

MAJĀZ:
MESIN KREATIF “TA’WIL IDEOLOGIS” MU’TAZILAH

Oleh: Zamzam Afandi
Fakultas Adab UIN Sunan Kalijaga
Jl. Marsda Adisutjipto Yogyakarta 55281
e-mail: zafad@yahoo.co.id

Abstract

One of the complex problems in Arabic semantics is the dichotomy of *ḥaqīqah* and *majāz* (proper speech vs. figurative speech). This research aims to study the problem in Mu’tazili school, an Islamic school of speculative theology that flourished in the cities of Basra and Baghdad, both in present-day Iraq, during the 8th–10th centuries. The perspective of this school, which absolutized the unity and oneness of God, brought a consequence that Allah is ontologically different and categorically distinct from nature, humans, and material causality and the *Qadīm* (the Eternal). Any other than Allah, then, is transient or created, including Allah’s *kalām* or words. From this perspective, Mu’tazili school built their linguistics foundation, including *lafadz* and its meaning as well as the theory of philosophic dichotomy and *majāz*. The notion of *majāz* has been used to overcome the problems of interpretation of Qur’anic verses, which was categorized as *mutasyābihāt*, known only by Allah. In other words, besides its critical views, *majāz*, by Mu’tazili school, was a meaning producer of a text, especially the sacred one. This was in accordance their theological point of view, which was also their world of view or *ru’yah kauniyah*.

Salah satu problem rumit dalam semantik Arab adalah dikotomi *ḥaqīqah* dan *majāz*. Tulisan ini ingin mengkaji problem tersebut dalam perspektif aliran Muktaẓilah, sebuah aliran Kalam (teologi Islam) yang tumbuh subur di Basra dan Bagdad, yang kini masuk dalam wilayah Iraq,

pada abad ke-8 sampai ke-10 M. Perspektif aliran ini, yang meyakini dengan sepenuhnya kemahaesaan Tuhan, berimplikasi bahwa Allah berbeda secara ontologis dan kategoris dari alam, manusia, dan kausalitas materi dan bahwa Allah adalah *qadīm*. Oleh karena itu, apapun selain Allah adalah tidak abadi atau diciptakan, termasuk kalam (firman) Allah. Dari perspektif ini, aliran Muktaẓilah membangun basis linguistiknya, termasuk lafal dan maknanya, dan teorinya tentang dikotomi filosofis antara *ḥaqīqah* dan *majāz*. Gagasan tentang *majāz* digunakan untuk menyelesaikan problem penafsiran berbagai ayat Alquran yang berkategori *mutasyābihāt* dan maksudnya hanya diketahui Allah. Dengan kata lain, di samping pandangan-pandangan kritisnya, *majāz*, bagi aliran Muktaẓilah, merupakan penghasil makna sebuah teks, terutama teks Kitab Suci. Ini sesuai dengan sudut pandang teologis mereka, yang juga merupakan pandangan dunia (*ru'yah kauniyah*) mereka.

Kata kunci: teologi; nalar; bahasa; interpretasi.

A. PENDAHULUAN

Di antara kegiatan yang menyita perhatian utama intelektual Muslim dari dahulu hingga sekarang adalah memahami teks suci Alquran dan menginterpretasikannya. Salah satu metode interpretasi yang biasa mereka gunakan ialah *ta'wīl*, yang banyak diterjemahkan dengan 'interpretasi' atau sekarang sering juga diterjemahkan dengan 'hermeneutik'. Tulisan ini tidak membahas secara teknis perbedaan tafsir dan *ta'wīl* karena sudah banyak dibahas dalam kajian-kajian tafsir secara khusus. Hanya saja definisi *ta'wīl* Ibnu Rusyd dapat mewakili definisi *ta'wīl* secara umum. Menurut Ibnu Rusyd (1986: 35), *ta'wīl* adalah meninggalkan makna hakikat¹ (makna leksikal, asal) suatu kata dan memaknainya secara majazi (*figuratif, metaforis*) dengan syarat masih tetap dalam koridor pemaknaan majazi yang

¹ Dalam bahasa Inggris, pasangan kata "*al-ḥaqīqah* dan *al-majāz*" dalam konteks ini diterjemahkan ke dalam banyak versi: *proper speech* vs *figurative speech* atau *veridical* vs. *tropical speech*, bahkan ada juga yang menerjemahkan *majāz* dengan *metaphor*. Lihat Heinrichs (1984).

berlaku dalam tradisi atau kebiasaan bahasa Arab. Al-Wāifi (1997: 2) menilai bahwa *ta'wīl* adalah merupakan fase lebih lanjut atau lebih progresif dari tafsir. Menurutnya, perbedaan antara keduanya terletak pada fokus masing-masing: fokus tafsir pada makna hakikat, sedang *ta'wīl* pada upaya mengungkap makna yang lebih dalam. *Ta'wīl* bersifat lebih khusus, sedangkan tafsir lebih umum. Setiap *ta'wīl* mengandung makna tafsir, tetapi tidak sebaliknya.

Aktivitas penta'wilan Alquran ini banyak dilakukan oleh para intelektual yang bergelut pada bidang *al-uṣūl* (mencari prinsip-prinsip dasar), baik dari kalangan sarjana di bidang *uṣūl fiqh* maupun *uṣūl al-dīn* (aqidah, teologi). Mereka mencoba merumuskan teori dan metode-metode untuk mencari dan menggali makna teks suci. Karena objek mereka adalah teks bahasa, maka sudah barang tentu teori dan metode yang mereka bangun juga adalah teori-teori dan metode-metode bahasa.

Salah satu kelompok yang terkait erat dengan kegiatan *ta'wīl* ini dan dianggap pionirnya adalah Mu'tazilah, sebuah komunitas teolog dan intelektual yang dikenal sangat kritis dan rasional, yang muncul pada permulaan abad kedua hijriyah. Secara historis, *ta'wīl* sebagai metode interpretasi yang rasional memang dikaitkan dengan Mu'tazilah, terutama terkait dengan ayat-ayat Alquran yang mereka kategorikan *mutasyābihāt* atau ayat-ayat yang makna hakikatnya mengesankan bertentangan dengan keesaan Allah. Namun, sebelum membahas lebih lanjut kaitan antara *mutasyābih*, *majāz*, dan *ta'wīl*, terlebih dahulu diuraikan teori linguistik Mu'tazilah secara umum.

B. TEORI BAHASA MU'TAZILAH

Pada umumnya, teori-teori bahasa di kalangan para teolog, termasuk Mu'tazilah, jarang yang secara khusus dan sengaja membahas atau mengkaji persoalan-persoalan linguistik. Kebanyakan teori dan pandangan linguistik mereka merupakan implikasi dari pandangan teologisnya. Salah satu contoh

konkretnya ialah pandangan Mu'tazilah tentang hakikat Kalam Allah (Alquran), apakah ia *qadīm* atau *ḥadīs* (baru). Karena Mu'tazilah berpegang teguh pada salah satu prinsip (*uṣūl*) nya yaitu "*al-tauḥīd*" yang mereka maknai dengan 'memahaesakan Allah secara mutlak', maka mereka berpandangan bahwa kalam Allah adalah *ḥadīs* (baru), sebab hanya Allah lah yang *qadīm*, dan jika menganggap Kalam Allah itu *qadīm*, maka itu berarti seseorang menyekutukan Allah karena mempercayai ada yang *qadīm* selain Allah.

Bertitik tolak dari pandangan Kalam Allah adalah *ḥadīs*, maka Mu'tazilah mulai menyusun teori tentang apa itu pengertian Kalam Allah, hakikat kalam, bahasa, asal usul bahasa, hubungan nama dengan acuannya (*al-ism wa al-musammā*), hubungan kata dengan maknanya (*al-dāl wa al-madlūl au al-lafz wa al-malfūz*), dan lain sebagainya.

1. Pengertian Kalam Allah dan Hakikatnya

Definisi Kalam Allah menurut Mu'tazilah adalah seperti yang direpresentasikan oleh al-Qāḍī 'Abd al-Jabbār berikut ini.

"Dalam pandangan mazhab kami (Mu'tazilah) Alquran adalah Kalam Allah dan wahyu dari-Nya. Ia adalah ciptaan (*makhlūq*) dan baru, diturunkan pada Nabi-Nya sebagai pengetahuan (lambang) dan bukti atas kenabiannya. Alquran diciptakan untuk kita sebagai rujukan pengetahuan tentang yang halal dan yang haram" (1965: 530).

Sementara itu, hakikat kalam (firman) menurut Mu'tazilah adalah *al-ḥurūf al-manzūmah wa al-aṣwāt al-muqaṭṭa'ah* 'susunan huruf dan potongan-potongan (satuan-satuan) suara' (Al-Jabbār, 1965: 530).

Dari pengertian dan hakikat kalam tersebut, sesungguhnya Mu'tazilah ingin menegaskan tiga hal:

Pertama, dimensi ilahiyah (tauhid)nya, yaitu bahwa Alquran adalah tidak *qadīm*, sebab ia terdiri huruf-huruf yang tersusun dan satuan-satuan bunyi. Susunan huruf, misalnya, di dalamnya terjadi proses *al-taqdīm wa al-ta'khīr* 'penempatan huruf

di awal atau di akhir kata'. Benda atau objek yang dapat diolah demikian ini mustahil kalau ia adalah *qadīm*, sebab pengertian *qadīm* adalah tidak boleh ada yang lebih dahulu darinya.

Kedua, dimensi manusianya, yaitu Mu'tazilah ingin menegaskan bahwa Alquran diturunkan dengan satu tujuan, yaitu untuk kemaslahatan manusia. Alquran berisi *khiṭāb* tentang perintah dan larangan, janji kenikmatan dan ancaman, dan petunjuk-petunjuk kehidupan lainnya. Karena yang menjadi objek penerima *khiṭāb* Allah adalah manusia yang merupakan ciptaan (*makhlūq*) dan baru, maka *khiṭāb* (kalam) yang digunakan sebagai mediumnya tentunya yang setara, yaitu yang berupa ciptaan pula. Tidak ada gunanya jika yang memberi instruksi (*mutakallim*) itu menggunakan kalam *qadīm* sementara yang menerima perintah (pendengarnya, *mutalaqqī mukhaṭab*) ialah makhluk yang baru (al-Nuwairī, 2001: 102).

Ketiga, Mu'tazilah ingin menegaskan bahwa firman dan wahyu Allah yang diturunkan dengan menggunakan medium bahasa manusia, dalam hal ini bahasa Arab, mestilah dikaji pula dengan menggunakan pendekatan bahasa.

Atas dasar cara pandang Mu'tazilah seperti itu, maka tidak mengherankan jika komunitas ini dikenal sangat memiliki perhatian dalam mengembangkan berbagai teori linguistik: nahwu, balāghah, dan *i'jāz al-Qur'ān*. Sebagian besar tokoh-tokoh ternama dalam tradisi linguistik Arab mulai Sibawaih, al-Jāhīz, al-Rummānī, al-Fārisī, Ibnu Jinnī, al-Zamakhsyarī, dan lain sebagainya adalah dari kelompok mereka.

2. Bahasa dan Asal Usulnya

Satu-satunya tokoh linguis, bahkan yang pertama kali, yang mendefinisikan bahasa dalam tradisi linguistik Arab, adalah dari kalangan Muktazilah, yakni Ibn Jinnī. Menurutnya, bahasa adalah *aṣwātun yu'abbiru bihā kullu qaumin 'an agrāḍihim* 'bunyi yang dipakai oleh setiap kelompok masyarakat untuk menyatakan maksud mereka' (Ibnu Jinnī, 1983: 33).

Definisi bahasa yang dirumuskan Ibnu Jinnī ini tampaknya serupa dengan definisi kalam yang dirumuskan oleh al-Qāḍī Abd al-Jabbār di atas. Bedanya, kalau al-Qāḍī menempatkan *al-ḥurūf* pada urutan pertama baru kemudian suara sementara Ibnu Jinnī menempatkan suara (bunyi) sebagai titik tekannya. Penekanan al-Qāḍī pada *al-ḥurūf al-muqatta'ah* sebagai definisi kalam ialah rumusan yang disengaja dan memiliki pertimbangan tersendiri.

Ini dapat kita pahami dalam konteks perdebatan soal kalam Allah *qadīm* atau *ḥādīs* antara Mu'tazilah dan *al-Asyā'irah* (para pengikut al-Asy'ari atau biasa disebut ahlu sunnah). Al-Qāḍī ingin membuktikan bahwa kalam Allah adalah *ḥādīs* dengan cara mendefinisikannya bahwa ia terdiri dari huruf-huruf yang tersusun yang di dalamnya terjadi proses *taqdīm* dan *ta'khīr* (menempatkan sebuah huruf pada posisi urutan awal atau di akhir pada susunan kata) seperti telah disinggung di atas. Al-Qāḍī menjelaskan bahwa huruf *hamzah* dalam kata 'الْحَمْدُ لِلَّهِ', ayat pertama pada surat *al-Fātiḥah*, misalnya, posisinya mendahului huruf *lām* dan huruf *lām* mendahului huruf *ha'*. Hal-hal yang sifatnya dapat berubah-ubah susunannya seperti ini tidak mungkin disebut *qadīm* (Abd al-Jabbār, 1965: 531).

Adapun terkait asal-usul bahasa, hampir seluruh tokoh Mu'tazilah sepakat bahwa bahasa adalah hasil kesepakatan (konvensi) antara pengguna bahasa itu sendiri atau dalam bahasa teknisnya ialah "*muwāḍa'ah*". Gambaran konvensi ini seperti diilustrasikan oleh Ibnu Jinnī (1983 [I]: 44), misalnya, ada dua, tiga atau lebih filosof melakukan pertemuan kemudian mereka ingin menyampaikan informasi-informasi pengetahuan mereka, maka mereka menciptakan lambang dan nama pada masing-masing informasi pengetahuan tersebut. Kemudian, Ibnu Jinnī menambahkan, seakan-akan mereka (para filosof) mendatangi individu tertentu lalu mereka memberikan isyarat kepadanya seraya berkata, "*Insān, insān, insān* 'manusia, manusia, manusia'", maka individu itu pun lalu mengerti bahwa yang dimaksud kata manusia (*insān*) ialah jenis makhluk (seperti dirinya—pen.). Kemudian, ketika mereka (para filosof) ingin memberikan tanda

(lambang, nama) pada organ tubuh seperti mata, tangan, kepala, dan telapak kaki, mereka memberi isyarat lagi seraya berkata, "yadun, 'ainun, ra'sun, qidamun," dan seterusnya. Setelah mendengar kata-kata tadi, pahami individu itu atas makna kata-kata tersebut.

Di samping motif teologis (menafikan sifat *qadīm* lain), alasan utama Mu'tazilah bersikukuh bahwa bahasa bersifat konvensi ialah mereka ingin menegaskan, bahwa bahasa Kalam Allah (Alquran) pun juga bahasa manusia. *Khiṭāb* Allah kepada manusia tentu menggunakan lambang (bahasa) yang sudah dipahami sebelumnya oleh manusia. Karena jika tidak demikian, tentu manusia sebagai penerima *khiṭāb* (instruksi) tidak akan dapat memahaminya dan jika mereka tidak dapat memahaminya, maka sia-sialah *khiṭāb* Allah tersebut. Hal ini tidak mungkin terjadi sebab semua yang diciptakan Allah pasti memiliki tujuan. Ini seperti ditegaskan oleh al-Qāḍi bahwa suatu kalam (ujaran) tidak akan ada gunanya kecuali dengan media yang sudah dipahami secara konvensional (Abd al-Jabbār, t.t. [VII]: 92). Ini sesuai dengan firman Allah SWT, "tidaklah saya utus seorang utusan melainkan dengan bahasa kaum (umat)nya" (Q.S. Ibrāhīm: 4).

Dengan demikian, pandangan ontologis Mu'tazilah terkait dengan Tuhan mendorong mereka untuk memikirkan konsekuensinya, termasuk aspek epistemologi dan aksiologi terkait dengan Kalam Allah, khususnya, dan bahasa pada umumnya. Konsekuensi lain dari teori Mu'tazilah tentang Kalam, bahasa, dan asal usulnya ialah hubungan bahasa (kata) dan maknanya.

3. Hubungan Kata dan Maknanya

Problem hubungan kata dan makna dalam tradisi pemikiran Islam adalah dampak dari pergulatan dan perdebatan sengit yang cukup lama antara berbagai kelompok mazhab seputar ayat-ayat yang *muḥkam* dan *mutasyābih*, boleh dan tidaknya menafsirkan ayat *mutasyābih*, problem Alquran *qadīm* atau *ḥādīs*, *makhluq* atau

bukan, boleh atau tidaknya membaca Alquran dalam bahasa selain bahasa Arab, dan lain sebagainya. Perdebatan seputar problem-problem tersebut melibatkan para ulama dari berbagai disiplin ilmu pengetahuan seperti *fuqahāʾ* (para pakar fiqh), pakar ḥadīṣ, dan *mutakallimūn* (para pakar kalam, teologi) yang sudah barang tentu dengan pandangan dan pendapat masing-masing (Wafid Qaṣāb, 1985: 373).

Tulisan ini tidak akan mengurai aspek historis tersebut, tetapi yang menjadi fokus pembicaraan kajian ini ialah hubungan kata dan makna yang telah menjadi problem epistemologis dalam sistem pengetahuan Islam. Hal ini seperti dinyatakan oleh al-Jābirī (1990: 41) bahwa “problem utama dalam sistem epistemologi *bayānī* ialah problem hubungan kata-makna, “bagaimana merumuskan sistem hubungan antara keduanya”? Mana antara keduanya yang lebih dahulu ada, makna atau kata, mana di antara keduanya yang lebih layak menjadi prioritas utama dalam karangan, kajian-kajian dan pembahasan?

Apa yang dikatakan al-Jābirī (1990: 41) itu memang betul, sebab jika dikaji problem ini dalam literatur-literatur klasik tidak mudah menemukan jawaban seperti apa sesungguhnya para ulama’ Muslim dahulu merumuskan hubungan antara keduanya. al-Jābirī menyimpulkan bahwa pada umumnya studi-studi klasik baik dalam tradisi linguistik, fiqh, ilmu kalām, balāḡah, atau kritik sastra cenderung melihat kata dan maknanya sebagai dua entitas yang terpisah atau paling tidak masing-masing menikmati semi otonominya sendiri.

Mu’tazilah oleh banyak pengkaji diposisikan sebagai kelompok yang gigih sebagai pembela atau memberikan prioritas pada kata daripada makna. Mungkin kesimpulan ini akibat pernyataan al-Jāḥiẓ (1968 [III]: 131–132) yang secara vulgar mengatakan,

“أما المعاني فهي مطروحة في الطريق يعرفها العربي والعجمي والبدوي والقروي، وإنما يتفاضل الناس في التعبير عنها.”

"Adapun makna-makna itu tercecceh di jalanan, orang Arab, non Arab, orang pedalaman, orang kampung semuanya mengetahuinya. Yang menjadi nilai lebih antara satu dengan yang lain adalah ekspresi (kata, kata verbal) dari makna tersebut."

Pernyataan al-Jāhiz tersebut jelas mengesankan pengutamaan kata daripada maknanya dan menganggap bahwa makna adalah milik bersama, semua orang sudah tahu. Letak kelebihan atau keistimewaan adalah pada bagaimana seseorang mengungkapkan makna itu dalam bentuk susunan atau rangkaian kata, baik puisi maupun dalam prosa.

Akan tetapi, sebenarnya kesan pengutamaan Mu'tazilah atas kata (kalau memang ini benar) adalah konsekuensi logis dari pandangan mereka tentang bahasa: definisinya, asal usulnya dan hakikatnya seperti telah diuraikan di atas. Definisi bahasa dan kalam yang menitikberatkan pada bunyi dan huruf, jelas menegaskan bahwa bahasa adalah sebuah realitas yang konkrit dan nyata, sedangkan pandangan Mu'tazilah bahwa bahasa adalah merupakan hasil konvensi, di sisi lain, menjelaskan bahwa bahasa adalah fenomena sosial. Oleh karena itu, hubungan antara bahasa dan maknanya juga bersifat konvensi, bukan *taken for granted* atau *given* dari Tuhan.

Penitikberatan unsur bahasa pada aspek bunyi dan kata beserta teori konvensional ini pada gilirannya mendorong Mu'tazilah untuk lebih menekankan kajian mereka pada aspek-aspek eksternal-verbal tersebut, bukan pada aspek internal (makna)nya. Dari teori-teori inilah Mu'tazilah juga membangun teori *I'jāz al-Qu'rān* 'kemukjizatan Alquran'. Mayoritas Mu'tazilah berpendapat bahwa letak kemukjizatan Alquran ialah bukan pada maknanya, melainkan terletak pada aspek bunyi dari struktur kalimat (*nazm*)nya (Haffān, t.t.: 34). Untuk itu, mereka membangun berbagai teori pendukung yang membuktikan kemukjizatan tersebut seperti ilmu *bayān*, *balāghah*, dan segenap piranti lain yang berkenaan dengan disiplin-disiplin tersebut. Tidak salah jika kemudian para kritikus sastra mengatakan bahwa disiplin *bayān* dan *balāghah* lahir dan berkembang di

lingkungan Mu'tazilah. Sebagai bukti ialah bahwa kebanyakan para pakar peletak dasar kedua disiplin di atas berasal dari komunitas Mu'tazilah seperti Bisyr bin al-Mu'tamir, al-Jāhiz, al-'Ittābī, al-Rummānī, al-Zamakhsyarī, al-Qādī Abd al-Jabbār, dan Abū Ḥayyān al-Tauḥīdī. Jadi, di samping sebagai peletak dasar prinsip-prinsip ilmu kalam secara teoretis dan sistematis², Mu'tazilah juga berperan sebagai peletak dasar ilmu-ilmu kebahasaan dalam tradisi linguistik Arab.

Namun demikian, sebagian peneliti berpandangan bahwa Mu'tazilah, meskipun tampak lebih berkonsentrasi pada aspek kata atau kalimat, sesungguhnya mereka tidak mengabaikan aspek makna sama sekali. Jika diperhatikan, pemikiran linguistik klasik melihat bahwa kata merupakan manifestasi natural dari makna, bunyi atau suara hanyalah semata-mata merupakan ekspresi dari makna. Terjadinya konvensi, misalnya, semata-mata untuk mengekspresikan makna. Hal ini, jelas Ibnu Jinni (1983 [II]: 30), karena mereka (orang Arab) memperhatikan diri mereka, mengarahkan urusan-urusan mereka, dan menyadari bahwa mereka memerlukan kata-kata yang mewakili makna atau kehendak mereka yang terepresentasikan dalam bentuk kata benda, kata kerja, dan huruf-huruf.

Bahkan, Ibnu Jinni (1983 [II]: 30) menulis bab tersendiri yang dengan tegas memberi judul "Sanggahan atas tuduhan yang menyatakan bahwa perhatian orang Arab adalah kata dan mengabaikan makna". Menurutny, meskipun "kata" bagi orang Arab mendapat perhatian penuh, dalam pandangan mereka "makna" lebih menjadi perhatiannya, makna lebih utama dan lebih tinggi nilainya (Ibnu Jinni, 1983 [I]: 215) Penyusunan kata yang sedemikian indah dan penuh ketelitian juga semata-mata demi menampung makna (Ibnu Jinni, 1983 [I]: 217). Kata adalah ibarat wadah, sedangkan maknanya adalah isinya. Wadah yang indah dan bagus adalah semata-mata demi menampung makna

² Mu'tazilah sebagai peletak prinsip-prinsip dasar ilmu kalam ini diakui oleh tokoh yang dianggap rival mereka dari kelompok Ahli Sunnah, yaitu al-Isfirāyainī, seperti dikutip oleh Mahmud Subḥī (t.t.: 103–104).

yang indah pula agar tidak tercemari oleh wadah yang buruk dan kotor. Wadah (kata) adalah *khādim* (pelayan), sedang isi (makna) adalah *makhdūm* (yang dilayani), sudah barang tentu, yang dilayani adalah lebih mulia daripada pelayannya. Begitulah ilustrasi yang dibuat oleh Ibnu Jinnī.

Melalui pernyataan al-Jāhiz tentang makna yang tercecer di jalanan, seperti telah diuraikan di atas, banyak kalangan menyimpulkan bahwa Mu'tazilah lebih mengedepankan kata daripada makna. Namun, dia sendiri pada saat yang sama juga menegaskan pentingnya makna. Berbagai pernyataannya dalam karya-karyanya membuktikan hal ini. Misalnya saja, ketika menafsirkan firman Allah (QS: al-Baqarah, 31): " وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا " 'dan Allah telah mengajarkan kepada Adam seluruh nama-nama', ia mengatakan, "Tidaklah boleh Tuhan hanya mengajarkan nama saja tanpa maknanya, tidak mungkin Tuhan hanya mengajarkan tanda (*dalālah*) tanpa petanda (*madlūl*)nya, nama tanpa makna adalah sia-sia, seperti wadah yang kosong. Nama-nama (*al-Asmā'*) adalah umpama badan, sedangkan makna-maknanya adalah umpama ruhnyanya. Kata adalah juga laksana badan, sedang maknanya adalah ruhnyanya. Al-Jāhiz, sebagaimana dikutip Hasyim (t.t.: 68–69) yang mengatakan, "Seandainya Tuhan hanya memberi nama-nama tanpa maknanya pada Adam, itu sama halnya orang yang memberi orang lain benda mati yang tak dapat bergerak, benda yang tak memiliki nilai estetis dan tidak bermanfaat". Pernyataan al-Jāhiz tersebut sekaligus merupakan sanggahan atas berbagai tuduhan bahwa dia dan komunitas Mu'tazilah pada umumnya lebih mengutamakan kata daripada makna.

Dalam pandangan al-Jāhiz, kata dan makna merupakan satuan organik yang eksistensi salah satunya bergantung pada yang lain. Kata tanpa makna laksana benda mati, sedang makna tanpa kata akan tetap menjadi misteri, keberadaannya sama dengan tidak ada. Oleh karena itu, kata-kata lah yang menjadi penghidup dan pemberi informasi keberadaan makna tadi (al-Yasū'i, 1964: 46).

Atas dasar pernyataan-pernyataan al-Jāḥiẓ yang sangat memperhatikan makna ini, Qaṣāb (1985: 377–379) berpendapat bahwa pernyataan al-Jāḥiẓ, “makna-makna itu tercecer di jalanan dan seterusnya...” sejak semula telah disalahpahami oleh banyak pihak. Pernyataannya itu mestilah dilihat dari segi konteks masa itu dan asal mula pernyataan tersebut muncul. Menurut Qaṣāb, pernyataan al-Jāḥiẓ tersebut lahir sebagai reaksi dan sekaligus kritik terhadap para ahli bahasa saat itu yang lebih mementingkan makna dan mengabaikan unsur struktur kalimatnya seperti Abū Umar al-Syaibānī. Al-Syaibānī dikenal sangat ekstrim dalam mengedepankan makna dan mengabaikan kata.

Dengan demikian, sesungguhnya Mu'tazilah tidak melihat kata-makna sebagai dua entitas yang terpisah, melainkan satu kesatuan yang saling jalin berkelindan. Jika dalam kajian-kajian balāḡah Mu'tazilah terkesan lebih mengedepankan unsur kata daripada makna, itu merupakan konsekuensi logis dari pandangan teologis mereka tentang pengertian kalam, bahasa dan hakikatnya. Perhatian Mu'tazilah pada masalah makna ini akan semakin terlihat dalam diskusi-diskusi mereka seputar *majāz* seperti yang akan dijelaskan pada bagian berikut ini.

C. ḤAQĪQAH DAN MAJĀZ

1. Lahirnya Ḥaqīqah-Majāz

Diskusi terpenting Mu'tazilah seputar hubungan kata-makna ialah masalah *ḥaqīqah* dan *majāz*. Bahkan, al-Jaṭlāwī menganggap problem *ḥaqīqah-majāz* ini sebagai isu terpenting balāḡah dalam wacana ilmu *bayān* (al-Jaṭlāwī, 1998: 178).

Problem *ḥaqīqah-majāz* bermula dari gagasan para ahli balāḡah yang membagi makna suatu kata ke dalam tiga tingkat atau tiga level yaitu: Pertama, makna leksikal (makna hakikat). Kedua, makna *majāzi* (figuratif, metafora). Ketiga, makna fungsional, khususnya yang terkait dengan huruf. Huruf tidak mengenal makna leksikal atau *majāz* karena meskipun ia memiliki

maknanya sendiri, apabila ia berada dalam rangkaian suatu kalimat, maka maknanya mestilah mempertimbangkan konteks kalimat tersebut. Adapun dalam kajian linguistik modern pada umumnya, makna dibagi ke dalam empat level (Al-Ruwaisydi, <http://www.ibadhiyah.net//20-10-2010>):

- a. *Dalālah ṣautiyyah* 'makna fonologis', yakni makna yang disimpulkan dari suatu bunyi fonem tertentu dan sekaligus menjadi pembeda makna dari bunyi kata yang serupa. Dalam bahasa Arab dapat dicontohkan seperti perbedaan kata "نضح" dengan huruf *ḥā* (ح) dan "نضخ" dengan huruf *khā* (خ). Kedua kata tersebut sama-sama memiliki makna 'menyemburkan, memancarkan', tetapi kata yang pertama (dengan *ḥā*) memiliki makna yang lebih lemah daripada makna dari kata yang kedua (dengan *khā*), contohnya ialah seperti *تنضح العين بالنفط في وسط الصحراء*, dalam Alquran (Q.S. al-Rahmān: 66) disebutkan "ففيهما عينان نضاختان". Dalam bahasa Jawa dapat dicontohkan seperti "ketok dan kethok", dan "batuk dan bathuk".
- b. *Dalālah ṣarfīyyah* 'makna morfologis', yakni makna yang disimpulkan dari pola kalimat (wazan) tertentu, seperti wazan "فَعَالٌ" yang bermakna *taksīr* dan *mubālaḡah* 'banyak dan sangat', seperti firman Allah Swt. (Q.S. al-Burūj: 16) "فَعَالٌ لَمَّا يَرِيدٌ" atau wazan "فَعُولٌ" yang juga memiliki makna *taksīr* dan *mubālaḡah*, seperti contoh: *أَكُولٌ* 'banyak makan', *شَرُوبٌ* 'banyak minum', *غَفُورٌ* 'sangat pemaaf', dan *شُكُورٌ* 'suka berterima kasih'.
- c. *Dalālah naḥwiyyah* 'makna sintaksis', yakni penyimpulan makna kata dalam struktur sebuah kalimat, contohnya seperti kata "عَيْنٌ", dapat berarti 'mata' (salah satu organ panca indera), mata air, dan benda konkret.
- d. *Dalālah mu'jamiyyah* atau *dalālah ijtimā'īyyah*, yakni makna leksikal yang sumbernya adalah masyarakat penutur bahasa itu sendiri. Bahkan *dalālah-dalālah* lain (*ṣautiyyah*, *ṣarfīyyah* dan *naḥwiyyah*), menurut al-Ruwaisydi

sesungguhnya juga harus tetap mengacu pada *dalālah ijtīmā'īyyah* ini.

Dari macam-macam *dalālah* di atas, tulisan ini hanya akan mendiskusikan *dalālah* 'makna' *majāz* saja, dengan uraian-uraian dan analisis berikut ini.

2. *Ḥaqīqah-Majāz* : Pengertian dan Diskusi Seputarnya

Ḥaqīqah, menurut definisi al-Basrī al-Mu'tazily (t.t. [I]: 11), adalah kata yang memberi makna yang disepakati bersama pada waktu terjadinya proses komunikasi. Adapun *majāz* adalah sebaliknya, yaitu kata yang memberi makna yang bukan atau tidak disepakati bersama pada waktu terjadinya proses komunikasi (Al-Jurjānī, t.t.: 342). Intinya, *ḥaqīqah* adalah makna asal atau leksikal suatu kata, sedangkan *majāz* adalah makna bukan asal suatu kata.

Meskipun istilah *majāz* sudah ada dan diperkenalkan pertama kalinya oleh Abu Ubaidah (w. 210 H) dalam bukunya *Majāz al-Qur'ān*, yang dimaksud *majāz* menurutnya adalah aneka ragam model ungkapan Alquran (Al-Nuwairī, 2001: 191). Pengertian dan penggunaan *majāz* sebagai lawan dari *ḥaqīqah* seperti yang umum dipahami sekarang ini ialah mula-mula diperkenalkan oleh al-Jāhiz (w. 255 H). Menurutnya, *majāz* adalah penggunaan kata di luar makna asal penetapannya oleh ahli bahasa dengan tujuan memperluas cakupan maknanya, dan penyampai berita itu percaya bahwa pendengar atau penerima pesan akan dapat memahaminya (Tahrīsyī, 2004: 192 – 193).

Pengertian *majāz* menurut al-Jāhiz tersebut dapat dijabarkan sebagai berikut. Pertama, penggunaan *majāz* disyaratkan adanya kesepakatan antara penyampai pesan (*al-mursil*, *al-mukhaṭib*, *al-mutakallim*) dan penerima pesan (*al-mutalaqqī*, *al-mukhaṭab*, *al-sāmi'*) serta dapat saling memahami antara kedua pihak. Kedua, *majāz* adalah sebuah kreasi dan inovasi yang keluar dari kemapanan makna biasa, tetapi tetap mengacu pada makna-makna yang dapat dipahami tanpa mengabaikan aspek estetikanya. Dengan kata lain, *majāz* menurut al-Jāhiz adalah fenomena bahasa terkait dengan memahami makna kata dalam

sebuah kalimat yang memiliki berbagai macam ragam pola dan konteksnya, seperti yang dia isyaratkan dalam pernyataannya sebagai berikut.

فللعرب أمثال واشتقاقات وأبنية، وموضع كلام يدل عندهم على معانيهم وإرادتهم، ولتلك الألفاظ مواضع أخرى، ولها حينئذ دلالات أخرى، فمن لم يعرفها جهل تأويل الكتاب والسنة والشاهد والمثل، فإذا نظر في الكلام وفي ضروب من العلم وليس هو من أهل هذا الشأن، هلك وأهلك.

“Orang Arab memiliki peribahasa-peribahasanya sendiri, sistem derivasi, dan komposisi. Posisi (dan situasi) pembicaraan, menurut mereka, menunjukkan makna dan kehendak yang mereka inginkan. Ada banyak ragam situasi kata-kata dimunculkan, masing-masing memiliki *dalālah* (makna)nya sendiri. Siapa pun yang tidak mengerti semua ini, maka ia tidak bisa menta'wil (menjelaskan) *al-Kitāb* dan *al-Sunnah*, kata biasa dan kata peribahasa. Jika orang yang seperti ini menghadapi “*al-kalām*” (kalimat, teks) dan pengetahuan-pengetahuan lain yang terkait dengannya sedangkan dia tidak menguasai pengetahuan ini sama sekali, maka dia akan rusak dan merusak” (Al-Jāhiz, 1968 [I]: 47).

Dengan demikian, menurut al-Jāhiz, *majāz* ialah bagian dari persoalan memaknai kata dalam konteksnya, struktur, dan polanya. Kemampuan memahami makna kata dalam ragam situasi, konteks, dan strukturnya juga merupakan prasyarat bagi seseorang untuk menggali makna teks-teks suci seperti Alquran dan al-Sunnah. Al-Jāhiz tidak sekedar berteori, tetapi melengkapinya dengan berbagai bukti baik dengan ayat-ayat Alquran maupun ungkapan-ungkapan Arab (*kalām al-Arab*), di antaranya ialah dengan firman Allah (Q.S. Ali Imrān: 183): “الذين قالوا إنّ الله عهد إينا أن لا نؤمن لرسولٍ حتى يأتينا بفرقان تأكله النار” Kata *al-akl* 'makan' dalam ayat tersebut menurut al-Jāhiz (1968 [V]: 25) berarti *majāz*. Pandangannya ini ia perkuat dengan sebuah puisi berikut ini:

أَكَلَ الدَّهْرُ مَا تَجَسَّمَتْ مِنْهَا * وَتَبَقَّى مُصَاصَهَا الْمَكْنُونَا

Isyarat-isyarat al-Jāhiz inilah yang kemudian dikembangkan oleh para aktivis Mu'tazilah lainnya, seperti al-Rummānī (w. 386 H), al-Qāḍī Abd al-Jabbār, dan al-Zamakhsyarī terutama terkait dengan penta'wilan Alquran.

3. Tujuan Penggunaan *Majāz* dan Batasan-Batasannya

Persoalan *majāz* dalam kajian Mu'tazilah masuk dalam wilayah kajian *al-Bayān*. Bayān menurut Jāhiz (1998 [I]: 76) adalah segala sesuatu yang dapat mengungkapkan makna sehingga pendengar dapat menangkap pesan yang hendak disampaikan apapun bentuk dan jenis *bayān* itu karena tujuannya ialah agar memahami dan memberi kepehaman.

Dengan demikian, masalah memahami dan memberi kepehaman (*al-fahm wa al-ifhām*) adalah asas utama yang menjadi pertimbangan Mu'tazilah terkait dengan masalah *majāz*. Oleh karena itu, mereka pun membangun aturan-aturan atau batasan-batasan tertentu dalam menggunakan *majāz* agar tidak menyimpang dari tujuan awalnya, di antara batasan-batasannya adalah:

- a. Kata yang digunakan sebagai *majāz* telah diketahui secara konvensional. Artinya, seseorang hanya boleh memaknai *majāz* suatu kata dengan syarat asal makna tersebut, tegas Jāhiz, biasa dikenal di tengah masyarakat Arab (Al-Nuwairī, 2001: 204)
- b. Penggunaan *majāz* tidak boleh dikiaskan. Oleh karena pemaknaan *majāz* bersifat konvensional, maka tidak boleh menggunakan *majāz* dengan cara mengiaskan. Abu Hasyim al-Jubbā'ī menjelaskan maksud tidak boleh mengiaskan *majāz* adalah bahwa penggunaan *majāz* di tengah masyarakat apabila dilakukan dengan cara membuang sebagian kata, maka itu saja yang kita ikuti seperti kalimat "سل القرية" yang dimaksudkan adalah 'tanyalah kepada penduduk kampung', bukan bertanya kepada kampung.

Tidak boleh mengiaskan ungkapan tersebut dengan membuat ungkapan lain, misalnya "سل الحمار" dengan maksud bertanya kepada pemilik keledai, jika memang ungkapan tersebut tidak dikenal di masyarakat, tetapi kalau ungkapan serupa dikenal dan biasa digunakan oleh masyarakat, maka boleh saja mengiaskannya seperti ungkapan "سل الربيع" 'bertanyalah pada musim semi', dan "سل الديار" 'bertanyalah pada rumah-rumah' (Al-Jabbār, t.t. [V]: 188). Salah satu kata *majāz*, menurut al-Nuwairī, yang tidak boleh dikiaskan ialah kata "*istiwā*" dalam firman Allah (Q.S. Tāha: 5): "الرحمن على العرش استوى". Ini karena mengiaskan kata "*istiwā*" dalam kalimat lain dapat membahayakan akidah dan *tasybih* (antromorphism) kepada Allah (al-Nuwairī, 2001: 206), misalnya dengan membuat kalimat "*al-rahmānu 'alā al-ard̄ istawā*". Kalimat tersebut akan mengesankan bahwa Tuhan duduk atau bersemayam di atas tanah. Tentu ini hal yang tidak mungkin dan tidak boleh terjadi karena akan menyamakan (*tasybih*) Allah dengan makhluk-Nya.

4. *Majāz dan Ta'wīl*

Perlu dijelaskan secara singkat terlebih dahulu bahwa *majāz* terbagi menjadi dua: *majāz lugawi* (selanjutnya disingkat ML) dan *majāz 'aqli* (selanjutnya disingkat MA). ML adalah seperti telah dinyatakan di atas, yaitu kata yang digunakan untuk makna bukan asal karena memang ada indikasi (*qarīnah*) untuk itu. Adapun *majāz 'aqli* adalah penyandaran suatu perbuatan (*al-f'il*) atau yang semakna dengannya kepada subjek yang bukan asalnya. Selain itu, *majāz 'aqli* memiliki sebutan lain seperti *al-majāz al-isnādī*³ (al-Zamakhshyari, w. 538 H), *al-majāz al-nisbī*⁴ (al-Zamalkānī, w. 651 H), dan *al-majāz al-tarkībī*⁵ (al-Subkī). Akan

³ Hal ini karena majas ini pada umumnya terjadi dalam kasus hubungan *isnādiyah* antara *fi'il* dan *fā'il* nya atau antara *mubtada'* dan *khobar*-nya.

⁴ Disebut demikian karena pemaknaan majazinya terjadi pada segi penisbahan, bukan pada kalimat atau kata perkataanya itu sendiri.

⁵ Disebut demikian karena pemaknaan majasnya ialah dari segi hubungan *tarkīb* (struktur)nya, bukan kalimat atau kata per kata.

tetapi, sebutan yang lazim ialah *majāz 'aqli* yang dipopulerkan oleh Abd al-Qāhir al-Jurjānī (meskipun ia juga menyebutnya dengan *al-majāz al-ḥukmī*) karena penyimpulan makna *majāz*nya ialah melalui penalaran nalar (Sadiq Mustafa al-Rih, <http://adabjournaluof.com>). Dua *majāz* (ML dan MA) inilah yang oleh Mu'tazilah kemudian dieksploitasi dan dijadikan sebagai alat untuk memaknai dan memahami teks melalui pintu *ta'wīl*.

5. *Muḥkam* dan *Mutasyābih* sebagai Asas *Ta'wīl*

Syarīf Riḍā (w. 406 H) menyatakan bahwa masalah *ta'wīl* al-Qur'ān terkait dengan dua hal: (1) Perbedaan pandangan atas masalah *al-muḥkam*⁶ dan *al-mutasyābih*,⁷ (2) konflik politik dan teologis (Riḍā, t.t.: 9). Pernyataan Riḍā yang berafiliasi pada Mu'tazilah tampaknya representasi dari Mu'tazilah secara keseluruhan karena mereka menjadikan poin pertama (*al-Muḥkam* dan *al-Mutasyābih*) sebagai pintu masuk atau asas untuk membangun teori-teori takwil mereka meskipun poin kedua juga acap kali menjadi alasan *ta'wīl*. Ayat-ayat yang mendukung pandangan mereka dikategorikan sebagai yang *muḥkam*, sedangkan yang tidak mendukung dikategorikannya sebagai *mutasyābih*, yang boleh dan bahkan wajib ditakwil. Oleh karena itu, mereka menganggap adanya perbedaan penyimpulan-penyimpulan makna dalam Alquran karena adanya atau atas dasar *al-muḥkam* dan *al-mutasyābih* (Abū Zaid, 1996: 164).

Al-Qāsim al-Rassī (w. 246 H) adalah orang Mu'tazilah yang dianggap pertama kali menganut prinsip ini. Mula-mula ia membagi ibadah, yang menjadi tujuan utama penciptaan manusia, seperti dalam firman Allah "tiadalah Aku jadikan jin dan manusia melainkan untuk beribadah kepada-Ku" (QS. al-Zāriyāt: 56) ke dalam tiga macam: pertama, mengenal Tuhan (*ma'rifatullah*); kedua, mengetahui perbuatan yang membuat-Nya

⁶Ayat yang *muḥkam* menurut al-Qāḍī Abd al-Jabbār (1965: 600) adalah ayat yang dari segi lahiriahnya telah menunjukkan makna yang pasti.

⁷Ayat yang *mutasyābih* adalah ayat yang dari segi lahiriahnya tidak menunjukkan makna yang pasti (Abd al-Jabbār, 1965: 600).

rela dan perbuatan yang membuat-Nya murka; *ketiga*, melakukan perbuatan yang diridai dan menjauhi yang dimurkai-Nya. Masing-masing ibadah tersebut memiliki argumen (*al-hujjah*) acuannya yang berurutan sebagai berikut: *al-aql*, *al-Kitāb*, *al-Sunnah*. Nalar adalah hujah yang mengantarkan kita mengetahui Allah, keadilan-Nya, dan kemahaesaan-Nya. Al-Kitab ialah argumen yang mengantarkan kita mengetahui perintah-perintah Allah, larangan-larangan-Nya, juga mengetahui yang membuat-Nya rela dan yang membuat-Nya murka. Al-Sunnah ialah hujah yang mengantarkan kita mengetahui tatacara mengikuti segala perintah Allah dan larangan-Nya. Dengan kata lain, al-Sunnah ialah penjelas terhadap al-Kitab. Namun demikian, al-Rassī menegaskan bahwa nalar adalah sumber asal bagi al-Kitab dan al-Sunnah sebab melalui nalar lah keduanya (al-Kitab dan al-Sunnah) diketahui, sementara argumen nalar tidak dapat diketahui melalui keduanya (al-Rassī, t.t. [I]: 96). Pada bagian lain, al-Rassī menambahkan argumen yang keempat, yaitu *al-Ijmā'*, yang menurutnya juga mencakup ketiga argumen sebelumnya dan kembali kepada ketiganya itu (al-Rassī, t.t. [I]: 249).

Setelah itu, al-Rassī menjelaskan bahwa masing-masing dari keempat argumen tersebut memiliki asal dan cabang. Asal dari objek yang rasional ialah konvensi para pemikir (*al-'uqalā'*), dan semuanya satu pendapat, sedangkan masalah cabang ialah objek yang masih terjadi silang pendapat dalam menyikapinya. Silang pendapat ini terjadi akibat perbedaan cara menalar dan memilah terhadap objek yang mesti dinalar dan disimpulkan dengan menggunakan dalil faktual dan konkrit (*al-dalīl al-ḥaḍīr al-ma'lūm*) atas objek yang metafisik yang abstrak (*al-madlūl 'alaih al-gā'ib al-majhūl*). Hasil dan kualitas penalaran dan penyimpulan terhadap objek tersebut tergantung kemampuan subyeknya. *Al-muḥkam* adalah asal, sedang *al-mutasyābih* adalah cabang yang mesti dikembalikan pada yang asal. Al-Sunnah yang asal adalah yang disepakati oleh semua ahli kiblat (kaum mukmin), sedang yang

cabang ialah yang sebaliknya. Sunnah yang masih diperselisihkan ini dikembalikan pada yang asal dari *al-kitāb*, *al-'aql*, dan *al-ijmā'*.

Dengan demikian, tampak jelas bahwa persoalan *ta'wīl*, *muhkam*, dan *mutasyābih* dalam pandangan Mu'tazilah secara umum terkait erat dengan sistem pengetahuan mereka, dan secara khusus terkait dengan epistemologi. Nalar adalah asal dari semua argumen atau sumber utama ilmu pengetahuan. Mengetahui *ta'wīl* ayat-ayat yang *mutasyābih* hanya dapat dilakukan oleh orang yang terutama memiliki pengetahuan rasional di samping pengetahuan bahasa. Ringkasnya, menurut Mu'tazilah, nalar dan bahasa adalah dua rukun utama *ta'wīl* yang mesti dipenuhi oleh orang yang akan melakukan *ta'wīl*.

a. Nalar (akal)

Mengapa nalar menduduki urutan pertama sebagai sumber pengetahuan? Menurut Mu'tazilah, hal pertama yang wajib diketahui bagi orang mukmin ialah mengenal atau mengetahui Tuhan serta keadilan dan ketauhidan-Nya. Ini hanya bisa dicapai melalui akal. Terlebih lagi dalam kaitannya dengan masalah *ta'wīl* yang terkait erat dengan silang pendapat seputar masalah *muhkam* dan *mutasyābih*, khususnya masalah zat dan sifat-sifat Tuhan. Oleh karena itu, nalar adalah alat utama untuk menta'wil problem-problem tersebut. Teks-teks Alquran yang *mutasyābihat*, yang menurut mereka masuk akal, mereka terima apa adanya, tetapi apabila tidak sesuai dengan akal, maka mereka menta'wilnya dan tidak perlu tunduk pada pengertian lahiriah bahasa. Hal ini seperti ditegaskan oleh Syaṛīf al-Murtaḍā (w. 436 H) sebagaimana dikutip Walīd Qaṣab (1985: 355) berikut ini.

Jika kalam Allah yang dari segi lahirnya bertolak belakang dengan argumen-argumen nalar (*adillatul uqūl*), maka wajib dipalingkan dan ditakwilkan sesuai argumen-argumen akal. Oleh karena itu, ayat-ayat yang dari segi lahirnya terkesan memiliki makna *jabriyah* atau *tasybih*, kita anggap termasuk yang tidak boleh dimaknai apa adanya karena Allah tidak boleh memiliki sifat-sifat seperti itu.

Pernyataan tersebut jelas mengisyaratkan bahwa *ta'wīl* dalam pandangan Mu'tazilah lebih mengedepankan nalar

daripada bahasa dan *ta'wīl* adalah suatu yang niscaya atau mesti adanya.

b. Bahasa

Seperti telah disebutkan, *ta'wīl* bahasa menurut Mu'tazilah haruslah tetap mengacu pada konvensi masyarakat pengguna bahasa, sebab bahasa adalah fenomena dan fakta sosial. Pandangan Mu'tazilah tersebut bahkan diakui oleh tokoh sunni terkenal, Fakhruddīn al-Rāzī (w. 606 H) yang menyatakan sebagai berikut (1992: 85).

Mu'tazilah berpandangan bahwa manusia tak mungkin bisa hidup sendiri. Bahkan sesuatu yang tidak dapat dilakukan oleh seseorang tanpa bantuan pihak lain, maka tujuannya tidak dapat tercapai dengan sempurna kecuali saling bantu membantu. Segenap keinginan yang masih tersembunyi di hati orang lain tidak mungkin bisa diketahui dan membantunya. Oleh karena itu, manusia perlu "menciptakan" satu cara untuk mengetahui isi hati orang lain dan segala keinginannya, lalu mereka bersepakat menjadikan satuan-satuan bunyi suara yang disusun dengan cara-cara tertentu sebagai lambang untuk mengetahui isi hati mereka. Meskipun sebetulnya mereka mampu membuat lambang lain selain bunyi suara seperti isyarat, tepukan tangan atau tulisan, bunyi suara merupakan cara yang termudah".

Hal yang patut digarisbawahi dari pernyataan al-Rāzī di atas ialah kata 'menciptakan' (*al-waḍ'ū*), yakni menciptakan lambang bersama-sama sebagai cara untuk mengungkapkan keinginan mereka. Lambang tersebut adalah bahasa. Konvensi dalam konteks *ta'wīl* ialah sistem yang menjadi parameter ketepatan penta'wilan. Artinya, penta'wilan mestilah mengikuti sistem lambang yang telah menjadi kesepakatan bersama atau konvensi.

Mu'tazilah menggunakan bahasa sebagai instrumen *ta'wīl* apabila memang benar-benar pemecahan sebuah masalah memerlukan pendekatan bahasa. Langkah pertama ialah memperhatikan makna lahiriah (harfiah) teks kemudian mencermati dan mendalami makna-makna yang lebih spesifik dengan tetap memperhatikan kaidah bahasa, strukturnya, konteksnya, dan indikasi lain yang dapat ditarik kesimpulan

apakah makna teks tersebut termasuk kategori leksikal atau *majāz*, *āmm*, *khāṣṣ*, dan lain sebagainya. Baru kemudian mereka menentukan sebuah kesimpulan makna yang tidak bertentangan dengan prinsip mazhab mereka yang mereka perkuat dengan argumen-argumen linguistik dan puisi-puisi Arab klasik.

Contoh konkret teori di atas ialah penolakan Abd al-Jabbār atas kelompok Mujassimah yang berpandangan bahwa Allah bersemayam di 'Arsy dengan mengacu pada ayat “ الرحمن على العرش استوى ” (Q.S. Taha: 5). Abd al-Jabbār memberikan argumen sebagai berikut; “ mengacu dalil *sam'iy* (ayat Alquran) terhadap masalah ini tidaklah mungkin, sebab kesahihannya masih menggantung. Selama kita tidak dapat mengetahui Allah sebagai Yang Adil dan Bijak, maka kita tidak mengetahui kebenaran dalil *sam'iy*, selama kita tidak mengetahui bahwa Allah itu tidak memerlukan apapun, kita tidak tahu bahwa Allah itu Adil, selama kita tidak tahu bahwa Allah itu tidak berjisim, maka kita tidak tahu bahwa Allah itu adil. Oleh karena itu, mana mungkin dalam masalah ini (*istiwā'*) kita mengacu dalil *sam'iy*? (Abd al-Jabbār, 1965: 266). Kemudian, Abd al-Jabbār memperkuat argumen rasionalnya tersebut dengan argumen-argumen kebahasaan, bahwa kata “*istiwā'*” dalam ayat di atas bukan bermakna bersemayam, melainkan menguasai. Dia pun mengutip sebuah bait puisi untuk membuktikan argumennya tersebut sebagai berikut (Ahmad Abu Zaid, t.t.: 151).

قد استوى بشر على العراق من غير سيف ودم مہراق

Bisyr (bin Marwan, saudara kandung Abdul Malik bin Marwan) telah menguasai Iraq, tanpa pertempuran dan darah yang bercucuran.

Kata “*istawā'*” dalam puisi tersebut tidak mungkin dimaknai duduk atau tinggal di Irak, sebab jika yang dimaksudkan adalah tinggal, maka si pelantun puisi akan menyebutkan suatu tempat tertentu, bukan Irak secara umum, karena tidak mungkin seluruh Irak akan menjadi tempat duduk atau tinggalnya (Abu Zaid: 151).

Dari pernyataan Abd al-Jabbār tersebut dapat disarikan bahwa pertama, Mu'tazilah lebih mengedepankan argumen akal, baru kemudian argumen bahasa, terutama dalam menyimpulkan makna-makna ayat yang mengindikasikan "tajsīm", kedua, argumen bahasa yang mereka gunakan adalah semata-mata dalam kerangka membela atau memperkuat argumen nalarnya, ketiga, tujuan dari argumen-argumen tersebut adalah untuk mempertahankan paham teologisnya terutama terkait dengan prinsip *al-tauḥīd* dan *al-'adl*.

6. Beberapa Contoh Ta'wīl Majāz

Kata "wajh" (وجه) yang terdapat dalam Alquran, misalnya, oleh Mu'tazilah dipilah menjadi dua kategori; yang disandarkan (*isnād* atau *idāfah*) kepada Allah dan yang disandarkan kepada manusia. Di antara contoh yang pertama ialah seperti ayat-ayat berikut ini.

ولله المشرق والمغرب فأينما تولوا فثمّ وجه الله

Dan kepunyaan Allah-lah timur dan barat, Maka kemanapun kamu menghadap di situlah wajah Allah (Q.S. al-Baqarah: 115).

كلّ شئ هالك إلا وجهه

Segala sesuatu akan musnah kecuali wajah-Nya (Q.S. al-Qaṣaṣ: 88).

كلّ من عليها فان، ويبقى وجه ربك

Semua yang ada di bumi itu akan binasa. Dan tetap kekal Dzat Tuhanmu yang mempunyai kebesaran dan kemuliaan (Q.S. al-Raḥmān: 26–27).

Sementara itu, di antara contoh yang kedua ialah ayat-ayat sebagai berikut:

فأقم وجهك للدين القيم

Oleh Karena itu, hadapkanlah wajahmu kepada agama yang lurus (Islam) (Q.S. al-Rūm: 43).

وجوه يومئذ خاشعة

Banyak muka pada hari itu tunduk terhina (Q.S. al-Gāsiyah: 2).

وجوه يومئذ ناظرة إلى ربها ناظرة

Wajah-wajah (orang-orang mukmin) pada hari itu berseri-seri. Kepada Tuhannya mereka melihat (Q.S. al-Qiyāmah: 22–23).

Mencermati ayat-ayat di atas, baik yang disandarkan kepada Tuhan atau manusia, Mu'tazilah mendekatinya secara rasional dan linguistik. Pendekatan rasional seperti penjelasan al-Qādi Abdul Jabbār ketika menta'wilkan kata "*istawā*" di atas, sedangkan pendekatan linguistiknya ialah pertama bahwa kata "*wajh*" dimasukkan dalam kategori *majāz mursal* (*majāz lugawi*) yang korelasinya dalam istilah balāgh disebut "*al-'alāqah al-juz'iyah*" (*zikr al-juz'iy wa iradat al-kulli*), yaitu menyebutkan bagian tertentu dari sebuah objek atau subjek, tetapi yang dimaksudkan adalah keseluruhan darinya. Kata "*wajh*" jika terkait dengan Tuhan maka yang dimaksud ialah 'Zat' Tuhan, dan jika terkait dengan manusia, maka yang dimaksud ialah manusia itu sendiri secara utuh (*nafsul insān* atau *jumlatul insān*). Dalam tradisi bahasa Arab, sangat umum disebut kata "*wajh*" sebagai representasi dari keseluruhan subyek atau objek yang disebut seperti kalimat "*hāza wajhu al-ṭarīq, hāza wajhu al-ra'yi, hāza wajhu al-amri*" (Abdul Jabbār, t.t. [I]: 105). Juga seperti ungkapan "*wajhu hāza al-sāubi jayyidun*", yakni "*zātuhu jayyidatun*" (Abdul Jabbār, 1965: 227). Juga seperti ungkapan kaum miskin Makkah tempo dulu, "*aina wajhu Arabiyyin karīmin yunqizunī min al-hawān*" (أين وجه عربي كريم ينقذني من الهوان) 'mana orang dermawan itu yang bisa mengentaskan saya dari kehinaan ini?' (Al-Zamkhsyari, t.t. [II]: 305). Bahkan, secara agak rinci Abdul Jabbār menjelaskan ayat "وجوه يومئذ ناظرة إلى ربها ناظرة", bahwa manusia tidak akan bisa melihat Tuhan secara langsung dikarenakan tiga alasan: pertama, dari segi bahasa kata '*al-naẓr*' dalam ayat tersebut tidak mesti berarti 'melihat' (*al-ru'yah*), sebab kata *al-naẓr* jika dilakukan oleh

mata, maka ia berarti 'melihat', jika dilakukan oleh hati, maka ia berarti mencari pengetahuan (*ṭalabul ma'rifah*). Hal ini seperti pernyataan seseorang: *ونظرت إليه حتى رأيتَه. نظرت إلى الشيء فلم أراه*. Dengan demikian jelas bahwa kata *naẓara* dalam pernyataan tersebut tidak bermakna 'melihat'. Kedua, kata '*al-naẓr*' dalam ayat di atas dapat bermakna *al-intizār* 'menanti', 'membelalakkan mata untuk mencari tahu', atau 'berpikir mencari pengetahuan'. Ketiga, maksud dari '*wujūh*' ialah manusia secara utuh, bukan bagian organ tertentu (muka) (Abdul Jabbar, t.t. [I]: 673–674).

Di antara ayat Alquran yang dikategorikan sebagai *majāz 'aqli* oleh Mu'tazilah ialah firman Allah (Q.S. al-Naml: 4): *إن الذين لا يؤمنون بالآخرة زينّا لهم أعمالهم فهم يعمهون* dan firman Allah (Q.S. al-Naml: 24): *وزين لهم الشيطان أعمالهم*. Mengomentari dua ayat tersebut, al-Zamakhsyari (t.t. [III]: 136) menyatakan,

"Kalau kamu bertanya, kenapa pada ayat (yang pertama) tindakan *tazyīn al-'amal* (menghiasi perbuatan) disandarkan pada Allah sedangkan pada ayat (yang kedua) disandarkan pada setan? Jawabnya ialah; ada perbedaan di antara kedua *isnād* (penyandaran) tersebut. Penyandaran amal kepada setan adalah hakikat, sedangkan penyandaran amal kepada Allah adalah *majāz*. Dalam tradisi ilmu bayān *majāz* seperti ini ada dua macam, pertama yang disebut dengan "*isti'ārah*", kedua disebut "*majāz ḥukmī*". Penjelasan (*ta'wil*) yang pertama ialah "setelah Allah memberi kenikmatan mereka berupa umur panjang dan rezeki yang berlimpah, dan semua kenikmatan yang diberikan Allah ini mereka jadikan untuk memuaskan nafsu dan syahwat mereka, sehingga mereka lebih mementingkan hidup berfoya-foya dan bersenang-senang daripada menjalankan tugas-tugas (*takālīf*) yang berat, maka seolah-olah semua perbuatan mereka itu merupakan *tazyīn* dari Allah. Ini seperti telah diisyaratkan oleh Malaikat dalam firman Allah (Q.S. al-Furqān: 18): *ولكن متغتهم وأباءهم حتى نَسُوا الذكر وكانوا قوما بورا*. 'akan tetapi Engkau Telah memberi mereka dan bapak-bapak mereka kenikmatan hidup, sampai mereka lupa mengingati (Engkau); dan mereka adalah kaum yang binasa'. Penjelasan kedua, ialah Allah memberi kesempatan atau membiarkan setan untuk menghiasi mereka, sehingga, *tazyīn* lalu disandarkan kepadanya. *Majāz ḥukmī (aqli)* mestilah didukung oleh berbagai indikasi.

Masih banyak lagi ayat lain yang dita'wil oleh para tokoh Mu'tazilah dengan pendekatan *majāz*. Contoh-contoh di atas hanya sebagian saja yang mewakili dua macam *majāz* (*luga'wi* dan *'aqli*) yang digunakan sebagai alat atau mesin penggali makna yang mereka inginkan.

D. PENUTUP

Wacana *majāz* dan pemanfaatannya sebagai mesin penggali makna yang diinginkan Mu'tazilah adalah salah satu dari pendekatan linguistik untuk memahami dan memaknai teks Arab umumnya dan teks suci khususnya. Pendekatan linguistik dan berbagai teorinya yang dibangun Mu'tazilah, digunakan untuk memperkuat argumen nalar mereka untuk mempertahankan keyakinan teologisnya. Dengan lain kata, nalar (akal) dan bahasa adalah dua senjata utama Mu'tazilah dalam membangun wacana dan pemikiran-pemikiran mereka. Keyakinan teologis yang mereka bela mati-matian ialah "*al-tauhīd* dan *al-'adl*" dalam konsepsi mereka.

DAFTAR BACAAN

- Āmir, Fathī Ahmad. 1988. *Fikrah al-Naẓm Baina Wujūh al-I'jāz fī al-Qurān al-Karīm*. Al-Iskandariyah: Mansya'ah al-Ma'ārif.
- Abdul Jabbār, al-Qāḍī. 1965. *Syarḥ al-Uṣūl al-Khamsah*. Abd al-Karīm (ed.). Kairo: Maktabah Wabah.
- Abdul Jabbār, al-Qāḍī. *Mutasyābih al-Qurān*. T.t. Kairo: Maktabah Dār al-Turās.
- Abdul Jabbār, al-Qāḍī. T.t. *Al-Mugnī fī Abwābi al-Tauhīd wa al-'Adl*. Mesir: al-Dār al-Miṣriyyah li al-Ta'lif wa al-Tarjamah.

- Abdullah bin Ali bin Sālim al-Ruwaisydu. *Dalālat al-Alfāz 'Alā al-Ma'ānī*, <http://www.ibadhiyah.net>, diakses tanggal 21 Juli 2008.
- Abū Zaid, Naṣr Ḥāmid. 1996. *Al-Ittijāh al-'Aqliy fī al-Tafsīr*. Beirut: al-Markaz al-Ṣaqāfiy al-Arabiy.
- Al-Baṣriy, Abū al-Ḥasan. T.t. *Al-Mu'tamad*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah.
- Al-Jāḥiẓ, Abū Uṣmān 'Amr bin Baḥr. 1968. *Al-Ḥayawān*. Mesir: Dār Iḥyā al-Turās al-Arabiy.
- Al-Jāḥiẓ, Abū Uṣmān 'Amr bin Baḥr. 1998. *Al-Bayān wa al-Tabyīn*. Kairo: Maktabah al-Khanjī.
- Al-Jāḥiẓ, Abū Uṣmān 'Amr bin Baḥr. T.t. *Al-Ḥayawān*. Muhammad Hārūn, (ed.). Beirut: Dār Iḥyā al-Turās al-'Arabiy.
- Al-Jābirī, Muhammad Abid. 1990. *Binyah al-'Aql al-'Arabī*. Beirut: Markaz Dirāsāt al-Wihdah al-Arabiyyah.
- al-Jaṭlāwi, Al-Hādī. 1998. *Qaḍāyā al-Lugah fī 'Ilm al-Tafsīr*. Tunis: Dār Muhammad Ali al-Ḥāmī.
- Al-Jurjāni, Abd al-Qāhir. T.t. *Asrār al-Balāghah*. Muhammad Rasyid Riḍā (ed.). Beirut: Dār al-Ma'rifah.
- Al-Nuwaīrī, Muhammad. 2001. *'Ilm al-Kalām wa al-Nazariyah al-Balāgiyah Inda al-'Arab*. Tūnis: Dār Alī al-Muhāmī.
- Al-Rāzī, Al-Imām Fakhruddīn Muhammad bin Umar. 1992. *Khalq al-Qurān baina al-Mu'tazilah wa Ahl al-Sunnah*. Muhamad Hijāzī (ed.). Beirut: Dār al-Jīl.
- Al-Rīh, Shadiq Musthafa. "Al-Isnād al-Majāzī fī al-Qurān". Dalam <http://adabjournaluof.com>. Diakses tanggal 21 Juli 2008.
- Al-Wāilī, Karīm. 1997. *Al-Khitāb al-Naqdī Inda al-Mu'tazilah*. Kairo: Misa al-Arabiyyah Li al-Nasyr wa al-Tauzī.

- Al-Yasū'ī, Victor Syalhāt. 1964. *Al-Naz'ah al-Kalāmiyah fī Uslūbi al-Jāhiz*. Mesir: Dār al-Ma'ārif.
- Haffān, Malīkah. T.t. "I'jāz al-Qurān Baina Mabādī' al-Lughah wa Ushūl al 'Aqīdah". Dalam Majalah *Ulūm Insāniyah*, tahun ke V, edisi 34.
- Hāsyim, Muhammad Hāsyi. T.t. *Al-Bayān al-Qurānī Inda al-Jāhiz*. Mesir: Jamī'ah al-Azhar.
- Heinrichs. 1984. *On the Genesis of the Haqīqa- Majāz Dichotomy*. Paris: Studia Islamica, G.P. Maisonneuve-larose, MCMLXXXIV.
- Ibnu Jinnī. 1983. *Al-Khaṣā'is*. Juz I ,II, dan III. Muhammad Ali al-Najjār (ed.). Beirut: Ālam al-Kutub.
- Ibnu Rusyd, Abū al-Walīd Muhammad bin Ahmad. 1986. *Fashl al-Maqāl wa taqrīri mā baina al-Syarīah wa al-Ḥikmah min al-Ittishāl*. Beirut: Dār al-Masyriq.
- Qaṣāb, Walīd. 1985. *al-Turās al-Naqdī wa al-Balāgī li al-Mu'tazilah*. Dauhah, Qatar: Dār al-Ṣaqāfah.
- Ridha, Syarīf. T.t. *Talkhīsh al-Bayān Fī Majāz al-Qurān*. Ali Mahmūd Muqallid (ed.). Beirut: Dār Maktabah al-Hayāh.
- Ridha, Syarīf. T.t. *Talkhīsh al-Bayān fī Majāz al-Qurān*. Ali Mahmūd Muqallid (ed.). Beirut: Dār Maktabah al-Hayāh.
- Subhī, Mahmūd. T.t. *Fī Ilm al-Kalām: al-Mu'tazilah*. Beirut: Dār al-Nahdhah al-Arabiyyah.
- Tahrīsyī, Muhammad. 2004. *Al-Naqd wa al-I'jāz*. Damasyq: Ittihad al-Kuttāb al-'Arab.