

Pendidikan Kebahasaan dalam Penafsiran al-Qur`an Model al-Farrā'

Moch. Kalam Mollah
Institut Teknologi Adhi Tama Surabaya
Email: drs.kalamullah@yahoo.com

Abstrak

Konsentrasi prioritas pada aspek gramatikal dalam memahami ayat al-Qur`an tidak bisa dipandang sebelah mata. Sebab pemahaman al-Qur`an, melalui interpretasi, mempunyai peranan yang sangat besar bagi maju-mundurnya umat. Karenanya, al-Farrā` seorang tokoh dengan kekhasan intelektual kebahasaan mencoba menggeluti bidang kajian tersebut. Ia mencoba mengekstrak pesan yang terkandung dalam ayat-ayat itu secara holistik, melalui pintu paling dasar, yaitu bahasa. Metode yang al-Farrā` kenalkan tampaknya berusaha memadukan beberapa aspek penafsiran *bi al-ma`thūr* dengan *bi al-ra`yi*. Ini dapat dilihat dalam kitabnya *ma`ānīy al-Qur`ān*. Dalam kitab tersebut, setidaknya ada beberapa karakteristik penting yang mewarnai model penafsiran yang ia ajukan, di antaranya: adanya integrasi berbagai keilmuan dalam membaca suatu ayat; perkataan orang Arab, dalam bentuk prosa maupun syair memiliki peran penting sebagai rujukan dalam menjelaskan lafal ayat; serta penghormatan atas otoritas keilmuan para pendahulu.

Kata kunci: al-Farrā`, *ma`ānīy al-Qur`ān*, aliran Kuffah, *qirā`āt*, integrasi bahasa

Pendahuluan

Pemahaman al-Qur`an secara benar sebagai referensi utama ajaran Islam, sangatlah vital. Ia menempati posisi sentral, bukan saja dalam perkembangan, dan pengembangan disiplin keilmuan islam, tetapi juga karena perannya yang merupakan *innovator* sekaligus *inspiratory* bagi setiap gerakan umat selama ini.¹ Namun dalam proses perkembangannya, hal tersebut mulai berinteraksi dengan seantero lapisan masyarakat, sehingga mengalami perkembangan corak penafsiran. Perkembangan penafsiran ini dimaksudkan sebagai interpretasi yang nyata, agar mampu menjadi lebih komunikatif dengan perkembangan zaman, dan perubahan masyarakat. Berbagai karakteristik penafsiran mulai muncul, seiring dengan berjalannya waktu. Hal ini juga tidak dapat dilepaskan dari peranan *mufassir*, sebagai faktor penting, yang sering berinteraksi dengan al-Qur`an.

¹ Hasan Hanafi, *Al-Yamīn wa al-Yasār fi al-Fikr al-Dīniy* (Kairo: Madbuliy, 1989), 77.

Karenanya, tiap individu *mufassir* memiliki kekhasan intelektualnya tersendiri, dibandingkan dengan *mufassir* lain. Faktor tersebut mencakup otoritas keilmuan *mufassir*, latar belakang penafsiran, kemampuan pemahaman, dan bahkan lingkungan di mana *mufassir* berada. Karenanya pemahaman terhadap al-Qur'an, melalui interpretasinya, mempunyai peranan yang sangat besar bagi maju-mundurnya umat. Sekaligus, penafsiran itu dapat mencerminkan perkembangan serta gaya pemikiran *mufassirnya*.

Salah satu *mufassir* yang menyandang nama besar pada abad kedua hijriah adalah al-Farrā', dengan "*Ma'ānīy al-Qur'ān*" sebagai karya monumentalnya. Al-Farrā' sendiri merupakan *laqab* atas kepiawaiannya dalam bidang bahasa, yang mana bidang inilah yang mengantarkan beliau untuk menafsirkan al-Qur'an. Sehingga corak penafsiran yang dimiliki kitab *Ma'ānīy al-Qur'ān* ini tidak dapat dihindari dari kajian kebahasaan, sebagai konsekuensi logis disiplin keilmuan penafsirnya.

Dari sekilas ulasan di atas, penulis menilai perlu kiranya untuk mengelaborasi lebih mendalam, guna melihat corak penafsiran al-Farrā', terutama dari kitab *Ma'ānīy al-Qur'ān* beliau. Tujuannya adalah agar mendapatkan segala informasi yang berkaitan dengan aspek riwayat latar belakang kehidupan singkat al-Farrā', serta aspek-aspek dalam penulisan kitab tersebut, baik sistematika penyusunan, latar belakang, dan sebagainya.

Biografi al-Farrā'

Bernama asli Abu Zakariyya Yahya Ibn Ziyād al-Farrā' Ibn Abdullah Ibn Manshūr al-Daylāmīy. Al-Farrā' lahir di Kufah tahun 144 H pada zaman kepemimpinan Abū Ja'far al-Manṣūr. Kufah saat itu dikenal sebagai kotanya para penggiat ilmu, di sana berbagai disiplin keilmuan dikaji secara intens, dan seksama. Ia dikenal juga sebagai gudangnya para ulama' besar. Pada era itu ilmu keislaman dan ilmu-ilmu lain secara *massive* masuk ke negara-negara Arab, khususnya di bawah kepemimpinan khalifah Harun al-Rashīd yang merupakan zaman keemasan ilmu pengetahuan.² Karenanya al-Farrā' dapat menuntut ilmu dari sekian banyak guru yang berkaliber tinggi, beberapa guru beliau yang masih dapat dilacak, di antaranya: Sufyān ibn 'Uyainah, Abū Bakr ibn Mayyās, Qāis ibn Rabā', Mandal ibn 'Alī, bahkan sekelas pujangga besar spesialis bahasa yaitu al-Kissa'i.³

Al-Farrā' kecil dikenal memiliki kemampuan menghafal yang sangat baik. Ia mampu dengan mudah menghafal sekian banyak hal yang diajarkan oleh gurunya, terlebih lagi kemampuannya itu tidak memudar sampai ia dewasa. Bahkan diketahui dari riwayat yang ada, konon saat mendiktekan

² Shawqī Daif, *Al-Madrasah al-Nahwiyyah* (Kairo: Dar al-Ma'arif, 1972), 192.

³ Ahmad Yūsuf Najātiy et al., dalam Muqoddimah, Abu Zakariyya Yahya B. Ziyād al-Farrā', *Ma'ānīy al-Qur'an* (Mesir: Dār al-Mishriyyah, t.th.), 8.

beberapa karyanya, tidak satupun yang ia ditekankan dengan membaca teks tertulis dari karya beliau. Kelebihan inilah yang membuatnya menjadi salah satu tokoh besar yang memiliki kemampuan analisis, yang tidak menyandarkan ilmunya pada catatan sebagaimana masyarakat umumnya lakukan.⁴

Gelar al-Farrā', yang disandangnya merupakan bukti karena kemampuan yang dikuasainya, terutama dalam dunia sistematika berbicara dan tulisan. Dari penelusuran lain, al-Farrā' merupakan gelar kehormatan yang disematkan kepada beliau sebagai apresiasi atas kemampuan beliau dalam memecahkan permasalahan, dan mengalahkan lawan pada suatu permasalahan dalam perdebatan. Jika ditinjau dari penyematan *laqab* al-Dailamiy, maka kata tersebut tidak lain menunjukkan sebuah daerah yang terdapat di Persia. Al-Farrā' juga dikenal dengan Yahya bin al-Aqta', kata al-Aqta' menggambarkan ayatnya yang merupakan salah seorang sahabat yang ikut serta dalam peperangan yang dipimpin oleh Husein bin Ali ra, digelari dengan *al-Aqta'* (si buntung tangan) karena tangan beliau tertebas oleh pedang pada waktu perang tersebut.⁵

Perannya dalam dunia pendidikan tergambar dalam kepawaiannya dalam ilmu kebahasaan. Kemampuan ini telah memberikan andil besar dalam perkembangan bahasa Arab hingga saat ini. Hal ini diakui oleh Tha'lab, ia memvisualisasikan keadaan bahasa Arab pada saat itu, yang berada dalam kondisi yang menurutnya kritis. Ini disebabkan oleh penggunaan istilah-istilah yang dibuat-buat sendiri oleh para sarjana, untuk kemudian mereka klaim hal-hal tersebut sebagai istilah baku dalam bahasa Arab. Hal ini, menurut Nashruddin Baidan, dalam bukunya *Perkembangan Tafsir al-Qur'an di Indonesia*, telah menciptakan ancaman serius atas eksistensi bahasa Arab yang sebenarnya. Bahkan Ikrimah (w.150H), menurut Baidan, telah menggambarkan bahwa al-Farrā' sebagai individu yang pertama kali menulis tafsir al-Qur'an secara khusus. Tafsir ini tidak seperti kebanyakan kita-kitab tafsir lain, sebab ia telah memisahkan antara tafsir al-Qur'an dan hadith, uniknya lagi karyanya lengkap seluruh ayatnya.⁶ Ini diperkuat oleh al-Hamawi, dalam *Mu'jam al-Udabā'*, yang mengatakan bahwa pada saat itu, Khalifah al-Ma'mun sempat memberikan kedudukan terhormat di istana, dan memilih al-Farrā' menjadi guru untuk mendidik kedua anaknya.⁷

⁴ Ahmad Baidhowi, *Studi Kitab Tafsir Klasik-Tengah* (Yogyakarta: TH Press, 2012), 5-6, 10.

⁵ Ziyād al-Farrā', *Mā'anīy*, 7.

⁶ Lihat: Nashruddin Baidan, *Perkembangan Tafsir al-Qur'an di Indonesia* (T.t.: Tiga Serangkai, 2003), 16.

⁷ Abu Abd. Allāh Yaquṭ b. Abd. Allāh al-Hamawi, *Mu'jam al-Udabā'* (Kairo: Isa al-Bab al-Halabi, 1936), 12.

Pernah suatu ketika Ṭumamah bin al-‘Ashras al-Mu’tazili menguji keilmuan al-Farrā` dalam berbagai disiplin keilmuan. Hasilnya beliau memuji al-Farrā`, dengan menyebutnya bukan hanya menguasai ilmu bahasa, namun ia juga menguasai fiqh, kedokteran, sastra, sejarah Arab,⁸ bahkan juga ilmu *nujum*. Hal tampak jelas dari bagaimana al-Aṣras menggambarkan sosok al-Farrā`, dalam terjemahan bebas dari ungkapannya:

Aku melihat al-Farrā` sebagai seorang penyair yang sangat hebat, lalu aku duduk dan mengajaknya berdiskusi dalam masalah bahasa Arab. Setelah diskusi kami tersebut, aku yakin bahwa ia merupakan seorang pakar sastra Arab sekaligus teokoh ahli nahwu. Kemudian aku lanjutkan diskusiku mengenai fiqh, ternyata dalam hal ini aku pun mendapatinya sebagai sangat menguasai perdebatan-perdebatan yang terjadi di antara ahli fiqh. Setelah itu, aku mengajaknya berdiskusi tentang permasalahan ilmu nujum, kedokteran, sejarah Arab dan sastra-sastra Arab, ternyata ia pun merupakan pakar dalam hal-hal itu.⁹

Perbedaan para sarjana juga terjadi dalam hal penentuan kapan al-Farrā` wafat. Meskipun mayoritas menilai al-Farrā` wafat di usia 63 tahun dalam perjalanan ke Mekkah pada tahun 207 H,¹⁰ namun ahli sejarah lain semisal Ansab al-Sam’āni menilai bahwa al-Farrā` dewasa meninggal pada tahun 209 H. Terlepas dari perbedaan tersebut, selama perjalanan hidupnya, al-Farrā` tercatat telah menulis sekitar 17 buku yang lahir dari penanya. Di antara karyanya adalah *Tafsīr Ma’ānīy al-Qur’ān*, *Alat al-Kitāb*, *al-Ayyāmu wa al-Layālī*, *al-Bahā’*, *al-Jam’u wa Tanbīh fī al-Qur’ān*, dan *al-Hudūd*. Selain itu ada beberapa karya lain yang berisi tentang kaidah bahasa arab, seperti *Hurūf al-Mu’jam*, *al-Fakhīr fī al-Amthāl*, *fī ‘il wa Af’āl*, *al-Lughāt*, *al-Mudhakkār wa al-Muannath*, *al-Mushkil al-Ṣaghīr*, *al-Mushkil al-Kabīr*, *al-Maṣādir fī al-Qur’ān*, *Ma’āniy al-Qur’ān*, *al-Maqṣūr wa al-Mamdūd*, *al-Nawādir*, *al-Waqf wa al-Ibtidā’*.¹¹ Selain itu, al-Ansari bahkan menyebutkan bahwa al-Farrā` mempunyai lebih 30 buah karya tulis, namun sebagian belum ditemukan.¹²

Aliran Kuffah

Secara geografis Kuffah berlokasi di lembah sungai Efrat. Di bagian selatan ia berbatasan dengan Najf, sebelah timur dengan sungai Efrat, dan padang pasir yang membentang sampai kota Syam disebelah utara, dan

⁸ Al-Hamawi, *Mu jam*, 11.

⁹ Ziyād al-Farrā`, *Ma’ānīy*, 9-10.

¹⁰ Mahdi al-Makhzumi, *Madrasah al-Kūfah*, 120-121.

¹¹ *Ibid.*, 10-11.

¹² Ahmad Makki al-Anshari, *Abū Zakariya al-Farrā’ wa Madhhabuhu fī al-Nahw wa al-Lughah* (Kairo: Maṭba’ah al-Istiqlāl al-Kubra, 1964), 169.

baratnya. Ia didirikan pertama kali oleh Sa'ad ibn Abi Waqaş sekitar tahun 16 sampai 17 H, yaitu kurang lebih 3 tahun setelah kota Başrah berdiri. Kuffah sendiri masyhur dengan sebutan negeri penghasil ahli *qira'āt*, *muhaddith* dan para penyair kenamaan. Di antara tokoh-tokoh kenamaan dalam dunia *qira'ah* adalah Aşim ibn Abī al-Nujud, Hamzah, dan al-Khisa'i. Nama yang disebut terakhir dikenal sebagai salah seorang pendiri aliran Kuffah, sekaligus salah satu guru dari al-Farrā'. Banyak pendapat al-Khisa'i yang dijadikan rujukan dalam permasalahan tata bahasa Arab. Dalam perkembangannya tidak sedikit cendekiawan ahli bahasa, yang selalu mengkomparasikan antara aliran Kuffah dengan aliran Bashrah.

Terlepas dari siapa pendiri aliran Kuffah, ilmu kebahasaan terutama Nahwu berkembang secara pesat, hingga akhirnya bahasa Arab menjelma menjadi sebuah bahasa ilmiah, yang dapat dipelajari secara sistematis. Hal ini tidak lepas dari jasa salah seorang tokoh aliran Kuffah yang bernama Khalil bin Ahmad al-Farahidi (100-170 H). al-Farahidi menguasai berbagai bidang keilmuan seperti ilmu hadith, fiqh, bahasa, matematika, logika formal, dan sebagainya. Al-Farahidi juga mencetuskan teori baru tentang *mubtada'*, *khobar*, dan sebagainya, selain itu ia juga terkenal dengan kecondongannya kepada penggunaan metode *qiyās* dari pada *sima'i* atau sebuah cara mendapatkan informasi secara langsung. Konon metode *qiyās* ikut berperan besar dalam penyelesaian permasalahan, dalam dunia ilmu kebahasaan adalah semenjak dipelopori oleh al-Farahidi.

Mengenai sejarah kemunculan Kuffah sebagai satu aliran tersendiri dalam bidang kajian nahwu, masih terdapat perbedaan pendapat. Ada yang menyatakan ia lahir satu abad setelah kemunculan aliran Bashrah, adapula yang menyatakan aliran ini dimulai dengan hadirnya al-Kisa'i (189 H) dan al-Farra' (207 H). Namun menurut al-Makhzumi ia lahir dipelopori oleh Abu Ja'far al-Ru'āsi dan Mu'adh bin Muslim al-Harrā' (187 H).¹³ Namun terlepas dari itu, dalam kajian ilmu nahwu khususnya cendekiawan aliran ini terlihat tidak turut serta mengikuti aliran Bashrah. Sebabnya tiada lain, karena cendekiawan aliran Kuffah lebih menitikberatkan fokus kajian mereka pada bidang pengumpulan riwayat puisi dan jenis-jenis *qira'āh*, bahkan mereka juga memberikan perhatian yang intens dalam bidang yang berkaitan dengan problematika fiqh.¹⁴

Karakteristik Penulisan Tafsir al-Farrā'

Setelah menelaah kitab *ma'ānīy al-Qur'an* penulis menemukan beberapa karakteristik dari metode penafsiran al-Farrā'. *Pertama*, dalam kitab tersebut al-Farrā' tampak berusaha untuk mengkaji al-Qur'an dari

¹³ Mahdi al-Makhzumi, *Madrasah al-Kūfah wa Manhajuhā fī Dirasāt al-Lughah wa al-Nahw* (Kairo: Mustafā al-Halabi, 1958), 67-68.

¹⁴ Shawqī Daif, *Al-Madrasah*, 153.

berbagai aspek keilmuan, namun yang paling menonjol kajian beliau adalah aspek nahwu, atau kebahasaan dan *qirā'āt*. Hal ini terlihat pada sebagian besar dari isi kandungan kitab *ma'ānīy al-Qur'an*. Namun yang paling jelas nampak adalah pada permulaan surat al-Fatihah, pada ayat yang berbunyi; *الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ*, atau tepatnya dalam cara baca kata “*al-ḥamdu lillāh*” pada surat ini. Menurut al-Farrā' cara baca kalimat tersebut (*al-ḥamdu lillāh*), terdapat 4 versi. Yaitu, sebagaimana mayoritas *qurrā'* membacanya dengan “*al-ḥamdu lillāh*”, versi lainnya sebagai berikut “*al-ḥamda lillāh*,” atau “*al-ḥamdi lillāh*,” dan “*al-ḥamdu lullāh*.”¹⁵

Keempat cara baca di atas berbeda karena beberapa sebab. *Pertama*; *al-ḥamdu lillāh* (الْحَمْدُ لِلَّهِ). Para *Qurrā'* sepakat dan tidak memperdebatkan apa sebab kata ini dibaca *al-ḥamdu*. Sedangkan untuk bacaan kedua; *al-ḥamda lillāh* (الْحَمْدُ لِلَّهِ), al-Farrā' melihat kata *al-ḥamda* sebagai *masdar* bukan *ism*. Posisi gramatikal dari kata ini merupakan objek dari kata *aḥmadu* (أحمد) seperti halnya kalimat “فَإِذَا لَقِيتُمْ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبُ الرِّقَابِ”, pada surat Muhammad ayat 4, yang berarti *idrib darba al-riqāb* (اضرب ضَرْبَ الرِّقَابِ), ataupun seperti kalimat “مَعَاذَ اللَّهِ” pada surat Yusuf ayat 79, aslinya berbunyi “نَعُوذُ بِاللَّهِ”. Ketiga; *al-ḥamdi lillāh* (الْحَمْدُ لِلَّهِ), orang Arab sering menggunakan kata-kata *al-ḥamd lillāh*, sehingga seakan-akan kedua kata ini merupakan sebuah kata tersendiri. Dampaknya orang Arab banyak yang merasa kesusahan jika ada *ḍammah* diikuti oleh *kasrah*, ataupun *kasrah* diikuti *ḍammah* dalam satu kata. Sehingga akhirnya mereka membacanya *al-ḥamdi lillāh* (الْحَمْدُ لِلَّهِ) seperti kata *إِيلٍ*. Yang terakhir, dibaca *al-ḥamdu lullāh* (الْحَمْدُ لِلَّهِ). Bacaan terakhir dengan merafakkan bacaan kedua huruf *dāl* dan *lām*, karena alasan yang sama dengan yang dibaca *kasrah* keduanya, yaitu orang Arab merasa kesusahan jika ada dua huruf berharakat beda dalam satu kata, seperti halnya kata *والعقب والحلم*, ataupun perkataan orang Arab *بأبأ* padahal yang seharusnya adalah *بأبي*.¹⁶

Adapun pada kata “*ghair*” menurut al-Farrā' dibaca “*ghairi* atau *kasrah*,” sebabnya karena ia menurapkan *na'at* atau sifat dari kata “*al-ladhīna*,” bukan lafadz “*alayhim*.”¹⁷ Singkat kata, aspek *qirā'āt* para *qurrā'* sangat diperhatikan dalam penafsiran ini. Artinya aspek kebahasaan yang dimaksud al-Farrā' di sini bukan hanya sebatas hukum nahwu (gramatika), namun mencakup tata bahasa para penyair, dan kebiasaan orang Arab yang telah berlangsung dari dulu.

Kedua, al-Farrā' menjadikan perkataan orang Arab, baik yang berbentuk prosa maupun syair sebagai rujukan dalam menjelaskan lafal ayat al-Qur'an. Seperti dalam penafsiran surat al-baqarah ayat 104 yang berbunyi *يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقُولُوا رَاعِنَا وَقُولُوا انظُرْنَا*, yaitu tentang bacaan dan makna

¹⁵ Ziyād al-Farrā', *Ma'ānīy*, 3-7.

¹⁶ *Ibid.*, 3-4.

¹⁷ *Ibid.*, 7.

kalimat *rā'inā*. Di sini, al-Farrā` meriwayatkan bacaan Abdullah yang berbunyi “لا تقولوا راعونا”، sebagai kalimat yang menunjukkan perkataan orang-orang Yahudi sebagai bentuk penghinaan pada orang-orang muslim setelah mendengar bahwa para sahabat Rasul berkata: يا نبي الله راعنا. Kata *rā'inā* yang dimaksud adalah permintaan penjagaan, namun dipelesetkan oleh orang-orang yahudi tersebut. Ia juga mengutip cara baca Hasan al-Bashri yang membaca kata “لا تقولوا راعنا” dengan nūn dibaca tanwīn, atau *rā'inan*. Seperti halnya perkataan orang Arab yang berbunyi: “لا تقولوا حُمًا” ataupun “فألوا خيرا وقالوا شرا”¹⁸. Singkat kata, penggunaan perkataan orang Arab sebagai dasar pertimbangan dalam penafsiran secara jelas menunjukkan bahwa al-Farrā` begitu mengapresiasi pendapat para ahli syair dan bahasa Arab dalam menafsirkan makna-makna dari lafal al-Qur`an.

Ketiga, al-Farrā` terlihat lebih memfokuskan penafsiran kepada beberapa ayat atau bagian ayat al-Qur`an, dibandingkan dengan memilih untuk menafsirkan keseluruhan ayat-ayatnya. Hal ini terlihat dari ketertarikan beliau dalam menafsirkan ayat-ayat yang terlihat memiliki problematika *i'rab*. Karenanya kitab *Ma'ānīy al-Qur`an* terlihat lebih tertarik dalam penggalan-penggalan ayat tertentu saja. Seperti pada penggalan ayat 80 dari al-Baqarah berikut: وَقَالُوا لَنْ نَمَسَّنَا النَّارَ إِلَّا أَيَّامًا مَعْدُودَةً قُلْ أَتَّخَذْتُمْ عِنْدَ اللَّهِ عَهْدًا فَلَنْ يُخْلِفَ اللَّهُ عَهْدَهُ أَمْ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ أَيَّامًا ”¹⁹ مَعْدُودَةً”¹⁹

Dalam ayat tersebut penafsiran al-Farrā` berkisar pada pemaknaan kata *ayyām ma'dūdah*. *Ma'dūdah* dalam ayat diartikan oleh kaum Nabi Musa yang ingkar sebagai jumlah hari sebanyak mereka menyembah sapi, yaitu 40 hari. Selain itu, dalam menafsirkan ayat tersebut al-Farrā` juga mengutip ayat ke 76 dari al-baqarah “أَتُحَدِّثُونَهُمْ بِمَا فَتَحَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ” yang menyatakan percakapan orang-orang yahudi untuk menyembunyikan kebenaran ciri-ciri kenabian Muhammad dalam kitab mereka. Sampai di sini tampak jelas bahwa al-Farrā` hanya menafsirkan ayat-ayat yang ia lihat memiliki problematika kebahasaan ataupun hal lainnya yang membutuhkan keterangan lebih lanjut.

Selain ayat di atas ada beberapa contoh lainnya, sebut saja surat al-Hajj ayat 29 yang berbunyi “الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ”. Di sini nampak penekanan al-Farrā` pada posisi kata *bi ghayri*, dengan melewati beberapa bagian lain dari ayat tersebut. Hemat penulis hal ini dapat dimaklumi mengingat salah satu tujuan penafsiran al-Farrā` sendiri adalah memberikan pemecahan tentang problematika *i'rab* al-Qur`an, sebagaimana tersebut di atas.²⁰ Contoh lain yang menunjukkan bahwa al-Farrā` lebih berfokus pada

¹⁸ Ibid., 69-79.

¹⁹ Ibid., 50.

²⁰ Ibid., 12-13. Juga: Mahdi al-Makhzumi, *Madrasah al-Kūfah*, 132.

penjabaran partial adalah kasus surat al-Baqarah ayat 81, tentang penggunaan kata *balā* dan *na'am*.²¹ Namun yang ^{menarik}, pada beberapa penafsiran di bagian awal surat-surat dalam al-Qur'an, al-Farrā' terlihat hanya mencoba menafsirkan beberapa bagian kecil dari kandungan surat tersebut.²² Itu artinya bahwa al-Farrā' cenderung menafsirkan ayat secara partial, atau tidak keseluruhan.

Secara umum al-Farrā' nampak menafsirkan bagian-bagian tertentu dari ayat di beberapa bagian awal al-Qur'an. Namun hal berbeda terjadi pada surat-surat bagian akhir al-Qur'an. Pada bagian akhir al-Qur'an, ia cenderung menafsirkannya secara lengkap. Sebut saja surat al-'Ādiyāt, yang terlihat ditafsirkan secara menyeluruh.²³ Akhirnya dapat dikatakan bahwa al-Farrā' menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an mengikuti urutannya pada setiap surat, namun beliau hanya menafsirkan kata atau ayat yang dianggap memerlukan penjelasan dan penafsiran saja, seperti uraian beliau pada ayat-ayat di atas. Ia hanya menafsirkan sebagian kecil dari potongan ayat-ayat tersebut yang ia anggap memerlukan penjelasan makna lebih detail dan mendalam.²⁴

Keempat, al-Farra' menjunjung dan menempatkan *qurrā'* atau penafsir lain lebih tinggi dari dirinya sendiri. Sebagai contoh saja, al-Farra' tidak pernah memperdebatkan posisi *bismillāh* dalam surat al-Fatihah, atau mengapa bismillah ditempatkan di awal surat, apa makna dan pesan teologis dari lafal ini. Adapun dalam mengemukakan suatu *qira'āh*, al-Farrā' menjelaskan bersama sanadnya, untuk menyebut contoh, qiraah Ali ra pada surat al-Ra'd ayat 35; "مَثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وُعدَ الْمُتَّقُونَ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ". Al-Farrā' meriwayatkan bahwa Ali membaca kata "*mathal al-Jannati (مَثَلُ الْجَنَّةِ)*", dengan "*amthāl al-Jannati (أَمْثَالُ الْجَنَّةِ)*". Riwayat ini bersanad dari gurunya, dari al-Kalbi dan berakhir pada Abū Abd al-Rahmān al-Sulamīy.²⁵ Dari periwiyatan qiraah di atas, al-Farrā' seakan ingin menegaskan bahwa penafsiran yang mencakup persoalan tentang *i'rāb* dan cara baca al-Qur'an harus merujuk pada kesepakatan para ulama generasi awal, *qurra'* dan penulis mushaf. Itu dikarenakan mereka lebih mengetahui makna yang dimaksud dari setiap perkataan. Hal ini menegaskan bahwa al-Farra' menjunjung dan menempatkan *qurra'* atau penafsir lain di sisi yang lebih tinggi dari dirinya sendiri. Beliau tidak mengorek bagaimana Nabi atau *mufasssir* generasi pertama. Artinya bahwa al-Farra' tidak mempermasalahkan sumber penafsiran oleh *qurrā'* yang lebih dulu karena beda orientasi dan kepentingan tujuan dengannya. Ini menampakkan bahwa

²¹ Ibid., 52-53.

²² Ibid., 43.

²³ Ibid., vol.2, 307-310.

²⁴ Ibid., 82.

²⁵ Ibid., vol.2, 65.

beliau cenderung ingin menjelaskan perlunya penisbahan kepada para *qurrā'* dan penulis mushaf, atas setiap ayat yang ditafsirkan.

Alasan dijadikan kemampuan *qurrā'* sebagai standar oleh al-Farrā', nampaknya tidak lepas dari adanya karakteristik unik yang tidak dimiliki *mufasssir* umumnya. Baginya *mufasssir* nampak berbeda dengan *qurrā'*, sebagai akibat perhatiannya yang dalam pada disiplin keilmuan bahasa. Buktinya, tampak ketika al-Farrā' meriwayatkan perbedaan cara baca kata "*nākhīrah* (ناخرة),"²⁶ antara Ali ra dan Umar ra. Ali membaca panjang "*nākhīrah* (ناخرة)," sedangkan Umar membacanya pendek "*nakhīrah* (نخرة)." Meskipun demikian menurutnya makna yang terkandung tidak berbeda,²⁷ di mana sebaliknya yang terjadi pada *mufasssir*, mereka membedakan makna kedua bacaan tersebut. Hal ini menunjukkan bahwa di mata al-Farrā' kedudukan *qurrā'* tidaklah sama dengan *mufasssir*. Ia sebagai akibat dari adanya anggapan yang diperkuat dengan fakta bahwa silsilah *sanad* para *qurrā'* terutama di Kufah, lebih didominasi oleh para ahli bahasa, namun tidak dengan *sanad* dalam tafsir *mufasssir*.²⁸

Kelima, al-Farrā' banyak menafsirkan satu ayat dengan ayat lain, seperti dalam menafsirkan surat al-Imran ayat 20-21, beliau mendatangkan beberapa ayat lain seperti surat, Al-Zumar ayat 17, Ibrahim; 40, al-Isrā'; 97, al-Kahfi; 17 dan Qaf ayat 41.²⁹

Terakhir, al-Farrā' menafsirkan ayat dengan hadith, seperti pada surat al-Takāthūr ayat 8.³⁰ Di sini al-Farrā' mengutip hadith yang diriwayatkan oleh al-Ṭabari. Hadith tersebut berkenaan dengan tiga hal, di mana seorang muslim tidak akan dimintai pertanggungjawabannya yang terdiri dari makanan halal yang menjaga kelangsungan hidupnya, pakaian yang dipakai untuk menutupi auratnya serta rumah yang dipakai untuk berteduh dari panas dan dingin.³¹

Sampai di sini al-Farrā' terlihat membawa tafsir *Ma'anīy Qur'an-nya* pada haluan tafsir yang lebih berfokus pada uraian aspek leksikal dan ragam *qira'āh*.³² Hal ini sebagaimana yang tersirat dari pernyataannya, bahwa persoalan awal dari sebuah *i'rāb* ayat-ayat al-Qur'an adalah adanya kesepakatan para *mufasssir*, penulis dan *qurrā'* dalam penghilangan huruf "*alif*" dalam lafal *bism Allāh* (بسم الله الرحمن الرحيم) dalam surat al-fātihah, namun tidak pada surat al-wāqī'ah ayat 74. Pada surat yang disebut kedua,

²⁶ Q.S. al-Nāzi'āt: 11.

²⁷ Ziyād al-Farrā', *Ma'anīy*, vol. 3, 231.

²⁸ Ahmad Baidhowi, *Studi Kitab Tafsir, Klasik-Tengah*, 14-15.

²⁹ *Ibid.*, vol. 2, 48-49, 201.

³⁰ *Ibid.*, vol. 3, 288.

³¹ Muhammad b. Jarīr b. Yazīd al-Ṭabarīy, *Jāmi' al-Bayān fi Ta'wīl al-Qur'an*, tahqīq: Ahmad Muḥammad Shākir (T.t.: Muassasah ar-Risālah, 2000), 586, 610.

³² Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer* (Yogyakarta: LkiS, 2010), 44.

para *qurrā`* tidak menghilangkan “alif” pada lafal *bism rabbika al‘azīm* (فَسَبِّحْ بِاسْمِ رَبِّكَ الْعَظِيمِ).³³

Dari segi metode, al-Farrā` terlihat lebih kepada metode analisis atau *tahlīlīy*. Sebab pola penafsirannya terlihat berusaha menjelaskan makna ayat dari berbagai aspek, sesuai minat *mufasssir*. Metode ini dalam bahasa al-Sadr disebut sebagai metode *al-tajzī‘iy*, atau sebuah metode penafsiran dengan mencoba menerangkan kandungan ayat, dari berbagai aspek dengan catatannya adalah memperhatikan runut susunan ayat dalam mushaf.³⁴ Sehingga metode ini memiliki penekanan dalam beberapa aspek tertentu, seperti bahasa, sejarah dan keilmuan lainnya.³⁵ Inilah ciri utama dari seorang *mufasssir tahlīlīy*, mereka memulai penafsiran dengan mengambil segala aspek yang dianggap perlu, baik dari segi kosakata, *asbāb al-nuzūl* dan lainnya yang berkaitan dengan kandungan ayat. Hal ini dilakukan tiada lain kecuali dalam rangka meletakkan dasar-dasar rasional bagi pemahaman kemukjizatan al-Qur`an.³⁶ Adapun seperti yang telah disebutkan, bahwa al-Farrā` lebih condong dalam segi bahasa, sebabnya sekali lagi adalah ayat-ayat dalam *ma‘ānīy al-Qur`ān* tidaklah ditafsirkan secara keseluruhan.

Dari pemaparan di atas nampak bahwa al-Farrā` lebih condong kepada penggunaan metode penafsiran *bi al-ma‘thūr*. Walaupun dalam pelaksanaannya, terlihat bahwa model penafsiran ini didominasi oleh segi linguistik, atau penafsiran dengan riwayat kebahasaan yang melebihi riwayat lainnya. Meskipun demikian, ia tidak melupakan model penafsiran lain, baik yang menafsirkan ayat dengan ayat, sunah, ataupun dengan riwayat lain. Contoh penggunaan model kedua adalah penafsiran al-Farrā` pada surat al-Nahl ayat 47, tentang pemaknaan kata “*takhawwuf* (تَخَوُّفٍ),” di sini al-Farrā` merujuk pada riwayat yang menyebutkan bahwa Umar ibn Khattab pernah bertanya tentang makna kata tersebut, akhirnya seorang Arab dari kabilah Huzail menerangkan bahwa kata tersebut bermakna “pengurangan (التنقص),” di sini ia merujuk kepada kitab al-Ṭabari.³⁷ Pengertian kata “*takhawwuf*,” dengan makna pengurangan didapat melalui proses periwayatan dari syair-syair pra-Islam. Implikasinya, Umar memandang perlu untuk mempelajari lebih lanjut tentang pemahaman syair-syair tersebut, guna memperdalam pemahaman terhadap ayat-ayat al-Qur`an.³⁸

Adapun dalam memahami ayat-ayat seperti yang tersebut dalam beberapa bagian kitab *ma‘ānīy al-Qur`ān*, al-Farrā` menjadikan pendapat

³³ Ziyād al-Farrā`, *Ma‘ānīy*, 2. Juga: Ahmad Baidhowi, *Studi Kitab*, 13-14.

³⁴ Muhammad Baqīr al-Shadr, *Al-Tafsīr al-Maudhū‘iy wa al-Tafsīr al-Tajzī‘iy fi al-Qur`ān al-Karīm* (Bayrūt: Dār al-Tatuf li al-Maṭbu‘āt, 1980), 10.

³⁵ M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir* (Tangerang: Penerbit Lentera Hati, 2013), 378.

³⁶ Malik b. Nabi’, *Al-Zāhirah al-Qur`ānīyah* (Lebabon: Dār al-Fikr, t. th.), 58.

³⁷ *Ibid.*, 101-102.

³⁸ Abu Ishaq Ibrahim b. Musa b. Muhammad al-Farnatīy al-Shātībī, *Al-Muwāfaqāt* (Bayrūt: Dār al-Ma‘rifah, t. th.), Jilid 2, 18.

tokoh-tokoh nahwu aliran Basrah dan Kuffah sebagai rujukan. Yang menarik untuk diperhatikan adalah ketika beliau merujuk pada pendapat tokoh-tokoh aliran Basrah, umumnya beliau tidak menyebutkan namanya kecuali Abū Ishāq al-Hadramī, Abū Amr bin al-Alā' Yūnus bin Habīb, dan Isā bin Umar al-Thaqafi.³⁹ Tetapi hal sebaliknya terjadi manakala beliau merujuk kepada tokoh-tokoh aliran Kuffah pada umumnya.

Secara umum perlu digarisbawahi, walaupun sebagian besar al-Farrā` menggunakan metode tafsir *bi al-ma'thūr*, namun kesemua itu sedikit banyak membutuhkan pengembangan. Pengembangan ini tentunya dengan menggunakan nalar atau dengan kata lain, al-Farrā` juga terlihat menggunakan metode *tafsir bi al-ra'yi*. Hal ini terlihat terutama dalam memaknai ayat-ayat yang ia nilai mudah untuk dipahami oleh *qāri`* al-Qur`an. Seperti pada surat al-baqarah ayat 93.⁴⁰

Catatan atas Tafsir Metode al-Farrā`

Setelah melihat kebolehan, dan karakteristik penafsiran ala al-Farrā`, penulis merasa perlu untuk mencoba mengidentifikasi kelebihan, sekaligus kekurangan penafsiran dengan metode ini. Dengan berbekal kemampuan yang luar biasa dalam hafalan, dan kebahasaan yang menjadi andalan beliau dalam penafsiran,⁴¹ tentunya mengandalkan keduanya sebagai landasan jelas akan membawa ia kepada suatu keistimewaan tertentu, di samping juga mempunyai kelemahan-kelemahan.

Di antara kelebihan yang dapat di perlihatkan oleh penulis adalah pada titik penekanan pada aspek kebahasaan dalam memahami al-Qur`an. Maksudnya, dalam menafsirkan al-Qur`an penekanan pada aspek kebahasaan yang digunakan oleh seorang *mufasssir*, sangatlah diperlukan. Tujuannya supaya penafsiran yang dilakukan akan lebih terarah, sistematis dan tidak menyimpang dari tujuan awalnya, karena mampu menguasai konteks pemaknaan dengan benar. Sehingga dapat dihindarkan dari penafsiran yang menyimpang dari maksud al-Qur`an yang sebenarnya.⁴² Oleh karena itu, kemampuan ini haruslah dimiliki oleh seorang penafsir.⁴³ Karena bahasa Arab adalah bahasa induk al-Qur`an.

Bahasa tersebut merupakan penjelas dari hikmah yang terkandung di dalam al-Qur`an. Hikmah yang memerintahkan agar manusia mampu mentadabburi ayat-ayat yang terekam di dalamnya.⁴⁴ Lantas, tidaklah mungkin bagi seorang manusia untuk mampu memahami makna tersebut,

³⁹ Ziyād al-Farrā`, *Ma'ānī*, vol. 1, 8, vol. 2, 80, 312.

⁴⁰ *Ibid.*, 61.

⁴¹ Muḥammad Ḥusain al-Dhahabiy, *Al-Tafsīr wa al-Mufasssirūn* (Kairo: Dār al-Kutub al-Hadītsah, 1961), 142.

⁴² Rachmat Syafe'i, *Pengantar Ilmu Tafsir* (Bandung : Pustaka Setia, t.th.), 214.

⁴³ Nashruddin Baidan, *Metodologi Penafsiran al-Qur'an* (Yogyakarta : Pustaka Pelajar, 2005), 2.

⁴⁴ Q.S. Shād: 29, Muhammad: 21.

kecuali dengan mengetahui maksud yang dimaksud oleh lafal dalam setiap ayatnya. Oleh karena itu, jelaslah bahwa aspek kebahasaan sangatlah penting dalam hal ini. Dengan kata lain, aspek bahasa akan mampu membantu dalam membawa seseorang *mufasssir* kepada pemaparan redaksi ayat.

Pemaparan seorang mufasssir yang baik, dan sistematis akan membawa pada susunan pemahaman yang baik pula. Sehingga ia dapat memacu ketelitian seorang pembaca dalam menilai kandungan redaksi ayat, yang pastinya memiliki pesan-pesan terpendam di dalamnya. Artinya, pemaparan tiap redaksi yang dijabarkan kedalam pemaknaan tiap kata akan mampu menggariskan ruang lingkup pembahasan kandungan teks tiap ayat. Karena itu, ia akan mencegah terjatuhnya seorang *mufasssir* kedalam aktifitas subjektif yang berlebihan saat menginterpretasikan makna yang terkandung dalam ayat.

Fungsi bahasa sebagai alat interpretasi kandungan ayat, guna menjelaskan dan menerangkan maksud sangatlah penting. Peran fungsi ini sangatlah dominan, dalam pengkajian teks al-Qur'an, sebagaimana yang terjadi pada pemaknaan lafal *ru'ūs al-shayāṭīn* (كَأَنَّهُ رُؤُوسُ الشَّيَاطِينِ),⁴⁵ al-Farrā' menganggapnya sebagai sebuah *tashbih*.⁴⁶ Adapun penggunaan gaya bahasa *tashbih*, dalam menggambarkan perumpamaan makanan penduduk neraka pada ayat tersebut, menimbulkan kesulitan dan kerancuan dalam pemahaman bagi orang yang tidak memiliki dasar pengetahuan tentang sistematika *tashbih*. Sehingga untuk menguraikan klausa ayat tersebut sangatlah diperlukan sebuah pemahaman yang mendalam tentang ilmu kebahasaan. Al-Farrā' adalah salah seorang *mufasssir* yang sangat memperhatikan unsur tersebut, dalam menafsirkan maksud ayat tersebut, ia mengawali dengan menjalankan analisisnya sesuai dengan analisis kebahasaan. Ia menggambarkan makanan tersebut sebagai kepala-kepala setan, yang tentunya dalam bayang manusia sangatlah menakutkan, serta jelek bentuknya. Bayangan tersebut guna menggambarkan suatu keburukan yang tidak ditemukan padanya sedikitpun kebaikan. Namun kesemuanya itu bermakna suatu keburukan yang digambarkan dengan perumpamaan kepala setan. Maka dari sinilah al-Farrā' terlihat berargumentasi dengan *tashbih*-nya.

Argumentasi sendiri merupakan sebuah fungsi yang melekat pada ilmu kebahasaan dalam upaya memperkuat atau menolak pendapat tentang al-Qur'an berdasarkan bukti-bukti tertentu. Terutama dalam merespon pendapat yang meragukan otentisitas al-Qur'an. Sebab, bagi individu yang memiliki pengetahuan yang mendalam tentang ketatabahasaan, pastilah akan menemukan nilai sastra yang jauh melebihi kemampuan manusia. Oleh karena itu, hal tersebut dapat menjadi argumen yang mendukung *i'jāz* al-

⁴⁵ Q.S. Sāfāt: 65.

⁴⁶ Ziyād al-Farrā', *Ma'ānī*, vol. 2, 387.

Qur`an. Terutama atas mereka yang menyangsikan otentisitas ayat-ayat al-Qur`an. Jadi perhatian terhadap segi ini haruslah selayaknya menjadi perhatian yang serius.

Sikap al-Farrā` yang mengandalkan bahasa dalam menguraikan kandungan ayat, dinilai merupakan satu hal yang wajar. Karena, di samping penguasaan sisi linguistik yang mumpuni, ia juga mendapatkan dorongan yang besar dalam membuktikan kemukjizatan al-Qur`an dari segi keilmuannya. Namun, agaknya dalam menerapkan metode ini, terasa sangat sulit, sebabnya orang-orang Arab sendiri yang berbahasa Arab aktif, mereka telah secara perlahan kehilangan *sense* dalam bahasa.

Di sisi lain, kelebihan sebuah metode tentunya juga membawa besertanya kekurangan hal tersebut. Seperti, halnya ketika seorang *mufasssir* sibuk membahas pemaknaan dalam segi kebahasaan, maka ia cenderung terseret ke dalam penguraian makna ayat itu sendiri. Sehingga ia akan condong bertele-tele dalam penyusunan konteks bahasa dan sastra. Ini berarti telah timbul celah dalam membaca pesan yang disampaikan ayat itu. Pesan pokok, akan sedikit banyak mulai tereduksi oleh kesibukan penafsir dalam segi bahasa. Konteks lain yang tidak kalah pentingnya tidak menutup kemungkinan agak termarginalkan dan aspek-aspek penting dalam ilmu penafsiran sedikit banyak mulai terkaburkan. Seperti penguraian sisi kronologis atau *asbāb al-nuzūl* ayat muhkam, yang sejatinya ia dipahami dengan penguraian dari segi *nāsikh*, dan *mansyūkh* hampir terabaikan. Padahal, beberapa bagian dari ayat itu sendiri turun berkaitan dengan suatu sebab tersendiri, walaupun itu tidak berlaku untuk keseluruhan.

Pada hakekatnya setiap ayat yang turun dengan sebabnya, pastilah memiliki persinggungan misi baik dalam lingkup masyarakat luas, maupun tidak. Karena al-Qur`an sendiri turun dalam kondisi suatu masyarakat yang homogen, dan di tengah-tengah sejarah kebudayaan masyarakat yang cukup tinggi pada masanya. Sehingga metode ini, walaupun dinilai sangat luas, namun tidak menyelesaikan satu pokok bahasan, karena seringkali satu pokok bahasan diuraikan sisinya atau kelanjutannya, pada ayat lain.

Bila ditinjau dari aspek kesejarahannya, metode kebahasaan al-Farrā` terlihat istimewa. Ia mengandung informasi sejarah kebahasaan yang luar biasa, serta objektifitasnya dalam menerangkan makna ayat dengan memaparkan riwayat yang berkaitan dengannya, baik dari bahasa, hadith maupun aspek lainnya. Namun, hal itu bukan berarti tanpa cacat, karena dalam aspek bahasa ini al-Farrā` tampak menggunakan beberapa riwayat dengan tanpa seleksi yang ketat. Seperti halnya yang diungkapkan Imam Ahmad dalam periwayatan tentang kepahlawanan, ataupun peperangan yang ia anggap tidak mempunyai dasar yang kuat.⁴⁷ Terlebih lagi, lebih baiknya

⁴⁷ Muhammad Rasyid Ridha, *Tafsir al-Manār* (T.t.: Percetakan al-Manar, 1367 H), 8.

bagi *mufassir* hendaknya menyampaikan harapan guna meneliti kebenaran riwayat tersebut.⁴⁸ Walaupun diketahui bahwa banyak *sanad* dari suatu riwayat dapat ditemukan.

Kendala tersebut agaknya menjadi sebuah celah tersendiri dalam penafsiran gaya al-Farrā' ini. Terlebih lagi, dalam menentukan ke-*ṣahih*-an sanad tersebut dibutuhkan proses yang tidak simple. Tidak hanya sampai di sini, hal lainnya yang menjadi "momok" metode al-Farrā' ini adalah ia beberapa kali terlihat sibuk dengan mengemukakan pendapat tokoh-tokoh tertentu, sehingga pesan yang disampaikan terkesan kabur.

Pemahaman literal atas teks ayat al-Qur'an tidak jarang menimbulkan kendala dalam pemikiran, apalagi ketika pemahaman tersebut dihadapkan dengan kenyataan sosial, hakekat ilmiah, atau keagamaan. Jika sebagian ulama' terdahulu bisa merasa puas dengan menyatakan bahwa Allah yang mengetahui maksudnya, hal ini tentunya tidak lagi memuaskan banyak pihak, apalagi pada zaman ini. Karenanya, perlahan tapi pasti sikap tersebut membawa *mufassir* pada sebuah pandangan baru, yaitu penggunaan *ta'wīl* ataupun *tamthīl*. Memang proses literalisasi al-Farrā' terlihat sering kali mempersempit kandungan makna, namun hal ini berseberangan dengan *ta'wīl* yang cenderung memperluas makna tersebut.

Terlepas dari kelebihan dan kekurangannya, metode al-Farrā' dipandang relevan. Sebab, ia hidup pada generasi yang masih terhubung dengan tingkat perkembangan ilmu, dan budaya yang belum cukup pesat seperti saat ini. Sehingga perbedaan kondisi keilmuan, sosial, politik dan sebagainya antara zaman al-Farrā' dengan generasi awal atau *khair al-qurūn* belumlah terlalu terjal.⁴⁹ Namun kesemua itu berbeda dengan keadaan masa sesudahnya, yang dalam penggunaan riwayat membutuhkan pengembangan dan seleksi yang jauh lebih ketat dan sulit. Pengembangan ini tentunya dengan menggunakan penalaran yang *salīm*.

Penutup

Maksud utama al-Farrā' dalam tafsirnya, yaitu konsentrasi prioritas pada aspek gramatikal ayat yang mungkin akan berpengaruh terhadap pemaknaan al-Qur'an. Sehingga karena tujuan inilah, harus dipahami bahwa nantinya yang menarik perhatian al-Farra' adalah bukan pesan dasar al-Qur'an secara holistik, tetapi hanya unit-unit terkecil al-Qur'an, dan pada bagian-bagian tertentu saja. Misalnya, kupasannya dalam surat al-fatihah hanya terkonsentrasikan kepada *alif* dalam kata *ism* dalam kalimat *bism Allāh*.

⁴⁸ Mahmūd al-Sharīf, *Al-Thabārīy Manhājūhu fi al-Tafsīr* (Jeddah: Dār Ukāz, 1984), 62.

⁴⁹ Dalam sebuah hadits dinyatakan bahwa: "Sebaik-baik generasi adalah generasiku, kemudian disusul oleh sesudahnya (*ṭābi'īn*), lalu disusul lagi oleh sesudahnya, dan sesudah mereka tidak lagi dinamai generasi terbaik.

Namun terlepas dari kekurangan tersebut, al-Farrā` terlihat mencoba memadukan beberapa aspek penafsiran *bi al-ma'thūr*. Aspek tersebut antara lain panafsiran ayat dengan ayat, sunnah, ataupun riwayat lain termasuk aspek kebahasaan. Selain itu, ia juga terlihat menggunakan model penafsiran *bi al-ra`yi* pada beberapa kalimat dalam porsi kecil dalam tafsir *ma'ānīy al-Qur`ān*. Karenanya tidak salah kiranya kalau ada yang menganggap tafsir al-Farrā` ini seperti sebuah ensiklopedi yang memuat sekian disiplin keilmuan dalam proses penafsirannya.

Daftar Rujukan

- Anshari (al), Aḥmad Makki, *Abū Zakariyya al-Farrā' wa Madhhabuhu fī al-Nahw wa al-Lughah*. Kairo: Matba'ah al-Istiqlāl al-Kubra, 1964.
- Dhahabiy (al), Muḥammad Ḥusain, *Al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*. Kairo: Dār al-Kutub al-Hadītsah, 1961.
- Farrā` (al), Abu Zakariyya Yahya b. Ziyād, *Ma'āniy al-Qur'an*. Mesir: Dār al-Miṣriyyah, t.th.
- Hamawi (al), Abu Abd Allāh Yaquṭ b. Abd Allah, *Mu'jam al-Udabā`*. Kairo: Isa al-Bāb al-Ḥalabi, 1936.
- Makhzumi (al), Mahdi, *Madrasah al-Kūfah wa Manhajuhā fī Dirasāt al-Lughah wa al-Nahw*. Kairo: Muṣṭafa al-Ḥalabi, 1958.
- Shadr (al), Muḥammad Bāqir, *Al-Tafsīr al-Maudhū'iy wa al-Tafsīr al-Tajzī'iy fī al-Qur'an al-Karīm*. Bayrūt: Dār al-Tatuf li al-Mathbu'āt, 1980.
- Syarīf (al), Mahmūd, *Al-Thabārīy Manhājuhu fī al-Tafsīr*. Jeddah: Dār Ukāz, 1984.
- Syatibi (al), Abu Ishaq Ibrahim b. Musa b. Muḥammad al-Farnatiy, *Al-Muwāfaqāt*. Bayrūt: Dār al-Ma'rifah, t.th.
- Thabariy (al), Muhammad b. Jarīr b. Yazīd, *Jāmi' al-Bayān fī Ta`wīl al-Qur'an*, tahqīq: Aḥmad Muḥammad Shākir. T.t.: Muassasah ar-Risālah, 2000.
- Baidan, Nashruddin, *Metodologi Penafsiran al-Qur'an*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005.
- _____, *Perkembangan Tafsir al-Qur'an di Indonesia*. T.t.: Tiga Serangkai, 2003.
- Baidhowi, Ahmad, *Studi Kitab Tafsir Klasik-Tengah*. Yogyakarta: TH Press, 2012.
- Daif, Shawqi, *Al-Madrasah al-Nahwiyyah*. Kairo: Dar al-Ma'arif, 1972.
- Hanafi, Hasan, *Al-Yamīn wa al-Yasār fī al-Fikr al-Dīniy*. Kairo: Madbuliy, 1989.
- Mustaqim, Abdul, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*. Yogyakarta: LkiS, 2010.
- Nabi, Malik b., *Al-Zāhirah al-Qur`āniyah*. Lebabon: Dār al-Fikr, t.th.

Ridha, Muḥammad Rashīd, *Tafsir al-Manār*. T.t.: Percetakan al-Manar, 1367H.

Shihab, M. Quraish, *Kaidah Tafsir*. Tangerang: Penerbit Lentera Hati, 2013.

Syafē'i, Rachmat, *Pengantar Ilmu Tafsir*. Bandung: Pustaka Setia, t.th.