

**PUISI ARAB DAN PENAFSIRAN ALQURAN:
STUDI TAFSIR *AL-KASYSYAF* DAN *AL-MUHARRIR AL-WAJIZ***

Mahyudin Ritonga

Fakultas Agama Islam
Universitas Muhammadiyah Sumatera Barat
mahyudinritonga@gmail.com

Abstrak

Secara teknis puisi Arab dan Alquran menyatu dalam ranah bahasa. Puisi Arab merupakan cara berberbahasa melalui ungkapan-ungkapan yang mengandung nilai-nilai keindahan dengan cita rasa seni yang tinggi dalam budaya Arab. Sementara itu Alquran adalah kitab suci yang tertulis dalam bahasa Arab. Secara substantif, puisi Arab merupakan wadah yang mengartikulasikan nilai-nilai budaya yang dianut oleh bangsa Arab, puisi merupakan informasi tentang segala sesuatu yang dialami dan dirasakan bangsa Arab tentang sesuatu yang terbesit dalam hati mereka, dan juga tentang lingkungan yang ada pada mereka, sementara Alquran diturunkan dalam konteks ruang dan waktu di mana budaya masyarakat Arab hidup.

Kata Kunci: puisi arab, penafsiran, *al-kasysyaf* dan *al-muharrir al-wajiz*

Abstract

Arabic poetry is a means of communicating the values of exquisiteness with its high artistic taste. Technically, the Arabic poetry and Alquran intertwine at the linguistic levels since the Alquran is written scripture in Arabic language. Substantively, the poetry is a means of articulating the cultural values embraced by the Arabs and the poetry informed on everything that is experienced and felt by the members of Arabic culture. Meanwhile the Alquran was revealed in the context of space and time in which the culture of Arab societies live.

Keywords: *Arabic poetry, interpretation, al-kasysyaf dan al-muharrir al-wajiz*

1. Pendahuluan

Kajian tentang hubungan antara puisi Arab dengan Alquran sangat penting dilakukan, terutama dalam rangka melihat kuatnya relasi keduanya, baik secara teknis

maupun substantif, meskipun keduanya dapat diposisamakan seperti dijelaskan di atas, kajian tentang relasi puisi Arab dan Alquran juga menegaskan dominannya posisi Alquran terhadap puisi Arab. Sastrawan

Arab Thaha Husein, misalnya, mengatakan bahwa informasi-informasi Alquran tentang kehidupan masyarakat Arab jahiliyah, jauh lebih meyakinkan daripada apa yang diinformasikan oleh puisi-puisi Arab.¹ Untuk mengetahui kehidupan dan budaya Arab, Thaha Husein lebih memilih ayat-ayat Alquran yang baginya tidak menimbulkan keraguan, dari pada riwayat-riwayat yang disandarkan kepada para penyair seperti Umru al-Qais, Nabighah, al-A'sya, atau Zuhair, yang dia sangsikan kebenaran penyandaran periwayatan kepada para penyair tersebut.

Sejalan dengan pendapat Thaha Husein di atas, Burhan Djamiluddin mengatakan bahwa kalau diperhatikan kumpulan syair Jahiliyah yang terkenal dengan *al-mu'allaqat*, tidak ditemukan sejarah kehidupan masyarakat jahiliyah secara lengkap. Dalam syair-syair Arab, menurutnya, tidak didapati misalnya, sistem perkawinan yang berlaku pada masyarakat jahiliyah, sistem pembagian pusaka, masalah-masalah yang terkait dengan perceraian, dan lain-lain.² Sementara Alquran demikian lengkap, karena seperti yang diungkapkan Abdul Wahhab Khallaf bahwa Alquran berisi hal-hal yang terkait dengan permasalahan keyakinan (*ahkam i'tiqadiyah*), permasalahan moral (*ahkam khuluqiyah*), dan persoalan tata perilaku (*ahkam amaliyah*).³

Meski Alquran menjadi lebih dominan dari syair Arab, dalam kenyataannya Alquran atau lebih tepatnya memahami Alquran melalui aktivitas penafsiran tidak bisa melepaskan diri dari syair itu sendiri. Penafsiran Alquran menghajatkan syair sebagai sebuah metode memahami Alquran, atau lebih tepatnya

metode penafsiran. Ketika mendefinisikan apa yang disebut dengan Tafsir *bi al-ma'tsur*, Al-Dzahabiy mengatakan bahwa puisi Arab merupakan salah satu perangkat yang diperlukan oleh seorang mufassir untuk memahami Alquran.⁴ Analisis tulisan ini akan menjelaskan bagaimana hubungan timbal balik antara puisi Arab sebagai metode penafsiran dengan penafsiran Alquran.

2. Pembahasan

2.1 Karakteristik Bahasa Alquran dan Budaya Arab

Alquran dikenal dengan kemukjizatan bahasanya (*al-i'jaz al-lughawi*). Bahasa dimaksud adalah bahasa Arab karena Alquran diturunkan dalam bahasa Arab. Kemukjizatan Alquran dari segi bahasa ini, bahkan dapat disebutkan menjadi pokok kemukjizatannya, karena melalui kemukjizatan bahasa ini, Alquran menantang orang-orang kafir untuk menciptakan bahasa yang indah seperti bahasa Alquran.⁵ Keindahan bahasa Alquran misalnya dicatat oleh Abdullah Darraz yang mengatakan bahwa “apabila engkau membuka Alquran, lalu membukanya lagi, maka engkau akan mendapatkan makna lain dari yang sebelumnya”.⁶

Salah satu karakteristik bahasa Alquran adalah konteks keberadaannya yang terkait erat dengan kehidupan bangsa Arab dan nilai-

1 Thaha Husein, *Fi Syi'r al-Jahili*, (Beirut: Maktabah Dar al-Nadwa al-Iliktruniyyat, 1982), 10.

2 Burhan Djamiluddin, *Pengaruh al-Quran Terhadap Syair Arab Pada Masa Awal Islam*, (Jakarta: Pasca Sarjana IAIN Syarif Hidaytaullah Jakarta, 1988), 32. Naskah tidak diterbitkan.

3 Abd al-Wahhab Khallaf, *Ilm Ushul Fiqh*, (Kuwait: Dar al-Qalam, 1978), 32. Soal-soal tataperilaku ini dibagi Khallaf menjadi dua : ibadah dan muamalah.

4 Muhammad Husein al-Dzahabiy, *Al-Tafsir wa al-Mufasssirun*, (Kairo: Maktabah Wahbah, 2003), 83.

5 Lihat misalnya tantangan (bertahap) Alquran untuk terhadap orang-orang kafir untuk mendatangkan satu buah kitab seperti Alquran (QS. al-Thur: 33-34), sepuluh surat Alquran (QS. Hud : 13-14) dan atau satu buah surat saja (QS. al-Baqarah: 23-24). Lebih jauh tentang kemukjizatan Alquran, lihat Abd al-Ghaniy Muhammad Said Barkah, *al-Ijaz al-Quraniy: Wujuhu wa Asraruhu*, (Kairo: Maktabat Wahbat, 1989).

6 Muhammad Abdullah Darraz, *Al-Nab al-'Azhim*, (Kuwait: Dar al-Qalam, 1974.), 112. Senada dengan itu, Muhammad Arkoun menyatakan tentang keluasan makna bahasa Alquran yang menurutnya memberikan kemungkinan-kemungkinan arti yang tidak terbatas. M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, (Bandung: Mizan, 1996), 72.

nilai budaya yang mereka anut. Alquran hadir tidak pada ruang kosong, tetapi interaktif dengan bangsa Arab. Kehidupan perniagaan bangsa Arab sebagai karakteristik terpenting, misalnya, banyak disinggung oleh Alquran begitu juga meyangkut nilai-nilai moral, agama, dan sebagainya. Terkait contoh perniagaan, khususnya pada penghujung abad ke-6, para pedagang kota Makkah, telah memperoleh kontrol monopoli atas perniagaan yang lewat bolak-balik dari pinggir pesisir barat Arabia ke Laut Tengah. Kafilah-kafilah dagang yang biasanya pergi ke Selatan di musim dingin dan ke Utara di musim panas, dirujuk dalam Alquran (106: 2). Rute ke Selatan adalah ke Yaman, tetapi biasanya juga diperluas ke Abisinia; sementara rute ke Utara adalah ke Siria. Di tangan kafila-kafilah inilah orang-orang Makkah mempertaruhkan eksistensinya secara mendasar. Di lembah kota Makkah yang tandus, pertanian maupun peternakan adalah impian indah di siang bolong. Kota ini sangat bergantung pada impor bahan makanan. Karena itu, kehidupan ekonominya yang khas adalah di bidang perniagaan dan kemungkinan besar hanya bersifat moneter.⁷

Pada kenyataannya, sisi kehidupan perniagaan bangsa Arab ini terkait atau dilandasi oleh soal keyakinan. Ungkapan-ungkapan dari dunai perniagaan memang menghiasi lembaran-lembaran Alquran dan digunakan untuk mengungkap ajaran-ajarannya yang asasi. Hisab, suatu istilah yang biasa digunakan untuk perhitungan untung rugi dalam dunia perniagaan, muncul di beberapa tempat dalam Alquran sebagai salah satu nama bagi Hari Kiamat (*yaum al-hisab*), ketika perhitungan terhadap segala perbuatan manusia dilakukan dengan sangat cepat (*sari' al-hisab*). Sementara kata *hasib* (penghitung) dinisbatkan kepada Tuhan dalam

kaitannya dengan perbuatan manusia. Gagasan utama yang mendasari 'perhitungan' ilahi adalah *kitab*, yang merekam segala perbuatan baik dan buruk manusia. Timbangan akan dipasang di hari perhitungan dan seluruh perbuatan manusia akan dithitung. Setiap orang akan bertanggungjawab atas segala perbuatan yang telah dilakukannya. Perbuatan baik dan direstui akan memperoleh imbalan atau upah, sebaliknya perbuatan buruk dan terkutuk akan diganjar azab neraka. Kata-kata kerja *kasab* (memperoleh keuntungan, berusaha, berbisnis), *jaza* (membayarkan, memberi upah, ganjaran, imbalan) *ajara* (memberi upah, membayar nilai kontrak, imbalan), serta bentuk konjungsinya, sering digunakan Alquran dalam konteks-konteks semacam ini.⁸

Contoh lain dari bagaimana kata-kata yang ada di dalam Alquran merefleksikan budaya Arab adalah perihal konsep ketuhanan, di antaranya kata-kata *Allah*, *al-Malik*, *al-Rahman*, dan *al-Rahim*. Ismail al-Faruqi sebagaimana dikutip oleh Nurcholis Madjid, misalnya, menulis panjang lebar sebagai berikut:

“Inskripsi Arabia Selatan (Ma'in, Saba' dan Qathaban), begitu pula Arabia Utara (Lihyan, Tsamud, dan Shafa) memberi bukti bahwa suatu dewa maha tinggi (*supreme deity*) yang disebut *al-Ilah* atau Allah telah disembah sejak masa dahulu kala. Dewa ini mengairi tanah, membuat palawija tumbuh, raja kaya berkembang biak, dan sumber air serta sumur mengeluarkan air yang memberi hidup. Di Makkah, juga di seluruh Jazirah Arabia, “Allah” diakui sebagai “pencipta dari semuanya”, “pangeran seluruh alam”, “penguasa langit bumi”, “pengawas tertinggi segala-galanya”.

7 Taufik Adnan Amal, *Rekonstruksi Sejarah al-Quran*, (Yogyakarta: FkBA, 2001), 12.

8 Taufik Adnan Amal, *Rekonstruksi Sejarah al-Quran*, 12.

“Allah” adalah nama dewa yang paling banyak disebut. Tetapi, fungsi-Nya didelegasikan atau diambil alih oleh dewa-dewa lain yang lebih kecil; dan pengaruhnya yang luar biasa dinyatakan dalam matahari dan rembulan, misalnya. Kualitas-kualitas-Nya dijelmakan dan digantikan ke dalam dewa-dewa atau dewi-dewi selain daripada Allah. Dengan begitu timbullah sejumlah pantheon yang setiap anggotanya memperhatikan sama juga suatu kebutuhan tertentu atau suku tertentu dan mewakili suatu ciri khusus, tempat, obyek, atau kekuatan yang menunjukkan kehadiran, perhatian, dan kekuasaan-Nya yang bersifat Ilahi. Ilah sebagai seorang dewi, digambarkan sebagai anak perempuan Allah dan diidentifikasi dengan matahari oleh sebagian mereka, dan sebagian yang lain menggambarkannya sebagai rembulan. Al-Uzza adalah seorang anak perempuan ilahi yang kedua, yang dihubungkan dengan planet Venus; Maniat, anak perempuan ketiga, mewakili nasib. Dzu al-Syara’ dan Dzu al-Khalashah adalah dewa-dewa yang mengambil nama dari tempat-tempat ramalan nasib; Dzu al-Kaffayn dan Dzu al-Rijl diasosiasikan dengan anggota badan yang mempunyai makna tertentu, meskipun tidak diketahui. Wudd, Yaghuts, Ya’uq dan Suwa adalah dewa-dewa yang mengambil nama dari fungsi-fungsi ketuhanan untuk, berturut-turut, cinta, pertolongan, perlindungan, dan penerapan siksa yang pedih. Dewa Hubal, yang memiliki patung paling menonjol di Kabah mempunyai tangan yang terbuat dari emas murni. al-Malik (raja), al-Rahman (pengasih), dan al-Rahim (selamanya pengasih) mengidentifikasi

dewa-dewa atau barangkali mewakili fungsi-fungsi ketuhanan maha tinggi dari suatu dewa dengan suatu nama yang lain”.⁹

Selain konteks keterkaitannya dengan budaya Arab, karakteristik bahasa Alquran yang dapat disebutkan di sini adalah beberapa kosakatanya yang orang Arab tidak langsung mengetahui maknanya (*gharib*), kecuali sesudah mereka mencari maknanya dari puisi atau syair Arab. Al-Suyuthi mencatat, kurang lebih 199 kosakata Alquran yang dinilainya *gharib*, dan sebagaimana dinyatakan oleh Ibn Abbas hendaknya dicari pengertiannya pada puisi-puisi Arab karena syair merupakan khazanah bangsa Arab (*diwan al-arab*).¹⁰ Sementara itu studi lebih awal tentang kata-kata *gharib* Alquran ini juga telah dilakukan oleh Al-Zarkasyi, dalam kitabnya *al-Burhan*. Dalam penelitiannya, al-Zarkasyi mencontohkan 15 ayat Alquran yang dinilainya mengandung kata-kata *gharib*, yang sama juga dinyatakan harus dicari pengertiannya dalam syair-syair Arab.¹¹

Berikut adalah 20 contoh kosakata *gharib* pertama dalam Alquran sebagaimana ditulis oleh al-Suyuthi:

- 9 Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemodernan*, (Jakarta: Paramadina, 1995), 76-77. Keterangan yang dibuat oleh Ismail al-Faruqi tentang kepercayaan orang-orang Arab pra Islam bahwa Allah mempunyai anak-anak perempuan itu juga dengan jelas diisyaratkan oleh Alquran dalam QS. 37: 149 dan QS. 52: 39. Sementara keterangan tentang berhala kaum musyrik Arab yang paling terkenal, yaitu Hubbal, al-Uzza dan al-Manat memang disebutkan dalam Alquran dipercayai oleh orang-orang Arab jahiliyah sebagai anak-anak perempuan Tuhan terdapat pada QS. 53: 19-22.
- 10 Jalaluddin al-Suyuthi, *al-Itqan fi Ulum al-Quran*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1987), 121-134.
- 11 Burhanuddin al-Zarkasyi, *al-Burhan fi Ulum al-Quran*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1988), 365-371

الرقم	الكلمة الغريبة	الآية	السورة والآية
١	عزير	عن اليمين وعن الشمال عزير	المعارج : ٧٣
٢	الوسيلة	وابتغوا إليه الوسيلة	المائدة : ٥٣
٣	الشرعة	لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا	المائدة : ٨٤
٤	المنهاج	لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا	المائدة : ٨٤
٥	ينعه	أنظروا إلى ثمره إذا أثمر وينعه	الأنعام : ٩٩
٦	ريشا	يا بني آدم قد أنزلنا عليكم لباسا يواري سوءاتكم وريشا	الأعراف : ٦٢
٧	كبد	لقد خلقنا الإنسان في كبد	البلد : ٤
٨	السنا	يكاد سنا برقه يذهب بالأبصار	النور : ٣٤
٩	حفدة	وجعل لكم من أزواجكم بنين وحفدة	النحل : ٢٧
١٠	حنانا	وحنانا من لدنا وزكاة وكان تقيا	مريم : ٣١
١١	يباس	أفلم ييأس الذين ءامنوا ..	الرعد : ١٣
٢١	مثورا	وإني لأظنك يا فرعون مثبورا	الإسراء : ٢٠١
٣١	المخاض	فأجاءها المخاض إلى جزع النخلة	مريم : ٣٢
٤١	أثاا	وكم أهلكنا قبلهم من قرن هم أحسن اثاا ورثيا	مريم : ٤٧
٥١	رثيا	وكم أهلكنا قبلهم من قرن هم أحسن اثاا ورثيا	مريم : ٤٧
٦١	قاعا	فيذرها قاعا صفصفا	طه : ٦٠١
٧١	صفصفا	فيذرها قاعا صفصفا	طه : ٦٠١
٨١	تضحى	وأنك لا تظما فيها ولا تضحى	طه : ٩١١
٩١	خوار	و اتخذ قوم موسى من بعده من حليهم جسدا له خوار	الأعراف : ٨٤١
١٠٢	تنيا	إذهب أنت وأخوك بأياتي ولا تنيا في ذكري	طه : ٢٤

Kata-kata *gharib* dalam Alquran ini (*munkirat*), jarang (*nafirat*), atau janggal menurut Mushthafa Shadiq al-Rafi'i bukanlah (*syadzat*) karena Alquran terhindari dari semua berarti kata-kata tersebut tidak diketahui itu, tetapi kata-kata yang tidak mungkin untuk

ditawilkan karena pengetahuan orang yang tidak dapat menjangkaunya, sebagaimana pernyataannya:

..اللفظية هنا هي التي تكون حسنة مستغربة
في التأويل, بحيث لا يتساوى في العلم بها
أهلها وسائر الناس¹²

Selanjutnya Al-Rafi'i mengatakan bahwa latar belakang munculnya bahasa-bahasa *gharib* dalam Alquran adalah bisa jadi berasal dari bahasa-bahasa yang berbeda (*lughat mutafarriqat*), atau bahasa non-Arab yang diarakkan (*ta'rib*) oleh orang Arab dan kemudian dipakai oleh Alquran.¹³ Dalam wacana ilmu Alquran, bahasa-bahasa yang berbeda di atas terkait dengan konsep penurunan Alquran dengan tujuh huruf (*sab'ah ahruf*) berdasarkan banyak riwayat hadis.¹⁴ Salah satu pendapat tentang *sab'ah ahruf* yang perlu dikemukakan di sini adalah bahwa lafaz-lafaz yang terdapat dalam Alquran tidak lepas dari tujuh bahasa yang terkenal di kalangan bangsa Arab. Dalam hal ini, bahasa *Quraisy* lebih dominan, sementara bahasa lainnya adalah *Huzail, Saqif, Hawazin, Kinanat, Tamim*, dan *Yaman*.¹⁵ Sebagai contoh dalam dalam hal ini adalah Umar bin Khatthab yang pernah bertanya tentang arti kata *takhawwuf* (QS.16: 47), yang kemudian seorang pimpinan suku Huzail berkata bahwa

kata tersebut adalah bahasa sukunya, yang berarti pengurangan (*al-tanaqqush*).¹⁶

Sementara itu, adanya kata-kata asing dalam pengertian bahasa non Arab yang diarakkan oleh masyarakat Arab kemudian dipakai oleh Alquran ulama berbeda pendapat.¹⁷ Pendapat pertama mengatakan bahwa dalam Alquran tidak terdapat bahasa non bahasa Arab, dengan argumentasi bahwa Alquran dijadikan Allah sebagai kitab mukjizat dan bukti risalah Nabi Muhammad Saw, sebagai tantangan bagi orang Arab (untuk membuat serupa Alquran), apabila di dalam Alquran terdapat bahasa selain bahasa Arab, maka tujuan penurunan Alquran ini tidak ada manfaatnya (*lam takun lahu faidah*), karena bahasa Arab dipandang lemah untuk menjadi media bahasa Alquran. Pendapat ini merupakan pendapat jumbuh ulama seperti al-Syafii, Abu Ubaidah, Muhammad Ibnu Jarir al-Thabari, dan Abu Bakr Ibn Thayyib.¹⁸ Sementara pendapat kedua adalah yang membenarkan adanya bahasa selain bahasa Arab dalam Alquran, sebagaimana pendapat Ibn Abbas dan Ikrimah; bahkan Imam Abu Hanifah membolehkan membaca Alquran dengan bahasa Persia.¹⁹ Berikut contoh kata non bahasa Arab sebagaimana dicatat oleh al-Zarkasyi:

12 Mushthafa Shadiq al-Rafii, *Tarikh Adab al-Arab*, (Beirut: Maktabat al-Iman, 1996), 71.

13 Mushthafa Shadiq al-Rafii, *Tarikh Adab al-Arab*, 72.

14 Kajian cukup komprehensif tentang konsep *sab'ah ahruf* ini dilakukan oleh Syaban Muhammad Ismail, *Ma'na al-Quran al-Karim*, (Kairo: Dar al-Ittihad al-Arabi li al-Thibaat, 1978), 267-390.

15 Hasanuddin AF, *Anatomi al-Quran: Perbedaan Qiraat dan Pengaruhnya terhadap Istibath Hukum dalam al-Quran*, (Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 1995), 99.

16 Abdul Abbas, *Gharib al-Quran fi Syir al-Arab*, (Kairo: Dar al-Fikr, 1988), 12

17 Burhanuddin al-Zarkasyi, *al-Burhan fi Ulum al-Quran*, 359-360.

18 Burhanuddin al-Zarkasyi, *al-Burhan fi Ulum al-Quran*, 359-360.

19 Burhanuddin al-Zarkasyi, *al-Burhan fi Ulum al-Quran*, 360.

الرقم	الكلمة	اللغة	المعنى	السورة والآية
١	الطور	السريانية	الجبل	البقرة : ٣٦
٢	طفقا	الرومية	قصد	الأعراف : ٢٢
٣	القسط والقسطاس	الرومية	العدل	الإسراء : ٢٣
٤	السجل	الفارسية	الكتاب	الأنبيا : ٤٠١
٥	الرقيم	الرومية	اللوح	الكهف : ٩
٦	إستبرق	الفارسية	الغليظ	الكهف : ١٣
٧	السري	اليونانية	النهر الصغير	مريم : ٤٢
٨	يصهر	لسان أهل المغرب	ينضح	الحج : ٠٢
٩	سينين	النبطية	الحسن	طه : ٠٤
٠١	المشكاة	الحبشية	الكوة	النور : ٥٣

2.2 Puisi Arab dan Budaya Arab

Puisi Arab yang disebut juga syair ini adalah salah satu bentuk ungkapan (*kalam*) Arab.²⁰ Puisi Arab ini didefinisikan sebagai ungkapan yang berwazan atau ber*qafiyah* (*al-mawzun al-muqaffa*).²¹ Berwazan berarti memiliki *ritme*; sementara ber*qafiyah* berarti bersajak atau mempunyai kesesuaian huruf

akhir setiap bait syair. sebagai contoh adalah ungkapan puisi Umru al-Qais berikut berikut:

قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل # بسقط
اللولى بين الدخول فحومل

“Berhentilah menangis ketika teringat pada kekasih dan rumah yang terletak di Siqath al-Liwa antara al-Dakhul dan al-Haumal”

Eksistensi puisi pada bangsa Arab sangat kuat. Puisi atau syair secara kebahasaan yang terambil dari akar kata شعر يشعر شعرا شعور yang berarti mengetahui, merasa, sadar, dan mengkomposisi/mengarang sebuah syair²². Jadi kata syair (*al-syi'r*) berarti

20 Ahmad al-Iskandary dan Mushthafa Inaniy, *Al-Wasith fi al-Adab al-Arabi wa Tarikhuhu*, 21. Bentuk lainnya disebut dengan prosa atau *natsr* yang didefinisikan sebagai ungkapan yang tidak terkait dengan *wazn* dan *qafiyah*, dan terdiri dari tiga bentuk: percakapan (*muhadatsah*), orasi (*khitabah*), dan tulisan (*al-kitabah*). Lihat juga Luis Ma'luf, *al-Munjid fi al-Lughah wa al-A'lam*, (Beirut : Dar al-Masyriq, 1986), 31.

21 Ahmad al-Iskandary dan Mushthafa Inaniy, *Al-Wasith fi al-Adab al-Arabi*, 21.

22 Jamaluddin ibn Manzhur, *Lisan al-Arab*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1986), 409.

pengetahuan, perasaan, atau kesadaran. Pada puisi Umru al-Qais di atas, Muhammad al-Nuwahi sebagaimana dikutip oleh Burhan Djamiluddin mengatakan bahwa menngisi kekasih dan rumah yang ditinggal pergi menggambarkan tradisi masyarakat Arab pada masa itu. Yaitu masyarakat yang selalu mengembara mencari lahan kosong dan terdapat airnya demi kelangsungan hidup, apabila lahan yang lama tidak memungkinkan lagi untuk hidup. Di daerah yang sulit air seperti itu, demikian al-Nuwaihi, dua kabilah kadang-kadang menggunakan satu mata air secara bersama-sama. Dalam keadaan demikian, hubungan cinta antara pemuda dari satu kabilah dengan pemudi dari kabilah lain, dapat terjadi. Tetapi karena air kadang-kadang tidak mungkin dapat dipakai terus menerus secara bersama-sama, maka terpaksa satu kabilah meninggalkan tempat tersebut untuk mencari tempat lain. Kepergiaan satu kabilah yang pemudanya telah menjalin cinta dengan kekasihnya pada kabilah yang menetap, dapat menimbulkan kerinduan pada diri pemuda dan pemudi tersebut. Apabila pemuda atau pemudi tersebut seorang penyair, maka ia dapat mengungkapkan kerinduannya dalam bentuk syair seperti diungkapkan Umru al-Qais di atas.²³

Puisi Arab merupakan bentuk kesusateraan yang paling kuno, sebagaimana bangsa di dunia yang memiliki monumen-monumen bersejarah berupa bangunan-bangunan peninggalan bersejarah, bangsa Arab pun memiliki hal yang sama. Dari berbagai peninggalan bersejarah yang ada, puisilah yang paling dibanggakan oleh bangsa Arab. Karya-karya besar yang bersifat monumental ditulis dalam bentuk puisi. Karya-karya pujangga klasik seperti Umru al-Qais (w. 100 SM), al-Nabighah al-Dzibyani

(meninggal mendekati hari diutusnya Nabi Muhammad SAW), Labid bin Rabbiah, Tharfah bin al-‘Abd, dan lain-lain masuk dalam kategori puisi yang mereka banggakan.

Kesukaan dalam menggunakan bahasa yang singkat, tepat dan puitis yang selama berabad-abad bisa digubah dalam bentuk sastra lisan, dituangkan dalam beberapa perangkat matra yang bersajak tunggal dan dimaksudkan terutama untuk menimbulkan daya bangkit para pendengarnya lewat pendengaran mereka dan bukan penglihatan, maka kebanyakan penyair Arab senantiasa memusatkan perhatian pada kesempurnaan bentuk sebagai norma fundamental yang banyak menentukan nilai suatu ciptaan puisi. Walaupun kesempurnaan bentuk merupakan tanda keunggulan ciptaan puisi, namun pada sisi yang lain puisi tidak pernah meninggalkan fungsi sosialnya. Sebaliknya, apabila diamati tradisi puisi Arab, di sana ditemukan peranan puisi sebagai bahasa pencatat dan pengungkap kecenderungan-kecenderungan sosial. Salah satu fungsi puisi tradisional Arab adalah sebagai daftar catatan, register (*diwan*) bagi bangsa Arab, perekam atau pencatat perang-perang mereka dan kesaksian atas penilaian-penilaian yang pernah mereka berikan.²⁴ Misalnya sebuah puisi di bawah ini:

وأنا المنية في المواطن كلها # والظعن مني
سابق الأجل

“Aku adalah maut yang hadir di setiap medan juang, dan setiap tusukan dariku akan mendahului ajal”.²⁵

Puisi di atas menggambarkan sosok pemuda Arab yang pemberani dan sangat lihai dalam medan perang. Pemuda ini bernama ‘Antarah al-Absiy. Untuk menggambarkan

23 Burhan Djamiluddin, *Pengaruh al-Quran Terhadap Syair Arab Pada Masa Awal Islam*, 22-23.

24 Ibn Abd Rabbih, *Al-Iqd al-Farid*, (Kairo: Dar al-Tsaqafah, 1965), 269.

25 Ahmad al-Iskandary dan Mushthafa Inani, *Al-Wasith fi al-Adab al-Arabi wa Tarikhuhu*, 75.

kelebihannya itu dia menyebut dirinya sebagai maut yang selalu hadir di setiap peperangan dan kelihaiannya diumpamakan sebagai sesuatu yang dapat mendahului ajal setiap musuh yang berhadapan dengannya.

Fungsi-fungsi sosial di atas itulah yang melahirkan tujuan-tujuan (*aghradh*) puisi itu sehingga terdapat jenis-jenis puisi seperti *madh* (pujian), *hija* (sindiran), *fakhr* (kebanggaan diri), *ritsa* (ratapan), *ghazal* (romans), dan *wasf* (deskripsi).²⁶

2.3 Puisi Arab sebagai Metode Penafsiran Alquran

Metode penafsiran Alquran sebagaimana dikenal secara baku terdiri dari empat metode (*manhaj*), yaitu metode analitis (*tahlili*), metode global (*ijmali*), metode komparasi (*muqaran*), dan metode tematik (*maudhui*).²⁷ Kalau melihat empat metode ini, nampak bahwa menjadikan puisi Arab sebagai metode penafsiran, tidaklah menjadi khas dari masing-masing metode, tetapi jika melihat arti metode sebagai cara untuk memahami Alquran, maka puisi Arab dapat disebut sebagai sebuah metode penafsiran.

Kalau diamati metode penafsiran sahabat-sahabat Nabi Saw, ditemukan bahwa pada dasarnya setelah gagal menemukan penjelasan Nabi Saw mereka merujuk kepada penggunaan bahasa dan syair-syair Arab. Cukup banyak contoh yang dapat dikemukakan tentang hal ini. Misalnya, seperti contoh di atas tentang Umar bin Khattab, pernah bertanya tentang arti *tatkhawwuf* dalam firman Allah dalam surat al-Nahl: 47, lalu seorang Arab dari kalangan pimpinan kabilah Huzail menjelaskan bahwa artinya adalah ‘pengurangan (*al-tanaqqush*). Umar lalu menanyakan apakah kata tersebut dikenal orang Arab pada puisinya. Orang

tadi mengatakan “ya” dan membacakan puisi berikut:

تَخَوَّفَ الرَّحْلُ مِنْهَا نَامِكًا قَرْدًا كَمَا تَخَوَّفَ عَوْدَ
النَّبْعَةِ السَّنْفَنِ

Arti ini berdasarkan penggunaan bahasa yang dibuktikan dengan syair pra Islam. Umar ketika itu puas dan menganjurkan untuk mempelajari syair-syair tersebut dalam rangka memahami Alquran.²⁸

Keterangan al-Suyuthiy tentang kurang lebih 199 kosakata ayat Alquran di atas, ketika ditanya tentang arti semua kata tersebut, Ibn Abbas merujuknya kepada puisi-puisi para penyair Arab seperti Ubaid, Unturat, Abu Sufyan, Lubaid, Thurfat, dan lain-lainnya.²⁹ Sebagai contoh adalah kata ‘*izin* dalam ayat:

فَمَالِ الَّذِينَ كَفَرُوا قَبْلَكَ مَهْطَعِينَ (٦٣) عَنِ
الْيَمِينِ وَعَنِ الشَّمَالِ عَزِينَ (٧٣)

yang ditafsirkan oleh Ibnu Abbas sebagai *halq al-rifaq* (حلق الرفاق) berdasar puisi Ubaid,³⁰ pemahaman di atas ialah berdasarkan pada syair berikut:

فَجَاءُوا يَهْرَعُونَ إِلَيْهِ حَتَّى يَكُونُوا حَوْلَ مَنْبَرِهِ
عَزِينًا

Kata ‘*iziin* pada ayat 37 surat *al-Maarij* di atas berarti berkelompok-kelompok, sebagaimana kata ‘*izin* pada puisi Ubaid di atas.³¹ Begitu juga kata *al-wasilat* dalam ayat:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَابْتَغُوا إِلَيْهِ
الْوَسِيلَةَ وَجَاهِدُوا فِي سَبِيلِهِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ

28 Abu Ishaq al-Syatibi, *al-Muwafaqat*, (Kairo : al-Maktabat al-Tauqifiyat, 1982), 18.

29 Jalaluddin al-Suyuthiy, *al-Itqan fi Ulum al-Quran*, 121-134.

30 Nama lengkapnya adalah Ubaid bin Abarash dari suku Arab Asad, wafat tahun 555 Masehi. Termasuk penyair Arab generasi pertama dan karya-karya puisinya termasuk yang digantung di sisi Ka’bah karena ketinggian bahasanya (*al-mu’allaqat*). Jurji Zaidan, *Tarikh Adab al-Lughat al-Arabiyyat*, 122.

31 Kata *iziin* pada ayat 37 surat al-Ma’arij di atas digunakan oleh Alquran karena merujuk kepada kebiasaan orang Arab jahiliyah, yang suka duduk berkumpul secara berkelompok. Kebiasaan orang Arab ini juga dapat

dilihat pada puisi berikut ترانا عنده والليل داج على
أبوابه حلقا عزينا Lihat al-Margahi, *Tafsir al-Maraghi*.

26 Ahmad al-Iskandary dan Mushthafa Inani, *al-Wasith fi al-Adab al-Arabi wa Tarikhu*, 46-50.

27 Abd al-Hay al-Farmawi, *Al-Bidayat fi al-Tafsir al-Mawdhui*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1977), 21.

yang ditafsirkan oleh Ibnu Abbas sebagai *al-hajat* melalui puisi Unturah sebagaimana di bawah ini:³²

إن الرجال لهم إليك وسيلة أن يأخذوك نكحلي
وتخضي

Kata *wasilah* pada ayat 35 surat al-Maidah di atas berarti keperluan, sebagaimana kata *wasilah* pada puisi Unturat yang dijelaskan di atas.

Penggunaan puisi Arab oleh Ibn Abbas ini membuktikan bahwa puisi Arab sudah menjadi metode penafsiran Alquran sejak masa awal Islam. Puisi Arab menjadi rujukan dari setiap kata yang mereka tidak mengerti artinya. Ibn Abbas seperti dicatat oleh al-Suyuthi mengatakan puisi Arab itu adalah *diwan al-Arab*, apabila terdapat kata dalam Alquran yang kita tidak mengerti, maka carilah maknanya dalam *diwan tersebut*.³³ Perujukan makna kata-kata *gharib* Alquran kepada puisi Arab ini, dalam perspektif Abdullah Badar Iskandar, dikarenakan ketinggian bahasa Alquran itu hanya dapat ter jelaskan pada puisi-puisi Arab yang para penuturnya juga memiliki rasa bahasa yang tinggi (*dzuq al-lughawi*).³⁴ Tanpa rasa bahasa yang tinggi, keindahan bahasa dan susunan kata Alquran tidak akan dapat diketahui. Sesuai dengan pernyataan Ibn Abbas di atas Ibn Asyur mengatakan bahwa unsur kebahasaan (*unshur lughawi*) menjadi sangat penting dalam menafsirkan Alquran, dan menjadi unsur ketiga sesudah unsur *asbab al-nuzul* dan unsur *mubhamat al-Quran*

yang harus diperhatikan dalam menafsirkan Alquran.³⁵

Metode puisi dalam menafsirkan Alquran telah menjadi metode yang baku dalam menafsirkan Alquran sesudah periode pertama (masa Nabi SAW dan sahabat) yang direpresentasikan pada Ibn Abbas seperti disebutkan di atas, metode puisi Arab ini dapat ditemukan pada periode masa Tabiin, karena masa ini tidak terlepas dari pengaruh sahabat sebagai pendahulu dan guru mereka. Setidaknya dapat dicontohkan dari generasi Tabiin yang menjadi murid langsung Ibn Abbas di Makkah, seperti Said bin Jabir, Mujahid bin Jabr, Ikrimah, Thawus bin Kisan, dan Atha bin Rabah. Said bin Jabir sebagai murid utama Ibn Abbas dan paling banyak meriwayatkan tafsirnya, dapat dikatakan menggunakan puisi Arab juga dalam menafsirkan ayat-ayat Alquran, sebagaimana gurunya.

Wacana tafsir periode berikutnya ditandai oleh Ibn Jarir al-Thabari dengan kitabnya *Jami' al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an*, di mana dalam tafsirnya banyak merujuk kepada puisi-puisi Arab.³⁶ Contoh lainnya adalah kitab tafsir *al-Kasyf wa al-Bayan an Tafsir al-Qur'an* karangan Abu Ishaq al-Tsa'labi³⁷

35 Ibn Asyur, *al-Tafsir wa Rijaluhu*, (Kairo: Majma' al-Buhuts al-Islamiyyat, 1970), h16.

36 Muhammad Husein al-Dzahabi, *al-Tafsir wa al-Mufasssirun*, 156. Ketika ditanya tentang arti kata **أندادا**

pada ayat 22 surat al-Baqarah berikut **فلا تجعلوا لله أندادا** dijawab oleh al-Thabari bahwa arti kata tersebut adalah seimbang (*al-'adl*) atau semisal (*al-mitsl*) sebagaimana

puisi Hasan bin Tsabit: **أتهجوه ولست له بند فشركما**

فلا تجعلوا لله أندادا. Ibn Jarir al-Thabari, *Jami' al-Bayan fi Tafsir al-Quran*. (Beirut: Dar al-Fikr, 1976), 18.

37 Muhammad Husein al-Dzahabi, *Al-Tafsir wa al-Mufasssirun*, 165. Ketika menjelaskan kata **ينعق** pada

ayat 171 surat al-Baqarah berikut **كفروا ومثل الذين كفتروا** dengan berteriak tetapi tidak terdengar (*shaha wa zajara*) seperti puisi Akhthal. Abu Ishaq al-Tsa'labi, *al-Kasyf wa al-Bayan an Tafsir al-Quran*, 88.

32 Nama lengkapnya adalah Unturat bin Syaddad dari suku Arab Abas, wafat tahun 615 Masehi. Dikenal sebagai orang yang memiliki karya-karya puisi yang membangun semangat patriotisme dalam menghadapi peperangan (*al-farsan al-sya'jan*). Karya-karya puisinya termasuk yang digantung di sisi Ka'bah karena ketinggian bahasanya (*al-mu'allaqat*). Jurji Zaidan, *Tarikh Adab al-Lughat al-Arabiyyat*, (Beirut : Dar al-Fikr, 1996), 119.

33 Jalaluddin al-Suyuthi, *Al-Itqan fi Ulum al-Quran*, 121.

34 Ahmad Sulaiman, *Atsar al-Syir fi al-Tafsir*, (Kairo: Maktabah al-Nahdhah, 2001), 76.

Tafsir *al-Kasysyaf an Haqaiq Ghawamidh al-Tanzil wa Uyun al-Aqawil fi Wujuh al-Tawil* dan *al-Muharrir al-Wajiz fi Tafsir al-Kitab al-Aziz* masing-masing yang dikarang oleh Abu al-Qasim Mahmud bin Umar Zamakhsyari (w. 538 H) dan Muhammad Abd al-Haq bin Ghalib bin Athiyah al-Andalusi (546 H) dua kitab tafsir di atas dipandang sebagai puncak kajian tafsir Alquran pada permulaan abad ke-enam hijriyah.³⁸ Keduanya seperti yang juga dinyatakan oleh Abu Hayyan dalam pendahuluan kitab tafsirnya, adalah karya tafsir yang sarat dengan kedalaman bahasa, kitab tafsir Ibn Athiyah mempunyai nilai lebih pada kenaqlannya (*anqal*), keluasannya (*ajma*), dan kebersihan bahasanya (*akhlash*), sementara kitab Zamakhsyari mempunyai nilai lebih pada keijazannya (*alkhash*) dan kedalamannya (*aghwash*).³⁹

Apresiasi yang cukup tinggi dari Abu Hayyan kepada kedua kitab tafsir ini memang bukan tanpa alasan. Tafsir *al-Kasysyaf* misalnya adalah karya tafsir yang salah satu keistimewaannya adalah perhatiannya yang sangat tinggi dalam menjelaskan rahasia-rahasia keijazan Alquran berdasarkan nilai sastranya (*dzawq adabi*).⁴⁰

Kelebihan tafsir *al-Kasysyaf* dalam konteks puisi Arab sebagai metode

penafsirannya, khususnya dapat disebutkan keterangan Adil Abd al-Mawjud dan Ali Muhammad Muawwadh tentang keistimewaan tafsir ini, yaitu mendasarkan penjelasan makna kata Alquran pada bahasa yang digunakan oleh orang Arab (*lughat al-arab*) baik dalam bentuk *nazm* (syair/puisi) maupun *natsr* (di sini maksudnya bahasa percakapan/*khitabah*).⁴¹ Penggunaan puisi Arab banyak digunakan oleh Zamakhsyari dalam mengungkapkan makna (*dilalah*) kata-kata Alquran. Karena menjadi prinsip penafsirannya ini, menurut al-Hufiy Zamakhsyari tidak membatasi diri kepada puisi dari penyair masa apa dan puisi dari pribadi penyair seperti apa.⁴² Berikut contoh penafsiran Zamakhsyari dengan metode puisi adalah ketika menafsirkan surat al-Nisa, 24:

والمحصنت من النساء إلا ما ملكت أيمانكم

.. kata *ما ملكت* pada ayat di atas ditafsirkan sebagai (halalnya dinikahi) wanita-wanita kafir yang suaminya tidak ikut tertawan, sebagaimana puisi Farazdaq berikut:⁴³

وذات حليل أنكحتها رماحنا # حلال لمن
يبنى بها لم تطلق

Contoh lain adalah yang terdapat dalam surat Fathir ayat 8 sebagaimana berikut ini:

38 Ibn Asyur, *Al-Tafsir wa Rijaluhu*, 45.

39 Abu Hayyan al-Andalusi, *al-Bahr al-Muhith*, 10.

40 Pada Bagian Pendahuluan, Adil Abd al-Mawjud dan Ali Muhammad Muawwadh mengatakan bahwa Tafsir *al-Kasysyaf* sarat dengan penjelasan-penjelasan interpretatif (*ta'wil*), alegoris (*tamtsil*), dan imajinatif (*takhyil*). Ketika menjelaskan ayat 255 surat al-Baqarah berikut, terlihat bagaimana Zamakhsyari tersirat mengatakan betapa i'jaznya bahasa al-Quran itu :

وسع كرسية السموت والأرض

Zamakhsyari mengatakan bahwa langit dan bumi itu tidak akan cukup menjadi tempat bagi 'kursi Allah' itu karena keluasan dan keterhamparannya. Ayat tersebut semata-mata hendak menggambarkan (*tashwir*) betapa agungnya Allah, dan juga semata-mata untuk membuat manusia berimajinasi (*takhyil*) tentang kemahabesaran Allah. al-Zamakhsyari, *al-Kasysyaf an Haqaiq Ghawamidh al-Tanzil wa Uyun al-Aqawil fi Wujuh al-Tawil*, (Riyadh: Maktabat al-Abikan, 1998), 20.

41 al-Zamakhsyari, *al-Kasysyaf an Haqaiq Ghawamidh al-Tanzil wa Uyun al-Aqawil fi Wujuh al-Tawil*, 25.

42 Ahmad Muhammad al-Hufi, *al-Zamakhsyari*, (Kairo: al-Hay'ah al-Mihsriyyah al-Ammah, 1998.), 196. Penggolongan periode masa para penyair (*thabaqat al-syuara*) biasa digolongkan kepada empat masa: pertama, penyair masa jahiliyah atau masa sebelum datangnya Islam (*thabaqat al-jahiliyyin*), kedua, penyair yang hidup pada masa jahiliyah sekaligus masa Islam (*thabaqat al-mukhadhramain*), ketiga, para penyair yang hidup dan tumbuh dalam masa Islam (*thabaqat al-islamiyyin*). Mereka ini adalah para penyair Bani Umayyah; dan keempat para penyair yang hidup ketika masa dimana bahasa Arab sudah tidak lagi murni karena bercampur dengan bahasa-bahasa asing. Mereka adalah para penyair masa Bani Abbasiyah sampai sekarang. Ahmad Iskandari dan Mushthafa Inani, *al-Wasith fi al-Adab al-Arabiyy wa Tarikhuhu*, 60.

43 al-Zamakhsyari, *al-Kasysyaf an Haqaiq Ghawamidh al-Tanzil wa Uyun al-Aqawil fi Wujuh al-Tawil*,

أفمن زين له سوء عمله فرأه حسنا فإن الله
يضل من يشاء ويهدي من يشاء

Zamakhsyari mengatakan bahwa *tazyin al-amal* (menganggap baik perbuatan sendiri) pada ayat di atas berarti *idhlal* (salah), sebagaimana ia dasarkan kepada puisi Abu Nawas berikut: ⁴⁴

أسقني حتى تراني # حسنا عندي القبيح

Pemahaman Zamakhsyari yang dijelaskan di atas tampaknya juga diperkuat oleh Ibn Athiyah, di mana dalam penafsirannya berorientasi kepada pentingnya bahasa Arab (*kalam al-arab*. Karya tafsirnya, *al-Muharrir al-Wajiz* seperti telah disebut sebelumnya, mempunyai nilai lebih pada kenaqlannya (*anqal*), keluasannya (*ajma*), dan kebersihan bahasanya (*akhlash*). Kenaqlannya menjadikannya dinilai sebagai tafsir yang tergolong kepada kategori tafsir *bi al-matsur*,⁴⁵ keluasannya menjadikannya sebagai rujukan ulama-ulama tafsir sesudahnya seperti Ibn Katsir, Abu Hayyan, al-Tsa'alabi, dan para mufassir lainnya. Sementara kebersihan bahasanya dapat dilihat dari penjelasan-penjelasan tentang makna kata Alquran yang disebut oleh al-Dzahabi banyak didasarkannya kepada puisi-puisi Arab.⁴⁶

Penggunaan puisi Arab oleh Ibn Athiyah sebagai metode penafsiran pada tafsir *al-Muharrir al-Wajiz* ini dapat dicontohkan pada dua ayat, seperti yang terdapat dalam Alquran surah al-Insan:

ويطوف عليهم ولدان مخلدون إذا رأيتهم
حسبتهم لؤلؤا منثورا

Ibn Athiyah menafsirkan kata *al-mukhalladun* di atas dengan sebuah puisi berikut,

ومخلدات باللجين كأنما # أعجازهن أقواب
الكثبان

Sementara ayat 8 dari surah al-Adiyat,

وإنه لحب الخير لشديد

Kata *hubbul khairi lasyadid* ditafsirkan dengan puisi Thurfah berikut :

أرى الموت يعتام الكرام ويصطفى # عقيلة
مال الفاحش المتشدد

Terkait dengan segi persamaan penggunaan puisi pada kedua penafsiran tersebut oleh keduanya sebagai metode penafsiran Alquran menjadi penting untuk dilihat bagaimana model penafsiran Alquran melalui metode puisi Arab, khususnya pada abad ke-enam hijriyah. Demikian halnya juga dalam rangka mengetahui karakter puisi Arab yang digunakan oleh Zamakhsyari yang diketahui memiliki paham sebagai Muktazilah sementara Ibn Athiyah mengikuti aliran kalam Ahlus Sunnah. Sebab, meskipun keduanya hidup dalam satu masa, tidak ada bukti bahwa antara keduanya saling mempengaruhi. Zamakhsyari dan Ibn Athiyah memiliki kekhasan masing-masing dalam penafsiran Alquran, meski keduanya sama dalam hal objek (*mawdhu*) dan metode (*manhaj*) penafsiran.⁴⁷

3. Simpulan

Metode puisi Arab dalam menafsirkan Alquran menjadi bagian yang tidak terpisahkan dari sejarah dunia penafsiran Alquran. Metode tersebut bahkan dapat ditelusuri pada periode-periode awal sejarah penafsiran Alquran. Namun dalam hal ini sebagaimana dikatakan Qurais Shihab, menerapkan metode ini untuk masa sekarang agaknya sulit, sebab jangankan

44 al-Zamakhsyari, *al-Kasasyaf an Haqaiq Ghawamidh al-Tanzil wa Uyun al-Aqawil fi Wujuh al-Tawil*,

45 Muhammad Husein al-Dzahabi, *al-Tafsir wa al-Mufasssirun*, 147. Penggolongan tafsir *bi al-ma'tsur* oleh al-Dzahabi ini harus diberi catatan tersendiri untuk melihat konsistensi penilaiannya terhadap kitab-kitab tafsir, khususnya kitab *al-Muharrir al-Wajiz* yang banyak menggunakan puisi Arab, sebab di lain tempat ketika membahas tentang tafsir *bi al-ra'yi* al-Dzahabi memasukkan penggunaan puisi Arab sebagai salah kategori tafsir *bi al-rai*.

46 Muhammad Husein al-Dzahabi, *al-Tafsir wa al-Mufasssirun*, 172.

47 Ibn Asyur, *Al-Tafsir wa Rijaluhu*, 52.

orang Indonesia, orang Arab sendiri sudah sebagai metode dalam menafsirkan Alquran kehilangan kemampuan dan rasa bahasa dapat memperdalam dan memperkaya tersebut. Namun kajian tentang puisi Arab pemahaman terhadap ayat Alquran.

Daftar Pustaka

- Abbas, Abdul. 1988. *Gharib al-Quran fi Syir al-Arab*. Kairo: Dar al-Fikr
- AF, Hasanuddin. 1995. *Anatomi al-Quran: Perbedaan Qiraat dan Pengaruhnya terhadap Istinbath Hukum dalam al-Quran*. Jakarta: PT RajaGrafindo Persada.
- Al-Dzahabiy, Muhammad Husein (2003). *al-Tafsir wa al-Mufasssirun*. Kairo: Maktabah Wahbah.
- Al-Farmawi, Abd al-Hay. 1977. *Al-Bidayat fi al-Tafsir al-Mawdhui*. Beirut: Dar al-Fikr.
- Al-Hufi, Ahmad Muhammad. 1998. *al-Zamakhsyari*. Kairo: al-Hay'ah al-Mihsriyyah al-Ammah.
- Al-Iskandary, Ahmad dan Inani, Mushthafa. 1991. *al-Wasith fi al-Adab al-Arabiy wa Tarikhuhu*. Kairo: Dar al-Maarif bi Mashr.
- Alquran al-Karim
- Al-Suyuthi, Jalaluddin. 1987. *Al-Itqan fi Ulum al-Qur'an*. Beirut: Dar al-Fikr.
- Al-Syatibi, Abu Ishaq. 1982. *Al-Muwafaqat*. Kairo: al-Maktabat al-Tauqifiyat.
- Al-Thabari, Ibn Jarir. 1976. *Jami' al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an*. Beirut: Dar al-Fikr.
- Al-Zamakhsyari. 1998. *Al-Kasysyaf an Haqaiq Ghawamidh al-Tanzil wa Uyun al-Aqawil fi Wujuh al-Tawil*. Riyadh: Maktabat al-Abikan.
- Al-Zarkasyi, Burhanudiin. 1988. *Al-Burhan fi Ulum al-Quran*. Beirut: Dar al-Fikr.
- Amal, Taufik Adnan. 2001. *Rekonstruksi Sejarah al-Quran*. Yogyakarta: FkBA.
- Barkah, Abd al-Ghaniy Muhammad Said. 1989. *al-I'jaz al-Qurani: Wujuhu wa Asraruhu*. Kairo: Maktabat Wahbat.
- Djamaluddin, Burhan. 1998. *Pengaruh al-Quran Terhadap Syair Arab Pada Masa Awal Islam*. Jakarta: Pasca Sarjana IAIN Syarif Hidaytaullah Jakarta
- Darraz, Muhammad Abdullah. 1974. *al-Nab al-'Azhim*. Kuwait: Dar al-Qalam.
- Husein, Thaha. 1982. *Fi Syi'r al-Jahili*. Beirut: Maktabah Dar al-Nadwa al-Ilktruniyyat.
- Asyur, Ibn. 1970. *Al-Tafsir wa Rijaluhu*. Kairo: Majma' al-Buhuts al-Islamiyyat.
- Ibn Manzhur, Jamaluddin. 1986. *Lisan al-Arab*. Beirut: Dar al-Fikr.
- Ismail, Syaban Muhammad. 1978. *Ma'na al-Qur'an al-Karim*. Kairo: Dar al-Ittihad al-Arabiy li al-Thibaat.
- Khallaf, Abd al-Wahhab. 1978. *Ilm Ushul Fiqh*. Kuwait: Dar al-Qalam.

- Madjid, Nurcholish. 1995. *Islam Doktrin dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemodernan*. Jakarta: Paramadina.
- Ma'luf, Luis. 1986. *al-Munjid fi al-Lughah wa al-A'lam*. Beirut : Dar al-Masyriq.
- Rabbih, Ibn Abd. 1965. *Al-Iqd al-Farid*. Kairo: Dar al-Tsaqafah.
- Al-Rafi'i, Mushthafa Shadiq. 1996. *Tarikh Adab al-Arab*. Beirut: Maktabat al-Iman.
- Shihab, M. Quraish. *Membumikan Al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*. Bandung: Mizan.
- Sulaiman, Ahmad. 2001. *Atsar al-Syir fi al-Tafsir*. Kairo: Maktabah al-Nahdhah.
- Zaidan, Jurjiy. 1996. *Tarikh Adab al-Lughat al-Arabiyyat*. Beirut: Dar al-Fikr.