

**JADAL AL-QUR'ĀN DALAM
PERSPEKTIF MITOLOGIS ROLAND BARTHES**



SKRIPSI

**Diajukan kepada Fakultas Ushuluddin
Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta
untuk Memenuhi Sebagian Syarat Memperoleh Gelar
Sarjana Theologi Islam (S. Th. I) Strata Satu
dalam Ilmu-ilmu al-Qur'an dan Hadis**

Oleh:

MUHAMMAD KHAIRUL MUJIB

NIM: 04531683

**JURUSAN TAFSIR DAN HADIS
FAKULTAS USHULUDDIN
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA
2009**

SURAT PERNYATAAN

Yang bertanda tangan di bawah ini saya :

Nama : Muhammad Khairul Mujib
NIM : 04531683
Fakultas : Ushuluddin
Jurusan/ Prodi : Tafsir Hadis
Alamat Rumah : Sidopekso, No. 03 Kraksaan, Probolinggo, Jawa Timur
Telp/ HP : 0856 430 135 19
Alamat di Yogyakarta : Ledok Tukangan DN. II No. 213 Tegal Panggung, Danurejan Yogyakarta
Judul Skripsi : Jadal al-Qur'an dalam Perspektif Mitologis Roland Bathes

Menyatakan dengan sesungguhnya bahwa :

1. Skripsi yang saya ajukan benar *asli* karya ilmiah yang saya tulis sendiri.
2. Bilamana skripsi telah di munaqosyahkan dan diwajibkan revisi, maka saya bersedia dan sanggup merevisi dalam waktu 2 (dua) bulan terhitung dari tanggal munaqosyah. Jika ternyata lebih dari 2 (dua) bulan revisi skripsi belum terselesaikan maka saya bersedia dinyatakan gugur dan bersedia munaqosyah kembali dengan biaya sendiri.
3. Apabila dikemudian hari ternyata diketahui bahwa karya tersebut bukan karya ilmiah saya, maka saya bersedia menanggung sanksi dan dibatalkan gelar sarjana saya.

Surat pernyataan ini saya buat dengan sebenar-benarnya.



Muhammad Khairul Mujib

NIM : 04531671

NOTA DINAS

Dr. H. Abdul Mustaqim, M.Ag.
Dosen Fakultas Ushuluddin
UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
Hal : Skripsi Saudara Muhammad Khairul Mujib
Lamp : 3 (Tiga) Eksemplar

Kepada
Yth. Dekan Fakultas Ushuluddin
UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
Di Yogyakarta

Assalamua'alaikum wr. wb.

Setelah membaca, meneliti, memberikan petunjuk dan mengoreksi serta mengadakan perbaikan seperlunya, maka kami selaku pembimbing berpendapat bahwa skripsi saudara:

Nama : Muhammad Khairul Mujib

NIM : 04531683

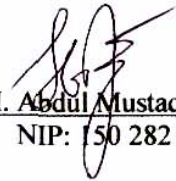
Judul Skripsi : JADAL AL-QUR'ĀN DALAM PERSPEKTIF MITOLOGIS
ROLAND BARTHES

sudah dapat diajukan kembali kepada Fakultas Ushuluddin, Jurusan Tafsir Hadis, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta sebagai salah satu syarat untuk memperoleh gelar sarjana strata satu (S. Th. I).

Dengan ini kami mengharap agar skripsi/tugas akhir Saudara tersebut di atas dapat segera dimunaqasyahkan. Atas perhatiannya kami ucapkan terima kasih.

Wassalamu'alaikum wr. wb.

Yogyakarta, 07 Januari 2009
Pembimbing I,


Dr. H. Abdul Mustaqim, M. Ag
NIP: 150 282 514

NOTA DINAS

Dr. Phil. Sahiron, M.A

Dosen Fakultas Ushuluddin

UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

Hal : Skripsi Saudara Muhammad Khairul Mujib

Lamp : 3 (Tiga) Eksemplar

Kepada

Yth. Dekan Fakultas Ushuluddin

UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

Di Yogyakarta

Assalamua'alaikum wr. wb.

Setelah membaca, meneliti, memberikan petunjuk dan mengoreksi serta mengadakan perbaikan seperlunya, maka kami selaku pembimbing berpendapat bahwa skripsi saudara:

Nama : Muhammad Khairul Mujib

NIM : 04531683

Judul Skripsi : JADAL AL-QUR'ĀN DALAM PERSPEKTIF MITOLOGIS
ROLAND BARTHES

sudah dapat diajukan kembali kepada Fakultas Ushuluddin, Jurusan Tafsir Hadis, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta sebagai salah satu syarat untuk memperoleh gelar sarjana strata satu (S. Th. I).

Dengan ini kami mengharap agar skripsi/tugas akhir Saudara tersebut di atas dapat segera dimunaqasyahkan. Atas perhatiannya kami ucapkan terima kasih.

Wassalamu'alaikum wr. wb.

Yogyakarta, 07 Januari 2009
Pembimbing II,



Dr. Phil. Sahiron, M.A
NIP: 150 266 733



Fakultas Ushuluddin Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga
FM-UINSK-PBM-05-07/RO

PENGESAHAN SKRIPSI

Nomor: UIN.02/DU/PP.00.9/0097/2009

Skripsi/ Tugas akhir dengan judul : JADAL AL-QUR'AN DALAM
PERSPEKTIF MITOLOGIS ROLAND
BARTES

Yang dipersiapkan dan disusun oleh :

Nama : Muhammad Khairul Mujib
NIM : 04531683

Telah dimunaqosyahkan pada : Senin, tanggal: 19 Januari 2009
dengan nilai: A- (3,50) Cumlaude
Dan dinyatakan telah diterima oleh Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga

PANITIA UJIAN MUNAQOSYAH:

Ketua Sidang

Dr. H. Abdul Mustaqim M.Ag.
NIP. 150 282 514

Penguji I

Dr. Phil. Sahiron, M.A
NIP. 150 266 733

Penguji II

Ahmad Baidlowi S.Ag. M.Si.
NIP. 150 282 516

Yogyakarta, 19 Januari 2009



UIN Sunan Kalijaga
Fakultas Ushuluddin
DEKAN

Sekar Ayu Aryani M.Ag.
NIP. 150 232 692

MOTTO

**"Bermimipi (itu) harus
Tapi jangan lelap tertidur"**

(Roy Jeconiah/Boomerang)

**"Di permukaan terdapat kebohongan yang masuk akal.
Di bawah permukaan ada kebenaran yang tidak masuk
akal.**

Muss es sein (apakah harus demikian)?"

[by. Milan Kundera]

PERSEMBAHAN

Tulisan sederhana ini saya persembahkan kepada:

Para pecinta ilmu, khususnya kedua orang tuaku yang telah rela menjadi lilin untuk menerangi masa depanku.

ABSTRAK

Posisi al-Qur'ān sebagai kitab terakhir yang diturunkan Tuhan kepada manusia mengharuskannya untuk selalu relevan dan mampu menembus ruang dan waktu (*sālih li kulli zamān wa makān*). Fenomena *jadal al-Qur'ān* adalah salah satu bentuk nyata relevansi al-Qur'ān, di mana ia selalu berdialog dengan lokalitas dan temporalitas para pembacanya.

Perkembangan studi al-Qur'ān kontemporer, khususnya kajian *jadal al-Qur'ān*, justru berjalan kontra-produktif dengan tujuan penurunan al-Qur'ān itu sendiri. Para pengkajinya cenderung memahami fenomena *jadal* menggunakan pendekatan moral dan hukum dengan status halal-haram dan tata cara berdebat yang baik sebagai fokus kajiannya. Ironisnya, sebagian pihak malah menelan mentah-mentah fenomena tersebut sehingga menghadirkan pemahaman yang meresahkan. Akhirnya al-Qur'ān hanya menjadi standard penentuan hukum dan kehilangan keluwesannya untuk berdialog dengan siapapun yang membacanya.

Dalam kacamata teori mitos, *jadal al-Qur'ān* adalah bentuk nyata kemukjizatan bahasa al-Qur'ān yang tidak bisa direduksikan hanya dengan stempel halal-haram semata. Karena itu, tulisan ini akan mengkaji metode-metode *jadal al-Qur'ān* serta mengkaji efektifitas bahasa al-Qur'ān dalam perspektif teori mitos Roland Barthes.

Penggunaan teori mitos ke dalam sebuah wacana mengandaikan adanya sebuah sistem bahasa tingkat kedua (mitis), di mana seorang pembicara telah menggantikan makna sebuah wacana dengan maksud (ideologi) tertentu. Dalam sistem kedua ini, sebuah kata memiliki makna (tepatnya diberikan sebuah makna) yang berbeda dengan makna asalnya dalam sistem tingkat pertama, makna kamus (denotatif). Sistem kedua ini juga disebut sebagai sistem konotasi.

Dalam perspektif teori mitos, al-Qur'ān telah mendeformasi (meminjam) kebanggaan bangsa Arab dan mendistorsinya sebagai kekuatan untuk menghadapi para penentangannya. Kebanggaan bangsa Arab yang dimaksud adalah keindahan bahasa dan ideologi *murū'ah*. Dengan keduanya, al-Qur'ān menjelma sebagai ajaran luhur sebuah bangsa yang telah lama ditinggalkan para pemiliknya (*Form*). Keberadaan keduanya yang telah lama dikenal bangsa Arab membantu menaturalisasikan maksud yang ingin disampaikan al-Qur'ān. Secara kasat mata, al-Qur'ān mengajak mereka kembali pada tradisi luhur tersebut, yaitu kesalehan sosial penduduk gurun pasir. Namun tujuan asal dari semua itu adalah untuk menunjukkan kebenaran sebuah 'ideologi'; ajaran Nabi Muhammad SAW (*Concept*). Al-Qur'ān (baca: Islam) membawa bangsa Arab melangkah lebih maju dengan tetap berpijak pada keluhuran tradisi lama.

Kajian mitis terhadap ayat-ayat al-Qur'ān ini memungkinkan pengkajinya mengetahui rahasia kekuatan bahasa al-Qur'ān yang dan membaca makna yang tersirat di balik teks. Kajian semacam ini diharapkan akan menjadi sebuah cara baru membaca fenomena kemukjizatan bahasa al-Qur'ān dan membuka kembali ruang dialektika yang kondusif bagi pengembangan studi al-Qur'ān di masa mendatang.

KATA PENGANTAR

أشهد أن لا إله إلا الله و أشهد أن محمدا رسول الله

Segala puji hanya milik Allah, pencipta jiwa (rasa) dan kata-kata (rasio) yang dengan keduanya manusia mengembara menjalani kehidupan ini. Salam sejahtera semoga tetap dilimpahkan kepada nabi penerima dan pembawa al-Qur'ān, sebuah kitab yang memadukan keindahan dan kekuatan di dalamnya.

Skripsi berjudul "**Jadal al-Qur'ān dalam Perspektif Mitologis Roland Barthes**" merupakan usaha penulis menindaklanjuti *insight* yang didapatkan saat membaca "Semiotika Tuhan" karya Audifax. Kedua tulisan ini berjalan seiring untuk menanggapi fenomena keberagamaan kontemporer yang tak jarang menggunakan legitimasi kitab suci demi tercapainya kepentingan tertentu. Keduanya menggunakan semiotika sebagai pendekatan kajiannya. Namun, bila Audifax mengarahkan langsung kajiannya pada fenomena pemaknaan Tuhan, penulis mengarahkan skripsi ini pada kajian kitab suci.

Untuk mencapai tujuan di atas, penulis memilih ayat-ayat jadal sebagai objek penelitian ini, karena ayat-ayat tersebut menggambarkan bentuk dialog langsung al-Qur'ān dengan masyarakat penerimanya. Lebih dari itu, para pembaca al-Qur'ān kontemporer juga menggunakan kitab Allah yang terakhir ini sebagai sebuah bahasa (*a type of speech*) untuk menyampaikan pendapatnya dalam dialektika pemikiran dan praktik keberagamaan yang dilakukan.

Penulis telah berupaya sebisa mungkin menghasilkan karya penelitian yang memuaskan, walau terlalu pagi untuk mengatakannya sebagai usaha yang

maksimal. Penulis masih melihat banyak kekurangan yang bertebaran di sana-sini, yang masih memerlukan pembenahan lebih lanjut. Namun penulis sepenuhnya menyadari, ini adalah sebuah proses panjang pembelajaran yang harus dilewati.

Banyak pihak yang telah terlibat dan membantu penulis menyelesaikan penulisan skripsi ini, bantuan yang tanpanya mungkin skripsi ini tidak akan pernah terwujud. Oleh sebab itu, Penulis mengucapkan terima kasih kepada:

1. Ibu Sekar Ayu Aryani, sebagai Dekan Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.
2. Bapak Dr. Suryadi, selaku Ketua Jurusan Tafsir Hadis UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.
3. Bapak Alfatih Suryadilaga M. Ag, selaku sekretaris Jurusan Tafsir Hadis UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.
4. Bapak Dr. H. Abdul Mustaqim, M.Ag, selaku pembimbing I yang telah memberikan kritik-kritik konstruktif sehingga skripsi ini bisa terselesaikan.
5. Bapak Dr. Phil. Sahiron, MA. selaku pembimbing II yang telah memberikan arahan dan motivasi bagi penulis untuk menyelesaikan skripsi ini.
6. Bapak dan Mbok, merah dan putih yang mengalir dalam diriku, langit dan bumi yang selalu merestui langkahku. Sembah sungkem untukmu.
7. Anas 'de Khouckge', kakak-kakak dan semua iparku, terima kasih atas perlindungan, bantuan, bimbingan dan kasih sayang yang kalian berikan kepadaku selama ini.

8. KH. Zaini Mun'im (alm), sang mahaguru dan seluruh pengasuh PP. Nurul Jadid Paiton, engkaulah pembentuk dasar keilmuanku serta pembimbing jiwaku. Abah Budi, guru yang mengajarku keberanian untuk menjadi diri sendiri
9. Saiful Bari dan Hatim Gazali, 'sahabat' yang mengenalkan budaya menulis kepadaku.
10. Jejenk dan Go-jali, dua orang penyair muda dan teman *ngobrol*-ku. Aku yakin obrolan kita akan bermakna. Zaky al-Yamani, terima kasih atas kiriman bukunya.
11. Komunitas 'kacamata'; Abul Haris Akbar (aix Dexter), Ari Hendri (Santa Paula), Lien Iffah Nafatu Fina (Bos dan teman curhatku), tanpa kalian aku akan buta dalam memandang realitas.
12. Teman-teman PANJY; Gus Jacky, Abdurrahman, Sipul 'koros' (Cangkruk), Andre, Sudaiddi, Ulum, Pipink, Acim (Maos Boemi), Wahid, Hajir, Icha, Taufik, Ubhe', Ricky, Masykur (AK9).
13. Teman-teman di PMII Uy, khususnya Korp Merdeka; Munir, Paul, Amin, Djayin, Jani, Qya-Tia-Mia (*vini-vidi-vici*), Ali Syahbana, Basyir, "Berontak dengan diam, Lawan dengan tawa!!!"
14. Teman-teman TH 04; Helmi, Albed, Ali Mukti, Sutarno, Bambang, Wawan, Aji, Aziz, Toha, Azah, ei, Anshori, Dani dan semuanya. Aku bangga menjadi bagian dari kalian.
15. Teman-teman KKN 63; Yoyok, Agus, Diyyah, Nuri, Gefi, Tari, dan mbak Atik. Terima kasih atas kebersamaanya.

16. Teman-teman di komunitas Saung Ciputat; Rama, Tipeh, Inang, Jefi, Virda, Swidi, Kasih dll.
17. Teman-teman di Kos Tukangan; Rofiq, Junaidi, Dicky, Flo. Terima kasih atas persahabatan dan segalanya.
18. Orang-orang yang menginspirasi: St. Sunardi, Benny H. Hoed, Bagus Takwin, Audifax, Ahmad Tohari, Milan Kundera, Andra Ramadhan, John Frusciante dan tentu saja Roland Barthes.
19. Dua energi baru bagi keluargaku, 'Acha' Salsabila dan seorang lagi yang akan segera terlahir ke dunia. Skripsi ini adalah sambutan hangatku untuk kedatangan kalian berdua.

Demikian yang dapat penulis sampaikan, semoga skripsi ini bermanfaat bagi penulis dan pecinta ilmu pengetahuan. Amin.

Yogyakarta, 07 Januari 2009

Muhammad Khairul Mujib

DAFTAR ISI

HALAMAN JUDUL.....	i
NOTA DINAS	ii
HALAMAN PENGESAHAN.....	iv
HALAMAN MOTTO	v
HALAMAN PERSEMBAHAN.....	vi
ABSTRAK	vii
KATA PENGANTAR	viii
DAFTAR ISI.....	xii
TRANSLITERASI.....	xiv
 BAB I. PENDAHULUAN	 1
A. Latar Belakang Masalah	1
B. Rumusan Masalah	6
C. Tujuan dan Kegunaan Penelitian	7
D. Telaah Pustaka	7
E. Metode Penelitian.....	12
F. Sistematika Pembahasan	14
 BAB II. KONSEP JADAL AL-QUR'AN.....	 16
A. Beberapa Definisi	17
B. Sejarah Bangsa Arab sebagai Konteks Tanzīl Al-Qur'ān	20
C. Metode-metode Jadal dalam al-Qur'ān	33
 BAB III. SEMIOTIKA ROLAND BARTHES.....	 64
A. Sketsa Pemikiran Roland Barthes	69
B. Analisis Mitis dan Kritik Ideologi	75
 BAB IV. ANALISIS MITIS ATAS JADAL AL-QUR'ĀN.....	 95
A. Efektifitas Bahasa al-Qur'ān dalam Perspektif	

Mitologis Roland Barthes	96
B. Al-Qur'ān: Sebagai Kitab Petunjuk, Media Dakwah, dan 'Mitos'	124
C. Evaluasi Pemakaian Teori Mitos dalam Kajian Al-Qur'ān	129
BAB V. PENUTUP.....	132
A. Kesimpulan	132
B. Saran-saran.....	136
C. Penutup	136

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN

Transliterasi yang digunakan dalam penulisan skripsi ini, bersumber dari pedoman Arab-Latin yang diangkat dari *Keputusan Bersama Menteri Agama dan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia*, Nomor 158 Tahun 1987 dan Nomor 0543 b/U/1987, selengkapnya adalah sebagai berikut :

1. Konsonan

Fonem konsonan bahasa Arab, yang dalam sistem tulisan Arab dilambangkan dengan huruf, dalam tulisan transliterasi ini sebagian dilambangkan dengan huruf, sebagian dengan tanda, dan sebagian dengan huruf dan tanda sekaligus, sebagai berikut :

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Nama
ا	alif	Tidak dilambangkan	Tidak dilambangkan
ب	ba'	b	be
ت	ta'	t	te
ث	sa	S	es (dengan titik di atas)
ج	jim	J	je
ح	ha	H	ha (dengan titik di bawah)
خ	kha	Kh	ka dan ha
د	dal	D	de
ذ	zal	Z	zet (dengan titik di atas)
ر	ra	R	er

ز	zai	Z	zet
س	sin	S	es
ش	syin	sy	es dan ye
ص	sad	S	es (dengan titik di bawah)
ض	dad	D	de (dengan titik di bawah)
ط	ta	T	te (dengan titik dibawah)
ظ	za	Z	zet (dengan titik di bawah)
ع	‘ain	‘	koma terbalik (di atas)
غ	ghain	G	ge
ف	fa	F	ef
ق	qaf	Q	qi
ك	kaf	K	ka
ل	lam	L	el
م	mim	M	em
ن	nun	N	en
و	wau	W	we
ه	ha	H	ha
ء	hamzah	‘	apostrof
ي	ya’	Y	ya

2. Vokal

a. Vokal tunggal :

Tanda Vokal	Nama	Huruf Latin	Nama
َ	Fathah	a	A
ِ	Kasrah	i	I
ُ	Dammah	u	U

b. Vokal Rangkap :

Tanda	Nama	Huruf Latin	Nama
َـيَ	Fathah dan ya	Ai	a-i
َـوَ	Fathah dan Wau	Au	a-u

Contoh :

كيف ---- *kaifa*

حول ----- *hauila*

c. Vokal Panjang (*maddah*)

Tanda	Nama	Huruf Latin	Nama
أ	Fathah dan alif	A	A dengan garis di atas
آ	Fathah dan ya	A	A dengan garis di atas
إ	Kasrah dan ya	I	I dengan garis di atas
ؤ	Dammah dan wau	u	U dengan garis di atas

Contoh :

قال ---- *qala*

قيل ---- *qila*

رمي ---- *rama*

يقول ---- *yaqulu*

3. Ta marbutah

- Transliterasi *Ta' Marbutah* hidup adalah "t".
- Transliterasi *Ta' Marbutah* mati adalah "h".
- Jika *Ta' Marbutah* diikuti kata yang menggunakan kata sandang "ال" ("al-"), dan bacaannya terpisah, maka *Ta' Marbutah* tersebut ditransliterasikan dengan "h".

Contoh :

روضة الاطفال ----- *raudatul atfal*, atau *raudah al-atfal*

المدينة المنورة ----- *al-Madinatul Munawwarah*, atau *al-Madinah
al- Munawwarah*

طلحة ----- *Talhatu* atau *Talhah*

4. Huruf Ganda (Syaddah atau Tasydid)

Transliterasi *syaddah* atau *tasydid* dilambangkan dengan huruf yang sama, baik ketika berada di awal atau di akhir kata .

Contoh :

نزل ----- *nazzala*

البر ----- *al-birru*

5. Kata Sandang "ال"

Kata sandang "ال" ditransliterasikan dengan "al" diikuti dengan tanda penghubung "-", baik ketika bertemu dengan huruf *qamariyyah* maupun huruf *syamsiyyah*.

Contoh :

القلم ----- *al-qalamu*

الشمس ----- *al-syamsu*

6. Huruf Kapital

Meskipun tulisan Arab tidak mengenal huruf kapital, tetapi dalam transliterasi huruf kapital digunakan untuk awal kalimat, nama diri, dan sebagainya seperti ketentuan dalam EYD. Awal kata sandang pada nama diri tidak ditulis dengan huruf kapital, kecuali jika terletak pada permulaan kalimat.

Contoh :

وما محمد الا رسول ----- *Wa ma Muhammadun illa rasul*

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Komaruddin Hidayat, dalam bukunya *Menafsirkan Kehendak Tuhan*, menyebutkan, al-Qur'ān memiliki daya gerak sentrifugal dan sentripetal.¹ Kedua daya ini mengundang respon para pembaca untuk turut hadir dalam sebuah ruang dialektika, yang pada gilirannya akan memberikan sumbangan berarti bagi pengembangan ilmu pengetahuan. Terhitung sejak masa awal penurunannya, al-Qur'ān tidak pernah berhenti menjadi inspirasi bagi tindakan manusia, baik dari kubu yang *pro* ataupun yang *kontra* terhadapnya. Sehingga tidak berlebihan kiranya bila Nasr Hamid Abu Zaid menyebut al-Qur'ān, bersama sunnah Rasul, sebagai produk (*muntaj al-ṣaqāfah*) sekaligus produsen kebudayaan manusia (*muntij al-ṣaqāfah*).

Adalah Amin al-Khulī orang yang pertama kali memetakan kajian al-Qur'ān ke dalam dua kategori umum; kajian *mā fī al-Qur'ān* dan kajian *mā hawla al-Qur'ān*.² Kajian-kajian yang berkenaan langsung dengan tema-tema

¹ Gerak sentrifugal adalah daya dorong al-Qur'an yang sangat kuat bagi umat Islam (para pengkajinya) untuk melakukan penafsiran dan pengembangan makna atas ayat-ayatnya. Sementara gerak sentripetal adalah daya tarik al-Qur'an bagi para pengkajinya untuk selalu kembali merujuk kepada ayat-ayatnya. Lebih lanjut, lihat Komaruddin Hidayat, *Menafsirkan Kehendak Tuhan* (Bandung: Teraju Mizan, 2003), hlm. 17-18.

² Pemetaan ini senada dengan dua definisi Khalid Abdu al-Rahman al-'Ak terhadap cakupan term '*ulūm al-Qur'ān*'; definisi objektif (*maudlū'i*) dan definisi suplementer (*idlāfī*). Definisi objektif mencakup tema-tema yang dipetik langsung dari al-Qur'an, yang secara umum tergolong dalam tiga pembahasan; *tauḥīd*, *tadzkīr* dan *ahkām*. Sementara definisi suplementer mencakup pembahasan-pembahasan tentang ilmu pendukung dalam memahami al-Qur'an. Lihat Khalid Abd. Rahman al-'Ak, *Ushul al-Tafsir wa Qawa'iduhu* (Beirut: Dar al-Nafa'is, 1986), hlm. 39-40.

di dalam al-Qur'ān tergolong ke dalam kategori yang pertama. Berbeda dengan itu, kategori kajian yang disebut terakhir lebih mengarah pada pembahasan hal-hal yang akan membantu pembaca dalam memahami ayat-ayat al-Qur'ān. Sementara yang pertama menyangkut materi dan isi kandungan al-Qur'ān, maka yang disebut terakhir menyangkut gaya tutur al-Qur'ān dalam menyampaikan pesan ilahi agar dapat dicerna oleh keterbatasan manusia. Dalam kategori kedua ini, kemudian dikenal beberapa teori seperti *aqsām al-Qur'ān*, *amṣāl al-Qur'ān*, *jadāl al-Qur'ān* dan sebagainya.

Terkait dengan dialektika al-Qur'ān dengan para pembacanya, maka ilmu *jadāl al-Qur'ān* (debat) adalah kajian yang paling mengena.³ Sebab *jadāl* menggambarkan interaksi langsung antara Tuhan (dalam hal ini al-Qur'ān) dengan hambanya, khususnya generasi yang hidup pada masa penurunan al-Qur'ān.⁴

Metode al-Qur'an berdialog dengan manusia bersifat khas dan mudah dipahami oleh semua pihak. Mengenai hal ini, al-Suyuti memberikan komentar:

³ Dikatakan paling mengena, sebab dalam interaksinya, al-Qur'an juga menggunakan metode cerita (*qashash al-Qur'ān*), perumpamaan (*amṣāl al-Qur'ān*), sumpah (*aqsām al-Qur'ān*) dan lain sebagainya. Dan perlu diketahui pula bahwa tak jarang beberapa gaya bahasa al-Qur'ān itu dapat kita temukan secara bersamaan di dalam sebuah kasus, bahkan di dalam ayat yang sama. Dengan kata lain, pada praktiknya, terjadi ketumpangtindihan dalam penerapan metode-metode tersebut.

⁴ Namun ini tidak berarti dialog al-Qur'ān dan manusia pembacanya sudah terhenti. Pada dasarnya al-Qur'ān bukanlah teks mati yang hanya menjadi kitab suci yang dikultuskan. Sebelum terkodifikasi secara tertib (sebagai *laqū*), al-Qur'ān bersifat dinamis sebagai sebuah pengujaran (*kalām* atau *parole*). Al-Qur'ān senantiasa berdialog dengan keseharian kita, dengan caranya yang khas. Al-Qur'ān bagaikan cermin atau kamera foto yang sanggup memantulkan seribu satu wajah sesuai orang yang datang untuk bercermin dan berdialog dengannya. Lihat Komaruddin Hidayat, *Menafsirkan Kehendak Tuhan*. Hlm. 18. dan Johan Hendrik Mauleman, *Tradisi, Kemodernan dan Metamodernisme; Memperbincangkan Pemikiran Mohammed Arkoun* (Yogyakarta: LKiS, 1996), hlm. 62.

Al-Qur'ān memiliki sejumlah argumentasi yang dibangun dari beberapa premis yang disampaikan dengan kebiasaan bangsa Arab, berbeda dengan metode kaum teolog yang *ribet* (rumit dan kaku). Hal ini disebabkan oleh dua alasan. *Pertama*, karena al-Qur'ān turun di tanah Arab.⁵ *Kedua*, karena tidak semua orang dapat memahami alur pikiran kaum teolog, kecuali segelintir orang saja.⁶

Jadal al-Qur'ān merupakan satu dari sekian tema sentral yang ditetaskan oleh pakar *ulūm al-Qur'ān*. Kajian ini pertama kali muncul pada kurun abad ke-7 H. Kajian ini berusaha membantu kita memahami pesan ilahi dalam al-Qur'ān yang terbungkus dalam kemasan dialog; baik antara Tuhan dengan makhluk-Nya ataupun antara sesama makhluk.

Berbeda dengan ragam dialog al-Qur'ān lainnya, di dalam *jadal* terdapat usaha memaksakan argumentasi oleh masing-masing kedua belah pihak kepada yang lainnya.⁷ Demikian pula yang terjadi di dalam *jadal al-Qur'ān*; terdapat sanggahan kaum musyrik yang melecehkan ajaran Rasulullah SAW dengan mendedahkan argumentasi-argumentasi yang tak dapat mereka sangkal kebenarannya. Dengan metode ini, al-Qur'ān berupaya untuk meyakinkan mereka akan kebenaran ajaran Rasulullah SAW.

⁵ Allah berfirman, “*tidaklah Kami utus seorang rasul, kecuali untuk memberikan penjelasan dengan menggunakan bahasa kaum setempat.*” (QS: Ibrahim: 4). Sayyid Ahmad Khan, dalam *Principles of Exegesis*, sebagaimana dikutip Taufik Adnan Amal, menulis, kami beranggapan bahwa mukjizat terbesar al-Qur'ān adalah bahwa ia diturunkan dalam gaya bahasa yang (dapat) dipahami oleh yang buta aksara dan terpelajar, orang bodoh dan filosof, dalam cara bagaimana saja mereka memahaminya – baik secara sederhana ataupun filosofis – dan pada akhirnya seluruh orang tersebut disatukan. Tidak ada kalam selain al-Qur'ān yang dapat membuat orang bodoh dan buta huruf sampai kepada hasil yang sama. Demikian juga para filosof. Setiap orang sampai kepada sebuah tujuan (stasiun yang dituju) dengan memanfaatkan al-Qur'ān sesuai pengetahuan dan kemampuan (atau perlengkapan)-nya. Taufik Adnan Amal, *Ahmad Khan; Bapak Tafsir Modern* (Jakarta: Teraju, 2004), hlm. 122.

⁶ Jalāl al-Dīn al-Suyūthī, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Beirut: Dar el-Fikr, 1951), Vol. II hlm. 135

⁷ Mannā' Khalīl Qattān, *Mabāhis fī 'Ulūm al-Qur'ān* (tk: Mansyūrāt al-'Asr al-Hadīts, 1973), hlm. 298.

Barangkali inilah yang menyebabkan, pada masa awal Islam, alasan seseorang memeluk agama Islam adalah pengaruh dari kemukjizatan al-Qur'ān, khususnya *i'jāz lughawī*, yang tak tertandingi itu.⁸

Jadal al-Qur'ān menarik untuk kembali dibahas karena alasan yang telah penulis sebutkan di atas, yakni keberadaan al-Qur'ān sebagai teks hidup, sebagai salah satu bentuk kehadiran Tuhan di bumi, yang senantiasa berdialektika dengan kita, para pembacanya. Lebih dari itu, *jadal* (baca: dialektika) merupakan cara kita hidup berdampingan dengan *liyan (the other)* –di mana akan terjadi gesekan dan kesalingterpengaruh di dalamnya.

Di samping dua alasan tersebut, kajian kontemporer tentang *jadal melulu* berkisar pada hukum dan tata cara berdebat –kajian yang sudah mulai usang dan jauh dari masalah kemanusiaan kontemporer. Ironisnya, beberapa fenomena menunjukkan posisi al-Qur'ān, pada zaman modern ini, sebagai alasan sekaligus legitimator atas tindakan kekerasan yang diatasmakan agama. Mungkinkah ini adalah bentuk baru dari dialog al-Qur'ān pada masa kontemporer ini?

Berlatarkan semua alasan di atas, dalam dan dengan tulisan ini, penulis bermaksud untuk membaca kembali ayat-ayat al-Qur'ān yang mengandung unsur *jadal*, dengan harapan akan membuka lahan baru bagi kajian ini, cara baru membaca ayat-ayat tersebut.

⁸ Berbeda dengan kebanyakan kita sekarang yang berusaha mencecap dan merasakan kemukjizatan al-Qur'ān jauh setelah kita memeluk agama Islam. Namun perlu dicatat, penulis tidak bermaksud mengebiri fungsi *tanzil al-Qur'ān* hanya untuk menjawab ejekan kaum musyrik dan menarik hati masyarakat untuk meyakini ajaran Rasulullah SAW, sebab penulis juga meyakini fungsi al-Qur'ān sebagai petunjuk (*huda*) bagi manusia.

Pembacaan yang dimaksud akan dilakukan dengan menggunakan teori mitos Roland Barthes. Dalam *Kamus Umum Bahasa Indonesia*, W.J.S. Purwadarminta menyebutkan, mitos adalah cerita suatu bangsa tentang dewa dan pahlawan zaman dahulu; mengandung penafsiran tentang alam semesta, manusia dan bangsa tersebut; mengandung arti mendalam yang diungkapkan dengan cara gaib.⁹ Namun pemaknaan yang demikian bukanlah yang dimaksud dalam kajian ini. Barthes memiliki pemahaman tersendiri terhadap kata ini. Baginya, mitos adalah sebuah model dari cara orang berbicara (*a type of speech*) yang merupakan salah satu jenis dari sistem semiotik tingkat dua.¹⁰ Jadi, dalam pengertian inilah teori mitos akan dipakai sebagai pisau analisa kajian ini.

Teori mitos merupakan pengembangan dari teori tanda Ferdinand de Saussure (*signifiant-signifié*) yang ia kawinkan dengan teori tanda Hjelmslev (*expression-contenu*). Bagi Saussure, tanda merupakan relasi antara *signifiant* (*Expression/E*) dan *signifié* (*Contenu/C*). Barthes, menyebutkan ada dua tingkat sistem tanda, sistem primer (tingkat pertama) dan sistem sekunder (tingkat kedua). Pemahaman tanda versi de Saussure ia kategorikan pada sistem primer. Ia mengembangkan sistem primer ini, dengan mengembangkan makna dari masing-masing sisi E dan C sehingga dapat membentuk tanda

⁹ W. J. S. Purwadarminta, *Kamus Umum Bahasa Indonesia* (Jakarta, Balai Pustaka, 2006) edisi III, hlm.749.

¹⁰ St. Sunardi, *Semiotika Negativa* (Yogyakarta: Kanak, 2002), hlm. 86.

baru. Di sinilah tempat lahirnya teori mitos. Pengembangan semacam inilah yang ia sebut sistem sekunder.¹¹

Teori ini diciptakan untuk mengkaji budaya media, khususnya iklan, untuk memeriksa bentuk-bentuk mitos yang ditemukan dalam media massa dan muatan ideologis di dalamnya.¹² Dengan teori ini, ia mampu menemukan sumber kekuatan di dalam tubuh iklan yang memberinya daya pikat untuk mempengaruhi para audiensnya.

Dalam penelitian ini penulis memahami *jadal al-Qur'ān* dalam dua bentuk; bentuk debat sebagaimana yang tersurat di dalam al-Qur'ān dan bentuk dialog dengan al-Qur'ān secara umum. Dengan demikian penggunaan teori mitos pada kajian ini memungkinkan penulis untuk memeriksa struktur komunikasi al-Qur'ān yang bersifat kebahasaan (bentuk pertama) dan menginjakkannya ke ranah sosial, yakni untuk berkomunikasi dengan kehidupan manusia sehari-hari (bentuk kedua). Kerja analisa ini akan dimulai dengan membedah ayat-ayat *jadaliyah* guna menemukan struktur denotasi-konotasinya, dan kemudian membandingkannya dengan kondisi sosio-kultural bangsa Arab saat diturunkannya al-Qur'ān.

B. Rumusan Masalah

Berdasarkan latar belakang masalah di atas, maka selanjutnya tulisan ini akan diarahkan untuk menjawab dua masalah sebagaimana berikut:

¹¹ Benny H. Hoed, *Semiotik dan Dinamika Sosial Budaya* (Depok: FIB UIB bekerjasama dengan Komunitas Bambu, 2008), hlm. 41

¹² St. Sunardi, *Semiotika Negativa*, hlm. 100.

bagaimanakah metode *jadal* yang dipakai al-Qur'ān? dan bagaimana efektifitas penyampaian ayat-ayat al-Qur'ān tersebut dalam perspektif teori mitos Roland Barthes?

C. Tujuan dan Kegunaan Penelitian

1. Tujuan Penelitian

- a. Penelitian ini bertujuan untuk memperoleh pemahaman tentang metode-metode *jadal al-Qur'ān*.
- b. Penelitian ini juga bertujuan untuk mengkaji ayat-ayat al-Qur'ān yang mengandung unsur *jadal* dengan memakai perspektif teori mitos Roland Barthes.

2. Kegunaan Penelitian

- a. Penelitian ini diharapkan dapat menambah pengetahuan peneliti dan pembaca tentang metode *jadal al-Qur'ān* dan mengeksplorasi lebih jauh kemungkinan-kemungkinan dari metode tersebut.
- b. Penelitian ini juga diharapkan dapat memberikan sumbangan pemikiran bagi ilmu pengetahuan dalam ranah studi keislaman pada umumnya dan bagi studi al-Qur'ān pada khususnya.

D. Telaah Pustaka

Pembahasan *jadal* bukanlah kajian yang sama sekali baru. Sejak awal kemunculannya, telah banyak pakar bahasa, ilmu kalam dan *'ulūm al-Qur'ān* mencurahkan semua potensinya untuk melakukan pengkajian terhadap ilmu

tentang teknik debat tersebut. Sebut saja Imam al-Juwaini. Karyanya, *al-Kāfiyat fī al-Jadal*, mengulas tentang beberapa teknik debat, cara membungkam dan memberikan sanggahan atas argumentasi lawan serta pembahasan lainnya. Al-Juwaini adalah salah seorang pakar ilmu kalam terkemuka. Namun karyanya ini tidak menyangkut *jadal al-Qur'an*, seperti yang dituju dalam penelitian ini.

Para penulis yang menyajikan pembahasan *jadal al-Qur'an*, secara umum terbagi menjadi dua golongan. *Pertama*, mereka yang mengkaji *jadal* secara tematik, dalam arti mengkaji makna kata tersebut dan pemakaiannya dalam al-Qur'an.¹³ Golongan pertama ini juga banyak memaparkan hukum dan tata cara berdebat.

Jabir al-Ulwani dalam bukunya, *Adāb al-Ikhtilāf fī al-Islām*, membedakan antara *khilāf*, *ikhtilāf*, *jadal* dan *syiqāq*, menjelaskan bentuk-bentuk perbedaan di masa Rasulullah, Sahabat dan Tābi'in, serta memaparkan beberapa kemungkinan alasan yang menyebabkan terjadinya itu semua. Dalam bukunya itu, ia membatasi wilayah kajian yang masih mentolerir perbedaan pendapat, yaitu hanya pada bidang *furu'iyah*.¹⁴ Masih senada dengan semangat kajian ini, Ibrāhim ibn Saleh al-Hamīdlī mengkaji teori *al-*

¹³ Kebanyakan dari kajian tematik terhadap konsep *jadal* ini adalah sebuah pengembangan makna dari QS. Al-Nahl 125.

¹⁴ http://www.islamweb.net/ver2/Library/ummah_ShowChapter.php?lang=A&BabId=3&ChapterId=3&BookId=209&CatId=201&startno=0 Diakses pada tanggal 22 Agustus 2008.

mubahalalah sebagai cara lain yang dipakai al-Qur'ān dalam berdialog secara khusus dengan kaum musyrik.¹⁵

Golongan kedua dari pengkaji *jadal al-Qur'ān* adalah mereka yang mengkaji *jadal al-Qur'ān* secara metodologis. Termasuk di dalam golongan ini, Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, dengan karyanya *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Abdullah al-Zarkasyī, dalam *al-Burhan fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Manna' Khalīl Qaṭṭān, dalam *Mabāhīs fī 'Ulūm al-Qur'ān* dan Ahmad Idrīs al-Ta'ān dalam *Manhaj al-Qur'ān al-Karīm fī al-Jadal*.

Secara keseluruhan, kajian yang disajikan dalam karya-karya itu tidaklah jauh berbeda, bahkan ada sebagian yang menggunakan redaksi yang serupa. Kesemuanya melengkapi metode-metode *jadal* tersebut dengan contoh dari ayat al-Qur'ān.¹⁶ Hanya saja, ulasan-ulasan mereka terlalu padat dan singkat, mungkin disebabkan oleh luasnya wilayah kajian yang tidak hanya terfokus pada kajian *jadal* semata, tepatnya pada ketiga kitab yang disebutkan pertama.

Kondisi inilah yang membuat penulis cenderung memilih kitab *'Alamu al-Jazal fī 'Ilmi al-Jadal* karya Najmuddīn al-Tūfī sebagai rujukan utama,

¹⁵ <http://www.ahlalheeth.com/vb/showpost.php?p=63106&postcount=4>. Yang dimaksud dengan kata al-Mubahalalah di sini adalah melaknat. Diakses pada tanggal 22 Agustus 2008

¹⁶ Lihat Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Beirut: Dar el-Fikr, Dar el-Fikr, 1951), Vol. II hlm. 135-137, Abdullah al-Zarkasyī, *al-Burhan fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Kairo: Dar al-Turats, 1983), Vol. II, hlm. 24-27. Manna' Khalīl Qaṭṭān, *Mabahits fī Ulum al-Qur'an* (Riyadh: Mansyurat al-'Ashr al-Hadits, 1973), hlm. 298-304 dan Ahmad Idrīs al-Ta'ān dalam *Manhaj al-Qur'ān al-Karīm fī al-Jadal* http://www.muslimatonline.com/arz-web-v2/index.php?option=com_content&task=view&id=373&Itemid=33 Diakses pada tanggal 22 Agustus 2008

selain kitab-kitab yang disebutkan sebelumnya, mengingat komposisi kajiannya jauh lebih spesifik, runtut, lengkap dan sistematis.

Abdul Halīm Hifnī, dalam *Uslūb al-Muhāwarah fī al-Qur'ān al-Karīm*, membedakan term *mujādalah* (debat) dan *muhāwarah* (dialog). Baginya, dalam penggunaan kata *jadal* atau *mujādalah* dalam al-Qur'ān cenderung berkonotasi pada sesuatu yang tidak disukai (*al-Marghūb 'anhu*). Sedangkan kata *al-muhāwarah* lebih mengarah pada suatu dialog interaktif antara dua orang atau lebih.¹⁷

Dalam buku tersebut, Abdul Halīm Hifnī memilih menggunakan kata *al-Muhāwarah* dalam kajiannya. Setidaknya, ia mengajukan dua alasan untuk pemilihan tersebut. Pertama, konotasi negatif yang terkandung dalam kata *al-mujādalah*, yakni berkaitan dengan hal permusuhan (*al-khusūmah*) atau sesuatu yang tidak disukai. Kedua, kajian dalam buku, *Uslūb al-Muhāwarah fī al-Qur'ān al-Karīm*, ini memang bukan tidak berbicara tentang permusuhan. Baginya, cakupan kata *al-muhāwarah* lebih luas dari pada *al-mujādalah*.¹⁸

Namun demikian, kajian Abdul Halīm Hifnī ini tidak bisa disamakan dengan kajian *jadal* yang bersifat tematik, seperti disebutkan sebelumnya. Lebih lanjut dalam bukunya itu, ia juga membahas karakteristik *muhāwarah al-Qur'ān* yang didahului dengan kajian tentang tradisi lisan bangsa Arab. Kitab ini sangat menarik untuk dikaji lebih lanjut.

¹⁷ Abdul Halīm Hifnī, *Uslūb al-Muhāwarah fī al-Qur'ān al-Karīm* (Kairo: al-Hay'ah al-Misriyyah al-'āmmah li al-Kitāb, 1995), hlm, 11-12.

¹⁸ Penggunaan kata *al-muhāwarah* untuk menggantikan kata *al-mujādalah* juga dilakukan Abdullah Muhammad al-Nuqrat dalam *Balāghat Tasrīf al-Qaul fī al-Qur'ān al-Karīm* (Damaskus, Dar Qutaibah, 2002), Vol. I.

Sementara itu, penggunaan semiotika dalam penafsiran al-Qur'ān pernah dilakukan Mohammed Arkoun dalam membaca surat al-Fātihah dan al-Kahfi.¹⁹ Dalam pembacaannya tersebut, sebagaimana dicatat St. Sunardi, Arkoun membagi kajian tersebut menjadi dua tahap; tahap linguistik kritis dan tahap hubungan kritis. Dalam tahap pertama ia menunjukkan status linguistik dari wacana Qur'āni, dan pada tahap kedua ia menunjukkan bentuk-bentuk isi komunikasi.²⁰

Pendekatan semiotis dalam mengkaji al-Qur'ān juga pernah dilakukan Sāmīr Islāmibūlīy dalam *al-Qur'ān bayn al-Lughat wa al-Wāqi'*. Sebagaimana Ferdinand de Saussure, ia membagi fenomena bahasa menjadi dua macam; *al-Lughat (langue)* yang merupakan bahasa sebagai sebuah sistem dan pranata sosial dan *al-Lisān (parole)* yang merupakan praktik pemakaian bahasa dalam kehidupan keseharian.²¹

Baginya, al-Qur'ān diturunkan dengan bahasa (*lughat*) Arab dan dengan menggunakan bahasa (*lisān*) Arab sehingga dapat dipahami dengan mudah oleh para pendengarnya dan dapat menyentuh hati mereka. *Lughat* berkaitan dengan sistem bahasa, sedangkan *lisān* berkaitan dengan kefasihan

¹⁹ Mohammed Arkoun, *Berbagai Pembacaan Qur'ān*, Terj. Machasin (Jakarta: INIS, 1997), hlm. 89-137.

²⁰ St. Sunardi, *Membaca Qur'ān Bersama Mohammed Arkoun* dalam Johan Hendrik Mauleman, *Tradisi, Kemodernan dan Modernisasi; Memperbincangkan Pemikiran Mohammed Arkoun* (Yogyakarta: LKiS, 1996), hlm. 69. Hal serupa dilakukan Ian Ricahrd Netton dalam Surāt al-Kahf: Structure and Semiotics, *Journal of Qur'ānic Studies* 2:1 (2000), hlm. 67-87.

²¹ Sāmīr Islāmibūlīy, *Al-Qur'ān bayn al-Lughat wa al-Wāqi'* (Damaskus: al-Awāil, 2004), hlm. 39.

(*fasāhah*).²² Al-Qur'ān adalah teks yang memiliki efektifitas bahasa yang tinggi dan Rasul yang membawanya adalah seorang manusia yang memiliki bahasa (*lisān*) yang fasih.

Kajian lain yang menggunakan semiotika, khususnya semiotika Roland Barthes, dalam kajian al-Qur'ān dilakukan Isnan Hidayatullah. Dalam tulisan tersebut dia menganalisa kisah nabi Musa dan Khidir dalam al-Qur'ān guna menggali ideologi di dalamnya.²³ Sebagaimana lazim diketahui, ada beberapa fase dalam pemikiran Roland Barthes yang meliputi kajian strukturalistik hingga kajian post-strukturalistik. Kritik ideologi yang dilakukan Isnan merupakan kajian ideologi post-strukturalistik yang merujuk pada salah satu karya Roland Barthes, *S/Z*.

Dalam penelitian ini, penulis akan mengkaji *jadal al-Qur'ān* secara metodologis, dengan membaca kembali ayat-ayatnya dalam perspektif semiotika Roland Barthes, tepatnya teori mitos pada fase strukturalisme Roland Barthes.

E. Metodologi Penelitian

Jenis penelitian ini adalah penelitian kepustakaan (*library research*). Karena itu, langkah awal yang ditempuh peneliti adalah dengan

²² *Fasāhah* di sini tidak hanya menyangkut pelafalan sebuah kata, melainkan juga menyangkut pemahaman maknanya. Sebuah kata bisa dikatakan fasih bila maknanya dapat dipahami oleh pendengarnya. Sāmīr Islāmībūlīy, *Al-Qur'ān bayn al-Lughat wa al-Wāqī'*, hlm. 43.

²³ Isnan Hidayatullah, "Kisah Musa dan Khidir dalam al-Qur'ān, Surat al-Kahfi 66-82", Skripsi Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 2004, hlm. 87

mengumpulkan data-data yang dibutuhkan. Data-data yang terkumpul akan diklasifikasikan dan dianalisis dengan metode yang relevan.

Sumber data penelitian ini terbagi menjadi dua, yaitu sumber primer dan sekunder. Sumber primer yang dimaksud adalah al-Qur'an beserta buku-buku yang membahas tentang metode *jadal al-Qur'ān*. Karya-karya Roland Barthes tentang analisis mitis dan kritik ideologi, yang akan dipakai dalam kajian ini merupakan sumber primer selain yang disebutkan sebelumnya.

Sedangkan sumber sekunder yang digunakan penulis dalam penelitian ini ialah karya-karya ilmiah yang berkaitan dan membantu memperjelas pembahasan-pembahasan di atas (*jadal al-Qur'ān*, teori mitos dan kritik ideologi Roland Barthes), baik yang berbentuk buku, tulisan di jurnal, majalah, koran, maupun media lainnya seperti internet.

Adapun untuk menganalisis data yang telah terkumpul dan terklasifikasikan, maka peneliti menggunakan beberapa metode deskriptif-analitik metode analisis yang dimaksud adalah analisis struktural²⁴, lebih tepatnya semiotika struktural Roland Barthes.

Kerja analisis ini akan ditempuh dengan beberapa langkah: *Pertama*, memaparkan masing-masing dari ayat-ayat dengan beberapa metode *jadal al-*

²⁴ Metode analisis structural bertujuan untuk menghasilkan model-model yang dapat menjelaskan berbagai unsur budaya dalam satu atau beberapa kebudayaan sekaligus, baik itu dengan menunjukkan adanya relasi-relasi transformasional di antara unsur atau kebudayaan yang dianalisis, maupun tidak. Relasi transformasional dapat terlihat manakala berbagai unsur budaya dalam satu atau beberapa kebudayaan memperlihatkan pola-pola tertentu yang dapat dilihat sebagai saling bertransformasi.

Tentu saja keterhubungan ini tidak pada tataran empiris, tetapi pada tataran konseptual, tataran kognisi, tataran pemikiran. Heddy Shri Ahimsa-Putra, *Paradigma, Epistemologi dan Metode Ilmu Sosial-Budaya; Sebuah Pemetaan*, (Yogyakarta: UGM, 2007), hlm. 30. Makalah ini disampaikan dalam pelatihan "Metodologi Penelitian", 12 Februari -19 Maret 2007. Makalah tidak diterbitkan.

Qur'ān dan teori mitos Roland Barthes. *Kedua*, mengklasifikasi ayat-ayat *jadal* dan mengelompokkannya dengan dua kategori umum; dialog al-Qur'an dengan kaum Yahudi dan Nasrani serta dialog al-Qur'an dengan kaum Pagan Arab. Dalam langkah kedua ini peneliti akan memilih secara acak ayat-ayat *jadal* dengan tujuan untuk membentuk sebuah kisah yang alur ceritanya dapat dipahami. Hal ini dilakukan untuk mempermudah analisa selanjutnya. *Ketiga*, membaca ayat-ayat pilihan di atas dengan menggunakan mata pandang Roland Barthes.

F. Sistematika Pembahasan

Secara keseluruhan, penelitian ini terdiri dari lima bab. Bab pertama merupakan bab pendahuluan yang menyajikan latar belakang masalah, rumusan masalah, tujuan dan kegunaan penelitian, telaah pustaka, metodologi penelitian, dan sistematika pembahasan.

Bab kedua akan berisi uraian tentang konsep *jadal al-Qur'ān*. Uraian ini meliputi beberapa definisi kata *jadal*, dari sejumlah kamus dan pemakaiannya dalam al-Qur'ān. Selanjutnya, peneliti akan mengulas sekelumit tentang sejarah bangsa Arab sebagai konteks penurunan al-Qur'ān. Bab ini akan ditutup dengan penjelasan beberapa metode yang dipakai al-Qur'ān dalam berdialog dengan para pembacanya.

Pada bab ketiga penulis akan, secara khusus, memaparkan sketsa pemikiran Roland Barthes, yang meliputi pemikirannya dalam fase semiotika positiva (struktural) hingga fase semiotika negativa (pasca-struktural/tekstual).

Namun demi kepentingan kajian, bab ini akan diarahkan untuk mengulas secara khusus teori mitos dan kritik ideologi Roland Barthes.

Bab keempat merupakan puncak dari semua tujuan penulisan ini. Di sini akan dilakukan sebuah analisis mitis terhadap ayat-ayat al-Qur'ān yang mengandung unsur *jadal*, dengan menguraikan struktur denotasi dan konotasinya serta membandingkannya dengan konteks sosio-kulutural bangsa Arab. Lebih jauh, penulis akan menyebutkan beberapa fungsi al-Qur'ān dalam perspektif teori mitos. Di akhir bab ini, penulis akan memberikan evaluasi atas penerapan teori mitos dalam studi al-Qur'ān.

Bab kelima merupakan bab penutup yang berisi kesimpulan dan saran-saran bagi kajian selanjutnya.

BAB II

KONSEP JADAL AL-QUR'ĀN

Al-Qur'ān, sebagai kalam Tuhan, diturunkan untuk menjadi petunjuk bagi manusia.¹ Perbedaan ontologis antara Tuhan (sebagai *mutakallim*) dan manusia (sebagai *mukhātab*) mengharuskan Al-Qur'ān menggunakan beberapa metode penyampaian² agar pesan-pesan dari kalam-Nya tersebut dapat dipahami oleh keterbasan manusia. Di antara metode-metode yang digunakan Al-Qur'ān adalah *jadal* (debat).

Jadal berbeda dengan gaya tutur al-Qur'ān lainnya, seperti yang akan dikemukakan berikut. Di dalamnya terdapat usaha memaksakan argumentasi oleh masing-masing kedua belah pihak kepada yang lainnya.³ Karakteristik khas ini disarikan dari beberapa definisi kata *jadal*, baik secara harfiah (dengan menggunakan kamus) maupun secara pragmatik, yakni dilihat dari pemakaian kata tersebut dalam al-Qur'ān.

Tentu kajian ini akan lebih menarik dan lebih mudah dipahami bila praktik debat tersebut dapat disaksikan secara langsung. Mengarah pada tujuan tersebut,

¹ QS. Al-Baqarah: 2

² Metode penyampaian al-Qur'ān dibedakan menjadi dua jenis; metode materiil (isi kandungan) dan metode formil (bentuk). Jenis pertama adalah metode penyampaian yang bersinggungan langsung dengan isi kandungan al-Qur'ān, metode *al-'ām wa al-khās* dan *al-nāsikh wa al-mansūkh* misalnya. Sedangkan jenis yang kedua tidak bersinggungan langsung dengan isi kandungan al-Qur'ān, melainkan lebih mengarah pada model gaya bahasa. Di antara metode yang tergolong ke dalam metode jenis kedua ini adalah *qasas al-Qur'ān*. Bandingkan misalnya dengan klasifikasi yang dilakukan oleh Amīn al-Khullī dan Khālid Abdurrahmān al-'Ak.

³ Mannā' Khalīl al-Qattān, *Mabāhiṣ fi 'Ulūm al-Qur'ān* (tk: Mansyūrāt al-'Asr al-Hadīth, 1973), hlm. 298

sebelumnya penulis juga akan mengulas sekilas tentang sejarah dan budaya Arab serta beberapa metode debat yang digunakan al-Qur'ān. Ulasan singkat ini diharapkan akan memberikan kemudahan dalam memahami *jadal al-Qur'ān* dan mampu menghadirkan sebuah ilustrasi mengenai salah satu fenomena al-Qur'ān tersebut.

A. Beberapa Definisi

Kata *jadal* berasal dari *j-d-l* yang mengandung arti memintal anyaman dengan kuat. Di antara derivasi kata ini adalah *al-ajdal* (burung elang), *al-jadlatu* (alat penumbuk lesung), *al-jadal* (sengitnya permusuhan) dan lain sebagainya.⁴ Kata *jadal* sendiri setara dengan kata *argument* (alasan atau perbedaan pendapat), *debate* (debat), *dispute* (perselisihan) dan sebagainya.⁵ Debat, dalam *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, adalah pembahasan dan pertukaran pendapat mengenai suatu hal dengan saling memberi alasan untuk mempertahankan pendapat masing-masing.⁶

Al-Tūfī mengajukan beberapa kemungkinan kata yang merupakan bentuk asal dari kata *jadal*; *al-jadlu* (kokoh, mematenkan), *al-jadālatu*

⁴ Al-Fairuzabadi, *al-Qāmūs al-Muhīt* (Beirut: Dar el-Fikr, 1995), hlm. 878. Lihat juga Ahmad ibn Fāris, *Mu'jam al-Maqāyīs fi al-Lugat* (Beirut: Dar el-Fikr, 1994), hlm. 205.

⁵ Hans Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic* (London: MACDONALD & EVANS LTD, 1980), hlm. 115.

⁶ Tim Penyusun Kamus Pusat Bahasa, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Jakarta: Balai Pustaka, 2001), edisi III, hlm. 242. Lihat juga W. J. S. Purwadarminta, *Kamus Umum Bahasa Indonesia* (Jakarta: Balai Pustaka, 2006), edisi III, hlm. 272.

(bumi/tanah), *al-mijdalū* (istana), dan lain sebagainya.⁷ Kesemuanya mengandung makna kuat (*al-quwwat*), tercegah (*al-imtinā'*), kokoh (*al-syadd*) dan mematenkan (*al-ihkām*). Ia mengibaratkan kedua belah pihak dalam perdebatan (*jadal*) saling memperkokoh bangunan argumentasi masing-masing, dengan berusaha menjatuhkan lawannya serta mempertahankan argumentasi dirinya.

Al-Qur'ān menggunakan kata ini, dengan pelbagai derivasinya, sebanyak 28 kali yang tersebar dalam 27 ayat. Secara umum, kata ini dapat diartikan dengan berdebat atau mendebat. Namun bila ditinjau dari tujuannya, ada dua kecenderungan yang tampak dari ayat-ayat tersebut; menyerang dan bertahan (membela). Simak dan bandingkan misalnya QS. Al-Nahl: 111 dan 125 berikut:⁸

"...Pada hari di mana setiap individu datang untuk membela dan memohon ampunan untuk dirinya sendiri (*tujādilu 'an nafsihā*), pada hari di mana semua individu telah dimatikan, mereka tidak lagi dapat berbuat sesuatu apapun, (namun) mereka tidak akan dianiaya..." (QS. Al-Nahl: 111)

"Ajaklah (mereka) ke jalan Tuhanmu dengan '*hikmah*', '*mau'idlah hasanah*' dan debatlah mereka (*wa jādilhum*) dengan cara yang baik

⁷ Kata *al-jadlu* yang juga senada dengan kata *al-saqru* (burung elang) menggambarkan kuatnya usaha para pendebat dalam mempertahankan argumentasi dirinya dan menyerang argumentasi lawannya. Kata *al-jadālatu* (bumi) mengandaikan usaha mereka untuk menjatuhkan lawan (ke tanah). Usaha mereka untuk memertahankan diri terlihat dari kata *al-mijdalū* (istana). Jadi masing-masing dari para pendebat memagari dirinya dengan argumen-argumen yang kuat, sebagaimana para penghuni istana yang berusaha melindungi diri mereka di balik kokohnya tembok istana. Najmuddīn al-Tūfī, '*Alam al-Jazāl fi'Ilm al-Jadal*' (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag GMBH, 1987), hlm. 2-3.

⁸ Coba bandingkan juga QS: Hūd: 32 dan QS: Gāfir: 4-5 yang mengandung makna menyerang dengan QS: al-Nisa': 104-110, dan QS: Hūd: 74 yang mengandung makna bertahan (membela).

(*ahsan*). Sesungguhnya Tuhanmu lebih mengetahui siapa yang telah tersesat dari jalan-Nya, dan Dia lebih mengetahui siapa yang mendapatkan petunjuk" (QS. Al-Nahl: 125)

Dari perbandingan dua kecenderungan makna pragmatik kata *jadal* di atas, terlihat kembali apa yang disampaikan al-Tūfī, yakni adanya gerak ke luar (menyerang) dan ke dalam (bertahan/membela) dalam kata *jadal*.

Fenomena lain dari *jadal al-Qur'ān* terletak pada tema yang menjadi bahan atau objek perdebatan, yaitu cenderung mengarah pada pembahasan *tauhīd* (keesaan Allah SWT) atau yang masih terkait dengannya (seperti kebenaran Al-Qur'ān, para Rasul, dan lain sebagainya).⁹

Sementara itu, para ulama dan para pengkaji *jadal*, dalam banyak kesempatan, lebih tertarik untuk mengkaji *jadal* dari segi hukum dan moral; apa hukum berdebat? Dan bagaimana tata cara berdebat yang baik? Ayat 125 dari surat al-Nahl di atas merupakan ayat yang paling favorit dalam kajian tersebut.

Tentu saja penulis tidak akan bernostalgia dengan mengulas secara luas kajian tematik mereka di sini. Akan tetapi menarik kiranya bila pendapat yang sedikit miring dan berbeda dengan kecenderungan umum dihadirkan di sini. Al-Rāzī menafsirkan kata '*al-ahsan*' sebagai prosedur yang harus

⁹ Dalam catatan penulis, hanya QS. Al-Baqarah: 197 dan QS. Al-Mujādilah: 1 yang berbeda dari kecenderungan umum tersebut. Kata *jidāl* pada QS. Al-Baqarah: 197 bersifat umum, yakni pertentangan atau permusuhan secara umum. Ayat ini menjelaskan tentang hal-hal yang harus dihindari seseorang selama berada dalam rentetan ibadah haji. Dalam hal ini, *jidāl* (permusuhan dan semacamnya) adalah salah satu dari sekian hal terlarang tersebut.

Tema lain yang juga berbeda dengan tema *tauhīd* adalah tema tentang hukum yang tampak pada QS. Al-Mujādilah: 1. Ayat ini mengisahkan seorang perempuan yang mengadukan perbuatan *zihār* yang dilakukan sang suami terhadap dirinya.

dijalankan oleh seorang pendebat. Bila prosedur tersebut telah dijalankan, namun pihak lawan tidak mengindahkannya, maka pihak pertama diperkenankan untuk menggunakan cara yang kasar (*al-akhsyan*).¹⁰ Berbeda dengan kecenderungan umum yang menyebutkan bahwa cara Al-Qur'ān berdialog selalu dengan cara yang halus.¹¹

Kembali pada pembahasan definisi di atas, *jadal* adalah ilmu atau alat yang digunakan untuk membungkam argumentasi lawan dengan menggunakan dalil dan argumen tertentu.¹² Dengan demikian, *jadal al-Qur'ān* adalah ilmu yang mengkaji cara (metode) al-Qur'ān beradu argumentasi dengan para penentangannya. Kajian terhadapnya adalah kajian atas metode-metode tersebut, yakni dengan membaca ulang ayat-ayatnya, sebagaimana yang akan penulis sajikan di akhir bab ini.

B. Sejarah Bangsa Arab sebagai Konteks Tanzīl al-Qur'ān

Islam merupakan agama monoteisme ketiga dan terakhir yang pernah lahir di semenanjung Arab, melanjutkan ajaran Yahudi dan Nasrani yang

¹⁰ Fakhruddīn al-Rāzī, *al-Tafsīr al-Kabīr* (Teheran: Dar el-Kutub al-Ilmiyah, tt), Vol. 12, hlm. 178. Prosedur ini terkait dengan pra-syarat yang perlu dipenuhi oleh kedua belah pihak, baik dari segi pengetahuan, maupun tata cara dan sikap dalam prosesi debat tersebut. Lihat misalnya pada *al-Tafsīr al-Kabīr* (Teheran: Dar el-Kutub al-Ilmiyah, tt), Vol. 11, hlm. 96 dia menafsirkan kata *al-'Ilm*, *al-Hudā* dan *al-Kitāb al-Munīr* pada QS. Al-Hajj: 8 sebagai ilmu *daruri*, penalaran logika dan wahyu sebagai sumber rujukan yang harus dijadikan dasar oleh seseorang dalam berdebat.

¹¹ Baca misalnya Nur Atik Kasim dalam *Konsep berkomunikasi dalam Islam*, www.pks-jaksel.or.id, diakses pada tanggal 7 Juli 2008. dalam tulisan tersebut Atik menulis empat prinsip dialog dalam Al-Qur'ān, yang di antaranya adalah berkomunikasi dengan lemah lembut. Dalam hal ini ia merujuk pada QS. Taha: 44.

¹² Najmuddīn al-Tūfī, *'Alam al-Jazāl fī 'Ilm*. hlm. 4.

turun sebelumnya. Ketiga agama samawi tersebut memiliki hubungan yang erat antara satu dengan yang lain. Karena itu untuk mendapatkan pemahaman tentang Islam, ulasan mengenai sejarah Arab –baik dari segi sosial, budaya, dan agama– memiliki signifikansi yang cukup menentukan.

Secara genealogis, bangsa Arab adalah satu dari sekian suku bangsa yang berasal dari rumpun Semit.¹³ Dalam lanskap yang lebih luas, etnis Arab bisa dibagi menjadi dua kelompok; Arab *‘Āribah* (penduduk asli yang tinggal di belahan Selatan Arab) dan Arab *Musta’ribah* (para pendatang yang telah mengalami proses arabisasi, tinggal di belahan Utara Arab).

Kedua golongan ini memiliki nasib yang sama sekali berbeda. Sementara kelompok yang disebut pertama telah mengalami kemajuan, kelompok kedua harus menunggu lahirnya Islam untuk dapat menembus dunia internasional dan meraih kejayaannya.¹⁴ Perbedaan ini lebih disebabkan adanya interaksi orang-orang Arab Selatan dengan bangsa-bangsa yang telah berperadaban, seperti Mesir dan India. Di lain pihak, orang-orang Arab Utara memilih dengan penuh kebanggaan untuk terus setia mempertahankan tradisi rumpun semit, yaitu hidup berpetualang dalam gurun yang gersang. Namun demikian, kegemilangan nasib Arab Selatan berakhir pada abad keenam dan

¹³ Rumpun Semit adalah sebuah suku bangsa di Timur Tengah yang meliputi suku Arab dan Yahudi (Ibrani) serta beberapa suku purba seperti Assyira, Babilonia, Ethiopia dan Phonesia. Ada pula yang mengartikan kata ini sebagai bangsa Yahudi. Meski hal ini benar, namun tidak cukup mewakili keluarga rumpun Semit secara keseluruhan.

¹⁴ Lebih lanjut tentang sejarah Arab Selatan dan Arab Utara, lihat Philip K. Hitti, *History of The Arabs*, terj. R. Cecep Lukman Yasin dan Dedi Slamet Riyadi, (Jakarta, Serambi, 2005), hlm. 39.

tidak lama setelah itu Islam mengangkat nama Arab Utara, secara khusus, dan bangsa Arab secara keseluruhan.

Dalam pandangan Philip K. Hitti, sejarah bangsa Arab dapat dilihat dari tiga periodeisasi utama. Pertama, periode Kerajaan Saba-Himyar (yang berakhir pada awal abad keenam Masehi). Kedua, periode jahiliah (yang bisa dihitung sejak penciptaan Nabi Adam hingga kedatangan Nabi Muhammad). Dan ketiga, periode Islam (sejak kelahiran Islam hingga saat ini).¹⁵

Namun demikian, demi kepentingan kajian ini, penulis akan mengarahkan ulasan singkat ini untuk memaparkan tiga poin; karakteristik suku Arab Badui, puisi dalam budaya Arab dan keyakinan Bangsa Arab pra-Islam. Tiga poin tersebut akan banyak membantu dalam memahami fenomena *jadal al-Qur'ān* -di mana al-Qur'ān nantinya akan menggunakan pengetahuan sejarah Arab, yang terwakili oleh tiga poin ini, sebagai bahan jawaban atas kritik pedas para penentangannya (baca: lawan debatnya). Sebagaimana akan dikatakan di akhir bab, al-Qur'ān menguasai dunia pengetahuan para lawannya jauh lebih baik dari diri mereka sendiri.

1. Karakteristik Suku Arab Badui

Sebelumnya telah dibicarakan klasifikasi Bangsa Arab menjadi *'āribah* dan *musta'ribah*, pada kesempatan kali ini dapat ditemui lagi pembedaan terhadap bangsa Arab pada kelompok yang tinggal di gurun

¹⁵ Philip K. Hitti, *History of The Arabs*. Hlm. 108.

dan tinggal di daerah perkotaan. Kelompok pertama adalah sasaran kajian ini. Kelompok inilah yang disebut sebagai suku Badui.

Sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya, orang-orang Arab Selatan telah mengalami kemajuan dengan mendirikan kota-kota yang menjadi pusat-pusat perdagangan. Namun tidak kemudian secara serta merta seluruh orang-orang Arab Utara dapat disebut sebagai suku Badui, sebab di sana juga terdapat beberapa kerajaan kecil dengan kota-kota seperti Petra, Palmyra, dan Hirah.

Suku Badui menempati gurun pasir Najd dan Hijaz (Arab Utara) menjalani hidup sebagai kaum nomad. Mereka tinggal di dalam tenda-tenda bulu dan akan terus berpindah-pindah mencari daerah bermata air yang bisa dihuni kehidupan.

Kendati telah mengetahui nasib saudara-saudara mereka yang telah maju di daerah perkotaan, mereka enggan untuk turut pergi dari gurun tempat kelahiran mereka. Bagi mereka gurun bukan sekedar wilayah gersang yang sulit dihuni, melainkan telah menjadi identitas, penjaga tradisi sakral mereka, pemelihara kemurnian bahasa dan darah mereka serta benteng pertahanan dari serangan musuh. Mereka bangga menggembalakan domba, sebagaimana dilakukan para leluhur terdahulu, dan menganggap pertanian sebagai sesuatu yang menurunkan derajat.

Singkatnya, mereka enggan mengikuti arus jaman.¹⁶

¹⁶ Philip K. Hitti, *History of The Arabs*. Hlm. 28-29. Konon, pada masa kecilnya, Nabi Muhammad diasuh dan disusui oleh seorang perempuan Badui, Khalimah al-Sa'diyyah. Hal ini telah menjadi kebiasaan orang Arab, karena menurut mereka alam gurun pasir dipercaya lebih

Kehidupan gurun telah mencetak suku Badui menjadi manusia berwatak keras, tegas dan tidak mengenal kata menyerah kepada siapa pun. Bangsa Arab mencintai kebebasan. Meski demikian, suku Badui selalu ramah kepada para tamu yang datang dan senantiasa menjunjung tinggi rasa kesetiakawanan. Untuk itu, mereka menciptakan semacam ideologi yang mereka sebut sebagai *murū'ah*.¹⁷

Dalam interaksi sosialnya, yang memang terdiri dari sekelompok orang yang masih terikat tali persaudaraan, kuatnya ikatan persaudaraan adalah hal yang paling utama. Tidak ada musibah yang lebih parah bila dibanding putus keanggotaan dari sukunya.¹⁸ Hal ini berkaitan dengan perlindungan dan keamanan diri di tengah kerasnya kehidupan padang pasir.

Ketegasan karakter yang sedemikian rupa menunjukkan bahwa suku Badui adalah penerus sejati bangsa Arab dan rumpun Semit sekaligus. Tak heran bila seseorang mengatakan, tiga unsur yang paling penting dalam panggung kehidupan gurun adalah orang-orang badui, unta dan pohon kurma.

menyehatkan daripada tumbuh di kota. Karen Armstrong, *Muhammad Sang Nabi; Sebuah Biografi Kritis*, terj. Sirikit Syah (Surabaya, Risalah Gusti, 2001), hlm. 87.

¹⁷ Sebenarnya kata *Murū'ah* memiliki makna yang kompleks, tidak cukup hanya mengartikannya dengan kata kejantanan. Namun makna kata ini bisa ditunjukkan dengan keberanian dalam berperang, kesabaran dalam penderitaan, pengabdian pada tugas, dan melindungi anggota yang lemah. Karen Armstrong, *Muhammad Sang Nabi*. hlm. 60.

Konsep *murū'ah* ini juga dipakai sebagai kriteria pemilihan *syekh*, seorang pemimpin yang mengatasi kepala-kepala keluarga yang ada. Namun, kedudukan *syekh* bukanlah sebagai pemegang otoritas absolut. Suku Badui adalah suku yang democrat; kedudukan seorang *syekh* setara dengan anggota lainnya.

¹⁸ Philip K. Hitti, *History of The Arabs*. Hlm. 33.

2. Keyakinan Bangsa Arab Pra-Islam

Bangsa Arab, sebagaimana telah dikatakan sebelumnya, adalah satu dari dua keturunan Semit yang masih tersisa. Bangsa Semit kuno tinggal di kawasan antara sungai Tigris dan sungai Efrat, atau yang sering disebut sebagai kawasan Mesopotamia. Di kawasan ini pernah lahir sebuah peradaban purba Babilonia.

Sebagai salah satu penghuni kawasan ini, bangsa Semit turut menyerap kemajuan peradaban yang ada dan memadukannya dengan unsur budaya Yunani-Romawi.¹⁹

Ismā'īl Rājī al-Fārūqī beserta istrinya, Louis Lamyā' al-Fārūqī, mencatat lima karakteristik umum keyakinan yang tersebar di kawasan Mesopotamia.²⁰ Pertama, keyakinan akan dualitas kenyataan; realitas ilahi dan realitas makhluk. Keyakinan berbeda dari keyakinan bangsa Mesir yang menganggap Fir'aun dan matahari, yang *nota bene* adalah makhluk, sebagai Tuhan. Bagi Bangsa Mesopotamia, alam dan isinya hanyalah indeks dari kenyataan Tuhan yang suci. Dengan demikian, penyembahan

¹⁹ Philip K. Hitti, *History of The Arabs*. Hlm. 4. Salah satu karakter utama para penghuni gurun, nantinya, adalah mudah melakukan akulturasi dengan budaya lainnya. Dengan melakukan akulturasi seperti demikian, mereka mampu membangun sebuah peradaban maju, membawa perubahan di tandusnya padang pasir. Peradaban Andalusia dan di pelbagai tempat lainnya adalah salah satu bukti dari sisi lain para penghuni gurun yang dikenal sebagai bangsa yang kasar ini.

²⁰ Ismā'īl Rājī al-Fārūqī dan L. Laimyā' al-Fārūqī, *Atlas Budaya Arab; Menjelajahi Khazanah Peradaban Gemilang*, terj. Ilyas Hasan (Bandung: Mizan, 2003) hlm. 82-83. Lihat juga karya penulis yang sama dalam *The Cultural Atlas of Islam* (New York: Macmillan Publishing Company, 1986), hlm. 74-76.

terhadap dewa-dewa dan semacamnya hanyalah salah satu media pengantar penyembahan kepada 'realitas tertinggi' itu.

Kedua, perintah Ilahi selalu relevan dengan realitas manusia. Sebab, ketiga, manusia tidak diciptakan untuk kesia-siaan, melainkan untuk melaksanakan perintah-Nya. Perintah ini diterima dan dipahami melalui perantara wahyu.

Keempat, manusia bertanggung jawab atas perbuatannya. Mereka akan meraih kemakmuran dari ketaatannya dan menerima azab karena keingkaran mereka. Kelima, kesatuan kosmik antara kehidupan manusia dan alam semesta. Dalam arti, manusia harus mampu menciptakan sebuah peraturan sosial dan mengolah alam untuk kelangsungan hidupnya.

Secara garis besar, keyakinan Mesopotamia telah mengenal gagasan monoteisme. Namun, mereka masih melakukan penyembahan-penyembahan pada dewa-dewa kecil yang mereka anggap sebagai wakil Tuhan. Keyakinan ini menjadi keyakinan umum bangsa-bangsa di wilayah Mesopotamia dan menyebar ke wilayah Persia.

Kondisi ini juga terlihat pada bangsa Arab, terkecuali suku Badui yang tidak begitu antusias kepada ajaran agama. Masyarakat Arab mengenal Allah sebagai Dewa Tertinggi yang mengatasi dewa-dewa lainnya, seperti Latta, Uzza dan Manat. Mereka melakukan ritual pemujaan kepada dewa-dewa itu di kuil masing-masing. Kuil yang paling banyak dikunjungi adalah Ka'bah, kuil Allah.

Nabi Ibrāhim berusaha membawa keyakinan Mesopotamia ini pada monoteisme transendental, di mana hanya ada satu Tuhan –baik sebagai pencipta dan sesembahan manusia. Ia bertanya tentang kekuasaan Marduk,²¹ “bila dia adalah Tuhan, maka pastilah ia tidak membutuhkan dewa-dewa lainnya sebagai wakil di bumi.” Tentu saja seruan Ibrahim mendapatkan resistensi karena bertentangan dengan arus utama. Kecuali hanya segelintir orang yang mengikuti dan menjaga tradisi monoteisme Ibrahim ini.

Kehadiran Musa dan Yesus, yang diperkirakan akan menumbuhkan-kembangkan keyakinan Ibrahim, ternyata tidak terlalu berhasil mengangkat ajaran *hanīfiyyah* ini.

Tentu saja kegagalan ini bukanlah akibat dari ketidak-seriusan kedua Nabi tersebut dalam menyerukan ajarannya. Setidaknya ada empat faktor yang menghambat berkembangnya keyakinan ini. *Pertama*, keinginan manusia agar Dewa selalu berada di sisi mereka pada saat dibutuhkan. *Kedua*, adanya kecenderungan pada diri mereka kebiasaan mengkultuskan leluhur atau para pahlawan. *Ketiga*, rasa takut yang mendalam dan terus-menerus pada peristiwa-peristiwa alam yang tragis. *Keempat*, minimnya penjagaan terhadap keyakinan ini.²²

²¹ Marduk adalah dewa tertinggi dalam keyakinan Mesopotamia.

²² Agama Yahudi membawa monotheisme transendental menuju monolatri, yaitu meyakini adanya satu Tuhan dengan tetap meyakini adanya dewa-dewa etnosentris melalui antropomorfisme. Sedangkan adanya inkarnasi trinitarianisme dalam agama Kristen justru membalik arah keyakinan *hanīfiyyah* menjadi polytheisme. Ismā‘īl Rājī al-Fārūqī dan L. Lamyā’ al-Fārūqī, *Atlas Budaya Arab*, hlm. 100-101.

Kendati kedua agama besar ini tidak terlalu berpengaruh, keduanya berhasil diterima oleh sebagian masyarakat Arab melalui kerajaan-kerajaan di Arab Selatan dan Utara.

Kembali pada bangsa Arab, di mana sebelumnya telah diklasifikasikan menjadi Arab Selatan-Arab Utara dan Arab perkotaan-Arab Badui. Di Arab Selatan dan sebagian Arab Utara, melalui kerajaan-kerajaan, agama Yahudi dan Nasrani saling berebut pengaruh untuk menjadi keyakinan masyarakat setempat. Konon, kedua agama ini dijadikan kendaraan untuk kepentingan politik dua imperium dunia saat itu, Romawi-Persia.

Sementara itu bangsa Arab yang tinggal di gurun, mengaca pada pengalaman kerajaan-kerajaan Arab yang diacak-acak oleh kepentingan Romawi-Persia, menaruh kecurigaan kepada dua agama baru itu. Bagi mereka ajaran kedua agama itu tidak lagi murni. Di samping itu, mereka bermaksud untuk tetap mempertahankan karakteristik sejati ksatria gurun yang mencintai kebebasan. Dengan demikian, mereka tetap memakai keyakinan leluhur mereka yang menyembah benda-benda kramat, semisal batu, pohon atau bulan.²³

Dengan optik yang lebih teliti, penulis akan menyoroti keyakinan masyarakat Hijaz sebelum datangnya Islam. Setidaknya ada empat kota yang merupakan pusat keagamaan masyarakat Hijaz. Pada masing-masing kota terdapat sebuah kuil tempat pemujaan. Kota Taif memiliki kuil Latta, kota Nakhlah memiliki kuil Uzza, kota Qudaid memiliki kuil Manat dan kota Mekkah, yang merupakan pusat utama, memiliki kuil Allah.²⁴

²³ Philip K. Hitti, *History of The Arabs*. Hlm. 120-121.

²⁴ Karen Armstrong, *Muhammad Sang Nabi*. hlm. 68-69.

Masing-masing dewa memiliki tugas tersendiri sehingga penyembahan yang dilakukan juga berdasarkan pada kebutuhan masyarakat tersebut. Namun pada tiga bulan suci, pada waktu dilarang menumpahkan darah (peperangan), kebanyakan mereka melakukan pemujaan di Ka'bah, kuil Allah.

Di luar keyakinan itu, sebagaimana umumnya para penghuni gurun, masyarakat Hijaz juga mengenal *murū'ah* sebagai nilai yang harus dijunjung tinggi. Keadaan berubah ketika suku Quraisy berhasil menduduki kota Makkah dan menguasai Ka'bah. Ramainya peziarah ke kuil tua itu mendatangkan keuntungan ekonomis bagi mereka.

Saat itu suku Qurays menjadi suku terpendang, bahkan yang terkuat di daratan Hijaz saat itu. Gelimang harta membuat mereka lupa dan mereka pun mulai menuhankan uang dengan menggantungkan seluruh kehidupannya pada uang. *Murū'ah* tidak lagi dipandang sebagai sesuatu yang penting. Bagi mereka, uang akan menjamin kehidupan mereka.

Di samping kecenderungan umum itu, terdapat beberapa orang yang memeluk agama Yahudi dan Nasrani yang masuk melalui kota Yatsrib (Medinah). Di luar itu, terdapat sekelompok orang dari penduduk Makkah yang masih menjaga kemurnian ajaran Ibrahim. Mereka menyebut dirinya sebagai kelompok *hanīfiyyah*. Mereka adalah Waraqah Ibn Naufal (sepupu Khadijah), Utsman Ibn al-Huwairits, Ubaidullah Ibn

Jahsy (sepupu Nabi Muhammad) dan Zaid Ibn Amr (saudara tiri ayah Umar Ibn Khattab).²⁵

3. Puisi dalam Budaya Arab

Sebuah adagium menyatakan, “kebajikan muncul dalam tiga hal: otak orang Perancis, tangan orang Cina dan lidah orang Arab.”²⁶ Masih senada dengan adagium tersebut, pepatah Arab mengatakan, “keelokan seseorang terletak pada kefasihan lidahnya.”

Selain memanah dan menunggang kuda, kefasihan dalam menuturkan sebuah gagasan ke dalam sebuah puisi (*syi‘r*) adalah kualitas (kecakapan) yang harus dimiliki oleh orang-orang Arab untuk dapat menyebut dirinya sebagai manusia sempurna (*insān kāmil*).

Sejatinya, kehebatan bahasa Arab tidak terlepas dari keunggulan bahasa Semit sebagai induknya. Bahasa Semit memiliki banyak kosa kata, dengan beberapa padanan kata untuk menyebutkan satu makna (objek) yang sama. Kondisi ini memungkinkan para penyair dapat leluasa memilih kata yang sesuai dengan gubahannya sehingga bentuk, suara, sajak dan afinitasnya selaras.²⁷

²⁵ Sebagian kaum terpelajar Barat berargumentasi bahwa kelompok ini lebih merupakan legenda kesalahan daripada sebuah fakta historis. Karen Armstrong, *Muhammad Sang Nabi*. hlm. 77-78.

²⁶ Philip K. Hitti, *History of The Arabs*. Hlm. 112-113

²⁷ Ismā‘īl Rājī al-Fārūqī dan L. Lamyā’ al-Fārūqī, *Atlas Budaya Arab*, hlm. 63

Dari semua anak bahasa Semit, bahasa Arab-lah yang memiliki banyak kesamaan dengan sang induk. Secara fonetis, bahasa Arab memiliki 29 karakter dari total 32 karakter bunyi yang dimiliki bahasa Semit kuno.

Kefasihan, dalam tradisi sastra Arab, diartikan dengan ketepatan dan ketelitian dalam menyampaikan suatu gagasan, sehingga terkandung kejelasan makna dalam puisi yang tercipta.²⁸

Kekuatan khas sastra Arab/Semit terletak pada kedalaman dan ketelitian maknanya yang memungkinkan sang penyair untuk mengubah kata-kata ringkas dengan menampung sejuta makna dan rasa. Estetika sastra tercapai karena kombinasi dari ketepatan dan kejelasan dengan keindahan akan pengaruh emosional.²⁹

Berdasarkan struktur bahasa, bahasa Arab memiliki ungkapan yang padat, efektif, dan singkat. Tampaknya Islam memanfaatkan secara maksimal karakteristik bahasa itu dan watak psikologis penuturnya.³⁰

Salah satu fenomena unik dari kekuatan bahasa Arab adalah puisi (*syi'r*). Puisi adalah satu-satunya media ekspresi sastra pada saat itu. Namun lebih dari itu, puisi memiliki posisi yang istimewa di hati

²⁸ Diceritakan pada suatu saat, Nabi Musa memohon kepada Allah untuk mengangkat adiknya, Harun, sebagai partner dalam dakwahnya. Alasan yang dipakai adalah karena harun memiliki kefasihan yang lebih dibanding dengan Musa. Hal serupa juga dilakukan Ahmad Syauqi, salah seorang penyair kondang, yang menyewa seseorang untuk membacakan puisi-puisi gubahannya. Kefasihan memiliki pengaruh tersendiri pada sampainya maksud sebuah syair dan lain sebagainya. Lihat Abdul Halīm Hifnī, *Uslūb al-Muhāwarah fī al-Qur'ān al-Karīm* (Kairo: al-Hay'ah al-Misriyyah al-'āmmah li al-Kitāb, 1995), hlm, 18-19.

²⁹ Ismā'īl Rājī al-Fārūqī dan L. Lamyā' al-Fārūqī, *Atlas Budaya Arab*, hlm. 64

³⁰ Philip K. Hitti, *History of The Arabs*. Hlm. 113

masyarakat Arab. Puisi, dengan kekuatan bahasanya yang magis dan mistis, dapat menyihir seseorang untuk melakukan suatu tindakan atau meninggalkannya. Layaknya surat kabar, puisi berperan untuk mengisi opini masyarakat dengan kabar-kabar tentang sucinya jalur keturunan, keyakinan keagamaan, peperangan dan sebagainya.

Melihat posisi sentral puisi, bisa dipastikan bahwa seorang penyair (penggubah puisi) memiliki kharisma yang tinggi di mata khalayak. Ia tidak hanya berperan sebagai sastrawan, tapi juga sebagai pakar sejarah, tokoh keagamaan, wartawan serta juru bicara kaum.

Keunikan dan keistimewaan lain dari puisi Arab adalah kemampuannya untuk mempengaruhi psikologi para pendengarnya, walaupun mereka tidak dapat mengerti keseluruhan makna dari puisi yang dilantunkan. Kekuatan bahasa seorang penyair sejajar dengan keberanian kaumnya dalam berperang. Pada kenyataannya, dalam sebuah peperangan seorang penyair akan melontarkan puisi-puisi bernada hujatan bahkan kutukan kepada musuhnya.³¹

Sejarah mencatat, pada zaman pra-Islam, bangsa Arab mengadakan semacam sayembara untuk memilih puisi-puisi terbaik dari para penyairnya. Tujuh puisi terbaik akan mendapatkan penghormatan tertinggi

³¹ Kutukan yang diucapkan seorang penyair dipercaya akan membawa petaka. Hal ini karena masyarakat arab meyakini bahwa seorang penyair dapat menjangkau sesuatu yang tak kasat mata, berkomunikasi dengan makhluk halus dan semacamnya. Sederhananya, mereka juga menyebut para penyair dengan gelar dukun (*kahin*). kutukan seorang penyair dalm sebuah peperangan sama efektif seperti pedang para prajurit lainnya. Gelar penyair dan penyihir ini nantinya akan disematkan kepada Nabi Muhammad karena kekuatan bahasa al-Qur'ān yang sangat menggugah.

dengan digantungkan di dinding Ka'bah, yang diyakini sebagai kuil dewa tertinggi Arab, yang mereka sebut Allah. Tujuh puisi tersebut disebut dengan *al-sab'u al-mu'allaqāt* (tujuh puisi yang digantung).³² Salah satu jawara pada kontes ini adalah Imru' al-Qays (w. ± 540 M)

Puisi adalah aset kultural utama bangsa Arab. Puisi adalah permata yang tersebar di luasnya samudera padang pasir. Bila dicari unsur yang paling penting dari kehidupan gurun, setelah orang-orang badui, unta dan kurma, maka puisi yang paling layak menyandanginya.

C. Metode-metode Jadal dalam al-Qur'ān

Mengidentifikasi beberapa variasi metode *jadal* *Al-Qur'ān* dapat dilakukan dengan membaca ayat-ayatnya. Pada kesempatan ini, penulis membagi dua kategori ayat *jadal*; ayat-ayat yang secara harfiah menggunakan kata *jadal* atau derivasinya dan ayat-ayat yang di dalamnya terdapat unsur dialog.³³ Kategori yang disebutkan pertama telah penulis paparkan pada subbab pertama, yakni menyangkut pengertian harfiah kata *jadal* itu sendiri.

Adapun kategori lainnya, yang mengandung unsur *jadal* (dialog), akan diulas pada subbab ini. Ayat-ayat tersebut akan penulis paparkan sesuai

³² Orang-orang Arab menjaga dan mentransmisikan puisi-puisi terbaik ini secara lisan, mengingat pada saat itu, kemampuan tulis-menulis masih sangat langka di wilayah Arab Bagian Utara. *Al-sab'u al-mu'allaqāt* baru dikodifikasikan secara rapi setelah Islam mendarat di tanah mereka.

³³ Pembedaan ini tidak bersifat kaku, dalam arti akan menutup kemungkinan berbaurnya kedua kategori tersebut dalam sebuah ayat. Seperti akan dipaparkan lebih lanjut, terdapat beberapa ayat dalam kategori pertama juga masuk dalam lingkaran kategori kedua.

dengan yang termaktub dalam beberapa literatur *'ulūm al-Qur'ān*, khususnya *'Alamu Al-Jaʿal fi 'Ilmi Al-Jadal* karya Najmuddīn al-Tūfī al-Hanbalī.³⁴

Unsur *jadal* cukup merata di dalam al-Qur'ān, tercatat 53 surat dari 114 surat di dalam al-Qur'ān mengandung unsur tersebut. Surat-surat yang di dalamnya terdapat ayat *jadal* adalah QS. Al-Baqarah, QS. Āli Imrān, QS. Al-Nisā', QS. Al-Mā'idah, QS. An'ām, QS. Al-A'rāf, QS. Al-Taubah, QS. Yūnus, QS. Hūd, QS. Yūsuf, QS. Al-Ra'd, QS. Ibrāhim, QS. Al-Hijr, QS. Al-Nahl, QS. Al-Isrā', QS. Al-Kahfi, QS. Maryam, QS. Tāhā, QS. Al-Anbiyā', QS. Al-Hajj, QS. Al-Mu'minūn, QS. Al-Nūr, QS. Al-Furqān, QS. Al-Syu'arā', QS. Al-Naml, QS. Al-Qasas, QS. Al-'Ankabūt, QS. Al-Rūm, QS. Al-Sajdah, QS. Sabā', QS. Yāsīn, QS. Al-Sāffāt, QS. Sād, QS. Al-Zumar, QS. Gāfir, QS. Fussilat, QS. Al-Zukhruf, QS. Al-Dukhān, QS. Al-Jāsiyah, QS. Al-Ahqāf, QS. Qāf, QS. Tūr, QS. Al-Najm, QS. Al-Qamar, QS. Al-Wāqī'ah, QS. Al-Hadīd, QS. al-Qiyāmah, QS. Al-Nāzi'āt, QS. 'Abasa, QS. Al-Tāriq, QS. Al-Fajr, QS. Al-Kāfirūn.³⁵

³⁴ Najmuddīn al-Tūfī al-Hanbalī (675-716 H) adalah seorang pakar fiqh dan ushul fiqh mazhab Hanbalī yang terkenal dengan pemikirannya dalam bidang *al-maslahat al-mursalah*. Sementara *'Alamu Al-Jaʿal fi 'Ilmi Al-Jadal* merupakan karyanya yang mengkaji tentang teknik berdebat yang dipraktikkan al-Qur'ān. Kajian kitab ini ia dekati dengan ilmu logika (*Manthiq*). P.J. Bearman dkk (ed), *The Encyclopaedia of Islam* (Leiden: Brill, 2000) Vol. X (T-U), hlm. 588.

Pemilihan kitab ini bukanlah tanpa alasan, al-Suyūthī menyebut kitab ini sebagai satu-satunya kitab yang membahas secara spesifik dan utuh tentang *jadal al-Qur'ān*. Jalāl al-Dīn al-Suyūthī, *al-Itqān fi 'Ulūm al-Qur'ān* (Beirut: Dar el-Fikr, 1951), Vol. II hlm. 135. Lihat juga Abdullah al-Zarkasyī, *al-Burhān fi 'Ulūm al-Qur'ān* (Kairo: Dar al-Turats, 1983), Vol. II, hlm. 24

³⁵ Lihat Najmuddīn al-Tūfī, *'Alam al-Jaʿal fi 'Ilmi*. Hlm. 93-209. Bandingkan misalnya dengan *al-Itqān fi 'Ulūm al-Qur'ān* (Beirut: Dar el-Fikr, 1951), Vol. II hlm. 137. Dalam kitab ini, Al-Suyūthī mencatat bahwa di dalam surat al-Munāfiqūn juga terdapat unsur *jadal*. Bandingkan juga dengan Mannā' Khalīl al-Qattān, *Mabāhiṣ fi 'Ulūm al-Qur'ān*. hlm. 302-304.

Membaca ayat-ayat di atas dapat membantu para pembaca untuk mengetahui trik-trik debat yang dipraktekkan al-Qur'ān untuk mematahkan rangkaian argumentasi lawannya. Lebih dari itu, pembaca akan dapat melihat dan mempelajari keindahan dan kekuatan retorik bahasa al-Qur'ān.

Keindahan dan kekuatan retorik itu akan tampak semakin terasa bila kita mengenal lebih lanjut langkah-langkah yang dimainkan al-Qur'ān. Dengan begitu, kebutuhan akan paparan beberapa metode yang terdapat dalam praktik debat al-Qur'ān menjadi lebih mendesak. Namun sebelum melangkah ke sana, ada baiknya penulis menyebutkan dua unsur utama dalam sebuah perdebatan; *istidlāl* (penyusunan argumentasi) dan *i'tirād* (sanggahan).

Pihak yang memulai dengan sebuah pernyataan dan menyusun sebuah bangunan argumentasi untuk pernyataannya itu disebut sebagai *mustadil* (pihak yang melakukan *istidlāl*). Sementara *i'tirād* lahir dari pihak kedua yang berusaha menanggapi pernyataan *mustadil*. Pihak kedua ini disebut sebagai *mu'tarid* (penyanggah).³⁶

Dengan demikian, kita dapat menyederhanakan definisi perdebatan (*jadal*) sebagai sebuah dialog antara *mustadil* dan *mu'tarid*, yang tersusun dari *istidlāl* dan *i'tirād*. Lebih lanjut, di antara metode *jadal* yang menjadi salah satu tujuan kajian ini, ada yang berperan sebagai sebuah *istidlāl* ada pula yang memainkan peran sebagai *i'tirād*.

³⁶ Peran sebagai *mustadil* dan *mu'tarid* ini bisa jadi berpindah dari satu pihak kepada yang lainnya. Pertukaran peran ini sangat mungkin terjadi, karena masing-masing dari kedua belah pihak akan terus berusaha mempertahankan argumentasi dirinya dan mementahkan argumentasi lawannya.

Secara garis besar, berdasarkan objek yang menjadi sasaran bidikannya, metode *jadal* terbagi ke dalam dua tipe utama; metode yang mengandalkan kekuatan retorika dan logika serta metode yang mengandalkan kelihaian meruntuhkan mental lawan. Pembagian ini bersifat aksentuatif, dalam arti masing-masing berpotensi untuk memiliki dua kekuatan ini, namun satu di antaranya adalah yang dominan.

Metode *jadal* yang termasuk pada tipe pertama adalah:

1. Al-Istidlāl bi al-Muqaddimāt al-Kulliyah

Ini adalah langkah penyusunan argumentasi dengan mengawinkan premis-premis tertentu. Langkah ini juga disebut *al-istidlāl al-hamli*.³⁷ Metode ini sering dipakai oleh para filosof dan pakar teologi (*mutakallimūn*). Kemustahilan bertemunya dua hal yang bertentangan pada ruang dan waktu yang sama misalnya. Al-Qur'ān menggunakan premis semacam ini pada beberapa tempat, di antaranya:

No	Surat: Ayat	Subjek	Topik
01	[6]: 76-80	Ibrahim - Kaumnya	Tuhan Alam Semesta
02	[14]: 9-14	Para Rasul – Kaumnya	Wujud Tuhan
03	[19]: 42-47	Ibrahim – Ayahnya	Tuhan Alam Semesta
04	[39]: 71-72	Penjaga Neraka - Penghuni Neraka	Ajaran Rasul
05	[40]: 49-50	Penjaga Neraka- Penghuni Neraka	Ajaran Rasul
06	[52]: 35	Allah – Atheis	Pencipta Semesta

Tuhan adalah pencipta alam semesta, Zat yang mengubah alam dari tiada menjadi ada. Zat yang mampu mencipta sedemikian itu, pastilah

³⁷ Najmuddīn al-Tūfī, *'Alam al-Jazāl fi 'Ilm*. Hlm. 44.

maha kuasa untuk melakukan apapun yang menjadi kehendak-Nya dan tidak pernah mengalami ketiadaan sebelumnya. Oleh karena itulah, pada QS. Maryam: 42-47, Ibrahim merasa heran terhadap perbuatan ayahnya, menyembah patung yang ia buat dengan tangannya sendiri. Bukankah patung itu tidak mampu membela dirinya bila seseorang bermaksud menghancurkannya? QS. Al-An‘ām: 76-80 adalah sebuah ilustrasi menarik yang diberikan Ibrahim kepada kaumnya, perihal kemungkinan matahari, bulan dan bintang menjadi tuhan.³⁸ Kefanaan menggambarkan tiadanya sifat kuasa pada tiga benda angkasa tersebut. Dengan kata lain, ketiganya tidak pantas untuk menjadi sesembahan (Tuhan).

Kaum atheis tidak mempercayai adanya Tuhan sebagai pencipta alam. QS. Ibrahim: 9-14, menggunakan *qiyās al-dilālāh* sebagaimana akan disebutkan, menunjuk bumi dan segala isinya sebagai bukti adanya pencipta. Sebab, perpindahan sesuatu yang tidak ada menjadi ada meniscayakan adanya penggerak di luar dirinya. Bila penggerak itu adalah sesama makhluk, maka akan terjadi lingkaran setan (*tasalsul*), dan itu adalah mustahil. Allah, dalam QS. Al-Tur: 35 bertanya secara sinis tentang kemungkinan kedua yang juga sangat mustahil, “apakah mereka (alam) diciptakan oleh makhluk yang lain, atautkah mereka yang menciptakan dirinya sendiri?”

³⁸ Muhammad ‘Alī al-Sābūnī mencatat dua kemungkinan penafsiran ayat ini, yaitu penafsiran jumhur bahwa ayat ini menggambarkan dialog Ibrahim dengan para kaumnya. Kemungkinan penafsiran kedua adalah bahwa ayat itu menggambarkan kegelisahan Ibrahim kecil tentang Tuhan pencipta alam. Lihat Muhammad ‘Alī al-Sābūnī, *Safwat al-Tafāsīr; Tafsīr li al-Qur‘ān al-Karīm* (Beirut: Dar el-Fikr, 1996) Vol. I, hlm.373

2. Al-Istidlāl al-Istisnā'iy

Model ini digunakan untuk membangun sebuah argumentasi dengan membuat pengandaian mengenai sesuatu (objek yang dibahas). Untuk memahami metode ini, sebelumnya perlu dijelaskan mengenai unsur-unsur pembentuknya. Penulis menyebut metode ini sebagai metode *Mulāzamah* (hubungan inhern).³⁹ Maksudnya, dengan metode ini, *mustadil* menyandarkan keabsahan sebuah pernyataan (*malzūm*) pada sesuatu yang inhern di dalamnya (*lāzim*). Dalam arti, bila *lāzim* salah (tidak ada), maka demikian pula yang terjadi pada *malzūm*.

Bila metode ini dipakai untuk menghadapi sebagian orang yang menganggap matahari sebagai Tuhan, maka akan muncul untaian premis seperti berikut: bila matahari adalah Tuhan (*malzūm*), maka niscaya ia tidak akan lenyap di malam hari (*lāzim*).

Tujuan penggunaan metode ini adalah meniadakan *lāzim* dari suatu pernyataan (*intifā'u al-lāzim*). Dengan kata lain, mementahkan argumen lawan dengan menyebutkan kemustahilannya dikarenakan tidak tercukupinya syarat untuk menuju kepada maksud argumen tersebut. Metode ini dapat ditandingi dengan menyebutkan ke-tidakabsah-an peniadaan lazim (*man'u intifā'i al-lāzim*) atau dengan menyebutkan ke-tidakabsah-an hubungan antara *lāzim* dan *malzūm* (*man'u al-mulāzamah*).

³⁹ *Mulāzamah* adalah hubungan inhern antara dua benda, hubungan kebergantungan antara dua benda yang tidak dapat dipisahkan. Yang pertama mempengaruhi yang lain, namun tidak sebaliknya. Bila yang pertama tidak ada, maka yang kedua pun tidak ada. Adanya yang kedua, meniscayakan adanya yang pertama. Namun keberadaan yang pertama tidak memastikan adanya yang kedua. Yang pertama disebut *lāzim*, dan yang kedua disebut *malzūm*. Lihat Najmuddīn al-Tūfī, 'Alam al-Jazāl fi 'Ilm. Hlm. 44

Adapun ayat-ayat al-Qur'ān yang menggunakan metode ini, di antaranya adalah sebagai berikut:

No	Surat: Ayat	Subjek	Topik
01	[2]: 21-24	Allah – Kaum Kafir	Ibadah kepada Allah
02	[2]: 26	Allah- Kaum Kafir	Tanda Kekuasaan Allah
03	[2]: 30	Allah – Malaikat	Penunjukan Adam sebagai Khalifah di Bumi
04	[2]: 89	Allah – Ahli Kitab	Perintah untuk patuh kepada Nabi
05	[2]: 91	Allah – Ahli Kitab	Risalah Nabi
06	[2]: 116	Allah – Kaum Yahudi	Anggapan Yahudi bahwa Allah memiliki putera
07	[3]: 168	Allah – Orang Munāfiq	Pengakuan Taat dengan Lari dari Perang
08	[4]: 82	Allah – Kaum Kafir	Kebenaran Al-Qur'ān
09	[5]: 17	Allah – Kaum Nasrani	Anggapan Nasrani bahwa Isa adalah Allah (Tuhan)
10	[6]: 1	Allah – Kaum Munkir dan Musyrik	Tauhid Allah
11	[10]: 68	Allah – Kaum Yahudi	Anggapan Yahudi bahwa Allah memiliki putera
12	[11]: 25-34	Nuh – Kaumnya	Seruan kepada Tauhid
13	[18]: 32-38	Dua Orang Laki-laki	Sedekah dan kemiskinan
14	[19]: 30-32	Maryam – Kaum Yahudi	Kelahiran Isa
15	[19]: 92-93	Allah – Kaum Kafir	Anggapan bahwa Allah Mempunyai Putera
16	[21]: 3-4	Allah – Orang Zalim	Sifat Orang-orang Zalim
17	[21]: 21-22	Allah – Kaum Musyrik	Keesaan Allah
18	[21]: 26	Allah – Kaum Kafir	Anggapan bahwa Allah mempunyai Putera
19	[21]: 98-101	Rasul – Kaum Musyrik	Menyekutukan Allah
20	[22]: 73	Allah – Kaum Kafir	Keesaan Allah

21	[23]: 91	Allah – Kaum Musyrik	Anggapan bahwa Allah mempunyai Putera
22	[25]: 7-9 + 20	Rasul – Orang Zalim	Ciri-ciri Rasul
23	[25]: 32-33	Allah – Kaum Kafir	Penurunan Al-Qur’ān
24	[29]:50-51	Rasulullah – Kaum Kafir	Penurunan Al-Qur’ān
25	[46]: 11-12	Allah – Kaum Yahudi	Risalah Muhammad
26	[56]: 86-87	Allah – Kaum Munkir	Kekuasaan Allah

Pada saat Allah memberi perumpamaan dengan menggunakan figur lebah⁴⁰ dan laba-laba⁴¹, orang-orang kafir dengan spontan melecehkannya:

“Ini pastilah bukan *kalam* Tuhan. Tuhan Maha Agung, mana mungkin Dia akan menjadikan lebah dan laba-laba sebagai perumpamaan?”

“Tidak menjadikan binatang itu sebagai perumpamaan bukanlah keharusan (*lāzim*) untuk mengatakan al-Qur’ān adalah kalam-Nya (*malzūm*). Sebab Allah tidak pernah malu untuk menegaskan kebenaran dan melawan kebatilan dengan perumpamaan semacam itu.”

“Lalu apa hikmahnya perumpamaan semacam itu?”

“Hikmahnya adalah untuk mengetahui siapa yang beriman dan siapa yang tidak beriman (seperti kalian).”⁴²

3. Qiyās al-Dilālah

Qiyās al-dilālah adalah membangun argumentasi dengan menggunakan suatu ungkapan yang dapat menunjukkan (menjadi *dilālah*) kepada apa yang dimaksud. Ungkapan “cairan (baca: benda cair) ini tidak

⁴⁰ Lihat QS. Al-Hajj: 73

⁴¹ Lihat QS. Al-‘Ankabūt: 41

⁴² Najmuddīn al-Tūfī, *‘Alam al-Jaḥal fī ‘Ilm*. Hlm. 95

dapat digunakan untuk menghilangkan *hadas*” yang dimaksudkan untuk menyebut bahwa benda tersebut tidak dapat menghilangkan najis adalah contoh mudah penggunaan metode ini.

Al-Qur’ān menggunakan metode dalam tiga tempat, yaitu:

No	Surat: Ayat	Subjek	Topik
01	[14]: 9-14	Para Rasul – Kaumnya	Wujud Tuhan
02	[21]: 30-33	Allah – Kaum Atheis	Pencipta Alam
03	[23]: 17	Allah – Kaum Atheis	Pencipta Alam

Mengenai kepercayaan kepada pencipta alam, kaum kafir Arab terbagi menjadi dua golongan. Golongan pertama adalah mereka yang meyakini adanya pencipta, namun menyekutukannya dengan pelbagai berhala. Sedangkan golongan kedua sama sekali tidak mengakui adanya pencipta alam. Dan ketiga ayat di atas berbicara tentang golongan yang disebut terakhir ini.

Untuk mengatakan adanya Tuhan yang telah menciptakan alam, al-Qur’ān menunjuk alam sebagai tandanya. Keberadaan alam menunjukkan keberadaan pencipta, dan itu secara tidak langsung juga menunjukkan adanya Tuhan. Tampaknya metode ini masih berkaitan dengan *al-istidlāl bi al-muqaddimat al-kulliyah* di atas.

4. Al-Istifsār

Ini adalah salah satu metode sanggahan dalam *jadal al-Qur’ān*. Metode ini dilakukan dengan meminta pihak lawan untuk menjelaskan

kata-kata yang masih ambigu dari argumentasi yang telah ia sampaikan.⁴³

Adapun ayat-ayat al-Qur’ān yang menggunakan metode ini adalah sebagai berikut:

No	Surat: Ayat	Subjek	Topik
01	[20]: 47-55	Fir’aun – Musa dan Harun	Kenabian Musa dan Harun
02	[11]: 74-76	Malaikat – Ibrahim	Azab Kaum Luth
03	[29]: 31-32	Malaikat – Ibrahim	Azab Kaum Luth

Secara umum, terdapat kesamaan bentuk dialog pada ayat-ayat di atas, yaitu adanya tuntutan penjelasan karena adanya ambiguitas dari perkataan salah satu pihak. Pada QS. Tāhā: 47-55 *istifsar* ini muncul dari rasa heran Fir’aun yang mendengar seruan Nabi Musa dan Nabi Harun bahwa ada Tuhan yang lebih layak disembah selain Fir’aun. Dia meminta Nabi Musa untuk menjelaskan Tuhan seperti apa yang dimaksud oleh Nabi Musa?

5. Fasad al-Wad’i wa al-I’tibār

Metode *i’tirad* dengan *fasad al-wad’i wa al-i’tibār* adalah menyanggah dengan menunjukkan kesalahan *mustadil* dalam pengambilan landasan argumentasi. Dalam hal ini, *mu’tarid* menyebutkan bahwa argumentasi *mustadil* tidak relevan dengan konteks pembicaraan, dengan menyandarkan sesuatu tidak pada tempatnya misalnya.⁴⁴

⁴³ Najmuddīn al-Tūfī, *‘Alam al-Jaʿal fī ‘Ilm*. Hlm. 55

⁴⁴ Najmuddīn al-Tūfī, *‘Alam al-Jaʿal fī ‘Ilm*. Hlm. 56-57

Masih termasuk dalam kategori metode ini adalah sanggahan dengan menunjukkan bahwa *mustadil* telah mengunggulkan satu dari dua hal yang sama dalam segi kualitasnya (*al-tarjīh bilā murajjah*).

Salah satu contoh penggunaan metode ini dalam al-Qur'ān adalah pada QS. Al-Baqarah: 84-85. Ayat ini mencela sikap ahli kitab yang setengah-setengah dalam melaksanakan perintah Tuhan yang tertuang dalam kitab-Nya. Misalnya, dalam kitab yang mereka yakini Allah telah pertumpahan darah dan mengusir seseorang dari rumahnya. Masih dalam kitab yang sama, Allah memerintahkan mereka untuk menebus dan memerdekakan saudara mereka yang menjadi tawanan.

Ternyata mereka melanggar larangan-larangan itu dengan tetap melaksanakan apa yang menjadi kewajiban mereka. Mereka menebus saudara mereka yang menjadi tawanan demi meraup keuntungan pribadi – yakni untuk mendapatkan kembali uang tebusan yang lebih banyak bila orang tersebut ingin lepas dari kepemilikannya.

Tampak di sini sikap setengah-setengah ahli kitab dalam mengamalkan ajaran agama. Padahal, ketiga-tiganya adalah aturan yang sama-sama datang dari Tuhan. Namun mereka hanya memilih apa yang menguntungkan bagi diri mereka dan meninggalkan yang lainnya. Hal seperti inilah yang disebut sebagai *al-tarjīh bilā murajjah*, mengunggulkan satu dari beberapa hal yang memiliki kualitas yang sama.

Kasus semacam ini, dengan beberapa variasinya, banyak didapatkan di dalam al-Qur'ān. Berikut adalah rincian ayat-ayat tersebut:

No	Surat: Ayat	Subjek	Topik
01	[2]: 84-85	Allah – Ahli Kitab	Larangan Membunuh dsb
02	[6]: 124	Rasulullah – Abu Jahl	Risalah Muhammad
03	[6]: 148-149	Allah – Kaum Musyrik	Menyekutukan Allah
04	[7]: 104-126	Musa – Fir'aun	Risalah Musa
05	[13]: 7	Rasul – Kaum Kafir	Pembuktian Kebenaran Nabi
06	[14]: 9-14	Para Rasul – Kaumnya	Tuhan dan Kenabian
07	[15]: 53-56	Ibrahim – Para Malaikat	Anugerah Putera untuk Ibrahim
08	[16]: 35	Allah – Kaum Musyrik	Menyekutukan Allah
09	[17]: 90-93	Allah – Kaum Kafir	Iman kepada Rasul
10	[17]: 95	Allah – Kaum Kafir	Iman kepada Rasul
11	[19]: 21	Maryam – Malaikat	Anugerah Putera
12	[21]: 23	Allah – Kaum Qadariyah	<i>Af'āl</i> Allah (Pemilihan Nabi)
13	[21]: 98-101	Rasul – Kaum Musyrik	Menyekutukan Allah
14	[23]: 24-26	Nuh – Kaumnya	Tauhid dan Kenabian
15	[23]: 31-39	Hud – Kaum 'Ad	Tauhid dan Kenabian
16	[23]: 47	Fir'aun – Musa dan Harun	Kenabian Musa dan Harun
17	[25]: 4	Allah – Kaum Kafir	Wahyu
18	[25]: 21-22	Allah – Kaum Kafir	Kenabian dan Mukjizat
19	[25]: 32-33	Allah – Kaum Kafir	Penurunan Al-Qur'ān
20	[25]: 55	Allah – Kaum Musyrik	Menyekutukan Allah
21	[26]: 106-118	Nuh – Kaumnya	Tauhid dan Kenabian
22	[26]: 124-138	Hud - Kaumnya	Tauhid dan Kenabian
23	[26]: 146-157	Salih dan Kaumnya	Tauhid dan Kenabian
24	[26]: 177-189	Syu'aib dan Kaumnya	Tauhid dan Kenabian
25	[27]: 45-47	Salih dan Kaum Samud	Tauhid dan Kenabian
26	[29]: 28-29	Lut dan Kaumnya	Larangan Homoseks
27	[29]:50-51	Rasulullah – Kaum Kafir	Penurunan Al-Qur'ān
28	[34]: 35-37	Allah – Kaum Kafir	Harta dan Azab
29	[38]: 8-10	Allah – Kaum Kafir	Kenabian
30	[43]: 31-32	Rasulullah – Kaum Kafir	Kenabian
31	[52]: 37	Allah – Kaum kafir	Kenabian
32	[54]: 23-25	Kaum Samud - Salih	Kenabian
33	[89]: 15-17	Allah - Manusia	Memberi Makan Anak Yatim

6. Al-Man‘

Secara literal *al-man‘* berarti menolak atau mencegah. Metode ini dipakai untuk menyatakan keberatan hati *mu‘tarid* menerima pernyataan *mustadil*, baik disertai dengan penyampaian pendapat *mu‘tarid* ataupun tidak. Dalam praktiknya, metode ini hampir sama dengan makna *i‘tirad*. Karena itu, dalam banyak kesempatan metode ini disertai dengan metode *jadal* lainnya.

Adapun ayat-ayat *jadal* yang menggunakan metode ini adalah sebagai berikut:

No	Surat: Ayat	Subjek	Topik
01	[2]:11-13	Mu‘minun – Munafiqun	Ajakan untuk Beriman
02	[2]: 91	Allah – Ahli Kitab	Risalah Nabi
03	[2]: 135	Allah – Kaum Yahudi dan Nasrani	Pengakuan Mereka akan Petunjuk (hudā)
04	[3]: 183	Rasulullah – Ahlul Kitab	Ahli Kitab Menuntut Mukjizat dan Membunuh Nabi
05	[5]: 64	Allah – Kaum Yahudi	Pintu rizki Allah tertutup
06	[5]: 72	Allah – Kaum Nasrani	Seruan Kaum Nasrani bahwa Isa adalah (Allah) Tuhan
07	[5]: 73	Allah – Kaum Nasrani	Seruan Kaum Nasrani bahwa Isa adalah (Allah) Tuhan
08	[7]: 12	Allah – Iblis	Perintah Sujud kepada Adam
09	[7]: 28	Allah – Kaum Kafir	Telanjang saat Tawaf
10	[7]: 38	Antar Penghuni Neraka	Sifat Penghuni Neraka
11	[7]: 59-63	Nuh – Kaumnya	Tauhid Allah
12	[7]: 65-71	Hud - Kaumnya	Tauhid Allah
13	[7]: 73-79	Salih - Kaumnya	Tauhid Allah
14	[7]: 80-84	Lut - Kaumnya	Larangan Homoseks
15	[7]: 85-89	Syu‘aib – Kaumnya	Tauhid dan Amar

			Ma'ruf Nahi Munkar
16	[7]: 104-126	Musa – Fir'aun	Kenabian Musa
17	[11]: 61-64	Salih - Kaumnya	Tauhid Allah
18	[12]: 11-14	Ya'qūb dan Anaknya	Hilangnya Yūsuf
19	[13]: 43	Rasulullah – Kaum Kafir	Risalah Nabi
20	[14]: 21-22	Iblis – Penghuni Neraka	Tuntutan Penghuni Neraka
21	[15]: 71-79	Lut - Kaumnya	Larangan Homoseks
22	[17]: 101-102	Musa – Fir'aun	Kenabian Musa
23	[19]: 21	Zakariya – Malaikat	Anugerah Putera
24	[21]: 3-4	Allah – Kaum Kafir	Al-Qur'ān dan Kenabian
25	[21]: 26	Allah – Kaum Nasrani	Anggapan bahwa Allah Mempunyai Putera
26	[21]: 52-68	Ibrahim – Kaumnya	Tauhid Allah
27	[21]: 78	Sulaiman – Daud	Penentuan Hukuman
28	[23]: 24-26	Nuh – Kaumnya	Kenabian
29	[25]: 5	Rasulullah – Kaum Kafir	Al-Qur'ān
30	[25]: 32-33	Allah – Kaum Kafir	Penurunan Al-Qur'ān
31	[27]: 54-56	Lut - Kaumnya	Larangan Homoseks
32	[34]: 3	Allah - Kaum Kafir	Hari Kiamat
33	[34]: 31-33	Para Penghuni Neraka	Halangan untuk Beriman
34	[38]: 60	Para Penghuni Neraka	Halangan untuk Beriman
35	[39]: 57-59	Allah – Kaum Kafir	Halangan untuk Beriman
36	[40]: 28-39	Musa – Fir'aun	Iman kepada Allah
37	[40]: 47-48	Para Penghuni Neraka	Halangan untuk Beriman
38	[44]: 36-40	Para Rasul – Kaumnya	Hari Kiamat dan Kebangkitan
39	[54]: 47-50	Allah – Kaum Kafir	Qadar
40	[89]: 15-17	Allah – Manusia	Orang yang Beruntung

Pada *suatu* hari, di saat manusia telah dibangkitkan dari alam kubur, di saat penghuni surga telah menikmati hidangan surga dan penghuni neraka tidak bisa menghindar dari amukan api jahanam, Iblis

mengkhutbahkan penolakan mereka terhadap segala keluhan dan tuntutan para penghuni neraka yang dialamatkan kepada mereka:

“Sesungguhnya Allah telah memberikan perjanjian kepada kalian, surga bagi yang berbuat kebajikan dan neraka bagi yang berbuat kemaksiatan, dan Ia sungguh telah menepatinya. Aku juga memberikan perjanjian kepada kalian, bahwa tidak ada pahala, dosa dan hari kebangkitan. Sesungguhnya aku telah berdusta kepada kalian. Namun, aku tidak pernah memaksa kalian untuk mematuhi perkataanku, aku hanya mengajak dan ternyata kalian memenuhi ajakan itu. Maka (hari ini) janganlah kalian mengecam dan menuntutku, kecamlah diri kalian sendiri! Aku bukanlah penolong kalian. Sesungguhnya kekufuran kalian tidak menguntungkanku, dan saat ini aku pun mencela perbuatanmu itu. Azab Allah memang layak bagi orang-orang yang zalim”⁴⁵

7. Al-Taqsīm

Al-taqsīm adalah salah satu metode untuk menanggapi pernyataan seseorang. Kerja metode ini dijalankan dengan menimbulkan keraguan di benak *mustadil*, yaitu dengan menyebutkan rincian kemungkinan pemaknaan lain dari sebuah kata yang dinyatakan *mustadil*.⁴⁶ Tampaknya metode ini hampir sama dengan metode *istifsār* yang telah disebutkan sebelumnya dan metode *al-farqu*, yang dijelaskan selanjutnya.

Ayat-ayat *jadal* yang memakai metode ini adalah:

⁴⁵ Muhammad ‘Alī al-Sābūnī, *Safwat al-Tafāsīr; Tafsīr li al-Qur’ān al-Karīm*. Vol. II, hlm.88-89.

⁴⁶ Najmuddīn al-Tūfī, *‘Alam al-Jaḥal fi ‘Ilm*. Hlm. 60. Namun perlu digarisbawahi, kemungkinan makna yang ingin disampaikan *mu’tarid* harus memiliki prosentase yang sama dengan makna yang disampaikan *mustadil*. Bila prosentase makna baru itu tidak sebanding, maka pernyataan *mustadil* tidak bisa dilawan dengan metode ini. Bandingkan metode ini dengan metode *al-istifsār* yang telah dijelaskan di muka.

No	Surat: Ayat	Subjek	Topik
01	[2]:11-13	Mu'minūn – Munāfiqūn	Ajakan untuk Beriman
02	[2]: 94	Allah – Kaum Yahudi	Pengakuan Yahudi bahwa Mereka adalah Putera Tuhan
01	[5]:18	Allah – Kaum Yahudi	Pengakuan Yahudi bahwa Mereka adalah Putera Tuhan
04	[11]: 35-47	Allah - Nuh	Posisi Kan'an
05	[40]: 28-39	Fir'aun – Seorang Laki-laki	Membunuh Nabi

QS. Al-Baqarah: 11-13 mengisahkan dialog antara orang-orang beriman dengan orang-orang munāfiq. Kelompok pertama mengajak yang lain agar beriman dan menghentikan pengrusakan alam. Namun yang diajak justru menuding kelompok pertama sebagai orang-orang yang bodoh (*sufahā'*), “apakah kami harus mengikuti jejak orang-orang bodoh (seperti kalian)?”

Allah menerima alasan itu, bahwa orang bodoh tidak harus dijadikan teladan. Hanya saja, Allah mempertanyakan makna dari kata *sufahā'*, dan siapakah yang tepat menyandang sifat (makna dari kata) itu? Apakah orang-orang yang beriman atau orang yang selalu berbuat kerusakan, dan lagi mereka tidak mengetahui bahwa pengrusakan itu adalah sebuah kesalahan?

8. Al-Qadh

Al-qadh adalah metode menyanggah dengan jalan mencela pernyataan mustadil, dengan alasan bahwa pernyataan itu dapat menimbulkan sebuah sesuatu yang justru jauh dari maslahat (kebaikan).⁴⁷

Pernyataan Allah tentang penunjukan Adam sebagai khalifah⁴⁸ adalah salah satu contoh kasus dalam penerapan metode ini. Para malaikat yang mendengarkan ‘mencela’ pernyataan itu, dengan alasan manusia hanya akan melakukan kerusakan (*yufsidu fihā*) dan pertumpahan darah (*yasfiku al-dimā*’).

Allah menjawab sanggahan tadi dengan menunjukkan kelebihan dan keutamaan Adam dibanding dengan makhluk lainnya. Seakan-akan Allah menolak anggapan malaikat mengenai kerusakan yang akan ditimbulkan manusia (Adam).⁴⁹ Dan pada akhir cerita, malaikat mengakui kesalahannya.

Berikut adalah ayat-ayat *jadal* yang menggunakan metode *al-Qadh*:

No	Surat: Ayat	Subjek	Topik
01	[2]: 30-33	Allah - Malaikat	Penunjukan Adam sebagai Khalifah
02	[2]: 84-85	Allah – Ahli Kitab	Larangan Membunuh

⁴⁷ Najmuddīn al-Tūfī, *‘Alam al-Jaʿal fī ‘Ilm*. Hlm. 62-63.

⁴⁸ Lihat QS. Al-Baqarah: 30-33

⁴⁹ Yang dimaksud oleh malaikat adalah bahwa kehadiran manusia hanya akan menimbulkan kerusakan, tidak yang lain. Dia menyebutnya sebagai *al-fasād al-mahdu* (kerusakan *an sich*). Bila tidak demikian, maka jawaban Allah tidak mengena, sebab pada kenyataannya manusia memang melakukan kerusakan, meski mereka juga melakukan kebaikan. Najmuddīn al-Tūfī, *‘Alam al-Jaʿal fī ‘Ilm*. Hlm 96-97. Bandingkan dengan Muhammad ‘Alī al-Sābūnī, *Safwat al-Tafāsīr*. Vol. I, hlm. 41

			dsb
03	[2]: 87	Allah – Ahli Kitab	Larangan Membunuh dsb
04	[6]: 14	Allah – Kaum Musyrik	Menyekutukan Allah
05	[6]: 164	Allah – Kaum Musyrik	Menyekutukan Allah
06	[11]: 50-59	Hūd - Kaumnya	Tauhid Allah
07	[11]: 61-64	Salih - Kaumnya	Tauhid Allah
08	[16]: 35	Allah – Kaum Musyrik	Mnyekutukan Allah
09	[17]:49-51	Allah – Kaum Kafir	Hari Kebangkitan
10	[21]: 52-68	Ibrahim - Kaumnya	Menyekutukan Allah
11	[23]: 81-83	Allah – Kaum Musyrik	Menyekutukan Allah
12	[25]: 21-22	Rasulullah – Kaum Kafir	Kenabian
13	[26]: 16-33	Musa – Fir’aun	Kenabian
14	[26]: 70-82	Ibrahim - Kaumnya	Menyekutukan Allah
15	[26]: 106-118	Nuh – Kaumnya	Taqwa dan Kenabian
16	[26]: 124-138	Hud – Kaumnya	Taqwa dan Kenabian
17	[26]: 146-157	Salih - Kaumnya	Taqwa dan Kenabian
18	[26]: 161-169	Lut - Kaumnya	Taqwa dan Kenabian
19	[26]: 177-189	Syu’aib- Kaumnya	Taqwa dan Kenabian
20	[29]: 28-29	Lut - Kaumnya	Larangan Homoseks
21	[37]: 85	Ibrahim – Ayahnya	Menyekutukan Allah
22	[37]: 149-159	Allah – Kaum Kafir	Anggapan bahwa Allah Memiliki Anak Perempuan
23	[39]: 43 (3)	Allah – Kaum Musyrik	Menyekutukan Allah
24	[40]: 28-39	Fir’aun – Seorang Laki-laki	Membunuh Nabi
25	[41]: 20	Dialog Anggota Tubuh	Kesaksian di Akhirat
26	[43]: 20	Allah – Kaum Musyrik	Menyekutukan Allah
27	[54]: 43	Rasulullah – Kaum Kafir	Menyekutukan Allah
28	[54]: 47-50	Allah – Kaum Kafir	Qadar
29	[74]: 18-26	Allah – Kaum Kafir	Qadar
30	[74]: 30-31	Allah – Kaum Kafir	Bilangan Malaikat Penjaga Neraka

9. Qiyas al-I’adah

Al-Qur’ān menggunakan metode ini untuk menghadapi mereka yang tidak percaya kepada adanya pencipta alam semesta serta mengingkari adanya hari kebangkitan dan kehidupan setelah mati. Metode

ini dijalankan dengan menggambarkan kekuasaan Allah untuk menghidupkan orang mati, menciptakan langit dan bumi, mengeluarkan api dari pohon dan sebagainya.⁵⁰

Berikut adalah ayat-ayat yang menggunakan metode ini:

No	Surat: Ayat	Subjek	Topik
01	[6]: 1-2	Allah – Kaum Kafir	Pencipta Alam Semesta
02	[19]: 66-67	Allah – Kaum Kafir	Hari Kebangkitan
03	[22]: 5-6	Allah – Kaum Kafir	Hari Kebangkitan
04	[23]: 12-16	Allah - Manusia	Proses Penciptaan Manusia
05	[26]: 6-9	Allah – Kaum Kafir	Risalah, Tauhid dan Kebangkitan
06	[27]: 59-64	Allah – Kaum Musyrik	Menyekutukan Allah
07	[29]: 16-24	Ibrahim – Kaumnya	Menyekutukan Allah
08	[30]: 16-27	Allah – Kaum Kafir	Hari Kebangkitan
09	[32]: 27	Allah – Kaum Kafir	Hari Kebangkitan
10	[36]: 33, 37, 79	Allah – Kaum Kafir	Hari Kebangkitan
11	[41]: 39	Allah – Kaum Kafir	Hari Kebangkitan
12	[45]: 24-26	Allah – Kaum Kafir	Hari Kebangkitan
13	[50]: 3-11 & 15	Allah – Kaum Kafir	Hari Kebangkitan
14	[75]: 37	Allah – Kaum Kafir	Hari Kebangkitan
15	[79]: 27	Allah – Kaum Kafir	Hari Kebangkitan
16	[80]: 17-22	Allah – Kaum Kafir	Hari Kebangkitan
17	[86]: 5-6	Allah – Kaum Kafir	Hari Kebangkitan

Ayat-ayat ini menggambarkan superioritas Allah sebagai pencipta semesta, sehingga dipastikan Ia mampu untuk membangkitkan orang mati. Sepintas, memang sulit dibayangkan, apalagi untuk diyakini. Karena itulah al-Qur’ān menggambarkan kekuasaan Allah itu dengan ilustrasi yang mudah dijangkau nalar manusia, dengan fenomena-fenomena alam yang disaksikan oleh mata-kepala manusia sendiri. Al-Qur’an melukiskan

⁵⁰ Lihat Jalāl al-Dīn al-Suyūthī, *al-Itqān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*. Hlm. 135-136

kekuasaan Allah menghidupkan kembali tanah yang telah kering, menerbitkan kembali matahari yang telah tenggelam di sore hari, bahkan menjelaskan detail-detail proses penciptaan manusia.⁵¹ Kenyataan-kenyataan seperti inilah yang memunculkan keyakinan yang sulit terbantahkan.

10. Al-Mu‘āradah

Al-mu‘āradah adalah metode *jadal* dengan menunjukkan pertentangan (kontradiksi internal) dalam pernyataan lawan (*mustadil*). Metode ini juga bisa dilakukan dengan mengatakan bahwa pernyataan *mustadil* justru merugikan dirinya sendiri (*qalb al-dalīl*)

Al-Qur’ān sering menggunakan metode ini dalam praktik jadalnya.

Di antara ayat al-Qur’ān yang menggunakan metode ini adalah:

No	Surat: Ayat	Subjek	Topik
01	[2]: 135	Allah – Kaum Yahudi dan Nasrani	Anggapan Kaum Yahudi dan Nasrani tentang Hidayah
02	[2]: 247	Nabi Bani Israil – Kaumnya	Pengangkatan Talut sebagai Raja
03	[2]: 258	Ibrahim – Namrud	Tuhan Alam Semesta
04	[3]: 183	Allah – Ahli Kitab	Kenabian
05	[4]: 97	Malaikat – Kaum Kafir	Hijrah bersama Kaum Beriman
06	[5]: 18	Allah – Kaum Yahudi dan Nasrani	Anggapan Kaum Yahudi dan Nasrani bahwa Mereka adalah Putera Allah
07	[6]: 22-24	Allah – Kaum Musyrik	Sidang di Akhirat
08	[6]: 40-41	Allah – Kaum Musyrik	Menyekutukan Allah

⁵¹ QS. Al-Mu‘minūn: 12-16

09	[6]: 46-47	Allah – Kaum Musyrik	Menyekutukan Allah
10	[6]: 63	Allah – Kaum Musyrik	Menyekutukan Allah
11	[6]: 109	Allah – Kaum Kafir	Kenabian
12	[7]: 28	Allah – Kaum Musyrik	Tawaf dalam Keadaan Telanjang
13	[11]: 35-37	Nuh – Kaumnya	Pembuatan Bahtera
14	[12]: 11-14	Ya'Qub – Puteranya	Hilangnya Yusuf
15	[12]: 39-40	Yusuf – Dua Penghuni Penjara	Keesaan Tuhan
16	[16]: 57-58	Allah – Kaum Kafir	Anggapan bahwa Allah Memiliki Anak Perempuan
17	[17]: 40	Allah – Kaum Kafir	Anggapan bahwa Allah Memiliki Anak Perempuan
18	[17]: 85	Rasulullah – Kaum Yahudi	Ruh
19	[17]: 101-102	Musa - Fir'aun	Kenabian
20	[18]: 54-56	Rasulullah - Ali	Manusia Suka <i>Jadal</i>
21	[21]: 24-25	Allah - Kaum Musyrik	Menyekutukan Allah
22	[24]: 47-49	Allah – Kaum Munafiq	Menyekutukan Allah
23	[25]: 17-19	Allah – Kaum Musyrik	Menyekutukan Allah
24	[26]: 16-33	Musa – Fir'aun	Tuhid dan Kenabian
25	[27]: 47-51	Rasulullah – Kafir Quraisy	Kenabian dan Kitab
26	[46]: 11-12	Allah – Kaum Yahudi	Risalah Muhammad
27	[52]: 39	Allah – Kaum Kafir	Anggapan bahwa Allah Memiliki Anak Perempuan
27	[53]: 21-22	Allah – Kaum Kafir	Anggapan bahwa Allah Memiliki Anak Perempuan

Kaum musyrik menyekutukan Allah dengan yang lain, dengan dalih bahwa itu adalah ajaran orang-orang terdahulu. Al-Qur'an mempertentangkan pernyataan itu dengan kenyataan yang sebenarnya

bahwa Allah juga mengutus para nabi kepada leluhur mereka agar mereka menyembah kepada Allah dan meyakini bahwa tidak ada Tuhan selain Allah.⁵²

Contoh lain pemakaian metode ini terlihat pada QS. Al-Munāfiqūn: 8. Ayat ini menceritakan pernyataan seorang munāfiq, Ibn Salūl, yang hendak mengusir Rasulullah dan para pengikutnya dari kota Madinah. Ia menganggap dirinya beserta para pengikutnya sebagai kelompok yang kuat/mulia (*al-a‘azzu*) dan Rasulullah berikut para pengikutnya sebagai kelompok lemah/hina (*al-ażallu*).

Al-Qur’ān justru membalik pernyataan Ibn Salūl tersebut, “sesungguhnya kemuliaan adalah milik Allah, Rasul-Nya dan orang-orang yang beriman, akan tetapi orang-orang munāfiq tidak mengetahui hal itu.”

11. Al-Farqu

Metode ini dipakai bila seorang pendebat menghadapi pernyataan yang menyamakan dua hal yang berbeda. *Al-farqu* adalah membatalkan analogi dua hal berbeda dengan menyebutkan keunikan ciri dari masing-masing.⁵³ Metode ini juga bisa dijadikan jawaban bagi pertanyaan yang menggunakan metode *al-istifsār*.

No	Surat: Ayat	Subjek	Topik
01	[2]: 258	Ibrahim – Namrud	Tuhan Alam Semesta
02	[9]:113	Allah – Rasulullah dan	Memohonkan Ampun

⁵² Lihat QS. Al-Anbiyā’: 24-25

⁵³ Najmuddīn al-Tūfī, *‘Alam al-Jaḥal fī ‘Ilm*. Hlm. 71-75.

		Kaum Mu'minīn	untuk Leluhur yang Kafir
03	[11]: 74-76	Ibrahim – Malaikat	Azab bagi Kaum Lut
04	[29]: 31-32	Ibrahim – Malaikat	Azab bagi Kaum Lut
	[57]: 13-14	Mu'minūn - Munāfiqūn	Cahaya

Pada suatu saat, Rasulullah bermaksud memohonkan ampun kepada Allah atas semua dosa yang dilakukan mendiang pamannya, Abū Tālib. Dalam hal ini beliau mengaca kepada apa yang telah dilakukan Nabi Ibrahim, mendoakan ayahnya agar diampuni semua dosanya. Maksud Rasulullah ini diikuti oleh para sahabat, mendoakan para leluhur mereka yang kafir. Semuanya beranggapan bahwa apa yang mereka lakukan sama dengan apa yang dilakukan oleh kedua nabi, Ibrahim dan Muhammad. Bila keduanya diperbolehkan, maka begitu pula bagi mereka.

QS. Al-Taubah: 91⁵⁴ membedakan kasus Nabi Ibrahim dengan yang lainnya. Kebolehan Nabi Ibrahim memohonkan ampun bagi ayahnya adalah karena pada suatu hari ayahnya berjanji kepadanya untuk beriman kepada Allah. Maka Nabi Ibrahim mendoakannya. Namun setelah mengetahui bahwa janji itu tidak ditepati, beliau menyerahkan semuanya kepada Allah.⁵⁵

⁵⁴ “Tidaklah bagi Nabi dan orang-orang beriman memintakan ampun bagi orang yang menyekutukan Allah, sekalipun mereka adalah kerabat dekat, setelah jelas bagi mereka bahwa mereka adalah penghuni neraka.”

⁵⁵ Najmuddīn al-Tūfī, *'Alam al-Jaʿzal fī 'Ilm*. Hlm. 131-132.

12. Al-Qaul bi al-Mūjab

Metode ini digunakan untuk menjawab pernyataan yang memiliki landasan yang tidak tepat (terdapat *fasad al-wad'i wa al-i'tibār* dan *al-tarjīh bilā murajjah* di dalamnya). Praktik metode ini ialah dengan menerima sebagian pernyataan *mustadil* dan meluruskan jalan pikirannya yang tidak tepat tersebut.⁵⁶

Sepintas metode ini tampak sebagai *al-man'* yang khusus bagi pernyataan yang *fasād al-wad'i wa al-i'tibār* tersebut. Namun demikian, metode ini dipakai tidak sebanyak pernyataan yang tidak mengena (landasannya tidak sesuai dengan konteks) tersebut, sebab al-Qur'ān mengilustrasikan sebuah kisah dengan beragam cara. Berikut adalah rincian ayat-ayat yang menggunakan metode ini:

No	Surat: Ayat	Subjek	Topik
01	[11]: 25-34	Nuh – Kaumnya	Seruan kepada Tauhid
02	[13]: 7 & 38	Rasulullah – Kaum Kafir	Kenabian
03	[14]: 9-14	Para Rasul – Kaumnya	Wujud Tuhan
04	[21]: 21-23	Allah – Kaum Kafir	<i>Af'āl Allah</i>
05	[38]: 8-10	Allah – Kaum Kafir	Kenabian
06	[43]: 31-32	Allah – Kaum Kafir	Penurunan Al-Qur'ān dan Kenabian

Nabi dan rasul adalah orang-orang yang dipilih sebagai penyampai tuntunan Allah di muka bumi. Pemilihan ini adalah hak dan urusan Allah.

⁵⁶ Najmuddīn al-Tūfī, *'Alam al-Jazāl fī 'Ilm*. Hlm. 78-79. Bandingkan dengan *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Vol. II hlm. 137. Definisi yang diberikan al-Suyūṭī terhadap metode ini lebih mendekati definisi *qalb al-dalīl (mu'aradah)* seperti dijelaskan sebelumnya. Hal ini tampak saat ia menjelaskan trik jadal pada QS. Al-Munāfiqūn: 8 di mana Allah membantah pernyataan kaum munāfiq dengan membalikkan kata-kata (logika) mereka sendiri. Dalam kitabnya itu, metode yang senada dengan *al-qaul bi al-mūjab* versi al-Tūfī ini adalah metode yang ia sebut dengan *mujārat al-khasmi*.

Namun hal inilah yang justru kemudian dipertanyakan oleh orang-orang yang enggan mengakui kenabian, “mengapa harus si A dan bukan si B⁵⁷, bukankah si A sama dengan orang-orang lainnya; makan, minum, pergi ke pasar dan lain sebagainya?” Bila Tuhan benar-benar mengutus seorang nabi, “mengapa Ia tidak mengutus seorang malaikat?”⁵⁸

Al-Qur’ān menerima sebagian argumentasi mereka, yakni keberadaan para nabi dan rasul yang juga seorang manusia biasa seperti layaknya mereka. Namun al-Qur’ān menyangkal bahwa kondisi tersebut menghalangi mereka untuk menjadi seorang utusan Tuhan, mengingat semua itu adalah kehendak-Nya⁵⁹ dan tidak seorang pun yang berhak mempertanyakan apa yang Ia kehendaki.⁶⁰

13. Al-Sabru wa al-Taqsīm⁶¹

Metode ini adalah metode sanggahan dengan mengajukan pertanyaan mengenai alasan pernyataan lawan. Cara kerjanya ialah dengan menyebutkan semua kemungkinan jawaban (alasan) lawan untuk

⁵⁷ Lihat QS. Al-Zukruf: 31-32

⁵⁸ Lihat QS. Al-An‘ām: 8

⁵⁹ Lihat QS. Sād: 9-10

⁶⁰ Lihat QS. Al-Anbiyā’: 21-23

⁶¹ Metode *al-sabru wa al-taqsīm* dan beberapa metode selanjutnya penulis sarikan dari kitab *al-Itqān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*. Meskipun menyebutkan beberapa ayat yang menggunakannya, al-Tūfī tidak menyebutkan metode-metode tersebut dalam rangkaian metode *jadāl al-Qur’ān*.

kemudian dimentahkan satu-persatu, dan akhirnya disimpulkan bahwa pernyataan lawan adalah salah.⁶²

Ayat yang disebut menggunakan metode ini adalah QS. Al-An‘ām: 143-144. dalam ayat ini, Allah mempertanyakan alasan orang-orang kafir yang sesekali mengharamkan binatang ternak, baik yang jantan maupun yang betina. Allah meyebut satu-persatu kemungkinan alasan mereka, mulai dari jenis kelamin ternak itu sampai pada alasan mengikuti perintah Allah. Bila alasan kelamin yang mereka kehendaki, maka itu menunjukkan bahwa ternak itu secara mutlak haram, tidak terbatas oleh waktu. Sementara mereka sesekali juga menghalalkannya.

Bila alasan yang mereka pakai adalah mengikuti perintah Allah, maka hal itu juga salah. Sebab Allah menurunkan perintah selalu melalui perantara para utusan. Dengan demikian pengharaman yang mereka lakukan adalah perbuatan yang mengada-ada.

Metode-metode dari tipe pertama ini, sangat jelas menunjukkan kekuatan argumentasi al-Qur‘ān dibanding lawannya. Tidak hanya kelihaihan berargumentasi, al-Qur‘ān juga menguasai alam pengetahuan lawan dengan pengetahuan yang jauh lebih baik.

Sementara itu, tipe kedua dari metode-metode jadal –yakni metode yang secara lihai mempermainkan mental lawan. Bila tipe pertama memfokuskan bidikannya pada alam pengetahuan lawan, maka tipe kedua, selain mengandalkan kekuatan logika, juga mencoba menggoyahkan

⁶² Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *al-Itqān fi ‘Ulūm al-Qur‘ān*. hlm. 136

mental lawan dengan taktik yang bagus. Kokohnya bangunan argumentasi al-Qur'ān juga didukung oleh kekuatan bahasanya yang indah.

Metode-metode dari tipe kedua tersebut adalah sebagai berikut:

1. *Al-Intiqāl*

Al-intiqāl adalah berpindah dari pemakaian suatu argumen pada argument lainnya, dengan andaian bahwa lawan tidak menguasai argumen pertama sehingga tidak dapat menjawabnya.⁶³ Di satu sisi, perpindahan ini menunjukkan sportifitas *mustadil*, dengan memberikan penyampaian yang mampu dicerna lawannya. Bagi pisau bermata dua, perpindahan itu juga menunjukkan ke-lebih-luas-an wawasan *mustadil* dari lawannya.

Contoh pemakaian metode ini dalam al-Qur'ān adalah pada QS. Al-Baqarah: 258, sebuah ilustrasi menarik tentang dialog yang terjadi antara Nabi Ibrahim dengan Raja Namrud mengenai Tuhan yang menciptakan alam semesta.

“Siapa yang kau sebut sebagai Tuhanmu itu?”

“Tuhanku adalah Allah yang telah menghidup-matikan manusia”

“Aku pun bisa menghidup-matikan manusia”

Di sini terlihat perbedaan pemahaman antar kedua belah pihak. Bagi Namrud, menghidup-matikan (*al-Ihyā' wa al-Imātah*) adalah dengan membunuh atau tidak membunuh seseorang. Dan bila itu yang dimaksud, maka dia pun mampu untuk melakukan itu. Ibrahim menyangkal anggapan itu. Baginya, menghidupkan adalah dengan meniupkan ruh pada bayi di

⁶³ Jalāl al-Dīn al-Suyūthī, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Hlm. 137

dalam rahim ibunya. Sedangkan mematikan adalah dengan mencabut ruh dari makhluk yang bernyawa.

“Dia (Allah) menerbitkan matahari dari arah timur, jika kau benar-benar Tuhan, maka terbitkanlah dari arah sebaliknya (barat)!”

Mendengar tantangan itu, Namrud hanya diam dan tidak dapat membuktikan kebenaran anggapannya. Tampak pada dialog di atas, Ibrahim memindahkan argumentasinya; dari persoalan *al-Ihyā’ wa al-Imātah* pada persoalan mengubah arah terbit matahari. Dalam hal ini Ibrahim merasa bahwa Namrud tidak mampu menangkap maksud dari argumentasi yang pertama. Karena itulah ia berpindah pada argumentasi lainnya. Inilah yang dimaksud dengan *al-Intiqāl*.⁶⁴

2. Al-Naqd

al-Naqd adalah metode debat dengan cara memancing mental lawan agar mengeluarkan pernyataan yang nantinya akan menjebak dirinya sendiri. Untuk melakukannya, seorang pendebat dituntut memiliki kepiawaian menggiring alur pikir lawan untuk kemudian menjratnya dengan pernyataannya sendiri.

Di antara ayat-ayat al-Qur’ān yang menggunakan metode ini adalah:

⁶⁴ Lihat Jalāl al-Dīn al-Suyūthī, *al-Itqān fi ‘Ulūm al-Qur’ān*. Hlm. 137. Bandingkan dengan Najmuddīn al-Tūfī, *‘Alam al-Jaḥal fi ‘Ilm*. Hlm. 104-106. Dalam catatan pada ayat itu terdapat empat metode jadal; *qiyas al-I’ādah ‘ala al-Ihyā’ wa al-Imātah*, *al-Man’u*, *al-Mu’aradah* dan *al-Farqu*.

No	Surat: Ayat	Subjek	Topik
01	[2]: 91	Rasul – Kaum Yahudi	Seruan untuk Mematuhi Ajaran al-Qur’ān
02	[6]: 91	Rasulullah – Ahli Kitab	Kenabian
03	[21]: 3-4	Rasulullah – Kaum Kafir	Kenabian
04	[28]: 47-51	Rasulullah – Kaum Kafir	Kenabian dan Kitab
05	[46]: 11-12	Allah – Kaum Yahudi	Risalah Muhammad
06	[74]: 30-31	Allah – Kaum Kafir	Bilangan Malaikat Penjaga Neraka

Kaum musyrik Arab secara diam-diam menggembosi keyakinan umat akan kebenaran al-Qur’ān dan risalah Nabi Muhammad, dengan mengatakan bahwa Muhammad hanyalah manusia biasa seperti masyarakat pada umumnya dan al-Qur’ān tidak lain hanya sebuah sihir.⁶⁵

Al-Qur’ān memancing pernyataan mereka dengan mengatakan bahwa sesungguhnya tidak satupun di alam ini yang luput dari pengetahuan Allah.

Mendengar hal itu, keluarlah pernyataan mereka secara terang-terangan bahwa Al-Qur’ān hanyalah bunga mimpi karangan Muhammad dan bahwa dia hanyalah seorang penyair. Mereka pun meminta Nabi untuk menunjukkan mukjizat sebagaimana ditunjukkan para nabi sebelumnya.

Al-Qur’ān menyangkal anggapan itu dengan menyatakan bahwa para utusan sebelumnya juga seorang manusia biasa, sebagaimana

⁶⁵ Hal ini berkaitan dengan keyakinan mereka bahwa Allah tidak akan mengutus seorang utusan kecuali dari bangsa malaikat yang akan membawa sesuatu yang luar biasa (sihir). Jadi mereka mengira al-Qur’ān adalah sihir belaka. Muhammad ‘Alī al-Sābūnī, *Safwat al-Tafāsīr*. Vol. II, hlm. 234

Muhammad. Bila mereka tetap tidak meyakinkannya, Al-Qur'ān menantang mereka untuk menanyakan kebenaran hal itu kepada para pakar Taurat.

Pada contoh kasus ini, QS. Al-Anbiyā': 3-7, al-Qur'ān berhasil memancing mereka untuk membuat suatu pernyataan, menyangkal kebenarannya dan mereka tidak dapat berbuat apa-apa selain menerima kebenaran argumentasi al-Qur'ān.

Demikian paparan tentang beberapa metode *jadal* yang digunakan al-Qur'ān. Tampak di sana bahwa al-Qur'ān menghadapi lawan-lawannya dengan memfokuskan serangan kepada dua titik; yaitu pikiran dan mental lawan.

Di luar apa yang telah disebutkan di atas, tentu masih banyak hal yang belum tersentuh pengamatan penulis, sehingga masih banyak hal pula yang bisa ditemukan oleh para pengkaji dari penggunaan metode *jadal* ini dalam ayat-ayat al-Qur'ān.

Mannā' Khalīl al-Qattān menyoroti metode-metode *jadal* ini dari sudut cara dan gaya penggambaran al-Qur'ān tentang situasi perdebatannya. Dalam pandangannya, ada metode *jadal* yang menggambarkan suasana pertentangan secara terang-terangan dan ada pula yang menggambarannya secara samar-samar.⁶⁶

Maksudnya, sebagian ayat *jadal* memperlihatkan situasi dialog secara nyata antara dua pihak atau lebih dan sebagiannya lagi hanya menggambarkan tanda-tanda kekuasaan Allah di muka bumi.

⁶⁶ Mannā' Khalīl al-Qattān, *Mabāhiṣ fī 'Ulūm al-Qur'ān*. hlm. 302.

Bagian yang disebutkan terakhir membutuhkan kepekaan dan perenungan dari setiap pembaca al-Qur'ān. Bila pernyataan ini ditarik lebih jauh lagi, maka setiap pembaca al-Qur'ān dimungkinkan berposisi sebagai lawan bicara al-Qur'ān. Sering dinyatakan, al-Qur'ān adalah kitab yang *sālih li kulli zamān wa makān*. Bila hal itu benar, kira-kira di sanalah tempat terjadinya dialog abadi antara teks al-Qur'ān dengan para pembacanya.

BAB III

SEMIOTIKA ROLAND BARTHES

Bahasa merupakan salah satu hasil kebudayaan manusia yang paling berharga. Sebuah adagium yang populer di kalangan filsuf menyatakan, *the lore of our father is fabric of sentences*. Pengetahuan dan adat istiadat orang tua kita adalah rajutan makna dalam jaringan kalimat yang diwariskan secara turun temurun.¹ Dengan dan melalui bahasa manusia merekam dan menyimpan warisan kebudayaan nenek moyangnya. Peradaban-peradaban agung pada masa lalu tetap terjaga baik dalam naungan bahasa.

Pada abad ke-20, tepatnya antara tahun 1960-1970-an, khususnya di Perancis, ilmu bahasa menjadi primadona para ilmuwan. Banyak kajian dilakukan untuk memperdalam dan mengembangkan ilmu ini. Salah satu perkembangan yang cukup berarti dalam kajian kebahasaan ini adalah kajian semiotika.

Aart van Zoest, sebagaimana dikutip Puji Santosa, mendefinisikan semiotika sebagai studi tentang tanda dan segala yang berhubungan dengannya; cara berfungsinya, hubungannya dengan tanda-tanda lain, serta pengiriman dan penerimaannya.²

Definisi lainnya diberikan Sutadi Wiryaatmadja yang menyebut semiotika sebagai ilmu yang mengkaji kehidupan tanda dalam maknanya yang luas di dalam masyarakat, baik yang bahasa maupun yang non-bahasa.

¹ Komaruddin Hidayat, *Menafsirkan Kehendak Tuhan* (Jakarta: Teraju, 2003), hlm. 42.

² Puji Santosa, *Ancangan Semiotika dan Pengkajian Sastra* (Bandung: Angkasa, 1993), hlm. 2-3.

Ferdinand de Saussure (1857-1913) dan Charles Sanders Peirce (1839-1914) disebut-sebut sebagai perintis ilmu tanda ini. Kedua pemikir ini bukanlah seperti duo Marx-Engels yang saling mengenal satu sama lain. Ferdinand de Saussure adalah pakar linguistik Swiss (Eropa) sedangkan Charles Sanders Peirce adalah pakar logika Amerika Serikat. Kondisi ini berpengaruh pada arah orientasi teori mereka. Sementara de Saussure mengarahkan kajiannya pada bidang linguistik, Peirce menggunakannya untuk mengembangkan ilmu logika.³

Pemikiran semiotika ini dilanjutkan oleh mereka yang sejalur dengan masing-masing pemikiran. Secara umum, mereka yang memiliki kecenderungan pada kajian filsafat dan logika akan lebih memilih mengadopsi pemikiran Peirce. Sedangkan mereka yang *concern* dalam bidang ilmu sosial, psikologi dan komunikasi misalnya, akan menjadi penerus de Saussure. Di kubu Peirce terdapat sejumlah pemikir seperti William James, John Dewey dan Goerge Herbert Mead. Adapun nama-nama seperti Roland Barthes, Jacques Derrida dan Julia Kristeva adalah tokoh-tokoh semiotika dari kubu de Saussure.

Memakai definisi Sutadi Wiryaatmadja di atas, ruang lingkup kajian semiotika dapat meliputi berbagai bidang kelimuan; sains, keagamaan, kebudayaan dan lain sebagainya. "Semiotika", ungkap Roland Barthes, "hendak mempelajari bagaimana kemanusiaan (*humanity*) memaknai berbagai hal (*things*)."⁴

³ Tidak ada perbedaan yang penting di sini. Perbedaan yang ada lebih disebabkan concern studi masing-masing yang memang berbeda. Lihat Panuti Sudjiman dan Aart van Zoest (penyunting), *Serba-serbi Semiotika* (Jakarta, Gramedia, 1991), hlm. 1.

⁴ Kurniawan, *Semiologi Roland Barthes* (Magelang: IndonesiaTera, 2001), hlm. 53.

Semiotika kebudayaan mengkaji korelasi antara tanda-tanda budaya dengan nilai-nilai sosial yang ada pada lingkungan tertentu. Sementara semiotika keagamaan, sebagaimana telah dilakukan oleh uskup Roma, Saint Augustinus, akan mengkaji hubungan intrinsik antara tanda-tanda dalam sebuah kitab suci dengan agama yang bersangkutan.⁵

Secara keseluruhan, tulisan ini adalah sebuah kajian semiotika keagamaan yang menggunakan teori mitos Roland Barthes sebagai kaca mata untuk membaca fenomena debat dalam al-Qur'ān (*jadal al-Qur'ān*). Pada bab ini penulis akan menyajikan sekelumit tentang pemikiran semiotika Roland Barthes yang akan ditekankan pada dua poin utama; sketsa pemikiran Roland Barthes dan kajian teori mitos. Poin pertama akan dibahas secara global, sekedar sebagai pengantar bagi poin kedua yang menjadi fokus kajian ini.

Namun sebelum masuk lebih jauh pada pembahasan utama, penulis akan membawa kajian ini melewati beberapa pintu pengantar menuju pemikiran Roland Barthes. Setidaknya ada tiga tokoh berpengaruh yang turut membentuk pemikiran semiotika Roland Barthes, khususnya pada momen semiotika struktural.

De Saussure, sebagai peletak dasar bangunan ilmu semiotika, memperkenalkan empat konsep dikotomis; sinkronik-diakronik, *langue-parole*

⁵ Puji Santosa, *Ancangan Semiotika*, hlm. 19.

(bahasa-wicara), *signifiant-signifié* (penanda-petanda) dan relasi sintagmatik-paradigmatik sebuah tanda.⁶

Louis Hjelmslev, pakar linguisitik dan semiotika Denmark, mempertajam konsep *langue-parole* dan *signifiant-signifié* gubahan de Saussure dengan memandang bahwa setiap sistem tanda tersusun dari dua unsur; *expression* dan *content* (ungkapan dan kandungan) yang dihubungkan oleh suatu *relation* (relasi).⁷ Relasi antara keduanya menghasilkan sebuah makna. Ia merumuskannya, $R = E + C$

Roman Jakobson mengkaji konsep sintagmatik-paradigmatik dengan membagi wilayah kebahasaan menjadi dua; metafora dan metonimia.⁸ Yang pertama bekerja dengan prinsip paradigmatik, sedangkan yang kedua bekerja dengan prinsip sintagmatik.⁹

Di luar ketiga orang tersebut, di mana ketiganya bernaung di dalam payung strukturalisme, perlu juga disebutkan di sini pemikiran semiotika Charles Sander Peirce –sebagai bandingan semiotika struktural de Saussure. Peirce

⁶ Benny H. Hoed, *Semiotika dan Dinamika Sosial Budaya* (Depok: FIB UIB bekerjasama dengan Komunitas Bambu, 2008), hlm. 28. Masing-masing term akan dijelaskan dalam kajian selanjutnya pada subbab Analisis Mitis dan Kritik Ideologi.

⁷ John Lechte, *50 Filsuf Kontemporer, dari Strukturalisme sampai Postmodernitas*, terj. A. Gunawan Admiranto (Yogyakarta, Kanisius, 2001), hlm. 213-219.

⁸ Metafora adalah gejala penandaan dengan menghubungkan (*to associate*) suatu tanda dengan yang lainnya berdasarkan kesamaan. Hubungan antar tanda ini bersifat saling menggantikan (paradigmatik). Misalnya ungkapan ‘bunga’ untuk menggantikan kata cantik. Metonimia adalah gejala penandaan dengan mengkombinasikan (*to combine*) sebuah tanda dengan tanda lainnya. Hubungan antar tanda pada gejala metonimik ini bersifat saling melengkapi (sintagmatik). Misalnya kata ‘ayah’ yang diimbuhkan pada “.... pergi ke kantor.” Lebih lanjut, baca St. Sunardi, *semiotika Negativa*, hlm 87-90. Lihat juga Kris Budiman, *Kosa Semiotika* (Yogyakarta: LKiS, 1999), hlm. 73-74.

⁹ Roland Barthes, *Petualangan Semiologi*, terj. Ruslani (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007), hlm. 56-57.

mengemukakan, logika harus mempelajari bagaimana orang bernalar. Penalaran itu dilakukan melalui tanda-tanda. Tanda memungkinkan seseorang untuk berpikir, berhubungan dengan orang lain, dan memberi makna pada apa yang ditampilkan alam semesta.¹⁰

Untuk tujuan ini, ia merumuskan trikotomi tanda; ikon, indeks dan simbol. Ikon adalah tanda yang hubungan antara penanda dan petandanya didasarkan pada adanya unsur kemiripan (*similarity*). Indeks adalah tanda yang hubungan antara penanda dan petandanya adalah unsur sebab-akibat (kontiguitas). Sedangkan simbol adalah tanda yang hubungan antara penanda dan petandanya didasarkan pada konvensi.¹¹ Sebagai contoh, 'kucing' merupakan sebuah simbol bagi seekor binatang berkaki empat yang mirip dengan harimau. Suara kucing adalah indeks bagi adanya seekor kucing. Dan lukisan kucing adalah ikon dari seekor kucing.

Meskipun jejak pemikiran Peirce tidak didapatkan pada semiotika Roland Barthes, terlihat adanya kesamaan antara dua pemikiran ini. Keduanya membuka kemungkinan bagi pemaknaan yang bersifat dinamis pada sebuah tanda. Dalam arti, sebuah petanda dapat menjadi penanda bagi petanda lainnya dan begitu seterusnya. Proses ini disebut sebagai proses semiosis.¹²

¹⁰ Panuti Sudjiman dan Aart van Zoest, *Serba-serbi Semiotika*, hlm. 1.

¹¹ Pengertian simbol ini adalah salah satu perbedaan antara de Saussure dan Peirce -selain perbedaan penyebutan semiologi (bagi de Saussure) dan semiotika (bagi Peirce). Simbol bagi de Peirce adalah tanda yang didasarkan pada konvensi, sedangkan de Saussure melihat adanya motivasi dari penutur sebuah simbol. Lihat, Kris Budiman, *Ikonisitas, Semiotika Sastra dan Seni Visual* (Yogyakarta: Buku Baik, 2005), hlm. 40-41.

¹² Dalam semiotika Barthes, proses ini dapat dilihat pada teori mitos dan akan semakin jelas pada momen tekstual, di mana kajian semiotika tidak lagi ditujukan untuk mencari struktur, tetapi lebih sebagai aktifitas strukturasi, di mana penyingkapan makna bukan lagi menjadi tujuan utama dari analisis tanda, melainkan sebagai media untuk mencapai kenikmatan (*jouissance*).

A. Sketsa Pemikiran Roland Barthes

Roland Barthes membagi petualangan akademiknya ke dalam tiga momen; momen keterpesonaan (*émerveillement*), momen ilmiah (*scientificité*) dan momen tekstual. Momen pertama adalah momen di mana pertama kali Barthes berkenalan dengan pemikiran de Saussure. Momen kedua adalah momen di mana semiotika struktural dipakai dalam aktifitas analisisnya. Dan momen ketiga adalah di mana ia melampaui pemikiran de Saussure dan mengarahkan kajian semiotikanya pada kajian tekstual.¹³

Namun, untuk kesekian kalinya, demi kepentingan kajian ini, penulis hanya akan menyebutkan dua momen saja; momen struktural (semiotika positiva) dan momen tekstual (semiotika negativa). Kedua momen ini akan melukiskan sosok pribadi Barthes yang pada suatu saat menjadi murid setia de Saussure dan pada saat yang lain menjadi pengkhianat ajaran yang ia yakini sebelumnya.

1. Momen Struktural

Lazim diketahui bahwa de Saussure tidak pernah membuat teori tanda se-detail yang dilakukan Peirce. Buku *Course in General Linguistic*, yang sangat masyhur, merupakan kumpulan catatan kuliah yang dikumpulkan oleh murid-muridnya. Barthes adalah salah satu peletak dasar semiotika struktural. Dia adalah salah tokoh kunci dalam semiotika Saussurean ini.

¹³ Roland Barthes, *Petualangan Semiologi*, terj. Ruslani, hlm. 3-5. bandingkan dengan periodeisasi yang dilakukan St. Sunardi. Ia mengganti momen keterpesonaan dengan momen literer-ideologis, yaitu tentang pemikiran Barthes dalam kajian sastra secara umum. St. Sunardi, *Semiotika Negativa* (Yogyakarta, Kanak, 2002) hlm. 7.

Telah dikatakan sebelumnya, dalam bentangan waktu dan pemikirannya, Barthes pernah menjadikan strukturalisme de Saussure sebagai pendekatan ilmiah dalam kajian semiotik.

Kajian-kajian ini dapat dilihat dalam beberapa karya yang dia tulis. *Mythologies* (1957) dan *Elements of Semiology* (1964) merupakan dua karyanya yang paling penting dalam momen struktural ini. Bila yang pertama lebih difokuskan pada praktik analisis semiotis atas fenomena budaya massa, maka yang kedua merupakan kumpulan teori-teori tanda (semiotika) yang dijadikan pijakan dalam melakukan analisis semiotis.

Ruang lingkup kajian semiotika yang begitu luas, mengijinkan Barthes untuk merambah wilayah kajian yang luas pula. *The Fashion System* (1967) adalah karyanya yang memberikan analisis ilmiah pada kajian dunia mode. Kelak buku ini akan mempengaruhi kajian-kajian mode kontemporer dan semakin mengokohkan posisi Paris sebagai pusat percontohan dunia mode. Karya lainnya yang menggunakan semiotika struktural adalah *Image, Music, Text* yang di dalamnya terdapat kajian tentang fotografi dan musik.

Terlepas dari sejumlah karya yang telah disebutkan itu, kajian paling penting dalam momen ini adalah teori mitos. Dikatakan sebagai yang paling penting, karena terjunnya Barthes pada ilmu tanda ini adalah untuk memberikan landasan yang lebih kokoh bagi kajiannya tentang mitos-mitos borjuis.

Konon, sebelum mengenal teori-teori kebahasaan de Saussure, Barthes telah menulis beberapa artikel untuk majalah *Tel Quel* yang nantinya akan dikumpulkan dalam buku *Mythologies*.¹⁴ Tulisan ini pun akan diarahkan untuk mengulas dan menggunakan teori mitos untuk kepentingan kajiannya.

Dalam pembentukan teori ini, Barthes mengadopsi beberapa pemikiran dari sejumlah tokoh; teori linguistik-semiotik dari de Saussure, Hjelmslev dan Jakobson serta teori ideologi Louis Althusser. Menggunakan semiotika struktural ini Barthes mengkaji pelbagai hal, bukan hanya teks bahasa, melainkan juga pada teks non-bahasa. Sebut saja olah raga gulat, minuman anggur, mobil Citroen, dan lain sebagainya.

2. Momen Tekstual/ Pasca Struktural

Dalam salah satu karyanya, *Barthes par Barthes*, Barthes pernah menyatakan, sebagaimana dikutip Jonathan Culler "...apa yang saya tulis mengenai diri saya tidak pernah merupakan kata terakhir."¹⁵ Pernyataan ini tidak lain untuk menyampaikan dinamika pemikiran Barthes yang tidak mengenal kata terakhir, selalu berpetualang mencari tantangan baru.

Dalam perjalanan waktu, sejak awal tahun 1970-an, Barthes mulai mengalihkan perhatiannya dari semiotika wacana, sebagaimana yang telah dirintis de Saussure, menuju semiotika teks. Sementara yang pertama

¹⁴ Roland Barthes, *Petualangan Semiologi*, terj. Ruslani, hlm. 3.

¹⁵ Jonathan Culler, *Barthes*, terj. Ruslani (Yogyakarta: Jendela, 2003), hlm. 175.

bertujuan untuk mengkaji struktur sebuah bahasa, yang kedua justru hendak mengkaji kekuatan yang membuat bahasa dipakai.¹⁶

Menurutnya, bahasa memiliki sebuah kekuatan dahsyat yang mampu menaklukkan manusia. Linguistik yang dikembangkan de Saussure menggambarkan dengan jelas betapa manusia telah didikte oleh kekuatan bahasa tersebut. Barthes menyebutnya sebagai kekuatan fasis bahasa, yaitu kekuatan untuk memaksa manusia melakukan apapun yang diperintahkannya, yang dalam hal ini adalah makna.

Menghadapi kenyataan ini, Barthes mengandalkan sastra sebagai senjata melawan kekuatan bahasa ini. Baginya, sastra memiliki trik seorang matador untuk menghindari serangan brutal banteng; yaitu dengan membuat gerakan yang indah dan kemudian menghindari gerakan hewan tersebut.

Demikian juga dengan apa yang akan ia lakukan menghadapi kekuatan bahasa, bukan dengan melawan secara frontal, melainkan dengan melakukan sebuah *paradoxa* (*para*: melampaui dan *doxa*: pendapat resmi). Sebelum ke sana, perlu diketahui tiga fungsi sastra; *mathesis*, *mimesis* dan *semiosis*. Fungsi *matheisis* adalah fungsi sastra untuk memberikan pengetahuan tentang kenyataan. Fungsi *mimesis* adalah fungsi sastra untuk menghadirkan yang tidak mungkin dihadirkan. Dan fungsi *semiosis* adalah fungsi sastra untuk menghidupkan tanda.¹⁷ Dengan menggunakan tiga

¹⁶ St. Sunardi, *Semiotika Negativa*, hlm. 236.

¹⁷ St. Sunardi, *Semiotika Negativa*. hlm, 242-243.

fungsi sastra ini, manusia dapat menciptakan sebuah wacana baru tentang sebuah objek, dengan melepaskan diri dari pendapat resmi (*doxa*) mengenai objek tersebut.

Masih dalam rangka dan semangat yang sama, Barthes mengkhutbahkan kematian pengarang (*the death of the author*). Yang dimaksudkan di sini adalah hilangnya otoritas pemaknaan dari tangan pengarang, sehingga tidak ada lagi makna tunggal dan teks menjadi terbuka untuk penandaan-penandaan lebih lanjut.

Teks berasal dari bahasa Yunani, *Texus*, yang bermakna rajutan atau tenunan. Jadi hakikat dari teks adalah sesuatu yang berada pada sebuah proses mengada (*becoming*), bukan menjadi (*being*). Dengan demikian, teks adalah sebuah korpus terbuka yang memungkinkan terjadinya proses pemaknaan yang dinamis.

Kematian pengarang adalah harga yang harus dibayar untuk melahirkan pembaca.¹⁸ Namun, dengan demikian, bukan berarti otoritas pemaknaan beralih ke tangan pembaca. Kematian pengarang bukan untuk menghilangkan pengarang, atau menggantikannya dengan seorang pun dari pihak lainnya, melainkan untuk menghancurkan sentralitas pemaknaan (*authority*) yang dimiliki pengarang. Penghancuran ini pun bukan bertujuan untuk membangun sentral yang baru, melainkan untuk menghilangkannya untuk selama-lamanya.

¹⁸ St. Sunardi, *Semiotika Negativa*. hlm. 271.

Dengan begitu, pengarang dan pembaca berada pada posisi yang sama, yakni sebagai pemersatu jalinan-jalinan teks yang bertebaran. Barthes menyebut posisi mereka sebagai *amis du texte* (sahabat teks), di mana keduanya melakukan proses pemaknaan namun tidak dapat membakukan teks dengan hanya satu makna.¹⁹

Secara umum, peralihan perhatian Barthes ini juga mengisyaratkan peralihan epistemologi yang menjadi landasan kajian-kajiannya. Gairah (*desire*) akan kenikmatan (*pleasure*) dan ekstasi (*jouissance*) menggeser posisi pengetahuan (*knowledge*) dari tahta epistemologi.

Pergeseran ini berpengaruh pada arah orientasi semiotikanya, dari usaha rekonstruksi struktur sebuah bahasa menuju aktivitas strukturasi – yaitu sebuah proses penandaan tiada henti yang tidak lagi bertujuan mencari makna melainkan untuk bermain-main dengan kata dan mencapai kesenangan. Inilah yang ia maksudkan dengan kenikmatan teks, *the pleasure of the text* (*le plaisir du texte*).

Beberapa karya Barthes pada momen ini, di antaranya adalah *The Empire of Sign* (1970), *S/Z* (1970), *The Pleasure of The Text* (1973) dan *Camera Lucida* (1980). Sebagaimana diucapkannya, "*The text you write must prove to me that it desires me*"²⁰, gaya penulisan beberapa karya ini,

¹⁹ Sapardi Djoko Damono (SDD) memberikan sebuah ilustrasi menarik dan sederhana mengenai hancurnya otoritas pemaknaan serta hubungan antara pengarang-teks-pembaca ini. Dalam kesempatan ini, SDD menggambarkan bentuk dialog antara teks dengan pembaca pasca kematian sang *author*. Lebih lanjut, baca Sapardi Djoko Damono, *Pengarang telah Mati* (Magelang: IndonesiaTera, 2005), hlm. 47-129.

²⁰ Roland Barthes, *The Pleasure of The Text*, terj. Richard Milller (New York: Hill and Wang, 1975), hlm. 6.

khususnya *The Pleasure of The Text*, berbeda dengan karya-karya awal Barthes. Di sini ia menulis dengan gaya aforistis, singkat namun padat.

Tumpukan karya sejak *Writing Degree Zero* (1953) hingga *Camera Lucida* (1980) adalah etalase yang memuat peta petualangan semiotika Roland Barthes. Jonathan Culler menyebut Roland Barthes sebagai manusia huruf; ia hidup dalam kehidupan tulisan dan berpetualang dengan bahasa. "Dia adalah," tegas Foucault, "seorang guru mengagumkan yang kuliahnya bukan lagi berupa kuliah melainkan pengalaman."

B. Analisis Mitis dan Kritik Ideologi

Sebuah lukisan karya Henri Rosseau, memuat gambar seorang kulit putih yang berdiri tegak, penuh keyakinan (bahkan terkesan arogan) sambil memegang ranting zaitun. Lukisan tersebut dinamainya, *The Representation of The Foreign Powers, Coming to Hail The Republic as a Token Peace* (1907). Belakangan Edward E. Said memakai lukisan yang sama sebagai sampul (*cover*) salah satu karyanya, *Culture and Imperialisme* (1993). Di sini lukisan tersebut mengalami pergeseran dari makna asalnya. Masing-masing, Rosseau dan Said, memiliki maksud yang berbeda dengan lukisan ini. Keduanya menjadikan lukisan ini sebagai media untuk menyampaikan maksud yang diinginkan. Dengan demikian, lukisan ini adalah sebuah mitos.

1. Beberapa Konsep Umum

Sebagaimana telah dipaparkan sebelumnya, dalam membangun teori mitos, Barthes mengadopsi beberapa pemikiran dari para pakar linguistik dan semiotika sebelumnya. Adapun pemikiran-pemikiran yang dimaksud tertuang dalam beberapa konsep umum semiotika sebagai berikut:

a) Diakronik – Sinkronik

Diakronik dan sinkronik adalah dua model pengkajian bahasa. Kedua kata ini berasal dari bahasa Yunani; *khronos* (waktu), *syn* (bersama) dan *dia* (melalui).²¹ Diakroni adalah pengkajian bahasa secara historis, dalam arti mengkaji perkembangan masing-masing kata dalam perjalanan waktu. Kajian ini juga dilakukan dengan membandingkan sebuah kata dalam suatu bahasa dengan kata yang semakna dalam bahasa yang berbeda.

Sinkronik adalah pengkajian bahasa secara struktural, dalam arti mengkaji bahasa dalam lingkup struktur kalimatnya, yang terjadi pada kurun waktu tertentu, dengan mengabaikan perspektif historis layaknya kajian diakronik. Kajian bahasa sinkronik adalah "kajian bahasa di sini dan saat ini."

Kajian diakronik adalah kajian yang sering dilakukan, sebelum akhirnya de Saussure datang mengubah arus dominan ini. Baginya, kajian sinkronik merupakan syarat yang harus ditempuh sebelum melakukan kajian diakronik.

²¹ K. Bertens, *Filsafat Barat Kontemporer; Perancis* (Jakarta: Gramedia, 2006), hlm. 203-205.

b) *Langue – Parole*

Melanjutkan pembagian sebelumnya, dan untuk membangun landasan yang kuat bagi kajian sinkronik, de Saussure juga membagi fenomena bahasa (*langage*) pada dua unsur; *langue* dan *parole*.

Langue adalah sistem yang memuat aturan-aturan serta norma-norma dalam pemakaian bahasa. *Parole* adalah pemakaian bahasa secara individual-personal. Bila *parole* mewakili aspek kemanusiaan, maka *langue* adalah aspek kebudayaan dalam bahasa. Karena itulah, *langue* mengatasi *parole* sebagaimana kebudayaan mengatasi manusia.

Oseng-oseng kangkung (tumis) adalah sebuah jenis masakan di Indonesia. Masyarakat memiliki pemahaman yang sama tentang hal ini; yakni masakan yang terbuat dari racikan kangkung, bawang merah, bawang putih, cabe, kecap dan lain sebagainya. Meskipun begitu, setiap keluarga memiliki resep dan cara tersendiri untuk memasak oseng-oseng tersebut. Yang pertama adalah aspek komunal dan yang kedua adalah aspek personal.

c) *Signifiant – Signifié*

Selain karena pernah meramalkan akan terciptanya sebuah ilmu tentang tanda, pengubahan konsep *signifié-signifiant* cukup menjadi alasan penunjukan de Saussure sebagai perintis ilmu tanda (semiotika).

Bahasa adalah sistem tanda. Setiap tanda memiliki dua unsur tak terpisahkan yaitu, *signifié* (*signifier*, penanda) dan *signifiant*

(*signified*, petanda). Yang pertama adalah unsur akustik setiap tanda, baik berupa suara, tulisan ataupun rupa-rupa lainnya. Sementara yang kedua adalah unsur konsep yang diwakili oleh unsur pertama tersebut. Ringkasnya, yang pertama adalah penanda bagi yang kedua. Atau yang kedua adalah petanda (sesuatu yang ditandakan dengan) yang pertama.

Namun yang dimaksud de Saussure dengan petanda di sini, begitu pula yang diyakini Barthes, bukanlah benda. Kata 'sapi' tidaklah menunjuk pada binatang sapi, melainkan konsep mental tentang sapi.²² Hal ini tidak akan dibahas lebih lanjut, untuk menghindari kerancuan pemahaman.

Berkaitan dengan kajian teori mitos, perlu dijelaskan di sini, Barthes mengadopsi pemikiran Hjelmslev, *expression-contenu* (bentuk-isi). Jadi, setiap tanda memiliki dua unsur ini, unsur luar sebagai ekspresi dan unsur dalam sebagai konsep yang ditunjuk oleh ekspresi tersebut. Kedua unsur ini diikat oleh sebuah relasi.

Barthes mengembangkan lebih jauh konsep ini, dengan melakukan konstitusi pada masing-masing unsure E dan C sebuah tanda. Inilah cikal bakal teori mitos yang diciptakan Barthes.

d) Sintagmatik- Paradigmatik

Konsep ini adalah tentang hubungan (relasi) antar komponen dalam suatu struktur bahasa, hubungan horizontal dan hubungan

²² Kurniawan, *Semiologi Roland Barthes*, hlm. 57

vertikal. Relasi sintagmatik adalah hubungan sebuah tanda dengan tanda lainnya dalam satu struktur (*in praesentia*). Hubungan antar tanda dalam relasi pertama ini adalah saling melengkapi, di mana kehadiran salah satu tanda sangat berpengaruh pada keutuhan makna keseluruhan.

Dengan demikian, posisi masing-masing komponen tidak dapat dipertukarkan. Dalam dan dengan relasi ini, seseorang dituntun untuk merangkai sebuah cerita dari susunan kata dalam struktur yang ada. Dengan demikian, ketepatan logika sangat penting di sini.

Sementara itu, hubungan sebuah tanda dengan tanda lainnya dari satu kelas yang berada di luar struktur (*in absentia*) disebut sebagai relasi paradigmatis. Hubungan antar tanda dalam relasi ini adalah saling menggantikan (*assosiatif*).²³

Relasi paradigmatis memungkinkan pemakai bahasa untuk memilih kata dari beberapa padanannya yang tersimpan di gudang bahasa. Relasi ini sangat tepat dipakai saat hendak mengarang sebuah puisi. Misalnya, untuk menyebut kata 'gadis' seseorang berkesempatan untuk menyebutnya dengan 'bidadari', 'jelita', 'bunga', dan lain sebagainya.

²³ Di luar dua relasi tanda peninggalan de Saussure tersebut, Barthes menemukan satu relasi tanda yang lain, yaitu relasi simbolik. Relasi yang disebut terakhir ini adalah relasi sebuah tanda dengan dirinya sendiri. Bila dua relasi yang pertama menunjukkan ketergantungan tanda pada tanda lainnya, baik dari kelas atau sistem yang sama, maka relasi simbolik lebih menunjukkan kemandirian sebuah tanda. Bahkan lebih dari itu, relasi simbolik memungkinkan penggunaannya untuk keluar dari kungkungan budaya (sistem bahasa, *langue*). Relasi inilah yang dipakai Barthes pada momen tekstual.

Lebih lanjut tentang beberapa relasi tanda ini dan pengaruhnya dalam kesadaran manusia, lihat St. Sunardi, *Semiotika Negativa*, hlm.53-74.

Untuk menjelaskan konsep ini Barthes meminjam konsep dari pemikir lainnya, yaitu konsep metafora–metonimia Roman Jakobson. Metafora adalah hasil dari asosiasi pada tatanan paradigmatis. Sedangkan metonimia adalah hasil dari tatanan sintagmatik. Bila metafora bersifat puitis, maka metonimia bersifat logis.

Akan tetapi sebuah struktur bahasa akan tetap terdiri dari dua unsur ini. Keduanya tidak dapat berdiri sendiri. Kemungkinan paling jauh adalah salah satu dari keduanya mendominasi yang lain dalam sebuah struktur bahasa.²⁴

Secara sederhana pengertian dua jenis relasi tanda di atas dapat dipahami melalui beberapa contoh dalam tabel berikut:

	Sintagmatik ----->		
Paradigmatik	Komunis	Aliran	Ateis
↓	Agamawan	Pengabdian	Tuhan
	Polisi	Penjaga	Keamanan

2. Teori Mitos

Sebuah lukisan karya Henri Rosseau, memuat gambar seorang kulit putih yang berdiri tegak, penuh keyakinan (bahkan terkesan arogan) sambil memegang ranting zaitun. Lukisan tersebut dinamainya, *The*

²⁴ Roland Barthes, *Petualangan Semiotologi*, hlm. 57.

Representation of The Foreign Powers, Coming to Hail The Republic as a Token Peace (1907).

Melalui lukisan itu sang pelukis hendak menggambarkan peran bangsa kulit putih dalam kehadirannya di tanah jajahan mereka. Dengan kata lain ia ingin melegitimasi penjajahan yang dilakukan bangsanya dengan memberikan gambaran positif bagi kedatangan mereka di tanah bangsa lain. *Image* perdamaian yang disimbolkan dengan ranting zaitun adalah kekuatan utama lukisan ini. Kekuatan itu pula yang membuat lukisan ini dipilih sebagai mitos.

Pengertian umum tentang term mitos adalah seperti yang disebutkan W.J.S. Purwadarminta, yaitu cerita suatu bangsa tentang dewa dan pahlawan zaman dahulu; mengandung penafsiran tentang alam semesta, manusia dan bangsa tersebut; mengandung arti mendalam yang diungkapkan dengan cara gaib.²⁵

Alih-alih memberikan alasan mengapa lukisan Rosseau disebut sebagai mitos, pengertian di atas lebih memilih menyamakan mitos dengan dongeng atau cerita-cerita masa lalu, yang seringkali tidak memiliki rujukan yang bias dipertanggungjawabkan secara akademis.

Tampaknya pengertian semacam ini yang menyebabkan mitos mendapatkan stigma negatif di mata masyarakat; yaitu sebagai sesuatu yang identik dengan hal-hal irasional dan *takhayul*. Tentu saja pengertian umum ini tidak akan dipakai dalam kajian ini.

²⁵ W. J. S. Purwadarminta, *Kamus Umum Bahasa Indonesia* (Jakarta, Balai Pustaka, 2006) edisi III, hlm.749.

Namun demikian, untuk menghindari karancuan pemakaian, perbedaan antara mitos, cerita rakyat dan legenda juga perlu disebutkan.

Audifax menjelaskan perbedaan ketiga term itu sebagai berikut:

Mite adalah cerita dari masa lalu. Mite menjelaskan esensi kehidupan dan dunia; atau mengekspresikan adanya nilai moral budaya dalam kehidupan manusia. Mite memberi perhatian pada kekuatan yang mengontrol kehidupan manusia dan relasi antara kekuatan tersebut dengan keberadaan manusia.

Cerita rakyat adalah suatu alur/plot yang murni fiksi dan tidak memiliki lokasi tertentu dalam ruang dan waktu. Meski cerita rakyat memiliki fantasi, namun merupakan suatu cara simbolis menghadirkan perbedaan makna yang hadir dalam keberadaan manusia di berbagai tempat. Cerita rakyat memiliki perhatian pada penghargaan atau cerita keseharian atau binatang yang berperilaku seperti manusia.

Legenda adalah cerita dari masa lalu mengenai seseorang yang dianggap menyejarah. Legenda memiliki perhatian pada masyarakat, tempat, dan kejadian. Biasanya subjek adalah orang suci, raja, pahlawan, orang terkenal atau peperangan. Legenda biasanya berasosiasi dengan waktu dan tempat tertentu dalam rentang sejarah.²⁶

Dalam hal cerita dari masa lalu, definisi audifax ini tidak jauh berbeda dari definisi sebelumnya. Adanya unsur nilai moral dan kekuatan yang mengontrol kehidupan manusia adalah pembeda dari definisi yang pertama. Mengutip pendapat Charles Gustaf Jung, ia mengatakan bahwa mite adalah pengetahuan tak langsung yang telah ada dalam taraf tak sadar kolektif sebagai suatu akumulasi timbunan dari masa lalu. Mite adalah entitas yang menjadi petunjuk jalan, jembatan yang menghubungkan

²⁶ Audifax, *Mite Harry Potter; Psikosemiotika dan misteri Simbol di Balik Kisah Harry Potter* (Yogyakarta: Jalasutra, 2005), hlm.8. Di sini Audifax menggunakan term 'mite' untuk menyebut mitos dengan alasan bahwa kata mitos cenderung mengarah pada suatu objek yang mati. Sementara dalam pemahamannya, mitos merupakan entitas yang terus hidup dalam alam bawah sadar manusia.

antara kekuatan yang ada dalam *ketaksadaran kolektif* dengan alam semesta.²⁷

Definisi yang disebutkan terakhir ini cukup mampu mengantarkan pembahasan ini pada teori mitos Roland Barthes, di mana –seperti yang akan dibahas nantinya- dia tidak mengharuskan mitos hanya dan selalu berasal dari masa lalu.

Mitos, dalam pengertian Barthes, adalah sebuah tipe wicara (*a type of speech*).²⁸ Artinya mitos adalah sebuah cara yang dipakai manusia untuk berbicara. Ini juga mengindikasikan bahwa lahan kajian ini adalah praktik wicara manusia (*parole*), dengan meneliti struktur bahasanya (sinkronik). Artinya, penggunaan 'mitos' di sini tidak berkaitan dengan kisah-kisah *takhayul* atau *khurafat* sebagaimana disangkakan banyak pihak.

Dari sudut pandang semiotika, Barthes menyebut mitos sebagai *speech* dari bahasa tingkat dua. Sebelumnya telah dibahas konsep *signifiant-signifié* de Saussure dan *expression-contenu* Hjelmslev, bahwa setiap tanda memiliki dua bagian tak terpisahkan yang berupa bentuk (penanda) dan isi (petanda). Teori ini mengandaikan makna sebagai hasil relasi dari kedua bagian tanda tersebut. Sistem bahasa yang demikian disebut sebagai sistem bahasa-objek (tingkat pertama, primer).

Pada kesempatan kali ini, Barthes melanjutkan rintisan teori tanda ini dengan menciptakan teori konotasi. yaitu pengembangan ke arah petanda

²⁷ Audifax, *Mite Harry Potter*, hlm. 214.

²⁸ St. Sunardi, *Semiotika Negativa*, hlm. 86.

(C) dengan menjadikan sistem bahasa tingkat pertama sebagai penanda (*expression*) bagi sistem bahasa tingkat selanjutnya (sekunder).

Baginya, setiap struktur bahasa dapat dipahami dengan dua jenis makna, denotatif dan konotatif. Denotatif adalah makna yang diperoleh dengan merujuk pada makna kamus dari setiap kata. Sedangkan konotatif adalah makna individual yang diberikan oleh seorang penutur pada kata yang ia ucapkan. Bila makna yang pertama bersifat konvensional, maka yang terakhir bersifat intensional.²⁹

Ranting zaitun lazim dipahami sebagai simbol kedamaian. Gambaran seorang pria yang membawa ranting zaitun pada lukisan Rosseau juga memiliki makna yang sama. Makna inilah yang disebut sebagai makna denotatif, sebagai hasil dari sistem bahasa primer.

Akan tetapi, maksud Rosseau untuk melegitimasi penjajahan bangsa kulit putih, dengan menggunakan media lukisan itu, adalah makna yang berbeda dan berada di luar konvensi pemakaian. Maksud Rosseau ini menunggangi makna asli dari lukisan. Inilah makna konotatif yang berasal dari sistem bahasa sekunder.

²⁹ Benny H. Hoed mencatat perbedaan pengertian tentang makna konotatif dari perspektif ilmu bahasa dan ilmu tanda, khususnya semiotika Roland Barthes. Konotasi dalam ilmu bahasa bukanlah makna, melainkan sebuah pemberian nilai terhadap suatu tanda; positif, negatif, kasar, halus, pantas, tidak pantas dan lain sebagainya. Sebagai contoh: Nabi Muhammad wafat di kota Madinah. Pemilihan kata wafat (yang mengeliminir kata-kata seperti mati, mampus dan tewas) adalah bersifat konotatif dengan memperhitungkan kelayakan kata itu bagi sosok yang akan ditunjukkannya. Lihat, Benny H. Hoed, *Semiotik dan Dinamika Sosial Budaya*, hlm. 41.

Lukisan Ranting Zaitun (E 1)	Simbol Perdamaian (C 1)
Legitimasi Penjajahan (E 2)	
Keabsahan Penjajahan (C 2)	

Tampak dari skema di atas, sistem bahasa primer telah dibawa ke sistem bahasa sekunder dengan menjadikan yang pertama sebagai penanda bagi yang kedua dan memberinya makna yang baru. Tentu saja makna yang baru ini tidak tampak ke permukaan, melainkan menggunakan makna denotatif sebagai topengnya. Namun pembaca dapat menangkap maksud tersimpan itu. Inilah yang disebut sebagai makna konotasi.

Konotasi adalah makna baru yang diberikan oleh pemakai tanda sesuai dengan keinginan, latar belakang pengetahuannya, atau konvensi baru yang ada dalam masyarakatnya.³⁰

Dengan menggunakan kaca mata yang lebih detail, dapat dilihat bahwa pada prosesnya sistem bahasa sekunder mengandung sebuah peralihan; sesuatu yang bersifat historis (maksud penutur/makna konotatif) diselipkan pada sesuatu yang bersifat natural (makna denotatif) untuk memperoleh kesan bahwa maksud yang historis tersebut adalah sebuah fakta, dan karena itu tidak menyediakan pilihan lain selain menerimanya.

Kekuatan makna denotatif yang didukung oleh sebuah konvensi membantu makna konotatif untuk memperoleh penerimaan dari masyarakat pembaca. Bila makna konotatif telah diterima dan menjadi

³⁰ Benny H. Hoed, *Semiotik dan Dinamika Sosial Budaya*, hlm. 12.

sebuah keyakinan, maka di sanalah ia berubah menjadi sebuah mitos. Oleh karena itu Barthes juga menyebut sistem sekunder ini sebagai sistem mitis.

Sistem mitis merupakan sistem ganda yang terdiri dari sistem primer dan sekunder. Makna tanda, yaitu relasi (R) antara penanda (E) dan petanda (C), dari sistem primer menjadi penanda (E2) bagi sistem sekunder. Untuk menghindari kerancuan pemahaman, Barthes membedakan istilah-istilah dari dua sistem tersebut; penanda pada sistem sekunder disebut sebagai *Form* (bentuk), sedangkan petandanya disebut sebagai *Concept* (konsep). Relasi antara keduanya tidak lagi disebut sebagai tanda, melainkan pemaknaan (*signification*).

Selain teori mitos, Barthes juga menyebutkan istilah lain –yang merujuk pada proses yang lain pula– dalam sistem bahasa sekunder, yaitu metabahasa (*meta-language*). Metabahasa adalah kebalikan dari konotasi. Sementara konotasi adalah pengembangan pada bidang petanda (C), metabahasa dibentuk melalui pengembangan pada bidang penanda (E). Jadi pada metabahasa, seorang pemakai tanda membuat beberapa penanda untuk menunjukkan satu petanda. Disebut sebagai metabahasa (*meta* (Yunani): melampaui) karena di sini bahasa menjelaskan bahasa. Proses ini tampak pada sinonim.

	Penanda (E)	Petanda (C)
Forma (E2)	Konsep (C2)	

Mitos, menurut Barthes, merupakan *type of a speech* yang bekerja atas prinsip konotasi, bukan metabahasa. Namun, meskipun tidak bersentuhan langsung dengan kajian utama, nantinya akan terlihat hubungan dan fungsi metabahasa dalam kerangka teori mitos ini.

3. Beberapa Prinsip Utama

Pada jaman kontemporer ini, di saat kenyataan adalah kekuasaan yang hendak diperebutkan, di saat teknologi mutakhir terus dikembangkan, mitos-mitos telah berkembang biak seiring berkembangnya pelbagai permasalahan kehidupan manusia. Atau mungkin mitos adalah satu dari masalah-masalah itu sendiri. Bagaimanapun caranya, manusia harus menghadapinya.

Betapa telah begitu jelas mitos mencampuri semua aspek kehidupan manusia. Kecantikan misalnya. Kulit putih dan mulus, bebas dari keriput, komedo dan jerawat, tubuh yang ramping, rambut yang hitam dan lurus, tinggi badan yang proporsional adalah beberapa *image* yang digunakan untuk membentuk mitos kecantikan dewasa ini. Mitos ini dibentuk dan digunakan sebagai alat promosi produk-produk kecantikan dan semacamnya. Apakah manusia Indonesia sadar akan kinerja mitos yang telah mendikte kehidupannya? Diperlukan cara khusus untuk dapat mengurai tali-tali mitos dan melepaskan diri dari jeratannya.

Roland Barthes menyebutkan tiga tipe pembacaan terhadap mitos. Pertama, tipe pembacaan seorang pembuat mitos (*the producer of myths*).

Dalam tipe yang pertama ini pembaca melihat keberadaan penanda yang kosong dan membiarkan konsep mengisinya. Bentuk yang kosong tersebut memang sengaja dipilih untuk menjadi wadah bagi konsep yang ia bawa.

Kedua, tipe pembacaan seorang ahli mitos (*the mythologist*). Pembacaan ini dilakukan dengan melihat penanda telah terisi penuh oleh konsep. Ia menangkap alibi dari mitos tersebut yang membuatnya berbeda dari makna awalnya.

Ketiga, tipe pembacaan seorang pembaca awam (*the reader of myths*), yakni korban mitos. Pembaca pada tipe ini melihat mitos sebagai sesuatu yang normal –yaitu menganggap bentuk dan konsep sebagai sesuatu yang tunggal. Di sinilah mitos tampak sebagai sebuah fakta.³¹

Dua pembacaan pertama bersifat statis, karena secara sinis telah menolak berjalannya kerja mitos. Keduanya membongkar kedok kepalsuan yang menutupi wajah konsep. Pada saat bersamaan kedua tipe pembacaan ini berhasil membebaskan diri pembaca dari tali kendali mitos, sekaligus gagal mengetahui struktur bahasa yang dipakai dalam mitos tersebut.

Barthes mengidealkan seorang pembaca mitos mampu menggabungkan dua hal yang tidak diraih kedua pembacaan sebelumnya,

³¹ Roland Barthes, *Mythologies*, terj. Annette Lavers (New York: Hill and Wang, 1983), hlm. 128. lihat juga Okke Kusuma Sumantri-Zaimar, *Ideologi dalam Pariwara Televisi* dalam Ida Sundari Husein dan Rahayu Hidayat (penyunting), *Meretas Ranah; Bahasa, Semiotika, dan Budaya* (Yogyakarta: Bentang, 2001), hlm.158-188. dalam tulisan ini, Okke menjadikan tiga tipe pembacaan tersebut sebagai sebuah sudut pandang untuk membaca dan menganalisis sebuah mitos. Nantinya, penulis akan menggunakan model analisa Okke ini pada bab analisa.

masuk untuk mengetahui strukturnya dan keluar untuk melepaskan diri dari jeratannya. Itulah yang disebut sebagai penikmat mitos yang kritis.³²

Dari pembacaan semacam ini, akan diketahui beberapa karakteristik dan fungsi mitos. Di antara dan yang paling utama adalah distorsi dan deformasi. Fungsi ini memberikan mitos gelar sebagai "bahasa curian" (*the stolen language*), karena pada dasarnya ia tak lebih dari sekedar keinginan (maksud) yang dimasukkan seseorang ke dalam sebuah tanda (relasi antara E dan C).

Rinciannya, mitos mengambil sebuah tanda yang terdiri dari hubungan antara penanda-petanda, memodifikasinya sedemikian mungkin kemudian menggunakannya sebagai 'rumah' yang akan melindunginya dan 'kendaraan' yang akan mengantarkannya mencapai tujuan (deformasi).

Mitos membawa pergi tanda tersebut dan menjauhkan petanda awal dari pemahaman pembaca dan membiarkan penanda kosong dari petandanya (distorsi). Kekosongan inilah yang dijadikan kesempatan untuk menjalankan tugasnya, yaitu menaturalisasikan konsep dengan jalan mendeformasi penanda sebagai forma bagi sistem mitis.

Mitos bersembunyi di balik konvensi makna petanda awal agar tampak sebagai sebuah realita faktual yang mampu menunjukkan kebenaran keberadaannya sendiri. Mitos yang sejatinya bersifat intensional (mengandung maksud tertentu) tampak sebagai sesuatu yang polos (*innocent*) dan netral. fungsi naturalisasi mitos bekerja dengan baik di sini.

³² St. Sunardi, *Semiotika Negativa*, hlm. 132-133.

Proses naturalisasi memegang peranan penting dalam penerimaan masyarakat terhadap mitos. Dalam prosesnya, seorang pembuat mitos (*the producer of myths*) dituntut untuk mengetahui secara jeli kebudayaan suatu masyarakat tertentu yang akan menjadi sasaran mitos (*prey of myth*). Pengetahuan tersebut akan membantunya memilih tanda yang akan dipakainya sebagai forma mitos. Karena itulah forma sebuah mitos selalu bersifat motivasional.

Semua kondisi di atas mematenkan mitos sebagai sebuah kenyataan di antara kenyataan hidup yang diterima dan dipahami manusia. Hanya saja, kebergantungan mitos pada kebudayaan membuatnya tidak bisa bertahan lama, mitos akan terus berubah dan memperbaharui diri seturut perkembangan budaya manusia.

Namun kenyataan ini pembuat mitos tidak akan pernah khawatir, karena segala sesuatu berpotensi untuk dideformasi sebagai kendaraan mitos, sejauh sesuatu itu sesuai dengan keinginan mitos.

4. Analisis Mitis sebagai Kritik Ideologi

Pembicaraan tentang mitos akan mengundang pembahasan mengenai ideologi³³ yang berlaku di masyarakat. Ideologi adalah hal abstrak yang

³³ Ideologi adalah kumpulan konsep bersistem yang dijadikan asas pendapat atau kejadian yang memberikan arah dan tujuan untuk kelangsungan hidup. Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Jakarta: Balai Pustaka, 2005), edisi ke-3, hlm. 417.

Aart van Zoest, sebagaimana dikutip Okke Kususma Sumantri-Zaimar, mendefinisikan ideologi sebagai keterkaitan sejumlah asumsi yang memungkinkan penggunaan tanda. Okke Kusuma Sumantri-Zaimar, *Ideologi dalam Pariwara Televisi*, hlm. 163-164.

dapat ditemukan dalam sebuah teks dengan jalan meneliti konotasi-konotasi yang terdapat di dalamnya.

Mitos adalah cerita yang di dalamnya sebuah ideologi berwujud. Ideologi akan terlihat melalui "retak dalam teks", yaitu gejala yang kelihatan aneh dan bagi pembaca, sebagai sesuatu yang menarik perhatian.³⁴

Sebuah contoh menarik mengenai kaitan mitos dan ideologi ini dipaparkan oleh Aart van Zoest, sebagaimana berikut:

Saya hanya melihat satu film Wayne³⁵ yang terakhir: *The Shootist*. Judulnya saja sudah membawa kita pada kesan abstrak yang dapat terwujud dalam tokoh-tokoh yang dimainkan oleh Wayne. Saya mengutip ucapan Wayne (tokoh yang disebut "the shootist" dalam film tersebut): "Saya kira saya belum pernah belum membunuh orang yang tidak pantas dibunuh." (Tokoh serigala dalam fabel *La Fontaine* juga menginginkan anak domba mengakui bahwa ia memang pantas dimakannya). Ucapan Wayne tersebut membuat kita berpikir bahwa Wayne, lebih daripada keberanian dan kemantapan moral, dan sebagainya, mewujudkan sesuatu yang lain dalam mitologi Amerika; keabsahan kekerasan Amerika. Dalam film *Green Berets*, yang juga diperankan oleh Wayne, kekerasan Amerika di Vietnam disahkan.³⁶

Dengan demikian, bisa jadi pencekalan pada karya-karya tentang paham komunisme serta pembuatan film tragedi G/30/S/PKI yang dilakukan rezim Orde Baru adalah sebuah mitos untuk menjaga kepentingan ideologis pemerintah saat itu.

³⁴ Aart van Zoest, *Peranan Konteks, Kebudayaan, dan Ideologi di dalam Semiotika*, dalam Panuti Sudjiman dan Aart van Zoest, *Serba-serbi Semiotika*, hlm. 105-106. Sebagaimana Audifax, dalam hal ini, van Zoest menyebut mitos dengan term 'mite'.

³⁵ John Wayne adalah aktor Amerika yang lebih dikenal sebagai seorang koboi karena dalam beberapa film dia berperan sebagai koboi.

³⁶ Aart van Zoest, *Fiksi dan Non Fiksi dalam Kajian Semiotik*, terj. Manoekmi Sardjoe (Jakarta: Intermasa, 1980), hlm. 70-72.

Kembali pada teori mitos, sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya, terjunnya Barthes ke dunia semiotika adalah demi memberikan kerangka ilmiah pada usahanya membedah ideologi borjuis yang terdapat di dalam mitos-mitos budaya massa.

Bagi Barthes, minat pada analisis semiotika adalah bentuk tanggung jawabnya sebagai seorang intelektual, dan minat pada kritik ideologi adalah bentuk tanggung jawabnya sebagai warga *petit-bourgeois*.

Kritik ideologi Barthes dibangun dari tesis ideologi Louis Althusser.³⁷ Seperti halnya Marx, Althusser meyakini bahwa di dalam belenggu sebuah ideologi, setiap individu akan mengenal subjektivitasnya. Subjektivitas tersebut membuat masing-masing individu bebas melakukan apa yang menjadi keinginan mereka.

Di samping itu, ideologi juga mengurung individu-individu tersebut dalam sebuah struktur, di mana mereka hanyalah satu dari berbagai elemen di dalamnya. Relasi antar elemen dalam struktur ini menjadikan kebebasan individu-individu tersebut menjadi terbatas.

Sejalan dengan ini, Barthes menyatakan bahwa pengetahuan manusia terhadap realitas sekitarnya telah didistorsi oleh mitos-mitos borjuis. Melalui bahasa, mitos-mitos tersebut mengalienasi manusia dari realitasnya.

³⁷ Louis Althusser (1918-1990) adalah salah seorang filsuf Marxis Perancis. Tesisnya yang sangat dikenal, berkenaan dengan ideologi, adalah "ideologi menginterpelasi individu sebagai subjek." Louis Althusser, *Tentang Ideologi; Marxisme Strukturalis, Psikoanalisis, Cultural Studies*, terj. Olsy Vinoli Arnof (Yogyakarta: Jalasutra, 2004), hlm.47.

Kajian semiotik yang memadukan teori mitos Roland Barthes dan ideologi Althusser akan membawa pembaca tidak hanya mengetahui struktur mitos (ideologi), melainkan juga akan mengilhami sebuah cara untuk melawan struktur fasis tersebut.³⁸

Sedikit mengulang pembahasan yang telah lalu; konotasi adalah sistem bahasa tingkat dua yang merupakan pengembangan dari petanda sistem bahasa tingkat pertama, dengan memasukkan sebuah konsep baru untuknya. Kekuatan denotatif bahasa tingkat pertama membantu sistem konotasi mendapatkan penerimaan masyarakat. Strategi semacam inilah yang menyebabkan sebuah tanda menjadi sebuah mitos. Mitos yang terus diterima pada gilirannya akan menjadi sebuah pendapat bersama, keyakinan bersama, dan pada akhirnya menjadi sebuah ideologi bersama.

Orang selalu mencita-citakan sebuah tatanan yang indah, sebuah taman tempat burung-burung bulbul bernyanyi, sebuah alam harmoni tempat dunia tidak bangkit memberontak seperti makhluk asing melawan manusia, juga tidak ada manusia melawan manusia lainnya, tempat dunia dan seluruh penduduknya berasal dari keturunan tunggal dan api yang menerangi langit adalah api yang menyala dalam jantung manusia, tempat setiap orang merupakan sebuah nada dalam gubahan musik Bach yang indah, dan siapapun yang menolak nadanya akan menjadi noda hitam, tak berguna, tanpa makna, dengan mudah ditangkap dan dilumat dengan jari seperti seekor kutu.³⁹

Melihat kekuatan dan gaya permainan mitos yang demikian, manusia harus waspada dan bersiap-siap untuk menghadapinya. Seperti tampak di atas, mitos memainkan pertunjukannya di wilayah kognisi dan

³⁸ St. Sunardi, *Semiotika Negativa*, hlm.148.

³⁹ Milan Kundera, *Kitab Lupa dan Gelak Tawa*, terj. Marfaizon Pangai (Yogyakarta: Bentang, 2000), hlm. 12.

pengetahuan manusia. Ia menyodorkan *image-image* yang memang sudah terbentuk di benak manusia agar mereka dapat menuruti semua titahnya.⁴⁰

Melawan mitos secara frontal, sebagaimana dilukiskan Milan Kundera di atas, dianggap sebagai sebuah kekonyolan yang membahayakan diri sendiri. Hal itu disebabkan oleh elastisitas mitos yang dengan mudah akan menjadikan penolakan tersebut sebagai inspirasi bagi bentuknya (forma) yang baru. Mitos hanya bisa dilawan dengan mitos (tandingan), yakni dengan cara menjadikan mitos yang telah ada sebagai landasan bagi mitos selanjutnya.⁴¹

⁴⁰ Komunikasi manusia selama ini bersifat imajiner, yaitu dibangun dengan *image-image* yang telah dibentuk oleh pikiran. *Image* ini membuat manusia tidak dapat melihat keadaannya masing-masing dalam keadaan sebenarnya. J. Krishnamukti, *Bebas dari Yang Dikenal* (Malang: Yayasan Krishnamukti Indonesia, 1977), hlm. 109.

⁴¹ St. Sunardi, *Semiotika Negativa*, hlm. 130. langkah ini telah dilakukan oleh Edward W. Said, seperti yang telah diceritakan di bagian awal bab ini.

BAB IV

ANALISIS MITIS ATAS JADAL AL-QUR'ĀN

Pembacaan intertekstual dan multidisipliner terhadap kitab suci telah banyak dan telah lama dilakukan. Dalam pembacaan yang demikian, pelbagai disiplin ilmu pengetahuan dipakai sebagai kacamata pandang dalam setiap kegiatan analisa yang dilakukan. Merujuk kepada Julia Kristeva, langkah ini didasarkan pada asumsi bahwa produksi teks tidak bersumber pada satu subjek saja, tetapi melalui subjek itu terjadi proses yang berasal dari berbagai teks lain yang diketahuinya.¹

Penggunaan teori mitos Roland Barthes dalam mengkaji fenomena *jadal al-Qur'ān* adalah dalam kerangka yang sama. Meski demikian, pemilihan teori ini tidaklah bertujuan untuk sekedar mengembik *trend* yang sedang berkembang. Teori mitos diciptakan untuk memeriksa struktur komunikasi suatu wacana. Dengan begitu, penempatan teori ini sebagai pisau analisa dalam mengkaji struktur bahasa komunikasi al-Qur'ān tepat adanya.²

Kajian pada bab ini akan dibawa pada kerja analisis ayat-ayat *jadal al-Qur'ān* dengan menggunakan kerangka pikir yang telah dibicarakan sebelumnya, teori mitos Roland Barthes. Dalam prosesnya, penulis akan menyajikan ayat-ayat *jadal* yang telah dipilih sebelumnya. Ayat-ayat terpilih tersebut berisi dialog al-

¹ Benny H. Hoed, *Semiotik dan Dinamika Sosial Budaya* (Depok: FIB UIB bekerjasama dengan Komunitas Bambu, 2008), hlm. 60-61.

² Terlepas dari alasan tersebut, penulis bertujuan untuk membawa kajian *jadal al-Qur'ān* merambah dunia baru, dunia sosial masyarakat. Sejatinya, tujuan ini merupakan harapan pribadi penulis akan adanya kajian *jadal al-Qur'ān* yang tidak *melulu* membahas adab dan tata cara dialog, melainkan lebih bersifat akademis-metodologis.

Qur'an dengan tiga elemen; kaum Yahudi, kaum Nasrani, dan kaum Pagan Arab. Sebagai kajian strukturalistik, kajian mitis ini bertujuan untuk menyingkap makna yang bersembunyi di balik penampakan teks.

Selanjutnya, sebagai tindak lanjut dari kajian ini, penulis akan membaca kemungkinan-kemungkinan lain dari pembacaan al-Qur'ān dengan pendekatan mitis. Di sini, penulis akan menyebutkan tiga fungsi al-Qur'ān, yaitu sebagai kitab petunjuk, sebagai media dakwah dan sebagai mitos. Pembahasan ini merupakan respon penulis terhadap fenomena keberagamaan, khususnya umat Islam, kontemporer.

Penulis sangat menyadari sepenuhnya pada konsekwensi-konsekwensi yang akan terjadi saat menerapkan teori mitos Roland Barthes dalam kajian al-Qur'ān. Oleh karena itu, sebagai penutup bab ini, penulis akan memberikan catatan atas proses pembacaan yang telah dilakukan sebelumnya.

A. Efektifitas Bahasa al-Qur'ān dalam Perspektif Mitologis Roland Barthes

Mitos, dalam pandangan umum, merupakan sesuatu yang berkonotasi negatif, yakni berkaitan dengan hal-hal yang tidak masuk akal. Dalam literatur kebahasaan Yunani, mitos diartikan sebagai dongeng yang berseberangan makna dengan kata logika.

Agama Islam, dalam tinjauan dan pembahasan yang cukup jujur oleh kalangan ahli, muslim atau non-muslim, terbukti merupakan agama yang paling terbebaskan dari mitos dan mitologi.³

Sekilas tampak bahwa kajian ini akan melanggar pernyataan di atas, dengan akan memeriksa struktur bahasa al-Qur'ān –tepatnya ayat-ayat *jadal*– dengan menggunakan teori mitos Roland Barthes. Kiranya penulis tidak perlu mengulangi kembali pembahasan mengenai definisi kata mitos dan *jadal* untuk mengatakan bahwa kajian ini berbeda dengan maksud pernyataan sebelumnya.

Sebagaimana yang telah ditampilkan dalam beberapa contoh pada bab II, kebanyakan unsur-unsur *jadal* terdapat pada ayat-ayat yang terbungkus dalam kemasan cerita (kisah).⁴ Dialog antara nabi Ibrahim dengan ayahnya, dialog antara Siti Maryam dengan Malaikat dan semacamnya adalah contoh dari pertemuan dua *uslūb al-Qur'ān* ini.

Muhammad Ahmad Khalafullah, saat mengkaji fenomena kisah dalam al-Qur'ān, menegaskan bahwa al-Qur'ān bukanlah sebuah buku yang memuat catatan-catatan sejarah. Ia membedakan kisah yang ditulis oleh seorang sejarawan dari kisah yang ditulis oleh seorang sastrawan. Kisah yang

³ Budhy Munawar-Rachman (penyunting), *Ensiklopedi Nurcholish Madjid* (Jakarta: Mizan, 2006), hlm. 2073.

⁴ Hal ini tidak dimaksudkan untuk membaurkan pemahaman tentang gaya tutur (*uslūb*) al-Qur'ān dengan metode *jadal* (debat) dan *qasās* (kisah) yang sama-sama digunakan al-Qur'ān. Jauh-jauh, pada bab pendahuluan, penulis telah menegaskan bahwa beragam gaya tutur al-Qur'ān akan sangat mungkin bisa didapatkan dalam sebuah ayat secara bersamaan. Dengan demikian, ditampilkannya ayat-ayat *jadal* yang juga berbentuk kisah tersebut tidak mengacaukan konsentrasi kajian ini. Selanjutnya, penulis akan menggunakan kata "ayat-ayat *jadal*" dengan 'kisah *jadali*' secara bergantian.

disebutkan pertama tidak lain hanya bertujuan untuk merekonstruksi sebuah peristiwa yang pernah terjadi sebelumnya secara apa adanya. Sedangkan penulis kisah dari tipe yang kedua secara bebas memuat atau membuang bagian tertentu dari kisah yang akan ditulisnya.⁵

Khalafullah melihat bahwa kebanyakan *mufasssir* masih meyakini kisah-kisah al-Qur'ān sebagai sebuah fakta sejarah yang benar-benar terjadi pada masa lalu. Kajian tafsir tentang kisah ditulis dengan menjadikan tokoh-tokoh yang disebutkan al-Qur'ān sebagai patokan untuk mengelompokkannya. Maka ditulislah kisah nabi Ibrahim, kisah para penghuni gua (*ashāb al-kahfi*), kisah nabi Isa dan lain sebagainya.

Sebagai bentuk dukungan bagi pendekatan kedua, Khalafullah menyatakan bahwa al-Qur'ān bukanlah kitab sejarah. Kisah-kisah di dalamnya memang saling terhubung satu sama lain, dan dapat dipahami sebagai sebuah kesatuan utuh. Hanya saja, berbeda dengan yang pertama, khalafullah menjadikan tema dan maksud dari penurunan sebuah ayat sebagai patokan mengelompokkannya.

Dalam kajian ini, penulis akan memaparkan beberapa kisah *jadali* al-Qur'ān dengan menggunakan dua kategori umum; kaum Yahudi dan kaum Nasrani serta kaum Pagan Arab-Mekkah. Sebagaimana Khalafullah, kajian ini pun tidak dimaksudkan untuk membuat sebuah catatan sejarah mengenai tiga golongan tersebut, melainkan untuk mengilustrasikan, dan selanjutnya

⁵ Muhammad Ahmad Khalafullah, *al-Qur'ān bukan Kitab Sejarah; Seni, Sastra dan Moralitas dalam Kisah-Kisah Al-Qur'ān*, terj. Zuhairi Misrawi (Jakarta: Paramadina, 2002), hlm. 147.

menganalisa, bentuk dialog al-Qur'ān dengan tiga *audiens*-nya yang paling awal itu.

Lebih lanjut, analisa ini akan dilakukan dengan cara yang ditempuh Okke Kusuma Sumantri-Zaimar dalam analisisnya terhadap ideologi dalam pariwisata televisi. Mengacu pada teori mitos Roland Barthes, ia menyoroti fenomena pariwisata televisi melalui tiga sudut pandang; yaitu sudut pandang pembuat mitos, sudut pandang pakar mitos, dan sudut pandang korban mitos.⁶

Sudut pandang pembuat mitos adalah sebuah cara pandang yang melihat penanda sebagai ruang kosong yang memungkinkan untuk kegiatan pemitosan (pembuatan mitos/mistifikasi). Bentuk (penanda) yang kosong tersebut kemudian akan ia isi dengan konsep baru yang ia bawa.

Sudut pandang ahli mitos (*the mythologist*) adalah cara pandang yang melihat penanda telah terisi penuh oleh konsep. Adanya konsep tersebut menandakan adanya muatan baru yang mengubah makna sebuah penanda dari makna awalnya.

Sedangkan sudut pandang seorang korban mitos (pembaca awam/*the reader of myths*) ialah cara pandang yang melihat sistem bahasa mitis sebagai sesuatu yang normal –yaitu menganggap bentuk dan konsep sebagai sesuatu yang tunggal. Dengan kata lain, pembaca tidak mampu menangkap sinyal

⁶ Okke Kusuma Sumantri-Zaimar, *Ideologi dalam Pariwisata Televisi* dalam Ida Sundari Husein dan Rahayu Hidayat (penyunting), *Meretas Ranah; Bahasa, Semiotika, dan Budaya* (Yogyakarta: Bentang, 2001), hlm.158-188.

adanya kekuatan mitos yang menunggangi sebuah sistem bahasa tingkat pertama. Bagi korbannya, mitos tidak dapat dibedakan dari fakta.⁷

Kajian ini juga dilandaskan pada asumsi penulis bahwa fungsi utama diturunkannya al-Qur'ān, di samping fungsi-fungsi yang lain, adalah sebagai penguat dakwah Rasulullah, baik secara internal yaitu memberi semangat dan meneguhkan hati beliau, ataupun secara eksternal yaitu untuk meyakinkan kaumnya akan kebenaran Islam.

Pembacaan al-Qur'ān semacam ini dilakukan bukan dengan maksud mengikis sakralitas kemukjizatan al-Qur'ān, melainkan untuk memahami kemukjizatan tersebut dengan dan melalui perspektif yang berbeda. Kemukjizatan yang dimaksud adalah kemukjizatan yang bersifat kebahasaan (*i'jāz lughawī*). Tujuan utama kajian ini adalah untuk mengetahui tingkat efektifitas bahasa al-Qur'ān sebagai "penyambung lidah" Tuhan.

Untuk tujuan tersebut, penulis akan menyajikan ayat-ayat *jadal* dalam bentuk narasi dan dialog.⁸ Langkah ini diambil untuk mempermudah pemahaman akan bentuk-bentuk dialog, mengingat praktik *jadal al-Qur'ān* tidak berbentuk sebuah dialog yang ribet dan berbelit-belit layaknya

⁷ Pada kajian ini, penulis sengaja tidak akan menentukan subjek dari masing-masing pemakai sudut pandang. Selain karena sudah terwakili oleh sudut pandang itu sendiri, penulis berusaha menghindari diri dari hal-hal yang dapat menjerumuskan pembaca pada kesalahpahaman yang justru hanya akan melahirkan respon yang kontra-produktif.

⁸ Cerita ini disusun dengan menggunakan alur yang sengaja dibuat penulis untuk menghadirkan sebuah kisah yang runtut dan bersambung. Penulis tidak menggunakan *tartīb mushafī* (susunan ayat dan surat berdasarkan mushaf uṣmānī) ataupun *tartīb nuzūlī* (susunan ayat dan surat berdasarkan urutan turunnya ayat) di sini.

perdebatan pakar logika dan kaum *mutakallim*.⁹ *Jadal al-Qur'ān* memakai gaya bahasa orang Arab yang menjunjung tinggi *fasḥat al-kalām*, yaitu kefasihan pelafalan dan kejelasan makna kata yang diucapkan. Kondisi ini memungkinkan al-Qur'ān untuk dipahami pelbagai elemen masyarakat Arab yang memiliki tingkat pengetahuan berbeda.

1. Dialog dengan Kaum Yahudi-Nasrani

Episode I.

Konon, Tuhan telah membuat sebuah perjanjian dengan kaum Yahudi. Perjanjian tersebut berisi sebuah larangan untuk saling membunuh dan/atau mengusir saudaranya dari tanah mereka sendiri serta sebuah seruan agar mereka mau menolong saudara mereka yang menjadi tawanan orang lain. Perjanjian itu berjalan mulus, kaum Yahudi sepakat dengan isi perjanjian tersebut.

Tinta hitam telah dibubuhkan di atas kertas putih perjanjian sebagai bukti persetujuan. Namun kehidupan tetaplah kehidupan, tidak bisa dihitung dengan sebuah prediksi di atas kertas, improvisasi hampir dianggap suatu hal yang lumrah di sana. Bagaikan menjilat ludah sendiri, kaum Yahudi kembali menumpahkan darah saudara mereka sendiri, serta mengusir mereka dari tanah yang telah menjadi hak milik mereka.

Tak mau melanggar keseluruhan isi perjanjian tersebut, mereka menebus saudara-saudara mereka yang menjadi tawanan orang lain. Hanya saja, penebusan itu tak lebih dari sebuah strategi untuk mendapatkan keuntungan, penebusan itu hanyalah proses "pindah-tangan" dari satu ke pihak lainnya. Bila tawanan tersebut ingin bebas, mereka harus membayar dengan biaya yang jauh lebih tinggi.

⁹ Mannā' Khalīl al-Qattān, *Mabāhiṣ fi 'Ulūm al-Qur'ān* (tk: Mansyūrāt al-'Asī al-Hādīs, 1973), hlm. 299.

"Mengapa kalian melakukan semua ini? Apakah kalian hanya mengambil satu dari dua hal yang telah disepakati bersama? Itupun kalian lakukan untuk memenuhi hasrat duniawi kalian semata!"¹⁰

Pada suatu ketika, kaum Yahudi berperang melawan bangsa Arab. Saat itu Muhammad belum terlahir ke dunia, namun mereka telah mengenalnya dan memohon pertolongan Allah atas namanya (Muhammad):

"Tuhanku, atas nama rasul-Mu yang akan datang di akhir zaman, berilah kami kemenangan atas musuh kami."

Allah mengabulkan permintaan mereka, dan mereka pun menang.

Waktu membawa mereka bertemu dengan orang yang telah dijadikan jaminan kemenangan mereka, Muhammad datang membawa ajaran tauhid untuk meluruskan kembali jalan keyakinan mereka

"Berimanlah kepada kitab Allah (al-Qur'ān)"

"Kami hanya beriman kepada kitab kami (Taurat), tidak kepada yang turun setelahnya."¹¹ (Mereka tidak menyadari, atau mungkin tidak mau menyadari, bahwa al-Qur'ān turun sebagai penguat dan penyempurna kitab-kitab sebelumnya).

"Sesungguhnya Allah tidak akan mengutus seorang rasul, kecuali dia membawa sesaji yang akan dimakan api (sebagai bukti penerimaannya.)"

"Senyatanya para rasul terdahulu telah menunjukkan apa yang kalian minta, tapi mengapa kalian tetap membunuhnya?"¹² "Apakah kalian akan selalu mendustakan seorang utusan pembawa ajaran yang tidak sesuai dengan kemauan hati kalian? Apakah kalian akan selalu membunuh mereka?"¹³

¹⁰ QS. Al-Baqarah: 84-85.

¹¹ QS. Al-Baqarah: 91.

¹² QS. Āli Imrān: 183.

¹³ QS. Al-Baqarah: 87.

Seolah-olah argumentasi Nabi yang diarahkan kepada mereka sama sekali tidak bersuara, mereka justru semakin yakin dengan kepercayaan mereka.

Episode II.

"Allah memiliki seorang anak, dialah 'Uzair.¹⁴ Maka jadilah seorang penganut ajaran Yahudi, karena seseorang tidak akan mendapatkan petunjuk dan masuk ke surga, kecuali ia menjadi pengikut Yahudi (dan Nasrani)."¹⁵

"Itu hanyalah angan-angan kalian belaka. Seseorang akan mendapatkan petunjuk bila ia mengikuti ajaran Ibrahim (tauhid). Cobalah buktikan kebenaran perkataan kalian! Apakah kalian berani mengharapkan kematian (untuk dapat masuk ke surga)? Sesungguhnya kalian tidak akan pernah berani mengharapkannya."¹⁶

"Sesungguhnya orang-orang yang mengatakan "Isa al-Masih putera Maryam adalah Allah" adalah orang-orang yang kafir.¹⁷ Tidakkah Isa telah berseru kepada kalian, "sembahlah Allah, Tuhanku dan Tuhan kamu sekalian. Barang siapa yang menyekutukan Allah dengan yang lain, maka tidak akan merasakan kenikmatan surga, tempat mereka adalah neraka"?

¹⁴ 'Uzair adalah salah seorang Nabi bani Israil. Ada pula yang menyebutnya seorang hamba yang saleh, dan bukan seorang nabi. Al-Suyūṭī, *Al-Itqān fi 'Ulūm al-Qur'ān* (Beirut: Dar el-Fikr, 1951), Vol. II hlm. 142. Berbeda dengan kaum Yahudi, kaum Nasrani meyakini Isa ibn Maryam sebagai putera Tuhan. Dalam berbagai kesempatan al-Qur'ān menjelaskan bahwa Allah adalah pencipta alam semesta berikut isinya. Jadi hubungan antara Allah dan alam adalah hubungan pencipta dan ciptaannya, yaitu kepemilikan (*mamlūkiyyah*).

¹⁵ QS. Al-Baqarah: 111.

¹⁶ QS. Al-Baqarah: 94-95 dan 135. Di luar konteks klaim kebenaran agama ini, kaum Yahudi dan kaum Nasrani saling melemparkan klaim bahwa agama merekalah yang benar, yaitu agama yang bersambung dengan ajaran Ibrahim. Bagi mereka, sosok Ibrahim adalah representasi kesalehan manusia. Ayat ini, dan beberapa ayat yang akan disebutkan belakangan menolak anggapan kedua kubu tersebut; ajaran Ibrahim tidaklah sama dengan ajaran keduanya.

¹⁷ QS. Al-Mā'idah: 17. Begitu pula, termasuk orang-orang yang kafir, mereka yang mengatakan bahwa Isa putera Maryam adalah satu dari tiga Tuhan (trinitas: Tuhan Bapa, Tuhan Yesus dan Roh Kudus). QS. Al-Mā'idah: 72-73.

"Dia hanyalah seorang rasul, dia juga membutuhkan makan (seperti layaknya kalian). Coba bayangkan, siapa yang dapat menghindar bila Allah berkehendak untuk membinasakannya dan seluruh manusia di bumi?"

"Kami, kaum Yahudi dan Nasrani, adalah anak-anak Tuhan dan makhluk yang Ia kasihi."

"Lalu mengapa posisi kalian yang sedemikian itu tidak menghalangi-Nya untuk mengirimkan azab kepada kalian? Sesungguhnya kalian adalah manusia biasa, seperti kebanyakan manusia yang lain."

(Pada masa awal Islam, sebelum Rasulullah hijrah ke Madinah, umat Islam shalat menghadap ke arah Ka'bah, layaknya orang Arab lainnya yang melakukan pemujaan kepada Allah. Perubahan terjadi saat Rasulullah mulai menetap di Madinah, beliau menyerukan agar arah kiblat (shalat) dipindahkan ke Baitul Maqdis (Palestina). Kondisi ini berlangsung kurang lebih selama 16 bulan, hingga akhirnya beliau memerintahkan untuk kembali menghadap ke arah Ka'bah).¹⁸

Melihat fenomena ini, kaum Yahudi berkomentar:

"Bila Engkau (Muhammad) memang benar-benar utusan Allah, niscaya Engkau tidak akan mengubah arah kiblat yang telah ditentukan para nabi sebelumnya."¹⁹

"Semua arah adalah milik Allah. Maka Dia berhak memerintahkan hambanya menghadap ke arah manapun untuk menyembahnya."

"Tidak mungkin Tuhan bersikap *plin-plan* seperti itu!"

"Sesungguhnya perintah yang demikian hanyalah untuk mengetahui siapa yang benar-benar patuh menjalankan perintah-Nya. Orang-orang

¹⁸ Lebih lanjut, lihat Syauqī Abu Khalīl, *At-Tāris al-Sīrah al-Nabawīyyah*, (Beirut: Dar el-Fikr, 2002), hlm. 91.

¹⁹ Dalam hal ini, kaum Yahudi dan Nasrani sama-sama mengklaim kebenaran ajaran masing-masing –dengan menisbatkan ajaran yang mereka yakini kepada ajaran Ibrahim. Bagi mereka Ibrahim, dan juga nabi-nabi lainnya, adalah dari kaum Yahudi atau Nasrani.

Menanggapi hal ini, al-Qur'ān menyatakan, "Mengapa kalian saling berdebat tentang Ibrahim? Tidaklah ia adalah berasal dari salah satu kalian. Taurat dan Injil diturunkan jauh setelah masa Ibrahim. Dia bukanlah seorang Yahudi, pun bukan seorang Nasrani. Dia adalah seorang hamba yang menyerahkan diri sepenuhnya (*hānīf*)_kepada Allah." QS. Āli Imrān: 65-67.

yang pernah menerima kitab Allah (*allazīna ūtū al-Kitāb*) pastilah tahu akan kebenaran hal ini."²⁰

Sudut Pandang Pembuat Mitos²¹

Pembuat mitos akan memandang sebuah penanda sebagai peluang untuk menciptakan mitos demi menyebarkan ideologi yang ia miliki, yakni dengan melakukan deformasi dan distorsi terhadap penanda tersebut. Pada episode pertama, memanfaatkan pengetahuan tentang *murū'ah* (sebagai E1 dan C1), Al-Qur'ān memberikan kriteria bagi figur ideal seorang manusia, yaitu dengan saling menjaga dan meyakini sesamanya dengan tidak memerangi (membunuh) dan mengusir mereka dari tempat tinggalnya (E2/Form). Semua itu dijadikan sebuah norma bersama yang digambarkan dengan perjanjian yang disepakati oleh kedua belah pihak.

Kriteria kedua bagi figur ideal adalah menjaga komitmen bersama dengan menepati janji yang telah disepakati sebelumnya (E2). Pelanggaran terhadap norma-norma ini adalah sebuah nilai minus bagi pihak yang melakukannya. Al-Qur'ān menjadikan kepatuhan terhadap norma kemanusiaan sebagai tolok ukur kualitas pribadi seseorang, bukan berdasarkan garis keturunan dan lain sebagainya. (Episode II)

²⁰ QS. Al- Baqarah: 142-144.

²¹ Sekedar untuk mengingat pembahasan yang telah lalu, dalam setiap mitos terkandung sebuah konsep, yang tiada lain adalah sebuah ideologi yang disebarkan oleh pembuat mitos. Dalam pembacaan ini, ideologi akan sering disebut sebagai sesuatu yang bersembunyi di balik tabir mitos.

Di lain pihak, sebagai kaum yang sering menerima utusan Tuhan (E1 dan C1), kaum Yahudi turut memberikan syarat bagi siapapun yang hendak mengaku sebagai nabi, yaitu dengan adanya mukjizat (E2/Form). (Episode I)

Selain itu, dalam episode II -masih dalam posisi yang sama- kaum Yahudi mengaku sebagai kaum yang paling disayangi Tuhan (E1 dan C1). Hal itu mereka ilustrasikan dengan gambaran bahwa 'Uzair adalah putera Tuhan (E2/Form), atau dengan kata lain Tuhan adalah bapak bagi mereka. Dengan posisi yang sedemikian intim, mereka mengklaim agama mereka sebagai yang paling benar (C2/*Concept*), dan sejalan dengan ajaran Ibrahim.

Sudut Pandang Ahli Mitos

Suasana debat antara al-Qur'ān *versus* kaum Yahudi dan Nasrani di atas memungkinkan terjadinya perang mitos. Lazim diketahui bahwa kedua belah pihak dalam sebuah perdebatan akan berusaha untuk saling menjatuhkan pihak lawannya. Dan sebagaimana yang telah lalu, mitos bermain di ranah imajinasi.

Dengan membuat kriteria figur ideal seorang manusia, al-Qur'ān berusaha menandingi mitos yang dikembangkan kaum Yahudi, bahwa figur ideal seorang manusia adalah diri mereka yang sering menerima utusan Tuhan. Dengan membuat mitos tandingan ini, al-Qur'ān membantah posisi mereka sebagai kaum terpilih, karena pada kenyataannya

mereka telah melanggar perjanjian yang mereka buat dan membunuh saudaranya sendiri (melanggar *murū'ah* yang dipakai al-Qur'ān sebagai mitos).

Sosok Nabi (pemimpin), dalam mitos yang dikembangkan kaum Yahudi, adalah mereka yang memiliki kekuatan super –dengan menunjukkan peristiwa-peristiwa ajaib yang sering disebut mukjizat (E2/Form). Menjawab mitos semacam ini, al-Qur'ān tidak kemudian turun membuat mitos yang sama,²² melainkan menjawabnya dengan jawaban yang diplomatis, *"tidakkah para nabi terdahulu telah menunjukkan apa yang kalian minta, namun mengapa kalian tetap mendustakan, bahkan membunuh, mereka?"* Menghadapi mitos ini, al-Qur'ān memposisikan diri sebagai ahli mitos (*the mythologist*). Al-Qur'ān mengetahui bahwa dalam penanda (E2/Form) yang disodorkan mereka terdapat maksud tertentu (C2/Concept). Kriteria yang mereka berikan adalah sebuah konotasi untuk menyatakan ketidakpercayaan mereka kepada pemimpin tersebut, bukan untuk mencari figur pemimpin yang ideal. Hal ini menunjukkan superioritas al-Qur'ān atas diri mereka. Al-Qur'ān menggunakan pengetahuan mereka untuk menyerang diri mereka sendiri.

Hal menarik terjadi saat kaum Yahudi (dan Nasrani) memperebutkan ajaran Ibrahim sebagai bukti bahwa ajaran agama mereka adalah yang paling benar. Kedua belah pihak sama-sama meyakini bahwa Ibrahim

²² Dalam kesempatan lain, al-Qur'ān menjawab mitos ini dengan menunjukkan bahwa nabi hanyalah manusia biasa yang diutus hanya untuk menyampaikan ajaran Tuhan. Sedangkan mukjizat adalah murni urusan Allah. Keberadaan seseorang sebagai manusia biasa tidaklah menutup kemungkinan untuk dipilih sebagai utusan Allah. Sebab pemilihan tersebut adalah hak prerogatif Allah.

adalah contoh ideal pengabdian Tuhan, dan keyakinan yang mereka anut adalah ajaran Ibrahim (E2/Form). Di saat mereka mengklaim kebenaran (dan petunjuk) terdapat di dalam ajaran agama masing-masing, al-Qur'an menyanggah mereka dengan mempergunakan keyakinan mereka, "*Sesungguhnya petunjuk ialah bagi mereka yang mengikuti ajaran Ibrahim.*"²³ Dalam kasus ini, al-Qur'an menjadikan mitos yang mereka kembangkan sebagai landasan bagi mitos baru (E3) yang akan menunjukkan kesalahan ajaran mereka dan kebenaran ajaran Muhammad (C3).

Sudut Pandang Korban Mitos

Seorang korban mitos akan meyakini kebenaran semua dialog di atas; bahwa kaum Yahudi telah melakukan sebuah pelanggaran terhadap norma-norma yang ada, yaitu membunuh sesama manusia dan mengusir mereka dari tempat tinggalnya (E2=C2).

Mereka, korban mitos, juga meyakini bahwa kualitas pribadi seseorang tidaklah ditentukan oleh garis keturunan ataupun harta benda, melainkan kepatuhan terhadap norma-norma yang berlaku, dan tentu saja norma agama.

Keyakinan ini muncul karena saat mereka membaca dialog di atas, mereka tidak mampu menyaksikan gerakan mitos di dalamnya. Ideologi-

²³ Bandingkan dengan langkah Edward. W. Said yang membalik logika Henri Rosseau saat menggunakan lukisannya sebagai mitos, dengan menjadikan mitos Rosseau ini sebagai landasan mitos yang dibuatnya.

ideologi yang bersifat historis dilihatnya sebagai suatu hal yang natural. Mereka meyakini semua itu adalah sebuah fakta.²⁴

2. Dialog dengan Kaum Pagan Arab-Mekkah

Episode I: Ketuhanan.

“Siapa yang kau sebut sebagai Tuhanmu itu, Ibrahim?”

“Tuhanku adalah Allah yang telah menghidup-matikan manusia”

“Aku pun bisa menghidup-matikan manusia”

“Dia (Allah) menerbitkan matahari dari arah timur, jika kau benar-benar Tuhan, maka terbitkanlah dari arah sebaliknya (barat)!”

(Mendengar tantangan itu, Namrud hanya diam dan tidak dapat membuktikan kebenaran anggapannya).²⁵

“Apakah mereka (alam, manusia) diciptakan oleh makhluk yang lain, ataukah mereka yang menciptakan dirinya sendiri?”²⁶

Sesungguhnya Allah telah menciptakan manusia dengan proses yang sangat rinci. Kemudian melalui proses itu, proses manusia akan menjalani kehidupan dan selanjutnya mereka akan mati. Hingga saat waktunya tiba, manusia akan dibangkitkan kembali.

Dia telah memberikan curah hujan yang cukup untuk menghidupi manusia. Dengan curahan air itu, Dia menumbuhkan tetumbuhan dan pepohonan yang berbuah sebagai bahan makanan. Tak lupa, Dia menyebar

²⁴ Di sini penulis tidak hendak mengatakan bahwa kisah-kisah dalam al-Qur'an adalah sebuah fiksi belaka. Pun bukan maksud penulis untuk menyatakan sebaliknya. Dalam kajian ini, penulis hanya ingin menekankan bahwa kesesuaian dengan realitas setempat, akan mempengaruhi kekuatan mitos yang digunakan. Efektifitas kerja sebuah mitos akan sangat ditentukan oleh kemampuannya tampil senatural mungkin, sehingga pembaca tidak mampu lagi membedakan realitas dari mitos.

²⁵ QS. Al-Baqarah: 258.

²⁶ QS. Al-Ta'at: 35.

binatang-binatang yang bisa digunakan untuk pelbagai hal; mulai sebagai bahan makanan sampai alat pengangkut dan transportasi (kendaraan).²⁷

Namun mereka (manusia) tetap menyembah makhluk-makhluk yang sama sekali tidak memiliki pengaruh atas diri mereka.²⁸

"Duhai ayahku, mengapa engkau menyembah benda yang tidak dapat melihat, mendengar dan mencukupimu barang sedikit pun? Janganlah engkau memuja setan. Ikutlah denganku, sesungguhnya aku telah memperoleh pengetahuan (tentang kebenaran, tentang Tuhan semesta alam). Aku sangat mengkhawatirkanmu, bila engkau tetap begini, azab Tuhan akan menimpamu. Ikutlah denganku, duhai ayahku!"

"Bicara apa kau, Ibrahim? Apakah kau benci pada tuhanku ini? Hentikan semua itu, atau aku akan membunuhmu! Enyahlah kau dari sini!"²⁹

Kehidupan dunia telah melupakan mereka kepada Tuhan mereka, lupa kepada pencipta mereka, lupa akan proses kehidupan yang akan mereka jalani. Di saat Nabi memperingatkan mereka akan adanya kehidupan setelah kematian, mereka menyanggahnya:

"Kalaupun tubuh kami telah berupa tulang-belulang, apakah kami masih akan bisa dihidupkan kembali?"

"Ya, dalam bentuk apapun tubuhmu saat itu."

"Siapa yang akan melakukan semua itu?"

"Tuhan yang dulu menciptakanmu, Dia yang akan melakukannya."

"Kapankah itu semua terjadi?"

"Sepertinya, waktunya tidak akan lama lagi."³⁰

Pada hari dikumpulkannya semua makhluk di tanah mahsyar, di mana setiap orang akan diadili, Tuhan bertanya kepada para malaikat:

²⁷ QS. Al-Mu'minūn: 12-22.

²⁸ QS. Al-Furqān: 55.

²⁹ QS. Maryam: 42-47.

³⁰ QS. Al-Isrā': 49-51.

"Apakah mereka yang selama ini menyembah kalian?"³¹

"Maha Suci Engkau, Tuhanku! Engkaulah Tuhan kami. Senyatanya mereka telah menyembah jin."³²

Pada hari itu, semua manusia mencari berhala-berhala yang disembahnya di dunia. Mereka mengharapkan pertolongan dari ganasnya api neraka. Namun mereka tidak dapat menemukan satupun dari yang dicari. Kecuali api, dan api. Lagi dan lagi. Hingga terdengarlah pidato pengakuan setan dari dasar neraka:

"Sesungguhnya Allah telah memberikan perjanjian kepada kalian, surga bagi yang berbuat kebajikan dan neraka bagi yang berbuat kemaksiatan, dan Ia sungguh telah menepatinya. Aku juga memberikan perjanjian kepada kalian, bahwa tidak ada pahala, dosa dan hari kebangkitan. Sesungguhnya aku telah berdusta kepada kalian. Namun, aku tidak pernah memaksa kalian untuk mematuhi perkataanku, aku hanya mengajak dan ternyata kalian memenuhi ajakan itu. Maka (hari ini) janganlah kalian mengecam dan menuntutku, kecamlah diri kalian sendiri! Aku bukanlah penolong kalian. Sesungguhnya kekufuran kalian tidak

³¹ Keyakinan masyarakat Arab sangatlah beragam. Beragam sesembahan yang mereka puja sebagai sekutu Tuhan. Patung, matahari, setan, dan malaikat adalah beberapa sesembahan yang paling banyak diketahui. Dalam hal ini, para malaikat diyakini sebagai "anak-anak perempuan Tuhan." (Bandingkan dengan kaum Yahudi dan Nasrani yang menganggap 'Uzair dan Isa sebagai "Putra Tuhan"). Lebih jelas, lihat Najmuddin al-Tūfī, *'Alam al-Jazāl fi 'Ilm al-Jadal* (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag GMBH, 1987), hlm. 189-190.

³² QS. Sabā': 40-41. Pada kesempatan yang lain, pada QS. Al-Furqān: 17-19, Allah mengilustrasikan dialog tersebut sebagai berikut:

Pada hari di mana semua manusia dikumpulkan (di padang Mahsyar), di mana orang-orang yang menyekutukan Allah dikumpulkan dengan sesembahan mereka, Allah bertanya kepada berhala-berhala tersebut:

"Apakah kalian telah menyesatkan hamba-hambaku ini? Ataukah mereka sendiri yang memilih menempuh jalan yang sesat?"

"Maha Suci Engkau, Tuhanku! Tidaklah pantas bagi kami untuk menjadi sesembahan selain diri-Mu. Sebenarnya mereka adalah orang-orang yang menjadi lupa (pada petunjuk) karena kesenangan yang engkau berikan (sebagai cobaan) kepada mereka."

"Hai, kalian yang telah menyekutukanku, lihatlah! Sesembahan kalian telah menolak apa yang telah kalian lakukan selama ini. Sesungguhnya kalian telah mengada-ada dengan semua ini. Hari ini tidak akan ada yang dapat menolongmu menghindari siksa yang pedih. Sesungguhnya hal itu pantas bagi mereka yang dzalim."

menguntungkanku, dan saat ini aku pun mencela perbuatanmu itu. Azab Allah memang layak bagi orang-orang yang zalim."³³

Episode II: Rasul, Wahyu dan Mukjizat.

Suatu saat, para penghuni neraka meminta bantuan malaikat penjaga neraka untuk memohonkan keringanan siksaan bagi mereka:

"Bukankah dulu, saat kalian hidup di dunia, Tuhan telah mengutus rasul-Nya untuk memberi kalian penjelasan?"

"Ya!"

"Maka berdoalah langsung kepada Tuhan!" (Dan tidaklah doa mereka didengarkan).

Konon, dalam kehidupannya mereka selalu mendustakan apa yang dikatakan oleh rasulnya.

"Tidakkah dia hanya seorang manusia biasa, memakan makanan dan berjalan di pasar-pasar?" mengapa Tuhan lebih memilih mengutus seorang manusia dan tidak mengutus seorang malaikat saja? (Padahal mereka mengetahui bahwa nabi-nabi sebelumnya juga seorang manusia biasa dan melakukan hal yang sama).³⁴

"Kalaupun dia benar seorang utusan, mengapa Tuhan tidak memberinya mukjizat sebagai tanda?"

"Aku hanya seorang utusan, dan mukjizat adalah urusan Allah."³⁵

Pada saat Rasulullah menyerukan ajarannya dengan menggunakan kitab Allah (al-Qur'ān), lagi-lagi mereka mendustakannya. Baik secara sembunyi-sembunyi maupun secara terang-terangan, mereka menyebut kitab itu sebagai bujukan mimpi yang dikarang oleh rasul.³⁶

³³ QS. Ibrāhīm: 21-22.

³⁴ QS. Al-Furqān: 7 dan 20. pada kesempatan yang berbeda Allah menanggapi pertanyaan mereka yang terakhir, "Seandainya makhluk yang menghuni bumi adalah dari golongan malaikat, maka niscaya kami akan mengutus rasul dari kalangan malaikat." (QS. Al-Isrā': 94).

³⁵ QS. Al-'Ankabūt: 50.

³⁶ QS. Al-Anbiyā': 5.

“Ini pastilah bukan *kalam* Tuhan. Tuhan Maha Agung, mana mungkin Dia akan menjadikan lebah dan laba-laba sebagai perumpamaan?”

“Tidak menjadikan binatang itu sebagai perumpamaan bukanlah keharusan untuk mengatakan al-Qur’ān adalah kalam-Nya. Sebab Allah tidak pernah malu untuk menegaskan kebenaran dan melawan kebatilan dengan perumpamaan semacam itu.”

“Lalu apa hikmahnya perumpamaan semacam itu?”

“Hikmahnya adalah untuk mengetahui siapa yang beriman dan siapa yang tidak beriman (seperti kalian).”³⁷

"Mengapa Tuhan tidak menurunkannya sekaligus (sebagaimana penurunan Taurat dan Injil)?

"Bila al-Qur’ān diturunkan sekaligus dalam sebuah kitab, maka orang-orang kafir akan menggenggamnya seraya mengatakan, "ini hanyalah sihir.""

"Kami tetap tidak akan percaya hingga kau bisa memancarkan air dari tanah (Mekkah) sampai airnya tidak pernah berhenti mengalir, hingga kau memiliki sebuah taman yang di atasnya tumbuh beragam macam pohon kurma dan anggur, atau kau runtuhkan langit sepotong demi sepotong atau kau datangkan Allah dan malaikat ke hadapan kami."³⁸

"Maha suci Tuhanku. Sesungguhnya aku hanyalah seorang manusia biasa yang diutus oleh Allah."

"Kau bukanlah seorang rasul!"

"Cukuplah Allah sebagai saksi antara aku dan kalian."³⁹

Episode III: Hiburan.

Sungguh telah kami utus Nuh untuk menyebarkan tauhid kepada kaumnya.

³⁷ QS. Al-Baqarah: 26.

³⁸ QS. Al-Isrā': 90-93.

³⁹ QS. Al-Ra'd: 43.

"Wahai kaumku, sembahlah Allah karena sesungguhnya tiada tuhan selain Dia. Tidakkah kalian takut akan siksaan?"

"Ah, saudara-saudaraku! dia hanya seorang manusia biasa yang mencari muka di depan kita, dia menginginkan posisi yang layak di hadapan kita. Kalaulah memang Allah berkehendak, pastilah Ia mengutus malaikat untuk menyampaikan ajarannya. Sesungguhnya hal yang seperti ini belum pernah terjadi pada masa leluhur kita dahulu. Laki-laki itu telah kerasukan. Tunggu saja, nanti dia pasti akan pergi."

"Oh, Tuhanku. Kaumku telah mendustakanku, tolonglah aku!"

Mendengar permohonan Nuh tersebut, Allah memerintahkannya untuk membuat sebuah kapal besar untuk menyelamatkan orang-orang yang beriman serta berpasang-pasang binatang dari berbagai jenis. Pada saat tiba waktunya, banjir banding menghanyutkan mereka yang tidak patuh.

Pasca kejadian tersebut, Allah mengutus seorang rasul kepada sebuah kaum, untuk mengajak mereka ke jalan tauhid.

"Wahai kaumku, sembahlah Allah karena sesungguhnya tiada tuhan selain Dia. Tidakkah kalian takut akan siksaan?"

Salah seorang dari mereka, yakni seseorang yang kafir dan tidak percaya akan kehidupan di akhirat berkata:

"Dia hanyalah seorang manusia seperti kalian; memakan apa yang kalian makan dan minum apa yang kalian minum. Sungguh rugi bila kalian mau patuh pada seorang manusia. Coba bayangkan, dia menakut-nakuti kalian dengan adanya kehidupan setelah kematian. Dia menakut-nakuti kita dengan ajaran bahwa tubuh yang telah menjadi debu dan tulang belulang akan dibangkitkan lagi dari kuburnya. Sungguhlah itu sebuah kemustahilan yang sangat. Kita hidup dan mati sebanyak satu kali, dan kita tidak akan pernah dibangkitkan kembali. Dia telah mengada-ada dengan semua itu. Dan kita tidak percaya akan hal itu."

"Oh, Tuhanku. Kaumku telah mendustakanku, tolonglah aku!"

"Tak akan lama lagi mereka akan menyesali semua perbuatannya."

Dan nyatalah azab bagi mereka. Angin topan merenggut kehidupan mereka. Celakalah orang-orang yang berbuat aniaya. Seperti sebelumnya, Allah mengutus seorang rasul kepada suatu kaum, namun respon mereka tetap sama, mereka mendustakan para utusan tersebut. Dan lagi-lagi celaka bagi mereka yang berbuat aniaya.

Allah kembali mengirimkan utusannya, namun kali ini dua orang untuk menghadapi raja Fur'aun; Musa dan Harun. Ironisnya, hal itu tidak mengubah respon kaum tersebut pada ajakan dua utusannya.

"Apakah kita harus percaya dan mengikuti ajakan dua orang itu, sedangkan suku mereka menjadi penyembah kita?"

Dan hukum Tuhan, untuk kesekian kalinya, kembali membinasakan mereka.⁴⁰

Sudut Pandang Pembuat Mitos

Menghadapi masyarakat yang menyembah tuhan lebih dari satu (*polytheisme*) dan masyarakat yang tidak meyakini adanya tuhan sebagai pencipta alam (*atheisme*), al-Qur'ān membuat sebuah pernyataan bahwa alam telah diciptakan oleh Tuhan, yakni Dzat yang Maha Kuasa untuk melakukan apapun yang menjadi kehendak-Nya (E2/Form). Mitos ini dilandaskan pada penalaran logis yang terdapat pada mitos tersebut (E1 dan C1).

Menghadapi golongan pertama, al-Qur'ān menetapkan *image* yang berupa sifat kuasa sebagai syarat wajib yang harus ada pada sosok tuhan. Hal ini ditunjukkan dengan kemampuan Tuhan untuk menciptakan manusia dan alam semesta serta kemampuan untuk menghidupkan

⁴⁰ Al-Mu'minūn: 23-48.

kembali manusia dari alam kubur (E2/Form). Kendati kedua contoh di atas terjadi di alam nyata manusia, tapi kebanyakan mereka tidak mengetahui proses keduanya secara rinci. Karena itu, al-Qur'ān membuat gambaran yang gamblang tentang kekuasaan Tuhan, dengan menggunakan fenomena yang terlihat sehari-hari; terbitnya matahari dari arah timur dan tenggelamnya di arah barat (E2/Form).

Golongan kedua, mereka yang tidak mengakui adanya Tuhan sebagai pencipta alam disugahi rangkaian premis yang menggoyahkan keyakinan mereka (E2/Form). Al-Qur'ān mengajukan beberapa pertanyaan kepada mereka, "bagaimana mungkin sesuatu yang sebelumnya tidak ada kemudian menjadi ada dengan tanpa kehadiran Dzat yang maha Ada? Apakah alam diciptakan oleh makhluk lain (yang saat itu juga belum ada)? Ataukah alam yang tidak ada itu menciptakan diri mereka sendiri?"

Seperti pembahasan yang telah lalu, al-Qur'ān kembali menyanggah citra yang dibuat oleh kaum kafir, bahwa seorang nabi (pemimpin) haruslah seseorang yang memiliki kelebihan dari orang pada umumnya. Al-Qur'ān menegaskan bahwa pribadi yang unggul adalah manusia biasa yang selalu taat kepada tuhan (C2/Concept). Perkataannya pun tak harus tentang sesuatu yang 'wah' dan justru tak menyentuh realitas. Al-Qur'ān memberi kiasan dengan menyebut laba-laba, sapi, lebah atau binatang yang lainnya dalam beberapa ungkapannya (E2/Form).

Pada episode terakhir al-Qur'ān menghibur nabi utusan Tuhan (C/Concept) dengan membuka tabir masa lalu sehingga nabi tersebut

menyadari bahwa perjuangan yang dilakukannya memang memiliki resiko untuk ditolak oleh kaum yang didatangi (E2/Form). Hal itu sudah menjadi lumrah mengingat nabi-nabi sebelumnya juga mengalami nasib yang sama.

Di samping itu, gambaran tentang perihnya azab (E2/Form) yang diterima umat-umat yang durhaka memberi keteguhan tersendiri bagi sang nabi akan kebenaran ajaran yang ia bawa, dan sekaligus memberikan ancaman bagi mereka yang tidak percaya kepada nabi bahwa azab yang sama bisa jadi menimpa mereka (C2/Concept).

Sudut Pandang Ahli Mitos

Telah disebutkan sebelumnya, al-Qur'ān mengubah sebuah mitos dengan menggunakan kekuatan *image-image*, yakni sesuatu yang bekerja bergerak di ranah kognisi manusia. *Image* yang disebut sebenarnya adalah sesuatu yang telah berkembang di kalangan masyarakat Arab. Pada kisah dialog al-Qur'ān dan kaum Pagan Arab kekuatan semacam ini tampak lagi.

Dengan mengatakan bahwa Tuhan adalah Dzat yang Maha Kuasa (E2/Form), al-Qur'ān ingin menyebut sesembahan bangsa Arab selain Allah adalah tidak layak untuk disembah (C2/Concept). Ilustrasi menarik diberikan al-Qur'ān ketika Ibrahim memenggal kepala sebagian berhala-berhala yang disembah kaumnya (E2/Form), dan kemudian ia menuduh sebagian yang lain sebagai pelakunya. Bahkan, saat itu, Ibrahim tidak perlu mengatakan bahwa berhala-berhala tersebut sama sekali tidak

memiliki pengaruh atas para penyembahnya (C2/*Concept*). Tugas itu dilakukan sendiri oleh mereka, dengan mengatakan bahwa bahwa berhala-berhala tersebut hanyalah patung yang tidak dapat berbuat apa-apa, walau hanya untuk melindungi dirinya dari serangan yang lain (E2/Form).

Namun demikian, al-Qur'ān memiliki teknik yang lebih jitu lagi. Dengan memanfaatkan keindahan bahasanya, al-Qur'ān membawa para *audiens*-nya ke sebuah dunia baru, sebuah negeri tak bertuan, sebuah lokasi yang belum tertulis di dalam peta manapun.⁴¹ Dunia itu adalah kehidupan akhirat yang meliputi kehidupan di padang mahsyar, surga, dan neraka (E2/Form)

Kehidupan di dunia baru itu disebut sebagai kehidupan pasca kematian manusia. Dengan gambaran semacam ini, manusia diajak untuk mengintip apa yang akan terjadi di masa depan, terkait dengan apa yang telah mereka lakukan di masa kini (kehidupan di dunia).

Manusia seolah-olah diberi kesempatan untuk menebak ganjaran atas perbuatan mereka di dunia. Selanjutnya, pengetahuan mereka tentang kemungkinan kehidupan di akhirat tersebut akan turut memberikan mereka pertimbangan dalam menentukan pilihan untuk melakukan atau meninggalkan sebuah perbuatan (C2/*Concept*).

⁴¹ Dalam kajian semiotika, dunia asing semacam ini disebut sebagai *simulacrum* atau *simulacra*. Istilah ini dipopulerkan oleh Jean Baudrillard. Simulasi adalah proses penciptaan bentuk nyata melalui model-model yang tidak ada asal-usul atau referensi realitasnya, sehingga memungkinkan manusia membuat yang supernatural, ilusi, fantasi, khayali menjadi tampak nyata.

Simulacrum adalah produk dari proses simulasi, yaitu sebuah duplikasi dari duplikasi, yang aslinya tidak pernah ada, sehingga perbedaan antara duplikasi dan asli menjadi kabur. Yasraf Amir Piliang, *Hipersemiotika; Tafsir Cultural Studies atas Matinya Makna* (Yogyakarta: Jalasutra, 2003), hlm. 19.

Kisah tentang pidato pengakuan setan adalah satu dari sekian *simulacrum* yang dibuat oleh al-Qur'ān. Setan yang menjadi ikon pemberontakan terhadap ajaran Tuhan, digambarkan, pada akhirnya mengakui semua kesalahannya.

Analog dengan pidato setan ini, kisah-kisah para nabi -yang disebut di depan sebagai pemberi hiburan bagi nabi- juga dibentuk dengan teknik yang sama. Azab Tuhan yang sangat perih digambarkan akan diberikan kepada mereka yang tidak mau patuh kepada ajaran Tuhan dan para nabi-Nya.

Sejatinya, dalam tinjauan teori mitos, semua itu hanyalah satu dari sekian cara yang dimainkan al-Qur'ān untuk membuat ajaran Tuhan diterima oleh manusia. Walaupun demikian kenyataannya, siapakah yang berani mengambil tantangan untuk merasakan azab Tuhan? Bahkan, di dunia ini azab itu begitu nyata.

Sudut Pandang Korban Mitos

Dalam sudut pandang korban mitos, semua maksud yang ingin disampaikan al-Qur'an adalah benar adanya ($E2=C2$). Alam semesta adalah ciptaan Tuhan Yang Maha Kuasa. Ia mampu melakukan apapun yang menjadi kehendak-Nya, termasuk hal-hal yang dipandang mustahil oleh akal sekalipun. Membangkitkan manusia yang telah mati dari alam kubur misalnya.

Ajaran-ajaran Tuhan haruslah dilaksanakan dalam kehidupan ini, Dia mengirimkan para utusan-Nya untuk mengajarkan ajaran-ajaran itu. Dia telah menjanjikan dua pilihan sebagai tempat tinggal manusia di kehidupan mendatang; surga bagi yang taat dan neraka bagi yang ingkar. Manusia tidak boleh percaya, apalagi patuh, kepada setan karena kelak dia akan mengakui kesalahannya serta mengkhianati para pengikut setianya.

Membaca mitos, menurut Roland Barthes, idealnya menggunakan sudut pandang ketiga, yaitu korban mitos. Dari sudut pandang ini diharapkan pembaca dapat mengetahui dan menjelaskan struktur dan cara kerja mitos, bukan malah terlelap oleh dan di dalam ideologi yang dikembangkannya.

Lepas dari tiga sudut pandang di atas, secara mitis aspek kemukjizatan bahasa al-Qur'ān dapat dijelaskan. Aspek ini dapat dilihat dari pengaruh bahasa al-Qur'ān terhadap para *audiens*-nya. Dengan kesolidan bangunan logikanya serta keindahan susunan bahasanya, secara efektif al-Qur'ān mampu menarik minat masyarakat Arab saat itu. Pada awalnya, kebanyakan masyarakat Arab memilih memeluk Islam disebabkan sentuhan al-Qur'ān yang menggetarkan.⁴²

Perspektif mitis memungkinkan penulis melihat lebih jeli proses yang berjalan di dalam keistimewaan bahasa dari Firman Tuhan ini. Bila dinyatakan

⁴² Para penulis biografi awal Muhammad sering menggambarkan ketakjuban dan keterkejutan yang dialami orang-orang Arab ketika pertama kali mendengarkan al-Qur'an. Banyak yang berpindah agama seketika itu juga, karena percaya bahwa hanya Tuhanlah yang bisa menyusun langgam bahasa dengan keindahan yang menakjubkan itu. Karen Armstrong, *Sejarah Tuhan; Kisah Pencarian Tuhan yang Dilakukan oleh Orang-orang Yahudi, Kristen, dan Islam selama 4.000 Tahun* (Bandung: Mizan, 2004), hlm, 202.

bahwa mitos adalah sebuah cara untuk mengatakan sesuatu (*a type of speech*), maka al-Qur'ān mengandung mitos.

Pemilihan al-Qur'ān sebagai mukjizat terbesar nabi Muhammad adalah sebuah mitos tersendiri dan merupakan yang paling efektif. Bukan bahasa sebagai media penyampai gagasan yang penulis maksudkan sebagai penentunya, melainkan posisi istimewa puisi di mata orang Arab yang banyak berbicara di sini. Sementara al-Qur'ān adalah keindahan yang mampu mengatasi keindahan puisi-puisi Arab. Dalam pandangan Philip K. Hitti, posisi ini dimanfaatkan secara maksimal oleh Islam.⁴³

Puisi (E1)	Kebanggaan Bangsa Arab (C1)
Al-Qur'ān (E2/Form)	Posisi Al-Qur'ān di Mata Bangsa Arab (C2/ <i>Concept</i>)

Al-Qur'ān memang bukan sebuah kitab puisi, namun keindahan susunan bahasa serta ketepatan makna dari setiap pilihan katanya menempatkan al-Qur'ān pada posisi yang sama, bahkan lebih baik dari sekedar puisi. Posisi yang demikian sangat mempengaruhi respons masyarakat Arab untuk menerima atau menolak al-Qur'ān.

Di dalam tubuhnya yang mitis itu, terdapat pula proses mitis yang berupa pembentukan *image* tentang segala hal yang tengah menjadi pembicaraan masyarakat pada saat itu. *Image* yang dipakai al-Qur'ān berasal dari timbunan norma-norma klasik bangsa penghuni gurun pasir (Semit).

⁴³ Philip K. Hitti, *History of The Arabs*, terj. R. Cecep Lukman Yasin dan Dedi Slamet Riyadi (Jakarta, Serambi, 2005). Hlm. 113.

Ajaran tentang *monotheisme* dan kesalehan sosial bukanlah sesuatu yang baru bagi para penghuni gurun, termasuk di dalamnya bangsa Arab. Ajaran *monotheisme* sebelumnya telah diajarkan oleh Ibrahim yang dilanjutkan oleh nabi-nabi sesudahnya.

Sementara kesalehan sosial tercipta dari usaha penjagaan terhadap kualitas pribadi setiap individu yang disebut sebagai *murū'ah* -semacam ideologi yang menjadi pegangan semua bangsa Semit. Beberapa ajaran moral kemanusiaan al-Qur'ān mengutip dari konsep *murū'ah* bangsa Semit ini. Sebut saja seruan untuk mengasihi anak yatim sebagai salah satu bentuknya. Al-Qur'ān membantah mereka yang menganggap kuantitas harta dan kesenangan duniawi sebagai tanda akan posisi seseorang di sisi Tuhan. Sejatinya, posisi seseorang di mata Tuhan bergantung pada amal perbuatannya. Bagaimana mungkin seseorang dapat mengaku sebagai pribadi yang baik, sedangkan dia membiarkan anak yatim terlantar kelaparan?⁴⁴

Tidak bisa dipungkiri, *murū'ah* yang telah mendarah daging dalam diri orang Arab turut serta mempromosikan kebenaran al-Qur'ān. Dengan cara ini, al-Qur'ān seolah-olah menjelma sebagai tradisi dari ribuan tahun silam yang memanggil putera-puterinya untuk terus melestarikannya.

Monotheisme/Ajaran Ibrahim (E1)	Agama Bangsa Semit (C1)	
Islam (E2/Form)		Kebenaran Islam (C2/Concept)

⁴⁴ QS. Al-Fajr: 15-17. Ayat lain yang membicarakan kesalehan sosial sejenis ini banyak terdapat di dalam al-Qur'ān, yang di antaranya adalah QS. Sabā': 35-37. Pada QS. Āli Imrān: 168, al-Qur'ān mengaitkan status keimanan seseorang dengan kesetiaan terhadap komunitas, melalui keikut-sertaannya dalam perang yang dihadapi komunitas tersebut.

Murū'ah (E1)	Tradisi Bangsa Semit (C1)
Islam (E2/Form)	Kebenaran Islam (C2/ <i>Concept</i>)

Ulasan singkat ini membeberkan resep rahasia diterimanya al-Qur'ān oleh kalangan masyarakat Arab. Al-Qur'ān mengajak orang-orang Arab, khususnya kaum Quraisy, kembali pada keyakinan dan tradisi bangsa penghuni gurun pasir yang telah lama ditinggalkan. Al-Qur'ān telah mendeformasi *monotheisme* dan *murū'ah* dan mendistorsinya dengan maksud untuk menegaskan kebenaran ajaran-ajaran Tuhan yang terdapat di dalamnya. Dengan keduanya, al-Qur'ān terdengar lebih sebagai panggilan alam (natural-faktual) ketimbang sebagai ajakan Muhammad (intensional).

Saat itu, kaum Quraisy terlena akan kemakmuran dan gelimang harta. Dalam masa keemasannya, mereka tidak lagi mengindahkan *murū'ah* yang sebelumnya dianggap sebagai penjaga kehidupan mereka di gersangnya kehidupan padang pasir. Mereka cenderung mendewakan uang dan harta benda. Karena itulah al-Qur'ān menampilkan kembali tradisi luhur bangsa Semit itu; *monotheisme* (tauhid) dan *murū'ah*.

Kesamaan ajaran Al-Qur'ān dengan *monotheisme* (tauhid) dan *murū'ah* yang telah lama dikenal bangsa Arab adalah poin utama keberhasilan dakwah Muhammad. Dalam bahasa yang lebih gamblang, dalam kacamata mitis

Roland Barthes, al-Qur'ān telah menjadikan keduanya sebagai mitos bagi kebenaran ajaran Muhammad.⁴⁵

Demikianlah pembacaan mitis terhadap ayat-ayat al-Qur'ān. Pembacaan ini dilakukan dengan mencari makna konotatif dari ayat-ayat al-Qur'ān, yaitu dengan mengandaikan adanya maksud tertentu dari setiap penurunan ayat. Sementara itu, maksud-maksud yang tersirat dalam teks itu dikemas dalam beberapa bentuk yang berbeda. Aneka ragam bentuk ini adalah wujud dari metabahasa al-Qur'ān, di mana Tuhan mencari alternatif bahasa untuk mengatakan sebuah maksud: *monotheisme* (tauhid).

B. Al-Qur'ān: Sebagai Kitab Petunjuk, Media Dakwah, dan 'Mitos'

Al-Qur'ān adalah kitab yang dibawa oleh seorang nabi akhir zaman, di mana tidak ada lagi nabi setelahnya. Oleh karena itu, secara praktis, al-Qur'ān merupakan kitab terakhir yang diturunkan Tuhan untuk menuntun umat manusia. Kondisi ini menempatkan al-Qur'ān pada posisi sentral; sebagai suatu bentuk kehadiran Tuhan dalam kehidupan manusia.

Dalam posisi yang demikian sentral, al-Qur'ān menjadi kitab yang multi-fungsi. Mannā' Khalīl al-Qatīb mencatat empat nama lain untuk menyebut al-Qur'ān (*al-Kitāb*, *al-Furqān*, *al-Žikr* dan *al-Tanzīl*) serta

⁴⁵ Penggunaan *monotheisme* (tauhid) dan *murū'ah* sebagai mitos tidak bisa direduksi dengan menganggap keduanya hanya sebagai kedok bagi kelancaran dakwah Muhammad. Keduanya adalah ajaran Tuhan yang telah lama dikenal masyarakat Arab. Di saat mereka lupa akan ajaran itu, Tuhan kembali mengingatkannya melalui rasul dan kitab-Nya. Yang ingin disampaikan di sini adalah kesesuaian tema pembicaraan al-Qur'ān dengan kondisi sosio-kultural masyarakat pendengarnya adalah kunci utama kesuksesan dakwah Islam.

beberapa sifat yang di antaranya adalah *nūr* (cahaya), *syifā'* (obat/penolong), *mauāzih* (wejangan) dan *hudā* (petunjuk).⁴⁶

Menurut asumsi penulis, fungsi utama diturunkannya al-Qur'ān ialah sebagai penguat dakwah Rasulullah, baik secara internal yaitu memberi semangat dan meneguhkan hati beliau, ataupun secara eksternal yaitu meyakinkan kaumnya akan kebenaran Islam.

Gerak ke dalam dari fungsi ini bekerja untuk memenuhi kebutuhan internal Rasulullah, yakni meneguhkan hati beliau yang sering diserang oleh cercaan kaumnya yang enggan beriman. Terlihat dalam banyak kesempatan, Allah menjaga keamanan Rasulullah tidak hanya pada wilayah fisik, melainkan juga mental sang rasul. Penjagaan yang disebutkan terakhir dilakukan dengan memberikan sebuah hiburan yang diselipkan dalam untaian kalimat al-Qur'ān.

Suatu ketika Rasulullah tengah merasa resah dan gelisah, karena al-Qur'ān yang sempat diterimanya tak kunjung datang lagi. Ejekan kaum musyrik Arab yang tidak mengakui kenabian, menghadirkan keraguan di hati, "benarkah aku seorang nabi? Bila benar, mengapa Tuhan meninggalkanku?"

Allah menjawab keraguan Rasulullah dengan turunnya surat al-Dhā, "demi waktu dhā, demi malam ketika ia menjadi tenang, Tuhanmu tidak meninggalkanmu, Muhammad!"⁴⁷

⁴⁶ Mannā' Khalīl al-Qattān, *Mabāhiṣ fī 'Ulūm al-Qur'ān* (tk: Mansyūrāt al-'Asṭ al-Hādīs, 1973), hlm. 22-23.

⁴⁷ QS. Al-Dhā: 1-3.

Ayat-ayat yang memuat cerita-cerita para nabi terdahulu memiliki fungsi yang sama dengan surat al-Dhā tersebut, sebagai sebuah hiburan bagi Nabi. Tentu saja penulis tidak bermaksud mengatakan bahwa ayat-ayat al-Qur'ān di atas hanya sekedar hiburan. Yang dimaksud di sini adalah teladan-teladan yang terkandung di dalam ayat-ayat tersebut memberikan *insight* bagi sang nabi apabila dihadapkan kembali pada cercaan dan pendustaan dari kaum kafir.

Disebut sebagai hiburan karena ayat-ayat tersebut mengabarkan bahwa ternyata Rasulullah tidak sendiri dalam masalah ini, para nabi sebelumnya juga mengalami nasib yang sama. Namun mereka menghadapinya dengan penuh kesabaran.

Berbeda dengan itu, gerak ke luar dari fungsi ini bersifat lebih aktif dengan memperlihatkan kebenaran ajaran Rasulullah melalui kekuatan retorik bahasa al-Qur'ān yang memiliki alur logika yang kuat serta keindahan bahasa al-Qur'ān yang begitu menggugah.

Fenomena *jadal al-Qur'ān* yang telah dibicarakan di muka menggambarkan kesuksesan al-Qur'ān menarik hati masyarakat Arab untuk percaya dan seterusnya memeluk ajaran yang dibawa Rasulullah. Dengan penuh ketepatan, al-Qur'ān menyerang tepat di dua titik yang menjadi kekuatan dan sekaligus kelemahan manusia; kognisi dan afeksi manusia. Mereka yang mendengarkan al-Qur'ān, mau tidak mau akan mengakui kebenaran kitab Allah yang terakhir ini.

Bila ditarik lebih jauh, gerak ke dalam (internal) dan gerak keluar (eksternal) dari al-Qur'ān ini akan menunjukkan dua fungsi al-Qur'ān yang akan penulis sebutkan; sebagai kitab petunjuk dan media dakwah. Fungsi pertama adalah turunan dari fungsi al-Qur'ān yang mendatangkan hiburan bagi Nabi. Tidak hanya memberikan hiburan yang akan meneguhkan keyakinan, al-Qur'ān juga akan menemani pembacanya mengarungi kehidupan ini dengan menyodorkan pertanyaan-pertanyaan yang akan dijawab oleh pembacanya dalam keseluruhan hidupnya.

Sementara itu, fungsi kedua adalah turunan dari fungsi al-Qur'ān yang menunjukkan kebenaran ajaran Rasulullah, baik dengan kekuatan logika ataupun dengan keindahan bahasa. Bila fungsi yang pertama (sebagai kitab petunjuk) lebih bersifat personal dan individual, maka fungsi yang kedua ini akan membekali pembaca al-Qur'ān dalam kehidupannya sebagai makhluk sosial.

Para pembaca al-Qur'ān akan siap menghadapi ragam perbedaan yang terdapat di dalam kehidupan bermasyarakat. Hal ini bukan berarti seorang pembaca al-Qur'ān akan menuduh kafir orang-orang yang tidak sefaham dengannya, atau mengutuk mereka dengan doa-doa -layaknya para nabi sebelum Nabi Muhammad. Apalagi bila sampai menghalalkan segala cara untuk menegakkan keyakinannya, alih-alih menegakkan kebenaran. Tidak demikian adanya.

Akhirnya sampailah pada fungsi ketiga al-Qur'ān yang ingin penulis sampaikan, yakni al-Qur'ān sebagai sebuah mitos.⁴⁸ Untuk sampai pada makna dari fungsi ini, penulis akan memaparkan sebuah ilustrasi sebagai berikut:

"Tanda salib. Seberapa jauh 'Tanda Salib' memiliki arti akan terkait dengan seberapa banyak daya-daya yang menguasai 'Tanda Salib'. Gereja, misalnya, adalah daya yang menguasai 'Tanda Salib'. Demikian halnya dengan orang-orang seperti paus, uskup, dan pastor, juga memiliki daya untuk menguasai 'Tanda Salib'. Selain itu, umat juga adalah daya yang menguasai 'Tanda Salib', dan bukan hanya sosok manusia atau institusi bahkan cerita-cerita tertentu (cerita Drakula) yang juga memiliki daya juga untuk menguasai 'Tanda Salib'. Tetapi di luar daya-daya yang menguasainya, 'Tanda Salib' itu juga memiliki daya dalam kepenampakannya. Saat 'Tanda Salib' mengarah pada 'Aku', ada kesan yang timbul. Dalam kepenampakan pada setiap 'Aku', 'Tanda Salib' akan terbaca dan seketika itu ia masuk ke dalam pikiran si pembaca dan menstimulasi sesuatu dalam diri si pembaca sampai membuatnya bereaksi, di sinilah 'Tanda Salib' memiliki daya dalam dirinya."⁴⁹

Kejadiannya akan sama bila objek ilustrasi di atas diganti dengan 'Kitab al-Qur'ān'. Beragam daya akan dimungkinkan untuk menguasainya. Ulama memiliki daya untuk menentukan status halal-haram suatu produk dan sebagainya. Para intelektual memiliki daya untuk melegitimasi kebenaran

⁴⁸ 'Mitos' di sini semakna dengan 'mite' yang dipakai Audifax dalam *Mite Harry Potter* (2005). Dalam buku itu, 'Mite' digunakan untuk menggantikan term 'mitos' yang cenderung dipahami secara negatif di kalangan umum. 'Mitos' diidentikkan dengan sebuah cerita fiktif yang tidak masuk akal, sebuah objek yang mati. Sementara 'mite' terkesan lebih hidup, menandakan adanya sebuah proses yang terus berjalan di dalamnya. Audifax, *Mite Harry Potter; Psikosemiotika dan misteri Simbol di Balik Kisah Harry Potter* (Yogyakarta: Jalasutra, 2005), hlm.1.

⁴⁹ Audifax, *Semiotika Tuhan; Tafsir atas Pembacaan Manusia terhadap Tuhan* (Yogyakarta, Pinus, 2007), hlm. 10. lebih jauh, ia menyatakan bahwa segala sesuatu memiliki daya, atau tepatnya 'kehendak-untuk berdaya'. Bila seseorang duduk di atas lantai, maka sebenarnya lantai yang didudukinya juga memiliki 'kehendak-untuk berdaya' tersendiri. Bila dia memukul lantai itu dengan tangannya, maka akan terjadi benturan dua kehendak; kehendak orang itu dan kehendak lantai. Yang akan terjadi adalah dia akan mengerang kesakitan karena tangannya telah remuk. Hal itu terjadi karena daya lantai lebih besar dari dayanya.

Namun ceritanya akan berbeda bila orang tersebut menggunakan bor untuk melubangi lantai itu. Di sini, dia harus mengakui keterbatasan dayanya, kemudian ia menggunakan daya yang ada pada bor untuk mengalahkan daya lantai tersebut. Namun, ini tidak berarti daya lantai dan bor lebih kecil dari daya orang tersebut. Karena justru bor itu yang dapat melubangi lantai yang sebelumnya telah meremukkan tangannya. Hanya saja dalam kesempatan yang terakhir, dia telah menguasai bor, seperti halnya bila dia menggunakan 'Tanda Salib' untuk mengusir drakula. Dan posisi sebagai yang dikuasai tidak kemudian menghilangkan kekuatan suatu benda.

teorinya. Para politisi memiliki kesempatan dengan daya yang ia miliki untuk memberikan dasar yang kokoh bagi kebijakan yang ia buat. Umat pun memiliki daya untuk menjalankan perintah agama dan membaca al-Qur'an sebagai kitab penyejuk hati dan petunjuk dalam kehidupannya.

Analog dengan ilustrasi dan contoh yang disampaikan sebelumnya, posisi sebagai 'yang dikuasai' tidak kemudian menghilangkan semua kemukjizatan dan kehebatan al-Qur'ān. Justru superioritas al-Qur'ān memiliki andil yang besar dalam pemenuhan semua tujuan para pemilik daya tersebut. Sebagai kitab suci, al-Qur'ān memiliki status kebenaran yang tidak diragukan lagi. Usaha untuk 'menguasai' al-Qur'ān tidak lain dari sebuah usaha seseorang atau suatu pihak memaknai kalimat-Nya dan menggunakan makna itu dalam kehidupannya.

Inilah yang penulis sebut sebagai fungsi mitis al-Qur'ān (al-Qur'ān sebagai mite). Dengan usaha memaknainya manusia telah menggunakan al-Qur'ān sebagai cara menuju apa yang diinginkan mereka, baik untuk mencapai ketenangan batin, kepuasan intelektual, atau sekedar meraup keuntungan duniawi.

C. Evaluasi Pemakaian Teori Mitos dalam Kajian Al-Qur'ān

Pembacaan al-Qur'ān dengan menggunakan pendekatan semiotika bukanlah sesuatu yang baru. Namun penggunaan teori mitos dalam kajian ini belum banyak dilakukan. Kelangkaan ini membuat penulis merasa kekurangan contoh aplikasi teori yang dicipta-kembangkan Roland Barthes ini.

Al-Qur'ān adalah *kalām* Allah yang diturunkan secara bertahap pada abad ke-7 yang silam. Dalam kancah pemikiran, al-Qur'ān telah menginspirasi banyak kalangan untuk menciptakan, mengembangkan atau membongkar sebuah teori tertentu. Al-Qur'ān memiliki kredibilitas yang tinggi di mata para pembacanya.

Di luar dunia akademik, al-Qur'ān adalah kitab suci yang diyakini sebagai petunjuk bagi para pemeluk agama Islam. Al-Qur'ān adalah sebuah kitab yang kebenarannya bersifat mutlak, semutlak Tuhan pencipta alam.

Sementara itu, di lain pihak, teori mitos dikembangkan untuk menyibak kekuatan misterius yang memungkinkan sebuah wacana menjadi pendapat bersama, menjadi ideologi bersama, menjadi keyakinan bersama, dan menjadi sebuah realitas.

Akan tetapi pemaknaan mitos yang dilakukan Roland Barthes belum mampu membalikkan persepsi khalayak tentang makna mitos. Kata mitos selalu identik dengan apapun yang bersifat takhayul, khurafat dan tidak masuk akal.

Kondisi di atas cukup menggambarkan kendala utama yang merintangai penulisan kajian ini. Teori mitos yang mempunyai kecenderungan membongkar dan kitab suci yang mutlak kebenarannya adalah dua hal yang terpisah di dua buah kutub yang berbeda. Mempertemukan keduanya tentu akan menghadapi resistensi yang besar.

Penulis ingin menekankan bahwa mengandung unsur atau diposisikan sebagai mitos, bukanlah sebuah cela yang perlu ditutupi. Sebab mitos

bukanlah benda atau sifat, dengan demikian ia tidak dapat dibebani dengan kualitas baik dan buruk. Pembicaraan tentang sebuah cara adalah mengenai efektifitas kerjanya. Mitos hanyalah sebuah cara, dan suatu kenafian bila seseorang menghakimi suatu cara dengan lebel baik atau buruk. Stempel baik dan buruk sejatinya dicapkan berdasarkan tujuan dari pemakaian cara, dan bukan berdasarkan cara itu sendiri.

Karena itu, evaluasi ini diarahkan untuk membaca kekurangan-kekurangan dalam aktivitas penerapan atau pemakaian teori mitos dalam kajian al-Qur'ān, bukan pada teori mitos atau al-Qur'ān itu sendiri.

Kelangkaan aplikasi teori mitos dalam studi al-Qur'ān ternyata merupakan kendala yang sangat serius dalam kajian ini. Setidaknya, ada dua hal yang akan menjelaskan kendala itu. Pertama, problem pemaknaan. Kecilnya frekwensi pengkajian mitis terhadap ayat-ayat al-Qur'ān semakin memperkokoh stigma negatif yang dilekatkan pada term mitos. Akibatnya, usaha kajian mitis yang ada akan dinilai sebagai usaha subversif yang mengancam kesucian al-Qur'ān.

Kedua, problem metodologis. Selain gagal mengikis pemahaman umum tentang makna 'mitos', kendala yang sama juga tidak memberikan kerangka kajian yang jelas dalam studi al-Qur'ān. Identifikasi subjek pemakai tiga sudut pandang mitis yang digagas Barthes adalah contoh paling jelas untuk menjelaskan problem metodologis ini.

Karena itu, frekwensi kajian semacam ini perlu diperbanyak guna mendapatkan kerangka metodologis yang lebih baik lagi.

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Teori mitos Roland Barthes merupakan sebuah piranti yang dirancang untuk mengkaji sebuah teks wacana, dalam bentuk apapun, bahasa maupun non-bahasa. Piranti ini digunakan untuk memeriksa sistem komunikasi sebuah wacana yang berada pada sistem konotatif bahasa, yaitu sistem semiotik tingkat dua.

Menggunakan teori ini berarti mengasumsikan adanya kekuatan asing yang menunggangi sebuah wacana, sebuah daya yang membuat sebuah wacana berpaling dari makna awalnya, dan beralih menjadi sebuah komunikator dari daya yang mengendalikannya tersebut.

Sementara itu, di lain pihak, metode *jadal al-Qur'ān* merupakan sebuah cara tutur al-Qur'ān dalam bentuk sebuah debat dengan para *audiens*-nya. Bentuk teknik debat ini sangatlah beragam, yang cukup bisa diwakilkan dengan dua buah kecenderungan utama; bentuk yang mengandalkan kekokohan bangunan argumentasi dan bentuk yang mengandalkan kelihaihan menggoyahkan mental lawan. Ungkapan tentang penciptaan manusia yang disodorkan kepada kaum atheis (QS. Al-Tūr: 35) adalah contoh bagi model debat yang pertama. Sedangkan contoh bagi yang kedua adalah di saat Rasulullah (baca: al-Qur'ān) berhasil memancing emosi kaum musyrik yang

mengingkari kenabian sehingga mereka mengemukakan statemen yang justru melemahkan argumentasi mereka sendiri (QS. Al-Anbiyā': 3-7).

Dengan menggunakan dua teknik ini al-Qur'ān mampu membuktikan diri sebagai kitab Allah yang tiadaandingannya, baik ditinjau dari segi keindahan bahasa maupun dari segi muatan kandungannya.

Lebih jauh, al-Qur'ān menunjukkan bahwa ajaran nabi yang ditunjuk sebagai utusan pembawa risalah Tuhan ini adalah sebuah kebenaran. Al-Qur'ān berperan sebagai mukjizatnya yang paling utama, mukjizat yang kekal dan mampu menembus ruang dan waktu.

Jadal al-Qur'ān juga bisa dipahami sebagai bentuk dialog secara umum antara al-Qur'ān dengan para pembacanya. Dalam kacamata semiotis, al-Qur'ān bukanlah sekedar kitab dengan rangkaian wacana, melainkan sebuah wacana yang memuat kekuatan super yang pada gilirannya mampu mempengaruhi para pembaca dan pendengarnya. Meminjam istilah semiotika Roland Barthes, dapat dikatakan bahwa al-Qur'ān mengandung mitos, bahkan ialah mitos itu sendiri -dalam pengertian bahwa al-Qur'ān merupakan sebuah tipe wicara (*type of speech*) yang mengandung dan menggunakan hal-hal kultural untuk menjelaskan ajaran-ajarannya.

Al-Qur'ān telah memanfaatkan hal-hal yang telah mendarah-daging di dalam diri masyarakat Arab sebagai kekuatan untuk menarik hati mereka. Penghargaan bangsa Arab terhadap puisi dan keindahan bahasa adalah inspirasi bagi lahirnya sebuah mukjizat yang berupa kitab, yaitu al-Qur'ān itu sendiri. Al-Qur'ān bukanlah sebuah antologi puisi, namun keindahannya lebih

kuat dan menyentuh dari sekedar puisi. Bahkan, al-Qur'ān turut mewarnai perkembangan sastra Arab.

Hal lain di luar bidang kebahasaan, yang digunakan sebagai salah satu kekuatan al-Qur'ān, adalah *murū'ah* yang tidak lain adalah suatu nilai yang dijaga bersama oleh masyarakat Arab secara turun-temurun selama berabad-abad. Dengan mengadopsi nilai-nilai lama itu, al-Qur'ān menjelma sebagai identitas bagi masyarakat Arab, identitas yang telah lama ditinggalkan dan memanggil mereka untuk kembali. Setidaknya dua hal inilah yang membuat *monotheisme* Ibrahim yang dilanjutkan kembali oleh Muhammad menjadi lebih mudah diterima. Dua hal ini pulalah yang membuat bahasa penyampaian al-Qur'ān menjadi efektif, dalam arti pesan di dalamnya bisa lebih mudah dipahami dan dipatuhi.

Sepintas pernyataan "al-Qur'ān adalah mitos" terkesan sangat provokatif dan mencemarkan reputasi al-Qur'ān sebagai kalam Tuhan, yang telah diyakini sebagai kitab suci oleh umat Islam. Sekali lagi itu hanyalah kesan sepintas.

Mitos, dalam pandangan Roland Barthes, adalah sebuah cara seseorang menuturkan maksudnya (*a type of speech*). Hanya saja, cara ini tidak serupa dengan cara bicara pada umumnya. Mitos dilakukan dengan menggunakan sebuah wacana yang, secara sosial, telah mengakar kuat di benak masyarakat penerimanya.

Mitos adalah penyelipan sebuah maksud tertentu ke dalam sebuah wacana yang telah dikenal. Kekuatan makna dari wacana tersebut

memungkinkan maksud yang diselipkan ke dalamnya menjadi lebih mudah diterima. Kekuatan itu juga memoles maksud yang bersifat historis tersebut agar tampak natural.

Penulis tidak hendak mengatakan bahwa tanpa dua senjata, yang disebutkan tadi, al-Qur'an bukanlah apa-apa. Sebab, berbeda dengan iklan-iklan yang mempromosikan sebuah produk tertentu, al-Qur'ān telah menyatu dengan mitos yang dipakainya. Dalam arti, alat yang dijadikan senjata oleh al-Qur'ān ternyata bukanlah sekedar mitos, melainkan ajaran al-Qur'ān atau maksud itu sendiri. Kajian mitis, dengan demikian, bertujuan untuk melihat sesuatu (pesan) yang berada di balik teks. *Jadal al-Qur'ān* dan semacamnya adalah sebuah ilustrasi yang berusaha menggambarkan pesan teologis Islam, yaitu tauhid.

Al-Qur'ān mengajak masyarakat Arab untuk kembali patuh pada nilai-nilai tradisi lama yang telah ditinggalkan, yakni penjagaan kesalehan sosial dengan kembali pada *murū'ah* bangsa padang pasir (Semit). Termasuk dalam ajaran-ajaran kuno bangsa Semit adalah kepercayaan kepada Tuhan yang tunggal (*monotheisme*) yang dibawa Ibrahim.

Perlu dicatat di sini, al-Qur'ān (baca: Islam) hanya mengadopsi beberapa tradisi Semit yang dianggap masih relevan dan mengubah atau mendatangkan hal baru yang dinilai lebih relevan. Islam membawa bangsa Arab melangkah lebih maju dengan tetap berpijak pada keluhuran tradisi lama.

B. Saran-Saran

Pembacaan mitis ayat-ayat al-Qur'ān termasuk kajian yang masih jarang dilakukan. Kelangkaan ini diakibatkan oleh kuatnya stigma negatif yang melekat pada term 'mitos' itu sendiri. Sebagai efek domino dari kondisi ini adalah belum terbentuknya kerangka kajian yang lebih skematis dan jelas. Karena itu, kajian-kajian berikutnya diharapkan dapat menambal kekurangan-kekurangan ini.

C. Penutup

Sembah sujud hanya milik Allah, yang dengan rahmat dan nikmat-Nya penulis dapat menyelesaikan penulisan skripsi ini. Tak ada gading yang tak retak, tak ada mawar yang tak berduri. Sebagai manusia biasa, penulis sangat menadari akan semua kekurangan-kekurangan yang berserakan di dalam tulisan ini. Oleh karena itu, penulis berharap semua pihak dapat memberikan saran dan masukan konstruktif dalam usaha perbaikan tulisan ini, seperti harapan tulisan ini akan adanya karya-karya berikutnya yang akan dapat menyempurnakannya.

Banyak pihak yang telah membantu dan terlibat dalam proses penulisan skripsi ini, baik bantuan materi, komentar, do'a, dan motivasi yang memungkinkan penulis untuk terus berusaha menyelesaikan tugas akhir ini. Teriring ucapan terima kasih yang tulus dan mendalam, tulisan ini penulis persembahkan kepada mereka semua. Semoga tulisan ini bermanfaat bagi penulis dan bagi semuanya. Amin. *Wa Allah a'lamu bi al-Sawāb*.

DAFTAR PUSTAKA

- Ahimsa-Putra, Heddy Shri**, *Strukturalisme Levi Strauss; Mitos dan Karya Sastra*, Yogyakarta: KEPEL Press, 2006.
- 'Ak, Khalid Abd. Rahman al-**. *Ushul al-Tafsir wa Qawa'iduhu*. Beirut: Dar al-Nafa'is, 1986.
- Althusser, Louis**, *Tentang Ideologi; Marxisme Strukturalis, Psikoanalisis, Cultural Studies*, Yogyakarta: , Jalasutra, 2004.
- Al-Fairuzabadi**. *al-Qamus al-Muhith*. Beirut: Dar el-Fikr, 1995.
- al-Fārūqī, Ismā'īl Rājī dan L. Laimyā' al-Fārūqī**, *Atlas Budaya Arab; Menjelajahi Khazanah Peradaban Gemilang*, terj. Ilyas Hasan, Bandung: Mizan, 2003.
- Al-Shabuni, Muhammad Ali**, *Shafwat al-Tafasir Vol I, II, III*, Beirut: Dar el-Fikr, 1996.
- Amal, Taufik Adnan**. *Ahmad Khan; Bapak Tafsir Modern*. Jakarta: Teraju Mizan, 2004.
- Amstrong, Karen**, *Muhammad Sang Nabi; Sebuah Biografi Kritis*, terj. Sirikit Syah, Surabaya, Risalah Gusti, 2001.
- _____, *Sejarah Tuhan; Kisah Pencarian Tuhan yang Dilakukan oleh Orang-orang Yahudi, Kristen, dan Islam selama 4.000 Tahun*, Bandung: Mizan, 2004.
- Arkoun, Muhammad**, *Berbagai Pembacaan Qur'an*, Jakarta: INIS, 1997.
- Audifax, Mite Harry Potter**; *Psikosemiotika dan Misteri Simbol di Balik Kisah Harry Potter*, Yogyakarta: Jalasutra, 2005.
- _____, *Semiotika Tuhan*, Yogyakarta: Pinus, 2007.
- Barthes, Roland**, *Mythologies*, terj. Annette Lavers, Hill and Wang, New York, 1972.
- _____, *Elements of Semiology*, Hill and Wang, New York, 1981.

_____, *Petualangan Semiologi*, terj. Ruslani, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007.

_____, *The Pleasure of the Text*, Hill and Wang, New York, 1975.

Baqi, M. Fuad Abd. *Mu'jam al-Mufahras li Alfadh al-qur'an al-Karim*, Beirut: Dar el-Fikr, 1981.

Bearman, P.J. dkk (ed). *The Encyclopaedia of Islam*. Leiden: Brill, 2000. Vol. X (T-U)

Budiman, Kris, *Ikonsitas; Semiotika Sastra dan Seni Visual*, Yogyakarta: BukuBaik, 2005.

_____, *Wacana Sastra dan Ideologi*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1994.

Culler, Jonathan, *Barthes*, Yogyakarta: Jendela, 2003.

Damono, Sapardi Djoko, *Pengarang Telah Mati*, Magelang: IndonesiaTera, 2005.

Eco, Umberto, *Tamasya Dalam Hiperealitas*, Yogyakarta: Jalasutra, 2004.

Hidayat, Komaruddin. *Menafsirkan Kehendak Tuhan*. Bandung: Teraju Mizan, 2003.

Hifnī, Abdul Halīm, *Uslūb al-Muhāwarah fī al-Qur'ān al-Karīm*, Kairo: al-Hay'ah al-Misriyyah al-'āmmah li al-Kitāb, 1995.

Hitti, Philip K. *History of The Arabs, Rujukan Induk dan Paling Otoritatif tentang Sejarah Peradaban Islam*, Jakarta: Serambi, 2005.

Hoed, Benny H. *Semiotik dan Dinamika Sosial Budaya*. Depok: FIB UI bekerjasama dengan Komunitas Bambu, 2008.

Husen, Ida Sundari dkk (ed), *Meretas Ranah; Bahasa, Semiotika dan Budaya*, Yogyakarta: Bentang, Oktober 2001.

Ibn Faris, Ahmad. *Mu'jam al-Maqāyīs fī al-Lughat*. Beirut: Dar el-Fikr, 1994.

Islāmibūlīy, Sāmīr, *Al-Qur'ān bayn al-Lughat wa al-Wāqī'*, Damaskus: al-Awāil, 2004.

Khalafullah, Muhammad A. *Al-Qur'an Bukan Kitab Sejarah; Seni, sastra dan Moralitas dalam Kisah-kisah Al-Qur'an*, Jakarta: Paramadina, 2002.

Khalīl, Syauqī Abu, *Atlās al-Sīrah al-Nabawīyyah*, Beirut: Dar el-Fikr, 2002.

Krishnamurti, J. *Bebas dari Yang Dikenal*, Malang: Yayasan Krishnamurti Indonesia, 1997.

Kundera, Milan, *Kitab Lupa dan Gelak Tawa*, Yogyakarta: Bentang, 2000.

Mauleman, Johan Hendrik (ed). *Tradisi, Kemodernan dan Metamodernisme*, Yogyakarta: LKiS, 1996.

Munawar-Rachman, Budhy (penyunting), *Ensiklopedi Nurcholish Madjid*, Jakarta: Mizan, 2006.

Netton, Ian Ricahrd. Surāt al-Kahf: Structure and Semiotics. *Journal of Qur'anic Studies* 2:1 (2000).

Piliang, Yasraf Amir, *Hipерsemiotika; Tafsir Cultural Studies atas Matinya Makna*, Yogyakarta: Jalasutra, 2003.

Purwadarminta, W. J. S. *Kamus Umum Bahasa Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka, 2006.

Qaṭṭān, Manna' Khalil. *Mabahits fī Ulum al-Qur'an*. Riyadh: Mansyurat al-'Aṣhr al-Hadits, 1973.

Razi, Fakhruddin al-. *al-Taḥsīn al-Kabīr*. Teheran: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, tt

Ṣābūnī, Muhammad 'Alī al-. *Ṣaḥīḥ al-Taḥsīn; Tafsir li al-Qur'an al-Karīm.*, Beirut: Dar el-Fikr, 1996.

Scholes, Robert, *Semiotics and Interpretation*, New Haven and London: Yale University Press, 1982.

Sudjiman dan Aart van Zoest (penyunting), *Serba-serbi Semiotika*, Jakarta: Gramedia, 1992.

Sunardi, St.. *Semiotika Negativa*. Yogyakarta: Kanak, 2002.

Suyūṭhī, Jalāl al-Dīn al-. *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Beirut: Dar el-Fikr, 1951.

V. Tejera, *Semiotics From Peirce to Barthes; A Conceptual Introduction to The Study of Communication, Interpretation and Expression*, E.J. Brill, Leiden 1988.

Takwin, Bagus, *Rhapsody Ingatan*, Jakarta: Kolibri, 2005.

Tinarbuko, Sumbo, *Semiotika Komunikasi Visual*, Yogyakarta: Jalasutra, 2008.

Thufi, Najmuddin al-. *'Alamu al-Jadzal fi 'Ilmi al-Jadal*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag GMBH, 1987.

Tim Penyusun Kamus Pusat Bahasa. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka, 2001.

Wehr, Hans. *A Dictionary of Modern Written Arabic*. London: MACDONALD & EVANS LTD, 1980.

Zarkasyī, Abdullah al-. *al-Burhan fi 'Ulūm al-Qur'ān*. Kairo: Dar el-Turats, 1983.

Zoest, Aart van, *Fiksi dan Nonfiksi dalam Kajian Semiotik*, Jakarta: Intermassa, 1991.

CURRICULUM VITAE

Nama lengkap : Muhammad Khairul Mujib.
Tempat/tanggal lahir : Probolinggo, 07 Januari 1986.
Jenis kelamin : Laki-laki.
Agama : Islam.
e-mail : soemala19@yahoo.com
MobilePhone : 085643013519.
Alamat Rumah : Sidopekso RT 01 RW 01 Kraksaaan Probolinggo
Jawa Timur.
Alamat Kost : Ledok Tukangan DN.II No. 213 Rt.2 Rw.1
Kel. Tegal Panggung Kec. Danurejan
Yogyakarta.

ORANG TUA

Nama ayah : Ahmad Shabri.
Nama ibu : Sukarni.
Pekerjaan : Guru Agama.
Alamat : Sidopekso RT. 01 RW. 01 Kraksaaan Probolinggo
Jawa Timur.
Telpon : (0335) 845727.

RIWAYAT PENDIDIKAN

1. Madrasah Ibtidaiyyah Nahdlatul Ulama (1992-1998).
2. Madrasah Tsanawiyah Negeri Paiton Probolinggo (1998-2001).
3. Madrasah Aliyah Keagamaan Nurul Jadid paiton Probolinggo (2001-2004).
4. Masuk Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta T.A. 2004/2005

RIWAYAT PENDIDIKAN NON FORMAL

1. Madrasah Diniyah Sunan Gunung Jati PP. Nurul Jadid (1998-2001).
2. Jam'iyyah Muta'allim al-Qur'ān Mushalla Raudlat al-Qur'ān PP. Nurul Jadid (1998-2004).

PENGALAMAN ORGANISASI

1. Pemred Majalah GEGER PMII Rayon Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta (2005-2006).
2. Anggota Divisi Penelitian dan Pengembangan BEM-J TH Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta (2005-2007).
3. Pemred LPM Humaniush Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta (2006-2007).

4. Wakil Ketua BEM-J Tafsir Hadis Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta (2006-2008).

KARYA-KARYA

1. *Negeri Sang Cinta* (Opini, Buletin Ikhtilaf, 03 Februari 2006)
2. *Linguistik Generatif ala Chomsky* (Resensi Buku, Media Indonesia, 06 April 2006)
3. *Pluralisme dalam Tradisi NU* (Resensi BUKU, NU Online, 09 Agustus 2006),
4. *Kalah dan Menang* (Opini, Buletin Ikhtilaf, 11 Agustus 2006)
5. *Intuisi Sang Reporter Bawah Tanah* (Resensi Buku, Media Indonesia, 30 Agustus 2006)
6. *Keseimbangan* (Opini, Buletin Ikhtilaf, 08 September 2006)
7. *Menjadi Manusia Sejati* (Opini, Buletin Ikhtilaf, 10 November 2006)
8. *Menuju Pembenahan Diri* (Opini, Buletin Ikhtilaf, 19 Januari 2007)
9. *Pembacaan Kontemporer terhadap Al-Qur'an* (Terjemah Artikel *Hawla al-Qirā'ah al-Mu'āshirah li al-Qur'ān* karya M. Syahrur)

Yogyakarta, 07 Januari 2009

Muhammad Khairul Mujib