

Kajian Linguistik Terhadap Lafaz Khair, Thoyyib, dan Hasan dalam Al-Qur'an Perspektif Imam Al-Baidhowi Tafsir Tanwir At-Tanzil Wa Asrar Fi Ta'wil

Azhar Majid Prasetyo^{1*}, Ahmad Zuhri²

¹⁻²Universitas Islam Negeri Sumatera Utara Medan, Indonesia

Korespondensi*: azharprasetyoiat@uinsu.ac.id1, zuhriahmad@uinsu.ac.id2

Abstract

The Qur'an, as the word of Allah, holds a central position in Islamic teachings and functions as a timeless source of law. A crucial aspect of interpretation lies in the linguistic analysis of words that may appear similar in translation but differ in semantic meaning, such as *khair*, *ṭayyib*, and *ḥasan*. This study aims to examine the semantic differences among these three terms based on the Tafsir Tanwir at-Tanzil by Imam al-Bayḍāwī. Employing a qualitative approach with semantic analysis as its method, the study also incorporates data triangulation and methodological techniques to ensure the validity of its findings. The results indicate that al-Bayḍāwī provides a rich and contextual interpretation: *khair* is defined as goodness encompassing both material and spiritual dimensions; *ṭayyib* is understood as something good both outwardly and inwardly, aligning with the principles of lawfulness and blessing; while *ḥasan* refers to a form of goodness that includes aesthetic, moral, and spiritual values. These findings highlight the importance of linguistic approaches in Qur'anic interpretation and demonstrate al-Bayḍāwī's significant contribution to the expansion of Islamic scholarship through a holistic exegetical methodology.

Keywords: Al-Baidhowi; hasan; khair; linguistics; thayyib

Abstrak

Dalam Al-Qur'an, terdapat banyak lafaz yang sekilas tampak memiliki arti serupa ketika diterjemahkan, namun sesungguhnya memuat nuansa semantik yang berbeda. Tiga di antaranya, *Khair*, *Thayyib*, dan *Hasan*, sering kali diartikan sebagai "baik", meskipun dalam konteks penggunaannya, masing-masing lafaz mengandung makna yang khas dan mendalam. Penelitian ini bertujuan untuk mengkaji perbedaan makna tiga lafaz tersebut berdasarkan tafsir *Tanwir at-Tanzil* karya Imam Al-Baidhowi. Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif dengan metode analisis semantik, serta menerapkan teknik triangulasi data dan metode untuk meningkatkan validitas temuan. Hasil kajian menunjukkan bahwa Imam Al-Baidhowi memberikan penafsiran yang memperjelas perbedaan makna di antara ketiga lafaz tersebut.: *Khair* dipahami sebagai kebaikan yang bersifat umum dan mencakup dimensi materiil maupun spiritual; *Thayyib* menunjukkan kebaikan yang bersifat fisik dan batiniah, dengan penekanan pada aspek halal dan keberkahan; sedangkan *Hasan* mengandung makna kebaikan yang berkaitan dengan keindahan, etika, dan spiritualitas. Temuan ini memperkuat pentingnya pendekatan linguistik dalam studi tafsir serta menegaskan kontribusi signifikan Al-Baidhowi dalam pengembangan ilmu tafsir yang holistik dan kontekstual.

Kata Kunci: Al-Baydhowi; hasan; khair; linguistik; thayyib



Article History:

Received: 21 Juni 2025

Revised: 07 Agustus 2025

Accepted: 09 Agustus 2025

Published: 12 Agustus 2025

Pendahuluan

Lafaz-lafaz dalam Al-Qur'an sering kali diterjemahkan secara seragam, padahal secara semantik mengandung makna yang beragam dan kontekstual. Salah satu contoh yang menonjol adalah lafaz *Khair*, *Thayyib*, dan *Hasan*. Ketiganya sering diterjemahkan sebagai "baik" atau "kebaikan", namun dalam penggunaannya di Al-Qur'an, masing-masing lafaz menyimpan kedalaman makna yang tidak identik. Perbedaan ini penting untuk ditelusuri lebih lanjut karena dapat memengaruhi pemahaman terhadap pesan normatif Al-Qur'an, terutama dalam konteks hukum, etika, dan nilai spiritual.

Fenomena penyamaan makna pada lafaz yang berbeda dalam teks suci menunjukkan adanya kebutuhan mendesak untuk menggali makna secara lebih mendalam melalui pendekatan linguistik. Bahasa Arab sebagai bahasa wahyu memiliki struktur semantik yang kaya, di mana satu lafaz dapat memiliki cakupan makna yang luas dan kontekstual. Perubahan harakat, bentuk morfologis, dan posisi sintaksis suatu kata dapat memengaruhi pesan yang disampaikan. Oleh karena itu, pendekatan linguistik sangat relevan untuk membedakan nuansa makna lafaz secara akurat, terutama ketika dikaji dalam konteks tafsir klasik.

Studi-studi linguistik sebelumnya banyak menyoroti pentingnya analisis semantik dalam memahami nilai-nilai budaya dan agama. Misalnya, Pallades (Pallades, 2022) meneliti konotasi agresif dalam bahasa Arab dalam konteks budaya, sementara Bozhedonova (Bozhedonova, 2020) dan Mazarchuk (Mazarchuk, 2017) menunjukkan bagaimana makna leksikal dalam teks epik dan istilah pakaian dalam bahasa Turkik dan Mongolik mencerminkan pengaruh sejarah dan lingkungan. Dalam konteks Islam, beberapa studi juga menggarisbawahi peran penting keterikatan makna kata terhadap konteks budaya dan wahyu, seperti dikaji oleh Büyüç (Büyüç, 2020), Ünsal (Ünsal, 2022), dan Mohamad (Mohamad et al., 2015) dalam membahas qirā'āt dan ta'wil. Teori kohesi oleh Halliday dan Hasan (Halliday & Hasan, 1991) juga relevan dalam menganalisis bagaimana lafaz digunakan secara koheren dalam struktur wacana keagamaan. Namun, dari kajian-kajian tersebut, belum ditemukan penelitian yang secara khusus dan sistematis mengkaji perbedaan semantik lafaz *Khair*, *Thayyib*, dan *Hasan* dalam Al-Qur'an menggunakan pendekatan tafsir klasik sebagai kerangka utamanya. Ketiadaan fokus pada aspek ini menunjukkan adanya kesenjangan penelitian yang penting untuk diisi, mengingat makna dari lafaz-lafaz tersebut tidak hanya berdampak pada tafsir akademik, tetapi juga pada praktik ibadah, hukum Islam, dan nilai-nilai sosial umat Muslim.

Tafsir *Tanwīr at-Tanzīl wa Asrār at-Ta'wīl* karya Imam Al-Baidhowi menjadi rujukan utama dalam penelitian ini karena karakteristiknya yang integrative, menggabungkan aspek kebahasaan, hukum, teologi, dan rasionalitas dalam menjelaskan ayat-ayat Al-Qur'an. Tafsir ini juga dikenal menyertakan berbagai pembacaan qirā'āt dan pendekatan ta'wil dalam menguraikan makna lafaz secara tajam. Meskipun berasal dari tradisi Ahlus Sunnah, Al-Baidhowi juga mengakomodasi pembacaan lintas mazhab dalam beberapa penjelasannya (Demir, 2023), menjadikan karyanya sebagai salah satu rujukan tafsir klasik yang otoritatif dan inklusif.

Studi ini bertujuan untuk menjawab pertanyaan utama: bagaimana perbedaan makna lafaz *Khair*, *Thayyib*, dan *Hasan* dalam Al-Qur'an menurut penafsiran klasik Imam Al-Baidhowi? Pertanyaan ini mencerminkan kebutuhan untuk mengklarifikasi penggunaan lafaz yang tampak serupa dalam terjemahan, namun membawa makna semantik yang berbeda dalam struktur wahyu. Dengan menjelaskan perbedaan makna antara lafaz *Khair*, *Thayyib*, dan *Hasan* sebagaimana ditafsirkan oleh Imam Al-Baidhowi. Kajian ini tidak hanya bertujuan untuk memperjelas aspek semantik dari masing-masing lafaz, tetapi juga untuk memberikan solusi interpretatif terhadap penyederhanaan makna yang sering muncul dalam praktik penerjemahan dan penafsiran kontemporer. Dengan demikian, hasil

penelitian ini diharapkan dapat memperkaya khazanah tafsir linguistik dan membantu pembaca memahami ayat-ayat Al-Qur'an dengan lebih presisi dan kontekstual, terutama dalam menghadapi tantangan interpretasi modern terhadap lafaz yang bersifat nilai.

Metode Penelitian

Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif dengan metode analisis semantik sebagai kerangka utama. Pendekatan ini dipilih untuk mengkaji makna dasar (*basic meaning*) dan makna relasional (*relational meaning*) dari lafaz *Khair*, *Thayyib*, dan *Hasan* dalam Al-Qur'an. Model ini sejalan dengan kerangka teori semantik modern yang dikemukakan oleh Lyons (Lyons, 1977) dan Palmer (Palmer, 1981), yang menekankan bahwa pemaknaan kata bergantung pada konteks dan struktur kalimat yang melingkupinya. Jenis penelitian yang digunakan bersifat deskriptif-analitis, bertujuan untuk mendeskripsikan serta menganalisis struktur semantik lafaz-lafaz tersebut berdasarkan penafsiran dalam *Tanwīr at-Tanzīl* karya Imam Al-Baidhowi. Data dalam penelitian ini terdiri dari data primer berupa ayat-ayat Al-Qur'an yang mengandung lafaz *Khair*, *Thayyib*, dan *Hasan*, dan data sekunder yang meliputi kitab tafsir *Tanwīr at-Tanzīl*, literatur linguistik Arab, serta kajian-kajian terdahulu terkait semantik dan tafsir.

Analisis data dilakukan dalam dua tahap: (1) identifikasi makna dasar dari setiap lafaz berdasarkan penggunaannya dalam ayat-ayat Al-Qur'an, dan (2) analisis makna relasional yang muncul berdasarkan konteks dan hubungan semantik antar lafaz. Tahapan ini mengikuti prinsip-prinsip hubungan makna yang dikembangkan oleh Kridalaksana, terutama dalam melihat keterkaitan antara aspek leksikal dan kontekstual dalam pembentukan makna (Kridalaksana, 1989). Untuk menjamin validitas dan reliabilitas data, digunakan teknik triangulasi sumber dan metode. Triangulasi dilakukan dengan membandingkan temuan dari sumber primer dan sekunder, serta menggabungkan pendekatan linguistik, filosofis, dan historis. Selain itu, validasi isi dilakukan melalui *peer review* dengan melibatkan pakar tafsir dan linguistik. Penelitian ini juga mengacu pada prinsip-prinsip metodologis penelitian kualitatif yang dirumuskan oleh Creswell, khususnya dalam hal sistematika analisis dan pengujian keabsahan data (Creswell, 2014).

Hasil dan Pembahasan

Imam Al-Baidhowi

Nama lengkap Imam Al-Bayḍāwī adalah Nāṣiruddīn Abū al-Khayr Abdullah bin Umar bin Muḥammad bin Ali Al-Baidhowi Asy-Syafi'i. Ia dilahirkan di daerah Baydho, yang terletak di sekitar kota Syiraz, wilayah selatan Iran. Di kawasan inilah ia tumbuh dan memperoleh pendidikan keilmuan. Al-Bayḍāwī dikenal sebagai ulama multitalenta dengan penguasaan di berbagai bidang ilmu, di antaranya tafsir, bahasa Arab, fikih, ushul fikih, teologi, dan ilmu mantīq (logika). Ia juga memiliki reputasi sebagai cendekiawan yang mahir dalam perdebatan serta memahami etika diskusi, sehingga kerap dijuluki sebagai *nadhār* atau *mutabādhir fī mā'idah furusān al-kalām*, istilah yang menegaskan kelihaiannya dalam arena ilmiah.

Dalam bidang fikih dan ushul fikih, Al-Baidhowi merupakan penganut mazhab Syafi'i. Ia juga berpegang teguh pada prinsip-prinsip teologi Ahlus Sunnah wal Jama'ah. Riwayat intelektualnya mencatat bahwa ia pernah menempuh pendidikan lanjutan di Baghdad, yang pada masa itu merupakan pusat keilmuan Islam. Setelahnya, ia mengemban amanah sebagai hakim agung di Syiraz, meneruskan jejak ayahnya. Meski demikian, ia akhirnya memilih mengundurkan diri dari jabatan tersebut untuk sepenuhnya mengabdikan diri pada dunia keilmuan, dan menetap di Tabriz.

Di Tabriz inilah Al-Bayḍāwī menghasilkan karya monumentalnya dalam bidang tafsir, yakni *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta'wīl*. Mengenai tahun wafatnya, terdapat perbedaan pendapat di antara para ulama. Al-Subkī dan Al-Asnawī menyebut tahun 691 H sebagai tahun wafatnya, sedangkan Ibnu Katsīr menyebutkan 685 H. Sosok Al-Bayḍāwī dikenal sebagai intelektual yang memiliki cakupan keilmuan yang sangat luas, tidak hanya dalam tafsir, tetapi juga dalam bidang ushul fikih, teologi, nahwu, logika, sejarah, dan cabang-cabang ilmu keislaman lainnya. Hal ini tercermin dalam banyaknya karya yang ia tinggalkan.

Beberapa karya penting Al-Bayḍāwī antara lain: *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta'wīl* (tafsir), *Syarḥ Maṣābiḥ* (hadis), *Tawālī al-Anwār*, *Al-Miṣbāḥ fī Uṣūl al-Dīn*, *Al-Idlāḥ fī Uṣūl al-Dīn* (teologi), *Syarḥ al-Maḥṣūl*, *Syarḥ al-Muntaqhab*, *Mirṣād al-Iḥām ilā Mabādi' al-Kalām*, *Syarḥ Minhāj al-Wuṣūl*, *Minhāj al-Wuṣūl ilā 'Ilm al-Uṣūl* (ushul fikih), *Syarḥ al-Tanbīh*, *Al-Ghāyah al-Quṣwā fī Dirāsah al-Fatāwā* (fikih), *Syarḥ Kifāyah fī al-Naḥw*, *Al-Lubb fī al-Naḥw* (nahwu), *Kitāb fī al-Mantiq* (logika), *Al-Tahdzīb wa al-Akhlāq* (tasawuf), dan *Nizām al-Tawārīkh* (sejarah). Menurut Al-Dzahabī, dari sekian banyak karyanya, hanya tiga yang dikenal luas dan berpengaruh di kalangan ulama, yaitu *Minhāj al-Wuṣūl*, *Tawālī al-Anwār*, dan *Anwār al-Tanzīl* (Jamarudin, 2011).

Sebagaimana dijelaskan dalam muqaddimahya, Al-Bayḍāwī menamai karya tafsirnya tersebut dengan judul *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta'wīl* setelah melaksanakan shalat istikharah dan merasa mantap melanjutkan niatnya untuk menyusun tafsir. Dalam pengantarannya, ia menyatakan bahwa penamaan kitab tersebut dilakukan setelah proses penyusunan selesai. Ia menyebut dua alasan utama penulisan tafsir ini. Pertama, karena menurutnya ilmu tafsir menempati posisi tertinggi di antara cabang ilmu keislaman. Ia menulis bahwa “ilmu tafsir adalah ilmu yang paling mulia, pemimpin dari seluruh ilmu keagamaan, fondasi dasar agama, dan tidak sepatutnya dibahas kecuali oleh mereka yang menguasai pengetahuan agama secara mendalam, baik dalam aspek ushul maupun furu', serta memahami secara mendalam bahasa dan sastra Arab” (Jamarudin, 2011).

Pendekatan Tafsir

Sebagai sumber hukum utama dalam Islam yang berlaku universal sepanjang masa dan lintas ruang, Al-Qur'an menuntut kajian yang berkelanjutan agar senantiasa dapat ditafsirkan sesuai dengan dinamika kehidupan umat manusia. Upaya memahami dan mengkaji Al-Qur'an secara kontekstual menjadi bagian dari proses menghadirkan nilai-nilainya dalam kehidupan nyata. Dalam konteks ini, perkembangan tafsir menjadi aspek penting yang tidak dapat diabaikan (Huda, 2022). Pemahaman mendalam terhadap Al-Qur'an secara kontekstual dan linguistik memungkinkan nilai-nilai ilahiah yang terkandung di dalamnya menjadi lebih membumi, serta mendorong terbentuknya masyarakat yang lebih beradab dan berperadaban. Oleh karena itu, pendekatan tafsir idealnya melibatkan dua aspek fundamental, yakni aspek bahasa dan konteks historis-sosiologis dari ayat yang ditafsirkan (Shonhaji, 2019).

Dalam kajian bahasa Arab, istilah *Al-Qur'an* secara gramatikal berasal dari bentuk mashdar kata kerja *qara'a*, yang secara sinonim berkaitan dengan *qirā'ah*, yang berarti bacaan. Pemaknaan ini sejalan dengan penggunaan kata tersebut dalam berbagai tempat dalam Al-Qur'an, seperti dalam surah Al-Qiyāmah ayat 17-18: “*Inna 'alaynā jam'ahu wa qur'ānah. Fa-idzā qara'nāhu fattabi' qur'ānah*”, yang berarti “Sesungguhnya atas tanggungan Kamilah mengumpulkannya (ke dalam dadamu) dan membacakannya. Maka apabila Kami telah selesai membacakannya, ikutilah bacaan itu.” Ayat ini menegaskan fungsi Al-Qur'an sebagai bacaan yang terpelihara dan patut diikuti dalam penyampaianannya (Salim Said Daulay, 2023).

Pemahaman tersebut tercermin dalam karya-karya tafsir klasik maupun kontemporer yang mengandalkan hadis Nabi sebagai salah satu landasan utama dalam menafsirkan

makna-makna ayat Al-Qur'an (Mubarak, 2018). Hadis digunakan sebagai penjelas (*bayān*) terhadap ayat-ayat yang bersifat mujmal (global) atau musykil (sulit dipahami). Secara etimologis, kata *tafsir* berasal dari bentuk mashdar *taf'il*, dari akar kata *al-fasr*, yang berarti membuka, menjelaskan, atau menguraikan sesuatu yang tersembunyi. Secara morfologis, akar kata tersebut mengikuti pola fi'il seperti *fa'ala-yaf'ilu* atau *fa'ala-yaf'uru*, sehingga menjadi *fasara-yafsiru* atau *yafsuru*, dengan makna *abānahu*, yaitu menjelaskan atau membuka sesuatu yang samar. Dalam pandangan Ibn Manẓūr sebagaimana dikutip oleh Nashruddin Baidan, *tafsir* diartikan sebagai *kasyf al-mughāṭṭā*, yaitu proses membuka atau menyingkap hal-hal yang sebelumnya tertutup atau tidak terang. Dengan demikian, *tafsir* merupakan kegiatan ilmiah untuk mengungkap maksud yang tersembunyi di balik lafaz-lafaz Al-Qur'an, khususnya yang mengandung kompleksitas makna (Muchammad, 2021).

Lafaz *Khair*

Secara morfologis, lafaz *Khair* berasal dari akar kata *kha-ra-ra* (خَيْرَ), dengan bentuk jamak *khuyūr*, yang merupakan antonim dari lafaz *syarr* (keburukan). Lafaz ini tergolong sebagai *masdar* dari bentuk kerja *khāra-yakhīru*, dan dalam penggunaannya dapat berfungsi sebagai *isim* (kata benda), *isim tafdīl* (kata perbandingan tingkat), maupun *ṣifah musyabbahah* (kata sifat yang menyerupai bentuk tetap). Dalam Al-Qur'an, kata *khair* tercatat muncul sebanyak 176 kali. Dari keseluruhan jumlah tersebut, sembilan di antaranya terkait dengan makna yang berkaitan langsung dengan harta atau rezeki (Darmawan, 2024).

Ditinjau dari aspek etimologis, bentuk *khair* muncul dalam berbagai varian dalam Al-Qur'an. Tanpa awalan *al-* (alif-lam ma'rifah), lafaz ini disebutkan sebanyak 116 kali dalam 41 surah. Sementara bentuk definitif *al-khair* (الْخَيْرِ) tercatat sembilan kali dalam tujuh surah, dan bentuk jamaknya, *al-khairāt* (الْخَيْرَاتِ), muncul sebanyak delapan kali dalam enam surah. Meskipun bentuknya berbeda, baik tunggal maupun jamak, serta dengan atau tanpa artikel *al*, seluruh variasi ini secara umum mengandung makna kebaikan, baik dalam konteks perbuatan, akhlak, maupun konsekuensi sosial dan spiritualnya. Penafsiran terhadap lafaz *khair* menunjukkan kekayaan makna semantik yang perlu dianalisis secara linguistik agar tidak terjadi penyederhanaan dalam penerjemahannya (Akkus, 2019).

Khair Bermakna "Lebih Baik"

Dalam banyak konteks, lafaz *khair* dipahami sebagai bentuk *isim tafdīl* (kata perbandingan), yang berarti "lebih baik." Bentuk ini mengikuti pola *af'ala* (أَفْعَلُ), dan muncul dalam sejumlah ayat yang menunjukkan perbandingan antara dua kondisi atau tindakan. Misalnya dalam Surah Al-Baqarah ayat 54:

وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ... ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ عِنْدَٰ رَبِّكُمْ...

"...demikian itu lebih baik bagimu di sisi Tuhan yang menciptakanmu..."

Dalam penafsiran Imam Al-Baydhowi, makna *khair* dalam ayat ini menunjukkan bahwa perintah Allah kepada Nabi Musa untuk menyuruh kaumnya membunuh diri mereka sendiri dan bertaubat merupakan tindakan yang lebih baik dalam rangka menyucikan diri dari dosa syirik akibat menyembah anak sapi (*al-ijl*). Menurutnya, *khair* tidak hanya bermakna perbandingan moral semata, tetapi merujuk pada bentuk pengorbanan yang membawa kebaikan spiritual dan keselamatan akhirat. Dengan demikian, tindakan berat seperti *qatl al-nafs* menjadi *khair* karena ia menjadi bentuk tobat dan pemurnian yang membawa kepada kehidupan abadi yang diridhai (Al-Baidhowi, 2000a).

Contoh lain terdapat dalam Surah Maryam ayat 73:

وَإِذَا تَنَلَّىٰ عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ... أَيُّ الْفَرِيقَيْنِ خَيْرٌ مَّقَامًا...

"...manakah di antara kedua golongan yang lebih baik tempat tinggalnya dan lebih indah majelisnya?"

Dalam tafsirnya, Al-Baydhowi menjelaskan bahwa pernyataan ini merupakan sindiran kaum kafir terhadap orang-orang beriman, di mana mereka mengklaim bahwa kehidupan dan status sosial mereka lebih unggul secara duniawi. Makna *khair* di sini dipahami sebagai standar duniawi yang dipersepsikan oleh orang kafir sebagai ukuran kebaikan, meskipun dalam perspektif ilahiah, standar tersebut bersifat semu dan temporer. Dengan demikian, Al-Baydāwī membedakan antara *khair* dalam pengertian duniawi yang superfisial dan *khair* dalam dimensi spiritual yang sejati (Al-Baidhowi, 2000b).

Lafaz *Khair* sebagai Makna Kebaikan atau Kebajikan

Lafaz *Khair* dalam *Al-Qur'an* tidak hanya digunakan dalam konteks perbandingan, tetapi juga sering bermakna kebaikan atau kebajikan secara umum. Secara linguistik, kata ini kerap muncul setelah huruf *jarr* (huruf preposisi) atau *lā nāfiyah* (kata penyangkalan), yang menunjukkan bahwa makna yang terkandung bersifat umum dan tidak terbatas. Hal ini sesuai dengan prinsip dalam gramatika bahasa Arab bahwa kata dalam bentuk *nakirah* (tidak definitif) mengandung makna yang *muthlaq* (mutlak), kecuali jika dibatasi oleh unsur tertentu seperti *alif-lam* (definitif) atau konteks spesifik yang membatasi ruang maknanya (*taqyīd*).

Dengan demikian, jika lafaz *khair* disebut dalam bentuk *nakirah* dan tidak didahului oleh alat pengenal seperti *al*, maka ia mengandung makna kebajikan dalam arti luas, meliputi segala bentuk perbuatan yang bernilai baik dalam pandangan agama maupun akal. Sebagaimana dijelaskan oleh para ahli bahasa, analogi serupa dapat ditemukan dalam penggunaan kata *lailan* (malam) dalam Surah *Al-Isrā'*, yang tidak menunjukkan keseluruhan malam secara literal, tetapi hanya sebagian waktunya (Saylan, 2018). Sebaliknya, jika disebut *al-lail*, maka makna malam tersebut mencakup keseluruhan dari terbenamnya matahari hingga fajar.

Makna *khair* dalam konteks kebajikan dapat dilihat dalam Surah *Āli 'Imrān* ayat 30:

يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُّحْضَرًا ...

"Pada hari ketika setiap jiwa akan melihat (dihadapkan) segala bentuk kebaikan yang pernah dikerjakannya..."

Menurut penafsiran Imam Al-Baydhowi, kata *khair* dalam ayat ini menunjukkan bahwa setiap individu akan menyaksikan secara langsung hasil dari amal baiknya di akhirat, sebagaimana pula ia akan menyaksikan konsekuensi dari perbuatan buruknya. Penyesalan muncul saat seseorang menghendaki jarak yang jauh antara dirinya dan hari perhitungan tersebut. Oleh karena itu, dalam konteks ini, *khair* berfungsi sebagai representasi dari seluruh bentuk amal kebajikan yang akan diberikan balasan secara nyata oleh Allah di hari kiamat (Al-Baidhowi, 2000a).

Penafsiran Al-Baydhowi mempertegas bahwa *khair* tidak hanya berarti kebaikan secara moral, tetapi juga mengandung makna transendental sebagai simbol dari rahmat dan keadilan Allah. Dengan demikian, pemaknaan lafaz *khair* dalam bentuk *nakirah* mencerminkan keluasan makna yang terbuka terhadap berbagai bentuk amal saleh, baik dalam dimensi individual, sosial, maupun spiritual.

Lafaz *Thayyib*

Lafaz *Thayyib* (طَيِّب) dalam bahasa Arab berasal dari akar kata *Tā-Ya-Bā* (ط-ي-ب), yang merupakan bentuk *masdar* dari *tāba-yaṭību-tayyiban*, dengan variasi morfologis seperti *tayyiban*, *tayyibatan*, dan *tayyibah*. Secara linguistik, kata ini mencakup beragam makna seperti halal, bersih, menyenangkan, lezat, suci, serta menenteramkan. Dalam *Mu'jam Maqāyīs al-Lughah*, Ibn Fāris menjelaskan bahwa akar kata ini menunjukkan makna dasar yang konsisten, yakni sebagai lawan dari sesuatu yang kotor atau najis. Sementara itu,

dalam Mu'jam al-Mufradāt li Alfāz al-Qur'ān, dijelaskan bahwa *thayyib* merujuk pada sesuatu yang baik secara mutlak (Büyüç, 2019).

Dalam Al-Qur'an, lafaz *thayyib* disebutkan sebanyak 46 kali yang tersebar dalam 21 surah, menunjukkan bahwa konsep ini memiliki cakupan semantik yang luas. Kata ini sering diasosiasikan dengan hal-hal yang bersih, suci, dan menyenangkan, baik secara fisik maupun spiritual (Sicak, 2019). Dalam konteks makanan, *thayyib* mengindikasikan sifat dari makanan yang tidak hanya halal secara syariat, tetapi juga bersih, layak konsumsi, menyehatkan, dan tidak merusak jasmani maupun akal. Menurut Quraish Shihab, makanan yang *thayyib* adalah makanan yang seimbang, higienis, halal, dan tidak berlebihan, serta tidak menimbulkan mudarat bagi tubuh maupun mental (Muzakki, 2020).

Dalam Al-Munjid, *thayyib* didefinisikan sebagai sesuatu yang telah mencapai kesempurnaan dalam rasa, bau, dan bentuknya, sehingga memberikan kesan estetis dan menenteramkan. Oleh karena itu, dalam praktik bahasa Arab, kata ini sering digunakan untuk mendeskripsikan makanan, minuman, wewangian, udara, dan bahkan sifat spiritual seperti ketenangan jiwa. Gulan Reza, dalam kajiannya, mengaitkan *thayyib* dengan hati yang bersih sebagai landasan ketenangan batin dan kemampuan membedakan kebaikan dan keburukan secara ilahiah maupun rasional (Darmawan, 2024).

Konteks Al-Qur'an

Lafaz *thayyib* dalam bentuk *mufrad mudzakkar* (maskulin tunggal) ditemukan dalam beberapa ayat sebagai atribut makanan yang halal, seperti dalam Surah Al-Baqarah [2]:168 dan Al-Mā'idah [5]:88:

وَكُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ حَلَالًا طَيِّبًا ...

"Makanlah rezeki yang diberikan Allah kepadamu berupa yang halal lagi baik..."

Imam Al-Baydhowi menafsirkan kata *thayyib* dalam ayat ini sebagai sesuatu yang baik secara substansi, yakni makanan yang sesuai dengan kriteria syariat serta tidak menimbulkan bahaya. Artinya, *thayyib* di sini tidak hanya menekankan pada kehalalan secara hukum, tetapi juga kualitas fisik dan keberkahan zatnya (Al-Baidhowi, 2000a).

Selain itu, kata *thayyib* dalam bentuk *mufrad muannats* (perempuan tunggal) seperti *ṭayyibah* digunakan dalam Surah Āli 'Imrān [3]:38:

ذُرِّيَّةً طَيِّبَةً إِنَّكَ سَمِيعُ الدُّعَاءِ

"...Keturunan yang baik (ṭayyibah). Sesungguhnya Engkau Maha Mendengar doa."

Dalam tafsirnya, Al-Bayḍāwī menjelaskan bahwa Nabi Zakaria memohon kepada Allah agar dianugerahi keturunan yang tidak hanya secara fisik sehat, tetapi juga memiliki kemuliaan akhlak, sebagaimana keturunan dari Hannah (ibunda Maryam) yang disucikan oleh Allah (Al-Baidhowi, 2000a).

Bentuk *ṭayyibah* juga ditemukan dalam konteks selain manusia, seperti tempat tinggal (At-Taubah:72), angin (Yunus:22), ucapan (Ibrāhīm:24), pohon (Ibrāhīm:24), kehidupan (An-Nahl:97), rumah (An-Nūr:61), negeri (Saba':15), dan lain sebagainya. Sedangkan bentuk jamaknya, *ṭayyibāt*, muncul sebanyak tujuh kali dalam Al-Qur'an dan merujuk pada makanan, rezeki, perhiasan, dan perempuan (Naqash, 2025; Shah, 2013).

Berbagai ulama tafsir memberikan pandangan beragam mengenai makna lafaz *thayyib* dalam Al-Qur'an. Sebagian mufassir mengartikannya sebagai *al-jayyid*, yakni sesuatu yang baik secara kualitas, dan umumnya digunakan untuk menilai barang atau makanan yang layak dikonsumsi. Ibnu Mas'ūd dan Mujāhid memahami *thayyib* sebagai sinonim dari halal, sehingga lawannya, *khabiṣ*, merujuk pada hal yang haram atau tidak layak dikonsumsi. Pandangan serupa juga dikemukakan oleh Imam Mālik yang menilai penggunaan lafaz tersebut dalam Surah Al-Baqarah sebagai bentuk *tawkid* (penegasan) atas kehalalan; artinya, *halālan ṭayyiban* menunjukkan bahwa makanan tidak hanya halal secara hukum, tetapi juga baik dari sisi zat dan manfaat. Imam Asy-Syāfi'ī menegaskan bahwa *thayyib* merujuk pada

sesuatu yang suci, bebas dari najis, dan tidak mengandung unsur yang diharamkan. Sementara itu, Ibnu 'Arabī menambahkan dua dimensi makna: pertama, *thayyib* sebagai sesuatu yang sesuai dan layak bagi tubuh; dan kedua, sebagai sesuatu yang secara eksplisit dihalalkan oleh Allah. Al-Ḥāfiẓ Ibn Kathīr memperluas makna ini dengan menyatakan bahwa makanan yang *thayyib* adalah yang lezat secara inderawi, tidak membahayakan tubuh, serta tidak merusak akal (Muzakki, 2020).

Lafaz *Ḥasan*

Kajian terhadap lafaz *ḥasan* dalam studi linguistik Al-Qur'an, terutama berdasarkan tafsir *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta'wīl* karya Imam al-Bayḍāwī, menunjukkan bahwa makna kata ini tidak hanya berhenti pada aspek keindahan fisik atau bentuk luar. Al-Bayḍāwī memperluas cakupan makna *ḥasan* hingga mencakup nilai-nilai moral dan spiritual yang mendalam. Dalam hal ini, pendekatannya berbeda dengan klasifikasi tiga bentuk utama akar kata *ḥ-s-n*, yakni *ḥasan*, *ḥasanah*, dan *aḥsana*, yang dirumuskan oleh Toshihiko Izutsu. Meskipun sistematis, pembagian Izutsu dianggap belum cukup untuk menjangkau keseluruhan makna dan penggunaan kata ini, yang disebutkan lebih dari 190 kali dalam Al-Qur'an (Hilmi et al., 2020).

Dalam tafsirnya terhadap Surah An-Naḥl [16]:67:

وَمِنْ ثَمَرَاتِ النَّخِيلِ وَالْأَعْنَابِ تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَرًا وَرِزْقًا حَسَنًا...

"...Dan dari buah kurma dan anggur, kalian buat darinya minuman yang memabukkan dan rezeki yang baik..."

Al-Bayḍhowi menafsirkan *rizqan ḥasanan* sebagai bentuk kebaikan yang tidak hanya bersifat material, seperti nilai ekonomi dari kurma dan anggur yang mengenyangkan, tetapi juga mengandung dimensi pemanfaatan yang mendukung kebutuhan jasmani dan akal sehat. Dalam pandangan beliau, "baik" di sini mencakup halal, bermanfaat, dan bernilai moral (Al-Baidhowi, 2000b).

Lebih jauh, Al-Bayḍhowi membedakan antara *ḥasan* sebagai pengalaman pancaindra dan *ḥasanah* sebagai nilai spiritual. Hal ini ditegaskan dalam Surah Al-Baqarah [2]:201:

رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الْآخِرَةِ حَسَنَةً...

"Ya Tuhan kami, berilah kami kebaikan di dunia dan kebaikan di akhirat..."

Menurut tafsir Al-Bayḍhowi, *ḥasanah fī al-dunyā* meliputi limpahan rezeki, kemuliaan amal, serta petunjuk dalam kehidupan, sedangkan *ḥasanah fī al-ākhirah* mencakup ampunan Allah dan kenikmatan surga. Pandangan ini diperkuat oleh penelitian kontemporer (Ghufron & Tohir, 2023) yang menunjukkan bahwa tafsir klasik seperti Al-Bayḍhowi menampilkan hubungan konseptual yang erat antara keberkahan dunia dan keselamatan akhirat dalam satu kesatuan teologis (Ghufron & Tohir, 2023).

Salah satu aspek menarik dalam pendekatan Al-Bayḍhowi adalah penekanannya pada oposisi semantik antara *ḥasanah* dan *sayyi'ah* (keburukan) dalam narasi etika Qur'ani. Sebagaimana dalam Surah An-Nisā' [4]:78:

...وَإِنْ تُصِيبْهُمْ حَسَنَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَإِنْ تُصِيبْهُمْ سَيِّئَةٌ سَيَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِكَ...

"Jika mereka memperoleh suatu kebaikan, mereka berkata, 'Ini dari sisi Allah,' tetapi jika mereka ditimpa keburukan, mereka berkata, 'Ini (disebabkan) olehmu (Muhammad)'..."

Al-Bayḍhowi dalam menafsirkan ayat ini menjelaskan bahwa *ḥasanah* dimaknai sebagai nikmat dan kemudahan, seperti keberkahan panen atau kesejahteraan hidup, sedangkan *sayyi'ah* merupakan musibah seperti kekeringan atau kesulitan hidup. Ia menggarisbawahi bahwa segala kebaikan hakikatnya berasal dari Allah, sedangkan keburukan timbul dari kelemahan dan penyimpangan manusia. Ini sejalan dengan akidah Ahlussunah wal Jama'ah sebagaimana ditunjukkan oleh Fahimah, bahwa Al-Bayḍhowi menekankan peran kehendak ilahiah dalam menetapkan rezeki, ujian, serta balasan. (Fahimah, 2021).

Menurut Penafsiran Imam Al-Baidhowi dalam tafsir nya pada Lafaz *Hasanatan* ayat diatas bermakna Nikmat. Sebagaimana kebaikan dan keburukan itu digunakan untuk taat dan maksiat, keduanya berlaku kepada nikmat dan musibah. Maksud dari kebaikan dan keburukan pada ayat tersebut adalah jika nikmat menimpa kepada mereka seperti kesuburan, mereka menisbahkan nya kepada Allah. Dan jika musibah menimpa mereka seperti kekeringan, mereka menyandarkan nya kepada Nabi Muhammad (Al-Baidhowi, 2000a).

Sedangkan penggunaan kata "*Ahsana*" sebagaimana dalam Q.S. Yusuf ayat 90:

قَالُوا أَأَتٰكَ لَأَنْتَ يُوسُفُ قَالَ أَنَا يُوسُفُ وَهٰذَا أَخِي قَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَيْنَا إِنَّهُ مَن يَتَّقِ وَيَصْبِرْ فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ

Mereka berkata: "Apakah kamu ini benar-benar Yusuf?". Yusuf menjawab: "Akulah Yusuf dan ini saudaraku. Sesungguhnya Allah telah melimpahkan karunia-Nya kepada kami". Sesungguhnya barang siapa yang bertakwa dan bersabar, maka sesungguhnya Allah tidak menyia-nyiakan pahala orang-orang yang berbuat baik"

Menurut Penafsiran Imam Al-Baidhowi pada tafsir nya pada Lafaz *Muhsinin* ayat diatas bahwa pembuatan lafaz *Muhsinin* itu dibuat sebagai bentuk peringatan bahwa *Mushin* itu adalah orang yang menggabungkan antara *Taqwa* dan *Sabar* (Al-Baidhowi, 2000b).

Toshihiko Izutsu memang memberikan klasifikasi derivatif lafaz *h-s-n* ke dalam tiga bentuk utama: *hasan*, *hasanah*, dan *ahsana*. Namun, menurut Imam al-Bayḍāwī, pendekatan semacam ini belum sepenuhnya mampu menangkap kompleksitas makna dari lafaz-lafaz tersebut sebagaimana yang tergambar dalam konteks wahyu. Al-Bayḍāwī memperlihatkan bahwa setiap bentuk turunan dari akar kata ini memiliki posisi yang saling melengkapi dalam kerangka nilai Qur'ani. Ia memandang bahwa tindakan *ihsān* merupakan perwujudan nyata dari *hasanah* yang tidak hanya berdampak pada hubungan sosial, melainkan juga memiliki dimensi vertikal yang bernilai ibadah di hadapan Allah. Pandangan ini diperkuat oleh studi Ahmad, yang menegaskan bahwa konsep *ihsān* dalam tafsir klasik mencerminkan dimensi teologis amal saleh yang membedakan etika Islam dari pendekatan humanistik sekuler (Ghufron & Tohir, 2023).

Lebih lanjut, Al-Bayḍhowi tidak membatasi penafsirannya pada tiga bentuk derivatif semata. Ia kerap menggunakan dan mengaitkan bentuk-bentuk lain seperti *al-husnā*, *ahsan*, dan *muhsinin*, yang masing-masing memiliki konotasi semantik yang khas sesuai konteks ayat. Pendekatannya bersifat *holistic* menggabungkan analisis gramatikal dengan pembacaan kontekstual terhadap struktur ayat, latar pewahyuan, dan aspek metafisik dari pesan ilahiah. Seperti dikemukakan oleh Mun'im, kekuatan tafsir *Anwār al-Tanzīl* terletak pada kemampuannya mengintegrasikan ilmu bahasa, teologi (*kalam*), dan etika (*akhlak*) dalam satu kerangka penafsiran yang komprehensif (Mun'im, 2023).

Oleh karena itu, pendekatan Al-Bayḍhowi terhadap lafaz *hasan* tidak sekadar mengartikulasikan kebaikan sebagai konsep statis, tetapi memosisikannya sebagai sistem makna yang saling berhubungan. Ia membangun struktur makna yang berlapis, yang menjangkau dimensi estetis, spiritual, dan normatif secara bersamaan. Sementara itu, klasifikasi Izutsu sangat membantu sebagai dasar kategorisasi, namun belum cukup menangkap nuansa kompleks yang disampaikan al-Qur'an melalui dinamika pemakaian lafaz *hasan*.

Dalam konteks ini, kajian kontemporer yang dilakukan oleh Hilmi dan Rahmawati menunjukkan urgensi untuk membaca ulang istilah-istilah nilai dalam Al-Qur'an, khususnya lafaz *hasan*, dengan mengacu pada sumber tafsir klasik. Pendekatan ini diperlukan agar pemahaman terhadap etika dan spiritualitas Qur'ani tetap utuh, dinamis, dan mampu memberi kontribusi dalam transformasi sosial yang berlandaskan wahyu (Rahmawati et al., 2023).

Analisis Semantik Lafaz *Khair*, *Thayyib*, dan *Hasan*

Berdasarkan pendekatan semantik yang digunakan dalam penelitian ini, hasil analisis terhadap lafaz *Khair*, *Thayyib*, dan *Hasan* dalam tafsir *Tanwīr at-Tanzīl* karya Imam Al-Baidhowi menunjukkan perbedaan makna yang signifikan dan kontekstual. Analisis dilakukan dengan dua tahapan utama sebagaimana dijelaskan dalam metodologi, yakni mengidentifikasi makna dasar (*basic meaning*) dan makna relasional (*relational meaning*) dari setiap lafaz berdasarkan konteks penggunaannya dalam Al-Qur'an.

Dalam kerangka teori semantik Lyons (1977) dan Palmer (1981), makna dasar mengacu pada pengertian literal dari suatu lafaz, sementara makna relasional mengaitkan lafaz tersebut dengan elemen lain dalam kalimat atau wacana. Pendekatan ini penting untuk menganalisis lafaz dalam Al-Qur'an karena teks wahyu memuat struktur kebahasaan yang kompleks dan sarat makna kontekstual. Oleh karena itu, penelusuran dilakukan dengan mencermati hubungan semantik antar kata, termasuk perbandingan dan oposisi makna, serta distribusi makna dalam struktur sintaksis ayat.

Lafaz *Khair* dalam tafsir Al-Baidhowi menunjukkan makna yang fleksibel dan luas. Dalam beberapa ayat, *Khair* diartikan sebagai kebaikan dalam pengertian umum yang mencakup aspek materiil dan spiritual. Misalnya, ketika dikaitkan dengan rezeki atau amal, *Khair* merujuk pada sesuatu yang membawa manfaat nyata, baik dalam kehidupan dunia maupun akhirat. Dalam bentuk lain, seperti dalam kalimat perbandingan (*afḍal*), *Khair* juga memiliki fungsi sebagai *isim tafḍīl* (kata perbandingan) yang menunjukkan keutamaan moral atau kebermanfaatan lebih besar dari suatu kondisi. Makna relasional *Khair* menjadi penting ketika ia digunakan dalam konteks sindiran atau ironi, sebagaimana ditunjukkan oleh Al-Baidhowi dalam menafsirkan respons kaum kafir yang menyombongkan kenikmatan duniawi sebagai bentuk "kebaikan".

Sementara itu, lafaz *Thayyib* lebih berorientasi pada kualitas substansi. Berdasarkan penafsiran Al-Baidhowi, *Thayyib* tidak hanya menunjuk pada sesuatu yang halal menurut hukum syariat, tetapi juga sesuatu yang baik secara lahir dan batin. Hal ini mencakup aspek kebersihan, kesucian, keberkahan, dan manfaat jasmani maupun rohani. Pendekatan semantik menunjukkan bahwa makna *Thayyib* bersifat atributif, digunakan sebagai deskripsi terhadap objek-objek seperti makanan, ucapan, tempat, dan bahkan manusia. Dalam kaitannya dengan struktur gramatikal, *Thayyib* kerap muncul sebagai *ṣifah* (sifat) yang memperjelas substansi dari kata benda yang menyertainya, sehingga memiliki fungsi pembeda terhadap hal-hal yang sekadar halal namun tidak *ṭayyib*. Pandangan ini juga didukung oleh teori Kridalaksana (1989), yang menekankan pentingnya hubungan semantis antara predikat dan objek dalam memahami fungsi kata sifat dalam bahasa Arab.

Adapun lafaz *Hasan* menunjukkan kompleksitas makna yang lebih dalam. Dalam tafsir *Tanwīr at-Tanzīl*, Al-Baidhowi membedakan antara bentuk *ḥasanah*, *aḥsana*, dan *muḥsinīn*. Lafaz ini tidak hanya merujuk pada keindahan visual atau bentuk fisik, tetapi juga nilai moral dan spiritual yang melekat pada suatu tindakan atau keadaan. Dalam beberapa ayat, *Hasan* berfungsi sebagai indikator amal saleh yang diterima di sisi Allah, sementara dalam ayat lain, ia menjadi lawan dari *sayyi'ah* (keburukan), membentuk oposisi semantik yang kuat dalam struktur nilai Qur'ani. Makna relasional dari lafaz ini sangat bergantung pada konteks etis dan teologis dari ayat, menunjukkan bahwa keindahan dalam Islam bukanlah sekadar visual, melainkan terkait erat dengan ketaatan, ketulusan, dan kesalehan. Analisis ini sejalan dengan model konseptual Palmer yang melihat makna kata sebagai hasil dari interaksi antara bentuk linguistik dan nilai-nilai budaya serta sistem keyakinan.

Ketiga lafaz tersebut memiliki makna dasar yang tampak serupa dalam terjemahan umum, yaitu "baik", namun hasil analisis menunjukkan bahwa makna relasionalnya sangat berbeda tergantung konteks penggunaan. Jika *Khair* lebih bersifat general dan fungsional, *Thayyib* lebih bersifat substansial dan normatif, sementara *Hasan* bersifat etis dan spiritual.

Oleh karena itu, penyamaan makna dalam praktik penerjemahan dapat menimbulkan distorsi interpretatif yang berdampak pada pemahaman hukum, etika, dan prinsip hidup Islami. Dengan pendekatan linguistik berbasis tafsir klasik, penelitian ini membuktikan bahwa makna lafaz dalam Al-Qur'an tidak bisa dilepaskan dari konteks struktur, nilai, dan tujuan syariat. Pendekatan semacam ini tidak hanya memperkaya analisis linguistik, tetapi juga memberikan kontribusi terhadap akurasi dan ketepatan dalam memahami pesan-pesan ilahiah yang terkandung dalam teks suci Al-Qur'an.

Kesimpulan

Penelitian ini menemukan bahwa lafaz *Khair*, *Thayyib*, dan *Hasan* dalam Al-Qur'an memiliki perbedaan makna yang signifikan sebagaimana dijelaskan dalam tafsir *Tanwīr at-Tanzīl* karya Imam Al-Baidhowi. *Khair* mencerminkan kebaikan yang bersifat umum, *Thayyib* menekankan aspek kehalalan dan keberkahan, sedangkan *Hasan* mencakup nilai estetika, moral, dan spiritual. Lebih dari sekadar analisis linguistik, Al-Bayḍāwī menolak pendekatan yang hanya berfokus pada bentuk gramatikal. Ia menafsirkan lafaz-lafaz Al-Qur'an dengan mempertimbangkan konteks pewahyuan (*asbāb al-nuzūl*), maqāṣid al-syarī'ah (tujuan syariat), dan sistem nilai yang bersumber dari ajaran Islam secara menyeluruh. Pendekatan ini tidak hanya menjadikan tafsirnya sebagai rujukan ilmiah, tetapi juga sebagai panduan transformatif bagi umat dalam meraih kesalehan individual dan sosial berdasarkan pemahaman Al-Qur'an yang komprehensif. Temuan ini menjawab pertanyaan dan tujuan penelitian dengan menunjukkan bahwa pendekatan linguistik dalam tafsir klasik dapat menghindarkan penyederhanaan makna dan memberikan pemahaman yang lebih kontekstual terhadap teks Al-Qur'an.

Daftar Pustaka

- Akkus, M. (2019). A note on language contact: Laz language in Turkey. *International Journal of Bilingualism*, 23(4), 856–860. Scopus. <https://doi.org/10.1177/1367006917703458>
- Al-Baidhowi, I. (2000a). *Tafsir Anwar At-Tanzil Wa Asrar Fi Ta'wil Jilid I* (2000th ed.). Jami'ul Huquq Mahfuzhah Lidarir Rasyidi.
- Al-Baidhowi, I. (2000b). *Tafsir Anwar At-Tanzil Wa Asrar Fi Ta'wil Jilid II* (2000th ed.). Jami'ul Huquq Mahfuzhah Lidarir Rasyidi.
- Bozhedonova, A. E. (2020). Semantics of achromatic color indications in epic texts (comparative analysis based on the texts of the Yakut, Altai, Khakas epics). *Eposovedenie*, 2020-September(3), 107–117. Scopus. <https://doi.org/10.25587/k4197-4798-2737-o>
- Büyüç, E. (2019). Tafsir-ta'wil distinction of maturidi and an evaluation of its practical value in ta'wilat. *Cumhuriyet Ilahiyat Dergisi*, 23(1), 213–232. Scopus. <https://doi.org/10.18505/cuid.520370>
- Büyüç, E. (2020). The Nature of the Science of Tafsirin the Sharhs and Hāshiyahs Written on An wār a- Tanzil. *Cumhuriyet Ilahiyat Dergisi*, 24(3), 1039–1058. Scopus. <https://doi.org/10.18505/cuid.690206>
- Creswell, J. W. (2014). *Research Design: Qualitative, Quantitative, and Mixed Methods Approaches*. SAGE.
- Darmawan, K. D. (2024). Makna Lafaz Thayyib, Khair, Ma'Ruf, Ihsan Dan Shalih Dalam Al-Quran. *Tashdiq: Jurnal Kajian Agama Dan Dakwah*, 2(2), 51–72.
- Demir, A. (2023). Traces of Ahl al-Bayt in Shahrastānī's Tafsir, Mafātīh al-Asrār. *Hitit Theology Journal*, 22(1), 392–422. Scopus. <https://doi.org/10.14395/hid.1243817>
- Fahimah, S. (2021). Geliat Penafsiran Kontemporer: Kajian Multi Pendekatan. *Al Furqan: Jurnal Ilmu Al Quran Dan Tafsir*, 2(1).

- Ghufron, A., & Tohir, M. (2023). Infiltrasi Ilmu Kalam dalam Penafsiran Al-Qur'an. *Safwah: Jurnal Ilmu Al-Qur'an Dan Tafsir*, 3(1).
- Halliday, M. A. K., & Hasan, R. (1991). *Language, Context, and Text: Aspects of Language in a Social-semiotic Perspective*. Oxford University Press.
- Hilmi, A. B. A., Yakub, M., Yusoff, Z. M., & Amir, S. (2020). Pengajian Tafsir Al-Quran: Sorotan Aliran Klasik dan Modern. *Sains Insani*, 5(1).
- Huda, M. N. (2022). Kajian Kitab Tafsir At-Tanwir Majelis Tarjih Dan Tajdid Pimpinan Pusat Muhammadiyah (Qs. Al-Baqarah [2]; 1-5). *Repository.Uinjkt.Ac.Id*, 1-5.
- Jamarudin, A. (2011). Tafsir Al-Baidlawi: Kitab Induk di Antara Berbagai Kitab Tafsir (Jurnal Ushuluddin Vol. XVII No. 1, Januari 2011. *Jurnal Ushuluddin*, 17(1), 66-79.
- Kridalaksana, H. (1989). *Pembentukan kata dalam bahasa Indonesia*. Gramedia.
- Lyons, J. (1977). *Semantics* (Vol. 2). Cambridge University Press.
<https://doi.org/10.1017/CBO9780511620614>
- Mazarchuk, A. V. (2017). Common lexis for headgears and adornments in Khalkha, Buryat, and Kalmyk. *Oriental Studies*, 34(6), 94-102. Scopus. <https://doi.org/10.22162/2075-7794-2017-34-6-94-102>
- Mohamad, S., Usman, A. H., Saad, M. F. A. M., Kadir, M. N. A., & Ali, M. A. M. (2015). The rules of interpretation: How do Al-Qirā'at applied in Shihab's exegesis? *Mediterranean Journal of Social Sciences*, 6(1S1), 97-104. Scopus.
<https://doi.org/10.5901/mjss.2015.v6n1s1p97>
- Mubarak, H. (2018). Change through continuity: A case study of Q. 4:34 in Ibn cAshur's al-Tarir wa'l-Tanwir. *Journal of Qur'anic Studies*, 20(1), 1-27. Scopus.
<https://doi.org/10.3366/jqs.2018.0318>
- Muchammad, A. (2021). Tafsir: Pengertian, dasar, dan urgensinya. *SCHOLASTICA : Jurnal Pendidikan Dan Kebudayaan*, 3(2), 108.
- Mun'im, R. Q. M. (2023). *Sumbangan Muhammad Abdel Haleem dalam Pengajian Tafsir Al-Quran*. ProQuest Dissertations.
- Muzakki, fauzan ra'if. (2020). Konsep Makanan Halal Dan Thayyib Terhadap Kesehatan Dalam Al-Qur'an (Analisis Kajian Tafsir Tematik). *Skripsi*, 1, 1-89.
- Naqash, G. N. (2025). Maṭlab al-Ṭalībīn: A Milestone in the Development of Tafsir Literature in Kashmir. *Jurnal Studi Ilmu-Ilmu al-Qur'an Dan Hadis*, 26(1), 217-240. Scopus.
<https://doi.org/10.14421/qh.v26i1.5640>
- Pallades, V. V. (2022). SEX-RELATED INVECTIVES IN THE ARABIC LANGUAGE. *Vostok (Oriens)*, 2022(5), 181-196. Scopus. <https://doi.org/10.31857/S086919080021540-1>
- Palmer, F. R. (1981). *Semantics*. <https://philpapers.org/rec/PALS-3>
- Rahmawati, R., Arifin, S. S., & Yunus, B. M. (2023). Selayang Pandang Tafsir Aqo'idi. *Jurnal Iman Dan Spiritualitas*, 4(1).
- Salim Said Daulay, D. (2023). Pengenalan Al-Quran. *Jurnal Ilmiah Wahana Pendidikan*, 9(Mi), 472-480.
- Saylan, N. (2018). Examination of the recitations to Ali in Al-Tabarsi commentary. *Türk Kulturu ve Hacı Bektas Veli - Arastirma Dergisi*, 87, 9-22. Scopus.
<https://doi.org/10.31624/tkhbvd.2018.10>
- Shah, M. (2013). Al-Tabarī and the dynamics of tafsir: Theological dimensions of a legacy. *Journal of Qur'anic Studies*, 15(2), 83-139. Scopus.
<https://doi.org/10.3366/jqs.2013.0097>
- Shonhaji, M. T. (2019). Antropologi Budaya Jawa Dalam Kitab Tafsir Al-Qur'an Berbahasa Jawa Karya Kh. Bisri Mustofa. *Al-Adyan:Jurnal Studi Lintas Agama*, 14(2).
- Sicak, A. S. (2019). Tafannun (stylistic variation) in similar meanings and utterances in the Quran. *Cumhuriyet Dental Journal*, 23(2), 739-763. Scopus.
<https://doi.org/10.18505/cuid.598291>

- Syamimi Mohd, N., Hussin, H., & Nasyrudin Wan Abdullah, W. (2014). Scientific exegesis in Malay Qur'anic commentary. *Asian Social Science*, 10(10), 236–242. Scopus.
<https://doi.org/10.5539/ass.v10n10p236>
- Tangkiengsirisin, S. (2010). Enhancing cohesion in second language writing: A study of thai graduate students' expository compositions. *International Journal of Learning*, 17(7), 33–46. Scopus. <https://doi.org/10.18848/1447-9494/cgp/v17i07/47162>
- Ünsal, H. (2022). Claims of the Caliphate of Abu Bakr in Ta'wīlāt al-Qur'an by Abu Mansur Al-Maturidi. *Jurnal Studi Ilmu-Ilmu al-Qur'an Dan Hadis*, 23(2), 311–324. Scopus.
<https://doi.org/10.14421/qh.v23i2.3642>
- Usman, A. H., Fattah, M., Amin, M. F. M., Abdullah, W. N. W., Othman, F. M., & Kadir, M. N. A. (2015). The rules of interpretation: How do al-'ām and al-khāṣ applied in Shihab's exegesis? *Mediterranean Journal of Social Sciences*, 6(4S1), 523–532. Scopus.
<https://doi.org/10.5901/mjss.2015.v6n4s1p523>