

STILISTIKA PADA KISAH TALUT DAN JALUT DALAM AL-QUR'AN



SKRIPSI

Diajukan untuk Memenuhi Salah Satu Syarat Meraih Gelar Sarjana Agama
(S.Ag.) pada Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir (IAT) Jurusan
Ushuluddin, Adab dan Dakwah Sekolah Tinggi Agama
Islam Negeri (STAIN) Majene

Oleh:

ZULKIFLI
NIM: 30156121022

**JURUSAN USHULUDDIN ADAB DAN DAKWAH
STAIN MAJENE
2026**

PENGESAHAN SKRIPSI

Skripsi yang berjudul “Stilistika pada Kisah Ṭālūt dan Jālūt dalam al-Qur’an” yang disusun oleh Zulkifli, NIM. 30156121022, mahasiswa Program Studi Ilmu Al-Qur’an dan Tafsir pada Jurusan Ushuluddin Adab dan Dakwah Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri Majene, telah diuji dan dipertahankan dalam sidang Munaqasyah yang diselenggarakan pada hari Kamis, 26 Februari 2026 M bertepatan dengan tanggal 8 Ramadan 1447 H, dinyatakan telah dapat diterima sebagai salah satu syarat untuk memperoleh Gelar Sarjana Agama (S.Ag.) pada Program Studi Ilmu Al-Qur’an dan Tafsir dengan beberapa perbaikan.

Majene, 14 April 2026 M

DEWAN PENGUJI

Ketua	: Dr. Muhammad Rais, M.Si.	(.....)
Sekretaris	: Muhammad Nur Murdan, M.Th.I	(.....)
Munaqisy I	: Sul kifli, M.Th.I	(.....)
Munaqisy II	: Muhammad Yunan, S.Th.I, M.Th.I	(.....)
Pembimbing I	: Abdul Waris Marsyam, Lc., M.Hum	(.....)
Pembimbing II	: Rahmat Nurdin, M.Ag	(.....)

Diketahui oleh:

Jurusan ushuluddin, Adab, dan Dakwah
Dr. Muhammad Rais, M.Si.
STAIN MAJENE
NIP. 303021999031002



PERNYATAAN KEASLIAN SKRIPSI

Mahasiswa yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Zulkifli
NIM : 30156121022
Tempat, Tanggal Lahir : Polewali, 11 Januari 2003
Program Studi : Ilmu al-Qur'an dan Tafsir
Jurusan : Ushuluddin, Adab dan Dakwah
Alamat : Ujung Baru, Kec. Polewali, Kab. Polewali Mandar
Judul : *Stilistika pada Kisah Talut dan Jalut dalam al-Qur'an*

Menyatakan dengan sesungguhnya dan penuh kesadaran bahwa skripsi ini benar adalah hasil karya sendiri. Jika di kemudian hari terbukti bahwa karya ini merupakan duplikat, tiruan, plagiat atau dibuat oleh orang lain, sebagian atau seluruhnya, maka skripsi dan gelar yang diperoleh karenanya, batal demi hukum.

Majene, 26 Februari 2026

Penyusun,



Zulkifli

NIM: 30156121022

KATA PENGANTAR

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

Assalamu‘alaikum warahmatullahi wabarakatuh

Segala puji dan syukur penulis panjatkan ke hadirat Allah swt. atas limpahan rahmat, taufik, dan hidayah-Nya, sehingga skripsi ini dapat diselesaikan dengan baik. Selawat dan salam semoga senantiasa tercurah kepada Nabi Muhammad saw., beserta keluarga dan para sahabatnya yang telah menyampaikan ajaran Islam sebagai rahmat bagi seluruh alam.

Skripsi berjudul “*Stilistika pada Kisah Talut dan Jalut dalam al-Qur’an*” ini disusun sebagai salah satu persyaratan untuk memperoleh gelar Sarjana pada Program Studi Ilmu al-Qur’an dan Tafsir, Jurusan Ushuluddin, Adab dan Dakwah, Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri (STAIN) Majene.

Penulis menyadari bahwa penyusunan skripsi ini tidak terlepas dari berbagai kendala. Namun, berkat dukungan, bimbingan, dan kontribusi dari berbagai pihak, skripsi ini dapat terselesaikan dengan baik. Oleh karena itu, penulis menyampaikan terima kasih yang setulus-tulusnya kepada seluruh pihak yang telah memberikan arahan dan bantuan selama proses penyusunan skripsi ini, khususnya kepada:

1. Alm. Abdul Kadir dan Nurjannah, selaku ayahanda dan ibunda tercinta, yang senantiasa memberikan motivasi agar tetap semangat dan fokus menjalani perkuliahan, membiayai perkuliahan penulis serta tak pernah lelah untuk terus mendo‘akan sehingga penulis dapat menyelesaikan skripsi ini.
2. Saudari-saudari penulis, Haeriah, Karina, alm. Nurfadilah dan Nadia yang selalu memberikan semangat dan membiayai perkuliahan.
3. Ibu Prof. Dr. Hj. Wasilah, ST., M.T. selaku Ketua Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri (STAIN) Majene.

4. Bapak Dr. Muhammad Rais, M.Si. selaku ketua jurusan Ushuluddin Adab dan Dakwah Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri (STAIN) Majene.
5. Bapak Muhammad Nur Murdan, M.Th.I. selaku ketua prodi Ilmu al-Qur'an dan Tafsir Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri (STAIN) Majene.
6. Bapak Abdul Waris Marsyam, Ic., M.Hum. dan Bapak Rahmat Nurdin, M.Ag. selaku pembimbing I dan II, yang senantiasa memberikan arahan yang sangat berharga sehingga skripsi ini dapat terselesaikan sebagaimana mestinya.
7. Bapak Sulkifli, M.Th.I. dan Bapak Muhammad Yunan, S.Th.I., M.Th.I. selaku penguji I dan II yang senantiasa memberikan kritik dan saran yang sangat membangun terkait penulisan skripsi ini.
8. Segenap dosen Ilmu al-Qur'an dan Tafsir yang telah banyak membantu penulis selama perkuliahan hingga penyelesaian skripsi ini.
9. Sahabat-sahabat seperjuangan kost el-Nyore, yang menjadi tempat berbagi suka-duka, bertukar fikiran dan saling memberi semangat selama menjalani perkuliahan hingga selesainya penulisan skripsi ini.
10. Teman-teman program studi Ilmu al-Qur'an dan Tafsir.
11. Kepala perpustakaan, Staf Jurusan Usuluddin Adab dan Dakwah dan Staf Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri (STAIN) Majene secara menyeluruh.
12. Semua pihak yang tidak bisa saya sebutkan satu persatu yang telah membantu dalam banyak hal, hingga penulis berhasil menyelesaikan skripsi ini.

Penulis menyadari bahwa skripsi ini masih memiliki keterbatasan dalam berbagai aspek. Oleh karena itu, kritik dan saran yang membangun sangat diharapkan sebagai bahan evaluasi dan penyempurnaan di masa mendatang. Penulis berharap karya ilmiah ini dapat memberikan kontribusi bagi

pengembangan kajian akademik serta menjadi referensi yang bermanfaat bagi pembaca.

Majene, 26 Februari 2026

Penyusun,

Zulkifi

NIM: 30156121022

DAFTAR ISI

HALAMAN SAMBUT.....	i
PENGESAHAN SKRIPSI.....	ii
PERNYATAAN KEASLIAN SKRIPSI.....	iii
KATA PENGANTAR.....	iv
PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN DAN SINGKATAN.....	ix
A. <i>Transliterasi Arab-Latin</i>	ix
B. <i>Daftar Singkatan</i>	xv
ABSTRAK.....	xvii
BAB I PENDAHULUAN.....	1
A. <i>Latar Belakang Masalah</i>	1
B. <i>Rumusan Masalah</i>	5
C. <i>Fokus Penelitian dan Deskripsi Fokus</i>	5
D. <i>Kajian Terdahulu</i>	7
E. <i>Metodologi Penelitian</i>	11
F. <i>Tujuan dan Kegunaan Penelitian</i>	15
BAB II TINJAUAN UMUM STILISTIKA AL-QUR'AN DAN KISAH DALAM AL-QUR'AN.....	16
A. <i>Sejarah Stilistika Al-Qur'an</i>	16
B. <i>Perbedaan Stilistika Dengan Ilmu Lain</i>	23
C. <i>Level Analisis Stilistika Al-Qur'an</i>	29
D. <i>Gaya Pemaparan Kisah dalam Al-Qur'an</i>	40
E. <i>Gaya Dialog</i>	43
BAB III UNSUR-UNSUR KISAH TALUT DAN JALUT.....	46
A. <i>Al-Mustawā Al-Şarfi</i>	46
B. <i>Al-Mustawā Al-Dalāli</i>	50

C. <i>Al-Mustawā Al-Tarkībi</i>	69
D. <i>Al-Mustawā Al-Taṣwīri</i>	73
BAB IV STILISTIKA PEMAPARAN KISAH TALUT DAN JALUT	79
A. <i>Gambaran Umum Kisah Talut dan Jalut</i>	79
B. <i>Gaya Dialog pada Kisah Talut dan Jalut</i>	86
BAB V PENUTUP	93
A. <i>Kesimpulan</i>	93
B. <i>Saran</i>	94
DAFTAR PUSTAKA	95
DAFTAR RIWAYAT HIDUP	100

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN DAN SINGKATAN

A. *Transliterasi Arab-Latin*

Daftar huruf bahasa Arab dan transliterasinya ke dalam huruf latin dapat dilihat pada table berikut:

1. Konsonan

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Nama
ا	Alif	Tidak dilambangkan	Tidak dilambangkan
ب	Ba	B	be
ت	Ta	T	te
ث	Ṡa	Ṡ	es (dengan titik di atas)
ج	Jim	J	je
ح	Ḥa	Ḥ	ḥa (dengan titik di bawah)
خ	Kha	Kh	Ka dan ha
د	Dal	d	de
ذ	Ḍal	Ḍ	Zet (dengan titik di atas)
ر	Ra	R	er
ز	Zai	Z	zet
س	Sin	S	es
ش	Syin	Sy	es dan ya
ص	Ṣad	Ṣ	es (dengan titik di bawah)
ض	Ḍad	Ḍ	de (dengan titik di bawah)
ط	Ṭa	Ṭ	te (dengan titik dibawah)

ظ	Za	z	zet (dengan titik dibawah)
ع	'ain	'	apostrof terbalik
غ	Gain	G	ge
ف	Fa	F	ef
ق	Qaf	Q	qi
ك	Kaf	K	ka
ل	Lam	L	el
م	Mim	M	em
ن	Nun	N	en
و	Wau	W	we
ه	Ha	H	ha
ء	Hamzah	'	apostrof
ي	Ya	Y	ya

Hamzah (ء) yang terletak di awal kata mengikuti vokalnya tanpa diberi tanda apa pun. Jika iat terletak di tengah atau di akhir, maka ditulis dengan tanda (').

2. Vokal

Vokal bahasa Arab, seperti vokal bahasa Indonesia, terdiri atas vokal tunggal atau monoftong dan vokal rangkap atau diftong.

Vokal tunggal bahasa Arab yang lambangnya berupa tanda atau harakat, transliterasinya sebagai berikut:

Tanda	Nama	Huruf Latin	Nama
أ	<i>fatḥah</i>	a	a
إ	<i>kasrah</i>	i	i

أ	<i>ḍammah</i>	u	u
---	---------------	---	---

Vokal rangkap bahasa Arab yang lambangnya berupa gabungan antara harakat dan huruf, transliterasinya berupa gabungan huruf, yaitu:

Tanda	Nama	Huruf Latin	Nama
يَ	<i>fatḥah dan yā'</i>	ai	a dan i
وَ	<i>fatḥah dan wau</i>	au	a dan u

Contoh:

كَيْفَ : kaifa

حَوْلَ : ḥaula

3. *Maddah*

Maddah atau vokal panjang yang lambangnya berupa harakat dan huruf, transliterasinya berupa huruf dan tanda, yaitu:

Harakat dan Huruf	Nama	Huruf dan Tanda	Nama
يَ... أ...	<i>fatḥah dan alif atau yā'</i>	ā	a dan garis di atas
يِ	<i>kasrah dan yā'</i>	ī	i dan garis di atas
وِ	<i>ḍammah dan wau</i>	ū	u dan garis di atas

Contoh:

مَاتَ : *māta*

رَمَى : *ramā*

قِيلَ : *qīla*

يَمُوتُ : *yamūtu*

4. *Tā' marbūṭah*

Transliterasi huruf *tā' marbūṭah* dibedakan menjadi dua bentuk. Pertama, *tā' marbūṭah* yang berharakat hidup, yaitu *fathah*, *kasrah*, atau *ḍammah*, ditransliterasikan dengan huruf (t). Kedua, *tā' marbūṭah* yang berharakat sukun atau dalam keadaan mati ditransliterasikan dengan huruf (h). Apabila suatu kata yang berakhir dengan *tā' marbūṭah* diikuti oleh kata lain yang diawali dengan kata sandang *al-* dan kedua kata tersebut dibaca terpisah, maka *tā' marbūṭah* pada kata pertama tetap ditransliterasikan dengan huruf (h).

Contoh:

رَوْضَةُ الْأَطْفَالِ : *raudah al-aṭfāl*

الْمَدِينَةُ الْفَاضِلَةُ : *al-madīnah al-fāḍilah*

الْحِكْمَةُ : *al-ḥikmah*

5. *Syaddah (Tasydīd)*

Syaddah atau *tasydīd* dalam sistem penulisan Arab ditandai dengan simbol *tasydīd* (ّ). Dalam pedoman transliterasi ini, tanda tersebut direpresentasikan melalui penggandaan huruf konsonan yang bersangkutan sebagai penanda adanya penekanan bunyi (konsonan rangkap).

Contoh:

رَبَّنَا : *rabbānā*

نَجَّيْنَا : *najjainā*

الْحَقُّ : *al-ḥaqq*

نُعْمٌ : *nu''ima*

عَدُوٌّ : *'aduwwun*

Jika huruf *ع* ber-*tasydīd* di akhir sebuah kata dan didahului oleh huruf *kasrah* (*عِ*), maka ia ditransliterasi seperti huruf maddah menjadi *ī*.

Contoh:

عَلِيٍّ : ‘Alī (bukan ‘Aliyy atau ‘Aly)

عَرَبِيٍّ : ‘Arabī (bukan ‘Arabiyy atau ‘Araby)

6. Kata Sandang

Dalam sistem penulisan Arab, kata sandang dinyatakan dengan huruf *ال* (*alif lam ma‘rifah*). Berdasarkan pedoman transliterasi ini, kata sandang tersebut ditulis dalam bentuk *al-*, baik ketika diikuti oleh huruf *syamsiyah* maupun huruf *qamariyah*. Penulisan transliterasinya tidak disesuaikan dengan bunyi huruf yang mengikutinya. Selain itu, kata sandang ditulis terpisah dari kata setelahnya dan dihubungkan dengan tanda hubung (-).

Contoh:

الشَّمْسُ : *al-syamsu* (bukan *asy-syamsu*)

الزَّلْزَلَةُ : *al-zalزالah* (bukan *az-zalزالah*)

الْفَلْسَفَةُ : *al-falsafah*

الْبِلَادُ : *al-bilādu*

7. Hamzah

Dalam pedoman transliterasi, huruf hamzah dilambangkan dengan tanda apostrof (‘) apabila berada di posisi tengah atau akhir kata. Adapun *hamzah* yang terletak di awal kata tidak diberi lambang dalam transliterasi, karena dalam sistem penulisan Arab direpresentasikan dalam bentuk huruf alif.

Contoh:

تَأْمُرُونَ : *ta‘murūna*

النَّوْعُ : *al-nau‘*

شَيْءٌ : *syai‘un*

أَمْرٌ : *umirtu*

8. Penulisan Kata Arab yang Lazim Digunakan dalam Bahasa Indonesia

Kata, istilah, atau ungkapan berbahasa Arab yang ditransliterasi adalah yang belum mengalami pembakuan dalam bahasa Indonesia. Sementara itu, kata atau istilah Arab yang telah terserap dan menjadi bagian dari kosakata baku bahasa Indonesia, yang lazim digunakan dalam penulisan ilmiah maupun praktik akademik tertentu, tidak lagi ditulis berdasarkan ketentuan transliterasi tersebut. Sebagai contoh, kata al-Qur'an, alhamdulillah, dan munaqasyah tidak ditransliterasi ulang. Namun demikian, apabila kata-kata tersebut merupakan bagian dari suatu rangkaian teks Arab yang utuh, maka penulisannya tetap mengikuti kaidah transliterasi secara lengkap.

Contoh:

Fī Zilāl al-Qur'ān

Al-Sunnah qabl al-tadwīn

9. *Lafz al-Jalālah* (الله)

Kata “Allah” yang didahului partikel seperti huruf jarr dan huruf lainnya atau berkedudukan sebagai *muḍaf ilaih* (frasa nominal), ditransliterasi tanpa huruf hamzah. Contoh:

دِينُ اللهِ : *dīnullāh*

بِالله : *billāh*

Adapun *tā' marbūṭah* di akhir kata yang disandarkan kepada *lafz aljalālah*, ditransliterasi dengan huruf (t). Contoh:

هُم فِي رَحْمَةِ اللهِ : *hum fī raḥmatillāh*

10. Huruf Kapital

Meskipun dalam sistem penulisan Arab tidak dikenal penggunaan huruf kapital (*All Caps*), dalam transliterasinya tetap diberlakukan ketentuan kapitalisasi sesuai dengan pedoman ejaan Bahasa Indonesia yang berlaku. Huruf

kapital digunakan, antara lain, pada huruf awal nama diri, seperti nama orang, tempat, dan bulan, serta pada awal kalimat. Apabila suatu nama diri didahului oleh kata sandang al-, maka huruf kapital tetap ditempatkan pada huruf awal nama diri tersebut, bukan pada kata sandangnya. Namun, jika kata sandang al- berada di awal kalimat, maka huruf A pada Al- ditulis dengan huruf kapital. Ketentuan ini juga berlaku dalam penulisan judul referensi yang diawali dengan kata sandang al-, baik dalam teks utama maupun dalam catatan rujukan (CK, DP, CDK, dan DR).

Contoh:

Wa mā Muhammadun illā rasūl

Inna awwala baitin wuḍi'a linnāsi lallazī bi Bakkata mubārakan

Syahru Ramaḍān al-laḥī unzila fih al-Qur'ān

Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī

Abū Naṣr al-Farābī

Al-Gazālī

Al-Munqiz min al-Dalāl

Jika nama resmi seseorang menggunakan kata Ibnu (anak dari) dan Abu (bapak dari) sebagai nama kedua terakhirnya, maka kedua nama terakhir itu harus disebutkan sebagai nama akhir dalam daftar pustaka atau daftar referensi.

Contoh:

Abu al-Walīd Muḥammad ibn Rusyd, ditulis menjadi: Ibnu Rusyd, Abu al-Walīd Muḥammad (bukan: Rusyd, Abu al-Walīd Muḥammad Ibnu)
 Naṣr Ḥamīd Abū Zaīd ditulis menjadi: Abū Zaīd, Naṣr Ḥamīd (bukan: Zaīd, Naṣr Ḥamīd Abu)

B. Daftar Singkatan

Beberapa singkatan yang dibakukan adalah:

swt.	= <i>subḥānāhū wa ta'ālā</i>
saw.	= <i>ṣallallāhu 'alaihi wa sallam</i>
a.s.	= <i>'alaihi al-salām</i>
H	= Hijrah

M	= Masehi
SM	= Sebelum Masehi
L	= Lahir tahun (untuk orang yang masih hidup saja)
w.	= Wafat tahun
QS.../...: 4	= QS. al-Baqarah/2: 4 atau QS. Āli 'Imrān/3:4
HR	= Hadis Riwayat

Untuk karya ilmiah berbahasa Arab, terdapat beberapa singkatan berikut:

ص	= صفحة
دم	= بدون مكان
صلعم	= صلى الله عليه وسلم
ط	= طبعة
دن	= بدون ناشر
الخ	= الى اخرها \ الى اخره
ج	= جزء

ABSTRAK

Nama : Zulkifli

NIM : 30156121022

Prodi : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir

Judul : *Stilistika pada Kisah Talut dan Jalut dalam al-Qur'an*

Al-Qur'an merupakan mukjizat kebahasaan yang tidak hanya mengandung ajaran teologis dan hukum, tetapi juga menyajikan kisah-kisah dengan keindahan gaya bahasa yang tinggi. Salah satu kisah yang menarik dikaji dari perspektif stilistika adalah kisah Talut dan Jalut dalam QS. al-Baqarah/2: 246–252. Kisah ini mengisahkan peperangan antara pasukan Bani Israil di bawah kepemimpinan Talut melawan pasukan Jalut yang zalim, dan di dalamnya terkandung berbagai keunikan linguistik yang belum banyak dikaji secara mendalam. Penelitian ini bertujuan untuk mengidentifikasi unsur-unsur pembentuk kisah Talut dan Jalut sekaligus menganalisis stilistika pemaparan dan gaya dialog yang digunakan.

Penelitian ini merupakan penelitian kepustakaan (*library research*) dengan pendekatan stilistika al-Qur'an. Sumber data primer adalah QS. al-Baqarah/2: 246–252, yang ditunjang oleh kitab-kitab tafsir bercorak *lugāwī*. Pengumpulan data dilakukan melalui teknik dokumentasi dengan metode *searching and browsing*. Analisis data mengacu pada empat level stilistika, yaitu: *al-mustawā al-ṣarfī* (morfologi), *al-mustawā al-dalālī* (semantik), *al-mustawā al-tarkībī* (sintaksis), dan *al-mustawā al-taṣwīrī* (imajeri).

Hasil penelitian menunjukkan sejumlah keunikan stilistika. Pada level morfologi, ditemukan pemilihan bentuk *fi'il muḍāri'* pada kata يُؤْتِي yang mempunyai maksud mendalam, serta penggunaan *ism nakirah* pada kata مَلِكًا yang menyimpan ironi tersembunyi. Pada level semantik, terdapat ketepatan diksi melalui pemilihan sinonim bermuatan makna berbeda, seperti رَأَى, ابْتَلَى, dan بَعَثَ, serta fenomena *musytarak al-lafz al-mutaḍād* pada kata ظَنَّ. Pada level sintaksis, ditemukan struktur *al-taqdīm wa al-ta'khīr*, *iḍmār*, dan *qaṣr* yang berfungsi memberikan penekanan makna. Sementara pada level imajeri, kisah ini kaya akan *majāz mursal*, *kināyah*, *isti'ārah*, dan *tibāq* yang memvisualisasikan kondisi psikologis tokoh secara mendalam. Kisah disajikan tanpa pendahuluan formal dengan dialog dinamis, menggambarkan kondisi historis Bani Israil sekaligus memberikan motivasi spiritual bagi umat Islam.

Penelitian ini berkontribusi memperkaya pemahaman estetika al-Qur'an beserta dimensi teologis dan edukatifnya, serta menjadi rujukan bagi pengembangan studi Ilmu al-Qur'an dan Tafsir.

Kata Kunci: Stilistika, Kisah Talut dan Jalut, al-Qur'an, Gaya Bahasa.

BAB I

PENDAHULUAN

A. *Latar Belakang Masalah*

Al-Qur'an dipandang sebagai teks yang memiliki tingkat keagungan dan keunggulan sastra yang tidak tertandingi. Tidak terdapat satu pun karya manusia yang mampu menyamai kualitas bahasa, kedalaman makna, serta kesempurnaan struktur yang dimilikinya. Keunggulan tersebut diyakini karena al-Qur'an bersumber dari Allah Swt. sebagai Zat Yang Maha Agung.¹ Secara teologis dan historis, kemukjizatan (*i'jaz*) al-Qur'an juga dibuktikan melalui tantangan yang ditujukan kepada pihak-pihak yang meragukannya untuk menyusun satu ayat yang serupa dengan ayat-ayat al-Qur'an. Namun, tantangan tersebut tidak dapat dipenuhi, yang semakin menegaskan posisi al-Qur'an sebagai wahyu ilahi yang tidak mungkin ditandingi oleh kemampuan manusia,² sebagaimana yang tertuang dalam QS. al-Baqarah/2: 23-24.

وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ ۚ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِمَّنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴿٢٣﴾ فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ ۗ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ ﴿٢٤﴾

Terjemahnya:

Jika kamu (tetap) dalam keraguan tentang apa (al-Qur'an) yang kami turunkan kepada hamba Kami (Nabi Muhammad), buatlah satu surah yang seprisama dengannya dan ajaklah penolong-penolongmu selain Allah, jika kamu orang-orang yang benar. Jika kamu tidak (mampu) membuat(-nya) dan (pasti) kamu tidak akan (mampu) membuat(-nya), takutlah pada api neraka yang bahan bakarnya adalah manusia dan batu yang disediakan bagi orang-orang kafir.³

¹Muhammad Nur Kholis Setiawan, *Al-Qur'an Kitab Sastra Terbesar*, (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2005), h. 2.

²Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*, Jilid 1, (Jakarta: Lentera Hati, 2002), h. 154-156.

³Kementrian Agama Republik Indonesia, *al-Qur'an dan Terjemahnya*, (Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf al-Qur'an, 2019), h. 5.

Al-Qur'an tidak hanya memuat ketentuan hukum dan ajaran keagamaan, tetapi juga menghadirkan beragam kisah yang memiliki dimensi historis serta nilai edukatif yang mendalam. Narasi-narasi tersebut disampaikan dengan struktur bahasa yang estetis dan kaya makna, sehingga menegaskan karakter al-Qur'an sebagai teks yang unik dan memiliki kekhasan tersendiri.⁴

Salah satu kisah yang menarik untuk dikaji dari perspektif stilistika adalah kisah Talut dan Jalut. Kisah ini termaktub dalam QS. al-Baqarah/2: 246–252, yang mengisahkan peperangan antara pasukan yang dipimpin oleh Talut, seorang raja Bani Israil yang dipilih oleh Allah dan pasukan yang dipimpin oleh Jalut, seorang penguasa yang digambarkan bersifat zalim dan angkuh.

Kisah ini bermula ketika kaum Bani Israil tidak memiliki seorang raja, kemudian meminta kepada nabi mereka untuk berdo'a kepada Allah agar diangkatnya seorang raja yang mengisi kekosongan pemimpin saat itu, al-Qur'an tidak menyebutkan secara pasti mengenai siapa nama nabi tersebut, namun dalam kitab *mafātīh al-gaib* karya Imam Fakhrudin al-Razi menyebutkan bahwa, nama nabi tersebut adalah Asymuwil (أَسْمُوَيْل) atau Samuel dari keturunan nabi Harun as., atau dalam bahasa Arab Isma'il (إِسْمَاعِيل) dan inilah pendapat terbanyak.⁵ Lanjut cerita, ketika telah dipilihnya seorang pemimpin, mereka malah tidak menerimanya karena latar belakang dari orang terpilih tersebut. Sebagaimana yang tertuang dalam QS. al-Baqarah/2: 247.⁶ Setelah terjadinya penolakan yang dilakukan oleh Bani Israil, QS. al-Baqarah/2: 247 menerangkan alasan dibalik dipilihnya Talut sebagai pemimpin, yaitu karena Talut memiliki ilmu yang luas dan tubuh yang perkasa.

⁴Sulaiman dan Aprizal Ahmad, Menggali Ibrah dari Qashash al-Qur'an Studi Pengantar dalam Tinjauan Ilmu al-Qur'an, *Mumtaz*, No. 2, Vol. 5 (2021).

⁵Fakhrudin Al-Razi, *Mafātīh Al-Gaib*, Jilid 6, (Beirut: Dār Ihyā' Al-Turās Al-'Arabī, 1420 H), h. 502.

⁶Nor Istiqomah, Aplikasi Semiotika Naratif A. J. Greimas terhadap Kisah Thalut Dan Jalut dalam al-Qur'an, *Qof*, No. 2, Vol. 1 (2017).

Konflik tidak berakhir disitu saja, pasukan Talut juga dihadapkan berbagai ujian keimanan. Ketika pasukan Talut sedang dalam perjalanan dari Yordania menuju Palestina, Allah menguji mereka dengan sebuah sungai yang dimana siapa saja yang meminum air darinya maka bukanlah bagian dari pengikut Talut,⁷ namun hanya sedikit yang mampu bertahan dari ujian ini. Begitu banyak pesan yang terkandung pada kisah ini, seperti nilai-nilai kepemimpinan,⁸ kriteria seorang pemimpin, teguran terhadap orang yang memilih pemimpin karena melihat harta serta nasabnya,⁹ dan lain sebagainya yang di mana uraian mengenai kisah ini akan dipaparkan lebih rinci pada bab selanjutnya.

Dalam penyampaian kisah ini, al-Qur'an menggunakan gaya bahasa yang khas, menggambarkan peristiwa-peristiwa dengan detail yang mengesankan, sekaligus menyisipkan pesan-pesan moral dan spiritual yang mendalam. Penggunaan kata-kata yang tepat, struktur kalimat yang indah, dan alur cerita yang memikat menjadikan kisah Talut dan Jalut ini sebagai salah satu contoh keunggulan stilistika al-Qur'an. Beberapa keunikan pada narasi kisah ini yaitu pada penggunaan kata *طَعِمَ* yang berarti "mencicipi"¹⁰, pada kalimat *وَمَنْ لَّمْ يَطْعَمْهُ فَإِنَّهُ* sedangkan pada kalimat sebelumnya *فَمَنْ شَرِبَ مِنْهُ فَلَيْسَ مِنِّي* menggunakan kata *مَنْ شَرِبَ*. Padahal jika kita amati kalimat *مَنْ لَّمْ يَطْعَمْهُ فَإِنَّهُ* *ataf* ke kalimat *مَنْ شَرِبَ*. Serta pemilihan kata *ابْتَلَى* dibanding dengan kata *امْتَحَنَ* yang sama-sama bermakna menguji. Terdapat juga kalimat pertanyaan yang disertai dengan kata nafi, yaitu pada QS. al-Baqarah/2: 246,

⁷Lukmanul Hakim Firdaus dkk, Pendidikan Islam, Akhlak dan Kisah Peperangan Thalut dan Jalut, *Fikiran Masyarakat*, No. 2, Vol. 3 (2015).

⁸Nur Ikhsan Kholil, *Nilai-Nilai Kepemimpinan dalam Kisah al-Qur'an: Kajian atas Kisah Thalut dalam QS. al-Baqarah/2: 246-252*, Skripsi (Jakarta: INSTITUT PTIQ JAKARTA, 2022).

⁹Rosanti Kadir, *Pesan Kepemimpinan dalam Kisah Ṭhālūt Studi Pendekatan Ma'nā Cum Maghẓā Analisis QS. al-Baqarah/2: 247-248*, Skripsi (Majene: STAIN Majene, 2023), h. 72.

¹⁰Ahmad Warson Munawwir, *al-Munawwir Kamus Arab-Indonesia*, (Surabaya: Pustaka Progressif, 1997), h. 852.

¹¹Abdullah Ulwan dkk, *I'rāb al-Qur'ān al-Karīm*, Jilid 1, (Ṭanṭa: Dār Al-Ṣaḥabah li Al-Turās, 2006), h. 198.

هَلْ عَسَيْتُمْ إِنْ كُنْتُمْ عَلَيَّ كُفْرًا أَنْ نَسْفِكَ الْفِئْتَانَ إِلَّا تُفَاتِلُوا ۗ (٢٤٦)

Terjemahnya:

Jangan-jangan jika diwajibkan atasmu berperang, kamu tidak akan berperang juga.

Berbeda dengan bentuk pertanyaan pada QS. Muhammad/47: 22, yang memiliki kemiripan redaksi namun tidak disertai dengan kata nafi, yaitu.

فَهَلْ عَسَيْتُمْ إِنْ تَوَلَّيْتُمْ أَنْ تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ وَتُقَطِّعُوا أَرْحَامَكُمْ (٢٢)

Terjemahnya:

Apakah seandainya berkuasa, kamu akan berbuat kerusakan di bumi dan memutuskan hubungan kekeluargaanmu?

Apabila kedua ayat di atas diperhatikan, terlihat bahwa QS. Muhammad/47: 22 tidak menggunakan huruf nafi, sedangkan QS. al-Baqarah/2: 246 justru menggunakan huruf nafi, meskipun keduanya memiliki pola pertanyaan yang serupa. Lalu, apa makna dan tujuan penggunaan huruf nafi dalam QS. al-Baqarah/2: 246 tersebut. Keunikan bahasa dan gaya penyampaian dalam al-Qur'an memang seringkali menjadi kajian yang menarik bagi para peneliti, seperti bagaimana bunyi-bunyian yang dihasilkan dari ayat al-Qur'an dapat memberikan pengaruh emosional bagi pendengarnya, bagaimana pemilihan kata al-Qur'an dapat menggambarkan suasana yang ingin dihadirkan, bagaimana penggunaan kalimat dalam kisah ini sehingga memberikan keindahan-keindahan tersendiri bagi pembacanya.

Untuk mengetahui itu semua diperlukan pisau analisis yang sesuai untuk mengupas hal-hal tersebut, dan analisis stilistika merupakan pendekatan yang sesuai dengan penelitian ini. Stilistika al-Qur'an mencakup kajian fonologi, morfologi, sintaksis, semantik, dan *imagery*.¹² Namun dikarenakan tingkat kesulitan kajian fonologi yang terbilang sulit, serta keterbatasan peneliti untuk mengkajinya, maka peneliti tidak memasukkan aspek fonologi pada penelitian ini.

¹²Ana Barikatul Laili dan Delta Yaumin Nahri, Analisis Stilistika Pada Surah Al-Qiyamah, *Revelatia*, No. 2, Vol. 2 (2021), h. 182.

Dengan demikian, atas dasar keunikan-keunikan yang terdapat pada kisah Talut dan Jalut, peneliti akan mengkaji kisah tersebut pada aspek keindahan gaya bahasanya dan menggunakan pendekatan stilistika dengan judul penelitian “Stilistika pada Kisah Talut dan Jalut dalam Al-Qur’an”.

B. Rumusan Masalah

1. Bagaimana stilistika unsur-unsur pembentuk wacana kisah Talut dan Jalut dalam al-Qur’an?
2. Bagaimana gaya pemaparan dan gaya dialog pada kisah Talut dan Jalut dalam al-Qur’an?

C. Fokus Penelitian dan Deskripsi Fokus

1. Fokus Penelitian

Penelitian ini berfokus pada narasi kisah Talut dan Jalut yang terdapat dalam al-Qur’an, dengan menggunakan pendekatan analisis stilistika al-Qur’an. Stilistika al-Qur’an, sebagai cabang linguistik yang mempelajari gaya bahasa, akan digunakan sebagai pendekatan utama untuk mengkaji aspek-aspek kebahasaan yang khas dalam kisah yang akan peneliti kaji tersebut.

2. Deskripsi Fokus

Untuk memperjelas batasan penelitian, peneliti akan menjabarkan tema pokok pembahasan melalui deskripsi fokus sebagai berikut:

a. Stilistika

Stilistika yang dimaksud disini yaitu stilistika al-Qur’an atau *al-uslūbiyyah* atau *’ilmu al-uslūb*, cabang ilmu yang berbeda dengan ilmu stilistika yang merupakan pengembangan dari ilmu retorika di barat dan ilmu *balagah* yang berkembang di timur, namun mencakup keduanya.

Mempelajari tentang gaya khas al-Qur’an, yang di mana kajiannya mencakup aspek fonologi atau *al-mustawā al-ṣauti* yaitu, kajian terhadap efek punyi yang dihasilkan dari pengucapan suatu kata, aspek morfologi atau *al-*

mustawā al-ṣarfī yaitu, kajian terhadap perubahan makna suatu kata disetiap derivasinya, aspek sintaksis atau *al-mustawā al-tarkībī* yaitu, kajian terhadap susunan kata pada suatu kalimat, pengulangan kata serta makna dibalikinya, kemudian aspek semantik atau *al-mustawā al-dalālī* yaitu, kajian terhadap sinonim kata, antonim kata, makna hakiki dan majaz dari sebuah kata serta pemilihan kata atau diksi, lalu yang terakhir yaitu aspek *imagery* atau *al-mustawā al-taṣwīrī* yaitu kajian terhadap bentuk-bentuk kalimat untuk mengetahui bagaimana efek yang ditimbulkan dari sebuah teks.¹³

b. Kisah Talut dan Jalut

Kisah ini merupakan salah satu narasi historis yang kaya akan dimensi stilistika. Terekam dalam QS. al-Baqarah/2: 246-252, menceritakan tentang perjalanan pasukan Talut yang dipaparkan dengan keunikan konstruksi bahasanya yang dengan analisis stilistika peneliti akan mengungkap alasan dibalik penggunaan keunikan-keunikan gaya bahasa yang digunakan tersebut demi mendapatkan makna yang lebih luas lagi dari apa yang telah diketahui selama ini.

c. Al-Qur'an

Secara etimologis, kata al-Qur'an berasal dari bahasa Arab قرأ (qara'a) yang bermakna "membaca" atau "menghimpun." Adapun secara terminologis, al-Qur'an didefinisikan sebagai firman Allah yang diwahyukan kepada Nabi Muhammad saw. melalui perantaraan Malaikat Jibril dalam rentang waktu kurang lebih dua puluh tiga tahun, serta diturunkan sebagai pedoman yang bersifat universal bagi seluruh umat manusia. Selain itu, al-Qur'an memiliki kualitas stilistika yang tidak tertandingi, ditandai oleh kedalaman makna, ketepatan diksi, serta kekayaan ekspresi kebahasaan yang menunjukkan tingkat keindahan dan kemukjizatan yang luar biasa.

¹³Syihabuddin Qalyubi, *Ilm al-Uslūb Stilistika Bahasa dan Sastra Arab*, (Yogyakarta: Idea Press, 2017), h. 101.

D. *Kajian Terdahulu*

Peneliti akan menguraikan kajian-kajian terdahulu yang memiliki relevansi untuk dijadikan acuan dalam pengembangan penelitian ini.

1. Penelitian yang dilakukan oleh Rosanti Kadir dengan judul Pesan Kepemimpinan Dalam Kisah Talut Studi Pendekatan *Ma'na Cum Maghza* Analisis QS. al-Baqarah/2:247-248, menggunakan metode penelitian kualitatif dengan teknik pengumpulan data melalui studi pustaka (*library research*) dari sumber primer dan sekunder serta menerapkan pendekatan *ma'na cum maghza* sebagai landasan teori untuk menganalisis ayat-ayat yang berkaitan dengan kepemimpinan dalam kisah Talut.

Temuan penelitian tersebut menunjukkan bahwa al-Qur'an menyampaikan pesan kepada umat manusia mengenai dua kriteria fundamental dalam memilih pemimpin, yakni kapasitas intelektual dan kompetensi fisik. Selain itu, penelitian tersebut juga menegaskan bahwa suatu sistem kekuasaan cenderung bertahan apabila memperoleh legitimasi sosial berupa penerimaan dan pengakuan dari masyarakat. Penelitian Rosanti Kadir memiliki sejumlah kesamaan dengan penelitian ini, terutama pada aspek objek material yang sama-sama mengkaji kisah Talut dan Jalut dalam al-Qur'an, penggunaan al-Qur'an sebagai sumber data primer dan literatur tafsir sebagai sumber sekunder, serta penerapan pendekatan kualitatif melalui metode studi kepustakaan.

Namun demikian, terdapat perbedaan mendasar dimana penelitian Rosanti menggunakan pendekatan *ma'na cum maghza* yang berfokus pada pemaknaan kontekstual dan aplikatif dengan menekankan aspek kepemimpinan dan pesan moral, sedangkan penelitian ini menggunakan pendekatan stilistika yang menganalisis aspek kebahasaan, gaya bahasa, diksi, struktur bahasa, majas dan aspek estetika bahasa dalam narasi kisah,

sehingga penelitian ini melengkapi kajian sebelumnya dengan memberikan perspektif baru melalui pendekatan stilistika yang menghasilkan deskripsi tentang keistimewaan dan keindahan gaya bahasa al-Qur'an dalam menyampaikan kisah Talut dan Jalut.

2. Skripsi yang ditulis oleh Zaini Lubis berjudul Tafsir Kisah Talut dalam Al-Qur'an: Kajian Hermeneutika Surah Al-Baqarah [2]: 246-252. Penelitian ini mengkaji makna dan signifikansi kisah Talut dan Jalut dalam QS. al-Baqarah/2: 246-252 menggunakan pendekatan hermeneutika E.D. Hirsch Jr., dengan menyandarkan analisisnya pada kitab tafsir *al-Ṭabarī* dan *al-Munīr*. Jenis penelitian yang digunakan adalah kualitatif berbasis kajian kepustakaan (*library research*).

Hasil penelitian Zaini Lubis menunjukkan bahwa kisah Talut dan Jalut dalam kedua kitab tafsir tersebut menyoroti inkonsistensi dan pembangkangan Bani Israil terhadap perintah Allah. Adapun signifikansi yang ditemukan antara lain: sikap tidak serius Bani Israil, kemutlakan daulat Tuhan, ujian sebagai penguat iman, kemenangan berdasarkan kualitas bukan kuantitas, serta amanah kekuasaan sebagai sarana memerangi kezaliman.

Persamaan penelitian ini dengan penelitian Zaini Lubis terletak pada objek kajian, yaitu kisah Talut dan Jalut dalam QS. al-Baqarah/2: 246-252, serta metode penelitian yang sama-sama bersifat kualitatif kepustakaan. Perbedaannya terletak pada pendekatan yang digunakan. Penelitian Zaini Lubis menggunakan hermeneutika yang berfokus pada penggalian makna berdasarkan intensi pengarang, sedangkan penelitian ini menggunakan pendekatan stilistika yang mengkaji keindahan dan keunikan gaya bahasa al-Qur'an dalam memaparkan kisah tersebut.

3. Skripsi Nur Ikhsan Kholil yang berjudul Nilai-Nilai Kepemimpinan dalam Kisah al-Qur'an Kajian atas Kisah Talut dalam QS. al-Baqarah/2: 246-252. Penelitian ini mengkaji nilai-nilai kepemimpinan dalam kisah Talut dan Jalut dengan menggunakan metode tafsir *mauḍui* dan studi kepustakaan (*library research*) menunjukkan bahwa fenomena kepemimpinan yang tidak berbekal nilai-nilai al-Qur'an telah melahirkan pemimpin yang bertindak semena-mena terhadap yang dipimpinnya.

Penelitian ini mengkaji QS. al-Baqarah/2: 246–252 dan mengidentifikasi empat nilai kepemimpinan yang menonjol dalam diri Talut. Pertama, aspek intelektualitas, yang tercermin dalam keluasan pengetahuan sehingga memungkinkannya menyusun strategi peperangan secara efektif. Kedua, kekuatan fisik dan ketangguhan mental yang menopang keberanian untuk memimpin pasukan secara langsung di medan perang. Ketiga, dimensi spiritualitas yang membangun kedekatan dengan Allah, sehingga melahirkan motivasi internal dan optimisme yang kuat. Keempat, sikap keikhlasan yang menjadi landasan moral dalam menjaga amanah serta menjalankan tanggung jawab kepemimpinan secara konsisten.

Penelitian tersebut memiliki persamaan dengan penelitian stilistika kisah Talut dan Jalut yang sedang dilakukan dalam hal objek material yang sama-sama mengkaji kisah Talut dalam al-Qur'an, serta sama-sama menggunakan metode penelitian kualitatif dengan teknik studi kepustakaan sebagai cara pengumpulan data. Namun demikian, terdapat perbedaan fundamental di mana penelitian sebelumnya menggunakan pendekatan tafsir *mauḍui* yang berfokus pada ekstraksi nilai-nilai kepemimpinan untuk solusi problematika kontemporer, sedangkan penelitian stilistika ini menggunakan pendekatan analisis bahasa dan

keindahan estetika bahasa dalam penyampaian kisah. Sehingga penelitian ini memberikan kontribusi akademik yang berbeda dengan mengungkap keistimewaan al-Qur'an dari segi linguistik dan sastra yang belum tersentuh dalam kajian sebelumnya.

4. Buku yang ditulis oleh Syihabuddin Qalyubi, berjudul *Stilistika al-Qur'an Makna di Balik Kisah Ibrahim*. Buku ini merupakan format buku dari tesis Syihabuddin Qalyubi, di mana Qalyubi menjadikan kisah Nabi Ibrahim as. sebagai objek penelitian dan menggunakan pendekatan stilistika al-Qur'an untuk mengupas penggunaan gaya bahasa yang terdapat pada kisah tersebut.

Syihabuddin Qalyubi menjelaskan tentang teori stilistika al-Qur'an, serta mengungkap alasan penggunaan gaya bahasa yang khas pada kisah Nabi Ibrahim as., mulai dari aspek leksikal, gramatika, gaya retorik dan kiasan, serta aspek kohesinya. Kerangka teoritis dan metodologis yang dikembangkan Qalyubi memberikan landasan yang solid untuk menganalisis aspek-aspek stilistika dalam kisah Talut dan Jalut.

5. Skripsi yang berjudul *Stilistika Kisah Nabi Zakaria as. dalam al-Qur'an*, penelitian ini ditulis oleh Muhammad Fathil R Pasaray dengan menggunakan pendekatan stilistika untuk menganalisis gaya bahasa dalam kisah Nabi Zakaria A.S. yang terdapat dalam QS. Ali Imran /3: 37-41, QS. Maryam/19: 1-11, dan QS. al-Anbiya'/21: 89-90. Penelitian ini bertujuan untuk menganalisis dan mendeskripsikan unsur-unsur pembentukan serta gaya pemaparan yang terdapat dalam kisah Nabi Zakaria as. menggunakan metode kepustakaan (*library research*) dengan pendekatan stilistika sebagai pisau analisis.

Analisis data dilakukan menggunakan tiga aspek stilistika, yaitu *al-mustawā al-dalāli* (level semantik), *al-mustawā al-ṣarfī* (level morfologi),

dan *al-mustawā al-taṣwiri* (level imageri atau gaya retorik dan kiasan). Hasil penelitian menunjukkan bahwa pada level morfologi terdapat penggunaan lafaz *fi'il muḍari'* yang bermakna *māḍī* dan *fi'i amr* yang tidak bermakna perintah melainkan do'a. Pada level semantik ditemukan penggunaan kata-kata bersinonim dan polisemi. Sedangkan pada level imageri terdapat penggunaan gaya retorik seperti *kināyah*, *isti'ārah* dan *iṭnāb*.

Persamaan penelitian tersebut dengan penelitian ini terletak pada penggunaan pendekatan stilistika sebagai metode analisis dan sama-sama menggunakan metode kepustakaan (*library research*). Kedua penelitian juga menganalisis kisah-kisah dalam al-Qur'an dengan fokus pada aspek kebahasaan dan sastra. Namun, terdapat perbedaan dalam objek kajian dimana penelitian sebelumnya menganalisis kisah Nabi Zakaria as., sedangkan penelitian ini berfokus pada kisah Talut dan Jalut.

Setelah menganalisis beberapa kajian terdahulu yang relevan dengan penelitian ini, dapat dilihat bahwa penelitian pertama hingga penelitian ketiga memiliki kesamaan pada pendekatan yang digunakan yaitu pendekatan stilistika dan juga pada penelitian keempat memiliki kesamaan yaitu dari segi objek kajiannya. Namun dibalik kesamaan tersebut, penelitian ini memiliki perbedaan yaitu pada penelitian pertama hingga penelitian ketiga berbeda dari segi objek materi penelitian, kemudian pada penelitian keempat berbeda dari segi pendekatan. Sehingga hal inilah yang menjadi kebaruan dari penelitian ini.

E. Metodologi Penelitian

1. Jenis dan Pendekatan Penelitian

Penelitian ini tergolong sebagai penelitian kepustakaan (*library research*). Jenis penelitian ini dilaksanakan dengan memanfaatkan berbagai sumber literatur sebagai bahan utama dalam memperoleh data. Proses

pengumpulan data dilakukan melalui penelaahan dan pengkajian beragam referensi, seperti buku, jurnal ilmiah, artikel, serta dokumen tertulis lainnya yang relevan dengan fokus kajian.

Menurut Rahmadi, ciri pokok penelitian kepustakaan adalah peneliti berinteraksi langsung dengan sumber tertulis atau data numerik, bukan dengan data lapangan yang diperoleh melalui observasi terhadap peristiwa, individu, atau objek tertentu. Oleh karena itu, data kepustakaan bersifat relatif tetap dan siap digunakan.¹⁴

Dalam penelitian ini, metode *library research* dipandang tepat karena objek yang dikaji berupa teks al-Qur'an beserta literatur yang relevan dengan analisis stilistika dan kisah Talut dan Jalut. Penelitian ini menerapkan pendekatan stilistika al-Qur'an, yakni suatu kajian analitis yang berupaya menelaah pengaruh penggunaan *al-mustawayāt al-uslūbiyyah* (aspek-aspek gaya bahasa) terhadap pembentukan dan pendalaman makna kisah dalam al-Qur'an.¹⁵

2. Sumber Data

Sumber data dalam penelitian ini diklasifikasikan ke dalam dua jenis, yaitu data primer dan data sekunder. Data primer berupa ayat-ayat al-Qur'an yang memuat kisah Talut dan Jalut, yang menjadi fokus utama dalam analisis stilistika. Untuk memperoleh pemahaman yang lebih mendalam terkait makna dan penafsiran ayat-ayat tersebut, peneliti merujuk pada sejumlah kitab tafsir bercorak lugawi yang relevan, seperti *Mafātiḥ al-Gaib*, *al-Kasysyaf*, *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta'wīl*, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, dan karya-karya tafsir lainnya yang mendukung kajian ini.

¹⁴Rahmadi, *Pengantar Metodologi Penelitian*, (Banjarmasin: Antasari Press, 2011), h. 13.

¹⁵Syihabuddin Qalyubi, *‘Ilm al-Uslūb Stilistika Bahasa dan Sastra Arab*, h. 87.

Adapun data sekunder mencakup berbagai referensi yang berkaitan dengan stilistika al-Qur'an, literatur ilmu balagah, kajian tentang kisah-kisah dalam al-Qur'an, serta karya ilmiah seperti jurnal, artikel, dan penelitian terdahulu yang relevan. Sumber-sumber ini berfungsi sebagai landasan pendukung sekaligus penguat dalam pelaksanaan analisis stilistika terhadap kisah Talut dan Jalut dalam al-Qur'an.

3. Teknik Pengumpulan Data

Teknik pengumpulan data dalam penelitian ini menggunakan teknik dokumentasi. Menurut Sugiyono, teknik dokumentasi merupakan catatan peristiwa yang sudah berlalu dan dapat berbentuk tulisan, gambar, atau karya-karya monumental.¹⁶ Dalam praktiknya, dilakukan melalui proses *searching and browsing* (penelusuran dan penjelajahan), proses *searching* dilakukan untuk menemukan dan mengidentifikasi sumber-sumber yang berkaitan dengan objek penelitian. Kemudian, *browsing* dilakukan untuk menjelajahi dan mendalami berbagai sumber tersebut secara lebih komprehensif, termasuk menelusuri kitab-kitab tafsir, buku-buku tentang stilistika, jurnal-jurnal penelitian, dan karya ilmiah lainnya yang relevan.

4. Teknik Analisis Data

Pada langkah inilah peneliti menggunakan metode stilistika dalam menganalisis data-data yang telah dikumpul pada langkah sebelumnya, namun untuk memperjelas lagi bagaimana metode analisis data tersebut, maka diperlukan penjabaran sebagai berikut:

- a. Morfologi, yaitu pendekatan penelitian linguistik yang mengkaji struktur internal kata dan proses pembentukan kata.¹⁷

¹⁶Sugiyono, *Metode Penelitian Kuantitatif Kualitatif dan R&D*, Edisi ke 2, (Bandung: ALFABET, 2019), h. 314-315.

¹⁷Sely Indriani dan Atsnaya El-Baroroh, Analisis Morfologi dalam Kosakata pada Novel Anak Guo Bab I Karya Desti Natalia, *Diskursus: Jurnal Pendidikan Bahasa Indonesia*, No. 6, Vol. 1 (2023), h. 104.

- b. Sintaksis, yaitu teknik penelitian yang mengkaji hubungan antar kata dalam membentuk struktur kalimat. Sintaksis lebih membicarakan kata dalam hubungannya dengan kata lain atau unsur-unsur lain sebagai satu kesatuan ujaran. Analisis sintaksis mempelajari bagaimana kata-kata disusun untuk membentuk frasa, klausa, dan kalimat yang gramatikal, serta mengkaji fungsi dan peran setiap unsur dalam struktur suatu kalimat.¹⁸
- c. Semantik, yaitu teknik analisis makna dalam bahasa. Teknik semantik diterapkan sebagai metode untuk mengkaji makna kosakata yang menjadi sasaran analisis dalam penelitian ini.
- d. *Imageri*, yaitu metode yang digunakan untuk mengungkap efek yang ditimbulkan dari sebuah kalimat.

Kajian morfologi dalam penelitian ini berfokus pada bentuk dan proses pembentukan kata dalam kisah, seperti penggunaan *fi'il māḍī* dan *fi'il muḍāri'*, pola perubahan bentuk kata, serta pengaruhnya terhadap makna.¹⁹ Kajian sintaksis menelaah struktur dan susunan kalimat, termasuk pola pertanyaan, penggunaan unsur nafi, serta teknik seperti *iltifāt* dan *al-ẓikr wa al-ḥaẓf*.²⁰ Aspek semantik mengkaji makna kata dan pergeserannya, baik secara leksikal maupun kontekstual, termasuk perbedaan nuansa sinonim dan fenomena *musytarak al-lafẓ*. Sementara itu, aspek imajeri (imagery) menganalisis penggunaan gaya bahasa seperti *majāz*, *isti'ārah*, dan *kināyah* yang berfungsi memvisualisasikan peristiwa dalam kisah sehingga tampak hidup dan menggugah.²¹

¹⁸Agustina Rina Cahyani dkk., Analisis Sintaksis Pada Cerpen “Semua Berawal dari Mimpi” Karya Hanif Nurmajid, *Jurnal Majemuk*, No. 1, Vol. 3 (2022), h. 367.

¹⁹Syihabuddin Qalyubi, *‘Ilm al-Uslūb Stilistika Bahasa dan Sastra Arab*, h. 84.

²⁰Muhammad Ali Al-Khuli, *Asalib Tadris Al-Lughah Al-Arabiyah*, terj. Sudi Yahya Husein, Sahrani, (Lombok Barat: Alfa Press Creative, 2023), h. 5.

²¹Lohanna Wibbi Assiddi, *Stilistika al-Qur’an Kajian terhadap Surat Yunus Ayat 99*, Skripsi (Ponorogo: IAIN Ponorogo, 2021), h. 65-66.

5. Penyajian Hasil Analisis Data

Pemaparan hasil analisis data merupakan tahapan akhir dalam penelitian ini. Pada fase ini, peneliti menyusun dan menjelaskan secara sistematis temuan-temuan yang diperoleh dari analisis stilistika terhadap ayat-ayat yang memuat kisah Talut dan Jalut. Paparan tersebut disajikan sebagai jawaban yang komprehensif atas rumusan masalah yang telah dirumuskan sebelumnya, dalam bentuk deskripsi hasil penelitian yang terstruktur dan runtut.

F. Tujuan dan Kegunaan Penelitian

Penelitian ini memiliki beberapa tujuan yang hendak dicapai yaitu:

1. Agar mengetahui unsur-unsur pembentuk kisah Talut dan Jalut.
2. Untuk mengetahui hasil analisis stilistika terhadap kisah Talut dan Jalut.

Kemudian adapun kegunaan dari penelitian ini yaitu:

1. Secara teoretis, penelitian ini diharapkan dapat memberikan kontribusi dalam pengembangan kajian stilistika al-Qur'an, khususnya dalam aspek analisis gaya bahasa pada kisah-kisah yang terdapat di dalamnya. Hasil penelitian ini dapat memperkaya khazanah penelitian di bidang linguistik al-Qur'an dan menjadi referensi bagi penelitian-penelitian serupa di masa mendatang.
2. Secara praktis, penelitian ini memberikan pemahaman yang lebih mendalam kepada pembaca dan pengkaji al-Qur'an mengenai keindahan bahasa dalam kisah Talut dan Jalut. Melalui analisis stilistika, makna tersirat dan nilai-nilai yang terkandung di dalamnya dapat diungkap, sehingga meningkatkan apresiasi terhadap estetika bahasa al-Qur'an sekaligus pemahaman atas pesan moralnya. Dalam ranah akademik, penelitian ini juga berkontribusi pada pengembangan metodologi analisis teks al-Qur'an, khususnya melalui pendekatan stilistika.

BAB II

TINJAUAN UMUM STILISTIKA AL-QUR'AN

DAN KISAH DALAM AL-QUR'AN

A. *Sejarah Stilistika Al-Qur'an*

Stilistika sendiri berasal dari kata *style*, bentuk turunan kata dari *stilus*. Yang berarti alat yang digunakan untuk menulis di media tulis yang berlapis lilin. Tingkat kejelasan tulisan yang dihasilkan dari alat tersebut, akan sangat bergantung dari kemahiran sang penulisnya. Kemudian keahlian dalam penggunaan alat tadi, mengalami pergeseran makna menjadi keahlian seorang penulis dalam menyusun sebuah kalimat, serta pemilihan kata-kata dalam rangkaian kalimat untuk menghasilkan sebuah kalimat yang indah.²² Sedangkan dalam bahasa Indonesia, istilah *style* di nisbatkan pada kata “gaya”. Berdasarkan Kamus Besar Bahasa Indonesia, istilah gaya dimaknai sebagai cara seseorang memanfaatkan kekayaan bahasa dalam berbicara maupun menulis. Gaya juga merujuk pada penggunaan variasi bahasa tertentu untuk menghasilkan efek khusus, keseluruhan karakteristik kebahasaan yang menjadi ciri sekelompok sastrawan, serta kekhasan dalam mengekspresikan pikiran dan perasaan, baik secara lisan maupun tertulis.²³

Istilah stilistika atau dalam bahasa Inggris “*stylistics*” pertama kali dipergunakan sekitar tahun 1882 oleh Philips Schaff. Istilah tersebut disebutkan dalam bukunya yang berjudul *Encyclopedia of Religious Knowledge*. Namun, istilah tersebut masih hanya diartikan sebagai penggunaan gaya bahasa yang khas, tanpa merujuk pada disiplin ilmu tertentu. Lalu, muncullah Charles Bally dengan bukunya yang berjudul *Traite de Stylistique* dan *Precis de Stylistique*, yang

²²Gorys Keraf, *Diksi dan Gaya Bahasa*, (Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 1991), h. 112.

²³Kementrian Pendidikan Dasar dan Menengah Republik Indonesia, *Aplikasi Kamus Besar Bahasa Indonesia*, versi 6.0.2.

kemudian menjadikan stilistika sebagai sebuah disiplin ilmu dengan teori stilistika-deskriptif. Akan tetapi, Charles Bally tidak memulai dari nol mengenai pengembangan teori stilistikanya, ia banyak menyerap pembahasan dari ilmu retorika yang kemudian dikembangkan dengan objek yang berbeda.²⁴

Ilmu retorika muncul di Yunani tepatnya pada abad ke-IV masehi. Ilmu yang berfokus pada teknik berbicara, guna menyampaikan pikiran dan gagasan dalam berpidato. Tokoh pertama yang memperkenalkan ilmu ini yaitu Corax dan muridnya yang bernama Teisias. Melalui buku *Techno Logon* (Seni Berbicara), Corax menjelaskan dasar-dasar seni dalam berbicara.²⁵ Dalam ilmu ini dipelajari seni dalam berpidato yang terbagi atas lima tahapan. *Pertama*, menganalisis materi yang akan disampaikan. *Kedua*, menyusun argumen-argumen untuk memperkuat pesan yang akan disampaikan. *Ketiga*, menyusun teknik penyampaian. *Keempat*, menghafalkan materi pidato. *Kelima*, menyampaikan materi pidato dengan menggunakan bahasa tubuh yang mendukung dengan apa yang disampaikan.

Walaupun retorika berfokus pada seni berbicara, dalam hal ini menggunakan media lisan, akan tetapi terkadang retorika juga diterapkan dalam tulisan. Pada tahapan ketiga, yaitu pada penentuan teknik penyampaian, ditentukan pula bagaimana gaya bahasa yang digunakan dalam penyampaian pidato. Kemudian pada abad ke-20, berkembang ilmu retorika yang secara khusus kajiannya itu dalam ranah tulisan. Hingga pada akhirnya, kajian tersebut menjadi suatu disiplin ilmu tersendiri yaitu stilistika.²⁶

Berbeda dengan perkembangan di Barat, kelahiran stilistika dalam keilmuan Arab memiliki latar belakang dan motivasi yang khas. Dalam bahasa Arab, stilistika disebut dengan istilah *uslūb* (أُسْلُوب) yang secara etimologi berasal

²⁴Sarab Kadir Mugair, Orientation in Modern Stylistics, *International Journal of Social Sciences and Education*, Vol. 3, No. 3 (2013), h. 727-728.

²⁵Gorys Keraf, *Diksi dan Gaya Bahasa*, h. 3-4.

²⁶Peter Stockwell, *Language and Literature: Stylistics* (t.d.), h. 743.

dari kata *salaba* yang berarti “mengambil” atau “menarik keluar”. Secara harfiah, *uslūb* bermakna “barisan pohon kurma”, “bentangan jalan”, “jalan” atau “cara”.²⁷ Namun dalam konteks keilmuan bahasa, *uslūb* mengacu pada cara khas seseorang dalam mengungkapkan pikiran dan perasaannya melalui bahasa, baik lisan maupun tulisan.²⁸

Munculnya stilistika Arab (*‘ilm al-uslūb*) berkaitan erat dengan peristiwa turunnya al-Qur’an yang menghadirkan keunggulan bahasa yang luar biasa. Ketidakkampuan para penyair untuk menyaingi keindahan bahasanya dipandang sebagai indikasi bahwa al-Qur’an merupakan wahyu yang bersumber langsung dari Allah. Para sastrawan Arab klasik pun terpesona oleh keistimewaan dan orisinalitas gaya bahasanya, yang tidak dapat disejajarkan dengan karya sastra Arab mana pun pada masa itu. Salah satu ciri menonjol al-Qur’an terletak pada kekuatan bahasanya yang estetis dan persuasif, sehingga mampu menyampaikan pesan secara mendalam dan menyentuh jiwa para pendengarnya.²⁹

Hal ini mendorong mereka untuk mengkaji secara mendalam aspek-aspek kebahasaan al-Qur’an, yang kemudian melahirkan berbagai disiplin ilmu bahasa Arab seperti balagah, *i’jāz al-Qur’ān*, dan *tafsīr bayāni*. Untuk mengeksplorasi dan menjelaskan dimensi ini, para ulama menggunakan disiplin ilmu yang dikenal sebagai ilmu balagah. Mempelajari ilmu balagah membuka pintu untuk benar-benar memahami mukjizat linguistik al-Qur’an.

Awal mula perhatian terhadap *‘ilm al-uslūb* dapat ditelusuri dari periode Umayyah dan Abbasiyah, seperti Ibnu Abbas yang memanfaatkan puisi-puisi jahiliyah sebagai referensi linguistik untuk memahami al-Qur’an. Metodologi Ibn

²⁷Ibnu Manzur, *Lisān al-‘Arabi*, Jilid 1, (Beirut: Dār Ṣādir, 1414 H), h. 473.

²⁸Muhammad Yusuf Setyawan dan Syihabuddin Qalyubi, ‘Ilm al-uslūb dan Hubungannya dengan Ilmu-Ilmu Lain: Pengantar Stilistika Arab, *Jilsa: Jurnal Ilmu Linguistik & Sastra Arab*, Vol. 6, No. 1 (2022), h. 38.

²⁹Ida Latifatul Umroh, Keindahan Bahasa Al-Qur’an Dan Pengaruhnya Terhadap Bahasa Dan Sastra Arab Jahily, *Dar el Ilmi: Jurnal Studi Keagamaan, Pendidikan dan Humaniora*, Vol. 4, No. 2 (2017), h. 50-51.

Abbas ini memberikan kontribusi signifikan bagi perkembangan *'ilmu uslub* pada periode selanjutnya.³⁰ Para ulama setelahnya, seperti Abu Ubaidah Ma'mar mengarang kitab *majāz al-Qur'ān* yang membahas tentang majas dalam al-Qur'an, lalu diikuti al-Farra' dalam buku karangannya *ma'āni al-Qur'ān* dan kemudian al-Jahiz mengemukakan teori *al-nazm* yang membahas tentang komposisi dalam ayat-ayat al-Qur'an. Al-Jahiz dalam bukunya *nazm al-Qur'ān*, *āy min al-Qur'ān*, dan *masāil min al-Qur'ān*, menyatakan bahwa al-Qur'an telah memilih kata yang sesuai untuk mengungkapkan suatu makna, meskipun terdapat dua kata yang memiliki makna yang sama, tetapi salah satunya lebih sesuai untuk mengungkapkannya, dan hal-hal lain yang berkaitan dengan komposisi ayat. Setelah al-Jahiz memperkenalkan konsep awal teori *al-nazm*, *'ilmu uslub* (stilistika Arab) mengalami perkembangan yang signifikan melalui berbagai tokoh yang memperdalam dan mengembangkan teori-teori stilistika Arab.³¹

Ibnu Qutaibah menjadi tokoh yang berperan penting dalam pengembangan studi sastra Arab pasca al-Jahiz. Dalam karyanya *al-syi'r wa al-syu'ara'*, ia mengembangkan konsep evaluasi estetik puisi Arab dengan menekankan pentingnya keseimbangan antara lafaz (diksi) dan makna.³² Lalu, Abu al-Abbas Abdullah Ibn al-Mu'taz, yang juga dikenal sebagai khalifah Abbasiyah, memberikan kontribusi penting melalui karyanya *kitab al-badi'*. Karya ini dianggap sebagai salah satu karya pertama yang secara sistematis mengkatalogkan figur-figur retorika (*al-badi'*) dalam sastra Arab. Ibn al-Mu'taz mengidentifikasi delapan belas jenis *badi'* yang kemudian menjadi landasan pengembangan ilmu

³⁰Syihabuddin Qalyubi, *'Ilm al-Uslūb Stilistika Bahasa dan Sastra Arab*, h. 37.

³¹Syihabuddin Qalyubi, *'Ilm al-Uslūb Stilistika Bahasa dan Sastra Arab*, h. 38-42.

³²Mohamad Anas, Biografi Intelektual Ibn Qutaibah Al-Dinawari Dan Kontribusinya Dalam Ilmu Hadis, *Jurnal Nabawi*, Vol. 2, No. 1 (2021), h. 100-112.

balagah.³³ Kemudian, Ali ibn Isa al-Rummani mengembangkan teori *i'jāz al-Qur'ān* dengan fokus pada aspek linguistik dan stilistika. Dalam karyanya *al-nukat fi i'jāz al-Qur'ān*, ia menganalisis keunikan struktur linguistik al-Qur'an sebagai bukti kemukjizatannya.³⁴ Al-'Askari dalam karyanya *kitab al-ṣinā'atayn wa al-kitābah al-syi'r*, mengintegrasikan kajian prosa dan puisi dalam satu framework teoritis. Ia mengembangkan konsep *al-ṣinā'ah al-lafziyyah* yang menekankan aspek estetik bahasa.³⁵

Lalu tokoh yang mengembangkan *'ilmu al-uslūb* selanjutnya yaitu al-Khaṭṭābi, dalam karyanya yang berjudul *bayān i'jāz al-Qur'ān* beliau menjelaskan tentang *nazm*. Ia berpendapat bahwa apabila terdapat beberapa kata yang maknanya itu berdekatan, maka pemilihan kata dalam al-Qur'an merupakan kata yang paling sesuai dengan makna yang diungkapkan.³⁶ Abu Bakr al-Baqillani dalam *i'jāz al-Qur'ān* mengembangkan teori *fāṣaḥa* dan balagah sebagai kriteria kemukjizatan al-Qur'an. Ia menekankan bahwa tiap genre sastra memiliki *uslūb* tersendiri, sehingga al-Qur'an memiliki *uslūbnya* tersendiri yang berbeda dengan tuturan orang-orang Arab.³⁷ Abu Hasyim al-Jubbai dan al-Qadi Abd al-Jabbar, kedua tokoh mu'tazilah ini mengembangkan pendekatan rasional dalam analisis stilistika, dengan menekankan aspek logika dalam penyusunan wacana. Al-Jubbai berpendapat bahwa *nazm* bukanlah sebuah metode untuk memahami kemukjizatan al-Qur'an, akan tetapi hanyalah sebuah metode umum penulisan yang bergenre

³³Muhbib Abdul Wahab, '*Abdullah Ibn al-Mu'taz Sang Kreator Ilmu Badi*', <https://fitk.uinjkt.ac.id/id/abdullah-ibn-al-mutazz-sang-kreator-ilmu-badi>, diakses pada tanggal 26 agustus 2025, pukul 14:00.

³⁴Sopwan Mulyawan, 'I'jaz Bayani Menurut Al-Rummani Dalam Al-Nukat Fi I'jaz Al-Qur'an', *El Ibtikar*, Vol. 4, No. 2 (2015).

³⁵Syihabuddin Qalyubi, '*Ilm al-Uslūb Stilistika Bahasa dan Sastra Arab*', h. 43.

³⁶Abu Muhammad Ibn Ibrahim al-Khattabi, '*Bayān I'jāz Al-Qur'ān*', diunduh dari <https://archive.org/details/3246885411/%D9%85%D9%86%20%D8%B5%D9%80%2021%20%D8%A5%D9%84%D9%89%20%D8%B5%D9%80%2037/page/n7/mode/2up?view=theater>, pada tanggal 28 agustus 2025.

³⁷Syihabuddin Qalyubi, '*Ilm al-Uslūb Stilistika Bahasa dan Sastra Arab*', h. 46-48.

sastra, seperti puisi, sya'ir dan lain-lain, untuk memahami kemukjizatan al-Qur'an, yang ditekankan yaitu analisis pada kata dan makna saja. Kemudian, al-Qadi 'Abd al-Jabbar murid dari al-Jubbai, ia mengemukakan bahwa untuk menemukan makna kata diperlukan analisis mendalam terhadap aspek sintaksis pada suatu ayat.³⁸

Perkembangan yang lebih matang terjadi pada abad ke-4 dan 5 Hijriah dengan munculnya tokoh-tokoh seperti Abd al-Qahir al-Jurjani (w. 471 H) yang menulis *dalā'il al-i'jāz* dan *asrār al-balāghah*. Al-Jurjani dianggap sebagai bapak stilistika Arab karena ia secara sistematis mengembangkan teori *naẓm* yang mengkaji bagaimana susunan kata dan kalimat dalam al-Qur'an menciptakan makna dan efek estetis yang unik.³⁹ Selanjutnya, al-Zamakhshari (w. 538 H) dalam tafsirnya *al-kasysyāf* mengaplikasikan pendekatan stilistik dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an dengan fokus pada aspek balaghah dan *i'jāz*. Demikian pula dengan al-Sakkaki (w. 626 H) yang menyempurnakan ilmu *balaghah* melalui karyanya *miftāḥ al-'ulūm*.⁴⁰

Pada periode modern, *'ilmu uslūb* mengalami revitalisasi dengan mengintegrasikan metodologi Barat dalam linguistik dan sastra. Tokoh-tokoh seperti Ahmad al-Hasyimi, Abbas Mahmud al-Aqqad, dan Amin al-Khuli mengembangkan pendekatan kontemporer dalam analisis stilistika dengan tetap mempertahankan warisan klasik. Perkembangan *'ilmu uslūb* dari al-Jahiz hingga periode modern menunjukkan evolusi yang sistematis dari konsep dasar *al-naẓm* menjadi sistem teoritis yang komprehensif. Kulminasi teoritis dicapai oleh al-Jurjani dengan teori *al-naẓm* yang mengintegrasikan aspek sintaktis, semantik, dan

³⁸Syihabuddin Qalyubi, *'Ilm al-Uslūb Stilistika Bahasa dan Sastra Arab*, h. 49-50.

³⁹Saifullah, 'I'jaz Al-Qur'an Menurut 'Abdul Qāhir Al-Jurjānī, *Analisis Jurnal Studi Keislaman*, Vol. 10, No. 2 (2010), h. 313.

⁴⁰Syihabuddin Qalyubi, *'Ilm al-Uslūb Stilistika Bahasa dan Sastra Arab*, h. 62.

pragmatik dalam analisis wacana. Sistematisasi al-Sakkaki kemudian menjadi landasan pedagogis yang bertahan hingga era kontemporer.⁴¹

Perjalanan panjang perkembangan *'ilmu al-uslūb* dalam tradisi keilmuan Islam, menunjukkan bagaimana fenomena kemukjizatan linguistik al-Qur'an telah menjadi katalisator lahirnya sebuah disiplin ilmu yang khas dan mendalam. Dari awal kemunculannya pada periode Umayyah dan Abbasiyah dengan metodologi Ibn Abbas, kemudian berkembang melalui kontribusi fundamental al-Jahir dengan teori *al-nazm*, hingga mencapai puncak teoretisnya pada masa Abd al-Qahir al-Jurjani yang mengintegrasikan dimensi sintaktis, semantik, dan pragmatik dalam analisis wacana Qur'ani, semua ini membuktikan bahwa stilistika al-Qur'an memiliki akar epistemologis yang berbeda namun paralel dengan perkembangan retorika Yunani klasik.

Meskipun Charles Bally dan tradisi stilistika Barat mengembangkan teori stilistika-deskriptif dengan menyerap pembahasan dari ilmu retorika, *'ilmu al-uslūb* Arab justru tumbuh dari motivasi yang lebih fundamental, yaitu memahami dimensi estetis dan linguistik kitab suci. Sistematisasi yang dilakukan al-Sakkaki dalam *miftāḥ al-'ulūm* kemudian menjadi fondasi pedagogis yang bertahan hingga era kontemporer, sementara pada periode modern, terjadi konvergensi metodologis yang menarik ketika tokoh-tokoh seperti Ahmad al-Hasyimi, Abbas Mahmud al-Aqqad, dan Amin al-Khuli mulai mengintegrasikan pendekatan stilistika Barat dengan warisan *'ilmu al-uslūb* klasik, menciptakan sintesis metodologis yang memperkaya kedua tradisi. Pengintegrasian ini tidak bersifat substitutif, melainkan komplementer, di mana metodologi analisis linguistik modern memperkuat validitas temuan-temuan klasik Arab tentang keunikan stilistik al-Qur'an, sekaligus memberikan perspektif baru dalam memahami fenomena *i'jāz*.

⁴¹Muhammad Agus Sofian dkk., Balaghah Sebagai Teori Sastra Klasik dan Stilistika Sebagai Teori Sastra Modern (Perbandingan Dan Perkembangan), *Waratsah*, Vol. 10, No. 1 (2024), h. 25-31.

B. *Perbedaan Stilistika Dengan Ilmu Lain*

Telah dipaparkan sebelumnya mengenai sejarah lahirnya stilistika al-Qur'an, terlihat jelas bahwa dalam perjalanan terbentuknya ilmu ini terdapat berbagai disiplin ilmu yang bersinggung dengannya. Maka dari itu, diperlukan pula sub bab tersendiri yang membahas mengenai perbedaan stilistika dengan ilmu lain agar tidak terjadi kesalah pahaman mengenai pengkalsifikasian disiplin ilmu.

1. Perbedaan Stilistika dengan Linguistik

Stilistika dan linguistik memiliki hubungan yang sangat erat, namun keduanya berbeda dalam fokus, metode, dan tujuan kajiannya. Linguistik sebagai ilmu bahasa yang mengkaji bahasa secara umum, memiliki ruang lingkup yang lebih luas dan mendasar dibandingkan stilistika.⁴² Namun, sebelum melangkah jauh mengenai hal-hal yang menjadi perbedaan antara stilistika dengan linguistik, maka terlebih dahulu di paparkan mengenai pandangan para ahli terhadap ilmu linguistik.

Pandangan yang pertama, para ahli bahasa Arab memandang bahwa ilmu linguistik (*'ilm al-lughah*) merupakan disiplin ilmu yang mengkaji sistem bahasa Arab secara komprehensif dengan fokus utama pada pemeliharaan kemurnian bahasa al-Qur'an dan transmisi warisan kebahasaan Arab. Dalam tradisi Arab klasik, konsep linguistik tidak terpisahkan dari dimensi sakral bahasa, sebagaimana dikemukakan oleh Sibawaih (w. 180 H/796 M) dalam karyanya *al-kitāb* yang menjadi fondasi tata bahasa Arab. Sibawaih memandang linguistik sebagai “ilmu yang mengkaji kaidah-kaidah bahasa Arab untuk memahami firman Allah dan perkataan orang-orang Arab yang fasih”.⁴³

⁴²David Crystal, *A Dictionary of Linguistics and Phonetics*, (Oxford: Blackwell Publishing, 2008), h. 289.

⁴³Muhbib Abdul Wahab, *Mengenal Pemikiran Nahwu Sibawaih (148-180 H/765-796 M)*, <https://fitk.uinjkt.ac.id/id/mengenal-pemikiran-nahwu-sibawaih-148-180-h765-796-m>, diakses pada tanggal 28 agustus 2025, pukul 16:51.

Al-Khalil ibn Ahmad al-Farahidi (w. 175 H/791 M), sebagai pelopor leksikografi Arab melalui *kitab al-'ayn*, memandang linguistik sebagai ilmu yang tidak hanya mengkaji struktur bahasa, tetapi juga mengeksplorasi akar-akar etimologis dan hubungan semantis antar kata dalam bahasa Arab.⁴⁴ Pandangan ini diperkuat oleh Ibn Jinni (w. 392 H/1002 M) dalam *al-khasa'is* yang mendefinisikan linguistik sebagai “ilmu yang mengkaji bunyi-bunyi bahasa yang diucapkan oleh setiap kaum untuk mengungkapkan tujuan mereka”. Ibn Jinni menekankan bahwa linguistik Arab memiliki karakteristik khas karena berkaitan dengan bahasa wahyu, sehingga kajiannya tidak dapat dipisahkan dari dimensi teologis. Para ahli bahasa Arab kontemporer seperti Ibrahim Anis memandang linguistik sebagai “ilmu yang mengkaji fenomena bahasa manusia secara umum dan bahasa Arab secara khusus, dengan mengintegrasikan metodologi tradisional Arab dan pendekatan linguistik modern”.⁴⁵

Pandangan yang kedua, para ahli bahasa Barat memandang bahwa ilmu linguistik adalah studi ilmiah tentang bahasa sebagai sistem komunikasi manusia yang bersifat universal. Ferdinand de Saussure (1857-1913), yang dianggap sebagai bapak linguistik modern, mendefinisikan linguistik sebagai “ilmu yang mengkaji bahasa sebagai sistem tanda (semiologi) dengan membedakan antara langue (sistem bahasa) dan parole (penggunaan bahasa individual)”. Saussure menekankan bahwa linguistik harus mengkaji bahasa secara sinkronis (dalam satu waktu tertentu) dan diakronis (perkembangan historis), dengan prioritas pada kajian sinkronis.⁴⁶

⁴⁴Lely Masruroh dan N. Mizan Sulthan, Pemikiran Linguistik Arab Kuno Perspektif Sibawaih dalam Kitab al-Kitab, *Nawhu: Journal of Arabic Language Education*, Vol. 4, No. 1 (2021), h. 11-13.

⁴⁵Mufti Rizky Ponny, Linguistik Dalam Perspektif Ibnu Jinni Dan Ferdinand De Saussure, *Jurnal Ilmiah Al-Mashadir: Journal of Arabic Education and Literature*, Vol. 2, No. 1 (2022), h. 46.

⁴⁶Muhammad Syukron Jayadi dkk., Jejak Sejarah Linguistik Dalam Perkembangan Ilmu Bahasa Studi Tokoh-Tokoh Linguistik Terkemuka dan Temuan, *Social: Jurnal Inovasi Pendidikan IPS*, Vol. 4, No. 4 (2024), h. 563.

Noam Chomsky (1928) merevolusi pandangan linguistik melalui teori tata bahasa generatif-transformasional. Chomsky memandang linguistik sebagai “ilmu yang mengkaji competence (kemampuan bahasa bawaan) yang memungkinkan manusia memahami dan memproduksi kalimat-kalimat yang tidak terbatas dari seperangkat aturan gramatikal yang terbatas”. Pandangan Chomsky mengubah fokus linguistik dari deskripsi struktur bahasa menuju pemahaman tentang kemampuan kognitif manusia dalam berbahasa.⁴⁷

Leonard Bloomfield (1887-1949) dalam pendekatan strukturalis memandang linguistik sebagai “ilmu yang mengkaji distribusi dan hubungan antar elemen bahasa tanpa mempertimbangkan makna”. Pendekatan ini menekankan analisis objektif terhadap struktur bahasa berdasarkan data empiris. Sementara itu, Roman Jakobson (1896-1982) memandang linguistik dalam kerangka fungsional, yaitu sebagai ilmu yang mengkaji fungsi-fungsi bahasa dalam komunikasi, meliputi fungsi referensial, emotif, konatif, fatik, metalingual, dan poetik.⁴⁸

Dalam perkembangan kontemporer, William Labov memperkenalkan sociolinguistik dengan memandang linguistik sebagai ilmu yang tidak dapat dipisahkan dari konteks sosial. Labov mendefinisikan linguistik sebagai “ilmu yang mengkaji variasi bahasa dalam masyarakat dan hubungannya dengan faktor-faktor sosial seperti kelas, etnisitas, gender, dan usia”. Pandangan ini memperluas cakupan linguistik dari analisis struktur internal bahasa menuju pemahaman bahasa sebagai fenomena sosial. Michael Halliday mengembangkan linguistik sistemik fungsional dengan memandang linguistik sebagai “ilmu yang mengkaji bagaimana bahasa berfungsi dalam konteks sosial untuk mencapai tujuan

⁴⁷Noam Chomsky, *Aspects of the Theory of Syntax* (Cambridge: The MIT Press, 1965), 3-15.

⁴⁸Muhammad Syukron Jayadi dkk., *Jejak Sejarah Linguistik dalam Perkembangan Ilmu Bahasa Studi Tokoh-Tokoh Linguistik Terkemuka dan Temuan*, h. 564.

komunikatif tertentu”. Halliday menekankan bahwa analisis linguistik harus mempertimbangkan konteks situasi dan konteks budaya.⁴⁹

Bedasarkan pandangan para ahli diatas mengenai ilmu linguistik dapat dilihat bahwa terdapat persamaan antara ilmu linguistik dengan ilmu stilistika, yaitu sama-sama menjadikan bahasa sebagai objek kajiannya. Namun, yang menjadikan keduanya berbeda yaitu, dari beberapa aspek diantaranya sebagai berikut. Dari segi objek kajian, linguistik mengkaji bahasa dalam segala manifestasinya, baik bahasa lisan maupun tulisan, bahasa formal maupun informal, bahasa sastra maupun non-sastra. Linguistik mempelajari sistem bahasa secara menyeluruh meliputi fonologi, morfologi, sintaksis, semantik, dan pragmatik. Sementara itu, stilistika memiliki fokus yang lebih spesifik, yaitu mengkaji penggunaan bahasa yang bersifat ekspresif dan estetis, khususnya dalam konteks karya sastra atau teks-teks yang memiliki kekhususan gaya bahasa. Kemudian, dari segi metodologi, linguistik menggunakan pendekatan yang lebih sistematis dan empiris dalam menganalisis struktur bahasa.

Linguistik deskriptif berusaha mendeskripsikan bahasa sebagaimana adanya tanpa memberikan penilaian estetis. Di sisi lain, stilistika menggunakan metodologi yang menggabungkan analisis linguistik dengan penilaian estetis dan efek komunikatif. Dari segi tujuan, linguistik bertujuan memahami sistem dan struktur bahasa secara umum untuk memperoleh pemahaman tentang hakikat bahasa manusia. Sedangkan stilistika bertujuan memahami bagaimana penggunaan bahasa tertentu dapat menciptakan efek estetis, emosional, dan komunikatif yang khas. Dalam konteks al-Qur’an, stilistika bertujuan mengungkap dimensi kemukjizatan linguistik melalui analisis keunikan gaya bahasa yang tidak dapat ditandingi. Dilihat dari sudut pandang tradisi Arab, perbedaan ini dapat dilihat dari perkembangani *‘ilm al-lugah* (linguistik Arab)

⁴⁹Muhammad Syukron Jayadi dkk., Jejak Sejarah Linguistik dalam Perkembangan Ilmu Bahasa Studi Tokoh-Tokoh Linguistik Terkemuka dan Temuan, h. 567-568.

yang berfokus pada kaidah-kaidah gramatikal seperti *naḥw* dan *ṣaraf*, sementara *‘ilm al-uslūb* berkembang untuk memahami keistimewaan stilistik al-Qur’an dan karya sastra Arab klasik.

2. Perbedaan Stilistika dengan Kritik Sastra

Stilistika dan kritik sastra (*al-naqd al-adabī*) merupakan dua disiplin yang sering dikacaukan karena keduanya berkaitan dengan kajian karya sastra. Namun, keduanya memiliki perbedaan mendasar dalam pendekatan dan fokus analisisnya. Dari segi pendekatan analisis dan tujuan, kritik sastra menggunakan pendekatan yang lebih holistik dan subjektif dalam mengevaluasi karya sastra. Kritik sastra melibatkan penilaian terhadap aspek-aspek seperti tema, plot, karakter, setting, dan pesan moral atau filosofis dalam karya sastra. Kritikus sastra memberikan penilaian evaluatif tentang kualitas estetis dan nilai artistik sebuah karya. Sebaliknya, stilistika menggunakan pendekatan yang lebih objektif dan sistematis dengan fokus pada analisis linguistik terhadap penggunaan bahasa dalam teks, untuk mengungkap keindahan-keindahan yang terdapat pada suatu karya sastra, tidak sampai pada penilaian kualitas suatu karya sastra.⁵⁰

Dari segi fokus kajian, kritik sastra berfokus pada aspek makro karya sastra seperti struktur naratif, karakterisasi, tema, dan konteks sosio-historis. Kritik sastra juga melibatkan aspek biografis pengarang, kondisi sosial-politik saat karya diciptakan, dan resepsi pembaca terhadap karya tersebut. Sementara itu, stilistika berfokus pada aspek mikro bahasa seperti pilihan kata (diksi), struktur kalimat, pola bunyi, penggunaan majas, dan teknik-teknik linguistik yang menciptakan efek estetis tertentu.

3. Perbedaan Stilistika dengan Balagh

Perbedaan antara stilistika (*‘ilm al-uslūb*) dengan balagh merupakan isu yang paling kompleks karena keduanya memiliki area kajian yang sangat dekat,

⁵⁰Syihabuddin Qalyubi, *Stilistika dalam Orientasi Studi al-Qur’an*, (Yogyakarta: Penerbit Belukar, 2008), h. 62-63.

terutama dalam tradisi Arab-Islam. Namun, terdapat beberapa perbedaan fundamental yang perlu dipahami. Dari segi sejarah dan perkembangan, balagh merupakan disiplin ilmu klasik yang berkembang dalam tradisi Arab-Islam sejak abad ke-8 Masehi, dimulai dari karya-karya al-Jahiz hingga sistematisasi al-Sakkaki dalam *miftāḥ al-‘ulūm*. Balagh tumbuh dan berkembang dalam konteks kajian kemukjizatan al-Qur'an. Sebaliknya, stilistika modern merupakan disiplin yang berkembang pada abad ke-19 dan 20 di Barat,⁵¹ kemudian diadopsi dan diintegrasikan dengan tradisi Arab pada periode kontemporer.

Dari segi struktur keilmuan, balagh memiliki struktur yang telah terkodifikasi dalam tiga cabang utama yaitu *‘ilm al-ma‘ānī* (ilmu yang mengkaji kesesuaian kalam dengan konteks), *‘ilm al-bayān* (ilmu yang mengkaji cara mengungkapkan makna dengan berbagai teknik), dan *‘ilm al-badī* (ilmu yang mengkaji keindahan dan ornamen bahasa). Struktur ini telah menjadi standar dalam pengajaran balagh selama berabad-abad.⁵² Sementara itu, stilistika memiliki struktur yang lebih fleksibel dan mengintegrasikan berbagai pendekatan linguistik modern seperti analisis fonologi, morfologi, sintaksis, semantik, dan pragmatik.

Dari segi metodologi, balagh menggunakan metodologi yang bersifat normatif dan preskriptif, yaitu menetapkan kaidah-kaidah keindahan bahasa berdasarkan standar estetis yang telah ditetapkan oleh para ulama klasik. Dalam hubungan *‘ilmu uslūb* dengan balagh dan ilmu-ilmu lain terletak pada kajian terhadap wujud performansi kebahasaan, khususnya yang terdapat di dalam karya sastra.⁵³ Balagh menekankan pada kemampuan berbicara dan menulis dengan *fasīḥ* (fasih) dan *balīg* (*eloquent*) sesuai dengan kaidah yang telah ditetapkan. Di

⁵¹Richard Bradford, *Stylistics*, (London: Routledge, 1997), h. 2.

⁵²Muhammad Hafidz, Memahami Balaghah dengan Mudah, *Ta‘limuna*, Vol.7, No. 2 (2018), h. 133.

⁵³Faridl Hakim dkk., Uslub, Uslubiyah dan Kaitannya dengan Ilmu Balaghah, *Al-lisān al-‘Arabī : Jurnal Program Pendidikan Bahasa Arab*, , Vol. 2, No. 2 (2023), h. 34-35.

sisi lain, stilistika menggunakan metodologi yang bersifat deskriptif dan analitis, yaitu menganalisis bagaimana bahasa digunakan dalam teks tertentu tanpa memberikan penilaian normatif tentang benar atau salahnya penggunaan bahasa tersebut.⁵⁴

Dari segi orientasi kajian, balaghah memiliki orientasi yang bersifat pedagogis dan praktis, yaitu mengajarkan bagaimana berbahasa dengan baik dan indah sesuai dengan standar estetis Arab klasik. Balaghah juga memiliki orientasi teologis yang kuat, yaitu membuktikan kemukjizatan al-Qur'an melalui analisis keindahan bahasanya. Sebaliknya, stilistika memiliki orientasi yang lebih akademis dan teoritis, yaitu memahami fenomena penggunaan bahasa dalam berbagai konteks tanpa terikat pada standar estetis tertentu.

Meskipun memiliki perbedaan-perbedaan tersebut, penting untuk dicatat bahwa dalam konteks studi kontemporer, terdapat upaya untuk mengintegrasikan kedua pendekatan ini. Para sarjana modern seperti Ahmad al-Hasyimi, 'Abbas Mahmud al-Aqqad, dan Amin al-Khuli telah mengembangkan pendekatan yang menggabungkan kekayaan tradisi balaghah klasik dengan metodologi stilistika modern, menciptakan sintesis yang memperkaya kajian terhadap keunikan bahasa al-Qur'an.

C. *Level Analisis Stilistika Al-Qur'an*

Nabil Ali Hasanain dalam kajiannya yang mendalam tentang metodologi '*ilm al-uslūb* menegaskan, bahwa analisis stilistika Arab memiliki cakupan yang sangat komprehensif, baik secara vertikal maupun horizontal. Pendekatan dua dimensi ini mencerminkan kompleksitas fenomena kebahasaan yang memerlukan analisis berlapis dan terintegrasi. Secara vertikal, '*ilm al-uslūb* mencakup seluruh level analisis balaghah dan seluruh level analisis linguistik modern. Integrasi ini menunjukkan bahwa stilistika Arab tidak berdiri sendiri sebagai disiplin yang

⁵⁴Syihabuddin Qalyubi, *Balāghah dan Uslūbiyyah*, diunduh dari <https://blog.uin-suka.ac.id/moh.hidayat/ilmu-al-uslub-stilistika>, pada tanggal 28 agustus 2025.

terpisah, melainkan merupakan sintesis dari tradisi retorika Arab klasik dengan metodologi linguistik kontemporer. Secara horizontal, *'ilm al-uslūb* mencakup analisis yang berjenjang dari unit terkecil hingga unit terbesar dalam teks. Pendekatan hierarkis ini memungkinkan pemahaman yang holistik terhadap fenomena stilistik dalam berbagai level tekstual. Jika dispesifikkan, analisis stilistika al-Qur'an atau *'ilm al-uslūb* menurut Syihabuddin Qalyubi mencakup lima level analisis yang disebut dengan *al-mustawayāt al-uslūbiyyah*, berikut level analisis *'ilm al-uslūb*.⁵⁵

1. *Al-Mustawā al-Ṣauti* (Level Fonologi)

Ilmu fonologi merupakan cabang studi linguistik yang meneliti sistem bunyi dalam bahasa dengan mempertimbangkan peran fungsionalnya. Secara mendasar, bunyi bahasa terdiri dari dua kategori utama, bunyi konsonan dan bunyi vokal. Bunyi konsonan terbentuk melalui proses penghambatan aliran napas pada jalur artikulasi yang berada di atas area glotis b, c, d, sementara bunyi vokal diproduksi melalui vibrasi pita suara dengan kondisi jalur artikulasi yang tidak mengalami penyempitan a, e, i, o, u.⁵⁶

Kajian mengenai korelasi antara aspek fonologis dan dampak yang dihasilkannya, khususnya dalam konteks studi bahasa al-Qur'an, merupakan tradisi keilmuan yang telah diprakarsai oleh para ulama terdahulu seperti al-Khalīl ibn Aḥmad, Sibawaih, dan Abu al-Fath Usman ibn Jinni. Dampak fonologis tersebut dapat dikategorikan menjadi dua aspek utama. Pertama, dampak terhadap harmoni dan keselarasan bunyi. Kedua, dampak terhadap dimensi makna.

a. Efek Fonologi Terhadap Keharmonisan

Al-Quran memiliki keserasian luar biasa dalam pemilihan huruf dan penggabungan konsonan dengan vokal yang memudahkan pengucapan, terutama

⁵⁵Syihabuddin Qalyubi, *'Ilm al-Uslūb Stilistika Bahasa dan Sastra Arab*, h. 80.

⁵⁶Syihabuddin Qalyubi, *Stilistika dalam Orientasi Studi al-Qur'an*, h. 67.

bagi bangsa Arab. Menurut az-Zarqani, keserasian ini terletak pada pengaturan *harakah, sukun, madd, dan gunnah* yang menghasilkan irama dan nada musik mengagumkan ketika dibaca. Perpindahan nada yang bervariasi menciptakan warna musik beragam melalui permainan huruf konsonan dan vokal yang tertata sempurna.⁵⁷

Keserasian bunyi pada akhir ayat al-Quran melebihi puisi karena memiliki purwakanti beragam yang tidak menjemukan. Variasi bunyi ini dapat dikelompokkan menjadi tiga jenis. Pertama, pengulangan bunyi huruf yang sama seperti *ra* dan *ha* pada QS. al-Syams/91 dan QS. al-Insan/76. Kedua, pengulangan bunyi lafal seperti QS. al-Tariq/86. Kemudian yang ketiga, pengulangan bunyi lafal yang berhampiran seperti QS. al-Nazi'at/79. Keindahan bunyi ini membuat orang Arab terpesona hingga mereka menduga al-Quran adalah puisi atau sihir, karena penggunaan bahasanya yang diluar batas kemampuan manusia. Seperti yang dilakukan al-Walid bin al-Mugirah, ia membantah keindahan bahasa al-Qur'an karena berbeda dengan kaidah puisi yang telah dikenal.⁵⁸

b. Efek Fonologi Terhadap Makna

Abu al-Fath 'Utsman bin Jinni mengkaji fenomena keterkaitan antara aspek fonologis dan makna. Ia menjelaskan bahwa bentuk *masdar ruba'i mudha'af* (infinitif empat huruf dengan pengulangan bunyi) menunjukkan makna repetitif, sebagaimana tampak pada kata *za'za'ah, qa'qa'ah, qalqalah, şalsalah, jarjarah, dan qarqarah*, yang mengisyaratkan arti guncangan, kegaduhan, bunyi berderik, gemerincing, kebisingan, atau suara gemuruh. Lebih lanjut, ia menyatakan bahwa pengulangan huruf *'ain fi'il* dalam suatu kata juga mengandung makna intensitas atau pengulangan tindakan. Hal ini terlihat pada kata *fattaḥa, qaṭṭa'a, dan gallaqa*,

⁵⁷Akhmad Muzakki, *Stilistika al-Qur'an Memahami Ayat-Ayat Ekologi*, (Malang: UIN Maliki Press, 2017), h. 71.

⁵⁸Syihabuddin Qalyubi, *Ilm al-Uslūb Stilistika Bahasa dan Sastra Arab*, h. 84.

yang masing-masing bermakna membuka berulang-ulang, memotong berkali-kali, dan menutup berulang kali.⁵⁹

Rasyid Salim al-Khuri mengkaji hubungan antara huruf dan makna dalam bahasa Arab. Ia menjelaskan bahwa huruf *fā* sering berkaitan dengan makna keterbukaan atau kejelasan, sebagaimana tampak pada kata *fattaḥa*, *fajara*, *fassara*, dan *fariḥa*, yang masing-masing bermakna membuka, membelah (seperti cahaya fajar), menyingkap, dan bergembira. Sementara itu, huruf *ḥa* diasosiasikan dengan makna-makna yang bernilai luhur, seperti dalam kata *hubb*, *haqq*, *huriyyah*, *hayah*, *hasan*, *harakah*, dan *hikmah*, yang berarti cinta, kebenaran, kemerdekaan, kehidupan, kebaikan, gerak, dan kebijaksanaan. Mahmud Ahmad Najlah dalam analisisnya terhadap al-Quran mengkaji karakteristik bunyi huruf seperti *sin* yang termasuk konsonan frikatif, dipilih khusus untuk memberikan kesan bisikan para pelaku kejahatan sebagaimana dilakukan syaitan karena ketika huruf tersebut ingin diucapkan maka mulut tidak dapat terbuka lebar sehingga seakan-akan sedang berbisik. Serta huruf *ra* dan *fā* terutama pada QS. al-Nazi‘at/79 yang menggambarkan getaran bumi dan langit dengan pengucapan yang cepat, hal ini dikarenakan ketika manusia ingin mengucapkan huruf *ra* maka mulut akan terasa bergetar.⁶⁰

Keharmonisan bunyi huruf berkontribusi pada keselarasan kata dan struktur kalimat dalam al-Qur’an secara menyeluruh. Irama yang dihasilkan kadang terasa lembut dan perlahan ketika menyampaikan nasihat atau peringatan, sedangkan pada konteks ancaman atau gambaran azab, ritmenya cenderung cepat dan menghentak. Sebagai contoh, dalam QS. al-Haqqah/69, pengucapan *lafal al-Haqqah* dan *al-Qāri’ah* menghadirkan kesan tempo yang lambat dan penuh penegasan dalam menggambarkan peristiwa kiamat. Namun, pada ayat-ayat

⁵⁹Sunarto, *Stilistika-Fonologi Qirā’at Abu Ja’far: Studi Bacaan Ikhfā’ Khā’ dan Gain*, *Bulletin of Indonesian Islamic Studies*, Vol. 1, No. 1 (2022), h. 38.

⁶⁰Syihabuddin Qalyubi, *‘Ilm al-Uslūb Stilistika Bahasa dan Sastra Arab*, h. 86.

selanjutnya yang mengisahkan azab kaum Šamud dan ‘Ad, irama bacaan berubah menjadi lebih cepat dan kuat. Fenomena ini menunjukkan dimensi fonologis al-Qur’an yang menjelaskan daya tariknya ketika dibaca, meskipun interpretasinya tetap bersifat reflektif dan terbuka untuk diskusi lebih lanjut.⁶¹

Syihabuddin Qalyubi menyatakan bahwa para linguis Arab telah membagi analisis fonologi atau *al-mustawā al-ṣautī* menjadi lima bagian.⁶²

a. *Al-Waqfāt* atau Pause

Al-waqfāt atau jeda merupakan unsur suprasegmental penting dalam pembacaan al-Quran yang terbagi menjadi tiga jenis: *al-waqf al-tam*, *al-waqf al-kafi*, dan *al-waqf al-hasan*. Jeda ini berkaitan erat dengan pemaknaan, sebagaimana contoh pada transisi QS. al-Baqarah/2: 145 ke QS. al-Baqarah/2: 146. Pada QS. al-Baqarah/2: 145 membahas tentang golongan orang-orang yang zalim dan di akhiri dengan kalimat “إِنَّكَ إِذَا لَمِنَ الظَّالِمِينَ” dan pada QS. al-Baqarah/2: 146 diawali kalimat “الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ”. Apabila pada akhir QS. al-Baqarah/2: 145 itu tidak diberi jeda pembacaan, maka akan menimbulkan makna bahwa orang-orang yang telah diberikan kitab taurat dan injil, juga termasuk dari golongan orang-orang yang zalim. Hal ini menunjukkan pentingnya penempatan jeda yang tepat untuk menghindari kesalahpahaman makna.

b. *Al-Tanghīm* atau Nada

Selain jeda, al-Quran juga memiliki empat macam nada yaitu nada rendah, nada biasa, nada tinggi, dan nada sangat tinggi yang disesuaikan dengan konteks ayat, seperti penggunaan nada rendah untuk peringatan dan nada tinggi untuk kalimat perintah.

⁶¹Syihabuddin Qalyubi, *‘Ilm al-Uslūb Stilistika Bahasa dan Sastra Arab*, h. 88.

⁶²Syihabuddin Qalyubi, *‘Ilm al-Uslūb Stilistika Bahasa dan Sastra Arab*, h. 89-92.

c. *Al-Nabr* atau Stress Accent

Al-nabr atau penekanan suara merupakan gejala prosodik yang muncul dalam kondisi-kondisi tertentu dan memiliki peran signifikan dalam sistem fonologi al-Qur'an. Penekanan ini tampak, misalnya, ketika melakukan *waqf* pada kata yang berakhiran *tasydid* seperti *al-hayy*, saat melafalkan huruf bertasydid yang didahului harakat tertentu seperti *fathah* atau *dammah* pada kata *qawwamūna*, serta pada peralihan dari *al-madd* menuju huruf bertasydid sebagaimana dalam pelafalan *al-ḥaqqah*. Di samping aspek teknis tersebut, *al-nabr* juga berfungsi sebagai sarana penegasan dalam tuturan untuk memperjelas maksud, menguatkan makna, serta menghilangkan keraguan, baik dari pihak penutur maupun pendengar. Dengan demikian, penekanan ini menghadirkan efek komunikatif yang lebih kuat dan bermakna dalam penyampaian pesan..

d. *Al-Tazmīn* atau Tempo

Al-tazmīn atau tempo merujuk pada durasi pelafalan yang mencerminkan kondisi emosional penutur. Tempo tersebut dapat berlangsung lambat, cepat, maupun sedang, dan berfungsi memengaruhi respons serta keterlibatan pendengar. Sebagai ilustrasi, QS. Yusuf/12: 84 menghadirkan tempo yang cenderung lambat untuk mengekspresikan kesedihan Nabi Ya'qub, sedangkan QS. al-Qamar/54: 1–3 menampilkan tempo yang lebih cepat guna menggambarkan suasana genting menjelang terjadinya kiamat.

e. *Al-Īqa'* atau Ritme

Al-īqa' atau ritme adalah irama suara yang muncul secara teratur dan berulang, seperti ritme pelan dan mengalun pada doa Nabi Ibrahim dalam QS. Ibrahim/14: 38, berbeda dengan ritme kuat pada QS. Hud/11: 42 yang menggambarkan situasi menyeramkan melalui pengulangan *mad*.

Seluruh analisis stilistika pada level bunyi (*al-mustawā al-ṣautī*) ini bertujuan mendeskripsikan fenomena suara dan pengaruhnya terhadap aspek seni dan pemaknaan dalam Al-Quran.

2. *Al-Mustawā al-Ṣarfī* (Level Morfologi)

Menurut Syihabuddin Qalyubi, analisis *‘ilm al-uslūb* pada level morfologi (*al-mustawā al-ṣarfī*) setidaknya mencakup dua aspek yaitu *ikhtiyar al-ṣighah* atau pemilihan bentuk kata yang sangat presisi dalam al-Quran dan *al-‘udūl bi al-ṣighah ‘an al-aṣl al-siyāqī*.

Ikhtiyar al-ṣighah atau pemilihan bentuk kata yang sangat presisi dalam al-Qur’an. Sebagai contoh, penggunaan kata *musytabih* pada QS. al-An‘am/6: 99 dan *mutasyābih* pada QS. al-An‘am/6: 141, dimana kedua kata tersebut bukanlah sinonim melainkan memiliki nuansa makna yang berbeda sesuai konteksnya. Kata *musytabih* dari akar *isytabaha* mengandung nuansa makna samar dan sulit yang sesuai dengan konteks perintah memikirkan (*unẓuru*) kekuasaan Allah, sedangkan *mutasyābih* dari akar *tasyabaha* bermakna mirip yang tidak memerlukan pemikiran mendalam.

Pemilihan bentuk kata dalam al-Quran menerapkan kaidah *ziyadah al-mabnā tadullu ‘alā ziyadah al-ma’nā* (penambahan dalam bentuk kata menunjukkan atas penambahan dalam makna). Setiap pilihan kata disesuaikan dengan konteks ayat yang mengitarinya, seperti penggunaan *mutasyābih* yang ditempatkan setelah ayat-ayat yang menerangkan kekuasaan Allah dalam penciptaan alam, sementara *mutasyābih* digunakan dalam konteks penjelasan makanan halal dan haram bagi Ahli Kitab. Analisis stilistika berusaha mengungkap rahasia di balik pemilihan kata tersebut dan pengaruhnya terhadap pemaknaan.

Al-‘udūl bi al-ṣighah ‘an al-aṣl al-siyāqī merupakan fenomena perpindahan dari satu bentuk kata ke bentuk kata lainnya dalam konteks yang sama,

sebagaimana terlihat pada penggunaan *kasabat* dan *iktasabat* dalam QS. al-Baqarah/2: 286. Perbedaan bentuk kata ini bukan kebetulan, melainkan memiliki nuansa makna yang berbeda dimana *kasabat* mengacu pada perbuatan baik yang mendapat pahala, sedangkan *iktasabat* mengacu pada perbuatan buruk yang mendapat siksa. Analisis stilistika morfologis berupaya mengungkap mengapa terjadi perubahan bentuk kata pada ayat yang sama dan bagaimana hal tersebut mempengaruhi dimensi pemaknaan secara keseluruhan.⁶³

3. *Al-Mustawā al-Tarkībi* (Level Sintaksis)

Analisis *‘ilm al-uslūb* pada tataran sintaksis (*al-mustawā al-naḥwi* atau *al-tarkībi*) memiliki ruang lingkup yang luas. Kajian ini mencakup pola dan konstruksi kalimat, fenomena *al-tikrār* (pengulangan) baik pada tingkat kata, kalimat, maupun pengulangan kisah, serta implikasinya terhadap pembentukan makna. Berbeda dengan *‘ilm al-naḥw* yang menitikberatkan pada aspek *i‘rab* dan fungsi gramatikal seperti *al-mubtada’* dan *al-khabar*, stilistika sintaksis lebih diarahkan pada pengungkapan rahasia di balik penggunaan struktur tertentu serta pertimbangan pemilihan unsur-unsur gramatikal dalam konteks yang spesifik.

Contoh penting dalam analisis ini adalah firman Allah pada QS. al-Baqarah/2: 16, *fa mā rabiḥat tijāratuhum* (maka tidaklah beruntung perniagaan mereka), dimana yang menjadi *fa‘il* adalah kata *tijārah* bukan pelaku perdagangan (*hum*). Pertanyaan stilistika bukan tentang identifikasi *fi‘il* dan *fa‘il*, melainkan mengapa kata *tijārah* yang dijadikan subjek kalimat dan bukan kata ganti *hum*, yang analisisnya meluas meliputi diksi, analisis konteks, dan aspek-aspek linguistik lainnya.

Studi stilistika juga mengkaji kalimat-kalimat dengan redaksi mirip seperti pada QS. al-An‘am/6: 95, QS. Yunus/10: 31 dan QS. al-Rum/30: 19 yang semuanya memuat frasa *yukhriju al-ḥayya min al-mayyiti wa yukhriju al-mayyita*

⁶³Syihabuddin Qalyubi, *‘Ilm al-Uslūb Stilistika Bahasa dan Sastra Arab*, h. 93-94.

min al-ḥayy (mengeluarkan yang hidup dari yang mati dan mengeluarkan yang mati dari yang hidup). Meskipun redaksinya tampak serupa, analisis stilistika berupaya mengungkap perbedaan halus antar ketiga ayat tersebut, mengapa terjadi variasi, dan bagaimana perbedaan konteks mempengaruhi nuansa makna yang disampaikan.⁶⁴

4. *Al-Mustawā al-Dalāli* (Level Semantik)

Level semantik (*al-mustawā al-dalāli*) merupakan tahapan analisis yang mengkaji dimensi makna dalam teks dengan cakupan yang melintas seluruh aspek linguistik mulai dari fonologi, leksikon, morfologi, hingga sintaksis. Untuk menghindari tumpang tindih pembahasan dengan level analisis lainnya, kajian semantik difokuskan pada empat aspek utama yang menjadi karakteristik khas analisis makna.⁶⁵ Pendekatan ini memungkinkan peneliti untuk mengeksplorasi fenomena semantik secara mendalam tanpa mengulang bahasan yang telah dicover pada level-level sebelumnya.

Empat aspek utama dalam analisis semantik meliputi *dalalah al-lafẓ al-mu'jami* (makna leksikal) yang mengkaji makna dasar kata-kata dalam kamus, *al-musyarak al-lafẓ* (polisemi) yang meneliti fenomena satu kata memiliki beberapa makna, *al-tarāduf* (sinonim) yang menganalisis kata-kata bersinonim dan nuansa perbedaannya, serta *al-tibāq* (antonim) yang mengkaji hubungan makna berlawanan antar kata. Setiap aspek ini memiliki kompleksitas tersendiri dalam konteks al-Quran karena melibatkan pertimbangan konteks ayat, tema surah, dan koherensi makna secara keseluruhan.⁶⁶

Analisis semantik dalam stilistika al-Quran tidak sekadar mengidentifikasi makna leksikal, melainkan mengungkap rahasia pemilihan kata-kata tertentu dan

⁶⁴Syihabuddin Qalyubi, *‘Ilm al-Uslūb Stilistika Bahasa dan Sastra Arab*, h. 95-96.

⁶⁵Syihabuddin Qalyubi, *‘Ilm al-Uslūb Stilistika Bahasa dan Sastra Arab*, h. 96.

⁶⁶Rahmatika Hali dkk., Jenis-Jenis Makna dalam Kajian Semantik Bahasa Arab, *Jurnal Pendidikan Tambusai*, Vol. 8, No. 3 (2024), h. 51436-51439.

efek semantik yang ditimbulkannya. Studi tentang relasi makna seperti sinonim, antonim, dan polisemi dalam al-Quran menunjukkan bahwa setiap pilihan leksikon memiliki tujuan komunikatif yang spesifik dan tidak dapat digantikan dengan kata lain tanpa mengubah nuansa makna yang diinginkan. Pendekatan semantik dalam stilistika al-Quran dengan demikian menjadi jembatan penting antara analisis struktural bahasa dengan dimensi estetis dan teologis teks.

5. *Al-Mustawā al-Taṣwīri* (Level Imagery)

Level imagery atau *al-taṣwīr* merupakan dimensi analisis stilistika yang mengkaji teknik pengungkapan konsep-konsep abstrak, kondisi psikologis, peristiwa, pemandangan visual, sifat manusia, dan fenomena lainnya melalui gambaran-gambaran yang dapat dirasakan dan dibayangkan oleh pembaca.⁶⁷ Pendekatan *al-taṣwīr* dalam al-Quran berfungsi sebagai jembatan komunikatif antara makna abstrak dengan pengalaman konkret manusia, sehingga pesan-pesan spiritual dan moral dapat dipahami melalui visualisasi yang mudah dicerna. Teknik pencitraan ini menjadi salah satu keistimewaan bahasa al-Quran yang mampu menghidupkan makna-makna filosofis melalui representasi visual yang kuat.⁶⁸

Al-taṣwīr dalam al-Quran mencakup lima aspek utama, *al-taṣwīr bi al-tasybīh* (pencitraan melalui perumpamaan) yang membandingkan dua hal berbeda untuk memperjelas makna,⁶⁹ *al-taṣwīr bi al-majāz* (pencitraan melalui majas) yang menggunakan makna kiasan,⁷⁰ *al-taṣwīr bi al-isti'ārah* (pencitraan melalui

⁶⁷Burhan Nurgiyantoro, *Stilistika*, (Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 2017), h. 210.

⁶⁸Ma'zumi dan Suja'i, Visualisasi Seni Dalam Al-Qur'an Dalam Model Pembelajaran (Konten Analisis Terhadap Pemikiran 'Aly Ahmad Madkūr Dalam Manhaj Al-Tarbiyyah Fi Tashawwur Al-Islāmy), *Jawara*, Vol. 7, No. 2 (2021), h. 189-190.

⁶⁹Muhammad Khalis dkk., Tasybih dalam Ilmu al-Balagh, *Al-Muallaqat*, Vol. 2, No. 2 (2023), h. 17.

⁷⁰Hamzah dan Napis Djuaeni, *Majaz Konsep Dasar dan Klasifikasinya dalam Ilmu Balagh*, (Lamongan: Academia Publication, 2021), h. 35.

metafora) yang meminjam kata untuk makna lain berdasarkan kemiripan,⁷¹ *al-taṣwīr bi al-kināyah* (pencitraan melalui sindiran) yang menyampaikan makna secara tidak langsung⁷² dan *al-tanāsuq al-fanni fi al-sūrah* (koherensi artistik dalam gambaran) yang mengintegrasikan seluruh elemen pencitraan dalam satu kesatuan estetis.

Penggunaan berbagai teknik *al-taṣwīr* dalam al-Quran tidak hanya berfungsi sebagai ornamen bahasa, melainkan sebagai strategi komunikasi yang efektif untuk menyampaikan pesan-pesan kompleks kepada audiens dengan latar belakang beragam. Teori *al-taṣwīr al-fanni* yang dikembangkan oleh Sayyid Quṭb menunjukkan bahwa pencitraan dalam al-Quran memiliki dimensi artistik tinggi yang mampu mempengaruhi emosi dan intelektualitas pembaca secara simultan. Melalui analisis *al-taṣwīr*, peneliti dapat mengungkap bagaimana al-Quran menggunakan kekuatan bahasa figuratif untuk menciptakan pengalaman estetis yang mendalam sekaligus menyampaikan pesan teologis dengan cara yang memikat dan berkesan.

Kajian stilistika terhadap kelima dimensi di atas tidak sekadar menganalisis aspek-aspek balaghahnya secara konvensional, melainkan juga mengkaji bagaimana pengarang memanfaatkan dan mengoptimalkan teknik-teknik tersebut untuk menciptakan visualisasi yang hidup dalam imajinasi pembaca. Analisis ini mengeksplorasi bagaimana pencitraan dapat menghadirkan dinamika, atmosfer kehidupan, dan pengalaman sensoris yang mampu mentransformasi pembaca atau pendengar dari posisi pasif menjadi saksi mata yang aktif menyaksikan peristiwa yang digambarkan. Dalam tradisi stilistika Barat, kelima aspek pencitraan ini dikategorikan ke dalam pembahasan gaya bahasa retorik (*rhetorical style*) dan gaya

⁷¹Muhammad Taufik dkk., Keindahan Uslub Al-Tasbih dan Al-Isti'arah dalam Surat Ar-Rahman: Pendekatan Stilistika, *Jurnal Pendidikan Tambusai*, Vol. 9, No. 2 (2025), h. 21913-21919.

⁷²Muhammad Yasin Yusuf ddk., Hakikat, Majaz, Sharih, Kinayah, *Kultura: Jurnal Ilmu Hukum, Sosial, dan Humaniora*, Vol. 2, No. 10 (2024), h. 809.

bahasa figuratif (*figurative language*), yang menunjukkan universalitas teknik-teknik pencitraan ini dalam berbagai tradisi linguistik dan sastra.

D. *Gaya Pemaparan Kisah dalam Al-Qur'an*

Al-Qur'an memiliki cara tersendiri dalam memaparkan kisah-kisah yang terkandung di dalamnya, di mana selain menyampaikan pesan spiritual, al-Qur'an juga menggunakan pendekatan sastra yang *sophisticated* untuk mencapai efektivitas komunikasi. Struktur wacana kisah dalam al-Qur'an, dapat dipilah menjadi enam pola utama, yang masing-masing memiliki karakteristik dan tujuan komunikatif tersendiri.

1. Gaya Pemaparan Berawal dari Kesimpulan

Gaya pemaparan kisah yang dipaparkan dengan menceritakan kesimpulan kisahnya terlebih dahulu, kemudian menceritakan rincian kisahnya. Gaya pemaparan seperti ini dapat dilihat jelas dalam kisah Yusuf di QS. Yusuf/12: 6-7 yang dimulai dengan penyampaian kesimpulan bahwa Allah memilih Yusuf as. sebagai nabi dan mengajarkannya takwil mimpi.

وَكَذَلِكَ يَجْتَبِيكَ رَبُّكَ وَيُعَلِّمُكَ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ وَيُتِمُّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكَ وَعَلَىٰ آلِ يَعْقُوبَ كَمَا أَتَمَّهَا
 عَلَىٰ أَبَوَيْكَ مِنْ قَبْلُ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ إِنَّ رَبَّكَ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴿٧﴾ لَقَدْ كَانَ فِي يُوسُفَ وَإِخْوَتِهِ
 آيَاتٍ لِّلسَّالِفِينَ ﴿٧﴾

Terjemahnya:

Demikianlah, Tuhan memilihmu (untuk menjadi nabi), mengajarkan kepadamu sebagian dari takwil mimpi, serta menyempurnakan nikmat-Nya kepadamu dan kepada keluarga Ya'qub, sebagaimana Dia telah menyempurnakannya kepada kedua kakekmu sebelumnya, (yaitu) Ibrahim dan Ishaq. Sesungguhnya Tuhanmu Maha Mengetahui lagi Maha Bijaksana. Sungguh, dalam (kisah) Yusuf dan saudara-saudaranya benar-benar terdapat tanda-tanda (kekuasaan Allah) bagi para penanya.

Setelah pembukaan ini, kisah kemudian dikembangkan melalui enam adegan berurutan, adegan pertama tentang pembuangan Yusuf as. oleh saudara-saudaranya pada QS. Yusuf/12: 8-20, kemudian adegan kedua Yusuf as. di Mesir pada QS. Yusuf/12: 21-33, lalu adegan ketiga pada QS. Yusuf/12: 34-35 menceritakan tentang adegan Yusuf as. dipenjarakan, setelah itu adegan keempat

pada QS. Yusuf/12: 54-57 menceritakan tentang Yusuf as. mendapat kepercayaan raja untuk menjadi menteri keuangan, adegan kelima tentang pertemuan Yusuf as. dengan saudara-saudaranya pada QS. Yusuf/12: 58-93, dan pada QS. Yusuf/12: 94-101 adegan keenam puncak kebahagiaan kisah ini, di mana keluarga Yusuf as. bersatu kembali di Mesir.

2. Gaya Pemaparan Berawal dari Ringkasan Kisah

Gaya pemaparan ini dimulai dari ringkasan kisah, setelah itu menceritakan kisahnya secara rinci. Sebagai contoh, kisah *Aṣḥābul Kahfi* dalam QS. al-Kahf/18: 10-22. Permulaan kisah ini menjelaskan garis besarnya terlebih dahulu, sebagaimana yang tertera pada QS. al-Kahf/18: 10-12,

إِذْ أَوَى الْفِتْيَةُ إِلَى الْكَهْفِ فَقَالُوا رَبَّنَا آتِنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً وَهَيِّئْ لَنَا مِنْ أَمْرِنَا رَشَدًا ۝ ١٠ فَضَرَبْنَا عَلَىٰ
أَذَانِهِمْ فِي الْكَهْفِ سِنِينَ عَدَدًا ۝ ١١ ثُمَّ بَعَثْنَاهُمْ لِنَعْلَمَ أَيُّ الْحِزْبَيْنِ أَحْصَىٰ لِمَا لَبِثُوا أَمَدًا ۝ ١٢

Terjemahnya:

(Ingatlah) ketika pemuda-pemuda itu berlindung ke dalam gua lalu berdoa, “Ya Tuhan kami, anugerahkanlah kepada kami rahmat dari sisi-Mu dan mudahkanlah bagi kami petunjuk untuk segala urusan kami.” Maka, Kami tutup telinga mereka di dalam gua itu selama bertahun-tahun. Kemudian Kami bangunkan mereka supaya Kami mengetahui manakah di antara dua golongan itu yang lebih tepat dalam menghitung berapa lama mereka tinggal (dalam gua itu).

Pada ayat di atas memberikan gambaran umum tentang pemuda-pemuda yang berlindung ke gua dan ditidurkan oleh Allah. Ringkasan ini kemudian diikuti dengan rincian detail meliputi latar belakang mereka masuk gua yaitu pada QS. al-Kahf/18: 14-16, lalu menceritakan tentang keadaan di dalam gua pada QS. al-Kahf/18: 17-18, setelah itu menceritakan tentang saat mereka bangun pada QS. al-Kahf/18: 19-20, kemudian pada QS. al-Kahf/18: 21 menceritakan tentang reaksi penduduk kota, dan pada QS. al-Kahf/18: 22 menceritakan tentang perdebatan tentang jumlah mereka.

3. Gaya Pemaparan Berawal dari Adegan Klimaks

Gaya pemaparan kisah dalam al-Qur'an yang diawali dengan adegan klimaks yaitu pemaparan kisah yang pada awal diceritakan kisah tersebut, digambarkan terlebih dahulu adegan klimaks dari kisah yang diceritakan, setelah itu diceritakan rincian kisahnya dari awal hingga akhir. Sebagai contoh, kisah Musa as. dengan Fir'aun. Dalam QS. al-Qasas/28: 3-5, langsung menyajikan klimaks berupa keganasan dan kezaliman Fir'aun. Setelah klimaks ini, narasi mundur ke belakang untuk menceritakan kelahiran Musa, masa kecilnya, kedewasaannya, hingga penugasannya sebagai rasul yang tertuang dalam QS. al-Qasas/28: 7-43.⁷³

4. Gaya Pemaparan Tanpa Pendahuluan

Gaya pemaparan kisah yang langsung masuk ke inti cerita tanpa pembukaan formal. Contohnya pada kisah Musa as. mencari ilmu dalam QS. al-Kahf/18: 60-82, yang di mana kisah ini dimulai secara langsung dari inti kisah, diawali dialog Musa as. kepada muridnya tentang niatnya mencari pertemuan dua lautan, tanpa penjelasan latar belakang. Kemudian, dipaparkan adegan Khidir as. melubangi perahunya pada QS. al-Kahf/18: 71, dan pada QS. al-Kahf/18: 74 menceritakan adegan Khidir as. membunuh seorang anak kecil. Pembaca akan terus bertanya-tanya dan dibuat penasaran akan alasan dari perbuatan yang dilakukan Khidir as. tersebut, akan tetapi alasan dibalik perbuatannya tersebut baru terungkap di akhir kisah. Meskipun tanpa pendahuluan, teknik ini tetap efektif karena menggunakan dialog dan peristiwa yang secara natural mengundang keingintahuan pembaca untuk mengikuti alur cerita hingga tuntas.

5. Gaya Pemaparan Adanya Keterlibatan Imajinasi Manusia

Gaya pemaparan ini hanya menyajikan kisah dalam garis besar dan menyerahkan kelengkapan detail kepada imajinasi pembaca. W. Montgomery

⁷³Syihabuddin Qalyubi, *Stilistika dalam Orientasi Studi al-Qur'an*, h. 97-99.

Watt menyimpulkan dalam penelitiannya bahwa, al-Qur'an disusun dalam ragam bahasa lisan yang membutuhkan daya imajinasi untuk melengkapi gerakan yang dilukiskan oleh lafal-lafalnya. Contoh terbaik adalah kisah Ibrahim dan Ismail membangun Ka'bah dalam QS. al-Baqarah/2: 127,

وَاذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ ﴿١٢٧﴾

Terjemahnya:

(Ingatlah) ketika Ibrahim meninggikan fondasi Baitullah bersama Ismail (seraya berdoa), “Ya Tuhan kami, terimalah (amal) dari kami. Sesungguhnya Engkau adalah Yang Maha Mendengar lagi Maha Mengetahui.

menghadirkan gambaran dramatik dua tokoh dengan latar Ka'bah. Imajinasi pembaca dapat mengembangkan adegan Ibrahim as. sebagai tukang yang memasang batu, Ismail as. sebagai asisten yang menyiapkan bahan, hingga do'a bersama mereka, semua tergambar melalui struktur kalimat yang memungkinkan visualisasi hidup.

6. Gaya Pemaparan Penyisipan Nasihat Keagamaan

Gaya pemaparan ini tidak hanya menyajikan narasi kisah, tetapi juga menyisipkan dimensi-dimensi spiritual di dalamnya. Dalam kisah Nabi Musa as. yang termuat pada QS. Taha/20: 9–98, misalnya, pada bagian tengah narasi yaitu pada QS. Taha/20: 50–55 diselipkan ajaran mengenai kekuasaan Allah, keluasan ilmu-Nya, limpahan rahmat-Nya, serta konsep kebangkitan manusia dari kubur, yang kemudian ditutup dengan penegasan tentang keesaan Allah.⁷⁴

E. *Gaya Dialog*

Penggunaan bentuk dialog dalam kisah-kisah al-Qur'an disajikan dengan karakteristik yang khas. Sebagaimana dijelaskan oleh Syihabuddin Qalyubi, banyak kisah al-Qur'an dikemukakan dalam format percakapan, sehingga ungkapan seperti *qāla*, *qālū*, *qālat*, *qulnā*, *yaqūlu*, dan *yaqūlūn* kerap muncul dalam redaksinya. Dialog tersebut dapat berupa monolog internal atau lintasan pemikiran

⁷⁴Syihabuddin Qalyubi, *Stilistika dalam Orientasi Studi al-Qur'an*, h. 99-100.

tokoh, sebagaimana tergambar dalam kisah Nabi Ibrahim as. pada QS. al-An‘am/6: 76–78. Selain itu, dialog juga dapat berbentuk percakapan antara dua pihak atau lebih, seperti yang tampak dalam kisah Talut dan Jalut pada QS. al-Baqarah/2: 246–252.

Gaya dialog yang digunakan dalam kisah-kisah al-Qur’an pada dasarnya mengikuti karakteristik bahasa al-Qur’an secara umum, diantaranya:

1. Gaya dialog yang disesuaikan dengan kondisi Nabi Muhammad saw. dan orang-orang pada masa turunnya ayat, bukan mengikuti kondisi tokoh dalam kisah.
2. Gaya dialog yang menonjolkan kekuatan bunyi dan irama lafal yang didukung oleh struktur kalimat pendek dan bersajak, gaya dialog seperti ini pada umumnya pada ayat-ayat Makkiah, sebagaimana terlihat dalam kisah-kisah pada QS. al-Qamar/55. Sebaliknya, pada ayat-ayat Madaniyah, gaya bahasa yang digunakan cenderung lebih padat, berat, dan mendalam.
3. Gaya dialog yang bernuansa kritik dan sindiran. Dalam kisah-kisah al-Qur’an yang bertujuan menegaskan akidah baru sekaligus mengoreksi atau menghapuskan keyakinan lama, sering kali disisipkan ungkapan-ungkapan bernuansa kritik dan sindiran sebagai bagian dari strategi retorika dan estetika bahasa. Tujuannya adalah untuk menegaskan kebenaran di hadapan pihak-pihak yang masih berada dalam kesesatan agar mereka menyadari kekeliruan sikap dan keyakinannya.

Secara ringkas, penggunaan gaya dialog dalam kisah-kisah al-Qur’an senantiasa diselaraskan dengan tujuan narasi serta situasi yang dihadapi Nabi Muhammad saw. dan masyarakat pada masa itu. Di antara unsur pembentuk kisah, aspek peristiwa dan tokoh tampil paling dominan, mengingat sebagian besar kisah al-Qur’an memiliki alur yang menyerupai cerita pendek dan berpusat pada kedua

elemen tersebut. Pemilihan diksi dan konstruksi kalimat dalam kisah-kisah tersebut juga disesuaikan dengan maksud penyampaian dan kondisi psikologis Nabi saw. beserta umatnya. Dalam konteks tertentu, suatu lafal atau susunan kalimat dapat ditempatkan di awal apabila tuntutan makna dan situasi menghendaknya, meskipun secara gramatikal lebih lazim berada di bagian akhir. Selain itu, kekuatan atau bobot suatu lafal dapat berbeda sesuai dengan keadaan emosional Nabi saw., baik dalam kondisi tenang maupun sebaliknya. Dengan demikian, gaya dialog dalam kisah al-Qur'an selalu diarahkan untuk menunjang efektivitas pesan yang hendak disampaikan.⁷⁵

⁷⁵Syihabuddin Qalyubi, *Stilistika dalam Orientasi Studi al-Qur'an*, h. 112-114.

BAB III

UNSUR-UNSUR KISAH TALUT DAN JALUT

A. *Al-Mustawā Al-Ṣarfi*

1. Aspek *Fi'il*

a. *Fi'il Muḍāri'*

1) يُؤْتِي

Masih pada ayat yang sama, Allah berfirman

وَاللَّهُ يُؤْتِي مُلْكَهُ مَن يَشَاءُ ۗ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ ﴿٢٤٦﴾

Terjemahnya:

Allah menganugerahkan kerajaan-Nya kepada siapa yang Dia kehendaki. Allah Mahaluas (kekuasaan dan rezeki-Nya) lagi Maha Mengetahui.

Kata يُؤْتِي berbentuk *muḍāri'* yang bermakna “memberi”.⁷⁶ Pemilihan bentuk *muḍāri'* tidak dimaksudkan untuk makna masa kini atau masa depan. Sebab, jelas-jelas kejadian yang diceritakan pada ayat tersebut merupakan kejadian yang sudah sangat lama terjadi. Akan tetapi tujuan penggunaan *fi'il muḍāri'* disini, mengisyaratkan sifat pemberian kekuasaan oleh Allah, yang berkelanjutan dan tidak terbatas pada masa lalu, bukan hanya pada zaman Talut saja.⁷⁷

2) يَظُنُّونَ

Kemudian pada QS. al-Baqarah/2: 249,

قَالَ الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَمَّوْا بِاللَّهِ لَكُمْ مِّنْ فِتْنَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةٌ كَثِيرَةٌ بِإِذْنِ اللَّهِ ۗ وَاللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ ﴿٢٤٩﴾

Terjemahnya:

Mereka yang meyakini bahwa mereka akan menemui Allah berkata, “Betapa banyak kelompok kecil mengalahkan kelompok besar dengan izin Allah.” Allah bersama orang-orang yang sabar.

⁷⁶Ahmad Warson Munawwir, *al-Munawwir: Kamus Arab-Indonesia*, h. 6.

⁷⁷Muhammad Tahir Ibn 'Asyur, *Al-Taḥrīr wa Al-Tanwīr*, Jilid 11, (Tunisia: al-Dār al-Tūnisīyah li al-Nasyr, 1984), h. 117.

Pada ayat diatas muncul pertanyaan, mengapa menggunakan bentuk *muḍāri‘* yaitu “يُظَنُّونَ” dan bukan bentuk *māḍi* “ظَنُّوا”, padahal pelaku yang dimaksudkan disini yaitu orang-orang beriman di zaman Talut. Hal ini dimaksudkan untuk menggambarkan keadaan keimanan orang-orang beriman yang bukan hanya pada zaman itu saja, tetapi di masa yang mendatang juga. Bahwa orang beriman akan selalu menyangka dan berharap untuk bertemu kepada Allah, meskipun ia telah mencapai tingkat tertinggi dalam ketaatan.⁷⁸

b. *Fi’il Amr*

Terdapat tiga *fi’il amr* أَفْرَغُ, ثَبِّتْ dan أَنْصُرْ dalam QS. al-Baqarah/2: 250,

قَالُوا رَبَّنَا أَفْرِغْ عَلَيْنَا صَبْرًا وَثَبِّتْ أَقْدَامَنَا وَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ ﴿٢٥٠﴾

Terjemahnya:

Mereka berdoa, “Ya Tuhan kami, limpahkanlah kesabaran kepada kami, kukuhkanlah langkah kami, dan menangkanlah kami atas kaum yang kafir.”

Ketiga *fi’il amr* diatas ditujukan kepada Allah. Meskipun dalam bentuk perintah, ini bukanlah perintah kepada Allah, melainkan bermakna permohonan atau do’a. Sebagaimana penjelasan dalam kitab *qawā’id al-lughah al-‘arabiyyah*, bahwa *fi’il amr* dapat keluar dari makna aslinya yang dapat dipahami ketika memperhatikan qarinah yang ada.⁷⁹

2. Aspek *Ism*

1) مَلِكًا

Dalam QS. al-Baqarah/2: 246, Bani Israil datang kepada seorang nabi mereka dengan permintaan,

ابْعَثْ لَنَا مَلِكًا نُقَاتِلَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ﴿٢٤٦﴾

Terjemahnya:

Angkatlah seorang raja untuk kami, niscaya kami berperang di jalan Allah.

⁷⁸Fakhruddin al-Razi, *Mafātīḥ al-Gaib*, Jilid, h. 513.

⁷⁹Hifni Bak Nasif dkk., *Kitāb Qawāid al-Lughah al-‘Arabiyyah li Talāmīz al-Madāris al-Šānawiyyah*, syarḥ wa dirāsah oleh Alawi Abu Bakar Muhammad al-Saqqaf (Beirut: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah, 2014), h. 136.

Penggunaan kata “مَلِكًا” dalam bentuk *ism nakirah* atau kata benda yang bersifat umum, ditandai dengan *tanwin fathah*,⁸⁰ bukanlah pilihan linguistik yang acak, melainkan mengandung dimensi makna yang mendalam tentang bagaimana seharusnya seorang hamba meminta kepada Allah.

Ketika Bani Israil menggunakan bentuk *nakirah*, mereka secara tekstual menyampaikan untuk meminta seorang raja tanpa adanya ketentuan tertentu, dalam hal ini Bani Israil meminta dengan menyerahkan sepenuhnya kepada Allah melalui nabinya mengenai keputusan pemilihan rajanya. Dengan menggunakan *nakirah*, permintaan mereka seolah berkata “Kami tidak peduli dia kaya atau miskin, dari keluarga bangsawan atau rakyat biasa, tampan atau tidak, populer atau tidak dikenal. Yang kami butuhkan adalah seseorang yang mampu memimpin kami menghadapi musuh.”

Namun ironinya, ketika Allah memilih Talut, Bani Israil justru keberatan dengan protes,

أَتَى يَكُونُ لَهُ الْمُلْكُ عَلَيْنَا وَنَحْنُ أَحَقُّ بِالْمُلْكِ مِنْهُ وَلَمْ يُؤْتَ سَعَةً مِنَ الْمَالِ ﴿٢٤٧﴾

Terjemahnya:

Bagaimana (mungkin) dia memperoleh kerajaan (kekuasaan) atas kami, sedangkan kami lebih berhak atas kerajaan itu daripadanya dan dia tidak diberi kekayaan yang banyak?

Mereka yang tadinya seakan-akan menyerahkan sepenuhnya kepada Allah untuk memilihkan seorang raja, ternyata punya ekspektasi tersembunyi tentang identitas personal raja tersebut. Mereka ternyata mengharapkan seseorang yang kaya, seseorang dari keluarga mereka, seseorang yang sesuai dengan standar duniawi mereka. Kontradiksi ini mengungkap bahwa penyerahan diri mereka hanya di bibir, bukan di hati. Kisah Bani Israil ini adalah cermin bagi kita semua, sudah berapakai kita berdo'a meminta kepada Allah, seakan-akan menyerahkan sepenuhnya kepada Allah atas apa yang dimohonkan, akan tetapi ketika Allah

⁸⁰Mustafa al-Gulayni, *Jāmi' al-Durūs al-'Arabiyyah* (Beirut: Resalah Publisher, 2010), h. 139.

memberikan jawaban, kita malah kecewa dengan apa yang diberikan. Setelah Bani Israil memprotes pilihan Allah atas Talut dengan alasan kekayaan dan status sosial, Allah memberikan jawaban yang tegas melalui QS. al-Baqarah/2: 247,

وَلَمْ يُؤْتِ سَعَةً مِنَ الْمَالِ قَالَ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاهُ عَلَيْكُمْ وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ وَاللَّهُ يُؤْتِي مَلَكَهُ
مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ ﴿٢٤٧﴾

Terjemahnya:

“dan dia tidak diberi kekayaan yang banyak?” (Nabi mereka) menjawab, “Sesungguhnya Allah telah memilihnya (menjadi raja) kamu dan memberikan kepadanya kelebihan ilmu dan fisik.” Allah menganugerahkan kerajaan-Nya kepada siapa yang Dia kehendaki. Allah Maha Luas (kekuasaan dan rezeki-Nya) lagi Maha Mengetahui.

2) الْجِسْمِ dan الْعِلْمِ

Penggunaan kata الْعِلْمِ (*al-'ilmi*) dan الْجِسْمِ (*al-jismi*) dalam bentuk *ism ma'rifah*, kata benda yang bersifat khusus, yang ditandai dengan alif-lam. Penggunaan *ism ma'rifah* disini merupakan respons Allah terhadap protes Bani Israil yang mempertanyakan kekuasaan Talut. Penggunaan *ma'rifah* di sini bukan sekadar menunjukkan “ilmu” dan “tubuh” secara umum, tetapi ilmu yang dibutuhkan untuk kepemimpinan perang dan kekuatan fisik yang memadai untuk komando militer, ilmu strategis tentang perang, kepemimpinan, taktik serta fisik yang prima untuk memimpin pasukan.

Berbeda dengan penggunaan kata *'ilm* pada QS. Ṭāhā/135: 114,

رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا ﴿١١٤﴾

Terjemahnya:

Ya Tuhanku, tambahkanlah ilmu kepadaku.

Ayat tersebut menggunakan *ism nakirah*, yang mengisyaratkan bahwa Nabi Muhammad saw. ketika berdo'a pada saat itu, minta untuk ditambahkan ilmu dalam pengertian terbuka dan tidak terbatas, ilmu apa saja yang bermanfaat, sebanyak-banyaknya, tanpa batasan jenis atau spesifikasi tertentu.

B. *Al-Mustawā Al-Dalāli*

1. *Al-Tarāduf* (Sinonim)

Dalam kajian ilmu bahasa Arab, *al-tarāduf* (الترادف) dipahami sebagai fenomena adanya dua kata atau lebih yang memiliki makna sama atau sangat berdekatan, dua kata tersebut disebut *mutarādifain*. Keberadaan sinonimitas ini memberi kekayaan ekspresi dalam bahasa Arab, karena memungkinkan penutur memilih kata sesuai konteks.

Ukuran utama yang digunakan ulama untuk menentukan adanya *tarāduf* adalah prinsip *al-tabādul* (التبادل), yaitu saling menggantikan. Artinya, apabila sebuah kata dapat dipakai sebagai pengganti kata lain dalam kalimat tanpa mengubah makna, maka keduanya sah disebut sinonim. Misalnya, kata والد (*wālid*) dan أب (*ab*) keduanya berarti ayah, penggunaannya dapat saling menggantikan dalam kalimat. Selain itu, *tarāduf* juga mencakup perluasan makna. Sebagai contoh, kata زوجة (*zaujah*) dan عقيلة (*'aqīlah*) sama-sama digunakan untuk menyebut istri, demikian pula kata غني (*ganī*) dan ثري (*ṣarī*) yang sama-sama bermakna kaya. Meskipun begitu, sebagian ahli bahasa menegaskan bahwa antara sinonim sering kali terdapat nuansa semantik yang membedakan satu kata dari yang lain, walaupun secara umum maknanya serupa.⁸¹

Dengan demikian, *al-tarāduf* tidak hanya menunjukkan kekayaan leksikal bahasa Arab, tetapi juga berfungsi memperluas pilihan stilistika dalam al-Qur'an maupun karya sastra Arab. Hal ini menunjukkan bahwa sinonimitas bukan sekadar pengulangan makna, melainkan sarana untuk memperhalus nuansa, menekankan aspek tertentu, atau menyesuaikan dengan konteks sebuah teks. Adapun unsur kata yang termasuk ke dalam kategori *al-tarāduf* pada kisah Talut dan Jalut dalam al-Qur'an yaitu sebagai berikut:

⁸¹Muhammad 'Ali al-Khuli, *‘Ilm al-Dilālah: ‘Ilm al-Ma’nā*, (Ṣuwailiḥ: Dār Falah, t.th.), h. 93.

a. نَظَرَ, أَبْصَرَ, رَأَى

Pada QS. al-Baqarah/2: 246 yang berbunyi,

أَلَمْ تَرَ إِلَى الْمَلَأِ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ مِنْ بَعْدِ مُوسَى ﴿٢٤٦﴾

Terjemahnya:

Tidakkah kamu perhatikan para pemuka Bani Israil setelah Musa wafat.

terdapat pemilihan kata تَرَ (*tara*) dari akar kata رَأَى (*ra'a*), dalam konteks ini menunjukkan ketelitian linguistik al-Qur'an yang luar biasa, terutama jika dibandingkan dengan kata-kata yang bersinonim seperti أَبْصَرَ (*absara*) dan نَظَرَ (*nazara*). Menurut Muhammad Daud, meskipun ketiganya sering kali diartikan melihat, namun dalam konteks semantik bahasa Arab terdapat makna yang bertingkat pada ketiga kata tersebut.⁸² Kata رَأَى memiliki kedudukan tertinggi, yaitu bermakna melihat yang mengarah pada pengetahuan yang pasti (*yaqīn*) dan pemahaman mendalam. Penggunaan kata ini seringkali melibatkan penglihatan hati dan akal, bukan hanya indera mata. Contohnya pada QS. al-Baqarah/2: 246 diatas.

Kemudian pada tingkatan kedua, kata أَبْصَرَ yang bermakna melihat dengan jelas dan terang menggunakan indra penglihatan. Sebagai contoh yaitu pada QS. al-A'raf/7: 198,

وَتَرَاهُمْ يَنْظُرُونَ إِلَيْكَ وَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ ﴿١٩٨﴾

Terjemahnya:

Kamu mengira mereka memperhatikanmu, padahal mereka tidak melihat.

yang di mana penggunaan kata أَبْصَرَ disitu dimaksudkan untuk menyatakan bahwa barhala-berhala yang disebutkan pada ayat tersebut tidak dapat melihat menggunakan indra penglihatan, dikarenakan berhala-berhala tersebut memang tidak mempunyai indra penglihatan.

⁸²Muhammad Daud, *Mu'jam al-Furūq al-Dalāliyyah fi al-Qur'an al-Karīm*, (Kairo: Dār Garīb, 2008), h. 133-136.

Kata نَظَرَ sendiri merupakan tingkatan melihat yang terendah, karena makna melihat untuk kata ini yaitu mengarahkan mata kepada sesuatu, tanpa benar-benar melihatnya, seperti pada QS. al-A'raf/7: 198. Selain itu kata نَظَرَ bisa juga bermakna perenungan (*tadabbur*) yang disertai dengan melihat sesuatu. Sebagai contoh yaitu pada QS. al-Gāsyiyah/88: 17,

أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ ﴿١٧﴾

Terjemhanya:

Tidakkah mereka memperhatikan unta, bagaimana ia diciptakan?.

penggunaan kata نَظَرَ pada ayat tersebut dimaksudkan untuk melihat atau mengamati unta dan merenungi bagaimana dia diciptakan.

Dalam konteks QS. al-Baqarah/2: 246, pemilihan kata رَأَى menjadi sangat krusial. Jika al-Qur'an menggunakan أَلَمْ تَنْظُرْ, maknanya akan terbatas pada “tidakkah engkau mengamati?”. Ini menyiratkan sebuah pengamatan dangkal terhadap sebuah peristiwa, padahal konteks ayat ini menuntut lebih. Jika menggunakan أَلَمْ تُبْصِرْ, maknanya akan menjadi “tidakkah engkau melihat dengan jelas?”. Meskipun lebih kuat, ini masih fokus pada kejelasan visual dan gagal menangkap esensi utama dari ayat tersebut. Sebaliknya, dengan memilih أَلَمْ تَرَ, al-Qur'an tidak sekadar mengajak Nabi Muhammad dan seluruh pembaca untuk melihat sebuah kisah sejarah, melainkan untuk merenunginya hingga mendapatkan pengetahuan yang pasti.

b. أَرْسَلَ dan بَعَثَ

Secara etimologis, kata بَعَثَ memiliki makna dasar *isārah wa tawjih*, yaitu membangkitkan dan mengarahkan sesuatu. Makna ini bervariasi sesuai dengan objeknya. Dalam konteks manusiawi, بَعَثَ digunakan untuk hal-hal sederhana, seperti membangkitkan unta agar berjalan (*بَعَثْتُ الْبَعِيرَ*) atau mengutus seseorang untuk suatu keperluan.⁸³ Kemudian, kata أَرْسَلَ secara etimologi memiliki akar

⁸³Muhammad al-Ragib al-Asfahani, *Mufradāt Alfaz al-Qur'ān al-Karīm*, Jilid 1, diunduh dari

makna mengutus dengan kelembutan dan keteraturan. Ragib al-Asfahani dalam *Mufradāt Alfaz al-Qur’ān al-Karīm* menjelaskan bahwa *irsāl* pada hewan berarti gerakan bebas yang teratur, sedangkan dalam konteks risalah ilahiah bermakna pengutusan seorang utusan dengan penuh kelembutan dan kasih sayang.

Berdasarkan penelaahan mendalam terhadap dimensi etimologis kedua kata tersebut, dapat diketahui adanya kesamaan mendasar dalam makna semantiknya, dimana keduanya mengandung konsep dasar التَّوْجِيه (pengarahan), namun perbedaan makna antara keduanya terlihat jelas melalui ciri-ciri semantik yang melekat pada masing-masing kata. Kata بَعَثَ memiliki karakteristik semantik yang khas melalui kehadiran komponen makna التَّنْبِيْه (fungsi peringatan atau pemberitahuan) dan الْإِيْتَاظ (proses penyadaran atau pembangkitan kesadaran) yang memberikan dimensi dinamis dan transformatif, sementara kata الْإِرْسَالُ memiliki kekhasan semantik yang tercermin melalui komponen makna الرِّفْق (unsur kasih sayang atau kelembutan dalam pendekatan), السُّوْدَة (sikap kehati-hatian dan kewaspadaan dalam pelaksanaan), serta الْهَدْوَاء (karakteristik ketenangan atau stabilitas dalam proses).⁸⁴

Dalam konteks QS. al-Baqarah/2: 247 yang berbunyi,

وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ اللَّهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طَالُوتَ مَلِكًا ﴿٢٤٧﴾

Terjemahnya:

Nabi mereka berkata kepada mereka, “Sesungguhnya Allah telah mengangkat Talut menjadi rajamu.”

pemilihan kata بَعَثَ pada ayat ini memberikan pesan bahwa kepemimpinan Talut adalah sebuah kebangkitan. Allah tidak hanya mengirim seorang raja, tetapi membangkitkan seorang pemimpin dari kalangan biasa untuk menggerakkan

https://archive.org/details/1_20191022_20191022_2312/%D9%85%D9%81%D8%B1%D8%AF%D8%A7%D8%AA%20%D8%A3%D9%84%D9%81%D8%A7%D8%B8%20%D8%A7%D9%84%D9%82%D8%B1%D8%A2%D9%86%20%D8%A7%D9%84%D9%83%D8%B1%D9%8A%D9%851/modc/1up, h. 147-148.

⁸⁴Muhammad Nur Kholison, *Semantik al-Qur’an Mengurai Relasi Sinonimi dalam al-Qur’an dan Fitur-Fitur Maknanya*, Jilid 1, (Malang: Pondok Pesantren Lisan Arabi, 2021), h. 314.

kembali semangat juang mereka yang telah mati. Ini adalah sebuah revolusi spiritual dan militer, bukan sekadar penunjukan administratif pemerintahan.

Selain itu, penggunaan kata ini juga untuk membatalkan argumen Bani Israil yang menganggap Talut tidak layak. Allah menegaskan bahwa kepemimpinan adalah hak-Nya untuk membangkitkan siapa pun yang Dia kehendaki, tanpa terikat pada standar manusia seperti keturunan atau kekayaan. Sebagai perbandingan, jika digunakan kata *أُرْسِلَ* di sini, maknanya akan terasa kurang kuat. *أُرْسِلَ* akan mengisyaratkan bahwa Talut hanyalah seorang utusan dengan pesan, padahal peran utamanya adalah membangkitkan dan menggerakkan sebuah bangsa.

c. *فَتَنَ* dan *ابْتَلَى*

Pada QS. al-Baqarah/2: 249 yang berbunyi,

فَلَمَّا فَصَلَ طَالُوتُ بِالْجُنُودِ قَالَ إِنَّ اللَّهَ مُبْتَلِيكُمْ بِنَهَرٍ ﴿٢٤٩﴾

Terjemahnya:

Maka, ketika Talut keluar membawa bala tentara(-nya), dia berkata, Sesungguhnya Allah akan mengujimu dengan sebuah sungai.

terdapat pemilihan kata *مُبْتَلِيكُمْ* dari akar kata *ابْتَلَى* (*ibtalā*), dalam konteks ini menunjukkan ketelitian al-Qur'an yang luar biasa, terutama jika dibandingkan dengan kata yang bersinonim dengannya yaitu kata *فَتَنَ* (*fatana*).⁸⁵

Kata *ابْتَلَى* bermakna ujian yang mengarah pada pengungkapan kualitas seseorang. Penggunaan kata ini seringkali melibatkan transformasi spiritual dan mental, bukan hanya pengujian lahiriah. Contohnya pada QS. al-Baqarah/2: 249 di atas, dan juga pada QS. al-Baqarah/2: 155,

وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِّنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِّنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَالتَّمَرَاتِ وَبَشِيرِ الصُّرِيِّنَ ﴿١٥٥﴾

Terjemahnya:

Kami pasti akan mengujimu dengan sedikit ketakutan dan kelaparan, kekurangan harta, jiwa, dan buah-buahan. Sampaikanlah (wahai Nabi Muhammad) kabar gembira kepada orang-orang sabar.

⁸⁵Muhammad Nur Kholison, *Semantik al-Qur'an Mengurai Relasi Sinonimi dalam al-Qur'an dan Fitur-Fitur Maknanya*, h. 350.

penggunaan kata *اِبْتَلَى* diatas dimaksudkan untuk menguji kualitas kesabaran dari orang-orang beriman.

Kata *فَتَرَ* juga berarti ujian, namun ujian yang berpotensi menyesatkan atau menjerumuskan, jika tidak dihadapi dengan benar. Contohnya pada QS. al-Baqarah/2: 102:

وَمَا يُعَلِّمُنِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّى يَقُولَا إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ ۗ ﴿١٠٢﴾

Terjemahnya

Padahal, keduanya tidak mengajarkan sesuatu kepada seseorang sebelum mengatakan, “Sesungguhnya kami hanyalah fitnah (cobaan bagimu) oleh sebab itu janganlah kufur!”.

dan juga pada QS. al-Anfal/8: 28:

وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا آمَاؤُكُمُ وَأَوْلَادُكُمْ فِتْنَةٌ وَأَنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ أَجْرٌ عَظِيمٌ ۙ ﴿٢٨﴾

Terjemahnya:

Ketahuiilah bahwa hartamu dan anak-anakmu itu hanyalah sebagai ujian dan sesungguhnya di sisi Allah ada pahala yang besar.

yang di mana penggunaan kata *فِتْنَةٌ* pada kedua ayat tersebut dimaksudkan untuk menunjukkan bahwa harta dan anak dapat menjadi ujian yang berpotensi menyesatkan dari jalan Allah jika tidak disikapi dengan benar.⁸⁶

Dalam konteks QS. al-Baqarah/2: 249, pemilihan kata *اِبْتَلَى* menjadi sangat krusial. Jika menggunakan *إِنَّ اللَّهَ فَاتِكُمْ بِنَهْرٍ*, maknanya akan menjadi “sesungguhnya Allah menjerumuskan kalian dengan sungai”. Meskipun secara literal bisa dipahami, ini memberikan konotasi negatif yang tidak sesuai dengan tujuan ujian tersebut.

Sebaliknya, dengan memilih *إِنَّ اللَّهَ مُبْتَلِيكُمْ بِنَهْرٍ*, al-Qur’an tidak sekadar menyatakan bahwa Allah memberikan ujian, melainkan menunjukkan bahwa ujian sungai tersebut adalah proses pemurnian dan seleksi yang bertujuan untuk memisahkan mereka yang benar-benar patuh kepada Talut dan siap berperang dari yang tidak, serta untuk memperkuat karakter dan kedisiplinan pasukan Talut.

⁸⁶Muhammad Nur Kholison, *Semantik al-Qur’an Mengurai Relasi Sinonimi dalam al-Qur’an dan Fitur-Fitur Maknanya*, h. 352-353.

Selain itu, kata *اِبْتَلَى* juga mengandung makna bahwa ujian tersebut adalah bagian dari rencana Allah yang penuh hikmah untuk mempersiapkan mereka menghadapi tantangan yang lebih besar. Berbeda dengan *فَتَنَ* yang bersifat destruktif, *اِبْتَلَى* mengarah pada tujuan yang konstruktif dan bermanfaat bagi mereka yang diuji.⁸⁷ Pemilihan kata ini menunjukkan bahwa ujian sungai bukan sekadar tes fisik, tetapi proses spiritual yang mengubah sekelompok orang biasa menjadi pasukan yang siap berjihad di jalan Allah.

d. *الجِسْمُ*, *الْبَدَنُ* dan *الجَسَدُ*

QS. al-Baqarah/2: 247 berbunyi,

قَالَ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاهُ عَلَيْكُمْ وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ وَاللَّهُ يُؤْتِي مَلَكَهُ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ

عَلَيْمٌ

Terjemahnya:

(Nabi mereka) menjawab, “Sesungguhnya Allah telah memilihnya (menjadi raja) kamu dan memberikan kepadanya kelebihan ilmu dan fisik.” Allah menganugerahkan kerajaan-Nya kepada siapa yang Dia kehendaki. Allah Maha Luas (kekuasaan dan rezeki-Nya) lagi Maha Mengetahui.

terdapat pemilihan kata *الجِسْمُ* (*al-jism*) dalam konteks kelebihan fisik Talut, yang menunjukkan ketelitian linguistik al-Qur’an yang luar biasa, terutama jika dibandingkan dengan kata-kata yang bersinonim seperti *الْبَدَنُ* (*al-badan*) dan *الجَسَدُ* (*al-jasad*). Meskipun ketiganya sering kali diartikan sebagai tubuh atau badan, namun dalam konteks semantik bahasa Arab terdapat nuansa makna yang berbeda pada ketiga kata tersebut.

Kata *الجَسَدُ* memiliki makna yang paling komprehensif dan sempurna dalam menggambarkan tubuh manusia. Kata ini menunjukkan tubuh yang kokoh, proporsional, dan memiliki kekuatan yang optimal baik dari segi fisik maupun struktural. Kata *الجِسْمُ* mengacu pada tubuh yang tidak hanya besar dalam ukuran,

⁸⁷Muhammad Nur Kholison, *Semantik al-Qur’an Mengurai Relasi Sinonimi dalam al-Qur’an dan Fitur-Fitur Maknanya*, h. 354-355.

tetapi juga seimbang dalam proporsi dan memiliki kekuatan yang fungsional.⁸⁸ Contohnya pada QS. al-Baqarah/2: 247 di atas, dimana الْجِسْمُ menggambarkan fisik Talut yang ideal untuk seorang pemimpin dan panglima perang.

Kemudian kata الْبَدَنُ bermakna tubuh yang menekankan pada aspek kekuatan dan kebesaran fisik, namun lebih terbatas pada dimensi lahiriah semata.⁸⁹ Kata ini sering digunakan untuk menyebut tubuh yang besar dan kuat, tetapi tidak selalu mengandung konotasi keseimbangan dan kesempurnaan struktural. Sebagai contoh dalam QS. al-Hajj/22: 36,

وَالْبَدَنَ جَعَلْنَاهَا لَكُمْ مِّنْ شَعَائِرِ اللَّهِ لَكُمْ فِيهَا خَيْرٌ ﴿٣٦﴾

Terjemahnya:

Unta-unta itu Kami jadikan untukmu sebagai bagian dari syiar agama Allah. Bagimu terdapat kebaikan padanya.

dimana الْبَدَنُ mengacu pada hewan kurban yang besar dan gemuk, menekankan aspek kebesaran fisik untuk tujuan tertentu.

Kata الْجَسَدُ merupakan tingkatan yang paling umum dan sederhana dalam menyebut tubuh, yaitu tubuh dalam pengertian umum tanpa penekanan khusus pada kekuatan, proporsi, atau kesempurnaan.⁹⁰ Kata ini lebih netral dan tidak mengandung konotasi kelebihan tertentu. Contohnya pada QS. al-A'raf/7: 148,

وَاتَّخَذَ قَوْمُ مُوسَىٰ مِنْ بَعْدِهِ ۖ مِنْ خَلْقِهِمْ عَجَلًا جَسَدًا لَهُ ۖ خُوَارٌ أَمْ يَرَوْنَ أَنَّهُ ۙ لَا يُكَلِّمُهُمْ وَلَا يَهْدِيهِمْ سَبِيلًا اتَّخَذُوهُ وَكَانُوا ظَالِمِينَ ﴿١٤٨﴾

Terjemahnya:

Kaum Musa, setelah kepergian (Musa ke Gunung Sinai), membuat (sembahan berupa) patung anak sapi yang bertubuh dan dapat melenguh (bersuara)²⁸⁵ dari perhiasan emas mereka. Apakah mereka tidak mengetahui bahwa (patung) anak sapi itu tidak dapat berbicara dengan mereka dan tidak dapat (pula) menunjukkan jalan (kebaikan) kepada mereka? (Bahkan,) mereka menjadikannya (sebagai sembah). Mereka adalah orang-orang zalim.

⁸⁸Muhammad Daud, *Mu'jam al-Furūq al-Dalāliyyah fi al-Qur'an al-Karīm*, (Kairo: Dār Garīb, 2008), h. 116-118.

⁸⁹Muhammad Daud, *Mu'jam al-Furūq al-Dalāliyyah fi al-Qur'an al-Karīm*, h. 116-117.

⁹⁰Muhammad Daud, *Mu'jam al-Furūq al-Dalāliyyah fi al-Qur'an al-Karīm*, h. 118.

dan pada QS. Taha/20: 88,

فَأَخْرَجَ لَهُمْ عِجْلًا جَسَدًا لَهُ خُورٌ فَقَالُوا هَذَا إِلَهُكُمْ وَإِلَهُ مُوسَىٰ ۖ فَتَنَّا فِيهٖ ۗ

Terjemahnya:

(Dari perapian itu) kemudian dia (Samiri) mengeluarkan untuk mereka patung berwujud anak sapi yang bersuara.⁴⁷⁸ Mereka lalu berkata, “Inilah Tuhanmu dan Tuhan Musa, tetapi dia (Musa) telah lupa (bahwa Tuhannya di sini).

kata الجَسَدُ menggambarkan patung anak sapi yang hanya memiliki bentuk tubuh tanpa nyawa atau kekuatan, menekankan pada aspek bentuk fisik yang kosong dari substansi.

Dalam konteks QS. al-Baqarah/2: 247, pemilihan kata الجِسْمِ menjadi sangat tepat dan bermakna mendalam. Jika al-Qur’an menggunakan وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْبَدَنِ, maknanya akan terbatas pada “dan Allah menambahkan kepadanya keluasan dalam ilmu dan kekuatan fisik.” Ini hanya menekankan aspek kekuatan dan kebesaran tubuh semata, tanpa mengandung makna keseimbangan dan kesempurnaan yang diperlukan seorang raja dan panglima perang.

Jika menggunakan وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجَسَدِ, maknanya akan menjadi “dan Allah menambahkan kepadanya keluasan dalam ilmu dan tubuh”. Penggunaan الجَسَدِ akan memberikan kesan yang sangat umum dan tidak menunjukkan keistimewaan khusus yang dimiliki Talut, padahal konteks ayat ini menjelaskan alasan mengapa Allah memilih Talut sebagai raja meskipun dia tidak memiliki kekayaan yang melimpah.

Sebaliknya, dengan memilih الجِسْمِ, al-Qur’an menyampaikan bahwa kelebihan fisik Talut bukan sekadar tubuh yang besar atau kuat, melainkan tubuh yang sempurna dalam segala aspeknya yang proporsi dan ideal, kekuatan yang optimal dan penampilan yang berwibawa. Hal ini sangat penting bagi seorang raja dan panglima perang yang harus memimpin di medan tempur dan memberikan inspirasi kepada pasukannya melalui kehadiran fisiknya yang mengesankan. Pemilihan kata الجِسْمِ juga menunjukkan bahwa kelebihan Talut dalam aspek fisik

setara dengan kelebihanannya dalam ilmu pengetahuan. Sebagaimana **الْعِلْمِ** menunjukkan pengetahuan yang komprehensif dan mendalam, **الْجِسْمِ** menunjukkan kesempurnaan fisik yang komprehensif pula. Keseimbangan antara kecerdasan intelektual dan kesempurnaan fisik inilah yang menjadikan Talut layak menjadi pemimpin, meskipun dia tidak memiliki kekayaan materi yang berlimpah.

Selain itu, dalam konteks kepemimpinan di zaman kuno, penampilan fisik seorang raja sangat berpengaruh terhadap wibawa dan otoritasnya. Kata **الْجِسْمِ** mengandung makna tubuh yang tidak hanya fungsional untuk berperang, tetapi juga memiliki daya tarik dan kewibawaan yang dapat menginspirasi pengikutnya. Ayat tersebut bukan sedang menetapkan syarat mutlak bahwa setiap pemimpin harus sempurna fisiknya. Pemilihan kata tersebut sedang membela Talut di hadapan Bani Israil yang menolaknya karena alasan ekonomi. Bani Israil mengatakan bahwa “dia tidak punya harta yang cukup”, kemudian Allah menjawab “justru yang diunggulkan Talut adalah ilmu dan fisiknya, bukan hartanya”. Konteksnya adalah sanggahan, bukan penetapan syarat kepemimpinan secara universal.

Pemilihan kata **الْجِسْمِ** dalam ayat ini merujuk pada kegagahan, postur, dan kapasitas fisik untuk memimpin pasukan di medan perang sesuai kebutuhan zaman Talut yang memang menuntut pemimpin militer yang hadir langsung di medan tempur. Ini adalah kelebihan yang kontekstual, bukan standar abadi. Al-Qur'an tidak kaku, justru pilihan kata **الْجِسْمِ** bukan **الْبَدَنُ** atau **الْجَسَدُ** membuka ruang penafsiran yang lebih luas bahwa yang dimaksud bukan kesempurnaan fisik tanpa cela, melainkan kapasitas fisik yang memadai sesuai tuntutan zamannya, di era modern, tuntutan itu sudah bergeser jauh dari sekadar kegagahan tubuh.

e. الأَمْنُ، الطُّمَأْنِينَةُ، السَّكِينَةُ

QS. al-Baqarah/2: 248 berbunyi,

وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ آيَةَ مُلْكِهِ أَنْ يَأْتِيَكُمُ التَّابُوتُ فِيهِ سَكِينَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَبَقِيَّةٌ مِّمَّا تَرَكَ آلُ مُوسَىٰ وَآلُ هَارُونَ تَحْمِلُهُ الْمَلَائِكَةُ ۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَةً لِّكُمْ إِن كُنتُمْ مُّؤْمِنِينَ ﴿٢٤٨﴾

Terjemahnya:

Dan nabi mereka berkata kepada mereka, “Sesungguhnya tanda (kebenaran) kerajaan Thalut ialah kembalinya tabut kepadamu, di dalamnya terdapat ketenangan (sakinah) dari Tuhanmu dan sisa dari peninggalan keluarga Musa dan keluarga Harun yang dibawa oleh para malaikat.” Sungguh, pada yang demikian itu terdapat tanda (kekuasaan Allah) bagimu, jika kamu orang beriman.

Terdapat pemilihan kata السَّكِينَةُ (*al-sakīnah*) dalam konteks *tabūt* yang dibawa malaikat sebagai tanda kerajaan Talut, yang menunjukkan ketelitian linguistik al-Qur’an yang luar biasa, terutama jika dibandingkan dengan kata-kata yang bersinonim seperti الطُّمَأْنِينَةُ dan الأَمْنُ. Meskipun ketiganya sering kali berkaitan dengan keadaan jiwa yang tenang dan damai, namun dalam konteks semantik bahasa Arab terdapat nuansa makna yang berbeda pada ketiga kata tersebut.

Kata الأَمْنُ merupakan tingkatan yang lebih umum dalam menyebut ketenangan hati serta hilangnya rasa takut. Kata ini menyandang makna paling umum dibanding dengan dua kata lainnya, karena ia menyatakan ketenangan hati secara general tanpa penekanan khusus pada intensitas atau kedalaman ketenangan tersebut. Contohnya pada QS. al-Baqarah/2: 125,

وَإِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ وَأَمْنًا ﴿١٢٥﴾

Terjemahnya:

(Ingatlah) ketika Kami menjadikan rumah itu (Ka’bah) tempat berkumpul dan tempat yang aman bagi manusia.

dan QS. al-Nisa’/4: 83,

وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ الْأَمْنِ أَوْ الْخَوْفِ أَدَّعَوْا بِهِ ﴿٨٣﴾

Terjemahnya:

Apabila datang kepada mereka suatu berita tentang keamanan atau ketakutan), mereka menyebarkanluaskannya.

dalam ayat-ayat ini, الأَمْنُ menunjukkan kondisi keamanan umum dan dasar, seperti keamanan tempat ibadah atau kondisi keamanan dalam masyarakat.

Kata الطُّمَأْنِينَةُ bermakna ketenangan yang memiliki derajat medium, yakni ketenangan yang berada di tengah-tengah antara الطُّمَأْنِينَةُ dan الأَمْنُ. Kata ini menunjukkan ketenangan yang lebih kuat dari الأَمْنُ karena mengandung makna ketenangan setelah adanya kecemasan dan kegelisahan. الطُّمَأْنِينَةُ mencerminkan kuatnya rasa aman dan tenteram, serta kekokohan dan ketetapannya di dalam jiwa. Contohnya pada QS. al-Ra'd/13: 28

الَّذِينَ آمَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ ﴿٢٨﴾

Terjemahnya:

(Yaitu) orang-orang yang beriman dan hati mereka menjadi tenteram dengan mengingat Allah. Ingatlah, bahwa hanya dengan mengingat Allah hati akan selalu tenteram.

dan juga pada QS. al-Nahl/16: 112,

وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا قَرْيَةً كَانَتْ آمِنَةً مُطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَدًا مِنْ كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعَمِ اللَّهِ فَأَذَاقَهَا اللَّهُ لِيَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ ﴿١١٢﴾

Terjemahnya:

Allah telah membuat suatu perumpamaan sebuah negeri yang dahulu aman lagi tenteram yang rezekinya datang kepadanya berlimpah ruah dari setiap tempat, tetapi (penduduknya) mengingkari nikmat-nikmat Allah. Oleh karena itu, Allah menimpakan kepada mereka bencana kelaparan dan ketakutan karena apa yang selalu mereka perbuat.

dalam ayat-ayat ini, الطُّمَأْنِينَةُ menunjukkan ketenangan yang lebih mendalam dan kokoh, terutama yang berkaitan dengan keyakinan spiritual dan kondisi kehidupan yang stabil.

Kemudian kata السَّكِينَةُ, kata ini merupakan tingkat tertinggi dari ketenangan dan ketenteraman. Kata ini memiliki derajat ketenangan dan ketenteraman yang paling tinggi dan paling kuat. السَّكِينَةُ berasal dari akar kata -س-ن-ك yang bermakna “diam” atau “tenang”, namun dalam konteks al-Qur'an, kata ini menunjukkan ketenangan yang bersifat *ilahiyyah* dan memiliki kekuatan transformatif. Sebagaimana dijelaskan Abu Ḥayyan, السَّكِينَةُ adalah kebalikan dari

goncangan dan ketakutan, yang turun karena kekuatan iman.⁹¹ Ragib al-Asfahani menambahkan bahwa السَّكِينَةُ adalah ketenangan jiwa yang disertai dengan hilangnya segala bentuk kegelisahan.⁹² Contohnya pada QS. al-Fath/48: 4,

هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ السَّكِينَةَ فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ لِيَزْدَادُوا إِيمَانًا مَعَ إِيمَانِهِمْ ۗ وَاللَّهُ جُنُودُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ۗ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا ۝٤

Terjemahnya:

Dialah yang telah menurunkan ketenangan ke dalam hati orang-orang mukmin untuk menambah keimanan atas keimanan mereka (yang telah ada). Milik Allahlah bala tentara langit dan bumi dan Allah Maha Mengetahui lagi Maha Bijaksana.

dimana السَّكِينَةُ menggambarkan anugerah ketenangan *ilahiyyah* yang secara aktif diturunkan Allah untuk memperkuat iman para mukmin.⁹³

Dalam konteks QS. al-Baqarah/2: 248, pemilihan kata السَّكِينَةُ menjadi sangat tepat dan bermakna mendalam. Ayat ini berbicara tentang *tābūt* yang menjadi tanda kerajaan Talut, yang di dalamnya terdapat ketenangan dari Allah dan peninggalan keluarga Musa dan Harun. Jika al-Qur'an menggunakan فِيهِ أَمْنٌ, maknanya akan terbatas pada “di dalamnya terdapat keamanan dari Tuhanmu.” Penggunaan الْأَمْنِ akan memberikan kesan ketenangan yang bersifat umum dan tidak menunjukkan keistimewaan khusus dari *tābūt* tersebut sebagai mukjizat dan tanda kenabian yang luar biasa.

Jika menggunakan فِيهِ طُمَأْنِينَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ, maknanya akan menjadi “di dalamnya terdapat ketenteraman dari Tuhanmu.” Meskipun الطُّمَأْنِينَةُ memiliki derajat yang lebih kuat dari الْأَمْنِ, namun masih belum mencapai level ketenangan tertinggi yang sesuai dengan kedudukan *tābūt* sebagai mukjizat yang dibawa oleh malaikat. Sebaliknya, dengan memilih السَّكِينَةَ, al-Qur'an menyampaikan bahwa ketenangan yang terdapat dalam *tābūt* bukan sekadar rasa aman biasa atau ketenteraman

⁹¹ Abu Hayyan al-Andalusi, *al-Baḥr al-Muḥīṭ*, Jilid 2, (Beirut: Dār al-Fikr, 2000), h. 579.

⁹² Ragib al-Asfahani, *al-Mufradāt fī Garīb al-Qur'ān*, (Damaskus: Dār al-Qalam, 1991), h. 417-418.

⁹³ Muhammad Tahir Ibn 'Asyur, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, Jilid 26, (Tunisia: Dār al-Tūnisīyah, 1984), h. 149.

menengah, melainkan ketenangan dalam level tertinggi yang bersumber langsung dari Allah. Pemilihan kata السَّكِينَةُ juga menunjukkan bahwa ketenangan yang diberikan melalui *tābūt* ini setara dengan mukjizat-mukjizat besar yang diberikan kepada para nabi terdahulu. Sebagaimana السَّكِينَةُ dalam ayat-ayat lain al-Qur'an selalu dikaitkan dengan momen-momen penting dan situasi yang membutuhkan intervensi ilahi tertinggi. Pemilihan السَّكِينَةُ mencerminkan bahwa *tābūt* tidak hanya memberikan ketenangan lahiriah, tetapi juga ketenangan spiritual yang mendalam. Bani Israil pada saat itu sedang mengalami krisis kepercayaan terhadap kepemimpinan Talut karena dia tidak berasal dari kalangan bangsawan atau orang kaya. Mereka membutuhkan lebih dari sekedar ketenangan biasa (الْأَمْنُ) atau ketenteraman menengah (الطُّمَأْنِينَةُ), tetapi ketenangan level tertinggi السَّكِينَةُ yang mampu menghilangkan seluruh keraguan dan memberikan keyakinan mutlak.

2. *Al-Musytarāk Al-Lafẓ* (Polisemi)

Ketidajelasan makna atau *gumūd al-ma'nā* adalah terjadinya keberagaman makna pada satu kata atau satu kalimat. Oleh karena itu, dalam kondisi ketika suatu kata mengandung makna yang beragam, sebagian ulama menyebutnya sebagai *al-musytarāk al-lafẓ* (polisemi). Kedua istilah tersebut sebenarnya merujuk pada hal yang sama. Istilah *gumūd al-ma'nā* lebih menekankan pada hasil, yakni adanya dua makna atau lebih yang menyebabkan munculnya ketidakjelasan makna. Adapun istilah *al-musytarāk al-lafẓ* lebih menekankan pada sebab, yaitu bahwa ketidakjelasan makna tersebut lahir karena adanya dua makna atau lebih yang berkumpul dalam satu lafaz.

Yang dimaksud dengan *al-musytarāk al-lafẓ* ialah satu kata diucapkan dengan cara yang sama, apa pun makna yang dikandungnya. Artinya, kata tertentu tetap diucapkan dengan satu bentuk bunyi, baik ketika ia bermakna sesuatu maupun ketika ia bermakna hal yang lain. Hal ini dapat dilihat dalam contoh kata

“سِنٌ” yang diucapkan dengan cara sama, baik ketika bermakna “usia” maupun ketika bermakna “gigi”.

Terdapat beberapa kata yang masuk kedalam kategori *al-musytarāk al-lafz* pada kisah Talut dan Jalut diantaranya yaitu:

a. كُتِبَ

Dalam QS. al-Baqarah/2:246, Allah berfirman,

أَلَمْ تَرَ إِلَى الْمَلَأِ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ مِنْ بَعْدِ مُوسَى إِذْ قَالُوا لِنَبِيِّهِمْ ائْتِنَا مَلِكًا نُقَاتِلَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ۗ قَالَ هَلْ عَسَيْتُمْ إِنْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ أَلَّا تُقَاتِلُوا قَالُوا وَمَا لَنَا أَلَّا نُقَاتِلَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَقَدْ أُخْرِجْنَا مِنْ دِيَارِنَا وَأَبْنَانَا ۗ فَلَمَّا كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقِتَالُ تَوَلَّوْا إِلَّا قَلِيلًا مِّنْهُمْ ۗ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالظَّالِمِينَ ﴿٢٤٦﴾

Terjemahnya:

“Tidakkah kamu perhatikan para pemuka Bani Israil setelah Musa wafat, (yaitu) ketika mereka berkata kepada seorang nabi mereka, “Angkatlah seorang raja untuk kami, niscaya kami berperang di jalan Allah.” Dia menjawab, “Jangan-jangan jika diwajibkan atasmu berperang, kamu tidak akan berperang juga.” Mereka menjawab, “Mengapa kami tidak akan berperang di jalan Allah, sedangkan sungguh kami telah diusir dari kampung halaman kami dan (dipisahkan dari) anak-anak kami?” Akan tetapi, ketika perang diwajibkan atas mereka, mereka berpaling, kecuali sebagian kecil dari mereka. Allah Maha Mengetahui orang-orang zalim.”

lafaz كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ di sini menggunakan kata kerja *kutiba* yang secara harfiah berarti “ditulis”, tetapi dalam konteks syariat bermakna “diwajibkan”. Akar kata ك-ت-ب pada dasarnya menunjuk kepada makna *jam'* (penghimpunan atau penggabungan sesuatu dengan sesuatu yang lain). Dari makna dasar ini berkembang beberapa cabang makna seperti, menulis, menetapkan, serta mewajibkan. Dengan demikian, kata *kutiba* dalam ayat ini tidak hanya dipahami dalam arti “dituliskan,” tetapi juga bermakna “ditetapkan sebagai kewajiban.”⁹⁴

Al-Raghib al-Asfahani dalam *mufradāt alfāz al-Qur'ān al-karīm*, menjelaskan bahwa lafaz *kitābah* dalam al-Qur'an digunakan dalam dua cakupan utama. Pertama, dalam arti menulis secara literal, seperti pada firman Allah pada QS. al-Baqarah/2: 2,

⁹⁴Abu al-Husain Ahmad Ibn Faris, *Mu'jam Maqāyis al-Lughah*, h. 158-159.

ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ﴿٢﴾

Terjemahnya:

Kitab (Al-Qur'an) ini.

yang menunjuk kepada al-Qur'an. Kedua, dalam arti ketetapan dan kewajiban, seperti firman Allah pada QS. al-Baqarah/2: 183,

كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ ﴿١٨٣﴾

Terjemahnya:

diwajibkan atas kamu berpuasa.

Menurut al-Ragib al-Asfahani, hubungan antara makna menulis dan menetapkan kewajiban ini bersumber dari makna asalnya, yaitu “penghimpunan”. Menulis adalah menghimpun huruf-huruf, sedangkan mewajibkan adalah menghimpun hukum Allah dan mengikatkannya pada hamba-Nya.⁹⁵ Dengan begitu, kata *kutiba* mengandung makna *musytarāk*.

b. آية

Pada QS. al-Baqarah/2: 248 Allah berfirman,

وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ آيَةَ مُلْكِهِ أَنْ يَأْتِيَكُمُ التَّابُوتُ فِيهِ سَكِينَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَبَقِيَّةٌ مِّمَّا تَرَكَ آلُ مُوسَىٰ وَآلُ هَارُونَ تَحْمِلُهُ الْمَلَائِكَةُ ۗ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَةً لِّكُم إِن كُنْتُمْ مُّؤْمِنِينَ ﴿٢٤٨﴾

Terjemahnya:

Nabi mereka berkata kepada mereka, “Sesungguhnya tanda kerajaannya ialah datangnya Tabut kepadamu yang di dalamnya terdapat ketenangan dari Tuhanmu dan sisa dari apa yang ditinggalkan oleh keluarga Musa dan keluarga Harun yang dibawa oleh para malaikat. Sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar terdapat tanda (kebesaran Allah) bagimu jika kamu orang-orang mukmin.”

Kata آية pada ayat ini bermakna tanda kebesaran Allah yang meyakinkan Bani Israil tentang kebenaran kekuasaan Talut sebagai raja.⁹⁶ Dalam konteks ini,

⁹⁵Al-Ragib al-Asfahani, *Mufradāt Alfaz al-Qur'ān al-Karīm*, Jilid 1, diunduh dari https://archive.org/details/1_20191022_20191022_2312/%D9%85%D9%81%D8%B1%D8%AF%D8%A7%D8%AA%20%D8%A3%D9%84%D9%81%D8%A7%D8%B8%20%D8%A7%D9%84%D9%82%D8%B1%D8%A2%D9%86%20%D8%A7%D9%84%D9%83%D8%B1%D9%8A%D9%851/modc/1up, h. 400.

⁹⁶Abu Ja'far Muhammad Ibn Jarir al-Tabari, *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āy al-Qur'ān*, taḥqīq 'Abdullāh Ibn 'Abdul Husain al-Turki, Jilid 4, (Kairo: Dār Hajr li al-Ṭibā'ah wa al-Naṣr wa al-Tawzī' wa al-I'lām, 2001), h. 457.

آية dipahami sebagai bukti konkret berupa tabut yang diturunkan kembali sebagai legitimasi dari Allah. Namun, penggunaan kata آية dalam al-Qur'an tidak hanya terbatas pada makna “tanda kebesaran”. Kata ini juga digunakan untuk menunjuk wahyu, seperti pada QS. al-Baqarah/2:106,

مَا نَنْسَخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلَهَا ۗ أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿١٠٦﴾

Terjemahnya:

Ayat yang Kami nasakh (batalan) atau Kami jadikan (manusia) lupa padanya, pasti Kami ganti dengan yang lebih baik atau yang sebanding dengannya. Apakah engkau tidak mengetahui bahwa Allah Maha Kuasa atas segala sesuatu?

Selain itu, آية juga dapat berarti mukjizat para nabi. Contohnya terdapat pada QS. al-An'am/6:109,

وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَئِنْ جَاءَهُمْ آيَةٌ لَّيُؤْمِنُنَّ بِهَا قُلْ إِنَّمَا الْآيَاتُ عِنْدَ اللَّهِ وَمَا يُشْعِرُكُمْ أَنَّهَا إِذَا جَاءَتْ لَا يُؤْمِنُونَ ﴿١٠٩﴾

Terjemahnya:

Mereka bersumpah dengan (nama) Allah dengan sebenar-benarnya sumpah (bahwa) sungguh jika datang suatu bukti (mukjizat) kepada mereka, pastilah mereka akan beriman kepadanya. Katakanlah, “Sesungguhnya bukti-bukti itu hanya ada pada sisi Allah.” Kamu tidak akan mengira bahwa jika bukti (mukjizat) itu datang, mereka tidak juga akan beriman.

Dengan demikian, kata آية dalam QS. al-Baqarah/2: 248 lebih dekat maknanya kepada tanda kebesaran Allah, berbeda dengan penggunaannya di QS. al-Baqarah/2: 106 yang bermakna wahyu dan QS. al-An'am/6:109 yang bermakna mukjizat.

c. بَسَطَ

Pada QS. al-Baqarah/2:247 Allah berfirman,

وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ اللَّهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طَالُوتَ مَلِكًا ۗ قَالُوا اتِّبِعْنَاكَ لَئِن كُنَّا لَهُ الْمُلْكُ عَلَيْنَا وَنَحْنُ أَحَقُّ بِالْمُلْكِ مِنْهُ وَلَمْ يُؤْتَ سَعَةً مِّنَ الْمَالِ قَالَ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاهُ عَلَيْكُمْ وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ ۗ وَاللَّهُ يُؤْتِي مَلِكَهُ مَن يَشَاءُ ۗ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ ﴿٢٤٧﴾

Terjemahnya:

Nabi mereka berkata kepada mereka, “Sesungguhnya Allah telah mengangkat Talut menjadi rajamu.” Mereka menjawab, “Bagaimana (mungkin) dia memperoleh kerajaan (kekuasaan) atas kami, sedangkan kami

lebih berhak atas kerajaan itu daripadanya dan dia tidak diberi kekayaan yang banyak?” (Nabi mereka) menjawab, “Sesungguhnya Allah telah memilihnya (menjadi raja) kamu dan memberikan kepadanya kelebihan ilmu dan fisik.” Allah menganugerahkan kerajaan-Nya kepada siapa yang Dia kehendaki. Allah Maha Luas (kekuasaan dan rezeki-Nya) lagi Maha Mengetahui.

Kata *بَسَطَ* secara leksikal berarti membentangkan atau meluaskan.⁹⁷ Dalam al-Qur’an, penggunaannya bervariasi sesuai konteks, kadang bermakna melapangkan rezeki, kadang bermakna meluaskan bumi, dan kadang pula bermakna memberikan kelebihan ilmu dan kekuatan. Misalnya pada QS. al-Syura/42:27, kata *بَسَطَ* digunakan untuk menggambarkan kelapangan rezeki,

وَلَوْ بَسَطَ اللَّهُ الرِّزْقَ لِعِبَادِهِ لَبَعَثُوا فِي الْأَرْضِ وَلَكِنْ يُنَزِّلُ بِقَدَرٍ مَّا يَشَاءُ لِئِنَّهُ لِبِعْبَادِهِ لَخَبِيرٌ بَصِيرٌ ﴿٢٧﴾

Terjemahnya:

Seandainya Allah melapangkan rezeki kepada hamba-hamba-Nya, niscaya mereka akan berbuat melampaui batas di bumi. Akan tetapi, Dia menurunkan apa yang Dia kehendaki dengan ukuran (tertentu). Sesungguhnya Dia Maha Teliti lagi Maha Melihat (keadaan) hamba-hamba-Nya.

Sedangkan dalam QS. Nuh/71: 19, kata *بَسَطَ* bermakna membentangkan bumi,

وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ بِسَاطًا ﴿١٩﴾

Terjemahnya:

Allah menjadikan bumi untukmu sebagai hamparan

Adapun pada QS. al-Baqarah/2: 247, kata *بَسَطَ* mengandung makna keluasan yang diberikan Allah kepada Talut dalam ilmu dan kekuatan tubuh. Hal ini menunjukkan bahwa legitimasi kepemimpinan Talut tidak bergantung pada harta atau garis keturunan, melainkan pada kualitas intelektual dan fisik yang diperluas oleh Allah.

⁹⁷Al-Ragib al-Asfahani, *Mufradāt Alfāz al-Qur’ān al-Karīm*, Jilid 1, diunduh dari https://archive.org/details/1_20191022_20191022_2312/%D9%85%D9%81%D8%B1%D8%AF%D8%A7%D8%AA%20%D8%A3%D9%84%D9%81%D8%A7%D8%B8%20%D8%A7%D9%84%D9%82%D8%B1%D8%A2%D9%86%20%D8%A7%D9%84%D9%83%D8%B1%D9%8A%D9%851/modc/1up, h. 130.

d. ظَنَّ

Kata ظَنَّ yang terdapat pada QS. al-Baqarah/2: 249 termasuk kedalam jenis *al-musytarāk al-lafẓ al-mutaḍād*, yaitu jenis *al-musytarāk al-lafẓ* yang di mana sebuah lafaz yang memiliki dua makna yang saling bertentangan. Sebagian ulama menolak keberadaan fenomena ini karena dikhawatirkan menimbulkan kerancuan makna, namun mayoritas ulama menerimanya dengan menghadirkan contoh-contoh nyata dari teks Arab klasik maupun al-Qur'an. Contoh yang sering dikemukakan adalah lafaz جَوْنٌ yang dapat bermakna putih sekaligus hitam, atau lafaz وَرَاءَ yang dapat berarti depan dan juga dapat berarti belakang. Hal ini menunjukkan bahwa satu kata bisa memuat dua makna yang berlawanan, dan penentuan maknanya sangat bergantung pada konteks penggunaannya.⁹⁸

QS. al-Baqarah/2: 249 yang berbunyi,

قَالَ الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَافُوا اللَّهَ لَكُم مِّنْ فِتْنَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةً بِإِذْنِ اللَّهِ وَاللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ ﴿٢٤٩﴾

Terjemahnya:

Mereka berkata, “Kami tidak kuat lagi pada hari ini melawan Jalut dan bala tentaranya.” Mereka yang meyakini bahwa mereka akan menemui Allah berkata, “Betapa banyak kelompok kecil mengalahkan kelompok besar dengan izin Allah.” Allah bersama orang-orang yang sabar.

melalui lafaz ظَنَّ pada firman Allah “الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَافُوا اللَّهَ”. Secara bahasa, kata ظَنَّ bisa bermakna keraguan atau prasangka (ketidakpastian), tetapi ia juga dapat bermakna keyakinan.⁹⁹ Dua makna ini tampak bertentangan, namun al-Qur'an justru menggunakannya secara stilistik untuk menggambarkan kondisi keimanan pasukan Talut yang setia. Fakhrudin al-Razi dalam kitab *mafātīḥ al-gaib* menjelaskan bahwa, ada beberapa alasan mengenai penggunaan kata يَظُنُّونَ dibanding menggunakan يَحْزِمُونَ (mereka yang teguh hatinya) pada kalimat الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَافُوا اللَّهَ, alasannya yaitu karena tidak seorang pun mengetahui secara

⁹⁸Muhammad 'Ali al-Khuli, *‘Ilm al-Dilālāh: ‘Ilm al-Ma’nā*, (Ṣuwailiḥ: Dār Falah, t.th.), h. 144.

⁹⁹Abu al-Husain Ahmad Ibn Faris, *Mu’jam Maqāyis al-Lughah*, Tahqiq ‘Abd al-Salām Muhammad Hārūn, Jilid 3, (Beirut: Dār al-Fikr, 1972), h. 462.

pasti akhir dari amal perbuatannya, sehingga seorang hamba hanya bisa berada dalam posisi berharap dan berprasangka baik kepada Allah, meskipun ia telah mencapai puncak ketaatan.¹⁰⁰

Al-Ragib al-Asfahani dalam tafsir *al-rāgib al-aṣfahānī* menjelaskan bahwa kata ظَنَّ pada ayat قَالَ الَّذِينَ يَظُنُّونَ tidak dipahami dalam makna keragu-raguan, melainkan ditafsirkan sebagai *yaqīn* (keyakinan) menurut ahli bahasa. Hal ini karena ظَنَّ dalam konteks tersebut merujuk pada pengetahuan yang lahir dari tanda-tanda yang jelas. Sebagai penguat, al-Ragib al-Asfahani menegaskan bahwa penggunaan اَنَّ setelah menyebutkan يَظُنُّونَ menunjukkan makna yakin. Adapun ketika yang dimaksud adalah keraguan, maka yang digunakan adalah اِنِّ, yang secara khusus menyertai sesuatu yang belum terjadi dalam bentuk fi'il.¹⁰¹

C. *Al-Mustawā Al-Tarkībī*

1. *Iltifāt*

Iltifāt secara etimologi berarti “berpaling” atau “mengalihkan,” sedangkan secara terminologi adalah perpindahan dari satu *uṣlūb* (gaya bahasa) ke *uṣlūb* lainnya dalam satu konteks pembicaraan.¹⁰² Menurut al-Zamakhsyari, *iltifāt* merupakan perpindahan dari satu bentuk ungkapan ke bentuk lainnya, seperti dari *gāib* ke *khiṭāb*, dari *mutakallim* ke *mukhaṭab*, atau dari bentuk *jumlah fi'liyyah* ke *jumlah ismiyyah*.¹⁰³

Kisah ini dimulai dengan menggunakan kata ganti orang kedua, sebagaimana pada QS. al-Baqarah/2: 246,

¹⁰⁰Fakhruddin al-Razi, *Mafātīḥ Al-Gaib*, Jilid 6, h. 513.

¹⁰¹Ragib al-Asfahani, *Tafsīr Al-Ragib Al-Asfahani*, Tahqiq ‘Abdul Aziz Basiyuni, Jilid 1, (Ṭanṭa: Kulliyah al-Adāb, 1999), h. 516.

¹⁰²Syihabuddin Qalyubi, *Stilistika Al-Qur’an Makna di Balik Kisah Ibrahim*, (Yogyakarta: LkiS, 2009), h. 104.

¹⁰³Berti Arsyad, Tesis, *Uṣlūb Al-Iltifāt Dalam Surah Al-Baqarah Studi Analisis Ilmu Balagah*, (Makassar: UIN Alauddin Makassar, 2018), h. 49-50.

أَمْ تَرَى إِلَى الْمَلَأِ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ مِنْ بَعْدِ مُوسَى إِذْ قَالُوا لِنَبِيِّهِمْ ائْتِنَا بِمَلَكٍ نُقَاتِلَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ۗ قَالَ هَلْ عَسَيْتُمْ إِنْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ أَلَّا تُقَاتِلُوا قَالُوا وَمَا لَنَا أَلَّا نُقَاتِلَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَقَدْ أُخْرِجْنَا مِنْ دِيَارِنَا وَأَبْنَائِنَا ۗ فَلَمَّا كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقِتَالُ تَوَلَّوْا إِلَّا قَلِيلًا مِّنْهُمْ ۗ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالظَّالِمِينَ ﴿٢٤٦﴾

Terjemahnya:

Tidakkah kamu perhatikan para pemuka Bani Israil setelah Musa wafat, (yaitu) ketika mereka berkata kepada seorang nabi mereka, “Angkatlah seorang raja untuk kami, niscaya kami berperang di jalan Allah.” Dia menjawab, “Jangan-jangan jika diwajibkan atasmu berperang, kamu tidak akan berperang juga.” Mereka menjawab, “Mengapa kami tidak akan berperang di jalan Allah, sedangkan sungguh kami telah diusir dari kampung halaman kami dan (dipisahkan dari) anak-anak kami?” Akan tetapi, ketika perang diwajibkan atas mereka, mereka berpaling, kecuali sebagian kecil dari mereka. Allah Maha Mengetahui orang-orang zalim.

Penggunaan *ḍamir* “أنت” atau kata ganti orang kedua dalam kata “تَرَى”, menciptakan kedekatan antara narasi dan pembaca/pendengar. Kemudian kisah berlanjut dengan menggunakan *ḍamir* orang ketiga ketika menceritakan dialog antara Bani Israil dan Nabi mereka. Perpindahan ini membuat pembaca merasa seolah-olah disapa langsung oleh Allah, kemudian diajak untuk menyaksikan peristiwa historis yang dikisahkan.

2. *Al-Ẓikr wa Al-Ḥaẓf*

Ẓikr atau penyebutan secara eksplisit dan *ḥaẓf* atau penghilangan unsur kalimat adalah teknik stilistika yang digunakan al-Qur’an untuk mencapai efek retorik tertentu atau untuk mengarahkan perhatian pembaca. Dalam QS. al-Baqarah/2: 246 terdapat bagian yang di *maḥẓuf* atau dihilangkan, yaitu pada bagian

فَلَمَّا كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقِتَالُ تَوَلَّوْا ﴿٢٤٦﴾

Terjemahnya:

tetapi, ketika perang diwajibkan atas mereka, mereka berpaling.

menurut Fakhruddin al-Razi, susunan yang seharusnya yaitu,

فَسَأَلَ اللَّهُ تَعَالَى ذَلِكَ فَبَعَثَ لَهُمْ مَلَكًا وَكُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقِتَالُ فَتَوَلَّوْا

Terjemahnya:

Maka (nabi mereka) memohon kepada Allah Yang Mahatinggi mengenai hal itu, lalu Allah mengutus untuk mereka seorang raja, dan mewajibkan perang atas mereka, maka mereka berpaling.

Fakhrudin al-Razi menjelaskan bahwa penghilangan ini karena al-Qur'an memfokuskan perhatian pembaca pada inti pesan moral, yaitu kontras tajam antara komitmen awal Bani Israil untuk berperang, dengan pengkhianatan mereka ketika perang benar-benar diwajibkan. Lompatan langsung dari permintaan mereka ke pengingkaran mereka, menciptakan efek dramatisasi yang membuat ironi situasi menjadi lebih terasa, sehingga kontradiksi antara perkataan dan perbuatan mereka tampak lebih mencolok.¹⁰⁴

Sebaliknya, ada beberapa unsur yang disebutkan secara eksplisit untuk memberikan penekanan, seperti yang terdapat pada QS. al-Baqarah/2: 246,

قَالُوا وَمَا لَنَا أَلَّا نُقَاتِلَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَقَدْ أُخْرِجْنَا مِنْ دِيَارِنَا وَأَبْنَاءِنَا ﴿٢٤٦﴾

Terjemahnya:

Mengapa kami tidak akan berperang di jalan Allah, sedangkan sungguh kami telah diusir dari kampung halaman kami dan (dipisahkan dari) anak-anak kami?.

penyebutan “مِنْ دِيَارِنَا وَأَبْنَاءِنَا” secara eksplisit bertujuan untuk menekankan beratnya penderitaan yang mereka alami dan untuk menunjukkan besarnya keinginan mereka untuk berperang.

3. *Al-Taqdīm wa Al-Ta'khīr*

Al-taqdīm wa al-ta'khīr, yakni mendahulukan sesuatu yang secara logis atau kebiasaan seharusnya diletakkan di belakang, atau sebaliknya.¹⁰⁵ Kaidah ini merupakan salah satu sarana retorika yang paling kaya makna dalam bahasa Arab, karena setiap pergeseran urutan kata dalam al-Qur'an tidak pernah terjadi secara

¹⁰⁴Fakhrudin al-Razi, *Mafātīḥ Al-Gaib*, Jilid 6, h. 503.

¹⁰⁵Ilyas Thahir, Kaidah Al-Taqdim wa Al-Ta'Khīr Dalam al-Qur'an, *Jurnal Ilmiah Islamic Resources FAI-UMI Makassar*, Vol. 16, No. 2 (2019), H. 137.

kebetulan, melainkan selalu mengandung maksud dan pesan yang mendalam.

Dalam ayat tersebut Allah berfirman,

قَالَ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاهُ عَلَيْكُمْ وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ وَاللَّهُ يُؤْتِي مَلَكَهُ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ

عَلَيْكُمْ ﴿٤٤﴾

Terjemahnya:

(Nabi mereka) menjawab, “Sesungguhnya Allah telah memilihnya (menjadi raja) kamu dan memberikan kepadanya kelebihan ilmu dan fisik.” Allah menganugerahkan kerajaan-Nya kepada siapa yang Dia kehendaki. Allah Mahaluas (kekuasaan dan rezeki-Nya) lagi Maha Mengetahui.

Secara struktur, al-Qur'an mendahulukan *الجِسْمِ* atas *الْعِلْمِ*. Padahal dalam konteks pembicaraan, Bani Israil menolak Talut karena alasan yang bersifat materi dan fisik mereka mempersoalkan kekayaan dan status sosialnya. Dengan demikian, secara retorik, jawaban yang paling logis dan diharapkan oleh pendengar saat itu seharusnya adalah mendahulukan pembelaan terhadap aspek fisik Talut terlebih dahulu untuk menjawab keberatan mereka. Namun al-Qur'an justru memilih sebaliknya, yaitu dengan mendahulukan *الْعِلْمِ* sebelum *الجِسْمِ*. Pilihan urutan ini bukan tanpa maksud, Fakhrudin al-Razi dalam *Mafātīḥ al-Gaib* secara eksplisit menyatakan “Sesungguhnya Allah mendahulukan kelebihan dalam ilmu atas kelebihan dalam fisik, dan ini merupakan peringatan dari-Nya bahwa keutamaan-keutamaan jiwa lebih tinggi, lebih mulia, dan lebih sempurna daripada keutamaan-keutamaan fisik.”¹⁰⁶

Pernyataan ini menegaskan bahwa *taqdim* *الْعِلْمِ* atas *الجِسْمِ* dalam ayat ini mengandung fungsi *tanbīḥ* atau peringatan, yaitu mengoreksi cara pandang Bani Israil yang terlalu mengagungkan aspek lahiriah. Al-Qur'an seakan menyatakan sebelum kalian membicarakan fisiknya, ketahuilah bahwa ilmunya jauh lebih layak untuk dibicarakan terlebih dahulu. Fenomena *taqdim* ini juga memiliki fungsi *takrīm* atau pemuliaan, yakni memuliakan dimensi intelektual dan spiritual

¹⁰⁶Fakhrudin al-Razi, *Mafātīḥ Al-Gaib*, Jilid 6, h. 505.

manusia di atas dimensi fisiknya. Adapun posisi *الجِسْمِ* yang diletakkan setelah *الْعِلْمِ*, bukan berarti fisik tidak penting. *Ta'khīr* di sini justru berfungsi sebagai *takmīl* atau penyempurna, bahwa kelebihan fisik Talut tetap disebutkan sebagai kualifikasi yang nyata dan tidak dapat diabaikan, namun ia bersifat komplementer terhadap ilmu, bukan yang utama. Keduanya hadir secara berpasangan untuk menggambarkan sosok pemimpin yang ideal secara menyeluruh.

Dengan demikian, struktur *taqdīm wa ta'khīr* dalam penggalan ayat ini menyampaikan pesan yang berlapis. Pertama, secara hierarkis ilmu lebih tinggi dari fisik. Kedua, kepemimpinan yang sempurna mensyaratkan keduanya dan ketiga, al-Qur'an secara diam-diam mengoreksi sistem nilai Bani Israil yang terlalu berorientasi pada hal-hal yang bersifat material dan lahiriah. Inilah salah satu bukti nyata bagaimana pilihan urutan kata dalam al-Qur'an bukan sekadar persoalan gramatikal, melainkan mengandung muatan ideologis dan pedagogis yang sangat dalam.

D. *Al-Mustawā Al-Taṣwīrī*

1. *Majaz Mursal*

Majaz merupakan fenomena kebahasaan yang di mana si penutur bermaksud untuk menggunakan makna majazi dari lafaz yang digunakan, bukan makna hakikinya. Penggunaan majaz sangat menonjol dalam beberapa ayat pada kisah ini. Misalnya dalam QS. al-Baqarah/2: 249 Allah berfirman,

فَلَمَّا فَصَلَ طَالُوتُ بِالْجُنُودِ

Terjemahnya:

Maka, ketika Talut keluar membawa bala tentara(-nya).

kata “فَصَلَ” secara bahasa berarti “memisahkan” atau “memutuskan”. Namun dalam konteks ini, kata tersebut digunakan secara majazi untuk bermakna “keluar” atau “keluar bersama pasukan”. Ini termasuk *majaz mursal*, yaitu majaz yang

hubungan makna hakiki lafaz dengan makna majazinya itu bukan keserupaan.¹⁰⁷ Hubungan makna hakiki dengan makna majazi kata “فَصَلَ” yaitu *musabbabiyah* atau hubungan sebab-akibat, karena keberangkatan tentara merupakan akibat dari berpisah dengan tempat semula.

2. *Isti'ārah*

Fenomena kebahasaan lain yang juga sangat indah terdapat pada QS. al-Baqarah/2: 250,

رَبَّنَا أَفْرِغْ عَلَيْنَا صَبْرًا وَثَبِّتْ أَدْمَانَنَا وَأَنْصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ ۝ ٢٥٠

Terjemahnya:

Ya Tuhan kami, limpahkanlah kesabaran kepada kami, kukuhkanlah langkah kami, dan menangkanlah kami atas kaum yang kafir.

kata “أَفْرِغْ” secara harfiah berarti “tuangkan” atau “curahkan”, yang biasa digunakan untuk benda cair. Penggunaan kata “أَفْرِغْ” untuk kesabaran yang merupakan sifat abstrak atau bersifat maknawi, merupakan bentuk *isti'ārah makniyyah*.

Isti'ārah merupakan majaz yang ‘*alaqahnya*¹⁰⁸ adalah *musyabahah* (perumpamaan), lalu dibuang salahsatu dari dua rukun *tasybih* yaitu, *musyabbah* atau *musyabbah bih*. Kemudian, *isti'ārah makniyyah* merupakan *isti'ārah* yang dibuang *musyabbah-bilmya*.¹⁰⁹ Kesabaran diibaratkan sebagai air yang diminta untuk dicurahkan kepada pasukan Talut. Gaya ini memberikan kesan bahwa kesabaran adalah anugerah yang melimpah dari Allah, bukan sekadar usaha manusia semata.

¹⁰⁷Ali al-Jarim dan Mustafa Amin, *Terjemahan al-Balāgatul Wāḍiḥah*, Terj. Mujiyo Nurkholis dkk., (Bandung: Sinar Baru Algensindo, 2020), h. 152.

¹⁰⁸ ‘*Alaqah* merupakan hubungan makna hakiki lafaz dengan makna majazinya.

¹⁰⁹Ali al-Jarim dan Mustafa Amin, *Terjemahan al-Balāgatul Wāḍiḥah*, h. 102.

3. *Kināyah*

Kināyah merupakan penggunaan lafaz yang dimaksudkan untuk makna lazimnya, namun makna hakikinya tetap masih mungkin untuk digunakan.¹¹⁰ Sebagai contoh, “Muhāsib orangnya keras kepala”. Keras kepala disini diartikan sebagai orang yang susah diatur dan tidak mau mendengar nasehat, akan tetapi makna hakiki dari “keras kepala” juga masih mungkin untuk digunakan, karena kepala Muhāsib memang keras. Fenomena kebahasaan *kināyah* ini terjadi pada QS. al-Baqarah/2: 246,

وَمَا لَنَا أَلَّا نُقَاتِلَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَقَدْ أَخْرَجْنَا مِنْ دِيَارِنَا وَأَبْنَائِنَا ﴿٢٤٦﴾

Terjemahnya:

Mengapa kami tidak akan berperang di jalan Allah, sedangkan sungguh kami telah diusir dari kampung halaman kami dan (dipisahkan dari) anak-anak kami?

dalam ungkapan “diusir dari kampung halaman dan anak-anak” adalah *kināyah* dari penderitaan, penindasan, dan kehilangan yang mereka alami. Ini memberikan pembenaran emosional atas keinginan mereka berperang.

QS. al-Baqarah/2: 247 juga mengandung *kināyah*,

وَنَحْنُ أَحَقُّ بِالْمُلْكِ مِنْهُ وَلَمْ يُؤْتَ سَعَةً مِنَ الْمَالِ ﴿٢٤٧﴾

Terjemahnya:

Sedangkan kami lebih berhak atas kerajaan itu daripadanya dan dia tidak diberi kekayaan yang banyak.

Bani Israil keberatan dengan pengangkatan Talut sebagai raja, mereka berkata “وَلَمْ يَمْ يُؤْتَ” (dan dia tidak diberi kekayaan yang banyak). Ungkapan “لَمْ يُؤْتَ” (tidak diberi keluasan dari harta) adalah *kināyah* untuk menyatakan kemiskinan atau ketidakmampuan finansial. Al-Qur’an tidak menggunakan kata “faqir” (miskin) secara langsung, melainkan dengan ungkapan yang lebih santun.

¹¹⁰Ali al-Jarim dan Mustafa Amin, *Terjemahan al-Balāghatul Wāḍiḥah*, h. 175.

Kemudian dalam QS. al-Baqarah/2: 250,

رَبَّنَا أَفْرِغْ عَلَيْنَا صَبْرًا وَثَبِّتْ أَقْدَامَنَا وَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ ﴿٢٥٠﴾

Terjemahnya:

Ya Tuhan kami, limpahkanlah kesabaran kepada kami, kukuhkanlah langkah kami, dan menangkanlah kami atas kaum yang kafir.

ungkapan “وَوَثَّبَتْ أَقْدَامَنَا” (dan kokohkanlah pendirian kami) juga terdapat keunikan. Kata “أَقْدَامَنَا” (kaki kami) di sini, bukan bermakna literal “kaki jasmani”, melainkan *kināyah* yang bermakna “keteguhan pendirian” dan “keberanian dalam menghadapi musuh”. Kaki yang kokoh melambangkan tidak mundur atau lari dari medan perang.

4. *Iṭnāb*

Iṭnāb adalah menyampaikan makna dengan lafaz yang lebih banyak dari yang diperlukan untuk tujuan tertentu.¹¹¹ Dalam QS. al-Baqarah/2: 246,

أَلَمْ تَرَ إِلَى الْمَلَأِ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ مِنْ بَعْدِ مُوسَى إِذْ قَالُوا لِنَبِيِّهِمْ ائْتِنَا بِمَلِكٍ نُقَاتِلَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ۖ قَالَ هَلْ عَسَيْتُمْ إِنْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ أَلَّا تُقَاتِلُوا ۖ قَالُوا وَمَا لَنَا أَلَّا نُقَاتِلَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَقَدْ أُخْرِجْنَا مِنْ دِيَارِنَا وَأَبْنَانَا ۖ فَلَمَّا كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقِتَالُ تَوَلَّوْا إِلَّا قَلِيلًا مِّنْهُمْ ۖ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالظَّالِمِينَ ﴿٢٤٦﴾

Terjemahnya:

Tidakkah kamu perhatikan para pemuka Bani Israil setelah Musa wafat, (yaitu) ketika mereka berkata kepada seorang nabi mereka, “Angkatlah seorang raja untuk kami, niscaya kami berperang di jalan Allah.” Dia menjawab, “Jangan-jangan jika diwajibkan atasmu berperang, kamu tidak akan berperang juga.” Mereka menjawab, “Mengapa kami tidak akan berperang di jalan Allah, sedangkan sungguh kami telah diusir dari kampung halaman kami dan (dipisahkan dari) anak-anak kami?” Akan tetapi, ketika perang diwajibkan atas mereka, mereka berpaling, kecuali sebagian kecil dari mereka. Allah Maha Mengetahui orang-orang zalim.

terdapat *iṭnāb* dalam dialog Bani Israil berkata “أَلَمْ تَرَ إِلَى الْمَلَأِ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ مِنْ بَعْدِ مُوسَى إِذْ قَالُوا لِنَبِيِّهِمْ ائْتِنَا بِمَلِكٍ نُقَاتِلَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ” (Angkatlah untuk kami seorang raja, supaya kami dapat berperang di jalan Allah). Nabi merespons “هَلْ عَسَيْتُمْ إِنْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ أَلَّا تُقَاتِلُوا” (Mungkinkah jika

¹¹¹Ali al-Jarim dan Mustafa Amin, *Terjemahan al-Balāgatul Wāḍiḥah*, h. 355.

diwajibkan atas kalian berperang, kalian tidak akan berperang?). Lalu mereka menjawab “وَمَا لَنَا أَلَّا نُقَاتِلَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَقَدْ أُخْرِجْنَا مِنْ دِيَارِنَا وَأَبْنَائِنَا” (Mengapa kami tidak mau berperang di jalan Allah, padahal kami telah diusir dari kampung halaman dan anak-anak kami?). Kemudian al-Qur'an menjelaskan “فَلَمَّا كُتِبَ عَلَيْهِمْ” “الْقِتَالُ تَوَلَّوْا إِلَّا قَلِيلًا مِّنْهُمْ” (Tetapi tatkala perang itu diwajibkan atas mereka, mereka berpaling, kecuali sedikit di antara mereka).

Itnāb dalam ayat ini termasuk dalam jenis *al-īdāh ba'da al-ibhām*, yaitu memberikan penjelasan setelah kesamaran.¹¹² Apabila dialog di atas diamati, penjelasan mengenai pengkhianatan Bani Israil bisa saja diringkas, namun al-Qur'an punya cara tersendiri untuk menjelaskannya dengan indah. Dialog yang diperpanjang dalam ayat ini pertama-tama berfungsi untuk membangun ketegangan dramatis yang membuat pembaca terlibat secara emosional. Al-Qur'an membangun ekspektasi yang tinggi terhadap komitmen Bani Israil melalui dialog yang panjang. Pembaca atau pendengar seakan-akan dibuat percaya bahwa mereka benar-benar akan menepati janji mereka. Ketika akhirnya terungkap bahwa mayoritas mereka berpaling, kekecewaannya semakin mengena di hati pembaca. Pengkhianatan ini menjadi klimaks yang mengejutkan karena sebelumnya dibangun dengan ucapan-ucapan Bani Israil yang seakan-akan membara untuk berjihad.

5. *Ṭibāq*

Ṭibāq adalah mempertemukan dua kata yang berlawanan makna dalam satu kalimat.¹¹³ QS. al-Baqarah/2: 249 menampilkan *ṭibāq* yang sangat jelas,

فَمَنْ شَرِبَ مِنْهُ فَلَيْسَ مِنِّيْ وَمَنْ لَّمْ يَطْعَمْهُ فَإِنَّهُ مِنِّيْ ﴿٢٤٩﴾

¹¹²Ali al-Jarim dan Mustafa Amin, *Terjemahan al-Balāgatul Wāḍiḥah*, h. 356.

¹¹³Ali al-Jarim dan Mustafa Amin, *Terjemahan al-Balāgatul Wāḍiḥah*, h. 405.

Terjemahnya:

Maka, siapa yang meminum (airnya), sesungguhnya dia tidak termasuk (golongan)-ku. Siapa yang tidak meminumnya, sesungguhnya dia termasuk (golongan)-ku.

Dalam ayat ini terdapat *tibāq al-ījāb*, yaitu pertentangan antara ungkapan positif dan negatif.¹¹⁴ *Tibāq* terjadi antara “شَرِبَ” (minum) dengan “لَمْ يَطْعَمُهُ” (tidak meminumnya), dan juga pada “فَلَيْسَ مِنِّي” (bukan pengikutku) dengan “فَأِنَّهُ مِنِّي” (dia pengikutku). *Tibāq* ini memperjelas dikotomi tegas antara yang taat dan yang durhaka, tidak ada area abu-abu dalam ujian ini.

QS. al-Baqarah/2: 250 juga menampilkan *tibāq* yang menarik,

كَمْ مِنْ فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةً بِإِذْنِ اللَّهِ

Terjemahnya:

Betapa banyak kelompok kecil mengalahkan kelompok besar dengan izin Allah.

ayat ini menggunakan *tibāq al-salb*, yaitu pertentangan antara dua kata yang keduanya berbentuk positif namun berlawanan makna.¹¹⁵ *Tibāq* antara “قَلِيلَةٍ” (sedikit/kecil) dan “كَثِيرَةٍ” (banyak/besar) menekankan mukjizat kemenangan yang tidak masuk akal secara matematis. Kemenangan sejati tidak ditentukan oleh kuantitas, melainkan oleh kualitas iman dan izin Allah yang melampaui perhitungan matematis manusia. Penggunaan gaya bahasa ini sekaligus menjadi suntikan harapan bagi kelompok minoritas dan peringatan keras bagi kelompok mayoritas yang sombong, bahwa kemenangan tidak selalu berpihak pada yang kuat secara material, tetapi pada yang benar dan mendapat rida Ilahi.

¹¹⁴Ali al-Jarim dan Mustafa Amin, *Terjemahan al-Balāgatul Wādiyah*, h. 405.

¹¹⁵Ali al-Jarim dan Mustafa Amin, *Terjemahan al-Balāgatul Wādiyah*, h. 405.

BAB IV

STILISTIKA PEMAPARAN KISAH ṬĀLŪT DAN JĀLŪT

A. *Gambaran Umum Kisah Talut dan Jalut*

Kisah Talut dan Jalut merupakan salah satu narasi historis Bani Israil yang termaktub dalam QS. al-Baqarah/2: 246-252, berlangsung setelah masa Nabi Musa as. hingga periode Nabi Daud as.. Kisah ini terjadi dalam kondisi Bani Israil yang sangat lemah secara politik dan militer, setelah mengalami kekalahan telak dari bangsa Palestina (Amalek) yang dipimpin oleh Jalut. Dalam pertempuran tersebut, mereka kehilangan *tabut*, yaitu kotak penyimpanan Taurat, yang memiliki posisi religius sangat penting dan berisi peninggalan suci seperti loh-loh Taurat (kayu bertulis sepuluh perintah Allah dalam Taurat), tongkat Musa, pakaian Musa as., sorban Harun serta beberapa peninggalan dari pengikut setia Nabi Musa as. dan Nabi Harun as..¹¹⁶

Lebih dari itu, mereka juga mengalami pengusiran dari kampung halaman dan penawanan anak-anak mereka, sehingga dalam kondisi yang sangat terdesak ini, para pemuka Bani Israil datang menghadap nabi mereka yang bernama Samuel (شموئيل) untuk meminta diangkatnya seorang raja yang akan memimpin mereka berperang melawan musuh. Sebagaimana yang tertulis pada QS. al-Baqarah/2: 246,

أَمْ تَرَى إِلَى الْمَلَأِ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ مِنْ بَعْدِ مُوسَى إِذْ قَالُوا لِنَبِيِّهِمْ ائْتِ بِمَلِكٍ لَنَا نُقَاتِلَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ۗ قَالَ هَلْ عَسَيْتُمْ إِنْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ أَلَّا تُقَاتِلُوا قَالُوا وَمَا لَنَا أَلَّا نُقَاتِلَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَقَدْ أُخْرِجْنَا مِنْ دِيَارِنَا وَأَبْنَانَنَا ۗ فَلَمَّا كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقِتَالُ تَوَلَّوْا إِلَّا قَلِيلًا مِّنْهُمْ ۗ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالظَّالِمِينَ ﴿٢٤٦﴾

Terjemahnya:

Tidakkah kamu perhatikan para pemuka Bani Israil setelah Musa wafat, (yaitu) ketika mereka berkata kepada seorang nabi mereka, “Angkatlah seorang raja untuk kami, niscaya kami berperang di jalan Allah.” Dia menjawab, “Jangan-jangan jika diwajibkan atasmu berperang, kamu tidak akan berperang juga.” Mereka menjawab, “Mengapa kami tidak akan berperang di jalan Allah, sedangkan sungguh kami telah diusir dari kampung

¹¹⁶Wahbah al-Zuhaili, *Tafsir al-Munir*, Terj. Abdul Hayyie al-Kattani dkk., Jilid 1, (Jakarta: Gema Insani, 2013), h. 617-619.

halaman kami dan (dipisahkan dari) anak-anak kami?” Akan tetapi, ketika perang diwajibkan atas mereka, mereka berpaling, kecuali sebagian kecil dari mereka. Allah Maha Mengetahui orang-orang zalim.

Kisah ini dibuka dengan langsung menyajikan peristiwa yang menggambarkan situasi krisis yang dialami Bani Israil, kemudian dilanjutkan dengan rincian dialog antara para pemuka Bani Israil dengan nabi mereka yang mengandung pertanyaan retorik penuh keraguan dari sang nabi, *هَلْ عَسَيْتُمْ إِنْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ أَلَّا تُقَاتِلُوا*. Permintaan mereka terdengar sangat berani dan penuh semangat, dengan menyebutkan penderitaan mereka sebagai bukti kesungguhan. Namun Nabi Samuel yang mengenal dengan baik watak dan sejarah kaumnya, tidak langsung memenuhi permintaan tersebut. Meskipun mereka menjawab dengan penuh keyakinan bahwa tidak ada alasan untuk tidak berperang, realitas yang terungkap kemudian sangat berbeda sebagaimana tergambar dalam kalimat *فَلَمَّا كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقِتَالُ تَوَلَّوْا إِلَّا قَلِيلًا مِّنْهُمْ*. Dengan menghilangkan pembukaan formal dan langsung menerjunkan pembaca ke tengah peristiwa, pembaca seolah-olah dihadapkan langsung pada situasi krisis yang dialami Bani Israil, sehingga dapat merasakan urgensi dan intensitas permasalahan yang sedang terjadi.

Gaya pemaparan kisah ini sekaligus mempertajam fokus pada pesan moral yang ingin disampaikan, yakni kritik terhadap inkonsistensi antara janji dan tindakan, yang tergambar jelas ketika para pemuka Bani Israil yang semula dengan penuh semangat meminta untuk berperang di jalan Allah, justru berpaling ketika kewajiban tersebut benar-benar diberlakukan. Gaya ini semakin diperkuat oleh beragam unsur stilistika. Pada aspek morfologi, digunakannya kata *كُتِبَ* yang merupakan kata *al-musyarak al-lafz* yang bermakna sekaligus yaitu “ditulis” dan “diwajibkan”, memberikan bobot hukum yang kuat dan langsung kepada narasi tanpa perlu penjelasan pendahuluan. Demikian pula pada aspek sintaksis, digunakannya teknik *al-hazf* pada urutan kisah di mana al-Qur'an menghilangkan bagian “maka nabi mereka pun memohon kepada Allah lalu Allah mengutus

seorang raja” dan langsung melompat ke peristiwa pengkhianatan Bani Israil, semakin memperkuat efek dramatis dari gaya pemaparan ini.

Akhirnya Nabi Samuel mengangkat Talut dari suku Benyamin sebagai raja atas kehendak Allah.¹¹⁷ Pengangkatan ini menuai kontroversi keras karena Talut bukan berasal dari keturunan yang biasa memegang kekuasaan atau kenabian, dan ia hanya seorang penyamak kulit atau penggembala yang miskin, sebagaimana terungkap dalam protes mereka pada QS. al-Baqarah/2: 247,

قَالُوا إِنِّي يَكُونُ لَهُ الْمُلْكُ عَلَيْنَا وَنَحْنُ أَحَقُّ بِالْمُلْكِ مِنْهُ وَلَمْ يُؤْتَ سَعَةً مِنَ الْمَالِ ﴿٢٤٧﴾

Terjemahnya:

Mereka menjawab, Bagaimana Talut memperoleh kerajaan atas kami, sedangkan kami lebih berhak atas kerajaan itu daripadanya, dan dia tidak diberi kekayaan yang banyak?.

Menanggapi penolakan tersebut, Nabi Samuel menjelaskan bahwa Allah telah memilih Talut berdasarkan kompetensi sejati, bukan berdasarkan keturunan atau kekayaan, sebagaimana tertuang dalam kelanjutan QS. al-Baqarah/2: 247,

وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ اللَّهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طَالُوتَ مَلِكًا ۗ قَالُوا إِنِّي يَكُونُ لَهُ الْمُلْكُ عَلَيْنَا وَنَحْنُ أَحَقُّ بِالْمُلْكِ مِنْهُ وَلَمْ يُؤْتَ سَعَةً مِنَ الْمَالِ ۗ قَالَ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاهُ عَلَيْكُمْ وَزَادَهُ ۗ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ ۗ وَاللَّهُ يُؤْتِي مُلْكَهُ ۗ مَنْ يَشَاءُ ۗ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ ﴿٢٤٧﴾

Terjemahnya:

Nabi mereka berkata kepada mereka, “Sesungguhnya Allah telah mengangkat Talut menjadi rajamu.” Mereka menjawab, “Bagaimana (mungkin) dia memperoleh kerajaan (kekuasaan) atas kami, sedangkan kami lebih berhak atas kerajaan itu daripadanya dan dia tidak diberi kekayaan yang banyak?” (Nabi mereka) menjawab, “Sesungguhnya Allah telah memilihnya (menjadi raja) kamu dan memberikan kepadanya kelebihan ilmu dan fisik.” Allah menganugerahkan kerajaan-Nya kepada siapa yang Dia kehendaki. Allah Maha Luas (kekuasaan dan rezeki-Nya) lagi Maha Mengetahui.

Ayat ini memuat penyisipan nasihat keagamaan yang penting di tengah penolakan Bani Israil, yakni bahwa standar kepemimpinan dalam perspektif ilahiah tidak

¹¹⁷Wahbah al-Zuhaili, *Tafsir al-Munir*, h. 626.

ditentukan oleh faktor keturunan, status sosial, ataupun kekayaan material, melainkan oleh pilihan dan ketetapan Allah yang didasarkan pada kapasitas intelektual, kemampuan fisik, serta kesiapan menjalankan amanah. Pemilihan kata *اصْطَفَاهُ* yang bermakna “memilih dengan seleksi ketat berdasarkan kualitas terbaik” secara langsung menyisipkan nasihat teologis tentang standar pilihan Allah yang melampaui penilaian manusiawi.

Demikian pula kata *الجِسْمِ* dipilih al-Qur'an dibanding sinonimnya *الْبَدَنُ* atau *الجَسَدُ*, karena *الجِسْمِ* mengandung makna tubuh yang tidak hanya besar tetapi juga seimbang dan fungsional secara optimal, yang merupakan penyisipan nasihat implisit bahwa kualifikasi pemimpin bukan soal penampilan lahiriah semata, melainkan kesempurnaan yang komprehensif. Ayat ini juga mengandung ajaran tentang pentingnya sikap tunduk dan percaya terhadap keputusan Allah sekalipun bertentangan dengan ukuran-ukuran subjektif manusia, serta mengarahkan kepada kesadaran tauhid bahwa kekuasaan adalah hak prerogatif Allah.

Sebagai bukti keabsahan kepemimpinan Talut, para malaikat membawa kembali *tābūt* yang hilang ke Bani Israil, yang di dalamnya terdapat ketenangan bagi hati Bani Israil, sebagaimana disebutkan pada QS. al-Baqarah/2: 248. Dalam hal ini, kata *السَّكِينَةُ* yang digunakan merupakan tingkat ketenangan tertinggi yang bersifat ilahiah, melampaui *الطُّمَأْنِينَةُ* dan *الْأَمْنُ*, yang menyisipkan nasihat bahwa ketenangan sejati hanya dapat diperoleh dari Allah, bukan dari kekuatan material semata. Setelah diakui sebagai raja, Talut membentuk pasukan besar sekitar 70.000-80.000 pemuda untuk memerangi bangsa Amalek.¹¹⁸

Di tengah perjalanan menuju medan perang dalam cuaca yang sangat panas, Talut menguji ketaatan pasukannya dengan larangan minum air sungai yang mereka lalui, kecuali satu cidukan tangan saja.¹¹⁹ Adegan ini kembali dipaparkan

¹¹⁸Wahbah al-Zuhaili, *Tafsir al-Munir*, h. 626.

¹¹⁹Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*, Jilid 1, h. 535-536.

tanpa pendahuluan apapun, langsung masuk ke inti peristiwa sebagaimana tergambar pada QS. al-Baqarah/2: 249,

فَلَمَّا فَصَلَ طَالُوتُ بِالْجُنُودِ قَالَ إِنَّ اللَّهَ مُبْتَلِيكُمْ بِنَهَرٍ فَمَنْ شَرِبَ مِنْهُ فَلَيْسَ مِنِّي وَمَنْ لَمْ يَطْعَمْهُ فَإِنَّهُ مِنِّي إِلَّا مَنِ اغْتَرَفَ غُرْفَةً بِيَدِهِ فَشَرِبُوا مِنْهُ إِلَّا قَلِيلًا مِّنْهُمْ فَلَمَّا جَاوَزَهُ هُوَ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ قَالُوا لَا طَاقَةَ لَنَا الْيَوْمَ بِجَالُوتَ وَجُنُودِهِ ۗ قَالَ الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُم مُّلْكُوا اللَّهَ كَرِهَ مَنِ فَعِنَّا قَلِيلًا وَعَلَبَتْ فِعْنَةً كَثِيرَةً ۗ يَا دُنِ اللَّهِ وَاللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ ﴿٢٤٩﴾

Terjemahnya:

Maka, ketika Talut keluar membawa bala tentara(-nya), dia berkata, “Sesungguhnya Allah akan mengujimu dengan sebuah sungai. Maka, siapa yang meminum (airnya), sesungguhnya dia tidak termasuk (golongan)-ku. Siapa yang tidak meminumnya, sesungguhnya dia termasuk (golongan)-ku kecuali menciduk seciduk dengan tangan.” Akan tetapi, mereka meminumnya kecuali sebagian kecil di antara mereka. Ketika dia (Talut) dan orang-orang yang beriman bersamanya menyeberangi sungai itu, mereka berkata, “Kami tidak kuat lagi pada hari ini melawan Jalut dan bala tentaranya.” Mereka yang meyakini bahwa mereka akan menemui Allah berkata, “Betapa banyak kelompok kecil mengalahkan kelompok besar dengan izin Allah.” Allah bersama orang-orang yang sabar.

Gaya pemaparan yang langsung dan tanpa pendahuluan ini membuat alur cerita bergerak cepat dan fokus pada peristiwa penting. Pembaca langsung dihadapkan pada momen krusial berupa ujian yang dihadapi Bani Israil. Kepadatan narasi pada ayat ini semakin terasa karena didukung oleh pilihan kata yang tepat pada aspek semantik. Kata *فَصَلَ* yang secara harfiah bermakna “memisahkan” digunakan secara majaz mursal dengan hubungan musabbabiyah, bermakna “keluar bersama pasukan”, sehingga menghindari penjelasan bertele-tele mengenai proses keberangkatan pasukan dan narasi langsung bergerak menuju inti ujian.

Selain itu, kata *مُبْتَلِيكُمْ* dari akar *بَتَلَى* bermakna ujian yang mengarah pada pengungkapan kualitas, berbeda dengan kata *فَتَنَ* yang berkonotasi negatif menyesatkan. Pemilihan bentuk *fi'il mudari'* pada kata *يَظُنُّونَ* pun digunakan untuk menggambarkan keimanan orang-orang beriman yang berlangsung sepanjang waktu. Selain itu, aspek imagery berupa teknik *tibāq* yang terdapat dalam kalimat

“barangsiapa yang minum, ia bukan golonganku dan barangsiapa yang tidak minum, ia golonganku” menciptakan dikotomi tegas yang memperjelas dua kutub karakter tokoh dalam narasi tanpa perlu deskripsi panjang.

Hasilnya dari ujian tersebut sangat mengecewakan, mayoritas melanggar larangan dan hanya sedikit sekali yang patuh, konon berjumlah 313 orang.¹²⁰ Akan tetapi dengan pasukan kecil yang beriman inilah, disertai doa mereka yang tertulis pada QS. al-Baqarah/2: 250,

قَالُوا رَبَّنَا أفرغْ عَلَيْنَا صَبْرًا وَثَبِّتْ أقدامَنَا وَأَنْصُرْنَا عَلَى الْكُفْرِينَ ۝ (٢٥٠)

Terjemahnya:

Mereka berdoa, "Ya Tuhan kami, limpahkanlah kesabaran kepada kami, kukuhkanlah langkah kami, dan menangkanlah kami atas kaum yang kafir.

kemudian Allah menganugerahkan kemenangan yang luar biasa, di mana pasukan kecil yang beriman tersebut mampu mengalahkan pasukan Jalut yang jauh lebih besar dan kuat dengan pertolongan-Nya. Dalam pertempuran tersebut, Daud seorang pemuda penggembala kambing yang bergabung dalam pasukan Talut berhasil membunuh Jalut dengan ketapel dan sebutir batu yang mengenai kepalanya. Kemenangan ini diabadikan sekaligus disertai nasihat keagamaan dalam QS. al-Baqarah/2: 251,

فَهَزَمُوهُمْ بِإِذْنِ اللَّهِ وَقَتَلَ دَاوُدُ جَالُوتَ وَاتَّهَى اللَّهُ الْمُلْكَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَهُ ۝ بِمَا يَشَاءُ ۝ وَأُولَئِكَ دَفَعُ اللَّهُ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ وَلَكِنَّ اللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ ۝ (٢٥١)

Terjemahnya:

Mereka (tentara Talut) mengalahkan tentara Jalut dengan izin Allah dan Daud membunuh Jalut. Kemudian, Allah menganugerahinya (Daud) kerajaan dan hikmah (kenabian); Dia (juga) mengajarnya apa yang Dia kehendaki. Seandainya Allah tidak menolak (keganasan) sebagian manusia dengan sebagian yang lain, niscaya rusaklah bumi ini. Akan tetapi, Allah mempunyai karunia (yang dilimpahkan-Nya) atas seluruh alam.

¹²⁰Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*, Jilid 1, h. 536.

Nasihat keagamaan pada ayat penutup kisah ini menegaskan beberapa prinsip penting. Pertama, kemenangan sejati bukan semata-mata hasil kekuatan manusia, melainkan terjadi بِإِذْنِ اللَّهِ, yang menanamkan kesadaran tauhid bahwa keberhasilan dan kekuasaan berada dalam kendali Allah. Kedua, ayat ini mengajarkan bahwa kekuasaan dan hikmah merupakan anugerah ilahi yang diberikan kepada hamba pilihan-Nya, sebagaimana dianugerahkan kepada Nabi Dawud, sehingga kepemimpinan ideal harus disertai hikmah, ilmu, dan bimbingan ilahi. Ketiga, bagian ayat وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَّفَسَدَتِ الْأَرْضُ mengandung nasihat universal tentang sunnatullah dalam menjaga keseimbangan sosial, bahwa Allah menciptakan mekanisme saling mengimbangi antara kekuatan-kekuatan di dunia agar kezaliman tidak mendominasi dan kerusakan tidak merajalela. Nasihat keagamaan ini disisipkan melalui teknik *iltifāt* dari narasi perang ke refleksi universal, mengajak pembaca keluar dari konteks historis menuju hikmah abadi.

Setelah peristiwa kemenangan ini, Daud as. kemudian diangkat menjadi raja dan nabi, mewarisi kekuasaan dan kenabian.¹²¹ Dengan demikian, kisah Talut dan Jalut sebagaimana disajikan dalam al-Qur'an menggabungkan secara harmonis antara gaya pemaparan yang langsung dan padat, penyisipan nasihat-nasihat keagamaan yang strategis, serta pilihan-pilihan stilistika yang kaya makna, sebagai sarana paling kuat untuk menyampaikan pesan-pesan yang terkandung di dalamnya, sebagaimana yang ditekankan oleh Syaikh Manna' al-Qattan tentang sentuhan aspek kejiwaan manusia melalui pemaparan yang naratif, estetis dan penuh sastra bahasa.¹²²

¹²¹Wahbah al-Zuhaili, *Tafsir al-Munir*, h. 626-627.

¹²²Manna' al-Qattan, *Pengantar Studi Ilmu Al-Qur'an*, Terj. H. Aunur Rafiq El-Mazni, (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2015), h. 386.

B. Gaya Dialog pada Kisah Talut dan Jalut

1. Gaya Dialog Bernuansa Kritik dan Sindiran

a. Dialog tentang Inkonsistensi Bani Israil

QS. al-Baqarah/2: 246,

أَلَمْ تَرَ إِلَى الْمَلَأِ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ مِنْ بَعْدِ مُوسَى إِذْ قَالُوا لِنَبِيِّهِمْ ائْتِنَا بِمَلِكٍ يُقَاتِلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ۗ قَالَ هَلْ عَسَيْتُمْ إِنْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ أَلَّا تُقَاتِلُوا قَالُوا وَمَا لَنَا أَلَّا نُقَاتِلَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَقَدْ أُخْرِجْنَا مِنْ دِيَارِنَا وَأَبْنَاءِنَا ۗ فَلَمَّا كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقِتَالُ تَوَلَّوْا إِلَّا قَلِيلًا مِّنْهُمْ ۗ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالظَّالِمِينَ ﴿٢٤٦﴾

Terjemahnya:

Tidakkah kamu perhatikan para pemuka Bani Israil setelah Musa wafat, (yaitu) ketika mereka berkata kepada seorang nabi mereka, “Angkatlah seorang raja untuk kami, niscaya kami berperang di jalan Allah.” Dia menjawab, “Jangan-jangan jika diwajibkan atasmu berperang, kamu tidak akan berperang juga.” Mereka menjawab, “Mengapa kami tidak akan berperang di jalan Allah, sedangkan sungguh kami telah diusir dari kampung halaman kami dan (dipisahkan dari) anak-anak kami?” Akan tetapi, ketika perang diwajibkan atas mereka, mereka berpaling, kecuali sebagian kecil dari mereka. Allah Maha Mengetahui orang-orang zalim.

Dialog pembuka ini menunjukkan permintaan tegas dari para pemuka Bani Israil kepada nabi mereka. Penggunaan kata “اِئْتِنَا” dalam bentuk *fi’il amr* mengindikasikan desakan yang kuat dan mendesak. Permintaan ini muncul dalam kondisi mereka yang sangat terdesak setelah mengalami kekalahan, kehilangan *tābūt*, pengusiran dari kampung halaman, dan penawanan anak-anak mereka. Menurut Syaikh al-Sa’di, pada waktu itu mereka tidak memiliki ketua yang menyatukan perselisihan-perselisihan yang terjadi antara masing-masing kabilah.¹²³ Penggunaan kata *مَلِكًا* dalam bentuk ism nakirah menyimpan ironi yang mendalam, Bani Israil meminta raja tanpa syarat spesifik seolah menyerahkan sepenuhnya kepada Allah namun ketika Allah memilih Talut yang tidak kaya, mereka langsung memprotes. Ketidaksesuaian antara permintaan nakirah yang terbuka dan penolakan yang spesifik itu sendiri merupakan sindirian halus atas kepalsuan penyerahan diri mereka.

¹²³Abdurrahman bin Nashir al-Sa’di, *Tafīr al-Karīm al-Raḥmān fī Tafīr al-Kalām al-Mannān*, Terj. Muhammad Iqbal dkk., (Jakarta: Darul Haq, 2016), h. 345-346.

Atas permintaan mereka, Nabi Samuel kemudian merespon dengan sebuah pertanyaan,

قَالَ هَلْ عَسَيْتُمْ إِنْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ أَلَّا تُقَاتِلُوا ﴿٢٤٦﴾

Terjemahnya:

Dia menjawab, “Jangan-jangan jika diwajibkan atasmu berperang, kamu tidak akan berperang juga.”

Pertanyaan dari Nabi Samuel menggunakan kata “هَلْ عَسَيْتُمْ” yang merupakan pertanyaan retorik dengan makna keraguan yang mendalam. Kata “عَسَى” bermakna “barangkali” atau “jangan-jangan”, menunjukkan bahwa nabi mereka sangat mengenal watak dan sejarah kaum mereka yang sering mengingkari janji.¹²⁴

Lalu Bani Israil membantah keraguan Nabi mereka dengan mengatakan,

قَالُوا وَمَا لَنَا أَلَّا نُقَاتِلَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَقَدْ أُخْرِجْنَا مِنْ دِيَارِنَا وَأَبْنَاءِنَا ﴿٢٤٦﴾

Terjemahnya:

Mereka menjawab, “Mengapa kami tidak akan berperang di jalan Allah, sedangkan sungguh kami telah diusir dari kampung halaman kami dan (dipisahkan dari) anak-anak kami?”

Bantahan keras Bani Israil terhadap keraguan nabi mereka dengan menggunakan kata “وَمَا لَنَا” yang bermakna “mengapa kami” atau “alasan apa bagi kami” menunjukkan penolakan tegas dan keyakinan diri yang tinggi. Mereka menyebutkan dua penderitaan besar sebagai bukti kesungguhan berupa diusir dari kampung halaman dan dipisahkan dari anak-anak mereka.

Kedua alasan ini merupakan motivasi kuat yang secara psikologis seharusnya mampu mendorong seseorang untuk berjuang. Namun, ironi muncul di akhir QS. al-Baqarah/2: 246 Allah menyatakan,

فَلَمَّا كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقِتَالُ تَوَلَّوْا إِلَّا قَلِيلًا مِّنْهُمْ يَوْمَ اللَّهِ عَلِيمٌ بِالظَّالِمِينَ ﴿٢٤٦﴾

Terjemahnya:

Akan tetapi, ketika perang diwajibkan atas mereka, mereka berpaling, kecuali sebagian kecil dari mereka. Allah Maha Mengetahui orang-orang zalim.

¹²⁴Wahbah al-Zuhaili, *Tafsir al-Munir*, h. 626.

Kata “تَوَلَّوْا” yang bermakna “berpaling” atau “berbalik arah” menggambarkan pengkhianatan terhadap komitmen mereka sendiri. Alur dialog ini dibuat dengan menyindir betapa tidak konsistennya Bani Israil atas ucapannya, dengan menonjolkan kesenjangan antara komitmen verbal dan tindakan nyata, sekaligus mengajarkan tentang pentingnya konsistensi antara ucapan dan perbuatan. Gaya *itnab* melalui dialog yang diperpanjang dari permintaan, keraguan nabi, bantahan Bani Israil, hingga pengkhianatan mereka justru mempertebal nuansa sindiran karena pembaca dibangun ekspektasinya secara bertahap sebelum akhirnya dihadapkan pada ironi pengkhianatan tersebut.

b. Dialog tentang Standar Kepemimpinan yang Keliru

QS. al-Baqarah/2: 247,

وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ اللَّهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طَالُوتَ مَلِكًا قَالُوا اتَىٰ يَكُونُ لَهُ الْمُلْكُ عَلَيْنَا وَنَحْنُ أَحَقُّ بِالْمُلْكِ مِنْهُ وَمَمْ يُؤْت سَعَةً مِّنَ الْمَالِ قَالَ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاهُ عَلَيْكُمْ وَزَادَهُ ۖ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ ۗ وَاللَّهُ يُؤْتِي مُلْكَهُ ۗ مَن يَشَاءُ ۗ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ ﴿٢٤٧﴾

Terjemahnya:

Nabi mereka berkata kepada mereka, “Sesungguhnya Allah telah mengangkat Talut menjadi rajamu.” Mereka menjawab, “Bagaimana (mungkin) dia memperoleh kerajaan (kekuasaan) atas kami, sedangkan kami lebih berhak atas kerajaan itu daripadanya dan dia tidak diberi kekayaan yang banyak?” (Nabi mereka) menjawab, “Sesungguhnya Allah telah memilihnya (menjadi raja) kamu dan memberikan kepadanya kelebihan ilmu dan fisik.” Allah menganugerahkan kerajaan-Nya kepada siapa yang Dia kehendaki. Allah Maha Luas (kekuasaan dan rezeki-Nya) lagi Maha Mengetahui.

Dialog ini dimulai dengan pengumuman nabi mereka menggunakan redaksi “إِنَّ اللَّهَ ۗ قَدْ بَعَثَ” yang mengandung penekanan melalui *inna* dan *qad*, pada aspek sintaksis, penggunaan huruf taukid إِنَّ dan قَدْ pada kalimat إِنَّ اللَّهَ ۗ قَدْ بَعَثَ menegaskan kepastian dan finalitas keputusan ilahi, sehingga setiap penolakan Bani Israil sesungguhnya adalah penolakan terhadap ketetapan Allah itu sendiri, inilah inti dari kritik yang disampaikan melalui dialog ini. Nabi Samuel menegaskan bahwa pengangkatan Talut bukan atas kehendaknya sendiri, melainkan merupakan perintah Allah sebagai jawaban atas permintaan mereka.

Meskipun Nabi mereka telah menegaskan bahwa Allah telah memilih Talut sebagai raja mereka, namun Bani Israil memprotes dengan berkata,

قَالُوا أَنَّى يَكُونُ لَهُ الْمُلْكُ عَلَيْنَا وَنَحْنُ أَحَقُّ بِالْمُلْكِ مِنْهُ وَلَمْ يُؤْتَ سَعَةً مِنَ الْمَالِ قَالَ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاهُ

عَلَيْكُمْ وَزَادَهُ ۖ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ ۗ وَاللَّهُ يُؤْتِي مُلْكَهُ ۚ مَنْ يَشَاءُ ۗ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ ﴿٢٤٧﴾

Terjemahnya:

Mereka menjawab, “Bagaimana (mungkin) dia memperoleh kerajaan (kekuasaan) atas kami, sedangkan kami lebih berhak atas kerajaan itu daripadanya dan dia tidak diberi kekayaan yang banyak?” (Nabi mereka) menjawab, “Sesungguhnya Allah telah memilihnya (menjadi raja) kamu dan memberikan kepadanya kelebihan ilmu dan fisik.” Allah menganugerahkan kerajaan-Nya kepada siapa yang Dia kehendaki. Allah Maha Luas (kekuasaan dan rezeki-Nya) lagi Maha Mengetahui.

Dialog ini menampilkan protes keras dengan menggunakan kata “أَنَّى” yang bermakna “bagaimana mungkin” dengan nada ketidakpercayaan dan penolakan. Mereka mengajukan dua keberatan, pertama, “kami lebih berhak atas kerajaan daripadanya” yang mengacu pada keturunan bangsawan, karena Talut bukan dari keturunan Yehuda yang biasa memegang kekuasaan di kalangan Bani Israil.

Kedua, “dia tidak diberi kekayaan yang banyak”, menurut Ibn Kasir, disebutkan bahwa Talut adalah seorang yang miskin,¹²⁵ ada yang mengatakan ia membawa air untuk orang-orang, ada pula yang mengatakan pekerjaannya adalah menyamak kulit.¹²⁶ Protes ini mengungkapkan standar manusia dalam memilih pemimpin yang berbasis pada keturunan dan kekayaan, bertentangan dengan standar ilahi.

Kemudian pada QS. al-Baqarah/2: 247, protes tersebut dijawab oleh Nabi mereka dengan berkata,

قَالَ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاهُ عَلَيْكُمْ وَزَادَهُ ۖ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ ۗ وَاللَّهُ يُؤْتِي مُلْكَهُ ۚ مَنْ يَشَاءُ ۗ وَاللَّهُ وَاسِعٌ

عَلِيمٌ ﴿٢٤٧﴾

¹²⁵Imaduddin Abu al-Fida' Isma'il bin Umar bin Kasir, *Tafsir Ibnu Kasir*, Terj. M. Abdul Ghoffar E.M. dkk., (Bogor: Pustaka Imam Asy-Syafi'i, 2005), h. 500.

¹²⁶Fakhruddin al-Razi, *Mafatih al-Gaib*, Jilid 6, h. 503.

Terjemahnya:

(Nabi mereka) menjawab, “Sesungguhnya Allah telah memilihnya (menjadi raja) kamu dan memberikan kepadanya kelebihan ilmu dan fisik.” Allah menganugerahkan kerajaan-Nya kepada siapa yang Dia kehendaki. Allah Maha Luas (kekuasaan dan rezeki-Nya) lagi Maha Mengetahui.

Nabi Samuel menjawab dengan argumentasi teologis yang kuat. Kata “اصْطَفَاهُ” dari akar kata صَفَا yang bermakna “memilih” atau “menyeleksi”, menunjukkan bahwa Allah telah memilih Talut berdasarkan pengetahuan sempurna-Nya. Kemudian dijelaskan dua kriteria sejati kepemimpinan yaitu *baṣṭatan fi al-‘ilmi wal-jism* (kelebihan dalam ilmu dan fisik). Pemilihan kata الْعِلْمِ dan الْجِسْمِ dalam bentuk *ism ma’rifah* sebagai jawaban atas protes Bani Israil menunjukkan bahwa Allah membalas argumen mereka dengan kriteria yang jauh lebih presisi dan substansial dibanding sekadar keturunan atau kekayaan.

Menurut Ibn Kasir, “luas dalam ilmu” bermakna bahwa Talut lebih berpengetahuan dan terhormat daripada mereka, memiliki pengetahuan tentang peperangan dan strategi militer. Sedangkan “dan fisik” berarti ia lebih kuat, lebih sabar dalam pertempuran, dan memiliki tubuh yang perkasa.¹²⁷ Pemimpin yang baik harus memiliki ilmu pengetahuan yang memadai serta kekuatan fisik dan mental. Dialog ini kemudian ditutup dengan pernyataan universal yang tertulis pada akhir QS. al-Baqarah/2: 247,

وَاللَّهُ يُؤْتِي مُلْكَهُ مَن يَشَاءُ ۗ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ ﴿٢٤٧﴾

Terjemahnya:

Allah menganugerahkan kerajaan-Nya kepada siapa yang Dia kehendaki. Allah Maha Luas (kekuasaan dan rezeki-Nya) lagi Maha Mengetahui.

Dialog tersebut menegaskan kedaulatan mutlak Allah dalam memberikan kekuasaan, tanpa terikat pada standar-standar manusiawi seperti keturunan atau kekayaan, sekaligus mengkritik standar pemimpin yang ditetapkan oleh Bani Israil. Pemilihan bentuk kata *fi’il muḍāri’* يُؤْتِي pada kalimat وَاللَّهُ يُؤْتِي مُلْكَهُ مَن يَشَاءُ

¹²⁷Imaduddin Abu al-Fida’ Isma’il bin Umar bin Kasir, *Tafsir Ibnu Kaṣīr*, Terj. M. Abdul Ghoffar E.M. dkk., (Bogor: Pustaka Imam Asy-Syafi’i, 2005), h. 500.

tidak sekadar bermakna pemberian masa lampau, melainkan mengandung makna kesinambungan, Allah senantiasa memberikan kekuasaan kepada siapa yang Dia kehendaki, tanpa terbatas waktu dan generasi. Pilihan muḍari' ini secara stilistika mematahkan argumen Bani Israil yang beranggapan kekuasaan hanya milik kelompok tertentu secara turun-temurun.

2. Gaya Dialog yang Disesuaikan dengan Kondisi Nabi Muhammad saw. dan Umat Semasa Turunnya Ayat.

a. Do'a Pasukan yang Beriman

QS. al-Baqarah/2: 249,

فَلَمَّا جَاوَزَهُ ۖ هُوَ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ ۖ قَالُوا لَا طَاقَةَ لَنَا الْيَوْمَ بِجَالُوتَ وَجُنُودِهِ ۗ ﴿٢٤٩﴾

Terjemahnya:

Ketika dia (Talut) dan orang-orang yang beriman bersamanya menyeberangi sungai itu, mereka berkata, “Kami tidak kuat lagi pada hari ini melawan Jalut dan bala tentaranya.”

Dialog ini menampilkan kekhawatiran pasukan yang tersisa ketika melihat kekuatan musuh. Kata “لَا طَاقَةَ لَنَا” bermakna “tidak ada kekuatan bagi kami” atau “kami tidak mampu”, menunjukkan perasaan lemah secara manusiawi menghadapi musuh yang jauh lebih besar. Namun, orang-orang yang memiliki keyakinan teguh menguatkan mereka sebagaimana pada QS. al-Baqarah/2: 249,

قَالَ الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَّفُوا بِاللَّهِ ۖ كَم مِّن فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةً بِإِذْنِ اللَّهِ ۗ وَاللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ ۗ ﴿٢٥٠﴾

Terjemahnya:

Mereka yang meyakini bahwa mereka akan menemui Allah berkata, “Betapa banyak kelompok kecil mengalahkan kelompok besar dengan izin Allah.” Allah bersama orang-orang yang sabar.

Kemudian mereka berdoa bersama:

قَالُوا رَبَّنَا أفرغْ عَلَيْنَا صَبْرًا وَثَبِّتْ أقدامَنَا وَأَنْصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ ۗ ﴿٢٥٠﴾

Terjemahnya:

Mereka berdoa, “Ya Tuhan kami, limpahkanlah kesabaran kepada kami, kukuhkanlah langkah kami, dan menangkanlah kami atas kaum yang kafir.”

Dialog doa ini mengandung tiga permohonan penting. Pertama, *أَفْرِغْ عَلَيْنَا صَبْرًا*, menggunakan kata *أَفْرِغْ* yang secara literal bermakna “tuangkan” atau “curahkan”, menggambarkan keinginan agar kesabaran dilimpahkan seperti air yang dicurahkan. Meskipun berbentuk perintah, bermakna permohonan kepada Allah, sesuai kaidah bahwa *fi'il amr* dapat keluar dari makna aslinya berdasarkan qarinah konteks. Kedua, *وَوَيْبَتْ أَقْدَامَنَا*, memohon keteguhan dalam menghadapi musuh. Ketiga, *وَأَنْصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ*, memohon pertolongan Allah swt.

Dialog doa ini menunjukkan bahwa kemenangan sejati datang dari Allah swt., bukan semata dari kekuatan fisik. Do'a mereka dikabulkan sebagaimana firman Allah swt. dalam ayat selanjutnya yang menyatakan bahwa mereka mengalahkan pasukan Jalut dengan izin Allah, dan Daud membunuh Jalut. Dialog ini relevan dengan kondisi umat Muslim di Madinah yang sering menghadapi musuh yang lebih unggul secara kuantitas, seperti dalam Perang Badr di mana pasukan Muslim hanya sekitar 313 orang menghadapi 1000 pasukan Quraisy. Ibrah yang dapat dipetik dari dialog ini adalah keyakinan spiritual mampu menumbuhkan optimisme, bahkan ketika menghadapi situasi yang secara rasional tampak tidak seimbang dan sertakan do'a dalam menghadapi situasi apapun karena kemenangan sejati berasal dari pertolongan Allah.

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Berdasarkan analisis stilistika yang telah dilakukan terhadap kisah Talut dan Jalut dalam al-Qur'an, penelitian ini menghasilkan beberapa kesimpulan penting sebagai berikut:

1. Unsur-unsur Pembentuk Kisah Talut dan Jalut

Kisah Talut dan Jalut dalam al-Qur'an dibangun melalui empat level analisis stilistika yang saling berkaitan, yaitu *al-mustawā al-ṣarfī* (morfologi), *al-mustawā al-dalālī* (semantik), *al-mustawā al-tarkībī* (sintaksis), dan *al-mustawā al-taṣwīrī* (imagery). Pada level morfologi, penggunaan *fi'il muḍāri'* seperti يُؤْتِي dan يَطْنُونَ menunjukkan keberlanjutan makna yang melampaui konteks temporal masa lalu, sementara penggunaan ism nakirah pada kata مَلِكًا mengungkap ironi antara penyerahan diri verbal dengan ekspektasi tersembunyi Bani Israil. Pada level semantik, pemilihan kata-kata bersinonim seperti رَأَى (pengetahuan yang pasti), بَعَثَ (membangkitkan dengan dimensi transformatif), dan ابْتَلَى (ujian spiritual) menunjukkan ketepatan linguistik al-Qur'an dalam memilih diksi yang paling sesuai dengan konteks. Level sintaksis mengungkap penggunaan struktur *al-taqdīm wa al-ta'khīr* yang berfungsi untuk memberikan penekanan dan kekhususan makna. Adapun level imagery menampilkan penggunaan *majāz mursal*, *kināyah*, dan *isti'ārah* yang menciptakan visualisasi mendalam tentang peristiwa dan kondisi psikologis para tokoh dalam kisah.

2. Stilistika Pemaparan Kisah Talut dan Jalut

Gaya pemaparan kisah Talut dan Jalut menampilkan beberapa karakteristik khas. Pertama, kisah ini menggunakan gaya narasi ringkas yang hanya menyajikan peristiwa-peristiwa inti tanpa detail yang tidak relevan dengan tujuan kisah. Kedua, penggunaan gaya dialog yang hidup dan dinamis menampilkan interaksi

langsung antara tokoh-tokoh, sehingga pembaca seolah-olah menyaksikan peristiwa tersebut secara langsung. Gaya dialog dalam kisah ini terbagi menjadi dua kategori. Pertama, dialog yang menampilkan kondisi historis Bani Israil, seperti dialog permintaan raja, protes terhadap pemilihan Talut, dan ujian di sungai. Dialog-dialog ini mengungkap karakteristik Bani Israil yang sering mempertanyakan keputusan ilahi dan lebih mengutamakan standar duniawi. Kedua, dialog yang disesuaikan dengan kondisi Nabi Muhammad saw. dan umat Muslim di Madinah, seperti dialog doa pasukan yang beriman. Dialog ini memberikan penghiburan dan motivasi bagi kaum Muslim yang menghadapi situasi serupa dalam menghadapi musuh yang lebih kuat secara kuantitas.

B. *Saran*

Penelitian ini diharapkan dapat menjadi landasan bagi pengembangan kajian selanjutnya, baik melalui analisis stilistika terhadap kisah-kisah lain dalam al-Qur'an secara lebih komprehensif, pendalaman aspek fonologi serta pendekatan interdisipliner yang mengintegrasikan teori linguistik modern. Bagi para pengkaji al-Qur'an, hasil penelitian ini diharapkan dapat memperkaya metodologi pemahaman al-Qur'an dengan menekankan pentingnya dimensi linguistik dan estetika bahasa sebagai pelengkap kajian tafsir dan hukum. Namun demikian, penelitian ini memiliki keterbatasan karena hanya membahas empat level stilistika, sehingga kritik dan saran sangat diharapkan untuk penyempurnaan penelitian di masa mendatang.

DAFTAR PUSTAKA

- al-Khattabi, *Abu Muhammad Ibn Ibrahim. Bayān I'jāz Al-Qur'ān*. Diunduh dari <https://archive.org/details/3246885411>, pada tanggal 28 Agustus 2025.
- Agustina, Rina Cahyani, dkk. Analisis Sintaksis Pada Cerpen Semua Berawal dari Mimpi Karya Hanif Nurmajid. *Jurnal Majemuk*, Vol. 3, No. 1 (2022).
- al-Andalusi, Abu Hayyan. *al-Baḥr al-Muḥīṭ*. Beirut: Dār al-Fikr, 2000.
- al-Asfahani, Ragib. *al-Mufradāt fī Garīb al-Qur'ān*. Damaskus: Dār al-Qalam, 1991.
- _____. *Tafsīr Al-Rāgib Al-Aṣfahānī*, Taḥqīq 'Abd al-'Azīz Basiyūnī, Jilid 1. Ṭanṭā: Kulliyah al-Adāb, 1999.
- _____. *Mufradāt Alfāz al-Qur'ān al-Karīm*. Diunduh dari https://archive.org/details/1_20191022_20191022_2312, pada tanggal 28 Agustus 2025.
- al-Gulayni, Mustafa. *Jāmi' al-Durūs al-'Arabiyyah*. Beirut: Resalah Publisher, 2010.
- al-Jarim, Ali dan Mustafa Amin. *Terjemahan al-Balāghat al-Wāḍiḥah*, Terj. Mujiyo Nurkholis dkk. Bandung: Sinar Baru Algensindo, 2020.
- al-Khuli, Muhammad 'Ali. *Ilm al-Dilālah: Ilm al-Ma'nā*. Ṣuwailiḥ: Dār Falāḥ, t.th.
- _____. *Asālib Tadrīs Al-Lughah Al-'Arabiyyah*, Terj. Sudi Yahya Husein, Sahrani. Lombok Barat: Alfa Press Creative, 2023.
- al-Qattan, Manna'. *Pengantar Studi Ilmu Al-Qur'an*, Terj. H. Aunur Rafiq El-Mazni. Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2015.
- al-Razi, Fakhrudin. *Mafātīḥ Al-Gaib*. Beirut: Dār Iḥyā' Al-Turās Al-'Arabī, 1420 H.
- al-Sa'di, Abdurrahman bin Nashir. *Tafsīr al-Karīm al-Raḥmān fī Tafsīr al-Kalām al-Mannān*, Terj. Muhammad Iqbal dkk. Jakarta: Darul Haq, 2016.
- al-Tabari, Abu Ja'far Muhammad Ibn Jarir. *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āy al-Qur'ān*, taḥqīq 'Abdullah Ibn 'Abdulḥsīn al-Turkī. Kairo: Dār Hajr li al-Ṭibā'ah wa al-Naṣr wa al-Tawzī' wa al-I'lām, 2001.
- al-Zuhaili, Wahbah. *Tafsir al-Munīr*, Terj. Abdul Hayyie al-Kattani dkk., Jilid 1. Jakarta: Gema Insani, 2013.
- Anas, Mohamad. Biografi Intelektual Ibn Qutaibah Al-Dīnawarī Dan Kontribusinya Dalam Ilmu Hadis. *Jurnal Nabawi*, Vol. 2, No. 1 (2021).
- Arsyad, Berti. *Uslūb Al-Itifāt Dalam Surah Al-Baqarah Studi Analisis Ilmu Balāghah*. Tesis. Makassar: UIN Alauddin Makassar, 2018.

- Bradford, Richard. *Stylistics*. London: Routledge, 1997.
- Chomsky, Noam. *Aspects of the Theory of Syntax*. Cambridge: The MIT Press, 1965.
- Crystal, David. *A Dictionary of Linguistics and Phonetics*. Oxford: Blackwell Publishing, 2008.
- Daud, Muhammad. *Mu'jam al-Furūq al-Dalāliyyah fī al-Qur'ān al-Karīm*. Kairo: Dār Garīb, 2008.
- Faridl, Hakim, dkk. Uslub, Uslubiyah dan Kaitannya dengan Ilmu Balaghah. *Al-Lisān al-'Arabī: Jurnal Program Pendidikan Bahasa Arab*, Vol. 2, No. 2 (2023).
- Gorys Keraf. *Diksi dan Gaya Bahasa*. Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 1991.
- Hafidz, Muhammad. Memahami Balaghah dengan Mudah. *Ta'limunā*, Vol. 7, No. 2 (2018).
- Hakim, Lukmanul Firdaus, dkk. Pendidikan Islam, Akhlak dan Kisah Peperangan Thalut dan Jalut. *Fikiran Masyarakat*, Vol. 3, No. 2 (2015).
- Hali, Rahmatika, dkk. Jenis-Jenis Makna dalam Kajian Semantik Bahasa Arab. *Jurnal Pendidikan Tambusai*, Vol. 8, No. 3 (2024).
- Hamzah dan Napis Djuoeni. *Majāz Konsep Dasar dan Klasifikasinya dalam Ilmu Balāghah*. Lamongan: Academia Publication, 2021.
- Hifni Bak Nasif, dkk. *Kitāb Qawā'id al-Lughah al-'Arabiyyah li Talāmīz al-Madāris al-Šānawiyah*, syarḥ wa dirāsah oleh 'Alawī Abū Bakr Muḥammad al-Saqqāf. Beirut: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah, 2014.
- Ibn 'Asyur, Muhammad Tahir. *Al-Taḥrīr wa Al-Tanwīr*. Tunisia: al-Dār al-Tūnisīyah li al-Nasyr, 1984.
- Ibn Faris, Abu al-Husain Ahmad. *Mu'jam Maqāyīs al-Lughah*, Taḥqīq 'Abd al-Salām Muḥammad Hārūn. Beirut: Dār al-Fikr, 1972.
- Ibn Kasir, Imaduddin Abu al-Fida' Isma'il bin Umar. *Tafsir Ibnu Kašīr*, Terj. M. Abdul Ghoffar E.M. dkk. Bogor: Pustaka Imam Asy-Syafi'i, 2005.
- Ibn Manzur. *Lisān al-'Arab*. Beirut: Dār Šādir, 1414 H.
- Indriani, Sely dan Atsnaya El-Baroroh. Analisis Morfologi dalam Kosakata pada Novel Anak Guo Bab I Karya Desti Natalia. *Diskursus: Jurnal Pendidikan Bahasa Indonesia*, Vol. 6, No. 1 (2023).
- Istiqomah, Nor. Aplikasi Semiotika Naratif A. J. Greimas terhadap Kisah Thalut dan Jalut dalam al-Qur'an. *Qof*, Vol. 1, No. 2 (2017).

- Jayadi, Muhammad Syukron, dkk. Jejak Sejarah Linguistik Dalam Perkembangan Ilmu Bahasa Studi Tokoh-Tokoh Linguistik Terkemuka dan Temuan. *Social: Jurnal Inovasi Pendidikan IPS*, Vol. 4, No. 4 (2024).
- Kadir, Rosanti. *Pesan Kepemimpinan dalam Kisah Ṭhālūt Studi Pendekatan Ma'nā Cum Maghẓā Analisis QS. al-Baqarah/2: 247-248*. Skripsi. Majene: STAIN Majene, 2023.
- Kementerian Agama Republik Indonesia. *al-Qur'an dan Terjemahnya*. Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf al-Qur'an, 2019.
- Kementerian Pendidikan Dasar dan Menengah Republik Indonesia. *Aplikasi Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Versi 6.0.2.
- Khalid, Muhammad, dkk. Tasybih dalam Ilmu al-Balāḡah. *Al-Mu'allaqat*, Vol. 2, No. 2 (2023).
- Kholil, Nur Ikhsan. *Nilai-Nilai Kepemimpinan dalam Kisah al-Qur'an: Kajian atas Kisah Thalut dalam QS. al-Baqarah/2: 246-252*. Skripsi. Jakarta: Institut PTIQ Jakarta, 2022.
- Kholison, Muhammad Nur. *Semantik al-Qur'an Mengurai Relasi Sinonimi dalam al-Qur'an dan Fitur-Fitur Maknanya*. Malang: Pondok Pesantren Lisan Arabi, 2021.
- Laili, Ana Barikatul dan Delta Yaumin Nahri. Analisis Stilistika Pada Surah Al-Qiyāmah. *Revelatia*, Vol. 2, No. 2 (2021).
- Latifatul Umroh, Ida. Keindahan Bahasa Al-Qur'an Dan Pengaruhnya Terhadap Bahasa Dan Sastra Arab Jahily. *Dar el Ilmi: Jurnal Studi Keagamaan, Pendidikan dan Humaniora*, Vol. 4, No. 2 (2017).
- Masruroh, Lely dan N. Mizan Sultan. Pemikiran Linguistik Arab Kuno Perspektif Sibawaih dalam Kitab al-Kitāb. *Nawhu: Journal of Arabic Language Education*, Vol. 4, No. 1 (2021).
- Ma'zumi dan Suja'i. Visualisasi Seni Dalam Al-Qur'an Dalam Model Pembelajaran (Konten Analisis Terhadap Pemikiran 'Aly Aḥmad Madkūr Dalam Manhaj Al-Tarbiyyah Fī Taṣawwur Al-Islāmy). *Jawara*, Vol. 7, No. 2 (2021).
- Mugair, Sarab Kadir. Orientation in Modern Stylistics. *International Journal of Social Sciences and Education*, Vol. 3, No. 3 (2013).
- Muhbib Abdul Wahab. *Abdullah Ibn al-Mu'taz Sang Kreator Ilmu Badi'*. <https://fitk.uinjkt.ac.id/id/abdullah-ibn-al-mutazz-sang-kreator-ilmu-badi>. Diakses pada tanggal 26 Agustus 2025.
- _____. *Mengenal Pemikiran Nahwu Sibawaih (148-180 H/765-796 M)*. <https://fitk.uinjkt.ac.id/id/mengenal-pemikiran-nahwu-sibawaih-148-180-h765-796-m>. Diakses pada tanggal 28 Agustus 2025.

- Mulyawan, Sopwan. I'jāz Bayānī Menurut Al-Rummānī Dalam Al-Nukat Fī I'jāz Al-Qur'ān. *El Ibtikar*, Vol. 4, No. 2 (2015).
- Munawwir, Ahmad Warson. *al-Munawwir: Kamus Arab-Indonesia*. Surabaya: Pustaka Progressif, 1997.
- Muzakki, Akhmad. *Stilistika al-Qur'an Memahami Ayat-Ayat Ekologi*. Malang: UIN Maliki Press, 2017.
- Nurgiyantoro, Burhan. *Stilistika*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 2017.
- Ponny, Mufti Rizky. Linguistik Dalam Perspektif Ibnu Jinnī Dan Ferdinand De Saussure. *Jurnal Ilmiah Al-Mashadir: Journal of Arabic Education and Literature*, Vol. 2, No. 1 (2022).
- Qalyubi, Syihabuddin. *Balāghah dan Uslūbiyyah*. Diunduh dari <https://blog.uin-suka.ac.id/moh.hidayat/ilmu-al-uslub-stilistika>, pada tanggal 28 Agustus 2025.
- _____. *'Ilm al-Uslūb Stilistika Bahasa dan Sastra Arab*. Yogyakarta: Idea Press, 2017.
- _____. *Stilistika Al-Qur'an Makna di Balik Kisah Ibrāhīm*. Yogyakarta: LkiS, 2009.
- _____. *Stilistika dalam Orientasi Studi al-Qur'an*. Yogyakarta: Penerbit Belukar, 2008.
- Rahmadi. *Pengantar Metodologi Penelitian*. Banjarmasin: Antasari Press, 2011.
- Saifullah. I'jāz Al-Qur'an Menurut 'Abdul Qāhir Al-Jurjānī. *Analisis: Jurnal Studi Keislaman*, Vol. 10, No. 2 (2010).
- Setiawan, Muhammad Nur Kholis. *Al-Qur'an Kitab Sastra Terbesar*. Yogyakarta: eLSAQ Press, 2005.
- Setyawan, Muhammad Yusuf dan Syihabuddin Qalyubi. 'Ilm al-Uslūb dan Hubungannya dengan Ilmu-Ilmu Lain: Pengantar Stilistika Arab. *Jilisa: Jurnal Ilmu Linguistik & Sastra Arab*, Vol. 6, No. 1 (2022).
- Shihab, Muhammad Quraish. *Tafsir Al-Miṣbāḥ: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*. Jakarta: Lentera Hati, 2002.
- Sofian, Muhammad Agus, dkk. Balaghah Sebagai Teori Sastra Klasik dan Stilistika Sebagai Teori Sastra Modern (Perbandingan Dan Perkembangan). *Waratsah*, Vol. 10, No. 1 (2024).
- Stockwell, Peter. *Language and Literature: Stylistics*. t.t.: t.p., t.th.

- Sugiyono. *Metode Penelitian Kuantitatif Kualitatif dan R&D*, Edisi ke 2. Bandung: ALFABET, 2019.
- Sulaiman dan Aprizal Ahmad. Menggali Ibrah dari Qaṣaṣ al-Qur'an Studi Pengantar dalam Tinjauan Ilmu al-Qur'an. *Mumtaz*, Vol. 5, No. 2 (2021).
- Sunarto. Stilistika-Fonologi Qirā'āt Abū Ja'far: *Studi Bacaan Ikhfā' Khā' dan Gain*. *Bulletin of Indonesian Islamic Studies*, Vol. 1, No. 1 (2022).
- Taufik, Muhammad, dkk. Keindahan Uslub Al-Tasbīh dan Al-Isti'ārah dalam Surat Ar-Rahman: Pendekatan Stilistika. *Jurnal Pendidikan Tambusai*, Vol. 9, No. 2 (2025).
- Thahir, Ilyas. Kaidah Al-Taqdīm wa Al-Ta'khīr Dalam al-Qur'an. *Jurnal Ilmiah Islamic Resources FAI-UMI Makassar*, Vol. 16, No. 2 (2019).
- Ulwan, Abdullah, dkk. *Irāb al-Qur'ān al-Karīm*. Ṭanṭā: Dār Al-Ṣaḥābah li Al-Turās, 2006.
- Umroh, Lohanna Wibbi Assiddi. *Stilistika al-Qur'an Kajian terhadap Surat Yunus Ayat 99*. Skripsi. Ponorogo: IAIN Ponorogo, 2021.
- Yasin Yusuf, Muhammad, dkk. Ḥakīkat, Majāz, Ṣarīḥ, Kināyah. *Kultura: Jurnal Ilmu Hukum, Sosial, dan Humaniora*, Vol. 2, No. 10 (2024).

DAFTAR RIWAYAT HIDUP



Zulkifli, lahir di Polewali pada tanggal 11 Januari 2003. Anak ke empat dari pasangan alm. Abdul Kadir dan Nurjannah, penulis menempuh pendidikan tingkat dasar di SDN 002 Polewali dan lulus pada tahun 2015, kemudian melanjutkan pendidikan tingkat menengah pertama di SMPN 2 Polewali dan lulus pada tahun 2018. Lalu, melanjutkan pendidikan tingkat menengah atas di SMKN 1 Polewali, dikarenakan penulis menyukai pelajaran yang memerlukan daya nalar yang lebih, maka penulis mengambil jurusan Akuntansi dan kemudian lulus pada tahun 2021. Setelah lulus di tingkat menengah atas, penulis melanjutkan pendidikan tingkat strata satu di Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri (STAIN) Majene, dengan mengambil program studi Ilmu al-Qur'an dan Tafsir.