



AL-HAZF DALAM PENAFSIRAN AL-QUR'AN:

Telaah Kritis atas Konsep al-Hazf dalam Pemaknaan Ayat

Muhammad Iskandar Zulkarnain

Sekolah Tinggi Agama Islam Sunan Pandanaran

Email: alzajenur@gmail.com

Abstract

This article discussed the application of al-hazf theory in the Exegesis of Qur'an. The fundamental problem of this article is the lack of a study of the significance and the role of al-hazf theory in interpreting the meaning of the Qur'an. The existence of this theory is generally used only to display the types and the examples of al-hazf, without discussion of the role of this theory in interpreting the verses. The findings of this study indicate that the significance and the role of al-hazf theory in interpreting the meaning of Qur'anic verses lies on the use of taqdir (estimated words) in certain spaces so that problematic verses literally can be understood. In addition, the al-hazf theory also plays a role in interpreting meaning beyond the absence of the word when the Qur'anic verses do not mention it. This role proves the accuracy of the Qur'an that the meaning of "what is mentioned" and "what is not mentioned" in the text reinforce each other. The Qur'anic texts are concise and solid. This makes the difficult texts of Qur'an can be understood. Therefore, the al-hazf theory is used to generate significant understanding in the aspects of structure and meaning of Qur'an.

Keyword: *hazf, taqdir*, application of *hazf* theory, Qur'anic exegesis

Abstrak

Artikel ini membahas tentang penerapan teori *al-hazf* dalam tafsir al-Qur'an. Masalah mendasar dari artikel ini adalah kurangnya kajian tentang signifikansi dan peran teori *al-hazf* dalam teori menafsirkan makna al-Qur'an. Keberadaan teori ini umumnya hanya digunakan untuk menampilkan jenis dan contoh *al-hazf*, tanpa membahas peran teori ini dalam menafsirkan ayat-ayat tersebut. Hasil penelitian ini

menunjukkan bahwa signifikansi dan peran teori *al-ḥaẓf* dalam teori menafsirkan makna ayat-ayat al-Qur'an terletak pada penggunaan kata-kata *taqḍīr* (perkiraan kata-kata) di ruang-ruang tertentu, sehingga ayat-ayat yang problematik secara harfiah, dapat dipahami. Selain itu, teori *al-ḥaẓf* juga berperan dalam menafsirkan makna di luar ketiadaan kata, ketika ayat-ayat al-Qur'an tidak menyebutkannya. Peran ini membuktikan keakuratan al-Qur'an bahwa makna "apa yang disebutkan" dan "apa yang tidak disebutkan" dalam teks saling menguatkan. Teks-teks al-Qur'an itu bersifat ringkas dan padat. Hal ini membuat teks al-Qur'an sulit dipahami. Oleh karena itu, teori *al-ḥaẓf* digunakan untuk menghasilkan pemahaman yang signifikan dalam aspek struktur dan makna Alquran.

Kata Kunci: *al-ḥaẓf*, *taqḍīr*, penerapan teori *al-ḥaẓf*, tafsir al-Qur'an

Pendahuluan

Adalah fakta bahwa kompleksitas al-Qur'an meniscayakan luasnya konstelasi bidang penafsiran al-Qur'an. Konstelasi penafsiran dalam rangka mengungkap kandungan makna al-Qur'an tidak hanya berkisar pada wilayah visibilitas al-Qur'an, tapi juga menyentuh pada wilayah invisibilitas yang mengasumsikan keberadaan suatu teks yang tersembunyi yang tidak tampak dalam sebuah redaksi. Dari sini, wacana invisibilitas memunculkan asumsi dasar bahwa di balik teks terdapat teks yang tidak terlihat (*invisible text*)¹ yang keberadaannya memiliki peran penting dalam memahami dan menafsirkan suatu ayat.

Wilayah invisibilitas sebagai suatu dimensi lain di balik tekstualitas al-Qur'an memerlukan instrumen tersendiri untuk mengabstraksikan keberadaan suatu teks *invisible* menjadi teks *visible* yang selanjutnya digunakan untuk memahami narasi teks ayat. Ada beberapa instrumen teori yang mengorganisasi wilayah invisibilitas teks tersebut² yang salah satunya yaitu elipsis³. Elipsis atau

¹ Istilah *invisible text* dalam penelitian ini tidak dimaksudkan sebagai teks ayat, akan tetapi ditujukan untuk menggambarkan sifat tersembunyinya suatu kata atau bagian tertentu dari rangkaian kalimat dalam redaksi ayat, yang mana keberadaannya merupakan hasil perkiraan (*taqḍīr*) berdasarkan pemahaman terhadap struktur teks dan konteks (*siyāq*). Dari sini muncul asumsi keberadaan *invisible text* yaitu di balik teks yang tersurat terdapat teks yang tersirat.

² Hemat penulis, beberapa di antaranya misalnya dalam diskursus ulumul Qur'an yaitu konsep *ḥaẓf*, *iḍmār*, *mubhamāt*, dan lain sebagainya. Sedangkan dalam ushul fiqh misalnya yaitu *dalālah al-manṭūq* berupa *iqtida'* dan *isyārah*, *mafḥūm muwāfaqah* dan *mukhālafah*, dan lain sebagainya yang kesemuanya masing-masing memiliki mekanisme yang bekerja pada dimensi invisibilitas di balik teks al-Qur'an.

³ Elipsis diartikan sebagai peniadaan kata atau satuan lain yang wujud asalnya dapat diramalkan dari konteks bahasa atau konteks luar bahasa. *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Jakarta: Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional, 2008), hlm. 385.

disebut juga dengan *ḥaẓf*⁴ merupakan suatu konsep pelesapan/peniadaan kata atau kalimat yang mengandaikan adanya suatu teks pada redaksi ayat yang keberadaannya diperkirakan dan dimunculkan melalui mekanisme *taqḍīr*⁵ untuk memahami teks tersebut. Sebagai teori yang bekerja pada wilayah invisibilitas, elipsis/*ḥaẓf* menggantungkan mekanisme kerjanya pada pemahaman tata gramatika ayat melalui indikasi ekstra-tekstual untuk mengidentifikasi keberadaan kata atau kalimat yang diasumsikan telah mengalami elipsis (*maḥẓūf*) tersebut.

Terkait dengan fenomena elipsis sebagai perangkat dalam mekanisme penafsiran al-Qur'an, dewasa ini ramai diperbincangkan mengenai persoalan keabsahan teori *ḥaẓf*, baik dari segi konsep, teori, maupun pada hasil penerapannya dalam penafsiran al-Qur'an. Misalnya dari segi konsep muncul keberatan teologis bahwa *ḥaẓf* sebagai suatu konsep penanggalan/pembuangan dianggap bertentangan dengan prinsip kemukjizatan al-Qur'an (*i'jāz al-Qur'an*), karena setiap *naṣṣ* (ayat) memiliki kekhususannya masing-masing, dan setiap struktur susunan, kata, kalimat, dan *siyaq* pun memiliki maksud-maksud tersendiri. Dengan kata lain, "keberadaan" atau disebutkannya suatu unsur berupa kalimat, kata, huruf, bahkan *harakat* dalam suatu ayat merupakan sesuatu yang baku dan memiliki maksud-maksud tersendiri, begitu pula dengan "ketiadaan"nya pun memiliki maksud tersendiri pula. Oleh karenanya, *ḥaẓf* sebagai konsep pembuangan oleh sementara pihak dianggap tidak sesuai dengan prinsip dasar kemukjizatan al-Qur'an tersebut,⁶ karena memunculkan

⁴ *Ḥaẓf* menurut az-Zarkasyi yaitu penanggalan sebagian atau keseluruhan kalimat karena adanya suatu pertimbangan tertentu. Badr al-Dīn Muḥammad bin 'Abdillāh al-Zarkasyi (selanjutnya disebut az-Zarkasyi), *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'an*, ed. Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm, jilid III (al-Qahirah: Dār al-Turās, t.th.), hlm. 102. Adapun secara terminologi, elipsis dapat disamakan dengan *ḥaẓf* karena keduanya sama-sama memiliki relasi yang kuat dalam hal prinsip ekonomi kata, efisiensi, efektivitas, praktis, peringkasan, pelesapan atau peniadaan, eliminasi, perkiraan (*taqḍīr*), dan juga kesamaan dalam hal invisibilitas teks. Di samping itu kata elipsis atau ellipsis dalam kamus bahasa Arab-Inggris diterjemahkan dengan *ḥaẓf* (حذف).

⁵ Asy-Syamarī sebagaimana dikutip oleh Azam Bahtiar mendefinisikan bahwa *taqḍīr* adalah dugaan adanya partikel dalam sebuah kata, atau kata dalam klausa, atau klausa dalam ungkapan, yang semua itu tidak ada wujudnya baik dalam lafadz maupun tulisan. Lihat Azam Bahtiar, "al-Ḥaẓf atau al-Ijāz: Telaah Kritis atas Konsep Elipsis dalam Kesarjanaan Islam", *Jurnal Studi Ilmu-Ilmu al-Qur'an dan Hadis*, Vol. 13 No. 1, 2012, hlm. 87.

⁶ Terkait dengan hal tersebut, terdapat prinsip normatif-teologis yang menyatakan bahwa pada dasarnya teks al-Qur'an adalah *asali* (*al-aṣl*) dan tidak memiliki *furu'* (cabang). Oleh karenanya, *ḥaẓf* dianggap bertentangan dengan prinsip normatif-teologis tersebut karena *taqḍīr*—sebagai konsekuensi *ḥaẓf*—adalah berlaku sebagai *furu'* sehingga menyalahi teks al-Qur'an yang *asali*.

persepsi seolah-olah terdapat sesuatu di dalam al-Qur'an yang pada mulanya ada (eksis) lalu kemudian dibuang, padahal al-Qur'an diyakini tidak mungkin mengalami perubahan baik pengurangan maupun penambahan,⁷ terlebih bahwa secara teologis kemukjizatan struktur al-Qur'an terkait erat dengan prinsip dasar pewahyuan al-Qur'an yang diturunkan secara *lafẓan wa ma'nān*, di mana proses pewahyuan al-Qur'an sendiri telah selesai dan tuntas sehingga tidak akan terjadi penambahan apapun. Berdasarkan persoalan tersebut sangat perlu dalam penelitian ini untuk meluruskan dan mengklarifikasi bagaimana sebenarnya teori *ḥaẓf* sebagai perangkat penafsiran al-Qur'an.

Berdasarkan uraian di atas, kajian penelitian ini difokuskan pada surat Yasin, yaitu dengan pertimbangan bahwa hasil dan tujuan yang hendak dicapai oleh penelitian ini tidak mengharuskan untuk meneliti seluruh ayat yang ada dalam al-Qur'an, karenanya metode sampling dengan hanya menggunakan surat Yasin dianggap cukup untuk mewakili. Pertimbangan lain adalah bahwa dalam penafsiran al-Qur'an tidak semua tafsir yang ada itu berisi 30 juz penuh, beberapa tafsir di antaranya berbasis surat dengan mengambil segmen pada surat-surat yang memiliki kekhususan tertentu misalnya tafsir surat al-Fatihah, surat Yasin, dan surat-surat khusus lainnya. Ada juga yang berbasis juz yaitu tafsir Juz Amma. Oleh karenanya penelitian ini akan mengambil segmen pada surat yang memiliki kekhususan yaitu surat Yasin sebagai bentuk penelitian berbasis surat.

Di samping itu, pertimbangan lain yang mendasari pemilihan surat Yasin ini yaitu tingginya resepsi masyarakat terhadap penggunaan surat Yasin dalam kegiatan-kegiatan ritual keagamaan seperti *yasinan*, *takziah*, adanya hajat, dan lain sebagainya. Selain itu, surat Yasin banyak dikaji dan diminati dalam kegiatan pengajian-pengajian tafsir baik formal maupun non-formal. Terlebih bahwa surat Yasin merupakan surat yang memiliki kekhususan tersendiri di antara surat-surat lainnya hingga dijuluki sebagai jantung al-Qur'an. Oleh karenanya pemilihan

Tentang prinsip *asali* (*al-aṣl*) dan *furū'* (cabang) lihat pada Az-Zarkasyi, "*al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān*", ed. Muḥammad Abu al-Fadl Ibrāhīm, jilid III, hlm. 104. Lihat juga 'Alī 'Abd al-Fattāḥ Muḥyī al-Syamarī (selanjutnya disebut asy-Syamari), "*Dalālah al-Iktifā' fī al-Jumlah al-Qur'āniyyah: Dirāsah Naqdiyyah li al-Qaul bi al-Ḥaẓf wa al-Taqdir*", disertasi doktoral Fakultas Tarbiah, Universitas Bagdad (2006), hlm. 13.

⁷ Problem teologis semacam ini juga terjadi pada teori ulumul Qur'an lainnya, misalnya tentang *naskh*. Keberatan teologis yang mendasari penolakan terhadap *naskh* di antaranya yaitu bahwa tidak mungkin di dalam al-Qur'an terdapat sesuatu yang keberadaannya dihapuskan (*mansūkh*), karena sekiranya dalam al-Qur'an terdapat *naskh*, maka berarti di dalam al-Qur'an ada yang salah dan batal, bahkan al-Qur'an sendiri telah menyatakan tidak adanya kebatalan di dalamnya (QS. 41:42). Selengkapnya lihat Prof. Nashruddin Baidan, *Wawasan Baru Ilmu Tafsir*, cet. II (Pustaka Pelajar: Yogyakarta, 2011), hlm. 177-182.

surat Yasin sebagai fokus kajian telah memenuhi berbagai pertimbangan yaitu pertimbangan akademis, segmen, kemasyarakatan, pendidikan, dan keagamaan.

Tinjauan Umum tentang Teori Ḥaẓf

Ḥaẓf secara etimologi memiliki arti dasar “memotong”, sebagaimana menurut penjelasan Ibn Manzur حذف الشيء يحذفه حذفاً yang berarti قطعته من طرفه.⁸ Sedangkan menurut az-Zarkasyi ḥaẓf berarti الإسقاط yaitu menggugurkan.⁹ Ḥaẓf atau juga disebut elipsis secara istilah sebagaimana dalam *Kamus Ilmiah Populer* yaitu memutuskan atau menghilangkan suatu kata-kata dalam petikan kalimat.¹⁰ Dalam *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, elipsis diartikan sebagai peniadaan kata atau satuan lain yang wujud asalnya dapat diramalkan dari konteks bahasa atau konteks luar bahasa.¹¹ Dalam kajian linguistik umum, elipsis didefinisikan sebagai penghilangan kata yang dapat dimunculkan kembali dalam pemahamannya. Elipsis merupakan penggantian unsur kosong (zero), yakni unsur yang sebenarnya ada akan tetapi sengaja dihilangkan atau dilesapkan. Elipsis digunakan sebagai penghematan dalam penggunaan kata dalam satu konstruksi kalimat yang bertujuan untuk memperoleh kepraktisan berbahasa agar bahasa yang digunakan lebih singkat, padat, dan dapat dimengerti dengan cepat, sehingga elipsis digunakan untuk efektivitas dan efisiensi berbahasa. Elipsis digunakan dengan mengandaikan bahwa pembaca atau pendengar sudah mengetahui sesuatu meskipun itu tidak disebutkan atau dituliskan secara eksplisit.¹²

Adapun terminologi ḥaẓf dalam pengertian Ulumul Qur'an sebagaimana menurut az-Zarkasyi bahwa ḥaẓf adalah menanggalkan sebagian atau keseluruhan klausa (*kalām*) karena adanya suatu dalil (petunjuk/indikasi).¹³ Menurut al-Baqilani, ḥaẓf adalah meninggalkan untuk tidak menyebutkan sesuatu dalam perkataan, atau ungkapan mengenai penanggalan suatu kalimat.¹⁴ Selain itu pengertian ḥaẓf menurut pakar bahasa sebagaimana menurut al-Rumani bahwa

⁸ Ibnu Manẓūr, *Lisān al-'Arab* (Kairo: Dar al-Ma'ārif, t.th.), hlm. 810.

⁹ Al-Zarkasyī, *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, hlm. 102.

¹⁰ Pius A. Partanto, *Kamus Ilmiah Populer* (Surabaya: Arkola, 1994), hlm. 144.

¹¹ *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Jakarta: Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional, 2008), hlm. 385.

¹² Dikutip dari Meilia Irawan, *Elipsis Frasa Bahasa Arab pada al-Ma'tsurat Sughra: Analisis Sintak-Semantik* (Skripsi Fakultas Ilmu Pengetahuan Budaya Universitas Indonesia, 2012), hlm. 11-12.

¹³ Az-Zarkasyi, *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, hlm. 102.

¹⁴ Abū Bakar Muḥammad bin al-Ṭayyib al-Baqilani (selanjutnya disebut al-Baqilani), *I'jāz al-Qur'ān*, ed. Aḥmad Ṣaqr (Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1954), hlm. 262.

ḥaẓf adalah tidak adanya penyebutan satu atau beberapa bagian dalam suatu perkataan.¹⁵ Sedangkan menurut al-Jahiz, *ḥaẓf* adalah menggugurkan sebagian unsur dalam suatu teks karena adanya tujuan-tujuan tertentu disertai dengan bukti atas adanya sesuatu yang terbuang (*maḥẓūf*).¹⁶

Berdasarkan terminologi di atas, dapat disimpulkan bahwa gagasan utama dari pengertian *ḥaẓf* meliputi tiga hal pokok yaitu: menanggalkan sebagian klausa/*kalam* (إسقاط جزء الكلام), meninggalkan untuk tidak menyebutkan (ترك الذكر), dan ketiadaan penyebutan (عدم الذكر). Tiga gagasan pokok ini mengasumsikan bahwa tidak adanya suatu unsur dalam sebuah susunan kata/kalimat (teks) mengandung maksud dan tujuan tertentu, dan apa yang tersurat pada suatu redaksi teks sudah cukup bagi pembaca/pendengar untuk dapat memahaminya berdasarkan indikator-indikator yang terdapat pada susunan teks dan konteks. Dalam hal ini az-Zarkasyi menyatakan bahwa *ḥaẓf* merupakan penanggalan yang keberadaannya dapat diketahui melalui indikasi yang terdapat pada lafadz (teks) dan *siyaq* (konteks) sehingga jika indikasi tersebut tidak diketahui maka tidak memungkinkan pula untuk mengetahui keberadaan *ḥaẓf* tersebut.¹⁷ Hal ini sejalan dengan prinsip atau kaidah yang dinyatakan oleh al-Jurjani bahwa:

“Tidak ada satu pun *isim* atau *fi’il* yang berada dalam keadaan layak untuk dibuang, kecuali jika membuangnya adalah lebih baik daripada menyebutkannya, dan menyembunyikannya lebih utama daripada mengucapkannya.”¹⁸

Prinsip atau kaidah tersebut menyimpulkan bahwa tidak adanya penyebutan (عدم الذكر) dalam suatu susunan kata atau kalimat adalah memiliki maksud dan tujuan tertentu, yaitu maksud dan tujuan (makna) yang tersembunyi di balik tidak disebutkannya suatu unsur kata/kalimat dalam sebuah susunan. Terkait itu al-Jurjani mengungkapkan bahwa:

“Bab ini (*ḥaẓf*) merupakan cara yang sangat halus, suatu cara yang sangat lembut, suatu hal yang luar biasa, menyerupai magis, dengannya (*ḥaẓf*) anda akan melihat bahwa tidak menyebutkan sesuatu adalah dapat dianggap lebih fasih ketimbang menyebutkannya, berdiam dari mengungkapkan dianggap lebih informatif ketimbang mengungkapkan, dan anda akan menemukan diri anda lebih fasih

¹⁵ ‘Alī bin ‘Isa al-Rumānī, *al-Hudūd fī al-Naḥwī*, ed. Muṣṭafā Jawad (Bagdād: t.pn., 1969), hlm. 40.

¹⁶ Muṣṭafā Syāhir Khalūf, *Uṣlūb al-Ḥaẓf fī al-Qur’ān al-Karīm, wa Asaruhu fī al-Ma’ānī wa al-I’jāz* (Dār al-Fikr: 2009), hlm. 15.

¹⁷ Az-Zarkasyi, *al-Burhān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, hlm. 111.

¹⁸ Al-Jurjani, *Kitāb Dalā’il al-I’jāz*, hlm. 152-153.

ketika anda tidak membicarakannya, dan anda menemukan penjelasan yang lebih lengkap ketika anda tidak menjelaskannya”.¹⁹

Terkait dengan penerapan teori *ḥaẓf* dalam pemaknaan suatu teks bahwa pokok utama dari ungkapan al-Jurjani tersebut yaitu pada ungkapan “*berdiam dari mengungkapkan dianggap lebih informatif ketimbang mengungkapkan*”. Meskipun al-Jurjani tidak menyatakan secara eksplisit, akan tetapi pernyataan tersebut menyiratkan wacana bahwa dibalik tidak disebutkannya suatu unsur kata/kalimat dalam sebuah susunan teks terdapat maksud, tujuan, dan makna/informasi yang tersembunyi. Hal tersebut yang nantinya akan dikaji dalam penelitian ini yaitu mengenai makna di balik ketiadaan kata.

Adapun mengenai pengertian *taqḍīr*, dari sekian banyak *turas* tidak ada informasi yang memadai mengenai seluk beluk *taqḍīr* yang berkenaan dengan konsep, definisi, karakter, dan ketentuan-ketentuannya. Meskipun demikian mengacu pada hasil pengamatan asy-Syamari terhadap metode ahli nahwu dan para pakar tafsir dalam mengkaji ungkapan-ungkapan Arab melalui berbagai macam sisi, maka dapat disimpulkan bahwa definisi *taqḍīr* yaitu “*dugaan adanya harakat atau huruf dalam suatu kata, atau kata dalam kalimat, atau kalimat dalam ungkapan, yang semuanya itu tidak ada wujudnya baik dalam lafadz maupun tulisan*”.²⁰

Penerapan Teori Ḥaẓf dan Taqḍīr dalam Pemaknaan Ayat

Pada tahap ini ayat-ayat yang telah teridentifikasi dan terklasifikasi beserta masing-masing tipe *ḥaẓf* dan *taqḍīr*-nya akan dianalisa secara kritis untuk mengetahui sejauhmana peranan teori *ḥaẓf* dan *taqḍīr* dalam mengungkap kandungan makna ayat. Asumsi-asumsi yang mendasari penerapan teori *ḥaẓf* dan *taqḍīr* akan dievaluasi dan dipertanyakan kembali. Ayat-ayat akan ditempatkan dalam dua perspektif antara ada dan tidaknya *taqḍīr* dalam rangka mengetahui implikasi dan relevansinya baik terhadap kalimat ayat maupun terhadap makna ayat.

¹⁹ *Ibid*, hlm. 146.

²⁰ ‘Alī ‘Abd al-Fattāh Muḥyī asy-Syamārī, *Dalālah al-Iktifā’ fī al-Jumlah al-Qur’āniyyah*, hlm. 104.

1. Ḥaẓf Jawāb al-Syarṭ

• Yasin ayat 19

وَجَعَلْنَا مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ سَدًّا وَمِنْ خَلْفِهِمْ سَدًّا فَأَغْشَيْنَاهُمْ فَهُمْ لَا
يَبْصُرُونَ ﴿١٩﴾

Utusan-utusan itu berkata: “Kemalangan kamu adalah karena kamu sendiri. Apakah jika kamu diberi peringatan (kamu bernasib malang)? sebenarnya kamu adalah kaum yang melampui batas”.²¹

Ayat tersebut dianggap terjadi ḥaẓf yaitu tidak adanya jawāb al-syarṭ dari kalimat “أَيْنَ ذُكِّرْتُمْ” sehingga jawāb-nya di-taqdīr-kan dengan “تطيرتم”²² berdasarkan pada ayat sebelumnya “قَالُوا إِنَّا تَطَيَّرْنَا بِكُمْ”²³. Sibawaih menjelaskan dalam kaidahnya, jika syarṭ dan istifham berkumpul maka yang dijawab adalah istifham-nya dan jawāb al-syarṭ dibuang (*maḥẓūf*). Berdasarkan kaidah ini, Sibawaih men-taqdīr-kan jawāb al-syarṭ dengan “تطيرون”²⁴.

Mencermati susunan kalimat ayat yang tidak menyebutkan jawāb al-syarṭ tersebut, dapat dipahami bahwa taqdīr yang dimunculkan adalah bersifat taqdīr al-i-rāb, yakni berfungsi untuk mengisi unsur kosong pada susunan gramatikanya. Di samping itu, redaksi kalimat “أَيْنَ ذُكِّرْتُمْ” relatif tidak langsung dapat dipahami karena benak pembaca harus mencari “mengenai apa dan bagaimana mereka jika diberi peringatan”, sehingga taqdīr yang dimunculkan juga berfungsi untuk menambah kejelasan maksud ayat sehingga taqdīr tersebut dapat dikategorikan sebagai tafsīr al-ma'nā. Meskipun taqdīr yang dimunculkan dapat menambah kejelasan maksud ayat, namun penetapan taqdīr pada ayat tersebut tidak sampai menggambarkan hal-hal atau alasan-alasan di balik ketiadaan suatu kata padahal ketiadaan tersebut memiliki fungsi atau konotasi makna tertentu.

Adapun fungsi dari peniadaan jawāb al-syarṭ adalah untuk membesar-besarkan sesuatu (والإعظام التّفخيم).²⁵ Maka tidak disebutkannya jawāb (تطيرتم)

²¹ Tim Penulis Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemah Bahasa Indonesia*, Mushaf Madinah, 1990.

²² Al-Zajjāj Abi Ishāq Ibrāhīm bin al-Sarī, *Ma'ānī al-Qur'ān wa I'rābuhu*, ed. 'Abd al-Jalīl, jilid 4, cet. I (Beirut: 'Aḍlam al-Kutub, 1988), hlm. 282.

²³ Q.S. Yasin: 18

²⁴ Muḥyī al-Dīn al-Darwīsī, *I'rāb al-Qur'ān al-Karīm wa Bayānuhu*, jilid VI (Damaskus: Dār Ibn Kaṣīr, 1999), hlm. 314.

²⁵ Az-Zarkasyī menjelaskan bahwa ḥaẓf jawāb al-syarṭ terletak pada tempat-tempat yang bersifat mengagungkan dan membesar-besarkan. Dibolehkan meniadakan jawāb hanya jika mukhāṭab dianggap dapat memahaminya, dan peniadaan tersebut dimaksudkan untuk membesar-besarkan agar benak dan imajinasi pendengar terbawa ke segala arah. Jika suatu jawāb itu disebutkan (tidak

menunjukkan suatu makna bahwa ajakan dan peringatan yang disampaikan kepada mereka adalah sesuatu hal yang sangat besar dan agung karena pada hakikatnya ajakan dan peringatan tersebut adalah perintah dan panggilan Ilahi untuk tunduk dan beriman kepada Allah, di mana jika ajakan dan peringatan tersebut tidak diindahkan maka ancamannya adalah siksa yang dahsyat sebagaimana dijelaskan pada ayat-ayat selanjutnya “إِنْ كَانَتْ إِلَّا صَيْحَةً وَاحِدَةً فَإِذَا هُمْ خَامِدُونَ”²⁶ (*tidak ada siksaan atas mereka melainkan satu teriakan suara saja maka tiba-tiba mereka semuanya mati*), yaitu begitu besarnya siksaan yang dijatuhkan hingga satu teriakan saja membuat mereka mati di tempat tanpa dapat mengelak.²⁷ Di samping itu, begitu besarnya peringatan yang disampaikan kepada mereka hingga pada akhirnya penyesalan yang ada pun sangat besar sebagaimana dijelaskan pada ayat-ayat berikutnya “يَا حَسْرَةً عَلَى الْعِبَادِ”²⁸ (*alangkah besarnya penyesalan terhadap hamba-hamba itu*), yang mana siapapun akan menyesalkan besarnya balasan dan siksa yang diterima oleh para pendurhaka tersebut disebabkan karena penolakan mereka terhadap ajakan dan peringatan rasul.²⁹

Dengan demikian, peranan teori *hāzif* untuk mengungkap kandungan makna pada ayat tersebut terletak di balik “ketiadaan” *jawāb al-syarṭ* yang mengandung makna bahwa ajakan dan peringatan yang disampaikan kepada mereka adalah sesuatu yang sangat besar dan memiliki konsekuensi balasan siksa yang sangat dahsyat manakala ajakan dan peringatan tersebut tidak diindahkan.

disembunyikan) maka benak dan imajinasi pendengar akan berhenti pada apa yang telah jelas sehingga tujuan untuk membesar-besarkan tidak tercapai, karenanya *jawāb* hanya di-*taqdir*-kan setelah memahami konteks kalimat. Lihat az-Zarkasyi, *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, hlm. 104 dan 183.

²⁶ Q.S. Yasin: 29

²⁷ Kalimat “فَإِذَا هُمْ خَامِدُونَ” mengisyaratkan mengenai cepatnya kehancuran yang terjadi sehingga para pendurhaka mati seketika padahal kondisi mereka sebelumnya baik-baik saja. Adapun kata “خامدون” terambil dari kata “خمد” yang digunakan untuk melukiskan api yang telah padam. Kata ini digunakan untuk menggambarkan kematian setelah sebelumnya yang bersangkutan dalam keadaan segar bugar dan kuat. Lihat Muḥammad al-Rāzī Fakhr al-Dīn, *Mafatih al-Gaib*, jilid 26, cet. I (Libanon: Dār al-Fikr: 1981), hlm. 62. Lihat juga M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur'an*, jilid 11 (Jakarta: Lentera Hati, 2002), hlm. 140.

²⁸ Q.S. Yasin: 30

²⁹ Pada ayat “يَا حَسْرَةً عَلَى الْعِبَادِ” tersebut, kata “حَسْرَةً” berarti penyesalan yang besar akibat luputnya sesuatu yang bermanfaat. Kata “يَا” yang menyertai kata tersebut digunakan untuk mengundang mitra bicara agar memperhatikan apa yang akan disampaikan, dalam hal ini adalah penyesalan atas penolakan mereka terhadap ajakan rasul. Penyesalan tersebut lebih besar lagi karena mereka sebagai *ibād* (hamba-hamba Allah) seharusnya menyambut panggilan Ilahi, tetapi mereka menampikinya. Kalimat di atas dipahami oleh banyak ulama dalam arti komentar Allah atas peristiwa yang menimpa para pendurhaka itu. Memang Allah tidak pernah menyesal, tapi Allah berfirman demikian untuk menggambarkan bahwa siapapun yang dilengkapi dengan naluri penyesalan pasti akan menyesal mengalami atau mengetahui tentang peristiwa tersebut. M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah*, hlm. 140-141.

Dari sini disimpulkan bahwa ada (disebutkan) dan ketiadaan (tidak disebutkan) *jawāb al-syarṭ* berkorelasi terhadap kedalaman ayat dalam menggambarkan dan menyampaikan maksud mengenai besarnya peringatan tersebut.

Berdasarkan uraian di atas dapat disimpulkan bahwa secara aksiologis teori *ḥaẓf* pada ayat tersebut memiliki dua peranan pada wilayah penerapannya:

1. Peranan dalam memperjelas pemahaman redaksi ayat melalui penetapan *taqḍīr* sehingga ayat menjadi lebih mudah dipahami, di mana redaksi kalimat ayat tersebut terkesan problematik (*musyḳīl*) dan sulit dipahami secara literal karena tidak adanya *jawāb* yang disebutkan baik *jawāb istifham* maupun *jawāb al-syarṭ*. Dalam hal ini peranan teori *ḥaẓf* terletak pada wilayah teks atau redaksi kalimat ayat.
2. Peranan dalam mengungkap makna di balik ketiadaan suatu kata melalui konotasi “والإعظام التّفخيم” yang diterapkan, yakni dapat memunculkan makna-makna di balik ketiadaan *jawāb al-syarṭ* pada ayat tersebut. Dalam hal ini peranan teori *ḥaẓf* terletak pada wilayah makna di balik ketiadaan kata. Adanya peranan ini dapat menggugah para ilmuan (baca: ulama) untuk mengungkap kandungan-kandungan makna di balik apa yang tidak disebutkan (*al-maskūt*) dalam sebuah susunan kalimat ayat, sehingga makna-makna yang dihasilkan dalam suatu penafsiran tidak selalu hanya terpaku pada apa yang ada/disebutkan (*al-manṭūq*) pada susunan kalimat ayat. Melalui peranan ini pula para ilmuan dapat mengungkap hikmah dan rahasia makna di balik susunan kalimat ayat yang ringkas namun memiliki kandungan makna yang luas sehingga semakin membuktikan keberadaan *i'jāz al-Qur'ān* pada aspek bahasanya.

Dari sini dapat disimpulkan bahwa teori *ḥaẓf* dalam penerapannya menunjukkan sebuah konsep mengenai adanya makna di balik ketiadaan kata, dan hal itu belum pernah disinggung dalam literatur ulumul Qur'an, karena pola pembahasan *ḥaẓf* yang ada pada umumnya hanya sekedar menampilkan tipe-tipe *ḥaẓf* beserta contoh masing-masing ayat. Di samping itu, pembahasan mengenai penerapan teori *ḥaẓf* dalam karya-karya tafsir pun tidak menyinggung secara jelas mengenai makna-makna di balik ketiadaan kata.

2. Ḥaẓf al-Maf'ūl

• Yasin ayat 66

وَلَوْ نَشَاءُ لَطَمَسْنَا عَلَىٰ أَعْيُنِهِمْ فَاسْتَبَقُوا الصِّرَاطَ فَأَنَّى يُبْصِرُونَ

Dan jikalau Kami menghendaki pastilah Kami hapuskan penglihatan mata mereka; lalu mereka berlomba-lomba (mencari) jalan, maka betapakah mereka dapat melihat(nya).³⁰

Pada ayat tersebut diklaim telah terjadi *ḥaẓf* karena tidak adanya *maf'ul* dari lafadz “ولو نشاء”، dan di-*taqdir*-kan dengan “طمس أعينهم”³¹ sehingga perkiraan kalimat ayat menjadi ولو نشاء (طمس أعينهم) لطمسنا على أعينهم (jika Kami menghendaki [terhapusnya penglihatan mereka] pasti Kami hapus penglihatan mereka). Menurut ketentuan *nahwiyah*, *fi'il* “نشاء” pada kalimat ayat tersebut seharusnya memiliki objek atau *maf'ul* sehingga di-*taqdir*-kan berdasarkan kata yang ada pada setelahnya yaitu “طمس أعينهم”. Untuk mengetahui bagaimana signifikansi teori *ḥaẓf* terhadap pemaknaan ayat tersebut maka perlu diketahui asumsi-asumsi di balik ketiadaan *maf'ul* yang dianggap *mahzūf* tersebut.

Dalam kajian kebahasaan salah satu tujuan dari pembuangan *maf'ul* adalah untuk menjelaskan setelah kesamaran. Jika suatu *fi'il* yang *musytaq*/keluar dari *masdar masyi'ah*³² menjadi *syart*, maka *jawāb al-syart*-nya akan menunjukkan *maf'ul* dan menjelaskannya setelah kesamaran sehingga menimbulkan kesan yang mendalam,³³ oleh karena itu *maf'ul* dari lafadz *masyi'ah* yang dianggap *mahzūf* tidak mungkin dapat dipahami kecuali melalui *jawāb*.³⁴ Adapun pada ayat tersebut, *fi'il masyi'ah* yang menjadi *syart* yaitu kalimat “ولو نشاء”، sehingga meskipun *fi'il syart* tersebut tidak disebutkan *maf'ul*-nya akan tetapi *jawāb* yang ada pada setelahnya (لطمسنا) sudah dapat menjelaskan apa yang menjadi objek (*maf'ul*) dari *fi'il syart* tersebut, dan bahkan dengan tidak disebutkannya *maf'ul* dapat memberikan kesan makna yang mendalam mengenai apa yang dikehendaki oleh Allah dalam ayat tersebut.

Di samping itu, penggunaan kata *law* (لو) pada kalimat “ولو نشاء” mengandung makna bahwa perandaian tersebut oleh Allah sejak dini

³⁰ Tim Penulis Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemah Bahasa Indonesia*, Mushaf Madinah, 1990.

³¹ Lihat *taqdir* tersebut pada Mursyid Sa'īd Aḥmad Maḥmūd, *al-Ḥaẓf wa al-Taḥqīr fī al-Qur'ān al-Karīm*, hlm. 199.

³² Maksudnya adalah *maf'ul* dari *fi'il* “نشاء” atau “أراد”. Para ahli *bayan* menjelaskan bahwa *maf'ul* dari *fi'il* “نشاء” atau “أراد” tidak disebutkan kecuali jika merupakan sesuatu yang aneh atau sesuatu yang sangat besar. Bahwa seringkali dibuang *maf'ul* dari kedua *fi'il* ini (bukan pada *fi'il-fi'il* lainnya) karena *fi'il masyi'ah* itu mengharuskan adanya sesuatu yang dikehendaki (مُشَاء). Maka kehendak yang ada pada *fi'il-fi'il masyi'ah* tidak mungkin ada kecuali melalui adanya kehendak pada *jawāb*. Demikian juga pada *fi'il* أراد. Lihat as-Suyuthi, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, hlm. 672.

³³ Abi Fatih Machfuzhi, *Intisari Ilmu Balaghah*, terjemah *Syarh al-Jauhar al-Maknun* (Yogyakarta: Aura Pustaka, 2014), hlm. 118.

³⁴ Az-Zarkasyi, *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, hlm. 168.

dinyatakan sebagai bentuk perandaian yang tidak akan terjadi,³⁵ meskipun begitu tidak berarti bahwa Allah tidak mampu untuk mewujudkannya, justru ketiadaan *maf'ul* secara *lafziyyah* dan menyatukannya secara *ma'nawiyah* dalam satu kata bersama *jawāb al-syarat* (لطمسنا) menunjukkan kesan yang kuat dan mendalam mengenai besarnya kehendak Allah untuk menghapus penglihatan mata mereka, hanya saja kehendak tersebut tidak diwujudkan oleh Allah karena pertimbangan tertentu.

Dari sini, dengan diketahuinya asumsi di balik “ketiadaan” *maf'ul* dalam susunan ayat tersebut yang bertujuan untuk memunculkan makna yang mendalam mengenai apa yang dikehendaki oleh Allah pada ayat tersebut, maka ketika “ketiadaan” tersebut dimunculkan (diadakan) dalam bentuk *taqdīr* justru yang terjadi adalah reduksi terhadap makna ayat. Dengan kata lain, *taqdīr* (yang sejatinya tidak terwujud dalam susunan ayat) ketika dimunculkan/diadakan justru menjadikan hilangnya tujuan di balik “ketiadaan” *maf'ul* tersebut, sehingga hilang pula kesan makna mendalam yang hendak digambarkan oleh susunan ayat tersebut. Hal ini menunjukkan bahwa signifikansi teori *ḥaẓf* dalam penafsiran/pemaknaan ayat tidak terletak pada *taqdīr* yang dimunculkan, akan tetapi terletak pada hikmah di balik ketiadaan unsur kata atau kalimat dalam suatu ayat, yaitu makna-makna di balik suatu “ketiadaan”.

Jika dicermati, pada dasarnya ayat tersebut relatif mudah dipahami meskipun tanpa menggunakan *taqdīr* “طمس أعينهم” sebagai *maf'ul*, karena *jawab* “لطمسنا” sudah memperlihatkan apa yang dikehendaki oleh *fi'il syarat*, sehingga *taqdīr* yang dimunculkan terkesan hanya sebatas formalisasi (baca: formalitas) dalam pemahaman narasi teks, yaitu seolah-olah hanya sekedar untuk memudahkan dalam memahami narasi teks sehingga tidak terlihat adanya peran yang signifikan dalam mengungkap kandungan makna ayat tersebut karena tanpa menggunakan *taqdīr* pun apa yang dikehendaki oleh kalimat “ولو نشاء” tersebut cukup jelas dapat dipahami melalui *jawāb al-syarat* “لطمسنا”.

Adapun untuk menjawab persoalan tersebut dan terlebih juga untuk mengetahui peranan teori *ḥaẓf* dalam mengungkap kandungan makna ayat, maka perlu mengetahuinya melalui dua asumsi, yaitu adanya *ḥaẓf* dan tidak adanya *ḥaẓf*. Hal ini untuk mengetahui sejauhmana implikasi ada dan tidak adanya *maf'ul* terhadap pemaknaan ayat tersebut.

³⁵ Hal ini dipahami dari penggunaan kata *law* (لو) yang dalam bahasa Arab berfungsi untuk mengandaikan sesuatu yang tidak mungkin terjadi. Lihat M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur'an*, jilid 11 (Jakarta: Lentera Hati, 2002), hlm. 183-184.

a. Asumsi adanya *maf'ul*

Jika pada redaksi ayat tersebut diasumsikan terdapat *maf'ul* “طمس أعينهم”, maka yang terjadi adalah pengulangan kata dan memunculkan kesan bertele-berteletele serta mengurangi ketegasan ayat dalam menyampaikan maksudnya. Dengan adanya *jawāb al-syarat* berupa lafadz “لطمسنا” maka pada dasarnya penyebutan *maf'ul* “طمس أعينهم” (yang dianggap *maḥẓūf*) tersebut tidak diperlukan karena *jawab syarat* “لطمسنا” telah menjelaskan secara gamblang perihal apa yang dikehendaki oleh kalimat *syart* “ولو نشاء”. Jika mencermati konteks ayat tersebut khususnya pada point “ولو نشاء”, bahwa salah satu point penting yang diperlihatkan oleh lafadz tersebut adalah mengenai “kehendak dan kekuasaan Allah”, yaitu bahwa kehendak dan kekuasaan Allah adalah mutlak tidak terbatas dan apapun yang dikehendaki oleh Allah pasti terwujud. Hal ini tergambar pada ketegasan berbicara pada susunan kalimat “ولو نشاء لطمسنا” yang meniadakan *maf'ul*, dan terlebih lagi bahwa *jawāb al-syarat* (لطمسنا) menggunakan *lam ta'kid* (pasti) yang sekaligus telah menunjukkan sebuah objek tentang apa yang dikehendaki oleh kalimat “ولو نشاء”, sehingga jika pada susunan “ولو نشاء لطمسنا” tersebut terdapat *maf'ul*, maka—dalam segi susunan redaksi—maksud dari ayat tersebut tidak tersampaikan disebabkan munculnya *maf'ul*, sehingga asumsi adanya *maf'ul* justru membatasi dan menghilangkan (mereduksi) maksud yang ingin di perlihatkan oleh ayat tersebut mengenai mutlaknya kehendak dan kekuasaan Allah dalam segala hal, termasuk dalam hal menghapus penglihatan mata.

Untuk memperjelas asumsi ini, perbandingannya adalah:

Jika Kami menghendaki untuk menghapus penglihatan mata mereka pasti telah kami hapus penglihatan mata mereka. ولو نشاء طمس أعينهم لطمسنا
على أعينهم

Jika Kami menghendaki pasti telah kami hapus penglihatan mata mereka. ولو نشاء لطمسنا على أعينهم

Terlihat secara gamblang bahwa susunan redaksi yang kedua lebih tegas, lebih ekspresif, dan lebih kuat dalam menggambarkan/menyampaikan maksud mengenai pengandaian kehendak Allah yang terkandung di dalam ayat tersebut meskipun pengandaian tersebut tidak terjadi.³⁶ Di samping itu, bahwa pada

³⁶ Dua asumsi tersebut dapat diperjelas lagi misalnya dianalogikan dengan dua pernyataan berikut:

dasarnya penyebutan *maf'ul* secara maknawi tidak dibutuhkan karena apa yang telah disebutkan (*al-mazkūr*) dalam redaksi ayat lebih dapat mewakili makna dan tujuan yang dikehendaki.³⁷ Oleh karenanya, dalam konteks pemaknaan, dapat disimpulkan bahwa *maf'ul* “طمس أعينهم” jika disebutkan (dianggap ada) justru tidak sesuai dengan ketegasan ayat tersebut dalam menyampaikan maksudnya.

b. Asumsi tidak adanya *maf'ul*

Sebagaimana telah dijelaskan bahwa apa yang dikehendaki (objek) oleh kalimat *syart* “ولو نشاء” pada dasarnya telah ditunjukkan dan dijelaskan di dalam *jawāb al-syart*-nya (لطمسنا), sehingga penyebutan lafadz *maf'ul* dalam bentuk *taqdīr* “طمس أعينهم” ini pada dasarnya tidak diperlukan. Dengan tidak disebutkannya *maf'ul* “طمس أعينهم”, secara gamblang memperlihatkan bahwa redaksi “jika Kami menghendaki pasti kami hapus penglihatan mata mereka” lebih tegas dan lebih cepat dalam menyampaikan maksud ayat, sehingga ketiadaan *maf'ul* “طمس أعينهم” dalam hal ini menjelaskan dan menggambarkan ketegasan ayat tersebut dalam menyampaikan informasi mengenai kehendak dan kekuasaan Allah.

Dengan tidak disebutkannya *maf'ul* bermakna bahwa apa yang dikehendaki oleh Allah adalah sesuatu hal yang sangat besar dan tidak dapat dianggap remeh yaitu mengenai kehendak dan kekuasaan Allah yang mana jika Allah menghendaki pasti Allah akan menghapus dan menghilangkan penglihatan mereka, terlebih telah diterangkan pada ayat-ayat sebelumnya mengenai neraka jahanam yang telah dijanjikan bagi orang-orang yang mengingkarinya.

Ketiadaan *maf'ul* dalam hal ini sejalan dengan apa yang dinyatakan oleh al-Jurjani bahwa “berdiam dari mengungkapkan dianggap lebih informatif ketimbang mengungkapkan”.³⁸ Dengan kata lain, ketiadaan (tidak disebutkannya) *maf'ul* “طمس أعينهم” pada susunan redaksi ayat tersebut dapat memberikan

- Kalau aku mau untuk menyelesaikan pasti sudah selesai.
- Kalau aku mau pasti sudah selesai.

Jelas terlihat bahwa pernyataan yang kedua lebih tegas, lebih ekspresif, dan lebih kuat dalam menyatakan maksud yang dikehendaki yaitu kehendak dan kemampuan untuk menyelesaikan.

³⁷ Tampaknya kebutuhan untuk memunculkan *maf'ul* yang dianggap *maḥzūf* tersebut lebih didominasi kepentingan *nahwīyyah* yaitu agar terpenuhinya *amil* pada masing-masing unsur *f'il-fa'il-maf'ul*. Hal ini tidak berarti bahwa tidak adanya *maf'ul* (طمس أعينهم) pada susunan redaksi ayat “ولو نشاء لطمسنا على أعينهم” dapat dianggap bahwa ayat tersebut tidak *fasohah*, karena parameter *fasohah* tidak dapat didasarkan atas terpenuhi atau tidaknya unsur-unsur *amil* dan juga tidak terletak dalam lafadz, akan tetapi terletak pada makna yakni keselarasan antara lafadz dan makna. Justru tidak adanya penyebutan *maf'ul* pada ayat tersebut menunjukkan ke-*fasohah*-an ayat yaitu adanya keselarasan antara lafadz dan makna. Selengkapnya lihat bab *fasohah* dalam al-Jurjani, *Kitāb Dalā'il al-I'jāz*, hlm. 400-403.

³⁸ Al-Jurjani, *Kitāb Dalā'il al-I'jāz*, hlm. 146.

informasi yang lebih kepada pembaca mengenai maksud yang dikehendaki oleh ayat tersebut, karena jika *maf'ul* “طمس أعينهم” itu disebutkan (diungkapkan) justru maksud dari ketegasan ayat tersebut menjadi tidak tersampaikan dan ayat pun menjadi berkurang sisi informatifnya. Dari sini menjadi jelas pula tentang prinsip dasar *hāẓf* yang di sampaikan oleh al-Jurjani bahwa “tidak ada satu pun isim atau fi'il yang berada dalam keadaan layak untuk dibuang (baca: tidak disebutkan), kecuali jika membuangnya (baca: tidak menyebutkan) adalah lebih baik daripada menyebutkannya, dan menyembunyikannya lebih utama daripada mengucapkannya”,³⁹ sehingga dengan tidak disebutkannya *maf'ul* “طمس أعينهم” pada ayat tersebut adalah lebih baik dan lebih dapat menyampaikan ketegasan ayat mengenai kehendak dan kekuasaan Allah.

Di samping itu, teori *al-nazm* yang dirumuskan al-Jurjāni menjelaskan bahwa lafadz adalah wadah bagi makna, maka lafadz akan mengikuti makna. Jika lafadz merupakan wadah bagi makna, maka sudah barang tentu lafadz akan mengikuti makna pada posisinya masing-masing. Teori ini menegaskan bahwa perbedaan struktur kalimat akan berpengaruh pada perubahan makna, sehingga jika berbeda wadah maka akan berbeda pula maknanya.⁴⁰ Oleh karenanya, berdasarkan teori *al-nazm* ini dapat disimpulkan bahwa ada dan tidaknya *maf'ul* sangat berpengaruh pada makna yaitu sebagaimana yang telah dijelaskan pada uraian mengenai dua asumsi ada dan tidak adanya *maf'ul* “طمس أعينهم”. Hal ini menunjukkan pula betapa susunan ayat al-Qur'an merupakan sesuatu yang telah baku dan tidak mungkin mengalami perubahan (penambahan/pengurangan) karena jika susunan kata dan kalimatnya berubah maka berubah pula makna ayatnya.

3. Hāẓf al-Mudāf

- Yasin Ayat 25

إِنِّي ءَامَنْتُ بِرَبِّكُمْ فَاسْمَعُونِ

Sesungguhnya aku telah beriman kepada Tuhanmu, maka dengarkanlah (pengakuan keimanan) ku.⁴¹

Ayat tersebut dianggap mengandung *hāẓf al-mudāf* yang terletak pada kalimat “بِرَبِّكُمْ” dan di-*taqdir*-kan dengan “إِنِّي ءَامَنْتُ بِوَحْدَانِيَّةِ رَبِّكُمْ فَاسْمَعُونِ”

³⁹ *Ibid*, hlm. 152-153.

⁴⁰ Al-Jurjani, *Kitāb Dalā'il al-I'jāz*, hlm. 52.

⁴¹ Tim Penulis Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemah Bahasa Indonesia*, Mushaf Madinah, 1990.

(*sesungguhnya aku beriman dengan ke-Esa-an Tuhanmu maka dengarkanlah*).⁴² Secara gramatika ayat tersebut telah memenuhi standar *nahwiyah* dan tidak memiliki kekosongan unsur pada susunan kalimatnya sehingga dapat dipastikan bahwa *taqḍīr* tersebut bersifat *tafsīr al-ma'nā* dan bukan *taqḍīr al-i'rab*. Efektifitas *taqḍīr* pada ayat tersebut cukup memperjelas narasi teks ayat, meskipun sebenarnya tanpa *taqḍīr* pun kalimat ayat tersebut cukup mudah dipahami.

Inti dari ayat tersebut adalah pernyataan keimanan kepada Allah sebagaimana itu dipahami dari kalimat “إِنِّي ءَامَنْتُ”. Mencermati *taqḍīr* “وحدانية” (*ke-Esa-an*) tersebut sebenarnya secara maknawi telah terkandung di dalam kalimat “إِنِّي ءَامَنْتُ” di mana keimanan—sebagaimana pada kata “ءَامَنْتُ”—adalah percaya terhadap segala Dzat Allah tak terkecuali terhadap ke-Esa-an-Nya.

Untuk mengetahui peranan teori *ḥaẓf* dalam mengungkap makna ayat maka perlu mencari makna dan pesan-pesan di balik ketiadaan *muḍāf* pada ayat tersebut. Adapun tidak disebutkannya *muḍāf* pada ayat tersebut dapat dimaknai bahwa pernyataan dan pengakuan keimanan pada ayat tersebut tidak hanya terbatas pada ke-Esa-an Allah saja akan tetapi juga keimanan terhadap segala Dzat-Nya. Keimanan terhadap ke-Tuhan-an Allah sebagaimana dapat dipahami dari kalimat “إِنِّي ءَامَنْتُ بِرَبِّكُمْ” berarti tunduk, percaya, dan mengakui segala Dzat-Nya dan juga terhadap segala ketentuan-ketentuan-Nya, tidak hanya sebatas iman kepada ke-Esa-an-Nya saja sebagaimana di-*taqḍīr*-kan dengan “وحدانية”.

Pada ayat tersebut jika *taqḍīr* “وحدانية” dilihat sebagai penjelasan mengenai sifat Allah, maka tidak adanya atau tidak disebutkannya sifat Allah yang bersanding dengan lafadz “رَبِّ” menunjukkan bahwa lafadz “رَبِّ” tersebut adalah mutlak, dalam arti mencakup segala sifat dan Dzat-Nya, sehingga ketika *taqḍīr* “وحدانية” tersebut dimunculkan/disandingkan (di-*iḍāfah*-kan) dengan lafadz “رَبِّ” justru mengesankan adanya semacam pembatasan dan pengkhususan keimanan terhadap sifat ke-Esa-an Allah saja,⁴³ padahal melihat konteks ayat bahwa pernyataan iman (إِنِّي ءَامَنْتُ) dan juga himbauan/perintah kepada orang-orang kafir untuk mendengarkan pengakuan keimanan (فَاسْمَعُونَ) pada ayat tersebut adalah ketertundukan dan pengakuan penuh atas ke-Tuhan-an Allah

⁴² Lihat pen-*taqḍīr*-an tersebut ‘Izzuddīn ‘Abd al-‘Azīz bin ‘Abd al-Salām al-Salāmī al-Syāfi‘ī, *Majāz al-Qur‘ān*, ed. Muṣṭafā Muḥammad Ḥusain al-Ẓahabī (London: Mu‘assasah al-Furqān li al-Turās al-Islāmī/Al-Furqan Islamic Heritage Foundation, 1999), hlm. 422

⁴³ Adanya kesan pembatasan dan pengkhususan tersebut disebabkan karena adanya *muḍāf* yang dimunculkan dalam bentuk *taqḍīr*, di mana konsep konsep *iḍāfah* dalam kajian kebahasaan memiliki konotasi dan fungsi sebagai *taqyīd* (pembatas) terhadap cakupan *muḍāf ilaih*, sehingga kemutlakan lafadz “رَبِّ” pun terkesan terbatas hanya pada sifat “وحدانية” saja.

dengan segala sifat dan Dzat-Nya. Dari sini dapat disimpulkan bahwa letak peran teori ḥaẓf dalam mengungkap kandungan makna ayat tidak terletak pada *taqḍīr* yang dimunculkan akan tetapi terletak pada maksud-maksud tertentu yang ada di balik ketiadaan *taqḍīr* tersebut.

Keabsahan Teori Ḥaẓf dalam Pemaknaan Ayat

Berdasarkan seluruh uraian dan analisa yang telah dilakukan, ada beberapa hal yang dapat ditinjau untuk mengetahui sejauhmana keabsahan teori ḥaẓf dalam proses penafsiran al-Qur'an, di antaranya yaitu melihat pada aspek gaya bahasa (*uslub*) al-Qur'an itu sendiri, di mana al-Qur'an dengan berbagai gaya bahasanya memiliki kekhususan tersendiri yang tidak dapat disamakan dengan bahasa-bahasa pada umumnya bahkan dengan bahasa Arab sendiri. Al-Qur'an seringkali berbicara secara ringkas namun memiliki makna yang luas pada muatannya. Ringkasnya susunan kalimat ayat tersebut terkadang menjadikannya sulit dipahami secara literal sehingga memerlukan instrumen tersendiri untuk memahami redaksi kalimatnya, dan salah satunya yaitu melalui teori ḥaẓf.⁴⁴

Dengan demikian, rangkaian susunan kalimat ayat yang ringkas dan padat makna menjadikannya sangat mungkin untuk dijelaskan dengan cara mengisi/memasukkan sisipan-sisipan penjelas berupa *taqḍīr* pada ruang-ruang tertentu di dalam rangkaian susunan kalimatnya sehingga ayat pun menjadi lebih mudah dipahami. Hal itu (gaya bahasa al-Qur'an) menunjukkan bahwa teori ḥaẓf absah untuk digunakan sebagai instrumen dalam memahami redaksi susunan kalimat ayat yang terkadang terkesan problematik (*musykil*) dan sulit dipahami secara literal pada aspek redaksinya.⁴⁵ Misalnya pada penggalan ayat 19 “أَيْنَ ذُكِّرْتُمْ”

⁴⁴ Keberadaan gaya bahasa al-Qur'an yang ringkas dan padat makna, dan juga adanya ayat-ayat yang redaksinya sulit dipahami secara literal pada akhirnya menempatkan posisi teori ḥaẓf dalam bab pembahasan *musykil al-Qur'an*. Hal ini dapat dilihat sebagaimana Ibnu Qutaibah dalam karyanya *Ta'wīl Musykil al-Qur'an* yang memasukkan teori ḥaẓf dalam pembahasan mengenai ayat-ayat yang *musykil* atau mengandung problem sehingga sulit dipahami, yang dalam pembahasannya Ibnu Qutaibah menjelaskan tidak kurang dari tiga belas macam ke-*musykil*-an, seperti *tanāquḍ* dan *ikhtilāf*, *mutasyābih*, *majāz*, *isti'ārah*, *maqlūb*, *ḥaẓf* dan *ikhtisār*, *takrār al-kalām* dan *al-ziyādah*, *kināyah* dan *ta'riḍ*, dan lain sebagainya. Mengenai pembahasan *musykil al-Qur'an* selengkapnya lihat Abī Muḥammad 'Abdillāh bin Muslim bin Qutaibah (selanjutnya disebut Ibnu Qutaibah), *Ta'wīl Musykil al-Qur'an*, ed. Aḥmad Ṣaqr, cet. II (Kairo: Dār al-Turās, 1973). Lihat juga Erwati Aziz, *Musykil Al-Qur'an: Kajian Metodologis Penafsiran Ayat-ayat yang Tampak Kontradiktif tentang Peperangan dan Perkawinan*, cet. I (Yogyakarta: Intan Cendekia, 2010), hlm. 39-48.

⁴⁵ Walaupun dalam beberapa kasus penerapan teori ḥaẓf melalui *taqḍīr* memiliki efek reduksi pada cakupan makna ayat, misalnya pada Q.S. Yasin: 69 “وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشُّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ” di mana *muḍaf* kata “صناعة” yang dimunculkan sebagai *taqḍīr* menjadikan terbatasnya cakupan makna kata “الشعر”

(*apakah jika kamu diberi peringatan?*) yang mana redaksi kalimat tersebut terkesan problematik (*musykil*) karena tidak adanya *jawāb* yang disebutkan baik *jawāb al-syarṭ* maupun *jawāb istifhām* sehingga benak pembaca harus mencari-cari mengenai apa dan bagaimana peringatan tersebut manakala disampaikan kepada orang-orang kafir. Dengan demikian, teori *ḥaẓf* melalui mekanisme *taqḍīr* diperlukan untuk menjelaskan redaksi ayat tersebut agar menjadi lebih mudah dipahami.

Bahkan ada ayat yang redaksi kalimatnya secara literal relatif sulit dipahami (baca: problematik) tanpa menggunakan *taqḍīr*, misalnya pada ayat “فقال لهم رسول الله ناقة الله وسقياها”⁴⁶ yang jika dipahami secara literal (*lalu Rasulullah berkata kepada mereka: unta betina Allah dan minumannya*) tanpa menggunakan *taqḍīr* maka pemahaman ayat menjadi sempit dan justru tidak sesuai dengan apa yang dikehendaki oleh ayat, padahal maksud dari ayat tersebut adalah “ذروا ناقة الله وإلزموا سقياها” (*biarkanlah unta betina Allah dan perhatikanlah minumannya*). Oleh karenanya, ketidakmungkinan redaksi kalimat ayat tersebut untuk dipahami secara literal menunjukkan bahwa teori *ḥaẓf* dapat dikatakan sebagai teori yang absah untuk dijadikan sebagai instrumen dalam memahami redaksi kalimat ayat.

Dalam perspektif al-Qur’an sebagai hidayah dan pedoman hidup umat manusia, maka keberadaan ayat-ayat yang secara redaksional problematik (*musykil*) tidak berarti dapat diartikan bahwa di dalam al-Qur’an ada yang tidak lengkap, kurang, dan tidak dapat dipahami, karena pada kenyataannya penelitian ini membuktikan bahwa meskipun secara redaksional terdapat ayat-ayat yang ringkas dan terkesan ada sesuatu yang tidak disebutkan dalam rangkaian susunan kalimat ayat namun di balik itu mengandung makna, maksud, dan tujuan-tujuan tertentu. Konsepsi hidayah dalam konteks kajian *al-ḥaẓf* tentunya berada pada wilayah petunjuk dan pesan-pesan yang sifatnya tersirat, yaitu terletak pada apa yang terkandung/tersembunyi di balik tidak disebutkannya suatu kata dan itu

sehingga tidak sesuai dengan maksud keumuman kata “الشعر” pada ayat tersebut. Namun demikian, dalam hal kepentingan pemahaman redaksi kalimat ayat, keberadaannya diakui—setidaknya—dapat memberikan tambahan penjelasan dalam memahami redaksi ayat tersebut, terlebih lagi pada ayat-ayat yang relatif sulit dipahami misalnya pada Q.S. Yasin: 19 (أَيْنَ ذُكِّرْتُمْ) maka keberadaannya jelas sangat membantu karena redaksi ayat tersebut memang sulit dipahami secara literal.

⁴⁶ Q.S. asy-Syams: 13. Adapun pembahasan ayat ini tidak dimaksudkan untuk keluar dari batasan yang telah ditentukan dalam penelitian ini yang hanya menghususkan untuk mengkaji surat Yasin saja. Pembahasan ayat ini (di luar surat Yasin) lebih didasarkan pada kebutuhan dalam membahas keabsahan teori *ḥaẓf*, di mana ayat tersebut memiliki signifikansi yang kuat untuk dijadikan sebagai dasar dalam melihat urgensi penerapan teori *ḥaẓf* melalui penetapan *taqḍīr* pada ayat tersebut yang pada akhirnya dapat diketahui bahwa keabsahan teori *ḥaẓf* dapat dilihat dari ketidakmungkinan memahami ayat tersebut secara literal.

dapat menggugah olah pikir umat muslim untuk selalu berusaha menggali dan menemukan petunjuk, hikmah, dan rahasia-rahasia tertentu di balik ringkasnya suatu susunan kalimat ayat yang pada akhirnya dapat memuaskan akal dan jiwa manusia, serta memberikan hidayah tersendiri pada aspek terdalam yaitu mengenai apa yang tersirat di balik ketiadaan kata di dalam ayat.

Selain itu, keabsahan teori ḥaẓf juga dapat dilihat dari sisi historis-epistemologisnya, di mana lintasan sejarah dari awal kemunculannya hingga kini menunjukkan bahwa teori ḥaẓf memiliki posisi dan eksistensi tersendiri di dalam diskursus ulumul Qur'an dan tafsir, baik dalam jajaran bab-bab ulumul Qur'an⁴⁷ maupun dalam konstelasi penafsiran al-Qur'an⁴⁸ hingga pada akhirnya telah memenuhi karya-karya tafsir. Bahkan teori ḥaẓf pun memiliki beberapa wilayah epistemologis baik dalam disiplin bahasa (nahwu dan balaghah)⁴⁹ maupun dalam disiplin ulumul Qur'an sehingga adanya dualisme epistemologis tersebut menempatkan posisi dan eksistensinya secara lintas disiplin. Hal itu semua menunjukkan bahwa keberadaannya diterima dan diakui secara luas di kalangan para ahli (baca: ulama) baik di kalangan gramatisi maupun kalangan mufassir. Dengan demikian, konvensi tersebut menunjukkan adanya pengakuan atas posisi, eksistensi, dan keabsahan teori ḥaẓf baik sebagai teori kebahasaan maupun sebagai teori pemaknaan.

Signifikansi dan Peranan Teori Ḥaẓf dalam Pemaknaan Ayat

Berdasarkan uraian dan analisa mengenai penerapan teori ḥaẓf dalam pemaknaan ayat-ayat surat Yasin, bahwa hasil penerapan teori ḥaẓf dapat memperjelas pemahaman redaksi kalimat ayat, baik ayat tersebut mudah dipahami meskipun tanpa *taqḍīr* ataupun sulit dipahami sehingga memerlukan

⁴⁷ Beberapa literatur ulumul Qur'an yang membahas ḥaẓf secara lengkap dan sistematis misalnya *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān* karya as-Suyūṭī yang mengkaji tipe-tipe, kategori, dan berbagai kaidah ḥaẓf dengan penyusunan secara utuh dan bersifat kompilatif; *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān* karya az-Zarkasyī dengan penyusunan yang kurang lebih sama dengan as-Suyūṭī; *Majāz al-Qur'ān* karya 'Izzudḍīn 'Abdul 'Azīz yang mengkaji tipe-tipe ḥaẓf dan menghimpun seluruh tipe ḥaẓf *al-mudāf* yang terdapat dalam al-Qur'an secara ensiklopedis berdasarkan urutan surat; dan *Ta'wīl Musykil al-Qur'ān* karya Ibnu Qutaibah yang mengkaji ḥaẓf dalam konteks pembahasan ayat-ayat *musykil*.

⁴⁸ Karya-karya tafsir yang banyak mencantumkan pembahasan ḥaẓf dalam proses/aktifitas penafsirannya misalnya *Tafsīr al-Baḥr al-Muḥīt* karya Abu Hayyan; *al-Kasysyāf* karya az-Zamakhsyari; *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta'wīl* karya al-Baidhawī, dan lain-lain.

⁴⁹ Beberapa literatur disiplin bahasa yang membahas teori ḥaẓf secara komprehensif misalnya yaitu *Kitāb Dalā'il al-I'jāz* dan *Kitāb Asrār al-Balāgh* keduanya karya al-Jurjānī, *al-Khaṣā'is* karya Ibnu Jinni, dan *Muḡnī al-Labīb* karya Ibnu Hisyam.

taqdir. Di samping itu, penerapan teori *ḥaẓf* juga dapat memberikan pemahaman yang lebih karena adanya makna-makna yang dapat ditarik dari ketiadaan suatu kata dalam sebuah susunan kalimat ayat.

Adapun hal itu dapat dilihat sebagaimana pada uraian dan analisa mengenai penerapan teori *ḥaẓf* pada surat Yasin ayat 19 “أَيْنَ دُكِّرْتُمْ” yang di-*taqdir*-kan dengan “تَطَيَّرْتُمْ أَيْنَ دُكِّرْتُمْ”,⁵⁰ di mana redaksi kalimat ayat tersebut sulit bahkan mungkin tidak bisa dipahami secara literal, sehingga peranan teori *ḥaẓf* melalui mekanisme penetapan *taqdir* dapat membuat redaksi ayat tersebut menjadi lebih jelas dan mudah dipahami, mengingat sebelumnya—tanpa menggunakan *taqdir*—maksud dari redaksi ayat tersebut secara literal sulit dipahami karena rangkaian kata dan kalimatnya sangat ringkas. Karenanya pada taraf ini dapat diketahui bahwa teori *ḥaẓf* melalui mekanisme penetapan *taqdir* (sebagaimana penerapannya pada ayat tersebut) menunjukkan bahwa teori *ḥaẓf* memiliki signifikansi dan peranan pada wilayah pemahaman redaksi kalimat ayat.

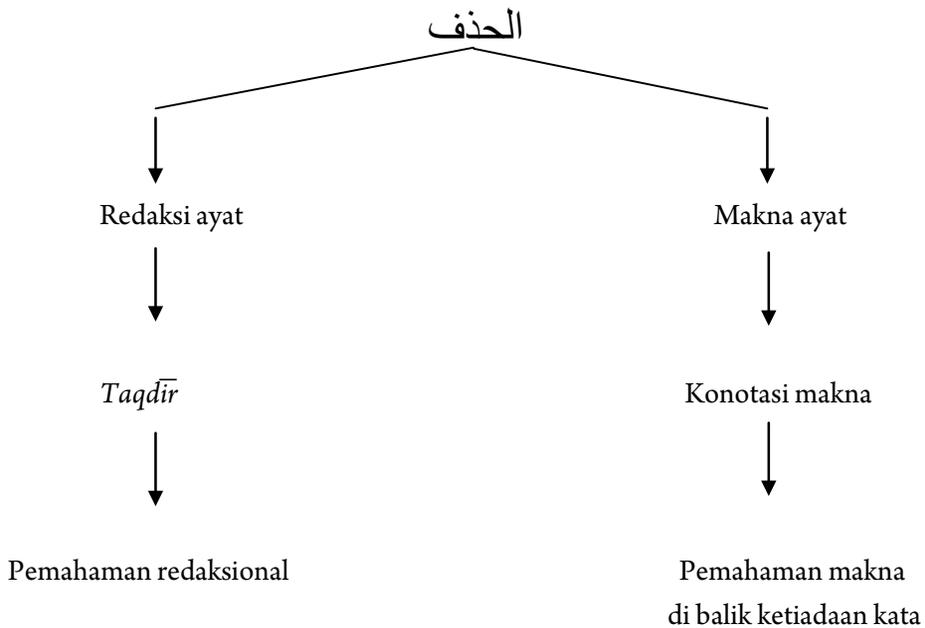
Berdasarkan ayat tersebut pula bahwa ketiadaan (tidak disebutkannya) *jawāb al-syarṭ* pada ayat tersebut menunjukkan adanya fungsi dan konotasi untuk membesar-besarkan sesuatu (والإعظام التفخيم) yang kemudian memunculkan makna mengenai besarnya ajakan dan peringatan yang disampaikan kepada orang-orang kafir yang pada hakikatnya ajakan dan peringatan tersebut adalah perintah dan panggilan *Ilahi* untuk tunduk dan beriman kepada Allah. Dengan demikian pada taraf ini dapat diketahui bahwa teori *ḥaẓf* memiliki signifikansi dan peranan untuk mengungkap kandungan makna yaitu pada wilayah pemahaman makna di balik ketiadaan kata dalam redaksi kalimat ayat.

Selain ayat tersebut, misalnya lagi pada ayat 69 “وما علمناه الشعر وما ينبغي له”, di mana peranan teori *ḥaẓf* pada redaksi kalimat ayat dapat memberikan tambahan penjelasan melalui penetapan *taqdir muḍāf* “تأليف”, “إنشاء الشعر”, “قول الشعر”, dan “صنعة الشعر” yang dimunculkan.⁵¹ Meskipun hasil analisa yang telah dilakukan menunjukkan bahwa *taqdir-taqdir* tersebut memiliki efek reduksi terhadap makna ayat sehingga pada ayat tersebut dapat dikatakan tidak terjadi *ḥaẓf*⁵² namun melalui teori *ḥaẓf* wacana-wacana mengenai makna-

⁵⁰ Lihat pembahasan ayat 19 tersebut pada halaman 110-114.

⁵¹ Lihat *taqdir-taqdir* tersebut pada ‘Izzuddin ‘Abd al-‘Azīz bin ‘Abd al-Salām al-Salāmī al-Syāfi‘ī, *Majāz al-Qur‘ān*, hlm. 422, dan al-Zajjāj Abi Ishāq Ibrāhīm bin al-Sārī, *Ma‘āni al-Qur‘ān wa I‘rābuhu*, jilid 4, hlm. 293.

⁵² Lihat statemen dan hasil analisa tersebut pada halaman 139-140.



makna di balik ketiadaan suatu kata dapat dibangun dan direkonstruksi menjadi sebuah konsep pemaknaan ayat dalam konteks penafsiran al-Qur'an.

Berdasarkan uraian-uraian di atas dapat disimpulkan bahwa secara aksiologis teori *ḥaẓf* memiliki dua peranan, yaitu:

1. Peranan pada wilayah redaksi kalimat ayat. Pada wilayah ini, teori *ḥaẓf* melalui penetapan *taqdīr* berperan menambah kejelasan dalam hal pemahaman redaksi kalimat ayat.
2. Peranan pada wilayah makna ayat. Pada wilayah ini, teori *ḥaẓf* memiliki peranan dalam hal mengungkap kandungan makna yang ada di balik ketiadaan suatu kata dalam redaksi kalimat ayat.

Untuk memperjelas dua wilayah tersebut terkait dengan persoalan sejauhmana signifikansi dan peranan teori *ḥaẓf* dalam proses penafsiran al-Qur'an dapat dilihat sebagaimana pada skema berikut:

Pada wilayah pertama, pemahaman redaksi kalimat ayat secara literal dihasilkan melalui penetapan *taqdīr* sehingga terkait dengan aturan dan ketentuan yang berlaku, baik ketentuan mengenai penetapan keberadaan *ḥaẓf*

dalam suatu ayat⁵³ maupun ketentuan mengenai penetapan *taqḍīr*.⁵⁴ Aturan dan ketentuan ini selain berfungsi sebagai dasar penerapan teori *ḥaẓf*, juga berlaku sebagai dasar atas kredibilitas pemahaman redaksi kalimat ayat yang dihasilkan oleh teori *ḥaẓf*, sehingga pemahaman yang dihasilkan dapat dikatakan absah dan memenuhi dasar/ketentuan yang berlaku.

Pada wilayah kedua, pemahaman mengenai makna-makna di balik ketiadaan kata dihasilkan melalui penggunaan konotasi-konotasi tertentu yang melatarbelakangi ketiadaan suatu kata dalam kalimat ayat,⁵⁵ sehingga dari konotasi-konotasi tersebut dapat berkembang dan menghasilkan pemahaman mengenai makna-makna di balik ketiadaan kata dalam suatu ayat. Karenanya makna-makna yang ada di balik ketiadaan kata tersebut juga harus memiliki dasar atau fundamen (*ḍawābiṭ*) agar pemaknaan yang dihasilkan dapat dikatakan absah dan kredibel. Adapun dalam teori *ḥaẓf* tidak ada ketentuan yang mengatur mengenai dasar/fundamen tersebut, karena memang wilayah kedua mengenai pemahaman makna di balik ketiadaan kata tersebut tidak pernah disinggung dalam literatur-literatur yang membahas teori *ḥaẓf*.

Meskipun demikian, berdasarkan uraian-uraian yang ada, dapat diketahui bahwa fundamen yang mendasari keberadaan makna di balik ketiadaan kata tersebut dapat berupa ayat-ayat al-Qur'an, baik ayat itu sendiri (ayat yang dianggap mengandung *ḥaẓf*) maupun ayat-ayat lain yang turut

⁵³ Misalnya petunjuk yang bersifat *ḥālī* (konteks) dan *maqālī* (teks), petunjuk yang bersifat *aqli*, petunjuk yang bersifat *syar'i*, dan sebagainya. Lihat As-Suyuthi, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, hlm. 673, dan Ibn Hisyām al-Anṣārī, *Mugnī al-Labīb 'an Kutub al-A'arīb*, ed. Abd al-Laḥīf Muḥammad al-Khaḥīb, jilid VI (Kuwait: al-Turās al-'Arabī, t.th.), hlm. 317-325.

⁵⁴ Ketentuan-ketentuan mengenai penetapan bentuk *taqḍīr* misalnya: “ينبغي أن يكون المحذوف” (menyebutkan kata-kata yang ada atau termaḥzūf dalam kalimat ayat), “من لفظ المذكور مهما أمكن” (*maḥzūf* di-*taqḍīr*-kan dengan menggunakan kata-kata yang ada atau termaḥzūf dalam kalimat ayat), “لا يقدّر من المحذوفات إلا أفصحها وأشدّها موافقة للغرض” (bahwa *maḥzūf* tidak di-*taqḍīr*-kan kecuali dengan *taqḍīr* yang paling fasih dan paling sesuai kepada tujuan), “لا تُقبل لا تُقبل” (bahwa *ḥaẓf* tidak dapat diterima kecuali dengan menggunakan dalil), “دعوى الحذف إلا بدليل يقلل” (bahwa *ḥaẓf* tidak dapat diterima kecuali dengan menggunakan dalil), “المقدر مهما أمكن لتقل مخالفة الأصل لأن الأصل عدم التقدير” (seyogyanya untuk menyederhanakan *taqḍīr*, selama masih dimungkinkan, agar semakin sedikit pula dalam menyelisih yang *asal*, karena yang *asali* pada dasarnya tidak ada *taqḍīr*), dan lain-lain. Selengkapnya lihat Khālid bin 'Uṣmān al-Sabt, *Qawā'id al-Tafsīr Jam'a" wa Dirāsata"* (Madinah: Dār Ibn 'Affān, t.th.), hlm. 362-376, dan Ibn Hisyām al-Anṣārī, *Mugnī al-Labīb 'an Kutub al-A'arīb*, hlm. 379.

⁵⁵ Konotasi-konotasi makna yang melatarbelakangi ketiadaan suatu kata dalam sebuah kalimat ayat misalnya yaitu berupa: “التفخيم والإعظام” (membesar-besarkan dan mengagungkan), “التحذير والإغراء” (peringatan dan anjuran), “التخفيف والتلطيف” (meringankan dan melembutkan), dan sebagainya. Selengkapnya lihat As-Suyuthi, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, hlm. 671-673, dan az-Zarkasyi, *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, hlm. 105-108.

mendukung makna tersebut. Misalnya yaitu ayat 19 “أَيْنَ ذُكِّرْتُمْ”، yang mana makna di balik ketiadaan *jawāb al-syarṭ* berupa “besarnya ajakan dan peringatan yang disampaikan kepada orang-orang kafir”⁵⁶ tersebut diperkuat dan didukung oleh beberapa ayat berikutnya, seperti ayat 29: “إِنْ كَانَتْ إِلَّا صَيْحَةً وَاحِدَةً فَإِذَا هُمْ خَامِدُونَ” (tidak ada siksaan atas mereka melainkan satu teriakan suara saja maka tiba-tiba mereka semuanya mati), di mana ayat ini memberikan informasi bahwa ajakan dan peringatan yang disampaikan kepada orang-orang kafir adalah sesuatu yang sangat besar hingga memiliki konsekuensi ancaman siksa yang dahsyat sebagaimana dijelaskan oleh ayat 29 tersebut.

Selain itu, juga didukung oleh ayat 30: “يَا حَسْرَةً عَلَى الْعِبَادِ” (alangkah besarnya penyesalan terhadap hamba-hamba itu), yang juga menggambarkan besarnya ajakan dan peringatan tersebut karena akan mengakibatkan penyesalan yang tidak terhitung manakala ajakan dan peringatan tersebut tidak diindahkan oleh orang-orang kafir. Dengan demikian, kedua ayat tersebut, yakni ayat ke 29 dan 30 menjadi fundamen (*ḍawābiṭ*) yang mendasari keberadaan makna di balik ketiadaan kata yang terdapat pada ayat 19 tersebut. Selain fundamen berbentuk ayat, konotasi-konotasi makna yang melatarbelakangi ketiadaan suatu kata yang salah satunya dalam hal ini yaitu “والإعظام التفخيم” sebagaimana itu dirumuskan oleh para ahli tafsir juga dapat berlaku sebagai fundamen yang mendasari keberadaan makna di balik ketiadaan suatu kata dalam kalimat ayat.

Sedangkan pada ayat yang lain misalnya pada ayat 69 “وما علمناه الشعر وما ينبغي له”⁵⁷, di mana ketiadaan *muḍāf* pada kalimat ayat tersebut yang bermakna “Allah sama sekali tidak mengajarkan apapun dan dalam bentuk apapun mengenai syair kepada Nabi sekaligus pengukuhan bahwa al-Qur'an bukan syair dan Nabi bukan penyair”⁵⁷ didasarkan pada fundamen (*ḍawābiṭ*) ayat itu sendiri yang secara *zāhir* (adanya ما *nafiah*, keumuman kata الشعر tanpa *muḍāf*, dst.) mendukung dan menegaskan makna tidak adanya pengajaran apapun mengenai syair kepada Nabi. Selain itu, keberadaan hadis atau riwayat-riwayat⁵⁸ yang secara jelas menginformasikan mengenai kesalahan dan ketidakcakapan Nabi dalam bersyair juga turut berlaku sebagai fundamen atas makna-makna yang ada di balik ketiadaan *muḍāf* tersebut. Dengan demikian, makna-makna yang ditarik berdasarkan ketiadaan kata dalam sebuah kalimat ayat harus memiliki dasar ḍ

⁵⁶ Selengkapnya mengenai makna di balik ketiadaan *jawāb al-syarṭ* tersebut lihat uraiannya pada pembahasan ayat 19 halaman 110-114.

⁵⁷ Selengkapnya lihat pembahasan ayat 69 tersebut pada halaman 133-140.

⁵⁸ Lihat riwayat-riwayat mengenai kesalahan dan ketidakcakapan Nabi dalam bersyair tersebut pada Ibnu Kasir, *Tafsir al-Qur'an al-'Azim*, jilid 11, hlm. 376.

awābiṭ agar pemaknaan yang dihasilkan dapat dikatakan absah, kredibel, dan tidak bertentangan dengan ayat itu sendiri.

Kesimpulan

Sebagaimana telah diuraikan dalam pendahuluan, bahwa penelitian ini diarahkan guna menjawab sejauhmana keabsahan teori *ḥaẓf* dalam proses penafsiran al-Qur'an? dan bagaimana peranan teori *ḥaẓf* dan *taqḍīr* dalam mengungkap kandungan makna al-Qur'an? Berikut kesimpulan yang dapat dihasilkan sebagai upaya untuk menjawab permasalahan tersebut. Keabsahan teori *ḥaẓf* dalam proses penafsiran al-Qur'an dapat dilihat sebagaimana dalam hal berikut: *Pertama*, keabsahan teori *ḥaẓf* dapat dilihat melalui gaya bahasa al-Qur'an sendiri yang ringkas dan padat makna sehingga susunan redaksi al-Qur'an sangat mungkin untuk dijelaskan dengan cara mengisi dan menyisipkan penjelasan-penjelasan berbentuk *taqḍīr* di dalam ruang-ruang tertentu pada rangkaian susunan kalimatnya. Kenyataan dan fakta mengenai salah satu gaya bahasa al-Qur'an yang bersifat ringkas dan padat makna menyimpulkan bahwa teori *ḥaẓf* absah dan signifikan untuk diterapkan guna memberikan penjelasan-penjelasan tertentu berupa *taqḍīr* pada susunan redaksi kalimat ayat, di mana pada kenyataannya redaksi-redaksi susunan kalimat ayat pada taraf tertentu sangat ringkas dan cenderung sulit dipahami sehingga penggunaan *taqḍīr* dapat memperjelas pemahaman terhadap redaksi susunan kalimat ayat.

Di samping itu, keabsahan teori *ḥaẓf* juga terkait pada kategori *taqḍīr*, yaitu sebagai *taqḍīr al-i'rāb* dan *tafsīr al-ma'na*. 1) *Taqḍīr al-i'rāb* bersifat pemenuhan tata aturan bahasa Arab berdasarkan standar *nahwiyah*. Pada aspek ini, alasan pemenuhan standar *nahwiyah* yang mendasari penggunaan teori *ḥaẓf* melalui penetapan *taqḍīr* tidak dapat dikatakan absah karena al-Qur'an memiliki gaya bahasa tersendiri yang tidak dapat disamakan dan ditakar dengan menggunakan tata aturan bahasa Arab pada umumnya. Meskipun demikian, *taqḍīr al-i'rāb* yang ada dapat memberikan tambahan penjelasan dalam hal pemahaman redaksi ayat, yaitu sebagai bagian dari aktifitas penafsiran dan bentuk kreatifitas penafsir dalam menjelaskan fenomena-fenomena kebahasaan yang terjadi pada susunan kalimat al-Qur'an. 2) *Tafsīr al-ma'nā* bersifat penjelasan terhadap makna redaksi kalimat ayat. Pada aspek ini, penerapan teori *ḥaẓf* melalui mekanisme penetapan *taqḍīr* dapat dikatakan absah sepanjang dapat menjelaskan makna, maksud, tujuan, dan pesan-pesan yang dikandung oleh ayat serta tidak menyalahi kandungan makna ayat itu sendiri.

DAFTAR PUSTAKA

- Abū Sādi, Muṣṭafā 'Abd al-Salām Muḥammad, *al-Haẓf al-Balāḡi fī al-Qur'ān al-Karīm*, Kairo: Maktabah al-Qur'ān, 1991.
- Ahmadi, Habibullah, *Ahsan Al-Hadits: Analisis Tekstual Ulumul Qur'an*, Jakarta: Sadra Press, 2011.
- Ali Subhi, Ali, "Nazhariyyah al-Jalal: Mukjizat Bahasa Al-Qur'an Sepanjang Masa", interview dengan Profesor Ali Ali Subhi, *Jurnal Studi Al-Qur'an*, vol. II, No. 2, Jakarta: Pusat Studi al-Qur'an PSQ, 2007.
- Al-Anbārī, Kamāl al-Dīn Abī al-Barakāt 'Abd al-Raḥmān bin Muḥammad bin Abī Sa'īd, *al-Inṣāf fī Masā'il al-Khilāf baina al-Naḥwīyyīn: al-Baṣariyyīn wa al-Kūfiyyīn*, t.tp.: Maṭba'ah al-Sa'ādah, 1961.
- Al-Andalusī, Abū Ḥayyān, *Tafsīr al-Baḥr al-Muḥīṭ*, ed. 'Adil Aḥmad 'Abd al-Maujūd dan 'Alī Muḥammad Mu'awwad, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1993.
- Al-Anṣārī, Ibn Hisyām, *Mugnī al-Labīb 'an Kutub al-A'arīb*, ed. Abd al-Laṭīf Muḥammad al-Khaṭīb, jilid VI (Kuwait: al-Turās al-'Arabī, t.th..
- Al-Baiḍāwī, Nāṣir al-Dīn Abī Sa'īd 'Abdillāh bin 'Umar bin Muḥammad al-Syirāzī, *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta'wīl*, ed. Muḥammad Ṣuḥī bin Ḥasan Ḥallāq dan Maḥmūd Aḥmad al-Aṭrasy, Beirut: Dār al-Rasyīd, 2000.
- Al-Baqīlani, Abū Bakar Muḥammad bin al-Ṭayyib, *I'jāz al-Qur'ān*, ed. Aḥmad Ṣaqr, Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1954.
- Al-Darwīsy, Muḥyī al-Dīn, *I'rāb al-Qur'ān al-Karīm wa Bayānuhu*, Damaskus: Dār Ibn Kaṣīr, 1999.
- Al-Farāhaidī, al-Khalīl bin Aḥmad, *Kitāb al-Jumal fī al-Nahwi*, ed. Fakhr al-Dīn Qabādah, Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 1958.
- Al-Jurjānī, 'Abd al-Qāhir bin Abdi al-Raḥmān bin Muḥammad, *Kitāb Dalā'il al-I'jāz*, ed. Maḥmūd Muḥammad Syākir, Kairo: Maktabah al-Khānījī, 2004.
- Al-Qurtubī, Ibnu Muḍā' Abū al-'Abbās Aḥmad bin 'Abd al-Raḥmān, *al-Raddu 'alā al-Nuḥāh*, ed. Muḥammad Ibrāhīm al-Banā, t.tp.: Dār al-I'tiṣām, 1979.
- Al-Rumanī, 'Ali bin 'Isa, *al-Hudūd fī al-Naḥwī*, ed. Muṣṭafā Jawad, Bagdād: t.pn., 1969.

- Al-Sabt, Khālīd bin ‘Uṣmān, *Qawā'id al-Tafsīr Jam'an wa Dirāsatan*, Madinah: Dār Ibn ‘Affān, t.th.
- Al-Salami al-Syāfī, ‘Izzuddīn ‘Abd al-‘Azīz bin ‘Abd al-Salām, *Majāz al-Qur'ān*, ed. Muṣṭafā Muḥammad Ḥusain al-Zahabī, London: Mu'assasah al-Furqān li al-Turās al-Islāmī/Al-Furqan Islamic Heritage Foundation, 1999.
- Al-Suyūfī, Jalāl al-Dīn, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, ed. Muḥammad Mutawālī Manṣūr, Mesir: Maktabah Dār al-Turās, 2010.
- Al-Syamari, ‘Alī ‘Abd al-Fattāḥ Muḥyī, “*Dalālah al-Iktifā' fī al-Jumlah al-Qur'āniyyah: Dirāsah Naqdiyyah li al-Qaul bi al-Ḥaẓf wa al-Taqdīr*”, Disertasi Fakultas Tarbiah, Universitas Baghdad, 2006.
- Al-Zamakhsharī, Abū al-Qāsim Maḥmūd bin ‘Umar, *al-Kasysyāf 'an Ḥaqqāiq Gawāmiḍ al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Aqāwīl fī Wujūh al-Ta'wīl*, ed. ‘Adil Aḥmad ‘Abd al-Maujūd dan ‘Alī Muḥammad Mu'awwad, Riyad: t.p., 1998.
- Al-Zarkasyī, Badr al-Dīn Muḥammad bin ‘Abdillah, *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, ed. Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm, al-Qāhirah: Dār al-Turās, t.th.
- Arifin, *Modul Teori dan Aplikasi Analisis Wacana*, Singaraja: UNDIKSHA Pascasarjana Program Studi Pendidikan Bahasa, 2012
- As-Sa'dī, ‘Abd al-Raḥmān bin Nāṣir bin ‘Abdullah, *al-Qawā'id al-Ḥisān li Tafsīr al-Qur'ān*, Riyadh: Maktabah al-Rusyd, 1999.
- Atabik, Ahmad, “*Teori Kebenaran Perspektif Filsafat Ilmu: Sebuah Kerangka untuk Memahami Konstruksi Pengetahuan Agama*”, *Jurnal Fikrah* Vol. 2, No. 1, Kudus: STAIN Kudus, 2014.
- Aziz, Erwati, *Musykil Al-Qur'an: Kajian Metodologis Penafsiran Ayat-ayat yang Tampak Kontradiktif tentang Peperangan dan Perkawinan*, Yogyakarta: Intan Cendekia, 2010.
- Aziz, Nashruddin Baidan dan Erwati, *Tafsir Kontemporer Surat Yasin*, Solo: Tiga Serangkai, 2009.
- Bahtiar, Azam, “*al-Ḥaẓf atau al-Ijāz: Telaah Kritis atas Konsep Elipsis dalam Kesarjanaan Islam*”, *Jurnal Studi Ilmu-ilmu al-Qur'an dan Hadis*, vol. 13 no. 1, Yogyakarta: Jurusan Tafsir Hadis Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga, 2012.
- Baidan, Nashruddin, *Wawasan Baru Ilmu Tafsir*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011.

- Feinberg, Daniel E., *"Critical Thinking or Learning to Copy Information Correctly"*, Tesis Universitas Toledo, 2012.
- Fakhr al-Dīn, Muḥammad al-Rāzī, *Maḥāṭib al-Gaib*, Libanon: Dār al-Fikr: 1981.
- Fina, Lien Iffah Naf'atu, *"Membaca Metode Penafsiran al-Qur'an Kontemporer di Kalangan Sarjana Barat: Analisis Pemikiran Angelika Neuwirth"*, Ulumuna: Jurnal Studi Keislaman, Vol. 18 No. 2, NTB: IAIN Mataram, 2014.
- Hamid, M. Abdul, *"Perdebatan Nahwu Aliran Basrah dan Kufah dalam Konteks Sosial-Budaya dan Implikasinya dalam Pembelajaran Bahasa Arab"*, Laporan penelitian dalam E-Journal, Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim Malang, 2011.
- Ibn Jinnī, Abī al-Faṭḥ 'Uṣman, *al-Khaṣā'is*, ed. Muḥammad 'Alī al-Najjār, Mesir: Dār al-Kutub al-Miṣriyyah, 1957.
- Ibrāhīm bin al-Sarī, Al-Zajjāj Abi Ishāq, *Ma'ānī al-Qur'ān wa I'rābuhu*, ed. 'Abd al-Jalīl, Beirut: 'A@lam al-Kutub, 1988.
- Ichwan, Mohammad Nor, *Memahami Bahasa al-Qur'an: Refleksi atas Persoalan Linguistik*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002.
- Irawan, Meilia, *"Elipsis Frasa Bahasa Arab pada al-Ma'tsurat Sughra: Analisis Sintak-Semantik"*, Skripsi Fakultas Ilmu Pengetahuan Budaya Universitas Indonesia, 2012.
- Izzan, Ahmad, *Ulumul Qur'an: Telaah Tekstualitas dan Kontekstualitas Al-Qur'an*, Bandung: Tafakur: 2011.
- Kamus Besar Bahasa Indonesia, Jakarta: Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional, 2008.
- Kamus Besar Bahasa Indonesia versi online pada <http://kbbi.web.id/wacana>, di akses Senin, 21 November 2016 pukul 14:30 WIB.
- Khalūf, Muṣṭafā Syāhir, *Uṣṭūb al-Ḥaẓf fī al-Qur'ān al-Karīm wa Asaruhu fī al-Ma'ānī wa al-I'jāz*, Dār al-Fikr: 2009.
- Machfuzhi, Abi Fatih, *Intisari Ilmu Balaghah*, Yogyakarta: Aura Pustaka, 2014.
- Maḥmūd, Mursyīd Said Aḥmad, *al-Ḥaẓf wa al-Taqdīr fī al-Qur'ān al-Karīm*, Disertasi Universitas Islam Bahawul Bur, 1990.
- Manzūr, Ibnu, *Lisān al-'Arab*, Kairo: Dār al-Ma'ārif, t.th.
- Miswan, *"Strategi Penelusuran Informasi Ilmiah Online"*, Semarang: UPT Pusat Perpustakaan IAIN Walisongo, 2014.
- Mundiri, *Logika*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2006.

- Qāsim, Badr al-Dīn Abū Muḥammad al-Ḥasan bin, *Tauḍīḥ al-Maqāṣid wa al-Masālik bi Syarḥ Alfīyyah Ibn Mālīk*, ed. ‘Abd al-Raḥmān ‘Alī Sulaimān, Mesir: Dār al-Fikr al-‘Arabī, 2001.
- Partanto, Pius A., *Kamus Ilmiah Populer*, Surabaya: Arkola, 1994.
- Putra, Heddy Shri Ahimsa, “Paradigma Ilmu Sosial-Budaya: Sebuah Pandangan”, Antropologi Budaya, Fakultas Ilmu Budaya, Universitas Gadjah Mada. Makalah Kuliah Umum “Paradigma Penelitian Ilmu-ilmu Humaniora”, Program Studi Linguistik Sekolah Pascasarjana Universitas Pendidikan Indonesia, Bandung 7 Desember 2009.
- Qutaibah, Abī Muḥammad ‘Abdillāh bin Muslim bin, *Ta’wīl Musyḳil al-Qur’ān*, ed. Aḥmad Ṣaqr, Kairo: Dār al-Turās, 1973.
- Setiawan, M. Nur Kholis, *Akar-akar Pemikiran Progresif dalam Kajian Al-Qur’an*, Yogyakarta: Elsaq Press, 2008.
- _____, “Al-Qur’an dalam Kesarjanaan Klasik dan Kontemporer: Keniscayaan Geisteswissenschaften”, *Jurnal Studi Al-Qur’an*, vol. 1 no. 1. Jakarta: Pusat Studi al-Qur’an (PSQ), 2006.
- Suriasumantri, Jujun S., “Penelitian Ilmiah, Kefilsafatan dan Keagamaan: Mencari Paradigma Kebersamaan”, dalam Mastuhu dan M. Deden Ridwan (ed.), *Tradisi Baru Penelitian Islam: Tinjauan Antardisiplin Ilmu*, Bandung: Penerbit Nuansa, 2001.
- Shihab, M. Quraish. *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-ayat al-Qur’an*, Jakarta: Penerbit Lentera Hati, 2013.
- Shihab, M. Quraish. *Tafsir al-Misbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur’an*, Jakarta: Lentera Hati, 2002.
- Tim Penulis Departemen Agama RI, *Al-Qur’an dan Terjemah Bahasa Indonesia*, Mushaf Madinah, 1990.