DIALEKTIKA GAYA BAHASA AL-QUR'AN DAN BUDAYA ARAB PRA-ISLAM
Sebuah Kajian Sosiologi Bahasa

*Akhmad Muzakki**

Abstract: *The linguistic style of the Qur'an is closely associated with the psychological state of the Arabs as well as with their overall civilization. When speaking of the truth - especially the truth that has to do with the unseen- Islam puts into consideration this psychological aspect and conveys this kind of truth in a metaphorical or symbolical language. By this, it is meant that the language of the Qur'an is a product of the dialectical process between what the Qur'an ought to say and the contextual reality. Therefore, the Qur'an must be understood in relation to the contextual reality so as to show its ardent adaptability to a given reality. The linguistic studies have thus far shown that when certain texts are read in isolation from the social constructs in which they are written as well as from their author, the texts will loose their true meaning and their communicative function. A literary work is above all a response to a social condition that takes place in a given time and space.*

Keywords: *dialectics, metaphor, symbol, majaz, tashbih, kinayah*.

Pendahuluan

Sejak Tuhan "berbicara" maka Islam lahir sebagai agama. Ia bukan hanya sebagai fakta historis, melainkan sebuah kehadiran Tuhan dalam bentuk "kalam". Seluruh kebudayaan Islam memulai langkahnya dengan fakta sejarah bahwa manusia disapa Tuhan dengan bahasa yang Dia ucapkan sendiri. Ia diwahyukan Tuhan untuk menyapa dan mengajak manusia ke jalan keselamatan.

Tercatat dalam sejarah bahwa al-Qur'an diturunkan secara evolusi dan berkesinambungan (*tadrij*) selama lebih kurang 23 tahun. Hal ini memberikan kesan bahwa al-Qur'an benar-benar berdialog, sekaligus mengoreksi kehidupan umat manusia. Dengan kata lain, al-Qur'an yang turun berangsur-angsur mengenal konteks sosial dan konteks psikologis masyarakat Arab. Sebab itu, dalam studi 'Ulum al-Qur'an dikenal konsep *asbab al-nuzul* dan *nasikh mansukh* di mana isi dan pesan al-Qur'an menjalin dialektika dan selalu memperhatikan kemaslahatan hidup manusia.

Bahasa al-Qur'an memiliki hakikat yang khusus, berbeda dengan bahasa-bahasa yang lain. Hal ini karena sifat al-Qur'an itu sendiri, yaitu sebagai sarana komunikasi antara Tuhan dengan makhluk-Nya. Sedangkan bahasa dalam pengertian umum hanya merupakan sarana komunikasi antara manusia satu dengan yang lainnya. Karena itu, bahasa al-Qur'an bukan hanya mengacu pada dunia fisik, melainkan juga mengatasi ruang dan waktu, mengacu pada dimensi Ilahiyah dan bersifat metafisik.

Mengingat hakikat bahasa al-Qur'an yang mengacu pada dimensi tersebut di atas, maka untuk memahami ayat-ayat al-Qur'an tidak mungkin hanya berdasarkan pada kaidah-kaidah linguistik semata. Sebab itu, dalam upaya mengatasi stagnasi bahasa, terutama kaitannya dengan

* Universitas Islam Negeri (UIN) Malang

dimensi Ilahiyah dan dimensi metafisik maka sangat realistis bilamana kemudian dikembangkan bahasa metafor dan analogi.[1] Karena bahasa metafor dan analogi dapat memberikan jembatan rasio manusia yang terbatas dengan bahasa al-Qur'an yang serba tidak terbatas. Hal ini berdasarkan pada suatu kenyataan tentang hakikat bahasa itu sendiri bahwa bahasa sebagai simbol pasti memiliki suatu acuan. Sehingga tidak mengherankan apabila di dalam bahasa al-Qur'an banyak ditemukan ungkapan metaforik-simbolik, atau yang populer di kalangan pemikir muslim klasik dengan istilah *majaz* dan *tashbih*.

Selain faktor di atas, ungkapan metaforik-simbolik yang disajikan al-Qur'an sangat terkait dengan faktor sosio-kultural masyarakat Arab secara umum. Ia merupakan hasil proses dialektis dan jawaban Muhammad atas konteks yang dihadapi. Dalam konteks tertentu al-Qur'an perlu menyampaikan dengan bahasa yang tegas dan lugas, dan pada konteks yang lain harus diungkapkan dengan bahasa simbolik. Artinya, al-Qur'an itu didesain dan dikonstruk sesuai dengan konteksnya. Dengan begitu pemahaman baru terhadap al-Qur'an bukan berarti mereduksi, tetapi membuktikan sejauh mana al-Qur'an mampu berdialog dengan realitas.

Pengungkapan dengan gaya bahasa tersebut pada saat al-Qur'an diturunkan memang sangat diperlukan, sebab secara psikologis maupun sosiologis masyarakat Arab sudah memiliki keyakinan agama yang kuat, berprilaku kasar, berpikiran sempit, dan hidup dalam suasana probabilistik. Selain mengandung misteri dan mitos yang setiap saat akan melahirkan nuansa, imajinasi dan jawaban konseptual dengan mengaitkannya pada konteks sosial dan psikologis pembaca, bahasa metaforik-simbolik juga memiliki kekuatan yang bisa mempertemukan antara ikatan emosional dan pemahaman kognitif sehingga seseorang dimungkinkan untuk mampu melihat dan merasakan sesuatu yang berada jauh di belakang teks.

Konteks Sosio-Kultural Arabia Pra-Islam

Secara garis besar Jazirah Arabia terbagi menjadi dua bagian, yaitu bagian tengah dan bagian pesisir. Daerah bagian tengah berupa padang pasir (*shahra'*) yang sebagian besar penduduknya adalah suku Badui yang mempunyai gaya hidup pedesaan (*nomadik*), yaitu berpindah-pindah dari satu tempat ke tempat lain. Sedangkan bagian pesisir penduduknya hidup menetap dengan mata pencaharian bertani dan berniaga (penduduk kota). Karena itu mereka sempat membina berbagai macam budaya, bahkan kerajaan.[2] Adanya dua macam kondisi

[1] Pendekatan teologis normatif, karena sifatnya yang partikularistik dan menuntut komitmen dan dedikasi tinggi individu terhadap agamanya, cenderung akan melahirkan kesimpulan yang bersifat eksklusif dan sering intoleran terhadap agama lain, sehingga oleh para pengamat studi agama, pendekatan ini dianggap kurang kondusif dalam mengantarkan pemeluk agama tertentu dalam melihat rumah tangga pemeluk agama lain secara bersahabat sejuk dan ramah. Periksa M. Amin Abdullah, *Studi Agama Normativitas atau Historisitas ?* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), 29-30.

[2] Pendekatan antropologis empirik historis, di samping dinamika dan jasanya yang sedemikian besar dalam memajukan studi agama, tetapi karena sifat keilmuannya yang empiris historis, acapkali telah jauh melewati batas kewenangannya. Teori-teori tentang agama yang muncul dari pendekatan sosiologis dan psikologis misalnya, mengarah pada perspektif yang bersifat projeksionis, yakni suatu cara telaah yang melihat agama hanya sebagai fenomena sosial belaka sehingga kehilangan nuansa kesakralan dan sisi-sisi normativistiknya dan tercerabut dari nuansa keilahiannya. Seyyed Hossein Nasr, merupakan salah seorang pemikir Muslim yang dengan vokal menolak pendekatan empirik historis terhadap realitas keberagamaan manusia. Periksa Seyyed Hossein Nasr, *Knowledge and The Sacred* (Lahore: Suhall Academy, 1988), 75-95. Periksa juga Nasr, "Filsafat Perennial: Perspektif Alternatif untuk Studi Agama", *Ulumul Qur'an* Vol. II No. 3 (1992), 86-95.

geografis yang berbeda ini pada akhirnya mengakibatkan terjadinya dualisme karakter penduduk, yakni antara kaum Badui dan penduduk kota.[3]

Kerasnya situasi gurun pasir membuat masyarakat Arab sering menghadapi rasa putus asa dan ketakutan. Maka untuk meneguhkan hatinya, mereka mempercayai *takhayyul* yang dianggap dapat memberikan keteguhan, kekuatan, dan kemakmuran. Selain itu, ada juga kepercayaan yang bersumber dari cerita rekaan berupa legenda yang tertuang dalam syair-syair atau cerita mengenai kepercayaan dan peribadatan yang mereka percayai sebagai suatu agama. Dalam kajian antropologis, mungkin ini salah satu alasan mengapa manusia beragama? Agama menambah kemampuan manusia untuk menghadapi kelemahan hidupnya. Agama dapat memberi dukungan psikologis waktu terjadi tragedi, kecemasan, dan krisis. Agama juga memberi kepastian dan arti bagi manusia, karena secara naturalistis tampaknya di dunia ini penuh dengan hal-hal yang probabilistis.[4]

Bagi masyarakat Arab dunia yang fana ini merupakan satu-satunya dunia yang eksis. Eksistensi di luar batas dunia merupakan hal yang nonsen. Konsepsi tentang eksistensi yang mencirikan pandangan dunia pagan Arab ini direkam dalam berbagai bagian al-Qur'an. *"Mereka berkata, kehidupan kita hanyalah di dunia ini, kita mati dan kita hidup serta tidak ada yang membinasakan kita kecuali masa"* (QS:45;24). Kemungkinan akan dibangkitkannya manusia dalam kehidupan mendatang sama sekali merupakan konsepsi yang asing dan berada di luar benak mereka.[5]

Kebiasaan mengembara membuat orang-orang Arab senang hidup bebas, tanpa aturan yang mengikat sehingga mereka menjunjung tinggi nilai-nilai kebebasan. Pada musim paceklik dan musim panas, mereka terbiasa melakukan perampasan sebagai sarana hidup. Namun di

[3] Aplikasi pendekatan fenomenologi dalam studi agama, dapat dilacak dalam karya Max Scheler (1874-1928), *On the Eternal in Man* dan *Formalism in Ethics and Non Formal Ethics of Values,* yang membahas tentang metode fenomenologi; W. Brede Kristensen (1867-1953) yang memaparkan gambaran tentang pendekatan deskriptif dan komparatif dalam fenomenologi sekaligus pernyataannya bahwa fenomenologi bukan disiplin ilmu yang normatif; Rudolf Otto (1869-1937), yang memberikan kontribusi tentang dua metodologi yang saling bergantung dalam fenomenologi yakni pendekatan pengalaman *(exsperiential approach)* dan pendekatan anti reduksionism. Juga dapat dilihat karya Gerardus van der Leeuw (1890-1950), *Phenomenologie der Religion,* yang berisi tentang hermeneutika dan *verstehen;* C. Jouco Bleeker (1898-1983), yang menyatakan bahwa fenomenologi agama merupakan kombinasi sikap kritis dan deskripsi yang akurat dari suatu fenomena religius yang terdiri dari tiga dimensi yakni *theoria* (esensi keberagamaan)*, logos* (aturan obyektif kitab suci) dan *entelecheia* (kehidupan keagamaan aktual yang dinamis)*;* Mircea Eliade (1907-1986), yang sedemikian kental menggaris bawahi dalam agama mesti terdapat dimensi *sacred-transcend* dan *profane historical relative* serta pada pemikiran Ninian Smart (1927-2001) yang berkonsentrasi pada dua pendekatan dominan dalam fenomenologi agama yakni etnosentris-normatif dan normatif filosofis. Periksa Douglas Allen, "Phenomenology of Religion", dalam *The Routledge Companion to The Study of Religion,* ed. John. R. Hinnells (London and New York: Routledge, 2005), 191-196.

[4] Istilah fenomenologi berasal dari bahasa Yunani *phainomenon* yang berarti menunjukkan (makna) dirinya sendiri atau apa yang tampak. Jadi fenomenologi berarti ilmu yang mempelajari apa yang tampak atau apa yang menampakkan diri. Pendekatan fenomenologi ini, diilhami oleh cara pendekatan filosofis yang dikembangkan oleh Edmund Husserl, seorang keturunan Yahudi yang lahir di Prosznits, Moravia pada tahun 1859. Bahasan lebih lanjut periksa K. Bertens, *Filsafat Barat Kontemporer: Inggris Jerman* (Jakarta: Gramedia, 2002), 104-115. Namun demikian, istilah fenomenologi agama digunakan sebelumnya oleh PD. Chantaphie de la Saussaye (1848-1920) ahli studi agama kebangsaan Belanda. Bahkan ia dianggap sebagai pendiri fenomenologi agama. Periksa Allen, "Phenomenology of Religion", 191. Bandingkan Ahmad Norma Permata, "Pendahuluan Editor", dalam *Metodologi Studi Agama,* ed. Ahmad Norma Permata (Yogyakarta: Pustaka Pelajar,2000), 20.

[5] Richard C. Martin, "Islam dan Studi Agama", dalam Richard C. Martin (ed.), *Pendekatan Kajian Islam dalam Studi Agama,* ter. Zakiyuddin Bhaidawy (Surakarta: Muhammadiyah University Press UMS, 2002), 8.

balik watak dan prilaku keras mereka memiliki jiwa seni yang sangat halus dalam bidang sastra, khususnya *genre* syair. Kepandaian dalam menggubah syair merupakan kebanggaan, dan setiap kabilah akan memposisikan pada tempat yang terhormat. Maka tidak heran kalau pada masa itu muncul para penyair ternama, semisal Umru' al-Qais, al-Nabighah al-Dubyani, A'sha, Harith bin Hillizah al-Yashkari, Antarah al-Absi, Zuhayr bin Abi Sulma, Lubayd bin Rabi'ah dan lainnya. Mereka mengekspresikan syairnya di pasar Ukkaz yang terletak di antara Ta'if dan Nakhlak. Syair-syair yang berkualitas tinggi kemudian digantung di sekitar Ka'bah dan dianggap sebagai hasil karya sasrta yang bermutu (*muallaqat*).[6]

Meskipun Madinah memiliki peran sentral dalam evolusi eksternal misi kenabian Muhammad, namun komersial Mekkalah yang tampaknya paling mendominasi ungkapan-ungkapan dalam al-Qur'an. Kafilah-kafilah dagang yang biasanya pergi ke selatan di musim dingin, dan ke utara di musim panas dirujuk dalam al-Qur'an (106: 2). Term *tijarah* (perniagaan) disebutkan sebanyak 9 kali merupakan tema sentral yang tercermin dalam perbendaharaan kata yang digunakan dalam kitab suci tersebut. W. Montgomery Watt[7] mengutip C. Torry, menyimpulkan bahwa istilah-istilah perniagaan digunakan dalam kitab suci tersebut untuk mengungkapkan butir-butir doktrin yang paling mendasar, bukan sekedar kiasan illustratif.

Ungkapan-ungkapan di dunia perniagaan memang menghiasi lembaran-lembaran al-Qur'an dan digunakan untuk mengungkapkan ajaran Islam yang asasi. *Hisab*, suatu istilah yang lazim digunakan untuk perhitungan untung-rugi dalam dunia perniagaan muncul di beberapa tempat dalam al-Qur'an sebagai salah satu nama hari kiamat (*yawm al-hisab*), ketika perhitungan terhadap segala perbuatan manusia dilakukan dengan cepat (*sari' al-hisab*). Sementara kata *hasib* (pembuat perhitungan) dinisbatkan kepada Tuhan dalam kaitannya dengan perbuatan manusia. Setiap orang akan bertanggungjawab atas segala perbuatan yang telah dilakukannya.

Juga ungkapan lainnya yang lazim digunakan dalam masyarakat niaga Mekkah, seperti menjual (*bay'*) dan membeli (*ishtara*) pada umumnya digunakan al-Qur'an untuk mengungkapkan gagasan-gagasan keagamaan Islam yang mendasar. Dalam al-Qur'an (9;111) disebutkan; "*Sesungguhnya Tuhan telah membeli orang-orang beriman diri dan harta mereka dengan memberikan surga kepada mereka ……. maka bergembiralah dengan transaksi yang telah kamu lakukan dan itulah kemenangan yang besar"*. Orang-orang beriman dinyatakan sebagai orang-orang yang menjual (*yashrun*) kehidupan dunia ini dengan kehidupan akhirat

---

[6] Makna "yang lebih dalam" tersebut dapat dikatakan membentuk *hakikat fenomena*. Kata *hakikat fenomena* mesti dimengerti dengan benar, yakni hakikat empiris. Fenomenologi agama adalah ilmu empiris, ilmu manusia yang menggunakan hasil-hasil ilmu manusia lainnya seperti psikologi religius, sosiologi dan antropologi religius, bahkan dapat dikatakan fenomenologi agama lebih dekat dengan filsafat agama dari pada ilmu-ilmu manusia lainnya yang mempelajari fenomena religius, karena mempelajari fenomena religius dari aspeknya yang khas. Periksa Mariasusai Dhavamony, *Fenomenologi Agama,* ter. Kelompok Studi Agama Driyarkara (Yogyakarta: Kanisius, 2002), 43.

[7] Beliau adalah guru besar filsafat di universitas Maine at Orono. Memperoleh *Philosophy of Doctor* (Ph.D) dari Vanderbilt University, di Yale University dan di Benares Hindu University. Douglas Allen merupakan ilmuwan yang banyak meneliti pemikiran Mircea Eliade. Beberapa karya intelektualnya yang telah dipublikasikan adalah *Structure and Creativity in Religion: Hermeneutics in Mircea Eliade's Phenomenology and New Directions* (Mouton: The Hague, 1978); "Eliade and History dalam *The Journal of Religion* No. 68 (1988): 545-565; Co-Author bersama Denis Doeing, *Mircea Eliade: an Annotated Bibliography* (New York and London: Garland Press, 1980) dan *Mircea Eliade on Myth and Religion* (New York and London: Garland Press, 1998). Periksa http://www.westminster. edu/staff/brennie/eliade/Doug Alle.htm

(QS:4;74). Sementara orang-orang yang tidak beriman dikatakan telah membarter (*ishtaraw*) kesesatan dengan petunjuk (QS:2;16), atau kekafiran dengan keimanan (QS:3;177). Lebih jauh kata *bay'* di beberapa tempat dalam al-Qur'an juga dihubungkan dengan pengadilan akhirat, dan disebutkan bahwa pada hari itu tidak ada lagi transaksi (QS:2;254 & 14;31).[8]

Paradigma Bahasa Metaforik-Simbolik: Analisis Historis

Dalam literatur bahasa Arab, bahasa metaforik-simbolik ini identik dengan *ilmu bayan* yang membahas tiga topik utama, yaitu *majaz, tashbih* dan *kinayah*. Konsep *majaz* lazim digunakan oleh para sarjana klasik sebagai lawan dari istilah *haqiqah*. Berkaitan dengan persoalan *majaz*, secara historis setidaknya ada tiga kelompok berbeda pandangan yang memposisikan *majaz* sebagai lawan dari *haqiqah*. *Pertama*, Mu'tazilah yang secara dogmatis ajarannya banyak bersinggungan dengan *majaz*. Mereka menjadikan *majaz* sebagai senjata untuk memberikan interpretasi terhadap teks-teks yang tidak sejalan dengan pemikiran mereka. *Kedua*, Zahiriyah, kelompok yang menolak keberadaan *majaz* baik dalam bahasa maupun dalam al-Qur'an, dan sebagai konsekuensi mereka juga menolak adanya *ta'wil* (interpretasi). Pada intinya mereka menentang dengan keras pemahaman terhadap teks yang melampaui bahasa. Dan *ketiga,* Ash'ariyah yang mengakui adanya *majaz* dengan persyaratan-persyaratan tertentu. Paling tidak mereka memposisikan diri secara moderat di antara dua kelompok di atas.[9]

Perbedaan pendapat berkenaan dengan eksistensi *majaz* dalam al-Qur'an disebabkan karena perbedaan analisis dan kesimpulan mengenai asal-usul bahasa. Kalangan Mu'tazilah berkeyakinan bahwa bahasa semata-mata merupakan konvensi murni manusia. Sementara kalangan Zahiriyah berkeyakinan bahwa bahasa merupakan pemberian Tuhan (*tawqifi*) yang diajarkan kepada Adam, dan setelah itu beralih kepada anak keturunannya. Berbeda dengan kelompok Ash'ariyah yang menyatakan, bahasa merupakan kreativitas manusia, akan tetapi tidak bisa dipungkiri bahwa Tuhan juga berperan dalam memberikan kemampuan kepada manusia.

Meminjam istilah Komaruddin,[10] secara garis besar terdapat tiga teori mengenai asal-usul bahasa, yaitu; *teologis, naturalis* dan *konvensionalis.* Pendukung aliran teologis mengatakan, manusia bisa berbahasa karena anugerah Tuhan, pada mulanya Tuhan mengajarkan kepada Adam selaku nenek moyang seluruh manusia. Teori *kedua,* naturalis, beranggapan bahwa kemampuan manusia berbahasa merupakan bawaan alam, sebagaimana kemampuan untuk melihat, mendengar maupun berjalan. Dan teori *ketiga,* konvensionalis, berpandangan bahwa bahasa pada awalnya muncul sebagai produk sosial. Ia merupakan hasil konvensi yang disepakati

[8] Allen, "Phenomenology of Religion", 185.

[9] Esensi keberagamaan ini bersifat *irreducible,* apa adanya. Rudolf Otto menemukan suatu perasaan yang *wholly other,* suatu perasaan yang benar-benar lain, mengagumkan, mengharukan, menarik dan menggetarkan jiwa keberagamaan seseorang *(mysterium tremendium et fascinosum).* Gerardus van der Leeuw, lebih menekankan ketergantungan seseorang yang beragama pada Zat yang Maha Kuasa *(Power).* Mircea Eliade, menggarisbawahi Zat yang Suci *(the Sacred)* yang tidak bisa terlepaskan sama sekali dari fenomena manusia beragama. Kenyataan tersebut itu yang dianggap fundamental oleh fenomenologi, ketika menatap realitas keberagamaan manusia, dalam arti sifat-sifat dasar tersebut selalu ada dalam praktik keberagamaan manusia, tanpa memandang wujud formal keagamaannya. Periksa Abdullah, *Studi Agama,* 35

[10] Ibid. 11-12.

dan kemudian dilestarikan oleh masyarakat.

Secara etimologis kata *majaz* tidak ditemukan dalam al-Qur'an, namun akar kata dari kata *majaz*, yaitu *j-w-z,* seperti *jawwaza* (memotong) dan *tajawwaza* (melewati) ada dalam al-Qur'an. Adalah Abu Ziyad al-Farra' (w.210) seorang linguis yang beraliran Kuffah[11] juga menggunakan derivasi kata *majaz*, yaitu *tajawwuz* (melampaui). Maksud *tajawwuz* di sini bisa berarti melampaui batas-batas leksikal dan gramatikalnya, tidak lagi terpaku pada makna dasar yang dimiliki sebuah kalimat. Misalnya ketika al-Farra' menafsirkan ayat "fama rabihat tijaratuhum" (maka tidaklah beruntung perniagaan mereka)(QS:2;16). Kalimat di atas menurut al-Farra' melampaui batas-batas aturan kebahasaan Arab keseharian. Pemakaian "perniagaan yang menguntungkan" itu tidak lazim, dan yang dipakai adalah "pedagang yang mendapatkan untung dalam perniagaannya", atau "perniagaan anda untung, dan perniagaan anda merugi".[12]

Pengembangan konsep dari istilah *majaz* kemudian dilakukan oleh seorang teolog dan kritikus sastra berhaluan Mu'tazilah, adalah al-Jahiz (w.155 H). Ia banyak mengembangkan teori bahasa dan filsafat bahasa. Karya berjudul "al-Bayan wa al-Tabyin" dan "al-Hayawan" merupakan karya yang memuat analisis teori bahasa yang mencerminkan pemikiran Mu'tazilah. Menurut al-Jahiz, *majaz* dipahami sebagai lawan dari *haqiqah*. Dalam karya-karyanya ia tidak hanya menggunakan satu-satunya kata *majaz* sebagai konsep inti, tetapi ia juga menggunakan beberapa kata yang memiliki arti senada, seperti *mathal* dan *ishtiqaq* yang dalam penggunaannya mengarah kepada makna sesuatu yang lain. Terkait dengan *majaz,* al-Jahiz menetapkan dua persyaratan sehingga memungkinkan terjadinya peralihan makna; *pertama*, terdapat relasi atau hubungan antara makna leksikal dan makna hasil peralihan, dan *kedua*, peralihan makna tersebut merupakan hasil konvensi pengguna bahasa, bukan rekayasa individu.

Juga seorang teolog yang beraliran Sunni, Ibn Qutaibah (w.276 H) dalam karyanya yang berjudul "Ta`wil Mushkil al-Qur'an" memuat beberapa pembahasan tentang konsep *majaz*. Secara teoritis ia membagi *majaz* dalam dua kategori; *pertama majaz lafzi*, dan *kedua majaz ma`nawi*. Ibn Qutaibah mendefinisikan *majaz* sebagai bentuk gaya tutur, atau seni bertutur. Untuk itu kata *majaz* yang dipergunakan mencakup peminjaman kata (*isti`arah*), perumpamaan (*tamthil*), resiprokal (*maqlub*), susun balik (*taqdim wa ta`khir*), eliptik (*hadhf*), pengulangan kata (*tikrar*), ungkapan tidak langsung (*ikhfa'*), ungkapan langsung (*izhar*), sindiran (*kinayah*), dan sebagainya.[13] Menurut pengertian di atas, ungkap Qutaibah, dalam al-Qur'an banyak ditemukan kata *majaz* sebagai lawan dari *haqiqah*. Dalam hal ini *haqiqah* dimengerti sebagai

---

[11] Allen, "Phenomenology", 196-199.

[12] Lebih lanjut Dhavamony menyatakan seorang fenomenolog mempelajari kekayaan dan vitalitas dari simbol-simbol religius dengan memikirkan arti struktural yang berbeda dari simbolisme religius, sementara seorang penganut agama yang khusus tidak mengetahui berbagai arti dari suatu simbol religius, sehingga, arti religius dari suatu fenomena tertentu untuk seorang atau sekelompok partisipan tidak pernah habis untuk dicamkan oleh studi dari satu agama tertentu. Periksa Dhavamony, *Fenomenologi Agama,* 43.

[13] Intensionalitas adalah apa yang hadir pada kesadaran dan itu mungkin tidak sesuai dengan realitas material. Periksa Roger Scruton, *Sejarah Singkat Filsafat Modern: dari Descartes sampai Wittgeinstein,* ter. Zainal Arifin Tandjung (Jakarta: Pantja Simpati, 1986), 309. Scruton menegaskan bahwa cara terbaik menjelaskan fenomena intensionalitas ialah membedakan dengan bersandar pada terminologi skolastik, antara obyek "material" dan yang "intensional" dari suatu keadaan mental. Lebih lanjut ia memberikan illustrasi bahwa Jika saya melihat seperti suatu hantu, apa yang sebenarnya suatu helai kain yang bergerak-gerak, maka obyek intensional penglihatan saya adalah hantu itu, sementara obyek materialnya adalah sehelai kain.

kata yang bermakna leksikal, atau makna apa adanya. Lebih jauh ia menyatakan, bahwa penolakan terhadap *majaz* dalam al-Qur'an berarti semua ungkapan kalimat dalam al-Qur'an merupakan kebohongan, karena ia bukan pengertian yang sesungguhnya.

Konsep *majaz* berikutnya dikembangkan oleh seorang ahli al-Qur'an, ahli gramatika, dan ahli filologi adalah Sibawaih (w.180 H),[14] ia menyatakan *majaz* adalah seni bertutur yang memungkinkan terjadinya perluasan makna. Tokoh gramatik lainnya yang juga memberikan kontribusi terhadap konsep *majaz* adalah al-Mubarrad (w.286 H),[15] ia mengatakan *majaz* merupakan seni bertutur dan berfungsi untuk mengalihkan makna dasar yang sebenarnya. Begitu pula dengan Ibn Jinni (w.392 H), seorang linguis yang turut menguraikan definisi *majaz*. Ia mengatakan, *majaz* sebagai lawan dari *haqiqah*, dan makna *haqiqah* adalah makna dari setiap kata yang asli, sedangkan *majaz* adalah sebaliknya, yaitu setiap kata yang maknanya beralih kepada makna lainnya. Dan tidak ketinggalan, al-Qadi Abd al-Jabbar (W.417 H), seorang teolog beraliran Mu'tazilah mengatakan, *majaz* adalah peralihan makna dari makna dasar atau leksikal ke makna lainnya yang lebih luas. Konvensi bahasa dan maksud penutur merupakan prasyarat terjadinya ungkapan *majazi*, dengan begitu Abd al-Jabbar membagi dua model *majaz*, yaitu *majaz* dalm konvensi dan *majaz* dalam maksud penutur.[16]

Adalah Abd al-Qahir al-Jurjani (W.471 H) melalui penalaran dua konsep yakni *majaz* versus *haqiqah*, ia mengatakan sebuah kata yang mengacu kepada makna asal atau makna dasar, tanpa mengundang kemungkinan makna lain disebut dengan *haqiqah*. Sedangkan *majaz* adalah ketika seseorang mengalihkan makna dasar ke makna lainnya karena alasan tertentu, atau ia bermaksud melebarkan medan makna dari makna dasarnya. Secara teoritik, menurut al-Jurjani *majaz* adalah peralihan makna dari yang leksikal menuju yang literer, atau dari yang denotatif menuju yang konotatif. Secara implisit, definisi di atas mengacu pada pengertian *majaz mufrad*, yakni *majaz* dalam kosa kata, sekaligus ia menunjukkan jenis *majaz* yang kedua yaitu *majaz* dalam kalimat. Pembagian ini dilandasi pada pertimbangan bahwa seseorang bisa merangkai *majaz* baik dalam bentuk kosa kata maupun dalam bentuk kalimat. Dan penggunaan

---

[14] Allen, "Phenomenology", 198.

[15] Menurut Edmund Husserl, *epoche* memiliki empat macam arti (1) *Method of Historical Bracketing,* metode yang mengesampingkan aneka macam teori dan pendapat yang pernah kita terima dari hari ke hari, baik dari kehidupan sehari-hari ilmu pengetahuan maupun agama. (2) *Method of Existentional Bracketing;* yang berarti meninggalkan atau bersikap *abstain* terhadap semua sikap keputusan bahkan tentang keberadaannya sendiri, atau sikap diam dan menunda. (3) *Method Transendental Reduction,* mengolah data yang kita sadari menjadi gejala yang transendental dalam kesadaran murni, (4) *Method of Eiditic Reduction,* metode untuk mencari esensi fakta, semacam menjadikan fakta-fakta tentang realitas menjadi esensi atau intisari realitas itu. Periksa Adeng Muchtar Ghazali, *Ilmu Studi Agama* (Bandung: Pustaka Setia, 2005), 77.

[16] Pemahaman terhadap esensi, makna dan struktur fundamental itu terjadi karena sebagaimana dinyatakan Bleeker, bahwa fenomenologi memiliki cara kerja ganda yakni prinsip *epoche* dan *eidetic vision.* Lebih jauh, Richard C. Martin –meminjam konsep Wilhelm Dilthey guna melengkapi perspektif Bleeker, menyatakan fenomenologi juga menggunakan prinsip *verstehen.* Yang dimaksud dengan *eiditic vision* adalah visi untuk mencari esensi fakta. Periksa Allen, "Phenomenology", 190. Sedangkan *verstehen* berarti pemahaman tentang gagasan, intensi dan perasaan orang/masyarakat melalui manifestasi-manifestasi empirik dalam kebudayaan. Metode *verstehen* mengandaikan bahwa manusia di seluruh masyarakat dan lingkungan sejarah mengalami kehidupan sebagai bermakna dan mereka mengungkapkan makna ini dalam pola-pola yang dapat dilihat sehingga dapat dianalisis dan dipahami. Periksa Martin, "Islam dan Studi Agama", 10.

ini sangat bergantung pada konteksnya.[17]

Termasuk katagori ungkapan *majaz* yang pernah berkembang di kalangan sarjana muslim klasik adalah *tashbih*. Istilah *tashbih* pertama kali dipakai pada era al-Mubarrad (w.286 H) dan Ibn al-Mu'taz (w.296 H), meskipun kata tersebut juga muncul pada era al-Farra' dan Abu Ubaidah, namun hanya sebatas sebagai tambahan penjelasan kebahasaan dan belum sampai pada pengertian sebagai diskursus ilmu *bayan*. Al-Jahiz (w.255 H) misalnya, meskipun dalam banyak karya ia tidak menjadikan *tashbih* sebagai obyek kajiannya, namun ia sudah mengulas dan mempergunakannya sebagai penopang argumentasinya akan keindahan ungkapan al-Qur'an.[18]

Al-Mubarrad (w. 285 H) dalam karyanya yang berjudul "al-Kamil" memberikan ulasan tentang *tashbih*. Uraian al-Mubarrad dinilai oleh para kritikus sastra kontemporer sebagai sumbangan yang sangat berarti terhadap perkembangan *tashbih* dalam diskursus retorik Arab. Ia berpendapat, *tashbih* merupakan seni bertutur yang paling sering dipakai dalam bahasa Arab. Kajian khusus mengenai *tashbih* telah dilakukan oleh Ibn Abi `Awn (w.323 H), di mana ia tidak saja membahas *tashbih* secara komprehensif, melainkan juga pelbagai macam syair semenjak era klasik sampai era Abbasiyah. Dalam karyanya "al-Tashbihat", ia menempatkan ayat-ayat al-Qur'an sebagai pijakan dan basis keindahan serta kesempurnaan kei`jazan al-Qur'an. Tetapi kajian *tashbih* secara spesifik sebagai elemen ilmu *bayan* dalam kerangka sebagai dogma kei`jazan al-Qur'an baru diangkat oleh al-Rummani (w.386 H). Dibandingkan para sarjana sebelumnya, al-Rummani bukan saja membahas *tashbih* pada tataran teoritis tetapi ia sudah masuk bagaimana al-Qur'an bisa dilacak keindahan sastranya melalui *tashbih*. Embrio pemikiran *tashbih* di atas kemudian disempurnakan oleh Abd al-Qahir al-Jurjani (w.471 H), di mana ia lebih menjelaskan perbedaan antara *tashbih* dan *tamthil*.

Berkenaan dengan kajian *tashbih* maka pada tahapan berikutnya memunculkan tema sentral lainnya, yaitu *isti'arah.* Ia merupakan pengembangan dari *tashbih* hanya saja perbedaannya kalau *isti'arah* salah satu saja dari *tarafan tashbih* yang muncul. Di antara sastrawan Arab yang pertama kali menggunakan istilah *isti'arah* adalah Abu Amr bin al-'Ala' (w.154 H), kemudian diikuti oleh Ibn Qutaibah (w.276 H), al-Mubarrad (w.285 H), Tha'lab (w.291 H), Qadamah (w.337 H), al-Jurjani (w.366 H), al-Rumani (w.384 H), Abu Hilal (w.395 H), Ibn Rashiq (w.463 H), dan Abd al-Qahir (w.471 H), dan kemudian disempurnakan sehingga menjadi bagian dari *ilmu al-bayan* pada masa al-Sakaki (w.626 H).[19]

---

[17] Periksa M. Amin Abdullah, "Dialektika Agama antara Profanitas dan Sakralitas", dalam Moh. Shofan, *Jalan Ketiga Pemikiran Islam: Mencari Solusi Perdebatan Tradisionalisme dan Liberalisme* (Yogyakarta: IRCiSoD, 2006), 12.

[18] Periksa Abdullah, *Studi Agama,* 36. Lebih lanjut Prof. Abdullah menegaskan bahwa fenomenolog tidak berpretensi apa-apa kecuali mengajak manusia untuk melihat esensi, struktur fundamental dan *irreducibilitas* keberagamaan manusia. Dalam ketegangan hubungan antar wilayah *essence* dan *manifestation* keberagamaan manusia tersebut, kemampuan intelektualitas manusia dituntut untuk selalu waspada *(alert)* terhadap segala kemungkinan dan kecenderungan yang kurang positif dari kedua wilayah tersebut, dan ketegangan tersebut –antara lain—dapat dipecahkan melalui pendekatan fenomenologis.

[19] Ibid., 38. Dalam konteks ini, Prof. Amin Abdullah memberikan illustrasi tentang Sinar yang hanya dapat dinikmati secara konkret oleh manusia jika sinar tersebut telah termanifestasikan dalam warna-warni tertentu (merah, hijau dan sebagainya). Manusia tidak dapat menikmati keberadaan sinar, kecuali dalam warna-warna tertentu yang partikularistik. Namun begitu meskipun warna-warna sinar beraneka ragam tersebut hanya bisa dinikmati secara partikularistik, tetapi salah satu dari warna-warna yang bersifat partikularistik tersebut *tidak dapat mengklaim warna hitam sajalah yang paling unggul misalnya,* apalagi jika klaim demikian diikuti dengan keinginan dan tindakan

Al-Qur'an menggunakan *isti'arah* bukan hanya sekedar sebagai proses peminjaman kata, seperti lazimnya digunakan dalam syair Arab, tetapi juga meminjam persamaan yang bisa dicerna secara nalar, atau sebagai persamaan yang diambil berdasarkan kemiripan akal. Sehingga prinsip peminjaman dalam al-Qur'an ini dimaksudkan untuk menarik perhatian para pendengar dan pembaca al-Qur'an sebagai resiptornya.

Selain *tashbih* dan *isti'arah* tema lain yang menjadi perbincangan adalah *kinayah.* Konsep ini telah muncul semenjak era Abu Ubaidah (w.207 H), al-Farra' (w.210 H) dan al-Jahiz (w.255 H). Penggunaan *kinayah* banyak dilakukan oleh mereka dalam hubungannya dengan ayat-ayat al-Qur'an. Hanya saja konsep yang mereka kembangkan belum ditemukan penjelasan yang mendetail, khususnya terkait dengan kritik sastra Arab. Mereka menggunakan *kinayah* sebatas sebagai perangkat penjelasan tanpa memasuki kepada kajian yang bersifat teoritis.

Selain al-Mubarrad (w.258 H), adalah al-Jurjani (w.471 H) yang juga pernah melakukakan kajian di mana ia menempatkan *kinayah* sejajar dengan format ungkapan puitik lainnya, seperti *isti'arah*, *tashbih* dan *mathal* sebagai elemen pembangun teori konstruksinya. Penjelasan al-Jurjani ini selaras dengan pembagian mengenai ungkapan, yakni makna dan makna dari makna. Makna adalah isi dari kosa kata yang bisa dipahami seseorang tanpa melalui perantara. Sedangkan makna dari makna adalah makna yang tidak bisa didapatkan langsung dari bunyi sebuah kata, melainkan melalui perangkat, dan perangkat tersebut di antaranya adalah *isti'arah*, *tashbih*, *mathal*, dan *kinayah*.

Dialektika Gaya Bahasa al-Qur'an dan Konteks Budaya Arab

Menurut Abd al-Qahir al-Jurjani (W.471 H) *majaz* adalah kebalikan *haqiqah*. Sebuah kata yang mengacu kepada makna asal atau makna dasar, tanpa mengundang kemungkinan makna lain disebut dengan *haqiqah*. Sedangkan *majaz* adalah sebaliknya, yaitu perpindahan makna dasar ke makna lainnya, atau pelebaran medan makna dari makna dasar karena ada alasan tertentu. Secara teoritik, *majaz* adalah peralihan makna dari yang leksikal menuju yang literer, atau dari yang denotatif menuju yang konotatif karena ada alasan-alasan tertentu.

Misalnya dalam surat al-Baqarah ayat 19;

يجعلون أصابعهم فى أذانهم

"Mereka menyumbat telinganya dengan (anak) jarinya"

Kata "asabi`" di atas secara leksikal maknanya adalah jari-jari. Kiranya mustahil bagi orang-orang munafik Mekkah menyumbat telinganya dengan semua jari karena takut bunyi guntur yang mematikan. Tetapi yang dimaksud "asabi`" dalam ayat tersebut adalah sebagian dari jari-jari, bukan semuanya. Pemahaman semacam ini berdasarkan konsep teori di atas disebut dengan *majaz*, salah satu alasannya adalah menyampaikan ungkapan dalam bentuk plural (*jama`*) namun yang dimaksudkan adalah sebagian saja.

Andaikata itu pun bisa terjadi, yaitu menutup telinga dengan semua jarinya pasti dilakukan karena mereka benar-benar mengalami ketakutan yang luar biasa. Situasi ini digambarkan oleh

---

ingin menghitamkan seluruh warna yang ada. Namun secara ontologis metafisik, warna-warna yang beragam itu mulanya memang tidak berwarna.

al-Qur'an karena pada awal misi kenabian Muhammad di Mekkah banyak orang yang menyatakan "beriman" kepada Nabi, tetapi mereka masih menyembunyikan kekafiran di dalam hatinya (munafik). Kondisi keyakinan mereka dipaparkan begitu panjang lebar dalam al-Qur'an, khususnya dalam surat al-Baqarah.

Kalau kita mengamati secara cermat ungkapan-ungkapan dalam al-Qur'an, maka akan ditemukan beberapa ayat yang menggunakan bentuk penghalusan bahasa (eufimisme). Barangkali ungkapan tersebut muncul karena ada beberapa faktor, baik yang bersifat historis maupun bersifat etis. Konsekuensi logis dari ungkapan itu akan menimbulkan perbedaan pendapat di kalangan para mufassir. Karena kebanyakan gaya bahasa eufimisme berimplikasi menjadi sebuah bahasa yang multi interpretatif (*ambigu*). Misalnya saja dalam surat al-Nisa' ayat 43 disebutkan:

أو لمستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا

"*Atau kamu menyentuh perempuan kemudian kamu tidak mendapat air maka bertayamumlah dengan tanah yang suci"*

Secara leksikal kata "lamastum" berarti saling menyentuh, tetapi jika melihat konteks keseluruhan ayat maka yang dimaksudkan dengan "lamastum" menurut jumhur ulama adalah berhubungan badan (*jama`tum*), sekalipun ada sebagian berpendapat lain, yaitu menyentuh. Penggunaan *majaz* pada ayat di atas sangat dimaklumi. Sebab secara geografis, keadaan alam Arabia yang kering dan tandus sangat memaksa orang-orang Arab untuk hidup berpindah-pindah dari satu *wadi* (lembah) ke *wadi* yang lain (*nomad*) guna memenuhi kebutuhan hidupnya. Kebiasaan ini membuka peluang yang cukup besar akan terjadinya peperangan antara satu kabilah dengan kabilah lainnya. Sikap permusuhan antara kabilah ini menyebabkan munculnya sifat buruk, yaitu mereka tidak menyukai anak perempuan karena tidak bisa diajak berperang dan hidup keras. Mereka berharap anak keturunan laki-laki yang banyak untuk regenerasi dalam kesatuan kabilah. Karena hanya dengan itu kekuatan dan kehormatan kabilah dapat terjaga.

Dikarenakan faktor cuaca yang tidak bersahabat dan suasana kehidupan yang gersang, maka harapan yang menyelimuti kehidupan mereka terkontaminasi oleh khayalan-khayalan kotor yang mengakibatkan timbulnya *al-shahwah al-hayawaniyah* (nafsu binatang). Munculnya nafsu binatang ini bersamaan dengan gaya hidup *nomad* (*tanaqqul*) yang harus mereka jalani sangat berpengaruh terhadap karakter dan tabiat mereka, yaitu terbentuknya sikap mendua terhadap wanita. Seringkali mereka menaruh rasa cinta kepada wanita lain, dan bahkan lebih dari pada itu mereka menyukai hidup "berpoligami".[20] Kondisi ini seringkali mengilhami para penyair untuk menuangkan karya sastranya dengan bertemakan *al-ghazal* (*romance*). Jadi, perbincangan mengenai kecantikan seorang wanita di kalangan para penyair Jahili bukan merupakan sesuatu yang tabu. Bahkan dalam pandangan mereka tema *al-ghazal* tak ubahnya seperti garam dalam masakan.

Karena latar seperti itu sehingga bahasa-bahasa al-Qur'an yang membicarakan tentang perempuan dan yang terkait dengannya selalu menggunakan bahasa yang halus, sopan, dan

[20] Abdullah, "Dialektika Agama", 12. Melalui pendekatan kritis filosofis yang diwarisi dari tradisi pemikiran Islam terdahulu dapat mengkontribusikan jasa baiknya dalam menjernihkan dan melerai *tension,* keruwetan, kompleksitas dan ketercampuradukan antara dimensi doktrinal-teologis dan dimensi kultural sosiologis.

etis. Secara psikologis, kalau bahasa yang digunakan itu vulgar atau sesuai dengan konteksnya mungkin akan memancing munculnya sifat-sifat di atas yang sudah menjadi karakter hidup mereka. Karena itu, untuk memendam sifat-sifat tersebut al-Qur'an sengaja menyampaikan dengan bahasa yang sopan.

Begitu pula dalam ayat al-Qur'an ketika Allah membicarakan kedudukan dan posisi seorang isteri di hadapan sang suami ia digambarkan seperti ladang tempat bercocok tanam (*harth*). Perhatikan ayat berikut:

نسائكم حرث لكم فأتوا حرثكم أنى شئتم

"*Isteri-isterimu adalah (seperti) tanah tempat kamu bercocok tanam, maka datangilah tanah tempat bercocok tanam itu bagaimana saja kamu kehendaki"* (QS:2;223).

Secara harfiah memahami ayat di atas seakan-akan ada kebebasan bagi sang suami. Namun tidak demikian, sekalipun dalam kenyataannya superioritas laki-laki terhadap perempuan sangat mendominasi saat itu, tetapi Islam telah memberikan aturan yang jelas dan adil. Seorang isteri diibaratkan seperti ladang karena pada ayat sebelumnya (ayat 222) membicarakan kondisi perempuan yang menstruasi. Islam memberikan tuntunan bahwa perempuan yang sedang menstruasi tidak boleh diperlakukan seperti dalam keadaan normal. Maka untuk melunakkan dan meluluhkan hati mereka al-Qur'an menggambarkan seorang isteri seperti ladang jika ia dalam keadaan suci.

Dalam fenomena masyarakat Arab ladang memang menjadi simbol ketenangan dan kemakmuran hidup. Peperangan yang terjadi antar kabilah salah satunya disebabkan karena mereka berebut ladang sebagai sumber mata pencaharian. Supaya mereka tetap mencintai isterinya seperti semula maka ia digambarkan dalam al-Qur'an seperti ladang. Sebab dalam tradisi masyarakat Arab pra-Islam apabila isteri dalam keadaan menstruasi ia ditinggalkan begitu saja dan tidak diberi nafkah. Tradisi dan budaya yang mendeskriditkan posisi perempuan ini kemudian diperbaiki oleh Islam dengan cara yang halus agar kaum perempuan mempunyai hak dan kewajiban yang sama dengan kaum laki-laki.

Sementara gaya bahasa *tashbih}* menurut Ahmad Badawi[21] berfungsi untuk memperjelas makna serta memperkuat maksud dari sebuah ungkapan. Sehingga orang yang mendengarkan pembicaraan bisa merasakan seperti pengalaman psikologis si pembicara. Dalam persoalan-persoalan yang berkaitan dengan eskatologi al-Qur'an seringkali menggunakan gaya bahasa *tashbih}* (*simile*). Karena bahasa metaforis memiliki kekuatan yang bisa mempertemukan antara ikatan emosional dan pemahaman kognitif sehingga seseorang dimungkinkan untuk mampu melihat dan merasakan sesuatu yang berada jauh di belakang teks. Menurut analisa psiko-linguistik, metafor dan bahasa ikonografik yang disajikan al-Qur'an sangat efektif untuk menghancurkan kesombongan masyarakat Jahiliyah Arab kala itu yang tingkat sastranya dikenal sangat tinggi.[22]

Perhatikan firman Allah yang melukiskan peristiwa hari kiamat dalam surat al-Qari'ah ayat 1-5, yang artinya:

[21] Apa yang dimaksud dengan istilah *verstehen,* periksa Martin, "Islam dan Studi Agama, 10. Lihat juga catatan kaki nomor 16.

[22] Periksa Allen, " Phenomenology", 200-203.

"Hari kiamat
Apakah hari kiamat itu?
Tahukah kamu apakah hari kiamat itu?
Pada hari itu manusia seperti kupu-kupu yang bertebaran
Dan gunung-gunung seperti bulu yang dihambur-hamburkan".

Tidak ada seorang pun yang mengetahui seperti apa hari kiamat itu? Masyarakat Arab yang menjadi sasaran pertama kali al-Qur'an diturunkan adalah sebuah komunitas yang memiliki watak kaku, berhati keras dan berpikiran sempit yang terkungkung oleh pengunungan dan padang pasir yang gersang, serta tidak ada tanaman yang tumbuh maka untuk meneguhkan keyakinan mereka bahwa kehidupan di dunia adalah fana. Allah menggambarkan hari kiamat seperti kupu-kupu yang bertebaran, dan gunung-gunung seperti bulu yang dihambur-hamburkan.

Dalam keyakinan kita, sebagai seorang muslim tentu hari kiamat tidak sama persis seperti illustrasi dalam ayat-ayat di atas. Tetapi hal itu perlu dipahami, bahwa peristiwa-peristiwa ghaib seringkali diilustrasikan dengan sesuatu yang konkrit, karena konteks masyarakat yang dihadapi Nabi memiliki karakter dan watak yang keras. Karena latar demikian itu, maka hari kiamat dipersamakan dengan sesuatu yang tampak oleh penglihatan mereka. Dengan maksud agar mereka bisa membaca dan menghayati sehingga tumbuh keyakinan kuat terhadap ajaran Islam. Juga dalam firman Allah yang menggambarkan sifat-sifat penghuni neraka lantaran mereka tidak mensyukuri ni'mat yang diberikan. Perhatikan surat al-A'raf ayat 179 berikut:

ولقد ذرأنا لجهنم كثيرا من الجن والانس لهم قلوب لايفقهون بها ولهم أعين لايبصرون بها ولهم أذان لايسمعون بها أولئك كالأنعام بل هم أضل أولئك هم الغافلون.

"Dan sesungguhnya Kami jadikan untuk isi neraka Jahannam kebanyakan dari jin dan manusia, mereka mempunyai hati, tetapi tidak dipergunakannya untuk memahami (ayat-ayat Allah), dan mereka mempunyai mata (tetapi) tidak dipergunakannya untuk melihat (tanda-tanda kekuasaan Allah), dan mereka mempunyai telinga (tetapi) tidak dipergunakannya untuk mendengar (ayat-ayat Allah). Mereka itu seperti binatang ternak, bahkan mereka lebih sesat lagi. Mereka itulah orang-orang yang lalai".

Kandungan *tashbih* dalam ayat di atas adalah "ula>ik ka al-an`am" (mereka seperti binatang ternak). Sebuah gaya bahasa yang ringkas, padat, jelas, dan penuh dengan makna. Orang-orang yang kufur terhadap ni`mat Allah, seperti orang yang dikaruniai hati tapi tidak dipergunakan untuk berpikir, dikaruniai penglihatan tapi tidak dipergunakan untuk melihat kebesaran-Nya, dan dikaruniai telinga tapi tidak dipergunakan untuk mendengar ayat-ayat Allah, maka Allah cukup mempersamakan mereka dengan satu ungkapan, yaitu "binatang ternak", bahkan lebih sesat.

Secara sosiologis, Allah mempersamakan mereka dengan binatang ternak karena pada umumnya masyarakat Arab memelihara binatang-binatang ternak dan itu menjadi simbol kekayaan. Dan bahkan dalam al-Qur'an ada satu surat yang diberi nama surat "al-An'am" (binatang ternak). Dengan seringnya mereka melihat binatang ternak, maka akan menjadi mudah untuk mengetahui sifat-sifatnya yang buruk dan tidak manusiawi itu. Yang pada akhirnya mereka

bisa membandingkan antara orang-orang yang pandai bersyukur dan orang-orang yang kufur, yang dideskripsikan dalam al-Qur'an seperti binatang ternak.

Contoh lain bentuk ungkapan *tashbih* juga ditemukan dalam surat al-Nur ayat 39 di bawah ini:

والذين كفروا أعمالهم كسراب بقيعة يحسبه الظمئان ماء حتى إذا جاءه لم يجده شيئا ووجدالله عنده فوفاه حسابه والله سريع الحساب.

"Dan orang-orang yang kafir amal-amal mereka adalah laksana fatamorgana di tanah yang datar, yang disangka air oleh orang-orang yang dahaga, tetapi bila didatanginya air itu dia tidak mendapatinya sesuatu apa pun. Dan didapatinya (ketetapan) Allah di sisinya, lalu Allah memberikan kepadanya perhitungan amal-amal dengan cukup dan Allah adalah sangat cepat perhitungan-Nya" (QS:24;39)

Melihat kondisi geografi tanah Arab yang sulit untuk mendapatkan air, maka dalam ayat di atas Allah mempersamakan amal-amal orang kafir seperti fatamorgana di tanah yang datar, yang disangka air dan bila didatangi tidak didapatinya. Satu gambaran yang benar-benar membuat mereka untuk berpikir mendalam, bahwa apa yang mereka lakukan selama ini tidak mendapatkan balasan sedikit pun. Mempersamakan amal-amal orang kafir dengan fatamorgana karena di tempat mereka hidup sangat sulit untuk mendapatkan air, dan itu menjadi sumber kehidupan masyarakat Arab secara keseluruhan. Dengan persamaan itu akan membuat mereka lebih nyata untuk membaca fenomena alam yang kemudian direfleksikan kepada keyakinannya yang selama ini dianggap benar.

Bagaimana al-Qur'an memberikan kabar gembira kepada orang yang beriman dan berbuat kebaikan? Perhatikan ayat berikut:

وبشر الذين أمنوا وعملوا الصلحت أن لهم جنت تجري من تحتها الأنهار كلما رزقوا منها من ثمرة رزقا قالوا هذا الذى رزقنا من قبل وأتوا به متشبها ولهم فيها أزوج مطهرة وهم فيها خلدون.

"*Dan sampaikanlah berita gembira kepada mereka yang beriman dan berbuat baik, bahwa bagi mereka disediakan surga-surga yang mengalir sungai-sungai di dalamnya. Setiap mereka diberi rezki buah-buahan dalam surga-surga itu, mereka mengatakan, inilah yang pernah diberikan kepada kami dahulu. Mereka diberi buah-buahan yang serupa dan untuk mereka di dalamnya ada isteri-isteri yang suci dan mereka kekal di dalamnya"* (QS:2;25).

Sebuah perumpamaan yang dapat memikat hati masyarakat Arab, jika mereka beriman dan berbuat baik maka baginya surga yang penuh dengan air, buah-buahan, dan isteri-isteri. Tidak bersahabatnya kondisi alam membuat mereka kekurangan sumber air, serta tandusnya tanah padang pasir mengakibatkan sulitnya untuk mendapatkan bahan makanan. Peperangan-peperangan yang terjadi di antara mereka banyak disebabkan oleh kebutuhan pokok tersebut, dan bahkan dipicu oleh kecintaan kepada seorang wanita.

Kebutuhan fisik berupa air dan buah-buahan, serta kebutuhan biologis berupa isteri-isteri (bentuk jamak) merupakan fenomena dan realita yang menimpa masyarakat Arab. Untuk menggugah keyakinannya, agar mereka mau beriman kepada ajaran yang dibawa Nabi dan kemudian diwujudkan dalam bentuk perbuatan nyata maka al-Qur'an menyampaikan dengan

gaya bahasa *tashbih*. Surga yang digambarkan suatu tempat yang penuh dengan air, buah-buahan, dan isteri-isteri adalah bentuk perumpamaan yang dapat memberikan stimulus, membangkitkan sugesti, dan menjadi dambaan dalam hidup mereka.

Sedangkan *kinayah* adalah mengungkapan kata, tetapi yang dimaksud bukan makna dari kata itu, sekalipun bisa dibenarkan kalau dipahami sesuai dengan makna dasarnya. Misalnya dalam pribahasa Arab:

اليد الطويلة

"Tangan panjang"

Di kalangan orang Arab sangat popular istilah "al-yad al-thawilah" untuk menyebut (sebagai *kinayah*) kepada seseorang yang suka memberi atau membantu. Tetapi kalau "al-yad al-thawilah" dipahami sebagai tangan yang panjang, sesuai dengan makna dasarnya juga tidak salah, inilah *kinayah*.

Perhatikan pula dalam surat al-Zukhruf ayat 18:

أومن ينشأ فى الحلية وهو فى الخصام غير مبين

"Dan apakah patut (menjadi anak Allah) orang yang dibesarkan dalam keadaan berperhiasan sedang dia tidak dapat memberi alasan yang terang dalam pertengkaran".

Menurut Fadhal Hasan, ayat tersebut diturunkan kepada Nabi yang dilatarbelakangi oleh kebiasaan orang Arab Jahiliyah yang membenci anak-anak perempuan dan menguburnya hidup-hidup. Selain itu, mereka juga menyangka bahwa malaikat itu anak perempuan Allah. Kemudian ayat tersebut diturunkan sekaligus memperkuat kebodohan dan kedangkalan pemikiran mereka. Dalam ungkapan ayat di atas "man yunashsha` fi al-hilyah" (orang yang dibesarkan dalam keadaan berperhiasan) adalah *kinayah* bagi seorang perempuan. Karena yang sering berhias dan berdandan, serta tidak memiliki kekuatan dalam pertengkaran adalah orang perempuan. Jadi, konteks ayat di atas sebagai *kinayah* bagi orang perempuan Arab Jahili yang memiliki kebiasaan berhias diri dan tidak punya kekuatan, sekalipun sifat-sifat itu juga terdapat pada perempuan zaman sekarang.

Dan masih banyak ditemukan dalam al-Qur'an, misalnya kehadiran Nabi, al-Qur'an, keimanan, bahkan Allah sendiri sering disimbolkan dengan kata *al-Nur* (cahaya). Menurut sebagian kritikus sastra bahwa dalam beberapa karya sastra Jahili bahasa yang dituangkan memiliki nilai imajinasi yang tinggi. Faktor ini muncul karena para sastrawan Jahili terbiasa hidup di pegunungan, jauh dari sumber air, dan kondisi tanah yang tidak menguntungkan maka untuk menggapai kehidupan yang menyenangkan mereka mengeksploitasikan melalui gubahan-gubahan karya sastra, sekalipun itu terjadi dalam dunia imajinasi. Munculnya gaya bahasa *majaz, tashbih, istia'rah,* dan sebagainya menjadi sarana untuk meningkatkan kualitas imajinasi yang dikembangkan. Sehingga sangat beralasan, apabila al-Qur'an menyampaikan pesan moral kepada mereka menggunakan gaya bahasa yang sudah mereka pahami.

Penutup

Turunnya al-Qur'an secara evolusi (*tadrij*) selama lebih kurang 23 tahun memberikan kesan bahwa al-Qur'an berdialog dan sekaligus merespon prilaku masyarakat Arab saat dakwah Islam disampaikan. Indikasi ini dapat dilihat dengan munculnya konsep *asbab al-nuzul* dan *nasikh*

mansukh yang menjadi tema tersendiri dalam studi ulumul Qur'an. Karena itu, untuk memperoleh pemahaman yang holistik dan komprehensif terhadap pesan-pesan al-Qur'an maka mengetahui konteks saat wahyu diturunkan menjadi kebutuhan yang tidak bisa diabaikan.

Pada umumnya ungkapan-ungkapan dalam al-Qur'an ketika memaparkan kebiasaan hidup masyarakat Arab pra-Islam menggunakan gaya bahasa metaforik-simbolik. Pengungkapan dengan gaya bahasa tersebut sangat beralasan, karena secara psikologis mereka sudah memiliki keyakinan agama *paganisme*, hidup *nomaden* atau probabilistik, serta berprilaku dan berwatak kasar. Dengan demikian, ungkapan bahasa yang dapat mendeskripsikan, mengillustrasikan dan menggambarkan referen makna yang dimaksud menjadi pertimbangan agar sebuah bahasa menjadi komunikatif dan dapat diterima. Selain itu, ungkapan bahasa metaforik-simbolik juga diyakini memiliki kekuatan yang bisa membangkitkan imajinasi kreatif untuk membuka wilayah pemahaman baru yang batas akhirnya belum diketahui.

Daftar Rujukan

Abd al-'Aziz bin Muhammad al-Faysal. *al-Adab al-'Arabi wa Tarikhuhu*. Riyadh: al-Mamlakah al-'Arabiyah al-Sa'udiyah, 1405 H.

Abd al-Fattah Lashin. *al-Bayan fi Dau' Asalib al-Qur'an,*. Beirut: Dar al-Ma'arif, 1985.

Abdul Wahab. *Isu Linguistik Pengajaran Bahasa dan Sastra.* Surabaya: Airlangga University Press, 1998.

Ahmad Ahmad Badawi. *Min Balaghat al-Qur'an.* Kairo:Dar al-Nahdah,1950.

Ahmad al-Hashimi. *Jawahir al-Balaghah.* Indonesia: Dar Ihya' al-Kutub al-'Arabiyah, 1960.

Badri Yatim. *Sejarah Peradaban Islam.* Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2000.

Departemen Agama RI. *Al-Qur'an al-Karim*, terj. Departemen Agama RI, 2000

Effat al-Sharqawi. *Filsafat Kebudayaan Islam.* Bandung: Pustaka, 1986.

Fadlal Hasan Abbas. *al-Balaghah Fununuha wa Afnanuha*. Aman: Dar al-Furqan, 1987.

Gorys Keraf. *Diksi dan Gaya Bahasa.* Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2004.

Husein al-Hajj Hasan. *Adab al-'Arab fi Asr al-Jahiliyah.* Beirut:tp, 1990.

Kaelan, M. S. *Filsafat Bahasa Masalah dan Perkembangannya.* Yogyakarta: Paradigma, 1998.

———————. "Kajian Makna al-Qur'an (Suatu Pendekatan Analitika Bahasa)" dalam *Hermeneutika al-Qur'an Mazhab Yogya.* Yogyakarta: Islamika, 2003.

Komaruddin Hidayat. *Memahami Bahasa Agama: Sebauh Kajian Hermeneutik*. Jakarta: Paramadina, 1996.

Muhammad Abd al-Mun'im Khafaji. *al-Shi'r al-Jahili*. Beirut: Dar al-Kitab, 1973.

M. Faruq al-Nabhan. *al-Madkhal li al-Tashri al-Islami*. Beirut: Dar al-Qalam, 1981.

M. Nur Kholis Setiawan. *al-Qur'an Kitab Sastra Terbesar.* Yogyakarta: eLSAQ Press, 2005.

Nasr Hamid Abu Zayd. *al-Ittijah al-'Aqli fi al-Tafsir: Dirasah fi Qadiyah al-Majaz fi al-Qur'an 'Ind al-Mu'tazilah* . Kairo: al-Markaz al-Tsaqafi al-Arabi, 1996.

———————. *Ishkaliyat al-Qira'ah wa Aliyat al-Ta'wil* (Kairo: al-Markaz al-Thaqafi al-'Arabi, 1994.

Rizal Mustansyir. *Filsafat Analitik: Sejarah, Perkembangan, dan Peranan Para Tokohnya.*

Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001.

Roger M. Keesing dan Samuel Gunawan. *Antropologi Budaya Suatu Perspektif Kontemporer.* Jakarta: Erlang, 1992.

Taufik Adnan Amal. *Rekonstruksi Sejarah al-Qur'an.* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001.

Shawqi Dayf. *al-Madaris al-Nahwiyah.* Kairo: Dar al-Ma'arif, 1988.

W. Montgomery Watt. *Pengantar Qur'an.* Jakarta: INIS, 1998.