

Surat Al-Fātiḥah: Etika dalam Estetika Membaca *Ummul Kitāb* dengan Pendekatan Retorika dan Stilistika

¹Busthami Ibrohim, ²Rizzaldy Satria Wiwaha, ³Lalu Turjiman Ahmad

^{1,3}Universitas Islam Negeri Sultan Maulana Hasanuddin Banten

²Al-Azhar Cairo University

¹busthami.ibrohim[at]uinbanten.ac.id

²rizzalcairo[at]yahoo.com

³lalu.turjiman[at]uinbanten.ac.id

Received : Mei 14, 2021

Revised : June 11, 2021

Accepted : June 15, 2021

Published : June 30, 2021

Abstract: This article studies Al-Fātiḥah, the first Surah of the Alquran. As the opening of the Alquran, by which the name indicates, Al-Fātiḥah represents the whole contents of the Holy *Book*, thus, it is also named as *Ummu l-Kitāb*. In addition to Prophetic traditions informing the function of the Surah as invocation, these facts can explain the reason why it is very close to Muslims' life, and has deserved interpreters' attention. Nevertheless, apart from this familiarity, the main problem to question in this small research is concerning the use of praise (to God) preceding every invocation, as this Surat shows. By employing Rhetoric and Stylistic approaches, this study focuses on Surah al-Fātiḥah in regards with its aspects of phonetic, word forms, wordings, and word positioning in the structure of every single sentence, to be able to grasp the aesthetics of the Sūrah as well as the doctrines contained therein as ethical values. The results of the study show that Sūrah al-Fātiḥah poses high level of aesthetics, by employing various language styles such as, to mention some, anastrophe (*taqḍīm wa ta'khīr*) and "enallage" (*iltifāt*). This Surah also contains lots of essence, and one of the most important in this regard is to be respectful during communication with the other.

Keywords: Surah al-Fātiḥah, Etic, Estetic.

PENDAHULUAN

Surat al-Fātiḥah telah banyak, dan masih, mendapatkan perhatian dari para pengkaji al-Qur'an, baik yang mengulasnya dalam buku-buku tafsir maupun yang mencurahkan perhatian secara khusus padanya. Sebagaimana namanya, al-Fātiḥah ("Pembuka"), maka hampir seluruh kitab tafsir (*tahḥīlī*) mengawali penafsirannya dari Surat ini. Sementara kajian-kajian yang secara khusus itu umumnya didasari pada asumsi bahwa sebagai Surat pembuka, ia merepresentasikan keseluruhan isi Alquran. Inilah yang dimaksudkan dengan penyebutan namanya dengan *ummu al-Kitāb*. Dan tidak hanya merepresentasikan kandungan Alquran secara utuh, al-Fātiḥah juga dapat dijadikan contoh yang baik untuk menggambarkan aspek estetis dari unsur kebahasaannya.

Pertanyaan kecil di mana pembahasan ini bermuara adalah, mengapa Surat al-Fātiḥah sering dijadikan sebagai doa, untuk berbagai situasi dan kebutuhan yang dimohonkan kepada Tuhan? Secara normatif, alasannya dapat dilacak dalam buku-buku tafsir, hadis, maupun fadilah yang memuat berbagai riwayat terkait. Tetapi juga, unsur kebahasaan di dalamnya tidak kalah mengesankan. Maka ketika sebuah teks dianggap memiliki nilai rasa, saat itu juga kita bisa berbicara tentang estetika bahasa.

Tetapi di samping aspek estetis, sebagai miniatur Alquran, tentu saja Surat al-Fātiḥah memiliki pesan. Terutama sekali dalam kaitan ini, mengapa sebagai doa, Surat al-Fātiḥah diawali dengan pujian? Dalam artikel ini, pesan itu akan coba diungkap dari system kebahasaan yang digunakan dalam Surat Pembuka ini. Demikian ini relevan dengan fungsi Alquran sebagai sumber doctrinal utama bagi setiap Muslim.

METODE PENELITIAN

Karenanya dalam artikel ini, Surat al-Fātiḥah coba dibaca dengan pendekatan Rethorika dan Stilistika, di mana keduanya meskipun dianggap identic, tetapi tidak sama. Dalam kaitan ini, keduanya akan saling melengkapi untuk menghasilkan pembacaan yang lebih komprehensif, meskipun terbatas pada teks. Beberapa aspek mendasar dari sistim linguistiknya juga akan disentuh, meliputi aspek-aspek structural kebahasaan, pilihan kosa-kata, susunan kalimat, dan juga korelasi kalimat yang satu dengan yang sesudah atau sebelumnya (*munāsabah*), kiranya semua itu dapat membantu mengungkap nilai estetika dari Surat ini.

PEMBAHASAN:

Antara Retorika dan Stilistika

Istilah retorika (Inggris: *rhetoric*) merupakan istilah yang sering digunakan untuk menerjemahkan kata Balāḡah,¹ suatu disiplin ilmu yang concern pada teks estetik. Ia didefinisikan sebagai ilmu yang membahas tentang kesesuaian pengungkapan dengan

¹ Maḥmūd Sulaimān Yāqūt, *Qāmūs 'Ilm al-Lughah*, (Kairo: Maktabah al-ādāb, 2018), hal. 720

keadaan, dengan penyampaian yang jelas.² Kesesuaian di sini, jika merujuk pada kosa-kata, maka yang dimaksudkan adalah ketepatan pilihan dan tata letak kosa-kata di dalam kalimat menurut yang dimaksudkan oleh pembicara; jika merujuk pada kalimat, maka merujuk pada “keseuaian struktur kalimat dengan tujuan yang hendak disampaikan pembicara,”³ dengan memperhatikan konteks situasi dan kondisi.

Dari sini, maka para pengkaji ilmu Balagah memberikan definisi yang lebih sederhana, yaitu seperangkat pengetahuan bahwa di dalam setiap situasi yang berbeda, ada ungkapan yang pas untuk menyampaikan suatu maksud (*ma‘rifatu anna likulli maqāmin maqālan*).

Sebagai disiplin ilmu yang lahir dari “rahim” Alqur’an, Balagah telah lama menunjukkan baktinya terhadap “sang ibu”, tidak saja dalam menunjukkan aspek estetis Alqur’an itu, tetapi juga dalam memahami sejumlah ayatnya yang dianggap ambigu (*musykil; gharīb*). Tidak heran jika buku-buku awal di bidang ilmu ini sering kali dianggap juga sebagai kitab tafsir pada wilayah kebahasaan Alqur’an, misalnya, untuk menyebut contoh, *Majāz al-Qur’ān*⁴ karya Abū ‘Ubaidah (w. 209 H), *Ta’wīl Musykil al-Qur’ān*⁵ karya Ibnu Qutaibah (w. 276 H), *Dalā’il al-I’jāz* karya al-Jurjānī (w. 471 H), dan lain-lain. Dan satu di antaranya yang paling mencolok, yang memperlihatkan bagaimana Balagah dijadikan alat untuk pembacaan al-Qur’an, adalah *Tafsīr al-Kasysyāf*⁶ karya al-Zamakhsharī (w. 538 H).

² Muṣṭafā al-Ghalāyainī, *Jāmi‘ al-Durūs al-‘Arabiyah*, Jld II, (Beirut: al-Maktabah al-‘Aṣriyah, 1993), Cct. XVIII, hal. 29; Khaṭīb al-Qazwīnī, *al-Iqḍāh fi ‘Ulūm al-Balāghah*, Ed. Muḥammad ‘Abd al-Qādir al-Fāḍilī, (Beirut: al-Maktabah al-‘Aṣriyah, 2013), hal. 16

³ Ini yang dimaksudkan oleh al-Jurjānī, salah satu pendiri ilmu ini, ketika menyebut Balāghah sebagai suatu konstruksi kebahasaan (*al-naẓm*) dengan mengatakan: تأخي معاني النحو فيما بين الكلم على حسب الأغراض التي يصاغ لها الكلام. Lebih jauh, lihat Lalu Turjiman Ahmad, *Al-Qaḍāyā al-Balāghiyah wa al-Adabiyah wa al-Lughawiyah ‘ind Ibnī Qutaibah*, (Kairo: Maktabah al-Ādāb, 2020), hal. 54.

⁴ Kitab ini dianggap sebagai karya pertama dalam ilmu Balagah. Mengenai alasan yang melatarbelakangi penyusunan karya ini bisa dilihat dalam pengantar editor, juga pendahuluan buku. Abū ‘Ubaidah, *Majāz al-Qur’ān*, Ed. Fuat Sezgin, (Kairo: Maktabah al-Khānī, 1381 H).

⁵ Baca Ibnu Qutaibah, *Ta’wīl Musykil al-Qur’ān*, Ed. Ibrāhīm Syamsuddīn, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, t.t.). Kajian yang spesifik tentang pandangan Ibnu Qutaibah dalam kitab ini dapat dilihat dalam Lalu Turjiman Ahmad, *Al-Qaḍāyā al-Balāghiyah wa al-Adabiyah wa al-Lughawiyah ‘ind Ibnī Qutaibah*, (Kairo: Maktabah al-Ādāb, 2020).

⁶ Jārullāh al-Zamakhsharī, *Al-Kasysyāf ‘an Ḥaqā’iq Ghawāmiḍ al-Tanzīl*, (Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1407 H), Cct. III.

Kemunculan buku-buku awal ini sebetulnya tidak hanya merupakan bentuk aplikatif atas ilmu Balaghah. Sebab, bahasan-bahasan ilmu Balaghah belum tersusun secara utuh dan sistematis. Tetapi juga, pada saat yang sama, pada karya-karya tersebut kita melihat proses teoretisasi terhadap bahasan-bahasan Balaghah itu, yang kemudian disarikan dan disusun secara sistematis oleh para tokoh belakangan, seperti As-Sakākī lewat karyanya *Miftāḥ al-'Ulūm*.⁷

Setelah fase kematangannya, Ilmu Balaghah berubah menjadi ilmu yang, meminjam istilah *Syauqī Daif*, “kering” (*jāff*),⁸ di mana para kritikus hanya terhenti pada penentuan gaya bahasa dan menganalisis unsur-unsur gaya bahasa tersebut dalam teks yang dikaji, tanpa lebih jauh menggunakan Balaghah sebagai pisau untuk menyingkap makna terdalam yang dikandung teks dengan berupaya meresapi (*taẓawwuq*) keindahan nilai estetika teks tersebut. Para pakar Balaghah “...menangkap bahwa berbagai sarana pengungkapan yang tampak itu menjadi fokus perhatian, domain penelitian, dan pusat penekanan mereka melebihi, dan bahkan mengabaikan, aspek lainnya seperti aspek psikologis dan social.”⁹

Di sisi lain, kajian ilmu Balaghah yang berpusat pada gaya bahasa membuatnya dianggap identik dengan Stilistika, yaitu “disiplin ilmu yang concern terhadap aspek emosi (*al-jānib al-'āṭifi*) dalam fenomena kebahasaan dan berupaya mengungkap intensitas emosional yang mewarnai suatu wacana.”¹⁰ Stilistika merupakan ilmu yang mengkaji tentang “berbagai karakter linguistik di mana suatu wacana beralih dari konteks informatifnya kepada fungsi lain, yaitu untuk mempengaruhi dan menghadirkan estetika.”¹¹

Memang, disiplin yang terakhir ini diadopsi dari Barat (Stylistics). Tetapi karena fokusnya yang sama pada gaya bahasa teks, membuat ilmu baru ini dianggap identik

⁷ Baca As-Sakākī, *Miftāḥ al-'Ulūm*, Ed. Na'im Zarzūr, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1987), Cet. II.

⁸ Syauqī Daif, *Al-Balāghah Taẓawwur wa Tāriḫh*, (Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1995), Cet. IX, hal. 271

⁹ Muḥammad 'Abd al-Muṭṭalib, *Al-Balāghah wa al-Uslūbiyah*, (Kairo: al-Syarikah al-Miṣriyah al-'Ālamiyah li al-Nasyr, Longman, 1994), hal. 259.

¹⁰ Muḥammad 'Abd al-Muṭṭalib, *Al-Balāghah wa al-Uslūbiyah*, hal. 205.

¹¹ 'Abdus-Salām al-Masaddī, *al-Uslūbiyah wa al-Uslūb*, (Tunis: al-Dār al-'Arabiyah li al-Kitāb), hal. 36.

dengan ilmu Balagah.¹² Bahkan ada yang mengklaim, bahwa Stilistika adalah Balagah Arab yang hadir di Barat dengan kemasannya yang baru.¹³

Tetapi jika melihat dengan seksama, terdapat perbedaan mendasar antara Balagah dengan Stilistika. Yang pertama memperhatikan teks dari sisi keindahannya, dan terhenti pada teks, sehingga dianggap sebagai salah satu bentuk kritik formalis. Balagah, menurut ‘Abdul Muṭṭalib, belakangan hanya berhenti pada teks sebatas pengungkapannya, meletakkan nama bagi gaya bahasa itu, lalu mengklasifikasikannya, tanpa berupaya untuk sampai pada mengkajian karya sastra secara utuh, dan tidak begitu mementingkan altar strukturalnya. Dan pada sisi inilah, menurut Abdul Muṭṭalib, Stilistika mendapat ruang untuk menutupi kekurangan Balagah.

‘Abdul Muṭṭalib mengatakan, “pembacaan Stilistika itu merupakan pembacaan kritis, yang menelusuri bagaimana suatu makna muncul, sebab-sebab yang melatarbelakangi munculnya makna tersebut, dengan cara mengenali susunan kalimatnya dan menentukan komponen-komponennya. Stilistika juga menelusuri bagaimana susunan dan komponen tersebut menghasilkan makna dalam suatu karya sastra.”¹⁴ Di kesempatan lain ia berkata, “Kajian stilistika tidak hanya kerja menafsir, ia merupakan tinjauan estetis yang tercipta dari bentukan teks. Sebab seorang pembaca kritis harus berupaya menyarikan makna dari suatu teks. Pada saat yang sama, ia juga berupaya menetapkan syarat-syarat atas kemunculan makna demikian dan selanjutnya, memperhatikan aspek penafsiran yang dihasilkan dari proses tersebut.”

Ini memperkuat apa yang disampaikan Riffaterre, bahwa pembacaan stilistika merupakan “metode yang memungkinkan seorang pembaca memahami beberapa karakter gaya bahasa sastra secara kritis, dengan memperhatikan tujuan fungsionalis yang hendak dicapai dengan gaya bahasa tersebut.”¹⁵

¹² Muḥammad ‘Abdul Mun‘im Khafājī, dkk., *Al-Uslūbiyah wa al-Bayān al-‘Arabī*, (Beirūt: al-Dār al-Maṣḍariyah al-Lubnāniyah, 1991), hal. 5.

¹³ Misalnya, Syukrī ‘Ayyād, *Madkhal ilā al-Uslūb*, (Riyad: Dār al-‘Ulūm li al-Ṭibā‘ah wa al-Nasyr, 1982), hal. 7.

¹⁴ Muḥammad ‘Abd al-Muṭṭalib, *Al-Balāghah wa al-Uslūbiyah*, hal. 335.

¹⁵ Dikutip oleh al-Masaddī, *al-Uslūbiyah wa al-Uslūb*, hal. 37.

Analisis Surat al-Fātiḥah

الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ

Al-Ḥamdu lillāhi Rabbil ‘ālamīn. (“Pujian bagi Allah, Tuhan semesta alam”).

Diawali dengan pujian kepada Allah SWT, ayat pertama dari Surat Al-Fātiḥah berbunyi: *Al-Ḥamdu lillāhi Rabbil ‘ālamīn* (“Pujian bagi Allah, Tuhan semesta alam”). Ayat ini disebut ayat pertama karena bagi sebagian ulama, *basmalah* (ucapan *bismillāhirrahmānirrahīm*) bukan bagian yang integral dari Surat ini. Dengan alasan ini, sebagian imam shalat tidak membaca *basmalah* dengan bersuara.¹⁶

Secara struktural, kalimat di atas merupakan contoh kalimat yang paling sederhana dalam bahasa Arab, di mana terdiri dari subjek dan predikat yang mudah dikenali. Sebagaimana umumnya, *mubtada’* (subjek dalam kalimat nominal) berbentuk *isim ma’rifat (definite word)*¹⁷ yang dalam contoh di atas ditandai dengan penambahan “al” pada *al-ḥamdu*. Karenanya dari sisi jabatan kata (baca: *i’rāb*), kata *al-ḥamdu* adalah subjek kalimat.

Meski demikian, para ahli Nahwu banyak yang mengatakan bahwa fungsi *ta’rif* dengan penambahan “al” pada kata benda tunggal adalah *li al-istigrāq*: untuk menunjukkan makna umum yang mencakup semua jenis dan varian dari benda yang mendapatkan awalan itu.¹⁸ Ini seperti ucapan salam: “As-salamu’alaikum”. Meski kata *salām* berbentuk tunggal (*mufrad*), namun penambahan *al* (di sini berubah menjadi *as*) menyimpan cakupan keseluruhan makna keselamatan: selamat dalam perjalanan, selamat dari ujian penyakit, selamat dari bencana, dan seluruh wujud keselamatan dalam kehidupan. Karenanya para ulama mengajarkan, dalam menjawab salam seyogyanya

¹⁶ Mengenai hukum membaca *basmalah* berikut berbagai pandangan para ulama beserta dalil-dalilnya dapat dilihat pada Ahmad Ali MD, Fikih al-Fātiḥah, (Tangerang: Pesantren Progresif Madania Salam, 2020), Cet. II, hal. 77

¹⁷ Para linguist Arab mengharuskan *mubtada’* berbentuk *isim ma’rifat*. Ini, menurut mereka, merupakan salah satu dari lima hukum dasar bagi *mubtada’*. Di luar itu dianggap pengecualian. Lihat misalnya, Muṣṭafā al-Ghalāyainī, *Jāmi’ al-Durūs al-‘Arabiyah*, Jld II, (Beirut: al-Maktabah al-‘Aṣriyah, 1993), Cet. XVIII, hal. 254

¹⁸ Muṣṭafā al-Ghalāyainī, *Jāmi’ al-Durūs al-‘Arabiyah*, hal. 148.

mengatakan: *wa'alaikum-salam...*, agar sepadan dengan ucapan pemberi salam, tidak cukup dengan *wa'alaikum salam*. Dari sinilah, maka dalam terjemahan ayat di atas terkadang ada penambahan kata “segala” (pada “segala puji...”). Dan yang terakhir ini adalah yang paling pas.

Sementara predikatnya (khabar) adalah *lillāh*. Di dalam bahasa Arab, sulit menemukan kata yang sepadan dengan “adalah, ialah, merupakan” kata per kata. Tetapi susunan *mubtada'-khabar* dengan sendirinya menyiratkan makna tersebut, sebagaimana yang dapat kita kenali dalam bahasa Inggris lewat penggunaan *to be (am, are, is)* dalam kalimat nominal. Karenanya, kalimat di atas dapat juga diterjemahkan dengan: “Segala puji adalah milik Allah...dst”

Berikutnya, frase Rabbil ‘ālamīn merupakan tambahan keterangan (*badal*) bagi lafaz Allah. Di sini, superioritas Allah tampak dari penyebutannya yang mendahului kata Rabb (“Tuhan”), termasuk penyebutan nama-Nya yang lain sebagaimana pada ayat selanjutnya. Lewat redaksi ini Allah hendak menunjukkan diri-Nya sebagai Tuhan, melebihi segala apapun yang dipertuhankan oleh manusia.

Lalu penggunaan bentuk plural pada ālamīn yang berarti alam kiranya juga tidak lepas dari makna. Bumi yang terhampar luas ini, dengan seluruh isi kandungannya, bukanlah satu-satunya alam. Terdapat planet-planet lain dalam sistim tata surya, yang semuanya -dalam keterangan ayat yang lain- bersujud kepada Allah. Penggunaan bentuk plural pada ālamīn menyiratkan kesemestaan Allah, Tuhan yang ciptaan-Nya melampaui seluruh konsep yang dapat diketahui manusia tentang alam kosmos. Sekali lagi, ini berarti bentuk menegaskan superioritas Allah sebagai Tuhan universal, yang bukan hanya milik satu kelompok kepercayaan tertentu, atau bahkan agama tertentu. Ini kemudian dengan kuat menyiratkan bahwa hanya Dia-lah yang patut dipertuhankan. Tidak boleh bagi orang yang beriman menghambakan diri kepada selain Dia, mempertuhankan jabatan, tahta, harta, atau apapun itu.

Tentang redaksi pujian dalam ayat pertama ini, ada hal menarik yang dikemukakan Al-Jurjānī. Bangsa Arab sebelum turunnya Alquran telah pula terbiasa membaca pujian-pujian kepada Allah. Dan ada banyak ungkapan yang mereka gunakan untuk tujuan ini. Sampai pun yang paling populer di antaranya, menurut al-Jurjānī masih tidak dapat

menghadirkan makna sekomprehensif ayat di atas. Yang dimaksudkan oleh al-Jurjānī adalah yang berbunyi: *innanā naḥmadu Rabbal kauni wa mā fihā*. Jika diterjemahkan, kalimat ini akan menjadi: “Sesungguhnya kami memuji Tuhan alam dan seluruh yang ada padanya.” Meskipun menurut sense Arab kalimat tersebut enak didengar (karena terdapat keseimbangan vocal dengan konsonan sehingga membuatnya mudah diucapkan dan terdengar lembut di telinga), tetapi tidak banyak makna yang dapat disodorkan, selain sebatas ungkapan pujian terhadap Tuhan alam semesta.

الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

Arraḥmāni r-Raḥīm: “Yang Maha Pengasih lagi Maha Penyayang.”

Kata *Raḥmān* dan *Raḥīm* adalah Nama Tuhan, berasal dari satu akar kata yang sama: *raḥima-yarḥamu* (“mengasihi”). Tetapi perbedaan bentuk kata menjadikan maknanya berbeda satu sama lain. Menurut bentuk katanya, maka yang pertama (*raḥmān* dengan wazan *fā’lān*) berbentuk *ism fā’il*, di mana salah satu maknanya adalah *li al-imtilā’* (terisi penuh),¹⁹ seperti kata syab’ān (“kenyang”; kondisi di mana perut penuh terisi dengan makanan). Maka, kata *Raḥmān* dalam ayat ini merujuk kepada luasnya kasih sayang Tuhan.

Sementara kata yang kedua (*raḥīm* dengan wazan *fā’īl*) dari segi bentuk kata dikategorikan sebagai *mubālagah ism al-fā’il*, yaitu suatu sifat yang disematkan kepada suatu entitas dikarenakan tingkat intensitas yang tinggi dalam melakukan tindakan sebagaimana pada kata itu. Maka, kata *raḥīm* dalam kaitan ini merujuk pada ketersampaian kasih sayang itu, karena Allah mengasihi secara terus-menerus.²⁰

Dari sini, ada pandangan populer yang dinukil dari Ibnu al-Qayyim al-Jauziyah mengatakan, bahwa *raḥmān* adalah kasih sayang Tuhan kepada seluruh umat-Nya, baik yang beriman kepada-Nya maupun yang tidak; sementara *raḥīm* adalah kasih sayang yang lebih khusus terhadap umat yang mengimani-Nya dengan cara memberikan

¹⁹ Lihat Muṣṭafā al-Galāyainī, *Jāmi’ al-Durūs al-‘Arabiyah*, hal. 187.

²⁰ Lihat Muṣṭafā al-Galāyainī, *Jāmi’ al-Durūs al-‘Arabiyah*, hal. 193.

hidayah kepada Islam.²¹ Setidaknya yang segera tersirat adalah bahwa Tuhan tidak pilih kasih. Dia akan mengasihi semua makhluk-Nya, baik yang beriman maupun yang tidak.

Melalui Nama-nama Tuhan, Islam mengajarkan agar manusia dapat meniru sifat-sifat-Nya. Agama mengajarkan agar manusia menanamkan belas kasih. Setidaknya kita mengenal dua macam persaudaraan: *ukhuwwah Islāmiyah* (persaudaraan sesama Muslim) dan *ukhuwwah insāniyah* (persaudaraan kemanusiaan). Bahkan berbelas kasih tidak dibatasi pada sesama manusia saja, tetapi juga meluas kepada seluruh makhluk. Untuk yang terakhir ini, Islam memberikan pedoman dalam berinteraksi, sebagaimana kita kenal lewat istilah *ḥabl min al-‘ālam* (berinteraksi dengan alam) yang sering diulang-ulang dalam mimbar dakwah.

Secara psikologis, kesamaan identitas membawa kecenderungan manusia kepada siapa ia akan berbaik hati. Dan siapa yang menjadi prioritas biasanya didasarkan kepada kesamaan identitas itu. Karenanya, kata Raḥīm semestinya disebutkan terdahulu sebelum Raḥmān. Tetapi di sini sebaliknya. Maka didahulukannya (*taqḍīm*) kata Raḥmān sebelum Raḥīm dalam ayat ini memberi petunjuk bahwa manusia segogyanya mendahulukan inklusifitas dalam berbelas kasih kepada sesama manusia, tidak pandang bulu, bahkan tidak pandang apapun agamanya. Ini berlaku sama terhadap seluruh makhluk ciptaan Allah, apapun wujudnya. Yang demikian sejalan dengan misi Islām sebagai *raḥmatan lil ‘ālamīn* (pembawa kasih sayang bagi seluruh alam).

Ayat berikutnya mengatakan:

مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ

Māliki Yaumiddīn: “Penguasa hari pembalasan (akhirat).”

Apa perlunya menyebut kata *mālik* dalam konteks penggambaran tentang Allah di sini? Kenapa pula digandengkan (*muḍāf*) dengan *yaumiddīn*?

²¹ <https://www.mosoah.com/people-and-society/religion-and-spirituality/الفرق-بين-الرحمن-والرحيم/>, diakses 23 Juni 2019.

Banyak teori berbicara tentang kekuasaan, tentang bagaimana ia didapatkan, bagaimana ia dipertahankan, dan bagaimana juga ia runtuh. Terlepas dari itu, dalam sejumlah ayat, Alquran juga bercerita tentang kekuasaan, tentang para raja dan imperium di jaman dahulu. Dia yang memberi kekuasaan itu, Dia juga yang mencabutnya. Kekuasaan diberikan-Nya kepada siapa yang Dia kehendaki.

Lalu disebutkannya “hari pembalasan” mempertegas isyarat, bahwa seluruh kekuasaan dan kekuatan yang ada di muka bumi ini pada akhirnya akan tunduk pada kekuasaan-Nya di hari kiamat kelak. Kata *dīn* yang diterjemahkan “pembalasan” sebenarnya berarti agama. Dan secara literal, arti *dīn* (agama) itu sendiri adalah “pembalasan”.²² Ada ungkapan yang populer mengatakan, *kamā tadīnu tudānu*.²³ “Bagaimana kamu berlaku, demikianlah juga kamu akan dibalas.” Maka segera tersirat suatu bayangan, bahwa semua bentuk kekuasaan yang diberikan oleh Allah ini akan dimintai pertanggungjawabannya di akhirat kelak. Tidak ada kekuasaan apapun yang bisa lewat begitu saja tanpa pertanggungjawaban di hadapan Allah di hari pembalasan.

Sampai di sini, *khithābnya* (arah; alur pembicaraan) masih konsisten dengan menjadikan Tuhan sebagai objek pembicaraan (*shīgat gaib*). Tiga ayat di atas adalah tentang Tuhan. Padahal seluruh ayat ini adalah kalam Tuhan. Tetapi ada pengalihan objek pembicaraan di ayat berikutnya:

إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ

Iyyāka na‘budu wa iyyāka nasta‘īn: “Engkau lah yang kami sembah, dan hanya kepada-Mu kami memohon pertolongan.”

Dari kontennya, ayat ini adalah permohonan yang disampaikan hamba kepada Tuhannya. Dan penggunaan kata “kami” menunjukkan bahwa pembicara dalam ayat ini melibatkan orang lain, lebih dari satu. Padahal, lagi-lagi, ini adalah kalam Tuhan. Lalu siapa yang menyembah dan memohon; sementara tidak ada indikasi sedikitpun tentang

²² Ibrāhīm Annīs, dkk, *al-Mu‘jam al-Wasīf*, (Kairo: Majma‘ al-Lughah al-‘Arabiyah, 1972), hal. 330, pada entri *dāna-yadīnu*.

²³ Ibn Manzūr, *Lisān al-‘Arab*, Juz XIII, (Beirut: Dār Sādir, 1414 H.), hal. 169, pada entri *dāna yadīnu*.

siapa orang yang berkata? Tidak ada kata-kata, misalnya, *qāla al-Malā'ikah* (“Malaikat berkata: ...”), dst... Tidak ada.

Hal lain dalam ayat di atas, dilihat secara stuktur gramatikal, kalimatnya menggunakan susunan *taqdīm wa ta'khīr* (memajukan kata yang lazimnya terletak di akhir; dan sebaliknya). Fungsi dari gaya bahasa ini di dalam buku-buku stylistika Arab adalah untuk pengkhususan (*takhṣīs*) atau juga pembatasan (*lilhāshr*).²⁴ Ada makna yang berbeda antara kalimat “Kami menyembah-Mu” dengan kalimat “Engkau-lah yang kami sembah”. Kalimat pertama mengandaikan keberadaan yang lain untuk disembah. Seperti halnya saya berkata: “Saya suka minum kopi”, ini tidak selalu berarti saya tidak menyukai minuman yang lain. Dan tidak juga selalu berarti bahwa kopi adalah satu-satunya minuman favorit saya. Sementara dengan mendahulukan objek kalimat sebelum subyek dan predikat, maka makna yang akan didapatkan adalah pembatasan objek: “Kopi lah minuman yang saya suka.” Pembatasan makna ini sama dengan mengatakan, “tidak ada yang lain lagi yang kami sembah selain-Mu.” Karenanya di beberapa terjemahan Alquran, redaksinya mengatakan, misalnya: “Hanya kepada-Mu lah kami menyembah dan hanya kepada-Mu lah kami memohon pertolongan.” Ada penambahan kata “hanya.”²⁵

Menyembah atau beribadah, di dalam Islam adalah satu-satunya tujuan diciptakannya manusia.²⁶ Dan konsep Islam tentang ibadah tidak dibatasi pada ritual dan membaca puji-pujian. Segala aktifitas, terlebih yang mendatangkan manfaat untuk orang lain, masuk dalam kategori ibadah. Tetapi yang harus diingat, ibadah itu harus dengan tulus ikhlas ditujukan sebagai pengorbanan kepada Allah semata.²⁷ Mungkin ini

²⁴ Lihat misalnya, Aḥmad al-Hāsyimī, *Jawāhir al-Balāgh*, hal. 168. Sementara itu, al-Qazwīnī menyebutnya dengan istilah *takhṣīs* (pengkhususan). Ia mengatakan, “Takhṣīs pada umumnya dilakukan dengan *taqdīm* (mendahulukan objek kalimat). Khaṭīb al-Qazwīnī, *al-Idāh fi 'Ulūm al-Balāgh*, hal. 116. Di tempat lain, pada bab *Qaṣr* ia juga memberikan penjelasan tentang pembatasan *maf'ūl bagi fā'il*, di mana ayat di atas masuk dalam kategori ini. Tampaknya, dengan ini ia hendak membedakan antara *qaṣr* sebagai *uslūb* dengan *takhṣīs* sebagai fungsi kalimat.

²⁵ Lihat misalnya, Aplikasi al-Qur'an versi android *Qu'an Kemcnag*, Surat al-Fātiḥah (1) ayat (5).

²⁶ Seperti firman Allah, “*Tidaklah Aku menciptakan jin dan manusia kecuali untuk beribadah kepada-Ku.*” (QS. Adz-Dzāriyāt/51/56)

²⁷ Allah berfirman, “*Mereka tidak diperintah, kecuali untuk menyembah kepada Allah dengan mengikhhlaskan ketaatan kepada-Nya lagi hanif (istikamah) melaksanakan salat, dan menunaikan zakat. Yang demikian itulah agama yang lurus (benar).*” (QS. Al-Bayyinah/98 : 5). Ini diperkuat dengan keterangan hadis, di antaranya hadis masyhur: *Sesungguhnya amal ibadah seseorang ditentukan*

alasanya, mengapa bentuk *hashr* (pembatasan) digunakan di dalam ayat di atas. Pemaknaan ini menemukan korelasinya dengan ayat-ayat sebelumnya, di mana Allah menunjukkan superioritas-Nya ketika mendahulukan kata Allāh sebelum Rabb, sehingga segala pujian hanyalah milik Allah Yang Maha sempurna, Yang Maha Pemurah dan Penyayang, Penguasa hari kebangkitan. Secara etis, karenanya, tidak patut bagi seorang hamba beribadah untuk mencari pujian manusia.

Hal berikutnya yang dapat dilihat dari susunan kata-katanya, dalam ayat ini kata ibadah didahulukan daripada permohonan pertolongan. Lagi-lagi, ini tidak lepas dari makna. Memohon, terlebih kepada Penguasa alam Yang Maha Pemurah, bukanlah sesuatu yang keliru. Bahkan Tuhan menganjurkan untuk memperbanyak doa, sebagaimana dalam sejumlah ayat dan diperkuat dengan petunjuk hadis Nabi saw.²⁸ Sementara meminta kepada manusia seringkali berakhir dengan kecewa.

Penting juga diingat, agama mengajarkan bahwa doa yang mudah dikabulkan adalah doa yang tidak berpangku tangan. Doa yang mudah dikabulkan adalah yang menjadi semangat untuk bergerak mewujudkannya. Tugas manusia adalah berusaha secara terukur dan berdoa secara tulus, sedangkan hasilnya diserahkan kepada kehendak Tuhan.

Hal lain yang tergambar dari ayat ini, secara psikologis manusia lebih condong memikirkan haknya. Manusia akan menumpahkan kekecewaannya manakala haknya dicurangi, apalagi tidak dipenuhi. Pada saat yang sama, ada kecenderungan manusia untuk memperingan kewajiban, sebagaimana terekam dalam ayat-ayat Alquran dalam surat yang lain.²⁹ Maka ayat ini mengajarkan, bahwa seorang Muslim harus mendahulukan pelaksanaan kewajiban dengan sebaik-baiknya dibandingkan menuntut haknya. Dan lebih tidak patut, meminta hak tetapi mengabaikan kewajiban.

berdasarkan (keikhlasan) niatnya. Dan apa yang didapat ditentukan berdasarkan apa yang ia niatkan." (HR. Bukhari dan Muslim)

²⁸ Allah berfirman, "*Berdoalah kepada-Ku, niscaya akan Aku kabulkan...*" (QS. Ghāfir/ 40: 60); dan dalam hadis, Rasulullah saw. bersabda: "*Doa adalah (bagaikan) otak dari ibadah.*" (HR. Tirmidzi)

²⁹ Di antaranya, firman Allah: "*Dan jika Kami menganugerahkan kenikmatan kepada manusia, niscaya ia berpaling dan menjauhkan diri (dari Allah dengan sombong). Namun, apabila ditimpa kesusahan, niscaya ia berputus asa.*" (QS. Al-Isra'/17: 83). Semakna dengan ini adalah firman Allah dalam Surat Fuṣṣilat/41: 51, dan sejumlah ayat lain dalam al-Qur'an.

Kembali kepada pengalihan objek pembicaraan. Jika pada ayat-ayat sebelumnya Tuhan diposisikan dalam shigat *ghaib*, kini beralih menjadi *mukhāṭhab* (lawan bicara). Di dalam retorika Arab (Balāḡah), gaya bahasa ini dikenal dengan istilah *iltifāt* (terkadang disebut juga *istiṭrāḍ*), yaitu pengalihan objek pembicaraan. Ada tiga macam peralihan dalam *iltifāt*, yaitu 1) peralihan dari orang ketiga kepada orang kedua/lawan bicara, 2) Dari orang kedua kepada orang ketiga, dan 3) dari orang ketiga kepada orang pertama/pembicara. Ayat di atas masuk dalam kategori pertama.

Menurut al-Zamakhsyarī, “menggunakan peralihan ini lebih baik dibandingkan dengan menggunakan satu gaya bahasa secara monoton, sehingga dapat mengentak pendengar.”³⁰ Gaya bahasa ini akan menimbulkan efek kejut bagi pendengar ataupun lawan bicara, seolah menghentakkan batinnya. Ini bisa dibandingkan misalnya dengan istilah “patah” yang sering dipakai oleh komentator dalam *stand-up comedy*, di mana pengalihan pembicaraan di luar ekspektasi pendengar secara tiba-tiba itu mampu memicu ledakan tawa.

Penggunaan uslūb *iltifāt* setelah rangkaian ayat-ayat di atas memberikan pengandaian, bahwa sosok yang Anda bicarakan di hadapan khalayak telah mendapatkan semua pujian dan penghormatan Anda. Lalu Anda secara spontan beralih menghadapkan pembicaraan kepada sosok itu. Ia yang semula sebagai pihak ketiga sekarang beralih menjadi lawan bicara, lalu Anda dengan segala kerendahan hati hendak menyampaikan aspirasi Anda dan mereka (khalayak yang semula adalah lawan bicara). Anda menggunakan kata “kami” untuk melibatkan mereka dalam aspirasi bersama. Kira-kira bagaimana sosok itu akan merespons? Kemungkinan besar, ia tidak sabar ingin mendengar apa yang Anda inginkan darinya.

Dan kini sampailah kita pada sesuatu yang dimohonkan itu:

اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ؛ صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ.

Ihḍinā al-ṣirāṭ al-mustaqīm. ṣirāṭalladzīna an‘amta ‘alaihim gair al-magḍūbi ‘alaihim walad-ḍāllīn. “Tunjukilah kami jalan yang lurus; (yaitu) jalan (orang-orang) yang telah

³⁰ Jārullah al-Zamakhsyarī, *Tafsīr al-Kasasyāf*, Juz I, hal. 13.

Engkau beri nikmat kepada mereka, bukan orang-orang yang mendapat kemurkaan (dari-Mu), dan bukan pula orang yang tersesat.”

Sebelum manusia meminta, Tuhan telah membekali mereka dengan berbagai nikmat: kehidupan dan fungsionalitas setiap organ tubuh,³¹ yang mungkin tidak dimiliki oleh orang lain yang kurang beruntung. Tetapi sering kali, atas nama kebutuhan atau lainnya, jiwa manusia menginginkan sesuatu yang tidak dimiliki. Sementara yang telah dimiliki tidak pula selalu bisa dinikmati. Dan tidak jarang juga, manusia larut dalam kenikmatan. Ada yang sampai mengabaikan larangan-larangan agama bahkan merebut hak orang lain. Pepatah kita mengatakan, “menari di atas penderitaan orang lain.”

Di dalam bahasa Arab, nikmat juga sering dipakai oleh para mufassir untuk mengartikan kata *balā’* (ujian), sebagaimana banyak ditemukan dalam redaksi Alquran.³² Ibnu Qutaibah misalnya, mengatakan, “Kebaikan atau nikmat disebut *balā’*, demikian pula keburukan disebut *balā’*, disebabkan karena ujian itu terjadi dengan dua sebab itu.”³³ Jadi, alasannya mudah dicerna: kenikmatan hidup yang diberikan Allah sering kali menjadi bahan ujian (*balā’*), apakah ia bersyukur ataukah kufur. Jika seseorang bersyukur atas nikmat itu, dengan memanfaatkannya secara sebaik-baiknya, Allah berjanji akan menambahnya. Sebaliknya, jika ia kufur nikmat, maka Allah akan mencabutnya dan menjadikan nikmat itu sebagai sebab datangnya azab.³⁴

Dengan menyandingkan kata nikmat dan kemurkaan (Tuhan), kiranya tidak keliru untuk mengatakan bahwa ayat terakhir ini berbicara tentang paradox-paradoks dalam kehidupan, yang beberapa di antaranya seperti disebutkan di atas. Gaya bahasa ini

³¹ Kiranya nikmat terbesar yang dianugerahkan kepada manusia adalah nikmat pendengaran, penglihatan, dan akal pikiran, sehingga membuat manusia memiliki kapabilitas untuk ditunjuk sebagai khalifah di muka bumi. Dan Allah menyindir hal ini dalam firman-Nya: “*Dan Allah-lah yang mengeluarkan kamu dari perut ibumundalam keadaan tidak mengetahui sesuatu pun dan Dia jadikan bagimu pendengaran, penglihatan, dan hati nurani (akal budi) agar kamu bersyukur.*” (QS. Al-Nahl/16: 78). Semakna dengan ini adalah (QS. As-Sajdah/32: 19) dan (QS. Al-Mulk/67: 23).

³² Di antaranya, firman Allah: “*Dan Kami menguji mereka [balaunā hum] dengan kebaikan dan dengan keburukan.*” (QS. Al-A’rāf: 168)

³³ Ibnu Qutaibah, *Ta’wīl Musykil al-Qur’ān*, hal. 259

³⁴ Allah berfirman: “*(Ingatlah) ketika Tuhanmu memaklumkan, “Sesungguhnya jika kamu bersyukur, niscaya Aku akan menambah (nikmat) kepadamu, tetapi jika kamu mengingkari (nikmat-Ku), sesungguhnya azab-Ku benar-benar pedih.*” (QS. Ibrāhīm/14: 7)

dikenal dengan istilah *ṭibāq*—terkadang disebut juga *muṭābaqah*³⁵ yaitu menggabungkan dua kata yang bertentangan dalam satu kalimat. Berbagai bentuk kenikmatan hidup, di satu sisi adalah anugerah Allah. Tetapi di sisi lain, nikmat-nikmat itu tidak lain adalah ujian yang berpotensi mendatangkan kemurkaan Allah jika tidak pandai disyukuri. Maka “jalan lurus” yang kita mohonkan kepada Allah adalah jalan kenikmatan yang jauh dari murka-Nya. Sebab kenikmatan yang mendatangkan kemurkaan-Nya itu tidak lain adalah jalan orang-orang yang tersesat. Inilah makna yang segera tersirat dari jabatan kata *ṣirāṭ* yang kedua sebagai pengganti (*badal*) bagi *ṣirāṭ* yang pertama dalam ayat sebelumnya.

Adanya unsur permohonan secara kolektif dalam redaksi ayat di atas dengan sendirinya memanggil pendengar yang lain untuk ikut mengaminkan. Karenanya pembaca surat Al-Fātiḥah dianjurkan untuk mengucapkan *āmīn*: anjuran yang berlaku sama bagi pendengar (ma'mum) setelah imam selesai membaca.³⁶ Jadi, sebagai firman Allah, Surat ini dengan sendirinya adalah juga doa.

Tentu saja, uraian singkat ini –dibandingkan dengan penjelasan para ulama yang jauh lebih lengkap dan komprehensif- tidak lepas dari subjektifitas penulis sebagai pembaca. Kebermaknaan suatu teks tidak lepas dari luas atau tidaknya horizon pembaca dalam menyingkap pesan dari teks itu. Dan teks kitab suci dapat diibaratkan –walau tidak sepenuhnya tepat- dengan samudera yang luas nan dalam, yang menyimpan banyak barang berharga. Semakin luas horizon seseorang, semakin memudahkannya mengenali lokasi pencarian. Dan semakin dalam ia menyelam, semakin banyak yang bisa ia dapatkan.

Sebagai sebuah doa, Surat Pembuka ini sebenarnya telah disebutkan di dalam sebuah hadis qudsi. Pada potongan hadis riwayat al-Nasā'ī, disebutkan ketika seseorang membaca ayat terakhir dari Surat al-Fātiḥah, Allah SWT berfirman: “Ini adalah (doa) hamba-Ku. Dan hamba-Ku berhak mendapatkan apa yang ia mohon.” (Ṣaḥīḥ al-Nasā'ī).

³⁵ Lihat al-Hāsyimī, *Jawāhir al-Balāghah*, hal. 303; al-Qazwīnī, *al-Īdāh...*, hal. 333.

³⁶ Mengenai hukum membaca ta'mīm (kata *āmīn*) berikut berbagai pandangan para ulama beserta dalil-dalilnya dapat dilihat pada Ahmad Ali MD, *Fikih al-Fātiḥah*, (Tangerang: Pesantren Progresif Madania Salam, 2020), Cct. II, hal. 165 dst.

Dari sini, maka dapat dimengerti mengapa Surat ini sering dijadikan sebagai bacaan doa yang dipanjatkan untuk berbagai hajat di tengah masyarakat. Selain karena mendapatkan pijakannya dalam hadis, Surat Al-Fātiḥah juga secara tidak langsung mengajarkan bagaimana permohonan (yang mudah dikabulkan) itu sebaiknya disampaikan.

Setidaknya yang dapat dikatakan -setelah berenang dangkal di permukaan samudera Alquran- ada sesuatu yang dapat diambil dari Surat Al-Fātiḥah. Kita mungkin bertanya: mengapa sebuah doa diawali dengan pujian? Bukankah Allah Maha Kaya dan Maha Sempurna untuk suatu pujian; dan bukankah adanya hinaan tidak sedikitpun mengurangi kemuliaan-Nya? Pujian di sini, karenanya, hemat penulis tidak lain sebagai symbol bagi sikap respek. Pujian adalah cara paling mudah dan bentuk paling sederhana dari ungkapan rasa hormat itu.

Patut juga diingat bahwa tidak semua pujian berasal dari rasa hormat. Kenyataannya, ada orang yang memuji tetapi bermaksud untuk menghina. Terkadang juga, di “depan” ia memuji, tetapi di “belakang” ia mencela. Maka jika seseorang dapat memuji orang lain di belakangnya, kemungkinan tidak sulit untuk melakukannya di hadapannya. Artinya, pujian yang berasal dari rasa hormat tidak lain adalah pujian yang disampaikan dengan tulus. Dan ini semua tampaknya telah diantisipasi oleh Sang Pemilik Kalam dengan penggunaan bentuk *ḡiyāb* (orang ketiga) dalam memuji Allah, juga dengan pemilihan kata *ḥamd* ketimbang *madḥ* yang keduanya sama-sama berarti memuji. Sedikit sekedar tambahan informasi, para ahli bahasa menyebutkan bahwa *madḥ* adalah pujian secara umum, sedangkan *ḥamd* adalah pujian yang disertai dengan rasa cinta, hormat, dan pengagungan.³⁷ Dalam bahasa Indonesia, kata *ḥamd* mungkin lebih pas dipadankan dengan kata “memuja.”

KESIMPULAN

Sebagai penutup, dalam konteks social, estetika bahasa dalam Surat Al-Fātiḥah ini memberi pelajaran dalam berinteraksi dengan sesama, sebagai sebuah nilai etis. Di samping beberapa yang disebutkan dalam sisipan di atas, seorang Muslim seyogyanya

³⁷ Ibnu Manẓūr, *Lisān al-Arab*, hal 155 untuk entri *ḥamida-yahmadu*, dan Juz II, hal. 589 untuk entri *madāḥa-yamdāḥu*.

‘mengedepankan’ sikap respek dalam berkomunikasi dan bergaul dengan orang lain, di hadapannya atau di belakangnya. Rasa hormat adalah bagian penting yang turut menjamin efektifitas komunikasi dan interaksi yang baik secara berkelanjutan. [*Wallāhu a’lam*]

DAFTAR PUSTAKA

- ‘Abd al-Muṭṭalib, Muḥammad, *Al-Balāghah wa al-Uslūbiyah*, (Kairo: al-Syarikah al-Miṣriyah al-‘Ālamiyah li al-Nasyr, Longman, 1994).
- Abū ‘Ubaidah, *Majāz al-Qur’ān*, Ed. Fuat Sezgin, (Kairo: Maktabah al-Khānji, 1381 H).
- Ahmad, Lalu Turjiman, *Al-Qaḍāyā al-Balāgiyah wa al-Adabiyah wa al-Lughawiyah ‘ind Ibnī Qutaibah*, (Kairo: Maktabah al-Ādāb, 2020).
- Ali MD, Ahmad, *Fikih al-Fātiḥah*, (Tangerang: Pesantren Progresif Madania Salam, 2020), Cet. II.
- Annīs, Ibrāhīm, dkk, *al-Muʿjam al-Wasīṭ*, (Kairo: Majma‘ al-Lughah al-‘Arabiyah, 1972).
- As-Sakākī, *Miftāḥ al-‘Ulūm*, Ed. Na‘īm Zarzūr, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1987), Cet. II.
- ‘Ayyād, Syukrī, *Madkhal ilā al-Uslūb*, (Riyad: Dār al-‘Ulūm li al-Ṭibā‘ah wa al-Nasyr, 1982).
- Ḍaif, Syauqī, *Al-Balāghah Taṭawwur wa Tānīkh*, (Kairo: Dār al-Ma‘ārif, 1995), Cet. IX.
- Darwīsy, Aḥmad, *Dirāsah al-Uslūb Bain al-Mu‘āṣirah wa al-Turūs*, (Kairo: Dār Gharīb, 1998).
- Ghalāyainī (al-), Muṣṭafā, *Jāmi‘ al-Durūs al-‘Arabiyah*, Jld II, (Beirut: al-Maktabah al-‘Aṣriyah, 1993), Cet. XVIII
- Ghalāyainī (al-), Muṣṭafā, *Jāmi‘ al-Durūs al-‘Arabiyah*, Jld II, (Beirut: al-Maktabah al-‘Aṣriyah, 1993), Cet. XVIII.
- <https://www.mosoah.com/people-and-society/religion-and-spirituality/الفرق-بين-الرحمن-والرحيم>, diakses 23 Juni 2019.
- Ibn Manzūr, *Lisān al-‘Arab*, (Beirut: Dār Ṣādir, 1414 H.)

Ibnu Qutaibah, *Ta'wīl Musykil al-Qur'ān*, Ed. Ibrāhīm Syams al-Dīn, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, t.t.).

Kementrian Agama RI, Aplikasi al-Qur'an versi android *Qu'an Kemenag*, 2019.

Khafājī, Muḥammad 'Abdul Mun'im, dkk., *Al-Uslūbiyah wa al-Bayān al-'Arabī*, (Beirut: al-Dār al-Maṣḍariyah al-Lubnāniyah, 1991).

Masaddī (al-), 'Abdus-Salām, *al-Uslūbiyah wa al-Uslūb*, (Tunis: al-Dār al-'Arabiyyah li al-Kitāb).

Qazwīnī (al-), Khaṭīb, *al-īḍāḥ fi 'Ulūm al-Balāghah*, Ed. Muḥammad 'Abd l-Qādir al-Fāḍilī, (Beirut: al-Maktabah al-'Aṣriyah, 2013).

Qazwīnī (al-), Khaṭīb, *al-īḍāḥ fi 'Ulūm al-Balāghah*, Ed. Muḥammad 'Abd l-Qādir al-Fāḍilī, (Beirut: al-Maktabah al-'Aṣriyah, 2013).

Yāqūt, Maḥmūd Sulaimān, *Qāmūs 'Ilm al-Lughah*, (Kairo: Maktabah al-Ādāb, 2018).

Zamakhsyarī (al-), Jārullāh, al-Kasysyāf *'an Ḥaqqā'iq Ghawāmiḍ al-Tanzīl*, (Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1407 H), Cet. III.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.