

PRAGMATIKA AL-QUR'AN Model Pemahaman Kisah Maryam yang Terikat Konteks

Pragmatics of the Qur'an: The Understanding Model of the Story of Maryam Bound by the Context

تداوليات القرآن: نموذج فهم قصة السيدة مريم المرتبط بالسياق

Fathurrosyid

Institut Ilmu Keislaman "Annuqayah" (INSTIKA)

Jl. Bukit Lancaran, Guluk-Guluk, Sumenep, Madura, Jawa Timur, Indonesia

fathurrosyid090381@gmail.com

Abstrak

Secara tekstual, Maryam adalah figur publik yang fenomenal karena namanya menjadi surah tersendiri, yaitu Surah Maryam. Selain itu, kisah tersebut kaya dengan nuansa konteks, sehingga menarik untuk dikaji menggunakan pendekatan ilmu pragmatik yang mengkaji relasi satuan bahasa antara konteks linguistik dan konteks non-linguistik. Kajian ini merupakan penelitian pustaka dengan menggunakan analisis kebahasaan dan wacana kritis. Kajian ini signifikan tidak hanya membenarkan posisi Al-Qur'an yang menggunakan piranti jaring lokalitas Arab, tetapi sekaligus bentuk koreksi terhadap pembacaan formal-struktural yang hanya diorientasikan pada posisi subyek, predikat dan objeknya saja, tanpa dinegosiasikan pada konteksnya. Kajian ini menghasilkan kesimpulan bahwa tindak tutur fragmentasi kisah kelahiran Maryam yang terdapat dalam Surah Āli 'Imrān/3: 36, lokusnya berupa kalimat informatif, sementara illokusinya berbentuk kalimat asertif yang bermakna mengadu. Adapun implikaturnya menunjukkan nilai sopan santun dalam bertutur kata, sementara implikatur labelisasi nama Maryam dalam Surah Āli 'Imrān/3: 42 merupakan resistensi terhadap tuduhan peyoratif status Maryam sebagai "istri" Allah.

Kata kunci

Pragmatik, tindak tutur, implikatur, Maryam.

Abstract

Textually, Maryam is a phenomenal public figure because her name becomes the name of the sura in the Qur'an namely Sura Maryam. In addition to that, the story is rich with nuances of context, so it is interesting to study it by using the science of pragmatic approach that examines the relationship between the language unit of linguistic and non-linguistic context. This study is a library research using linguistic analysis and critical discourse. This study is significant not only because it justifies the position of the Qur'an that uses the nets device of the Arab localities, but at the same time, also forms the correction of the formal-structural reading which is oriented to the position of the subject, predicate and object, without negotiating the context. This study comes to the conclusion that the speech act of the fragmentation of the story of Maryam in Sūra Āli 'Imrān/3: 36 has its locus to be informative sentence, while its illocus is in the form of assertive sentence whose meaning is to complain. As for the implicature shows the value of courtesy in speaking the word, while the implicature being labeled in the name of Maryam in Sūra Āli 'Imrān/3: 42 is the resistance toward the accusation of pejorative status of Maryam as the "wife" of God.

Keywords

Pragmatics, speech acts, implicatures, Maryam.

ملخص

كانت السيدة مريم كما ذكرت قصتها في القرآن الكريم، شخصية شعبية استثنائية لجعل اسمها اسما لسورة من القرآن، وهي سورة مريم. وبجانب ذلك، هذه القصة غنية بأجواء السياقات حتى تكون شيقة لدراستها باستخدام المعالجة التداولية التي تدرس علاقة الوحدة اللغوية بين السياق اللساني والسياق غير اللساني. يعتبر هذا البحث بحثا مكتبيا يستخدم التحليل اللغوي والخطاب النقدي. وهو هام لأنه لم يقر فقط بمكانة القرآن الذي استخدم شبكات محلية عربية، ولكن يعتبر أيضا شكلا من أشكال التصحيح على القراءة الصورية البنيوية التي وجهت فقط إلى مواضع المسند والمسند إليه والمفعول به، دون اعتبار السياق. ووصل هذا البحث في النهاية إلى نتيجة بأن الفعل الكلامي في مقطع قصة ولادة السيدة مريم المذكورة في سورة آل عمران/3: 36، كان الفعل اللفظي فيه اتخذ شكل الجملة الخبرية، بينما الفعل الإنجازي فيه اتخذ الجملة التأكيدية بمعنى التذمر. أما المعنى المتضمن فيه فيدل على اللطف في الكلام، وأما المعنى المتضمن في اتخاذ اسم مريم في سورة آل عمران/3: 42 فيمثل رفضا لاتهام ازدرائي يجعل السيدة مريم زوجا لله.

كلمات مفتاحية

التداولية، الفعل الكلامي، المعنى المتضمن، مريم.

Pendahuluan

Kitab suci Al-Qur'an merupakan firman Allah yang menggunakan beberapa variasi gaya bahasa (*asālib muta'addidah*) dalam menyampaikan pesan-pesannya, baik melalui pola naratif (*al-bayān*), argumentatif (*al-burhān*), dialogis-interaktif (*at-takhāṭub*), dan kisah-kisah (*al-qaṣaṣ*).¹ Artinya, pesan-pesannya, selain memuat *ideal type* (berisi tentang konsep), juga didominasi oleh *arche type* (berisi tentang data historis).² Pilihan penggunaan *arche type* karena lebih menghunjam pada *memory file* daripada *ideal type*. Salah satu yang menarik untuk dikaji dalam konteks ini adalah kisah Maryam karena tiga alasan utama. *Pertama*, secara tekstual, Al-Qur'an mendeklarasikan bahwa sosok Maryam adalah publik figur yang fenomenal, suci, dan terhormat, bahkan mengalahkan superioritas perempuan lainnya. Ar-Rāzī menyatakan bahwa posisi Maryam melebihi superioritas perempuan lain, semisal Siti Fatimah dan Siti Aisyah.³ Al-Qur'an tidak pernah menyebut nama perempuan secara eksplisit kecuali Maryam, bahkan kebesaran namanya diabadikan dalam surah khusus, "Surah Maryam".

Kedua, kisah Maryam adalah kisah yang kaya dengan nuansa konteks, sehingga implikasinya terdapat susunan gramatikal yang berbeda sekalipun tema yang diangkat sama. Fenomena ini misalnya, tampak dalam penggunaan kata *fihā* berbentuk feminin (*mu'annas*) dalam Surah al-Anbiyā'/21: 91, sementara penggunaan kata *fihī* berbentuk maskulin (*muẓakkar*) terdapat dalam Surah at-Taḥrīm/66: 12. Selain itu, penyebutan nama Maryam secara jelas dalam Surah at-Taḥrīm/66: 12, sementara kisah dalam Surah al-Anbiyā'/21: 91, penyebutan namanya justru dihilangkan.

Fenomena perbedaan susunan gramatikal tersebut tentu memiliki banyak pesan terdalam (*meaningful sense*) yang perlu diungkap secara tepat, akurat dan objektif. Hanya saja, analisis yang berhenti pada konteks linguistik dan struktur gramatikal saja tidak cukup memadai untuk mengejar kebenaran hakiki. Analisis pemahaman terhadap suatu teks semestinya dilanjutkan pada penyingkapan makna yang terdiamkan (*al-maskūt 'anhu*), yaitu makna yang tidak tercakup secara *verbatim* di dalam aksara sebuah teks. Pencapaian terhadap makna-makna itu perlu dilanjutkan pada analisis kelas, struktur sosial dan budaya yang melingkupi sejarah kehadiran teks itu sendiri.⁴

¹ Yūsuf al-Haj Ahmad, *Mawsū'ah al-Ijāz al-'Ilmi*, Damaskus: Maktabah Dar Ibnu Hajar, 1424, 16.

² Kuntowijoyo, *Islam sebagai Ilmu Epistemologi, Metodologi dan Etika*, Jakarta: Teraju, 2004, hlm. 14-15.

³ Fakhr ad-Dīn ar-Rāzī, *Maḥāṭib al-Gaib*, Vol. VIII, Beirut: Dār al-Kutb al-'Ilmiyyah, 2000, hlm. 39.

⁴ Abd Muqsiṭh Ghazali, *Metodologi Studi Al-Qur'an*, Jakarta: Gramedia Pustaka Agama, 2009, hlm. 119. Bandingkan dengan 'Abd aṣ-Ṣabūr Syāhīn, *'Arabīyyat Al-Qur'an*, t.tp.: Makta-

Dengan demikian, piranti pembacaan dan pemahaman terhadap kisah Maryam harus didasarkan pada konteks kebahasaan yang dalam kajian ilmu linguistik disebut pragmatik. Pragmatik merupakan kajian bahasa yang membahas relasi bahasa dengan konteks kebahasaan yang menjadi dasar dan penentu objektif terhadap suatu penafsiran.⁵ Posisi pragmatik sendiri merupakan disiplin keilmuan yang tidak hanya berhubungan dengan aspek-aspek informasi dalam bentuk gramatikalnya saja, tetapi juga muncul secara alamiah pada makna-makna yang dikodekan secara konvensional dengan konteksnya.⁶

Tulisan ini hendak mengungkap dua hal. *Pertama*, apa yang dimaksud pragmatika Al-Qur'an? *Kedua*, bagaimana bentuk aplikasi pragmatik tindak tutur dan implikatur terhadap fragmentasi kisah kelahiran Maryam dalam Al-Qur'an? Adapun tujuan tulisan, selain untuk memahami konsep pragmatika Al-Qur'an, juga mengungkap bentuk tindak tutur dan implikatur fragmentasi kisah Maryam.

Penelitian ini merupakan penelitian kepustakaan (*library research*), yaitu fragmentasi kelahiran Maryam yang terdapat dalam Al-Qur'an. Sifat datanya dikategorikan penelitian kualitatif, sebab menghasilkan data deskriptif berupa kata-kata tertulis.⁷ Sumber data primernya berupa Al-Qur'an, sementara data sekundernya berupa kitab-kitab tafsir atau buku-buku yang mempunyai relevansi dengan tema kisah-kisah dan pragmatik. Hasil sumber data tersebut kemudian dikumpulkan dengan metode dokumentasi. Dengan teknik tersebut, setiap keping informasi terkait fragmentasi kisah kelahiran Maryam akan diperlakukan sebagai bernilai sama untuk kemudian diklasifikasi, diuji, dan dibandingkan satu sama lain.

Setelah data terkumpul, prosedur selanjutnya dilakukan analisis data dengan langkah sebagai berikut: *pertama*, analisis kebahasaan yang meliputi analisis wilayah semantik, sintaksis, morfologis dan sintagmatik-paradigmatik.⁸ *Kedua*, analisis wacana kritis yang digunakan untuk menyingkap kepentingan dan ideologi yang terselip di balik bahasa yang digunakan. Dalam konteks ini, bahasa dipahami sebagai representasi yang berperan dalam membentuk subjek tertentu, tema-tema wacana tertentu, maupun strategi di dalamnya.⁹

bah aŞ-Şahab, t.th., hlm. 67.

⁵ Stephant C. Levinson, *Pragmatic*, Cambridge: Cambridge University Press, 1992, hlm. 21.

⁶ Louis Cummings, *Pragmatik: Sebuah Perspektf Multidisipliner*, terj. Eti Setiawati, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007, hlm. 2.

⁷ Lexy J. Moleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, Bandung: Remaja Rosdakarya, 2009, hlm. 4.

⁸ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, Yogyakarta: LKiS, 2012, hlm. 6-7.

⁹ Eriyanto, *Analisis Wacana: Pengantar Analisis Teks Media*, Yogyakarta: LKiS, 2001, hlm. 7.

Pragmatika Al-Qur'an: Model Pemahaman Berbasis Konteks

"Pragmatika Al-Qur'an" merupakan kata majemuk yang berasal dari kata "pragmatik" dan "Al-Qur'an". Kata "pragmatik" itu sendiri didefinisikan sebagai suatu kajian bahasa yang membahas tentang relasi bahasa dengan konteks kebahasaan yang menjadi dasar dan penentu objektif terhadap suatu penafsiran.¹⁰ Hal ini disebabkan, menurut penulis, tugas mitra tutur dalam memahami makna bahasa tidak saja dituntut mengetahui makna kata berdasarkan relasi gramatikalnya saja, tetapi yang lebih objektif ia harus mampu menarik kesimpulan berdasarkan konteks kebahasaan.

Sementara definisi Al-Qur'an itu sendiri, sebagaimana yang ditawarkan oleh ahli fikih dan usul fikih bahwa Al-Qur'an adalah firman Allah yang berupa mukjizat, diturunkan kepada Nabi Muhammad, tertulis dalam mushaf yang disampaikan secara *mutawātir* dan bagi yang membacanya dinilai ibadah. Firman tersebut dimulai dari Surah al-Fāṭiḥah dan diakhiri dengan Surah an-Nās.¹¹

Berdasarkan dua definisi di atas, kesimpulan penulis bahwa pragmatika Al-Qur'an adalah suatu disiplin ilmu yang mengkaji Al-Qur'an dari sudut pandang relasi antara konteks linguistik (*linguistic meaning*) yang bersifat diadik dan konteks non-linguistik (*speaker meaning*) yang bersifat triadik. Konteks kebahasaan yang dimaksudkan penulis dalam kajian tersebut adalah susunan gramatikal ayat-ayat yang terdapat dalam Al-Qur'an, sedangkan konteks non-kebahasaan yaitu kajian terhadap situasi dan kondisi tertentu, baik sosial, geografis dan psikologi budaya Arab yang menjadi latar turunnya Al-Qur'an.

Asumsi Dasar Pragmatika Al-Qur'an

Kitab suci Al-Qur'an merupakan firman Allah yang menggunakan piranti kultural Bahasa Arab¹² dalam rangka merespons suatu kasus yang terjadi di Arab. Penggunaan piranti tersebut untuk memudahkan masyarakat Arab sebagai komunitas pengguna Bahasa Arab, dalam melakukan interpretasi terhadap pesan-pesan moral Al-Qur'an.¹³ Dengan demikian, posisi

¹⁰ Stephent C. Levinson, *Pragmatic*, hlm. 21-24.

¹¹ Akram Khalifah, *Jam'u Al-Qur'an: Dirasah Taḥlīliyyah li Marwīyyatih*, Beirut: Dar al-Kutb, 1427, hlm. 19. Lihat juga, Nur ad-Din 'Itr, *Ulum Al-Qur'an al-Karim*, Damaskus: Matba'ah as-Sabah, 1414, hlm. 10. Bandingkan dengan Fathurrosyid, "Eksistensi Al-Qur'an: Kajian Ontologi, Epistemologi dan Aksiologi", *Studi Al-Qur'an*, Surabaya: Kopertais IV Press, 2015, hlm. 12.

¹² Fathurrosyid, *Semiotika Kisah Al-Qur'an: Membedah Perjalanan Religi Raja Sulaiman dan Ratu Balqis*, Surabaya: Pustaka Radja, 2015, hlm. 3.

¹³ Muḥammad at-Ṭāhir Ibn 'Āsyūr, *at-Taḥrīr wa at-Tanwīr*, Vol. XV, Beirut: Mu'asasah at-Tārikh al-'Arabī, 2000, hlm. 106.

Al-Qur'an merupakan media komunikasi dalam rangka merespons kasus yang terjadi dalam konteks lokal-insidental komunitas Mekah dan Madinah.

Karena Al-Qur'an merupakan kitab suci yang menggunakan jaring lokalitas Arab, diperlukan perangkat sekunder untuk membongkar lapisan-lapisan pesan yang terdapat dalam teks itu sendiri yang tidak dapat secara tuntas dipahami dari perspektif semantika teksnya. Hal ini dilakukan dalam rangka untuk mencapai titik *subtilitas intelligendi* (ketepatan pemahaman) dan *subtilitas explicandi* (ketepatan penjelasan) terhadap Al-Qur'an. Perangkat sekunder tersebut dalam kajian ilmu linguistik disebut kajian pragmatik. Asumsi dasarnya adalah sebagai berikut: *Pertama*, Al-Qur'an adalah kitab suci yang tidak turun dalam ruang kosong (*vacuum cultural*), tetapi mempunyai hubungan dialektis dengan realitas sosial-budaya, yaitu berinteraksi, bernegosiasi dan berdialektika dengan kondisi sosial masyarakat Arab.¹⁴ Artinya, kondisi sosial, geografis dan psikologi masyarakat Arab ketika itu merupakan pertimbangan menarik yang diangkat ke permukaan oleh Al-Qur'an.

Berdasarkan fenomena di atas, upaya interpretasi terhadap kitab suci yang hanya diorientasikan pada analisis kelas struktur gramatikalnya tidak akan cukup memadai mengejar kebenaran hakiki yang diusung teks. Pencapaian terhadap makna-makna itu tidak cukup berdasarkan analisis struktur kalimatnya saja, tetap perlu dikembangkan pada analisis kelas, struktur sosial dan budaya yang melatari kehadiran teks tersebut.¹⁵ Analisis terhadap kelas, struktur sosial dan budaya tersebut dalam kajian linguistik disebut ilmu pragmatik, yaitu disiplin kajian yang terikat konteks (*context dependent*),¹⁶ baik konteks linguistik (*linguistic meaning*) yang bersifat dia-dik, maupun konteks non-linguistik (*speaker meaning*) yang bersifat triadik.

Kedua, Al-Qur'an adalah kitab suci yang menggunakan media bahasa yang sarat makna (*yahtamil al-wujūh li al-ma'nā*). Kondisi *multiple meaning* tersebut disebabkan faktor internal (*al-'awāmil al-dākhiliyyah*) kebahasaan ayat Al-Qur'an yang memberikan berbagai kemungkinan "ruang kosong",

¹⁴ M. Fārūq an-Nabhān, *al-Madkhal Li at-Tasyrī' al-Islāmī*, Beirut: Dār al-Qalam, 1981, hlm. 83.

¹⁵ Abd Muq̄sith Ghazali, *Metodologi Studi Al-Qur'an*, hlm. 119. Bandingkan dengan 'Abd as-Şabūr Syāhīn, *'Arabīyyat Al-Qur'an*, hlm. 67.

¹⁶ Jenny Thomas, *Meaning In Interaction: An Introduction To Pragmatics*, London and New York: Routledge, 1995, hlm. 1-3. Lihat juga Patrick Griffiths, *An Introduction To English Semantics and Pragmatics*, Edinburgh: Edinburgh Universtiy Press, 2006, 1-6. Bandingkan dengan Bambang Kaswati Purwo, *Pragmatik dan Pengajaran Bahasa: Menyibak Kurikulum 1984*, Yogyakarta: Kanisius, 1990, hlm. 16.

dalam satu sisi, serta adanya faktor eksternal (*al-'awāmil al-khārijīyah*) subyektifitas sang mufassir, pada sisi yang lain, sehingga muncul literatur tafsir yang kental dengan pewarnaan ideologis dan tendensius (*tabwīniyyah mug}riḍah*)¹⁷ semisal tafsir yang bernuansa *falsafi*, *i'tiqādī*, *fiqhī*, *ṣūfī* dan *adabī ijtimā'ī*.¹⁸ Upaya interpretasi terhadap kitab suci ini tentu tidak akan pernah cukup untuk mendapatkan pemahaman yang objektif-totalistik jika hanya dikonsultasikan pada aspek strukturalnya saja. Sebab, pembacaan secara struktural hanya diorientasikan pada pemahaman posisi subjek, predikat dan objeknya saja, tanpa dinegosiasikan pada konteksnya.¹⁹

Upaya interpretasi yang hanya mengandalkan analisis semantik, baik pada level kajian makna leksikal maupun makna gramatikal, juga tidak akan cukup menemukan *maqāṣid asy-asyarīḥ* yang dituju Al-Qur'an. Sebab kajian tersebut hanya terpusat pada kajian makna kata, klausa serta kalimat yang bebas konteks (*context independent*). Sementara, Al-Qur'an sendiri merupakan kitab suci yang diturunkan terikat konteks (*context dependent*) mengingat ia diturunkan dalam rangka merespons realitas sosial komunitas Arab, sebagaimana kasus yang terjadi dalam Surah al-A'lā/87: 14-15.²⁰ Oleh karena itu, pemahaman yang didasarkan pada kajian pragmatik merupakan pilihan tepat untuk menemukan "angan-angan sosial" Al-Qur'an yang sesungguhnya.

¹⁷ Naṣr Hāmīd Abū Zaid, *an-Naṣ, as-Sulṭah, al-Haqīqah: al-Fikriyyah al-Dīniyyah baina Irādat al-Marīfat wa Irādat al-Hāimanah*, Beirut: al-Markaz al-Ṣāqafī, 1995, hlm. 120.

¹⁸ Dalam konteks ini, literatur menarik yang membahas tentang corak dan ideologi penafsiran, bisa dilihat misalnya, Muhammad Ḥusein al-Ḍahabī, *at-Taḥsīn wa al-Mufasssīrūn* (t.tp.: tp., 1396). 'Abd al-Qadir Muhammad Ṣāliḥ, *at-Taḥsīn wa al-Mufasssīrūn fi al-'Aṣr al-Hādīs* (Beirut: Dar al-Ma'rīfah, 1424). Ignaz Gold Ziher, *Maz}āhib at-Taḥsīr al-Islāmī* (Beirut: Dar Iqra', 1403). Fahd 'Abdurrahman bin Sulaimān al-Rūmī, *Ittijāhāt at-Taḥsīr fi al-Qarn 'Ashr* (Riyad: Mu'asasah Risalah, 1418). Lihat selengkapnya: Musā Ibrahim al-Ibrāhīm, *Buhūth Man-hajīyyah fi 'Ulūm Al-Qur'an al-Karīm* (Amman: Dār 'Ammar, 1996), hlm. 91-120.

¹⁹ Bambang Kaswati Purwo, *Pragmatik dan Pengajaran Bahasa*, hlm. 11-12.

²⁰ Kalimat *man tazakkā* dan *fa ṣallā* yang terdapat dalam Surah al-A'lā/87: 14-15 jika diinterpretasikan berdasarkan pemahaman struktural dan semantik, berarti perintah menunaikan zakat fitrah (*tazakkā*), dan salat id (*fa ṣallā*) adalah tindakan pemahaman yang tidak objektif mengingat perintah kedua ritual tersebut baru diberlakukan pada waktu Rasulullah berhadapan dengan komunitas Madinah, sementara ayat tersebut diturunkan ketika Rasulullah masih berdomisili di Mekah. Karena itu, jika ayat tersebut dikonsultasikan dan dinegosiasikan pada konteksnya, menurut pemahaman Ibnu Abbas, menunjukkan bahwa kalimat *tazakkā* berorientasi pada kritik budaya politeisme (syirik) komunitas Mekah, dan kalimat *fa ṣallā* berarti perintah ritual salat. Lihat selengkapnya: Ibnu al-Jauzī, *Zād al-Masīr fi 'Ilmi at-Taḥsīr*, Vol. VIII, Beirut: Dar al-Fikr, 1407, hlm. 230. Lihat juga Musā'id Sulaimān at-Tayyār, *at-Taḥsīr al-Lugawī li al-Qur'an al-Karīm*. Mekah: Dar Ibnu al-Jauzī, t.th., hlm. 30.

Cara Kerja Pragmatika Al-Qur'an

Konsep pragmatika Al-Qur'an dalam analisisnya mempunyai tahapan-tahapan atau cara kerja, yaitu analisis aspek sintaksis, dilanjutkan dengan analisis aspek semantis, kemudian dilakukan analisis pada aspek pragmatik.²¹ Cara kerja yang demikian, dalam penelitian ini penulis formulasikan sebagai berikut: *Pertama*, konteks linguistik, yaitu pembacaan terhadap ayat Al-Qur'an, termasuk kisah Maryam, yang dikaji dengan menggunakan sudut pandang gramatikalnya yang meliputi sintaksis (*an-naħw*), morfologi (*aş-şarf*) dan semantik (*al-mufradāt*). Hal ini dimaksudkan sebagai bahan kajian untuk mendapatkan pemahaman berdasarkan wujud formalnya.

Kedua, konteks non linguistik, yaitu pembacaan ayat Al-Qur'an dilanjutkan pada enam dimensi, berupa tempat dan waktu (*setting*), pengguna bahasa (*participants*), topik pembicaraan (*content*), tujuan (*purpose*), nada (*key*), dan media (*channel*).²² Kajian terhadap enam dimensi konteks tersebut dalam kajian 'ulūm Al-Qur'an disebut *sabab an-nuzūl*, baik konteks makro (*sabab an-nuzūl 'āmmah*) maupun konteks mikro (*sabab an-nuzūl khāṣṣah*). Wilayah kajian ini dimaksudkan untuk menemukan pesan moral objektif yang berada dibalik teks mengingat tidak semua teks bisa dipahami berdasarkan wujud formalnya.

Ketiga, analisis terhadap objek kajian pragmatika Al-Qur'an. Menuurut Nababan, objek kajian yang disepakati tokoh linguistik dalam studi pragmatik meliputi empat hal. *Pertama*, deiksis. *Kedua*, implikatur. *Ketiga*, praanggapan. *Keempat*, tindak tutur.²³ Namun demikian, penulis hanya membatasi pada kajian tindak tutur dan implikatur fragmentasi kisah Maryam saja.

Tindak Tutur dan Implikatur: Pemahaman Berdasarkan Konteks

Tindak tutur (*speech act*) secara terminologis adalah pengucapan suatu kalimat yang tidak semata-mata menanyakan atau meminta jawaban tertentu, melainkan juga menindakkan sesuatu.²⁴ Misalnya, ungkapan seorang ibu kost, "Sudah pukul 21.00, Mas!" Maksud kalimat tersebut tentu tidak semata-mata berfungsi sebagai kalimat informatif, tetapi juga men-

²¹ Moh. Ainin, *Fenomena Pragmatika dalam Al-Qur'an*, Malang: Misykat, 2010, hlm. 14-18.

²² Ronald Wardhaugh, *An Introduction to Sociolinguistics*, Hongkong: Blackwell Publishing, 2006, hlm. 242-248.

²³ Bambang Kaswati Purwo, *Deiksis dalam Bahasa Indonesia*, Jakarta: PN Balai Pustaka, 1984, hlm. 10. Lihat juga PWJ. Nababan, *Ilmu Pragmatik: Teori dan Penerapannya*, Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1987, hlm. 18.

²⁴ George Yule, *Pragmatic*, New York: Oxford University Press, 1996, hlm. 47-48. Bandingkan dengan Rustono, *Pokok-pokok Pragmatik*, Semarang: IKIP Semarang Press, 1999, hlm.

gandung makna imperatif, yaitu perintah agar pemuda tersebut hendaknya segera pulang meninggalkan tempat kost.

Persoalan yang muncul kemudian adalah bagaimana menentukan maksud dari aktivitas ujaran tersebut. Pertanyaan ini dijawab oleh Austin, bahwa dalam teori tindak tutur terdapat tiga klasifikasi tindakan yang dapat dilakukan melalui tuturan.²⁵ *Pertama*, tindak lokusi (*locutionary acts*), yaitu tindak mengucapakan sesuatu dengan kata, frasa dan kalimat sesuai dengan makna yang terkandung dalam kamus. Tindak tutur ini dapat disebut sebagai *the act of saying something*. Dengan demikian, pemahaman terhadap jenis tuturan ini hanya berbasis pada makna tekstual atau gramatikalnya saja.

Kedua, tindak illokusi (*illocutionary acts*), yaitu tindak tutur yang berfungsi melakukan sesuatu tindakan. Tindak tutur ini dapat dikatakan sebagai *the act of doing something*. Pemahaman terhadap tuturan ini harus dinegosiasikan dengan konteks yang ada. Misalnya, tuturan, "Tanganku gatal!". Tuturan tersebut, jika dipahami dalam konteks lokusi berarti menunjukkan kalimat informatif, bahwa tangannya gatal, sementara jika dipahami dalam konteks illokusi menunjukkan bahwa penutur menginginkan mitra tuturnya agar mengambilkan obat penghilang rasa gatal.

Tindak tutur illokusi diklasifikasi oleh Searle²⁶ ke dalam lima macam bentuk tuturan, yaitu: (1) asertif (*assertives*), yakni tuturan yang mengikat penutur pada kebenaran proposisi yang diungkapkan, misalnya: menyatakan, menyarankan, membuang, mengeluh, mengadu dan mengklaim; (2) direktif (*direktives*), yakni tuturan yang dimaksudkan untuk membuat pengaruh agar sang mitra tutur melakukan tindakan tertentu, misalnya memesan, memerintah, memohon, menasihati, dan merekomendasi; (3) ekspresif (*expressives*), adalah tuturan yang berfungsi menyatakan atau menunjukkan sikap psikologis penutur terhadap suatu keadaan, misalnya berterima kasih, dan memberi selamat; (4) komisif (*commissives*), yakni tuturan yang berfungsi menyatakan janji atau penawaran, misalnya berjanji, bersumpah, dan menawarkan sesuatu; (5) deklarasi (*declarations*), yakni tuturan yang menghubungkan isi tuturan dengan kenyataannya, misalnya berpasrah, memecat, membaptis, memberi nama, mengangkat, mengucilkan, dan menghukum.

Ketiga, tindak perlokusi (*perlocutionary acts*), yaitu tuturan yang me-

²⁵ Jenny Thomas, *Meaning In Interaction: An Introduction To Pragmatics*, London and New York: Routledge, 1995, hlm. 49. Bandingkan Jacob L. Mey, *Pragmatics An Introduction*, Hongkong: Blackwell Publishing, 2001, hlm. 120-122. Bandingkan dengan: Abdul Chaer, *Sosiolinguistik: Perkenalan Awal*, Jakarta: Rineka Cipta, 2004, hlm. 56-60.

²⁶ Charles W. Kreidler, *Introducing English Semantic*, London: Routledge, 1998, hlm. 183-192.

miliki efek yang ditimbulkan dari sebuah tuturan, baik disengaja atau tidak yang disebut dengan *the act of effecting someone*. Tuturan “Tanganku gatal!” bisa menimbulkan efek rasa takut pada mitra tutur, karena tuturan itu diucapkan oleh seorang tukang pukul.

Sedangkan yang dimaksud dengan implikatur adalah suatu proposisi yang diimplikasikan oleh suatu tuturan dalam suatu konteks dan proposisi tersebut bukanlah merupakan bagian dari tuturan itu sendiri.²⁷ Artinya, posisi implikatur merupakan suatu kajian terhadap suatu ujaran yang menyiratkan sesuatu yang berbeda dengan ucapan yang sebenarnya.²⁸ Sedangkan urgensi posisi implikatur dalam kajian pragmatik disebabkan empat hal: *Pertama*, dapat menjelaskan fakta-fakta bahasa secara fungsional. *Kedua*, dapat menjelaskan makna secara implisit dari bahasa eksplisit. *Ketiga*, dapat menyederhanakan deskripsi dari sisi struktur maupun substansi makna. *Keempat*, dapat memberikan penjelasan berbagai dasar fakta kebahasaan yang tidak relevan secara struktural tetapi mempunyai relevansi secara faktual.²⁹

Tindak Tutur dan Implikatur Kisah Kelahiran Maryam:

Fragmen Kelahiran Bayi yang Tidak Dirindukan

Situasi dan kondisi Hannah sewaktu melahirkan bayi berjenis kelamin perempuan dikisahkan dalam potongan ayat Surah Āli ‘Imrān/3: 36, sebagaimana berikut:

فَلَمَّا وَضَعَتْهَا قَالَتْ رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنْثَىٰ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعْتَ وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنْثَىٰ

“Maka tatkala istri Imran melahirkan anaknya, dia pun berkata: “Ya Tuhanku, sesungguhnya aku melahirkannya seorang anak perempuan; dan Allah lebih mengetahui apa yang dilahirkannya itu; dan anak laki-laki tidaklah seperti anak perempuan”.

Jika potongan ayat di atas dibaca menggunakan pragmatika teori tindak tutur, lokusi kalimat tersebut menunjukkan kalimat informatif (*khabariyyah*). Dalam konteks kisah tersebut, potongan kalimat “*innī waḍa‘tuḥā unṣā*”, secara gramatikal berdasarkan wujud formalnya, Hannah melaporkan kepada Allah bahwa dirinya melahirkan seorang anak perempuan. Artinya, Hannah menginformasikan bahwa bayi tersebut berjenis kelamin

²⁷ Gerald Gazdar, *Pragmatic Implicature, Presupposition and Logical Form*, New York: Academic Press, 1979, hlm. 38. Lihat juga Jacob L. Mey, *Pragmatics An Introduction*, hlm. 45.

²⁸ Mulyana, *Kajian Wacana*, hlm. 11. Lihat juga Bambang Kaswati Purwo, *Deixis dalam Bahasa Indonesia*, hlm. 2.

²⁹ Stephen C. Levinson, *Pragmatic*, Cambridge: Cambridge University Press, 1992, hlm. 31.

perempuan.

Sementara itu, jika potongan ayat di atas dibaca menggunakan teori tindak tutur illokusi menunjukkan bentuk kalimat asertif (*assertives*) yang bermakna mengadu (*complaining*). Munculnya ekspresi tersebut disebabkan faktor rasa kesedihan, penyesalan, dan kekecewaan Hannah atas kelahiran bayi yang tidak dirindukan. Sebab bayi yang diimpikan berjenis kelamin laki-laki (*male*), tetapi justru yang dilahirkannya berjenis kelamin perempuan (*feminin*). Dengan demikian, potongan ayat tersebut bukan kalimat yang berbentuk informatif-deklaratif (*al-ikhbār wa al-i'lām*), tetapi kalimat asertif (*assertives*) yang bermakna mengadu (*complaining*) sebagai bentuk ungkapan rasa penyesalan (*li al-i'tizār wa at-taḥassur*) atas kandanya harapan Hannah.³⁰

Indikasi rasa sesal dan kecewa tersebut diperkuat oleh potongan kalimat berikutnya, yaitu *wallāhu a'lamu bimā waḍa'at*. Kata *waḍa'at* jika huruf *tā'*-nya dibaca *sukūn*, ideal moral-nya menunjukkan makna reaksi resistensi Allah terhadap kesedihan yang ditampakkan oleh Hannah, bahwa kelahiran bayi perempuan ini bersifat *by design*³¹ yang dipersiapkan untuk melahirkan sosok bernama Isa al-Masih. Sebaliknya, apabila kata *waḍa'at* jika huruf *tā'*-nya dibaca *dammah* (*waḍa'tu*) merupakan bentuk ekspresi kepasrahan dan ketundukan Hannah atas takdir tersebut.³² Artinya, kalimat tersebut menunjukkan bahwa Hannah seakan-akan sedang melamun untuk menghibur diri atas kegagalan impiannya memiliki seorang anak laki-laki.³³ Ia berharap, di balik semua kejadian ini terdapat rahasia Allah barangkali bayi perempuan yang ia lahirkan ini lebih baik dari laki-laki yang ia impikan.³⁴

Berbeda dengan lokusi dan illokusi yang bersifat *the act of saying* dan *the act of doing something*, tindak tutur perlokusi yang berorientasi pada *the act of affecting someone*, memberikan satu efek agar Allah memperhatikan penyesalan dan permohonan Hannah. Dalam konteks ini, efek tersebut tampak ketika Allah memberikan respons dengan firman-Nya, "dan Allah lebih mengetahui apa yang dilahirkannya itu (*wallāhu a'lamu bimā waḍa'at*)". Kata "*waḍa'at*" jika huruf *tā'*-nya dibaca *sukūn*, ideal moral-nya

³⁰ Ar-Rāzī, *Mafātiḥ al-Gaib*, Vol. VIII, hlm. 204.

³¹ Abd al-Karīm al-Khaṭīb, *at-Taḥsīn li al-Qur'ān*, Vol. II, Kairo: Dār al-Fikr al-'Arabī, t.th., hlm. 436.

³² Abū Bakar bin Faraḥ al-Qurṭubī, *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān wa al-Mubīn Limā Taḍammanah Min as-Sunnah wa Āyi al-Furqān*, Vol. IV, Riyāḍ: Dār 'Ālam al-Kutub, 1423, hlm. 90.

³³ Abū Ḥayyān al-Andalusī, *Tafsīr al-Baḥr al-Muḥīṭ*, Vol. III, Beirut: Dār al-Fikr, 1420, hlm. 116.

³⁴ Muhammad Jamāl ad-Dīn al-Qāsimī, *Mahāsīn at-Ta'wīl*, Vol. IV, Beirut: Dār al-Fikr, 1957, hlm. 237.

menunjukkan makna reaksi resistensi Allah terhadap kesedihan yang ditampakkannya Hannah bahwa kelahiran bayi perempuan itu bersifat *by design*³⁵ yang dipersiapkan nantinya untuk melahirkan sosok bernama Isa al-Masih.

Adapun jika potongan ayat ini dibaca menggunakan teori implikatur menunjukkan lapisan makna yang berbeda. Dalam konteks ayat ini mengimplikasikan kesalahan Hannah yang sangat optimistis akan melahirkan bayi laki-laki. Indikasi rasa optimisme tersebut disebabkan penggunaan kata *muḥararan* yang berbentuk maskulin (*muẓakkar*). Dengan demikian, implikatur ayat tersebut menunjukkan larangan membangun optimisme yang begitu tinggi terhadap bentuk jenis kelamin seorang bayi yang masih berada dalam kandungan. Selain itu, implikatur ayat ini juga sebagai pelajaran bagi yang lain bahwa jika segala sesuatu telah dipasrahkan kepada Allah, tidak pantas mencari kesalahan atas peraturan yang telah ditetapkan-Nya.³⁶ Kecuali itu, ayat ini juga mengimplikasikan bahwa Hannah sosok perempuan yang sopan dan santun dalam bertutur kata, karena susunan kalimatnya tidak satu pun yang dirangkai menggunakan kalimat pertanyaan berupa *kenapa* dan *mengapa*.

Fragmen Bayi Mungil Diberi Nama Maryam

Labelisasi nama “Maryam” yang diberikan oleh Hannah dikisahkan dalam potongan ayat Surah Āli ‘Imrān/3: 36, sebagaimana berikut:

(36) وَإِنِّي سَمَّيْتُهَا مَرْيَمَ وَإِنِّي أُعِيدُهَا بِنكِ وَدُرِّيَّتَهَا مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ

“Sesungguhnya aku telah menamai dia Maryam dan aku mohon perlindungan untuknya serta anak-anak keturunannya kepada (pemeliharaan) Engkau daripada setan yang terkutuk.”

Ayat di atas mendeskripsikan tentang situasi pasca lahirnya bayi perempuan yang dikandung oleh Hannah, yaitu memberikan nama dan mendoakannya. Jika ayat tersebut dibaca dengan menggunakan teori tindak tutur, lokusinya menunjukkan kalimat informatif (*khabariyyah*), sebab Hannah menginformasikan bahwa bayinya diberi nama “Maryam”. Sementara bentuk ilokusinya merupakan kalimat deklaratif (*declarations*) yang berfungsi untuk memberi nama (*naming*) dan berbentuk direktif (*directives*) yang berfungsi untuk memohon (*requesting*). Hal ini dikarenakan, labelisasi nama “Maryam” dalam tradisi bahasa mereka saat itu disebut sebagai

³⁵ Abd al-Karīm al-Khaṭīb, *at-Taḥsīn al-Qurʾān li al-Qurʾān*, Vol. II (Kairo: Dār al-Fikr al-ʿArabī, t.th., hlm. 436).

³⁶ Muḥammad aṭ-Ṭāhīr Ibn ʿĀsyūr, *at-Taḥrīr wa at-Tanwīr*, Vol. III, Beirut: Muʿassasah at-Tārīkh al-ʿArabī, 2000, hlm. 85.

pelayan Tuhan (*khādim ar-rabb*) yang berarti perempuan yang tekun beribadah. Sekalipun demikian, Hannah telah menyadari bahwa sosok perempuan memang tidak pantas berkhidmat di tempat ibadah (*al-kanisah*),³⁷ namun dengan cara labelisasi nama Maryam ini diharapkan agar terjadi kesesuaian antara perilaku dan pesan moral namanya, sehingga tidak terhalang menjadi perempuan yang tekun beribadah.³⁸

Berbeda dengan teori lokusi yang berfungsi informatif (*khabariyyah*) dan illokusi yang berfungsi permohonan (*insyā'*), perlokusinya merupakan bentuk respons dan reaksi Allah terhadap permohonan tersebut. Hal ini dapat dibuktikan dalam adegan kisah yang terdapat dalam Surah Āli 'Imrān/3: 37. Kisah dalam ayat tersebut menceritakan kehidupan Maryam yang berada dalam asuhan seorang Nabi Zakariya as.

Sedangkan implikturnya menunjukkan bahwa Hannah ingin membentur tradisi patriarkhis yang bersifat missoginis. Tradisi kebencian seorang suami terhadap anak telah menghegemoni masyarakat kala itu. Oleh karena itu, pada saat yang sama, Hannah tampil dengan tegas memberi nama sendiri bayi perempuannya dengan Maryam,³⁹ sebagai bukti resepsi ketulusan atas kehadiran bayi tersebut. Hannah menunjukkan kepada publik bahwa sekalipun bayi yang dilahirkannya berjenis kelamin perempuan, tetapi dia tetap optimistis menatap masa depan anaknya dengan tegas menyatakan, "*innī sammaituhā Maryam*".

Selain itu, implikatur ayat ini juga menunjukkan bahwa kesedihan Hannah tidak dibiarkan berlarut-larut. Ungkapan Hannah yang menggunakan kata *waḍa'tuhā* dan *sammaituhā* dalam bentuk kata kerja masa lampau (*fi'il māḍī*) berarti hilangnya rasa sedih. Sementara ungkapan Hannah yang menggunakan kata *u'īzuhā* berbentuk masa yang akan datang (*fi'il muḍāri'*) mengimplikasikan suatu kontinuitas permohonan perlindungan⁴⁰ kepada Allah dari segala bentuk godaan setan yang akan menimpa anak dan keturunannya kelak.

Berdasarkan data tersebut, ayat ini juga mengimplikasikan bahwa Hannah termasuk perempuan yang sopan. Hal ini disebabkan kata permohonan perlindungan yang diucapkan oleh Hannah berbentuk kata kerja masa yang akan datang (*fi'il muḍāri'*), yaitu kata *u'īzuhā*, bukan menggunakan kata *a'īzhā* berbentuk interogatif (*fi'il amr*). Penggunaan kata verba tersebut mengimplikasikan adanya kesadaran totalitas dalam diri Hannah

³⁷ Luṭfillāh al-Qimmūjī, *Fath al-Bayān Fi Maqāṣid Al-Qur'an*, Vol. II, Beirut: al-Maktabah al-'Aṣriyyah, 1412, hlm. 223.

³⁸ Al-Qāsimī, *Maḥāsin at-Ta'wīl*, Vol. IV, hlm. 133.

³⁹ Abū Ḥayyān al-Andalusī, *Tafsīr al-Baḥr al-Muḥīṭ*, Vol. II, Beirut: Dar al-Fikr, 1420, hlm. 333.

⁴⁰ Ibid., Vol. III, 334. Lihat juga Muhammad 'Alī al-Ṣābūnī, *Ṣafwat at-Taḥāsīr*, Vol. I, Mekah: Dar as-Sabuni, 1413, hlm. 127.

akan kehadiran dan kebersamaan Allah untuk senantiasa memberikan perlindungan kepada Maryam kecil dan keturunannya kelak.⁴¹ Namun, jika kata tersebut berbentuk interogatif (*fi'il amr*), tentu ungkapan tersebut menunjukkan suatu permintaan yang berarti bisa diterima dan juga bisa ditolak, bahkan dalam kondisi tertentu, kata tersebut berarti menunjukkan suatu pemaksaan kehendak.

Fragmen Profil Maryam: Sang Perempuan Superior

Dalam kisah ini, Allah menjelaskan tentang superioritas Maryam sebagai perempuan pilihan (*iştafā'*) dan perempuan yang suci (*tathīr*). Superioritas tersebut dijelaskan dalam Surah Āli 'Imrān/3: 42, sebagai berikut:

وَإِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاكِ وَطَهَّرَكِ وَاصْطَفَاكِ عَلَىٰ نِسَاءِ الْعَالَمِينَ (42)

"Dan (Ingatlah) ketika malaikat (Jibril) berkata: "Hai Maryam, Sesungguhnya Allah telah memilih kamu, mensucikan kamu dan melebihkan kamu atas segala wanita di dunia (yang semasa dengan kamu)."

Ayat di atas menjelaskan tentang deklarasi yang disampaikan oleh para malaikat bahwa Maryam dinobatkan menjadi perempuan pilihan. Indikasi superioritas yang diberikan kepada Maryam adalah penggunaan kata *iştafāki* yang diulang sampai dua kali. Kata *al-iştafā'u* yang pertama menunjukkan posisi Maryam sebagai perempuan superior secara immaterial-psikologis yang bersifat inklusif (*inclusive superiority*), dikarenakan kelebihan ini bisa juga dimiliki oleh perempuan-perempuan lain di dunia.⁴² Superioritas tersebut misalnya, Maryam diterima berkhidmat di Bait al-Maqdis, diberikan fasilitas kehidupan yang dicukupi langsung oleh Allah, serta Allah juga memperdengarkan secara langsung ucapan malaikat kepadanya.⁴³

Berbeda dengan makna *al-iştafā'u* yang pertama, kata *al-iştafā'u* yang kedua menunjukkan Maryam sebagai perempuan superior secara material-biologis yang bersifat eksklusif (*exclusive superiority*), disebabkan kelebihan ini tidak bisa dimiliki oleh perempuan lain di dunia, semisal bisa melahirkan seorang bayi tanpa seorang ayah,⁴⁴ serta kemampuan bayinya berkomunikasi pada saat disapihnya.⁴⁵ Hal ini disebabkan posisi kata *al-*

⁴¹ Syākir Ni'mah al-Kabīsi, *at-Tafsīr at-Taḥṭīlī*, Vol. I, Iraq: Markaz al-Buhuth wa al-Dirasat al-Islamiyyah, 1430, hlm. 160.

⁴² Abū Ḥayyān al-Andalusī, *Tafsīr al-Baḥr al-Muḥīṭ*, Vol. III, hlm. 146.

⁴³ Ar-Rāzi, *Mafāṭih al-Gaib*, Vol. VIII, hlm. 217.

⁴⁴ Maḥmūd Ibn 'Umar al-Zamakhshari, *al-Kasasyāf 'an Haqā'iq Gawāmiḍ at-Tanzil wa 'Uyūn al-Aqāwīl fi Wujūh at-Ta'wil*, Vol. I, Beirut: Dar al-Kitāb, 1407, hlm. 362.

⁴⁵ Ar-Rāzi, *Mafāṭih al-Gaib*, Vol. VIII, hlm. 217.

iṣṭafā'u yang kedua di-*muta'addi*-kan (kata transitif) pada frasa *nisā'i al-'ālamīn*⁴⁶ yang berorientasi pada superioritas Maryam dari semua perempuan di alam raya ini, bukan hanya pada masanya saja.⁴⁷

Dengan demikian, jika ayat di atas dibaca dengan perspektif pragmatika tindak tutur, lokusinya merupakan kalimat informatif (*khbariyyah*) bahwa Maryam adalah perempuan pilihan (*iṣṭafā'*) dan suci (*tathīr*). Sedangkan bentuk illokusinya merupakan kalimat asertif yang bersifat mengklaim (*claiming*) atas kebenaran proposisi yang diungkapkan bahwa Maryam bukan perempuan “jahat” seperti yang dituduhkan orang Yahudi dan Nasrani. Sedangkan perlokusinya bersifat resistensi untuk membebaskan tuduhan perselingkuhan Maryam, serta menampakkan ketidakmungkinan status anaknya, Nabi Isa, sebagai anak Tuhan.⁴⁸

Berbeda dengan teori tindak tutur, ayat di atas jika dibaca dengan teori implikatur, terjadinya forum dialogis antara Maryam dengan Jibril tidak menunjukkan statusnya sebagai nabi maupun rasul dari kalangan perempuan.⁴⁹ Hal ini disebabkan terjadi kontraproduktif dengan Surah al-Anbiyā'/21: 8 yang menjelaskan bahwa status kenabian itu hanya diberikan kepada seseorang yang berjenis kelamin laki-laki.⁵⁰ Selain itu, tidak semua pembicaraan malaikat dengan seseorang bisa berarti mengubah statusnya menjadi seorang nabi. Pembicaraan malaikat Jibril dengan Maryam dalam konteks ini semata-mata sebagai ilham, sebagaimana ilham kepada ibu Nabi Musa. Itulah sebabnya pada ayat berikutnya, Maryam diperintahkan untuk senantiasa bersujud dan ruku' sebagai bentuk ekspresi kesyukuran atas karunia superioritas yang telah diperolehnya.⁵¹

Kecuali itu, implikatur ayat di atas juga menegaskan tentang posisi Maryam sebagai hamba Allah, bukan sebagai istri Tuhan yang bisa melahirkan anak bernama Isa. Penyebutan nama Maryam dalam Al-Qur'an serta terdokumentasinya menjadi “Surah Maryam” merupakan *binary opposition* terhadap tradisi masyarakat yang tidak mem-*publish*

⁴⁶ Ibnu 'Āsyūr, *at-Taḥrīr wa at-Tanwīr*, Vol. III, hlm. 95.

⁴⁷ Sayyid Ṭanṭāwī, *at-Tafsīr al-Wasīṭ li Al-Qur'an al-Karīm*, Vol. II, Beirut: Dar al-Fikr, t.th., hlm. 102.

⁴⁸ Abū Ḥayyān al-Andalusī, *at-Tafsīr al-Baḥr al-Muḥīṭ*, Vol. III, hlm. 146.

⁴⁹ Ayat ini, menurut Al-Qurṭubī dan Ibnu 'Āsyūr menunjukkan status kenabian (*an-nubuwwah*), tetapi tidak dalam kapasitas kerasulan (*dīna ar-risālah*) Maryam. Indikator ke arah status tersebut terjadinya dialog antara Maryam dengan Malaikat Jibril, sebagaimana dialog Jibril dengan nabi-nabi yang lain. Lihat selangkapnya Al-Qurṭubī, *al-Jāmi' Li Aḥkām Al-Qur'an*, Vol. IV, hlm. 83. Lihat juga Ibnu 'Āshūr, *at-Taḥrīr wa at-Tanwīr*, Vol. hlm. 95.

⁵⁰ Abdullah al-Ḥusaini al-Alūsī, *Rūḥ al-Ma'ānī fi Tafsīr Al-Qur'an al-'Azīm wa as-Sab'u al-Ma'ānī*, Vol. II, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1415, hlm. 149.

⁵¹ Ahmad Mustafā al-Marāḡi, *Tafsīr al-Marāḡi*, Vol. III, Mesir: Musataf al-Babi al-Halabi, t.th., hlm. 150-151.

nama istrinya di lingkungan kerajaan atau masyarakat terpandang waktu itu. Tradisi mereka hanya mengumumkan nama budaknya.⁵² Oleh karena itu, ketika masyarakat menuduh Maryam sebagai istri Tuhan, untuk membantah tuduhan peyoratif tersebut Allah dengan tegas menyebut dan mengumumkan nama Maryam sebagai bentuk logika oposisi biner bahwa status Maryam sebagai budak atau hamba Allah semata, bukan berstatus sebagai istri-Nya.

Fragmen Peniupan Ruh dalam Diri Maryam

Kisah peniupan ruh ke dalam diri Maryam ini diceritakan dengan menggunakan bentuk redaksi yang berbeda serta dijelaskan dalam dua surah yang berbeda pula, yaitu:

Kisah peniupan ruh dalam Surah al-Anbiyā'/21: 91, sebagai berikut:

وَالَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهَا مِنْ رُوحِنَا وَجَعَلْنَاهَا وَابْنَهَا آيَةً لِلْعَالَمِينَ

"Dan (ingatlah kisah) Maryam yang telah memelihara kehormatannya, lalu Kami tiupkan ke dalam (tubuh) nya ruh dari Kami dan Kami jadikan dia dan anaknya tanda (kekuasaan Allah) yang besar bagi semesta alam."

Kisah peniupan ruh yang terdapat dalam Surah at-Taḥrīm/66: 12 sebagai berikut:

وَمَرْيَمَ ابْنَةَ عِمْرَانَ الَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهِ مِنْ رُوحِنَا وَصَدَّقَتْ بِكَلِمَاتِ رَبِّهَا وَكُنْتِ مِنَ الْقَائِمِينَ

"Dan (ingatlah) Maryam binti Imran yang memelihara kehormatannya, maka Kami tiupkan ke dalam rahimnya sebagian dari ruh (ciptaan) Kami, dan dia membenarkan kalimat Rabbnya dan Kitab-kitab-Nya, dan dia adalah termasuk orang-orang yang taat."

Perbedaan redaksi yang terdapat dalam kisah peniupan ruh kepada Maryam pada kedua surah di atas,⁵³ sebagai berikut: *Pertama*, nama Maryam tidak disebutkan dalam Surah al-Anbiyā'/21: 91. Hal ini disesuaikan dengan konteks pembicaraan yang menceritakan tentang kisah para nabi dan putra-putranya. Setelah itu, barulah Allah menceritakan seseorang yang juga mempunyai posisi terhormat, namun karena ia bukan nabi, sehingga

⁵² al-'Alwī al-Harārī, *Tafsīr Hadā'iq al-Rūḥ wa al-Raiḥān fi Rawābī 'Ulūm Al-Qur'an*, Vol. XVII, Beirut: Dār Tūq an-Najāh, 1421, hlm. 100. Lihat juga al-Ḥanafī al-Khalwatī, *Tafsīr Rūḥ al-Bayān*, Vol. V, Beirut: Dār Ihyā', t.th., hlm. 247. Lihat juga Wahbat Ibn Muṣṭafā al-Zuhailī, *Tafsīr al-Munir fi al-'Aqidah wa asy-Syarī'ah wa al-Manhaj*, Vol. VI, Damaskus: Dar al-Fikr al-Mu'asir, 1418, hlm. 48.

⁵³ Faḍīl Ṣāliḥ as-Sāmīrī, *Lamsāt Bayāniyyah li Sūrat Al-Qur'an*, Vol. I, Beirut: Dar al-Fikr, t.th., hlm. 458-500.

nama tersebut tidak disebutkan secara jelas. Sedangkan kasus yang terdapat dalam Surah at-Taḥrīm/66: 12, penyebutan nama Maryam diungkapkan dengan jelas dan tegas. Hal ini disebabkan konteks pembicaraannya mengisahkan tipologi perempuan, yaitu istri Fir'aun, istri Nabi Luth, istri Nabi Nuh. Oleh karena itu, nama Maryam dalam konteks tersebut disebutkan dengan jelas di tengah-tengah mereka untuk memuji karakteristiknya sebagai perempuan yang lebih superior daripada mereka.

Kedua, kisah yang terdapat dalam Surah al-Anbiyā'/21: 91 menjelaskan posisi Maryam bersama putranya. Hal ini disebabkan terdapat relevansi pembicaraan dalam konteks surah tersebut yang sedang mengisahkan para nabi bersama putra-putranya, sehingga pada konteks ayat ini, wajar jika putra Maryam juga sama-sama ditampilkan. Sedangkan kisah yang terdapat dalam Surah at-Taḥrīm/66: 12, putra Maryam tidak ditampilkan ke permukaan mengingat konteks pembicaraan dalam kisah ini hanya seputar perihal tipologi perempuan tanpa menyebutkan putra mereka.

Ketiga, penggunaan kata *fihā* yang berbentuk feminin (*mu'annas*) dan kata *fihī* yang berbentuk maskulin (*mużakkar*). Perbedaan tersebut tentu juga direlevansikan dengan konteks pembicaraan yang terdapat dalam kedua surah tersebut. Penggunaan kata *fihā* yang berbentuk feminin (*mu'annas*) terdapat dalam Surah al-Anbiyā'/21: 91. Kata tersebut dalam konteks ayat ini berfungsi untuk menunjukkan makna peniupan ruh kehidupan ke dalam totalitas diri pribadi Maryam sebagai perempuan yang bisa hamil dan melahirkan, sekalipun pada waktu itu ia tidak bersuami. Hal ini disesuaikan dengan konteks pembicaraan dalam surah tersebut yang bertujuan untuk menunjukkan sisi keajaiban yang ada dalam diri Maryam. Dengan demikian, ketika surah tersebut bertujuan memproklamasikan sisi keajaiban Maryam sebagai perempuan yang bisa hamil, penggunaan kata *fihā* lebih representatif daripada menggunakan kata *fihī* yang berbentuk maskulin (*mużakkar*).⁵⁴

Berbeda dengan kata *fihā* yang berorientasi pada totalitas diri pribadi Maryam, kata *fihī* yang berbentuk maskulin (*mużakkar*) dalam Surah at-Taḥrīm/66: 12 mempunyai orientasi lain. Kata tersebut diorientasikan kepada peniupan ruh kehidupan ke dalam vagina (*farj*) Maryam melalui bajunya, sehingga penggunaan kata *fihī* lebih representatif daripada *fihā*.⁵⁵ Kecuali itu, penggunaan kata *fihī* juga dimaksudkan hanya sebatas menyebut pemeliharaan dan resepsi membenaran Maryam terhadap kalimat Al-

⁵⁴ al-Khaṭīb al-Iskāfī, *Durrat at-Tanzīl wa Gurrat at-Ta'wīl*, Beirut: Dār al-Āfāq al-Jadīdah, 1401, hlm. 302-303. Bandingkan dengan Maḥmūd Ibn Hamzah al-Kirmānī, *Asrār at-Tikrār fī Al-Qur'an*, Vol. I, Kairo: Dār al-I'tisām, 1426, hlm. 143-144.

⁵⁵ al-Khaṭīb al-Iskāfī, *Durrat at-Tanzīl wa Gurrat at-Ta'wīl*, hlm. 303.

lah, sehingga peniupan ruh kehidupan langsung menuju rahimnya.⁵⁶

Jika kisah tersebut dibaca dengan teori tindak tutur, lokusi yang terdapat dalam Surah al-Anbiyā'/21: 91 merupakan kalimat informatif (*khabariyyah*) bahwa terdapat seseorang yang bukan nabi atau rasul, tetapi ia mampu menjaga kehormatannya secara konsisten, yaitu Maryam. Sementara tindak tutur illokusinya merupakan kalimat direktif yang berbentuk memerintah (*commanding*) kepada Nabi Muhammad agar menyampaikan kisah berharga ini kepada orang lain, bahwa terdapat seorang perempuan yang mempunyai nilai spritualitas yang sama dengan posisi seorang nabi atau rasul, yaitu Maryam, profil perempuan asketis dan spritualis. Adapun perlokusinya adalah respons Rasulullah terhadap perintah tersebut, sehingga kisah tentang kesucian Maryam terungkap dengan jelas di dalam Al-Qur'an, baik yang dikisahkan dalam Surah Āli 'Imrān/3, Surah Maryam/19, maupun di surah yang lain.

Sementara itu, tindak tutur lokusi yang terdapat dalam Surah at-Taḥrīm/66: 12 merupakan kalimat informatif, sedangkan illokusinya merupakan kalimat yang berbentuk direktif yang berbentuk nasehat (*advising*) dan pelajaran berharga kepada istri-istri nabi (*ummahāt al-mu'minīn*) agar dijadikan contoh oleh mereka. Artinya, dalam konteks kisah ini, Maryam dijadikan satu-satunya figur spritualitas dari kalangan perempuan yang melampaui dan mengalahkan nilai spritualitas mayoritas kalangan laki-laki, sekalipun dia tidak mempunyai suami. Sementara mereka sendiri yang berstatus sebagai *ummahāt al-mu'minīn* adalah istri-istri Nabi Muhammad, sosok makhluk terbaik dari segala ciptaan Allah.⁵⁷ Sedangkan perlokusinya adalah respons istri-istri Rasulullah dan perempuan mukmin lainnya terhadap kisah tersebut.

Adapun implikatur yang terdapat dalam kisah Surah al-Anbiyā'/21: 91 dan Surah at-Taḥrīm/66: 12 adalah sebagai berikut: *Pertama*, pemeliharaan Maryam terhadap kehormatannya dalam Surah al-Anbiyā'/21: 91 menunjukkan posisinya yang lebih terhormat dan terpuji daripada pernyataan dalam Surah at-Taḥrīm/66: 12. Indikasinya adalah penggunaan kalimat *wa ja'alnāhā wa ibnahā āyatan* yang tidak bisa diberikan kepada orang lain, sementara pernyataan *wa ṣaddaqt bi kalmiāti rabbihā* dalam Surah at-Taḥrīm/66: 12 bisa diperoleh oleh orang lain. Kisah dalam Surah al-Anbiyā'/21: 91 juga menceritakan posisi Maryam bersama para nabi, sedangkan kisah dalam Surah at-Taḥrīm/66: 12 menceritakan posisinya bersama istri-istri para nabi. Dengan demikian, kisah Maryam yang disandingkan bersama para nabi tentu lebih terpuji daripada kisah Maryam hanya ber-

⁵⁶ al-Kirmāni, *Asrār at-Tikrār fi Al-Qur'an*, Vol. I, hlm. 143-144.

⁵⁷ Majmū'ah min al-Asātizah wa al-'Ulamā' al-Mutakhaṣṣiṣin, *al-Mausū'ah Al-Qur'āniyyah al-Mutakhaṣṣiṣah*, Vol. I, Mesir: al-Majlis al-A'la, 1423, hlm. 613.

sama para istri nabi saja.⁵⁸

Kedua, penyebutan nama Maryam beserta anaknya secara eksplisit dalam Surah at-Taḥrīm/66:12. Penyebutan nama tersebut diselaraskan dengan konteks pembicaraan pada ayat tersebut yang merupakan bentuk nasihat dan pelajaran berharga kepada istri-istri nabi (*ummahāt al-mu'minīn*) agar dijadikan teladan oleh mereka. Maryam, dalam konteks kisah ini, dijadikan satu-satunya figur spritualitas dari kalangan perempuan yang mengalahkan nilai spritualitas dari mayoritas kalangan laki-laki, sekalipun Maryam tidak mempunyai suami, sebagaimana istri-istri Rasulullah yang memiliki suami, yaitu Nabi Muhammad saw.⁵⁹

Simpulan

Dari hasil analisis data terhadap fragmentasi kisah kelahiran Maryam dalam Al-Qur'an, dapat disimpulkan sebagai berikut: *Pertama*, pragmatika Al-Qur'an adalah suatu disiplin ilmu yang mengkaji Al-Qur'an dari sudut pandang relasi antara konteks linguistik yang bersifat diadik dan konteks non-linguistik yang bersifat triadik. Konteks kebahasaan yang dimaksudkan dalam kajian tersebut adalah kajian berdasarkan susunan gramatikal ayat-ayat yang terdapat dalam Al-Qur'an, sedangkan yang dimaksud dengan konteks non-kebahasaan yaitu kajian terhadap situasi dan kondisi tertentu, baik sosial, geografis dan psikologi budaya Arab yang menjadi latar turunya Al-Qur'an. *Kedua*, tindak tutur fragmentasi kisah kelahiran Maryam yang terdapat dalam Surah Āli 'Imrān/3: 36, lokusnya berupa kalimat informatif (*khabarīyyah*), sementara illokusnya merupakan bentuk kalimat asertif (*assertives*) yang bermakna mengadu (*complaining*).

Adapun implikatur kisah Maryam yang terdapat dalam Surah Āli 'Imrān/3: 36 merupakan larangan membangun optimisme berlebihan terhadap jenis kelamin cabang bayi yang masih berada dalam kandungan. Kecuali itu, ayat ini juga menunjukkan bahwa Hannah sosok perempuan yang sopan dan santun dalam bertutur kata, karena susunan kalimatnya tidak satu pun yang dirangkai menggunakan kalimat pertanyaan berupa *kenapa* dan *mengapa*.

Implikatur terkait penyebutan nama Maryam dalam Surah Āli 'Imrān/3: 42 serta terdokumentasinya menjadi "Surah Maryam" merupakan *binary opposition* terhadap tradisi masyarakat yang tidak mengumumkan nama istrinya di lingkungan kerajaan atau masyarakat terpandang waktu itu. Tradisi mereka hanya biasa mengumumkan nama budaknya. Oleh ka-

⁵⁸ Faḍīl Ṣāliḥ as-Sāmīrī, *Lamsāt Bayānīyyah*, Vol. I, 458-500.

⁵⁹ Majmū'ah min al-Asāṭīzah wa al-'Ulamā' al-Mutakhaṣṣīn, *al-Mausū'ah Al-Qur'ānīyyah*, Vol. I, hlm. 613.

rena itu, ketika masyarakat menuduh Maryam sebagai istri Tuhan, untuk membantah tuduhan peyoratif tersebut Allah dengan tegas menyebut dan mengumumkan nama Maryam, sebagai bentuk logika oposisi biner, bahwa status Maryam sebagai budak atau hamba Allah semata, bukan berstatus sebagai istri-Nya.

Pemeliharaan Maryam terhadap kehormatannya dalam Surah al-Anbiyā'/21: 91 menunjukkan implikasi posisinya yang lebih terhormat dan terpuji daripada pernyataan dalam Surah at-Taḥrīm/66: 12. Selain itu, penyebutan nama Maryam bersama anaknya secara eksplisit dalam Surah at-Taḥrīm/66: 12 diselaraskan dengan konteks pembicaraan pada ayat tersebut yang merupakan bentuk nasehat dan pelajaran berharga kepada istri-istri nabi (*ummahāt al-mu'minīn*) agar dijadikan teladan oleh mereka.

Daftar Pustaka

- Ahmad, Yusuf al-Haj, *Mawsū'ah al-I'jāz al-'Ilmī*, Damaskus: Maktabah Dar Ibnu Hajar, 1424.
- al-Andalusī, Abū Ḥayyān, *Tafsīr al-Baḥr al-Muḥīṭ*, Vol. III, Beirut: Dār al-Fikr, 1420.
- Ainin, Moh., *Fenomena Pragmatika dalam Al-Qur'an*, Malang: Misykat, 2010.
- al-Alūsī, Abdullāh al-Ḥusainī, *Rūḥ al-Ma'ānī fī Tafsīr al-Qur'an al-'Azīm wa al-Sab'u al-Masānī*, Vol. II, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1415.
- Cummings, Louis, *Pragmatik: Sebuah Perspektif Multidisipliner*, terj. Eti Setiawati, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007.
- Eriyanto, *Analisis Wacana: Pengantar Analisis Teks Media*, Yogyakarta: LKiS, 2001.
- Fathurrosyid, "Eksistensi Al-Qur'an: Kajian Ontologi, Epistemologi dan Aksiologi" dalam *Studi Al-Qur'an*, Surabaya: Kopertais IV Press, 2015.
- , *Semiotika Kisah Al-Qur'an: Membedah Perjalanan Religi Raja Sulaiman dan Ratu Balqis*, Surabaya: Pustaka Radja, 2015.
- Gazdar, Gerald, *Pragmatic Implicature, Presupposition and Logical Form*, New York: Academic Press, 1979.
- Ghazali, Abd Muqṣith, *Metodologi Studi Al-Qur'an*, Jakarta: Gramedia Pustaka Agama, 2009.
- Griffiths, Patrick, *An Introduction to English Semantics and Pragmatics*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2006.
- ʿItr, Nur ad-Dīn, *ʿUlum Al-Qur'an al-Karīm*, Damaskus: Matba'ah al-Sabah, 1414.
- Ibn ʿĀsyūr, Muḥammad at-Taḥīr, *at-Taḥrīr wa at-Tanwīr*, Vol. XV, Beirut: Mu'asasah at-Tarikh al-'Arabi, 2000.
- al-Iskāfī, al-Khaṭīb, *Durrat at-Tanzīl wa Gurrat at-Ta'wīl*, Beirut: Dār al-Āfāq al-Jadīdah, 1401.
- al-Hararī, al-'Alwī, *Tafsīr Ḥadā'iq ar-Rūḥ wa ar-Raiḥān fī Rawābī 'Ulūm al-Qur'an*, Vol. XVII, Beirut: Dār Tūq an-Najāh, 1421.
- al-Jauzī, Ibnu, *Zād al-Masīr fī 'Ilmi at-Tafsīr*, Vol. VIII, Beirut: Dār al-Fikr, 1407.
- al-Kabisī, Syākir Ni'mah, *at-Tafsīr at-Taḥlīlī*, Vol. I, Iraq: Markaz al-Buḥūṣ wa ad-Dirāsāt al-Islāmiyyah, 1430.
- al-Kirmānī, Maḥmūd ibn Ḥamzah, *Asrār at-Tikrār fī al-Qur'an*, Vol. I, Kairo: Dār al-I'tišām, 1426.
- Khalifah, Akram, *Jam'u al-Qur'an: Dirāsah Taḥlīliyyah li Marwiyyatih*, Beirut: Dār al-Kutub, 1427.
- al-Khaṭīb, Abd al-Karīm, *at-Tafsīr al-Qur'an li-al-Qur'an*, Vol. II, Kairo: Dār al-Fikr al-'Arabi, t.th.
- al-Khalwatī, al-Ḥanafī, *Tafsīr Rūḥ al-Bayān*, Vol. V, Beirut: Dār Ihyā', t.th.
- Kuntowijoyo, *Islam sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi dan Etika*, Jakarta: Teraju, 2004.
- Kreidler, Charles W., *Introducing English Semantic*, London: Routledge, 1998.
- Levinson, Stephen C., *Pragmatic*, Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- al-Marāgī, Ahmad Muṣṭafā, *Tafsīr al-Marāgī*, Vol. III, Mesir: Musataf al-Babi al-Halabi, t.th..
- Mey, Jacob L., *Pragmatics An Introduction*, Hongkong: Blackwell Publishing, 2001.
- Moleong, Lexy J., *Metodologi Penelitian Kualitatif*, Bandung: Remaja Rosdakarya, 2009.

- Mustansir, Rizal, *Filsafat Analitik: Sejarah, Perkembangan dan Peranan Para Tokohnya*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007.
- Mustaqim, Abdul, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, Yogyakarta: LKiS, 2012.
- MS, Kaelan, *Filsafat Bahasa: Masalah dan Perkembangannya*, Yogyakarta: Paradigma, 2002.
- Nababan, *Ilmu Pragmatik: Teori dan Penerapannya*, Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1987.
- Nadar, F.X., *Pragmatik dan Penelitian Pragmatik*, Yogyakarta: Graha Ilmu, 2009.
- an-Nabhān, M. Fārūq, *al-Madkhal li at-Tasyrī' al-Islāmī*, Beirut: Dār al-Qalam, 1981.
- Ghazali, Abd Muqsih, *Metodologi Studi Al-Qur'an*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2009.
- Purwo, Bambang Kaswati, *Deiksis dalam Bahasa Indonesia*, Jakarta: PN Balai Pustaka, 1984.
- , Bambang Kaswati, *Pragmatik dan Pengajaran Bahasa: Menyibak Kurikulum 1984*, Yogyakarta: Kanisius, 1990.
- al-Qurṭubī, Abū Bakar bin Farah. *al-Jāmi' li-Aḥkām al-Qur'an wa al-Mubīn limā Taḍammanah min as-Sunnah wa Āyi al-Furqān*, Vol. IV, Riyāḍ: Dār 'Ālam al-Kutub, 1423.
- al-Qinnūjī, Luṭfillāh, *Fath al-Bayān fi Maqāṣid al-Qur'an*, Vol. II, Beirut: al-Maktabah al-'Aşriyyah, 1412.
- Rahardi, R. Kunjana, *Pragmatik*, Yogyakarta: Erlangga, 2005.
- al-Rāzī, Fakhr ad-Din, *Mafātiḥ al-Gaib*, Vol. VIII, Beirut: Dār al-Kutb al-'Ilmiyyah, 2000.
- aş-Şābūnī, Muhammad 'Alī, *Şafwat at-Taḥāsīr*, Vol. I, Mekah: Dar al-Sabuni, 1413
- al-Sāmīrī, Fāḍil Şāliḥ, *Lamsāt Bayāniyyah li Sūrat Al-Qur'an*, Vol. I, Beirut: Dar al-Fikr, t.th..
- Syāhīn, 'Abd as-Şabūr, *'Arabīyyat al-Qur'an*, t.tp.: Maktabah aş-Şahab, t.th.
- Stephent C. Levinson, *Pragmatic*, Cambridge: Cambridge University Press, 1992
- al-Ṭayyār, Musā'id Sulaimān, *at-Tafsīr al-Lugawī li al-Qur'an al-Karīm*. Mekah: Dar Ibnu al-Jauzi, t.th.
- Ṭantāwī, Sayyid, *at-Tafsīr al-Wasīṭ li-al-Qur'an al-Karīm*, Vol. II, Beirut: Dar al-Fikr, t.th.
- Thomas, Jenny, *Meaning In Interaction: An Introduction to Pragmatics*, London and New York: Routledge, 1995.
- Wardhaugh, Ronald. *An Introduction to Sociolinguistics*, Hongkong: Blackwell Publishing, 2006.
- Wijana, I Dewa Putu, *Dasar-dasar Pragmatik*, Yogyakarta: Penerbit Andi, 1996.
- Yule, George, *Pragmatic*, New York: Oxford University Press, 1996.
- al-Zamakhsyarī, Maḥmūd Ibn 'Umar, *al-Kasysyāf 'an Ḥaqā'iq Gawāmiḍ at-Tanzīl wa 'Uyūn al-Aqāwil fi Wujūh at-Ta'wil*, Vol. I, Beirut: Dar al-Kitab, 1407.
- Zamzani, *Kajian Sosiopragmatik*, Yogyakarta: Cipta Pustaka, 2007.
- al-Zuhailī, Ibn Muşṭafā, *Tafsīr al-Munir fi al-Aqīdah wa al-Syarī'ah wa al-Manhaj*, Vol. VI, Damaskus: Dār al-Fikr al-Mu'aşir, 1418.
- Zaid, Naşr Hāmid Abū, *an-Naşş, al-Sulṭah, al-Ḥaqīqah: al-Fikriyyah ad-Dīniyyah baina Irādāt al-Ma'rīfat wa Irādāt al-Haimanah*, Beirut: al-Markaz aş-Şaqafī, 1995.