

# KONSEP KETERBATASAN BAHASA DAN MAJÁZ

(Kajian tentang Pluralitas Penafsiran al-Qur'an)

oleh: Sukamto Said

## A. Pendahuluan

Al-Qur'an diturunkan kepada Nabi Muhammad saw dalam bahasa Arab, sebagaimana dinyatakan dalam al-Qur'an :

وإنه لتنزيل رب العالمين نزل به الروح الأمين على قلبك لتكون من المنذرين. بلسان عربي مبين الشعراء:

Pertanyaan yang barangkali timbul adalah apakah sebelum diturunkan, al-Qur'an sudah berbahasa Arab, ataukah menjadi bahasa Arab ketika sudah dibawa oleh Malaikat Jibril? Jika kita katakan bahwa redaksi al-Qur'an adalah langsung dari Allah, maka tentunya ketika dibawa oleh Malaikat Jibril sudah dalam bentuk bahasa Arab. Tetapi apakah dengan demikian dapat dikatakan bahwa al-Qur'an itu makhluk, karena berhuruf dan bersuara (berbahasa Arab) ? Ataukah pada mulanya al-Qur'an tidak berhuruf dan tidak bersuara (*kalám qadím*) kemudian belakangan diubah menjadi berhuruf dan bersuara (bahasa Arab) karena akan diturunkan kepada Nabi Muhammad saw. yang berbahasa Arab, untuk dijadikan pedoman kehidupan baginya dan umatnya .

Dalam hal di atas, para ulama kalam secara umum terbagi menjadi tiga kelompok: ada yang mengatakan bahwa al-Qur'an itu makhluk (kaum Mu'tazilah) dan ada yang mengatakan bahwa al-Qur'an itu bukan makhluk (kaum Asy'ariyyah) karena merupakan kalam Allah, sebagai salah satu sifatnya yang *qadím*. Kemudian kelompok yang lain (kelompok salaf) lebih bersikap hati-hati, tidak mau berkomentar dan tidak mau berspekulasi tentang masalah akidah yang tidak ada keterangan jelas, dari al-Qur'an maupun hadis yang shahih. Tetapi satu hal yang jelas disepakati oleh ketiga

kelompok di atas adalah bahwa al-Qur'an itu datang dari Allah Yang Maha Esa, diturunkan bukan hanya untuk orang Arab saja tetapi juga orang-orang non Arab dan bukan hanya berlaku saat diturunkannya, tetapi juga pada masa-masa sesudahnya dan seterusnya.

Namun kebijakan Allah telah menentukan bahwa al-Qur'an turun dalam bahasa Arab pada kurun waktu tertentu, yakni pada abad ketujuh Masehi selama sekitar 23 tahun di tempat tertentu (Makkah dan Madinah). Jika dikaitkan dengan pemikiran di atas maka dapat dikatakan bahwa al-Qur'an yang redaksi dan isinya berkaitan dengan sesuatu yang bersifat lokal partikular (suasana dan konteks negara Arab dan sekitarnya), pesannya haruslah dipahami secara global universal, sesuai dengan fungsi al-Qur'an yang menjadi petunjuk bagi manusia, baik orang Arab maupun non Arab ('ajam).

Oleh karena al-Qur'an diturunkan dalam bahasa Arab maka pemahaman terhadap al-Qur'an menuntut beberapa hal yang berkaitan dengan bahasa Arab, termasuk di dalamnya adalah sejarah, sastra, kultur, sosial, ekonomi, politik dan lainnya yang berkaitan dengan kehidupan bangsa Arab saat itu. Hal-hal tersebut penting diketahui karena erat kaitannya dengan bahasa sehari-hari mereka. Antara bahasa dan kehidupan sehari-hari penutur bahasa bagaikan dua sisi mata uang yang sama. Peradaban dan budaya dalam bentuk apapun yang ada dalam kelompok masyarakat selalu tercermin dalam bahasanya atau dengan kata lain, bahasa juga mencerminkan peradaban dan budaya si penuturnya.

Jadi, pengertian bahwa al-Qur'an diturunkan dalam bahasa Arab mengandung implikasi bahwa pemahaman terhadap al-Qur'an bukan hanya menuntut pemahaman atau penguasaan bahasa Arab saja, tetapi juga pemahaman terhadap peradaban dan kebudayaan Arab menjelang dan saat turunnya al-Qur'an. Dengan kata lain, pemahaman teks menuntut pemahaman konteks di mana teks itu muncul. Dalam hal ini, para ulama tafsir menekankan perlunya memahami *asbáb an-nuzûl* yakni peristiwa atau

pertanyaan yang melatarbelakangi turunnya suatu ayat atau beberapa ayat, untuk membantu pemahaman ayat tersebut. Permasalahannya adalah manakala tidak ada informasi atau riwayat berkaitan dengan *asbāb an-nuzūl* suatu ayat atau beberapa ayat. Dalam hal demikian kiranya konteks peradaban dan budaya Arab dapat juga membantu pemahaman.

## B. Masalah Keterbatasan Bahasa

Al-Jāhizh (w. 255 H) telah mengemukakan konsep keterbatasan bahasa, menurutnya gagasan (*al-ma'āni*) adalah sesuatu yang tak terbatas, sementara bahasa adalah sesuatu yang terbatas. Maka sesuatu yang terbatas itu tidak akan mampu mewadahi sesuatu yang tak terbatas. Menurutny, konsep berkaitan dengan keterbatasan bahasa itu sendiri. Dalam pengertian bahwa agar sesuatu yang terbatas itu mampu menampung sesuatu yang tak terbatas (*al-ma'āni*) digunakanlah . Meskipun demikian, tak juga ada jaminan bahwa dengan seluruh gagasan atau pesan dapat terwadahi.<sup>1</sup>

Kemampuan bahasa untuk mengekspresikan gagasan itu terbatas, dibatasi oleh keterbatasan simbol-simbol berupa suara atau tulisan itu sendiri yang terbatas dan selalu mungkin untuk disalahpahami atau disalahtafsirkan. Lebih jelasnya, keterbatasan bahasa, sedikitnya, dalam hal-hal berikut:

1. Generalitas (sifat umum), misalnya dalam mendeskripsikan dua meja yang sama-sama antik, tetapi sebenarnya sangat berbeda, bahasa hanya mengatakan: "meja antik", bahkan meskipun ada perbedaan besar antara keduanya tetapi karena mempunyai sifat umum sama, maka keduanya dideskripsikan dengan cara yang sama.

---

<sup>1</sup>Ahmad Abū Zaid, *Al-Manhaj al-filizāl fi al-Bayān wa l'jāz al-Qur'ān*, (Rabat: Maktabah al-Ma'ārif, 1986), h. 212.

2. Ekplisitas, yaitu bahwa bahasa selalu memberi bentuk definitif pada pengalaman manakala pengalaman itu dirumuskan dalam bentuk bahasa. Padahal segala bentuk upaya perumusan pengalaman dalam bentuk bahasa selalu merupakan pembatasan bagi penafsiran lanjut atas pengalaman itu.
3. Bahasa, betapapun, tetap bahasa bukan pengalaman atau peristiwa yang dijelaskan dengan media bahasa itu sendiri. Boleh jadi bahkan seringkali terjadi, peristiwa yang sama oleh orang yang berbeda diungkapkan dalam bentuk bahasa yang berbeda. Memang antara bahasa dan pengalaman atau peristiwa adalah dua hal yang berbeda, meskipun bahasa yang dimaksud di sini menjelaskan peristiwa atau pengalaman tersebut.
4. Bahasa adalah produk budaya, karena itu bahasa juga akan menyesuaikan diri dengan budaya penuturnya dan dibatasi oleh keterbatasan budaya itu sendiri. Masalah ini berkaitan, secara khusus, dengan problem pemahaman bahasa yang bukan bahasanya, termasuk penerjemahan dari satu bahasa ke bahasa lain yang mempunyai latarbelakang budaya berbeda. Misalnya penerjemahkan istilah-istilah ilmu komputer dalam bahasa Jawa, bahkan bahasa Indonesia sekalipun, sulit dilakukan. Maka tidak mengherankan jika bahasa Indonesia kemasukan istilah-istilah asing sedemikian banyak. Hal itu bukan karena semata-mata tipisnya rasa nasionalisme, tetapi memang karena problem budaya yang merambah pada bahasa.

Bahasa akan selalu berkait dengan penuturnya sebagai cerminan peradaban dan kebudayaannya. Tinggi rendahnya peradaban dan kebudayaan penutur akan tercermin dalam bahasa tersebut. Persoalan akan muncul manakala sebuah pesan atau gagasan dialihkan ke bahasa lain yang tingkatan peradabannya lebih rendah. Misalnya bagaimana kita menjelaskan dengan media bahasa, persoalan yang berkaitan dengan

kemajuan teknologi komputer di masyarakat pedalaman Papua yang belum tersentuh teknologi sama sekali. Tentu hal tersebut sulit sekali, untuk tidak mengatakan mustahil, dapat dilakukan.

Persoalan juga akan muncul ketika seseorang memahami teks kuno yang menggunakan bahasa yang masih hidup sampai sekarang. Masalahnya adalah bahwa bahasa yang masih digunakan orang itu akan mengalami perkembangan makna (*tathawwur ad-dalâlah*) karena berbagai sebab<sup>2</sup>, sehingga ada kemungkinan sesuatu kata yang sama mempunyai pengertian yang berbeda antara dahulu dengan sekarang. Misalnya kata *سيارة* yang ada dalam surah Yusuf pada ayat 10 dan 19 tentu bukan dalam arti mobil, karena, alat transportasi ini dibuat pertama kali pada abad belakangan.

Keterbatasan bahasa juga akan tampak jelas ketika bahasa tersebut digunakan untuk menjelaskan sesuatu yang tidak ada persamaannya sama sekali dengan apa yang ada di dunia. Karena keterbatasan bahasa ini jugalah, barangkali, yang menyebabkan ayat-ayat yang berkaitan dengan Zat Allah dikategorikan sebagai ayat-ayat *mutasyâbihât*, seperti ayat-ayat :

كل شيء هالك إلا وجهه<sup>3</sup>  
 ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام<sup>4</sup>

Ayat-ayat tersebut menunjukkan adanya *musyâbbahah* (perserupaan) Allah pada makhluk dengan disebutkannya kata *wajh*, padahal ditegaskan juga dalam al-Qur'an bahwa tidak ada sama sekali sesuatu yang menyerupaiNya (*ليس كمثله شيء*). Maka meskipun pada lahirnya tampak ada perserupaan, tetapi kita yakini tidak ada perserupaan antara Sang Khalik dengan makhlukNya. Adapun perserupaan yang

<sup>2</sup> Misalnya karena banyaknya penggunaan terhadap sebuah istilah atau kata, pengkhususan makna yang tadinya bersifat umum atau sebaliknya, perubahan dari penggunaan arti *majâzi* menjadi arti *hakiki* setelah sekian lama kata tersebut digunakan dan penggunaan sebuah kata untuk suatu istilah. Lebih lanjut dapat dibaca pada A.G.Hamid Hilal: 'Ilm al-Lughah Bain al-Qadim wa al-Hadits. Kairo, 1986, h. 212 - 215

<sup>3</sup>Q.S. al-Qashash : 88

terdapat dalam bahasa hanyalah alat untuk memudahkan pemahaman. Jadi, kesan perserupaan menunjukkan keterbatasan bahasa, tetapi sekaligus juga merupakan kebutuhan yang dapat membantu pemahaman manusia.

### C. Majáz dan Pluralitas Penafsiran al-Qur'an

Istilah pada masa-masa awal Islam belum populer dan belum mempunyai batasan pengertian yang jelas. Maka istilah tersebut tidak digunakan oleh para *mufasssiri*n waktu itu. Yang banyak digunakan adalah istilah *matsal* untuk menunjuk kepada pengertian yang belakangan dimasukkan ke dalam istilah. Di antara yang menggunakan istilah *matsal* ini adalah Ibnu Abbas, Mujahid, dan Qatadah juga kalangan linguistik seperti al-Farra' dan Abu 'Ubaidah.<sup>5</sup>

Kata *matsal* berasal dari kata *mitsl*, kata tersebut mempunyai beberapa pengertian tergantung konteksnya masing-masing, tetapi keseluruhan artinya menurut al-Mubarrad dapat dikembalikan kepada arti *tasybih* (perumpamaan).<sup>6</sup> Kata *matsal* secara istilah adalah peribahasa atau ucapan yang populer yang menyerupakan (*tasybih*) keadaan kedua dengan keadaan pertama. Akan tetapi dalam perkembangannya, di samping menunjuk kepada pengertian *tasybih* kata *matsal* juga menunjuk kepada pengertian baru yaitu: *tajsid* dan *tasjwir* merupakan cara pengungkapan gagasan yang bersifat abstrak dengan bahasa fisik yang kongkrit.

Menurut al-Jábirí, ulama balághah sepakat bahwa *uslúb* dalam bahasa Arab kesemuanya mengacu kepada *tasybih*. Dan begitu banyaknya *tasybih* dalam gaya bahasa Arab, seandainya dikatakan bahwa *tasybih* adalah yang terbanyak tidaklah berlebihan. Dengan *tasybih* maka

<sup>5</sup>Q. S. ar-Rahmân : 25. A.G.Hamid Hilal. *'Ilm al-Lughah...*, h. 212 - 215

<sup>6</sup>Nashr Hâmid Abû Zaid. *al-Ittijâh al-'Aqlî fi al-Tafsîr Dirâsah fi Qadhiyyat al-Majâz fi al-Qur'ân 'inda al-Mu'tazilah*. (Bairut: al-Markaz ats-Tsaqâfi al-'Arabi) h. 94

<sup>7</sup> *Ibid*.

pembaca atau pendengar (*mukhâthab*) dibawa dari pengertian abstrak kepada pengertian kongkrit, merupakan salah satu cara analogi terhadap sesuatu yang belum diketahui (*majhûl*) dengan sesuatu yang telah diketahui (*ma'lûm*), dari segi sifatnya, keadaannya ataupun persamaan segi lainnya.<sup>7</sup>

*Tasybih* akan menimbulkan imajinasi yang sangat dibutuhkan dalam penciptaan persepsi, sekaligus memberi nuansa keindahan. Apa yang disampaikan al-Jabiri sangatlah masuk akal, karena bangsa Arab, setidaknya saat itu, memang dikenal dengan kesukaannya pada sastra atau keindahan bahasa.

Kajian yang berkembang dalam bidang *balâghah* umumnya masih terbatas pada persoalan makna yang berskala mikro menyangkut arti kata perkata atau arti penyandaran, apakah dalam arti yang sebenarnya atau bukan sebenarnya. Jika bukan dalam arti sebenarnya (arti *i*) bagaimana hubungan arti baru ini dengan arti asal: apakah perserupaan (*musyâbahah*) sehingga disebut *isti'ârah* atau bukan perserupaan (*gair musyâbahah*) sehingga disebut *mursal*.

Adapun persoalan makna berskala makro yang memandang sebagai sarana untuk menyampaikan suatu pengertian yang bersifat konseptual dengan cara visualisasi terhadap pengertian yang bersifat konseptual atau menyampaikan informasi yang bersifat konseptual dengan cara yang lebih mudah dipahami oleh berbagai kalangan, belum banyak untuk tidak mengatakan belum dibahas dalam kajian *balâghah*.

Maka di samping batasan-batasan yang telah dikemukakan oleh para ahli *balâghah*, di sini ini ditawarkan konsep yang sekiranya dapat melengkapi pendapat-pendapat terdahulu.

Jika dalam konsep terdahulu lebih ditekankan pada masalah estetika (keindahan bahasa), maka konsep yang ditawarkan di sini difokuskan pada masalah kognitif, diartikan sebagai *cara untuk*

---

<sup>7</sup>M. 'Abid al-Jâbirî. *al-Turâts wa al-Hadâtsah, Dirâsât wa Munâqasyât*. (Bairut: al-Markaz ats-Tsaqâfi al-'Arabi, 1991), h. 152

mengungkapkan pengertian konseptual abstrak dengan bahasa yang bersifat fisik sehingga lebih mudah ditangkap dan dipahami, tetapi pada saat yang sama memungkinkan adanya pluralitas penafsiran, sesuai situasi sosial psikologis penafsir, karena pada dasarnya kata-kata itu tidak menunjuk langsung pada artinya. Penafsir, dengan pikirannya memahami lafal atau bahasa, dan karena proses berpikirnya maka lafal atau bahasa itu mempunyai makna.<sup>8</sup> Barangkali karena itulah, teks yang sama dapat dipahami secara berbeda oleh orang yang berbeda, karena perbedaan pemikirannya.

Adapun kajian dalam balāghah berkisar pada *isnādī* dan *lugawī*. Tentang *isnādī*, misalnya penyandaran *fi'l* kepada sebabnya, contohnya:

- كمثل حبة أنبتت سبع سنابل<sup>9</sup>

(... Seperti sebutir benih yang menumbuhkan tujuh butir)

- ويقولون ياويلتنا ما لهذا الكتاب لا يغادر صغيرة ولا كبيرة إلا أحصاها<sup>10</sup>

(Dan mereka berkata: "Aduhai celaka kami, kitab apakah ini yang tidak meninggalkan yang kecil dan tidak (pula) yang besar, melainkan ia mencatat semuanya.)

Sedangkan *lugawī*, adalah penggunaan kata untuk arti yang bukan lazim digunakan untuknya karena suatu *qarīnah*, contoh :

لعن dan عسى misalnya dalam ayat:

والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئا وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة لعلكم تشكرون<sup>11</sup>

(Dan Allah mengeluarkan kamu dari perut ibumu dalam keadaan tidak mengetahui sesuatupun, dan Dia memberi kamu pendengaran, penglihatan, dan hati, agar kamu bersyukur.)

<sup>8</sup>A.G.Hamid Hilal. 'Ilm al-Lughah..., h. 205

<sup>9</sup>Q.S.al-Baqarah (2): 261

<sup>10</sup>Q.S. al-Kahfi (18) : 49

<sup>11</sup>Q.S an-Nahl (16): 78

ومن الليل فتهدى به نافلة لك عسى أن يبعثك ربك مقاما محمودا<sup>12</sup>

(Dan pada sebagian malam hari bersembahyang tahajjudlah kamu sebagai suatu ibadah tambahan bagimu, mudah-mudahan Tuhanmu mengangkat kamu ke tempat yang terpuji.)

Arti kata *لعل* dan *عسى* adalah bukan dalam pengertian hakiki (arti pengharapan) karena Allah Maha Kuasa yang dapat memutuskan keputusannya sesuai dengan yang dikehendakinya, apa yang diharapkanNya dapat dilaksanakanNya. Kedua kata di atas, dengan demikian, digunakan dalam pengertian *majâzî*, yakni *tasybîh (isti'ârah)* dan *tasbîbî* pada ayat yang kedua. Pada ayat pertama Allah memosisikan diriNya sebagai Maha Raja Yang Adil terhadap hambaNya dan tak pernah memaksakannya, tetapi hanya mengharapkan agar para hambaNya mau bersyukur. Sedangkan pada ayat kedua, pengharapan Allah agar orang yang melakukan salat tahajjud diangkat derajatnya adalah dalam pengertian *tasbîbî* yakni bahwa salat tahajjud akan *menyebabkan* seseorang diangkat derajatnya.

Masalah yang muncul dari dua jenis di atas adalah apakah kata tersebut harus diartikan secara *majâzi* atau *hakiki*. Perbedaan ini, betapapun juga akan menyebabkan pluralitas makna. Adapun *khithâbi* yang penulis tawarkan, karena tidak masuk dalam kajian balâgh, tampaknya lebih banyak menimbulkan pluralitas makna, yang karena ini pula maka penulis merekomendasikan untuk mengambil petunjuk dari al-Qur'an dalam bidang akhlak dan sosial, bukan untuk bidang akidah dan hukum. Sebab dua bidang yang terakhir ini menuntut sebuah kepastian. *Khithâbi* merupakan istilah yang penulis tawarkan untuk dimasukkan ke dalam salah satu pendekatan dalam memahami pesan universal al-Qur'an. Istilah *khithâbi* adalah penyampaian pesan (makna) dalam bentuk diskursus atau

<sup>12</sup>Q.S al-Isrâ' (17): 79

wacana tertentu. Sebagai suatu diskursus, konsekuensinya adalah kemungkinan adanya beragam interpretasi karena setiap pembaca akan melakukan apa yang disebut *ta'wīl al-khithāb* (interpretasi diskursus) sesuai dengan latar belakang sosiokultural psikologisnya. Diskursus penciptaan Adam dalam surah al-Baqarah, diskursus rahasia di balik peristiwa, juga diskursus kehidupan dunia dan akhirat dalam surah al-Kahfi merupakan contoh-contoh *khithābi*.

*khithābi* adalah suatu teks yang berbicara sesuatu masalah tertentu. Sudah barang tentu ini lebih luas cakupannya dibandingkan dengan *lugawi* dan *isnādī*. Jika dalam setiap ungkapan *majāzi* terdapat deviasi dari makna tersurat ke makna tersirat, maka deviasi yang terjadi pada *lugawi* berkaitan dengan makna kata per kata, pada *isnādī* pada penyandaran suatu kata kepada kata yang lain, sedang pada *khithābi* pada makna literal suatu wacana (bukan hanya kata atau kalimat) ke maknanya yang tersirat. Jika hubungan antara makna yang tersurat dengan makna yang tersirat dalam *lugawi* maupun *isnādī* adalah hubungan perserupaan (*'alāqah musyābahah*) dan hubungan non perserupaan (*'alāqah gair musyābahah*), maka dalam *khithābi* adalah hubungan analogi (*'alāqah mumātsalah*) yang oleh al-Jabiri digunakan sebagai analisis epistemologis terhadap *ta'wīl 'irfānī*.<sup>13</sup>

Konsep *khithābi* merupakan pengembangan konsep *isti'ārah tamtsīliyyah*, atau *tasybīh tamtsīl*, merupakan gaya bahasa yang antara makna tersurat dan tersirat ada hubungan perserupaan (*musyābahah*) hanya saja segi perserupaannya (*wajah syabah*)nya merupakan kumpulan dari beberapa hal atau diambil dari berbagai aspek perserupaan (*muntaza' min muta'addid*), dan bersifat *'aqliyyah* (penalaran).<sup>14</sup> Quddāmah bin Ja'far mendefinisikan *tamtsīl* sebagai suatu pengungkapan terhadap suatu pesan

<sup>13</sup>M. Abid al-Jābirī. *Binyah al-'Aql al-'Arabī, Dirāsah Tahfīliyyah Naqdiyyah li Nuzhum al-Ma'rifah fi ats-Tsaqāfah al-'Arabīyyah*. (Bairut: Markaz Dirāsāt al-Wihdah al-'Arabīyyah, 1992), h. 305

<sup>14</sup>In'ām Fawwāl 'Akkāwī. *Al-Mu'jam al-Mufashshal fi Ulūm al-Balāghah : al-Baḍī', wa al-Bayān wa al-Ma'ānī*. (Bairut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 1992), h. 330

(makna) tetapi menggunakan lafal atau ungkapan yang secara harfiah berbeda artinya dengan pesan yang hendak diungkapkan. Misalnya pesan (makna) yang hendak diungkapkan adalah sikap ragu-ragu, tetapi lafal atau ungkapan yang disampaikan adalah:

اراك تقدم رجلا وتؤخر أخرى ..

(aku melihatmu mengajukan kaki yang satu dan mengundurkan kaki yang lain)

Bertolak dari asumsi bahwa al-Qur'an adalah petunjuk bagi manusia (*hudan li an-nâs*), apa yang dikemukakan al-Qur'an tentunya mengandung nilai petunjuk. Namun karena al-Qur'an diturunkan dalam ruang dan waktu tertentu, maka teks al-Qur'an tidak terlepas dari konteks di mana dan saat kapan ia turun. Untuk mengambil nilai *hidayah* dari teks al-Qur'an yang demikian, diperlukan cara tertentu. Cara yang ditawarkan di sini adalah dengan mengangkat teks tersebut ke "dataran abstrak universal": yakni teks yang berkaitan dengan konteks ruang dan waktu tersebut dipahami esensi maknanya sehingga berlaku kapan dan di mana saja.<sup>16</sup> Adapun pisau analisisnya adalah *mumâtsalah* (analogi) yang oleh al-Jâbirî digunakan untuk menganalisis masalah epistemologi *ta'wil 'irfânî* sebagaimana di atas. Namun perlu disadari bahwa analisis ini tidak dapat juga terlepas dari masalah interpretasi. Memang tidak ada pembacaan terhadap teks yang tidak terkandung di dalamnya interpretasi pembaca.<sup>17</sup>

Dalam kisah penciptaan Adam, misalnya,<sup>18</sup> digambarkan adanya dialog antara Tuhan dengan dengan para Malaikat tentang akan diciptakannya *khalifah* di muka bumi, bahkan dalam kisah tersebut terkesan

<sup>15</sup>Ibid., h. 329

<sup>16</sup>Baca lebih lanjut Nurcholis Madjid, "Konsep Asbâb an-Nuzûl, relevansinya bagi pandangan historis Segi-segi Tertentu Ajaran Keagamaan" dalam : *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*. (Jakarta: Paramadina, 1994), h. 30 - 31

<sup>17</sup>M 'Abid al-Jâbirî. *al-Khithâb al-'Arabi al-Mu'âshir, Dirâsah Tahfîliyyah Naqdiyyah*. (Bairut: Markaz ad-Dirâsât al-Wahdah al-'Arabiyyah, 1994), h. 11-12

ada rasa "kekurang setuju" dari pihak para malaikat dengan alasan tertentu, meskipun akhirnya para Malaikat menyerah dalam masalah tersebut bahkan mengakui sisi keunggulan Adam dengan kesediaannya untuk bersujud (hormat) kepadanya. Adapun Iblis, ia tidak mau sujud (hormat) lantaran merasa lebih tinggi kedudukannya daripada Adam.

Peristiwa tersebut di atas oleh M. Abduh dipandang sebagai mengandung perserupaan dengan peristiwa yang terjadi pada makhluk, sehingga ayat-ayat tersebut dikategorikan ke dalam ayat-ayat *mutasyâbihât*. Dalam hal ini Rasyîd Ridhâ menyerahkan pengertian hakiki peristiwa sebagaimana digambarkan ayat tersebut kepada Allah, dengan suatu catatan Allah dengan ayat tersebut memberi suatu pesan yang dapat bermanfaat bagi manusia, baik untuk akhlaknya, tugas-tugasnya maupun aspek-aspek kehidupan yang lain. Dengan demikian, apa yang dikisahkan dalam kisah tersebut adalah dalam rangka mendekatkan pemahaman terhadap konsep-konsep yang abstrak.<sup>19</sup> Pesan apakah yang dapat diambil dari kisah tersebut di atas? Dalam hal ini, orang dapat berbeda-beda pemahamannya sesuai dengan latar belakang keilmuannya masing-masing. Misalnya dari kisah tersebut dapat ditarik adanya pesan bahwa Allah membolehkan para hambaNya untuk menanyakan hikmah dan rahasia penciptaanNya. Pertanyaan tersebut dapat berupa ucapan atau perbuatan dalam bentuk melakukan penelitian terhadap ciptaan-ciptaan Allah. Hal ini dikemukakan oleh M Rasyîd Ridhâ dalam tafsirnya.<sup>20</sup> Sedangkan M Abduh menarik beberapa pesan dari kisah tersebut, antara lain bahwa pemberitaan Allah kepada para Malaikat bahwa Dia menciptakan *khalifah* menunjukkan kesiapan bumi untuk dihuni makhluk hidup. Pengajaran Allah kepada Adam tentang nama-nama menunjukkan kesiapan (kemampuan) manusia menguasai ilmu pengetahuan dan memanfaatkannya untuk memakmurkan

---

<sup>19</sup>Baca lebih lanjut Q.S. al-Baqarah (2): 30-34

<sup>20</sup>M.Rasyîd Ridhâ. *Tafsîr al-Qur'ân al-Hakîm*, (ttp: Dâr al-Fikr, tt), juz 1, h. 252

bumi. Sujudnya para malaikat kepada Adam menggambarkan penguasaan manusia terhadap *sunnatullah* (hukum alam) yang dapat digunakan untuk membangun dunia. Sedangkan keengganan Iblis untuk sujud kepada Adam menggambarkan ketidakmampuan (kelemahan) manusia melawan bisikan-bisikan jahat yang merupakan sumber pertentangan, permusuhan, pelanggaran dan perusakan di muka bumi<sup>21</sup>. Tetapi barangkali dialog yang tergambar dalam kisah tersebut juga dapat dipahami sebagai suatu pelajaran untuk melakukan manajemen terbuka dalam mengatur kehidupan duniawi, sesuai dengan semangat musyawarah. Diskursus penciptaan Adam dan peristiwa sekitar penciptaannya, yang jelas, akan melahirkan berbagai penafsiran.

#### D. Kesimpulan

Keyakinan bahwa al-Qur'an merupakan petunjuk bagi umat manusia, sejak diturunkan hingga masa-masa sesudahnya berimplikasi bahwa pesan al-Qur'an mesti juga bersifat global universal, meskipun makna harfiahnya bersifat lokal partikular. Permasalahan yang ada di hadapan kita adalah bagaimana kita dapat menguak pesan-pesan, gagasan-gagasan atau makna-makna yang bersifat global universal itu.

Bahwa al-Qur'an menggunakan bahasa Arab dan diturunkan pada kurun waktu tertentu, tidak boleh menjadi kendala bagi pemaknaan secara universal, meskipun makna yang bersifat lokal partikular juga harus dipahami untuk menjadi titik tolak bagi pemaknaan yang universal. Dalam hal ini dua kaidah penafsiran perlu digabungkan :

١- العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب

٢- العبرة بخصوص السبب لا بعموم اللفظ

<sup>20</sup> *Ibid.*, h. 254-255.

<sup>21</sup> *Ibid.*, h. 281.

Pada akhirnya, hanya kepada Allah jualah yang kita berdoa mudah-mudahan mutiara-mutiara hidayah yang terkandung dalam al-Qur'an dapat kita gali untuk diterapkan dalam kehidupan nyata. Mudah-mudahan kita juga selalu dijaga dari sifat-sifat kesombongan, tinggi hati, dalam memahami kandungan al-Qur'an.

### Daftar Pustaka

- 'Akkāwi, 'In'ām Fawwāl, 1992. *Al-Mu'jam al-Mufashshal fī Ulūm al-Balāghah : al-Badī', wa al-Bayān wa al-Ma'āni*. Bairut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah.
- al-Jābirī, M. 'Ābid, 1991, *at-Turāts wa al-Hadātsah, Dirāsāt wa Munāqasyāt*. Bairut: al-Markaz ats-Tsaqāfi al-'Arabi.
- \_\_\_\_\_, 1992, *Binyah al-'Aql al-'Arabi, Dirāsah Tahliyyah Naqdiyyah li Nuzhum al-Ma'rifah fī ats-Tsaqāfah al-'Arabiyyah*. Bairut: Markaz Dirāsāt al-Wihdah al-'Arabiyyah.
- \_\_\_\_\_, 1994, *al-Khithāb al-'Arabi al-Mu'āshir, Dirāsah Tahliyyah Naqdiyyah*, Bairut: Markaz ad-Dirāsāt al-Wahdah al-'Arabiyyah.
- Hilal, A.G.Hamid, 1986, *'Ilm al-Lughah Bain al-Qadīm wa al-Hadits*. Kairo.
- Madjid, Nurcholis, 1994, "Konsep Asbāb an-Nuzūl, relevansinya bagi pandangan Historisis Segi-segi Tertentu Ajaran Keagamaan" dalam : *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*. Jakarta: Paramadina.
- Ridhā, M.Rasyīd, t.t., *Tafsīr al-Qur'ān al-Hakīm*, ttp: Dār al-Fikr.
- Zaid, Ahmad Abū, 1986. *Al-Manhaj al-'itizāl fī al-Bayān wa l'jāz al-Qur'ān*, Rabat: Maktabah al-Ma'ārif.
- \_\_\_\_\_, *al-Ittijāh al-'Aqli fī at-Tafsīr Dirāsah fī Qadhiyyat al-Majāz fī al-Qur'ān 'inda al-Mu'tazilah*, Bairut: al-Markaz ats-Tsaqāfi al-'Arabi.