MAJÂZ :
Persoalan Teologis atau Bahasa ?

H. Mardjoko Idris, MA
Dosen Fak. Adab UIN Sunan Kalijaga
Jln.Marsda Adi Sucipto Yogyakarta
Telp.dan fax (0274) 513949

Abstract

The issue of metaphor (Majaz) has been heatedly debated amongst scholars. The focused issue is whether or not the Koran contains metaphoric languages. All of them believe that their arguments are right. The first group argues that metaphoric styles can be found in the Koran but the second one percieves that the Koran does not contain such metaphoric ideas. The other group prefers to be silent and leaves it for Allah, all knowing. The metaphor meant here is not the opposite of the word "real" which is widely known in the science of rhetoric, but it is for the second meaning in relation to the verses of unclear-meaning (mutasyabihat). If this is true, the metaphor here is a part of faith domain

In such circumstances, the problem appears is to know how the stylistic issue remains discussed in the domain of Linguistics. The observers of the Koranic language styles tend to believe that the metaphoric styles in the Koran are the miracle of the Koranic language. Therefore, most of them argue that the Koran contains the metaphoric languages.

Keywords: Metaphor, the Koran, Koranic stylistic

A. Pendahuluan

Para Ulama berselisih pendapat sekitar adanya maja dalam Al-Qur'an al-Karim. Kelompok tertentu berpendapat tidak adanya maja dalam Al-Qur'an. Pemikiran tersebut didasari oleh pengetahuan bahwa maja adalah saudaranya kedustaan, sementara Al-Qur'an itu bersih dari hal demikian. Sementara kelompok lain berpendapat adanya maja dalam Al-Qur'an, mereka membantah kerancuan dan tidak menganggap maja sebagai saudaranya kedustaan. Mereka menganggap maja sebagai salah satu unsur style yang indah. Mereka menyatakan :"Andaikan maja itu lenyap dari Al-Qur'an maka lenyaplah separuh keindahannya. Para Ulama sepakat bahwa maja itu lebih mengena pada sasaran daripada makna leksikalnya.[1]

Bila kita cermati masalah ini, kita jumpai bahwa sumber masalahnya lebih banyak kembali kepada persoalan akidah daripada kepada persoalan kebahasaan. Sebagai contoh, jika ada pertanyaan :"Apakah Allah memiliki tangan dan wajah?"

Kelompok *pertama* (Zahiriyah) dari mereka menyatakan :"Ya, Allah memiliki tangan dan wajah, akan tetapi tidak seperti tangan dan wajah makhluk, karena Allah menjelaskan dalam Al-Qur'an dengan firmanNya : يد الله فوق أيديهم[2]. Juga firmanNya :ويبقى وجه الله[3] Mereka memahami teks Al-Qur'an sebagaimana adanya tanpa takwil/ interpretasi. Mereka tidak berani mengatakan tentang Allah dengan apa yang tidak disebutkan Allah dalam kitab-Nya, atau lebih tepatnya mereka tidak berani mentakwilkan ayat-ayat mutasyâbihât. Oleh karena itu, kelompok ini membiarkan ayat-ayat itu pada petunjuk maknanya yang ada. Hal demikian itu, karena Allah sendiri menyifati diri-Nya dengan itu dan tidak ada yang lebih tahu tentang hal itu selain Allah sendiri.

Kelompok *kedua* (Mu'tazilah) menyatakan bahwa Allah bersih dari serupa dengan makhluk, Dia tidak menyerupai makhluk manapun, sebagaimana firman Allah Ta'ala : ليس كمثله شيء.[4] Oleh karena itu, setiap ayat yang lahir maknanya menyerupai dengan segala yang baharu, mesti harus ditakwilkan dengan asumsi bahwa hal itu termasuk majâz. Telah dikemukakan dalam Al-Qur'an penyebutan wajah, mata, satu sisi/ samping, tangan-tangan dan satu betis. Berkenaan dengan hal ini Ar-Razi mengatakan :"Jika kita mengambil makna lahir, mesti kita menetapkan seseorang yang memiliki satu wajah dan pada wajah itu terdapat banyak mata, memiliki satu samping/sisi dengan banyak tangan dan dia memiliki satu betis. Saya tidak yakin bahwa seorang yang berakal akan melukiskan tuhannya dengan sifat-sifat seperti ini. Allah Maha Tinggi dari penyifatan seperti itu, lagi Maha Agung".

Kelompok *ketiga* (Asy'ariyah) menyatakan sikap yang lebih hati-hati dalam menghadapi masalah ini. Mereka memilih diam dan menyerahkan perkara itu kepada Allah. Tentu saja, banyak orang tidak puas dengan sikap ini, terutama golongan mutaakhkhirîn dari kalangan mereka. Berdasarkan paparan di muka, kita tahu bahwa perselisihan pendapat di kalangan mereka lebih banyak berkisar sekitar akidah yang berhubungan dengan salah satu sifat Allah Ta'ala daripada berkenaan dengan masalah-masalah kebahasaan.[5]

Memang benar, masalah ini bukanlah perkara yang mudah. Dia merupakan suatu topik masalah pelik yang dihadapi kaum muslimin, dulu dan sekarang. Masalah itu telah menimbulkan perdebatan yang belum pernah ditimbulkan oleh topik mana pun dalam lapangan akidah Islam. Dalam essai ini, penulis berupaya membahas maja dalam Al-Qur'an Al-Karîm dengan lebih menekankan segi bahasa dan fungsinya ketimbang segi akidah. Demikian itu dikarenakan cikal bakal perbedaan pendapat dalam masalah ini, dari satu sisi kembali kepada masalah akidah, jelasnya perkara-perkara yang berhubungan

dengan sifat-sifat ketuhanan, sementara dari sisi lain, masalah maja bukanlah masalah akidah, tetapi pada dasarnya merupakan masalah-masalah kebahasaan. Meski demikian, pada akhirnya tidak terlepas dari masalah lainnya yang berhubungan dengan pemikiran manusia.

B. Fungsi Bahasa

Masalah yang mesti dibahas terlebih dahulu adalah masalah yang berubungan dengan fungsi bahasa. Pertanyaannya adalah : Apakah fungsi bahasa itu terbatas atau tidak? Apakah manusia perlu maja atau tidak? Sejauh mana maja memainkan perannya dalam kehidupan kebahasaan manusia? Barangkali perbedaan pendapat di kalangan mereka dalam masalah itu kembali kepada perbedaan pendapat mereka berkenaan dengan apa definisi maja? Kadang timbulnya perbedaan pendapat mereka sekitar ada-tidak adanya majaz dalam Al-Qur'an kembali kepada perbedaan pendapat mereka tentang definisi maja itu sendiri, dan perbedaan pendapat mereka berkenaan dengan peranan yang dimainkan maja dalam kebahasaan manusia. Banyak pertanyaan yang mesti dijawab guna memecahkan masalah ini.

1. Apakah Bahasa Memiliki Keterbatasan?

Bahasa memiliki keterbatasan dalam mengungkapkan suatu makna. Bahasa, misalnya, tidak mampu mengungkapkan perasaan di puncak kebahagiaan yang terasakan dalam hati kita dengan tepat. Segala yang diungkapkan oleh bahasa hanyalah sebatas deskripsi secara dekat. Jika ada dua rumah yang indah, meskipun keduanya berbeda dalam rincian bangunan dan modelnya, kita mengungkapkan tentang keduanya dengan ungkapan sederhana :"dua rumah yang indah.", dengan menutup mata kepada perbedaan antara keduanya dalam berbagai segi. Hal demikian itu terjadi karena bahasa hanya bisa mengungkapkan apa yang terbetik dalam hati manusia yang ada dalam pikiran, atau internalnya. Bahasa tidak dapat mengungkapkan rumah senyatanya yang merupakan wujud eksternal, meskipun yang pertama merupakan pantulan dari yang kedua. Wujud eksternal adalah fakta yang tetap/ajeg. Yang menjadi rujukan ketika terjadi perbedaan pendapat. Adapun gambaran dalam pikiran menerima penambahan atau pengurangan. Jika demikian, maka terdapat perbedaan antara gambaran yang ada dalam pikiran dengan gambaran wujud di luar pikiran (wujud eksternal). Meskipun kedua rumah itu sama-sama indah, tetapi dalam berbagai segi ada perbedaan. Akan tetapi penyipatan manusia terhadap kedua rumah itu kira-kira sama. Bahasa mengungkapkan keindahan yang terbetik dalam pikiran dengan ungkapan sederhana :"bahwa keduanya indah", tanpa melihat berbagai perbedaan antara kedua rumah itu.

Jika fungsi deskripsi bahasa (*descriptif function*) itu terbatas, seperti contoh tersebut, maka masih ada fungsi lain yang dimilikinya, yaitu fungsi transformasi (*transformative function*) dalam arti bahwa bahasa mengalihkan wujud eksternal, yaitu segala sesuatu yang ada di luar manusia ke dalam wujud pemikiran (dzihni) atau wujud internal dalam bentuk simbol-simbol yang difahaminya. Tidaklah mengherankan bila Ernst Cassirer menjuluki manusia sebagai hewan simbolik. Berdasarkan hal itu kita dapat menyatakan bahwa dunia manusia secara umum adalah dunia symbol, dalam arti bahwa manusia memahami segala sesuatu melalui simbol-simbol yang diciptakan oleh dirinya sendiri, yang memungkinkan manusia melakukan berfikir abstrak.[6]

Jika manusia berfikir tentang sesuatu, sesungguhnya ia memikirkannya melalui media bahasa. Segala apa yang dijumpainya dari luar, ia tafsirkan lalu mengalihkannya kepada simbul-simbul yang mendekatinya.[7] Jika ia mendengar suatu tutur atau membaca suatu teks, sesungguhnya apa yang ia dengar atau ia baca adalah bentuk bahasa, kemudian bahasa itu dialihkan kepada simbol-simbol yang lebih mendekati kepada personalitasnya ketimbang kepada subjeknya. Kadang symbol dari tutur atau teks yang sama yang dicapai sebagian manusia berbeda dengan yang dicapai oleh yang lainnya. Dengan kata lain, kadang berbeda capaian pengetahuan sebagian manusia dengan lainnya dalam memahami tutur atau teks yang sama karena perbedaan konteks ruang dan waktu.

2. Apa Peran Maja dalam Kehidupan Kebahasaan Manusia ?

Jika manusia berusaha untuk memahami segala sesuatu, sesung-guhnya ia sekaligus melakukan perbandingan dengan pengetahuan-pengetahuan yang ada sebelumnya, yaitu pengetahuan-pengetahuan yang terbentuk dalam suatu system yang integral komprehensif, bagian dari pengetahuan itu mempengaruhi seluruhnya sebagaimana keseluruhan pengetahuan itu mempengaruhi bagian-bagiannya. Dengan ungkapan yang lebih luas, kita dapat menyatakan bahwa konsepsi manusia terhadap suatu objek mengacu kepada pemahamannya terhadap objek itu berdasar konteks dan cakrawala pengetahuannya. Sebagai contoh, seorang penganut faham Jabariyah yang membangun pemikirannya berdasarkan kepada kekuasaan Allah yang mutlak, jika diajukan kepadanya ayat-ayat yang lahiriyahnya menunjukkan kepada faham Qadariyah, maka ia akan menakwilkannya sesuai dengan cakrawala faham jabariyahnya. Demikian juga seseorang yang berfaham Qadariyah, yang membangun pemikirannya berdasarkan kepada keadilan Tuhan, jika diajukan kepadanya ayat-ayat yang lahiriahnya menunjukkan kepada faham jabariyah, maka ia akan menakwilkannya sesuai dengan cakrawala faham Qadariyahnya. Demikian juga, misalnya, seorang Israel Zionis, ia akan memahami kasus-kasus Palestina dari konteks dan cakrawala pengetahuan yang

zionistis, sebagaimana seorang Palestina memahaminya sesuai konteks dan cakrawala pengetahuannya.

Proses komparasi antara pengetahuan yang ingin dicapai manusia dengan pengetahuan-pengetahuan sebelumnya (atau yang sudah ada sebelumnya), dianggap sebagai proses maja, di mana proses itu menuntut pembahasan berkenaan dengan segi-segi keserupaan antara keduanya, sebagaimana pula menuntut perluasan makna-makna, meski penyerupaan dan perluasan makna di samping penegasan (*ta'kid*) – sebagaimana akan diuraikan kemudian – termasuk pendeskripsian yang mesti ada pada maja. Jika pendeskripsian ini tidak ada, maka kata-kata itu hakiki (bukan maja). Proses pembahasan segi-segi keserupaan antara pengetahuan baru dengan pengetahuan-pengetahuan lama (atau secara singkat : proses maja) diperlukan manusia dalam kehidupan bahasanya. Sesugguhnya pengetahuannya terhadap sesuatu tidak datang dari kekosongan, tetapi dia merupakan rangkaian pengetahuan-pengetahuan yang terdahulu dengan yang baru.

C. Istilah Majaz

Majaz dianggap sebagai istilah baru yang belum ada pada masa Rasul Saw., juga belum ada pada masa Sahabat dan Tabi'in. Kitab pertama yang sampai pada kita berjudul "Majâz Al-Qur'an" adalah karangan Abu Ubaidah Mu'ammar Ibnu Al-Mutsannaa (w. 207 H). Hanya saja yang dimaksudkan Abu Ubaidah dengan istilah ini adalah : "Cara orang-orang Arab mengungkapkan maksud-maksud dan tujuan-tujuan mereka, serta menjelaskan *taqdim* (mendahulukan suatu kata) atau *ta'khir* (mengakhir-kan suatu kata), atau *hadzf* (membuang kata) dan sebagainya, yang terjadi pada kalimat berbahasa Arab.[8]

Dengan demikian, itu berarti pengertian majaz menurut Abu Ubaidah demikian luas, meliputi segala yang tercakup di bawah nama stilistika. Ia belum membedakan antara hakikat dan majaz. Di antara penomena-penomena stilistika yang dianggap Abu Ubaidah termasuk majaz adalah : *al-hadzf* (pembuangan kata atau kalimat), *at-tasykhisy* (personifikasi), *at-ta'biir at-tashwîriy* (ekspresi illustrative), seperti *at-tasybîh* (komparasi), *at-tamtsîl* (analogi) dan *al-isti'ârah* (metaphor).

Berkenaan dengan al-hadzf, Abu Ubaidah mensyaratkan agar hadzf itu yang mungkin diketahui oleh mukhathab (orang yang diajak bicara) dan jangan meninggalkan kejelasan makna. Hal itu seperti firman Allah Ta'ala

:"... فأما الذين اسودت وجوههم أكفرتم ,[9] yang dibuang antara kata وجوههم dengan أكفرتم yaitu kata-kata : فيقال لهم. Yang termasuk style tasykhish (personifikasi) yang menarik perhatian Abu Ubaidah adalah penggunaan kata ganti berakal untuk kata ganti yang tidak berakal, seperti dalam firman Allah :"

ثم استوى إلى السماء و هى دخان فقال لها و للأرض ائتيا طوعا أو كرها قالتا أتينا طائعين[10] Adapun style illustrative Abu Ubaidah mengandalkan perluasan makna ketimbang menganalisis dan mencitrakannya, serta menyingkap segi estetika yang ada di dalamnya. Oleh karena itu, firman Allah "كل نفس ذائقة الموت" menurut Abu Ubaidah adalah "كل نفس ميتة"; makna firman Allah "و ألقيت عليك محبة منى" menurutnya adalah "جعلت محبة منى فى صدور الناس."

Dari uraian tersebut kita mengetahui bahwa dalam ungkapan-ungkapan ini Abu Ubaidah telah menemukan sesuatu yang tidak biasa, yang memerlukan penjelasan. Hanya saja dia tidak membedakan antara hakekat dan majaz. Bahwa yang dimaksud dengan istilah majaz oleh Abu Ubaidah dalam kitabnya, berbeda dengan istilah majaz yang beredar sekarang, karena petunjuk makna kata-kata (di antaranya pengertian istilah) telah berkembang dari waktu ke waktu, dari seorang penulis kepada penulis yang lain sesuai dengan perkembangan pemikiran manusia.

Adalah Abu Al-Fath Ibnu Jinniy (321-392 H), orang pertama yang menghimpun definisi hakekat dan majaz, mendefinisikan bahwa "hakekat adalah suatu yang telah mapan dalam penggunaan berdasar asal pembentukannya dalam bahasa, dan majaz adalah kebalikan dari itu", yaitu yang tidak mapan dalam penggunaan berdasar asal pembentukannya dalam bahasa. Terjadinya majaz dan menjadi alternative dari hakekat, semata karena tiga hal, yaitu : perluasan makna, penegasan dan komparasi. Jika sifat-sifat tersebut tidak ada, maka itu murni makna hakiki.[11]

Jika Abu Ubaidah tidak membedakan antara hakekat dan majaz, tetapi menganggapnya bahwa majaz adalah cara bangsa Arab dalam ekspressi (pengungkapan), Ibnu Jinniy membagi tutur kepada hakekat dan majaz. Ia menjelaskan bahwa majaz adalah cabang dari hakekat, dalam arti bahwa penggunaan hakiki adalah asli yang lebih dulu dari penggunaan majazi dan bahwasanya ada peletakan awal untuk tutur.

Imam Abd Al-Qahir Al-Jurjani (w. 471/1078), dalam memberikan definisi majaz, ia menyatakan bahwa majaz adalah :"setiap makna kata yang dimaksudkan untuk selain makna yang telah ditetapkan oleh pebmuat kata itu karena adanya persepsi di antara yang kedua dengan yang pertama. Atau setiap kata yang maknanya melampaui dari makna yang telah ditetapkan untuk kata itu oleh pembuatnya kepada makna yang tidak dibuat untuknya tanpa pembentukan kata baru, karena adanya persepsi antara yang dibolehkan dengan yang asli yang telah ditetapkan untuk kata itu oleh pembuatnya.[12]

Hakekat bahasa menurut Abd Al-Qâhir ada dua macam, yaitu :

1. Bahasa yang sama sekali di dalamnya tidak terjadi peralihan.
2. Bahasa yang di dalamnya terjadi peralihan, tetapi berbeda dengan syarat majaz. Seperti beralihnya kata " يزيد " dari keberadaannya sebagai *fi'il mudlâri'* (kata kerja untuk waktu sekarang dan yang akan datang), kepada nama seseorang. Peralihan kata

"يزيد" dari kata kerja menjadi nama seseorang tidak membuat makna kata itu keluar dari keberadaan hakekatnya.

Abbas Mahmud al-'Aqqad cenderung kepada definisi majaz "(dari : جاز – يجوز – مجازا), karena majaz itu pelampauan dari makna kongkrit kepada makna abstrak.[13]

Kata "القمر" memiliki makna kongkrit, yaitu salah satu planet di angkasa raya, akan tetapi juga memiliki makna abstrak, yaitu "keindahan/kemegahan". Kata (الأسد) juga mempunyi dua makna , makna konkrit dan makna abstrak. Makna konkrit adalah salah satu nama hewan buas yang tinggal di hutan, sedang makna abstraknya adalah keberanian/ pemberani. Berkenaan dengan hal ini, Peter Newmark menyatakan bahwa majaz adalah segala ungkapan yang personifikatif atau melampaui makna kata yang kongkrit, atau mempersonifikasikan sesuatu yang abstrak, atau menggunakan kata atau kalimat untuk menunjukkan pada maknanya yang bukan letterlijk (harfiy), atau menjelaskan sesuatu dari sisi yang lain.[14]

D. Ayat-ayat Mutasyâbihât

Meskipun banyak pendapat yang dinyatakan berkenaan dengan penafsiran ayat-ayat mutasyâbihât, sesungguhnya yang diluncurkan mayoritas ahli tafsir dalam realitasnya adalah anggapan bahwa ayat-ayat mutasyabihat dalam Al-Qur'an Al-Karim adalah ayat-ayat yang berhubungan dengan sifat-sifat dan perbuatan-perbuatan yang disandar-kan kepada Allah SWT. Hal demikian itu dikarenakan ayat-ayat masalah mutasyabih sering menimbulkan kesalahan pemahaman atau penakwilan yang menyimpang, dan kadang penakwilan tersebut menjerumuskan kepada *tajsîm* (mewujudkan Tuhan seperti wujud makhluk) dan *ta'thîl* (meniadakan sifat-sifat Tuhan). Meskipun sebahagian para ahli tafsir berpendapat bahwa tidak ada mutasyâbih dalam Al-Qur'an, akan tetapi yang beredar adalah penggunaan mutasyabih sebagai judul terhadap ayat-ayat sifat dan hadits-haditsnya.[15]

Hal yang perlu diberi pengantar di sini adalah bahwa perbedaan pendapat dalam penafsiran ayat-ayat mutasyabihat berhubungan dengan sumber yang diperselisihkan di kalangan para mutakallimin (teolog muslim) dan yang lainnya dari kalangan para ahli hadits, dan para ahli fiqh sekitar boleh-tidaknya dalam Kitab Allah (Al-Qur'an) ada sesuatu yang tidak ada jalan bagi kita untuk mengetahuinya.

Umumnya para mutakallimin berpendapat bahwa seluruh Al-Qur'an wajib dapat diketahui, dan Allah SWT tidak menurunkan Al-Qur'an melainkan untuk kemanfaat hamba-hambaNya, serta menunjukkan kepada makna yang dikehendaki-Nya, berdasarkan firman

Allah Ta'ala :".. أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها.[16] Jika Al-Qur'an tidak bisa difahami, kenapa mereka diperintahkan untuk mentadabburinya. Kadang tadabbur Al-Qur'an itu untuk mengetahui ketidakadaan perbedaan dan kontradiksi tentangnya, sebagaimana ditunjukkan oleh firman Allah SWT. ... و لو ردوه إلى الله و إلى الرسول لعلمه الذين يستنبطونه منهم Kebenaran pandangan dan pengambilan kesimpulan bergantung pada penguasaan terhadap maknanya. Oleh karena itu, sudah seharusnya Al-Qur'an itu seluruhnya dapat diketahui. Demikianlah pendapat umum kalangan para mutakallimin.[18]

Sementara itu, pada umumnya kalangan para ahli hadits (muhadditsîn) berpendapat sah-sah saja jika dalam Al-Qur'an terdapat sebagian ayat yang hanya Allah saja Yang Maha Tahu pentakwilannya dengan argumentasi berikut :

1. Firman Allah Ta'ala : "... و ما يعلم تأويله إلا الله"[19] menurut mereka waqf di sini adalah lazim.
2. Al-Hadits yang dikeluarkan oleh At-Thabrani dari berbagai jalur dari Ibnu Abbas menyatakan : "Tafsir itu ada empat segi, yaitu : (1) segi tafsir yang dikenal bangsa Arab dari tuturnya, (2) segi tafsir yang seseorang tidak bersalah jika tidak mengetahuinya, (3) segi tafsir yang diketahui oleh para ulama dan (4) segi tafsir yang diketahui oleh Allah."[20]

E. Komentar

1. Jika kita memprediksi adanya sebagian yang hanya diketahui Allah penakwilannya, pertanyaannya adalah :"Apakah yang sebahagian itu ditentukan atau tidak ditentukan? Apakah yang dimaksud itu ayat-ayat mutasyabihat? Tampaknya dalam hal itu tidak ada ketentuan, karena sebahagian yang diyakini orang mutasyabih, kadang tidak diyakini orang lain sebagai mutasyabih.
2. Bahwa adanya sebahagian yang penakwilannya hanya diketahui Allah – berdasarkan presepsi keberadaannya – tidaklah meng-halangi pentadabburannya (penelaahan lebih mendalam), karena tadabbur Al-Qur'an tidak memberi pengertian pasti bahwa hasil yang dicapai oleh pelaku tadabbur sesuai dengan yang dikehen-daki Allah Ta'ala. Meskipun hasilnya demikian, tadabbur itu sendiri merupakan proses berfikir yang baik yang akan meng-hantarkan orang yang bertadabbur kepada pemahaman mendalam dan cermat, serta akan membiasakannya berpikir.

Jika demikian, Al-Qur'an terbuka untuk ditelaah secara mendalam (tadabbur), hanya saja kita tidak dapat memastikan bahwa hasilnya sesuai dengan apa yang dikehendaki Allah Ta'ala, tentu derajat keberhasilan tadabbur Al-Qur'an bergantung kepada sejauh mana pengayaan orang yang bertadabur dengan ilmu-ilmu bantu yang berhubungan dengan topik yang ditadabburi di dalamnya, meliputi ilmu pengetahuan bahasa, agama, fisika, sosial dan sebagainya, serta taufiq dan bimbingan dari Allah SWT.

F. Antara Tadabbur dan Takwîl

Jika Al-Qur'an terbuka untuk dipikirkan, maka tidaklah terlarang untuk memikirkan ayat-ayat mutasyâbihatnya. Perkara mentadabburi Al-Qur'an sudahlah jelas, sebagaimana telah dijelaskan dimuka, hanya saja yang menjadi persoalannya adalah : Apakah takwil itu termasuk dalam tadabbur, atau tadabbur terhadap ayat-ayat mutasyabihat itulah yang menghantarkan kepada takwil? Jika demikian, apakah takwil tercela yang ditunjukkan oleh firman Allah SWT.

"فأما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ما ....."

"... تشابه منه ابتغاء الفتنة و ابتغاءتأويله"[21]

Takwil tercela – sebagaimana tampak pada ayat tersebut – adalah takwil yang bermaksud menimbulkan kekacauan (fitnah), bukan takwil yang bermaksud untuk mengusung yang mutasyabih (samar) kepada yang sesuai atau mendekati yang muhkam (jelas). Dengan demikian tidak semua takwil tercela. Rasul Allah saw berdoa untuk Ibnu Abbas :"اللهم علمه التأويل و فقهه فى الدين".[22] Akan tetapi apakah yang dimaksud dengan takwil dalam doa ini adalah mengalihkan makna kata dari hakekat ke majaz, sebagaimana diistilahkan oleh para mutakallimun? Tentu saja secara keseluruhannya tidak berarti demikian, karena istilah majaz muncul kemudian, sehingga Rasul Allah saw tidak membicarakannya, tidak juga para sahabat, pun tidak juga para pengikut mereka dengan baik, meskipun yang dimaksud barangkali tidak begitu jauh. Hal demikian itu karena petunjuk makna takwil - dan petunjuk makna kata-kata secara umum – kadang berbeda antara suatu waktu dengan waktu lainnya, antara seorang penulis dengan penulis lainnya.

Namun demikian, penulis meyakini bahwa yang dimaksud dengan takwil dalam doa Rasul Allah saw adalah sebagaimana dikatakan oleh Abu Thalib ats-Tsa'alabi :"tafsir batin kata (diambil dari kata الأول, yaitu kembali kepada akibat perkara). Oleh karena itu, arti takwil adalah mem-beritahukan tentang dalil yang dimaksud, karena kata menyingkap tentang yang dimaksudkan dan yang menyingkapkannya adalah dalil (petunjuk, argument). Contohnya seperti takwil firman Allah Ta'ala :"إن ربك لبالمرصاد".[23]" adalah peringatan menganggap ringan perintah Allah dan melalaikan persiapan diri untuk menjumpai Allah.[24]

G. Dua Problem Utama

Paling tidak, ada dua problem yang paling utama, yaitu :

1. Problem pemahaman istilah

Problem dalam pemahaman istilah mengacu kepada perkembangan petunjuk makna dari suatu waktu ke waktu yang lain, dari satu penulis ke penulis lainnya. Kadang

tempat timbulnya perbedaan pendapat terletak pada istilahnya bukan pada sumber yang diperselisih-kan. Perbedaan pendapat sekitar ada dan tidak adanya majaz dalam Al-Qur'an, tidaklah jauh dari perbedaan pendapat dalam memahami istilah. Sebagaimana penolakan Ibnu Taimiyah terhadap adanya majaz dalam Al-Qur'an tidak berarti dia menolak perluasan dalam penggunaan kata-kata atau penggunaan satu kata untuk menunjukkan kepada dua atau banyak makna. Hal demikian itu dikarenakan perluasan makna itu tidak dimasukkannya ke dalam bab majaz, akan tetapi dia memasukkannya ke dalam bab kata-kata yang saling bersentuhan, sementara yang lain memasukkannya ke dalam bab majaz.

Penolakan Ibnu Taimiyah terhadap adanya majaz dalam Al-Qur'an merujuk kepada penolakannya terhadap pembagian kata kepada hakekat dan majaz, ia berpendapat bahwa setiap kata dalam kitab Allah dan Rasul-Nya, terikat dengan penjelasan maknanya, sehingga tidak ada majaz dalam sesuatu pun dari hal itu, akan tetapi yang ada adalah seluruhnya hakekat.[25] Contohnya, ketika Ibnu Taimiyah menafsirkan firman Allah Ta'ala (QS. al-Hadîd: 4):

وهو الذي خلق السماوات و الأرض فى ستة أيام ثم استوى على العرش يعلم ما يلج فى الأرض و ما يخرج منها و ما ينزل من السماء و ما يعرج فيها و هو معكم أينما كنتم و الله بما تعملون بصير.

Dialah yang menciptakan langit dan bumi dalam enam masa, Kemudian Dia bersemayam di atas Arsy Dia mengetahui apa yang masuk ke dalam bumi dan apa yang keluar daripadanya dan apa yang turun dari langit dan apa yang naik kepada-Nya. Dan Dia bersama kamu di mama saja kamu berada. Dan Allah Maha Melihat apa yang kamu kerjakan'.

Secara lahir, tampa ada kontradiksi , pada ayat tersebut Allah bersemayam di atas 'Arsy, dalam waktu yang sama, Dia juga ada bersama kita. Berkenaan dengan masalah ini Ibnu Taimiyah berkata:" Orang tidak akan mengira bahwa sesuatu dari hal itu bertentangan sebagian dengan yang lainnya. Demikian itu dikarenakan kata "مع" dalam bahasa jika diucapkan, maka (makna) lahiriyahnya hanyalah al-muqârânah al-mutlaqah (penyertaan mutlak) tanpa harus saling bersentuhan atau saling mengikuti dengan mengambil tempat di kanan atau di kiri. Jika diikat oleh suatu makna maka akan menunjukkan kepada penyertaan dalam makna itu. Dikatakan:

"ما زلنا نسير و القمر معنا. (Kami masih dalam perjalanan, sementara bulan menyertai kami.) " Allah beserta makhlukNya adalah hakekat dan Dia bersemayam di atas 'ArsyNya juga adalah hakekat. Demikianlah pendapat Ibnu Taimiyah.[26]

Dari uraian tersebut, jelaslah bahwa madzhab Imam Ibnu Taimiyah dalam "معية" (penyertaan) yang dinisbatkan kepada Allah SWT adalah boleh, bahkan wajib

mentakwilkannya dan melakukan pengalihan makna lahir dari kata yang ada di dalamnya. Jika ini kuat – memang kuat dan sahih -, maka tidak berarti penolakannya terhadap adanya majaz dalam Al-Qur'an, atau dengan kata lain perbedaan pendapat hanya semata dalam pengistilahan saja.

2. Problem keterbatasan bahasa

Problem yang tidak kurang kompleksnya dari problem pemahaman istilah adalah problem keterbatasan bahasa. Manakala fungsi deskriptif bahasa terbatas, maka dia tidak mampu mendeskripsikan situasi dan kondisi hati yang dalam secara tepat, sebagaimana telah disinggung di muka, dia tidak mampu mendeskripsikan Allah. Segala yang dapat dideskripsikan bahasa manusia tentang Allah SWT tidak lepas dari keberadaannya sebagai bahasa manusia, padahal Allah itu tidak ada sesuatupun yang menyerupaiNya. Di sinilah letak problem, yaitu problem penyerupaan. Hal demikian itu dikarenakan manusia hanya dapat memahami bahasa manusia saja.

Jika manusia berusaha untuk memahami suatu sifat Allah yang tidak ada sesuatupun menyerupainya, sesungguhnya pada saat yang sama ia melakukan proses komparasi dengan pengetahuan-pengetahuan manusia yang ada sebelumnya. Di sinilah terjadi musyabahah (penyerupaan), akan tetapi penyerupaan ini penting sekali dalam pemahaman manusia, meski ia tahu bahwa tidak ada keserupaan antara Khaliq (Maha Pencipta) dengan makhluk. Jika kita hendak memahami makna bahwa Allah itu Maha Mendengar lagi Maha Mengetahui, misalnya, maka yang segera terbayang dalam pikiran pendengaran dan pengetahuan manusia yang sudah diketahui sebelumnya. Inilah yang dimaksud dengan proses komparasi, dengan penuh kesadaran bahwa apa yang terbetik dalam hati kita tentang Allah, maka Allah itu tidak seperti yang terbetik dalam hati kita.

Peranan yang dimainkan bahasa adalah peran pengalihan, yaitu mengalihkan wujud eksternal (segala sesuatu yang ada di luar diri manusia yang ia usahakan untuk memahaminya) kepada wujud dalam pikiran dalam bentuk simbol-simbol yang lebih dekat dan mudah difahami, dengan sadar bahwa wujud eksternal adalah sesuatu dan wujud dalam pikiran adalah sesuatu yang lain. Lebih jelas lagi berkenaan dengan sifat yang dinisbatkan kepada Allah, yang disebutkan dalam ayat-ayat mutasyabihat, bahwa Allah dan sifatNya pada hakekatnya adalah sesuatu, sedangkan pengetahuan kita terhadapNya adalah sesuatu yang lain. Sementara itu bahasa manusia tidak mampu mengungkapkan sifat yang tepat sebagaimana pada hakekat kenyataannya, kecuali melalui musyabahah (penyerupaan) dengan sifat makhluk. Dari satu segi bahwa bahwa Allah itu tidak ada sesuatu pun yang menyerupainya, dan dari segi lain bahwa bahasa manusia tidak mampu mengungkapkan sesuatu yang tidak ada contoh serupa dalam pengetahuan-pengetahuan yang ada dalam pikiran manusia. Dari sinilah kita mengetahui

bahwa tempat timbulnya problem yang membuat terjadinya perbedaan pendapat dan terjadi perdebatan sengit sejak masa lampau sampai masa kita sekarang ini. Wallahu a'lam bishshawaab.

H. Summery

Telah lama terjadi polemik sekitar pesoalan Majaz dalam al-Quran; ada atau tidaknya. Perbebadaan itu dilatarbelakangi oleh perbedaan pandangan mengenai persoalan; pengertian majaz, fungsi bahasa, dan fungsi majaz itu sendiri. Masing-masing pihak bersikukuh dalam pendapatnya, namun sebenarnya tujuan mereka sama, yaitu ingin mensucikan al-Quran.

Bagi yang menolak keberadaan majaz, mereka beralasan bahwa majaz sebenarnya tidak dimaksudkan mengungkapkan sesuatu yang tersirat, ia hanya digunakan kalau pemaknaan yang hakiki tidak mewakili untuk digunakan. Jika demikian, majaz identik dengan kebohongan. Bagi yang menerima majaz, mereka beralasan dengan keterbatasan bahasa manusia, juga (majaz) ini digunakan dalam mengungkapkan makna yang abstrak, misalnya keindahan, keagungan, dan kebesaran. Dengan bahasa yang bermakna majaz, pembaca akan berimaginasi dengan menggunakan simbol-simbol yang lebih mudah difahami.

Selan itu, majaz juga mempunyai fungsi transformatif, dengan fungsi ini manusia menstranformasikan segala sesuatu yang dibaca atau didengar mengenai sesuatu di luar dirinya (wujud khâriji) ke dalam benaknya (wujud dhihni) dalam bentuk lambang-lambang yang lebih akrab dengannya dan lebih dikenalnya.

Karenanya, keberadaan majaz tidak saja sebagai penghias bahasa, tetapi merupakan kebutuhan; kebutuhan pengungkapan dan kebutuhan pemahaman.

Catatan Akhir

[1] Dr. Shubhi Shalih, *Mabâahits îi 'Ulûm Al-Qur'ân*, (Beirut : Dar al-Ilm al-Malâyîn, 1988), p. 329.

[2] Q.S.Al-Fath, 48 : 10.

[3] Q.S.Ar-Rahmân, 55 : 27

[4] Q.S.Asy-Syurâ, 42 : 11

[5] Lihat Nur Khalis Setiawan, *Akar-akar Pemikiran Progresif dalam Kajian al-Qurân*, (Yogyakarta : eLSAQ Press, 2008), p. 106-107

[6] Dr. Adnan Muhammad Zarzur, Mutasyabih Al-Qur'an, Dirasah Maudlu'iyah, (Dimasyq : Maktabah Dar al-Fath, 1969), p. 161.

[7] Bambang Sugiharto, Postmodernisme, tantangan bagi filsafat, (Yogyakarta : Kanisius, 1996), p. 112-113.

[8] John Wild (ed.), Hermeneutics Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, an Gadamer, (Ervanston : NorthwesternUniversity Press, 1969), p. 87.

[9] Nasher Hamid Abu Zaid, Al-Ittijaah Al-'Aqliy fi at-Tafsiir, Dirasah fi Qadlyah al-Majaz fi Al-Qur'an 'inda al-Mu'tazilah, (Beirut : al-Markaz al-Tsaqafi al-Arabiy, 1996), p. 100.

[10] Q.S.Fushshilat, 41 : 11

[11] Abu al-Fath Utsman bin Jinniy, Al-Khashaish, (Beirut : 'Alam al-Kutub, cet. Ke-3, 1983), p. 100.

[12] Al-imam Abd Al-Qahir Al-jurjaniy, Asrar Al-Balaghah fi 'Ilm Al-Bayan, (Beirut : Dar Al-Fikr, tt), p. 304.

[13] Abbas Mahmoud Al-'Aqqad, Al-Lughah Asy-Syaa'irah Mazaayaa at-Ta'biir fi Al-Lughah Al-'Arabiyah, (Al-Qahirah : Maktabah Al-Ghariib, tt), p. 40.

[14] Peter Newmark, A Textbook of Translation, (London : Prentice Hall, 1988), p. 104.

[15] Dr. Adnan Muhammad Zarzur, Ibid, p. 52-53.

[16] Q.S.Muhammad, 47 : 24.

[17] Q.S.An-Nisaa', 4 : 83.

[18] Dr. Adnan Muhammad Zarzur, Ibid, p. 80.

[19] Q.S.Ali Imran, 3 : 7.

[20] Dr. Adnan Muhammad Zarzur, Ibid, p. 85

[21] Q.S.Ali Imran, 3 : 7.

[22] Dr. Adnan Muhammad Zarzur, Ibid, p. 142.

[23] Q.S.Al-Fajr, 89 : 14.

[24] Abd Al-'Adhiim Ma'aaniy dan Ahmad Gondur, Ahkaam min Al-Qur'an wa As-Sunnah, (Al-Qahirah : Dar Al-Ma'arif, 1967), p. 4.

[25] Baca Ahmad Abu Zaid, Al-Manhaay Al-I'tizaaliy fi Al-Bayaan wa I'jaaz Al-Qur'an, (Ar-Rabaat : Maktabah Al-Ma'aarif, 1986), p. 231.

[26] Dr. Adnan Muhammad Zarzur, Ibid, p. 105.

Daftar Pustaka

Al-Qurân al-Karîm

Al-'Aqqâd, Abbas Mahmoud, al-Lughah asy-Syâ'irah Mazâyâ at-Ta'bîr fî al-Lughah al-'Arabiyyah, (al-Qâhirah : Maktabah al-Gharîb, tt)

Jinny, Abu al-Fath Utsman, al-Khashâish, (Beirut : 'A'lâm al-utub, cetk ke-3, 1983)

Al-Jurjani, al-Imam Abd. Al-Qâhir, Arsâr al-Balâghah fî 'Ilm al-Bayân, (Beirut : Dâr al-Fikr, tt)

Ma'aniy, Abd al-Adzîm & Ahmad Gondur, al-Ahkâm min al-Qurân wa as-Sunnah, (al-Qâhirah : Dâr al-Ma'ârif, 1967).

Newmark, Peter, A Textbook of Translation, (London : Prentice Hall, 1988) Shubhi, Shalih, Mabâhits fî 'Ulûmi al-Qurân, (Beirut : Dâr al-'Ilmi al-Malâyîn, 1998).

Sugiarto, Bambang, Postmodernisme, tantangan bagi filsafat, (Yogyakarta : Kanisius, 1996)

Setiawan, Nur Kholis, Akar-akar Pemikiran Progresif dalm Kajian Al- Quran, (Yogyakarta : eLSAQ, 2008).

Wild, John (ed.), Hermeneutics Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, an Gadamer, (Ervanston: Nortwestern University Press, 1969)

Zaid, Nasher Hamid Abu, al-Ittijâh al-'Aqliy fî at-Tafsîr, Dirâsâh fî Qadliyah al-Majâz fî al-Qurân 'Inda al-Mu'tazilah, (Beirut : al-Markaz al-Tsaqâfi al-Arabiy, 1996)

Zaid, Ahmad Abu, al-Manhaj al-I'tizâliy fî al-Bayân wa I'jâ al-Qurân, (Ar-Rabât : Maktabah al-Ma'ârif, 1986)

Zarzur, Adnan Muhammad, Mutasyâbih al-Qurân, Dirâsah Mudhu'iyyah, (Damsyiq : Maktabah Dâr al-Fatah, 1969).