

**G A H T A N   Z A M   Z A M I**

NIM : 211410161

# RAGAM ILMU BAYAN DALAM AL-QUR'AN

Studi bentuk kinayah ta'rid pada dialog dakwah para nabi



**PROGRAM STUDI ILMU AL-QUR'AN DAN TAFSIR  
FAKULTAS USHULUDDIN DAN PEMIKIRAN ISLAM  
UNIVERSITAS PTIQ JAKARTA  
JAKARTA 2025 M /1447 H**

**RAGAM ILMU *BAYĀN* DALAM AL-QUR'AN  
(Studi Bentuk *Kināyah Ta' rīd* Pada Dialog Dakwah  
Para Nabi)**

Skripsi

Diajukan Kepada Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam  
Universitas PTIQ Jakarta Sebagai Salah Satu Persyaratan  
Menyelesaikan Studi Strata Satu (S.1) Untuk Memperoleh Gelar  
Sarjana Agama (S.Ag)



**UNIVERSITAS  
PTIQ JAKARTA**

**Oleh:**

**Gahtan Zam Zami**

**NIM : 211410161**

**FAKULTAS USHULUDDIN DAN PEMIKIRAN ISLAM  
PROGRAM STUDI ILMU AL-QUR'AN DAN TAFSIR  
UNIVERSITAS PTIQ JAKARTA**

**2025 M/1447 H**

## LEMBAR PERNYATAAN KEASLIAN SKRIPSI

Yang bertanda tangan di bawah ini:

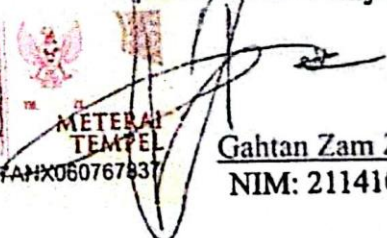
Nama : Gahtan Zam Zami  
Nomor Induk Mahasiswa : 211410161  
Jurusan/Program Studi : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir  
Fakultas : Ushuluddin dan Pemikiran Islam  
Judul Skripsi : Ragam Ilmu *Bayān* Dalam Al-Qur'an  
(Studi Bentuk *Kināyah Ta'riḍ* Pada  
Dialog Dakwah Para Nabi)

Menyatakan bahwa:

1. Skripsi ini adalah murni hasil karya sendiri.
2. Apabila dikemudian hari terbukti atau dapat dibuktikan skripsi ini hasil plagiat, maka saya bersedia menerima sanksi atas perbuatan tersebut sesuai dengan sanksi yang berlaku di lingkungan kampus Universitas PTIQ Jakarta dan peraturan perundang-undangan yang berlaku.

Jakarta, 26 September 2025

Yang Membuat Pernyataan

  
Gahtan Zam Zami  
NIM: 211410161

10000  
METERAI  
TEMPEL  
EBDD7ANX060767837

## LEMBAR TANDA PERSETUJUAN PEMBIMBING

Ragam Ilmu *Bayān* Dalam Al-Qur'an (Studi Bentuk *Kināyah Ta'rif* Pada Dialog Dakwah Para Nabi)

Skripsi

Diajukan Kepada Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam, Untuk Memenuhi Persyaratan Strata Satu (S.1) Memperoleh Gelar Sarjana Agama (S. Ag.)

Disusun Oleh:

Gahtan Zam Zami

NIM: 211410161

Telah selesai dibimbing kepada kami, dan menyetujui untuk selanjutnya dapat diujikan

Jakarta, 26 September 2025

Menyetujui:  
Pembimbing



Hidayatullah, M.A.

## LEMBAR PENGESAHAN SKRIPSI

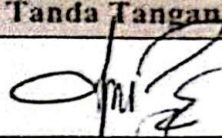
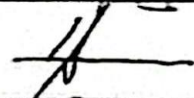

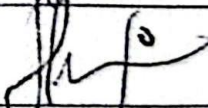
Ragam Ilmu *Bayān* Dalam Al-Qur'an (Studi Bentuk *Kināyah Ta'rif* Pada Dialog Dakwah Para Nabi)

Disusun Oleh:

Nama : Gahtan Zam Zami  
Nomor Induk Mahasiswa : 211410161  
Jurusan/Program Studi : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir  
Fakultas : Ushuluddin dan Pemikiran Islam

Telah diujikan pada sidang skripsi pada tanggal:

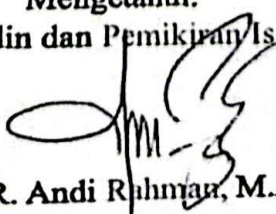
### TIM PENGUJI

No.	Nama Penguji	Jabatan	Tanda Tangan
1.	DR. Andi Rahman, M.A.	Ketua Sidang	
2.	Hidayatullah, M.A.	Pembimbing	
3.	DR. Ahmad Husnul Hakim, M.A.	Penguji I	
4.	Anshor Bahary, M.A.	Penguji II	

Jakarta, 6 Oktober 2025

Mengetahui:

Dekan Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam Universitas PTIQ

  
DR. Andi Rahman, M.A.

## **MOTTO**

“Manusia terbaik adalah dia yang bermanfaat bagi dirinya sendiri, keluarga, maupun orang lain.”

(Mama)

## KATA PENGANTAR

Dengan rahmat dan nikmat yang Allah SWT berikan, segala puji bagi-Nya Tuhan semesta alam yang melimpahkan banyak anugrah dan nikmat-Nya untuk seluruh makhluk-Nya. Melalui rahmat dan petunjuk-Nya, Penulis dapat menyelesaikan skripsi yang berjudul “**Ragam Ilmu *Bayān* Dalam Al-Qur’an (Studi Bentuk *Kināyah Ta’rīd* Pada Dialog Dakwah Para Nabi)**” sebagai salah satu syarat untuk memperoleh gelar Sarjana pada Program Studi Ilmu Al-Qur’an dan Tafsir, Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam, Universitas PTIQ Jakarta.

Penyusunan skripsi ini tentu tidak terlepas dari bantuan, bimbingan, serta dukungan dari berbagai pihak. Oleh karena itu, pada kesempatan ini Penulis ingin menyampaikan ucapan terima kasih dan penghargaan yang sebesar-besarnya kepada:

1. Mama Penulis yang selalu berusaha sangat maksimal untuk mendukung, menyemangati, meneguhkan hati, memfasilitasi, dan mendoakan Penulis agar mampu menyelesaikan skripsi ini dengan sebaik-baiknya.
2. Bapak Prof. DR. Nasaruddin Umar, M.A., selaku Rektor Universitas PTIQ Jakarta yang telah memberikan kesempatan dan fasilitas untuk menempuh pendidikan di lingkungan universitas ini.
3. Bapak DR. Andi Rahman, M.A., selaku Dekan Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam yang telah memberikan dukungan dan arahan selama proses perkuliahan hingga penyusunan skripsi ini.
4. Bapak DR. Lukman Hakim, M.A., selaku Kepala Program Studi Ilmu Al-Qur’an dan Tafsir yang senantiasa memberikan motivasi, arahan serta dukungan akademik kepada mahasiswa.
5. Bapak Hidayatullah, M.A., selaku Dosen Pembimbing yang dengan ketulusan, kesabaran, serta keteguhan hati selalu hadir mendukung, membimbing, mengarahkan, dan menguatkan langkah Penulis Setiap masukan dan arahan beliau bukan hanya menjadi penuntun dalam penyusunan skripsi ini, tetapi juga suluh penerang dalam perjalanan akademik Penulis sejak semester-semester sebelumnya. Kata-kata beliau yang penuh makna, “ini tantanganmu, judul ini yang kamu ambil, saya hanya mengarahkan, tanggung jawab sepenuhnya ada di kamu”, menjadi pemantik semangat untuk terus menulis, meneliti, dan mencurahkan seluruh kemampuan dalam mengkaji Al-Qur’an. Segala bimbingan beliau adalah anugerah yang tak ternilai.
6. Kaka-kaka saya tercinta, Ka Hana, Kaka Idan, dan adik saya tersayang, Adek Rafi yang selalu mendukung dan menyemangati Penulis untuk selalu teguh dan kuat. Keyakinan mereka akan saudaranya yang pasti bisa menempuh segala yang sulit selalu menguatkan hati untuk selalu berusaha maksimal dalam menyusun paragraf demi paragraf dalam skripsi ini.
7. Paman-paman saya, Ayah Khomeni, Kang Wery, Kang Yudi, yang selalu membantu dan memfasilitasi keperluan Penulis. Segala diskusi membuka cara pandang Penulis dalam menyimpulkan penelitian ini, dan segala bantuannya mengantarkan Penulis sampai kepada saat ini.
8. Tante, om dan kakakku tersayang, , tante Nila, tante Ita, om Frenky, tante Gayah, the witri, teh herni, ka Rhea, ka Ivan, ka Fikri, Zalfa, Abdulloh dan

seluruh jajaran sepupu yang menjadi sebab Penulis untuk semangat mengejar gelar sarjana dan mengharumkan nama Keluarga Besar.

9. Sahabat seperjuangan saya, Ahmad Berliansyah dan Fajar Wahyudi yang selalu membantu, menguatkan, dan mengarahkan Penulis untuk sampai kepada momen ini, tak lupa jajaran sahabat yang terunik; Mas Habel, Mas Danang, Mas Buana, dan Mr. Arya yang senantiasa membakar semangat juang Penulis dalam menyelesaikan seluruh perkuliahan ini sehingga Penulis bisa sampai pada momen ini.
10. Seluruh teman dan sahabat di kelas IAT A, Bang Mushab, Bang Faiz, Maul, Adrian, Kamil, Agil, Ziyad, Hadyan, dan seluruhnya yang memberikan semangat kepada Penulis untuk segera menyelesaikan Ujian Akhir Strata Satu di Universitas PTIQ ini.

Penulis menyadari bahwa skripsi ini masih jauh dari sempurna. Oleh karena itu, kritik dan saran yang membangun sangat diharapkan demi perbaikan di masa mendatang.

Akhir kata, semoga skripsi ini dapat memberikan manfaat bagi pembaca dan menjadi kontribusi ilmiah bagi pengembangan ilmu pengetahuan, khususnya di bidang penafsiran sastra dan bahasa yang ada dalam Al-Qur'an.

Jakarta, 26 September 2025  
Penulis

Gahtan Zam Zami

## ABSTRAK

Penelitian ini membahas bagaimana Al-Qur'an menggunakan *kināyah ta'riḍ* sebagai strategi *balaghah* untuk menyampaikan pesan secara tidak langsung, baik dalam menegaskan hujah maupun meredakan penolakan audiens. Kajian dilakukan dengan pendekatan kualitatif berbasis Studi Pustaka dan disusun menggunakan metode *Tafsir Maudui'* dengan fokus pada delapan kelompok ayat: Qs. Al-An'ām (6): 76–79 (perenungan Ibrahim tentang bintang, bulan, dan matahari), Qs. Hūd (11): 84–88 (penyalahan atas praktik keagamaan Nabi Syu'aib), Qs. Al-Furqān (25): 7–8 (tuduhan kaum musyrik kepada Rasulullah), Qs. Al-Anbiyā (21): 62–67 (dialog Nabi Ibrahim dengan penyembah berhala), Qs. Asy-Syu'arā (26): 16–24 (menjadikan kesucian Lut sebagai bahan olokan), Qs. Yūsuf (12): 11–18 (kesadaran Ya'kub atas rekayasa anak-anaknya), Qs. Al-A'rāf (7): 80–84 (pengungkitan masa lalunya Musa), dan Qs. Yā Sīn (36): 22–25 (ucapan lelaki negeri Antakia).

Hasil penelitian menunjukkan bahwa *kināyah ta'riḍ* mampu mengubah kritik menjadi pernyataan reflektif yang membuat audiens menyimpulkan sendiri makna yang dimaksud. Keduanya menghadirkan sindiran melalui pertanyaan atau usulan yang tampak netral namun menyentil keyakinan lawan bicara.

Temuan ini menunjukkan bahwa strategi *balaghah* Al-Qur'an tidak sekedar menyampaikan kritik, tetapi juga menampilkan strategi "*mujārat al-khaṣm*" (menempatkan lawan bicara sebagai rekan berpikir) sehingga kritik tidak terasa menggurui, tetapi tetap mengena. Penelitian ini bertujuan untuk memberikan sebuah kesimpulan bagaimana memahami dimensi dialog yang terdapat dalam Al-Qur'an yang memuat aspek *kināyah ta'riḍ*. Penelitian ini sekaligus menawarkan model sederhana untuk membaca ayat-ayat bernuansa sindiran; yaitu memahami konteks kisah dan audiens, menelaah lafaz dan struktur kalimat, mengidentifikasi tanda-tanda retorik seperti tanya retorik atau pernyataan syarat, kemudian menelusuri lapisan makna dari zahir menuju makna batin (*kināyah ta'riḍ*-nya). Model ini diharapkan dapat membantu memperkaya kajian tematik Al-Qur'an sekaligus inspirasi dalam cara-cara melakukan pengungkapan.

## ABSTRACT

This study discusses how the Qur'an employs *kināyah ta'riḍ* as a balāghah (rhetorical) strategy to convey messages indirectly, both in establishing arguments and in softening audience resistance. The research adopts a qualitative, library-based approach and is structured using the thematic interpretation method (*tafsīr mawḍū'ī*), focusing on eight groups of verses: Qs. *Al-An'ām* (6): 76–79 (Abraham's reflection on the stars, moon, and sun), Qs. *Hūd* (11): 84–88 (the denunciation of Prophet Shu'ayb's religious practice), Qs. *Al-Furqān* (25): 7–8 (the polytheists' accusation against the Prophet), Qs. *Al-Anbiyā'* (21): 62–67 (Prophet Abraham's dialogue with idol worshipers), Qs. *Asy-Syu'arā'* (26): 16–24 (the ridicule of Lot's purity), Qs. *Yūsuf* (12): 11–18 (Jacob's awareness of his sons' deception), Qs. *Al-A'rāf* (7): 80–84 (the recollection of Moses' past), and Qs. *Yā Sīn* (36): 22–25 (the speech of the man from the city of Antioch).

The findings reveal that *kināyah ta'riḍ* is capable of transforming criticism into reflective statements that lead the audience to infer the intended meaning on their own. This rhetorical technique presents subtle reproach through questions or suggestions that appear neutral yet challenge the interlocutor's beliefs. The results indicate that the Qur'an's rhetorical strategies do not merely convey criticism, but also employ the principle of *mujārat al-khaṣm* (engaging the opponent as a thinking partner), making the critique less didactic yet still deeply impactful.

This study aims to provide a conclusion on how to understand the dialogical dimension of the Qur'an that contains elements of *kināyah ta'riḍ*. It also offers a simple model for interpreting verses with satirical nuances: understanding the narrative context and audience, examining diction and sentence structure, identifying rhetorical markers such as rhetorical questions or conditional statements, and tracing layers of meaning from the apparent (*zāhir*) to the implicit (*bāṭin*)—namely, the *kināyah ta'riḍ*. This model is expected to enrich thematic Qur'anic studies and inspire new approaches to expressive interpretation.

## PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB INDONESIA

Transliterasi adalah menulis ulang sebuah kata dan kalimat yang berasal dari bahasa yang menggunakan aksara non latin ke dalam aksara latin. Transliterasi dilakukan saat menyalin ungkapan bahasa Arab. Dalam penulisan skripsi ini transliterasi arab-latin, mengacu pada berikut ini:

### 1. Konsonan Tunggal

Arab	Latin	Arab	Latin
ا	a	ض	d}
ب	b	ط	t}
ت	t	ظ	z}
ث	th	ع	‘
ج	j	غ	gh
ح	h}	ف	f
خ	kh	ق	q
د	d	ك	k
ذ	dh	ل	l
ر	r	م	m
ز	z	ن	n
س	s	و	w
ش	sy	ه	h
ص	s	ي	y

### 2. Vokal

Vokal Tunggal	Vokal Panjang	Vokal Rangkap
a: Fathah	ā: ا	ai: اِيْ
i: Kasrah	ī: يِ	au: وِ

u: Dhammah	و : ū
------------	-------

### 3. Kata Sandang

- a. Kata sandang yang diikuti alif lam (ال) *al-qamariyah* ditransliterasikan sesuai dengan bunyinya.

Contoh: البقرة *-al-Baqarah* المدينة *-al- Madinah*

- b. Kata sandang yang diikuti alif lam (ال) *as-syamsiyah* ditransliterasikan sesuai dengan aturan yang digariskan di depan dan sesuai dengan bunyinya.

Contoh: الرجل *-ar-Rajul* الشمس *-asy-Syams*

### 4. Syaddah (Tasydid)

*Syaddah (Tasydid)* dalam sistem aksara Arab digunakan lambang (ّ) sedangkan untuk alih aksara ini dilambangkan dengan huruf, yaitu dengan cara menggandakan huruf yang bertanda tasydid. Aturan ini berlaku secara umum, baik tasydid yang berada di tenghakarta, di akhir kata ataupun yang terletak setelah kata sandang yang diikuti oleh huruf-huruf syamsiyah.

Contoh: امن السفهاء *-Āmana billāhi* - آمنة بالله *-Āmana as-Sufahā`u*

### 5. Ta' Marbutah (ة)

Apabila berdiri sendiri, waqaf atau diikuti oleh kata sifat (na`at), maka huruf tersebut dialih aksarakan menjadi huruf "h." Contoh: الافئدة *-al-Af'idah*.

Sedangkan ta' Marbûthah (ة) yang diikuti atau disambungkan (di-*washal*) dengan kata benda (isim), maka dialih aksarakan menjadi huruf "t."

Contoh: الآية الكبرى *- al-Āyatu al-Kubrā*

6. Hamzah ditransliterasikan dengan apostrof. Namun, itu hanya berlaku bagi hamzah yang terletak di tengah dan pada akhir kata. Apabila terletak di awal kata, hamzah tidak dilambangkan, karena dalam bahasa Arab berupa alif.

Contoh: امرت *-Umirtu* شياء *-Syai'un*

### 7. Huruf Kapital

Sistem penulisan huruf Arab tidak mengenal huruf kapital, akan tetapi apabila telah dialih aksarakan maka berlaku ketentuan Ejaan Yang Disempurnakan (EYD) Bahasa Indonesia, seperti penulisan awal kalimat, huruf awal nama tempat, nama bulan, nama diri, dan lain-lain. Adapun untuk nama diri dengan kata sandang, maka huruf yang ditulis kapital adalah awal nama diri, bukan kata sandang. Contoh : 'Alī Ḥasan al-'Ārid, al-'Asqalānī. Khusus untuk penulisan kata Al-Qur'ān dan nama-nama surahnya menggunakan huruf kapital. Contoh: al-Baqarah dan al-Fātihah dan seterusnya.

## DAFTAR ISI

<b>LEMBAR PERNYATAAN KEASLIAN SKRIPSI.....</b>	<b>i</b>
<b>LEMBAR TANDA PERSETUJUAN PEMBIMBING .....</b>	<b>ii</b>
<b>LEMBAR PENGESAHAN SKRIPSI.....</b>	<b>iii</b>
<b>MOTTO.....</b>	<b>iv</b>
<b>KATA PENGANTAR .....</b>	<b>v</b>
<b>ABSTRAK.....</b>	<b>vii</b>
<b>PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB INDONESIA .....</b>	<b>ix</b>
<b>DAFTAR ISI .....</b>	<b>xi</b>
<b>BAB I PENDAHULUAN .....</b>	<b>1</b>
A. Latar Belakang Masalah .....	1
B. Permasalahan.....	5
C. Tujuan dan Manfaat Penelitian.....	7
D. Tinjauan Pustaka.....	8
E. Metodologi Penelitian .....	10
F. Sistematika Penulisan.....	13
<b>BAB II KAJIAN UMUM TENTANG ILMU <i>BAYĀN</i>.....</b>	<b>14</b>
A. Definisi Ilmu <i>Bayān</i> .....	14
B. Cabang-Cabang Ilmu <i>Bayān</i> .....	15
1. <i>At-Tasybīh</i> .....	16
2. <i>Isti ‘ārah</i> .....	17
3. <i>Majāz</i> .....	19
4. <i>Kināyah</i> .....	22
C. <i>Kināyah Ta ‘rīd</i> .....	24
<b>BAB III <i>KINĀYAH TA ‘RĪD</i> PADA DIALOG DAKWAH PARA NABI.....</b>	<b>29</b>
A. Penjelasan Tafsir dalam Ayat-Ayat yang Akan Dikaji .....	29
1. QS. Al-An‘ām (6): 74–79 .....	30
2. QS. Hūd (11): 84–88 .....	34
3. QS. Al-Furqān (25): 7–11 .....	38
4. QS. Al-Anbiyā’ (21): 57–67 .....	41
5. QS. Asy-Syu‘arā’ (26): 16–24 .....	44
6. QS. Yūsuf (12): 11–18 .....	46
7. QS. Al-A‘rāf (7): 80–84 .....	50
8. QS. Yāsīn (36): 13–27 .....	53
B. Persesuaian aspek <i>Kināyah Ta ‘rīd</i> pada ayat terkait .....	57
1. Sindiran Diplomatif Ibrahim atas Penyembahan Benda Langit .....	57
2. Respon Ironis Kaum Madyan Terhadap Praktik Keagamaan Nabi Syuaib ..	60
3. Respon Kaum Musyrikin Terhadap Nabi Muhammad Atas Standar yang Seharusnya Lumrah ada pada Manusia .....	61

4. Sindiran dibalik Aksi Penghancuran Berhala Nabi Ibrahim.....	63
5. Ketika Kesucian Menjadi Bahan Sindiran Kaum Nabi Lut .....	66
6. Pengungkitan Masa Lalu oleh Fir'aun dan Cara Musa Meluruskannya .....	67
7. Kesadaran dan kesabaran Nabi Ya'kub atas Rekeyasa Anak-Anaknya.....	69
8. Ungkapan Dakwah yang Menyentuh oleh Seorang Laki-Laki bernama Habib An-Najjar dari Negeri Antakia.....	71
<b>BAB IV PENUTUP.....</b>	<b>74</b>
A. Kesimpulan.....	74
B. Saran.....	75
<b>DAFTAR PUSTAKA.....</b>	<b>76</b>
<b>TENTANG PENULIS.....</b>	<b>78</b>

## BAB I PENDAHULUAN

### A. Latar Belakang Masalah

Al-Qur'an merupakan kitab suci yang menjadi petunjuk hidup manusia, petunjuk-petunjuk itu didapatkan karena ia memuat nilai akidah, hukum, akhlak, kisah, ilmu pengetahuan, serta janji dan ancaman.<sup>1</sup> Bicara soal kisah itu sendiri, Al-Qur'an menyajikan kekayaan narasi yang menggambarkan kisah para nabi dan umat-umat terdahulu. Kisah-kisah ini disampaikan dengan gaya bahasa yang memiliki kekuatan retorik tinggi, sehingga pesan yang dibawa tidak sekadar informatif, melainkan juga menyentuh sisi estetika dan emosional pembacanya. Sebagai wahyu terakhir yang meneguhkan, melengkapi, dan menyempurnakan ajaran kitab-kitab samawi sebelumnya. Al-Qur'an tentu memperhatikan dengan cermat cara penyampaian kisah tersebut agar selaras dengan tujuan dakwahnya. Salah satu wujud keindahan itu dapat ditemukan dalam ranah Ilmu *Balāghah*, khususnya cabang Ilmu *Bayān*, yang mengkaji berbagai bentuk keindahan pengungkapan dan kekuatan seni bahasa. Gaya pengungkapan secara khusus menjadi domain Ilmu *Bayān*.<sup>2</sup> Melalui Ilmu *Bayān*, pembaca dapat menyingkap lapisan makna dan fungsi estetik di balik rangkaian ayat, termasuk dalam dialog-dialog para nabi yang sarat dengan pesan dakwah dan sentuhan retorik yang mendalam.

Keindahan dari cara pengungkapan bahasa yang dikaji dalam Ilmu *Bayān* tidak sekadar menjadi hiasan teks, bukan hanya sekedar mencoba terlihat menarik. Keindahan ini berfungsi sebagai klaim bahwa ini merupakan pesan Ilahi, ini merupakan wahyu yang siapapun mendengarkannya, bergetarlah jiwanya.<sup>3</sup> Dalam kisah-kisah para nabi, ragam gaya bahasa seperti *tasybīh*, *isti'ārah*, *majāz*, dan *kināyah* digunakan untuk menegaskan kebenaran, menyentuh hati, dan memancing renungan. Semua cabang Ilmu *Bayān* memiliki peran tersendiri dalam membentuk kekuatan pesan dakwah, penguatan makna, penekanan emosional, bahkan pesan-pesan tersirat dan sindiran halus yang penuh hikmah. Ragam ini memperlihatkan bahwa setiap gaya bahasa yang dibawa oleh Al-Qur'an bekerja pada banyak lapisan makna dan fungsi, yang masing-masing membuka peluang kajian mendalam terhadap pesan yang dikandungnya.

Sebelum lebih jauh berbicara tentang perangkat dan kegunaan Ilmu *Bayān*, Lebih jauh bicara soal "kesan apa yang Al-Qur'an berusaha perlihatkan?" Penulisan ini harus menyinggung terlebih dahulu apa pesannya, apa yang mau dibahas. Sebagai pembuka, apa yang dicoba dituliskan disini adalah usaha menggali kesan dari kisah yang Al-Qur'an senantiasa ulang, kisah yang dalam kondisi tertentu menambahkan variasi detail, dan dalam kondisi lain menghilangkan detail itu.

---

<sup>1</sup> Jalāl al-Dīn Al-Maḥallī dan Jalāl Al-Dīn Al-Suyūṭī, *Tafsīr al-Jalālayn*, (Kairo: Dār al-Ḥadīth, 1987), jil. 1, hal. 15

<sup>2</sup> 'Abd Al-Mu'ṭī Al-Sa'dī, *Bughyat al-Īdāh fī 'Ulūm al-Balāghah*, (Kairo: Maktabah al-Ādāb, 2005), jil. 1, hal. 4.

<sup>3</sup> Aḥmad ibn Ibrāhīm Al-Hāshimī, *Jawāhir al-Balāghah fī al-Ma'ānī wa-al-Bayān wa-al-Badr'*, (Beirut: Maktabah al-'Aṣriyyah, n.d.), jil. 1, hal. 258.

Sekarang berbicara soal “mengapa kisah?” mengapa ayat yang hendak digali pesannya dipilih ayat-ayat tentang kisah? Alasan pertama yang paling mendasarinya adalah pengetahuan bahwa penyampaian informasi yang terkandung dalam kisah-kisah para nabi dan umat-umat terdahulu dalam Al-Qur’an memiliki relevansi yang sangat mendalam bagi kehidupan manusia, baik dari segi teologis, historis, maupun linguistik. Kisah-kisah ini tidak hanya menjadi sarana untuk memahami nilai-nilai akidah, syariat, dan akhlak, tetapi juga berfungsi sebagai pedoman komprehensif yang menuntun manusia dalam menjalani kehidupan. Harus diketahui bahwa ayat-ayat kisah dalam Al-Qur’an mengambil porsi yang sangat banyak, bahkan mencapai seperempat Al-Qur’an dan terdapat dalam 1.453 ayat. Kisah-kisah tersebut mencakup narasi tentang sejumlah nabi dan rasul, orang bijak, sejarah, historiografi mistis, serta orang tersohor di masa lalu.<sup>4</sup> Sebagai kitab suci, Al-Qur’an menyajikan kisah-kisah tersebut dengan kekayaan gaya bahasa yang teramat sangat beragam.<sup>5</sup> Pada situasi tertentu menyajikannya dengan “gaya berbahasa menyindir” dalam dialog, namun dalam situasi lain “sekedar sebuah pernyataan” yang disampaikan oleh berbagai tokoh yang terlibat. Gaya ini memberikan kekuatan naratif tersendiri, memperkaya makna kisah-kisah tersebut, sekaligus mendorong pembacanya untuk merenungkan pesan-pesan yang tersirat.

Kemudian alasan yang kedua berkaitan dengan narasi historis yang dapat memberikan dukungan psikologis, kesabaran spiritual, dan perluasan ilmu pengetahuan bagi Nabi Muhammad SAW. sendiri khususnya selama proses dakwah yang panjang, penuh tantangan, dan seringkali diwarnai dengan penentangan oleh kaumnya sendiri (yakni kafir Quraisy). Kisah-kisah para nabi sebelumnya bukan sekedar narasi historis, melainkan sarana untuk mempertebal kesabaran Nabi, menanamkan rasa optimis, dan bahkan lebih jauh lagi, untuk memperluas wawasan serta strategi dakwah beliau.<sup>6</sup> Dalam konteks ini, Al-Qur’an tidak hanya mengisahkan keberhasilan atau kegagalan umat terdahulu, tetapi juga seringkali menggunakan gaya bahasa yang mencerminkan berbagai macam nada. Bagaimana cara Al-Qur’an menanggapi bentuk penolakan dan kesombongan “mereka yang melawan” dan “mereka yang tidak taat.” Detail-detail yang terkandung dalam dialog-dialog Al-Qur’an tersebut mengandung fungsi retorik yang kuat, memberikan peringatan tajam bagi para penentang, sekaligus menyampaikan hikmah mendalam bagi yang merenungkannya. Narasi ini memberikan Nabi Muhammad SAW. kerangka berpikir kumulatif untuk memahami rintangan yang muncul dalam perjalanan dakwahnya,<sup>7</sup> baik bagi mereka yang menerima kebenaran maupun mereka yang menolak kebenaran. Dengan demikian, beliau dapat merancang respons yang relevan,

---

<sup>4</sup> Wardatun Nadhiroh, “Memahami Kisah Narasi Al-Qur’an Dengan Narrative Criticism” dalam *Jurnal Ilmu Ushuluddin* (Banjarmasin: UIN Antarasari, 2013), Vol. 12, No. 2, hal. 214.

<sup>5</sup> Misnawati, “Aqşam Al-Qur’an: Gaya Bahasa Al-Qur’an dalam Penyampaian Pesan” dalam *Jurnal Mudarrisuna* (Aceh: UIN ar-Raniry, 2020), Vol. 2, no. 1, hal. 4.

<sup>6</sup> Mannā‘ Al-Qattān, *Pengantar Studi Ilmu al-Qur’ān*, terj. Mudzakir AS, (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2005), hal. 386.

<sup>7</sup> Wardatun Nadhiroh, *Memahami Kisah Narasi Al-Qur’an Dengan Narrative Criticism*, hal. 215.

sistematis, berpola, dan tepat sasaran terhadap berbagai bentuk tantangan, termasuk pertanyaan-pertanyaan kritis yang dilontarkan oleh kaum kafir Quraisy.

Sebagai contoh, di dalam surat Al-An‘ām dikisahkan bagaimana Nabi Ibrahim AS. menggunakan pendekatan rasional dan kerangka berpikir kritis untuk memperlihatkan kepada umatnya cara menemukan kebenaran tentang Tuhan yang sejati. Dalam ayat tersebut, Nabi Ibrahim dengan bijaksana melakukan perbandingan antara benda-benda langit bintang, bulan, dan matahari sebagai upaya untuk menggugah kesadaran kaumnya. Beliau menunjukkan bahwa benda-benda tersebut, meskipun tampak besar dan menakjubkan, memiliki keterbatasan karena terbit dan tenggelam (Qs. Al-An‘ām [6]: 76–79). Mayoritas ulama tafsir sepakat bahwa ayat ini menjelaskan kalau Nabi Ibrahim tidak benar-benar sedang mencari Tuhannya. Seperti Muṭawallī Al-Sya‘rāwī (w. 1419 H/1998 M) yang menjelaskan bahwa “Ibrahim telah Islam sejak lahir.” Nabi Ibrahim secara sistematis membangun argumen yang logis bahwa Tuhan yang sejati tidak mungkin berupa sesuatu yang fana atau terbatas. Pendekatan ini tidak hanya menjadi strategi dakwah yang berlandaskan rasionalitas dan dialog kritis, tetapi juga memperlihatkan bagaimana wahyu Ilahi dapat digunakan untuk memperluas wawasan dalam merancang metode komunikasi yang efektif.<sup>8</sup> Hal ini memberikan inspirasi yang relevan bagi Nabi Muhammad SAW. dalam menghadapi kaum kafir Quraisy, yang seringkali bersikap skeptis dan menolak ajaran tauhid. Dengan mengacu pada kisah Nabi Ibrahim, Nabi Muhammad SAW. dapat menegaskan kepada kaum Quraisy bahwa apa yang mereka miliki terhadap kehormatan dan kemakmuran hidup mereka sejatinya berakar pada perjuangan leluhur mereka, yaitu Nabi Ibrahim, yang merupakan figur sentral dalam tradisi mereka,<sup>9</sup> dan Ibrahim menyembah Allah Yang Maha Satu, Yang Maha Kuasa.

Terdapat berbagai alasan mendalam mengapa Al-Qur‘an secara konsisten menghadirkan kembali kisah-kisah tertentu, bahkan dalam beberapa kasus cenderung mengulanginya dengan variasi pada detail-detail narasi. Fenomena pengulangan ini bukan sekadar untuk mempertegas pesan, tetapi juga bertujuan untuk menyoroti dimensi tertentu dari sebuah kisah yang mungkin sebelumnya tidak disampaikan secara lengkap.<sup>10</sup> Meskipun tampak sederhana, detail-detail tersebut menjadi elemen yang sangat menarik ketika dianalisis lebih lanjut, khususnya dalam konteks penelitian ini, yang berfokus pada cara Al-Qur‘an merangkai dialog-dialog antara para nabi dan kaumnya, atau antara para nabi dan penguasa-penguasa yang zalim.

Dialog-dialog ini seringkali ditemukan sarat ragam retorika, salah satu contohnya yakni gaya *kināyah ta‘rīd*, tutur kata indah, tutur kata tajam, tutur kata indah tapi tajam, tutur kata tajam tapi indah. Hal ini boleh jadi terjadi karena adanya tuntutan pembicara sebagai sosok yang menyiarkan ajaran agama, menyuguhkan ajaran Ilahi, meluruskan iman dan keyakinan kepada Allah, akan tetapi hal ini boleh juga terjadi karena respon pembicara yang sebagai sosok pembawa pesan agama,

---

<sup>8</sup>Hasanudin Chaer, dkk., “Retorika Al-Qur‘an Sebagai Pembelajaran Bahasa” dalam Jurnal *Lingua Franca: Bahasa, sastra, dan Pengajaran* (Surabaya: Universitas Muhammadiyah Surabaya, 2024), Vol. 8, No. 1, hal. 80.

<sup>9</sup>Muḥammad Mutawallī Al-Sya‘rāwī, *Tafsīr al-Sya‘rāwī*, (Mesir: Akhbār al-Yaum, 1997), jil. 6, hal. 3732.

<sup>10</sup> Wardatun Nadhiroh, *Memahami Kisah Narasi Al-Qur‘an Dengan Narrative Criticis*, hal. 217

harus menghadapi pertentangan dakwah dan penolakan untuk beriman kepada Allah. Dialog yang seras akan simbol dan unsur-unsur retorik yang dihadirkan dalam Al-Qur'an tidak hanya sebagai narasi historis semata. Melalui dialog ini, Al-Qur'an dengan jelas menggambarkan berbagai elemen penting dari interaksi yang berlangsung, termasuk suasana percakapan, intensitas emosi, serta struktur hubungan antar pihak yang terlibat.<sup>11</sup>

Dalam kacamata Ilmu *Bayān*, pembaca yang meneliti betul unsur-unsur retorik yang Al-Qur'an suguhkan dalam setiap variasi detail tiap-tiap dialog, khususnya terkait sang penutur yang berbicara indah tapi tajam, maka pembaca akan dapat melihat dengan jelas siapa yang mendominasi percakapan, baik dalam hal kekuatan argumen maupun kedudukan sosial; siapa yang menjadi objek dakwah, yakni pihak yang diarahkan keimanannya kepada Allah, dan siapa yang menjadi aktor yang berusaha melemahkan atau menolak dakwah dengan berbagai cara.

Selanjutnya bagaimana dengan gaya bahasa menyindir itu sendiri, dalam khazanah Ilmu *Bayān* ia dipandang sebagai salah satu gaya berbahasa yang menarik. Ia digunakan untuk menyampaikan suatu makna literal yang bertentangan dengan apa yang dimaksud sebenarnya (*kināyah*) dan secara pasti digunakan untuk memberikan sindiran secara halus dengan menyembunyikan maksud sebenarnya (*ta'riḍ*) di balik ungkapan yang terlihat positif, contohnya seorang yang kebetulan bau badan di ruangan kerjanya, lalu teman di sebelahnya menyeletuk “mmm, harumnya dirimu.” atau berbicara kepada teman yang biasa terlambat “Wah, terima kasih sudah menyempatkan waktu untuk hadir. Kami semua sangat terhormat menunggu kedatanganmu”, atau “pagi benar kau berdagang, padahal baru pukul sebelas.”<sup>12</sup> Gaya bahasa ini (dalam kajian Sastra Indonesia disebut Ironi) seringkali muncul dalam situasi di mana seseorang ingin mengkritik tanpa menyatakan kritik secara langsung. Dengan menyampaikan sindiran ini, penggunaannya berharap untuk menonjolkan absurditas atau ketidaklayakan dari perilaku atau situasi tertentu.<sup>13</sup> Penggunaan gaya berbahasa ini membutuhkan keterampilan, terutama dalam memilih waktu dan audiens yang tepat. Ketika digunakan secara berlebihan atau tanpa sensitivitas, gaya bahasa ini dapat menjadi alat penghinaan yang merusak hubungan interpersonal.<sup>14</sup> Oleh karena itu, memahami kapan dan bagaimana cara menyindir adalah seni tersendiri dalam komunikasi.

Kisah-kisah para nabi dalam Al-Qur'an menyimpan banyak dimensi retorik yang memikat, keindahan retoriknya dapat dilacak melalui kacamata ilmu *Bayān*. Di antara ragam perangkat keindahan bahasa yang ia tampilkan, *ta'riḍ* dan *kināyah* sering menjadi cara yang efektif untuk menyampaikan pesan dakwah secara halus namun menghujam. Ungkapan-ungkapan mereka sering memadukan unsur sindiran yang bekerja bukan sekadar di ranah makna langsung, tetapi juga di lapisan yang lebih

---

<sup>11</sup> Wardatun Nadhiroh, *Memahami Kisah Narasi Al-Qur'an Dengan Narrative Criticism*, hal. 218

<sup>12</sup> Gorys Keraf, *Diksi dan Gaya Bahasa*, (Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 1991), hal. 143. Lihat juga Suhardi, *Dasar-Dasar Ilmu Semantik*, (Yogyakarta: ar-Ruzz Media, 2015), hal. 153.

<sup>13</sup> Ainia Prihantini, *Majas, Idiom, dan Peribahasa Superlengkap*, (Yogyakarta: PT. Bentang Pustaka, 2015), hal. 3.

<sup>14</sup> Gorys Keraf, *Diksi dan Gaya Bahasa*, hal. 144.

dalam menyentuh alam bawah sadar (*unconscious*) pendengar. Dalam konteks ini, sindiran mereka bukanlah serangan frontal, melainkan pesan tersirat yang di permukaan terdengar wajar atau bahkan positif, namun di baliknya memuat kritik tajam terhadap kemusyrikan dan penyelewengan keyakinan.

Sekarang jika merujuk kembali pada salah satu contoh yang telah disebutkan sebelumnya, yakni kisah Nabi Ibrahim AS. sebagaimana terdapat dalam (Qs. Al-An‘ām [6]: 76–79), ketika beliau memperlihatkan kepada kaumnya bagaimana ia menemukan Tuhan yang sejati, muncul pertanyaan yang menarik untuk dikaji secara mendalam: apakah Nabi Ibrahim pada saat itu benar-benar sedang mencari Tuhannya, atautkah ia hanya ber-*ta‘rīd* dalam rangka memberikan pelajaran kepada kaumnya? Jika gumaman dan pernyataan Nabi Ibrahim yang tercatat dalam ayat-ayat tersebut dapat diinterpretasikan sebagai bentuk “menyindir” terhadap keyakinan kaumnya (Halnya Al-Sya‘rāwī [w. 1419 H/1998 M] , ia berpendapat bahwa Nabi Ibrahim bersikap *taḥakkum* [Sarkastik]).<sup>15</sup> Maka hal ini memperlihatkan kecerdasan komunikatif Nabi Ibrahim juga menggambarkan strategi dakwah yang kreatif dan efektif. Gaya pengungkapan ini, jika memang demikian adanya, dapat dipahami sebagai upaya untuk menyentuh logika dan perasaan kaumnya dengan cara yang tidak langsung (tersirat), tetapi tetap menggugah kesadaran mereka akan keyakinan yang batil. Jika diasumsikan demikian (ungkapan Nabi Ibrahim dalam ayat tersebut dapat dibaca sebagai sindiran bernuansa *ta‘rīdi*) maka hal ini membuka dimensi baru dalam penelitian terhadap dialog-dialog Al-Qur’an,

Dengan demikian, contoh tersebut menegaskan bahwa *kināyah ta‘rīd* bukan sekadar gaya bahasa yang bersifat estetis, tetapi merupakan strategi retorik yang memiliki fungsi persuasif dan edukatif dalam komunikasi dakwah para nabi. Pemahaman terhadap dimensi ini membuka ruang baru bagi penelitian dialog-dialog Al-Qur’an, khususnya dalam menelaah bagaimana pesan Ilahi disampaikan dengan cara yang halus, argumentatif, dan menyentuh nalar manusia. Kajian semacam ini penting untuk memperkaya perspektif *balāghah* dalam tafsir tematik sekaligus menawarkan pendekatan baru bagi pembacaan ayat-ayat yang mengandung nilai dakwah dan kebijaksanaan komunikasi Al-Qur’an.

## B. Permasalahan

### 1. Identifikasi Masalah

Berdasarkan latar belakang yang telah diuraikan, akan didapat berbagai macam masalah baik faktor eksternal pada penelitian maupun faktor internal dalam penelitian, Adapun uraiannya masalahnya dapat diuraikan ke dalam beberapa poin, antara lain:

- a. Seperti yang telah diketahui, kisah-kisah nabi yang ada di dalam Al-Qur’an jumlahnya terhitung sangat banyak, dan seringkali kisahnya ditemukan diulang berkali-kali dengan menghilangkan atau menambahkan detail-detail tertentu. Sehingga proses identifikasi cenderung memakan waktu yang lama.
- b. Kalaupun ditemukan kalimat yang sebenarnya mengandung unsur-unsur atau interpretasi sindiran, Al-Qur’an sendiri tidak ‘menyatakan’ hal tersebut secara

---

<sup>15</sup> Muḥammad Mutawallī Al-Sya‘rāwī, *Tafsīr al-Sya‘rāwī*, jil. 6, hal. 3732.

eksplisit. Begitupun pendapat para mufasir *tahlili* yang meneliti ayat-ayat terkait. Dalam satu ayat menyatakan “secara eksplisit” terdapat unsur sindiran, namun dalam ayat lain yang berkaitan tidak “secara eksplisit” menyatakannya.

- c. Gaya berbicara dengan menyindir dianggap bentuk ketidaktegasan atau ketidakberanian dalam mengungkapkan suatu pendapat.
- d. Banyak dialog dakwah para nabi menggunakan bentuk tanya retorik, pernyataan syarat, atau kalimat pengandaian yang secara struktur tampak netral, tetapi mengandung pesan korektif yang mendalam. Identifikasi makna tersirat dalam bentuk-bentuk ini menjadi tantangan tersendiri dalam menafsirkan fungsi *kināyah ta'riḍ*.
- e. Penggunaan *kināyah ta'riḍ* dalam Al-Qur'an sering berfungsi ganda—sebagai cara menegakkan hujah sekaligus menjaga adab komunikasi. Kompleksitas fungsi ini membuat penafsir perlu berhati-hati dalam menentukan mana bagian yang bersifat argumentatif, dan mana yang bersifat pedagogis atau emosional.

## 2. Batasan Masalah

Adapun batasan masalah dalam penelitian ini akan difokuskan pada ayat-ayat Al-Qur'an yang memuat kisah para nabi dengan karakteristik khusus; yaitu ayat-ayat yang di dalamnya mengandung dialog. Dialog-dialog yang dipilih untuk dianalisis adalah dialog yang secara tekstual maupun kontekstual dapat diinterpretasikan “mengandung unsur sindiran.” Dengan demikian, ruang lingkup penelitian ini tidak mencakup seluruh kisah para nabi dalam Al-Qur'an. Melainkan terbatas pada narasi yang relevan dengan tema penggunaan gaya bahasa ini.

Lebih lanjut, penelitian ini akan menyertakan 4 pembahasan cabang Ilmu *Bayān* sebagai landasan teoretis yang memetakan keseluruhan wilayah kajian keindahan pengungkapan dalam Al-Qur'an. Penyajian kerangka lengkap ini bertujuan agar pembaca tidak hanya memahami posisi *kināyah ta'riḍ* secara parsial. Tetapi juga dapat menjangkau keseluruhan peta konsep Ilmu *Bayān* beserta fungsinya. Dengan demikian, arah spesifikasi penelitian ini menjadi lebih jelas; yaitu penajaman analisis pada bab *kināyah ta'riḍ* yang dalam kajian sastra modern sering dipahami sebagai bentuk sindiran halus, pertentangan antara makna lahiriah dan maksud sebenarnya, atau penggunaan gaya bahasa yang secara implisit menyampaikan makna berlawanan dengan ungkapan literal. Meskipun cakupan teori yang digunakan melibatkan seluruh cabang Ilmu *Bayān*, seperti *tasybīh* (penyerupaan), *isti'ārah* (peminjaman kata), *majāz* (majas), ketiganya hanya akan dibahas secara ringkas dan proporsional, kecuali apabila secara langsung berkaitan dengan isu sindiran dalam dialog para nabi yang akan dikaji nanti.

Disamping itu, analisis pun akan lebih diarahkan pada aspek linguistik dan retorika dalam dialog para nabi, dengan menitikberatkan pada bagaimana unsur sindiran berfungsi dalam penyampaian pesan. Dengan demikian, tujuan utama penelitian ini adalah memperoleh pemahaman yang lebih komprehensif dan kontekstual mengenai penggunaan *kināyah ta'riḍ* dalam dialog para nabi sebagaimana dipahami dalam tafsir-tafsir utama.

### 3. Rumusan Masalah

Berdasarkan berbagai permasalahan yang telah diidentifikasi, penelitian ini berupaya merumuskan satu pertanyaan utama: Bagaimana bentuk, karakteristik, dan fungsi *kināyah ta'riḍ* dalam dialog-dialog kisah para nabi yang terdapat dalam Al-Qur'an.

### C. Tujuan dan Manfaat Penelitian

Berdasarkan rumusan masalah yang dipaparkan di atas, penelitian ini bertujuan untuk:

1. Mengidentifikasi dan mengklasifikasi ayat-ayat Al-Qur'an yang memuat kisah dakwah para nabi, khususnya yang mengandung dialog-dialog dengan potensi untuk dianalisis dari sudut pandang gaya bahasa; secara khusus dalam konteks *kināyah ta'riḍ*.
2. Mengungkap bagaimana *kināyah ta'riḍ* berfungsi sebagai sarana penyampaian pesan dakwah yang bersifat *subliminal* dan *unconscious* dalam teks Al-Qur'an.
3. Memperjelas keterkaitan antara unsur sindiran dengan cabang-cabang lain dari Ilmu *Bayan* seperti *kināyah ta'riḍ* dalam konteks narasi para nabi.
4. Mengungkapkan berbagai macam pandangan para mufasir dan respon mereka terhadap kisah-kisah pada ayat ini.
5. Memberikan kontribusi pada pengembangan kajian Ilmu *Balāghah* dan tafsir Al-Qur'an dengan pendekatan estetika dan retorika yang lebih komprehensif. Adapun manfaat yang dapat diambil dari penelitian ini terbagi menjadi dua,

yakni manfaat teoritis dan manfaat praktis:

1. Manfaat Teoritis
  - a. Memberikan kontribusi terhadap pengembangan studi linguistik dalam Al-Qur'an.
  - b. Memperkaya literatur tafsir dengan kajian mendalam mengenai interpretasi unsur sindiran dalam Al-Qur'an.
  - c. Menyediakan pendekatan baru untuk memahami dimensi estetika dan strategi komunikasi dalam Al-Qur'an.
2. Manfaat Praktis
  - a. Memberikan wawasan kepada masyarakat tentang bagaimana elemen retorika dalam Al-Qur'an seperti *kināyah ta'riḍ* dapat digunakan sebagai alat untuk menyampaikan pesan yang persuasif dan efektif.
  - b. Membantu pembaca Al-Qur'an baik secara individual maupun dalam kajian akademik, untuk lebih memahami nuansa dan konteks di balik dialog-dialog yang tertuang dalam kisah para nabi.
  - c. Penelitian ini diharapkan tidak hanya memberikan kontribusi dalam bidang Ilmu Tafsir dan Linguistik, tetapi juga menawarkan pendekatan baru yang relevan untuk menjawab kebutuhan komunikasi dalam konteks dakwah.

## D. Tinjauan Pustaka

Gaya bahasa sindiran seringkali hanya dikenali secara implisit melalui analisis kontekstual dan kebahasaan. Oleh karena itu, dalam sub bab ini, akan dikaji beberapa penelitian terdahulu yang berkaitan dengan pembahasan terkait dalam Al-Qur'an, khususnya yang menyinggung unsur sindiran, sarkas, satire, ironi dan gaya bahasa semacamnya. Hal ini bertujuan untuk memberikan gambaran yang lebih jelas mengenai posisi penelitian ini dalam konteks keilmuan yang lebih luas serta membangun dasar teori yang kuat dalam analisis yang akan dilakukan. Adapun penyajiannya sebagai berikut:

Pertama, jurnal berjudul "*Translating Sarcasm As Killing The Prophet And Making Fun Of Them In Some Quranic Verses Into English*" jurnal ini dirilis oleh *British Journal Of English Linguistic*. vol. 9, no. 2, pada halaman 60-72, tahun 2021. Penelitian ini dilakukan oleh Muhammad Maan Mamdouh dan Muhammad Ibrahim Hamoed dari *University of Mosul*, Mosul Iraq. Penelitian ini berfokus pada bagaimana seharusnya ayat yang mengandung unsur sarkasme diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris. Penelitian ini membandingkan berbagai macam model terjemahan tafsir (Muhammad Ali, Hilal, Khan, dan Arberry) yang menerjemahkan ayat-ayat sindiran dalam Al-Qur'an ke dalam bahasa Inggris. Hasil yang ditemukan adalah dalam terjemahannya, ketiga mufasir ini tidak mampu mencapai maksud unsur sindiran yang dikehendaki dalam Al-Qur'an. Walaupun Muhammad Maan Mamdouh dan Ibrahim Hamoud dalam beberapa ayat juga menyatakan penafsiran ini "mendekati" maksud sarkasme. Namun pada akhir setiap ayat yang diteliti keduanya memberikan komentar dan saran terjemahan yang lebih baik.<sup>16</sup> penelitian tersebut tampaknya secara frontal berusaha mengkritik kelemahan berbagai terjemahan yang ada dan menyarankan versi terjemahan yang lebih baik. Sedangkan penelitian ini hanya berusaha untuk mengungkapkan ayat yang terindikasi terdapat aspek *kināyah ta'riḍ*-nya.

Kedua, jurnal berjudul "*Majāz yang Terkandung dalam Al-Qur'an Terjemahan surat Al-Baqarah.*" Jurnal ini diterbitkan dalam Seminar Nasional Linguistik Korpus Universitas Negeri Yogyakarta. Penelitian ini dilakukan oleh Rahil Helmi (Ilmu Linguistik Universitas Gajah Mada) pada Januari tahun 2017 dan ia publikasikan ke website *Researchgate* pribadinya pada 8 November 2018. Dalam penelitiannya Rahil berusaha mengungkapkan majas apa saja yang terkandung dalam surat Al-Baqarah. Ia memulai penelitiannya dengan mendeskripsikan uniknya surat ini, kemudian menjelaskan 4 bagian majaz beserta turunannya. 1. Majaz penegasan dan turunannya, 2. Majaz pertentangan dan turunannya, 3. Majaz perbandingan dan turunannya, 4. Majaz sindiran dan turunannya. Pada tahap selanjutnya ia mengklasifikasikan ayat-ayat yang mengandung unsur majaz seperti polisindendon, antiklimaks, repetisi, metafora, satire, ironi dan lain sebagainya. Contoh (majas ironi; ditemukan 1 ayat dalam surat Al-Baqarah ayat 15). Rahil secara detail menggali

---

<sup>16</sup> Muhammad Maan Mamdouh & Muhammad Ibrahim Mahmoud "Translating Sarcasm As Killing The Prophet And Making Fun Of Them In Some Quranic Verses Into English" dalam Jurnal *British Journal Of English Linguistic* ( Mosul: *University of Mosul*, 2021), vol. 9, no. 2.

semua ayat-ayat yang di dalamnya terdeteksi mengandung majaz.<sup>17</sup> Penelitian ini secara cermat menggali semua ayat dalam surat Al-Baqarah yang mengandung aneka ragam majaz dengan mengklasifikasikan tiap-tiap majaz dengan ayat terkait. Penelitian ini (kalau demikian contohnya) masih akan tetap menyulitkan pembaca karena butuh dua kali analisis. Namun jika dijelaskan, ayat-ayatnya akan sangat luas dan melebar, berbeda dengan penelitian ini yang membatasi aspek tertentu dalam ayat tertentu.

Ketiga, jurnal berjudul “*Sarkasme dalam Literatur Tafsir*” jurnal ini diterbitkan oleh Qudwah Qur’aniyah: Jurnal Ilmu Al-Qur’an dan Tafsir Vol. 1, no. 2, tahun 2023. Penelitian ini dilakukan oleh tiga orang, Muhammad Sukri bin Tuah, Muhammad Yusuf, dan Nurfadliyati (UIN Sulthan Thaha Saifuddin, Jambi). Penelitian ini berusaha menemukan titik temu antara model *istihzā* pada media sosial dan model *istihzā* yang ada dalam Al-Qur’an, kemudian mengungkapkan bahwa keduanya memiliki persamaan dan hal itu buruk. Mulanya Muhammad Sukri menyuguhkan cuitan-cuitan yang ada di platform media sosial, seperti celaan, sindiran, hinaan, dan bahasa yang merendahkan. Kemudian dikomentari bahwa model cacian yang orang-orang lakukan di media sosial dapat dikategorikan ke dalam 3 bahasa buruk dalam Al-Qur’an; 1. *Sukhriyyah*, 2. *Istihza*, 3. *Tajassus*.<sup>18</sup> Ketiga term yang dianalisis dalam penelitian sejatinya usaha menemukan ayat-ayat dengan gaya bahasa frontal, sedangkan penelitian ini berusaha mengungkapkan dan menganalisis gaya bahasa pada ayat-ayat Al-Qur’an yang menyindir namun cenderung halus.

Keempat, Jurnal Berjudul “*Retorika Al-Qur’an Sebagai Pembelajaran Bahasa*”, jurnal ini diterbitkan oleh *Lingua Franca*; Jurnal Bahasa, Sastra, dan Pengajaran. Vol. 8, No. 1. Dirilis pada tahun 2024, penelitian ini merupakan kolaborasi dua kampus antara Universitas Mataram dan Universitas Hamzanwadi. Penelitian ini dilakukan oleh Hasanuddin Chaer, Abdul Rasyad, dan Ahmad Sirulhaq. Jurnal ini membahas peran retorika dalam Al-Qur’an sebagai alat pembelajaran bahasa dengan analisis makna ayat-ayat retorika yang mencakup metafora, simile, ironi, dan pertanyaan retorik. Cara ini digunakan dalam Al-Qur’an untuk membangun argumentasi, mempengaruhi emosi, dan menyampaikan pesan secara persuasif. Studi ini menyoroti tiga aspek utama Retorika Arab (Ilmu *Ma’ānī*, Ilmu *Bayān*, dan Ilmu *Badī’*) yang berkontribusi pada keunikan gaya bahasa Al-Qur’an. Hasilnya menunjukkan bahwa retorika Al-Qur’an tidak hanya memperindah bahasa, tetapi juga berfungsi sebagai sarana berpikir kritis, logika bahasa, serta komunikasi ilmiah, menjadikannya relevan dalam berbagai disiplin ilmu.<sup>19</sup> Namun perlu diketahui, kalau batasan perlu disebutkan, jika dalam judul analisisnya retorika Al-Qur’an, maka pasti menimbulkan pertanyaan lain bagaimana sisa-sisanya yang belum dianalisis. Berbeda

---

<sup>17</sup> Rahil Helmi, “Majas yang Terkandung dalam Al-Qur’an; Terjemahan surat Al-Baqarah” dalam Seminar Nasional Linguistik Korpus UNY (Yogyakarta: Universitas Negeri Yogyakarta. 2017),

<sup>18</sup> Muhammad Sukri bin Tuah, Mohal. Yusuf, dan Nurfadliyati, “Sarkasme dalam Literatur Tafsir” dalam Jurnal *Qudwah Qur’aniyah Jurnal ilmy Al-Qur’an dan Tafsir* (Jambi: UIN Sulthan Thaha Saifuddin, 2022), Vol. 1, no. 2.

<sup>19</sup> Hasanudin Chaer, dkk., “Retorika Al-Qur’an Sebagai Pembelajaran Bahasa” dalam Jurnal *Lingua Franca: Bahasa, sastra, dan Pengajaran* (Surabaya: Universitas Muhammadiyah Surabaya, 2024), Vol. 8, No. 1.

dengan penelitian ini yang secara jelas menyatakan bahwa penelitian hanya pada ayat tertentu, dalam kisah tertentu, dan dalam dialog tertentu.

Kelima, Jurnal Berjudul, “*Teknik Argumentasi Nabi yang Dijarkan Allah untuk Menjawab Berbagai Tuduhan Quraisy*.” Penelitian ini ditulis oleh Nur Aida dan diterbitkan oleh *Inteleksia*; Jurnal Pengembangan Ilmu Dakwah. Vol. 04, no. 01 dan dirilis pada tahun 2022 oleh STID Al-Hadid Surabaya. Penelitian ini secara garis besar fokus menyajikan berbagai macam bentuk tantangan kaum kafir Quraisy terhadap Nabi Muhammad SAW. Berangkat dari sana, Nur Aida memuat segala medium perdebatan yang dilandasi oleh argumentasi logis terkait tuduhan-tuduhan tersebut. penelitian ini mencoba untuk menggali segala aspek tuduhan kafir Quraisy terhadap nabi dalam Al-Qur’an dan menggali jawaban cermatnya dalam Al-Qur’an pula. Antara penelitian ini dan jurnal terkait memiliki perbedaan, jika jurnal ini hendak membahas tentang penggalian segala macam teknik argumentasi Nabi Muhammad dalam Al-Qur’an, maka penelitian ini menggali teknik pengungkapan sindiran pada argumentasi dalam Al-Qur’an.<sup>20</sup>

Keenam, masih sama dengan penerbit sebelumnya, Jurnal yang dirilis oleh *Inteleksia*: Jurnal Pengembangan Ilmu Dakwah. Jurnal berjudul “*Argumentasi dalam Metode Dakwah Mujadalah Nabi Ibrahim*.” yang ditulis oleh Tri Djoyo Budioni. Dengan merujuk pada teori argumentasinya Stephen Toulmin, Tri Djoyo menyimpulkan bahwasanya teknik berdebat Nabi Ibrahim membentuk sebuah pola dan dapat dirumuskan ke dalam lima tahapan; pertama, pernyataan akan ketauhidan Allah. Kedua, argumentasi yang kuat dengan serangan pemikiran yang sulit dibantah. Ketiga, Ketika berhadapan dengan orang awam, Ibrahim menggunakan pendekatan empiris, sedangkan ketika bertemu Azar dan Namrud, ia menggunakan pendekatan rasional. Keempat, dalam menyampaikan argumen, tidak selalu ada elemen *backing* (dukungan tambahan) atau modal *qualifier* (penanda tingkat kepastian, [kemungkinan besar, hampir pasti]). Kelima, Ketika kaumnya tidak bisa membantah dan mengancamnya dengan ancaman fisik, Ibrahim membalas dengan bahasa yang baik dan memohon pertolongan kepada Allah. Secara garis besar jurnal ini mengkonversikan teori argumen model Toulmin dengan teknik argumen berdebat Nabi Ibrahim, berbeda dengan penelitian ini yang mengkaji pesan kesan tersirat yang ada di dalam ungkapan argumentasi Nabi Ibrahim, lebih khususnya pesan yang punya unsur sindiran.<sup>21</sup>

## E. Metodologi Penelitian

### 1. Jenis Penelitian

Penelitian ini termasuk ke dalam jenis penelitian kualitatif, yang memiliki karakteristik fleksibel dan dinamis, sehingga dapat berkembang dan menyesuaikan

---

<sup>20</sup> Nur Aida, “Teknik Argumentasi Nabi yang Diajarkan Allah untuk Menjawab Berbagai Tuduhan Quraisy” dalam jurnal *Inteleksia: Jurnal Pengembangan Ilmu Dakwah*, (Surabaya, STID Al-Hadid, 2022)

<sup>21</sup> Tri Djoyo Budiono, “Pola Argumentasi dalam Metode Dakwah Mujadalah Nabi Ibrahim” dalam jurnal *Inteleksia: Jurnal Pengembangan Ilmu Dakwah*, (Surabaya, STID Al-Hadid, 2024).

diri selama proses penelitian berlangsung. Fleksibilitas ini memungkinkan Peneliti untuk terus menggali dan memperdalam data berdasarkan temuan di lapangan, tanpa terikat pada prosedur yang kaku. Dalam penelitian kualitatif, Peneliti berperan sebagai instrumen utama dalam pengumpulan data, artinya Peneliti harus memiliki kepekaan dan kemampuan untuk memahami fenomena yang diteliti secara mendalam dan holistik. Oleh karena itu, data yang dikumpulkan bersifat deskriptif kualitatif, berupa catatan pribadi, catatan lapangan, serta dokumen-dokumen terkait yang membantu peneliti dalam menangkap makna dan konteks yang lebih luas.

Dalam konteks penelitian ini, data yang dikumpulkan bertujuan untuk menemukan pola hubungan yang bersifat interaktif, khususnya dalam menggali makna-makna yang tersembunyi di balik makna literal pada ayat-ayat yang menggunakan unsur sindiran. Penelitian ini tidak hanya berfokus pada tafsiran teks secara tekstual, melainkan juga pada penafsiran makna yang lebih dalam dan implisit, sehingga hasilnya diharapkan dapat memberikan pemahaman yang lebih komprehensif terhadap fenomena linguistik dan retorik yang ada.

Selain pengumpulan data lapangan, penelitian ini juga menggunakan metode studi kepustakaan (*library research*). Studi kepustakaan adalah pendekatan penelitian yang memanfaatkan data dan informasi dari berbagai sumber literatur yang relevan dengan topik penelitian. Sumber-sumber yang digunakan antara lain berupa buku teks, jurnal ilmiah, dan artikel dari *e-journal* yang terkait dengan pokok permasalahan. Melalui studi kepustakaan ini, peneliti dapat membandingkan dan mengkaji hasil penelitian terdahulu, sehingga memungkinkan untuk menemukan hubungan dan perkembangan ilmu yang mendukung penelitian yang sedang dilakukan. Data yang digunakan dapat berupa data primer maupun data sekunder, sesuai dengan kebutuhan penelitian agar hasil yang diperoleh memiliki dasar yang kuat dan dapat dipertanggungjawabkan secara ilmiah.

## 2. Sumber Data Penelitian

Dalam penelitian ini, sumber data yang digunakan oleh Penulis dibagi menjadi dua jenis utama, yaitu sumber data primer dan sumber data sekunder.

### a. Sumber Primer

Sumber data primer merupakan data yang diperoleh langsung dari sumber aslinya tanpa melalui perantara. Dalam konteks penelitian ini, sumber primer diambil khusus dari kitab-kitab mufasir yang membahas secara mendalam tentang ayat-ayat Al-Qur'an yang menjadi objek penelitian. Kitab-kitab tafsir ini menjadi rujukan utama karena memberikan penjelasan tafsir yang otentik dan langsung dari para ahli tafsir, sehingga data yang diperoleh dari sumber primer sangat relevan dan dapat dipercaya untuk mendukung analisis dalam penelitian.

### b. Sumber Sekunder

Selain sumber primer, Penulis juga mengumpulkan data dari sumber sekunder yang terdiri dari berbagai karya ilmiah yang berkaitan dengan tema penelitian. Sumber sekunder ini mencakup skripsi, tesis, jurnal ilmiah, artikel, serta dokumen-dokumen akademik lainnya yang relevan. Data sekunder ini berguna untuk memperkaya kajian pustaka, memberikan perspektif tambahan, dan membantu membandingkan hasil penelitian yang sedang dilakukan dengan temuan-temuan penelitian terdahulu.

Dengan menggabungkan kedua jenis sumber data ini, penelitian diharapkan dapat memiliki landasan teori dan analisis yang kuat serta komprehensif.

### 3. Metode Pengumpulan Data

Berdasarkan proposal yang telah diajukan, Penulis menetapkan metode pengumpulan data yang paling sesuai untuk mencapai tujuan penelitian ini. Metode yang dipilih adalah metode kualitatif, karena pendekatan ini sangat relevan untuk menganalisis fenomena yang bersifat kompleks dan membutuhkan pemahaman mendalam.

#### a. Metode Kualitatif

Penelitian ini menggunakan metode kualitatif dengan fokus utama pada analisis mendalam mengenai interpretasi sindiran yang terkandung dalam dialog-dialog para nabi yang terdapat dalam Al-Qur'an. Pendekatan kualitatif memungkinkan peneliti untuk mengeksplorasi berbagai makna tersembunyi di balik kata-kata yang digunakan, serta membuka sudut pandang baru dalam memahami teks-teks ayat yang mengandung unsur *kināyah ta'riq*. Dengan metode ini, Peneliti tidak hanya melihat ayat secara tekstual, tetapi juga memperhatikan konteks historis, budaya, dan linguistik yang melingkupi dialog-dialog tersebut.

Proses pengumpulan data dalam metode kualitatif ini dilakukan melalui pengamatan mendalam terhadap sumber-sumber tafsir serta dokumen pendukung lainnya. Peneliti berperan sebagai instrumen utama yang aktif menginterpretasi data secara deskriptif dan analitis. Hal ini memungkinkan hasil penelitian menjadi lebih kaya dan memberikan gambaran yang lebih utuh tentang fenomena yang diteliti.

#### b. Metode Tafsir *Mauḍū'ī*

Dalam kajian tafsir, metode ini merupakan metode yang paling terkenal, sistematis, cocok, dan relevan untuk masa sekarang, karena metode ini secara jelas dan gamblang digunakan untuk mengumpulkan dan mengklasifikasikan ayat-ayat terkait pembahasan yang hendak dikaji, menurut Agil Husain Al-Munawwar, setidaknya metode ini berisi 8 pokok poin, antara lain;

- 1) Menentukan tema kajian.
- 2) Mengumpulkan ayat-ayat terkait.
- 3) Menyusun ayat berdasarkan urutan turunnya dan asbab an-nuzul.
- 4) Menjelaskan keterkaitan antar ayat "*munasabah*."
- 5) Menyusun kajian secara sistematis dengan outline yang mencakup semua aspek.
- 6) Mengumpulkan hadis terkait, meneliti keabsahannya, serta menyertakan pendapat Sahabat dan Tabi'in.
- 7) Mengacu pada bahasa Arab dan syair untuk menjelaskan makna lafaz.
- 8) Menganalisis ayat secara tematik, mencakup aspek hukum, bahasa, *Nāsikh Mansūkh*, serta menyesuaikan dengan ayat, hadis, atau teori ilmiah lain yang tampak kontradiktif.<sup>22</sup>

---

<sup>22</sup> Agil Husain Al-Munawwar, *I'jaz Al-Qur'an dan Metodologi Tafsir*, (Semarang: Dina Utama Semarang, 1994), cet. I, hal. 39-40.

#### 4. Analisis Data

Analisis data dalam penelitian ini bertujuan untuk mengolah dan menginterpretasikan data yang telah dikumpulkan sehingga informasi yang diperoleh menjadi lebih bermakna, beragam, dan mudah dipahami. Dengan demikian, hasil analisis diharapkan dapat memberikan pemahaman yang mendalam serta menjadi dasar yang kuat untuk menemukan solusi atas permasalahan yang dikaji dalam penelitian. Penulis memilih menggunakan metode deskriptif-analisis dalam proses analisis data. Metode ini memungkinkan data yang bersifat kualitatif untuk dijelaskan secara rinci dan sistematis, tanpa kehilangan konteks aslinya. Langkah awal dalam metode ini adalah pengumpulan data yang relevan dengan tema penelitian secara deskriptif, yaitu menggambarkan fenomena atau kejadian sesuai dengan apa adanya tanpa melakukan manipulasi data. Setelah data terkumpul, Penulis melakukan tahap analisa dan klarifikasi, yaitu mengevaluasi, mengelompokkan, serta menafsirkan data-data tersebut untuk menemukan pola, hubungan, dan makna yang tersembunyi. Dengan demikian, proses analisis deskriptif-analitis ini tidak hanya sekadar mendeskripsikan data, tetapi juga berupaya menggali informasi penting yang dapat menjawab pertanyaan penelitian dan memberikan kontribusi dalam memahami fenomena yang diteliti secara lebih mendalam dan menyeluruh.

#### F. Sistematika Penulisan

Penelitian ini akan ditulis dalam 4 (empat) bab, yang mana setiap bab akan ada keterkaitan antara bab satu dengan lainnya. Adapun sistematika penulisannya sebagai berikut:

BAB I merupakan pendahuluan yang mencakup bagaimana latar belakang penulisan ini, seperti alasan pengangkatan judul, urgensi penelitian, *gap* penelitian, identifikasi masalah, pembatasan masalah, rumusan masalah, tujuan dan manfaat penelitian, tinjauan pustaka, metodologi penelitian dan sistematika penulisannya.

BAB II menjelaskan pemetaan kerangka umum dari ragam Ilmu *Bayān*, definisi serta contoh singkat keempat cabang ilmu-ilmu tersebut, kemudian dilanjutkan dengan spesifikasi salah satu ragam ilmu tersebut (*kināyah*) yang ditinjau dari berbagai fungsi perantaranya, salah satunya *ta'riḍ*.

BAB III merupakan inti dari penelitian yakni dengan menyajikan ayat, dilanjutkan dengan terjemahan serta tafsirnya, kemudian masuk ke dalam fokus utama penelitian yakni menemukan hasil hubungan antara *kināyah ta'riḍ* dengan ayat-ayat terkait, seperti efek retorik, efek psikologis dan berbagai macam elemen efek yang ditimbulkan dalam strategi berbicara dengan gaya ini.

BAB IV merupakan penutup yang berisi kesimpulan Penulis dalam penelitian ini dan saran-saran penulis tentang apa yang kurang dari penelitian ini kepada para peneliti yang selanjutnya.

## BAB II KAJIAN UMUM TENTANG ILMU *BAYĀN*

Ilmu *Bayān* adalah salah satu cabang dari Ilmu *Balāghah* yang membahas tentang pengungkapan sebuah makna dalam suatu kalimat, akan tetapi cara untuk sampai kepada makna itu bisa menggunakan cara yang berbeda-beda. Ilmu ini (sebagaimana disebutkan dengan kata *al-Bayān*) memberikan kontribusi penting dalam memahami estetika pada ayat-ayat Al-Qur'an, seseorang yang mengetahui cabang dari ragam ilmu *Balāghah* ini, memahaminya dengan baik, mengaplikasikannya dengan benar, maka dia telah memiliki *sense* terhadap ayat. Ia memahami unsur-unsur kesensitifitasan Al-Qur'an, dan dimulai dari situ ia dapat merasakan bahwa gaya dan keestetikan dalam ayat-ayatnya tidak lain adalah mukjizat dan keajaiban.

Lebih lanjut, perlu diketahui terlebih dahulu bahwasanya pada pembahasan-pembahasan sebelumnya, penelitian ini sudah menyatakan bahwa fokusnya akan berada hanya pada ruang lingkup dua sub bab dalam disiplin ragam Ilmu *Bayān*. Fokus utamanya adalah tentang bagaimana ayat-ayat dalam kisah yang dipilih tidak "semata-mata" hanya seperti itu adanya, bahwasanya ayat-ayat kisah yang diteliti ternyata memiliki kesamaan dan memiliki pola, sehingga setelah ditemukan adanya kesamaan dan pola tersebut, muncullah sebuah analisa bahwasanya antara cabang-cabang penjelasan yang dimuat dalam disiplin Ilmu *Bayān* punya keterkaitan dengan ayat, bahwasanya penjelasan-penjelasan dalam ilmu ini teraplikasikan dalam ayat yang dituju.

Kemudian yang menjadi dua sub bab yang menjadi fokus utama penelitian ini adalah bab tentang *kināyah ta'wīd*. Namun perlu diketahui bahwa kedua sub bab ini tidak berdiri secara sendiri-sendiri, mereka memiliki keterkaitan dengan ilmu lain, mereka adalah sub bab yang termuat dalam cabang-cabang disiplin Ilmu *Bayān*, ia terikat dengan cabang yang lain (seperti bab *tasybīh* dan *majāz*), adanya keterikatan menunjukkan kedua sub bab ini sama dalam satu kategorisasi sehingga pemetaan terhadap keseluruhan cabang dalam bab dua (tinjauan umum ini) memberikan suatu landasan teori yang komprehensif dan menyeluruh. Berangkat dari sana akan terlihat bahwa antara bab dua (tinjauan umum ini) dengan bab tiga (fokus penelitian) mengerucut dan terlihat transisi spesifikasinya.

Namun, sebelum masuk ke dalam penjelasan menyeluruh terkait cabang-cabang Ilmu *Bayān*, definisinya, bagian-bagiannya, dan contoh-contohnya, harus terlebih dahulu diketahui, apa itu Ilmu *Bayān*?

### A. Definisi Ilmu *Bayān*

Ilmu *Bayān* memiliki banyak definisi, ulama *balāghah* klasik dan modern memiliki penjelasannya masing-masing, akan tetapi pada dasarnya memiliki satu penjelasan yang sama, Dalam nazm *al-Jawhar al-Maknūn* disebutkan: فن البيان علم

”ما به عرف تعدية المعنى بطرق مختلفة“ (Cabang Ilmu *Bayān* adalah ilmu yang dengannya diketahui pengungkapan makna dengan cara yang berbeda-beda).<sup>23</sup>

Misalnya, bila seorang suami hendak memuji istrinya dengan kalimat seperti ini, *Anti jamīlah* (kamu [perempuan] cantik), tentu memiliki makna bahwa pujian ini diberikan kepada istrinya karena sang suami terkagum dengan keindahan perawakan atau wajahnya. Kalimat “kamu cantik” adalah kalimat yang lugas, jelas, langsung kepada poin bahwa sang suami bermaksud untuk memuji istrinya. Namun yang menjadi pertanyaan dimana letak keindahannya, dimana letak keestetikannya, Ilmu *Bayān* hadir untuk mengajarkan kepada sang suami bahwa mengungkapkan maksud (seperti pujian) harus memiliki *taste*, harus punya cita rasa, sifat kemaskulinan yang “langsung kepada poin” merusak nilai estetika dalam cara-cara manusia melakukan “pengungkapan bahasa.” Ilmu *Bayān* hadir menuntun sang suami untuk menyentuh jiwa pendengar atau pembacanya. Kalimat yang hanya seperti ini “kamu cantik” terasa sangat baku, tidak mengandung nilai *balāghah*, dan jangankan membuat jiwa sang pendengar atau pembaca bergetar, menarik saja tidak. Ilmu *Bayān* hadir menyadarkan sang suami bahwa dalam pengungkapan makna, ada seninya.

Lalu bagaimana kalimatnya bisa lebih indah?, bagaimana ungkapan “kamu cantik” punya rasa *tabligh*? (bahasa yang jelas dan ekspresif). Ilmu *Bayān* menawarkan berbagai macam cara mengungkapnya.

1. *Anti ka al-badr* (Kamu bagaikan bulan).
2. *Al-qamar yasykū li’annaki saraqti minhu al-nūra* (Bulan berkeluh kesah karena kamu telah mencuri terang cahayanya).
3. *Al-’asalu murrun li’annaki akhazti minhu ḥalāwatah* (madu menjadi pahit karena kamu telah mengambil manisnya).<sup>24</sup>

Ketiga ini adalah ungkapan yang Ilmu *Bayān* tawarkan ketika mengatakan makna “kamu cantik” sehingga ketika sang suami hendak memuji istrinya kembali, ungkapan pujiannya punya nilai *tabligh* (bahasa yang jelas dan ekspresif), punya *taste* kebahasaan yang tinggi.

Kemudian setelah benar-benar dimengerti penjelasan dari definisi serta contoh ini, maka pada poin selanjutnya akan masuk ke dalam cabang-cabangnya, pembagian pembagiannya, alasan mengapa cabang-cabang ini cabang-cabang ini saling berkaitan sehingga masuk ke dalam kategorisasi disiplin Ilmu *Bayān*,

## B. Cabang-Cabang Ilmu *Bayān*

Secara garis besar, Ilmu *Bayān* memetakan pokok pembahasannya ke dalam empat cabang, antara lain; *Tasybīh* (penyerupaan), *Isti’ārah* (penyebutan dengan sifat serupa), *Majāz* (penyebutan lafaz bukan maksud aslinya), *kināyah* (penyebutan lafadz bisa makna aslinya bisa lainnya).<sup>25</sup>

<sup>23</sup> Alī Al-Jārim dan Muṣṭafā Amīn, *al-Balāghah al-Wāḍiḥah*, (Kairo: Dār al-Ma’ārif, 1957) cet. 12, hal. 12.

<sup>24</sup> Abu Razin Al-Batawiy, *Ilmu Balaghah Untuk Pemula*, (Depok; Yayasan BISA, 2023) cet. 1, hal. 60.

<sup>25</sup> Abu Razin Al-Batawiy, *Ilmu Balaghah Untuk Pemula*, hal, 61.

Keempat cabang ini masuk ke dalam satu kategorisasi Ilmu *Bayān* karena inti pokok pembahasannya sama-sama bicara soal gaya “pengungkapan makna.” (sebelumnya sudah dijelaskan kepentingan penelitian ini menjelaskan ke empat ragam cabang Ilmu *Bayān*). Adapun penjelasannya detailnya adalah sebagai berikut:

1. *At-Tasybīh*

*Tasybīh* secara bahasa artinya adalah menyerupakan, dalam istilah lain pada bahasa Arab disebut “*at-Tamsīl*.” Adapun secara definisi *tasybīh* didefinisikan sebagai “إلحاقُ أمرٍ بأمرٍ بعادةِ التشبيهِ الجامعِ لهم” (Menyeterakan sesuatu kepada sesuatu [yang lain] dengan menggunakan *adāt tasybīh* [kata bantu] yang dapat menghimpun makna keduanya). Dengan kata lain, sebuah ungkapan masuk ke dalam kategori *tasybīh* jika ungkapan tersebut menjelaskan tentang penyerupaan yang sama dengan menggunakan *adāt tasybīh* (kata bantu yang menunjukkan penyerupaan).<sup>26</sup>

*Tasybīh* adalah cabang pertama dalam penjelasan ilmu *Bayān*, pada dasarnya ia merupakan jantung dari disiplin ilmu ini, karena pada hakikatnya keempat cabang Ilmu *Bayān* terkumpul pada “adanya indikasi keserupaan.” Seperti kalimat seseorang “Yusuf seperti bulan dalam keindahan” dan “Umar seperti singa dalam keberanian.” ini merupakan ungkapan yang dimuat dari keseluruhan ilmu *Bayān*. Karakter *tasybīh* merepresentasikan Ilmu *Bayān* itu sendiri. Ia menjadi *core* dari diskusi keestetikaan Al-Qur’an. Maka ini yang membawa urutan *tasybīh* selalu menjadi penjelasan pertama yang sering dibuka dalam buku-buku *balāghah* yang menjelaskan ilmu *Bayān*.

Setelah memahami urgensinya, sekarang masuk ke dalam rukun-rukunnya, *tasybīh* secara umum memiliki empat unsur, antara lain; *Musyabbah* (yang diserupakan), *Musyabbah bih* (yang diserupai), *Adāt tasybīh* (alat untuk menyerupakan), dan *Wajh syibh* (sisi penyerupaan).<sup>27</sup> Kemudian sebagai tambahan, *adāt tasybīh* dapat memuat tiga elemen: Huruf (*kāf, ka-anna*), kata kerja (*yusybihu, yumatsilu*), dan isim (*mitslun, mumātsilun, syibhun*).

Dari keempat unsur ini, setidaknya ketika seseorang mengungkapkan untaian yang berisikan keempat rukun ini, ungkapannya sudah bisa dikategorikan sebagai *tasybīh*. Namun pada implementasinya, hanya dua rukun yang harus ada dalam menggunakan ungkapan ini, yakni *musyabbah* dan *musyabbah bih*. Sementara *adāt tasybīh* dan *wajh syibh* dibuang. Hasilnya ternyata ungkapannya dari untaian kalimatnya menjadi jauh lebih *tablīgh*.<sup>28</sup> Adapun penjelasannya akan dipahami dalam penjelasan macam-macam *tasybīh*.

Selanjutnya, apa saja macam-macam *tasybīh*, ia terbagi menjadi beberapa macam tergantung dari sudut mana tinjauannya. Jika ditinjau dari *adāt tasybīh*nya, maka *tasybīh* terbagi menjadi tiga macam, adapun jika ditinjau dari *wajh syibh* nya, maka *tasybīh* terbagi menjadi dua macam. Penjelasannya sebagai berikut

Ditinjau dari *adāt tasybīh*

- a. *Tasybīh Muakkad* (*adat tasybīh*-nya dibuang) Contohnya: “*Hamzah asad fi al-syaja ‘ah*” (Hamzah [seperti] harimau dalam semangatnya) atau “*Aisyah*

<sup>26</sup> Alī Al-Jārim dan Muṣṭafā Amīn, *al-Balāghah al-Wāḍiḥah*, hal. 18.

<sup>27</sup> Alī Al-Jārim dan Muṣṭafā Amīn, *al-Balāghah al-Wāḍiḥah*, hal. 23.

<sup>28</sup> Abu Razin al-Batawiy, *Ilmu Balaghah Untuk Pemula*, hal 64.

*badr fi al-jamāl*” (Aisyah [seperti] bulan dalam keindahannya). Dapat diperhatikan bahwa ada huruf atau alat tasybīh yang dibuang di sini, yakni *kāf* (seperti).

- b. *Tasybīh Mursal* (ketika *adat tasybīh*-nya disebut). Contohnya: “*Hamzah kā al-asad fi al-syaja‘ah*” atau “*‘Aisyah kā al-badr fi al-jamāl.*” Dapat diperhatikan bahwa ada penyebutan huruf *kāf* (“seperti”).
- c. *Tasybīh Baligh* (ketika *adat tasybīh* dan *wajh syibh*-nya keduanya sama sama dibuang) dengan contohnya kembali “*Hamzah asad*” atau “*‘Aisyah badr.*” Perhatikan bagaimana *adat tasybīh* (dalam hal ini huruf *kāf*) dan apa yang diserupakannya dibuang (keberaniannya dan kecantikannya).

Kemudian yang kedua ditinjau dari *wajh syibh*-nya

- a. *Tasybīh mufashshal* (yakni bila *wajh syibh*-nya disebutkan). Contohnya: “*Hamzah kā al-asad fi al-syaja‘ah*” atau “*‘Aisyah kā al-badr fi al-jamāl.*” Perhatikan kehadiran *wajh syibh*-nya.
- b. *Tasybīh Mujmal* (yakni bila *wajh syibh*-nya dibuang). Contohnya: “*Hamzah kā al-asad*” atau “*‘Aisyah kā al-badr.*”<sup>29</sup>

Namun ada pendapat lain yang menyebutkan satu lagi bagaiannya, yaitu *tasybīh maqlūb*; yakni ketika posisi *musyabbah bih*-nya yang diserupakan dengan *tasybīhnya*.<sup>30</sup> Contoh “*Al-asad kā al-hamzah*” atau “*Al-badr kā ‘Aisyah.*”

Adapun contohnya di dalam Al-Qur’an, antara lain:

- a. “وهي تجري بهم في موج كالجبال”, (Bahtera itu berlayar membawa mereka dalam gelombang laksana gunung-gunung).
- b. “يوم يكون الناس كالفراش المبثوث” (Pada hari itu manusia seperti laron yang berterbangan).
- c. “ثم قست قلوبكم من بعد ذلك فهي كالحجارة” (Setelah itu, hatimu menjadi keras sehingga ia [hatimu] menjadi batu).

Dapat dipahami bahwa seperti inilah gambaran sederhana dari penjelasan bab *tasybīh* dalam disipilin ilmu *Bayān*. Kemudian selanjutnya akan dijelaskan apa *isti‘ārah* itu?

## 2. *Isti‘ārah*

*Isti‘ārah* secara bahasa artinya meminjam, Seperti ucapan seseorang “*isti‘māl al-māl*”

(ia meminjam harta). Adapun secara istilah, *isti‘ārah* adalah: “استعمال اللفظ في غير

ما وضع له لعلاقة المشابهة بين المعنى المنقول عنه والمعنى المستعمل فيه مع قرينة صارفة

” (Mempergunakan lafaz yang berbeda dengan makna aslinya

<sup>29</sup> Abu Razin Al-Batawiy, *Ilmu Balaghah Untuk Pemula*, hal 64-65.

<sup>30</sup> ‘Alī Al-Jārim dan Muṣṭafā Amin, *al-Balāghah al-Wāḍiḥah*, hal. 74

karena adanya hubungan kemiripan antara makna yang dipinjam dengan makna yang digunakan yang disertai adanya petunjuk berpalingnya makna dari makna asal).<sup>31</sup>

Sederhananya agar mudah dipahami, bab *isti'ārah* ini seperti seseorang berbicara menggunakan kata yang bukan arti aslinya, akan tetapi karena ada kemiripan makna, dan ada tanda jelas kalau maksudnya bukan arti asli itu. Contoh mudahnya, “singa di medan perang” tidak mungkin yang dipahami singa asli yang perang, karena manusia bukan hewan.

Dalam beberapa kitab-kitab *balāghah* bahwasanya istilah *isti'ārah* ini pada dasarnya *tasybīh baligh* (seperti yang telah dijelaskan sebelumnya, membuang alat *tasybīh* dan *wajh syibh*) namun jika *tasybīh* itu harus ada dua rukunnya (*musyabbah* dan *musyabbah bih*-nya) maka *isti'ārah* terjadi karena hilangnya salah satu dari kedua rukun utama *tasybīh* (hilang *musyabbah*-nya atau hilang *musyabbah bih*-nya).<sup>32</sup>

Seperti ini contoh sederhana saat seseorang hendak mengidentifikasi apakah ini *tasybīh* atau ini *isti'ārah*:

- a. *Al-jundiyy asad* (tantara itu singa)
- b. *Ra'ayt asad yuhārib* (aku melihat singa berperang)
- c. *Al-jundiyy yaz'ar wa-huwa yaftaris al-a'dā* (tantara itu meraum dan menerkam musuh).

Poin a menunjukkan bentuk *tasybīh* karena ada *musyabbah* dan *musyabbah bih*-nya, sedangkan poin b dan poin c menunjukkan bentuk *isti'ārah*, karena pada poin b *musyabbah bih*-nya hilang (manusia atau tantara) sedangkan pada poin c *musyabbah*-nya hilang (singa).

Lebih lanjut, rukun-rukun dari *isti'ārah* sama seperti *tasybīh*, perbedaannya hanya pada ketidakadaan rukun *adāt* (alat) saja, ada tiga rukunnya, antara lain: *al-Musta'ar* (kata yang dipinjam), *al-Musta'ar lah* (kata yang dipinjamkan), *al-Musta'ar minhu* (keserasian) atau disebut juga *wajh syibh*.<sup>33</sup> Kemudian dilanjut dengan bagian-bagiannya, secara garis besar, bab *isti'ārah* ini memiliki dua macam, yakni *isti'ārah at-tashrīhiyyah* dan *isti'ārah al-makniyyah*. Adapun penjelasannya sebagai berikut:

- a. *Isti'ārah at-tashrīhiyyah* : *Isti'ārah at-tashrīhiyyah* adalah bentuk *isti'ārah* yang cara kerjanya dengan membuang *musyabbah* (hal yang diserupakan) dan hanya menyebut *musyabbah bih* (hal yang dipakai untuk menyerupakan). Akibatnya, yang terdengar di kalimat hanyalah penyerupaan atau pembandingnya, seolah-olah itulah benda atau hal yang dimaksud secara nyata. Misalnya, kalimat “*Ra'ayt badr yamsy 'alā al-ard'*” (Aku melihat purnama berjalan di bumi). sebenarnya ingin menggambarkan wajah cantik seseorang, tetapi kata “wajah” dibuang dan langsung diganti dengan “purnama”, begitu juga ungkapan “*lam'āt azhār al-samā'*” (Bunga-bunga langit berkilau) yang maksudnya adalah bintang, atau “*fī qulūbihim marād'*” (Di hati mereka ada penyakit) yang maksudnya sifat buruk atau keraguan.

<sup>31</sup> Abu Razin Al-Batawiy, *Ilmu Balaghah Untuk Pemula*, hal. 75.

<sup>32</sup> 'Alī Al-Jārim dan Muṣṭafā Amīn, *al-Balāghah al-Wāḍiḥah*, hal. 76.

<sup>33</sup> Abu Razin Al-Batawiy, *Ilmu Balaghah Untuk Pemula*, hal. 77.

Dalam semua contoh itu, yang asli disembunyikan, dan pembandingnya atau penyerupaannya yang ditampilkan secara jelas.<sup>34</sup>

- b. *Isti'ārah al-Makānīyah*: ini adalah bentuk *isti'ārah* yang kerjanya adalah membuang *musyabbah bih* (hal yang dipakai untuk menyerupakan) dan hanya menyebutkan *musyabbah-nya* (hal yang diserupakan). Contohnya “*kalāmuka yaqtuluni*” (ucapanmu membunuhku), maksudnya ucapan itu menyakitkan, pembandingnya atau penyerupannya; yakni senjata atau pembunuhan dibuang, sisanya hanya sifat “membunuh.”<sup>35</sup>

Kemudian contoh contohnya di dalam Al-Qur'an antara lain:

- a. “اهدنا الصراط المستقيم” (*musyabbah-nya* jalan yang lurus disebutkan sedangkan *musyabbah bih-nya* jalan Islam atau jalan hidayah dibuang).
- b. “والصبح إذا تنفس” (*musyabbah-nya* bernafas [bernafas hanya untuk makhluk hidup]). Sedangkan *musyabbah bih-nya* terbitnya cahaya pagi dibuang).<sup>36</sup>

Dapat dipahami bahwa seperti inilah gambaran sederhana dari penjelasan bab *isti'ārah* dalam disipilin ilmu *Bayān*. Kemudian selanjutnya akan dijelaskan apa itu *majāz*?

### 3. *Majāz*

*Majāz* merupakan salah satu pembahasan dalam disiplin Ilmu *Bayān* yang memiliki banyak penjelasan, bahkan tidak jarang ditemukan ada sebuah buku yang hanya fokus membahas tentang satu sub cabang penjelasan ini. Penjelasan aspek *majāz* dalam Al-Qur'an sangatlah luas, dan luas yang dimaksudkan adalah “luas macam-macamnya.” *Majāz* sangat mungkin untuk dikaji ke dalam satu pembahasan yang komprehensif dan sangat mungkin macam-macamnya semakin banyak dan luas sejalan dengan kemajuan ilmu kebahasaan.

Sebelum masuk dan memahami definisi *majāz* itu sendiri, seorang pembaca harus terlebih dahulu memahami perbedaan bahasa hakikat dan bahasa *majāz*. Bahasa hakikat adalah “*al-lafẓ al-musta'mal fī al-ma'nā al-mawḍū'ī lah*” (lafaz yang digunakan sesuai makna aslinya).<sup>37</sup> Dalam pembagiannya, bahasa hakikat terbagi menjadi tiga, yakni *ḥaqīqah lughawīyyah*, *ḥaqīqah syar'īyyah*, dan *ḥaqīqah 'urfīyyah*.” hakikat yang pertama “*ḥaqīqah lughawīyyah*” adalah kata yang digunakan pada makna yang sesuai dengan penggunaan bahasa sehari-hari, contohnya “*al-kitāb, al-labān, aṭ-ṭā'irah*.” hakikat yang kedua “*ḥaqīqah syar'īyyah*” yakni suatu kata yang digunakan yang maknanya sudah ditetapkan oleh syariat, contohnya “*aṣ-ṣalāh, aṣ-ṣaum, az-zakāh*” yang mana arti makna aslinya bukan benar-benar literal, namun sudah dipahami karena telah menjadi bahasa syariat. Kemudian yang terakhir “*ḥaqīqah 'urfīyyah*” yakni bahasa yang diambil dari *ḥaqīqah lughawīyyah* namun telah dipahami oleh 'urf atau kebiasaan sebagai makna yang lebih umum atau lebih

<sup>34</sup> 'Alī Al-Jārim dan Muṣṭafā Amīn, *al-Balāghah al-Wāḍiḥah*, hal. 78.

<sup>35</sup> 'Alī Al-Jārim dan Muṣṭafā Amīn, *al-Balāghah al-Wāḍiḥah*, hal. 79.

<sup>36</sup> Abu Razin Al-Batawiy, *Ilmu Balaghah Untuk Pemula*, hal. 80.

<sup>37</sup> 'Alī Al-Jārim dan Muṣṭafā Amīn, *al-Balāghah al-Wāḍiḥah*, hal. 69.

khusus, contohnya arti dari kata “*rafa*’” (mengangkat) dan “*naṣb*” (menegakkan), namun dalam situasi tertentu secara khusus hanya dapat dipahami dalam disiplin Ilmu Nahwu.<sup>38</sup>

Setelah memahami dengan baik definisi dari bahasa hakikat maka setelah ini akan terlihat bagaimana perbedaannya dengan bahasa *majāzi*, dalam definisinya *majāz* adalah “اللفظ المستعمل في المعنى غير الموضوع له” artinya (Lafaz yang digunakan bukan pada makna aslinya).<sup>39</sup> Setelah memahami betul kedua penjelasan dari definisi ini, maka kemudian akan dilanjutkan kepada pembagian *majāz* itu sendiri.

Dalam buku-buku *balāghah*, secara garis besar *majāz* terbagi menjadi dua, yakni *majāz lughawī* dan *majāz aqli*. Kemudian mulai berangkat dari sanalah turunan penjelasannya bermacam-macam dan variatif. Setiap ulama *balāghah* memetakannya sendiri, ada yang menjelaskan sederhana dan singkat, ada juga yang menjelaskannya dengan bagian yang sangat banyak dan detail. Namun sudah pasti secara garis besar *majāz* terbagi ke dalam dua bagian ini, “*lughawī* dan *aqli*.”

Masuk ke dalam penjelasan yang pertama, *majāz lughawī* adalah *majāz* yang digunakan untuk yang bukan makna aslinya karena adanya ‘*alāqah* (hubungan) antara makna yang asli dan makna yang digunakan, disebut *majāz* ketika ia memenuhi rukun ‘*alāqah* (keterkaitan/hubungan), baik ‘*alāqah qarībah* (dekat) atau ‘*alāqah ba’īdah* (jauh). Lebih jelasnya akan dipahami dalam penjelasan selanjutnya. *Majāz lughawī* terbagi menjadi dua macam, pertama *majāz ghair mursal* dan yang kedua *majāz mursal*.<sup>40</sup>

#### a. *Majāz Ghair Mursal*

*Majāz* ini merupakan bentuk *majāz* yang hubungan keserasian *alāqah*-nya antara makna hakiki dan makna *majāzi* berupa hubungan keserupaan, *majāz ghair mursal* sama dengan bab *tasybīh* dalam disiplin Ilmu *Bayān*, *majāz ghair mursal* sering disebut juga sebagai *majāz isti’āry* (majaz kiasan) yang penjelasannya sudah secara lengkap dijelaskan dalam pada bab *isti’ārah*. Implementasinya pun sama, maka pada poin ini tidak perlu dilanjut lebih jauh pembahasannya. Sederhananya; *tasybīh* menggunakan *wajh syibh*, *isti’ārah* menggunakan *musta’ar minhu*, *majāz ghair mursal* menggunakan *alāqah* (hubungan) keserupaan.<sup>41</sup>

#### b. *Majāz Mursal*

Pada definisinya dijelaskan *majāz mursal* adalah “اللفظ المستعمل في غير ما ” (Lafaz yang digunakan untuk makna lain yang disertai adanya petunjuk yang mencegahnya dari makna hakiki). Gampangnya seseorang pakai kata yang bukan makna aslinya, tetapi ada petunjuk jelas untuk pendengar paham bahwa yang dimaksud ini memang bukan makna aslinya, tidak bisa bahkan mustahil jika dipahami sesuai dengan makna aslinya (literalnya). Contoh sederhananya dalam syariat orang yang men-*zihar* (ucapan talak

<sup>38</sup> ‘Alī Al-Jārim dan Muṣṭafā Amīn, *al-Balāghah al-Wāḍiḥah*, hal. 70.

<sup>39</sup> ‘Alī Al-Jārim dan Muṣṭafā Amīn, *al-Balāghah al-Wāḍiḥah*, hal. 69.

<sup>40</sup> Abu Razin Al-Batawiy, *Ilmu Balaghah Untuk Pemula*, hal. 72.

<sup>41</sup> Abu Razin Al-Batawiy, *Ilmu Balaghah Untuk Pemula*, hal. 73.

pada zaman Jahiliah). Sang suami kemudian hendak menarik balik perkataannya, syariat memerintahkan untuk “فتحير رقبته” (memerdekakan leher), ungkapan *majāzi* ini pada kesimpulannya diartikan sebagai memerdekakan budak.<sup>42</sup>

Sangat jelas perbedaannya, ketika *majāz ghair mursal alāqah*-nya (hubungannya) terletak pada keserupaan, maka *majāz mursal alāqah*-nya (hubungannya) terletak pada hal-hal lain seperti hubungan sebab akibat, bagian keseluruhan, dan tempat isi. Secara sederhananya ada lima poin *alāqah* dalam *majāz mursal*. Antara lain:

1. *Alāqah al-juz'iyah* (menggunakan lafaz secara sebagian akan tetapi yang dimaksudkan adalah keseluruhannya) contohnya “*fatahrīr raqabah mu'minah*”, kata “*raqabah*” artinya leher tetapi maksud yang dikehendakinya adalah keseluruhan tubuh seorang budak.
2. *Alāqah al-kulliyah* (menggunakan lafaz secara keseluruhan akan tetapi yang dimaksudkan adalah sebagiannya). Contohnya “*ja'alū aṣḥābi'ahum fī adzānīhim*”, lafaz “*aṣābī'*” artinya jari jemari, tetapi maksud yang dikehendakinya hanya satu jari.
3. *Alāqah as-sababiyah* (menyebutkan sebab padahal yang dimaksud adalah akibat) contohnya “*abi lah yadd 'alayy*” (ayahku memiliki tangan terhadapku), yang disebutkan di sini adalah sebab (tangan) sedangkan maksud yang dikehendakinya adalah akibat (tangan) seperti pemberian dan hadiah.
4. *Alāqah al-musabbabiyah* (menyebutkan akibat padahal yang dimaksud adalah sebab) contohnya “*وينزل له من السماء رزقا*” (Diturunkan darinya langit rezeki), yang disebutkan adalah akibatnya (rezeki) sedangkan maksud yang dikehendakinya adalah sebabnya (air hujan).
5. *Alāqah al-mahalliyah* (menyebutkan tempat padahal yang dimaksudkan adalah apa yang ada padanya) contohnya “*واسأل القرية التي كنا فيها*” (Dan tanyalah [penduduk] negeri tempat kami berada itu), yang disebutkan di sini adalah tempatnya (kampung) sedangkan yang dimaksud di sini adalah apa yang ada padanya (penduduk desanya).<sup>43</sup>

Ini merupakan pembahasan singkat pada sub bab *majāz lugawi*, Adapun *majāz aqli* sendiri juga sangat banyak yang pembahasannya bisa didapatkan dalam kitab-kitab *balāghah* lainnya. Akan tetapi sederhananya penjelasan dari *majāz aqli* itu menyandarkan *fiil* atau yang bermakna *fiil* kepada bukan asalnya. Kemudian dalam *majāz aqli* hubungan (*alāqah*-nya) antara makna asli dan *majāz*-nya bukan karena adanya keserupaan (seperti *tasybīh*) akan tetapi karena adanya *alāqah* (hubungan) yang bisa dipahami dengan akal.<sup>44</sup>

Dimulai dari sini sudah selesai membahas tentang keragaman dari disiplin-disiplin Ilmu *Bayān*. Sehingga sekarang masuk ke dalam poin terakhir yang menjadi

<sup>42</sup> 'Alī Al-Jārim dan Muṣṭafā Amīn, *al-Balāghah al-Wāḍiḥah*, hal. 109.

<sup>43</sup> 'Alī Al-Jārim dan Muṣṭafā Amīn, *al-Balāghah al-Wāḍiḥah*, hal. 111.

<sup>44</sup> Abu Razin Al-Batawi, *Ilmu Balaghah Untuk Pemula*, hal. 73-75.

core pembahasan dalam penelitian ini, pembahasan dari cabang Ilmu *Bayān* yang terakhir, *kināyah*.

#### 4. *Kināyah*

*Kināyah* secara bahasa artinya apa yang diucapkan oleh seseorang namun yang dikehendaki adalah makna lainnya, secara istilah ulama *balghah* mendefinisikannya sebagai “لفظ أطلق ويراد به لازم معناه مع قرينة لا تمنع من إرادة”

”المعنى” (Lafaz yang diucapkan dan yang dikehendakinya adalah kelaziman maknanya, dan tidak menutup kemungkinan yang dikehendaki adalah makna aslinya).<sup>45</sup>

Pada dasarnya, antara *kināyah majāz mursal* (*alāqah*-nya [hubungannya] bukan pada keserupaan) memiliki perbedaan yang mencolok, *Majāz mursal* secara pasti menghalangi makna dari kata asalnya dan mustahil makna literalnya (aslinya) dipahami sebagaimana adanya. Contohnya “*sallam al-mudarris ‘ala al-fashl*” (guru memberi salam kepada kelas), guru tidak mungkin mengucapkan salam kepada kelas, maka makna kelas memiliki sifat *majāzi* yang artinya anak-anak. Berbeda dengan *kināyah* yang sekalipun disebutkan lafaz aslinya dan yang dikehendaki makna lainnya, akan tetapi lafaz aslinya tetap masih bisa dipahami, seperti contoh: “*‘Aliy nadzīf al-yad*” artinya (ali itu bersih tangannya). Dalam bab *kināyah*, makna yang sedang dikehendaki di sini adalah tangan Ali bersih dari menzalimi, tidak membunuh, tidak mencuri, dan tidak melakukan perbuatan haram, akan tetapi pemahaman *kināyah*-nya masih mungkin dimaksudkan kepada makna aslinya yakni tangan Ali memang benar-benar bersih dan tidak kotor.”<sup>46</sup> Pemahaman makna asal ini sama sekali tidak masalah dan tetap relevan dalam kejelasan suatu bahasa, inilah yang menjadi letak perbedaan antara bab *majāz* dengan bab *kināyah*.<sup>47</sup>

Kembali kepada poin *kināyah*-nya sendiri, penjelasan yang paling sederhana dari definisinya adalah sebuah ungkapan yang dimaksudkan makna selainnya, akan tetapi masih mungkin dipahami sebagai makna aslinya. dalam kajian Sastra Indonesia, bab *kināyah* dikenal sebagai metafor. Setelah jelas dimengerti definisi dari *kināyah*, selanjutnya akan masuk ke dalam macam-macamnya. *kināyah* terbagi menjadi tiga macam, pertama *kināyah ‘an mausūf*, kedua *kināyah ‘an šifah*, terakhir *kināyah ‘an nisbah*.<sup>48</sup> Adapun penjabaran penjelasannya sebagai berikut:

##### a. *Kināyah ‘an mausūf*

*Kināyah* ini definisi sederhananya adalah seseorang tidak langsung menyebut nama bendanya, akan tetapi menyebutkan sesuatu yang identik dengan benda itu. Contohnya, “*uḥibb lughah aḍ-Ḍād*” artinya (aku suka bahasa *Ḍād*) maksudnya bahasa Arab, karena hanya bahasa Arab yang punya huruf *ḍād*. Contoh kedua, “*šafart bi-ḍzāt al-ajnihah*” artinya (aku bepergian dengan [si yang] bersayap) maksudnya burung, karena burung memiliki sayap. Seperti itu sederhananya penjelasan dari *kināyah ‘an mausūf*.

<sup>45</sup> ‘Alī Al-Jārim dan Muṣṭafā Amīn, *al-Balāghah al-Wāḍiḥah*, hal. 123.

<sup>46</sup> Abu Razin Al-Batawiy, *Ilmu Balaghah Untuk Pemula*, hal. 87.

<sup>47</sup> Abu Razin Al-Batawiy, *Ilmu Balaghah Untuk Pemula*, hal. 82.

<sup>48</sup> ‘Alī Al-Jārim dan Muṣṭafā Amīn, *al-Balāghah al-Wāḍiḥah*, hal. 124.

b. *Kināyah 'an ṣifah.*

*Kināyah* ini definisi sederhananya adalah seseorang tidak langsung menyebutkan sifatnya, akan tetapi menyebutkan tanda-tanda yang menunjukkan sifat-sifat itu. Contohnya ungkapan seorang penyair bernama al-Khansa (Perempuan Arab terkenal dari kabilah Bani Sulaym). Contoh yang paling terkenal dan seringkali disebutkan dalam penjelasan prolog *kināyah* “*Tawīl al-najād rafi‘ al-‘imād, katsīr al-ramād izā mā syatā*” (ia adalah orang yang panjang sarung pedangnya, tiangnya tinggi, dan banyak abu dapurnya bila bermukim). Ungkapan ini mengindikasikan tiga hal: pertama, panjang sarung pedangnya artinya badannya tinggi, kedua, tinggi tiangnya artinya terhormat, karena tiang tinggi tanda rumah orang penting, ketiga dan terakhir banyak abunya, artinya dermawan karena dia sering memasak untuk tamu, sehingga dapurnya sering berasap. Seperti ini sederhananya penjelasan dari *kināyah 'an ṣifatin*.

c. *Kināyah 'an nisbah.*

*Kināyah* ini adalah kode lewat menyadarkan sifat ke sesuatu yang dekat dengannya. Sederhananya adalah seseorang tidak menyebutkan sifat itu langsung kepada orangnya, akan tetapi dia menyebutkan hal yang melekat kepadanya. Contohnya “*al-ṣidq fī lisānih*” artinya (kejujuran ada di lidahnya) yang dimaksud sebenarnya adalah bahwa orang itu jujur, akan tetapi yang disebut lidahnya, bukan orangnya langsung. Contoh lain “*al-majd bain ṭṣāubaih wa al-karām bain burdaih*” artinya (kemuliaan berada di antara dua bajunya, dan kedermawanan di antara dua selimutnya), maksud dari perkataan ini yakni bahwa orang itu adalah orang yang mulia. Ini merupakan poin terakhir dari bagian-bagian *kināyah*.<sup>49</sup>

Kemudian yang terakhir adalah contoh-contohnya dalam Al-Qur’an, contohnya sebagai berikut:

1. “*فجعلهم كعصف مأكول*” (Dia menjadikan mereka seperti daun-daun yang dimakan ulat), ungkapan ini dimaksudkan untuk menggambarkan peristiwa musuh-musuh Allah yang binasa dalam Perang Gajah, namun makna aslinya pun masih sangat bisa dipahami sebagai daun-daun yang dimakan ulat.<sup>50</sup>
2. “*يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة*” (Wahai manusia, bertakwalah kepada Tuhanmu yang telah menciptakanmu dari diri yang satu), ungkapan “*nafs wāḥidah*” maksudnya Nabi Adam, namun makna (jiwa yang satu) masih mungkin untuk dipahami literalnya sebagai jiwa yang satu.

Seperti inilah gambaran besar pemetaan dari penjelasan seluruh cabang Ilmu *Bayān: tasybīh, isti‘ārah, majāz, dan kināyah* tidak berdiri sendiri, walaupun dalam definisinya berbeda, akan tetapi dalam kajiannya, keempat bab ini masih memiliki keterkaitan antara satu sama lain.

Sekarang setelah pemahaman tentang *kināyah* telah diketahui (bahwa ia masuk, berkaitan, dan punya andil dengan cabang Ilmu *Bayān* lain), lantas bagaimana dengan *ta‘rīd*, sindirian, seperti apa penjelasannya, mengapa di dalam judul besarnya *ta‘rīd* disandingkan dengan *kināyah*, seperti apa eksistensi dari *kināyah ta‘rīd* dalam

<sup>49</sup> Abu Razin Al-Batawiy, *Ilmu Balaghah Untuk Pemula*, hal. 89.

<sup>50</sup> Abu Razin Al-Batawiy, *Ilmu Balaghah Untuk Pemula*, hal. 91.

menggambarkan makna dalam Al-Qur'an, ini mengantarkan kepada sub bab selanjutnya, yaitu *kināyah ta 'rīd*.

### C. *Kināyah Ta 'rīd*

Sebelum masuk ke dalam pembahasannya, sebagai pengetahuan singkat bahwasanya *ta 'rīd* merupakan salah satu dari macam-macam bentuk *kināyah*, karena itu di dalam beberapa buku Ilmu *Balāghah*, bab tentang *kināyah* ditemukan juga di dalam pembahasan Ilmu *Badi'*. Setiap ulama *balāghah* mengkatogerikan pembahasan terkait *kināyah* ini berbeda-beda. Sejauh ini Ibnu al-Mu'taz (w. 296 H/908 M) misalnya, ia memasukkan kategori *kināyah* ke dalam bab Ilmu *Badi'* karena alasan bahwasanya ini merupakan bentuk dari pada keindahan-keindahan Al-Qur'an.<sup>51</sup> Berangkat dari alasan ini, *kināyah* memberikan ruangan yang cukup luas untuk para kritikus bahasa melakukan pengkajian.

Salah satu sub yang ditemukan selalu menempel dengan *ta 'rīd* adalah *kināyah*, buku-buku *balāghah* kelas menengah (yang memasukkan pembahasan *ta 'rīd*) kerap kali memasukkan pembahasan ini ke dalam cabang *kināyah* khususnya dalam bab “ditinjau dari segi perantaranya”, karena secara definisi keduanya memiliki kesamaan, jika definisi *kināyah* adalah maksud makna selainnya, maka *ta 'rīd* adalah tujuan *kināyah* dari makna selainnya itu, makna sindiran.<sup>52</sup> Agar bisa memahami secara jelas, akan dijelaskan terlebih dahulu apa itu *ta 'rīd*, seperti apa penjelasannya, bagaimana suatu kalimat bisa disebut sebagai *ta 'rīd*?

Secara definisi, *ta 'rīd* adalah “ فقيلا لها إنه الدلالة على المعنى من طريق ” (Yaitu penunjukkan kepada makna melalui jalur pemahaman [implikasi atau pengertian tersirat]). Maksudnya makna tidak disampaikan secara langsung, akan tetapi dipahami dari konteks atau kesan yang ditangkap, bukan dari ucapan eksplisit. Lalu di sini letak pentingnya “ وسمي تعريضا لأن المعنى باعتباره يفهم من عرض اللفظ ” (Dan dinamakan *ta 'rīd* karena maknanya dipahami dari samping lafaz). Secara sederhananya dapat dipahami bahwa gaya berbicara *ta 'rīd* tidak akan dianggap jika dututurkan secara eksplisit, dan makna asli yang dikehendaknya harus bersifat “dari samping lafadz.”<sup>53</sup>

Kemudian Ibnu Atsir (w. 637 H/1239 M) memberikan komentar bahwa *kināyah* adalah sesuatu yang menunjukkan makna yang bisa dibawa pada hakikat maupun *majāz* dengan sifat umum yang menyatukan keduanya. Sedangkan *ta 'rīd* adalah lafaz yang menunjukkan pada makna bukan dari sisi penempatan hakikat

<sup>51</sup> Ibn Al-Mu'tazz, *Kitāb al-Badī'*, (Beirut: Mu'assasah al-Kutub al-Thaqāfiyyah, n.d.)

<sup>52</sup> Muḥammad Aḥmad Qāsim, *'Ulūm al-Balāghah*, (Tripoli: al-Mu'assasah al-Ḥadīthah li al-Kitāb, 2003). hal. 248.

<sup>53</sup> Abū 'Abdillāh Badruddīn Al-Zarkasyī, *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, ditahqiq oleh Muḥammad Abū Faḍl Ibrāhīm (Beirut: Dār Iḥyā' al-'Arabiyah, 1957), jil. 2, hal. 311.

maupun *majāz*. Seperti ucapan “demi Allah, sungguh aku benar-benar membutuhkan” maksudnya permintaan seperti bantuan atau donasi. *ta’rīd* harus dipahami dari samping lafaznya, yakni makna tersiratnya. Kata “aku benar-benar membutuhkan” secara hakikat bukan meminta, dan juga bukan *majāz* darinya.<sup>54</sup>

Seperti firman Allah “بل فعله كبيرهم هذا فاسألوهم إن كانوا ينطقون” (Sebenarnya patung besar inilah yang melakukannya, maka tanyakanlah kepada mereka jika mereka dapat berbicara). Dikategorikan sebagai bentuk *ta’rīd* karena terdapat kesan “samping lafaz” (ketidakmampuan patung besar itu untuk berbuat sesuatu).<sup>55</sup> Seorang Ibrahim tidak akan bermaksud mengucapkan “patung besar itu yang melakukannya” dan menisbatkan perbuatan itu kepada patung tersebut, perkataan Ibrahim kepada kaumnya “tanyakanlah kepada mereka” tidaklah dipahami sebagaimana maksud literalnya.<sup>56</sup>

Dalam contoh lain, termasuk jenis *ta’rīd* adalah ketika sang *mutakallim* berbicara kepada pendengar satu, akan tetapi maksudnya untuk “menyindir” pendengar kedua, lihat contoh ini:

- a. “لئن أشركت ليحبطن عملك” (Kalau kamu syirik, niscaya gugur amalmu).
- b. “ولئن اتبعت أهواءهم” (Dan jika engkau mengikuti hawa nafsu mereka).
- c. “فإن زلتم من بعد ما جاءكم البينات” (Jika kamu tergelincir setelah datang kepadamu bukti bukti yang jelas).<sup>57</sup>

Ketiga ayat ini merupakan isyarat bahwa kaumnya telah berbuat syirik, mengikuti hawa nafsunya sendiri, dan berpaling dari kebenaran ajaran agama. Ketiga ayat ini sama sekali tidak ditunjukkan kepada Nabi Muhammad, diksi “*la-in asyrakt*” misalnya, mana mungkin Nabi Muhammad berbuat kesyirikan. Ketiga ayat ini secara pasti dipahami sedang menyinggung orang-orang musyrik. (adapun firman-Nya yang ketiga [jika kamu tergelincir setelah datang kepadamu bukti bukti yang jelas] walaupun maksud literalnya ditunjukkan kepada orang-orang mukmin, akan tetapi sindirannya dimaksudkan kepada kalangan Ahli Kitab). Ini yang dimaksud dengan model *ta’rīd* yang lain, yakni berbicara kepada seseorang dengan maksud menyindir orang yang lain.<sup>58</sup>

*Ta’rīd* adalah suatu ucapan yang diarahkan kepada suatu sifat atau orang yang tidak disebutkan secara langsung, seperti (kasus ahli kitab misalnya) seseorang berbicara kepada satu orang padahal maksudnya orang lain, dinamakan *ta’rīd* karena karena ucapan itu dipahami condong kesamping, yakni makna diarahkan secara

<sup>54</sup> Jalāluddīn Al-Suyūfī, *al-Itqān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, (Saudi: al-Mamlakah al-‘Arabiyyah al-Su‘ūdiyyah, n.d.), jil. 1, hal. 1562.

<sup>55</sup> Jalāluddīn Al-Suyūfī, *al-Itqān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, jil. 1, hal. 1563.

<sup>56</sup> Muḥammad Muṭawallī Al-Sya‘rāwī, *Tafsīr al-Sya‘rāwī*, jil. 15, hal. 9582.

<sup>57</sup> Abū ‘Abdillāh Badruddīn Al-Zarkasyī, *al-Burhān fī ‘Ulūm al-Qur’an*, jil. 2, hal. 311-312.

<sup>58</sup> Abū ‘Abdillāh Badruddīn Al-Zarkasyī, *al-Burhān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, jil. 2, hal. 312.

isyarat kepada orang lain. Seperti ungkapan “dia melihat dengan sisi wajahnya (bukan lurus), maksudnya dengan arah samping.”<sup>59</sup>

Jika diteliti dari ayat yang pertama tadi, bisa ditarik suatu pola yang dapat merepresentasikan pembahasan *ta'riḍ*, yakni;

- a. Berbicara kepada A namun yang dimaksud B, walaupun menggunakan *dhammir* (kata ganti pelaku) kamu, akan tetapi secara pasti dipahami bahwa maksud sang pembicara sedang menyindir pihak yang lain.<sup>60</sup>
- b. Menampilkan sesuatu yang “mustahil” dalam bentuk yang “seolah diragukan,” padahal maksudnya untuk makna lain, atau untuk orang lain.
- c. Menggunakan “bentuk” kata kerja *mustaqbal* (masa depan) dengan susunan kata *al-māḍī* (masa lampau), ini memberikan kesan pasti terjadinya atau sudah tetap ketentuannya, contohnya: “إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحِ” (Jika telah datang pertolongan Allah, Qs. an-Naṣr [110]: 1) padahal ini belum terjadi saat ayat turun, tetapi pakai kata *jā'a* (lampau) untuk memastikan kepastian datangnya.
- d. Ini sangat opsional akan tetapi tetap relavan dengan pola-pola *ta'riḍ*: terdapat kata “*in.*” namun bukan yang melulu konotasinya bermakna kemungkinan). Tetapi menjadi kata jembatan antara *syarat* dan *jawāb* walaupun syaratnya: mustahil terjadi “قُلْ إِنْ كَانَ لِلرَّحْمَنِ وَلَدٌ فَأَنَا أَوَّلُ الْعَابِدِينَ” artinya (Kalau seandainya Allah punya anak [yang pasti mustahil] aku yang pertama menyembah, Qs. az-Zukhruf [43]: 81), pasti wajib terjadi (jika matahari terbit bumi terang), atau sudah terjadi. (jika kamu hadir kemarin, pasti kamu tau acaranya).<sup>61</sup>

Al-Subkī (w. 771 H/1370 M) menjelaskan bahwa *ta'riḍ* terbagi menjadi dua bentuk. Pertama, suatu lafaz tetap dimaksudkan pada makna asalnya, tetapi sekaligus berfungsi sebagai isyarat terhadap makna lain yang menjadi tujuan utama. Kedua, suatu lafaz sama sekali tidak dimaksudkan pada makna asalnya, melainkan hanya dijadikan sebagai perumpamaan bagi makna lain yang hendak dituju. Contoh dari bentuk kedua ini dapat ditemukan pada ucapan Nabi Ibrahim “Akan tetapi dialah (patung besar) yang melakukannya,” yang secara zahir menisbatkan perbuatan kepada berhala besar, padahal maksud sebenarnya adalah sindiran terhadap kebatilan penyembahan berhala itu sendiri.<sup>62</sup>

Kemudian, jika dilihat dari fungsi dan kegunaan *ta'riḍ* sendiri, *al-suyuthi* mengutip pendapat ibn al-Thayyib yang merumuskan lima fungsi *ta'riḍ*. Pertama, digunakan untuk memuliakan orang “ورفع بعضهم درجات” (Mengangkat Sebagian dari mereka beberapa derajat, Qs. al-Baqarah [2]: 253), di sini Nabi Muhammad tidak disebutkan, tapi maksudnya sudah pasti beliau. Kedua, digunakan untuk kelembutan

<sup>59</sup> Jalāluddīn Al-Suyūṭī, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān.*, jil. 1, hal. 1563.

<sup>60</sup> Muḥammad Aḥmad Qāsim, *'Ulūm al-Balāghah*, hal. 248.

<sup>61</sup> Abū 'Abdillāh Badruddīn Al-Zarkasyī, *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, jil. 2, hal. 312-313.

<sup>62</sup> Jalāluddīn Al-Suyūṭī, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, jil. 1, hal. 1564.

dalam berbicara “وما لي لا اعبد الذي فطرني” (Mengapa aku tidak menyembah [Allah] yang telah menciptakanku, Qs. Yā Sīn [36]: 22), maksud sebenarnya adalah “mengapa kalian tidak menyembah-Nya”, ini merupakan cara tutur seseorang sehingga sang objek yang didakwahi tetap bisa mendengar kebenaran dengan cara tidak menimbulkan amarah. Ketiga, digunakan untuk menarik lawan bicara agar mau tunduk dan menerima kebenaran “ليحبطن عملك” (Maka sia-sia amalmu, Qs. az-Zumar [39]: 65) ayat ini ditunjukkan kepada Nabi Muhammad “kalau syirik, maka sia-sia amalmu”, namun secara pasti ditunjukkan kepada orang lain, karena mustahil Nabi syirik. Keempat, digunakan untuk celaan “انما يتذكر اولوا الالباب” (Pelajarannya hanya bisa diambil oleh orang-orang yang berakal, Qs. ar-Ra’d [13]: 19), ini merupakan sindiran kepada orang Kafir yang seperti binatang, yang tidak bisa mengambil pelajaran. Terakhir, digunakan untuk penghinaan dan teguran keras, “واذا الموءودة سئلت باي ذنب قتلت” (Dan apabila bayi-bayi perempuan yang dikubur hidup-hidup ditanya, karena dosa apakah ia dibunuh, Qs. at-Takwīr [81]: 8–9). Pertanyaan kepada bayi perempuan ini sebenarnya ditunjukkan untuk menegur keras pembunuhnya.<sup>63</sup>

Dalam surat Yāsīn ayat 13 sampai 27, Allah SWT. mengisahkan sebuah kota (sebagian ulama menyebut Antakia) yang mendustakan tiga rasul hingga datang seorang lelaki beriman dari ujung kota (Habib an-Najjar) membela mereka. Ia menegakkan hujah dengan bertanya, “أتخذوا من دونه آلهة” (Apakah mereka mengambil tuhan-tuhan selain Dia) yang secara *ta’rīd* maksudnya diarahkan kepada kaumnya: “apakah kalian akan mengambil tuhan-tuhan selain-Nya?” Ia lalu menambahkan, “إن يردي الرحمن بضر لا تغن عني شفاعتهم شيئا ولا ينقذون إني” (Jika [Allah] Yang Maha Pengasih menghendaki keburukan atasku, syafaat mereka sama sekali tidak berguna bagiku dan mereka tidak mampu menyelamatkanku. Sungguh, jika demikian, aku benar-benar dalam kesesatan yang nyata). Karena itu dia mengatakan “آمنت بربكم فاسمعون” (aku beriman kepada Tuhan kalian). Dengan *ta’rīd*, ia tidak langsung mengatakan Tuhanku, keindahan ungkapan ini jelas, karena ia memuat pemberitahuan kepada pendengar dengan cara yang tidak mengharuskan menegur secara langsung dengan kata-kata yang keras, seakan-akan ia tidak sedang memaksudkan mereka.<sup>64</sup> Meskipun demikian, kaumnya tetap membunuhnya, dan Allah mengabarkan bahwa ia dimasukkan ke surga.

<sup>63</sup> Jalāluddīn Al-Suyūṭī, *al-Itqān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, jil. 1, hal. 1564.

<sup>64</sup> Abū ‘Abdillāh Badruddīn Al-Zarkasyī, *al-Burhān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, jil. 2, hal.

Berangkat dari sini penting untuk dijelaskan bahwa dalam bab *ta'riḍ* sarat akan unsur sensitivitas, penyampaianya tidak diungkapkan secara kasar, eksplisit dan blak-blakan, unsur sensitivitas inilah yang memberikan kesan istimewa dan keestetikan dalam cara-cara menyindir.<sup>65</sup> Pembicara yang menegur dengan cara ini lebih terlihat akhluaknya, lebih terlihat kehormatannya, lebih mulia lisannya, dan lebih sempurna sifat kerendahan hatinya (walaupun ungkapan ini tidak sepenuhnya benar; menurut Qasim, tidaklah baik sindiran [*ta'riḍ*] kecuali dalam bentuk celaan, dan ia lebih samar dari pada *kināyah*),<sup>66</sup> dan hal ini menunjukkan bahwasanya *ta'riḍ* hadir sebagai sebuah representasi dari keindahan *kināyah* yang dikategorikan pada tujuan pengungkapan sebuah dialog. *Kināyah* sebagai sebuah gaya pengungkapan makna (yang bukan pada makna aslinya) lalu *ta'riḍ* sebagai perantara gaya pengungkapan makna samping lafaz (makna sebaliknya) adalah sebuah penemuan yang tinggi nilai *balāghah*-nya.<sup>67</sup> *Kināyah ta'riḍ* jika dipahami demikian bisa dikatakan sebagai temuan sastra dengan cita rasa yang tinggi, kolaborasi antara keduanya mampu menyampaikan pesan menyindir, indah, dalam, sopan, dan penuh isyarat.

Sebagai penutup bab dua, perlu ditegaskan bahwasanya ungkapan *ta'riḍ* adalah teknik bahasa, konteksnya sama sekali tidak harus selalu positif, ungkapan *ta'riḍ* sangat memungkinkan pembicara membicarakan hal dengan konteks yang negatif (ini akan dibahas dalam bab-bab selanjutnya). Al-Qur'an beserta keluasaan dan keindahan bahasanya benar-benar membuka ruang kemungkinan untuk selalu diinterpretasikan, dilanjut dengan Ilmu *Balāghah* itu sendiri khususnya disipilin Ilmu *Bayān*; kehadiran *tasybīh*, *isti'ārah*, *majāz*, dan *kināyah* hadir untuk memberikan kejelasan pada pembahasan-pembahasan *Bayāni* dalam Al-Qur'an, akan tetapi pada praktiknya di dalam ayat, mereka bekerja satu sama lain, membentuk sebuah untaian ungkapan yang utuh. Adapun *kināyah ta'riḍ*, keduanya hadir menunjukkan adanya nafas baru dalam studi kesusasteraan Al-Qur'an, keduanya menunjukkan bahwasanya semakin dalam ayat-ayat itu dikaji, semakin banyak nilai-nilai yang diperoleh, Al-Qur'an selalu membuka ruang itu, selamanya.

---

<sup>65</sup> Muḥammad Aḥmad Qāsim, *Ulūm al-Balāghah*, hal. 248-249.

<sup>66</sup> Muḥammad Aḥmad Qāsim, *Ulūm al-Balāghah*, hal. 248.

<sup>67</sup> Abū 'Abdillāh Badruddīn Al-Zarkasyī, *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, jil. 2, hal.

### BAB III

#### KINĀYAH TA 'RĪD PADA DIALOG DAKWAH PARA NABI

Seperti yang sempat disinggung dalam bab pendahuluan (tentang memahami maksud seorang Ibrahim yang sedang mencari tuhan), terdapat pula beberapa kisah yang dialognya juga teridentifikasi sarat nilai *kināyah ta 'rīd*, baik eksplisit maupun implisit. Ejekan, hinaan, atau cacian yang dipahami secara jelas (eksplisit) mungkin saja mampu dicoba untuk diinterpretasikan secara mandiri. Akan tetapi, bagaimana halnya jika isyarat-isyarat *ta 'rīd* ini terkubur maksudnya (implisit). Bagaimana jika apa yang dikehendaki dalam dialog ini “kesimpulan” interpretasinya jauh lebih luas dari apa yang dinyatakan dalam teksnya (ayatnya).

Ini memerlukan kehati-hatian, hadirnya tafsir mencoba untuk mewedahi atau setidaknya menjadi sarana untuk menggandeng dan mengarahkan peneliti untuk memahami konteks yang abstrak, penjelasan yang ada dalam kitab-kitab tafsir membukakan jalan peneliti untuk menemui sesuatu yang jauh lebih luas dari apa yang dinyatakan dalam ayatnya, yakni maksud yang ada pada ayat-ayat eksplisit. Dialog (yang menjadi fokus utama penelitian ini) tidak serta merta dipahami secara demikian mudahnya. Dalam proses identifikasi pada pola dialognya saja perlu diteliti ulang, ini sekedar ejekan, hinaan atau bukan, maksud dialog ini bermaksud hanya merendahkan saja atau lebih. Kalau secara eksplisit (ditemukan dalam proses berpikir pendek) dialog pada ayat ini sama sekali tidak berusaha untuk memberikan kesan selain mengejek. Apakah terdapat produk pemikiran mufasir yang bisa mengarahkan dialog ini kepada maksud yang lebih semantis dan membuka kesempatan untuk menemukan kesimpulan yang lebih dalam?

Ini baru berbicara soal dialog yang secara maksud eksplisitnya maupun implisitnya terdapat tanda-tanda sindiran (maksud mengejek, merendahkan, atau menghina). Bagaimana jika konteks ayatnya saja sama sekali tidak mengindikasikan hal tersebut, sama sekali tidak hendak menyiratkan apapun selain menyatakan dialog itu apa adanya. Apakah peran mufasir yang menafsirkan dialog pada ayat itu terhitung, dapat dikatakan bahwa “ya” itu terhitung, karena penjelasan dari detail apapun itu sangat berharga, hal tersebut memperluas khazanah dan kajian tafsir serta sangat memungkinkan untuk menawarkan metode dan kesimpulan baru pada ayat itu sendiri.

Ayat-ayat yang di dalam penelitian ini diklaim teridentifikasi sarat akan unsur *kināyah ta 'rīd*, akan dijabarkan ayatnya berikut terjemahannya pada uraian di bawah:

#### **A. Penjelasan Tafsir dalam Ayat-Ayat yang Akan Dikaji**

Sebelum masuk ke dalam analisis *kināyah ta 'rīd* dalam ayat yang hendak digali, terlebih dahulu akan dijabarkan bagaimana tafsir dalam ayat-ayat ini, apakah ada konteks *munasabah*-nya, apakah terdapat sebab nuzul ayatnya, bagaimana analisa *nahw sarf*-nya dan bagaimana memahami konteks bahasanya. Ini semua akan didapatkan dari sumber yang otoriter, hasil tafsir para ulama pada masing-masing bidangnya. Semua informasi yang dikutipkan di bawah ini merupakan informasi yang sangat berharga untuk penguatan materi dan pendalaman konteks dalam ayat yang dikaji.

### 1. QS. Al-An‘ām (6): 75–79

فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أَحِبُّ الْأَفْلِينَ (75) فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِعًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَئِن لَّمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ (76) فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بَازِعَةً قَالَ هَذَا رَبِّي هَذَا أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ (77) إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ (78)

“Demikianlah Kami memperlihatkan kepada Ibrahim kekuasaan (Kami yang terdapat) di langit dan bumi dan agar dia termasuk orang-orang yang yakin. (75) Ketika malam telah menjadi gelap, dia (Ibrahim) melihat sebuah bintang (lalu) dia berkata, “Inilah Tuhanku.” Maka, ketika bintang itu terbenam dia berkata, “Aku tidak suka kepada yang terbenam.” (76) Kemudian, ketika dia melihat bulan terbit dia berkata (kepada kaumnya), “Inilah Tuhanku.” Akan tetapi, ketika bulan itu terbenam dia berkata, “Sungguh, jika Tuhanku tidak memberi petunjuk kepadaku, pastilah aku termasuk kaum yang sesat.” (77) Kemudian, ketika dia melihat matahari terbit dia berkata (lagi kepada kaumnya), “Inilah Tuhanku. Ini lebih besar.” Akan tetapi, ketika matahari terbenam dia berkata, “Wahai kaumku, sesungguhnya aku berlepas diri dari yang kamu persekutukan.” (78) Sesungguhnya aku menghadapkan wajahku (hanya) kepada Yang menciptakan langit dan bumi dengan (mengikuti) agama yang lurus dan aku bukanlah termasuk orang-orang musyrik. (79).”

Surat Al-An‘ām dinamakan demikian karena menyebut kata “Al-An‘ām” (hewan ternak) dalam beberapa ayat. Diturunkan sekaligus di Mekah pada malam hari dan diiringi tujuh puluh ribu malaikat bertasbih karena mengandung pokok-pokok akidah yang agung. Surat ini kandungannya meliputi; bukti keesaan Allah melalui ciptaan-Nya, pembelaan terhadap kerasulan Nabi Muhammad SAW., pengakuan adanya hisab dan balasan amal, penegasan kesatuan risalah para nabi, keadilan Allah SWT dalam memberi derajat dan balasan, kewajiban manusia mengambil pelajaran dari umat terdahulu, serta penetapan hukum halal-haram yang hanya milik Allah. Dengan gaya argumentatif, surah ini mengajak manusia merenungi diri dan alam semesta, agar jelas siapa yang taat dan siapa yang durhaka, serta bahwa rahmat Allah meliputi segala sesuatu.<sup>68</sup>

<sup>68</sup> Wahbah Al-Zuhaylī, *Tafsīr al-Munīr fī al-‘Aqīdah wa-al-Syarī‘ah wa al-Manhāj*, (Damaskus: Dār al-Fikr, 1997) jil. 7, hal. 126-129.

Penjelasan tafsir saat ini dimulai dari firman-Nya, “وإذ قال إبراهيم لأبيه آزر”

Dalam tafsir, ayat yang dimulai dengan kalimat “*wa idz*” menunjukkan suatu waktu dalam kejadian yang biasa digunakan untuk menguatkan atau menenangkan seseorang (dengan mengambil hikmah di baliknya).<sup>69</sup> dalam konteks ayat ini, Allah SWT. Hendak menguatkan hati Nabi Muhammad SAW. dalam menghadapi kesulitan dakwah, sebab dakwah Islam awalnya sangat memberatkan Nabi dan para sahabatnya. Di sini, Allah menyebutkan kisah Nabi Ibrahim, karena betapa pun kafir Quraisy tetap menghidupi ajaran Nabi Ibrahim di tengah kota Mekkah. Banyak hal penting yang terjadi di tanah tersebut salah satunya peristiwa pengangkatan Ka’bah. Suku ini (dengan adanya pengaruh Ka’bah) memiliki pengaruh dan kekuasaan. Allah SWT dengan ini mengisahkan kisah Nabi Ibrahim kepada mereka, karena kekuasaan dan kehormatan yang mereka (Quraisy) miliki atas seluruh bangsa Arab berasal dari Ka’bah ini, berasal dari apa yang ditinggalkan Ibrahim. Meskipun suku Quraisy menyembah berhala, namun mereka tetap memiliki hubungan agama dengan Ibrahim. Allah SWT. melalui rasulnya ingin menyentuh hati mereka dengan kasih sayang yang selama ini mereka kenal dari Ibrahim.

Pada penggalan ayat “قال إبراهيم لأبيه آزر” (Ibrahim berkata kepada ayahnya, Azar). Para ulama berbeda pendapat tentang apakah benar Azar adalah bapaknya Ibrahim. Jika benar, maka hal itu bertentangan dengan ucapan mereka yang mengklaim bahwa garis keturunan Rasul SAW. tidak ada yang musyrik. Al-Sya’rāwī (w. 1419 H/1998 M) memberikan pandangan yang meluruskan. Lafaz *abī* tidak melulu berarti ayah, bisa jadi kakek atau bahkan bapanya kakek atau bisa juga artinya paman.<sup>70</sup> Nabi Muhammad pun ketika memanggil pamannya Abbas yang sedang menjadi tawanan “*radd ‘alayya abī*” (*kembalikanlah kepada aku ayahku*).<sup>71</sup> Singkatnya Azar belum tentu bapaknya Ibrahim, walaupun tetap ada ulama yang menyangkal pendapat ini.<sup>72</sup>

Setelah dua paragraf sebelumnya menyatakan sekilas prolog. Barulah tulisan ini masuk ke dalam logika berpikir Ibrahim dalam menemukan Tuhannya dan caranya berdebat tentang Tuhan dengan kaumnya sendiri.

Ibrahim AS. merupakan nabi pilihan Allah yang dipilih menjadi rasul-Nya. dalam Al-Qur’an, Ibrahim sering sekali diceritakan menghadapi situasi sulit dalam mengajak kaumnya untuk menyembah Allah,<sup>73</sup> namun yang terpenting dalam situasi ini, bagaimana Al-Qur’an menjelaskan pola pikir dan nalar masuk akal nya Ibrahim dalam mendebat kaumnya para penyembah berhala.

<sup>69</sup> Muḥammad Muṭawallī Al-Sya’rāwī, *Tafsīr al-Sya’rāwī*, jil. 6, hal. 3732.

<sup>70</sup> anak-anak Ya’kub menyebutkan Ibrahim “*ābā*” yang padahal kakeknya, kemudian Ya’kub menyebutkan Ismail “*ābā*” padahal Ismail adalah pamannya (Ya’kub anak nabi Ishaq).

<sup>71</sup> Abū Ja’far al-Ṭahāwī, *Syarḥ Ma’ānī al-Atsār*, (Saudi Arabia: ‘Ālim al-Kutub, 1994) Jil. 3, hal. 312. Hadits no 5445.

<sup>72</sup> Muḥammad Sayyid Tanṭhawī, *Tafsīr al-Wasīṭ*, (Kairo: Dār Nahḍat Miṣr, 1998) jil. 5, hal. 108... (Menurut al-Qasimi, sesuatu yang disebutkan tanpa penjelasan harus dipahami secara literal, maka Azar jelas bapaknya Ibrahim).

<sup>73</sup> Wahbah Al-Zuhaylī, *Tafsīr al-Munīr*... jil. 7, hal. 262.

Sebelumnya, menarik untuk diketahui bagaimana konsep berhala ini muncul dipikiran manusia. Kadangkala seringkali ditemukan saat manusia sering melihat hal-hal di sekitarnya, mereka mengaitkannya dengan penyebab sesuatu. Ketika membutuhkan cahaya, manusia menemukan matahari, ketika gelap tiba, bulan dan bintang menghiasi dan menerangi, dan mereka juga melihat kekuatan gunung sehingga membangun rumah di sana. Mereka mulai melihat hal-hal ini sebagai penyebab terjadinya segala sesuatu, maka mereka menganggapnya suci, patut dihormati, dan sakral. Namun ketika mereka menemukan bintang-bintang tenggelam, sebageian mereka berkata “mari kita buat berhala untuk mengingat benda-benda itu,” maka ada berhala yang merepresentasikan matahari, berhala yang mewakili bulan dan berhala yang mewakili bintang.<sup>74</sup>

Dalam hal ini Al-Sya‘rāwī (w. 1419 H/1998 M) menyebutkan kependekan berpikir pada “*sabbab musabbib*”, mereka cenderung menghormati dan mengagumi sosok yang melimpahkan mereka nikmat. Namun mereka salah jalan dan hanya berhenti pada penyebab.<sup>75</sup> Entah mereka lupa atau pendeknya berpikir. Mereka salah jalan dan melihat nikmat itu hanya dari sisi sebab-sebabnya, tanpa sampai pada Pencipta dari semua itu. Inilah bentuk kesesatan yang nyata karena mereka hanya melihat ciptaan tanpa memperhatikan Sang Pencipta. Ketika usaha manusia dalam mencari sebab-sebab terbatas, maka tangan Allah yang menciptakan segala sesuatu akan bekerja.

Nabi Ibrahim AS. adalah sosok nabi yang memiliki keistimewaan. pada firman-Nya, “وكذلك نوري إبراهيم ملكوت السماوات والأرض وليكون من الموقنين” (dan demikianlah Kami tunjukkan kepada Ibrahim kerajaan langit dan bumi, agar dia termasuk orang-orang yang yakin). Allah menunjukkan kepadanya kebenaran yang sejati, Allah singkapkan rahasia-rahasia langit dan bumi kepadanya.<sup>76</sup> Pertama, Allah tunjuk ia sebagai pemimpin di muka bumi bahkan keturunan-keturunannya. Kedua, bagaimana bijaknya Nabi Ibrahim dalam membedakan persoalan dakwah kenabian dengan rezeki Tuhan, doanya “Ya Allah, jadikan Makkah negeri yang aman dan berikanlah rezeki berupa buah-buahan bagi yang beriman kepadamu” Allah menjawab “dan bagi siapa saja yang kufur.” Ketiga, saat Ibrahim hendak dibakar ke dalam kobaran api, datang malaikat Jibril menanyakan apakah dia membutuhkan sesuatu, Ibrahim berkata “darimu, aku tidak butuh apa-apa,”<sup>77</sup> maka Allah ubah api itu menjadi dingin. Keempat, saat Ibrahim hendak mengorbankan Ismail demi patuh terhadap kehendak Tuhannya, maka Ismail anaknya yang shaleh berkata “Wahai ayahku, lakukanlah apa yang diperintahkan kepadamu.”<sup>78</sup> Ibrahim AS. memahami kenyataan yang lebih tinggi tentang langit dan bumi dan melihat hasil dari segala sesuatu.

Sama halnya dalam urusan dakwah, Allah singkapkan pengetahuan langit dan bumi kepada Ibrahim, sehingga cara berpikir dan nalarnya melampaui cara berpikir

<sup>74</sup> Muḥammad Muṭawallī Al-Sya‘rāwī, *Tafsīr al-Sya‘rāwī*, jil. 6, hal . 3735.

<sup>75</sup> Muḥammad Muṭawallī Al-Sya‘rāwī, *Tafsīr al-Sya‘rāwī*, jil. 6, hal. 3737.

<sup>76</sup> Muḥammad Sayyid Tanṭhawī, *Tafsīr al-Wasīf*, jil. 5, hal.109

<sup>77</sup> Ibn Jarīr Al-Ṭabarī, *Jami’ al-Bayān fi Tafsīr Al-Qur’ān*, (Mekkah, Dar at-Tarbiyah wa at-Turats, n.d) jil. 18, hal 467. Baca : *haddatsana Qaasim*

<sup>78</sup> Jalāluddīn al-Maḥallī, *Tafsīr al-Jalālayn*, hal. 593.

kaumnya, cara berpikir zamannya. Al-Sya'rawī (w. 1419 H/1998 M) menjelaskan kaidah berdebat yang digunakan Nabi Ibrahim “*mujārāt al-khaṣm*” cara berdebat dengan menarik perhatian dan memikat hati lawan bicara, sehingga lawan berbicara tahu bahwa ia tidak memusuhinya sejak awal. Sehingga maksud yang disampaikan tercapai sebelum adanya penolakan di awal.<sup>79</sup>

Pertama Nabi Ibrahim mengamati benda yang disembah oleh kaumnya, yakni bintang, malam hari dia melihat sinar dan kilauan bintang yang menghiasi langit dan berseru “inilah tuhanku,” namun di saat bintang-bintang itu tenggelam, di depan kaumnya ia katakan “aku tidak menyukai hal-hal yang hilang.” Lanjut pada malam hari ia melihat indahnya cahaya bulan, seruannya “Inilah tuhanku,” namun saat cahaya bulan hilang dan tenggelam, ia berkata dengan suara yang bisa di dengar kaumnya “kalau-kalau Tuhanku tidak memberikan kepadaku petunjuk, maka aku termasuk orang-orang yang sesat.” Kemudian pada siang hari Nabi Ibrahim melihat matahari yang pancarannya menerangi hari, ia berkata “inilah tuhanku, ini yang paling besar,” namun ketika matahari tenggelam dan lenyap, ia berkata didepan kaumnya “wahai kaumku, bahwa sesungguhnya aku berlepas diri dari apa yang kalian sekutukan.”<sup>80</sup>

Kisah yang diabadikan dalam Al-Qur'an ini sarat akan multitafsir, kisah ini membuka kemungkinan interpretasi dari berbagai macam pendekatan. Seperti halnya Nabi Ibrahim yang hendak menunjukkan kepada kaumnya kekeliruan dalam kepercayaan ini. Nabi Ibrahim tidak langsung menyatakan kesalahan mereka, tidak spontan memanggil mereka “pembohong” atau “sesat.”<sup>81</sup> Ibrahim hingga dewasa dilahirkan di tengah-tengah masyarakat penyembah berhala bahkan bapaknya sendiri penyembah berhala (namun Ibrahim tetap memohonkan Allah untuk memasukkannya ke dalam surga). Kepercayaan kepada kebenaran sejati membentuk sosok Ibrahim yang terlatih untuk terus berpikir bagaimana pesan-pesan Tuhan dapat disampaikan.<sup>82</sup> Ibrahim menyatakan secara terbuka setelah sebelumnya menuntun mereka dengan cara berangsur-angsur menggunakan akal. Ibrahim mempersiapkan pernyataan akhir bahwa Tuhan yang sejati berada di atas semua ciptaan dan tidak berubah atau bergerak seperti benda-benda langit ini.<sup>83</sup> Pendengar yang berpikir secara rasional kemungkinan besar akan setuju dengannya.

Adapula interpretasi tafsir yang menunjukkan bahwa ayat ini merupakan tindakan yang sarkastik “*tahakkum*”, seperti halnya ucapan Ibrahim mengenai sesembahan kaumnya; Pertama, ucapannya “inilah Tuhanku” seperti halnya wanita yang hendak ditunangi oleh anak laki-laki dari teman bapaknya, namun anak laki-laki itu pendek, maka wanita itu berkata “ini calonku?.” Kedua, ucapannya bahwa ia tidak suka benda yang hilang. Ketiga, ucapannya jika dia tidak diberi petunjuk, pasti dia jadi orang yang sesat yang mana itu sebenarnya ditunjukkan kepada kaumnya.<sup>84</sup> Kalimat yang sarat unsur *ta'riḍ* juga ditemukan dalam Al-Qur'an, seperti firman Allah

<sup>79</sup> Muḥammad Muṭawallī Al-Sya'rawī, *Tafsīr al-Sya'rawī*, jil. 6, hal. 3750.

<sup>80</sup> Wahbah Al-Zuhaylī, *Tafsīr al-Munīr*..., jil. 7, hal. 263.

<sup>81</sup> Muḥammad Muṭawallī Al-Sya'rawī, *Tafsīr al-Sya'rawī*, jil. 6, hal. 3749.

<sup>82</sup> Abū Zayd al-Ṣa'lābī, *al-Jawāhir fī Tafsīr al-Qur'ān*, (Beirūt: Dār Ihyā' al-Turās, 1997) jil. 2, hal. 486.

<sup>83</sup> Muḥammad Sayyid Tanṭhawī, *Tafsīr al-Wasīṭ*, jil. 5, hal. 110.

<sup>84</sup> Muḥammad Muṭawallī Al-Sya'rawī, *Tafsīr al-Sya'rawī*, jil. 6, hal. 3752.

kepada orang-orang kafir yang sombong dan beria-ria di dunia “ذوق إنك أنت العزيز” (Rasakanlah [azab ini]! Sesungguhnya engkau [dulu merasa] orang yang perkasa lagi mulia, Qs. ad-Dukhān [44]: 49). Betapapun orang yang cerdas tidak menyampaikan secara frontal. Maksud yang disampaikan jelas, namun halus, perlahan dan bijak.

Kemudian ayat ini ditutup dengan ucapannya “إني وجهت وجهي” (Sesungguhnya aku menghadapkan wajahku), maksudnya adalah Ibrahim menghadapkan hati dan jiwanya dalam kecintaan dan ibadah, bahkan ia menyerahkan dirinya sepenuhnya kepada Allah yang telah menciptakan langit dan bumi. Ibrahim menjauhi agama-agama yang batil dan keyakinan-keyakinan yang menyimpang berdasarkan bukti dan kebenaran sejati. Ibrahim memaklumkan bahwasanya dia bukanlah dalam golongan orang-orang yang menyekutukan Allah.<sup>85</sup>

## 2. QS. Hūd (11): 84–88

قَالُوا يَا شُعَيْبُ أَصَلَاتُكَ تَأْمُرُكَ أَنْ نَتْرُكَ مَا يَعْبُدُ آبَاؤُنَا أَوْ أَنْ نَفْعَلَ فِي أَمْوَالِنَا مَا نَشَاءُ ۗ إِنَّكَ لَأَنْتَ الْحَلِيمُ الرَّشِيدُ (87)

“Mereka berkata, “Wahai Syu’aib, apakah salatmu (agamamu) yang menyuruhmu agar kami meninggalkan apa yang disembah nenek moyang kami atau melarang kami mengelola harta menurut cara yang kami kehendaki? (Benarkah demikian, padahal) sesungguhnya engkau benar-benar orang yang sangat penyantun lagi cerdas?” (87).

Surat Hūd dinamakan demikian karena memuat kisah Nabi Hud bersama kaumnya, ‘Ad. Mereka dibinasakan dengan angin topan 7 malam 8 hari akibat kekafiran mereka. Surat ini masuk kategori Makkyyah (kecuali beberapa ayat), diturunkan setelah Surat Yunus, dengan kandungan pokok yang sama, yakni tauhid, kerasulan, hari kebangkitan, balasan, serta kebenaran Al-Qur’an sebagai mukjizat. Surat ini menegaskan tauhid uluhiyyah dan rububiyah, perbedaan tabiat orang beriman dan kafir, serta sifat manusia yang tergesa-gesa, kemudian kisah para nabi (seperti Nuh, Hud, Shalih, Lut, Syu’aib, dan Musa) diceritakan secara rinci sebagai pelajaran dan penghibur hati Rasulullah SAW. hingga diakhiri dengan perintah untuk istiqamah. Keutamaan surat ini sangat besar hingga Rasulullah SAW. bersabda bahwa Surah Hūd dan surat-surat sejenisnya membuat beliau berubah serta menganjurkan membacanya pada hari Jum’at.<sup>86</sup>

Sebagai pembuka, menarik untuk diketahui terlebih dahulu siapa Nabi Syu’aib dan kaum Madyan (kaum yang disebutkan di dalam Al-Qur’an sebagai kaumnya Nabi Syu’aib). Kaum Madyan merupakan keturunan Madyan bin Ibrahim

<sup>85</sup> Jamaluddīn Al-Qāsimī, *Mahāsin at-Ta’wīl*, (Beirūt: Dār Kutub al-‘Ilmiyyah, 1997) jil. 4, hal. 404.

<sup>86</sup> Wahbah Al-Zuhaylī, *Tafsīr al-Munīr...*, jil. 12, hal. 5.

(Nabi Ibrahim AS.). Madyan adalah nama kabilah sama halnya dengan Tamim dan Asad. Sebagaimana yang diriwayatkan oleh Ibnu Ishaq bahwa keberadaan silsilah Nabi Syu'aib sendiri yang diutus kepada mereka juga merupakan keturunan orang-orang Madyan ini. Tentu menjadi hal yang amat lumrah diketahui sebagaimana yang sering disinggung oleh Al-Qur'an bahwa kehadiran para nabi berasal dari kalangan kaumnya sendiri. Nama (Syu'aib) menurut riwayat-riwayat tersebut adalah Syu'aib bin Mikail bin Yasyjan dan dalam bahasa Suryani (suriyah lama) namanya adalah Bathrun.<sup>87</sup> Kepunahan kaum Madyan ini disebabkan oleh budaya korupsi yang sangat besar dan mengakar. Mereka hidup dalam kekayaan dan kemakmuran yang melimpah, mereka dikenal sebagai pedagang yang ulung dan mahir dalam urusan timbangan dan takaran. Namun di balik geliat pasar yang ramai dan peti-peti dagangan, masyarakatnya memiliki penyakit yang sangat dalam, yakni budaya curang dan kezaliman yang mempengaruhi stabilitas ekonomi. Ini semua mengakar dan dari sanalah keberanian Nabi Syu'aib datang menantang sistem yang rusak.<sup>88</sup>

Sangat menarik bagaimana Al-Sya'rawī (w. 1419 H/1998 M) menjelaskan terlebih dahulu surat Hud ayat 84 ini, pertama-tama ia mencoba untuk menyederhanakan konteks ketimpangan dalam kasus kaum Madyan dengan apa yang terjadi hari ini. Rasa saling membutuhkan menjadi modal utama terjadinya stabilitas ekonomi masyarakat majemuk.

Jika seseorang mencermati ayat-ayat ini, ia akan menemukan bahwa di dalamnya terkandung unsur-unsur penjagaan terhadap stabilitas gerak sosial dalam sebuah masyarakat. Sebab jika gerak masyarakat tidak dijaga, maka masyarakat akan rusak. Allah menghendaki agar dinamika kehidupan sosial berjalan secara *takamuli* (saling melengkapi), Sebab jika setiap orang memiliki keahlian yang sama, maka tak akan ada yang membutuhkan orang lain.<sup>89</sup>

Kepentingan umum menuntut bahwa setiap individu harus bergantung pada keahlian orang lain. Orang yang meraih gelar doktor sekalipun, tetap membutuhkan orang yang menyapu jalan. Seorang dokter yang mengobati pasien dan menjadi perantara kesembuhan dari Allah pun tetap memerlukan orang yang memperbaiki saluran air. Jadi, kehidupan ini dibangun atas dasar saling membutuhkan dan saling menyempurnakan. Berangkat dari sini, boleh jadi dapat disimpulkan bahwa apa yang Al-Sya'rawī (w. 1419 H/1998 M) kehendaki adalah antara penjual dan pembeli sama-sama memiliki kebutuhan, pembeli membutuhkan barang dan penjual membutuhkan nominal. Jika terdapat ketimpangan di sini, maka akan terjadi ketidakadilan dalam takaran bahkan sampai menzalimi, tentu hal ini dapat merusak stabilitas ekonomi majemuk.

Disebutkan bahwa kalimat "*innī arākum bikhairin*" (Sesungguhnya aku melihat kamu dalam keadaan yang baik [mampu]), maksudnya adalah turunkan harga, menurunkan harga dan murahnya harga.<sup>90</sup> Sedangkan lafaz *baqiyatullah* (sisa dari Allah) artinya adalah harga yang tinggi. Maksudnya daripada memilih curang dalam

<sup>87</sup> Ibn Jarīr Al-Ṭabarī, *Jami' al-Bayān fi Tafsir Al-Qur'ān*, Jil. 10, hal 310.

<sup>88</sup> Aḥmad ibn Muṣṭafā Al-Marāghī, *Tafsīr al-Marāghī*, (Kairo: Maktabah Muṣṭafā al-Ḥalabī, 1946) Jil. 12, hal. 69.

<sup>89</sup> Muḥammad Muṭawallī Al-Sya'rawī, *Tafsīr al-Sya'rawī*, Jil. 6, hal. 6597.

<sup>90</sup> Ibn Jarīr Al-Ṭabarī, *Jami' al-Bayān fi Tafsir Al-Qur'ān*, Jil. 12, hal. 538.

takaran dengan meninggikan harga, lebih baik berlaku adil dengan memenuhi hak-hak pembeli sesuai dengan takaran harganya, karena hal itu lebih dihalalkan dan ganjaran dari Allah itu lebih baik.<sup>91</sup> Ini merupakan seruan yang diajukan Nabi Syu'aib kepada kaum Madyan.

Mulai dari sini, masuklah ke dalam respon *ta'rīd*-nya, bagaimana reaksi penduduk Madyan terhadap seruan dan ajakan Nabi Syu'aib? Dikatakan, “*wahai Syu'aib, apakah salatmu yang menyuruhmu untuk melarang kita semua untuk menyembah kepada selain Allah dan melarang kita untuk berbuat sesukanya terhadap harta kita sendiri. Sungguh lihai dan pandai dirimu.*”<sup>92</sup>

Terdapat dua pernyataan *ta'rīd* di sini, yang pertama kalimat “*اصلاتك*

”*إنك لأنت الحليم الرشيد*” (Salatmu yang memerintahkanmu) dan lafaz “*تأمرك*

(Sungguh kamu penyantun lagi berakal). Fokus pertamanya adalah pernyataan kaum Madyan pertama yang mengatakan bahwa salatunya Nabi Syu'aib yang memerintahkan dirinya untuk melarang ini dan itu. Mereka menantang otoritas yang dibawa Syu'aib bukan dengan argumen logis dari pikiran mereka, tapi dengan meremehkan ibadah Syu'aib, padahal ibadah itu adalah sumber kekuatan moral dakwahnya.<sup>93</sup> Mengapa demikian, kembali kepada penjelasan Al-Sya'rāwī (w. 1419 H/1998 M).

Islam dibangun di atas lima pilar: syahadat, salat, puasa, zakat, dan haji. Di antara kelima rukun ini, salat menempati posisi paling sentral karena tidak memiliki keringanan dalam kondisi apa pun baik seperti sakit, perang, safar, atau miskin. Seorang muslim wajib menunaikan salat lima kali sehari sebagai bentuk loyalitas kepada agamanya. Pilar lain memiliki keringanan: syahadat cukup sekali diucapkan, puasa boleh ditinggalkan jika sakit atau ada uzur, zakat dan haji boleh gugur jika tak mampu. Kemudian semua unsur rukun Islam sebenarnya terwakili dalam salat: kalimat syahadat diulang-ulang, pelaksanaan salat menuntut pengorbanan waktu seperti halnya zakat menuntut harta dan usaha, larangan-larangan dalam salat lebih ketat dari puasa, dan arah salat menghadap Baitullah sebagaimana dalam haji. Maka, salat layak disebut tiang agama, jika ia roboh, runtuh pula fondasi keislaman seseorang.<sup>94</sup>

Ini menjadi penting untuk dijelaskan karena sindiran soal salat yang dilontarkan akan menjadi bumerang untuk mereka sendiri. penduduk Madyan (dalam ayat yang sedang dibahas ini), mereka mencemooh Nabi mereka, Syu'aib AS. dengan mencemooh salatunya “*Apakah salatmu yang menyuruhmu?*” (yang mereka sangka dari salatlah larangan berlaku semena-mena terhadap harta mereka).<sup>95</sup> Mereka menyangka bahwa dengan ucapan itu, mereka telah merendahkan dan mengejek Nabi Syu'aib, karena beliau dikenal sebagai orang yang sangat rajin salat. Ini sama halnya dengan yang dikatakan oleh kaum Nabi Lut “*mereka itu manusia-manusia yang*

<sup>91</sup> Ibnu Jarir at-Thabari, *Jami' al-Bayān fi Tafsir Al-Qur'ān*, Jil. 12, hal. 541. (Thabari memberikan arti yang sangat banyak soal kalimat *baqiyatullah*)

<sup>92</sup> Muḥammad Muṭawallī Al-Sya'rāwī, *Tafsīr al-Sya'rāwī*, Jil. 6, hal. 6612

<sup>93</sup> Aḥmad ibn Muṣṭafā Al-Marāghī, *Tafsīr al-Marāghī*, Jil.12, hal. 69.

<sup>94</sup> Muḥammad Muṭawallī Al-Sya'rāwī, *Tafsīr al-Sya'rāwī*, jil. 6, hal. 6612-6613

<sup>95</sup> Ibn Jarir Al-Ṭabarī, *Jami' al-Bayān fi Tafsir Al-Qur'ān*, jil. 12, hal. 546.

*gemar bersuci,*” (Qs. Al-A‘rāf [2]: 82) padahal sangat tidak pantas mengusir dan menyudutkan seseorang karena ibadahnya, (layaknya terjadi saat ini, “dia itu Tukang Ibadah, lupa kalau hidup di dunia”) memojokkan seseorang (yang senantiasa beribadah) karena dianggap kaku. Ironis sekali, bukannya melawan ajakan Syu‘aib dengan argumentasi logis (yang dapat membenarkan praktik mereka), mereka malah membawa-bawa salatunya Syu‘aib.

Jelas bahwa salat memiliki kekuatan untuk memerintah dan melarang. Jika suatu hal telah ditetapkan memiliki kekuatan hukum, maka otomatis ia juga memiliki kebalikannya. Seperti contoh “Karena kamu rajin salat, aku percaya pada kejujuranmu”, atau “Bagaimana mungkin kamu berbuat dosa ini padahal baru saja kamu selesai salat?” kalau salat dapat mencegah perbuatan keji dan munkar, berarti meninggalkannya memberikan kesimpulan sebaliknya.<sup>96</sup>

Dengan demikian, penduduk Madyan yang mencemooh dakwah Nabi Syu‘aib dengan perkataannya “*Apakah salatmu yang memerintahkanmu agar kami meninggalkan apa yang disembah oleh nenek moyang kami?*” dilanjut “*Apakah kamu juga melarang kami memperlakukan harta kami sesuka hati?*.” Dijelaskan bahwa kalimat “*ṣalātuka* artinya *qirā‘ātuka*” (Salatmu maksudnya bacaanmu) dan antara *أنتترك ما يعبد آباؤنا، أو نفعل في أموالنا* (Kami meninggalkan apa yang telah di sembah oleh nenek moyang kami dan melakukan semaunya atas harta kami), ulama Bashrah menyatakan maksudnya “*أو أن نترك أن نفعل في أموالنا*” (Kami [meninggalkan] melakukan semuanya atas harta kami). Jika tidak dipahami demikian, nanti maknanya akan rancu.<sup>97</sup> Mereka merasa benar bahwa harta adalah milik mutlak yang bisa dipakai untuk apa saja, padahal jika selain mereka pun merasa berhak melakukan apa saja terhadap harta mereka, niscaya kepentingan akan saling bertabrakan dan akhirnya semua akan merugi.

Adapun perkataan mereka “*sesungguhnya kamu adalah orang yang sangat penyantun lagi sangat cerdas*” merupakan kelanjutan dari nada mengejek yang telah mereka mulai, ucapan ini “Sesungguhnya kamu benar-benar orang yang penyantun lagi cerdas” hanyalah bentuk ejekan. Mereka menyindir Nabi Syu‘aib karena tidak mau mengikuti ajakan benar yang dibawanya. Seperti ini logikanya, jika ada kebenaran yang diucapkan oleh orang yang tidak mempercayainya, maka biasanya niatnya adalah mengejek dan memperolok.<sup>98</sup> Bentuk *ta‘rīd* semacam ini seringkali disebutkan dalam Al-Qur’an. Dalam ayat ini pun terdapat dua kalimat yang sarat dengan makna ejekan dan sindiran yang pahit, pernyataan yang merendahkan nilai salat dan pernyataan kecerdasan Syu‘aib atas ajakan berlaku adil dan menyembah hanya kepada Allah.

Dalam seruannya yang jujur dan penuh keyakinan, Nabi Syu‘aib AS. menjawab tuduhan kaumnya bahwa ia berada di atas hujah yang nyata dari Tuhannya, diberi rezeki yang baik, dan tidak sedikit pun bermaksud menyelisih apa yang ia larang. Ia bukan sekadar penyampai perintah Ilahi, tapi juga pelaku pertama dari nilai-

<sup>96</sup> Muḥammad Muṭawallī Al-Sya‘rāwī, *Tafsīr al-Sya‘rāwī*, jil. 6, hal. 6615

<sup>97</sup> Ibn Jarīr Al-Ṭabarī, *Jamī‘ al-Bayān fi Tafsīr Al-Qur‘ān*, jil.12, hal. 547.

<sup>98</sup> Muḥammad Muṭawallī Al-Sya‘rāwī, *Tafsīr al-Sya‘rāwī*, jil. 6, hal. 6615

nilai yang ia dakwahkan. Larangannya terhadap kezaliman, kecurangan, dan kemusyrikan bukan berasal dari ambisi pribadi, melainkan karena itu semua adalah bentuk kerusakan hakiki dalam pandangan Allah. Misinya murni demi perbaikan sejauh yang ia mampu, sesuai batas tanggung jawab kenabian yang realistis. Di balik setiap usaha itu, ia sepenuhnya menggantungkan hasilnya hanya kepada Allah. Tawakalnya tidak bercampur dengan ketergantungan kepada makhluk, niatnya dijaga tetap lurus dan jernih agar setiap langkahnya mendapat taufik. Dalam penutup pernyataannya, ia menyatakan bahwa seluruh niat, harapan, dan kembalinya hanya kepada Allah semata, bukan karena kehendak duniawi, melainkan dorongan hati yang bersih dan tunduk kepada-Nya, sepenuhnya.<sup>99</sup>

### 3. QS. Al-Furqān (25): 7–9

وَقَالُوا مَالِ هَذَا الرَّسُولِ يَأْكُلُ الطَّعَامَ وَيَمْشِي فِي الْأَسْوَاقِ ۗ لَوْلَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مَلَكٌ فَيَكُونُ مَعَهُ نَذِيرًا (7) أَوْ يُلْقَىٰ إِلَيْهِ كَنْزٌ أَوْ تَكُونُ لَهُ جَنَّةٌ يَأْكُلُ مِنْهَا ۗ وَقَالَ الظَّالِمُونَ إِن تَتَّبِعُونَ إِلَّا رَجُلًا مَسْحُورًا (8) أَنْظِرْ كَيْفَ ضَرَبُوا لَكَ الْأَمْثَالَ فَضَلُّوا فَلَا يَسْتَطِيعُونَ سَبِيلًا (9)

“Mereka berkata, “Mengapa Rasul (Nabi Muhammad) ini memakan makanan dan berjalan di pasar-pasar? Mengapa malaikat tidak diturunkan kepadanya (agar malaikat) itu memberikan peringatan bersama dia?” (7) atau (mengapa tidak) diturunkan kepadanya harta kekayaan atau kebun baginya, sehingga dia dapat makan dari (hasil)-nya?” Orang-orang zalim itu berkata, “Kamu tidak lain hanyalah mengikuti seorang laki-laki yang kena sihir.” (8) Perhatikanlah (Nabi Muhammad) bagaimana mereka membuat perumpamaan-perumpamaan (yang buruk) tentang engkau! Maka, sesatlah mereka. Mereka tidak sanggup (mendapatkan) jalan (untuk menentang kerasulanmu) (9).

Sekarang masuk ke dalam segmen Kafir Quraisy, mereka adalah kaum yang paling banyak me-*laqab*-i Nabi dengan nama-nama yang buruk, *sāhir mashūr kāhin majnūn*. Sudah selayaknya seorang nabi harus menanggung beban dakwah dan risalah dari Tuhannya, di sisi lain mereka dihadapkan dengan penolakan kaumnya sendiri, sangatlah berat ujian Nabi.

Dalam surat Al-Furqān ini, terdapat unsur sindiran yang hendak disampaikan Al-Qur’an melalui dialog yang dilontarkan kaum kafir Quraisy kepada Nabi Muhammad SAW. (dialog ini diyakini terjadi pada suatu malam ketika para pemuka mereka berkumpul di belakang Ka’bah),<sup>100</sup> yakni menyalahi suatu hal yang seharusnya normal dengan meletakkan standar yang tidak masuk akal atas kenabian. Berikut ungkapannya “apa-apaan ini rasul yang memakan makanan, apa-apaan ini rasul yang berjalan mengelilingi pasar.”<sup>101</sup>

<sup>99</sup> Muḥammad Muṭawallī Al-Sya’rāwī, *Tafsīr al-Sya’rāwī*, jil. 11, hal. 6623-6624.

<sup>100</sup> Ibn Jarīr Al-Ṭabarī, *Jamī’ al-Bayān fi Tafsīr Al-Qur’ān*, jil. 17, hal. 402.

<sup>101</sup> Muḥammad Muṭawallī Al-Sya’rāwī, *Tafsīr al-Sya’rāwī*, jil. 17, hal. 10372.

Betapa anehnya sikap orang-orang yang keras kepala ini. Mereka mengkritik Nabi Muhammad karena beliau makan makanan dan berjalan di pasar untuk mencari nafkah. Apakah mereka pernah melihat nabi yang tidak makan? Atau nabi yang tidak berjalan di pasar? Kalau memang begitu, kalau memang ada nabi yang sesuai dengan kriteria mereka, maka bisa jadi kritikan mereka ada maknanya.<sup>102</sup> Tapi jelas, ini cuma omong kosong tanpa bukti. Mereka berusaha mempersulit Rasul dengan masalah yang sebenarnya tidak relevan. Mereka berusaha menciptakan standar yang sama sekali tidak ideal dengan pernyataan itu. Bentuk *ta'arūf* di sinilah yang berusaha diungkapkan dengan melontarkan standar yang tidak ideal.

Kembali ke ayat selanjutnya, “Seandainya tidak diturunkan kepadanya malaikat yang menjadi penyerunya.” Maksud kalimat ini adalah bahwa malaikat itu menyertai Nabi sebagai pemberi peringatan (dalam redaksi lain teman yang membenarkannya).<sup>103</sup> Ungkapan mereka soal “menjadi penyerunya” sepertinya dimaksudkan kehadiran malaikat untuk menegur Rasul SAW. agar berhenti bersikap *nonsense*. Namun kehadiran malaikat ini tidak mengubah isi pesan Rasul. Jadi, permintaan mereka ini tidak akan menambah apapun pada ajaran Nabi Muhammad. Pada intinya, cara mereka membawa-bawa malaikat sebagai pendamping hanyalah pembelaan tanpa alasan yang logis, ini menunjukkan sikap keras kepala dan enggan menerima kebenaran. Terlihat sekali mereka penuh dengan pertentangan dan debat kusir kepada Nabi. Setelah meminta malaikat, mereka lanjut berkata:

“Atau diberi harta karun yang diberikan kepadanya” dan “Atau memiliki kebun yang bisa dimakan buahnya.” Mereka berangan-angan seperti itu untuk mengurangi kredibilitas Nabi. Kemudian mereka berkata: “Dan orang-orang yang zalim berkata, Kalian hanya mengikuti seorang laki-laki yang kena sihir.”

Kata “*mashūr*” berarti orang yang pikirannya terpengaruh sihir, sehingga kehilangan akal sehatnya.<sup>104</sup> Akal adalah yang membuat seseorang bisa memilih dan bertindak logis, dan orang tanpa akal tidak mungkin berkata atau berbuat dengan nalar. Namun Muhammad bukan orang seperti itu. Semua tahu Beliau dijuluki “*As-Sādiq al-Amīn*” (yang benar dan terpercaya). Jadi, bagaimana mungkin beliau gila atau kesurupan?

Di tempat lain mereka menuduhnya tukang sihir. Tapi jika memang Nabi Muhammad penyihir, mengapa dia tidak menyihir mereka (orang-orang kafir Quraisy) seperti dia menyihir orang-orang muslim untuk beriman kepada ajaran tauhid dan kebenaran yang dibawanya?<sup>105</sup> Ini menunjukkan betapa kacau, lemah dan kontradiktifnya argumen mereka.

Kemudian Allah berfirman untuk mencerahkan pikiran Nabi, “*Perhatikan bagaimana mereka membuat perumpamaan untukmu.*” kata “*unzur*” (perhatikan) ini seperti panggilan khusus untuk menghibur Rasulullah SAW. supaya beliau merasa tenang dan kuat hati. Allah hendak berkata, “lihatlah bagaimana orang-orang itu membuat berbagai macam tuduhan terhadapmu, mereka berkata Muhammad itu

<sup>102</sup> Fakhruddīn Al-Rāzī, *Maḥāṣin al-Ghaib*, (Beirūt: Dār Iḥyā' al-Turāts, 1999), jil. 24, hal. 434.

<sup>103</sup> Ibn Jarīr Al-Ṭabarī, *Jami' al-Bayān fi Tafsir Al-Qur'ān*, jil. 12, hal. 403.

<sup>104</sup> Aḥmad ibn Muṣṭafā Al-Marāghī, *Tafsīr al-Marāghī*, jil. 18, hal. 152.

<sup>105</sup> Muḥammad Muṭawalli Al-Sya' rawī, *Tafsīr al-Sya' rawī*, jil. 17, hal. 10373.

penyihir, orang tersihir, dukun, penyair.” Namun karena sebab semua tuduhan itu mereka menjadi “*faḍallu*” (mereka jadi sesat). Artinya, mereka jauh dari kebenaran, mereka tidak mampu memberikan contoh yang benar atau bukti yang masuk akal tentang Muhammad. Tuduhan mereka penuh dusta, omong kosong, dan penuh kontradiksi.

Mereka gagal mencari alasan yang dapat membuat orang beriman meninggalkan keyakinannya kepada Rasul, bahkan orang-orang yang belum beriman makin keras dengan kekufuran mereka karena tidak menemukan dalil yang kuat. Maka, maksud dari ayat “Maka mereka tidak mampu (mendapatkan) jalan,” yakni mereka tidak bisa menemukan jalan yang bisa merusak dakwah Rasul, dalam redaksi lain artinya mereka mencari-cari petunjuk bukan melalui apa yang telah dibawa Nabi Muhammad.<sup>106</sup> Demikian, sebagai penutup pertikaian ini, maka Allah hibur Nabi dengan menyambungkannya dengan pujian. Firman-Nya “*تبارك الذي إن شاء جعل*

*للك خيراً*” (Maha Berkah Dia yang jika Dia menghendaki, Dia menjadikan kebaikan untukmu). Allah Maha Suci dan Maha Besar, yang jika Dia berkehendak, dapat memberikan kepada Rasulullah sesuatu yang jauh lebih baik daripada segala tuduhan orang-orang kafir dan munafik (maksud dari kata *khair*, artinya *khair mimma qāl* [sesuatu yang lebih baik dari apa yang mereka katakan]).<sup>107</sup> Mereka mungkin mencoba mencemarkan nama baik Nabi, tetapi upaya mereka sia-sia karena tidak berdasar dan tidak didukung bukti. Sementara itu, Allah senantiasa melindungi dan memuliakan utusan-Nya. Kata *tabāraka* sendiri mengisyaratkan bahwa karunia Allah bersifat agung, terus-menerus, dan bertambah tanpa henti. Apa yang diberikan-Nya hari ini, akan disempurnakan dengan yang lebih baik lagi di hari esok sebagai bentuk kasih sayang dan pemuliaan yang tiada putus kepada Nabi Muhammad SAW.

Setelah membicarakan kemuliaan Rasul, Allah mengungkapkan sikap keras kepala orang-orang kafir yang mendustakan Hari Kiamat “*as-Sa‘ah*.” Sebenarnya mereka tidak mendustakan Nabi Muhammad soal makan dan ke pasar, yang mereka dustakan adalah apa yang dibawanya tentang peringatan Hari Akhir.<sup>108</sup> Mereka sadar bahwa jika mengakui kebenaran risalah dan Hari Pembalasan, maka mereka harus berubah dan bertanggung jawab atas amal perbuatannya. Demi mempertahankan gaya hidup bebas dari beban agama, mereka sengaja menipu diri sendiri agar bisa terus berbuat dosa tanpa rasa bersalah. Mereka yang terlalu terikat pada dunia (baik karena materialisme, hedonism, dan kapitalisme) lebih memilih untuk menolak kebenaran daripada menghadapi tanggung jawab akhirat, maka sebagai balasan atas pengingkaran mereka, Allah berfirman: “*Wa a‘tadnā*” (kami telah siapkan) bagi mereka “*sa‘īra*” (neraka menyala-nyala) yang siap membakar dengan dahsyat. Kata “*sa‘īra*” ini artinya api yang sangat ganas. Jadi ini bukan api biasa, tapi sangat mengerikan dan menyiksa. Demikian tafsir dari surat al-Furqan ini.

<sup>106</sup> Ibn Jarīr Al-Ṭabarī, *Jami’ al-Bayān fi Tafsir Al-Qur’ān*, jil. 12, hal. 405.

<sup>107</sup> Ibn Jarīr Al-Ṭabarī, *Jami’ al-Bayān fi Tafsir Al-Qur’ān*, jil. 12, hal. 406.

<sup>108</sup> Ibn Jarīr Al-Ṭabarī, *Jami’ al-Bayān fi Tafsir Al-Qur’ān*, jil. 12, hal. 408.

#### 4. QS. Al-Anbiyā' (21): 62-66

قَالُوا ءَأَنْتَ فَعَلْتَ هَذَا بِأَهْلِنَا يَا إِبْرَاهِيمُ (62) قَالَ بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا فَسَأَلُوهُمْ إِنْ كَانُوا  
يَنْطِقُونَ (63) فَرَجَعُوا إِلَى أَنْفُسِهِمْ فَقَالُوا إِنَّكُمْ أَنْتُمُ الظَّالِمُونَ (64) ثُمَّ نَكِسُوا عَلَى رُءُوسِهِمْ  
لَقَدْ عَلِمْتَ مَا هَؤُلَاءِ يَنْطِقُونَ (65) قَالَ أَفَتَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُكُمْ شَيْئًا وَلَا  
يَضُرُّكُمْ (66)

“Mereka bertanya, “Apakah engkau yang melakukan (perbuatan) ini terhadap tuhan-tuhan kami, wahai Ibrahim?” (62) Dia (Ibrahim) menjawab, “Sebenarnya (patung) besar ini yang melakukannya. Tanyakanlah kepada mereka (patung-patung lainnya) jika mereka dapat berbicara.” (63) Maka, mereka kembali kepada diri mereka sendiri (mulai sadar) lalu berkata (kepada sesama mereka), “Sesungguhnya kamulah yang menzalimi (diri sendiri).” (64) Kemudian mereka menundukkan kepala (lalu berkata), “Engkau (Ibrahim) pasti tahu bahwa (berhala-berhala) itu tidak dapat berbicara.” (65) Dia (Ibrahim) berkata, “Mengapa kamu menyembah sesuatu selain Allah yang tidak dapat memberi manfaat sedikit pun dan tidak (pula) mendatangkan mudarat kepada kamu?” (66)

Surat Al-Anbiyā' dinamakan demikian karena memuat kisah perjuangan banyak nabi dalam menghadapi kaumnya. Mulai dari Nabi Ibrahim hingga Nabi Muhammad SAW. yang menggambarkan kesulitan, kesabaran, dan pengorbanan mereka di jalan Allah. Surah ini memiliki keterkaitan erat dengan Surah Ṭāhā karena sama-sama menegaskan dekatnya hari Kiamat, peringatan agar tidak terpedaya dunia, dan ajakan beramal untuk akhirat. Tema utama surat ini mencakup tauhid, risalah, hari Kebangkitan, dan balasan amal, disertai bantahan terhadap tuduhan musyrikin dan Ahli Kitab, penjelasan keesaan Allah lewat tanda-tanda alam, serta kepastian kehancuran segala sesuatu selain-Nya. Kisah para nabi disajikan sebagai pengingat dan penghibur, sementara orang-orang kafir diancam azab pedih di akhirat. Surah ini ditutup dengan penegasan bahwa Nabi Muhammad SAW. adalah rahmat bagi seluruh alam, bahwa Allah Maha Esa tanpa sekutu, dan bahwa hari Kiamat pasti datang meski ditangguhkan sebagai ujian.<sup>109</sup>

Karena kisah ini diceritakan beberapa kali dalam Al-Qur'an bahkan informasi detailnya benar-benar disebutkan secara eksplisit, penafsiran saat ini akan langsung lompat pada bagian respon Nabi Ibrahim terhadap penolakan kaumnya. Seperti yang telah diketahui sebelumnya pada bagian tafsir soal bintang, bulan dan matahari, Nabi Ibrahim dikaruniai logika berpikir yang melampaui cara berpikir rata-rata umat pada zaman itu, argumentasi yang ia bawa selalu satu sampai dua langkah lebih maju

<sup>109</sup> Wahbah Al-Zuhaylī, *Tafsīr al-Munīr*..., jil. 17, hal. 5-8.

dibandingkan pemikiran rata-rata orang. Sangat cerdas bagaimana Al-Qur'an selalu menceritakan kisah Nabi Ibrahim ini dengan kewibawaan dirinya, keluasan hatinya, dan kecerdasan cara berpikirnya. Fokus dalam segmen ini adalah pada kejadian setela kaumnya terus-menerus membangkang dan berdebat tanpa dasar kebenaran.

Nabi Ibrahim AS. pun bersumpah, sebagaimana disebutkan dalam firman Allah: “*wa-tallāhi*” (Demi Allah). Huruf “*ta*” di sini menunjukkan sumpah. Beliau berkata: “Sungguh aku akan membuat rencana terhadap berhala-berhalamu. Apakah maksudnya ia hendak menipu berhala? Tentunya tidak dipahami demikian.”<sup>110</sup> Justru maksudnya “Aku akan membuat tipu daya terhadap kalian dengan menyasar berhala-berhala kalian.” Al-Sya‘rāwī (w. 1419 H/1998 M) menambahkan “berhalapun berterimakasih kepada Ibrahim karena telah menghancurkannya.”<sup>111</sup> Ketika ia menjadi objek yang disembah (padahal berhala juga makhluk Allah), di akhirat kelak ia akan dilemparkan ke dalam neraka dan menjadi bahan pembakaran, firman-Nya “*Bahan bakarnya adalah manusia dan batu-batu.*” (Qs. al-Baqarah [2]: 24).

Firman Allah: “*Setelah mereka berpaling dan pergi menjauh*” artinya setelah mereka pergi dan lalai, Ibrahim mengambil kesempatan itu. Kemudian Allah berfirman: “*Lalu dia menghancurkan mereka menjadi kepingan-kepingan, kecuali yang terbesar di antara mereka*”

Kata “*judhadhan*” bermakna hancur lebur menjadi serpihan kecil, seperti puing-puing atau rongsokan.<sup>112</sup> Berhala-berhala itu sebelumnya tersusun rapi dalam bentuk bangunan terpadu. Mereka biasa menyusun berhala-berhala dalam pola tertentu dan dengan dekorasi khusus, di mana berhala terbesar diletakkan di tengah, dikelilingi oleh berhala-berhala kecil. Ini memberi kesan seolah-olah ia memiliki kedudukan dan kekuasaan atas yang lainnya.<sup>113</sup> Bahkan mereka menghias matanya dengan batu permata seperti “*zabarjad*” (*emerald*), supaya tampak seakan-akan berhala itu sedang menatap langsung ke arah orang yang melihatnya.

Kemudian firman-Nya “*Mereka berkata: Siapakah yang melakukan ini terhadap tuhan-tuhan kami?*” yakni, ketika mereka datang ke tempat ibadah dan mendapati berhala-berhala mereka hancur berantakan, mereka pun terkejut dan berkata: “*Sungguh, dia benar-benar orang yang zalim*” karena telah melanggar kehormatan para dewa mereka dan menghancurkannya.

Namun justru di situlah letak ironi besar, berhala-berhala itu tidak bisa membela diri dari kerusakan, dan seharusnya itu menyadarkan mereka. Bagaimana mungkin mereka bisa menerima untuk menyembah sesuatu yang bahkan tidak mampu menolak bahaya sekecil apa pun terhadap dirinya sendiri? Kalau sekadar tiupan angin saja bisa menjatuhkan salah satu dari mereka hingga pecah, lalu “tuhan” itu harus diperbaiki, disambung kembali tangannya, dan ditegakkan lagi di tempat semula. Maka bagaimana mungkin masih ada yang membela dan memperjuangkan “hak-hak ketuhanannya”?<sup>114</sup>

<sup>110</sup> Abū ‘Abdillāh Badruddīn Al-Zarkasyī, *al-Burhān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, jil. 2, hal. 311.

<sup>111</sup> Muḥammad Muṭawallī Al-Sya‘rāwī, *Tafsīr al-Sya‘rāwī*, jil. 15, hal. 9579.

<sup>112</sup> Fakhruddīn Al-Rāzī, *Mafātīḥ al-Ghaib*, jil. 22, hal. 154.

<sup>113</sup> Abū Qāsim Al-Zamakhsyarī, *al-Kasysyāf ‘an Ḥaqā’iq Ghawāmiḍ al-Tanzīl*, (Beirūt: Dār Kutub al-‘Arabī, 1987) jil. 3, hal. 122-123.

<sup>114</sup> Muḥammad Muṭawallī Al-Sya‘rāwī, *Tafsīr al-Sya‘rāwī*, jil. 15, hal. 9579

Kemudian ayat ini dilanjut dengan “*Kami mendengar seorang pemuda menyebut-nyebut mereka (berhala-berhala itu) yang disebut Ibrahim*” Artinya, pemuda itu bernama Ibrahim, atau bila dipanggil, ia dipanggil “Wahai Ibrahim.” Kemudian Allah berfirman “*Mereka berkata: bawalah dia di hadapan orang banyak*” artinya, hadirkan dia di depan umum agar semua orang dapat melihat dengan mata kepala mereka sendiri. Kata “*agar mereka menjadi saksi*” yakni supaya mereka bisa menyaksikan hukuman akibat berbuat macam-macam dengan berhala.

Mereka bertanya: “*Apakah kamu yang melakukan ini terhadap tuhan-tuhan kami?*” Di sini ada bagian yang disingkat dari cerita: setelah mereka membawanya, mereka pun menginterogasinya dengan bentuk pertanyaan “Apakah kamu yang melakukan ini?” menunjukkan bahwa mereka tidak sedang bertanya tentang apa yang terjadi (karena itu sudah jelas), melainkan sedang mencari tahu siapa pelakunya. Mereka tidak bertanya: “Apakah kamu melakukannya, wahai Ibrahim?” melainkan fokus pada pelakunya: “*Apakah kamu yang melakukan ini?*”<sup>115</sup>

dari sinilah momen sindiran tajam dilontarkan. Ibrahim berkata: “*Sebenarnya yang melakukannya adalah yang terbesar dari mereka ini*” Lalu Ibrahim menyampaikan maksudnya dengan jelas: “*Tanyakanlah kepada mereka, jika memang mereka bisa berbicara*” Tentu mereka tidak akan bertanya kepada berhala-berhala itu, karena mereka tahu betul bahwa berhala itu tidak bisa berbicara? Al-Zamakhshari memberikan ilustrasi yang menarik bagaimana pengaplikasian pola berpikir Ibrahim: seperti ada seseorang yang memiliki tulisan tangan yang indah, dan orang lain yang tidak pandai menulis melihat tulisan indah itu, lalu bertanya, “Apakah kamu yang menulis ini?” Maka si ahli kaligrafi menjawab dengan nada menyindir “Tidak, kamu yang menulisnya!” sebagai bentuk sindiran dan *ta’rīd* tersirat (mana mungkin dia).<sup>116</sup>

Kembali kepada penjelasan sebelumnya. (setelah Ibrahim sebutkan bahwa berhala yang paling besarlah yang melakukannya), mereka mulai merenung dan sadar akan kebenaran. Mereka berkata, “*Sesungguhnya kalianlah yang menzalimi diri sendiri.*” Mereka sempat menghadapi diri mereka sendiri dengan kebenaran yang nyata, dan hampir saja mereka mengakui kesesatan penyembahan berhala. Tapi kesadaran itu akan menjadi bumerang bagi mereka. Kerugiannya terlalu besar.<sup>117</sup> Bila mereka sungguh-sungguh mengikuti kesadaran itu, maka kekuasaan dan pengaruh duniawi yang mereka nikmati selama ini akan lenyap. Mereka diuntungkan dari sistem penyembahan berhala yang sudah mengakar, karena alasan itulah mengapa mereka cepat-cepat menarik kembali kesadarannya dan berpaling, meski kebenaran sudah menghantam mereka dengan telak.<sup>118</sup>

Setelah mereka berhadapan dengan kebenaran secara langsung, tiba-tiba mereka justru “terbalik logika dan tunduk malu.” Kata “*nukisū*” bermakna kondisi di mana yang seharusnya di atas justru menjadi di bawah, dalam konteks ini maksudnya akal sehat mereka yang tadinya muncul, kini ditindih kembali oleh hawa nafsu dan kepentingan duniawi.

<sup>115</sup> Muḥammad Muṭawallī Al-Sya‘rāwī, *Tafsīr al-Sya‘rāwī*, jil. 15, hal. 9582.

<sup>116</sup> Abū Qāsim Al-Zamakhsharī, *al-Kasasyāf...*, jil. 3, hal. 124.

<sup>117</sup> Fakhruddīn Al-Rāzī, *Mafātīḥ al-Ghaib*, jil. 22, hal. 156-157.

<sup>118</sup> Abū Qāsim Al-Zamakhsharī, *al-Kasasyāf...*, jil. 3, hal. 125.

Kaum Nabi Ibrahim secara tidak sadar membantah diri mereka sendiri saat mengatakan, “*Sungguh, kamu telah tahu bahwa berhala-berhala itu tidak bisa berbicara!*” Sebuah pengakuan jujur yang menyingkap kebodohan mereka sendiri.<sup>119</sup> Mereka sadar berhala itu lemah, tidak mampu berbicara, apalagi memberi manfaat atau menolak mudarat, tapi tetap mereka sembah dengan membuta. Maka dengan penuh *hujjah*, Ibrahim menegur mereka: “*Apakah kalian menyembah sesuatu selain Allah yang sama sekali tidak bisa memberi manfaat ataupun mudarat?*”

Dalam puncak kekesalannya, Ibrahim pun melontarkan ungkapan kesal “*uff lakum!*” Ungkapan yang secara bahasa disebut *isim fi ‘il* (bukan murni *isim* kata benda dan murni *fi ‘il* kata kerja) yang bermakna tindakan kesal dan penolakan mendalam.<sup>120</sup> Ini bukan sekadar ekspresi emosi, tapi bentuk penegasan bahwa perbuatan mereka begitu keliru dan menjijikkan secara akal dan nurani. Ibrahim ingin menyadarkan kaumnya bahwa menyembah selain Allah (yang jelas-jelas lemah) adalah perbuatan yang tidak hanya salah, tapi juga memalukan dan tidak layak dipertahankan. Demikian tafsir surat Al-Anbiya ini.

##### 5. QS. Asy-Syu‘arā’ (26): 18–24

قَالَ أَلَمْ نُرَبِّكَ فِينَا وَلِيدًا وَلَبِثْتَ فِينَا مِنْ عُمُرِكَ سِنِينَ (18) وَفَعَلْتَ فَعَلَتِكَ الَّتِي فَعَلْتَ وَأَنْتَ مِنَ الْكَافِرِينَ (19) قَالَ فَعَلْتُهَا إِذَا وَأَنَا مِنَ الضَّالِّينَ (20) فَفَرَزْتُ مِنْكُمْ لَمَّا خِفْتُمْكُمْ فَوَهَبَ لِي رَبِّي حُكْمًا وَجَعَلَنِي مِنَ الْمُرْسَلِينَ (21) وَتِلْكَ نِعْمَةٌ تَمُنُّهَا عَلَيَّ أَنْ عَبَّدتَّ بَنِي إِسْرَائِيلَ (22) قَالَ فِرْعَوْنُ وَمَا رَبُّ الْعَالَمِينَ (23) قَالَ رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا إِنَّ كُنْتُمْ مُوقِنِينَ (24)

“*Fir‘aun berkata, “Bukankah kami telah mengasuhmu di antara kami sejak kecil, dan engkau tinggal bersama kami selama beberapa tahun dari umurmu? (18) Dan engkau telah melakukan perbuatan yang engkau lakukan itu, sedang engkau termasuk orang yang ingkar (19).” Musa berkata, “Memang aku telah melakukannya ketika itu sedang aku termasuk orang yang khilaf (20). Lalu aku lari darimu ketika aku takut kepadamu, kemudian Tuhanku menganugerahkan kepadaku Ilmu dan hikmah serta menjadikan aku termasuk para rasul (21). Dan itukah suatu nikmat yang engkau untkit-ungkit kepadaku, bahwa engkau telah memperbudak Bani Israil? (22).” Fir‘aun berkata, “Siapakah Tuhan seluruh alam itu? (23).” Musa menjawab, “Tuhan (yang memiliki) langit dan bumi serta apa yang ada di antara keduanya, jika kamu benar-benar meyakini(24).”*”

Surat Asy-Syu‘arā’ adalah surah Makkiyah yang terdiri dari 227 ayat. Dinamakan demikian karena pada penutupnya surat ini membandingkan penyair-

<sup>119</sup> Muḥammad Muṭawallī Al-Sya‘rāwī, *Tafsīr al-Sya‘rāwī*, jil. 15, hal. 9583

<sup>120</sup> Fakhruddīn Al-Rāzī, *Mafātīḥ al-Ghaib*, jil. 22, hal. 157.

penyair sesat dengan penyair-penyair Mukmin sebagai bantahan terhadap tuduhan kaum musyrik bahwa Nabi Muhammad SAW. hanyalah seorang penyair. Surah ini berkaitan erat dengan surat sebelumnya yakni Al-Furqān. Dalam tema, pembukaan, dan penutupannya, kedua surat ini sama-sama menegaskan kemuliaan Al-Qur'an serta ancaman bagi pendusta. Kandungannya berfokus pada dasar-dasar akidah berupa tauhid, risalah, dan hari kebangkitan. Surat ini diawali dengan penegasan Al-Qur'an sebagai petunjuk lalu memaparkan kisah-kisah para nabi dari Musa, Ibrahim, Nuh, Hud, Shalih, Lut, hingga Syu'aib beserta kaum mereka sebagai pelajaran bagi pendusta. Surah ini ditutup dengan penegasan kembali bahwa Al-Qur'an adalah wahyu Allah, bukan syair atau bisikan setan, serta bahwa Nabi Muhammad SAW. adalah utusan Allah yang suci dari tuduhan kaum musyrik.<sup>121</sup>

Allah SWT. memerintahkan Nabi Musa dan Nabi Harun untuk datang kepada Fir'aun. Perintah ini menunjukkan bahwa sasaran risalahnya adalah puncak kekufuran, yaitu Fir'aun. Sebab ketika Fir'aun dikalahkan, seluruh kaumnya yang mendukungnya juga akan ikut binasa.<sup>122</sup>

Allah kemudian menegaskan pesan yang harus disampaikan: "Maka katakanlah: Sesungguhnya kami adalah utusan Tuhan seluruh alam." Kata *inna* dalam "انا رسول رب العالمين" (Sesungguhnya aku adalah utusan Tuhan semesta alam),

muncul dalam bentuk *ḍamīr mutakallim ma'a al-ghayr* (orang pertama dalam bentuk jamak [kami]) namun untuk dua orang, sementara kata *rasūl* tetap tunggal, menandakan bahwa siapapun yang diutus Allah, baik satu, dua, atau banyak orang disebut rasul. Dalam pelaksanaannya, Musa yang berbicara sementara Harun mengaminkan, sehingga keduanya dianggap satu suara dalam menyampaikan risalah.

Fir'aun kemudian mengungkit masa lalu Musa: "Bukankah kami telah membesarkanmu di tengah kami sejak kecil, dan engkau tinggal bersama kami beberapa tahun dari umurmu? Dan engkau melakukan perbuatanmu itu yang telah engkau lakukan (membunuh seseorang), sedangkan engkau termasuk orang-orang kafir." Ia bermaksud menekankan jasa yang ia klaim telah diberikan kepada Musa, seakan-akan mengingatkan: "Apakah engkau membalas ini dengan menentangku?"<sup>123</sup>

Namun Musa menjawab dengan tegas, menunjukkan bahwa kebaikan Fir'aun yang kecil itu tidak sebanding dengan kezalimannya. Fir'aun memang membesarkan Musa, tetapi di sisi lain ia memperbudak seluruh Bani Israil, membunuh anak laki-laki mereka, dan membiarkan perempuan hidup dalam kehinaan. Bagaimana mungkin pengasuhan seorang anak dapat menutupi ribuan kezalimannya? kebaikan itu hanyalah setitik di tengah lautan kejahatan yang dilakukan.<sup>124</sup>

Musa juga mengakui kesalahan masa lalunya, yakni saat dia memukuli seorang laki-laki yang berselisih hingga mati hanya dengan satu tamparannya. Namun ia mengakui dengan berkata "Aku melakukannya ketika aku masih termasuk orang-orang yang sesat." Maksudnya, ia melakukan perbuatan itu tanpa mengetahui akibatnya. Kata *al-ḍāllīn* menunjukkan ketidaktahuan, bukan kesesatan dari petunjuk

<sup>121</sup> Wahbah Al-Zuhaylī, *Tafsīr al-Munīr...*, jil. 19, hal. 118.

<sup>122</sup> Muḥammad Muṭawallī Al-Sya'rawī, *Tafsīr al-Sya'rawī*, jil. 17, hal. 10551.

<sup>123</sup> Aḥmad ibn Muṣṭafā Al-Marāghī, *Tafsīr al-Marāghī*, jil. 19, hal. 51.

<sup>124</sup> Muḥammad Muṭawallī Al-Sya'rawī, *Tafsīr al-Sya'rawī*, jil. 17, hal. 10556.

Allah. Musa menegaskan bahwa perbuatan tersebut terjadi karena ketidaktahuan, bukan karena niat buruk.

Kemudian Musa menambahkan ungkapannya “*Maka Allah menganugerahkan kepadaku kebijaksanaan dan menjadikanku termasuk para rasul*” Artinya, Allah memberi taufik dan kemampuan untuk menempatkan segala sesuatu pada tempatnya, sekaligus menjadikan Musa sebagai rasul. Dengan begitu, tuduhan Fir‘aun tidak dapat membatalkan status kerasulan Musa.

Dialog ini memperlihatkan kontras yang jelas: Fir‘aun mengungkit kebaikan kecil yang ia rasa telah dilakukan terhadap Musa, sedangkan Musa menegaskan bahwa kebaikan itu tidak bisa menutupi kezalimannya yang luas. Tafsir menekankan bahwa membesarkan seorang anak hanyalah sarana, hasilnya sepenuhnya bergantung pada perhatian dan kehendak Allah. Seorang penyair menggambarkan: “Musa yang dibesarkan Jibril justru kafir, sementara Musa yang dibesarkan Fir‘aun justru menjadi rasul.” Musa yang pertama adalah Musa as-Samiri, pembuat patung anak sapi, sedangkan yang kedua adalah Nabi Musa AS.<sup>125</sup>

Setelah itu, Fir‘aun menyerang inti ajaran Musa: “*Dan siapakah Tuhan semesta alam itu?*” Musa menjawab dengan menunjukkan ciptaan Allah: langit, bumi, dan segala yang ada di antaranya. Ia menegaskan bahwa semua yang ada (bintang, planet, matahari, bulan, lautan, sungai, gunung, tumbuhan, hewan, dan manusia) adalah ciptaan Allah yang telah ada jauh sebelum Fir‘aun lahir. Seakan Musa berkata: “Jika engkau mengaku tuhan, apa yang telah engkau tambahkan pada alam semesta ini? Semua ini tetap ciptaan Allah, Tuhan semesta alam.”

Pada Akhirnya Musa menutup ucapannya dengan kalimat lembut: “Jika kalian benar-benar meyakini.” Maksudnya, jika mereka mau merenungkan alam semesta dan ciptaan Allah, niscaya mereka akan menyadari bahwa semua ini tidak mungkin terjadi kecuali karena kuasa Allah, Tuhan Semesta Alam.<sup>126</sup>

## 6. QS. Yūṣuf (12): 17-18

قَالُوا يَا أَبَانَا إِنَّا ذَهَبْنَا نَسْتَبِقُ وَتَرَكْنَا يُوسُفَ عِنْدَ مَتَاعِنَا فَأَكَلَهُ الذِّئْبُ ۗ وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ  
لَنَا وَلَوْ كُنَّا صَادِقِينَ (17) وَجَاءُوا عَلَى قَمِيصِهِ بِدَمٍ كَذِبٍ ۗ قَالَ بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ  
أُمَّرًا ۗ فَصَبْرٌ جَمِيلٌ ۗ وَاللَّهُ الْمُسْتَعَانُ عَلَىٰ مَا تَصِفُونَ (18)

“Mereka berkata, “Wahai ayah kami, sesungguhnya kami tadi pergi berlomba-lomba dan kami tinggalkan Yusuf di dekat barang-barang kami, lalu dia dimakan serigala, dan engkau sekali-kali tidak akan percaya kepada kami, sekalipun kami adalah orang-orang yang benar.” (17) Mereka datang membawa baju gamisnya dengan darah palsu. Ya‘qub berkata, “Sebenarnya dirimu sendirilah yang memandang baik perbuatan (buruk) itu, maka kesabaran yang baik itulah (kesabaranku). Dan Allah sajalah yang dimohon pertolongan-Nya terhadap apa yang kamu ceritakan. (18).”

<sup>125</sup> Muḥammad Muṭawallī Al-Sya‘rāwī, *Tafsīr al-Sya‘rāwī*, jil. 17, hal. 10554.

<sup>126</sup> Aḥmad ibn Muṣṭafā Al-Marāghī, *Tafsīr al-Marāghī*, jil. 19, hal. 53.

Surat Yūsuf adalah surat ke 12 dalam Al-Qur'an. Dinamakan demikian karena surat ini berisi kisah lengkap Nabi Yusuf AS. yang diturunkan setelah kaum Yahudi menanyakan perihal beliau (Yusuf) kepada Rasulullah SAW. Surah ini turun setelah *'Āmm al-Huzn* (tahun kesedihan) sebagai hiburan dan peneguhan hati Nabi. Surat ini ditandai dengan uslub yang lembut dan penuh kasih, berbeda dari surah-surah Makkiyyah lainnya yang sarat ancaman. Surat ini memiliki hubungan dengan Surat sebelumnya (Hūd) karena sama-sama mengisahkan para nabi dan menegaskan wahyu. Akan tetapi khusus pada surat ini, hanya kisah Yusuf yang terdapat di sini, tersusun runtut dari awal hingga akhir. Kandungannya meliputi perjalanan hidup Yusuf; kedekatannya dengan Ya'qub, perbuatan buruk saudara-saudaranya, ujian bersama istri al-'Aziz, penjara dan dakwahnya, hingga diangkat sebagai penguasa Mesir, serta pertemuannya kembali dengan keluarga. Dari kisah ini dapat dipetik pelajaran tentang kesabaran, keteguhan, janji pertolongan Allah setelah kesulitan, serta penegasan kebenaran risalah Nabi Muhammad SAW.<sup>127</sup>

Medium dalam penjelasan tafsir surat Yusuf ayat 11 sampai 18 memperlihatkan sebuah rangkaian peristiwa yang penuh pelajaran, terutama tentang kecintaan seorang ayah, kedengkian saudara, serta bagaimana cara Allah meneguhkan hati hamba-Nya. Mulanya, karena mereka (saudara-saudara Yusuf) biasa keluar untuk menggembala dan bekerja, maka mereka harus mencari alasan agar ayah mereka mengizinkan Yusuf ikut bersama mereka. Karena saat itu Yusuf masih kecil, namun Ya'qub berkata bahwasanya ia akan sangat sedih jika anak-anaknya membawa Yusuf pergi darinya. Ucapan sang ayah ini tentu membuat mereka kesal, karena itu menunjukkan betapa besar kasih sayangnya kepada Yusuf. Ya'qub begitu takut berpisah dengan Yusuf.<sup>128</sup> Kemudian Ya'qub mengungkapkan kekhawatirannya yang lain, bahwa dia takut Yusuf dimakan serigala akan tetapi kakak-kakaknya lengah. dapat diperhatikan bahwa Ya'qub tidak berkata "Aku khawatir serigala memangsanya sementara kalian duduk-duduk saja." Tetapi dia berkata "*Aku khawatir serigala memangsanya sementara kalian lengah darinya.*" Hal ini dimaksudkan untuk menumbuhkan rasa persaudaraan dalam diri mereka, bahwa seharusnya mereka tidak boleh berbuat buruk terhadap saudaranya, dan orang lain pun tidak akan mampu menyakiti Yusuf kecuali jika saudara-saudara lalai menjaganya.<sup>129</sup>

Namun untuk menenangkan hati ayah mereka dan agar mengizinkan Yusuf ikut bersama mereka. Maka mereka menolak kemungkinan Yusuf dimakan serigala, sebab mereka adalah kelompok yang kuat, dan berpendapat bahwa jika itu sampai terjadi, maka mereka akan kehilangan harga diri di hadapan diri mereka sendiri maupun di hadapan kaum mereka. Itu adalah kehinaan yang tidak mungkin mereka terima.<sup>130</sup>

---

<sup>127</sup> Wahbah Al-Zuhaylī, *Tafsīr al-Munīr*..., jil. 12, hal. 188-195.

<sup>128</sup> Muḥammad bin 'Alī Al-Syaukānī, *Fath al-Qadīr*, (Beirut: Dār Ibn Katsīr, 1993). Jil. 3, hal. 12.

<sup>129</sup> Muḥammad Muṭawallī Al-Sya'rawī, *Tafsīr al-Sya'rawī*, jil. 11, hal. 6878.

<sup>130</sup> Muḥammad bin 'Alī Al-Syaukānī, *Fath al-Qadīr*, Jil. 3, hal. 13.

Adapun potongan ayat ini “فلما ذهبوا به وأجمعوا أن يجعلوه في غيابة الجب“

(Maka tatkala mereka membawanya (Yusuf) dan sepakat untuk memasukkannya ke dasar sumur) menunjukkan bahwa keputusan itu tidak diambil begitu saja, tetapi melalui perbincangan dan perdebatan.<sup>131</sup> Hingga akhirnya mereka sepakat untuk melemparkan Yusuf ke dalam sumur. Kemudian pada saat genting itu, Allah memberikan wahyu kepada Yusuf sebagai penghibur. Wahyu ini meneguhkan hatinya, menandakan bahwa peristiwa ini merupakan persiapan menuju misi besar. Wahyu tersebut adalah bahwa kelak Yusuf akan menjadi penguasa, dan saudara-saudaranya akan datang dengan penuh kerendahan, sementara ia mengenali mereka, tetapi mereka tidak mengenalinya.<sup>132</sup>

Kemudian potongan ayat ini “وجاءوا أباهم“ (Dan mereka datang kepada ayah mereka)

menampakkan betapa teliti Al-Qur'an menggambarkan gejala perasaan manusia. Para saudara yang telah menipu ayah mereka dan berlaku jahat terhadap Yusuf, sadar betul bahwa ayah mereka sangat mencintai Yusuf dan tidak mudah mempercayakan Yusuf kepada mereka. Bagaimana mungkin mereka kembali menghadap ayahnya setelah melakukan itu? inilah pergolakan jiwa yang tidak bisa ditutupi, mereka pun menunda kepulangan hingga malam, mereka memilih malam karena kegelapan akan menutupi raut wajah yang gelisah, menyembunyikan kebohongan lidah mereka, serta menutup-nutupi kegugupan yang bisa saja membongkar dusta mereka. Mereka tahu, cahaya siang akan menyingkap semua itu. Maka malam menjadi pelindung mereka.<sup>133</sup> Mereka masuk menemui ayahnya dengan berpura-pura menangis. Padahal (tangisan sejati adalah perasaan alami yang keluar begitu saja tanpa bisa dibuat-buat). Jika seseorang memaksakan diri, maka ia hanya tabākī (pura-pura nangis) misalnya dengan menggosok matanya atau membasahinya dengan air liur. Hal itu biasanya hanya bisa ditutupi bila suasana gelap atau remang.<sup>134</sup>

Setelah gelap tiba, mereka datang kepada ayahnya sambil berpura-pura menangis, menceritakan insiden tragis yang dialami oleh Yusuf, mereka mengakui bahwa mereka sedang berlomba dan meninggalkan Yusuf untuk menjaga barang-barangnya, hingga Nasib buruk menimpanya, Yusuf dimakan oleh serigala, ayat “وتركنا يوسف عند متاعنا“ (Dan kami tinggalkan Yusuf di dekat barang-barang kami).

Seharusnya, mereka membawa Yusuf untuk bermain, bersenang-senang, makan buah-buahan, dan menjaganya. Tetapi ternyata mereka meninggalkannya hanya untuk menjaga barang-barang mereka sementara mereka sendiri sibuk berlomba. Inilah awal kebohongan mereka dan pelanggaran terhadap syarat izin yang telah diberikan ayah mereka.<sup>135</sup>

<sup>131</sup> Muḥammad Muṭawallī Al-Sya'rawī, *Tafsīr al-Sya'rawī*, jil. 11, hal. 6879.

<sup>132</sup> Ibn Jarīr Al-Ṭabarī, *Jamī' al-Bayān fī Tafsīr Al-Qur'ān*, jil. 15, hal. 575.

<sup>133</sup> Muḥammad Muṭawallī Al-Sya'rawī, *Tafsīr al-Sya'rawī*, jil. 11, hal. 6882-6883.

<sup>134</sup> Muḥammad bin 'Alī Al-Syaukānī, *Fath al-Qadīr*, jil. 3, hal. 13.

<sup>135</sup> Muḥammad bin 'Alī Al-Syaukānī, *Fath al-Qadīr*, jil. 3, hal. 14.

Penggalan ayat ”وما أنت بمؤمن لنا ولو كنا صادقين” (Dan engkau sekali-kali tidak akan percaya kepada kami, sekalipun kami orang-orang yang benar), menggambarkan perkataan saudara-saudara Yusuf ketika mereka berusaha meyakinkan ayah mereka. Maksud ucapan ini bisa jadi adalah pengakuan bahwa mereka tahu ayah mereka tidak akan mempercayai mereka, sekalipun mereka benar. Dalam bahasa Arab, kata *āmana* memiliki beberapa penggunaan: bisa langsung dengan objek, seperti pada ungkapan “*āmannah allāh min al-jū’*” (Allah melindunginya dari kelaparan), bisa juga dengan huruf *bā’*, seperti “*āmannā bihi*” (mempercayai dan meyakini sesuatu), atau dengan huruf *lām*, seperti “*āmannā lahu*” (mempercayai ucapan seseorang).<sup>136</sup> Dalam konteks ayat ini, saudara-saudara Yusuf seakan menuduh ayah mereka sebagai orang yang tetap menentang mereka, bahkan bila mereka berkata benar. Padahal kenyataannya mereka tidak jujur, namun tetap menyebut kata “jujur” semata-mata untuk menutupi kebohongan mereka.<sup>137</sup>

Kemudian mereka datang membawa bukti dengan baju yang dilumuri darah palsu. (Sebagian ulama menyebut kisah Yusuf ini terkumpul dalam kisah baju, baju ini menjadi simbol penting dan disebut tiga kali dalam seluruh kisah Yusuf; di awal untuk menutupi kebohongan, di pertengahan sebagai bukti pembelaan ketika Yusuf difitnah, dan di akhir sebagai wasilah kesembuhan mata Ya‘qub).<sup>138</sup> Kemudian diriwayatkan bahwa ketika mereka datang membawa baju Yusuf yang berlumuran darah palsu, Nabi Ya‘qub berkomentar “Betapa penyayangnya serigala itu, ia memakan Yusuf, tetapi tidak merobek bajunya.” Dengan kata lain, beliau memahami bahwa ada sebuah konspirasi, dan Allah sendiri yang akan menyingkapkannya.

Kemudian dilanjut dengan firman-Nya “وجاءوا على قميصه بدم كذب” (Dan mereka datang membawa baju gamisnya yang berlumuran dengan darah palsu). Menarik bagaimana Al-Sya‘rāwī (w. 1419 H/1998 M) menjelaskan detail soal darah yang berbohong, Al-Qur‘an menggunakan bentuk kata yang menunjukkan seolah-olah “darah itu sendiri yang berdusta” sebuah gaya bahasa hiperbolis. Mirip seperti ungkapan “Fulan itu adil”, lalu orang lain berkata “Bahkan dia adalah keadilan itu sendiri.” Begitu juga orang berkata “Fulan adalah orang jahat”, lalu orang lain menimpali “Bahkan dia adalah kejahatan itu sendiri.” Apakah mungkin darah disebut benar? Bisa, jika memang Yusuf benar-benar diterkam serigala, bajunya robek, dan ternoda darahnya. Namun kenyataannya tidak demikian. Justru kebohongan itu tampak jelas sekali, seolah-olah darah itu sendiri bersuara mengatakan “Aku hanyalah dusta.”<sup>139</sup>

Disebutkan dalam sebagian riwayat, ketika Nabi Ya‘qub mendengar salah seorang dari mereka berbisik menyarankan alasan lain, bahwa Yusuf dibunuh oleh perampok, Ya‘qub berkata: “Kalau memang dibunuh perampok, tentu mereka lebih membutuhkan bajunya daripada darahnya.” Hal ini menunjukkan ketajaman firasat

<sup>136</sup> Muḥammad Muṭawallī Al-Sya‘rāwī, *Tafsīr al-Sya‘rāwī*, jil. 11, hal. 6887.

<sup>137</sup> Muḥammad bin ‘Alī Al-Syaukānī, *Fath al-Qadīr*, jil. 3, hal. 14.

<sup>138</sup> Muḥammad Muṭawallī Al-Sya‘rāwī, *Tafsīr al-Sya‘rāwī*, jil. 11, hal. 6888.

<sup>139</sup> Muḥammad Muṭawallī Al-Sya‘rāwī, *Tafsīr al-Sya‘rāwī*, jil. 11, hal. 6889.

Ya'qub, seperti seorang penyidik yang bisa membedakan antara kesaksian yang lahir dari realita dan kesaksian yang lahir dari imajinasi kacau seorang pendusta.<sup>140</sup>

Kemudian Allah SWT. menukil perkataan Ya'qub yang sangat dalam dan bijak “بل سولت لكم انفسكم امرا فصير جميل والله المستعان على ما تصفون”

(Sebenarnya dirimu sendirilah yang memandang baik perbuatan itu [sehingga kamu melakukannya]. Maka kesabaran yang indah [Itulah sikapku] dan Allah sajalah yang dimohon pertolongan-Nya terhadap apa yang kalian ceritakan). Kata “*sawwalat*” berarti memudahkan, menghias, atau menjadikan sesuatu tampak ringan bagi jiwa.<sup>141</sup> Dia juga berasal dari kata “*taswīl*” adalah penetapan (keyakinan) dalam diri disertai harapan untuk menyempurnakannya, seperti angan-angan atau harapan.<sup>142</sup> beliau berkata: “Diri kalianlah yang memudahkan keburukan itu bagi kalian. Maka tidak ada sikap lain yang lebih layak bagi keadaan ini kecuali kesabaran.” kata “*faṣabr jamīl*” yaitu sabar tanpa keluh kesah dan tanpa mengadukan penderitaan kepada selain Allah.

Maka Ya'qub menutup ucapannya dengan “والله المستعان على ما تصفون” (Dan Allah-lah tempat dimintakan pertolongan atas apa yang kalian katakan). Ya'qub berkata demikian sebab meskipun lisannya tabah, hatinya penuh gejolak, dan tiada tempat bergantung baginya selain Allah.

## 7. QS. Al-A'raf (7): 82

وَمَا كَانَ جَوَابَ قَوْمِهِ إِلَّا أَنْ قَالُوا أَخْرِجُوهُمْ مِّنْ قَرْيَتِكُمْ ۗ إِنَّهُمْ أَنَاسٌ يَّتَطَهَّرُونَ (82)

“Jawaban kaumnya tidak lain hanyalah berkata, “Usirlah mereka dari kotamu, sesungguhnya mereka adalah orang-orang yang sok mensucikan diri.” (82)

Surat Al-A'raf merupakan surat ke 7 dalam Al-Qur'an, surat ini dinamakan demikian karena menyebutkan kata Al-A'raf, yaitu pagar antara surga dan neraka, tempat kaum yang kebaikan dan keburukannya seimbang hingga Allah menetapkan nasib mereka seperti itu. Surat ini termasuk Makkiyyah (kecuali beberapa ayat), turun untuk merinci kisah para nabi dan menjelaskan pokok-pokok akidah; seperti keesaan Allah, hari kebangkitan, wahyu dan risalah, serta kewajiban mengikuti Al-Qur'an sebagai *kalamullah*. Surat ini meliputi kisah Nabi Adam dan permusuhan setan, pembuktian tauhid, dalil keberadaan Allah, ancaman bagi umat zalim, serta janji berkah bagi yang beriman. Selain itu, surat ini menuturkan kisah para nabi (terutama Nabi Musa melawan Fir'aun) sebagai pelajaran, lalu mencela penyembahan berhala, dan menegaskan bahwa kesudahan yang baik adalah bagi orang-orang bertakwa.<sup>143</sup>

Sebagai pembuka, Nabi Lut AS. Adalah Lut bin Haran, saudara dari Ibrahim bin Tarah. Ia beriman kepada Nabi Ibrahim dan mengikuti petunjuknya. Lut senantiasa menyertai Ibrahim dalam perjalanannya, mulai dari daerah antara dua

<sup>140</sup> Muḥammad Muṭawallī Al-Sya'rawī, *Tafsīr al-Sya'rawī*, jil. 11, hal. 6890.

<sup>141</sup> Ibn Jarīr Al-Ṭabarī, *Jamī' al-Bayān fī Tafsīr Al-Qur'ān*, jil. 15, hal. 583.

<sup>142</sup> Muḥammad bin 'Alī Al-Syaukānī, *Fath al-Qadīr*, jil. 3, hal. 14.

<sup>143</sup> Wahbah Al-Zuhaylī, *Tafsīr al-Munīr*..., jil. 8, hal. 133-135.

sungai, kemudian ke Mesir, hingga ke negeri Syam. Di sana Ibrahim meninggalkan Lut sehingga ia menetap di kota Sodom, wilayah timur Yordan.<sup>144</sup>

Kisah Nabi Lut disebutkan dalam beberapa surat dalam Al-Qur'an dengan sedikit perbedaan, dan masing-masing saling melengkapi. Penduduk Sodom dikenal dengan perilaku keji tanpa rasa malu dan tanpa menjaga kehormatan. Mereka melakukannya di hadapan orang banyak, bahkan mereka juga merampas barang dagangan para musafir.<sup>145</sup> Nabi Lut berkata dihadapan kaumnya dengan nada mencela, "Apakah kalian melakukan perbuatan keji yang belum pernah dilakukan oleh seorang pun sebelum kalian di masa apa pun? bahkan, kalianlah (yang pertama kali) melakukannya,<sup>146</sup> dan kalian akan menanggung dosa setiap orang yang menirunya setelah itu." Hal ini menunjukkan bahwa perbuatan tersebut bertentangan dengan fitrah manusia.

Firman-Nya "ما سبقكم بها" huruf *ba* di sini berfungsi sebagai huruf *ta'diyah* (menjadikan kata kerja transitif [menyebabkan sampai kepada] seperti ungkapan Nabi SAW. "*sabaqa bihā 'Ukāsyah*"). Sedangkan firman-Nya: "من احد من العالمين" huruf *min* yang pertama bersifat tambahan untuk menguatkan penafian sekaligus memberikan makna mencakup secara menyeluruh, sedangkan *min* yang kedua bermakna sebagian. Maksudnya adalah: kalian mendatangi laki-laki dari arah yang terlarang (*dubur* mereka), sementara kalian meninggalkan para wanita yang Allah ciptakan untuk kalian dari arah yang halal (*qubul* mereka).<sup>147</sup> Kalian berpaling dari wanita (yang merupakan pasangan alami dan sah bagi kalian) lalu cenderung kepada laki-laki. Ini adalah penyimpangan, kedurhakaan, dan kebodohan, karena menempatkan sesuatu tidak pada tempatnya. Oleh sebab itu, Lut berkata dalam ayat lain: "Ini putri-putriku (maksudnya kaum wanita di negerinya), jika kalian memang ingin melakukannya", (Qs. al-Ḥijr [15]: 71). Dengan itu ia mengarahkan mereka kepada jalan yang benar, yakni menikahi wanita. Namun, mereka berdalih bahwa mereka tidak memiliki ketertarikan terhadap wanita. Firman-Nya "*dan meninggalkan wanita*" menunjukkan bahwa mereka benar-benar mengabaikan wanita, padahal wanita adalah tempat yang wajar untuk menyalurkan syahwat bagi orang-orang yang masih lurus fitrahnya.<sup>148</sup>

Kemudian firman-Nya "*Bahkan kalian adalah kaum yang melampaui batas.*" Artinya, kalian bukan hanya sekedar melakukan perbuatan keji lalu menyesalinya, melainkan kalian adalah kaum yang terbiasa berlebihan, melampaui batas dalam segala hal. Kalian melampaui batas dalam urusan syahwat, sampai menyalurkannya bukan pada tempatnya yang benar. Ini menunjukkan betapa mereka berlebihan dalam mengejar kesenangan, melampaui batas akal sehat dan fitrah, serta bodoh terhadap akibat dari perbuatan mereka. Mereka sama sekali tidak memperhitungkan bahaya

<sup>144</sup> Wahbah Al-Zuhaylī, *Tafsīr al-Munīr*..., jil. 8, hal. 281.

<sup>145</sup> Wahbah Al-Zuhaylī, *Tafsīr al-Munīr*..., jil. 8, hal. 282.

<sup>146</sup> Ibn Jarīr Al-Ṭabarī, *Jamī' al-Bayān fī Tafsīr Al-Qur'ān*, jil. 12, hal. 547.

<sup>147</sup> Abū Qāsim Al-Zamakhsharī, *al-Kasasyāf*..., jil. 2, hal. 125.

<sup>148</sup> Wahbah Al-Zuhaylī, *Tafsīr al-Munīr*..., jil. 8, hal. 283.

besar bagi kesehatan, yang bahkan di era modern terbukti bisa menimbulkan penyakit mematikan.<sup>149</sup>

Namun, ketika Lut menasihati dan menegur mereka, tidak ada jawaban dari kaumnya yang menunjukkan penyesalan, pengakuan kesalahan, atau penghentian perbuatan itu. Sebaliknya, mereka justru bertekad untuk mengusir Lut dan orang-orang yang beriman bersamanya. Kaumnya tidak menjawab dengan sesuatu yang layak sebagai tanggapan terhadap perkataan Lut, melainkan justru berkata dengan hal lain yang tidak ada kaitannya,<sup>150</sup> yaitu memerintahkan untuk mengusirnya. Frasa “Usirlah mereka” maksudnya adalah Lut dan para pengikutnya.

Kaumnya berkata kepada sesamanya “Sesungguhnya mereka (Lut dan pengikutnya yang beriman) adalah orang-orang yang senantiasa bersuci, menjauh dari perbuatan kita, dan tidak mau ikut dalam perbuatan keji, serta tidak mau mendatangi laki-laki maupun wanita dengan cara yang menyimpang.” Ucapan ini mereka lontarkan sebagai bentuk ejekan dan olok-olok, kaumnya menunjukkan rasa bangga dengan perbuatan keji yang dilakukan. Hal ini mirip dengan kebiasaan orang-orang fasik ketika mengejek orang-orang saleh yang menasihati mereka, mereka akan berkata “Singkirkan dari kami orang zuhud ini, jauhkan dari kami orang yang sok suci ini,” ungkapan “*Mereka orang-orang yang menyucikan diri*” maksudnya adalah mereka tidak mau melakukan hubungan melalui jalan yang keji itu.<sup>151</sup>

Kemudian datanglah para malaikat kepada Lut, mengaku sebagai tamu dalam rupa pemuda tampan yang hendak merealisasikan janji Allah terhadap para pembangkang. Namun kehadiran para malaikat membuat orang-orang Sodom datang ke rumah Lut tak tertahankan, mereka menuntut agar para tamu itu diserahkan kepada mereka untuk melakukan perbuatan keji. Nabi Lut berusaha keras menolak mereka, bahkan menawarkan putri-putrinya melalui jalan yang terhormat dan sah, yaitu pernikahan, dengan harapan mereka merasa malu, namun mereka tetap menolak. Kemudian Lut berkata kepada para tamunya (tanpa tahu bahwa mereka malaikat) “Seandainya aku mempunyai kekuatan untuk menolakmu, atau aku dapat berlindung pada keluarga yang kuat (niscaya aku lakukan).” (Qs. Hūd [11]: 80).<sup>152</sup> Saat itulah para malaikat menyingkapkan jati diri mereka, bahwa mereka datang untuk menimpakan azab kepada kaum itu.

Ketika penduduk kota mencoba menyerbu dengan paksa, Allah SWT. membutakan penglihatan mereka sehingga mereka tidak dapat melihat jalan masuk. Kemudian para malaikat memerintahkan Lut bersama kedua putrinya dan istrinya untuk keluar dari kota dengan syarat jangan ada yang menoleh ke belakang. Mereka pun patuh, kecuali istrinya yang menoleh karena masih terikat dengan kaumnya. Ia tidak beriman, bahkan termasuk golongan yang binasa bersama kaumnya dalam azab, karena ia tetap berada di atas agama kaumnya, mendukung mereka, dan bahkan memberi tahu kedatangan tamu-tamu Lut melalui tanda dan isyarat yang disepakati di antara mereka. Lafaz “*ghābirīn*” (tersisa), namun dalam konteks ayat ini Istri Lut

<sup>149</sup> Wahbah Al-Zuhaylī, *Tafsīr al-Munīr*..., jil. 8, hal, 283-284.

<sup>150</sup> Abū Qāsim Al-Zamakhsyarī, *al-Kasysyāf*..., jil. 2, hal. 125.

<sup>151</sup> Ibn Jarīr Al-Ṭabarī, *Jamī' al-Bayān fī Tafsīr Al-Qur'ān*, jil. 12, hal. 550.

<sup>152</sup> Wahbah Al-Zuhaylī, *Tafsīr al-Munīr*..., jil. 8, hal, 282.

bukan artinya masih hidup, akan tetapi termasuk orang-orang yang tertinggal.<sup>153</sup> ia pun ditimpa azab yang sama seperti kaumnya, dengan azab diturunkannya hujan batu dari tanah terbakar *sijjil* dan diangkatnya negeri mereka ke atas kemudian dibalikkan ke bawah. Jumlah penduduk saat itu diperkirakan seribu orang atau lebih.<sup>154</sup>

Lebih detail azab batu yang diturunkan oleh Allah yakni *sijjil* (tanah liat yang dipanggang dengan api hingga keras seperti keramik). Bisa jadi batu-batu itu dibawa oleh angin topan yang sangat dahsyat, atau berasal dari nisan meteor, yakni batu-batu langit yang terlepas dari pecahan planet dan kemudian tertarik oleh gravitasi bumi,<sup>155</sup> sehingga dapat dibayangkan seberapa besar efek kerusakan dari azab ini. Sebagai penutup, Al-Thabari menegaskan “Maka perhatikanlah, wahai Muhammad, dan siapa pun yang mau mengambil pelajaran dari kisah ini, bagaimana akhir dari kaum yang berani menentang perintah Allah, bermaksiat kepada-Nya, dan mendustakan para rasul-Nya. Kisah ini menjadi pelajaran kepada manusia supaya memahami bahwa dosa dan maksiat dapat mendatangkan azab Allah, baik di dunia maupun di akhirat.”<sup>156</sup>

#### 8. QS. Yāsīn (36): 20–25

وَجَاءَ مِنْ أَقْصَا الْمَدِينَةِ رَجُلٌ يَسْعَى قَالَ يٰ قَوْمِ اتَّبِعُوا الْمُرْسَلِينَ (20) اتَّبِعُوا مَنْ لَا يَسْئَلُكُمْ أَجْرًا وَهُمْ مُّهْتَدُونَ (21) وَمَا لِي لَا أَعْبُدُ الَّذِي فَطَرَنِي وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ (22) ءَأَتَّخِذُ مِنْ دُونِهِ ءَالِهَةً إِنْ يُرَدِّنِ الرَّحْمَنُ بِضُرٍّ لَا تُغْنِي عَنِّي شَفْعُهُمْ شَيْئًا وَلَا يُنْقِذُونِ (23) إِيَّيْ إِذَا لَفِيَ ضَلَلٍ مُّبِينٍ (24) إِيَّيْ ءَامَنْتُ بِرَبِّكُمْ فَاسْمِعُونِ (25)

“Dan datanglah dari ujung kota seorang laki-laki dengan bergegas-gegas ia berkata: ‘Hai kaumku, ikutilah utusan-utusan itu’ (20). Iktulah orang yang tiada meminta balasan kepadamu; dan mereka adalah orang-orang yang mendapat petunjuk (21). Mengapa aku tidak menyembah (Tuhan) yang telah menciptakanku dan yang hanya kepada-Nyalah kamu (semua) akan dikembalikan (22). Mengapa aku akan menyembah tuhan-tuhan selain-Nya jika (Allah) Yang Maha Pemurah menghendaki kemudharatan terhadapku, niscaya syafa’at mereka tidak memberi manfaat sedikit pun bagiku dan mereka tidak (pula) dapat menyelamatkan? (23). Sesungguhnya aku kalau begitu pasti berada dalam kesesatan yang nyata (24). Sesungguhnya aku telah beriman kepada Tuhanmu; maka dengarkanlah (pengakuan keimananku ini)’ (25).”

Surat Yāsīn adalah surat ke 36 dalam Al-Qur’an, ia merupakan surat Makkiyah yang awal ayatnya dibuka dengan huruf *ya* dan *sin* yang kemungkinan merupakan bentuk panggilan atau *khithab* untuk Nabi Muhammad SAW. Surat ini menegaskan kebenaran risalah beliau, menempatkan beliau di atas jalan yang lurus,

<sup>153</sup> Ibn Jarīr Al-Ṭabarī, *Jami’ al-Bayān fi Tafsir Al-Qur’ān*, jil. 12, hal. 552

<sup>154</sup> Wahbah Al-Zuhaylī, *Tafsir al-Munīr...*, jil. 8, hal, 284.

<sup>155</sup> Wahbah Al-Zuhaylī, *Tafsir al-Munīr...*, jil. 8, hal, 284.

<sup>156</sup> Ibn Jarīr Al-Ṭabarī, *Jami’ al-Bayān fi Tafsir Al-Qur’ān*, jil. 12, hal. 553.

dan memperingatkan kaum yang mendustakan para rasul sebelumnya. Tema utama surah ini meliputi pokok-pokok akidah seperti pengagungan Al-Qur'an, tauhid, risalah Nabi, dan kepastian hari kebangkitan. Surat ini juga memaparkan bukti-bukti kebesaran Allah melalui fenomena alam, seperti pergantian siang dan malam, peredaran matahari dan bulan, kapal di lautan, serta kehidupan dan kematian makhluk.<sup>157</sup>

Pemilihan ayat ini pada hakikat bukanlah berasal dari kisah para nabi yang terkenal, namun hampir ditemukan dalam semua kitab-kitab tafsir (khususnya tafsir *tahlili*) para mufasir memberikan medium pembahasan yang cukup luas dan mendetail. Hal ini terjadi karena di dalamnya terdapat unsur *israiliyyat* dan indahnya sebuah ungkapan yang dirangkai dalam menyuarakan semangat keimanan, kisah ini adalah salah satu kisah yang secara redaksi Allah perintahkan kepada Nabi Muhammad untuk diceritakan kepada kaumnya. Seorang laki-laki dari Antakia.

Kisah ini dimulai dari perintah Allah kepada Nabi Muhammad untuk menyampaikan kisah ini kepada orang-orang yang mendustakannya, "sampaikanlah sebuah contoh." Contoh itu adalah penduduk negeri Antakia, ketika Allah SWT. mengutus tiga rasulnya untuk menyampaikan ajaran kebenaran, ketiga utusan diperintahkan untuk masuk ke negeri ini dan menyerukan agama Allah.<sup>158</sup>

Banyak referensi yang menyebutkan asal usul ketiga orang ini, akan tetapi informasi yang paling masyhur dan selalu dipakai dalam kitab-kitab tafsir adalah bahwasanya ketiga utusan ini adalah seseorang dari kalangan sahabat Nabi Isa AS. atau pengikut setianya, (mereka) melalui Nabi Isa AS. diutus untuk mengukuhkan syariat agama, informasi inilah yang paling terkenal dalam menjelaskan sosok "*mursalūn*."<sup>159</sup>

Kemudian ketiga orang ini datang beruntun, dalam ayatnya disebutkan bahwa Allah SWT. melalui Nabi Isa AS. terlebih dahulu mengirimkan dua utusan-Nya untuk berdakwah ke negeri Antakia ini, akan tetapi respon penduduk di negeri itu tidak sejalan dengan yang diharapkan, mereka mendustakan kedua utusan itu, bahkan menolaknya. Maka Allah kirimkan lagi utusan yang ketiga untuk mengukuhkan dan mendukung kedua utusan sebelumnya (dalam beberapa redaksi bahwa ketiga utusan ini namanya Yuhanna, Bulus, dan Syam'un).<sup>160</sup> Ketiganya berpesan "Sesungguhnya kami bertiga ini adalah para utusan yang diutus kepadamu sekalian dari Tuhan kalian yang telah menciptakan kalian, maksud dan tujuan kami bertiga adalah menyeru kalian supaya hanya menyembah kepada-Nya semata, karena tidak ada sekutu bagi-Nya, meninggalkan budaya paganis dan penyembahan kepada batu dan berhala."

Mendengar seruan ini, mereka menolak dengan ketus dan alasan yang benar-benar menyebalkan, "*Kalian tidak lain adalah manusia sama seperti kami.*" Dalih dan alasan atas sifat ke-*insaniah*-an rasul (sifat-sifat kemanusiaanya seorang rasul) sudah menjadi dalih yang biasa digunakan oleh banyak umat-umat yang mendustakan untuk menolak atau tidak mempercayai seorang rasul. Cara mereka menolak ajakan dengan menyalahkan nisbat sifat-sifat manusia pada utusan Allah umum ditemukan dalam

<sup>157</sup> Wahbah Al-Zuhaylī, *Tafsīr al-Munīr*..., jil. 22, hal. 287-290.

<sup>158</sup> Fakhruddīn Al-Rāzī, *Mafātīḥ al-Ghaib*, jil. 26, hal. 259.

<sup>159</sup> Wahbah Al-Zuhaylī, *Tafsīr al-Munīr*..., jil. 22, hal. 302.

<sup>160</sup> Ibn Jarīr Al-Ṭabarī, *Jamī' al-Bayān fi Tafsīr Al-Qur'ān*, jil. 20, hal. 500.

kisah-kisah para nabi. Dalam ayat ini mereka juga menggunakan kata “Dan Allah Yang Maha Pengasih menurunkan” yang sebenarnya mengindikasikan adanya pengakuan atas wujud Allah SWT., akan tetapi alih-alih mematuhi utusan-Nya yang memang ditugaskan untuk menunjukkan mereka kepada jalan yang benar, mereka malah mengingkari risalahnya dan menyembah berhala dengan dalih bahwasanya berhala-berhala ini merupakan *wasilah* kepada Allah.<sup>161</sup>

Maka kemudian ketiganya mengaku “Allah SWT. tahu bahwa kami ini adalah utusan-utusan-Nya, kami adalah orang yang dibebani amanah untuk menyiarkan ajaran agama kepada kamu sekalian. Kalau kami berbohong, kalau kami mengaku-ngaku, kalau kami adalah orang yang berdusta dengan mengatasnamakan Allah SWT., niscaya kami bertiga yang paling pertama diazab, niscaya Dia menghukumi kami dengan sekeras-kerasnya hukuman. Akan tetapi kami di atas kebenaran, Allah SWT. pasti akan menguatkan kami, memberi kami pertolongan dan menjadikan kami menang atas kalian, *hujjah* kami lebih beralasan dibanding kalian, kelak kalian akan mengetahui siapa yang pada akhirnya nanti memperoleh kesudahan yang baik.”<sup>162</sup>

Kalimat ini yang menjadi bumerang bagi ketiga utusan ini, kalimat ini sama sekali tidak membuat penduduk negeri Antakia sadar, akan tetapi mereka malah lebih lanjut dan lebih jauh mencemooh para utusan, merendahnya, bahkan mengancam dengan frasa ancaman yang sangat serius dan benar-benar membuat posisi ketiga utusan ini masuk ke dalam ancaman yang berbahaya. Penduduk negeri itu berkata “Sesungguhnya kami melihat kalian bertiga tidak lain hanyalah pertanda buruk, kehadiran kalian bertiga di negeri ini membawa kemalangan kepada kami, kalian bertiga adalah pembawa sial, kami sama sekali tidak melihat wajah-wajah di antara kalian bertiga sebagai pembawa kemujuran dan kebaikan atas kami. Kehadiran kalian membuat kami semua terpecah, tercerai-berai, kehadiran kalian bertiga menciptakan perselisihan, perseteruan konflik di antara sesama kami. Sungguh, camkan dan dengarkan, jika kalian tidak mau meninggalkan dakwah kalian dan tidak mau berhenti mendakwahkan apa yang kalian katakan itu, niscaya kami akan benar-benar mengusir kalian, melempari kalian dengan batu, dan kalian akan benar-benar mengalami siksaan yang menyakitkan dan hukum yang sangat keras dari kami.”<sup>163</sup>

Kata “*layamasannakum*” adalah frasa yang memperkuat ancaman rajam (*lanarjumannakum*), yaitu pelemparan batu terhadap mereka (ketiga utusan ini) bukan hanya satu dua kali lempar, bukan juga hanya satu dua orang yang melempar, akan tetapi penduduk negeri akan terus melempari dan menghujani mereka dengan lemparan batu sampai mati, melempar batu dengan sampai mereka benar-benar terdiam.<sup>164</sup>

ketiga utusan tadi (Yuhanna, Bulus, dan Syam’un) menanggapi pernyataan mereka itu dengan berucap, “Supaya kalian tahu, bahwa kesialan dan kemalangan itu adalah benar-benar dari ulah tangan kalian sendiri, penyebabnya berasal dari diri kalian sendiri yang telah kafir, nyaman dengan kekufuran dan sifat kalian yang kerap mendustakan ajaran yang benar, kesialan itu berasal dari kalian bukan kami, apakah

<sup>161</sup> Wahbah Al-Zuhaylī, *Tafsīr al-Munīr...*, jil. 22, hal, 303

<sup>162</sup> Wahbah Al-Zuhaylī, *Tafsīr al-Munīr...*, jil. 22, hal, 303-304

<sup>163</sup> Wahbah Al-Zuhaylī, *Tafsīr al-Munīr...*, jil. 22, hal, 303-304.

<sup>164</sup> Fakhruddīn Al-Rāzī, *Mafāṭīḥ al-Ghaib*, jil. 26, hal. 262.

lantaran karena kami menyerukan kalian untuk menyembah kepada Yang Satu, memurnikan tauhid, dan mengesakan penyembahan kepada Dia dengan penghambaan yang satu semata, apakah lantaran karena ini kalian mengecap kami sebagai pembawa kesialan dan kemalangan untuk kalian? bahkan kalian mengancam dan mengintimidasi kami, kalau memang karena alasan ini. Ketahuilah, kamu sekalian adalah orang-orang yang sudah melampaui batas, sudah sangat keterlaluan menantang kebenaran, sangat keterlaluan dalam kesesatan, bahkan sangat keterlaluan dalam bersikukuh pada kesesatan, sikap sombong, angkuh, keras kepala, dan arogan. Pada akhirnya kami bagi kalian tidak lain adalah pembawa kebenaran.”<sup>165</sup>

Kemudian Allah SWT. memperkuat *hujjah* ketiga utusan-Nya dengan mendatangkan seorang laki-laki yang berasal dari ujung kota atau pinggiran kota atau dari lokasi yang sangat jauh datang ke negeri ini ketika mendengar berita tentang ketiga utusan ini. dalam sumber tafsir pria yang berasal dari ujung kota ini bernama Habib an-Najjar, dia adalah orang pelosok yang tinggal dan beribadah di gua.<sup>166</sup> Lalu dia menasihati kaumnya dengan bahasa yang sangat berbeda dengan gaya penyampaian ketiga utusan tadi. Nasihat lelaki itu “Wahai kaumku, ikutilah para utusan Allah, mereka adalah orang yang benar-benar tulus dalam dakwah yang disampaikan, mereka sama sekali tidak memungut apapun dari kalian, mereka sama sekali tidak meminta upah atas penyampaian risalah yang mereka laksanakan.” Kemudian lelaki itu menegaskan kepada dirinya sendiri bahwasanya ia menginginkan kebaikan bagi mereka sama seperti ia menginginkan kebaikan untuk dirinya sendiri “Apalah alasanmu untuk tidak beribadah kepada Tuhan yang menciptakanku, dan kepada Dialah kalian kembali” kemudian lelaki itu melanjutkan “sekali-kali aku tidak akan pernah mengambil *ilah-ilah* selain Dia yang telah menciptakanku, kalau saja Dia Yang Maha Pengasih menghendaki keburukan atasku, maka tidaklah berguna bagiku syafaat-syafaat mereka (berhala) dan mereka tidak akan bisa menolongku.” Dua kali dirasakan lagi kelembutan ucapannya yang memposisikan dirinya sebagai orang yang didakwahi. Terakhir ia menutup kalimat yang benar-benar memberikan kesan yang sangat adil, “Sesungguhnya aku beriman kepada Tuhan kalian, maka dengarkanlah.” Kata-kata ini merupakan sindirian terhadap para penduduk negeri tersebut, kemudian pada akhirnya ia mendeklarasikan keimanannya secara terbuka, teras teras, tegas. dan tanpa keraguan dan kebimbangan sedikit pun.<sup>167</sup>

Sebagai penutup, diceritakan dari Ibnu Abbas, dari Ka’ab dan Wahb, bahwa ketika lelaki itu menyatakan hal tersebut (keimanannya kepada Allah SWT.) para penduduk negeri Antakia langsung beramai-ramai menyerangnya secara bersama-sama. Tidak ada satu orang pun yang bisa membela dan menyelamatkannya, hingga akhirnya mereka pun membunuhnya. Yang paling menyayat hati adalah disaat-saat Habib an-Najjar disiksa dengan rajam, dia secara terus menerus menuturkan perkataan “Ya Allah, tunjukilah kaumku karena sesungguhnya mereka tidak tahu.” Mereka pun terus menerus melemparkannya batu hingga Habib an-Najjar meninggal dunia.<sup>168</sup>

<sup>165</sup> Wahbah Al-Zuhaylī, *Tafsīr al-Munīr...*, jil. 22, hal, 304

<sup>166</sup> Ibn Jarīr Al-Ṭabarī, *Jami’ al-Bayān fi Tafsīr Al-Qur’ān*, jil. 504-505.

<sup>167</sup> Wahbah Al-Zuhaylī, *Tafsīr al-Munīr...*, jil. 22, hal, 305.

<sup>168</sup> Ibn Jarīr Al-Ṭabarī, *Jami’ al-Bayān fi Tafsīr Al-Qur’ān*, jil. 20, hal. 508.

Walaupun riwayat-riwayat menceritakan kemalangan akhir dari kisah Habib an-Najjar,<sup>169</sup> ayat ini ditutup dengan *ending* yang menyadarkan seluruh umat manusia, firman-Nya ” قيل ادخلوا الجنة قال يا ليت قومي يعلمون بما غفر لي ربي وجعلني من المكرمين ” (Dikatakan [kepada orang beriman itu], ‘Masuklah ke dalam surga.’ dia berkata ‘Alangkah baiknya sekiranya kaumku mengetahui, apa yang menyebabkan Tuhanku mengampuniku dan menjadikan aku termasuk orang-orang yang dimuliakan’). Gumamannya saat dibangun di akhirat dan dipersilahkan Allah untuk masuk ke pintu-pintu surga karena besarnya keinginan supaya kaumnya mendapatkan hidayah.<sup>170</sup> Ia bergumam “Duhai kalau saja kaumku tahu, andai saja mereka tahu kenikmatan dan kesudahan baik yang aku peroleh ini, lalu mereka beriman seperti keimananku sehingga mereka bisa ikut meraih kesenangan yang aku raih ini, aduhai andai saja mereka mengetahui anugerah yang Allah limpahkan kepadaku, Dia mengampunkan segala dosaku dan menjadikanku sebagai orang-orang yang mulia.”<sup>171</sup>

## B. Persesuaian aspek *Kināyah Ta’rīd* pada ayat terkait

Pembahasan soal tafsir sudah selesai, sebelumnya kerangka pemahaman akan *kināyah ta’rīd* pun sudah selesai. Mulai dari sini, penelitian ini akan masuk ke dalam fokus utama penelitian, tentang bagaimana memahami, mengontruksikan dan mencocokkan antara ayat-ayat terkait dengan penjelasan yang selaras dengan tujuan *kināyah ta’rīd*, sehingga dimulai dari sini, pembaca ayat Al-Qur’an dapat menemukan sebuah penemuan baru dari pemahaman (atau terjemahan) dalam ayat. Pembaca Al-Qur’an dapat merasakan lebih dalam dialog-dialog yang disampaikan dalam ayat, dan dapat menemukan rasa baru dalam sebuah uraian yang diungkapkan oleh Al-Qur’an.

Namun harus lebih tegas dijelaskan kembali, bahwasanya *kināyah ta’rīd* adalah teknik berbahasa, bukan sebuah ungkapan yang tujuannya harus selalu berkonotasi positif, sebuah ungkapan yang konotasinya negatif pun sangat mungkin masuk ke dalam bab *ta’rīd* dengan syarat bahwa kalimatnya harus mengandung makna sebaliknya (makna di samping *lafaz*).<sup>172</sup> Adapun uraiannya adalah sebagai berikut:

### 1. Sindiran Diplomatif Nabi Ibrahim atas Penyembahan Benda Langit

Ungkapan Nabi Ibrahim dalam kisah pengamatan bintang, bulan, dan matahari merupakan contoh yang kuat dari integrasi antara *kināyah ta’rīd* dalam Al-Qur’an. Ketika beliau berkata, “*Inilah Tuhanku*” saat melihat bintang, lalu mengulanginya lagi terhadap bulan dan matahari, ucapan itu tidak pernah dimaksudkan untuk menetapkan keyakinan pribadi bahwa benda-benda langit tersebut

<sup>169</sup> Ibn Jarīr Al-Ṭabarī, *Jami’ al-Bayān fī Tafsīr Al-Qur’ān*, jil. 20, hal. 507-509.

<sup>170</sup> Ibn Jarīr Al-Ṭabarī, *Jami’ al-Bayān fī Tafsīr Al-Qur’ān*, jil. 20, hal. 509.

<sup>171</sup> Wahbah Al-Zuhaylī, *Tafsīr al-Munīr*..., jil. 22, hal. 306.

<sup>172</sup> Abū ‘Abdillāh Badruddīn Al-Zarkasyī, *al-Burhān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, jil. 2, hal.

adalah Tuhan.<sup>173</sup> Justru di sinilah letak *kināyah ta'rīd*-nya pernyataan yang secara lahiriah seakan menegaskan sesuatu, tetapi maksud sebenarnya adalah menyindir kelemahan objek itu, dengan menampilkan dirinya seolah-olah sedang mencari. Ibrahim menyingkap makna lain di balik lafaz, bintang yang terbenam, bulan yang pudar, dan matahari yang tenggelam tidak mungkin layak menjadi sesembahan. Ungkapan retorisnya “berbicara kepada diri sendiri” yang sejatinya diarahkan kepada kaumnya. Seakan-akan beliau sedang meragukan dirinya sendiri,<sup>174</sup> padahal gumaman itu adalah sindiran halus untuk menggugah logika mereka. Dengan cara ini, Ibrahim tidak frontal menolak keyakinan kaumnya, melainkan memosisikan dirinya sebagai orang yang bersama-sama menimbang, lalu secara perlahan menunjukkan kontradiksi: jika sesuatu itu bisa redup, lenyap, atau hilang, maka ia tidak pantas disebut Tuhan<sup>175</sup>. Ungkapan Ibrahim tadi sebagai simbolisasi keterbatasan makhluk dan hadir sebagai sindiran implisit yang diarahkan kepada mereka yang masih menyembah benda langit. *kināyah ta'rīd* menghasilkan gaya retorik yang mengalir, membuat kaumnya tidak merasa diserang secara langsung, tetapi sekaligus dipaksa untuk menyingkap kebenaran melalui logika mereka sendiri.

Jika diperhatikan lebih dekat, ungkapan Ibrahim di sini tidak sekadar kiasan sederhana. Ia bekerja pada dua lapisan sekaligus: pertama, pada lapisan permukaan, yaitu ucapan yang tampak seperti afirmasi iman; dan kedua, pada lapisan makna, yaitu penolakan yang tersembunyi, dengan menyebut bintang, bulan, dan matahari sebagai “*rabbī*”, Ibrahim menggunakan bentuk ekspresi yang seakan berpihak kepada kaumnya. Tetapi begitu objek itu tenggelam, ungkapannya berubah menjadi tamparan halus, yakni sesuatu yang lenyap jelas tidak mungkin memiliki kualitas ketuhanan.<sup>176</sup> Jadi, kalimat yang lahiriah berbentuk pengakuan justru mengandung makna sebaliknya, yakni pengingkaran. Inilah keindahan retorik *kināyah*, ia dapat menyampaikan sesuatu tanpa harus mengucapkannya secara gamblang, dan justru karena ketidakgamblangan itulah pesan tersiratnya menjadi jauh lebih tajam.

Kemudian jika lebih diteliti lagi, Ibrahim tidak menyampaikan kritiknya secara langsung. Beliau tidak berkata, “Kalian salah, bintang bukan Tuhan,” melainkan menata kalimat yang seolah gumaman batin. Kalimat-kalimat seperti itu tampak diarahkan kepada dirinya, tetapi makna sampingnya jelas tertuju kepada audiens yang mendengarkan.<sup>177</sup> *Ta'rīd* di sini berfungsi sebagai tujuan retoriknya, ia memungkinkan Ibrahim melontarkan sindiran yang kuat, namun tanpa terlihat menyerang. Kaum yang mendengar bisa saja menganggap Ibrahim sedang merenung untuk dirinya sendiri, tetapi di sisi lain, mereka tidak bisa menghindari dari makna samping yang terkandung, yakni ucapan itu adalah kritik terhadap keyakinan mereka sendiri.

<sup>173</sup> Muḥammad Muṭawallī Al-Sya'rāwī, *Tafsīr al-Sya'rāwī*, jil. 6, hal. 3749.

<sup>174</sup> Abū 'Abdillāh Badruddīn Al-Zarkasyī, *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, jil. 2, hal. 311.

<sup>175</sup> Tri Djoyo Budioni, “Pola Argumentasi Dalam Metode Dakwah Mujadalah Nabi Ibrahim” dalam *Jurnal Inteleksia: Jurnal Pengembangan Ilmu Dakwah* (Surabaya: STID Al-Hadid, 2020), vol. 02, no. 01, hal. 20.

<sup>176</sup> Muḥammad Muṭawallī Al-Sya'rāwī, *Tafsīr al-Sya'rāwī*, jil. 6, hal. 3751.

<sup>177</sup> Abū 'Abdillāh Badruddīn Al-Zarkasyī, *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, jil. 2, hal. 312-313.

*Kināyah ta'riḍ* memancarkan strategi komunikasi yang halus tapi efektif. ungkapan pengakuan yang maknanya justru adalah penolakan, ungkapan penyampaian yang tampak diarahkan ke dalam diri, tetapi sejatinya menuju ke luar. Integrasi ini membuat retorika Ibrahim tidak menimbulkan resistensi emosional sejak awal. Kaum yang mendengarnya tidak merasa sedang diserang secara frontal,<sup>178</sup> melainkan merasa diajak berjalan bersama dalam proses berpikir. Mereka bahkan bisa merasa Ibrahim ada di posisi yang sama dengan mereka, sedang menimbang kemungkinan bahwa bintang, bulan, atau matahari adalah tuhan. Namun, ketika fakta redup dan terbenam itu muncul, mereka terpaksa menelan kenyataan yang disodorkan secara halus, bahwasanya Tuhan Sejati tidak mungkin memiliki kelemahan seperti itu.

Secara psikologis, gaya ini memberikan ruang bagi audiens untuk merasa terlibat. Manusia cenderung defensif jika diserang secara langsung. Jika Ibrahim sejak awal berkata, “Bintang bukan tuhan, kalian salah,” kemungkinan besar kaumnya akan menutup diri, membela diri, atau bahkan menyerang balik. Bahkan bisa jadi pada akhirnya hanya akan menjadi perdebatan kosong. Tetapi dengan menampilkan dirinya seolah-olah sebagai pencari, Ibrahim memindahkan titik fokus bahwa ia bukan lawan yang menghakimi, melainkan teman yang sedang mencari jawaban bersama. Inilah kekuatan logika dakwah Ibrahim, ia membuat lawan bicara menunda resistensi mereka, membuka celah untuk berpikir sebelum sempat mengunci diri dalam sikap defensif.<sup>179</sup>

Lebih jauh lagi, integrasi *kināyah ta'riḍ* ini juga memunculkan efek cermin. Saat Ibrahim berkata, “Inilah Tuhanku”, kaumnya bisa merasa didukung, seakan Ibrahim menerima pandangan mereka. Namun ketika ucapan berikutnya membalik arah “*Saya tidak suka yang tenggelam*”, mereka dipaksa menghadapi refleksi dari keyakinan mereka sendiri,<sup>180</sup> refleksi itu tidak datang dari luar, tetapi dari dalam kerangka yang mereka pahami. Dengan demikian, sindiran itu lebih sulit untuk ditolak, karena ia bukan sekadar argumen, melainkan cermin yang memperlihatkan kontradiksi dalam keyakinan mereka.

Dalam hal ini, *kināyah ta'riḍ* tidak hanya menjadi alat bahasa, tetapi juga perangkat strategi. Dengan satu kalimat, Ibrahim bisa menyampaikan dua lapisan makna, satu yang menenangkan audiens karena sejalan dengan keyakinan mereka, dan satu lagi yang mengguncang mereka karena mengungkap kelemahannya. Ungkapan Ibrahim seakan membuat audiens bisa merasa Ibrahim sedang berbicara untuk dirinya sendiri, padahal arah sebenarnya adalah kepada mereka. Efek gabungan ini adalah komunikasi yang menggugah logika tanpa harus menyalakan permusuhan sejak awal.<sup>181</sup>

Penggunaan gaya seperti ini menunjukkan betapa retorisnya Al-Qur'an dalam menampilkan kisah-kisah dakwah para nabi. Ibrahim tidak hanya mengajarkan isi tauhid, tetapi juga menunjukkan metode komunikasi yang membongkar kontradiksi

<sup>178</sup> Muḥammad Muṭawallī Al-Sya'rāwī, *Tafsīr al-Sya'rāwī*, jil. 6, hal. 3750.

<sup>179</sup> Abū Qāsim Al-Zamakhsharī, *al-Kasysyāf*, jil. 2, hal. 40.

<sup>180</sup> Tri Djoyo Budioni, “Pola Argumentasi Dalam Metode Dakwah Mujadalah Nabi Ibrahim” hal. 20.

<sup>181</sup> Abū 'Abdillāh Badruddīn Al-Zarkasyī, *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, jil. 2, hal. 313.

dengan cara yang elegan. Gumaman pribadinya yang mengandung sindiran publik. Kaumnya tidak bisa menghindari dari pesan, meski pada awalnya mereka tidak merasa sedang diserang.<sup>182</sup>

## 2. Respon Ironis Kaum Madyan Terhadap Praktik Keagamaan Nabi Syuaib

Percakapan antara kaum Madyan dengan Nabi Syu'aib AS. memuat bentuk sindiran halus yang sarat nilai *balāghah*, yang dapat dilihat dengan jelas dalam dua ungkapan utama: *انك لانت اصلاتك تامرك* (Apakah shalatmu menyuruhmu) dan

*الحليم الرشيد* (Sesungguhnya engkau benar-benar orang yang penyantun lagi berakal).

Sekilas, kedua ungkapan ini dapat terdengar sebagai pertanyaan biasa atau bahkan sebagai pujian. Namun, dalam kerangka *ta'rīd*, muatan makna keduanya justru berbalik menjadi sindiran yang tajam dan penolakan yang tegas. Fenomena ini memperlihatkan permainan bahasa yang halus namun tajam, bentuk lahir ucapan tetap mempertahankan kesan netral atau positif, sementara tujuan batinnya jelas dimaksudkan untuk mencela, merendahkan, dan menolak.<sup>183</sup>

Pada ungkapan pertama “*اصلاتك تامرك*” struktur lahirnya sekadar mempertanyakan hubungan antara shalat Nabi Syu'aib dengan seruan beliau untuk meninggalkan penyembahan berhala dan praktik kecurangan dalam mengelola harta. Namun makna tersiratnya menunjukkan upaya merendahkan kedudukan shalat, seolah-olah ibadah tersebut hanyalah ritual pribadi tanpa relevansi terhadap tatanan sosial, moral, atau ekonomi. Inilah yang menjadikannya contoh *kināyah ta'rīd*, lafaz yang secara eksplisit hanya mengandung makna tanya, tetapi dalam pemahaman pendengar yang peka, ia memuat maksud lain yang lebih tajam,<sup>184</sup> yakni meremehkan salat dan secara tidak langsung merendahkan risalah Nabi Syu'aib. Penggunaan bentuk pertanyaan di sini bukan dimaksudkan untuk mencari jawaban, melainkan sebagai sarana untuk mengekspresikan penolakan.<sup>185</sup> Kalimatnya tampak netral, namun isinya adalah sindiran yang menyudutkan.

Ungkapan ini juga menonjolkan bagaimana *kināyah ta'rīd* bekerja. Keduanya bekerja pada level makna menggeser pesan dari “pertanyaan” menjadi “celaan” tanpa kata hinaan eksplisit dan menyelipkan sindiran tajam di balik bentuk kalimat yang di permukaan, tidak mengandung nada keras. Kontras antara bentuk lahir yang tenang dan maksud batin yang keras inilah yang menghasilkan kekuatan retorisnya.

<sup>182</sup> Muḥammad Muṭawallī Al-Sya'rāwī, *Tafsīr al-Sya'rāwī*, jil. 6, hal. 3750.

<sup>183</sup> Muḥammad Muṭawallī Al-Sya'rāwī, *Tafsīr al-Sya'rāwī*, jil. 11, hal. 6618.

<sup>184</sup> Abū 'Abdillāh Badruddīn Al-Zarkasyī, *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, jil. 2, hal. 311-312.

<sup>185</sup> Nia Ariyani, *Tafsir Tematik; Penentangan Kaum Nabi Syu'aib dalam Al-Qur'an*, (Sukabumi: Haura Utama, 2022), hal. 81.

Pada ungkapan kedua, “انك لانت الحليم الرشيد”, (Sesungguhnya engkau benar-benar orang yang penyantun lagi berakal), bentuk lafaznya jelas-jelas pujian. Kata “*ḥalīm*” (penyantun) dan “*rasyīd*” (berakal) secara literal adalah atribut positif. Namun konteks pengucapan justru mengubahnya menjadi sindiran, yang mereka maksudkan bukanlah pengakuan atas sifat-sifat tersebut, melainkan tuduhan bahwa tindakan Nabi Syu‘aib bertolak belakang dengan sifat-sifat yang layak dimiliki oleh seseorang yang penyantun dan berakal.<sup>186</sup> Inilah contoh *kināyah ta‘rīd* yang berpijak pada pujian formal untuk menyampaikan celaan. Kata-kata yang diucapkan tidak memuat makna celaan secara langsung, tetapi pendengar memahami maksud negatifnya dari konteks dan intonasi.

Unsur *ta‘rīd* di sini tampak lebih tajam lagi, bentuk pujian digunakan untuk menyampaikan makna kebalikan dari pujian itu sendiri. Secara gramatikal dan lahiriah, ucapan ini bisa saja diartikan sebagai sanjungan, tetapi secara retorik, ia adalah penolakan dan pelecehan. *Ta‘rīd* muncul karena adanya perbedaan antara makna lahir dan makna batin, makna lahirnya positif, makna batinnya negatif, dan pendengar memahaminya justru karena kontras tersebut.<sup>187</sup>

Kedua ungkapan ini, bila ditempatkan berdampingan, memberikan gambaran utuh bagaimana *kināyah ta‘rīd* dapat saling melengkapi dalam satu rangkaian ucapan.

Pada “اصلاتك تامرك ”, nada sindiran dibungkus dalam bentuk pertanyaan yang

kelihatannya biasa, tetapi makna yang dituju adalah merendahkan. Pada “انك لانت

الرشيد”, nada sindiran diselubungi dengan bentuk pujian, namun makna yang dimaksud adalah kebalikannya.<sup>188</sup> Dalam kedua kasus ini, *kināyah ta‘rīd* mengalihkan makna dari bentuk lahirnya ke makna lain yang lebih dalam dengan memanfaatkan ketidaksesuaian antara bentuk dan maksud untuk menajamkan efek retorisnya.

Dengan demikian, ayat ini menjadi contoh yang kaya untuk melihat cara kerja ungkapan (*kināyah*) sindiran (*ta‘rīd*), di mana kehalusan bahasa tidak mengurangi ketegasan sindiran, bahkan justru memperkuat daya pengaruhnya melalui ketegangan antara apa yang tampak dan apa yang dimaksudkan.

### 3. Respon Kaum Musyrikin Terhadap Nabi Muhammad Atas Standar yang Seharusnya Lumrah ada pada Manusia

Qs. Al-Furqān ayat 7 sampai 8 menampilkan konstruksi retorik yang sangat halus namun tajam, memadukan unsur *kināyah ta‘rīd* dalam tiga lapis ucapan kaum musyrik kepada Rasulullah SAW. Setiap lapisnya bekerja seperti bilah pisau yang

<sup>186</sup> Muḥammad Muṭawallī Al-Sya‘rāwī, *Tafsīr al-Sya‘rāwī*, jil. 6, hal. 6615.

<sup>187</sup> Abū ‘Abdillāh Badruddīn Al-Zarkasyī, *al-Burhān fī ‘Ulūm al-Qur‘ān*, jil. 2, hal. 312.

<sup>188</sup> Nia Ariyani, *Tafsir Tematik; Penentangan Kaum Nabi Syu‘aib dalam Al-Qur‘an*, hal. 100.

tersembunyi di balik senyum sopan, di permukaan terlihat netral atau bahkan rasional, tetapi di baliknya terkandung sindiran dan penolakan yang mendalam.<sup>189</sup>

Ungkapan pertama, " ما لهذا الرسول يأكل الطعام ويمشي في الأسواق "

(Apalah rasul ini, memakan makanan dan berjalan di pasar-pasar), secara zahir hanyalah pernyataan deskriptif. Tidak ada kata kasar, tidak ada tuduhan eksplisit, hanya penyebutan aktivitas yang lumrah, makan dan berbelanja. Namun, di sini letak *kināyah ta'riḍ*-nya. mereka menggunakan deskripsi itu untuk menyampaikan pesan lain, bahwa Rasulullah SAW. dengan kebutuhan biologis dan aktivitas ekonominya, tidak memenuhi citra nabi versi mereka.<sup>190</sup> *Kināyah ta'riḍ* bekerja dengan menempatkan makna sebenarnya di balik layar, membuatnya hanya bisa dipahami oleh mereka yang membaca nada dan konteks ucapan tersebut. ucapan ini seperti pertanyaan heran, padahal bukan heran yang tulus. Ia menyimpan makna samping.<sup>191</sup> penolakan terhadap kerasulan, disampaikan secara halus agar terdengar seperti komentar ringan, padahal mengandung evaluasi negatif terhadap klaim kenabian.

Ungkapan kedua, " لولا انزل اليه ملك فيكون معه نذيرا " (Mengapa tidak

diturunkan kepadanya malaikat yang menjadi pemberi peringatan bersamanya). Secara lahir, kalimat ini tampak sebagai permintaan logis: jika beliau memang abi, seharusnya ada malaikat yang mendampingi untuk menguatkan klaim tersebut. Namun *kināyah ta'riḍ* di sini membawa pesan tersirat yang berbeda, yakni Rasulullah SAW. dianggap tidak cukup memadai untuk menjalankan misi kenabian sendirian. Mereka tidak mengatakan langsung "engkau tidak mampu", melainkan membungkusnya dengan bahasa "seharusnya ada malaikat."<sup>192</sup> Efek retorisnya muncul ketika permintaan itu dipahami bukan sebagai saran tulus, melainkan sindiran yang meremehkan seolah dakwah beliau lemah dan tidak layak dipercaya tanpa "dukungan visual" dari makhluk langit.

Dilanjut ungkapannya " او يلقي اليه كنز او تكون له جنة ياكل منها " (Atau

[mengapa] tidak diturunkan kepadanya harta [kekayaan] atau mengapa dia tidak mempunyai kebun untuk [dapat] dia makan hasilnya? ) yang sekarang membawa sindiran material, seolah kebenaran risalah diukur dari kekayaan atau kebun yang produktif, padahal hidup sederhana Nabi dianggap bukti kelemahan. Mereka bahkan menyarankan agar beliau diberi harta dari langit atau kebun untuk dimanfaatkan sendiri maupun oleh mereka, menunjukkan kritik tersirat yang dibungkus "usulan" masuk akal. Bacaan kata seperti *fayakūn* atau *yakūn* menegaskan makna tersirat tersebut, menunjukkan halusnya sindiran mereka atas evaluasi duniawi kehidupan beliau. Kritik ini tidak diucapkan secara frontal, melainkan dibungkus dalam bentuk

<sup>189</sup> Nur Aida, "Teknik Argumentasi Nabi yang Diajarkan Allah untuk Menjawab Berbagai Tuduhan Quraisy" hal. 36.

<sup>190</sup> Muḥammad Muṭawallī Al-Sya'rāwī, *Tafsīr al-Sya'rāwī*, jil. 17, hal. 10372.

<sup>191</sup> Abū 'Abdillāh Badruddīn Al-Zarkasyī, *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, jil. 2, hal.

<sup>192</sup> Abū Qāsim Al-Zamakhsharī, *al-Kasysyāf...*, jil. 3, hal. 265.

“usulan” yang tampak masuk akal, tetapi sebenarnya mengandung evaluasi merendahkan berdasarkan standar duniawi mereka.<sup>193</sup>

Ketiga ungkapan ini tidak berdiri sendiri. Mereka membentuk pola retorik yang konsisten: *kināyah ta'riḍ* menyembunyikan pesan di balik deskripsi atau permintaan yang tampak wajar, kalimat-kalimat tadi menyalurkan sindiran dan penolakan melalui makna samping yang berlawanan dengan bunyi literalnya.<sup>194</sup> Pola ini menciptakan lapisan ganda makna lapisan luar yang aman bagi pendengar awam, dan lapisan dalam yang jelas bagi mereka yang memahami konteks sosial-emosional interaksi itu.

Jika dilihat dari urutannya, pola ini juga membentuk eskalasi, mulai dari penekanan sifat manusiawi beliau (makan dan berjalan di pasar), lalu meragukan kapasitas kepemimpinan beliau (butuh malaikat pendamping), hingga menyerang status sosial-ekonomi beliau (harus punya kekayaan atau kebun).<sup>195</sup> Setiap langkah tidak pernah menggunakan kata hinaan secara langsung, tetapi dengan cermat membangun kesan bahwa kenabian harus diukur dengan kriteria yang mereka buat sendiri.

Di sinilah kekuatan integrasi *kināyah ta'riḍ*, maksud di awalnya memberi mereka “tameng” retorik seolah mereka hanya sedang mengamati atau memberi masukan. Namun tujuannya sebagai “tombak” yang menusuk dari samping, menyampaikan pesan sebenarnya tanpa harus mengatakannya secara eksplisit.<sup>196</sup> Hasilnya adalah bentuk komunikasi yang licik, dari luar terlihat aman, dari dalam menghancurkan dan mempermalukan kredibilitas lawan bicara.

Dengan memahami mekanisme ini, terlihat bahwa bahasa yang digunakan kaum musyrik dalam ayat ini bukan sekadar kata-kata biasa, melainkan strategi komunikasi yang penuh perhitungan. Mereka mengemas penolakan dalam bentuk-bentuk yang tampak logis dan tidak agresif, sehingga membuatnya sulit diserang secara langsung di tataran percakapan sehari-hari. Akan tetapi, begitu lapisan maknanya dibuka, terlihat jelas bahwa setiap ungkapan mereka mengandung pesan terselubung yang sama: menolak, meremehkan, dan mendeligitimasi kenabian Rasulullah SAW.<sup>197</sup>

#### 4. Sindiran dibalik Aksi Penghancuran Berhala Nabi Ibrahim

Dalam kisah Nabi Ibrahim yang menggambarkan dialog antara beliau dan kaumnya mengenai berhala, Al-Qur'an menampilkan model komunikasi yang sangat khas, penuh dengan kehalusan *balāghī* dan ketajaman logika. Ungkapan Ibrahim, “بل

---

<sup>193</sup> Abū Qāsim Al-Zamakhsharī, *al-Kasysyāf...*, jil. 3, hal. 265-266.

<sup>194</sup> Abū 'Abdillāh Badruddīn Al-Zarkasyī, *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, jil. 2, hal. 311

<sup>195</sup> Nur Aida, “Teknik Argumentasi Nabi yang Diajarkan Allah untuk Menjawab Berbagai Tuduhan Quraisy” hal. 36.

<sup>196</sup> Abū 'Abdillāh Badruddīn Al-Zarkasyī, *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, jil. 2, hal. 311

<sup>197</sup> Nur Aida, “Teknik Argumentasi Nabi yang Diajarkan Allah untuk Menjawab Berbagai Tuduhan Quraisy” hal. 36.

”فعله كبيرهم هذا فاسالوهم ان كانوا ينطقون (Sebenarnya patung yang besar itulah yang melakukannya, maka tanyakanlah kepada mereka jika mereka dapat berbicara).<sup>198</sup> Ungkapan ini merupakan titik sentral di mana gaya bahasa *kināyah* ta‘rīd bekerja secara bersamaan. Ucapan ini, di permukaan, tampak seperti pernyataan sederhana: seolah ada patung yang benar-benar menghancurkan patung-patung kecil, dan seolah ada kemungkinan untuk menandai para berhala.<sup>199</sup> Tetapi jika dicerna lebih dalam, tampak jelas bahwa maknanya melampaui apa yang diucapkan secara lahiriah. Inilah lapisan *kināyah* ta‘rīd-nya. *Kināyah* hadir dalam bentuk sindiran halus bahwa berhala sebenarnya tak berdaya, sedangkan ta‘rīd hadir dalam bentuk maksud sampingan yang tidak sejalan dengan bunyi kalimat, yakni untuk menyingkap kontradiksi logis dalam keyakinan kaumnya.<sup>200</sup>

Dari sisi *kināyah*, kalimat “patung besar ini yang melakukannya” adalah ungkapan yang tidak pernah dimaksudkan Ibrahim secara literal. Beliau tidak sedang meyakini bahwa ada kekuatan tertentu pada patung besar untuk menghancurkan berhala lain.<sup>201</sup> Justru sebaliknya, makna yang tersembunyi di balik ungkapan itu adalah sebuah sindiran yang ingin membuka mata kaumnya terhadap kelemahan berhala yang mereka agungkan. Batu yang besar maupun yang kecil sama-sama tidak memiliki daya untuk bergerak, apalagi melakukan perbuatan. Dengan mengucapkan kalimat yang secara lahiriah tampak mengarah pada sebuah kemungkinan, Ibrahim menyingkap sebuah kejanggalan. Inilah kekuatan *kināyah*, ia bekerja melalui penempatan makna yang lain, tidak langsung, namun jelas dapat ditangkap oleh akal sehat. Kaum Ibrahim yang mendengar ucapan itu tentu tahu bahwa patung tidak bisa berbuat apa-apa. Tetapi dengan mengekspresikannya dalam bentuk *kināyah*, Ibrahim membuat mereka tidak bisa menolak untuk berpikir ulang, jika mereka sendiri sadar patung tidak mampu berbuat apa-apa, bagaimana mungkin ia layak disembah?<sup>202</sup>

Sedangkan sisi ta‘rīd tampak lebih tajam. Ketika Ibrahim menambahkan kalimat “tanyakan saja kepada mereka jika mereka bisa bicara”, maka di permukaan itu terdengar seperti nasihat logis. Kalau ingin tahu siapa pelakunya, tanyakanlah pada saksi atau pelaku itu sendiri, tanyalah kepada berhala. Tetapi maksud sebenarnya bukanlah perintah untuk benar-benar berbicara dengan berhala, karena mustahil berhala berbicara.<sup>203</sup> Ta‘rīd di sini menjadi senjata retorik, ucapan yang menyingkap maksud sampingan yang berlawanan dengan makna lahiriah, dengan memerintahkan mereka untuk bertanya pada berhala, Ibrahim sebenarnya sedang menguji akal sehat mereka, bukankah mereka tahu bahwa berhala tidak bisa bicara? Bukankah perintah itu mustahil dilakukan? Justru ketidakmungkinan inilah yang menjadi inti pesan: bagaimana bisa sesuatu yang bahkan tidak sanggup menjawab pertanyaan dianggap

<sup>198</sup> Muḥammad Muṭawallī Al-Sya‘rāwī, *Tafsīr asy-Sya‘rāwī*, jil. 15, hal. 9582.

<sup>199</sup> Abū ‘Abdillāh Badruddīn Al-Zarkasyī, *al-Burhān fī ‘Ulūm al-Qur‘ān*, jil. 2, hal. 311.

<sup>200</sup> Tri Djoyo Budioni, “Pola Argumentasi Dalam Metode Dakwah Mujadalah Nabi Ibrahim,” hal. 18.

<sup>201</sup> Abū ‘Abdillāh Badruddīn Al-Zarkasyī, *al-Burhān fī ‘Ulūm al-Qur‘ān*, jil. 2, hal. 311.

<sup>202</sup> Muḥammad Muṭawallī Al-Sya‘rāwī, *Tafsīr al-Sya‘rāwī*, jil. 15, hal. 9583.

<sup>203</sup> Fakhruddīn Al-Rāzī, *Mafātīḥ al-Ghaib*, jil. 22, hal. 156.

sebagai tuhan yang berkuasa. Ibrahim, kalau begitu adanya, telah menunjukkan hujjah yang kuat, tegas, logis, dengan bukti-bukti yang akurat.<sup>204</sup>

Efek dari strategi *balāghī* ini tercermin jelas dalam reaksi kaumnya. Al-Qur'an menggambarkan mereka "menundukkan kepala", suatu isyarat psikologis bahwa mereka mulai berpikir, atau setidaknya tertekan oleh logika yang tidak bisa mereka sangkal.<sup>205</sup> Bahkan mereka sampai mengucapkan kalimat yang berbalik menjadi bumerang bagi keyakinan mereka: "Sesungguhnya engkau mengetahui bahwa berhala-berhala ini tidak dapat berbicara." Dengan mulut mereka sendiri, mereka mengakui kelemahan berhala, ungkapan itu adalah bukti bahwa strategi sindiran Ibrahim berhasil menggiring mereka pada titik kesadaran. Namun, kesadaran itu tidak berlangsung lama. Keterikatan psikologis pada tradisi dan gengsi sosial membuat mereka menolak untuk menerima konsekuensi dari pengakuan itu. Ada benturan antara akal yang sudah tercerahkan oleh logika sindiran dan hawa nafsu yang menolak kehilangan posisi dan kebiasaan, yakni tradisi yang mengakar dan kerugian yang sangat besar.<sup>206</sup> Inilah yang memperlihatkan sisi psikologis dari gaya *kināyah ta'riḍ*. Keduanya mampu menembus lapisan luar keyakinan, memaksa lawan bicara mengakui kelemahan keyakinannya sendiri, tetapi keputusan akhir tetap tergantung pada keberanian hati untuk jujur pada akal.

Jika dilihat dari sudut komunikasi persuasif, ucapan Ibrahim adalah sebuah strategi yang cerdas. Beliau tidak menyerang keyakinan kaumnya secara langsung dengan tuduhan kasar atau konfrontasi terbuka. Beliau memilih jalur sindiran yang halus, namun di dalamnya terdapat daya pukau logika yang kuat.<sup>207</sup> *kināyah* menghadirkan makna selain yang terucap, sehingga kaum Ibrahim harus bekerja dengan akal mereka untuk menangkap pesan tersembunyi. *Ta'riḍ* menambahkan lapisan lain, makna sampingan yang tajam, yang memaksa mereka masuk ke dalam jebakan logika, di mana mereka sendiri yang akhirnya mengucapkan kebenaran yang selama ini mereka abaikan. Dengan cara ini, Ibrahim tidak hanya mengajukan argumen, tetapi juga mengaktifkan potensi akal kaumnya untuk menemukan kelemahan berhala tanpa harus dipaksa mengakuinya secara langsung. Mereka sendiri yang akhirnya mengucapkan pengakuan itu.

Momen ini juga memperlihatkan bagaimana bahasa bisa bekerja lebih dari sekadar alat komunikasi. Dalam ucapan Ibrahim, bahasa berfungsi sebagai instrumen untuk menguji konsistensi keyakinan lawan bicara. *kināyah ta'riḍ* membuat pesan menjadi berlapis, menuntut penerima untuk menyingkap makna di balik kata-kata, proses inilah yang menggugah logika mereka. Bahkan, efek psikologisnya tampak jelas, mereka sempat terdiam, menunduk, lalu mengakui kelemahan berhala.<sup>208</sup> Namun karena dominasi ego dan gengsi, mereka kembali menolak dan justru melawan kebenaran yang sempat mereka akui, menunjukkan bahwa strategi ini memang mampu menyingkap kontradiksi tetapi tak dapat memaksa hati yang enggan tunduk.

<sup>204</sup> Alī Muḥammad Ṣāliḥ 'Abdullāh, *al-Ḥiwār al-Dīn al-Ibrāhīm fī Mīzān al-Qur'ān*, (Kairo: Dār al-Salām, n.d.) hal. 334.

<sup>205</sup> Abū Qāsim Al-Zamakhsyarī, *al-Kasysyāf...*, jil. 3, hal. 125.

<sup>206</sup> Fakhruddīn Al-Rāzī, *Mafātīḥ al-Ghaib*, jil. 22, hal. 157.

<sup>207</sup> Tri Djoyo Budioni, "Pola Argumentasi Dalam Metode Dakwah Mujadalah Nabi Ibrahim" hal. 19.

<sup>208</sup> Abū Qāsim Al-Zamakhsyarī, *al-Kasysyāf...*, jil. 3, hal. 125.

Ungkapan Ibrahim “uff” sebuah *ism fi’il* yang bermakna jengkel atau terganggu menjadi ekspresi jelas dari rasa sempit dan kejengkelannya terhadap kaumnya yang tetap menyembah berhala, meskipun bukti kebenaran sudah begitu nyata di hadapan mereka.<sup>209</sup>

### 5. Ketika Kesucian Menjadi Bahan Sindiran Kaum Nabi Lut

Respons kaumnya yang direkam Al-Qur’an justru menunjukkan strategi retorik berupa sindiran yang halus tetapi tajam. Mereka berkata: “*اخرجهم من قريبتكم*

” (Usir-lah mereka dari kampung kalian, sesungguhnya mereka orang-orang yang senantiasa bersuci). Secara literal, ucapan ini tampak sederhana, bahkan bernilai positif: mereka mengakui bahwa Nabi Lut AS. dan pengikutnya adalah orang-orang yang senantiasa menjaga kesucian diri. Kata *yataṭahḥarūn* sendiri membawa asosiasi pada kebersihan, kehormatan, dan sikap menahan diri dari perbuatan yang merendahkan martabat.<sup>210</sup> Namun, justru di titik inilah lapisan makna lain bergerak. Ucapan yang lahirnya berupa pengakuan, namun dalam konteks sosial yang menolak seruan kenabian, berubah fungsi menjadi alat retorik yang melemahkan.

Jika diperhatikan, mereka tidak menyerang secara frontal dengan tuduhan langsung, melainkan menggunakan ungkapan yang secara lahiriah netral, inilah yang membuatnya masuk ke wilayah *kināyah*. Kata “*yataṭahḥarūn*” (bersuci) tidak berhenti pada makna dasarnya, tetapi diarahkan untuk menunjuk sikap Nabi Lut dan pengikutnya yang menolak terlibat dalam perilaku seksual menyimpang. Dengan demikian, ucapan itu tidak dimaksudkan untuk menggambarkan kebersihan jasmani atau kesucian ritual, melainkan sebagai isyarat terselubung bahwa kelompok beriman ini “lain” dari komunitas mereka.<sup>211</sup> Dalam bentuk *kināyah* seperti ini, pilihan diksi tampak sopan, tetapi makna yang dituju lebih sakit dan dalam.

Namun, di sisi lain, lapisan sindirannya pun begitu menonjol. Ucapan yang secara permukaan seperti pujian berubah menjadi ironi: seakan-akan mereka berkata, “Lihatlah, mereka ini sok bersih, sok suci, tidak mau ikut bersama kita.” Nada yang mengiringi ucapan itu menempatkan kebajikan sebagai sesuatu yang patut dicemooh. Pujian palsu ini bukan hanya menolak ajaran Nabi Lut, tetapi juga berfungsi membalik persepsi masyarakat. Hal yang semestinya dianggap sebagai keutamaan justru ditampilkan sebagai alasan untuk mengejek, mengusir dan menyingkirkan. Hal ini seperti ungkapannya orang fasik “Singkirkan dari kami orang zuhud ini, buat kami tenang dari orang yang sok ibadah ini.”<sup>212</sup>

Ada dimensi psikologis yang juga terasa di sini. Dengan melabeli Nabi Lut dan para pengikutnya sebagai orang yang “berbeda” lewat sindiran, mereka

<sup>209</sup> Muḥammad Muṭawallī Al-Sya‘rāwī, *Tafsīr al-Sya‘rāwī*, jil. 15, hal. 9584.

<sup>210</sup> Ibn Jarīr Al-Ṭabarī, *Jami’ al-Bayān fi Tafsīr Al-Qur’ān*, jil. 12, hal. 550.

<sup>211</sup> Aziz Thoriqul dan Ahmad Zainal Abidin. "Pendekatan Munasabah Psikologiah Muhammad Ahmad Khalafullah: Analisis Kisah Lut dan Kaumnya dalam Al-Qur’an" dalam jurnal *Nun: Jurnal Studi Al-Qur’an dan Tafsir di Nusantara* (Institut Agama Islam Negeri Tulungagung, 2019): Vol. 5, no. 2, hal. 171.

<sup>212</sup> Fakhruddīn Al-Rāzī, *Mafāṭīḥ al-Ghaib*, jil. 14, hal. 311.

mengekspresikan kegelisahan kolektif. Penolakan mereka tidak hanya karena ajakan Nabi Luṭ bertentangan dengan kebiasaan mereka, tetapi juga karena ada rasa terancam ketika standar moral baru diperkenalkan. Ucapan sindiran itu berfungsi sebagai mekanisme pertahanan diri, alih-alih mengakui keburukan, mereka justru membingkai penolakan sebagai pembelaan atas “normalitas” yang mereka jalani. Dalam kerangka itu, *ta'arīd* menjadi cara untuk memperlihatkan bahwa mereka tidak benar-benar kehabisan argumen, melainkan memilih mengubah keutamaan menjadi kelemahan.

Dengan demikian, satu kalimat singkat ini menghadirkan dua lapisan retorik sekaligus. Dari sisi *kināyah ta'arīd*, maknanya bergerak melampaui arti literal dan berpindah kepada tujuan mengejek.<sup>213</sup> Hal ini menunjukkan pada sikap penolakan terhadap perilaku menyimpang. Ucapan yang seolah-olah pujian justru dimaksudkan sebagai cemooh. Pergulatan makna ini membuat ayat tersebut kaya untuk diteliti lebih lanjut, terutama bagaimana Al-Qur'an menangkap dinamika sosial dan psikologis sebuah komunitas ketika berhadapan dengan dakwah kenabian.

## 6. Pengungkapan Masa Lalu oleh Fir'aun dan Cara Nabi Musa Meluruskannya

Dialog antara Nabi Musa dan Fir'aun dalam surat Asy-Syu'arā ayat 18 sampai 23 memperlihatkan betapa bahasa dalam Al-Qur'an tidak hanya menyampaikan makna literal, tetapi juga menyimpan lapisan retorik yang sarat dengan sindiran dan makna tersirat. Ketika Fir'aun membuka percakapan dengan ucapan: “الم نربك فينا”

“وليدا ولبثت فينا من عمرك سنين (Bukankah kami telah mengasuhmu di antara keluarga kami ketika engkau masih kecil, dan engkau tinggal bersama kami beberapa tahun dari umurmu). Sepintas ini terdengar sebagai nostalgia atau sekadar pengingat jasa. Namun, jika diperhatikan lebih jauh, kalimat tersebut bukanlah ungkapan kasih, melainkan senjata retorik. Fir'aun sedang memanfaatkan kenangan masa lalu sebagai alat dominasi, melalui kesan sindiran, frasa “kami telah mengasuhmu” tidak berhenti pada arti literal mengurus anak kecil, melainkan mengandung makna “apakah engkau membalas ini dengan menantangku.”<sup>214</sup> Frasa “kami telah mengasuhmu” menyiratkan tuntutan loyalitas dan kepatuhan. Ia ingin Musa sadar diri bahwa dirinya hanyalah seorang mantan anak asuh istana, bukan sosok yang pantas menantang otoritas kerajaan. Ucapan itu berubah menjadi *ta'arīd*, karena di balik bentuknya yang tampak positif, tersimpan sindiran keras.<sup>215</sup> Musa tidak tahu diri, Musa telah melupakan budi. Karena itu, kata-katanya tidak patut didengar.

Respons Musa menunjukkan penggunaan strategi yang tidak kalah tajam. Ia menjawab dengan kalimat: “وتلك نعمة تمنها علي ان عبدت بني اسرائيل” (Budi yang kamu limpahkan kepadaku itu hanyalah karena engkau telah memperbudak Bani Israil). Pada tataran lahiriah, Musa seolah mengakui jasa Fir'aun. Kata *ni'mah*

<sup>213</sup> Jalāluddīn Al-Suyūṭī, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'an*, jil. 1, hal. 1563.

<sup>214</sup> Muḥammad Muṭawallī Al-Sya'rāwī, *Tafsīr al-Sya'rāwī*, jil. 17, hal. 10552.

<sup>215</sup> Abū 'Abdillāh Badruddīn Al-Zarkasyī, *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'an*, jil. 2, hal.

maksudnya “pengasuhanmu kepadaku, tidak menjadikanku budak seperti Bani Israil, itu yang engkau anggap sebagai nikmatmu kepadaku dengan benar.”<sup>216</sup> Namun di sini, maknanya dipelintir melalui *kināyah*: “ni‘mah” bukan lagi kebaikan sejati, melainkan simbol dari ketidakadilan. Musa tidak menuduh secara frontal, tidak berkata langsung “engkau zalim”, tetapi justru membiarkan Fir‘aun terjebak dalam kontradiksi logikanya sendiri. Bagaimana mungkin sebuah perbuatan disebut “jasa”, padahal ia lahir dari sistem perbudakan dan penindasan terhadap sebuah bangsa?<sup>217</sup> Dengan cara ini, Musa memanfaatkan *ta‘rīd*, ia memakai bahasa yang secara lahiriah tampak sopan, namun maksud sebenarnya adalah kritik tajam yang menelanjangi legitimasi Fir‘aun. Inilah bentuk sindiran balik yang halus namun menghancurkan.<sup>218</sup> Musa membalikkan argumen lawannya tanpa mengangkat suara, cukup dengan memutar makna kata yang dipakai oleh Fir‘aun.

Setelah itu, Fir‘aun memilih untuk tidak melanjutkan perdebatan mengenai perbudakan. Lalu ia beralih arah dengan mengatakan: “وما رب العالمين” (Siapa Tuhan semesta alam itu?). Kalimat ini, bila dibaca di luar konteks, bisa dianggap sebagai pertanyaan teologis tulus. Tetapi posisi Fir‘aun dalam struktur kekuasaan Mesir kuno (yang mana ia mengaku dirinya adalah tuhan) membuat kalimat tersebut jelas-jelas berfungsi sebagai sindiran. Ia bukan sedang mencari penjelasan, melainkan meremehkan risalah Musa.<sup>219</sup> Pertanyaan ini adalah bentuk sindiran, di permukaan seolah merujuk pada rasa ingin tahu tentang Tuhan, namun makna tersiratnya adalah penolakan terhadap seluruh klaim kerasulan Musa. Lebih jauh lagi, unsur *ta‘rīd* di sini terlihat karena kalimat yang berbentuk pertanyaan sebenarnya dimaksudkan sebagai pernyataan retorik, “Tuhan apa lagi yang kau maksud, bukankah aku adalah penguasa yang kau hadapi?” Dengan gaya bertanya seperti ini, Fir‘aun berusaha memperkecil makna dakwah Musa, menjadikannya sesuatu yang absurd di hadapan khalayak istana.

Jika diperhatikan secara psikologis, ketiga ungkapan ini merekam dinamika emosional yang berbeda. Fir‘aun memulai dengan sindiran personal (mengingatkan Musa pada masa kecilnya) yang mengandung beban psikologis bagi siapa pun yang merasa berutang budi. Strategi ini lazim dalam percakapan sehari-hari, orang yang berkuasa kerap menggunakan “kebaikan masa lalu” sebagai alat untuk menundukkan pihak lain. Namun Musa membalik tekanan itu dengan menunjukkan bahwa jasa tersebut tidak murni, melainkan bercampur dengan kezaliman yang lebih besar. Di sini, *kināyah ta‘rīd* berfungsi sebagai perisai. Musa tetap menjaga tutur bahasa tanpa kehilangan ketajaman kritik, karena sindiran halus kadang lebih menyakitkan daripada tuduhan langsung. Fir‘aun pun tidak melanjutkan jalur perdebatan ini, karena jika diteruskan, posisinya akan semakin terpojok. Maka ia mengalihkan topik dengan pertanyaan yang justru bernuansa ejekan. Rangkaian ini menunjukkan bahwa *kināyah ta‘rīd* bukan sekadar gaya bahasa hiasan, melainkan strategi komunikasi yang sarat fungsi. *Kināyah ta‘rīd* memungkinkan pembicara menyampaikan makna yang tajam

<sup>216</sup> Ibn Jarīr Al-Ṭabarī, *Jami‘ al-Bayān fi Tafsir Al-Qur‘ān*, jil. 19, hal. 342.

<sup>217</sup> Muḥammad Muṭawallī Al-Sya‘rāwī, *Tafsīr al-Sya‘rāwī*, jil. 17, hal. 10556.

<sup>218</sup> Jalāluddīn Al-Suyūfī, *al-Itqān fi ‘Ulūm al-Qur‘ān*, jil. 1, hal. 1564.

<sup>219</sup> Abū Qāsim Al-Zamakhsharī, *al-Kasysyāf...*, jil. 3, hal. 307.

tanpa mengucapkannya secara kasar, gaya berbicara ini memberi ruang untuk menyelipkan sindiran dalam bentuk seolah-olah pujian atau pertanyaan ringan. Fir'aun menggunakannya untuk melindungi wibawanya, Musa menggunakannya untuk membongkar kepalsuan lawannya, dan keduanya bertemu dalam rantai retorika yang sama, hanya dengan tujuan yang bertolak belakang. Dengan begitu, teks ini memberi gambaran konkret bagaimana satu percakapan dapat dipenuhi dengan makna ganda. Yang *lahiriah* tampak mulia, sementara yang *batiniah* justru menyimpan tusukan yang menyakitkan.<sup>220</sup>

### 7. Kesadaran dan kesabaran Nabi Ya'qub atas Rekayasa Anak-Anaknya.

Dialog antara Nabi Ya'qub dan anak-anaknya, ketika Yusuf hilang adalah contoh yang jelas tentang bagaimana Al-Qur'an menampilkan kedalaman retorika *kināyah ta'riḍ*. Anak-anak Ya'qub berusaha meyakinkan ayah mereka dengan berbagai alibi. Antara lain, mereka mengatakan bahwa mereka pergi berlomba-lomba dan meninggalkan Yusuf di dekat barang-barang mereka, lalu dikatakan dimakan serigala. Mereka menambahkan bahwa ayah mereka tidak akan mempercayai mereka sekalipun mereka berkata benar, sehingga mereka membawa baju Yusuf yang dilumuri darah palsu sebagai bukti.<sup>221</sup>

Ya'qub, dengan insting dan kecermatan yang tajam, mampu membaca lapisan-lapisan ini, ia menyadari adanya kontradiksi dalam alibi-alibi tersebut. Pertama, jika benar Yusuf dimakan serigala, mengapa baju yang dibawa masih utuh tanpa bekas robekan yang biasanya dihasilkan oleh serigala saat menyerang manusia? Kedua, secara umum serigala menghindari manusia kecuali dalam kondisi tertentu, misalnya jika terinfeksi penyakit seperti rabies.<sup>222</sup> Sehingga narasi bahwa Yusuf dimakan serigala tampak tidak logis. Ketiga, Ya'qub memperhatikan di sela-sela perbincangan banyak orang, yakni intuisinya jika perampok menyerang Yusuf, bukankah ia akan lebih membutuhkan baju Yusuf dari pada Yusuf sendiri?<sup>223</sup> Semua alibi ini terlihat sangat dipaksakan, dan mereka mencoba menutupi kebenaran dengan kombinasi narasi dan bukti simbolis. Dalam konteks ini, ungkapan Ya'qub “ بل

سولت لكم انفسكم امرا” (Sebenarnya dirimu sendirilah yang memandang baik perbuatan itu) menjadi sarana retorik yang tepat. Kalimat ini secara lahiriah tampak seperti evaluasi netral terhadap dorongan batin anak-anaknya, namun secara batin mengandung tuduhan yang kuat. Sindirannya hadir karena pernyataan itu menyiratkan kebenaran tindakan mereka, bukan kebohongan verbalnya,<sup>224</sup> bukan juga tindakan

<sup>220</sup> Abū 'Abdillāh Badruddīn Al-Zarkasyī, *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'an*, jil. 2, hal. 311

<sup>221</sup> Muḥammad Muṭawallī Al-Sya'rāwī, *Tafsīr al-Sya'rāwī*, jil. 11, hal. 6885.

<sup>222</sup> Mira Rahmawati dan Fahrudin, “Kesabaran Nabi Ya'qub Menghadapi Kebohongan Anak-Anaknya dan Implikasinya Terhadap Pendidikan PAI” dalam *Jurnal Rayah al-Islam: Jurnal Ilmu Islam*, (Bandung: Univ. Pendidikan Indonesia, 2023). Vol. 7, no. 1, hal. 296.

<sup>223</sup> Muḥammad Muṭawallī Al-Sya'rāwī, *Tafsīr al-Sya'rāwī*, jil. 11, hal. 6886.

<sup>224</sup> Mira Rahmawati dan Fahrudin, “Kesabaran Nabi Ya'qub Menghadapi Kebohongan Anak-Anaknya...” hal. 293.

manipulatif yang menyertai pembuatan alibi dan bukti palsu. Dengan kata lain, kalimat “بل سولت لكم انفسكم امرا” mengemas tuduhan moral menjadi sebuah komentar psikologis, sehingga anak-anaknya bisa merasakan bahwa mereka telah tertangkap tanpa harus dipermalukan secara frontal. Dorongan jiwa mereka sendirilah yang melihat kebohongan itu sebagai sesuatu yang baik menjadi metafora untuk pengkhianatan yang nyata, dan ini menunjukkan kemampuan bahasa *kināyah* untuk menyampaikan tuduhan Ya’qub yang terselubung melalui deskripsi batin, dskripsi batin yang akan dapat dipahami dari samping lafaznya.<sup>225</sup>

Sementara itu, kesan *ta’rīd* muncul melalui cara Ya’qub membingkai tuduhan itu. Ia tidak menyebut kata-kata yang secara eksplisit menuduh anak-anaknya berbohong atau berbuat jahat, melainkan menyindir dengan mengatakan bahwa hanya “mereka sendirilah yang memandang baik perbuatan itu.”<sup>226</sup> Ungkapan ini bekerja ganda, di permukaan tampak sebagai komentar psikologis netral, tetapi di bawahnya tersirat sindiran tajam. Mereka berdusta dan perbuatan mereka salah, pemahaman ini akan didapatkan oleh siapa pun yang cermat. Mekanisme sindiran di sini menegaskan bahwa makna yang tampak di permukaan berbeda dengan maksud sebenarnya, sehingga anak-anak Ya’qub dipaksa menghadapi realitas kebohongan mereka melalui interpretasi terhadap ucapan ayahnya, bukan melalui konfrontasi langsung.

Selain itu, pilihan bahasa ini memungkinkan Ya’qub mempertahankan keseimbangan antara otoritas sebagai ayah dan peranannya sebagai nabi.<sup>227</sup> Ia menunjukkan penguasaan terhadap situasi, mengetahui bahwa anak-anaknya berdusta, menyadari logika yang rusak dalam alibi mereka, tetapi tetap memilih jalur bahasa yang halus. Sindiran dalam *kināyah ta’rīd* ini bukan hanya alat bertutur moral, tetapi juga memiliki efek psikologis. Perkataan Ya’qub menimbulkan rasa bersalah dan introspeksi pada anak-anaknya, karena mereka menyadari bahwa klaim mereka sudah terbaca, namun tidak secara eksplisit dituduh. Hal ini memperkuat fungsi retorik, yakni “teguran efektif tanpa menimbulkan resistensi terbuka.”

Dalam hal ini, interaksi antara *kināyah ta’rīd* tampak melalui kemampuan Ya’qub membaca kontradiksi dan memanipulasi bahasa untuk menyindir tanpa menegur secara langsung. Alibi-alibi anak-anaknya yang rumit justru memperkuat keputusan Ya’qub untuk memilih gaya retorik ini, karena ia sudah mengetahui kebenaran yang tersembunyi dan ingin mengekspresikannya dengan cara yang cermat dan efektif.<sup>228</sup>

Dengan demikian, ungkapan “بل سولت لكم انفسكم امرا” adalah contoh sempurna bagaimana *kināyah ta’rīd* bekerja bersama: *kināyah ta’rīd* dapat menyampaikan tuduhan moral melalui penekanan pada dorongan jiwa anak-anak Ya’qub, sementara membungkus tuduhan itu dalam sindiran halus yang membiarkan

<sup>225</sup> Abū ‘Abdillāh Badruddīn Al-Zarkasyī, *al-Burhān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, jil. 2, hal. 311.

<sup>226</sup> Muḥammad bin ‘Alī Al-Syaukānī, *Fath al-Qadīr*, jil. 3, hal. 14.

<sup>227</sup> Muḥammad Muṭawallī Al-Sya’rāwī, *Tafsīr al-Sya’rāwī*, jil. 11, hal. 6891.

<sup>228</sup> Mira Rahmawati dan Fahrudin, “Kesabaran Nabi Ya’qub Menghadapi Kebohongan Anak-Anaknya...”, hal. 292.

anak-anaknya membaca maksud sebenarnya tanpa konfrontasi langsung. Interaksi ini menunjukkan kedalaman retorika Al-Qur'an. Dimana kata-kata sederhana dapat menyampaikan lapisan makna yang kompleks, merespons kebohongan dan manipulasi dengan tutur yang halus dan penuh kekuatan moral.

#### 8. Ungkapan Dakwah yang Menyentuh oleh Seorang Laki-Laki bernama Habib An-Najjar dari Negeri Antakia

Dalam rangkaian ayat surat Yāsīn ayat 22 sampai 25, ucapan Habib an-Najjar menampilkan satu strategi retorika yang sangat halus: ia merangkai kalimat dengan gaya yang di permukaan tampak personal dan introspektif,<sup>229</sup> namun secara tersirat memuat sindiran yang diarahkan kepada kaumnya. Di sinilah *Kināyah ta'riḍ* bekerja secara bersamaan, membentuk lapisan makna yang mengalir dari satu kalimat ke kalimat berikutnya. Bentuk ini tidak hanya membuat tegurannya lebih mudah diterima, tetapi juga menempatkan lawan bicara dalam posisi merenungkan logika yang disampaikan, tanpa merasa langsung diserang.<sup>230</sup>

Ketika ia membuka dengan kalimat “ وما لي لا اعبد الذي فطرني واليه

” (Mengapa aku tidak menyembah Tuhan yang menciptakanku dan kepada-Nya kamu akan dikembalikan), susunan ini memanfaatkan *kināyah* untuk memindahkan fokus dari objek dakwah yang sebenarnya (kaumnya) kepada dirinya sendiri. Dalam bentuk lahir, ini adalah pernyataan pribadi tentang kewajiban beribadah. Namun makna yang tersirat melampaui itu, logika yang ia nyatakan berlaku universal, sehingga audiens secara otomatis menarik kesimpulan bahwa mereka pun terikat dengan kewajiban yang sama. Tidak ada kata “kalian harus menyembah” atau “kalian harus sembah tuhanku”,<sup>231</sup> tetapi makna itu mengalir melalui analogi dirinya yang dijadikan sebagai contoh. *Kināyah* di sini menjadi pintu masuk yang lembut, memancing persetujuan awal dari pendengar sebelum pesan inti sepenuhnya tersampaikan.

Kemudian ia melanjutkan dengan kalimat “ أتخذ من دونه الهة ان يرد الرحمن

” (Apakah aku akan mengambil tuhan-tuhan selain-Nya, jika Yang Maha Pemurah menghendaki kemudaran padaku, niscaya syafaat mereka tidak memberi manfaat sedikit pun bagiku dan mereka tidak dapat menyelamatkanku?).<sup>232</sup> Di sini *ta'riḍ* mengambil peran yang dominan. Ia tetap mempertahankan persona sebagai subjek tunggal yang sedang mempertimbangkan pilihan, padahal pesan sebenarnya diarahkan kepada kaumnya yang menyembah berhala. Bentuk pertanyaan retoris ini bekerja di dua tingkat: secara literal, ia

<sup>229</sup> Wahbah Al-Zuhaylī, *Tafsīr al-Munīr*... jil. 22, hal, 305.

<sup>230</sup> Abū 'Abdillāh Badruddīn Al-Zarkasyī, *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, jil. 2, hal. 313.

<sup>231</sup> Abū 'Abdillāh Badruddīn Al-Zarkasyī, *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, jil. 2, hal. 313.

<sup>232</sup> Wahbah Al-Zuhaylī, *Tafsīr al-Munīr*..., jil. 22, hal, 304-305

membicarakan keputusan pribadinya, secara tersirat, ia menunjukkan kelemahan mutlak dari keyakinan mereka. *Ta 'rīd* yang digunakan membuat kritiknya terbungkus dalam kesan netral, sehingga pesan itu bisa menembus lapisan defensif audiens tanpa menimbulkan penolakan langsung.<sup>233</sup>

Perpaduan *kināyah ta 'rīd* pada bagian ini menciptakan satu kesinambungan makna: pembicaraan personal yang ternyata menyentuh keyakinan orang lain. *kināyah ta 'rīd*, keduanya membuat narasi itu tetap berfungsi sebagai kritik efektif terhadap lawan bicara. Peralihan dari satu bentuk ke bentuk lain terjadi secara alami karena inti maknanya sama, menegur dengan cara yang tidak frontal, hanya cara masuknya yang berbeda.

Kalimat berikutnya, “*اني اذا لفي ضلال مبين*” (Sesungguhnya aku kalau begitu pasti berada dalam kesesatan yang nyata) kembali memanfaatkan *kināyah ta 'rīd*. Lafaznya menisbatkan kesesatan kepada dirinya, seolah ia yang akan tersesat jika mengikuti jalan tertentu. Akan tetapi, dalam konteks keseluruhan, pendengar menangkap bahwa yang dimaksud dengan “jalan itu” adalah jalan yang mereka tempuh. Kalimat ini memenuhi syarat tentang konsep *kināyah ta 'rīd* berjalan karena adanya maksud mustahil yang dinisbatkan seorang pembicara terhadap dirinya sendiri.<sup>234</sup> Di sini, makna tersirat bekerja dengan kuat, ia tidak perlu mengatakan “kalian berada dalam kesesatan nyata”, karena konstruksi ini sudah cukup untuk menanamkan ide itu di benak pendengar.

Akhir dari rangkaian ini, “*اني امنت بربكم فاسمعون*” (Sesungguhnya aku telah beriman kepada Tuhan kalian, maka dengarkanlah), menjadi klimaks retorika yang justru memunculkan kesan kesatuan antara dirinya dan kaumnya.<sup>235</sup> Dari sisi *kināyah*, frasa “tuhan kalian” mengisyaratkan pengakuan terhadap kebenaran Tuhan yang mereka akui secara nominal, dengan harapan mengarahkan mereka kepada bentuk ibadah yang benar. Dari sisi *ta 'rīd*, ini membangun rasa kedekatan semu, ia tidak menyebut “Tuhan kami” yang berpotensi menciptakan jarak, melainkan “Tuhan kalian” seolah ia berada di dalam lingkaran keyakinan mereka. Dalam lapisan makna sampingnya, ini adalah undangan untuk kembali kepada ajaran tauhid, disampaikan dengan membungkusnya sebagai peneguhan terhadap sesuatu yang mereka miliki.<sup>236</sup>

jika diperhatikan, dari awal hingga akhir, perpaduan *kināyah ta 'rīd* dalam ayat-ayat ini bukan sekadar pergantian teknik, melainkan sebuah integrasi. *kināyah ta 'rīd* memberi ruang untuk menyampaikan kritik tanpa membuatnya terasa seperti serangan langsung, kemudian menempatkan kritik itu dalam bingkai yang tampak netral atau personal, sehingga lebih mudah diterima. Keduanya beroperasi di bawah prinsip yang sama, yakni meminimalkan resistensi lawan bicara sambil tetap menjaga

---

<sup>233</sup> Abū 'Abdillāh Badruddīn Al-Zarkasyī, *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, jil. 2, hal. 313.

<sup>234</sup> Abū 'Abdillāh Badruddīn Al-Zarkasyī, *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, jil. 2, hal. 312.

<sup>235</sup> Wahbah Al-Zuhaylī, *Tafsīr al-Munīr...*, jil. 22, hal, 305.

<sup>236</sup> Abū 'Abdillāh Badruddīn Al-Zarkasyī, *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, jil. 2, hal. 311.

ketajaman pesan. Hasilnya adalah rangkaian ucapan yang di permukaan tampak sederhana dan penuh kelembutan, tetapi jika dibedah, ia memuat struktur sindiran yang sangat sistematis.

Dengan susunan seperti ini, Habib an-Najjar berhasil menempatkan dirinya sebagai figur yang seolah-olah sedang berbicara untuk dirinya sendiri,<sup>237</sup> padahal setiap kalimatnya diarahkan untuk membuka kesadaran kaumnya. Untaian kalimatnya bergerak dari pernyataan pribadi yang bersifat universal ke pertanyaan retorik yang membongkar kesalahan keyakinan lawan, lalu ke pernyataan yang memantulkan kesalahan itu kembali kepada mereka, dan akhirnya ke ajakan yang membangun kesan kesatuan. An-Najjar menutupnya dengan “اني امنت بربكم فاسمعون” (Sesungguhnya aku beriman kepada Tuhanmu, maka dengarkanlah aku). Semua ini dijahit dengan pola *kināyah ta'arīḍ* yang saling mengisi, menciptakan alur kalimat yang indah namun tajam.<sup>238</sup>

---

<sup>237</sup> Wahbah Al-Zuhaylī, *Tafsīr al-Munīr...*, jil. 22, hal, 305-306

<sup>238</sup> Abū 'Abdillāh Badruddīn Al-Zarkasyī, *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, jil. 2, hal.

## BAB IV PENUTUP

### A. Kesimpulan

Ungkapan *kināyah ta' rīd* yang dituturkan oleh para nabi menyoroti berbagai macam medium manfaat. Dengan cara ini mereka bisa masuk ke dalam hati kaumnya tanpa menunjukkan kesan permusuhan, mereka bisa berpendapat tanpa memunculkan resistensi di awal, mereka bisa bertutur dengan aman sekaligus menjaga martabatnya sebagai seorang nabi, mereka bisa menyentuh akal dan logika kaumnya tanpa khawatir untuk diserang dan mereka dapat meningkatkan taraf berpikir kaumnya dengan ungkapan-ungkapan yang penuh isyarat dan penuh nilai-nilai sindiran. Kemudian ungkapan *kināyah ta' rīd* yang dituturkan oleh kaum dan musuhnya para nabi menyoroti berbagai macam medium celaan, dengan ungkapan ini mereka dapat melukai hati para nabi dengan sakit yang jauh lebih pekat, mereka dapat mengungkapkan sindiran yang mengindikasikan “percuma usaha keras itu” kepada para nabi yang mendakwahkan ajaran agama, mereka dapat menolak dengan cara yang membuat para nabi lelah, dan dengan ungkapan ini mereka dapat berbangga diri atas kesesatan dan mendeklarasikan keengganannya untuk taat.

Kedelapan kumpulan *maqra* pada ayat-ayat ini mengungkapkan bagaimana cara kerja dari integrasi *kināyah ta' rīd*. Pertama, ungkapan Ibrahim atas penyembahan benda langit dapat menjaga resistensi dan penolakan kaumnya diawal (Qs. Al-An'ām [6]: 74–79). Kedua, pertanyaan retorik Ibrahim soal penghancuran berhala dapat menusuk dengan tajam akal dan logika kaumnya (Qs. Al-Anbiyā' [21]: 57–67)). Ketiga, dengan membawa salatnya Syu'aib, kaum Madyan dapat bersikeras menantang nabinya (Qs. Hūd [11]: 84–88). Keempat, Kafir Quraisy dapat membuat Nabi sedih dan lelah dengan mengajukan usulan-usulan standar kenabian (Qs. Al-Furqān [25]: 7–11). Kelima, Fir'aun dapat menundukkan Musa dengan mengungkit kebaikannya, dan Musa dapat membuat efek bumerang atas kebaikan yang diungkitkannya (Qs. Asy-Syu'arā' [26]: 16–24). Keenam, Ya'kub dapat menanggapi rusaknya alibi anak-anaknya dengan tetap menjaga statusnya sebagai ayah dan nabi (Qs. Yūsuf [12]: 11–18). Ketujuh, dengan menyebutkan kesuciannya Lut, kaumnya dapat mendelegitimasi ajakan nabinya dengan sindiran “sok lain” (Qs. Al-A'rāf [7]: 80–84). Kedelapan, Habib an-Najjar dapat memposisikan dirinya sebagai objek yang didakwahi tanpa memunculkan kemarahan kaumnya diawal (Qs. Yā Sīn [36]: 12–27). Kedelapan ayat-ayat yang disebutkan tadi merepresentasikan gambaran bagaimana *kināyah ta' rīd* bekerja. Semua ungkapan ini dapat memberikan efek yang sopan namun tajam, elegan sekaligus dalam maknanya, serta mampu menusuk perasaan dan pikiran pendengar tanpa harus menggunakan kata-kata kasar atau langsung. Demikian gaya *kināyah ta' rīd* mengundang refleksi dan pemaknaan lebih dalam, menjadikannya sarana komunikasi yang indah, berwibawa, dan berdaya retorika tinggi.

**B. Saran**

Penelitian ini masih sangat memberikan ruang yang sangat luas untuk dikaji, masih memiliki potensi untuk diperdalam. Karena medium dialog dalam kisah dakwah para nabi merupakan hal yang sangat luas pembahasannya di dalam Al-Qur'an, penelitian ini masih sangatlah jauh dari kata sempurna. Karena Penulis sadar semakin dalam ayat-ayat yang dikaji, semakin banyak pula medium-medium dialog lain yang terlewatkan, tema penelitian ini masih benar-benar membuka peluang untuk pendalaman lebih lanjut, karena lautan Ilmu Allah sangatlah luas sedangkan apa yang dihasilkan dalam penelitian ini sangatlah terbatas.

## DAFTAR PUSTAKA

- Aida, Nur “Teknik Argumentasi Nabi yang Diajarkan Allah untuk Menjawab Berbagai Tuduhan Quraisy” dalam *Jurnal Inteleksia: Jurnal Pengembangan Ilmu Dakwah* (Surabaya: STID Al-Hadid, 2022)
- Ariyani, Nia, *Tafsir Tematik; Penentangan Kaum Nabi Syu’aib dalam Al-Qur’an*, (Sukabumi: Haura Utama, 2022),
- Budioni, Tri Djoyo, “Pola Argumentasi Dalam Metode Dakwah Mujadalah Nabi Ibrahim” dalam *Jurnal Inteleksia: Jurnal Pengembangan Ilmu Dakwah* (Surabaya: STID Al-Hadid, 2020),
- Al-Batawiy Abu, Razin, *Ilmu Balaghah Untuk Pemula*, (Depok; Yayasan BISA, 2023)
- Chaer Hasanudin, dkk., “Retorika *Al-Qur’an* Sebagai Pembelajaran Bahasa” dalam *Jurnal Lingua Franca; Jurnal Bahasa, Sastra, dan Pengajaran* (Surabaya: Universitas Muhammadiyah Surabaya, 2024).
- Al-Hasyimi, Ahmad bin Ibrahim, *Jawahir balāghah fī Al-ma’ani wal bayān wal badi’* (Beirut: Maktabah Al-‘asriyyah, n.d),
- Helmi, Rahil, “Majāz yang Terkandung dalam Al-Qur’an Terjemahan surat Al-Baqarah” dalam *Seminar Nasional Linguistik Korpus UNY* (Yogyakarta: Universitas Negeri Yogyakarta. 2017),
- Al-Jārim, Alī dan Amīn Muṣṭafā, *al-Balāghah al-Wāḍiḥah*, (Kairo: Dār al-Ma‘ārif, 1957)
- Keraf, Gorys, *Diksi dan Gaya Bahasa*, (Jakarta; PT Gramedia Pustaka Utama, 1991).
- Mamdouh, M. Maan & Mahmoud, M. Ibrahim, *Translating Sarcasm As Killing The Prophet And Making Fun Of Them In Some Quranic Verses Into Englishal. (British Journal Of English Linguistic, 2021)*,
- Al-Mahalli, Jalaluddin, *Tafsir Jalalayn* (Kairo: Dar Al-Hadits, 1987), Jil. 1, hal. 15.
- Al-Marāghī, Aḥmad ibn Muṣṭafā, *Tafsīr al-Marāghī*, (Kairo: Maktabah Muṣṭafā al-Ḥalabī, 1946)
- Misnawati, “Aqşam *Al-Qur’an* Gaya Bahasa *Al-Qur’an* dalam Penyampaian Pesan” dalam *Jurnal Mudarrisuna* (Aceh: UIN ar-Raniry, 2020),
- Al-Munawwar, Agil Husain, *I’jaz Al-Qur’an dan Metodologi Tafsir*, (Semarang: Dina Utama Semarang, 1994),
- Al-Mu‘tazz, Ibn, *Kitāb al-Badī’* (Beirut: Mu’assasah al-Kutub al-Thaqāfiyyah, n.d.)
- Mustofa, Agus, *Ibrahim Pernah Atheis*, (Jakarta: Padma Press, 2012)
- Nadhiroh, Wardatun, “Memahami Kisah Narasi *Al-Qur’an* Dengan Narrative Criticism” dalam *Jurnal Ilmu Ushuluddin* (Banjarmasin: UIN Antasari, 2013).
- Napoli, James, *The official dictionary of sarcasm : a lexicon for those of us who are better and smarter than the rest of you*, (New York; Sterling Pub.co, 2010)
- Prihantini, Ainia, *Majāz, Idiom, dan Peribahasa Superlengkap*, (Yogyakarta; PT. Bentang Pustaka, 2015).
- Rahmawati, Mira dan Fahrudin, “Kesabaran Nabi Ya’kub Menghadapi Kebohongan Anak-Anaknya dan Implikasinya Terhadap Pendidikan PAI” dalam *Jurnal Rayah al-Islam: Jurnal Ilmu Islam*, (Bandung: Univ. Pendidikan Indonesia, 2023). Vol. 7, no. 1.
- Raihan, *Metodologi Penelitian* (Jakarta: Universitas Islam Jakarta, 2017),

- Al-Rāzī, Fakhrudīn, *Mafātīh al-Ghaib*, (Beirūt: Dār Ihya' al-Turāth, 1999),  
 As-Sa'di, Abdul Mu'tal, *Bughyiyat Al-Idhah fi Ulum Al-Balaghah* (Kairo; Maktabah Al-Adab, 2005),  
 Said, Hasani Ahmad, *Gaya Bahasa Majāz Dalam Prespektif Al-Qur'an*, (Bandung; Manggu Makmur Tanjung Lestari, 2022).  
 Said, Hasani Ahmad, *Sejarah Al-Qur'an*, (Jakarta; Sinar Grafika Offset, 2022).  
 Al-Ṣa'lābī, Abū Zayd, *al-Jawāhir fi Tafsīr al-Qur'ān*, (Beirūt: Dār Ihya' al-Turās, 1997)  
 Al-Sya'rawi, M. Mutawalli, *Tafsir asy-Sya'rawi*, (Mesir; Akhbar Al-Yaum, 1997).  
 Al-Syaukānī, Muḥammad bin 'Alī al-Syaukānī, *Fath al-Qadīr*, (Beirut: Dār Ibn Katsīr, 1993).  
 Sugiono, *Metode Penelitian Kuantitatif, Kualitatif, dan R&D* (Bandung: Alfabeta, 2013),  
 Suhardi, *Dasar-Dasar Ilmu Semantik*, (Yogyakarta; ar-Ruzz Media, 2015).  
 Al-Suyūṭī, Jalāluddīn, *al-Itqān fi 'Ulūm al-Qur'ān*, (Saudi: al-Mamlakah al-'Arabiyyah al-Su'ūdiyyah, n.d.),  
 al-Ṭabarī, Ibn Jarīr, *Jami' al-Bayān fi Tafsīr Al-Qur'ān*, (Mekkah, Dar at-Tarbiyah wa at-Turats, n.d)  
 Al-Ṭaḥāwī, Abū Ja'far, *Syarḥ Ma'ānī al-Athār*, (Saudi Arabia: 'Ālim al-Kutub, 1994)  
 Thoriqul, Aziz dan Abidin, Ahmad Zainal. "Pendekatan Munasabah Psikologiah Muhammad Ahmad Khalafullah: Analisis Kisah Luth dan Kaumnya dalam Al-Qur'an." Dalam jurnal *Nun: Jurnal Studi Al-Qur'an dan Tafsir di Nusantara* (Institut Agama Islam Negeri Tulungagung, 2019): Vol. 5, no. 2,  
 Al-Qāsimī, Jamaluddīn, *Mahāsīn at-Ta'wīl*, (Beirūt: Dār Kutub al-'Ilmiyyah, 1997)  
 Qāsim, Muḥammad Aḥmad, *'Ulūm al-Balāghah*, (Ṭripoli: al-Mu'assasah al-Ḥadīthah li al-Kitāb, 2003).  
 Tanṭhawī, Muḥammad Sayyid *Tafsīr al-Wasīṭ*, (Kairo: Dār Nahḍat Miṣr, 1998)  
 Tuah, M. Sukri, dkk., "Sarkasme dalam Literatur Tafsīr" dalam Jurnal *Qudwah Qur'aniyah: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir* (Jambi: UIN Sulthan Thaha Saifuddin, 2022),.  
 al-Zamakhsyarī, Abū Qāsim, *al-Kasysyāf 'an Ḥaqā'iq Ghawāmiḍ al-Tanzīl*, (Beirūt: Dār Kutub al-'Arabī, 1987)  
 Al-Zarkasyī, Abū 'Abdillāh Badruddīn, *al-Burhān fi 'Ulūm al-Qur'ān*, ditahqiq oleh Muḥammad Abū Faḍl Ibrāhīm (Beirūt: Dār Ihya' al-'Arabīyah, 1957)  
 Al-Zuhaylī, Wahbah, *Tafsīr al-Munīr fi al-'Aqīdah wa-al-Syarī'ah wa al-Manhaj*, (Damaskus: Dār al-Fikr, 1997).

## TENTANG PENULIS

Gahtan Zam Zami lahir pada tahun 2003 dan menetap di Matraman, Jakarta Timur. Ia menempuh pendidikan dasar di SDIF Assalafy, kemudian melanjutkan studi menengah di dua lembaga pesantren: JIBBS (Jakarta Islamic Boy Boarding School) dan Pondok Pesantren Wadi Mubarak, keduanya berlokasi di Megamendung, Bogor. Pendidikan tingkat atas ia selesaikan di Pondok Pesantren Luhur Al-Tsaqafah, asuhan K.H. Said Aqil Siroj, di Jagakarsa, Jakarta Selatan. Saat ini, Gahtan tengah menempuh pendidikan tinggi di Perguruan Tinggi Ilmu Al-Qur'an (PTIQ) Jakarta pada jenjang Sarjana (S1). Bidang minatnya meliputi kajian Al-Qur'an dan tafsir, dengan perhatian khusus terhadap isu-isu kontemporer dan pola perkembangan pikir manusia. Ia juga aktif menulis karya ilmiah dan esai kritis, khususnya yang beririsan antara teks keagamaan dan isu populer. Dalam setiap tulisannya, Gahtan berupaya menjadikan tafsir bukan sekadar disiplin ilmu, tetapi juga sebagai bahan olahan intelektual dan cara sistematis untuk berpikir. Melalui pendekatan tersebut, ia berharap dapat menghadirkan pembacaan yang reflektif dan relevan dengan realitas manusia modern.



“Al-Qur’an tidak hanya berbicara dengan argumentasi logis, tetapi juga dengan keindahan bahasa yang menembus hati. Di balik dialog para nabi, tersimpan ragam balaghah yang halus—kadang lembut, kadang menusuk—namun selalu sarat makna. skripsi ini mengungkap kinayah dan tarid dalam kisah dakwah para nabi, menyingkap aspek sindiran dalam keindahan bahasa ilahi yang jarang dibahas secara mendalam. Dengan pendekatan Ilmu Bayan, pembaca diajak menyelami pesan Al-Qur’an bukan hanya lewat apa yang diucapkan, tetapi juga lewat apa yang disiratkan. Inilah upaya kecil untuk mempertemukan kajian akademik dengan rasa takjub terhadap kalam Allah.”

Gahtan Zam Zami

