

STILISTIKA AL-QUR'AN

Analisis Pragmatik Gaya Bahasa Doa

Muhamad Arfan, M.Hum

STILISTIKA AL-QUR'AN

Analisis Pragmatik Gaya Bahasa Doa



STILISTIKA AL-QUR'AN
Analisis Pragmatik Gaya Bahasa Doa
© UIN Mataram Press 2022

Penulis : Muhamad Arfan, M.Hum
Editor : Dr. Emawati, M.Ag.
Layout : Tim Creative
Desain Cover : Tim Creative

All rights reserved

Hak Cipta dilindungi Undang Undang
Dilarang memperbanyak dan menyebarkan sebagian
atau keseluruhan isi buku dengan media cetak, digital
atau elektronik untuk tujuan komersil tanpa izin tertulis
dari penulis dan penerbit.

ISBN : 978-623-91908-4-2
Cetakan 1 : Desember 2022

Penerbit:

UIN Mataram Press

Kampus II UIN Mataram (Gedung Research Centre Lt. 1)

Jl. Gajah Mada No. 100 Jempong Baru

Kota Mataram – NTB 83116

Fax. (0370) 625337 Telp. 087753236499

Email: uinmatarampress@gmail.com

PRAKATA PENULIS

Al-Qur'an merupakan kalam Allah berbahasa Arab yang memiliki keindahan bahasa dan sastra-estetis yang tak ada duanya (*I'jâz Al-Qur'ân*). Ke-*i'jâz*-annya ini tercermin dari gaya-gaya bahasa yang ditonjolkannya, salah satunya adalah gaya bahasa doa (permohonan). Paling tidak ada 2 alasan urgen yang mendasari penulis untuk menelusuri tentang gaya bahasa doa dalam Al-Qur'an ini lebih jauh: *Pertama*, doa (permohonan kepada Tuhan) menunjukkan bahwa manusia memiliki naluri atau kecenderungan menggantungkan diri dan selalu memohon kebaikan kepada Khaliknya. Di samping itu, perintah berdoa ini pun cukup banyak ditemukan dalam Al-Qur'an serta berbanding lurus (*parallel comparative*) dengan banyaknya muncul variasi gaya bahasa doa yang dinarasikan dalam Al-Qur'an. *Kedua*, faktor lain yang menjadikan penulis tertarik untuk mengkaji masalah ini adalah masih jarang sekali penulis lain yang mengkaji gaya bahasa doa secara spesifik menggunakan teori pragmatik sebagai pisau analisisnya.

Tuturan sebuah doa lazimnya terungkap dalam bentuk kalimat imperatif (baca: *amr* dan *nahy*) dan terkadang juga

dengan kalimat deklaratif. Gaya bahasa doa ini jika dibedah menggunakan pisau analisis pragmatik, tentu saja akan menghasilkan sesuatu yang berbeda karena dalam pandangan kaum pragmatik bahwasanya tak selamanya konstruksi kalimat imperatif dimaksudkan untuk menuturkan kalimat imperatif, tetapi bisa juga kalimat imperatif dimaksudkan untuk makna yang lain seperti makna deklaratif dan interogatif. Begitu pun sebaliknya. Untuk itulah penulis ingin mengetahui lebih mendalam seperti apa gaya bahasa doa yang terungkap dengan struktur kalimat deklaratif, kalimat imperatif dan kalimat interogatif khususnya ditinjau dari teori tindak tutur (*speech acts: locution, illocution, perlocution*) yang dicetuskan oleh J.W. Austin.

Mataram, Juli 2022

Penulis,

TRANSLITERASI ARAB – LATIN

| Huruf Arab | Huruf Latin |
|------------|--------------------|
| ا | Tidak dilambangkan |
| ب | b |
| ت | t |
| ث | ts |
| ج | j |
| ح | ḥ |
| خ | kh |
| د | d |
| ذ | dz |
| ر | r |
| ز | z |
| س | s |
| ش | sy |
| ص | sh |
| ض | dh |
| ط | th |
| ظ | zh |
| ع | ‘ |
| غ | g |
| ف | f |
| ق | q |
| ك | k |
| ل | l |
| م | m |
| ن | n |
| و | w |
| ه | h |
| ء | ’ |
| ي | y |



DAFTAR ISI

| | |
|--|----|
| PRAKATA PENULIS..... | v |
| DAFTAR ISI..... | ix |
| | |
| BAB 1 PENDAHULUAN | 1 |
| BAB 2 EPISTEMOLOGI DOA DAN GAYA BAHASA | 19 |
| A. Epistemologi Doa | 19 |
| B. Gaya Bahasa..... | 31 |
| | |
| BAB 3 RELASI ILMU BAHASA PRAGMATIK | |
| DAN ‘ILM AL-MA‘ÂNIY | 55 |
| A. Ilmu Bahasa Pragmatik | 55 |
| B. ‘ <i>ilm al-Ma‘âniy</i> | 76 |
| C. Relasi antara Ilmu Bahasa Pragmatik dengan ‘ <i>ilm al-Ma‘âniy</i> | 79 |

| | |
|--|---------|
| BAB 4 STRUKTUR KALIMAT GAYA BAHASA DOA | |
| DALAM AL-QUR'AN | 83 |
| A. Gaya Bahasa Doa dengan Kalimat Deklaratif | 85 |
| B. Gaya Bahasa Doa Al-Qur'an dengan Kalimat Imperatif..... | 99 |
| C. Gaya Bahasa Doa Al-Qur'an dengan Kalimat Interogatif | 142 |
| BAB 5 FUNGSI PERMOHONAN DOA DALAM PERSPEKTIF TEORI TINDAK TUTUR | 147 |
| A. Tindak Lokusi..... | 148 |
| B. Tindak Ilokusi | 149 |
| C. Tindak Perlokusi..... | 169 |
| BAB 6 PENUTUP..... | 185 |
| DAFTAR PUSTAKA..... | 189 |
| BIODATA PENULIS..... | 195 |

B A B 1

PENDAHULUAN

Al-Qur'an bagi umat Islam merupakan wahyu Tuhan (*kalâmullâh*) yang diturunkan kepada Nabi Muhammad Saw. dengan menggunakan media bahasa Arab. Dalam panggung historisnya, Al-Qur'an yang primordialnya merupakan wahyu verbalistik (lisan) kemudian dialihkan ke bentuk teks (tulisan). Frasa penting untuk dicatat demi melengkapi penetapan Al-Qur'an sebagai teks berbahasa Arab adalah "*Qur'ânan 'Arabiyyan*".

Ungkapan ini dapat ditemukan dalam Al-Qur'an sebanyak enam kali dimana menurut tata urutan kronologi oleh As-Sûyuthiy sebagai berikut: (1) QS. 20: 113, "*Kami menurunkan Al-Qur'an dalam bahasa Arab*"; (2) QS. 12: 2, "*Kami menurunkannya Al-Qur'an dengan berbahasa Arab agar kamu memahaminya*"; (3) QS. 39: 8, "*adalah Al-Qur'an dalam bahasa Arab yang tidak ada kebengkokan di dalamnya*"; (4) QS. 41: 3, "*adalah bacaan dalam bahasa Arab untuk kaum yang mengetahui*"; (5) QS. 42: 7, "*Kami*

wahyukan kepadamu dalam bahasa Arab”; dan (6) QS. 43: 3, “Kami menjadikan Al-Qur’an dalam bahasa Arab”.

Ayat-ayat tersebut menekankan bahwa Al-Qur’an diturunkan Tuhan dalam bahasa Arab. Fakta ini pula turut menguatkan eksistensi Al-Qur’an sebagai teks, dimana dimensi sastra estetis serta retorikanya hanya dapat dipahami dengan baik melalui sejumlah elemen keilmuan bahasa Arab sebagai faktor utamanya.¹

Keindahan Al-Qur’an dari segi bahasa dan sastranya inilah yang kemudian dikenal dengan istilah *i’jâz Al-Qur’ân*² dimana tak seorangpun mampu menghasilkan karya sastra yang sebanding dengan Al-Qur’an. Secara sederhana, ke-*i’jaz*-an ini paling tidak terletak pada tiga hal, yakni: (1) tantangan untuk menciptakan kata atau kalimat yang sama dan senada dengan Al-Qur’an (*at-tahaddi*); (2) keselarasan mukjizat dengan kemampuan lawan bicara (*mulâ’amat al-mu’jizah li tabî’at al-mukhâthabîn*); dan (3) sasaran mukjizat yang tidak dibatasi dimensi ruang dan waktu.³

Ketidakmampuan seseorangpun untuk menandingi Al-Qur’an tersebut menunjukkan sisi negatif dan kelemahan manusia. Namun sebaliknya sisi positifnya ia mampu menjadi daya tarik dan tantangan bagi semua orang tanpa terkecuali,

1 Nur Kholis Setiawan, *Al-Qur’an: Kitab Sastra Terbesar* (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2006), 59-60.

2 *I’jâz Al-Qur’ân* (kemukjizatan Al-Qur’an) ialah kekuatan, keunggulan dan keistimewaan yang dimilikinya yang menetapkan kelemahan manusia, baik secara terpisah maupun berkelompok untuk bisa mendatangkan sesuatu yang serupa *i’jâz Al-Qur’ân* atau menyamainya. Hal ini menegaskan bahwa kitab Al-Qur’an ini sesuatu yang *haqq* dan dibawa oleh Rasul yang *haqq*. Lihat: Muhammad Chirzin, *Al-Qur’an dan Ulumul Qur’an* (Yogyakarta: Dana Bhakti Prima Yasa, 2003), 95-103.

3 Setiawan, *Al-Qur’an*, 25.

terlepas dari status predikatifnya apakah ia seorang yang religius atau tidak dalam rangka memaknai serta memahami maksud yang terkandung dalam teks Al-Qur'an tersebut.

Al-Qur'an secara tekstual bersifat statis dan tidak dapat berubah, akan tetapi pemaknaan atas teks tersebut serta pemahaman maksud dari teks Al-Qur'an senantiasa berubah-ubah sesuai dengan dimensi ruang dan waktu manusia. Oleh sebab itu sejatinya Al-Qur'an selalu membuka diri setiap saat untuk dibedah, dikaji, dianalisis, dipersepsi, diinterpretasikan dengan menggunakan berbagai macam perangkat, alat, metode, serta pendekatan untuk menyingkap makna serta memahami maksud yang dituturkan olehnya. Terkait dengan cakrawala pemaknaan dan pemahaman terhadap Al-Qur'an ini, Quraish Shihab dalam Kata Pengantar bukunya "Membumikan Al-Qur'an" menyebutkan:

"Apabila Anda membaca Al-Qur'an, maknanya akan jelas di hadapan Anda. Tetapi bila Anda membacanya sekali lagi, akan Anda temukan pula makna-makna lain yang berbeda dengan makna-makna sebelumnya. Demikian seterusnya, sampai-sampai Anda (dapat) menemukan kalimat atau kata yang mempunyai arti bermacam-macam, semuanya benar atau mungkin benar. (Ayat-ayat Al-Qur'an) bagaikan intan: setiap sudutnya memancarkan cahaya yang berbeda dengan apa yang terpancar dari sudut-sudut lain. Dan tidak mustahil, jika Anda mempersilakan orang lain memandangnya, maka ia akan melihat lebih banyak ketimbang apa yang Anda lihat".⁴

4 M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, cet. ke-xxix (Bandung: Mizan, 2006), 1.

Al-Qur'an sebagai salah satu objek peradaban teks bahasa Arab sangatlah menarik untuk dikaji dan dipahami secara mendalam baik dari segi ilmu bahasa (linguistik)⁵, maupun cabang-cabang keilmuan lainnya. Ditilik dari segi linguistik dimana salah satu kajiannya tentang makna, maka Al-Qur'an akan melahirkan berbagai macam variasi makna tergantung dari sudut pandang serta pendekatan yang digunakan dalam menganalisisnya.

Bidang kajian linguistik yang mengkaji tentang makna⁶ antara lain semantik⁷ dan pragmatik⁸. Kedua cabang keilmuan ini mengembangkan karakternya masing-masing sesuai dengan pendekatan serta terori yang dipergunakannya. Sementara dalam tradisi Arab-pun telah ada sudi bahasa yang disinyalir mirip dengan kajian pragmatik, yaitu mengkaji

5 Linguistik atau Ilmu Bahasa merupakan salah satu disiplin ilmu yang mengkaji tentang bahasa secara umum dan luas. Secara umum berarti sarasannya tidak hanya terbatas pada salah satu bahasa saja (misalnya bahasa Indonesia saja), akan tetapi semua bahasa yang ada di dunia. Sedangkan secara luas berarti cakupannya meliputi semua aspek dan komponen bahasa. Baca: Soeparno, *Dasar-Dasar Linguistik Umum* (Yogyakarta, Tiara Wacana Yogya, 2002), 21.

6 Makna/Tanda adalah sesuatu yang dipahami oleh seseorang, baik yang berasal dari suatu kata, ungkapan, maupun kalimat, atau dalam bahasa Arab disebutkan, *al-ma'nâ aw al-dalâlah: mâ yufhamuhu al-syakhshu min al-kalimah aw al-'ibârah aw al-jumlah*.

المَعْنَى أَوْ الدَّلَالَةُ: مَا يُفْهَمُهُ الشَّخْصُ مِنَ الْكَلِمَةِ أَوْ الْعِبْرَةِ أَوْ الْجُمْلَةِ

Lihat: Al-Khûliy, *A Dictionary of Theritical Linguistics* (Lebanon: Lebraririe Du Liban, 1982), 166.

7 Semantik adalah ilmu yang membahas tentang sifat-sifat dari simbol bahasa dan mengkaji makna yang ada pada simbol tersebut dari aspek relasi makna dengan struktur bahasa, perkembangan makna, macam-macam makna dan sebagainya. Ilmu semantik terus berkembang hingga melahirkan dua macam bidang studi, yaitu ilmu kosakata (*vocabulari*) dan ilmu kamus (*leksikologi*). Lihat: Taufiqurrochman, *Leksikologi Bahasa Arab* (Malang: UIN Malang Press, 2008), 14.

8 *Pragmatics is the study of the relations between language and contexts that are basic to an account of language understanding* (Pragmatik adalah kajian tentang hubungan antara bahasa dengan konteks yang mengartikan bahasa itu). Lebih lanjut baca: Stephen C. Levinson, *Pragmatics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), 21.

tentang keadaan suatu kalimat yang memiliki kesesuaian dengan konteksnya (situasi dan kondisi) yang dikenal dengan istilah *'ilm al-ma'âniy*.⁹ Kajian ilmu ini lebih bersifat teoritis tanpa adanya perincian lengkap terkait dengan alasan serta efek yang muncul dari konteks tersebut.

Dalam buku ini, penulis akan membahas secara khusus tentang gaya bahasa doa (*uslûb al-du'â'*) yang merupakan salah satu gaya bahasa (*uslûb*) yang seringkali ditonjolkan dalam Al-Qur'an. Gaya bahasa doa ini hanya akan dianalisis menggunakan salah satu teori dalam ilmu bahasa pragmatik yang cukup fenomenal yaitu teori tindak tutur (*speech acts*). Pragmatik adalah cabang ilmu bahasa yang mempelajari struktur eksternal ditinjau dari fungsi bahasa yang digunakan tersebut yaitu bagaimana satuan kebahasaan itu dapat difungsikan dalam sebuah bentuk bahasa komunikasi. Menurut hemat penulis, gaya bahasa doa sangat menarik sekali untuk ditelaah ilmiah secara mendalam.

Dalam kajian-kajian kontemporer saat ini, kajian tentang doa seringkali hanya berfokus pada masalah praksis, misalnya *fadhîlah* (keutamaan), cara atau adab, waktu, serta tempat yang *mustajab* untuk berdoa baik yang dikutip dari Al-Qur'an maupun hadis Nabi. Namun disatu sisi belum banyak yang mengkaji secara mendalam dan ilmiah menggunakan

⁹ *'ilm al-Ma'âniy* adalah ilmu untuk mengetahui keadaan-keadaan perkataan bahasa Arab yang dengan keadaan-keadaan tersebut akan sesuai dengan *muqtadh al-hâl* (situasi dan kondisi).

عِلْمُ الْمَعَانِي هُوَ عِلْمٌ يُعْرِفُ بِهِ أَحْوَالَ اللَّفْظِ الْعَرَبِيِّ الَّتِي بِهَا يُطَابِقُ الْمُقْتَضَى الْحَالِ

Lihat: Hifni Bek Dayyab, et.al, *Kaidah Tata Bahasa Arab*, terj. Chatibul Umam, et.al (Jakarta: Darul Ulum Press, 2002), 418.

pendekatan bahasa terkait dengan hakikat apa dan bagaimana maksud dari ungkapan atau tuturan doa oleh penuturnya.

Selanjutnya dalam penelusuran sejumlah literatur oleh penulis ditemukan beberapa ahli yang merumuskan secara definitif tentang definisi atau pengertian doa. Sebagaimana dikatakan oleh 'Abd al-Lathîf 'Abd al-Hakîm al-Sha'îdiy bahwa doa adalah hasra atau kecenderungan (*al-rugbah*) kepada Allah Swt serta ungkapan permohonan (*al-dharâ'ah*) kepadanya. Kemudian dirincikan pula olehnya bahwa kata doa dalam Al-Qur'an menghadirkan tiga jenis makna: (1) permohonan (*al-dharâ'ah*); (2) menyeru Allah dengan *al-Asmâ' al-Husnâ (tasmiyyah)*; (3) ibadah (*al-'ibâdah*).¹⁰

Hal senada juga diungkapkan oleh Bakr bin 'Abdillâh Abû Zayd yang menyebutkan bahwa kata *al-du'â'* (doa) dan *al-da'wâ* (tuntutan perkara) merupakan dua bentuk *mashdar* yang sama-sama berarti *thalab* (permohonan), *su'âl* (bertanya yang sifanya memohon), dan *mas'alah* (bertanya yang membutuhkan jawaban). Lebih lanjut disebutkan bahwa doa itu merupakan salah satu bentuk ibadah sekaligus ekspresi penghambaan diri (*simah li al-'ubûdiyah*) yang dilakukan oleh seorang hamba dengan menyeru Allah guna mendapatkan perhatian (*yastad'î bihi al-'abdu minallâh al-'inâyah*), meraih pertolongan (*yastamiddu al-ma'ûnah*), memperoleh kasih sayang (*yastajlibu al-rahmah*), menghindari amarah (*yastadfi'u al-niqmah*), menampakkan kelemahan dan kerendahan yang manusiawi (*yuzhhiru al-iftiqâr wa dzullat al-basyariyyah*) kepada

¹⁰'Abd al-Lathîf 'Abd al-Hakîm al-Sha'îdiy, *al-Du'â': Asrârûn wa Anwârûn* (Kairo: Maktabat Dar al-'Arabiyyah li al-Kitâb, 2002) 21-23.

Allah sebagai sebuah bentuk penyangkalan atas ketiadaan daya dan upaya manusia kecuali dengan kekuatan Allah semata (*mutabarri'an min al-ḥaula wa lâ quwwata illâ bihi*).¹¹

Paling tidak, ada dua alasan urgen yang mendasari penulis mengkaji secara mendalam terkait gaya bahasa doa dalam Al-Qur'an yaitu: (1) doa (permohonan kepada Tuhan) menunjukkan bahwa manusia memiliki naluri atau kecenderungan untuk bergantung dan senantiasa memohon kebaikan kepada Khaliqnya. Di samping itu, perintah berdoa ini pun cukup banyak ditemukan dalam Al-Qur'an serta berbanding lurus dengan banyaknya kemunculan variasi gaya bahasa doa yang dinarasikannya. Dengan ada sejumlah fakta perbandingan lurus (*parallel comparative*) inilah semakin menambah ketertarikan penulis untuk menelaah lebih lanjut; (2) faktor lain yang menjadikan penulis sangat tertarik mengkaji masalah ini adalah masing-masing sekali ditemukan penulis atau akademisi yang mengkaji tentang gaya bahasa doa secara spesifik menggunakan teori pragmatik sebagai pisau analisisnya.

Dalam *framework 'Ilm al-Ma'âniy* disebutkan bahwa tuturan sebuah doa terangkum dalam struktur kalimat imperatif (*amr* dan *nahy*). Kedua bentuk struktur kalimat imperatif ini merupakan bagian dari *insyâ' thalabiy*,¹² dan disamping itu juga tuturan doa terungkap juga dengan konstruksi kalimat

11 Bakr bin 'Abdillâh Abû Zayd, *Tashḥiṭh al-Du'â'* (Riyadh: Dâr al-'Âshimah, 1999), 15-21.

12 *Insyâ' Thalabiy* yaitu perkataan yang menghendaki terjadinya sesuatu yang dituntut (tuntutan) yang tidak mungkin terjadi pada waktu dinyatakannya tuntutan tersebut, atau dalam versi Arabnya disebutkan, *فَالطَّلِبِيُّ مَا يَسْتَدْعِي مَطْلُوبًا غَيْرَ حَاصِلٍ وَقَتِ الطَّلِبِ*. Lihat: Dayyab, et.al, *Kaidah*, 426.

deklaratif namun dimaksudkan untuk tujuan doa. Lebih lanjut sebagaimana yang diungkapkan oleh Mardjoko Idris bahwa dalam proses interaksinya maka Al-Qur'an menggunakan beragam kalimat, antara lain: kalimat deklaratif (*khobar*), kalimat imperatif (*amr* dan *nahy*) dan kalimat interogatif (*istifhâm*). Kalimat deklaratif adalah kalimat yang dipakai jika penutur ingin menyatakan sesuatu kepada lawan tutur; kalimat imperatif adalah kalimat yang dipakai jika penutur ingin menyuruh atau melarang lawan tutur berbuat sesuatu; sedangkan kalimat interogatif adalah jenis kalimat yang dipakai jika penutur ingin menanyakan sesuatu kepada lawan tuturnya.

Merujuk kepada definisi doa yang dibahas dalam perspektif *'Ilm al-Ma'âniy* menyebutkan bahwa tuturan sebuah doa lazimnya terungkap dalam bentuk kalimat imperatif (*amr* dan *nahy*) dan dalam skala kecil terungkap juga dengan kalimat deklaratif dimana hal ini jika dibedah menggunakan pisau analisis pragmatik, tentu saja akan menghasilkan sesuatu yang berbeda karena dalam pandangan kaum pragmatis bahwa tak selamanya konstruksi kalimat imperatif dimaksudkan untuk menuturkan kalimat imperatif, tetapi dapat juga kalimat imperatif tersebut ditujukan untuk makna lainnya seperti misalnya makna deklaratif ataupun interogatif, begitupun sebaliknya.

Sekilas memang terlihat agak ganjil, kajian gaya bahasa doa dalam Al-Qur'an yang berbahasa Arab menggunakan pendekatan ilmu bahasa kontemporer (pragmatik) yang lahir di Dunia Barat sekitar tahun 1965. Al-Qur'an yang berbahasa

Arab semestinya dikaji juga dengan keilmuan bahasa Arab dimana dalam hal ini dapat digunakan *'Ilm al-Ma'âniy* sebagai salah satu jenis studi keilmuan bahasa Arab yang sangat tradisional. Namun sebenarnya ada dua hal menarik dari dua jenis keilmuan diatas (Pragmatik dan *'Ilm al-Ma'âniy*) yang bermuara ke satu titik temu jika dilihat dari aspek kajiannya. Sebagaimana diungkapkan oleh Imam Asrori bahwa setidaknya ada tiga aspek ekuivalensi antara *'Ilm al-Ma'âniy* dan Pragmatik, yaitu: (1) keduanya mengkaji bahasa dalam hubungannya dengan konteks komunikasi; (2) keduanya mengkaji tentang aspek tindak tutur (*speech act*); dan (3) keduanya sama-sama membicarakan tentang implikatur.¹³

Salah satu aspek terpenting dari suatu jenis bahasa adalah aspek fungsional. Secara umum fungsi bahasa yakni sebagai alat komunikasi sebagai fungsi utama suatu bahasa. Jika dilihat dari perspektif kebahasaan sebagaimana dikatakan oleh Asep Ahmad Hidayat bahwa istilah komunikasi mencakup sejumlah makna antara lain: “mengerti dan berbicara, mendengar dan merespon suatu tindakan”. Komunikasi dalam bentuk ujaran dapat saja berwujud kalimat afirmatif, interogatif, dan kalimat negatif seperti *tidak* dan *bukan begitu*; ataupun kalimat permohonan dan doa.¹⁴

Dalam Kamus Bahasa Indonesia dijelaskan bahwa doa adalah permohonan (pujian, harapan) kepada Tuhan; berdoa berarti mengucapkan (memanjatkan) doa kepada Tuhan;

13 Imam Asrori, “Ekuivalensi Pragmatik dan *'Ilm al-Ma'âniy*”, *Jurnal Hadhârah*, Januari 2001.

14 Asep Ahmad Hidayat, *Filsafat Bahasa: Mengungkap Hakikat Bahasa, Makna, dan Tanda* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2006), 7.

dan mendoakan berarti memohon berkat dsb kepada Tuhan (dengan membaca doa).¹⁵ Sementara dalam tradisi linguistik Arab, khususnya *'ilm al-Ma'âniy* pada sub pembahasan tentang kalimat *insyâ' thalabiy* (tuturan yang bersifat tuntutan) terdapat kajian tentang kalimat doa yang didefinisikan sebagai salah satu bentuk dari kalimat perintah (*amr*) dan kalimat larangan (*nahy*) dimana penuturnya adalah makhluk dan petuturnya adalah Sang Khalik.¹⁶

Namun terkadang, ada pula tuturan yang bersifat tuntutan menggunakan kalimat deklaratif (*khaboriy*) dimana dalam pembahasan *'ilm al-Ma'âniy* dikenal dengan istilah *khobar thalabiy*, yakni jika terdapat suatu ungkapan deklaratif sedangkan pendengar (lawan tutur) mangkir atau tidak yakin akan pernyataan penutur, maka wajib dalam pernyataan itu menggunakan satu *taukîd* atau lebih, disesuaikan dengan tingkat kemangkirannya. *Taukîd* (kata penegas) itu bisa dengan lafal *inna, anna, lâm ibtidâ', hurûf tanbih, hurûf qasam* (sumpah), *nûn taukîd (khafifah* atau *tsaqîlah)*, *hurûf tambahan*, pengulangan dengan kata *qad*, dan *ammâ syarhiyyah*.¹⁷ Lebih lanjut dalam keyakinan penulis, jika ada kalimat berbentuk deklaratif mengandung suatu tuntutan (*khobar thalabiy*) sedangkan penuturnya makhluk dan petuturnya Sang Khalik, maka kalimat tersebut dimasukkan kedalam kategori kalimat doa.

15 Tim Penyusun Kamus Pusat Bahasa, *Kamus Bahasa Indonesia* (Jakarta: Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional, 2008), 359-360.

16 Dayyab, et.al, *Kaidah*, 418-443.

17 Dayyab, et.al, *Kaidah*, 424-426.

Meskipun suatu konstruksi kalimat yang menyajikan gaya bahasa doa dalam Al-Qur'an diturunkan berbahasa Arab, dalam hal ini penulis merasa sangat perlu untuk mencantumkan beberapa definisi terkait pembagian jenis kalimat bahasa Indonesia sebagai langkah awal untuk mengetahui jenis-jenis kalimat itu sendiri. Beberapa ahli linguistik Indonesia mendefinisikan jenis-jenis kalimat dalam bahasa Indonesia diantaranya: *Pertama*, Moeliono dalam bukunya "Tata Bahasa Baku Bahasa Indonesia" menyatakan, apabila didasarkan pada nilai komunikatifnya, maka kalimat bahasa Indonesia dapat dibedakan menjadi lima, yaitu: (1) kalimat berita (deklaratif); (2) kalimat perintah (imperatif); (3) kalimat tanya (interogatif); (4) kalimat seruan (eksklamatif); dan (5) kalimat penegas (emfatik). Sesuai dengan sebutannya, maka kalimat berita digunakan untuk menyampaikan sebuah kabar atau berita berupa pernyataan, kalimat tanya untuk mengajukan pertanyaan, kalimat perintah untuk memberikan perintah atau arahan, kalimat seru untuk mengungkapkan sebuah keheranan atau kekaguman atas hal tertentu, dan kalimat penegas untuk memberikan penekanan khusus terhadap pokok pembicaraan tertentu.¹⁸

Kedua, berbeda dengan pendapat diatas, Ramlan menyatakan bahwa berdasarkan fungsinya dalam hubungannya dengan situasi, maka kalimat bahasa Indonesia dapat digolongkan menjadi tiga jenis, yaitu: (1) kalimat berita; (2) kalimat tanya; dan (3) kalimat suruh. Kalimat berita

¹⁸ Anton Moeliono, *Tata Bahasa Baku Bahasa Indonesia* (Jakarta: Balai Pustaka, 1992), 33.

berfungsi untuk menginformasikan sesuatu kepada orang lain sehingga tanggapan yang diharapkan berupa perhatian, seperti tercermin dari pandangan mata yang menunjukkan adanya perhatian. Kalimat tanya berfungsi untuk menanyakan sesuatu, sedangkan kalimat suruh mengharapkan tanggapan yang berupa tindakan tertentu dari orang yang diajak berbicara (lawan bicara).¹⁹

Ketiga, Keraf mendefinisikan bahwa kalimat perintah sebagai bentuk kalimat yang dipergunakan untuk menyuruh orang lain melakukan sesuatu, kalimat berita adalah kalimat yang mendukung suatu pengungkapan peristiwa atau kejadian, dan kalimat tanya merupakan kalimat yang mengandung permintaan agar orang diberitahu sesuatu karena ia tidak mengetahui hal tertentu.²⁰

Dari ketiga pernyataan yang diungkapkan oleh ahli diatas, maka dapat disimpulkan bahwa makna imperatif secara struktural pada dasarnya hanya dapat dinyatakan dengan konstruksi imperatif, makna interogatif hanya dapat dinyatakan dengan konstruksi interogatif, begitu pula halnya dengan makna deklaratif yang hanya dapat dinyatakan dengan konstruksi deklaratif.²¹

19 M. Ramlan, *Ilmu Bahasa Indonesia: Sintaksis* (Yogyakarta: CV. Karyono, 1987), 31.

20 Gorys Keraf, *Tata Bahasa Indonesia untuk Sekolah Lanjutan Atas* (Ende: Nusa Indah, 1980), 156-159.

21 Dalam hal ini, pengertian makna menunjuk kepada makna linguistik (*linguistic meaning*) atau makna semantik (*semantic meaning/sense*). Makna yang demikian bersifat lepas konteks (*context independent*) dan seringkali disebut makna diadik (*dyadic meaning*). Lazimnya, istilah makna linguistik itu diperlawankan dengan makna pragmatik, makna semantik diperlawankan dengan makna penutur, makna yang bersifat lepas konteks diperlawankan dengan makna yang bersifat terikat konteks, dan makna yang bersifat diadik diperlawankan dengan makna yang bersifat triadik. Lebih lanjut baca: R. Kunjana

Pernyataan definitif diatas dalam pandangan kaum pragmatisme terlihat jelas sekali kurang tepat dan dapat menimbulkan persoalan, terlebih lagi dalam perkembangan pemakaian bahasa secara fungsional dewasa ini semakin dinamis. Terkait hal ini, Kunjana menyatakan bahwa dalam kegiatan bertutur sesungguhnya, makna pragmatif imperatif itu tidak hanya dapat dinyatakan dengan konstruksi imperatif, melainkan dapat juga dinyatakan dengan konstruksi-konstruksi lainnya.²²

Tulisan tentang gaya bahasa doa dalam Al-Qur'an ini menggunakan paradigma pragmatik. Sebagaimana dimaklumi bahwa kajian pragmatik termasuk salah satu bagian disiplin linguistik kontemporer yang lahir pada tahun 1965 di Dunia Barat. Kajian pragmatik ini setidaknya memiliki empat ruang lingkup kajian, yaitu: (1) studi tentang maksud penutur; (2) studi tentang makna kontekstual; (3) studi tentang bagaimana agar lebih banyak disampaikan daripada yang dituturkan; dan (4) studi tentang ungkapan dari jarak hubungan.²³

Istilah pragmatik sebagaimana dikenal dewasa ini dapat ditelusuri melalui seorang filosof bernama Charles Morris (1938) yang mengolah kembali pemikiran para filosof pendahulunya (Locke dan Pierce) mengenai ilmu tanda atau semiotik. Dikatakan oleh Morris bahwa semiotik memiliki tiga cabang kajian yaitu: (1) sintaksis (*syntax*); (2) semantik (*semantics*), dan (3) pragmatik (*pragmatics*).

Rahardi, *Pragmatik: Kesantunan Imperatif Bahasa Indonesia* (Jakarta: Erlangga, t.th), 3.

²² Rahardi, *Pragmatik*, 3.

²³ George Yule, *Pragmatik*, terj. Indah Fajar Wahyuni (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006), 3-5.

Sintaksis merupakan kajian tentang hubungan formal antar tanda; semantik ialah kajian tentang hubungan tanda dengan objek tanda tersebut (*designate*); dan pragmatik adalah kajian tentang hubungan antara tanda dengan orang yang menginterpretasikan tanda tersebut.²⁴

Meskipun semantik dan pragmatik sama-sama berurusan dengan makna, namun keduanya secara tegas memiliki perbedaan. Semantik memperlakukan makna sebagai suatu hubungan yang melibatkan dua segi (*dyadic*), sedangkan pragmatik memperlakukan makna sebagai suatu hubungan yang melibatkan tiga segi (*triadic*). Dengan demikian, makna dalam sudut pandang pragmatik didefinisikan dalam hubungannya dengan penutur atau pemakai bahasa, sedangkan makna dalam semantik didefinisikan semata-mata sebagai ciri-ciri ungkapan bahasa tertentu terpisah dari konteks situasi, penutur, dan petutur.²⁵

Menurut Levinson sebagaimana dikutip oleh Nababan dinyatakan bahwa, pragmatik merupakan kajian yang menghubungkan antara bahasa konteks yang mendasari penjelasan pengertian bahasa. Pengertian bahasa disini diartikan kepada fakta bahwa untuk mengerti sesuatu ungkapan atau ujaran bahasa diperlukan pengetahuan luar dari makna kata dan hubungan tata bahasanya, yakni yang berhubungan dengan konteks pemakainya.²⁶

24 Stephen C. Levinson, *Pragmatics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), 1.

25 Geoffrey Leech, *The Principle of Pragmatics* (London: Longman Group UK Limited, 1983), 8.

26 Nababan, *Ilmu Pragmatik: Teori dan Penerapannya* (Jakarta: Depdikbud Proyek Pengembangan Tenaga Kependidikan, 1987), 2.

Kajian pragmatik menunjukkan bahwa yang menjadi fokus kajiannya ialah hubungan antara bahasa dengan konteks saat berlangsungnya ujaran. Konteks ini dalam pandangan Levinson dikenal dengan istilah *deixis*. Ia menjabarkan macam-macam *deixis* atau konteks ujaran berdasarkan rujukannya atas tulisan Bühler, Frei, Fillmore, dan Lyons. Macam-macam *deixis* tersebut antara lain: (1) *person deixis* merujuk pada pemilihan pronomina yang bergantung pada konteks ujaran; (2) *time deixis* merujuk pada perbedaan antara saat pengujaran (*moment of utterance*) yang disebut juga dengan *coding time* (CT) dengan saat penerimaan suatu ujaran (*moment of reception*) atau diistilahkan juga dengan *receiving time* (RT); (3) *place deixis* atau *space deixis* merujuk pada kekhasan tempat yang menyebabkan perbedaan ujaran; (4) *disourse deixis* merujuk pada penggunaan ungkapan yang mengikat pada konteks wacana sebelumnya; dan (5) *social deixis* merujuk pada aspek-aspek ujaran yang terikat pada beberapa realitas situasi sosial menurut terjadinya ujaran.²⁷

Selain konteks ujaran, aspek kajian pragmatik ialah tindak tutur (*speech acts*). Terkait hal ini, salah satu ahli pencetus teori *speech acts* bernama Austin.²⁸ Sebagaimana dijelaskan oleh Sumarsono bahwa primordialnya, Austin telah mencetuskan teori pembagian jenis tuturan atau ujaran menjadi dua macam,

²⁷ Levinson, *Pragmatics*, 62-63.

²⁸ John Langshaw Austin merupakan salah seorang filosof yang menaruh minat terhadap filsafat bahasa biasa. Filsuf sekaligus juga sebagai seorang profesor di Universitas Oxford tersebut nampak meneruskan garis pemikiran filsafat bahasa biasa Wittgenstein. Namun demikian nampaknya Austin memiliki minat yang sangat kuat terhadap bahasa biasa dalam arti penggunaannya dalam kehidupan sehari-hari. Lebih lanjut baca: Kaelan, *Filsafat Bahasa, Semiotika, dan Hermenutika* (Yogyakarta: Paradigma, 2009), 139-153.

yaitu: ujaran *performatif* dan ujaran *konstantif*. Lebih lanjut dijelaskan bahwa ia menaruh perhatian kepada kelompok ujaran yang tidak dimaksudkan untuk menyatakan benar atau salah. Ujaran ini disebutnya sebagai ujaran performatif (disebut banyak orang sebagai ujaran deklaratif) sebagai lawan dari ujaran konstantif. Sedangkan ujaran *konstantif* (banyak orang menyebutnya sebagai *statement*) mempunyai daya untuk menjadi benar atau salah. Sebaliknya, ujaran performatif tidak bisa dianggap benar atau salah, karena ujaran ini mempunyai tugas khusus yaitu dipakai untuk membentuk (*perform*) tindakan. Mengeluarkan ujaran adalah membentuk (melakukan) tindakan. Sebagai contoh: “*Saya namakan kapal ini Liberte*”; “*Saya nasihatkan kepadamu untuk melakukan hal itu*”.²⁹

Sebagaimana sudah diungkapkan diatas, Austin membedakan antara ujaran performatif dengan ujaran konstantif. Menurutnya, mengatakan sesuatu adalah melakukan sesuatu, dan bahasa dapat dipakai untuk membuat suatu kejadian. lebih lanjut Austin merincikan ada tiga jenis tindak tutur (*speech acts*), yaitu: (1) tindak lokusi (*locution*), tindak ilokusi (*illocution*); dan (3) tindak perlokusi (*perlocution*). Tindak lokusi dari suatu ujaran adalah makna dasar dan acuan (referensi) dari ujaran tersebut. Tindak ilokusi adalah daya yang ditimbulkan oleh pemakaian ujaran, misalnya: perintah, ejekan, dan pujian. Sedangkan tindak perlokusi dari suatu ujaran ialah hasil atau efek dari apa yang diujarkan terhadap

²⁹ Sumarsono, *Buku Ajar Filsafat Bahasa* (Jakarta: Gramedia Widayarsama Indonesia, 2004), 38.

pendengarnya. Misalnya, ujaran “*Rumahmu bersih sekali*”. Jika dipandang dari sudut tindak lokusinya, maka ujaran ini menyatakan bahwa penggambaran keadaan rumah yang bersih yang dimiliki oleh pendengar.

Namun dari sudut tindak ilokusinya, maka ujaran tersebut mengandung pujian kalau memang benar bahwa rumah tersebut bersih sekali (artinya, ujaran itu sesuai dengan fakta lapangan). Akan tetapi, jika rumah itu justru kotor, artinya ujaran itu berlawanan dengan kenyataan di lapangan, maka tindak ilokusinya bukan pujian melainkan sebagai sebuah ejekan. Bergantung dari tindak ilokusinya tadi, apakah mengejek ataukah memuji, maka tindak perlokusi dari ujaran tersebut dapat menjadikan pendengarnya merasa gembira atau sungkan (karena pujian), mungkin juga disertai ujaran balasan secara refleks, “*terima kasih*”, “*ah, rumah tua ini*”, dan lain sebagainya atau mungkin saja marah atau merasa terhina (karena diejek).³⁰

Kajian struktur kalimat gaya bahasa doa Al-Qur’an yang tersaji dalam buku ini menggunakan paradigma pragmatik dan analisisnya dengan memanfaatkan teori tindak tutur (*speech acts*) milik John Langshaw Austin yang meliputi tiga bagian: lokusi, ilokusi dan perlokusi.

30 Sumarsono, *Buku Ajar Filsafat*, 41-42.

BAB 2

EPISTEMOLOGI DOA DAN GAYA BAHASA

A. Epistemologi Doa

Untuk memperoleh pengetahuan dan pemahaman atas sesuatu hendaknya dibarengi dengan landasan yang kuat agar mampu berdiri kokoh sehingga sulit tergoyahkan. Landasan ini dalam term filsafat dikenal dengan istilah epistemologi. Epistemologi sendiri merupakan istilah dari bahasa Yunani “*episteme*” yang berarti pengetahuan dan “*logos*” yang berarti kata, pembicaraan, ilmu merupakan cabang filsafat yang berkaitan dengan asal, sifat, dan jenis pengetahuan. Epistemologi atau teori pengetahuan berhubungan dengan hakikat dari ilmu pengetahuan, pengandaian-pengandaian, dasar-dasarnya

serta pertanggung- jawaban atas pernyataan mengenai pengetahuan yang dimiliki oleh setiap manusia. Topik ini termasuk salah satu yang paling sering diperdebatkan dan dibahas dalam bidang filsafat, misalnya tentang apa itu pengetahuan, bagaimana karakteristiknya, macamnya, serta hubungannya dengan kebenaran dan keyakinan.

Menurut Runners sebagaimana dikutip oleh A. Tafsir mengartikan epistemologi sebagai, “*the branch of philosophy invesigates the origin, structure, methods, and validity of knowledge* (salah satu cabang filsafat yang mendalami asal usul (sumber), struktur, metode, dan validitas pengetahuan).”³¹ Istilah epistemologi dalam filsafat ilmu ini dapat disepadankan dengan istilah *ushûl* dalam bahasa Arab. *Ushûl* berarti asal, sumber, pokok, induk, pusat, keturunan, atau nasab.³² Apabila epistemologi atau *ushûl* ini dikaitkan dengan doa, maka dapat didefinisikan bahwa salah satu sumber doa adalah Al-Qur’an yang cukup banyak memuat tentang ragam kata doa berikut derivasinya serta tersajikan dalam pelbagai bentuk kalimat gaya bahasa doa yang turut mewarnai ayat-ayat Al-Qur’an.

1. Pengertian Doa

Secara etimologis, kata doa berasal dari kata bahasa Arab دَعَا - يَدْعُو - دَعَاءٌ وَدَعْوَى (*da‘â - yad‘û - du‘âan wa da‘wâ*) seperti contoh دَعَا فُلَانًا وَبِفُلَانٍ (*da‘â fulân wa bifulânin*) “dia meminta kepada seseorang atau dia mohon pertolongan dari orang

31 A. Tafsir, *Filsafat Umum: Akal dan Hati sejak Thales sampai James* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 1990), 21.

32 A. Munawir Warson, *Kamus Al-Munawir Arab Indonesia Terlengkap*, Edisi Lux (Yogyakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 1994), 316.

tersebut”.³³ Selain itu, *mashtar* dari kata دَعَا ini juga adalah دَعْوَةٌ yang berarti undangan, panggilan, seruan, dakwah, misi dan juga mencakup makna doa. Kata دَعَا merupakan jenis kata kerja yang membutuhkan objek (الْفِعْلُ الْمُتَعَدِّي). Terkadang juga *fi’l* دَعَا disertai juga dengan tambahan huruf *jâr li* (لِ) dan ‘*alâ* (عَلَى). Jika ditambahkan dengan huruf *jar* maka ia akan menunjukkan relasi makna terhadap hal-hal yang positif sehingga دَعَا لِي berarti mempengaruhi, memotivasi, membisikkan. Sementara itu jika ia ditambahkan dengan huruf *jâr ‘alâ* maka ia akan menunjukkan relasi makna terhadap hal-hal yang negatif sehingga دَعَا عَلَى berarti mengutuk, melaknat.

Menurut Ibnu Hajar, kata doa dalam Al-Qur’an secara etimologis sebenarnya bentuk *qashr* (singkatan) dari kata *ad-da’wâ* (دَعْوَى), seperti dalam firman Allah Swt. (QS. Yûnus, [10]:10), *da’wâhum fihâ subhânakallâhumma wa taḥiyyatuhum fihâ salâmun wa âkhiru da’wâhum anil-ḥamdu lillâhi rabbil-‘âlamîn* ((Doa mereka didalamnya ialah “subhanaka allahumma” (maha suci Engkau, ya Tuhan kami), dan salam penghormatan mereka ialah “salam” (salam sejahtera). Dan penutup doa mereka ialah “alhamdu lillahi rabbil ‘alamin (segala puji bagi Allah, Tuhan seluruh alam))). Tentang artinya, menurut Ibnu Hajar doa memiliki beragam arti, antara lain: *ath-thalab* (permintaan), dan berdoa untuk mendapat sesuatu berarti dorongan untuk melaksanakan sesuatu tersebut. *Da’awtu fulanan* (دَعَوْتُ فُلَانًا) berarti aku telah meminta kepada seseorang, namun bisa pula berarti memohon pertolongan dari orang tersebut.

33 Louis Ma’luf, *Al-Munjid fî al-Lughah wa al-A’lâm* (Beirut: Dâr al-Masyriq, 2008), 216.

Doa juga bisa berarti menghilangkan ketentuan, seperti firman Allah Swt. (QS. Al-Mu'min, [40]: 43): *lâ jarama annamâ tad'ûnaniy ilayhi laysa lahu da'watun fid-dunyâ wa lâ fil-âkhirati wa anna maraddanâ ilallâhi wa annal-musrifîna hum ashhâbunnâr* ((Sudah pasti bahwa apa yang kamu seru supaya aku (beriman) kepadanya tidak dapat memperkenankan seruan apapun baik di dunia maupun di akhirat. Dan sesungguhnya kita kembali kepada Allah dan sesungguhnya orang-orang yang melampaui batas mereka itulah penghuni neraka.)

Selain itu, doa juga dimutlakkan pada arti ibadah. Namun Ibnu Hajar pun mengutip pendapat Ar-Raghîb bahwa kata doa bisa diartikan sebagai nama (panggilan), seperti firman Allah Swt. QS. An-Nûr [24]: 63, *lâ taj'alû du'âar-rasûli kadu'âi ba'dhikum ba'dhan qad ya'lamullâhal-ladzîna yatasallalûna minkum liwâdzan fal-yahdzaril-ladzîna yukhâlifûna 'an amrihi an tushîbahum fitnatun aw yushîbahum 'adzâbun alîm* ((Janganlah kamu jadikan panggilan Rasul (Muhammad) di antara kamu seperti panggilan sebagian kamu kepada sebagian (yang lain). Sungguh Allah mengetahui orang-orang yang keluar (secara) sembunyi-sembunyi di antara kamu dengan berlindung (kepada kawannya), maka hendaklah orang-orang yang menyalahi perintah Rasul-Nya takut akan mendapat cobaan atau ditimpa azab yang pedih)).³⁴

Lebih lanjut Abû Ishâq menyatakan bahwa firman Allah Swt. pada QS. Al-Baqarah [2]: 186, *ujîbu da'watad-dâ'i idzâ da'âni* ((Aku mengabulkan permohonan orang yang berdo'a apabila ia

34 Syukriadi Sambas dan Tata Sukayat, *Quantum Doa* (Bandung: Mizan, 2005), 11-12. Lebih lanjut lihat: Ahmad bin 'Ali bin Hajar Abu Fadhl al-Atsqalanî, *Fath al-Bâri*, Juz I (Beirut: Dâr al-Ma'rifah, 1379 H), 49.

memohon kepada-Ku)), maka arti doa kepada Allah dapat dibagi menjadi tiga macam yakni: Pertama, *تَوْحِيدُهُ وَالثَّنَاءُ عَلَيْهِ* (tauḥîduhu wats-tsanâ'u 'alaih) “mengesakan Allah serta memuji hanya kepada-Nya”, seperti ucapan: *اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ* (Allâhu lâ ilâha illâ anta) “Ya Allah, Tiada Tuhan selain Engkau”, *رَبَّنَا لَكَ الْحَمْدُ* (Rabbanâ lakal-ḥamdu) “Ya Tuhan kami, bagi-Mu lah segala puji”; Kedua, *مَسْئَلَةُ اللَّهِ الْعَفْوِ وَالرَّحْمَةَ وَمَا يَفْرُبُ مِنْهُ* (mas'alatullâhal-'afwa war-rahmata wa mâ yaqrubu minhu) “memohon ampunan, rahmat dan segala macam kebaikan hanya kepada Allah”, seperti contoh: *اللَّهُمَّ اغْفِرْ لَنَا* (Allâhummagh-fir lanâ) “Ya Allah ampunilah kami; dan Ketiga, *مَسْئَلَةُ الْحِطِّ مِنَ الدُّنْيَا* (mas'atul-ḥazhza minad-dunyâ) artinya memohon keberuntungan di dunia seperti contoh: *اللَّهُمَّ ارْزُقْنِي مَا لَا* (Allâhummar-zuqniy mâlan wa waladan) “Ya Allah berilah rizki kepadaku berupa harta dan anak.”³⁵ Ketiga pengertian di atas semuanya dinamakan dengan doa karena manusia itu menyandarkan ucapannya dengan menyeru *Yâ Allâh, Yâ Rabbi, Yâ Raḥmân* agar segala macam hajatnya terpenuhi.

Doa secara istilah sebagaimana disebutkan oleh Al-Asqariy adalah permohonan kepada Allah Swt. agar Dia mendatangkan sesuatu yang bermanfaat dan menjauhkannya dari segala bentuk kemudaratan.³⁶ Pendapat lain sebagaimana dijelaskan oleh Dr. Wahbah Juhailiy dalam tafsir Al-Wajiz sebagaimana dikutip oleh Syukriadi Sambas dan Tata Sukayat bahwa doa secara istilah ialah: *السُّؤَالُ بِطَلَبِ النَّفْعِ وَدَفْعِ الضَّرَرِ وَهُوَ فِي ذَاتِهِ عِبَادَةٌ* (as-su'âlu bithalabin-nafi wa daf'idh-dharâri wa huwa fiy

35 Lihat: Ibrâhîm As-Samarrâiy, *Min Asâlib Al-Qur'ân Al-Karîm* (Amman: Dâr Al-Furqân - Fakultas Adab, Universitas Yordania, tt), 11-12.

36 Muhammad Sulaimân Al-Asqariy, *Jubdat At-Tafsîr min Fath al-Qadîr* (Kairo: Dâr Al-Mu'ayyad, 1997), 626.

dzâtihi ‘ibâdah) “minta kemanfaatan dan menolak kemudharatan, dan secara esensi ia termasuk ibadah”.

Lebih lanjut ditambahkan oleh keduanya bahwa doa dari segi bentuknya merupakan pekerjaan hati, lisan dan raga dalam rangka ibadah kepada Allah Swt. Doa sebagai pekerjaan hati, maksudnya gerak dan energi berupa interaksi transedental antara makhluk dan Khâliq untuk memperoleh sesuatu yang bermanfaat dan menghindari sesuatu yang mudarat. Doa ketika berupa pekerjaan lisan adalah berwujud ucapan bahasa yang isinya berupa permohonan dari makhluk kepada *Khâliq* untuk mencapai sesuatu yang bermanfaat dan menghindari sesuatu yang mudarat dalam rangka beribadah kepada Allah Swt. Sementara itu, doa dari sisi aktivitas perbuatan raga adalah aktivitas hidup yang berjalan dalam hukum kausalitas immaterial sesuai dengan apa yang dilakukan *qalbu* dan *lisân*. Keterpaduan ketiga unsur itulah sebagai hakikat doa yang murni dan konsekuen.³⁷

Dari beberapa pengertian doa di atas dapatlah disimpulkan bahwa titik persamaan yang diungkapkan oleh para ulama bahwa doa sejatinya merupakan ungkapan permohonan atau permintaan dari seorang hamba kepada Sang *Khâliq*. Hal ini pun senada dengan pendapatnya Ash-Shanâ’iy dalam kitabnya *Subul As-Salâm* yang merupakan *Syarḥ* dari *Bulûgh al-Marâm* khususnya pada *Bâb adz-Dzikr wa ad-Du‘â’* yang menyebutkan bahwa definisi doa terbagi menjadi dua yakni secara bahasa (etimologi) dan istilah (terminologi). Secara bahasa, kata doa (الدُّعَاءُ) berasal dari bahasa Arab yang merupakan bentuk

37 Sambas dan Sukayat, *Quantum Doa*, 3-4.

masdar dari kata دَعَا yang berarti “meminta”. Sedangkan secara terminologi doa diartikan sebagai طَلَبُ الْأَدْنَى إِلَى الْأَعْلَى (thalabul-adnâ ilal-a'lâ) yaitu permintaan dari pihak terendah (hamba) kepada pihak yang tertinggi (Sang Khâliq).

Konsep definisi doa seperti yang diutarakan oleh Ash-Shanâ'iy tersebut terlihat mirip dengan konsep definisi amr. Sebagaimana disebutkan oleh Al-Hâsyimi bahwa definisi *amr* adalah طَلَبُ حُصُولِ الْفِعْلِ مِنَ الْمُخَاطَبِ (thalabu ḥushûlil-fi'li minal-mukhâthab) “menuntut datangnya suatu perbuatan dari lawan tutur, perintah itu datangnya dari posisi yang lebih tinggi kepada yang lebih rendah”.³⁸ Dari kedua definisi tersebut (doa dan *amr*), jelas terlihat bahwa perbedaannya hanya terletak pada posisi si peminta dengan yang dimintai dengan cara posisi antara keduanya tinggal ditukarkan atau dibalikkan.

2. Dasar dan Sumber Doa

Dasar hukum dalam berdoa menurut jumbuh ulama secara khusus digali dari dua sumber hukum Islam yang paling utama yakni Al-Qur'a dan Hadis. Hal ini terermin dari beberapa dalil baik ayat-ayat Al-Qur'an maupun hadis-hadis Nabi Saw yang menjelaskan tentang doa tersebut sebagaimana yang penulis kutip dari Sambas dan Sukayat sebagai berikut.³⁹

1. Doa yang bersumber dari Al-Qur'an, baik berupa doa yang pernah diungkapkan oleh para Nabi atau pun redaksinya langsung dari Al-Qur'an antara lain:
(1) Doa dalam Al-Qur'an yang redaksinya langsung

38 Ahmad Al-Hâsyimi, *Jawâhir Al-Balâghah* (Beirut: Dâr Al-Fikr, 1998), 77.

39 Sambas dan Sukayat, *Quantum Doa*, 35-38.

diajarkan oleh Allah, diantaranya adalah doa untuk kedua orangtua: *wahfidh lahumâ janâhudz-dzulli minar-rahmati wa qur-rabbirhamhumâ kamâ rabbayâniy shaghîran* ((Dan rendahkanlah dirimu terhadap mereka berdua dengan penuh kesayangan dan ucapkanlah: Wahai Tuhanku, kasihilah mereka keduanya, sebagaimana mereka berdua telah mendidik aku waktu kecil))” (QS. Al-Isrâ’ [17]: 24); (2) Doa para Nabi yang diberitakan kembali dalam Al-Qur’an, diantaranya adalah doa minta ampun Nabi Adam: *Qâlâ rabbanâ zhalamnâ anfusanâ wa in-lam taghfirlanâ watarhamnâ lanakûnannâ minazh-zhâlimîn* ((Keduanya berkata: Ya Tuhan kami, kami telah menganiaya diri kami sendiri, dan jika Engkau tidak mengampuni kami dan tidak memberi rahmat kepada kami, niscaya pastilah kami termasuk orang-orang yang merugi)).” (QS. Al-A’râf [7]: 23); (3) Melaksanakan perintah berdoa secara eksplisit dalam bentuk perintah kemudian diredaksikan dalam bentuk doa oleh penerima perintah doa. Contoh redaksi perintah Allah dalam Al-Qur’an: *faidzâ qara’tul-qur’âna fasta’idz billâhi minasy-syaithânir-rajîm* ((Apabila kamu membaca Al-Quran hendaklah kamu meminta perlindungan kepada Allah dari setan yang terkutuk)). (QS. An-Naḥl [16]: 98); (4) Melaksanakan perintah berdoa dengan al-Asmâ’ al-Ḥusnâ: *walillâhil-asmâ’ul-husnâ fad’ûhu biha wadzarûl-ladzîna yulhidûna fiy asmâ’ihi sayujzauna mâ kânû ya’malûn* ((Hanya milik Allah al-Asmâ’ al-Ḥusnâ, maka bermohonlah kepada-Nya dengan menyebut al-

Asmâ' al-Ḥusnâ itu dan tinggalkanlah orang-orang yang menyimpang dari kebenaran dalam (menyebut) nama-nama-Nya. Nanti mereka akan mendapat balasan terhadap apa yang telah mereka kerjakan)) (QS. Al-A'râf [7]: 180).

2. Doa yang bersumber dari pewarisan para Nabi sepanjang zaman yang sudah menyebar dan sudah menjadi *'urf sharfain*.⁴⁰ Di antara doa yang bersumber dari pewarisan Nabi Muhammad Saw., artinya semua redaksi doanya telah dicontohkan oleh Nabi Muhammad sendiri, dan contoh-contoh doa ini secara lengkap sudah dikodifikasi secara pertama kalinya oleh Ibnu Sunni dalam karya monumentalnya *Amal al-Yaum wa al-Laylah*, yakni memuat doa-doa Nabi Muhammad saw mulai tidur sampai tidur lagi (siang-malam). Pengkodifikasi lain adalah Imam Nawawi dalam Kitab Al-Adzkâr. Di antara contoh yang populer adalah bacaan *tasbîḥ*, *tahmîd*, *tahlîl*, *tabbîr*, dan *ḥamdalah*. Kelima kalimat doa tersebut disebut *afdhal al-kalâm* (ucapan paling utama).
3. Doa yang bersumber dari hasil ijtihad yang substansinya diturunkan dari rujukan Al-Qur'an dan as-Sunnah an-Nabawiyah. Substansi doa diturunkan dari semangat Al-Qur'an dan atau semua teks-teks doanya diturunkan dari semangat Hadis/Sunnah

⁴⁰*Urf Sharfain* adalah tata laku atau tradisi positif berupa pengetahuan yang disepakati serta sejalan dan sejalin dengan syari'at Islam. Seperti budaya khitan dan qurban pada zaman Nabi Ibrahim dan lain sebagainya.

berdasarkan ilham. Wujud teksnya biasanya berupa shalawat dan doa-doa memohon keselamatan dan terhindar dari kemudaratan.

4. Doa yang bersumber dari *ilham*⁴¹ melalui kalangan *muqarrabîn* (hamba-hamba Allah yang dekat dengan-Nya) atau para ahli sufi yang dikenal dengan istilah metode *al-barzakhi*.
5. Doa yang bersumber dari *ta'lim* antara ruh dengan ruh para Nabi melalui tabir mimpi (*ru'yah shâlihah*). Secara fenomenal situasi seperti itu pernah diceritakan oleh Sulaimân an-Nabhâniy dalam bukunya *Af'al ash-Shalawât*. Menurutnya, banyak redaksi shalawat yang diperolehnya melalui mimpi. Contoh lain, ada seorang ulama mimpi bertemu Nabi dan Nabi mengajarkan shalawat. Shalawat ini dinamai *Shalawât Thibb al-Qulûb*. Redaksinya adalah:
اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ طِبِّ الْقُلُوبِ وَدَوَائِهَا وَعَافِيَةِ الْأَبْدَانِ وَصِحَّتِهَا وَنُورِ
الْأَبْصَارِ وَضِيَّائِهَا وَعَلَى آلِهِ وَصَحْبِهِ وَبَارِكْ وَسَلِّمْ (Allâhumma shalli
'alâ sayyidinâ Muḥammadin thibbil-qulûbi wa-dawâihâ wa-
'âfiyatil-abdâni wa-shihhatihâ wa-nûril-abshâri wa-
dhiyâihâ wa-'alâ âlihi wa-shahbihi wa-sallim) “Ya Allah

⁴¹*Ilhâm* adalah bahasa Arab berasal dari akar kata: لَهَمَّ - يَلْهَمُ - لَهْمٌ (*lahima - yalhamu - lahman*) yang berarti menelan. Ketika berubah ke wazan *if'âlan* yakni: لَهَمَّ - يُلْهَمُ - لَهْمًا (*alhama - yulhimu - ilhâman*), berarti menelan dalam arti menghujamkan ke dalam jiwa (QS. Asy-Syams [91]: 8). Muhammad Rasyid Ridha dalam *Al-Wahyu Al-Muhammadiyah* menjelaskan, *ilhâm* adalah suatu perasaan emosional yang diyakini oleh jiwa yang karenanya jiwa itu terdorong untuk melakukan yang dikehendaki oleh dorongan ilham itu, tanpa disertai kesadaran jiwa sendiri darimana datangnya. Sedangkan cara memperoleh ilham, menurut Prof. Hasbi Ash-Shiddieqie adalah dengan cara *kasyaf*. *Kasyaf* terbagi dua, yakni: pertama, *kasyaf syuhûdiy* yaitu ilham datang langsung melalui kehadiran malaikat, dan kedua, *kasyaf ma'nâwiy* yaitu melalui penghujaman langsung oleh Allah kepada manusia yang dikehendaki-Nya.

berilah rahmat atas penghulu kami Nabi Muhammad Saw., yang dengan berkat Baginda, Engkau menyembuhkan hati, menjadi penawar dan menyehatkan tubuh juga memberi kesembuhan penyakit serta mengaruniakan cahaya penglihatan. Dan karuniakanlah rahmat, berkat dan kesejahteraan atas keluarga dan sahabat Nabi”.

6. Para sufi yang memiliki keyakinan bahwa cara mendapatkan doa adalah dengan *riyâdhah* yang ditujukan untuk memperkecil unsur *nasut* (tabiat insaniah) dan memperbesar unsur *lahut* (tabiat Ilahiah).

3. Ragam Pola Lafal Kata Doa dan Derivasinya dalam Al-Qur'an

Secara garis besar ada dua macam bentuk lafal kata doa dalam Al-Qur'an, yakni: dalam bentuk kata kerja (*fi'l* atau *verb*) dan lainnya berbentuk kata benda (*ism* atau *noun*). Sebagaimana disebutkan oleh Muhammad Fuâd 'Abd Al-Bâqiy⁴² dalam bukunya *Al-Mu'jam Al-Mufahras Li Alfâzh Al-Qur'ân Al-Karîm* dengan perincian sebagai berikut.

a. Lafal kata doa dalam bentuk verbal

Untuk mengetahui lebih jelas terkait lafal kata doa dalam bentuk verbal ini, penulis menemukan ada 52 pola lafal kata doa beserta derivasinya yakni: (1) دَعَا (*da'â*); (2) دَعَاكُمْ (*da'âkum*); (3) دَعَانِ (*da'âni*); (4) دَعَانَا (*da'ânâ*); (5) دَعَاهُ (*da'âhu*); (6) دَعَوْا (*da'awa*); (7) دَعَوْا (*da'aw*); (8) دَعَوْتُ (*da'âwtu*); (9) دَعَوْتُكُمْ (*da'âwtukum*);

⁴²Muhammad Fuâd 'Abd Al-Bâqiy, *Al-Mu'jam Al-Mufahras Li Alfâzh Al-Qur'ân Al-Karîm* (Dâr Al-Fikr, 1981), 257-260.

(10) دَعَوْتُوهُمْ (da'âwtumûhum); (11) دَعَوْتُهُمْ (da'âwtuhum); (12) دَعَوْهُمْ (da'âwhum); (13) ادْعُوا (ud'û); (14) ادْعُوكُمْ (ud'ûkum); (15) تَدْعُ (tad'u); (16) تَدْعُهُمْ (tad'uhum); (17) تَدْعُوا (tad'û); (18) تَدْعُونَ (tad'ûna); (19) تَدْعُوا (tad'uwa); (20) تَدْعُونَا (tad'ûnanâ); (21) تَدْعُونِي (tad'ûnaniy); (22) تَدْعُونَهُ (tad'ûnahu); (23) تَدْعُوهُمْ (tad'ûhum); (24) نَدْعُ (nad'ûhu); (25) نَدْعُوا (nad'uwa); (26) نَدْعُوهُ (nad'ûhu); (27) يَدْعُ (yad'u); (28) يَدْعُنَا (yad'unâ); (29) يَدْعُوا (yad'ûw); (30) يَدْعُوكَ (yad'ûka); (31) يَدْعُوكُمْ (yad'ûkum); (32) يَدْعُونَ (yad'ûna); (33) يَدْعُونَا (yad'ûnanâ); (34) يَدْعُونِي (yad'ûniy); (35) يَدْعُونَهُ (yad'ûnahu); (36) يَدْعُوهُ (yad'ûhu); (37) يَدْعُوهُمْ (yad'ûhum); (38) ادْعُ (ud'u); (39) ادْعُهُنَّ (ud'uhunna); (40) ادْعُوا (ud'û); (41) ادْعُونِي (ud'ûniy); (42) ادْعُوهُ (ud'ûhu); (43) ادْعُوهُمْ (ud'ûhum); (44) ادْعُوا (du'û); (45) ادْعِي (du'îya); (46) ادْعِيْتُمْ (du'îtum); (47) تَدْعَى (tud'â); (48) تَدْعُونَ (tad'awna); (49) يُدْعَى (yud'â); (50) يُدْعُونَ (yad'ûna); (51) تَدْعُونَ (tada'awna); dan (52) يَدْعُونَ (yadda'ûna).

b. Lafal kata doa dalam bentuk nominal

Sedangkan untuk lafal kata doa dalam Al-Qur'an beserta derivasinya dalam bentuk nominal ini yang penulis temukan sebanyak 13 pola antara lain: (1) دَاعٍ (dâ'i); (2) دَاعِيٍّ (dâ'iy); (3) دَاعِيًّا (dâ'iyana); (4) دُعَاءُكُمْ (du'â'akum); (5) دُعَاءُهُ (du'â'ahu); (6) دُعَاؤُكُمْ (du'â'ukum); (7) دُعَائِكَ (du'â'ika); (8) دُعَائِهِمْ (du'â'ihim); (9) دُعَائِيٍّ (du'â'iy); (10) دَعْوَةٌ (da'wah); (11) دَعْوَتِكَ (da'awtaka); (12) دَعْوَتِكُمْ (da'awtukumâ); (13) دَعْوَاهُمْ (da'wâhum).

B. Gaya Bahasa

1. Hakikat Bahasa

Sebelum beranjak untuk mengetahui apa itu gaya bahasa, maka penulis terlebih dahulu mengetengahkan apa itu bahasa (pengertiannya) dan untuk apa bahasa itu (fungsinya).

a. Pengertian Bahasa

Telah banyak teori yang dicetuskan oleh para ilmuwan mengenai apa sesungguhnya itu bahasa? Akan tetapi semuanya itu belum memuaskan. Mengapa terjadi seperti itu? Karena pada dasarnya manusia memiliki rasa atau hasrat keingintahuan yang mendalam mengenai eksistensinya termasuk pula bahasa di dalamnya. Bahasa senantiasa hadir dan dihadirkan, dan dengan bahasa pula manusia memahami dan memaknai sesuatu serta dengan bahasa jua manusia berfikir dan mengungkapkan perasaannya tentang sesuatu.

Bahasa selalu melekat dalam diri manusia, dalam alam, dalam sejarah, dalam wahyu Tuhan. Ia hadir karena karunia Tuhan Sang Penguasa Jagad Raya. Tuhan sendiri menampakkan diri pada manusia bukan melalui zat-Nya, tapi lewat bahasa-Nya, yaitu bahasa alam dan kitab suci (ayat *kauniyyah* dan wahyu).⁴³

Sebelum dilanjutkan pembahasan tentang apa itu bahasa, di sini akan diutarakan beberapa batasan mengenai bahasa yang telah diajukan oleh para ilmuwan bahasa. Harimurti memberikan batasan bahasa sebagai lambang arbitrer yang dipergunakan suatu masyarakat untuk bekerjasama,

⁴³Hidayat, *Filsafat Bahasa*, 21.

berinteraksi dan mengidentifikasi diri.⁴⁴ Sedangkan dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia memberi pengertian bahasa ke dalam tiga batasan, yaitu: (1) sistem lambang bunyi berartikulasi (yang dihasilkan alat-alat ucap yang bersifat sewenang-wenang (arbitrer) dan konvensional yang dipakai sebagai alat komunikasi untuk melahirkan perasaan dan pikiran; (2) perkataan-perkataan yang dipakai oleh suatu bangsa (suku bangsa, daerah, negara, dsb); (3) percakapan (perkataan) yang baik: sopan santun, tingkah laku yang baik.⁴⁵

Dua ilmuwan Barat, Bloch dan Trager, mendefinisikan bahasa sebagai suatu “sistem simbol-simbol bunyi yang arbitrer yang dipergunakan oleh suatu kelompok sosial sebagai alat untuk berkomunikasi (*language is a system of arbitrary vocal symbols by means of which a social group cooperates*).⁴⁶ Senada dengan Bloch dan Trager, Joseph Bram mengatakan bahwa bahasa adalah suatu sistem yang berstruktur dan simbol-simbol bunyi arbitrer yang dipergunakan oleh para anggota suatu kelompok sosial sebagai alat bergaul satu sama lain (*a language is a structured system of arbitrary vocal symbols by means of which members of a social group interact*).⁴⁷ Sedangkan Ronald Wardhaugh, seorang Linguis Barat, dalam *Introduction to*

44 Hidayat, *Filsafat Bahasa*, 22. Lihat juga: Harimurti Kridalaksana, *Kamus Linguistik* (Jakarta: Gramedia, 1982), 17.

45 Hidayat, *Filsafat Bahasa*, 22. Lihat juga: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Jakarta: Balai Pustaka, 1988), 66-67.

46 Hidayat, *Filsafat Bahasa*, 22. Lihat juga: Bernard Bloch and Trager, “Outline of Linguistic Analysis”, dalam Henry Guntur Tarigan, *Psikolinguistik* (Bandung: Angkasa, 1984), 19.

47 Hidayat, *Filsafat Bahasa*, 21. Lihat juga: Henry Guntur Tarigan, *Psikolinguistik* (Bandung: Angkasa, 1984), 19.

Linguistics memberikan definisi sebagai berikut: bahasa ialah suatu sistem simbol-simbol bunyi yang arbitrer yang digunakan untuk komunikasi manusia (*a system of arbitrary vocal symbols used for human communication*).⁴⁸

Karena bahasa sebagai sistem simbol maka yang memiliki bahasa tidak hanya manusia. Karena “yang ada” (*al-wujûd*) tidak hanya ada di alam manusia, terdapat “yang ada” (*al-wujûd*) diluar tatanan rasional empirik. Untuk yang terakhir ini hanya bisa ditempuh dengan epistemologi iman melalui latihan spiritual (*riyâdhah, tarbiyyat ar-rûhâniy*). Sala satunya adalah melalui kitab suci. Dikatakan dalam kitab suci Al-Qur’an bahwa tatkala Tuhan hendak menjadikan Adam sebagai *khalîfah* di muka bumi, yangbertugas untuk mengurus dan memanfaatkan potensi bumi sesuai dengan haknya, pada waktu itu para malaikat memprotes tentang kebijakan tersebut, akhirnya terjadilah dialog antara Tuhan dan malaikat: “*Waidz qâla rabbuka lil-malâ’ikati inniy jâ’ilun fil-ardhi khalîfatan qâlû ataj’alu fihâ man yufsidu fihâ wa-yasfikud-dima’a wa-nahnu nusabbiĥu biĥamdika wa-nuqaddisu laka qâla inniy a’lamu mâ lâ ta’lamûn.*” ((Dan ingatlah ketika Tuhanmu berfirman kepada para malaikat: Sesungguhnya Aku hendak menjadikan seorang khalifah di muka bumi. Mereka (para malaikat) berkata: “Mengapa Engkau hendak menjadikan (khalifah) di muka bumi itu orang yang akan membuat kerusakan dan menumpahkan darah, padahal kami senantiasa bertasbih dengan memuji Engkau dan mensucikan Engkau? Tuhan berfirman: Sesungguhnya Aku

48 Hidayat, *Filsafat Bahasa*, 22. Lihat juga: Ronald Wardhaugh, *Introudction to Linguistics* (New York: Mc Graw-Hill, 1972), 3.

mengetahui apa yang kamu tidak ketahui)) (QS. Al-Baqarah [2]: 30).

Bukankah dalam dialog tersebut menggunakan bahasa? Bahasa apakah itu? bahasa manusiakah? Atau bahasa Tuhan dan malaikat?⁴⁹

Apabila dikaitkan dengan aspek makna (semantika), ciri-ciri bahasa manusia yang membedakan dengan bahasa binatang, menurut Aminuddin ada delapan belas ciri, sebagai berikut: (1) Alat fisis yang digunakan bersifat tetap dan memiliki kriteria tertentu; (2) Organisme yang digunakan memiliki hubungan timbal balik; (3) Menggunakan kriteria pragmatik, berkaitan dengan bunyi-bunyi segmental; (4) Mengandung kriteria semantis atau fungsi semantik tertentu; (5) Memiliki kriteria sintaksis, kata-kata yang digunakan untuk menjadi suatu kalimat harus disusun sesuai dengan pola kalimat yang telah disepakati; (6) Melibatkan unsur bunyi ataupun unsur audiovisual; (7) Memiliki kriteria kombinasi dan bersifat produktif; (8) Bersifat arbitrer, mana suka; (9) Memiliki ciri-ciri prevarikasi; (10) Terbatas dan relatif tetap; (11) Mengandung kontinuitas dan mengandung diskontinuitas; (12) Bersifat hierarkis, yaitu pemakaian keberadaannya memiliki tataran yang berada dalam tata tingkat tertentu; (13) Bersifat sistemis dan simultan; (14) Saling melengkapi dan mengisi baik secara paradigmatis maupun sintagmatis; (15) Informasi kebahasaan dapat disegmentasi, dihubungkan, disatukan dan diabadikana; (16) Transmisi

⁴⁹ Hidayat, *Filsafat Bahasa*, 23-24.

budaya; (17) Bahasa itu dapat dipelajari; dan (18) Bahasa itu dalam pemakaian bersifat bidimensional.⁵⁰

Pakar bahasa dari Jerman, Wilhelm Von Humboldt (abad ke-19) mengemukakan bahwa bahasa merupakan suatu sintesis (gabungan) bunyi sebagai bentuk luarnya dan pikiran sebagai bentuk dalamnya. Baginya, bahasa adalah suatu kegiatan yang dapat diuraikan menurut seperangkat prinsip yang jumlahnya terbatas dan berdasarkan hal itu bahasa dapat membangkitkan berbagai ujaran (kalimat) yang tidak terbatas jumlahnya. Pandangan Humboldt inilah yang mempengaruhi Noam Chomsky (1957) ketika berbicara tentang bahasa.⁵¹

Lebih lanjut menurut Chomsky, tiap penutur suatu bahasa mempunyai kemampuan (*comptence*) untuk menguasai kaidah gramatika bahasanya. Kaidah-kaidah itu abstrak, tersimpan di dalam benak penutur, dan jumlahnya sangat terbatas. Dalam bahasa Inggris misalnya, struktur kalimatnya dapat dipresentasikan (diwakili) dengan “rumus” yang hanya satu saja, yakni NP + VP (noun phrase/frasa nomina + verb phrase/frasa verba). Artinya, semua kalimat bahasa Inggris, berapa pun jumlahnya, dapat dikembalikan ke rumus itu. Karena itulah Chomsky berkata bahwa bahasa merupakan perilaku yang diatur oleh rumus-rumus. Berdasarkan rumus tersebut, penutur mampu mentransformasikan (mengalihkan bentuknya) menjadi kalimat-kalimat yang jumlahnya tidak

50 Hidayat, *Filsafat Bahasa*, 25-26. Lihat juga: Aminuddin, *Semantika Pengantar Studi tentang Makna* (Bandung: Sinar Baru, 1985), 32-34.

51 Sumarsono, *Buku Ajar Filsafat*, 64.

terbatas dalam bentuk ujaran. Ujaran-ujaran yang diproduksi oleh penutur itu merupakan wujud penampilan (*performance*) penutur tadi. Struktur yang digambarkan dengan rumus-rumus yang abstrak tadi merupakan struktur dalam atau struktur batin (*deep structure*) dan struktur yang diwujudkan berupa ujaran-ujaran itu merupakan struktur permukaan atau struktur lahir (*surface structure*).⁵²

Masih senada dengan konsep bahasa yang dikemukakan oleh kedua ilmuwan di atas (Wilhelm von Humboldt dan Noam Chomsky), Ferdinand de Saussure memperjelas lagi perbedaan antara istilah bahasa (*language*) dan tuturan (*speech*) atau dalam bahasa Prancisnya *langue* (bahasa) dan *parole* (tuturan). Ia memandang keduanya sebagai dua segi yang saling mengisi dari perangkat yang lebih luas, yaitu *langage* (baca: /langgas/). Maksudnya adalah *langage* (yang tidak ada padanannya dalam bahasa Indonesia) dapat diartikan sebagai “bahasa” dalam arti yang luas, yang mencakupi *langue* dan *parole*. Kalau “bahasa” itu kita pandang sebagai satuan kaidah maka kita melihatnya sebagai *langue*. Kalau kita memandang “bahasa” sebagai bunyi-bunyi ujaran maka kita melihatnya sebagai *parole*.⁵³

Selanjutnya Ulimann menjelaskan perbedaan bahasa dan tutur itu demikian: (1) Bahasa adalah wahana komunikasi (untuk semua orang dalam suatu masyarakat), dan tutur adalah penggunaan wahana itu oleh seseorang pada suatu kejadian tertentu. Jelasnya, bahasa adalah sandi (kode)

52 Sumarsono, *Buku Ajar Filsafat*, 64-65.

53 Sumarsono, *Buku Ajar Filsafat*, 65.

sedangkan tutur adalah penyandian (enkode), yaitu penggunaan sandi dengan isi makna tertentu, oleh penutur, yang kemudian didekodekan (ditafsirkan maknanya) oleh pendengar; (2) Bahasa itu masih merupakan sesuatu yang potensial (berupa daya yang bersembunyi), merupakan sistem tanda yang tersimpan di dalam benak (*memory*) kita, yang siap diaktualisasikan (diwujudkan) dan diterjemahkan ke dalam bunyi-bunyi yang bersifat fisik dalam proses tutur. Jadi, sebenarnya bahasa itu tidak terdiri dari bunyi-bunyi dalam arti fisik, melainkan terdiri dari kesan-kesan bunyi yang tinggal di balik bunyi-bunyi nyata yang kita ujarkan atau kita dengar dari orang lain; (3) Tutur adalah penggunaan bahasa oleh satu orang dalam situasi yang khas (spesifik), suatu tindak individual. Sebaliknya bahasa menguasai individu karena bahasa menjadi milik dan kelengkapan masyarakat secara luas. Bahasa dapat bertindak sebagai alat komunikasi hanya jika bahasa itu secara sama bagi semua penutur. Bahasa adalah lembaga sosial; (4) Sejalan dengan itu, perbedaan lainnya menyangkut sikap tiap penutur terhadap bahasa dan tutur. Seorang penutur adalah majikan dari tuturannya sendiri. Tutur bergantung kepada penuturnya: apakah ia ingin mengatakannya atau tidak, apa yang hendak dikatakannya, bagaimana ia hendak mengatakannya. Namun, dalam soal bahasa, dia sebenarnya hanya seorang penerima (*receptient*) yang pasif. Ia mengasimilasikan (menguasai, berbaur dengan) bahasanya pada masa awal kanak-kanaknya, dan sejak itu tidak dapat berbuat apa-apa untuk mengubahnya; (5) Tutur adalah tindak tunggal yang sama sekali terbatas oleh waktu.

Tutur yang panjang berlalu dalam hitungan menit, bahkan detik. Begitu sebuah kata keluar dari mulut, maka kita tidak dapat disedot kembali. Sebaliknya, bahasa bergerak lamban sehingga kadang-kadang tampak mandek. Perubahan sedikit demi sedikit, kala ada, memerlukan waktu panjang, bahkan berabad-abad untuk perubahan bunyi dan tata bahasa. Bahasa adalah gejala sosial yang paling mampu bertahan dibandingkan gejala sosial yang lain. Lebih mudah membunuhnya daripada memecah-mecah bentuk individualnya; dan (6) Tutur itu mempunyai dua segi (wajah), yaitu segi fisik dan psikologi. Bunyi-bunyi tutur (yang diujarkan dan kita dengar) adalah peristiwa fisik (berupa gelombang-gelombang bunyi), sedangkan makna yang dibawa (atau terkandung) oleh bunyi itu merupakan gejala psikologi. Tetapi bahasa murni bersifat psikologi. Bahasa terbentuk dari kesan-kesan bunyi, kata, dan unsur-unsur tata bahasa yang tersimpan dalam benak kita dan tetap tinggal di sana.⁵⁴

b. Fungsi Bahasa

Salah satu aspek penting bahasa selain pengertiannya adalah fungsi bahasa itu sendiri. Secara umum fungsi bahasa adalah sebagai alat atau media komunikasi, bahkan dapat dipandang sebagai fungsi utama dari sebuah bahasa. Kata komunikasi atau dalam bahasa Inggris *communication* berasal dari kata Latin *communicatio*, dan bersumber dari kata *communis* yang berarti “sama”.⁵⁵ Maksud sama disini

⁵⁴ Sumarsono, *Buku Ajar Filsafat*, 65-68.

⁵⁵ Onong Uchjana Effendy, *Komunikasi, Teori dan Praktek* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2000), 9.

adalah adanya persamaan makna yang dipahami oleh pihak-pihak yang terlibat dalam sebuah komunikasi tersebut, entah itu dalam bentuk percakapan (bahasa lisan) maupun dalam bentuk bahasa tulis. Adanya kesamaan bahasa yang dipergunakan dalam sebuah percakapan, belum tentu menimbulkan kesamaan makna. Dengan kata lain, mengerti bahasanya saja belum tentu mengerti makna yang dibawakan oleh bahasa itu.⁵⁶ Kasus-kasus perbedaan pemahaman makna seperti ini seringkali diungkapkan dalam bidang kajian bahasa pragmatik.

Fungsi ujaran sebagai alat komunikasi ini oleh Roman Jakobson (1960) dan disimpulkan oleh Mary Finocchiaro (1974) menjadi enam fungsi, yaitu: (1) *Emotive Speech*: Ujaran berfungsi psikologis yaitu dalam menyatakan perasaan sikap, emosi si penutur; (2) *Phatic Speech*: Ujaran berfungsi memelihara hubungan sosial dan berlaku pada suasana tertentu; (3) *Cognitive Speech*: Ujaran yang mengacu kepada dunia yang sesungguhnya yang sering diberi istilah denotatif atau informatif; (4) *Rhetorical Speech*: Ujaran berfungsi mempengaruhi dan mengkondisi pikiran dan tingkah laku para penanggap tutur; (5) *Metalingual Speech*: Ujaran berfungsi untuk membicarakan bahasa, ini adalah jenis ujaran yang paling abstrak karena dipakai dalam membicarakan kode komunikasi; dan (6) *Poetic Speech*: Ujaran yang dipakai dalam bentuk tersendiri dengan mengistimewakan nilai-nilai estetikanya.⁵⁷

⁵⁶ Effendy, *Komunikasi*, 9.

⁵⁷ A. Chaedar Alwasilah, *Linguistik Suatu Pengantar* (Bandung: Angkasa, 1987), 82-83.

Sementara itu Titus, Smith dan Nolan membagi fungsi bahasa ke dalam empat fungsi, yaitu: (1) fungsi kognitif; (2) fungsi emotif; (3) fungsi imperatif; dan (4) fungsi seremonial. Fungsi kognitif, bahwa bahasa berfungsi untuk menerangkan suatu kebenaran, seperti bahasa ilmu pengetahuan dan filsafat. Fungsi emotif, bahwa bahasa berfungsi menerangkan aspek emosi atau perasaan terdalam manusia. Fungsi imperatif, bahwa bahasa berfungsi memerintah atau mengontrol suatu perilaku, seperti bahasa komando dalam kemiliteran. Sedangkan fungsi seremonial, adalah fungsi bahasa untuk menghormati orang lain, berdoa dan ritual lainnya.⁵⁸

Sedangkan Raimund Popper, salah seorang filsuf Barat abad ke-20, mengatakan bahwa bahasa memiliki empat fungsi, yaitu: (1) fungsi ekspresif: merupakan proses pengungkapan situasi dalam keluar. Pada manusia menjadi suatu ungkapan diri pribadi; (2) fungsi signal: merupakan level lebih tinggi dan sekaligus mengadakan fungsi ekspresif. Pada manusia tanda menyebabkan reaksi, sebagai jawaban atas tanda; (3) fungsi deskriptif: mengadakan fungsi ekspresif dan signal. Ciri khas fungsi ini ialah bahwa bahasa itu menjadi suatu pernyataan yang bisa benar, bisa juga salah; (4) fungsi argumentatif: bahasa merupakan alat atau media untuk mengungkapkan seluruh gagasan manusia, termasuk dalam berargumentasi di dalam mempertahankan suatu pendapat dan juga untuk meyakinkan orang lain dengan alasan-alasan yang valid dan logis.⁵⁹

58 Titus, Smith dan Nolan, *Persoalan-Persoalan Filsafat*, diterjemahkan oleh H. M. Rasjidi (Jakarta: Bulan Bintang, 1984), 360.

59 Rizal Mustansyir, *Filsafat Bahasa* (Jakarta: Prima Karya, 1988), 30.

2. Gaya Bahasa (Style) dan Stilistika

a. Pengertian Gaya Bahasa (Style) dan Stilistika

Istilah stilistika berasal dari istilah “*stylistics*” dalam bahasa Inggris. Istilah stilistika atau *stylistics* terdiri dari dua kata, *style* dan *icts*. *Stylist* adalah pengarang atau pembicara yang baik gaya bahasanya, perancang atau ahli dalam mode. *Icts* atau *ika* adalah ilmu, kaji, telaah. Stilistika adalah ilmu gaya atau ilmu gaya bahasa.⁶⁰ Hal senada juga disampaikan oleh Kridalaksana terkait definisi stilistika menjadi dua pengertian: (1) ilmu yang menyelidiki bahasa yang dipergunakan dalam karya sastra; ilmu interdisipliner antara linguistik dan kesusateraan; (2) penerapan linguistik pada penelitian gaya bahasa.⁶¹

Ditilik dari sejarah asal-usulnya kata *style* diturunkan dari bahasa Latin *stillus*, yaitu semacam alat untuk menulis pada lempengan lilin. Keahlian menggunakan alat ini akan mempengaruhi jelas tidaknya tulisan pada lempengan tadi. Kelak pada waktu penekanan dititikberatkan pada keahlian untuk menulis indah, maka *style* lalu berubah menjadi kemampuan dan keahlian untuk menulis atau mempergunakan kata-kata secara indah.⁶²

Pengertian stilistika di atas merupakan cikal bakal terciptanya stilistika atau ilmu gaya bahasa dalam tradisi Barat yang dipengaruhi oleh budaya retorik yang telah

60 Antilan Purba, *Stilistika Sastra Indonesia: Kaji Bahasa Karya Sastra* (Medan: USU Press, 2009), 1.

61 Kridalaksana, *Kamus Linguistik* (Jakarta: Gramedia, 1982), 159.

62 Keraf, *Diksi dan Gaya*, 112.

berkembang pesat pada masa primordial di Yunani Kuno. Sementara dalam tradisi Arab sendiri sebenarnya telah ada kajian serupa yang dikenal dengan istilah *uslûb*. Stilistika Arab (*‘ilm al-‘uslûb al-‘arabiy*) merupakan ilmu yang membahas gaya bahasa yang meliputi perbedaan, cara-cara yang dipergunakan, dan aturan-aturannya. Pembahasan stilistika Arab meliputi tiga bidang yaitu, (1) mempelajari kaidah-kaidah bahasa yang digunakan dalam percakapan dan tulisan, (2) mempelajari gaya bahasa dengan sejarah perkembangan dan aturan-aturannya, dan (3) mempelajari gaya bahasa secara historis, analitis dan komparatif.⁶³

Dari sejarahnya, kata *uslûb*, bentuk jamaknya *asâlîb* (Inggris: *style*) dalam bahasa Arab, maknanya merujuk kepada pengertian jalan yang membentang atau deretan barisan pohon kurma. Setiap jalan yang membentang dalam bahasa Arab adalah *uslûb*. Selanjutnya kata *uslûb* dalam bahasa Arab itu mengandung makna: jalan, wajah, dan aliran, seperti orang Arab mengatakan: *أَنْتُمْ فِي أَسْلُوبٍ سَوْءٍ* “*Kalian berada pada jalan/aliran yang buruk*”. Kata *uslûb* juga berarti: seni, teknik; contoh: *أُسْلُوبُ فُلَانٍ فِي أَسَالِيْبٍ مِنَ الْقَوْلِ* “*(Gaya tutur) Si Polan dijadikan seni/teknik bertutur*”.⁶⁴ Sementara menurut ‘Abd al-Qâhir al-Jurjânîy sebagaimana yang dikutip oleh Akhmad Muzakki bahwa pengertian *uslûb* dengan *shiyâgah* itu sama, yaitu cara penyampaian atau cara pengungkapan yang ditempuh oleh seorang sastrawan untuk menggambarkan sesuatu yang ada

63 Chotibul Umam, *Aspek-Aspek Fundamental dalam Mempelajari Bahasa Arab* (Bandung: Al-Ma’arif, 1980), 36-37.

64 Syihabuddin Qalyubi, *Stilistika Al-Qur’an: Pengantar Orientasi Studi Al-Qur’an* (Sleman: Belukar, 2008), 21-22.

pada dirinya, atau untuk menyampaikan kepada orang lain dengan menggunakan ungkapan bahasa tertentu, atau cara menyusun kata untuk mengungkap makna agar menjadi jelas dan berpengaruh kepada jiwa pembaca. Dengan kata lain, *uslûb* adalah cara seorang penulis atau penyair dalam memilih beberapa kata dan menyusun dalam rangkaian kalimat, atau cara menciptakan pemikiran dan mengekspresikannya dengan menggunakan gaya bahasa yang sesuai dengan keadaan.⁶⁵

Ditilik dari ranah kajiannya maka stilistika mengkaji seluruh fenomena bahasa mulai dari fonologi (bunyi bahasa) hingga semantik (arti dan makna bahasa).⁶⁶ Hal senada juga diungkapkan oleh Syihabuddin Qalyubi yang menyatakan bahwa ranah kajian stilistika meliputi: (1) fonologi, (2) preferensi lafal, (3) preferensi kalimat, dan (4) deviasi.⁶⁷

Mengingat ranah objek kajian stilistika yang sama dengan objek kajian linguistik deskriptif sebagai sub disiplin linguistik yang juga mengkaji bahasa berdasarkan realitasnya yakni mulai dari tataran fonologi hingga semantik. Dari persamaan kajian kedua ilmu ini diketahui bahwa stilistika berhubungan dengan berbagai cabang dan tatar linguistik, misalnya dalam pengkajian penggunaan bahasa suatu karya sastra dan efektivitas penggunaannya, mau tidak mau menghampiri sociolinguistik. Misalnya penggunaan bahasa prokem atau ragam daerah dalam percakapan atau bahasa

65 Akhmad Muzakki, *Stilistika Al-Qur'an: Gaya Bahasa Al-Qur'an dalam Konteks Komunikasi* (Malang: UIN Malang-Press, 2009), 14-15.

66 Syukri Muhammad 'Ayyad, *Madkhal ila 'Ilm al-Uslûb* (Riyadh: Dâr al-'Ulûm, 1982), 48.

67 Qalyubi, *Stilistika Al-Qur'an*, 59.

gaul. Karakteristik karya sastra itu dapat dikaji dengan memulai, dari fonologi, morfologi, sintaksis, atau semantik atau dengan semua tataran linguistik.⁶⁸

b. Ranah Kajian Stilistika dalam Tataran Fonologi, Morfologi, dan Sintaksis

1. Stilistika dalam Tataran Fonologi (*‘ilm al-Ashwât*)

Secara umum dalam kajian linguistik disebutkan bahwa fonologi merupakan cabang ilmu bahasa yang mempelajari bunyi-bunyi bahasa. Bunyi bahasa dibedakan menjadi dua; (1) bunyi-bunyi yang tidak membedakan makna dan (2) bunyi-bunyi yang membedakan makna. Bunyi-bunyi yang tidak membedakan makna disebut *fon*. Adapun bunyi-bunyi yang membedakan makna disebut *fonem*. *Fon* merupakan satuan bahasa terkecil yang bersifat konkrit. *Fon* dapat didengar dan diucapkan. Karena itu lazim disebut pula dengan istilah bunyi. Misalnya kata بَيْتٌ (*bayt*) ‘rumah’ merupakan kata yang mengandung empat fon atau bunyi (*shaut*), yakni: (ب/b), (ا/a), (ي/y), dan (ت/t). Sedangkan fonem merupakan satuan bahasa terkecil yang bersifat abstrak dan berfungsi membedakan makna. Bunyi-bunyi bahasa Arab pada umumnya bersifat fonemis. Maksudnya secara umum realisasi bunyi dalam bahasa Arab selalu membedakan makna. Meskipun demikian dapat dicontohkan lebih dari satu bunyi yang berbeda dalam bahasa Arab sebagai perwujudan dari satu fonem tertentu. Fonem (ج) pada kata قَدِيرٌ dan غَفُورٌ direalisasikan menjadi dua fon. Pada kata yang pertama fonem (ج) direalisasikan

68 Purba, *Stilistika Sastra*, 12.

secara non-emfatik (*muraqqaq*/bunyi tipis dan samar) dan sebaliknya pada kata kedua direalisasikan secara emfatik (*mufakhkham*/bunyi tebal dan jelas).⁶⁹

Terkait khusus dengan fonologi Arab, Verhaar mengemukakan bahwa fonologi Arab (*‘ilm al-ashwât*) merupakan salah satu cabang linguistik Arab yang harus dipelajari lebih dahulu karena dipandang merupakan pijakan awal untuk studi tataran linguistik Arab di atasnya. Pembicaraan fonologi Arab termasuk di dalamnya pembicaraan fonetik Arab dan fonemik Arab. Fonetik Arab merupakan bagian linguistik yang berhubungan erat dengan *fon* (*phone*), yaitu mempelajari bunyi-bunyi bahasa Arab yang tidak mempunyai fungsi. Adapun fonemik Arab merupakan bagian linguistik Arab yang berhubungan erat dengan *fonem* (*phonem*) yaitu mempelajari bunyi-bunyi bahasa Arab yang mampu membedakan makna atau mempelajari bunyi-bunyi bahasa Arab yang mempunyai fungsi.

Bunyi-bunyi bahasa pada dasarnya terbagi dua; konsonan (*consonant*) dan vokal (*vowel*). Konsonan adalah bunyi bahasa yang dihasilkan dengan menghambat aliran udara pada salah satu tempat di saluran suara di atas glotis (misalnya: b, c dan d).⁷⁰ Sementara Vokal adalah bunyi bahasa yang dihasilkan dengan getaran pita suara, dan tanpa penyempitan dalam saluran suara di atas glotis (misalnya: a, i, u, e, o).⁷¹

69 Imam Asrori, *Sintaksis Bahasa Arab: Frasa, Klausa, Kalimat* (Malang: Misykat, 2004), 20-21.

70 Kridalaksana, *Kamus Linguistik*, 91.

71 Kridalaksana, *Kamus Linguistik*, 177.

Dalam literatur Arab, konsonan (*shawâmit*) terbagi menjadi tujuh bagian: (1) *Plosif (shawâmit infijâriyyah)* yaitu bunyi bahasa yang dihasilkan dengan penutupan pita suara, di belakangnya udara terkumpul, kemudian terjadi pelepasan. Huruf-huruf yang termasuk kelompok ini adalah; *bâ', tâ', thâ', dhâd, kâf, qâf, dan hamzah qath'*; (2) *Nasal (shawâmit anfiyyah)* yaitu bunyi bahasa yang dihasilkan dengan keluarnya udara melalui hidung. Huruf-huruf yang termasuk kelompok ini adalah *mîm* dan *wâwu*; (3) *Lateral (shawâmit munḥarifah)* yaitu bunyi bahasa yang dihasilkan dengan penutupan sebagian lidah. Huruf yang termasuk kelompok ini adalah *lâm*; (4) *Getar (shawâmit mukarrarah)* yaitu bunyi bahasa yang dihasilkan dengan artikulator yang bergetar secara cepat. Huruf yang termasuk kelompok ini adalah huruf *râ'*; (5) *Frikatif (shawâmit ihtikâkiyyah)* yaitu bunyi bahasa yang dihasilkan dengan penyempitan tempat keluar udara sehingga terjadi pergeseran. Huruf-huruf yang termasuk kelompok ini adalah: *fâ', tsâ', sîn, shâd, zay, gîn* dan *'ain*; (6) *Plosif-Frikatif (shawâmit infijâriyyah ihtikâkiyyah)* yaitu bunyi bahasa yang dihasilkan dengan proses perpaduan antara plosif dan frikatif. Huruf yang termasuk kelompok ini adalah *jîm*; dan (7) *Semivokal (asybâh shawâmit)* yaitu bunyi bahasa yang mempunyai ciri vokal maupun konsonan, mempunyai sedikit geseran, dan tidak muncul sebagai inti suku kata. Huruf-huruf yang termasuk kelompok ini adalah *wâwu* dan *yâ'*. Sedangkan huruf vokal (*shawâit*) dibagi menjadi dua: (1) *Vokal pendek (shawâit qasîrah)* yaitu bunyi *dhammah, fathah* dan *kasrah*; dan

(2) Vokal panjang (*shawâit thawîlah*) yaitu bunyi alif, wâwu dan yâ' yang dibaca panjang.⁷²

2. Stilistika dalam Tataran Morfologi (*‘ilm al-Sharf*)

Morfologi adalah cabang ilmu bahasa yang mengkaji aspek kebahasaan yang berupa kata-kata dan bagian-bagiannya. Dengan kata lain, morfologi membahas pembentukan kata. Morfologi merupakan tataran di atas fonologi, karena objek kajian morfologi, yaitu kata dan bagian-bagiannya di atas tataran bunyi sebagai objek kajian fonologi (fonetik dan fonemik). Morfologi juga dijelaskan sebagai bidang linguistik yang mempelajari morfem dan kombinasinya. Satuan kebahasaan dalam tataran morfologi berupa bentuk-bentuk kebahasaan yang terkecil yang lazim disebut *morf* dan abstraksinya disebut morfem. Konsep morf dan morfem mirip dengan konsep fon dan fonem. Bedanya fon dan fonem dalam lingkup bunyi sedangkan morf dan morfem dalam lingkup bentuk. Adapun kemiripannya, morf merupakan satuan bentuk terkecil yang bersifat konkrit. Sedangkan morfem merupakan abstraksi dari *morf*.⁷³

Hasanain menjelaskan bahwa morf dan morfem dalam bahasa Arab sepadan dengan *ash-shigat* dan *al-wazn*. Makna yang terkandung atau yang ditunjukkan *al-wazn* itulah *morfem*, sedangkan *shigat* yang mengikuti *al-wazn* itulah *morf*. Dicontohkan kata كَاتَبَ merupakan morf dengan morfem فَاعَلَ yang bemakna *al-musyâarakah* (saling melakukan). Lebih

⁷² Mahmud Ahmad Najlah, *Lugat al-Qur'ân al-Karîm* (Beirut: Dâr an-Nahdhah al-'Arabiyyah, 1981), 332-334.

⁷³ Asrori, *Sintaksis Bahasa Arab*, 22.

lanjut dijelaskan bahwa dalam bahasa Arab terdapat *alomorf* (beberapa *morf*) yang merupakan realisasi dari satu morfem tertentu. Sebagai contoh dikemukakan, *morfem al-muthâwa'ah* dapat direalisasikan dengan: (a) اِنَّ pada اِنكَّسَر; (b) اِتْ pada اِعْتَدَلَ; dan (c) اِتْ pada تَكَّسَر.⁷⁴

Selain pengertian di atas Verhaar mengungkapkan bahwa morfologi Arab (*'ilm ash-sharf*) merupakan suatu ilmu yang membicarakan satuan lingual yang disebut morfem, seperti afiksasi bahasa Arab dalam *tashrîf*, derivasi bahasa Arab yang meliputi derivasi verba (*fi'l*), nomina (*ism*), dan lain sebagainya. Dapat juga dikatakan sebagai cabang linguistik Arab lainnya dalam mempelajari bahasa Arab. Semuanya itu bertujuan mengetahui sifat-sifat dan ciri-ciri khas bahasa Arab yang dipelajarinya. Sementara al-Ghulayaini mengemukakan bahwa morfologi Arab (*'ilm ash-sharf*) adalah ilmu untuk mengetahui bentuk-bentuk kata Arab serta aspek-aspeknya sebelum tersusun dalam kalimat.⁷⁵

Berdasarkan uraian tersebut, dapat disimpulkan bahwa kata merupakan salah satu aspek terpenting dalam kajian morfologi. Lebih lanjut lagi, kata bisa terbentuk dari satu morfem bebas, misalnya kata 'rumah, school, dan maqshaf'. Di samping itu kata juga bisa terbentuk dari gabungan morfem bebas dan morfem terikat, misalnya kata طَالِبُونَ terbentuk dari morfem bebas (طَالِب) dan morfem terikat (وْنَ).

74 Hasanain, *Dirâsât fî 'Ilm al-Lughah al-Washfiy wa at-Târikhiy wa al-Muqâran* (Riyadh: Darul Ulum li at-Thiba'ah wa an-Nasyr, 1984).

75 Musthafâ al-Ghulayaini, *Jâmi' ad-Durûs al-'Arabiyyah*, Jilid I (Beirut: Al-Maktabah al-'Ashriyyah, 2003), 10.

3. Stilistika dalam Tataran Sintaksis

Menurut aliran struktural sintaksis diartikan sebagai subdisiplin linguistik yang mengkaji tata susun frasa sampai kalimat. Dengan demikian ada tiga tataran gramatikal yang menjadi garapan sintaksis, yakni: frasa, klausa, dan kalimat.⁷⁶ Menurut Ramlan sebagaimana yang dikutip oleh Imam Asrori menyebutkan bahwa sintaksis adalah bagian dari tata bahasa yang mengkaji struktur frasa dan kalimat. Sementara Bloch dan Trager menyatakan bahwa sintaksis adalah analisis mengenai konstruksi-konstruksi yang hanya mengikutsertakan bentuk-bentuk bebas.⁷⁷

Verhaar menyatakan bahwa sintaksis Arab merupakan suatu ilmu yang membicarakan bagian kalimat Arab yang tidak dibicarakan oleh morfologi Arab. Sintaksis Arab tidak hanya mempelajari i'rab saja, tetapi juga mempelajari masalah-masalah penting yang menyangkut fungsi, kedudukan dan jabatan kata-kata dalam kalimat Arab. Karena itu sintaksis Arab ini berhubungan dengan erat dengan morfologi Arab dalam membentuk kalimat Arab sempurna. Oleh karena hubungan keduanya dipandang sangat erat maka kedua disiplin ilmu tersebut sering disebut *qawâ'id al-lugah al-'arabiyyah* (gramatika Arab).

Sementara Al-Ghulayayn berpendapat bahwa nahwu adalah ilmu untuk mengetahui keadaan kalimat bahasa Arab dari aspek i'rab dan bina'nya atau menunjukkan keadaan

⁷⁶ Soeparno, *Dasar-Dasar Linguistik Umum*, 101.

⁷⁷ Asrori, *Sintaksis Bahasa Arab*, 25.

akhir kata-kata Arab setelah tersusun dalam kalimat baik berupa *rafa'*, *nashab*, *jâr* ataupun *jazm*.⁷⁸

Dari uraian tentang tataran kebahasaan di atas dapat dipahami bahwa sintaksis merupakan cabang linguistik yang mengkaji tentang konstruksi-konstruksi yang bermodalkan kata, dan dalam istilah Arab, sintaksis ini biasanya disamakan dengan '*ilm an-nahw*'⁷⁹ yang mengkaji tentang konstruksi-konstruksi kalimat bahasa Arab yang spesifikasinya menganalisa tentang i'rab (perubahan baris/harakat suatu kata) serta posisi kata/jumlah dalam sebuah kalimat.

Seperti yang penulis sebutkan di atas, sintaksis memiliki tiga lahan garapan yakni: frasa, klausa dan kalimat. Berikut ini, penulis kemukakan tentang ketiga lahan garapan sintaksis tersebut.

a). Frasa (*tarkîb/murakkab*)

Istilah frasa-apapun terjemahannya dalam bahasa Arab kurang populer di kalangan pengkaji bahasa Arab di Indonesia ataupun di dunia Arab sendiri. Dikatakan demikian karena kitab-kitab nahwu 'sintaksis Arab' pada umumnya tidak ada yang mengemukakan definisi tentang frasa. Meskipun demikian dalam bahasa Arab, bukan berarti tidak ada konsep tentang frasa. Bahkan dalam kitab-kitab nahwu banyak dibahas berbagai konstruksi yang pada dasarnya

78 al-Ghulayaini, *Jâmi' ad-Durûs al-'Arabiyah*, 10.

79 Ilmu Nahwu adalah kaidah-kaidah untuk mengenal bentuk kata-kata dalam bahasa Arab serta kaidah-kaidahnya di kala berupa kata lepas dan di kala tersusun dalam kalimat.

النَّحْوُ قَوَاعِدٌ يُعْرَفُ بِهَا صَيِّغُ الْكَلِمَاتِ الْعَرَبِيَّةِ وَأَحْوَالُهَا حِينَ إِفْرَادِهَا وَحِينَ تَرْكِيبِهَا
Lihat: Dayyab, et.al., *Kaidah Tâta Bahasa Arab*, 13.

merupakan konstruksi frasa, misalnya: *jâr-majrûr*, *na‘at-man‘ût*, *idhâfah*, dan lainnya. Lebih dari itu dalam *Jâmi‘ ad-Durûs al-‘Arabiyyah* karya al-Ghulayaini dikemukakan istilah murakkab ‘konstruksi’ yang mencakup *murakkab isnâdiy* yang dapat disebut juga sebagai konstruksi klausa dan beberapa murakkab lainnya seperti: *murakkab ‘athfiy*, *murakkab idhâfiy*, *murakkab bayâniy*, dan lainnya. Jika konstruksi *murakkab isnâdiy* disebut sebagai konstruksi klausa maka konstruksi-konstruksi frasa dapat disebut dengan istilah *murakkab ghair isnâdiy*.

Frasa adalah suatu konstruksi gramatikal yang secara potensial terdiri dari dua kata atau lebih, yang merupakan unsur dari suatu klausa dan tidak bermakna proposisi.⁸⁰ Sementara proposisi adalah suatu pernyataan tentang sesuatu atau tentang bagaimana sesuatu itu dinyatakan.⁸¹ Atau dengan kata lain dalam filsafat analitika bahasa proposisi adalah simbol bahasa yang mengungkapkan suatu fakta.⁸²

Selain itu konsep tentang frasa atau disebut juga dengan *tarkîb* meminjam istilah Hasanain sebagaimana yang dikutip oleh Asrori menyebutkan bahwa frasa atau tarkib adalah gabungan unsur yang saling terkait dan menempati fungsi tertentu dalam kalimat, atau suatu bentuk yang secara sintaksis sama dengan satu kata tunggal dalam arti gabungan kata tersebut dapat diganti dengan satu kata saja.⁸³

80 Soeparno, *Dasar-Dasar Linguistik Umum*, 101.

81 Soeparno, *Dasar-Dasar Linguistik Umum*, 104.

82 Kaelan, *Filsafat Bahasa: Masalah dan Perkembangannya* (Yogyakarta: Paradigma, 2002), 104.

83 Asrori, *Sintaksis Bahasa Arab*, 33.

b). Klausa (*jumlah*)

Sebagaimana istilah frasa, istilah klausa dalam bahasa Arab juga kurang dikenal di kalangan pengkaji sintaksis bahasa Arab. Penyebab tidak dikenalnya istilah klausa dapat dilacak pada bahasan dan bab-bab yang ada dalam buku-buku nahwu. Di dalam buku-buku nahwu termasuk buku-buku induk-terdapat dua atau tiga istilah kunci yaitu kalimah, jumlah, dan *kalâm*. Jumlah dan *kalâm* merupakan dua istilah dalam bahasa Arab yang lazim disepadankan dengan istilah bahasa Indonesia kalimat. Sedangkan kalimah lazim disepadankan dengan kata.

Hal itu berarti dalam bahasa Arab tidak terdapat istilah khusus untuk menyatakan klausa. Meski demikian bukan berarti selama ini dalam bahasa Arab tidak terdapat konsep klausa paling tidak bisa ditemukan pernyataan-pernyataan sintaksis yang mengacu pada konstruksi di atas frasa tetapi tidak dapat berdiri sendiri, misalnya khabar jumlah yaitu konstruksi di atas frasa yang berkedudukan sebagai predikat.

Sebagaimana dikutip oleh Asrori tentang pengertian klausa, berikut ini akan dikemukakan beberapa pengertian klausa oleh para ahli, antara lain: (1) Cook: Klausa adalah kelompok kata yang hanya mengandung satu predikat (P); (2) Ramlan: Klausa adalah satuan gramatik yang terdiri dari P, baik disertai S, O, PEL, dan KET ataupun tidak; atau klausa adalah (S) (P) (O) (PEL) (KET) dengan keterangan bahwa yang ada dalam kurung merupakan unsur manasuka; (3) Ibrahim: Klausa adalah satuan gramatik atau satuan kebahasaan yang

terdiri atas S dan P, baik disertai O, Pel, Ket, atau tidak; (4) Kridalaksana: Klausa adalah satuan gramatik berupa kelompok kata yang sekurang-kurangnya terdiri atas subjek dan predikat dan mempunyai potensi untuk menjadi kalimat; dan (5) Badri: Klausa-atau-*at-tarkîb* dalam istilah Badri adalah satuan linguistik yang terdiri atas dua unsur pokok, yaitu *musnad ilaih* (pokok kalimat, tema, *mubtada'*, *fâ'il*, *ism inna*, dan lainnya) dan *musnad* yang mencakup (predikat, *khobar*, rema, *khobar inna*, *khobar kâna*).⁸⁴

Agar lebih jelas tentang konsep klausa, perhatikan konstruksi berikut: *جَاءَ الْأُسْتَاذُ لَكِنِ الطُّلَّابُ غَائِبُونَ* “Dosen sudah datang, tetapi mahasiswa tidak ada”. Konstruksi tersebut terdiri atas beberapa unsur, yaitu: (1) dua klausa yaitu (a) Dosen sudah datang dan (b) para mahasiswa tidak ada; (2) sebuah konjungsi bertolakan tetapi yang menghubungkan kedua klausa; dan (3) intonasi. Dari penjelasan ini jelaslah bahwa “klausa itu merupakan bagian dari kalimat dan berpotensi menjadi kalimat”. Artinya, masing-masing klausa tersebut jika berdiri sendiri di dalam suatu intonasi tertentu langsung menjadi kalimat.

c. Kalimat (*kalâm*)

Sebagaimana dikutip oleh Asrori tentang pengertian kalimat, berikut ini akan dikemukakan beberapa pengertian kalimat oleh para ahli, yaitu: (1) Cook: Kalimat adalah satuan bahasa yang secara relatif dapat berdiri sendiri, yang mempunyai intonasi akhir dan yang terdiri dari klausa; (2)

84 Asrori, *Sintaksis Bahasa Arab*, 68-69.

Ramlan: Kalimat adalah satuan gramatik yang dibatasi oleh adanya jeda panjang yang disertai nada akhir turun atau naik; (3) Al-Baithari: Kalimat atau *kalâm* adalah ujaran (bentuk kebahasaan) yang mempunyai intonasi akhir; (4) Parera: Kalimat adalah sebuah bentuk kebahasaan yang maksimal yang tidak merupakan bagian dari sebuah konstruksi kebahasaan yang lebih besar; (5) Pateda: Kalimat adalah satuan gramatik yang didahului dan diakhiri oleh kesenyapan dan berfungsi dalam ujaran.⁸⁵

Dalam bahasa Arab, bentuk atau susunan kalimatnya secara garis besar dibedakan menjadi dua macam yaitu *jumlah fi'liyyah* dan *jumlah ismiyyah*. Suatu *jumlah* (susunan kalimat) yang *musnad*-nya berupa *fi'l* (verba) atau di awal kalimatnya berupa *fi'l* dinamakan kalimat verba atau *jumlah fi'liyyah* sebagai contoh firman Allah Swt: *يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَىٰ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ* (lafaz *يُرِيدُ* merupakan *fi'l* atau verba). Sementara *jumlah* (susunan kalimat) yang di awal kalimatnya bukan diawali oleh suatu *fi'l* (verba) dinamakan kalimat nomina atau *jumlah ismiyyah* dan seringkali *musnad ilaih*-nya berupa *ism* dan *musnad*-nya berupa *shifat* seperti contoh firman Allah: *وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ* (lafaz *اللَّهُ* sebagai *musnad ilaih* dan lafaz *عَلِيمٌ حَكِيمٌ* sebagai *musnad*), atau *musnad*-nya berupa *ism jâmid*: *نُورُ الْعِلْمِ نُورٌ* (lafaz *نُورٌ* sebagai *ism jâmid*), atau *musnad*-nya berupa *jumlah jâr majrûr*: *اللَّهُ الْحَمْدُ لِلَّهِ* (lafaz *اللَّهُ* sebagai *jâr majrûr*).

85 Asrori, *Sintaksis Bahasa Arab*, 96.

BAB 3

RELASI ILMU BAHASA PRAGMATIK DAN 'ILM AL-MA'ÂNIY

A. Ilmu Bahasa Pragmatik

1. Pengertian Pragmatik

Di dalam kamus besar bahasa Indonesia terdapat kata pragmatik, pragmatis, dan pragmatisme. Kata pragmatik di dalam kamus itu diberi makna sebagai berikut: (1) Syarat-syarat yang mengakibatkan serasi tidaknya pemakaian bahasa dalam komunikasi; (2) Susunan pemerintahan; dan (3) Berfaedah untuk umum, memberikan hasil yang berguna untuk menambah penerahuan dan berdasarkan kenyataan.⁸⁶

Pengertian yang diutarakan para ahli terhadap ilmu bahasa pragmatik antara lain sebagai berikut. Leech berpendapat, “*Pragmatics studies meaning in relation to speech situation*”

⁸⁶ Depdikbud, *Kamus Besar*, 698.

(Pragmatik mempelajari makna dalam hubungannya dengan situasi ujar).⁸⁷ Menurut Levinson, pragmatik adalah ilmu bahasa yang mempelajari relasi-relasi antara bahasa dan konteks tuturan (*Pragmatics is the study of those relations between language and context*).⁸⁸

Sementara, menurut Frank Parker, pragmatik adalah cabang ilmu bahasa yang mempelajari bagaimana bahasa itu digunakan dalam komunikasi (*pragmatics is the study of how language is used to communicated*).⁸⁹ Kemudian Jacob L. Mey mengemukakan bahwa pragmatik adalah ilmu bahasa yang mempelajari pemakaian atau penggunaan bahasa yang pada dasarnya selalu harus ditentukan oleh konteks situasi tutur di dalam masyarakat dan wahana kebudayaan yang mewadahi dan melatar-belakanginya (*pragmatics is the science of language seen in relation to its users*).⁹⁰ Selanjutnya Charles Morris, istilah pragmatik yang kita gunakan dalam kaitannya dengan pengajaran bahasa berasal dari pembagian bahasa terdiri dari tiga macam, yaitu: (1) *Syntactics* atau sintaksis, adalah kajian tentang hubungan antara unsur-unsur bahasa; (2) *Semantics* atau semantic, yakni kajian tentang hubungan unsur-unsur bahasa dengan maknanya; dan (3) *Pragmatics* atau pragmatik, yakni kajian hubungan unsur-unsur bahasa dengan pemakai bahasa.⁹¹ Menurut Suyono yang berdasarkan pendapat dari

87 Geoffrey Leech, *Principles of Pragmatics* (London and New York: Longman, 1983), 1-2.

88 Stephen C. Levinson, *Pragmatics* (London: Cambridge University Press, 1991), 9.

89 Frank Parker, *Linguistics for Non-Linguistics* (London: Litle, Brown, and Company Inc.), 9.

90 Jacob L. Mey, *Pragmatics: An Introduction* (USA: Blackwell Published, 1994), 5.

91 Nababan, *Ilmu Pragmatik Teori dan Penerapannya* (Jakarta: Dep P & K, 1987), 1.

Levinson menyatakan, “pragmatik adalah kajian tentang kemampuan pemakai bahasa untuk mengaitkan kalimat-kalimat dengan konteks yang sesuai bagi kalimat-kalimat itu”.⁹²

Dalam bahasa Arab, istilah pragmatik dikenal dengan nama *التَّداوُلِيَّة*. Shalah Ismail menggunakan istilah *عِلْمُ الإِسْتِعْمَالِ*, yaitu kajian tentang bahasa yang digunakan dalam komunikasi dan analisisnya didasarkan pada hubungan antara wacana dan konteks.⁹³ Berdasarkan pada beberapa definisi tersebut di atas, dapat disimpulkan bahwa kajian ilmu bahasa pragmatik adalah ilmu yang mengkaji tentang tuturan yang peka konteks serta terkait dengan eksternal bahasa itu sendiri.

Dalam kehidupan sehari-hari sering kita menggunakan istilah yang fragmentaris, “*Engkau hendak pergi kemana?*”, “*Ke pasar*”. Kalimat yang fragmentaris ini biasanya hanya dipakai dalam konteks percakapan oleh karena baik pembicara maupun pendengar telah mengetahui apa yang dimaksud. Oleh karena kita memakai dasar konteks (bagaimana kalimat ini digunakan), maka kita berhubungan dengan bidang kajian pragmatik.

Kegiatan berbahasa secara aktual adanya sangat kompleks. Pada saat kita menggunakan bahasa itu banyak faktor yang harus diperhatikan agar wujud bahasa yang dihasilkan bisa diterima oleh orang lain dan dapat menyampaikan pesan secara efisien dan efektif. Kegiatan

92 Suyono, *Pragmatik Dasar-Dasar dan Pengajarannya* (Malang: YA3, 1990), 12.

93 Shalah Ismâ'î l, *Nazhariyyât al-Ma'nâ fîy Falsafati Paul Grice* (Kairo: Dâr al-Mishriyyah as-Su'ûdiyyah, 2005), 29.

berbahasa dalam peristiwa komunikatif menurut pandangan pragmatik wajib menerapkan secara komprehensif prinsip pemakaian bahasa sebagai berikut: (1) Penggunaan bahasa memperhatikan aneka aspek situasi ujaran; (2) Penggunaan bahasa memperhatikan prinsip-prinsip sopan-santun; (3) Penggunaan bahasa memperhatikan prinsip-prinsip kerja sama; (4) Penggunaan bahasa memperhatikan faktor-faktor penentu tindak komunikatif.⁹⁴

Pragmatik mengarah kepada kemampuan menggunakan bahasa dalam berkomunikasi yang menghendaki adanya penyesuaian bentuk (bahasa) atau ragam bahasa dengan faktor-faktor penentu tindak komunikatif. Faktor-faktor tindak komunikatif itu antara lain adalah: siapa berbicara dengan siapa, untuk tujuan apa, dalam peristiwa apa, jalur yang mana (lisan atau tulisan), dan dalam peristiwa apa (bercakap-cakap, ceramah, atau upacara).

Suyono mendefinisikan pragmatik sebagai telaah mengenai makna tuturan (*utterance*) menggunakan makna yang terikat konteks. Sedangkan memperlakukan bahasa secara pragmatik ialah memperlakukan bahasa dengan memper-timbangkan konteksnya, yakni penggunaannya pada peristiwa komunikasi.⁹⁵

Dengan demikian dapat disimpulkan bahwa pragmatik pada hakikatnya mengarah kepada perwujudan kemampuan pemakai bahasa untuk menggunakan bahasanya sesuai dengan faktor-faktor dalam tindak komunikatif dengan

94 Levinson, *Pragmatics*, 27.

95 Suyono, *Pragmatik*, 3.

memperhatikan prinsip-prinsip penggunaan bahasa secara tepat.

2. Sejarah Kelahiran dan Perkembangan Pragmatik

Istilah pragmatik akhir-akhir ini telah berkembang begitu pesat khususnya dalam menelaah makna suatu bahasa dalam hal penggunaannya (fungsi komunikatif). Istilah pragmatik jika telusuri asal-usulnya sampai akarnya dikemukakan oleh seorang filosof kenamaan yaitu Morris yang telah mempopulerkan istilah tersebut dan membedakannya dengan ilmu tanda (semiotik) ke dalam tiga cabang yaitu: (1) sintaksis; (2) semantik; dan (3) pragmatik.

Perkembangan ilmu pragmatik dimulai di kawasan Amerika sekitar tahun 1970-an. Sedangkan pada masa-masa sebelumnya yaitu tahun 1930-an, linguistik (ilmu bahasa) hanya terdiri atas fonologi (ilmu tentang bunyi) yang terbagi menjadi tiga tataran yaitu; fonetik, fonemik, dan morfofonemik. Pada saat itu belumlah memungkinkan bagi cabang-cabang linguistik lainnya seperti sintaksis, semantik dan pragmatik untuk berkembang karena dianggap tidak struktural dan terlampau sulit untuk diteliti dan dianalisis. Selain itu, aliran psikologi behaviorisme masih terasa kental dan mendominasi yang menuntut segala serba konkrit. Di era linguistik itulah lazim disebut dengan linguistik era Bloomfield.

Hal itu pun berubah pada tahun 1950-an, seorang ahli bahasa yang bernama Noam Chomsky lebih memberi perhatian pada kalimat (sintaksis) sebagai kajian linguistik.

Dengan terbitnya buku “*Syntactic Structure*” (1957), kemudian dilanjutkan dengan buku yang berjudul “*Aspect of The Theory of Syntax*” (1965) menandai sintaksis sebagai kajian linguistik. Sekalipun linguistik era Chomsky dianggap relatif lebih maju dibandingkan era-era sebelumnya, namun demikian bagi tokoh ini terkait dengan masalah makna masih dianggap sebagai sesuatu hal yang penuh kerumitan. Baru kemudian mulai tahun 1960-an, ketika Jerry J. Katz memasukkan semantik ke dalam tataran linguistik, dan masalah makna mulai diperhitungkan dan mendapatkan tempat di dalam percaturan linguistik.

Pada awal tahun 1970-an, tokoh-tokoh linguis seperti Lakoff dan Ross berkeyakinan bahwa kajian sintaksis merupakan kesatuan integral yang tidak dapat dipisahkan dari penelitian penggunaan bahasa, dan penelaahan kajian sintaksis tidak dapat dipisahkan dari konteks pemakaiannya. Sejak saat itulah datangnya angin segar di dalam linguistik yang dikenal dengan pragmatik, khususnya linguistik yang berkembang di belahan bumi Amerika.

3. Ruang Lingkup Kajian Pragmatik

Levinson menyebutkan bahwa pragmatik sebagai bidang tersendiri dalam ilmu bahasa berobjek kajian: deiksis, implikatur, pra-anggapan, pertuturan, dan struktur wacana.⁹⁶

⁹⁶ Suyono, *Pragmatik*, 11.

a. Deiksis

Deiksis sebagai objek kajian pragmatik dimaksudkan sebagai bentuk-bentuk bahasa yang tidak memiliki acuan yang tetap. Makna bentuk-bentuk bahasa yang dikaji pragmatik ditentukan oleh konteksnya.⁹⁷

b. Implikatur Percakapan

Implikatur percakapan merupakan salah satu ide yang sangat penting dalam pragmatik. Implikatur percakapan pada dasarnya merupakan suatu teori yang sifatnya inferensial, suatu teori tentang bagaimana orang menggunakan bahasa, keterkaitan makna suatu tuturan yang tidak terungkap secara literal pada tuturan itu. Brown menjelaskan, “*Implicature means what a speaker can imply, suggest, or mean, as distinct from what the speaker literally says*” (implikatur percakapan berarti apa yang diimplikasikan, disarankan, atau dimaksudkan oleh penutur tidak terungkap secara literal dalam tuturannya).⁹⁸

c. Pra-Anggapan

Jika suatu kalimat diucapkan, selain dari makna yang dinyatakan dengan pengucapan kalimat itu, turut tersertakan pula tambahan makna yang tidak dinyatakan tetapi tersiratkan dari pengucapan kalimat itu. Pengertian inilah yang dimaksud dengan pra-anggapan. Kalimat yang diucapkan dapat dinilai tidak relevan atau salah bukan hanya karena pengungkapannya yang salah melainkan juga

97 Suyono, *Pragmatik*, 12.

98 Douglas H. Brown, *Principles of Language Teaching and Learning* (New Jersey: Prentice-Hall, 1984), 31.

karena praanggapannya yang salah. Stalnaker menyatakan, “*presuppositions are what is taken by speaker to be the common ground of the participants in a conversation*” (pra-anggapan adalah apa yang digunakan oleh pembicara sebagai dasar utama bagi lawan bicara dalam percakapan).⁹⁹

d. Tindak Ujaran/Tindak Tutur

Menurut Austin mengucapkan sesuatu adalah melakukan sesuatu. Austin secara khusus mengemukakan bahwa tuturan-tuturan kita tidak semata-mata hendak mengkomunikasikan suatu informasi, melainkan meminta suatu tindakan atau perbuatan.¹⁰⁰

Bilamana seseorang mengatakan, misalnya: “*Saya minta maaf*”; “*Saya berjanji*”; atau “*Saya akan datang*”, tuturan-tuturan ini memberikan suatu realitas sosial dan psikologis. Artinya, permintaan maaf dilakukan pada saat orang itu minta maaf dan bukannya sebelumnya. Janji atau kedatangannya kelak harus dipenuhi, dan bukannya sekarang ini.

Dalam menganalisis tindak ujaran atau tuturan, kita mengkaji efek-efek tuturan terhadap tingkah laku pembicara dan lawan bicaranya. Austin membedakan adanya tiga jenis efek tindak tuturan, yaitu: tindak lokusi, tindak ilokusi, dan tindak perlokusi.¹⁰¹ Kenyataan bahwa suatu tindakan atau perbuatan komunikasi itu terjadi disebut sebagai tindak lokusi. Tindak lokusi mengacu pada makna literal, makna

⁹⁹ James C. Stalnaker, *Communicative Competence, Language Proficiency and Beyond* (Oxford: Oxford University Press, 1987), 321.

¹⁰⁰ Marmo Sumarmo, *Pragmatik dan Perkembangan Mutakhirnya* (Jakarta: Makalah pada Pertemuan Linguistik Lembaga Bahasa Atma Jaya, 1 dan 2 September 1987), 15.

¹⁰¹ Sumarmo, *Pragmatik*, 15.

dasar, atau makna referensial yang terkandung dalam tuturan. Tindakan yang dilakukan sebagai akibat dari suatu tuturan disebut tindak ilokusi. Dalam hal ini, tindak ilokusi berarti “to say is to do”. Tindak perlokusi mengacu pada efek atau pengaruh suatu tuturan terhadap pendengar atau lawan bicara.

e Struktur Wacana

Struktur wacana atau struktur percakapan menurut Soemarmo mencakup soal ganti giliran, penggunaan kalimat yang tidak lengkap, kata penyela, dan sebagainya.¹⁰² Dengan melakukan analisis terhadap struktur percakapan, kita dapat memperoleh pemahaman yang lebih baik tentang makna ujaran-ujaran dalam percakapan melalui maksim-maksim.¹⁰³

Dari kelima pokok kajian pragmatik tersebut, penulis hanya terfokus pada kajian tindak tutur beserta beserta konteks tuturan. Hal ini penulis lakukan mengingat data-data penelitian tersebut akan dianalisis menggunakan teori tindak tutur.

4. Situasi Tutur

Sebagaimana telah penulis jelaskan di awal bahwa pragmatik merupakan kajian bahasa fungsional yang peka konteks. Sebuah tuturan dapat dipergunakan untuk menyampaikan beberapa maksud dan sebaliknya juga satu maksud dapat disampaikan dengan beraneka macam tuturan.

102 Sumarmo, *Pragmatik*, 17.

103 Levinson, *Pragmatics*, 364.

Hal ini dipengaruhi oleh konteks yang melingkupi tuturan tersebut.¹⁰⁴

Untuk memperjelas batasan ini, terlebih dahulu dapat disimak contoh kalimat-kalimat berikut ini.

(1) *Kepalaku pusing*

Secara formal, tanpa mempertimbangkan konteks pemakaiannya, kalimat (1) atas adalah jenis kalimat dengan struktur deklaratif (pernyataan). Sebagai kalimat deklaratif, kalimat (1) tersebut berfungsi untuk menginformasikan suatu hal, yakni “*kepala orang tersebut lagi pusing*”. Akan tetapi, bila konteks keberadaan kalimat itu dipertimbangkan secara seksama dan tepat, maka kedua kalimat tersebut sangat memungkinkan dipergunakan untuk menyatakan berbagai macam maksud. Untuk lebih jelasnya perhatikan contoh-contoh ilustrasi kalimat-kalimat percakapan di bawah ini.

(2) + *Neng kamu kenapa?*

- *Kepalaku pusing bang!*
- + *Aku beliin Bodrex atau Panadol?*
- *Bodrex aja dah!*

(2) + *Kamu kok pegangin kepalamu terus?*

- *Kepalaku pusiiiiing bang!*
- + *Aku beliin obat sakit kepala ya?*
- *Nggak usah bang, kepalaku pusing karna mikirin skripsi!*
- + *Oooooow begitu, bilang donk dari tadi, aku bantuin ya?*
- *Ya bang, makasih banyak ya dah baik banget!*

Tuturan kepalaku pusing dalam kalimat (2) berbeda dengan yang terdapat dalam kalimat (3). Tuturan kepalaku

104 M. Rohmadi, *Pragmatik: Teori dan Analisis* (Yogyakarta: Lingkar Media, 2004), 23.

pusing dalam kalimat (2) menyatakan bahwa kepalanya pusing karena memang sakit kepala dan membutuhkan obat sakit kepala. Sedangkan dalam kalimat (3) menyatakan bahwa kepalanya pusing bukan karena sakit kepala yang harus diobatin dengan obat sakit kepala merk tertentu, tetapi karena hal lain yang menyebabkannya pusing yaitu karena memang lagi ada masalah dengan skripsinya.

Dari apa yang terurai dalam contoh-contoh di atas, jelaslah bahwa sebuah tuturan tidak senantiasa merupakan representasi langsung elemen makna unsur-unsurnya. Sehubungan dengan bermacam-macam maksud yang memang dikomunikasikan oleh penutur sebuah tuturan. Leech mengemukakan sejumlah aspek yang membentuk situasi tutur menjadi lima bagian sebagaimana diuraikan oleh Tarigan yaitu: (1) penutur/pembicara/penulis dan petutur/penyimak/pembaca; (2) konteks ujaran; (3) tujuan ujaran; (4) tindak ilokusi; dan (5) ucapan sebagai produk tindakan verbal.¹⁰⁵

Untuk lebih jelasnya penulis dapat jabarkan penjelasannya secara detail berikut ini.

1. Penutur/Penulis dan Petutur/Pembaca

Dalam setiap situasi ujaran harus ada pihak penutur (penulis) dan pihak petutur (pembaca). Keterangan ini mengandung implikasi bahwa pragmatik tidak hanya

105 Henry Guntur Tarigan, *Pengajaran Pragmatik* (Bandung: Angkasa, 2009), 32-35.

terbatas pada bahasa lisan, tetapi mencakup bahasa tulis.

2. Konteks Ujaran

Kata konteks dapat diartikan dengan berbagai cara, misalnya kita memasukkan aspek-aspek yang “sesuai” atau “relevan” mengenai latar fisik dan sosial suatu ucapan. Konteks dapat diartikan sebagai setiap latar belakang pengetahuan yang diperkirakan dimiliki dan disetujui bersama oleh penutur (penulis) dan petutur (pembaca) serta yang menunjang interpretasi petutur (pembaca) terhadap apa yang dimaksud penutur (penulis) dengan ucapan tertentu.

3. Tujuan Ujaran

Setiap situasi ujaran atau ucapan tentu mengandung maksud dan tujuan tertentu. Dengan kata lain, kedua belah pihak yaitu penutur (penulis) dan petutur (pembaca) terlibat dalam suatu kegiatan yang berorientasi pada tujuan tertentu.

4. Tuturan Sebagai Bentuk Tindakan

Bila tata bahasa menggarap kesatuan-kesatuan statis yang abstrak seperti kalimat-kalimat (sintaksis) dan proposisi-proposisi (semantik), maka pragmatik menggarap tindak-tindak verbal atau performansi-performansi yang berlangsung di dalam situasi khusus dalam waktu tertentu. Dalam hal ini, pragmatik menggarap bahasa dalam tingkatan yang lebih konkret daripada tata bahasa.

Singkatnya, ucapan dianggap sebagai suatu bentuk kegiatan atau suatu tindak tutur.

5. Ucapan Sebagai Produk Tindak Verbal

Ada pengertian lain dari kata ucapan yang dapat dipakai dalam pragmatik, yaitu mengacu pada produk suatu tindak verbal, bukan hanya pada tindak verbal itu sendiri. Sebagai contoh, “*Dapatkah Anda tenang sedikit?*” diucapkan dengan intonasi yang sopan dan hormat, dapat diperikan sebagai suatu kalimat atau sebagai suatu pertanyaan, ataupun sebagai suatu permintaan. Akan tetapi, kita sudah terbiasa memperlakukan istilah-istilah seperti kalimat dan pertanyaan bagi kesatuan-kesatuan pragmatik yang diturunkan dari sistem bahasa, dan memperlakukan istilah ucapan sebagai contoh dari kesatuan-kesatuan, yang diidentifikasi oleh pemakaiannya dalam situasi tertentu. Sesungguhnya secara tepat kita dapat memerikan pragmatik sebagai ilmu yang menelaah makna ucapan, dan semantik yang menelaah makna kalimat. Dari uraian di atas dapat ditarik kesimpulan bahwa pragmatik adalah telaah makna dalam hubungannya dengan situasi ujaran.

Lebih lanjut Brown menyatakan bahwa komponen-komponen tutur yang merupakan ciri-ciri konteks ada delapan macam, yaitu: (1) penutur (*addresser*); (2) pendengar (*addressee*); (3) pokok pembicaraan (*topics*); (4) latar (*setting*), (5) penghubung: bahasa lisan/tulisan (*channel*); (6) dialek/

style-nya (*code*); (7) bentuk pesan (*message*); dan (8) peristiwa tutur (*speech event*).¹⁰⁶

5. Teori Tindak Tutur Austin

Teori tindak tutur adalah salah satu lingkup kajian pragmatik yang dapat dijadikan sebagai piranti dalam mengungkap gaya bahasa doa dalam Al-Qur'an. Teori tindak tutur pertama kali diperkenalkan oleh John Langshaw Austin (1956), seorang guru besar di Universitas Harvard. Teori yang berwujud hasil kuliah itu kemudian dibukukan oleh J.O. Urmson (1969) dengan judul "*How To Do Things With Words*"¹⁰⁷ Karena J.L. Austin (1911-1960) adalah orang yang pertama kali mengemukakan teori tersebut maka ia disebut sebagai dari teori tersebut.

Akan tetapi teori tersebut baru berkembang secara mantap setelah Searle (1969) menerbitkan sebuah buku yang berjudul "*Speech Acts: An Essay in The Philosophy of Language*". Menurut Searle dalam semua komunikasi linguistik terdapat tindak tutur. Ia berpendapat bahwa komunikasi bukan sekedar lambang, kata atau kalimat, tetapi akan lebih tepat apabila disebut sebagai produk atau hasil dari lambang, kata atau kalimat yang berwujud perilaku tindak tutur (*the performance of speech acts*). Lebih tegasnya bahwa tindak tutur adalah produk atau hasil dari suatu kalimat dalam kondisi tertentu dan merupakan kesatuan terkecil dari komunikasi linguistik

106 Abdul Rani, dkk., *Analisis Wacana Sebuah Kajian Bahasa dalam Pemakaian* (Malang: Bayumedia Publishing, 2006), 190-191. Lihat juga: Hasan Lubis, *Analisis Pragmatik* (Bandung: Angkasa, t.th.), 85-93.

107 Rohmadi, *Pragmatik*, 29.

yang dapat berwujud pernyataan (*deklaratif*), pertanyaan (*interogatif*), perintah (*imperatif*) atau yang lainnya.

Tindak tutur adalah kajian dalam ilmu pragmatik yang merupakan produksi tuturan dalam situasi dan kondisi tertentu. Dalam teori tindak tutur, berbahasa dinyatakan dalam bentuk tindak, seperti tindak membuat pernyataan, memerintah, bertanya, dan berjanji. Asutin membagi tindak tutur menjadi tiga: tindak lokusi (*locutionary act*), tindak ilokusi (*illocutionary act*) dan tindak perlokusi (*perlocutionary act*). Tindak lokusi adalah tindak mengucapkan suatu ujaran dengan makna yang terkandung dalam ujaran itu. Tindak ilokusi adalah tindak melakukan sesuatu atau melakukan suatu tindakan dalam mengatakan sesuatu, misalnya berjanji, menegaskan, atau menolak. Tindak perlokusi adalah hasil atau efek yang timbul pada pendengar sebagai akibat dari suatu tuturan.

Tindak tutur (*speech acts*) adalah gejala individual yang bersifat psikologis dan keberlangsungannya ditentukan oleh kemampuan si penutur dalam menghadapi situasi tertentu.¹⁰⁸ Pernyataan tersebut senada dengan pendapatnya Suwito dalam bukunya yang berjudul “*Sosiolinguistik: Teori dan Problema*”. Suwito menjelaskan bahwa jika peristiwa tutur (*speech event*) merupakan gejala sosial dan terdapat interaksi antara penutur dalam situasi dan tempat tertentu, maka tindak tutur (*speech acts*) lebih cenderung sebagai gejala individual, bersifat psikologis dan ditentukan oleh kemampuan bahasa penutur dalam menghadapi situasi

108 Rohmadi, *Pragmatik: Teori*, 29.

tertentu. Lebih lanjut dijelaskan bahwa jika dalam peristiwa tutur orang menitikberatkan pada tujuan peristiwanya, maka dalam tindak tutur orang lebih memperhatikan makna atau arti tindakan dalam tuturan itu (*ilokusi*).

Lebih lanjut, Searle dalam bukunya *Speech Act: An Essay in The Philosophy of Language* mengemukakan bahwa seara pragmatis setidaknya-tidaknya ada tiga jenis tindakan yang dapat diwujudkan oleh seorang penutur, yakni tindak lokusi (*locutionary act*), tindak ilokusi (*illocutionary act*) dan tindak perlokusi (*perlocutionary act*). Penjabaran dari ketiga tindak tutur tersebut sebagai berikut.

a. Tindak lokusi

Tindak lokusi adalah tindak tutur untuk menyatakan sesuatu. Tindak tutur ini disebut sebagai “*The act of saying something*”.¹⁰⁹ Untuk mempermudah pemahaman perhatikan beberapa contoh kalimat berikut ini: (1) Pohon kelapa merupakan salah satu jenis palem; (2) Tim sepakbola terdiri dari sebelas pemain; (3) Piala Dunia (*World Cup*) merupakan salah satu ajang bergengsi atau pesta akbar kompetisi sepakbola dunia yang diselenggarakan oleh FIFA selama empat tahun sekali dimana 32 tim nasional yang lolos kualifikasi dari sejumlah zona benua kemudian bertanding untuk berebut juara serta disiarkan di sejumlah media elektronik seperti televisi nasional, channel youtube live streaming, dan facebook.

Kalimat (1) dan (2) diutarakan oleh penuturnya semata-mata untuk menginformasikan sesuatu tanpa ada tendensi

109 I Dewa Putu Wijana, *Dasar-Dasar Pragmatik* (Yogyakarta: Andi, tt), 17.

untuk melakukan sesuatu, apalagi untuk mempengaruhi lawan tuturnya. Informasi yang diutarakan adalah termasuk jenis pohon apa kelapa itu, dan berapa jumlah pemain dalam suatu kesebelasan sepakbola. Sementara wacana (3) cenderung diutarakan untuk menginformasikan sesuatu, yakni kegiatan pertandingan atau kompetisi sepakbola dunia yang dimainkan oleh tim-tim nasional yang lolos kualifikasi dari sejumlah zona benua dan disiarkan secara langsung oleh sejumlah media elektronik.. Dalam hal ini memang tidak tertutup kemungkinan terdapatnya daya ilokusi dan perlokusi dalam wacana (3), namun kadar daya lokusinya jauh lebih dominan atau menonjol.

Bila diamati secara seksama dan teliti, konsep lokusi itu adalah konsep yang berkaitan dengan proposisi kalimat. Suatu kalimat atau tuturan dalam hal ini dipandang sebagai satu kesatuan yang terdiri dari dua unsur, yakni subjek dan predikat. Lebih jauh tindak lokusi adalah tindak tutur yang relatif paling mudah untuk diidentifikasi karena pengidentifikasiannya cenderung dapat dilakukan tanpa menyertakan konteks tuturan yang tercakup dalam situasi tutur. Jadi, dari perspektif pragmatik tindak lokusi kurang terlalu penting peranannya dalam memahami tindak tutur.

b. Tindak Ilokusi

Suatu tuturan selain berfungsi untuk mengatakan atau menginformasikan sesuatu, juga dapat dipergunakan untuk melakukan sesuatu. Bila hal ini terjadi, tindak tutur yang

terbentuk adalah tindak ilokusi. Tindak ilokusi disebut sebagai “*The act of doing something*”.¹¹⁰

Untuk lebih jelasnya perhatikan contoh kalimat berikut ini: (1) Ada anjing galak; dan (2) Ujian sudah dekat. Kalimat (1) yang biasa ditemukan di pintu pagar atau bagian depan rumah besar si pemilik anjing tidak hanya berfungsi untuk memberikan sebuah informasi, tetapi untuk memberi peringatan juga. Akan tetapi bila ditujukan kepada maling, tuturan itu mungkin dimaksudkan untuk menakut-nakuti. Kalimat (2), bila diucapkan oleh seorang guru kepada para muridnya, mungkin saja berfungsi untuk memberi peringatan agar para murid untuk mempersiapkan diri belajar yang rajin, akan tetapi bila diucapkan oleh seorang ayah kepada anaknya, mungkin dimaksudkan untuk menasihati anaknya agar tidak hanya menghabiskan waktunya untuk bermain-main saja.

Dari apa yang terurai di atas, menjadi jelaslah bahwa tindak ilokusi sangat sukar dan sulit diidentifikasi karena terlebih dahulu harus mempertimbangkan siapa si penutur dan lawan tutur, kapan dan dimana tindak tutur tersebut terjadi, serta konteksnya seperti apa. Dengan demikian tindak ilokusi ini sebenarnya merupakan bagian sentral untuk memahami suatu tindak tutur.

Lebih lanjut, tindak ilokusi mempunyai beraneka ragam fungsi dalam praktik kehidupan sehari-hari. Berdasarkan bagaimana hubungannya dengan tujuan sosial dalam

110 Wijana, *Dasar-Dasar Pragmatik*, 18.

menentukan dan memelihara serta mempertahankan rasa dan sikap hormat, maka fungsi-fungsi ilokusi dapat diklasifikasikan menjadi empat jenis menurut pandangan Leech(1983)sebagaimanadikutipolehTarigandapatdijelaskan sebagai berikut: (1) Kompetitif: tujuan ilokusi bersaing dengan tujuan sosial, misalnya: memerintah, meminta, menuntut, mengemis, dan sebagainya; (2) Konvivial: tujuan ilokusi bersamaan atau bertepatan dengan tujuan sosial; misalnya: menawarkan, mengundang, menyambut, menyapa, mengucapkan terima kasih, mengucapkan selamat; (3) Kolaboratif: tujuan ilokusi tidak mengacuhkan atau biasa-biasa terhadap tujuan sosial; misalnya: menuntut, memaksakan, melaporkan, mengumumkan, meng-instruksikan, memerintahkan; dan (4) Konfliktif : tujuan ilokusi bertabrakan atau bertentangan dengan tujuan sosial, misalnya: mengancam, menuduh, mengutuk, menyumpahi, menegur, mencerca, mengomedi.

c. Tindak Perlokusi

Sebuah tuturan yang disampaikan oleh seseorang seringkali mempunyai daya pengaruh (perlocutionary force) atau efek bagi si pendengar. Efek atau daya pengaruh ini dapat secara sengaja ataupun tak sengaja dikreasikan oleh penuturnya. Tindak tutur yang pengujarannya dimaksudkan untuk mempengaruhi lawan tutur disebut dengan tindak tutur perlokusi.¹¹¹

Lebih jelasnya perhatikanlah contoh kalimat-kalimat berikut ini: (1) *Bu, baju sekolah saya kekecilan*; dan (2) *Kemarin*

111 Wijana, *Dasar-Dasar Pragmatik*, 20.

saya sangat sibuk. Kedua contoh kalimat di atas tidak hanya mengandung tindak ilokusi. Bila kalimat (1) diutarakan oleh seorang anak kepada ibunya, maka ilokusinya adalah secara tidak langsung memintanya kepada ibunya agar diberikan seragam sekolah yang baru. Adapun efek perlokusi yang diharapkan oleh anak tersebut adalah agar ibunya membelikannya seragam sekolah yang baru yang sesuai dengan ukuran badan anaknya. Sedangkan kalimat (2), bila diutarakan oleh seseorang yang tidak dapat menghadiri undangan rapat kepada orang yang mengundangnya, kalimat ini merupakan tindak ilokusi untuk meminta maaf, dan perlokusi (efek) yang diharapkan adalah orang yang mengundangnya dapat memakluminya dan memaafkannya.

6. Wujud Pragmatik Imperatif

Sebelum merinci penjelasan tentang wujud pragmatik imperatif, penulis terlebih dahulu menjelaskan tentang pengkategorian tiga jenis kalimat dalam bahasa Indonesia; yaitu kalimat deklaratif, kalimat interogatif dan kalimat imperatif. Kalimat deklaratif dalam bahasa Indonesia mengandung maksud memberitakan sesuatu kepada mitra tutur. Sesuatu yang diberitakan kepada mitra tutur itu, lazimnya, merupakan pengungkapan suatu peristiwa atau suatu kejadian. Kalimat deklaratif dalam bahasa Indonesia dapat merupakan tuturan langsung dan dapat pula merupakan tuturan tidak langsung.¹¹²

112 Rahardi, *Pragmatik*, 74-75.

Sementara kalimat interogatif adalah kalimat yang mengandung maksud menanyakan sesuatu kepada si mitra tutur. Di dalam bahasa Indonesia, terdapat paling tidak lima macam cara untuk mewujudkan tuturan interogatif. Kelima macam cara itu dapat disebutkan satu per satu sebagai berikut: (1) dengan membalikkan urutan kalimat; (2) dengan menggunakan kata *apa* atau *apakah*; (3) dengan menggunakan kata *bukan* atau *tidak*; (4) dengan mengubah intonasi kalimat menjadi *intonasi tanya*; dan (5) dengan menggunakan kata-kata *tanya* tertentu.¹¹³

Selanjutnya kalimat imperatif adalah kalimat yang mengandung maksud memerintah atau meminta agar mitra tutur melakukan sebagaimana diinginkan si penutur. Kalimat imperatif dalam bahasa Indonesia dapat berkisar antara suruhan yang sangat keras atau kasar sampai dengan permohonan yang sangat halus atau santun. Kalimat imperatif dapat pula berkisar antara suruhan untuk melakukan sesuatu sampai dengan larangan untuk melakukan sesuatu. Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa kalimat imperatif dalam bahasa Indonesia itu kompleks dan banyak variasinya. Secara singkat, kalimat imperatif bahasa Indonesia dapat diklasifikasikan secara formal menjadi lima macam, yakni: (1) kalimat imperatif biasa; (2) kalimat imperatif permintaan; (3) kalimat imperatif; (4) pemberian izin; (4) kalimat imperatif ajakan; dan (5) kalimat imperatif suruhan.¹¹⁴

113 Rahardi, *Pragmatik*, 76-77.

114 Rahardi, *Pragmatik*, 79.

Wujud pragmatik imperatif dalam bahasa Indonesia dapat berupa tuturan yang bermacam-macam, dapat berupa konstruksi imperatif dan dapat pula berupa konstruksi non imperatif. Adapun yang dimaksud dengan wujud pragmatik imperatif adalah realisasi maksud imperatif dalam bahasa Indonesia apabila dikaitkan dengan konteks situasi tutur yang melatarbelakanginya. Makna pragmatik imperatif tuturan yang demikian itu sangat ditentukan oleh konteksnya. Dari penelitian yang dilakukan oleh R. Kunjana Rahardi tentang wujud pragmatik imperatif, ditemukan sedikitnya tujuh belas macam makna pragmatik imperatif di dalam bahasa Indonesia. Ketujuh belas macam makna pragmatik imperatif itu ditemukan di dalam tuturan imperatif langsung maupun di dalam tuturan imperatif tidak langsung.¹¹⁵

B. 'Ilm al-Ma'âniy

1. Pengertian 'Ilm al-Ma'âniy

Hifni Bek Dayyab, dkk., dalam bukunya Kaidah Tata Bahasa Arab menyebutkan bahwa: *عِلْمُ الْمَعَانِي هُوَ عِلْمٌ يُعْرَفُ بِهِ أَحْوَالُ اللَّفْظِ الْعَرَبِيِّ الَّتِي بِهَا يُطَابِقُ مُقْتَضَى الْحَالِ* ('ilm al-ma'âniy adalah ilmu untuk mengetahui keadaan-keadaan perkataan bahasa Arab yang dengan keadaan-keadaan tersebut akan sesuai dengan *muqtadhâ al-hâl/situasi-kondisi*).¹¹⁶

115 Rahardi, *Pragmatik*, 93-117.

116 Dayyab, dkk., *Kaidah Tata Bahasa Arab*, 418.

2. Macam-macam Tuturan Kalimat dalam ‘*Ilm al-Ma’âniy*

Secara garis besar macam-macam tuturan kalimat bahasa Arab terbagi menjadi dua yaitu *khabar* dan *insyâ’*. Pernyataan yang berbentuk *khabar* adalah pembicaraan dimana pembicaraannya bisa dikatakan benar atau bohong dalam perkataannya, seperti: سَافَرَ مُحَمَّدٌ (Muhammad telah bepergian) dan عَلِيٌّ مُقِيمٌ (Ali bermukim). Sedangkan perkataan yang berbentuk سَافِرٌ يَا مُحَمَّدٌ adalah dimana pembicaraannya tidak bisa dikatakan benar atau bohong, seperti: سَافِرٌ يَا مُحَمَّدٌ (Berpergianlah hai Muhammad) dan أَمِّمْ يَا عَلِيٌّ (Bermukimlah hai Ali). Yang dimaksud dengan benar yaitu suatu *khabar* (berita) adalah sesuai dengan kenyataan, dan yang dimaksud dengan bohong pada suatu perkataan adalah tidak sesuai dengan kenyataannya. Maka jumlah عَلِيٌّ مُقِيمٌ jika sesuai dengan kenyataannya, maka pembicaraannya dinyatakan benar. Tapi kalau tidak sesuai dengan kenyataannya maka pembicaraannya itu dinyatakan bohong/dusta.¹¹⁷

Untuk lebih jelasnya terkait dengan *khabar* dan *insyâ’*, perhatikan penjelasan berikut.¹¹⁸

a. *Khabar*

Khabar itu ada yang berbentuk jumlah *fi’liyyah* dan ada yang berupa jumlah *ismiyyah*. Pertama, jumlah *fi’liyyah* disusun untuk menyatakan kejadian/perbuatan yang berlangsung pada waktu tertentu dan terbatas. Kadang-kadang mengandung pengertian terus berlangsung (selalu terjadi)

117 Dayyab, dkk., *Kaidah Tata Bahasa Arab*, 420-421.

118 Dayyab, dkk., *Kaidah Tata Bahasa Arab*, 422-426.

dengan *qarînah* (petunjuk) jika *fi'l*-nya itu *al-fi'l al-mudhâri'*. Seperti perkataan Tharif: Ketahuilah, setiap datang ke Ukaz satu kabilah, mereka mengutus kepadaku orang pandai mereka yang selalu berfirasat. *Kedua*, disusun untuk semata-mata menyatakan tetapnya *musnad* (*khobar*) bagi *musnad ilaih* (*mubtada'*). Contoh: الشَّمْسُ مُضِيَّةٌ (Matahari itu bercahaya). Kadang-kadang memberi pengertian “*terus menerus*” dengan *qarînah* (petunjuk) jika *khobar*-nya bukan *fi'l*. Contoh: الْعِلْمُ نُورٌ (ilmu itu memberi manfaat). Kadang-kadang bentuk *khobar* juga dinyatakan untuk tujuan-tujuan lain seperti untuk minta dikasihani (*al-istirhâm*), menunjukkan kelemahan (*izhhâr adhdha'if*) atau untuk menyatakan rasa prihatin (*izhhâr al-ḥuzn*).

Kalau pembicara itu memberi pengertian kepada pendengarnya, maka seyogyanya dia memberikan pernyataan yang singkat saja, sekedar atau seperlunya saja. Ini untuk menghindari omong kosong. Oleh karena itu, kalau pendengar itu pasti bisa menerima pemberitaan, maka hendaklah pembicara menyatakannya tanpa mempergunakan *taukid* (kata penegas). Contoh: أَخُوكَ قَائِمٌ (Saudaramu datang). Jika pendengar itu menunjukkan keraguan atas pemberitaan itu, dalam arti dia meminta ketegasan maka sebaiknya pembicara menggunakan *taukid*. Contoh: إِنَّ أَخُوكَ قَائِمٌ (Sesungguhnya saudaramu berdiri). Dan jika pendengar (*lawan bicara*) itu mangkir yaitu tidak yakin akan pernyataan pembicara, maka wajib dalam pernyataan itu menggunakan satu *taukid*, dua *taukid* atau lebih, sesuai dengan keadaan kemangkirannya. Maka *khobar* yang berkenaan dengan pemakaian *taukid* dan tidaknya ada tiga macam. *Pertama*, dikenal dengan istilah

ibtidâ'iy, contoh: **إِنَّ أَخُوكَ قَائِمٌ** (*Sungguh saudaramu berdiri*). Kedua, disebut dengan istilah *thalabiy*, contoh: **إِنَّ أَخُوكَ لَقَائِمٌ** (*Sungguh-sungguh saudaramu berdiri*). Ketiga, dinamakan dengan istilah *inkâriy*, contoh: **وَاللَّهِ إِنَّ أَخُوكَ لَقَائِمٌ** (*Demi Allah, sungguh saudaramu berdiri*).

b. *Insyâ'*

Perkataan yang bersifat *insyâ'* itu ada yang berupa *thalabiy*, dan ada juga yang berupa *ghair thalabiy*. *Insyâ' thalabiy* yaitu perkataan yang menghendaki terjadinya suatu yang dituntut yang tidak mungkin terjadi pada waktu dinyatakannya sebuah tuntutan. Sedangkan *insyâ' ghair thalabiy* yaitu perkataan selain dari *insyâ' thalabiy*.

Insyâ' thalabiy dapat dinyatakan dengan lima macam cara yaitu: *amr* (perintah) atau *du'â'* (permohonan dengan bentuk *amr*), *nahy* (larangan) atau *du'â'* (permohonan dengan bentuk *nahy*), *istifhâm* (pertanyaan), *tamanniy* (angan-angan/harapan), dan *nidâ'* (panggilan/seruan).

C. Relasi antara Ilmu Bahasa Pragmatik dengan 'Ilm al-Ma'âniy

Terlihat agak ganjil menyandingkan '*ilm al-ma'âniy* dengan ilmu bahasa pragmatik, di samping karena yang satu lahir di dunia Arab dan yang satu lahir di Barat, juga karena ditandai oleh jarak waktu kelahiran yang jauh berbeda. '*Ilm al-ma'âniy* lahir pada abad ke 3-5 Hijriyah, sedangkan ilmu pragmatik lahir tahun 1965. '*Ilm al-ma'âniy* merupakan salah satu model pendekatan bahasa yang tergolong sangat tradisional,

sedangkan pragmatik tergolong sebagai pendekatan terhadap bahasa yang paling kontemporer.¹¹⁹

Bila dilihat dari aspek kajian, akan ditemukan titik temu di antara keduanya. Imam Asrori mengemukakan setidaknya ada tiga aspek ekuivalensi antara *'ilm al-ma'âniy* dan pragmatik: (1) keduanya mengkaji bahasa dalam hubungannya dengan konteks komunikasi; (2) keduanya mengkaji tentang aspek tindak tutur (*speech act*); baik *'ilm al-ma'âniy* maupun pragmatik mengelompokkan tindak tutur menjadi tindak asertif atau konstantif, direktif, komisif dan deklaratif serta tindak *acknowledgements*; (3) keduanya sama-sama membicarakan tentang implikatur.¹²⁰

Dari penjelasan tersebut di atas, dapat diambil suatu kesimpulan bahwa pragmatik itu berekuivalensi dengan *'ilm al-ma'âniy*. Persamaannya adalah keduanya sama-sama menelaah penggunaan (fungsi) bahasa dalam hubungannya dengan konteks atau situasi yang mendasarinya. Perbedaannya adalah kalau kajian *'ilm al-ma'âniy* terfokus pada bagaimana menyusun suatu tuturan kalimat atau wacana yang sesuai dengan konteks dan selanjutnya dalam kajian *'ilm al-ma'âniy* membagi jenis tuturan kalimat menjadi dua macam secara garis besar yaitu khabar atau sepadan dengan kalimat deklaratif dan *insyâ'* yang mencakup kalimat imperatif, deklaratif, ekslamatif, dan emfatik. Sedangkan kajian pragmatik terfokus pada maksud wacana/tuturan yang dalam

119 Imam Asrori, "Ekuivalensi Pragmatik dan Ma'ani", *Jurnal al-Hadharah*, Tahun 1, Januari 2001, 17.

120 Frank Parker, *Linguistics for Non-Linguistics* (London: Little, Brown, and Company Inc, 1986), 9.

analisisnya didasarkan pada konteks dan selanjutnya dalam kajian pragmatik, jenis tuturan kalimat dari segi fungsinya terbagi menjadi tiga jenis kalimat secara garis besar yaitu kalimat deklaratif, kalimat imperatif dan kalimat deklaratif.. Kelebihan pragmatik atas *'ilm al-ma'âniy* dalam hal ini adalah aspek konteks komunikasi dalam pragmatik telah dijabarkan secara sistematis, sementara dalam *'ilm al-ma'âniy*, penjabaran tersebut belum ditemukan dalam referensi-referensi *'ilm al-ma'âniy*.

BAB 4

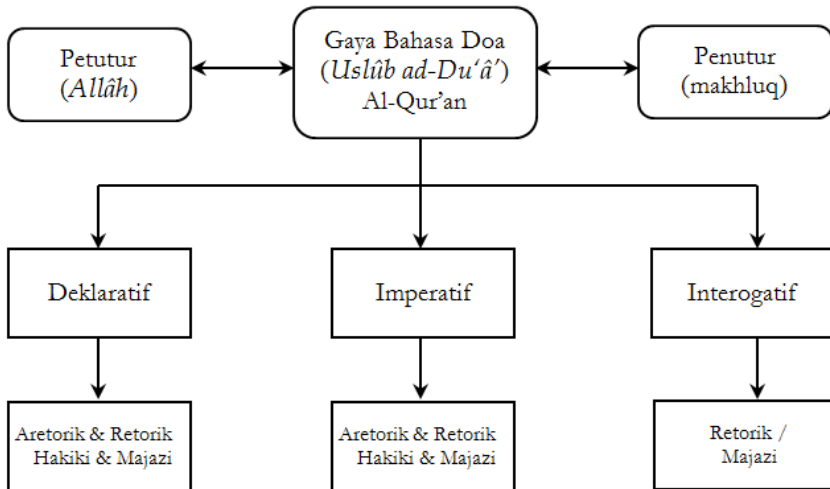
STRUKTUR KALIMAT GAYA BAHASA DOA DALAM AL-QUR'AN

Sebagaimana telah penulis utarakan sebelumnya, khususnya pada bab pendahuluan, bahwa titik tekan atau fokus kajian dari penelitian ini terkait dengan salah satu unsur makna doa yakni permohonan. Permohonan yang dimaksudkan di sini tentu saja berupa tuturan atau ungkapan yang dihadirkan oleh penutur (hamba/*makhlûq*) kepada petutur sebagai Realitas Tertinggi (Tuhan/*Khâliq*). Lebih lanjut penulis sebutkan ulang kembali di sini bahwa dari semua data-data tentang gaya bahasa do'a yang berjumlah kurang lebih 155 ayat yang tersebar dalam 39 surat dalam Al-Qur'an tersebut tidak semuanya penulis analisis pada bagian berikutnya (khususnya analisis dengan teori tindak tutur). Penulis hanya menganalisis beberapa sampel kalimat permohonan (doa) yang dinilai dapat mewakili tema-tema yang ada.

Penulis sependapat dengan Ramlan ataupun Mardjoko Idris yang membedakan jenis kalimat menjadi tiga bagian jika dilihat dari aspek fungsinya berdasarkan hubungan situasi atau konteksnya yakni; kalimat deklaratif yang difungsikan untuk menyatakan sesuatu kepada lawan tutur, kalimat imperatif yang difungsikan untuk meminta (menyuruh atau melarang) lawan tutur melakukan sesuatu dan kalimat interogatif yang difungsikan untuk menanyakan sesuatu kepada lawan tutur.

Pembagian jenis kalimat menjadi tiga macam di atas pun bisa masuk ke ranah struktur kalimat gaya bahasa doa dalam Al-Qur'an sepanjang analisis yang penulis lakukan. Untuk memudahkan pemahaman, berikut ini penulis cantumkan secara terperinci bagan gaya bahasa doa Al-Qur'an dari perspektif struktur pembentuk kalimatnya.

Gambar 4.1 Gaya Bahasa Doa Al-Qur'an Ditinjau dari Perspektif Struktur Kalimat

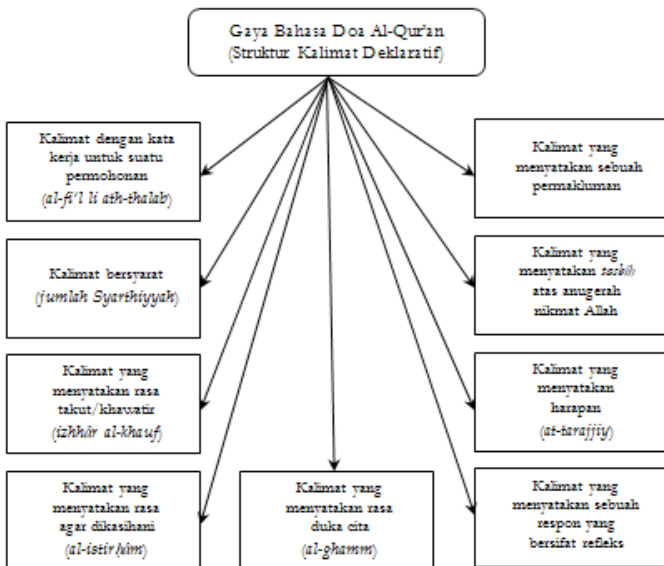


Bahkan lebih dari itu, penulis temukan adanya variasi struktur kalimat berupa kombinasi antar jenis kalimat yang satu dengan lainnya. Adapun penjabarannya dapat dilihat pada penjelasan di bawah ini.

A. Gaya Bahasa Doa dengan Kalimat Deklaratif

Kalimat deklaratif adalah kalimat yang digunakan oleh penuturnya untuk menyatakan sesuatu kepada lawan tutur. Kalimat deklaratif ini pada dasarnya bersifat informatif belaka, namun jika difungsikan dalam bahasa komunikasi, ia tak selamanya bersifat informatif bahkan boleh jadi ia dimaksudkan untuk sesuatu yang sifatnya imperatif oleh penuturnya jika ditelisik dari sudut pandang pragmatik. Untuk membuktikan hal ini, bisa dilihat dari gaya bahasa doa (permohonan) dalam Al-Qur'an yang tersaji dengan struktur kalimat deklaratif, namun oleh penuturnya dimaksudkan untuk ungkapan imperatif. Untuk memudahkan pemahaman, berikut ini penulis cantumkan secara terperinci bagan gaya bahasa doa Al-Qur'an dengan struktur kalimat deklaratif.

Gambar 4.2 Gaya Bahasa Doa Al-Qur'an Dengan Struktur Kalimat Deklaratif



Secara lebih rinci, pola gaya bahasa doa (permohonan) dengan struktur kalimat deklaratif ini dapat dapat dikemukakan sebagai berikut.

1. Gaya bahasa doa dengan kalimat deklaratif berupa *fi'l* yang mengandung arti memohon perlindungan (*al-isti'âdzah*)

QS. Âli 'Imrân [3]: 36, *falammâ wadha'athâ untsâ wallâhu a'lamu bimâ wadha'at wa-laysadz-dzakarû kal-untsâ wa-inniy sammaytuhâ maryama wa-inniy u'îdzuhâ bika wa-dzurriyatahâ minasy-syaithânir-rajîm* [maka ketika melahirkannya dia berkata: “Ya Tuhanku, sesungguhnya aku melahirkannya seorang anak perempuan; dan Allah lebih mengetahui apa yang dilahirkannya itu; dan anak laki-laki tidaklah sama dengan anak perempuan. Sesungguhnya aku telah menamai dia Maryâm dan aku mohon perlindungan untuknya serta anak-anak keturunannya kepada (pemeliharaan) Engkau daripada setan yang terkutuk.

Pada ayat di atas, lafaz kalimat “*wa inniy u'îdzuhâ bika wa dzurriyyatahâ min asy-syaithân ar-rajîm*” (*sungguh aku mohon perlindungan-Mu untuknya dan anak cucunya dari (gangguan) setan yang terkutuk*) diungkapkan dengan struktur kalimat pernyataan (deklaratif). Penuturnya adalah isteri 'Imrân (Ibu dari Maryam), dan pokok pembicaraannya adalah penutur mengungkapkan dengan penuh kesungguhan sebuah permohonan agar putrinya (Maryam) dan keturunan Maryam senantiasa mendapat perlindungan Allah dari gangguan setan yang terkutuk. Kesungguhan permohonannya ini

dapat dilihat jelas pada lafaz ayat tersebut bahwa terdapat lafaz “*inniy*” (*sesungguhnya*) yang berfungsi sebagai penegas (*taukîd*) sebelum diungkapkannya lafaz “*u’îdzu*” (*aku memohon perlindungan*).

Penggunaan lafaz penegas yang disertai dengan lafaz kata kerja yang mengandung arti permohonan tersebut meskipun secara struktur diungkapkan dengan kalimat pernyataan (deklaratif), juga dimaksudkan untuk kalimat permintaan (imperatif) sehingga bunyi kalimat “*sungguh aku mohon perlindungan-Mu untuknya dan anak cucunya dari (gangguan) setan yang terkutuk*” taqdir kalimatnya adalah “*lindungilah dia dan anak cucunya dari (gangguan) setan yang terkutuk*”.

QS. Al-Mu’minûn [23]: 97-98, *wa-qur-rabbi a’ûdzu bika rabbi an yahdhurûn* [Dan katakanlah: Ya Tuhanku, aku berlindung kepada Engkau dari bisikan-bisikan syaitan (97), dan aku berlindung (pula) kepada Engkau ya Tuhanku, dari kedatangan mereka (98)].

Pada ayat-ayattersebut dapat diketahuibahwapenuturnya tidak disebutkan secara eksplisit. Hal ini dikarenakan bahwa tuturan tersebut merupakan bentuk permohonan yang redaksi kalimatnya diajarkan langsung dengan pola struktur kalimat pernyataan oleh Allah kepada hamba-hamba-Nya. Pokok pembicaraannya adalah penuturnya diajarkan tentang hal memohon perlindungan kepada Allah dari bisikan-bisikan setan agar setan tidak mendekatinya.

Jika ditelusuri lebih lanjut, komposisi kalimat pada ayat-ayat tersebut terdiri dari dua klausa yaitu, “*rabbi a’ûdzu*

bika min hamazât asy-syaithân” (Ya Tuhanku, aku berlindung kepada-Mu dari bisikan-bisikan setan) dan “*wa a’ûdzu bika rabbi an yahdhurûni*” (dan aku berlindung kepada-Mu ya Tuhanku agar mereka tidak mendekatiku). Pengulangan lafaz “*a’ûdzu bika*” dan “*rabbi*” sebanyak dua kali difungsikan juga sebagai penegasan (*taukîd*) yang menyatakan kesungguhan penutur dalam memohon perlindungan.

Secara struktur kalimat, ayat-ayat tersebut diungkapkan dengan kalimat pernyataan (deklaratif). Sebenarnya kalimat tersebut juga dimaksudkan untuk kalimat permintaan (imperatif) sehingga taqdir kalimatnya menjadi “*Ya Tuhanku, lindungilah aku dari bisikan-bisikan setan, dan lindungilah aku ya Tuhanku agar mereka tidak mendekatiku*”.

2. Gaya bahas doa dengan kalimat deklaratif berupa kalimat syarat (*jumlah fi’liyyah syarhiyyah*)

QS. Al-A’râf [7]: 23, *qâlâ rabbanâ zhalamnâ anfusanâ wa-in lam taghfir-lanâ lanakûnanna minal-khâsirîn* [Keduanya berkata: Ya Tuhan kami, kami telah menganiaya diri kami sendiri, dan jika Engkau tidak mengampuni kami dan memberi rahmat kepada kami, niscaya kami termasuk orang-orang yang merugi].

Pada ayat tersebut, lafaz kalimat “*wa in lam tagfir lanâ wa tarhamnâ lanakûnanna min al-khâsirîn*” diungkapkan dengan struktur kalimat pernyataan (deklaratif) berupa kalimat syarat (*jumlah fi’liyyah syarhiyyah*) yang diawali oleh kalimat seruan “*rabbanâ*” (Ya Tuhan kami) serta kalimat pengakuan

bersalah “*zhalamnâ anfusanâ*” (*kami telah menganiaya diri kami sendiri*).

Pernyataan tersebut bersifat retorik. Penuturnya adalah Nabi Âdam beserta isterinya dan pokok pembicaraannya adalah penutur menyatakan bahwa jika mereka tidak diampuni dan dirahmati tentu akan menjadi orang-orang yang rugi. Konteks pada saat berlangsungnya permohonan tersebut ketika mereka menyesali perbuatannya (memakan buah khuldi) karena mengikuti bujuk rayu Iblis padahal Allah telah melarang mereka untuk mendekati pohon tersebut. Penggunaan kalimat syarat oleh penuturnya dimaksudkan untuk memohon (*thalab*), ditakdirkan menjadi kalimat permintaan (imperatif) yaitu “*ampunilah kami dan berilah rahmat kepada kami, niscaya kami termasuk orang-orang yang beruntung*”.

Dipilihnya struktur kalimat deklaratif yang berupa kalimat syarat dalam mengungkapkan do‘anya tersebut dengan alasan bahwa sebelumnya mereka telah berbuat dosa (zalim) dengan melanggar perintah Allah, padahal Allah sebelumnya juga telah menginformasikan kepada mereka agar jangan melanggar perintah-Nya (mendekati pohon terlarang). Karena mereka telah mengetahui dan mengakui kesalahannya, akhirnya mereka merasa malu untuk mengungkapkan permohonannya dengan kalimat imperatif.

QS. Yûsuf [12]: 33, *qâla rabbis-sijnu aḥabbu ilayya mimmâ yad‘ûnaniy ilaihi wa-illâ tashrif‘anniy kaydahunna ashbu ilayhinna wa-akun minal-jâhilîn* [Wahai Tuhanku, penjara lebih aku sukai daripada memenuhi ajakan mereka kepadaku. Dan jika tidak

Engkau hindarkan dari padaku tipu daya mereka, tentu aku akan cenderung untuk (memenuhi keinginan mereka) dan tentulah aku termasuk orang-orang yang bodoh].

Pada ayat tersebut, lafaz kalimat “*wa illâ tashrif ‘anniy kaydahunnaashbu ilaihinna wa akun minal-jâhilîn*” terungkap dengan struktur kalimat pernyataan (deklaratif) berupa kalimat syarat (*jumlah fi’liyyah syarthiyyah*) serta diawali dengan kalimat seruan “*rabbanâ*” dan kalimat pengakuan (cinta terhadap sesuatu) “*as-sjnu aḥabbu ilayya mimmâ yad’ûnaniy ilaih*” (*penjara lebih aku sukai daripada memenuhi ajakan mereka*). Pernyataan tersebut bersifat retorik, dan penuturnya adalah Nabi Yûsuf.

Konteks saat berlangsungnya permohonan tersebut ketika Nabi Yûsuf berada dalam suatu kondisi (waktu dan tempat) yang penuh dengan godaan atau tipu daya yang dapat mengancam keimanannya. Penggunaan kalimat syarat oleh penuturnya dimaksudkan untuk memohon (*thalab*), sehingga kalimat syarat tersebut dapat ditakdirkan menjadi kalimat permintaan (imperatif), *taqdir*-nya adalah “*hindarkanlah aku dari tipu daya mereka, niscaya aku tidak akan cenderung (memenuhi) ajakan mereka dan tentu aku termasuk orang yang fathanah (cerdas)*”.

QS. Al-A’râf [7]: 189, *falammâ taghasysyâhâ ḥamalat ḥamlan khafîfan fammarat bihî falammâ atsqalat da’awallâha rabbahumâ la’in âtayanâ shâlihan lanakûnanna minasy-syâkirîn* [Kemudian tatkala dia merasa berat, keduanya (suami-isteri) memohon kepada Allah, Tuhannya seraya berkata: Sesungguhnya

jika Engkau memberi kami anak yang saleh, tentulah kami termasuk orang-orang yang bersyukur].

Kalimat pernyataan (deklaratif) berupa kalimat syarat pada ayat tersebut “*la’in âtaytanâ shâlihan lanakûnanna min asy-syâkirîn*” (Sesungguhnya jika Engkau memberi kami anak yang saleh, tentulah kami termasuk orang-orang yang bersyukur) bersifat retorik. Penuturnya adalah sepasang suami isteri dan dan konteks saat berlangsungnya permohonan tersebut adalah tatkala mereka sangat mengharapkan kehadiran sang buah hati yang mereka idam-idamkan. Penggunaan dua huruf *lâm al-ibtidâ* (huruf lam pada lafadz “*la’in*” dan lafadz “*lanakûnanna*”) pada ayat tersebut berfungsi sebagai penegas (*taukîd*) serta dimaksudkan untuk makna permintaan (*thalab*). Oleh karena itu, kalimat pernyataan tersebut dapat ditakdirkan menjadi kalimat imperatif yaitu “*berilah (anugerahilah) kami anak yang saleh, tentulah kami termasuk golongan orang-orang bersyukur*”.

3. Gaya bahasa doa dengan kalimat deklaratif yang menyatakan rasa kekhawatiran/ketakutan (*izhâr al-khauf*) yang teramat sangat

QS. Thâhâ [20]: 45, *qâlâ rabbanâ innanâ nakhâfu an yafrtha ‘alaynâ aw an yathghâ* [Keduanya berkata: Ya Tuhan kami, sesungguhnya kami khawatir bahwa ia segera menyiksa kami atau akan bertambah melampaui batas].

Pada ayat tersebut, lafaz kalimat “*rabbanâ innanâ nakhâfu an yafrutha ‘alainâ aw an yathghâ*” diungkapkan dengan struktur kalimat pernyataan (deklaratif) yang menyatakan

rasa kekhawatiran/ketakutan yang sangat yang diawali oleh kalimat seruan “*rabbânâ*” (Ya Tuhan kami). Hal ini terbukti dengan ditambahkannya kata keterangan penegas (*taukîd*) yaitu lafaz “*inna*”. Sesungguhnya pernyataan tersebut bersifat retorik, dan penuturnya adalah Nabi Mûsâ dan Nabi Hârûn dan pokok pembicaraannya adalah penutur menyatakan rasa kekhawatirannya terhadap penindasan dan kesewenang-wenangan yang over batas yang hendak dilakukan oleh Fir‘aun yang dapat berfungsi sebagai konteksnya. Penyebutan lafaz “*innanâ*” yang berfungsi sebagai penegas dan disertai kalimat pernyataan tentang rasa kekhawatiran tersebut dimaksudkan untuk memohon (*thalab*) kepada Allah agar kesangatan rasa kekhawatiran/ketakutan mereka tersebut dihilangkan oleh Allah sehingga memantapkan hati mereka untuk menghadapi Fir‘aun sebagaimana diperintahkan oleh Allah.

4. Gaya bahasa doa dengan kalimat deklaratif yang menyatakan ungkapan untuk dikasihani (*istirhâm*)

QS. Al-Anbiyâ’ [21]: 83, *wa-ayyûba idz nâdâ rabbahû anniy massaniyadh-dhurru wa-anta arhamur-râhimîn* [Dan (ingatlah kisah) Ayyûb, ketika ia menyeru Tuhannya: (Ya Tuhanku) sesungguhnya aku telah ditimpa penyakit dan Engkau adalah Tuhan yang Maha Penyayang di antara semua penyayang].

Lafaz kalimat “*anniy massaniya adh-dhurru*” pada ayat tersebut diungkapkan dengan kalimat pernyataan (deklaratif) disertai dengan kesungguhan yang ditandai dengan adanya lafaz penegas (*taukîd*) berupa huruf *taukîd* “*anna*”. Pernyataan tersebut sebenarnya bersifat retorik. Penuturnya adalah Nabi

Ayyub dan pokok pembicaraannya adalah pernyataan yang diungkapkan dengan kesungguhan tentang penyakit yang sedang dideritanya yang dapat dijadikan sebagai konteksnya. Ungkapan pernyataan untuk dikasihani tersebut sebenarnya dimaksudkan untuk permintaan (*thalab*) sehingga taqdir kalimatnya berbunyi: “*iksyaf mâ biy min dhurrin*” (*lenyapkanlah penyakit yang menimpaku*).

QS. Al-Qashash [28]: 24, *fasaqâ lahumâ tsumma tawallâ ilazh-zhilli faqâla rabbi inniy limâ anzalta ilayya min khairin faqîrun* [Maka dia (Mûsâ) memberi minum ternak itu untuk (menolong) keduanya, kemudian dia kembali ke tempat yang teduh lalu berdo‘a: Ya Tuhanku, sesungguhnya aku sangat memerlukan sesuatu kebaikan yang Engkau turunkan kepadaku].

Lafaz kalimat “*rabbi inniy limâ anzalta ‘alayya min khairin faqîrun*” pada ayat tersebut diungkapkan dengan kalimat pernyataan yang disertai dengan kesungguhan yang ditandai dengan adanya lafaz penegas (*taukîd*) berupa huruf *taukîd* “*inna*”. Pernyataan tersebut sebenarnya bersifat retorik. Penuturnya adalah Nabi Mûsâ dan pokok pembicaraannya adalah pernyataan yang diungkapkan dengan kesungguhan tentang suatu kebaikan (makanan) yang sangat dibutuhkannya.

Konteks saat berlangsungnya ungkapan tersebut ketika ia merasa lapar karena telah melakukan perjalanan panjang dan melelahkan dari Mesir ke Madyan untuk menghindari ancaman dari Fir‘aun. Ungkapan pernyataan untuk dikasihani tersebut sebenarnya dimaksudkan untuk permintaan (*thalab*)

sehingga takdir kalimatnya berbunyi “anzil limâ ‘alayya min khairin” (berikanlah sesuatu kebaikan [makanan] padaku).

5. Gaya bahasa doa dengan kalimat deklaratif mengandung ungkapan duka cita (*al-gamm*)

QS. Al-Anbiyâ’ [21]: 87, *wadzan-nûni idz-dzahaba mughâdhiban fazhanna an lan naqdira ‘alayhi fanâdâ fizh-zhulumâti an lâ ilâha illâ anta subhânaka inniy kuntu minazh-zhâlimîn* [Dan (ingatlah kisah) Dzu an-Nûn (Yûnus) ketika ia pergi dalam keadaan marah, lalu ia menyangka bahwa Kami tidak mempersempitnya (menyulitkannya), maka ia menyeru dalam keadaan yang sangat gelap: Bahwa tidak ada Tuhan selain Engkau. Maha Suci Engkau, sesungguhnya aku termasuk orang-orang yang zalim].

Lafaz kalimat “*inniy kuntu min azh-zhâlimîn*” pada ayat tersebut diungkapkan dengan kalimat pernyataan duka cita yang disertai dengan kesungguhan yang ditandai dengan adanya lafaz penegas (*taukîd*) berupa huruf *taukîd* “*inna*”. Pernyataan tersebut sebenarnya bersifat retorik. Penuturnya adalah Nabi Yûnus (Dzu an-Nûn) dan pokok pembicaraannya adalah pernyataan duka cita yang diungkapkan dengan kesungguhan berupa pengakuannya telah berbuat zalim. Perbuatan zalim yang dimaksud oleh penuturnya dalam konteks ayat tersebut yaitu pergi meninggalkan kaumnya dalam keadaan marah (*mugâdhiban*) sebagaimana dijelaskan pada permulaan ayat, dan penuturnya menyatakan pengakuan tersebut tatkala ia sedang berada dalam suatu kegelapan (di dalam perut ikan, di dalam laut dan di malam hari).

Selain itu pernyataan kedukaan itu juga diawali oleh kalimat *tahlîl* yang difungsikan untuk mengakui keesaan Tuhan, serta kalimat *tasbîh* yang difungsikan untuk mengakui kesucian Tuhan. Lafaz kalimat “*inniy kuntu min azh-zhâlimîn*” pada ayat tersebut diungkapkan dengan kalimat pernyataan duka cita yang disertai dengan kesungguhan yang ditandai dengan adanya lafaz penegas (*taukîd*) berupa huruf *taukîd* “*inna*”.

6. Gaya bahasa doa dengan kalimat deklaratif yang mengandung permakluman

QS. Ad-Dukhân [44]: 22, *fada'â rabbahû anna hâulâ'i qaumun mujrimûn* [Kemudian Mûsâ berdoa kepada Tuhannya: Sesungguhnya mereka ini adalah kaum yang berdosa (segerakanlah azab kepada mereka)].

Lafaz kalimat “*anna hâ'ulâi qaumun mujrimûn*” pada ayat tersebut diungkapkan dengan kalimat pernyataan permakluman disertai dengan kesungguhan yang ditandai dengan adanya lafaz penegas (*taukîd*) berupa huruf *taukîd* “*anna*”. Pernyataan tersebut sebenarnya bersifat retorik. Penuturnya adalah Nabi Mûsâ dan pokok pembicaraannya adalah pernyataan yang dituturkan oleh penutur tentang perbuatan Fir'aun dan para pengikutnya yang senang berbuat kejahatan dan kezaliman.

Konteks pada saat berlangsungnya tuturan tersebut ketika ia menyaksikan dengan mata kepala sendiri kejahatan (tindak kriminal) yang dilakukan oleh Fir'aun dan para pengikutnya atas penjajahan/perbudakan mereka terhadap

kaumnya Nabi Mûsâ (Banî Isrâ'îl). Pernyataan tersebut secara tidak langsung sebenarnya dimaksudkan untuk permintaan (*thalab*) sehingga taqdir kalimatnya berbunyi “*‘ajjil lahum ‘azâban*” (*segerakan-lah azab yang diperuntukkan buat mereka*).

7. Gaya bahasa doa dengan kalimat deklaratif yang mengungkapkan ke-Maha Sucian Allah (*at-tasbîh*)

QS. Az-Zukhruf [43]: 13-14, *litastawû ‘alâ zhuhûrihî tsumma tazkurû ni‘mata rabbikum idzâ-stawaytum ‘alaihi wa-taqûlu subhânalladziy sakhkhara lanâ hâdza wamâ kunnâ lahû muqrinîn* [Supaya kamu duduk di atas punggungnya kemudian kamu ingat nikmat Tuhan kamu apabila kamu telah duduk di atasnya; dan supaya kamu mengucapkan: Maha Suci Tuhan yang telah menundukkan semua ini bagi kami padahal kami sebelumnya tidak mampu menguasainya (13) dan sesungguhnya kami akan kembali kepada Tuhan kami (14)].

Pada ayat-ayat tersebut dapat diketahui bahwa penuturnya tidak disebutkan secara eksplisit. Hal ini dikarenakan bahwa tuturan tersebut merupakan bentuk permohonan dengan kalimat pernyataan (deklaratif) yang redaksi kalimatnya diajarkan langsung oleh Allah kepada hamba-hamba-Nya.

Konteks pembicaraan pada ayat tersebut terkait dengan segala macam alat transportasi seperti kapal (perahu), pesawat terbang, kereta api, bus, mobil, sepeda motor, sepeda kayuh, serta hewan peliharaan yang dijadikan sebagai tunggangan (kendaraan) seperti keledai, kuda, unta, dan gajah. Sebenarnya kalimat tersebut juga difungsikan dan dimaksudkan oleh penuturnya untuk kalimat permintaan

(imperatif) sehingga taqdir kalimatnya menjadi “*sakhkhir lanâ hâdza*” (tunduk-kanlah/berikanlah manfaat kendaraan/tunggangan ini bagi kami).

8. Gaya bahasa doa dengan kalimat deklaratif yang mengandung harapan (*al-fi'l li at-tarajjiy*)

QS. Al-Qashash [28]: 22, *walammâ tawajjaha tilqâ'a madyana qâla asâ rabbiy an yahdiyaniy sawâ'as-sabîl* [Dan tatkala ia (Mûsâ) menghadap ke jurusan Madyan, ia berdoa (lagi): Mudah-mudahan Tuhanku memimpinku ke jalan yang benar].

Lafaz kalimat “*asâ rabbiy an yahdiyaniy sawâ'as-sabîl*” pada ayat tersebut diungkapkan dengan kalimat pernyataan tak langsung yang bersifat harapan. Kata kerja yang menyatakan harapan tersebut terdapat pada lafaz “*asâ*” yang berarti *semoga* atau *mudah-mudahan*. Pernyataan harapan tersebut bersifat retorik. Penuturnya adalah Nabi Mûsâ dan pokok pembicaraannya adalah tentang harapannya agar diberikan petunjuk atau dipimpin untuk menuju jalan yang benar.

Konteks ayat tersebut bercerita tentang pelariannya dari negeri Mesir menuju negeri Madyan. Karena ketidaktahuannya tentang negeri asing yang hendak ditujunya guna menyelamatkan diri tersebut, maka di tengah perjalanannya ia pun menyatakan permohonannya kepada Allah dengan pernyataan harapan tersebut. Sebenarnya kalimat pernyataan harapan tersebut dimaksudkan oleh penuturnya untuk kalimat permintaan (imperatif) sehingga taqdir kalimatnya menjadi “*ihdiniy sawâ'a as-sabîl*” (*tunjukilah/pimpinlah aku menuju jalan yang benar*).

9. Gaya bahasa doa dengan kalimat deklaratif sebagai sebuah respon/refleks dari sebuah konteks dialog

QS. Al-Baqarah [2]: 124, *wa-idzibtalâ ibrâhîma rabbuhû bikalimâtin fa-atammahunna qâla inniy jâ'iluka linnâsi imâman qâla wa-min dzurriyatî qâla lâ yanâlu 'ahdizh-zhâlimîn* [Dan (ingatlah) ketika Ibrâhîm diuji dengan beberapa kalimat (perintah dan larangan), lalu Ibrâhîm menunaikannya. Allah berfirman: Sesungguhnya Aku akan menjadikanmu imam bagi seluruh manusia. Ibrâhîm berkata: (dan saya mohon juga) dari keturunanku].

Lafaz kalimat “*wa min dzurriyyatî*” secara sepintas terlihat diungkapkan dengan struktur kalimat pernyataan (deklaratif) yang ambigu dan penuh tanda tanya apabila dipahami secara parsial. Namun jika dikaitkan dengan konteks situasi tuturannya, maka pernyataan tersebut merupakan sebuah dialog antara Allah dengan Nabi Ibrâhîm. Pernyataan tersebut sebenarnya bersifat retorik dan dimaksudkan untuk permohonan. Penuturnya adalah Nabi Ibrâhîm dan pokok pembicaraannya adalah penutur berharap kepada lawan tutur (Allah) agar anak keturunannya juga dijadikan pemimpin bagi umat manusia.

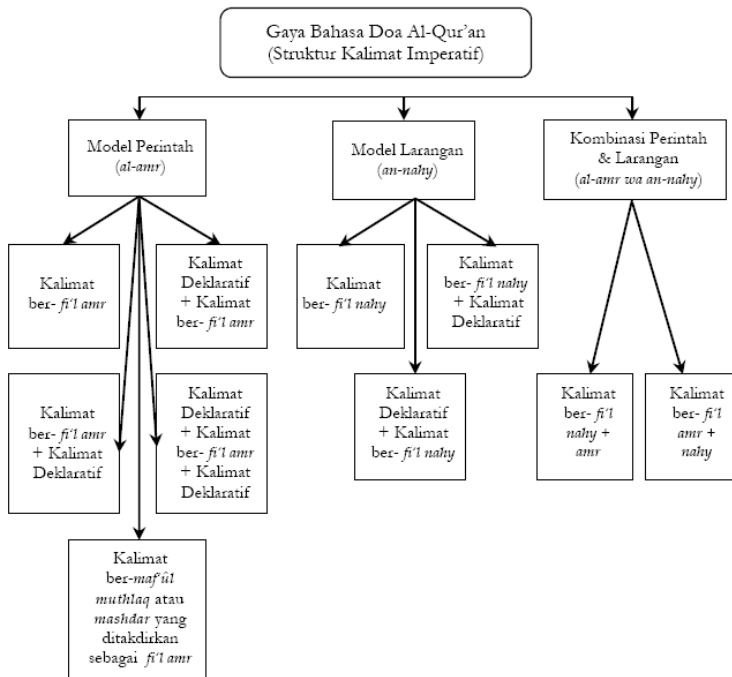
Dengan diketahui adanya konteks situasi pertuturan langsung antara penutur dan lawan tutur. Maka kalimat pernyataan tersebut dimaksudkan untuk permintaan (*thalab*), sehingga taqdir kalimatnya berbunyi “*ij'al li an-nâsi imâman min dzurriyyatî*” (*jadikanlah juga dari keturunanku pemimpin bagi umat manusia*).

B. Gaya Bahasa Doa Al-Qur'an dengan Kalimat Imperatif

Gaya bahasa doa dalam Al-Qur'an yang terungkap dengan struktur kalimat imperatif secara garis besar dapat dibedakan menjadi tiga jenis model yaitu; (1) model perintah (*al-amr*); (2) model larangan (*an-nahy*); dan (3) kombinasi model perintah dan larangan (*al-amr wa an-nahy*).

Untuk memudahkan pemahaman, berikut ini penulis cantumkan secara terperinci bagan gaya bahasa doa Al-Qur'an dengan struktur kalimat imperatif.

Gambar 4.3 Gaya Bahasa Doa Al-Qur'an Dengan Struktur Kalimat Imperatif



1. Gaya bahasa doa dengan kalimat imperatif model perintah (*al-amr*)

Gaya bahasa doa Al-Qur'an yang menggunakan model perintah (*al-amr*) dapat dibagi juga menjadi beberapa format antara lain: (a) struktur kalimat yang berformat *fi'l al-amr* saja; (b) struktur kalimat yang berformat *fi'l al-amr* ditambah dengan kalimat pernyataan tegas sebelumnya; (c) struktur kalimat yang diawali dengan format *fi'l al-amr* ditambah dengan kalimat pernyataan tegas sesudahnya; (d) struktur kalimat yang berformat *fi'l al-amr* ditambah dengan kalimat pernyataan tegas sebelum dan sesudahnya; dan (e) struktur kalimat yang berformat *maf'ûl al-muthlaq* atau *marshdâr* yang ditakdirkan sebagai *fi'l al-amr*.

a. Gaya bahasa doa kalimat imperatif dengan format *fi'l al-amr*

QS. Al-Fâtihah [1]: 6, *iḥdinash-shirâthal-mustaqîm* [Tunjukilah kami jalan yang lurus].

Pada ayat tersebut, lafaz yang menunjukkan bentuk imperatif berupa *fi'l al-amr* terdapat pada lafaz “*iḥdi*” (*tunjukilah*). Diketahui bahwa penuturnya tidak disebutkan secara eksplisit. Hal ini dikarenakan bahwa tuturan tersebut redaksi kalimatnya diajarkan langsung oleh Allah kepada hamba-hamba-Nya. Pokok pembicaraannya pada ayat tersebut adalah Allah mengajarkan kepada hamba-hamba-Nya yang beriman untuk memohon kepada Allah agar mereka senantiasa ditunjukkan jalan yang lurus. Jalan lurus yang dimaksud adalah jalannya orang-orang yang telah

dianugerahi nikmat oleh Allah serta bukanlah jalannya orang-orang yang mendapatkan murka-Nya dan bukan pula jalannya orang-orang sesat sebagaimana disebutkan pada ayat selanjutnya QS. [1]: 7.

QS. Al-Baqarah [2]: 126, *wa-idz qâla ibrâhîma rabbij'al hâdza baladan âminan warzuq ahlahû minats-tamarâti man âmana min-hum billâhi wal-yaumul-âkhiri qâla waman kafara fa'umatti'uhû qalilan tsumma adhthrruhû ilâ 'adzâbin-nâri wa-bi'sal-mashîr* [Dan (ingatlah) ketika Ibrâhîm berdoa: Ya Tuhanku, jadikanlah (negeri Mekah) ini negeri yang aman dan berikanlah rezeki berupa buah-buahan kepada penduduknya, yaitu diantara mereka yang beriman kepada Alah dan hari kemudian. Dia (Allah) berfirman: Dan kepada orang yang kafir akan Aku beri kesenangan sementara, kemudian akan Aku paksa dia ke dalam azab neraka dan itulah seburuk-buruk tempa kembali].

Pada ayat tersebut, lafaz yang menunjukkan bentuk imperatif berupa *fi'l al-amr* sebagai inti permohonannya ada dua macam, yaitu terdapat pada lafaz “*ij'al*” (*jadikanlah*) dan “*urzuq*” (*berilah rezeki*). Penuturnya adalah Nabi Ibrâhîm dan pokok pembicaraannya ada dua: *Pertama*, penutur memohon/meminta kepada lawan tutur agar negeri itu (Mekkah) dijadikan sebagai sebuah negeri yang aman, dan *Kedua*, penutur memohon agar para penduduk yang beriman kepada Allah dan hari akhir (kiamat) di negeri tersebut diberikan (dianugerahkan) rezeki berupa buah-buahan. Sebelum mengungkapkan permohonannya, penturunya

mengawalinya terlebih dahulu dengan kalimat seruan “*rabbi*” (*Ya Tuhanku*).

QS. Al-Baqarah [2]: 200, *fa-idzâ qadhaytum-manâsikakum fadzkurullâha kadzikrikum âbâ’akum aw asyadda dzikran faminan-nâsi man yaqûlu rabbanâ âtinâ fid-dun-yâ wamâ fil-âkhirati min khalâqin* [Apabila kamu telah menyelesaikan ibadah haji, maka berzikirlah kepada Allah, sebagaimana kamu menyebut-nyebut nenek moyang kamu, bahkan berzikirlah lebih dari itu. Maka di antara manusia ada yang berdoa: Ya Tuhan kami, berilah kami (kebaikan) di dunia, dan dia akhirat dia tidak memperoleh bagian apa pun].

Pada ayat tersebut, lafaz yang menunjukkan bentuk imperatif berua *fi’l al-amr* terdapat pada lafaz “*âti*” (*berilah*). Penuturnya adalah orang-orang Arab Jahiliyyah yang hanya mementingkan urusan dunia di zaman Nabi Muhammad, pokok pembicaraannya adalah penutur memohon/meminta kepada lawan tutur agar mereka diberikan kebaikan di dunia yang diawali dengan kalimat seruan “*rabbanâ*” (*Ya Tuhan kami*), dan konteks saat berlangsungnya tuturan tersebut adalah sewaktu mereka menyelesaikan ritual ibadah haji.

Terkait dengan ayat tersebut, dalam *asbâb an-nuzul*-nya disebutkan bahwa menurut sebuah riwayat, salah satu suku bangsa Arab sesampainya ke tempat wuquf berdoa: “*Ya Allah, semoga Allah menjadikan tahun ini tahun yang banyak hujannya, tahun makmur yang membawa kemajuan dan kebaikan. Mereka tidak menyebut-nyebut urusan akhirat sama sekali.*” Maka Allah menurunkan ayat tersebut sampai akhir ayat QS. [2]: 200, sebagai petunjuk bagaimana seharusnya berdoa. Setelah itu

kaum Muslimin berdoa sesuai dengan petunjuk dalam QS. [2]: 201, yang kemudian ditegaskan oleh Allah swt dengan firman-Nya ayat berikutnya QS. [2]: 202 (Diriwayatkan oleh Ibnu Abi Hatim yang bersumber dari Ibnu Abbas).¹²¹

QS. Al-Baqarah [2]: 201, *waminhum man yaqûlu rabbanâ âtinâ fid-dun-yâ ḥasanatan wa-fil-âkhirati ḥasanatan wa-qinâ ‘adzâban-nâr* [Dan di antara mereka ada yang berdoa: Ya Tuhan kami, berilah kami kebaikan di dunia dan kebaikan di akhirat dan peliharalah kami dari azab neraka].

Pada ayat tersebut, lafaz yang menunjukkan bentuk imperatif berupa *fi’l al-amr* ada dua macam, yaitu terdapat pada lafaz “âti” (*berilah*) dan “qi” (*lindungilah*). Ayat tersebut masih terkait erat dengan ayat sebelumnya QS. [2]: 200. Penuturnya adalah orang-orang beriman dari kaumnya Nabi Muhammad. Pokok pembicaraannya adalah penutur memohon/meminta kepada lawan tutur agar mereka diberikan kebaikan bukan hanya di dunia saja melainkan di akhirat juga serta memohon perlindungan dari azab neraka, dan konteks saat berlangsungnya tuturan tersebut adalah sama juga dengan ayat sebelumnya yaitu sewaktu mereka menyelesaikan ritual ibadah haji.

QS. Al-Baqarah [2]:250, *Walammâ barazû lijâlûta wajunûdihî qâlû rabbanâ afrigh ‘alaynâ shabran wa-tsabbit aqdâmanâ wanshornâ ‘alal-qaumil-kâfirîn* [Dan ketika mereka maju melawat Jâlût dan tentaranya, mereka (Thâlût dan tentaranya) berdoa: Ya Tuhan kami, limpahkanlah

¹²¹ Qamaruddin Shaleh, et.al., *Asbabun Nuzul: Latar Belakang Historis Turunnya Ayat-Ayat Al-Qur’an* (Bandung: CV Diponegoro, 1995), 67.

kesabaran atas kami, dan kukuhkanlah langkah kami dan tolonglah kami menghadapi orang-orang kafir].

Pada ayat tersebut, lafaz yang menunjukkan bentuk imperatif berupa *fi'l al-amr* ada tiga macam, yaitu terdapat pada lafaz “*afrigh*” (limpahkanlah), “*sabbit*” (kukuhkanlah) dan “*unshur*” (tolonglah). Penuturnya adalah raja Thâlût dan bala tentaranya. Permohonan tersebut diawali oleh kalimat seruan “*rabbanâ*” (Ya Tuhan kami). Pokok pembicaraannya adalah penutur memohon/meminta kepada lawan tutur agar mereka senantiasa dilimpahkan kesabaran, dikukuhkan langkahnya serta diberikan pertolongan dalam menghadapi kaum kafir, dan konteks saat berlangsungnya tuturan tersebut adalah ketika akan berkecamuknya sebuah peperangan melawan raja Jâlût dan tentaranya.

QS. An-Nisâ' [4]: 75, *wamâ lakum lâ tuqâtîlûna fî sabîlillâhi wal-mustadh'afîna minar-rijâli wan-nisâ'i wal-wildânil-ladzîna yaqûluna rabbanâ akhrijnâ min hâdzihil-qaryatizh-zhâlimi ahlukâ waj'al-lanâ min ladunka waliyyan waj'al lanâ min ladunka nashîran* [Dan mengapa kamu tidak mau berperang di jalan Allah dan (membela) orang yang lemah, baik laki-laki, perempuan maupun anak-anak yang berdoa: Ya Tuhan kami, keluarkanlah kami dari negeri ini (Mekkah) yang penduduknya zalim. Berilah kami pelindung dari sisi-Mu, dan berilah kami penolong dari sisi-Mu].

Pada ayat tersebut, lafaz yang menunjukkan bentuk imperatif berupa *fi'l al-amr* ada tiga macam, yaitu terdapat

pada lafaz “*akhrij*” (*keluarkanlah*), “*ij‘al*” (*berilah*), dan “*ij‘al*” (*berilah*). Penuturnya adalah orang-orang lemah (*al-mustadh‘afûn*) laki-laki, perempuan serta anak-anak di zaman Nabi Muhammad. Permohonan tersebut diawali oleh kalimat seruan “*rabbanâ*” (*Ya Tuhan kami*). Pokok pembicaraannya adalah penutur memohon/meminta kepada lawan tutur agar mereka dapat keluar (*hijrah*) dari negeri Makkah yang penduduknya telah menzalimi mereka, serta memohon diberikan pembela dan penolong dari sisi Tuhannya. Konteks saat berlangsungnya tuturan tersebut terjadi ketika mereka sudah tidak berdaya lagi untuk menghadapi perlakuan dari orang-orang yang zalim.

QS. Al-A‘râf [7]: 14, *qâla anzhirminiy ilâ yami yub‘atsûn* [“(Iblis) menjawab: Berilah aku penangguhan waktu, sampai hari mereka dibangkitkan].

Pada ayat tersebut, lafaz yang menunjukkan bentuk imperatif berupa *fi‘l al-amr* terdapat pada lafaz “*anzhir*” (*berilah penangguhan waktu*). Penuturnya adalah Iblis, dan pokok pembicaraannya adalah penutur memohon/meminta kepada lawan tutur agar ia diberikan penangguhan waktu (tidak dimatikan hingga hari kiamat).

Konteks saat berlangsungnya tuturan tersebut terjadi ketika Iblis diusir oleh Allah dari surga karena kesombongannya dan keengganannya untuk bersujud kepada Nabi Âdam yang merupakan perintah langsung dari Allah. Iblis mengungkapkan permohonan tersebut (penangguhan waktu agar tidak dimatikan hingga hari kiamat) bertujuan

agar ia bisa menggoda dan menyesatkan anak cucu Âdam hingga hari kiamat.

QS. Al-A'râf [7]: 126, *wamâ tanqimu minnâ illâ an âmannâ bi-âyâti rabbinâ lammâ jâ'atnâ rabbanâ afrigh 'alaynâ shabran wa-tawaffanâ muslimûn* [Dan kamu tidak menyalahkan kami, melainkan karena kami telah beriman kepada ayat-ayat Tuhan kami ketika ayat-ayat itu telah datang kepada kami. (Mereka berdo'a): Ya Tuhan kami, limpahkanlah kesabaran kepada kami dan wafatkanlah kami dalam keadaan berserah diri (kepada-Mu)].

Pada ayat tersebut, lafaz yang menunjukkan bentuk imperatif berupa fi'l al-amr ada dua macam, yaitu terdapat pada lafadz "*afrigh*" (*limpahkanlah*) dan "*tawaffa*" (*matikanlah/ wafatkanlah*). Penuturnya adalah para mantan ahli sihir (*as-saharah*) Fir'aun yang telah beriman, dan pokok pembicaraannya adalah penutur memohon/meminta kepada lawan tutur agar ia senantiasa dilimpahkan kesabaran serta diwafatkan dalam keadaan berserah diri (*muslim*). Konteks saat berlangsungnya tuturan tersebut terjadi ketika mereka diancam oleh Fir'aun hendak dimutilasi kaki dan tangannya kemudian disalib disebabkan karena mereka menyatakan keimanannya setelah menyaksikan kekuasaan Allah yang ditunjukkan melalui mukjizat Nabi Mûsâ .

QS. Al-Isrâ' [17]: 80, *wa-qul rabbi adkhillniy mudkhala shidqin wa-akhrijniy mukhroja shidqin waj'al-liy min ladunka sulthânan nashîran* [Dan katakanlah (Muhammad): Ya Tuhanku, masukkanlah aku ke tempat masuk yang benar

dan keluarkan (pula) aku ke tempat keluar yang benar dan berikanlah kepadaku dari sisi-Mu kekuasaan yang dapat menolong (ku)].

Pada ayat tersebut, lafaz yang menunjukkan bentuk imperatif berupa *fi'l al-amr* ada tiga, yaitu terdapat pada lafaz “*adkhill*” (*masukkanlah*), “*akhrij*” (*keluarkanlah*) dan “*ij'al*” (*berikanlah*). Diketahui bahwa penuturnya tidak disebutkan secara eksplisit. Hal ini dikarenakan bahwa tuturan tersebut redaksi kalimatnya diajarkan langsung oleh Allah kepada hamba-hamba-Nya. Permohonan tersebut diawali oleh kalimat seruan “*rabbi*” (*Ya Tuhanku*).

Pokok pembicaraan dalam ayat tersebut adalah Allah mengajarkan manusia untuk memohon kepada-Nya supaya senantiasa dibimbing ketika melakukan suatu amal hendaknya dengan niat yang baik disertai keikhlasan yang bersih dari *riya'* atau bisa juga memohon kepada Allah agar senantiasa tetap diliputi kebaikan baik tatkala manusia memasuki kuburnya ataupun pada saat dibangkitkan.

QS. Al-Kahf [18]: 10, *idz awal-fityatu ilal-kahfi faqâlu rabbanâ âtinâ min ladunka rahmatan wa-hayyi' lanâ min amrinâ rasyadan* [(Ingatlah) ketika pemuda-pemuda itu berlindung ke dalam gua lalu mereka berdoa: Ya Tuhan kami, berikanlah rahmat kepada kami dari sisi-Mu dan sempurnakanlah petunjuk yang lurus bagi kami dalam urusan kami].

Pada ayat tersebut, lafaz yang menunjukkan bentuk imperatif berupa *fi'l al-amr* ada dua macam, yaitu terdapat

pada lafaz “*âti*” (*berikanlah*) dan “*hayyi*” (*sempurnakanlah*). Penuturnya adalah para pemuda penghuni gua (*ashâb al-kahf*), dan pokok pembicaraannya adalah penutur memohon/meminta kepada lawan tutur agar mereka diberikan kasih sayang dari sisi Tuhanya serta memohon agar disempurnakan petunjuk yang benar dalam mengatasi urusan (perkara) mereka. Permohonan tersebut diawali oleh kalimat seruan “*rabbânâ*” (*Ya Tuhan kami*). Konteks saat berlangsungnya tuturan tersebut terjadi ketika mereka telah mengungsi ke dalam sebuah gua untuk berlindung dari kejaran musuh.

QS. Maryam [19]:10, *qâla rabbij' al-liy âyatan qâla âyatuka allâ tukalliman-nâsa tsalâtsa layâlin sawiyyan* [Dia (Zakariyya) berkata: Ya Tuhanku, berilah aku suatu tanda. Allah berfirman: tandamu ialah engkau tidak dapat bercakap-cakap dengan manusia selama tiga malam, padahal engkau sehat].

Pada ayat tersebut, lafaz yang menunjukkan bentuk imperatif berupa *fi'l al-amr* terdapat pada lafaz “*ij'al*” (*berikanlah*). Penuturnya adalah Nabi Zakariyya, dan pokok pembicaraannya adalah penutur memohon/meminta kepada lawan tutur agar ia diberikan suatu tanda (*sign/code*) yang menunjukkan bahwa isterinya memang benar telah mengandung sehingga lebih memantapkan keyakinannya. Permohonan tersebut diawali oleh kalimat seruan “*rabbi*” (*Ya Tuhanku*). Konteks saat berlangsungnya tuturan tersebut terjadi ketika ia diinformasikan kabar gembira tentang seorang putra yang bernama Yahyâ (yang hidup) yang dianugerahkan oleh Allah padanya.

QS. Thâhâ [20]: 114, *fa-ta'âlallâhul-malikul-ḥaqqu walâ taj'al bil-qur'âni min qabli an yuqdhâ ilayka wahyuhû wa-qul rabbi zidniy 'ilman* [Maka Maha Tinggi Allah, Raja yang sebenar-benarnya, dan janganlah engkau (Muhammad) tergesa-gesa (membaca) Al-Qur'an sebelum selesai diwahyukannya kepadamu, dan katakanlah: Ya Tuhanku, tambahkanlah ilmu kepadaku].

Pada ayat tersebut, lafaz yang menunjukkan bentuk imperatif berupa *fi'l al-amr* terdapat pada lafaz “*zid*” (*tambahkan*). Diketahui bahwa penuturnya tidak disebutkan secara eksplisit. Hal ini dikarenakan bahwa tuturan tersebut redaksi kalimatnya diajarkan langsung oleh Allah kepada Nabi Muhammad. Pokok pembicaraan dalam ayat tersebut adalah Allah mengajarkan kepada Muhammad untuk memohon kepada-Nya supaya senantiasa ditambahkan ilmunya agar ia mampu menghafal dan memahami betul Al-Qur'an.

Konteks saat berlangsungnya tuturan tersebut terjadi ketika ia ditegur oleh Allah agar jangan menirukan bacaan Jibrîl sebelum selesai disampaikan/dibacakan wahyu tersebut. Adapun *asbâb an-nuzul* dari ayat tersebut, sebagaimana dalam suatu riwayat dikemukakan bahwa apabila Jibril datang membawa wahyu, Nabi saw bersusah payah berusaha menghafalkannya sampai menyusahkannya sendiri takut kalau-kalau Jibril kembali sebelum ia hafal. Maka turunlah ayat ini QS. [20]: 114 sebagai teguran untuk tidak terburu-buru menghafalnya sebelum wahyu itu selesai diturunkan.

(Diriwayatkan oleh Ibnu Abi Hatim yang bersumber dari as-Suddi).¹²²

QS. Al-Anbiyâ ' [21]: 112, *qâla rabbiḥkum bil-ḥaqqi wa-rabbunar-raḥmânul-musta'ânu 'alâ mâ tashifûn* [Dia (Muhammad) berkata: Ya Tuhanku, berilah keputusan dengan adil. Dan Tuhan kami Maha Pengasih, tempat memohon segala pertolongan atas semua yang kamu katakan].

Pada ayat tersebut, lafaz yang menunjukkan bentuk imperatifberupa *fî' lal-amr* terdapat pada lafaz “*uḥkum*” (*berilah keputusan*). Penuturnya adalah Nabi Muhammad saw, dan pokok pembicaraannya adalah penutur memohon/meminta kepada lawan tutur agar diberikan keputusan yang adil antara kaumnya yang beriman dengan kaumnya yang berpaling dari kebenaran al-Qur'an. Konteks pada saat berlangsungnya permohonan tersebut ketika Nabi Muhammad diperintahkan berdakwah (menyeru) kepada kaumnya (Quraisy) agar kembali kepada agama tauhid. Namun jika kaumnya tersebut berpaling dari kebenaran wahyu yang dibawa Nabi Muhammad, maka beliau diperintahkan untuk mengatakan kepada mereka bahwa ajaran yang disampaikannya adalah ajaran yang lurus dan hanya Allah-lah yang Maha Tahu dan Maha Berkehendak atas janji ancaman bagi kaum yang berpaling dari kebenaran.

122 Shaleh, et.al., *Asbabun Nuzul*, 322.

QS. Al-Mu'minûn [23]: 26, *qâla rabbin-shurniy bimâ kadzdzabûn* [Dia (Nûh) berkata: Ya Tuhanku, tolonglah aku karena mereka mendustakanku].

Pada ayat tersebut, lafaz yang menunjukkan bentuk imperatif berupa *fi'l al-amr* terdapat pada lafaz “*unshur*” (tolonglah). Penuturnya adalah Nabi Nûh, dan pokok pembicaraannya adalah penutur memohon/meminta kepada lawan tutur agar ditolong yang disebabkan oleh kebanyakan kaumnya telah mendustakan dakwah yang disampaikannya. Permohonan pada ayat tersebut diawali oleh kalimat seruan “*rabbi*” (Ya Tuhanku). Konteks pada saat berlangsungnya tuturan permohonan Nabi Nûh agar mendapatkan pertolongan Allah yaitu ketika ia mendapat ejekan dari para pemuka-pemuka kafir dari kaumnya sendiri yang menganggapnya sebagai seorang yang gila dan pendusta. Di samping itu, ia pun mendapatkan ancaman dari mereka yang berniat jahat terhadap Nabi Nûh.

QS. Al-Mu'minûn [23]: 99-100, *ḥattâ idzâ jâ'a aḥaduhumul-mautu qâla rabbirji'ûni la'alliy a'malu shâlihan fîmâ taraktu* [(Demikianlah keadaan orang-orang kafir itu), hingga apabila datang kematian kepada seseorang dari mereka, dia berkata: Ya Tuhanku, kembalikanlah aku (ke dunia), agar aku dapat berbuat kebajikan yang aku tinggalkan].

Pada ayat tersebut, lafaz yang menunjukkan bentuk imperatif berupa *fi'l al-amr* terdapat pada lafadz “*irji'û*” (kembalikanlah). Penuturnya adalah salah seorang dari orang-orang kafir/zalim, dan pokok pembicaraannya adalah

penutur memohon/meminta kepada lawan tutur agar diberikan kesempatan hidup yang lebih panjang sehingga ia dapat beriman serta melakukan kebajikan-kebajikan yang telah ia tinggalkan. Permohonan pada ayat tersebut diawali oleh kalimat seruan “*rabbi*” (*Ya Tuhanku*). Konteks saat berlangsungnya tuturan tersebut terjadi ketika orang kafir/zalim tersebut berada dalam situasi yang pelik (*sakratul maut*), tatkala nyawanya sudah di ujung tanduk.

QS. Al-Furqân [25]: 74, *walladzîna yaqûlûna rabbanâ hab lanâ min azwâjinâ wa-dzurriyâtinâ qurrata a’yunin wa-ja’alnâ lil-muttaqîna imâman* [Dan orang-orang yang berkata: Ya Tuhan kami, anugerahkanlah kepada kami pasangan kami dan keturunan kami sebagai penyenang hati (kami), dan jadikanlah kami pemimpin bagi orang-orang yang bertakwa].

Pada ayat tersebut, lafaz yang menunjukkan bentuk imperatif berupa *fi’l al-amr* ada dua macam, yaitu terdapat pada lafaz “*hab li*” (*anugerahkanlah*) dan “*ij’al*” (*jadikanlah*). Ayat tersebut masih terkait dengan ayat QS. 25: 65. Penuturnya hanya disebutkan secara umum yang dijuluki sebagai hamba-hamba Allah Yang Maha Penyayang (*ibâd al-rahmân*) Pokok pembicaranya adalah penutur memohon/meminta kepada lawan tutur agar mereka anugerahkan pasangan-pasangan hidup dan keturunan yang menyejukkan hati mereka, serta memohon agar dijadikan pemimpin bagi orang-orang bertakwa. Konteks saat berlangsungnya tuturan tersebut adalah tatkala mereka yaitu hamba-hamba Allah Yang Maha

Penyayang benar-benar menonjolkan sifat sabar dan kasih sayang.

QS. Asy-Syu‘arâ’ [26]: 169, *rabbi najjiniy wa-ahliy mimma ya‘malûn* [Ya Tuhanku, selamatkanlah aku beserta keluargaku dari (akibat) perbuatan yang mereka kerjakan].

Pada ayat tersebut, lafaz yang menunjukkan bentuk imperatif berupa *fi’l al-amr* terdapat pada lafadz “*najji*” (*selamatkanlah*). Penuturnya adalah Nabi Lûth as. Pokok pembicaraannya adalah penutur memohon/meminta kepada lawan tutur agar ia dan keluarganya diselamatkan dari perbuatan kaumnya yang tak bermoral tersebut (suka sesama jenis). Maksud dari kata diselamatkan di sini adalah agar ia dan keluarganya dihindarkan untuk mengikuti perbuatan mereka yang sesat tersebut, tanpa ada keinginan dari Nabi Lûth untuk memohon kepada Tuhan agar kaumnya yang sesat tersebut dibinasakan. Konteks saat berlangsungnya tuturan tersebut adalah tatkala ia menyampaikan kepada kaumnya bahwa ia sangat benci kepada perbuatan mereka yang telah melampaui batas dan biadab (suka terhadap sesama jenis).

QS. Al-‘Ankabût [29]: 30, *qâla rabbin-shurniy ‘alal-qaumil-mufsidîn* [Dia (Lûth) berdo‘a: Ya Tuhanku, tolonglah aku (dengan menimpakan azab) atas kaum yang berbuat kerusakan itu].

Pada ayat tersebut, lafadz yang menunjukkan bentuk imperatif berupa *fi’l al-amr* terdapat pada lafadz “*unshur*” (*tolonglah*). Penuturnya adalah Nabi Lûth dan pokok

pembicaraannya adalah penutur memohon/meminta kepada lawan tutur agar ia ditolong oleh Tuhannya dengan menimpakan azab atas kaumnya yang telah berbuat kerusakan (kemungkarannya atau amoral) tersebut. Konteks saat berlangsungnya tuturan tersebut terjadi tatkala Nabi Lûth menyampaikan kepada kaumnya bahwa perbuatan mereka (suka sesama jenis) belum pernah dilakukan oleh umat-umat sebelum mereka dan itu merupakan suatu perbuatan keji, akan tetapi mereka tak menghiraukan seruan Nabi Lûth bahkan mereka menantanginya untuk segera mendatangkan azab Allah jika ia memang orang yang benar.

QS. Al-Qashash [28]: 21, *fakharajaminhâkhâifanyatarakkabu qâla rabbi najjiniy minal-qaumizh-zhâlimîn* [Maka keluarlah dia (Mûsâ) dari kota itu dengan rasa takut, waspada (menunggu dengan khawatir, dia berdoa: Ya Tuhanku, selamatkanlah aku dari orang-orang yang zalim itu].

Pada ayat tersebut, lafaz yang menunjukkan bentuk imperatif berupa *fi'l al-amr* yang terdapat pada lafadz “*najjini*” (*selamatkanlah*). Penuturnya adalah Nabi Mûsâ as. Pokok pembicaraannya adalah penutur memohon/meminta kepada lawan tutur agar ia diselamatkan dari orang-orang yang hendak menzaliminya. Konteks saat berlangsungnya tuturan tersebut terjadi tatkala ia dengan perasaan tercekam dan khawatir keluar dari negeri Mesir menuju negeri Madyan untuk menyelamatkan diri dari buruan kaki tangan Fir'aun yang hendak menangkapnya karena telah membunuh salah seorang dari pengikut Fir'aun.

QS. An-Naml [27]: 19, *fatabassa dhâhikan min qaulihâ wa-qâla rabbi awzi'niy an asykura ni'matakal-latiy an'amta 'alayya wa 'alayya wa 'alâ wâlidayya wa-an a'mala shâlihân tardhâhu wa-adkhilniy birahmatika fiy 'ibâdikash-shâlihîn* [Maka dia (Sulaiman) tersenyum dengan tertawa karena (mendengar) perkataan semut itu, dan dia berdoa: Ya Tuhaku, anugerahkanlah aku ilham untuk tetap mensyukuri nikmat-Mu yang telah Engkau anugerahkan kepadaku dan kepada kedua orang tuaku dan agar aku mengerjakan kebajikan yang Engkau ridhai; dan masukkanlah aku dengan rahmat-Mu ke dalam golongan hamba-hamba-Mu yang saleh].

Pada ayat tersebut, lafaz yang menunjukkan bentuk imperatif berupa *fi'l al-amr* ada dua macam, yaitu terdapat pada lafaz “*awzi*” (*anugerahkanlah ilham*) dan “*adkhil*” (*masukkanlah*). Penuturnya adalah Nabi Sulaymân as. Pokok pembicaraannya ada dua, yaitu: *pertama*, penutur memohon/meminta kepada lawan tutur agar senantiasa dianugerahi ilham sehingga tetap mensyukuri nikmat Tuhannya yang telah dilimpahkan padanya dan pada kedua orangtuanya serta mampu berbuat kebajikan yang diridhai oleh-Nya, dan *kedua*, ia memohon agar dimasukkan dengan rahmat Tuhannya ke dalam golongan orang-orang yang saleh. Konteks saat berlangsungnya tuturan tersebut terjadi tatkala ia dan bala tentaranya sedang melewati lembah semut, dan ia pun mendengar dan memahami bahasa isyarat seekor semut yang mengisyaratkan para koloninya untuk berlindung ke dalam

sarangnya agar tidak terinjak oleh Nabi Sulaymân beserta tentaranya.

QS. Ash-Shâffât [37]: 100, *rabbi hab liy minash-shâlihîn* [Ya Tuhanku, anugerahkanlah kepadaku (seorang anak) yang termasuk orang yang saleh].

Pada ayat tersebut, lafaz yang menunjukkan bentuk imperatif berupa *fi'l al-amr* terdapat pada lafadz “*hab*” (*anugerahkanlah*). Penuturnya adalah Nabi Ibrâhîm as, dan pokok pembicaraannya adalah penutur memohon/meminta kepada lawan tutur agar ia dianugerahi seorang anak yang saleh. Konteks pada saat berlangsungnya permohonan tersebut yaitu ketika Nabi Ibrâhîm merasa kesepian dan ingin segera mendapatkan keturunan dari isteri keduanya yaitu Siti Hajar. Permohonannya untuk segera mendapatkan keturunan ini ditambah juga dengan keadaan isteri pertamanya (Siti Sarah) yang belum bisa mengandung sehingga akumulasi dari hal-hal tersebut menambah keinginannya agar segera mendapatkan seorang anak yang sangat didambakannya.

QS. At-Taḥrîm [66]: 11, *wa-dharaballâhu matsalan lilladzîna âmanumra'ata fir'aunu idz qâlat rabbibnu liy 'indaka baytan fil-jannati wa-najjiniy min fir'auna wa-'amalihî wa-najjiniy minal-qaumizh-zhâlimîn* [Dan Allah membuat perumpamaan bagi orang-orang beriman, isteri Fir'aun, ketika dia berdoa: Ya Tuhanku, bangunkanlah untukku sebuah rumah di sisi-Mu dalam surga, dan selamatkanlah aku dari Fir'aun dan perbuatannya, dan selamatkanlah aku dari kaum yang zalim].

Pada ayat tersebut, lafaz yang menunjukkan bentuk imperatif berupa *fi'l al-amr* ada tiga, yaitu terdapat pada lafaz “*ibni*” (*bangunkanlah*), “*najjini*” (*selamatkanlah*), dan “*najjini*” (*selamatkanlah*). Penuturnya adalah isteri Fir'aun, dan pokok pembicaraannya ada tiga hal; pertama, penutur memohon/meminta kepada lawan tutur agar dibangun sebuah rumah dalam surga di sisi Tuhannya; kedua, memohon agar diselamatkan dari Fir'aun dan segala perbuatan zalimnya; dan ketiga, juga memohon diselamatkan dari segala kezaliman yang diperbuat oleh para pengikut setia Fir'aun yang suka berbuat zalim.

Konteks saat berlangsungnya tuturan tersebut adalah tatkala dia berada dalam sebuah dimensi ruang dan waktu yang diliputi oleh kezaliman yang dimotori oleh suaminya sendiri (Fir'aun) beserta para pengikut setianya sehingga dia tak pernah mendapatkan kebahagiaan berumah tangga meskipun tinggal di istana yang mewah nan megah. Di samping itu, karena dia merasa keimanannya terus terusik oleh kondisi seperti itu, oleh karenanya untuk mempertahankann keimanannya dia pun memohon kepada Tuhan agar senantiasa dijaga untuk tidak terpengaruh mengikuti kezaliman mereka.

b. Gaya bahasa doa kalimat imperatif dengan format *fi'l al-amr* ditambah dengan pernyataan tegas di awal

QS. Âli 'Imrân [3]: 16, *alladzîna yaqûlûna rabbanâ innanâ âmannâ faghfir lanâ dzunûbanû wa-qinâ 'adzâban-nâr* [(Yaitu) orang-orang yang berdoa: Ya Tuhan kami, sesungguhnya

kami telah beriman, maka ampunilah dosa-dosa kami dan peliharalah kami dari siksa neraka].

Pada ayat tersebut, lafaz yang menunjukkan bentuk imperatif berupa *fi'l al-amr* ada dua, yaitu terdapat pada lafaz “*ighfir*” (*ampunilah*) dan “*qi*” (*lindungilah*). Penuturnya adalah dari kalangan hamba-hamba Allah yang bertakwa pada-Nya. Pokok pembicaraannya adalah penutur memohon kepada lawan tutur agar mereka diampuni kesalahan-kesalahannya serta dilindungi dari azab neraka. Konteks saat berlangsungnya tuturan tersebut adalah tatkala mereka benar-benar menyatakan keimanan dan ketakwaannya, kemudian mereka diceritakan kabar gembira oleh Rasulullah saw tentang hal-hal yang lebih baik daripada kecintaan dunia (berupa wanita, anak, harta; perhiasan atau ternak), yaitu janji Allah berupa surga yang mengalir sungai-sungai di bawahnya bagi orang-orang yang bertakwa kepada Allah, mereka kekal di dalamnya dan juga mereka akan dianugerahi isteri-isteri yang suci di surga nanti serta senantiasa mendapatkan keridhaan Allah.

Âli ‘Imrân [3]: 53, *rabbanâ âmannâ bimâ anzalta wattaba‘nar-rasûla faktubnâ ma‘asy-syâhidîn* [Ya Tuhan kami, sesungguhnya kami telah beriman terhadap apa yang telah Engkau turunkan dan kami telah mengikuti Rasul, karena itu tetapkanlah kami bersama orang yang memberikan kesaksian].

Pada ayat tersebut, lafaz yang menunjukkan bentuk imperatif berupa *fi'l al-amr* terdapat pada lafadz “*uktub*”

(*tetapkanlah/catatlah*). Penuturnya adalah para sahabat setia dari kaumnya Nabi ‘Îsâ as. (*al-ḥawâriyyûn*). Pokok pembicaraannya adalah penutur memohon kepada lawan tutur agar mereka dicatat sebagai orang-orang yang bersaksi (tentang keesaan Allah). Konteks saat berlangsungnya tuturan tersebut adalah tatkala mereka benar-benar menyatakan keimanannya kepada apa yang telah Allah turunkan bagi mereka seperti Kitab Injil serta hidangan dari langit (*al-mâ'idah*) serta mereka menyatakan kesetiaan dan keta'atannya untuk menjadi pengikut Nabi ‘Îsâ dan menjadi penolong-penolong agama Allah.

QS. Al-Mâ'idah [5]: 25, *qâla rabbi inniy lâ amliku illâ nafsiy wa akhiy fafrûq baynanâ wa baynal-qaumil-fâsiqîn* [Dia (Mûsâ): Ya Tuhanku, aku tidak menguasai kecuali diriku sendiri dan saudaraku. Sebab itu pisahkanlah antara kami dengan orang-orang yang fasik itu].

Pada ayat tersebut, lafaz yang menunjukkan bentuk imperatif berupa *fi'l al-amr* terdapat pada lafadz “*ufrûq*” (*pisahkanlah*). Penuturnya adalah Nabi Mûsâ as., dan pokok pembicaraannya adalah penutur memohon kepada lawan tutur agar ia dan saudaranya (Nabi Hârûn as) dipisahkan dengan kaumnya yang fasik. Konteks saat berlangsungnya tuturan tersebut diceritakan pada beberapa ayat sebelumnya, yaitu tatkala Nabi Mûsâ memerintahkan kaumnya (Banî Isrâ'îl) untuk memasuki negeri yang disucikan (Palestina) serta jangan lari dari musuh. Namun kaumnya tersebut menolak hal tersebut dan mengatakan bahwa mereka sekali-kali tak kan pernah memasukinya sebelum kaum yang

gagah perkasa tersebut keluar dari negeri tersebut. Mereka enggan untuk ikut berperang melawan musuh, bahkan mereka memerintahkan balik kepada Nabi Mûsâ untuk pergi bersama Tuhannya untuk memerangi kaum tersebut, sementara mereka hanya menunggu hasil. Itulah kefasikan yang diperbuat oleh Banî Isrâ'îl, sehingga Nabi Mûsâ pun berdoa sebagaimana disebutkan pada ayat tersebut.

QS. Al-Mâ'idah [5]: 83, *wa-idza sami'û mâ unzila ilar-rasûli tarâ a'yunahum tafidhu minad-dam'i mimmâ 'arafû minal-haqqi yaqûlûna rabbanâ âmannâ faktubnâ minasy-syâhidîn* [Dan apabila mereka mendengarkan apa (Al-Qur'an) yang diturunkan kepada Rasul (Muhammad), kamu lihat mata mereka mencucurkan airmata disebabkan kebenaran yang telah mereka ketahui (dari kitab-kitab mereka sendiri); seraya berkata: Ya Tuhan, kami telah beriman maka catatlah kami bersama orang-orang yang menjadi saksi (atas kebenaran al-Qur'an dan kenabian Muhammad saw)].

Pada ayat tersebut, lafaz yang menunjukkan bentuk imperatif berupa *fi'l al-amr* terdapat pada lafaz “*uktub*” (*tetapkanlah/catatlah*). Penuturnya adalah umat Nabi Muhammad saw yang dalam sebuah riwayat disebutkan bahwa mereka termasuk kelompok orang-orang yang hendak berhijrah ke Habasyah (Ethiopia). Pokok pembicaraannya adalah penutur memohon kepada lawan tutur agar mereka dicatat sebagai orang-orang yang bersaksi atas kebenaran tersebut yaitu kebenaran akan al-Qur'an dan kerasulan Nabi Muhammad saw. Konteks saat berlangsungnya tuturan

tersebut adalah tatkala mereka dengan penuh kesungguhan menyatakan keimanannya serta sangat ingin menjadi golongan orang-orang saleh.

QS. Al-A'râf [7]: 38, *qâla-dkhulû fî umamin qad khalat min qablikum minal-jinni wal-insi fin-nâri kullamâ dakhalat ummatun la'anat ukhtahâ hattâ idzâd-dâarakû fihâ jamî'an qâlat ukhrâhum li'ûlâhum rabbanâ hâ'ulâ'i adhallûnâ fa'âtihim 'adzâban dhi'fan minan-nâr* [Allah berfirman: Masuklah kamu ke dalam neraka bersama golongan jin dan manusia yang telah lebih dahulu dari kamu. Setiap kali suatu umat masuk (ke dalam neraka), dia melaknat saudaranya, sehingga apabila mereka telah masuk semuanya, berkatalah orang yang (masuk) belakangan (kepada) orang yang (masuk) terlebih dahulu, "Ya Tuhan kami, mereka telah menyesatkan kami, datangkanlah siksaan api neraka yang berlipat ganda kepada mereka].

Pada ayat tersebut, lafaz yang menunjukkan bentuk imperatif berupa *fi'l al-amr* terdapat pada lafaz "âti" (datangkanlah). Penuturnya adalah para penghuni neraka (*ahl an-nâr*) yang masuk lebih akhir. Pokok pembicaraannya adalah penutur memohon/meminta kepada lawan tutur agar mitranya (sesama penghuni neraka) yang masuk lebih awal ditimpakan azab neraka yang berlipat ganda. Mereka berdalih begitu karena mereka telah disesatkan oleh para penghuni neraka yang telah dijebloskan terlebih dahulu sebagaimana dituturkan sebelum fokus ke permohonan. Konteks saat berlangsungnya tuturan tersebut terjadi tatkala

mereka (para penghuni neraka yang masuk lebih akhir) baru saja mencicipi dahsyatnya siksaan neraka.

QS. Yûnus [10]: 88, *wa-qâla mûsâ rabbanâ innaka âtayta fir'auna wa-mala'ahû zînatan wa-amwâlan fil-ḥayâtid-dunyâ rabbanâ liyudhillû 'an sabîlika rabbanathmis 'alâ amwâlihim wasydud 'alâ qulûbihim falâ yu'minû hattâ yarawul-'adzâbal-'alîm* [Dan Musa berkata: Ya Tuhan kami, Engkau telah memberikan kepada Fir'aun dan para pemuka kaumnya perhiasan dan harta kekayaan dalam kehidupan dunia, Ya Tuhan kami – (akibatnya) mereka menyesatkan (manusia) dari jalan-Mu. Ya Tuhan, binasakanlah harta mereka, dan kuncilah hati mereka, sehingga mereka tidak beriman hingga mereka melihat siksaan yang pedih].

Pada ayat tersebut, lafaz yang menunjukkan bentuk imperatif berupa *fi'lal-amr* ada dua macam, yaitu terdapat pada lafadz “*ithmis*” (*lenyapkanlah*) dan “*usydud*” (*kunci matilah*). Penuturnya adalah Nabi Mûsâ dan pokok pembicaraannya ada dua, yaitu: *pertama*, ia memohon kepada Allah agar harta kekayaan Fir'aun dan para pemuka kaumnya dicabut oleh Allah, dan *kedua*, memohon agar hati mereka dikunci mati sehingga mereka tak beriman sampai mereka semuanya melihat azab yang pedih. Konteks saat berlangsungnya tuturan tersebut yaitu tatkala Nabi Mûsâ menyaksikan dan merasakan sendiri kezaliman yang diperbuat oleh Fir'aun dan para pengikut setianya, bahkan dengan menindas dan memperbudak kaumnya Nabi Mûsâ (Banî Isrâ'îl).

Lebih lanjut disebutkan dalam permulaan ayat tersebut bahwa Nabi Mûsâ menuturkan bahwa Allah telah menganugerahkan Fir'aun dan para pemuka kaumnya berupa perhiasan (*zînat*) dan harta kekayaan yang melimpah (*amwâlan*), tetapi dengan semua itu mereka malah menyesatkan kebanyakan manusia dari jalan Allah sehingga akhirnya Nabi Mûsâ pun berdo'a sebagaimana telah dijelaskan di atas. Jika kita teliti secara cermat ayat tersebut, ternyata permohonan Nabi Mûsâ yang pertama adalah "*ithmis 'alâ amwâlih*" (*lenyapkanlah harta mereka*). Lafaz *fi'l al-amr* yang dipilih oleh Nabi Mûsâ di sini adalah lafaz *ithmis* (*lenyapkanlah*). Arti lenyapkan di sini secara literal adalah dilenyapkan/dihilangkannya suatu materi yang sifatnya hanyaberpindah tempat dan tidak sampai memusnahkan/menghancurkan materi tersebut. Padahal diketahui bahwa sinonim dari *fi'lthamasa* (*melenyapkan*) yaitu *halaka* yang berarti melenyapkan/membinasakan yang sifatnya menghilangkan wujud dari suatu materi.

Selanjutnya dalam ayat tersebut, Nabi Mûsâ hanya memohon kelenyapan harta mereka, dan tidak memohon kelenyapan perhiasan mereka. Perhiasan (*zînah*) di sini dapat juga diartikan sebagai hasil karya seni bangsa Mesir Kuno di bidang arsitektur yang berteknologi tinggi yang bisa masih disaksikan wujudnya sampai sekarang yaitu berupa piramida dan patung sphinx. Yang menjadikan kita dengan penuh tanya, mengapa *zînah* ini tidak disebutkan untuk dilenyapkan dalam do'anya Nabi Mûsâ? Sekali lagi ini menunjukkan kebijakan dari seorang Nabi Mûsâ yang perlu kita teladani.

QS. Yûsuf [12]: 101, *rabbi qad âtaytaniy minal-mulki wa'allamtaniy min ta'wilul-aḥâditsi fâthiras-samâwâti wal-ardhi anta waliyyiy fid-dunyâ wal-âkhirati tawaffaniy musliman wa-alḥiqniy bish-shâlihîn* [Ya Tuhanku, sesungguhnya Engkau telah menganugerahkan kepadaku sebahagian kerajaan dan telah mengajarkan kepadaku sebahagian ta'bir mimpi. (Ya Tuhan) Pencipta langit dan bumi. Engkaulah pelindungku di dunia dan di akhirat, wafatkanlah aku dalam keadaan Islam dan gabungkanlah aku dengan orang-orang yang saleh].

Pada ayat tersebut, lafaz yang menunjukkan bentuk imperatif berupa *fi'l al-amr* ada dua macam, yaitu terdapat pada lafaz “*tawaffa*” (wafatkanlah) dan “*alḥiq*” (gabungkanlah). Penuturnya adalah Nabi Yûsûf as. Pokok pembicaraannya adalah penutur memohon/meminta kepada lawan tutur agar ia diwafatkan dalam keadaan berserah diri (muslim) serta digabungkan dengan orang-orang yang saleh. Konteks saat berlangsungnya tuturan tersebut yaitu tatkala Yûsûf mensyukuri nikmat Tuhan yang dianugerahkan kepadanya yaitu ia dijadikan sebagai salah seorang yang memiliki kedudukan tinggi (bendaharawan kerajaan) oleh raja Mesir pada masa itu, diberikan mukjizat oleh Allah berupa kemampuan untuk mentakwil mimpi, serta selalu mendapatkan perlindungan Allah. Atas semua anugerah kenikmatan yang telah didapatkannya itulah ia memohon agar ia senantiasa di wafatkan di dunia sebagai orang yang berserah diri kepada Allah (muslim) serta di akhirat kelak digabungkan bersama orang-orang yang saleh.

QS. Maryam [19]: 4-6, *qâla rabbi inniy wahanal-azhmu minniy wa-asyta'alar-ra'su syaiban wa-lam akun bi-du'â'ika rabbi syaqiyyan wa-inniy hiftul-mawâliy min warâ'iy wa-kânat-imra'atiy 'âqiran fa-hab liy min ladunka waliyyan yaritsuniy wa-yaritsu min âli ya'qûba waj'alhu rabbi radhiyyan* [Dia (Zakariyya) berkata: Ya Tuhanku, sesungguhnya tulangku telah lemah dan kepalaku telah dipenuhi uban, dan aku belum pernah kecewa dalam berdo'a kepada-Mu, ya Tuhanku. Dan sungguh aku khawatir terhadap kerabatku sepeninggalku, padahal isteriku seorang yang mandul, maka anugerahilah aku seorang anak di sisi-Mu, yang akan mewarisi aku dan mewarisi dari keluarga Ya'qub; dan jadikanlah ia, ya Tuhanku, seorang yang diridhai].

Pada ayat-ayat tersebut, lafaz yang menunjukkan bentuk imperatif berupa *fi'l al-amr* ada dua macam, yaitu terdapat pada lafaz “*hab*” (*anugerahilah*) dan “*ij'al*” (*jadikanlah*), yang terjemahannya sebagaimana dicetak tebal di atas. Penuturnya adalah Nabi Zakariyya as. Pokok pembicaraannya adalah penutur memohon/meminta kepada lawan tutur agar dianugerahi seorang anak di sisi Tuhannya dan memohon agar anak tersebut dijadikan sebagai anak yang diridhai Tuhannya. Konteks saat berlangsungnya tuturan tersebut yaitu tatkala ia merasa bahwa usianya telah tua serta adanya kekhawatiran siapa yang akan menjadi mawalnya yaitu orang yang dipercaya untuk menggantikan urusannya sepeninggalnya, sementara itu isterinya juga mandul, sehingga akumulasi dari kekhawatirannya tersebut ia memohon kepada Tuhannya.

QS. Thâhâ [20]: 25-35, *qâla rabbisyrah liy shadriy wa-yassir liy amriy wahlul ‘uqdatan min lisâniy yafqahû qauliy waj‘al liy wazîran min ahliy hârûna akhiy usydud bihî azriy wa-asyrikhu fî amriy kay nusabbiḥaka katsîran wa-nadzkuraka katsîran innaka kunta binâ bashîran* [Dia (Mûsâ) berkata: Ya Tuhanku, lapangkanlah dadaku, dan mudahkanlah untukku urusanku, dan lepaskanlah kekakuan dari lidahku, agar mereka mengerti perkataanku, dan jadikanlah untukku seorang pembantu dari keluargaku, (yaitu) Harun, saudaraku, teguhkanlah kekuatanku dengan (adanya) dia, dan jadikanlah dia teman dalam urusanku, agar kami banyak bertasbih kepada-Mu dan banyak mengingat-Mu, sesungguhnya Engkau adalah Maha Melihat (keadaan) kami].

Pada ayat-ayat tersebut, lafaz yang menunjukkan bentuk imperatif berupa *fi’l al-amr* ada enam macam, yaitu terdapat pada lafaz “*isyrah*” (lapangkanlah), “*yassir*” (mudahkanlah), “*uhlul*” (lepaskanlah), “*ij‘al*” (jadikanlah), “*asydud*” (teguhkanlah), dan “*asyriq*” (jadikanlah teman). Penuturnya adalah Nabi Mûsâ as. Pokok pembicaraannya ada beberapa hal, yaitu: penutur memohon/meminta kepada lawan tutur agar dilapangkan dadanya, memohon dimudahkan segala macam urusannya, memohon dilepaskan kekakuan lidahnya dalam berbicara hingga fasih dan lancar agar dimengerti oleh orang lain, memohon dijadikan baginya seorang ajudan dari keluarganya sendiri yaitu Nabi Hârûn, memohon diteguhkan kekuatannya dengan adanya ajudan tersebut, serta memohon agar

ajudannya tersebut mendampinginya sebagai juru bicara dalam urusan dakwahnya.

Konteks saat berlangsungnya tuturan tersebut yaitu tatkala ia diperintahkan oleh Allah untuk menyeru Fir'aun agar tidak melakukan perbuatan yang melampaui batas. Akan tetapi, karena ia memahami betul kelemahan yang ada pada dirinya maka ia pun menambahkan kalimat pernyataan doa di akhirnya dengan kesungguhan bahwa Allah Maha Melihat keadaan (kelemahan) yang ada padanya.

QS. Al-Qashash [28]: 16, *qâla rabbi inniy zhalamtu nafsiy faghfir liy fa-ghafara lahu* [Dia (Mûsâ) berdoa: Ya Tuhanku, sesungguhnya aku telah menzalimi diriku sendiri karena itu ampunilah aku].

Pada ayat-ayat tersebut, lafaz yang menunjukkan bentuk imperatif berupa *fi'l al-amr* terdapat pada lafaz “*ighfir*” (*ampunilah*). Penuturnya adalah Nabi Mûsâ as. Pokok pembicaraannya adalah penutur memohon/meminta kepada lawan tutur agar diampuni kesalahannya (menzalimi diri sendiri), sebagaimana dinyatakan pada permulaan do'a dengan pernyataan tegas bahwa penutur mengakui bahwa ia telah menzalimi diri sendiri yakni telah membunuh tanpa sengaja salah seorang dari kaumnya Fir'aun. Konteks saat berlangsungnya tuturan tersebut yaitu tatkala ia menyadari bahwa perbuatannya menghajar salah seorang dari kaumnya Fir'aun tersebut adalah sebuah kekhilafan dan termasuk perbuatan setan sedangkan setan adalah musuh yang nyata lagi menyesatkan.

c. **Gaya bahasa doa kalimat imperatif dengan format *fi'l al-amr* ditambah dengan pernyataan tegas di akhir**

QS. Al-Baqarah [2]: 127, *wa-idz yarfa'u ibrahîmul-qawâ'ida minal-bayti wa-ismâ'îlu rabbanâ taqabbal minnâ innaka anta-samî'ul-'alîm* [Dan (ingatlah) ketika Ibrâhîm meninggikan (membina) dasar-dasar Baitullah bersama Ismâ'îl (seraya berdoa): Ya Tuhan kami, terimalah daripada kami (amalan kami), sesungguhnya Engkau Maha Mendengar lagi Maha Mengetahui].

Pada ayat di atas, lafaz yang menunjukkan bentuk imperatif terdapat pada lafaz “*taqabbal*” (*terimalah*). Penuturnya ada dua orang, yaitu Nabi Ibrâhîm beserta putranya Nabi Ismâ'îl. Pokok pembicaraannya adalah penutur memohon/meminta dengan tegas kepada lawan tutur agar amal ibadah (merenovasi bangunan Ka'bah) yang sedang mereka kerjakan diterima serta mendapatkan keridhaan Allah. Selain menggunakan kalimat imperatif, tuturan doa tersebut juga ditambahkan dengan kalimat pernyataan tegas di belakangnya yaitu lafaz kalimat “*innakâ anta as-samî'u al-'alîm*”. Hal ini dimaksudkan oleh penuturnya sebagai pengakuan mereka bahwa Allah benar-benar Maha Mendengar, Maha Mengetahui apa yang mereka mohonkan.

QS. Âli 'Imrân [3]: 38, *hunâlika da'â zakariyyâ rabbahû qâla rabbi hab liy min ladunka dzurriyyatan thayyibatan innaka samî'ud-du'â'* [Di sanalah Zakariyya berdo'a kepada Tuhannya, Dia berkata: Ya Tuhanku, berilah aku

keturunan yang baik dari sisi-Mu. Sesungguhnya Engkau Maha Mendengar doa].

Pada ayat tersebut, lafaz yang menunjukkan bentuk imperatif adalah lafaz “*hab*” (*anugerahilah/berilah*). Penuturnya adalah Nabi Zakariyya as. Pokok pembicaraannya adalah penutur memohon/meminta dengan tegas kepada lawan tutur agar ia dianugerahi seorang anak yang baik. Selain menggunakan kalimat imperatif, tuturan doa tersebut juga ditambahkan dengan kalimat pernyataan tegas di belakangnya yaitu lafaz kalimat “*innaka samî ad-du‘â*”. Hal ini dimaksudkan oleh penuturnya sebagai pengakuan bahwa Allah benar-benar Maha Mendengar doanya. Konteks saat berlangsungnya tuturan tersebut yaitu tatkala ia dijadikan oleh Allah sebagai pemelihara (pengasuh) Maryam, sementara pada saat yang bersamaan ia belum diberikan keturunan. Dalam proses pengasuhan yang dilakukannya terhadap Maryam yang telah dinazarkan oleh ibunya (Istri ‘Imrân) untuk berbakti di Baitul Maqdis, ia seringkali menyaksikan kekuasaan Allah dengan mata kepala sendiri bahwa Maryam dilimpahkan rezeki berupa makanan yang selalu tersedia di sisinya. Menyaksikan anak asuhnya (Maryam) yang dirahmati oleh Allah itu kemudian menimbulkan harapannya agar segera dianugerahi keturunan yang baik oleh Allah.

QS. Al-Mâ'idah [5]: 114, *qâla ‘îsabnu maryamallâhumma rabbanâ anzil ‘alaynâ mâ'idatan minas-samâ'i takûnu lanâ ‘îdan li'awwalinâ wa-âkhirinâ wa-âyatan minka war-zuqnâ wa-anta khaiur-râziqîn* [‘Isâ putera Maryam berkata: Ya Allah Ya Tuhan kami, turunkanlah kiranya kepada kami suatu

hidangan dari langit (yang hari turunnya) akan menjadi hari raya bagi kami yaitu orang-orang yang bersama kami dan yang datang sesudah kami, dan menjadi tanda bagi kekuasaan Engkau; beri rezekilah kami, dan Engkaulah pemberi rezeki yang paling utama].

Pada ayat tersebut, lafaz yang menunjukkan bentuk imperatif ada dua macam, yaitu lafaz “anzil” (*turunkanlah*) dan “urzuq” (*berilah rezeki*). Penuturnya adalah Nabi ‘Isâ as. Pokok pembicaraannya adalah penutur memohon/meminta dengan tegas kepada lawan tutur agar ia dan pengikut setianya yang beriman (*al-ḥawariyyûn*) diturunkan baginya suatu hidangan dari langit yang hari turunnya tersebut akan dijadikan hari raya bagi mereka yang menyaksikan kejadian tersebut serta bagi orang-orang setelah mereka, kemudian ia memohon agar ia dan kaumnya yang beriman diberikan rezeki oleh Allah.

Selain menggunakan kalimat imperatif, tuturan doa tersebut juga ditambahkan dengan kalimat pernyataan tegas di belakangnya yaitu lafaz kalimat “*wa anta khair ar-râziqîn*”. Hal ini dimaksudkan oleh penuturnya sebagai pengakuan bahwa Allah adalah sebaik-baik pemberi rezeki. Konteks saat berlangsungnya tuturan tersebut yaitu tatkala para pengikut setia (*al-ḥawariyyûn*) tersebut mengemukakan permintaan mereka kepada Nabi ‘Isâ agar Allah menurunkan sebuah hidangan (*al-mâ’idah*) dari langit yang hendak mereka makan supaya menentramkan hati mereka serta mereka tambah yakin bahwa Nabi ‘Isâ berkata benar serta mereka juga ingin untuk menyaksikan kejadian tersebut.

QS. Ibrâhîm [14]: 44, *wa-andzirin-nâsa yauma ya'tîhimul-'adzâbu fa-yaqûlul-ladzîna zhalamû rabbanâ akhkhirnâ ilâ ajalin qarîbin nujib da'wataka wa-nattabi'ir-rusula* [Dan berikanlah peringatan (Muhammad) kepada manusia pada hari (ketika) azab datang kepada mereka, maka orang yang zalim berkata: Ya Tuhan kami, berilah kami kesempatan (kembali ke dunia) walaupun sebentar, niscaya kami akan mematuhi seruan Engkau dan akan mengikuti rasul-rasul].

Pada ayat tersebut, lafaz yang menunjukkan bentuk imperatif adalah lafaz “*akhkhir*” (*berilah kesempatan*). Penuturnya adalah orang-orang zalim yang diazab oleh Allah pada hari kiamat karena tidak mematuhi seruan Allah dan tidak mengikuti seruan para rasul. Pokok pembicaraannya adalah penutur memohon/meminta dengan tegas kepada lawan tutur agar mereka diberikan kesempatan sekali lagi untuk kembali ke dunia walaupun hanya sebentar saja. Selain menggunakan kalimat imperatif, tuturan doa tersebut juga ditambahkan dengan kalimat pernyataan tegas oleh mereka di belakangnya yaitu lafaz kalimat “*nujib da'wataka wa nattabi' ar-rusul*”. Hal ini dimaksudkan oleh penuturnya sebagai pengakuan bahwa jika mereka diberikan kesempatan, maka mereka akan mengubah semua perbuatan zalimnya tersebut.

QS. Al-Isrâ' [17]: 24, *wahfidh lahumâ janâhadz-dzulli minarraḥmati wa-qul rabbirḥamhumâ kamâ rabbayâniy shaghîran* [Dan rendahkanlah dirimu terhadap keduanya dengan penuh kasih sayang dan ucapkanlah: Wahai

Tuhanku, Sayangilah keduanya, sebagaimana mereka berdua telah mendidik aku pada waktu kecil].

Pada ayat tersebut, lafaz yang menunjukkan bentuk imperatif berupa *fi'l al-amr* terdapat pada lafaz “*irham*” (*sayangilah*). Diketahui bahwa penuturnya tidak disebutkan secara eksplisit. Hal ini dikarenakan bahwa tuturan tersebut redaksi kalimatnya diajarkan langsung oleh Allah kepada hamba-hamba-Nya agar reka dalam posisi sebagai seorang anak untuk memohonkan/mendoakan kebaikan bagi kedua orangtuanya. Pokok pembicaraannya pada ayat tersebut adalah Allah mengajarkan kepada hamba-hamba-Nya tentang doa memohonkan kebaikan bagi keduanya yang disertai dengan kalimat pernyataan tegas sebagai alasan logis karena kedua orangtuanya telah mendidiknya di masa kecil.

d. Gaya bahasa doa kalimat imperatif dengan format *fi'l al-amr* ditambah dengan pernyataan tegas di awal dan di akhir

QS. Âli ‘Imrân [3]: 35, *idz qâlatimra’atu ‘imrâna rabbi inniy nadzartu laka mâ fiy bathniy muḥarraran fataqabbal minniy innaka antas-samîul-‘alîm* [(Ingatlah), ketika isteri ‘Imrân berkata: Ya Tuhanku, sesungguhnya aku menazarkan kepada Engkau anak yang dalam kandunganku menjadi hamba yang saleh dan berkhidmat (di Baitul Maqdis). Karena itu terimalah (nazar) itu dari padaku. Sesungguhnya Engkau Maha Mendengar lagi Maha Mengetahui].

Pada ayat tersebut, lafaz yang menunjukkan bentuk imperatif berupa *fi'l al-amr* terdapat pada lafaz “*taqabbal*” (*terimalah*). Penuturnya adalah isteri ‘Imrân, dan pokok pembicaraannya adalah penutur memohon kepada lawan tutur agar apa yang dinazarkan kepada Tuhan diterima oleh-Nya. Sebelum permohonannya dituturkan, terlebih dahulu dengan kalimat pernyataan tegas disertai penuh kesungguhan, dia menyatakan nazarnya bahwa apa yang ada dalam kandungannya akan dijadikan seorang hamba yang mengabdikan kepada Tuhan. Di samping itu setelah permohonannya dituturkan, kemudian diakhiri dengan kalimat pernyataan tegas bahwa Tuhannya-lah yang Maha Mendengar lagi Maha Mengetahui.

QS. As-Sajdah [32]: 12, *walau tarâ idzil-mujrimûna nâkisû ru'ûsihim 'inda rabbihim rabbanâ absharnâ wa-sami'nâ farji'nâ na'mal shâlihan innaka mûqinûn* [Dan (alangkah ngerinya) sekiranya kamu melihat orang-orang berdosa itu menundukkan kepalanya di hadapan Tuhannya, (mereka berkata): Ya Tuhan kami, kami telah melihat dan mendengar, maka kembalikanlah kami (ke dunia), kami akan mengerjakan kebajikan, Sungguh, kami adalah orang-orang yang yakin].

Pada ayat tersebut, lafaz yang menunjukkan bentuk imperatif berupa *fi'l al-amr* terdapat pada lafaz “*irji*” (*kembalikanlah*). Penuturnya merupakan ahli neraka yang panggilannya diistilahkan dengan para pendosa yang mendudukan kepalanya di hadapan Allah (*al-mujrimûn nâkisû ru'ûsahum 'inda rabbihim*). Pokok pembicaraannya

adalah mereka memohon agar dikembalikan ke kehidupan dunia. Sebelum permohonannya dituturkan, terlebih dahulu penutur dengan kalimat pernyataan tegas disertai penuh kesungguhan menyatakan bahwa mereka sewaktu di dunia telah melihat dan mendengar (ayat-ayat Allah). Lebih lanjut lagi, setelah permohonannya dituturkan, kemudian diakhiri lagi dengan kalimat pernyataan tegasnya bahwa jika permohonan mereka diperkenankan untuk dikembalikan lagi ke dunia, maka mereka akan mengerjakan amal saleh, dan mereka pun amat meyakini hal tersebut.

e. Gaya bahasa doa kalimat imperatif dengan format *maf'ûl al-muthlaq* atau *mashdâr* yang ditakdirkan sebagai *fi'l al-amr*

QS. Al-Baqarah [2]: 285, *âmanar-rasûlu bimâ unzila ilayhi mi rabbihî wal-mu'minûna kullun âmana billâhi wa-malâ'ikatihî wa-kutubihî wa-rusulihî lâ nufarriqu bayna aḥadin min rusulihî wa-qâlû sami'nâ wa-atha'nâ ghufrânaka rabbanâ wa-ilykal-mashîr* [Rasul (Muhammad) beriman kepada apa yang diturunkan kepadanya (Al-Qur'an) dari Tuhannya, demikian pula orang-orang yang beriman. Semua beriman kepada Allah, malaikat-malaikat-Nya, kitab-kitab-Nya dan rasul-rasul-Nya. (Mereka berkata), "Kami tidak membeda-bedakan seorang pun dari rasul-rasul-Nya." Dan mereka berkata, "Kami dengar dan kami taat. Ampunilah kami Ya Tuhan kami, dan kepada-Mu tempat (kami) kembali].

Pada ayat-ayat tersebut, lafaz yang menunjukkan bentuk imperatif berupa format *maf'ûl al-muthlaq* atau *mashdâr* untuk *fi'l amr* yang ditakdirkan, terdapat pada lafaz “*ghufrânaka*” (*ampunilah kami*). Penuturnya adalah orang-orang beriman dari kalangan sahabat Nabi Muhammad saw yang selalu mendengar dan selalu mentaati perintah Nabi serta selalu berdoa memohon ampun kepada Allah. Adapun sebab turunnya ayat tersebut sebagaimana disebutkan dalam *Kitab asbâb an-nuzul* bahwa ketika turun firman Allah “*wa in tubdu mâ fiy anfusikum aw tukhfûhu yuḥâsibkum bihillâh*” (QS. 2: 284), para Sahabat merasa keberatan, sehingga datang kepada Rasulullah sambil berlutut memohon keringanan, dengan berkata: “*Kami tidak mampu mengikuti ayat ini (QS. 2: 284)*”. Nabi saw bersabda: “*Apakah kalian akan berkata: “Sami'nâ wa 'ashainâ (kami mendengar akan tetapi tidak akan menurut)” seperti apa yang diucapkan oleh dua ahli kitab (Yahudi dan Nashrani) yang sebelum kamu? Ucapkanlah “Sami'nâ wa atha'nâ ghufrânaka rabbanâ wa ilaikal mashîr (kami mendengar dan taat, dan ampunilah kami wahai Tuhan kami, karena kepada-Mu-lah tempat kembali)”*. Setelah dibacakannya kepada para Sahabat dan terbiasakan lidahnya, turunlah (QS. 2: 285) tersebut dan turunlah ayat selanjutnya (QS. 2: 286). (Diriwayatkan oleh Muslim dan lain-lainnya yang bersumber dari Abu Hurairah. Begitu juga diriwayatkan oleh Muslim dan lainny yang bersumber dari Ibnu Abbas).¹²³

2. Gaya bahasa doa dengan *shîgah* (format) *fi'l nahy* saja

Gaya bahasa doa Al-Qur'an yang menggunakan model larangan (*al-nahy*) dapat dibagi juga menjadi beberapa format antara lain: (1) struktur kalimat yang berformat *fi'l an-nahy* saja; (2) struktur kalimat yang berformat *fi'l an-nahy* ditambah dengan kalimat pernyataan tegas sebelumnya, dan (3) struktur kalimat yang diawali dengan format *fi'l an-nahy* ditambah dengan kalimat pernyataan tegas sesudahnya.

a. Gaya bahasa kalimat imperatif yang berformat *fi'l an-nahy* saja

QS. Al-A'râf [7]: 47, *wa-idzâ shurifat abshâruhum tilqâ'a ashhâbin-nâri qâlû rabbanâ lâ taj'alnâ ma'al-qaumizh-zhâlimîn* [Dan apabila pandangan mereka dialihkan ke penghuni neraka, mereka berkata: Ya Tuhan kami, janganlah Engkau tempatkan kami bersama orang-orang yang zalim itu].

Pada ayat tersebut, lafaz yang menunjukkan bentuk imperatif berupa *fi'l an-nahy* terdapat pada lafaz "*lâ taj'al*" (*janganlah Engkau tempatkan*). Penuturnya adalah para penghuni surga, dan pokok pembicaraannya adalah penutur memohon kepada lawantutur agar mereka jangan ditempatkan bersama orang-orang zalim di dalam neraka. Konteks saat berlangsungnya tuturan tersebut adalah ketika mereka berada di surga dan tatkala pandangan mereka dialihkan kepada para penghuni neraka yang penuh dengan penderitaan, siksaan,

kemalangan dan kehinaan, maka mereka pun berdoa kepada Allah sebagaimana telah disebutkan di atas.

b. Gaya bahasa doa kalimat imperatif yang berformat *fi'l an-nahy* ditambah dengan kalimat pernyataan tegas sebelumnya

QS. Nûḥ [71]: 21-24, *qâla nûḥun rabbi innahum 'ashauniy wattaba'û man lam yazidhu mâluḥû wa-waladuhû illâ khasâran wa-makarû makran kubbâran wa-qâlû lâ tadarunna waddan wa lâ suwâ'an wa lâ yaghûtsa wa-ya'ûqa wa-nasran wa-qad adhallû katsîran wa lâ tazidizh-zhâlimîn illâ dhalâlan* [Nûḥ berkata: Ya Tuhanku, sesungguhnya mereka telah mendurhakaiku dan telah mengikuti orang-orang yang harta dan anak-anaknya tidak menambah kepadanya melainkan kerugian belaka (21), dan melakukan tipu daya yang amat besar (22), dan mereka berkata: Jangan sekali-kali kamu meninggalkan (penyembahan) tuhan-tuhan kamu dan jangan pula sekali-kali kamu meninggalkan (penyembahan) wadd, dan jangan pula suwâ', yagûts, ya'ûq dan nasr (23) Dan sesudahnya mereka banyak menyesatkan kebanyakan (manusia), dan janganlah Engkau tambahkan bagi orang-orang yang zalim itu selain kesesatan (24)].

Pada ayat-ayat tersebut, lafaz yang menunjukkan bentuk imperatif berupa *fi'l al-amr* terdapat pada lafaz "*lâ tazid*" (*janganlah Engkau tambahkan*). Penuturnya adalah Nabi Nûḥ. Pokok pembicaraannya adalah penutur memohon kepada lawan tutur agar kaumnya yang telah berbuat zalim jangan

ditambahkan bagi mereka selain kesesatan atau dengan kata lain, tambahkanlah kesesatan bagi mereka yang zalim tersebut. Sebelum penutur menyatakan permohonannya terlebih dahulu ia mengawali tuturannya dengan pernyataan tegas bahwa kaumnya yang zalim tersebut telah mendurhakai dirinya, kaumnya yang zalim itu juga hanya mengikuti tabi'at orang-orang yang memiliki anak dan harta yang hanya menambah kerugian baginya, serta kaumnya yang zalim tersebut telah melakukan tipu daya besar dan menyesatkan banyak orang dengan mengatakan kepada orang-orang agar jangan sampai meninggalkan penyembahan terhadap berhala-berhala. Pernyataan-pernyataan sebelum ungkapan doa tersebut dapat dijadikan sebagai konteks tuturannya.

c. Gaya bahasa doa kalimat imperatif yang berformat *fi'l an-nahy* ditambah dengan kalimat pernyataan tegas sesudahnya

QS. Al-Anbiyâ' [21]: 89, *wa-zakariyyâ idz nâdâ rabbahû rabbi lâ tadzarniy fardan wa anta khairul-wâritsîn* [Dan (ingatlah kisah) Zakariyyâ, tatkala ia menyeru Tuhannya: Ya Tuhanku, janganlah Engkau membiarkan aku hidup seorang diri dan Engkaulah waris yang paling baik].

Pada ayat tersebut, lafaz yang menunjukkan bentuk imperatif berupa *fi'l an-nahy* terdapat lafadz "*lâ tadzar*" (*janganlah Engkau biarkan*). Penuturnya adalah Nabi Zakariyyâ. Pokok pembicaraannya adalah penutur memohon/ meminta dengan tegas kepada lawan tutur agar ia jangan sampai dibiarkan hidup seorang diri (tanpa keturunan yang akan

mewarisinya). Selain menggunakan kalimat imperatif, tuturan doa tersebut juga ditambahkan dengan kalimat pernyataan tegas di belakangnya yaitu lafaz kalimat “*wa anta khair al-wâritsîn*”. Hal ini dimaksudkan oleh penuturnya sebagai pengakuan akan kepasrahannya dengan meyakini sebenar-benarnya bahwa hanya Allah-lah waris yang paling baik. Konteks saat berlangsungnya tuturan tersebut adalah ketika ia belum memiliki keturunan dan merasa kesepian disertai kegelisahan tentang siapa pewarisnya seandainya ia tidak dianugerahi keturunan.

3. Gaya bahasa doa berupa kombinasi/variasi antara *shîghah (format) fi'l amr dan nahy*

Gaya bahasa doa Al-Qur'an yang menggunakan model kombinasi/variasi antara perintah (*al-amr*) dan larangan (*an-nahy*) dapat dibagi juga menjadi dua format, yaitu: (1) struktur kalimat yang berformat *fi'l al-amr* di awal dan *fi'l an-nahy* di akhir, (2) struktur kalimat yang berformat *fi'l an-nahy* di depan dan *fi'l al-amr* di akhir.

a. Gaya bahasa doa kalimat imperatif berformat *fi'l al-amr* di awal dan *fi'l an-nahy* di akhir

QS. Asy-Syu'arâ' [26]:83-91, *rabbi habliy hukman wa-alhiqniy bish-shâlihîna waj'al-liy lisâna shidqin fil-âkhirina waj'alniy min waratsati jannatin-na'îmi waghfir li-abî inna hû kâna minadh-dhâllînna wa lâ tukhziniy yauma yub'atsûna yauma lâ yanfa'u mâlun wa lâ banûna illâ man atallâha bi-qalbin salîmin wa-uzlifatil-jannatu lil-muttaqîna waburrisatil-jahîmu lil-ghâwîn* [Ya Tuhanku, berikanlah kepadaku hikmah dan

masukkanlah aku ke dalam golongan orang-orang yang saleh (83), dan jadikanlah aku buah tutur yang baik bagi orang-orang (yang datang) kemudian (84), dan jadikanlah aku termasuk orang-orang yang mempusakai surga yang penuh kenikmatan (85), dan ampunilah bapakku, karena sesungguhnya ia termasuk golongan orang-orang yang sesat (86), dan janganlah Engkau hinakan aku pada hari mereka dibangkitkan (87), (yaitu) di hari harta dan anak-anak laki-laki tidak berguna (88), kecuali orang-orang yang menghadap Allah dengan hati yang bersih (89), dan (di hari itu) didekatkanlah surga kepada orang-orang yang bertakwa (90), dan diperlihatkan dengan jelas neraka Jahim kepada orang-orang yang sesat (91)].

Pada ayat-ayat tersebut, lafaz yang menunjukkan bentuk imperatif berupa *fi'l al-amr* ada 5 macam, yaitu terdapat lafaz “*hab*” (berikanlah), “*alhiq*” (masukkanlah), “*ij'al*” (jadikanlah), dan “*ighfir*” (ampunilah), sedangkan yang berupa *fi'l an-nahy* hanya satu yaitu pada lafaz “*lâ tukhzi*” (janganlah Engkau hinakan). Penuturnya adalah Nabi Ibrâhîm as. Pokok permohonannya dapat dibagi dua yaitu: *Pertama*, permohonan dengan kalimat yang mengandung kata kerja perintah (*al-amr*) yaitu: memohon agar diberikan ilmu, memohon agar dimasukkan ke dalam golongan orang saleh, memohon agar dijadikan buah tutur (teladan) yang baik bagi orang-orang di masa sesudahnya, memohon agar dijadikan sebagai pewaris surga yang penuh kenikmatan, serta memohon agar ayahnya diampuni karena ayahnya termasuk orang yang sesat. *Kedua*, permohonan dengan menggunakan kalimat yang

mengandung kata kerja larangan (*an-nahy*) hanya satu yaitu memohon agar ia jangan dihinakan.

b. Gaya bahasa doa kalimat imperatif berformat *fi'l an-nahy* di awal dan *fi'l al-amr* di akhir

QS. Al-Baqarah [2]: 286, *lâ yukallifullâhu nafsân illâ wus'ahâ lahâ mâ kasabat wa 'alaihâ maktasabat rabbanâ lâ tu'âkhdznâ in nasînâ aw akhtha'nâ rabbanâ wa lâ taḥmil 'alaynâ ishran kamâ ḥamaltahu 'alal-ladzîna min qablinâ rabbanâ wa lâ tuḥammilnâ mâ lâ thâqata lanâ bihî wa'fu 'annâ waghfir lanâ warḥamnâ anta maulâna fanshurnâ 'alal-qaumil-kâfirîn* [(Mereka berkata): Ya Tuhan kami, janganlah Engkau hukum kami jika kami lupa atau kami tersalah. Ya Tuhan kami, janganlah Engkau bebaskan kepada kami beban yang berat sebagaimana Engkau bebaskan kepada orang-orang sebelum kami. Ya Tuhan kami, janganlah Engkau pikulkan kepada kami apa yang tak sanggup kami memikulnya. Beri maafilah kami, ampunilah kami, dan rahmatilah kami. Engkaulah penolong kami, maka tolonglah kami terhadap orang-orang kafir].

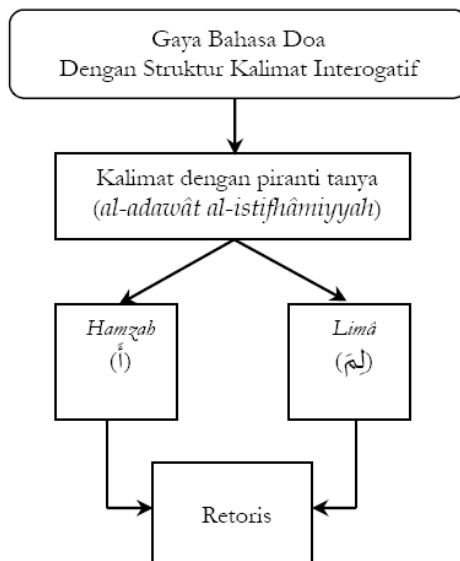
Pada ayat tersebut, lafaz yang menunjukkan bentuk imperatif ada dua format, yaitu berupa *fi'l an-nahy* terdapat lafaz "*lâ tu'âkhdz*" (*janganlah Engkau hukum*), "*lâ taḥmil*" (*janganlah Engkau bebani*), dan "*lâ tuḥammil*" (*janganlah Engkau pikulkan*), sedangkan yang berupa *fi'l al-amr* yaitu pada lafaz "*u'fu*" (*maafkanlah*), "*ighfir*" (*ampunilah*), "*irḥam*" (*rahmatilah*), dan "*unshur*" (*tolonglah*). Penuturnya adalah dari kalangan sahabat Nabi Muhammad Saw, dan pokok pembicaraannya

adalah mereka memohon kepada Allah agar mereka tidak mendapat hukuman Allah, tidak mendapat beban serta tanggungan yang berat yang tak mampu mereka jalani, dan semua permohonannya tersebut diungkapkan dengan kalimat yang mengandung *fi'l an-nahy*, sementara permohonan yang terungkapkan dengan kalimat yang mengandung *fi'l al-amr* antara lain: memohon agar mereka mendapatkan maaf, ampunan, rahmat dan pertolongan dari Allah.

C. Gaya Bahasa Doa Al-Qur'an dengan Kalimat Interogatif

Untuk memudahkan pemahaman, berikut ini penulis cantumkan secara terperinci bagan gaya bahasa doa Al-Qur'an dengan struktur kalimat interogatif.

Gambar 4.4 Gaya Bahasa Doa Al-Qur'an dengan Struktur Kalimat Interogatif



Gaya bahasa doa dalam Al-Qur'an yang terungkap dengan struktur kalimat interogatif dapat ditemukan pada ayat-ayat al-Qur'an berikut ini.

QS. Al-Baqarah [2]: 30, *wa-idz qâla rabbuka lil-malâ'ikati inniy jâ'ilun fil-ardhi khalîfatan qâlû ataj'alu fihâ man yufsidu fihâ wa-yasfikud-dimâ'a wa-naḥnu nusabbiḥu biḥamdika wa-nuqaddisu laka qâla inniy a'lamu mâ lâ ta'lamân* [Ingatlah ketika Tuhanmu berfirman kepada Malaikat: Sesungguhnya Aku hendak menjadikan seorang khalifah di muka bumi. Mereka berkata: Mengapa Engkau hendak menjadikan (khalifah) di bumi itu orang yang akan membuat kerusakan padanya dan menumpahkan darah?, padahal kami senantiasa bertasbih dengan memuji Engkau dan mensucikan Engkau].

Pada ayat tersebut, lafaz kalimat "*ataj'alu fihâ man yufsidu fihâ wa yasfiku ad-dimâ'?*" (Apakah Engkau hendak menjadikan orang yang akan merusak dan menumpahkan darah di sana (bumi)?) diungkapkan dengan struktur kalimat pertanyaan (interogatif). Pertanyaan tersebut sebenarnya bersifat retorik, dan penuturnya adalah para Malaikat. Penggunaan kalimat pertanyaan oleh penuturnya bukan hanya untuk bertanya tetapi juga dimaksudkan untuk memohon (*thalab*) yang bersifat larangan.

Hal ini diindikasikan oleh adanya kalimat pernyataan tegas yang diungkapkan oleh Malaikat setelah kalimat pertanyaan tersebut yaitu "*wa naḥnu nusabbiḥu biḥamdika wa nuqaddisu laka*" (sedangkan kami bertasbih memuji-Mu dan

menyucikan-Mu), sehingga kalimat pertanyaan tersebut dapat ditakdirkan menjadi kalimat permintaan (imperatif) berupa format kalimat larangan (*an-nahy*) dan *taqdir*-nya adalah “*ataj’alu fihâ man yufsidu fihâ wa yasfiku ad-dimâ’?*” (*janganlah Engkau menjadikan orang yang akan merusak dan menumpahkan darah di sana*). Dipilihnya struktur kalimat pertanyaan (interogatif) dengan maksud permintaan (imperatif) oleh malaikat ini dapat dipandang sebagai respon dari adanya pernyataan tegas sebelumnya dari Allah kepada malaikat bahwasanya Allah hendak menjadikan khalifah di muka bumi yaitu “*inniy jâ’ilun fiy al-ardh khalîfah*” (*Sesungguhnya Aku-lah yang menjadikan (mengangkat) khalifah di muka bumi.*)

QS. Thâhâ [20]: 125, *qâla rabbi lima ḥasyartaniy a’mâ wa-qad kuntu bashîran* [Dia berkata: Ya Tuhanku, mengapa Engkau menghimpunkan aku dalam keadaan buta, padahal aku dahulunya adalah seorang yang melihat?].

Pada ayat tersebut, lafaz kalimat “*lima ḥasyartaniy a’mâ wa qad kuntu bashîran?*” (*mengapa Engkau kumpulkan aku dalam keadaan buta, pada dahulu aku dapat melihat?*), diungkapkan dengan struktur kalimat pertanyaan (interogatif). Pertanyaan tersebut sebenarnya bersifat retorik, dan penuturnya adalah seorang yang dikumpulkan di hari kiamat dalam keadaan buta. Penggunaan kalimat pertanyaan oleh penuturnya bukan hanya untuk bertanya, bahkan lebih dimaksudkan untuk memohon (*thalab*), sehingga kalimat pertanyaan tersebut dapat ditakdirkan menjadi kalimat permintaan (imperatif) berupa format kalimat larangan (*an-nahy*) yang *taqdir*-nya adalah “*lâ taḥsyurniy a’mâ wa qad kuntu bashîran!*” (*janganlah*

Engkau kumpulkan aku dalam keadaan buta, pada dahulu aku dapat melihat).

BAB 5

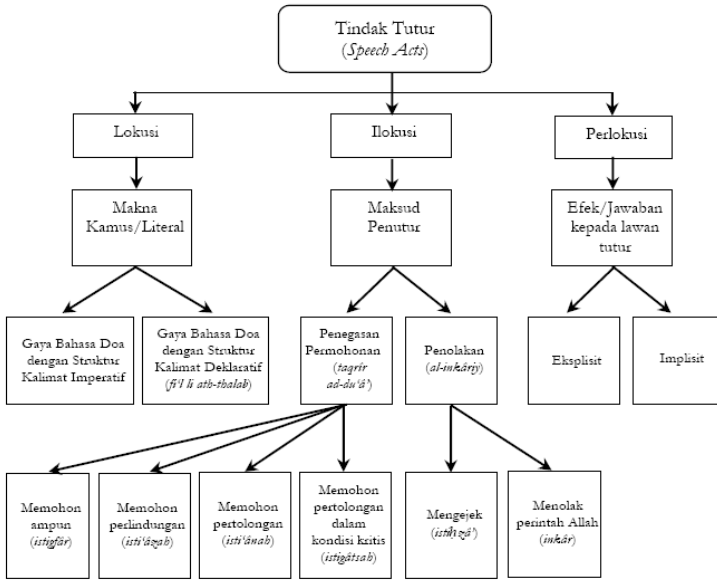
FUNGSI PERMOHONAN DOA DALAM PERSPEKTIF TEORI TINDAK TUTUR

Dalam menganalisis gaya bahasa doa dalam Al-Qur'an, menggunakan teori pragmatik, yaitu teori tindak tutur yang dicetuskan oleh Austin dimana dalam pandangan Austin yang menyatakan bahwa mengungkapkan/menuturkan sesuatu adalah melakukan sesuatu, dan bahasa dapat dipakai untuk membuat kejadian. Lebih lanjut ia membedakan tiga jenis tindak tutur (*speech acts*), yaitu tindak lokusi, tindak ilokusi, dan tindak perlokusi.

Dalam menganalisis ayat-ayat doa menggunakan teori tindak tutur tersebut, peneliti hanya mengambil beberapa sampel ayat-ayat Al-Qur'an yang menuturkan gaya bahasa doa. Lebih lanjut lagi untuk mempermudah pemahaman terkait dengan gaya bahasa doa (permohonan) dalam Al-

Qur'an ditinjau dari perspektif teori tindak tutur dapat dilihat pada gambar di bawah ini.

Gambar 5.1 Gaya Bahasa Doa Al-Qur'an Ditinjau dari Perspektif Teori Tindak Tutur



A. Tindak Lokusi

Tindak lokusi adalah tindakan mengucapkan sesuatu dengan makna yang mengacu pada makna literal, makna dasar, atau makna referensial yang terkandung dalam tuturan tersebut, sehingga dapat dikatakan bahwa lokusi dari suatu ujaran adalah makna dasar dan acuan (referensi) dari ujaran itu.

Jika tindak lokusi ini diterapkan ke dalam gaya bahasa doa Al-Qur'an, maka sudah dapat dipastikan bahwa semua ayat-ayat doa dalam Al-Qur'an yang terungkap dengan

struktur kalimat imperatif baik itu berupa perintah (*al-amr*) sebagaimana terdapat pada ayat-ayat berikut ini; QS. Al-Fâtiḥah [1]: 6, QS. Al-Baqarah [2]: 126, QS. An-Nisâ' [4]: 75, QS. Al-A'râf [7]: 14, QS. Al-Isrâ' [17]: 80, maupun berupa larangan (*an-nahy*) sebagaimana terdapat pada ayat-ayat berikut ini; QS. Al-A'râf [7]: 47, QS. Nûḥ [71]: 21-24, QS. Al-Anbiyâ' [21]: 89, itu semua dapat dikategorikan sebagai tindak lokusi karena secara literal (langsung) mengarah kepada bentuk sebuah doa.

Namun, lebih lanjut lagi dapat dikatakan bahwa meskipun suatu kalimat dituturkan dengan struktur kalimat deklaratif tetapi ada indikasi bahwa dalam ungkapannya tersebut mengandung sebuah kata kerja ataupun derivasinya yang mencakup makna memohon (*al-fi'li ath-thalab*) misalnya: lafaz "sa'ala" (*meminta*), "istagfara" (*memohon ampun*) atau "a'âdza" (*memohon perlindungan*), "istagatsa" (*memohon keselamatan dalam kondisi yang kritis*), "ista'âna" (*meminta pertolongan*), maka dapat juga dikategorikan sebagai tindak lokusi yang mengandung makna permohonan/permintaan (doa) secara literal (langsung), tetapi sebelumnya harus diketahui terlebih dahulu konteks yang melatarbelakangi tuturan tersebut sebagaimana terdapat pada ayat-ayat berikut ini antara lain: QS. Âli 'Imrân [3]: 36, dan QS. Al-Mu'minûn [23]: 97-98.

B. Tindak Ilokusi

Tindak ilokusi adalah daya yang ditimbulkan oleh pemakaian ujaran, misalnya perintah, ejekan, pujian,

permohonan dan sebagainya atau dengan kata lain tindak ilokusi ini berbicara tentang maksud, fungsi atau daya ujaran. Tindak ilokusi gaya bahasa doa (permohonan) dalam Al-Qur'an secara garis besar difungsikan untuk dua tujuan, yaitu: (a) tujuan penegasan permohonan (*taqrîr ad-du'â'*), dan (b) tujuan penolakan (*al-inkâr*).

1. Tujuan Penegasan Permohonan (*Taqrîr ad-Du'â'*)

Untuk tujuan penegasan permohonan (*taqrîr ad-du'â'*), meliputi delapan jenis tujuan sebagai berikut.

a. Permohonan ampunan (*al-istagfâr*)

Permohonan untuk tujuan meraih ampunan Allah ini antara lain ditemukan pada ayat-ayat berikut ini.

QS. Al-Baqarah (2): 285, *âmanar-rasûlu bimâ unzila ilayhi min rabbihî wal-mu'minûna kullun âmana billâhi wamalâ'ikatihî wa-kutubihî wa-rusulihî lâ nufarriqu bayna ahâdin min rusulihî wa-qâlû sami'nâ wa-atha'nâ ghufrânaka rabbanâ wa-ilykal-mashîr* [Rasul (Muhammad) beriman kepada apa yang diturunkan kepadanya (Al-Qur'an) dari Tuhannya, demikian pula orang-orang yang beriman. Semua beriman kepada Allah, malaikat-malaikat-Nya, kitab-kitab-Nya, dan rasul-rasul-Nya. (mereka berkata), "kami tidak membeda-bedakan seorangpun dari rasul-rasul-Nya." Dan mereka berkata: "kami dengar dan kami ta'at, ampunilah kami Ya Tuhan kami dan kepada-Mu tempat kembali].

Pada ayat tersebut, permohonan untuk mendapatkan ampunan Allah terungkap dalam lafadz “*gufrânaka*” (*ampunilah kami*) yang merupakan bentuk *maf’ûl muthlaq* atau *mashdâr* bagi *fi’l al-amr* yang ditakdirkan. Penuturnya adalah para sahabat Nabi Muhammad Saw. Sebelum mengutarakan permohonan ampun, mereka terlebih dahulu mengungkapkan bahwa mereka tidak membeda-bedakan antara rasul yang satu dan yang lainnya serta senantiasa selalu mendengar dan taat kepada Rasulullah saw atas kebenaran Al-Qur’an yang dibawakannya. Konteks saat berlangsungnya ungkapan doa pada ayat tersebut berkaitan erat dengan *asbâb an-nuzul* ayat tersebut.

Disebutkan bahwa ketika ayat sebelumnya (QS. 2: 284) diturunkan, banyak para sahabat yang mengeluh memohon keringanan karena tidak mampu untuk mengaplikasikan ayat tersebut, sehingga Rasulullah saw menyindir mereka dengan mengatakan: Apa kalian akan berkata “*sam’inâ wa ‘ashaynâ*” (*kami mendengar dan tidak mentaati*) seperti yang diucapkan oleh dua ahli kitab (*Yahûdi* dan *Nashrâniy*), sehingga akhirnya para sahabat merasa malu dengan sindiran tersebut sambil mengatakan “*sami’nâ wa atha’nâ*” (*kami mendengar dan mentaati*) serta memohon ampun kepada Allah. Lebih lanjut dapat diketahui bahwa ayat tersebut (QS. 2: 285) menunjukkan suatu kelayalan dan keta’atan yang ditunjukkan oleh umat Islam kepada para rasul utusan Allah yang sangat kontras sekali dengan pendirian dan sikap kaum *Yahûdi* dan *Nashrâniy*.

QS. Al-Qashash (28): 16, *qâla rabbi inniy zhalamtû nafsiy faghfir liy faghafara lahû innahû huwal-ghafûrur-rahîm* [Dia

(Mûsâ) berdo'a: "Ya Tuhaku, sesungguhnya aku telah menganiaya diriku sendiri karena itu ampunilah aku". Maka Dia (Allah) mengampuninya. Sungguh, Allah. Dialah, Yang Maha Pengampun, Maha Penyayang].

Pada ayat tersebut, permohonan ampun berupa *fi'l al-amr* terdapat pada lafaz "ighfir" (*ampunilah*) yang diawali oleh huruf *fa' sababiyyah*. Penuturnya adalah Nabi Mûsâ. Permohonan ampunnya diutarakan setelah ia mengakui bahwa ia telah menzalimi dirinya sendiri. Lebih lanjut kezaliman yang dimaksudkan telah dijelaskan pada ayat sebelumnya yaitu ia telah memukul/meninju salah seorang dari musuhnya (kaum Fir'aun) hingga tewas dengan maksud untuk menolong salah seorang kaumnya (*Banî Isrâ'îl*) yang meminta tolong (*istigâtsah*) padanya. Namun, pada akhirnya Nabi Mûsâ menjadi sadar bahwa apa yang telah diperbuatnya itu merupakan sebuah tindakan yang keliru, kemudian ia mengakui bahwa ia telah terbujuk oleh rayu setan untuk melakukan itu semua.

b. Permohonan pertolongan secara umum (*al-isti'ânah*)¹²⁴

Permohonan untuk tujuan meraih pertolongan Allah dapat berupa memohon hidayah (petunjuk hidup yang lurus), memohon rahmat (kasih sayang), memohon ilham (petunjuk/cara). Namun perlu diketahui bahwa permohonan (*isti'ânah*) seperti ini memiliki dua sisi. Artinya selain ada unsur kepasifan dan kepasrahan manusia untuk memohon kepada Allah, juga

124 *Al-Isti'ânah* secara bahasa berarti setiap perilaku yang berisikan permohonan, penghindaran terhadap sesuatu yang tidak diperintahkan oleh Allah dan memilih sesuatu yang diperintahkan oleh Allah Swt. Sedangkan menurut istilah ialah melakukan dan menjadikan sabar dan shalat (doa) dalam menghadapi setiap problem kehidupan dalam rangka ibadah kepada Allah Swt. Baca: Sambas dan Sukayat, *Quantum Do'a*, 123.

disertai dengan adanya unsur keaktifan (*ikhtiyâr*) manusia yang tidak kalah penting untuk mengaplikasikan permohonan tersebut menjadi suatu hal yang nyata. Permohonan jenis ini dapat ditemukan pada ayat-ayat berikut.

QS. Al-Fâtiḥah [1]: 6, *ihdinash-shirathal-mustaqîm* [Tunjukilah kami jalan yang lurus].

Ayat tersebut merupakan ungkapan permohonan yang redaksinya diajarkan langsung oleh Allah kepada hamba-hamba-Nya. Lafaz “*ihdi*” (*tunjukilah*) terungkap dengan bentuk *fi’l al-amr*. Ia merupakan bentuk permohonan untuk mendapatkan pertolongan (*al-isti’ânah*) dari Allah berupa petunjuk (hidayah) jalan hidup yang lurus sebagaimana jalan hidup orang-orang yang telah dianugerahkan nikmat oleh Allah dan bukanlah seperti jalan hidupnya orang-orang yang dimurkai oleh Allah serta jalan hidupnya orang-orang sesat.

Sebagaimana diyakini oleh umat Islam bahwa memberi petunjuk kepada makhluk ataupun menyesatkannya dari jalan lurus adalah hak preogatif Allah semata. Namun untuk memaknai ayat tersebut secara umum atau khususnya lafaz “*ihdinâ*” khususnya, maka haruslah dipahami bahwa selain memohon petunjuk kepada Allah di satu sisi sebagai suatu aplikasi, mesti sejalan juga dengan usaha (*ikhtiar*) dari manusia (penutur doa) itu sendiri untuk mencari tahu apa itu hidayah (petunjuk jalan hidup yang lurus) yang sebenarnya sebagai sisi lainnya.

QS. An-Naml [27]: 19, *fatabassama dhâḥikan min qaulihâ wa-qâla rabbi awzi’nî an asykura ni’matakallatî an’amta*

‘alayya wa-‘alâ wâlidayya wa an a‘mala shâlihan tardhâhu wa-adkhillniy biraḥmatika fiy ‘ibâdikash-shâlihîn [maka dia tersenyum dengan tertawa karena (mendengar) perkataan semut itu. Dan dia berdo‘a: Ya Tuhanku, berilah aku ilham untuk tetap mensyukuri nikmat-Mu yang telah Engkau anugerahkan kepadaku dan kepada kedua orangtuaku dan untuk mengerjakan amal saleh yang Engkau ridhai; dan masukkanlah aku dengan rahmat-Mu ke dalam golongan hamba-hamba-Mu yang saleh].

Pada ayat tersebut, diketahui bahwa penuturnya adalah Nabi Sulaymân. Konteks saat berlangsungnya permohonan tersebut yaitu ketika Nabi Sulaymân tertawa dan tersenyum mendengar perkataan seekor semut yang menyeru koloninya agar bersembunyi ke sarangnya sehingga tidak terinjak oleh Nabi Sulaymân beserta para tentaranya yang hendak melewati lembah semut. Dengan menyaksikan kebesaran Allah ini, maka Nabi Sulaymân pun memohon pertolongan kepada Allah (*isti‘ânah*) sebagaimana tercantum pada lafaz “*rabbii awzi‘niy an asykura ni‘mataka al-latiy an‘amta ‘alayya wa ‘alâ wâlidayya wa an a‘mala shâlihan tardhâhu*” (Ya Tuhaku, berilah ilham kepadaku untuk tetap mensyukuri nikmat-Mu yang telah Engkau anugerahkan kepadaku dan kepada kedua ibu bapakku dan untuk mengerjakan amal saleh yang Engkau ridhai), dan “*wa adkhillniy biraḥmatika fiy ‘ibâdika ash-shalihîn*” (dan masukkanlah aku dengan rahmat-Mu ke dalam golongan hamba-hamba-Mu yang saleh).

Secara ringkas dari ayat tentang doa Nabi Sulaymân di atas diketahui bahwa ada dua macam permohonan (*isti‘ânah*) yang

diajukannya yaitu: (1) memohon diberikan ilham (petunjuk/cara) agar dapat bersyukur dan beramal shalih; dan (2) dimasukkan ke dalam golongan orang shalih. Permohonan Nabi Sulaymân agar diberikan ilham ditujukan untuk mensyukuri berbagai macam nikmat yang telah diberikan kepadanya dan kedua orangtuanya serta untuk berbuat amal shalih yang diridhai Allah. Permohonannya yang kedua yaitu agar dimasukkan kedalam golongan orang-orang shalih pun hanya akan dapat terealisasikan dengan baik jika ia dapat berbuat amal shalih. Dari kedua macam permohonan (*isti'ânah*) tersebut dapat disimpulkan bahwa permohonan jenis ini memiliki dua sisi yang harus sejalan seirama.

c. Permohonan keselamatan dengan sangat dalam situasi dan kondisi tertindas dan terdesak (*al-istigâtsah*)¹²⁵

Permohonan untuk tujuan meraih pertolongan keselamatan dari Allah dengan sangat dalam situasi dan kondisi tertindas dan terdesak ini antara lain ditemukan pada ayat-ayat berikut.

QS. An-Nisâ' [4]: 75, *wamâ lakum lâ tuqâtîlûna fîy sabîlillâhi wal-mustadh'afîna minar-rijâli wan-nisâ'i wal-wildânilladzîna yaqûlûna rabbanâ akhrijnâ min hâzhihil-qaryatizh-zhâlimi ahlukâ waj'al lanâ min ladunka waliyyan waj'al lanâ min ladunka nashîran* [Dan mengapa kamu tidak mau berperang

¹²⁵ *Al-Istigâtsah* secara bahasa berarti memohon pertolongan dengan sangat dalam situasi dan kondisi yang tertindas. Sedangkan secara istilah epistemologi do'a adalah suatu rangkaian permohonan dari seseorang hamba kepada Allah agar diselamatkan dari segala macam bahaya, dimana si pemohon tersebut tak ubahnya laksana orang yang tenggelam dalam lautan. Baca: Sambas dan Sukayat, *Quantum Do'a*, 125.

di jalan Allah (membela) orang-orang yang lemah baik laki-laki atau wanita maupun anak-anak yang semuanya berdoa: Ya Tuhan kami, keluarkanlah kami dari negeri ini (Mekkah) yang zalim penduduknya dan berilah kami pelindung dari sisi-Mu, dan berilah kami penolong dari sisi-Mu].

Pada ayat tersebut diketahui bahwa penuturnya adalah kaumnya Nabi Muhammad dari kalangan orang-orang yang lemah (entah karena usia tua maupun faktor lainnya) baik laki-laki ataupun wanita serta dari kalangan anak-anak. Konteks pada saat berlangsungnya tuturan tersebut adalah tatkala mereka dalam kondisi yang sangat terdesak dan tertindas karena kezaliman penduduk Mekkah pada kala itu.

Permohonan yang mereka tuturkan adalah jenis permohonan untuk memperoleh keselamatan (*istigâtsah*) dari Allah sebagaimana terdapat pada lafadz “*akhrijnâ min hâdzihi al-qaryati azh-zhâlimi ahluhâ*” (keluarkanlah kami dari negeri ini (Mekkah) yang zalim penduduknya), lafaz “*waj‘al lanâ min ladunka waliyyan*” (berilah kami pelindung dari sisi-Mu), dan lafaz “*waj‘al lanâ min ladunka nashîran*” (dan berilah kami penolong dari sisi-Mu).

Permohonan untuk mendapatkan keselamatan (*istigâtsah*) ini hanya memiliki satu sisi yaitu berupa kepasifan (kepasrahan) dari penuturnya dengan penuh harapan agar permohonannya dikabulkan. Kepasrahannya ini menunjukkan ketakmampuan dan ketakberdayaannya untuk menghadapi suatu masalah yang sedang melandanya.

QS. Al-Mu'minûn [23]: 26, *qâla rabbishurniy bimâ kadzdzabûn* [Dia (Nûh) berdoa: Ya Tuhanku, tolonglah aku, karena mereka mendustakanku].

Pada ayat tersebut, diketahui penuturnya adalah Nabi Nûh. Konteks pada saat berlangsungnya tuturan permohonan tersebut yaitu ketika dakwah yang disampaikan Nabi Nûh kepada kaumnya tidak diterima dengan baik. Ia dianggap oleh kaumnya sebagai seorang yang gila, seorang pendusta belaka, ia mendapat ancaman/teror percobaan pembunuhan jika terus berdakwah, bahkan kaumnya pun selalu mengejek Nabi Nûh agar Tuhan segera menimpakan mereka azab. Atas tekanan batin yang begitu kuat dialami oleh Nabi Nûh dari kaumnya yang kebanyakan mengingkari risalahnya, maka ia pun memohon keselamatan (*istigâtsah*) kepada Allah atas perbuatan kaumnya yang ingkar tersebut sebagaimana tercantum pada lafaz “*unshurniy bimâ kadzdzabûni*” (*tolonglah aku, karena mereka mendustakan aku*).

d. Permohonan perlindungan (*al-isti'âdzah*)¹²⁶

Permohonan untuk tujuan meraih perlindungan Allah ini antara lain ditemukan pada ayat-ayat berikut.

QS. Âli 'Imrân (3): 36, *falammâ wadha'at qâlat rabbi inniy wadha'tuhâ untsâ wallâhu a'lamu bimâ wadha'at wa-laysadz-zakaru kal-untsâ wa-inniy sammaytuhâ maryama wa-inniy u'idzuhâ bikawa-dzurriyatahâ minasy-syaithânir-rajîm* [Maka

¹²⁶ *Al-Isti'âdzah* adalah upaya melindungi sesuatu, baik berupa ucapan maupun tindakan. Sedangkan menurut istilah epistemologi do'a, diartikan sebagai sebuah term untuk menyebut sekumpulan redaksi do'a yang berisikan permohonan perlindungan kepada Allah swt dari sesuatu yang tidak diinginkan terutama sesuatu yang akan membahayakan bagi pemohon. Baca: Sambas dan Sukayat, *Quantum Doa*, 130-131.

ketika dia (isteri ‘Imrân) melahirkan anaknya, diapun berkata: “Ya Tuhanku, sesungguhnya aku melahirkan seorang anak perempuan; dan Allah lebih mengetahui apa yang dilahirkannya itu; dan anak laki-laki tidaklah sama dengan anak perempuan. Sesungguhnya aku telah menamai dia Maryâm dan aku mohon perlindungan-Mu untuknya dan anak cucunya dari (gangguan) setan yang terkutuk].

Pada ayat tersebut, diketahui bahwa penuturnya adalah isteri ‘Imrân (ibu kandung Maryâm). Konteks pada saat permohonan itu berlangsung yaitu ketika dia menazarkan putrinya (Maryâm) untuk berkhidmat di Baitul Maqdis. Permohonan ibu kandung Maryâm ini tercantum pada lafaz “*wa inniy u’îdzuhâ bika wa dzurriyâtaha min asy-syaithân ar-rajîm*” (dan sungguh aku mohon perlindungan-Mu untuknya dan anak cucunya dari (gangguan) setan yang terkutuk). Permohonan untuk meraih perlindungan Allah (*isti’âdzah*) dari godaan setan untuk putrinya serta anak keturunannya tersebut terungkap dengan struktur kalimat deklaratif bermakna imperatif.

QS. Al-Mu’minûn [23]: 97-98, *wa-qul rabbi a’ûdzu bika min hamazâtisy-syaithâni wa-a’ûdzu bika rabbi an yahdhurûni* [Dan katakanlah: Ya Tuhanku, aku berlindung kepada Engkau dari bisikan-bisikan setan, dan aku berlindung (pula) kepada Engkau ya Tuhanku, dari kedatangan mereka kepadaku].

Ayat tersebut merupakan ayat yang berisi tentang permohonan yang redaksi kalimatnya diajarkan langsung oleh Allah kepada hamba-hamba-Nya. Permohonan untuk meminta perlindungan (*isti'âdzah*) kepada Allah terdapat pada lafaz “*rabbi a'ûdzubika min hamazât asy-syayâthîn*” (*ya Tuhanku, aku berlindung kepada Engkau dari bisikan-bisikan setan*) dan lafaz “*wa a'ûdzubika rabbi an yahðhurûni*” (*dan aku berlindung kepada Engkau ya Tuhanku dari kedatangan mereka*) yang terungkap dengan struktur kalimat deklaratif. Memohon perlindungan Allah dari bisikan-bisikan setan pada ayat di atas dapatlah dipahami bahwa manusia memiliki kecenderungan untuk mendekati bahkan mendengarkan bisikan setan. Untuk mendengar atau sampai kepada bisikan-bisikan tersebut hanya akan terjadi jika sumber bisikan (baca: setan) tersebut didatangi. Di samping ada unsur dari manusia untuk menuju kepada bisikan setan, ada juga unsur dari setan itu sendiri yang mendatangi manusia untuk membisikkan godaan kejahatan. Untuk menangkal bisikan-bisikan setan tersebut, manusia pun diajarkan oleh Tuhan agar memohon perlindungan hanya kepada Allah.

e Memohon pertolongan dan keselamatan (*al-isti'ânah wa al-istigâtsah*)

Permohonan untuk tujuan meraih pertolongan dan keselamatan ini antara lain ditemukan pada ayat berikut.

QS. Al-Baqarah [2]: 250, *walammâ barazû lijâlûta wajunûdihî qâlû rabbanâ afrigh 'alaynâ shabran wa-tsabbit aqdâmanâ wanshurnâ 'alal-qaumil-kâfirîn* [Dan ketika mereka maju melawan Jâlût dan tentaranya, merekapun berdoa: Ya

Tuhan kami, limpahkanlah kesabaran atas kami, dan kukuhkanlah tekad kami dan tolonglah kami menghadapi orang-orang kafir].

Pada ayat tersebut, diketahui bahwa penuturnya adalah Raja Tâlût dan bala tentaranya. Konteks pada saat berlangsungnya permohonan tersebut terjadi ketika mereka (raja Tâlût dan beberapa orang tentaranya dalam jumlah yang sedikit) sedang dihadapkan pada suatu kondisi kritis yaitu berhadapan langsung dengan musuh (raja Jâlût beserta bala tentaranya dalam jumlah yang besar) di medan pertempuran sebagaimana dijelaskan pada ayat sebelumnya.

Lebih lanjut, permohonan mereka terbagi menjadi dua macam. Pertama, permohonan untuk mendapatkan pertolongan (*isti'ânah*) dari Allah berupa kesabaran dan pendirian kuat sebagaimana tercantum pada lafaz “*afrigh ‘alainâ shabran*” (*limpahkanlah kesabaran atas kami*) dan “*wa sabbit aqdâmanâ*” (*dan kukuhkanlah pendirian kami*). Memohon kesabaran serta pendirian yang kokoh ini ditujukan agar mereka memiliki semangat juang tinggi menghadapi kaum yang kafir serta memiliki asa untuk mengalahkan musuh. Kedua, permohonan untuk mendapatkan keselamatan dan kemenangan (*istighâtsah*) dari Allah atas orang-orang kafir sebagaimana terdapat pada lafadz “*wanshurnâ ‘alâ al-qaum al-kâfirîn*” (*dan tolonglah kami menghadapi orang-orang kafir*). Hal ini mereka lakukan karena di atas kertas mereka menyadari bahwa secara kuantitas (jumlah personil militer maupun persenjataan) mereka kalah jauh dengan sang rival (musuh). Akan tetapi mereka meyakini bahwa tak selamanya

golongan yang banyak atau golongan yang memiliki jumlah personil militer maupun alat persenjataan yang banyak akan mengungguli dan mengalahkan golongan yang sebaliknya seperti keadaan yang mereka alami. Golongan yang sedikit sangat mungkin sekali untuk mengalahkan golongan yang banyak dengan izin Allah.

f. Memohon ampunan dan pertolongan (*al-istighfâr wa al-isti'ânah*)

Permohonan untuk tujuan meraih ampunan dan pertolongan ini antara lain ditemukan pada ayat berikut.

QS. Al-A'râf [7]: 23, *qâla rabbanâ zhalamnâ anfasanâ wa-in lam taghfir lanâ wa-tarhamnâ lanakunanna minal-khasirîn* [Keduanya berkata: Ya Tuhan kami, kami telah menzalimi diri kami sendiri, dan jika Engkau tidak mengampuni kami dan memberi rahmat kepada kami, niscaya kami termasuk orang-orang yang merugi].

Pada ayat tersebut diketahui bahwa penuturnya adalah Nabi Âdam dan isterinya (Hawâ). Konteks saat berlangsungnya ungkapan tersebut tatkala mereka menyadari bahwa mereka telah melanggar perintah Allah karena mereka bukan saja mendekati pohon terlarang bahkan telah menikmati buah dari pohon terlarang tersebut atas bujuk rayu setan.

Secara garis besar ada dua jenis permohonan yang mereka tuturkan. *Pertama*, permohonan untuk mendapatkan ampunan Allah (*istighfâr*) sebagaimana terdapat pada lafaz “*wa in lam tagfir lanâ*” (*dan jika Engkau tidak mengampuni kami*). *Kedua*, permohonan untuk meraih pertolongan (*isti'ânah*)

berupa rahmat (kasih sayang) Allah sebagaimana terdapat pada lafaz “*wa tarḥamnâ*” (dan tidak memberi rahmat kepada kami). Pernyataan yang mereka ungkapkan menggunakan kalimat deklaratif (*kalâm khabariyy*) berupa kalimat bersyarat (*jumlah syarthiyyah*) sangat sesuai dengan konteksnya. Namun di balik pernyataan bersyarat itu, terbesit sebuah maksud guna meraih ampunan Allah karena telah melanggar perintah Allah serta mengharapakan rahmat Allah sehingga tidak lagi melakukan perbuatan menzalimi diri sendiri.

g. Memohon ampunan dan keselamatan (*al-istigfâr wa al-istigâtsah*)

Permohonan untuk tujuan meraih ampunan dan keselamatan ini antara lain ditemukan pada ayat-ayat berikut.

QS. Nûḥ [71]: 26-28, *qâla nûḥun rabbi tadzar ‘alal-ardhi minal-kâfirîn dayyâran innaka tadzarthum yudhillû ‘ibâdaka walâ yalidû illâ fâjiran kaffâran rabbighfir liy waliwâlidayya waliman dakhala baytiya mu’minan walilmu’minîna walmu’minâti walâ tazidizh-zhâlimîna illâ tabâran* [Dan Nûḥ berkata: Ya Tuhanku, janganlah Engkau biarkan seorangpun di antara orang-orang kafir itu tinggal di atas bumi (26). Sesungguhnya jika Engkau biarkan mereka tinggal, niscaya mereka akan menyesatkan hamba-hamba-Mu, dan mereka hanya akan melahirkan anak-anak yang jahat dan tidak tahu bersyukur (27). Ya Tuhanku, ampunilah aku, ibu bapakku, dan siapapun yang memasuki rumahku dengan beriman dan semua orang yang beriman laki-laki dan perempuan, dan

janganlah Engkau tambahkan bagi orang-orang zalim itu selain kehancuran (28)].

Pada ayat-ayat tersebut, penuturnya adalah Nabi Nûh. Permohonan yang diungkapkan olehnya dapat dibagi menjadi dua macam/jenis yaitu: *Pertama*, permohonan pertolongan untuk mendapatkan kemenangan (*istigâtsah*) terdapat pada lafaz “*lâ tadzar ‘alâ al-ardh min al-kafirîna dayyâran*” (janganlah Engkau biarkan seorangpun di antara orang-orang kafir itu tinggal di atas bumi) sebagaimana tercantum pada ayat 26, serta pada lafaz “*wa lâ tazid azh-zhâlimîna illâ tabâran*” (dan janganlah Engkau tambahkan bagi orang-orang zalim itu selain kehancuran) sebagaimana tercantum pada akhir ayat 28. *Kedua*, permohonan ampun (*istighfâr*) terdapat pada lafadz “*ighfir liy wa liwâlidayya wa li man dakhala baitiya mu’minan wa li al-mu’minîna wa al-mu’minâti*” (ampunilah aku, ibu bapakku, dan siapapun yang memasuki rumahku dengan beriman dan semua orang yang beriman laki-laki dan perempuan) sebagaimana tercantum pada awal ayat 28.

h. Memohon pertolongan, ampunan, dan keselamatan (*al-isti‘ânah, al-istighfâr, dan al-isti‘âdzah*)

Permohonan untuk tujuan mendapatkan pertolongan, ampunan, dan keselamatan dari Allah ini antara lain ditemukan pada ayat berikut.

QS. Al-Baqarah [2]: 286, *lâ yukallifullâhu nafsan illâ wus‘ahâ lahâ mâ kasabat wa‘alayhâ mak-tasabat rabbanâ lâ tu’âkhdznâ in nasînâ aw akhtha’nâ rabbanâ walâ taḥmil ‘alaynâ ishnan kamâ ḥamaltahû ‘alalladzîna min qablinâ*

rabbanâ walâ tuḥammilnâ mâ lâ thâqata lanâ bih wa‘fu ‘annâ waghfir lanâ warḥamnâ anta maulânâ fanshurnâ ‘alal-qaumil-kâfirîn [Allah tidak membenai seseorang melainkan sesuai dengan kesanggupannya. Dia mendapat (pahala) dari (kebajikan) yang dikerjakannya dan dia mendapat (siksa) dari (kejahatan) yang diperbuatnya. (Mereka berdoa), “Ya Tuhan kami, janganlah Engkau hukum kami jika kami lupa atau kami melakukan kesalahan. Ya Tuhan kami, janganlah Engkau bebani kami dengan beban yang berat sebagaimana Engkau bebankan kepada orang-orang sebelum kami. Ya Tuhan kami, janganlah Engkau pikulkan kepada kami apa yang tidak sanggup kami memikulnya. Maafkanlah kami, ampunilah kami, dan rahmatilah kami. Engkaulah pelindung kami, maka tolonglah kami menghadapi orang-orang kafir].

Pada ayat tersebut, jika ditelusuri secara cermat, maka dapatlah dikatakan ada tiga jenis/kategori permohonan yang dituturkan oleh penuturnya. Penuturnya tidak disebutkan secara eksplisit, akan tetapi dari isi permohonan dapat dikatakan bahwa penuturnya adalah hamba-hamba Allah yang beriman. Konteks pembicaraan ayat tersebut terkait erat dengan keadilan Allah, bahwa Allah membebani seseorang sesuai dengan kadar kesanggupannya dan segala usaha yang dikerjakan oleh manusia (baik atau buruk) akan dirasakan olehnya.

Lebih lanjut, ketiga jenis permohonan yang dimaksudkan pada ayat tersebut yaitu; *Pertama*, memohon pertolongan dari Allah (*isiti‘ânah*) yang menunjukkan akan sifat adil Allah

terhadap makhluk-Nya sebagaimana terdapat pada lafaz-lafaz “*lâ tu’âkhidznâ*” (janganlah Engkau hukum kami), “*lâ taḥmil ‘alaynâ*” (janganlah Engkau bebani kami), dan “*lâ tuḥammilnâ*” (janganlah Engkau pikulkan kepada kami). Kedua, memohon ampunan Allah (*istigfâr*), terdapat pada lafaz-lafaz “*u’fu ‘annâ*” (maafkanlah kami) dan “*igfir lanâ*” (ampunilah kami). Ketiga, memohon pertolongan agar diselamatkan (*istigâtsah*) dari orang-orang kafir terdapat pada lafaz “*unshurnâ*” (tolonglah kami).

2. Tujuan Penolakan (*al-Inkâr*)

Untuk tujuan penolakan (*al-inkâr*), meliputi berbagai jenis tujuan berikut ini.

a. Mengejek (*al-istiḥzâ*)

Untuk tujuan ejekan (*al-istiḥzâ*) ini, terdapat pada beberapa ayat berikut ini.

QS. Al-Anfâl [8]: 32, *wa-idz qâlullâhumma in kâna hâdzâ huwal-ḥaqqâ min ‘indika fa’amthir ‘alaynâ ḥijâratan minas-samâ’i awi’tinâ bi’adzâbin alîm* [Dan (ingatlah), ketika mereka (orang-orang musyrik) berkata: Ya Allah, jika (Al-Qur’an) ini benar (wahyu) dari Engkau, maka hujanilah kami dengan batu dari langit, atau datangkanlah kepada kami azab yang pedih].

Pada ayat tersebut, lafaz yang menunjukkan bentuk imperatif berupa *fi’l al-amr* ada dua macam, yaitu terdapat pada lafaz “*amthir*” (hujanilah) dan “*i’ti*” (datangkanlah). Penuturnya adalah orang-orang kafir Quraisy yang mengingkari kenabian

serta kerasulan Muhammad Saw serta berbuat musyrik (menyekutukan Allah). Pokok pembicaraannya adalah mereka menuturkan sebuah gaya bahasa doa yang retorik, yang sebenarnya ditujukan untuk mengejek (*al-istiḥzâ'*) serta menantang Allah dengan mengatakan bahwa jika memang Al-Qur'an itu benar dari sisi Allah, maka mereka memohon agar mereka ditimpa suatu bencana berupa hujan batu dari langit atau didatangkan azab yang pedih.

Konteks saat berlangsungnya tuturan tersebut yaitu tatkala mereka meragukan kebenaran Al-Qur'an yang diturunkan oleh Allah serta tidak mengakui kebenaran yang dibawa oleh Nabi Muhammad, bahkan mereka mengatakan kepada Nabi bahwa mereka sudah pernah mendengar ayat-ayat seperti Al-Qur'an yang dianggapnya sebagai dongengnya orang-orang terdahulu serta dengan penuh kesombongan mereka mengatakan lagi bahwa kalau mereka kehendaki, mereka bisa saja membuat tandingan Al-Qur'an. Hal ini dilakukan karena pada zaman tersebut, masa kejayaan dan keemasan bahasa dan sastra Arab sedang berada dalam puncaknya yang tertinggi.

QS. Shâd [38]: 16, *waqâlû rabbanâ 'ajjil lanâ qiththanâ qabla yaumil-ḥisâb* [Dan mereka berkata: Ya Tuhan kami, segerakanlah azab untuk kami sebelum hari perhitungan].

Pada ayat tersebut, lafadz yang menunjukkan bentuk imperatif berupa *fi'l al-amr* terdapat pada lafaz “*'ajjil*” (*segerakanlah*). Penuturnya adalah golongan-golongan yang

mendustakan para rasul (*al-ahzâb*) seperti: kaum Nabi Nûh, kaum ‘Âd (kaum Nabi Hûd), Fir‘aun yang memiliki tentara banyak, kaum Tsamûd (kaum Nabi Shâlih), kaum Nabi Lûth, dan Ashâb al-Aikah (penduduk Madyan, kaum Nabi Syu‘aib) sebagaimana disebutkan dalam ayat-ayat sebelumnya. Pokok pembicaraannya adalah penutur memohon/meminta kepada lawan tutur agar mereka segera ditimpakan azab oleh Tuhan sebelum datangnya hari perhitungan (kiamat) sebagaimana yang diserukan oleh para rasul yang diutus kepada mereka. Gaya bahasa doa pada ayat tersebut bersifat retorik, dan sebenarnya ditujukan untuk mengejek (*al-istiḥzâ’*) para nabi dan rasul yang menyeru mereka kepada keimanan.

b. Menolak perintah Allah (*inkâr al-amr minallâh*)

Untuk tujuan menolak perintah Allah, terdapat pada ayat berikut ini.

QS. An-Nisâ’ [4]: 77, *alam tara ilalladzîna qîla lahum kuffû aydiyakum wa-aqîmush-shalâta wa-âtuzzakâta falammâ kutiba ‘alayhimul-qitâlu idzâ farîqun minhum yakhsyaunan-nâsa kakhasyyatillâhi aw asyadda khasyyatan waqâlû rabbanâ lima katabta ‘alaynal-qitâla laulâ akhkhartanâ ilâ ajalîn qarîbin qul matâ‘ud-dunyâ qalîlun wal-âkhiratu khayrun limanittaqâ walâ tuzhlamûna fatîlan* [Tidakkah engkau memperhatikan orang-orang yang dikatakan kepada mereka, “Tahanlah tanganmu (dari berperang), laksanakanlah salat dan tunaikanlah zakat!” Ketika mereka diwajibkan berperang, tiba-tiba sebagian mereka (golongan munafik) takut kepada manusia (musuh), seperti takutnya kepada Allah, bahkan lebih takut (dari

itu). Mereka berkata, “Ya Tuhan kami, mengapa Engkau wajibkan berperang kepada kami? Mengapa tidak Engkau tunda (kewajiban berperang) kepada kami beberapa waktu lagi?” Katakanlah, “Kesenangan di dunia ini hanya sedikit dan akhirat itu lebih baik bagi orang-orang yang bertakwa (mendapat pahala turut berperang) dan kamu tidak akan dizalimi sedikit pun].

Pada ayat tersebut di atas, lafaz kalimat “*limâ katabta ‘alainâ al-qitâla laulâ akhkhartanâ ilâ ajalin qarîb?*” (mengapa Engkau wajibkan berperang kepada kami? Mengapa tidak Engkau tunda (kewajiban berperang) kepada kami beberapa waktu lagi?), diungkapkan dengan struktur kalimat pertanyaan (interogatif). Pertanyaan tersebut sebenarnya bersifat retorik, dan penuturnya adalah sebagian dari umat Nabi Muhammad Saw yang enggan dan takut ikut berperang melawan kaum musyrikin Mekkah. Mereka ini tergolong ke dalam orang-orang munafik.

Penggunaan kalimat pertanyaan oleh penuturnya bukan hanya untuk bertanya tetapi sebenarnya juga dimaksudkan untuk menolak perintah. Kalimat pertanyaan tersebut, *taqdirnya* berupa format kalimat larangan (*an-nahy*) yaitu “*lâ taktub ‘alainâ al-qitâl*” (janganlah Engkau wajibkan berperang kepada kami), dan juga berupa format kalimat perintah (*al-amr*) *taqdirnya* adalah “*akhkhirnâ ilâ ajalin qarîb*” (tundalah (kewajiban berperang) kepada kami sampai beberapa waktu lagi). Dipilihnya struktur kalimat pertanyaan (interogatif) dengan maksud permintaan (imperatif) oleh penuturnya menunjukkan bahwa mereka tidak memiliki keimanan yang tulus, mereka

orang-orang munafik yang takut kepada musuh melebihi takutnya kepada Allah. Padahal telah jelas diperintahkan kepada mereka untuk ikut berperang (berjihad) melawan musuh sebagaimana disebutkan di permulaan ayat tersebut.

C. Tindak Perlokusi

Tindak perlokusi adalah jenis tindak tutur yang mengacu pada efek atau pengaruh suatu tuturan terhadap pendengar atau lawan bicara. Dengan kata lain, tindak perlokusi tersebut dapat dikatakan sebagai respon yang ditunjukkan oleh lawan bicara terkait dengan stimulus permohonan yang diungkapkan oleh penutur. Doa (permohonan) yang menimbulkan tindak perlokusi dari semua gaya bahasa doa dalam Al-Qur'an tersebut akan penulis jabarkan berikut ini berdasarkan jenis struktur kalimat penyusunnya serta kandungan efeknya tersebut terungkap secara eksplisit atau implisit.

1. Tindak perlokusi dari gaya bahasa do'a dengan struktur kalimat deklaratif

Untuk jenis tindak perlokusi dari gaya bahasa doa dengan struktur kalimat deklaratif, antara lain terdapat pada ayat-ayat berikut ini.

QS. Yûsuf [12]: 33, *qâla rabbis-sijnu ahabbâ ilayya mimmâ yad'ûnanî ilayhi wa-illâ tashrif 'anniy kaydahunna ashbu ilayhinna wa-akun minal-jâhilîn* [Yûsuf berkata: Ya Tuhanku, penjara lebih aku sukai daripada memenuhi ajakan mereka kepadaku. Dan jika tidak Engkau hindarkan daripadaku tipu daya mereka, tentu aku akan cenderung

untuk (memenuhi keinginan mereka) dan tentulah aku termasuk orang-orang yang bodoh].

Pernyataan pada ayat tersebut bersifat retorik. Sebenarnya dimaksudkan untuk permohonan (doa) dan penuturnya adalah Nabi Yûsuf. Penuturnya mengungkapkan dengan bahasa pernyataan bahwa penjara lebih ia sukai dari pada mengikuti ajakan mereka (Zulaikha dan sahabat-sahabat wanitanya), kemudian ditambah dengan kalimat syarat yaitu jika ia tidak dihindarkan oleh Allah dari tipu daya mereka, tentu ia akan cenderung untuk memenuhi keinginan mereka sehingga menjadi orang-orang yang konyol. Tindak perlokusi pada ayat tersebut dijelaskan pada ayat selanjutnya yaitu QS. 12: 34-35: “Maka Tuhannya memperkenankan doa Yûsuf dan dia menghindarkan Yusuf dari tipu daya mereka. Sesungguhnya Dia-lah Yang Maha Mendengar, Maha Mengetahui. Kemudian timbul pikiran dari mereka setelah melihat tanda-tanda (kebenaran Yûsuf) bahwa mereka harus memenjarakannya samapai waktu tertentu”.

Pada ayat ini disebutkan bahwa Allah memperkenankan do'anya (Nabi Yûsuf) secara eksplisit yaitu dengan menghindarkannya dari tipu daya mereka. Bahkan Nabi Yûsuf pun dijebloskan ke penjara agar terhindar dari tipu daya mereka tersebut sebagaimana permohonannya kepada Allah. Jeblosnya Nabi Yûsuf ke dalam penjara bukanlah karena kesalahannya, akan tetap itu merupakan sebagai sebuah konspirasi sehingga terbangun sebuah *image* bahwa Nabi Yûsuf lah yang bersalah dan harus dipenjara sehingga

masalah ini selesai dan tidak dibicarakan lagi di kalangan pihak kerajaan pada waktu itu.

QS. Al-A'râf [7]: 189, *huwalladzî khalaqakum min nafsin wâhidatin wa-ja'ala minhâ zaujahâ liyaskuna ilayhâ falammâ taghasysyâhâhamalathamlankhafifanfamarratbihîfalammâ atsqalat da'awallâha rabbahumâ la'in âtaytanâ shâlihan lanakûnanna minasy-syâkirîn* [Dialah yang menciptakan kamu dari jiwa yang satu (Adam) dan daripadanya Dia menciptakan pasangannya, agar dia merasa senang kepadanya. Maka setelah dicampurinya, (isterinya) mengandung kandungan yang ringan, dan teruslah dia merasa ringan (beberapa waktu). Kemudian ketika dia merasa berat, keduanya (suami-istri) bermohon kepada Allah, Tuhan mereka (seraya berkata), "Jika Engkau memberi kami anak yang saleh, tentulah kami akan selalu bersyukur].

Pernyataan (deklaratif) berupa kalimat syarat pada ayat tersebut bersifat retoris, dan dimaksudkan untuk permohonan (doa). Penuturnya adalah sepasang suami isteri yang musyrik dan pokok pembicaraannya adalah penutur berharap untuk mendapatkan seorang anak yang saleh sehingga dengan begitu mereka akan selalu bersyukur.

Tindak perlokusi pada ayat tersebut dijelaskan pada ayat selanjutnya yaitu QS. 7: 190, *falammâ âtâhumâ shâlihan ja'alâ lahû syurakâ'a fimâ âtâhumâ fata'alallâhu 'ammâ yusyrikûn* [Maka setelah Dia memberi keduanya seorang anak yang saleh, mereka menjadikan sekutu bagi Allah terhadap anak

yang telah dianugerahkan-Nya itu. Maka Mahatinggi Allah dari apa yang mereka persekutukan].

Maksud dari ayat tersebut sebagaimana disebutkan dalam terjemahan Al-Qur'an bahwa mereka (orang-orang musyrik) itu menjadikan sekutu bagi Allah dalam menciptakan anak itu dengan arti bahwa anak itu mereka pandang sebagai hamba bagi berhala yang mereka sembah, karena itulah mereka menamakan anak-anak mereka dengan panggilan 'Abd al-'Uzza, 'Abdu Manah, 'Abd asy-Syam dan sebagainya. Tetapi Maha Tinggi Allah dari apa yang mereka persekutukan.

QS. Thâhâ [20]: 45, *qâlâ rabbanâ innanâ nakhâfu an yafrutha 'alaynâ aw an yatghâ* [Keduanya berkata: Ya Tuhan kami, sungguh, kami khawatir dia akan segera menyiksa kami atau akan bertambah melampaui batas].

Pernyataan pada ayat tersebut bersifat retorik, dan dimaksudkan sebagai permohonan. Penuturnya adalah Nabi Yûsûf dan Nabi Hârûn dan pokok pembicaraannya adalah penutur menyatakan rasa kekhawatirannya terhadap penindasan dan kesewenang-wenang yang diluar batas yang hendak dilakukan oleh Fir'aun setelah mereka berdua diperintahkan oleh Allah untuk berdakwah kepada Fir'aun.

Tindak perlokusi pada ayat tersebut dijelaskan secara eksplisit pada ayat selanjutnya yaitu QS. 20: 46, *qâla lâ takhâfâ innaniy ma'akumâ asm'au wa-arâ* [Allah berfirman: Janganlah kamu berdua khawatir, sesungguhnya Aku beserta kamu berdua, Aku Mendengar dan Melihat].

Dalam ayat tersebut disebutkan bahwa Allah berfirman kepada keduanya agar mereka jangan takut karena sesungguhnya Allah menyertai mereka, dan Allah Mendengar dan Melihat. Tindak perlokusi ini pun dapat menentramkan hati mereka berdua sehingga ketakutan mereka menjadi sirna ketika berhadapan dengan Fir'aun.

QS. Al-Anbiyâ' [21]: 83, *wa-ayyûba idz nâdâ rabbahû anniy massaniyadh-dhurru wa-anta arhamur-rahimîn* [Dan (ingatlah kisah) Ayyûb, ketika dia berdoa kepada Tuhannya: (Ya Tuhanku), sungguh, aku telah ditimpa penyakit, padahal Engkau adalah Tuhan Yang Maha Penyayang dari semua yang penyayang].

Pernyataan tersebut sebenarnya bersifat retorik, dan dimaksudkan untuk permohonan (doa). Penuturnya adalah Nabi Ayyub dan pokok pembicaraannya adalah pernyataan yang diungkapkan dengan kesungguhan tentang penyakit yang sedang dideritanya. Akibat dari penyakit yang menimpanya ini menjadikan keluarganya menjauhinya untuk sementara waktu. Tindak perlokusi pada ayat tersebut dijelaskan secara eksplisit pada ayat selanjutnya yaitu QS. [21]: 84, *fastajabnâ lahû fakasyafnâ mâ bihî min dhurrin wa-âtaynâhu ahlahû wa-mistslahum ma'ahum rahmatan min 'indinâ wa-dzîkrâ lil-'âbidîn* [Maka Kami kabulkan (doanya), lalu Kami lenyapkan penyakit yang ada padanya dan Kami kembalikan keluarganya kepadanya, dan (Kami lipat gandakan jumlah mereka) sebagai suatu rahmat dari Kami, dan untuk menjadi peringatan bagi semua yang menyembah Kami].

Dalam ayat tersebut disebutkan bahwa Allah memperkenankan doanya dengan melenyapkan penyakit yang tengah menyimpannya. Bahkan lebih dari itu Allah mengabdikan melebihi dari apa yang dimohonkan oleh Nabi Ayyûb, yaitu Allah mengembalikan keluarganya kepadanya sekaligus melipatgandakan jumlah mereka sebagai salah satu rahmat Allah kepadanya.

QS. Shâd [38]: 41, *wadzkur ‘abdanâ ayyûba idz nâdâ rabbahû anniy massaniyasy-syaithânu bi-nushbin wa ‘adzâbin* [Dan ingatlah akan hamba Kami Ayyûb, ketika dia menyeru Tuhannya: Sesungguhnya aku diganggu setan dengan penderitaan dan bencana].

Pernyataan tersebut sebenarnya bersifat retorik, dan dimaksudkan sebagai permohonan (doa). Penuturnya adalah Nabi Ayyûb, dan pokok pembicaraannya adalah pernyataan yang diungkapkan dengan kesungguhan tentang gangguan setan yang menimbulkan penderitaan dan bencana buatnya. Ayat ini sebenarnya masih terkait erat dengan ayat pada QS. [21]: 83 di atas, bahwa di saat ia sedang diuji kesabarannya oleh Tuhannya berupa penyakit yang menyimpannya, disaat yang bersamaan pula ia terus diganggu oleh setan yang menimbulkan penderitaan dan bencana.

Tindak perlokusi pada ayat tersebut dijelaskan secara ekplisit pada ayat selanjutnya yaitu QS. [38]: 42, *urkudh birijlika hâdzâ mughtasalun bâridun wa-syarâbun* [(Allah berfirman), Hentakkan kakimu; inilah air yang sejuk untuk mandi dan minum].

Dalam ayat tersebut dijelaskan bahwa Allah memerintahkan untuk menghantamkan kakinya ke tanah sehingga keluarlah air yang sejuk untuk dipakai mandi dan minum sehingga penyakitnya seketika sembuh atas izin Allah.

2. Tindak perlokusi dari gaya bahasa doa dengan struktur kalimat imperatif

Untuk jenis tindak perlokusi gaya bahasa doa dengan struktur kalimat imperatif, antara lain terdapat pada ayat-ayat berikut ini.

QS. Al-Baqarah [2]: 250, *walammâ barazû li-jâlûta wa-junûdihî qâlû rabbanâ afrigh ‘alaynâ shabran wa-tsabbit aqdâmanâ wanshurnâ ‘alal-qaumil-kâfirîn* [Dan ketika mereka maju melawan Jâlût dan tentaranya, mereka berdoa, Ya Tuhan kami, limpahkanlah kesabaran kepada kami, kukuhkanlah langkah kami, dan tolonglah kami menghadapi orang-orang kafir].

Penuturnya adalah raja Thâlût dan bala tentaranya. Pokok pembicaraannya adalah penutur memohon/meminta kepada lawan tutur agar mereka senantiasa dilimpahkan kesabaran, dikokohkan langkahnya serta diberikan pertolongan dalam menghadapi kaum kafir (raja Jâlût dan bala tentaranya).

Tindak perlokusi pada ayat doa tersebut di-*ijabah* oleh Allah secara implisit sebagaimana disebutkan pada ayat selanjutnya yaitu, QS. 2: 251, *fahazamûhum bi-‘idznillâhi wa-qatala dâwûdu jâlûta wa-âtâhullâhul-mulku wal-hikmata wa*

'allahâ mimmâ yasyâ'u walaulâ daf'ullahin-nâ ba'dhuhum bi-ba'dhin lafasadatil-ardhu walâkinnallâha dzû fadhlin 'alal-âlamîn [Maka mereka (tentara Thâlût) mengalahkan tentara Jâlût dengan izin Allah dan (dalam peperangan itu) Dâwûd membunuh Jâlût, kemudian Allah memberikan kepadanya (Dâwûd) pemerintahan dan hikmah (sesudah meninggalnya Thâlût) dan mengajarkan kepadanya apa yang dikehendaki-Nya].

Dalam ayat tersebut dijelaskan bahwa Allah mengabulkan permohonan raja Thâlût beserta para tetnaranya yakni mampu mengalahkan rival mereka yaitu raja Jâlût beserta tentaranya dengan izin Allah melalui seorang pemuda yang pemberani (Dâwûd) yang berhasil membunuh raja Jâlût, bahkan Allah memberikan kepada Dâwûd kerajaan dan hikmah (kenabian dan Kitab Zabûr) dan mengajarkannya apa yang dikehendaki-Nya.

QS. Al-A'râf [7]: 14, *qâlanzhurnî ilâ yaumi yub'atsûn* [(Iblis) menjawab: Berilah aku penangguhan waktu, sampai hari mereka dibangkitkan].

Penuturnya adalah Iblis, dan pokok pembicaraannya adalah penutur memohon/meminta kepada lawan tutur agar ia diberikan penangguhan waktu (tidak dimatikan hingga hari kiamat). Tindak perlokusi pada ayat tersebut dijelaskan secara eksplisit pada ayat selanjutnya yaitu, QS. [7]: 15, *qâla innaka minal-munzharîn* [(Allah) berfirman: Benar, kamu termasuk yang diberikan penangguhan waktu].

Dalam ayat di atas dijelaskan bahwa Allah memperkenalkan permohonan Iblis dengan menyatakan bahwa ia diberikan penangguhan waktu sehingga ia tidak akan mati hingga waktu yang telah ditentukan (hari kiamat).

QS. Maryâm [19]: 10, *qâla rabbij'al liy âyatan q qâla âyatuka allâ tukalliman-nâsa tsalâtsa layâlin sawiyyan* [Dia (Zakariyya) berkata: Ya Tuhanku, berilah aku suatu tanda. (Allah) berfirman: Tandamu ialah engkau tidak dapat bercakap-cakap dengan manusia selama tiga malam, padahal engkau sehat].

Penuturnya adalah Nabi Zakariyya, dan pokok pembicaraannya adalah penutur memohon/meminta kepada lawan tutur agar ia diberikan suatu tanda (*sign/code*) yang menunjukkan bahwa isterinya memang benar telah mengandung. Tindak perlokusi pada ayat tersebut dijelaskan secara eksplisit pada akhir ayat tersebut, yaitu pada lafaz kalimat, *qâla âyâtuka alla tukallima an-nâsa tsalâtsa layâlin sawiyyan* (Allah berfirman: Tanda bagimu ialah bahwa kamu tidak dapat bercakap-cakap dengan manusia selama tiga malam, padahal kamu sehat).

Dalam ayat ini disebutkan bahwa yang menjadi pertanda bahwa isterinya mengandung adalah Nabi Zakariyya tidak bisa bercakap-cakap dengan manusia selama tiga malam padahal ia dalam keadaan sehat. Bahkan ketika ia keluar dari mihrab untuk berdakwah kepada kaumnya, ia menggunakan bahasa isyarat mengajak kaumnya untuk bertasbih mensucikan Allah pagi dan petang.

QS. Al-Mu'minûn [23]: 26, *qâla rabbinshurniy bimâ kadzdzabûn* [Dia (Nûḥ) berkata: Ya Tuhanku, tolonglah aku karena mereka mendustakanku].

Penuturnya adalah Nabi Nûḥ, dan pokok pembicaraannya adalah penutur memohon/meminta kepada lawan tutur agar ditolong oleh Allah disebabkan oleh kebanyakan kaumnya telah mendustakan dakwah yang disampaikannya bahkan mengancam jiwanya.

Tindak perlokusi pada ayat tersebut dijelaskan secara eksplisit pada ayat selanjutnya, yaitu QS. [23]: 27, *fa-‘auḥaynâ ilayhi anishna‘il-fulka bi-a‘yuninâ wa-wahyinâ fa-idzâ jâ‘a amrunâ wafârat-tanûru fasluk fihâ min kullin zaujainitsnaini wa-ahlaka illâ man sabaqa ‘alaihil-qaulu minhum wa lâ tukhâthibniy filladzîna zhalamû innahum mughraqûn* [Lalu Kami wahyukan kepadanya, “Buatlah kapal di bawah pengawasan dan petunjuk Kami, maka apabila perintah Kami datang dan tanur (dapur) telah memancarkan air, maka masukkanlah ke dalam (kapal) itu sepasang-sepasang dari setiap jenis, juga keluargamu, kecuali orang yang lebih dahulu ditetapkan (akan ditimpa siksaan) di antara mereka. Dan janganlah engkau bicarakan dengan-Ku tentang orang-orang yang zalim, sesungguhnya mereka itu akan ditenggelamkan].

Dalam ayat diatas dijelaskan bahwa Allah mengabulkan doanya Nabi Nûḥ. Allah memerintahkannya membuat sebuah kapal berdasarkan petunjuk Allah, kemudian apabila perintah Allah kepada bumi dan langit telah datang dengan pertanda bahwa tanur telah memancarkan airnya, maka Nabi Nûḥ

diperintahkan untuk memasukkan ke dalam kapal tersebut sepasang hewan dari tiap jenis serta keluarganya kecuali orang-orang yang telah ditetapkan azab padanya, kemudian Nabi Nûh dilarang untuk membicarakan nasib orang-orang zalim tersebut, meskipun keluarganya ada yang termasuk dari orang-orang zalim bahkan salah seorang putranya sendiri, karena orang-orang zalim tersebut akan ditenggelamkan.

QS. Asy-Syu‘arâ’ [26]: 169, *rabbi najjiniy wa-ahliy mimmâ ya‘malûn* [(Lûth berdoa): Ya Tuhanku, selamatkanlah aku dan keluargaku dari (akibat) perbuatan yang mereka kerjakan].

Penuturnya adalah Nabi Lûth as. Pokok pembicaraannya adalah penutur memohon/meminta kepada lawan tutur agar ia dan keluarganya diselamatkan dari perbuatan kaumnya yang tak bermoral tersebut (suka sesama jenis). Maksud dari kata diselamatkan di sini adalah agar ia dan keluarganya dihindarkan agar tidak tercemar akibat perbuatan mereka yang sesat tersebut, tanpa ada keinginan dari Nabi Lûth untuk memohon kepada Tuhan agar kaumnya yang sesat tersebut dibinasakan. Tindak perlokusi pada ayat tersebut dijelaskan secara eksplisit pada ayat selanjutnya, yaitu QS. [26]: 170-171, *fanajjaynâhu wa-ahlahû ajma‘îna illâ ‘ajûzan fil-ghâbirîn* [Lalu Kami selamatkan dia beserta keluarganya semua, kecuali seorang perempuan tua (isterinya), yang termasuk golongan orang yang tinggal].

Dalam ayat-ayat tersebut dijelaskan bahwa Allah menyelamatkannya (menghindarkannya/menjauhkannya)

dari akibat perbuatan bejat kaumnya tersebut beserta keluarganya semua, kecuali seorang perempuan tua (isterinya) yang termasuk ke dalam golongan orang-orang yang tinggal.

3. Tindak perlokusi dari gaya bahasa doa dengan struktur kalimat interogatif

Untuk jenis tindak perlokusi dari gaya bahasa doa dengan struktur kalimat imperatif, antara lain terdapat pada ayat-ayat berikut ini.

QS. Al-Baqarah [2]: 30, *wa-idz qâla rabbuka lil-malâ'ikati inniy ja'ilun fil-ardhi khalifatan qâlu ataj'alu fihâ man yufsidu fihâ wa-yasfikud-dimâ'* [Dan (ingatlah) ketika Tuhanmu berfirman kepada para Malaikat: Sunggu Aku hendak menjadikan seorang khalifah di muka bumi. Mereka (para Malaikat) berkata: Apakah Engkau hendak menjadikan orang yang merusak dan menumpahkan darah disana, sedangkan kami bertasbih memuji-Mu dan menyucikan nama-Mu? Dia berfirman: Sungguh, Aku mengetahui apa yang kamu tidak ketahui].

Pertanyaan tersebut sebenarnya bersifat retorik, dan dimaksudkan juga untuk permohonan (doa) agar Allah jangan menjadikan khalifah di muka bumi itu dari golongan orang-orang yang berbuat kerusakan dan menumpahkan darah. Penuturnya adalah para malaikat. Penggunaan kalimat pertanyaan oleh penuturnya bukan hanya untuk bertanya tetapi juga dimaksudkan untuk memohon (*thalab*) yang bersifat larangan.

Tindak perlokusi pada ayat tersebut dijelaskan secara implisit pada akhir ayat yaitu pada lafaz kalimat, *qâla inniy a'lamu mâ lâ ta'lamûn* (Allah berfirman: *Aku mengetahui apa yang kamu tidak ketahui*). disebutkan bahwa Allah mengetahui apa yang tidak diketahui oleh para malaikat. Dengan kata lain bahwa Allah mengetahui doa (permohonan) yang terbersit dalam hati para malaikat.

QS. An-Nisâ' [4]: 77, *alam tarâ ilal-ladzîna qîla lahum kuffû aydiyakum wa-aqîmush-shalâta wa-âtuz-zakâta falammâ kutiba 'alaihîmul-qitâlu idza farîqun minhûm yakhsyûnannâs ka-khasyatillâh aw asyyadda khasyyatan wa-qâlû rabbanâ lima katabta 'alaynal-kitâlu laulâ akhkhartanâ ilâ ajalin qarîb qul matâ'ud-dunya qalîlun wal-âkhiratu khairan limanittaqa wa lâ tuzhlamûna fatîlan* [Tidakkah engkau memperhatikan orang-orang yang dikatakan kepada mereka, "Tahanlah tanganmu (dari berperang), laksanakanlah salat dan tunaikanlah zakat!" Ketika mereka diwajibkan berperang, tiba-tiba sebagian mereka (golongan munafik) takut kepada manusia (musuh), seperti takutnya kepada Allah, bahkan lebih takut (dari itu). Mereka berkata, "Ya Tuhan kami, mengapa Engkau wajibkan berperang kepada kami? Mengapa tidak Engkau tunda (kewajiban berperang) kepada kami beberapa waktu lagi?" Katakanlah, "Kesenangan di dunia ini hanya sedikit dan akhirat itu lebih baik bagi orang-orang yang bertakwa (mendapat pahala turut berperang) dan kamu tidak akan dizalimi sedikit pun].

Pertanyaan tersebut sebenarnya bersifat retorik, dan penuturnya adalah sebagian dari umat Nabi Muhammad Saw yang enggan dan takut ikut berperang melawan kaum musyrikin Makkah. Mereka ini tergolong ke dalam orang-orang munafik. Penggunaan kalimat pertanyaan oleh penuturnya bukan hanya untuk bertanya tetapi juga dimaksudkan untuk memohon (*thalab*), sehingga kalimat pertanyaan tersebut dapat ditakdirkan menjadi kalimat permintaan (imperatif) dengan dua format, yaitu berupa format kalimat larangan (*an-nahy*) *taqdir*-nya adalah “*lâ taktub ‘alainâ al-qitâl*” (*janganlah Engkau wajibkan berperang kepada kami*), dan berupa format kalimat perintah (*al-amr*) *taqdir*-nya adalah “*akhhirnâ ilâ ajalin qarîb*” (*tundalah (kewajiban berperang) kepada kami sampai beberapa waktu lagi*).

Tindak perlokusi pada ayat tersebut dijelaskan secara implisit dan disampaikan lewat perantaraan Nabi Muhammad kepada orang-orang munafik tersebut sebagaimana dijelaskan pada akhir ayat yaitu pada lafaz kalimat, *qul matâ’ ad-dunyâ qalîlun wa al-âkhirati khairun liman attaqa wa lâ tuzlamûna fatîla* (*Katakanlah (ya Muhammad): Kesenangan di dunia ini hanya sebentar dan akhirat itu lebih baik untuk orang-orang yang bertakwa, dan kamu tidak akan dianiaya sedikitpun*). Dalam ayat disebutkan Allah menjawab pertanyaan mereka melalui perantaraan Nabi Muhammad saw agar menjelaskan kepada mereka (sebagian kaumnya yang enggan dan takut berperang melawan kaum kafir Quraisy) bahwa kesenangan di dunia hanya sebentar dan akhirat itu lebih baik untuk orang-orang yang bertakwa dan mereka tidak akan dianiaya

sedikitpun (pahala turut berperang tidak dikurangi sedikit pun).

QS. Thâhâ [20]: 125, *qâla rabbi lima hasyartanî a'mâ wa-qad kuntu bashîran* [Dia berkata: Ya Tuhanku, mengapa Engkau kumpulkan aku dalam keadaan buta, padahal dahulu aku dapat melihat?].

Pertanyaan tersebut sebenarnya bersifat retorik, dan penuturnya adalah seorang yang dikumpulkan di hari kiamat dalam keadaan buta. Penggunaan kalimat pertanyaan oleh penuturnya bukan hanya untuk bertanya, bahkan lebih dimaksudkan untuk memohon (*thalab*), sehingga kalimat pertanyaan tersebut dapat ditakdirkan menjadi kalimat permintaan (imperatif) berupa format kalimat larangan (*annahy*) yang *taqdir*-nya adalah “*lâ tahsyurniy a'mâ wa qad kuntu bashîran?*” (*janganlah Engkau kumpulkan aku dalam keadaan buta, pada dahulu aku dapat melihat*).

Tindak perlokusi pada ayat tersebut dijelaskan secara eksplisit pada ayat selanjutnya yaitu, QS. Thâhâ [20]: 126, *qâla kadzâlika atatka âyâtunâ fanasîtahâ wakadzâlikal-yauma tunsâ* [Dia (Allah) berfirman: Demikianlah, dahulu telah datang kepadamu ayat-ayat Kami, dan kamu mengabaikannya, jadi begitu (pula) pada hari ini kamu diabaikan].

Dalam ayat tersebut dijelaskan bahwa Allah menyatakan kepada mereka bahwa telah datang ayat-ayat Allah kepada mereka, tetapi mereka malah melupakannya, maka Allah pun membalas mereka dengan melupakan mereka pada hari tersebut

(kiamat). Hal ini merupakan janji Allah yang banyak disinggung dalam Al-Qur'an dan itu semua merupakan salah satu sifat adil Allah bagi hamba-hamba-Nya yang ingkar.

B A B 6

PENUTUP

Kajian linguistik terhadap gaya bahasa doa Al-Qur'an dalam perspektif struktural-pragmatik ini memiliki peran yang urgen dalam rangka mencapai pemahaman komprehensif sebagai upaya untuk mengaktualisasikan nilai-nilai yang terkandung dalam Al-Qur'an yang notabene merupakan petunjuk hidup manusia, khususnya yang terkait dengan wacana bahasa doa (permohonan) karena aktivitas doa merupakan fitrah (naluri/pembawaan) yang tak bisa dipungkiri lagi eksistensi manusia itu sendiri, terlepas dari keyakinannya (entah mukmin ataupun kafir).

Dilihat dari struktur kalimat penyusun gaya bahasa doa, terdapat tiga macam struktur kalimat pembentuknya yang menonjol dan khas yaitu, struktur kalimat deklaratif (*kalâm khabariy*), struktur kalimat imperatif (*kalâm thalabiy*), dan struktur kalimat interogatif (*kalâm istifhâmiy*). Gaya bahasa doa (permohonan) dengan struktur kalimat deklaratif

disajikan dengan berbagai jenis ungkapan antara lain: (1) ungkapan pernyataan kata kerja yang mengandung arti memohon seperti lafaz “*u’îdzu*” (*aku memohon perlindungan untuk*) ataupun “*a’ûdzu*” (*aku berlindung*); (2) pernyataan kalimat bersyarat (*al-jumlah asy-syarthiyyah*); (3) pernyataan rasa khawatir (*izhhâr al-khauf*); (4) pernyataan agar dikasihani (*istirhâm*); (5) pernyataan rasa duka cita (*izhhâr al-ghamm*); (6) pernyataan permakluman; (7) pernyataan kemaha-sucian Allah (*tasbîh*); (8) pernyataan harapan (*tarajjiy*); dan (9) pernyataan yang terikat konteks.

Gaya bahasa doa dengan struktur kalimat imperatif (*kalâm thalabiy*) tersajikan dengan bermacam jenis ungkapan yaitu: (1) ungkapan dengan *fi’l al-amr*; (2) ungkapan dengan *fi’l an-nahy*; dan (3) ungkapan dengan *maf’ûl muthlaq* yang ditakdirkan sebagai *fi’l al-amr* ataupun kombinasi antara keduanya (*fi’l al-amr wa an-nahy*). Sedangkan gaya bahasa doa dengan struktur kalimat interogatif (*kalâm istifhâmiy*) tersajikan dengan kalimat pertanyaan mengandung huruf-huruf *istifhâm* disertai konteksnya.

Gaya bahasa doa dalam Al-Qur’an, jika dilihat redaksi kalimatnya serta dari penutur doa, maka dapat dibedakan menjadi dua, yaitu: *pertama*, redaksi kalimat doa yang diajarkan langsung oleh Allah kepada hamba-hamba-Nya sehingga doa dalam kategori ini tanpa disebutkan penuturnya secara eksplisit; dan *kedua*, redaksi kalimat doa yang disebutkan sosok penuturnya oleh Allah dalam Al-Qur’an sebagai bagian dari kisah/cerita dari sosok atau orang-orang tertentu.

Dalam penyebutan sosok penutur doa ini, ada yang disebutkan namanya secara personal seperti para Nabi serta Iblis, ataupun secara kolektif seperti para malaikat, kaum para Nabi, para penghuni gua (*ashhâb al-kahf*); namun ada juga hanya disebutkan ciri-ciri atau sifatnya seperti: orang-orang beriman (*mu'minûn*), orang-orang yang mendalam ilmunya (*ar-râsikhûna fi al-'ilm*), orang-orang yang mendayagunakan akalinya (*ulû al-albâb*), para penghuni surga (*al-jannah*), dan para penghuni neraka (*ahlan-nâr*). Lebih lanjut dapat dikatakan bahwa setiap penutur do'a dalam Al-Qur'an memiliki ciri-ciri sendiri yang membedakannya dengan penutur lainnya dalam menuturkan berbagai macam doa (permohonannya).

Dilihat dari analisa perspektif tindak tutur (tindak lokusi, tindak ilokusi dan tindak perlokusi), maka dapat disimpulkan bahwa yang dimaksud dengan tindak lokusi doa adalah semua ayat-ayat doa dalam Al-Qur'an yang terungkap dengan struktur kalimat imperatif atau dapat juga berupa struktur kalimat deklaratif tetapi dengan indikasi bahwa dalam ungkapannya tersebut mengandung sebuah kata kerja yang mencakup makna memohon (*al-fi'l li ath-thalab*), misalnya: lafaz "*istaghfara*" (memohon ampun) atau "*a'âdza*" (memohon perlindungan), "*istaghatsa*" (memohon pertolongan yang bersifat mendesak), "*ista'âna*" (memohon pertolongan secara umum). Dari segi tindak ilokusi doa (permohonan), dapat dibagi ke dalam dua fungsi yaitu fungsi penegasan permohonan (*taqrîr ad-du'â*) dan fungsi penolakan (*al-inkâr*). Untuk fungsi penegasan permohonan terdapat empat jenis permohonan secara garis besar yaitu: *istighfâr* (permohonan untuk mendapatkan ampunan),

isti'ânah (permohonan untuk meraih pertolongan), *istighâtsah* (permohonan untuk meminta keselamatan), dan *isti'âdzah* (permohonan untuk memohon perlindungan), sedangkan untuk fungsi penolakan ada dua yaitu yang berfungsi untuk mengejek (*al-istiḥza'*) dan penolakan terhadap perintah Allah (*al-inkâr min amrillâh*). Sedangkan dari segi tindak perlokusi doa (permohonan), maka Allah pun meng-*ijâbah* doa-doa tersebut dengan berbagai macam variasi gaya bahasa juga.

DAFTAR PUSTAKA

- ‘Abd Al-Bâqiy, Muhammad Fuâd. *Al-Mu’jam Al-Mufaḥras Li Alfâzh Al-Qur’ân Al-Karîm*. Dâr Al-Fikr, 1981.
- ‘Ayyad, Syukri Muhammad. *Madkhal ila ‘Ilm al-Uslûb*. Riyadh: Dâr al-‘Ulûm, 1982.
- Abdul Rani. dkk., *Analisis Wacana Sebuah Kajian Bahasa dalam Pemakaian* (Malang: Bayumedia Publishing, 2006).
- Al-Asqariy, Muḥammad Sulaimân. *Jubdat At-Tafsîr min Fath al-Qadîr*. Kairo: Dâr Al-Mu’ayyad, 1997.
- al-Atsqalanî, Ahmad bin ‘Ali bin Hajar Abu Fadhl. *Fath al-Bâri*, Juz I. Beirut: Dâr al-Ma‘rifah, 1379 H.
- Alwasilah, A. Chaedar. *Linguistik Suatu Pengantar*. Bandung: Angkasa, 1987.
- Asrori, Imam. “Ekuivalensi Pragmatik dan ‘Ilm al-Ma‘âniy”, *Jurnal Hadhârah*, Januari 2001.

- Asrori, Imam. “Ekuivalensi Pragmatik dan Ma’ani”, *Jurnal al-Hadharah*, Tahun 1, Januari 2001.
- Asrori, Imam. *Sintaksis Bahasa Arab: Frasa, Klausa, Kalimat*. Malang: Misykat, 2004.
- Bakr, bin ‘Abdillâh Abû Zayd, *Tashhîh al-Du‘â’*. Riyadh: Dâr al-‘Âshimah, 1999.
- Brown, Douglas H. *Principles of Language Teaching and Learning*. New Jersey: Prentice-Hall, 1984.
- Chirzin, Muhammad. *Al-Qur’an dan Ulumul Qur’an*. Yogyakarta: Dana Bhakti Prima Yasa, 2003.
- Dayyab, Hifni Bek, et.al. *Kaidah Tata Bahasa Arab*, terj. Chatibul Umam, et.al. Jakarta: Darul Ulum Press, 2002.
- Effendy, Onong Uchjana. *Komunikasi, Teori dan Praktek*. Bandung: Remaja Rosdakarya, 2000.
- al-Ghulayaini, Musthafâ. *Jâmi’ ad-Durûs al-‘Arabiyyah*, Jilid I. Beirut: Al-Maktabah al-‘Ashriyyah, 2003.
- Hasanain. *Dirâsât fî ‘Ilm al-Lugah al-Washfiy wa at-Târikhiy wa al-Muqâran*. Riyadh: Darul Ulum li at-Thiba’ah wa an-Nasyr, 1984.
- Hidayat, Asep Ahmad. *Filsafat Bahasa: Mengungkap Hakikat Bahasa, Makna, dan Tanda*. Bandung: Remaja Rosdakarya, 2006.
- Ismâ‘îl, Shalah. *Nazhariyyât al-Ma’nâ fîy Falsafati Paul Grice*. Kairo: Dâr al-Mishriyyah as-Su’ûdiyyah, 2005.

- Kaelan. *Filsafat Bahasa, Semiotika, dan Hermenutika*. Yogyakarta: Paradigma, 2009.
- Keraf, Gorys. *Tata Bahasa Indonesia untuk Sekolah Lanjutan Atas*. Ende: Nusa Indah, 1980.
- Al-Khûliy. *A Dictionary of Theritical Linguistics*. Lebanon: Lebraririe Du Liban, 1982.
- Kridalaksana, Harimurti. *Kamus Linguistik*. Jakarta: Gramedia, 1982.
- Kridalaksana. *Kamus Linguistik*. Jakarta: Gramedia, 1982.
- Leech, Geoffrey. *The Principle of Pragmatics*. London: Longman Group UK Limited, 1983.
- Levinson, Stephen C. *Pragmatics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- Lubis, Hasan. *Analisis Pragmatik*. Bandung: Angkasa, t.th.
- Ma'luf, Louis. *Al-Munjid fî al-Lugah wa al-A'lâm*. Beirut: Dâr al-Masyriq, 2008.
- Moeliono, Anton. *Tata Bahasa Baku Bahasa Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka, 1992.
- Mustansyir, Rizal. *Filsafat Bahasa*. Jakarta: Prima Karya, 1988.
- Muzakki, Akhmad. *Stilistika Al-Qur'an: Gaya Bahasa Al-Qur'an dalam Konteks Komunikasi*. Malang: UIN Malang-Press, 2009.

- Nababan. *Ilmu Pragmatik: Teori dan Penerapannya*. Jakarta: Depdikbud Proyek Pengembangan Tenaga Kependidikan, 1987.
- Najlah, Mahmud Ahmad. *Lugat al-Qur'ân al-Karîm*. Beirut: Dâr an-Nahdhah al-'Arabiyyah, 1981.
- Parker, Frank. *Linguistics for Non-Linguistics*. London: Litle, Brown, and Company Inc.
- Purba, Antilan. *Stilistika Sastra Indonesia: Kaji Bahasa Karya Sastra*. Medan: USU Press, 2009.
- Qalyubi, Syihabuddin. *Stilistika Al-Qur'an: Pengantar Orientasi Studi Al-Qur'an*. Sleman: Belukar, 2008.
- Rahardi, R. Kunjana. *Pragmatik: Kesantunan Imperatif Bahasa Indonesia*. Jakarta: Erlangga, t.th.
- Ramlan, M. *Ilmu Bahasa Indonesia: Sintaksis*. Yogyakarta: CV. Karyono, 1987.
- Rohmadi, M. *Pragmatik: Teori dan Analisis*. Yogyakarta: Lingkar Media, 2004.
- As-Samarrâiy, Ibrâhîm. *Min Asâlib Al-Qur'ân Al-Karîm*. Amman: Dâr Al-Furqân - Fakultas Adab, Universitas Yordania, tt.
- Sambas, Syukriadi dan Sukayat, Tata. *Quantum Doa*. Bandung: Mizan, 2005.
- Setiawan, Nur Kholis. *Al-Qur'an: Kitab Sastra Terbesar*. Yogyakarta: eLSAQ Press, 2006.

- Shaleh, Qamaruddin, et.al. *Asbabun Nuzul: Latar Belakang Historis Turunnya Ayat-Ayat Al-Qur'an*. Bandung: CV Diponegoro, 1995.
- al-Sha'îdiy, 'Abd al-Lathîf 'Abd al-Hakîm. *Al-Du'â': Asrârûn wa Anwârûn*. Kairo: Maktabat Dar al-'Arabiyyah li al-Kitâb, 2002.
- Shihab, M. Quraish. *Membumikan Al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, cet. ke-xxix. Bandung: Mizan, 2006.
- Soeparno. *Dasar-Dasar Linguistik Umum*. Yogyakarta, Tiara Wacana Yogya, 2002.
- Stalnaker, James C. *Communicative Competence, Language Proficiency and Beyond*. Oxford: Oxford University Press. 1987.
- Sumarmo, Marmo. *Pragmatik dan Perkembangan Mutakhirnya*. Jakarta: Makalah pada Pertemuan Linguistik Lembaga Bahasa Atma Jaya 1987.
- Sumarsono. *Buku Ajar Filsafat Bahasa*. Jakarta: Gramedia Widiasrama Indonesia, 2004.
- Tafsir, A. *Filsafat Umum: Akal dan Hati sejak Thales sampai James*. Bandung: Remaja Rosdakarya, 1990.
- Tarigan, Henry Guntur. *Pengajaran Pragmatik*. Bandung: Angkasa, 2009.
- Taufiqurrochman. *Leksikologi Bahasa Arab*. Malang: UIN Malang Press, 2008.

- Tim Penyusun Kamus Pusat Bahasa. *Kamus Bahasa Indonesia*. Jakarta: Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional, 2008.
- Titus, Smith dan Nolan. *Persoalan-Persoalan Filsafat*, diterjemahkan oleh H. M. Rasjidi. Jakarta: Bulan Bintang, 1984.
- Umam, Chotibul. *Aspek-Aspek Fundamental dalam Mempelajari Bahasa Arab*. Bandung: Al-Ma'arif, 1980.
- Warson, A. Munawir. *Kamus Al-Munawir Arab Indonesia Terlengkap, Edisi Lux*. Yogyakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 1994.
- Wijana, I Dewa Putu. *Dasar-Dasar Pragmatik*. Yogyakarta: Andi, tt.
- Yule, George. *Pragmatik*, terj. Indah Fajar Wahyuni. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006.

BIODATA PENULIS



Penulis lahir di Sekarbela Mataram, 24 Juli 1985, merupakan dosen Bahasa dan Sastra Arab di Program Studi S1 Pendidikan Bahasa Arab (PBA) Fakultas Tarbiyah dan Keguruan (FTK) Universitas Islam Negeri Mataram sejak tahun 2013. Menyelesaikan pendidikan S1 PBA IAIN Mataram (2009), dan S2 Bahasa dan Sastra Arab UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta (2012). Penulis juga pernah cukup lama menjadi dosen di STID Mustafa Ibrahim Al-Ishlahuddiny Kediri Lombok Barat (2014 s/d 2020) dan pengurus di Pondok Darussalam Bermi Gerung Lombok Barat (2015 sd/ 2020).