

AL-KINĀYĀT WA AL-TA'RĪD FĪ AL-QUR'ĀN: DALAM KERANGKA PEMIKIRAN AL-ZARKASHIY

Zulyadain

Universitas Islam Negeri (UIN) Mataram,
Email: zulyadain@uinmataram.ac.id

Abstrack: *Arabic that became the main background of the process of descending the Qur'an became one of the important things that affect. In the context of communication, the style of the language of the Qur'an does represent a lot of Arabic language style at the time. however, the majority of ulama practitioners of the Qur'an state that the value of the language of the Qur'an extends far beyond the language of literary scholars of the time. kināyah as one of the styles of the Qur'an is one of the proofs of miracles that it possesses, though it remains to be disputed today, as between between nothing and nothing.*

Abstrak: *Arab yang menjadi background utama proses turunnya al-Qur'an menjadi salah satu hal penting yang mempengaruhi. Dalam konteks komunikasi, Gaya bahasa al-Qur'an memang sedikit banyak merepresentasikan gaya bahasa Orang Arab saat itu. meski demikian, mayoritas praktisi Ulūm al-Qur'an menyatakan bahwa, nilai bahasa al-Qur'an jauh melampaui bahasa ahli sastra saat itu. kināyah sebagai salah satu gaya al-Qur'an merupakan salah satu bukti kemukjizatan yang dimiliki, meski hal itu sampai hari ini masih diperdebatkan, seolah antara ada dan tiada.*

Keyword: *Al-Kināyāt, al-Ta'rīd, Metodologi, Pemikiran al-Zarkashiy*

A. Pendahuluan

Tidak banyak praktisi ulum al-Qur'an yang menaruh perhatian terhadap *kināyah* dan *ta'rīd* dalam al-Qur'an yang konon oleh sebagian ulama dikategorikan sebagai salah satu bentuk *I'jāz* al-Qur'an. Dalam kitab-kitab Ulūm al-Qur'ān klasik, walaupun ada pembahasan mengenai dua hal tersebut, tidaklah begitu spesifik. Misalnya dalam *al-Itqān* oleh al-Suyūṭiy membahas mengenai *kināyah wa al-ta'rīd* kira-kira hanya dalam 1(satu) lembar, pembahasan yang tergolong singkat. Subhi al-Ḥālih hanya membahas mengenai *kināyah* saja tanpa membahas mengenai *ta'rīd*, dan memasukkannya menjadi sub-bab *i'jāz* al-Qur'an. Al-Zarqūni tidak membahasnya meski ia beberapa kali menyinggungnya. Beda halnya dengan al-Zarkashiy, ia rupanya memiliki perhatian yang lebih terhadap permasalahan ini daripada praktisi Ulumul Qur'an lainnya. Namun demikian, al-Zarkashiy sendiri mengakui bahwa keberadaan *al-Kināyāt wa al-Ta'rīd* masih diperdebatkan, sebagaimana ia kutip dalam karyanya "*al-Burhān Fī 'Ulūm al-Qur'ān*".

Perbedaan pendapat berkenaan dengan eksistensi *majāz* dalam al-Qur'an disebabkan karena perbedaan analisis dan kesimpulan mengenai asal-usul bahasa. Kalangan *Mu'tazilah* berkeyakinan bahwa bahasa semata-mata merupakan konvensi murni manusia. Sementara kalangan *Zahiriyyah* berkeyakinan bahwa bahasa merupakan pemberian Tuhan (*tauqīfīy*) yang diajarkan kepada Adam, dan setelah itu beralih kepada anak keturunannya. Berbeda dengan kelompok *Asy'ariyyah* yang menyatakan, bahasa merupakan kreativitas manusia, akan tetapi tidak bisa dipungkiri bahwa Allah juga berperan dalam memberikan kemampuan kepada manusia.¹

Gambaran di atas sekilas menimbulkan tanda tanya, ada atau tidak *kināyah wa al-ta'rīd* dalam al-Qur'an? Atau keberadaannya hanya dipahami oleh sebagian orang saja? Atau hanya sebatas analogi-formalisasi terhadap salah satu bentuk kebiasaan komunikasi bangsa Arab?. Pertanyaan-pertanyaan tersebut memerlukan jawaban yang jelas dan tuntas. Oleh karena itu, tulisan ini mencoba mengupas tentang

¹ Marzuki Mustamar, *Memahami Karakteristik Bahasa Al-Qur'an Dalam Perspektif Balaghīyah* (t.p., t.t.), 4.

al-Kināyāt wa al-Ta'rīd fi al-Qur'ān; dalam perspektif al-Zarkashiy” dalam kitabnya *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān*.

B. Budaya Arab dan al-Qur'an Sebagai Wahyu Sekaligus Bahasa Komunikasi

Bahasa atau kata-kata adalah kategori-kategori untuk merujuk pada obyek tertentu. Suatu kata hanya mewakili realitas, tetapi bukan realitas itu sendiri. Kata-kata pada dasarnya bersifat parsial, tidak melukiskan sesuatu secara eksak. Sebab itu, ada kalanya kita sulit menamai suatu obyek karena tidak semua kata-kata tersedia untuk itu. Selain itu, kata-kata juga bersifat *ambigu*, karena kata-kata merepresentasikan persepsi dan interpretasi orang-orang yang berbeda, yang menganut latar-belakang sosial budaya yang berbeda-beda pula. Sehingga terdapat berbagai kemungkinan untuk memaknai kata-kata tersebut. Konsep *dan lain-lain* (dll.), *dan sebagainya* (dsb.), *dan seterusnya* (dst.) sebenarnya menunjukkan bahwa tidak ada suatu pernyataan yang dapat mewakili dunia nyata, dan meskipun terdapat pengetahuan yang komprehensif mengenai suatu obyek akan selalu ada hal lain atau hal baru untuk dipertimbangkan. Dan sangat beralasan apabila seseorang dalam berkomunikasi menggunakan bahasa metaforis untuk mengungkapkan pikiran, ide, dan gagasan karena tidak ada bahasa yang tepat untuk mewakilinya, atau ada tujuan-tujuan lain karena bahasa metaforis lebih simple dan padat dengan makna.² Sangat penting juga dilihat dari sisi kultural bangsa dan bahasa Arab, karena tidak hal tersebut merupakan salah satu latar belakang dalam proses turunnya al-Qur'an.

Secara garis besar, penduduk Arab terdiri dari dua kelompok. *Pertama*, Kaum Badui yang tinggal di Padang Pasir. *Kedua*, Penduduk Kota yang tinggal di Daerah Subur. Dua macam geografis yang berbeda ini kemudian melahirkan *dualisme* karakter penduduk, yaitu Kaum Badui dan Penduduk Kota. Jika ditelusuri asal-usul keturunannya, penduduk Arab dapat dibagi menjadi dua golongan besar, yaitu golongan *Qahtāniyyūn* yang mendiami wilayah bagian utara, dan golongan *Adnāniyyūn* yang mendiami wilayah bagian selatan. Tetapi

² *Ibid.*, 3.

dalam perjalanannya, kedua golongan tersebut kemudian membaaur karena terjadi perpindahan dari selatan ke utara dan sebaliknya.³

Kondisi alam yang berupa gurun pasir yang kering dan tandus sangat mempengaruhi watak dan karakter bangsa arab. Hal itu tercermin dalam kebudayaan dan kepercayaan mereka. kondisi ini juga sering membuat mereka merasa putus asa dan mengalami ketakutan. Maka untuk meneguhkan hatinya, mereka mempercayai *takhayyul* dan dewa-dewa yang dianggap dapat memberikan keteguhan, kekuatan dan kemakmuran.⁴ Demikian gambaran kehidupan masyarakat Arab menjelang lahirnya Muhammad saw. yang membawa Islam. Masa itu biasa disebut dengan zaman *jahiliyah*, masa kegelapan dan kebodohan dalam hal agama, bukan hal lain, misalnya ekonomi, perdagangan dan sastra. Dalam hal ekonomi, perdagangan dan sastra, Makkah telah mengalami perkembangan yang pesat. Makkah bukan saja menjadi pusat perdagangan masyarakat lokal, tetapi menjadi menjadi pusat jalur perdagangan internasional, yang menghubungkan antara Utara (Siria) dan Selatan (Yaman), serta antara Timur (Persia) dan Barat (Abenisia dan Mesir). Masyarakat Arab saat itu telah masyhur dengan keahliannya di bidang sastra. Kepandaian dalam menggubah syair merupakan kebanggaan tersendiri, karena setiap kabilah akan memposisikan pada tempat yang terhormat. Maka tidak heran jika pada masa itu muncul tokoh-tokoh sastra dan penyair terkenal, semisal Umru' al-Qais, al-Nabighah Dzuby'ni, Haris bin Hilliyah al-Yaskari, 'Antarah al-Absi, Zuhair bin Abi Sulma dan Lubaid bin Rabi'ah.⁵

Berbicara tentang al-Qur'an sebagai wahyu, ia memiliki makna etimologis "*al-Khafa'* (tersembunyi) atau *al-Sur'ah* (cepat). Sehingga dikatakan, wahyu adalah pemberitahuan secara tersembunyi dan cepat yang khusus ditujukan kepada orang yang diberitahu tanpa diketahui orang lain. Tetapi wahyu terkadang memiliki pengertian-pengertian lain misalnya, ilham, isyarat, bisikan dan seterusnya. Dalam syara' wahyu didefinisikan sebagai "kalam Tuhan yang diturunkan kepada

³ Ahmad Muzakki-Syuhadak, *Bahasa dan Sastra Dalam al-Qur'an* (Malang: UIN-Malang Press, 2006), 3.

⁴ *Ibid.*,5.

⁵ *Ibid.* 8-9.

Nabi-Nya”.⁶ Makna pokok dari wahyu adalah pemberian informasi. Dan syarat pemberian informasi dalam konteks ini harus berjalan secara samar dan tersembunyi. Dengan kata lain, wahyu adalah sebuah hubungan komunikasi antara dua pihak yang mengandung pemberian informasi secara samar dan rahasia.⁷

Setelah kalam tuhan “wahyu” disampaikan secara langsung kepada Muhammad, maka dalam posisinya sebagai pengemban amanat, Muhammad berkewajiban menyampaikan pesan itu kepada umat manusia, khususnya masyarakat Arab yang kala itu sebagai audiens awal. Proses penyampaian pesan tuhan itu, bermula dari bentuk bahasa “non-ilmiah” yang kemudian disebut *parole* Tuhan kepada masyarakat Arab yang menggunakan sistem bahasa ilmiah, dalam bentuk bahasa Arab.⁸

Situasi komunikasi dalam konteks wahyu al-Qur’an berbeda dengan situasi komunikasi lainnya. Dua sisi komunikasi yang mendasar dalam proses pewahyuan kenabian adalah Allah di satu pihak dengan kapasitas dan dimensi ilahi-Nya dan di pihak lain Rasul dengan kapasitas dan dimensi manusiawinya.⁹ Dengan situasi yang demikian ini, proses komunikasi yang terjadi tentunya memiliki cara-cara tersendiri.

Dalam konteks mengkomunikasikan kalam tuhan yang awalnya berupa *parole*, sebetulnya akan menimbulkan masalah baru. Karena Tuhan dengan *parole*-Nya dan masyarakat Arab dengan bahasa Arab mereka. Namun dua sisi berbeda ini dapat diatasi oleh Muhammad. Hal itu terbukti, masyarakat dapat memahami apa yang disampaikan oleh Muhammad kepada mereka, terlepas dari berbagai respon yang berbeda dari masyarakat.¹⁰

⁶ Mannī’ al-Qaṣṣīn, *Studi Ilmu-Ilmu Qur’an* Penerjemah. Mudzakkir AS (Jakarta: Litera Antar Nusa, 1994), 34-36.

⁷ Ahmad Muzakki-Syuhadak, *Bahasa dan Sastra ...*, 21.

⁸ Aksin Wijaya, *Arah Baru Studi Ulum Al-Qur’an: Memburu pesan Tuhan di Balik Fenomena Budaya* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009), 85.

⁹ Akhmad Muzakki, *Stilistika Al-Qur’an, Gaya Bahasa Al Quran Dalam Konteks Komunikasi* (Malang: UIN-Malang Press, 2009), 1.

¹⁰ Aksin Wijaya, *Arah Baru Studi Ulum Al-Qur’an: ...* 86.

Pada hakikatnya, berkomunikasi adalah untuk menunjukkan eksistensi diri. Dan bahasa sebagai salah satu media berkomunikasi, merupakan ekspresi dan eksternalisasi diri, agar ia difahami dan diterima orang lain. Karena yang menjadi sasaran awal adalah masyarakat Arab, maka bahasa yang digunakan adalah¹¹

Bahasa al-Qur'an sangatlah komunikatif dan bisa diterima sekalipun dalam satu sisi sangat menantang kemampuan dan kepandaian para ahli bahasa dan sastra pada saat itu.¹² Dari aspek keindahan dan struktur kalimat, Musailamah berusaha meniru gaya bahasa al-Qur'an, tetapi dari aspek estetika, ungkapan tersebut tidak mengandung nilai-nilai moral yang membawa kemaslahatan hidup manusia sebagaimana al-Qur'an. Keunikan dan keistimewaan bahasa, merupakan salah satu kemukjizatan al-Qur'an.¹³ Pemilihan kata dalam al-Qur'an tidak sekedar mengandung keindahan, melainkan juga kekayaan makna yang dapat melahirkan berbagai macam pemahaman. Dan salah satu faktor yang melatar belakangi pemilihan kata dalam al-Qur'an adalah keberadaan konteks, baik yang bersifat geografis, sosial maupun budaya.¹⁴ Melalui dialektika dengan fenomena kehidupan masyarakat Arab, al-Qur'an memiliki variasi gaya bahasa¹⁵ di dalam menyampaikan pesan-pesan moral dan kebenaran.¹⁶

¹¹ *Ibid.*, 87.

¹² Akhmad Muzakki, *Stilistika Al-Qur'an*, 4.

¹³ *Ibid.*, 4.

¹⁴ *Ibid.*, 5.

¹⁵ Hal ini Yang kemudian dikenal dengan *qira'ah sab'ah*. Istilah "tujuh sistem qira'at" merupakan istilah yang muncul jauh dari waktu para ulama yang merumuskan konsep bacaan tersebut. istilah itu muncul pada permulaan tahun ke-200 H., di saat kaum muslimin di beberapa negeri Islam menerima dengan baik sistem *qira'at* dari beberapa imam, namun mereka kemudian enggan menerima dari yang lain. Padahal menurut Abu 'Ubaid bin al-Qasim bin Salam, Abu Ja'far al-Ḥabariy dan Abū Ḥatīm al-Sijistāni, dalam kitab mereka masing-masing, mereka menjelaskan bahwa sistem qira'at itu tidak hanya tujuh, melainkan jumlahnya lebih banyak dari itu. adapun tujuh qira'at yang dimaksud adalah; 1) Nāfi' bin Abd al-Raḥmān bin Abū Nu'aim (di Madinah), 2) Abd Allāh bin Kathīr (di Makkah), 3) Abū 'Amru (di Bashrah), 4) Abd Allāh ibn 'Umir al-Yahḥabiy (di Syam), 5) 'Ashim ibn Abū al-Nujūd (di Kufah/Basrah), 6) Hamzah ibn Ḥabīb (di Kufah), 7) Ali bin Hamzah al-Kisa'iy (di Kufah). Selengkapnya lihat Mannā' al-Qaḥḥān, *Mabāhiṭh fī 'Ulūm al-Qur'ān* (t.t.: al-Ḥaramain, t.th), 170-175. Subhi Al-Shalih, *Membahas Ilmu-Ilmu Al Qur'an* (Jakarta; Pustaka Firdus, 2011), 350. Lihat, Abduh Zulfidar Akaha, *al-Qur'an dan Qira'at* (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 1996), 139-163.

¹⁶ Subhi Al-Shalih, *Membahas...*, 351.

C. Nilai *I'jaz* yang Terkandung dalam al-Qur'an

Jika dihitung jumlah inspirasi yang muncul dari al-Qur'an mungkin sulit untuk dilakukan. Tetapi faktanya, bahwa al-Qur'an seolah tak pernah berhenti bicara, memberi petunjuk-petunjuk baru dalam berbagai hal. Setiap orang yang membaca (mengkaji) al-Qur'an seolah selalu menemukan sesuatu yang baru. Setiap latar belakang dan sudut pandang yang dimiliki oleh seorang pengkaji al-Qur'an menyimpulkan sesuatu yang berbeda pula daripada sudut pandang pengkaji yang lain. Hal itu bukan hanya di kalangan Muslim sebagai pengkaji intern, para Orientalis pun selaku pengkaji di luar selalu menemukan hal baru dan berbeda. Hal tersebut menurut shalih al shubhi merupakan salah satu bentuk kemukjizatan al-Qur'an.¹⁷

Menurut Quraish Shihab, diantara kemukjizatan al-Qur'an dari segi susunan kata dan kalimatnya antara lain: 1) Nada dan langgamnya. Hal ini disebabkan oleh huruf dari kata-kata yang dipilih sehingga melahirkan keserasian bunyi dan kemudian kumpulan kata-kata itu melahirkan keserasian irama dalam rangkaian kalimat ayat-ayatnya. 2) singkat dan padat, namun mengandung sekian banyak makna. 3) memuaskan para pemikir dan kebanyakan orang dalam memahami ayat-ayat al-Qur'an sesuai dengan keterbatasannya. 4) memuaskan akal dan jiwa dalam waktu bersamaan. 5) keindahan dan ketepatan maknanya.¹⁸

Al-Qur'an terus menerus menantang semua ahli kesusastaan Arab untuk mencoba menandinginya. Tetapi tak satupun dari mereka yang sanggup melawan tantangan tersebut. mereka bahkan tak sanggup menirunya, karena al-Qur'an memang berada di atas puncak yang tak mungkin diungguli. Dan al-Qur'an memang bukan kalimat manusia. Oleh karena itu, maka wajar jika dalam kehidupan (umat) Islam, daya mukjizat al-Qur'an membangkitkan gairah-gairah untuk melakukan pelbagai penelitian atasnya. Hal ini yang kemudian menjadi pembuka jalan bagi para pakar untuk dapat mengungkap segi balaghah (retorika) al-Qur'an dan gaya bahasanya yang unik dalam merumuskan susunan kalimat untuk melukiskan sesuatu.¹⁹

¹⁷ Ubaidiy Al-Qasbi, *Membahas....* 448.

¹⁸ Akhmad Muzakki, *Stilistika Al-Qur'an....*,21.

¹⁹ Ubaidiy Al-Qasbi, *Membahas.....*449.

Bahasa al-Qur'an memiliki hakikat yang khusus, berbeda dengan bahasa-bahasa yang lain. Karena bahasa al-Qur'an bukan hanya mengacu pada dunia empiris semata, melainkan juga mengatasi ruang dan waktu, bersifat metafisik dan *Ilahiyah*. Dengan demikian, untuk memahami ayat-ayat al-Qur'an tidak mungkin hanya berdasarkan pada kaidah-kaidah linguistik semata. Sebab itu, sangat realistis bilamana kemudian dikembangkan bahasa metafor dan analogi (*majāz-tasybih*) (Kaelan, 2003:72). Sebab, bahasa metafor dan analogi dapat memberikan jembatan rasio manusia yang serba terbatas dengan dimensi *Ilahiyah* dan metafisik yang tak terbatas. Bahasa metafor atau bahasa simbol yang lazim di kalangan kritikus sastra dan pemikir muslim klasik dikenal dengan istilah *majāz*, *tasybih*, atau *kināyah*. Suatu gaya bahasa yang sudah dikenal di kalangan sastrawan Arab dan sering dieksploitasikan dalam karya sastra yang diciptakan untuk menghilangkan kegelisahan dan kepenatan hidup guna mencari kebahagiaan dan kesenangan walaupun hanya terjadi dalam dunia imajinasi.

Dalam dunia tasawwuf, bila kita cermati juga banyak ungkapan metaforik-simbolik. Yaitu sebuah ungkapan karena ketidakmampuan narasi deskriptif untuk menjelaskan dan menghadirkan pengalaman unik, realitas absolut, intuisi dan imajinasi yang datang tiba-tiba. Sehingga literatur sufi seringkali memperoleh kritikan pedas terutama dari kalangan ulama fiqh yang terbiasa dengan, dan memang menghendaki, narasi deskriptif yang jelas dan tegas karena fiqh memang ilmu yang bertujuan memproduksi diktum hukum. Dalam diskursus kajian bahasa Arab, istilah metafora diidentikkan dengan *ilm al-Bayān*, yang mencakup 3 (tiga) bidang kajian, yaitu: 1) *majāz*, 2) *tashbih* dan 3) *kināyah*. Metafora adalah semacam analogi yang membandingkan dua hal secara langsung dalam bentuk yang singkat. Berbeda dengan *tasybih* (simile), yaitu perbandingan yang bersifat ekspilisit, sehingga memerlukan kata-kata seperti, bagaikan, dan sebagainya (Keraf, 2004:138). Menurut Abdul Wahab (1998:65), metafora adalah ungkapan kebahasaan yang tidak dapat diartikan secara langsung dari lambang yang dipakai, melainkan dari prediksi

yang dapat dipakai baik oleh lambang maupun oleh makna yang dimaksudkan oleh ungkapan kebahasaan itu.²⁰

Amin al Khulli berpendapat bahwa, al-Qur'an merupakan "kitab sastra terbesar" yang mengalahkan sastra *mu'allaqāt* yang saat itu beredar di masyarakat Arab. Menurut Aksin Wijaya, pernyataan ini tidak dimaksudkan untuk menghilangkan sisi ke-ilahi-an al-Qur'an, melainkan sebaliknya, yaitu mempertegas ke-*I'jaz*-an al-Qur'an sebagai kitab yang tidak lahir dari penyair dan penyihir.²¹

D. Pengertian dan Sejarah Kemunculan *Kināyah*

Munculnya konsep *kināyah* dimulai semenjak era Abu Ubaidah (w.207 H./822 M.), al-Farra' (w.210 H./825 M.) dan al-Jāhid (w.255 H./868 M.). Sederet pengkaji al-Qur'an lainnya sebelum era Abu Ubaidah menunjukkan bahwa pada masa tersebut belum terdapat konsep *kināyah* yang dipergunakan untuk membantu menjelaskan al-Qur'an. Salah satu mufassir terkenal, al-Suddi al-Kabir (w.128 H./745 M.), yang ternyata, secara pasti belum mempergunakan *kināyah* dan derivasinya sebagai alat bantu penafsiran yang dilakukannya. Sebagai contoh, dalam ayat yang berbunyi:

نِسَائِكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأَتُوا حَرْثَكُمْ أَنَا شَيْئًا...

"Istri-istrimu adalah ladang tempat kamu bercocok tanam, maka datangilah ladang bercocok tanammu itu seperti apa saja kamu mau".

Kata *Harth* dalam ayat di atas oleh al Suddi al-Kabir tidak difahami sebagai sebuah *kināyah*, melainkan sebagai kata benda biasa. Ia melihat ayat ini secara leksikal tanpa mempertimbangkannya secara teliti sebagai sebuah ungkapan kiasan (*kināyah*) sebagaimana dilakukan oleh para ahli '*Ulūm al-Qur'ān* dan mufassir pada periode setelahnya. Lebih lanjut dijelaskan bahwa, penggunaan *kināyah* banyak digunakan oleh Abu Ubaidah, al-Farra' dan al-Jahid, namun dari ketiganya tidak

²⁰ Marzuki, *Memahami Karakteristik Bahasa Al-Qur'an*.....,4.

²¹ Aksin Wijaya, *Arah Baru* ...,50.

dijumpai penjelasan secara mendetail dan komprehensif. Seolah mereka hanya menaruh perhatian sebatas pada tataran teoritis saja.²²

Pembahasan mengenai *kināyah* (kiasan), al-Zarkashiy memulai dengan membahas budaya Arab dalam konteks sebagai salah satu faktor yang melatarbelakangi. Orang Arab menganggap bahwa *kināyah* merupakan bagian dari *barā'ah al-Istihlāl*²³ dan *balagah*, dan menurut mereka, penggunaan kata kiasan lebih mengena dalam memberikan suatu pemahaman.²⁴

Menurut al-Ḥurūfi, kalangan Arab lebih sering menggunakan kiasan dalam mengungkapkan suatu permasalahan dan cara tersebut dinilai lebih efektif dalam menjelaskan maksud yang diinginkan, misalnya ungkapan dalam sebuah hadits;

كان اذا دخل العشر أيقظ أهله «وشد المئزر»

Menurut Sadda al-Mi'zūr oleh orang Arab digunakan sebagai kiasan tidak melakukan hubungan suami istri, sedangkan ungkapan “عسيلة” sebagai kiasan dari *jima'*, istri dikināyahkan dengan perawat rumah, orang buta di-kināyahkan dengan kata *mahjūb*.²⁵

Kemudian secara eksplisit, al-Zarkashiy menyatakan bahwa *kināyah* merupakan ungkapan atas sesuatu tanpa menyebut dengan jelas namanya. Dalam terminologi ahli *bayān*, *kināyah* berarti, seorang pembicara menghendaki pemahaman suatu makna tetapi tanpa menyebutkan lafadz yang memang telah diperuntukkan bagi makna tersebut.²⁶

Lebih jauh al-Zarkashiy menjelaskan bahwa, kalangan ulama Ahli *bayān* berpendapat, *kināyah* adalah suatu ungkapan yang dikemukakan

²² Nur Kholis Setiawan, *Al-Qur'an Kitab Sastra Terbesar* (Yogyakarta: Elsaq Press, 2006), 246.

²³ Ungkapan Secara Global Atas Suatu Pembahasan yang akan dilakukan kemudian secara terperinci. Lihat, Ali al-Jurjūni *Al-Ta'rīfāt* (Beirut: Libanon, t.t.), 63.

²⁴ Badruddin Muhammad Al-Zarkashiy, *Al-Burhān Fī 'Ulūm al Qur'ān* (Beirut: Dār al-Turūth, 1984), 301.

²⁵ *Ibid.*, 302.

²⁶ *Ibid.*,

oleh seorang pembicara dengan bermaksud memberikan pemahaman tentang arti suatu lafadz, akan tetapi ia tidak mengungkapkan dengan lafadz yang telah dimiliki oleh arti yang dimaksudkan, melainkan dengan menyebutkan dengan arti lain yang hampir menyerupai atau sinonimnya dan selanjutnya membuat suatu petunjuk/indikator untuk memberikan suatu pemahaman bahwa yang dimaksud oleh arti lafadz yang diungkapkan adalah arti dari lafadz lain yang tidak diungkapkan. Contohnya seperti ungkapan Arab “*Ṭawīl al-Nijād*, atau *kathīr al-Rimād*”, dua ungkapan ini oleh orang Arab biasa digunakan untuk menjelaskan tentang orang yang tegap dan tinggi perawakannya dan banyak tamunya. Mereka tidak menggunakan ungkapan tersebut untuk menjelaskan arti khususnya melainkan sisi umum lain yang dimiliki. Pada ungkapan yang pertama, *Ṭawīl al-Nijād*, yang dimaksudkan oleh ungkapan tersebut adalah “orang yang berperawakan tinggi”, padahal arti sebenarnya adalah sarung pedang yang berukuran panjang, karena orang yang perawakannya tinggi, maka sarung pedangnya juga mesti panjang. Pada ungkapan yang kedua, *Kathīr al-Rimād*, yang dimaksudkan dari ungkapan tersebut adalah orang yang banyak tamunya, sedangkan arti *tekstual*-nya adalah banyak debu/abunya, karena orang yang banyak tamunya maka jamuan yang ia berikan juga banyak dan tentunya abu/sisa jamuannya juga banyak.²⁷

Menurut Ḥubāib al-Ḥālih bahwa, *kināyah* adalah kata-kata atau kalimat yang berfungsi menerangkan makna. Hal itu banyak terdapat dalam al-Qur’an, karena *kināyah* termasuk cara yang paling mudah untuk menerangkan hal-hal yang dimaksud oleh suatu ayat, tetapi tidak memerlukan pernyataan arti secara langsung.²⁸

Al-Mubarrad (w.258 H.) yang merupakan seorang ahli bahasa yang melakukan sistemisasi mengenai konsep *kināyah*. Dalam karyanya al-Kāmil, ia menguraikan tiga model *kināyah* beserta fungsinya, yaitu 1) menjadikan sesuatu lebih umum, 2) memperindah ungkapan dan 3) sebagai untaian pujian.²⁹

²⁷ Al-Zarkashiy, *Al-Burhan*, ..., 301.

²⁸ Subhi, *Membahas Ilmu-Ilmu Al-Qur’an*, ..., 474.

²⁹ Akhmad Muzakki, *Stilistika Al-Qur’an*, ..., 148.

E. Eksistensi *Kināyah* di Kalangan Para Ulama

Al-Zarkashiy menyebutkan bahwa keberadaan *kināyah* dalam al-Qur'an masih dalam perdebatan panjang para Pakar 'Ulūm al-Qur'ān, sebagaimana diungkapkan oleh *al-Ṭurṭūsi* dalam karyanya, *al-'Umdah*, bahwa perdebatan mengenai keberadaan *kināyah* dalam al-Qur'an sama dengan perdebatan mengenai majāz di dalamnya, oleh karena itu, *al-Ṭurṭūsi* kemudian menyimpulkan bahwa, Ulama yang memperbolehkan adanya majāz dalam al-Qur'an berarti ia juga memperbolehkan adanya *kināyah*, begitu pula sebaliknya. Pendapat ini merupakan kesepakatan *Jumhur Ulama*.³⁰

Beda halnya dengan pendapat yang disampaikan oleh 'Izzuddin, ia berpendapat bahwa, *kināyah* tidaklah sama dengan *majāz*, karena dalam *kināyah*, lafadz yang digunakan sudah sesuai dengan arti yang dimiliki, tetapi yang diinginkan berbeda. Artinya, lafadz yang digunakan sebagai ungkapan, memang telah memiliki arti sebagaimana yang telah terkandung, tetapi yang diinginkan dari ungkapan yang digunakan tersebut adalah sesuatu yang lain.³¹

Dalam kajian yang lain disebutkan, bahwa elemen penting dalam perbincangan tafsir susastra al-Qur'an adalah *metonimie (kināyah)*. Namun jika dibandingkan dengan pembahasan mengenai *isti'ārah* dan *tashbīh*, pembahasan mengenai *kināyah* relatif lebih sedikit. Dalam *the encyclopaedie of Islam* disebutkan bahwa *kināyah* adalah; "*the replacement, under certain condition, of a word by another word which has logical connection with it (from cause to effect, from containing to contined, from physical to word, by apposition etc.*"³²

Definisi di atas berasal dari wilayah kajian kritik sastra Arab seperti *isti'ārah*, *tashbī* dan lainnya. *Kināyah* menurut sistemisasi Ibn al Mu'taz, masuk dalam kategori elemen wacana *badi'*.³³

³⁰ *Ibid.*, 149.

³¹ *Ibid.*, 150.

³² *Encyclopaedie Of Islam*, V, 116.

³³ Nur Kholis Setiawan, *Al-Qur'an Kitab Sastra Terbesar* (Yogyakarta; Elsaq Press, 2006), 246.

F. Faktor-faktor Penggunaan Bahasa *Kināyah* Menurut Zarkashiy³⁴

Al-Zarkashiy berpendapat bahwa, terdapat beberapa alasan dan tujuan yang melatarbelakangi munculnya bahasa *kināyah* dalam al-Qur'an, hal itu kemudian diidentifikasi oleh al-Zarkashiy sebagai berikut:

Pertama, tujuan sebagai pengingat terhadap agungnya kekuasaan Allah, dalam konteks ini al-Zarkashiy mencontohkan *kināyah* dalam ayat: «هو الذي خلقكم من نفس واحدة»، ungkapan *nafsin wāhidah* merupakan kiasan terhadap nabi adam, bentuk *tanbih* dari ungkapan tersebut adalah, bahwa Allah memiliki kuasa sedemikian agung, menciptakan seluruh manusia hanya bermodal dari satu *nafs*.

Kedua, penggunaan *kināyah* muncul karena menganggap bahwa mukhātab (lawan bicara), memiliki kecerdasan yang dianggap mampu untuk memahami informasi yang disampaikan, sebagaimana contoh dalam ayat berikut:

إِنَّا جَعَلْنَا فِي أَعْنَاقِهِمْ أَغْلَالًا فَهِيَ إِلَى الْأَذْقَانِ فَهُمْ مُقْمَحُونَ

Kandungan ayat ini menurut al-Zarkashiy berupa *tasliyah* (hiburan) bagi Nabi Muhammad yang saat itu merasa putus asa, seolah-olah Allah mengatakan kepada nabi, “jangan engkau kira bahwa engkau tidak mampu memberi peringatan kepada mereka (*kuffār*), sesungguhnya Aku yang mencegah mereka untuk beriman, dan telah jadikan mereka kayu bakar api neraka”. Dalam ayat ini, unsur *kināyah* yang terkandung di dalamnya adalah, Allah memastikan bahwa Nabi Muhammad dapat memahami ungkapan-Nya berdasarkan kecerdasan yang dimiliki Nabi selaku *Mukhātab*.

Ketiga, beralih kepada bentuk lafadz yang lebih umum, sebagaimana dicontohkan dalam ayat berikut:

إِنَّ هَذَا أَخِي لَهُ تِسْعٌ وَتِسْعُونَ نَعْجَةً وَلِي نَعْجَةٌ وَاحِدَةٌ

³⁴ Al-Zarkashiy, *Al-Burhān*..., 309.

Lafadz *na'jah* memiliki makna asli “domba betina”, namun dalam rangkaian ayat tersebut yang dikehendaki bukanlah makna asli tersebut, melainkan makna lain yang secara umum sudah diketahui bermakna *mar'ah* (perempuan), sebagaimana kebiasaan orang Arab menggunakan kata *mar'ah* sebagai kiasan (*kināyah*) bagi *na'jah*.

Sebab *keempat* adalah, ketika suatu ungkapan sekiranya tidak baik untuk didengar, atau terdengar vulgar, maka dalam hal ini al-Qur'an menyampaikannya dengan menggunakan bahasa kiasan, misalnya dalam ayat; “ولكن لا تواعظوهن حراً” lafadz *sirran* dalam ayat tersebut digunakan sebagai kiasan dari *jima'*. Mengenai penyampaian atau bahasa al-Qur'an dalam membicarakan *jima'*, banyak istilah lain (selain *sirr*) yang digunakan sebagai bahasa *kināyah*, *lamsun*, *mulāmasah*, *al-Rafas*, *al dukhūl*, *al-Nikāh* dan *Mubāsharah*.³⁵ Dalam ungkapan “لا مستم النساء”, secara leksikal memiliki arti saling menyentuh. Tetapi jika melihat konteks keseluruhan ayat, maka yang dimaksudkan adalah berhubungan badan, sekalipun ada sebagian pendapat yang mengatakan bermakna menyentuh. Penggunaan bahasa eufismisme pada rangkaian ayat ini sangat dimaklumi. Karena secara geografis, keadaan alam Arab yang kering dan tandus memaksa orang-orang Arab untuk hidup berpindah-pindah dari satu lembah ke lembah lainnya guna memenuhi kebutuhan hidupnya. Faktor alam dan cuaca yang sering tidak bersahabat kadang mengotori harapan mereka. muncullah khayalan-khayalan kotor yang kemudian memicu timbulnya nafsu binatang. Dalam kondisi yang demikian, para lelaki Arab menyukai hidup berpogami. Mereka tak malu-malu memperbincangkan wanita, tentang kecantikannya dan lain sebagainya. Dari latar belakang seperti ini, bahasa yang digunakan oleh al-Qur'an dalam membicarakan wanita, dengan menggunakan bahasa yang halus, sopan dan etis.³⁶

Sebab *kelima* dalam penggunaan *kināyah* adalah *taḥsīn al-Lafz* (memperindah lafadz), seperti ungkapan dalam ayat; “بيضٌ مكنون”, orang Arab biasa menggunakan ungkapan *baiḍ* bagi perempuan yang merdeka.

³⁵ *Ibid.*, 309.

³⁶ Akhmad Muzakki, *Gaya Bahasa Al-Qur'an*.....,150.

Keenam, bertujuan menggunakan *balaghah*³⁷, sebagaimana dalam ayat;

أَوْ مَن يُنَشَأُ فِي الْحِلْيَةِ وَهُوَ فِي الْخِصَامِ غَيْرُ مُبِينٍ

Dalam ayat di atas, Allah menggambarkan keadaan wanita Arab di masa itu yang mayoritas suka berfoya-foya, bersenang-senang, memperlihatkan kesibukan-kesibukan yang membuat mereka jauh dari arti suatu lafadz diucapkan. Penggunaan lafadz [ilyah sebagai penggambaran terhadap sosok wanita di zaman itu, adalah pilihan yang tepat, karena jika menggunakan kata nis[', malah tidak membuat wanita Arab sadar bahwa yang dimaksud adalah mereka.³⁸

Ketujuh, penggunaan *kināyah* sebagai cara untuk mengungkapkan sesuatu yang buruk dengan ungkapan yang mengerikan, seperti dalam ayat berikut:

وقالت اليهود يد الله مغلولة: ولا تجعل يدك مغلولة الى عنقك

“*Al-Ghul*, merupakan *kināyah* (kiasan) dari sifat *bakhil* (pelit), sebagaimana ungkapan *mabsuṭah* yang menjadi kiasan dari sifat *dermawan*.”³⁹

Kedelapan, *kināyah* sebagai pengingat terhadap tempat kembali kelak, sebagaimana firman Allah dalam kasus *Abi Lahab*; “تبت يدا”⁴⁰ Dalam ayat ini, Allah meng-*kināyah*-kan *Abu Lahab*

³⁷ Terminologi *balaghah* ialah, ungkapan yang baik dan jelas dan dalam penyampaiannya, sangat mengena atau tepat sesuai dengan makna yang dikehendaki. Dalam analoginya disebutkan, *rajul al baligh*, adalah seorang yang fasih, bagus ungkapan (perkataan)nya, hingga ia mampu mengungkapkan sesuatu yang ia maksudkan dengan ungkapan yang tepat, jelas dan dapat langsung difahami. Sedangkan lebih jauh dalam pengertian *balaghah* secara etimologis, kesesuaian ungkapan (ucapan), terhadap kondisi orang yang menjadi lawan bicara, dengan kejelasan kata-kata dan rangkaian kalimat yang digunakan, sehingga dapat mudah difahami oleh lawan bicara. Lebih jelas dapat dibaca di *al-Balaghah al-'Arabiyyah, Asasuhā wa 'Ulūmuha wa Funūnuha*, karya Abdurrahman al-Medani, 103: Maktabah shūmilah.

³⁸ Al-Zarkashiy, *Al-Burhan*,... ,402.

³⁹ *Ibid.*, 403.

⁴⁰ *Ibid.*, 404.

sebagai penghuni neraka jahannam, nasibnya di akhirat akan menjadi umpan api neraka yang menyala-nyala.⁴¹ Namun Allah menggunakan ungkapan berbeda (tabba: binasa, celaka) dalam menyampaikan hal itu.⁴²

Kesembilan, kināyah digunakan sebagai ringkasan, diantara contoh *kināyah* dalam konteks ini adalah, ungkapan (*kināyah*) atas beberapa aktivitas yang dilakukan manusia dalam hidupnya, baik dalam bentuk kebaikan maupun keburukan. Hal itu dicontohkan oleh al-Zarkashiy dalam ayat-ayat berikut; لبس ما كانوا يفعلون أو لو انهم فعلوا; وما- يوعظون به, dalam ayat-ayat tersebut, segala bentuk perilaku yang dilakukan manusia, terangkum dalam kata *fa'ala* (mengerjakan).

Kesepuluh, mengalihkan suatu ungkapan pada rangkaian kalimat yang maknanya berbeda dengan bentuk zahir kalimatnya. Kemudian disimpulkan tanpa mempertimbangkan *mufradāt* kalimatnya dengan bentuk hakikah atau majlīz, selanjutnya kalimat tersebut dijadikan sebagai ungkapan akan maksud yang dikehendaki. *Kināyah* semacam ini yang juga digunakan oleh al-Zamakhshariy, contoh *kināyah* ini bisa dilihat dalam ayat berikut; والرحمن على العرش استوى, dalam konteks *kināyah*, ayat ini digunakan sebagai ungkapan atas suatu kekuasaan atau kerajaan, karena bersemayam di atas tempat singgasana hanya dapat diperoleh seorang raja.⁴³

Dalam penggunaan *kināyah*, terdapat pertanyaan-pertanyaan yang diantaranya, apakah dipersyaratkan adakah qarinah (indikasi) tertentu?. Pada dasarnya, pertanyaan semacam ini sama halnya dengan pertanyaan tentang, apakah *kināyah* itu (sama dengan) majlīz ?. kemudian al-Zarkashiy mengutip pendapat al-Zamakhshariy yang mencontohkan majlīz dalam ayat, ولا ينظر اليهم, ayat tersebut menurut al-Zamakhshariy merupakan majlīz tentang hinaan (*istihānah*) Allah kepada tiga type orang⁴⁴, selanjutnya al-Zamakhshariy menganalogikan tentang hal itu dengan mengatakan, misalnya

⁴¹ فubūi, *Membahas Ilmu-Ilmu Al-Qur'an*,...,477.

⁴² Al-Zarkashiy, *Al-Burhūn*.....,402.

⁴³ *Ibid.*, 403.

⁴⁴ Diantara Penafsiran Mengenai 3 Orang yang Dimaksud Dalam ayat Ini, Menurut Ibnu Kasir; 1.Orang Tua yang Berzina, 2.Penguasa yang Pendusta, 3.Orang Miskin yang Sombong.(Tafsir Ibnu Kasir, J. 1), 484.

dikatakan; “fulan tidak mau melihat fulan”, ini merupakan ungkapan bahwa yang dimaksudkan adalah fulan tidak perhatian dan tidak berbaik hati kepada fulan. Karena biasanya, jika seseorang perhatian dan berbaik hati pada orang lain, ia akan menoleh dan melihatnya. Pertanyaan lain yang muncul, apakah memang kebiasaan orang Arab ber-*kināyah* mengenai suatu hal kecuali hal tersebut buruk untuk disebutkan.⁴⁵

G. *Ta’rīd* (sindiran) dalam al-Qur’an

Al-Zarkashiy mengutip pendapat mengenai pengertian *ta’rīd* bahwa, penunjukan terhadap suatu makna melalui suatu pemahaman. Artinya, di dalam memberikan pemahaman mengenai suatu hal, seorang *mutakallim* mengungkapkan dengan sebuah ungkapan yang tidak langsung tetapi *sami’* (pendengar) dapat memahami maksud yang dikehendaki oleh *mutakallim*. Lebih jelasnya al-Zarkashiy mengilustrasikan dengan contoh sebagai berikut: “قال بل فعله كبيرهم هذا فاستلوهم إن كانوا ينطقون” dalam ayat tersebut diceritakan bahwa saat Ibrahim ditanya tentang pelaku penghancuran patung, ia menjawab bahwa pelakunya adalah patung yang paling besar, kemudian ia menyuruh untuk bertanya (mengenai kejadian tersebut) kepada patung yang paling besar. Dalam narasi ini, Ibrahim sebenarnya telah melakukan penghinaan atas kebodohan mereka (kaum pagan), atau menjelaskan kelemahan patung yang selama ini mereka jadikan sesembahan, namun Ibrahim melakukan hal tersebut tidak dengan ungkapan yang langsung dan jelas, melainkan dengan sindiran (*ta’rīd*).⁴⁶

Al-Zarkashiy menjelaskan tentang bentuk lain mengenai *ta’rīd*, yaitu berbicara kepada seseorang tetapi yang dimaksudkan orang lain. *لئن اشركت ليحبطن عملك*, dalam ayat tersebut Allah mengatakan kepada Nabi Muhammad, “jika engkau berbuat shirik, sungguh akan hancur lebur (pahala) amal ibadahmu”, meski yang menjadi *mukhātab* (lawan bicara) adalah Nabi Muhammad, tetapi pada hakikatnya bukanlah Nabi, karena hal tersebut pasti tidak akan dilakukan oleh Nabi. Dalam ayat yang lain al-Zarkashiy mencontohkan, *فإن زللتن من بعد ما جأتكم البيئت*, menurut al-Zarkashiy, dalam ayat ini meski yang menjadi *mukhātab* adalah kaum mukminin, tetapi sebenarnya yang sebenarnya yang

⁴⁵ Al-Zarkashiy, *Al-Burhān*,... 403.

⁴⁶ *Ibid.*, 404.

dimaksudkan adalah kaum ahli kitab, karena kekeliruan terdapat pada diri mereka bukan pada kaum mukminin.⁴⁷

Al-Suyūṭī menjelaskan mengenai perbedaan antara *kināyah* dan *ta'riḍ*, ia mengutip pendapat al-Zamakhshariy yang mengatakan, *kināyah* adalah menuturkan sesuatu tanpa menyebutkan atau menggunakan lafadz yang diperuntukkan sebenarnya, sedangkan *ta'rīḍ* menuturkan sesuatu untuk menunjukkan sesuatu lainnya yang tidak dituturkan. Sedang menurut pendapat ibn al-'Asir, *kināyah* adalah sesuatu yang menunjukkan terhadap suatu makna yang memungkinkan untuk diarahkan pada hakikat dan majāz dengan melekatkan sifat tertentu yang dapat mempertemukan keduanya. Sedangkan *ta'rīḍ* adalah lafadz yang menunjukkan suatu makna atau arti, tidak dari sisi hakikat maupun majāz.⁴⁸

H. Korelasi *Kināyah* dan *Ta'riḍ*

Kedua tema di atas tidak bisa dilepaskan dengan tema-tema lain dalam pembahasan mengenai 'Ulūm al-Qur'ān. Jika di awal al-Zarkashiy sempat menyindir tentang perselisihan mengenai keberadaan *kināyah* dalam al-Qur'an yang masih dipertanyakan hingga ada yang berpendapat bahwa *kināyah* dan *majāz* sama posisinya, jika *majāz* ada maka begitu juga *kināyah*. Dari golongan yang tidak setuju tentang keberadaan *majāz* dalam al-Qur'an (yang berarti juga tidak setuju akan keberadaan *kināyah*) yaitu, ibn al-Qas dari kalangan Shafi'iyah dan ibn Khuwaiz Mindadz dari kalangan Mālikiyah.⁴⁹

Kināyah dan *ta'rīḍ* merupakan temuan konsep al-Qur'an dari sisi gaya bahasa yang digunakan. Dan diantara gaya bahasa yang lain (selain *kināyah* dan *ta'rīḍ*), al-Qur'an sering juga mengungkapkan suatu penjelasan dengan bentuk *tasybih* (penyerupaan) *isti'ārah* dan majāz. Terdapat sisi kesamaan antara *kināyah* dan *ta'rīḍ* dengan konsep *mutashābih*. Bila berbicara mengenai *mutashābih* yang juga masih diperdebatkan, rasanya hamper setiap pembahasan apapun tidak bisa dihindari mengenai hal itu. meminjam istilah Subhi al

⁴⁷ *Ibid.*, 405.

⁴⁸ Al-Suyūṭīy, *Al-Itqān Fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Beirut; Dār al-Fikr, 2008), 365.

⁴⁹ *Ibid.*, 379.

Shalih, perdebatan tersebut terjadi di antara orang yang dangkal dengan orang yang mendalam ilmu pengetahuannya. Bukan mengenai perdebatan tersebut pembahasan yang akan dilakukan penulis, melainkan mencari sisi korelasi yang ada di antara masing-masing konsep yang dimunculkan oleh (di antaranya) al-Zarkashiy.

Mutashābih dalam pengertiannya menurut al-Aḥfiḥīni terbagi menjadi tiga kategori, 1) ayat atau lafadz yang sama sekali tidak dapat diketahui hakikatnya, ex; waktu tibanya hari kiamat, terdapat pembicaraan mengenai kalimat “*dabbat al-Ard*” yang konon akan muncul menjelang kehancuran alam semesta, 2) ayat *mutashābih* yang dengan berbagai sarana dan usaha, manusia dapat mengetahui maknanya, seperti *gharā’ib al-Qur’ān* dan hukum-hukum yang tertutup, 3) ayat-ayat *mutashābih* yang khusus hanya diketahui oleh orang-orang yang mendalam ilmunya dan tidak dapat diketahui oleh selain mereka; sebagaimana yang diisyarahkan dalam doa Nabi Muhammad Saw atas ibn ‘Abbas; “Ya Allah, karuniailah ia ilmu yang mendalam mengenai agama dan limpahkanlah pengetahuan tentang *ta’wīl* kepadanya”.⁵⁰

Ḥubī al-Ḥalīh mencontohkan *Mutashābih* dengan mengutip ayat;

الرحمن على العرش استوى

Menurutnya, ayat tersebut termasuk dalam kategori ayat *mutashābih*, dan manusia tidak menemukan cara untuk dapat mengetahui hakikat maknanya.⁵¹ Namun demikian, menurut sebagian pakar kontemporer mengatakan bahwa, tidak satupun ayat dalam al-Qur’an yang tidak bermakna, apalagi sama sekali tidak dapat difahami oleh manusia. Pendapat ini masuk akal jika dikaitkan dengan konteks komunikasi. Bahwa Allah berbicara kepada manusia melalui tahapan-tahapan wahyu, yang tujuannya agar apa yang Ia kehendaki dapat dimengerti oleh manusia.

⁵⁰ Ḥubīy al-Ḥalīh, *Membahas...*, 401.

⁵¹ *Ibid.*, 402.

Pernyataan yang dikemukakan oleh sebagian praktisi ‘Ulum al-Qur’an bahwa, terdapat ayat-ayat tertentu yang makna hakikatnya hanya diketahui oleh Tuhan, tentunya jika dilihat dari konteks tujuan wahyu sendiri sangat kontradiktif. Sebagaimana diketahui bahwa, Tuhan ingin menyampaikan keinginan-Nya terhadap manusia dengan cara menyampaikan pesan. Kemudian pesan itu dibahasakan kembali oleh rasul-Nya, selaku yang bertugas menyampaikan kepada umat manusia- sesuai dengan bahasa yang digunakan dan difahami di lokasi itu, hal ini juga ditegaskan oleh Allah dalam al-Qur’an, “*tidaklah Aku utus seorang utusan kecuali dengan bahasa kaumnya*” artinya, meskipun Tuhan memiliki bahasa sendiri, tetapi Ia telah memilih perantara untuk menerjemahkan kalam-Nya ke bahasa yang dapat dimengerti oleh manusia setempat.

Perdebatan mengenai keberadaan *kināyah* juga “menular” pada keberadaan *majāz* dalam al-Qur’an. Kaum tekstualis cenderung menolak adanya *kināyah* ataupun *majāz* dalam al-Qur’an. Mereka umumnya berdalih bahwa keberadaan *kināyah* atau *majāz* merupakan kebohongan. Mereka pada umumnya lebih memilih tekstualitas *naṣ* atau lahiriyah kalimat-kalimatnya. Namun sebagian besar Ulama berpendapat bahwa, kalimat-kalimat al-Qur’an itu sarat dengan dimensi-dimensi yang beragam. Kandungan yang terdapat di balik kalimat-kalimat al-Qur’an tidak hanya sebatas makna leksikal yang nampak di balik kalimatnya.

Nasr Hamid Abu Zaid menuturkan, al-Qur’an adalah laut, pantainya adalah ilmu-ilmu kulit dan cangkang, dan kedalamannya adalah lapisan tertinggi dari ilmu-ilmu inti. Di pantai hanya ada beberapa cangkang kosong dan pasir, sementara lautan penuh dengan permata dan mutiara. Semakin dalam dalam gelombang lautan diselami, semakin banyak permata dan mutiara yang dapat diperoleh. Pembaca yang tenggelam dalam bacaannya, dan memberikan perhatiannya pada bagaimana menyampaikan, dan pada ilmu-ilmu kulit cangkang saja, bukan pada pengetahuan yang sebenarnya ia hanya berputar-putar di pantai saja tanpa menemukan apa pun. Dalam hal ini, Nasr Hamid mengutip pendapat al Ghazali yang bermaksud membangunkan dan memperingatkan orang-orang seperti ini.

“Sesungguhnya, aku hanya membangunkanmu dari tidur, wahai orang yang hanya membaca saja, yang menjadikan al-Qur’an sebagai amalannya, yang menelan makna-makna lahiriyah dan globalnya saja. Sampai kapan kamu mengitari pantai dan memejamkan kedua matamu terhadap hal-hal yang asing, atau mengapa engkau tidak mengarungi gelombangnya untuk melihat keajaibannya, melayari pulau-pulaunya, untuk mengambil barang-barang berharganya, menyelami kedalamannya sehingga kamu akan kaya karena memperoleh mutiara-mutiannya, atau mengapa engkau tidak mencela dirimu yang tidak mendapatkan permata dan mutiaranya akibat ketertegunanmu menatap pantai-pantai dan pemandangan-pemandangan, atau tidakkah sampai kepadamu bahwa al-Qur’an itu lautan nan luas, dari situ mengalir ilmu generasi pertama dan terakhir, sebagaimana dari pantai nan luas ini mengalir sungai-sungai, atau apakah kamu tidak ingin seperti kelompok-kelompok manusia lain, yang telah menyelami gelombang dan mendapatkan permata merah, mereka menyelami kedalamannya kemudian mereka membawa keluar yaqut merah, mutiara yang indah, zabarjud hijau, dan mereka mengitari pantainya sehingga mendapatkan minyak anbar, pohon gaharu yang masih basah dan hijau. Mereka mengitari pulau-pulaunya dan dari hewan-hewannya, mereka banyak mendapatkan banyak obat penawar dan minyak misik yang sangat wangi”.⁵²

Ungkapan al-Ghazali ini bukan hanya penggugah tidur kita, lebih dari itu, jika difahami lebih jauh bahwa, jika al-Qur’an diperlakukan hanya sebatas kitab suci yang hanya dengan membacanya saja akan diberikan pahala, dan memahami kalimat dan arti yang ditawarkan oleh orang lain sudah cukup, maka alangkah meruginya orang yang menganggap bahwa al-Qur’an hanya “bisa sebatas itu”. Secara naqli, tidak mungkin keinginan Tuhan yang kita tidak tahu seberapa banyaknya, seperti apa sesuainya, hanya terkooptasi dalam bererapa ribu ayat dan beberapa penafsiran saja. dalam al-Qur’an disampaikan “*seandainya lautan menjadi tinta untuk menulis kalam-kalam tuhan, niscaya lautan itu akan habis sebelum selesai menuliskan kalam-kalam*

⁵² Nasr Hamid Abū Zaid, *Tekstualitas al-Qur’an*, Terj. Khoiron Nahdliyin (Jogjakarta: kis, 2005), 349.

Tuhan bahkan jika didatangkan kembali tinta serupa”, dalam ayat tersebut seolah Allah menyatakan bahwa, keinginan-Nya tidak hanya sebatas pada yang tertulis saja. Penemuan konsep *majāz, isti’arah* ataupun *kināyah* dalam al-Qur’an, merupakan salah satu bentuk eksplorasi kekayaan makna yang terkandung di dalam bahasanya.

Jika bagi para Rasul sebelum Muhammad mukjizat yang mereka dapatkan berupa material, maka berbeda dengan Muhammad, Saw. yang al-Qur’an itulah sebagai mukjizatnya. Al-qur’an sebagai mukjizat berfungsi sebagai tashdiq, pembukti atas kebenaran yang dibawanya. Di samping itu, nilai dan posisi kemukjizatan al-Qur’an menempati yang tertinggi dibanding dengan mukjizat-mukjizat lainnya, dan tidak hanya itu, kemukjizatan al-Qur’an bersifat abadi, hal ini dikarenakan Muhammad sebagai Nabi terakhir.⁵³

Menurut Syahrur, setiap kali pengetahuan dan ilmu manusia bertambah, maka kemukjizatan al-Qur’an juga akan tampak semakin jelas.⁵⁴ Nilai *i’jaz* yang terkandung dalam al-Qur’an rupanya baru dapat diungkap dan interpretasikan oleh al-Jurjāni. Abu Hashim al-Jubbā’iy menyatakan bahwa kemukjizatan al-Qur’an tidak sekedar ke-berbedaannya dengan teks-teks lain yang muncul dalam suatu kebudayaan.⁵⁵

Kandungan kemukjizatan al-Qur’an yang diantaranya berupa karakter-karakter beragam kalimatnya hingga dikatakan berbeda jauh di atas kalimat-kalimat kreasi budaya saat itu, hal ini membuktikan pula bahwa al-Qur’an bukanlah suatu tradisi atau produk dari suatu tradisi. Tetapi yang berupa tradisi adalah hasil interaksi para ulama saat itu dengan segala macam bentuk produk pemahaman dan penafsiran mereka terhadap al-Qur’an. Dalam pengertiannya, tradisi merupakan peninggalan dari orang terdahulu yang telah tiada. Sedangkan al-Qur’an adalah dari Allah Swt., Dzat yang Kekal dan Maha hidup Abadi,⁵⁶ definisi berbeda dari keduanya, antara tradisi dan al-Qur’an, adalah sebagai bukti yang jelas terhadap keberadaan al-Qur’an yang

⁵³ Muḥammad Shahrūr, *Prinsip dan Dasar Hermeneutika al-Qur’an Kontemporer* (Yogyakarta: elsaq press, 2008), 242.

⁵⁴ *Ibid.*, 243.

⁵⁵ Nasr Hamīd Abū Zaid, *Tekstualitas Al-Qur’an*, 190.

⁵⁶ Shahrūr, *Hermeneutika al-Qur’an*, 274.

mestinya kita yakini sebagai mukjizat abadi yang selalu hidup sampai hari ini. Artinya kandungan-kandungan kemukjizatan al-Qur'an yang sangat banyak dan beragam pasti akan selalu dapat dijumpai hanya oleh segelintir orang yang memiliki pengetahuan yang mendalam. Ini membuktikan bahwa al-Qur'an selalu relevan dalam lintas ruang, waktu dan segala problematika dalam kehidupan manusia.

I. Kesimpulan

Berdasarkan paparan di atas, al-Qur'an tidak hanya mengandung pesan-pesan yang jelas dan mudah difahami sebagaimana makna zahir yang terkandung dibalik rangkaian kalimatnya, tetapi ia juga mengandung kekayaan makna lain yang hal itu sekaligus menjadi salah satu bukti konkrit kemukjizatan al-Qur'an. Temuan tentang adanya *majāz*, *kināyah* dan *isti'arah* dalam kalimat-kalimat al-Qur'an merupakan salah satu cara yang dapat membantu untuk mengungkap makna lain yang terkandung di dalam al-Qur'an selain makna lahir yang dimiliki, disamping itu, dalam dunia nyata kita, meski tidak mengenal secara pasti apa itu *kināyah*, tetapi dalam keseharian terkadang kita menggunakannya.

Meskipun dalam posisi diperdebatkan, temuan adanya *kināyah*, *ta'ridl*, *majāz* dan lainnya oleh segelintir orang menjadi alternatif bagi wacana penafsiran agar dapat lebih meluas di dalam pemaknaan al-Qur'an sekaligus menjadi bukti bahwa al-Qur'an selalu dapat menjadi referensi dan tuntunan dalam segala aspek kehidupan.

DAFTAR PUSTAKA

- Muhammad Badruddin Al-Zarkashiy, *Al Burhān Fī ‘Ulūm Al-Qur’ān*, Beirut: Dār Al-Turūth, 1984.
- Mannī’ Khalil al-Qaṣṣīn, *Studi Ilmu-Ilmu al-Qur’an* Terj. Mudzakkir AS, Jakarta: Litera Antar Nusa, 1994.
- Subhi Al-Ḥālih, *Membahas Ilmu-Ilmu al-Qur’an*, Jakarta: Pustaka Firdus, 2011.
- Abdurrahman Jalaluddin al-Suyūṭiy, *Al-Itqān fī ‘Ulūm al-Qur’an*, Beirut; Dār al Fikr, 2008.
- Abu Zaid, Nasr Hamid, *Tekstualitas Al-Qur’an*, Terj. Khoiron Nahdliyin Jogjakarta: Lkis.2005.
- Muhammad Syahrūr, *Prinsip dan Dasar Hermeneutika al-Qur’an Kontemporer*, Yogyakarta: elSaq press, 2008.
- Marzuki Mustamar, *Memahami Karakteristik Bahasa al-Qur’an Dalam Perspektif Balaghiyah*.
- Akhmad Muzakki, *Stilistika Al-Qur’an, Gaya Bahasa Al-Qur’an Dalam Konteks Komunikasi*, Malang: UIN-Malang Press, 2009.
- _____, *Bahasa dan Sastra Dalam Al-Qur’an*, Malang: UIN-Malang Press, 2006.
- Nur Kholis Setiawan, *Al-Qur’an Kitab Sastra Terbesar*, Yogyakarta: Elsaq Press, 2006.
- Aksin Wijaya, *Arah Baru Studi Ulum Al-Qur’an*, Jogjakarta; Pustaka Pelajar, 2009.