



# Manusia dan Bahasa

Upaya Meretas Semantik Kun Fayakun

Kreasi Tuhan lewat ciptaan-Nya selalu dalam bentuk berpasangan, termasuk manusia yang sering dicirikan sebagai perpaduan dari ḥayawān dan nāṭiq 'hewan' dan 'berbahasa' atau ḥayawān mukhbir 'makhluk informer'. Bahasa senantiasa berjaln berkelindan dengan kehidupan manusia dalam berbagai bentuk (maujūdāt) dan cara (kaifiyyāt) yang tak terhitung ragam dan jenisnya. Adam diciptakan untuk dipersiapkan menjadi khalifah yang pada dasarnya adalah makhluk sosial (madaniyyun bi at-ṭab 'i). Untuk itu Allah melengkapi ciptaan-Nya ini dengan sarana komunikasi berupa bahasa. Terdapat empat dimensi yang menjadi unsur tak terpisahkan dalam membentuk keserasian perwujudan manusia dalam kehidupannya, yaitu insan, bahasa, individu, dan sosial. Unsur bahasa merupakan sumber isyarat, tanda-tanda (āyāt) yang menjadi petunjuk yang dengan tanda-tanda tersebut memungkinkan manusia menangkap arti dan makna kehidupan dengan segala dimensinya yang tidak terbatas.

Manusia dilihat dari epistemologi tentang jatidiri tidak terlepas dari keberadaannya sebagai inti sekaligus poros bagi seluruh perwujudan gerak kehidupan di alam. Hubungan antara dimensi bahasa dengan dimensi wujud dalam diri manusia merupakan kesatuan integral yang bermuara pada hikmah perwujudan yang bersifat rasional 'yang tidak masuk akal' dan sekaligus tidak rasional 'yang masuk akal' dalam sekali waktu. Kenyataannya, manusia dapat merefleksikan kemampuannya untuk menjelaskan kebenaran rasional (al-khitāb al-mubīn al-mustadill). Manusia bukan sekedar 'hewan berbahasa' melainkan juga pekerja aktif dan dinamis dalam berkreasi melalui watak intelijibel dan bahasa yang dimilikinya. Kun fayakūn adalah sebuah hikmah penciptaan, baik yang bersifat rasional maupun yang non-rasional, keduanya sama-sama menjadi bukti akan kebesaran petunjuk-Nya.

ISBN-978-979-8548-05-5



978 979 8548 05 5

SUGENG SUGIYONO

Manusia dan Bahasa

Upaya Meretas Semantik Kun Fayakun



SUGENG SUGIYONO



# Manusia dan Bahasa

Upaya Meretas Semantik Kun Fayakun



SUGENG SUGIYONO

# Manusia dan Bahasa

Upaya Meretas Semantik Kun Fayakun



Perpustakaan Nasional RI Data Katalog Dalam Terbitan (KDT)

MANUSIA DAN BAHASA: Upaya Meretas Semantik Kun Fayakun

Copyright © 2013 Penulis

© Hak cipta Dilindungi oleh undang-undang.

Memfotocopy atau memperbanyak dengan cara apapun sebagian atau seluruh isi buku ini tanpa seizin penerbit, adalah tindakan tidak bermoral dan melawan hukum.

**Penulis:**

Sugeng Sugiyono

**Layout:**

M. Rifai

**Editor:**

Habib

ISBN: 978-979-8548-05-5

Bibliografi: xiv + 308

14.8 x 21 cm

Edisi I, Nopember 2013

Diterbitkan Oleh:



Adab Press

Faculty of Adab and Cultural Sciences UIN Sunan Kalijaga

Jl. Marsda Adisucipto, Yogyakarta 55281

Phone/Fax.: +62-274-513949, E-Mail: fadib@uin-suka.ac.id

---

## PENGANTAR

---

Keberadaan bahasa dalam diri manusia hingga saat ini masih menjadi salah satu misteri kehidupan yang belum terungkap secara gamblang. Manusia dan bahasa bagaikan keping mata uang yang berwajah dua yang keberadaan masing-masing tidak dapat dipisahkan. Adam, sebagaimana diyakini selama ini, adalah salah satu makhluk yang diciptakan Tuhan secara khusus dengan kemampuan yang tidak pernah dimiliki makhluk lain, yaitu kemampuan berbahasa. Kemampuan berbahasa ini hampir dipastikan menjadi unsur utama bagi hakekat keberadaannya di muka bumi.

Tidak berlebihan jika dalam epistemologi tentang jati diri manusia (*insān*) tidak terlepas dari keberadaannya sebagai inti sekaligus poros bagi seluruh perwujudan gerak kehidupan di alam. Manusialah satu-satunya makhluk yang dengan bahasa mampu menangkap tanda-tanda (*āyāt*) Tuhan untuk memberikan informasi dan menjelaskan pengetahuan (*bayān*) kepada makhluk lain. Hubungan antara manusia dengan bahasa menjadi kebutuhan (*iqtiḍā`i*) dan bukan pula sekedar hubungan yang bersifat insidental (*‘araḍi*) dan konvensi (*ittifāqi*). Hal ini dapat dilihat dari eksistensi dan substansi yang terefleksi dalam wujudnya sebagai makhluk penutur (*mutakallim*) yang struktur alaminya membutuhkan satu dimensi penting,

yaitu bahasa. Manusia dicirikan secara khusus oleh para ahli sebagai *ḥayawān nāṭiq* ‘hewan berbahasa’ atau *ḥayawān mukhbīr* ‘informer’.

Hubungan antara dimensi bahasa dengan dimensi wujud dalam diri manusia apabila diabstraksikan lewat perenungan, tidak lain adalah wujud kesatuan integratif yang bermuara pada apa yang disebut dengan hikmah perwujudan. Hikmah perwujudan yang bersifat rasional ‘yang tidak masuk akal’ dan sekaligus tidak rasional ‘yang masuk akal’ dalam sekali waktu. Kenyataannya, manusia dapat merefleksikan kemampuannya untuk menjelaskan kebenaran rasional (*al-khitāb al-mubīn al-mustadill*). Ini merupakan salah satu bukti terdapatnya hikmah bagi penciptaannya di alam semesta.

Hikmah itu bermata dua, satu sisi ada hikmah yang manusia tidak mampu memikirkan keberadaan dan sebab akibatnya, dan ada hikmah yang manusia mampu memikirkan dan mendalami keberadaan serta sebab dan akibatnya. Artinya, satu menjadi petunjuk (*dalīl*) yang tidak dapat dipedomani sedangkan yang lain merupakan petunjuk (*dalīl*) yang dapat dipedomani. Jadi, sesungguhnya yang rasional maupun yang non-rasional sama-sama menjadi bukti dari sisi ‘petunjuk’ meskipun berbeda dalam pengertian bahwa sesuatu itu dalil yang menunjuk makna (*dāll*) dan dalil yang tidak menunjuk makna (*gairu dāll*) pada apa pun.

Apakah hakekat bahasa itu? Orang banyak berpikir dan merasakan betapa ganjilnya pertanyaan ini. Persoalan pelik ini sepertinya menghabiskan energi bagi sebuah perenungan untuk memperoleh jawaban dari

pertanyaan itu, bahkan oleh kalangan sarjana sekalipun. Orang mengajukan pertanyaan tersebut sebenarnya ibarat bertanya pada orang-orang yang ada di sekitarnya tentang jalan menuju ke sebuah lapangan, sementara ia sendiri tengah berdiri di tengah lapangan itu, dan ia sadar bahwa orang-orang yang ada di lapangan tersebut tentu mengenal jalan menuju ke sana termasuk dirinya. Bahasa itu senantiasa berjalın berkelindan dengan kehidupan manusia dalam berbagai bentuk (*wujūd*) dan cara (*kaifiyyah*) yang tak terhitung ragam dan jenisnya.

Kapan terwujudnya kemampuan berbahasa ini pada diri manusia, maka sejalan dengan apa yang difirmankan al-Qurān, bahwa sejak penciptaan Adam, maka dalam penciptaan itu sendiri terdapat pembekalan lewat pengajaran yang disebut sebagai *asmā* ‘nama-nama’ atau berupa *āyāt* ‘tanda-tanda’ bahasa. Oleh sebab Adam diciptakan untuk dipersiapkan menjadi khalifah yang pada dasarnya adalah makhluk sosial (*madaniyyun bi at-ṭab’i*), ia berperan aktif dalam lingkungan sosialnya. Untuk itulah Allah melengkapi ciptaan-Nya ini dengan alat komunikasi berupa bahasa. Terdapat empat dimensi yang menjadi unsur-unsur tak terpisahkan dalam membentuk keserasian perwujudan manusia dalam kehidupannya, yaitu *insan, bahasa, individu dan sosial*. Unsur bahasa merupakan sumber isyarat, tanda-tanda (*āyāt*) yang menjadi petunjuk yang dengan tanda-tanda tersebut memungkinkan manusia menangkap arti dan makna kehidupan dengan segala dimensinya yang tidak terbatas.

Tulisan ini mencoba meretas pemahaman tentang

hubungan manusia dengan bahasa. Pertanyaan yang selalu muncul apakah Adam sebagai cikalbakal manusia telah dilengkapi secara sempurna kemampuan berbahasa sebagaimana dipahami oleh para ulama terdahulu bahwa Allah telah mengajarkan kepadanya seluruh nama (*al-asmā`a kullahā*) sebagai sebutan untuk bahasa. Ataukah kemampuan ini hanya merupakan potensi untuk dapat dikembangkan dalam proses belajar manusia. Apakah ia bawaan (*nature*) ataukah hasil belajar (*nurture*), dan jika ia adalah bawaan maka apakah memang ada satu ciri-ciri khusus tentang terdapatnya bahasa yang bersifat universal untuk semua manusia.

Manusia selalu dihadapkan pada rasa ingin tahu melalui pertanyaan apakah bahasa itu bersifat universal, apakah komunitas yang berbicara dengan berbagai bahasa juga berpikiran berbeda, apakah sejumlah bahasa lebih baik atau lebih buruk dari yang lainnya. Bahasa telah ada semenjak puluhan, ratusan dan bahkan ribuan tahun meskipun baru ditulis sejak beberapa ribu tahun silam. Manusia tidak memiliki bukti-bukti langsung tentang asal muasal bahasa. Terdapat ribuan jenis bahasa yang diperoleh oleh anak-anak sebagai bahasa ibu (*native language*). Keseluruhan bahasa ini bersifat kompleks dan sepenuhnya berkembang.

Terdapat bahasa primitif yang diwariskan kehidupan manusia di dunia, bahasa Sansekerta (Sanskrit) misalnya, sudah dipakai di India sejak ribuan tahun dan pat kini tinggal berupa bahasa teks-teks suci, dan menjadi salah satu bahasa tertulis yang paling tua. Tulisan Sansekerta, sebagaimana diperkirakan Paul Gee,

bersumber dari bahasa yang pernah hidup dan digunakan sejak 1200 SM. Bahasa Sansekerta adalah satu bahasa kuno yang tersusun secara detail yang pernah diketahui umat manusia.

Allah dengan *qaḍā`* dan *irādah*-Nya menciptakan segala sesuatu termasuk bahasa lewat kalimat *ku fayakūn* Nya. Memahami suatu diksi kitab suci semacam ini tentunya tidak lepas dari bagaimana cara dan metode memahami watak atau karakter bahasanya yang senantiasa melekat pada kitab suci tersebut. Setiap kitab suci, baik Taurat, Injil, maupun al-Qurān diturunkan lewat bahasanya dan setiap bahasa tentu memiliki ciri dan wataknya sendiri. Al-Qurān sebagai wahyu adalah semisal fenomena *mā warā`iyyah* atau semacam *deep structure* menurut istilah Chomsky dalam teori transformasinya. Adapun bahasa (Arab) sebagai bentuk verbalnya berada pada tataran *surface structure*. Kedua level ini merupakan kesatuan wujud dwitunggal yang dapat dibaratkan bak dua sisi mata uang yang sama-sama saling berkontribusi dalam menentukan nilai dan kebenaran *dalālah*-nya.

Semenjak al-Qurān ditransformasikan atau 'dibumikan' melalui bahasa Arab (*bi lisān 'Arabī mubīn*), maka dalam menggapai pemaknaan yang signifikan atas *āyāt* 'tanda-tanda' senantiasa dipertanyakan dari sisi apa (*what*) yang disebut kebenaran dan bagaimana (*how*) memahaminya dengan benar. Berbagai jalan dan metode memahaminya terus dikembangkan mulai dari cara-cara *bi al-ma`ṣūr* (*self reference*) yang dilakukan ulama salaf sampai kepada metode hermeneutika oleh pemikir modern.

Muatan al-Qur'an terus dipertanyakan dan diwacanakan karena wahyu (*kalam*) itu selain memuat fakta-fakta diakronis, setiap saat tentunya ia juga mampu menyuguhkan muatan yang sinkronis untuk kepentingan bagi petunjuk perbaikan umat saat ini. Jika kitab suci (al-Qur'an) selalu bisa dipertanyakan, maka begitu pula ilmu pengetahuan, termasuk bahasa, lebih memungkinkan untuk diperdebatkan dan didiskusikan. Bahasa sebagai ilmu belum menjadi postulat final sebagaimana Albert Einstein akhirnya sampai kepada teori kenisbian dan bahwa semua yang ada adalah relatif. Ia sampai kepada kesimpulan perlunya ilmu pengetahuan dan agama harus bersinergi dan saling mengisi.

Ilmu bahasa perlu terus berupaya menyimak, menggali dan merenungkan firman Allah dalam memaknai *kun fayakūn*. Sebab, tidak sedikit yang memahami diksi ini sebagai doktrin mutlak bagi legitimasi sebuah ketentuan (*taqdīr*) yang tidak mengenal proses perubahan. Artinya, seluruh usaha manusia akan terbentur pada dinding taqdir yang diterima (*taken for granted*) dan direfleksikan dalam bentuk kepasrahan total yang menggambarkan ketidakberdayaan manusia.

Dibalik selubung doktrin keyakinan atau sekedar ucapan bernada frustrasi, orang secara sadar atau tidak sadar menyuarakan pernyataan *kun fayakūn* saat berdialog. Ini sebuah sikap pelesetan nyata yang sering hinggap di benak orang yang pada kenyataannya bertentangan dengan semangat dari esensi *kun fayakūn* itu sendiri.

Kajian semantik diksi *kun fayakūn* sebagai *āyāt* 'tanda-tanda' bahasa dalam tulisan ini dimaksud salah

satu proses pencarian hubungan-hubungan tanda-tanda bahasa tersebut guna memperoleh makna signifikan pesan al-Qur'an mengenai apa dan bagaimana segala fenomena terjadi di antara relung-relung ruang dan waktu yang terus bergerak dan berubah. Semangat keilmuan seharusnya juga seiring sejalan dengan dinamika perkembangan nalar manusia dalam koridor upaya memahami kehidupan yang terus berubah seperti yang disebut dalam ungkapan Arab, *dawām al-ḥāl min al-muḥāl* 'kondisi yang bersifat tetap itu mustahil adanya'. Artinya, sesuai *sunnatullāh*, seluruh fenomena kehidupan terus berubah, tidak terkecuali bahasa.

Dalam logika transformatif, bahasa tidaklah statis melainkan bekerja secara aktif dan membentuk hubungan-hubungan yang terus berubah dan esensinya tergantung pada apa yang terjadi pada dirinya dalam membentuk kreasi-kreasi yang dinamis. Dengan kata lain, apabila bahasa berupa sebuah fenomena 'penciptaan dan kreasi', maka tentu wujudnya bukan tidak selalu bergantung pada wujud yang mendahuluinya melainkan juga berupa penciptaan dan perubahan yang selalu berkaitan. Jika manusia hanya sebagai lakon atau pekerja maka ia hanya menuruti tabiat intelektual atau watak bahasanya. Manusia bukan sekedar 'hewan berbahasa' (*ḥayawānāt nāṭiqah*) melainkan juga pekerja aktif dan dinamis dalam berkreasi melalui watak intelijibel dan bahasa yang dimilikinya.

Komentar dan kritikan yang ditujukan kepada teori bakat bukan berarti mementingkan ide tentang pengalaman sederhana atau mekanisme pragmatis tetapi ide tentang

bakat (*fiṭrī*) dan pengalaman (*tajrībī*) merupakan dua hal yang tak terpisahkan sebagaimana dua sisi mata uang, keduanya saling merefleksikan antara yang satu dengan yang lain. Bagi sebagian pemikir, bakat inteligibel adalah cermin tabiat dasar (*mir`āh at-ṭabī`ah*) sedangkan bahasa merupakan cerminan pikiran (*mir`āh al-fikr*) atau refleksi dari realitas dan sekaligus kondisi mental.

Keyakinan dalam behaviorisme juga merupakan hasil refleksi sejauh apa yang dipahami oleh perilaku bahasa sebagai persiapan dan respon bersyarat atas dua hal yang saling mempengaruhi satu sama lain dalam bentuk refleksi bersyarat. Jadi, bentuk saling intervensi secara bilateral antara dua hal yang berbeda (instink dan pangalaman) tersebut akan memunculkan ‘ide bahasa’ atas ‘konsep pemahaman’ yang mampu menjembatani jurang pemisah antara dua hal yang bertentangan ini. Fenomena ini ibarat lapangan dibanding dengan luasnya, jaringan dibanding petanya, dan cakrawala dibanding jagadnya. Dunia manusia dan bahasa itu sangat luas sekaligus rumit, dunia yang menjangkau berbagai kemungkinan yang terbuka atas hubungan-hubungan yang terus mengalami perubahan.

Penulis

Sugeng Sugiyono

## PEDOMAN TRANSLITERASI

Konsonan Bahasa Arab yang dalam sistem tulisan Arab dilambangkan dengan huruf, dalam transliterasi sebagian dilambangkan dengan huruf, dengan tanda, dan dengan huruf dan tanda sekaligus sebagai berikut.

ARAB	NAMA	LATIN	ARAB	NAMA	LATIN
ا	Alif	A	ط	Ta	Ṭ
ب	Ba	B	ظ	Za	Ẓ
ت	Ta	T	ع	'Ain	'..
ث	Tsa	Ṣ	غ	Gin	G
ج	Jim	J	ف	Fa	F
ح	Ha	Ḥ	ق	Qaf	Q
خ	Kha	Kh	ك	Kaf	K
د	Dal	D	ل	Lam	L
ذ	Zal	Ẓ	م	Mim	M
ر	Ra	R	ن	Nun	N
ز	Zai	Z	و	Waw	W
س	Sin	S	ه	Ha	H
ش	Syin	Sy	ء	Hamzah	ء..
ص	Sad	Ṣ	ی	Ya	Y
ض	Dad	Ḍ			



## DAFTAR ISI

Kata Pengantar .....	III
Pedoman Transliterasi .....	XI
Daftar Isi .....	XIII

### **BAB I: ETIMOLOGI *KUN***

- *Kun* dalam al-Qur'an ..... 1
- Verba *Yakūnu* dan Dimensi Waktu ..... 5
- Indikator Waktu *Kun* ..... 16

### **BAB II: MISTISISME *KUN***

- Huruf Alif Sebagai Sumber Huruf dan Suara .... 21
- Eksplorasi Huruf-Huruf *Kun* ..... 26
- *Kun* dan Penciptaan Benda Angkasa ..... 29
- *Kun Fayakun*; Sebuah Proses Dinamis ..... 31

### **BAB III: SEMANTIK *KUN FAYAKUN***

- Semantik Kata dan Hurufnya ..... 39
- Hakekat Verba *Yakūnu* ..... 43
- Sebuah Semantik Pair: *Kana* dan *Sara* ..... 46
- Paralelisme Retorika *Kun Fayakūn* ..... 53

### **BAB IV: RELASI SEMANTIK *KUN FAYAKUN***

- Relasi Sintagmatik *Kun Fayakūn* ..... 58
- Relasi Paradigmatik *Kun Fayakūn* ..... 76

## **BAB V : KUN DASAR PENCIPTAAN ALAM SEMESTA**

- *Kun* dalam Dimensi Gerak, Ruang, dan Waktu ..... 121
- *Kalimah at-Takwīn* ..... 131
- Penciptaan (*Khalq*) Langit dan Bumi ..... 137
- Hakekat Urutan Penciptaan ..... 153
- *Ar-Rahmān* dan Siklus Penciptaan ..... 163

## **BAB VI : FENOMENA BAHASA MANUSIA**

- Antara Anugerah *Tauqīfī* dan Kreasi (*Tawaḍu'*) ..... 175
- Terbentuknya *Lafz* ..... 185
- *Asmā`* (Nama-Nama Bahasa) ..... 193
- Nama dan Acuannya ..... 218

## **BAB VII : JAGAD BAHASA**

- Perilaku Kesadaran Individual dan Sosial ..... 223
- Kontekstualitas Bahasa ..... 229
- Fenomena Individu dan Sosial ..... 230
- Jagad Bahasa Sufi ..... 234
- Jagad Bahasa Hewan ..... 241
- Jagad Multiragam Bahasa ..... 265
- Bahasa, Etika, dan Kepribadian ..... 290

PENUTUP ..... : 297

Daftar Pustaka ..... : 299



---

## ETIMOLOGI KUN

---

### ***Kun* dalam al-Qur`an**

Verba *kun*, berasal dari akar kata *k-w-n*, (ك- و- ن) - dan *kāna* artinya ‘ada sejak dahulu’ atau ‘zaman berlalu’ dan kebanyakan semantiknya menunjuk pada sifat-sifat Allah yang *azali* seperti *wa kāna Allāh bi kulli syai`in `alīmā*<sup>1</sup> dan *wa kāna Allāh `alā kulli syai`in qadīr*<sup>2</sup>. *Kāna* juga dipakai untuk menunjuk jenis sesuatu yang berkait dengan sifat yang ‘melekat’ pada sesuatu atau makhluk sebagai catatan bahwa sifat tersebut sulit dipisahkan dari pemiliknya seperti ayat *wa kāna asy-syaiān li rabbihī kafūrā*<sup>3</sup>; *wa kāna al-insān qatūrā*<sup>4</sup>; *wa kāna al-*

---

<sup>1</sup>Qur`ān, al-Ahzāb (33): 40, al-Fath (48) : 26.

<sup>2</sup>Qur`ān, al-Ahzāb (33): 27.

<sup>3</sup>Qur`ān, al-Isrā` (17): 27.

<sup>4</sup>Qur`ān, al-Isrā` (17): 100.

*insān akṣara syai`in jadalā<sup>5</sup>; wa kāna asy-syaiṭānu li al-insān khazūlā<sup>6</sup>.*

Selain itu, *kāna* dapat dipakai menunjuk adanya perubahan dari keadaan yang telah lalu seperti *kāna fulān kazā summa ṣāra kazā*, atau menunjuk sesuatu pernah ada atau terjadi seperti *kāna Ādam kazā*, *kāna Zaidun hā hunā*, atau menunjuk keadaan belum lama ada seperti ayat *wa kaifa nukallimu man kāna fi al-mahdi ṣabiyyā*, artinya keadaan Isa as. beberapa saat sebelum pertanyaan diajukan<sup>7</sup>.

Disamping situ, *kāna* juga memiliki beberapa pengertian sebagai berikut:

- a. menunjukkan *ḥāl* ‘keadaan’ seperti *kuntum khaira ummatin* (Ali ‘Imran: 110),
- b. *haẓara* ‘hadir’ atau *haṣala* ‘mendapatkan’ *wa in kāna zū ‘usratin* (al-Baqarah: 280),
- c. *waqa`a* ‘terjadi’ seperti *mā syā`a Allāh kāna*,
- d. *yanbagī* ‘sepatutnya’ seperti *mā kāna lakum an tunbitū sajarahā* (an-Naml: 60),
- e. *al-maḍā al-munqaṭi* ‘dulu pernah’ seperti *wa kāna fi al-madīnati tis`atu raḥīn<sup>8</sup>.*
- f. *istiqbāl* ‘akan datang’ seperti *yūfūna bi an-nazr yakhāfūna yauman kāna syarruhu mustatīrā<sup>9</sup>.* dan
- g. *dawām wa istimrār* ‘demikian seterusnya’ seperti

---

<sup>5</sup>Qur`ān, al-Kahf : 54.

<sup>6</sup>Qur`ān, al-Furqan (25) :29.

<sup>7</sup> Al-Asfahani, *Mu`jam Mufradāt Alfāz al-Qur`ān*, Dar al-K - tub al-‘Arabi, hlm. 461.

<sup>8</sup>Qur`ān, an-Naml (27) : 48.

<sup>9</sup>Qur`ān, al-Insan : 7.

### *kāna Allah gafūran rahīmā*<sup>10</sup>

Pengertian *kāna* dari jenis verba *tāmm* ‘sempurna’ seperti *li yakun nūran fa kāna nūr* dimana *nūr* sebagai ‘pelaku’ (*fā’il*) dari verba *kāna*, dan *kun fayakūn* dalam Surat Yasin.<sup>11</sup>

Dalam literatur bahasa Arab, khususnya yang membahas perihal *al-wujuh wa an-naẓā’ir*; kata *kāna* memiliki beberapa pergeseran arti yaitu *kana* sebagai makna aslinya, baik berbentuk *tāmmah* ‘sempurna’ dan *nāqishah* ‘tidak sempurna’; sebagai *silah* ‘kata sambung’; *yanbagī* semestinya’; *ṣāra* ‘menjadi’ *huwa* ‘dia’ dan *wujida* ‘ditemukan’.<sup>12</sup> *Kāna*, menurut Ibn Jauzi memiliki makna dasar *waqa’a* ‘terjadi’ dan *wajada* ‘menemukan’. Apabila diiringi dengan *fā’il* ‘subjek’ dan tanpa *khobar* ‘predikat’ ia berlaku sebagai verba sempurna. Namun, jika diiringi dengan subjek dan predikatnya maka ia berfungsi sebagai verba tidak sempurna.

Sebagai kata sambung, *kāna* dicontohkan dalam firman Allah Surat an-Nisā ayat 100 *wa kāna Allāh gafūran rahīmā*, meskipun tidak lepas dari makna dasarnya yang menunjukkan masa lampau karena digunakan untuk menunjukkan sifat Allah yang azali, maka makna *kāna* dalam ayat ini menunjukkan waktu lampau, kini dan sekaligus yang akan datang. Waktu azali tidak mungkin berubah sebagaimana perubahan waktu lampau, kini dan mendatang, ia berupa waktu abadi ciptaan Allah yang tidak terjangkau oleh alam pikiran manusia. Zamakhsyari,

---

<sup>10</sup>Qur’ān, an-Nisā (4) : 96.

<sup>11</sup>Qur’ān, Yasin ( ) : 82.

<sup>12</sup>Lihat misalnya pada kitab *Asybah* karya Ats-Tsa’alibi dan Muqatil.

sebagaimana dikuatkan oleh az-Zarkasyi, *kāna* sebagai perbandingan dalam kalimat memberikan makna sebagai penerus masa lampau. *Kāna* tidak menunjukkan makna bagi dirinya sendiri, baik oleh keterpotongan makna atau tidak, tetapi jika dipakai untuk maksud lain dalam pembicaraan maka ia menunjukkan makna yang lain itu. Atas dasar pengertian inilah maka pada kata *kāna* masih melekat makna dasarnya.

Dalam firman-Nya yang lain, Surat an-Nis ayat 92, *wa mā kāna li mu'minin an yaqtula mu'minan illa khata`an* diartikan sebagai 'semestinya'. Sebagian ahli tafsir mengatakan bahwa dalam ayat ini terdapat sebagaian kata yang terbuang sehingga dimaknai *wa mā kāna fi izn wa la fi amrihi li mu'minin an yaqtula mu'minan*. Atas dasar pemahaman ini maka *kāna* tetap berdiri di atas makna dasarnya mengingat adanya kata-kata yang terbuang.<sup>13</sup>

Menurut al-Hayyān seperti dijelaskan ar-Rāzi bahwa apa pun yang telah dianugerahkan Allah atau yang dijanjikan pada suatu waktu tertentu, tujuannya tidak lain adalah haramnya perilaku pembunuhan sejak awal manusia dibebani kewajiban. Atas dasar pemahaman ini verba *kāna* mestilah dikembalikan kepada makna dasarnya dan tidak perlu disamakan dengan arti 'semestinya'.<sup>14</sup>

Makna lain dari *kāna* tersebut dalam Surat Maryam ayat 29 berbunyi *fa asyārat ilaihi qalū kaifa nukallimu man kāna fi al-mahdi ṣabiyyan*. Meskipun terdapat banyak pendapat mengenai ayat ini, makna *kāna* sebenarnya tidak keluar dari semantik dasarnya sebab kaitannya dengan masa

---

<sup>13</sup>Abu al-Hayyān, *Tafsīr Al-Baḥr al-Muḥīt Juz 3*, Dar al-Fikr li at-Tiba'ah wa an-Nasyr wa at-Tauzi', 1983, hlm. 230.

<sup>14</sup>*Ibid.*

lampau yang tidak jelas untuk waktu yang dekat maupun yang jauh. Dilihat dari konteksnya, ayat ini menunjukkan terdapatnya kekaguman dan yang diceritakan disini adalah peristiwa masa lampau meskipun ada sebagian yang menggantikan semantik *kāna* sebagai penunjuk kata ganti *huwa* ‘dia’.

Sebagian lain menjelaskan adanya pergeseran makna *kāna* ke arah makna *sāra* sebagaimana pada firman Allah Surat al-Baqarah ayat 34; *illā Iblīs abā wa istakbara wa kāna min al-kāfirīn*. Bagi sebagian yang lain, *kāna* tetap pada makna dasarnya oleh sebab ada yang terbuang dalam pengertian *kāna Iblīs fī ‘ilm Allāh sayakūnu min al-kāfirīn*. Bergesernya makna *kāna* ke arah makna *sāra* oleh alasan bahwa Iblis sebelum peristiwa ini termasuk makhluk yang beriman kemudian berubah menjadi kafir sebagaimana dijelaskan pada bab berikutnya

## Verba *Yakūnu* dalam Dimensi Waktu

Verba *yakūnu* dalam al-Qur’an semantiknya menunjuk pada berbagai ragam waktu terjadinya peristiwa sebagai berikut.

a. Verba *yakūnu* yang menunjukkan waktu lampau

قَالَ رَبِّ إِنِّي وَهَنَ الْعَظْمُ مِنِّي وَأَسْتَعَلُّ الرَّأْسَ شَيْبًا وَلَمْ أَكُنْ  
بِدُعَايِكَ رَبِّ شَقِيًّا ﴿٤﴾

Ia (Zakaria) berkata, “Ya Tuhanku, sesungguhnya tulangku telah lemah dan kepalaku telah ditumbuhi uban, dan aku belum pernah kecewa dalam berdoa kepada Engkau ya Tuhanku”.<sup>15</sup>

<sup>15</sup>Qur’an, Maryam (19): 4.

Verba *yakūnu* dalam ayat ini didahului oleh beberapa verba lampau yang semuanya menunjuk waktu lampau baik dari segi lafal maupun maknanya yaitu *wahana* dan *isyta`ala*. Sedang makna *lam* sebagai huruf *jazm* mengubah verba waktu kini *yakūnu* menjadi waktu lampau. Adapun firman Allah melalui perkataan Nabi Zakaria *lam akun bidu'ā'ika rabbi syaqiyyā* sebagai pengingkaran atas penderitaan yang dialaminya di masa lalu. Abu Hayyān menjelaskan bahwa Nabi Zakaria tidak pernah menderita atau berputus asa dalam doanya untuk memperoleh anugerah kebahagiaan di akhir hidupnya.<sup>16</sup>

Contoh lain yang tentang huruf *lam* yang menunjuk masa lampau dalam al-Qur'an yaitu:

أَوَلَا يَذْكُرُ الْإِنْسَانُ أَنَا خَلَقْنَاهُ مِن قَبْلُ وَلَمْ يَكُ شَيْئًا ﴿١٧﴾

Dan tidakkah manusia itu memikirkan bahwa sesungguhnya Kami telah menciptakannya dahulu sedang dia belum ada sama sekali?<sup>17</sup>

وَبَرًّا بِوَالِدَيْهِ وَلَمْ يَكُنْ جَبَّارًا عَصِيًّا ﴿١٤﴾

Dan banyak berbakti kepada kedua orang tuanya, dan bukanlah ia orang sombong lagi durhaka<sup>18</sup>

هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئًا مَّذْكُورًا ﴿١﴾

Bukankah telah datang atas manusia satu waktu dari masa, sedang dia ketika itu belum merupakan sesuatu yang dapat disebut?<sup>19</sup>

<sup>16</sup>Abu al-Hayyān. *Al-Baḥr al-Muhīṭ*. Juz 6, hlm. 173.

<sup>17</sup>Qur'ān, Maryam (19): 67.

<sup>18</sup>Qur'ān, Maryam (19): 14.

<sup>19</sup>Qur'ān, al-Insān (76): 1.

الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ بِكُمْ فَإِنْ كَانَ لَكُمْ فَتْحٌ مِنَ اللَّهِ فَاَلْوَأَلْمَنَّاكُمْ مَعَكُمْ

(yaitu) orang-orang yang menunggu (peristiwa) yang akan terjadi pada dirimu (hai orang-orang mukmin). Maka jika terjadi bagimu kemenangan dari Allah mereka berkata, “Bukankan kami (ikut berperang) bersamamu?”<sup>20</sup>

b. Verba *yakūnu* yang menunjukkan waktu lampau dan mendatang.

Banyak sekali dalam al-Qur’an verba *yakūnu* disebutkan untuk menunjuk waktu khusus di masa lampau yang pada umumnya dibarengi dengan *lam* yang kemudian secara berangsur berada pada konteks waktu yang akan datang. Artinya, verba tersebut menunjuk kejadian masa lampau untuk peristiwa yang akan datang kemudian, seperti ayat sebagai berikut

أَلَمْ تَكُونُوا أَقْسَمْتُمْ مِّنْ قَبْلِ مَا لَكُم مِّنْ زَوَالٍ

(kepada mereka dikatakan), “Bukankah kamu dahulu (di dunia) telah bersumpah bahwa sekali-kali kamu tidak akan binasa?”<sup>21</sup>

Ayat ini menunjuk konteks masa yang akan datang sebagaimana ditunjuk oleh ayat sebelumnya sebagai berikut.

وَأَنْذِرِ النَّاسَ يَوْمَ يَأْتِيهِمُ الْعَذَابُ فَيَقُولُ الَّذِينَ ظَلَمُوا رَبَّنَا آخِرْنَا  
إِلَىٰ أَجَلٍ قَرِيبٍ يُحِبُّ دَعْوَتَكَ وَتَتَّبِعِ الرَّسُولَ

(dan) berikanlah peringatan kepada manusia terhadap hari (yang saat itu) datang azab kepada mereka, maka

<sup>20</sup>Qur’an, an-Nisā’ (4): 141.

<sup>21</sup>Qur’an, Ibrāhīm (14): 44.

berkatalah orang-orang yang zalim, “Ya Tuhan kami, beri tangguhlah kami (kembali ke dunia) barang sedikit waktu, niscaya kami akan mematuhi seruan-Mu dan akan mengikuti para rasul.”<sup>22</sup>

Hanya saja firman Allah *awalam takūnū aqsamtum min qablu* tersebut merupakan susunan yang merepresetasikan waktu lampau sehingga dengan demikian hakikat peristiwanya terjadi di masa lampau untuk yang akan datang. Jelasnya terjemahan dan pengertian atas ayat ini menjadi sebagai berikut; seakan-akan Allah akan berkata kepada mereka besok pada Hari Kiamat *awalam takūnū aqsamtum min qablu mā lakum min zāwal*.<sup>23</sup> *Ayat-ayat yang lainnya adalah sebagai berikut.*

﴿٤٣﴾ قَالُوا لَئِنْ نَكَّ مِنَ الْمُصَلِّينَ

Mereka menjawab, “Kami dahulu tidak termasuk orang-orang yang mengerjakan salat”.<sup>24</sup>

Sesungguhnya susunan *lam naku* dalam ayat ini menunjuk masa lampau dan yang akan datang seperti yang disebut dalam ayat sebelumnya yaitu

﴿٣٨﴾ رَهِيْنَةً ﴿٣٩﴾ اِلَّا اَصْحَابَ الْيَمِيْنِ ﴿٤٠﴾ عَنِ الْمُجْرِمِيْنَ ﴿٤١﴾ مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرٍ ﴿٤٢﴾ فِي جَنَّتٍ يَسْآءُ لُوْنٌ

Tiap-tiap diri bertanggungjawab atas apa yang telah diperbuatnya, kecuali golongan kanan, berada di dalam surga saling bertanya, tentang keadaan orang-orang

<sup>22</sup>Qur’ān, Ibrāhim (14): 44.

<sup>23</sup>Az-Zamahsyari. *Al-Kasysyāf ‘an Haqā’iq at-Tanzil wa ‘Uyūn al-Aqāwil fi Wujūh at-Ta’wīl*, Juz 2, Beirut: Dar al-Kutub al-‘Arabi, tt., hlm. 383.

<sup>24</sup>Qur’ān, al-Muddassir (74): 43.

yang berdosa,”Apakah gerangan yang memasukkan kamu ke dalam neraka?”<sup>25</sup>

Ayat ini berbicara tentang masa datang yang jauh yaitu masa di akhirat, dan susunan *lam naku* menjadikan penunjukkan masa lampau untuk pengertian masa depan. Selanjutnya adalah contoh dari ayat-ayat berikut dalam pengertian penunjukan waktu yang sama.

قَالُوا بَلْ لَمْ تَكُونُوا مُؤْمِنِينَ ﴿٣٩﴾

Pemimpin-pemimpin mereka menjawab, “Sebenarnya kalianlah yang tidak beriman”<sup>26</sup>

Yaitu dalam pengertian ‘kalian belum beriman’ di kala hidup di dunia dan susunan *takūnu* menunjuk masa lampau dan yang terus berlangsung sampai jauh ke masa depan disebabkan oleh ayat ini turun dalam konteks masa depan sebagaimana disebut dalam redaksi ayat sebelumnya.

وَقَالُوا يَوَيْلَنَا هَذَا يَوْمُ الدِّينِ ﴿٤٠﴾ هَذَا يَوْمُ الْفَصْلِ الَّذِي كُنتُمْ بِهِءِ  
تُكذِّبُونَ ﴿٤١﴾

dan mereka berkata, “Aduhai celakalah kita, ini hari pembalasan. Ini hari keputusan yang kalian selalu mendustakannya.”<sup>27</sup>

Ayat lainnya yaitu

وَأَقْبَلَ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ يَتَسَاءَلُونَ ﴿٣٧﴾

Sebagian dari mereka menghadap kepada sebagian

<sup>25</sup>Qur’ān, al-Muddassir (74): 38-42

<sup>26</sup>Qur’ān, al-Muddassir(74): 38-42.

<sup>27</sup>Qur’ān, as-Şāffāt (37): 29.

yang lain saling berbantah-bantahan.<sup>28</sup>

menggambarkan berbagai peristiwa dan pemandangan di alam akhirat dalam susunan *lam takūnū mu'minīn* yang menunjukkan masa lampau untuk gambaran masa depan diselingi dengan dua alat (*qarīnah*), pertama didahului huruf *lam* yang menunjuk masa lampau, dan kedua, susunan redaksi yang menunjuk masa mendatang.

c. Verba *yakūnu* yang menunjuk masa yang akan datang.

Verba *yakūnu* yang menjadi rujukan bagi peristiwa masa depan dalam al-Qur'an banyak ditunjukkan melalui berbagai perangkat (*qarīnah*) seperti kata *yaum* yang diartikan sebagai Hari Kiamat seperti dalam firman Allah berikut.

يَوْمَ تَكُونُ السَّمَاءُ كَالْمُهْلِ ۖ وَتَكُونُ الْجِبَالُ كَالْعِهْنِ ۚ

Pada hari ketika langit menjadi seperti luluhan perak, dan gunung-gunung menjadi seperti bulu yang beterbangan.<sup>29</sup>

*Takūnu* dalam ayat ini menunjukkan peristiwa yang akan terjadi di masa depan yang jauh, yaitu pada masa di akhirat sesuai dengan konteks susunan *yauma takunu* seperti di atas. Contoh lainnya adalah ayat berikut.

سَأَلَ سَائِلٌ بِعَذَابٍ وَقِيعٍ ۖ (١) لِلْكَافِرِينَ لَيْسَ لَهُ دَافِعٌ ۖ (٢) مِمَّنْ أَلَدَّ ذِي  
الْمَعَارِجِ ۖ (٣) تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ  
خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ ۖ (٤) فَاصْبِرْ صَبْرًا جَمِيلًا ۖ (٥) إِنَّهُمْ يَرَوْنَهُ بَعِيدًا ۖ (٦)  
وَنَرَاهُ قَرِيبًا ۖ (٧)

<sup>28</sup>Qur'an, as-Şāffāt (37): 20-21.

<sup>29</sup>Qur'an, as-Şāffāt (37): 27.

Seorang peminta telah meminta kedatangan azab yang kekal terjadi, untuk orang-orang kafir yang tidak seorang pun mampu menolaknya, (yang datang) dari Allah Yang memiliki tempat-tempat untuk naik, malaikat-malaikat dan Jibril naik (menghadap) Tuhan dalam sehari yang kalanya lima puluh ribu tahun. Maka bersabarlah kamu dengan sabar yang baik. Sesungguhnya mereka memandang siksaan itu jauh (mustahil). Sedangkan Kami memandangnya dekat (pasti terjadi) <sup>30</sup>

Dapat dilihat dengan jelas bahwa ayat ini melukiskan dahsyatnya kiamat dengan segala peristiwanya. Perangkat lainnya adalah kata *saufa* seperti dalam firman Allah berikut.

قُلْ يَتَقَوْمِ أَعْمَلُوا عَلَىٰ مَكَاتِبِكُمْ إِنِّي عَامِلٌ فَسَوْفَ تَعْلَمُونَ  
 مَن تَكُونُ لَهُ عَقِيبَةُ الدَّارِ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ ﴿١٧٥﴾

Katakanlah, “Hai kaumku, berbuatlah dengan sepenuh kemampuan kalian, sesungguhnya aku pun berbuat demikian. Kelak kalian akan mengetahui siapakah di antara kita yang akan memperoleh hasil yang di dunia ini. Sesungguhnya orang-orang zalim itu tidak akan beroleh keberuntungan.”<sup>31</sup>

Verba *takūnu* dalam ayat ini didahului dengan kata *saufa* yang pada umumnya menunjukkan masa yang akan datang sebagaimana dalam konteks hadis tentang hari akhir mengenai bertambahnya akibat yang diterima, ‘*al-‘āqibatu al-husnā, khalaqa Allāh hāzihi ad-dār lahā*’ dimaksudkan akibat yang menimpa kaum kafir adalah buruk (‘*alā*) dan

<sup>30</sup>Qur’ān, al-Ma’ārij (70): 8.

<sup>31</sup>Qur’ān, al-Ma’ārij (70): 1-6.

bukan baik (*lī*).<sup>32</sup> Demikian pula pengertian pada ayat berikut.

فَسَيَنْفِقُونَهَا ثُمَّ تَكُونُ عَلَيْهِمْ حَسْرَةً ثُمَّ يُغْلَبُونَ

Mereka akan menafkahkan harta itu, kemudian menjadi sesalan bagi mereka, kemudian mereka akan dikalahkan.<sup>33</sup>

Ayat ini datang sesudah firman Allah pada ayat yang sama, yaitu

إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ لِيَصُدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ

Sesungguhnya orang-orang kafir itu menafkahkan harta mereka untuk menghalangi (orang) dari jalan Allah.

Ayat ini mengandung pengertian bahwa orang-orang kafir akan membelanjakan hartanya di masa datang yang dekat agar akibat dari pembelanjaan (*infāq*) adalah penyesalan pada masa ini kemudian pada akhirnya mengalami kekalahan atas orang-orang beriman sehingga verba *takūnu* tidak lain menunjukkan masa depan yang dekat.

Terdapat perangkat lain yang menjadikan verba *yakūnu* menunjuk masa depan yaitu dalam bentuk *lā an-nāhiyah* ‘larangan’ sebagaimana dalam firman-Nya sebagai berikut.

يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ كَفَرُوا وَقَالُوا لِإِخْوَانِهِمْ إِذَا ضَرَبُوا فِي الْأَرْضِ أَوْ كَانُوا غُرَىٰ لَوْ كَانُوا عِنْدَنَا مَا مَاتُوا وَمَا قُتِلُوا

<sup>32</sup>Qur’ān, al-An’ām (6): 135.

<sup>33</sup>Ar-Rāzi, al-Imām al-Fakhr. *At-Tafsīr al-Kabīr*. Juz 13. Cet.3. Beirut, Dar Ihyā at-Turās al-‘Arabī, tt., hlm 203.

Hai orang-orang yang beriman, janganlah kalian seperti orang-orang kafir yang mengatakan kepada saudara-saudara mereka apabila mereka mengadakan perjalanan di muka bumi atau mereka berperang, “Seandainya mereka tetap bersama-sama kita tentulah mereka tidak mati atau terbunuh.”<sup>34</sup>

Kata kerja *takūnu* dalam ayat ini didahului oleh *lā an-nāhiyah* sedangkan larangan tidak lain untuk ke depan. Di antara ayat-ayat paralel yang semakna dalam penunjukkan masa depan ini sebagai berikut.

وَلَتَكُنَّ مِّنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ  
عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴿١٠٤﴾

Dan hendaklah ada di antara kamu segolongan umat yang menyeru kepada kebajikan, menyuruh kepada yang ma’ruf serta mencegah dari munkar, merekalah orang-orang yang beruntung.<sup>35</sup>

وَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الَّذِينَ كَذَبُوا بِآيَاتِ اللَّهِ فَتَكُونُوا مِنَ  
الْخَاسِرِينَ ﴿٩٥﴾

Dan sekali-kali janganlah kalian termasuk orang-orang yang mendustakan ayat-ayat Allah yang menjadikan kalian termasuk orang-orang yang merugi.<sup>36</sup>

وَأَن آفَمَّ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا وَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُشْرِكِينَ

dan (aku telah diperintah), “Hadapkanlah mukamu kepada agama dengan tulus dan ikhlas dan janganlah kamu termasuk orang-orang musyrik”<sup>37</sup>

<sup>34</sup>Qur’ān, al-Anfāl (8): 36.

<sup>35</sup>Qur’ān, Ali ‘Imrān (3): 156.

<sup>36</sup>Qur’ān, Ali ‘Imrān (3): 104.

<sup>37</sup>Qur’ān, Yūnus (10): 95.

d. Verba *Yakūnu* yang menunjuk waktu secara umum

Beberapa verba *kun* dalam al-Qur'an tidak menunjukkan keterikatannya dengan waktu-waktu tertentu tetapi menunjukkan seluruh periode waktu dan pada umumnya tidak disertai penunjukkan perangkat melainkan dikembalikan pada konteksnya seperti ayat berikut.

رَبِّكُمْ أَعْلَمُ بِمَا فِي نُفُوسِكُمْ ۚ إِنَّ تَكُونُوا صَالِحِينَ فَإِنَّهُ كَانَ  
لِلَّأَوَّابِينَ عَفْوَراً ﴿٢٥﴾

Tuhanmu lebih mengetahui apa yang ada dalam hatimu, jika kalian orang-orang yang baik, Dia Maha Pengampun orang-orang yang bertaubat.<sup>38</sup>

Verba *takūnu* pada ayat di atas tidak berhenti pada batas waktu tertentu selagi didahului oleh perangkat syarat (*adāt syarṭ*) yang ditujukan kepada semua manusia di sepanjang waktu dan di sebarang tempat. Dijelaskan oleh Abu al-Hayyān bahwa jika seseorang memiliki kebaikan kemudian berkurang ibadah dan kebaikannya, lalu bertaubat maka sesungguhnya Allah menerima taubatnya, dan keadaan semacam ini berlaku bagi siapa dan kapan saja. Pada ayat lain disebutkan,

أَيْنَمَا تَكُونُوا يُدْرِكُكُمُ الْمَوْتُ وَلَوْ كُنْتُمْ فِي بُرُوجٍ مُّشِيدَةٍ

Di manasaja kamu berada kematian akan menjemputmu meskipun kamu berada di dalam benteng yang tinggi dan kokoh.<sup>39</sup>

Jika diperhatikan, verba *takūnu* pada ayat ini ditandai dengan kata *ainamā* yang juga menunjuk waktu yang tidak terikat. Pengertian *takūnu* mengandung pengertian

<sup>38</sup>Qur'an, Yūnus (10): 105.

<sup>39</sup>Qur'an, al-Isrā'ī (17): 25.

mengenai pemberitaan dari Allah bahwa tak seorangpun yang luput dari kematian. Sebagaimana dijelaskan Abu al-Hayyān bahwa *ainamā* menunjukkan indikasi keumuman dan seakan dikatakan; dimanapun kalian berada, kalian akan dijemput oleh kematian. ‘Di mana tempat’ mengandung pengertian ‘di sembarang waktu’ sehingga susunan *ainamā takūnu* menunjuk pada waktu secara umum dan bukan waktu yang terbatas. Beberapa contoh dalam ayat-ayat lainnya adalah sebagai berikut.

مَنْ يَشْفَعْ شَفَعَةً حَسَنَةً يَكُنْ لَهُ نَصِيبٌ مِّنْهَا وَمَنْ يَشْفَعْ شَفَعَةً سَيِّئَةً يَكُنْ لَهُ كِفْلٌ مِّنْهَا وَكَانَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ مُّقِيمًا ﴿٨٥﴾

Barangsiapa yang memberi syafaat yang baik, niscaya ia akan memperoleh bagian (pahala) dari padanya. Dan barangsiapa memberi syafaat yang buruk, niscaya ia akan memikul bagian (dosa) dari padanya. Allah Maha Kuasa atas segala sesuatu.<sup>40</sup>

إِنْ يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَكِيرًا فَأَلَّهَ أَوْلَىٰ بِهِمَا

Jika ia kaya atau miskin maka Allah lebih tahu kemaslahatannya.<sup>41</sup>

وَمَنْ يَكُنِ الشَّيْطَانُ لَهُ قَرِينًا فَسَاءَ قَرِينًا ﴿٣٨﴾

Barangsiapa yang mengambil setan itu menjadi temannya maka setan itu adalah teman yang seburuk-buruknya.<sup>42</sup>

لَمْ يَكِدْ وَلَمْ يُولَدْ ﴿٣﴾ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ ﴿٤﴾

Dia tidak beranak dan tidak pula diperanakkan dan

<sup>40</sup>Qur’ān, an-Nisā’(4): 78

<sup>41</sup>Qur’ān, an-Nisā` (4): 85.

<sup>42</sup>Qur’ān, an-Nisā(4): 135.

tidak ada seorang pun yang setara dengan Dia.<sup>43</sup>

وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ  
الْخَيْرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ

Dan tidaklah patut bagi laki-laki mukmin dan tidak pula bagi perempuan mukmin apabila Allah dan rasul-Nya telah menetapkan sesuatu ketetapan, akan ada bagi mereka pilihan tentang urusan mereka.<sup>44</sup>

### Indikator Waktu *Kun*

Di antara susunan ayat yang terdapat verba *kun* muncul dalam konteks yang menunjukkan waktu lampau adalah ayat berikut.

قُلْنَا يَا نَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ

Kami berfirman, “Hai api menjadi dinginlah dan menjadi keselamatanlah bagi Ibrahim”<sup>45</sup>

Redaksi ayat yang memuat *kun* ini menunjukkan peristiwa waktu lampau (*past*) dikarenakan datangnya perangkat lafal (*qarīnah lafziyyah*) *qulnā* yang berkala lampau baik secara harfiah maupun dari segi maknanya. Semua mengetahui bahwa peristiwa ini dinisbatkan kepada Nabi Ibrahim as. yang hidup pada jaman dahulu bagaimana ia terlepas dari api yang tabiatnya panas dan membakar.<sup>46</sup>

Semantik *kun* untuk pengertian waktu lampau di antaranya terdapat pada ayat-ayat berikut.

<sup>43</sup>Qurʿān, an-Nisā` (4): 38.

<sup>44</sup>Qurʿān, al-Ikhlās (112): 34.

<sup>45</sup>Qurʿān, al-Ahzāb (33): 36.

<sup>46</sup>Qurʿān, al-Anbiyā` (21): 69

إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ

فَيَكُونُ ﴿٥٩﴾

Sesungguhnya permisalan (bagi penciptaan) Isa di sisi Allah adalah seperti (penciptaan) Adam. Allah menciptakan Adam dari tanah kemudian Allah berfirman padanya, “Jadilah (seorang manusia)!”, maka jadilah ia.<sup>47</sup>

فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ ﴿٦٥﴾

lalu Kami berfirman kepada mereka, “Jadilah kamu kera yang hina!”<sup>48</sup>

فَخُذْ مَاءً مَاتِيَّتِكَ وَكُنْ مِنَ الشَّاكِرِينَ ﴿١٤٤﴾

oleh karena itu berpegang teguhlah atas apa yang Aku berikan kepadamu dan hendaklah kamu termasuk orang-orang yang bersyukur<sup>49</sup>

Adapun semantik *kun* yang menunjukkan waktu yang akan datang (*future, istiqbāl*) dapat dilihat pada ayat berikut.

وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ وَيَوْمَ يَقُولُ  
كُنْ فَيَكُونُ

dan Dia-lah yang menciptakan langit dan bumi dengan benar, dan benarlah firman-Nya di waktu Dia mengatakan, “Jadilah!” lalu terjadilah.<sup>50</sup>

Sebagaimana diketahui bahwa di dalam al-Qur’an

<sup>47</sup>Az Zamahsyari. *Al-Kasyshāf*, Juz 1, hlm78.

<sup>48</sup>Qur’ān, ‘Alī ‘Imrān (3): 59.

<sup>49</sup>Qur’ān, al-Baqarah (2): 65.

<sup>50</sup>Qur’ān, al-A’rāf (7): 144

terdapat pengalihan atau penggantian dari waktu lampau ke waktu yang akan datang dan yang dimaksud di sini adalah Hari Kiamat. Maka waktu yang ditunjukkan *kun* dalam ayat ini adalah waktu di masa depan yang jauh disebabkan ada perangkat penunjuk (*qarīnah*) sesudahnya yang berbunyi

قَوْلُهُ الْحَقُّ وَلَهُ الْمَلَكُ يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ عَلَيْكَ الْغَيْبِ  
وَالشَّهَادَةِ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْخَيْرُ ﴿٧٣﴾

dan di tangan-Nya lah segala kekuasaan di waktu sangkakala ditiup. Dia mengetahui yang gaib dan yang tampak. Dan Dialah Yang Maha Bijaksanana lagi Maha Mengetahui.

Hal ini tidak diragukan lagi bahwa yang dimaksud di sini adalah Hari Penghimpunan (*yaum al-ḥasyr*) menurut ar-Rāzi.<sup>51</sup> Adapun az-Zamahsyari dalam menafsirkan ayat ini menjadikan waktu *istiqbāl* sebagai waktu yang mutlak yang sekaligus menunjuk masa depan yang dekat dan yang jauh seperti komentarnya, ‘hari (*al-yaum*) artinya masa atau pada suatu saat (*ḥīn*). Artinya, Allah menjadikan langit dan bumi di atas kebenaran dan kebijakan dan pada saat mengatakan untuk sesuatu apa pun dengan kalimat-Nya *kun* maka sertamerta jadilah (*yakūnu*) sesuatu itu.<sup>52</sup>

Meskipun terdapat perbedaan dalam penafsiran ayat tersebut akan tetapi waktu yang ditunjukkan oleh *kun* tidak lain adalah waktu yang akan datang (*istiqbāl*)<sup>53</sup> sebagaimana firman-Nya pada ayat-ayat berikut.

<sup>51</sup>Qur’ān, al-An’ām (6): 73.

<sup>52</sup>Ar-Razi. *At-Tafsīr al-Kabīr*. Juz 13, hlm 33.

<sup>53</sup>Az-Zamahsyari. *Al-Kasysyāf*, Juz 2, hlm. 29.

يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلّٰهِ وَلَوْ عَلَىٰ  
 أَنفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدِينَ وَالْأَقْرَبِينَ

Wahai orang-orang yang beriman, jadilah kamu orang yang benar-benar penegak keadilan, menjadi saksi karena Allah biarpun terhadap dirimu sendiri atau ibu bapak dan kaum kerabatmu.<sup>54</sup>

يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ ﴿١١٩﴾

Hai orang-orang yang beriman, bertakwalah kepada Allah dan hendaklah kamu bersama orang-orang yang benar.<sup>55</sup>

فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَكُن مِّنَ السَّاجِدِينَ ﴿٩٨﴾

Maka bertasbihlah dengan memuji nama Tuhanmu dan jadilah kamu di antara orang-orang yang bersujud.<sup>56</sup>

بَلِ اللّٰهِ فاعْبُدْ وَكُن مِّنَ الشَّاكِرِينَ ﴿٦٦﴾

Karena itu maka hendaknya Allah saja yang kamu sembah dan jadilah kamu golongan orang-orang bersyukur.<sup>57</sup>

Adapun semantik *kun* yang menunjuk pada waktu yang tak terbatas secara umum dapat diperhatikan pada ayat berikut.

بَدِيعُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ  
 فَيَكُونُ

<sup>54</sup>Bakri Abd al-Karīm. *Az-Zamān fi al-Qur`ān al-Karīm Dirāsah Dalāliyah li al-Af`āl al-Wāridah fihī*. Kairo. Dar al-Kitab al-Hadis. 2001, hlm 249.

<sup>55</sup>Qur`ān, an-Nisā` (4): 135.

<sup>56</sup>Qur`ān, at-Taubah (9): 119.

<sup>57</sup>Qur`ān, al-Hijr (15): 98.

Allah Pencipta langit dan bumi dan bila Dia berkehendak (untuk menciptakan) sesuatu maka (cukuplah) Dia mengatakan kepadanya, “Jadilah” lalu jadilah ia.<sup>58</sup>

Verba *kun* dalam susunan ayat ini berada dalam konteks waktu umum sebagaimana ditunjukkan dengan *iza* sebagai tanda huruf untuk menyatakan keterangan waktu (*zarfiyyah zamāniyyah*) yang menunjuk waktu umum. Az-Zamakhshari berpendapat bahwa makna *kun fayakun* dalam ayat ini hal-hal yang telah ditentukan, diketahui, dan tersusun serta termasuk dari bagian perwujudan tanpa halangan dan tanpa henti. Penyusun *At-Tafsīr al-Kabīr*, ar-Rāzi, memberikan penjelasan yang memadai dalam penunjukkan perihal makna waktu bagi ayat ini. Demikian pula bagi penjelasan ayat-ayat berikut.<sup>59</sup>

إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴿٤٠﴾

Sesungguhnya perkataan Kami terhadap sesuatu apabila Kami menghendaknya, Kami hanya mengatakan kepadanya, “Kun” maka jadilah ia.<sup>60</sup>

إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴿٨٢﴾

Sesungguhnya perintah-Nya apabila Dia menghendaki sesuatu hanyalah berkata kepadanya, “Kun” maka terjadilah ia.<sup>61</sup>

---

<sup>58</sup>Qur’ān, al-Baqarah (2): 117.

<sup>59</sup>Ar-Razi. *At-Tafsīr al-Kabīr*. Juz 4, hlm 26.

<sup>60</sup>Qur’ān. An-Nahl (16): 40.

<sup>61</sup>Qur’ān. Yāsīn (36): 82.



---

## MISTISISME KUN

---

### Huruf *Alif* Sebagai Sumber Huruf dan Suara

**S**emua huruf-huruf bahasa, menurut Ibn ‘Arabī, dikembalikan kepada huruf *alif* yang memiliki harakat panjang, baik dari segi bunyi dan bacaannya. Keseluruhan bunyi *alif* mencerminkan tingkatan dan derajat yang berbeda-beda akan sebuah kebebasan yang sempurna bagi bentuk-bentuk suara yang keluar dari rongga nafas manusia. Dari segi tulisan, *alif* adalah *khaṭ* ‘garis’ dan atas dasar ini maka keseluruhan huruf (Arab) dengan berbagai bentuknya merupakan cerminan yang merefleksikan *khaṭ* ‘garis’ asli ini.

*Alif* dalam pandangan Ibn ‘Arabī merefleksikan sebuah kesetaraan dengan *zāt Ilāhiyyah* yang merupakan sumber nama-nama huruf dan fenomena wujud secara bersamaan.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup>Naṣr Hāmīd Abū Zaid, *Falsafah at-Ta’wīl Dirasāh fi Ta’wīl al-Qur’ān ‘inda Muhyi ad-Dīn ibn ‘Arabī*. Beirut. Al-Markaz as-Saqāfi al-

Seandainya wujud konsonan ini dialihkan ke wujud vokal, yaitu *fathah*, *ḍammah*, dan *kasrah* dari huruf-huruf *alif*, *waw*, dan *yā*, maka akan terdapat kesetaraan antara ketiga huruf, yaitu *alif* sebagai *zat Ilāhiyyah*, *waw* adalah setara sifat-sifat, sedangkan *yā* adalah perbuatan (*af'āl*), dan inilah yang disebut alam imajinasi mutlak. Jika alam ini diturunkan derajatnya ke '*alam al-amr* maka *alif* adalah gambaran ruh, *waw* gambaran jiwa, dan *yā* adalah gambaran jasad materi yang dalam hal ini yang dimaksud adalah 'arsy.

Pada taraf kemanusiaan, menurut Ibn Arabi seperti dijelaskan Abu Zaid, *alif* menyerupai ruh, *waw* menyerupai jiwa manusia, dan *yā* adalah fitur jasad manusia. Jikalau *alif* adalah *fathah* panjang, *waw* itu *ḍammah* panjang, dan *yā* itu *kasrah* panjang, maka ruh yang diwakili alif sifatnya terbuka (*fath*) dalam bentuk *fathah*, jiwa yang diwakili *waw* yang sifatnya terbelenggu atau terenggam (*qabḍ*) dalam bentuk *ḍammah*, dan jasad yang diwakili *yā* yang sifatnya gerak dinamis (*fi'l*) dalam bentuk *kasrah*. Dalam istilah lain dapat dikatakan bahwa jiwa (*nafs*) merupakan alam jeda (*barzakh*) antara alam ruh dan jasad dalam diri manusia. Dengan demikian *an-nafs al-kulliyah* adalah alam jeda antara '*alam al-amr* dan '*alam al-khalq*, dan *al-ulūhiyyah* adalah alam jeda antara *zāt Ilāhiyyah* dengan alam.

Abu Zaid mengemukakan permissalan yang ditunjukkan Ibn Arabi bahwa tanda *ḍammah* sebagai harakat di antara *fathah* dan *kasrah*, sedang *waw* adalah huruf tengah-tengah antara *alif* dan *yā*. *Alif* sendiri menyerupai zat Ilahiah dalam alam imajinasi mutlak, menyerupai *qalam*

---

'Arabī. 1996, hlm. 317.

‘pena’ dalam ‘*ālam al-amr*, dan menyerupai ruh dalam diri manusia. Demikian pula *yā* adalah melambangkan perbuatan Ilahiah, menyerupai jasad dalam di awal alam penciptaan sebagaimana tercermin pada jasad manusia yang muncul darinya seluruh perbuatan yang meskipun pada hakekatnya bersumber dari ruh.<sup>2</sup>

Untuk memperjelas kembali ilustrasi hubungan antara *alif* sebagai zat Ilahi di satu sisi dengan *waw* dan *yā* sebagai sifat dan perbuatan didasarkan pada analisis suara *alif* sebagai bunyi bebas sempurna sebagaimana bentuk udara, sementara huruf-huruf sisanya termasuk di dalamnya huruf *wa* dan *yā* merupakan representasi dari suara *alif* yang selalu menyelinap dalam *makhārij al-ḥurūf* ‘jalan keluar suara huruf’.

Jadi, bunyi *alif* adalah suara tunggal yang menjelma dalam semua jenis suara. Dalam semua bentuk suara huruf, sebutan *alif* tidak terucap, melainkan menyelinap dibalik huruf-huruf *bā*, *jīm*, *ḥā*, dan dibalik seluruh huruf-huruf yang substansi keseluruhan maknanya terkandung pada *alif*.<sup>3</sup>

Adapun huruf *waw* dan *yā* sebagai ‘huruf sebab’ (*illah*), peranan keduanya tidak lain adalah juga peran huruf *alif* yang diubah dari posisinya yang semula berdiri, kepada posisi miring sebagai tanda *marfū`* pada huruf *waw* dan tanda bawah (*kasrah*) pada huruf *yā*. Posisi ‘condong’ atau ‘miring’ di sini diartikan ibn ‘Arabi sebagai tunduk menghadap (*tawajjuh*) atas gambaran *a’yān al-mumkināt* lewat *tajallī* ‘penampakan’

---

<sup>2</sup>Naṣr Hāmid Abū Zaid, *ibid.*

<sup>3</sup>Naṣr Hāmid Abū Zaid, *ibid.* mengambil dari *Rasā’il ibn ‘Arabi, Kitāb al-Alif*. cet. 1. 1361H.

Tuhan dalam bentuknya yang bermacam-macam. Miring atau kecenderungan ini juga merupakan rahmat yang diperuntuk Allah bagi alam semesta, sebagai rahmat tersembunyi (*rahmah khāfiyyah bāṭinah*). Fenomena ini dianalogikan dengan penyembunyian huruf *waw* dalam kalimat ‘*kun*’, dan sebagai konsekuennya muncullah penggantinya sebagai *huwiyyah* ‘identitas wujud’ dari kata aslinya *huwa*. Penyembunyian huruf tersebut menunjukkan terdapatnya rahmat yang tersembunyi (*rahmah bāṭiniyyah*) dalam penciptaan alam semesta. Adapun kemunculannya dalam bentuk kata ganti (*huwiyyah*) merefleksikan ‘ketersembunyian’ dan ‘keberadaan’nya dalam perintah Allah, *kun*. Ini apa yang disebut Ibn ‘Arabi sebagai *asl al-asykāl al-khaṭ* ‘asal muasal bentuk garis atau tulisan (*khaṭ*) sejalan dengan fakta bahwa dasar dari garis itu adalah berupa titik-titik (*nuqaṭ*), dan garis itu sendiri adalah *alif* yang menghasil bentuk-bentuk huruf yang lain. Dari segi bunyi (*lafzi*), keberadaan dan kejadian *alif* tidak diragukan sebab dengan harakat *fathah*, (*iza asyba’athu al-fath*), ia menunjuk keberadaan *alif* seperti halnya harakat *ḍammah* diletakkan pada harakat huruf dalam bentuk *alif* miring dan disebut *waw illah* atau *waw* ‘sebab’. Munculnya huruf oleh pembubuhan harakat *marfū* dikarenakan *illah* (penyebab) itu lebih tinggi perannya dibanding yang disebabkan atau yang dikiatkan (*ma’lūl*). Alasannya, huruf tersebut tidak akan muncul kecuali dicirikan melalui tanda *marfū* ‘ditinggikan’ atau ‘diangkat’ dan dimaknai bahwa tanda tersebut tidak dibuat miring kecuali dalam keadaan terangkat (*marfū*) sebagai representasi rahmat atas kejadian makhluk-Nya. Apabila diamati secara cermat, *harf al-ījād* ‘huruf penciptaan’ yang dilambangkan dengan

*kun* tersebut ditandai dengan me-*rafa* 'kan huruf *kāf* pada *كُن* sebagaimana yang terdapat pada ayat penciptaan.

إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴿٤٠﴾

Terlihat bahwa huruf *kāf* dalam *kun* diberi tanda *raf* untuk menunjukkan keberadaan *waw*. Jika ditanyakan dimana keberadaan *waw*, maka dijelaskan oleh Ibn Arabi bahwa *waw* dilesapkan atau disembunyikan lewat *sukūn* yang artinya *subūt* 'tetap' sebab pada hakekatnya mustahil bisa bergerak. Jika *sukūn* 'menetap'nya *waw* bertemu dengan *sukūn*-nya *nūn* dalam *k-w-n*, maka huruf *waw* disifati sebagai huruf gaib yang tidak tampak, dan dengan demikian selanjutnya muncul *huwiyyah* 'identitas wujud'. Artinya, dia (*huwa*) adalah *al-huwa* yang gaib sebagai pengganti dari bukti terdapatnya sesuatu yang gaib. Tinggallah huruf *nūn* 'tetap' (*nūn sakīnah*) yang menunjukkan tetapnya *waw* dan tampilya huruf *nūn* dalam bentuk *waw* yang tetap sebagai penciptaan sosok Adam dalam bentuknya beserta penetapan nama-nama (*asmā*) sejalan dengan wujudnya huruf *nūn* dalam '*kun*' karena tidak akan sempurna suatu peristiwa 'wujud' kecuali memang adanya 'sebab'.

Perlu dicatat bahwa penggunaan istilah *harakat*, *sukūn*, dan *illah* oleh Ibn 'Arabi adalah penggunaan dalam istilah-istilah linguistik secara khusus yang melahirkan berbagai dimensi wujud. Jadi, jika huruf *alif*, *waw*, dan huruf *yā* adalah huruf-huruf *illah* maka zat Ilahiah itu adalah *illah* 'sebab' bagi lahirnya sifat-sifat, selanjutnya sifat-sifat tersebut berperan melahirkan perbuatan. Dengan demikian, baik zat, sifat, dan gerak aktivitas dan huruf-huruf yang serupa dengannya bukan merupakan

susunan terpisah satu sama lain yang berbeda dalam dimensi perwujudan. Huruf *waw* dan *yā*, baik dalam bentuk bunyi maupun tulisan, dikembalikan kepada huruf *alif* sebagaimana dinisbatkannya seluruh gerak dan perbuatan kepada sifat-sifat, dan selanjutnya sifat-sifat kepada zat. Jadi, jika *alif* adalah huruf yang mampu menciptakan huruf-huruf suara maupun huruf-huruf tulisan, maka pada huruf-huruf tersebut juga terdapat potensi untuk menampakkan *alif* yang tersembunyi (*al-alif al-mukhtafiyyah*) dalam batin bila si penutur (*mutakallim*) dengan membubuhkan harakat *fathah* pada huruf tersebut. Hal ini tak ubahnya seperti munculnya *waw* yang dibubuhkan pada harakat *ḍammah* dan munculnya *yā* yang dibubuhkan pada harakat *kasrah*.

Huruf-huruf di sini adalah perwujudan realitas berupa makhluk (*basyar*) yang mampu menampakkan nama-nama Allah dan sifat-sifat-Nya sebagaimana mereka terwujud oleh karena berkat *asmā* dan sifat-sifat-Nya. Apabila huruf *waw* diibaratkan sosok penengah (*wasīṭah*) antara huruf *alif* dan *yā*, atau antara zat dan perbuatan, maka secara otomatis huruf *waw* tersebut lesap dan lenyap di dalam kalimat perintah Ilahiah ‘*kun*’ sehingga dengan demikian ‘rahasia penciptaan’ senantiasa tetap terjaga. Demikian pula huruf *waw* secara alami dapat muncul dalam pronomina *al-huwiyyah* sebab ia menunjuk pada keniscayaan wujud gaib bagi zat Ilahiah.

## Eksplorasi Huruf-Huruf *Kun*

Kata ‘*kun*’ berdimensi dua, dimensi lahir berupa dua huruf yang terdiri dari huruf *kāf* dan huruf *nūn*, dan dimensi batin yang terdiri dari tiga huruf, yaitu *kāf*, *waw*,

dan *nūn*. Secara lahir, kata *kun* merefleksikan dunia nyata (*‘ālam asy-syahādah*) dan secara batin merefleksikan alam gaib (*‘ālam al-gaib wa al-malakūt*). Oleh karena alam nyata sendiri terdiri dari dimensi lahir dan dimensi batin, maka huruf-huruf *k-w-n* juga merefleksikan dua dimensi alam nyata dimana huruf *kaf* sumber bunyi (*makhraj*)-nya tidak kelihatan karena jauh di langit-langit mulut paling dalam yang sekaligus mencerminkan dimensi batin dari alam nyata. Dengan demikian, dimensi semantik huruf-huruf *‘kun’* mencakup dua aspek dari alam nyata, aspek lahir dan aspek batin.

Dari segi batin, kata *kun* terdiri dari tiga huruf karena asalnya *k-w-n* dan huruf *waw* secara bahasa dilesapkan (*ḥuẓifa*) karena bertemunya dua *sukūn*, *waw* dan *nūn*. Tetapi, pelesapan ini menurut Ibn ‘Arabī memperoleh wujud sebagai penanda sekaligus simbol yang mengisyaratkan *at-tawajjuh al-ilāhiy al-bāṭin* dari segala sesuatu di alam wujud ini. Sebab, huruf *waw* tersebut adalah huruf *illah* ‘sebab’, ‘alasan’ bagi terselenggaranya *takwīn* ‘kejadian’ dari *‘kun’*, sedangkan kata *‘kun’* sendiri menjadi bentuk kesaksian yang berdimensi dua, lahir dan batin. Artinya, alam nyata ini memiliki dua sisi wajah, “wajah batin” berupa huruf *kāf* dan “wajah lahir” berupa huruf *nūn*. Karena itu, sumber bunyi *kāf* dikategorikan ke dalam alam gaib sebab ia berada di urutan akhir huruf tenggorokan, tepatnya di antara tenggorokan dan lidah, sedangkan huruf *nūn* tergolong huruf-huruf lisan.

Lesapnya huruf *waw* ini di antara huruf *kāf* dan *nūn* dikarenakan *waw* tersebut bagian dari huruf-huruf bibir yang sifatnya kelihatan (*zuhūr*). *Waw* adalah huruf *‘illah*, bukan huruf *ṣahīh* sehingga terwujudlah *takwīn*

'penciptaan' karena ia huruf 'sebab' ('illah). Posisi *waw* sebagai huruf bibir sekaligus sebagai tempat berlalunya jalan udara (*rīh, rūh*) dari arah luar bibir menuju alam nyata sehingga muncullah hukum bagi *rūh* pada alam jasad, yaitu berupa aktivitas dan gerakan bagi kepentingan *rūh*-nya. Adapun *rūh*nya gaib dan huruf *waw* tak pernah ada (tidak tampak) di dunia nyata sebab telah dilesap sebagai huruf yang 'terdiamkan', 'termatikan' (*sukūn*) bersama matinya huruf *nūn*. Huruf *waw* tersebut bertindak secara proaktif dari balik tirai (*khalfā al-hijāb*), tidak tampak oleh indera, tetapi tampak jelas oleh mata hukum. Seperti firman-Nya berikut.

لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَٰكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا كَسَبْتُمْ قُلُوبُكُمْ ۗ  
وَاللَّهُ عَفُورٌ حَلِيمٌ

Allah tidak menghukum kamu disebabkan sumpahmu yang tidak dimaksud (disengaja) melainkan menghukum kamu atas (sumpahmu) yang disengaja oleh hatimu. Dan Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyantun.<sup>4</sup>

Huruf *waw* inilah yang sesungguhnya menjadi mediator antara *kāf* dan *nūn*, atau antara yang batin dan yang lahir. Ia menyerupai *at-tawajjuh al-ilāhī* atas terdapatnya wujud nyata yang serba mungkin dan terbatas dibanding kesempurnaan tindakan-Nya melalui perkataan, dengan satu tangan, atau dengan dua tangan sekaligus.

*Subhāna al-Munaffis 'an kulli madyūn*

*Subhāna al-Mufarrij 'an kulli mahzūn*

*Subhāna man kāna khazā'inuhu bain al-kāf wa an-nūn*

<sup>4</sup>Qur'an. Al-Baqarah (2): 225.

*Subhāna man iza arāda syai`an qāla lahu kun fayakūn  
Yā Mufarrij al-humūm, yā Hayyu ya Qayyūm*

Manusia sempurna memiliki peran strategis melakukan fungsinya sebagai ‘jeda’ (*barzakh*) antara wujud dan makrifat, dia pada awalnya tujuan dan akhirnya proses, dia pada mulanya ruh dan batin yang mencerminkan keseluruhan nama Tuhan dan akhirnya jasad lahiriah yang mencakup keseluruhan realitas nyata.

Manusia sempurna menurut pandangan Ibn Arabi adalah mediator yang menghimpun dua hal, Tuhan dan alam, dia memisah, dan di saat yang sama sekaligus memadukan. Dari sudut pandang ini manusia adalah pemisah (*al-fāsil*) di antara kalimat Allah yang sangat banyak di alam perwujudan, dia ibarat *waw* pemisah (*waw al-fāsiilah*) yang posisinya menyelinap di antara *kāf* dan *nūn* dalam kalimat Allah *kun* dengan unsur-unsur batin yang ada pada kedua huruf tersebut.<sup>5</sup>

### ***Kun* dan Penciptaan Benda Angkasa**

Kata *kun* seperti dijelaskan Ibn Arabi mencerminkan ciptaan tujuh planet yang dibalik gerakannya menghasilkan setiap apa yang terjadi di dunia dan di akhirat melalui wujud realitas dan transformasinya. *Kun* merupakan dasar penciptaan yang dihasilkan darinya kalimat-kalimat Tuhan yang banyak. Kalimat *kun* menyerupai planet yang tujuh sebab walau huruf lahir maupun batinnya berjumlah tiga tetapi dimungkinkan untuk mengalami ditransformasikan ke tujuh huruf. Jadi, ك Kaf tersebut terdiri dari tiga huruf ; *kāf*, *alif*, dan *fā`*, dan demikian pula واو

---

<sup>5</sup>Nasr Hāmid Abū Zaid, *Falsafah at-Ta`wīl*, hlm. 318

terdiri dari tiga huruf dan نون juga terdiri dari tiga huruf. *Kāf* menyerupai planet ‘atlas’ sebab dia itu dimensi batin dari planet berikutnya yaitu planet *burj* ‘bintang’ yang dimensi batinnya sesuai urutannya mengandung tujuh planet yang bergerak. Dengan demikian *nun* mewakili planet bintang. Sedang *waw* spiritual yang menyelinap antara *kaf* dan *nun* menyerupai pusat (*tawajjuhāt*) yang menengarai dua planet atas planet-planet tujuh yang melalui pergerakannya menghasilkan apa yang terjadi di alam perwujudan dan segala transisinya.

Apabila planet ‘atlas’ dan planet ‘bintang’ saling bersinergi dalam perwujudan surga (*al-jannah*) dan neraka (*an-nār*) dan segala pergerakan dan proses kejadian yang terus menerus terjadi, maka makna dari kata penciptaan (*kalimah at-takwīn*) akan terus mempengaruhi kehidupan dunia dan akhirat. *Kāf* dikhususkan dalam penciptaan akhirat oleh sebab *kāf* merupakan unsur batin kalimat yang setara dengan planet bintang. *Waw* sendiri sebagai alasan atau sebab (*‘illah*) menyatukan segala kenikmatan dunia dan penderitaannya dikarenakan fungsinya sebagai mediator batin antara *kāf* dan *nūn*.

Ibn ‘Arabī dengan cara ini mampu menganalisis huruf-huruf *kun* sampai dengan uraian huruf dan menjadikannya sembilan, yang mana hitungan sembilan hakekatnya tampak pada ‘huruf tiga’ yang darinya muncul sejumlah tujuh planet. Melewati dinamika gerak himpunan sembilan planet yang diikuti proses perjalanan bintang-bintangnya didapatkan dunia dengan segala isinya sebagai dunia akan tunduk oleh pergerakannya. Melalui pergerakan utama dari yang tujuh planet ini diperoleh surga dengan segala isinya, disusul pergerakan

kedua diperoleh neraka dengan segala isinya, lalu hari akhir (*al-qiyāmah*), kebangkitan (*al-ba's*), penghimpunan (*al-ḥasyr*), akhirnya pembagian catatan amal (*an-nasyr*). Jika dunia penuh dengan kesenangan yang berbaur dengan kesengsaraan, maka surga seluruhnya kenikmatan dan neraka seluruhnya siksaan.

Sudah disinggung bahwa *an-nafs al-Ilahiyyah* merupakan sumber atau asal muasal tataran perwujudan dari bahasa langit dan bahwa kalimat Allah yang ada dalam realitas (*al-maujūdat*) semua lahir dari kalimat Ilahi *kun* yang mencerminkan fenomena dialektis lahir dan batin, ditengarai oleh *wasit* ‘penengah’ yaitu alam *barzakh* ‘alam jeda’ yang dilambangkan dengan huruf *waw* yang dilesap (*khuḏifa*) Huruf *waw* inilah yang berperan sebagai penengah antara *kāf* dan *nūn*. Ia (*waw*) juga menghubungkan dunia ciptaan yang terdiri dari dua alam, alam gaib dan alam nyata (*‘ālam al-gaib wa asy-syahādah*), dunia lahir dan dunia batin.

### ***Kun Fayakun* Sebagai Proses Dinamis**

Dalam wacana keseharian, orang sering menyebut kata-kata *kun fayakun* dengan begitu mudah untuk menunjukkan bahwa Allah itu Kuasa atas segala kehendak-Nya dalam menjadikan sesuatu benda, peristiwa atau keadaan berbalik tiga ratus enam puluh derajat, sebagaimana mudahnya membalik tangan dengan ucapan *bim salabim* atau *abrakadabra*. Tetapi sebagian orang mungkin merasakan kegelisahan atas pemaknaan sebagai bentuk legitimasi terhadap sikap hidup yang penuh kepasrahan terhadap keputusan Tuhan atas semua seluk beluk kehidupan yang semuanya tunduk dan patuh dalam

sekejap atas kehendak-Nya Sepertinya tidak ada ruang sedikit pun bagi ikhtiar manusia di dalamnya. Itulah di antara sebagian bentuk ‘kesan pemaknaan’ yang muncul dari hasil pembacaan akhir Surat Yasin yang berbunyi

إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴿٨٢﴾

Sesungguhnya perintah-Nya apabila Dia menghendaki sesuatu cukup berkata kepadanya, “Jadilah!”, maka terjadilah ia.<sup>6</sup>

Barangkali ini tidak ada salahnya apalagi jika sebagian orang beriman ketika menyebutkan diksi ini dibarengi dengan keyakinan begitu rupa atau didorong oleh rasa dan emosi meluap yang melandasi ucapan *kun fayakūn* seperti yang terbaca dari ayat di atas. Bagi yang berpaham seperti ini, ia meyakini bahwa semua detail fenomena atau peristiwa yang terjadi di muka bumi ini tidak lepas dari skenario yang dirancang oleh Tuhan. Lebih menyedihkan lagi jika penyebutan diksi *kun fayakūn* ini kemudian diilustrasikan atau dijadikan alat bagi sebuah bentuk kepasrahan total secara membabi buta. Artinya, segala macam upaya yang dilakukan oleh seseorang betapapun hebatnya apabila Allah tidak berkehendak maka tidak akan pernah terwujud.

Sebaliknya, jika seseorang telah memasrahkan segalanya kepada Allah, maka mudah bagi Allah untuk mewujudkan sebuah keinginan atau cita-cita tersebut dengan firman-Nya; *kun fayakūn*. Namun, fakta dalam kehidupan sesungguhnya tidaklah selalu demikian karena setiap peristiwa di alam ini tidaklah mesti lepas dari

---

<sup>6</sup>Qur’an. Yasin (36): 82.

hukum alam yang dalam bahasa agama disebut *sunnah Allah*.

Diksi *kun fayakūn* seyogyanya juga dipahami sebagai alat (*tool*) untuk mendorong semangat berjuang dan bekerja keras dalam mewujudkan keridaan Allah atas sejauh mana *kun* ini diperjuangkan. Artinya, sejauh mana seseorang memperjuangkan *kun* ini berkorelasi dengan hasil yang akan semakin optimal sejalan dengan taraf dan kualitas usaha tersebut.

Lebih-lebih pada ayat 53 di surat yang sama juga disebutkan

إِنْ كَانَتْ إِلَّا صَيْحَةً وَاحِدَةً فَإِذَا هُمْ جَمِيعٌ لَدَيْنَا مُحْضَرُونَ ﴿٥٣﴾

Tidaklah suara teriakan itu selain satu kali teriakan saja, tiba-tiba mereka dikumpulkan di hadapan Kami.<sup>7</sup>

Bagaimana ayat-ayat ini dan ayat-ayat semisal lainnya dipahami bahwa segala sesuatu itu diciptaan dengan sekali perintah *kun*, lalu terwujudlah sesuatu itu. Lalu, bagaimana hubungan peristiwa sekejap (*kun*) itu dengan ayat-ayat yang menjelaskan tentang ‘proses penyempurnaan suatu kejadian’, maka mestinya relasi paradigmatis semantik ayat tersebut juga harus dipahami bersama dengan kata *ṣanaʿa*, *atqana* dan *aḥsana* sebagai berikut.

صُنِعَ اللَّهُ الَّذِي أَنْقَنَ كُلَّ شَيْءٍ

(Begitulah) perbuatan (rekayasa) Allah yang membuat kokoh (*atqan*) tiap segala sesuatu.<sup>8</sup>

<sup>7</sup>Qurʿan. Yāsīn (36): 53.

<sup>8</sup>Qurʿan. an-Naml (27): 88.

الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ، وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ ﴿٧﴾ ثُمَّ  
 جَعَلَ نَسْلَهُ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ مَاءٍ مَهِينٍ ﴿٨﴾

(Dia) yang menjadikan (*ahsana*) segala sesuatu yang Dia ciptakan dengan sebagus-bagusnya. Kemudian Dia menjadikan keturunannya dari saripati air yang hina (*mani*).<sup>9</sup>

Ayat-ayat lain yang senada menjelaskan bahwa segala sesuatu itu terjadi tidak secara spontan melainkan secara berangsur-angsur sejalan dengan kemampuan, kekuasaan, ilmu, ketekunan dan ketelitian berserta hikmah yang mengiringi proses penciptaan tersebut. Hubungan dan keserasian signifikasi semantik antara kedua ayat yang berbeda ini dapat dilihat sebagai berikut.

- a. Sebenarnya tidak terdapat pertentangan kata-kata dalam beberapa diksi tersebut (perwujudan *kun, sana`a, atqana* dan *ahsana*), dimulai dari pengadaan wujud (*tjād*) kemudian proses penempurnaan atas wujud yang telah dicontohkan sebelumnya.
- b. Apa yang disaksikan manusia atas perwujudan ini adalah menunjukkan betapa sistem penciptaan beserta keindahan, detil, dan ketelitiannya sekaligus sebagai bukti bahwa segala apa yang diciptakan begitu sempurna. Perumpamaan ini diibaratkan seorang tukang jahit yang mampu menciptakan contoh model busana yang bagus, maka selanjutnya untuk menciptakan busana lain yang semodel tidaklah terlampau sulit, dan bahkan mungkin dapat diwujudkan dengan sangat mudah dan dalam tempo yang singkat.

<sup>9</sup>Qur'an. as-Sajdah (32): 7—8.

Seakan dia dengan sekali perintah saja, terwujudlah model baju yang sama bahkan lebih bagus dari segi kualitasnya.

- c. Bentuk-bentuk hidup yang tercipta atas kalimat *kun fayakūn* merupakan kecocokan dan keserasian yang nyata, teradaptasikan secara cerdas dengan lingkungannya melalui proses, menjadi tanda-tanda (*āyāt*) yang melintasi kekuatan metode ilmiah, selaras dengan kadar fisika dan biologis, dan fenomena penciptaan selalu tidak mampu melenyapkan makna misteri. J.B.S. Haldane, seorang ahli genetika mengemukakan fenomena kehidupan yang dilalui lewat teori evolusi menyimpulkan bahwa tanda-tanda utamanya adalah *keindahan*, *tragedi* dan *keanehan* yang tak pernah habis-habisnya.<sup>10</sup>

Ayat 82 Surat Yasin menunjukkan adanya keserasian antara gambaran dan kebenaran yang diwujudkan dalam pengetahuan yang sempurna. Oleh sebab itu dapat dikatakan bahwa Allah tidak butuh dan tidak memerlukan kerja keras (*tumuh, endeavor*) seperti hal manusia meskipun terdapat kemiripan antara Allah dan manusia yang dalam hal ini Allah sebagai zat ‘*Alīm*’ ‘mengetahui’ sedangkan manusia adalah *muta’allim* ‘belajar’ mengetahui, Allah itu ‘Pembebas’ dan manusia itu makhluk yang ‘dibebaskan’. Seluruh wujud ini adalah kalimat-Nya dalam pengertian yang sangat rinci (Jw. *njlimet*) sampai kepada seluruh suara yang diucapkan manusia (*al-kalām al-insanī*) bukan sekedar bagian (*juḡ*)

---

<sup>10</sup>Haldane, J.B.S., *The Causes of Evolution*, Itacha : Cornel Unive - sity Press, 1966, hlm. 167.

dari-Nya melainkan semuanya bersumber (*ṣadara min*) dari-Nya.

Allah sebagai idealitas tertinggi (*al-masal al-a'la*), adalah Pencipta dan Pembentuk telah merancang istana alam raya dengan segala isinya, menghiasinya dengan hiasan yang bersifat parsial (*juz'ī*) sekaligus menyeluruh (*kullī*) dengan kadar dan ukuran maupun sistem kokoh sekaligus sampel (*namūzaj*) untuk seluruh ciptaan-Nya. Setiap masa, bahkan setiap detik Allah menciptakan bentuk atau model baru yang selalu dibutuhkan dan ditiru para alim dan ilmuwan dalam proses penemuan teori pengetahuan yang tidak pernah berhenti. Tidak cukup itu, setiap detik Allah membuka lembaran-lembaran baru dan mempersilahkan manusia menorehkan perasaan, pengalaman dan pengetahuan yang diperolehnya di atas lembaran-lembaran tersebut sebagai hasil dari melakukan signifikasi terhadap ayat-ayat-Nya.

Musim terus berganti, dan setiap pergantian musim ada saja hal-hal baru yang ditunjukkan kepada manusia atas rahmat-Nya, tumbuhnya daun di musim semi dan meranggasnya tanaman di musim kemarau, dinginnya cuaca dan panasnya udara semua menjadi saksi atas *irādah* 'kehendak' dan *kun* 'perintah'Nya. Begitu detil, teliti dan sempurnanya dari sebuah sistem yang bisa menggerakkan planet, bintang dan benda angkasa beredar (*taṣbīh*) secara teratur tanpa satu pun di antara mereka saling berbenturan atau saling mendahului sepanjang zaman. Itulah kehendak, *irādah*, dan *qaḍā* seperti dalam firman-Nya *innamā amruhu iza arada syai'an an yaqulu lahu kun fayakūn* yang dibuktikan dengan cara-cara yang cepat dan mudah seperti firman-Nya

وَلِلَّهِ غَيْبُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا أَمْرُ السَّاعَةِ إِلَّا كَلَمْحِ الْبَصَرِ  
 أَوْ هُوَ أَقْرَبُ إِنَّكَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿٧٧﴾

Dan kepunyaan Allah segala apa yang tersembunyi di langit dan di bumi. Tidaklah kejadian kiamat itu melainkan seperti sekejap mata atau lebih cepat (lagi). Sesungguhnya Allah Maha Kuasa atas segala sesuatu.<sup>11</sup>

Allah menginformasikan kepada manusia tentang kemahakuasaan-Nya dalam membangkitkan kiamat dan dengan kekuasaan-Nya pula hendak menunjukkan betapa mudah mewujudkannya segala sesuatu tunduk di bawah perintah-Nya. Bagian dari pemaknaan ayat ini menunjukkan hikmah dalam penciptaan terutama pada permulaan penciptaan. Bagian lain menunjukkan kemudahan tanpa sedikit pun kesulitan dalam penciptaan dan pengembalian sebagai semula.

Dari norma-norma tersebut dapatlah dikatakan bahwa dalam penciptaan sesuatu dengan pernyataan *kun fayakūn*, bisa saja terjadi seketika tanpa bermasa dan bertempo. Atau terjadi proses karena dengan proses tersebut bukanlah berarti kejadiannya lantas keluar dari koridor pengertian *kun fayakūn*, melainkan tetap pada ruang lingkup pengertian ayat oleh sebab terdapatnya ruang-ruang ikhtiar manusia untuk mewujudkan kesempurnaan dalam ciptaan-Nya. Tentu saja hal ini membutuhkan proses waktu. Oleh sebab itu proses *kun fayakūn* masih terus berlangsung hingga saat ini karena kelahiran, kehidupan dan kematian alam dan manusia secara ilmiah disebabkan oleh berlangsungnya proses *kun*

<sup>11</sup>Qur'an. an-Nahl (16): 77.

*fayakūn* ini. Terbentuk dan lenyapnya benda atau manusia sangat dipengaruhi oleh terbentuknya benda lain melalui proses *kun fayakūn*.

Menurut Holmes Roston, manusia tidak mencoba untuk menyimpan jeda dalam bentuk apa pun untuk Tuhan (baca Allah). Alam berputar secara spontan dan disahkan oleh Tuhan, diatur dan dipelihara oleh-Nya dan bahkan dibimbing langsung oleh-Nya. Ilmu pengetahuan selanjutnya menemukan keteraturan rasional yang sempurna, inklusif terhadap segala indeterminisme maupun gerakan acak, kumpulan keadaan-keadaan kuantum, kemungkinan-kemungkinan sejarah, dan lain-lainnya. Tuhan tidak diperlukan sebagai hipotesis di dalam penjelasan-penjelasan ilmiah bagi peristiwa-peristiwa alam.<sup>12</sup>

Rudolf Bultmann menyebut bahwa Tuhan berdiri di luar apa yang disebut alam dan sejarah; objektivitas dapat dipelajari oleh ilmuwan, yaitu kontinum tertutup berisi akibat-akibat dimana peristiwa-peristiwa individual dihubungkan oleh pergantian sebab dan akibat. Adanya ketertutupan ini membuat kontinum peristiwa-peristiwa sejarah tidak dapat diinterferensi kekuatan adialami yang lebih hebat. Tuhan, dikatakan oleh Bultmann, berdiri di luar segala kekuatan hebat di alam dan sejarah; di wilayah ini Tuhan tidak ditemukan, Dia berada di luar jangkauan, Dia di luar sumber kekuatan-kekuatan ini sebab Dia-lah asal segala sesuatu.<sup>13</sup> \*\*\*

---

<sup>12</sup>Holmes Roston, *Ilmu dan Agama: Sebuah Survai Kritis*, UIN S - nan Kalijaga, 2006, hlm. 454.

<sup>13</sup>Rudolf Bultmann, "Faith in the Creator" dalam Ogden, *Existence and Faith* dinukil oleh Roston, *Ilmu dan Agama, ibid.*



## SEMANTIK *KUN*

### Semantik Kata dan Hurufnya

Realitas wujud ini sebenarnya adalah kalimat Allah yang tersusun dari huruf-huruf dengan urutan-urutan tertentu sedang sumber huruf Ilahi tersebut adalah *an-nafs al-ilahī* yang disebut Ibn ‘Arabī sebagai *al-‘ama* atau sumber huruf yang dalam waktu yang sama sekaligus juga seluruh perwujudan alam ini. Jika martabat wujud sederhana yang tidak lebih dari urutan yang jumlahnya dua puluh delapan huruf, maka jumlah kata-kata yang dapat tersusun dari huruf-huruf tersebut tidak akan pernah habis sebagaimana ditegaskan dalam Surat Luqman ayat 27 berikut.

وَلَوْ أَنَّمَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَمٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ  
سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٢٧﴾

(Dan) seandainya pohon-pohon di bumi menjadi pena dan laut (menjadi tinta), ditambahkan kepadanya tujuh

laut lagi sesudah (keringnya) niscaya tidak akan ada habis-habisnya (ditulis) kalimat Allah. Sesungguhnya Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana.<sup>1</sup>

Ditambah firman-Nya dalam Surat al-Kahfi 109 berikut.

قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لَكَلَّمْتُ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ نُنْفِدَ كَلِمَاتُ رَبِّي  
وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا ﴿١٠٩﴾

Katakanlah, “Kalau sekiranya lautan menjadi tinta untuk (menulis) kalimat-kalimat Tuhan-ku, sungguh habislah lautan itu sebelum habis (ditulis) kalimat-kalimat Tuhan-ku, meskipun Kami datangkan tambahan sebanyak itu.”<sup>2</sup>

Jadi jika huruf-huruf tersebut muncul sebagai pancaran *an-nafs al-ilahi*, dan tampak dalam tataran wujud sederhana secara bertingkat-tingkat, maka sesungguhnya ia adalah *al-maujūdāt al-murakkabāt* ‘wujud kompleks’. Hanya saja, dia muncul lewat kalimat Ilahi yang tersusun dalam bentuk perintah (imperatif) *kun*. Huruf-huruf dari kalimat yang berdimensi lahir dan batin tidak lepas dari kesejajaran semantik bilateral antara yang lahir dan yang batin dalam perwujudan secara keseluruhan dan perwujudan secara tunggal. Analisis Ibn ‘Arabī terhadap fonem *kun* mampu menyingkap salah satu cara di antara sarana-sarana penakwilan di satu sisi, dan pada saat yang sama juga menyingkap semantik huruf-hurufnya. Dari sisi lain, ia mampu menyingkap pemahaman terhadap dimensi semantik yang berkaitan dengan kata tersebut.

---

<sup>1</sup>Qur’an, Luqman (31) : 27.

<sup>2</sup>Qur’an, al-Kahfī (18) : 109.

Semantik kata *kun* di sini tidak dapat dipisahkan dari semantik huruf-hurufnya. Dengan pengertian lain, makna sebuah kata itu tidak lain adalah hasil dari himpunan makna huruf-hurufnya.<sup>3</sup> Sebagaimana makna sebuah kata tidak berhenti pada tataran lahir huruf-hurufnya tetapi juga menembus huruf-huruf yang tersembunyi dan terlepas (*makhdzūfah*).

Ide semantik kata-kata semacam ini pada tataran takwil, memancing berbagai pertanyaan yang kadang belum terbersit dalam pikiran para mufassir di luar kalangan sufi. Contohnya, persoalan yang pernah dipicu oleh Ibn ‘Arabī mengenai semantik huruf ‘*alif*’ ( ا ) yang dilesap pada permulaan kata-kata al-basmalah بِسْمِ and segala perwujudannya pada kata-kata dalam firman Allah Surat al-‘Alaq *iqra’ bismi rabbika* dan pada firman-Nya *bismillāh majrāha wa mursāha*.

Menurut pandangan Ibn Arabi, persoalan ini membawa pemahaman pada kembalinya fungsi *alif* dan semantiknya sebagai *zāt Ilāhiyyah* sebagaimana kembalinya gambaran tentang wujud dan epistemologi hubungan antara Allah dan manusia dari dimensi hubungan keserupaan (*tamāsuli*) dan oposisi (*taḍād*). Dengan istilah lain, pentakwilan atas *basmalah* sendiri cukup untuk membuktikan semua makna perwujudan dan epistemologi dalam filsafat Ibn ‘Arabī serta cukup bagi seluruh pemakaian alat takwil yang dilakukan terhadap teks, yaitu bermula dari huruf-huruf dan berakhir pada susunannya. Takwil atas *basmalah* dicukupkan dengan

---

<sup>3</sup>Naṣr Hāmid Abū Zaid, *Falsafah at-Ta’wīl Dirasāh fi Ta’wīl al-Qur’ān ‘inda Muhyi ad-Dīn ibn ‘Arabī*. Beirut. Al-Markaz as-Saqāfi al-‘Arabī. 1996, hlm. 334.

tanda huruf yang dilesap, yaitu huruf *alif* dari *basmalah* dan demikian keberadaannya dalam kalimat-kalimat lain yang serupa.<sup>4</sup>

Sesungguhnya hubungan yang bersifat oposisi antara Allah dan manusia menurut Ibn Arabi menghalangi perwujudan keduanya secara bersamaan. Seorang hamba tampak hadir dalam huruf *bā`* pada *basmalah*, atau lebih khusus pada titik di bawah huruf *ba`* sehingga bisa dikatakan “dengan *bā`* tampaklah wujud, dan dengan titik di bawah maka dibedakan pula ‘*ābid* ‘penyembah’ dari *ma’būd* ‘yang disembah’-nya. *Bā`* dimaksud tampaknya hamba, dan dengan munculnya hamba maka tertutuplah *ẓat Ilahiyah* yang ditandakan berupa *alif* di dalam *basmalah*.<sup>5</sup>

Adapun wujud *alif* di luar *basmalah* menjadi petunjuk dirinya untuk menegaskan bahwa wujudnya seorang hamba hanyalah sekedar wujud lahiriah. Sedangkan Allah pada hakikatnya pelaku (*al-fa’il*) dari balik tabir untuk semua gambaran wujud nyata. Bahwa gambaran wujud nyata tersebut banyak dan beragam, di antaranya manusia. Seandainya *alif* tidak muncul *alif* pada *باسم السفينة* maka tentunya kapal tidak akan laju dan seandainya *alif* tidak muncul pada *اقراً باسم ربك* maka manusia tidak akan mampu melihat hakikat bentuk gambar yang dibacanya sehingga dengan demikian ia kemudian terbangun dari tidur dan terjaga oleh sebab kelalaiannya.<sup>6</sup>

Demikianlah, semantik sebuah kosakata tidak bisa

---

<sup>4</sup>*Ibid.*

<sup>5</sup>Ibn Arabi, *Al-Futūḥāt al-Makīyah*, Juz 1, Ahmad Samseddin (Ed.), Lebanon: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyah, 2011., hlm.102.

<sup>6</sup>Ibn Arabī, *Al-Futūḥāt* , hlm. 103.

dilepaskan dari semantik huruf-hurufnya yang terucap maupun yang tertulis, sama halnya yang lahir maupun yang batin. Selanjutnya semantik kalimat yang dilafalkan (*lafziyyah*) maupun yang tersurat (*raqmiyyah*) tidak dapat diceraikan dari semantik kalimat wujud (*kalimat wujudiyyah*) yang tercermin dalam wujud realitas. Jadi, mustahil penunjukkan ini menjadi semantik '*urfiiyyah wad'iyyah*' 'dikenal umum dan diciptakan' sebagaimana kata-kata-kata atau kalimat yang dibuat manusia.

Kalimat Ilahiyyah, baik yang berbentuk wujud nyata, tersurat, maupun yang tidak, maknanya diperoleh melalui wujud yang mendahuluinya (*al-wujūd as-sābiq*) dalam pengetahuan Allah. Tentulah, makna lahir yang terpancar ini semua tercermin dalam wujud nyata, bahasa, dan al-Qurān beserta seluruh makna batin yang dikandungnya sesuai dengan apa yang dikehendaki-Nya.<sup>7</sup>

### Hakekat Verba *Yakūnu*

Di dalam Surat an-Nahl ayat 40 disebut *innamā qaulunā iżā aradnāhu an naqūla lahu kun fayakūn*. Kata *qaulunā* disebut sebagai *mubtadā* 'subjek' sedangkan *an naqūlā* sebagai *khabar* 'predikat'nya. Karena *yakūnu* di sini dalam bentuk verba sempurna (*tāmm*) maka *yakūnu* diartikan sebagai sesuatu yang 'terjadi' dalam peristiwa *hudus* 'kejadian' atau *wujud* 'perwujudan'. Jadi, jika Allah menghendaki terjadinya sesuatu maka cukup bagi-Nya mengatakan *aḥdis* 'jadilah' *fa huwa yaḥdusu* 'maka jadilah ia' sesudahnya tanpa adanya hambatan dan tanpa disertai 'jeda' dengan kata *summa* 'lalu' atau 'kemudian' karena ini termasuk dari bentuk *majāz* atau *tam šil* dalam bahasa Arab.

---

<sup>7</sup>Naṣr Hāmid Abū Zaid, *Falsafah*, hlm. 335.

Terdapat dua redaksi yang sama bunyinya yaitu *an naqūla* dan *an yaqūla* pada Surat an-Nahl dan Surat Yasin yang menyebabkan *yakūnu* bisa dibaca *yakūna*. Dibaca *yakūnu* sebagai *mubtadaʿ* atau *yakūna* sebagai ‘*ataf*’ yang mengikuti mengikuti *yaqūla*. Artinya, dalam penciptaan tidak terdapat hambatan atau halangan sedikit pun dalam bentuk materi seperti jika manusia melakukan sesuatu yang walaupun ia mampu dengan menggunakan berbagai macam alat dan sarana, tetapi pada akhirnya mengalami kesulitan dan keletihan.

Kehendak-Nya untuk mencipta berdasar bahwa Dia Maha Bisa (al-Qādir) dan Maha Mengetahui (al-‘Ālim) dengan cara mudah sekali sebagaimana mudahnya Dia membangkitkan manusia (*ba’asa*) dari alam kematiannya dan mengembalikannya kepada bentuknya semula.<sup>8</sup>

Ayat-ayat *kun fayakūn* memberi kesan bahwa wujud sesuatu itu sudah ada sebelum kata *kun* ‘jadilah’ karena Dia berkata dengan *qaul*-Nya kepada apa yang dijadikan itu ‘jadilah’ yang telah ada sebelum, saat, dan sesudah wujudnya.<sup>9</sup>

Dalam mewujudkan kehendak-Nya Dia tidak membutuhkan apa pun. Ini tidak berarti bahwa Allah membutuhkan kata *kun* ‘jadilah; diksi ayat *kun fayakūn* hanya menggambarkan bahwa pada hakekatnya dalam mewujudkan sesuatu Dia tidak membutuhkan apa pun. Ayat *kun fayakūn* juga tidak hanya berarti bahwa segala sesuatu yang diciptakan-Nya tercipta dalam waktu

---

<sup>8</sup> Az-Zamakhshyari, *Tafsir al-Kasasyāf Juz 4*. Beirut. Dār al-Kutub al-Ilmiyah. 1995 M/1415 H. hlm. 30-31.

<sup>9</sup> Quraish Shihab. *Tafsir al-Misbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur`an*. Jakarta. Penerbit Lentera Hati. 2000. hlm. 304.

sekejap, tanpa proses, sebagaimana penciptaan Nabi Isa as. yang proses kejadiannya dimulai dari kehadiran malaikat kepada Maryam, kehamilannya, merasakan derita sakit di perut menjelang kelahiran sampai pada waktu kelahirannya. Jadi, kata *kun* artinya bukan hanya segala sesuatu yang dikehendaki-Nya terjadi sertamerta, tetapi ia juga melewati waktu sebagai bentuk proses.

Namun demikian, untuk menjadikan sesuatu terwujud dengan *kun* adalah mengikuti dan menyesuaikan proses waktu yang dikehendaki-Nya, bisa hanya dalam sekejap semudah mengucapkan *kun* atau boleh jadi dalam rentang waktu yang sangat panjang sebagaimana penciptaan alam semesta berserta segala isinya.

Verba *yakūnu* yang berkala ‘sedang’ atau ‘mendatang’ menunjuk makna sebuah ‘proses’ dan memuat unsur-unsur dinamis karena setiap verba (*fi’l*) adalah “gerak” disebabkan ia mengandung unsur waktu atau masa kapan dimulainya gerak tadi<sup>10</sup>.

James Barr dalam *The Semantics of Biblical Language* menjelaskan bahwa unsur-unsur dinamis dalam linguistik dapat dilihat dari sistem kata kerjanya (*verb system*). Fenomena kedinamisan dalam berpikir acapkali ditunjukkan oleh kata kerja yang makna dasarnya selalu merefleksikan “gerakan” atau “aktivitas”. Dalam bahasa Yahudi, di hampir setiap konteks, kata kerjanya mengandung pengertian aktif, sedangkan bahasa Inggris membedakan tingkat keaktifan kata kerja sesuai dengan konteks pemakaian. Kata *stand*, *be standing* dan *stand up* secara sintaktik berbeda karena *be standing* dalam arti

---

<sup>10</sup>Ibn Hazm, *Al-Ihkām Uṣūl al-Ahkām*, Mesir: Matba’ah al-Imam, tt. hlm. 29.

“gerak” intensitasnya berbeda dari *stand up* meskipun kata *stand* itu sendiri mengandung arti ‘gerak’.<sup>11</sup>

Dalam bahasa Arab, perbedaan intensitas keaktifan kata kerja (*fi’l*) dapat dibedakan antara verba *qāma* ‘berdiri’ dan *nahada* ‘bangkit’, *sami’a* dan *istama’a*, *nazara* dan *syāhada*. *Yakūnu* menyiratkan gerak, aktifitas, dan proses yang harus dilalui manusia untuk mencapai kesempurnaan, termasuk kesempurnaan dalam “berbahasa”.

### Sebuah *Semantic Pairs*: *Kāna* ( كان ) dan *Ṣāra* ( صار )

*Kāna* sebagai kata kerja *nāqiṣ* melambangkan peristiwa yang mendahului sebuah proses perubahan yang biasa dilakukan oleh verba *ṣāra* semisal *kāna tāliban fa ṣāra al-ān mudarrisan* ‘dulu ia siswa dan kini (berubah) menjadi guru’. Beberapa ahli tafsir dan bahasa ada yang menjadikan *kāna* dilihat dari sudut penunjukkan waktu menduduki makna *ṣāra* dalam pengertian adanya pergeseran fungsi *kainūnah* yang asli kepada makna *ṣairūrah* dalam pengertian perubahan dari waktu ke waktu. Untuk itu, penulis mengutip ayat-ayat berikut sebagai contohnya.

وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعُ الرَّسُولَ

Dan Kami tidak menetapkan kiblat yang menjadi kiblatmu (sekarang) melainkan agar Kami mengetahui (supaya nyata) siapa yang mengikuti Rasul<sup>12</sup>

إِلَّا إِلَٰهَ إِبْلِيسَ ابْنِ وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكٰفِرِيْنَ ﴿٣٤﴾

<sup>11</sup>James Barr, 1962: 50-51.

<sup>12</sup>Qur’an. al-Baqarah (2): 143.

kecuali Iblis; ia enggan dan takabbur dan ia termasuk golongan orang-orang yang kafir.<sup>13</sup>

Pendapat para mufassir yang mengatakan bahwa dalam dua ayat tersebut *kāna* searti dengan *sāra* dan pendapat ini dikomentari oleh Abu Hayyan yang mengikuti pendapat Ibn Abbas bahwa yang dimaksud dengan *kunta* pada ayat pertama adalah *anta* sebagaimana dalam ayat *kuntum khaira umah*.

Penalaran semantik Ibn Abbas di sini bukan berdasarkan kaidah infleksinya melainkan adanya penakwilan yang mana *kāna* sebagai tambahan (*ziyādah*) sehingga pemaknaannya hanya berdasar estimasi (*taqdīr*).<sup>14</sup>

Bagi ahli tatabahasa *kāna* berfungsi sebagai *sāra* dan dari *sāra* kepada yang lainnya yang disifati sehingga maknanya disandarkan pada sifat tersebut dengan contoh *ṣirta ‘āliman* bisa dikatakan *anta ‘ālimun*. Jadi, *kunta* diartikan *ṣāra* yang didasarkan pada makna inti akhirnya yaitu *anta*, sedangkan dari segi pemaknaan secara infleksi dan penunjukkan waktu maka *kāna* tetap menunjukkan pada perubahan dari satu kondisi kepada kondisi yang lain. Demikian yang terjadi sesuai pengertian dari firman Allah

وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى  
وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ ﴿٣٤﴾

Dan (ingatlah) ketika Kami berfirman kepada para

<sup>13</sup>Qur'an. al-Baqarah (2): 34.

<sup>14</sup>As-Suyuti. *Al-Itqān fi 'Ulūm al-Qur'ān Juz 1*. Beirut. Dar 'Alam al-Kutub. hlm. 168.

malaikat, “Sujudlah kamu kepada Adam!”, maka sujudlah mereka kecuali Iblis, ia enggan dan takabbur dan ia termasuk golongan orang-orang kafir.

Sebagian penafsir mengartikan *kāna* sebagai *sāra* atau sesuai dengan fungsi kana dengan pengertian *kāna* berada pada pengetahuan Allah sebab tidak ada perbedaan pendapat tentang kenalnya Iblis akan Tuhan sebelumnya. Artinya, dalam *kāna* ada pemahaman mengenai kehendak Allah untuk dia jadi kafir dan meskipun *kāna* menunjuk waktu lampau, maka pengertiannya menjadi meluas dikarenakan adanya kelompok makhluk-makhluk kafir dan Iblis bagian dari mereka. Sebagian mengartikan *ṣāra* atau *ṣairūrah* ‘berubah menjadi’ golongan yang setuju untuk berbuat kafir sesudah itu, padahal sebelumnya Iblis beriman. Iblis kemudian kafir karena kesombongan dan keyakinan akan kelebihan dirinya untuk layak melakukan pembangkangan tersebut. Perubahan (*ṣairūrah*) menjadi kafir sesudah beriman berlaku juga pada pengertian ayat berikut

فَأَنْجَيْنَاهُ وَأَهْلَهُ إِلَّا أُمَّرَأَتَهُ كَانَتْ مِنَ الْغَائِبِينَ ﴿٨٣﴾

Kemudian Kami selamatkan dia dan pengikut-pengikutnya kecuali istrinya; dia termasuk (menjadi) orang-orang yang tertinggal (dibinasakan).<sup>15</sup>

ثُمَّ تَوَلَّيْتُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ

لَكُنْتُمْ مِنَ الْخَاسِرِينَ ﴿٦٤﴾

Kemudian kamu berpaling setelah (ada perjanjian) itu, maka kalau bukan karunia Allah dan rahmat-Nya

<sup>15</sup>Qur'an. al-A'rāf 97): 83.

atasmu niscaya kamu (menjadi) golongan orang-orang yang rugi.<sup>16</sup>

*Kānat* yang terdapat pada ayat pertama di atas juga mengandung makna *ṣairūrah* sebab pengertian terbinasakan (*al-gābirin*) adalah mereka yang tertinggal lalu hancur dimana sebelumnya mereka menjadi pengikut bangsa Sodom yang akhirnya ‘berubah’ untuk kemudian ‘menjadi’ orang-orang yang ikut terbinasakan.

Di sini terlihat pentingnya semantik dalam memahami *kāna* sebagai ‘keberadaan’ sesuatu yang selalu mengalami proses perubahan (*ṣāra*) secara dinamis dalam lingkup ruang dan waktu. Hubungan *kana* dan *ṣāra* ini ditengarai adanya sebuah proses (*sairūrah*) antar tempat dan lintas waktu dan oleh karenanya perwujudan (*kainūnah*) akan terus diiringi oleh proses perubahan dan perkembangan sebagaimana sunnah-Nya menuju kondisi menjadi (*ṣairūrah*). Untuk memperkaya kajian semantik *ṣāra* dan *kāna* ini penulis lebih jauh menukilkan ilustrasi Shahrur<sup>17</sup> akan hubungan makna antara dua kata tersebut di bawah ini.

Perubahan pada segala sesuatu yang hidup itu berpusat pada perubahan bentuk yang dalam al-Qur’an diilustrasikan sebagai *kullu syai`in hālikun illā wajahah* ‘segala sesuatu pasti binasa, kecuali Allah’<sup>18</sup>. Ayat ini dikuatkan oleh ayat *kullu nafsin ẓa`iqah al-maut* ‘setiap jiwa akan merasakan kematian’<sup>19</sup>. Hukum kerusakan dan

---

<sup>16</sup>Qur’an. al-Baqarah (2): 64.

<sup>17</sup>Muhammad Shahrūr, *Metodologi Fiqh Islam Kontemporer*, terj. Sahiron Syamsuddin, Yogyakarta: Penerbit eLSAQ, 2004, hlm. 60—69.

<sup>18</sup>Qur’an. al-Qasas (28): 88.

<sup>19</sup>Qur’an. ‘Ali Imrān (3): 185.

kebinasaan yang terjadi pada segala sesuatu selain Allah adalah hukum yang dihasilkan dari dua kondisi berproses menuju ‘menjadi’ (*ṣairūrah*).

Kedua kondisi, *kainūnah* ‘berada’ dan *ṣairūrah* ‘berproses’ sebagai sebagai kondisi setara dan menjadi dasar keberadaan segala susunan perwujudan yang ada. Adapun kondisi *ṣairūrah* ‘menjadi’ merupakan bentuk perkembangan dan perubahan pada eksistensi. Sebagai sudah jelas sekali bahwa sejak terjadinya peristiwa kosmos yang dikenal dengan peristiwa ‘ledakan besar’ (*al-infijār al-hā’il*) adalah berupa asap pekat yang mengandung gas interstellar yang sebagiannya berubah menjadi hidrogen’ lalu helium kemudian menjadi unsur-unsur penting yang menghasilkan struktur non-organik dan organik, kemudian menjadi makhluk hidup dari bentuk paling sederhana seterusnya melahirkan *basyar* (makhluk biologis) di bumi yang kemudian menjadi insan (manusia sempurna dengan segala potensi) yang memiliki ruh dan daya nalar. Keberadaan kondisi berada (*kainūnah*) dan kondisi berproses (*ṣairūrah*) senantiasa dalam tahapan menjadi (*ṣairūrah*) secara terus menerus dan tidak berhenti.

Orang yang tidak mempercayai dimensi *kainūnah* selanjutnya menurut Shahrūr dianggap ia telah kufur kepada Allah sebagaimana dijelaskan pada ayat berikut.<sup>20</sup>

وَكَانَ لَهُ شُرَكَاءَ لِيَصْحَبَهُ وَهُوَ يَحَاوِرُهُ أَنَا أَكْثَرُ مِنْكَ مَالًا وَأَعَزُّ  
نَفْرًا ﴿٣٤﴾ وَدَخَلَ جَنَّتَهُ وَهُوَ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِ قَالَ مَا أَظُنُّ أَن تَبِيدَ  
هَذِهِ أَبَدًا ﴿٣٥﴾ وَمَا أَظُنُّ السَّاعَةَ قَائِمَةً وَلَئِن رُّدِدْتُ إِلَىٰ

<sup>20</sup>Muhammad Shahrūr, *Metodologi*, hlm. 68.

رَبِّي لِأَجِدَنَّ خَيْرًا مِنْهَا مُنْقَلَبًا ﴿٣٦﴾ قَالَ لَهُ صَاحِبُهُ وَهُوَ يُحَاوِرُهُ  
 أَكْثَرْتَ بِالَّذِي خَلَقَكَ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ سَوَّكَ رَجُلًا ﴿٣٧﴾

dan dia memiliki kekayaan besar maka dia berkata pada kepada kawannya (yang beriman) pada saat dia bercakap-cakap dengannya, “Hartaku lebih banyak dari pada hartamu dan pengikut-pengikutku lebih kuat”. Dan dia memasuki kebunnya sedang dia berbuat zalim pada dirinya sendiri, ia berkata, “Aku kira kebun ini tidak akan binasa selamanya dan aku tidak mengira bahwa kiamat itu akan datang dan sekiranya aku dikembalikan kepada Tuhanku, pasti aku akan memperoleh tempat kembali yang lebih baik dari kebun-kebun itu”. Temannya (yang beriman) berkata kepadanya tatkala dia sedang berbincang dengannya, “Apakah kamu kafir kepada Tuhan yang menciptakanmu dari tanah, lalu setetes air mani lalu Dia menjadikanmu seorang laki-laki yang sempurna?”<sup>21</sup>

Ayat di atas dapat dijelaskan bahwa orang pertama (kafir) tidak mempercayai akan adanya kondisi ‘menjadi’ yang akan menimpa pada kebunnya pada saat dia memasukinya sementara dia berlaku zalim pada dirinya sendiri dan dengan kesombongannya berkata, “Aku kira kebun ini tidak akan binasa selamanya”. Dengan ucapannya semacam ini berarti dia telah mengingkari hukum kebinasaan sebagaimana disebut pada ayat *kullu syai’in hālikun illa wajhah*. Pada akhirnya, dia juga mengingkari akan terjadinya hari akhir. Sikap menafikan adanya hari akhir ini sekaligus mengingkari akan adanya Allah sebagai Penguasa hari akhir. Sebaliknya, sikap yang meyakini adanya hari akhir akan membawa seseorang untuk mempercayai Allah dan hari akhir.

<sup>21</sup>Quran. al-Kahfi (18): 34—37.

Jadi, setiap orang yang beriman mestilah meyakini akan kondisi ‘menjadi’ (*ṣairūrah*) ini sebagaimana yang diungkapkan oleh ayat di atas yang senantiasa mengingatkan mereka yang beriman akan adanya kondisi menjadi sebagaimana proses keberadaan manusia, sejak dari proses kelahiran sampai pada proses kematian. Justru kondisi menjadi inilah yang menyebabkan hamonisnya kehidupan dunia. Keharmonisan kehidupan ini menjadi bukti atas kasih sayang dan rahmat Allah bagi seisi alam. Oleh sebab itu kehidupan dunia adalah cermin dari sifat rahman Tuhan dan sebenarnya kehidupan dunia tidak lain adalah cermin bagi alam *rahmaniyah*-Nya.

Sebagai pelengkap wacana, penulis mencoba merilis apa yang disampaikan Holmes Roston dalam *Science and Religion*, bahwa proses energetik dari bumi ini menjadi proses genetik, kemudian proses saraf. Budaya-budaya energi murni sendiri menjadi sejarah sadar melalui percampuran evolusi dan keterbukaan. Tidak terdapat model yang memuaskan mengenai percampuran itu. *Wujud* itu senantiasa menjadi persoalan *menjadi*, demikian ia katakan.<sup>22</sup>

Tidak banyak yang mengetahui atau menganjurkan akan adanya awal atau akhir mutlak; tidak pula menyebutkan-nyebut tingkatan *wujud-menjadi* yang menyiratkan kita sedang ada pada tingkat terendah atau tertinggi, sedang dalam beberapa arah, kita dihadapkan pada batas-batas pengetahuan kita. Ada yang mengatakan bahwa peristiwa fisik datang lebih dahulu. Hal-hal yang kompleks dapat diuraikan menjadi fenomena fisik tersebut. Fenomena fisik tersebut lebih nyata daripada fenomena biologis,

---

<sup>22</sup>Holmes Roston, *Ilmu dan Agama: Sebuah Survai Kritis*, UIN Sunan Kalijaga, 2006, hlm. 354.

psikologis, atau sosial yang datang belakangan. Al-Qur'an suci mendeskripsikan sebuah contoh kronologis kejadian sebagai berikut.

ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَّكِينٍ ﴿١٣﴾ ثُمَّ خَلَقْنَا النَّطْفَةَ عَلَقَةً  
فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظْمًا فَكَسَوْنَا  
الْعِظْمَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ

Telah Kami jadikan manusia dari saripati tanah, kemudian Kami jadikan sebetuk nutfah menetap di tempat yang kokoh, dari nutfah Kami jadikan sebuah ‘alaqah dan dari ‘alaqah menjadi sebuah mudgah dan dari mudgah menjadi tulang kemudian Kami bungkus tulang tersebut dengan daging untuk selanjutnya kami tumbuhkan menjadi makhluk lain (biologis). Maha Suci Allah dengan keindahan dan kesempurnaan ciptaan-Nya.<sup>23</sup>

Namun, melalui analisis lebih cermat, terdapat realitas yang sama penting dalam komposisi dan konfigurasi yang terpelihara dan berkembang sepanjang waktu. Tingkatan yang lebih tinggi mengambil alih mengatur tingkatan yang lebih rendah, untuk sebagian. Identitas dalam suatu bentuk kehidupan, hidup lebih lama dari pada bagian-bagian dan energi yang diserap dan dikeluarkan oleh kehidupan. Di dalam substrat, tidak ada yang terbukti permanen dan tidak berubah. Sekali lagi, *dawām al-ḥāl min al-muḥāl*.

### Paralelisme Retorika *Kun Fayakūn*

Di dalam struktur al-Qur'an jika diamati dengan

<sup>23</sup>Qur'an, al-Muḥminun, 13-14

cermat, *kun fayakūn* direpresentasikan dalam beberapa ayat yang memiliki kemiripan dari segi redaksi dan kandungannya. Setidaknya, sebanyak delapan kali kalimat *kun fayakūn* ditampilkan dalam delapan ayat yang secara tekstual menunjukkan keserasian redaksi (*ittizān uslūbī*) dan dalam susunan stile yang mengandung keserasian. Ayat-ayat yang dimaksud adalah ayat-ayat *kauniyah* sebagai berikut.

بَدِيعُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ۖ وَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴿١١٧﴾

Allah Pencipta langit dan bumi, dan apabila Dia berkehendak (untuk menciptakan) sesuatu, maka (cukup) Dia mengatakan kepadanya, “Jadi”, maka jadilah ia<sup>24</sup>

قَالَتْ رَبِّ أَنَّىٰ يَكُونُ لِي وَلَدٌ وَلَمْ يَمَسِّنِي بَشَرٌ ۗ قَالَ كَذَٰلِكَ اللَّهُ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ ۖ إِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴿٤٧﴾

Maryam berkata, “Ya Tuhanku, betapa mungkin aku memiliki anak sedang aku belum pernah disentuh oleh seorang laki-laki pun” Allah berfirman (melalui Jibril), “Demikianlah Allah menciptakan apa yang dikehendaki-Nya. Apabila Allah berkehendak menetapkan sesuatu, maka Allah cukup berkata kepadanya, “Jadilah”, lalu jadilah ia.<sup>25</sup>

إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴿٥٩﴾

<sup>24</sup>Qur’an. al-Baqarah (2): 117.

<sup>25</sup> Qur’an. ‘Al‘Imrān (3): 47.

Sesungguhnya misal (penciptaan) Isa di sisi Allah adalah seperti (penciptaan) Adam. Allah menciptakan Adam dari tanah, kemudian Allah berfirman kepadanya, “Jadilah”, maka jadilah ia.<sup>26</sup>

وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ وَيَوْمَ يَقُولُ  
 كُنْ فَيَكُونُ قَوْلُهُ الْحَقُّ وَلَهُ الْمُلْكُ يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ  
 عِلْمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةُ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ ﴿٧٢﴾

Dan Dialah yang menciptakan langit dan bumi dengan benar. Dan benarlah perkataannya pada (hari) Dia mengatakan, “Jadilah”, maka terjadilah ia, dan ditangan-Nyalah segala kekuasaan di saat sangkakala ditiup. Dan Dialah Yang maha Bijaksana lagi Maha Mengetahui.<sup>27</sup>

إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴿٤٠﴾

Sesungguhnya perkataan Kami terhadap sesuatu apabila Kami menghendaknya, Kami hanya mengatakan kepadanya, “Jadilah”, maka jadilah ia.<sup>28</sup>

مَا كَانَ لِلَّهِ أَنْ يَنْخِذَ مِنْ وَلَدٍ سُبْحَانَهُ إِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ  
 فَيَكُونُ ﴿٣٥﴾

Tidak layak bagi Allah memiliki seorang anak, Maha Suci Dia. Apabila Dia menetapkan sesuatu, maka Dia hanya berkata kepadanya, “Jadilah”, maka jadilah ia.<sup>29</sup>

إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴿٨٢﴾

<sup>26</sup>Qur'an. 'Alīlmrān (3): 59.

<sup>27</sup>Qur'an. al-An'ām (6): 73.

<sup>28</sup>Qur'an. An-Nahl (16): 40.

<sup>29</sup>Qur'an. Maryam (19): 35.

Sesungguhnya perintah-Nya apabila Dia menghendaki sesuatu hanyalah berkata kepadanya, “Jadilah”, maka jadilah ia.<sup>30</sup>

هُوَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ فَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ

Dialah yang menghidupkan dan mematikan, maka apabila Dia menetapkan sesuatu urusan, Dia cukup berkata kepadanya, “Jadilah”, maka jadilah ia.<sup>31</sup>

Susunan sintagmatik ayat-ayat *takwīn* ‘penciptaan’ yang direfleksikan oleh kalimat *kun fayakūn* di atas memberikan kesan mendalam akan keserasian hubungan semantik bahwa proses penciptaan alam semesta dan seluruh isinya tidak lepas dari hal-hal sebagai berikut.

- a. Proses penciptaan tersebut tentulah berdasar prasyarat adanya *irādah* ‘kehendak’ Allah untuk memutuskan sesuatu *qadā` al-amr* dalam mewujudkan segala sesuatu di alam ini dengan mudah.
- b. Proses penciptaan tersebut merupakan peristiwa luar bisa di luar kekuasaan manusia dan bahkan di luar nalar manusia
- c. Verba *kun fayakun* semantiknya dikaitkan dengan kata-kata *qadā`* ‘ketentuan’, *irādah* ‘kehendak’, *khalq* ‘penciptaan’, *samā`* ‘langit’, *ard`* ‘bumi’, *hayāh* ‘kehidupan’, dan *maut* ‘kematian’ yang masa proses berlaku secara relatif dan bervariasi.
- d. Seluruh ayat-ayat al-Qur’an yang menyebut kalimat penciptaan (*kun*) merupakan satu kesatuan redaksi yang saling berkaitan antara yang satu dengan yang lain.

---

<sup>30</sup>Qur’an. Yāsīn (36): 82.

<sup>31</sup>Qur’an. al-Mu’min (40): 68.



---

## RELASI SEMANTIK *KUN*

---

Istilah semantik menjadi salah satu istilah yang paling ambigu dan cenderung bias di antara term-term dalam ilmu bahasa. Melalui kamus, orang kadangkala telah merasa puas dengan memperoleh makna yang dikehendaki, tetapi seringkali tidak menemukan arti yang dimaksud, terutama jika terdapat ketaksamaan antara makna denotasi dan makna konotasi. Oleh karena itu, relasi antar makna ini perlu dianalisis secara leksikal maupun kontekstual. Relasi makna *kun fayakun* dapat dianalisis, baik secara sinkronik dan diakronik maupun secara paradigmatik.

Teori paradigmatik dikembangkan oleh para sarjana Jerman dan Swiss antara tahun 1920 dan tahun 1930, antara oleh Ipsen (1924), Jolles (1924), Porziq (1934), dan Trier (1934) berdasar ide-ide yang muncul sebelumnya dari Herder (1772) dan Humbolt (1836).<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup>John Lyons, *Semantics Vol I*, New Yor, Cambridge University Press, tt. hlm, 250.

Unit-unit bahasa, selain dilihat dari sisi paradigmatis juga dapat dilihat dari sisi sintaksis (*syntactic frame*) yang tetap. Pada tahun yang sama (1934), Porziq memunculkan ide tentang membangun relasi semantik dengan menelusuri makna berdasar hubungan sintagmatik. Hubungan sintagmatik selanjutnya dipertegas oleh Firth (1951) melalui hubungan yang lebih khusus yang disebut sebagai *keeping company* yang kemudian dikenal dengan sebutan *collocation*. Teori ini didasarkan atas relasi-relasi yang terjadi pada beberapa pasangan sintagma (*bipartite syntagms*) antara nomina dan verba, atau nomina dengan ajektiva.<sup>2</sup>

Relasi makna ini kemudian menjadi jaringan asosiasi yang rumit berdasarkan pada kesamaan (*similarity*), sebuah konsep hubungan yang sudah sejak lama dipelopori oleh Ferdinand de Saussure yang kemudian dikembangkan oleh para muridnya.

### **Relasi Sintagmatik *Kun Fayakūn***

Sintagmatik merupakan sebuah hubungan yang bersifat horisontal atau hubungan kehadiran (*in praesentia*) dalam susunan linguistik dimana sebuah kata dihubungkan dengan kata-kata yang terdapat di depan atau di belakangnya dalam sebuah tuturan atau kalimat. Bentuk hubungan *in praesentia* ini merupakan hubungan yang esensial bagi pemahaman semantik sebuah kata. Sebab, jika sebuah kata kehilangan beberapa relasi sintagmatiknya atau memperoleh bentuk hubungan baru maka dia kemungkinan akan kehilangan identitas formalnya. Artinya, perbedaan-perbedaan yang ada antara

---

<sup>2</sup>*Ibid.*, hlm 261.

kata dengan kata-kata lain yang muncul bersamaan dalam sebuah kalimat atau penuturan yang dapat difahami memiliki peranan penting dalam bagi pendefinsian kata itu sendiri.

Dalam sebuah susunan bahasa dalam bentuk kalimat atau tuturan merupakan peristiwa yang secara semantik akan dapat diketahui secara tepat apabila dijelaskan melalui hubungan konkrit dalam konteksnya. Dalam susunan ayat al-Qur'an misalnya, kata *birr* dapat diperhatikan dari susunan sintagmatisnya untuk menjelaskan definisi kata tersebut dalam susunan ayat.

❖ لَنْ نَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّىٰ تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ ۗ آل عمران: ٩٢

❖ الْبِرَّ مَنْ اتَّقَىٰ ۖ وَآتَىٰ الْبُيُوتَ ۖ مِنْ أَبْوَابِهَا البقرة: ١٨٩

❖ لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُولُوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ ۚ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ

ءَامَنَ بِاللَّهِ البقرة: ١٧٧

❖ وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ المائدة: ٢

❖ رَبَّنَا فَاعْفُرْ لَنَا ذُنُوبَنَا وَكَفِّرْ عَنَّا سَيِّئَاتِنَا وَتَوَفَّنَا مَعَ الْأَبْرَارِ ﴿١١٣﴾

آل عمران: ١٩٣

Dari beberapa bentuk sintagma di atas dapat diperoleh pemahaman bagaimana kata *birr* didefinisikan ke dalam beberapa kategori semantik yang masing-masing memiliki persinggungan arti yang tidak mungkin diabaikan begitu saja, antara lain sebagai berikut. *Birr* adalah

- a) cermin sebuah keimanan yang kuat,
- b) diperoleh melalui bentuk menafkahkan sebagian properti yang secara pribadi juga disenangi,

- c) bekerjasama dalam mewujudkan kebaikan,
- d) tujuan akhir bagi orang-orang beriman yang banyak memohon ampunan, dan
- e) predikat bagi orang yang bertakwa.

### ***Kun Fayakun: Sebagai Tutur Bersyarat***

Selain dalam Surat Ali Imran, semua diksi *kun fayakūn* diawali dengan huruf bersyarat yaitu *izā* sebagai bentuk kalimat kondisional. Dalam bahasa Arab, huruf *izā* dipaka untuk menunjukkan beberapa arti sebagai berikut.

Pertama, *izā* menunjuk sesuatu yang terjadi secara tiba-tiba (*mufāja`ah*) dimana huruf *izā* diletakkan sebelum kalimat nominal seperti pada firman Allah Surat Taha (20) ayat 20, فَأَلْقَاهَا فَإِذَا هِيَ حَيَّةٌ تَسْعَى (lalu dilemparnya tongkat itu maka tiba-tiba ia berubah menjadi seekor ular trengginas) . Kalimat kondisional di sini tidak membutuhkan jawab sebab hanya menunjukkan pada suatu keadaan (*ḥāl*). Pengerertian *mufāja`ah* adalah hadirnya sesuatu saat seseorang mendeskripsikan perbuatan, dan pengertiannya akan menjadi lebih kuat manakala disertai dengan penyebutan tempat atau waktu.

Kedua, *iza* menunjukkan kala waktu yang akan datang yang mengandung arti syarat yang membutuhkan jawaban yang tidak semua mengikuti hukum persyaratan seperti *izā jā`a zaidun fa akrimhu*. Bentuk kalimat bersyarat semacam ini tidak berlaku kecuali pada persyaratan nyata (*asy-syarat al-muhaqqiq*) seperti pada firman وَإِذَا مَسَّكُمُ الضَّرْفِيُّ الْبَحْرُ ضَلَّ مَنْ تَدْعُونَ إِلَّا أَيَّاهُ (dan jika kamu ditimpa bahaya di lautan, niscaya tidak ada yang

kamu seru selain Dia) sebab bahaya di lautan itu benar ada dan terjadi. Sebaliknya, *izā* bisa menjadi persyaratan yang tidak nyata atau meragukan (*masykūk*) maka tidak terikat dengan bahaya yang ada di lautan seperti firman *وإذا مسه عريض* ‘dan apabila ia ditimpa malapetaka maka ia banyak berdoa’.

Huruf syarat *izā* yang digunakan untuk tujuan kondisional yang mendahului diksi ayat-ayat *takwīn* atau *kun fayakūn* di bawah ini, yaitu

- ❖ وَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُن فَيَكُونُ ﴿١١٧﴾ البقرة: ١١٧
- ❖ إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ ﴿٤٠﴾ النحل: ٤٠
- ❖ إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ ﴿٨٢﴾ يس: ٨٢

Hampir bisa dipastikan penggunaannya untuk menunjukkan terdapatnya satu syarat nyata (*asy-syarat al-muhaqqiq*) sebab *irādah* atau ‘kehendak’ Allah itu pasti benar dan nyata adanya. Jadi, jika *izā mufāja`ah* berlaku untuk susunan kalimat nominal maka tidak demikian halnya dengan fungsi *izā* sebagai keterangan kala yang dikaitkan dengan kalimat verbal. *Izā* tidak dinisbatkan pada kalimat verbal sesuai pandangan aliran gramatika Basrah, seperti *aftahu al-muzillah izā nazalat al-amṭār* ‘akan kubuka payung saat hujan turun’. Di dalam al-Qurān *izā mufāja`ah* kadangkala dipakai bersamaan dengan *izā zarfiyyah* seperti pada firman Allah

وَمِنَ آيَاتِهِ أَنْ تَقُومَ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ بِأَمْرِهِ ثُمَّ إِذَا دَعَاكُمْ دَعْوَةَ  
مِنَ الْأَرْضِ إِذَا أَنْتُمْ تَخْرُجُونَ ﴿٢٥﴾

Dan di antara tanda-tanda kekuasaan-Nya ialah berdirinya langit dan bumi dengan iradat-Nya. Kemudian jikalau (*izā*) Dia memanggil kamu sekali panggil dari bumi, tiba-tiba seketika itu (*izā*) juga kamu keluar (dari kubur).<sup>3</sup>

Jumhur ulama memandang bahwa *iza* adalah huruf syarat untuk menunjuk kala yang akan datang dan bukan kala kini atau lampau sehingga dalam *i'rāb*, *izā* sering disebut *ẓarfūn limā yustaqbalu min az-zamān* 'keterangan untuk kala mendatang'. Namun, ketika ulama menjumpai beberapa kesulitan atau keraguan tentang penunjukkan *izā* untuk kala mendatang, mereka menakwilkan seakan *izā* bukan menunjukkan kala yang akan datang.<sup>4</sup> Di antara contohnya bisa disebutkan sebagai berikut.

1). *Izā* menunjuk kala lampau

وَلَا عَلَى الَّذِينَ إِذَا مَا أَتَوْكَ لِتَحْمِلَهُمْ قُلْتَ لَا أَجِدُ مَا  
أَحْمِلُكُمْ عَلَيْهِ تَوَلَّوْا وَأَعْيُنُهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ حَزَنًا أَلَّا  
يَجِدُوا مَا يُنْفِقُونَ ﴿٩٢﴾

Dan tiada pula (dosa) atas orang-orang yang apabila mereka datang kepadamu, supaya kamu memberi mereka kendaraan, lalu kamu berkata, "Aku tidak memperoleh kendaraan untuk membawamu", lalu mereka kembali dan mata mereka berlinang karena kesedihan lantaran mereka tidak memperoleh apa yang akan mereka nafkahkan.<sup>5</sup>

<sup>3</sup>Qur'an. ar-Rum (30): 25.

<sup>4</sup>'Abd al-Wahhāb 'Abd as-Salām Ṭāwilah. *Asar al-Lughah fi Ikhtilaf al-Mujtahidin*. Kairo. Dar as-Salām li at-Tibā'ah wa an-Nasyr wa at-Tauzī' wa at-Tarjamah. 1414 H. hlm. 277.

<sup>5</sup>Qur'an. at-Taubah (9): 92.

وَإِذَا رَأَوْا تِجْرَةً أَوْ هَمًّا أَنْفَضُوا إِلَيْهَا

Dan apabila mereka melihat perniagaan atau permainan, mereka bubar untuk menuju ke sana dan mereka tinggalkan kamu sedang berdiri (berkhutbah).<sup>6</sup>

2). *Izā* menunjuk kondisi atau keadaan kala saat berlakunya verba seperti *wa al-laili izā yagsyā wa an-nahāri izā tajallā* ‘demi malam saat menutupi cahaya siang dan siang apabila terang benderang’ atau *wa an-najmi izā hawā* ‘demi bintang saat tebenam’ yaitu keadaan di saat malam tiba atau datangnya siang dan keadaan saat terbenamnya bintang. Sebagian ulama menakwilkan bahwa kalimat bersyarat semacam ini sebenarnya sudah tidak terikat dengan syarat sehingga dengan demikian ia terbebas dari keterangan ketiga jenis kala, baik kala lampau, kala kini maupun kala akan datang. Konsekuensi dari syarat ini tidak diperlukannya kesesuaian antara kala syarat dengan kala jawabnya sehingga dengan demikian dibenarkan mendahulukan jawab, atau menyetarakan atau mengakhirkannya. Contohnya seperti kalimat bersyarat *izā zurtanī al-yauma zurtuka gadan* ‘jika kamu mengunjungiku hari ini maka aku mengunjungimu besok’ atau boleh diterapkan sebaliknya *izā zurtanī gadan zurtuka al-yaum* ‘jika kamu mengunjungiku besok maka aku mengunjungimu hari ini’.

## b. Ucapan (*Qaul*) *Kun Fayakūn*

*Qaul* memiliki bentuk infleksi cukup banyak dalam

---

<sup>6</sup>Qur’an. Jum’ah (62) 11.

al-Qur'an. Nomina ini dipakai sebagai kata yang paling umum untuk komunikasi antara Tuhan dengan makhluk dan antara makhluk dengan makhluk yang lain dalam al-Qur'an. Dalam puisi Arab, *qaul* diucapkan oleh selain manusia seperti puisi Abû al-Najm berikut.

قالت له الطائر تقدّم راشدا      ❁      أنّك لا ترجع إلّا حامدا

Burung itu berkata padanya, “Segera ikuti jalan yang benar, sesungguhnya kamu tak akan kembali keculi dalam sambil memuji”.<sup>7</sup>

قالت له العينان سمعا وطاعة      ❁      و حدّرتا كالدّرّ لما يثقب

Sepasang mata itu berkata, “Aku mendengar dan aku menaati,” sambil meneteskan air mata laksana mutiara yang cahayanya menembus<sup>8</sup>.

*Qaul* adalah unsur pembangun *kalām*, dan al-Qur'an sendiri sering menggunakan kata ini untuk menyebut kandungan *wahy*-Nya. Tuhan menyebut *wahy*-Nya melalui “kata paling umum” dari semua tindakan berbicara manusia. Dalam al-Qur'an, konjugasi *qaul* adalah *qālā, qālat, qālatā, qālahā, qālū, qultu, qultum, qultuhū, qulna, qulnā, aqul, aqūlu, taqul, taqūlu, taqūlanna, taqūlū, taqūlūna, naqūlu, lanaqūlanna, yaqul, yaqūlu, yaqūlā, yaqūlunna, yaqūlu, yaqūlūna, qul, qulna, qūlā, qūlū, qūlī, qīla, yuqālu, taqawwala, al-qaul, qaulan, qaulika, qaulukum, qaulunā, qauluhu, qaulihā, qauluhum*,

---

<sup>7</sup>Ibn Manzūr *Lisān al-'Arab*, materi *q-w-l*. *Rāsyid* artinya mengikuti jalan yang benar (*following the right way*) atau memperoleh petunjuk yang benar (*rightly guided*). *Hāmid* disebut juga *ḥamad, muḥammad, maḥmūd, hamīd*, dan *hamūd* artinya memiliki sifat-sifat terpuji (*kaṣīr al-khiṣāl al-ḥamīdah*).

<sup>8</sup>*Ibid.*

*qaulī, al-aqāwil, qīlan, qīlihi, qa`il, qa`ihuhā dan qa`ilīn.*<sup>9</sup>

Terdapat enam jenis inversi dari kata dasar *q-w-l* yang semuanya dipakai dalam *lingua franca* Arab, meliputi *qawala, qalawa, waqala, walaqa, laqawa, dan lawaqa*. Dieja *qaul* karena ringannya diucapkan oleh bibir ataupun lidah. Ia memuat pengertian “gelisah” dan “tidak tenang”. Dari segi derivasi kata, arti *q-w-l* dapat dilihat dari bentuk-bentuk inversinya sebagai berikut. *Pertama, qawala* nominanya *qilwun* ‘keledai liar’, dan dinamakan demikian karena ringan gerakannya dan cepat larinya. *Kedua, qalawa*, dikatakan *qalawat al-busr*, artinya kurma tersebut masak kemudian mengering dan akhirnya menjadi ‘ringan’. *Ketiga, waqala*, disebut *tawaqqala fi al-jabal*, artinya memanjat gunung dengan ‘cekatan’. *Keempat, walaqa* artinya ‘bersegera’ (*asra`a*). *Kelima*, kata *lawaqqa* terdapat dalam ungkapan *al-lauqah li az-zubdah* ‘cepat atau ringan untuk sifat buih’. *Keenam*, dari kata *laqawa*, dan disebut dalam ungkapan *al-liqwah li al-`uqāb* ‘cepat untuk sifat burung elang’ karena ringan gerakannya dan cepat terbangnya. Unta yang jalannya cepat dinamakan *al-liqwah*.<sup>10</sup>

*Qaul*, dalam istilah, juga disebut *kalām*, yaitu setiap lafal yang diucapkan oleh lisan dalam bentuk *tāmm* maupun *nāqis*, dan disebut lafal-lafal tunggal yang membentuk *kalām* (*al-alfāz al-mufradah allatī tabnī al-kalām*).<sup>11</sup>

---

<sup>9</sup>Abd al-Bāqī, *Mu`jam al-Mufakhras li Alfāz al-Qur`ān al-Karīm* (Beirut: Dar al-Fikr, 1407/1987), materi *q-w-l*.

<sup>10</sup>Ibn Jinnī, *Al-Khaṣā`iṣ, Juz 1*, Beirut: ‘Alam al-Kutub, cet-3, 1983M/1403H., hlm. 5—12.

<sup>11</sup>Ibn Manzūr, *Lisān al-‘Arab*, materi *q-w-l*.

Kata *qaul* arti dasarnya adalah setiap *lafz* yang diungkapkan secara lisan, baik berbentuk ungkapan sempurna (*tāmm*) seperti *ih, ṣah*, atau sebaliknya, *nāqiṣ* seperti ‘*Usmān, in, wa kāna akhūka*. Dengan demikian, setiap *kalām* adalah *qaul* dan tidak setiap *qaul* itu *kalām*. Kemudian terjadi pergeseran makna (*semantic shifting*) pada kata *qaul* ke arah makna yang lebih luas (*widening of meaning*), yaitu pendapat atau aliran pemikiran, baik itu bahasa, fikih, atau akidah. Dalam peristilahan bahasa Arab terdapat *qaul al-Baṣriyyīn* dan *qaul al-Kūfiyyīn*, bukan *kalām al-Baṣriyyīn* dan *kalām al-Kūfiyyīn* meskipun dalam konteks tertentu dibolehkan penggunaan *kalām* untuk pengganti *qaul*.<sup>12</sup> Ada pula sebutan *qaul Abī al-Hasan, qaul qabīh*, dan seterusnya.

Dibenarkannya penggunaan kata *qaul* untuk menggantikan kata *kalām* perlu dijelaskan agar tidak menimbulkan pertanyaan tentang perbedaan *qaul* dan *kalām*. *Kalām* adalah susunan kalimat yang berdiri sendiri dan tidak memerlukan petunjuk lain, sementara *qaul* tidak memiliki sifat-sifat semacam itu sehingga kata tunggal dapat disebut *qaul* meskipun tidak dapat disebut *kalām*. Berdasar pembedaan ini, perkataan *jalasa Ahmad* disebut *kalām*, dan *in jalasa Ahmad*, dengan tambah sarat (*condition*) *in*, bukan kalimat lengkap sehingga hanya disebut *qaul*. Kalimat bersarat tersebut masih memerlukan jawaban untuk melengkapinya.<sup>13</sup>

Pendapat, keyakinan, dan aliran pemikiran disebut *qaul* karena pendapat atau pikiran adalah sesuatu yang tetap ‘tersembunyi’ seandainya tidak diungkapkan

---

<sup>12</sup>Ibn Jinnī, *Al-Khaṣā'is*, hlm. 18.

<sup>13</sup> *Ibid.*, hlm. 19.

dengan *qaul*. Jadi, jika sesuatu yang tersembunyi tersebut hanya dapat diketahui dengan *qaul*, maka ia disebut *qaul*. Tersembunyinya sesuatu itu menjadi sebab dan *qaul* itu menjadi petunjuk (*dalālah*)-nya. Mungkin ada pertanyaan, “Bagaimana pendapat atau keyakinan itu dinamakan *qaul*, dan bukan *kalām*, dan apakah penggunaannya dapat disamakan atau tidak?” Beberapa alasan dikemukakan oleh Ibn Jinnī untuk menjelaskan perbedaan *kalām* dan *qaul* sebagai berikut.

Infleksi *kalama*, *kallama*, *kalmun*, dan *kalīmun* menunjukkan arti ‘luka’ (*jurh*) yang dalam banyak hal mampu menimbulkan ‘kesan’ atau ‘bekas’ seperti dalam sebuah ungkapan ‘*jurh al-lisān ka jurh al-yad*’ (luka yang ditimbulkan lidah seperti luka yang diakibatkan tangan)<sup>14</sup>.

Adapun *qaul* beserta semua inversinya hanya mengacu pada ungkapan “spontan”, “ringan”, “cekatan”, dan “tergesa”. Jadi, pengertian *qaul* pada *an yaqūlu lahu kun fayakūn* mencerminkan perkataan yang ringan diucapkan, dan bagi Allah adalah sangat mudah dan cepat semudah dan secepat terwujudnya sesuatu bila Allah berkenan untuk menciptakan atau mewujudkan segala sesuatu dengan kalimat *kun*, meskipun pada hakikatnya Allah sendiri tidak membutuhkan kalimat tersebut dalam segala ciptaan-Nya.

Adakalanya *qaul* menggantikan makna *kalām* atau sebaliknya. Ini dimungkinkan karena terdapatnya perluasan makna seperti ungkapan penyair Rubah berikut.

---

<sup>14</sup>*Ibid.* hlm. 21.

لوأنى أوتيت علم الحكل علم سليمان كلام النمل

Andaikan aku dianugerahi ilmu *al-hukl*, ilmu Nabi Sulaiman tentang bahasa semut.<sup>15</sup>

Apa yang dimaksud dengan puisi tersebut adalah firman Allah *qālat namlah ya ayyuhā an-naml udkhulū masākinakum*.<sup>16</sup>

Perluasan penggunaan istilah ini lebih banyak ditunjukkan oleh *qaul* daripada *kalām* sebab mazhab *qaul* sesuai dengan kenyataan, menurut Ibn Jinni mazhab *qaul* lebih banyak dari mazhab *kalām*. Kalau pendapat dan keyakinan dapat disebut sebagai *qaul* meskipun tidak dengan suara, maka penamaan suara sesuatu dengan *qaul* lebih mungkin sebab dalam bahasa Arab dikenal berbagai sebutan suara yang dimiliki binatang, tumbuh-tumbuhan, ataupun alam.<sup>17</sup>

*Kalām* adalah susunan dari *kalimāt* ‘kata-kata’ sempurna dan bukan berupa “kata” tunggal,<sup>18</sup> sementara orang-orang Arab menggunakan sebutan *kalimah* ‘kata’

---

<sup>15</sup>*Ibid.*, hlm. 22. *Al-Hukl* ‘suara’ atau ‘bunyi’ yang hampir tidak terdengar.

<sup>16</sup>Q.S. an-Naml (27): 18. Ucapan semut ibarat ‘ide’ atau ‘keyakinan’ dan disebut *qaul* untuk pengertian ‘pendapat’ atau ‘keyakinan’ tersembunyi. Penggunaan *kalām* dalam konteks penempatan pengertian *kalām* pada pengertian *qaul*. Lihat Ibn Jinnī, *Al-Khaṣā’iṣ* Jilid I, hlm. 22.

<sup>17</sup>Seperti *hadīr* untuk *at-tāir*, *zamzarah* untuk *ar-ra’d*, *kharīr* untuk *al-mā’*, *syahīh* untuk *al-himār*; *na’iq* untuk *al-gurāb*, *ṣahīl* untuk *al-faras*, dan *muwā’* untuk *al-qīṭ*.

<sup>18</sup>Ahli *nahw* menyebutnya *jumal* (*kalimāt*) seperti dijelaskan Ibn Jinnī bahwa *kalām* dikhususkan dalam bentuk kalimat sebab *kalām* memang termasuk jenis dari kalimat sempurna, tunggal atau majemuk. Lihat *Al-Khaṣā’iṣ*, hlm. 26.

untuk arti tunggal sesuai dengan dialek Hijaz dan *kilmah* sesuai dengan dialek Tamim.<sup>19</sup> Sebuah *kalimah* ‘kata’ tidak menimbulkan kesan sedih dalam diri pendengarnya jika tidak dibunyikan dengan suara yang panjang seperti pada *kalām*. Melalui getaran dan kelembutannya, *kalām* tidak jarang dapat menimbulkan kenikmatan (*‘uzūbah*) dan kelezatan (*sweetness*) bagi pendengarnya.

Ibn Manzūr, mengambil pendapat Ibn Sayyidah, mengatakan tidak jarang *kalām* diartikan sebagai *qaul*. Bedanya, *kalām* merupakan ungkapan representatif dalam bentuk kalimat sempurna, sedangkan *qaul* tidak berdiri sendiri sebagai kalimat karena *qaul* bisa jadi hanya berupa klausa atau anak kalimat.

Petunjuk nyata akan perbedaan *kalām* dengan *qaul* adalah kesepakatan ulama untuk menyebut al-Qur’an *kalāmullāh* dan bukan *qaulullāh* dalam pengertian *kalāmullāh* sebagai apa adanya yang tidak bisa diubah atau diganti meski satu huruf. *Kalām* adalah suara-suara sempurna yang berfungsi menunjukkan makna, sementara *qaul* kadangkala hanya berbentuk suara-suara yang tidak bermakna atau berupa pendapat yang diyakini.<sup>20</sup>

*Qaul* tidak sesempurna kalam sehingga verba *qāla* dan juga *yaqūlu* dalam diksi *an yaqūla lahu* atau *qāla lahu kun fayakūn* masing-masing merupakan bagian dari *kalām*-Nya.

Allah menghendaki dengan ucapan (*qaul*) *kun fayakūn* menunjukkan apa yang dikehendaki oleh Allah akan terwujud dengan sangat cepat, secepat ucapan firman

---

<sup>19</sup> Ibn Jinnī, *Khaṣā’iṣ*, hlm. 27.

<sup>20</sup>*Ibid.* hlm. 18. Lihat Ibn Manzūr, *Lisān al-‘Arab*, materi *k-l-m*.

*kun*, atau bahkan lebih cepat dari itu. Atau mungkin pula seakan bermakna bahwa sesungguhnya Allah sendiri di dalam proses penciptaan tidak memerlukan kalimat *kun* itu sendiri.

### c. *Qadā` Prasyarat Kun*

Terdapat dua ayat al-Qur'an dimana penggunaan kata *qada* mendahului dari kata *kun* pada Surat Maryam ayat 35 dan Surat al-Mu'min ayat 68 yang berbunyi *izā qadā amran fainnamā yaqūlu lahu kun fayakūn*. Kata *qadā`* dalam khasanah pengetahuan Islam pada umumnya selalui dikaitkan dengan pengertian *qadā`* dan *qadar* sebagai 'ketentuan' atau 'keputusan'. Tetapi, dari makna kata *qadā`* ini menunjukkan berbagai makna dan semantiknya tidak sesempit apa yang dipahami orang selama ini, khususnya di kalangan umat Muslim.<sup>21</sup>

Menurut Niyazi, kaidah yang benar dalam memaknai kata-kata dalam al-Qur'an khususnya, haruslah berdasarkan kaidah bahwa lafal-lafal (*alfāz*) tersebutlah yang menghadirkan makna dan bukan sebaliknya makna yang melahirkan lafal, utamanya yang ada dalam al-Qur'an (*alfāz al-Qur`ān*). Siapa saja yang menyalahi kaidah ini dalam memahami teks al-Qur'an dia secara tidak sengaja

---

<sup>21</sup>Ditengarahi terdapat taksa pemahaman di masyarakat Muslim bahwa istilah *qadā`* dan *qadr* selalu dikaitkan dengan masalah *ajal* 'kematian'. Dalam al-Qur'an kata *ajal* menunjuka pada dua kategori pengertain, yaitu *ajal* yang konotasinya diaitkan dengan cara kolokasi yaitu *ajal musammā*, berkaitan tenggang waktu tetap yang telah ditentukan (*maktūb*) seperti soal usia, soal warisan dari ayah dan ibu, utang piutang dan sebagainya yang sering dikaitkan dengan sifat lupa yang melekat pada manusia. *Ajal* yang kedua berkaitan dengan *ajal qadā`*, yaitu berkaitan dengan proses atau berbagai gejala atau peristiwa bermacam-macam yang menjadi sebab kematian

dan tanpa sadar akan terjebak pada pemaknaan yang tidak tepat, bias dan sebagainya. Terlebih, bagi kalangan ‘*ajam*’ (asing, non-Arab) yang sedang belajar bahasa Arab dan tidak mengenalnya sejak kecil.<sup>22</sup>

Ayat-ayat berikut menunjukkan berbagai makna verba *qaḍā’* berlainan dengan yang lain, yaitu sebagai berikut.

فَقَضَيْنَهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ وَأَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا

Maka Dia menyempurnakan (*qaḍā*) tujuh langit dalam dua hari dan Dia mewahyukan kepada tiap-tiap langit urusannya.<sup>23</sup>

وَهُوَ الَّذِي يَتَوَفَّاكُم بِاللَّيْلِ وَيَعْلَمُ مَا جَرَحْتُم بِالنَّهَارِ ثُمَّ يَبْعَثُكُمْ فِيهِ لِيُقْضَىٰ أَجَلٌ مُّسَمًّى ثُمَّ إِلَىٰ مَرْجِعِكُمْ ثُمَّ يُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ ﴿٦٠﴾

Dan Dialah yang menidurkan kamu di malam hari dan Dia mengetahui apa yang kamu kerjakan pada siang hari, kemudian dia membangunkan kamu pada siang hari untuk disempurnakan (*liyuqda*) umurmu yang

---

<sup>22</sup>Niyazi ‘Izzu ad-Din. *Al-Haqīqah min Haqā’iq al-Qur`ān al-Maskūt* ‘*anhā*. Beirut. Bisan li an-Nasyr wa at-Tauzi’. 2003. hlm.141. Ini agak berbeda dari pandangan Jurjani maupun de Saussure yang mengatakan bahwa antara makna dan lafal adalah dua hal yang saling melekat tidak bisa dipisahkan. Sementara Jurjani mengatakan terdapatnya keserasian antara makna dan lafalnya yang disebut sebagai *naẓam*, sementara de Saussure menganalogikan makna dan lafal seperti keping mata uang yang masing-masing sisi memiliki nilai yang sama. Di antara kalangan ahli filsafat linguistik sendiri ada yang menyatakan adanya problema ini disebabkan oleh makna tersebut lahir bersamaan dengan bahasa.

<sup>23</sup>Qur’an. Fuṣṣilāt (41): 12.

telah ditentukan (waktunya).<sup>24</sup>

وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا

Dan Tuhanmu telah memerintahkan (*qadā*) supaya kamu jangan menyembah selain Dia dan hendaklah kamu berbuat baik kepada bapak ibumu.<sup>25</sup>

*qadā* dalam ayat meskipun mengandung pengertian memerintah akan tetapi perintah ini ditujukan kepada makhluk yang dikarunia potensi untuk menolak, tentunya dengan seizin Allah, dan melakukan perintah sesuai dengan pilihan dan kehendaknya. Perintah dan kewajiban ini tidak sebagaimana yang diperuntuk bagi matahari atau rembulan yang bagi kedua makhluk ini tidak ada pilihan (*ikhtiyār*) untuk memenuhi atau menolak perintah kecuali harus melaksanakan seperti firman-Nya. Kepada keduanya diperintahkan *‘itinā tau’an auw karhan* ‘datanglah pada-Ku dalam ‘ketaatan’ atau ‘keterpaksaan’ adalah untuk menunjukkan tidak adanya perbedaan antara taat dan ingkar karena memang tidak ada pilihan bagi makhluk yang tidak berakal.

Kondisi di atas berbeda halnya dengan ketika Allah berbicara kepada makhluk yang berakal (manusia) seperti dalam firman-Nya

وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَظَلَمَهُم بِالْغُدُوِّ  
وَالْأَصَالِ

Hanya kepada Allah-lah sujud (patuh) segala apa yang ada di langit dan bumi, baik dengan kemauan sendiri

---

<sup>24</sup>Qur’an. al-An’ām (6): 60.

<sup>25</sup>Qur’an. al-Isrā (17): 23.

maupun dengan keterpaksaan (dan sujud pula) bayang-bayangnya di waktu pagi dan petang hari.<sup>26</sup>

Para makhluk Allah yang dianugerahi hak untuk memilih dan menentukan (*mukhayyirah*) terhadap ketentuan peribadatan adalah *jin* dan *ins* ‘insan’ yang memilih tunduk ‘bersujud’ kepada Allah atas dasar ketaatan (*tā’ah*) karena mereka memang benar-benar beriman. Sementara terdapat juga para makhluk yang tunduk menjalani perintah atau ketentuan Allah tanpa adanya hak pilih (*gair mukhayyirah*), di antaranya para malaikat. Jadi secara semantik, sujud di sini diartikan sebagai taat berdasar pilihan dengan kerelaan (*hubb*) dan pilihan (*ikhtiyār*). Para makhluk yang dikarunia hak pilih ini, meskipun mereka bisa saja bersujud kepada Allah lewat keterpaksaan (*kurh*), tetapi sebenarnya mereka tidak dapat menghindar dari ketertundukan mutlak seperti proses kelahiran, kematian, penentuan siapa ibu dan bapak, suku bangsa dan jenis kelaminnya. Dengan demikian, sebenarnya tidak ada paksaan dalam urusan beragama dan cara beribadah sebab memang *la ikrāha fi ad-dīn* ‘tidak ada paksaan dalam beragama atau beribadah’ dan *fa man syā’a falyu’min wa man syā’a falyakfur* ‘siapa ingin beriman maka silahkan beriman, dan siapa ingin kafir silahkan berbuat kafir’.

Pemaknaan seperti tersebut di atas tidak bertentangan dengan pengertian *qadā`* pada firman-Nya yang lain berikut.

وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا

Dan Tuhanmu telah memerintahkan supaya kamu

---

<sup>26</sup>Qur’an. ar-Rād (13): 15.

jangan menyembah selain Dia dan hendaklah kamu berbuat baik pada ibu bapakmu dengan sebaik-baiknya.<sup>27</sup>

*Qadā`* dalam ayat ini tidak membawa kepada pengertian Allah memaksakan kehendak-Nya, akan tetapi menegaskan bahwa Allah tidak menerima ketaatan dalam peribadatan seorang hamba kecuali hal tersebut dilaksanakan atas dasar keikhlasan dan kemurnian dalam pengesaaan dan tidak terkontaminasi sedikit pun oleh hal-hal yang berbau syirk.

Demikian pula yang terjadi pada pemaknaan *qadā`* dalam ayat 36 Surat al-Ahzab sebagai berikut.

وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ  
الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ

Dan tidaklah patut bagi laki-laki yang beriman dan perempuan yang beriman apabila Allah dan Rasul-Nya telah menetapkan suatu keputusan, akan ada bagi mereka pilihan lain mengenai urusan mereka.<sup>28</sup>

Orang-orang beriman itu dianugerahi kebebasan memilih dan berikhtiar meskipun dia telah beriman kepada Allah, Rasul dan kitab-Nya, akan tetapi iman itu tidak cukup sekedar menjadi akidah, melain juga proses dan jalan (*syarī'ah*) yang harus ditempuh. Maka tidak ada pilihan bagi bentuk atau model jalan *ar-Rahmān* yang lain sejak dia menyatakan keimanannya untuk yang pertama kali. Contohnya, ketika Allah dan Rasul-Nya memerintah kaum muslimin untuk berperang, padahal perang selalu menimbulkan korban kematian yang tidak

<sup>27</sup> Qur'an. al-Isrā' (17): 23.

<sup>28</sup> Qur'an. al-Aḥzāb (33): 36.

mereka senangi, maka keengganan untuk melakukannya telah menyalahi komitmennya dalam beriman, dan dia termasuk dari golongan munafiq.

Kata *qaḍā`* secara paradigmatik semantiknya juga bergeser kepada arti memperoleh (*nāla*) sebagaimana jika digunakan dalam redaksi lain seperti dalam Surat al-Ahzab ayat 37 berikut.

فَلَمَّا قَضَىٰ زَيْدٌ مِّنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَاكَهَا لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَىٰ  
الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِي أَزْوَاجِ أَدْعِيَائِهِمْ إِذَا قَضَوْا مِنْهُنَّ وَطَرًا وَكَانَ  
أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولًا ﴿٣٧﴾

Maka tatkala Zaid telah mengakhiri keperluan terhadap (menceraikan) istrinya, Kami nikahkan kamu kamu dengan dia supaya tidak ada keberatan bagi orang mukmin (menikahi) anak-anak angkat mereka apabila anak-anak angkat itu telah menyelesaikan keperluannya dari isterinya. Dan adalah ketetapan Allah itu pasti terjadi.<sup>29</sup>

Kemudian pada Surat Yusuf ayat 68

وَلَمَّا دَخَلُوا مِنْ حَيْثُ أَمَرَهُمْ أَبُوهُم مَّا كَانَ يُغْنِي عَنْهُمْ مِنَ  
اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا حَاجَةً فِي نَفْسِ يَعْقُوبَ قَضَاهَا

Dan tatkala mereka masuk menurut yang diperintahkan ayah mereka, maka (cara yang mereka lakukan itu) tiadalah melepaskan mereka sedikit pun dari takdir Allah, akan tetapi itu hanya suatu keinginan pada

<sup>29</sup>Qur'an. al-Aḥzāb (33): 37.

diri Ya'kub yang telah ditetapkannya.<sup>30</sup>

Pengertian *qaḍā'* di atas semantiknya juga bisa disandingkan dengan ayat 210 Surat al-Baqarah *wa quḍiya al-`amru wa ila Allāh turja'u al-`umūr* yang maknanya *tamma* 'sempurna' atau *intahā* 'selesai' dan 'mengakhiri'. Sedangkan pada ayat 54 Surat Yunus *wa quḍiya bainahum bi al-qisṭ wa hum lā yuzlamūn* adalah dalam koridor pengertian *ḥakama* 'memutuskan'. Pengertian *qaḍā'* yang berkaitan dengan diksi *kun fayakūn* yang terdapat dalam Surat al-Baqarah 117 *wa izā qaḍā amra fa innamā yaqūlu lahu kun fayakūn* tidak keluar dari lingkup medan makna *syā'a* 'berkeinginan' atau *arāda* 'berkehendak'. Artinya, Allah dalam menetapkan suatu keputusan atau perintah adalah berdasar kehendak-Nya.

## 2. Relasi Paradigmatik *Kun fayakūn*

Relasi paradigmatik adalah sebuah asosiasi. Setiap tanda bahasa yang memiliki arti dapat diasosiasikan dengan tanda-tanda bahasa yang lain yang memiliki kaitan valensi atau unsur makna yang terdapat dalam masing-masing tanda bahasa tersebut. Asosiasi tersebut dapat berupa asosiasi yang bersifat horizontal yang menunjuk pada gejala sosiologis dan dapat pula bersifat vertikal yang menunjuk pada fenomena psikologis. Secara sosiologis, makna dari sebutan bahasa dikaitkan dengan bagaimana bahasa itu dituturkan oleh komunitas sesuai dengan kebiasaan atau tradisi yang berlaku pada komunitas tersebut. Sedangkan makna sosiologis berkaitan makna yang diasosiasikan dengan pikiran, pengetahuan, perasaan,

---

<sup>30</sup>Qur'an. Yūsuf (12): 68.

pengalaman, dan keinginan seseorang.

Jika seseorang sedang menuturkan sesuatu, maka apa yang sebenarnya terjadi adalah seseorang sedang dalam proses memilih atau mencari kata-kata yang perbendaharaan (*langue, lisān*) yang tersimpan di dalam benak, pikiran, atau ingatan sebuah komunitas bahasa. Perbendaharaan bahasa semisal kata-kata tersebut meskipun tidak hadir dalam mata rantai bahasa (*in praesentia*), ia dapat menggantikan makna yang ada disebabkan adanya kesamaan atau kemiripan arti berdasarkan valensi yang dikandungnya. Beberapa kata yang terdapat dalam khasanah pengetahuan tersebut dan yang tidak terwujud (*in absentia*) atau tidak dipilih untuk diucapkan atau ditulis, memiliki hubungan asosiatif dengan kata-kata atau kalimat yang terucap atau tertulis. Hubungan asosiatif atau hubungan pengertian atau makna antara satu kata yang hadir dalam penuturan dengan kata-kata lain di luar inilah yang dinamakan sebagai hubungan paradigmatis. Kata-kata yang terdapat dalam mata rantai asosiatif ini meskipun berbeda maknanya masih memiliki persinggungan makna, atau kesamaan arti, peran atau fungsi tertentu sehingga bisa dikatakan kata-kata dalam mata rantai tersebut masih dimungkinkan untuk bisa saling menggantikan.

Apalagi jika hubungan makna antara kata-kata seringkali didukung oleh sarana lain berupa susunan paralel (*rethoric paralelism*) seperti dalam susunan diksi ayat *kun fayakūn* yang memuat kata-kata *qaḍā* dan *arāda*, *tahwīl* dan *tabdīl* seperti contoh ayat berikut.

Jika Ia menetapkan (*qaḍā*) sesuatu (*amran*) cukup mengatakan *kun fayakunu*

Jika ia menginginkan (*arāda*) sesuatu (*syai`an*) cukup mengatakan *kun fayakun*

.....tidak akan kamu dapati perubahan (*tahwīlā*) pada ketetapan Kami<sup>31</sup>

..... tidak akan kamu dapati pergantian (*tabdīlā*) pada keketapan Allah<sup>32</sup>

Kata *tahwīl* dan *tabdīl* memiliki ciri semantik yang sama sehingga kata *tabdīl* bisa menempati posisi kata *tahwīl* atau sebaliknya. Kedua kata yang terdapat dalam susunan sejajar tersebut mengandung beberapa makna, yaitu ‘penggantian’, ‘perubahan’, dan ‘penyimpangan’. Mempertimbangkan hubungan asosiasi kedua kata tersebut akan sangat berharga dalam memahami kategori makna masing-masing. Izutsu memberikan contoh sama pada kata-kata *kāfir*, *zālim*, dan *fāsiq* yang menempatkannya dalam tingkatan semantik berdasarkan pengingkarannya terhadap apa yang telah diwahyukan Tuhan dalam susunan paradigmatis sebagai berikut.<sup>33</sup>

.....barang siapa yang mengingkari apa yang diturunkan Tuhan adalah *kāfirūn*

.....barang siapa yang mengingkari apa yang diturunkan Tuhan adalah *zālimūn*

.....barang siapa yang mengingkari apa yang diturunkan Tuhan adalah *fāsiqūn*

Perlunya dijelaskan bahwa berpikir paradigmatis tidak sepenuhnya identik dengan berpikir atas dasar

---

<sup>31</sup>Qur'an: Al-Isrā (17) : 77.

<sup>32</sup>Qur'an: Al-Ahzab (33) : 62.

<sup>33</sup>Toshihiko Izutsu, *Konsep-Konsep Etika Religius dalam Qur'an*, Yogyakarta, Tiara Wacana, 2003, hlm. 49.

sinonimitas, melainkan bagaimana satu atau dua kata sekunder dapat menggantikan kedudukan kata kunci yang bersifat primer. Berdasarkan valensi atau unsur makna yang dikandungnya, mungkin sekali terjadi kata yang bermakna sekunder menggeser kedudukan makna primer, dan ini tergantung dari sejauhmana kata tersebut mampu memberikan kontribusi kualitas makna dalam proses semantik, dan bukan sekedar untuk menggantikan.

Jadi, hubungan asosiasi dari sebuah kata merupakan hubungan yang esensial yang tidak kalah pentingnya dengan hubungan-hubungan yang bersifat sintagmatik. Hubungan paradigmatis juga dapat menghasilkan beberapa kategori perbedaan yang signifikan dalam memberikan makna dan definisi dari kata tersebut. Menurut De Saussure, asosiasi paradigmatis seringkali diartikan sebagai hubungan yang dimilikinya dengan kata-kata lain yang dapat menggantikannya dalam satu kalimat tanpa menjadikan kalimat tersebut secara sintagmatis tidak diterima atau tidak bermakna. Seperti halnya dalam hubungan sintagmatik, hubungan paradigmatis juga memilah-milah perbedaan yang diperlukan bagi pendefinisian sebuah kata. Apabila suatu kata dibedakan dengan kata-kata lain yang hadir bersama dalam tataran horisontal (sintagmatik) maka dalam waktu yang sama juga harus dilihat perbedaannya dengan kata-kata lain yang secara asosiatif dapat menduduki atau menggantikan posisinya dalam struktur sintagma tanpa harus mengubah konteks atau maknanya.

Proses asosiatif diperlukan dalam rangka pendefinisian yang tepat atas masing-masing kata untuk dibedakan satu dengan yang lain dalam bahasa tersebut.

Apabila tidak terdapat hal-hal yang dapat membedakan atau memperlawankan antara satu dengan yang lain maka kata-kata tersebut akan kehilangan indentitasnya masing masing dan melebur menjadi satu.<sup>34</sup>

#### a. *Qadā`*, *Irādah*, dan *Masyī`ah*

Tiga kata ini memiliki kontribusi semantik yang begitu kuat dan tak terpisahkan dari pemahaman diksi *kun fayakūn*, dalam pengertian bahwa segala sesuatu yang terdapat di kosmos ini tidak akan terwujud kecuali atas *qaḍa`*, *masyī`ah*, dan *irādah* Allah swt. Kosakata-kosakata ini dalam percaturan keislaman kemudian melahirkan persoalan pelik dalam ranah teologi dan filsafat terutama sejak masuknya filsafat Yunani ke dunia Islam yang belum pernah muncul pada masa sahabat dan tabjin. Ketika masalah ini muncul ke permukaan, para lama muslim diminta untuk berupaya membatasi pemikiran Islam dari hal-hal yang dapat merusak akidah mereka. Membanjirnya terjemahan berbagai karya filsafat dari Yunani ke dalam bahasa Arab tak pelak memicu munculnya persoalan *qaḍā`* dan *qadr* dan masalah tentang kebebasan berkehendak (*hurriyah al-irādah*).

Menurut al-Jauhari, kata *irādah* artinya *masyī`ah*, ia berakar dari *warada* dalam ucapan *rawadahu* atau *arādahu `alā an yaf`al kazā* yang keberadaan huruf *waw* disukunkan sedang harakatnya diletakkan pada huruf sebelumnya. Sedangkan untuk kala lampau dirubah *alif* (*arāda*) dan untuk kala yang akan datang dirubah menjadi uruf *yā`* (*yurīdu*). Dalam bentuk nominanya, huruf *waw*

---

<sup>34</sup>Heddy Shri Ahimsa, *Strukturalisme Levi-Strauss Mitos dan Karya Sastra*, Yogyakarta, Galang Press, 2001 mengutip Pettit, L. *The Concept of Structuralism*, Berkeley University of California Press, 1977, hlm. 10.

juga dihilangkan sebab kedekatannya dengan *alif* mati dan sebagai gantinya adalah huruf *ha* pada ujungnya (*irādah*).<sup>35</sup>

*Arāda* sebagai sinonim *syā`a* seperti dikatakan oleh as-Sa`lab bahwa *irādah* bisa jadi ‘menyukai’ atau ‘tidak menyukai’ seperti dikatakan *izā al-mar`u kāna abūhu ‘abuhu ‘absu fahasbuka mā turīdu ilā al-kalām* ‘jika orang tersebut bapaknya tidak berkenan maka cukup bagimu mengatakan seperlunya’. *Irādah* suatu hasrat yang cukup kuat seperti dikatakan al-Laiš *rāwada Fulān jāiyatahu ‘an nafsihā wa rāwadathu hiya ‘an nafsihī* ‘Fulan sangat memiliki hasrat berhubungan dengan budaknya dan demikian sebaliknya’. Dari Abū Hurairah dikatakan *haisu yurāwidu ‘ammahu Abā Talib ‘alā al-Islām* ‘Nabi saw berhasrat sekali dan terus berupaya membujuk Abu Talib masuk Islam. Kata *arāda* dan *syā`a* diperuntukkan bagi makhluk hidup dan bukan benda mati sebagaimana firman Allah

فَوَجَدَا فِيهَا حِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنْقَضَ فَأَقَامَهُ، قَالَ لَوْ شِئْتَ لَتَّخَذْتَ  
عَلَيْهِ أَجْرًا

Lalu keduanya mendapatkan dalam negeri itu tembok rumah yang hampir roboh (*yurīdu an yaquḍḍa*) maka hamba tersebut (Khiżir) menegakkan tembok itu. Musa as berkata, “Jikalau kamu mau, niscaya kamu memperoleh upah untuk itu”<sup>36</sup>

Keinginan (*irādah*) tembok untuk roboh bukan dalam bentuk keinginan dalam arti hakiki seperti disebut

<sup>35</sup>Ibn Manzur, *Lisan al-‘Arab*, Mesir, Dar al-Ma’arif, bab *w-r-d*, hlm. 1774.

<sup>36</sup>Qur’an, al-Kahf (18): 77.

dalam satu bait puisi ar-Ra'i *yurīdu ar-ramhu sadra Abī Barra* 'panah itu ingin mengenai dada Abu Barra'.<sup>37</sup>

*Masyī'ah* dalam *Lisān al-Arab* juga disebut searti dengan *irādah*, ia dari akar kata *syaya`a* yang bentuk nominanya adalah *masyā`ah*. Dikatakan *kullu syai`in bi masyī`atillāh* 'segala sesuatu atas kehendak Allah. Kehendak Allah itu mendahului kehendak makhluknya seperti diriwayatkan sebuah hadis bahwa seorang Yahudi mendatangi Nabi saw lalu beliau mengatakan *innakum tunzirūna wa tusyrikūna*. Mereka menjawab '*mā syā`a Allāh wa syi`tu* 'apa yang dikehendaki Allah dan apa yang aku behendaki'. Maka Nabi saw menganjurkan untuk mengatakan '*mā syā`a Allāh summa syi`tu* 'apa yang Allah kehendaki itulah yang lalu aku kehendaki.<sup>38</sup> Sebab huruf *waw* untuk serikat dan bukan menunjukkan tata urutan kronologis yang dapat mengandung pengertian kebersamaan kehendak Allah dan kehendak Yahudi tersebut. Dengan huruf *summa* dimaksud bahwa kehendak Allah mendahului kehendak orang tersebut.

Ketika kelompok muslim mulai memikirkan masalah ini kehendak (*irādah*) Allah, terutama dari kalangan Mu'tazilah, mereka mulai beranggapan bahwa harus ada pemikiran Islam di dalamnya sebagai pemikiran keilmuan dan bukan sebagai masalah filsafat. Mu'tazilah mulai mendalami permasalahan ini dengan metode yang mengedepankan peran intelektual-rasional yang akhirnya berimbas pada masalah '*adālah* 'keadilan' Tuhan. Seringkali kalangan Mu'tazilah mengedepankan analogi atas hal-hal yang bersifat metafisika dengan hal-hal yang

---

<sup>37</sup> Ibn Manzur, *Lisan al-'Arab*, hlm. 1772.

<sup>38</sup> Ibn Manzur, *Ibid*.

nyata (*qiyās al-gā`ib ‘ala asy-syāhid*), yaitu mengkiaskan Allah dengan keberadaan manusia.<sup>39</sup>

Keberatan kelompok yang menentang paham Mu'tazilah adalah kaitan perbuatan zalim yang dilakukan manusia sebagai kias dari perbuatan zalim Tuhan. Sebab, untuk mengkategorikan sebuah perbuatan itu zalim atau adil tentunya membutuhkan pengamatan dan eksplorasi terhadap semua yang berkenaan dengan manusia, kondisi dan situasinya. Sepanjang sebagai manusia yang ia adalah makhluk ciptaan, ada kemungkinan untuk diketahui, diamati, dan dieksplorasi dari berbagai dimensi (*close in from all sides*). Tetapi apakah mungkin untuk mengeksplorasi secara komprehensif (*aḥāta bi-ihātah*, *to know thoroughly*) keberadaan Tuhan. Untuk ini perlu direnungkan kembali firman Allah sebagai berikut.

لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا  
بِإِذْنِهِ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ  
عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ

Kepunyaan-Nya apa yang ada di langit dan di bumi. Tiada yang dapat memberi syafaat di sisi Allah tanpa izin-Nya. Allah mengetahui apa-apa yang di hadapan mereka dan di belakang mereka, dan mereka tidak mengetahui apa-apa dari ilmu Allah melainkan apa yang dikehendaki-Nya.<sup>40</sup>

Keadilan Allah bukan dimaksud sebagaimana

---

<sup>39</sup>Muḥāmī Munīr Muḥammad Tāhir asy-Syawwāf. *Tahāfut al-Qirā`ah al-Mu`āsirah*. Cyprus. Asy-Syawwāf li`an-Nasyr wa ad-Dirāsah. 1993. hlm. 300.

<sup>40</sup>Qur`an. al-Baqarah (2): 255.

apa yang digambarkan manusia adalah tidak sepenuhnya benar, termasuk perbuatan zalim sebab Allah sebagai Khalik tentu tidak sama dengan manusia sebagai makhluk. Menganalogikan Allah dengan segala fenomena yang dimiliki manusia juga tidak dibenarkan.<sup>41</sup>

Jika dikatakan apabila kehendak (*irādah*) Allah selalu berkaitan dengan semua yang ada di alam nyata ini termasuk yang baik maupun yang buruk, maka yang baik dan yang buruk tersebut berdasar *irādah* Allah. Hal ini tidak masuk akal sebab tidak seharusnya mengaitkan *irādah* Allah untuk memperoleh keridhaan-Nya dengan semua perbuatan tersebut. Terwujudnya sesuatu sesuai dengan *irādah*-Nya berarti bahwa Allah ridha atas kejadian atau perbuatan tersebut, hanya saja perbuatan itu tidak dilakukan atas dasar paksaan. Hal tersebut terjadi atas kehendak Allah karena sebenarnya Allah mampu untuk mencegahnya. Allah terkadang meridhai perbuatan tersebut dan terkadang tidak meridhainya.<sup>42</sup>

Benar, *irādah* ‘kehendak’ untuk perbuatan makhluknya secara umum merupakan kehendak-Nya, yang baik maupun yang buruk karena semua itu tidak terjadi kecuali dalam kekuasaan dan kehendak-Nya. Tetapi, *irādah* di sini diartikan bahwa kebaikan atau keburukan yang terjadi itu bukan lantaran paksaan (*ijbār*) atas *irādah*-Nya. Jadi, jika seorang hamba melakukan suatu perbuatan sedang Allah tidak melarang atau mendorongnya melainkan dibiarkan bebas memilih untuk berbuat, maka *irādah* itu bukanlah didasarkan oleh paksaan. Pembicaraan

---

<sup>41</sup>Muhāmī Munīr Muhammad Tāhir asy-Syawwāf. *Tahāfut al-Qirā`ah*, hlm. 301

<sup>42</sup>Muhāmī Munīr, *Tahāfut*, *Ibid*.

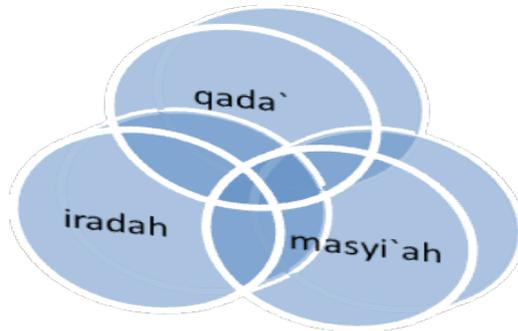
di sini tidak masuk dalam koridor perbuatan pilihan, sebab yang dibahas bukan Allah menghendaki perbuatan itu atau tidak menghendakinya. Pembicaraan didasarkan pada asas pilihan atas perbuatan dan bukan pada *irādah* dan penciptaan.

Allah dengan *irādah*-Nya tidak memaksa hamba untuk melakukan atau meninggalkan perbuatan sebab Allah mengetahui bahwa si hamba akan melakukan perbuatannya secara sukarela. Perbuatan yang dilakukan hamba tersebut bukan berdasar ilmu Allah melainkan telah menjadi ilmu Allah yang azali bahwa manusia akan melakukan perbuatan tersebut. *Lauh Mahfūz* tidak lain merupakan gambaran tentang luasnya ilmu Allah yang meliputi segala sesuatu. Jadi, tidak sesuatu apa pun terjadi di alam semesta ini yang berlawanan dengan kehendak-Nya. Apabila si hamba melakukan sesuatu perbuatan tanpa dilarang atau dipaksa oleh Allah dan dibiarkannya melakukan secara sukarela, maka pada hakekatnya perbuatan hamba tersebut berdasar *irādah* Allah dan bukan berlawanan dengan kehendak-Nya. Perbuatan tersebut dilakukan oleh hamba dengan sukarela berdasar pilihannya, semenara *irādah* Allah tidak memaksanya untuk berbuat.

Jadi, seorang hamba itu melakukan perbuatan berdasar pilihan berdasar hak pilih (*ikhtiyārī*) atas hal-hal yang memang seharusnya dikuasai dan mampu untuk melakukan, maka ia bukan hamba yang dipaksa (*mujbarr*) dan bukan pula masuk wilayah *qadā`* dan *qadr*.<sup>43</sup>

---

<sup>43</sup>Muhāmi Munīr asy-Syawwāf. *Tahāfut*., hlm 305.



Jika Allah berkehendak untuk mewujudkan sesuatu dengan *kun fayakūn*, maka segala apa yang dikehendakinya mesti terjadi. Pemahaman tentang *qaḍā`*, *irāḍah* dan *masyi`ah* tak dapat pelak melahirkan dua aliran pemikiran yang berkaitan dengan *irāḍah* Allah. Salah satu pihak mengilustrasikan manusia seperti bulu yang beterbangan di udara bergantung kemana angin membawanya tanpa adanya pilihan. Golongan ini berpendapat bahwa manusia tidak menguasai dirinya dalam setiap perbuatan, apakah itu baik atau buruk. Manusia tidak ada bedanya dengan benda-benda yang tidak bernyawa dalam alam semesta.

Manusia bukan subjek melainkan hanya sebagai objek atas kehendak dari luar dirinya. Dengan demikian, manusia dipaksa oleh kekuatan dari luar dirinya yaitu kehendak dan kekuasaan Allah. Ia tidak memiliki kebebasan berkehendak serta tidak memiliki kekuasaan untuk berbuat sesuatu.

Pihak lain berpendapat bahwa manusia itu bebas berkehendak dan memiliki *qudrah* 'kemampuan', *power* 'kekuatan' serta *freedom* 'kebebasan' untuk berbuat atau tidak berbuat terlepas dari kehendak, kekuasaan, dan takdir Allah. Menurut paham ini maka wajar dan adil

apabila manusia harus bertanggungjawab atas semua perbuatannya.

Manusia sesungguhnya menciptakan segala perbuatannya dengan ikhtiar dan kemampuannya sendiri, jika ia berkehendak maka ia kerjakan dan apabila tidak berkehendak maka ia tidak mengerjakan. Artinya, *iradah* dan *qudrah*-Nya tidak turut campur dalam perbuatan manusia.<sup>44</sup>

Pihak yang menentang paham ini disebut kelompok Ahl as-Sunnah yang menolak paham Mu'tazilah dan sekaligus menolak paham Jabariah. Sesungguhnya seluruh perbuatan manusia itu berdasar *irādah* dan *masyī'ah* Allah. *Irādah* dan *masyā'ah* adalah dua kosakata yang bersinonim, keduanya merupakan sifat azali yang dalam kehidupan yang salah satu hal membutuhkan situasi, keadaan dan waktu yang silih berganti dan secara selaras dinisbatkan kepada kekuatan yang menyatu.

Jadi, semua perbuatan dan aktivitas manusia adalah menurut hukum dan ketentuan Allah dan tentu saja semua itu sesuai dengan kehendak (*irādah*) Allah dengan firman-Nya *kun fayakūn*. Adapun *qaḍā'*-Nya diibaratkan setiap perbuatan hamba yang dibarengi dengan hukum-hukum-Nya. Hal ini berlaku seperti pada firman-Nya *fa qaḍāhunna sab'a samāwāt* 'Dia menjadikan tujuh langit dua hari dan Dia mewhayukan kepada setiap langit urusannya' dan *wa qaḍā rabbuka an lā ta'budū illā iyyāhu* 'Dan Tuhanmu telah memerintahkan agar kamu jangan

---

<sup>44</sup>Faham ini disebut paham qadariah atau determinasi yang muncul akibat pengaruh filsafat Yunani yang merasuki pemikiran dunia Islam yang kalau tidak hati-hati dalam memahaminya maka umat Muslim akan terganggu bahkan dapat terjerumuskan ke dalam kesesatan.

menyembah selain Dia’.

Perbuatan hamba berdasar ketentuan (*taqdīr*) Allah adalah dibarengi adanya pembatasan bagi setiap makhluk yang melekat padanya kebaikan, keburukan, manfaat, kerugian dalam dimensi ruang dan waktu yang seterusnya mengandung konsekuensi atas pahala dan hukuman. Adapun maksud dari keumuman kehendak (*irādah*) Allah dan kodratnya bahwa secara keseluruhan ciptaan Allah membutuhkan kemampuan (*qudrah*) dan kehendak (*irādah*) tanpa dibarengi paksaan (*ikrāh, ijbār*).

Jika dikatakan seseorang kafir atau fasik karena kekufuran atau kefasikan itu dipaksakan maka tidaklah seorang hamba itu dibebani tugas keimanan dan ketaatan. Bila dikatakan bahwa Allah menghendaki kekufuran atau kefasikan bagai keduanya berdasar pilihan mereka, maka berarti tidak lagi berlaku adanya paksaan. Sama hal jika Allah mengetahui kekufuran atau kefasikan keduanya atas dasar pilihan sehingga tidak harus membebani sesuatu yang tidak mungkin (*muḥāl*) dengan pilihan.<sup>45</sup>

Selama ini, sebagian orang memahami ketentuan (*taqdir*) secara sepotong-sepotong dengan tidak melihat proses secara keseluruhan. Mereka beranggapan bahwa baik buruk, keberhasilan, dan kegagalan seseorang semata-mata karena takdir Allah. Namun, manusia seharusnya tidak boleh menggunakan pikiran dan berhenti sampai di situ sebab sesungguhnya sebelum sampai pada kebaikan atau keburukan, keberhasilan atau kegagalan, ada proses yang harus dilalui. Proses inilah yang seringkali dilupakan orang. Sebagian orang menggunakan cara berpikir

---

<sup>45</sup>Muhāmi Munīr asy-Syawwāf. *Tahāfut*. hlm 294.

pintas dengan cara langsung menilai hasilnya saja (baca *kun fayakūn*), tanpa memperhatikan proses yang harus dilaluinya.

Ary Ginanjar, seorang trainer ESQ, mengatakan bahwa setiap proses yang dijalani seseorang memiliki kadar takdir atau ketentuannya sendiri. Itulah yang seharusnya dibaca, yaitu adanya 'takdir-takdir antara' sebelum mencapai takdir keberhasilan atau takdir kegagalan. Ia mengilustrasikan meskipun setiap proses yang dijalani terdapat hukum atau ketentuan Tuhan yang pasti, namun seseorang diberi hak memilih setiap langkah yang akan menentukan takdirnya.<sup>46</sup>

Seorang fisikawan, Sanborn C Brown, menyatakan keyakinannya sebagai berikut; "Saya percaya pada kekuatan-kekuatan alam, kekuatan-kekuatan Yang Maha Kuasa, pencipta langit dan bumi, dan pada manusia, bukan sebagai satu-satunya anak alam, melainkan makhluk yang wajib menyesuaikan dengan alam semesta yang luas dan saling terkait, yang telah membentuk kita dan mengontrol takdir kita."<sup>47</sup>

Berkaitan dengan takdir, Ary mencontohkan apabila seseorang tidak memaksakan diri untuk banyak membaca, maka akan berlaku sebuah hukum kepastian bahwa orang tersebut akan kekurangan pengetahuan. Dalam hal ini yang tidak pasti itu adalah keinginan dan pilihan untuk membaca atau tidak membaca dalam dirinya.

---

<sup>46</sup>Ary Ginanjar. *Emotional Spiritual Quotient*. Jakarta. Arga Publis - ing. 2001. hlm. 221.

<sup>47</sup>Sanborn C. Brown, "Contributions of Science to the Unitarian Universalist Tradition: A Physicist's View of religious Belief" *Zygon* 14 (1979), dalam Roston, *Ilmu dan Agama*, hlm. 375.

Pilihan inilah yang sebenarnya menyebabkan kegagalan atau keberhasilan, berupa konsekuensi dari kebebasan untuk memilih. Seseorang tidak bisa menyalahkan Tuhan atas dasar pilihannya sendiri. Jika seseorang menurut dia sudah berusaha maksimal tetapi masih juga mengalami gagal, artinya ia belum berupaya secara sempurna. Ini sekaligus membuktikan bahwa kegagalan bukan karena kesalahan Tuhan, melainkan kesalahan manusia sendiri yang kurang mempelajari hal-hal tentang keinginan manusia dan tidak melakukan pembacaan (*iqra'*) terhadap lingkungan sekitar secara baik dan menyeluruh seperti yang diperintahkan-Nya.

مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنَ نَفْسِكَ

Apa saja nikmat yang kamu peroleh adalah dari Allah, dan apa saja bencana yang menimpamu, maka dari (kesalahan) dirimu sendiri.<sup>48</sup>

Perbuatan atau kejadian yang menimpa manusia kalau diteliti dan direnungkan maka sesungguhnya semua gerakan dan aktivitas manusia berada pada dua domein atau wilayah sebagai berikut.

- a. Pertama, domein yang sebenarnya dikuasai oleh manusia termasuk ranah yang dapat dikontrol dari semua perilaku atau perbuatan atas dasar kehendak atau keinginan yang dilakukan secara sadar sesuai dengan pilihan dan ikhtiarnya sendiri.
- b. Kedua, domein yang menguasai manusia atau dengan kata lain manusia dibawah suatu kekuasaan atau kendali faktor di luar dirinya. Dalam peristiwa semacam ini manusia tidak memiliki peranan dalam

<sup>48</sup> Qur'an. an-Nisā` (4): 79.

melakukan sesuatu sehingga apa yang dialaminya selalu diterima sebagai sesuatu kejadian atau keadaan yang tidak bisa terelakkan.

Perilaku atau kejadian yang termasuk dalam wilayah pertama adalah dapat diketahui dengan mudah seperti mau duduk atau berdiri, merokok atau tidak merokok, menerima sesuatu atau tidak menerima, mau taat atau bahkan mengkhianati yang kesemuanya dilakkan dibawah kontrol dan kesadarannya dan tanpa ada paksaan dari pihak mana pun. Pada perbuatan dan kejadian pada wilayah kedua, manusia tidak memiliki peran apa pun atas kejadiannya dan hanya menerima, suka atau tidak suka sebab di luar kekuasaan manusia.

Fenomena pada domain kedua ini bisa ditentukan oleh adanya *nizām al-wujūd* atau *sunnatullāh* 'hukum alam' dan bisa tidak ditentukan oleh *sunnatullāh* yang masih berada di luar kekuasaan manusia sebab manusia terikat dan tidak dapat menghindari adanya hukum ini. Adanya *nizām al-wujūd* memaksa manusia untuk tunduk dan oleh karenanya manusia harus berjalan seiring sejalan dengannya bersama kehidupan alam semesta dengan seluruh aturan yang tidak bisa dilanggarnya. Pada kejadian dan peristiwa yang tidak ditentukan oleh *nizām al-wujūd* dan meskipun masih di luar kekuasaan manusia adalah berasal dari perbuatan atau kejadian yang berasal dari manusia atau peristiwa yang menyimpannya yang di luar kekuasaannya untuk menghindarinya. Seperti halnya orang terjatuh ketika sedang memanjat, atau terjadinya kecelakaan lalu lintas, kecelakaan kereta api atau pesawat, peristiwa salah tembak atau semacamnya. Peristiwa semacam ini tidak ditentukan oleh *nizām al-wujūd* dan di

luar kehendak manusia. Kedua bentuk peristiwa ini adalah termasuk dalam wilayah yang menguasai manusia.

## b. Persoalan *Tarāduf* (Sinonim)

Persoalan *tarāduf* ‘sinonim’ merupakan fenomena yang dapat dapat ditemukan di dalam bahasa-bahasa di dunia pada umumnya sebab dalam setiap bahasa ditemukan lafal atau kosakata yang memiliki makna atau pengertian yang sama. Tak pelak, dalam bahasa Arab pun persoalan taraduf menjadi ajang diskusi dan perdebatan. Seorang tokoh yang menyebut istilah *tarāduf* secara lebih definitif adalah Ali bin Isa ar-Rumani yang menjadi taraduf sebagai tema dalam karyanya *Al-Alfāz al-Mutarādifah wa al-Mutaqāribah al-Ma'nā. Taraduf* baginya bukan merupakan perbedaan yang mendalam karena kata atau lafal tersebut dianggap berdekatan (*mutaqāribah*) dari segi maknanya.

Ibrahim Anis dalam *Fi Lahjāt al-Arabiyyah* mengemukakan bahwa pada abad kedua Hijrah kajian *tarāduf* ini sudah menjadi kajian dalam persoalan kebahasaan. Pada awal abad ini belum terjadi banyak perbedaan pendapat mengenai keberadaan *tarāduf tarāduf* dalam bahasa Arab.<sup>49</sup>

Namun, sebagian ulama bahasa kemudian mengemukakan pendapat mereka mengenai tidak adanya *tarāduf* ‘sinonim’ dalam bahasa. Pendapat semacam ini telah dikemukakan oleh Ibn al-A‘rabī, Ša‘lab, Ibn Fāris, al-Mubarrad, dan Abū Hilāl al-‘Askarī. Alasan yang

---

<sup>49</sup> Ibrahim Anis, *Fi Lahjāt al-‘Arabiyyah*, Kairo, Maktabah al-Anaj - lu al-Misriyyah, 2003, hlm. 30-31.

dikemukakan menurut mereka bahwa *tarāduf* tidak begitu penting sebab penyusun bahasa sudah begitu bijaksananya dan tidak akan mendatangkan sesuatu yang tidak bermanfaat.<sup>50</sup>

Mereka memberikan penafsiran tersendiri bahwa apa yang dinamakan *tarāduf* mestilah terjadi antara dua bahasa yang berbeda dari segi maknanya dengan berdasar analogi *tasybīhu syai`in bi syai`in* ‘menyerupakan satu dengan lainnya’.<sup>51</sup>

Di antara para ahli bahasa terdapat perbedaan pandangan dalam menyikapi keberadaan sinonim (*tarāduf*) terutama dalam konteks bahasa Arab. Mereka ada yang setuju dengan keberadaan *tarāduf* dan sebagian lain menolaknya. Dalam hal ini pun ulama klasik berbeda pendapat, apakah *tarāduf* benar-benar ada dan dikenal dalam bahasa Arab, atau sebaliknya *tarāduf* tidak dikenal dalam bahasa Arab.

Lama yang mengingkari keberadaan *tarāduf* telah berupaya menunjukkan terdapatnya perbedaan antara lafal-lafal yang selama ini dianggap bersinonim. Beberapa argument yang mereka kemukakan antara lain.

- 1). Dari definisi *tarāduf* yang menggambarkan lafal-lafal tunggal yang menunjukkan pada satu arti dengan satu ungkapan, maka hal tersebut tidak dikatakan sinonim apabila lafal tersebut berbentuk ganda (*murakkab*) dan tidak tunggal atau bermakna

---

<sup>50</sup>Ali, Muhammad Muhammad Yunus, *Muqaddimah fi ‘Ilmi ad-Dalālah wa at-Takhāṭub*, Cet 1, Beirut, Dār al-Kitāb al-Jadīd al-Muttahidah, 2004, hlm. 76. menukil al-‘Askari, *al-Furūq fi al-Lughah*, hlm. 13.

<sup>51</sup>As-Suyūṭī, Jalāl ad-Dīn, *Al-Muzhir fi ‘Ulūm al-Lughah wa Anwā’iha*, Kairo, Dār al-Fikr, hlm. 385.

metaforis, seperti kata *saiif* dan *ṣarīm*. Dua kata ini meskipun dalam bentuk tunggal, tetapi lafal tersebut tidak dalam satu ungkapan (tujuan) yang sama. Dimana lafal pertama menunjuk pada *ism zat* sedangkan yang kedua menunjuk pada *ism sifat*.<sup>52</sup>

- 2). Bahasa itu ditentukan dan disesuaikan dengan nilainya masing-masing yang berbeda satu dengan lainnya dalam arti setiap kata atau lafal yang ditandakan pada makna yang kedua, ketiga dan seterusnya mestilah berbeda. Jadi, terdapatnya dua lafal kata atau lebih itu menunjukkan arti yang berbeda pula.

Di antara ulama bahasa yang mengingkari terdapatnya *tarāduf* dalam bahasa Arab ini adalah Abu Abbas as-Sa'alibi dalam *Fiqh al-Lugah*, Abu Hilal al-'Askari dalam *Al-Furuq al-Lugawiyah*, Ahmad Faris dalam *As-Sahābi fi Fiqh al-Lugah*, dan Ibn Jinni dalam *Al-Khaṣā'is* yang para tokoh ini hidup dalam abad ke empat Hijrah. Para ulama yang menolak adanya *tarāduf* dalam bahasa Arab ini telah berusaha untuk menunjukkan segi-segi perbedaan pada lafal-lafal yang semula dipandang sebagai *tarāduf*.<sup>53</sup>

Penakwilan lain yang dilakukan mereka bahwa *mutarādifat* 'kata-kata bersinonim' memiliki perbedaan-perbedaan yang detail sebagaimana perbedaan antara *ism* dan *sifat* atau bahkan lebih rinci sebagaimana pengakuan

---

<sup>52</sup>As-Suyūfī, Jalāl ad-Dīn, *Al-Muzhir*, hlm. 402-403.

<sup>53</sup> Aisyah Abd ar-Rahman bint asy-Syatj, *Al-I'jāz al-Bayāni li al-Qur'ān*, Mesir, Dar al-Ma'arif, 1987. hlm 211.

mereka akan perbedaan antara makna *al-basyar* dan *al-insān*. Kedua kata ini tidak dipandang sinonim sebab *al-insān* dari akar kata *nisyān* ‘alpa’ atau sesuatu yang disebut sebagai *yu`nas* ‘lembut’. Penelusuran selanjutnya pada perbedaan semantik leksikal telah membawa mereka kepada pendapat bahwa yang mengatakan terdapat perbedaan nyata (*mutabāyin*) antara kata *jalasa* dan *qa`ada* sebab yang pertama hasil dari *iḍṭaja`a* dan yang kedua merupakan hasil dari *qāma* ‘berdiri’.

Jika diperhatikan dari keberadaan kata *majlis* yang terdapat dalam al-Qur`an, yaitu setiap kata *jalasa* atau *qa`ada* dan derivasinya sebagaimana yang dijelaskan dalam *Al-Mu`jam al-Mufahras li Alfāz al-Qur`ān al-Karīm*, maka perbedaan semantik dua kata tersebut hanya mengacu kepada perbedaan dari segi intensitas atau dari segi *mubālagah*.

Pendapat semacam ini bukan diartikan sejalan dengan pendapat yang mengingkari *tarāduf*, tetapi untuk menunjukkan bahwa pandangan semacam ini tidak melihat perbedaan dalam memaknai kedua kata tersebut. Adapun perbedaan yang terjadi lebih disebabkan oleh perbedaan dalam penggunaan dalam konteks (*siyāq*). Hal ini sangat jelas dalam penggunaan kata tersebut beserta derivasinya dalam ayat-ayat al-Qur`an seperti *qa`ada*, *taq`udu*, *waq`udu*, *al-qā`idin*, dan *maq`ad*. Seluruh bentuk derivasi *qa`ada* tersebut tidak bisa dibandingkan atau disejajarkan penggunaannya secara konstrastif dengan derivasi kata *jalasa*.

Kalangan ulama yang menerima adanya unsur *tarāduf* yang memang telah lama dikenal dalam bahasa Arab, dimulai oleh Ibn Khalawiyah yang konon hapal

puluhan bahkan ratusan nama-nama atau sebutan lain seperti kata *saif*, *asad* dan *hayyah*. Selain itu ada nama ar-Rumani yang memuat lafal-lafal yang memiliki kesamaan arti dalam karyanya *Kitāb al-Alfāz al-Mutarādifah* yang memuat 140 pasal. Disamping itu masih ada ulama lain semisal Kara dalam *Al-Muntakhab* dan Fairuzbadi dengan bukunya *Ar-Rauḍ al-Maslūf fima lahu Ismāni ila Ulūf*. Ada sebuah hadis yang diriwayatkan dari Nabi Muhammad saw berkenaan penggunaan *tarāduf* dalam bahasa Arab dalam *Sahih Muslim* sebagai berikut.

Sebagai contoh, dalam satu peristiwa diriwayatkan sebilah pisau jatuh dari tangan Nabi Muhammad saw, beliau meminta Abu Hurairah untuk memungut sikkin ‘pisau’ tersebut dan Abu Hurairah melihat-lihat apa yang hedak dicarinya sampai Nabi mengulanginya tiga kali. Abu urairah pun bertanya, “Apa yang Engkau maksud *maddiyah* wahai Rasulullah?”. Beliau pun membenarkan, “Ya”.<sup>54</sup>

Muhammad Yunus ‘Alī membagi jenis *tarāduf* kepada tiga kelompok, yaitu *tarāduf isyārī*, *tarāduf idrākī* dan *tarāduf tām̄m* ‘sinonim mutlak’.<sup>55</sup> Ia menyaratkan dua hal untuk terjadinya *tarāduf tām̄m*, yaitu makna keduanya dapat saling menggantikan dalam berbagai konteks, dan kesesuaian antara kandungan makna keduanya dari segi pemahaman, pengetahuan persepsi, realitas, maupun dari segi afeksi dan emosi. Namun melihat persyaratan ini tampaknya keberadaan *tarāduf tām̄m* sangat jarang sekali terdapat dalam dunia bahasa.

Para ahli bahasa modern berupaya menengarahi perbedaan pendapat yang selama ini terjadi mengenai ada

<sup>54</sup> *Ṣaḥīḥ Muslim* Juz xiii, Beirut, dar al-Fikr, tt. hlm. 121.

<sup>55</sup> Ali, Muhammad Yunus, *Muqaddimah*, hlm. 77—78.

dan tidaknya *tarāduf*. Sebagaimana Muhammad Yunus Ali, mereka juga membuat klasifikasi *tarāduf* menjadi *tarāduftamm* ‘sinonim mutlak’, *syibh at-tarāduf* ‘sinonim serupa’, *at-taqārub ad-dalālī* ‘kedekatan semantik, dan *al-istilzām* ‘keharusan’. Persoalan perbedaan akhirnya mengerucut pada persoalan keberadaan *tarāduf tāmm*.<sup>56</sup>

Menurut Aminudin, penentuan ada tidaknya sinonim mutlak itu seharusnya dikembalikan kepada pertanyaan mengenai kemiripan atau kesamaan dengan ragam makna yang mana. Apabila dikaitkan dengan makna referensial dan makna ekstensional, maka menurutnya sinonim mutlak itu memang ada.<sup>57</sup>

Kata *tuwuffiya* ‘wafat’, misalnya sebagai kata yang dikenal baik dalam bahasa Arab atau bahasa Indonesia, memiliki sinonim mutlak dengan kata *māta* ‘mati’, ‘mangkat’ atau ‘meninggal’. Masalahnya menjadi lain apabila penentuan makna tersebut dikaitkan dengan makna intensional maupun makna konstektual. Penutur yang sedang marah akan menyebut ‘anda’ dengan ‘kamu’ atau bahkan ‘lu’. Hal ini sesuai dengan nuansa intensionalitas

---

<sup>56</sup>Ulama bahasa modern menentukan beberapa persyaratan kapan terjadi taraduf dalam sebuah lafal, antara lain; 1) terjadinya perpaduan makna yang sempurna berdasar kesesuaian antara dua wilayah yang berbeda meskipun syarat ini jarang ada ditemukan, 2) keseragaman dalam lingkungan bahasa yang sama dan terjadi taraduf atas perbedaan dialek serumpun, 3) keseragaman waktu secara sinkronis, dan 4) salah satu lafal bukan merupakan perkembangan fonem dari akar lafalnya seperti lafal *al-jaslu* dan *al-jafllu* yang sama-sama berarti *an-namlu* ‘semut’. Lihat Muhammad Nuruddin al-Munajjad, *At-Tarāduf fi al-Qur’ān al-Karīm: Bain an-Nazariyyah wa at-Taṭbīq*, Damaskus, Dar al-Fikr al-Mu’asir, 1997, hlm. 35. Lihat juga Ibrahim Anis, *Fi Lahjāt al-‘Arabiyyah*, Kairo, Maktabah al-Anajalu al-Misriyyah, 2003, hlm154-155.

<sup>57</sup>Aminudin, *Semantik Pengantar Studi Tentang Makna*, Bandung, Sinar Baru Algesindo, 2001, hlm. 115.

yang diberikan kata ‘wafat’, ‘meninggal’, ‘mati’, atau ‘mampus’. Seorang gelandangan atau penjahat yang detak jantungnya berhenti selamanya disebut ‘mati’, atau ‘mampus’ sementara mereka yang memiliki status sosial lebih tinggi disebut ‘meninggal’ atau bahkan ‘wafat’.

*Irādah*, *masyā`ah*, dan *qaḍā`* adalah beberapa kosakata al-Qur’an yang dari segi makna semantik memiliki hubungan pengertian yang sama (*mutarādif*), meskipun keberadaan *tarāduf* dalam bahasa Arab tersebut juga diingkari oleh Muhammad Sharur.<sup>58</sup>

Shahrur, dalam pembacaan terhadap term *az-Zikr* dan berdasar pengamatan terhadap akhir produk ilmu linguistik modern (*al-lisāniyyāt al-hadīṣah*), mengatakan bahwa bahasa mana pun tidak memiliki karakter sinonim (*tarāduf*). Sebuah kata, dalam perkembangan historisnya, akan mengalami salah satu dari dua proses, yaitu akan mengalami kebekuan atau berganti dengan makna baru. Tabiat semacam ini ditemukan jelas dalam bahasa Arab.<sup>59</sup>

---

<sup>58</sup>Muhammad Shahrur menolak fenomena *tarāduf* (sinonim) dalam bahasa Arab (al-Qur’an) dengan mengatakan apa yang disebut *tarāduf* dalam bahasa apa pun mencerminkan periode masa sejarah masa lalu yang mana banyak lafal bahasa yang hanya berupa ungkapan bahasa yang didasarkan pada model berpikir terhadap hal-hal konkret (*idrāk al-musyakhkhaṣ*) sedang daya sensual (*al-ḥissiyāt*) saat itu belum mencapai taraf sempurna dan masih dalam proses untuk menuju pemusatan perhatian dan pikiran pada hal-hal yang bersifat abstrak (*tajrīdāt*). Atas dasar ini pula Shahrur lebih mempercayakan, *Mu`jam Maqāyis al-Lughah* karya Ibn Faris untuk dijadikan sandaran utama bagi penelusuran arti dan pemilahan makna kata-kata yang dibahas dalam karya-karyanya semisal *Nahwa Uṣūl Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmī*.

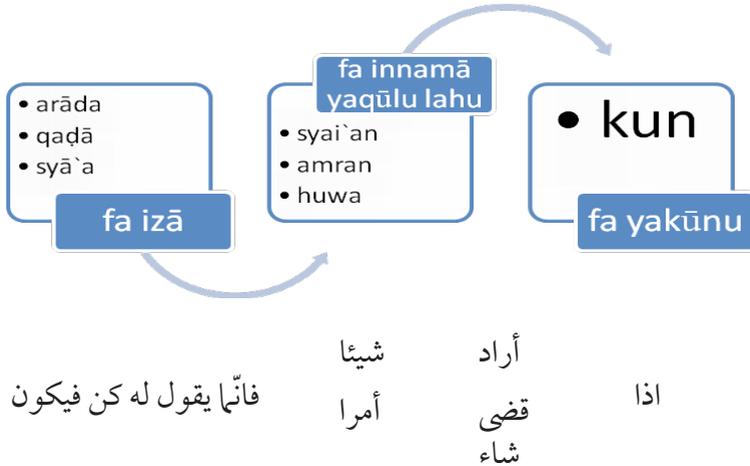
<sup>59</sup>Muhammad Shahrur, *Al-Kitāb wa al-Qur`ān Qirā`ah Mu`āṣirah*, Kairo: Sina li an-Nasyr, 1992. hlm. 44.

Dalam semantik modern, proses penegasan atas makna kata, salah satunya dapat dilakukan dengan model mencari hubungan-hubungan makna secara sintagmatik dan paradigmatis. Sebagaimana telah disebut di muka, berpikir paradigmatis tidak sepenuhnya identik dengan berpikir atas dasar sinonimitas, melainkan bagaimana satu atau dua kata sekunder dapat menggantikan kedudukan kata kunci yang bersifat primer. Berdasarkan valensi atau unsur makna yang dikandungnya mungkin sekali terjadi kata yang bermakna sekunder menggeser kedudukan makna primer, dan ini tergantung dari sejauhmana kata tersebut mampu memberikan kontribusi kualitas makna dalam proses semantik.

Dalam kajian struktural semantik, ketika sudah dipilih salah satu di antara beberapa nomina tersebut, verba *syā`a* misalnya, maka tentunya kata ini tidak dapat dilepaskan untuk berdiri sendiri, melainkan harus dikaji dengan melihat struktur paradigmatisnya dengan kata kerja *qaḍā*, *arāda*, *‘azama* dan lainnya yang dari sudut valensi memiliki kontribusi makna yang tidak bisa diabaikan begitu saja. Artinya, pengertian dari nomina-nomina di atas saling bersinergi dalam sebuah hubungan-hubungan logis dan dinamis oleh sebab baik kata *syā`a*, *arāda*, *qaḍā*, *‘azama* atau lainnya menunjukkan fenomena perwujudan ‘kehendak’ Tuhan yang terefleksi lewat bahasa al-Qur’an. Oleh sebab itu, cukup sulit untuk menelusuri makna *irādah*, *masyāh*, atau *qaḍā* tanpa bekal kesadaran akan pentingnya linguistik sebagai alat untuk memahami. Model pendekatan linguistik ini layaknya melihat makna parikata (*paraphrase*) dengan cara mengungkap kembali konsep dengan cara lain tanpa harus mengubah makna

walau dengan memberi penekanan lain.

Tiga kosa kata kunci, yaitu *irādah*, *masyī`ah* dan *qaḍā`* memiliki peluang yang sama dalam memberikan kontribusi daya makna yang dominan sebagai berikut.



Persoalan sinonim (*tarāduf*) adalah persoalan serangkaian kata-kata yang menunjuk pada sesuatu melalui ungkapan satu,<sup>60</sup> seperti *al-insān* dan *al-basyar* yang keduanya menunjuk pada *hayawān nāṭiq*, seperti *al-burr* dan *al-qamh*, *jalasa* dan *qa`ada* sebagaimana yang diriwayatkan dari ungkapan bangsa Arab *as-salbu* dan *asy-syayuzab* untuk nama-nama panjang (*asmā` at-tawīl*), *al-bahtar* dan *al-bahtar* untuk nama-nama pendek (*asmā` al-qasīr*).

Sinonim Arab (*tarāduf*) muncul antara lain disebabkan oleh karena satu kabilah menggunakan kata *al-qamh* untuk *al-habb* dan kabilah lain menggunakan *al-burr* yang sama-sama dikenal masyarakat. *Tarāduf*

<sup>60</sup>Muhāmi Munīr Asy-Syawwaf, *Tahāfut al-Qirā`ah.*, hlm 376.

terkadang muncul sebagai akibat memperbanyak sarana informasi dari apa yang ada dalam jiwa seseorang dalam memperluas ranah keindahan (*al-badi'*) seperti dalam prosa maupun puisi Arab. Contoh dari itu adalah ungkapan ما أبعد ما فات وما أقرب ما هو آت مضى seandainya digunakan kata البُرِّ وأنفقته kemudian kata البُرِّ diganti القمح maka ia akan kehilangan tujuan untuk keindahan yang dimaksud.

Kadangkala lahirnya *tarāduf* justru memperkaya khasanah bahasa Arab, seperti disebut dalam kamus Arab yang dinamakan *Tarqīq al-Asal li Taṣnīf al-* 'Asal terdapat delapan puluh sebutan untuk sebutan 'asal' madu' antara lain *ḡarb, syahd, syarab, ridāb, sulaf, rahīq*. Kata saif 'pedang' disebut Ibn Khalawih sebagai *sarim, qadīb, samsamah, ḡusām, muḡannid*. Dalam *Amalī* karya az-Zujājī kata 'imāmah (turban 'ikat kepala') disebut juga sebagai 'usābah, tāj, dan mukawwarah.<sup>61</sup>

Ibn as-Sikkit mengatakan *lauqimanna mailaka, janafaka, sad'aka, dzal'aka*, dan *qadzalak* semua searti 'tulang rusuk'. Dikatakan pula *quti'at* 'dipotong' tangannya dengan *judzibat, butirat, butikat, surimat*, dan *judzdzat*. Dikatakan pula oleh al-Qali dalam *Amalī* dari Abū Bakar bin Duraid dari Abu 'Ubaidullah Muhammad bin al-Hasan dari al-Māzini bin al-Hasan berkata, "Aku dengar Abū Sarīr al-Ganawi membaca واذا قتلتم نسيمة فادراتم فيها yang dimaksud *nismah* adalah *nafsan* yang keduanya memiliki makna yang sama.

Dalam *al-Jamharah* dikatakan oleh Abu Zaid

---

<sup>61</sup>Muhāmi Munīr Asy-Syawwaf, *Tahafut al-Qira'ah*, hlm. 378.

kepada bapaknya, ‘Apa *al-muhbanti`u?*, dijawab, *al-mutaka`ki`u*, Apa *al-mutaka`ki`u?*, dijawab *al-mutta`azifu*, Apa *al-mutta`azifu?*, dijawab, Bodoh kamu”.<sup>62</sup>

Dalam bahasa Arab, sebagaimana bahasa-bahasa lain, kata-kata *muradif* itu banyak sekali seperti *atā* dan *jā`a*, *za`ima* dan *zanna*, ‘*azara* dan *nasara*. Untuk memahami kata-kata tersebut tidak cukup dilihat dari kamus, melainkan dari konteks dimana kata itu digunakan sebab kontekslah yang menunjuk makna yang dimaksud. Bisa saja dikatakan bahwa kosakata dinisbatkan pada konteksnya sendiri padahal yang sesungguhnya terjadi adalah kata-kata dan ungkapan tersebut bersifat mutlak untuk menunjukkan makna-maknanya yang mutlak. Menurut tabiat bangsa Arab, terdapat pengayaan (*al-istignā*) atas beberapa makna kata jika makna yang dimaksud bersifat konsisten dan tetap.

Ibn Jinnī, sebagaimana yang dikutip Muhammad Shahrūr, meriwayatkan dari ‘Isa bin ‘Umar yang ia mendengar dari ar-Rimah yang mendendangkan bait puisi berikut.

وظاهر لها من يابس الشخت واستعن

عليها الصبا واجعل يديك لك سترا

Dikatakan oleh Ibn Jinnī bahwa didengar olehnya *ba`is*, sedang *yabis* dengan *ba`is* dalam makna yang sama. Jika sebagian ahli bahasa Arab mengingkari terdapatnya *tarāduf* ‘sinonim’ dan peristiwanya dalam bahasa, maka kemungkinan pendapat ini dibenarkan jika penempatan kata-kata tertentu untuk tujuan tertentu dalam ungkapan

---

<sup>62</sup>*Ibid.*, hlm. 377.

yang ranahnya terbatas pula. Diriwayatkan salah seorang perawi mengemukakan sebuah bait puisi berikut.<sup>63</sup>

لعمرك ما دهرى بتأبين مالك ❁ ولا جزع مما أصاب فأوجعا

Ketika kata *mālik* digantikan dengan kata *hālik*, yaitu لعمرك ما دهرى بتأبين هالك periwayat itu marah sebab yang dimaksud adalah kebinasaan yang diratapi itu adalah sosok raja dan bukan sekedar seseorang yang telah mati.<sup>64</sup>

Di dalam al-Qur'an pun terdapat kata-kata yang sifatnya *mulzimah* 'tetap' yang tidak mungkin maknanya digantikan secara paradigmatis, seperti kata *dīzā* dalam firman اذا قسمة ضيزى تلك dengan ungkapan kata lain atau kata yang maknanya mendekati pengertian pembagian yang tidak zalim atau kata sejenisnya yang lain. Sama hal kata *al-h}amīr* 'keledai' firman ان أنكر الاصوات لصوت الحمير tidak dapat digantikan dengan kata yang semakna sehingga perlu dijaga lafalnya dalam sebuah konteks untuk memelihara kualitas dan keaslian makna. Pemakaian inilah dikenal dengan sebutan *al-muhāfazah* 'alā at-ta 'bīr bi nafsi al-lafzaw 'adam al-muhāfazah.

Mengenai pemeliharaan makna tunggal dengan penjelasannya atau tidak adanya pemeliharaan, ada kebiasaan orang-orang Arab untuk memperhatikan makna-makna yang bersifat tetap dalam wacana dan itu menjadi tujuan utama dengan mengesampingkan lafal. Demikian itu terjadi sebab yang dipelihara adalah maknanya kemudian menyusun lafalnya. Jika yang mereka maksud dari struktur tersebut makna tunggalnya, maka

---

<sup>63</sup>Muhammad Shahrur, *Al-Kitāb wa al-Qur`ān Qirā`ah* Mu`āṣirah, hlm. 45.

<sup>64</sup>Muhammad Shahrur, *Al-Kitāb wa al-Qur`ān*, hlm. 46..

perhatian dipusatkan pada makna-makna tunggal dan makna struktur yang menyertai. Apabila yang dimaksud oleh kalimat adalah makna susunannya, mana dicukupkan dengan makna tunggal agar tidak merusak pemahaman si pembaca terhadap makna struktur dari kalimat tersebut. Dalam berbagai ayatnya, al-Qur'an mengikuti pola aturan semacam ini.

Sebagai contoh, ketika Umar bin al-Khattab ditanya perihal makna *abban* dalam *wa fākihātan wa abban*, sertamerta menjawab, *nuhīna 'an at-takalluf wa at-ta'ammūq* 'kita dilarang bersusah payah membebani diri mendalami artinya', yaitu dalam pengertain makna-makna tunggal sebab dalam hal ini yang dimaksud adalah susunannya. Hanya saja apabila makna tunggal tersebut menjadi penghalang bagi pemaknaan dari segi susunannya maka diharuskan untuk memperhatikan lebih dulu makna kosakata tunggalnya.

Tidaklah heran apabila Umar bin al-Khattab suatu saat ketika berkhotbah di atas mimbar, beliau berhenti sesaat tatkala membaca Surat an-Nahl ayat 47 *أُوبِأَخْذَهُمْ عَلٰى تَخَوُّفٍ* lantas mengemukakan pertanyaan kepada audiens tentang makna *takhawwuf* tersebut. Kebetulan ada seorang dari suku Huẓail yang menjelaskan bahwa makna *takhawwuf* adalah sama dengan *tanaqqus* 'berkurang sedikit demi sedikit' seperti disebut dalam salah satu puisinya.



تَخَوُّفِ الرَّجُلِ مِنْهَا تَامَكًا قَرْدًا

كَمَا تَخَوُّفِ عَوْدِ النَّبِيعَةِ السَّفِينِ

Sesudah al-Huẓail menyebut bait puisi di atas

dengan menfasirkan makna kata *at-takhawwuf* yang dikandungnya, ‘Umar lalu berkata, *Ayyuha an-nās tamassakū bi dīwāni syi`rikum fi jāhiliyyatikum fa inna fīhi tafsīru kitābikum* ‘Wahai manusia berpeganglah pada diwan puisi Jahiliah kalian sebab sesungguhnya di dalamnya terdapat penjelasan untuk kitab (al-Qur’an) kalian.<sup>65</sup>

Sebagian ahli bahasa Arab berpegang teguh atas keberadaan *tarāduf* dalam bahasa Arab yang senantiasa diriwayatkan oleh bangsa Arab secara run temurun dalam kehidupan mereka yang terpisah-pisah dalam berbagai suku yang berbeda-beda kondisi geografis, alam, kultur dan sosiologinya. Kondisi semacam ini yang menjadi faktor penting bagi keniscayaan timbulnya *tarāduf* dalam bahasa mereka. Fakta pertumbuhan dan perkembangan bahasa, termasuk bahasa Arab, dalam bentuk merebaknya kosakata bahasa yang dihasilkan oleh daya cipta dan karsa manusia untuk mengekspresikan bahasa dan menunjuk makna, tidak pelak menuntut adanya *tarāduf* ini. Jadi, jika setiap kosakata memiliki makna eksklusifnya sendiri secara mutlak dengan tanpa dapat diekspresikan dengan kata lain, maka kemungkinan sulit bagi orang untuk mengungkapkan maksud bahasa kecuali dengan satu jenis ungkapan saja, dan ini sesuatu yang mustahil.

Jika dihadapkan pada dua pilihan antara kata *syakk*

---

<sup>65</sup>Muhāmi Munīr Asy-Syawaf, *Tahafut al-Qira`ah*, hlm. 379. Lihat pula tulisan Mahmud Sulaiman Yaqut dalam bukunya, *Manhaj al-Bahs al-Lugawi*, Iskandaria: Dar al-Ma`rifah al-Jami`iyah, 2002, hlm. 60—70 dijelaskan tentang lahir dan tumbuhnya studi bahasa Arab dimulai dari pencarian makna dari beberapa kosakata al-Qur’an yang pada mulanya sulit dipahami oleh para sahabat. seperti kata-kata *takhawwuf*, *abb*, *fatir*, *zulm*, *ratq*, *muqit*, *izzun* dan sebagainya.

dan *raib* dalam narasi *lā raiba fthi wa lā syakka*, jikalau *raib* bukan berarti *syakk* maka tidak ada ruang untuk pilihan untuk salah satu dari keduanya. Sama halnya jika seseorang memiliki dua nama yang berbeda dalam arti yang sama dalam satu konteks untuk menguatkan atau melebihkan arti seperti ungkapan penyair, *wa hindun atā min dūnihā an-na`ayu wa al-bu`du*, padahal kata *an-na`ayu* artinya juga *al-bu`du*. Tradisi gaya bahasa penutur Arab orisinal telah berlaku yang selama ini diwarisi run temurun dapat dijadikan sebagai penuntun memahami ungkapan yang ada dalam pikiran dan perasaan mereka. *Tarāduf* telah dikenal luas dalam jagad bahasa manusia, bukan dalam dunia bahasa Arab saja.

Meskipun Gorys Keraf juga mengakui bahwa dalam ilmu bahasa murni tidak terdapat sinonim sebab setiap lafal atau kata memiliki makna atau nuansa makna yang berlainan. Meskipun demikian, kadang terkesan adanya ketumpang-tindihan antara satu makna dengan makna yang lain. Adanya jalin-kelindan makna inilah yang menjadikan orang akhirnya menerima konsep sinonim (*tarāduf*) ini.<sup>66</sup>

Konsep tentang sinonim dan keberadaannya dapat diterima untuk tujuan-tujuan menjelaskan semantik dan mempercepat mengenal makna sebuah tanda bahasa baru yang dikaitkan dengan tanda-tanda bahasa yang sudah ada dan dikenal sebelumnya. Perluasan medan makna akan mudah disusun dalam proses lewat konsep sinonim ini. Disamping itu, sinonim sangat bermanfaat dan membantu kelancaran dalam dunia tulis menulis.

---

<sup>66</sup> Gorys Keraf, *Diksi dan Gaya Bahasa*, Jakarta, PT Gramedia Pu - taka Utam, 2008, hlm. 34.

### c. Tindakan Bahasa *Kun Fayakūn*

Apapun yang bisa dipahami dari *kun fayakun*, diksi ini merupakan sebuah fakta dari sebuah tindakan dalam berbahasa atau yang dikenal sebagai bagian dari sebuah tindak tutur bahasa (*speech acts*). Sampai detik ini, dalam ranah studi bahasa dapat ditemukan garis batas antara ilmu bahasa dan filsafat bahasa. Terdapat kesamaran antara ilmu bahasa yang berkaitan erat dengan fakta-fakta empiris dari dunia bahasa manusia dan filsafat bahasa yang berurusan dengan berbagai kebenaran mengenai konsep yang menggarisbawahi berbagai kemungkinan dari bahasa dan dalam sistem komunikasi. Meskipun ada batas perbedaan antara keduanya, studi mengenai tindakan berbahasa berdiri di samping atau bahkan bertumpu pada filsafat bahasa. Terbukti, terdapat beberapa riset bahasa yang dilakukan pada dasawarsa terakhir kebanyakan dilakukan oleh para filsuf bahasa.

Dalam perkembangan selanjutnya, para ahli bahasa mampu menjamah wilayah yang lebih luas dalam kajian bahasa yang semula banyak dikusasi oleh ahli filsafat bahasa. Fenomena ini terlihat pada kajian-kajian mutakhir dari para ahli bahasa seperti Austin dan Paul Grice, dan tokoh lain yang menekuni bidang kajian bahasa kontemporer pada umumnya.<sup>1v</sup>

---

<sup>67</sup>Searly., John R., *Expression and Meaning Studies in the Theory of Speech Acts*, New York, Cambridge University Press, 1994, hlm. 162. Namun, dalam artikel *How to do thing with words* ia telah mengubah teori aslinya dimana ujaran konstatif juga terbukti bisa menjadi tindak tutur (*speech acts*) dengan melakukan tindak seperti melalui suatu pernyataan atau memerikan sesuatu sama-sama membentuk tindak tutur seperti halnya membuat janji atau memberi perintah. Lihat Sumarsono. *Buku Ajar Filsafat Bahasa*, Jakarta, PT Gramedia, 2004, hlm. 39.

Kontribusi paling penting dari Austin yang juga didukung oleh Wittgenstein dalam filsafat bahasa adalah dikenalkannya ranah perhatian yang membedakan antara *performative utterances* ‘bahasa performatif’ atau ‘bahasa deklaratif’ dengan apa yang disebut sebagai *constative utterances* ‘bahasa konstatif’. Kedua ujaran ini tidak hanya berbeda pada tataran ucapannya, melainkan juga pada situasi dimana ujaran tersebut diucapkan sejalan prasyarat yang harus dipenuhinya. Ujaran konstatif ini oleh kebanyakan filsuf bahasa disebut sebagai *statement* ‘pernyataan’ yang memiliki daya untuk menjadi benar atau salah<sup>68</sup>.

Dalam pengertian semacam ini, ujaran konstatif memiliki konsekuensi atau berpeluang untuk ditentukan benar atau salah, seperti dalam ungkapan proposisi yang dikemukakan oleh kaum atomis logis. Contohnya seperti ‘Al-Gazali dilahirkan di kota Thus’. Dalam bahasa Arab, bentuk-bentuk *utterance* (*kalām*) dikenal dalam perbedaan antara *kalām khabarī* (konstatif) dan *kalām insyā’ī* (performatif). *Kalām khabarī* sama halnya dengan ujaran konstatif yaitu suatu bentuk ujaran yang mengandung dua kemungkinan, benar atau salah.

Dikatakan al Hasyimi suatu pernyataan *al-‘ilm nāfi* ‘ilmu itu bermanfaat’, disebut atau tidak disebut sifat ilmu ini sesuai dengan fakta dan realitasnya. Apa yang dimaksud benar di sini memang harus sesuai dengan realitas sebab kalau tidak demikian maka ujaran ini

---

<sup>68</sup>Searle, John R., *The Philosophy of Language*, Oxford, Oxford University Press, 1989, hlm. 14.

mengandung dusta seperti *al-jahl nāfi* ‘kebodohan itu bermanfaat’.<sup>69</sup>

Dikatakan Austin bahwa benar salahnya ujaran itu didasarkan atas kosekuensi ujaran dengan fakta yang terjadi yang digambarkan melalui ujaran tersebut<sup>70</sup>.

Sebagai kebalikan dari konstatif, dalam tindakan performatif suatu bahasa memiliki karakteristik tugas untuk suatu tindakan tertentu yang lebih tepat atau sesuai seperti dicontohkan Austin *I name this ship Liberte, I apologize, I welcome you, dan I advise you to do it*<sup>71</sup>.

Tindakan konstatif dalam bahasa al-Qur’an kadangkala dipalingkan dari makna yang sesungguhnya sejalan dengan konteks bahasa Arab untuk tujuan-tujuan seperti berikut.

- 1) merendahkan diri atau permohonan halus semacam *innī faqīr ilā ‘afwi rabbī* ‘sesungguhnya aku (berharap) atas ampunan Tuhanku’
- 2) memberikan semangat atau spirit seperti *laisa sawā’ ‘ālim wa jahūl* ‘tidaklah sama yang pandai dan yang bodoh’
- 3) menunjukkan kelemahan atau rendah diri seperti pada ayat *rabbī innī wahana al-‘aẓmu minnī wa isyta’ala ar-ra’su syaiban* ‘Ya Tuhanku, sesungguhnya tulangku telah rapuh dan kepala ku telah ditumbuhi uban’<sup>72</sup>

---

<sup>69</sup>Al-Hāsyimi, as-Sayyid Ahmad, *Jawāhir al-Balāghah fi al-Ma’āni wa al-Bayān wa al-Badī’*, Beirut, Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 2001, hlm .36.

<sup>70</sup>Austin, J.L., *How to do thing with Words*, Oxford, Oxford Unive - sity Press, 1962, hlm. 3.

<sup>71</sup>Searle, John, R., *The Philoshopy of Language* , hlm. 13.

<sup>72</sup>Qur’an. Maryam (19): 4

- 4) mengungkapkan kesedihan seperti *rabbi inni waḍa'tuhā unsā* 'Ya Tuhanku sesungguhnya aku melahirkannya seorang anak perempuan'<sup>73</sup>
- 5) menampakkan rasa gembira akan hal yang dijumpai seperti *ja'a al-haqq wa zahaqa al-bāṭil* 'yang benar telah datang yang batil telah lenyap'<sup>74</sup>

Austin berpendapat bahwa filsafat bahasa biasa (*the ordinary language*) tidak hanya dapat dibatasi bermakna atau tidak bermaknanya berdasar formulasi logika belaka. Sebaliknya, penentuan bermakna atau tidak bermakna suatu ujaran tergantung pada penggunaannya tanpa ditentukan benar salahnya ungkapan tersebut berdasar fakta atau peristiwa pada waktu lampau. Dalam pengertian inilah disebutkan bahwa ucapan konstatif (*kalām khabarī*) itu memiliki acuan historis.<sup>75</sup>

Dengan demikian seluruh redaksi ayat-ayat kejadian yang memuat redaksi performatif *kun fayakūn* adalah ayat-ayat konstatif yang kandungan kebenarannya adalah mutlak sebab selain selaras dengan paradigma keimanan, fakta keilmuan, dan realitas *sunnah Allāh* 'hukum alam', ia adalah *kalām* Allah dan petunjuk hidup manusia.

Adapun ujaran performatif, ia tidak dapat ditentukan benar atau salah berdasar peristiwa atau fakta masa lampau, melainkan sebagai ujaran yang memiliki konsekuensi perbuatan bagi penuturannya. Dengan suatu ucapan performatif seseorang bukan sekedar

<sup>73</sup>Qur'an. Ali Imrān (3) : 36.

<sup>74</sup>Qur'an. al-Isrā' (17) : 81.

<sup>75</sup>Kaclan, *Filsafat Bahasa, Semiotika, dan Hermeneutika*, Yogyakarta, penerbit Paradigma, 2009, hlm 142.

memberitahukan suatu peristiwa atau kejadian, melainkan dengan mengucapkan kalimat tersebut seseorang sungguh-sungguh berbuat sesuatu semisal mengadakan suatu perjanjian.

Austin menamakan ujaran semacam itu dengan ujaran performatif berdasar bahasa Inggris *to perform* atau kalau dalam bahasa Arab disebut *kalām insyā’ī* dari kata *ansya’a* ‘menemukan’, ‘membangun’ atau ‘menciptakan’. *Kalām insyā’ī* atau *performative utterance* disebut dalam retorika Arab sebagai suatu istilah *mā lā yaḥtamilu as-sidq wa al-każiba li zātihī* ‘suatu ujaran yang dengan sendirinya tidak mengandung kebenaran atau kebohongan.’<sup>76</sup> Ungkapan tersebut seperti

<i>A’iduka bi hadiyyah</i>	(Aku janjikan untukmu sebuah hadiah)
<i>Lā tufsidū fi al-arḍi</i>	(Jangan kau buat kerusakan di bumi)
<i>Ihdinā aṣ-ṣirāṭ al-mustaqīm</i>	(Tunjukkan kami ke jalan yang lurus)
<i>Rabbifir lī wa li wālidayya</i>	(Ampunilah aku dan kedua orang tuaku)
<i>Ja’altuka akhan</i>	(Aku jadikan engkau sebagai seorang teman)
<i>Kun</i>	(Jadilah)

Dalam teori performatif, ujaran-ujaran seperti ini

---

<sup>76</sup>Al-Hāsyimī, as-Sayyid Ahmad, *Jawāhir*, hlm .46.

apabila diucapkan seseorang tidak perlu dibuktikan benar atau salahnya, baik berdasar logika ataupun fakta yang terjadi, melainkan berkaitan dengan kelayakan bagaimana hal itu diucapkap oleh seseorang. Ujaran-ujaran juga bukan berkaitan dengan bermakna atau tidaknya suatu ungkapan yang diucapkan, melainkan ujaran performatif akan tidak layak diucapkan manakala seseorang tersebut tidak memiliki kewenangan dalam mengucapkannya. Apabila ungkapan performatif ini dikaitkan dengan bentuk-bentuk performatif al-Qur'an yang diyakini oleh orang beriman, khususnya yang berkaitan dengan *kalimat takwīn* 'perintah kejadian' *kun* misalnya, niscaya semua persyaratan yang diperlukan bagi sebuah ujaran atau tindakan performatif dengan sendirinya sudah terpenuhi oleh antara lain:

1. ujaran perintah *kun* pasti sah sebab berupa firman Allah yang berkuasa atas segala persyaratan seperti adil adil dan jujur
2. dengan performatif *kun* Allah tidak akan pernah menyalahi janji dan menyimpang dari apa yang telah difirmankan-Nya.
3. dengan kalimat *kun*, Allah adalah zat yang memfirmankan dan senantiasa hadir dalam setiap situasi dalam proses kejadian (*kainūnah*) di alam semesta ini

#### **d. *Kun fayakūn* dalam Tindakan Illokusi**

Menurut taksonomi yang dikemukakan Austin, terdapat tiga jenis tindakan bahasa yaitu *locutionary acts*, *illocutionary acts*, dan *perlocutionary acts*.<sup>77</sup> Tindakan

---

<sup>77</sup>Sumarsono, *Buku Ajar Filsafat Bahasa*, Jakarta, PT Grasindo, hlm. 39-40.

lokusi (*al-fi'l al-lafzī*) sendiri merupakan tindakan bahasa untuk mengatakan sesuatu yang terbagi kepada tiga jenis pengucapan kosakata dengan bunyi dan intonasi tertentu, sesuai dengan aturan atau kaidah sehingga memperoleh pengertian dan maknanya. Dalam bentuknya *phatic act* sama dengan bentuk pembunyian bahasa secara langsung (*direct speech*) seperti Laila bertanya, “Apakah engkau di rumah sore ini?” yang dalam bahasa Arab adalah, “*hal anti fi al-bait hāza al-masā`*?” seperti halnya tindakan performatif *kun fayakūn* dalam ayat .... “يقول له، “كن” . فيكون . Menurut Kreidler, tindakan bahasa phatic (*phatic utterances*) adalah untuk tukar informasi dalam satu komunitas dalam bentuk ekspresi atau ungkapan berdasar kepantasan, kesopanan, atau tradisi yang berlaku dalam masyarakat tersebut. Tak seorangpun yang berpikir serius bahwa ucapan semacam *How are you?*, *How are you doing?*, *Kaifa hāluka?* benar-benar untuk menanyakan informasi sesungguhnya. Demikian pula ucapan *I'm glad to see you*, *So nice to meet you again*, *Syukran*, *Thank you*, *Ahlan*, *Excuse me* atau *'Afwan* tidak seluruhnya mencerminkan suasana hati atau perasaan yang sesungguhnya. Saling sapa dan menanyakan kondisi kesehatan atau cuaca, ajakan untuk makan dan sebagainya merupakan tindakan phatic berdasarkan tujuan untuk menjaga hubungan sosial.<sup>78</sup>

Menampilkan suatu *phatic act* diperlukan *phonetic act* atau jika seseorang menampilkan *phatic act* maka ia menampilkan juga *phonetic act* dan bukan sebaliknya. Di dalam *phatic act* perlu diperhatikan dua hal yaitu kosakata dan tata bahasa termasuk intonasinya sebab apabila tidak

---

<sup>78</sup>Kreidler, Charles W, *Introducing English Semantics*, London, Routledge Edition, 199, hlm. 194.



Empat jenis tindakan bahasa berikut beserta sebutan yang terjadi bersamanya adalah sama-sama melibatkan tindak lanjut, baik yang bersifat retrospektif ataupun yang bersifat prospektif oleh penutur (*mutakallim, speaker*) maupun oleh pendengar (*mukhatab, addressee*) sebagai berikut.<sup>81</sup>

<i>Verdictive</i>	<i>Retrospective</i>	<i>Addressee –involved</i>
<i>Exprsseive</i>	<i>Retrospective</i>	<i>Speaker-involved</i>
<i>Directive</i>	<i>Prospective</i>	<i>Addressee-involved</i>
<i>Commisive</i>	<i>Prospective</i>	<i>Speaker involved</i>

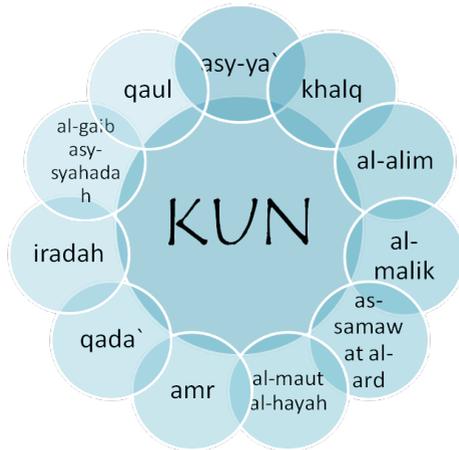
Berbagai tindakan performatif *kun fayakūn* pada ayat-ayat al-Qurān sangat kuat mengindikasikan adanya daya atau kekuatan yang mana Allah sebagai pemilik *kalām (mutakallim)* atau Penutur terlibat secara langsung atau tidak langsung atas tindakan bahasa-Nya (al-Qurān) oleh karena sifat-sifat-Nya yang tercermin dalam nama-nama terindah yang sebagian tergambar dalam medan

---

tuskan, membebaskan, menafsirkan, menghukum, memerintah, menetapkan, menghitung, menentukan waktu) *exercities* (memerintah, menunjuk, menasihati, menamai, memilih memperingatkan), *commissives* (bersumpah, berjanji, menyetujui, melalukan, melawan, mengumumkan), *behavitives* (mengucapkan selamat, memberi maaf, menantang, mengutuk), dan *expositives* (menguraikan, memberi penjelasan, memberi alasan, menunjukkan aturan atau acuan). Lihat Scarle, *Expression and Meaning*, hlm. 8. Scarle sendiri mengajukan alternatif taksonomi tindakan bahasa illokusi yang berbeda dari taksonomi Austin sebagai berikut; *assertive uttrance, directive utterance, expressive utterance, dan declarative utterance*. Kreidler dalam *Introducing English Semantics* membagi jenis speech acts kepada tujuh kategori, yaitu; *assertive utterance, performative utterance, verdictive utterance, expressive utterance, directive utterance, commissive utterance, dan phatic utterance* untuk dibandingkan dengan empat jenis taksonomi Austin di atas.

<sup>81</sup>Kreidler, Charles W, *Introducing English Semantics*, hlm. 194.

semantik *kun* sebagai berikut.



- 1). Allah mampu untuk memerintah (*to rule*) apa saja dengan kalimat *kun* sebab Ia itu *al-Malik* 'raja di raja'
- 2). Allah berkeinginan dan berkehendak atas sesuatu dan kehendaknya mesti terwujud dengan kalimat *kun* ataupun tidak dengan kalimat *kun* sebab Allah tidak memerlukan bahasa makhlukNya.

Ditinjau dari sudut tindakan perkolusi, *kun fayakūn* termasuk salah satu dari berbagai lafal al-Qur'an atau firman Allah yang sarat dengan unsur-unsur tindakan bahasa performatif. Apalagi, bila dikaitkan dengan peristiwa dalam proses kejadian alam semesta dan perilaku makhluk yang tidak lepas dari hukum-hukum yang diterapkan bagi alam maupun hukum-hukum bagi kehidupan makhluk hidup termasuk manusia sebagai pelakunya. Tentu, dibalik semua itu ada rahasia dan

hikmah serta tujuan penciptaan yang tidak mungkin sia-sia.

Tindakan bahasa perkolusi (*al-fi'lal-mutarattab 'an an-nuṭq*) adalah suatu tindakan bahasa dalam mengatakan sesuatu dengan maksud untuk menimbulkan efek, respon, dan reaksi dari orang yang diajak berbicara. Oleh karena itu tindakan bahasa perkolusi memiliki hubungan dengan akibat yang ditimbulkan berkaitan dengan isi ujaran atau ungkapan bahasa bagi pendengar.<sup>82</sup>

Jika tindakan bahasa lokusi dan illokusi lebih menekankan peranan tindakan penutur (*mutakallim*), maka pada tindakan bahasa perkolusi lebih berkaitan dengan respon atau efek bagi lawan bicara (*mukhāṭab*).

Austin berpendapat bahwa bila seseorang mengatakan sesuatu, sering menimbulkan pengaruh, baik terhadap perasaan, pikiran, dan perilaku bagi *mutakallim*, *mukhāṭab* ataupun orang lain yang mendengarkan isi atau makna ungkapan bahasa yang bersangkutan. Hal ini dapat dilakukan dengan merencanakan, mengarahkan, serta menetapkan suatu tujuan tertentu pada ujaran yang disebut tindakan bahasa perkolusi.<sup>83</sup>

Ujaran “rumahmu bersih sekali” yang dalam bahasa Arab “*baituka naḍīfun*”. Dipandang dari sudut lokusnya, ujaran ini menyatakan penggambaran keadaan rumah yang bersih yang dimiliki oleh si pendengar (*sāmi*). Dilihat dari sudut illokusinya, ucapan tersebut mengandung pujian jikalau sesuai dengan kenyataannya rumah tersebut memang bersih. Akan tetapi sebaliknya

---

<sup>82</sup>Kačlan, *Filsafat Bahasa, Semiotika, dan Hermeneutika*, hlm. 151.

<sup>83</sup>*Ibid.*, hlm. 153.

jika rumah tersebut dalam keadaan kotor dan berlawanan dengan kenyataan di lapangan, maka ilokusinya bukan pujian melainkan ejekan<sup>84</sup>.

Tergantung dari ilokusinya tadi, memuji atau mengejek, perlokusi dari ujaran tersebut bisa membuat pendengarnya gembira atau sungkan menerima pujian dan mungkin disertai dengan jawaban “terima kasih” atau “ah, ini rumah tua” atau mungkin malah marah karena merasa terhina. Ungkapan semacam ini sering disebut dalam berbagai bentuk retorika (*balāghah*) Arab.

Jadi, tindakan bahasa illokusi ini dapat menjadi sarana bagi tindakan bahasa perlokusi akan tetapi tidak sebaliknya. Pengaruh yang ditimbulkan oleh tindakan perlokusi merupakan akibat nyata yang tidak mengandung atau mencakup suatu kelaziman sebab janji yang diucapkan penutur (*mutakallim*) misalnya, hal tersebut merupakan tindakan illokusi yang tidak berakibat langsung pada perilaku pendengar. Perbedaan yang jelas antara keduanya adalah suatu perbedaan antara sesuatu yang dirasakan secara nyata menimbulkan suatu akibat yang nyata pula (perkolusi). Adapun sesuatu yang dilakukan yang menimbulkan akibat yang lazim atau sudah sewajarnya terjadi merupakan tindakan illokusi.

Tindakan *kun fayakūn* merupakan suatu tindakan bahasa yang mengenai dan sekaligus mencakup kedua jenis tindakan ini, yaitu meliputi tindak ujaran illokusi dan sekaligus perlokusi. Apabila diamati, firman *kun fayakūn* tersebut dapat dicerna dalam penjelasan sebagai berikut.

---

<sup>84</sup>Sumarsono, *Buku Ajar Filsafat Bahasa*, hlm. 42.

<i>Kun</i>	
Tindakan Illokusi	Tindakan Perlokusi
Allah memerintah, memutuskan, menetapkan, menentukan, mengukur, mengatur berdasar <i>irādah</i> dengan firman-Nya, <i>kun</i>	Alam semesta dengan segala fenomena terwujud ( <i>fa yakūnu</i> ) atas perintah <i>kun</i> berdasarkan ketaatan dan bukan kebebasan untuk memilih
Allah memelihara dan mengawasi atas segala tindakan makhluk-Nya sebagai Tuhan <i>Rubūbiyyah</i>	Manusia mewujudkan kejadian diri dengan segala dimensinya berdasarkan ketaatan ( <i>ṭau'an</i> ) maupun keterpaksaan ( <i>karhan</i> )
Allah senantiasa hadir dalam setiap kejadian sebab Allah sangat dekat dan melihat apa yang terlahir dan yang tersembunyi di dalam batin sebagai Tuhan <i>Ulūhiyah</i>	Manusia sebagai ' <i>ābid</i> 'hamba Tuhan' melakukan segala aktivitas sebagai bentuk pengabdian dengan tulus dan <i>ihsān</i>





---

## KUN DASAR PENCIPTAAN ALAM

---

### ***Kun Fayakūn* dalam Dimensi Gerak, Ruang, dan Waktu**

**K**emahakuasaan Tuhan seringkali digam-barkan orang dalam redaksi ayat yang menakjubkan, *kun fayakun*, terlepas dari ada kesadaran atau tidak ada kesadaran manusia akan esensi semantik yang terselip di balik dari diksi Qur'aani yang maha dahsyat ini. Apa saja yang menjadi kehendak Allah mestilah terwujud, dan sebaliknya jika kehendak itu datang dari manusia, bisa saja terwujud dan bisa juga tidak terwujud. Sebab, manusia dalam segala aktivitas dan alam semua peristiwa yang dialaminya tidak terlepas dari ruang dan waktu yang selalu mengalami proses perubahan, sedangkan keberadaan Allah melampaui segala ruang dan waktu. Apabila diperhatikan dari paralelisme redaksi *kun fayakūn* sebagai yang tersebut di muka yaitu;

إِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ، كُنْ فَيَكُونُ ﴿٣٥﴾

إِذَا أَرَادَهُ أَنْ يَقُولَ لَهُ، كُنْ فَيَكُونُ ﴿٤٠﴾

إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ، كُنْ فَيَكُونُ ﴿٨٢﴾

Sesungguhnya di luar terdapatnya perbedaan redaksi di antara ayat-ayat yang ada sesuai dengan pengertian, maksud dan tujuannya, terdapat keselarasan makna. Yaitu, Allah jika berkehendak untuk melakukan pekerjaan mewujudkan sesuatu, khususnya yang berkaitan dengan penciptaan, perubahan, pengakhiran kehidupan sesuai dengan *masyi`ah*-Nya, Ia firmankan lewat redaksi yang disebut kalimat *takwin* ‘kalimat perintah’ *kun* yang maha dahsyat tadi.

Jika teori *kun* ini diterima lewat ilustrasi manusia mengenai gambaran Allah sebagaimana manusia melakukannya dan bahwa Allah melakukan itu dengan begitu cepat dan akan segera terwujud hasilnya melebihi kemampuan manusia dalam hal yang sama, maka analogi semacam ini hanya ada dalam alam pikiran manusia. Benar Allah menciptakan dengan begitu mudah melalui kalimat *kun*, akan tetapi sebenarnya Allah sendiri tidak membutuhkan kalimat *kun* tersebut dalam proses penciptaan.

Demikian itu karena proses penciptaan memerlukan waktu sedangkan waktu itu sendiri, adanya atau tidak adanya tidak penting bagi Allah. Sebab, ‘waktu’ adalah bagian dari makhluk ‘ciptaan’ yang Ia ciptakan selama Ia menghendaki, sesuai dengan *masyi`ah* dan *irādah*-Nya. Allah di luar *kun fayakūn* sebab zatnya tidak berada dalam dimensi ruang dan waktu, keberadaan-Nya sebagai

Yang Awal sekaligus Yang Akhir. Oleh karena awal-Nya sama dengan akhir-Nya maka keberadaan-Nya tidak dikaitkan dengan keberadaan ruang waktu yang terus mengalami perkembangan dari awalnya menuju akhirnya. Jadi, mustahil dikatakan Allah itu zat yang *Qadīm* 'lama' adanya atau *Hadīs* baru adanya sehingga dengan bertambahnya waktu akan bertambah pula usia-Nya. Keberadaan (*wujūd*) Allah tidak ada kaitannya dengan usia sebab wujud-Nya di luar batas-batas usia, dan tidak pula terikat oleh ruang dan waktu.

Ditegaskan di dalam al-Qur'an bahwa segala sesuatu yang memiliki usia di alam ini akan mengalami keberakhiran sesudah melewati masa tertentu sebab alam itu sendiri selalu berkaitan dengan ruang dan waktu. Seperti semua makhluk di bumi baik yang bersifat biologis (*ahyā'*) maupun bersifat fisik (*jamādāt*), seperti manusia, hewan, bumi, gunung, laut, batu dan pepohonan, langit dengan segala hiasannya seperti planet-planet dan bintang-bintang, semuanya akan berakhir pada satu titik waktu.

كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ ﴿٢٦﴾ وَيَبْقَىٰ وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ ﴿٢٧﴾

Semua yang ada di bumi akan binasa dan tetap kekal Wajah tuhanmu yang memiliki kebesaran dan kemuliaan.<sup>1</sup>

Sebagian Ahli kitab sebagaimana dilansir oleh Niyazi, dan mungkin juga para fisikawan modern, banyak terjebak dalam pandangan keliru ketika mengatakan bahwa dalam ajaran Kitab-Kitab Suci

---

<sup>1</sup> Qur'an, ar-Rahman (55): 26-27

mereka, meskipun sudah banyak mengalami distorsi, usia alam semesta sejak keberadaannya telah mencapai ribuan bahkan jutaan tahun atau bahkan lebih dari itu menurut prakiraan. Ini sebenarnya tidak ada artinya dibanding kekuasaan dan Kemahatahuan Allah sehingga tidak ada urgennya memaksakan pikiran saat kapan Allah berkehendak menciptakan matahari atau bumi, dan melenyapkannya dalam skala waktu menurut perhitungan manusia.<sup>2</sup>

Mungkin saja penciptaan matahari dan bumi menurut kehendak Allah berlangsung selama berjuta-juta tahun sesuai dengan *sunnah* penciptaan dan orang memahami *kun fayakūn* ini atas dengan dasar ilmu Allah melalui alam pikiran manusia sehingga tidak heran jika dikatakan bahwa penciptaan Allah atas matahari dan bumi membutuhkan proses waktu ratusan bahkan ribuan tahun. Disamping itu, terdapat tahapan-tahapan penciptaan planet dan setiap tahapan juga dipisahkan oleh rentang masa sampai jutaan tahun, dan untuk itu manusia tidak perlu heran selama penciptaan tersebut berdasar kehendak Allah.

Ada sebagian kaum beriman yang dalam kebimbangan ketika mengilustrasikan bahwa Allah menciptakan alam semesta dalam enam hari sesuai hitungan hari-hari dalam seminggu menurut ukuran manusia. Kemudian Allah beristirahat pada hari ke tujuh sebagaimana manusia istirahat setelah bekerja dalam seminggu.

Hal demikian terjadi disebabkan sifat-sifat

---

<sup>2</sup>Niyazi Izzuddin, *Haqiqah min Haqā'iq al-Qur'ān al-Maskūt 'Anhā*, Beirut: Bisan li an-Nasyr wa at-tauzi', 2003.

Allah digambarkan sebagaimana yang ada pada sifat-sifat manusia. Manusia selanjutnya menggambarkan atau bahkan menghayalkan besarnya wujud keberadaan Allah, padahal sesungguhnya eksistensi Allah sangatlah jauh dari apa yang pernah digambarkan oleh manusia. Nabi Musa sendiri dalam satu peristiwa pernah menggambarkan andai dirinya bisa melihat Tuhannya seperti yang ditunjukkan al-Quran:

وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ، قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ<sup>٤</sup>  
 قَالَ لَنْ تَرِنِي وَلَكِنْ أَنْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ، فَسَوْفَ  
 تَرِنِي<sup>٤</sup> فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا فَلَمَّا<sup>٤</sup>  
 أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ<sup>٤</sup>

Tatkala Musa datang (untuk bermunajat) pada saat yang telah kami tetapkan dan Tuhan berfirman kepadanya, berkatalah Musa, “Tuhan, izinkan aku untuk untuk menatap wajahMu”. Tuhan berfirman, “Kamu tidak akan sanggup melihat-Ku, tetapi pandanglah bukit itu, jika ia tetap di tempatnya niscaya kamu akan sanggup melihat-Ku”. Tatkala Tuhannya menampakkan diri kepada gunung itu, dijadikan-Nya gunung itu luluh lantak dan Musa pun jatuh pingsan. Maka setelah sadar, Musa berkata, “Maha Suci Engkau, aku bertaubat kepada Engkau dan aku adalah orang yang pertama kali beriman”.<sup>3</sup>

Perlunya ditegaskan bahwa Allah memiliki janji-janji, dan sesuai sunnah-Nya janji-janji yang bersifat tetap tersebut akan terlaksana secara pasti, tidak sebagaimana janji yang dibuat manusia yang bisa berubah oleh kondisi

<sup>3</sup> Qur’an, al-A’raf (7): 143.

fisik dan psikologis, kondisi jasmani dan emosi. Seperti ditegaskan dalam firman-Nya

وَلَوْ يُؤَاخِذُ اللَّهُ النَّاسَ بِظُلْمِهِمْ مَا تَرَكَ عَلَيْهَا مِنْ دَابَّةٍ وَلَكِنْ يُؤَخِّرُهُمْ  
إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى ۖ فَإِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ لَا يَسْتَجِرُّونَ سَاعَةً وَلَا  
يَسْتَقْدِمُونَ ﴿٦١﴾

Jikalau Allah menghukum manusia karena kezalimannya, niscaya tidak akan dilewatkan di muka bumi dari segala makhluk yang melata, hanya saja Allah menangguhkan mereka sampai pada saat yang ditentukan. Maka jika ajal mereka tiba, tak lagi mereka dapat mengundurkan atau menyegerakan walau sedetik pun.<sup>4</sup>

Hal demikian bisa terjadi sebab Allah lewat *masyā`ah* dan *irādah*-Nya memberi kebebasan manusia untuk berpikir dan memilih terkait dengan petunjuk, baik untuk melakukan keburukan maupun kebaikan dan seterusnya sampai ajal hingga pada akhirnya berhadapan dengan pengadilan Allah di Hari Akhir.

Pada saat *kun fayakūn* telah diberlakukan, mulai saat itu pula *kun* memasuki dimensi ruang dan waktu, *kun* terus mengalami pergerakan dan proses sejalan dengan berjalannya masa dan kondisi tempat, *kun* terus mengiringi *fayakūn* dalam bertasbih mengikuti arus perjalanan alam semesta sampai *ajal musammā*, memasuki alam kebadian sesuai dengan kehendak dan *irādah*-Nya.

Perintah *kun* pada ayat-ayat kejadian (*kalimah at-takwin*) akan berbeda pengertian semantiknya jika disandingkan dengan kalimat-kalimat *kun*, sebagaimana

<sup>4</sup> Qur'an, an-Nahl (16): 61.

telah diterangkan pada pembahasan sebelumnya, seperti pada ayat-ayat berikut.

فَخُذْ مَاءً تَائِبُكَ وَكُنْ مِنَ الشَّاكِرِينَ ﴿١٤٤﴾  
فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَكُنْ مِنَ السَّاجِدِينَ ﴿١٤٨﴾  
بَلِ اللَّهُ فَاعْبُدْ وَكُنْ مِنَ الشَّاكِرِينَ ﴿٦٦﴾

Perintah *kun* yang ada pada ayat-ayat di atas merupakan perintah kepada manusia untuk melakukan atau tidak melakukan, tidak pula terkait dengan *irādah* dan *masyī'ah* yang kehendak tersebut dapat dipaksakan kepada adanya kejadian dan peristiwa di alam semesta yang tentunya mereka selalu tunduh dan bertasbih kepadanya. Allah tidak mau tahu apalagi ikut campur dalam kebebasan manusia sepanjang kehidupan duniawiyahnya, dan Allah hanya menyediakan petunjuk berupa kitab-kitab suci dan risalat kenabian karena manusia harus dihadapkan nantinya dengan kalkulasi berat yang tidak bisa dipermudah di hari akhir kelak. Kehadiran *kun fayakun* justru menjadi tanda kehadiran kemuliaan Allah berbarengan dengan terwujudnya kalimat *kun* tersebut seperti tergambar pada puisi berikut.

إِنَّ الوجودَ بحدودِ الحقِّ مرتبطٌ  
وكلنا فيه مسرور ومغتبطٌ  
إِنَّ الذي تُوجدُ الاعيانَ همتهُ  
هو الوجود الذي بالحدود يرتبط  
لو أَنَّ ما عنده عندي لقلت به  
لكنني مفلس لذا نشترط

كشُرط موسى عليه حين أرسله  
 الى جَبْرِةٍ من رَبِّهم قنطوا  
 فجاء من عندهم صِفر اليدين وما  
 خَابَتْ مقاصدُهُ لكنهم قسطوا

Sesungguhnya wujud ini terjadi lantaran kemurahan Yang Maha Benar, dan untuk itu masing-masing kita senang dan berbahagia, sesungguhnya Dia yang berkehendak menciptakan alam semesta ini adalah wujud dari perwujudan itu sendiri yang lekat dengan kemurahan-Nya. Seandainya kuasa-Nya itu ada padaku niscaya aku katakan kalimat takwin (*kun*) tersebut. Sayangnya aku miskin tak berdaya untuk melihat tanda keagungan seperti kondisi Musa saat diutus menyaksikan kebesaran yang datang dari Tuhannya lalu putus asa, dan akhirnya menyerah.<sup>5</sup>

Allah dengan segala perintah-Nya tentu tidak bisa diingkari atau ditentang oleh apa dan siapa pun sebab Ia itu Maha Kaya atas segala sesuatu. Jika Allah berkehendak apa saja dengan perintah-Nya, dan seandainya perintah permintaan tersebut tersebut tidak terwujud atau tidak terjadi karena adanya halangan sebelumnya, maka sesungguhnya perintah *kun* tidak bisa ditentang oleh siapa pun. Sebagai ilustrasi, jika Allah meminta atau memerintah Abu Jahal untuk beriman dan meyakini keesaan Allah, kenabian Muhammad dan risalah yang dibawanya sedang ia tidak memenuhi perintah-Nya bukan berarti Allah tidak mampu mewujudkan kehendak dan perintah-Nya karena adanya tentangan, melainkan

---

<sup>5</sup>Ibn 'Arabi, *Al-Futūḥāt al-Makiyyah Juz 8*, Ahmad Samseddin (Ed.), Lebanon: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 2011, hlm 12.

terdapatnya halangan pada diri Abu Jahal sendiri yang belum atau tidak dianugerahi petunjuk-Nya. Disebut pada Surat an-Nahl

وَعَلَى اللَّهِ قَصْدُ السَّبِيلِ وَمِنْهَا جَايِزٌ وَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ ﴿٩﴾

Dan hak bagi Allah untuk menunjukkan jalan benar di antara jalan-jalan yang tidak benar, seandainya Ia menghendaki, tentulah Ia membimbing kalian ke jalan benar<sup>6</sup>

Allah hendak mewujudkan sesuatu dengan *kun* yang melekat padanya *irādah* yang tidak bisa ditentang seperti bila menghendaki adanya ‘iman’ lewat *kun* pada diri Abu Jahal atau lainnya. Makna Ia mewujudkan ‘iman’ pada diri manusia adalah lewat kalimat *kun* sehingga tanpa dengan *kun* mustahil hal itu (iman) terjadi padanya. Demikian pula terjadinya penawaran Allah kepada langit dan bumi untuk menjunjung amanat yang kemudian kedua makhluk ini menolak atas dasar pengembalian amanat tersebut dicela sebagai sebuah kezaliman dan kebodohan. Maka sesungguhnya apa yang dikehendaki oleh yang memiliki kehendak bukanlah berada pada dirinya, tetapi kebenaran kehendak *kun* tersebut terhadap segala bentuk kemungkinan mestilah terjadi. Sebab yang terwujud lantaran kalimat *kun fayakūn* tersebut bukan terbatas pada sesuatu yang ada dan kelihatan di alam nyata sebab keberadaan ciptaan-Nya meliputi apa yang terlihat dan apa yang tidak terlihat.

*Irādah* Allah itu berlaku bukan untuk diri-Nya sendiri melainkan untuk sesuatu di luar –diri-Nya sebab

<sup>6</sup>Qur’an, an-Nahl (16) : 9.

Allah itu *maujūd* ada dengan sendiri-Nya sehingga jika Ia berkehendak menciptakan sesuatu adalah untuk sesuatu selain diri-Nya. Demikian itu lantaran segala perwujudan ini berasal atau bersumber dari khazanah-Nya dan khazanah tersebut bersifat tetap. Jika Ia menghendaki pembentukan wujud (*takwin*)nya dalam alam nyata maka Ia perintahkan dengan kalimat-Nya, yaitu *kun* ( كُن ). Dengan demikian, hukum yang berlaku pada *kun* tersebut mencakup:

- a) hukum kealaman, yaitu hukum-hukum biologi dan fisika seperti terjadi langit, bumi, gunung, lautan, segala bentuk makhluk hidup dan benda mati, mencakup kehidupan flora dan fauna dan seluruh kehidupan alam semesta (*sunnatullah*), dan
- b) hukum kemanusiaan, yaitu hukum-hukum sosiologi-psikologis dalam diri manusia seperti kehendak, keinginan, karsa, cipta, karya, rasa dan hukum-hukum yang berkaitan dengan potensi batiniah manusia yang banyak ragam, unsur dan dimensinya.

Kalimat *kun* pada contoh 3 ayat-ayat terakhir hanyalah sekedar perintah untuk menunjukkan arus yang mengikuti dua aliran, yaitu mengikuti kemauan setan yang mengatakan *kūnū 'ibādan lī min dūni Allāh*, jadilah hamba-hambaku selain Allah atau mengikuti petunjuk-Nya yang secara *vis a vis* beroposisi biner dengan seruan setan tersebut, yaitu

يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ ءَامَنُوْا كُوْنُوْا قَوَّٰمِيْنَ لِلّٰهِ شٰهَدَآءَ بِالْقِسْطِ

Hai orang-orang yang beriman, jadilah orang-orang yang senantiasa menegakkan kebenaran karena Allah, menjadi saksi yang adil.<sup>7</sup>

<sup>7</sup> Qur'an, al-Maidah (5) : 8.

## ***Kalimat at-Takwīn***

Verba *bada'a* adalah salah satu kata penting yang memiliki peran semantik dalam proses penciptaan alam semesta. Dikatakan *bada'a asy-syaj* 'menciptakan sesuatu' dan penciptanya disebut *badī'* seperti *bada'a ar-rajulu*, dan dia *badī'*. Susunan *badī' as-samāwāti* terdiri dari susunan *idāfah* dalam bentuk penyandaran *sifat musyabbahah* kepada *fā'il* 'pelaku'nya, disebut '*badī'* atau *mubdi' as-samāwāti wa al-arḍ*.' Pencipta langit dan bumi.'

Ayat 117 Surat al-Baqarah ini mengandung pengertian bahwa apa yang telah ditetapkan-Nya dari segala sesuatu yang ingin diwujudkan-Nya, masuk dalam kategori perwujudan tanpa hambatan secara terus menerus dan tanpa ada hentinya. Jika diilustrasikan seperti sosok pesuruh yang selalu patuh yang diperintah, kemudian melaksanakan perintah tersebut tanpa menolak atau membantah dan terus melakukan perintah tanpa berhenti sejenak pun. Sesungguhnya, Allah adalah Maha Kuasa atas segala sesuatu sehingga begitu mudahnya dan cepatnya dalam menciptakan sesuatu tersebut semudah mengucapkan kalimat *kun* dan meskipun Allah sebenarnya tidak memerlukan kalimat *kun* dalam hal penciptaan. Allah sebagai Pencipta sangat dekat dengan ciptaan-Nya, tetapi sebaliknya, ciptaan-Nya sangat jauh seperti yang diilustrasikan dalam ayat-ayat berikut.

وَمَا أَمْرُ السَّاعَةِ إِلَّا كَلَمْحِ الْبَصَرِ أَوْ هُوَ أَقْرَبُ

Tidaklah kejadian kiamat itu melainkan bagai sekejap mata atau atau lebih (cepat) lagi<sup>8</sup>

---

<sup>8</sup>Qur'an. an-Nahl (16): 77.

وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ ﴿١٦﴾

Dan Kami lebih dekat kepadanya daripada urat lehernya<sup>9</sup>

تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ ﴿٤﴾

Malaikat-malaikat dan Jibril naik (menghadap) Tuhan dalam sehari yang kadarnya lima puluh ribu tahun<sup>10</sup>

Dengan kebesaran-Nya, Allah tidak lalai sedikit pun terhadap hal-hal yang lembut, serumit, dan sekecil apa pun melalui ketelitian dan kejelian-Nya. Fakta Qur'ani ini menjadi saksi atas kerapian sistem sempurna (*al-intizām al-kāmil*) dari keberadaan alam semesta yang indah (*wa lillah al-māsal al-a'lā*). Matahari dengan kepekatan cahaya (*nūr*) sesuai sebutannya sebagai *Nūr*, meskipun posisinya sangat jauh, pengaruhnya begitu besar terhadap kehidupan di muka bumi. Tidak terdapat celah sekecil apa pun yang tidak dapat dimasuki oleh cahaya matahari dan cahaya tersebut mampu merambah semua relung-relung yang tak satu benda pun yang mampu bersembunyi dari sentuhannya.

Penjelasan diberikan oleh az-Zamakhshyari untuk membedakan dari kelahiran (*wilādah*) dari penciptaan (*takwin*) sebab sifat kelahiran yang memiliki kekuatan tersendiri berbeda karena kelahiran hanya dalam bentuk jasad yang terlahir.<sup>11</sup>

<sup>9</sup> Qur'an. Qāf (50): 16.

<sup>10</sup> Qur'an. al-Ma'ārij (70): 4.

<sup>11</sup> Az-Zamakhshyari. *Al-Kasysyāf 'an Haqā'iq at-Tanzil wa 'Uyūn al-Aqāwil fi Wujūh at-Ta'wīl, Juz 1*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Arabi, tt.hlm.

Penciptaan Isa as. sama halnya dengan penciptaan Adam as., kedua-duanya merupakan peristiwa aneh dan luar biasa terutama jika diukur dengan kekuatan nalar manusia. Kata-kata *khalaqahu min turāb* ‘Ia menciptanya dari tanah’ merupakan kalimat permisalan Isa as. dengan Adam as. terutama dalam hal materi asal dan terlahir tanpa adanya proses pernikahan antar dua jenis manusia. Jika dipertanyakan mengapa Isa as. yang terlahir tanpa ayah bisa diserupakan dengan Adam as. yang terlahir tanpa ayah dan ibu? Jawabnya, sesuatu yang diserupakan bisa dilihat dari salah satu segi dan hal ini tidak mengurangi keistimewaan salah satu dari yang diserupakan. Ini mengingat permisalan tersebut dapat berlaku dalam salah satu sifat, ciri, atau watak yang sama, dan yang paling jelas keserupaaan Isa as. dan Adam as. dalam hal perwujudannya di luar kebiasaan.

Ada dua hal yang diserupakan yang mana kelahiran tanpa ayah ibu merupakan peristiwa lebih aneh (*agrab*) dibanding kelahiran yang tanpa ayah. Logikanya, dibenarkan untuk menyerupakan yang ‘aneh’ (*garīb*) dengan yang ‘lebih aneh’ (*agrab*). Hal ini untuk memberikan argumen yang lebih kuat dalam hal menyerupakan dua hal yang sama-sama ajaib, sesuatu yang aneh diserupakan dengan yang lebih ajaib.

Menurut sebuah riwayat, ada beberapa ulama yang ditawan oleh kaum Romawi lalu mereka bertanya, “Mengapa kalian menyembah Isa?” Mereka (kaum Romawi) menjawab, “Karena Isa tidak punya bapak”. Dikatakan, “Adam lebih hebat dan mulia karena terlahir tanpa ibu dan tanpa bapak”. Mereka menjawab, “Dia (Isa)

---

180.

menghidupkan orang mati”. Dikatakan, “Hazqil lebih hebat sebab Isa menghidupkan empat sosok manusia, sedang Hazqil menghidupkan delapan ribu sosok manusia. Mereka menjawab, “Isa terbebas dari penyakit *akmah* ‘kebutaan’ dan *abras* ‘lepra’”. Dikatakan, “ Jirjis lebih hebat lagi sebab dia di direbus dan dibakar tetapi dia dapat berdiri dengan selamat”.’<sup>12</sup>

Tubuh Adam as. dan Isa as. sama-sama dicipta dari tanah, kemudian keduanya dijadikan sebagai makhluk biologis (*basyar*), selanjutnya dibentuk menjadi *khalqan ākhara* ‘makhluk lain’ lengkap dengan segala potensi lahir yang bersifat jasmaniah dan potensi batin yang bersifat ruhiyah.

Isa ibn Maryam disebut *kalimat* sebab ia dilahirkan untuk membimbing manusia ke jalan kebenaran dan memperoleh petunjuk melalui *kalamullāh* sehingga Isa diibaratkan sebagai *kalimat* itu sendiri. Disebut *kalimat* karena Allah memberi kabar gembira (*basysyara*) kepada Maryam melalui perkataan Jibril.

إِذْ قَالَتِ الْمَلَأِكَةُ يَمْرِيْمُ إِنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكَ بِكَلِمَةٍ مِّنْهُ اسْمُهُ  
 الْمَسِيْحُ عِيْسَى ابْنُ مَرْيَمَ وَجِيهًا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَمِنَ الْمُقَرَّبِيْنَ ﴿٤٥﴾

(Ingatlah) ketika malaikat berkata, “Hai Maryam, sesungguhnya Allah menggembirakan kamu (dengan kelahiran seorang anak manusia yang diciptakan) dengat kalimat dari-Nya namanya al-Masih Isa putra Maryam, seorang terpan dang di dunia dan dia akhirat

<sup>12</sup>Az-Zamakhsayari. *Al-Kasysyāf. Juz 1*, hlm. 361. Kisah Nabi Jirjis ini diceritakan dalam *Stories of the Prophets Characteristics and Circumstances of the Prophets and their Successors* Volume 1 oleh Allamah Muhammad Baqir al-Majlisi versi bahasa Inggris oleh Sayyid Athar Husain.

termasuk orang-orang yang didekatkan kepada (Allah).<sup>13</sup>

Allah telah memberikan informasi kepada nabi-nabi sebelumnya, dalam kitab-kitab-Nya yang diturunkan kepada mereka, bahwa Dia akan menciptakan seorang nabi tanpa perantaraan ayah, dan setelah nabi itu datang maka dikatakan, “Inilah kalimat yang dijanjikan Allah untuk menciptakan seorang nabi”. Ibn Abbas mengatakan *kalimat* itu adalah Isa ibn Maryam karena ia diciptakan dari kalimat ‘*kun*’. Dikhususkan kalimat untuk penciptaan Isa ibn Maryam sebab dia diciptakan dengan tanpa perantaraan dua jenis manusia sebagaimana penciptaan manusia pada umumnya.

Kata ganti *hu* pada *ismuhū* bukan menunjuk pada kalimat yang *mu`annas* ‘jenis perempuan’, melainkan kepada nama Isa yang berjenis laki-laki. Namanya Isa, sedangkan al-Masih itu gelar, dan ibn Maryam itu sifat.<sup>14</sup>

Kata *ism* dalam al-Qur’an tidak lain juga berarti *sīmah* ‘tanda’ atau *sifah* ‘sifat’ sehingga Allah tidak menyebut dalam kitab-Nya sebagai namanya Isa (*ismuhū ‘Isā*) sebab Isa itu nama yang dipanggil (*al-munādā*), melainkan dengan menyebut sifatnya sebagaimana firman-Nya yaitu *inna Allāh yubasysyiruka bi kalimatīn minhu ismuhū al-Masih*. Sebanyak 25 ayat al-Qur’an yang di dalamnya terdapat kata-kata Isa, Allah tidak menyebut dengan sebutan *ismuhū ‘Isā*.<sup>15</sup>

---

<sup>13</sup>Qur’an. ‘Ali Imrān (3) : 45.

<sup>14</sup>Al-Khāzin, *Tafsīr al-Khāzin Juz1*. hlm. 242.

<sup>15</sup>Kata al-Masih dalam komunitas Yahudi digunakan dalam penggantian *tabarruk* ‘pemberkatan’ pada pertemuan religi pada saat pergantian pemimpin dari ayah atau saudara kepada saudara yang lain. Pada upacara

Berdasar fakta ini, Niyāzī dalam *Haqīqah min Haqā'iq al-Qur`ān al-Maskūt* 'anhu menyebut sifat Nabi Muhammad dalam al-Qur'an melalui perkataan Isa ibn Maryam bahwa beliau sifatnya *ahmad* 'terpuji'<sup>16</sup> Disebut dalam Surat as-Saff berikut.

وَإِذْ قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ يَبْنِي إِسْرَائِيلَ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيَّ مِنَ التَّوْرَةِ وَمُبَشِّرًا بِرَسُولٍ يَأْتِي مِنْ بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدُ

Dan (ingatlah) ketika Isa Putra Maryam berkata, "Wahai Bani Israil, sesungguhnya aku adalah utusan Allah kepadamu, membenarkan kitab (yang turun) sebelum aku, yaitu Taurat dan membawa kabar gembira dengan datang seorang rasul yang akan datang sesudahku yang sifatnya ahmad (terpuji).<sup>17</sup>

Muhammad Abduh membagi kata *kalimat* ke dalam empat kategori.<sup>18</sup>

- 1) Kata *kun* yang artinya kalimat *at-takwīn* ditujukan pada penciptaan Isa sebab proses penciptaannya dimulai dari pembuahan di dalam rahim Maryam berdasar kalimat Allah agar selanjutnya terbentuk (*mukawwan*), yaitu berupa kata-kata *takwīn* 'pembentukan' atau kalimat itu sendiri.
- 2) Dimaksud dengan *kalimat* adalah al-Masih sebagai

---

tersebut seorang yang dituakan mengusap (*masaha*) kepala calon raja yang baru dengan minyak atau lemak suci hasil pembakaran binatang korban berdasar keyakinan Allah menyukai bau atau darah yang dihasilkan oleh binatang korban yang disucikan.

<sup>16</sup>Niyazi 'Izzuddin, *Haqīqah min Haqā'iq al-Qur`ān al-Maskūt anhā*, Beirut: Bisan li an-Nasyri wa at-Tauzi', 2003.

<sup>17</sup>Qur'an. as-Saff (61) : 6.

<sup>18</sup>Rasyid Rida. *Tafsīr al-Qur`ān al-Hakīm*. Juz 3, Beirut, Dar al-Ma'rifah tt. hlm. 304.

kabar gembira bagi para nabi karena Isa dikenal melalui kalimatullah sekaligus sebagai wahyu Allah sebagaimana pada ayat

وَلَقَدْ سَبَقَتْ كَلِمَتُنَا لِعِبَادِنَا الْمُرْسَلِينَ ﴿١٧١﴾

Dan sesungguhnya telah tetap kalimat (janji) kami kepada hamba-hamba Kami yang menjadi rasul

- 3) Lafal *kalimat* tersebut dalam rangka memperjelas *kalāmullāh* yang telah telah diubah oleh umatnya (bangsa Yahudi) dari yang semula berupa ajaran yang bersifat reliji kepada ajaran yang bersifat materi.
- 4) Dimaksud dengan *kalimat* adalah kabar gembira untuk ibu Isa.

### Penciptaan (*Khalq*) Langit dan Bumi

Verba *khalāqa* hampir dipastikan juga menempati kunci penting dalam setiap proses penciptaan berkaitan dengan diksi *kun fayakūn* dalam al-Qur'an sebagaimana dicontohkan dalam ayat 59 Surat Ali 'Imrān dan ayat 73 Surat al-An'ām di atas yang kemudian diperkuat oleh redaksi tiga buah ayat berikut.

قُلْ أَيِّنَكُم لَتَكْفُرُونَ بِالَّذِي خَلَقَ الْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ وَتَجْعَلُونَ لَهُ  
أَنْدَادًا ذَٰلِكَ رَبُّ الْعَالَمِينَ ﴿١﴾ وَجَعَلَ فِيهَا رُؤُوسَ مِنْ فَوْقِهَا

Katakanlah, “Sesungguhnya patutku kamu ingkar terhadap Yang menciptakan bumi dalam dua hari dan kamu adakan sekutu-sekutu bagi-Nya. Itulah Tuhan semesta alam. Dan Dia menciptakan di bumi itu gunung-gunung yang kokoh di atasnya.”<sup>19</sup>

<sup>19</sup>Qur'an. Fuṣṣilāt (41) : 9-10.

وَلَقَدْ خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ  
 وَمَا مَسَّنَا مِنْ لُغُوبٍ ﴿٣٨﴾

Dan sesungguhnya telah Kami ciptakan langit dan bumi dan apa yang ada di antara keduanya dalam enam hari dan kami sedikit pun tidak ditimpa keletihan.<sup>20</sup>

هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى  
 الْعَرْشِ

Dialah yang menciptakan langit dan bumi dalam enam hari, kemudian Dia bersemayam di atas ‘Arsy.<sup>21</sup>

Untuk menghadirkan semantik yang lebih jelas penulis mencoba menghadirkan kata *khalāqa* (خلق) yang menjadi salah satu sifat dari asma Allah sebagai *al-Khāliq al-Bārī` al-Muṣawwir* dan secara paradigmatis dihubungkan dengan kata *bada`a* (بدع) yang juga menunjukkan sifat Allah sebagai *Badi`* yang keduanya menunjuk pada makna ‘menciptakan sesuatu yang baru’. Ibn Arabi menyebut bahwa kata *bada`a* mengindikasikan pengertian menciptakan sesuatu yang belum ada contohnya dalam peringkat perwujudan. Sebab, Ia mengetahui dan menguasai setiap yang ada dalam segala peringkat wujud sehingga dalam penciptaan manusia difirmankan sebagai berikut.

هَلْ أَتَىٰ عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُن شَيْئًا مَّذْكُورًا ﴿١﴾

Bukankah telah datang atas manusia satu waktu dari masa, sedang dia ketika itu belum merupakan sesuatu yang dapat disebut?

<sup>20</sup>Qur`an. Qāf (50) : 38.

<sup>21</sup>Qur`an. al-Hadid (57) : 4.

Adapun verba *khalāqa* meskipun ia berkaitan secara paradigmatis dengan verba *ja'ala* (جعل) tetapi sesungguhnya verba *ja'ala* semantiknya cenderung mengarah kepada arti ‘menjadikan’ daripada ‘menciptakan’. Artinya, *ja'ala* menjadikan sesuatu dari materi yang sudah ada melalui proses reproduksi dengan cara mengubah kedudukan atau fungsi (*ṣayyara*) seperti *ja'altuka akhan* ‘aku jadikan kamu sahabatku’ yang sebelumnya memang bukan sahabat kemudian dijadikan sahabat. Pengertian semacam ini juga berlaku pada ayat-ayat berikut.

وَجَعَلُوا الْمَلَائِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِبَادُ الرَّحْمَنِ إِنثًا أَشْهَدُوا خَلْقَهُمْ

Dan mereka menjadikan malaikat-malaikat yang mereka itu hamba-hamba Allah Yang Maha Pemurah sebagai makhluk-makhluk perempuan. Apakah mereka menaksikan penciptaan malaikat-malaikat tersebut?<sup>22</sup>

فَجَعَلَهُمْ كَعَصْفٍ مَّأْكُولٍ

Lalu Dia menjadikan mereka seperti daun-daun yang termakan ulat<sup>23</sup>

قَالَ إِنِّي عَبْدُ اللَّهِ ءَاتَنِي الْكِتَابَ وَجَعَلَنِي نَبِيًّا

Isa berkata, “Sesungguhnya aku ini hamba Allah, Dia memberiku al-Kitab dan Dia menjadikan aku seorang nabi.<sup>24</sup>

Muhammad dulunya memang manusia biasa (*abd Allāh*) yang kemudian dipilih Allah dan Allah menjadikannya (*ja'alahu*) seorang nabi.

<sup>22</sup>Qur'an. az-Zukhruf (43) : 19.

<sup>23</sup> Qur'an. al-Fil (105) : 5.

<sup>24</sup>Qur'an. Maryam (19) : 30.

إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ

Sesungguhnya Kami menjadikan al-Quran dalam bahasa Arab supaya kamu memahaminya.<sup>25</sup>

Ayat ini mengandung pengertian bahwa wahyu yang disebut Kitab Maknun yang ada di Lauh Mahfuz memang berbentuk nonlinguistik selanjutnya diturunkan di bumi dan wahyu tersebut ditransformasikan (*ja'alnahu*) ke dalam bahasa manusia (Arab).

إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا

Sesungguhnya Kami jadikan kamu (*jā'iluka*) pemimpin umat manusia<sup>26</sup>

Ayat ini menegaskan bahwa sebelumnya Ibrahim bukan seorang pemimpin, kemudian Allah menjadikannya seorang pemimpin dan bapak tauhid bagi seluruh umat manusia.

Tidak seperti kata kerja biasa yang berobjek tunggal seperti *khalāqa* dan lainnya, verba *ja'ala* juga mengandung pengertian mengubah objek dari kualitas tertentu kepada kualitas yang baru. Tersirat dari sini bahwa objeknya bukanlah selalu berbentuk materi, melainkan suatu kualitas yang melekat pada benda tersebut. Demikian yang terjadi pada arti *ja'ala* yang tersebut pada ayat-ayat di atas sebagaimana juga dimensi semantiknya dapat dihubungkan dengan arti subjeknya, *ja'ilun* pada ayat penciptaan *innī jā'ilun fi al-ardī khalīfah* yang terdapat pada Surat al-Baqarah ayat 30. Dalam diksi *fi al-ardī khalīfah* sebagai kalimat berita ini

<sup>25</sup>Qur'an. az-Zukhruf (43) : 3.

<sup>26</sup>Qur'an, al-Baqarah (2): 124.

yang menjadi objek adalah pertama, *fi al-ardi khalifah* ‘di bumi ada khalifah’ dan kedua, seorang khalifah di bumi’. Objek dari kata kerja *ja’ala* yang berobjek ganda selalu berbentuk sebuah rangkaian yang membentuk kalimat sebagai *mubtada* ‘subjek’ dan *khobar* ‘predikat’ dan disebut *jumlah khabariyah* ‘kalimat berita’. Karena *ja’ala* memerlukan dua objek maka konsekuensi logis dari pemaknaan gramatika Arabnya *ja’ala* ‘menjadikan’ khalifah dan *ja’ala* ‘menjadikan’ ada di bumi.

Pilihan bentuk *ism fā’il* ‘nomina’ memiliki tuntunan pemaknaan sendiri dibanding dengan bentuk *fi’l* ‘verba’ nya. Dalam gramatika Arab dua bentuk kata ini memiliki pemahaman khas masing-masing terutama pada aspek peristiwa (*hadās*) dan waktu (*zaman*); sementara secara semantis perbedaan bentuk morfologinya juga mengakibatkan perbedaan pemaknaan. Secara parakdigmatik, verba *ja’ala* memiliki konsekuensi yang berbeda dari *khalaqa*, *faṭara*, *bada’a*, *ansya’a* dan lainnya dalam satuan relasi semantik. Penggunaan *jā’ilun* menunjukkan bahwa sesuatu itu sudah ada (*wujūd sabiq*) kemudian diubah menjadi sesuatu yang lain. Jika cara pemahaman semacam ini diimplementasikan pada Surat al-Baqarah ayat 30 di atas maka dapat dimaknai Allah menjadikan makhluk yang sudah ada menjadi khalifah. Proses perubahan ini terjadi pada atribut yang melekat pada sesuatu tersebut dari yang bukan khalifah menjadi khalifah. Jikalau makhluk yang dimaksudkan sebagai khalifah adalah Adam, maka penalaran logisnya sosok ‘Adam’ sudah ada saat itu.

Frasa *fi al-ardi* menunjukkan gejala semantik tersendiri yang mana yang dimaksud Allah adalah

khalifah yang ditempatkan di bumi dan bukan di planet yang lainnya. Para mufasir terdahulu tidak menunjukkan adanya penolakan terhadap pendapat yang menyebutkan bahwa malaikat adalah khalifah Allah yang bukan di bumi. Pernyataan di bumi (*fi al-arḍi*) menegaskan hal-hal sebagai berikut. Pertama, tugas dan fungsi Adam memang di bumi dan bukan di lokus yang disetting melalui dialog surgawi. Kedua, sorga bukanlah habitat sesungguhnya untuk melaksanakan tugas, melainkan di muka bumi. Ketiga, Adam memang dirancang untuk hidup dan bertugas di bumi dalam rentang waktu yang telah ditentukan (*wa lakum fi al-arḍi mustaqarrun wa matā'un ila hīn*).

Jika *ja'ala* pengertiannya didominasi oleh verba *ṣana'a* 'menciptakan', *ṣayyara* 'mengubah' atau 'menjadikan' dan *kawwana* 'membentuk', maka tidak demikian dengan verba *khalaqa*. Allah menciptakan (*khalaqa*) segala sesuatu yang tidak ada wujud sebelumnya, dan dasar penciptaan ini merupakan *qada`* dan *taqdīr*-Nya. *Khalq* arti dasarnya adalah takdir. *Al-khalq* artinya *ibtida`asy-syai`alā miṣāl lam yusbaq ijalaih* 'penciptaan sesuatu yang tidak terdapat contoh sebelumnya'. *Al-Khalq* dalam bahasa Arab menurut al-Anbārī tentunya juga mengandung pengertian rekonstruksi atas apa yang telah diciptakan dan juga takdir.<sup>27</sup>

Akan tetapi, ketika verba *kalaqa* dan *ja'ala* sama-sama diparalelkan dalam bentuk subjek (*fā'il*) maka secara semantik terdapat kesamaan dalam hal proses penciptaan dimana nomina pelaku *jā'il* dalam *innī jā'il fi al-arḍi khalifah* menunjukkan sebuah keberlangsungan proses sebagaimana nomina pelaku *khāliq*, misalnya

---

<sup>27</sup>Ibn Manẓūr. *Lisān al-'Arab* materi *kh-l-q*.

pada ayat *inni khāliqun basyaran min ṭīn* yang juga menunjukkan keberlangsungan yang sama. Bedanya, saat Allah menginformasikan ayat *innī jā'ilun fi arḍi khalīfah* mengindikasikan bahwa penciptaan makhluk biologis yang disebut *basyar* sudah terwujud dengan sempurna, tinggal bagaimana makhluk tersebut dipersiapkan menjalani transformasi untuk menjadi (*ṣairūrah*) khalifah di muka bumi. Artinya, tidak atau belum pernah seorang *khalīfah*, tetapi wujud secara materi telah ada.

Kondisi semacam inilah yang mengakibatkan malaikat mengajukan pertanyaan *a taj'alu fihā man yufsidu fihā wa yasfiku ad-dimā?* Berbeda ketika Allah memberikan informasi lewat firman-Nya *innī khāliqun basyaran min ṭīn*, malaikat tidak mengajukan pertanyaan sebagai protes sebab apa yang disebut *basyar* adalah makhluk yang belum disempurnakan kejadiannya sebagai *insān* ‘manusia’ dalam wujudnya yang siap dibekali dengan *rūḥ* beserta potensi-potensi kemanusiaan lainnya, terutama potensi akal dan bahasa. Demikian apabila selanjutnya disebutkan

فَإِذَا سَوَّيْتُهُ، وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ، سَاجِدِينَ ﴿٧٢﴾

Maka apabila telah Aku sempurnakan kejadiannya dan Aku tiupkan kepadanya ruh (ciptaan)Ku, maka hendaklah kamu bersujud kepadanya.<sup>28</sup>

maka bersujudlah seluruh malaikat kepadanya. Tidak sebagaimana ketika mendapat informasi *innī jā'ilun fi al-arḍi khalīfah*, maka protes yang diajukan malaikat mestilah selaras dengan pengetahuan mereka tentang makhluk *basyar* yang jenisnya masuk dalam

<sup>28</sup>Quran. Sād (38): 72.

kategori dunia hewan (*al-mamlakah al-ḥayawāniyyah*) dan berperilaku sebagaimana adanya, memiliki alat bunyi, mengeluarkan berbagai macam suara, memakan daging, membuat kerusakan dan sebagainya.<sup>29</sup>

Verba *ja'ala* secara semantik juga memegang peranan penting dalam meretas berbagai perbedaan dan bahkan perdebatan yang pernah terjadi, khususnya di kalangan ahli teologi terkait dengan kebaruan dan kezalihan al-Qur'an. Aliran teologi Mu'tazilah sebagai contohnya, menyatakan bahwa al-Qur'an itu *makhluk* 'baru'. Apa yang dimaksudkan oleh Mu'tazilah bukanlah al-Kitab secara keseluruhan karena bukan dikategorikan sebagai hal yang *mutasyabih* 'samar', melainkan yang *muhkam* 'jelas'. Artinya, ketika diturunkan, al-Qur'an dibarengi dengan dengan peristiwa *ju'ila* 'dijadikan' atau 'ditransformasikan' ke dalam bahasa Arab.<sup>30</sup>

Jika yang dimaksud dengan kezalihan al-Qur'an adalah teks al-Qur'an yang ada di tangan dan dibaca manusia sebagai sebuah bagian dari dzikir seperti *wa ad-duḥā*, *wa al-laili izā saajā*, maka ia tidak lain hanyalah teks bahasa yang disuarakan, dan bukan dalam pengertian Allah berjenis bangsa Arab, atau berbahasa Arab. Terlihat betapa pentingnya peranan verba *ja'ala* dalam memahami ayat berikut.

إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴿٣﴾

Sesungguhnya Kami menjadikannya berupa al-Qur'an

---

<sup>29</sup>Muhammad Shahrūr. *Al-Kitāb wa al-Qur`ān Qirā`ah Mu`āṣirah*. Beirut. Syirkah al-Maṭbu`āt li at-Tauzi' wa an-Nasyr. 2000. hlm. 288.

<sup>30</sup>*Ibid.* hlm. 258.

berbahasa Arab agar kamu memahaminya.<sup>31</sup>

إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا

Sesungguhnya Kami menurunkannya berupa al-Qur'an dengan berbahasa Arab agar kamu memahaminya.<sup>32</sup>

Jika diperhatikan, dua ayat ini membentuk paralelisme dalam keserupaan redaksi yang mana verba *anzala* dan *ja'ala* memiliki peran sama dalam memberikan kontribusi semantik dalam memberikan makna 'menurunkan' sekaligus 'menjadikan' al-Kitab yang dulunya bukan berbahasa Arab menjadi bentuknya yang sekarang berbahasa Arab. Al-Qur'an diturunkan untuk diketahui dan sekaligus ditransformasikan ke dalam bahasa (Arab) agar dipahami manusia.

Tiga kosakata penting dalam memberikan kontribusi makna penciptaan (*khalq*) secara paradigmatis adalah kata *khalafa*, *fa'ara* dan *bada'a* yang dalam al-Qur'an disebutkan dalam bentuk verba maupun nomina seperti pada beberapa ayat al-Qur'an sebagai berikut.

- خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ
- بَدِيعُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ
- فَاطَرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ

Kata *khalafa* mengandung pengertian *tas'mim* 'determinasi' dan 'resolusi' atau desain yang dimungkinkan terdapat bahan atau contoh sebelumnya. Hal ini mungkin apabila penciptaan langit dan bumi yang benar-benar

---

<sup>31</sup>Qur'an. az-Zukhruf (43): 3.

<sup>32</sup>Qur'an. Yūsus (12): 2

dari *creatio ex nihilo* dengan menggunakan kata *bada'a* seperti ayat *badī' as-samāwāti wa al-arḍi* di atas. Hanya saja untuk menjelaskan bahwa penciptaan langit dan bumi yang tidak didahului oleh contoh bahan atau bentuk yang mendahuluinya (*mišāl sābiq*) maka penciptaan tersebut dilakukan secara bersamaan. Selanjutnya langit dan bumi dipisahkan yang dalam ayat al-Qur'an disebut dengan *fāṭir as-samāwāti wa al-arḍ* dan proses pemisahan ini terjadi melalui verba *faṭara* (*to split, to cleave, to break apart*) atau dalam istilah dunia kosmos sebagai peristiwa *infijāri* (*explosive*).

Menurut Shahrur, perwujudan alam sesudah terjadi dentuman awal adalah mengikuti hukum *tašbīḥ* 'peredaran' berdasar peristiwa kontradiktif internal pada materi itu sendiri. Artinya, segala sesuatu yang tidak mengalami peredaran tidak pernah akan terwujud.<sup>33</sup>

Masing-masing kata *khalaqa*, *bada'a* dan *faṭara* membentuk sebuah konstelasi tanda-tanda linguistik yang kalau dilihat kontribusinya terhadap makna primer akan terlihat sebagai berikut. Segala sesuatu terus akan mengalami proses perubahan dari *kainūnah*-nya menuju *ṣairūrah*-nya dan akan tetap demikian keadaannya sampai terjadi perubahan secara mendadak kejadiannya dari materi *kauniyah*-nya sebagai firman-Nya

يَوْمَ نَطْوِي السَّمَاءَ كَطَيِّ السِّجِلِّ لِلْكُتُبِ كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ  
خَلْقِ نُعِيدُهُ

Yaitu pada hari Kami gulung langit seperti menggulung lembaran-lembaran kertas. Sebagaimana kami telah

<sup>33</sup>Muhammad Shahrūr, *Al-Kitāb*, hlm. 236.

memulai penciptaannya pertama (dan) begitulah Kami akan mengulanginya.<sup>34</sup>

Kondisi berproses tersebut melewati masa yang hampa apabila tidak terjadi pada suatu yang bergerak oleh perubahan masa dan pengaruh zaman, untuk selanjutnya sesuatu yang berada tersebut berubah menjadi sesuatu yang lain.

Sejak awal turunnya al-Qur'an, kata *fāṭir* menjadi salah satu di antara kata-kata yang semula sulit dipahami semantiknya seperti halnya kata-kata *muqīt*, *abb*, *ratq*, *izzun*. Terbukti, Ibn Abbas sendiri mengalami kesulitan ketika memahami kata *fāṭir* ini sampai suatu saat ia kedatangan dua orang Badui yang tengah berselisih tentang kepemilikan sebuah sumur. Seorang dari mereka mengatakan, *Anā faṭartuha* atau *bada`tu ḥafrahā* 'aku yang memulai menggantinya' dengan cara memecah batu atau tanahnya.<sup>35</sup>

Penciptaan (*khalq*) langit dan bumi dalam enam hari disebut dalam redaksi al-Qur'an Surat al-Furqān 59, Surat as-Sajdah ayat 4, Surat Qāf ayat 38, Surat al-Hadīd ayat 4. Penciptaan bumi dalam dua hari disebut dalam Surat Fuṣṣilāt ayat 9, penciptaan persediaan makanan dan keperluan makhluk hidup dalam empat hari disebut pada Surat Fuṣṣilāt ayat 10.

Dalam riwayat disebutkan bahwa Allah menciptakan bumi dalam dua hari, hari Ahad dan hari Senin, mencipta gunung-gunung yang penuh berkah dengan segala yang berkaitan dan melekat padanya dari segi kegunaan dan

---

<sup>34</sup> Qur'an. al-Anbiya(21): 104.

<sup>35</sup> Jalal ad-Din As-Suyuti, *Al-Itqān fi 'Ulūm al-Qur`ān Juz 1*, Kairo: Maktabah al-Tijariyah al-Kubra, tt., hlm. 149.

mafaat pada hari Selasa. Selanjutnya Allah menciptakan pepohonan, air, bangunan dan destruksinya pada hari Rabu. Inilah yang disebut empat hari termasuk dalam proses melengkapi kebutuhan penopang hidup makhluk termasuk makanan (*aqwāt, nutriments*)<sup>36</sup>-nya selama empat hari.

Adapun langit diciptakan Allah pada hari Kamis dan pada hari Jumat diciptakanlah bintang-bintang, matahari, rembulan dan malaikat hingga tinggal tersisa hari itu tiga saat terakhir. Saat yang pertama untuk menciptakan kematian bagi makhluk yang menemui ajalnya, saat kedua untuk menyampaikan segala sesuatu yang dapat dimanfaatkan oleh semua manusia. Pada saat terakhir Allah menciptakan Adam lalu menempatkannya di dalam surga, lalu memerintah Iblis untuk bersujud kepadanya, dan pada saat-saat terakhir itu pula Allah mengeluarkan Adam dari surga.<sup>37</sup>

Hadis riwayat Abu Hurairah juga mendukung riwayat ini bahwa Adam diciptakan pada hari Jumat sesudah waktu Asar, tepatnya antara waktu Asar dan malam hari. Ibn Abbas sendiri menyebutkan bahwa Allah menciptakan sebuah hari yang dinamakan *Ahad*, kemudian menciptakan lagi dan dinamakan *Isnain*, lalu *Šulāsā*, hari berikutnya *Arbi'ā* dan *Khamīs*. Allah menciptakan bumi pada hari Ahad dan Seni Senin, gunung pada hari

---

<sup>36</sup>Ada perbedaan pendapat mengenai arti *aqwāt*, ada yang mengartikan sebagai rizki, kemaslahatan, dan ada yang mengartikan semua yang ada di muka bumi yang bermanfaat bagi kehidupan seperti gunung, pepohonan, sungai, atau tempat-tempat yang menghasilkan sumber rizki serta tempat-tempat atau negeri-negeri yang menjadi pusat untuk tujuan perdagangan.

<sup>37</sup>Aṭ-Ṭabarī. *Tafsīr at-Ṭabarī*. Beirut. Dār al-Kutub al-Ilmiyah. Jilid 11.Cet.3 1999M/1420H. hlm. 87.

Selasa, pepohonan hari Rabu, burung dan binatang buas hari Kamis, dan manusia di hari Jumat. Selanjutnya Allah menempati ‘arsy ‘singgasana’-Nya.<sup>38</sup>

Keterangan-keterangan dalam riwayat semacam ini sering dijadikan oleh kaum Yahudi bahan sindiran yang tidak senonoh, bahwa pada hari berikutnya Allah beristirahat. Ejekan yang dilontarkan oleh kaum Yahudi tersebut mengakibatkan Nabi Muhammad saw. marah atas tuduhan yang tidak semestinya. Kaum Yahudi dan Nasrani telah mengada-ada dengan membuat kebohongan atas ketentuan Allah dan mengatakan bahwa Allah menciptakan langit dan bumi selama enam hari, kemudian istirahat pada hari ke tujuh. Hari ke tujuh dinamakan oleh mereka sebagai hari Sabat yang mereka sebut sebagai ‘hari istirahat’ (*yaum ar-rāḥah*).<sup>39</sup>

Peristiwa ini menjadi sebab turunnya ayat

وَلَقَدْ خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ  
وَمَا مَسَّنَا مِنْ لُغُوبٍ



Dan sesungguhnya telah Kami ciptakan langit dan bumi dan apa yang ada di antara keduanya dalam enam hari dan kami sedikit pun tidak ditimpa keletihan.

Mengenai bagaimana sebenarnya kebenaran jumlah perhitungan enam hari penciptaan langit dan bumi jika pada saat penciptaan tersebut belum terbentuk waktu siang dan waktu malam? Dikatakan bahwa hari-hari tersebut adalah jumlah hari menurut perhitungan akhirat. Hal ini dikuatkan oleh az-Zamakhsyari bahwa

<sup>38</sup> *Ibid.*

<sup>39</sup> *Ibid.* hlm. 434.

perhitungan satu hari di dunia dalam perhitungan akhirat adalah seribu tahun lamanya<sup>40</sup> atau bahkan lebih dari itu. Ayat-ayat yang menunjuk pada pernyataan ini adalah

وَيَسْتَعْجِلُونَكَ بِالْعَذَابِ وَلَنْ يُخْلِفَ اللَّهُ وَعْدَهُ وَإِنَّ يَوْمًا عِنْدَ رَبِّكَ كَأَلْفِ سَنَةٍ مِّمَّا تَعُدُّونَ ﴿٤٧﴾

Dan mereka meminta kepadamu agar azab itu disegerakan, padahal Allah sekali-kali tidak akan menyalahi janji-Nya. Sesungguhnya satu hari di sisi Tuhanmu adalah seperti seribu tahun menurut perhitunganmu.<sup>41</sup>

تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ ﴿٤٨﴾

Malaikat-malaikan dan Jibril naik (menghadap) Tuhan dalam sehari yang kadarnya lima puluh ribu tahun.<sup>42</sup>

Kadar yang dimaksud ayat ini menjadi ukuran atau hitungan yang relatif dalam perkiraan manusia . Dalam literatur bahasa Arab, *qadr* memiliki banyak makna, di antaranya dikatakan *qaddara al-amra* artinya *dabbara* ‘mengamati’ dan *qaddara asy-syai`a bi asy-syai`i* artinya mengukur; *qaddara asy-syai` qidārah* artinya mempersiapkan dan menjadwalkan; *qaddara-qadran* artinya membesarkan dan mengagungkan; *qaddara `ala `iyālihi* artinya *mempersempit* atau *menyusahkan*. Dalam sebuah hadis riwayat Bukhari<sup>43</sup> disebut, *izā gamma*

<sup>40</sup>Az-Zamakhshari. *Al-Kasasyāf. Jilid 3*, hlm. 281.

<sup>41</sup>Qur’an. al-Hajj (22): 47.

<sup>42</sup>Qur’an. al-Ma`ārij (70): 4.

<sup>43</sup>Hadis riwayat al-Bukhāri.

'*alaikum al-hilāl faqdurū lahu.*' jika hilal tertutup dari pandanganmu maka perkirakan hitungannya', yaitu dalam pengertian memperkirakan jumlah hari untuk digenapkan menjadi tiga puluh.

*Qadr* adalah jumlah dan ukuran sedang *qadar* adalah *qadā`* 'kehendak' dan juga berkaitan dengan hukum. Kata *miqdār*; *qadr* atau 'kadar' dalam literatur al-Qur'an secara semantik memiliki berbagai makna di antaranya

- 1) 'kemampuan' atau 'kemungkinan' (*wa ʿa an-nūn iẓ Ḥahaba muḡāḍiban fa ẓanna an lan yaḡdira 'alaiḥ*),
- 2) 'berkulitas baik' (*ḍaraba Allāḥ rajulain ahaduḡumā abkam lā yaḡdiru 'alā syai`*),
- 3) 'keunggulan' atau 'kemenangan' (*a yaḡsabu an lan yaḡdira 'alaiḥi ahad*),
- 4) 'sempit' (*inna rabbaka yabsuḡ ar-rizqa li man yasyā` wa yaḡdir*),
- 5) 'perintah' yang tidak dapat ditolak (*wa kana amr Allah qadaran maḡdura*) atau 'kekuatan' (*akhaẓnāhum akhẓa 'azīzin muḡtadir*) atau ketujuh, 'kuantitas' tertentu seperti ayat di atas dan 'kuantitas yang tidak bisa diserupakan dengan apapun seperti (*innā anzalnāhu fī lailah al-qadr; lailah al-qadr khair min alfi syahr*),

Manusia dengan demikian tidak selayaknya malu untuk berterusterang mengakui keterbatasannya dalam hal pengetahuan Allah seperti yang pernah dilakukan malaikat; *subḡānaka la 'ilma lanā illa mā 'allamtanā* 'Maha Suci Engkau, sesungguhnya tidak ada pengetahuan bagi kami kecuali yang telah Engkau ajarkan'.

Sejalan dengan fakta, hari pertama adalah hari Ahad dan berakhir pada hari Jumah sebagaimana Allah

menamakan para malaikatnya dengan nama-nama sejumlah hari yang tidak disebutkan jumlahnya bersamaan dengan penciptaan matahari di hari Jumat. Sesudah menempatkan matahari pada posisi dan perannya dalam kosmos ini, berlakulah hukum alam dan penamaan hari-hari seperti diketahui sekarang ini. Mengenai jumlah enam tidak sebagaimana hitungan-hitungan adalah dilandaskan pada hikmah dan kebijakan Allah yang manusia seringkali tidak dapat memahaminya. Demikian pula yang terjadi pada jumlah malaikat penghuni neraka yang dua belas, penyangga arsy delapan, bulan dua belas, langit tujuh sebagaimana bumi, salat berjumlah lima, demikian selanjutnya hitungan pada *nasab*, *hudūd*, dan *kifārat*.

Ketetapan yang didasarkan pada hikmah dalam semua kehendak dan perbuatan Allah adalah suatu yang kebenarannya tidak perlu diragukan berdasar justifikasi keimanan seperti yang difirmankan dalam Surat al-Muddassir ayat 31 berikut.

وَمَا جَعَلْنَا أَصْحَابَ النَّارِ إِلَّا مَلَائِكَةً وَمَا جَعَلْنَا عِدَّتَهُمْ إِلَّا فِتْنَةً لِلَّذِينَ كَفَرُوا  
لِيَسْتَيِّقَنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَيَرْدَادَ الَّذِينَ ءَامَنُوا إِلَيْنَا وَلَا يَرْتَابَ الَّذِينَ أُوتُوا  
الْكِتَابَ وَالْمُؤْمِنُونَ وَلَيَقُولَ الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ وَالْكَافِرُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا  
مَثَلًا كَذَلِكَ يُضِلُّ اللَّهُ مَن يَشَاءُ وَيَهْدِي مَن يَشَاءُ وَمَا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ  
وَمَا هِيَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْبَشَرِ ﴿٣١﴾

Dan tiada Kami jadikan penjaga neraka itu melainkan dari malaikat; dan tidaklah Kami menjadikan bilangan mereka itu melainkan untuk jadi cobaan bagi orang-orang kafir supaya orang-orang yang diberi al-Kitab menjadi yakin dan supaya orang-orang yang beriman

bertambah imannya; dan supaya orang-orang yang diberi al-Kitab dan orang-orang mukmin tidak ragu-ragu; dan supaya orang-orang yang di dalam hatinya terdapat penyakit dan orang-orang kafir mengatakan, “Apa yang dikehendaki Allah dengan permisalan bilangan seperti ini?”. Demikianlah Allah menyesatkan orang-orang yang dikehendakinya-Nya dan memberi petunjuk bagi siapa yang dikehendaki-Nya. Dan tidak ada yang mengetahui tentara Tuhanmu melainkan Dia sendiri. Semua itu tidak lain merupakan peringatan bagi manusia.<sup>44</sup>

Ayat di atas sekaligus menjadi penjelasan bagaimana sesungguhnya Allah tidak menciptakan langit dengan sekejap (*lahzāh*) meskipun Dia mampu untuk menciptakannya dengan ‘kalimat sekejap’ (*kun*). Adapun hitungan enam hari penciptaan adalah sama bagi-Nya dengan *kun* yang ‘sekejap’ tersebut sebagai peringatan dan pelajaran bagi manusia akan proses kehidupan sejalan dengan sunnah-Nya yang berlaku dalam hukum alam ini.

Disebut Zamakhsyari dalam *al-Kasysyāf*, bahwa akhir semua proses penciptaan adalah hari Jumah, termasuk penciptaan manusia sehingga dijadikannya hari Jum’ah sebagai hari raya (*‘id*), dan rajanya hari (*sayyid al-ayyām*) saat mana kaum muslimin diseru untuk berkumpul dan berdzikir.<sup>45</sup>

## Hakekat Urutan Penciptaan

Jika diperhatikan dengan seksama redaksi ayat-ayat al-Qur’an tentang penciptaan langit dan bumi, ada beberapa ayat yang menyebutkan langit diciptakan

---

<sup>44</sup>Qur’an. al-Muddassir (74) : 31.

<sup>45</sup>Az-Zamakhsyari. *al-Kasysyāf Juz 3.*, hlm. 281.

terlebih dahulu dari pada bumi seperti pada Surat al-A'rāf (7): 54, Hūd (11): 7, al-Furqān (25): 59, Yūnus (10): 3, as-Sajdah (32): 4, Qāf (50): 38, al-Hadīd (57): 4, an-Nāzi'āt (79): 27, dan asy-Syams (91): 1-5. Disamping itu, terdapat ayat-ayat yang menyebutkan penciptaan bumi lebih dahulu seperti pada Surat al-Baqarah (2): 29 dan Surat Ṭāhā (20): 4.

Jika orang berkenan mengabaikan urutan ayat pada Surat an-Nāzi'āt, tidak ada suatu paragraf dalam al-Qur'an yang menunjukkan penciptaan secara formal, dan yang ada hanyalah kata sambung *waw* 'dan' yang fungsinya menghubungkan dua kalimat. Kata sambung lainnya adalah *Summa* 'kemudian' yang menunjukkan sesuatu disamping sesuatu yang lain, atau urutan. Dalam al-Qur'an memang ada urutan penciptaan secara jelas pada Surat an-Nāzi'āt (79) ayat 27—33.<sup>46</sup>

ءَأَنْتُمْ أَشَدُّ خَلْقًا أَمْ السَّمَاءُ بَنَاهَا ﴿٢٧﴾ رَفَعَ سَمَكَهَا فَسَوَّيْنَاهَا ﴿٢٨﴾ وَأَعْطَشَ  
 لَيْلَهَا وَأَخْرَجَ ضُحَاهَا ﴿٢٩﴾ وَالْأَرْضَ بَعْدَ ذَلِكَ دَحَاهَا ﴿٣٠﴾ أَخْرَجَ مِنْهَا  
 مَاءَهَا وَمَرْعَاهَا ﴿٣١﴾ وَالْجِبَالَ أَرْسَاهَا ﴿٣٢﴾ مَتَاعًا لَكُمْ وَلِأَنْعِمَكُمُ ﴿٣٣﴾

Apakah kamu yang lebih sulit penciptaannya ataukah langit? Allah telah membangunnya. Dia meninggikan lalu menyempurnakan bangunannya. Dan Dia menjadikan malamnya gelap gulita dan menjadikan sianginya terang benderang. Dan bumi sesudah itu dihamparkan-Nya. Ia memancarkan dari padanya mata airnya dan (menumbuhkan) tumbuh-tumbuhannya. Dan gunung-gunung dipancang-Nya dengan teguh.

<sup>46</sup>Kementerian Agama. *Syāmil Al-Qur'an The Miracle 15 in 1*. Bandung. PT Sygma Axamedia Arkanleema. 2009. hlm. 338.

(Semua itu) untuk kesenanganmu dan untuk binatang-binatang ternakmu.

Berbagai kenikmatan dunia yang Allah berikan kepada manusia tersebut diuraikan dalam bahasa selaras dengan nalar petani atau para pengembara di Semenanjung Arabia, dimulai dengan ajakan untuk memikirkan tentang penciptaan alam. Namun, uraian mengenai tahap Tuhan menggelar bumi dan menjadikannya lahan untuk tanaman, dilakukan pada waktu pergantian antara siang dan malam telah dimulai. Keterangan di sini ada dua hal yang dibicarakan, kelompok kejadian-kejadian di samawi dan kelompok kejadian-kejadian di bumi yang diterangkan dengan waktu. Hal ini mengandung arti bahwa bumi harus sudah ada ketika Tuhan membentuk langit, dan evolusi langit terjadi dalam waktu yang sama, merupakan fenomena-fenomena yang saling berkaitan.<sup>47</sup>

Oleh sebab itu tidak perlu memberikan arti khusus mengenai disebutkannya bumi sebelum langit dan langit sebelum bumi dalam penciptaan alam. Susunan kosakata tidak menunjukkan urutan kejadian atau penciptaan jika memang tidak dijelaskan lagi pada ayat-ayat lain yang mengandung referensi untuk hal tersebut.

Dalam redaksi Al-Qur'an seringkali penyebutkan susunan langit yang berjumlah tujuh lapis (*sab'u samāwāt*) dalam bentuk bilangan jamak seperti yang terlihat pada Surat al-Isrā' 44, al-Mu'minūn 17 dan 86, Fuṣṣilat 12, at-Talāq 12, al-Mulk 3, Nūh 15, dan al-Baqarah 29 berikut.

سُبْحٰنَ لَہِ السَّمٰوٰتِ السَّبْعِ وَالْاَرْضِ وَمَنْ فِيْہِنَّ

---

<sup>47</sup>*Ibid.*

Langit yang tujuh, bumi dan semua yang ada di dalamnya bertasbih kepada Allah

وَلَقَدْ خَلَقْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعَ طَرَائِقَ وَمَا كُنَّا عَنِ الْخَلْقِ غَافِلِينَ

Dan sesungguhnya Kami telah menciptakan di atas kamu tujuh buah jalan (langit) dan Kami tidklah lengah atas ciptaan Kami

قُلْ مَنْ رَبُّ السَّمَوَاتِ السَّبْعِ وَرَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ ﴿٨٦﴾

Katakanlah, “Siapakah Pemilik langit yang tujuh dan Pemilik ‘arsy yang agung?’”

فَقَضَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ وَأَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا

Maka Dia menjadikan tujuh langit dalam dua hari dan Dia mewahyukan pada tiap-tiap langit urusannya.

اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ

Allah-lah Yang menciptakan tujuh langit dan seperti itu pula bumi

الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَوَاتٍ طِبَاقًا

Yang telah menciptakan tujuh langit berlapis-lapis

أَلَمْ تَرَوْا كَيْفَ خَلَقَ اللَّهُ سَبْعَ سَمَوَاتٍ طِبَاقًا ﴿١٥﴾

Tidakkah kalian perhatikan bagaimana Allah telah menciptakan tujuh langit bertingkat-tingkat?

هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ أَسْتَوَىٰ إِلَىٰ

السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ ۗ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴿٢٩﴾

Dialah (Allah) yang menciptakan segala apa yang ada di bumi untukmu kemudian Dia menuju ke langit, lalu Dia menyempurnakannya menjadi tujuh langit. Dan Dia Maha Mengetahui atas segala sesuatu.

تَسْبِيحٌ لَهُ السَّمَوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ

Langit yang tujuh, bumi dan semua yang tinggal di dalamnya bertasbih kepada Allah.

Dalam teologi umat muslim, kepercayaan akan tujuh lapis langit atau langit yang berjumlah tujuh masih sangat kuat karena hal ini dikaitkan dengan misteri dan kekuasaan Allah yang belum bisa ditembus oleh akal pikiran dan pengetahuan manusia. Apalagi jika hal ini dikaitkan dengan bilangan tujuh yang seringkali menyertai dan identik dengan perilaku norma-norma ibadah yang mereka harus lakukan. Contohnya adalah tawaf dengan tujuh kali putaran, melempar jamarat sebanyak tujuh kali lemparan, dalam sujud ada peletakan tujuh anggota tubuh, adanya peristiwa isra' mi'raj yang menembus tujuh lapis langit, terdapat tujuh benua, dan tujuh lautan. Jumlah bilangan ini tetap menjadi misteri dalam keyakinan umat apalagi jika dikaitkan dengan berbagai hikmah yang terkandung di dalam bilangan ini.

Ada sebagian ulama yang berpendapat bahwa tujuh langit itu bukan berkaitan dengan ruang dan waktu yang dapat teramati secara fisik, melainkan tujuh langit metafisik sebagaimana yang dijelaskan Nabi Muhammad saw dalam perjalanan *mi'raj* ke langit hingga mencapai *sidrah al-muntahā*. Sebagian lain berpendapat bahwa langit tujuh itu berupa dimensi-dimensi alam yang akan dilalui manusia dalam perjalanan hidupnya yang berakhir pada perjumpaan dengan Allah.

Terdapat hal yang menarik dalam ayat ۲۹ Surat al-Baqarah, yaitu kata *fa sawwāhunna* ‘lalu menyempurnakannya’ dan *sab’a samāwāt* ‘tujuh langit’. Pemahaman terhadap bilangan ‘tujuh langit’ sebagai diungkapkan pada beberapa ayat di atas dalam beberapa hal tidak selalu menunjukkan hitungan eksak dalam sistem desimal. Ungkapan ‘tujuh langit’ yang seringkali digambarkan, terutama oleh mufassirin lama, sebagai ‘tujuh lapis langit’ sering mengacu pada konsep geosentrik yang menganggap bumi sebagai pusat alam semesta yang dilingkupi oleh lapisan-lapisan langit.

Tujuh langit akan lebih sejalan dengan nalar masa kini apabila dipahami sebagai tatanan benda-benda yang tak terhitung jumlahnya. Langit itu sendiri artinya sesuatu yang di atas kita sehingga semua benda di luar bumi dipandang berada di atas kita. Artinya, ‘tujuh langit’ yang berulang kali diungkapkan al-Qur’an tersebut mengacu kepada tatanan benda-benda langit seperti galaksi, bintang, planet, komet, batuan, dan gas yang tak terkirakan jumlahnya yang mengalami evolusi, lahir kemudian menjadi tua dan akhirnya mati atau musnah.

Pengetahuan modern memberikan penjelasan bahwa langit dunia atau alam semesta di luar bumi ini hanyalah satu langit saja sehingga penyebutan hitungan tujuh dalam beberapa ayat lebih diartikan sebagai sesuatu yang tidak terhingga. Jadi, pemaknaannya bergeser pada ranah *metaphorical semantics*. Sebagian ulama juga berpendapat bahwa bilangan tujuh seharusnya dipahami secara metaforis seperti pemahaman bilangan tujuh pada ayat berikut.

وَلَوْ أَنَّمَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَمٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ  
 سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٢٧﴾

(dan) seandainya pohon-pohon di bumi menjadi pena dan laut (menjadi tinta), ditambahkan kepadanya tujuh laut lagi sesudah (keringnya) niscaya tidak akan pernah habis kalimat Allah. Sesungguhnya Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana.<sup>48</sup>

Dalam konsep ilmu pengetahuan modern, demikian dikemukakan Prof. Dr. Thomas Jamaludin, pakar riset astronomi-astrofisika LAPAN, tidak terdapat lapisan langit. Adapun yang dimaksud dengan langit yang bertingkat-tingkat dalam beberapa ayat tersebut di atas harus dimaknai dengan dengan jarak benda-benda langit yang berbeda-beda jauhnya. Tujuh langit sebagaimana disebut dalam beberapa ayat seharusnya dipahami sebagai benda-benda langit yang tidak terhitung jumlahnya dan bukan sebagai lapisan-lapisan langit.

Menurutnya, posisi awal langit dimulai dari atmosfir yang paling dekat di atas kita, selanjutnya langit mencakup wilayah orbit satelit dan orbit bulan, kemudian tatasurya yang semuanya merupakan sebuah perjalanan dalam dimensi ruang dan waktu. Perjalanan dari Makkah ke Palestina hanyalah sekejap dan tidak terikat dengan ruang, sedangkan perjumpaan Nabi Muhammad dengan para nabi dan lukisan sungai di surga pada peristiwa ini tidak lagi terkait dengan waktu.<sup>49</sup>

<sup>48</sup>Qur'an. Luqmān (31) : 27.

<sup>49</sup>Penjelasan Isra' Mi'raj oleh Prof. Dr. Thomas Jamaluddin tanggal 29 Juni 2011 di Jakarta Islamic Centre dan yang termuat dalam Dialog Jumat Republika tanggal 1 Juli 2011, hlm 9. Perjalanan isra' mi'ra' dianalogikan

Sejalan dengan perkembangan ilmu dan teknologi, upaya-upaya untuk mendekatkan sains dengan keyakinan agama adalah sah-sah saja terutama dalam upaya menjembatani berbagai kontradiksi antara dalil *aqli* dan dalil *naqli* seperti yang sering dilakukan oleh para pakar dan ulama.

Fisikawan modern, Edward Witten, mengemukakan tentang terdapatnya ruang-ruang dalam alam semesta yang dikenal dengan Teori Matrik dan berdasar teori ini bumi yang dihuni manusia hanyalah sebuah planet mini atau partikel yang sangat kecil sekali dan menjadi bagian dari langit yang begitu luas.<sup>50</sup>

Menurut sebagian fisikawan, alam itu penuh dengan misteri, diawali dengan energi yang diarahkan untuk membentuk materi, memaksa materi dan terbukti memiliki kemampuan untuk berkembang dan kreatif. Alam memiliki dua kecenderungan, yang satu entropik dan menimbulkan kekacauan, tetapi melalui dialektika dengannya mengarah pada kecenderungan membangun yang negentropik dan menata. Lawan *khaos* adalah *logos*. Kecenderungan yang kedua lebih konstitusional daripada yang pertama, dan di dalamnya tersembunyi banyak misteri.<sup>51</sup>

---

sebagai perjalanan dua dimensi dalam lingkaran huruf U atau tapal kuda. Dalam perjalanan biasa seseorang akan berjalan dari ujung X ke ujung Y melalui jalur U tersebut, dan demikian ketika pulangnya. Dalam peristiwa isra' mi'raj tersebut Nabi Muhammad tidak diperjalankan semacam ini, melainkan dengan cara menyeberang dari ujung X ke ujung Y tanpa harus mengikuti jalur huruf U, atau perjalanan ke luar dari dimensi dua.

<sup>50</sup>Tujuh lapis atmosfer yang manungi bumi tersebut adalah troposfir (0-10 km), stratosfir (10-40 km), ozonosfir (40-60 km), mesosfer (60-80 km), termosfir (80-100 km), ionosfir (100-500 km), eksosfir (500-1000 km) dari permukaan bumi.

<sup>51</sup>Holmes Roston, *Ilmu dan Agama: Sebuah Survei Kritis* (terj), UIN

Selanjutnya, lewat dialektika inilah terbentuk segala sesuatu, termasuk planet bumi. Semakin lama proses pembentukan terjadi, ia mengarah pada pembentukan kehidupan. Makhluk hidup mulai menerima informasi, dan beberapa di antaranya akhirnya mencapai kesadaran diri kognitif. Kemajuan ini membentuk watak alam (*the nature of nature*), dan bukannya hanya sebagai sejarah kausal. Terdapat desakan kreatif di alam yang semakin lama semakin mengalahkan diri (*self-transcending*), sisi fisik alam memiliki *nisus* – upaya untuk mencapai sesuatu – untuk kemudian memunculkan *psyche*. Dari ini mulai masuk idealisme yang menjadi tema utama dalam teisme dan kekaguman dalam jumlah yang besar.<sup>52</sup>

Sejalan dengan pendapat para ulama dan fisikawan, bumi sebagai pusat geosentrik yang diliputi oleh beberapa lapisan langit adalah pemahaman dalam kerangka kehidupan makhluk di muka bumi. Ayat-ayat al-Qur'an yang berbicara mengenai terdapatnya tujuh lapis langit dalam pengetahuan modern sejalan dengan lapisan-lapisan atmosfer yang menaungi bumi yang sengaja diciptakan Allah dengan fungsinya masing-masing untuk keseimbangan, keserasian, dan keberlangsungan kehidupan semua makhluk termasuk manusia. Firman-Nya

وَجَعَلْنَا السَّمَاءَ سَقْفًا مَحْفُوظًا وَهُمْ عَنْ آيَاتِنَا مُعْرِضُونَ ﴿٣٢﴾

Dan kami menjadikan langit itu sebagai atap yang terpelihara sedang mereka berpaling dari tanda-tanda (kekuasaan Allah) yang terdapat padanya.<sup>53</sup>

Suka, 2006, hlm 374.

<sup>52</sup> Holmes Roston, *Ibid*.

<sup>53</sup> Qur'an. al-Anbiyā' (21) : 32.

Tersurat dalam ayat-ayat al-Qur'an bahwa langit dunia (*as-samā` ad-dunyā*) dihiasi dengan lampu-lampu (bintang-bintang) yang terakses oleh indera manusia dalam bentuk gugusan atau galaksi yang sebenarnya jaraknya sangat jauh menurut perhitungan manusia. *As-samā` an-dunyā* adalah ibarat ruangan rumah kita yang dihiasi (*zuyyina*) dengan lampu-lampu hias untuk menambah keindahan suasana terutama saat malam hari. Ayat-ayat berikut menegaskan adanya hiasan langit dunia tersebut.

وَزَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحَ وَحِفْظًا ۚ ذَٰلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ

Dan Kami hiasi langit yang dekat dengan lampu-lampu yang terang dan Kami memeliharanya dengan sebaik-baiknya. Demikianlah ketentuan Yang Maha Perkasa lagi Maha Mengetahui<sup>54</sup>

وَلَقَدْ زَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحَ وَجَعَلْنَاهَا رُجُومًا لِّلشَّيْطَانِ ۖ وَأَعْتَدْنَا لَهُمْ عَذَابَ السَّعِيرِ

Sesungguhnya Kami telah menghiasi langit yang dekat dengan lampu-lampu (bintang-bintang) dan Kami jadikan bintang-bintang itu alat pelempar setan dan Kami sediakan bagi mereka siksa neraka yang menyala<sup>55</sup>

Penggunaan kata *maṣābīḥ* 'lampu-lampu' adalah bukan secara kebetulan melainkan agar masabih itu dirancang Allah untuk menjadi *zīnah* 'perhiasan' dan bukan dengan kata *nujūm* 'bintang-bintang' karena sebenarnya di langit terdekat itu tidak terdapat bintang. Karena

<sup>54</sup>Qur'an. Fuṣṣilāt (41): 12.

<sup>55</sup>Qur'an. al-Mulk (67): 5.

begitu dekatnya letak *maṣābīh* itu maka Allah cukupkan dengan kalimat *zayyannā* ‘Kami hiasi’ sehingga tampak indah. Sebab, perhiasan itu adalah hanyalah asesoris yang melekat pada bendanya, maka jika ditempatkan jauh dari subjeknya maka tentu tidak akan bisa dinikmati keindahannya.

### ***Ar-Rahmān* dan Siklus Penciptaan**

*Ar-Rahmān* adalah salah satu dari *asmā* ‘nama-nama’ Allah yang banyak disebut dalam Kitab-Kitab Suci walaupun orang-orang kafir banyak tidak mengerti dan memahaminya. Jika dikatakan kepada mereka untuk bertanya kepada ahli kitab tentang hakekat *ar-Rahmān*, mereka malah mengatakan bahwa yang mereka kenal dari *ar-Rahman* ini adalah nama ‘Rahman’ seseorang yang ada di Yamamah, yaitu Musailamah al-Kazzāb yang mereka juluki sebagai ‘Rahmān al-Yamāmah’.

وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ اسْجُدُوا لِلرَّحْمَنِ قَالُوا وَمَا الرَّحْمَنُ أَنَسْجُدُ لِمَا تَأْمُرُنَا  
وَزَادَهُمْ نُفُورًا ﴿٦٠﴾

Dan apabila dikatakan kepada mereka, “Sujudlah kamu sekalian kepada Yang Maha Penyayang (*ar-Rahmān*)”, mereka menjawab, “Siapa *ar-Rahmān* itu?” Apakah kami akan sujud kepada Tuhan Yang kamu perintahkan kami (bersujud kepada-Nya)? Dan (perintah sujud) tersebut menambah jauh mereka dari iman.<sup>56</sup>

Dengan pertanyaan *mā* ‘apa’ adalah fakta yang menunjukkan bahwa orang-orang kafir tersebut tidak

<sup>56</sup>Qur’an. al-Furqān (25) : 60.

mengenal sebutan *ar-Rahmān*, apalagi artinya. Sebab, kata tersebut tidak dipakai dalam ungkapan bahasa mereka, tidak seperti kata *ar-rahim*, *ar-rahūm*, dan *ar-rāhim*. Atau bisa jadi karena memang mereka menolah nama tersebut lantaran enggan diperintah untuk bersujud. Peristiwa ini menjadi latar belakang turunnya ayat berikut.

قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ وَلَا تَجْهَرُوا بِصَلَاتِكُمْ وَلَا تَخَافُوهَا وَابْتَغِ بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلًا ﴿١١٠﴾

Katakanlah, “Serulah Allah atau serulah *ar-Rahmān*. Dengan nama yang mana saja kamu seru, Dia memiliki *al-asmā` al-ḥusnā* dan janganlah kamu mengeraskan suaramu dalam salatmu dan jangan merendharkannya dan carilah jalan tengah antara kedua itu”<sup>57</sup>

Sayyid Qutub membenarkan manusia memanggil atau menyeru Tuhan mereka sekehendak mereka sesuai dengan nama-nama-Nya yang terindah (*al-asmā` al-ḥusnā*). Ayat ini juga merupakan sanggahan terhadap kaum musyrik Jahiliyah yang mengingkari nama ar-Rahman sebagai nama Allah. Maka turunnya ayat ini tidak lain ialah untuk menegaskan bahwa kedua nama itu sama saja, dan keduanya menunjuk Hakekat, Zat, dan Wujud yang sama.<sup>58</sup>

Az-Zamakhsyari, al-Baiḍawī, dan an-Nasafi menegaskan bahwa kata ganti nama Dia dalam kalimat ‘maka bagi Dia adalah nama-nama terbaik’ dalam ayat itu mengacu tidak kepada nama Allah atau ar-Rahmān, melainkan kepada sesuatu yang dinamai (*al-musammā*)

<sup>57</sup>Qur’an. Al-Isrā’ (17) : 110.

<sup>58</sup>Nurcholis Madjid, “Tauhid Esensi Bukan Tauhid Nama” dalam sebuah makalah tidak diterbitkan

yang dinamakan Zat, Esensi Wujud Yang Maha Mutlak. Sebab suatu nama tidaklah diberikan kepada nama yang lain, tetapi kepada suatu zat atau esensi. Jadi, Zat Yang Maha itulah yang bernama Allah atau ar-Rahman serta nama-nama terbaik lainnya. Bukannya Allah bernama *ar-Rahmān* atau *ar-Rahmān* bernama Allah. Jadi yang bersifat Maha Esa itu bukanlah Nama-Nya, melainkan Zat dan Esensi-Nya, sebab Dia memiliki banyak nama.<sup>59</sup>

Untuk memberikan gambaran semantik yang lebih luas, analisis Shahrūr bisa dijadikan contoh. Lafal *rahmān* dalam bahasa Arab memiliki akar pengertian sebagai ‘kelembutan’ dan ‘kasih sayang’ dan sekaligus menunjukkan pada pengertian *arhām* ‘kekerabatan’ (*qarābah*) sebagaimana dalam istilah hubungan *silah ar-rahm* ‘hubungan kasih sayang’. Sejalan dengan proses perubahan semantik, al-Qur’an telah menegaskan arti *rahmān* sebagai ‘kasih sayang’, namun lafal tersebut tidak lepas dari makna ‘melahirkan’ atau ‘proses reproduksi’ yang terjadi dalam *rahm* ‘rahim’ seorang ibu. Bahkan, kasih sayang (*rahm*) ibu kepada anak terus akan berlangsung seperti diilustrasikan pada lagu anak-anak yang tidak asing ditelinga orang,

*Kasih ibu,  
kepada beta,  
tak terhingga sepanjang masa  
s'lalu memberi,  
tak harap kembali  
bagai sang surya  
menyinari dunia*

---

<sup>59</sup>Al-Baidawi menjelaskan bahwa paham tauhid tidaklah ditujukan kepada nama tetapi kepada esensi sehingga tauhid yang benar adalah tauhid zat dan bukan tauhid ism. Lihat pada makalah Nurcholis Madjid, “Tauhid Esensi Bukan Tauhid Nama”

Kata *rahmān*, selain mengandung pengertian ‘kasih sayang’ juga mengindikasikan pengertian tentang fungsi reproduksi dan kelahiran (*tawallud*). Kata *rahmān* secara sintagmatik, strukturnya sering dikaitkan dengan kata *walad* (*maulud*, anak) sebagaimana dipahami bangsa Arab, khususnya orang-orang kafir yang menuduh *ar-Rahmān* mengambil (melahirkan) anak. Disebut dalam firman-Nya, Surat al-Anbiyā’ 26 dan Surat Maryam 88, *wa qālū ittakaẓa Allāh waladan subhānahu bal ‘ibādun mukramūn* (dan mereka berkata, “*Ar-Rahmān* mengambil ‘mempunyai’ anak).

Manusia senantiasa diingatkan untuk menyadari betapa pentingnya menjaga hubungan biologis lewat jalur kelahiran ini. Hubungan biologis ini harus senantiasa tetap dipelihara dengan saling memberikan kasih sayang sebagaimana *rahm* ‘rahim’ ibu yang telah menjaga calon anak manusia (*janīn*) dengan kasih dan sayangnya. Rahim (رحم) ibu adalah salah satu bentuk nyata dari tanda-tanda *rahmānīyah* Tuhan bagi semesta alam. Surat an-Nisā’ ayat 1 telah menegaskan akan pentingnya menjaga hubungan silaturahmi ini sebagai berikut.

يٰٓأَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَوَجِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا  
 وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً ۚ وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ ۖ وَالْأَرْحَامَ  
 إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا ﴿١﴾

Wahai sekalian manusia, bertakwalah kepada Tuhanmu yang telah menciptakan kamu dari diri yang satu dan dari padanya Allah menciptakan isterinya; dan dari keduanya Allah memperkembangbiakkan laki-laki dan perempuan yang banyak. Dan bertakwalah

kepada Allah yang dengan menggunakan nama-Nya kamu saling meminta satu sama lain dan (peliharalah) hubungan silaturrahmi. Sesungguhnya Allah senantiasa menjaga dan mengawasi kamu.<sup>60</sup>

*Arhām* adalah siklus kehidupan, sejak dari kelahiran, menjadi dewasa hingga masa kematian. Sungguh, peristiwa kematian tidak lain merupakan salah satu bentuk *rahmāniyyah* Tuhan dalam menjaga keseimbangan alam dan kehidupan. Siklus kehidupan akan senantiasa terpelihara berkat *rahmāniyah* Tuhan sebagaimana siklus musim dan peredaran air yang kemudian berubah menjadi awan yang selanjutnya menurunkan hujan, dan demikian seterusnya. *Wa as-samā' i ŷat ar-raj' wa al-arḍi ŷāt as-sad'* 'langit yang mengandung *raja*' 'kembali' dalam bentuk hujan dan bumi yang menumbuhkan (tanaman).

Menjaga siklus keluarga yang memiliki pertalian hubungan kasih sayang (*arhām*) amat penting bagi keharmonisan komunitas yang disebut al-Qur'an sebagai sebuah ikatan kekerabatan (*qarābah*) yang juga disebut *banī*. Bani (بنی) adalah hubungan manusia yang berlandaskan asas biologis bersumber dari *rahm* (ibu) yang sama, dan sebutan *ālu* (آل) juga merupakan hubungan manusia berdasar hubungan nilai biologis dan sosiologis, sedangkan *ahlu* (أهل) adalah hubungan yang lebih diwarnai oleh nilai-nilai spiritual.

Pentingnya menjaga ikatan silaturrahmi ini dianjurkan oleh Nabi Muhammad saw, bahkan beliau menegaskan dalam satu sabdanya *lā yadkhlu al-jannah qāti* 'pintu surga tertutup bagi *qāti*' (pemutus kasih

---

<sup>60</sup>Qur'an. an-Nisā' (4): 1.

sayang). Dalam redaksi lain dinyatakan *'irhamū man fi al-arḍi yarhamukum man fi as-samā'* 'sayangilah yang ada di bumi, niscaya kalian disayangi oleh yang ada di langit). Silaturahmi adalah salah satu jalan untuk memuluskan manusia masuk surga. *Ufshu as-salam wa at'im at-ta'am wa silu al-arham wa sallu bi al-laili wa an-nasu niyām, tadkhlūna al-jannata bi salām* (tebarkanlah salam; berikanlah santunan; sambungkan *silaturrahm*; salatlah di waktu malam pada saat orang sedang tidur lelap; niscaya kamu masuk surga dengan mudah dan selamat).

Silaturahmi juga menghasilkan nilai-nilai positif antara lain; menjaga kehidupan yang seimbang; memelihara kesehatan jasmani dan rohani; melapangkan rizki; memperpanjang usia; memperbanyak kebaikan (*birr*); dan membukakan jalan yang lapang masuk surga.

Kata *rahmān* yang dibangun atas infleksi *fa'lān*, dimana huruf *nūn* bukan huruf asli, seringkali mengandung pengertian sesuatu yang tidak tetap dan terus mengalami proses perubahan dan bahkan ke arah yang berlawanan seperti *jau'ān* 'lapar' yang berlawan arti dengan *syab'ān* 'kenyang', *furqān* 'pisah' yang berlawanan dengan *jam'ān* 'kumpul', *'utsyān* atau *dham'ān* 'haus' yang berlawanan dengan *rauyān* 'kenyang', *ta'bān* 'lelah' yang berlawanan dengan *raihān* 'nyaman', *kaslān* 'malas' dengan *juhdān* 'sungguh-sungguh'. Dua kondisi inilah yang selalu bergulir mewarnai kehidupan manusia.

Dalam alam *rahmāniyyah* berlaku kesemestaan, keselarasan, pemerataan, keberaturan, kejegan dan kasih sayang Allah yang tiada tebang pilih untuk seluruh makhluknya. Keadilan Tuhan di alam *rahmāniyyah* tidak semua bisa diukur oleh keadilan menurut pandangan,

neraca berpikir dan pertimbangan nalar manusia. Semua hal yang menyangkut kehidupan makhluk seperti kelahiran, usia, jodoh, rizki dan bahkan kematian adalah berdasar kadar keadilan Tuhan. Perputaran siang dan malam serta peredaran matahari bumi dan bulan, pergantian musim dan turunnya hujan adalah dalam rang keserasian alam *rahmāniyyah*-Nya. Dalam alam *rahmāniyyah* berlaku hukum kontradiktif, dialektik, dan ‘berpasangan’ yang disebut dalam Surat az-Zariyat ayat 49 (*wa min kulli syai`in khalaqnā zaujaini*). *Ar-Rahmānu ‘ala al-Arsy istawā* dan *kāna ‘arsyuhu ‘ala al-mā’*. Air adalah alam materi yang memiliki sifat-sifat *internal contradiction* seperti wujud materi lainnya.

Alam *rahmāniyyah* mencerminkan hukum dialektika (*qānūn jadālī*) yang menguasai seluruh ciptaan berdasarkan hukum reproduksi secara generatif (*taulīdī*) secara terus menerus sebagaimana siklus kehidupan dalam alam nyata bak air yang mengalir. Air tersebut tertumpah di lautan yang oleh karena panasnya sinar matahari kemudian menguap menjadi awan yang menurunkan hujan (*raj’*) dan menyuburkan berbagai tanaman (*sad’*) seperti firman-Nya.



Demi langit yang mengandung hujan dan demi bumi yang mengandung tumbuh-tumbuhan<sup>61</sup>

Seluruh hukum fisika beserta aturan-aturan dialektik (*jadaliyyah*) maupun bilateral (*sunāiyyah*) dan saling berlawanan atau kontradiktif inilah yang melahirkan hukum-hukum materialisme objektif dan disebut sebagai

<sup>61</sup>Qur’an. at-Ṭāriq (86) : 11-12.

hukum *rahmānī*. Kaidah-kaidah *rahmāniyyah* ini terus berlaku di dalam setiap ciptaan-Nya semenjak Allah menciptakan alam semesta melalui kalimat *kun fayakūn*.

Dari dimensi prioritas kepentingan serta manfaatnya dari kasih sayang (*rahmāniyah*) Tuhan bisa terbaca dalam redaksi susunan ayat-ayat awal Surat ar-Rahman;

الرَّحْمٰنُ ۝۱ عَلَّمَ الْقُرْاٰنَ ۝۲ خَلَقَ الْاِنْسَانَ ۝۳ عَلَّمَهُ
   
 الْبَيَانَ ۝۴

Tuhan (*ar-Rahmān*) Yang Maha Pemurah. Yang telah mengajarkan al-Qur’an. Dia menciptakan manusia. Mengajarkannya *al-bayan* (bahasa).<sup>62</sup>

Susunan *Ar-Rahmān*; “Yang telah mengajarkan al-Qur’an; Dia menciptakan manusia; Dia mengajari *al-bayān*”. Dilihat dari struktur logika linguistik, redaksi ayat menciptakan manusia (*khalāqa al-insān*) mendahului pernyataan mengajari al-Qur’an (*‘allama al-Qur’an*). Salah satu segi keunggulan redaksi al-Qur’an di sini dibuktikan melalui *i’jāznya*. Mengajarkan dan membumikan al-Qur’an merupakan proses penyampaian hidayah untuk membentuk manusia yang *ahsanu taqwīm* secara jasmani dan ruhani jauh lebih penting dan lebih sulit dari pada penciptaan manusia. Selanjutnya manusia diajari *al-bayān*, suatu kompetensi yang dianugerahkan hanya kepada manusia, dan tidak diberikan kepada makhluknya yang lain seperti bahasa, daya nalar, dan ilmu pengetahuan. *Wa ‘allama Ādam al-asmā` kullahā*.

Hukum ‘tanda’ (*sema, simah, semiotika* dan

<sup>62</sup> Qur’an. ar-Rahman. (55) : 1-4.

*semantik*) dalam ilmu bahasa merupakan fenomena yang tidak pernah berdiri sendiri dalam rangka memahami makna. Sebuah tanda selalu dalam bentuk proses hubungan dialektik antara bentuk yang menandakan (*signifier*) dengan konsep yang ditandakan (*signified*). Fenomena dialektika berlaku pula pada hukum penciptaan (*qānūn al-khalq*), yaitu terdiri dari sebuah entitas yang saling berlawanan dan saling melengkapi. Selanjutnya proses dialektik ini melahirkan entitas-entitas lain secara berkesinambungan.

Hukum kontradiktif antar pasangan-pasangan ini merupakan cermin dari hukum-hukum yang tersembunyi di dalam *lauh mahfuz* yang mencakup seluruh sistem undang-undang di alam semesta. Kontradiksi antara dua hal yang berlawanan ini membentuk hukum-hukum parsial yang terus berubah (*juz`iyyāt mutagayyirah*) yang dalam keadaan tetap sekaligus berubah.<sup>17</sup>

Meskipun disebut dengan nama *ar-Rahmān*, sesungguhnya adalah bahwa pada dasarnya sebutan nama tersebut dikembalikan kepada Pemilik nama yang sesungguhnya, yaitu Allah. Dalam firman-Nya

اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ

---

<sup>63</sup>Sebagai perbandingan, kondisi semacam ini dalam kajian (filsafat) bahasa yang dikenalkan oleh de Saussure sebagai gejala sinkronis dan diakronis yang selalu hadir dalam setiap pembacaan fenomena pemaknaan bahasa. Hubungan sinkronis dan diakronis merupakan hubungan jalin kelindan sebagai proses yang tidak pernah ada hentinya. Dalam teori semiologi, tanda itu tidak pernah bersifat tunggal, ia senantiasa hadir sebagai integrasi antara bentuk yang menandakan dengan konsep yang ditandakan sehingga memunculkan makna-makna baru.

أَسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ مَا لَكُمْ مِّن دُونِهِ مِن وَلِيٍّ وَلَا شَفِيعٍ ؕ أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ

Dia Yang menciptakan langit dan bumi dan apa yang ada di antara keduanya dalam enam hari, kemudian Dia bersemayam di atas ‘arsy. Dialah Yang Maha Pengasih Pemurah). Tidak ada bagi kamu selain dari pada-Nya seorang penolongpun dan tidak pula (seorang) pemberi syafaat. Maka apakah kamu tidak memperhatikan?<sup>64</sup>

Sebutan *Allah ar-Rahman* dan bukan *ar-Rahman Allah* dalam al-Qur’an dalam pengertian *rahman* sebagai ‘rahmat’ meskipun tidak selamanya dapat diartikan demikian. Disebut di atas bahwa *ar-Rahman* sebagaimana dipahami kaum musyrik bersifat prokreatif (*muwallid*) atau mampu melahirkan seperti yang mereka tuduhkan berikut.

وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا سُبْحٰنَهُ ۚ بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ ﴿٦٦﴾

Dan mereka berkata, “Tuhan Yang Maha Pemurah telah mengambil (mempunyai) anak”. Maha Suci Allah. Sebenarnya (para malaikat) itu adalah hamba-hamba yang dimuliakan.<sup>65</sup>

atau barangkali juga *rahmān* bisa diartikan sebagai semacam bentuk akustik dari suara-suara bahasa (*zikr*) yang dilantunkan dalam bentuk peribadatan kepada-Nya seperti dalam firman-Nya berikut.

وَمَا يَأْتِيهِمْ مِّن ذِكْرٍ مِّنَ الرَّحْمٰنِ مُّحَدَّثٍ إِلَّا كَانُوا عَنْهُ مُّعْرِضِينَ ﴿٥﴾

Dan setiap kali tidak datang kepada mereka (suara-suara) sebagai peringatan baru (ayat-ayat al-Qur’an

<sup>64</sup>Qur’an. as-Sajdah (32) : 4.

<sup>65</sup>Qur’an. al-Anbiyā` (21): 26.

yang diturunkan) dari Tuhan Yang Maha Pemurah, mereka selalu berpaling darinya.<sup>66</sup>

Jadi, dalam alam *rahmani* ini tidak ada sesuatu yang tidak rasional (*lā ma'qūlāt*), tetapi yang sesungguhnya adalah kelemahan dan keterbatas akal manusia sejak ia diciptakan. Hukum-hukum *rahmāniyah* yang berlandaskan pada fenomena kontradiksi adalah hukum perubahan dan perkembangan ke arah kejadian segala makhluk berpasangan (*zaujiyyah*), saling menyesuaikan dan melahirkan (*walada*) wujud yang berbeda satu sama lain. Inilah yang dinamakan proses wujud yang tiada henti yang tercermin pada verba aktif *yakūnu*.

Adanya proses pembentukan (*tatabbu' as-sairūrah*) secara terus-menerus menunjukkan tidaknya ada ruang dan waktu yang kosong dari aktifitas dan gerak materi yang disebut Sharūr sebagai *al-farāg al-kaunī* atau *al-farāg al-māddi ar-rahmānī*. Disebut dalam firman-Nya sebagai *خلق السماوات والارض وما بينهما* yaitu dalam arti bahwa kekosongan tersebut menjadi salah satu bentuk atau wujud dari materi.<sup>67</sup>

---

<sup>66</sup>Qur'an. asy-Syu'arā' (26): 5.

<sup>67</sup>Muhammad Shahrūr. *Al-Kitāb wa al-Qur`ān*, hlm. 256.





---

## FENOMENA BAHASA MANUSIA

---

### **Anugerah (*Tauqīfī*) dan Kreasi (*Tawaḍuʿī*)**

Sebagian besar ulama, menurut Ibn Jinni, menyatakan bahwa bahasa manusia merupakan anugerah yang diilhamkan oleh Allah meskipun pada kenyataannya tetap menjadi misteri yang pelik serta membutuhkan perenungan yang amat mendalam. Abu Ali sendiri mengatakan bahwa seluruh bentuk bahasa (*al-asmā` kullahā*) dianugerahkan kepada manusia sehingga tidak ada celah untuk diperdebatkan.<sup>1</sup>

Ibn Jinni membenarkan ada pentakwilan terhadap ayat ini, bahwa Adam as. sebagai pencipta bahasa dalam pengertian maknanya secara mutlak dari Allah swt. Pernyataan ini tidak menutup kemungkinan adanya penafsiran lain sebagaimana disebut Abu al-Hasan bahwa Allah swt. mengajari Adam semua nama makhluk dengan

---

<sup>1</sup>Abu al-Fath ʿUsman bin Jinni. *Al-Khasaʿis Juz 1*. Kairo. Dar al-Kutub al-Misriyyah. 1952. hlm. 40.

semua jenis bahasa. Adam diciptakan sebagai makhluk berbahasa (*mutakalliman*) yang kemudian diwariskan secara run temurun.

Bahasa disebut sebagai *asmā'* sebab menurutnya bahasa itu terdiri dari *isma'* benda nominal', *fi'il* 'verba' dan *hurūf* 'huruf-huruf'. Padahal dalam mengajarkan bahasa tidak cukup dengan *asmā'* 'nama-nama benda' tanpa dibarengi dengan *fi'il* dan *huruf*. Dikatakan bahwa *asmā'* 'nomina' itu menjadi prinsip utama yang bersifat mencakup di antara ketiga unsur sebuah kalimat tidak akan terwujud tanpa dilengkapi *asmā'*. Berbeda halnya dengan *fi'il* dan *hurūf* yang dalam ungkapan bahas kadang tidak diperlukan.<sup>2</sup>

Terdapat kepercayaan dalam agama-agama langit, Yahudi, Nasrani, dan Islam bahwa bahasa tidak lain adalah anugerah Tuhan. Para penulis Barat sering mengemukakan bahwa di dalam Kitab Injil, kitab suci orang Kristen, Tuhan telah melengkapi pasangan manusia pertama, yaitu Adam as. dan Hawa dengan kemampuan kodrati untuk berbahasa dan bahasa inilah yang diteruskan kepada keturunan mereka.<sup>3</sup>

Keterangan ini sejalan dengan firman Allah *wa 'allama Ādam al-asmā' kullahā* 'dan Allah mengajarkan kepada Adam semua nama-nama benda'. Para malaikat diciptakan sebagai makhluk *mutahharun* 'suci' dan steril dari dosa dan kesalahan dan tidak dianugerahi kemampuan semacam yang dianugerahkan kepada Adam as. dan pasangannya.

---

<sup>2</sup>Ibn Jinni, *Ibid*.

<sup>3</sup>Kinaryati Djojoseuroto. *Filsafat Bahasa*. Yogyakarta. Pustaka Book Publisher. 2007. hlm.54. menukil dari pendapat Simanjuntak. 1987.

Pembicaraan tentang pertumbuhan bahasa manusia, menurut Abd ar-Rahman Misyantal, tidak bisa dilepaskan dari prinsip dasar berkaitan dengan karakteristik kemuliaan manusia dibanding dengan makhluk-makhluk lain. Terdapatnya keniscayaan wujud eksistensi bahasa bagi kehidupan manusia disebabkan makna tidak pernah hadir dengan sendirinya. Adanya sifat makna tersembunyi menjadikan manusia tidak membutuhkan ungkapan bahasa sebab untuk menyusun bahasa merupakan beban kesulitan tersendiri. Hal ini terjadi karena alam ruhani yang bersifat metafisik tidak memerlukan bunyi-bunyi atau suara. Namun, di saat sedang berkomunikasi suara perlu dilafalkan sebab makna-makna di alam ruhani tersebut memang tidak seharusnya tersembunyi.<sup>4</sup>

Seandainya manusia mampu memahami makna-makna yang ada dalam pikiran sebagian yang lain tanpa perantaraan bahasa, maka ungkapan bahasa dalam bentuk suara-suara atau bunyi-bunyi yang harus didengar tentu tidak diperlukan lagi. Di lain pihak, kemampuan mendengar juga merupakan kesulitan tersendiri dalam dunia spiritual seperti belajar bahasa untuk maksud *ifṣāh* dan *bayān*. Tetapi, karena jiwa tiap manusia terselubung dalam jasad dan terbelenggu olehnya maka tidak mungkin seorang manusia memahami dan mengenali manusia lain kecuali melalui bentuk-bentuk lahiriahnya. Manusia satu tidak mampu memahami pikiran manusia lain khususnya yang berkaitan dengan hal-hal yang bersifat keilmuan kecuali dengan sarana atau alat seperti lisan ‘lidah’, syafatain

---

<sup>4</sup>Misyantal, Abd ar-Rahmān Misyantal dan Sa’id Hasan Buhairiy. *At-Tafkīr al-Lisānī fī Rasā’il Ikhwān as-Safā*, Kairo: Maktabah al-Adab, Cetakan I, 2005, hlm. 56.

‘kedua bibir’ dan alat-alat bunyi lain yang diperlukan manusia untuk saling memahami satu sama lain. Jiwa suci yang bersifat immateri tidak memerlukan bunyi bahasa (*kalām*) untuk memahami ilmu yang bersifat makrifat.<sup>5</sup>

Selama bahasa dibutuhkan oleh makhluk hidup berspesies manusia (*al-wujūd al-insānī*) maka semenjak tercipta Adam yang diyakini sebagai bapak dan asal muasal manusia (*abū al-basyar*), dijadikan berbicara dengan fasih (*mutakalliman faṣḥan*) melalui kemampuan berbahasa (*al-quwwah an-nāṭiqah*) dan kemampuan intelijibel (*al-quwwah al-’āqilah*). Berdasar potensi ini maka tidak ada ada ‘hikmah’ penciptaann jikal Adam itu makhluk ‘diam’ seperti benda mati tidak berbunyi, atau seperti hewan tidak berbicara. Manusia itu makhluk berpikir dan berbahasa (*nāṭiqan*), mampu mengungkapkan keinginan dan pikiran (*mutakalliman*), mengajarkan (*mu’alliman*), menjelaskan (*muḥṣiman*), berpikir rasional (*’āqilan*), dan berlaku bijak (*hakīman*).<sup>6</sup>

Pertanyaan atau jawaban yang muncul kemudian adalah tentang masalah bahasa sebagai ‘anugerah’ bawaan (*tauqīf*), secara tidak langsung bersumber dari upaya menarik kesimpulan atas ‘rahasia tersembunyi’ (*mukhabba`āt*) yang terkandung di dalam ayat-ayat al-Qur’an. Ayat tersebut berkaitan dengan asal muasal dan genetika bahasa (*nasy`ah al-lugah*) sekaligus proyeksi akan ‘kemutlakan’ wujud bahasa, sejalan dengan diksi *kun fayakūn* sebagai ayat ‘penciptaan’ (*takwīn*) manusia yang berperan sebagai khalifah.

---

<sup>5</sup>Ikhwan as-Safā, *Rasa`il Ikhwān as-Ṣafā` wa Khillāni al-Wafā` Juz 2*, Beirut: Dar Beirut, dar Sadir, 1957M/1376H, hlm. 16-17.

<sup>6</sup>Ikhwan as-Safā, *Rasa`il Ikhwān as-Ṣafā` Juz 3*, hlm. 327-328.

Kata *tauqīf* adalah nomina (*maṣḍar*) dari *waqqafa*, dimana materi *waqafa* dipakai dalam arti transitif dan intransitif, di antaranya *waqaftu asy-syai`* artinya *qayyadtuhu* ‘menahan’ dan *waqafa al-arḍa* artinya *ḥabasahā* ‘menahan’, ‘mencegah’nya. Pada *waqqafa* terdapat dua konteks susunan yaitu *waqqafa al-hadīs* artinya *bayyanahu* ‘menjelaskan’ dan *waqqafa fulānun fulānan* artinya *aṭla`a `alaihi* ‘memperlihatkan’ atau ‘menunjukklan’.<sup>7</sup>

Istilah *tauqīf* terkait penjelasan ini adalah dua hal yang berbeda yaitu

- a. pertama, *tauqīf Allāh al-lugah* artinya Allah menjelaskan, mengajari, dan menerangkan bahasa.
- b. *tauqīfuhu Ādam `alā al-lugah*, artinya Allah mengilhamkan bahasa kepada Adam. Dalam dua struktur ini Allah tetap sebagai pelaku (*fā`il*) dalam bentuk *masdar* dan tidak berubah kecuali objeknya, baik itu bahasa atau Adam.

Dalam susunan ayat ini, “bahasa” (sebut *al-asmā`*) adalah objek kedua dengan *penambahan* huruf *jarr* untuk mentransitifkan *‘allama*. Ibn Hazm sendiri mentransitifkan materi linguistik ini dengan huruf *jarr*. Adapun Ibn Fāris dalam *as-Ṣaḥābī* menjelaskan *waffaqa Allāh jalla wa `azza Ādama `alaihi as-salām `ala mā syā`a an yu`allimahu iyyāhu*.<sup>8</sup>

Terdapat celah pemahaman terhadap adanya beberapa penafsiran atas ayat genesis (*āyah nasy`ah*) yang berkaitan dengan bahasa manusia seperti termaktub dalam

---

<sup>7</sup>Ibn Manzūr. *Lisān al-‘Arab* Juz 9 bab *w-q-f*.

<sup>8</sup>Ibn Faris dalam *Aṣ-Ṣaḥībi fi Fiqh al-Lugah*

Surat al-Baqarah (٢) ayat ٣١ sebagai sumber munculnya problem dasar ontologi bahasa manusia.

وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا

Dalam kaidah nahwu, kata-kata ‘*allama*, *ja’ala*, *zanna*, *hasiba*, dan *ra`a* melazimkan dua atau lebih objek (*maf’ūl*) atau dalam bahasa Inggrisnya disebut *direct* dan *indirect object*. Pemahaman struktur linguistik terhadap ayat ini membawa kepada dua pengertian yang berbeda.

- a. Kaidah gramatika konvensional umumnya menyepakati bahwa *al-asmā`* merupakan objek langsung (*direct object*) sedangkan *Ādam* adalah objek tidak langsung (*indirect object*). Konsekuensi dari pemikiran ini membawa pemahaman bahwa Tuhanlah sebagai Pelaku (*fā’il*) mengajari Adam secara langsung nama-nama (*asmā` al-maujūdāt*) dan *Ādam* hanya menerima sebagaimana anak kecil diajari dan dikenalkan dengan nama-nama benda yang ada di sekitarnya.
- b. Al-Masidyy memberi peluang lain untuk pemahaman ayat ini dimana pelaku (*fā’il*) dari ayat ini adalah Allah dengan *Ādam* sebagai objek pertamanya, sedangkan *al-asmā`* adalah objek kedua. Pemahaman ini membawa kepada pengertian bahwa Adam diciptakan dengan segala potensi untuk dapat melakukan signifikasni terhadap realitas sehingga mampu menangkap hubungan penanda (*dāl*) dan petanda (*madlūl*) yang melahirkan nama-nama atau bahasa.<sup>9</sup>

---

<sup>9</sup>Al-Masidyy, 1981: 68.

Menurut asy-Syawwāf, bahasa merupakan istilah yang diciptakan (*wad'ī*) oleh manusia dan bukan anugerah (*tauqīfī*) langsung dari Allah.<sup>10</sup>

Bahasa Arab, menurut asy-Syawwāf, seperti bahasa-bahasa lain diciptakan oleh orang-orang Arab dan menjadi linguafranca yang berlaku di kalangan mereka. Dengan demikian, jika bahasa diciptakan oleh Allah, manusia hanya akan bertindak pasif menerima sebagaimana yang diajarkan Allah melalui cara atau metode tertentu, baik itu dalam bentuk wahyu atau penciptaan nama-nama dalam akal pikiran manusia, dalam arti bahwa Allah menciptakan bahasa untuk makna-makna seperti itu.

Alasan *tauqīfī* atau jalan wahyu menjadi tidak mengena disebabkan oleh keniscayaan adanya pengetahuan bahasa yang diajarkan oleh para malaikat sebelum peristiwa ‘perutusan’ agar mereka paham akan bahasa risalah yang akan disampaikan-Nya. Faktanya, risalah kenabian (*al-biṣāh*) mendahului kemampuan bahasa seperti redaksi dalam Surat Ibrahim (14) ayat 4:

وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ

Kami tidak mengutus seorang rasulpun, melainkan dengan bahasa kaumnya

Bahasa dengan demikian seperti disimpulkan oleh asy-Syawaf tidak bersifat *tauqīfī*, dan jika tidak bersifat *tauqīfī*, maka bahasa tentunya diciptakan oleh manusia sendiri.<sup>11</sup>

---

<sup>10</sup>Muḥāmi Munnir Muhammad Ṭāhir asy-Syawaf. *Tahāfut al-Qirā'ah al-Mu'āṣirah*. Limassal Cyprus. Asy-Syawāf li an-Nasyr wa ad-Dirāsāt. 1993. hlm. 369.

<sup>11</sup>*Ibid.*

Untuk melengkapi wacana ini penulis kembali mengambil penegasan Ibn Jinnī dalam *Al-Khasā'is* nya yang menyatakan bahwa bahasa manusia adalah *aṣwāt yu'abbiru bihi kullu qaumin 'an agrāḍihim* 'bahasa adalah ungkapan (suara) yang digunakan sebuah komunitas untuk menyampaikan maksudnya. Dalam ungkapan ini, kata *qaum* 'komunitas manusia' dan *agrād* 'kehendak' atau 'maksud' jelas-jelas mengindikasikan bahwa sesungguhnya bahasa itu diciptakan manusia dan merupakan sebuah fenomena sosial.<sup>12</sup>

Bahasa, menurut Ibn Jinnī, terus berubah dan berkembang oleh adanya faktor yang disebutnya sebagai *ad-da'i* yang menjadikan bahasa terus bertambah sesuai dengan tabiat cara-cara khusus dalam pengungkapannya. Memang ada sebagian ulama bahasa Arab yang tetap meyakini bahasa merupakan fenomena *tauqīfī* 'anugerah langsung' dari Allah, di antaranya Ibn Fāris (w. 395 H) yang mengatakan, "Ada yang memperkirakan bahwa bahasa yang ditunjukkan pada kita sebagai bentuk *tauqīfī* adalah bahasa itu datang sekaligus dalam satu waktu.

Tetapi persoalannya tidak sesederhana itu, yaitu Allah menganugerahi Adam as. sesuai kehendak-Nya dengan memberinya pengetahuan bahasa sekedar yang dia butuhkan pada waktu itu. Bahasa tersebut berkembang dan tersebar luas sesuai kehendak-Nya pula. Sesudah itu bahasa dikembangkan oleh anak turun Adam, termasuk nabi-nabi bangsa Arab. Selebihnya Allah mengajari para nabi kemampuan berbahasa tersebut, dari nabi satu ke nabi lain dan berakhir pada Nabi Muhammad saw. pada saat bahasa sudah sedemikian maju dan lengkap dari yang

---

<sup>12</sup>Ibn Jinnī. *Al-Khasā'is* 'Juz 1. hlm. 47.

belum pernah diajarkan sebelumnya.<sup>13</sup>

Pernyataan ini tidak menggambarkan bahwa bahasa tidak diawali dengan sempurna, melainkan Adam mempelajari sebagian untuk kepentingan pada zamannya dan seterusnya bahasa tersebut tumbuh dan berkembang di tangan orang-orang sesudahnya sampai menjadi bahasa sempurna pada masa Rasulullah saw.

Apa yang dimaksud dengan *al-asmā`* dalam ayat tersebut menurut pendapat asy-Syawwāf, adalah *musammayāt al-asy`yq̄*, yaitu ‘makna-makna’ dibalik wujud sesuatu dan bukan perwujudan bahasa itu sendiri. Allah mengajari Adam bukti-bukti kebenaran atas keberadaan semua realitas dari benda-benda dengan segala ciri-cirinya. Dengan kata lain, Allah membekali pengetahuan yang dapat digunakan untuk “mengenal”, “menunjuk” atau “memutuskan” segala sesuatu. Hal ini disebabkan oleh karena tangkapan inderawi atas alam nyata tidaklah cukup untuk menunjuk atau melihat semua realitas. Allah mengajarkan *al-asmā`* dalam pengertian *musammayāt al-asy`yq̄* ‘makna semua benda’ dan menganugerahi Adam pengetahuan yang lewat pengetahuan tersebut mampu menunjuk dan menentukan semua yang dirasa dan ditangkap oleh indera.

Jadi, maksud dari *al-asmā`* dalam ayat ini adalah *musammayāt* ‘petanda’, *madlūl* yang menunjuk pada realitas. Artinya, meskipun Adam mengetahui segala sesuatu, ia belum mengetahui bahasa. Bahasa menjadi satu-satunya sarana untuk mengungkapkan segala apa yang ada dalam dunia realitas. Jadi, konteks (*siyāq*) ayat

---

<sup>13</sup>Ibn Faris. *Aṣ-Ṣaḥābī fi Fiqh al-Luḡah*, hlm. 33.

yang menunjuk *al-asmā* adalah *musammayāt al-asy`yā*, adapun arti dan maksudnya adalah ‘hakekat’ dan ‘ciri-ciri’nya. Firman Allah

وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَخْلَافُ ألْسِنَتِكُمْ  
وَالْوَلَوِكُمْ

(Dan) di antara tanda-tanda kekuasaan-Nya ialah penciptaan langit dan bumi dan beranekaragamnya bahasa dan warna kulitmu<sup>14</sup>

Pemahaman semantikanya adalah bahasa-bahasa kalian (*lugātukum*) dan bukan menunjuk pada makna (*dalālah*) bahwa bahasa-bahasa tersebut merupakan anugerah langsung (*tilqā`iyyah tauiqīfiyyah*). Maksud (*dalālah*) dari ayat adalah terdapatnya tanda-tanda kebesaran dan kekuasaan Allah yang terefleksikan dalam keanegaragaman bahasa manusia, dan bukan menunjuk pada pengertian Allah telah menciptakan bahasa-bahasa.

Ayat lain berbunyi

إِنَّ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَءَابَاؤُكُمْ

Itu tidak lain hanyalah nama-nama yang kamu dan bapak-bapak kamu mengada-adakannya.<sup>15</sup>

Maksud ayat di atas bukan celaan Allah atas penamaan-penamaan tersebut, melainkan celaan terhadap “ungkapan” atau “sebutan” orang-orang kafir terhadap lafal *al-ilāh* untuk patung-patung seperti al-Lata, al-‘Uzza, dan Manat sebagai nama-nama benda, dan bahwa pengkhususan celaan tersebut tidak untuk semua nama-

<sup>14</sup>Qurān. ar-Rūm (30): 22.

<sup>15</sup>Qurān. an-Najm (53): 23.

nama. Dalam ayat ini tidak terdapat indikator yang menunjuk kepada bentuk *tauqīfī* atas bahasa manusia.

Menurut asy-Syawwāf, tidak terdapat dalil *syar'ī* yang menyebutkan bahwa bahasa manusia bersifat *tauqīfī*. Bahasa adalah realitas nyata yang disusun dan diciptakan oleh manusia.<sup>16</sup>

### Sumber Terbentuknya *Lafz*

Kalimat-kalimat bahasa jika dibunyikan selalu membutuhkan penutur (*mutakllim*) yang mampu membedakan antara kata dengan kata atau antara huruf dengan huruf lainnya. Jika Allah dengan dzat-Nya tidak menampakkan diri pada kalimat yang terucapkan, maka sesungguhnya manusia sempurna yang berperan sebagai 'jeda' (*barzakh*) yang mewakili hakekat Yang Maha Benar (*al-Haqq*) di alam nyata ini. Jika Allah sendiri tidak menyuarakan al-Qur'an, maka pembaca (*qāri'*)lah yang membaca, membunyikan dan membedakan huruf-huruf atau kata-kata, dan apa yang disuarakannya itu tidak lain adalah *kalām Allah*. Untuk ini, Ibn 'Arabi mendasarkan pembuktiannya lewat firman-Nya:

وَإِنَّ أَحَدًا مِّنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلِمَ اللَّهِ  
ثُمَّ اتَّبِعْهُ مَأْمُومًا، ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْلَمُونَ

Jika Dan jika seorang di antara orang-orang musyrikin itu meminta perlindungan kepadamu, maka lindungilah ia supaya ia mendengar *kalām Allah*, kemudian antarkan ia ke tempat yang aman baginya. Demikian

<sup>16</sup>Asy-Syawāf, *Tahāfut*, hlm.369.

itu disebabkan mereka kaum yang tidak mengerti<sup>17</sup>

Allah menamakan apa yang dibaca oleh pembaca adalah *kalām Allah* sebab diasesungguhnya mewakili *al-Haqq* melalui bunyi bahasa yang diucapkannya.<sup>18</sup>

Ide tentang penciptaan manusia sekaligus sebagai ‘materi bahasa’ pada mulanya muncul dari sebagian ahli bahasa yang menganggap manusia sebagai ‘makhluk diam’. Selanjutnya Tuhan mewahyukan kepadanya bahasa seperti anggapan Plato dan para pengikutnya antara lain Ibn Faris, al-‘Asy’ari dan pengikutnya dari kalangan ahli bangsa Arab. Kelompok ahli lain berpendapat bahwa manusia itu ibarat ‘anak sejarah’ yang terus mengalami pertumbuhan dan perkembangan seperti dikatakan oleh Deodorus yang kemudian aliran *nurture* ini diikuti oleh Abu ‘Ali al-Farisi dan muridnya, Ibn Jinni, serta sebagian pengikut Mu’tazilah.

Adanya pandangan bahwa bahasa itu merupakan bakat bawaan (*nature*) atau berupa *taufiq* ‘ilham’ memang bagian dari paradigma keimanan orang yang bisa saja diterima atas dasar ide bahwa manusia dicipta dengan segala perangkat yang telah disiapkan secara individu, kemudian secara bertahap menjadi makhluk serba tahu dan kemudian hidup bersama komunitasnya. Demikianlah, *sunnatullah* ‘hukum alam’ berlaku pada apa saja. Hanya saja, perubahan yang terjadi bukan sekedar untuk menuju

---

<sup>17</sup>Qur’an. at-Taubah (9) : 6

<sup>18</sup>Dalam riwayat disebutkan ketika Abu Bakar suatu saat membaca ayat-ayat al-Qur’an awal Surah ar-Rūm, *alif lām mīm gulibat ar-rūm wa hum mim ba’di galabihim sa yaglibūn* di depan orang-orang kafir Quraisy, mereka pun bertanya tentang pemilik suara (kalam) tersebut. Abu Bakar mengatakan, “Ini bukan *kalām* ku, juga bukan *kalām* Muhammad, melainkan *kalām* Allah.

kesempurnaan, tetapi esensinya adalah pada bentuk perubahan itu sendiri. Aliran *nature* ini dipandang oleh sebagian berlebihan oleh gambaran kesiapan manusia untuk merubah atau merespon yang jika dilihat sepintas cenderung mengarah pada cirri-ciri yang bersifat statis. Padahal, gambaran yang sebenarnya adalah bahwa manusia itu memiliki cirri-ciri yang bersifat dinamis.

Oleh sebab itu muncul dua aliran, yang satu mengatakan bahwa manusia dianugerahi potensi (*quwwah*) sebagai dasar kemampuan berbahasa, dan yang satu mengatakan bahwa manusia dianugerahi ketrampilan berbahasa. Namun, sesungguhnya manusia secara fitrah dianugerahi potensi hidup (*uṣūl al-ḥayāh*) yang mana potensi bahasa merupakan salah satu unsur yang dominan. Hal ini terlihat pada adanya perbedaan kualitas dan kekuatan kehidupan sosial pada setiap komunitas manusia. Dalam istilah lain dapat dikatakan bahwa jika sendi pokok dari kehidupan manusia adalah ‘sosial’ (*al-insānu madaniyyun bi at-ṭab’i*), sedang sendi pokok dari kehidupan sosial adalah bahasa, maka fakta inilah yang mendukung mazhab yang meyakini bahwa pada dasarnya bahasa itu bukan sekedar dianugerahkan, melainkan lebih kepada sesuatu yang diproduksi dan diciptakan sebagai proses *nurture*.

Dalam rangka tujuan mendekatkan keyakinan berdasar estimasi (*ẓann, takhmīn*), antara bahasa sebagai anugerah dengan fakta perkembangannya, bisa dilihat dari suara-suara hewan (*al-aṣwāt al-ḥayawāniyyah*). Suara-suara tersebut terdengar dalam komunitasnya, termasuk komunitas manusia, irama dan intonasinya selalu berubah seiring dengan perubahan gerak dan sikap

tubuh oleh situasi gembira, sedih, marah, terkejut atau bahkan kecewa.

Dari sini tampak bunyi yang dilafalkan manusia pada mulanya hanyalah berupa ungkapan perasaan, emosi, atau keinginan dalam bentuknya yang sangat sederhana yang tidak ada bedanya untuk semua hewan (termasuk manusia) secara keseluruhan.<sup>19</sup>

Dasar suara ini di berbagai bahasa memiliki unsur-unsur kemiripan yaitu suara-suara dari potongan huruf-huruf yaitu berupa suara udara yang merupakan suara dari hurufpalingringan sekaligus menyerupai suara alam seperti bunyi *alif* (a), *waw* (u), dan *yā* (i). Selanjutnya suara-suara tersebut dihubungkan dengan suara-suara yang paling dekat sumbernya berupa huruf-huruf tenggorokan seperti ع ('a), غ (g), ه (h), ح (h) sehingga terdengarlah suara-suara seperti *ah*, *ih*, *uh* dan semacamnya yang masih berlaku dalam bahasa manusia sampai dewasa ini.

Selanjutnya manusia mampu mendengarkan dan mengamati suara-suara fonem tunggal dari alam seperti gemericik air (*kharīr al-mā`*), gelegar guruh (*qasfar-ra`d*), desir angin (*hazīr ar-rīh*), gemersik pohon (*khafif asy-syajar*), meongan kucing (*muwa` al-qitt*), kokok ayam (*qauqā` ad-dīk*), atau semacamnya yang jumlahnya ratusan. Suara-suara tersebut lalu berkembang melampaui pusat sumber-sumber suara (*makhārij*) lain dalam menirukan suara-suara baru lainnya seperti yang terjadi pada anak-anak. Selanjutnya bunyi-bunyi tersebut melampaui suara-suara fonem rangkap seperti *inhimāl al-maṭar*, *infilāq al-*

---

<sup>19</sup>Persamaan dan perbedaan pokok antara bahasa manusia dengan bahasa hewan selanjutnya dapat dilihat pada tabel yang terdapat pada pasal pembahasan mengenai jagad bahasa hewan

*hajar, inkisār asy-syajar* dan selanjutnya.

Perlu untuk dicatat bahwa suara, bunyi bahasa, atau kata sebenarnya tidak memiliki hubungan kausal langsung dengan benda-benda yang telah ada. Tidak terdapatnya hubungan inheren antara sebuah rangkaian bunyi dengan sebuah *referent* tertentu kadang dijadikan alasan mengapa terjadi perbedaan penggunaan bahasa atau perbedaan keseluruhan kata yang digunakan untuk benda atau sesuatu objek yang sama. Contohnya, di dalam membentuk *onomatopoeic*<sup>20</sup>

Secara *onomatopoeic*, kata-kata yang disuarakan menjadi berbeda antara bahasa yang satu dengan bahasa yang lain semacam bunyi *meong* (Indonesia), *muwa`* (Arab), dan *mew* (Inggris), suara *dor, der* (Indonesia) dan *pang* (Belanda), suara *mbek* (Jawa) dan *ba`* (Arab). Namun, adakalanya terdapat kemiripan atau kesamaan bunyi antara *onomatopoeic* dengan *referentn*-ya berdasar mediasi psikologi yang dilakukan antara dua penutur yang berbeda bahasanya.<sup>21</sup>

Ketika komunitas mulai maju, kebutuhan kepada pemenuhan terhadap bahasa semakin meningkat dan diupayakan dengan cara penggunaan inversi (*taqlibāt*) dari yang bersifat *Šunāiyyāt* ‘binary’ kepada yang *šulāsiyyāt* ‘tripartite’ untuk selanjutnya dalam bentuk *ibdāl* substitusidan *qalb* inversion. Ini semua merupakan salah satu dari fakta yang diharapkan dapat menjelaskan akan

---

<sup>20</sup>Pembentukan kata untuk menirukan bunyi atau suara.

<sup>21</sup>Istilah *referent* dalam semantik digunakan untuk menunjuk dunia luar sebagai fakta non-linguistik, yaitu unsure di luar bahasa yang ditunjuk oleh unsure bahasa, misalnya ‘rumah’ adalah referen dari kata *rumah*. Lihat Harimurti Kridalaksana, *Kamus Linguistik*, Jakarta, PT Gramedia, 2001, hlm. 186.

metode yang berlaku pada fitrah manusia dalam sejarah terbentuknya lafal-lafal bahasa. Fenomena ini yang kiranya dapat menepiskan keraguan tentang penciptaan manusia sebagai bagian dari hewan dengan struktur tubuh dan perangkat yang tidak berbeda.

Ibn Hazm melalui penalaran induktifnya tentang bukti-bukti terjadinya jenis manusia berkesimpulan bahwa tidak ada cara lain untuk melestarikan eksistensi seseorang kecuali dengan ujaran (*kalām*). Demikian pula kehidupan orang tua, orang-rang yang dibebani tugas mengasuh dan memelihara, tidak lain tergantung dari *kalām* yang dengan kalam tersebut mereka saling memahami kehendakmasing-masing untuk menopang kehidupan anak-anak mereka sejak dari mengasuh, memberi makan dan mengajari mereka berjalan.<sup>22</sup>

Berdasar teori metamorfosis [*al-tanasuli*] Ibn Hamzhendakmeyakinkan orang bahwa jenis manusia tidak akan ada kecuali ia bersifat *mutakallim*. Ini membahwa pemahaman bahwa dasar-dasar linguistik sejalan dengan fenomena dasar munculnya wujud manusia secara mutlak. Jadi, tidak ada cara mewujudkan manusia tanpa *kalām* dan sebaliknya tidak cara untuk mewujudkan *kalām* tanpa manusia, karena *kalām* adalah uruf-huruf yang tersusun, dan menyusun itu suatu aktivitas yang memerlukan pelaku.<sup>23</sup>

Bahasa dimanifestasikan dalam bentuk *lafẓ*, yaitu gambaran bahasa yang ada dalam pikiran manusia diperagakan dalam gambar *lafẓ* sebagai contoh keseluruhan

---

<sup>22</sup>Abu Muhammad Ali Ibn Hazm al-Andalusi, *Al-Ihkam fi Usul al-Ahkam Juz I*, Mesir: Matba'ah al-Imām, tt. hlm. 29.

<sup>23</sup>Ibn Hazm, *Ibid*.

yang membedakan manusia dari semua ciptaan. Sedangkan wujud *lafz* tidak dikenal kecuali melalui suara, bukan ide, dan bukan pula tulisan dalam pengungkapan fenomena bahasa. Seperti diketahui, bunyi tersebut berbeda keadaannya sesuai dengan perbedaan kondisi tempat. Suara air berbeda dengan suara batu tergantung dari kondisi tempat, suara gema berada di satu tempat berbeda dari di tempat lain, demikian kondisi *kalām*.. Berdasar ini pula bunyi huruf-huruf menjadi berbeda sejalan dengan berubahnya letak dalam struktur *makhraj*.

Untuk memberikan gambaran semantik lebih luas, *lafz* berakar dari kata bahasa Arab *lafāza* yang artinya melemparkan sesuatu (*rama bi syai`in* atau *alqāhu*),<sup>24</sup> memancarkan, meludah (*to emit, to spit out*) atau mengeluarkan suara dari mulut (*to speak, to pronounce*)<sup>25</sup> yang dalam bahasa Indonesia sering diartikan melafalkan atau mengeja. *lafz* lafaʔ, words kata-kata, utterance ucapan sering juga disebut frase setara antara lafal dan makna (*lafzan wa ma`nan, in the letter and spirit*) antara bunyi dan arti.<sup>26</sup>

Dari *lafz* tersusunlah ujaran (*kalām*) yang pengertiannya dibatasi sebagai huruf-huruf tersusun dan bunyi-bunyi yang disuarakan<sup>27</sup>, demikian karena materi kata itu huruf-huruf, dan huruf-huruf itu adalah bunyi-

---

<sup>24</sup>Ibn Manzur, *Lisān al-`Arab*, materi *l-f-z* Dikatakan *al-bahru yalfizu asy-syai`a* artinya *yarmi bihi ila as-sāhil*, laut melempar sesuatu ke pantaj. Laut itu sendiri dalam bahasa Arab juga disebut *lāfiḏah*.

<sup>25</sup>Hans Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic*, Beirut: Libra - rie du Liban, Thid Printing, 1980, hlm. 873.

<sup>26</sup>*Ibid.*

<sup>27</sup>Al-Qadi Abu al-Hasan Abd al-Jabbar, *Al-Muqni fi Abwab al-Tauhid wa al-`Adl*, p.26

bunyi yang disuarakan dengan cara tertentu.<sup>28</sup>

Ujuran adalah perpaduan antara huruf-huruf yang tersusun dan bunyi-bunyi yang terputus-putus yang terjadi saling bergatian atau sama lain, membentuk sesuatu yang baru, darinya terjadi kata dan dari kumpulan kata terjadilah ucapan (*kalām*). Artinya, melalui mekanisme induktif, bunyi-bunyi tunggal tersebut membentuk lafal-lafal (*alfāz*), dan jika *alfāz* disatukan maknanya akan mejadi *asmā`* [nama-nama] untuk selanjutnya membentuk ujaran. Adapun ujaran bila berkaitan akan membentuk rangkaian kata atau kalimat (*aqāwil*), selanjutnya dengan metode yang sama akan terbentuk sebuah wacana (*khitāb*) yang sempurna. Ini membawa penjelasan mengenai terdapatnya hubungan timbal balik antara faktor masa dengan unsur ujaran. Pemerhati bahasa dapat mengidentifikasi tahapan masa dalam sebuah peristiwa ujaran. Caranya adalah dengan mengamati urutan peristiwa munculnya bunyi-bunyi berdasar peredaran waktu fisik sampai terbentuk sebuah ujaran dalam sebuah peristiwa linguistik. Tak ubahnya kita melihat gerak jarum jam, atau suara nafas, atau gambaran dari titik menjadi sebuah garis, dan semua terjadi dalam rentang masa.

Jelas, dari penuturan di atas tampak sekali bahwa terbentuknya ‘bahasa’ manusia sebagai yang telah dikenal sekarang tentu tidak lahir kecuali telah melewati kurun waktu yang masanya sulit diperkirakan. Persoalannya, disamping faktor masyarakat tempo dulu belum menjadi komunitas akademik, juga menyangkut faktor gerak dan aktivitas hukum alam dan prestasi alamiah yang juga

---

<sup>28</sup> Abd al-Rahman Jalal al-Din al-Suyuti, *Al-Muzhir fi ‘Ulum al-L - gah wa Anwa’uha Juz I*, Beirut: Dar al-Fikr] ,p.36

belum terjangkau oleh akal pikiran manusia. Bahasa pra sejarah yang tak terekam tersebut telah berlaku seiring sejalan dengan watak sosial dengan cara yang sama dalam memaknai tanda-tanda kehidupan. Menurut kalangan ahli bahasa, dahulu orang seringkali mengeskpresikan bahasa ‘keras’ dengan lafal *hajar* ‘batu’ dan bulan dengan lafal *qamar* ‘bulan’. Kemudian muncul simbol-simbol sinonim yang mana masyarakat Meksiko menyebut ‘kapal’ dengan ‘rumah air’, dan ada yang menyebut besi sebagai batu hitam dan tembaga sebagai batu merah, kuda sebagai ‘anjing ajaib, atau ‘babi kendaraan’ sebab dijadikan kendaraan oleh manusia.

Bahasa akhirnya juga berjalan mengikuti perkembangan masyarakat dari bentuk yang paling sederhana dan terus mengalami perubahan sesuai dengan bagaimana bahasa digunakan sesuai dengan hajat dan keinginan sebagaimana istilah yang disampaikan oleh Ibn Jinni. Inilah dasar penamaan bahwa bahasa bukan sekedar sebuah anugerah (*tauqīfī*) melainkan ia juga sebuah kreasi (*wad’i*).

### ***Asmā`* (Nama-Nama dan Bahasa)**

Ada persoalan bahasa yang perlu dijelaskan, yaitu; a) mengapa manusia disebut *nāṭiq* dan juga *mutakallim*, b) adakah potensi yang mampu mendorong dia melakukan demikian, dan c) jika demikian, lalu bagaimana sesungguhnya tabiat potensi ini.

Ikhwan as-Safā memberikan penjelasan sekaligus alasan, bahwa Allah telah meniupkan ruh suci-Nya dengan bekal *kalimat*-Nya. Manusia diajari semua nama-nama

dan seluruh sifat benda, dianugerahi akal dan kemampuan menguasai pengetahuan (*ma'rifah*). Apa yang dipelajari Adam dijelaskan dalam Taurat sebagai berikut.

و جبل الرب الإله من الارض كل حيوانات البرية و كل طيور السماء  
فأحضرها الى آدم ليرى ماذا يدعوها, و كل ما دعا به آدم ذات نفس  
حية فهو اسمها

Tuhan mencipta dari bahan tanah seluruh hewan darat dan burung-burung di langit lalu disodorkan kepada Adam supaya Adam menyebutnya. Setiap apa yang disebut Adam sebagai makhluk hidup maka itulah sebutannya.<sup>29</sup>

Al-Qur'an menyebut sesuatu yang menurut Ikhwan as-Safa sejalan dengan yang datang bersama Taurat seperti tersebut di atas. Dalam *wa 'allama Ādam al-asmā' kullahā*, al-Qur'an hanya menetapkan secara mutawahir mengenai hal yang diajarkan hanyalah satu unsur dari bahasa, yaitu *al-asmā'* 'nama-nama' sebab menurut Ikhwan as-Safa termasuk di dalamnya semua sifat-sifat. Penetapan ini tak luput menimbulkan berbagai penolakan atas pernyataan bagi sebagian yang mengatakan bahwa sifat-sifat tersebut adalah nama-nama. Berdasar alasan ini bagi Misyntal boleh dikatakan bahwa nash al-Qur'an suci sudah bersifat mencakup dan lebih detail dan teliti dibanding apa yang dikatakan oleh Ikhwan as-Safa<sup>30</sup>

Ibn Hazm melihat permasalahan tentang asal kejadian manusia bersifat kontroversial. Bertitik tolak dari

---

<sup>29</sup>Abd ar-Rahmān dan Sa'id Hasan Buhairiy Misyantal, *At-Taḥkīm al-Lisānī fi Rasā'il Ikhwān as-Ṣafā*, Kairo: Maktabah al-Adab, Cetakan I, 2005, hlm. 60.

<sup>30</sup>Misyntal, *At-Taḥkīm al-Lisānī*, hlm. 61.

penegasan bahwa jenis makhluk manusia tidak pernah ada kecuali ia makhluk berbahasa (*mutakallim*) Ini membuka pemahaman bahwa dasar kejadian penciptaan bahasa (*lisān*) sejalan dengan dasar eksistensi manusia (*al-wujūd al-basyariy*). Penegasan ini sekaligus menjelaskan tidak ada cara lain bagi perwujudan manusia tanpa bahasa dan tidak ada perwujudan bahasa tanpa manusia sebab bahasa (sebut *kalām*) adalah huruf-huruf yang tersusun dan penyusunan tersebut berupa aktivitas (*fi'l*) dari pelaku (*fā'il*)<sup>31</sup>.

Gagasan Ikhwan as-Safā bisa dipahami bahwa sifat-sifat tersebut bergantung atau melekat (*tansabba*) pada *maušūf* 'yang disifati' dan *maušūf* ini tidak boleh tidak adalah berbentuk *ism* 'nomina' dan bukan *fi'l* 'verba' dengan dalih bahwa *maušūf* tersebut adalah *musammā* 'yang ditunjuk' dan dia memiliki sifat-sifat dasar *šābit* 'tetap' sedangkan yang lain *muktasab* 'diperoleh' dan bersifat *mutagayyirah* 'berubah-ubah'.<sup>32</sup>

*Asmā`* dan *samā`* memiliki akar kata yang sama dan dalam literatur bahasa Arab semantiknya saling menguatkan dan sekaligus saling membedakan. *Asmā`*, bentuk jamak (*plural*) dari *ism* berakar dari *wasama* yang menunjuk arti memberi bekas atau tanda (*sīmah*) dan dikatakan *wasamtu asy-sya`i wasaman* 'aku beri sesuatu dengan tanda'. Dari akar kata ini kemudian terbentuk kata *wisām* dengan jamak *ausimah* merupakan sebuah lencana yang disematkan sebagai 'tanda' kehormatan untuk seseorang yang berjasa atau memiliki reputasi bidang tertentu. Ketika hujan pertama turun dinamakan

---

<sup>31</sup>Ibn Hazm, *Al-Ihkām*., hlm. 29.

<sup>32</sup>Misyntal, *At-Taḥkīr al-Lisānī*, hlm. 61.

*al-wasmiyyu* menunjuk arti dimulainya musim (*mausim*) hujan yang ditandai oleh tumbuh dan berseminya berbagai jenis tanaman dan pepohonan. Disebut *mausim al-hajj* ‘musim haji’ karena pada waktu itu ditandai oleh berdatangnya para calon jemaah haji yang berkumpul di satu tempat di waktu yang sama dalam rangka melakukan serangkaian ibadah. Dalam Surat al-Hijr dengan jelas ditunjukkan makna kata *ism* ini.

إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّلْمُتَوَسِّمِينَ ﴿٧٥﴾

Sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar terdapat tanda-tanda (kekuasaan Kami) bagi orang-orang yang memperhatikan tanda-tanda.<sup>33</sup>

*Ism* secara inflektif juga bisa didasarkan pada akar kata *samawa* yang menunjukkan arti ‘*uluwwun* ‘sesuatu yang tinggi’. Disebut *samā lī syahsun* ‘ atau ‘*irtafa’ a ḥattā istasbattuhu* ‘sesorang itu naik derajatnya hingga aku mempercayai dan memuliakannya’. *Samawatun* ‘tiap sesuatu yang ditinggikan’ jamaknya *samawun* atau *samā’un*. Dasar makna ini mengimplikasikan bahwa terdapat *ism* ‘tanda’ yang menjadikan pemiliknya menempati posisi tinggi tanpa harus dipromosikan terlebih dahulu.

Dalam beberapa buku yang membahas *al-wujūh wa an-nazā’ir* kata *as-samā* mengindikasikan arti *as-samā* ‘langit’, *as-sahāb* ‘awan’, *al-maṭar* ‘hujan’, *saqf al-bait* ‘atap rumah’, dan *saqf al-jannah wa an-nār* ‘atap surga dan neraka’. Kata م-س-م / و-س-م dalam *Maqāyis al-Lughah* karya Ibn Faris dasarnya menunjukkan sesuatu yang tinggi. Orang Arab menyebut hujan, awan, atap

<sup>33</sup>Qur’an. al-Hijr (15): 75.

rumah dan setiap yang tinggi dengan sebutan *as-samā*. Hubungan antara tinggi secara umum atau langit secara khusus didasarkan pada hubungan antara bumi dan langit, baik secara hakiki maupun majazi. Penamaan langit sebagai *as-sahāb* terlihat pada ayat berikut.

وَأَرْسَلْنَا الرِّيحَ لَوَاقِحَ لَأَنْزِلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَسْقَيْنَاكُمُوهُ وَمَا أَنْتُمْ لَهُ بِخَازِنِينَ ﴿٢٢﴾

Dan Kami telah meniupkan angin untuk mengawinkan (tumbuh-tumbuhan) dan Kami turunkan hujan dari awan, lalu Kami beri minum kamu dengan air itu, dan sekali-kali buka kamu yang menyimpannya<sup>34</sup>

مَنْ كَانَتْ يَظُنُّ أَنَّ لَنْ يَنْصُرَهُ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ فَلْيَمْدُدْ بِسَبَبٍ إِلَى السَّمَاءِ ثُمَّ لِيَقْطَعْ فَلْيَنْظُرْ هَلْ يُدْهِبَنَّ كَيْدَهُ مَا يَغِيظُ ﴿١٥﴾

Maka hendaklah ia merentangkan tali ke atap (langit) kemudian hendaklah ia melaluinya, kemudian hendaklah ia pikirkan apakah tipudayanya itu dapat melenyapkan apa yang menyakitkan hatinya.<sup>35</sup>

وَأَمَّا الَّذِينَ سَعَدُوا فِي الْجَنَّةِ خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ ﴿١٥﴾

Adapun orang-orang yang berbahagia maka tempatnya di dalam surga mereka kekal di dalamnya selama ada atap (surga di langit) dan bumi kecuali Tuhanmu menghendaki (yang lain) sebagai karunia yang tiada putus-putusnya.<sup>36</sup>

<sup>34</sup>Qur'an. al-Hijr (15): 22.

<sup>35</sup>Qur'an. al-Hajj (22): 15.

<sup>36</sup>Qur'an. Hud (11): 108.

Jadi, sesuatu yang tinggi ini (*as-samā`*) kategori maknanya selalu dikaitkan dengan setiap apa yang menghadap bumi. Setiap yang tinggi apabila dipandang dari apa yang berada di bawahnya maka disebut langit, sedangkan yang apabila dilihat dari apa yang berada di atasnya maka disebut bumi.

Pada pemaknaan *ism* dari akar kata *wasam* merupakan tanda (*samah*) bagi pemiliknya, yaitu sesuatu yang membedakan dirinya dari yang lain. Orang menamai sesuatu karena ia memang berbeda dari yang lain untuk dinamakan sesuai dengan tanda yang dimilikinya. Tiap-tiap sesuatu melekat padanya tanda masing-masing seperti dikatakan ‘rumah bagus’ adalah sebutan untuk satu rumah yang memiliki ciri dibanding rumah-rumah yang lain. Disebutkan oleh al-Farrā sebagai pelopor aliran Kufah bahwa akar kata *ism* adalah dari *wasamun* dan bukan *samawun*. Tidak terlalu jelas bagaimana Ibn Faris sendiri meletakkan akar *ism* dari *samawa*. Jika melandaskan akar kata *ism* dari *wasamun* akan lebih jelas dan nyata berkaitan dengan bagaimana memahami ayat-ayat al-Qurān yang dimulai dari lafal *al-ism* yaitu *bism Allāh ar-Rahmān ar-Rahīm*.

Dalam *bism Allāh ar-Rahmān ar-Rahīm* disebut sifat milik Allah yang berbeda dari sebutan Allah itu sendiri sebagai *laẓal-jalālah* ‘lafal keagungan’ dan bukan nama (*ism*). Selanjutnya di antara nama-nama (*asmā`*) Allah adalah *ar-Rahmān* dan *ar-Rahīm* sebagaimana firman-Nya

وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا

Hanya milik Allah *al-asmā` al-husnā* (nama-

nama agung sesuai dengan sifat-sifat-Nya), maka bermohonlah kepada-Nya dengan menyebut *al-asmā` al-husnā`* itu<sup>37</sup>

Sebenarnya nama-nama yang berbeda dari yang dimiliki Allah itu disebut *asmā`* sesuai dengan firman-Nya

إِنَّ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَءَابَاؤُكُمْ

Itu tidak lain hanyalah nama-nama yang kamu dan bapak-bapak kamu mengada-adakannya.<sup>38</sup>

Demikian konon dahulu pada masa Nabi Hud terdapat banyak tuhan dengan ciri dan sebutannya masing-masing seperti tuhan perang, tuhan pemurka, tuhan kemakmuran, tuhan cinta dan lainnya.

Sebagian penganalisis riwayat yang *ma`sūr* mengemukakan sifat umum makna kata adalah mencakup seluruh nama-nama makhluk dalam semua bahasa klasik, Arab, Perancis, Suryani, Romawi dan Nabtiy.<sup>39</sup>

Berbeda dari Ibn Fâris yang menyatakan bahwa nama-nama (*asmā`*) tersebut tidak mencakup secara umum untuk semua bahasa, dan tidak pula semua khazanah dalam perbendaharaan nama sebuah bahasa, melainkan terwujudnya nama sekedar kebutuhan manusia akan bahasa (*kalām*) pada saat manusia berbicara dan mengemukakan maksudnya. Kemungkinan, orang beranggapan bahwa bahasa yang menunjukkan kepada kita sebagai sesuatu yang bersifat anugerah (*tauqīfī*) adalah diturunkan secara

<sup>37</sup>Qur'an. al-Āraf (7): 180.

<sup>38</sup>Qur'an. an-Najm (53): 23.

<sup>39</sup>Ibn Jinni, *Al-Khaṣā`is Juz 1*, hlm. 41.

sekaligus dan dalam satu waktu. Sebenarnya tidak demikian, tetapi Allah dengan kehendak-Nya mengajari dan menganugerahi Adam beberapa nama (bahasa) yang dibutuhkan pada zamannya.<sup>40</sup>

Persoalan semantik linguistik (*dalālah*) dalam tradisi Islam banyak dibicarakan, yaitu berkaitan dengan masalah istilah al-Quran yang bersifat *qadīm* dan *ḥadīs* serta perbedaan pendapat mengenai hubungan antara dzat Allah dan sifat-sifat-Nya. Terjadi jalin-kelindan antara berbagai gagasan yang satu berpihak pada bahasa *tauqīfī* dan yang cenderung kepada ide bahasa *muṣṭalahī* disamping adanya pihak yang bersikap moderat dengan cara memadukan dua ide tentang *tauqīfī* ‘naluri’ berdasar dia itu *aslī* yang menjadi sumber ‘pangkal’ dan sekaligus *istīlāḥī* ‘kreasi’ berdasar dia itu *far’ī* ‘bagian’.

Dari berbagai pendapat ini ditengarai oleh Ibn Arabi terdapatnya kesepakatan bahwa hubungan antara *dāl* ‘penanda’ dan *madlūl* ‘petanda’ atau antara lafal dan maknanya merupakan hubungan yang bersifat ‘*urfīyyah ittfaqīyyah waḍ’īyyah*’. Perbedaan yang nyata terletak pada apakah dasar penciptaan itu dari sisi Allah atau dari sisi manusia.<sup>41</sup>

Jadi, jika seluruh perwujudan ini semua adalah kalimat Allah sedangkan *kalām*-Nya bersifat *qadīm* dan *ḥadīs*, maka seluruh pewujudan kalimat tersebut memiliki sisi ke-*qadīm*-an sebab oleh karena wujud *qadīm* yang mendahuluinya (*as-sābiq al-qadīm*) bagi pengetahuan Allah dalam bentuk substansi tetap. Sisi ke-*ḥadīs*-an oleh sebab esensi dalam gambaran wujud materinya. Dua

---

<sup>40</sup>Ibn Faris, *Maqāyis al-Lughah*, 1977, hlm. 6

<sup>41</sup>Ibn Arabi, *Al-Futūḥāt Juz 4*, hlm.402.

sisi ini dalam perwujudan saling merefleksikan sebagaimana pandangan Ibn ‘Arabi tentang bahasa. Jikalau signifikasi bahasa manusia yang merupakan petunjuk lahir bahasa Ilahiah tersebut bersifat *ittifāqīyyah waḍ’īyyah ‘urfīyyah*, maka kalimat Ilahiah sebagai sisi batin bahasa manusia tidaklah berdasar penciptaan tetapi didasarkan pada esensi dan maknanya yang tetap dalam pengetahuan Allah yang bersifat *qadīm*.

Selanjutnya makna terjadi pada manusia seiring dengan aktivitas penyusunan bahasa itu sendiri. Sebagai refleksi batin, bahasa tidak selalu menangkap makna yang paling esensi atas realitas luar bahasa oleh sebab makna dilahirkan bersamaan dengan bahasa sebagaimana disebut oleh Micco Lehtonen.<sup>42</sup>

Tidak terdapat kontroversi antara proses signifikasi bahasa manusia dengan substansi hubungan *dāl* dan *madlūl* dalam bahasa Tuhan. Sebagaimana telah disebut di depan, ada kesejajaran antara huruf-huruf bahasa manusia dan nama-nama Tuhan di satu pihak dengan tataran wujud di pihak lain. Hal ini didasarkan atas asumsi bahwa huruf-huruf bahasa manusia, baik yang diucapkan, ditulis, dan dihayalkan, tidak lain hanyalah jasad dari ruh huruf-huruf Ilahiyah yang memelihara tataran wujud dan seluruh nama-nama-Nya. Dengan kata lain, hubungan bahasa manusia dengan bahasa Tuhan merupakan hubungan bilateral (*Ṣunā’īyyah*) antara fenomena batin dengan fenomena lahir.

Mengenai penyebutan *ism* ‘nama’ Allah dalam al-Qur’an terdapat sebuah firman yang isinya merupakan

---

<sup>42</sup>Micco Lehtonen, *The Cultural Analysis of Texts*, London, Sage Publications, 2000, hlm. 1.

petunjuk bagi Nabi Muhammad saw dalam menghadapi orang-orang musyrik Arab yang menolak agama lain selain nama Allah untuk wujud Tuhan Maha Tinggi. Pada saat itu al-Qur'an mulai banyak menggunakan nama *ar-Rahmān* yang sebutan tersebut selama itu tidak banyak dikenal oleh orang Arab, khususnya Arab bagian utara yang selama ini menggunakan nama *Allāh (al-Lāh)*.<sup>43</sup>

Karena ketidaktahuan atau kesalahpahaman telah membawa kaum musyrik Arab mengira Muhammad saw. tidak konsisten dalam mengajarkan Ketuhanan Yang Maha Esa. Kekeliruan pandangan mereka jika Dzat Yang Maha Mutlak itu memiliki nama lain, maka berarti Dia tidak Maha Esa, melainkan berbilang sebanyak nama yang digunakan. Dalam tafsir-tafsir klasik diriwayatkan beberapa hadis yang menuturkan bahwa di satu malam Nabi Muhammad saw. beribadat dan dalam sujudnya beliau mengucapkan, “Ya Allah, ya Rahman”. Abu Jahl, seorang tokoh musyrik Makkah yang sangat memusuhi orang-orang beriman, tatkala mendengar ucapan Nabi dikala sujud tersebut, berkata, “Dia (Muhammad) melarang kita menyembah dua Tuhan, dan sekarang dia sendiri menyembah Tuhan yang lain lagi”. Sementara riwayat lain disebutkan bahwa Ahli Kitab pernah bertanya

---

<sup>43</sup>Allah mempresetasikan diri-Nya dalam *asmā`* ‘nama-nama-Nya (*auto representation*), dan *ism* dalam bahasa Arab berarti *simah* atau *sifah* ‘sifat-karakter’. Menurut Fazlur Rahman dan Gerhard Bowering nama-nama Tuhan hanya tiga; *Allāh, Rabb*, dan *Rahmān*. Nama-nama *Allāh, Rabb*, dan *Rahmān* sudah dikenal pada masa sebelum Islam. Orang-orang yang tinggal di Yaman sering menyebut Tuhan dengan kata *Rahmanān* sebagaimana orang-orang Jahiliah menyebut al-Lata, patung sesembahan mereka, dengan nama *Rabbah*. Hanya sebagian kaum musyrik Quraisy yang tinggal di daerah utara Jazirah Arab yang kurang mengenal sebutan *ar-Rahmān*. Padahal, nama *ar-Rahmān* seringkali disebut dalam Kitab Taurat.

kepada beliau mengapa beliau jarang sekali menyebut nama ar-Rahman, padahal sesungguhnya Allah banyak menggunakan nama itu di dalam Taurat.

#### **a. *Asmā`* : Antara Hakekat yang diwahyukan dan yang tidak diwahyukan**

Bahasa adalah fakta unik yang menyertai keberadaan sekaligus perwujudan manusia di muka bumi. Tuhan telah mengangkat derajat manusia lebih tinggi dari makhluk lain karena pengetahuan bahasanya sebagaimana secara tegas disebutkan dalam ayat ayat 31 Surat al-Baqarah ”Dan Allah mengajarkan kepada Adam nama-nama (*asmā`*) kemudian diajukan kepada malaikat”. Selanjutnya Allah berfirman sebutkanlah nama-nama benda jika kamu memang benar. Dan benarlah malaikat tidak mampu memenuhi perintah Allah tersebut diakarenakan keterbatasan dalam pengetahuan kecuali yang telah Allah informasikan kepada mereka. Bahasa tidak sekedar menunjuk nama, melainkan juga berbicara, berpikir, mengungkapkan hasil pikiran, menanggapi pembicaraan orang lain yang kesemuanya hanya dimungkinkan lewat bahasa.

Paul Chauchard, seorang peneliti penggunaan bahasa pada hewan dan manusia memperoleh fakta bahwa sejak awalnya pada manusia terdapat suatu daya otak yang secara kodrati mampu melakukan refleksif dan memiliki kebebasan, namun itu hanya berkembang jikalau dibudidayakan melalui bahasa.<sup>44</sup>

---

<sup>44</sup>Rizal Munstansyir. *Filsafat Bahasa*. Jakarta. Prima Karya. 1988. hlm. 18., menukil Paul Chauchard. *Bahasa dan Pikiran*. terj. A. Widyamar-taya. Yogyakarta. Kanisius. 1983. hlm. 11.

Bahasa sebagai bagian yang tidak dapat dipisahkan dari kehidupan manusia merupakan fenomena unik dari hal-hal gaib yang pelik yang pernah dianugerahkan Allah kepada ‘makhluk plus’ ini. Abdul Jawwad as-Sawi, peneliti pada Lembaga Keajaiban Ilmiah al-Qur’an dan as-Sunnah mengemukakan dua hal yang bersifat gaib.

- 1). Gaib hakiki seperti pengetahuan tentang hal-hal yang tidak terakses oleh indera manusia atau benda-benda yang ada yang sebelumnya tidak ada dan dimunculkan ke alam nyata, pengetahuan yang meliputi, mencakup dan sangat rinci sampai kepada totalitas-totalitas dan bagian-bagiannya, identitas-identitas, sifat-sifat dan kecenderungan-kecenderungan seperti pengetahuan mengenai hari kiamat, masa depan, usaha dan rizki manusia, waktu dan tempat manusia meninggal dunia.
- 2). Gaib nisbi yang bersifat yaitu mengenai segala sesuatu yang berhubungan dengan dunia nyata yang dapat diketahui dan dipelajari manusia sepanjang dia memahami sunnatullah dalam alam kehidupan. Bila manusia mengetahui hukum perjalanan matahari dan bulan seperti dalam firman ‘ matahari dan bulan itu dengan perhitungan’, meliputi peristiwa terbit, waktu tenggelam, dan peristiwa gerhana. Masalah ini gaib bagi orang yang tidak mengetahui metode-metode penyingkapan, tetapi menjadi wujud nyata bagi orang yang mengetahuinya.<sup>45</sup>

---

<sup>45</sup>Lihat pada karya Abd. Al-Jawwad as-Sawi. ‘*Mafātīh al-Gaib wa Gaiḍ al-Arḥām*’, makalah pada 6th International Seminar on miracle of al-Qur’an and as-Sunnah on Science and Technology. 21—24 Rabiul Awwal 1415/29 Agustus – 1 September 1994.

Disebut oleh Imaduddin Abdulrahim, bahwa *al-asma` kullaha* menjadi bagian (*subset*) dari *sunnatullah* yang tidak diwahyukan dan tidak melibatkan manusia di dalam proses berlakunya<sup>46</sup> Artinya, kemerdekaan manusia tidak dapat mempengaruhi berlakunya hukum tersebut. Dalam pengertian lain, kehendak manusia tidak menjadi salah satu parameter hukum ini. Hukum ini akan berlaku dan berlanjut, apakah manusia suka atau tidak, sebab manusia tidak termasuk sebagai salah satu parameter atau variabelnya.

Akan tetapi, *asmā`* juga bisa dipahami sebagai bagian (*subset*) yang diwahyukan dan bagian *sunnatullah* yang tujuannya dikaitkan dengan kepentingan dan kemaslahatan manusia. Proses berlakunya hukum-hukum ini melibatkan manusia dengan hak pilihnya. *Sunnatullah* yang diwahyukan (termasuk bahasa) ini dapat dimasukkan ke dalam hukum-hukum sosial atau sejarah. Para ahli ilmu sosial menganggap hukum-hukum yang berkenaan dengan manusia, baik secara individu maupun sosial, tidak termasuk hukum pasti. Mereka mengatakan ilmu sosial itu tidak *exact* 'pasti'. Padahal sebenarnya hukum-hukum sosial itu *exact* sebagaimana diterangkan dalam al-Quran. Alasan-alasan tersebut dapat dikemukakan sebagai berikut.

- 1). Penetapan hukum-hukum disertai *time response*-nya adalah relatif lebih panjang jika dibandingkan dengan usia manusia sehingga sifat-sifat yang *exact*, *immutable*, dan *objective* tersebut hanya

---

<sup>46</sup>Imaduddin Abdulrahim. 'Al-Quran Merangsang Perkembangan Ilmu dan Teknologi' dalam *Mukjizat Al-Qur'an dan As-Sunnah Tentang Iptek*. Jakarta. Gema Insani Press. 1997. hlm. 93.

akan terlihat buktinya dalam perjalanan sejarah kemanusiaan yang lebih panjang dari usia manusia itu sendiri.

- 2). Hukum-hukum tersebut variabelnya terlalu banyak, sama banyaknya dengan jumlah manusia di dunia, berlebih dikalikan dengan segala macam pikiran, perasaan, dan keinginan manusia sehingga sangat sukar diperkirakan korelasi antara variabel yang satu dengan yang lain.

Apa yang diajarkan Allah kepada Adam tentang *asmā`* yang termasuk di dalamnya fenomena kemampuan bahasa yang dianugerahkan kepada manusia merupakan simbol-simbol yang mencerminkan perpaduan antara dua fenomena di atas. Bahasa adalah ‘aset pasti’ (*tauqīfī*) yang diwahyukan dan dimiliki manusia sejak kelahirannya dan selalu mengalami perkembangan dan perubahan (*waq’ī*) yang *time response*-nya jauh lebih panjang dan lebih banyak melibatkan manusia dibanding *time response* untuk sunnatullah yang lebih cepat dan hanya melibatkan orang-orang tertentu dalam rentang usia manusia yang terbatas.

#### **b. Penyatuan Dua Tanda: *Musammayāt al-Asmā` (Dāl)* dan *Asmā` al-Musammayāt (Madlūl)***

Ulama sangat berhati-hati dalam memberikan komentar karena mereka yakin akan rumitnya masalah bahasa ini. Hal ini telah membatasi kepada dugaan (*takhmīn*) atau penakwilan yang didasarkan kepada prinsip-prinsip hubungan antara penciptaan bahasa dengan Sang Pencipta satu-satunya. Persoalan ini tidak perlu muncul ke permukaan seandainya problematikanya

dikaitkan dengan *kalām* (*utterance, speech*). Sebab proses ‘penciptaan’ itu menurut pemikiran teologi merupakan proses ‘langsung’ (*‘amaliyyah tilqā`iyyah mubāsyarah*), yaitu hubungan antara kehendak Pencipta dan kaitannya dengan objek yang diciptakan. Titik temu dari dua unsur ini menyatu pada diksi tindak tutur dan verba penciptaan *kun fayakūn*

Persoalan ini berkaitan dengan bahasa karena bahasa pada hakekatnya tidak pernah ada di luar pemilikinya, atau bahkan tidak pernah terwujud di luar batas-batas kemanusiaan. Seperti dikatakan al-Masiddi berikut.

واللغة لا حقيقة لها خارج صاحبها بل لا وجود لها في مقامنا  
خارج حدود الإنسان

Bahasa pada hakekatnya tidak berada di luar pemilikinya dan bahkan tidak ada wujudnya di luar batas-batas perwujudan manusia<sup>47</sup>

Melalui *kun*, manusia dan makhluk hidup diciptakan oleh Tuhan dengan dianugerahi segala potensi untuk hidup dan berkembang sesuai dengan *irādah* ‘kehendak’ dan sejalan dengan ‘sunnah’-Nya. Verba *qāla* dalam *qāla lahū kun fayakūn* dalam bahasa Arab tentunya diwujudkan dengan *kalimah* ‘ucapan’, atau ‘perkataan’ langsung.

*Qaul* adalah unsur pembangun *kalām*, dan *kalām* sendiri terdiri dari unsur kata-kata (*kalimah*) dan ia berupa *lafz* yang diungkapkan secara lisan.<sup>48</sup> Ibn Abbas dalam menafsirkan *bi kalimatīn minhu* adalah

<sup>47</sup>Al-Masiddi, *At-Taḥkīm al-Lisāni*, 1981, hlm. 68.

<sup>48</sup>Ibn Jinni, *Al-Khaṣā`is*, hlm. 18.

Isa bin Maryam karena ia dicipta dari kata (*kalimah*) ‘*kun*’.<sup>49</sup> . *Muhammad Abduh* menyebutkan bahwa salah satu kategori makna *kalimah* tersebut adalah *kalimah takwīn* ‘penciptan’ dengan ‘*kun*’ dan *kalimah* Allah yang terbentuk (*mukawwan*) berupa kata-kata ‘pembentukan’ adalah *kalimah* itu sendiri.<sup>50</sup>

Verba penciptaan (*kun*) tidak dapat dilepaskan dari keesaan wujud dan perbuatan Allah. Segala sesuatu yang berada di alam raya ini, baik sistem tatakerja maupun sebab dan wujudnya, kesemuanya hasil perbuatan Allah semata.<sup>51</sup>

Apa yang dikehendaki-Nya terjadi dan apa yang tidak dikehendaki-Nya tidak akan terjadi, tidak ada daya untuk memperoleh manfaat, tidak pula kekuatan untuk menolak madharat kecuali bersumber dari Allah swt. Itulah makna dari *lā ḥaula wa lā quwwata illā bi Allāh*. Tetapi ini bukan berarti bahwa Allah swt. berbuat sewenang-wenang atau bekerja tanpa sistem yang ditetapkan-Nya. Keesaan perbuatan-Nya dikaitkan dengan hukum-hukum atau takdir dan sunnatullah yang ditetapkan-Nya.

Al-Jāhiz bersikeras untuk memisahkan antara *asmā`* dengan *musammayāt*-nya seperti pendapat beberapa beberapa ahli bahwa yang dimaksud dari pengertian *al-asmā` kullahā* adalah *musammayāt al-asmā`* dan bukan *asmā` al-musammayāt*.<sup>52</sup>

---

<sup>49</sup>Al-Khazin, *Tafsīr al-Khāzin Juz 1*, hlm. 242.

<sup>50</sup>Muhammad Rasyid Ridha, *Tafsīr al-Qur`an al-Hakim Juz 3*, Beirut: Dar al-Ma`rifah, tt. hlm. 304.

<sup>51</sup>Quraish Shihab. *Wawasan al-Qur`an tentang Pokok-Pokok Ke-manan*. hlm. 35.

<sup>52</sup>Abū Hātim Ahmad bin Hamdān, ar-Rāzī, *At-Tafsīr al-Kabīr Mafātīh*

Pemisahan istilah ini menjadi dasar analisis cermat atas relasi orgasnisme (*al-luḥmah al-‘adhwiyyah*) antara lafal (*lafẓ*) dan makna (*musammā*), antara *signifier* ‘penanda’ (*dāl*) dan *signified* ‘petanda’ (*madlūl*) berdasar pemahaman linguistik yang pengertiannya “mengajarkan seluruh nama dan maknanya” (*‘allama jamī’ al-asmā` bi jamī’ al-ma’ānī*). Sebab, tidak mungkin mengajarkan nama tanpa disertai makna atau mengajarkan tanda (*dalalah*) yang tak jelas maksud dan artinya (*madlūl a’alihi*).

Penyebutan nama tanpa disertai makna adalah sia-sia (*lagw*) karena ia dalam ‘kondisi kosong’ (*aḏ-ḏurūf al-khālī*). Kalau demikian yang terjadi, yaitu pemberian nama tanpa makna, sama artinya memberikan benda mati (*jāmid*) tanpa ada gerak, tanpa ada sensasi, tanpa ada manfaat, dan tanpa adanya arti.<sup>53</sup>

Berikut adalah penjelasan secara semantik atas hakekat proses perolehan bahasa pada manusia, melalui penelusuran terhadap redaksi al-Qur’an berkaitan dengan penciptaan bahasa pada makhluk yang pada awalnya disebut sebagai Adam. Sebagaimana telah menjadi keyakinan umum, tidak mungkin dalam proses berpikir manusia tanpa melalui dimensi bahasa sebab terdapat hubungan yang erat antara berkembangnya cara berpikir dengan perkembangan kemampuan berbahasa.

Al-Qur’an mengilustrasikan tahap pertumbuhan daya pikir saat pertama ditiupkan ruh dengan kemampuan berbicara pada manusia seperti disebut pada Surat al-Baqarah berikut.

---

*al-Gaib Juz 2*, Mesir: Al-Matba’ah al-Bāhiyyah al-Misriyyah, hlm. 176.

<sup>53</sup>*Rasā’il Ikhwān as-Safā` Juz 1*, 1957, hlm. 262.

وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ  
 أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴿٣١﴾

Dan Dia mengajarkan (‘*allama*’) kepada Adam nama-nama seluruhnya, kemudian mengemukakannya kepada para malaikat lalu berfirman, “Sebutkan kepada-Ku nama-nama tersebut jika kamu memang benar”.<sup>54</sup>

Firman-Nya ‘*allama*’ berarti mengajar (*ta’līm*) dan bukan mengajari menulis (*taqlīm*) yang tidak bisa dikategorikan pengajaran lewat wahyu (ilham) sebab wahyu memerlukan bahasa abstrak. Bukan pula dipahami bahwa Allah duduk mengajari Adam seperti mengajari anak kecil, akan tetapi dipahami dari sudut pemahaman berdasar wujud kasih sayang (*māddiyan rahmāniyyan*). Atau dalam pengertian, atas anugerah-Nya, Adam dengan alat indera pendengaran sudah mampu membedakan serta menirukan dengan suara. Sedangkan penyebutan Adam sebagai sebuah nama jenis, mengindikasikan bahwa makhluk yang disebut *basyar* tersebut selanjutnya diberi kewajiban melalui perlengkapan alat tutur beserta anggota tubuh yang sempurna untuk berdiri melaksanakan tugas-tugas kemanusiaan. Kata *asmā`* dari verba *wasama* ‘samaino’ ‘menandai’ berupa tanda-tanda pembeda atas benda-benda konkrit dan tanda-tanda pokok pembeda objek konkret berupa bunyi atau gambar dengan cara pengamatan (signifikasi).

Kata *kullahā*, menurut Shahrur<sup>55</sup> merupakan seluruh tanda bunyi yang membedakan benda-benda

<sup>54</sup>Qur’an. al-Baqarah (2): 31.

<sup>55</sup>Muhammad Shahrur, *Al-Kitāb wa al-Qurā`n*, hlm 257.

konkret yang ada di sekitarnya. Kata *Ṣumma ‘aradahum* secara semantik menunjuk bahwa seluruh tanda wujud konkrit yang terhimpun dan yang dikemukakan atau ditunjukkan di sini adalah *musammayāt* atau *signifier* atau *dāl* dan bukan *asmā`* atau *signified* atau *madlūl*. Apakah yang ditunjukkan itu mesti berbentuk wujud yang konkret? Untuk itu diperlukan penjelasan.

- 1). Dimaksud dengan *al-asmā`* adalah tanda-tanda (*as-samāt*) dan bukan seperti yang dipahami sebagian orang bahwa yang diajarkan tersebut berupa nama-nama keseluruhan dalam pengertian bahasa. Jika diksi ini (*wa ‘allam Adam al-asma`*) dipahami sebagai mengajari bahasa secara keseluruhan (padahal pemakaian bahasa secara teoretis dilakukan sejak bentuk yang paling sederhana kepada bentuknya yang lebih abstrak) maka diturunkannya wahyu baru dimulai sejak Nabi Nuh as. Hal ini sejalan dengan pengertian *وما ارسلنا من رسول الاّ بلسان قومه* (tidaklah Kami mengutus seorang rasul pun kecuali dengan bahasa umatnya).
- 2). Menunjuk pemahaman terhadap berlakunya diksi *summa ‘aradahum ‘ala al-malaikah*, padahal Adam berada di bumi dan tidak mengenal apa yang diungkapkan malaikat sehingga seakan tidak ada kaitan antara bahasa Adam dengan bahasa malaikat. *Mā kāna lī min ‘ilmin bi al-mala`al-a`lā iż yakhtaṣimūn* ‘aku tiada memiliki sedikit pun pengetahuan tentang *al-mala` al-a`lā* ‘malaikat’ saat mereka berbantah-bantahan’. Oleh karena ilmu manusia lantaran pena maka ilmu yang diajarkan kepada Adam tidak masuk pada kategori ilmu yang diajarkan kepada malaikat

seperti ucapan mereka *qālū subḥānaka lā ‘ilma lanā illā mā ‘allamtanā innaka anta al-‘alīm al-hakīm* ‘maha suci Engkau, tiada yang kami ketahui kecuali apa yang telah Engkau ajarkan kepada kami, sesungguhnya Engkau Maha Mengetahui dan Maha Bijaksana’.

Dalam upaya memperkaya kanzanah semantik *asmā’* penulis mengemukakan pendapat Bint asy-Syati yang tidak ingin terjebak pada polemik pengertian *asmā’*. Penjelasan terpenting dalam wacana ini adalah ilmu pengetahuan yang tidak dianugerahkan kepada makhluk lain. Adanya ilmu pengetahuan inilah yang menjadikan malaikat diperintah untuk bersujud kepada Adam, bukan dalam pengertian ibadah melainkan dalam pengertian *khudu’* ‘pernyataan rasa hormat’.<sup>56</sup>

Ayat-ayat yang berkaitan dengan penciptaan manusia sebagai khalifah menunjukkan *pertama*, ilmu adalah unsur utama khalifah sebab malaikat tidak dianugerahi potensi selain apa yang yang diajarkan Allah kepadanya. Adapun manusia dapat memperoleh pengetahuan atas usahanya sendiri. *Kedua*, oleh sebab kompetensi yang dimiliki manusia itulah mereka dibebani tanggungjawab atas segala perbuatannya. Kompetensi yang dimaksud adalah *al-bayān*. Dijelaskan dalam al-Qur’an Surat ar-Rahman

الرَّحْمَنُ ۙ عَلَّمَ الْقُرْآنَ ۚ خَلَقَ الْإِنْسَانَ ۖ عَلَّمَهُ  
الْبَيَانَ ۚ

<sup>56</sup>Aisyah Abd ar-Rahman Bint asy-Syati’. *Maqāl fi al-Insān. Dirāsah Qur’āniyyah*. Kairo. Da’irat al-Ma’arif. 1969. hlm. 38.

Ar-Rahman (Tuhan Yang Maha Pemurah). Dia mengajarkan al-Qur'an. Dia menciptakan manusia. Dia mengajarnya *al-bayān*.<sup>57</sup>

Terdapat lima pengertian kata *bayān* yaitu:<sup>58</sup>

- 1). perpautan (*al-waṣl*),
- 2). pemilahan (*al-faṣl*),
- 3). tampak dan jelas (*aẓ-ẓuhūr wa al-wuḍūh*),
- 4). kefasihan dan kemampuan menyampaikan dengan cara yang memuaskan (*al-faṣāhah wa al-quḍrah 'alā aṭ-ṭablīg wa al-iqnā'*), dan
- 5). kemampuan (untuk menjelaskan) khusus pada manusia (*ḥayawān mubīn*) yang tidak ada pada jenis hewan lainnya.<sup>59</sup>

Disebut *liyubayyina lahum* karena pokok persoalannya adalah antara *bayān*, *bayyin*, dan *tabyīn* dengan *ifhām* dan *tafḥīm* yang ada kaitannya dengan teori yang diterapkan al-Jāhiz dalam menyusun dua karyanya, *Al-Hayawān* dan *Al-Bayān wa al-Tabyīn*. Al-Jāhiz menggunakan pendekatan pedagogis untuk menempatkan pendengar atau pembaca pada situasi psikologis sepenuhnya. Hal ini tampak dikuatkan dengan satu penjelasan bahwa jika lisan jelas, maka itu merupakan hal terpuji, dan jika apa yang dipahami lebih jelas, maka hal itu sangat terpuji.

---

<sup>57</sup>Qur'an. ar-Rahman (55); 1—3

<sup>58</sup>Ibn Manzūr menghususkan banyak halaman dalam membahas materi *b-y-n* yang berlaku dalam bahasa Arab dengan arti yang berbeda-beda, setiap arti dikuatkan dengan bukti-bukti dari puisi Arab, al-Hadis, al-Qur'an disertai dengan beberapa pendapat ahli bahasa.

<sup>59</sup>Muhammad 'Ābid Al-Jābirī, *Binyah al-'Aql al-'Arabī*, Beirut: Markaz Dirasat al-Wihdah al-'Arabiyah, Cct. 4, 1989, hlm. 16—20.

Hak anda menerima penjelasan (*al-mufham laka*) dan kewajiban anda memahami penjelasan (*al-mutafahhim 'anka*), keduanya menyatu dalam keutamaan, dengan catatan bahwa pihak yang memahamkan (*al-mufhim*) kedudukannya lebih utama dari yang memahami (*al-mutafahhim*), seperti kedudukan guru (*al-mu'allim*) dengan murid (*al-muta'allim*).<sup>60</sup>

Al-Qur'an, menurut al-Jāhiz, menegaskan *bayān* itu diajarkan kepada manusia berdasar ayat *khalāqa al-insān 'allamahu al-bayān* dan *haḏā bayān li an-nās*. Al-Qur'an disebut *furqān* (pemisah) sekaligus *qur'ān* (penghimpun) disebabkan ia adalah '*Arabī mubīn* dan *Qur'ān 'Arabī*.

Pengertian *bayān*, seperti telah disebut tidak sekadar seperti *faṣāḥah* yang didasarkan pada kelancaran berbicara dan kepiawaian memilih kata, tetapi juga terkandung di dalamnya konsep 'mengungkap makna' (*al-kasyf 'an al-ma'nā*). Jika tidak bermakna, maka ia bukan *bayān* seperti halnya lafal tanpa makna yang tidak bisa dideskripsikan (*muhmallah*) sehingga tidak bisa disebut *faṣāḥah*, dan tidak pula *bayān*. Sebaliknya, makna tanpa lafal menjadi tertutup, tersimpan, dan berada dalam makna sendiri yang sebenarnya tidak ada. Namun, kadangkala orang memperoleh makna tanpa lafal, yaitu lewat isyarat, tanda, atau lainnya. Jadi, *bayān* pengertiannya lebih umum daripada *faṣāḥah* karena *bayān* adalah *ism jāmi*.

Terdapat sisi persamaan dalam penggunaan istilah *ism jāmi*, baik oleh asy-Syāfi'ī maupun al-Jāhiz. Bedanya, asy-Syāfi'ī mengkaitkan dengan seluruh sumber dan cabang hukum sebab ia ahli fikih, sementara al-

---

<sup>60</sup> Al-Jābiri, *Ibid*.

Jāhiz mengaitkannya dengan pengungkapan makna yang mampu melahirkan kepuasan.<sup>61</sup>

Al-Jāhiz tidak menganggap penting dari sumber mana makna itu datang, tetapi yang menjadi tujuan pokoknya adalah terjadinya proses *fahm* dan *ifhām* antara penutur dan pendengar. Dengan kata lain, *bayān* adalah tercapainya makna, baik melalui lafal maupun melalui isyarat. Ada lima klasifikasi aspek semantik *bayān* yang meliputi seluruh kategori semantik yang menunjukkan makna, baik berupa lafal maupun bukan, tidak lebih dan tidak kurang, yaitu *lafz*, *isyārah*, *'aqd*, *khatt* dan *hāl*.<sup>62</sup>

*Bayān* inilah yang dimaksud Bint asy-Syatj sebagai ilmu pengetahuan dan bukan sekedar kemampuan bahasa yang sering dipahami banyak orang. Sebab, menurutnya bahasa tidak hanya dimiliki oleh makhluk yang bernama manusia saja, melainkan juga oleh binatang. Terbukti pada Surat an-Naml ada ayat yang menunjukkan terdapatnya bahasa burung (*manṭiq at-tair*) dan komunikasi bahasa yang dilakukan oleh binatang-binatang lain.

وَوَرِثَ سُلَيْمٰنٌ دَاوُدَ وَقَالَ يٰٓاَيُّهَا النَّاسُ عَلِمْنَا مِنْطِقَ الطّٰىرِ وَاُوْتِنَا  
مِنْ كُلِّ شَيْءٍ اِنَّ هٰذَا هُوَ الْفَضْلُ الْمُبِيْنُ ﴿١٦﴾

(Dan) Sulaiman telah mewarisi Daud dan ia berkata, “Hai manusia, kami telah diberi pemahaman tentang suara (bahasa) burung dan kami diberi segala sesuatu. Sesungguhnya semua ini benar-benar kurnia yang nyata.<sup>63</sup>

Jadi, bahasa bukan hanya dimiliki oleh manusia

<sup>61</sup>Al-Jābirī, *Ibid*, hlm. 29.

<sup>62</sup>Al-Jābirī, *Ibid*.

<sup>63</sup>Qur'an. an-Naml (27): 16.

melainkan juga oleh binatang meskipun terdapat perbedaan kategori pengertian bahasa hewan dan bahasa manusia sebagaimana dijelaskan pada bab selanjutnya.

Kejelian Bint asy-Syati` tersirat di dalam memahami *bayān* bukan sekedar sebagai kemampuan untuk mengungkapkan sesuatu dengan bahasa, namun juga bagaimana memahami dan menjelaskan dengan baik. Jadi, apa yang dianugerahkan kepada manusia bukan saja kemampuan performansi linguistik (*adq*) melainkan juga kompetensi dasar (*qudrah*). Konsepsi *bayān* ini menurutnya melebihi potensi berbicara sebab ini dikaitkan dengan kondisi orang bisu (*aṣamm*), tuli (*a'mā*), dan buta (*abkam*). Dengan demikian kemampuan linguistik manusia tidak sekedar diukur dari cara dia berbicara atau berbahasa saja, sebab kalau demikian akan menyalahi pengertian ayat sebagai berikut.

وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالإِنسِ ۗ لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا  
يَفْقَهُونَ بِهَا وَهُمْ أَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُونَ بِهَا وَهُمْ أَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُونَ بِهَا  
وَأُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ ۗ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْعَافِلُونَ ﴿١٧٩﴾

Dan sesungguhnya Kami jadikan untuk isi neraka Jahannam kebanyakan dari jin dan manusia, mereka memiliki hati tetapi tidak dipergunakan untuk memahami (ayat-ayat Allah) dan mereka memiliki mata tetapi tidak digunakan untuk melihat (tanda-tanda kekuasaan Allah), dan mereka memiliki telinga tetapi tidak digunakan untuk mendengar (ayat-ayat Allah). Mereka itu bagai binatang ternak, bahkan lebih sesat lagi. Mereka itulah orang-orang yang lalai.<sup>64</sup>

<sup>64</sup>Qur'an. al-A'rāf (7): 179.

*Bayān* dengan selanjutnya dapat dipahami sebagai sebuah kemampuan (*qudrah*) atau kompetensi sehingga dengan potensi tersebut manusia mampu memikul beban (*taklīf*) yang tidak pernah dibebankan kepada makhluk lain selain manusia sesuai dengan kadar dan fitrahnya. *Lā yukallifu Allāh nafsān illā wus'ahā* ‘Allah tidak memberi beban atau tugas kepada manusia kecuali sesuai dengan kadar kemampuannya’.

Manusia diberi kemampuan untuk menangkap tanda-tanda (*āyāt*) serta memahaminya, dan melalui daya nalarnya tersebut mampu menghubungkan tanda satu dengan lainnya, antara *dāl* dan *madlūl*-nya. Manusia dengan anugerah *bayān* mampu membaca atau menangkap tanda-tanda yang ada pada dirinya sendiri dan yang ada di luar dirinya. Disebut dalam Surat al-‘Alaq sebagai wahyu pertama yang diawali dengan perintah membaca tanda; *iqrā* ‘bacalah’, dan kemudian *iqra* ‘bacalah’.

Jika bangsa Arab adalah pemilik utama bagi *lisān Arabī* yang ia menjadi bahasa al-Qur’an, mereka mesti meyakini kitab al-Qur’an ini sebelum bangsa lain yang tidak beribubahasa Arab melakuka hal serupa. Al-Qur’an berbicara dengan bahasa mereka sedangkan bangsa lain harus berupaya menguasai terlebih dahulu sebelum memahaminya kemudian meyakini kandungannya. Al-Khūlī menegaskan bahwa al-Qur’an, dilihat dari sisi historis, diturunkan dalam bahasa Arab. Bahasa Arab adalah “kode” yang dipakai Tuhan untuk menyampaikan risalah-Nya. Bahasa kode tersebut merupakan “bahasa kolektif” (*lisān*) bagi seluruh penutur Arab. Oleh karena itu, Al-Khulī menekankan kearaban al-Qur’an hendaknya diperhatikan lebih dahulu sebelum hal-hal lain, terutama

bagi mereka yang mengkaji al-Qur'an, baik yang memiliki unsur religius maupun tidak.<sup>65</sup> Jadi, apa yang disebut *bayān* berdasar pemahaman ini sebenarnya tidak hanya milik bangsa Arab, melainkan milik semua bangsa manusia.<sup>66</sup>

### Nama (*Asmā'*) dan Acuannya

Sebagian ahli bahasa dan tafsir mencoba menganalisis masalah ini dan sampai pada kesimpulan pengertian kata *al-asmā'* pada ayat penciptaan. Lebih jauh mereka berpendapat bahwa kata *asmā'* tidak dibenarkan dalam ungkapan teks ayat '*allama al-asmā' kullahā* kecuali kata tersebut disandarkan (*muḍāf*) kepada sandarannya (*muḍāf ilaih*). Oleh karena dalam teks sandaran tersebut tidak disebutkan dengan jelas, maka ia diasumsikan sebagai *taqdīr* ' yang menunjuk' pada

- a. malaikat (menurut Ibn Fāris),
- b. langit, bumi, surga, neraka dan seisinya (al-Gazālī),

---

<sup>65</sup>Amīn al-Khūfī, *Tafsīr Ma'ālīm Hayātih Manhajuh al-Yauma*, Kairo: Dār al-Ma'rifah, 1962, hlm. 12.

<sup>66</sup>Pendapat Bint asy-Syatj ini dapat dibandingkan dengan pendapat Noam Chomsky yang menyebut setiap manusia lahir memiliki bakat bahasa bawaan (*lugah fitriyyah*). Akan tetapi manakala bakat bahasa ini diikuti dengan konsep tentang bahasa ideal dan dasar-dasar gramatika transformatifnya, tak pelak melahirkan kritikan terutama dari kalangan aliran behaviorisme. Benar, manusia merupakan bagian dari alam dengan tabiatnya, akan tetapi bahasa bukan sekedar perilaku tabiat atau gerak tubuh, melainkan ia sebuah spirit budaya dan aktivitas yang tak pernah berhenti melalui daya nalar dalam menangkap berbagai bentuk tanda (*signs*). Artinya, setiap kesadaran adalah kesadaran terhadap tanda (*signs*) dan semua pengetahuan senantiasa berkaitan erat dengan aktivitas 'bahasa'. Pengertian di atas bukan berarti spirit bahasa (*an-nasyāṭal-lugawī*) hanyalah mengikuti bangunan epistemologi atau bingkai kesadaran intelektual dan mental saja. Antara bahasa dan pikiran tidak terdapat dinding pemisahannya.

- c. anak cucu Adam (at-Tabarī),
- d. nama-nama bahasa dalam pengertian kata-kata nomina yang bukan verba dan bukan huruf (Ibn Fāris),
- e. nama-nama dengan semua sifat-sifatnya (ar-Rāzī), dan
- f. kata jenis, bentuk, dan macam individu (Ikhwān aṣ-Ṣafā).

Jika dilacak jauh ke belakang terkait dengan sejarah mengenai spekulasi munculnya nama-nama bahasa maka akan terlihat adanya dasar fungsi semantik dalam proses penamaan (naming) pada fenomena bahasa. Merunut sejarah penamaan binatang melata oleh Adam dalam Kitab Genesis 2 ayat 19 dikatakan *whatever the man called every living creature, that was the thereof* ‘apa saja yang menjadi sebutan orang untuk setiap makhluk hidup, maka itulah sebutan (nama)nya. Kisah cerita tentang model penamaan semacam ini telah menjadi semacam mitos yang disakralkan terkait dengan asal usul bahasa.<sup>67</sup>

Nama sebagaimana disebut oleh setiap perilaku berbahasa sehari-hari pada dasarnya memiliki dua fungsi, yaitu sebagai *referensi* dan *vokasi*. Perlu menjadi catatan bahwa nama-nama yang setiap saat disebut tidak lain untuk menarik perhatian pendengar dan menunjukkan keberadaan seseorang yang disebut namanya atau untuk mengingatkan pendengar akan suatu kehadiran atau keberadaan orang atau sesuatu yang dinamakan tersebut.

Nama, atau (sebut *ism*) dalam bahasa anak cucu Adam adalah merupakan simbol dikarenakan fungsi

---

<sup>67</sup>John Lyon, *Semantics*, Vol 1, Cambridge:Cambridge University Press, hlm. 216.

pertama dan utama dari bahasa adalah penamaan. Nama diri adalah simbol pertama dan utama bagi seseorang. Nama dapat melambangkan status, cita-rasa, dan budaya untuk memperoleh citra tertentu. Nama pribadi adalah unsur penting bagi identitas seseorang dalam masyarakat sebab interaksi dimulai dengan nama dan hanya kemudian diikuti dengan atribut-atribut lain yang menyertainya. Nama yang diterima sejak lahir tidak hanya mempengaruhi kehidupan diri melainkan juga kehidupan orang lain untuk mempengaruhi seseorang dalam mempersepsi diri. Julukan ‘murahan’ terhadap seorang wanita mempengaruhi bagaimana orang itu diperlakukan oleh lawan jenisnya.

Sebagai gambaran, beberapa dekade yang lalu, sebagian Muslim Australia mengubah nama-nama mereka yang berbau Islam menjadi nama yang kebarat-baratan oleh karena kekhawatiran akan terjadinya deskriminasi. Abdullah mengubah namanya menjadi Allan, Bilal menjadi Bill, Daud menjadi David, Naim menjadi Norman, Karim menjadi Karl, Jamil menjadi James, dan Maryam menjadi Mary. Namun, kecenderungan tersebut sudah jauh berkurang. Semakin banyak orangtua Muslim di Benua Kanguru yang menamai anak-anak mereka dengan julukan Islam sesuai anjuran Nabi Muhammad saw. agar mereka menamai anak-anak mereka dengan nama-nama yang baik sebab di akhirat nanti mereka akan dipanggil sesuai dengan nama-nama tersebut.<sup>68</sup>

Selain itu, nama juga menunjukkan kesadaran seseorang. Perubahan nama yang non-Muslim setelah

---

<sup>68</sup>Kinaryati Djojuroto, , *Filsafat Bahasa*, Yogyakarta, Pustaka Book Publisher, 2007, hlm. 384.

menjadi Muslim menjadi salah satu pertanda bagi perubahan jati diri dan hubungannya dengan alam semesta. Margaret Marcus menjadi Marya Jamilah, Cat Steven menjadi Yusuf Islam, Mary Vanderdrift menjadi Aminah Abdullah, Nio Gwan Chung menjadi Muhammad Syafi'i Antonio.

Nama dan artinya begitu penting sehingga masyarakat Jepang pernah ribut mempersoalkan nama anak yang berarti setan atau iblis dan sampai membawa persoalan tersebut ke pengadilan. Ismail al-Faruqi menyarankan agar kaum Muslim memanggil saudara-saudara mereka yang memakai nama Abdul seperti Abdul Rahman, Abdul Rahim, Abdul Gafur untuk tidak memanggil nama keduanya seperti Rahman, Rahim, dan Gafur sebab nama-nama kedua tersebut merupakan sifat-sifat yang semata-mata milik Allah.<sup>69</sup>

Nama adalah bersifat simbolik. Nama yang dianggap bagus atau keren menimbulkan kesan yang positif bagi pendengar atau pembaca nama itu. Shakesprare lewat tokoh Juliet-nya mengatakan, "What is a name" 'apalah arti sebuah nama' sebab bunga *rose* akan tetap harum meski diberi nama lain. Menurut hasil penelitian psikologi pendapat tokoh ini keliru. Terdapat bukti bahwa nama-nama yang lazim memberi kesan lebih baik dari nama-nama yang kurang lazim. Bahkan anak-anak pun memiliki stereotipe tentang nama yang mempengaruhi interaksi mereka dengan teman sebaya. Patut disayangkan, guru-guru pun cenderung terpengaruh oleh nama. Penelitian menemukan bahwa guru-guru

---

<sup>69</sup>Kinarjati Djojoseuroto. *Filsafat Bahasa*, hlm. 384. menukil tulisan Deddy Mulyana, *Ilmu Komunikasi*, Bandung, Rosda, 2005.

memberi nilai lebih tinggi kepada esai yang dibuat oleh nama-nama yang ‘menyenangkan’ seperti Karen, Lisa, David, dan Michael dari pada nama-nama yang ‘kurang menyenangkan’ seperti Elmer, Bertha, dan Hubert. Guru-guru menganggap murid-murid yang bernama Jonathan, James, John, Patrick, Craig, Thomas, Gregory, Richard, dan Jeffrey sebagai lebih mampu beradaptasi dan berprestasi di sekolah dibanding anak-anak bernama Bernard, Curtis, Darrel, Donald, Gerald, Maurice, Jerome, Roderick, dan Samuel.

Konsep lain tentang nama yang sulit dipahami secara linguistik yaitu nama yang merupakan suatu unsur preposisi yang mewakili suatu objek. Nama, menurut Wittgenstein, tidak sama dengan nama yang dikaitkan dengan nama benda, orang, atau binatang. Nama adalah unsur proposisi yang menunjukkan suatu objek dan sekaligus untuk menunjukkan ekspresi<sup>70</sup>.

Dalam pandangan linguistis, nama tidaklah sama dengan unsur satuan gramatika misalnya kata atau frasa. Wittgenstein menekankan pengertian nama ada pada tingkatan logika simbolis sebab pada kenyataannya sulit untuk ditentukan berdasarkan satuan bahasa sehingga hanya dapat ditampilkan dengan notasi logika dan tidak dapat diungkapkan melalui satuan gramatika dalam ilmu bahasa<sup>71</sup>.

---

<sup>70</sup>Wittgenstein, *Tractatus*, hlm. 85.

<sup>71</sup>Kaelan, *Filasafat Analitis menurut Ludwig Wittgenstein*, Yogyakarta, Paradigma, 2004, hlm. 209.



---

## JAGAD BAHASA MANUSIA

---

### Perilaku Kesadaran Manusia

**K**arena begitu rumit dan kompleksitasnya persoalan bahasa, berbagai teori bahasa berupaya menjadikan bahasa sebagai objek kajian dari satu sudut pandang saja. Pengetahuan umum mengenai bahasa pada saat ini kemungkinan tidak lebih dari bagaimana orang memahami bahasa sebagai sebuah instrument dimana orang melalui bahasa dapat mengirim berbagai macam pesan. Akan tetapi, jika gagasan atau ide tentang bahasa ini bila dicermati lebih mendalam, akan terlihat bahwa memahami bahasa sebagai sebuah alat komunikasi cukup menjadi hal yang paradoksial. Kenyataannya, komunikasi bahasa hanya bisa berhasil jika si pengirim (*sender*) dan penerima (*recipient*) ikut aktif dalam menangkap informasi dimana masing-masing pihak mampu saling memahami. Komunikasi membutuhkan

sebuah tingkat saling keterkaitan antara pelaku bahasa di sepanjang waktu. Tetapi, bahasa sebenarnya bukan hanya sekedar alat untuk menyampaikan pesan melainkan sebuah hakekat wujud yang tak terpisahkan dari manusia. Ide tentang bahasa adalah sesuatu yang bersifat lebih fundamental dibanding sebagai sebuah fenomena penyampaian pesan berkaitan dengan realitas.

Bahasa lahir dalam dunia interaksi manusia, dia diterapkan dan sekaligus sebuah kesadaran intersubjektif. Bahasa beserta maknanya menangkap realitas (*seizing reality*), dia adalah sebuah perubahan sekaligus sebuah relativitas yang benar-benar hadir di dunia.<sup>1</sup>

Realitas dalam jagad manusia senantiasa terdiri dari hal-hal yang bersifat linguistik dan nonlinguistik yang masing-masing memiliki komponen yang berfungsi sebagai tanda (*signs*) dan hal-hal lain yang tidak berfungsi sebagai tanda. Komponen tanda-tanda tersebut selalu bebentuk entitas dari berbagai segi dalam bentuk realitas materi yang mengendap di balik pemahaman bahasa dan makna.

Terlalu berlebihan apabila orang mengasumsikan jika hal-hal yang di luar kebudayaan dan simbolisasi tidak pernah ada sama sekali dan tidak pernah ada pengaruhnya pada manusia. Benar, realitas kemanusiaan tidak hanya terdiri dari bahasa saja. Terdapat satu hati yang bersemayam di rongga dada yang tiap manusia secara bebas menyebutnya dengan sebuah nama dalam bahasa maupun di luar bahasa. Benua Asia atau apa yang dalam beberapa abad disebut Eropa sekarang berada di

---

<sup>1</sup>Micco Lehtonen, *The Cultural Analysis of Texts*, London: SAGE Publications, 2000, hlm. 19.

posisi geografisnya diberi label dengan nama yang kita kenal sekarang.

Wujud realitas tidak tergantung dari bahasa, demikian pula segala sesuatu yang terwujud melalui bahasa. Akan tetapi, orang tidak perlu membuat kesimpulan bahwa realitas yang tampak secara *per se* pada kita tidak melalui intervensi bahasa. Meskipun keberadaan hati, benua-benua maupun peristiwa-peristiwa kompleks dalam realitas kehidupan tidak tergantung dari bahasa, tetapi makna-makna (*meanings*) dari realitas tersebut tentulah lahir bersama bahasa.

Dalam interaksi kescharian orang dapat menggunakan bahasa untuk tujuan-tujuan yang bersifat personal. Bahasa tampaknya menyediakan dirinya agar di setiap kesempatan orang dapat mengekspresikan diri dan kebutuhannya. Berbagai bentuk bahasa yang disediakan pada manusia terus dikembangkan berdasar warisan (*tracks*) yang ditinggalkan oleh para leluhur sejak berabad-abad yang lalu. Dengan cara ini bahasa membentuk manusia secara tidak dan tidak kurang sebagaimana manusia membentuk bahasanya.<sup>2</sup>

Hal ini tidak mengisyaratkan bahwa manusia terbelenggu oleh bahasa yang sudah ada karena bahasa merupakan fenomena yang terus berkembang dan berproduksi. Beraneka ragam makna dapat ditangkap dari kejadian-kejadian atau hal-hal yang sama. Kejadian ini dapat dibandingkan dengan pernyataan Al-Jāhiz bahwa

المعاني مطروحة في الطريق يعرفها الاعجمي و البدوي والقروي والمدني

---

<sup>2</sup>Micco Lehtonen, *The Cultural* , hlm 20.

Makna itu tersebar di mana-mana dan dapat dikenali oleh orang Arab, orang ‘*ajam*, orang pedalaman, dan orang kota.<sup>3</sup>

Berbagai kemungkinan yang terjadi pada bahasa akan senantiasa terjadi secara terus menerus tanpa henti (*endlessly*) dalam menghasilkan bermacam-macam makna yang berbasis dari sejumlah percaturan antar bahasa-bahasa yang berbeda dalam membuat realitas menjadi bermakna (*to make reality signify*). Pada hakekatnya bahasa itu merupakan sebuah medan pertempuran (*a battle field*), di dalamnya terdapat makna-makna dominan disamping makna-makna pilihan yang terus mempertanyakan dan menggugat makna-makna yang dianggap dominan. Kata ‘homosexual’ sebagai contohnya adalah sebagai istilah yang terpinggirkan. Pada dekade berikutnya ada semacam evaluasi pemaknaan terhadap kandungan pengertiannya dan secara perlahan terus mengalami perubahan semantik (*semantic shifting*). Istilah ‘homosexual’ sekitar akhir tahun 60-an masih dikebiri sebagai istilah aneh di beberapa negara, sementara istilah ‘gays’ lebih mudah diterima oleh masyarakat penganutnya.<sup>4</sup>

---

<sup>3</sup>Udah, Uдах Khalil Abu, *At-Taṭawwur ad-Dalālī bain Lugah asy-Syi'r al-Jāhilī wa Lugah al-Qur`ān al-Karīm: Dirāsah Dalāliyah Muqāranah*, Az-Zarqa-Yordania, Maktabah al-Manar, 1405 H/1985, hlm.. 69.

<sup>4</sup>Istilah *jilbāb* (jamak *jalābīb*) yang dalam bahasa Arab pada mulanya berupa tanda semena, yaitu merujuk pada pakaian wanita (*women's dress*), kemudian digunakan al-Qurān yang referensinya menunjuk pada ‘bahasa mental’ (*language of thought*) yang membawa manusia kepada kesadaran akan sebuah pranata yang di dalamnya diperlukan adanya keselarasan antara sarana yang digunakan dengan tujuan yang ingin dicapai. Pesona *jilbāb* pada dekade kemudian memang sangat menarik perhatian sebab kata *jalaba* artinya ‘menarik’ dan ‘membawa’ kepada perhatian dan *jallāb* artinya *attractive* ‘menarik perhatian’ sehingga ‘bahasa mode’ pun menjadi semena-mena

Di beberapa komunitas, menurut Gee, banyaknya penutur yang menggunakan suatu dialek, menjadikan dialek tersebut ‘bermartabat’ (*prestigious*) dan mengakibatkan dialek-dialek lain kekurangan pamor. Di Amerika, terdapat ragam bahasa Inggris yang disebut sebagai *standard English*, digunakan di berbagai media, dunia pendidikan, dan institusi. *Standard English* termasuk bahasa berpretise di Great Britain meskipun agak berbeda dari bahasa Inggris pada umumnya. Akibat prasangka sosial, sebagian masyarakat Amerika menganggap rendah beberapa dialek, terutama dialek yang digunakan oleh masyarakat kulit hitam (*black Americans*) yang kehidupan sosial dan ekonomi mereka pada umumnya rendah. Dialek masyarakat kulit hitam dikenal dengan sebutan *Black Vernacular English* (BVE).<sup>5</sup>

Di Perancis, *Parisian French*, dialek asli yang bersifat lokal, menjadi bahasa bergengsi di masyarakat Perancis dan menjadi bahasa standar dengan sebutan *French*.<sup>6</sup>

Di dunia Arab, menurut Abd al-Wāhid Wāfi, komunikasi antar penduduk mengakibatkan terjadinya benturan dialek sehingga memunculkan bahasa Quraisy

---

untuk menyebut pakaian *syar’i* tersebut sebagai ‘busana Muslim’, ‘gaun Muslim’, gamis’ sampai kepada mereduksi istilah *jilbāb* pada pengertian *veil* kerudung saja.

<sup>5</sup>James Paul Gee, *An Introduction to Human Language Fundamental Concepts in Linguistics*, New Jersey: Prentice Hall Inc. A Division Simon & Scuster, 1993, hlm. 336.

<sup>6</sup>Ronald W. Langacker., *Language and Its Structure Some Fundamental Linguistic Concepts*, New York: Harcourt Brace Jovanovich, Inc, 1973, hlm. 55.

yang menguat pamornya di Semenanjung Arab.<sup>7</sup>

Di area dimana bahasa menghasilkan berbagai makna, pada saat yang sama juga terjadi kontradiksi, dan bahasa akhirnya menjelma menjadi wujud perilaku kesadaran atas keberadaan manusia di muka bumi. Seluruh perilaku sosial tidak lepas dari unsur-unsur bahasa.<sup>8</sup>

Dengan demikian bahasa bersifat historis dan melintasi tempat dan waktu. Pengertian bahasa sebagai perilaku atas kesadaran manusia menunjukkan bahwa makna tersebut berasal dari aktivitas manusia. Demikian, bahasa melakukan signifikasi terhadap dunia dan memaknainya. Signifikasi tersebut berupa aktivitas dan terjadi lewat bahasa atau tanda-tanda formal lainnya, dan kegiatan ini adalah bagian dari sebuah perilaku kesadaran.

Sebagai sebuah perilaku kesadaran, bahasa memiliki aturan yang rumit berkaitan di dalamnya bagaimana orang mempersepsi realitas, berorientasi, dan memposisikan dirinya dalam hubungannya dengan orang lain. Dengan demikian, konsep tentang bahasa menempati posisi sentral dalam mewujudkan spesifikasi dari realitas kescharian. Bahasa dalam hal ini berpartisipasi secara dominan dalam menentukan persepsi manusia terhadap dunia nyata.

---

<sup>7</sup> Abd al-Wāhid Wāfi, *Fiqh al-Lughah*, Matba'ah Lajnah al-Bayan, 1962, hlm. 104.

<sup>8</sup>Micco Lehtonen, *The Cultural Analysis of Texts*, London: SAGE Publications, 2000, hlm. 21. Lihat Mukhtār, Umar, *Al-Lughah wa al-Laun*

## Kontekstualitas Bahasa

Bahasa tidak memiliki sifat-sifat padat merekat atau ditentukan dan bukan sebuah identitas yang tetap (*immutability identity*), melainkan memperlihatkan variasinya sesuai dengan situasi. Orang dapat memahami tanda-tanda bahasa tidak memiliki batas-batas atau makna tetap, tetapi dalam memberlakukan (tanda) terdapat berbagai rentang variasi sehubungan dengan keragaman situasi yang mana bahasa tidak akan habis untuk terus menerus digunakan.

Sebuah perbedaan mendasar dari tanda linguistik disebut polisemi.<sup>9</sup> Orang berbicara atau menulis tentu tidak yakin sepenuhnya bahwa perkataan atau tulisan tersebut dipahami orang dengan cara yang sama. *Output* bahasa seseorang bukan menjadi ranah pribadi dan menjadi hak pribadinya untuk diterjemahkan secara eksklusif. Perilaku bahasa seseorang selanjutnya menjelma menjadi sekumpulan makna yang ditafsirkan dan dikaitkan dengan makna-makna lain dimana orang tidak perlu lagi menunjukkan dirinya sebagai produser bahasa. Pengirim (*sender*) bahasa sering menghadapi kenyataan bahwa perilaku bahasanya melahirkan konsekuensi yang berbeda dari apa yang diharapkan sebelumnya. Para pembaca (*recipients*) tidak perlu punya pemahaman atau makna sama sebab kemungkinan mereka memahami bahasa atau tulisan dengan cara yang berbeda. Jelas sekali bahwa bahasa memang digunakan dalam konteks-konteks tertentu. Bahasa tidak hadir sebagai sebuah sistem abstrak dari bunyi, tatabahasa, atau kosakata sekalipun. Bahasa

---

<sup>9</sup>Micco Lehtonen, *The Cultural*, hlm. 22.

senantiasa dikaitkan dengan penggunaan dan kemampuan seseorang menggunakannya. Bahasa adalah kemampuan (*ability, qudrah*) dan ketrampilan (*skill, malakah*) dalam menggunakan bahasa secara ‘benar’ dan itu tidak mungkin terjadi bila orang tidak mengenal konteks atau situasi. Dengan demikian bahasa tidak hanya tampil semata sebagai tatabahasa atau kosakata (kecuali dalam studi filologi).

Karya Voloshinov, *Marxism and the Philosophy of Language*, meringkas gagasan esensial tentang konsep bahasa. Bagi Voloshinov, bahasa bukan sebuah refleksi atau bayang-bayang realitas (*shadow of reality*) tetapi bahasa merupakan bagian dari realitas. Dengan kata lain, bahasa tidak bisa dipisahkan dari realitas dan langkah pertama memahaminya hanya dimungkinkan bersama materi berupa tanda. Dalam hal ini kesadaran itu sendiri hanya mungkin diaktualisasikan bila diwujudkan lewat tanda-tanda tertentu. Jika bahasa merupakan bagian dari realitas dan sebagai kesadaran manusia, direalisasikan lewat tanda-tanda di antara manusia, maka mau tidak mau, bahasa merupakan sebuah kesadaran sosial.

### **Fenomena Individual dan Sosial**

Kesadaran itulah bahasa, tetapi sebagai sebuah kesadaran, bahasa ditempatkan dalam perilaku bahasa manusia. Dengan demikian, bahasa tampak sebagai perilaku kesadaran manusia karena keberadaannya di dunia. Untuk mengembangkan gagasannya, Voloshinov mencoba menyampaikan kritik dua pandangan yang tampak saling berlawanan antara satu dengan yang lainnya. Satu sisi, dia mengkritik pandangan yang berkait dengan bahasa sebagai ekspresi individual yang bersifat

subjektif, dan pada sisi lain mengenai pandangan yang menganggap bahasa sebagai sebuah sistem objektif.

Baginya, bahasa bukan sekedar sebuah ekspresi pribadi (*self-expression*) seseorang sebab adanya fakta kondisi psike yang terdapat pada diri manusia sama dengan fakta tanda di luar dirinya. Di luar objek tanda-tanda tidak terdapat faktor psike. Dalam diri individu sendiri terdapat susunan tanda-tanda, dan sebaliknya tanda-tanda tersebut dicipta oleh sebuah komunitas yang teroganisir. Dari sini individu tidak hanya sebagai fenomena internal utama tetapi sebuah fenomena intersubjektif. Sebagai akibatnya, pengalaman internal hanya muncul lewat tanda-tanda yang tertuju pada sosok yang juga memiliki pengalaman tersebut. Tidak terdapat jarak antara pengalaman internal dengan lokusi (ucapan bahasa); pengalaman tersebut bukan pengalaman pertama di luar bahasa yang kemudian berubah menjadi kata-kata sebab materi tanda itu adalah dasar dari pengalaman itu sendiri.<sup>10</sup>

‘Jatuh cinta’ (*falling in love*) tidak mungkin dipisahkan dari sejumlah kumpulan materi bahasa yang siap menunjukkan tentang apa itu sebenarnya ‘jatuh cinta’. Gagasan orang tentang pengalaman internal tidak bisa dipisahkan dari bahasa eksternalnya. Dari ide ‘subjektivitas individual’, arah kritik Voloshinov ditujukan kepada ‘objektivitas abstrak’ yang menegaskan bahasa sebagai sistem fonem, sintaksis, dan juga dalam bentuk-bentuk leksikal. Untuk menyebut gagasan objektivitas abstrak yang dimaksud Voloshinov adalah apa yang disuarakan oleh ahli linguistik modern, Ferdinand de Saussure (1857—1913).

---

<sup>10</sup>Micco Lehtonen, *The Cultural*, hlm. 23.

Saussure telah membukakan pandangan yang cukup menarik untuk objek studi tentang makna, meskipun tidak semua ide-idenya membuahkan hasil tuntas. Ketika Saussure menegaskan bahwa bahasa sebagai sebuah sistem perbedaan, membuka kemungkinan terdapatnya dua arah studi; studi penerapan bahasa secara pragmatis dan studi bahasa sebagai sebuah sistem abstrak. Saussure tampaknya cenderung mengutamakan studi jenis ‘kedua’ yaitu studi bahasa sebagai sebuah sistem. Dalam hal ini Saussure menempatkan diri sebagai seorang insinyur (*engineer*) yang mampu melihat dengan tajam dalam mengatasi setiap rahasia mekanisme namun tidak seluruh ranah pandangannya mampu mencakup menjelaskan tujuan sebenarnya dari sistem tersebut. Saussure menyuguhkan ide bahasa sebagai sebuah sistem abstrak yang dibedakan melalui dua sisi bahasa, yaitu *langue* sebagai sebuah sistem bahasa dan *parole* sebagai aktualitas dalam bentuk *speech acts* yang dilakukan berdasarkan bahasa. *Langue* adalah sesuatu yang diadopsi secara individual layaknya belajar sebuah bahasa, sementara *parole* adalah sisi operatifnya. Dari dua sisi ini, *langue* haruslah menjadi objek primer bahasa. Bukan tugas bahasa untuk mempelajari *speech acts*, tetapi *langue*-lah yang menentukan unit-unit dan aturan-aturan yang terdiri dari sebuah sistem bahasa.

Namun, Saussure sendiri menekankan bahwa jika bahasa dipelajari maka fakta-fakta sosial juga harus dipelajari. Dengan menunjuk ‘tanda’ sebagai objek studi, dia menjadikan konvensi sosial atas fakta-fakta sebagai pangkal studi bahasa. Saussure juga membicarakan arbitrase tanda-tanda (*arbitrariness of signs*) sebagai berikut.

The arbitrary nature of the sign explains in turn why the social fact alone can create a language system. The community is necessary if values that owe their existence solely to usage and general acceptance are to be set up; by himself the individual is incapable of fixing a single value.<sup>11</sup>

Di saat yang sama tampak Saussure tidak memberikan penjelasan mengapa akhirnya ia lebih memfokuskan perhatian pada studi *langue* dengan daripada studi tentang *parole*. Bagi Saussure, *parole* bukan merupakan aktivitas dialogis sebagaimana disebut Voloshinov yang memungkinkan orang mempelajari aktualisasi dari sebuah sistem bahasa dalam *speech acts* dan bukan sebagai hal yang bersifat arbitrer dan murni individual. Sebaliknya, *parole* dalam pandangan Saussure adalah sebuah ekspresi ide penutur dan sebuah mekanisme psikologi berdasar kemampuan masing-masing individu untuk menginternalisasikan produk internalnya. Saussure tidak berupaya mencari sisi-sisi sosial dari apa yang disebut ranah *prifasi*, atau sisi-sisi komunal dari apa yang bersifat personal.

Bahasa adalah aktivitas dan pada dasarnya dibatasi langsung dalam sebuah situasi sosial. Voloshinov tidak memandang bahwa makna bahasa terlahir dari aktivitas berdasar sebuah sistem abstrak, melainkan dari interaksi antar manusia. Bahasa bukanlah sistem abstrak, bukan pula ekspresi subjektif, tetapi ia adalah sesuatu yang lain, dan bahasa tidak lagi sebuah sistem abstrak dalam ranah internal yang bersifat psikologis.

---

<sup>11</sup>Micco Lehtonen, *The Cultural*, hlm. 22.

## Jagad Bahasa Sufi

Eksplorasi yang selama ini dilakukan kaum sufi terhadap ‘tanda’, tidak sekedar mencari makna huruf-huruf, melainkan menembus rahasia wujud ciptaan melalui kontemplasi dalam melihat hubungan-hubungan intrinsik yang sulit dikenal (*mutasyābihah*) yaitu hubungan antara firman ilahi yang terefleksikan pada kata *kun fayakūn* (كن فيكون) dengan perbuatan Tuhan yang termanifestasikan dalam perwujudan.<sup>12</sup>

Tanda (*sign*) yang berupa ‘huruf-huruf bahasa’ (*hurūf al-lughah*) bagi kaum sufi dianggap memiliki peran yang amat penting sebab dari tanda-tanda atau huruf-huruf tadi diperoleh berbagai pluralitas makna (*dalālah*), baik yang bersifat nyata maupun tersembunyi. Dalam jagad sufi tidak diragukan adanya persoalan yang cukup rumit dalam memahami huruf-huruf pisah (*al-ḥurūf al-muqatta’ah*) pada setiap awal surat-surat al-Qur’an. Metode kaum sufi tak pelak memiliki andil yang besar dalam penakwilan sangat luas dalam memahami semantik huruf-huruf ini.<sup>13</sup>

Perhatian terhadap masalah bahasa tidak terbatas pada komunitas sufi, komunitas Syiah juga ikut meramaikan pandangan mereka mengenai huruf-huruf sebagai lambang bagi silsilah para pemimpin dengan disertai argumetasi mereka. Huruf *sīn* adalah simbol yang melambangkan Salman al-Farisi yang sejak abad ke-2 Hijrah kepribadiannya disebut melebur dalam perwujudan

---

<sup>12</sup>Ibn Khaldūn, *Muqaddimah*, Beirut, Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1992/1413, hlm. 428.

<sup>13</sup>At-Tabarī: 205-224 dan lihat As-Suyūti: *Al-Itqān fi ‘Ulūm al-Qur’ān Juz 1*, Kairo, Maktabah at-Tijariyah al-Kubra, tt., hlm. 8-12.

Ketuhanan Yang Maha Tinggi. Demikian pula huruf *'ain* adalah simbol dari Sayyidana 'Ali r.a., dan *mīm* yang melambangkan sosok Nabi Muhammad saw. Berubahnya Salman menjadi lambang *sīn* agar dia berperan sebagai *hamzah wasl* yang mewakili mata rantai yang tanda tersebut perlu dihilangkan dalam menengarai hubungan antara Nabi Muhammad saw. dan Sayyidina 'Ali r.a. tepatnya berada di antara huruf *mīm* dan huruf *'ain*.

Atas dasar gambaran semacam ini maka kelompok Syi'ah terbagi menjadi Siniyyah, 'Ainiyyah, dan Mimiyyah sebagai lambang urutan hubungan spiritualis-historis terhadap ketiga tokoh tersebut.<sup>14</sup>

Fenomena bahasa yang berkaitan dengan huruf-huruf dalam pemikiran Islam pada umumnya dan pemikiran kaum sufi pada khususnya perlu dicermati untuk memahami dasar-dasar pemikiran dan orientasinya, khususnya yang berkenaan dengan takwil. Studi ini banyak menarik perhatian mengingat pentingnya penakwilan ayat-ayat al-Qur'an di satu sisi, dan perkembangan peradaban Islam pada sisi lain.

Huruf-huruf itulah yang membentuk bahasa sebab dengan suara-suara huruf tersebut terbentuklah kata (*kalimah*), dan dari susunan kata terbentuklah kalimat (*jumlah*). Jika eksistensi (*being*) yang serba kompleks ini terwujud lantaran perintah Tuhan *kun fayakūn*, maka sertamerta terbentuklah tata urutan 'huruf-huruf Ilahi' (*al-ḥurūf al-ilāhiyyah*), yaitu terdiri dari hubungan dari dua huruf *kāf* dan *nūn*. Berangkat dari pandangan

---

<sup>14</sup>Naṣr Hāmid Abū Zaid, *Falsafah at-Ta'wīl Dirasāh fi Ta'wīl al-Qur'ān 'inda Muhyi ad-Dīn ibn 'Arabī*. Beirut. Al-Markaz as-Saqāfi al-'Arabī. 1996, hlm. 298..

ini, bahasa merupakan susunan yang paralel dengan seluruh perwujudan ini karena wujud itu sendiri berupa kalimat-kalimat (kata-kata) atau *kalimāt* Allah yang tertulis. Dengan demikian terlukis gambaran paralelisme (*muwāzāh*) sebagai yang dimaksud Ibn ‘Arabi, yaitu antara al-Qur’an di satu sisi dengan dengan wujud (*being*) diilustrasikan sebagai berikut:

اللغة // لقرآن ا // الوجود

Dari paralelisme yang didasarkan pada wujud dengan yang berbeda-beda ini tampak al-Qur’an sebagai *wasīt* ‘mediator’ bagi perwujudan bahasa. Ini pula yang menjadi dasar penakwilan Ibn ‘Arabī tentang wujud ayat-ayat dan huruf-huruf al-Qur’an. Ekuivalensi yang dikenalkan Ibn ‘Arabī memang masih kurang jelas dan sulit dipahami, apakah sesuatu yang remang-remang (*tasatturī*) atau tidak jelas itu berkaitan dengan sesuatu yang tersembunyi (al-‘amā) di satu sisi, atau terkait dengan huruf-huruf, martabat wujud, dan nama-nama Ilahiyah pada sisi lain.<sup>15</sup>

Ibn ‘Arabī juga menghubungkan semua itu dengan keseluruhan al-Qur’an umumnya dan dengan huruf-hurufnya yang terpisah (*al-ḥurūf al-muqatta’ah*) di awal surah khususnya. Landasannya adalah bahwa al-Qur’an itu adalah sifat, dia itu ilmu, dia itu *ẓikr*, dia *rūh* ‘spirit’, dan dia sekaligus memisahkan antara *an-nūr*, *ar-rūḥ* dan *al-a’lā*. Al-Qur’an itu suatu jenis atau sosok yang dipersonifikasikan dengan 99 nama, dia itu *jami’* ‘yang menghimpun’, dan sekaligus ‘*rāji’ ilaiha* ‘yang mengembalikan’<sup>16</sup>

<sup>15</sup>Naṣr Hāmid Abū Zaid, *Falsafah.*, hlm 299.

<sup>16</sup>Naṣr Hāmid Abū Zaid, *Ibid.*

Ilmu huruf adalah ilmu Ilahiyah sebab semua eksistensi bersumber dari *an-nafs al-Ilāhi*. Demikianlah, Tuhan menganugerahi Isa as. Kemampuan dengan izin-Nya, kemampuan untuk menghidupkan gambaran dengan ‘tiupan’ yang hakekatnya *an-nafs al-Ilāhi*. Benar adanya jika Isa as. itu adalah ‘kalimat’ Tuhan yang disampaikan-Nya kepada Maryam sebab wujudnya melalui tiupan malaikat dengan seizin Tuhan.

Pandangan mengenai adanya hubungan antara nama Tuhan dengan huruf-huruf bahasa diartikan sebagai terdapatnya ekuivalensi antara martabat wujud dan *asmā` Ilāhiyyah* di satu sisi dengan huruf-huruf bahasa di sisi lain. Martabat atau peringkat wujud menurut Ibn Arabi secara berurutan mulai dari yang paling tinggi (*al-awwal* atau sebut *al-qalam*), seterusnya ke peringkat di bawahnya maka akan terjadi perubahan keadaan dari yang ‘jernih’ dan bersinar (*as-ṣafā` wa an-nūrāniyyah*) kepada yang ‘pekat’ dan gelap (*al-kasyāfah wa az-zulmah*) seiring kadar kemampuan keluarnya huruf-huruf bahasa lewat perangkat suara yang dimiliki manusia.<sup>17</sup>

Semula, suara-suara itu pada mulanya lepas melalui rongga udara tanpa hambatan yang berarti, selanjutnya sedikit demi sedikit melalui rongga yang menyempit oleh berbagai hambatan dan suara-suara tersebut berakhir di ujung bibir selaras dengan letak dan tempat *makhārij al-ḥurūf*.

Bagi Ibn ‘Arabi, terdapat kesejajaran antara Allah dengan peringkat atau martabat wujud dan dengan huruf-huruf bahasa. Dua puluh delapan nama sebanding dengan

---

<sup>17</sup>Naṣr Hāmid Abū Zaid, *Ibid*.

dua puluh delapan martabat wujud dan dengan dengan demikian sebanding dengan dua puluh delapan huruf yaitu huru-huruf bahasa. Demikian terjadi paralelisme nama-nama Tuhan dengan maratabat wujud melalui susunan huruf-huruf bahasa, yaitu dua puluh delapan nama setara dengan dua puluh delapan susunan wujud dan sejalan pula dengan peran dan fungsi huruf-huruf bahasa. Ini sesuai dengan dua puluh delapan posisi tempat tenggelamnya rembulan.

Apa yang pernah ditemukan seorang ahli tentang jumlah huruf (Arab) adalah delapan buah, tidak lebih dan tidak kurang, mulanya *al-‘aql* dan dimaksud adalah *al-qalam* dan selanjutnya secara berurutan *an-nafs* yaitu *al-lauh*, lalu *at-ṭabī‘ah*, *al-habā’*, *al-jism*, *asy-syakl*, *al-‘arsy*, *al-kursī*, *al-aṭlas*, lalu *al-falak al-kawākib as-sabitah*, *as-samā’ al-ūlā*, *as-samā’ as-ṣāniyah*, *aṣ-ṣāliṣah*, *ar-rābi‘ah*, *al-khāmisah*, *as-sādisah*, *as-sābi‘ah*, *kurrah an-nār*, *kurrah al-hawq*, *kurrah al-māq*, *kurrah at-turāb*, *al-ma’dan*, *an-nabāt*, *al-ḥayawān*, *al-malak*, *al-jinn*, *al-basyar*, *al-martabah* yaitu tujuan semua perwujudan sebagaimana halnya huruf *waw* yang menjadi tujuan akhir huruf-huruf nafas.<sup>18</sup>

Namun, huruf-huruf yang setara dengan martabat wujud dan *asmā’ ilāhiyyah* ‘nama-nama Tuhan’ bukanlah huruf-huruf dalam bahasa manusia, melainkan huruf-huruf tersebut berupa *rūḥ* ‘arwah’ dan malaikat dinamakan dengan nama-nama dari huruf-huruf ini sebagaimana yang dikenal manusia. Huruf-huruf malaikat yang bersifat ruhaniah ini adalah huruf-huruf batin yang memelihara

---

<sup>18</sup>Ibn ‘Arabi, *Futūḥāt al-Makiyyah*, Juz 2, Ahmad Samseddin (Ed.), Lebanon: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyah, 2011.hlm. 398.

al-asmā` al-ḥusnā dan martabat wujud yang ada kaitan dengannya. Adapun huruf-huruf dalam bahasa manusia, baik yang terucap maupun yang tertulis hanyalah bentuk ragawi dari semua huruf-huruf spiritual dan huruf-huruf tersebut menjadi gambaran realitanya. Jika seorang sufi menghendaki daya pengaruhnya dalam martabat wujud, dia memanggil gambaran huruf-huruf dalam khayalnya yang berarti sekaligus memanggil batin huruf dan nama Tuhan yang memelihara huruf ini.<sup>19</sup>

Huruf-huruf bahasa itu ilmu ketuhanan (*‘ilm ilāhī*) sebab wujud itu bersumber dari Tuhan sendiri yang disebutnya sebagai *an-naḥs al-ilāhī* sehingga terdapat kesejajaran antara bahasa Tuhan dengan bahasa manusia sebagai berikut:

اللغة الانسانية // الأسماء الالهية و مراتب الوجود // حروف اللغة الالهية

Sesungguhnya, huruf-huruf bahasa manusia dalam pandangan ini tidak lain dari bentuk lahir dari huruf-huruf Tuhan yang bersifat spiritual, sedangkan *asmā`* Tuhan yang mencerminkan tataran wujud berperan sebagai mediator antara yang batin (*al-lughah al-ilāhiyyah*) dan yang lahir (*al-lughah al-insāniyyah*). Perwujudan kata-kata, kalimat atau *kalām* melalui ucapan (*nuṭq*) melazimkan perwujudan penutur (*mutakallim*) yang mampu membedakan antara kata dan kata berikutnya dan antara huruf dan huruf berikutnya dalam satuan kata.

Jadi, jika Allah tidak menampakkan dzat-Nya melalui kata-kata yang Ia firmankan, maka cukup seorang manusia yang sempurna (*insān kāmil*) menjadi perantara (*bimauqi`ihi al-barzakhī*), dalam mempresentasikan

<sup>19</sup>Naṣr Hāmid Abū Zaid, *Falsafah*, hlm. 303.

diri sebagai agen kebenaran dari *kalimāt* tersebut dalam bentuknya yang nyata.<sup>20</sup>

Dilihat dari pandangan ini, tidak terdapat kontroversi antara positivisme semantik pada bahasa manusia dengan dimensi semantik bahasa Tuhan. Positivisme dan persesuaian (*ittifāq*) adalah pada taraf lahiriah, adapun hakikat batin adalah hubungan antara penanda (*dāl*) dan petanda (*madlūl*) itu sendiri dalam bahasa. Sebab, bahasa manusia tidak lain adalah wujud materi yang bersifat inderawi bagi bahasa Tuhan (*al-lughah al-ilāhiyyah*). Bahasa adalah anugerah Tuhan kepada manusia yang besumber dari hakekat *an-nafs al-ilāhī* yang itu adalah bentuk ruhani manusia yang diekspresikan melalui udara yang mengalir pada *makhārij* dan membentuk huruf-huruf dan kata-kata. Oleh karena itu, Tuhan menciptakan bentuk ucapan (*nuṭq*) pada diri manusia secara sempurna yang berjumlah dua puluh delapan jenis *makhraj*.

Menurut Ibn ‘Arabī, hubungan antara (*dāl*) dan (*madlūl*) dalam bahasa manusia tidak bersifat arbitrer (*i’tibāfī*) berdasar kesepakatan atau kesesuaian, melainkan atas dasar esensi hubungan itu sendiri antara tanda (*ramz*) dan wujud yang ditandai (*marmūz ilaih*), yang mana hubungan antara *ramz* dan *marmūz ilaih* itu sendiri senantiasa dalam keadaan bersitegang dan mengalami perubahan atau pergeseran secara terus menerus.

Allah menyebut ‘bacaan pembaca’ (*qirā`ah al-qāri*) sebagai *kalām Allāh* karena ia mewakili kebenaran dalam bentuk ucapan atau dalam realitas dengan kata-

---

<sup>20</sup>Naṣr Hāmid Abū Zaid, *Falāsafah*, hlm. 338.

kata verbal yang dilakukan seorang manusia yang sempurna (fisik dan psikisnya). Ilustrasi ini dianggap mampu meretas kontroversi antara signifikansi (*dalālah*) bahasa manusia dengan signifikansi (*dalālah*) bahasa Tuhan. Penciptaan dan kesepakatan atau kesesuaian akan perwujudan bahasa berada pada taraf eksternal, sedangkan kebenaran yang bersifat internal adalah hakekat hubungan antara penanda (*dāl*) dan petanda (*madlūl*). Demikian ini terjadi karena bahasa manusia tidak lebih dari fenomena inderawi dari bahasa Tuhan. Bahasa merupakan anugerah yang diberikan Tuhan kepada manusia baik dalam bentuk potensi mental rohani maupun dalam perwujudan jasmani inderawi dalam bentuk seperangkat alat ucap (*ālah an-nuṭq*) yang dilengkapi dengan sumber bunyi (*makhārij al-ḥurūf*).

## Jagad Bahasa Hewan

### a. Manusia *vis a vis* Hewan (Kreasi dan Ciptaan)

Manusia yang asalnya dari lumpur tanah (*sulālah at-tīn*) menjadi spesies luar biasa dan berpengetahuan, satu spesies yang terkemudian namun menjadi penguasa alam sekaligus memiliki peran paling dominan. Manusia tidak lepas dari landasan ekosistemnya serta memiliki akar-akar naluri hewani untuk berbagai macam ketrampilan. Namun, tampilnya kepribadian tidak dapat diakses dari segi manapun dalam dunia hewan. Manusia mulai mampu mengatur dan memerintah alam untuk menaatinya, ia gabungan antara rasionalitas dan misteri yang belum pernah ada sebelumnya. Meskipun wujudnya masih kalah jauh dari ukuran hewan, tetapi memiliki kompleksitas

luar biasa besar jika dibanding dengan hewan, suatu kompleksitas aneh yang tidak kenal batas.

Meski dikendalikan oleh proses genetika, manusia terlahir tanpa mengetahui apa-apa, minimal bila dibandingkan dengan hewan mamalia lain.

وَاللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّن بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ  
لَكُمْ السَّمْعَ وَالْأَبْصَرَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ

(dan) Allah mengeluarkan kamu dari perut ibumu dalam keadaan tidak mengetahui sesuatu pun, dan Dia menganugerahi kamu pendengaran, penglihatan, dan hati, agar kamu bersyukur.<sup>21</sup>

Spesies manusia tidak secara spesifik sekedar dalam pengertian biologis, atau sekedar dalam kategori alami sebab jenis spesifik ini ditambah dan dilengkapi lewat budaya. Jenis spesies ini beralih dari sekedar kontrol genetik ke kontrol budaya, dari alam (*nature*) ke pemeliharaan, pengasuhan, dan peradaban (*nurture*). Masa pertumbuhan yang panjang memungkinkan untuk pengembangan potensi melalui unsur-unsur yang disediakan oleh alam dalam rangka pemenuhan diri. Banyak potensi dalam ketrampilan kerja otak, termasuk ketrampilan berbahasa yang sebagian dapat dispesifikasikan dan sebagian yang tidak dapat dispesifikasikan. Format genetik manusia normal dapat terungkap lewat budaya, dan ini masih berlaku meskipun beberapa budaya minor telah berkembang melalui struktur genetik tertentu.

Jagad hewan memiliki kepentingan dengan sektor lingkungannya sendiri sebab hewan terspesialisasi dan

---

<sup>21</sup> Qur'an; an-Nahl (16) : 78

kebanyakan tidak peduli dengan hal-hal lain di luar lingkungannya. Tidak demikian dengan manusia, ia memiliki kepedulian melebihi kepentingan-kepentingan utilitarian ini. Manusia mampu berkreasi dalam sektor apa saja dalam dunia mereka atau terserap pada karakter keseluruhan. Manusia mampu memahami keanekaragaman dan kesederhanaan alam, rasionalitas dan misteri alam. Manusia hanyalah bagian dari dunia biofisik tetapi juga satu-satunya bagian dari realitas yang bisa mencoba memahami dunianya.

Menurut bahasa agama, lewat proses evolusinya, manusia akan mampu mencapai derajat tinggi dan mulia seperti dinyatakan dalam isyarat dari ayat berikut.

يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ ۗ وَاللَّهُ بِمَا  
تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ ﴿١١﴾

Allah berkenan meninggikan derajat kemuliaan orang-orang yang beriman, apalagi mereka yang berilmu.<sup>22</sup>

Jadi, status manusia yang mulia tersebut bukan pada wujud metafisiknya, melainkan peluang metafisiknya sebab hanya manusia yang mampu mempelajari metafisika. Penguasaan manusia atas dunia bukan ciri khas manusia, melainkan hasil perjuangan evolusi yang panjang dan berdiri dalam perjuangan tersebut sebagai pewaris.<sup>23</sup>

Wilayah kekuasaan manusia tercipta saat manusia

---

<sup>22</sup>Qur'an, al-Mujadilah (57) : 11.

<sup>23</sup>Holmes Roston, *Ilmu dan Agama: Sebuah Survei Kritis* (terj.), Y -  
ogyakarta, Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2006., hlm.  
361.

memperoleh kedudukan dalam piramida ekologi. Manusia bukan sekedar makhluk luar biasa, akan tetapi menjadi satu-satunya makhluk dalam pengertian mampu melihat dunia dimana ia hidup dan tinggal. Manusia mampu melakukan ‘signifikasi terhadap dunia’ yang ia merupakan simbol, tanda (*āyah*), dan melahirkan ilmu pengetahuan lewat bahasanya. Manusia menjadi satu-satunya makhluk yang mampu berupaya menyesuaikan ceritanya sendiri ke dalam cerita kosmis.

Tuhan menciptakan manusia dari saripati tanah (*t̄n*) dan membekalinya dengan potensi (*qudrah*) untuk menyampaikan informasi yang menyatu dalam dirinya untuk memberi nama-nama dan membedakannya dari yang lain, serta kemampuan berbicara di antara sesama jenis. Dinyatakan oleh Ikhwan as-Safā bahwa manusia tercipta dari tanah kemudian dianugerahi hikmah, ilmu, akal cerdas, pendengaran, lisan untuk berbicara, akal sehat, pemahaman, kemampuan berikhtiar, diajarinya *fasāḥah*, *bayān*, dan menulis dengan pena.<sup>24</sup>

Hanya barangkali Ikhwan as-Safā dari segi lain menegaskan bahwa anugerah bahasa (*lisān*) ini berkaitan dengan akal, pemahaman, dan pikiran. Artinya, bahasa manusia tidak berbeda dari bahasa-bahasa binatang dalam bentuknya, yaitu melalui sistem suara yang tegas. Ada sebagian peneliti melihat suara-suara kera lebih dekat dengan suara manusia dalam segi jumlah signalnya, tetapi berbeda dari segi kemampuan akal dan cara memahami, dan cara memahami ini terletak pada bahasa manusia (*al-manṭūq al-basyarī*).

---

<sup>24</sup>Ikhwān as-Ṣafā, *Rasāʾil Ikhwān as-Ṣafā` Juz 1*, hlm. 463-464.

Dari berbagai definisi yang diungkapkan oleh para ahli dan pemikir bahasa terdapat kata kunci yang mengaitkan benang merah antara pengertian bahasa, yaitu bahwa bahasa adalah merupakan sistem simbol, tanda, atau ayat yang terdapat dalam fenomena kehidupan ini. Seluruh fenomena simbolis yang terdapat di alam semesta ini pada dasarnya adalah bahasa. Kenyataannya, di sekitar kita terdapat banyak simbol dan akan selalu dihadapkan kepada berbagai simbol.

Oleh karena bahasa merupakan simbol, maka yang berhak memilikinya bukan saja manusia tetapi juga binatang yang dalam kehidupannya selalu menggunakan simbol-simbol ini. Hewan, meskipun tidak dapat ‘berbahasa’ tetapi ada bahasa hewan yang dalam al-Qur’an disebutkan contohnya yaitu *mantīq at-ṭair* ‘bahasa burung’. Meskipun burung tidak berbahasa (*lā yanṭiq*) akan tetapi ia memiliki *mantīq* ‘bahasa’nya sendiri. Dunia bahasa tidak hanya ada pada dunia manusia tetapi juga terdapat pada jagad hewan karena perwujudan ini tidak terbatas pada dunia nyata yang empirik, melainkan juga dalam dunia metafisik di luar tatanan empirik. Untuk kategori perwujudan yang terakhir ini hanya dapat ditempuh lewat epistemologi keimanan dengan jalan *riyāḍah* dan olah ketajaman rohani seperti yang sering dianjurkan dalam kitab-kitab suci.

Ditegaskan oleh Ihkwān as-Ṣafā bahwa terdapat perbedaan nyata antara bahasa manusia dan bahasa hewan. Pada hewan ada kemampuan dalam batas-batas tertentu untuk memahami bahasa (*kalām, speech*) serta kemampuan merespon isyarat-isyarat ‘suara’ manusia sebagaimana layaknya manusia.

Sebagian hewan mampu memahami makna ucapan dengan mengikuti perintah atau larangan meskipun tidak mampu berbicara seperti gajah, kuda, unta, anjing dan lembu. Buktinya, mereka paham beberapa ungkapan seperti *helaan*, perintah, panggilan atau sebangsanya yang semua itu bagian dari ucapan (*kalām*) manusia. Hal ini tentunya tidak berlaku untuk pemahaman terhadap makna berita, makna soal, atau jawabnya.<sup>25</sup>

Sesungguhnya pernyataan Ikhwān as-Ṣafā ini mengandung penolakan sekaligus penjelasan, bahwa mereka tidak mengingkari adanya beberapa hewan merespon sebagian suara-suara manusia, hanya saja dengan respon ini tidak menentapkan terdapatnya pemahaman hewan saat berkomunikasi dengan bahasa manusia. Demikian ini terjadi oleh sebab pemahaman hewan terbatas pada masalah-masalah sederhana, *nyleneh* dan ganjil (*sāẓijah*), sesuatu yang tidak lagi memerlukan perubahan yang signifikan.

Bahasa informatif mengandung soal dan jawab adalah bahasa manusia yang berbeda dari bahasa hewan seperti *zajr*, perintah dan panggilan. Bahasa manusia memerlukan upaya-upaya dengan daya akal untuk memutuskan sesuatu. Atau dengan istilah lain bahasa ini meniscayakan adanya potensi (*qudrah*) untuk dapat memilah atau membedakan dalam kerangka soal atau jawab. Contohnya, manusia ketika bertanya tentang hal-hal yang telah lampau, ketika menetapkan sesuatu atau hal yang diminta, maka dia harus melakukan proses pengembalian ingatan peristiwa lalu dan pengembalian ingatan untuk penetapan informasi dalam menentukan jawaban atas persoalan tertentu.

---

<sup>25</sup>Ikhwān as-Ṣafā, *Rasā'il*, hlm. 194-195.

Proses pengembalian ingatan dalam ranah kejiwaan hanya dikhususkan pada manusia oleh sebab keharusan adanya upaya-upaya intelektual yang terdapat dalam proses ini. Karakteristik ini tampak pada bahasa dengan cara penggunaan lafal-lafal yang menunjuk peristiwa masa lampau (*ḥāwīyan li al-ahdās*). Tidak mengherankan jika Ihkwān as-Ṣafā berupaya mengaitkan hubungan antara bahasa, pemahaman, dan ikhtiar. Perbedaan lain yang tidak kalah pentingnya adalah bahwa bahasa manusia itu menunjuk (*to signify*) makna-makna dan imajinasi yang meliputi seluruh ranah kehidupannya termasuk kebutuhan-kebutuhan nalurinya seperti makan, minum, rasa aman sampai kepada ciri-ciri sistem isyarat dalam ucapan bahasanya.

Ihkwān as-Ṣafā mendeskripsikan persamaan dan perbedaaan antara bahasa manusia dan hewan sebagai berikut. Manusia dan hewan sama-sama makhluk hidup (*ḥarakah ḥayawāniyyah*) dengan sistem peralatan tubuh (*ālah jismāniyyah*) dan sama-sama memiliki kehendak atau keinginan naluri untuk memenuhi kebutuhan (*ṭalab al-ḥājjah*). Perbedaannya, manusia memiliki suara-suara yang terdiri dari huruf-huruf terbatas yang menunjukkan makna (*aṣwāt dāllah bi 'ibārāt wa ḥurūf*) melalui mekanisme dalam bentuk *kalām*, *qaul*, *lafz*, dan *nuṭq*. Pada hewan, suara-suara tersebut hanyalah berdasar instink atas situasi yang tidak menunjuk pada makna (*aṣwāt gairu dāllah*).

Persamaan dan perbedaaan suara bahasa manusia dan hewan dapat digambarkan sebagai berikut.



Meskipun seluruh hewan memiliki sistem komunikasi sebagai anggota dari spesiesnya, hanya manusia yang memiliki bahasa yang memungkinkan mereka memproduksi dan memahami pesan-pesan baru dan melakukan pesan tersebut tanpa adanya stimulus dari luar.<sup>26</sup>

Lebah, burung, ikan dolpin, dan simppanse adalah di antara contoh hewan yang mampu melakukan transformasi dan menerjemahkan sejumlah pesan secara akurat yang menandai keramahtamahan, permusuhan, kehadiran makanan, adanya bahaya, persiapan tempat, atau pemeliharaan anak-anaknya. Terdapat tiga perbedaan bentuk komunikasi bahasa antara manusia dengan bahasa hewan lewat cara-cara unik.<sup>27</sup>

*Pertama*, hewan dapat berkomunikasi hanya melalui respon atau stimulus tertentu. Sebagaimana dicontohkan pada bab selanjutnya, dalam menentukan satu sumber madu dari beberapa kelompok tanaman tertentu, lebah kembali ke sarang dengan melakukan

<sup>26</sup>Kreidler, Charles W, *Introducing English Semantics*, London. Rouledge, 1997, hlm. 3.

<sup>27</sup>Bickerton, Derek, *Language and Species*, Chicago, University of Chicago Press, 1990, hlm. 10—16.

gerakan semacam tarian yang mampu menunjuk arah dan jarak tempat yang ditentukan. Tidak seperti bentuk komunikasi binatang pada umumnya yang hanya bisa menunjuk satu objek yang hadir dan kelihatan.

*Kedua*, tidak satu hewan yang mampu mengkomunikasikan kepada sesama jenisnya pengalaman masa lalu dan kurang mampu mengkomunikasikan rencana yang akan datang, sementara manusia memiliki kemampuan untuk menyebut sejumlah hal atau benda yang terakumulasi sebagai pengetahuan, ingatan, dan imajinasi.

*Ketiga*, hewan hanya memiliki bentuk ungkapan dan irama tertentu dalam menyampaikan pesan bahasa sementara manusia memiliki daya kreatif dalam menyampaikan pesan bahasa dengan ujaran-ujaran baru dan mampu menangkap maksud meskipun belum pernah mendengar atau membaca sebelumnya.

Para pemikir telah mencoba untuk menjelaskan bahasa jika dikaitkan dengan fenomena, objek, atau kejadian yang biasa diamati lewat indera. Fakta yang tampak paling sederhana adalah bahwa pikiran manusia selalu terhubung dengan mudah dan berulang-ulang dengan hal-hal yang tidak terwujud maupun yang belum terwujud. Jadi, tidak seorang pun yang mampu menjelaskan bagaimana orang mengabstraksikan berbagai elemen melalui alat sensor inderanya dan memadukan elemen-elemen tersebut secara bersamaan terhadap hal-hal yang sudah dikenal atau hal-hal yang belum dikenal.

Produktivitas bahasa lewat berbagai macam fitur inilah yang membedakan bentuk komunikasi bahasa

manusia dengan komunikasi bahasa hewan. Pada binatang misalnya, suara burung dihasilkan melalui pengaturan elemen, atau sinyal suara bahasa yang dikeluarkan oleh anjing, keledai, atau ikan dolpin pada umumnya berupa satuan unit yang tidak terpisahkan, satu berbeda dari unit sinyal yang dikeluarkan oleh hewan lain. Berbeda dari suara bahasa (*utterance*) manusia, ia terdiri dari unit-unit yang saling menggantikan melalui dua level, salah satunya berupa ucapan bahasa menurut susunan atau aturan tertentu (biasanya satu atau dua kata atau lebih) atau unit-unit suara atau fonem dengan aturan tertentu pula. Dari sejumlah fonem terkecil yang tidak bermakna (*meaningless*) dikombinasikan untuk menjadi kata bermakna. Contohnya, dalam bahasa Inggris kata *pat*, *tap* dan *apt* dan dalam bahasa Arab seperti *kataba*, *bakata*, dan *kabata* memiliki tiga fonem yang serupa, jika disusun secara berbeda akan menjadikan kombinasi susunan kata yang jumlahnya mencapai ribuan kata.<sup>28</sup>

Bebasnya bahasa dari konteks memang dimungkinkan sebab bahasa pada dasarnya adalah berbentuk konvensional, dan bahasa itu pada mulanya melekat pada dirinya fitur arbitrer. Tampaknya tidak ada hubungan yang alami antara kata, *goat* (Ingg) dan *kabsy* (Arab) sebagai contohnya, dengan apa yang ditunjuk oleh kata itu sendiri.

---

<sup>28</sup>Cara ini dapat dibandingkan dengan metode Khalil bin Aḥmad al-Farāhidī dalam mengumpulkan leksikal Arab dengan cara menyusun leksikal berdasar sistem *taqlībāt* (*inversion*) sehingga menghasilkan ribuan dan bahkan jutaan kata, dari yang berbentuk dasar *ṣunāʾī*, *ṣulasī*, *rubāʾī*, maupun *khumāsī*.

Sudah lama orang memperdebatkan apakah bahasa itu *natural* ‘alami’ atau bukan. Orang hanya mampu membuat kesimpulan bahwa bahasa itu berbentuk alami sebab manusia harus memperoleh dan memiliki bahasa, dimana setiap anak kecil memiliki *propensity* ‘kecenderungan’ untuk memperoleh bahasa yang biasa digunakan oleh keluarganya. Akan tetapi, cara-cara bagaimana makna dikomunikasikan melalui bahasa adalah tidak bersifat alami. Demikian pula tidak ada bahasa yang lebih alami dari bahasa yang lain.<sup>29</sup>

Seluruh komunitas manusia memiliki bahasa, sedangkan pengetahuan bahasa tiap individu termasuk fenomena yang kompleks dan rumit. Manusia memiliki kemampuan sebagai penutur dalam mengekspresikan apa yang dibutuhkan untuk diungkapkan dan kemampuan untuk mengubah ekspresi disesuaikan dengan kebutuhan bagi perubahan itu sendiri oleh penutur.

Manusia, disamping memiliki kemampuan dalam memahami ungkapan-ungkapan dan membedakan intonasi suara, dia juga mampu memahami makna tulisan melalui proses mendengar dan membaca. Gagasan *Ihkwān as-Ṣafī* ini melampaui epistemologi kehidupan manusia sebagai makhluk yang berbeda dari hewan karena kemampuan dalam melihat hal-hal baru dari informasi-informasi metafisik, kaitannya dengan ruang dan waktu. Ada dua ciri penting yang perlu dicatat perihal watak bahasa manusia, yaitu kemampuan mendengar dan kemampuan baca-tulis yang tidak dimiliki makhluk lainnya. Meskipun dua potensi ini khusus dimiliki manusia, al-Qurān sendiri datang melalui perintahnya untuk memahami lewat jalan

---

<sup>29</sup>Kreidler, Charles W, *Introducing*, hlm. 5.

pembacaan (*qirā`ah*) sebagaimana Surat al-‘Alaq dan Surat al-Qalam berikut.

أَقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ ﴿١﴾ خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ ﴿٢﴾ أَلَمْ يَعْلَمْ بِآيَاتِنَا أَنَّا نُنزِّلُ الْغَيْثَ لِنَنصُرَ رِجْلًا مِّنْكُمْ وَنَجِّنَ لِبَاقٍ مِّنَ الْكُفْرَانِ ﴿٣﴾  
الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ ﴿٤﴾ عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ ﴿٥﴾

Bacalah dengan (menyebut) Tuhanmu Yang menciptakan,. Dia telah menciptakan manusia dari segumpal darah. Bacalah, dan Tuhanmu Yang maha Pemurah. Yang mengajar manusia dengan kalam.<sup>30</sup>

ن وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ ﴿١﴾

Nun, demi *kalām* dan apa yang mereka tulis.<sup>31</sup>

Dari sudut semantik, terdapat tiga kosakata yang menduduki peranan penting dalam memahami redaksi ayat yaitu *nūn*, *al-qalam* dan *wa mā yasṭurūn*. Kaum sufi ternyata memiliki pemahaman yang sangat mendalam atas misteri yang terkandung di dalam frasa dimana *nūn* diartikan sebagai tinta (*ḥibrah*), *al-qalam* sebagai ‘pena’ yang melahirkan *kalām* sedangkan *mā yasṭurūn* adalah segala pengetahuan yang termaktub di dalam *lauḥ mahfūz*.<sup>32</sup>

<sup>30</sup>Qur’an, al-‘Alaq (96) : 1-5.

<sup>31</sup>Qur’an, al-Qalam (68) : 1-2.

<sup>32</sup>Jika Aziz an-Nasafi (w.695H/1295) mengatakan bahwa pena Tuhan sebagai akal pertama dan pena menulis pada dirinya sendiri dalam lingkaran pertama dan dilakukan secara sekejap sebab berkaitan dengan pemaknaan *kun fayakūn*. Bagi Ibn Arabī, *nūn* adalah malaikat yang menulis semua kejadian karena sang penulis memiliki pengetahuan yang beraneka ragam. *Nūn* dan penanya aktif memberi pengaruh, sedangkan lembaran tempat menulis bersifat reseptif. Jadi, *nūn wa al-qalam wa mā yasṭurūn* merupakan hirarki antara Tuhan dan makhluk-Nya. *Wa al-qalam* merupakan sumpah Tuhan (*qasm*) yang pertama dalam al-Qur’an yang turun tidak lama sesudah lima

Pemikiran yang banyak dipengaruhi oleh Ibn Arabi ini terutama dihubungkan dengan apa yang terkandung dalam Surat Luqman berikut.

وَلَوْ أَنَّمَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَمٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ  
بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ  
حَكِيمٌ ﴿٢٧﴾

Dan seandainya pohon-pohon di bumi menjadi pena dan laut (menjadi tinta) ditambahkan kepadanya tujuh laut lagi sesudah keringnya, niscaya tidak akan ada habisnya kalimat Allah. Sesungguhnya Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana.<sup>33</sup>

Pemahaman manusia terhadap bunyi-bunyi yang mengandung makna tidak terbatas pada yang diciptakan saja, melainkan juga terhadap sumber suara seperti suara angin, air, pohon, besi dan membunyikannya. Hal demikian mustahil dapat dilakukan oleh hewan. Sifat pendengaran ini dikaitkan dengan pembacaan lalu penafsiran atas suara untuk menunjukkan ciri kemanusiannya. Dalam memahami *kalām*, manusia dimungkinkan menyusun khayalan ide bila *kalām* itu ditujukan untuk dirinya. Upaya pendeskripsian selanjutnya dilakukan oleh pembicara (*mutakallim*) dengan bahasa oral. Manusia disebut ‘hewan berbahasa’ (*ḥayawān nāṭiq*) dan mampu mengungkapkan apa yang ada dalam alam pikiran tentang petunjuk maknanya. Hal mana menjadi bukti bahwa manusia

---

ayat dalam Surat al-Alaḥ. Sedangkan *wa mā yasturūn* tidak lain merupakan lembaran-lembaran tempat pena menorehkan huruf-hurufnya. Lembaran itu kemudian disebut *lauḥ mahfuz* atau *blueprint* dari penciptaan dan seluruh kejadian. Lihat tulisan Nasaruddin Umar dalam Dialog Jumat, Republika tanggal 8 Juli 2011, hlm. 8.

<sup>33</sup>Qur’an. Luqman (31) : 27.

memiliki watak kemanusiaan (*insiyyah*) yang terdiri dari dimensi-dimensi yang saling melengkapi, yaitu dimensi-dimensi jasmani dan dimensi-dimensi rohani.

## **b. Bahasa Lebah**

Meskipun hewan mampu menggunakan berbagai bentuk cara dalam berkomunikasi, hanya manusialah yang menggunakan bahasa. Melalui pengamatan cermat terhadap komunikasi binatang dapat memberi sedikit gambaran tentang tabiat bahasa manusia. Ada dua tipe sistem komunikasi binatang; satu tipe banyak dijumpai pada beberapa spesies lebah, dan tipe lain dipresentasikan oleh bentuk sinyal dari jenis kera dan burung. Bahasa manusia pada umumnya memiliki kesamaan dengan kedua sistem ini meskipun berbeda dalam cara menanggapi.

Mengapa lebah? Dunia lebah (*nahl*) dengan berbagai simbol bahasa yang dimilikinya cukup luas dan memiliki peluang besar untuk presentasi dunia bahasa binatang. Dari segi komunikasi dan kegiatannya, individu lebah, seperti juga manusia, mengetahui akan kewajibannya dan melaksanakannya secara terpadu lewat sistem komunikasi yang rapi yang dilakukan bersama individu-individu yang lain.

Digambarkan oleh Abd al-Mun'im al-Hefni, guru besar masalah lebah dan serangga Fakultas Pertanian Universitas al-Azhar, komunitas lebah bak sosok *body* dari sebuah komunitas bangsa.<sup>34</sup> Disebut dalam al-Qur'an

---

<sup>34</sup>Abd al-Mun'im al-Hefni. 'Penelitian tentang Sarang Lebah dan Keajaiban al-Qur'an' dalam *6th International Seminar on Miracle of al-Qur'an and al-Sunnah on Science and Technology* di IPTN Bandung tanggal 21—24 R Awwal 1415/29 Agustus – 1 september 1994.

وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَالُكُمْ

Dan tiadalah binatang-binatang yang ada di bumi dan burung-burung yang terbang dengan kedua sayapnya, melainkan umat-umat seperti kamu.<sup>35</sup>

Allah mewahyukan kepada lebah melalui ilham dan petunjuk-Nya kepada kelompok lebah supaya membuat rumah yang mampu melindungi mereka dan anak-anak mereka di bukit-bukit, pepohonan, dan di tempat-tempat yang didiami manusia. Wahyu Allah kepada lebah terabadikan dalam al-Qur'an berikut.

وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَىٰ النَّعْلِ أَنِ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا

يَعْرُشُونَ ﴿٦٨﴾

Dan Tuhanmu mengilhamkan kepada lebah, “Buatlah sarang-sarang di bukit-bukit, di pepohonan, dan di tempat yang dibikin manusia”.<sup>36</sup>

Apa yang menarik dari redaksi al-Qur'an di atas yaitu pesan ini disampaikan dengan menggunakan kata ganti orang kedua (*mukhāṭab*) yaitu *auḥā rabbuka* ‘Tuhan kamu mewahyukan’ dan tidak dengan redaksi langsung ‘Allah mewahyukan’. Orang kedua dimaksud adalah Rasulullah saw. yang mewakili kepribadian manusia yang demi kemanfaatan yang diperolehnya.

Petunjuk yang sangat bernilai tinggi dari sisi kandungan ayat ini yaitu terdapatnya korelasi antara manusia yang menjadi objek pesan Allah dengan hal-hal yang dijanjikan kepada lebah berupa tabiat dan bahasa komunikasi yang dilakukan melalui ilham. Hubungan

<sup>35</sup>Qur'an. al-An'ām (6): 38.

<sup>36</sup>Qur'an. An-Nahl (16): 68.

tidak langsung ini menunjukkan pertalian Rasulullah saw dengan Tuhannya sebagai pemuliaan dan penghormatan yang ditimbulkan oleh iman beliau (dan umat beliau) terhadap ayat yang diwahyukan Allah lewat Surat an-Nahl ini.

Kata *naḥl* adalah bentuk jamak yang berakar dari kata tunggal *naḥlah* ‘lebah’ atau serangga penghasil madu.<sup>37</sup> Menurut Abū Ishāq az-Zujāj, boleh jadi dinamakan *naẓl* karena Allah menjadikan manusia mengambil madu yang keluar dari perutnya. Dalam bahasa Arab, *naḥl* dapat dipandang sebagai *muẓakkar* ‘maskulin’ dan juga sebagai *mu`annaṣ* ‘feminin’. Ia dijadikan Allah sebagai kata feminin yaitu *an ittakhizī min al-jibāl buyūtan*. Orang lain mengatakan sebagai kata maskulin (*naḥl*) dan melihatnya sebagai bentuk feminim karena ia berbentuk jamak dari kata *naḥlah*.

Dalam hadis riwayat Ibn ‘Umar disebutkan

مثل المؤمنين مثل النحلة إن أكلت أكلت طيبا وإن وقعت وقعت على طيب

Orang-orang beriman itu ibarat lebah, bila makan ia makan baik-baik dan bila hinggap, ia hinggap di tempat yang baik pula.

Menurut riwayat, kata *naḥl* dibaca *naḥal* sebagai bentuk tunggal dari *niḥāl* ‘agama-agama’ dan dalam riwayat lain dibaca *naḥl* dalam arti madu lebah. Dari dua pembacaan ini didapati segi persamaan dalam hal

---

<sup>37</sup>Ibn Manẓūr. *Lisān al-‘Arab*. bab *n-ḥ-l*. Dalam konteks nikah, al-Qurān menggunakan kata *niḥlah* atau *ṣadūqah* untuk pengertian *mahar* sebagai syarat sahnya sebuah pernikahan dimana kata *niḥlah* atau *naḥlah* dalam arti ‘madu’ adalah sangat sepadan dengan makna atau hakekat perikahan itu sendiri atas kenikmatan yang diperoleh kedua belah pihak, yaitu di saat-saat bulan madu.

kejelian, ketelitian, keahlian, manfaat, dan kemandirian dalam usaha yang steril dan bersih dari nilai-nilai yang mengotorinya seperti penipuan, penyipuan, dan nilai-nilai kesesatan yang dikandungnya.

Dalam beberapa tafsir dijelaskan bahwa penyebutan *naḥal* oleh sebab Allah memberinya madu (*naḥalahu*) yang keluar dari tubuhnya.<sup>38</sup> *Naḥl* menurut dialekt suku Hijaz dianggap sebagai nomina feminim dan setiap kata jamak dimana antara kata jamak dan tunggalnya tidak dibatasi selain dengan huruf *al-ḥā'*.<sup>39</sup>

Redaksi *wa min asy-syajari wa min mā ya'risyūn* menunjuk arti 'di pepohonan dan tempat-tempat yang mereka tinggikan (*chrome*) atau ditempatkan pada tempat tinggi oleh manusia seperti yang diriwayatkan Ibn Zaid, atau pada atap rumah seperti yang diriwayatkan oleh at-Ṭabarī dan lainnya. Kata *min* diartikan oleh sebagian ahli tafsir sebagai *min tab'ṭḍ* (di sebagian) dalam pengertian lebah membangun sarang sesuai dengan individu dan bagian-bagiannya atau tidak mesti membuat sarang pada setiap tempat tersebut. Abu Hayyan mengatakan bahwa apa yang dimaksud adalah ruang-ruang yang terbentuk di bukit-bukit, atau di rongga-rongga pohon, atau pada sel-sel yang dibuat manusia yang dihususkan untuk lebah, atau ruang-ruang yang ada di dinding.

---

<sup>38</sup>Al-Qurtubi. *Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān Juz 9*. Beirut. Dar Iḥyā at-Turās al-'Arabi. 1966.

<sup>39</sup>Lihat pada tafsir al-Alūsī. *Rūḥ al-Ma'ānī*, Fakhr ar-Razi. *At-Tafsīr al-Kabīr*, dan al-Qurtubi. *Al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān*. Al-Alusi menyebut bahwa lebah itu ada dua jenis, yaitu ada jenis lebah yang hidup di hutan-hutan dan pegunungan yang tidak terjamah manusia dan ada jenis yang hidup di lingkungan manusia.

Bila dikaitkan dengan bidang sains, menurut al-Hefni, firman yang berbunyi *an ittakhizī min al-jibāli buyūtan wa min asy-syajari wa min mā ya'risyūn* termasuk stilistika yang bernilai tinggi sekaligus merupakan *i'jāz* yang menarik perhatian. Penggunaan *ittakhizī* dalam bentuk feminim menunjukkan bahwa *nahḥl* menjadi kata berjenis feminim disebabkan kata *nahḥl* adalah nomina jenis yang dapat dipandang maskulin dan feminim.

Artinya, barangkali ungkapan feminim di sini sesuai dengan tabiat kehidupan lebah. Lebah betina melakukan segala usaha dan pekerjaan dalam komunitas lebah. Adapun lebah jantan tidak melakukan pekerjaan selain dari kawin, selanjutnya tidak muncul kecuali menjelang musim kawin, dan setelah itu mati dan punah.<sup>40</sup>

Ungkapan ayat di atas menunjukkan sebuah ilustrasi bagi tempat tinggal lebah yang mana kata *jibāl* 'perbukitan' juga mengandung pengertian bumi, batu granit, perbukitan, goa, dan tempat-tempat lain yang terbentuk akibat faktor alam, penggundulan tanah dan lainnya. Sedangkan kata *ya'risyūn* dari kata 'arsy' 'singgasana' adalah sebuah fenomena unik terkait dengan pekerjaan pembuatan sarang dan bahan-bahan yang diperlukan. Bentuk rongga 'segi enam' yang begitu tertata rapi dan nyaris semua identik ukurannya, merupakan keajaiban tersendiri yang lukisannya dijadikan manusia sebagai ikon sekaligus iklan niaga madu, minuman yang berkhasiat bagi kesehatan tubuh.

---

<sup>40</sup>Abd al-Mun'im al-Hefni dalam makalah 'Penelitian tentang S - rang Lebah dan Keajaiban al-Qur'an'

### c. Irama Bahasa Lebah

Jagad lebah memiliki sistem komunikasi yang sangat unik yang memungkinkan seekor lebah pekerja untuk kembali ke sarangnya dan memberitahu lebah-lebah lain tentang ditemuannya sumber makanan. Komunikasi ini dilakukan dengan semacam ‘tarian’ diperagakan pada dinding sarang untuk menyampaikan pesan tentang adanya sumber sekaligus mutu makanan.

Fromkin dan Rodman melaporkan adanya sistem komunikasi lebah dari Italia yang tidak seratus persen sama dengan sistem komunikasi lebah dari daerah lain. Meskipun terdapat aneka variasi dalam berkomunikasi, hal ini tidak mengurangi makna dari ‘tarian lebah’ itu sendiri.<sup>41</sup>

Tarian Lebah Itali memiliki tiga pola, yaitu a) melingkar, b) berbentuk sabit, dan c) gerakan-gerakan pada ekor. Faktor penentu bagi pemilihan pola mana yang digunakan adalah jarak antara sumber makanan dengan sarang lebah. Tarian model (a) menunjukkan bahwa lokasi makanan sangat dekat sekali, yaitu hanya dalam jarak 20 kaki. Mutu makanan ditunjukkan dengan jumlah pengulangan pola tarian lingkaran serta tampilan semangat dalam melakukan tarian itu. Tarian model (b) membentuk semacam sabit dengan membuat angka delapan pada dinding sarang, dan siku yang terbentuk oleh arah bentuk sabit dengan garis vertikal itulah yang menunjukkan siku tempat makanan dilihat dari arah matahari. Model tarian sabit memberikan informasi jarak kira-kira, arah dan mutu makanan tidak begitu dekat, antara 20—60 kaki.

---

<sup>41</sup>Kinaryati Djojosuroto, *Filsafat Bahasa*. Yogyakarta. Pustaka Book Publisher. 2007. hlm. 302.

Pola ketiga (c) membuat gerakan-gerakan dengan ekor dengan banyaknya unsur tarian sabit tetapi ada tambahan unsur yang penting, yaitu bahwa jumlah pengulangan pola tarian setiap menit menunjukkan jarak lokasi makanan; semakin lama terjadinya pengulangan pola tarian dengan gerakan ekor ke kiri dan ke kanan, makin jauh jarak lokasi makanan dari sarang lebah.

Meskipun posisi sarang lebah bentuknya vertikal, tetapi lebah harus terbang secara horizontal ketika terbang menuju sumber makanan. Sebenarnya gerakan atau tarian lebah tidak bisa secara langsung menunjukkan lokasi sumber makanan. Untuk menunjukkan arah sumber makanan, lebah menggunakan orientasinya berkaitan dengan dinding-dinding sarang. Ada tiga tipe yang mencolok dari gerak tarian lebah. Pertama, Jika lebah-lebah lain sedang terbang menuju arah matahari bagian ekornya bergerak menunjuk ke atas (kepala mengarah ke puncak sarang. Kedua, jika lebih sedang terbang mendarat menjauhi matahari, tarian lebah diarahkan langsung ke bawah. Ketiga, apabila lebah sedang terbang dengan posisi matahari 80 derajat sebelah kanan, tarian diarahkan 80 derajat vertikal ke kiri.

Tipe komunikasi lebah atau yang dikenal sebagai *unbounded sistem analog*, disebut sebagai sistem *point by point*. Dalam sistem ini setiap point merupakan serangkaian realitas kesatuan seperti jarak dan arah dalam ruang yang dikaitkan dengan satu titik yang diasosiasikan melalui tanda-tanda secara kontinum.

Arah Matahari	Matahari 80°arah Kanan	Matahari 60° arah Kanan	Matahari 40°arahkanan	dst
↕	↕	↕	↕	↕
Lebah menunjuk arah pucuk sarang	Lebah menunjuk 80°arah kiri secara vertikal	Lebah Menunjuk 60° Arah Kiri Secara Vertikal	lebah menunjuk 40 arah kiri secara vertikal	hingga lebah menuju ke bawah menjauhi sinar matahari

Dimensi linguistik: *orientation of stright-line of dance to walls of hive*

Meskipun terdapat berbagai jenis lebah, mereka mirip dengan manusia dalam kebiasaan membuat rumah. Satu kelompok lebah mempunyai pekerjaan khusus dalam membangun rumah tanpa bantuan kelompok lain. Bedanya dengan manusia adalah dari segi tabiat, yaitu jika pada lebah merupakan instink maka pada manusia adalah sebagai usaha terencana. Tabiat manusia membentuk setiap idividu berdasar kesediaan fitrahnya kesiapan dalam mendapat keahlian untuk membangun berdasar ilmu dan pengalaman, tentunya sepanjang bila ia menginginkannya.

Pada semua kelompok lebah (kecuali jenis lebah kekanak-kanakan), terdapat sejumlah individu khusus yang sanggup secara mandiri membangun rumah untuk melayani kelompoknya. Spesialisasi ini berasal dari tabiat instink yang tidak dimiliki kecuali oleh satu kelompok lebah saja. Setiap kelompok memiliki gaya yang berbeda dalam membangun rumah tergantung pada tabiat, cara hidup, dan lingkungannya.<sup>42</sup>

Alangkah kreatifnya ciptaan Allah Yang Maha

---

<sup>42</sup>Abd al-Mun'm al-Hefni membagi jenis lebah kepada tiga golongan. Golongan pertama, kelompok lebah penyendiri atau darat, golongan kedua, yaitu lebah bermasyarakat yang memiliki ciri dalam membuat sarang tempat tinggalnya, dan golongan ketiga, yaitu lebah kekanak-kanakan yang tidak membuat sarangnya karena hidup di atas kelompok lain.

Bijaksana, dan sesungguhnya ini menjadi bukti kebenaran atas *kun fayakūn*-Nya.

#### **d. Bahasa Lebah dan Ilustrasi Bahasa Manusia**

Seperti dijelaskan di depan, tarian lebah membentuk sistem komunikasi efektif yang mampu menyampaikan pesan-pesan banyak, meskipun pada dasarnya terbatas pada ‘topik’ yang sama, yaitu ‘makanan’. Kalau seekor lebah dipaksa untuk berjalan ke sumber makanan (di luar eksperimen), lebah itu mampu kembali ke sarangnya, tetapi tidak mampu menarik pesannya dengan baik sebab ia tidak mampu memperkirakan jarak sumber makanan dari sarangnya.

Perbedaan yang mendasar antara ‘bahasa’ manusia dengan ‘bahasa’ lebah adalah bahwa bahasa lebah itu ditentukan oleh faktor biologis disertai naluri dan itu dilakukan sebagai respon atas rangsangan dari luar. Sedangkan bahasa manusia sebagian fenomena bawaan sejak lahir yang kemudian diterapkan dalam bentuk hasil kreativitas yang tidak terbilang variabelnya.

Bahasa manusia bukan dalam bentuk *point by point* seperti pada lebah dan bukan pula sistem pilah (*discrete system*) yang terbatas seperti dalam dunia kera, meskipun ada sebagian yang masuk dalam kedua tipe ini. Tidak seperti dalam sistem *point by point*, bahasa manusia jarang sekali menggunakan berbagai variasi suara panjang untuk menunjukkan sinyal kontinum seperti; *far* ‘jauh’, *faar* ‘jauuh’ *faaar* ‘jauuuh’. Bahasa manusia lebih memilih menggunakan sejumlah tanda-tanda pilah (*dicrete signs*) seperti *far* ‘jauh’ *far enough* ‘cukup jauh’ atau *very far* ‘sangat jauh’.

Bagaimana bahasa manusia mampu menangkap sejumlah pesan yang tidak terbatas seperti lebah, dan tidak seperti burung atau monyet, sebab manusia dalam berbahasa menggunakan sintaksis atau tata aturan. Bahasa manusia memiliki paling tidak sintaksis, yang secara sederhana berupa aturan untuk mengkombinasikan tanda-tanda yang berbeda (*discrete signs*) untuk menghasilkan tanda lebih kompleks yang maknanya dapat diperkirakan dari hasil kombinasi tanda. Arti sebuah frasa *red flower* ‘bunga merah’ diprediksi berasal dari dua hal, pertama makna kata *red* dan makna kata *flower* dan kedua, *red flower* termasuk sebuah unit frasa yang menggabungkan makna dari dua kata yang berbeda dengan cara tertentu.

Sintaksis, demikian dikatakan oleh Gee, salah satu kunci yang membedakan bahasa manusia dari sistem komunikasi dalam dunia hewan. Faktor lain yang tidak kalah penting dalam membedakan bahasa manusia dan bahasa hewan adalah bahwa bahasa manusia bebas dari stimulus (*stimulus free*). Apa yang diucapkan manusia ketika dia sedang membutuhkan, tidak digerakkan oleh bentuk stimulus eksternal dari dunia luar dan tidak pula oleh kondisi emosi internal.<sup>43</sup>

Seekor anjing mengerti bahwa tuannya ada di pintu dan anjing dapat berkomunikasi bahwa dia ada di pintu dan berharap dibiarkan masuk ke dalam rumah. Tetapi, seekor anjing tidak mengetahui bahwa tuannya akan berada di rumah esok, lusa, atau bisa berkomunikasi bahwa ia ingin masuk ke rumah hanya jika ia akan diberi

---

<sup>43</sup>James Paul Gee, *An Introduction To Human Language: Fundamental Concepts in Linguistics*, New Jersey: Prentice Hall, Inc, A Division of Simon & Schuster, 1993, hlm. 6.

makan. Manusia mampu mengomunikasikan hal-hal yang tidak atau belum terjadi. Artinya, manusia mampu membayangkan realitas-realitas baru yang belum pernah dialaminya. Selanjutnya, bahasa manusia memiliki tanda-tanda bukan saja untuk hal-hal dunia fakta atau hal-hal yang bersifat imajinatif tetapi juga memiliki tanda-tanda untuk tanda-tanda itu sendiri.

Potensi manusia semacam ini mampu menjadikan bahasa dan pikiran saling merefleksikan satu dengan yang lain (*self-reflexive*). Manusia mampu berbicara dan berpikir tentang pikiran, dan hanya hewan yang bernama manusialah yang mampu bertanya tentang bagaimana cara dia berkomunikasi, berpikir, menjadi hewan, atau menjadi manusia.

Evolusi manusia dilengkapi dengan kapasitas untuk memperoleh bahasa-bahasa tipe manusia dan kapasitas ini memudahkan bagi anak kecil untuk belajar bahasa. Bahasa anak miskin variasi, terutama dalam hal yang ada kaitan dengan ketrampilan fisika, kimia, atau permainan instrumen musik. Simpanse atau sejenisnya memperoleh bahasa yang diajarkan manusia melalui inteligensi umum dan juga kemampuan memecahkan masalah. Hewan tersebut tidak memiliki kapasitas khusus untuk memperoleh bahasa sebab proses evolusinya tidak memberinya kemampuan semacam itu. Dengan kurangnya dalam kapasitas ini, jenis hewan tersebut tidak pernah mencapai sesuatu apa pun dibanding anak kecil usia lima tahun. Hal ini tidak menunjukkan bahwa simpanse kurang cerdas dibanding manusia, hanya karena tipe inteligensinya memang berbeda. Proses evolusi yang dialaminya tidak pernah memberinya inteligensi bahasa

yang berkarakteristik apa pun. Tetapi sebagai gantinya, sistem evolusi tersebut memberinya porsi inteligensi lebih banyak dibanding kemampuan bahasanya.

## **Jagad Multiragam Bahasa**

### **a. Universalitas Bahasa dan Spektrum Bahasa Manusia**

Persoalan apakah bahasa itu bersifat universal atau memiliki ciri-ciri persamaan pada setiap individu manusia, sebagian faktanya dapat dipaparkan pada uraian berikut. Setiap anak manusia, kecuali mereka yang tuna wicara, belajar bahasa dalam lingkungan dimana ia dibesarkan oleh komunitasnya. Seorang anak memperoleh dasar-dasar kemampuan berbahasa pada usia empat, lima, dan enam tahun atau bahkan dengan daya intelektualnya kemampuan ini akan terus meningkat di sepanjang usianya. Apa yang dilakukan oleh seorang anak dalam memperoleh kapasitas berbahasa menimbulkan persoalan rumit dan penuh misteri, terutama jika terkait berbagai fenomena dari ciri dan watak bawaan manusia.

Sebagaimana diketahui, seorang anak mengikuti tahap waktu dalam proses perkembangan bahasa sejalan dengan proses kemampuan fisik seperti merangkak, berdiri, berjalan. Ini sejalan dengan kemampuan menyebut nama-nama seperti ibu, bapak, minum, makan, serta menunjuk ciri-ciri atau kejadian di sekitar seperti basah, kosong, bangun, duduk, tertawa. Anak yang mampu mendengar, belajar berbicara, sedangkan mereka yang tunarungu mampu mempelajari tanda atau isyarat bahasa melalui cara dan peraga yang dapat diamati.

Semakin dewasa, ucapan bahasa anak semakin banyak dan semakin kompleks, dan apa yang diciptakan

oleh dirinya sendiri tidak sekedar mengulang-ulang apa yang diucapkan oleh orang yang ada di sekitarnya. Proses mengungkapkan pertanyaan atau membuat statemen negasi yang diperoleh melalui perefleksian terhadap lingkungan, mendorong anak mampu mengekspresikan dirinya dan berinteraksi dengan orang lain.<sup>44</sup>

Anak memperoleh kemampuan menggunakan bahasa, baik sebagai pembicara maupun pendengar dalam menjalin komunikasi sesuai dengan sistem komunitasnya. Lantaran kemampuan berbahasa ini, seseorang merasakan kenyamanan sebagai sosok informan, dapat mengungkapkan perasaan dan pikiran yang mungkin dapat mempengaruhi orang lain dengan cara yang sama seperti ia belajar.

Seperti halnya pandangan kaum rasionalis, struktur bahasa yang secara spesifikasi ada dalam diri setiap individu, merupakan hal yang amat detail dan rumit. Kerangka struktur bawaan ini menjadi dasar bagi seluruh bahasa, sedangkan penampilan bahasa pada anak lebih menunjukkan pada keaktifan kapasitas bahasanya dari pada kapasitas untuk membentuk bahasa itu sendiri.<sup>45</sup>

Jika ide ini diterima, maka semua jenis bahasa di dunia seharusnya memiliki dasar struktur yang sama atau paling tidak, mirip. Apabila secara genetik kerangka struktur yang ditransformasikan adalah mendasari semua bahasa, maka bahasa hanya akan berbeda satu dengan

---

<sup>44</sup>Clark, Herbert H, and Clark, Eva V, *Psychology and Language: An Introduction to Psycholinguistics*, New York, Harcourt Brace Johanovich, 1977, hlm. 295-307.

<sup>45</sup>Ronald W Langacker, *Language and its Structure*, Second Edition, hlm. 246.

yang lain dalam hal respek terhadap hal-hal yang berkaitan dengan aspek-aspek struktur periperal yang mana setiap anak belajar bahasa lewat pengalaman. Jadi, meskipun di permukaan berbeda-beda, semua bahasa adalah mirip dalam hal bagaimana merespon bahasa. Mereka mestilah mampu untuk menciptakan variasi bahasa atas dasar struktur yang sama.<sup>46</sup>

Perkembangan bahasa setiap individu apabila diamati dengan sangatlah menakjubkan. Setiap anak manusia lahir, ia tidak berbicara atau mengerti bahasa kedua orangtuanya. Setelah beberapa tahun, setiap anak semakin mengerti lebih banyak bahasa yang biasa digunakan di rumah dan di sekitarnya dan menggunakannya secara spontan. Seperti ditegaskan oleh Chomsky, bahasa alami yang diperoleh oleh anak masih berupa bahan yang sangat abstrak dan bukan merupakan produk dari proses belajar sesukanya. Sebagai contohnya, setiap bentuk kalimat bahasa natural memiliki struktur gramatika, meskipun struktur tersebut masih berupa bahan abstrak yang tidak dapat dilihat dari fungsi cara-cara belajar anak berbicara secara induktif. Jadi, bahan abstrak tersebut masih dalam bentuk struktur ide, dan tentunya berbeda dari bahasa orang dewasa yang mampu membedakan kalimat dan yang bukan.

Dengan belajar harus mampu menangkap adanya perbedaan secara sederhana lewat proses dalam pengucapan atau lewat ekspresi bahasa lainnya. Dari belajar sesuka hati semacam ini disimpulkan bahwa pembedaan tersebut bukan menyangkut pembedaan hitungan numerik, tetapi

---

<sup>46</sup>Ronald W Langacker, *Ibid.*

lebih kepada bentuk proses strukturalnya.<sup>47</sup>

Dengan demikian tidak ada alasan untuk mengatakan bahwa melalui belajar anak akan mampu mencapai konklusi dengan secepat itu, lebih-lebih jika dikaitkan dengan terdapatnya keterbatasan perbendaharaan bahasa pada anak. Alternatif pokok bagi ide belajar dengan sesuka hati dalam perolehan bahasa itulah yang sebenarnya yang disebut sebagai gramatika universal. Akal atau otak anak kecil berada pada posisi sudah mencakup kapasitas dari terdapatnya konsep dasar dari keberadaan bahasa alami tersebut. Inilah yang dimaksud dengan sebuah sistem dari materi bahasa yang dikaitkan dengan semua bahasa manusia, baik dilihat dari fakta historis maupun psikologis yang mencerminkan esensi bahasa manusia. Terdapatnya fakta sintaksis dari watak bahasa manusia dalam bentuk struktur dan bukan dalam bentuk numerik membawa pemahaman kepada konsep tentang gramatika universal.

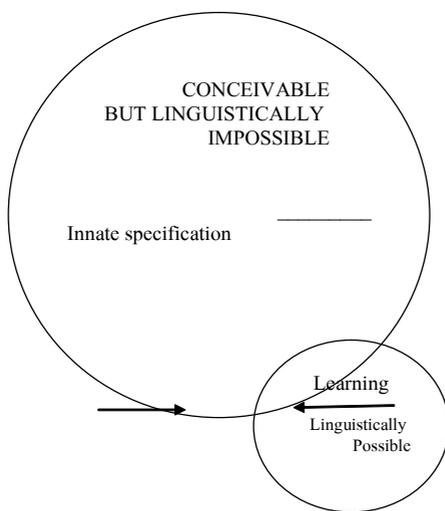
Perlu diingat, gramatika universal tersebut bukan diperoleh melalui belajar dari pengalaman, melainkan lebih sebuah anugerah yang paling dalam dan rumit yang diberikan pada manusia dengan fitur otaknya yang unik itu, dan gramatika universal memang sebuah pengetahuan bahasa paling unik.<sup>48</sup>

---

<sup>47</sup>Siobhan Chapman dan Christopher Routledge, *Key Ideas in Linguistics and The Philosophy of Language*, Edinburgh University Press, 2009, hlm. 249-250.

<sup>48</sup>Dimaksud dengan gramatika universal di sini bukan gramatika yang dipahami sebagai bagian dari ilmu tata bahasa. Ia merupakan sebuah sistem dari kondisi yang terdapat pada setiap bahasa sebab ia merupakan sebuah produk akhir dari sebuah proses memperoleh bahasa yang diawali dengan gramatika universal tersebut.

Bagi manusia dewasa pada umumnya, berlaku teori bahwa bahasa sebagai cermin dari spesifikasi halus, unik, dan samar tersebut, pada dasarnya ada dalam bahasa mental manusia. Ia berada dalam sebuah ranah sempit dari struktur bahasa (*a fairly narrow range of structural possibilities*). Jadi, di luar ranah tersebut adalah kawasan representasi spektrum keseluruhan sistem bahasa yang hanya dapat dipikirkan atau dipahami (*a total spectrum of conceivable linguistic systems*) saja. Spektrum bahasa yang luas ini pada prinsipnya hanya dapat diperoleh atau diakses oleh dan untuk manusia yang memiliki inteligensi tinggi. Di luar ranah yang luas dari sistem ini, hanya ada bagian kecil suatu lingkaran yang mampu memperlihatkan struktur bahasa manusia seperti tergambar pada figur berikut.



Lingkaran kecil menunjukkan kemungkinan-kemungkinan bagi terdapatnya struktur bahasa yang ditentukan oleh spesifikasi bahasa dalam mental anak

dalam memperoleh bahasa. Persoalan yang dihadapi anak dalam belajar bahasa adalah sempitnya ranah kemampuan menyusun struktur bahasa sampai ia menemukan bahasa tertentu pada lingkaran yang terdiri dari bahasa-bahasa yang dijangkau lewat suara-suara di sekitarnya. Dari keseluruhan sistem bahasa yang ada dalam alam pikiran, maka hanya bagian yang masuk dalam lingkaran kecil yang mampu diakses oleh anak secara alami dalam bentuk-bentuk spontanitas.

Pandangan yang mengatakan seluruh bahasa memiliki kesamaan fitur sering diragukan oleh beberapa kalangan. Terbukti, ketika mempelajari bahasa asing, orang akan dihadapkan pada perbedaan-perbedaan yang ada di antara bahasa-bahasa tersebut. Namun, tidak seorang pun mengingkari bahwa bahasa-bahasa tersebut memiliki perbedaan dalam berbagai faktor dan aspek lain yang tidak kurang rumitnya. Satu sisi, ada kenyataan bahwa permukaan bahasa yang aneh dan khas tersebut sangat menarik perhatian, terutama mengenai prinsip-prinsip dasar yang terstruktur dibaliknya. Pada sisi lain, terdapatnya ciri-ciri dari watak bahasa yang menimbulkan anggapan, pandangan, dan asumsi yang mengarah pada sebuah keyakinan betapa sejatinya bahasa merupakan fenomena universal.

### **b. Keterbatasan Bahasa Manusia**

Terdapat kaitan mutlak antara bahasa dengan realitas atau dunia fakta lewat bagian paling elementer atau atomik, suatu bentuk korespondensi antara proposisi dengan kedudukan faktual. Dengan cara tersebut, bahasa dengan sendirinya menjadi medium ekspresi filsafati yang

dapat menggambarkan realitas dunia fakta atau yang dikenal dengan teori gambar (*the picture theory*)<sup>49</sup>.

Apa yang menarik dari dari perspektif Wittgenstein adalah *the limit of language meaning the limits of my world*<sup>50</sup>. Batas-batas bahasa adalah juga batas-batas dunia. Apa yang tidak dapat diungkapkan lewat bahasa oleh sebab tidak ada faktanya, maka itu tidak dapat dipikirkan. Siapa pun, menurut Wittgenstein tidak dapat keluar dari bahasa dan tidak keluar dari dunia. Seseorang hanya dapat berbicara mengenai apa saja yang ada di dalam dunia dan di dalam pikirannya, melalui bahasa. Dunia pada hakekatnya tersusun dari fakta-fakta dan bukan dari benda-benda<sup>51</sup>.

---

<sup>49</sup>Suatu teori yang memandang adanya hubungan mutlak antara bahasa dengan dunia realitas proposisi sebagai alat dalam bahasa filsafat dan fakta yang ada pada realitas. Proposisi elementer bayangan seperangkat benda atau hubungan antara benda-benda dunia nyata yang membentuk relief dianalogikan seperti aliran listrik dan lampu pijar. Ide sentral Wittgenstein yang pertama ini adalah bahwa proposisi adalah gambar dari realitas. Suatu gambar dapat menampilkan apa yang digambarkan jika terdapat kesamaan struktur antara keduanya. Struktur dimaksud adalah susunan atau kaitan logis tertentu antara elemen-elemen yang membentuk sesuatu. Sebuah proposisi adalah sebuah contoh (model) dari kenyataan (realitas) yang kita bayangkan.

<sup>50</sup>Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus Logico Philosophicus*, London, Roudledge & Kegan Paul, 1961, hlm. 149.

<sup>51</sup> Menurut Wittgenstein yang dimaksud dengan fakta adalah suatu peristiwa (*state of affairs*) atau keadaan dan suatu peristiwa itu adalah kombinasi dari benda-benda atau objek-objek bagaimana hal itu berada di dunia. Dunia itu bukan terdiri atas benda-benda, dan benda-benda itu bukan bahan dunia, tetapi objek-objek itu merupakan substansi dunia. Sebuah fakta adalah suatu keberadaan peristiwa (*state of affairs*), yaitu bagaimana objek-objek itu memiliki iterrelasi, hubungan kasualitas, kuantitas, ruang, waktu, dan juga keadaan.

Ide Wittgenstein mengenai kesatuan dunia manusia dan bahasa sejalan dengan apa yang pernah diungkapkan al-Masiddi *wa al-lughah lā haqīqata lahī khārija ṣāhibiha bal la wujūda lahā khārija hudūd al-insān* ‘eksistensi bahasa hakikatnya tidak berada di luar pemilikannya dan wujudnya berada pada batas-batas kemanusiaannya.<sup>52</sup>

Muncul pertanyaan bahagaimana sebenarnya realitas pengalaman *ḥuḍūri* ‘kehadiran’ seperti pengalaman mistik (*mystical experience*) yang menurut Yazid dan para filsuf agama dikatakan sebagai inti dari seluruh bentuk pengalaman keagamaan (*religious experience*). Pengalaman ini tidak dapat ditunjuk secara langsung sebab bukan pengalaman inderawi. Apalagi, bahasa memiliki keterbatasan hanya dapat mengatakan apa yang menjadi realitas inderawi. Wilayah ini sangat penting untuk dimengerti, tetapi sayangnya tidak dapat diungkapkan dengan bahasa.

Bagi Wittgenstein, pengalaman ekstensional semacam ini merupakan pengalaman yang hanya dapat ‘dirasakan’ dan ‘dialami’ tetapi tidak dapat diungkapkan. Hal-hal ya tidak dapat diungkapkan atau mistis disebut sebagai *there is indeed the inexpressible. This shows itself; it is the mystical. Where of one cannot speak, therefore one must be silent*<sup>53</sup> Konsep tentang hakikat dunia, estetika, Ketuhanan, dan etika diistilahkan sebagai *das mystiche* ‘mistik’. Konsekuensinya perenungan tentang dunia sebagai suatu keseluruhan terbatas merupakan suatu perasaan mistik.

Wittgenstein, sebagaimana disebut Kaelan, dalam

---

<sup>52</sup>Al-Masiddi, *At-Taḥkīr al-Lisāni*, hlm 68.

<sup>53</sup>Wittgenstein, *Tractatus*, prop 7, hlm. 189.

doktrinnya sendiri menemukan beberapa kesulitan di dalamnya<sup>54</sup>. Masalah lain berkaitan dengan bagaimana harus memberlakukan pernyataan-pernyataan hipotesis atau pernyataan-pernyataan negatif. Dalam pengertian inilah bahasa hanya dipandang dari fungsi deskriptif representatif saja. Batas-batas bahasa sangat tergantung pada bagaimana kita melihat bahasa jika fungsi bahasa juga dipandang dari segi metaforis, retorik, dan imajinatif.

Tetapi sejak pemunculan *Philosophical Investigations* yang belakangan menginspirasi munculnya aliran filsafat analitik (*analytic philosophy*) di Inggris pertengahan abad ke-20, Wittgenstein rupanya berbalik arah dan mengoreksi pandangan-pandangannya dalam *Tractatus* dan menegaskan bahwa bahasa tidak hanya memiliki satu fungsi saja untuk menyebut fakta, melainkan juga bagaimana bahasa digunakan, ia memiliki banyak fungsi (*pluriformity*) sebagai representasi beragamnya bentuk-bentuk kehidupan.

Melalui *language games*-nya, Wittgenstein mengandaikan adanya tata aturan main yang khas, unik, dan tipikal bagi setiap ragam bahasa dalam forma kehidupan. Konsekuensinya, bahasa mistik sebagai sebuah tradisi yang hidup dalam alam keruhanian agama-agama mesti dipandang memiliki *language-game*-nya sendiri<sup>55</sup>.

---

<sup>54</sup>Kaelan, *Filsafat Bahasa, Semiotika dan Hermeneutika*, Yogyakarta, Paradigma, 2009, hlm. 346.

<sup>55</sup>Jika *language game* yang ditawarkan menekankan metode gramatika, maka ia mengarah pada ciri antroposentris dalam memahami satu gambaran tentang kesadaran manusia seperti yang dikemukakan oleh Scruton. Gambaran kesadaran manusia itu menunjukkan adanya pluralitas dalam kehidupan manusia yang tercermin melalui bahasa dan terwujud dalam suatu pluralitas kehidupan yang masing-masing memiliki aturan sendiri-sendiri. Ii-

Untuk hal ini Wittgenstein berupaya memahami bentuk bahasa mistik dari sudut epistemologis. Tetapi, belum lagi ia berhasil merumuskan bagaimana bentuk epistemologi bahasa mistik, ia telah keburu wafat<sup>56</sup>.

### **c. Diversitas Bahasa: Sebuah Keniscayaan**

Ada satu kepercayaan yang diyakini sebagian umat manusia bahwa dalam sejarahnya ada cerita tentang sebuah malapetaka. Manusia ingin mengetahui sorga yang konon ada di ‘atas langit’, kemudian mereka membangun menara yang menjulang tinggi yang disebut Menara Babel. Menara yang penuh manusia itu tentu saja tidak kuat menopang sehingga runtuh dan mengakibatkan berjatuhnya dan bersebarunya manusia ke segala penjuru dunia.<sup>57</sup>

Kepercayaan ini kemudian dikenal dengan sebutan *hipotesis monogenitis*, sebuah hipotesis yang mengatakan bahwa semua bahasa yang ada di dunia ini berasal dari satu induk bahasa. Pandangan ini ditentang oleh J.G. von Herder (1744—1803) yang mengatakan kalau benar bahasa itu dari Tuhan maka tidak mungkin bahasa itu mengandung konotasi begitu buruk dan bisa jadi tidak selaras dengan nalar dan logika dengan alasan Tuhan itu Maha Sempurna.

Pandangan lain dari Nelson Brooks (1975) yang tergolong baru menunjukkan bahwa bahasa lahir pada

---

hat Kaelan, *Filsafat Analitis*, hlm. 13.

<sup>56</sup>Muhammad Sabri, *Ringkasan Disertasi: ‘Bahasa dan Pengalaan Mistik dalam Bingkai Filsafat Analitik’*, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2008, hlm. 29.

<sup>57</sup>Kinaryati Djojuroto, *Filsafat Bahasa*, Yogyakarta, Pustaka Book Publisher, 2007, hlm 55.

waktu yang sama dengan keberadaan manusia. Berdasar penemuan-penemuan antropologi, biologi, dan sejarah purba, manusia, bahasa, dan budaya secara bersama-sama lahir untuk pertama kalinya di bagian tenggara Afrika, lebih kurang dua juta tahun lalu.<sup>58</sup>

Keanekaragaman (*diversity*) dari bahasa ini penting dijelaskan secara semantik oleh karena:

- a. terdapat dua kata yang disandingkan dalam al-Qur'an, yaitu *lisân* dengan *laun*, dan
- b. terdapatnya sistem warna (*colour systems*) dalam teori semantik yang menjadi salah satu term dari teori medan (*field theory*) yang melahirkan beberapa problem semantik yang menarik.<sup>59</sup>

Masalah keanekaragaman bahasa tidak dapat dikaji hanya dari sudut geografis atau teori isoglos.<sup>60</sup> Keanekaragaman bahasa juga berkaitan erat dengan masalah perbedaan antara bahasa, dialek, dan idiolek. Dalam ungkapan langsung, tidak terdapat dua sistem bahasa yang identik. Oleh karena itu, pendeskripsian apa pun terhadap sebuah sistem bahasa berarti pendeskripsian atas sebuah sistem bahasa individu.

Fenomena ini dikuatkan oleh al-Zamakhsharî yang mengatakan bahwa *alsinah* 'bahasa-bahasa' mencakup

---

<sup>58</sup>Kinaryati Djojurosuroto, *Filsafat*, hlm. 57

<sup>59</sup>F.R. Palmer, *Semantics*, Second Edition (New York: Cambridge University Press, 1995), hlm. 70—71.

<sup>60</sup>Istilah 'isoglos' dipakai untuk menunjukkan batas-batas geografis hasil pelacakan suatu bahasa. Meskipun dalam beberapa hal terdapat homogenitas *speech area*, sejumlah isoglos masih dapat dilacak keberadaannya. Tidak harus adat hubungan langsung antara satu isogloss dengan isoglos lainnya karena antar keduanya bisa berbeda dan bisa pula saling berhubungan.

berbagai jenis ucapan, bentuk dan aktivitasnya yang berbeda antara satu dengan lainnya, kadangkala berlebih dan kadangkala berkurang.<sup>61</sup>

Al-Zamahsyari menegaskan hampir tidak pernah terjadi kesamaan ucapan antara dua orang, baik dari segi bisikan, volume, kelembutan, kefasihan, intonasi, susunan kata, maupun *style*. Andai ucapan manusia itu sama bentuk dan nadanya, maka akan ditemui kesulitan untuk membedakan satu dengan lainnya yang akhirnya mengganggu komunitas sosial dan tatanan masyarakat.<sup>62</sup>

James Paul Gee dari University of Southern California mengatakan bahwa tidak setiap orang di Amerika Serikat berbicara dengan bahasa yang sama. Mereka menyadari jika Presiden John Kennedy dari Massachusetts berbicara dengan bahasa yang berbeda dari Presiden Lyndon Johnson dari Texas. Jika dua orang berbicara dengan bahasa yang sama tetapi berbeda dari segi gramatika, kosakata, dan cara pengucapan, berarti mereka berbicara dengan dialek yang berbeda meskipun dalam bahasa yang sama. Ketika mereka menggunakan gramatika dan kosakata yang sama dan hanya berbeda dari segi pengucapannya, mereka juga berbeda dari segi aksennya.<sup>63</sup>

Ayat di atas menjadi bukti nyata bahwa manusia lahir dari sumber yang satu, kemudian saling memisahkan diri dan membentuk komunitas, suku, dan bangsa yang

---

<sup>61</sup>Al-Zamahsyari, *Al-Kasyshâf*, , hlm. 218, dalam uraian tentang Q.S. al-Rûm (30): 22

<sup>62</sup>*Ibid.*

<sup>63</sup>James Paul Gee, *An Introduction* , hlm. 333.

berbeda warna kulit dan bahasanya.<sup>64</sup>

Manusia belajar bahasa ibu dan bahasa lingkungan, bukan secara keseluruhan bahasa (*entire language*), tetapi melalui komunitas langsung sebagai penutur bahasa tersebut. Selain perbedaan lokal, perbedaan stratifikasi sosial juga menghasilkan identitas dan tradisi linguistik tersendiri. Dialek memiliki hubungan dengan status sosial penuturnya, minimal pada kawasan atau daerah dalam batas-batas geografis. Jender, etika, ras, kekuasaan, atau faktor lain dapat menghasilkan dialek dan sosiolek. Pria dan wanita pada budaya tertentu berbeda dalam hal cara bertutur. Hal tersebut tampak pada bahasa eufemisme, retorika, emosi, dan ketaatan (*adherence*) pada aturan bahasa.<sup>65</sup>

Bahasa, menurut al-Khūlī, adalah kenyataan-kenyataan sosial dengan segala kesempurnaan maknanya. Pertumbuhan bahasa hanyalah salah satu aspek dari aspek-aspek perkembangan komunitas penuturnya, dan tidak ada cara apa pun untuk membuat garis batas tertentu. Artinya, pertumbuhan dan perkembangan bahasa (*at-taṭawwur al-lugawī*) berada di luar kehendak langsung manusia; gerak perkembangan bahasa tergantung pada sebab-sebab aneh pada bahasa itu sendiri (*asbāb garībah ‘an al-lugah*).<sup>66</sup>

Salahsatu fakta yang bisa diingkari oleh semua bahwa bahasa itu ibarat anak yang lahir dari komunitas yang mulanya merupakan suara yang didengar yang pada hakikatnya dimiliki oleh si pendengar dan si pembicara

---

<sup>64</sup>Al-Zamahsyarī, *Al-Kasysyāf*, hlm. 218.

<sup>65</sup>Micco Lehtonen, *The Cultural*, hlm. 31.

<sup>66</sup>Amīn al-Khūlī, *Manāhij Tajdīd fi al-Naḥw wa al-Balāgh wa at-Tafsīr wa al-Adab* (Kairo: Dār al-Marifah, 1961), hlm. 82.

seperti suara kicauan burung atau suara-suara hewan, atau suara-suara benda lainnya. Suara-suara yang bersifat non-linguistik tersebut akhirnya menjadi isyarat atau simbol yang menunjukkan makna sesuatu yang berubah menjadi tanda linguistik jika akhirnya menimbulkan persamaan persepsi antara penyuar (*al-mutakallim*) dengan pendengar (*as-sami'*). Sebab, makna tidak akan pernah muncul kecuali tanda yang bersifat non-linguistik tersebut diterima dan ditransfer ke dalam tanda yang bersifat linguistik yang selanjutnya dapat diungkap lewat bahasa.

Teori ini yang merunut pada keyakinan bahwa bahasa merupakan sebuah fenomena yang sekaligus sebuah aktifitas sosial sebagaimana dijelaskan dalam teori de Saussure. Jika dalam pandangan Saussurian, manusia bisa berkomunikasi secara linguistik dengan dirinya sendiri maka tidak demikian menurut Mustafa Sadiq ar-Rafi'i, seorang ahli sejarah sastra Arab dari Mesir. Dalam bukunya, *Tārikh Adab al-'Arabī*, dikatakan bahwa fenomena diversitas bahasa tidak ada kaitannya sama sekali dengan rahasia di balik keberadaan sebuah bahasa sebab bahasa merupakan ilham yang dianugerahkan Tuhan kepada manusia sesuai dengan fitrahnya.

Terjadinya diversitas bahasa termasuk bagian dari gejala sosial yang bersifat *ṣinā'i* 'produksi' oleh manusia sendiri seperti terjadi perbedaan adat kebiasaan dan budaya. Maka hakikat makna sebuah bahasa tidak terlepas dari komulasi sejumlah adat atau kebiasaan khusus dari sebuah komunitas tertentu.<sup>67</sup>

---

<sup>67</sup>Ini menyangkut bagian dari salah satu pengertian tentang hakikat bahasa sedangkan pengertian yang menyangkut bahasa sebagai sebuah

Ide ini membuktikan betapa sulitnya untuk menunjukkan terdapatnya asal usul bahasa yang satu, sementara bukti-bukti yang menunjukkan tentang hal tersebut, seperti bukti adanya sebuah komunitas awal pada sejarah manusia. Atau beberapa komunitas yang memiliki ciri atau kebiasaan bahasa yang mirip dan serupa seperti kemiripan bahasa-bahasa hewan yang tidak memiliki kelebihan atau perbedaan yang mencolok di antara mereka. Pada akhirnya orang juga sulit menentukan induk-induk bahasa yang darinya memunculkan ragam bahasa dan dialek, baik yang ada berbagai belahan dunia.

Kembali kepada uraian di muka, orang juga sulit untuk memastikan jenis bahasa yang dipakai oleh Adam yang selama ini diyakini sebagai bapak manusia, apakah bahasa Adam tersebut akhirnya menjadi induk dari Bahasa Suryani, Bahasa Ibrani, Bahasa Sansekerta atau semacamnya. Apa yang ditemukan oleh para ahli bahasa mengenai persoalan induk dan rumpun bahasa adalah baru terjadi pada masa yang jauh dari kehidupan Adam, yaitu sekitar tiga ribu sampai enam ribu tahun yang lalu.

Ada ahli mengatakan bahwa komunitas manusia yang paling awal terjadi di sekitar antara lembah Sungai Euphrat dan Sungai Tigris, sebuah kawasan yang berada di antara Iraq dan Armenia. Dari sanalah ragam jenis bahasa tersebar dan berkembang menjadi berbagai jenis dan ragam yang satu berbeda dengan yang lain oleh sebab faktor-faktor alamiah seperti kondisi alam, letak geografis, perebutan pengaruh dan kekuasaan, krisis pangan dan lain-lainnya yang menyebabkan mereka harus berkelana

---

fenomena sosial adalah seperti yang diungkapkan oleh Ibn Jinni bahwa bahasa adalah *alfāz yu'abbiru bihi kullu qaumin 'an aqrāḍihim*

meninggalkan tanah kelahiran mereka.

Disebutkan dalam Taurat sebagai buku informasi sejarah paling kuno, dalam Kitab Kejadian disebutkan terbentuk ibu-ibu bahasa setelah kejadian badai topan dan air bah di masa Nuh as, dimana manusia terpecah ke seluruh penjuru dunia untuk membentuk induk-induk bahasa dengan cabangnya masing-masing.

Silsilah bahasa ini telah dibuktikan oleh para ahli bahwa adan berbagai sebutan dalam istilah bahasa manusia yang tidak berubah untuk menyebut semisal kata *umm, mom, mama* ‘ibu’ ada bunyi *m* (م) yang tetap melekat pada panggilan tersebut. Demikian yang terjadi pada *abb, papa, baba*, maka huruf *b* (ب) dianggap sebagai huruf asli yang tidak pernah berubah.<sup>68</sup>

#### d. Bahasa dan warna

Salah satu dari tanda-tanda kebesaran dan kekuasaan Allah adalah aneka ragam bahasa manusia di bumi yang tercermin dalam Surat ar-Rūm berikut.

وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَخْلَفَ السِّنِينَ  
وَالْوَنُكْمُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّلْعَالَمِينَ ﴿٣٣﴾

Dan di antara tanda-tanda kekuasaan-Nya adalah penciptaan langit dan bumi dan berlain-lainan bahasa (*alsinatikum*) dan warna kulitmu (*alwānikum*). Sesungguhnya, pada yang demikian terdapat tanda-tanda bagi orang-orang yang mengetahui.<sup>69</sup>

‘Bahasa’ dan ‘warna’ pada ayat di atas adalah dua

---

<sup>68</sup>Ar-Rafi’i, Mustafa Sadiq, *Tārikh Adab al-Arabī*, Beirut: Dar al-Kitab al-‘Arabi, 2001, hlm. 66.

<sup>69</sup>Q.S. ar-Rūm (30): 22.

nomina yang memiliki karakteristik hampir sama, yaitu ciptaan Allah yang secara kuantitas sulit ditentukan ragam dan jenisnya sebab terdapatnya kemiripan-kemiripan yang sulit dibedakan. Sejumlah warna pokok (*'adad al-alwān ar-ra`īsiyyah*) dipakai oleh semua bahasa. Dalam sistem bahasa, Arab atau Inggris, terdapat sebelas kategori warna pokok yang kemudian berkembang sesuai dengan variasi dan kecenderungan masing-masing bahasa dalam memberi nama.<sup>70</sup> Warna, sebagaimana bahasa, tidak dapat dihitung dengan term-term dari dimensi tunggal. Terdapat tiga variabel warna. *Pertama*, warna paling jelas dan dapat diukur dari lengkung-panjang seperti terlihat dalam spektrum pelangi. *Kedua*, sudut kemilau dan kecemerlangan (*luminosity and brightness*). *Ketiga*, kejenuhan (*saturation*) atau tingkat kebebasan (*degree of freedom*) dari warna putih.

Terdapat hubungan erat, meskipun tidak selalu tampak, antara roman-fisik dengan sistem warna pada bahasa tertentu. Adakalanya sistem warna juga ditentukan oleh kepentingan-kepentingan budaya.<sup>71</sup>

Bahasa tidak selalu dapat menunjuk kosakata yang dianggap paling tepat dan selalu terjadi perbedaan bahkan kontradiksi antar yang satu dengan yang lainnya sesuai dengan perbedaan budaya. Setiap kebudayaan membagi spektrum warna ke dalam kategori yang berbeda dan setiap bahasa menghasilkan perbedaan-perbedaan dengan cara yang berbeda pula. Masing-masing bahasa memiliki

---

<sup>70</sup>Ahmad Mukhtār 'Umar, *Al-Lughah wa al-Laun*, Kairo: 'Ālam al-Kutub, 1997, hlm. 50.

<sup>71</sup>F. R. Palmer, *Semantics*, hlm. 72.

sikap dan cara sendiri, dan dengan cara tersebut memisah dunia ke dalam beragam konsep dan kategori.<sup>72</sup>

Penutur asli (*native speaker*) seringkali tidak merasakan bahwa kata-kata merupakan tanda arbitrer. Dari perspektif penutur, kata-kata dan pikiran adalah satu. Orang yang dibesarkan dalam keluarga berbahasa Perancis, sebagai contohnya, meyakini kelaziman maskulinitas untuk matahari (*le soleil*) dan feminitas untuk bulan (*la lune*).<sup>73</sup>

Meskipun cara membedakan warna dalam beberapa bahasa tidak bersifat alami, tetapi sesuatu yang tak dapat dielakkan adalah terdapatnya arbitrase dalam hal pemilihan nama sebab pembedaan tersebut berkaitan dengan kebutuhan-kebutuhan praktis. Perbedaan muncul akibat aktivitas yang dilakukan oleh masyarakat; perbedaan-perbedaan tersebut tetap berada pada bahasa itu sendiri, dan bukan pada kenyataan. Semua bahasa mendeskripsikan warna-warna dengan satu dan lain cara, tetapi perbedaan-perbedaan konseptual tidak ditentukan lebih dahulu. Perbedaan itu bukan berasal dari realitas di luar bahasa, melainkan dari bahasa itu sendiri.<sup>74</sup>

---

<sup>72</sup>Micco Lehtonen, *The Cultural Analysis of Texts* (London: Sage Publications, 2000), hlm. 39. Pendapat ini, menurut Jonathan Culler, sekaligus menyampaikan kritik atas aliran de Saussure yang mengatakan hubungan antara tanda dan dunia luar bersifat 'arbitrer', dibuat-buat (*artificial*), dan tidak alami sehingga tidak berbeda dari nomenklatur atau susunan nama-nama yang diseleksi dan dihubungkan dengan ide atau objek tertentu. Menurut Culler, hubungan tersebut tidak selamanya demikian. Lihat Micco Lehtonen, *The Cultural Analysis*, *Ibid*.

<sup>73</sup>Claire Kramsch, *Language and Culture* (New York: Oxford University Press, 2000), hlm. 21.

<sup>74</sup>Micco Lehtonen, *The Cultural*, hlm. 40.

Keragaman bahasa sudah diakui oleh Islam melalui Surat ar-Rum 22 di atas, bahkan al-Qur'an juga mengakui penggunaan bahasa lisan (*parole*). Penghargaan ini tampak seperti yang disabdakan oleh Rasulullah saw, *unzila al-Qur`ān alā sab'ati ahruf* ' Al-Qur'an itu diturunkan dengan tujuh huruf (suara bahasa)'

Hubungan warna dan suara (fonem) juga dikaji oleh sebagian sarjana karena antara keduanya memiliki kaitan erat. Hubungan antara keduanya lebih terasa apabila diperhatikan dengan lebih seksama terutama oleh para seniman yang akrab dengan warna dan bunyi akan merasakan sensasi oleh hubungan antara warna dengan bunyi lebih kuat. Meskipun kajian warna dan suara tidak memperoleh tempat yang luas dari kalangan sarjana karena mereka menganggap kajian ini hanya bersifat khayal dan personalitas. Kajian hubungan warna dengan fenomena bahasa ini dilihat dari dua sisi, yaitu hubungan warna dengan suara dan hubungan warna dengan musik.

Warna memiliki hubungan erat dengan suara karena terbukti warna juga memiliki frekuensi seperti halnya suara. Barangkali inilah yang menjadi tema menarik para sarjana. Dari perbincangan tema ini para sarjana menghasilkan dua pendapat. Satu pihak berpendapat bahwa fenomena ini hanyalah berupa imajinasi yang diperoleh secara personal sehingga tidak dapat dikaji berdasar fakta secara ilmiah. Pihak lain mengatakan bahwa fenomena ini merupakan fenomena alam dan oleh karenanya memiliki fakta ilmiah yang dapat dikaji.<sup>75</sup>

Pendapat pertama dipelopori oleh T.D. Jones dalam

---

<sup>75</sup>Umar Mukhtar, *Al-Lugah wa al-Laun*, hlm. 169.

bukunya, *The Art of Light and Color*, ia mengatakan bahwa tidak terdapat hubungan ilmiah antara frekuensi warna dengan frekuensi suara.<sup>76</sup> Pendapat lain datang dari Kay dan Berlin yang mengemukakan fakta yang secara ilmiah menunjuk terdapatnya hubungan antara keduanya, yaitu dalam bukunya, *Basic Color Term*. Mereka melihat warna dari sisi kebahasaan dari sudut diakronik dan perkembangan kosakata warna. Hasil penelitian mengatakan bahwa terdapat perkembangan kosakata warna secara paralel dari waktu ke waktu yang mengindikasikan adanya hubungan antara fonologi dan warna.

Kay dan Berlin juga mengemukakan fakta bahwa kaitan warna dan suara sesuai dengan teori yang dikemukakan oleh Halle-Jakobson. Kesamaan antara dua pemikiran tersebut sebagai berikut. Warna dan suara merupakan fenomena *wafe* dalam bentuk gelombang yang digambar dalam kesimpulan sebagai berikut.

- 1) Baik warna maupun suara memiliki energi yang berfluktuatif, artinya jika frekuensi suara naik berarti *keras*, dan jika frekuensi warna naik berarti *terang*.
- 2) Frekuensi suara berkenaan dengan *nada* sedangkan frekuensi warna berkenaan dengan *keaslian*.
- 3) Kejernihan frekuensi suara menunjukkan *kekompakan* musikalitas sedangkan bagi warna berarti *keteraturan* atau *kesepadanan*.

Seperti halnya dalam warna, suara juga memiliki dua ujung nada yang oleh Halle dan Jakobson disebut dengan *labial stage*. Salah satu contoh adalah suara bayi membunyikan suara nada pa yang berada pada nada kecil

---

<sup>76</sup>Jones, T.D., *The Art of Light and Color*, New York, 1972, hlm. 10.

(minimum) dan hampir mendekati diam sedangkan nada atau memiliki nada melebar sehingga dikatakan sebagai nada maksimum. Hal demikian juga terjadi pada warna yang mana warna putih sebagai batai warna hitam.<sup>77</sup>

Wittgenstein memberikan contoh bagaimana sebuah permainan bahasa (*language games*) dihubungkan dengan warna. Pengenalan terhadap warna tertentu mengisyaratkan adanya kerangka acuan dari bahasa manusia. Ketika seseorang menunjuk pada warna tertentu, maka hal tersebut tergantung kepada pemahaman atas pengenalan dan penunjukkan tentang objek warna. Orang memahami pengenalan atau penunjukkan tentang warna hanya jika keseluruhan peran dari kata tersebut dalam bahasa ditentukan dengan jelas oleh konvensi penurutnya.

Warna juga berperan dalam bahasa komunikasi non-verbal. Warna yang selalu menyertai setiap gerak kehidupan manusia memberikan persepsi tertentu pada masing-masing individu. Dalam sebuah komunitas terdapat persepsi yang membentuk pola-pola tertentu sesuai dengan warna yang terlibat dalam setiap aktivitas komunitas tersebut. Warna-warna tertentu telah menjadi komunitas non-verbal yang memiliki arti khusus. Warna adalah gelombang cahaya yang terefleksikan atau dibiaskan dan ditangkap oleh mata manusia. Hornby mendefinisikan warna sebagai sensasi yang ditimbulkan dalam mata oleh sinar cahaya yang terurai. Gurlink juga menyatakan bahwa warna adalah *the property of reflection light of a particular visible wavelength*. Penekanannya adalah pada properti cahaya yang direfleksikan dengan

---

<sup>77</sup>Umar Mukhtār, *Al-Lugah wa al-Laun*, hlm.70-171.

panjang gelombang yang dapat ditangkap mata. Dengan demikian warna merupakan gejala yang ditimbulkan oleh cahaya yang terurai kemudian terbentuklah dalam otak manusia satu imaji atau citra tentang berbagai jenis properti cahaya tersebut.

Pemaknaan ini sering sekali dikaitkan dengan lambang atau simbol yang merupakan konvensi atau kesepakatan bersama. Simbol adalah tanda atau objek yang mewakili sesuatu yang muncul dalam sebuah komunitas dan menjadi lambang konvensional semisal warna bendera, rambu-rambu lalu lintas, tanda sedih dan tanda gembira, lambang organisasi dan lainnya. Terapat simbol-simbol alam meskipun tidak dimunculkan oleh manusia, tetapi fenomena kemunculannya memiliki konsistensi karakteristik tertentu yang menimbulkan pengetahuan bersama pada suatu komunitas bahasa.

Dalam komunitas tertentu muncul kebiasaan menggunakan simbol-simbol alam, semisal bunga, untuk menunjukkan maksud-maksud tertentu. Telah terjadi proses pemaknaan simbol-simbol alam tersebut. Di masyarakat Eropa, bunga terkait erat dengan warna-warna yang melekat pada bunga tersebut. Sebagai contoh, ‘mawar merah’ berarti *I love you*; ‘mawar kuning’ berarti *try to care*; ‘mawar pink’ berarti *please believe me*, dan ‘mawar putih’ diartikan *innocence*.

Penamaan terhadap warna ini tentu tidak sama antar satu bahasa dengan bahasa lain karena setiap bahasa memiliki sistem sendiri yang bersifat unik dan arbitrer terutama dalam menentukan istilah untuk masing-masing warna. Bahasa Rusia memiliki sebelas leksem untuk warna-warna dasar yang meliputi warna *putih*, *hitam*,

*merah, hijau, kuning, biru, coklat, pink, ungu, orange, dan abu-abu.*<sup>78</sup>

Sampai pada taraf tertentu, tampaknya terdapat hubungan antara warna yang digunakan dengan kondisi fisiologis dan psikologis manusia meskipun diperlukan penelitian yang lebih mendalam untuk membuktikan asumsi seperti itu. Warna hijau, kuning, dan merah cenderung menjadi warna universal sebagai warna

---

<sup>78</sup>Warna putih sebagai warna salju segar dan garam yang merupakan kebalikan dari warna hitam atau gelap. Warna putih merupakan warna paling terang yang terdapat pada warna albumen telur. Putih menjadi simbol kesucian, kebaikan, kebersihan, kedamaian, dan warna putih adalah warna yang paling disukai Nabi Muhammad saw. Hitam, merupakan warna tinta yang menjadi lawan warna kertas dan menjadi bagian paling gelap dari gradasi warna. Warna hitam melambangkan kesedihan, kesengsaraan, kedukaan, dan kehidupan yang suram sebagaimana seringkali digambarkan dalam al-Quran. Merah adalah warna yang terdapat dalam darah segar, bibir manusia, lidah yang bervariasi dari merah sampai coklat muda seperti karat besi. Warna merah melambangkan kebernihan, kemarahan, perjuangan dan sebagainya. Biru merupakan salah satu warna dasar seperti warna langit cerah atau warna laut saat matahari bersinar. Warna ini melambangkan keteduhan, ketenangan, kelembutan, kelapangan, kesenangan dan kebaikan. Kuning adalah laksana emas atau kuning telur yang mengekspresikan keramaian, kecerahan. Hijau mewakili warna rumput dan dedaunan yang melambangkan kesejukan, dingin, dan kesuburan. Ungu adalah perpaduan antara merah dan biru dalam spektrum atau warna merah yang kebiru-biruan yang melambangkan keangkuhan dan kesombongan atau tanda sudah janda. Coklat merupakan warna gabungan antara merah, biru, dan hitam, seperti warna kopi dicampur susu yang melambangkan kegelisahan dan kemuraman. Warna abu-abu merupakan campuran antara warna hitam dan putih seperti warna langit mendung penuh debu yang menyiratkan kesepihan, kegelisahan, ketakutan dan ketidaktegasan. Merah muda melambangkan cinta dan kasih sayang. Jingga merupakan warna buah yang sudah masak atau kuning kemarahan seperti warna buah jeruk yang melambangkan kekasaran, keramaian, kesombongan, dan kebernihan.

yang dipakai sebagai rambu lalu lintas. Merah berarti ‘berhenti’, kuning berarti ‘bersiap-siap, dan hijau berarti ‘silahkan jalan’.

Warna sering digunakan untuk mengekspresikan suasana emosional, citarasa, afiasi politik, dan mungkin keyakinan agama kita, seperti wajah memerah, wajah menghitam, *love is blue*, matanya hijau, pasukan kuning dan lain-lainnya. Di negara kita, warna merah muda adalah warna feminin sedangkan warna abu-abu adalah warna maskulin. Tidak sedikit wanita yang baru melahirkan membelikan barang-barang berwarna merah muda untuk anak perempuannya dan benda-benda biru untuk anak lelakinya. Warna hijau sering diasosiasikan dengan Islam dan Muslim, bukan karena menyejukkan mata, namun warna ini juga sebagai ilustrasi warna kebun (di surga) sebagaimana dalam Surat ar-Rahman,

وَمِنْ دُونِهِمَا جَنَّتَانِ ﴿٦٢﴾ فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ ﴿٦٣﴾ مَدَامَتَانِ ﴿٦٤﴾

Dan selain dari dua surga itu ada dua surga lagi. Maka nikmat Tuhanmu yang manakah yang kamu dustakan? Kedua surga itu (kelihatan) hijau tua warnanya.<sup>79</sup>

Mungkin atas dasar inilah banyak terlihat kubah, dinding, karpet, atau ornamen masjid-masjid berwarna hijau.

Para ahli filologi dan bahasa banyak menaruh perhatian pada keanekaragaman bahasa manusia dan cara pemaknaannya sejak abad delapan belas Masehi.<sup>80</sup>

Ide mengenai ketakterpisahan (*indissociability*)

<sup>79</sup> Qur'an : ar-Rahman (55) : 62-64.

<sup>80</sup>Claire Kramsch, *Language and Culture*, hlm. 11.

antara bahasa dan budaya, dipelopori oleh sarjana Jerman seperti Johann Herder (1744-1803) dan Wilhelm von Humbolt (1762-1835), dan merupakan reaksi atas hegemoni politik dan militer Perancis pada waktu itu. Sarjana-sarjana ini mengemukakan ide bahwa masyarakat yang berbeda, berbeda pula bahasanya oleh karena berbeda cara berpikirnya. Bahasa menawarkan cara-cara yang berbeda dalam mengekspresikan dunia sekitar mereka. Menurut Kramsch, ide ini mendasari gagasan tentang relativitas bahasa.

Ide mengenai keragaman bahasa ini diadopsi kembali di Amerika Serikat oleh sarjana linguistik Franz Boas (1858—1942), Edward Sapir (1884—1939), dan muridnya Benjamin Lee Whorf (1897—1941), berkenaan studi tentang bahasa-bahasa Indian Amerika. Pandangan Whorf mengenai hubungan saling tergantung antara bahasa dan pikiran dikenal dengan sebutan *Sapir-Whorf hypothesis*.<sup>81</sup>

Saat ini diperkirakan terdapat sekitar empat ribu sampai lima ribu jenis bahasa yang digunakan oleh penduduk bumi.<sup>82</sup> Simposium internasional mengenai hasil survey mengenai klasifikasi bahasa-dunia yang diadakan pada tahun 1970, memperoleh gambaran bahwa jumlah bahasa dunia mencapai tiga ribu bahasa dengan enam rumpun bahasa yang populasi penggunaanya paling banyak.<sup>83</sup> Harimurti Kridalaksana, dalam *Kamus*

---

<sup>81</sup>*Ibid.*

<sup>82</sup>Ronald W. Langacker, *Language and Its Structure Some Fundamental Linguistic Concepts* (New York: Harcourt Brace Jovanovich, Inc, 1973), hlm. 45.

<sup>83</sup>Fred West, *The Way of Language An Introduction*, New York: Ha -

*Linguistik*, mencatat 167 bahasa-bahasa utama di dunia. Di Indonesia, bahasa terdiri dari 1) keluarga Melayu-Polinesia yang terdiri dari enam belas rumpun bahasa, 2) keluarga bahasa Halmahera, dan 3) keluarga bahasa Irian.<sup>84</sup>

## **Bahasa, Etika, dan Kepribadian**

Sesuai dengan sunnah-Nya, Allah menjadikan *khasiyat* ‘khasiat’ atas segala bentuk dan peristiwa yang tunduk kepada aturan-aturan-Nya, termasuk kebutuhan-kebutuhan manusia secara jasmani (*hawā`ij udwiyiyah*) dan kebutuhan naluri (*hawā`ij garīziyyah*) termasuk di antaranya kebutuhan untuk saling berkomunikasi melalui bahasa. Bahasa manusia merupakan salah satu khasiat yang dianugerahkan Allah kepada manusia untuk bisa saling kenal dan memahami satu sama lain demi keberlangsungan hidup makhluk di alam persada ini. Karena bahasa ini pernah diajarkan Allah kepada Adam (*wa allama Ādam al-asmā`*) ada ranah bahasa yang memang yang menguasai manusia yang datangnya dari Allah swt, sebagai salah satu potensi untuk mengenalkan pengetahuan (*al-bayān*). Adapun pada wilayah kedua yang mana manusia diberi ruang untuk berikhtiar secara sukarela, maka pada wilayah ini manusia mengembangkan sendiri bahasanya yang kemudian diterima oleh komunitas yang hidup dalam lingkungannya yang kemudian dikenal dengan sebuah *langue* (*lisān*) yang menetap dalam satu

---

court Brace Jovanovich Inc, 1975, hlm. 42. Menurut Fred West, terdapat enam bahasa dunia yang populasi penuturnya paling banyak, secara berurutan adalah Mandarin, English, Hindi-Urdu, Spanish, Russian, dan German.

<sup>84</sup>Harimurti Kridalaksana, *Kamus Linguistik*, hlm. xl—xlv.

kurun tertentu yang tidak mengalami perubahan yang sifatnya segera.

Jika di antara khasiat bahasa sebagai yang dicipta oleh Allah sebagai khasiat pada benda-benda dan ciptaan-Nya yang lain adalah tunduk di bawah takdir, akan tetapi ia memiliki efek pada hasil dari penggunaan bahasa tersebut. Selain efek itu bisa menghasilkan kebaikan, ia juga bisa menghasilkan keburukan. Sebab bahasa, baik lisan maupun tulisan, merupakan sarana efektif untuk melahirkan kesenangan, kegembiraan, dan bahkan kebahagiaan meskipun sebaliknya ia dapat melahirkan kesedihan, kebencian, kesengsaraan, dan penderitaan yang berkepanjangan. Jadi, bila terjadi suatu yang menimpa sebagai kebaikan atau keburukan dari perilaku bahasa oleh ulah manusia, maka sesungguhnya bukan khasiat bahasa yang melakukan perbuatan, melainkan manusialah yang melakukan perilaku berbahasa saat ia menggunakan khasiat tersebut. Dorongan keinginan, emosi dan syahwat manusialah yang akan membentuk dua kawasan perilaku bahasa, kawasan kebaikan dan kawasan keburukan yang dilakukannya sendiri. Allah swt telah menciptakan akal pada manusia yang ia mampu membedakan mana yang baik dan mana yang buruk. Disebut dalam firman-Nya

فَأَلَّهَمَّهَا هُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا ۗ

Maka Ia pun memberinya ilham, mana jalan menuju keburukan, dan mana jalan menuju takwa<sup>85</sup>

Dua bentuk jalan ini manusia sendirilah yang merintisnya, baik untuk kebaikan maupun keburukan. Jika memenuhi kebutuhannya melalui ucapan bahasanya

---

<sup>85</sup>Qur'an, asy-Syams ( ): 8.

sesuai dengan perintah Allah berarti ia telah merintis jalan menuju kebaikan. Sebaliknya apabila ia ingin memenuhi kebutuhan dengan perilaku bahasa seraya berpaling dari perintah Allah berarti dia telah melakukan keburukan dan di atas kejahatan.

Meskipun manusia lewat nalurinya cenderung ingin memenuhi kebutuhan berkomunikasi lewat kemampuan bahasanya, baik dengan ekspresi dan ucapan baik ataupun ekspresi dan ucapan buruk yang semuanya juga diciptakan Allah. Namun, Allah tidak menciptakan khasiat di balik perilaku berbahasa dalam bentuk memaksa manusia melakukan atau tidak melakukan tindakan berbahasa tersebut, baik tindakan yang diridhai atau yang dibenci.

Khasiat yang terkandung dalam perilaku berbahasa yang dianugerahkan Allah ini hanya bisa berfungsi dengan sebenarnya apabila digunakan manusia dalam bentuk atau cara yang benar dan tepat.<sup>86</sup>

---

<sup>86</sup>Dalam berbagai ayatnya, al-Qur'an memberikan pesan-pesan mengenai pentingnya menjalin dan memelihara komunikasi sosial yang baik dan konstruktif dengan menggunakan tutur kata dan bahasa yang santun dan etis seperti 1) *qaul layyin* 'ucapan lembut' yang menunjukkan sikap rendah hati, sabar, dan santun dan sangat bijaksana bila ucapan semacam ini ditunjukkan di depan orang-orang sombong, tinggi hati, mudah marah sehingga bisa melunakkan hati mereka; 2) *qaul karim* berupa 'perkataan mulia' yang biasanya diucapkan oleh orang-orang yang berhati mulia dan ditujukan kepada orang-orang yang memiliki martabat untuk memuliakan kedudukan mereka dalam keluarga atau masyarakat; 3) *qaul sadid* 'perkataan benar' yang harus dipegang teguh oleh seseorang sebab banyak terjadi fitnah dalam keluarga atau masyarakat yang bersumber dari perkataan yang tidak benar; 4) *qaul balig* atau suatu 'ucapan yang bahasanya jelas' yang mudah dipahami dan dicerna sehingga dapat membekas dalam sanubari karena ucapan tersebut diungkapkan sesuai dengan tempat, waktu dan sasaran; 5) *qaul ma'ruf* 'tata tutur baik' sesuatu dengan tradisi, budaya, dan bahasa setempat dan bukan

Tanggungjawab dalam bertindak, bertutur dan berperilaku bahasa yang diamanatkan pada manusia disebutkan dalam firman Allah sebagai berikut.

مَا يَلْفِظُ مِنْ قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ ﴿١٨﴾

Tiada suatu ucapan (bahasa) pun dari suatu perkataan seseorang yang diucapkan melainkan ada dua malaikat pengawas yang selalu hadir bersamanya<sup>87</sup>

Manusia dianugerahi bebas untuk mengatakan atau melakukan tindakan dengan menggunakan akalnyanya untuk membeda-bedakan. Oleh sebab itu Allah menyediakan pahala bagi perbuatan baik manusia sebab akalnyanya telah memilih mengambil jalan baik yang dianjurkan kepadanya. Bagi yang mengambil jalan yang buruk dan jahat, manusia disediakan siksaan oleh karena ia telah memilih dengan akal dan kesadarannya untuk melanggar perintah-Nya. Balasan ataupun ganjaran terhadap dua jenis perilaku semacam ini merupakan bentuk keadilan Allah sebab manusia bebas memilih atas dasar kesadaran dan bukan melalui paksaan.

Masalah demikian tidak ada kaitannya dengan persoalan *qaḍā* dan *qadr*, akan tetapi masalahnya adalah perilaku hamba sendiri dalam berbuat sesuatu secara sukarela. Dalam Surah al-Muddasir disebutkan sebagai berikut.

---

ungkapan bahasa yang sulit diterima dan asing didengar oleh telinga; 6) *qaul maisūr* ‘bahasa wajar dan mudah’ sesuai dengan nilai-nilai kewajaran atau kepantasan, tidak berlebihan dan bisa diterima dengan baik oleh pendengarannya meskipun penutur tidak mampu memenuhi hak, kebutuhan atas permintaannya

<sup>87</sup>Qur’an. al-Qaf (50) : 18

Setiap diri bertanggungjawab atas apa yang diperbuatnya.<sup>88</sup>

Bahasa merupakan simbol kepribadian dan cermin dari sebuah hati dan yang direfleksikan melalui lisan seperti dilukiskan oleh penyair ‘Amir bin ‘Abdu Qis di bawah ini:

الكلمة إذا خرجت من القلب وقعت في القلب، وإذا خرج من اللسان  
لم تجاوز الآذان

Ucapan bahasa itu jika datangnya dari hati maka jatuhnya akan dihati, tetapi manakala datangnya dari bibir, ia hanya hinggap di telinga<sup>89</sup>

Jadi, jika bahasa itu diungkapkan dengan hati dan bukan lantaran emosi maka dapat memberikan kesan yang dalam bagi pendengarnya serta menumbuhkan kepercayaan dan manfaat dari apa yang didengarkan.

لا يعجبنا من خطيبٍ خطبةٌ ❁ حتى يكونَ مع الكلام أصيلاً  
إنّ الكلامَ لفي الفؤادِ وأنما ❁ جعل اللسانَ على الفؤادِ ليلاً

Jangan terbuai oleh gaya bahasa seorang orator jika terbukti tak ada kesesuaian antara kata dan perbuatannya. Sesungguhnya, ucapan bahasa itu berada jauh dalam lubuk hati, dan dijadikannya ucapan (lisan) sebagai tanda hati<sup>90</sup>

---

<sup>88</sup> Qur'an. al-Muddassir (74) : 38.

<sup>89</sup> Abu Usman Umar bin al-Jahiz, *Al-Bayān wa at-Tabayīn Juz 1*, Beirut: Dar al-Jil, 1410H/1990, hlm. 83.

<sup>90</sup> Sayyid Ahmad al-Hasyimi, *Jawāhir al-Adab wa Insyā` li Gair al-'Arabi Juz 1*, Kairo: Al-Maktabah at-Tijariyyah al-Kubra, 1385 H/1965 M. Dalam redaksi Al-Khasāis Juz 1 karya Ibn Jinni disebutkan *inna al-kalām min al-fuādi* dan seterusnya. Sedangkan makna asil adalah orang yang melakukan untuk dirinya sendiri atau untuk orang lain dan hal ini mencerminkan sikap

Tindak tutur dalam berbahasa anak manusia seringkali dipakai untuk penilaian dan pencandraan, baik itu diungkapkan dalam pepatah, perumpamaan, peribahasa dan sebagainya. Beberapa ungkapan Arab di bawah ini menunjukkan bukti betapa perilaku bahasa senantiasa dikaitkan dengan etika dan kepribadian seseorang.<sup>91</sup>

### مقتل الرجل بين لحييه و فكّيه

Matinya harga diri seseorang itu terletak di antara dua tulang rahang (dimaksud lisannya)

و جُرْحُ السَّيْفِ تَدْمُلُهُ فَيَبْرَأُ ❁ وَيَبْقَى الدَّهْرَ مَا جَرَحَ اللِّسَانُ

Luka akibat tusukan pedang bisa jadi kau pulihkan lagi, tetapi luka karena ucapan bahasa seseorang, akan tetap membekas selamanya di dalam hati

### لسانُ الفتى نصفٌ وَ نصفٌ فؤادهُ ❁

فلم يبقِ إلا صورةً اللحمِ وَ الدَّمِ

Tutur bahasa seseorang itu dinilai setengah harga diri, setengah nilai lainnya adalah hati, kalau bukan karena hati, wujud manusia hanyalah seonggok jasad yang mati

كان والله لسانه أرقَّ من من ورقَةٍ وَ ألينَ من سَرَقَةٍ

Sungguh, lidahnya tipis melebihi tipisnya daun dan lembut melebihi lembutnya sutra

لسانُ العاقلِ مِنْ وراءِ قلبه , فاذا أراد الكلامَ تَفَكَّرَ , فَإِنْ كانَ قالَ وَ إِنْ كانَ سَكَتَ , وَقَلْبُ الجاهلِ مِنْ وراءِ لسانه , فان هَمَّ

berbahasa yang penuh dengan tanggungjawab.

<sup>91</sup>Berberapa ungkapan kata-kata berhikmah dinukil dari *Al-Bayān wa at-Tabyīn Juz 1* karya Abu Fatih usman bin al-Jahiz halaman 166-172.

بالكلام تَكَلَّمْ بِهِ لَهُ أَوْ عَلَيْهِ

Lidah (bahasa) orang berakal itu tersembunyi di balik hati dan pikirannya, jika hendak berbicara berpikir dulu, jika bermanfaat ia bicara dan jika tidak, lebih baik diam.

Rasulullah saw. pernah ditanya oleh sahabat al-Abbas bin Abd al-Mutallib sebagai berikut.

يا رسول الله، فيما الجمال؟ قال : في اللسان

Wahai Rasulullah, dimana letaknya keindahan itu? Dijawab beliau, “Pada budi bahasa”



---

## PENUTUP

---

**E**ksistensi bahasa yang melekat erat pada diri hewan dan manusia sampai sejauh ini telah menjadi misteri yang belum semuanya terkuakkan. Berbagai wacana mengenai keberadaan manusia dan kaitannya dengan bahasa mengundang berbagai kontroversi, antara berbagai ulama dan ahlis dalam bidangnya. Namun, dibalik itu ada sebuah benang merah yang bisa ditarik dari berbagai pandangan, asumsi, dan imajinasi mengenai perwujudan bahasa tersebut, yaitu sebuah fenomena yang tak lepas dari perjalanan waktu yang disebut proses. Perbedaan yang selama ini terjadi adalah perbedaan-perbedaan yang bersifat metodologis dan cara pandang dalam menentukan asal usul bahasa. Perbedaan yang ada selalu diwarnai oleh dua dimensi yang saling berhadapan satu sam lain, yaitu antara *fitrah* (*nature*) dan *ibdā'* (*nurture*), antara *malakah* dan *qudrah*, dan antara *competence* dan *performance*.

Seirama dengan *sunnatullāh*, bahasa sebagaimana

kehidupan alam semesta, ia akan mengalami keberlangungan hidup dalam aneka usia pemakainya dan akan mengalami juga kematiannya. Kematian datang, tetapi individu-individu lebih dari sekedar bentuk, dan kematian atau kepunahan bentuk selalu digantikan dengan bentuk lain yang baru, berbeda dan acapkali lebih kompleks. Bahasa bukan sekedar fenomena biologis, fisiologis, dan psikologis manusia, tetapi ia bagian dari budaya, dan kematian individu maupun kematian budaya membuka jalan bagi kemajuan dan tumbuhkembangnya budaya, termasuk bahasa. Manusia bersama bahasa berjalan di antara batas-batas waktu, dan semuanya akan berakhir.

## DAFTAR PUSTAKA

- Al-Qur`an dan Terjemahnya*, Yayasan Penyelenggara Penterjemah Penafsir al-Qur`an, Hadian Khadimul Haramaian asy-Syarifaini, 1971.
- Abū Zaid, Naṣr Hāmid, *Falsafah at-Ta`wīl: Dirāsah fi Ta`wil al-Qur`ān ‘inda Muhyi ad-Dīn bin ‘Arabī*, Beirut: Al-Markaz as-Saqāfī al-‘Arabī, 1996.
- \_\_\_\_\_, *Isykāliyyat al-Qirā`ah wa Āliyāt at-Ta`wīl*, Beirut: Al-Markaz as-Saqāfī al-‘Arabī, 1994.
- Abu al-Hayyan, *Tafsīr Al-Bahr al-Muhīt Juz 3*, Dar al-Fikr li at-Tiba’ah wa an-Nasyr wa at-Tauzi’, 1983.
- ‘Ali, Muhammad Muhammad Yūnus, *Muqaddimah fi ‘Ilmi ad-Dalālah wa at-Takhāṭub*, Cet 1, Beirut, Dar al-Kitab al-Jadid al-Muttahidah, 2004.
- Ahimsa, Heddy Shri, *Strukturalisme Levi Strauss Mitos dan Karya Sastra*, Yogyakarta: Gilang Press, 2001.
- Aminudin, *Semantik Pengantar Studi Tentang Makna*, Bandung: Sinar Baru Algesindo, 2001.
- Anis, Ibrahim, *Dalālah al-Alfāz*, Kairo: Maktabah al-Angelo al-Misriyah, 1984.
- \_\_\_\_\_, *Fi al-Lahjāt al-‘Arabiyah*, Kairo: Maktabah al-Angelo al-Misriyah, 1965.
- Ary Ginanjar. *Emotional Spiritual Quotient*. Jakarta. Arga Publishing. 2001
- Al-Asfahānī, ar-Rāgib, *Mu`jam Mufradāt Alfāz al-Qur`ān*,

- Dar al- Kutub al-‘Arabī, tt.
- Austin, J.L., *How to do thing with Words*, Oxford: Oxford University Press, 1962.
- Azāfah , Abd al-Mu’ti, *Qadiyah al-I’jāz al-Qur`āni*, Beirut ‘Alam al-Kutub, 1985M/1405H.
- Al-Bāqī, Muhammad Fu’ād, *Al-Mu’jam al-Mufahras li Alfāz al-Qur`ān al-Karīm*, Beirut: Dīr al-Fikr, tt.
- Barr, James, *The Semantics of Biblical Language*, Oxford: Oxford University Press, 1962.
- Bickerton, Derek, *Language and Species*, Chicago, University of Chicago Press, 1990.
- Bint asy-Syatj, Aisyah Abd ar-Rahman, *Al-I’jāz al-Bayāni li al-Qur`ān*, Mesir, Dar al-Ma’arif, 1987.
- \_\_\_\_\_, *Al-Maqāl fi al-Insān Dirāsah Qur`āniyyah*, Kairo: Dar al-Ma’arif, 1969.
- Boulatta, Issa J., *I’jāz al-Qur`ān al-Karīm ‘Abra at-Tārīkh*, Beirut: Al-Muassasah al-Arabiyyah li ad-Dirasat wa an-Nasyr.
- Bukhairi, Sa’id Hasan, *At-Taḥkīr al-Lisānī fi Ikhwān as-Ṣafā*, Kairo: Maktabah al-Adab, 2005.
- Caron, Jean, *An Introduction tp Psycholinguistics*, translated by Tim Powel, New York: Harvester Wheatsheaf, 1992.
- Chapman, Siobhan dan Christoper Routledge, *Key Ideas in Linguistics and The Philosophy of Language*, Edinburh University Press, 2009.
- Clark, Herbert H, and Clark, Eva V, *Psychology and Language: An Introduction to Psycholinguistics*,

- New York: Harcourt Brace Johanovich, 1977.
- Djojoseuroto, Kinariyati, *Filsafat Bahasa*, Yogyakarta, Pustaka Book Publisher, 2007
- Al-Farābī, Abū Naṣr, *Kitāb al-Hurūf*, Beirut: Dār al-Masyriq, 1970.
- Gee, James Paul, *An Introduction To Human Language: Fundamental Concepts in Linguistics*, New Jersey: Prentice Hall, Inc, A Division of Simon & Schuster, 1993.
- Gordon W. Terrence, *Saussure for Beginners*, New York: Writers and Readers Publishing, Inc., 1996.
- Haidar, Farid ‘Aud, *‘Ilm ad-Dalālah Dirāsah Nazariyah wa Tadbīqiyah*, Kairo: Maaktab al-Adab, 2005.
- Haldane, J.B.S., *The Causes of Evolution*, Itacha : Cornel University Press, 1966.
- Hasan, Tamām, *Manāhij al-Bahs fi al-Lughah*, Magrib: Dār as-Ṣaqāfah, 1979.
- Hawthorn, Jeremy, *A Glossary of Contemporary Literary Theory*, Fourth Edition, London: Arnold, A Member of the Hodder-Headline Group, 2000.
- Al-Hāsyimī, as-Sayyid Ahmad, *Jawāhir al-Balāghah fi al-Ma’ānī wa al-Bayānī wa al-Badī’*, Beirut, Dar al-Kitab al-Ilmiyyah, 2001.
- Al-Hefni, Abdal-Mun’im. ‘Penelitian tentang Sarang Lebah dan Keajaiban al-Qur’an’ dalam *6th International Seminar on Miracle of al-Qur’an and al-Sunnah on Science and Technology* di IPTN Bandung tanggal 21—24 R Awwal 1415/29 Agustus – 1 september

1994.

Arabi, Ibn, *Al-Futūḥāt al-Makiyyah*, Ahmad Samseddin (Ed.), Lebanon: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyah, 2011.

Ibn Fāris, Abū al-Hasan Ahmad, *As-Sahābiy fi Fiqh al-Lughah wa Sunan al-‘Arab fi Kalāmihā*, Kairo: Isā al-Bābī al-Halabi wa Syirkah, 1977.

Ibn Hazm, *Al-Ihkām fi Uṣūl al-Ahkām*, Mesir: Matba’ah al-Imām, tt.

Ibn Manẓūr, al-‘Allāmah Abi al-Faḍl Jamāl ad-Dīn, *Lisān al-‘Arab*, Beirut: Dār as-Sādir, tt.

Al-Qadi Abu al-Hasan abd al-Jabbar, *Al-Muqni fi Abwab al-Tauhid wa al-‘Adl*, p.26

Al-Jābirī, *Binyah al-‘Aql al-‘Arabī: Dirāsah Tahlīliyyah Naqdiyyah li Nuẓum al-Ma’rifah fi as-Ṣaqāfah al-‘Arabiyyah*, Beirut: Markaz Dirāsāt al-Wihdah al-‘Arabiyyah, 1990.

\_\_\_\_\_, *Takwīn al-‘Aql al-‘Arabī*, Beirut: Markaz Dirasat al-Wihdah al-‘Arabiyyah, cet-4, 1989.

Al-Jahiz, Abu Usman Bahr ‘Amr, *Al-Bayān wa at-Tabayīn*, Juz 1-3, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, tt.

\_\_\_\_\_, *Kitāb al-Hayawān*, ed. ‘Abd al-Salam Muhammad Harun, Beirut, Dar al-Fikr, 1990M/140H.

Al-Jurjani, ‘Abd al-Qahir, *Asrār al-Balāghah fi Ilm al-Bayān*, Muhammad Rasyid Rida (ed), Mesir: Matba’ah al-Taraqi, 1959.

\_\_\_\_\_, *Dalā’il al-I’jāz fi Ilm al-Ma’āni*, Muhammad Abduh (ed), Mesir: Matba’ah al-Mausu’at, 1961.

- Ibn Faris, Abu al-Husein Ahmad, *Mu'jam al-Maqāyis fi al-Lughah*, ed. Syihabuddin Abu 'Amr, Beirut: Dar al-fikr li at-iba'ah wan an-Nasyr wa at-Tauzi', tt.
- Ibn Jinnī, Abu al-Fath Usman, *Al-Khaṣā'is*, Beirut: 'Alam al-Kutub, cet-3, 1983M/1403H.
- Ibn Khaldūn, Abd ar-Rahmān, *Tārīkh Ibn Khaldūn Juz : Al-Muqaddimah*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1992 M/1413 H.
- Izzuddin Niyazi, *Haqiqah min Haqā'iq al-Qur`ān al-Maskūt 'Anhā*, Beirut: Bisan li an-Nasyr wa al-Tauzi', 2003.
- \_\_\_\_\_, *Inzār min as-Samā': an-Nazariyyah*, Damaskus: Al-Ahali li at-Tiba'ah wa al-Nasyr, 1966.
- Izutsu, Toshihiko, *The Structure of the Etical Terms in the Kuran: A Studi in Semantics*, Tokyo: Keio University, 1959.
- \_\_\_\_\_, *The Concept of Belief in Islamic Theology: A Semantic Analysis of Iman and Islam*, Tokyo: The Keio Institut of Cultural and Language Studies, 1965.
- Jackson, Howard, *Words and Their Meaning*, London-New York: longman, 1996.
- \_\_\_\_\_, *Konsep-Konsep Etika Raligijs dalam al-Qur`an*, terj Agus Fahri Husein dkk. , Yogyakarta: PT Tiara Wacana, cet. Ke-2, 2003.
- Kementerian Agama. *Syāmil Al-Qur`an The Miracle 15 in 1*. Bandung. PT Sygma Axamedia Arkanleema. 2009.

- Al-Khuli, Amin, *Tafsīr Ma'ālim Hayatih, Manhajuhu al-Yauma*, Kairo: Dar al-Ma'rifah, 1962.
- \_\_\_\_\_, *Manāhij Tajdīd fi an-Nahw wa al-Balāgh wa at-Tafsir wa al-Adab*, Kairo: Dar al-Ma'rifah, 1961.
- Kaelan, *Filsafat Bahasa, Semiotika, dan Hermeneutika*, Yogyakarta, Penerbit Paradigma, 2009.
- \_\_\_\_\_, *Filsafat Analitis menurut Ludwig Wittgenstein*, Yogyakarta, Penerbit Paradigma, 2004.
- Kardela, Henryk dan Gunar Persson (ed), *New Trends in Semantics and Lexicography*, Uppsala Swedia; University of Umea, Swedish Science Press, 1995.
- Keraf, Gorys, *Diksi dan Gaya Bahasa*, Jakarta, PT Gramedia Pustaka Utam, 2008.
- Kramsch, Claire *Language and Culture*, London: Oxford University Press, 2000.
- Kreidler, Charles W, *Introducing English Semantics*, London. Routledge, 1997
- Kridalaksana, Harimurti, *Kamus Linguistik*, Jakarta, PT Gramedia, 1982.
- Misyantal, Abd ar-Rahmān dan Sa'id Hasan Buhairiy. *At-Tafkīr al-Lisānī fi Rasā'il Ikhwān as-Ṣafā*, Kairo: Maktabah al-Adab, Cetakan I, 2005.
- Pradopo, "Semiotika: Teori, Metode, dan Penerapannya dalam Pemaknaan Sastra" dalam *Humaniora* Nomor 10, Januari-April 1999.
- Langacker, Ronald W., *Language and Its Structure Some Fundamental Linguistic Concepts*, New York:

- Harcourt Brace Jovanovich, Inc, 1973.
- Lavers, Annete, *Mythologies Roland Barthes*, selected and translated from the French *Mythologies*, New York: Hill and Wang, 1972.
- Lehtonen, Micco, *The Cultural Analysis of Texts*, London: SAGE Publications, 2000.
- Lyon, John, *Semantics Volume 1*, Cambridge: Cambridge University Press, t.t.
- \_\_\_\_\_, *Linguistic Semantic: An Introduction*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996
- Majma' al-Lugah al-'Arabiyah, *Mu'jam Alfāz al-Qur`ān al-Karīm*, Mesir: al-Hajahal-Misriyah al-'Ammah li at-Tālif wa an-Nasyr, 1970M/1390H.
- Al-Masiddī, 'Abd as-Salām, *At-Taḥkīr al-Lisānī fi al-Haḍārah al-'Arabiyyah*, Tunis: ad-Dār al-'Arabiyyah li al-Kitab, 1981.
- Mujahid, Abd al-Karim, *Ad-Dalālah al-Lugawiyah 'Inda al-'Arab*, tt.
- Al-Qurtubi. *Jāmi' li Ahkām al-Qur`ān Juz 9*. Beirut. Dar Ihyā at-Turas al-'Arabi, 1966.
- Rasyid Ridha, Muhammad, *Tafsīr al-Qur`ān al-Hakīm*, Beirut, Dar al-Ma'rifah
- Rasā'il Ikhwān as-Ṣafā wa al-Khillānī al-Wafā*, 4 Jilid, Beirut: Dār Beirut, Dār Ṣādir, 1376 H/1957 M.
- Ar-Rāzi, Abū Hātim Ahmad bin Hamdān, *At-Taḥkīr al-Kabīr: Maḥāṭīh al-Gaib*, Mesir: Al-Matba'ah al-Bāhiyyah al-Misriyyah.
- Riemer, Nick, *Introducing Semantics*, Cambridge

- University Press, 2010.
- Ar-Rafi'i, Mustafa Sadiq, *Tārikh Adab al-Arabī* (Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi, 2001).
- Roston, Holmes, *Ilmu dan Agama: Sebuah Survei Kritis* (terj.), Yogyakarta, Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2006.
- Saussure, Ferdinand de, *Pengantar Linguistik Umum*, ter. Rahayu S Hidayat, Yogyakarta: Gajah Mada University Press, 1988.
- As-Suyūṭī, Jalāl ad-Dīn, *Al-Itqān fi 'Ulūm al-Qur'ān Juz 1*, Kairo: Maktabah at-Tijāriyyah al-Kubrā, tt.
- \_\_\_\_\_, *Al-Muzhir fi 'Ulūm al-Lughah wa Anwā'ihā*, Kairo, Dār al-Fikr
- Sugiyono, Sugeng (Ed), *Menguak Sisi-sisi Khazanah Peradaban Islam*, Yogyakarta: Adab Presss, 2008.
- Scarle, John R., *Expression and Meaning Studies on the Theory of Speech Acts*, Cambridge University Press, 1994.
- \_\_\_\_\_, *The Philosophy of Language*, Cetakan 7, New York, Oxford University Press, 1989.
- Sumarsono, *Buku Ajar Filsafat Bahasa*, Jakarta, Penerbit PT Gramedia Widiasarana Indonesia, 2004.
- Syahin, 'Abd as-Sabur, *Fī 'Ilm al-Lughah al-'Ām*, Beirut: Muassasah ar-Risalah, 1984M/1404H.
- Asy-Syahrasytānī, Muhammad, *Nihāyah al-Aqdām fi 'Ilm al-Kalām*, ditashih oleh al-Fard Juyūm, Bagdad, tt.
- Asy-Syawwāf, Muhāmī Munīr Muhammad Tāhir, *Tahāfut al-Qirā'ah al-Mu'āṣirah*, Cyprus: Asy-

- Syawwāf li an-Nasyri wa ad-Dirāsāt, 1993.
- Shihab, Quraish. *Tafsir al-Misbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur`an*. Jakarta. Penerbit Lentera Hati. 2000
- Ṭāwilah, ‘Abd al-Wahhāb ‘Abd as-Salām. *Asar al-Lughah fi Ikhtilaf al-Mujtahidin*. Kairo. Dar as-Salām li at-Tibā’ah wa an-Nasyr wa at-Tauzī’ wa at-Tarjamah. 1414 H
- Aṭ-Ṭabarī. *Tafsīr at-Ṭabarī*. Beirut. Dār al-Kutub al-Ilmiyah. Jilid 11, Cet.3 1999M/ 1420H
- ‘Udah, Udah Khalīl Abū, *At-Taṭawwur ad-Dalālī bain Lughah asy-Syi’r al-Jāhilī wa Lughah al-Qur`ān al-Karīm: Dirasah Dalāliyah Muqāranah*, Az-Zarqa-Yordania, Maktabah al-Manar, 1405 H/1985.
- Umar, Ahmad Mukhtar, *Al-Lughah wa al-Laun*, Kairo: ‘Alam al-Kutub li an-Nasyr wa at-Tauzi’, 1997.
- Wāfi , Abd al-Wāhid, *Fiqh al-Lughah*, Matba’ah Lajnah al-Bayan, 1962
- Wehr, Hans, *A Dictionary of Modern Written Arabic*, edited by J Milton Cowan, Third Printing, Librairie du Liban: Macdonald and Evans Ltd., 1980.
- West, Fred West, *The Way of Language An Introduction*, New York: Harcourt Brace Jovanovich Inc, 1975.
- Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus Logico-Philosophicus*, London: Routledge and Kegan Paul, Ltd. Kegan, 1951.
- Yaqut, Mahmud Sulaiman, *Manhaj al-Bahs al-Lugawi*, Iskandaria: Dar al-Ma’rifah al-Jami’iyah, 2002

Az-Zamahsyari, Abu al-Qasim Mahmud bin ‘Umar, *Asās al-Balāgh*, Beirut: Dar al-Fikr, 1994M/1415.

\_\_\_\_\_, *Al-Kasysyāf ‘an Haqā’iq at-Tanzil wa ‘Uyūn al-Aqāwil fi Wujūh at-Ta`wīl*, Beirut: Dar al-Kutub al-‘Arabi, tt.