PERPUSTAKAAN
PROGRAM PASCASARJANA
IAIN SU-KA YOGYAKARTA

MAJĀZ DALAM AL-QUR'AN

(Sebuah Pendekatan terhadap Pluralitas Makna)

Oleh :

Drs. SUKAMTA, MA

NIM : 87097 / S3

2x1 . 13
SUK
m
c.1

DISERTASI

Diajukan Kepada Institut Agama Islam Negeri Sunan Kalijaga
Untuk Memenuhi Salah Satu Syarat Guna Memperoleh
Gelar Doktor dalam Ilmu Agama Islam

YOGYAKARTA
1999

MILIK PERPUSTAKAAN PPs. SK YK
Nomor : 32 /PPs.SK/H/99
Tanggal : 11 NOV 1999

DEPARTEMEN AGAMA
IAIN SUNAN KALIJAGA
PROGRAM PASCASARJANA
YOGYAKARTA

PROMOTOR I : Prof.H.Zaini Dahlan,M.A. ( )

PROMOTOR II : Prof.Dr.H.M.Amin Abdullah ( )

PROMOTOR III : ( )

PERPUSTAKAAN
PROGRAM PASCASARJANA
IAIN SU-KA YOGYAKARTA

Majāz dalam al-Qur'an

(Sebuah Pendekatan terhadap Pluralitas Makna)

Abstrak

Bertolak dari asumsi bahwa al-Qur'an merupakan petunjuk bagi manusia, berlaku kapan dan di mana saja sejak al-Qur'an diturunkan, maka penulis berupaya mencari pendekatan yang dapat digunakan untuk mengeksplor makna yang terkandung dalam al-Qur'an dalam rangka mendapat nilai-nilai petunjuk tersebut. Untuk memahami al-Qur'an, sebagai kitab suci yang mengandung nilai-nilai petunjuk bagi kehidupan manusia, diperlukan adanya pendekatan tertentu. Dalam hal ini, pendekatan yang dipilih penulis adalah *majāz*.

Persoalan *majāz*, di satu sisi, merupakan persoalan cara pengungkapan terhadap suatu gagasan yang bersifat *mujarrad* (abstrak, konseptual), menggunakan bahasa yang *mahsūs* (pisikal). Di sisi lain, merupakan persoalan bagaimana memahami makna (gagasan) yang bersifat konseptual dari bahasa yang bersifat pisikal. Masalah ini muncul karena makna (gagasan) sebagaimana dikatakan oleh al-Jāhiẓ bersifat tak terbatas, sementara lafal (bahasa) bersifat terbatas. Sudah barang tentu sesuatu yang terbatas tidak akan mampu menampung sesuatu yang tak terbatas. Karena itulah maka *majāz* digunakan, sebagai suatu cara untuk memperluas kandungan makna yang ada dalam lafal (baca: bahasa), meskipun juga tidak dapat dijamin bahwa seluruh gagasan akan dapat tertampung dalam bahasa yang terbatas itu.

Istilah *majāz* merupakan istilah baru, dalam arti, belum dikenal di masa Nabi saw maupun sahabat, meskipun gaya bahasa ini sudah digunakan dalam kehidupan kebahasaannya. Abu 'Ubaidah Mu'ammar al-Musanna (w.207 H) dipandang sebagai orang pertama yang menggunakan dan mempopulerkan istilah tersebut, karena menggunakannya sebagai judul bukunya, yakni مجاز القرآن , tetapi pengertian *majāz* yang digunakannya agak berbeda dengan istilah *majāz* yang berlaku di kalangan ahli *balāgah*. Hal ini disebabkan karena istilah tersebut mengalami perkembangan dari waktu ke waktu, bahkan dari seorang ahli ke ahli yang lain.

Maka untuk mengklarifikasi istilah *majāz* ini penulis menggunakan metode historik dengan mengkaji asal usul, muncul dan berkembangnya istilah ini sehingga dapat ditemukan benang merah antara konsep yang satu dengan yang lain. Dari penelusuran kepustakaan yang ada dapat disimpulkan bahwa embrio konsep ini sudah ada sejak masa Nabi s.a.w., juga masa Umar bin Khaṭṭāb ra , hal ini suatu hal yang wajar, karena gaya bahasa ini memang diperlukan dalam kehidupan berbahasa lantaran terbatasnya bahasa dan tidak terbatasnya gagasan yang hendak diungkapkan. Dengan kata lain, karena terbatasnya fungsi deskripsi bahasa, maka diperlukan fungsi yang lain, yakni fungsi transformatif. Dengan gaya bahasa *majāz* maka *wujūd khāriji* ditransformasikan menjadi simbol-simbol yang dekat dengan pemahaman manusia, sehingga mudah dipahami.

Pokok persoalan gaya bahasa *majāz* adalah adanya perbedaan antara yang tersurat dengan yang tersirat. Namun dalam perkembangan selanjutnya, kajian terhadap *majāz* dalam wacana *balāgah* berhenti pada persoaln estetika dengan memandang gaya bahasa ini sebagai penghias bahasa sehingga tidaklah heran jika muncul suatu pernyataan bahwa seandainya tidak ada *majāz* dalam al-Qur'an maka akan hilanglah sebagian keindahannya. Pernyataan ini tidaklah keliru, hanya kiranya perlu ditambah: akan hilang pula mutiara-mutiara makna yang terkandung di dalamnya.

Meskipun penulis mengemukakan berbagai ragam gaya bahasa *majāz* yang ditemukan dalam al-Qur'an, tetapi penelitian dalam disertasi ini berupaya lebih melihat *majāz* dari sisi kognitifnya daripada sisi estetiknya. Dalam rangka inilah penulis menawarkan :

1.Konsep *majāz khiṭābi,* yaitu suatu *majāz* yang berkaitan dengan wacana tertentu, misalnya wacana tentang hikmah di balik suatu peristiwa, sebagaimana digambarkan dalam kisah antara Nabi Musa as dengan seorang hamba saleh yang telah diberi ilmu oleh Allah, sebagaimana dapat dibaca pada surah al-Kahfi ayat 60 -82. Cara memahaminya adalah dengan menarik peristiwa pisikal sebagaimana digambarkan dalam kisah tersebut ke dataran abstrak konseptual, kemudian diterapkan kembali dalam kehidupan nyata. Dalam hal ini, *ta'wīl* (dalam pengertian interpretasi) terhadap *majāz khiṭābi* dapat beragam sesuai dengan keragaman latar belakang pendidikan dan sosiokultural si penakwil.

2.Konsep *majāz 'irfāni,* merupakan pengembanngan dari *ta'wīl 'irfāni* yang dikemukakan al-Jābiri, yaitu suatu *majāz* yang hubungan antara makna asal (makna literal) dengan makna baru (makna *majāzi*)nya tanpa menggunakan *'alāqah,* baik *musyābahah* atau *gairu musyābahah,* sebagaimana dalam *majāz bayāni.* Hanya saja *majāz 'irfāni* yang ditawarkan di sini tidak menggunakan alasan *kasyaf,* sebagaimana yang ada pada *ta'wīl 'irfāni,* melainkan *mumāṡalah* (analogi) dalam rangka eksplorasi terhadap keberagaman makna.

Baik konsep *majāz khiṭābi* maupun *majāz 'irfāni* yang ditawarkan di sini tidak penulis rekomendasikan untuk diterapkan dalam ayat-ayat yang berkaitan dengan hukum secara umum. Sebab aspek hukum menuntut kejelasan dan ketegasan. Penulis merekomendasikan penerapan konsep dua *majāz* di atas pada ayat-ayat yang mengandung ajaran moral atau akhlak yang luhur. Adapun terhadap ayat-ayat yang berkaitan dengan akidah, penulis lebih memilih sikap hati-hati, yaitu dengan menyerahkan (*tafwīḍ*) kepada ilmu Allah tentang apakah yang digambarkan dalam al-Qur'an, misalnya masalah dialog antara Tuhan, Malaikat dan Adam dalam surah al-Baqarah ayat 30 - 38, memang dalam kenyataannya demikian atau bukan. Suatu hal yang jelas adalah bahwa ayat-ayat tersebut mengandung nilai petunjuk bagi kehidupan manusia. Maka masalahnya adalah pelajaran apa yang dapat ditarik dari kisah tersebut, bukan apakah kisah tersebut ada dalam kenyataan atau tidak.

KATA PENGANTAR

Tidak ada ungkapan tepat yang harus penulis ungkapkan kecuali rasa amat bersyukur kepada Allah *Subhānahū wa Ta'āla* , dan terima kasih yang sebesar-besarnnya kepada berbagai pihak yang telah membantu terselesaikannya penelitian ini. Meskipun penyelesaian disertasi ini memakan waktu yang agak lama karena beberapa hal, seperti penggantian judul lantaran judul yang akan diangkat ternyata sudah terlebih dahulu dikerjakan teman penulis. Baru dua tahun kemudian (tahun 1994) penulis temukan judul yang tampaknya sesuai dengan basis studi penulis, yaitu *Majāz* dalam al-Qur'ān. Judul tersebut adalah saran dari bapak Dr. Quraish Shihab,MA. Kepada beliau kami haturkan banyak terima kasih.

Setelah ditemukannya judul yang rasanya cocok permasalahannya tidak berarti selesai, sebab permasalahan selanjutnya adalah kajian *majāz* dalam al-Qur'an ini akan dikemanakan arahnya. Apakah hanya gaya bahasa *majāz* saja atau dikaitkan dengan yang lain. Pada mulanya, penulis mengaitkannya dengan persoalan-persoalan teologis atau persoalan-persoalan ilmu kalam, terutama hal-hal yang berkaitan dengan ayat-ayat *mutasyābihāt*. Tetapi pihak MPA (Majelis Pertimbangan Akademik) tidak menyetujui, dan menyarankan untuk membatasi masalah gaya bahasa *majāz* saja yakni : *Majāz* dalam al-Qur'ān.

Dalam perkembangan selanjutnya, Promotor II menyarankan agar judul di atas dibatasi. Maka penulis membatasinya dengan sub judul : Kajian Eksplorasi tentang Pluralitas Makna. Rupanya dalam ujian tertutup, istilah eksplorasi di sini kurang disetujui, karena mengandung pengertian sebagai kajian

yang sifatnya penjajagan saja dan tidak sesuai dengan penelitian setingkat disertasi. Penulis pun menggantinya dengan sub judul : Sebuah Pendekatan terhadap Pluralitas makna.

Pada saatnya nanti barangkali bukan hanya sub judul yang dirubah, tetapi menyangkut sebagian isinya . Penulis tidak risau dengan perubahan-perubahan ini, karena hal itu justeru menunjukkan dinamika pemikiran manusia menuju ke arah yang lebih baik. Justeru yang penulis riaukan kalau tidak ada perubahan, karena adanya perasaan bahwa pemikiran ini sudah final.

Dalam keadaan yang masih mencari-cari solusi ini sebagian rekan staf pengajar IAIN Sunan Kalijaga dan sahabat penulis memberi informasi dan bahkan tidak segan-segan meminjami buku berkaitan dengan judul tersebut untuk difotokopi, sebagian yang lain memberi buku aslinya. Dalam hal ini penulis ucapkan terima kasih kepada bapak Prof. Dr.M Amin Abdullah, bapak Dr. Machasin, sdr Muchlis Hanafi yang masih studi di al-Azhar, Kairo, dan yang lain yang tidak dapat disebut satu persatu di sini. *Jazāhumullah Khairal Jazā*

Berkat berbagai bantuan informasi dari rekan-rekan sejawat, sahabat dan bahkan mahasiswa berupa buku-buku baru terkait itulah penulisan disertasi ini dapat diselesaikan. Setelah membaca buku-buku tersebut, dan atas saran promotor, penulis lebih cenderung mengkaji *majāz* dalam al-Qur'ān dari sisi tertentu. Penulis menggunakan *majāz* sebagai suatu pendekatan untuk memahami pluralitas makna yang terkandung dalam al-Qur'an. Digunakannya gaya bahasa ini pada dasarnya, sebagaimana dinyatakan oleh al-Jāḥiz,

disebabkan keterbatasan lafal (bahasa) untuk menampung makna-makna (*al-ma'ānī*) yang tak terbatas itu atau dengan kata lain, keterbatasan fungsi deskripsi bahasa menyebabkan kita menggunakan fungsi bahasa yang lain, yakni fungsi transformatif, dan di sinilah *majāz* berperan. Dengan pendekatan ini pula penulis berupaya memperluas kandungan makna makna al-Qur'an yang dijadikan petunjuk bagi umat manusia dalam kehidupannya yang selalu berkembang dinamik.

Meskipun agak terlambat, namun keterlambatan ini di sisi lain ternyata membawa hikmah karena sebagian besar yang ditulis dalam disertasi ini sempat penulis presentasikan dalam diskusi rutin Dosen IAIN Jum'at malam, diskusi Dosen Fakultas Adab IAIN Sunan Kalijaga, dan sebagian telah dimuat pada Majalah al-Jāmi'ah (bahasa Arab). Artinya sebagian agak banyak yang ditulis dalam disertasi ini merupakan hasil pemikiran yang telah penulis diskusikan di kalangan rekan sejawat, atau dipublikasikan di Journal Ilmiah. Sudah barang tentu banyak masukan yang amat berharga dari berbagai pihak dalam diskusi tersebut.

Terselesaikannya disertasi ini tidak lepas dari kebaikan berbagai pihak, baik berupa dorongan, bimbingan, arahan, saran, do'a maupun fasilitas belajar. Kepada semuanya diucapkan banyak terima kasih dan *jazāhumullah khair al-jazā*. Terutama kepada:

1.Rektor IAIN Bapak Prof. Dr. H. M. Atho Mudzhar atas perhatiannya yang begitu besar kepada peserta Program Doktor

2. Almarhum Bapak Prof. Dr.H.N.Shiddieqi M.A. atas dorongannya yang tidak jemu-jemu demi terselesaikannya disertasi ini.

3.Promotor I Bapak Prof. H. Zaini Dahlan, MA atas segala perhatian dan saran-sarannya

4.Promotor II Bapak Prof. Dr. H. M. Amin Abdullah atas ketekunannya yang luar biasa mengoreksi disertasi ini, baik tulisan maupun isinya.

5.Ibu Ny.Hj Jauharah Mufid *almagfūr lahā* yang juga tidak jemu-jemu mendorong penulis untuk menyelesaikan penelitian ini, tetapi lebih dulu dipanggil oleh Allah sebelum menyaksikan selesainya penulisan ini.

6. Ayahanda Muhammad Said *al-magfur lahu* dan juga ibu tercinta atas jasanya yang begitu besar, semoga Allah mengampuni dan memberi rahmat kepada beliau berdua.

7. Isteri tercinta Hj.Kun Afifah dan ananda Haris Ahmad Qurnain atas kesabarannya dan perhatiannya untuk memberi rasa aman sehingga disertasi ini dapt terselesaikan.

6.Kepada semua pihak yang telah membantu berupa apa saja dalam rangka penyeleaian disertasi ini, diucapkan banyak terima kasih dan *jazāhumullah khair al-jazā*

Kemudian, meskipun disertasi ini telah diupayakan sebaik mungkin tetapi kemungkinan kekurangan di sana sini pasti ada, baik berupa cara penulisan maupun alur pemikirannya. Karena itu saran, masukan dan kritik yang membangun dari semua pihak, selalu penulis harapkan.

Akhirnya, hanya kepada Allah penulis berserah diri seraya berdoa mudah-mudahan penelitian ini dapat dikembangkan lagi, dan bermanfaat adanya. Amin

Yogyakarta, 17 Sepetember 1999

Penulis

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB - LATIN [1]

HURUF ARAB	HURUF LATIN	HURUF ARAB	HURUF LATIN
ا	Tidak dilambangkan	ط	ṭ
ب	b	ظ	ẓ
ت	t	ع	‘ ..
ث	ṡ	غ	g
ج	j	ف	f
ح	ḥ	ق	q
خ	kh	ك	k
د	d	ل	l
ذ	ż	م	m
ر	r	ن	n
ز	z	و	w
س	s	هـ	h
ش	sy	ء	..’..
ص	ṣ	الشـ ..	Asy-sy...
ض	ḍ	و الشـ ..	Wa asy-sy...
الـ	al- ...	ي	ī
والـ	wa al-...		
آ	ā		
أو	ū		

[1] Johannes den Heijer dan Ab Massier. *Pedoman Transliterasi bahasa Arab.* (Jakarta: INIS, 1992

DAFTAR ISI

halaman

HALAMAN JUDUL

PENGESAHAN REKTOR ii

PENGESAHAN PROMOTOR iii

ABSTRAK iv

KATA PENGANTAR vi

PEDOMAN TRANSLITERASI xi

DAFTAR ISI xii

BAB I : PENDAHULUAN 1

A. Latar Belakang Masalah 1

B. Batasan dan Perumusan Masalah 6

C.Kerangka Teori 9

D.Telaah Pustaka 13

E.Metode Penelitian 23

F.Tujuan dan Manfaat Studi 26

G.Sistimatika Pembahasan 26

BAB II : ISTILAH *MAJĀZ*, MUNCUL DAN PERKEMBANGANNYA 29

A.Kesadaran Akan Adanya Pluralitas Makna 30

B.Dimulainya Penggunaan Istilah *Majāz* 38

C.Kristalisasi Istilah *Majāz* 44

D.Tahap Pematangan Istilah *Majāz* 47

E.Kesadaran akan Adanya Nilai Estetika 50

F.Al-Jurjāni dan Konsep Isyarat Makna Perumpamaan 52

G. Ibnu Jini dan Konsep *Ittisā', Ta'kīd dan Tasybīh* 54

H.Pengertian *Majāz* Saat Ini dan Yang Ditawarkan 56

BAB III. GAYA BAHASA, INTERPRETASI TEKS DAN MAKNA . 67

A.Gaya Bahasa 70

B.Gaya bahasa *Majāz* 71

C.Makna dan Interpretasi Teks dalam Pandangan Hermeneutika..79

D.Persoalan-persoalan Hermeneutika 93
E.Makna Lahir dan Makna Batin 99
BAB IV *MAJĀZ* DAN *TA'WĪL* 108
A. Hubungan Metaforis antara manusia dengan Realitas 110
B. Permasalahan *Majāz* dan *Ta'wīl* 112
C.*Majāz 'Irfāni,* Suatu Usulan 125
D.*Majāz,* dan *Ta'wīl* antara *Bayāni* dan *'Irfāni* 128
E. *Ta'wīl* dan Ayat-ayat *Mutasyābihāt*..... 139
1.Pengertian Ayat-ayat *Mutasyābihāt* 140
2.Siapa yang mengetahui *ta'wil*nya ?..... 141
3.Bagaimana *ta'wīl* terhadap ayat-ayat *mutasyābihāt?*..... 143
BAB V FENOMENA *MAJĀZ* DALAM AL-QUR'AN 153
A.Majāz Isnādi 156
A.1. Penyandaran *fi'il* kepada sebabnya 159
A.2. Penyandaran *fi'il* kepada tempatnya 160
A.3. Penyandaran *fi'il* kepada zamannya 161
A.4. Penyandaran *isim maf'ūl* kepada *fā'il* 161
A.5.Penyandaran *isim fā'il* kepada *maf'ūl* 162
A.6. Penyandaran *fi'il* kepada penyebab dari penyebabnya 163
B.*Majāz lugawi* 180
B.1.*Majāz Ḥarfi* 183
B.2.*Majāz Fi'li* dan *Ismi* 194
C.*Majāz Khiṭābi* 210
BAB VI. KESIMPULAN DAN PENUTUP 231
DAFTAR PUSTAKA 239
RIWAYAT HIDUP 248

BAB I

PENDAHULUAN

A.Latar Belakang Masalah

Sering dikatakan bahwa filsafat kini sedang mengalami pembalikan ke arah bahasa. Bahasa dipandang sebagai istilah kunci dan tema sentral dalam diskusi-diskusi filosofis.[1] Pada periode Frege, Husserl, Witgenstein awal dan Carnap bahasa dipahami secara logosentris (meminjam istilah Derrida). Dimensi-dimensi dasar bahasa dianggap hanya tampil dalam dalam fungsi-fungsi logisnya. Dalam perkembangan selanjutnya, Wittgenstein dengan teorinya *speech act* dan teori pragmatiknya, ia memandang bahasa sebagai sesuatu yang hanya dapat dimengerti dalam kerangka "bentuk-bentuk kehidupan" yang merupakan konteks bagi pemakaian bahasa itu. Akhirnya perkembangan filsafat maupun bidang pengetahuan lain seperti sastera dan kritik teks menuntut kajian bahasa dari aspek intrinsiknya: kajian hakikat dan fungsi bahasa. Kajian ini melibatkan semiologi strukturalisme, hermeneutika dan pos-strukturalisme. Melalui tangan Heidegger, Derrida dan Ricoeur kajian metafor menjadi sangat populer[2].

Metafor dipandang sebagai jalan keluar bagi problem postmodern. Akar filsafat dalam situasi postmodern, menurut Sugiharto, terletak pada

---

[1] Hans Georg Gadamer.*Philosophical Hermeneutics* .Translated and edited by David E.Linge.(California: California University Press, 1976), P. 3 baca juga Josef Bleicher. *Contemporary Hermeneutics, Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique.* (London: Routledge & Kegan Paul, 1980), P. 128

[2] I Bambang Sugiharto.*Postmodernisme, Tantangan bagi Filsafat.* (Yogyakarta: Kanisius, 1996), P. 81

keterbatasan penggunaan fungsi deskriptif bahasa. Pengalaman-pengalaman tertentu, misalnya, sulit dijelaskan (dideskripsikan), kalaupun bisa, maka hanya sebagiannya saja.[3] Permasalahan majaz berkaitan dengan problem fungsi deskripsi bahasa dalam pengungkapan makna atau gagasan.

Al-Gazāli (w.505 H), juga Ibnu Taimiyah, mengemukakan ada empat tingkat wujud berkaitan dengan masalah bahasa,[4]yaitu:

1. *Wujūd Aini* atau *wujūd khāriji* yaitu suatu wujud yang ada pada dirinya sendiri yang oleh al-Gazzāli disebut *al-haqīqah fī nafsih.* Juga disebut wujud *khāriji* (wujud luar) karena berada di luar diri manusia, seperti bulan, halilintar, bulan dan matahari.

2. *Wujūd Żihni* atau gambaran sebuah pikiran atas wujud *khāriji* di atas. Misalnya persepsi kita tentang halilintar, bulan bintang , matahari dan sebagainya.

3. *Wujūd lafzi* yaitu simbol berupa lafal atau ujaran kita untuk mengacu kepada *wujūd żihni* di atas.

4. *Wujūd rasmi* atau *kitābi* yaitu simbol berupa tulisan atau angka yang mengacu kepada *wujūd lafẓi* di atas.

Makna atau gagasan yang dimaksud penulis berada pada tataran *wujūd żihni* . *Wujūd zihni* selalu mengacu kepada *wujūd khāriji.* sedangkan *wujud*

---

[3] I Bambang Sugiharto. *Ibid* P. 84

[4] Jaudat Sa'id. *Iqraʾ wa Rabbuka al-Akram.* (Damaskus: al-Iftā al-Ām,1988). P. 43-44

lafẓi mengacu kepada *wujūd żihni* adapun *wujūd rasmi* mengacu kepada *wujūd lafẓi*. Makna atau gagasan yang ada dalam diri seseorang tentang sesuatu *wujūd khāriji* akan sangat mungkin berbeda dengan makna *wujūd* yang sama yang ada pada orang lain, sesuai dengan perbedaan konteksnya atau latar belakang sosio-kulturalnya masing-masing . Misalnya persepsi (gagasan yang ada dalam diri) seseorang petani di desa tetang halilintar sangat mungkin berbeda dengan persepsi ahli fisika di Perguruan Tinggi. Begitu pula persepsi seorang ahli tentang sesuatu peristiwa mungkin sekali berbeda dengan persepsi ahli yang lain pada kurun waktu lain tentang peristiwa yang sama, karena perkembangan ilmu pengetahuan. Hal ini menunjukkan relatifitas pengetahuan manusia.

Al-Qur'an, kalam Allah yang diturunkan dalam bentuk suara (*wujūd lafẓi*) mengacu kepada *wujud żihni* atau *kalam nafsi* (meminjam istilah al-Asy'ary[5]). Berangkat dari asumsi di atas maka dapatlah dikatakan bahwa makna al-Qur'an juga mutlak. Hal ini senada dengan apa yang dikatakan Arkoun bahwa *khiṭāb* (diskursus) al-Qur'an bersifat metaforik simbolik secara mutlak yang terbuka bagi keragaman makna.[6]

Al-Qur'an diturunkan dalam bentuk bahasa lisan (pada tataran *wujūd lafẓi*), dihafalkan oleh para sahabat dan segera ditulis meskipun dalam

---

[5] Pemisahan yang dilakukan oleh sebagian ulama antara kalam nafsi yang *qadim* dari kalam lafzi yang hadis adalah atas dasar *qiyās al-Gāib 'ala asy-Syāhid* atau *qiyās ālam al-ulūhiyyah 'alā 'ālam al-insān*. Pemisahan tersebut secara tidak langsung memberi eksistensi masing-masing lafal dan makna tersendiri.

[6] Arkoun. *al-Fikr al-Islami Naqd wa ijtihad, tarjamah wa ta 'liq Hāsyim Sālih,* (London: Dār as-Sāqi, 1990), P. 171.

PERPUSTAKAAN
PROGRAM PASCASARJANA
IAIN SU-KA YOGYAKARTA

bentuk yang masih sangat sederhana pada tulang belulang atau pelepah daun korma (pada tataran *wujūd rasmi* atau *wujūd kitābi*). Artinya, al-Qur'an terjaga bahasanya: ditopang oleh hafalan maupun tulisan. Tetapi dari sudut hermeneutika, perubahan dari *wujūd lafẓi* ke *wujūd rasmi* menyebabkan timbulnya masalah penafsiran. Terlebih-lebih perubahan dari *wujūd zihni* ke *wujūd lafzi* atau pun ke *wujud rasmi*. Hal ini disebabkan oleh terbatasnya fungsi deskripsi bahasa itu sendiri di satu pihak dan kemutlakan *wujūd zihni* atau *kalām nafsi* di pihak lain. Bahasa sebagai produk budaya manusia, juga menjadi terbatas dibatasi oleh sifat produk manusia itu sendiri. Padahal al-Qur'an adalah *kalām* Allah, bukan produk manusia yang terbatas itu. Di sinilah muncul masalah penafsiran.

Keterbatasan bahasa yang lain adalah ketidak mampuannya menyampaikan pesan kecuali melalui waktu, dengan cara berurutan, suatu hal yang menyebabkan sesuatu yang satu menjadi terbagi-bagi[7]. Dalam hal al-Qur'an waktu yang diperlukan untuk turunnya sekitar dua puluh tiga tahun. Maka dalam masalah penafsiran, hal ini menjadi pertimbangan yang amat penting. Masalah-masalah tersebutlah yang menjadi latar belakang penelitian penulis terhadap masalah *majāz* dalam al-Qur'an.

Dalam pada itu, al-Qur'an yang dijadikan petunjuk bagi umat manusia dengan berbagai latar belakangnya sejak diturunkan sampai akhir zaman, bersifat tetap: tidak ditambah atau dikurangi. Sementara itu, kehidupan

---

[7] Abid al-Jābiri. *Takwīn al-'Aql al-'Araby*. (Bairut: Markaz al-Wahdah al-Arabiyyah, 1989), hal. 253

manusia berkembang dinamik sejalan dengan perkembangan pemikirannya. Maka diperlukan suatu pendekatan yang dapat menangkap makna al-Qur'an secara dinamis sejalan dengan dinamika pemikiran manusia. Pendekatan *majāz* atau metafor, dalam arti memandang sesuatu lafal atau teks aebagai *majāz* sehingga perlu *ta'wīl,* tampaknya amat tepat untuk menangkap dinamika makna al-Qur'an, karena *majāz* tidak bersifat konstatif yakni melukiskan keadaan secara faktual, sehingga bisa salah atau benar, melainkan performatif, yakni tidak berkaitan dengan masalah faktual yang dapat salah atau benar, sehingga menuntut manusia berpikir dan melakukan pemahaman yang lebih dalam lagi. Dinamika makna *majāzi* justeru karena adanya deviasi. Jika dalam makna *haqīqi* (literal) X adalah P, artinya tetap sama X adalah P. Misalnya X makhluk dan P singa. Tetapi dalam perspektif *majāzi,* X adalah P artinya X adalah R[8] (salah satu sifat yang lazim pada P,misalnya berani, atau suka makan sesama makhluk dan sebagainya). Deviasi makna ini menjadikan makna *majāzi* menjadi dinamik. Dinamika makna ini akan lebih tampak dalam *majāz* yang penulis sebut sebagai *majāz khiṭābi,* suatu bentuk *majāz* yang bukan berkaitan dengan masalah arti kata perkata atau kalimat perkalimat, melainkan suatu wacana, sebagaimana akan dibahas dalam bab lima nanti. Makna, menurut Dilthey, didasarkan atas berbagai keterhubungan. Dalam bidang sastra dan sejarah, (dalam hal ini gaya bahasa *majāz* banyak dipakai dalam bidang sastra) makn[illegible]lah

[8]Robert J. Stainton. *Philosophical Perspectives on Language.* (Peterborough Ontario: Broadview Press, 1985), P.177

sesuatu yang sama sekali obyektif tetapi juga bukan sesuatu bersifat subyektif, melainkan sesuatu yang selalu berubah manakala si penafsir dan obyek yang ditafsirkan berbeda ruang dan waktunya.[9]

B.Batasan dan Perumusan Masalah

Kata *majāz* sudah masuk menjadi bahasa Indonesia dengan merubah huruf z menjadi s . Seringkali kata asing, termasuk bahasa Arab, yang masuk ke dalam bahasa Indonesia mengalami pergeseran makna. Dalam hal ini penulis sengaja tetap menggunakan kata aslinya dengan menggunakan kata *majāz* bukan majas, atas dasar: *pertama* untuk menghindari adanya kemungkinan pergeseran makna, dan *kedua* yang diacu oleh pengertian *majāz* di sini adalah dalam pengertian bahasa Arab, meskipun penulis terkadang menggunakan istilah lain misalnya metafor, tetapi acuan utamanya adalah dalam pengertian bahasa Arabnya.

Pengertian *majāz* secara bahasa adalah melewati tempat tertentu; jalan lintasan; metafor; ungkapan figuratif; kebalikan dari hakikat.[10] Al-Khatīb al-Quzwaini mengatakan bahwa kata *majāz* merupakan bentuk *masdar mīm* dari kata *jāza - yajūzu* yang berarti melewati (tempat aslinya). *Majāz* juga merupakan cara menggambarkan makna. Sedangkan *haqīqah* secara bahasa berarti sesuatu yang tetap atau ditetapkan (*haqqaqtu asy-syai = aṡbattuhu* atau *haqqa asy-syai = ṡabata*). Adapun huruf *tā marbūṭah* yang

---

[9]Naṣr Ḥāmid Abū Zaid. *Isykāliyyāt al-Qirā'ah wa Āliyyāt at-Ta'wīl.* Bairut: al-Markaz aṡ-Ṡaqāfi al- 'Araby, 1994), P. 29

[10] Ibnu Manzūr. *Lisān al- 'Arab al-Muḥīṭ* (ttp), jld I, P 531-532,

ada pada kata tersebut adalah untuk *ta'nis* atau sebagai suatu tanda bahwa kata sifat tersebut telah beralih menjadi kata benda yang murni.[11]

Adapun secara istilah, *majāz* adalah setiap gaya bahasa yang mengandung perubahan dalam hal kebiasaan arti lafal-lafalnya.[12]Perubahan arti lafal inilah sebenarnya yang menyebabkan gaya bahasa *majāz* membawa informasi baru dengan meredeskripsi kenyataan (*wujūd khariji*) secara baru. *Majāz* bukan hanya berefek menghancurkan tata logika tertentu tetapi juga menemukan tata logika baru.[13]

Pengertian *majāz* dari sudut istilah balāgah dapat dikaitkan dengan pengertiannya dari sudut bahasa. Secara bahasa, *majāz* berarti melewati, sedangkan secara istilah adalah pengertian yang melewati batas arti fisikal yang eksplisit menuju ke arah arti abstrak yang implisit.[14] Pengertian *majāz* yang dinamik ini dapat terwujud jika kita melihatnya dalam kerangka wacana, bukan dalam kerangka kata per kata atau kalimat per kalimat.

Dalam bidang *ulūm al-Qur'ān*, pengertian *majāz* berkaitan dengan *ta'wīl* : sesuatu ungkapan *majāzi* dipandang perlu untuk di*ta'wīl*, yakni pengalihan makna lahir ke dalam makna batin(tetapi bukan dalam arti

---

[11] al-Khatīb al-Quzwaini. *al-Idāh fi Ulūm al-Balāgah.* (Bairut: Dār Ihyā al-[illegible]m.1995), hal.253

Majdi Wahbah wa Kamil al-Muhandis.*Mu'jam al-Mustalahat fi al-Lugah wa al-[illegible]*. hal . 333

[13]I.Bambang Sugiharto. *Op Cit.* hal. 103

[14] Abbas Mahmūd al- 'Aqqād. *al-Lugah al-Syairah, Mazāyā al-Fann wa at-Ta'bī fi al-Lughah al- 'Arabiyyah.* (Kairo: Maktabah al-Anjlo, 1960) P. 37

batiniyyah), melainkan makna di balik yang tampak atas dasar konteks kebahasaan atau alasan-alasan rasional dengan mempertimbangkan kaidah-kaidah kebahasaan. *Ta'wil* melibatkan alasan-alasan rasional karena sesuatu ungkapan atau kata tidak menunjuk kepada maknanya dengan dirinya sendiri tetapi karena dijadikan alat untuk berpikir sehingga ia mempunyai makna. Maka makna tidak berada pada *musammā* atau *madlūl* (obyek yang ditunjuk), melainkan ada pada *fikrah* (ide) si pemakai simbol.[15] Jika ia menggunakan bahasa lisan maka simbolnya adalah lafal atau suara, dan jika ia menggunakan bahasa tulis maka simbolnya adalah huruf atau angka. Makna tidak berada pada suara atau huruf maupun angka, tetapi ada pada benak si pembicara atau penulis dan pada pendengar atau pembaca. Karena bahasa merupakan alat berpikir maka perubahan makna dalam penggunaan bahasa akan melibatkan alasan-alasan rasional juga.

Penelitian ini berupaya menyingkap sejauh mana makna yang terkandung dalam al-Qur'an dapat dipahami melalui pendekatan *majāzi* sebagai suatu gaya bahasa yang tidak berkaitan dengan salah atau benar, sebagaimana pada makna konstatif, melainkan bagaimana kata-kata yang digunakan itu dapat mempengaruhi seseorang melakukan sesuatu yang diinginkan, sehingga menuntut pembacanya selalu berupaya meningkatkan pemahaman lebih dalam lagi tentang makna yang terkandung di dalamnya.

---

[15] Abdul Gaffār Hāmid Hilāl. *al-Lughah Bain al-Qadīm wa al-Hadīs.* (Kairo: Dār al-Kutub, 1986) , hal. 205

Maka yang dimaksud dengan judul : *Majāz* dalam al-Qur'an (Sebuah Pendekatan terhadap Pluralitas Makna) adalah upaya pemahaman terhadap al-Qur'an melalui pendekatan *majāzi* yang mengandung makna performatif. Penelitian ini bersifat *developmental* yakni merupakan upaya pengembangan terhadap konsep-konsep *majāz* dan membangunnya sedemikian rupa sehingga dapat digunakan untuk menggali pluralitas atau keberagaman makna yang ditimbulkan gaya bahasa ini.

Adapun masalah-masalah dalam penelitian ini dapat dirumuskan sebagai berikut:

1.Bagaimana sebenarnya konsep *majāz* ini, asal usulnya, kapan kajian *majāz* ini muncul, dan apa latar belakangnya?

2.Apa peranan *majāz* dalam mengungkap dunia makna?

3.Bagaimana interpretasi teks al-Qur'an dalam perspektif *majāz*?.

4.Permasalahan apakah yang akan timbul berkenaan dengan penerapan konsep *majāz* ini terhadap al-Qur'an?

5.Bagaimana membangun konsep *majāz* yang dapat digunakan sebagai pendekatan dalam memahami pluralitas makna dalam al-Qur'an.

C.Kerangka Teori

Penggunaan *majāz* berkaitan erat dengan keterbatasan fungsi deskriptif bahasa, sebab pengalaman yang hendak diungkapkan dalam bentuk bahasa, selalu lebih luas, lebih dalam dan lebih kompleks daripada bahasa itu sendiri. Keterbatasan bahasa akan tampak jika pengalaman yang implisit itu dieksplisitkan. Dengan kata lain, ketika seseorang

mendeskripsikan pengalaman dengan menggunakan bahasa maka deskripsi tersebut selalu tidak sama dengan pengalaman itu sendiri. Barangkali siapa pun pernah mengalami sendiri betapa bahasa tidak mampu mengungkapkan, secara persis sebagaimana adanya, rasa haru campur senang dan bahagia yang amat mendalam.

Keterbatasan bahasa tersebut tampak, baik pada bahasa *majāzi* (metaforis) ataupun *haqīqi*. Misalnya : Hatinya berbunga-bunga (*majāzi*) dan ungkapan : Hatinya amat bahagia (*haqīqi*). Pengalaman bahagia antara seseorang dengan yang lain atau orang yang sama dalam waktu yang berbeda itu tidak sama, akan tetapi bahasa yang digunakan untuk mengungkapkan pengalaman tersebut sering sama saja. Atas dasar itu maka dapatlah dikatakan bahwa gaya bahasa *majāz* merupakan bentuk ungkapan tersamar yang perlu keterangan lebih lanjut, dibandingkan dengan gaya bahasa *haqīqi* atau literal, meskipun yang terakhir ini juga seringkali perlu keterangan karena fungsi deskripsi bahasa itu sendiri terbatas.

Di samping fungsi deskriptif, bahasa juga mempunyai fungsi transformatif: dengan bahasa manusia mentransformasikan dunia. Dalam konteks transformasi inilah dapat dilihat peran sentral *majāz* (metafor), yakni dalam proses penyusunan segala bentuk pengetahuan manusia: manusia memahami segala sesuatu dengan cara mempersamakannya dengan hal-hal lainnya yang lebih dikenalnya. Contoh yang amat jelas dalam hal ini adalah seperti mengajari macam-macam warna kepada seseorang yang tuna netra sejak lahir; atau mengajari berbagai macam suara kepada seseorang

yang tuna rungu sejak kecil. Orang yang diajari tentang warna dan suara tersebut, jelas, tidak akan dapat memahaminya dengan baik, kalau tidak dikatakan tidak dapat menangkap sama sekali, apa yang diajarkan kepadanya itu, atas dasar alasan sederhana saja yaitu ia tidak pernah mengenal hal yang seperti itu sejak kecil.

Penyusunan pengetahuan dalam diri manusia dengan cara mempersamakan obyek yang dikajinya dengan sesuatu yang sudah dikenal sebelumnya dapat disebut sebagai proses metaforis.[16]Disebut demikian karena bukan dalam pengertian yang sebenarnya, melainkan hanya mempersamakannya saja. Makna wacana atau diskursus metaforis adalah transformasi yang ditimbulkannya pada manusia. Karena itu maka makna *majāzi* (metaforis) tidak bersifat konstatif, melainkan performatif, yakni menuntut manusia melakukan pemahaman yang lebih dalam lagi. Makna sebuah ungkapan *majāzi* adalah makna yang diciptakan kembali oleh manusia yang analog dengan apa yang disiratkan oleh ungkapan *majāzi* tersebut.[17]*Majāz* tidak memaksudkan sesuatu yang dieksplisitkan melainkan apa yang diimplisitkan. Maka sering juga dikatakan bahwa makna *majāzi* adalah makna batin. Makna suatu ungkapan ibarat gunung es: di atas permukaan laut tampak kecil, tetapi ternyata besar di bawah permukaannya.

---

[16] I.Sugiharto. *Op. Cit.* Hal. 140

[16] *Loc. Cit.* hal 107

Dalam hal hubungan antara makna dengan lafal atau bentuk teks, terdapat tiga aliran., yaitu:

1.Aliran **monisme** yang berpendapat bahwa antara isi (makna) dengan bentuk teks merupakan satu kesatuan yang tak terpisahkan. Dengan kata lain, tidak ada kemungkinan perbedaan pendapat dalam memahami teks karena antara teks dengan maknanya adalah sesuatu yang manunggal: satu kesatuan.

2.Aliran **dualisme** yang mengatakan bahwa antara isi (makna) dan bentuk teks dapat dipisahkan. Dengan kata lain bahwa masing-masing mempunyai eksistensinya tersendiri, meskipun ada hubungan tetapi hubungan tersebut tidak kompleks.

3.Aliran **pluralisme** yang mengatakan bahwa hubungan antara isi (makna) dengan bentuk teks amatlah kompleks. Sebuah teks menurut aliran ini merupakan konstruk metafungsional yang terdiri dari makna ideasional, interpersonal dan tekstual yang kompleks. Dengan kata lain, bukan hanya masing-masing makna dan bentuk teks mempunyai eksistensi tersendiri, tetapi hubungan antara keduanya bersifat amat kompleks.[18]

Menurut al-Jāhiẓ, makna-makna *(al-ma'āni)* adalah sesuatu yang tak terbatas, sedangkan bahasa adalah sesuatu yang terbatas. Sesuatu yang terbatas tak dapat menampung sesuatu yang tak terbatas, maka diperlukan cara tertentu sebagai upaya memperluas kandungan makna, antara lain

---

[18]Burhan Nurgiantoro. *Teori Pengkajian Fiksi.* (Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1995), P. 282

dengan menggunakan gaya bahasa *majāz*.[19] Namun demikian belum juga dapat dijamin tercakupnya makna tersebut.

Al-Qur'ān sebagai petunjuk bagi manusia, menjadi sumber ajaran Islam dari Nabi akhir zaman yang tak ada nabi sesudahnya, berlaku sejak diturunkan sampai akhir zaman. Sementara itu, tingkat sosial, budaya dan peradaban manusia, sebagaimana dapat disaksikan, mengalami perkembangan dari waktu ke waktu, dan ada perbedaan dari satu tempat ke tempat yang lain. Al-Qur'ān diasumsikan dapat memberi petunjuk kepada semua manusia dalam berbagai tingkat sosial, budaya dan peradabannya.

Dengan demikian, pengertian petunjuk yang diberikan al-Qur'an terhadap manusia dapat beragam sesuai dengan keragaman mereka itu sendiri, karena tingkat pemikiran, sosial dan peradaban masing-masing juga beragam. Dengan kata lain, petunjuk al-Qur'ān bersifat dinamik, tidak statis. Dalam hal ini, bertemulah konsep makna *majāzi* yang bersifat performatif yang menuntut pembacanya melakukan pemahaman yang lebih dalam, dengan konsep petunjuk al-Qur'an yang bersifat dinamik yang perlu digali terus menerus.

D.Telaah Pustaka

Sebelum penelitian ini dilakukan telah banyak dilakukan penelitian tentang al-Qur'ān, baik berkaitan dengan gaya bahasanya, termasuk di

---

[19] Ahmad Abu Zaid . *al-Manhā al-I'tizāli fi al-Bayān wa i'jāz al-Qur'ān* (Rabat: Maktabah al-Ma 'ārif, 1986), P. 212

dalamnya gaya bahasa *majāzi* atau metaforis, maupun yang berkaitan dengan penafsiran terhadap suatu teks, bahkan juga tentang masalah pemahaman terhadap makna yang terkandung dalam al-Qur'an itu sendiri secara khusus. Karena itu, maka dalam telaah pustaka ini penulis mengklasifikasikan kepustakaan yang berkaitan dengan penelitian menjadi tiga bidang permasalahan, yaitu:

Pertama, bahasa *majāzi* atau metaforis secara umum

Kedua, pemahaman terhadap makna yang terkandung dalam al-Qur'an

Ketiga, penafsiran terhadap suatu teks, termasuk di dalamnya kitab suci al-Qur'an

1. Bahasa *majāzi* atau metaforis secara umum

Setiap bahasa menyatakan sesuatu, tetapi metafor justeru tidak memaksudkan yang eksplisit dikatakannya itu, dengan kata lain terdapat deviasi. Melalui deviasi pula informasi baru itu dibawa olehnya. Metafor tidak bersifat konstatif tetapi performatif: menuntut pemahaman lebih dalam. Metafor menurut Sugiharto adalah merupakan karakter fundamental hubungan linguistik manusia dengan dunia. Dengan kata lain, linguistikalitas (kebahasaan) manusia sudah selalu bersifat metaforis. Makna wacana atau diskurus metaforis adalah transformasi yang ditimbulkannya kepada kita: orientasi baru yang disampaikannya pada pemahaman kita.[20]

---

[20]I.Bambang Sugiharto. *Op. Cit.* P. 102

Menurut Arkoun, pandangan filsafat bahasa modern terhadap masalah *majāz* berbeda dengan pandangan filsafat bahasa tradisional yang memandang gaya bahasa *majāz* tidak lebih dari sebagai "kulit"; "hiasan" atau "lapisan luar" yang tidak mempunyai arti penting dari segi makna dasarnya. Menurut filsafat bahasa tradisional, lafal (ujaran) itu menunjuk secara langsung kepada sesuatu (referent, pen.). Dengan kata lain, setiap *isim* (dalam hal ini diterjemahkan: simbol) sudah mempunyai *musamma* (referent) yang khusus untuknya. Tetapi menurut teori bahasa modern *isim* tidaklah langsung menunjuk kepada *musammā*, melainkan kepada *aż-Żihn* (pikiran). Maka bahasa yang bergaya *majāz* tidak dengan mudah diartikan dengan satu-satunya arti tertentu mengenyampingkan arti yang lain.[21]

2.Pemahaman terhadap makna yang terkandung dalam al-Qur'an.

Dalam pandangan M Abduh al-Qur'an haruslah dipahami sebagai petunjuk dari Allah bagi manusia dalam rangka mengatur kehidupannya sehingga mendapatkan kebahagiaan, baik di dunia maupun di akhirat.[22]

Al-Qur'ān menurut Arkoun terbuka bagi berbagai kemungkinan makna dan arti. Kesan yang diberikannya mengenai pemikiran dan penjelasan berada pada tingkat wujud mutlak. Dengan demikian ayat-ayatnya selalu terbuka untuk interpretasi baru , tidak pernah pasti dan tertutup dalam

---

[21] M.Arkoun. *al-Fikr al-Islāmi, naqd wa ijtihād, Tarjamah wa ta 'liq Hasyim Ṣāliḥ*.(London: Dār as-Sāqi, 1990) ,P. 206

[22] As-Sayyid M.Rasyid Riḍa. *Tafsīr al-Qur'ān al-Hakīm*. (Bairut: Dār al-Ma'rifah, ttp), P. 18-19

[22] *Ibid.* P.201.

interpretasi tunggal.[23] Al-Qur'an menurut 'Ali Harb amat kaya dengan makna atau gagasan. Al-Qur'an, seringkali, tidak menggunakan bahasa langsung, dalam arti satu lafal satu makna, melainkan bahasa tak langsung yakni dengan bahasa *majāzi*. Konsep *majāz* di sini tidak dipandang sebagai konsep kebahasaan semata yang sering disebut sebagai sarana penghias bahasa. Al-Qur'an membawa gagasan berupa ajaran yang bersifat '*aqidah*, '*ibadah*, tata kehidupan manusia, dan pandangan terhadap dunia secara konprehensip.[24] Maka konsep *majāz* di sini perlu dilihat dari sisi kognitifnya bukan hanya sisi estetiknya saja.

Menurut Quraish Shihab, al-Qur'an adalah kumpulan ayat. Ayat pada hakikatnya adalah tanda dan simbol yang tampak. Simbol itu tidak dapat dipisahkan dari sesuatu yang lain, yang tidak tersurat melainkan tersirat, sebagaimana diperkenalkan konsep *tafsīr* dan *ta'wīl*. Hubungan antara makna yang tersurat dengan makna yang tersirat terjadi sedemikian rupa sehingga bila simbol dan tanda itu dipahami oleh pikiran, maka makna yang tersirat, insya Allah, akan dipahami pula oleh jiwa seseorang. Redaksi al-Qur'an yang sangat indah sarat dengan berbagai makna dan ia pun selaras dengan tingkat kecerdasan dan pengetahuan para pembacanya. Karenanya, penafsiran atasnya tidak pernah kering[25].

Al-Qur'an menurut Zarqāni mengandung dua macam makna, yaitu:

---

[24] Ali Harb. *At-Ta'wīl wa al-Haqīqah*. (Bairut: Dār at-Tanwīr, 1995),P 26

[25] M.Quraish Shihab. *"Membumikan" al-Qur'an*. (Bandung: Mizan, 1992), P 16

a. Makna pertama (*al-ma'nā al-awwali*), yaitu makna yang pertama-tama dipahami dari suatu lafal. Pada umumnya orang tidak berbeda pendapat dalam memahaminya.

b. Makna kedua (*al-Ma'na al-Śānawi*) , yaitu makna yang dibalik makna pertama. Dikatakan makna *śānawi* karena pemahaman terhadap makna tersebut datang belakangan. Tentang makna ini orang orang dapat berbeda pendapat dalam memahaminya.[26]

Di antara kemukjizatan al-Qur'ān menurut Bintu Syāti' adalah bahwa al-Qur'an mampu menyibukkan para ulama dan para peneliti dari satu generasi ke generasi yang lain. Sebegitu jauh al-Qur'ān diteliti, kandungan rahasianya masih luas. Al-Qur'ān bagaikan sumber yang tak pernah kering. Manakala suatu generasi menganggap bahwa mereka sudah mencapai batas maksimal, tiba-tiba batas itu menjauh: jauh di luar jangkauannya dan melebihi kemampuannya. Kami, kata Bintu Syāti' memulai dari suatu titik di mana para generasi terdahulu berhenti. Warisan ilmu yang mereka tinggalkan ibarat lentera yang menerangi jalan. Kami meyakini bahwa apa yang mereka wariskan itu merupakan suatu usaha pengkajian yang sesuai dengan masanya dan taraf kemajuannya. Pada gilirannya, kami juga akan mewariskan kajian ini kepada generasi mendatang. Pintu selalu terbuka, tak ada seorang pun yang berhak menutupnya. Bidang penelitian amatlah luas

---

[26] 'Abd al-Azīm al-Zarqāni. *Manāhil al-Irfān fi 'Ulūm al-Qur'ān.* (ttp: Isa al-Bābi al-Halabi, 1980) P. 121 - 122

dan setiap saat dapat menerima hal baru, tetapi akan segera jadi usang. Tak seorang pun, kata Bintu Syāti', berhak memutuskan kata akhir.[27]

Makna (meaning) dalam hubungannya dengan kitab suci, menurut Nida, sering digunakan untuk, paling tidak, dua tataran yang berbeda, yaitu:

a. Makna tataran pertama yang sering disebut makna harfiah yang dalam banyak hal kebanyakan orang mempunyai pemahaman yang sama.

b. Tataran makna kedua, merupakan tataran makna yang lebih tinggi, misalnya kisah. Kisah, di samping mempunyai makna tataran pertama sebagaimana digambarkan dalam kisah tersebut, juga mempunyai makna pada tataran kedua yang justeru merupakan inti yang dituju oleh kisah tersebut.[28]Penggunaan bahasa figuratif, menurutnya, bersifat universal. Bahasa tersebut (termasuk di dalamnya *majāz*) antara lain digunakan untuk mengungkapkan berbagai pengalaman yang bersifat psikologis.

3.Penafsiran terhadap suatu teks, termasuk di dalamnya kitab suci al-Qur'an.

Menurut Abu Zaid, teks-teks keagamaan adalah sesuatu yang jelas pada dirinya dan berbicara tentang dirinya, tetapi pemahaman tentang teks tersebut dapat berbeda. Dalam pemahaman bahasa secara tekstual masalahnya bukan saja karena jauhnya selang waktu antara teks dan si pembacanya saja, bahkan sungguhpun masih dalam satu masa, pemahaman

---

[27] "Aisyah 'Abd al-Ramān bint al-Syāti'. *Al-'Ijāz al-Bayāni li al-Qur'ān.*(Kairo: Dār al-Ma 'ārif, 1984), P. 34

[28] Eugene A.Nida. *Meaning Across Cultures.* (New York: Orbis Book, 1980), P. 8

terhadap teks yang sama dapat saja berbeda antara satu dengan yang lain, karena taraf pemikiran dan latarbelakang pengalaman pembaca ikut mempengaruhi pemahamannya.[29]

Penafsiran yang tergantung pada aktualitas pemahaman, menurut Josef Bleicher, pada kenyataannya tidak pernah dipandang selesai dan sempurna. Tak ada suatu interpretasi pun betapa pun tampak meyakinkan kebenarannya pada awal mulanya, yang dapat memaksakan diri sebagai suatu interpretasi yang pasti benar. Hal itu karena makna yang terkandung dalam teks secara konstan seakan selalu dilahirkan kembali dan begitu seterusnya sepanjang masa.[30]

Menurut Ali Harb, ada dua cara pembacaan terhadap al-Qur'an, yaitu: **Pertama** bacaan mati atau *qirā'ah mayyitah*, yakni suatu pembacaan yang mengasumsikan hanya ada makna atau gagasan tunggal, bersifat tetap dan final. Bacaan yang demikian adalah bacaan kaum ẓahiri (*ahl aẓ-ẓāhir*), mereka memahami teks sebagaimana adanya, secara harfiah dan tidak mau menakwilkannya. Makna suatu teks hanyalah makna lahir itu sendiri secara

---

[29] Nasr Hāmid Abu Zaid. *Naqd al-Khitāb al-Dīnī.* (Kairo: Sīna, 1992), P. 87

[30] Josef bleicher. *Contemporary Hermeneutics.* 9London: Routledge &Kegan Paul:1980). P. 68

[30] 'Ali Harb. *Naqd an-Naṣṣ.* (Bairut: al-Markaz aṡ-Ṡaqāfī al- 'Araby, 1995) P 20 /P204

harfiah, dengan kata lain, teks hanya mempunyai satu dimensi makna saja. Dengan demikian tidak ada yang namanya *majāz, musytarak,* dan yang semisalnya. Makna teks menurut pandangan mereka adalah merupakan sesuatu yang jelas, maka si pembaca tidak melakukan sesuatu kecuali hanya memahamai makna sebagaimana yang dicerminkan teks tersebut secara harfiah, jika tidak paham juga mereka akan diam dan tidak berkomentar, dengan kata lain, bersifat pasif.[31]

Kedua, bacaan hidup (*qirā'ah hayyah*), yaitu suatu bacaan yang mengupayakan keragaman makna atau gagasan suatu teks, sesuai dengan keragaman taraf pembacanya dan cara pembacaannya. Bacaan seperti ini tidak berarti asal membaca, untuk mendapat keragaman makna, melainkan suatu kegiatan membaca yang berupaya mengajak bicara dan dialog dengan teks. Ketika seseorang membaca, dalam waktu yang sama sebenarnya ia mengajak bicara dirinya sendiri. Ketika ia berusaha menyingkap jatidiri teks sebenarnya juga menyingkap jati dirinya sendiri. Ia akan mendapatkan makna atau gagasan dari pengarang sesuai dengan kemampuannya dalam menangkap gagasan tersebut. Cara membaca yang hidup mengasumsikan adanya lautan makna luas yang menjadi lahan bagi suatu penakwilan. Tetapi, sekali lagi, bacaan ini tidak terlepas dari andil si pembaca. Bacaan yang hidup akan menghasilkan makna atau gagasan yang belum pernah didapatkan sebelumnya. Dengan kata lain, ada

---

[31] Ali Harb. *Op. Cit,* P. 11-12

penemuan baru karena dalam kegiatan tersebut ada upaya menyingkap dimensi atau lapisan makna yang belum tersntuh dari suatu teks. Bacaan hidup yang demikian ini mempunyai andil dalam memperbaharui pemahaman terhadap teks, meskipun teks itu sendiri tidak berubah.[32]

Kajian kepustakaan di atas dapat dirangkum sebagai berikut:

Al-Qur'an merupakan kitab suci yang perlu dipahami sebagai petunjuk bagi kehidupan manusia yang mengatur kehidupannya menuju kebahagiaan di dunia maupun di akhirat, sebagaimana dikemukakan M Abduh. Sebagai petunjuk, maka makna atau gagasan yang terkandung dalam al-Qur'an dapat dimanfaatkan oleh segenap lapisan manusia di mana pun dan kapan pun, yang berusaha mendapatkan petunjuk darinya. Maka kandungan al-Qur'an, sebagaimana dikemukakan oleh Arkoun, adalah terbuka bagi berbagai kemungkinan makna atau gagasan. Karena itulah, penafsiran terhadap al-Qur'an tak pernah kering, sebagaimana dikemukakan oleh Bintu Syāti dan Quraish Shihab. Hal ini, karena sebagaimana dikemukakan oleh az-Zarqāni dan Nida bahwa al-Qur'an mempunyai dua tataran makna, yaitu: tataran makna pertama yang kebanyakan orang mempunyai pemahaman yang sama dan tataran makna kedua yang antara seseorang dengan yang lain berbeda pemahamannya, bahkan antara satu waktu dengan waktu yang lain pada orang yang sama juga gagasan yang diperolehnya dapat berbeda. Hal ini

---

[32] Ali Harb. *Naqd al-Haqīqah.* (Bairut: al-Markaz aṡ-Ṡaqāfi al- 'Araby, 1995) , P.8 – 9

dapat terjadi jika yang digunakan adalah cara membaca yang hidup (*qirā'ah hayyah*), sebagaimana dikemukakan oleh 'Ali Harb, juga secara implisit oleh J. Bleicher.

Pada akhirnya, keragaman makna yang diperoleh seseorang dari kegiatan membacanya adalah didasari oleh adanya pemikiran deviasi makna yang terdapat dalam bahasa metafor atau *majāzi* dalam arti luas, sebagaimana dikemukakan oleh Bambang Sugiharto.

Jika bahasa bersifat terbatas, al-Qur'an juga terbatas tiga puluh juz, sementara kehidupan manusia yang memerlukan bimbingan hidayahnya selalu berkembang dari waktu ke waktu, maka untuk menggali makna atau gagasan yang terkandung dalam al-Qur'an dalam rangka mengambil petunjuk darinya diperlukan suatu pendekatan cara membaca atau memahaminya.

Penulis , dalam hal ini, mengajukan pendekatan *majāz* dalam arti bahwa sesuatu lafal atau teks yang dipandang sebagai *majāz* itu perlu takwīl atau pemahaman di luar yang tersurat. Permasalahan yang belum disinggung oleh para penulis terdahulu adalah berkaitan dengan konsep *majāz* yang mampu mengungkap gagasan kompleks sesuai dengan kompleksitas kehidupan manusia. Sesuatu lafal atau teks jika disebut sebagai *majāzi*, artinya perlu ditakwil, sebab antara keduanya bagaikan sisi mata uang yang sama. Kalaupun ada yang mengemukakan konsep *majāz*, tetapi masih terbatas pada *majāz lugawi* yang berkaitan dengan kata

perkata *atau majāz isnādi* berkaitan dengan penyandaran satu kata *(musnad)* kepada yang lain *(musnad ilaih).* Konsep *majāz* yang lebih luas dan kompleks belum dibicarakan, padahal amat diperlukan untuk menggali makna atau gagasan yang terkandung dalam al-Qur'an.

Hal ini lah kiranya, antara lain, yang menjadi lapangan penelitian penulis, yakni bagaimana mengaitkan konsep *majāz* dengan fungsi al-Qur'an sebagai petunjuk, dan bagaimana membangun kembali pemahaman terhadap konsep *majāz* tersebut.

E. Metode Penelitian

Pertama kali yang perlu dikemukakan dalam disertasi ini adalah bahwa obyek yang akan dikaji adalah al-Qur'ān yang diimani oleh umat Islam sebagai kitab suci yang mengandung kebenaran mutlak karena merupakan wahyu dari Allah.

Maka pendekatan yang akan digunakan di sini adalah pendekatan ilmiah cum-doktriner, dalam pengertian: di samping mengikuti metode yang berlaku dalam dunia ilmiah, juga menggunakan pendekatan doktrin al-Qur'ān sebagai kebenaran mutlak, yang berakar pada keimanan.[33]

Penelitian tentang *majāz* dalam al-Qur'ān adalah penelitian tentang makna yang terbungkus dalam gaya bahasa *majāz.* Maka ada dua hal pokok dalam masalah ini, yaitu tentang makna dan gaya bahasa *majāz.*

---

[33] Pendekatan ini diusulkan oleh Mukti Ali agar dapat memperoleh hasil penelitian yang lebih utuh. Selanjutnya baca Taufik Abdullah dan Rusli Karim (ed). *Metode Penelitian Agama, Sebuah Pengantar.* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1989) hal. 47

Pendekatan yang digunakan di sini adalah pendekatan hermeneutika: berkaitan dengan penafsiran makna suatu teks, juga pendekatan stilistika berkaitan dengan ragam-ragam gaya bahasa *(uslūb)*, yang dalam bahasa Arab dikenal dengan '*ilm al-bayān*.

Dalam rangka memahami istilah *majāz* , yang sebenarnya belum muncul di masa Nabi saw, maka yang akan digunakan dalam penelitian ini adalah pola fikir evolusioner historik, dengan cara penelusuran perkembangan makna *majāz* dalam sejarahnya untuk menemukan esensi konsep makna *majāz,* bahkan juga untuk membangun konsep *majāz* yang baru. Untuk menemukan konsep *majāz* yang baru, penulis menggunakan metode eklektik dan sintesis, yakni memilih unsur-unsur yang terbaik dari beberapa konsep *majāz* yang telah ada untuk membangun konsep *majāz* dengan cara baru.

Jika *majāz* berkaitan dengan masalah makna, maka dalam rangka menggali makna-makna yang terkandung dalam al-Qur'an digunakan pola pikir kontekstual yang memandang keterkaitan makna di masa lampau, kini dan masa datang. Dari sini maka gaya bahasa *majāz* dalam al-Qur'an dilihat secara kontekstual, yakni sebagai suatu cara pengungkapan makna yang dapat dipahami sepanjang masa, karena adanya keterkaitan antara masa lampau, kini dan mendatang,[34] atau kontekstual dalam arti sempit yang

---

[34]Noeng Muhadjir. *Metodologi Penelitian kualitatif.* (Yogyakarta: Rake Sarasin, 1996). P 60 –61

menekankan makna kekinian. Dalam hal ini penulis akan menggunakannya dalam mengkaji *majāz khiṭābi* yakni dengan mengaitkan ayat-ayat yang mengandung gaya bahasa tersebut dengan situasi dan kondisi masa kini.[35] Pola fikir ini digunakan dengan alasan bahwa al-Qur'an merupakan petunjuk bagi manusia, khususnya orang-orang yang bertaqwa baik di masa lampau, kini maupun mendatang. Sebagai petunjuk konsekuensinya makna-makna yang terkandung dalam al-Qur'an haruslah relevan dengan perkembangan situasi dan kondisi, termasuk masa kini.

Kemudian dalam mengkaji ragam gaya bahasa *majāz* , penulis menggunakan pola pikir kategorik dengan asumsi bahwa segala sesuatu itu dapat dikelompok-kelompokkan dan dapat dipilahkan antara yang satu dari yang lain.[36] Dalam pada itu, penulis juga menggunakan pola pikir deskriptif, yang dengannya diupayakan penggambaran obyek penelitian secara apa adanya[37]dan membiarkan al-Qur'ān "berbicara sendiri": dengan mengupayakan sedapat mungkin konsep *tafsīr al-Qur'ān bi al-Qur'ān.*[38]

---

[35] Noeng Muhadjir. *Ibid.* P. 62

[36] Noeng Muhadjir. *Ibid.* P. 67

[37] Noeng Muhadjir. *Ibid*. P. 64

38As-Sayyid Ahmad 'Abd al-Gaffār. *qaḍāyā fi Ulūm al-Qur'ān.* (iskandariah: Dār al-Ma'rifah al-Jāmi'iyyah, 1990). P. 10

F.Tujuan dan Manfaat Studi

Tujuan yang ingin dicapai dalam penelitian ini adalah ditemukannya konsep makna secara umum dan makna *majāzi* secara khusus dalam rangka memahami dunia makna al-Qur'ān. Maka manfaat teoritis yang diharapkan adalah dapat digunakan untuk mengeksplor makna-makna yang terkandung dalam al-Qur'ān dan menatanya sedemikian rupa sehingga sesuai dengan fungsi al-Qur'ān sebagai petunjuk *(hudan)*. Adapun manfaat praktisnya dengan ditemukannya konsep makna tersebut adalah dapat digunakan untuk membantu memahami dan menafsirkan kandungan al-Qur'an, terutama berkaitan dengan nilai-nilai akhlak dan etika yang luhur.

G. Sistimatika Pembahasan

Penelitian ini akan dijadikan enam bab , diawali dengan pendahuluan yang sekaligus juga dijadikan bab pertama, berisi : latar belakang masalah, batasan dan perumusan masalah, kerangka teori, telaah pustaka, metode penelitian, tujuan dan manfaat studi , dan sistimatika pembahasan. Bab pertama ini merupakan landasan bagi pembahasan pada bab-bab berikutnya.

Untuk mengetahui konsep *majāz* secara lebih mendalam, penulis berupaya menguak latar belakang sejarahnya, mulai dari munculnya kesadaran akan pluralitas makna, munculnya istilah *majāz* , kristalisasi serta pematangan istilah tersebut, dan kebutuhan akan rasa estetika dalam ungkapan *majāzi* serta konsep *ittisā'*, *ta'kīd* dan *tasybīh* yang terkandung dalam gaya bahasa *majāz*. Oleh karena pentingnya masalah ini, maka penulis

meletakannya pada bab kedua. Pada bab tersebut, penulis juga membahas tentang perkembangan istilah *majāz* dari waktu ke waktu atau dari satu pengarang ke pengarang lain, termasuk penulis juga menawarkan pengertian *majāz* yang menurut penulis dipandang lebih konprehensif jika dibandingkan dengan pengertian-pengertian yang ada sebelumnya.

Majāz merupakan gaya bahasa yang dibuat untuk mengungkapkan suatu makna yang untuk memahaminya kemudian diperlukan suatu interpretasi, maka setelah kajian mendalam terhadap istilah *majāz* dari aspek muncul dan perkembangannya pada bab kedua, permasalahan yang berkaitan dengan gaya bahasa, makna dan interpretasi teks akan dibahas pada bab ketiga. Masih berkaitan dengan masalah teks dan makna, ada dua istilah yang dekat dengannya, yakni makna lahir dan makna batin. Dan ada satu hal yang tak dapat dilepaskan dari masalah interpretasi, terutama yang berkaitan dengan kitab suci, yakni hermeneutika, maka penulis juga memasukannya dalam bab yang sama, yakni bab ketiga.

Jika sesuatu ungkapan dikatakan sebagai *majāz,* maka pada umumnya tak dapat dilepaskan dari *ta'wīl,* karena gaya bahasa *majāz* menunjuk kepada sesuatu yang bukan dieksplisitkan, melainkan sesuatu yang diimplisitkan. Dalam rangka mengeksplor makna yang implisit (tersirat) dari makna eksplisitnya (tersuratnya) diperlukan upaya *ta'wīl.* Maka persoalan sekitar *majāz* dan *ta'wīl,* baik yang bersifat *bayāni* maupun *'irfāni* termasuk di dalamnya : berbagai masalah berkaitan dengan *majāz* dan *ta'wīl*, baik

dari dimensi bahasa, maupun istilah, dan hubungannya dengan ayat-ayat *mutasyābihāt*, akan dibahas dalam bab keempat.

Setelah pembahasan yang bersifat teoritis dari bab II sampai bab IV, maka pada bab V, penulis lebih mengkhususkan pembahasan yang lebih bersifat praktis, yakni tentang fenomena gaya bahasa *majāz,* baik *majāz lugawi, isnādi,* dengan berbagai ragamnya. Adapun *majāz khiṭābi* dalam al-Qur'ān tidak penulis rinci ragamnya, tetapi secara umum saja. Pembahasan yang terakhir ini dilakukan setelah peletakan dasar-dasar pemikiran tentang *majāz* dan yang berkaitan dengannya dipandang cukup dalam bab-bab sebelumnya. Hal itu dimaksudkan untuk lebih memberi kejelasan terhadap kerangka teori telah dikemukakan di muka, baik dari sudut teori itu sendiri maupun sudut penerapannya.

BAB VI

KESIMPULAN DAN PENUTUP

Istilah *majāz* merupakan istilah yang muncul belakangan, jauh setelah masa Rasul, yaitu abad kedua Hijriah. Dikemukakan pertama kali oleh Abu 'Ubaidah Mu'ammar al-Muṡannā (w. 207H) dengan karyanya : *Majāz al-Qur'ān,* meskipun istilah *majāz* yang dikemukakannya masih bersifat umum, mencakup sebagian besar, untuk tidak mengatakan semua, gaya bahasa yang dikemukakan orang-orang Arab sebelum atau di saat turunnya al-Qur'an dalam mengemukakan (*ta'bīr*) gagasan yang hendak disampaikannya. Secara substansial, gaya bahasa ini sudah dikenal sejak al-Qur'an diturunkan bahkan sebelumnya, permasalahannya hanyalah menyangkut istilah saja.

Sebagai suatu gaya bahasa yang digunakan dan dikaji orang banyak, *majāz* mempunyai keragaman pengertian sesuai dengan keragaman pengkajinya, secara historis pengertian *majāz* dapat kemukakan sebagai berikut:

1. Sebelum muncul istilah ini para *mufassirīn,* seperti Mujāhid (w.104 H), Qatādah dan Ibnu Abbas (w.78 H) menggunakan istilah *maṡal* untuk menunjuk kepada pengertian *tasykhīṣ* (personifikasi) atau *taṣwīr* (ilustrasi), yang dapat dikategorikan pula ke dalam ragam gaya bahasa *majāz.* Dengan demikian, mereka sebenarnya telah menyadari bahwa di balik makna yang tersurat ada makna yang tersirat.

2. Abu 'Ubaidah Mu'ammar al-Musannā (w.207H) menggunakan istilah *majāz* untuk arti yang lebih luas, sebagaimana telah disebut di atas, sementara al-Farrā' (w.209H) ahli bahasa semasanya menggunakan istilah *tajawwuz* justeru lebih dekat menunjuk kepada gaya bahasa yang kemudian dikenal dengan istilah *majāz.*

3. Istilah yang masih belum begitu jelas ini kemudian lebih dimatangkan oleh al-Jāḥiẓ (w.255H) dengan mengemukakan dua syarat bagi gaya bahasa *majāz:*

Pertama, antara makna baru dengan makna lama (makna asal) harus ada sesuatu hubungan makna (*'alāqah*).

Kedua, hak untuk memindahkan sesuatu makna kata (yang asal) ke makna lain (yang baru) ada pada masyarakat pengguna bahasa tersebut, bukan hak individu.

Tujuan dikemukakannya dua syarat di atas adalah agar pesan yang dibawa oleh bahasa itu jelas, karena fungsi utama bahasa menurutnya adalah *al-ibānah* (memberi kejelasan informasi/pesan).

4. Ar-Rummāni (Abū al-Hasan 'Ali bin 'Isa w. 386H) agak sedikit berbeda dengan para ulama pendahulunya, ia mengkaji gaya bahasa *majāz* ini dari sisi keindahannya, meskipun juga tidak meninggalkan masalah makna atau pesan yang dibawanya. Karena balāgah, di mana *majāz* masuk di dalamnya, adalah upaya menyampaikan pengertian atau makna ke dalam hati dengan lafal atau ungkapan yang seindah-indahnya.

5. Al-Jurjāni (w. 471 H) membagi *majāz* dari segi hubungan antara makna asal dengan makna barunya menjadi dua, ada yang kuat (jelas) dan ada yang lemah

PERPUSTAKAAN
PROGRAM PASCASARJANA
IAIN SU-KA YOGYAKARTA

(samar). Yang pertama ada pada *majāz* yang hubungan antara makna asal dengan makna barunya berupa perserupaan (*musyābahah*). Yang kedua ada pada *majāz* yang hubungan antara makna asal dengan maka barunya bukan perserupaan (*gair musyābahah*). Untuk macam yang kedua ini ia menambah konsep *talwīh bi al-maśal*, yakni gaya bahasa *majāz* yang mengisyaratkan adanya makna perumpamaan, seperti pada contoh والارض جميعا قبضته يـــوم القيامة .

6. Ibnu Jini (w.647 H) mengungkapkan tiga fungsi *majāz* sebagaimana yang dikemukakan oleh Ibnu Jini, yaitu: *tasybih, ta'kīd* dan *tawassu'*.

A. Fungsi *tasybīh* adalah menyerupakan sesuatu gagasan atau makna yang abstrak dengan yang kongkrit, atau yang sifatnya kurang dengan yang sifatnya lebih. Seperti menyerupakan kekuasaan dengan tangan, yang pertama abstrak, yang kedua kongkrit. Menyerupakan terangnya malam dengan terangnya siang, yang pertama mempunyai sifat terang yang lemah, dan yang kedua mempunyai sifat terang yang lebih kuat.

B. Fungsi *ta'kīd* adalah memperkokoh makna atau gagasan yang hendak disampaikan, dengan cara membandingkannya sebagaimana di atas. Dengan membandingkan sifat yang lemah dengan yang lebih kuat, maka makna yang ditimbulkannya akan lebih kuat sebagai hasil dari proses pembandingan dengan yang lebih kuat tersebut.

C. Fungsi *tawassu'* adalah memperluas kandungan makna sehingga padat makna dengan cara deviasi yakni penyimpangan arti dari yang lama (tersurat) menjadi arti baru (yang tersirat). Fungsi *tawassu'* tampak sekali pada *majāz* yang penulis sebut sebagai *majāz khiṭābi*, karena makna *majāzi* yang ada di sini tidak bersifat kata perkata atau kalimat perkalimat, melainkan suatu wacana.

7. 'Abbās Mahmūd al-'Aqqād (ahli bahasa dan sastra Arab abad 15 H) lebih melihat gaya bahasa *majāz* sebagai suatu cara mengungkapkan makna atau gagasan yang abstrak (*mujarrad*) dengan bahasa yang pisikal kongkrit (*maḥsūs*).

Menurut penulis, gaya bahasa *majāz* di samping digunakan untuk memperindah bahasa juga lebih penting lagi adalah untuk menyampaikan makna atau gagasan, karena gagasan yang hendak dikemukakan bersifat tak terbatas, sementara bahasa yang digunakan untuk mengungkapkan gagasan tersebut terbatas. Dari perkembangan konsep *majāz* sebagaimana yang telah disebutkan di muka penulis menawarkan konsep *majāz* yang belum penulis temukan sebelumnya, yaitu: *majāz khitābi* , yakni gaya bahasa *majāz* yang meliputi wacana tertentu, dan tidak lagi berkaitan dengan kata perkata seperti pada *majāz lughawi* atau penyandaran suatu kata kepada kata yang lain seperti pada *majāz isnādi* atau *majāz 'aqli.* Berbeda dengan kedua macam *majāz* terkahir ini, hubungan antara makna asal (makna literal) dengan makna barunya tidak berupa *musyābahah* sebagaimana yang ada pada *majāz isti'āri* , bukan pula berupa *ghair musyābahah* sebagaimana yang ada pada *majāz mursal,* tetapi berupa *mumāṡalah* (analogi). Untuk melakukan *ta'wīl* terhadap *majāz khiṭābi* yang

penulis tawarkan ini dapat dilakukan dengan cara mengangkat wacana tertentu yang terdapat pada kisah al-Qur'an atau sketsa kehidupan yang digambarkannya ke tataran konseptual yang bersifat abstrak, untuk dapat diterapkan dalam berbagai situasi dan kondisi kehidupan yang tidak terikat oleh ruang dan waktu.

Jika *majāz* merupakan cara mengungkap makna atau gagasan, maka *ta'wīl* adalah cara memahami makna atau gagasan yang terkandung dalam ungkapan tersebut. Dengan kata lain merupakan cara mengeksplorasi pluralitas makna suatu kata ataupun teks. Keduanya , baik *majāz* maupun *ta'wīl*, bagaikan sisi satu mata uang.

Dalam memahami suatu makna terkandung unsur penafsiran. Atas dasar itu, *ta'wīl* juga tidak lepas dari unsur penafsiran seseorang pena'wil, yang pada gilirannya juga terpengaruh oleh latar belakangnya, baik yang bersifat filosofi, afiliasi politik, akidah, maupun sosiokultural yang dianutnya dan sebagainya. Karena itu seorang penakwil, setidaknya, memperhatikan dua hal berikut:

Pertama, memahami arti suatu teks atau *naṣ,* dengan memperhatikan arti asal sesuai konteks ruang dan waktu kemunculannya. Dalam hal memahami al-Qur'an diperlukan informasi tentang *asbāb nuzūl*nya.

Kedua, memperhatikan konteks sosiokultural saat dilakukannya eksplorasi (atau tegasnya, saat dilakukannya eksplorasi ulang) terhadap pluralitas makna (*ta'wīl*) tersebut.

Dua hal di atas perlu diperhatikan agar, di satu sisi, batas antara masa lalu dan masa kini tidak lebur atau hilang sehingga disadari bahwa teks yang

dieksplorasi maknanya itu muncul di masa silam yang, tidak begitu mudah, dapat dimaknai dengan menggunakan cara pandang masa kini. Sementara, di sisi lain, agar eksplorasi terhadap pluralitas makna tersebut tidak dipengaruhi oleh subyektifitas penakwil, baik idiologinya maupun latar belakang sosial, politik, dan kulturalnya.

Ta'wīl secara umum dapat dibagi menjadi dua, yaitu: *ta'wīl bayāni* dan *ta'wīl 'irfāni.* Perbedaan yang pokok antara dua macam *ta'wīl* di atas adalah : yang pertama sangat terikat oleh aturan kebahasaan sehingga dalam mengalihkan makna dari makna asal ke makna baru harus berdasarkan alasan (*qarīnah*) yang mendasari pengalihan makna kata tersebut. Begitu pula halnya dengan makna baru yang diambil harus pula merujuk kepada pemakaian orang-orang Arab pra Islam atau awal Islam, yaitu waktu sekitar turunnya al-Qur'an. Sementara yang kedua tidak terikat oleh tata aturan bahasa sebagaimana yang pertama. Satu-satunya yang menjadi pijakan adalah *kasyaf,* yang diperoleh seorang sufi melalui peningkatan ketaqwaan dengan cara , antara lain, *mujāhadah* dan *riyāḍah.* Karena pengalaman *kasyaf* bersifat subyektif, maka untuk membuktikan adanya sesuatu *kasyaf,* seseorang haruslah mengikuti tata cara yang digunakan kaum sufi (ahli *'irfān*). Meskipun peristiwa *kasyaf* ini, menurut hemat penulis, sangat mungkin terjadi berdasarkan *naṣ* al-Qur'an, tetapi dalam mengkaji *ta'wīl 'irfāni* sebagai suatu hasil dari proses pengalaman yang bersifat *bāṭini* yang disebut *kasyaf*, seseorang tetap harus bersikap kritis .

Sikap kritis ini, sebenarnya juga bukan saja ketika menghadapi *ta'wīl*

'irfāni, tetapi juga ketika menghadapi *ta'wil bayāni.* Karena kedua *ta'wīl* di atas melibatkan unsur penafsiran dan sering dipengaruhi latar belakang filosofi, politik, keyakinan terhadap asumsi dasar , sosio-kultural dan berbagai latar belakang lain yang diperkirakan mempengaruhi si pena'wil. Atas dasar itu, maka bagi seseorang yang akan menakwil suatu teks, ia haruslah berupaya seoptimal mungkin menghindari apa yang disebut *talwīn* (yaitu mewarnai penakwilan dengan pendapat yang subyektif) . Caranya adalah dengan melakukan perhatian bolak balik secara berulang-ulang (selaras dengan semangat wazan *taf'īl,* yang ada pada kata *ta'wīl* itu sendiri). antara *dalālah* dan *maghza.*[1]

Dalam hal *ta'wīl* terhadap *majāz khiṭābi* maupun *majāz 'irfāni* penulis hanya merekomendasikan untuk hal-hal yang berkaitan dengan eksplorasi nilai-nilai akhlak yang luhur. *Ta'wīl* ini tidak direkomendasikan manakala hasilnya bertentangan dengan pengertian *zāhir an-nas* (pengertian lahir suatu teks dari perspektif kebahasaan).

Terhadap masalah-masalah supra natural menyangkut hal-hal yang *gaib,* dan berkaitan dengan masalah keimanan, maka untuk mengetahui hakikatnya penulis lebih memilih sikap *tafwīd* yakni menyerahkan hal itu kepada ilmu Allah.

Adapun masalah-masalah yang berkaitan dengan tata aturan hukum ,

---

[1]Yang dimaksud dengan *dalālah* adalah makna semantik teks yang lahir di masa lalu, sedangkan *maghza* adalah makna pragmatik teks yang sesuai dengan masa kini, di mana si penakwil berada. Baca lebih lanjut. Nas Ḥāmid Abū Zaid. *Naqd al-Khiṭāb ad-Dīni.*(Kairo: Sīna li an-Nasyr, 1992), P. 115-116

sesuai dengan sifatnya yang menuntut ketegasan dan kejelasan makna, penulis tidak merekomendasikan penggunaan *ta'wīl* tersebut.

Daftar Pustaka

Al-Quran dan Terjemahannya Jakarta, Departemen Agama , 1984

Abū Zahrah, Muhammad. *al-Mu'jizat al-Kubrā, al-Qur'ān.* t.t.p: Dār al-Fikr al-Arabi, 1970

Abu Zaid, Nasr Hāmid. *Falsafah at-Ta'wīl Dirāsah fī Ta'wīl al-Qur'ān 'inda Muhyi ad-Dīn Ibnu 'Arabi.* Bairut: al-Markaz aṡ-Ṡaqāfi al-'Arabi, 1996

_____. *Isykāliyāt al-Qirā'ah wa Āliyyāt at-Ta'wīl.* Bairut: al-Markaz aṡ-Ṡaqāfi al-Arabi, 1994

_____. *Naqd alkhiṭāb ad-Dīni* kairo: Sīna li an-Nasyr, 1992

_____. *Al-Ittija.h al-'Aqly fi at-Tafsīr, Dirāsah fī Qadiyyat al-majāz fi al-Qur'an 'inda al-Mu'tazilah.* Bairut: al-Markaz aṡ-Ṡaqāfi al-'Araby, 1996

Abū Zaid, Ahmad. *al-Manha al-I'tizāly fi al-Bayān wa I'ja.z al-Qur'ān.* Rabat: Maktabah al-Ma'ārif, 1986

Abū Zakaria Muhyiddin Yahya an-Nawawy. *Nuzhat al-Muttaqīn bisyarḥ Riyāḍ aṣ-Ṣāliḥīn.* Bairut, Mu'assasah ar-Risālah, 1986

Al-'Akk, Khālid Abd Raḥmān. *Usūl at-Tafsīr wa Qawā'iduh.*Bairut, Dār an-Nafā'is, 1986

Arkoun, Muhammad. *al-Fikr al-Islāmi , Naqd wa Ijtihād.* Tarjamah wa ta'līq: Hāsyim Sālih, London: Dār as-Sāqī, 1990

_____. "The Notion of Revelation" dalam Arkoun . *Lectures du Coran.* Tunis, Alif Edition de la Mediterranee, 1991

Al-'Alawi, as-Sayyid al-Imād Yahya bin Ḥamzah. *Aṭ-Ṭirāz.* (Bairut: Dār al-Kutub al- 'Ilmiyyah, 1995

Al-Aqqād, Abbās Mahmūd.*al-Lugah asy-Syā'irah, Mazāyā al-Fann wa at-Ta'bīr fī al-Lughah al-Arabiyyah.* Kairo: Maktabah al-Anjlo, 1960.

'Akkawi, In'ām Fawwāl. *al-Mu'jam al-Mufassal fī Ulūm al-Balāgah: al-Badī wa al-Bayān wa al-Ma 'āni.* Bairut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1992

'Ali al-Jārim wa Muṣṭafa Amin. *al-balāghah al-Wāḍiḥhah.* Kairo, Dār al-Ma'arif, 1951

'Ali Ḥarb. *Naqd an-Naṣ.* Bairut, al-Markaz aṡ-Ṡaqāfi al-'Arabi, 1995

'Ali Ḥarb. *Naqd al-Ḥaqīqah.* Bairut, al-Markaz aṡ-Ṡaqāfi al-'Arabi, 1995

'Asqalāni, Ibnu Ḥajar. *Fatḥ al-Bārī bi Syarḥ Ṣahīh al-Imām al-Bukhārī.* Ttp.: al-Maktabah as-Salafiyyah, juz II dan VIII

Bambang Sugiharto, I. *Postmodernisme, Tantangan bagi Filsafat.* Yogayakarta: Kanisius, 1996

Bintu asy-Syāṭi', 'Āisyah Abd ar-Raḥmān, *Al 'I'jāz al-bayāni li al-Qur'ān al-Karīm.* Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1984

Bleicher, Josef. *Contemporary Hermeneutics.* London, Routledge & Kegan Paul Ltd, 1980

Budi Munawar Rachman (ed.) . *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah.* Jakarta, Paramadina, 1994

Burhan Nurgiantoro. *Teori Pengkajian Fiksi.* Yogyakarta: gadjah Mada University Press, 1995

Eliade, Mircea. *The Encyclopedia of Religion.* New York, Macmilan Publishing Company, vol 6, 1987

Al-Farrā', Abi Zakaria Yaḥya bin Ziyād. *Ma'āni al-Qur'a.n.* ttp, tt.

Fairūz Abādi. *Al-Qāmūs al-Muhīṭ.* Bairut, Dār al-Fikr, 1978

Gorys Keraf. *Diksi dan gaya bahasa.* jakarta, Gramedia, 1994

Al-Ghazali, Abū Hāmid bin Muhammd, bin Muhammad. *Ihyā Ulūm ad-Dīn.* Bairut: Dār al-Fikr, tt.

Gadamer, Hans George. *Philosophical Hermeneutics.* Translated and edited by David E Linge, California: University of California Press, 1976

Ḥāmid Hilāl, Abd al-Ghaffār. *al-Lugah bain al-Qadīm wa al-ḥadīṡ.* ttp, 1986

Hassan Hanafi. *Religous Dialogue & Revolution.* Cairo: Anglo Egyptian Bookshop, 1977

Hassan Hanafi. *Min al-'Aqīdah ilā aṡ-Ṡaurah.* Ttp.

Hijazi, Maḥmūd. *al-Wihdah al-Mauḍūiyyah fī al-Qur'ān al-Karīm.* Kairo: Dār al-Kutub al-Ḥadīṡah, 1970

Hifni, 'Abd al-Ḥalīm. *"Min Ṣuwar Inṣāf al-Khasm fī al-Qur'ān: Ibrāz Hurriyyat al-Munāzarah wa al-Muḥāwarah fī Qissat al-Iblīs"* dalam *al-'Ālam al-Islāmi.* Edisi 1585, 10 Januari 1999, P. 10

Hawting, G.R. and A.Kadeer A.Shareef. *Approaches to The Qur'ān.* London, Routledge, 1993

Husain aż-Żahaby. Dr. *At-Tafsīr wa al-Mufassirūn.* Bairut, Dār al-Qalam, 1986

Ibnu 'Arabi, Muhyiddin. *al-Futūhāt al-Makkiyyah.* Kairo: al-Hai' at al-Āmmah li al-Kitāb, 1972

Ibnu 'Abd as-Salām 'Izzuddin. *Al-Isyārah ila. Al-Ijāz fī Ba'di Anwa' al-Majāz* Bairut, Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 1995

Ibnu Jini, Abū al-Fatḥ 'Usmān. *al-Khaṣa'iṣ.* Bairut: Ālam al-Kutub, 1983

Ibnu Manẓūr. *Lisān al- 'Arab al-Muḥīṭ.* Ttp, jld I

Ibnu Jarīr aṭ-Ṭabari. *Jāmi ' al-Bayān 'an Ta'wīl Āyi al-Qur'ān.* Bairut, Dār al-Fikr, jld III, 1995

'Inayat khan, Hazrat. *Philosophy, Psychology and Mysticism.* Delhi, Motilal Banarsidas, 1990

Jābiri, Muhammad Ābid al-. *Binyat al-'Aql al-'Arabi, Dirāsāt at-Taḥlīliyyah Naqdiyyah li Nuẓum al-Ma'rifah fī aṡ-Ṡaqāfah al-"Arabiyyah.*Bairut: Markaz Dirāsāt al-Wihdah al-Arabiyyah, 1992

_____. *At-Turāṡ wa al-Hadāṡah, Dirāsā wa Munāqasyāt.* Bairut: al-markaz aṡ-Ṡaqāfī al-Arabi, 1991

_____. *Takwīn al-'Aql al-'Arabi.* Bairut: Markaz Dirāsāt al-Wihdah al-Arabiyyah, 1989

_____. *Al-Khiṭāb al-'Araby al-Mu'āṣir, Dirāsah Tahlīliyyah Naqdiyyah.*Bairut: Markaz Dirāsāt al-Wahdah al-Arabiyyah, 1994

Jaudat Said. *Iqra' wa Rabbuka al-Akram.* Damaskus: al-Iftā' ad-Dīni, 1986

John Wild. et.al. *Hermeneutics, Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey,*

Heidegger and Gadamer, Evanston, Northwestern University Press, 1969

Al-Jurjāni, Abdal-Qāhir. *Asrār al-balāghah fī 'ilm al-bayān.* bairut: Dār al-Fikr,tt.

Komarudin Hidayat. *Memahami Bahasa agama, Sebuah Kajian Hermeneutik.* Jakarta, Paramadina, 1996

La.syīn, 'Abd al-Fattāh. *al-Bayān fī Dou Asālīb al-Qur'ān.* Kairo, Dār al-Ma'ārif,1985

Majdi Wahbah wa Kāmil al-Muhandis. *Mu'jam al-Musṭalaḥāt fī al-Lughah wa al-Adab.*

Maṭ'āni, Abd l-'Azīm al-. *Al-Majāz fī al-Lughah wa al-Qur'ān al-karīm bain al-Ijāzah wa al-Man'i 'Arḍ, wa Taḥlīl wa Naqd.* Kairo, maktabah Wahbah, 1985

Masdar F. Mas'udi. *Agama Keadilan, Risalah zakat, (Pajak) dalam Islam.* Jakarta, P3M, 1993

Na'im, Abdullahi Ahmed an-. Dr. *Towards Islamic Reformation, Civil Liberties, Human Rights and International Law.* New York, Syracuse University Press, 1990

Nida, Eugene A. *Meaning Across Cultures.* New York: Orbis Book, 1980

Noeng Muhadjir. *Metodologi Penelitian Kualitatif.* Yogyakarta: Rake Sarasin, 1996

Peter Newmark. *A Textbook of Translation.* London, Prentice Hall, 1988

Quraish Shihab, M. *Mukjizatal-Qur'ān.* Bandung, Mizan, 1997

Quraish Shihab, M. *Membumikan al-Qur'an.* Bandung, Mizan, 1992

Qusyairi, al. *Laṭa'if al-Isyārāt Tafsīr Sūfī Kāmil li al-Qur'ān al-Karīm.* Kairo: Dār al-Kātib al- 'Araby, ttp.

Sayyid Qutub. *Taṣwīr al-Fanny fī al-Qur'ān.* Kairo, Dār al-Ma 'ārif, t.t.

Stainton, Robert J. *Philosophical Perspectives on Language.* Peterborough Ontario, Broadview Press, 1985

Stewart, David. *Exploring The Philosophy of religion.* New Jersey, Prentice hall inc., 1992

Ṣubḥi aṣ-Ṣāliḥ. *Mabāḥiṡ fī Ulūm al-Qur'ān.* Bairut, Dār al-'Ilm li al-malāyīn, 1988

Sukamto Said."*al-majāz fi al-Qur'ān, Dirāsah 'an Musykilah al-Muṣṭalaḥiyyah wa al-Lughawiyyah"*, dalam *Aljāmi'ah, journal of Islamic Studies,* No 60, Th 1997

Syaqrah, M.Ibrahim . *al-Majāz fi al-LugahUsṭūrah wāfidah Murtahalah.* Bairut: al-maktab al-Islāmi, 1996

Sya'rawy, Syaikh Mutawalli, Asy-. *Al-Qaṣaṣ al-Qur'āni fi Surah al-Kahfi.*

Taufik Abdullah Dr. dan Rusli karim (ed). *Metode Penelitian Agama, Sebuah pengantar.* Yogyakarta: Tiara wacana, 1989

Tawīlah, Abd al-Wahhāb Abd as-Salām. *Aṡar al-Lugah fī Ikhtilāf al-Mujāhi dīn.* Kairo: Dār as-Salām, ttp

Weinsheimer, Joel C. *Gadamer's Hermeneutics, a Reading of Truth and Method.* New York, Yale University, 1985

Zarqāni, Muhammad 'Abd al-'Azīm. az., *Manāhil al-'Irfān fī Ulūm al-Qur'ān.* T.t.p.: Isa al-Bābi al-Halabi, 1980

Zarzūr, Adnān Muhammad.. *Mutasyābih al-Qur'an, Dirāsah maudū'iyyah.* damaskus, maktabah Dār al-Fatḥ, 1969

Az-Zāwi, aṭ-Ṭāhir Ahmad. *Tartīb al-Qāmūs al-Muhīṭ 'alā Ṭari.qat al-Miṣbāḥ al-Munīr wa Asās al-Balāghah.* Bairut: dār al-Fikr, tt.

RIWAYAT HIDUP

Nama Lengkap : Drs.Sukamta, MA

Tempat dan Tanggal Lahir : Cilacap, 21 November 1954

Nama Ayah : Muhammad Sa'id

Nama Ibu : Karsini

Riwayat Pendidikan

Tamat SD tahun 1967

SLTP (Muallimin 4 tahun) tamat tahun 1971

SP IAIN tamat tahun 1973, kesemuanya di Cilacap

Pesantren Takhassus *nahwu, ṣaraf* dan *balaghah* tahun 1972-1975 di Kasugihan dan Kawunganten, Kabupaten Cilacap

Sarjana Muda Fakultas Adab tahun 1979

Sarjana Lengkap Fakultas Adab tahun 1982

Masuk Strata Dua (S-2) tahun 1987

Masuk Strata Tiga (S-3) tahun 1989

8 November 1990-28 Maret 1991 : mengikuti kursus Bahasa Belanda Intensif

1Mei 1991 – 1Mei 1992 : mengikuti Program INIS (Indonesian-Netherlands Cooperation in Islamic Studies) di Belanda

Maret – Agustus 1996 mengikuti *Teaching in Higher Education Workshop,* kerjasama Indonesia - Canada

Riwayat Pekerjaan

1981-1982 Asisten Dosen Bahasa Arab pada Lembaga Bahasa IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.

Tahun 1982-1983 Penerjemah (Translator) di Kedutaan Besar Republik Arab Syria di Jakarta

Tahun 1984-1985 Guru Bahasa Arab di sejumlah Sekolah SLTA/Aliyah di Yogyakarta

Tahun 1985 - sekarang Dosen tetap di Fakultas Adab IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

Tahun 1998 - sekarang :

-Sekretaris Jurusan Bahasa dan Sastra Arab Fakultas Adab

-Anggota Redaksi Majalah al-Jami'ah, Journal of Islamic Studies

-Anggota Pusat Pengembangan Tenaga Pengajar IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta atau CTSD (Central of Teaching Staff Development)

Karangan Ilmiah

١-أثر انقسام الدولة العباسية في حياة الأمة (Risalah Sarjana Muda)

٢-أسلوب الكناية في القرآن الكريم (Skripsi Sarjana Lengkap Fak Adab)

3-Al-Qur'an dan Kesehatan Mental (Suatu Studi tentang Psikoterapi) (Tesis S2)

4-المجاز في القرآن الكريم (دراسة عن المشكلة المصطلحية واللغوية)

4.Masalah *dalālah* dalam Penerjemahan Arab – Indonesia

(Butir 3 dan 4 adalah artike majalah al-Jāmi'ah)

Makalah-makalah Diskusi, antara lain :

5-Perawatan Jiwa Direktif dan Non Direktif dalam Tinjauan al-Qur'an

6-Aspek-aspek Fundamental dan Aplikasinya dalam penerjemahan Arab-Indonesia

7-Gaya Bahasa, Makna dan Interpretasi Teks

8-*Majāz* dalam al-Qur'an (Kajian terhadap Persoalan-persoalan Teologis)

9-Kitab *Tafsīr al-Bayāni li al-Qur'ān al-Karīm* Karya Binti SyāṭI (Kajian terhadap Metode Penafsiran al-Qur'ān)

10-*Majāz* dan *Ta'wīl* dalam al-Qur'an (Kajian tentang Makna di Balik Lafal)

11-*Majāz* dalam al-Qur'an (Kajian tentang Makna Performatif)

12-*Course Design* dan Upaya Peningkatan Proses Belajar-Mengajar Pada Jurusan BSA Fakultas Adab IAIN Sunan Kalijaga

13-*Majāz* dalam al-Qur'an (Kajian tentang Makna Performatif)

14-*Ta'wīl* antara *Bayāni* dan *Irfāni*