

REINTERPRETASI *KHALQ* AL-QURAN DALAM PENGEMBANGAN PRAGMATIKA LINGUISTIK**Awal Muqsith**

Universitas Islam Negeri (UIN) Alauddin Makassar

Email: awalmuqsith@gmail.com**Abstrak**

Penelitian ini bertujuan untuk menghidupkan kembali pragmatika linguistik yang telah meredup dalam pranata tafsir yang ada selama ini. Dewasa ini, penelitian dan metode bahasa telah menjadi paradigma dominan di dunia filsafat saat ini. Sayangnya, instrumen dan metodologi keislaman tertinggal jauh dari diskursus kebahasaan saat ini.

Dengan merevitalisasi perdebatan *Khalq* Al-Quran antara Muktazilah dan Asyairah, penelitian ini diharapkan mampu memberikan pemahaman dan pemaknaan baru tentang karakteristik Al-Quran yang selanjutnya mampu mengembangkan pranata tafsir yang mampu relevan dengan kontekstualitas saat ini. Hasil penelitian ini menunjukkan bahwa gagasan Muktazilah tentang *Khalq* Al-Quran berdasar pada profanitas bahasa, yang juga termasuk bahasa Al-Quran. Bahasa dibentuk oleh konvensi manusia yang berimplikasi kepada pengaruh aspek budaya, ideologi dan politik serta dimensi humanis lainnya. Dengan demikian, Al-Quran mampu diolah dan dieksplorasi secara rasional dengan piranti humanitas yang dimiliki manusia. Asyairah di sisi lain memandang faktor kebahasaan yang ada dalam Al-Quran; makna dan teks. Makna bersifat azali, dalam pengertian yang lebih elastis, bersifat universal dan dinamis. Adapun teks, bersifat temporal yang terikat dalam ruang dan waktu. Teks dengan demikian perlu mendapatkan dukungan dari kontekstualitas ruang dan waktu, sedangkan makna akan selalu abadi dan relevan dengan problematika umat Islam.

Kata Kunci: *Al-Quran, Muktazilah dan Asyairah*

Abstract

This research aims to revive linguistic pragmatic which lately have been retreated in Koranic interpretation. Recently, most of research and method of language became dominant paradigm in philosophical studies in the West. Unfortunately, Koranic interpretation field has been left behind by this linguistic turn and can do nothing about it. This research hopely is expected to give new understanding and insight on Koranic interpretation, by reviving khalq (creation) of Koran which has been debated for long time between Muktazilah and Asyairah, and so for is expected to give relevant contextualization on Koranic understanding which meet to demand of moslem life. This research shows that Muktazilah concept of creation of Koran is determined by humanistic side in language, and so for Koran. Muktazilah sees that language is product of mankind, created in cultural

dimension and influenced by political situation, so do for Koran. Koran according to Muktaẓilah basics principle is manageable by rational faculty and logic instution of human nature. Asyairah, on the other hand, sees that linguistic dimension in Koran composed by both: meaning and text. Meaning, one side, has eternal dimension, or in common sense has both universal and dynamic sides. Text, in other side, has a contextual dimension which is bound by time and space. Thereby, text need to resized by time-space dimension on the other hand, and contextualization of meaning on the other hand. Meaning, in addition, will be always universal and relevant with all problems that encounter moslem life.

Key words: *Koran, Muktaẓilah and Asyairah*

Pendahuluan

Sejarah kritik teks, karya sastra, dan terutama kitab suci, bukanlah sesuatu yang baru dalam Islam. Dalam sejarah interpretasi Al-Quran (*tafsir*), dikenal beberapa *madrasah* (aliran, sekolah, kelompok) yang berkembang secara pesat dalam usahanya untuk menganalisis teks-teks Al-Quran, di antaranya; *Madrasah* Ibnu Abbās di Mekah, *Madrasah* Ali Ubay bin Ka'ab di Madinah, dan *Madrasah* Ibnu Mas'ūd di Iraq. *Madrasah* tersebut memiliki peran urgen dalam sejarah interpretasi Al-Quran, juga sebagai mercusuar gerak roda kegiatan ilmiah dalam Islam dengan menggunakan pendekatan metodis yang variatif. Dari ketiga *madrasah* tersebut, terdapat satu akademi yang kurang mendapatkan perhatian para sejarawan Islam, padahal akademi ini memiliki peran vital atas usahanya dalam mengkaji dan menelaah diskursus, wacana impor dari daerah taklukan Islam. Akademi ini berfungsi sebagai laboratorium filsafat dan ideologi umat Islam saat itu. Akademi ini dikenal sebagai *Maktab* didirikan oleh Muhammad bin Hanafiyah, Anak Ali bin Abi Thalib dari istrinya Khaulah Al-Hanafiyah. Kader dari *Maktab* ini antara lain adalah; Abu Hasyim Abdullah bin Muhammad bin Hanafiyah, Hasan bin Muhammad bin Hanafiyah, dan Waṣīl bin Aṭa', yang dikenal sebagai pendiri aliran teologis Muktaẓilah¹. *Maktab* inilah yang paling aktif dalam melakukan filterisasi atas setiap produk diskursus dan wacana yang terimpor ke dalam kancah intelektual Islam. *Maktab* ini pula yang melahirkan sosok

¹Abu al-Qasim Al-Balkhy, *Maqalāt al-Islāmiyyin*, dalam Fuad Sayyid, *Faḍl al-'Itizāl wa Ṭabaqāt al-Mu'tazilah*, (Al-Dār al-Tunisiyyah lil Al-Nasyr, Tunisia, tanpa tahun), h. 64.

fenomenal seperti Mi'bid Al-Jahmī, Gailān al-Dimasyqi, dan Waṣil bin Aṭa'. Tokoh inilah yang meramaikan khazanah intelektual Islam dengan ide-ide kritis atas realitas yang dihadapi umat Islam saat itu.

Semakin bertambahnya daerah taklukan Islam dan semakin jauhnya ekspansi imperium Islam, semakin variatif pula gagasan yang mewarnai dan khazanah keilmuan Islam. Bangsa yang ditaklukkan Islam memiliki latar budaya, ideologi, agama dan filsafat yang berbeda menuntut para cerdik cendikia Islam untuk menggunakan pendekatan lain dalam berdiskusi dan berdebat dengan bangsa taklukan ini. Mendebat dan berdiskusi dengan para bangsa taklukan tak cukup dengan menggunakan aksioma dan premis yang ada dalam Al-Quran dan Hadis, sebab mereka tidak mengimani kebenaran dari kedua sumber fundamental tersebut. Para ulama harus menggunakan pisau bedah yang lain, yang disepakati oleh kedua belah pihak, salah satunya dengan menggunakan pendekatan logis atau logika. Al-Quran juga telah memberikan stimulus bagi umat Islam untuk merenungkan, mempelajari, serta menganalisis argumen yang dipaparkan Al-Quran ketika mendebat orang Kristen, Yahudi, dan Shabiah. Interaksi antara umat Islam dengan bangsa taklukan tersebut tidak hanya sebatas proses asimilasi, perkawinan budaya, tetapi juga mengarah kepada sebuah proses dialektika budaya dan ideologi antara Islam dan bangsa lain. Proses dialektika yang dimaksud adalah sebuah gerak kontradiksi antara tesis dan antithesis yang melahirkan sintesis. Sintesis dari gerak dialektika ideologi tersebut melahirkan gagasan yang tak pernah dibahas ataupun dikaji para *salafulummah*, sehingga wacana dan diskursus yang dikaji oleh para cendikia muslim senantiasa dinamis sesuai dengan tuntutan zamannya.

Sejak Derrida menggaungkan metode dekonstruksinya, Foucault yang membaca narasi sejarah yang tak lepas dari nalar kuasa, Gadamer dengan *Fusion of Horizon* yang melahirkan hermeneutika filosofis, Habermas dengan teori tindak komunikasi, Baudrillard dengan gagasan *simulacra*, Barthes dengan semiologi, Eco dengan Semiotikanya²,

²Untuk pembahasan tentang Post-Modernisme lihat di antaranya, Haryatmoko, *Dominasi Penuh Muslihat* (Gramedia, Jakarta, 2010), Yasraf Amir Piliang, *Hipersemiotika Tafsir Cultural Studies atas Matinya Makna* (Jalasutra, Yogyakarta, 2003), Christopher Butler, *Postmodernism A Very Short Introduction* (Oxford University Press Inc., New York, 2002), Andrius Bielskis, *Towards A Post-Modern Understanding of The Political* (Palgrave Macmillan, New York, 2005), Madan Sarup, *An Introductory Guide to Post-Structuralism and Postmodernism* (Harvester Wheatsheaf, Hertfordshire, 1993).

melahirkan berbagai paradigma dan metode interpretasi dalam membingkai makna terhadap realitas yang disuguhkan ke hadapan manusia. Serbuan tanda, semesta simbol dan belantara teks telah merajut pintalan kesadaran individu yang memaksanya untuk mencerna makna yang tersisipkan dalam serbuan itu. Mengais makna kini menjadi esensi dari eksistensi manusia. Dengan kata lain, produksi makna adalah modus keberadaan manusia. Manusia yang sadar adalah manusia yang mampu memproduksi makna, menginterpretasi teks dan merajut simbol untuk mengisi emisi eksistensinya sebagai manusia yang memiliki kedirian dan jati diri. Untuk dapat menjaga muka pada peradaban tanda ini, sebuah bangsa dituntut untuk kreatif dalam menafsirkan teks demi melahirkan sebuah pemahaman baru terhadap samudra realitas yang sampai sekarang belum terperikan.

Di sisi lain, terjangan tanda dan produksi makna yang hadir dalam era ini memaksa makna yang dulunya telah mapan tersingkir dalam tragedi realitas. Ideologi, kepercayaan, keyakinan dan doktrin yang terpatri dalam diri seseorang, tergembosi oleh makna, teks dan simbol yang diproduksi dalam peradaban *post-modern*. Peradaban *post-modern* seolah melakukan bersih-bersih terhadap segala hal yang berbau klasik dan lawas. Jika pun bertahan, mereka harus bermetamorfosa menjadi sebuah entitas yang lain, makna yang berbeda, dan penafsiran yang baru. Metamorfosis inilah yang kadang menjadi polemik, kontroversi dikalangan kelompok yang acuh terhadap dinamika wacana dan informasi. Semua ini seolah menjadi sebuah keniscayaan dari sebuah proyek post-modernitas, pencerahan kemanusiaan, yang melabrak setiap batas yang menghalangi tiap gerak kemajuan dan pencerahan manusia. Pertanyaannya, bagaimanakah nasib dengan tradisi sakral, teks suci dan aspek-aspek transendental lainnya? Masihkah teks suci tersebut melahirkan makna baru dalam meremah realitas yang tersaji, ataukah teks suci tersebut telah mandul, monopause, sehingga manusia harus berpoligami ideologi?

Polemik tentang Al-Quran, apakah dia makhluk yang memiliki tapal batal batas spasi dan temporal ataukah bersifat azali dan kekal (*makhluk* dan *qadim*) juga tak terlepas dari gerak dialektik tersebut. Mulai dari analisisnya yang menggunakan argumen logis, pemaparan dengan metode debat, sampai dengan aksioma-aksioma yang dihidirkannya, merupakan cerminan dari gerak dialektika budaya dan peradaban yang terjadi saat itu.

Jelasnya umat Islam masa lampau mampu secara dinamis dalam merespon setiap gagasan dan diskursus yang ada pada zaman mereka. Sayangnya tradisi akademik dalam Islam perlahan senyap sejak Muktazilah dinyatakan terlarang di Zaman al-Mutawakkil. Akibatnya kontribusi umat Islam dalam mengembangkan pragmatika linguistik sudah tak terdengar lagi. Tulisan ini berusaha menggali kembali, reaktualisasi atas, polemik Al-Quran yang menjadi perdebatan hangat antara aliran teolog Muktazilah dan Asyairah. Diskusi dan diskursus yang ditinggalkan oleh para mahaguru tersebut masih sangat layak mendapat tempat dalam meja diskusi saat ini.

Umat Islam dan Al-Quran

Ali bin Abi Thalib berkata: “Al-Quran *hammalu ajuh*, memiliki banyak wajah”. Al-Quran berkarakter multidimensi, bahkan jika kata *ajuh* dimaknai lebih dalam lagi akan mengarahkan kepada Al-Quran yang multiintepretasi. Tafsir atau intepretasi pada masa Islam, tidak dibatasi pada golongan tertentu saja. Penafsiran bukan dimiliki oleh otoritas kelas tertentu, tetapi penafsiran yang diterima adalah penafsiran yang memiliki validitas data yang kuat, memiliki keteraturan argumen, dan penafsiran yang memperhatikan maslahat umat. Pada poin yang terakhir, penafsiran yang memperhatikan kemaslahatan umat, memiliki tempat yang penting dalam perkembangan sejarah tafsir. Ketika masa penaklukan awal Islam, berbagai bangsa dan ras bergabung dan memeluk Islam, terjadi konversi agama yang besar-besaran di masa awal Islam. Proses konversi agama ini menjadi sebuah stimulus tersendiri dalam perkembangan laju ilmu pengetahuan dalam Islam. Bangsa dan ras yang memeluk Islam, bukanlah bangsa yang hidup dengan kekosongan budaya atau sepi dari realitas yang kompleks. Akan tetapi bangsa tersebut memiliki budaya kental, ingatan tradisi yang hangat serta kumpulan problematika kehidupan yang beragam. Semua unsur ini, ketika menelisik masuk ke dalam realitas Islam akan memberikan warna baru corak permasalahan yang dihadapi umat Islam saat itu. Perkawinan budaya, akulturasi sosial menuntut umat Islam untuk menyikap terhadap permasalahan baru yang dihadapi oleh para umat Islam yang baru itu.

Sayangnya aspek positif dari tradisi ilmiah tersebut diikuti oleh efek negatif dari kebebasan interpretasi terhadap Al-Quran. Efek negatif yang dimaksud di sini adalah penafsiran yang melenceng dari ajaran dasar Islam, khususnya yang berkaitan dengan landasan pokok tauhid Islam. Salah satunya berkaitan tentang ayat metaforik yang menggambarkan zat Tuhan diterima secara tekstual. Model penafsiran aliran Hasyawiyah misalnya, yang begitu tekstual dalam menganalisis ayat sifat dalam Al-Quran. Aliran ini berpendapat bahwa tuhan memiliki tangan, telinga dan mata sebagaimana yang tertera dalam nash Al-Quran.³ Dalam bahasa Arab, kata *hasyawiyah* merupakan akar dari *hasya* dapat bermakna orang rendahan, atau yang terpinggirkan, atau bisa juga bermakna sisipan kalimat⁴. Ketiga kemungkinan makna di atas semuanya bisa menjadi alasan bagi penamaan aliran mereka. Mereka dikatakan *hasyawi*, karena pemahaman mereka terhadap Al-Quran begitu rendah, atau karena penafsiran mereka yang terpinggirkan, bisa pula karena mereka sering menyisipkan pendapat, perkataan orang, mitos dalam penafsiran mereka terhadap Al-Quran⁵. Hal yang membuat Hasyawiyah menarik perhatian dalam penelitian ini adalah pendapat mereka tentang Al-Quran. Ali Samy Nassyar merekam pendapat aliran Hasyawiyah:

قولهم بقدم القرآن، حروفه وأصواته ورقومه المكتوبة، وأنها كلها قديمة أزلية، ويستدلون علي هذا بأنه لا يعقل كلام ليس بحرف ولا كلمة ولا كتابة له، وما دام الكلام قديماً أزلياً فلا بد أن حروفه وكلماته وكتابه أزلية، وقد استندوا فيما يري الشهرستاني علي ما رأوه من إجماع المسلمين علي قدم القرآن – كلماته وحروفه و كتابته.⁶

Terjemahnya:

(Kaum Hasyawiyah berpendapat bahwa) Al-Quran bersifat azali (*qadim*)... huruf, bacaan, dan tulisannya semuanya bersifat *qadim* dan azali. Mereka mendasarkan pendapat tersebut (dari struktur kalimat) yang tersusun dari huruf, kata dan tulisan. Selama suatu perkataan bersifat azali dan tak berawal, maka seluruh unit terkecilnya juga bersifat kekal, azali dan tak berawal. Bahkan menurut Syahrastani,

³Abu Hasan Al-Asy'ary, *Maqalaat al-Islamiyyin*, (al-Mathba'ah al-Daulah, Istanbul, 1929) hal: 178.

⁴Ahmad Warson Munawwir, *Kamus Al-Munawwir Kamus Arab Terlengkap*, (Pustaka Progresif, Surabaya, 1997) hal: 268.

⁵Ali Samy Nassyar, *Nasyah al-Fikr al-Falsafy fi al-Islam*, vol I, hal: 285-288.

⁶Ali Samy Nassyar, *Nasyah al-Fikr al-Falsafy fi al-Islam*, vol I, hal: 288. Lihat juga, Abu al-Fath Muḥammad al-Syahrastani, *al-Milal wa al-Nihal* (Maktabah al-Taufiqiyah, Cairo: tanpa tahun), juz I, h. 120-121.

mereka juga mendasarkan pendapat mereka pada klaim *ijma* (konsensus) umat Islam tentang keazalian Al-Quran.

Pendapat aliran Hasyawiyah di atas menjadi stimulus bagi kaum Muktazilah untuk terjun dalam perdebatan teologis umat Islam. Muktazilah sebagai pengusung rasionalisme tentu sangat menolak pendapat aliran Hasyawiyah di atas, sebab hal itu dianggap sebagai penistaan terhadap akidah tauhid. Muktazilah berusaha menentang segala bentuk pencemaran terhadap ajaran tauhid yang dibawa oleh Islam dengan menggunakan berbagai macam perangkat dan metode, misalnya filsafat dan logika Yunani, adab dan sastra Persia dan Sansekerta, serta teologi Yahudi dan Kristen dari peradaban Helenistik. Metode dan kerangka pikir semacam ini dijadikan sebagai pisau analisa dalam mengembangkan dan memperdalam konsep tauhid yang logis dan relevan pada masa itu. Demikian juga ketika Muktazilah menerapkan dan mengaplikasikan ajaran tauhid ke ranah praktis, mereka tak canggung untuk mengeleminir berbagai bentuk dogma yang dianggap mampu menodai kesucian tauhid yang diajarkan oleh Nabi Muhammad. Salah satu representasi dari metode ini adalah konsep *khalq Al-Quran* yang berusaha dibangun agar selaras dengan ajaran monotheisme Islam. Metode Muktazilah tersebut dilanjutkan oleh Asyairah dengan beberapa perbedaan metodologis yang cukup substansial, salah satunya adalah mengembalikan otoritas penafsiran *salafulummah* dalam menjawab polemik dan problematika yang dihadapi oleh umat Islam di masa mereka. Artinya, Asyairah bukanlah lawan Muktazilah dan sebaliknya, justru keduanya adalah parner yang bekerja sama dalam mengerjakan proyek tauhid. Perbedaan ataupun hujatan yang terekam dalam *turats* klasik adalah sebuah hal yang wajar terjadi dalam sebuah arena debat yang hangat namun penuh dengan suasana hikmat dan penghormatan.

Polemik Awal tentang Karakteristik Al-Quran

Problematika keazalian atau kebaharuan Al-Quran, pertama kali diangkat oleh Jahm bin Shafwan.

اخبرونا عن القران هو شيء - فقال هو شيء. فقال: غن الله خالق كل شيء، فلم لا يكون القران من الأشياء المخلوقة وقد أقررتم أنه شيء.

Ketika Jahm ditanyai tentang Al-Quran, dia menjawab bahwa, “Al-Quran adalah sesuatu (*syai*). Sungguh, Allah lah yang telah menciptakan segala sesuatu, mengapa tidak Al-Quran merupakan salah satu dari ciptaan Allah, *makhluk*, padahal kalian mengatakan bahwa Al-Quran itu sesuatu⁷.

Dari perkataan Jahm yang menganggap bahwa Al-Quran merupakan salah satu ciptaan Tuhan, berkembang menjadi sebuah konsep dalam mengidentifikasi karakteristik Al-Quran, konsep tersebut adalah *khalq* Al-Quran dan selanjutnya konsep ini dikembangkan oleh Muktazilah. Kata *khalq* sendiri merupakan bentuk derivasi dari kata خلق yang berarti menciptakan, membuat orisinal, memproduksi⁸.

Istilah *khalq* Al-Quran bukanlah istilah yang digunakan Muktazilah dalam membahas karakteristik Al-Quran. Akan tetapi istilah tersebut merupakan hasil manipulasi oleh lawan debat Muktazilah ketika mereka membahas masalah ini. Istilah *khalq* Al-Quran berusaha dijadikan sebagai oposisi bagi pendapat yang mengatakan bahwa Al-Quran bersifat azali. Muktazilah disinyalir mengatakan bahwa Al-Quran itu adalah makhluk sebab mereka tidak menerima pendapat lawan debat mereka bahwa Al-Quran bersifat azali. Stigma ini akhirnya menjadi dominan dalam pembahasan teologi Islam. Selain peristilahan yang telah dimanipulasi, lawan debat Muktazilah juga berusaha menghembuskan image yang negatif terhadap konsep *khalq Al-Quran* ini. Image yang buruk tersebut terepresentasikan dalam dampak psikologis yang dimiliki oleh istilah *khalq Al-Quran* ketika dioposisikan dengan konsep keazalian Al-Quran, *qidam* Al-Quran. Konsep keazalian Al-Quran menghasilkan dampak psikologis yang lebih positif dibandingkan konsep *khalq* Al-Quran. Konsep keazalian Al-Quran mampu memberikan nilai kebanggaan, keagungan, yang lama lebih bagus dari pada yang baru, masa lalu lebih luas dari pada masa sekarang. Berbeda dengan konsep *khalq* Al-Quran yang menghasilkan dampak psikologi negatif, yaitu bentuk-bentuk oposisi yang lahir dari konsep keazalian Al-Quran⁹.

Terlepas dari dampak psikologis yang negatif yang dihasilkan dari konsep *khalq Quran*, dan tuduhan itupun masih bersifat relatif, Muktazilah sendiri menggunakan istilah

⁷ Ali Samy Nassyar, *Nasyah al-Fikr al-Falsafy fi al-Islam*, vol I, hal: 259.

⁸ Atabik Aly, dan Ahmad Zuhdy Muhdlor, *Kamus Kontemporer Arab-Indonesia* (Cet. V; Multi Karya Grafika: Yogyakarta, tth.), h. 855.

⁹ Hassan Hanafy, *Min al-Aqīdah ila al-Šaurah*, vol II (Dār al-Tanwir, Beirut, 1988) hal: 435.

hadits, baru sebagai lawan dari kata *qadim*, azali¹⁰. Kata *khalq* sendiri lebih menekankan kepada pada karakteristik Al-Quran yang bersifat baru, yaitu sebagai oposisi dari kata azali, namun makna itu selanjutnya berevolusi kepada makna penciptaan demi menepis pendapat dari lawan debat Muktaazilah. Sehingga dapat disimpulkan bahwa pada awalnya istilah yang dipergunakan adalah istilah *hadits* yang berarti baru, namun karena konsekuensi logis yang dihasilkan dari statemen tersebut, akhirnya makna dari istilah *hadits* diganti dengan makna yang terkandung dari kata *khalq* yang mengandung makna mencipta dari sesuatu yang baru.

Al-Quran dalam Perspektif Muktaazilah & Asyairah: Sebuah Perbandingan

a. Sifat Kalam Allah

Polemik tentang Al-Quran didasari atas problem firman Allah, serta mekanisme firman Allah kepada para makhluk-Nya. Setelah firman tersebut memiliki eksistensi, artinya setelah firman tersebut difirmankan oleh Allah, apakah memiliki substansi yang berbeda dari Zat Allah? Apakah dalam wujud Al-Quran masih memiliki karakteristik dan atribut yang ada pada Allah, atau sebaliknya? Dalam menjawab permasalahan ini Al-Qadhi Abdul Jabbar menjelaskan:

و الذي يذهب إليه شيوخنا : أن كلام الله عز و جل من جنس الكلام المعقول في الشاهد وهو حروف منظومة و اصوات مقطعة وهو عرض يخلقه الله سبحانه في الأجسام علي وجه يسمع ويفهم معناه و يؤد الملك إلى الأنبياء عليهم السلام بحسب ما يأمر به عز و جل و يعلمه صلاحا ويشتمل علي الأمر والنهي والخير وسائر الأقسام , ككلام العباد.¹¹

Menurut para mahaguru kami, Firman Allah termasuk jenis kalam *ma'qul* dalam alam *syahid* (yang disaksikan, alam fisik sebagai lawan dari *ghaib* alam metafisik). (*Kalam*) adalah rangkaian huruf dan suara, berupa *aradh* yang diciptakan oleh Allah pada *jism* dengan mekanisme (tertentu agar dapat) didengar dan dipahami maknanya dan disampaikan oleh malaikat kepada para nabi sesuai yang diperintahkan oleh Allah, (dengan tujuan) sebagai maslahat serta mengandung perintah, larangan, berita dan segala bentuk (kalam) seperti perkataan manusia.

¹⁰ Hassan Hanafy, *Min al-Aqīdah ila al-Šaurah*, vol II, hal: 450-451.

¹¹ Al-Qaḍi Abdul Jabbar, *Al-Mugni fi Abwāb al-Tauhīd*, Juz VII (Dar al-Kutub al-‘Ilmiyah, Beirut: tanpa tahun) hal: 3.

Berdasar dari pemaparan Al-Jabbar di atas, dapat dipahami bahwa mekanisme firman Tuhan adalah materialisasi firman tersebut dengan rangkaian huruf dan suara lalu diantarkan dengan perantara malaikat kepada para nabi. Artinya firman tersebut merupakan produk material yang telah jadi dalam susunan huruf, ayat dan surahnya lalu diantarkan oleh para malaikat kepada para nabi. Dengan demikian Al-Quran menurut Muktaizilah adalah makhluk yang bermakna eksistensi Al-Quran terikat pada dimensi ruang dan waktu. Al-Quran tidak bersifat azali atau *qadim*, yang bermakna mengatasi entitas ruang dan waktu, sebab hal ini tidak akan bersinkronisasi dengan ajaran dasar dan fundamental dalam tauhid. Sifat *qadim* hanyalah dimiliki oleh Allah, dan sifat ini merupakan identitas yang paling mendasar dan khas dalam paradigma ketuhanan. Sifat *qadim* adalah salah satu simbol ketuhanan yang tak bisa dimiliki kecuali Allah. Hanya Allah saja yang boleh dikatakan *qadim*, ketika ada entitas lain yang bersifat *qadim* maka akan terjadi pluralitas *qadim*. Implikasinya akan ada dua tuhan di alam semesta ini dan hal tersebut adalah hal yang mustahil. Dalam bahasa Muktaizilah, *ta'addud al-qudamā muhāl*, mustahil ada Zat *Qadim* yang lebih dari satu.¹²

Selain itu, karakteristik Al-Quran sebagai *kalam Allah*, firman Allah, mengindikasikan makna aktivitas, kerja dalam Al-Quran. Maksudnya, *kalam* berada pada tataran aktivitas Allah, dalam istilah teolog dikenal sebagai dengan istilah *sifat al-fi'il*, sifat dan karakteristik Tuhan yang berkaitan dengan aktivitas Tuhan. Sama seperti sifat Tuhan yang Maha Mendengar, Maha Melihat dan Maha Menerima Taubat. Sifat-sifat ini tidak membentuk sebuah entitas makna tunggal yang dapat berdiri sendiri, akan tetapi sifat itu ada memiliki makna ketika ada aktivitas mendengar sesuatu, berkata kepada sesuatu, melihat sesuatu dan menerima taubat. Sehingga *sifat al-fi'il* akan berkaitan erat dengan objek sasaran (*interlocutor*) yang dikenai dari aktivitas itu.¹³ Oleh karena itu, dalam aktivitas keberfirmanan Tuhan memiliki dua unsur yang fundamental: Tuhan yang berfirman; dan manusia sebagai interlocutor yang memiliki keterbatasan baik itu budaya ataupun bahasa. Sehingga ketika Al-Quran sebagai sesuatu yang *qadim* atau azali berarti

¹² Ali Samy Nassyar, *Nasyah al-Fikr al-Falsafy fi al-Islam*, vol I, h. 427.

¹³ Naṣr Hāmid Abu-Zaid, *Al-Ittijāh al-'Aqli fi al-Tafsīr Dirasah fi Qaḍiyyah al-Majāz fi al-Quran 'inda al-Mu'tazilah* (Al-Markaz al-Ṣaqafī al-'Arab, Beirut, 1998), h. 78.

proses Tuhan yang berfirman tidak akan bermakna. Sebab berfirman, berkata dan bercakap adalah aktivitas yang memiliki syarat audiensi dan proses komunikasi yang interaktif.

Mengapa Tuhan harus berfirman? Menjawab pertanyaan ini Muktazilah sepakat dengan Aristoteles bahwa manusia adalah makhluk *zoon politicon*, makhluk sosial yang tak dapat hidup sendirian. Untuk memenuhi kebutuhannya manusia membutuhkan bantuan orang lain, kebutuhan tersebut diekspresikan dalam bahasa, sebab tidak semua orang mampu memahami apa yang dibutuhkan tanpa adanya komunikasi. Komunikasi tersebut dapat menggunakan isyarat, atau dengan tulisan. Namun bahasa merupakan pengungkapan yang paling ekspresif dibandingkan dengan isyarat dan tulisan, sebab dengan bahasa, manusia mampu mengkomunikasikan ungkapan hati, keinginannya dan kehendaknya secara langsung.

Selanjutnya Muktazilah mengaplikasikan teori tersebut dalam aktifitas Tuhan, yaitu Tuhan Berfirman. Muktazilah berpendapat bahwa, ketika Tuhan menghendaki sesuatu atau membenci sesuatu maka Dia menciptakan suara atau sejenisnya agar keinginan Tuhan dapat diketahui, dengan cara tersebut perintah, larangan dan hal-hal yang diridhoi dan dimurkai Tuhan dapat diketahui¹⁴. Al-Quran yang merupakan representasi dari firman Tuhan ditujukan kepada manusia sebagai pedoman untuk kehidupan mereka, sehingga sangat wajar jika Tuhan berfirman kepada manusia dengan menggunakan bahasa manusia¹⁵. Di samping itu, aktifitas berfirman Tuhan dapat juga berarti bahwa Tuhan Maha Sanggup untuk mengungkapkan apa yang Dia kehendaki¹⁶, namun pengungkapan tersebut memiliki prosedur dan mekanisme yang berbeda tergantung kepada siapa firman tersebut ditujukan. Firman yang Tuhan yang ditujukan kepada langit dan bumi, kepada semut dan makhluk lainnya, sebagaimana yang dikabarkan dalam Al-Quran, memiliki mekanisme yang berbeda-beda.

Muktazilah berpendapat bahwa Tuhan berfirman kepada manusia sebab manusia butuh kepada pengajaran dan bimbingan Tuhan. Sehingga yang berubah bukan pada zat

¹⁴Fakhruddin Muhammad al-Razy, *Khalq Qur'an bain al-Mu'tazilah wa Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah*, (Dar al-Jail, Beirut, 1992), komentar dan editor; Dr. Ahmad Hijazy Saqa, h. 10.

¹⁵Hassan Hanafy, *Min al-Aqidah ila al-Saurah*, vol II, hal: 440.

¹⁶Fakhruddin Muhammad al-Razy, *Khalq Qur'an bain al-Mu'tazilah wa Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah*, hal: 15.

Tuhan akan tetapi pada realitas manusia yang terus berevolusi. Di samping itu Tuhan dalam pandangan Muktazilah senantiasa berlaku baik dan bijaksana sebagaimana dalam konsep keadilan Muktazilah, sehingga Tuhan tak akan membiarkan manusia berkubang dalam kebodohan. Karena Tuhan telah membimbing manusia dengan firmanNya, maka menjadi sebuah kewajiban yang sangat besar kepada manusia untuk mensyukuri nikmat Tuhan yang terbesar itu¹⁷. Sehingga firman Tuhan dan Al-Quran sebagai representasi dari firman tersebut merupakan bimbingan Tuhan kepada manusia dalam menghadapi realitas mereka. Al-Quran merupakan hasil dialektika antara realitas manusia dan bimbingan Tuhan. Al-Quran dan manusia tak dapat dipisahkan, sebab eksistensi Al-Quran tergantung kepada manusia, jika manusia tidak ada maka Al-Quran tidak ada, demikian juga jika Al-Quran tak ada maka eksistensi manusia tak berarti apa-apa.

b. Bahasa sebagai Alat Komunikasi Manusia

Muktazilah terus menggali argumen untuk dijadikan sebagai penopang agar konsep *khalq Al-Quran* semakin kokoh dan bersesuaian dengan ajaran tauhid Islam. Salah satunya dengan paradigma tentang bahasa dan perkataan itu sendiri. Ketika firman Tuhan ditransformasikan ke dalam Al-Quran, secara otomatis, firman Tuhan menggunakan bahasa sebagai medium untuk komunikasi. Bahasa itu sendiri merupakan produk kebudayaan dan intelegensi manusia¹⁸. Bahasa merupakan instrumen komunikasi yang terbentuk dan terkonstitusi oleh konvensi atau kesepakatan antar manusia. Apakah bahasa merupakan ciptaan manusia? Apakah makna yang menjadi substansi dalam bahasa merupakan ciptaan Tuhan ataukah merupakan hasil dari kesepakatan manusia? Ada dua pendapat yang dapat dijadikan jawaban terhadap pertanyaan di atas. Pendapat pertama mengatakan bahwa makna yang ada dalam bahasa adalah merupakan ciptaan Tuhan. Tuhan lah yang memiliki otoritas dalam pembentukan dan penetapan makna, sedangkan manusia hanyalah sebagai konsumen terhadap makna yang diciptakan Tuhan dalam bahasa, dan otomatis pendapat ini

¹⁷ Al-Qaḍi Abdul Jabbar, *Syarah al-Uṣūl al-Khamsah* (Maktabah Wahbah, Cairo, 2006) hal: 528.

¹⁸ Naṣr Hāmid Abu-Zaid, *Al-Ittijāh al-'Aqli fi al-Tafsīr Dirasah fi Qaḍiyyah al-Majāz fi al-Quran 'inda al-Mu'tazilah*, h. 45-83.

merupakan argumen untuk menopang kezalihan Al-Quran. Pendapat ini dianut oleh Asyairah yang merupakan lawan debat Muktazilah. Asyairah menggunakan Al-Quran sendiri sebagai argumentasi untuk menopang pendapat mereka. Dalam Al-Quran, Surah Al-Baqarah ayat 31, menjelaskan bahwa Tuhanlah yang mengajarkan bahasa, baik komponennya berupa makna dan tuturannya kepada Adam¹⁹.

Muktazilah berpendapat lain bahwa makna dalam bahasa dibentuk secara istilah dari hasil kesepakatan manusia. Akan tetapi Muktazilah mempunyai pendekatan khusus dalam menyelesaikan masalah ini. Muktazilah tetap dan senantiasa menjaga agar solusi untuk persoalan ini tidak merusak bangunan tauhid mereka yang telah kokoh. Pertama, Muktazilah mendekati pemasalahan ini dari aspek teologis, dan penulis menyebutnya sebagai asas ontologis dalam pembentukan sebuah makna. Muktazilah melihat bahwa dalam pembentukan makna yang ada dalam bahasa mengandung unsur material, baik makna yang mengungkapkan ungkapan fisik ataupun nonfisik²⁰. Dalam pembentukan makna terhadap suatu ungkapan melibatkan aktifitas atau proses yang bersifat material, artinya pembentukan makna harus didahului dengan pengalaman yang empirik, dan selanjutnya diekspresikan dalam bahasa. Pada poin inilah Muktazilah menolak bahwa ada campur tangan Tuhan dalam pembentukan makna dalam bahasa, sebab dalam bahasa nuansa material dan empirik sangat kental, dan hal itu sangat bertentangan dengan konsep tauhid yang ada. Tuhan bukanlah sebuah entitas yang bersifat material. Oleh karena itu, Muktazilah berpendapat bahwa pembentukan makna dalam bahasa adalah merupakan hasil kreasi manusia. Manusialah yang membentuk makna lewat pengalaman empirik yang mereka alami. Al-Jahiz, salah seorang tokoh Muktazilah yang terkenal, menggambarkan hubungan makna dengan kata mempunyai relasi seperti jasad dan ruh. Kata adalah jasadnya, sedangkan makna adalah ruhnya²¹. Jika pendapat Al-Jahiz ini diterapkan pada masalah ini, maka akan menghasilkan sebuah putusan, bahwa untuk membentuk sebuah makna,

¹⁹ Naṣr Hāmid Abu-Zaid, *Al-Ittijāh al-‘Aqli fi al-Tafsīr Dirasah fi Qaḍiyyah al-Majāz fi al-Quran ‘inda al-Mu’tazilah*, h. 71.

²⁰ Naṣr Hāmid Abu-Zaid, *Al-Ittijāh al-‘Aqli fi al-Tafsīr Dirasah fi Qaḍiyyah al-Majāz fi al-Quran ‘inda al-Mu’tazilah*, h. 72-73.

²¹ Naṣr Hāmid Abu-Zaid, *Al-Ittijāh al-‘Aqli fi al-Tafsīr Dirasah fi Qaḍiyyah al-Majāz fi al-Quran ‘inda al-Mu’tazilah*, h. 84.

diperlukan sebuah wadah yang bersifat material atau empirik, yaitu kata, barulah setelah itu makna dapat eksis. Al-Quran yang merupakan representasi firman Allah harus mengikuti konvensi yang telah ada sebelumnya agar terjadi interaksi timbal-balik dan mampu dipahami oleh manusia.²² Sehingga akan sangat mustahil untuk menganggap bahwa Al-Quran sebagai sesuatu yang azali, sebab dalam proses komunikasinya, Al-Quran menggunakan istilah, *vocabulary*, perbendaharaan kata yang diproduksi oleh manusia yang *hadits*.²³

Muktazilah menekankan instrumen material dalam proses komunikasi manusia, sehingga proses bahasa atau komunikasi menurut mereka adalah rangkaian huruf dan bunyi suara yang secara bersama membentuk makna. Karakteristik bahasa dan proses komunikasi ini, dalam pandangan Asyairah kurang tepat dalam menjelaskan keseluruhan proses komunikasi manusia, sebab orang bisu juga dapat berkomunikasi dengan bahasa yang tidak terangkai oleh rangkaian huruf dan bunyi suara namun mampu membangun konstruksi makna yang dapat dipahami oleh lawan bicara (interlokutor). Artinya dalam proses komunikasi, unsur fundamen bukanlah instrumen material akan tetapi lebih kepada instrumen batin, berupa makna. Makna merupakan unsur fundamental dalam mekanisme dan proses komunikasi. Tanpa makna proses komunikasi tidak mampu berjalan dan tidak berarti apa-apa. Berdasar dari penelitian karya Syahrastani, peneliti menemukan beberapa premis yang mampu dijadikan sebagai dasar bagi pandangan Asyairah, yaitu:

- أ. الصوت أعم من الكلام فإن كل كلام عنده صوت و ليس كل صوتا كلاماً.
 ب. الصوت إذا قام به سمي الخل مصوتاً.
 ت. يرجع حكم الصوت من حيث هو معني من المعاني.
 ث. لولا المعني لم يسم الحروف والكلمات كلاماً فإذا كل الحروف والكلمات محلها اللسان وكل المعاني والمفهومات محلها الجنان و بمجموع الأمرين سمي الإنسان ناطقا ومتكلماً.

Terjemahnya:

- a. Bersuara lebih umum dari pada wicara, karena setiap wicara memiliki suara dan tidak setiap suara adalah wicara.
- b. Suara yang mewujud pada ruang disebut yang disuarakan, *Muṣawwat*.

²² Naṣr Hāmid Abu-Zaid, *Al-Ittijāh al-‘Aqli fi al-Tafsīr Dirasah fi Qaḍīyah al-Majāz fi al-Quran ‘inda al-Mu’tazilah*, h. 73.

²³ Naṣr Hāmid Abu-Zaid, *Al-Ittijāh al-‘Aqli fi al-Tafsīr Dirasah fi Qaḍīyah al-Majāz fi al-Quran ‘inda al-Mu’tazilah*, h. 90.

- c. Suara kembali kepada makna yang terkandung.
- d. Jika bukan makna, huruf dan kata tidak disebut sebagai wicara. Setiap rangkaian huruf dan kata berlokus pada lisan, sedangkan tiap makna dan pemahaman lokusnya pada *jinan*, penggabungan kedua hal tersebut maka dikenallah manusia sebagai *nathiq* dan berwicara.²⁴

Pemaparan di atas memberikan sebuah gambaran bahwa makna dalam setiap proses wicara merupakan substansi dasar yang membentuk instrumen material dalam proses bahasa. Makna merupakan aspek konstitutif dalam pembentukan kosa kata, kalimat, yang berbeda dengan beragamnya jenis lisan tiap ras manusia, namun makna bersifat universal yang mampu mengatasi relativitas bentuk material tiap kosa kata yang dibentuk karakter oral oleh beragam ras dan jenis suku manusia. Poin ini merupakan titik balik (*titik balik*) dari paradigma Muktazilah yang menjadikan instrumen material sebagai azas konstitutif pembentukan makna. Lafaz tiap benda dapat berbeda, namun makna yang dikandungnya memiliki dimensi universalitas yang mampu mengatasi (*beyond*) tataran ruang dan waktu. Al-Razy menegaskan:

اعلم : إن الإنسان إذا أراد ان يقول : اسقني الماء فإن قبل أن يتلفظ بهذا يجد في نفسه طلباً و اقتضاءً لذلك الفعل . وما هية ذلك الطلب مغايراً لذلك اللفظ . والذي يدل عليه وجوه :
 الأول: أن ماهية ذلك الطلب لا تتبدل بتغير الأزمنة والأمكنة . والألفاظ الدالة علي هذا المعني تختلف باختلاف الأزمنة والأمكنة
 الثاني: أن العقلاء يعلمون بالضرورة أن قول القائل <افعل> دليل على ذلك الطلب القائم بالقلب ولا شك أن الدليل مغاير للمدلول.

Terjemahnya:

Ketahuilah ketika seseorang ingin mengatakan “berikan saya mimun”. Sesungguhnya sebelum ini terucap, terdapat dalam dirinya sebuah tuntutan dan dorongan yang berbeda secara substansial dengan ucapan tersebut. Substansi tuntutan tersebut berbeda dengan lafaz kalimat yang terucap itu. Argumennya yaitu:

Pertama: Substansi dari tuntutan tersebut tidak berubah dengan perubahan relativitas ruang dan waktu. Sedang lafaz yang menunjukkan makna ini senantiasa berbeda dalam konteks ruang dan waktu.

Kedua, orang-orang mengetahui dengan pasti bahwa perkataan seseorang “kerjakanlah” menunjukkan sebuah tuntutan yang bersemayam dalam hatinya.

²⁴ Abu al-Fath al-Syahrastāni, *Nihāyah al-Iqdām fi al-Ilm al-Kalam* (Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, Beirut, 2004), h. 161 & 162.

Tidak diragukan lagi dalil (*signifier*, penunjuk) berbeda dengan yang ditunjukkan (*signified*).²⁵

Makna dalam perspektif Asyairah merupakan sesuatu bersifat universal, mutlak dan transendental, serta bersamaya dalam instrumen batin manusia. Makna atau tinanda (*signified*) ini bersifat tunggal namun lafaz atau penanda (*signifier*) ini bersifat relatif yang mengikuti konteks ruang dan waktu. Lafaz atau penanda bisa bervariasi namun makna yang ditunjukkannya bersifat universal dan mutlak. Lafaz mengikuti konteks ruang dan waktu, sedangkan makna berada di luar tataran ruang dan waktu. Lafaz bersifat profan sesuai dengan profanitas manusia, terbentuk oleh kesepakatan manusia. Setiap keinginan dan kehendak yang terbetik dalam benak sanubari manusia, hendak diekspresikan atau dikomunikasikan medium yang digunakan mengambil lafaz sebagai baju dari makna tersebut. Lafaz tersebut terkonstitusi melalui proses konvensi dan kesepakatan manusia. Lafaz tercipta karena kebutuhan dan keinginan akan ekspresi dan komunikasi, ketika kebutuhan tersebut telah disampaikan maka lafaz tersebut bisa saja hilang. Adapun makna akan senantiasa berada dalam tataran universal dan menjadi asas fundamental dalam benak manusia.²⁶

Konsep yang digagas oleh Asyairah menekankan kepada sebuah universalitas makna yang tidak berubah oleh beragamnya bentuk lafaz yang ada. Pengungkapan makna dengan menggunakan lafaz, hanyalah pengejawantahan satu fragmen kecil dari kemutlakan makna yang bersifat absolut. Maknalah yang menjadi ‘*ibrah*, namun bagaimana makna yang bersifat universal dan mutlak ini mampu bereksistensi dengan beragam ekspresi? Bukankah hal tersebut akan meletakkan makna dalam tataran relativitas lafaz atau penanda? Ketika lafaz mengungkapkan makna bukankah makna telah terpenjara dalam kerangkeng lafaz?

c. Kalam Nafsi dalam Perspektif Asyairah: Revisi atas Materialitas Bahasa

Setiap gagasan yang terekspresikan dalam ranah bahasa dan wicara berawal dari ide dasar. Demikian pula setiap konsep yang terbetik dalam benak manusia didasari oleh

²⁵Fakhruddin Muhammad al-Razy, *Khalq Qur'an bain al-Mu'tazilah wa Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah*, h. 52.

²⁶Fakhruddin al-Razy, *Al-Ma'ālib al-'Aliyah min al-'Ilm al-Ilahy*, vol III, (Daar al-Kutub al-'Ilmiyyah, Beirut, 1999), hal: 119-120.

sebuah *idea* sederhana, transendental, immaterial dan tak terikat dan tak terpenjara dalam konteks ruang dan waktu. *Idea*²⁷ ini ketika memasuki realitas material manusia, akan termatrealisasi dengan lafaz, ungkapan, ibarat, tamsil, hikayat dan bentuk wicara lainnya untuk menyingkap gagasan *idea* tersebut. Sebuah *idea* ketika terejawantahkan dalam dunia material manusia, mampu memenuhi lembaran-lembaran dari berjilid-jilid sebuah buku, mampu memenuhi telinga dengan penjelasan, mengeringkan lisan dengan proses wicara. *Idea* bagaikan benih yang tumbuh dengan tujuh tangkai, tiap tangkai memiliki tujuh ratus benih baru, semua itu berasal dari satu benih *idea* yang sederhana²⁸.

Bukankah dalam tiap pembacaan seseorang atas sebuah karya yang berjilid-jilid dan analisis data yang bertumpuk-tumpuk, dia mampu mengambil satu kesimpulan sederhana? Tidakkah disertasi, thesis dan skripsi yang beratus-ratus halaman tersebut mampu diabstraksikan ke dalam satu halaman abstrak? Varian material yang menjadi instrumen dalam proses dan mekanisme komunikasi dapat diabstraksi menjadi sebuah *idea* yang transenden, substantif dan immaterial. Syahrastani menjelaskan:

أن العقل أحدي الإدراك و النفس الإنساني وحداني القول إنما التكثر في عالم الحس يتصور والإختلاف في عالم العبارات يتحقق.

Terjemahny:

Akal memiliki satu dimensi pemahaman dan jiwa manusia memiliki satu ungkapan. Variabilitas hanya terjadi pada alam fisik. Perbedaan hanya terjadi pada ungkapan-ungkapan.²⁹

Firman Tuhan bukanlah sebetuk material yang diciptakan Allah dengan rangkaian huruf dan lafaz lalu diantarkan oleh para malaikat kepada para nabi-Nya. Akan tetapi menurut Asyairah firman Tuhan pertama-pertama berbentuk *idea* transendental, immaterial dan substantif lalu terjelma dalam bentuk ibarat, hikayat, berita, perintah, larangan serta berbagai bentuk wicara manusia yang imanen. *Idea* inilah yang disebut sebagai *Kalam Nafsi*

²⁷ Penulis memohon maaf, karena menggunakan konsep *idea* platonik dalam pembahasan ini. Uzur tersebut disebabkan bahwa *idea* platonik tidak terlepas dari pengaruh matrealisme Yunani yang mendominasi zamannya. Sampai sekarang ini, penulis belum menemukan istilah padanan bahasa Indonesia yang tepat untuk mengekspresikan gagasan *Kalam Nafsi* Asyairah ini.

²⁸ Abu al-Fath al-Syahrastāni, *Nihāyah al-Iqdām fi al-Ilm al-Kalam*, hal: 175.

²⁹ Abu al-Fath al-Syahrastāni, *Nihāyah al-Iqdām fi al-Ilm al-Kalam*, hal: 175.

atau *Nuthq Nafsany*. *Kalam Nafsi* merupakan konsep lebih layak untuk Zat Tuhan yang bersifat transendental, immaterial, mutlak dan absolut. Proses firman Tuhan tidak terpenjara pada relativitas ruang dan waktu dari profanitas manusia. Akan tetapi ketika transendensi firman tersebut diterjemahkan ke dalam bahasa manusia, maka firman tersebut bertransformasi sesuai dengan konteks ruang dan waktu dari keterbatasan manusia.

Penutup

Polemik Al-Quran dalam perdebatan dua aliran teologis tersebut memiliki implikasi logis dan metodis yang sama-sama berkontribusi dalam meletakkan *nash* dalam konteks realitas manusia. Ajaran yang terkandung dalam Al-Quran tak pernah lekang oleh ruang dan waktu. Al-Quran akan senantiasa mampu berinteraksi dengan manusia yang memiliki latar budaya, ideologi, filsafat dan agama yang berbeda untuk menyeru kepada ekstase ketuhanan yang menggiurkan bagi manusia.

Konsep Muktazilah menekankan pada aspek profanitas bahasa yang berkembang sesuai dengan konvensi manusiawi serta realitas kemanusiaan yang bersifat relatif. Kebutuhan manusia yang variatif menuntut kehadiran konsep kata bahasa yang dinamis dengan demikian ayat dan ajaran yang terkandung dalam Al-Quran akan senantiasa dinamis dan elastis mengikuti perkembangan lokus ruang dan waktu.

Gagasan Asyairah yang lebih menekankan pada aspek *signified* (tinanda) tak ingin terjebak dalam produksi simbolik yang menipu. Berawal dari gagasan bahwa keterbatasan bahasa manusia, maka simbol dan teks mampu diproduksi manusia. Padahal produksi teks dan simbol tak lepas dari nalar kuasa, kepentingan yang berbau politis beriringan dengan kebutuhan manusiawi yang tak paripurna. Artinya menekankan pada aspek simbolik akan mengantarkan kepada terjadinya sebuah *simulacra*, simbol palsu yang mampu berkamufase seolah mirip asli, yang menjebak nalar modern saat. Penekanan pada makna justru mampu mengurai selubung hijab *simulacra* yang bersembunyi dalam realitas palsu.

DAFTAR PUSTAKA

Al-Quran dan Terjemahnya, Departemen Agama Republik Indonesia.

Asy-Syahrastani, Muhammad bin Abd Al-Karim, *Al-Milal wa An-Nihal*, 1951, Beirut-Libanon: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah.

_____, *Nihayah al-Iqdam fi al-Ilm al-Kalam*, 2004, Beirut, Daar al-Kutub al-'Ilmiyyah.

Aly, Atabik dan Ahmad Zuhdy Muhdlor, cet. V tanpa tahun, *Kamus Kontemporer Arab-Indonesia*, Multi Karya Grafika, Yogyakarta.

Hanafy, Hassan, Dr. 1988, *Min Aqidah ila Tsaurah*, Daar Tanwir, Beirut. Pdf.

Hammud, Kamil, Dr., 1990, *Dirasaat fi Tarikh Falsafah Arabiyyah*, Daar Fikr Libnany, Beirut.

Jabbar, Abdul, Qadhi, 2006, *Ushul Khamsah*, komentar dan editor; Dr. Abdul Karim Usman, Maktabah Wahbah, Cairo.

_____, *Al-Mughni fi Abwab al-Tauhid*, Juz VII tanpa penerbit dan tahun. Pdf.

Munawwir, Ahmad Warson, *Kamus Al-Munawwir Kamus Arab Terlengkap*, 1994, Pustaka Progresif, Surabaya.

Nassyar, Samy, Dr., vol I, 1995, *Nasyah Fikr Falsafy fi Islam*, Daar Ma'arif, Cairo.

Razy, Fakhruddin Muhammad, 1992, *Khalq Quran*, komentar dan editor; Dr. Ahmad Hijazy Saqa, Daae Jayl, Beirut.

_____, *Al-Mathalib al-'Aliyah min al-'Ilm al-Ilahy*, vol III, 1999, Daar al-Kutub al-'Ilmiyyah, Beirut.

Zayd, Nashr Hamid Abu, Dr., 1998, *Ittijah Aqly fi Tafsir*, Markaz Tsaqafy Araby, Beirut.