

## TAKWIL DALAM PERSPEKTIF ‘ABD AL-JABBĀR (Sebuah Tawaran Hermeneutika al-Qur’an)

Moh. Alwy Amru Ghozali  
Jurusan Ushuluddin dan Dakwah STAIN Ponorogo  
Email: [alwy.amru@gmail.com](mailto:alwy.amru@gmail.com)

**Abstract:** *Takwil is one of the ways to interpret Qur’an that is maintained and developed by Muktazilah. As that reason, this study focuses on Takwil initiated by ‘Abd al-Jabbār, the last Muktazilah figure. This study discussed theoretical background, object and method that are used by ‘Abd al-Jabbār in his takwil. Then, this researcher is summed up ‘Abd al-Jabbār Takwil is growing rapidly. As the reason, his takwil is in line with modern hermeneutics principals and ‘Abd al-Jabbār is one of interpreter that sees inherence between natural meaning and interpreter subjectivity.*

**المخلص:** من شكل التفسير الذي استخدمه المعتزلة هو التأويل. بناء على ذلك ارتكز هذا البحث في نظرية التأويل التي قدمها عبد الجبار وهو أحد شخصية المعتزلة الأواخر. ويبحث هنا أساس النظرية والموضوع والمنهج قدمه عبد الجبار في تأويله. ويمكن أن نخلص إلى أن منهج التأويل الذي بدأه عبد الجبار متقدم المنهج لأنه مناسب بمبادئ التأويل الحديثة وأنه ممن اهتم بالتوازن بين المعنى الدلالي والمعنى الذي صدر من ذاتية المفسر.

**Abstrak:** Salah satu bentuk interpretasi al-Qur’an yang dipelihara dan dikembangkan dalam aliran Muktazilah adalah takwil. Untuk itu, tulisan ini memfokuskan pada perumusan takwil yang digagas oleh ‘Abd al-Jabbār, tokoh terakhir Muktazilah. Dalam riset ini dikaji tentang basis teoritis, obyek, dan metode yang digunakan oleh ‘Abd al-Jabbār di dalam takwilnya. Dapat disimpulkan bahwa takwil ‘Abd al-Jabbār terbilang cukup maju, sebab sejalan dengan prinsip-prinsip hermeneutika modern. Ia adalah salah seorang ulama memandang perlunya menjaga keseimbangan antara makna asli dan subyektifitas penafsir.

**Kata Kunci:** Takwil, al-Qur’an, ‘Abd al-Jabbār

### PENDAHULUAN

Belakangan, interpretasi non-literal<sup>1</sup> terhadap al-Qur’an semakin berkembang seiring dengan perkembangan zaman dan pengetahuan. Di antara tokoh kontemporer yang

---

<sup>1</sup> Interpretasi al-Qur’an menurut Moch. Nur Ichwan terbagi menjadi tiga trend. *Pertama*, interpretasi literal (makna yang hanya menunjuk kepada bukti atau fakta historis, yang tidak dapat

begitu intens menawarkan warna baru dalam pemahaman dan penafsiran al-Qur'an adalah Fazlur Rahman, Amina Wadud, Muhammad Sahrouf, Muhammad Arkoun, dan Khaled Abou El Fadl.<sup>2</sup> Mereka memahami al-Qur'an tidak hanya berdasarkan pada makna tekstual, melainkan juga berdasarkan makna non-tekstual. Di samping dorongan kuat dari kegelisahan akademik para tokoh di atas, perkembangan interpretasi tersebut juga dimotori oleh semakin melebarnya wacana hermeneutika dalam kajian teks keagamaan, termasuk al-Qur'an. Pemahaman tersebut tidak dipungkiri memberikan warna tersendiri dalam studi al-Qur'an, terlepas dari kontroversi yang muncul akibatnya.

Dalam khazanah Islam klasik, interpretasi non-literal sesungguhnya telah dilakukan sejak masa-masa awal melalui teori yang acapkali digunakan oleh sarjana muslim klasik sebagai salah satu upaya untuk menggali pesan-pesan al-Qur'an. Secara sederhana, takwil atau interpretasi metaforis ialah mengembalikan ayat kepada kemungkinan-kemungkinan (*iḥtimālāt*) maknanya.<sup>3</sup> Praktisnya, interpretasi ini berarti mengalihkan makna lafadz yang populer (*rājiḥ*) kepada makna yang lemah (*marjūḥ*).<sup>4</sup> Sehingga, dapat dikatakan konsep ini cukup inklusif dengan tampilnya *iḥtimālāt* (kemungkinan-kemungkinan) makna dan makna *marjūḥ*. Ia tidak hendak menunggalakan pemahaman dari sebuah teks melalui makna literal, akan tetapi terbuka bagi pemaknaan lain sebagai bagian dari maksud yang dikehendaki teks.

Salah satu kelompok klasik yang begitu intens mengkaji dan menggunakan takwil adalah Muktazilah.<sup>5</sup> Sejarah mencatat, Muktazilah merupakan mazhab yang terpinggirkan dan hampir terlupakan. Padahal Muktazilah pernah menjadi mazhab

---

diinterpretasikan secara metaforis). *Kedua*, interpretasi alegoris-metaforis (makna yang menunjuk kepada bukti-bukti sejarah dan dapat diinterpretasikan secara metaforis). *Ketiga*, interpretasi kontekstual (makna yang diperluas berdasarkan atas signifikansi yang dapat diungkapkan dari konteks sosio-kultural di mana teks berkembang). Lihat, Moch. Nur Ichwan, *Meretas Kesarjanaan Kritis al-Qur'an: Teori Hermeneutika Nasr Hamid Abu Zaid* (Bandung: Teraju, 2003), 79.

<sup>2</sup> Tokoh-tokoh di atas dikenal sebagai mufasir al-Qur'an kontekstual yang merupakan trend ketiga dari beberapa trend interpretasi al-Qur'an. Menurut mereka, al-Qur'an tidak hanya dipahami secara literal-normatif, melainkan harus diupayakan pemahaman yang kontekstual-historis. Pendekatan kedua ini meniscayakan pembacaan al-Qur'an yang meliputi aspek sosial, kultural, dan politik pada saat pewahyuan untuk diaplikasikan pada masa sekarang. Sehingga, spirit yang terdapat di dalamnya dapat diambil dengan komprehensif. Lihat, Abdullah Saeed, *The Qur'an an Introduction* (New York: Routledge, 2008), 220.

<sup>3</sup> Lihat, Jalāl al-Dīn al-Ṣuyūṭī, *Al-Itqān fī Ulūm al-Qur'ān*, juz 4, ditahkik oleh Markaz al-Dirāsā al-Qur'āniyyah (Saudi Arabia: al-Amānah al-Āmmah, tt), 167.

<sup>4</sup> Muḥammad Ḥusain al-Zāhabī, *al-Tafsir wa al-Mufasssirūn*, juz 1 (Kairo: Maktabah Wahbah, 2000), 15.

<sup>5</sup> Dalam memahami al-Qur'an, apakah tekstual atau tidak, Muhammad Jawwād Mughniyyah mengelompokkan menjadi tiga. *Pertama*, kelompok yang mewajibkan pemakaian makna tekstual. *Kedua*, kelompok yang membolehkan takwil bahkan mewajibkannya, pada saat-saat tertentu ketika akal bertentangan dengan wahyu, yaitu dari kalangan teolog. *Ketiga*, kelompok yang memperbolehkan takwil secara mutlak, meskipun makna tekstual sesuai dengan hukum akal, yaitu dari kalangan sufi. Lihat, Muhammad Jawwād Mughniyyah, *Ma'ālim al-Falsafah al-Islāmiyyah, Naẓariyyāt fī al-Taṣawwuf wa al-Karāmāt* (Beirūt: Maktabah al-Hilāl, 1982), 198.

resmi negara.<sup>6</sup> Penelitian ini difokuskan mengkaji konsep takwil salah satu tokoh Muktaẓilah, yaitu al-Qāḍī ‘Abd al-Jabbār (w. 415 H). Bisa dibilang, ia sebagai tokoh terakhir aliran tersebut dan dianggap yang paling memahami doktrin Muktaẓilah, sebanding dengan Abu Rashid al-Nisaburi, Ibnu Mattawayh, dan Abu Hasan al-Asy’ari.<sup>7</sup> Terhadap al-Qur’an, ia meyakini bahwa semua ayat di dalamnya mempunyai manfaat (*meaningful*).<sup>8</sup> Ayat-ayat *mutashābihāt* yang sulit dipahami secara literal tidaklah dibiarkan “terlantar” tanpa penemuan dan penggalian makna. Ia mengupayakan munculnya makna yang sesuai dengan ayat tersebut, sehingga tidak ada kesan terdapat ayat yang maknanya semata-mata diserahkan kepada Tuhan. Menariknya, gagasan yang diusung oleh Abdul Jabbar melalui teori takwil tersebut sesungguhnya senafas dengan teori-teori hermeneutika yang berkembang belakangan. Oleh sebab itu, adalah relevan untuk melihat dan merumuskan teori takwilnya sekaligus melacak titik persinggungan teori tersebut dengan hermeneutika dan berada pada posisi manakah teori takwilnya dalam hermeneutika modern.

## ‘ABD AL-JABBĀR DAN PANDANGANNYA TENTANG BAHASA DAN AL-QUR’AN

### 1. Biografi dan Setting Historis

Abu al-Hasan ‘Abd al-Jabbār bin Aḥmad bin Khaḥīl bin ‘Abd Allāh al-Hamāzānī al-Asadabāzī adalah tokoh Mu’tazilah abad ke 11, lahir di Hamazan, Khurasan,<sup>9</sup> Iran. Tahun kelahirannya tidak diketahui secara pasti, sekitar 325 H/ 935 M. Perkiraan ini berdasarkan keterangan yang menyebutkan bahwa ia meninggal pada tahun 415 H/ 1025 M dalam usia lebih dari 90 tahun.<sup>10</sup> Nama panggilannya adalah ‘Imād al-Dīn Ḥayyifa atau lebih dikenal dengan Qāḍī al-Qudāt. Bapaknyanya bernama Shihāb al-Dīn Nu’mān al-Ḥanafī, seorang alim yang mempunyai popularitas di daerah *mā warā’a*

---

<sup>6</sup> Tepatnya, ketika al-Makmun (785-833 M) menjadi khalifah yang ketujuh daulah Abbasiyah. Ia mempunyai tindakan yang dikenal dengan *mihnah* (inquisisi), yaitu pemeriksaan terhadap keyakinan seseorang. Dengan tindakan ini, ia memaksa rakyatnya untuk bermazhab Muktaẓilah yang mempunyai pendapat bahwa al-Qur’an adalah makhluk (diciptakan oleh Allah) dan bukan *qadīm* yang eksis bersamaan dengan eksistensi Allah. Mereka yang tidak mengakui pandangan ini dihukum penjara atau bahkan dibunuh. Yusuf Rahman, Menghidupkan Muktaẓilah, artikel diterbitkan oleh koran Republik, 10 Mei 2002. Selengkapnya, lihat Ibn al-Asīr, *al-Kāmil fī al-Tārīkh*, juz 6, ditahkik oleh Muhammad Yusuf al-Daqqāq (Lebanon: Darul Ilmiyyah, 2003), 3.

<sup>7</sup> Richard C. Marthin (Editor in Chief), *Encyclopedia*, 3.

<sup>8</sup> Oleh karenanya, menurut ‘Abd al-Jabbār, adalah tidak boleh Allah menyampaikan khitaḥ kepada manusia yang tidak ada maksudnya, atau ternyata maksudnya lain dan tidak dijelaskan oleh-Nya. Sebab, ini merupakan hal yang buruk/ negatif. Lihat, Al-Qāḍī ‘Abd al-Jabbār, *Sharḥu Uṣūl al-Khamsah* (Kairo: Maktabah Wahbah, 1996), 531.

<sup>9</sup> Wilayah yang dahulu disebut Khurasan saat ini terbagi ke dalam beberapa negara, yaitu Iran, Afganistan, Turkmenistan, Uzbekistan, dan Tajikistan. <http://en.wikipedia.org/wiki/Khorasan>. Diakses pada tanggal 25/03/11.

<sup>10</sup> Machasin, *al-Qāḍī ‘Abd al-Jabbār dan Ayat-ayat Mutasyabihat dalam al-Qur’an; Pembahasan tentang Kitab Mutasyabih al-Qur’an* (Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga, 2004), 12.

*al-nahr*<sup>11</sup> (Samarkand dan Bukhara).<sup>12</sup> Bapaknya merupakan pengajar sekaligus teladan awal bagi ‘Abd al-Jabbār dalam membentuk kesadaran keberagaman dan capaian intelektualnya. Di dalam keluarga yang mempunyai tradisi keagamaan yang baik itu ‘Abd al-Jabbār mewarisi semangat intelektual dan mulai mengenal wacana agama. Sehingga, selanjutnya, ia begitu konsisten mempelajari berbagai karya yang ditulis oleh para tokoh sezaman maupun sebelumnya, sekalipun pada masa sulit finansial.<sup>13</sup>

Tokoh garda depan Mu’tazilah ini dikenal mempunyai banyak karya, yang ditulis dalam berbagai disiplin keilmuan, baik ilmu kalam, fiqh, tafsir, dan hadis. Menurut al-Hakim al-Jusyami, tulisan yang dihasilkan oleh ‘Abd al-Jabbār tidak kurang dari 400.000 lembar.<sup>14</sup> Bisa dibilang, capaian ‘Abd al-Jabbār dalam hal karya tersebut telah menobatkan dirinya sebagai tokoh terakhir aliran Mu’tazilah yang sebanding dengan al-Jāhiz, Busyr bin al-Mu’tamar, dan al-Jubbā’ī.<sup>15</sup>

‘Abd al-Jabbār hidup pada masa Bani Abbasiyah yang membentang dari periode al-Rāḍī Billāh sampai dengan al-Qādir Billāh. Kepemimpinan dinasti Abbasiyah saat itu adalah di tangan al-Rāḍī Billāh (322-329 H), al-Muttaqi Lillāh (329-333 H), al-Mustakfi Billāh (333-334 H), al-Muthi’ Lillāh (334-363 H), al-Thai’ Lillāh (363-381 H), dan al-Qādir Billāh (381-422 H). Secara umum, semenjak al-Rāḍī Billāh yang menggantikan al-Qāhir Billāh (320-322 H), kekuatan Bani Abbasiyah menunjukkan grafik penurunan yang cukup signifikan. Ini diketahui dari melemahnya beberapa aspek vital dalam roda pemerintahan yang dijalankan para penerus al-Qāhir Billāh. Baik politik, ekonomi, sosial, dan wilayah kekuasaan, semuanya mengalami kemunduran daripada periode-periode sebelumnya.<sup>16</sup>

## 2. Pandangan ‘Abd al-Jabbār tentang Bahasa dan al-Qur’an

Diskusi tentang bahasa cukup penting di dalam studi al-Qur’an. Sebab bahasa berfungsi sebagai medium untuk mentransferkan maksud Tuhan kepada manusia.

---

<sup>11</sup> Abdurrahmān al-Sakhāwī, *al-Daw’ al-Lāmi’ li Ahli al-Qarni al-Tāsi’*, juz 6 (Beirut: Dār Maktabah al-Ḥayāh, tt), 41.

<sup>12</sup> Ibnu al-Asīr, *al-Kāmil fī al-Tārikh*, juz 6, ditahkik oleh Muhammad Yusuf al-Daqqāq (Lebanon: Darul Ilmiyyah, 2003), 401.

<sup>13</sup> Situasi lemah secara perekonomian sama sekali bukanlah penghalang baginya untuk tetap terus menyelami samudera ilmu pengetahuan. Suatu waktu, ia pernah menjual minyak selama beberapa malam yang mana hasil penjualannya dipakai untuk membeli obat atas luka pada anggota tubuhnya. Ketika persediaan minyak di rumahnya terbatas, ‘Abd al-Jabbār memilih menggunakan minyak tersebut untuk menyalakan lampu rumah sehingga tetap bisa belajar, daripada harus menjualnya. Abdul Karim Usmān, *Taṣdīr Syarḥ Uṣūl al-Khamsah* (Kairo: Maktabah Wahbah, 1996), 15.

<sup>14</sup> Machasin, *al-Qāḍī*, Bandingkan, Umar Riḍa Kuḥālāh, *Mu’jam al-Muallifīn; Tarājim Muṣannif al-Kutub al-Arabiyyah*, juz II (tk: Muassasah al-Risalah, tt), 46. Bandingkan, Syahrin Harahap dkk., *Ensiklopedia Akidah Islam* (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2009), 8.

<sup>15</sup> ‘Abd al-Sattār al-Rāwī, *Al-‘Aqlu wa al-Ḥurriyyah; Dirāsah fī Fikri al-Qāḍī ‘Abd al-Jabbār al-Mu’tazilī* (Beirut: al-Mu’assasah al-‘Arabiyyah, 1980), 42.

<sup>16</sup> Jalāl al-Dīn al-Suyūfī, *Tārikh al-Khulafā’; Ensiklopedi Pemimpin Umat Islam dari Abu Bakar hingga Mutawakkil*, Terj. Fachry (Jakarta: Hikmah, 2010), 519-553.

Tanpa bahasa, nalar ini sulit membayangkan bagaimana Tuhan menyapa manusia yang berbeda secara entitas—meskipun keyakinan tidak memungkirkan bahwa Tuhan kuasa atas itu. Tuhan Maha Segalanya, sementara manusia adalah makhluk yang sangat terbatas (*da'if*). Sebaliknya, manusia tidak akan mungkin memahami kehendak Tuhan, selama itu masih dalam bentuk makna yang tidak terverbalikan. Perbedaan entitas ini meniscayakan kesenjangan jarak dan di sisi lain memerlukan penghubung sebagai konsekuensi relasi Tuhan-manusia sebagai Pencipta dan makhluk, yaitu melalui bahasa. Berangkat dari ini, 'Abd al-Jabbār menegaskan, mengerti dengan jelas batasan-batasan bahasa merupakan syarat mutlak untuk memahami kalam Allah, termasuk di dalamnya Taurat, Injil, dan Zabur.<sup>17</sup>

Oleh karenanya, pada awal pembahasan *khalq al-Qur'ān* di dalam “*Al-Mughnī fī Abwāb al-Tauhīd wa al-'Adl*”, juga di dalam “*Sharḥ al-Uṣūl al-Khamsah*” bab *al-'adl*, 'Abd al-Jabbār terlebih dahulu menjelaskan hakikat bahasa dan asal-usulnya. Menurutnya, bahasa adalah sesuatu yang tersusun dari dua huruf atau lebih atau huruf-huruf yang tersusun secara khusus (membentuk makna—*pen.*).<sup>18</sup> Dalam ungkapannya lain, bahasa adalah sesuatu yang memiliki keteraturan khusus yang diperoleh dari dua huruf atau lebih. Sehingga, apa pun yang mempunyai ciri-ciri seperti itu disebut dengan bahasa. Sebaliknya, sesuatu yang berbeda dari batasan tersebut tidak harus dikatakan sebagai bahasa, meskipun kebiasaan tidak memberikan batasan seperti itu.<sup>19</sup> Artinya, terkadang berlaku praktik pemakaian sesuatu didasarkan atas kesepakatan dan ia menunjuk pada pengertian tertentu. Maka, ia tidak mesti dikategorikan sebagai bahasa. Kecuali, jika sesuatu tersebut keluar dari orang yang dapat memberikan faidah atau orang yang boleh memberikan faidah, maka disebut dengan bahasa. Oleh sebab itu, kata-kata yang keluar dari paruh burung terlatih meskipun dapat dimengerti tidak dikatakan sebagai bahasa, sebab penutur bukanlah *al-mufīd*.<sup>20</sup>

Batasan bahasa dalam uraian di atas mencakup kata *muhmal* (kata yang tidak terpakai) sekaligus, tidak harus *mufīd* atau *musta'mal*. Sebab, menurut Abdul Jabbār, bila bahasa harus berfaidah niscaya “menggenggam dan isyarah kepala” yang menunjuk pada maksud tertentu juga dikatakan sebagai bahasa. Padahal, jamak mengakui tidak demikian.<sup>21</sup> Dua aktifitas tersebut dan aktifitas lain yang serupa hanyalah manifestasi kehendak secara simbolik. Di sini, orang memahami genggam sebagai semangat dan isyarah kepala sebagai kesanggupan dengan isyarah gerak, tanpa keluarnya kata-kata, sehingga tidaklah disebut sebagai bahasa. Namun, semua kata itu, termasuk *muhmal*, bisa menjadi bahasa apabila terjadi kesepakatan, hingga menunjuk pada sesuatu tertentu. Sebagaimana penjelasannya berikut

---

<sup>17</sup> Al-Qāḍī 'Abd al-Jabbār, *Al-Mughnī; Kitāb*, 5.

<sup>18</sup> Al-Qāḍī 'Abd al-Jabbār, *Syarḥ al-Uṣūl al-Khamsah* (Kairo: Maktabah Wahbah, 1996), 529.

<sup>19</sup> Al-Jabbār, *Al-Mughnī; Kitāb*, 6.

<sup>20</sup> *Ibid.*, 6.

<sup>21</sup> Al-Jabbār, *Sharḥ al-Uṣūl*, 529.

يبين ذلك أن الكلام مهياً لصحة المواضع عليه، كالإشارة والحركة، فكما أنهما لا يصيران كذلك بالمواضع فكذلك الكلام.

“Hal itu menjelaskan bahwa bahasa disediakan untuk absahnya kesepakatan (al-muwāḍa’ah) atasnya, seperti isyarah dan gerak. Sebagaimana keduanya tidak akan mempunyai makna sama sekali kecuali dengan kesepakatan, maka begitu juga dengan bahasa.”<sup>22</sup>

Memang benar, ‘Abd al-Jabbār termasuk salah satu yang cenderung memandang konvensi sebagai asal-usul bahasa.<sup>23</sup> Bahasa merupakan fenomena historis yang mempunyai konteks spesifiknya sendiri. Segala yang tersusun dari dua huruf atau lebih apabila disepakati mempunyai pengertian tertentu disebut dengan bahasa. Oleh sebab itu, bahasa sama sekali tidak melibatkan unsur-unsur Ilāhī, sebagaimana diklaim kelompok Asy’ariyyah yang mempertahankan keyakinan intervensi Tuhan atas bahasa manusia. Eksistensi bahasa yang bumi dan lekat dengan dimensi historis ini dapat lebih mudah menjadi petunjuk bagi akal,<sup>24</sup> untuk menemukan makna yang dikehendaki oleh teks. Tesis ‘Abd al-Jabbār tentang bahasa ini sangat penting dalam perkembangan pemikirannya selanjutnya, khususnya terhadap kajian al-Qur’an.

Meskipun berdimensi historis, ‘Abd al-Jabbār mengakui bahwa bahasa termasuk di antara nikmat Allah yang besar. Anugerah tersebut terletak pada terejawentahnya penyampaian dan perolehan pemahaman (*al-ifhām* dan *al-istifhām*), tidak dengan yang lain. Tidak ada hal lain yang seluas bahasa. Isyarah fisik sebagaimana disebutkan di atas yang mana hampir mirip dengan bahasa tidak sejajar dengan kelebihan pada bahasa. Itu hanyalah ungkapan simbolik. Begitu juga dengan tulisan. Meskipun fungsinya cukup banyak, namun ia tidak sampai menyamai bahasa (*kalām*). Signifikansi tulisan hanyalah perpanjangan manfaat bahasa semata.<sup>25</sup>

Beranjak pada postulat di atas, ‘Abd al-Jabbār berkesimpulan bahwa al-Qur’an adalah makhluk yang baru (*makhlūq muḥdas*). Al-Qur’an tidak mungkin *qadīm*. Sebab, ia dapat dipahami dan dimengerti hanya melalui keterpaduan huruf-huruf sehingga membentuk satu pola yang berarti.<sup>26</sup> Al-Qur’an diturunkan kepada nabi sebagai ilmu dan petunjuk atas kenabiannya. Al-Qur’an diciptakan dengan kekuasaan-Nya untuk kemaslahatan hamba.<sup>27</sup> Kitab yang diturunkan kepada nabi terakhir ini merupakan petunjuk bagi kita untuk menegakkan hukum dan aturan-

<sup>22</sup> Al-Jabbār, *Al-Mughnī*; *Kitāb*, 10.

<sup>23</sup> Lihat, Al-Qāḍī ‘Abd al-Jabbār, *Al-Mughnī*, 10-12. Bandingkan, Nasr Hamid Abu Zaid. *Al-Ittijāh*, 122.

<sup>24</sup> Nasr Hamid Abu Zaid, *Al-Ittijāh al-‘Aqli fī al-Tafsīr, Dirāsah fī Qaḍīyah al-Majāz fī al-Qur’ān inda al-Mu’tazilah*, (tk: al-Maktabah al-Iskandariyah, 2003), 181.

<sup>25</sup> Al-Jabbār, *Syarh al-Uṣūl*, 530.

<sup>26</sup> Al-Qāḍī ‘Abd al-Jabbār, *Al-Mukhtaṣar fī Uṣūl al-Dīn*, (tk: tp, tt), 39.

<sup>27</sup> Al-Jabbār, *Al-Mughnī*; *Kitāb*, 3.

aturan tentang halal-haram.<sup>28</sup> Manfaat sebagai petunjuk tersebut menegaskan bahwa tidak mungkin Allah melakukan sesuatu dengan lalai. Oleh karenanya, Allah pastilah Dzat yang Menyengaja (*al-Qāṣid*) dan yang Mewujudkannya, karena kasih-Nya kepada hamba.<sup>29</sup>

Adanya maksud dalam penurunan al-Qur'an tersebut meniscayakan kegunaannya. Sehingga, menurut 'Abd al-Jabbār, Allah tidak boleh berkhitab kepada kita dengan suatu khitab kemudian tidak menghendaki apa pun dari itu, atau yang dikehendaki adalah bukan makna lahirnya, sementara hal tersebut tidak dijelaskan. Karena, hal tersebut merupakan suatu bentuk keburukan (*al-qubḥu*). Dengan demikian, kalam Allah dikatakan sebagai nikmat berdasarkan atas ketentuan ini. Adapun pandangan yang disampaikan Mujbirah, sama sekali tidak termasuk kategori ini. Lebih-lebih, apabila mereka menganggap al-Qur'an sebagai Qadīm. Jelas, tidak sah mengambil manfaat dari sesuatu yang Qadīm.<sup>30</sup>

Begitulah, 'Abd al-Jabbār menilai al-Qur'an sebagai makhluk atas dasar premis tentang hakikat bahasa. Nasr Hamid Abu Zaid, profesor bahasa dan sastra, mengatakan bahwa pendapat Mu'tazilah, termasuk 'Abd al-Jabbār, tentang hakikat al-Qur'an lebih sesuai dengan pengertian modern tentang teks. Teori mereka tentang asal-usul bahasa dan hubungannya dengan teks suci adalah teori yang paling rasional. Teori ini menekankan pada manusia sebagai tujuan teks dan sasaran pesan-pesannya. Jadi, kata-kata Ilahi menghormati dan mengikuti aturan dan norma bahasa manusia. Pendapat ini dia anggap mampu menjembatani antara kata-kata Ilahi dan akal manusia.<sup>31</sup> Berbeda halnya dengan penilaian Muhammad 'Ata al-Sid, meskipun pandangan Mu'tazilah seperti di atas dinilai mempunyai andil besar dalam memperkaya khazanah intelektual Islam, namun kelompok ini meletakkan al-Qur'an di bawah kendali akal, sehingga tunduk dengan metode dan prinsip aliran.<sup>32</sup> Maka, al-Sid cenderung menolak gagasan-gagasan aliran Mu'tazilah.

## KONSEP TAKWIL AL-QUR'AN MENURUT AL-QĀDĪ 'ABD AL-JABBĀR

### 1. Pengertian Takwil menurut al-Qāḍī 'Abd al-Jabbār

Sejauh pembacaan penulis, 'Abd al-Jabbār tidak menunjukkan langsung pengertian takwil di atas sebuah konsep utuh. Ia membiarkan definisinya "terlantar" dan lebih banyak beranjak kepada aplikasi teori terhadap al-Qur'an. Para peneliti pemikiran 'Abd al-Jabbār pun tidak mengungkapkan definisi takwilnya. Namun, meskipun begitu, di dalam sebuah keterangan, tokoh yang begitu intens mengkaji ilmu kalam tersebut menyinggung pengertian negatif takwil dengan ringkas. Berikut ungkapannya,

لا يجب العدول عن ظاهره من حيث أوجب الدليل عن غيره مع فقد الدلالة

<sup>28</sup> Al-Jabbār, *Syarḥ al-Uṣūl*, 528.

<sup>29</sup> Al-Jabbār, *Al-Mughnī*; *Kitāb*, 208.

<sup>30</sup> Al-Jabbār, *Syarḥ al-Uṣūl*, 531.

<sup>31</sup> Nur Ichwan, *Meretas*, 64.

<sup>32</sup> Muhammad 'Ata al-Sid, *Sejarah Kalam Tuhan*, 246.

Artinya, “Tidak harus dilakukan pemalingan dari makna lahir (kepada makna lain) sekiranya sebuah dalil mengharuskan yang lain, sebab tidak terdapat *dalālah*.”

Hemat penulis, dari ungkapan tersebut dapat ditarik beberapa kata kunci sebagai gambaran definisi takwil versinya, yaitu *al-‘udūl* (pemindahan), *zāhir* (literal), *ghairu zāhir* (non-literal), dan *dalālah*.<sup>33</sup> Maka, bila dirangkai secara keseluruhan, definisi takwil menurutnya adalah pemindahan makna kata dari makna literal kepada makna non-literal sebab terdapat *dalālah* yang menuntut pemakaian makna non-literal tersebut.

## 2. Syarat-syarat Takwil dan Kualifikasi Seorang *Muawwil*

Takwil dengan pengertian seperti di atas merupakan aktivitas yang tak terhindarkan bagi siapa saja yang ingin berinteraksi dengan al-Qur’an secara lebih mendalam. Namun, karena karakter interpretasi ini yang independen tanpa banyak melibatkan unsur-unsur normatif, diperlukan ketelitian dan kehati-hatian dalam mempergunakannya. Oleh sebab itu, mayoritas ulama, termasuk ‘Abd al-Jabbār, merumuskan ketentuan-ketentuan menyangkut aktivitas takwil yang benar dan hasilnya dapat diterima. Ketentuan-ketentuan tersebut selanjutnya dijadikan sebagai dasar pijakan untuk sebuah aktivitas takwil dan sebagai tolok-ukur untuk menentukan apakah hasil takwil dapat diterima atau dianggap menyimpang. Secara umum, ketentuan-ketentuan tersebut dapat diklasifikasikan menjadi dua bagian, yaitu: 1). Ketentuan atau syarat yang berkaitan dengan takwil itu sendiri; 2). Ketentuan atau syarat yang berkaitan dengan kualifikasi seorang *muawwil*.

### a. Syarat-syarat Takwil

Di dalam definisi yang diungkapkan di atas dapat diambil kesimpulan bahwa ‘Abd al-Jabbār menetapkan beberapa syarat atas praktik takwil:

- 1) Adanya makna asal (*al-zāhir*) sebelum suatu kata dipindahkan kepada makna lain (*ghairu al-zāhir*). Makna asal disebut juga hakikat, sedangkan makna *ghairu al-zāhir* adalah *majāz* (metafor). Hakikat dan *majāz* merupakan dua karakter bahasa yang saling beriringan,<sup>34</sup> meskipun harus diakui juga bahwa tidak semua kata mempunyai makna *majāz*. Dengan syarat tersebut, ‘Abd al-Jabbār menegaskan ketentuan makna awal bagi sebuah kata yang hendak ditakwilkan. Suatu kata tidak dapat ditetapkan bermakna *ghairu al-zāhir* sejak pertama, tanpa didahului oleh makna hakikat sebelumnya. Hal ini tampak dari beberapa contoh yang disebutkannya di dalam *al-Mukhtaṣar fī Uṣūl a-Dīn*.<sup>35</sup> Misal, ia

<sup>33</sup> Al-Jabbār, *Al-Mughnī; Kitāb Khalq al-Qur’ān*, 211.

<sup>34</sup> Abdul Aziz al-Qalqalilah, *Al-Balāghah al-Iṣtilāhiyyah* (Mesir: Darul Fikri al-Arabi, 1992), 60.

<sup>35</sup> Al-Jabbār, *Al-Mukhtaṣar*, 334.

menakwilkan wajah Allah pada surat al-Rahmān [55]: 27 dengan diri-Nya.

وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ

Artinya, “Dan tetap kekal Zat Tuhanmu yang mempunyai kebesaran dan kemuliaan.”

Takwil wajah seperti ini menurut pengakuannya didasarkan atas surat al-Qaṣaṣ [28]: 88.

كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ

Artinya, “Tiap-tiap sesuatu pasti binasa, kecuali Allah.”

Melalui contoh ini, secara implisit ‘Abd al-Jabbār mengakui bahwa makna wajah dengan “Diri” adalah makna perluasan setelah makna hakikat, yaitu bagian dari anggota tubuh. Penggambaran diri-Nya dengan wajah tidak lain karena wajah bagi tubuh merupakan anggota paling mulia, untuk mengungkapkan berbagai ekspresi kejiwaan manusia. Di sini, ada keterkaitan yang mengikat antara makna pertama dengan makna kedua. Kesenambungan antara wajah secara materi dengan diri yang transenden tersebut merupakan ‘*alāqah* yang mengabsahkan pemaknaan *ghairu al-zāhir*. Jadi, sah-tidaknya makna kedua didasarkan atas argumentasi yang dibangun tentang hubungan yang menjalinnya dengan makna pertama. Makna kedua harus berpijak pada alasan-alasan yang mendukung adanya relasi dengan makna pertama.

- 2) Takwil harus didasarkan atas *dalālah* atau *qarīnah*.<sup>36</sup>

*Dalālah* adalah sesuatu yang digunakan oleh mutakallim sebagai dalil bahwa yang dikehendaki dari sebuah lafadz adalah makna non-literal.<sup>37</sup> Seperti uraian sebelumnya, *dalālah* adalah keniscayaan bagi *mutasyābihāt*. Tanpa *dalālah*, seolah Allah hendak menyembunyikan maksud dan tujuan penurunan wahyu kepada Muhammad.<sup>38</sup> Padahal, semata-mata signifikansi wahyu adalah untuk kepentingan dan kebaikan manusia dalam menjalani kehidupan ini. Oleh sebab itu, suatu kata tidak perlu ditakwilkan bila memang diketahui tidak ditemukan *dalālah* yang mendukung pemalingan makna.<sup>39</sup> Di antara beberapa *dalālah*, ‘Abd al-Jabbār membedakan ungkapan mujmal dan ‘*ām*. Meskipun keduanya menunjukkan maksud hampir sama dalam dataran kata, namun masing-masing mempunyai karakter sendiri dalam pemaknaan. Menurutnnya,

<sup>36</sup> Syarat tersebut diperkuat juga pada al-Mughnī, Kitāb al-Syar’iyyāt. Lihat Al-Jabbār, *Al-Mughnī; Kitāb al-Syar’iyyāt*, 42.

<sup>37</sup> Al-Sayyid al-Marḥūm Muhammad al-Hāsyimī, *Jawāhir al-Balāghah fī al-Ma’ānī wa al-Bayān wa al-Badī’* (Indonesia: Dār Ihya’ al-Kutub al-‘Arabiyyah, 1960), 291.

<sup>38</sup> ‘Abd al-Jabbār, *Al-Mughnī; Kitāb al-Syar’iyyāt*, 44.

<sup>39</sup> *Ibid.*, 43.

tidak mengapa kalimat ‘*ām* hadir tanpa *dalālah*, sebab kalimat ini sudah memberikan petunjuk dengan sendirinya meskipun masih ‘*ām*. Berbeda dengan ‘*ām*, kalimat mujmal harus disertakan *dalālah* agar diketahui artinya. Akan tetapi, baik ungkapan mujmal maupun ‘*ām*, apabila yang dikehendaki adalah makna non-literalnya, maka terdapat penjelasan yang mengiringinya.<sup>40</sup>

#### **b. Kualifikasi seorang *Muawwil***

*Al-rāsikhūna fī al-‘ilm* cukup menjadi perhatian serius bagi para pengkaji konsep takwil. Tampak, bagaimana berbagai pendapat muncul menjawab siapa sebenarnya pihak yang memiliki otoritas atas takwil *mutashābihāt* ini. Masing-masing mengklaim diri dapat menemukan makna-dalam pada ayat yang *musykil* tersebut. ‘Abd al-Jabbār termasuk salah satu yang mengupayakan identitas *al-rāsikhūna fī al-‘ilm* dalam suatu batas tertentu. Sebagai seorang rasionalis, ia meletakkan kapabilitas dalam bidang intelektual sebagai syarat mutlak takwil. Takwil hanya boleh dilakukan oleh orang-orang yang telah mapan ilmunya. Berbeda misalnya dengan pandangan al-Ghazālī (w. 1111), seorang sufi dari kalangan sunni. Menurutnya, takwil tidak hanya membutuhkan persiapan akal semata, akan tetapi juga kemampuan spiritual untuk memperoleh ma’rifah Allah.<sup>41</sup> Perbedaan pendapat ini berangkat dari perbedaan epistem keilmuan yang dibangun oleh masing-masing di dalam keberagamaan Islam. ‘Abd al-Jabbār adalah teolog yang lebih banyak mengedepankan akal di dalam kacamata berpikir dan berpendapat. Sementara, al-Ghazālī berusaha memadukan akal dan wahyu melalui ajaran tasawuf. Maka, kualifikasi *muawwil* baginya juga turut melibatkan hal spiritual di dalam keberagamaan.

Di bawah adalah kriteria *muawwil* al-Qur’an menurut ‘Abd al-Jabbār yang harus dipenuhi pada saat berinteraksi dengan *mutasyābihāt*:

- 1) Memahami bahasa Arab dan ilmu Nahwu<sup>42</sup>
- 2) Mengerti ilmu riwayat
- 3) Menguasai ilmu Ushul Fiqh<sup>43</sup>

<sup>40</sup> Ibid., *Al-Mughnī; Kitāb al-Syar’iyyāt*, 44.

<sup>41</sup> Zurkani Jahja, *Teologi al-Ghazali: Pendekatan Metodologi* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), 141.

<sup>42</sup> Mengetahui bahasa Arab dan ilmu nahwu menurut ‘Abd al-Jabbār adalah keharusan bagi ulama untuk memahami kitab Allah dan rasul. Sebab, bahasa Arab dan ilmu nahwu adalah bagian pertama kali yang dihadapi pembaca al-Qur’an. Sebagaimana ungkapannya berikut:

يحتاج الى ذلك (العربية والنحو و اللغة) العلماء ليفهموا عن الله وعن رسوله ما خاطبا به

Artinya, “Ulama membutuhkan pengetahuan bahasa Arab, nahwu, dan kebahasaan untuk mengetahui kitab dari Allah dan rasul-Nya.” Lihat Al-Jabbār, *Al-Mukhtasar*, 319.

<sup>43</sup> Ushul fiqh adalah ilmu tentang kaidah-kaidah dan pembahasan-pembahasan yang dapat menghasilkan hukum-hukum syar’i yang diambil dari dalil-dalil yang terperinci. Ilmu ini harus dikuasai oleh seorang muawwil, sebab memandunya dalam mengungkapkan makna dan tujuan yang

- 4) Menguasai ilmu Fiqh<sup>44</sup>
- 5) Memahami tauhid dan keadilan-Nya<sup>45</sup>
- 6) Mampu menjelaskan ayat *mutasyābih* sehingga menjadi *muhkam*<sup>46</sup>

### 3. Metode Takwil al-Qur'an menurut al-Qāḍī Abdul Jabbār

Problematika *mutashābihāt* sebagai salah satu sisi al-Qur'an tak dapat dipecahkan begitu saja hanya dengan pemahaman sederhana pada taraf literal. Persoalan tersebut menjadi wilayah garap takwil yang bekerja lebih luas mencapai makna-makna yang sering terpinggirkan dan terabaikan. Ungkapan sulit al-Qur'an yang membutuhkan penalaran mendalam tersebut diuraikan oleh takwil sebagai wasilah untuk menghilangkan kesamaran maknanya dengan mengembalikannya kepada *al-muhkam*. Namun, penting dimengerti, bahwa kerja takwil terhadap ayat-ayat itu bukanlah sebuah kerja relatifis tanpa aturan, akan tetapi takwil berdiri di atas sebuah metode. Dalam hal ini, *majāz* merupakan metode (*al-adāt*) bagi seorang penakwil untuk memalingkan makna lafadz dari makna lahir kepada makna batin yang tidak ditunjukkan oleh *siyāq* kata tersebut.<sup>47</sup> Oleh sebab itu, takwil, *mutasyābih*, dan *majāz* adalah rangkaian kesatuan yang saling berkaitan.

---

dikehendaki oleh syari'. Lihat, Abdul Wahhab Khallaf, *Ilmu Ushul al-Fiqh* (Mesir: al-Haramain, 2004), 12

<sup>44</sup> Termasuk di antara syarat bagi seorang muawwil adalah mengetahui ajaran yang dibawa oleh nabi Muhammad baik menyangkut fardhu, kewajiban, halal-haram, dan sebagainya yang termasuk bagian fiqh. Menurut 'Abd al-Jabbār, ilmu fiqh termasuk sangat penting, untuk mengetahui syari'at agama Islam. Sebagai ilmu yang mempunyai kontribusi besar, 'Abd al-Jabbār membagi fiqh menjadi dua, yaitu, pertama, bagian yang wajib, seperti pokok-pokok ibadah, kedua, bagian yang longgar, yaitu mencakup hal-hal *furū'iyah*. Al-Jabbār, *Al-Mukhtaṣar*, 319.

<sup>45</sup> Seorang penakwil harus memahami prinsip-prinsip tauhid; bahwa Allah Esa, tidak ada yang menyamai-Nya; bahwa, Allah kekal, sehingga selain-Nya adalah baru; bahwa Allah Maha Mengetahui, tidak boleh bodoh, sedangkan selain-Nya boleh demikian, dan sebagainya. Sedangkan yang dimaksud dengan pengetahuan tentang keadilan-Nya adalah mengetahui kesucian Allah dari tiga hal, yaitu *pertama*, seluruh sifat-sifat kurang dan jelek (*al-qabā'ih*), *kedua*, tidak melakukan sesuatu yang "wajib" bagi-Nya (pahala dan dosa), *ketiga*, memerintahkan sesuatu yang jelek dan menyalahi masalah. Sehingga ditetapkan bahwa seluruh perbuatan-Nya adalah benar, adil, dan mengandung hikmah. Al-Jabbār, *Al-Mukhtaṣar*, 318.

<sup>46</sup> Jelas, ini menjadi poin penting bagi seorang muawwil dalam menakwilkan al-Qur'an. Sebab, sebagai salah satu kajian sentral 'Abd al-Jabbār, takwil diletakkan di atas dasar *mutasyābihāt*. Ayat-ayat tersebut merupakan obyek bagi praktik takwil. Sehingga, menurut pengakuan Abu Zaid, 'Abd al-Jabbār sampai-sampai menulis satu buku terpisah di antara rangkaian "*al-Mughnī fī Abwāb al-Tauhīd wa al-'Adl*" untuk menguraikan masalah ini. Nasr Hamid Abu Zaid, *al-Ittijāh al-'Aqlī fī al-Tafsīr; Dirāsah fī Qaḍīyah al-Majāz fī al-Qur'ān 'inda al-Mu'tazilah* (Beirūt: al-Markāz al-Tsaqafī al-'Arabī, 2003), 180.

<sup>47</sup> Musā'id bin Sulaimān al-Ṭayyār, *Maḥmūm al-Tafsīr wa al-Ta'wīl wa al-Istinbāt wa al-Tadabbur wa al-Mufasssir* (tk: tp, tt), 54.

#### a. *Mutashābih* sebagai dasar takwil

Takwil hanya berurusan dengan *mutashābihāt* saja dari keseluruhan ayat al-Qur'an. Sifat-sifat yang merujuk kepada zat-Nya dalam hubungan-Nya dengan dunia merupakan bagian dari *mutashābihāt*, karena di satu sisi merupakan sifat adikodrati, sementara di sisi lain diungkapkan dengan kata-kata material sama seperti makhluk. Ini menimbulkan kesan yang salah bila dipahami secara tekstual. Oleh karenanya, ayat-ayat tersebut dipahami secara metaforik.<sup>48</sup> Artinya, dimensi kemanusiaan yang terkadang digunakan di dalam al-Qur'an untuk mengungkapkan sifat Tuhan sebetulnya menunjuk suatu makna non-lahiriah.

Sama seperti kerangka di atas, 'Abd al-Jabbār menilai *al-mutashābihāt* adalah ayat-ayat sifat yang secara literal bertentangan dengan prinsip tauhid (atau dengan bahasa lain akal). Ayat-ayat tersebut ditakwilkan sesuai dengan konteks kalam yang memang terlibat dalam penentuan makna. Takwil terhadap ayat ini dilakukan atas dasar tauhid (keesaan) dengan doktrin bahwa Tuhan Esa dan tidak ada sesuatu pun yang menyamai-Nya. Oleh karenanya, Tuhan tidak lemah, tidak fana' dan hilang, tidak berindera, dan lain-lain. Maka, ayat sifat yang secara literal menuturkan makna manusiawi, ditakwilkan karena tidak sejalan dengan entitas-Nya yang diklaim di dalam al-Qur'an, *laysa kamistlihi shai'un*.<sup>49</sup> Pandangan 'Abd al-Jabbār semacam ini terasa begitu kuat mengesankan pembelannya terhadap Mu'tazilah.

Mu'tazilah memang menafsirkan secara rasional sifat-sifat Allah untuk menghindari penjamakan zat-Nya. Mereka menekankan bahwa sifat-sifat itu mempunyai bagian independen atau eksistensi hipostatik (rekaan), namun muncul sebagai diri Tuhan. Tuhan bagi mereka adalah hidup, mengetahui, maha kuasa dengan zat-Nya dan bukan bergantung pada fakultas kehidupan, pengetahuan, atau kekuasaan. Setelah menegaskan substansi dari zat Tuhan, mereka menggabungkan sifat dengan zat Tuhan sehingga menegaskan kemungkinan adanya status yang sifatnya terpisah atau alternatif lain di sisi zat. Sifat-sifat, bagi mereka, tiada lain kecuali pertimbangan-pertimbangan mental yang berbeda mengenai obyek apa pun tanpa memerlukan keberagaman obyek. Sebagaimana yang dapat kita memahami sesuatu dari perspektif yang berbeda-beda dan memperoleh representasi mental yang berbeda-beda mengenainya tanpa menjadikan ada sesuatu yang lain selain satu hal itu, demikian pulalah tepatnya zat Tuhan adalah satu dan pertimbangan mental kita bersifat majemuk. Menekankan suatu zat abadi dan sifat abadi pada waktu bersamaan mengimplikasikan adanya dua Tuhan. Mengenakan eksistensi yang terpisah pada sifat-sifat Tuhan membuat-Nya mudah dikenai kemungkinan-kemungkinan (sementara Tuhan bersifat pasti). Pertimbangan ini membawa Mu'tazilah keyakinan bahwa Tuhan itu Esa, Abadi, Unik, Mutlak dengan zat yang terkandung di dalam-

---

<sup>48</sup> Muhammad Ata al-Sid, *Sejarah Kalam Tuhan; Kaum Beriman Menalar al-Qur'an Masa Nabi, Klasik, dan Modern*, terj. Ilham B. Saenong, (Jakarta: Teraju, 2004), 266.

<sup>49</sup> Al-Qāfī 'Abd al-Jabbār, *Al-Mukhtaṣar fī Uṣūl al-Dīn* (tk: tp, tt), 331-332.

Nya; bahwa sifat-sifat ini identik dengan zat-Nya, sehingga Dia tidak punya sifat yang terpisah dengan zat-Nya.<sup>50</sup>

### **b. Diskursus *majāz* (metafor) dan peranannya di dalam takwil**

#### 1) Problematika makna: *majāz* sebagai solusi

*Majāz* (metaforis) dan *isti'ārah* (alegoris) dalam pandangan 'Abd al-Jabbār merupakan solusi atas problematika penentuan makna antara makna literal atau non-literal. Problematika ini berawal dari kehadiran sebuah teks yang menurut pertimbangan akal menarasikan maksud kontradiktif dengan prinsip-prinsip di dalam agama. Pemakaian begitu saja makna literal tidak menyelesaikan persoalan dan menimbulkan kesan mustahil tentang Tuhan; bahwa Dia membutuhkan tempat, bertangan, dapat dilihat, dan sebagainya. Demikian juga bila menyerahkan makna tersebut kepada Allah, maka seolah fungsi al-Qur'an pada bagian-bagian tertentu tertunda. Oleh karenanya, menurut Abdul Jabbār, ayat tersebut harus ditakwilkan,<sup>51</sup> sehingga terjalin sinergi antara akal dengan wahyu.

Ungkapan metaforis dan alegoris memang bukan hal biasa dari bahasa. Kesulitan menggapai maknanya justru merupakan kelebihanannya tersendiri. Nasr Hamd Abu Zaid (w. 2010), profesor bahasa dan sastra Arab Universitas Kairo, mengategorikan *majāz* dan *isti'ārah* sebagai bagian dari bahasa yang istimewa. Keduanya berada pada elemen tertinggi bahasa.<sup>52</sup> Barangkali, hanya bentuk ungkapan seperti inilah yang dapat memberikan jembatan rasio manusia yang terbatas dengan dimensi ilahiyah, metafisik, dan adikodrati yang serba tidak terbatas, bahkan juga mengatasi ruang dan waktu. Oleh karenanya, 'Abd al-Jabbār menilai, selain istimewa, *majāz* dan *isti'ārah* juga menyimpan pelajaran penting. *Pertama*, hal tersebut mengajak kita untuk berupaya membahas dan berpikir dan berpaling dari kebodohan dan taklid. *Kedua*, ungkapan itu menunjukkan taklif yang dibebankan kepada kita lebih berat sehingga imbalan pahala pun lebih besar. *Ketiga*, Allah menghendaki al-Qur'an berada di atas jajaran seluruh kalam fasih sebagai ilmu dan petunjuk kebenaran nabi Muhammad. Bagian ini tentu tidak akan sempurna bila hanya memakai ungkapan hakikat semata.<sup>53</sup>

#### 2) *Majāz* sebagai petunjuk bagi akal

Penelitian Abu Zaid terhadap pemikiran 'Abd al-Jabbār menyebutkan bahwa bahasa mempunyai peranan penting di dalam studi al-Qur'an, karena menjadi salah satu petunjuk bagi akal.<sup>54</sup> Melalui bahasa, kita bisa memahami muatan-muatan al-Qur'an. Sebagai salah satu elemen bahasa, *majāz* otomatis ikut terlibat melengkapi

<sup>50</sup> Muhammad 'Ata al-Sid, *Sejarah Kalam Tuhan*, 249.

<sup>51</sup> Al-Jabbār, *Syarḥ al-Uṣūl*, 600.

<sup>52</sup> Nasr Hamid Abu Zaid, *Teks Otoritas Kebenaran*, terj. Sunarwoto Dema (Yogyakarta: LkiS, 2009), hal. 24-25.

<sup>53</sup> Al-Jabbār, *Sharḥ al-Uṣūl* ḥ, 600.

<sup>54</sup> Nasr Hamid Abu Zaid, *Al-Ittijāh al-'Aqlī fī al-Tafsīr, Dirāsah fī Qaḍīyah al-Majāz fī al-Qur'ān 'inda al-Mu'tazilah*, (tk: al-Maktabah al-Iskandariyah, 2003), 181.

fungsi bahasa tersebut. Akan tetapi, peranan bahasa, khususnya *majāz*, sebagai pintu masuk memahami maksud al-Qur'an tersebut menurut 'Abd al-Jabbār tidak dapat terwujud kecuali dengan dua syarat, *pertama*, konvensi (*al-muwāḍa'ah al-sābiqah*), *kedua*, mengetahui maksud *mutakallim* (penutur).<sup>55</sup> *Al-muwāḍa'ah al-sābiqah* dan *qaṣd al-mutakallim* yang akan diuraikan di bawah merupakan sumbangan penting 'Abd al-Jabbār dalam diskursus kebahasaan dan *majāz*.

*Al-muwāḍa'ah* merupakan teori penting 'Abd al-Jabbār tentang asal-usul bahasa. Sebagaimana diungkapkan sebelumnya, teori ini membawa implikasi cukup besar pada pandangannya tentang al-Qur'an sebagai fenomena historis. Oleh karena *al-muwāḍa'ah menempati* bagian fundamen dari hakikat bahasa, maka eksistensi *majāz* sebagai salah satu anasir petunjuk akal pun mengikutsertakannya. Menurut Abdul Jabbār, *al-muwāḍa'ah* adalah kesadaran kolektif pemberian dari Allah.<sup>56</sup> Meskipun bahasa dan *majāz* merupakan kreatifitas manusia, namun 'Abd al-Jabbār tetap mengakui bahwa kemampuan untuk mewujudkan itu adalah anugerah dari-Nya. Dalam tahap ini, 'Abd al-Jabbār mengakui peranan Allah di dalam bahasa manusia. Berdasarkan ini pula, bahasa dianggap mempunyai manfaat apabila terjadi *al-muwāḍa'ah*. Sebaliknya, tanpa *al-muwāḍa'ah*, suatu ungkapan hanyalah suara tanpa arti apa-apa.

Nasr Hamid Abu Zaid mendefinisikan ulang teori *al-muwāḍa'ah* 'Abd al-Jabbār dengan kesepahaman maksud melalui suatu tanda yang menghilangkan segala bentuk hubungan antara *isim* (penanda) dan *musamma* (petanda), *dāl* dan *madlūl*.<sup>57</sup> Penanda merupakan kesan bunyi yang dapat diimajinasikan dari mulut penutur, sedangkan petanda adalah konsep yang ditunjuk oleh penanda, tetapi gambarannya hanya bisa dirasakan secara mental di dalam pikiran penutur.<sup>58</sup> Bagi 'Abd al-Jabbār, penanda dan petanda merupakan kesatuan yang tidak menampakkan kesan terpisah antara keduanya. Baginya, nama tampil sebagai sesuatu yang dimengerti atas dasar pengakuan secara kolektif, bukan karena konsep yang kemudian dapat dianalogikan pada yang lain. Maka, ketika seorang menyebut suatu nama tanpa kehadiran *musamma*, ia sedangkan menginformasikan (*al-ikhbār 'anhu*) sesuatu yang telah disepakati dan disetujui.

Dalam konteks *majāz*, konvensi ini mempunyai hubungan yang mengikat. Bahwa, makna suatu kalam diketahui atas dasar kesepakatan yang dibangun bersama-sama. Makna tersebut kemudian menjadi makna hakikat, makna asal, atau makna *al-ẓāhir*. Suatu kata yang keluar dari seseorang yang menunjuk pada makna tertentu tidak lain merupakan konvensi. Sehingga, melalui ini, kata itu dipahami dengan benar oleh masing-masing dalam komunikasi di antara mereka. Namun, apabila ternyata

---

<sup>55</sup> Al-Jabbār, *Al-Mughnī; Kitāb Khalq al-Qur'ān*, 10-13. Bandingkan, Nasr Hamid Abu Zaid, *Al-Ittijāh*, 122.

<sup>56</sup> Al-Jabbār, *Syarḥ al-Uṣūl*, 530.

<sup>57</sup> Abu Zaid, *Al-Ittijāh al-'Aqlī*, 123.

<sup>58</sup> Muhammad al-Fayyadl, *Derrida* (Yogyakarta: LKiS, 2005), 37.

makna kata tersebut yang dikehendaki berbeda dari pengertian umum, kata tersebut merupakan ungkapan metafor.

Berangkat dari tesis di atas, ‘Abd al-Jabbār memberikan batasan-batasan tentang *majāz*. Menurutnya, *majāz* tidak terjadi pada awal ketetapan (*aṣlu al-muwāḍa’ah*). Mu’tazilah yang menyimpulkan eksistensi alam ini berdasarkan penglihatan dan penangkapan, dan berpendapat bahwa penangkapan sesuatu tidak berpengaruh pada obyek atau sifatnya sekaligus —baik negatif maupun positif— berpandangan bahwa nama hanya merupakan isyarat untuk segala sesuatu. Maka, di sana terdapat kesepakatan bahasa (*al-muwāḍa’ah al-lughawiyah*) yang merupakan simbol dan petunjuk untuk sesuatu.<sup>59</sup>

Di samping *al-muwāḍa’ah*, unsur lain di dalam *dalālah* bahasa adalah mengerti tujuan *mutakallim*. Merupakan hal maklum, *mutakallim* menggunakan bantuan bahasa untuk mengungkapkan tujuan dan kehendaknya. Isyarat dan simbol memang mempunyai peran hampir sama, tapi tidak seefektif bahasa, seperti penjelasan sebelumnya. Oleh sebab itu, selama *mutakallim* menjadi unsur kedua di dalam *dalālah* bahasa dan selama tujuannya sebagai syarat *dalālahnya*, maka *majāz* dan *isti’ārah* terdapat di sana.<sup>60</sup> Berdasarkan ini, *majāz* dan *isti’ārah* hanya terjadi berdasarkan kehendak *mutakallim*.<sup>61</sup>

Maka, atas dasar ketentuan tersebut, usaha memahami al-Qur’an tidak akan terwujud kecuali setelah mengetahui *mutakallim* dengan seluruh sifat-Nya, baik tentang tauhid *maupun* keadilan, yang mana dasarnya adalah Allah Maha Bijaksana tidak memilih sesuatu yang buruk, tidak memerintahkan yang demikian, dan informasi-informasi-Nya tidak mengandung kebohongan. Semua ini dipahami dengan menggunakan penalaran, bukan dalil samī.<sup>62</sup> Pada aspek inilah, kita mendapati betapa pemikiran ‘Abd al-Jabbār tampak subyektif membela alirannya.

Dengan demikian, perluasan makna dan polisemi dapat terjadi melalui *muwāḍa’ah* dan *mutakallim*. Meskipun begitu, *mutakallim* tidak begitu saja memindah lafadz yang dikehendaki kepada makna apa saja yang dikehendaki. Sebab, *dalālah* bahasa akan menjadi rancu. Ada dua isim dalam bahasa, yaitu, *laqab* murni (nama) dan isim makna dan sifat. Perbedaannya, *laqab* hanya merupakan simbol, seperti nama yang menunjukkan *musammā* tanpa membatasi satu sifatnya. Sedangkan sifat atau isim *ma’ānī* memberikan pengertian kepada karakter tertentu pada sesuatu yang ditunjuk. Maka, *majāz* tidak terjadi pada *laqab*, dan hanya terjadi pada sifat atau isim *ma’ānī* saja. Dan, tentu, harus ada hubungan yang bisa dinalar antara makna awal dengan makna kedua, antara *syahid* dengan yang ghaib.<sup>63</sup>

---

<sup>59</sup> Abu Zaid, *Al-Ittijāh al-‘Aqlī*, 123.

<sup>60</sup> Al-Jabbār, *Al-Mughnī*, 49.

<sup>61</sup> Abu Zaid, *Al-Ittijāh al-‘Aqlī*, 124.

<sup>62</sup> Al-Jabbār, *Al-Mughnī*, 11-13.

<sup>63</sup> Abu Zaid, *Al-Ittijāh al-‘Aqlī*, 126.

### 3) Pembagian majāz

‘Abd al-Jabbār tidak menjelaskan pembagian *majāz* dalam klasifikasi yang sistematis. Baginya, *majāz* menjadi metode takwil yang langsung dipraktikkan terhadap ayat-ayat *mutasyābihāt*. Mencermati contoh-contoh yang diungkapkannya, sebenarnya ia mengafirmasi *majāz* ke dalam satu bentuk semata, yaitu *majāz al-lughawī*. Surah al-Muzzammil [73]: 17 berikut merupakan salah satu bukti atas kesimpulan ini,

فَكَيْفَ تَتَّقُونَ إِن كَفَرْتُمْ يَوْمًا يَجْعَلُ الْوِلْدَانَ شِيبًا

Artinya, “Maka bagaimanakah kamu akan dapat memelihara dirimu jika kamu tetap kafir kepada hari yang menjadikan anak-anak beruban.”

Menurut ‘Abd al-Jabbār, ayat tersebut merupakan *mastal* (perumpamaan) bagi kesusahan-kesusahan yang dirasakan pada hari kiamat kelak.<sup>64</sup> *Mastal* sendiri adalah bagian dari *majāz al-lughawī*, yang juga disebut dengan *al-isti’ārah*. Penilaian ayat itu sebagai *mastal* berbeda dengan beberapa sarjana lain yang mengategorikannya sebagai *majāz ‘aqli*, misal ‘Abd al-Qāhir al-Jurjānī dan Muṣṭafā Haddārah, sebagaimana yang akan diuraikan nanti.<sup>65</sup> Dari sini dapat disimpulkan bahwa ‘Abd al-Jabbār menegaskan posisi, terutama dalam berpendapat mengenai *majāz*. Beliau tidak mengikuti alur pikir kebanyakan ulama, baik yang sezaman, sebelum, atau bahkan setelahnya. Sementara, *majāz al-lughawī* sendiri terbagi menjadi dua, yaitu *majāz mursal* dan *majāz isti’ārah*.<sup>66</sup> Berikut uraian lebih detilnya.

*Majāz mursal* adalah *majāz* yang mana hubungan (*al-‘alāqah*) antara makna hakiki dengan makna *majāzī* bukan keserupaan. Akan tetapi, *‘alāqah* antara keduanya adalah *al-juz’iyyah*, *al-kulliyah*, *al-sababiyyah*, *al-musabbabiyyah*, *i’tibāru mā kāna*, *i’tibāru mā yakūnu*, *al-maḥalliyah*, *al-ḥālīyah*, *al-āliyah*, dan *al-mujāwirah*.<sup>67</sup> Berikut beberapa contoh yang dikemukakan oleh Abdul Jabbār.

Contoh *al-‘alāqah al-sababiyyah* adalah بل يدها مبسوطتان.<sup>68</sup> ‘Abd al-Jabbār menakwilkan kata *yadā* dengan dua nikmat di dunia dan akhirat, bukan dengan makna asalnya sebagai tangan.<sup>69</sup> Ini termasuk *majāz mursal min bāb zikri sabab wa irādah al-musabbab* (termasuk bagian menyebutkan sebab padahal yang dikehendaki adalah musabbab). Contoh lainnya adalah وجزاء سيئة سيئة مثلها.<sup>70</sup> ‘Abd al-Jabbār menilai, ayat ini cukup populer di kalangan ulama termasuk kategori *majāz*. Yang

<sup>64</sup> Al-Jabbār, *Tanzīh al-Qur’ān*, 439.

<sup>65</sup> Rajā’ ‘Id, *Falsafah al-Balāghah; Bain al-Taḥniyyah wa al-Taḥawwur*, (Iskandaria: al-Ma’ārif, tt), 194, dan Muṣṭafā Haddārah, *‘Ilmu al-Bayān* (Beirut: Dār al-‘Ulūm al-‘Arabiyyah, 1986), 56.

<sup>66</sup> Muhammad Barakāt Ḥamdī Abū ‘Alī, *Al-Balāghah al-‘Arabiyyah fī Ḍau Manhaj Mutakāmil*, (Yordania: Dār al-Basyīr, 1991), 27.

<sup>67</sup> Muhammad Barakāt Ḥamdī Abū ‘Alī, *Al-Balāghah*, 28.

<sup>68</sup> QS. Al-Maidah [5]: 64.

<sup>69</sup> Al-Jabbār, *Al-Mukhtaṣar*, 335.

<sup>70</sup> QS. Al-Syura [42]: 41.

dimaksud kata *sayyi'ah* kedua pada ayat tersebut sebenarnya adalah balasan dari *sayyi'ah* (kejelekan) itu sendiri, yaitu *qiṣāṣ*.<sup>71</sup> *Sayyi'ah* adalah sebab, sedangkan *qiṣāṣ* adalah akibat.

Sedangkan *Majāz isti'ārah* adalah *majāz* yang mana hubungan antara makna hakiki dengan makna *majāzī* adalah keserupaan.<sup>72</sup> Contoh *majāz isti'ārah* yang dikemukakan 'Abd al-Jabbār adalah *ثم استوى على العرش*.<sup>73</sup> 'Abd al-Jabbār menakwilkan *istawā* dengan menguasai (*al-istīlā'*) dan menundukkan (*al-isti'lā'*). Makna asal *istawā* adalah duduk, seperti ungkapan *استوى فلان على سرير الملك*. Artinya, "seseorang duduk di atas sutera raja." Hanya, makna ini menurut 'Abd al-Jabbār tidak mungkin bagi Allah, sebab butuh pada tempat adalah sifat makhluk, bukan khalik. Di sini, Allah hanya meminjam kata *al-istiwā'* untuk mengungkapkan sifat-Nya, karena mempunyai kesamaan arti dengan *al-istīlā'* dan *al-isti'lā'*.

Contoh lain adalah *اهدنا الصراط المستقيم*.<sup>74</sup> Yang dikehendaki dari *al-ṣirāṭ al-mustaqīm* menurut 'Abd al-Jabbār bukanlah makna hakikinya. Kata tersebut adalah *majāz isti'ārah*, yang berarti agama dan jalan untuk memperoleh nikmat-Nya.<sup>75</sup>

### **HERMENEUTIKA AL-QUR'AN AL-QĀDĪ 'ABD AL-JABBĀR: HAKIKAT BAHASA, MA'RIFAH QAṢD AL-MUTAKALLIM, DAN KUALIFIKASI MUAWWIL**

Gagasan takwil 'Abd al-Jabbār sebagaimana yang digambarkan di atas sejatinya sejalan dengan prinsip-prinsip hermeneutika modern yang memfokuskan diri pada permasalahan interpretasi.<sup>76</sup> Hakikat bahasa, *ma'rifah qaṣd al-mutakallim*, dan kualifikasi *muawwil* adalah tiga rangkaian yang saling berkaitan di dalam hermeneutika modern. Hakikat bahasa dengan segala dinamikanya, terutama *al-muwadā'ah al-sābiqah*, adalah teks dalam pengertian modern sebagai fenomena historis yang mempunyai konteks spesifik.<sup>77</sup>

Teori *ma'rifah qaṣd al-mutakallim* meskipun memperlihatkan subyektifitasnya namun merupakan capaian yang sangat maju pada saat itu. Teori ini sangat dekat dengan pandangan Schleiermacher tentang psikologi author (pengarang).

---

<sup>71</sup> Al-Jabbār, *Tanzīh*, 375.

<sup>72</sup> Abū 'Alī, *Al-Balāghah*, 28.

<sup>73</sup> QS. Yunus [10]: 3.

<sup>74</sup> QS. Al-Fatihah [1]: 5.

<sup>75</sup> Al-Jabbār, *Tanzīh*, 10.

<sup>76</sup> Hermeneutika merupakan kajian mutakhir tentang interpretasi teks yang berasal dari Barat. Secara historis, metode ini telah dipakai di dalam penelitian teks-teks kuno yang otoritatif, misalnya Kitab Suci, kemudian juga diterapkan di dalam teologi dan direfleksikan secara filosofis, sampai pada akhirnya juga menjadi metode di dalam ilmu-ilmu sosial. Lalu, sejauh hermeneutika merupakan penafsiran teks, hermeneutika juga dipakai di dalam berbagai bidang lainnya, seperti ilmu sejarah, hukum, sastra, dan sebagainya. Lihat, F. Budi Hardiman, *Melampaui Positivisme dan Modernitas; Diskursus Filosofis tentang Metode Ilmiah dan Problem Modernitas*, (Yogyakarta: Kanisius, 2003), 36.

<sup>77</sup> Nur Ikhwan, *Meretas*, 64.

Schleiermacher<sup>78</sup> mengajukan sebuah kerangka identifikasi total terhadap pengarang teks untuk mencapai pemahaman dan penafsiran terhadap teks. Menafsirkan teks menurutnya merupakan tugas reproduktif, yaitu menghadirkan kembali seluruh perasaan, pikiran, dan kehendak pengarang seasli mungkin lewat empati dan rekonstruksi. Dengan kata lain, kita harus membuat penafsiran psikologis atas teks, sehingga dapat mereproduksi pengalaman pengarang.

Sedangkan kualifikasi *muawwil* teraktualisasikan ke dalam teori pra-pemahaman yang digagas oleh Gadamer. Di sini, *muawwil* harus membekali diri dengan berbagai pengetahuan agar mudah memahami teks yang dibaca. Bagi Gadamer, pemahaman bukanlah rekonstruksi seperti yang dipahami oleh Schleiermacher, tetapi mediasi (*Understanding is not reconstruction but mediation*). Kita adalah penyampai masa lalu kepada masa sekarang.<sup>79</sup> Oleh karena itu, pemahaman adalah saling-memahami. Pemahaman merupakan upaya bersama untuk mengerti sesuatu. (*understanding means understanding one another. Understanding first of all having come to a mutual understanding. Understanding is always coming to an understanding about something*). Konsep saling-memahami terabaikan dalam pemikiran Schleiermacher. Dalam pandangan Gadamer, konsep pemahaman Schleiermacher yang diterjemahkan dengan pemahaman seseorang terhadap yang lain adalah konsep satu arah (*unilateral*).<sup>80</sup>

Sementara, menurut Gadamer yang mengamini pemikiran Heidegger, pemahaman bukan merupakan satu-satunya dari berbagai kemungkinan perilaku si subyek, melainkan mode mengada dari Yang-berada itu sendiri. Ini menunjukkan mengada dalam gerak dasar dari Yang-berada yang membentuk keterbatasan dan historisitasnya, dan oleh karenanya memasukkan seluruh pengalamannya tentang dunia.<sup>81</sup> Jadi, jauh sebelum kemunculan hermeneutika sebagai sebuah ilmu, ‘Abd al-Jabbār dengan teori takwilnya telah memformulasikan tiga sisi dalam interpretasi, yaitu teks, author, dan audiens.

Pemetaan Sahiron terhadap aliran hermeneutika mempermudah pemahaman pandangan di atas. Menurutnya, secara garis besar, dari segi pemaknaan terhadap obyek penafsiran, aliran hermeneutika dibagi ke dalam tiga aliran utama, yaitu aliran obyektivis, aliran subyektivis, dan aliran obyektivis-cum-subyektivis. Aliran obyektivis lebih menekankan pada pencarian makna asal dari obyek penafsiran, teks. Hal ini dilakukan dengan merekonstruksi apa yang dimaksud oleh pencipta teks. Di antara yang bisa digolongkan dalam aliran ini adalah pemikiran Schleiermacher dan Dilthey. Aliran subyektivis lebih menekankan pada peran penafsir dalam pemaknaan terhadap teks. Dan, aliran ketiga merupakan kombinasi dari dua aliran sebelumnya,

---

<sup>78</sup> F. Budi Hardiman. *Melampaui Positivisme*, 43-44.

<sup>79</sup> Hans-George Gadamer. *Philosophical Hermeneutics*, Pen. & Ed. David E. Linge (California: University of California Press, 1976), xvi.

<sup>80</sup> Joel C. Weinsheimer. *Gadamer's Hermeneutics: A Reading of Truth and Method* (New Haven: Yale University, 1985), 137.

<sup>81</sup> Hans-Goerg Gadamer. *Truth and Method*, second, Revised Edition, by Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall (London: Continuum Publishing Group, 2004), XXVII.

sehingga berada di tengah-tengah antara obyektivis dan subyektivis. Aliran ini memberikan keseimbangan antara pencarian makna asal teks dan peran pembaca dalam penafsiran.<sup>82</sup>

Berdasarkan pemetaan di atas, ‘Abd al-Jabbār bukanlah seorang hermeneut obyektivis yang berkonsentrasi semata-mata pada upaya penemuan makna asal teks. Teori *ma’rifah qaṣd al-mutakallim* yang menjadi unsur penemuan makna asal—di samping tentu makna teks itu sendiri (*al-muwāḍa’ah al-sābiqah*)—bukanlah satu pandangan tunggal di antara prinsip-prinsip takwilnya. Akan tetapi, teori ini melengkapi peranan sang *muawwil* dalam memahami al-Qur’an. *Muawwil* tidaklah semena-mena pada saat menginterpretasikan al-Qur’an dengan begitu saja menganggapnya sebagai obyek yang dapat dihegemoni, namun ia harus berusaha mengetahui tujuan yang dikehendaki mutakallim, yaitu Allah. Di samping itu, teori takwil ‘Abd al-Jabbār juga tidak termasuk ke dalam aliran subyektivis, karena nyatanya ia mengakui eksistensi author dan teks. Ia tidak termasuk kelompok relatifis yang memandang kebebasan audiens secara mutlak, tanpa batasan yang mengikat.

Lebih tepatnya, ‘Abd al-Jabbār termasuk seorang hermeneut obyektivis-cum-subyektivis, yang secara moderat memandang kesejajaran antara makna asal dan peranan pembaca. Makna asal yang diketahui dari pemahaman terhadap teks dan psikologi (tujuan) pengarang dilengkapi oleh peranan pembaca dengan berbagai latar belakang pengetahuan dan lingkungan.

## PENUTUP

Takwil merupakan teori penting yang digagas Abdul Jabbar, atas dasar pandangannya tentang hakikat bahasa dan al-Qur’an. Ia memandang bahwa konvensi sebagai asal-usul bahasa. Bahasa merupakan fenomena historis yang mempunyai konteks spesifiknya sendiri. Dari sini, ‘Abd al-Jabbār berkesimpulan bahwa al-Qur’an adalah makhluk yang baru (*makhlūq muḥdas*). Al-Qur’an tidak mungkin *qadīm*. Sebab, ia dapat dipahami dan dimengerti hanya melalui keterpaduan huruf-huruf sehingga membentuk satu pola yang berarti.

Takwil tersebut meniscayakan adanya makna asal, *alāqah*, dan *dalālah*. Model interpretasi yang berbeda dengan tafsir ini beroperasi pada wilayah *mutasyābihāt*, dan hanya dilakukan oleh orang-orang yang mempunyai kapasitas ilmu mendalam. Oleh karena interpretasi ini bersifat rasional, maka dibutuhkan kaidah-kaidah, yang mencakup kaidah internal dan kaidah eksternal. Kaidah internal adalah regulasi yang mengatur jangkauan takwil pada aspek makna, sedangkan kaidah eksternal berarti regulasi yang membatasi jangkauan takwil pada aspek yang mendukung pencapaian makna.

Takwil terhadap ayat *mutashābihāt* tersebut memerlukan sebuah metode, yaitu dalam formulasi *majāz*. Orisinalitas pandangan Abdul Jabbar dalam mempergunakan *majāz* sebagai petunjuk bagi akal adalah keniscayaan pemakaian dua hal, yaitu *al-*

---

<sup>82</sup> Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur’an* (Yogyakarta: Nawasea Press, 2009), 26-27.

*muwāḍa'ah al-sābiqah* (konvensi) dan *ma'rifah qaṣd al-mutakallim*. Melalui konstruk takwilnya itu, 'Abd al-Jabbār sesungguhnya telah mempraktikkan teori hermeneutika modern. Tiga pandangan takwilnya tentang hakikat bahasa, *ma'rifah qaṣd al-mutakallim*, dan kualifikasi *muawwil* merupakan tiga rangkaian di dalam hermeneutika, yaitu teks, author, dan audiens. Dalam hermeneutika modern, pandangan 'Abd al-Jabbār tersebut masuk kategori hermeneutika obyektivis-cum-subyektivis yang mana kebenaran interpretasi al-Qur'an merupakan kompromi antara makna asal dengan peran pembaca.

## DAFTAR RUJUKAN

- 'Ali, Muhammad Barakāt Ḥamdī Abū. *Al-Balāghah al-'Arabīyah fī Ḍau Manhaj Mutakāmil*. Yordania: Dār al-Basyīr, 1991.
- 'Id, Rajā'. *Falsafah al-Balāghah; Bain al-Taḥniyyah wa al-Taṭawwur*. Iskandaria: al-Ma'ārif, tt..
- Asīr (al), Ibnu. *al-Kāmil fī al-Tārikh*, juz 6, ditahkik oleh Muhammad Yusuf al-Daqqāq. Lebanon: Darul Ilmiyyah, 2003.
- Fayyadl (al). Muhammad. *Derrida*. Yogyakarta: LKiS, 2005.
- Gadamer, Hans-George. *Philosophical Hermeneutics, Pen. & Ed. David E. Linge*. California: University of California Press, 1976.
- , *Truth and Method*, second, Revised Edition, by Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall. London: Continuum Publishing Group, 2004.
- Hāshimi (al). Al-Sayyid al-Marḥūm Muḥammad. *Jawāhir al-Balāghah fī al-Ma'ānī wa al-Bayān wa al-Badī'*. Indonesia: Dār Iḥyā' al-Kutub al-'Arabīyah, 1960.
- Haddārah, Muṣṭafā. *Ilmu al-Bayān*. Beirut: Dār al-'Ulūm al-'Arabīyah, 1986.
- Harahap, Syahrin dkk. *Ensiklopedia Akidah Islam*. Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2009.
- Hardiman, F. Budi. *Melampaui Posisitivisme dan Modernitas; Diskursus Filosofis tentang Metode Ilmiah dan Problem Modernitas*. Yogyakarta: Kanisius, 2003.
- Ichwan, Moch. Nur. *Meretas Kesarjanaan Kritis al-Qur'an; Teori Hermeneutika Nasr Hamid Abu Zaid*. Bandung: Teraju, 2003.
- Jabbār (al), 'Abd, *Al-Mukhtaṣar fī Uṣūl al-Dīn*, (tk: tp, tt).  
 \_\_\_\_\_, *Sharḥ Uṣūl al-Khamsah*. Kairo: Maktabah Wahbah, 1996.  
 \_\_\_\_\_, *Tanzīh al-Qur'ān 'an al-Maṭā'in*. Beirut: Dār al-Nahḍah, tt.  
 \_\_\_\_\_, *Al-Mughnī fī Abwāb al-Tauḥīd wa al-'Adl*, juz 7, tk: tp, tt.
- Jahja, Zurkani, *Teologi al-Ghazali: Pendekatan Metodologi*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.
- Khallaf, Abdul Wahhab. *Ilmu Ushul al-Fiqh*. Mesir: al-Haramain, 2004.
- Kuḥālah, Umar Riḍa. *Mu'jam al-Muallifin; Tarājim Muṣannifi al-Kutub al-'Arabīyah*, juz II. tk: Muassasah al-Risalah, tt.

- Machasin. *al-Qāḍī ‘Abd al-Jabbār dan Ayat-ayat Mutasyabihat dalam al-Qur’an; Pembahasan tentang Kitab Mutasyabih al-Qur’an*. Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga, 2004.
- Marthin, Richard C. (Editor in Chief), *Encyclopedia of Islam and The Muslim World*. New York: Thomson Gale, 2003.
- Mughniyyah, Muḥammad Jawwād, *Ma’ālim al-Falsafah al-Islāmiyyah, Nazariyyāt fī al-Taṣawwuf wa al-Karāmāt*. Beirut: Maktabah al-Hilāl, 1982.
- Qalqalilah (al), ‘Abd ‘Azīz. *Al-Balāghah al-Iṣṭilāḥiyyah*. Mesir: Darul Fikri al-Arabi, 1992.
- Rāwi (al). ‘Abdu al-Sattār, *Al-‘Aqlu wa al-Ḥurriyyah; Dirāsah fī Fikri al-Qāḍī ‘Abdil al-Jabbār al-Mu’tazilī*. Beirut: al-Mu’assasah al-‘Arabiyyah, 1980.
- Rahman, Yusuf. *Menghidupkan Muktazilah*, artikel diterbitkan oleh koran Republika, 10 Mei 2002.
- Ṣuyūṭi (al), Jalāl al-Dīn. *Al-Itqān fī Ulūm al-Qur’ān*, juz 4, ditahkik oleh Markaz al-Dirāsā al-Qur’āniyyah. (Saudi Arabia: al-Amānah al-Āmmah, tt).
- \_\_\_\_\_. *Tārīkh al-Khulafā’; Ensiklopedi Pemimpin Umat Islam dari Abu Bakar hingga Mutawakkil*, Terj. Fachry. Jakarta: Hikmah, 2010.
- Saeed, Abdullah, *The Qur’an an Introduction*. New York: Routledge, 2008.
- Sakhāwī (al). Abdurrahmān. *al-Ḍau’ al-Lāmi’ li Ahli al-Qarni al-Tāsi’*, juz 6. Beirut: Dār Maktabah al-Ḥayāh, tt.
- Sid (al), Muhammad Ata, *Sejarah Kalam Tuhan; Kaum Beriman Menalar al-Qur’an Masa Nabi, Klasik, dan Modern*, terj. Ilham B. Saenong. Jakarta: Teraju, 2004.
- Syamsuddin, Sahiron. *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur’an*, Yogyakarta: Nawasea Press, 2009.
- Ṭayyār (al), Musā’id bin Sulaimān, *Maḥmūm al-Tafsīr wa al-Ta’wīl wa al-Istinbāt wa al-Tadabbur wa al-Mufasssir*. tk: tp, tt.
- Ustman, ‘Abd Karīm, *Taṣdīr Syarḥ Uṣūl al-Khamsah*. Kairo: Maktabah Wahbah, 1996.
- Weinsheimer, Joel C., *Gadamer’s Hermeneutics: A Reading of Truth and Method* (New Haven: Yale University, 1985).
- Ḍahabī (al). Muhammad Husain. *Al-Tafsir wa al-Mufasssirūn*, juz 1. Kairo: Maktabah Wahbah, 2000).
- Zaid, Naṣr Ḥamid Abū, *Al-Ittijāh al-‘Aqli fī al-Tafsīr, Dirāsah fī Qaḍiyyah al-Majāz fī al-Qur’ān inda al-Mu’tazilah*. Tk: al-Maktabah al-Iskandariyah, 2003..
- \_\_\_\_\_, *Teks Otoritas Kebenaran*, terj. Sunarwoto Dema. Yogyakarta: LkiS, 2009.