

BAB II

METAFORA DALAM KEBAHASAAN

A. Diskursus Bahasa Metafora

Bahasa merupakan simbol dan sarana untuk menyatakan maksud. Bahasa berawal dari kehendak dan tidak bisa menjadi media seutuhnya yang menyampaikan kehendak manusia. Oleh karena itu, untuk meringkas kata dan memperoleh keindahan, manusia menggunakan metafora, termasuk juga Alquran yang diturunkan oleh Allah dengan sistem bahasa. Allah memberikan wahyu kepada Muhammad SAW dengan struktur bahasa. Semenjak itu, beliau bertindak sebagai perantara antara Tuhan dan dunia. Kajian makna estetika dalam metafora sesungguhnya tidak lahir dalam dunia Islam, namun dunia Islam telah mengembangkan kaidah metafora dalam ilmu kebahasaan untuk mendapatkan makna metafora dengan urgensi melacak keistimewaan bahasa Alquran, ushul fikih. Hal tersebut bertujuan untuk mengkaji struktur metafora guna mendapat produk ijtihad, bahkan ilmu tafsir untuk mencari makna kontekstual dari eksistensi metafora.¹

Kata atau *lafaz* dalam kebahasaan pada dasarnya bersifat parsial dan tidak melukiskan sesuatu secara eksak. Dalam dunia gramatika, terdapat kajian majas yang merupakan cara melukiskan sesuatu dengan jalan menyamakan dengan sesuatu yang

¹ Wahyu Hanafi Putra, “Diskursus Letak Aphorisme” hlm. 5.

lain,² atau pemanfaatan kekayaan bahasa atau pemakaian ragam tertentu untuk memperoleh efek tertentu yang membuat bahasa semakin hidup dan eksak. Retorik rangkap tersebut tersusun atas makna denotasi dan makna konotasi (makna tambahan akibat asosiatif perasaan). Majas dalam dunia gramatika Bahasa Indonesia, memiliki empat pembagian, yaitu perbandingan, sindiran, penegasan dan pertentangan. Salah satu dari bagian majas perbandingan adalah majas metafora, yaitu gaya bahasa yang membandingkan suatu benda dengan benda lain karena mempunyai sifat yang sama atau hampir sama.

Menurut Gorys Keraf (w. 1997 M.) seorang ahli Bahasa Indonesia sekaligus dosen Universitas Indonesia menyebutkan bahwa majas merupakan penyimpangan makna (*figurative of speech*) yang dibentuk berdasarkan perbandingan atau persamaan. Sedangkan majas metafora menurut Keraf adalah semacam analogi yang membandingkan dua hal dengan bentuk yang sangat singkat tanpa menyebutkan kata penyerupaan seperti: *bagaikan*, *seperti*, dan *laksana*. Maka bagian pokok pertama dalam perbandingan majas metafora langsung dihubungkan dengan bagian pokok kedua, sehingga metafora tidak menyatakan suatu perbandingan secara terbuka atau secara eksplisit, tetapi sekedar memberikan sugesti adanya suatu perbandingan. Keraf menjelaskan bahwa arti yang lengkap dari suatu metafora bergantung pada

² Kamus Besar Bahasa Indonesia (2008)

konteksnya, sehingga dapat berdiri sendiri sebagai kata kerja, kata sifat, kata benda, frasa atau klausa.³

Lafaz menjadi ulasan awal dalam kajian metafora, begitu pula Alquran yang tersusun dari *lafaz* berserta maknanya. *Lafaz* merupakan suara yang digunakan manusia untuk berbicara, terdiri dari huruf-huruf yang sudah diketahui bersama oleh manusia sebagai bagian dari pembicaraan sehingga dapat difungsikan sebagai sarana untuk tukar informasi. Adapun makna adalah apa yang dimaksud dari kata-kata tersebut.⁴ Terkadang pemaknaan pesan yang telah diwahyukan Allah kepada Muhammad SAW melalui Malaikat Jibril, terhenti pada pemaknaan leksikal. Padahal sering kali Alquran menggunakan *lafaz* metafora, sehingga penting mengetahui makna dari sisi denotatif dan sisi konotatif, sebab cara kerja metafora terdapat pada peralihan sisi tersebut.

Lafaz dan makna telah menjadi pembahasan yang umum dalam kajian Islam, baik di kalangan ahli ilmu linguistik (*al-lugawiyīn*), ahli ilmu budaya (*al-udabā'*) ahli sintaksis (*al-nuḥāt*), ahli sastra (*al-balagiyyīn*), ahli tafsir (*al-mufasssirīn*), dan ahli teologi (*ulama' al-kalām*). Makna lebih dulu muncul dalam diri manusia, kemudian manusia memilih kata-kata yang sesuai untuk diungkapkan. Ba'syir bin Alma'mar mengatakan, "Barang siapa mempunyai ungkapan makna yang indah,

³ Gorys Keraf, "Diksi dan Gaya Bahasa" dalam Ririen Ekoyanantiasih, *Majas Metafora dalam Pemberitaan Olahraga di Media Massa Cetak*, hlm. 17.

⁴ Alī bin Muhammad bin Alī al-Jurjānī, *al-Ta'rīfāt*, (Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1405) hlm. 247 & 285.

maka pilihlah kata-kata yang indah pula”.⁵ Al-Ghazali juga mengatakan, “Ketahuilah!”, sesungguhnya setiap orang yang mencari makna dari kata, maka akan sia-sia, dan seseorang yang terlebih dahulu mencari makna dari konsep berpikirnya, kemudian mengikuti makna yang terliput oleh kata, maka dia akan mendapat petunjuk”.⁶

Lafaz memiliki klasifikasi yang berbeda-beda. Dilihat dari sisi mencetak maknanya (*waḍ‘ihi li al-ma‘na*), *lafaz* terbagi menjadi *al-‘am*, *al-khaṣ*, *al-muṭlaq*, *al-muqayyad*, *al-amr*, *al-nahi*, dan seterusnya. Sedangkan dari sisi jelas atau samarnya makna terbagi menjadi *al-nash*, *al-ẓahir*, *al-mujmal*, dan *al-muawwal*. Kemudian jika dari sisi cara memahami terbagi menjadi *al-manṭuq* dan *al-maḥmum*, dan dari sisi penggunaan (*isti‘māl*) terbagi menjadi *al-ḥaqiqī* dan *al-majāzī*.⁷

Bahasa metafora lazim di kalangan pemikir muslim klasik identik dengan istilah *majāz*, *tasybīh*, atau *kināyah*. Banyak penelitian ‘ulūm al-Qur’ān menyebutkan bahwa istilah tafsir metafora digunakan untuk menjelaskan *amtsal al-Qur’ān*,⁸ terkadang untuk menjelaskan *majāz al-Qur’ān*,⁹ bahkan untuk menjelaskan

⁵ Aly Aulia, *Komunikasi Alquran: Bahasa sebagai Media Ekspresi Verbalistik*, dalam jurnal *Komunikator*, Vol. V, No.1, Mei 2013, hlm. 6.

⁶ Al-Gazālī, *Muqaddimah Al-Mustaṣfa min ‘Ilm al-Uṣul* (Kairo: Al-Muṭbi‘ah al-Amiryah), hlm. 62.

⁷ Abdullah As-Sudaīs, *Al-Majāz ‘inda Al-Uṣuliyyin Bain Al-Mujīzīn wa al-Mānī‘īn*, Al-Maktabah Asy-Syamilah, hlm. 6.

⁸ Abdul Basid, “Pandangan Ibnu Qayyim al-Jauziyyah tentang *al-Ba‘sa’*, *al-Darra’* dan *al-Zilzal* (Kajian Tafsir Metafora Alquran)”, dalam jurnal *Tafaqquh*, Vol. II, No.2, Desember 2014, hlm. 117.

isti'ārah al-Qur'ān yang merupakan spesifik parsial dari majas. Berdasarkan definisi Gorys Keraf di atas, maka penulis membatasi tulisan ini pada kajian *majaz* dalam *'ulūm al-Qur'ān*, sebab *tasybīh* membutuhkan kata penyerupaan. Adapun *kināyah*, meskipun memiliki kesamaan dengan *majāz* karena keduanya bermakna konotatif, namun *kināyah* dapat dipahami makna denotatifnya. Metafora yang penulis maksud adalah hal yang hanya diperbolehkan mengambil makna denotatifnya saja.

Bahasa metafora dalam gramatika Bahasa Arab sering dieksploitasikan dalam karya sastra untuk menghilangkan kegelisahan guna mencari kebahagiaan, walaupun hanya terjadi dalam dunia imajinasi. Dalam Alquran banyak sekali ditemukan ungkapan metafora meskipun keberadaannya cukup potensial bagi munculnya spekulasi dan relativisme pemahaman atau keragaman tafsir.

Relasi antara pola retorik metafora dengan Alquran adalah bahwa metafora merupakan bagian dari *i'jāz* Alquran dan bagian dari kaidah kebahasaan, mengingat Alquran memiliki dua sisi. *Pertama*, sebagai kitab transendental (di luar segala kesanggupan manusia) murni dari Allah yang tidak bisa berubah, berkurang dan bertambah. *Kedua*, sebagai kitab berbahasa Arab dengan dialektika, logika berpikir dan ungkapan suatu daerah yang bisa jadi mempengaruhi kosa kata dan struktur bahasa Alquran.¹⁰

⁹ Marzuki Mustamar, “Memahami karakteristik Bahasa Alquran dalam Perspektif Balāgiyyah”, dalam jurnal *Lingua*, Vol. 3(2), 2011, hlm. 69.

¹⁰ Muhammad Muhtadhor, “Majāz dalam Alquran, Sebuah Wacana Keilmuan Islam”, dalam jurnal *Fikrah*, Vol. 10, No. 1, 2016, hlm.141.

Bahasa Arab dipilih sebagai bahasa Alquran, bukan karena memiliki nilai instrinsik (unsur yang menyusun sebuah karya sastra dari dalam), sebagaimana asumsi-asumsi orang Arab pada umumnya. Namun, kegunaan pragmatismenya sebagai bahasa komunikasi yang efektif bagi seorang rasul yang berbangsa Arab dan masyarakat Arab.¹¹ Dilihat dari sisi inilah Alquran menjadi bahasa pilihan dan bahasa peribadatan yang bisa diteliti dan ditafsirkan dengan kaidah bahasa Arab, termasuk ditafsirkan menggunakan kaidah majas dalam ilmu *al-bayān*. Melalui pendekatan majas, peneliti akan mengeksplorasi tentang metafora dalam *‘ulūm al-Qur’ān*.

Metafora (*majāz*) dalam kajian *uṣūl* menjadi referensi utama dalam kajian *ulūm al-Qur’ān*. Metafora dijelaskan dalam parsial pembagian *lafaz* ditinjau dari hubungannya dengan makna. Terdapat enam klasifikasi *lafaz*, yaitu: *juz’i* (*lafaz* yang maknanya tidak mungkin dimiliki oleh lebih dari satu individu), *kulli* (*lafaz* yang memiliki satu makna yang memungkinkan dimiliki oleh beberapa individu), *mubāyin* (hubungan dua *lafaz* yang memiliki makna sendiri-sendiri), *murādif* (hubungan dua *lafaz* yang memiliki makna sama), *musytarak* (satu *lafaz* yang memiliki beberapa makna baku yang berbeda satu sama lain), *majāz* (*lafaz* yang memiliki beberapa makna yang berbeda, namun ada satu makna yang dibakukan dari salah satu dari keduanya).¹²

¹¹ Toshihiko Izutsu, *Relasi Tuhan dan Manusia* terj. Agus Fahri Husein, (Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 2003), hlm. 211-212.

¹² Zakariyā al-Anṣārī, *Lubb al-Uṣūl*, (Hadramaut: Dār al-Ḍahabī, 2007), hlm. 25-26.

Al-Suyūṭi menyebut bahwa gaya bahasa metafora merupakan gaya bahasa yang paling indah (*ablāgiyyah*), bahkan melebihi strata keindahan yang dimiliki oleh penyerupaan (*tasybīh*) konseptual dan sindiran (*kināyah*) konseptual. Hal ini disebabkan, meskipun *tasybīh* merupakan asal dari majas dan *kināyah* juga menggunakan sistem dua rangkap makna seperti metafora, namun *tasybīh* dan *kināyah* masih tergolong dari *lafaz* hakikat konseptual. Maksud dari *ablāgiyyah* disini adalah komunikator memberi keindahan berlebih yang tegas (*ziyādah ta'kīd*) dalam meyakinkan pihak komunikan.¹³

B. Definisi dan Indikator Metafora (*Majāz*)

Salah satu ukuran menariknya sesuatu adalah seberapa banyak relativitas zaman mendefinisikan istilah tersebut, baik dari beragam disiplin ilmu yang dikuasai atau kemapanan teori dari serangkaian kritik lintas waktu. Metafora¹⁴ merupakan perlawanan kata dari *veritativ* (hakikat), secara etimologi berasal dari kata infinitif (*masdar*) berbahasa Arab *jāza al-syai' yajūzuhu iżā ta'addāhu* (sesuatu yang diperkenankan untuk dilewati), karenanya *lafaz* yang maknanya telah melewati makna aslinya disebut dengan majas. Sedangkan menurut terminologi linguistik Arab, majas adalah *lafaz* yang digunakan bukan pada tempatnya karena adanya hubungan dengan petunjuk yang menunjukkan bukan pada makna aslinya.¹⁵

¹³ Abdurrahman bin al-Kamāl Jalāl al-Dīn al-Suyūṭi, *al-Itqān fi 'Ulūm al-Qur'ān*, al-Maktabah al-Syāmilah, Vol. 2, hlm.125.

¹⁴ Selanjutnya akan disebut majas.

¹⁵ Sayyid Ahmad al-Hasyimi, *Jawāhir al-Balāghah fi al-Ma'ani wa al-Bayān wa al-Badī'* (Beirut: al-Maktabah al-Isriyyah), hlm. 249.

Sedangkan majas menurut terminologi ushul fikih tidak jauh dari terminologi linguistik, yaitu *lafaz* yang digunakan bukan menunjukkan pada makna yang dibakukan sejak pertama kali (اللفظ المستعمل في غير ما وضع له أولا). Ada juga yang menambahkan keterangan “yang telah disahkan” (على وجه يصح) dan juga keterangan “karena adanya hubungan dengan petunjuk” (لعلاقة مع قرينة). Sebagian ulama *ushul* lain mendefinisikan dengan ungkapan (*qaul*) yang digunakan untuk menunjukkan pada makna baku yang kedua karena ada hubungan (قول مستعمل بوضع ثان لعلاقة). Sebagian yang lain tidak menyebut dengan *lafaz* atau ucapan, melainkan dengan sesuatu yang lebih umum, yakni setiap istilah (*kullu ism*) yang berfaedah bukan menunjukkan pada makna yang dibakukan (كل اسم أفاد معنى على غير ما وضع له). Lebih-lebih dikalangan *uṣuliyyin*, ada yang mendefinisikan majas dengan segala hal yang bukan menunjukkan makna baku yang biasa diistilahkan saat berbicara (أنه كل اسم غير ما وقع عليه الاصطلاح على ما وضع له حين التخاطب). Abdurahman al-Sudais lebih mengunggulkan definisi “*lafaz* yang digunakan bukan menunjukkan pada makna baku yang telah disahkan”, karena definisi ini lebih kompromistis.¹⁶

Berbagai definisi diatas memiliki konsekuensi pemahaman yang berbeda-beda, bisa jadi majas dipahami sebagai ungkapan yang menggunakan *lafaz* yang tidak biasa bagi kebanyakan orang, atau *lafaz* yang tidak langsung dipahami oleh pendengarnya karena mensifati sesuatu dengan sesuatu yang bukan aslinya, atau jika dipahami dari pemilihan definisi Abdurahman al-Sudais yang paling kompromistis,

¹⁶ Abdullah As-Sudais, *Al-Majāz ‘inda al-Uṣuliyyin Bain Al-Mujīzīn wa al-Mānī‘īn*, al-Maktabah al-Syāmilah, hlm. 8.

maka definisi “*lafaz* yang digunakan bukan menunjukkan pada makna baku yang telah disahkan” berarti majas itu seperti penggunaan *lafaz* dalam pengertian *lafaz* yang lain, sebagai kelonggaran yang diberikan oleh para ahli bahasa.

Sekurang-kurangnya terdapat spesifikasi pembahasan majas dalam kajian *uṣul*. *Pertama*, pengecualian dalam definisi, menurut kajian *uṣul*, Majas adalah *lafaz* yang digunakan untuk makna kedua karena terdapat korelasi (hubungan) antara makna pertama dengan makna yang kedua. Definisi ini mengecualikan beberapa hal, diantaranya: *hakikat*, sebab *hakikat* merupakan *lafaz* yang menunjukkan terhadap makna yang dibakukan sejak pertama kali atau menunjukkan makna pertama jika memiliki banyak makna. Lalu Istilah serapan (*‘alam manqūl*), sebab penggunaan makna kedua didalamnya tidak berdasarkan korelasi. Kemudian *kināyah*, sebab *lafaz* yang digunakan dalam *kināyah* masih sesuai hakikatnya, dan dimaksudkan untuk menunjukkan kelaziman dari *lafaz* tersebut, seperti kalimat “*Celana Zaid berukuran panjang*”, dimaksudkan untuk menunjukkan kelazimannya Zaid sebagai orang yang postur tubuhnya tinggi.

Kedua, alur pembentukan, majas tidak disyaratkan pada penggunaan *lafaz* yang telah sering atau bahkan tidak digunakan (*la al-isti’mal*). Namun, majas disyaratkan ada peletakan baku untuk makna pertama, sehingga sudah ada sebelumnya makna yang dibakukan (*sabqu al-waḍ’i*).¹⁷ Semua bentuk majas harus pernah didengar dari orang Arab. Seandainya tidak ada informasi bahwa mereka

¹⁷ Al-Jalāl Syamsuddīn al-Mahallī, *Syarah al-Mahalī ‘alā Jam‘i al-Jawāmi‘*, (Surabaya: Al-Hidayah), Vol. 1, hlm. 304.

(orang Arab) tidak pernah menerapkannya, maka majas tersebut tidak dapat digunakan, meskipun telah memiliki korelasi yang layak.¹⁸

Ketiga, majas dengan indikasi kemustahilan hakikat tidak menimbulkan konsekuensi hukum. Salah satu indikasi majas adalah mustahil dimaknai dengan hakikat secara akal atau adat yang tidak bisa dijadikan pedoman hukum, seperti ungkapan seorang majikan kepada budak yang lebih tua darinya: “هَذَا ابْنِي” yang bermakna orang ini adalah anakku, secara akal tidak mungkin anak lebih tua dari bapaknya, sehingga yang dikehendaki dari *lafaz* tersebut adalah kemerdekaan si budak. Ungkapan ini tidak bisa dijadikan pedoman bagi kemerdekaan si budak.¹⁹

Keempat, makna majas tidak lebih kuat (*aṣl*) daripada makna hakikat, terkadang suatu *lafaz* bisa dipergunakan untuk makna hakikat dan majas. Jika terjadi demikian, maka makna hakikat harus didahulukan, sebab makna hakikat dianggap sebagai makna terkuat karena untuk memahaminya, tidak membutuhkan *qarīnah*.²⁰ Namun jika ada kontradiksi antara majas yang kuat dan hakikat yang lemah, maka keduanya dianggap setara, sebab masing-masing memiliki keunggulan tersendiri,

¹⁸ Ahmad Sahal bin Mahfuz, “*Ṭarīqah al-Ḥuṣūl ‘alā Gāyah al-Wuṣūl*”, dalam Tim Kodifikasi Anfā’ Purna Siswa MHM 2015 Lirboyo, *Pengantar Memahami Lubbul Ushul*, (Kediri: Lirboyo Press, 2015), hlm. 96.

¹⁹ Abdurrahman al Banānī al Magrībī, *Ḥāsyiyah al-Banānī*, (Surabaya: al-Hidayah) Vol.1, hlm. 311.

²⁰ Hasan al-‘Aṭār, *Ḥāsyiyah al-‘Aṭār*, (Beirut: Dār al-Fikr), Vol.1, hlm. 408.

sehingga *lafaz* menjadi bias (*mujmāl*). Ukuran kuat dalam konteks ini adalah tingkat keseringan *lafaz* tersebut digunakan.²¹

Kelima, makna majas lebih kuat dari pada makna *musytarak* (*lafaz* yang memiliki dua makna yang sama-sama hakikat), alasannya adalah karena majas dinilai lebih banyak dijumpai dalam komunikasi (*aglab bi al-istiqra'*). Begitu pula mendahulukan makna sebagai *lafaz* serapan (*naql*), *lafaz* yang bukan hakikat dari pada makna *musytarak*, karena makna *naql* cenderung bisa diamalkan.²²

Keenam, *takhṣīs* lebih kuat dari majas. *Takhṣīs* adalah mengecualikan sebagian makna dari *lafaz* yang umum, makna majas tidak lebih kuat dari *takhṣīs* sebab yang tersisa dari proses *takhṣīs* sangat jelas, berbeda dengan majas yang masih membutuhkan *qarīnah* untuk menunjukkan maknanya.²³

Ketujuh, memahami *lafaz* majas dan hakikat dari latar belakang pembicara (*'urfī al-mukhatib*), *lafaz* yang mungkin diarahkan pada makna *syar'ī*, *'urfī* dan *lugawī* secara tertib harus disesuaikan dengan latar belakang pembicara. Apabila *lafaz* majas dalam Alquran berasal dari pemaknaan syariat, maka makna diarahkan pada makna *syar'ī* terlebih dahulu, karena Nabi Muhammad SAW diutus untuk menjelaskan syariat, dan jika *lafaz* majas dalam Alquran tersebut tidak berasal dari

²¹ Zakariyā al-Anṣārī, *Gāyah al-Wuṣūl*, (Surabaya: al-Haramain), hlm. 51.

²² Hasan al-'Aṭār, *Hāsyiyah al-'Aṭār*, Vol.1, hlm. 408.

²³ Hasan al-'Aṭār, *Hāsyiyah al-'Aṭār*, Vol.1, hlm. 410.

pemaknaan syariat, maka diarahkan pada makna ‘*urfī*’, dan yang terakhir diarahkan pada makna *lugawī* -nya.²⁴

Latar belakang penggunaan majas, diantaranya, *pertama*, sulit mengucapkan lafaz hakikat, seperti lafaz “خَفَقِيْق” (bencana besar), sulit untuk diucapkan sehingga menggunakan lafaz “مَوْت” untuk menunjukkannya, karena kedua kata tersebut memiliki korelasi, Lafaz hakikat dianggap tabu, seperti lafaz “جَرَاءَة” (kotoran manusia), kemudian digunakan lafaz “غَائِط” yang secara hakikat memiliki makna tempat buang hajat. *Kedua*, lafaz hakikat tidak diketahui oleh orang yang berbicara. *Ketiga*, ada nilai seni dalam lafaz majas, seperti ungkapan “زَيْدٌ أَسَدٌ” yang bermakna Zaid pria pemberani. *Keempat*, lafaz majas lebih populer dibandingkan hakikat. *Kelima*, menggunakan lafaz majas agar tidak dimengerti oleh orang ketiga.²⁵

Abu Ishaq Ibrahim bin ‘Ali al-Syairazi menjelaskan dalam kitab *al-Luma’ fi Uṣul al-Fiqh* beberapa indikasi lafaz bisa dikategorikan majas, sebagaimana berikut:²⁶

1. Penyebutan ahli linguistik terhadap sebuah lafaz yaang telah dkategorikan sebagai majas.

²⁴ Ahmad Sahal bin Mahfuz, “*Ṭarīqah al- Ḥuṣūl ‘alā Gāyah al-Wuṣūl*”, dalam Tim Kodifikasi Anfā’ Purna Siswa MHM 2015 Lirboyo, *Pengantar Memahami Lubbul Ushul*, hlm. 96.

²⁵ Zakariyā al-Anṣārī, *Gāyah al-Wuṣūl*, hlm. 47.

²⁶ Abu Ishāq al-Syairāzī, *al-Luma’ fi Uṣūl al-Fiqh* (Beirut: Dār al-Hadīs al-kitābiyyah), hlm. 87.

2. *Lafaz* majas tidak langsung bisa dipahami ketika mendengarnya, seperti *lafaz* “جَمَازٌ” yang bermakna hakikat “keledai” untuk menyebut “orang yang bodoh”.
3. Pemberian karakter atau penamaan terhadap sesuatu menggunakan hal yang mustahil, seperti ungkapan “وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ” (*bertanyalah kepada desa*), dalam ungkapan tersebut tidak mungkin seseorang bisa bertanya kepada benda.
4. Ungkapan tidak terjadi secara realita, seperti *lafaz* “جَبَلٌ” yang bermakna hakikat “gunung” untuk menyebut “orang yang gendut”, atau *lafaz* “نَخْلَةٌ” yang bermakna hakikat “pohon kurma” untuk menyebut “orang yang berpostur tubuh tinggi”.
5. Pemilihan kata tidak digunakan pada makna semestinya, seperti *lafaz* “أَمْرٌ” bermakna hakikat “perintah”, namun dimaksudkan makna “pekerjaan” atau makna “perkataan”.

Sedangkan Zakariyā al-Anṣārī dalam kitab *Lubb al-Uṣūl* menjelaskan bahwa Majas bisa dideteksi dengan beberapa indikasi berikut:²⁷

1. Mudah dimaknai lain (*tabaddur gairih*) karena ada *qarīnah*, seperti ungkapan رَأَيْتُ أَسَدًا يَزُمِي (saya melihat pemberani sedang memanah), seandainya tidak ada *qarīnah* kata يَزُمِي (memanah), maka makna yang langsung ditangkap adalah “binatang buas”, bukan “pemberani”.
2. Sah dinafikan secara realita (*ṣihah al-nafyi*), seperti ungkapan “ini keledai” yang realitanya ditujukan kepada orang yang bodoh.

²⁷ Zakariyā al-Anṣārī, *Lubb al-Uṣūl*, hlm. 28.

3. Tidak harus berlaku secara umum (*'adamu luzum al-iṭirād*), seperti QS. Yusuf:

82

وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا

Dan tanyalah (penduduk) negri yang Kami berada disitu.

Ungkapan tersebut tidak harus diberlakukan pada struktur ungkapan yang lain, seperti: “وَاسْأَلِ الْبَيْسَاطَ” (Tanyalah! Pada pemilik tikar) dan sebagainya.

4. Bentuk *jama'* majas berbeda dengan bentuk *jama'* hakikat (*jam'uhu 'alā khilāfi jam'i al-haqīqah*), seperti lafaz “أَمْرٌ” makna hakikatnya adalah “perintah”, dan bentuk pluralnya adalah “أُمُورٌ”, sedangkan secara majas bermakna “perbuatan”, dan bentuk pluralnya adalah “أُمُورٌ”.
5. Selalu disertai dengan penjelasan (*iltizām taqyīdihi*), makna yang dimaksud hanya muncul saat lafaz tersebut bersamaan dengan *qoyyid*-nya, seperti lafaz “جَنَاحَ الدُّلِّ” yang bermakna majas “rendah diri”, padahal makna hakikatnya secara terpisah adalah “sayap/tangan” dan “rendah”, jika kedua lafaz tersebut tidak bersamaan maka tidak bisa menunjukkan makna yang dimaksud.
6. Tergantung pada makna lain (*tawaqqufuhu 'alā al-musamma*), seperti QS. Ali Imran: 54

وَمَكْرُوءٌ وَمَكَرَ اللَّهُ

Orang-orang kafir itu membuat tipu daya, dan Allah membalas tipu daya mereka itu.

Lafaz “مَكَرَ” yang kedua memiliki makna majas “membalas”, sebab bergantung pada makna hakikat lafaz “مَكَرَ” yang pertama yaitu: “tipu daya”.

7. Mengucapkan suatu yang mustahil (*al-iṭlaq ‘alā al-Mustahīl*), jika memaknai *lafaz* dengan hakikatnya justru malah mustahil, maka dimaksudkan adalah makna majasnya, seperti Q.S. Yusuf: 82.

C. Klasifikasi dan Korelasi Metafora (*majāz*)

Ahli *uṣūl* dan ahli linguistik berbeda dalam membagi majas. Ahli *uṣūl* membagi majas menjadi 4, yaitu:²⁸

1. *Majāz ziyādah* (majas penambahan), seperti QS. As-Syura: 11

لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ

tidak ada Sesutupun yang serupa dengan Dia.

Maksud dari ayat tersebut terdapat huruf *kaf* yang secara majas merupakan huruf tambahan.

2. *Majāz nuqṣān* (majas pengurangan), seperti QS. Yusuf: 82

وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا

Dan tanyalah (penduduk) negeri yang Kami berada disitu. Dalam ayat ini terdapat pengurangan secara majas pada *lafaz* “أَهْلٌ” yang menjabat dalam struktur kalimat sebagai *muḍāf*.

3. *Majāz al-taqdīm wa al-ta’khīr* (majas penyebutan suatu *lafaz* dengan mendahulukan atau mengakhirkan atas *lafaz* yang lain), seperti Q.S al-A’la: 4&5

وَالَّذِي أَخْرَجَ الْمَرْعَىٰ فَجَعَلَهُ غُثَاءً أَحْوَىٰ

Dan yang menumbuhkan rerumputan. Lalu dijadikan-Nya (rumput-rumput) itu kering kehitam-hitaman.

²⁸ Abu Ishāq al-Syairāzī, *al-Luma’ fi Uṣūl al-Fiqh*, hlm. 85.

Maksud dari ayat tersebut, Allah terlebih dahulu menumbuhkan rerumputan berwarna kehitam-hitaman (*ahwā*), kemudian secara majas rumput itu dijadikan kering (*gusā*'), tidak sama dengan urutan yang disebut dalam Alquran.

4. *Majāz al-isti'ārah* (majas peminjaman makna suatu kata dari makna aslinya kepada makna baru), seperti Q.S. Al-Kahfi: 77

فَوَجَدَا فِيهَا جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنْقَضَ

Kemudian keduanya mendapatkan dalam negeri itu dinding rumah yang hampir roboh.

Dalam ayat tersebut terdapat peminjaman makna “*hampir*” untuk lafaz “*yurid*” yang bermakna asli “*ingin*”.

Sedangkan ahli linguistik Arab membagi majas menjadi 4, yaitu:²⁹

1. *Majāz mufrad mursal*, yaitu lafaz yang sengaja digunakan bukan pada maknanya yang asli, karena adanya hubungan (*‘alāqah*) yang selain hubungan keserupaan (*musyābihat*) dengan petunjuk (*qarīnah*) yang mengarahkan untuk tidak menghendaki maknanya yang asli.
2. *Majāz mufrad bi al-isti'ārah*, yaitu lafaz yang digunakan bukan pada maknanya yang asli, karena adanya hubungan (*‘alāqah*) keserupaan (*musyābihat*) antara makna yang dipindah (*manqūl ‘anhu*) dan makna yang digunakan (*musta‘mal fīh*) dengan petunjuk (*qarīnah*) yang mengarahkan untuk tidak menghendaki maknanya yang asli. Setiap lafaz *mufrad bi al-*

²⁹ Sayyid Ahmad al-Hāsyimī, *Jawāhir al-Balāgh fī al-Ma‘ānī wa al-Bayān wa al-Badī’* (Beirut: al-Maktabah al-‘Iṣriyyah), hlm. 251-257.

isti'ārah pasti berasal dari konsep struktur penyerupaan (*tasybīh*), yaitu dengan cara menghilangkan salah satu dari sesuatu yang hendak diserupakan (*musyābah*) atau sesuatu yang diserupai (*musyābah bih*) sekaligus menghilangkan sifat yang terdapat pada kedua pihak itu (*wajh syābah*) dan kata yang digunakan untuk penyerupaan (*adātu tasybīh*).

3. *Majāz murākab mursal*, yaitu kalimat panjang (*kalām mufīd*) yang digunakan bukan pada maknanya yang asli, karena adanya hubungan (*'alāqah*) yang selain hubungan keserupaan (*musyābihat*) dengan petunjuk (*qarīnah*) yang mengarahkan untuk tidak menghendaki maknanya yang asli.
4. *Majāz murākab bi al-isti'ārah*, yaitu kalimat panjang (*kalām mufīd*) yang digunakan bukan pada maknanya yang asli, karena adanya hubungan (*'alāqah*) keserupaan (*musyābihat*) antara makna yang dipindah (*manqūl 'anhu*) dan makna yang digunakan (*musta'mal fih*) dengan petunjuk (*qarīnah*) yang mengarahkan untuk tidak menghendaki maknanya yang asli.

Sedangkan Shaikh Hāfiḍ Šana'ullah al-Zāhidī (seorang ulama kontemporer ahli usul dari Kuwait) membagi majas ada dua, yaitu:³⁰

1. *Majāz al-lugawī/ majāz fi al-mufrad*, yaitu lafaz yang digunakan bukan pada makna secara *lugawī*-nya karena adanya hubungan (*'alāqah*) dengan petunjuk (*qarīnah*), seperti syair memuji nabi:

طَلَعَ الْبَدْرُ عَلَيْنَا مِنْ ثَنِيَّاتِ الْوَدَاعِ

³⁰ Shaikh Hāfiḍ Šana'ullah al-Zāhidī, *Talkhīs al-Uṣūl*, al-Maktabah al-Syāmilah, hlm. 10.

Telah datang bulan purnama (Nabi Muhammad) lahir diantara dua lembah
Lafaz “*al-badru*” yang bermakna secara *lugawi* “purnama”, namun yang
 dikehendaki adalah makna “Nabi Muhammad”

2. *Majāz al-‘aqli/majāz fī al-tarkīb/majāz al-isnād*, yaitu kalimat yang sisi majasnya terletak pada penyandaran kata (*isnād*), bukan terletak pada *lafaz* yang memiliki jabatan stuktur kalimat sebagai predikat (*musnad*) atau subjek (*musnad ilaih*). Isnad yang dimaksud disini adalah penisbatan suatu kata (*musnad*) dengan kata lainnya (*musnad ilaih*) sehingga memunculkan penetapan suatu hukum atas yang lainnya. Dalam definisi yang lain *majāz ‘aqli* adalah menyandarkan kata kerja (*fī ‘il*) ke jabatan struktur kalimat selain subjek (*fā ‘il*) aslinya atau menjadikan *lafaz* sebagai objek (*maf ‘ul bih*) pada *lafaz* yang hakikatnya bukan objek, karena adanya hubungan persamaan.³¹ Contoh majas ‘*aqli*, seperti QS. al-Baqarah: 16

فَمَا رِبَحْتَ تِجَارَتُهُمْ وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ

Maka perdagangan mereka itu tidak beruntung dan mereka tidak mendapat petunjuk.

Memahami secara *aqli* “keberuntungan” (*rabihat*) pada ayat tersebut, hakikatnya bukan dari perdagangan (*tijārah*), tapi dari pedagang (*tājir*). Majas *isnād* memiliki tiga pembagian, majas yang komposisi pola isnad-nya terdiri dari dua *lafaz* hakikat, seperti contoh: وَأُخْرِجَتِ الْأَرْضُ أَثْقَالَهَا

³¹ Ahmad bin Abdurrahīm Waliyyullah Al-Dahlawī, *al-Fauz al-Kabīr fī Uṣūl al-Taḥsīn*, (Damaskus: Dar al-Gausānī), hlm. 101.

Beberapa korelasi (*‘alāqah*) antara makna pertama dan makna kedua dalam majas, sebagai berikut:

1. Kemiripan (*Musyābahah*), baik dari sisi bentuk (*syakl*), seperti *lafaz* kuda untuk menyebut lukisan kuda yang terbingkai diatas dinding, atau dari karakter (*sifat ṣāhirah*), seperti *lafaz* “أَسَدٌ” untuk menyebut pria pemberani.
2. Kepastian (*ma yakunu qat’an*), seperti keberadaan masa depan dalam Q.S. Al-Zumar ayat 30:

إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُمْ مَّيِّتُونَ

Sesungguhnya kamu akan mati dan sesungguhnya mereka akan mati (pula).
Dalam ayat ini Allah menyebut orang yang masih hidup dengan sebutan mayit.

3. Kontradiktif (*diddiyyah*), seperti QS. Ali Imram ayat 21:

فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ

Maka gembirakanlah mereka bahwa mereka akan menerima siksa yang pedih.
Lafaz basysyir secara hakikat bermakna “gembirakanlah!”, namun yang dikehendaki adalah makna majas dengan kontradiktifnya yaitu “takut-takutilah!”.

4. Berdampingan (*mujawarah*), seperti *lafaz* رَوِيَّةٌ dalam bahasa Arab pada awalnya bermakna hakikat “binatang pengangkut air”, namun orang Arab dikehendaki makna majasnya, yaitu “wadah air”.
5. Penambahan (*ziyādah*) dan pengurangan (*Nuqṣān*), seperti QS. As-Syura ayat 11:

لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ

Tidak ada sesuatupun yang serupa dengan Dia.

Maksud dari ayat tersebut adalah makna majas “*menafikan sekutu bagi Allah*”, maka huruf *kaf* adalah huruf tambahan yang berfungsi sebagai penguat, tidak dimaknai secara hakikat dengan menambahkan makna “seperti”.

dan QS. Yusuf ayat 82:

وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا

Dan tanyalah (penduduk) negri yang Kami berada disitu.

Dalam ayat ini terdapat pengurangan *lafaz* “أهل” secara majas, karena secara hakikat tidak mungkin menanyakan kepada perkampungan yang merupakan benda mati.

6. Membahasakan sebab untuk akibat (*sabab li musabbab*), seperti korelasi dalam membahasakan *lafaz* “مَوْت” dengan makna hakikat “*mati*” sebagai akibat dengan makna majas “*sakit parah*” sebagai sebabnya.
7. Membahasakan keseluruhan untuk sebagiannya (*kull li ba’d*), seperti korelasi dalam Q.S Al-Baqarah ayat 19:

يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ

Mereka menyumbat telinganya dengan anak jarinya

Maksud dari ayat diatas hanya makna majas dengan “*bagian ujung jari*”, bukan makna hakikat “*keseluruhannya*”.

8. Membahasakan perkara yang dihubungkan dengan perkara yang berhubungan (*mutta'aliq li mutta'alaq*), seperti korelasi antara *maṣḍar* dengan *isim* yang tercetak darinya dalam Q.S. Luqman ayat 11:

هَذَا خَلْقُ اللَّهِ

Inilah ciptaan Allah.

Secara hakikat *lafaz khalqun* adalah *maṣḍar* yang bermakna “penciptaan”, namun maksud *lafaz* tersebut dimaksudkan untuk membahasakan makna majasnya, yaitu: “sesuatu yang diciptakan”.

9. Potensial (*isti'dād*), seperti korelasi saat mengucapkan “مُسْكِر” yang memiliki makna hakikat “minuman yang memabukkan” untuk membahasakan “Alkohol yang masih di dalam botol”.³²

D. Keunggulan Metafora

Para linguis mengatakan bahwa menyampaikan dengan metafora menggunakan bahasa figuratif lebih mengesankan (dalam *uslūb ulūm Alquran* disebut *ablagh*) daripada bahasa harfiah, sekurangnya ada tiga alasan. Pertama, dalam bahasa figuratif terdapat proses peralihan imajiner dari makna konotatif (dalam *uslūb ulūm Alquran* disebut *malzūm*) ke makna denotatif (dalam *uslūb ulūm Alquran* disebut *lāzim*).

Peralihan ini digambarkan seperti pendakwaan dalam peradilan dengan membawa saksi atau bukti. Hal ini pasti lebih diunggulkan daripada pendakwaan

³² *Hāsyiyah al-‘Aṭar* Vol.1 hlm. 418 cet. Dar al-Fikr

serupa dengan tanpa membawa saksi atau bukti, sebab bahasa figuratif selalu membawa pesan konotasi tertentu dengan menggunakan kata lain. Berbeda dengan bahasa harfiah yang tidak membawa pesan apapun selain makna denotasinya, al-Sakaki menyebut:

فإن وجود الملزوم شاهد لوجود اللازم لامتناع انفكاك الملزوم عن اللازم

Dari kalimat di atas diketahui bahwa keberadaan makna *malzum* menjadi bukti dari keberadaan *lāzim*, sebab makna *malzūm* tidak mungkin terlepas dari makna *lāzim*-nya.³³ Proses peralihan imajiner dalam bahasa figuratif diibaratkan seperti bukti dalam pendakwaan.

Kedua, bahasa figuratif tidak hanya berfungsi menambah faedah makna, tetapi juga berfaedah menguatkan makna, seperti yang dijelaskan al-Zarkasyi mengutip dari al-Jurjani.³⁴

Ketiga, konsep bahasa figuratif sebenarnya berasal dari konsep penyerupaan (dalam *uṣlūb ulūm Alquran* disebut *tasybīh*), maka tuturan pembandingan dalam nilai poin maksud lebih sempurna daripada yang dibandingkan.³⁵

³³ Abu Ya‘qūb Yūsuf bin Abī bakr Muhammad al-Sakākī, *Miftāh al-‘Ulūm*, al-Maktabah al-Syamlah, hlm. 180.

³⁴ Badruddīn Muhammad al-Zarkasyi, *al-Bahr al-Muhīt fī Uṣūl al-Fiqh*, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘ilmiyyah, 2000), Vol. 1, hlm. 546.

³⁵ Jalāluddīn Abu ‘Abdillāh Muhammad al-Qazwainī, *al-Īdāh fī ‘Ulūm al-Balāghah*, (Beirut: Dār Ihya’ al-‘Ulūm, 1998), hlm. 310.

BAB III

METAFORA DALAM ALQURAN

A. Sejarah Metafora dalam Kajian Alquran

Sejarah perkembangan kaidah majas dalam kajian Alquran terdapat tiga fase. *Pertama*, fase pengenalan makna yang terjadi pada zaman Nabi dan sahabat seperti Ibnu Abbas (w. 68 H), Mujahid bin Jabr (w. 104 H) dan Qatādah bin al-Nu‘man (54 H), pada zaman ini belum dikenal istilah majas, namun istilah untuk menyebut kemiripan makna lebih populer menggunakan istilah *amsāl* (perumpamaan). *Kedua*, fase penyusunan majas pada abad ke-2 H, pada zaman ini dilakukan dengan mengungkap keragaman makna *lafaz* dalam Alquran dan belum membahas kesamaan *lafaz*, zaman ini ditandai dengan awal pertama kali ragam makna tersebut disusun didalam kitab, hal ini dilakukan oleh Muqātil bin Sulaiman (w. 150 H) dengan karya kitabnya *al-Asybah wa al-Nadzāir*. *Ketiga*, fase pematangan majas sebagai antonim dari istilah hakikat, zaman ini ditandai dengan kitab *Majāz Alquran* karya Abu Ubaidah Mu‘ammar al-Musanna (w. 210 H) yang disebut sebagai ulama yang pertama kali memperkenalkan istilah majas dalam kajian Alquran.¹

Abu ‘Usmān Amr bin Bahar al-Jāhiz (w. 255 H/868 M) disebut sebagai tokoh pertama yang menghasilkan karya pemikiran tafsir metafora, penafsirannya disampaikan dalam karyanya yang berjudul *al-Hayawān*, dan *al-Bayān wa al-*

¹ Muhammad Muhtadhor, “Majāz dalam Alquran, Sebuah Wacana Keilmuan Islam”, *Fikrah: Jurnal Ilmu Aqidah dan Studi Keagamaan*, Vol. X, No.1, 2016, hlm. 146-147.

Tabyīn, meskipun ilmu linguistik belum berkembang saat itu. al-Jāhiz mengembangkan perspektif bahwa majas (metafora) merupakan istilah dari antonim hakikat, meski pada zaman itu istilah majas digunakan sebagai bentuk pentafsiran.²

Kemudian muncul kitab-kitab tafsir metafora, saat dekade diskusi teologi kontradiktif antara Ahlisunnah dan Mu'tazilah tentang *ẓat* Allah dan sifat-Nya. Mereka banyak berdiskusi tentang konsep ayat-ayat *muhkamāt* dan *mutasyābihāt*. Maksud ayat-ayat *muhkamāt* disini adalah ayat yang tidak bisa dimaknai lain, sedangkan ayat-ayat *mutasyābihāt* adalah ayat yang mungkin dimaknai dengan banyak makna. Dalam kurun itu banyak mufasssir yang membahas tentang ini, seperti yang dikutip oleh Ibnu Libban (w. 749 H) dalam *muqaddimah* kitabnya "*Mutasyabbih al-Qur'ān wa al-Hadīs*" yaitu diantaranya adalah: Abu al-Qasim Mahmud bin Amr bin Ahmad al-Zamakhshari (w. 538 H), Muhammad bin Abi Bakr bin Abdilqodir al-Rozi (w. 666 H) seorang pakar tafsir, nahwu, *lugah*, *adab*, dan fikih Hanafi. Keduanya keras menyuarakan kritik ayat *mutasyābihāt* yang seharusnya dikategorikan *muhkamāt*.³

B. Hukum Metafora dalam Alquran

Implementasi metafora terhadap keragaman tafsir Alquran telah membuat sejarah panjang mengenai hukum metafora. Ulama *'ulum al-Qur'ān* berbeda pendapat dalam masalah keberadaan pemahaman metafora (majas) dalam Alquran

² al-Syarīf al-Raḍī, *Talkhīsh al-Bayān fī Majāzat al-Qur'ān*, (Beirut: Dār al-Aḍwā'), Vol. 10, hlm. 2.

³ Muhammad Yusuf Musa, *al-Qur'ān wa al-falsafah*, (Kairo: Dar al-Ma'arif Bimisra), hlm. 60.

dan kebahasaan. Terdapat tiga kelompok yang berpendapat tentang hal tersebut. *Pertama*, kelompok yang membolehkan majas dalam kebahasaan dan Alquran, pendapat ini dianut oleh mayoritas ulama *mufasssirīn*, *uṣūliyyīn*, *lugawīyyīn*, *balāgiyyīn* dan lain-lain. Bahkan Yahya bin Hamzah al-‘Alawī dalam kitab *al-Thurāz* menyebut pendapat ini merupakan kesepakatan ulama.

Kedua, kelompok yang berpendapat tidak membolehkan pemahaman majas sama sekali, baik dalam kebahasaan ataupun Alquran, pendapat ini dianut oleh Abu Ishāq al-Isfīrāyīnī (w. 418 H), abu ‘Ali al-Farisi (w. 373 H), Abul Abbas Taqiyuddin Ahmad Ibnu Taimiyah (w. 728 H), dan Ibnu Qayyim Al-Jauziyyah (w. 751 H). Menurut pemahaman kelompok ini, apa yang diistilahkan dengan majas oleh kelompok yang mengakuinya tetaplah masuk dalam kategori hakikat dalam kebahasaan. Bagi mereka, untuk mengetahui makna sebuah kata, hanya ada dua kemungkinan, yaitu kata sudah langsung dipahami tanpa butuh dalil, namun ada kalanya untuk menunjukkan makna tertentu kata tersebut membutuhkan dalil. Kedua kemungkinan tersebut sama-sama hakikat dalam bentuk faktanya. Sehingga pemahaman tidak adanya majas dalam kebahasaan ini juga menjadi argumentasi kelompok ini untuk menyebut tidak ada majas dalam Alquran dari kajian kebahasaan.

Contoh pemahaman kelompok kedua ini adalah kata “*asad*” dalam kalimat “رَأَيْتُ أَسَدًا يَرْمِي” (*saya melihat seseorang yang pemberani sedang memanah*) menunjukkan makna “*pemberani*” sebab ada dalil kata “*yarmi*” yang mengarahkan pada makna tertentu, hal ini sama halnya dengan kata “*asad*” yang mengarah pada

makna “hewan buas” saat sudah langsung dipahami tanpa butuh dalil. Kedua pemaknaan ini masih termasuk dalam kategori makna hakikat. Bagi kelompok yang menganut paham ini, butuh dan tidak butuhnya dalil hanya masalah kejelasan, bukan masalah makna rangkap yang meliputi makna satu dan makna dua.

Ketiga, kelompok yang berpendapat membolehkan pemahaman majas dalam kebahasaan, namun tidak membolehkan dalam menafsirkan Alquran, pendapat ini dianut oleh Dāud al-Dzāhirī (w. 270 H), putranya yakni Abu Bakr Muhammad ibn Dawud al-Dzāhirī (w. 297 H), Abu al-‘Abbas Ahmad bin Abu Ahmad Ibnu al-Qhās al-Syāfi’i (w. 335 H), Ibnu Khuwaizi Mandad al-Māliki (w. 390 H), Mundzir bin Sa’īd al-Balwathi (w. 355 H.), dan ulama kontemporer Muhammad al-Amīn al-Syinqīthi (w. 1393 H).⁴

Abdullah As-Sudais dalam karyanya *Al-Majāz ‘inda al-Uṣuliyyin bain al-Mujīzin wa al-Māni’īn* berbeda dalam mengkategorikan nama-nama ulama yang berbeda pendapat tentang legitimasi majas. Perbedaan-perbedaan yang akan dijelaskan bukan sekedar *khilāf lafẓi*, tetapi *khilāf haqīqī* secara konseptual. Dia menjelaskan terdapat lima kelompok mazhab tentang hal ini:⁵

1. Majas boleh secara mutlak. Pendapat ini dipilih oleh mayoritas ulama. Dalil yang digunakan adalah klasifikasi kata (*isim*) dalam Bahasa Arab terbagi menjadi dua,

⁴ Muhammad bin Ibrāhīm al-Hamd, *Madkhal li Tafsīr al-Tahrīr wa al-Tanwīr li Ibni ‘āsyur*, al-Maktabah al-Syāmilah, hlm. 45.

⁵ Abdurrahman bin Abdilaziz bin Abdillāh Al-Sudais, *Al-Majāz ‘inda al-Uṣuliyyin bain al-Mujīzin wa al-Māni’īn*, al-Maktabah al-Syāmilah, hlm. 20.

yaitu hakikat dan majas. Pembagian ini populer dalam studi Bahasa Arab, sedang Alquran merupakan referensi Bahasa Arab (*asl al-lughah*) dan semua maknanya. Dalil selanjutnya adalah banyak sekali ditemukan *lafaz* yang digunakan bukan pada tempatnya karena adanya hubungan dengan petunjuk yang menunjukkan bukan pada makna aslinya (majas) dalam Alquran.

2. Majas tidak boleh secara mutlak, pendapat ini dipilih oleh Abu Ishāq al-Isfirāyīnī (w. 418 H) dari kalangan syafi'iyyah dan abu 'Ali al-Farisi (w. 373 H) seorang tokoh ahli bahasa.
3. Majas tidak boleh terjadi dalam Alquran, pendapat ini dipilih oleh Daud bin Ali al-Baghdadi (w. 270 H), Ahmad Ibnu al-Qhās al-Syāfi'I (w. 335 H.), Ibnu Khuwaizi Mandad al-Māliki (w. 390 H), Abu al-Fadl al-Tamimi al-Hambali (w. 410 H), dan Abu Abdillah bin Hamid al-Hambali (w. 403 H)
4. Majas tidak boleh terjadi dalam Alquran dan sunnah, dan boleh untuk selain keduanya. Pendapat ini dipilih oleh Ibn Dawud al-Dzāhirī (w. 297 H)
5. Majas tidak boleh ada dalam dalil hukum *syar'i* dan boleh ada majas untuk selainnya. Pendapat ini dipilih oleh Ibnu Hazm al-Zāhirī (w. 456 H)

Banyak dalil yang digunakan kelompok yang menentang majas, diantaranya: klarifikasi *lafaz* menjadi hakikat dan majas merupakan hasil penyebutan ulama *mutaakhirīn* pasca abad ketiga. Pada masa ulama salaf, belum pernah ditemukan klarifikasi, baik dari kalangan ulama fikih, usul, tafsir, hadis. Mereka berargumen bahwa Imam Syafi'i (w.179 H) sebagai pioner ilmu usul tidak menyinggung tentang hal tersebut. Abu Ubaidah Mu'ammār ibnu al-Mustanna (w.209 H) sebagai tokoh

yang pertama kali mengenalkan istilah majas, beliau menjelaskan dalam kitab *Majāz al-Qur'ān* bahwa penggunaan majas tidak untuk istilah antonim dari hakikat, namun hanya untuk mengungkap maksud terdalam dari ayat. Adapun Imam Ahmad (w.241 H) menyinggung majas dalam kitab *al-Rad 'alā al-Jahmiyah* hanya sebatas penjelasan tentang penggunaan lafaz plural “inna” dan “nahnu” dalam Alquran, tidak diluaskan dalam penggunaan lafaz yang bukan pada tempatnya.⁶

Dengan berpedoman pada argumen dalil keberlanjutan informasi (*al manqul bi al-tawātur*), jika lafaz Bahasa Arab itu sejak awal telah memiliki makna yang dibakukan, kemudian terdapat lafaz yang digunakan bukan pada tempatnya (majas), maka hal tersebut menyalahi konsep keberlanjutan informasi karena dari awal makna yang dikehendaki sudah diarahkan, kemudian disampaikan dan dilanjutkan, sehingga sebuah lafaz sudah memiliki makna hakikat yang variatif. Argumen ini sangat menolak konsep pembakuan makna awal (*ma wudhia lah awwalan*). Selain itu, dalam konsep majas membolehkan menetapkan satu hal dan menafikan satu hal yang lain. Dalam hal ini adalah membolehkan makna majasnya dan menafikan makna hakikatnya, konsekuensinya adalah lafaz kebohongan, sebab menyampaikan sesuatu yang tidak sesuai dengan fakta. Sangat panjang lebar argumentasi yang disusun untuk menolak majas ada dalam Alquran dan kebahasaan oleh Syaikh al-Islam Ibnu

⁶ Abdurrahman bin Abdilaziz bin Abdillah Al-Sudais, *Al-Majāz 'inda al-Uṣuliyyīn bain al-Mujīzīn wa al-Māni'īn*, hlm. 12.

Taimiyah (w. 738 H), dan dilanjutkan oleh muridnya Ibnu Qoyyim (w. 751 H) yang telah berhasil menyusun 50 argumentasi.⁷

Kelompok yang berpendapat bahwa majas tidak boleh terjadi dalam Alquran saja, memiliki argumentasi ketidakcocokan dari definisi majas, apabila definisi majas tersebut diberlakukan dalam konteks Alquran. Definisi majas sebagai segala hal yang bukan menunjukkan makna baku yang biasa diistilahkan saat berbicara (في الاصطلاح (الذي به التخاطب), telah membuat kejanggalan, yakni bagaimana manusia tahu *lafaz* Alquran saat diturunkan dan sebelum diturunkan merupakan hal yang biasa diistilahkan manusia saat berbicara. Seharusnya semua ayat Alquran adalah hakikat, dan tidak ada ruang untuk majas. Terlebih membicarakan *lafaz* Alquran mengenai sifat Allah yang telah disampaikan secara ketentuan (*tauqīfī*) dengan menerapkan konsep majas, menurut argumentasi ini justru bisa mengurangi kesempurnaan Allah, karena *lafaz* Alquran mengenai sifat Allah disebut sebagai *lafaz* pinjaman (*musta'ir*).⁸

Dalil yang digunakan untuk menolak majas tidak boleh terjadi dalam sunah, sama halnya dengan tidak boleh terjadi dalam Alquran, sebab secara umum sunnah Nabi juga merupakan wahyu dari Allah. Sedangkan dalil yang digunakan untuk menolak majas dalam hukum syariat adalah aturan-aturan hukum syariat, seperti

⁷ Abdurrahman bin Abdilaziz bin Abdillah Al-Sudais, *Al-Majāz 'inda al-Uṣuliyyīn bain al-Mujīzīn wa al-Māni'īn*, hlm. 19.

⁸ Abdurrahman bin Abdilaziz bin Abdillah Al-Sudais, *Al-Majāz 'inda al-Uṣuliyyīn bain al-Mujīzīn wa al-Māni'īn*, hlm. 15.

sumpah (*aiman*), *nadzar*, *mu'āmalah*, nikah, talak, dan sebagainya tidak bisa diterapkan menggunakan bahasa majas.⁹

Sebuah karya dari Syekh Muhammad al-Amin bin Muhammad al-Mukhtar al-Janki al-Syinqithi, seorang ulama besar dari kota Syinqith, Negara Mauritania, Afrika Barat berjudul *Man'u jawaz al-Majaz fi al-Munazzal li al-Ta'abbud wa al-I'jaz* yang menjelaskan tentang beberapa bantahan terhadap keberadaan majas terdapat dalam Alquran. Metode penjelasan beliau tidak hanya menyanggah dengan menampilkan beberapa dalil nash yang menolak majas berada dalam Alquran, tetapi juga dengan meruntutkan empat argumentasi rasional, yaitu: fungsi alquran, *impossible* dalam Alquran, dalil analogi (*qiyasy manthiqi*) dan batas ruang lingkup ilmu linguistik untuk kajian Alquran.

Berikut adalah ayat-ayat Alquran yang dipahami kalangan yang berpendapat tidak ada majas dalam Alquran:

Terjemah	Ayat Alquran	
Sesungguhnya Alquran ini adalah bacaan yang sangat mulia, pada kitab yang terpelihara (<i>lauḥul mahfud</i>) tidak menyentuhnya kecuali orang-orang yang disucikan.	إِنَّهُ لَفُرْقَانٌ كَرِيمٌ . فِي كِتَابٍ مَّكْنُونٍ . لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ (الواقعة: 77-79)	1

⁹ Abdurrahman bin Abdilaziz bin Abdillah Al-Sudais, *Al-Majāz 'inda al-Uṣuliyyīn bain al-Mujīzīn wa al-Māni'īn*, hlm. 19.

Sesungguhnya Kami-lah yang menurunkan Alquran, dan sesungguhnya Kami benar-benar memeliharanya.	إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ (الحجر: 9)	2
sesungguhnya Alquran itu benar-benar firman yang memisahkan antara yang hak dan yang bathil. dan sekali-kali bukanlah dia senda gurau.	إِنَّهُ لَقَوْلُ فَصْلٍ . وَمَا هُوَ بِالْهَزْلِ (الطارق: 14-13)	3
Dan siapakah yang lebih benar perkataannya dari pada Allah?	وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ قِيلًا (النساء: 122)	4
Dan siapakah orang yang lebih benar perkataan(nya) dari pada Allah?	وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ حَدِيثًا (النساء: 87)	5
Apakah kamu lebih mengetahui ataukah Allah?	قُلْ أَأَنْتُمْ أَعْلَمُ أَمِ اللَّهُ (البقرة: 140)	6
Telah sempurnalah kalimat Tuhanmu (Alquran) sebagai kalimat yang benar dan adil.	وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا (الأنعام: 115)	7

Dari beberapa ayat diatas, arah yang dimaksudkan penyusun argumentasi tersebut adalah setiap hal yang disampaikan oleh Allah pasti sesuatu yang benar (*haq*), dan setiap hal yang disampaikan oleh Allah mustahil dusta (*baṭil*).

Selanjutnya alasan logis yang dikemukakan oleh Muhammad al-Amīn al-Jaknī al-Syinqīṭī yang juga merupakan *mufasssir* kitab *Aḍwa' al-Bayān li Tafsīr al-Qur'ān bi al-Qur'ān* untuk menolak eksistensi majas terdapat dalam Alquran. Dia menjelaskan bahwa Alquran diturunkan untuk meluruskan informasi yang ada dalam kitab taurat dan injil dari macam-macam perubahan teks yang terjadi akibat kesengajaan atau ketidaksengajaan mengubah makna dari yang asli, praktik ini sering disebut *tahrif*, *taghyir*, atau *tabdil*, maka kitab suci transendental yang bernilai ibadah (*ta'abbud*) bagi pembacanya dan *i'jaz* yang tidak bisa ditandingi oleh karya manusia manapun pastilah terdiri dari *lafaz-lafaz* yang hakikat.¹⁰

Salah satu pemahaman yang *impossible* adalah Alquran menyuguhkan informasi salah atau menceritakan berita bohong. Setiap informasi dalam Alquran pasti benar (*al-sidq*) dan setiap hukumnya pasti tepat (*al-'adl*). Apabila ada kemungkinan terdapat majas dalam Alquran tentu akan menafikan kesempurnaan dan keagungannya, sebab konsekuensi dari majas adalah membolehkan probabilitas informasi tidak terjadi, sehingga informasi atau cerita dalam Alquran bisa jadi bukan merupakan potret realitas dan menjadi imperfek, maka mustahil terdapat pemahaman majas dalam kitab yang super perfek (*gāyah al-kamāl*), terlebih ayat-ayat Alquran sudah pasti benar dengan bentuk faktanya (*fi nafs al-amri*).¹¹

¹⁰ Muhammad al-Amīn al-Jaknī al-Syinqīṭī, *Man 'u Jawāz al-Majāz fi al-Munazzal li al-Ta'abbud wa al-I'jāz*, Dār 'Alam al-Fawa'id, hlm.3.

¹¹ Muhammad al-Amīn al-Jaknī al-Syinqīṭī, *Man 'u Jawāz al-Majāz fi al-Munazzal li al-Ta'abbud wa al-I'jāz*, Dār 'Alam al-Fawa'id, hlm.3.

Analogi silogisme (*qiyāsy manṭiqī*) sederhana dalam menyanggah keberadaan majas dalam Alquran adalah dengan menyusun dua premis yang tepat untuk kemudian ditarik kesimpulannya. premis minornya: “*Tidak boleh menafikan sesuatu dalam Alquran*”, dan premis mayornya: “*Setiap unsur yang terdapat majas boleh untuk dinafikan*”, maka konklusinya: “*Tidak ada unsur majas dalam Alquran*”. Jika masing-masing proposisi yang dijadikan dasar penarikan kesimpulan tersebut telah menjadi konsensus (*ijmā’ al-qā’ili*) maka kesimpulan “*Tidak ada unsur majas dalam Alquran*” juga harus menjadi kesepakatan.¹²

Ruang lingkup ilmu linguistik untuk kajian Alquran memiliki batasan yang tidak boleh dilanggar, sebab tidak setiap materi ilmu linguistik bisa diaplikasikan dalam kajian Alquran. Sekurangnya terdapat enam batas ruang lingkup ilmu linguistik dalam mengkaji Alquran. *Pertama*, tidak boleh mengoreksi Alquran, dalam literatur ilmu linguistik Arab dikenal dengan istilah *al-rujū’* dalam pembahasan *ilmu badi’ ma’nawi*, yaitu menjadikan perkataan sebelumnya sebagai referensi atau membuat perkataan baru dengan merujuk kepada perkataan lama sebagai koreksi atau revisi. Konsekuensi dari *al-rujū’* adalah menghapus perkataan yang sudah ada dengan yang pantas (*naqdu al-sābiq fīhi bi al-lahīq*).

Kedua, ayat Alquran tidak mungkin berupa candaan, dalam literatur ilmu linguistik Arab dikenal dengan istilah *hazl yurādu bihi al-jidd* dalam pembahasan *ilmu badi’ ma’nawi*, yaitu main-main atau candaan yang dimaksudkan serius. *Ketiga*,

¹² Muhammad al-Amīn al-Jaknī al-Syinqīṭī, *Man ‘u Jawāz al-Majāz fi al-Munazzal li al-Ta’abbud wa al-I’jāz*, Dār ‘Alam al-Fawa’id, hlm. 8.

estetik Alquran tidak ada *al-guluw*, yaitu menggambarkan sesuatu yang secara logika tidak mungkin terjadi tetapi secara realita mungkin terjadi, dan juga tidak ada *al-igrā'*, yaitu ungkapan yang menggambarkan sesuatu baik secara logika maupun realita tidak mungkin terjadi. Perkataan *al-guluw wa al-igrā'* termasuk kategori ungkapan dusta. Keempat, redaksi Alquran tidak mungkin *tajāhul al-‘ārif* (ketidaktahuan orang yang tahu). Kelima, Alquran tidak mungkin menyampaikan *al-Qoul bi al-mujāb* (mengartikan ungkapan yang nyatanya bukan yang dikehendaki). Dan keenam, Alquran tidak mungkin menyampaikan *isti‘ārah al-takhayyuliyyah* (imajinasi fiktif).¹³

Al-Jaknī al-Syinqīṭī menguatkan alur logis bantahan terhadap keberadaan majas dalam Alquran dengan membahas makna hakikat sifat Allah dan menjelaskan sisi makna hakikat dari ayat-ayat populer yang keduanya sering dipahami sebagai majas oleh kelompok yang membolehkan majas dalam Alquran. Sekurangnya ada tiga sifat Allah dalam Alquran yang sering dibahas dalam kajian majas, yaitu: “يَدٌ” bermakna “tangan” yang tafsirkan dengan makna majas “nikmat dan kekuasaan”, “اسْتَوَاءٌ” bermakna “bersemayam” yang ditafsirkan dengan makna majas “menguasai” dan “تُرُؤٌ” bermakna (turun) yang ditafsirkan dengan makna majas “memberi perintah”. Ketiga kata sifat tersebut menurut al-Janki al-Syinqithi harusnya dimaknai secara hakikat *lafaznya*, sebab Allah sendiri yang menetapkan *lafaz-lafaz* tersebut,

¹³ Muhammad al-Amīn al-Jaknī al-Syinqīṭī, *Man ‘u Jawāz al-Majāz fi al-Munazzal li al-Ta‘abbud wa al-I‘jāz*, Dār ‘Alam al-Fawa’id, hlm.10-23.

seandainya semua itu dimaknai dengan majas, maka saja dengan menafikan sifat yang telah ditetapkan dengan wahyu dalam ranah keimanan.¹⁴

Selanjutnya al-Jaknī al-Syinqīfī menjelaskan sisi makna hakikat yang tidak boleh ditafsirkan dengan makna majasnya. *Pertama*, QS. Al-Kahfi: 77 *فَوَجَدَا فِيهَا جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنْقَضَ* (kemudian keduanya mendapatkan dalam negeri itu dinding rumah yang ingin roboh). Tidak menjadi masalah menafsirkan *lafaz* “*yurīd*” dengan makna hakikat “*keinginan*”, sebab hanya Allah yang mengerti perihal benda-benda mati sesuatu yang tidak manusia mengerti. Dalilnya adalah QS. al-Isra’: 44

وَأِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ

Dan tak ada suatu pun melainkan bertasbih dengan memuji-Nya, tetapi kamu sekalian tidak mengerti tasbih mereka).

Begitupun juga dalil HR. Muslim:

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِنِّي لَأَعْرِفُ حَجْرًا بِمَكَّةَ كَانَ يُسَلِّمُ عَلَيَّ قَبْلَ أَنْ أُبْعَثَ إِنِّي لَأَعْرِفُهُ الْآنَ

Rasulullah SAW bersabda: "Sesungguhnya akulah yang paling mengenal batu di Makkah. Batu-batu itu memberi salam kepadaku sebelum aku diutus menjadi Rasul. Kini aku ingat peristiwa itu.

Kedua, QS. Yusuf: 82 *وَأَسْأَلُ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا* (dan tanyalah penduduk negeri yang kami berada disitu). Penjelasan tafsir menggunakan *dilālah* rasional (*‘aqliyyah*) untuk menjelaskan cukup menggunakan makna hakikat pada ayat ini ialah: mengucapkan *lafaz* “*al-qaryah*” namun menghendaki penduduknya, sekaligus menganggap struktur mudaf yang dibuang itu seperti halnya *lafaz* yang ditampakkan,

¹⁴ Muhammad al-Amīn al-Jaknī al-Syinqīfī, *Man ‘u Jawāz al-Majāz fi al-Munazzal li al-Ta‘abbud wa al-I‘jāz*, Dār ‘Alam al-Fawa’id, hlm.7.

karenanya dengan alur pemakaian itu tidak perlu ada rangkap makna seperti ayat itu dimaknai sebagai majas *naqd* (pengurangan).

Ketiga, QS. al-Syura: 11 لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ (tidak ada sesuatupun yang seperti dzatNya). Huruf kaf pada ayat ini ditafsirkan secara hakikat dengan makna “seperti”, dan lafaz “*misli*” dimaknai dengan “*dzat*” seperti kebiasaan orang Arab, ditambah lagi terkadang mereka menyampaikan dengan huruf-huruf kusus untuk menguatkan pesan, sehingga tidak perlu huruf kaf dimaknai dengan sebagai majas *ziyadah* (tambahan) yang dipahami tidak memiliki makna.

Keempat, QS. al-Syura: 24 وَأَخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذَّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ (dan rendahkanlah dirimu terhadap mereka berdua dengan penuh kesayangan). Lafaz “*janāh*” ditafsirkan secara hakikat dengan makna “*tangan, lengan dan ketiak manusia*”, rangkaian dua lafaz tersebut digunakan untuk maksud kinayah “*lemah lembut dan rendah hati*”, sedangkan kinayah bukan bagian dari majas, sebab meskipun yang dimaksudkan adalah kelaziman maknanya, namun bisa jadi yang dimaksud adalah makna hakikatnya.¹⁵

Penolakan-penolakan diatas memperoleh jawaban atas sanggahan dari kelompok yang berpendapat majas boleh secara mutlak. Diantara yang berbeda dalam memahami fakta sejarah adalah Muammar bin Mustanna, menggunakan istilah majas dalam penerapan makna yang telah dibakukan atau makna lain yang dikehendaki, sesuai dengan definisi majas. Opini bahwa majas merupakan alur

¹⁵ Muhammad al-Amīn al-Jaknī al-Syinqīfī, *Man‘u Jawāz al-Majāz fī al-Munazzal li al-Ta‘abbud wa al-I‘jāz*, Dār ‘Alam al-Fawa’id, hlm. 26-31.

kebohongan tidak tepat, sebab *lafaz* disebut majas jika terdapat petunjuk (*qarīnah*), tidak untuk menghendaki makna hakiki. Bukan tergolong majas jika tidak terdapat *qarīnah* tersebut. Hal yang perlu digaris bawahi adalah tidak setiap yang boleh dinafikan adalah kebohongan, sebab pemahaman untuk menafikan sesuatu yang telah disertai *qarīnah* merupakan sesuatu yang dimaksud.¹⁶

Anggapan bahwa majas termasuk dari kebohongan (*akhu al-kizbi*), sedangkan Alquran tidak mungkin berisikan kebohongan, dan anggapan bahwa majas merupakan ilusi (*īham*) dan tidak ada legitimasi syara' (*izn syar'i*) yang membenarkannya, diyakini oleh al-Qadli Abdul Wahab al-Maliki dan al-Thurthusyi dalam kitab *al-Umdah* bahwa *nash* Al-Qur'an adalah *tauqīfī* dari Allah.¹⁷ Latar belakang anggapan ini didasari keyakinan bahwa *lafaz* Alquran bukan termasuk makhluk, maka Alquran harus benar-benar murni dari faham yang menghawatirkan seperti cara kerja metafora, sebab metafora memilih cara kerja memahami *lafaz tauqīfī* diluar *lafaz* tersebut.¹⁸

Al-Suyūti menanggapi serius tentang hal tersebut dengan sanggahan yang logis, bahwa seandainya tidak ada metafora dalam Alquran maka akan rusak bangunan pemahaman konsensus *bulagha'*. Kalimat metafora (*majaz*) secara konseptual lebih *balāghah* (*ablagh*) atau lebih memiliki cita rasa bahasa daripada

¹⁶ Abdurrahman bin Abdilaziz bin Abdillah Al-Sudais, *Al-Majāz 'inda al-Uṣuliyyīn bain al-Mujīzīn wa al-Mānī 'īn*, hlm. 19.

¹⁷ Abdurahman bin al-Kamal Jalal al-Din al-Suyutī, *al-Itqān fī 'Ulum al-Qur'ān*, hlm. 125

¹⁸ Badrudin Muhammad bin Abdillah al-Zarkasyi, *al-Burhān fī 'Ulum al-Quran*, Vol. 3, hlm. 432.

kalimat hakikat. Seandainya tidak ada majas dalam Alquran maka seharusnya juga tidak ada konsep serupa yang lain, seperti *hadzf*, *taukid*, *tasniah*, *qaṣaṣ* dan selainnya, padahal konsep-konsep tersebut merupakan konsep keindahan (*syāṭr al-ḥasan*).¹⁹ Al-Zarkasyi (w. 794 H.) juga menyebut logika serupa, bahkan mengutip pernyataan al-Ashmu'i bahwa konsep kalimat berbahasa Arab itu sudah setara dengan konsep dengan wahyu (*syibh al-wahyi*).²⁰ Sekaligus al-Zarkasyi menyebut bahwa kelompok yang membolehkan majas dalam Alquran mengajukan syarat bahwa konsep majas yang ada harus tidak samar (*'adamu ibham*), sebab majas memiliki tanggungjawab sebagai cara berbahasa atau gaya bertutur dengan level fasih tertinggi.²¹

Ibnu Ḥazm (w. 456 H) meyanggah argumentasi yang menolak metafora dalam Alquran, sebab beranggapan bahwa mengakui ada metafora dalam Alquran sama dengan mengakui ada kebohongan (*kidzb*) dalamnya, lalu metafora dianggap merupakan gaya bahasa yang membosankan (*rakik al-kalam*). Ibnu Ḥazm menyanggah bahwa tidak setiap kebohongan itu termasuk sesuatu yang diasumsikan jelek (*mustaqbah*), poin dari kebohongan itu dimaksudkan negatif saat mengarah kepada sesuatu yang jelek, sedangkan para ahli linguistik menyebut ironisnya, bahwa

¹⁹ Abdurahman bin al-Kamal Jalal al-Din al-Suyuṭi, *al-Itqān fī 'Ulum al-Qur'ān*, al-Maktabah al-Syāmilah, hlm. 97.

²⁰ Badrudin Muhammad bin Abdillāh al-Zarkasyi, *al-Burhan fī Ulum al-Quran*, (Beirut: Dār Iḥyā' al-Kutub, 1957), Vol. 3, hlm. 255.

²¹ Badrudin Muhammad bin Abdillāh al-Zarkasyi, *al-Burhan fī Ulum al-Quran*, Vol.3, hlm. 432.

metafora merupakan salah satu cara komunikasi yang indah, dinilai lebih fasih, dan lebih efektif untuk menyampaikan maksud, terlebih saat Alquran meskipun ada sisi metafora, tetap memuat prinsip bahwa setiap *lafaz* Alquran merupakan hakikat yang bermakna benar (*ṣidq*), bukan yang merupakan antonim dari metafora.²²

Muhammad al-Amīn al-Jaknī al-Syinqīṭī dalam karyanya *Man‘u Jawāz al-Majāz fī al-Munazzal li al-Ta‘abbud wa al-I‘jāz* sesungguhnya memiliki maksud untuk menolak keberadaan majas dalam Alquran dengan motifasi kuat untuk memposisikan Alquran sebagai kitab sakral yang memiliki nilai ibadah bagi pembacanya dan memiliki aspek-aspek mukjizat yang tidak bisa didublikat, sehingga menurut al-Jaknī al-Syinqīṭī semua bahasa yang terdapat dalam Alquran adalah hakikat dan mustahil Alquran memiliki konsekuensi negatif dari majas konseptual yang dinilainya mengandung unsur kebohongan. Padahal Alquran sendiri telah menyebut dirinya sebagai kitab berbahasa Arab yang mengandung unsur-unsur keindahan, hal ini yang sepertinya tidak disinggung oleh al-Jaknī al-Syinqīṭī.

Al-Gazālī (w. 505 H) merupakan salah seorang dari tokoh *uṣuliyyin* yang menyetujui eksistensi majas terdapat dalam Alquran. Menurutnya, aplikasi majas terletak pada pemaknaan yang melampaui sekaligus meninggalkan makna baku, sehingga tidak sedikit contoh dalam Alquran yang termasuk ayat-ayat yang dipahami majas. Al-Gazālī menyikapi perbedaan pendapat tentang legitimasi majas dalam Alquran dengan moderat, beliau menjelaskan retorika perbedaan tersebut dengan

²² Abu Muhammad ‘Ali bin Ahmad bin sa‘īd bin Ḥazm al-Andalusī al-Qurtubī al-Zahirī, *al-Aḥkām fī Uṣul al-Qur‘ān*, al-Maktabah al-Syāmilah, hlm.17.

menyebut *lafaz* majas itu sendiri merupakan *lafaz musytarak*, yang dalam ilmu *usul* didefinisikan sebagai *lafaz* yang mempunyai beberapa makna. Jika majas dimaknai sebagai istilah salah (*baṭīl*) yang tidak memiliki hakikat, Alquran tidak demikian. Pemaknaan inilah yang dikehendaki kelompok yang mengingkari adanya majas dalam Alquran. Pemaknaan lain dari *lafaz* yang melampaui sekaligus meninggalkan makna bakunya yang asli adalah Alquran sudah pasti memuat makna majas.²³

Perbedaan pendapat yang berkaitan dengan eksistensi majas dalam Alquran disebabkan karena perbedaan analisis dan kesimpulan asal-usul bahasa. Kalangan Mu'tazilah berkeyakinan bahwa bahasa semata-mata merupakan konvensi murni manusia. Sementara kalangan Ṣāhībiyyah berkeyakinan bahwa bahasa merupakan pemberian Tuhan (*tauqīfī*) yang diajarkan kepada Adam, dan setelah itu beralih kepada anak keturunannya. Berbeda dengan kelompok *asy'ariyah* yang menyatakan bahwa bahasa merupakan kreativitas manusia, akan tetapi tidak bisa dipungkiri bahwa Tuhan juga berperan dalam memberikan kemampuan kepada manusia.

C. Kaidah Metafora dalam Alquran

Konsep metafora diterapkan dalam Alquran menggunakan kaidah-kaidah sebagai rumusan asas untuk memahami Alquran. Diantara kaidah yang sering digunakan dalam tafsir metafora, sebagai berikut:

²³ Abu Hāmid Muhammad bin Muhammad al-Gazālī, *al-Mustaṣfā fī 'Ilmi al-Uṣūl*, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1413), Vol. 1, hlm. 84.

1. Wajib memaknai kata dengan hakikat hukum asal selama tidak ada dalil yang mengarahkan kepada makna majas.²⁴ Dalam kajian usul disebut *istiṣhāb*, salah satu kategori cara mencari dalil (*istidlāl*). Secara istilah, *istiṣhāb* adalah ketetapan sesuatu berdasarkan ketetapan sebelumnya karena belum ada ketetapan yang merubahnya.²⁵ Konsekuensi hukum asal (*istiṣhāb*) dalam *nash* Alquran dan kalimat (*kalam*) diarahkan ke makna hakikat²⁶

- a. Kalimat tidak boleh dimaknai selain dengan cara hakikat, jika sudah mempertimbangkan struktur yang sahih.
- b. Jika terjadi perbedaan pendapat yang seimbang antara makna metafora dan hakikat, maka pemaknaan akan diarahkan pada makna hakikat.
- c. Peralihan menjadi makna metafora harus melewati 4 empat tahap *muqaddimah*: yaitu: tercegah dimaknai secara hakikat, patut untuk dimaknai lain secara bahasa, cukup argumentatif untuk menolak jika terdapat potensi dimaknai hakikat, dan terdapat korelasi yang sah untuk menarik ke makna metafora.

Contoh ayat yang dimaknai metafora dan hakikat pada QS. Al-Baqarah ayat 185:

وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ

²⁴ Abu al-Walīd Muhammad bin Ahmad Ibnu Rusyd al-Qurṭubī, *Bidāyah al-Mujtahid wa al-Nihāyah al-Muqtaṣid*, (Kairo: Matba'ah Mustafa al-Babi, 1975), Vol.1, hlm.111.

²⁵ Zakariyā al-Anṣārī, *Lubb al-Uṣūl*, hlm. 77.

²⁶ Fahd bin Abdillāh al-Hazmī, *al-Qoul al-Mubīn fī Qawā'id al-Tarjīh baina al-Mufasssirīn*, al-Maktabah al-Syāmilah, hlm. 29.

Barangsiapa yang sakit atau dalam perjalanan, maka sebanyak hari yang ditinggalkannya itu pada hari-hari yang lain.

Terdapat dua pendapat dalam menafsirkan ayat tersebut sebagai makna hakikatnya tanpa perlu memperkirakan *lafaz* yang dibuang. Ada juga yang menafsirkan metafora pada ayat tersebut dengan memperkirakan *lafaz* فَاْفَطْر (membatalkan puasanya) yang dibuang dari kalimat lengkapnya فَاْفَطْر فَعْدَةً مِنْ أَيَّامٍ أُخْر (kemudian membatalkan puasanya, maka sebanyak hari yang ditinggalkannya itu pada hari-hari yang lain).

Pemahaman hakikat dan metafora ini berpengaruh pada hukum sahnya puasa bagi orang yang sedang sakit atau bepergian jika dia tetap berpuasa. Menurut ulama ahli zahir, pada ayat tersebut memaknai hakikat tanpa memperkirakan yang dibuang, sehingga pemahamannya hukum puasa tidak sah dan wajib mengganti. Dalil hakikatnya adalah hukum asal, selama tidak ada dalil yang mengarahkan pada metafora. Adapun menurut ulama *jumhur* memaknai metafora pada ayat tersebut dengan memperkirakan *lafaz* yang dibuang, sehingga hukum puasa tetap sah, dengan dalil:

حديث أنس قال: سافرنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في رمضان فلم يعب الصائم على المفطر ولا المفطر على الصائم وبما ثبت عنه أيضا أنه قال: كان أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم يسافرون فيصوم بعضهم ويفطر بعضهم.

Hadis dari Anas berkata: “kami pernah bepergian dengan Rasulullah SAW pada bulan ramadhan, maka orang berpuasa tidak boleh mencela orang yang berbuka, begitupun orang berbuka tidak boleh mencela

orang yang berpuasa. Dan riwayat dari Anas juga, dia berkata para sahabat Rasulullah SAW bersafari, sebagian dari mereka berpuasa, dan sebagian yang lain berbuka.

2. Tafsir metafora itu mengehendaki makna konotatifnya, tidak makna denotatifnya,²⁷ seperti QS. an-Nisa' ayat 43:

لَا مَسْئَةَ النِّسَاءِ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا

Atau kamu telah menyentuh perempuan, sedangkan kamu tidak mendapat air, maka bertayamumlah kamu dengan debu yang baik (suci)".

Kata *lamastum* memiliki makna hakikat "bertemunya dua kulit/menyentuh", dan juga bermakna metafora "bersetubuh/jima". Saat dimaknai metafora maka makna hakikatnya tidak difungsikan, sehingga tidak mungkin dalam satu madzhab fikih bisa menggunakan dua makna itu sekaligus.²⁸

Namun ada juga mengaktifkan penafsiran hakikat dan metafora sekaligus, seperti QS. al-Muddatsir ayat 4:

وَنِيَابِكَ فَطَهِّرْ

Dan bersihkanlah pakaianmu.

Kata *al-siyāb* bermakna hakikat ما يلبسه اللابس (pakaian yang bisa dipakai), bisa dimaknai metafora ذات صاحبها (pemakai pakaian). Maka maksud dari ayat, jika dimaknai dengan hakikat, maka kata *tahhir* bermakna membersihkan dan

²⁷ Abu Bakr bin al-‘Arabī al-Mu‘afirī al-Mālikī, *al-Maḥṣūl fī Uṣūl al-fiqh*, (Ardan: Dār Bayāriq, 1999), hlm. 31.

²⁸ Muhammad ‘Alī al-Sāyis, *Tafsīr Ayāt Ahkām*, (Kairo: Maktabah al-‘Aṣriyyah, 2002) hlm. 296.

menghilangkan najis, sehingga serasi dengan ayat sebelumnya yang menyinggung tentang menaggungkan Tuhan atau perintah salat, kemudian dilanjutkan dengan perintah bersuci untuk salat. Dan jika dimaknai dengan metafora maka kata *tahhir* bermakna *tazkiyah* (mensucikan) yang berarti meningkatkan kualitas spiritual.²⁹

Dalam QS. an-Nisa' ayat 43:

لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى

Janganlah kamu mendekati salat ketika kamu dalam keadaan mabuk.

Lafaz “*salat*” pada ayat tersebut memiliki dua penafsiran, jika menghendaki makna hakiki, maka *salat* tersebut bermakna “salat secara *syar'i*”, dan jika menghendaki makna metaforanya, maka salat bermakna “tempat salat/masjid”. Mengakomodir atau mengaktifkan hukum fikih dari pemaknaan hakikat dan metafora sekaligus.³⁰

3. Memaknai kata dengan metafora yang bertentangan dengan kenyataannya itu tidak bisa dijadikan *hujjah*. Seperti pada penafsiran QS. al-Muzammil: 1-2

يَا أَيُّهَا الْمُزَّمِّلُ قُمْ اللَّيْلَ إِلَّا قَلِيلًا

Wahai orang yang berselimut (Muhammad). bangunlah (untuk salat) pada malam hari, kecuali sebagian kecil.

²⁹ Muhammad al-Ṭahir bin Muhammad Ibnu 'Asyūr, *al-Tahrīr wa al-Tanwīr*, (Tunis, al-Dār al-Tūnisiyyah, 1984), Vol. 29, hlm. 297.

³⁰ 'Muhammad bin 'Alī bin Muhammad al-Syaukāni, *Fath al-Qadīr al-Jāmi' baina fannai al-Riwāyah wa al-Dirāyah min 'Ilmi al-Tafsīr*, al-Maktabah al-Syāmilah, Vol.2, hlm 148.

Lafaz al-Muzammil bermakna hakikat تَلَفَّفَ بِثَوْبِهِ (orang yang berselimut dengan kain). Pendapat dari Ikrimah mengenai makna metafora adalah “orang yang berselimut dengan kenabian. Ada juga pendapat yang memaknai dengan metafora lain “orang yang berselimut dengan Alquran”. Maka dua penafsiran metafora tersebut menurut Ibnu ‘Arabī tidak bisa dijadikan *hujjah* sebab makna metafora yang ada bertetangan dengan kenyataan Nabi yang berselimut kain.³¹

4. Metafora leksikal terjadi sebab pengulang-ulangan penggunaan, sehingga makna baru metafora menjadi seakan seperti makna hakikatnya. Seperti *lafaz* “*ghāiṭ*” dalam QS. An-Nisa ayat 43:

أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنْكَ مِنَ الْغَائِطِ

Atau salah satu diantara kalian setelah buang hajat

Lafaz “*ghāiṭ*” secara leksikal memiliki makna hakikat “tanah berlubang untuk tempat buang hajat”, kemudian baru muncul dan diulang-ulang penggunaannya setelahnya, yakni makna metafora “kotoran manusia”, sehingga makna baru metafora menjadi seakan seperti makna hakikatnya.³² Seperti juga *lafaz* “*Arḥām*” dalam QS. Al-Mumtahanah ayat 3:

لَنْ تَنفَعَكُمُ أَرْحَامُكُمْ وَلَا أَوْلَادُكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ

Kaum kerabatmu dan anak-anakmu tidak akan bermanfaat bagimu pada hari kiamat.

³¹ Muhammad bin Abdillāh Abu bakr bin al-‘Arabī al-Isybilī, *Ahkam al-Quran li Ibni al-‘Arabī*, al-Maktabah al-Syāmilah, Vol.7, hlm. 449.

³² Abu Hasan ‘Alī bin Muhammad bin Habīb al-Māwardī, *al-Nakt wa al-Uyūn (Tafsīr al-Māwardī)*, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah), Vol.1, hlm. 490.

Lafaz “*Arḥām*” merupakan bentuk plural dari “*rahm*” yang bermakna hakikat “rahim perempuan”, kemudian *lafaz* *rahm* menjadi populer bermakna metafora “saudara kerabat” seakan seperti makna hakikatnya.³³



³³ Syihābuddin Mahmūd Ibnu ‘Abdillāh al-Husainī al-Alūsī, *Rūh al-Ma’ānī fī Tafsīr al-Qur’ān*, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1415), Vol.14, hlm. 263.

BAB IV

METAFORA DALAM TAFSIR ALQURAN

A. Metafora Tema Teologi dalam Tafsir Alquran

1. Matafora Subtema Antromorfis

Penyerupaan Tuhan dengan wujud dan sifat-sifat manusia disebut antromorfis. Ulama teologi berbeda pendapat tentang *zāt* Allah terbagi menjadi tiga kelompok, yaitu: kelompok yang meyakini *zāt* Allah itu serupa dengan makhluk (*musyābihat*), kelompok Mu'tazilah, dan kelompok Ahlussunnah. Maksud dari *taysbīh* disini adalah Allah memiliki keserupaan dengan manusia dari sisi fisik (*zāt*) atau karakter (sifat). Perbedaan pendapat tersebut ditandai dengan pemahaman yang berbeda tentang ayat-ayat antromorfis tanpa ada penjelasan kaifiatnya.¹

Sebagian kelompok yang meyakini *zāt* Allah serupa dengan makhluk akan menafsirkan ayat-ayat antromorfis secara hakikat sebagai anatomi. Sedangkan kelompok Mu'tazilah, dan kelompok Ahlusunnah sepakat dalam menolak faham *mujassimah* (kelompok yang meyakini bahwa Allah memiliki jasad) dengan menafsirkannya secara metafora.²

Ada tiga klasifikasi ayat-ayat antromorfis anatomis dalam Alquran, yaitu:

- a. Ayat yang menjelaskan tentang wajah Allah, sebagaimana berikut:

¹ Muhammad Yusuf Musā, *Al-Qur'ān wa al-Falsafah*, (Dār al-Kutub al-Banāni, 2012), hlm. 61.

² Muhammad Yusuf Musā, *Al-Qur'ān wa al-Falsafah*, hlm. 61.

- 1) QS. al-Ankabut ayat 88

كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ

Segala sesuatu akan binasa kecuali Allah.

- 2) QS. al-Rahman ayat 89

وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ

Tetapi wajah tuhanmu yang memiliki kebesaran dan kemuliaan tetap kekal.

- 3) QS. al-Insan ayat 76

إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لَوْجَهِ اللَّهِ

Sesungguhnya kami memberi makanan kepadamu hanyalah karena mengharap keridhaan Allah.

Lafaz “wajhun” disampaikan untuk menyebut makna majas “zāt yang utuh”. Irasional jika menafsiri lafaz tersebut dengan makna hakikat “bagian fisik yang kusus”, karena akan memaksa pemahaman dalam QS. al-Ankabut ayat 88 yang menyebut segala sesuatu akan binasa, kecuali wajah Allah dengan pemaknaan “ada bagian dari Allah yang binasa”.

- b. Ayat yang menjelaskan tentang tangan Allah, sebagaimana berikut:

- 1) QS. al-Maidah ayat 64

وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ

Dan orang-orang yahudi berkata, “Tangan Allah terbelenggu”. Sebenarnya tangan merekalah yang dibelenggu dan merekalah yang disebabkan apa yang telah mereka katakana itu, padahal kedua tangan Allah terbuka.

- 2) QS. Sad ayat 75

قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِإِيْدِي

(Allah) berfirman, “wahai Iblis, Apakah yang menghalangi kamu sujud kepada yang telah Aku ciptakan dengan kekuasaan-Ku.

3) QS. al-Fath ayat 10

إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ

Bahwasanya orang-orang yang berjanji setia kepadamu (Muhammad), sesungguhnya mereka hanya berjanji setia kepada Allah. Tangan Allah diatas tangan mereka.

Lafaz “*yad*” tidak ditafsirkan dengan makna hakikat “tangan”, tetapi ditafsirkan secara metafora dengan empat makna, yaitu: sifat mulia Allah (*al-karam*) dalam QS. al-Maidah ayat 64, kenikmatan (*al-ni'mah*) dan pertolongan (*al-Nuṣrah*) dan makna tangan fisik Rasulullah dalam QS. al-Fath ayat 10, dan kekuasaan (*al-quwwah wa al-qudrah*) dalam penciptaan Adam QS. Sad 75.

c. Ayat yang menjelaskan tentang betis Allah, sebagaimana QS. al-Qalam ayat 42

يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ وَيُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ

(Ingatlah) pada hari ketika betis disingkapkan dan mereka diseru untuk bersujud, maka mereka tidak mampu.

Lafaz “*sāq*” dalam kalimat “يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ” QS. al-Qalam ayat 42 tidak dimaknai hakikat dengan makna “betis yang disingkapkan”, tetapi ditafsirkan secara metafora dengan maksud makna “kesungguhan” (*isytidād al-amri*) dan makna “memperburuk gambaran keadaan” (*tafāqum al-hāl*).

Tafsir metafora teologi mengenai tema antropomorfis anatomis (*al-a'ḍā' wa al-jawāriḥ*) mencitrakan bahwa Allah berbeda dengan makhluk. Kelompok yang

mengusung pemahaman zahir/tekstual menafsiri tema antropomorfis dengan makna hakikat harfiyah, berpedoman pada Kitab Taurat yang diketahui banyak menyebut ayat-ayat tentang *tasybīh* saat menyangkut perihal Allah. Fakhruddin al-Rāzi dalam kitab *I'tiqadat* menyebut bahwa pemahaman di kalangan *rawāfiḍ* itu banyak yang berfaham *mujassimah* (kelompok yang meyakini Tuhan memiliki jasad). Dalam sejarahnya, mereka masuk Islam dari luar Arab, sehingga sangat mungkin mendapat pengaruh cara pemahaman leluhur mereka yang beragama Yahudi dalam menggambarkan Tuhan.³

2. Metafora Subtema Mukjizat

Mukjizat merupakan kejadian luar biasa yang tidak bisa dijangkau oleh akal manusia. Alquran banyak menjelaskan mengenai mukjizat yang dimiliki oleh para Nabi terdahulu. Sebagian *mufassir* memiliki konsep yang berbeda mengenai kejadian luar biasa yang diberikan oleh Allah kepada para Nabi-Nya tersebut, di antaranya penafsirannya adalah:

- a. Kisah Nabi Ibrahim yang tidak terbakar disebut Alquran dalam QS. al-Anbiya:

69

قُلْنَا يَا نَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ

Kami berfirman, hai api, menjadi dinginlah dan menjadi keselamatanlah bagi Ibrahim.

Menafsiri ayat tersebut dengan tafsir tekstual dianggap tidak rasional dan mustahil terjadi. Menafsirkan sifat api berubah menjadi dingin berarti telah

³ Muhammad Yusuf Musā, *Al-Qur'ān wa al-Falsafah*, hlm 65.

menganggap terdapat perubahan *sunnatullah* dari api itu sendiri, karena seperti yang lazim diketahui bahwa api seharusnya panas. Allah menjelaskan ketetapan tentang *sunnatullah* dalam QS. Al-Ahzab ayat: 62

سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا

Sebagai sunnah Allah yang (berlaku juga) bagi orang-orang yang telah terdahulu(mu), dan engkau tidak akan mendapati perubahan pada sunnah Allah.

Dengan memahami ayat tersebut, agar menjadi rasional, maka pemaknaan harus beralih dari tafsir hakiki ke tafsir metafora, yaitu dengan menafsirkan bahwa Nabi Ibrahim dibakar oleh suasana masyarakat yang sangat panas bagaikan api.

- b. Kisah Nabi Musa melemparkan tongkat dan menjadi ular, seperti yang dikisahkan dalam banyak ayat Alquran, yaitu:

- 1) QS. Al-A'raf 107 dan QS. Asy-Syu'ara 32

فَأَلْقَى عَصَاهُ فَإِذَا هِيَ ثُعْبَانٌ مُبِينٌ

Lalu (Musa) melemparkan tongkatnya, tiba-tiba tongkat itu menjadi ular besar yang sebenarnya.

- 2) QS. Taha ayat 20

فَأَلْقَاهَا فَإِذَا هِيَ حَيَّةٌ تَسْعَى

Lalu (Musa) mlemparkan tongkat itu, maka tiba-tiba ia menjadi seekor ular yang merayap dengan cepat.

- 3) QS. Asy-Syu'ara ayat: 45

فَأَلْقَى مُوسَى عَصَاهُ فَإِذَا هِيَ تَلْقَفُ مَا يَأْفِكُونَ

Kemudian Musa melemparkan tongkatnya, maka tiba-tiba ia menelan benda-benda palsu yang mereka ada-adakan itu.

4) QS. An-Naml ayat: 10

وَأَلْقِ عَصَاكَ فَلَمَّا رَآهَا تَهْتَزُّ كَأَنَّهَا جَانٌّ وَلَّى مُدْبِرًا وَلَمْ يُعَقِّبْ يَا مُوسَى لَا تَخَفْ

إِنِّي لَا يَخَافُ لَدَيَّ الْمُرْسَلُونَ

Dan lemparkanlah tongkatmu, maka ketika Musa melihatnya bergerak-gerak seperti ular yang gesit, larilah dia berbalik ke belakang tanpa menoleh. Wahai Musa! Jangan takut! Sesungguhnya dihadapanku, para Rasul tidak perlu takut.

5) QS. Al-A'raf 117

وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ أَنْ أَلْقِ عَصَاكَ فَإِذَا هِيَ تَلْقَفُ مَا يَأْفِكُونَ

Dan kami wahyukan kepada Musa, “lemparkanlah tongkatmu”, maka tiba-tiba ia menelan (habis) segala kepalsuan mereka.

6) QS. Al-Qaṣaṣ ayat: 31

وَأَنْ أَلْقِ عَصَاكَ فَلَمَّا رَآهَا تَهْتَزُّ كَأَنَّهَا جَانٌّ وَلَّى مُدْبِرًا وَلَمْ يُعَقِّبْ يَا مُوسَى أَقْبِلْ وَلَا

تَخَفْ إِنَّكَ مِنَ الْأَمِينِينَ

Dan lemparkanlah tongkatmu”. Maka ketika dia (Musa) melihatnya bergerak-gerak seakan-akan seekor ular (gesit), dia lari berbalik ke belakang tanpa menoleh. (Allah berfirman), “wahai, Musa! Kemarilah dan jangan takut. Sesungguhnya kamu termasuk orang-orang yang aman.

Kisah tongkat Nabi Musa menjadi ular juga dianggap tidak rasional, sehingga perlu ditafsiri dengan metafora, yaitu Nabi Musa melemparkan tongkat (‘aṣā) bukan sebagai makna hakikat “tongkat fisik”, tetapi makna majas “tongkat nonfisik”, yaitu agama yang tegas. Dalam hal ini, Nabi Musa telah melemparkan agama ke tengah-

tengah masyarakat dan mengalahkan agama-agama kecil buatan ahli sihir, sehingga agama yang disampaikan Nabi Musa cepat menyebar ke mana-mana, seperti ular yang menjalar.⁴

Tafsir metafora dalam tema teologi mengenai mukjizat mencitrakan bahwa mukjizat harus dipahami rasional, sedangkan metafora memberikan jembatan rasio manusia yang serba terbatas dengan dimensi Ilahiyah dan metafisik yang tak terbatas. Konsekuensinya jika sumber literal bertentangan dengan akal, maka akan ditafsirkan rasional dengan mengesampingkan teks dan tafsir ulama terdahulu melalui metafora.⁵ Menurut Harun Nasution, kelompok yang memberikan penghargaan penuh terhadap akal memiliki metode metafora untuk mengungkapkan makna terdalam agar bisa keluar dari makna hakikatnya dalam rangka menjelaskan mukjizat secara rasional.⁶

Sedangkan kelompok yang memahami mukjizat sebagai makna hakikat menyebut bahwa Alquran sangat menekankan aspek *believing* dan *understanding* daripada *explaining* dan *describing*, mengingat Alquran tidak hanya mengacu pada dunia empiris atau berdasarkan pada kaidah-kaidah linguistik semata, melainkan juga bersifat metafisik dan Ilahiyah.⁷ Mukjizat pada hakikatnya adalah perubahan

⁴ Asep Zaenal Ausop, "Pendekatan Tokoh Muslim Liberal Dalam Penetapan Nilai Dan Hukum Islam", dalam jurnal *Sosioteknologi* edisi 22, 10 April 2011, hlm. 1016.

⁵ Harun Nasution, "Teologi Islam, Aliran-aliran Sejarah Analisa Perbandingan" dalam Asep Zaenal Ausop, *Pendekatan Tokoh Muslim*, Hal. 1012.

⁶ Asep Zaenal Ausop, *Pendekatan Tokoh Muslim*, Hal. 1015.

⁷ M.S. Kaelan, "Filsafat Bahasa Masalah dan Perkembangannya" dalam Marzuki Mustamar, *Memahami karakteristik Bahasa Alquran dalam Perspektif Balaghiyah*, dalam jurnal *Lingua: Jurnal Ilmu Bahasa dan Sastra* Vol. 3 (2), 2011. hlm. 70.

sementara hukum alam (*sunnatullah*) karena ada intervensi dari hukum yang derajatnya lebih tinggi.⁸

Dalam kajian filsafat mistik modern, mukjizat nabi disifati dengan metarasional, yaitu suatu tahapan yang menunjukkan keterbatasan alam pikir manusia, akan tetapi objek keterbatasan tersebut tetap disebut rasional.⁹ Sehingga memahami mukjizat yang terkesan tidak masuk akal, namun kabar tentang mukjizat tersebut telah terekam dalam Alquran menjadi keistimewaan yang dimiliki para nabi untuk menghadapi tantangan zaman mereka.

3. Matafora Subtema Non Fisik

Simbol-simbol non-fisik yang dipilih dalam Alquran berisi tentang realitas atau konteks sosio-kultural Arab pada saat Alquran diturunkan, diantaranya adalah:

- a. Penggunaan kata *jannah* dalam QS. Ali Imran ayat 136:

أُولَئِكَ جَزَاؤُهُمْ مَغْفِرَةٌ مِّن رَّبِّهِمْ وَجَنَّاتٌ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَنِعْمَ
أَجْرُ الْعَامِلِينَ

Balasan bagi mereka adalah ampunan dari Tuhan mereka dan surga-surga yang mengalir dibawahnya sungai-sungai, mereka kekal didalamnya, dan (itulah) sebaik-baiknya pahala bagi orang-orang yang beramal.

Kata "*jannah*" memiliki makna hakikat "kebun", sedangkan juga dimaknai secara metafora merujuk pada suatu keadaan yang menggembirakan dan menyenangkan, serta memuaskan kebutuhan fisik dalam bentuk apapun

⁸ Asep Zaenal Ausop, *Pendekatan Tokoh Muslim*, Hlm. 1019.

⁹ Sukarno Aburaera, *Filsafat Hukum Teori & Praktis*, (Jakarta: Kencana, 2012), hlm. 23.

termasuk mampu menjadi media untuk mendapatkan ketenangan spiritual sebagai hamba Allah.

b. Penggunaan kata *nar* dalam QS. Al-Baqarah ayat 24:

فَإِنْ لَّمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ

Jika kamu tidak mampu membuatnya, dan tidak akan mampu, maka takutlah kamu akan api neraka yang bahan bakarnya manusia dan batu, yang disediakan bagi orang-orang kafir.

Kata “*nar*” memiliki makna hakikat “api”, sedangkan juga dimaknai secara metafora merujuk pada suatu keadaan yang sangat menyusahkan, menyedihkan, dan menyengsarakan baik itu berkenaan dengan fisik, lebih-lebih berkaitan dengan spiritual.¹⁰

Tafsir metafora mengenai tema non-fisik tersebut mencitrakan bahwa kebahasaan yang tidak dapat diartikan secara langsung dari lambang yang dipakai akan memunculkan spekulasi. Lukisan non-fisik dari kenikmatan surga dan kesengsaraan neraka ditampilkan Alquran dalam bentuk fisik, surga ditampilkan dengan gambaran kebun, sedangkan neraka ditampilkan dengan gambaran api.

Kajian sosio-linguistik menyebut bahwa saat aktifitas bicara berlangsung, ada dua faktor yang turut menentukan, yaitu faktor situasional dan sosial. Faktor situasi turut mempengaruhi pembicaraan terutama dalam pemilihan kata-kata, sedangkan faktor sosial menentukan bahasa yang dipergunakan.

¹⁰ Akhmad Muzakki, *Bahasa Metaforik dan Ikonografik dalam Ayat-Ayat Surga dan Neraka: Analisis Makna dalam Konteks Komunikasi*. 2009

Pemilihan kata kebun untuk menggambarkan surga diarahkan untuk suatu keadaan yang menggembirakan dan menyenangkan, serta memuaskan kebutuhan fisik dalam bentuk apapun termasuk mampu menjadi media untuk mendapatkan ketenangan spiritual sebagai hamba Allah. Pemilihan kata api untuk menggambarkan neraka diarahkan untuk suatu keadaan yang sangat menyusahkan, menyedihkan, dan menyengsarakan baik itu berkenaan dengan fisik, lebih-lebih berkaitan dengan spiritual.

Pemahaman metafora tentang gambaran non-fisik kenikmatan surga dan kesengsaraan neraka sangat efektif untuk menghancurkan kesombongan masyarakat jahiliyah Arab saat itu yang tingkat sastranya dikenal sangat tinggi. Muhammad al-Amīn al-Jaknī al-Syinqīfī, menyebut bahwa apa yang ditampilkan Alquran dalam bentuk fisik tentang surga dan neraka merupakan ungkapan metafora, karenanya anggapan tentang surga dan neraka pasti tidak bisa digambarkan dan dibicarakan detail hakikatnya.¹¹

Begitupun ayat-ayat non-fisik lainnya yang berkaitan dengan persoalan-persoalan hakikat (*haqāiq al-dīniyyah al-šābitah*) menurut kelompok Ahlisunnah seringkali ditafsirkan dengan metafora oleh kelompok Mu'tazilah. Menurut mereka persoalan-persoalan non fisik yang disebut dalam Alquran menjadi khurafat atau dongeng yang tidak masuk akal jika diartikan dengan makna hakikatnya, sehingga

¹¹ Muhammad al-Amīn al-Jaknī al-Syinqīfī, *Aḍwā' al-Bayān fī I'dāhi al-Qur'ān bi al-Qur'ān*, (Beirut: Dār al-Fikr, 1995), Vol. 6, hlm. 25.

mereka menggolongkan dalam takwil metafora, seperti ayat yang menyinggung tentang sihir, entitas jin, dan keramat para wali.¹²

4. Matafora Subtema *Garīb* yang Berkenaan dengan Allah

Mufassir sering menggunakan tafsir metafor, terlebih terhadap ayat-ayat yang berkenaan dengan Allah, secara teks dianggap aneh (*garīb*).

a. Allah mengeluarkan manusia dari *sulbi* dalam QS. Al-A'raf ayat 172

وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ

Dan (ingatlah) ketika Tuhanmu mengeluarkan dari sulbi (tulang belakang) anak cucu adam keturunan mereka dan Allah mengambil kesaksian terhadap roh mereka (seraya berfirman) “bukankah Aku ini Tuhanmu?” mereka menjawab, “betul (Engkau Tuhan Kami), kami bersaksi.” (kami lakukan yang demikian itu) agar dihari kiamat kamu tidak mengatakan, “sesungguhnya ketika itu kami lengah terhadap ini.

Ayat tersebut menurut penafsiran Mu'tazilah memiliki sisi keanehan, yaitu bagaimana Allah mengeluarkan manusia dari *sulbi* (tulang belakang)?, dan bagaimana Allah melakukan diskusi (*mukhātabah*) saat mengambil kesaksian?. al-Zamakhsharī menyebut dalam kitab *al-Kasyāf* bahwa dua keanehan tersebut merupakan bentuk representasi (*tamṣīl*) dan fantasi (*takhyīl*) dari maksud Allah untuk meyakinkan tentang sifat *rubūbiyyah* dan *wahdaniyyah*-Nya, serta

¹² Muhammad Ḥusain al-Žahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssirūn*, (Kairo: Maktabah Wahbah, 2000), Vol.1, hlm. 271.

mengajarkan perbedaan yang tegas antara kesesatan (*al-dalālah*) dan petunjuk (*al-hudā*) dengan cara penggambaran dialog Allah dengan roh.¹³

b. Allah menawarkan amanat kepada langit dalam QS. Al-Ahzab ayat 72:

إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا
وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا

Sesungguhnya kami telah menawarkan amanat kepada langit, bumi dan gunung-gunung, tetapi semuanya enggan untuk memikul amanat itu dan mereka khawatir tidak akan melaksanakannya (berat), lalu dipikullah amanat itu oleh manusia. Sungguh, manusia itu sangat zhalim dan sangat bodoh.

Ayat tersebut menurut al-Zamakhsharī memiliki sisi keanehan, yaitu bagaimana mungkin Allah menawarkan amanat kepada hal yang tidak berakal seperti langit, bumi dan gunung-gunung, maka ayat tersebut harus ditafsirkan dengan metafora, dengan maksud bahwa amanat merupakan pembebanan (*taklīf*) kepercayaan yang besar dari Allah kepada manusia agar diemban dan dipertanggungjawabkan.¹⁴ Manusia merupakan makhluk yang layak untuk amanat tersebut untuk ditaati, dan berkonsekuensi disebut zalim jika mengingkarinya. Pemilihan kata langit dan bumipun dalam ayat ini dimaksudkan bahwa ada sifat

¹³ Abu al-Qāsim Maḥmūd bin ‘Amr al-Zamakhsharī, *Al-Kasyāf ‘an Ḥaqāiq Gawāmiḍ al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Aqāwīl fī wujūh al-Ta’wīl*, (Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabi, 1407), Vol.2, hlm.176.

¹⁴ al-Zamakhsharī, *Al-Kasyāf ‘an Ḥaqāiq Gawāmiḍ*, Vol. 3, hlm. 565.

superioritas yang dimiliki langit dan bumi, sedangkan manusia disebut memiliki sifat yang lebih unggul, sehingga diberi amanah oleh Allah.¹⁵

c. Allah adalah cahaya dalam QS. al-Nur ayat: 35

اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ

Allah (pemberi) cahaya (kepada) langit dan bumi.

Pada ayat tersebut terdapat perbedaan dalam menafsirkan *lafaz* “*nūr*”, kelompok Ahlisunnah menafsirkan ayat tersebut dengan makna majas “penerang (*munawwir*)”, ayat tersebut dimaksudkan bahwa sesungguhnya Allah menerangi langit dan bumi dengan cahaya yang merupakan ciptaanNya sembari memberi petunjuk kepada penghuninya.

Kelompok lain ada yang menafsiri *lafaz* “*nūr*” dengan “cahaya” sebagai makna hakikatnya dan tidak memaknai dengan makna majasnya. Argumentasinya adalah “*nūr*” merupakan salah satu dari nama Allah yang Allah sendiri memberi nama tersebut, sebuah nama yang diterima, tidak ada pengingkaran dan ditetapkan sebagai bagian dari *asmāul husnā*, dikuatkan lagi dengan penegasan hadis shahih mengenai *lafaz* “*nūr*” dengan makna hakikatnya.¹⁶

d. Orang-orang yang menyakiti Allah dalam QS. al-Ahzab ayat: 57

¹⁵ Abu Ḥayyān Muhammad bin Yūsuf, *Tafsīr al-Bahr al-Muhīt*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1420), Vol.8, hlm. 510.

¹⁶ Abdurrahman bin Abdilaziz bin Abdillāh Al-Sudais, *Al-Majāz 'inda al-Uṣūliyyīn bain al-Mujīzīn wa al-Māni'īn*, hlm. 14.

إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَعَنَهُمُ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأَعَدَّ لَهُمْ عَذَابًا مُهِينًا

Sesungguhnya (terhadap) orang-orang yang menyakiti Allah dan Rasul-Nya, Allah akan melaknatnya di dunia dan di akhirat, dan menyediakan azab yang menghinakan bagi mereka.

Pada ayat tersebut terdapat perbedaan dalam menafsirkan *lafaz* “*Iza ‘illah*” (menyakiti Allah), sebagian ulama menafsirkan secara majas, yakni “menyakiti rasul-Nya”, ada juga yang menafsiri “menyakiti *auliya*’-Nya. Sebagian yang lain menafsiri ayat tersebut dengan makna hakikat “menyakiti”, sehingga pemahamannya adalah mengkufuri-Nya, tidak melaksanakan perintahnya, melakukan kemaksiatan, menganggap bohong utusan-Nya, pemaknaan ini selaras dengan hadis berikut:

عَنْ أَبِي مُوسَى الْأَشْعَرِيِّ، قَالَ قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ " مَا أَحَدٌ أَصْبَرَ عَلَى أَدَى سَمِعَهُ مِنَ اللَّهِ، يَدْعُونَ لَهُ الْوَلَدَ، ثُمَّ يُعَافِيهِمْ وَيَرْزُقُهُمْ ".

Dari Abi Musa al-Asy‘ari, Rasulullah SAW bersabda: “Tidak seorang pun yang lebih sabar mendengar sesuatu yang menyakitkan selain Allah, karena meskipun Allah dianggap memiliki anak, tetapi Allah tetap memberikan kesehatan dan rezeki kepada mereka”. (HR. Bukhari).¹⁷

e. Allah mengejek manusia dalam QS. al-Baqarah ayat: 15

اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ

Allah akan memperolok-olokkan mereka.

¹⁷ Abdurrahman bin Abdilaziz bin Abdillah Al-Sudais, *Al-Majāz 'inda al-Uṣuliyyīn bain al-Mujīzīn wa al-Māni'īn*, hlm. 15.

Pada ayat tersebut terdapat perbedaan dalam menafsirkan *lafaz* “*istihzā*”, sebagian ulama menafsirkan *lafaz* tersebut dengan makna majas. Sedangkan ulama yang lain menafsirkan *lafaz* tersebut dengan makna "memperolok-olok/menjejek" secara hakikatnya, sebuah keadilan Allah memberi balasan bagi orang-orang yang mendapat hukuman.¹⁸

f. Allah membohongi manusia dalam QS. Al-Anfal ayat: 30

وَيَمْكُرُونَ وَيَمْكُرُ اللَّهُ

Mereka membuat tipudaya dan Allah mengagalkan (tipudaya itu).

Pada ayat tersebut terdapat perbedaan dalam menafsirkan *lafaz* “*makr*” yang kedua, sebagian ulama menafsirkan *lafaz* tersebut dengan makna majas “mengagalkan”. Sedangkan ulama yang lain menafsirkan *lafaz* tersebut dengan makna licik, membohongi” secara hakikatnya, sehingga realitanya di dunia orang-orang yang digagalkan oleh Allah pasti tidak berhasil dan tidak tercapai maksudnya.¹⁹

Tafsir metafora mengenai tema *garīb* yang berkenaan dengan Allah mencitrakan bahwa Alquran berisi deskripsi representasi (*tamsīl*) dan ilusi (*takhyīl*). Pilihan *lafaz* dalam Alquran memiliki gaya dan struktur bahasa yang bernilai tinggi (*qimmah ‘āliyyah*) yang direpresentasikan menggunakan *lafaz* yang ditentukan,

¹⁸ Abdurrahman bin Abdilaziz bin Abdillah Al-Sudais, *Al-Majāz 'inda al-Uṣuliyyīn bain al-Mujīzīn wa al-Māni'īn*, hlm. 15.

¹⁹ Abdurrahman bin Abdilaziz bin Abdillah Al-Sudais, *Al-Majāz 'inda al-Uṣuliyyīn bain al-Mujīzīn wa al-Māni'īn*, hlm. 15.

seolah tafsir metafora merupakan cara penolakan yang tegas terhadap teks *garīb* yang masih potensial untuk ditafsirkan dengan makna hakikatnya.

Pemahaman metafora juga sekaligus mencitrakan bagaimana Allah menerendahkan diri-Nya untuk menyesuaikan dengan apa yang dimengerti oleh manusia. Bahasa yang digunakan oleh manusia tidak cukup kuat menggambarkan kedekatan Allah dengan manusia, sehingga Allah merendahkan sistem kebahasaan dari diri-Nya dengan menggunakan metafora. Memahami Allah telah merendahkan diri-Nya dalam istilah akidah disebut *al-tanazzul* atau *al-tanazzulāt al-ilāhiyyāt ila ‘uqūl al-basyar* (Allah merendahkan diri-Nya agar mudah dipahami manusia).²⁰

Pemahaman ini dilatar belakangi oleh manusia sebagai *khitāb* (komunikator) Alquran yang mayoritas awam. Beberapa diantaranya mengikuti kepada pemahaman mayoritas dalam hal mencari informasi. Minoritas diantara mereka yang memiliki keahlian berusaha memberi informasi kepada mayoritas yang awam dengan strategi penyampaian kebahasaan yang mudah diterima, padahal banyak diantara awam mudah menerima informasi hanya jika menggunakan hal-hal yang bersifat fisik dan kongkrit, terlebih dalam pemahaman teologi.

Seperti Allah menggunakan proses *al-tanazzul* untuk menyesuaikan dengan sosio-linguistik manusia (*muqtaḍā al-hāl*)²¹ dalam QS. Ṭāhā ayat 5:

²⁰ Sālih bin Abdilaziz Ali al-Syaikh, *Syarah al-‘Aqīdah al-Ṭahāwiyyah*, al-Maktabah al-Syāmilah, hlm. 111.

²¹ Abdurrahman bin Muhammad al-Qamāsy, *al-Hāwī fī Tafsīr al-Qur‘ān al-Karīm (Jannah al-Musytāq fī Tafsīr Kalām al-Malik al-Khalāq)*, al-Maktabah al-Syāmilah, Vol.41, hlm.204.

الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى

(Yaitu) Yang Maha Pengasih, yang bersemayam diatas ‘*arsy*.

Ayat tersebut menjelaskan secara makna hakikat dengan perwujudan Allah dengan bentuk fisik dan kongkrit seperti perwujudan manusiawi seorang raja yang duduk di singgasana. Allah menggunakan kalimat tersebut untuk menggambarkan kekuasaan-Nya yang tinggi menggunakan kalimat yang manusiawi, seperti manusia yang berbicara dengan anak kecil atau binatang, maka manusia perlu menurunkan dirinya menyesuaikan dengan komunikatornya agar efektif secara fungsi kebahasaan. Sehingga tidak bertentangan maksud ayat yang rawan dipahami Allah bersinggasana layaknya manusia dengan pemahaman bahwa Allah berbeda dengan makhluk.²²

Bahkan untuk membantah pemahaman hakikat tentang beberapa antropomorfis, seperti Allah memiliki wajah dan tangan, Allah berada diatas dan bersinggasana dan yang lainnya, kalangan yang menolak pemahaman *mujassimah* berdalil pada konsep *tanazzul*. Allah merendahkan bahasa komunikasinya menggunakan bahasa yang mudah dimengerti manusia sehingga Allah menggunakan istilah-istilah antropomorfis yang dimaknai dengan metafora, maka pemahaman antropomorfis metaforis ini menjadi tidak bertentangan dengan pemahaman bahwa Allah berbeda dengan makhluk.²³

d. Metafora Tema Non Teologi dalam Tafsir Alquran

1. Metafora Subtema Ahkām

²² Abdurrahman bin Muhammad al-Qamāsy, *al-Hāwī fī Tafsīr al-Qur‘ān al-Karīm*, Vol. 39, hlm. 80.

²³ Abdurrahman al-Mu‘allimī al-Yamani, *al-Qāid ilā al-‘Aqāid*, al-Maktabah al-Syāmilah, hlm.212

- a. *Lafaz sabīlillāh* yang merupakan salah satu dari *aṣnāf* zakat dalam QS. at-Taubah ayat 60

إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ
وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَأَبْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ

Sesungguhnya zakat itu hanyalah untuk orang fakir, orang miskin, amil zakat, mualaf, hamba sahaya, orang yang berhutang, sabilillah, orang yang sedang dalam perjalanan, sebagai kewajiban dari Allah, dan Allah maha mengetahui nan maha bijaksana.

Lafaz sabīlillāh memiliki makna hakikat “di jalan Allah”, dalam kata tersebut terdapat ragam penafsiran yang berbeda berasal dari pertentangan antara makna metafora *urfī* (kebiasaan) dan makna metafora *lugawī* (kebahasaan). Kata *sabīlillāh* ditafsirkan menjadi tiga pendapat, yaitu: orang yang berperang di jalan Allah (*al-guzzāh*) sebagai makna *urfī*, setiap orang yang mendekatkan pada Allah (*jamī’ al-qurāb*), dan orang-orang yang membutuhkan bantuan (*al-hajjī*), keduanya merupakan makna *lugawī*.

Secara kaidah diunggulkan makna *urfī* dari pada makna *lugawī* yang merupakan perubahan makna akibat proses sejarah, sebab makna kebiasaan saat ayat itu diturunkan merupakan argumentasi yang kuat, yakni dengan memaknai sesuatu sesuai dengan kebiasaan dari sasaran yang dibicarakan oleh Allah (*khitābullah*). Makna *sabīlillāh* yang berlaku pada saat zaman Nabi adalah orang yang jihad di jalan Allah (*al-guzzāh*).²⁴

²⁴ Fahd bin Abdillāh al-Ḥazmī, *al-Qoul al-Mubīn fī Qawāid al-Tarjīh bain al-Mufasssirīn*, al-Maktabah al-Syāmilah, hlm. 32.

- b. Menyentuh perempuan membatalkan wudhu dalam QS. an-Nisa' ayat 43

وَإِنْ كُنْتُمْ مَّرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنْكُم مِّنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا

Adapun jika kamu sakit atau sedang dalam perjalanan atau sehabis buang air atau kamu telah menyentuh perempuan, sedangkan kamu tidak mendapat air, maka bertayamumlah kamu dengan debu yang baik (suci).

Kata *lāmastum* (menyentuh) memiliki makna hakikat “bertemunya dua kulit”, berdasarkan pendapat Ibnu Mas’ud, Ibnu Umar, al-Syi’bi, al-Nakh’i, dan al-Syafi’i. Kata *lāmastum* juga bermakna metafor “bersetubuh/jima” berdasarkan pendapat Ibnu Abbas, al-Hasan, Mujahid, dan Qatadah. al-Rāzī (w. 1210) mengunggulkan pendapat kedua sebab dikembalikan ke hukum asal, yakni makna hakikatnya.²⁵

- c. Hukum minuman memabukkan selain *khamr* dalam QS. Al-Maidah ayat: 90

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ

Hai orang-orang yang beriman, sesungguhnya (meminum) khamar, berjudi, (berkorban untuk) berhala, mengundi nasib dengan panah, adalah najis karena termasuk perbuatan syaitan. Maka jauhilah perbuatan-perbuatan itu agar kamu mendapat keberuntungan.

Al-Jaṣṣāṣ dalam kitab tafsirnya *al-Ahkām al-Qur’ān* menjelaskan runtutan

hukum meminum *khamr* mulai dari mubah untuk memanfaatkan saat periode awal Islam, kemudian haram hanya saat mendekati waktu salat, kemudian haram

²⁵ Fakhruddin Muhammad bin Amr al-Tamīmī al-Rāzī, *Maḥāṭib al-Gaib*, (Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2000), Vol. 10, hlm. 91.

secara total. Terdapat perbedaan dalam kata *khamr* dimaknai sebagai makna metafora “setiap minuman yang memabukkan”, dan juga dimaknai hakikat “minuman khusus yang disarikan dari anggur”. Imam Malik dan al-Syafi’i memaknai ayat tersebut dengan makna metafora sebab ada penyerupaan.²⁶ Sehingga hukum haram, najis dan pemberlakuan *had* (hukuman berat) pada kasus selain *khamr* disamakan atau di-*qiyās*-kan dengan *khamr* menurut Syafi’iyah dan Malikiyah, berbeda dengan pendapat Madzhab Hanafi yang menyebut tidak sampai diberlakukan *had*, sebab hukum untuk selain *khamr* hanya berasal dari pemaknaan metafora.²⁷

Tafsir metafora dalam tema non-teologi mengenai tema *ahkām* mencitrakan bahwa metafora dalam ayat *ahkām* memberi kelonggaran untuk *istinbath* (menggali) hukum di luar pakem teks atau memilih opsi dari perbedaan pendapat madzhab tentang amalan-amalan *fiqhiyyah* yang menyuguhkan rumusan hukum yang mendekati kepada kebenaran atau memilih rumusan fikih yang lebih mudah.

2. Metafora Subtema *Rurabasa* Gramatik

Kontruksi gramatika (tata bahasa) dalam Alquran terkadang dijumpai susunan *rurabasa* yang dianggap anomali, sebab mengesankan rusak atau salah secara struktur kalimat, namun masih digunakan, sehingga sampai tidak dirasakan sebagai kesalahan.

Contoh untuk pemahaman metafora dalam *rurabasa* gramatik, sebagaimana berikut:

²⁶ Abu Bakr Ahmad bin ‘Ali al-Jaṣās, *Ahkām al-Qur‘ān*, (Beirut: Dār Ihya’ al-Turaṣ al-‘Arabī, 1405), Vol. 2, hlm. 5.

²⁷ Abu Bakr Muhammad bin Ahmad al-Sarkhasī, *Uṣūl al-Sarkhasī*, (Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Ilmiyyah, 1993), Vol. 1, hlm. 173.

- a. Merobohkan salat dalam QS. al-Hajj ayat 40:

لَهْدَمْتُ صَوَامِعَ وَبَيْعَ وَصَلَوَاتٍ

Tentulah telah dirobuhkan biara-biara Nasrani, gereja-gereja, dan (rumah-rumah) ibadat (orang Yahudi).

Pada ayat tersebut terdapat *lafaz* “*shalawat*”, yang bermakna hakikat “doa/ibadat”, dan bermakna metafor “tempat doa/ibadat”, sebab gramatika kata sebelumnya yang menyebut *lafaz* “dirobuhkan” akan dipahami *shalawat* bisa dirobuhkan, maka terdapat *rurabasa* yang dianggap anomali, sehingga *lafaz* tersebut ditafsirkan dengan metafor mengira-ngirakan *lafaz* pangkal kata (*muḍāf*) yang dibuang yaitu, *lafaz* “*mawadi*” (tempat) untuk menyambung pemahaman *shalawat* yang merupakan *lafaz* pelengkap (*muḍāf ilaih*).²⁸

Begitupun *lafaz* salat dalam QS. an-Nisa’ ayat 43:

لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى

Janganlah kamu mendekati salat ketika kamu dalam keadaan mabuk.

Lafaz “*ṣalat*” pada ayat tersebut memiliki dua penafsiran, jika menghendaki makna hakiki, maka *ṣalat* tersebut bermakna “salat secara *syar’i*”, sehingga diartikan tidak boleh salat dalam keadaan mabuk. Jika menghendaki makna metafornya, maka *ṣalat* bermakna “tempat salat/masjid”, sehingga diartikan orang yang mabuk dilarang masuk masjid.²⁹

²⁸ ‘Alī bin Abdilkāfī al-Subkī, *al-Ibhāj fī Syarh al-Minhāj* (Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Ilmiyyah, 1404), Vol.1 hlm. 403.

²⁹ Fakhruddin Muhammad bin Amr al-Tamīmī al-Rāzī, *Mafātīh al-Gaib*, Vol.10, hlm. 87.

- b. Melantangkan salat dalam QS. al-Kahfi ayat 110:

وَلَا تَجْهَرُ بِصَلَاتِكَ وَلَا تُخَافِتُ بِهَا

Dan janganlah kamu melantangkan (bacaan dalam) salatmu dan janganlah (pula) melirihkannya.

Pada ayat tersebut terdapat lafaz “*salat*”, yang bermakna hakikat “salat secara *syar’i*”, dan bermakna metafora “bacaan dalam salat”, sebab gramatika kata sebelumnya yang menyebut lafaz “melantangkan” akan dipahami *salat* bisa dilantangkan seperti suara, maka terdapat *rurabasa* yang dianggap anomali, sehingga lafaz tersebut ditafsirkan dengan makna metafora “*qira’ah*” (bacaan) sebagai *al-juz’u ‘an al-jumlah* (bagian parsial dari global), dalam hal ini *qira’ah* merupakan bagian parsial *salat* secara global. Allah menggunakan lafaz *salat*, untuk menghendaki makna *qira’at*, sama halnya terjadi sebaliknya saat Allah menggunakan lafaz *qira’at*, untuk menghendaki makna *salat* dalam QS. al-Isra’ ayat 78:

أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ وَقُرْآنَ الْفَجْرِ إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا

Laksanakanlah salat sejak matahari tergelincir sampai gelapnya malam dan (laksanakanlah pula salat) shubuh, sungguh salat shubuh itu disaksikan (oleh malaikat).³⁰

- c. Kufur terhadap iman dalam QS. al-Mā'idah ayat 5:

وَمَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ

³⁰ Muhammad bin Abdillāh Abu bakr bin al-‘Arabī al-Isybīlī, *Ahkam al-Quran li Ibni al-‘Arabī*, Vol. 5, hlm. 293.

Barangsiapa kufur dengan iman, maka sungguh sia-sia amal mereka dan diakhirat dia termasuk orang-orang yang rugi.

Pada ayat tersebut terdapat *lafaz* “*iman*”, yang bermakna hakikat “membenarkan”³¹, namun terdapat *rurabasa* yang dianggap anomali jika menggunakan tafsir makna hakikat, sebab tidak bisa dipahami jika iman bisa dikufuri, karena kufur dan iman adalah dua kata yang sama-sama bermuatan kata kerja dan juga kontradiktif.³² Maka ayat tersebut ditafsirkan dengan metafora jenis *hadzf* (membuang kata), yakni makna “Tuhan yang diimani”, dan metafora jenis *isti’ārah* (meminjam makna lain), yakni makna *syrai’illah dan takalifihi* (beberapa syariat dan pembebanan ibadah dari Allah)³³.

Bahkan Imam al-Kalbi dikutip oleh Abu Ḥayyān menyebut bahwa *lafaz* “*iman*” dimaknai metafora *isti’ārah* dengan makna “*al-munazzal fi Alquran*” (Alquran yang diturunkan), sebab Alquran disebut dengan iman, karena Alquran memuat penjelasan dari setiap hal yang harus diimani. Sedangkan al-Zujāj memaknai metafora dengan “orang yang menghalalkan sesuatu yang haram dan mengharamkan sesuatu yang halal”.³⁴

³¹ al-Husain bin Muhammad bin al-Mufaḍḍal al-Rāgib al-Aṣṣihānī, *al-Mufradāt fī Garīb al-Qur’ān*, (Damaskus: Dār al-‘Ilm al-Dār al-Syāmiyyah, 1412), hlm. 91.

³² Abu Muhammad Abdulḥaq bin ‘Aṭiyyah al-Andalusī, *al-Muḥarrar al-Wajīz*, al-Maktabah al-Syāmilah, Vol. 2, hlm. 251.

³³ Muhammad ‘Alī al-Sāyis, *Tafsīr Āyāt al-Ahkām*, (Kairo: al-Maktabah al-‘Iṣriyyah, 2002), hlm. 354.

³⁴ Abu Ḥayyān Muhammad bin Yūsuf, *Tafsīr al-Bahr al-Muhīt*, Vol.4, hlm.186

Metafora tema *rurabasa* gramatik mencitrakan bahwa pemahaman metafora bisa membantu untuk menyempurnakan struktur kalimat secara logis. Dalam struktur kalimat *rurabasa* gramatik terdapat struktur bahasa yang rusak jika dipahami dengan mempertimbangkan kelengkapan struktur bahasa, sehingga pemahaman metafora dilakukan untuk membenarkan struktur bahasa yang rusak tersebut atau struktur yang dikonotasikan anomali dengan memperkirakan *lafaz* yang dibuang. Umumnya, *lafaz* yang dibuang berupa komponen pangkal kata (*mudāf*), kemudian (*mudāf*)-nya diperkirakan untuk menyambung pemahaman *lafaz* pelengkap (*mudāf ilaih*)-nya.

Memahami *rurabasa* gramatik secara hakikat menurut kelompok yang menolak metafora dalam kebahasaan disaat masih mungkin dimaknai secara hakikat dianggap sebuah kelemahan ('*ajz*). Dalam budaya (adat) orang Arab, mereka sering menggunakan gaya bahasa *rurabasa* gramatik, sehingga tidak bisa disebut sebuah kelemahan.³⁵ Dalam budaya Jawa *rurabasa* gramatik diistilahkan dengan *salah kaprah*, mekipun tidak logis jika dipahami secara hakikatnya, namun tetap diterima dan digunakan.

3. Metafora Subtema Personifikasi

Alquran memuat gaya bahasa personifikasi dengan memberikan sifat-sifat manusiawi kepada benda mati, hewan, atau tumbuhan, sehingga seolah-olah dapat beraktifitas layaknya manusia, seperti ayat-ayat berikut:

- a. Bumi menyampaikan berita dalam QS. al-Zalzalah ayat 6-7:

³⁵ Abu Muẓaffar al Tamīmī, *Qawāṭi' al-'Adillah fi al-Uṣūl*, al-Maktabah al-Syāmilah, Vol. 1, hlm. 268.

يَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ أَخْبَارَهَا بِأَنَّ رَبَّكَ أَوْحَىٰ لَهَا

Pada hari itu bumi menyampaikan beritanya. Karena sesungguhnya Tuhanmu telah memerintahkan (yang sedemikian itu) padanya.

Ayat tersebut dalam pendekatan tafsir metafora memiliki makna personifikasi, yaitu bumi mampu menyampaikan berita layaknya manusia seperti yang disampaikan oleh kalangan Mu'tazilah yang mengatakan bahwa bumi menyampaikan berita dengan suaranya yang khusus, sehingga digambarkan seperti manusia yang berbicara. Pemaknaan metafora ini dimaksudkan untuk menyakinkan dengan kuat tentang kejadian hari kiamat di masa yang akan datang, dengan dalil hadis HR. Ibnu Majah, yang berbunyi:

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ: إِذَا كَانَ أَجَلُ أَحَدِكُمْ بِأَرْضٍ جُعِلَتْ لَهُ إِلَيْهَا حَاجَةٌ، فَيُؤْفِقِيهِ اللَّهُ بِهَا فَتَقُولُ الْأَرْضُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ: رَبِّ هَذَا مَا اسْتَوْدَعْتَنِي.

Apabila ajal salah seorang dari kalian telah ditentukan di suatu tempat di muka bumi, maka ia akan diberikan kebutuhannya untuk pergi ke tempat tersebut. Dan jika telah sampai pada batas akhir perjalanannya, maka Allah –Subhanahu– akan mencabut (nyawanya), dan bumi akan berkata pada hari Kiamat; "Wahai Rabbku, inilah yang telah Engkau titipkan kepadaku.

Ada pendapat lain yang berbeda dengan tafsir metafora dari kalangan *jumhūr* yang mengatakan bahwa Allah akan menjadikan bumi memiliki nyawa, berakal, bisa bicara dan mengetahui segala aktifitas penduduknya, sehingga bisa bersaksi atas ketaatan dan kemaksiatan mereka.³⁶ Kemampuan bumi untuk bisa menyampaikan berita, disebabkan oleh perintah Allah.

³⁶ Fakhruddin Muhammad bin Amr al-Tamīmī al-Rāzī, *Maḥāṭib al-Gaib*, Vol.10, hlm 255

Pemaknaan hakikat tersebut disampaikan oleh Ibnu Mas'ud dan al-Šauri dengan dalil H.R Ahmad dan Turmuzi:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قَالَ: قَرَأَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ هَذِهِ الْآيَةَ: {يَوْمَئِذٍ نُخَبِّرُكَ أَخْبَارَهَا} قَالَ: أَتَدْرُونَ مَا أَخْبَارُهَا؟ قَالُوا: اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ قَالَ : فَإِنَّ أَخْبَارَهَا أَنْ تَشْهَدَ عَلَى كُلِّ عَبْدٍ وَامَةٍ بِمَا عَمِلَ عَلَى ظَهْرِهَا ، أَنْ تَقُولَ : عَمِلَ كَذَا فِي يَوْمٍ كَذَا ، فَهَذِهِ أَخْبَارُهَا.

Dari Abu Hurairah yang menceritakan bahwa Rasulullah Saw. membaca firman-Nya: “Pada hari itu bumi menceritakan beritanya.”. Lalu Rasulullah Saw. bersabda: “Tahukah kamu apakah yang dimaksud dengan beritanya?” Mereka menjawab, “Allah dan Rasul-Nya lebih mengetahui.” Rasulullah Saw. bersabda, “Sesungguhnya berita bumi ialah bila ia mengemukakan persaksian terhadap setiap hamba laki-laki dan perempuan tentang apa yang telah dikerjakannya di atas permukaannya. Bumi mengatakan bahwa Fulan telah mengerjakan anu dan anu di hari anu. Demikianlah yang dimaksud dengan beritanya.”³⁷

- b. Selain manusia yang bisa membaca tasbih dalam QS. al-Isra' Ayat 44 dan QS.

al-Anbiya' ayat 79:

نُسَبِّحُ لَهُ السَّمَاوَاتِ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا

Langit yang tujuh, bumi dan semua yang ada didalamnya bertasbih kepada Allah, dan tidak ada sesuatupun melainkan bertasbih dengan memuji-Nya, tetapi kamu tidak mengerti tasbih mereka, Sungguh Dia Maha Penyantun lagi maha Pengampun.

³⁷ Syihābuddin Maḥmūd Ibnu ‘Abdillāh al-Husainī al-Lūsī, *Rūḥ al-Ma‘ānī fī Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm wa sab‘i al-Maṣānī*, Vol.15, hlm. 435

فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ وَكُلًّا آتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا وَسَخَّرْنَا مَعَ دَاوُدَ الْجِبَالَ يُسَبِّحْنَ وَالطَّيْرَ وَكُنَّا

فَاعِلِينَ

Maka Kami telah memberikan paham kepada Nabi Sulaiman tentang hukum dan ilmu pengetahuan yang lebih tepat; dan kepada mereka telah Kami berikan hikmah dan ilmu dan telah Kami tundukkan gunung-gunung dan burung-burung, semua bertasbih bersama Nabi Daud. Dan Kamilah yang melakukannya.

Pendekatan tafsir metafora pada dua ayat di atas memiliki makna personifikasi, yaitu langit, bumi, dan segala hal yang ada di dalamnya meliputi hewan dan benda yang membaca tasbih layaknya manusia. Penafsiran personifikasi ini bermaksud untuk mensucikan (*tanzīh*) kepada Allah dari hal-hal yang disematkan oleh orang musyrik, bertasybih itu juga bermakna bersaksi atas *wahdaniyyah*, *rubūbiyyah*, *ulūhiyyah* dari Allah Swt. Bertasbih menjadi kewajiban setiap makhluk, meliputi sesuatu yang bergerak (*hayawanāt*), sesuatu yang diam (*jamadāt*), dan sesuatu yang tumbuh (*nabatāt*),³⁸ seperti juga disinggung oleh ayat-ayat serupa dalam QS. an-Nur ayat 41, QS. Saba' ayat 10, QS. Sad ayat 18, QS. al-Hadid ayat 1, QS. al-Hasyr ayat 1 dan 24, QS. al-Saf ayat 1, QS. al-Jumu'ah ayat 1, QS. at-Tagabun ayat 1.

Penafsiran metafora jenis ini diterapkan untuk selain manusia dengan “membaca tasbih tanpa *lafaz*”, namun untuk manusia diterapkan makna hakikatnya, yaitu “membaca tasbih dengan di-*lafaz*-kan”.³⁹ Pemilihan kata

³⁸ Wahbah Zuhaili, *Tafsir al-Munir li al-Zuhaili*, Vol.15, hlm. 84.

³⁹ Fakhruddin Muhammad bin Amr al-Tamīmī al-Rāzī, *Mafātīh al-Gaib*, Vol. 20, hlm. 348.

tunduk dan membaca tasbih yang secara teks dilakukan oleh simbol gunung dan burung pada ayat tersebut merupakan penggambaran efektif untuk bisa membuat orang takjub pada konteks ayat tersebut diturunkan.⁴⁰

Ada juga yang menafsirkan bahwa selain manusia juga membaca tasbih merupakan makna hakikat, namun dengan cara berbeda *lugah* yang tidak dipahami oleh manusia, seperti yang disampaikan oleh Qatadah, bahwa setiap hal yang memiliki ruh, baik pohon atau yang lainnya bisa membaca tasbih, dikuatkan juga dengan H.R Bukhari⁴¹:

عن ابن مسعود رضي الله عنه أنه قال: كُنَّا نَسْمَعُ تَسْبِيحَ الطَّعَامِ وَهُوَ يُؤْكَلُ

Dari Ibnu Mas'ud RA, beliau berkata, Kami mendengar suara tasbih dari makanan, padahal ia sedang dimakan.

c. Kisah semut yang berbicara dalam QS. An-Naml: 18

حَتَّىٰ إِذَا أَتَوْا عَلَىٰ وَادِي النَّمْلِ قَالَتْ نَمْلَةٌ يَا أَيُّهَا النَّمْلُ ادْخُلُوا مَسَاكِنَكُمْ لَا يَحْطِمَنَّكُمْ سُلَيْمَانُ
وَجُنُودُهُ وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ

Hingga apabila mereka sampai di lembah semut, berkatalah seekor semut, “Hai semut-semut, masuklah ke dalam sarang-sarang kalian, agar kalian tidak diinjak oleh Sulaiman dan tentaranya, sedangkan mereka tidak menyadari.

Pada ayat tersebut terdapat cerita metafora *namlah* (semut) yang ditafsirkan secara personifikasi mampu berbicara layaknya manusia kepada tentara semutnya dengan bahasa Arab yang jelas, untuk mengindari Nabi

⁴⁰ Abu Ḥayyān Muhammad bin Yūsuf, Tafsīr al-Bahr al-Muhīt, Vol. 7, hlm. 456.

⁴¹ Wahbah bin Muṣṭafā al-Zuhailī, Tafsīr al-Munīr, (Beirut: Dar al-Fikr al-Mu’asir, 1418), Vol. 15, hlm. 84.

Sulaiman dan bala tentaranya agar tidak diinjak. Dalam tradisi kebiasaan orang Arab, semut digolongkan sebagai salah satu hewan yang digambarkan melakukan kerja manusiawi, seperti kebiasaan orang Arab yang terkadang menyebut ayam sebagai hewan yang memiliki kemampuan untuk memanggil pagi.⁴² Hikayat semut mampu melakukan kerja manusiawi (mampu bicara) tersebut bermaksud melarang untuk berbuat kehancuran yang digambarkan dengan menginjak, sedangkan semut merupakan simbol dari objek yang mudah untuk diinjak tanpa disadari.⁴³

Ucapan jelas “Hai semut-semut, masuklah ke dalam sarang-sarang kalian” dari semut tersebut dipahami secara metafora sebagai suara hewan yang dapat dipahami oleh Nabi Sulaiman sebagai mukjizat, seperti suara burung hud-hud yang bisa dipahami olehnya, bahkan menurut apa yang disampaikan Muqatil bahwa Nabi Sulaiman bisa mendengar suara semut tersebut dari jarak tiga mil dengan perantara angin.⁴⁴ Pemahaman metafora pada kisah-kisah hewan atau benda yang bisa bicara merupakan penggambaran *takhayyulat* (imajiner) berupa *taysbīh* (penyerupaan) atau *tab’i* (pengikutsertaan) dari suara yang terdengar

⁴² Abu ‘Ubaidah Mu’ammār bin al-Muṣanna, *Majāz al-Qur’ān*, (Kairo: Maktabah al-Khanjī), Vol.2, hlm. 93.

⁴³ Muḥammad Ṣana’ullāh al-‘Uṣmānī al-Muḍḥirī, *al-Tafsīr al-Muḍḥirī*, (Beirut: Dār Ihya’ al-Turāṡ al-‘Arabī, 2004), hlm. 2883.

⁴⁴ Syihābuddīn Maḥmūd Ibnu ‘Abdillāh al-Husainī al-Lūsī, *Rūḥ al-Ma’ānī fī Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm wa ṣab’i al-Maṣānī*, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1415), Vol.10, hlm.171.

untuk istilah ‘*ibārat* (ucapan) yang memiliki makna dan maksud kesadaran layaknya ucapan manusia.⁴⁵

Sedangkan al-Rāzī menyebut kisah semut tersebut sebagai makna hakikat, Allah telah memperdengarkan ucapan semut dan memahami maknanya kepada Nabi Sulaiman, Allah menganugerahkan *Taqwiyah al-Fahm* (kekuatan memahami) kepada Nabi Sulaiman, Allah juga menganugerahkannya kepada Nabi Muhammad saat suatu ketika pernah Nabi berbincang dengan serigala, unta, dan biawak gurun seperti yang dikisahkan dalam hadis.⁴⁶ Al-Rāzī mengutip dari al-Zujaj bahwa kisah hakikat tersebut membuktikan bahwa Allah telah memberi akal kepada hewan-hewan tersebut, sehingga bisa menyampaikan maksud.⁴⁷

Matafora tema personifikasi ini mencitrakan bahwa metafora merupakan gaya komunikasi untuk mengambil kemanfaatan (*istifādah*) dari imajiner yang tak terbatas, sekaligus untuk menghargai makna kehidupan.⁴⁸ Makna-makna hikayat imajiner dari teks personifikasi mengesankan keakraban yang bisa membuat jarak lebih dekat antara pesan substansial hikayat dengan komunikannya.⁴⁹

⁴⁵ Muhyiddin al-Darwīsy, *I’rab al-Quran wa Bayanuh*, (Damaskus: Dār al-Irsyād), Vol.7, Hal.175

⁴⁶ Fakhruddin Muhammad bin Amr al-Tamīmī al-Rāzī, *Mafātīh al-Gaib*, Vol.8, hlm. 19

⁴⁷ Fakhruddin Muhammad bin Amr al-Tamīmī al-Rāzī, *Mafātīh al-Gaib*, Vol.15, hlm. 40

⁴⁸ Syihābuddin Maḥmūd Ibnu ‘Abdillāh al-Husainī al-Lūsī, *Rūh al-Ma’ānī fī Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azīm wa sab’i al-Maṣānī*, Vol. 4. hlm. 138.

⁴⁹ Muhammad al-Ṭahir bin Muhammad Ibnu ‘Asyūr, *al-Tahrīr wa al-Tanwīr*, Vol.26, hlm. 59.

Ibnu ‘Asyūr menjelaskan bahwa gaya bahasa personifikasi menandakan sebuah metafora (*isyārat*), bukan menandakan hakikat (*‘ibārat*). Dalam pembahasan ilmu *manṭiq*, *dilālah* (hal yang menandakan sesuatu) dalam personifikasi memiliki karakter mengikut (*taba’iyyah*), sebab memahami personifikasi itu harus menggunakan penandaan kebiasaan (*dilālah ‘urfiyyah*) kata itu digunakan, kemudian mengikuti dan melebur menjadi penandaan kata yang dibakukan (*dilālah waḍ’iyyah*). Karena itulah, personifikasi menandakan sebuah metafora (*isyārat*).⁵⁰

4. Metafora Subtema Membela Pemahaman tertentu

a. Imamah dalam Mazhab Syi’ah

Menurut Muhammad Husain al-Žahabī saat membahas konsep hakikat dan metafora di kalangan Syi’ah *al-imamiyah al-istna ‘asyariyah* terdapat kaidah-kaidah penting yang dijelaskan dalam kitab *Mir’āh al-Anwār wa Misykāh al-Asrār* karya Abu Hasan Ibnu Muhammad Ṭāhir al-‘Āmilī, diantara kaidahnya adalah:⁵¹

- 1) Alquran memiliki sisi zahir (*tanzil*) yang mengajak kepada *tauhid*, *nubuwwah*, *risalah*, dan sisi batin (*takwil*) yang mengajak kepada *imamah* dan *wilayah*.
- 2) Makna ayat Alquran bisa ditafsirkan oleh setiap lokal dan zaman.
- 3) Makna Alquran yang zahir harus sesuai (*mutanasibah*) dengan makna batinnya

⁵⁰ Muhammad al-Ṭāhir bin Muhammad Ibnu ‘Asyūr, *al-Tahrīr wa al-Tanwīr*, Vol.1, hlm. 34.

⁵¹ Muhammad Husain al-Žahabī, *al-Taḥsīn wa al-Mufasssīrūn*, Vol. 3, hlm. 71.

- 4) Kebanyakan dari makna batin Alquran ditafsirkan dengan jalan metafora yang luas.
- 5) Wajib mengimani secara seimbang antara makna zahir dan batin Alquran.

Penjelasan tafsir sisi zahir dan batin disebut dalam Tafsir *al-Kāfī* karya Syaikh Kulaini pada QS. al-Ra'd ayat 27:

وَالَّذِينَ يَصِلُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ

Artinya: “dan orang-orang yang menghubungkan apa yang diperintahkan Allah agar dihubungkan”

Secara zahir ayat tersebut ditafsirkan secara tekstual sebagai perintah silaturahmi sesuai penjelasan al-Suyūṭī⁵², sedangkan secara batin ayat tersebut ditakwilkan sebagai makna *ahli bait* Nabi Muhammad.⁵³

b. Pemahaman konsep hidayah menurut sufi

Al-Qusyairi memberi pemaknaan metafora pada *lafaz* hidayah dalam Q.S Az-Zukhruf ayat: 52

وَإِنَّكَ لَنَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ

Engkau (Muhammad) benar-benar memberi hidayah (manusia) kepada jalan yang lurus.

⁵² Abdurrahman bin Abi Bakr al-Suyūṭī, *al-Durr al-Manstur fi Tafsir bi al-Ma'tsur*. (Kairo: Dār Hajr, 2003), Vol. 8 hlm. 426.

⁵³ Abu Hasan Ibnu Muhammad Ṭāhir al-‘Āmilī, *Mir'āh al-Anwār wa Misykāh al-Asrār*, (Beirut: al-‘Āmilī, 2006), hlm. 9.

Pada ayat tersebut disebutkan Nabi Muhammad bisa memberi hidayah kepada manusia, namun hal tersebut seperti bertentangan dengan QS. al-Qaṣaṣ ayat 56:

إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ

Sungguh engkau (Muhamad) tidak dapat memberi hidayah kepada orang yang engkau kasihi, tetapi Allah memberi hidayah kepada orang yang Dia kehendaki, dan Dia lebih mengetahui orang-orang yang mau menerima petunjuk.

Lafaz hidayah pada ayat tersebut memiliki makna hakikat condongnya hati dari sesuatu yang *batil* ke sesuatu yang *haq*, dengan makna ini maka hanya Allah yang bisa membiri hidayah. Sedangkan Qusyairi yang populer sebagai *mufassir* corak sufi memaknai metafora pada *lafaz* hidayah dengan mendoakan supaya membaik, sehingga maksud dari Q.S Az-Zukhruf ayat:52 itu Nabi Muhammad bisa memberi hidayah jika yang dimaksud adalah mendoakan baik.⁵⁴

Matafora tema untuk membela pemahaman tertentu tersebut mencitrakan bahwa metafora digunakan untuk sarana menyampaikan gagasan faham tertentu. Namun al-Zahabi termasuk yang menolak jika penafsiran untuk membela pemahaman tertentu tidak menggunakan metodologi, seperti tafsir metafora bercorak sufi *bathini* dari Ibnu ‘Aṭa’illah al-Iskandarī dalam QS. Yasin ayat: 33

وَآيَةٌ لَهُمُ الْأَرْضُ الْمَيِّتَةُ أَحْيَيْنَاهَا وَأَخْرَجْنَا مِنْهَا حَبًّا فَمِنْهُ يَأْكُلُونَ

⁵⁴ Abdulkarim bin Hauzān al-Qusyairī, *Laṭāif al-Isyārāt*, (Kairo: al-Hai’ah al-Misriyyah), Vol. 3, Hlm. 73.

Dan suatu tanda (kebesaran Allah) bagi mereka adalah bumi yang mati (tandus), kami hidupkan bumi itu dan kami kelurkan darinya biji-bijian maka dari (biji-bijian) itu mereka makan.

Dia menafsirkan ayat tersebut dengan hati yang mati sebab lupa, maka Allah akan menghidupkannya dengan dibangun, dorongan untuk merenung dan mendapat nasehat, kemudian Allah mengeluarkan biji-bijian yang digambarkan sebagai penerang zahir dan batinnya.⁵⁵



⁵⁵ Muhammad Ḥusain al-Žahabī, *al-Taḥsīn wa al-Mufaṣṣirūn*, Vol.4, hlm. 320.