

Majāz Mursal Dalam Amthāl Rasulullah (S.A.W.)

Oleh:

Mohamad Hussin /Ph.D.

mohamadhussin@um.edu.my

Ahmad Arifin Sapar /Ph.D.

arifin@um.edu.my

Mat Taib Pa /Ph.D.

mattaib@um.edu.my

Department of Arabic and Middle Eastern Languages
Faculty of Languages and Linguistic
University of Malaya, Kuala Lumpur, Malaysia

Abstrak

Kajian ini merupakan kajian teks yang menfokuskan kepada elemen *majāz mursal* dalam beberapa *amthāl* yang dipetik daripada sabdaan Rasulullah (S.A.W.). Kajian ini bertujuan untuk melihat kesan penggunaan elemen *majāz mursal* dalam nas berkaitan. Dalam melakukan analisis ini, empat *amthāl* yang dipetik daripada hadis Rasulullah (S.A.W.) diambil sebagai bahan kajian. Fokus kajian ialah perkataan dan ungkapan yang terdapat dalam nas kajian yang mengandungi elemen *majāz mursal*. Kajian mendapati pertuturan Rasulullah (S.A.W.) kaya dengan elemen *majāz mursal* dengan pelbagai hubungan. Penggunaan elemen ini menyumbang kepada perluasan makna, bersifat mengemukakan gambaran boleh nampak kepada golongan sasaran di samping mampu menjelaskan makna dengan sejumlah perkataan yang sedikit.

Kata kunci: *bayān, majāz, majāz mursal, majāz lughawiy, hadis, amthāl.*

Abstract

This is a rhetorical study of the text that focuses on the elements of (*Majāz Mursal*) (Metaphorical Elements) in several ezamples quoted by the Messenger of Allah (Peace be up on him). Purpose of this study is to examine the effect of the metaphorical elements that are called elements of (*Majāz Mursal*). In this analysis, there are four ezamples quoted by the Messenger of Allah (Peace be up on him) in his speech. The focus of the study is the words and expressions found in this research paper containing the elements of (*Majāz Mursal*). The study found that the Hadis of Messenger of Allah (Peace be up on him) is rich with the elements of (*Majāz Mursal*) with various relationships. The use of these elements contributes to the extension of meaning, is to present a visual impression to the target group and to explain the meaning with a few words.

Keywords: *bayān, majāz, majāz mursal, majāz lughawiy, hadith, amthāl.*

Pendahuluan

Antara gaya penyampaian yang digunakan oleh Rasulullah (S.A.W.) dalam menyampaikan pengajaran, peringatan dan tunjuk ajar ialah dengan menggunakan pendekatan *majāz* untuk memudahkan pemahaman para sahabat. Terdapat banyak elemen *majāz* digunakan dalam ungkapan Rasulullah (S.A.W.) Ungkapan seumpama ini perlu difahami dengan makna *majāz* untuk mengelakkan kekeliruan (al-Qaradāwiy, 2002). Umpamanya baginda menyatakan beberapa sungai adalah sungai syurga dalam sebuah hadis:

سَيْحَانُ وَجَيْحَانُ وَالْفُرَاتُ وَالنَّيْلُ كُلُّ مِنْ أَنْهَارِ الْجَنَّةِ

Terjemahan: “*Sayhān, Jayhān, Furāt dan Nayl semuanya antara sungai-sungai syurga*” (Muslim), hadis: 7090)

Menurut Ibn Ḥazm (2003) hadis ini perlu difahami dengan makna *majāz* dan menjadi salah untuk memahaminya dengan makna asal iaitu sungai-sungai berkenaan mengalir dari syurga. Sebaliknya maksud yang ingin dinyatakan ialah keberkatan sungai-sungai berkenaan disandarkan kepada syurga. Seperti juga ungkapan “hari ini antara hari-hari syurga” digunakan untuk menggambarkan satu hari yang baik.

Oleh kerana tugas menyampaikan dakwah dan menjelaskan syariat serta hukum-hakam merupakan tanggungjawab besar, Rasulullah memerlukan penguasaan *bayān* yang tinggi. Hal ini kerana orang yang diberi tanggungjawab melaksanakannya bertanggungjawab memberikan gambaran yang jelas terhadap perkara yang disampaikan, terutamanya yang melibatkan perkara ghaib atau perkara yang akan berlaku, atau kesan dan akibat sesuatu tindakan supaya pendengar dapat merasainya dan mengelakkan diri daripada terjerumus ke dalam perkara tersebut sekiranya ia ditegah (Balba‘, 2008). Menurut al-Bayyūmiy (1987: 216) ketinggian *bayān* Rasulullah (S.A.W.) tidak dipertikaikan kerana keberkesanannya menyebabkan ia mampu menggonggong kepercayaan yang berakar umbi dalam masyarakat, malah melenyapkannya terus. Sebaliknya baginda mampu membina kepercayaan baru yang sempurna dan mantap.

Kehalusan makna dan keindahan ungkapan baginda menyebabkan ia diterima secara meluas oleh masyarakat sebagai *amthāl*. Menurut al-Jāhīz (1968) sebahagian daripada *amthāl* yang disandarkan kepada baginda belum pernah diungkapkan oleh orang lain sebelumnya. Dalam hal ini baginda dianggap pencetus kepada *amthāl* berkenaan. Justeru, terdapat banyak *amthāl* Arab yang dipetik daripada sabdaan Rasulullah (S.A.W.) Al-Ramahurmuziy (1983: 6) menyebut bahawa Abdullah bin ‘Amrū bin al-‘Āṣ diriwayatkan sebagai berkata: “Aku menghafaz seribu *amthāl* daripada Rasulullah (S.A.W.)”. Justeru kajian ini bertujuan untuk melihat elemen *majāz mursal* dalam beberapa ungkapan Rasulullah (S.A.W.) yang diterima sebagai *amthāl*.

Permasalahan Kajian

Penggunaan *majāz mursal* menjadikan ungkapan lebih ringkas, menyumbang makna *mubālaghah* (hiperbola), membuka peluang kepada penutur untuk mempelbagaikan ungkapan, membantu penutur menyampaikan makna yang diinginkan seperti mengagungkan, menghina, menimbulkan rasa gerun dan seumpamanya, serta mencetuskan khayalan kepada gambaran makna yang diinginkan (Fayyūd, 1998, 166).

Kenyataan ini disokong oleh Qāsim et al (2003: 186) yang menyatakan bahawa penggunaan *majāz* juga akan menyumbang kepada perluasan makna, menguatkannya seterusnya mampu

menjelmakan unsur perumpamaan dalam ungkapan. Manakala al-Maydāniy (1996, 227) menegaskan bahawa penggunaan elemen *majāz* dalam pertuturan akan menjadikan ucapan lebih menyentuh jiwa dan meninggalkan kesan mendalam kepada pendengar. Pandangan ini menyokong pandangan yang dikemukakan oleh al-Jurjāniy (1994) sebelumnya dalam kitab *Dalā'il al-I'jāz* yang menyatakan bahawa penggunaan *majāz* meninggalkan kesan lebih mendalam kepada jiwa daripada cakap terus. Justeru, kajian ini bertujuan untuk meninjau adakah elemen *majāz mursal* yang terkandung dalam *amthāl* Rasulullah (S.A.W.) menepati fungsi balāghah *majāz* secara umumnya.

Sebahagian sarjana mengandaikan hadis yang diriwayatkan oleh al-Bukhāriy (1999, hadis: 6818) *الْوَالِدُ لِلْفَرَّاشِ وَاللِّعَاطِرِ الْحَجَرُ* (*anak menjadi pemilik alas tidur dan penzina mendapat batu*) sebagai *majāz mursal* ('Izz al-Dīn, 1984: 208). Manakala al-Nawawiy (1994, jld 9: 279) mengandaikan maksudnya dengan makna *kināyah*. Dari sudut pragmatik implikasi melabelkan elemen *bayān* yang berlainan akan menghasilkan tafsiran yang berlainan kepada maksud nas. Hal ini kerana rangkai kata *الْوَالِدُ لِلْفَرَّاشِ وَاللِّعَاطِرِ الْحَجَرُ* (*penzina mendapat batu*) jika diinterpretasikan sebagai *majāz mursal* dengan hubungan *āliyyah* makna yang terhasil ialah dinyatakan alat untuk merejam tetapi yang dimaksudkan ialah perlakuan merejam. Manakala interpretasi nas sebagai *kināyah* akan memberikan pengertian yang berlainan. Hal ini kerana dalam sosiobudaya Arab, ungkapan *لَهُ الْحَجَرُ* (*dia mendapat batu*) digunakan secara *kināyah* dengan makna terlepas daripada mendapat sesuatu yang dituntut (al-Nawawiy, 1994, jil. 9: 279). Justeru maknanya secara *kināyah* ialah anak menjadi milik pemilik alas tidur iaitu suami atau tuan kepada seseorang hamba dan orang yang berzina terlepas daripada mendapat hak ke atas anak yang dituntut.

Pandangan yang menginterpretasikan makna hadis sebagai *majāz mursal* ini disanggah oleh Ibn al-Athir (1963), al-Nawawiy (1994) dan Ibn Hajar (1989). Hal ini demikian kerana dalam Islam tidak semua penzina direjam. Hanya penzina yang sudah berkahwin sahaja yang direjam. Tambahan pula, menurut al-Nawawiy (1994, jil. 9: 279), berdasarkan konteks, hadis ini diucapkan dalam konteks menyelesaikan pertikaian mengenai siapa yang berhak memiliki anak? Pemilik wanita berkenaan iaitu suami atau tuannya atau orang yang melakukan hubungan dengannya? Hal ini kerana Rasulullah (S.A.W.) dalam konteks menghakimi pertikaian antara dua orang mengenai hak memiliki anak. Justeru, Rasulullah (S.A.W.) memberi penegasan bahawa anak menjadi milik suami atau tuan kepada wanita, manakala penzina tidak berhak memilikinya.

Dapatan ini menunjukkan pengaruh elemen *bayān* dalam memberikan makna sebenar nas. Kefahaman yang baik terhadap elemen *bayān* dengan merujuk kepada konteks yang melatari nas akan membantu menginterpretasikan makna sebenar setiap ujaran terbabit.

Metodologi Kajian

Kajian ini merupakan kajian kualitatif yang dihuraikan secara diskriptif. Dalam melakukan penganalisan data kajian, kaedah kepustakaan digunakan. Data-data terkumpul diambil daripada empat contoh hadis yang terdapat dalam kitab himpunan *amthāl* dan diriwayatkan oleh al-Bukhāriy dan Muslim. Data kajian dianalisis menggunakan sumber perkamusan, kitab syarahan hadis, buku, tesis serta jurnal yang berkaitan. Pengkaji memastikan hadis yang dijadikan subjek kajian terdapat dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhāriy* dan *Ṣaḥīḥ Muslim* kerana kesahan hadis yang bersumberkan kedua-dua rujukan utama ini tidak dipertikaikan. Sementelah pula, pandangan daripada pengkaji sebelum ini iaitu Abu 'Awdah (1990: 85) yang memperakukan bahawa hadis

daripada kedua-dua sumber ini diriwayatkan dan dipindahkan dengan lafaz dan maknanya sekali. Dapatan ini menunjukkan bahawa bahan kajian yang bersumberkan kedua-dua sumber mempunyai tahap kesahan yang tinggi untuk mengkaji elemen bayān yang terkandung dalam ungkapan Rasulullah (S.A.W.).

Dalam melakukan analisis, data kajian dikeluarkan, dinyatakan sumber ambilan asalnya, kemudian dicerakinkan mengikut perbahasan *majāz mursal* berdasarkan pendekatan *majāz* oleh 'Atīq (1998). Ungkapan yang mengandungi elemen *majāz mursal* dikeluarkan dan dijelaskan makna baharu yang menyimpang daripada makna asal serta hubungan antara keduanya. Konteks yang melatari pengucapan *amthāl* dibina semula dalam bentuk rajah dengan merujuk kepada *asbāb wurūd* hadis kajian. Pengkaji membina semula latar konteks pengucapan *amthāl* bagi memudahkan pemahaman dengan menggunakan singkatan berikut bagi mewakili konteks yang terlibat dalam pengucapannya: *t*: penutur, *d*: pendengar, *s*: peserta.

Dalam menganalisis elemen *majāz mursal* ini, pendekatan yang diambil ialah mencari makna dasar dan makna *majāz* sahaja. Makna dasar ialah makna asal sesuatu lafaz kata yang sentiasa di bawa ke mana-mana sahaja. Manakala makna *majāz* ialah makna yang akan berubah bergantung kepada penggunaan dalam ayat. Makna dasar diperolehi daripada pencarian daripada kamus. Manakala makna *majāz* diperolehi melalui analisis hubungan antara perkataan yang berada sebelum dan selepasnya dengan membuat perbandingan konsep yang wujud dalam perkataan dan ungkapan yang dikaji. Kemuncak kepada analisis kepelbagaian elemen *majāz mursal* dalam bahan kajian akan membawa kepada kefahaman terhadap kepelbagaian fungsi penggunaan elemen *majāz mursal* dalam hadis Rasulullah (S.A.W.).

***Majāz Mursal* Dalam Balaghah Arab**

Majāz mursal ialah salah satu bentuk *majāz lughawiy* ('Atiq, 1998: 109). *Majāz lughawiy* ialah *majāz* yang berlaku pada suatu perkataan yang digunakan bukan pada maknanya yang sebenar. Antara makna yang sebenar dengan makna yang dikehendaki ada hubungan (*'alāqah*) dan ada petunjuk (*qarīnah*) yang menghalang daripada dimaksudkan maknanya yang sebenar.

Majāz lughawiy boleh berlaku pada satu perkataan dan juga pada satu rangkai kata yang digunakan bukan dengan maknanya yang sebenar. *Majāz lughawiy* pula dibahagikan kepada dua jenis iaitu: 1- *Isti'ārah*: iaitu *majāz lughawiy* yang mempunyai hubungan persamaan antara makna yang sebenar dengan makna yang dikehendaki seperti perkataan **الأسد** yang digunakan untuk menunjukkan makna seorang yang berani kerana ada hubungan persamaan antara keduanya iaitu keberanian.

2- *Majāz Mursal* iaitu *majāz lughawiy* yang mempunyai hubungan bukan persamaan antara makna yang sebenar dengan makna yang dikehendaki. *Majāz* ini dinamakan *majāz mursal* kerana ia tidak dikaitkan dengan hubungan persamaan atau kerana ia mempunyai hubungan yang berbagai-bagai (Lāshīn, 1998: 146).

Yang dimaksudkan dengan hubungan atau *'alāqah* ialah perkara yang menghubungkan antara makna sebenar dengan makna secara *majāz*. Dengan adanya hubungan berkenaan, berlakulah perpindahan makna daripada makna sebenar kepada makna secara *majāz*. Hubungan ini kadang-kadang datang dalam bentuk persamaan dan kadang-kadang datang bukan dalam bentuk

persamaan. Perkataan yang mempunyai hubungan dalam bentuk persamaan dinamakan *isti'ārah*, manakala perkataan dengan hubungan bukan persamaan dinamakan *majāz mursal*.

Qarinah atau petunjuk pula ialah perkara yang mengalihkan pemikiran daripada makna sebenar kepada makna secara *majāz*. Ia sama ada petunjuk yang difahami daripada situasi atau petunjuk yang difahami daripada perkataan yang digunakan ('Atiq 1998: 119).

Kesimpulannya; perbezaan antara *isti'ārah* dengan *majāz mursal* ialah pada hubungan atau *'alāqah* antara makna yang sebenar dengan makna yang diingini. Sekiranya hubungan antara keduanya adalah hubungan persamaan, maka ia adalah *isti'ārah* dan sekiranya hubungan antara keduanya bukan hubungan persamaan, maka ia adalah *majāz mursal*.

Hubungan Dalam *Majāz Mursal*

Majāz mursal mempunyai berbagai-bagai hubungan. Menurut Shaykh Amin (2001:84) sebahagian para sarjana seperti al-Subkiy menyenaraikan sehingga 40 jenis hubungan. Antara hubungan dalam *majāz mursal* yang biasa ditemui ialah:

1- *Sababiyah* iaitu dengan menyatakan lafaz yang menunjukkan sebab kepada sesuatu, akan tetapi makna yang dikehendaki ialah hasilnya. Contohnya ayat: رَعَيْنَا الْغَيْثَ (*kami bertani hujan*). Hujan tidak ditanam. Akan tetapi yang ditanam ialah tumbuhan. Hujan merupakan faktor penyebab kepada tumbuhnya tanaman. Oleh yang demikian tumbuh-tumbuhan dinamakan juga sebagai غَيْثٌ (*hujan*) kerana hujan merupakan sebab kepada ada dan tumbuhnya tumbuhan berkenaan. Jadi, hubungan antara makna yang dikehendaki dengan makna sebenar dalam *majāz mursal* ini ialah hubungan sebab.

2- *Musabbabiyah* iaitu dengan menyatakan lafaz yang merupakan hasil kepada sesuatu, akan tetapi yang dikehendaki ialah sebabnya. Contohnya; firman Allah (S.W.T.):

﴿ وَيُنَزِّلُ لَكُمْ مِنَ السَّمَاءِ رِزْقًا ﴾

Terjemahan: “Dialah yang menurunkan untukmu rezeki dari langit” (surah *Ghāfir* 40: 13)

Majāz mursal dalam ayat ini ialah pada perkataan رِزْقًا (*rezeki*). Hakikatnya, rezeki tidak diturunkan dari langit. Akan tetapi yang diturunkan ialah hujan yang menumbuhkan tumbuhan yang merupakan punca makanan dan rezeki manusia. Rezeki berpunca daripada hujan. Justeru, dalam ayat ini terdapat *majāz mursal* dengan hubungan *musabbabiyah*.

3- *Juz'iyah* iaitu penamaan sesuatu berdasarkan kepada sebahagian daripada jujuknya. Perkara ini terhasil apabila dinyatakan sebahagian daripada sesuatu, tetapi yang dikehendaki ialah keseluruhan bahagiannya. Sepertimana firman Allah (S.W. T.):

﴿ فَرَجَعْنَاكَ إِلَىٰ أُمِّكَ كَيْ تَقَرَّ عَيْنُهَا وَلَا تَحْزَنَ ﴾

Terjemahan: “Maka kami mengembalikanmu kepada ibumu, agar senang hatinya dan tidak berduka cita” (surah *Tāha* 20: 40).

Perkataan dengan makna *majāz mursal* dalam ayat ini ialah عَيْنُهَا (*matanya*). Hakikatnya, yang menjadi tenang ialah jiwa dan diri ibunya, bukan hanya matanya sahaja. Oleh yang demikian, dalam ayat ini dinyatakan sebahagian anggota badan iaitu matanya, akan tetapi yang dikehendaki ialah keseluruhan dirinya meliputi jiwa dan jasadnya. Justeru, dalam ayat ini terdapat penggunaan *majāz mursal* dengan hubungan *juz'iyah*.

Menurut al-Qazwiniy (1904: 298) sesuatu bahagian yang digunakan untuk menunjukkan makna keseluruhan bahagian hendaklah menunjukkan pengkhususan makna berkenaan. Sebagai contoh “mata” yang digunakan secara *majāz* dengan hubungan *juz’iyyah* untuk menunjukkan kepada perisik yang merisik maklumat mengenai musuh. Tidak harus digunakan anggota lain yang juga menunjukkan maksud sebahagian daripada seseorang seperti tangan atau jari. Hal ini kerana matalah merupakan anggota yang digunakan secara khusus untuk tujuan perisikan.

4- *Kulliyah* iaitu menamakan sesuatu dengan nama keseluruhan bahagiannya. Perkara ini terjadi apabila dinyatakan keseluruhan bahagian sesuatu, akan tetapi yang dikehendaki ialah sebahagian daripadanya sahaja. Contohnya firman Allah (S.W. T.):

﴿ وَإِنِّي كُلَّمَا دَعَوْتُهُمْ لِتَغْفِرَ لَهُمْ جَعَلُوا أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ ﴾

Terjemahan: “Dan sesungguhnya setiap kali aku menyeru mereka (kepada iman) agar Engkau mengampuni mereka, mereka memasukkan jari-jari ke dalam telinga mereka” (surah *Nūḥ* 71: 7).

Perkataan yang digunakan sebagai *majāz mursal* dalam ayat ini ialah *أَصَابِعَهُمْ* (jari-jari mereka). Perkataan ini dinyatakan dan yang dikehendaki daripadanya ialah hujung jari mereka sahaja. Hal ini kerana manusia tidak akan mampu untuk memasukkan jari-jari mereka semuanya ke dalam telinga. *Majāz* dengan cara dinyatakan perkataan yang menunjukkan semua bahagian dan yang dikehendaki daripadanya ialah sebahagian jujuknya sahaja dinamakan *majāz mursal* dengan hubungan *kulliyah*.

5- *I’tibār mā kāna* iaitulah menamakan sesuatu bersandarkan kepada situasi sebelumnya. Sebahagian sarjana menamakannya sebagai *al-‘alāqah al-māḍawīyyah* (Shaykh Amīn, 2001: 91). Contohnya firman Allah (S. W. T.):

﴿ وَأَتُوا الْيَتَامَىٰ أَمْوَالَهُمْ ﴾

Terjemahan: “Dan berikanlah kepada anak-anak yatim harta mereka” (surah *al-Nisā’* 4: 2)

Yang dimaksudkan dalam ayat ini ialah “mereka yang dahulunya anak-anak yatim”. Penjelasannya ialah, anak yatim ialah kanak-kanak kecil yang telah kematian bapanya. Perintah yang dinyatakan dalam ayat bukanlah bermakna hendaklah diberikan kepada anak-anak yatim yang masih kecil itu harta tinggalan bapa mereka. Akan tetapi Allah (S.W.T.) memerintahkan supaya diberikan harta kepada sesiapa dalam kalangan mereka yang telah mencecah usia matang dan baligh, setelah sebelumnya mereka itu yatim. Justeru perkataan “yatim” dalam ayat ini digunakan secara *majāz mursal* dengan hubungan *i’tibār mā kāna* (mengambil kira situasi sebelum).

6- *I’tibār mā yakunu* iaitulah menamakan sesuatu berdasarkan kepada kesudahannya. Sebahagian sarjana menamakannya sebagai *al-‘alāqah al-mustaqbaliyyah* (Shaykh Amin, 2001: 93) Sepertimana firman Allah S.W.T. dalam surah *Yūsuf*:

﴿ قَالَ أَحَدُهُمَا إِنِّي أَرَانِي أَعْصِرُ خَمْرًا ﴾

Terjemahan: “Berkatalah salah seorang antara keduanya: “sesungguhnya aku bermimpi, bahawa aku memerah arak” (surah *Yūsuf* 12: 36).

Perkataan yang digunakan secara *majāz mursal* dalam ayat ini ialah perkataan *خَمْرًا* (arak). Arak pada hakikatnya tidak diperah kerana ia bersifat cecair. Akan tetapi yang diperah ialah anggur

yang akan bertukar menjadi arak. Menyatakan diperah arak sedangkan maksud yang dikehendaki ialah anggur adalah *majāz mursal* dengan hubungan *i'tibār mā yakūnu* (mengambil kira situasi selepas).

7- *Maḥalliyyah* iaitulah *majāz mursal* yang terhasil apabila dinyatakan perkataan yang menunjukkan tempat, akan tetapi yang dikehendaki ialah situasi di tempat berkenaan. Sepertimana firman Allah S.W.T.:

﴿ فَلْيَدْعُ نَادِيَهُ ﴾ ⑧

Terjemahan: “Maka biarlah dia memanggil kelabnya (untuk menolong)” (surah *al-‘Alaq* 96: 17)

Perkataan yang digunakan secara *majāz mursal* dalam ayat ini ialah perkataan *نَادِيَهُ* (*kelab*). Kelab merupakan tempat perkumpulan manusia (al-Zamakhshariy, 1995, jil .4: 769). Akan tetapi yang dimaksudkan dalam ayat ialah sesiapa yang berada di dalam kelab berkenaan yang terdiri daripada saudara mara Abū Jahal dan pengikutnya. Justeru, di sini terdapat *majāz mursal* iaitu dengan dinyatakan tempat, akan tetapi yang dikehendaki ialah situasi yang berada di dalam tempat berkenaan. Hubungan *majāz mursal* dalam konteks ini dinamakan *maḥalliyyah*.

8- *Hāliyyah* iaitu *majāz mursal* yang terhasil apabila dinyatakan perkataan yang menunjukkan situasi, akan tetapi yang dikehendaki ialah tempatnya, kerana ada kelaziman antara keduanya. Antara contoh *majāz mursal* dalam bentuk ini ialah firman Allah (S.W.T.):

﴿ إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ ﴾ ⑧

Terjemahan: “Sesungguhnya orang yang berbakti itu benar-benar berada dalam kenikmatan” (surah *al-Muṭaffifīn* 83: 22)

Perkataan yang digunakan secara *majāz mursal* dalam ayat ini ialah *نَعِيمٍ* (*nikmat-nikmat*). Hal ini kerana manusia tidak boleh tinggal dalam nikmat kerana nikmat merupakan sesuatu yang abstrak. Sebaliknya manusia tinggal di tempat yang penuh nikmat iaitulah syurga. Penggunaan perkataan *نَعِيمٍ* untuk menunjukkan tempat yang dipenuhi nikmat adalah merupakan *majāz mursal* iaitulah dinyatakan situasinya sedangkan maksud yang diinginkan ialah tempatnya. Justeru hubungan *majāz mursal* ini ialah *ḥāliyyah*.

9- *Āliyyah* iaitu *majāz* yang terhasil apabila dinyatakan nama alat, akan tetapi yang dikehendaki ialah kesan daripada alat tersebut. Sepertimana firman Allah (S.W.T.):

﴿ وَاجْعَلْ لِي لِسَانَ صِدْقٍ فِي الْآخِرِينَ ﴾ ⑧

Terjemahan: “Dan jadikanlah aku buah tutur yang baik bagi orang-orang (yang datang) kemudian” (surah *al-Shu‘arā’* 26: 84)

Majāz mursal dalam ayat ini berlaku di sebalik penggunaan perkataan *لِسَانَ* (*lidah*). Hal ini kerana perkataan yang dinyatakan ialah lisan dan maksud yang dikehendaki ialah “anugerahkan kepadaku perkataan yang benar iaitu sebutan yang baik”. Dinyatakan “lisan” yang merupakan alat untuk bertutur untuk menunjukkan kata-kata itu sendiri yang merupakan kesan daripadanya. Justeru, *majāz* dengan dinyatakan “lisan” yang merupakan alat untuk berkata-kata untuk menunjukkan kesan yang terhasil daripadanya iaitu perkataan atau percakapan adalah merupakan *majāz mursal* dengan hubungan *āliyyah*.

Dapatan Kajian

Amthāl 1

Sabda Rasulullah (S.A.W.):

الْيَدُ الْعُلْيَا خَيْرٌ مِنَ الْيَدِ السُّفْلَى

(Al-Bukhāriy, hadis: 6441; Muslim, hadis: 2385; al-Maydaniy, *amthāl*: 4656; al-Asfahaniy: 97)

Hadis ini digunakan sebagai *amthāl* untuk menggalakkan orang melakukan kebajikan sesama manusia, berbuat baik dengan mereka dengan memberi hadiah, anugerah dan bersedekah. Begitu juga boleh digunakan sebagai celaan kepada sikap suka meminta-minta dan mengemis (al-Mu‘allimiy, 1994: 358).

Analisis Bayān

Al-Nawawiy (1994, jil. 7: 125) memindahkan beberapa pandangan para ulama mengenai maksud *الْيَدِ الْعُلْيَا* dan *الْيَدِ السُّفْلَى* dalam *amthāl* ini. Antaranya al-Bukhāriy, Muslim dan Abu Dawūd yang menginterpretasikan *الْيَدِ الْعُلْيَا* sebagai orang yang membelanjakan harta. Manakala *الْيَدِ السُّفْلَى* ialah orang yang tidak membelanjakan hartanya. Al-Khattābiy (1982, jil 1: 595) pula menyatakan maksud *الْيَدِ الْعُلْيَا* ialah orang yang tidak meminta-minta. Manakala *الْيَدِ السُّفْلَى* pula ialah orang yang meminta-minta. Al-Nawawiy menyokong pandangan yang pertama kerana ia adalah pandangan jumbuh. Manakala al-Sharīf al-Raḍīy (1937: 37) mendefinisikan *الْيَدِ الْعُلْيَا* sebagai tangan yang memberi.

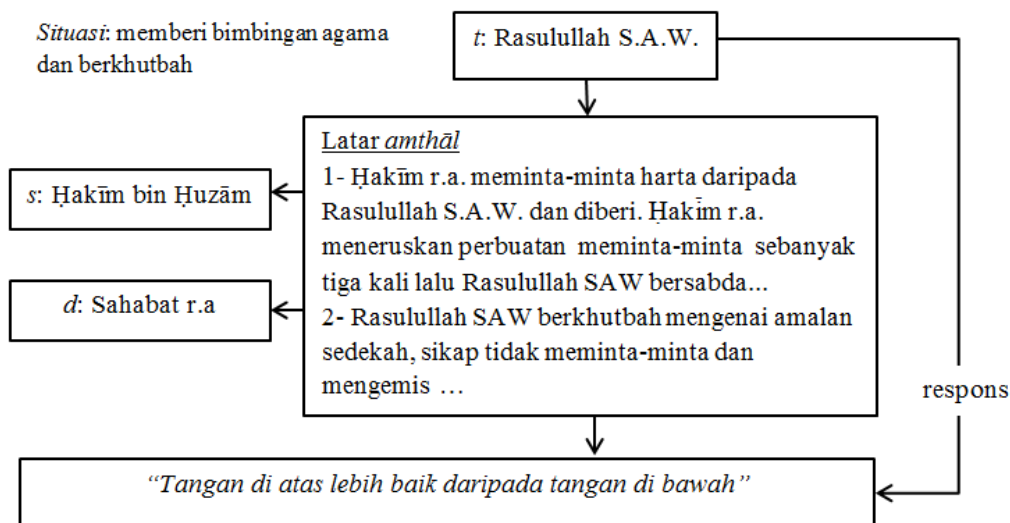
Dalam rangkai kata *الْيَدِ الْعُلْيَا* dan *الْيَدِ السُّفْلَى* ini terdapat *majāz mursal*. Dinyatakan orang yang membelanjakan harta atau orang yang memberi dengan *الْيَدِ الْعُلْيَا*. Manakala orang yang meminta dinyatakan dengan ungkapan *الْيَدِ السُّفْلَى*. Dinyatakan *الْيَدِ* (tangan) yang merupakan sebahagian daripada anggota manusia, akan tetapi yang diinginkan ialah keseluruhan jasad orang berkenaan. Justeru, terdapat *majāz mursal* dengan hubungan *juz’iyyah* dalam *amthāl* ini (‘Abbās, 2009: 265, Ahmad, 2008: 206).

Analisis Konteks

Merujuk kepada *asbāb wurūd*, *amthāl* ini dipetik daripada beberapa sabdaan Rasulullah (S.A.W.). Antaranya hadis yang diceritakan oleh Ḥakīm bin Ḥizām r. a. Dia telah meminta sesuatu kepada Rasulullah, lalu baginda memberikan kepadanya. Dia meminta lagi dan baginda pun memberikan lagi. Lalu dia memintanya lagi dan baginda pun memberikannya. Kemudian baginda bersabda: “Harta ini kelihatan hijau dan manis. Sesiapa yang mengambilnya dengan cara yang baik, dia akan diberkati. Dan sesiapa yang mengambilnya dengan berlebihan, dia tidak akan diberkati. Iaitu seperti orang yang makan dan tidak kenyang. Tangan di atas itu lebih baik daripada tangan di bawah.” (Al-Bukhāriy, hadis 6441; Ibn Ḥamzah, 1982, jil. 2: 70).

Dalam hadis yang lain, ‘AbduLlah bin ‘Umar r.a. menceritakan bahawa Rasulullah S.A.W. berkhutbah di atas mimbar dan baginda memperkatakan mengenai sedekah, sifat tidak meminta-minta dan mengemis. Baginda bersabda: “Tangan yang di atas lebih baik daripada tangan di bawah. Tangan di atas ialah orang yang memberi dan tangan di bawah ialah orang yang meminta.” (Al-Bukhāriy, hadis 1429).

Latar *amthāl* ini boleh dipaparkan seperti dalam rajah berikut:



Rajah 1: Latar *amthāl* “tangan di atas lebih baik daripada tangan di bawah”.

Berpandukan kepada rajah 1 di atas, didapati baginda menyampaikan ungkapan ini berkali-kali. Baginda menyampaikannya secara khusus kepada Ḥakīm bin Ḥizām r. a. dan baginda turut menyampaikannya dengan kehadiran sejumlah sahabat yang ramai. Hal ini kerana baginda turut menyampaikannya dalam sebuah khutbah seperti yang diriwayatkan oleh ‘AbduLlah bin ‘Umar r.a. Kedua-dua *asbāb wurūd* menunjukkan yang baginda menyampaikannya dalam konteks hubungan seorang rasul dengan umat dan seorang pemimpin dengan pengikutnya dengan tujuan untuk menyampaikan bimbingan agama mengenai kelebihan menginfakkan harta serta mengemukakan gambaran mengenai kedudukan antara dua golongan yang memberi dan menerima harta.

Dalam hadis ini terdapat penggunaan perkataan tangan di atas dengan tangan di bawah yang digunakan secara *majāz mursal*. Kedua-dua *majāz* ini pula diselangi dengan *ism tafḍīl*. Justeru, rujukan kepada konteks penggunaan akan mendekatkan lagi pemahaman kepada pembaca.

Perkataan *اليَدُ* atau tangan digunakan secara *majāz* untuk merujuk kepada seseorang. Dinyatakan tangan dan yang dimaksudkan ialah pemiliknya. Terdapat sebuah *amthāl* yang berbunyi *أَطْعَمْتُكَ يَدٌ شَبِعَتْ ثُمَّ شَبِعَتْ* (semoga kamu akan diberi makan oleh tangan yang kenyang kemudian lapar, bukannya tangan yang lapar, kemudian kenyang) (al-Ta‘ālubiy, 1983: 316). Dikatakan *amthāl* ini pada mulanya diucapkan oleh seorang perempuan kepada anaknya apabila anaknya meminta izin untuk keluar mencari rezeki. Dia mengucapkan kata-kata ini sebagai doa untuk anaknya. Dia menyatakan tangan, akan tetapi yang dimaksudkan ialah pemilik tangan berkenaan iaitu orangnya. Begitu juga terdapat penggunaan lafaz ini dengan makna yang sama dalam beberapa *amthāl* seperti *عَلَى يَدَيْ دَارِ الْحَدِيثِ* (di atas kedua tanganku, berlangsungnya perbincangan) yang digunakan untuk menunjukkan seseorang itu pakar dalam sesuatu urusan dan *amthāl* *تَرَبَّتْ يَدَاهُ* (menjadi tanahlah kedua tangannya) yang digunakan untuk mendoakan kefakiran seseorang.

Rasulullah (S.A.W.) turut menggunakan perkataan *اليَدِ* secara *majāz mursal* untuk menunjukkan kepada diri seseorang. Untuk menyampaikan makna galakan memberi sedekah, dorongan bersikap

pemurah dan menyatakan ganjarannya yang berlipat ganda di samping menyatakan rendahnya kedudukan orang yang meminta-minta, Rasulullah (S.A.W.) menggunakan perkataan *الْيَدُ “الْيَدُ الْعُلْيَا”* (tangan di atas) untuk orang yang memberi dan *“الْيَدُ السُّفْلَى”* (tangan di bawah) untuk orang yang meminta.

Makna galakan memberi sedekah dan menegah diri daripada meminta itu boleh disampaikan dengan menggunakan ayat *الْمُتَّصِدِّقُ خَيْرٌ مِنَ السَّائِلِ* (orang yang bersedekah lebih baik daripada orang yang orang yang meminta) yang ternyata lebih ringkas. Atau dengan menggunakan ayat *صَاحِبُ الْيَدِ الْعُلْيَا خَيْرٌ مِنْ صَاحِبِ الْيَدِ السُّفْلَى* (pemilik tangan di atas lebih baik dari pemilik tangan di bawah) yang mengemukakan gambaran situasi tinggi rendah kedudukan antara pemberi dan penerima. Akan tetapi Rasulullah S.A.W. memilih menggunakan pendekatan *majāz mursal* untuk menyampaikan maksud berkenaan. Ternyata pendekatan ini menghimpunkan kedua-dua keistimewaan yang menampakkan ketinggian *bayān* Rasulullah S.A.W. iaitu ringkas lafaznya dan mengemukakan gambaran boleh nampak tentang situasi tinggi rendah kedudukan antara pemberi dan penerima yang dikehendaki (‘Izz al-Din, 1984: 197).

Dalam membezakan kedudukan antara tangan yang meminta dengan tangan yang memberi, Rasulullah (S.A.W.) menggunakan *ism tafḍīl* “خَيْرٌ مِنْ”. Menurut al-Sāmarrā’iy (2009) *ism tafḍīl* menunjukkan perkongsian makna antara kedua pihak dengan satu pihak mempunyai lebih dalam makna yang dikongsikan. Apabila dikatakan *Sībawayh* lebih tinggi penguasaan nahunya berbanding al-Kisā’iy, ini menunjukkan bahawa keduanya menguasai ilmu nahu. Akan tetapi penguasaan *Sībawayh* lebih ketara berbanding dengan al-Kisā’iy.

Justeru, apabila Rasulullah (S.A.W.) mengatakan bahawa tangan yang memberi lebih baik daripada tangan yang meminta, pernyataan ini tidak bermaksud Rasulullah (S.A.W.) mencela atau melarang secara total perbuatan meminta. Akan tetapi kebaikan tangan yang memberi lebih ketara berbanding dengan tangan yang meminta. Hal ini kerana ada situasinya manusia perlu meminta untuk memenuhkan keperluannya. Justeru, agama tidak melarang terus perbuatan meminta-minta bertepatan dengan hadis Rasulullah (S.A.W.) yang diriwayatkan oleh al-Tirmidhiy (t.th, hadis 676):

الْمَسْأَلَةُ كَذُّ يَكْدُ بِهَا الرَّجُلُ وَجَهَهُ، إِلَّا أَنْ يَسْأَلَ الرَّجُلُ سُلْطَانًا أَوْ فِي أَمْرٍ لَا بُدَّ مِنْهُ

Terjemahan: “*sesungguhnya perbuatan meminta-minta akan memberikan bekas yang buruk kepada muka, kecuali seseorang yang meminta haknya dari pemerintah atau pada urusan yang dia tidak dapat mengelak daripada meminta*”.

Apabila baginda (S.A.W.) menggunakan pendekatan *majāz* dalam menyampaikan makna yang diinginkannya, kesannya membawa kepada perluasan makna. Pendengar boleh mengandaikan berbagai-bagai makna yang terhasil dari penggunaan lafaz berkenaan. Oleh hal yang demikian para ulama meletakkan berbagai makna dalam menginterpretasikan maksud rangkai kata tangan di atas. Al-Bukhāriy, Muslim dan Abū Dāwūd menginterpretasikannya sebagai tangan yang membelanjakan harta. Al-Khaṭṭābiy pula menyatakan maksudnya ialah tangan yang tidak meminta-minta. Manakala al-Sharīf al-Raḍīy (1937: 37) mendefinisikannya sebagai tangan yang memberi. Pada pandangan pengkaji, semua makna yang dinyatakan masih lagi dalam ruang lingkup tangan di atas dan bertepatan dengan makna yang diinginkan. Punca berbagai versi yang digunakan adalah kesan penggunaan pendekatan *majāz mursal* berkenaan. Ini bertepatan dengan pandangan al-Jurjāniy (1994) yang menegaskan penggunaan *majāz* dalam pertuturan akan membawa kepada perluasan makna.

Amthāl 2

Sabda Rasulullah (S.A.W.):

أُحَدِّثُ جَبَلٌ يُحِبُّنَا وَنُحِبُّهُ

(Al-Bukhāriy, hadis: 4083; Muslim, hadis: 3372; al-Sharif al-Radiy: 2; al-‘Ulwaniy, 41)

Hadis ini digunakan sebagai *amthāl* untuk menggambarkan rasa kasih kepada sesuatu tempat dan melahirkan rasa senang hati terhadap tempat berkenaan. Yang dimaksudkan dengan tempat ialah penduduknya (al-Mu‘allimiy, 1994: 11).

Analisis *Bayān*

Merujuk kepada konteks hadis, Rasulullah (S.A.W.) mengucapkan kata-kata ini berkali-kali. Baginda (S.A.W.) mengucapkannya ketika melihat bukit *Uḥud*, dalam perjalanan pulang dari menunaikan haji. Baginda juga mengucapkannya ketika menghampiri Madinah, dalam perjalanan pulang dari peperangan *Tabūk* (Ibn Ḥajar, 1989, jil. 7: 480).

Menurut al-Shak‘ah (1995: 751), Rasulullah (S.A.W.) turut mengucapkannya ketika melihat ke arah bukit berkenaan ketika pulang dari peperangan *Khaybar*. Maksud yang ingin disampaikan ialah *Uḥud* adalah bukit yang penduduknya menyayangi kita dan kita menyayangi penduduknya. Penduduk yang dimaksudkan ialah penghuni yang berasal dari kawasan berkenaan iaitu penduduk Kota Madinah yang terdiri daripada kaum *Aws* dan *Khazraj* (al-‘Askariy, 1988: 184). Justeru, Rasulullah (S.A.W.) menyatakan tempat dan yang dikehendaki ialah penghuni yang mendiami tempat berkenaan iaitu penduduknya. Oleh hal yang demikian, terdapat *majāz mursal* dengan hubungan *maḥalliyyah* dalam *amthāl* ini.

Menurut Ibn Ḥajar (1989) terdapat juga sebahagian ulama yang berpendapat kasih sayang antara dua pihak iaitu bukit *Uḥud* dan orang beriman berlaku secara hakikatnya. Hal ini kerana kedudukan *Uḥud* sebagai sebagai salah sebuah bukit di syurga dan ada kemungkinan benda tidak bernyawa mengasihi sesuatu seperti ia juga boleh bertasbih kepada Allah (S.W.T.) Justeru, berdasarkan pendapat ini, tidak terdapat elemen *bayān* dalam *mathal* ini. Pandangan ini disokong oleh al-Nawawiy (1994, jil. 9: 165).

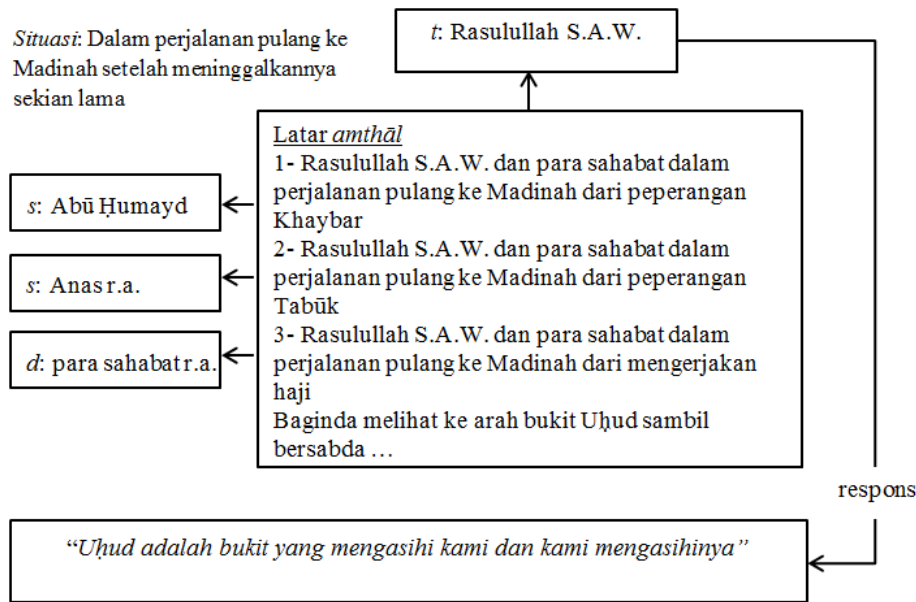
Walau bagaimanapun, dari sisi yang lain sebahagian ulama seperti al-Sharīf al-Radiy (1937), al-Shak‘ah (1995), al-‘Askariy, 1988 dan salah satu pandangan dalam Ibn Ḥajar (1989) lebih cenderung menginterpretasi maknanya secara *majāz*. Hal ini kerana bukit adalah benda yang tidak bernyawa. Bukit pada asasnya tidak boleh menyayangi dan disayangi. Oleh yang demikian, maksud yang dikehendaki daripada paparan gambaran berkenaan ialah “*Uḥud ialah bukit yang penduduknya menyayangi kami dan kami menyayangi penduduknya*”.

Analisis Konteks

Merujuk kepada keseluruhan hadis Rasulullah (S.A.W.) mengucapkan *amthāl* ini berkali-kali. Dalam riwayat Abu Ḥumayd r. a., baginda mengucapkannya ketika menghampiri Madinah, dalam perjalanan pulang dari peperangan *Tabūk* (Muslim, hadis 3372). Manakala dalam riwayat yang disandarkan kepada Anas bin Mālik r. a., baginda (S.A.W.) mengucapkannya ketika dalam perjalanan pulang dari peperangan *Khaybar* (al-Bukhāriy, hadis 2889). Baginda turut

mengucapkannya ketika melihat bukit Uḥud, dalam perjalanan pulang daripada menunaikan haji (Ibn Hajar, 1989, jil. 7: 480).

Latar *amthāl* ini boleh dipaparkan seperti berikut:



Rajah 2: Latar *amthāl* “Uḥud adalah bukit yang mengasihinya kami dan kami mengasihinya”.

Rajah 2 menunjukkan yang Rasulullah (S. A. W.) mengungkapkan *amthāl* ini berkali-kali. Baginda mengungkapkannya dengan kehadiran para sahabat dan diriwayatkan dalam peristiwa yang berbagai. Semua riwayat mengaitkan ungkapan ini dengan situasi dalam perjalanan pulang setelah meninggalkan Kota Madinah untuk sekian lama. Rasulullah (S.A.W.) meninggalkan Kota Madinah pada bulan Muharram dan kembali semula pada penghujung bulan Safar atau Rabiul Awal tahun ke-7 Hijrah untuk misi peperangan Khaybar. Baginda meninggalkan Kota Madinah pada bulan Rejab dan kembali semula pada bulan Ramadan tahun ke-9 Hijrah untuk misi peperangan Tabūk. Baginda meninggalkan Kota Madinah pada penghujung bulan Zulkaedah dan kembali semula apabila selesai menunaikan ibadat haji pada tahun ke-10 Hijrah (al-Mubārakfuriy: 1993). Tempoh peninggalan yang lama ini meninggalkan kesan mendalam di jiwa baginda, seterusnya mendorong baginda mengungkapkan kata-kata ini, serta disusuli dengan doa memohon kelebihan kepada kota Madinah. Tindakan Rasulullah (S.A.W.) mengungkapkan ucapan ini berkali-kali apabila melintasi bukit *Uḥud* menunjukkan betapa besarnya kedudukannya di hati baginda.

Melihat kepada binaan ayat dalam *amthāl* ini, Rasulullah (S.A.W.) memulakannya dengan perkataan *Uḥud* untuk menunjukkan nama tempat yang khusus. Kemudian ayat ini dilengkapi dengan *khbar ism jāmid* (جَبَلٌ). Kemudian baginda menyudahi ayatnya dengan dua ayat lengkap yang digandingkan dengan partikel *wasal* dengan pola ayat [perbuatan + pelaku + objek] dan [perbuatan + pelaku + objek] secara bersilang. Pelaku dalam ayat yang pertama (*Uḥud*) adalah objek dalam ayat kedua dan pelaku dalam ayat kedua (kata ganti diri نَحْنُ) adalah objek dalam ayat yang pertama. Manakala perbuatannya adalah sama iaitu يُحِبُّ (menyayangi) yang diambil daripada perkataan أَحَبُّ - يَحِبُّ - الْمَحَبَّة. Al-Asfahāniy (1997: 214) mendefinisikan الْمَحَبَّة sebagai kehendak

kepada sesuatu yang dilihat dan disangka adalah baik kerana kelazatan atau manfaat atau kelebihan. Justeru, perlakuan menyayangi adalah merupakan perlakuan sesuatu yang hidup yang mempunyai kehendak.

Uḥud telah diabadikan sebagai perlambangan oleh baginda dalam hadis ini. *Uḥud* adalah nama sebuah tempat yang merakamkan peristiwa yang dahsyat dalam lembaran hidup Rasulullah (S.A.W.) dan para sahabat. Di situlah berlakunya peperangan *Uḥud* pada tahun ketiga baginda berhijrah ke Madinah. Ḥamzah bin Abū Ṭālib RA, bapa saudara Rasulullah (S.A.W.) dan 70 orang tentera Islam menemui syahid dalam peristiwa berkenaan. Dalam peristiwa itu gigi hadapan baginda (S.A.W.) patah, mukanya luka dan bibirnya terkoyak. Hari berkenaan adalah bencana dalam sejarah umat Islam (al-Ḥamawiy, 1990, jil. 1: 135).

Baginda menyatakan “*Uḥud menyayangi kami dan kami menyayanginya*” sedangkan *Uḥud* adalah kata nama tempat yang tidak bernyawa yang tidak boleh menyayangi dan disayangi. Justeru, terdapat penggunaan *isti‘ārah makniyyah* iaitu diumpamakan *Uḥud* seperti manusia yang hidup yang mempunyai perasaan sayang dan menyayangi, kemudian digugurkan *mushabbah bih*. Walau bagaimanapun Ibn al-Athīr (1963, jil. 1: 327) menyatakan terdapat elemen *majāz mursal* iaitu dinyatakan tempat, tetapi yang dimaksudkan ialah penghuni yang tinggal di kawasan berkenaan iaitu golongan Ansar. Berdasarkan pandangan ini, terdapat penggunaan *majāz mursal* dengan dengan hubungan *mahalliyah* dalam nas ini.

Begitulah didapati hubungan antara perkataan-perkataan yang dijalinkan dalam satu *naẓm* untuk menyampaikan makna yang dihasratkan. Pendekatan *bayān* yang digunakan pula melibatkan gabungan dua elemen *bayān* iaitu *majāz mursal* dengan hubungan *mahalliyah* dan juga *isti‘ārah makniyyah*.

Amthāl 3

Sabda Rasulullah (S.A.W.):

الْخَيْلُ مَعْفُودٌ فِي نَوَاصِيهَا الْخَيْرُ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ

(Al-Bukhāriy, hadis 2852; Muslim, hadis 4847; al-Ramahurmuziy, *amthāl* 16; al-Tha‘ālubiy: 1983:27; al-Maydāniy, 1992, jil. 2: 450)

Hadis ini digunakan sebagai *amthāl* untuk melahirkan perasaan optimis kepada kuda kerana kuda adalah binatang yang menjadi senjata untuk bertempur dan mencapai kemenangan dalam peperangan. Pada masa kini ia boleh digunakan untuk kenderaan dan peralatan tentera yang memainkan peranan menyerang musuh sepertimana kuda pada zaman dahulu. Secara umumnya, senjata di tangan orang beriman akan mendatang kebaikan dan keberkatan (al-Mu‘allimiy, 1994: 90).

Analisis Bayān

Al-Shak‘ah (1995: 751) berkata: sabdaan Rasulullah (S.A.W.) ini diterima secara meluas sebagai *amthāl* untuk menyatakan kelebihan kuda. Secara realitinya, tidak tergambar bahawa di jambul kuda itu tertambat kebaikan. Akan tetapi, yang dimaksudkan ialah kebanyakan kebaikan itu diperolehi melalui perantaraan kuda. Melaluinya diperolehi semuanya. Justeru, kuda itu umpama alat untuk memperolehnya. Dengan kuda, pejuang Islam mengatasi musuh, mencapai kejayaan

serta membolot rampasan perang. Seakan-akan kebaikan itu terikat di jambulnya disebabkan kuatnya hubungan antara kebaikan dengan kuda itu.

Dalam rangkaian kata ini terdapat *majāz mursal*. Dinyatakan kuda yang merupakan alat untuk memperoleh sesuatu, akan tetapi yang diinginkan ialah kesan yang diperoleh daripadanya. Justeru, terdapat *majāz mursal* dengan hubungan *āliyyah* dalam *amthāl* ini. Dari sudut yang lain, terdapat juga *majāz mursal* dengan hubungan *juz'iyah*. Hal ini demikian kerana Rasulullah (S.A.W.) menyatakan jambul kuda, akan tetapi yang dimaksudkan ialah keseluruhan kuda berkenaan.

Analisis Konteks

Merujuk kepada *asbāb wurūd*, al-Jarīr r. a. berkata: aku melihat Rasulullah (S.A.W.) menyapu muka kuda kemudian baginda bersabda: “Kuda itu, diikat di ubun-ubunnya kebaikan sehingga ke hari kiamat” (Ibn Ḥamzah, 1982, jil. 2: 321). Manakala dalam *Ṣaḥīḥ Muslim* (hadis 4824) pula diriwayatkan bahawa al-Jarīr r. a. berkata: Aku melihat Rasulullah (S.A.W.) mengusap-usap jambul kuda dengan jarinya, kemudian baginda bersabda:

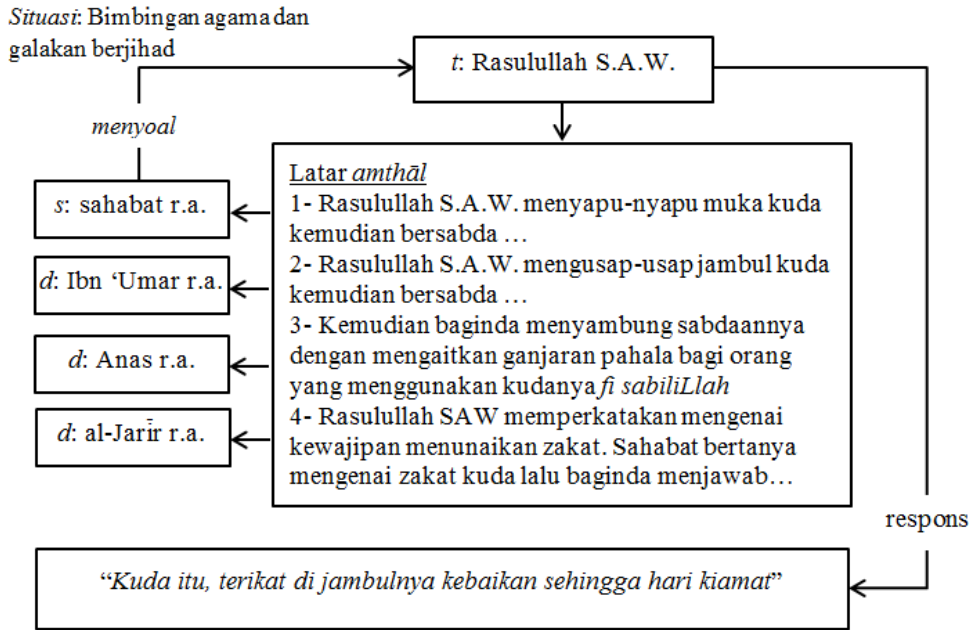
Dalam riwayat oleh Aḥmad yang dipindahkan daripada Asmā' bin Yazīd r. a. dinyatakan bahawa baginda S.A.W. apabila mengungkapkan kata-kata itu seterusnya bersabda:

... فَمَنْ رَبَطَهَا عُذَّةً فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَأَنْفَقَ عَلَيْهَا احْتِسَابًا فِي سَبِيلِ اللَّهِ، فَإِنَّ شَبْعَهَا وَجُوعَهَا وَرِيئَهَا وَظَمَامَهَا وَأَرْوَاتَهَا وَأَبْوَالَهَا فَلَاخٌ فِي مَوَازِينِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ

Terjemahan: “... sesiapa yang mengikatnya sebagai persediaan *fi sabillillah*, membelanjakan hartanya untuknya *fi sabillillah*, maka kenyangnya, laparnya, minumannya, dahaganya, najisnya, kencingnya adalah kejayaan dalam timbangannya pada hari kiamat” (Aḥmad, hadis 28222).

Al-Ramuhormuziy (1983) pula meriwayatkan satu lagi *asbāb wurūd* iaitu Abū Hurayrah r. a. meriwayatkan bahawa Rasulullah (S.A.W.) bersabda mengenai balasan terhadap orang yang tidak menunaikan zakat. Orang yang tidak menjelaskan zakat hartanya akan dipanggang dengan logam panas di dalam neraka dan diseterika di atas dahinya dari arah belakangnya. Manakala orang yang tidak mengeluarkan zakat ternakan unta didatangkan ternakannya itu dalam keadaan paling besar lalu dia akan dipijak dan disondol oleh untanya pada hari kiamat. Para sahabat yang ada bertanya: Wahai Rasulullah! bagaimana pula dengan kuda? Lalu baginda mengucapkan kata-kata ini.

Latar *amthāl* ini boleh dipaparkan seperti rajah berikut:



Rajah 3: Latar *amthāl* “kuda itu, diikat dijambulnya kebaikan sehingga hari kiamat”

Merujuk kepada rajah 3, didapati Rasulullah (S.A.W.) mengungkapkan *amthāl* ini berkali-kali dalam situasi yang berbeza. Baginda mengungkapkannya dalam konteks memberikan bimbingan agama menggesa para sahabatnya berjihad *fi sabiliLlah*. Justeru konteks hubungan antara Rasulullah (S.A.W.) dengan pendengar ialah hubungan antara rasul dengan umat dan ketua negara dengan rakyat.

Tindakan Rasulullah (S.A.W.) menyapu-nyapu muka atau mengusap-usap jambul kuda sambil menghamburkan pujian kepadanya menunjukkan betapa tingginya kedudukan haiwan ini di hati baginda. Melalui perlakuan dan kata-kata pujiannya, Rasulullah (S.A.W.) melahirkan perasaan sayangkan kuda serta kedudukannya yang tinggi di sisi agama kepada pendengar. Seterusnya pelengkap hadis seperti yang diriwayatkan oleh Ahmad (hadis 28222) yang mengaitkan maksud kebaikan yang dinyatakan dengan kuda yang digunakan untuk tujuan jihad *fi sabiliLlah* menjelaskan maksud yang dikehendaki. Daripada pelengkap berkenaan difahami bahawa baginda mengucapkannya dalam konteks memberi galakan berjihad.

Melihat kepada binaan ayat dalam *amthāl* ini, Rasulullah (S.A.W.) memulakannya dengan perkataan الخيل dengan pendepanan *alif lām* untuk menunjukkan jenis kuda tertentu. Kuda yang dimaksudkan di sini ialah kuda yang digunakan untuk perang sabil (al-‘Ayniy, 2005). Pelengkap hadis yang diriwayatkan oleh Asmā’ bint Yazīd dalam *Musnad Ahmad* menjelaskan lagi maksud berkenaan.

Kemudian diikuti dengan khabarnya *ism maf‘ūl* مَعْفُودٌ. *Isim maf‘ūl* ialah *ism mushtaq* yang dibentuk daripada *fi‘l mabniy li al-majhūl* untuk menunjukkan kepada sesuatu yang terkena sesuatu perlakuan (Qabāwah, 1994). Pelakunya disembunyikan seakan menunjukkan ada satu pihak yang melakukan perbuatan mengikat kebaikan yang dimaksudkan. Penggunaan perkataan dengan pola ini juga berfungsi untuk menunjukkan diri objek yang terkena perlakuan, iaitu kebaikan dan mensabitkan perlakuan berkenaan sebagai sifat yang ada secara pasti padanya. Dari segi masa

perlakuan, pola ini menunjukkan kala yang telah lalu, kala kini, kala akan datang dan berterusan (al-Sāmarā'iy, 2007:52). Justeru, apabila digambarkan kebaikan itu diikat di jambul kuda menunjukkan bahawa kebaikan yang dimaksudkan ada secara pasti pada kuda perang sabil selama-lamanya.

Kemudian diikuti dengan *jarr* dan *majrūr* (فِي نَوَاصِيهَا). Menurut al-Nawawi (1994) maksud نَاصِيَّةٌ dalam *amthāl* ini ialah rambut yang berjuntaian di atas kening atau jambul. Penggunaan jambul di sini juga mengisyaratkan adanya *majāz mursal* dengan 'alāqah juz'iyah iaitu dinyatakan jambul sedangkan yang dimaksudkan ialah keseluruhan kuda itu. Kemudian disusuli dengan *naib fā'il* (الْخَيْرُ) untuk menunjukkan bahawa yang diikat di jambul kuda ialah kebaikan. Baginda menyatakan "diikat di jambulnya kebaikan" sedangkan kebaikan tidak diikat di situ. Kebaikan adalah suatu yang tidak berjisim sehingga boleh diikat di jambul kuda. Justeru, di sini terdapat *isti'ārah makniyyah* iaitu diumpamakan kebaikan seperti benda yang boleh diikat, kemudian digugurkan *mushabbah bih*.

Amtāl ini dilengkapi dengan partikel *jarr* أَلَى yang antara maksudnya ialah menunjukkan makna kesudahan yang digabungkan dengan rangkai kata (يَوْمَ الْقِيَامَةِ). Justeru maknanya ialah sehingga hari kiamat. Di sinilah ketaranya rahsia penggunaan rangkai kata ini yang mengisyaratkan bahawa kebaikan, kelebihan dan tuntutan jihad itu berkekalan sehingga hari kiamat (al-Nawawi, 1994). Di samping itu, Rasulullah (S.A.W.) berusaha mengikat para sahabat dengan keimanan dan balasan di akhirat dalam setiap situasi.

Begitulah didapati hubungan antara perkataan-perkataan yang dijalinan dalam satu *naẓm* untuk menyampaikan makna yang dihasratkan. Pendekatan *bayān* yang digunakan pula melibatkan *majāz mursal* dengan hubungan *juz'iyah* dan juga *isti'ārah makniyyah*.

Amthāl 4

Sabda Rasulullah (S.A.W.):

الْأَيْمَنَ فَأَلْأَيْمَنَ

(Al-Bukhāriy: 2352; Muslim: 5289, al-'Ulwāniy: 310)

Hadis ini digunakan sebagai *amthāl* untuk menyatakan adab mengedar cawan atau pinggan makanan atau lainnya di dalam majlis. Iaitu bermula dari orang yang berada di sebelah kanan, kemudian diikuti dengan orang yang berada di sebelah kanan orang yang seterusnya. Begitulah keadaannya tanpa melangkaui orang lain melainkan dengan keizinan (al-Mu'allimiy, 1994: 90).

Analisis Bayān

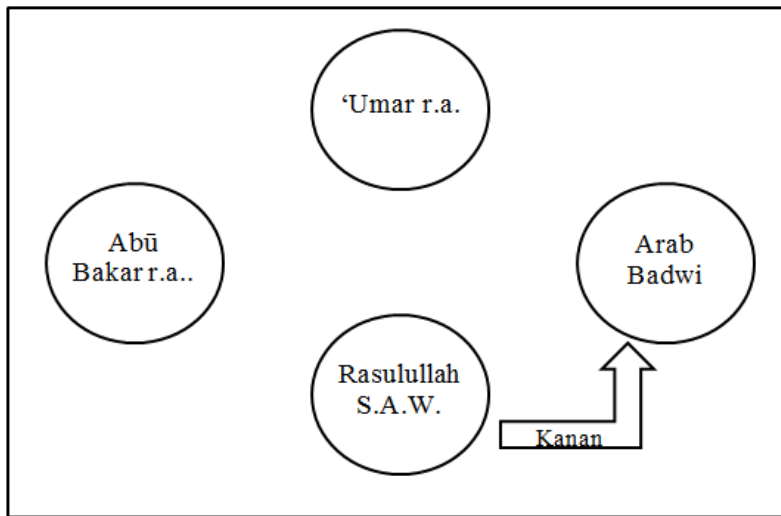
Dalam hadis ini, Rasulullah (S.A.W.) menyatakan arah tempat dan yang dikehendaki ialah orang yang berada di arah berkenaan iaitu orang yang berada di sebelah kanan seseorang di dalam majlis. Oleh hal yang demikian dalam hadis ini terdapat penggunaan *majāz mursal* dengan hubungan *maḥalliyyah*.

Analisis Konteks

Berdasarkan *asbāb wurūd*, *amthāl* ini diujarkan oleh Rasulullah (S.A.W.) ketika baginda berada di dalam satu majlis di rumah Anas bin Mālik r. a. Bersama dengan baginda ialah Abū Bakar r. a., 'Umar r. a. dan juga seorang Arab badwi. Abū Bakar r. a. berada di sebelah kiri baginda, manakala

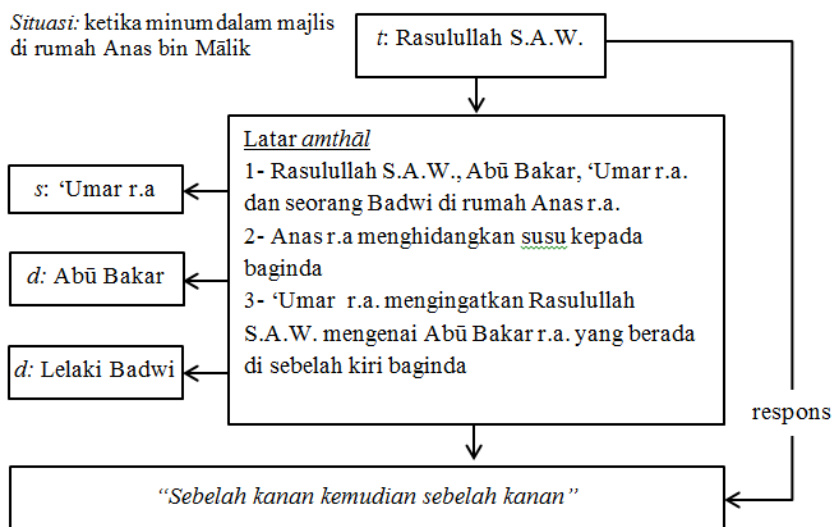
Arab badwi berada di sebelah kanan baginda. Anas r. a. memberikan susu kepada baginda untuk diminum. Apabila baginda selesai minum, ‘Umar r.a. segera memperingatkan baginda mengenai Abū Bakar r. a. yang berada di sebelah kiri kerana bimbang Rasulullah (S.A.W.) akan memberikan gelas kepada Arab badwi yang berada di sebelah kanannya. Lalu Rasulullah (S.A.W.) bersabda: “*Sebelah kanan, kemudian sebelah kanan*”. (Al-Bukhāriy, hadis 2352).

Hadis yang diriwayatkan oleh Anas bin Mālik r.a seperti yang dinukilkan oleh Imam Aḥmad (2008, hadis 13716) menjelaskan lagi kedudukan Rasulullah dan para sahabat berkenaan dalam majlis itu. Anas bin Mālik r. a berkata: “Abū Bakar r.a berada di sebelah kiri Rasulullah (S.A.W.), ‘Umar r.a. berada di hadapan baginda dan di sebelah kanan baginda ialah seorang Arab Badwi”. Gambaran kedudukan tetamu seperti yang digambarkan oleh Anas r. a. dalam peristiwa berkenaan boleh dipaparkan seperti berikut:



Rajah 4: Kedudukan tetamu seperti yang digambarkan oleh Anas bin Mālik r. a.

Latar *amthāl* ini boleh dipaparkan seperti berikut:



Rajah 5: Latar *amthāl* “sebelah kanan kemudian sebelah kanan”

Rajah 5 di atas menunjukkan bahawa peristiwa yang berlaku di rumah Anas bin Mālik r. a. ini melibatkan Rasulullah (S.A.W.), Abū Bakar r. a., ‘Umar r.a. dan seorang lelaki Badwi. Watak yang terlibat melibatkan beberapa lapisan masyarakat. Iaitu Rasulullah (S.A.W.) sebagai rasul, pemimpin dan pembimbing; Abū Bakar r. a. dan ‘Umar r.a. sebagai sahabat yang rapat dengan baginda serta berkedudukan dalam masyarakat dan seorang lelaki Badwi yang tidak dikenali. Dapatan daripada latar *amthāl* menunjukkan yang Rasulullah (S.A.W.) dalam konteks memberikan bimbingan agama kepada pengikutnya supaya memberikan keutamaan kepada orang yang berada di sebelah kanan, tanpa melihat kedudukan orang berkenaan. Justeru, hubungan antara Rasulullah (S.A.W.) dengan para peserta yang terlibat dengan peristiwa ini ialah hubungan antara seorang rasul dengan umat, seorang pemimpin dengan pengikut dalam konteks memberikan bimbingan agama.

Dalam ungkapan ini terdapat penggunaan perkataan dan partikel tertentu yang perlu dirujuk kepada konteks penggunaannya dalam sosiolinguistik Arab. Terdapat pengulangan dua perkataan الأيمن dengan diselangi oleh partikel ‘ataf ف dalam satu *naZm* yang dipersembahkan dengan menggunakan pendekatan *bayān majāz mursal*.

Dalam *al-Mu‘jam al-Wasīṭ* (1989) dinyatakan maksud الأيمن ialah lawan kepada الأيسر (kiri) iaitulah sebelah kanan. Perkataan ini diikat dengan partikel ‘ataf ف. Menurut al-Jurjāniy (1994) partikel ‘ataf ف bukan semata-mata menunjukkan makna ‘ataf (penyertaan) antara dua perkara, akan tetapi turut mengandungi makna tertib tanpa bertanggung. Justeru, apabila Rasulullah (S.A.W.) bersabda: “sebelah kanan kemudian sebelah kanan” dengan menggunakan ‘ataf ف, ia bertujuan untuk memantapkan pemahaman mengenai keperluan sentiasa mendahulukan orang yang berada di sebelah kanan dalam semua situasi. Sehingga manusia faham tidak ada kelebihan seseorang ke atas seseorang kerana pangkat atau kedudukan. Akan tetapi yang diguna pakai ialah siapa yang berada paling kanan, dialah yang didahulukan.

Kalau dilihat dari segi *naZm*, dalam ujaran ini terdapat pengguguran sama ada *musnad* ataupun *musnad ilayh*. Menurut al-Nawawiy (1994), perkataan الأيمن boleh dibaca dengan dua keadaan. Perkataan ini dibaca dengan baris di depan (الأيمن) atas alasan ia adalah *mubtadā’* dan *khabarnya* digugurkan dengan andaian “الأيمن أحقُّ” (*orang di sebelah kanan lebih berhak*). Ia juga boleh dibaca dengan baris di atas (الأيمن) atas alasan ia adalah *maf’ūl bih* dan *fi’l* serta *fā’ilnya* digugurkan dengan andaian “أعط الأيمن” (*berikan orang yang di sebelah kanan*). Manakala al-‘Ukbariy (1986: 108) berkata ia dibaca dengan الأيمن dengan makna “قدّموا الأيمن” (*dahulukan orang yang kanan*).

Pada pandangan pengkaji, pengguguran di sini memberi kesan yang sangat luas kepada makna nas. Para pendengar boleh memanfaatkannya dalam pelbagai situasi yang bersesuaian dalam kehidupan. Sama ada dengan makna “dahulukan” atau “berikan” atau “lebih berhak”. Justeru, al-Jurjāniy (1994) berkata: pengguguran adalah satu bab yang tersangat seni, halus ambilannya, sangat mengkagumkan bagaikan sihir. Kamu lihat bahawa tidak menyebut sesuatu dalam ungkapan lebih fasih daripada menyebutnya. Diam daripada memberi respon lebih banyak mendatang faedah”.

Kesimpulan

Analisis terhadap elemen *majāz mursal* dalam bahan kajian berkaitan menemukan implikasi bahawa Rasulullah S.A.W. cenderung menggunakan gaya *majāz mursal* yang bersifat ringkas dan menunjukkan makna yang abstrak serta bersifat imajinatif daripada makna biasa. Kesannya, ungkapan yang disampaikan mempunyai makna lebih mendalam, bersifat kiasan dan terselindung di sebalik lambang-lambang tertentu. Tujuannya adalah untuk menjadikan bentuk pengucapan lebih halus, penyampaian maksud lebih berkesan dan menimbulkan tarikan kepada pendengar serta meninggalkan kesan yang mendalam kepadanya. Walaupun hanya menggunakan dua perkataan, *amthāl* الأيمن فالأيمن mampu memberikan gambaran boleh nampak tentang kewajipan mendahulukan orang yang berada di sebelah kanan. Konteks pengucapan yang melatari *amthāl* berkenaan pula menyumbang kepada perluasan makna. Justeru pendengar akan memahami bahawa kewajipan yang dianjurkan itu melangkaui pangkat dan kedudukan seseorang. Begitu juga *amthāl* اليد العليا خير من اليد السفلى. Gambaran kelebihan orang yang memberi berbanding dengan orang yang meminta digambarkan bagaikan sesuatu yang berada di atas berbanding dengan sesuatu yang berada lebih rendah. Inilah yang nyata mengenai kelebihan *bayān* Rasulullah *ṢallaLahu ‘alayhi wa sallam* berbanding dengan percakapan manusia selainnya.

Bibliografi

Al-Qur’an Al-Karīm

- ‘Abbās, Faḍl Ḥasan. (2009). *al-Balāghat Funūnu-ha Wa Afhānu-ha; ‘Ilm al-Bayān wa al-Badī’*. ‘Ammān: Dār al-Nafā’is.
- Abū ‘Awdah, ‘Awdah Khalīl. (1990). *Binā’ al-Jumlah fī al-Ḥadīth al-Nabawiy al-Sharīf fī al-Ṣaḥīḥayn*. ‘Ammān: Dār al-Bashīr.
- Aḥmad bin Ḥanbal. (2008). *Musnad al-Imām Aḥmad bin Ḥanbal*. Sunt. Aḥmad Ma‘bad ‘Abd al-Karīm. t.tp: Jam‘iyyah al-Makniz al-Islāmiyy.
- Al-Aṣfahāniyy, Abū al-Shaykh. (1982). *Kitāb al-Amthāl fī al-Ḥadīth al-Nabawiy*. Sunt. ‘Abd al-‘Aliy ‘Abd al-Ḥamīd. Bombay: al-Dār al-Salafiyyah.
- Al-Aṣfahāniyy, al-Rāghib. (1997). *Mu‘jam Mufradāt Alfāz al-Qurān*. Sunt. Safwān ‘Adnān Dāwūdiy. Damsyik: Dār al-Qalam.
- Al-‘Askariyy, al-Ḥasan bin Abdullah bin Sahl. (1988). *Jamharah al-Amthāl*. Sunt. Aḥmad ‘Abd al-Salām et. Al. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah.
- Al-‘Ayniy, Badr al-Dīn Abū Muḥammad Maḥmūd bin Aḥmad. (2005). *‘Umdah al-Qāriyy Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhāriyy*. Sunt. Sidqiy Jamīl al-‘Attār. Beirut: Dār al-Fikr.
- Al-Bayyūmiyy, Muḥammad Rajab. (1987). *al-Bayān al-Nabawiy*. Al-Manṣūrah: Dār al-Wafā’ li al-Nashr Wa al-Tawzī’.
- Al-Bukhāriyy, Muḥammad bin Ismā‘īl (1999). *Ṣaḥīḥ Al-Bukhāriyy*. Riyāḍ: Dār al-Salām li al-Nashr Wa al-Tawzī’.
- Al-Jāhiz, Abū ‘Uthmān ‘Amrū bin Baḥr. (1968). *Al-Bayān Wa al-Tabyīn*. Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabiy.
- Al-Ḥamawiy, Yāqūt (1990). *Mu‘jam al-Buldān*. Sunt. Farīd ‘Abd al-‘Azīz al-Jundiyy. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah.
- Al-Jurjāniyy, ‘Abd al-Qāhir. (1994). *Dalā’il al-I‘jāz*. Sunt. Muḥammad Rashīd Riḍā. Beirut: Dār al-Ma‘rifah.
- Al-Khaṭṭābiyy, Abū Sulaymān Ḥamad bin Ibrāhīm al-Bustiy. (1982). *Gharīb al-Ḥadīth*. Sunt. ‘Abd al-Karīm al-Gharbāwiyy. Damsyiq: Dār al-Fikr.
- Al-Maydāniyy, Aḥmad bin Muḥammad bin Aḥmad bin Ibrāhīm al-Naysābūriyy. (1992). *Majma’ al-Amthāl*. Sunt. Muḥammad Muḥiy al-Dīn ‘Abd al-Ḥamīd. Beirut: al-Maktabah al-‘Aṣriyyah.
- Al-Maydāniyy, ‘Abd al-Raḥmān Ḥabannakah. (2007). *al-Balāghat al-‘Arabiyiyah, Ususu-hā wa ‘Ulūmu-hā wa Funūnu-hā*. Damsyik: Dār al-Qalam.
- Al-Mu‘allimiy, Yahya bin Abdullah. (1994). *Al-Amthāl Wa al-Shawāhid fī al-Ḥadīth al-Sharīf*. Riyāḍ: Dār al-Mu‘allimiy li al-Nashr.
- Al-Mubārakfūriyy, Ṣafiy al-Raḥmān. (1993). *Al-Raḥīq al-Makhtūm*. Damsyiq: Dār al-Fayḥā’.

- Al-Mubārakfūriy, Muḥammad ‘Abd al-Raḥmān bin Abd al-Raḥīm. (t.th). *Tuḥfaṭ al-‘Aḥwāziy bi Sharḥ Jāmi‘ al-Tirmīdhiy*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah.
- Al-Nawawiy, Muḥyi al-Dīn. (1994). *Al-Minhāj Sharḥ Ṣaḥīḥ Muslim bin al-Ḥajjāj*. Sunt. Al-Shaykh Khalīl Ma’mūn Shīḥā. Beirut: Dār al-Ma‘rifah.
- Al-Qaraḍāwiy, Yūsuf. (2002). *Kayf Nata‘āmal Ma‘ā al-Sunnah*. Kaherah: Dār al-Shurūq.
- Al-Qazwīniy, Jalāl al-Dīn Muḥammad bin ‘Abd al-Raḥmān. (1904). *Al-Talkhīṣ fī ‘Ulūm al-Balāghah*. Sunt. ‘Abd al-Raḥmān al-Barqūqiy. Dār al-Fikr al-‘Arabiyyah.
- Al-Ramahurmuziy, Abū Muḥammad al-Ḥasan bin ‘Abd al-Raḥmān bin Khallād. (1983). *Amthāl al-Ḥadīth*. Sunt. ‘Abd al-‘Aliy ‘Abd al-Ḥamīd al-‘Azamiyy. Bombay: Dār al-Salafiyyah.
- Al-Sāmarrā’iy, Fāḍil Ṣāliḥ. (2009). *Ma‘āniy al-Naḥwiyy*. ‘Ammān: Dār al-Fikr Nāshirūn Wa Muwazzi‘ūn.
- Al-Shak‘ah, Muṣṭafa. (1995). *Al-Bayān al-Muḥammadiyy*. t.tp: al-Dār al-Miṣriyyaṭ al-Lubnāniyyah.
- Al-Sharīf al-Raḍiy, Abū al-Ḥusayn Muḥammad bin Abū Aḥmad. (1937). *Al-Majāzāt al-Nabawiyyah*. Sunt. Maḥmūd Muṣṭafā. Mesir: Maktabah Muṣṭafā al-Bābiyy al-Ḥalabiyy Wa Aulādu-hu.
- Al-Tha‘ālubiyy, ‘Abd al-Malik bin Muḥammad bin Ismā‘īl. (1983). *Al-Tamthīl Wa al-Muḥāḍarah*. Sunt. ‘Abd al-Fattāḥ Muḥammad al-Hulu. Riyāḍ: Dār al-‘Arabiyyah li al-Kitāb.
- Al-‘Ukbariy, Abū al-Baqā’ ‘Abdullāh bin al-Ḥusayn. (1986). *I‘rāb al-Ḥadīth al-Nabawiyy*. Sunt. ‘Abd al-Ilāh Nabḥān. Damsyiq: Matbū‘āt Majma‘ al-Lughat al-‘Arabiyyah.
- Al-‘Ulwāniyy, Muḥammad Jābir. (1993). *Al-Amthāl fī al-Ḥadīth al-Nabawiyy al-Sharīf*. Al-Ma‘had al-‘Ālamīyy li al-Fikr al-Islāmiyy.
- Al-Zamakhshariyy, Maḥmūd bin ‘Umar bin Muḥammad. (1995). *Al-Kashshāf*. Sunt. Muḥammad ‘Abd al-Salām Shāḥīn. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah.
- ‘Atīq, ‘Abd al-‘Azīz. (1998). *Fī al-Balāghah al-‘Arabiyyah*. Beirut: Dār al-Naḥḍah al-‘Arabiyyah.
- Balba‘, ‘Īd. (2008). *Al-Siyāq Wa Tawjīh Dilālat al-Naṣ*. Al-Madīnah: Balansariyyah li al-Nashr Wa al-Tawzī‘.
- Fayyūd, Basyūmi ‘Abd al-Fattāḥ. (1998). *‘Ilm al-Bayān, Dirāsah Taḥlīliyyah li Masā’il al-Bayān*. Kaherah: Mu’assasah al-Mukhtār.
- Ibn al-Athīr, Majd al-Dīn al-Mubārak bin Muḥammad al-Jazariyy. (1963). *Al-Nihāyah fī Gharīb al-Ḥadīth Wa al-Āthār*. sunt. Ṭāhir Aḥmad al-Zāwiy et al-Qaherah: Dār al-Kutub al-Miṣriyy.
- Ibn Ḥajar, Aḥmad bin ‘Aliy bin Ḥajar al-‘Asqalāniyy. (1989). *Fath al-Bāriyy Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhāriyy*. Sunt. ‘Abd al-‘Azīz bin Bāz. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah.
- Ibn Ḥamzah, Ibrāhīm bin Muḥammad bin Kamāl al-Dīn. (1982). *Al-Bayān wa al-Ta‘rīf fī Asbāb Wurūd al-Ḥadīth al-Sharīf*. Beirut: al-Maktabah al-‘Ilmiyyah.
- Ibn Ḥazm, ‘Aliy bin Aḥmad bin Sa‘īd. (2003). *al-Muḥalla bi al-Āthār*. sunt. ‘Abd al-Ghaffār Sulaymān al-Bandāriyy, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah.
- ‘Izz al-Dīn, Kamāl. (1984). *Al-Ḥadīth al-Nabawiyy al-Sharīf min al-Wujḥat al-Balāghīyyah*. Beirut: Dār Iqrā’.
- Lāshīn, ‘Abd al-Fattāḥ. (1998). *Al-Bayān fī Ḍaw’ Asālib al-Qur’ān*. Kaherah: Dār al-Ma‘ārif.
- Muslim, Ibn al-Ḥajjāj bin Muslim al-Qushayriyy al-Naysābūriyy. (1998). *Ṣaḥīḥ Muslim*. Riyāḍ: Dār al-Salām.
- Muṣṭafā, Ibrāhīm et al. (1989). *Mu‘jam al-Wasīf*. Istanbul: Dār al-Da‘wah.
- Qabāwah, Fakh al-Dīn. (1994). *Taṣrīf al-Asmā’ wa al-Af‘āl*. Beirut: Maktabaṭ al-Ma‘ārif.
- Qāsim, Muḥammad Aḥmad et al. (2003). *‘Ulūm al-Balāghah; al-Badī’ Wa al-Bayān wa al-Ma‘āniyy*. Tripoli: Al-Mu’assasah al-Ḥadīthah li al-Kitāb.
- Shams al-Ḥaq, Muḥammad Shams al-Ḥaq al-‘Azīm Ābādiyy. (1995). *‘Awn al-Ma‘būd Sharḥ Sunan Abi Dāwūd*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah.
- Shaykh Amīn, Bakrī. (2001). *Al-Balāghat al-‘Arabiyyah fī Thawbi-hā al-Jadīd (‘Ilm al-Bayān)*. Beirut: Dār al-‘Ilm li Al-Malāyīn.