*, tidak dapat kita nikmati, sehingga kita tidak tahu alasan-alasan yang mendasari penolakannya. *Ketiga*, kelompok yang mengakui *al-addād* namun menilainya sebagai kebobrokan dalam bahasa Arab yang tak dapat dihindari. Mereka diidentifikasi sebagai kelompok *chauvinist (syu‘ūbiyyah)*. Sama dengan kelompok sebelumnya, karya-karya mereka tidak sampai kepada kita.¹⁵

Ada juga kelompok *keempat*, yaitu mereka yang menerima entitas *al-addād* dan menolak keberatan-keberatan kelompok kedua. Walau demikian, kelompok ini menilai secara berbeda dari kelompok pertama. Mereka menilai kuantitas kosa kata *al-addād* tidaklah sebanyak yang diklaim kelompok pertama. Faktanya, tegas kelompok ini, sejumlah kata yang diklaim sebagai kontranim tersebut ternyata dapat ditakwil, entah

¹⁴Muḥammad bin al-Qāsim al-Anbārī, *Kitāb al-Addād*, ed. oleh Muḥammad Abul Faḍl Ibrāhīm (Beirut: al-Maktabah al-‘Aṣriyyah, 1987), 1-2.

¹⁵Ibrāhīm, “*Muqaddimat al-Muḥaqqiq*,” a-b.

dengan pendekatan *tafā'ul* (penyebutan satu kata sesungguhnya hanya karena mengharap sebaliknya), *taḥakkum* (penyebutan untuk ejekan), atau yang lain. Misalnya, kata *al-mafāzah* (secara literal, bermakna “tempat keberuntungan”) untuk menyebut tempat yang di dalamnya sering terjadi kesialan, dan *aḥmaq* (dungu) atau *ma'tūb* (idiot) untuk menyebut orang berakal. Di era kontemporer, kelompok ini diwakili oleh 'Ali 'Abdul Wāḥid Wāfi dalam *Fiqh al-Lughah*-nya.¹⁶

Tampaknya, pendapat kelompok keempat ini lebih mudah untuk diterima. Bagaimanapun, bahkan kata yang oleh Ibn al-Anbārī diidentifikasi memuat *tadādd*, jika kita perhatikan, ternyata tidak selalu saling berkontradiksi. Misalnya, kata *ḥalamah* yang berarti ‘puting’ (*ra's al-thady*) dan ‘tumbuhan yang hidup di tanah datar’ (*nabāt yanbutu fi al-sabl*).¹⁷ Kita tidak tahu persis, dengan alasan apa kata “puting” dengan “tumbuhan” dikontraskan secara diametral. Keduanya memang berbeda, tapi jelas bukan dalam makna “kontradiksi” sebagaimana dielaborasi dalam disiplin linguistik ini. Meminjam kembali pernyataan Abu Ṭayyib al-'Askarī, makna-makna tersebut hanya *berbeda*, bukan *berkontradiksi*.

Kasus semacam itu dapat kita gunakan juga untuk membaca kata-kata lain yang diidentifikasi sebagai *mutadādd*, seperti kata *al-ummah*, yang bermakna; (1) Pengikut para nabi, (2) Sekelompok orang, (3) Orang saleh yang menjadi panutan, (4) Sepenggala waktu, (5) Postur tubuh (*al-qāmah*), atau pun yang lain.¹⁸ Kita tahu, makna pertama dan kedua tersebut sama sekali tidak kontradiktif; keduanya berbeda hanya dalam pembatasan (*taqyīd*). Terlepas dari itu,

secara pasti dapat kita katakan bahwa fenomena kontranim dalam bahwa Arab adalah sesuatu yang dapat kita temui dengan mudah, yakni dalam konteks *isti'māl*, terlepas dari perdebatan teoretis soal *aṣl al-waḍ'*.

Mengapa Muncul Fenomena Linguistik *Al-Aḍḍād*?

Jika kita memahami dengan baik karakter bahasa, sesungguhnya pertanyaan tersebut mudah dijawab. Bahasa itu identik dengan manusia, dan berkembang seiring laju perkembangan pemikiran manusia. Dalam beberapa hal, bahasa adalah identitas manusia. Artinya, fenomena berbahasa adalah bagian integral dalam diri manusia berbudaya. Tidak heran jika Earns Cassirer mengidentifikasi manusia sebagai *animal symbolicum*,¹⁹ dalam arti bahwa dalam kehidupannya manusia tak pernah lepas dari simbol-simbol. Simbol-simbol itu akan ditafsirkan, dan dalam konteks komunikasi dengan pihak lain, akan disampaikan dengan bahasa. Bahasa merupakan medium komunikasi yang amat penting.

Fakta tak terbantahkan bahwa bangsa Arab memiliki suku yang beragam dan berbeda-beda, dapat membantu kita memahami munculnya fenomena kontranim. Sebab, pluralitas suku yang ada itu pada gilirannya mengantarkan pada perbedaan berbahasa secara umum, yang dapat mengambil bentuk pada perbedaan dialek (*lahajāt*) atau pun yang lain. Dalam tataran ini, satu kata yang sama (baik bentuk maupun ucapannya) dapat dimaknai secara berbeda oleh tiap-tiap suku atau kelompok. Inilah yang penulis maksud dengan *isti'māl al-lughah*, yakni penentuan makna *tadādd* diukur dari bagaimana

¹⁶Al-Ḥamd, *Fiqh al-Lughah*, 191-192.

¹⁷Al-Anbārī, *Kitāb al-Aḍḍād*, 5.

¹⁸Al-Anbārī, *Kitāb al-Aḍḍād*, 6. Seperti terlihat, karakter *ishtirāk* dalam makna-makna tersebut lebih menonjol dari pada *tadādd*.

¹⁹Abdul Chaer, *Linguistik Umum* (Jakarta: Rineka Cipta, 2007), 39.

bahasa tersebut (baca: kata) digunakan secara massif oleh publik atau masyarakat, terlepas dari perdebatan teoretis tentang makna dasar atau *original meaning* (*al-ma'nā al-aṣlī*), pergeseran semantik secara gradual (*taḥawwul*), ataupun yang lain. Fenomena linguistik semacam ini, secara umum, dapat kita temui dalam bahasa-bahasa mana pun, khususnya yang memiliki akar atau rumpun yang sama.

Dua Bentuk Perbedaan Tafsir

Karena tulisan ini hendak mengkaji implikasi kontranim dalam memicu perbedaan tafsir atas teks Al-Qur'an, maka tentu saja perlu kita ketahui dulu apa itu tafsir. *Tafsīr*—yang secara etimologis berarti penjelasan (terlepas apakah ia diderivasikan dari akar kata *f-s-r* atau pembalikan dari *s-f-r*)—secara terminologis sering dimaknai sebagai suatu disiplin ilmu yang mengkaji ihwal Al-Qur'an, yakni untuk menguak makna dan signifikansi yang dikehendaki oleh Sang Penguji (Allah), sebatas kemampuan manusia.²⁰ Sebagai produk pemikiran manusia, tentu saja, tafsir sangat bergantung pada kualifikasi personal penafsir. Semakin banyak *istimdād* (alat bantu) yang dikuasai penafsir dengan baik, semakin itu pula produk tafsirnya dapat dipertanggungjawabkan secara ilmiah. Tentu saja selama kejujuran ilmiah tetap dihargai; bukan untuk kepentingan justifikasi (tafsir ideologis).

Dengan memperhatikan karakter dasar tafsir semacam itu, lahirnya perbedaan tafsir menjadi problem yang tak dapat dihindari. Menurut Ibn Taimiyyah, perbedaan tafsir Al-Qur'an dapat

mengambil dua bentuk: *tanawwu'ī* (variatif) dan *tadādd* (kontradiktif).²¹ Perbedaan yang berlatar pada variasi ekspresi, atau memproyeksikan sebagian dimensi atau sifat tertentu, selama substansi yang dimaksud tetap sama, maka ia termasuk ke dalam kategori pertama, *tanawwu'ī*. Sementara perbedaan yang merepresentasikan dua sisi oposisi biner, kontradiktif, tentu saja termasuk ke dalam kategori kedua, *tadādd*.

Ibn Taimiyyah mengklaim, perbedaan tafsir generasi salaf pada umumnya lebih bersifat *tanawwu'ī*, variatif; bukan *tadādd*.²² Walau demikian, Ibn Taimiyyah tak dapat menutup mata, bahwa memang ada sebagian perbedaan tafsir salaf yang tergolong *tadādd*, sebagaimana ia akui sendiri, seperti problem identifikasi makna dari suatu kata *mushtarak* (polisemi). Misalnya, kata 'عسعس' yang dapat bermakna ganda '*iqbāl al-lail*' dan '*idbāru-hu*'. Juga, dalam identifikasi makna dari suatu kata yang bersifat *mutawāṭi'* (hiponimi?), sebagaimana perbedaan tafsir atas *ḍamīr* (kata ganti) dalam ayat 'ثم دنا فتدلى . فكان قاب' ^{قوسين أو أدنى}, atau makna *al-fajr*, dan yang lain.²³

Menghadapi problem semacam itu, Ibn Taimiyyah mengajukan pembelaan dengan argumen yang agak ganjil. Menurutnya, bisa saja makna-makna dalam tafsir salaf tersebut—meski saling berkontradiksi—dibenarkan sekaligus ataupun tidak. Dengan asumsi, satu ayat bisa diturunkan dua kali; pertama dengan satu makna, dan kedua dengan makna yang lain.²⁴

Sebetulnya, kita tidak perlu mengadopsi argumen ganjil semacam itu untuk melegalkan pluralitas tafsir yang ada. Dengan meminjam teori

²⁰Muḥammad 'Abdul Azīm al-Zarqānī, *Manābil al-'Irfān fi 'Ulūm al-Qur'ān* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2004), 265.

²¹Taqiyuddīn Aḥmad b. 'Abdul Ḥalīm Ibn Taimiyyah, *Muqaddimah fi Uṣūl al-Tafsīr*, ed. oleh 'Adnān Zarzour (Kuwait: Dār al-Qur'ān al-Karīm, 1971), 38; Abu Uways al-Kurdī, *Al-Tanqīḥ wa al-Taḥrīr 'ala*

Muqaddimah fi Uṣūl al-Tafsīr, ed. oleh Muṣṭafā al-'Adawī (T.tp.: Dār at-Ta'šīl, 2008), 23.

²²Ibn Taimiyyah, *Muqaddimah*, 38 dan 41; Al-Kurdī, *Al-Tanqīḥ wa al-Taḥrīr*, 23 dan 28.

²³Ibn Taimiyyah, *Muqaddimah*, 49-50; Al-Kurdī, *Al-Tanqīḥ wa al-Taḥrīr*, 39-43.

²⁴Ibn Taimiyyah, *Muqaddimah*, 50; Al-Kurdī, *Al-Tanqīḥ wa al-Taḥrīr*, 44.

Gracia *essential differences* dan *accidental differences*,²⁵ problem semacam itu dapat kita pecahkan. Sebab, teori Gracia ini lebih memerhatikan relasi antara kata dengan makna cakupannya, dengan tolak ukur *identity of text*; sementara pendapat Ibn Taimiyyah di atas lebih menilik relasi antar-makna, sehingga dengan asumsi kemustahilan *ijtimā‘ an-naqīdāin* (*coincidentia oppositorum*, ‘berkumpulnya dua hal kontradiktif’) dalam satu waktu dan konteks yang sama, terpaksa harus dicarikan argumen yang melegalkan kontradiksi tafsir salaf tersebut, walau dengan argumen yang ganjil dan tak mudah untuk diterima. Boleh jadi, hal itu muncul karena rasa “sungkan” menolak otoritas tafsir salaf.

Kosakata *Al-Addād* dalam Al-Qur’an

Ada sejumlah pakar yang menulis tentang ensiklopedi kosa kata yang dinilai kontranim. Dalam tulisan ini, penulis akan bersandar pada *Kitāb al-Addād* karya Abu Bakar Ibn al-Anbārī (w. 327 H), yang diakui sebagai karya terbaik di sektor ini, dan memuat 357 entri. Tentu saja tidak semua kata tersebut ada di dalam Al-Qur’an. Dalam tulisan ini akan diulas sejumlah kata bermakna *tadādd*, yang dapat kita temukan dalam Al-Qur’an.

a. *Zann* (ظن)

Menurut Ibn al-Anbārī, *zann* memiliki empat makna, dua di antaranya kontradiktif, yaitu ragu (*shakk*) dan yakin seutuhnya (*al-yaqīn alladhī lā shakka fīh*). *Zann* dalam arti ragu, sangat umum

digunakan; sementara *zann* dalam arti yakin, dapat kita temui dalam syair Abu al-‘Abbās berikut:²⁶

فقلت لهم ظنوا بألفي مُقاتِل * سَرَاهِمُ فِي الْفَارِسِيِّ الْمَسْرَدِ

Kata *zann* banyak digunakan dalam Al-Qur’an. Menurut al-Rāghib al-Iṣfahānī (w. 503 H), makna *zann* bergantung pada *amārah* (tanda); semakin kuat intensitasnya, ia mengarah pada makna yakin (*ilm*). Sebaliknya, semakin melemah, ia lebih terpuruk di bawah keraguan, yaitu waham (*tawabhum*).²⁷

Fenomena linguistik semacam ini, pada gilirannya, mengantarkan pada perbedaan tafsir. Ketika mengomentari Q.S Al-Baqarah [2]: 46, ‘الذين يظنون أنهم ملاقو’, al-Ṭabari menyajikan berbagai pendapat untuk menegaskan makna *yakin*. Ia juga mengakui kata ini memuat makna *tadādd*.²⁸ Hanya saja, dua riwayat dari Mujāhid yang menyatakan, “setiap kata *zann* dalam Al-Qur’an bermakna yakin (*yaqīn* dan *ilm*)”,²⁹ tampaknya perlu dipertanyakan validitasnya. Mujāhid adalah pakar tafsir ternama generasi salaf, meski demikian statement ini layak diteliti. Faktanya, ada sejumlah kata *zann* dalam Al-Qur’an yang mengarah pada makna *dugaan*, bukan *yakin*, seperti Q.S Al-Baqarah [2]: 78, al-Nisā’ [4]: 157, al-An‘ām [6]: 116, al-Jāthiyah [45]: 24, dan yang lain. Pun jika statement Mujāhid tersebut dianggap

²⁵Jorge J. E. Gracia, *A Theory of Textuality: the Logic and Epistemology* (Albany: State University of New York Press, 1995), 110-111.

²⁶Dua makna lainnya adalah dusta (*kidhb*) dan tuduhan (*tuhmah*). Lihat, Al-Anbārī, *Kitāb al-Addād*, 14-15.

²⁷Abu al-Qāsim al-Husain b. Muḥammad b. Al-Mufaḍḍal al-Rāghib al-Iṣfahānī, *Mu‘jam Mufradāt Alfāz*

al-Qur’ān, ed. oleh Ibrāhīm Shamsuddīn (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Arabiyyah, 2004), 354.

²⁸Abu Ja‘far Muḥammad bin Jarīr al-Ṭabari, *Jāmi‘ al-Bayān ‘an Ta’wīl Āyi al-Qur’ān*, ed. oleh ‘Abdullāh b. ‘Abdul Muḥsin al-Turkī, vol. 1 (Kairo: Dār Hajar, 2001), 623.

²⁹Al-Ṭabari, *Jāmi‘ al-Bayān*, 1: 625.

sebagai bentuk *taghlīb* (dominasi),³⁰ tetap saja hal itu memerlukan riset yang lebih serius.³¹

Demikian juga, ketika *ẓann* direlasikan dengan problem teologis, akan memunculkan perdebatan lain, seperti tafsir terhadap Q.S al-Anbiyā' [21]: 87, 'فَظَنُّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ'. Paling tidak ada tiga tafsir terhadap ayat ini, sebagaimana disampaikan al-Ṭabarī. *Pertama*, Nabi Yunus menduga Kami tidak akan menghukumnya. *Kedua*, ia menduga mampu mengalahkan Tuhannya, dan Tuhan pun tak berdaya mengadapinya, dan *ketiga*, preposisi *fa'* diasumsikan sebagai *istifhām* sehingga bermakna "Apakah ia menduga Kami tidak akan menghukumnya?"³² Perdebatan semacam ini mengemuka karena penilaian atas relasi kata *ẓann* dengan *ishtiḳāq* (asal atau derivasi) kata 'naqdīra'. Jika kita perhatikan sekilas, seolah perbedaan ini bersifat variatif, *tanawwu'ī*; namun jika kita telisik lebih dalam lagi, sesungguhnya secara semantik ia bersifat *taḍādd*. Sebab, dua tafsir pertama itu merupakan opisisi antara *ketundukan* dengan *penentangan*. Konsekuensinya, argumen-argumen rasional terkait esensi kenabian dan karakter dasar seorang nabi pun harus dikerahkan di sini—untuk penentuan makna relasional tersebut.

Mirip dengan problem kata *ẓann* ini adalah kata *rajā* (رجى)—bagi sebagian

linguis—dan *ḥasiba* (حسب), yang mana keduanya juga mempunyai dua makna kontradiktif: Ragu dan yakin.³³ Demikian juga dengan kata *khāfa* (خاف), ia memuat dua makna yang mengarah pada *yakin* dan *ragu*.³⁴ Pada gilirannya, konsekuensi linguistik yang berlaku pada kata *ẓann*, dalam kerja eksegetik, berlaku juga untuk tiga kata ini dan yang sejenisnya.

b. *Nidd* (ند)

Kata *nidd*, seperti tegas Ibn al-Anbārī, memiliki dua makna kontradiktif, yaitu lawan (*ḍidd*) dan rekan (*mithl*).³⁵ Berbeda dengan Ibn al-Anbārī, al-Rāghib lebih memilih satu makna dari *nidd*, yaitu rekan atau yang setara dalam substansi (نديد الشيء مشاركة في جوهره).³⁶

Walau demikian, perbedaan tafsir yang muncul dari fenomena linguistik semacam ini, ternyata tidak begitu prinsipil, terutama ketika terkait dengan ayat-ayat ketuhanan. Misalnya, tafsir terhadap Q.S al-Baqarah [2]: 22, 'فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا'. Mengomentari ayat ini, al-Ṭabarī lebih memilih makna "sekutu atau yang serupa" (*al-ḍidl* dan *al-mithl*).³⁷ Sementara Abu 'Ubaidah, linguis kenamaan waktu itu, lebih memilih makna "lawan" (*aḍḍād*).³⁸ Berbeda dengan keduanya, al-Zamakhsharī (w. 538 H) lebih memaknai *nidd* sebagai "sekutu yang menyalahi dan menentang" (*al-mukhālif al-munāwi*). Untuk

³⁰Lihat pembelaan sebagian tokoh dalam, Hikmat bin Bashīr bin Yāsīn, *Al-Tafsīr al-Ṣaḥīḥ Mausū'ah al-Ṣaḥīḥ al-Masbūr min al-Tafsīr bi al-Ma'thūr*, vol. 1 (Madinah: Dār al-Ma'athir, 1999), 1: 153.

³¹Bandingkan dengan, Muḥammad Fu'ād 'Abdul Bāqī, *Al-Mu'jam al-Mufabras li Alfāḥ al-Qur'ān al-Karīm* (Indonesia: Maktabah Daḥlān, t.t.), 557-559.

³²Al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān*, 16: 378-382.

³³Lihat, Al-Anbārī, *Kitāb al-Addād*, 16 dan 21.

³⁴Al-Anbārī, *Kitāb al-Addād*, 137.

³⁵Al-Anbārī, *Kitāb al-Addād*, 23.

³⁶Al-Iṣfahānī, *Mu'jam Mufradāt*, 540.

³⁷Al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān*, 1: 390-393.

³⁸Al-Anbārī, *Kitāb al-Addād*, 24.

mendukung opininya, ia mengutip syair Jarīr berikut:³⁹

أَتِيماً يَجْعَلُونَ إِلِيَّ نَدَاً * وَمَا تَيْمٌ لَدِي حَسْبَ نَدِيدَا

Tentu saja, pedapat al-Zamakhsharī ini dapat merangkum dua pendapat sebelumnya. Terlepas dari itu, dua makna yang disinggung Ibn al-Anbārī sebelumnya mengarah pada oposisi mutlak, dan didukung oleh sejumlah syair klasik. Meski demikian, kontradiksi dua makna itu tidak mengarah pada perbedaan substansi dari makna yang dikehendaki oleh ayat terkait—yakni, larangan menjadikan sekutu bagi-Nya, baik sekutu yang berposisi tak ubahnya *partner* maupun *lawan*.

c. Qur' (القرء)

Sebagai kata yang memuat makna *tadādd*, kata *al-qur'* sangat populer di kalangan akademisi dan pemerhati Hukum Islam. Boleh jadi, karena kata tersebut korelatif dengan isu Fikih Wanita. Kata yang dimuat dalam entri ke-8 dalam catatan Ibn al-Anbārī ini, menurutnya, memiliki dua makna kontradiktif, yaitu suci (menurut penduduk Hijaz) dan haid (menurut penduduk Iraq). Bentuk pluralnya adalah *aqrā'* dan *qurū'*.⁴⁰ Menurut al-Rāghib, pada dasarnya kata *al-qur'* digunakan untuk menyebut kondisi peralihan dari suci ke haid (اسم للدخول في الحيض عن طهر). Namun, karena siklus suci dan haid berjalan secara berkesinambungan, maka kata *al-qur'* kemudian digunakan untuk

menyebut masing-masing dari suci dan haid secara mandiri (*infirād*). Walau demikian, kata tersebut tidak digunakan untuk menyebut suci maupun haid secara eksklusif terlepas dari lainnya. Mengapa? Karena perempuan yang telah suci dan tidak melihat adanya sisa-sisa darah menstruasi lagi, dalam bahasa Arab, mereka ini tidak disebut dengan sebutan *dhāt qur'*. Demikian juga dengan wanita yang masih haid ataupun nifas.⁴¹

Namun, upaya al-Rāghib untuk menyatukan dua pendapat yang berlawanan antara “suci” dan “haid” ini, yang terkesan mengikuti logika ahli fikih, dikritik oleh Muḥammad Hādī Ma'rifat, penafsir Syi'ah kontemporer (w. 2007). Menurutnya, al-Rāghib tidak mengajukan bukti linguistik atas klaimnya itu. Dengan merujuk *Muḥjam al-Maqāyīs*-nya Ibn Fāris, Ma'rifat menetapkan bahwa makna *qur'* mengarah pada kebiasaan “bulanan” wanita. Artinya, ia adalah waktu yang bersifat tetap dan kontinu. Sebab, kata dasar *q-r-w* sendiri memang bermakna *al-jam'u* (menghimpun). Misalnya, “desa” dalam bahasa Arab disebut *qaryah*—dari akar kata *q-r-w*—karena di dalamnya *terhimpun* banyak orang.⁴²

Tampaknya, kontradiksi tafsir yuridis atas Q.S al-Baqarah [2]: 223, sebagai konsekuensi logis dari fenomena makna *tadādd* di atas, tidak perlu dielaborasi di sini. Keduanya memang berbeda dan berlawanan, namun keduanya—meminjam terminologi Gracia—tidak

³⁹Maḥmūd bin 'Umar al-Zamakhsharī, *Al-Kashāf 'an Ḥaqā'iq Ghawāmiḍ al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Aqāwīl fi Wujūh al-Ta'wīl*, ed. oleh 'Adil A. 'Abdul Maujūd dkk., vol. 1 (Riyāḍ: Maktabah al-'Ubaikān, 1998), 216.

⁴⁰Al-Anbārī, *Kitāb al-Addād*, 27.

⁴¹Al-Iṣfahānī, *Muḥjam Mufradāt*, 445.

⁴²Lihat uraiannya tentang *Lā Isbtirāk ma'a Ri'āyah al-Jāmi'* dalam Muḥammad Hādī Ma'rifat, *Talkhīṣ al-Tambīd*, vol. 2 (Qom: Mu'assasat an-Nashr al-Islāmī, 1416 H), 205-207.

merusak *identity of text*, karena teks terkait memang memiliki peluang bedamakna secara sama, terlepas dari kuat dan lemahnya argumen masing-masing kelompok yang berlawanan.

d. *Asrartu* (أسررت)

Menurut Ibn al-Anbārī, kata ini memuat dua makna berlawanan, yaitu menyembunyikan (*katam-tu*) dan menampakkan (*azhar-tu*). Makna pertama adalah yang umum digunakan.⁴³ Al-Rāghib lebih memilih makna pertama, walau dalam sebagian kasus ia dapat membenarkan makna kedua, seperti Q.S al-Mumtaḥanah [60]: 1, 'تُسِرُّونَ إِلَيْهِمْ بِالْمُودَةِ', yang dapat dimaknai *menampakkan*.⁴⁴

Pada gilirannya, penilaian semacam ini akan berpengaruh dalam memunculkan tafsir yang kontradiktif, misalnya atas Q.S Yūnus [10]: 54, 'وَأَسْرُوا النَّدَامَةَ لَمَّا رَأَوُا الْعَذَابَ'. Sebagian penafsir, seperti al-Ṭabarī dan al-Zamakhsharī, memilih makna pertama.⁴⁵ Sebaliknya, dua pakar linguistik Arab kenamaan, Abu 'Ubaidah dan Quṭrub—murid Imam Sibawaih—memilih makna kedua. Tafsir ayat tersebut bagi keduanya adalah, "*mereka menampakkan penyesalan saat menyaksikan azab*". Untuk menopang pendapatnya, keduanya merujuk pada syair Farazdaq berikut:⁴⁶

ولما رأى الحجاج جرّد سيفه * أسرّ الحروزيّ الذي كان
أضمر

Dua bentuk tafsir semacam itu jelas berlawanan, dan al-Rāghib menolak

untuk membenarkan model tafsir Abu 'Ubaidah dan Quṭrub.⁴⁷ Walau demikian, dua model tafsir tersebut, agaknya, dapat dibenarkan dalam koridor hukum-hukum linguistik, terlepas dari mana yang lebih akurat jika ditinjau dari perspektif intertekstualitas ayat.

e. *Warā'a* (وراء)

Entri *warā'a* menempati urutan ke-34 dalam catatan Ibn al-Anbārī. Kata ini bermakna 'di belakang' (*khalfa*) dan 'di depan' (*amāma*).⁴⁸ Menurut Abu 'Ubaidah, frasa *warā'a al-rajul* dapat bermakna "di belakang dan di depan seseorang".⁴⁹

Kamus-kamus bahasa Arab-Indonesia standar menerjemahkan *warā'a* dengan segala sesuatu yang korelatif dengan posisi di belakang. Namun, jika kita merujuk sejumlah kitab tafsir, dalam beberapa kasus, makna *warā'a* dipahami sebagai "di depan". Hal semacam ini dapat kita temukan dalam kisah Nabi Musa as dan hamba yang saleh (umumnya disebut Khidir) dalam Q.S al-Kahfi [18]: 79, "وكان وراءهم ملك يأخذ كل سفينة غصبا". Al-Ṭabarī, misalnya, menafsirkannya dengan "di depan", bukan "di belakang". Walau demikian, ia mengkritik kesimpulan para linguistik Arab yang menempatkan *warā'a* sebagai kontranim. Menurutnya, *warā'a* bermakna "di depan" dalam ayat tersebut, adalah dalam konteks 'بين يدي' (di hadapan), bukan *amāma* dan *khalfa*. Artinya, ia lebih mengarah pada makna berhadap-hadapan.⁵⁰

⁴³Al-Anbārī, *Kitāb al-Addād*, 45.

⁴⁴Al-Iṣfahānī, *Mu'jam Mufradāt*, 256.

⁴⁵Al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān*, 12: 192; Al-Zamakhsharī, *Al-Kashāf*, 3: 150.

⁴⁶Al-Anbārī, *Kitāb al-Addād*, 46.

⁴⁷Al-Iṣfahānī, *Mu'jam Mufradāt*, 256.

⁴⁸Al-Anbārī, *Kitāb al-Addād*, 68.

⁴⁹Abu Ṭayyib Al-'Askarī, *Kitāb al-Addād*, 412.

⁵⁰Al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān*, 15: 354-355.

Sementara al-Zamakhsharī, lebih memaknainya “di depan” dengan merujuk pada Q.S Al-Mu’minūn [23]: 100, “ومن ورائهم برزخ”, tetapi tanpa memberikan rasionalisasi linguistik seperti yang dilakukan al-Ṭabarī. Al-Zamakhsharī juga menuturkan satu pendapat yang menafsirkannya sebagai “di belakang”, betapapun penuturan itu dengan *shīghat at-tamrīd* (قيل), yang umumnya dipahami sebagai bentuk penilaian lemah.⁵¹

Berbeda dari tokoh-tokoh tersebut, Muhammad Hādī Ma’rifat lebih memahaminya dengan pendekatan bergaya *kināyah* (metonimi). Artinya, ia mengarah pada makna suatu kesialan akut (*al-kārithah al-khaṭīrah*) yang mengiringi perjalanan laku hidup. Dalam konteks ayat di atas, kira-kira bermakna: Mereka berlayar dalam keadaan lengah, lalu tanpa sadar dikejar atau dicegat teror yang datang seketika (*dābiyah dabmā*). Dengan logika ini, tafsir *warā’a* sebagai “di depan”, menurut Ma’rifat, lebih merupakan konsekwensi logis-semantik, namun bukan arti dasar dari kata itu sendiri. Untuk mengukuhkan opininya, ia merujuk syair-syair Jahiliyah, di antaranya, syair Labīd berikut:⁵²

أليس ورائي إن تراخت منيتي * لزوم العصا تحي عليها
الأصابع

f. *Fauqa* (فوق)

Menurut Ibn al-Anbārī, *fauqa* adalah preposisi yang memuat dua makna

kontradiktif, yaitu lebih besar (*aḥḥama*) dan lebih kecil (*dūna*). Untuk makna pertama, dapat dijumpai dalam ungkapan seperti, ‘هذا فوق فلان في العلم’. Sedangkan makna kedua, dapat kita temukan dalam ungkapan semacam ini, ‘إنه لأحمق و فوق’,⁵³ Di kubu yang berseberangan, kita dapati al-Rāghib menolak *fauqa* dikategorikan sebagai kontranim. Menurutnya, ini adalah keracuan sarjana linguistik.⁵⁴

Bagaimanapun, hal ini akan berimbas pada perbedaan tafsir terhadap, misalnya, Q.S Al-Baqarah [2]: 26, ‘إن الله لا يستحي أن ‘يضرب مثلا ما بعوضة فما فوقها’. Ketika mengomentari ayat ini, kita dapati al-Zamakhsharī mengajukan dua tafsir. *Pertama*, menunjukkan pada kualitas inferior (*al-qillah wa al-ḥaqārah*). Sehingga, makna ayat itu menjadi: “*Bahkan Allah tidak malu menjadikan binatang yang lebih hina dan remeh dibandingkan nyamuk, sebagai permissalan*”. *Kedua*, mengarah pada makna superioritas, terutama dalam hal ukuran atau volume. Sehingga, kira-kira ayat tersebut bermakna: “*Allah juga tidak malu mempermisalkan binatang yang lebih besar dari pada nyamuk*”.⁵⁵

Mengomentari ayat di atas, al-Ṭabarī lebih memilih makna kedua, yaitu lebih besar dalam hal ukuran dan volume. Asumsinya, nyamuk adalah binatang terkecil dan lemah. Di sini al-Ṭabarī merujuk kepada Qatādah dan Ibn Juraij.⁵⁶ Tentu saja pengetahuan ilmiah modern

⁵¹Al-Zamakhsharī, *Al-Kashāf*, 3: 606.

⁵²Muḥammad Hādī Ma’rifat, *Shubuhāt wa Rudūd ḥaula al-Qur’ān al-Karīm* (Qom: Mu’assasat al-Tamhīd, 2009), 378-379. Dalam syair *Labīd* di atas, frasa ‘أليس ورائي’ kira-kira bermakna ‘أليس يتعقبني لزوم العصا؟’. Singkat kata, apa

yang hendak diungkapkan adalah *ta’bīr kinā’i* (ungkapan bergaya metonimi).

⁵³Al-Anbārī, *Kitāb al-Addād*, 249-250.

⁵⁴Al-Ṭabarī, *Muḥjam Mufradāt*, 434.

⁵⁵Al-Zamakhsharī, *Al-Kashāf*, 1: 241.

⁵⁶Al-Ṭabarī, *Jāmi‘ al-Bayān*, I: 430-431.

akan membatalkan klaim ini. Terlepas dari itu, dalam ayat ini, pengaruh kontranim atau *al-addād* dalam memicu perbedaan tafsir tak dapat dihindari lagi.

Kesimpulan

Contoh-contoh di atas menunjukkan betapa fenomena linguistik *al-addād* memberikan pengaruh yang tak sedikit dalam memunculkan perbedaan tafsir. Perbedaan tersebut, meminjam teori Ibn Taimiyyah, dapat mengambil bentuk *tanawwuʿī* (variatif) atau *taḍādd* (kontradiktif) sekalipun. Tentu saja pemilihan satu makna atas makna yang lain, tidak semata-mata didasarkan pada argumen linguistik. Ada sejumlah pertimbangan dan alat bantu (*istimdād*) yang mengantarkan penulis pada identifikasi dan pemilihan makna tersebut.

Perbedaan semacam itu harus kita apresiasi, sebagai upaya serius untuk mengungkap pesan dan makna Al-Qur'an. Tentu saja sikap kritis dan selektif dalam membaca karya-karya *turāth*—yang menyajikan perbedaan-perbedaan tersebut—harus tetap dinomor-wahidkan. Sebab, bagaimanapun, produk tafsir tersebut muncul dan mengada dalam konteks sosio-historis tertentu—dengan segenap kelebihan dan kekurangan yang dimiliki oleh tiap-tiap masa—dan sangat dipengaruhi oleh situasi hermeneutik penafsirnya.

DAFTAR RUJUKAN

- Ahmad, ‘Abdul Wahhāb Shābir ‘Isawī. “Tarjamah al-Addād fī al-Qur’ān ilā al-Injilīziyyah: al-Manhaj wa al-Ishkāliyyah.” *Philology* 36, no. 71 (2019), 31-62, <https://dx.doi.org/10.21608/gsal.2019.103589>.
- Anbārī, Muḥammad bin al-Qāsim al-. *Kitāb al-Addād*. Disunting oleh Muḥammad Abul Faḍl Ibrāhīm. Beirut: al-Maktabah al-‘Aṣriyyah, 1987.
- Iṣfahānī, Abu al-Qāsim Husain b. Muḥammad b. Mufaḍḍal al-Rāghib al-. *Muḥjam Mufradāt Alfāz al-Qur’ān*. Disunting oleh Ibrāhīm Shamsuddīn. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2004.
- Bahtiar, Azam. “Al-Hazf atau al-Ijaz? Telaah Kritis atas Konsep Elipsis dalam Kesarjanaan Islam.” *Jurnal Studi Ilmu-Ilmu Al-Qur’an dan Hadis* 13, no. 1 (Januari 2012), 77-98.
- Bāqī, Muḥammad Fu’ād ‘Abdul. *Al-Muḥjam al-Mufabras li Alfāz al-Qur’ān al-Karīm*. Indonesia: Maktabah Daḥlān, t.t.
- Chaer, Abdul. 2007. *Linguistik Umum*. Jakarta: Rineka Cipta, 2007.
- Gama, Cipta Bakti. “Posisi Tasawuf Teoretis Dalam Tinjauan Logika Tafsir Al-Qur’an.” *Tanzil: Jurnal Studi Al-Quran* 1, no. 2 (2016): 121–42. <https://doi.org/10.20871/tjsq.v1i2.27>.
- Gracia, Jorge J. E. *A Teory of Textuality: the Logic and Epistemology*. Albany: State University of New York Press, 1995.
- Ḥalabī, Abu Ṭayyib ‘Abdul Wāḥid b. ‘Ali al-Lughawī al- (Al-‘Askarī). *Kitāb al-Addād fī Kalām al-‘Arab*. Disunting oleh ‘Ezzat Ḥasan. Damaskus: al-Majma‘ al-‘Ilmī al-‘Arabī, 1996.

- Hamd, Muḥammad bin Ibrāhīm al-. *Fiqh al-Lughah*. Riyāḍ: Dār Ibn Khuzaimah, 2005.
- Harbī, Husain b. ‘Ali b. Husain al-. *Qawā’id al-Tarjīh ‘inda al-Mufasssīrīn*. Riyāḍ: Dār al-Qāsim, 1996.
- Ḥikmat bin Bashīr bin Yāsīn. *Al-Tafsīr al-Ṣaḥīḥ Mausū‘ah al-Ṣaḥīḥ al-Masbūr min al-Tafsīr bi al-Ma’tḥūr*. Madīnah: Dār al-Ma’athir, 1999.
- Ibrāhīm, Muḥammad Abul Faḍl. “*Muqaddimat al-Muḥaqqiq*,” dalam *Kitāb al-‘Aḍḍād*, oleh Muḥammad bin al-Qāsim al-Anbārī, disunting oleh Muḥammad Abul Faḍl Ibrāhīm. Beirut: al-Maktabah al-‘Aṣriyyah, 1987.
- Jalil, ‘Abdul. “Mawāqīt al-Nuzūl: Dirāsah Taḥlīliyyah ḥaula al-Laylī min Ayāt al-Qur’ān.” *Nun Jurnal Studi Alquran dan Tafsir di Nusantara* 2, no. 1 (2016), 145-173, <http://dx.doi.org/10.32459/nun.v2i1.7>
- “Janus Words.” Diakses 6 Oktober 2021. <https://www.merriam-webster.com/words-at-play/words-own-opposites>.
- Kurdī, Abu Uways al-. *At-Tanqīḥ wa al-Taḥrīr ‘alā Muqaddimah fi Uṣūl al-Tafsīr*. Disunting oleh Muṣṭafā al-‘Adawī. T.tp.: Dār at-Ta’ṣīl, 2008.
- Ma‘rifat, Muḥammad Hādī. *Shubuhāt wa Rudūd ḥaula al-Qur’ān al-Karīm*. Qom: Mu’assasat at-Tamhīd, 2009.
- . *Talkhīṣ al-Tamhīd*. Qom: Mu’assasat an-Nashr al-Islāmī, 1416 H.
- Manzūr, Ibn. *Lisān al-‘Arab*. Disunting oleh ‘Abdullāh ‘Ali al-Kabīr dkk. Kairo: Dār al-Ma‘ārif, t.t.
- Suyūṭī, Jalāluddīn al-. *Al-Itqān fi ‘Ulūm al-Qur’ān*. Disunting oleh Fawwāz A. Zamarlī. Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 2007.
- Taimiyyah, Taqiyuddīn Aḥmad b. ‘Abdul Ḥalīm Ibn. *Muqaddimah fi Uṣūl al-Tafsīr*. Disunting oleh ‘Adnān Zarzour. Kuwait: Dār al-Qur’ān al-Karīm, 1971.
- Ṭabarī, Abu Ja‘far Muḥammad bin Jarīr al-. *Jāmi‘ al-Bayān ‘an Ta’wīl Āyi al-Qur’ān*. Disunting oleh ‘Abdullāh b. ‘Abdul Muḥsin al-Turkī. Kairo: Dār Hajar, 2001.
- Zamakhsharī, Maḥmūd bin ‘Umar al-. *Al-Kashāf ‘an Ḥaqā’iq Ghawāmiḍ al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Aqāwīl fi Wujūh al-Ta’wīl*. Disunting oleh ‘Adil A. ‘Abdul Maujūd. Riyāḍ: Maktabah al-‘Ubaikān, 1998.
- Zarqānī, Muḥammad ‘Abdul Aẓīm al-. *Manāḥil al-Irfān fi ‘Ulūm al-Qur’ān*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2004.