

REPRESENTASI ALLAH DI DALAM AL-QUR'AN¹

Oleh: M. Husnul Abid²

A. Representasi

Menurut Stuart Hall, terdapat dua proses representasi. *Pertama*, representasi mental, yaitu konsep tentang "sesuatu" yang ada di kepala kita masing-masing (peta konseptual). Representasi mental ini masih berbentuk sesuatu yang abstrak. *Kedua*, representasi bahasa, yang berperan penting dalam proses konstruksi makna. Konsep abstrak yang ada di dalam pikiran harus diterjemahkan ke dalam bahasa yang lazim, supaya kita dapat menghubungkan konsep-konsep dan ide tentang sesuatu dengan tanda dan simbol-simbol tertentu.³

Representasi dalam pengertian di atas, menurut Erich Auerbach, menemukan bentuknya pada *mimesis*, yaitu peniruan.⁴ Teori *mimesis* mengandaikan adanya "sesuatu yang asli" atau "kenyataan" yang kemudian akan ditiru melalui representasi literer. Dalam khazanah klasik, Plato dikenal sebagai peletak dasar

¹ Sebagian besar materi dalam tulisan ini diambil dari skripsi penulis di Fak. Adab UIN Sunan Kalijaga, berjudul *Tamsil Allah fi al-Qur'an* (2006).

² Mahasiswa Jurusan Bahasa dan Sastra Arab pada Fak. Adab UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.

³ Konsep representasi mental dan bahasa diterangkan secara mendetail oleh Stuart Hall dalam bukunya *Representation: Cultural Representation and Signifying Practices* (London: SAGE Publications, 1997), h. 13-64.

⁴ Erich Auerbach, *Mimesis: The Representation of Reality in Western Literature*, terj. Willard R. Trask (Princeton: Princeton University Press, 1974), h. 554.

teori mimesis ini. Di dalam *Republic*, Plato berargumentasi bahwa Ide (*Idea*) adalah kenyataan yang paling hakiki. Sedangkan dunia empirik adalah kenyataan lain yang lebih inferior, karena dunia empirik tidak mewakili kenyataan yang sesungguhnya, melainkan hanya dapat mendekatinya saja melalui mimesis, peneladanan, pembayangan, atau peniruan.⁵ Bagi Plato, ide mimesis terikat pada ide pendekatan, sehingga derajat kenyataan semesta tergantung pada derajat kedekatannya terhadap kenyataan atau Ada yang hakiki.⁶ Dari sinilah kemudian, dalam kategori tentang Ada (*different planes of being*)-nya Plato, representasi atau mimesis yang dibuat oleh seseorang (sering disinggung Plato sebagai seniman), menempati tingkatan ketiga setelah kenyataan hakiki (*Idea*) di tempat pertama dan kenyataan semesta sebagai mimesis pertama di tingkat kedua.⁷

Berbeda dengan Plato, Aristoteles berpendapat bahwa tindakan mimesis tidaklah inferior atau hina, melainkan justru merupakan suatu tindakan yang kreatif (*mimesis praxeos*). Menurut Aristoteles, tindakan mimesis yang dilakukan seorang seniman lebih tinggi nilai karyanya dibanding seorang tukang yang mencipta kenyataan kedua dalam istilah Plato. Sebab, dikarenakan peniruan itu, pandangan (*vision*) penafsiranlah yang dominan. Di sini, kepandaian meniru seniman disumbangkan pada interpretasi

⁵ Menurut A. Teeuw, penerjemahan kata "mimesis" tidaklah mudah. Terjemahan *peneladanan*, *pembayangan* atau *peniruan*, tidaklah pas benar dengan ide mimesis. Untuk memudahkan, Teeuw memberikan contoh-contoh, "pikiran dan nalar kita meneladani kenyataan, kata meniru benda, bunyi meniru kebenaran, pemerintah manusia meniru pemerintah ideal, manusia saleh meniru dewa-dewanya, dan seterusnya." A. Teeuw, *Sastra dan Ilmu Sastra: Pengantar Teori Sastra* (Jakarta: Pustaka Jaya, 1984), h. 220.

⁶ *Ibid.*, h. 219-221; Auerbach, *Mimesis*, h. 554; M.H. Abrams, *The Mirror and The Lamp: Romantic Theory and The Critical Tradition* (Oxford: Oxford University Press), 1980), h. 8-9 dan 30-34; Manneke Budiman, "Melukiskan Sakuntala Memandang Malavikagnimitra", dalam *Kalam II* 1998, h. 36.

⁷ Auerbach, *Mimesis*, h. 554; Abrams, *The Mirror*, h. 8.

atau pemberian makna eksistensi. Bagi Aristoteles, karya mimesis merupakan sarana pengetahuan yang khas dan unik untuk memberikan bayangan pemahaman tentang aspek atau tahap situasi (*emplotment*) yang tidak dapat diungkapkan atau dikomunikasikan dengan cara lain.⁸

Dengan meminjam pengertian Aristoteles sebagai pendasaran teoretiknya, yakni mimesis merupakan tiruan kreatif (*mimesis praxeos*), Paul Ricoeur membedakan mimesis menjadi tiga tingkatan. *Pertama*, *mimesis-1* atau prefigurasi, yaitu tiruan kreatif sudah terdapat dalam praksis atau tindakan yang konkret sebelum tindakan itu dikisahkan. Artinya, struktur maknawi sudah terdapat dalam setiap tindakan sebelum terjadi praktik representasi literer.⁹

Kedua, *mimesis-2* atau konfigurasi, yakni konfigurasi plot sebuah "kisah" representasi literer. Hubungan *mimesis-1* dan *mimesis-2* atau konfigurasi dapat digambarkan dengan hubungan saling mengandaikan: tindakan merupakan bahan yang akan dikisahkan, sementara kisah memberikan pemahaman yang lebih jelas dan tegas terhadap tindakan. Di samping itu, kisah juga merupakan transformasi kreatif *mimesis-1* melalui proses seleksi dan kombinasi. Dalam proses ini, yang dipilih untuk dikisahkan bukan hanya tindakan saja, tetapi juga komposisi, genre literer,

⁸ Teeuw, *Sastra dan Ilmu*, h. 221-222; Abrams, *The Mirror*, h. 9-11 dan 34-37; Leo Kleden, "Teks, Ceritera dan Transformasi Kreatif", dalam *Kalam* 10 1997, h. 43.

⁹ Paul Ricoeur, *Time and Narrative*, vol. 1, terj. K. MacLaughlin dan D. Pellauer (Chicago: Chicago University Press, 1984) h. 52-57; bandingkan dengan Kleden, "Teks, Ceritera", h. 43-44; William Schweiker, "Beyond Imitation: Mimetic Praxis in Gadamer, Ricoeur, and Derrida", dalam *The Journal of Religion* No. 68 vol. 1 1988, h. 28; Loretta Dornisch, "Ricoeur's Theory of Mimesis: Implications for Literature and Theology", dalam *Journal of Literature and Theology* No. 3 vol. 3 November 1989, h. 309-311; Bambang Y. Riyanto, "Self-Understanding Through Narrative", dalam *Driyarkara* No. 3 Th. xxv, h. 79-80; Haryatmoko, "Hermeneutika Paul Ricoeur: Transparansi Sebagai Proses", dalam *Basis* No. 05-06 Th. ke-49, Mei-Juni 2000, h. 30-31.

dan gaya yang merupakan kaidah penyusunan dan perangkaian yang paling elementer dari sebuah karya literer.¹⁰

Ketiga, *mimesis-3* atau transfigurasi, merupakan pertemuan antara apa yang disampaikan atau dikisahkan teks dengan dunia konkret pembaca atau pendengar. Asumsinya adalah, suatu tindakan tidak pernah dipahami secara otonomis dan terlepas dari yang lain. Satu tindakan mempunyai makna hanya dalam hubungannya dengan tindakan lain, yaitu dengan mengandaikan satu horizon global yang membentuk apa yang dinamakan Ricoeur sebagai dunia "bahasa" sehari-hari (*the world of everyday language*).¹¹

Dari ketiga tahapan itu, tindak representasi sesungguhnya berada pada tahap kedua. Tahap pertama adalah tahap realitas yang merupakan bahan bagi representasi, sementara tahap ketiga adalah tahap tafsir, pertemuan pembaca dengan representasi. Tafsir, demikian Ricoeur, merupakan momentum "pemahaman" (*understanding*), yaitu proyeksi untuk menemukan eksistensi atau diri. Bagi Ricoeur, setiap teks, termasuk teks representasi, menawarkan sebuah dunia di mana kita dapat tinggal di dalamnya. Dunia itulah yang disebut Ricoeur sebagai dunia teks (*the world of the text*), dunia yang tepat untuk keunikan teks tersebut.¹²

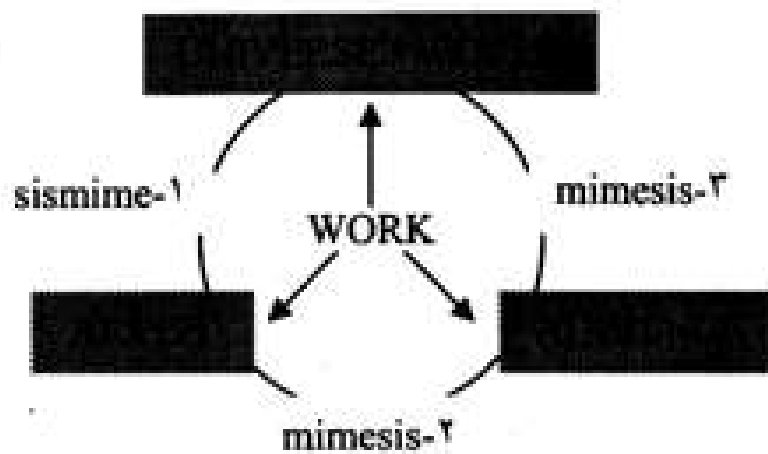
Hubungan *mimesis-1*, *2*, dan *3* dengan dunia atau, dalam bahasa M.H. Abrams di dalam *The Mirror and the Lamp: Romantic Theory and the Critical Tradition*, universe dan pembaca atau

¹⁰ Ricoeur, *Time and Narrative*, h. 57-64; bandingkan dengan Kleden, "Teks, Ceritera", h. 44; Schweiker, "Beyond Imitation", h. 28-29; Dornisch, "Ricoeur's Theory", h. 311-314; Riyanto, "Self-Understanding", h. 80; Haryatmoko, "Hermeneutika Paul Ricoeur", h. 31.

¹¹ Ricoeur, *Time and Narrative*, h. 66-87; lihat juga Kleden, "Teks, Ceritera", h. 44-45; Schweiker, "Beyond Imitation", h. 28-29; Dornisch, "Ricoeur's Theory", h. 314-315; Riyanto, "Self-Understanding", h. 80; Haryatmoko, "Hermeneutika Paul Ricoeur", h. 31.

¹² Ricoeur, *Hermeneutics and The Human Sciences: Essays on Language, Action and Interpretation*, terj dan suntingan John Brookshire Thompson (Cambridge: Cambridge University Press, cet. II 1982), h. 142.

pendengar serta pelaku representasi (*artist*), dapat dijelaskan dengan meminjam skema pengkajian sastra Abrams berikut:¹³



Skema 1:

Representasi Ricoeur di depan cermin (*the mirror*) Abrams

Terdapatnya kemungkinan representasi yang ditandai dengan bentuk representasi bahasa atau representasi literer, tidak dapat dipisahkan dari fungsi deskriptif-representatif bahasa. Bahasa dengan segala kekayaan makna, diyakini menerangkan dan menunjukkan sesuatu yang diacunya.

Persoalan yang muncul kemudian adalah, terdapat hal-hal tertentu yang tidak pernah bisa direpresentasikan melalui bahasa (minimal secara lugas). Wittgenstein di dalam *Tractatus Logico Philosophicus* (1921) mengatakan bahwa terhadap hal-hal yang tidak dapat kita bicarakan, kita harus diam.¹⁴ Senada dengan Wittgenstein, Heidegger berpendapat bahwa segala hal yang dibicarakan pada dasarnya berasal dari yang tak-dibicarakan. Hal yang tak-dibicarakan itu sendiri terdiri dari yang belum (berarti

¹³ Abrams, *The Mirror*, h. 6; modifikasi dari penulis (MHA).

¹⁴ Dikutip melalui Budhy Munawar-Rachman, "Ilmu Hudluri", h. 62; Sugiharto, *Posmodernisme*, h. 87.

akan pernah) dibicarakan dan yang tidak akan pernah terbicarakan atau berada di luar jangkauan pembicaraan.¹⁵ Antara yang terbicarakan atau terepresentasikan secara literer dan yang tak terepresentasikan, di sanalah letak batas-batas bahasa (*the limits of language*).

Karena ada yang tidak dapat diungkap oleh bahasa, Wittgenstein kemudian mengidealkan adanya representasi gambar. Dengan mengaktualkan pandangan-pandangan Russel, Wittgenstein berusaha membangun suatu teori yang ia namakan dengan "teori gambar" (*picture theory*). Secara linguistik, proposisi (unit terkecil bahasa) hanya dapat diverifikasi dan difalsifikasi dengan melakukan korespondensi dengan kedudukan faktual (*state of affairs*). Representasi semacam ini berimplikasi pada penafian adanya kenyataan-kenyataan metafisis, semacam adanya Tuhan.¹⁶

Gadamer berpandangan lain. Seperti halnya Heidegger, ia berpendapat bahwa bahasa adalah rumah sang ada (*the house of being*).¹⁷ Dengan kata lain, "ada" yang dapat dipahami adalah bahasa. Ini berarti representasi literer dapat dan mungkin membuktikan adanya sang "ada". Dalam hal-hal yang metafisis

¹⁵ Sugiharto, *Posmodernisme*, h. 91.

¹⁶ Munawar-Rachman, "Ilmu Hudluri", h. 60-62; Sugiharto, *Posmodernisme*, h. 87-91; Kaelan MS, *Filsafat Bahasa: Masalah dan Perkembangannya* (Yogyakarta: Paradigma, 1998), h. 114-116 dan 118-120; Rizal Mustansyir, *Filsafat Analitik: Sejarah, Perkembangan, dan Peranan Para Tokohnya* (Yogyakarta,), h. 64-70 dan 76-78; K. Bertens, *Filsafat Barat Kontemporer: Inggris-Jerman* (Jakarta: Gramedia, cet. IV 2002), h. 45-50.

¹⁷ Gadamer, *Truth and Method*, h. 11. Untuk menyingkap sang ada itulah, terdapat peran "art, history, the creative, weltanschauung, genius, external world, interiority, expression, style yang sudah otomatis terdapat dalam kesejarahan" yang oleh Gadamer disebut *bildung*. Lihat Alwin Murad, "Understanding in Gadamerian Sense is a Disclosure in Language", dalam *Al-Mushir* No. 2 Vol 42 2000, h. 52-55; Roy J. Howard, *Pengantar Teori-teori Pemahaman Kontemporer: Hermeneutika, Wacana Analitik, Psikososial dan Ontologis*, terj. Kusmana dan MS. Nasrullah (Bandung: Nuansa, cet. II 2001), h. 184.

tadi, pendapat ini tentu tidak memuaskan, karena pembuktian ada bahasa dirujukkan Gadamer pada apa yang disebutnya pengalaman kesejarahan manusia, yakni manusia adalah makhluk menyejarah yang telah dibentuk oleh sejarah sebelum ia ikut membentuk sejarah (*wirkungsgeschichtliches bewusstsein*).¹⁸

Lebih lanjut bagi Ricoeur, secara deskriptif-representatif (intralinguistik) bahasa memang terbatas, tetapi pada aras itu, batas-batas bahasa untuk mengungkapkan hal-hal yang di luar bahasa logosentris, dapat disiasati dengan mengalihfungsikan representasi bahasa pada metafor.¹⁹

Menurut Aristoteles yang mewakili aliran tradisional, metafor ditandai dengan tiga hal utama. *Pertama*, metafor adalah sesuatu yang dikenakan pada kata benda. Karena itu, selama berabad-abad metafor selalu dikaitkan dengan kata benda saja, bukan wacana atau diskursus. Suatu istilah metaforis biasa digunakan untuk menggantikan kata-kata yang non-metaforis yang pada dasarnya kata awalnya juga bisa dipakai. *Kedua*, metafor didefinisikan dalam konteks "gerakan" atau transposisi istilah yang berpindah dari-menuju-ke. *Ketiga*, metafor juga digunakan untuk transposisi kata "asing". Di sini metafor dirumuskan dari sudut devisiasi.²⁰

Dari ketiga ciri metafor tradisional di atas, ciri yang ketigalah yang diambil oleh Ricoeur sebagai pendasaran teori metaforinya. Kalau ciri pertama dan kedua metafor tidak membawa sesuatu yang baru, melainkan hanya mensubstitusi kata belaka, ciri ketiga berusaha menampilkan hal "asing" yang tak terkatakan tadi.

¹⁸ Gadamer, *Truth and Method*, h. 300; Howard, *Pengantar Teori*, h. 175-177.

¹⁹ Ricoeur, *Filsafat Wacana: Membelah Makna dalam Anatomi Bahasa*, terj. Masnur Hery (Yogyakarta: IRCiSoD, cet. II 2003), h. 103-104; Sugiharto, *Postmodernisme*, h. 100.

²⁰ Ricoeur, *Filsafat Wacana*, h. 106-109; Sugiharto, *Postmodernisme*, h. 102-103.

Informasi baru itu muncul justru melalui deviasi kata yang dilakukan.²¹

Di sinilah kemudian, bagi Ricoeur, deviasi tidak dapat ditilik hanya dari sisi semantik *an sich*, melainkan harus keluar dari metafor-kata ke aras yang lebih luas bahkan dari kalimat, yaitu wacana atau diskursus. Menurut Ricoeur, hanya dengan melihat keseluruhan wacana atau totalitas penataan teks, referensi metaforis suatu teks atau ujaran dapat ditangkap.²² Dari sini juga, apa yang disebut sebagai "ada" dalam bahasa tidak lagi (sekadar) "ada" dalam kata, melainkan "ada" dalam wacana atau disebut Ricoeur sebagai "ada" dalam kisah. Wacana atau kisah menjadi ruang bagi bersemayamnya eksistensi.

Deviasi metafor, secara kategoris, memunculkan dua hal, yaitu label atau simbol atau figur dan fakta atau realitas yang ingin disampaikan.²³ Figur atau label bisa jadi—dan hanya—hal-hal yang telah akrab, yang kemudian akan diacukan pada *referent* lain yang asing. Jadi ada dua acuan atau *referent* di sana, pertama adalah *referent* awal yang-sudah-itu, dan kedua *referent* baru yang ingin disampaikan metafor, yang-bukan-itu. Dua acuan yang berlainan (dan memang harus berlainan agar ia menjadi metafor) inilah yang disebut Ricoeur sebagai "acuan terbelah" (*split reference*).²⁴

Metafor seperti di atas, menyelamatkan sifat representatif bahasa dari ketidakterkatakan menjadi terkatakan (secara lain). Memakai terminologinya Gadamer, dengan metafor bahasa tetap dapat menempatkan sang ada dalam rumahnya. Ada yang ada

²¹ Ricoeur, *Filsafat Wacana*, h. 110-114; Sugiharto, *Posmodernisme*, h. 103.

²² Ricoeur, *Filsafat Wacana*, h. 78-85 dan 117; Sugiharto, *Posmodernisme*, h. 104-106; Dornisch, "Ricoeur's Theory", h. 315.

²³ Ricoeur, *Filsafat Wacana*, h. 113-120; Sugiharto, *Posmodernisme*, h. 105-106.

²⁴ Ricoeur, *Filsafat Wacana*, h. 79-80; Sugiharto, *Posmodernisme*, h. 106-107.

kemudian tidak lagi mesti historis, tetapi bisa juga yang di luar pengalaman kesejarahan. Belahan acuan yang pertama memang historis, tetapi belahan lain tidak mesti, karena ia adalah yang baru yang pada dasarnya tak terkatakan.

B. Allah di dalam Al-Qur'an

Pertanyaan yang segera menyergap kita adalah bagaimana eksistensi Tuhan dalam "ruang kisah" bernama Al-Qur'an? Setidaknya ada tiga ciri terkait dengan representasi tersebut. *Pertama*, karakter Al-Qur'an itu sendiri representatif. Maksudnya, selain sering dan banyaknya Al-Qur'an berbicara tentang Allah – yakni menurut Fazlur Rahman kata "Allah" muncul lebih dari 2500 kali, dan belum lagi jika ditambah dengan quasi-nama Allah yang lain seperti *Rahman, Rahim, Rabb, Malik*, dll.,²⁵ juga bahwa tidak ada yang mempunyai otoritas penuh dalam merepresentasikan Allah selain Al-Qur'an itu sendiri. Semua teks yang mencoba "menggambarkan" Allah, misalnya teks-teks dalam ilmu kalam atau teologi Islam, pada awalnya berangkat dari interpretasi terhadap Al-Qur'an.

Kedua, Allah merupakan subjek yang melakukan representasi itu. Dalam konteks itu, representasi Allah adalah representasi-diri (*auto-representation*). Sebagai representasi-diri, representasi Allah dalam Al-Qur'an adalah representasi yang paling tepat. Ludwig Wittgenstein di dalam *Philosophical Investigations* mengatakan bahwa ungkapan diri oleh seseorang adalah ungkapan yang paling tepat tentang orang tersebut. Bila dikaitkan dengan kebenaran atau ketepatan tindak representasi, sebagai kitab pedoman (*hudan*), secara keseluruhan Al-Qur'an memang diyakini kebenarannya (*tawatur lafzhan wa ma'nan*). Tetapi terkait dengan representasi

²⁵ Rahman, *Tema Pokok Al-Qur'an*, terj. Anas Mahyuddin (Bandung: Pustaka, cet. II 1996), h. 1; Rahman, *Metode dan Alternatif Neomodernisme Islam*, terj. dan suntingan Taufik Adnan Amal (Bandung: Mizan, cet. V 1993), h. 68.

Allah, bukan keyakinan semacam itu yang menyebabkan hanya Al-Qur'an yang punya otoritas kebenaran melakukan tindakan representasi. Ketepatan representasi lebih didasarkan pada kenyataan bahwa Al-Qur'an adalah representasi-diri.

Karena itu kemudian, *ketiga*, kita tidak perlu mengukur sejauh mana ketepatan tindak representasi itu. Selain dikarenakan representasinya sudah tepat, juga verifikasi dan falsifikasi tidak dapat diterapkan. Pada tahap mimesis-1 atau tahap kenyataan tidak pernah seorang pun melihat-Nya. Karena itu tahap mimesis-2 atau tarik-menarik antara apa yang dikisahkan dan yang tidak, tidak sepenuhnya dipahami. Tahap ini terasa sudah lewat. Kita diberi ruang masuk ke representasi hanya melalui tahap mimesis-3 yang memang milik pembaca. Dari tahapan terakhir inilah kita memperoleh jalan mengetahui apa saja yang dikisahkan (yang merupakan kenyataan, mimesis-1) dan bagaimana mengisihkannya (mimesis-2). Allah sebelum direpresentasikan tetap misteri. Verifikasi atau falsifikasi tidak dapat dilakukan.

Dari Al-Qur'an, kita mendapati bahwa Allah direpresentasikan dengan segenap nama dan sifat. Namun kenyataannya dalam pemahaman mayoritas muslim, antara nama dan sifat saling bercampur. Segenap sifat Allah pun ditandai sebagai "*nama-nama terindah*" (*al-asma' al-husna*). Yang mana nama, yang mana sifat? Gerhard Böwering dan Fazlur Rahman berpendapat bahwa ada tiga nama bagi Tuhan di dalam Al-Qur'an, sementara yang lain tak lebih dari sifat. Ketiga nama tersebut adalah *Allah*, *Rahman*, dan *Rabb*.

Menariknya, ketiga nama tersebut tidak muncul setelah Islam datang. Jauh sebelumnya, ketiganya telah dikenal dan dipakai sebagai nama Tuhan. Masyarakat Arab pra-Islam, misalnya, telah beriman kepada Tuhan yang disebut *Allah*. *Rahman* sendiri, menurut Böwering, adalah nama Tuhan surga (*the God of the heavens*) yang disembah di Yaman dan Arab Tengah. Sebuah prasasti bertahun 505 SM menyebutkan bahwa nama itu berasal

dari masa Arab Selatan Kuno, yakni tertulis *Rahmanan*, dengan tambahan *-an* yang secara jelas menunjukkan asli berbahasa Arami, bahasa Arab Selatan saat itu.²⁶ Demikian pula *Rabb*, yang selain menunjukkan nama Tuhan juga dipakai untuk menyebut seorang tukang sihir (*kahin*) serta sifat ketuhanan feminin *al-Lata* yang dipanggil *rabbah*.²⁷ Di dalam Al-Qur'an, misalnya, salah satu ayat yang memakai panggilan *rabb* yang sudah akrab pada penduduk Mekkah, tetapi dari sudut pandang Islam, adalah Qs. Quraisy (106): 3, yaitu *Maka beribadahlah kepada "rabb hadza al-bait"*. Frasa "penguasa Kabah" sebagai nama Tuhan telah digunakan dalam masyarakat Arab pra-Islam.²⁸

Hal itu menunjukkan bahwa sesungguhnya berpegang pada nama diri saja tidak cukup. Al-Ghazali menempatkan realitas nama (termasuk nama diri) pada tingkatan ketiga di bawah realitas individual dan realitas dalam pikiran. Realitas Tuhan sebagai individu merupakan realitas asasi atau hakiki, realitas dalam pikiran adalah realitas formal dan dalam kesadaran, sementara realitas nama adalah realitas verbal dan indikatif.²⁹ Pada tingkatan ini persoalannya sesungguhnya adalah persoalan epistemologis, yakni bagaimana nama dapat menggiring ke pemahaman hakikat. Di sini yang terpenting kemudian bukan nama diri itu, melainkan konsep-konsep yang dibawa oleh nama itu, atau makna relasional dalam bahasanya Toshihiko Izutsu.³⁰

²⁶ Böwering, "God and His Attributes", dalam Jane Dammen McAuliff (ed), *Encyclopaedia of the Qur'an* (Leiden: E.J. Brill, 2004), hlm. 317-318.

²⁷ Böwering, "God and His Attributes", h. 319.

²⁸ Lihat dalam Toshihiko Izutsu, *Relasi Tuhan dan Manusia: Pendekatan Semantik Terhadap Al-Qur'an*, terj. Agus Fahri Husein, dkk (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997), h. 107.

²⁹ Al-Ghazali, *Al-Asma' Al-Husna: Rahasia Nama-nama Indah Allah (The Ninety-Nine Beautiful Names of God/Al-Maqshad Al-Asma' fi Syarh Asma' Allah Al-Husna)*, terj. Ilyas Hasan (Bandung: Mizan, cet vi 1999), h. 16-17.

³⁰ Izutsu membedakan antara makna dasar dan makna relasional. Menurutnya, makna dasar "Allah" sebagai Tuhan (Yunani: *hoi theos*)

Selain nama, di dalam Al-Qur'an Allah selalu dilekatkan dengan segenap sifat-sifat (*sifāt*). Sifat-sifat itu disebut dengan *al-asmā' al-husnā* (nama-nama terindah).³¹ Pada dasarnya, sifat-sifat Allah di dalam Al-Qur'an terpecah di dalam banyak ayat. Sifat-sifat itu biasanya disebutkan satu per satu dan kadangkala bergandengan dengan sifat-sifat lain. Kumpulan sifat Allah yang terbanyak terdapat di akhir surat al-Hasyr sebagai berikut:

"Dia-lah Allah Yang tiada Tuhan (yang berhak disembah) selain Dia, Yang Mengetahui yang ghaib dan yang nyata, Dia-lah Yang Maha Pemurah lagi Maha Penyayang. Dia-lah Allah yang tiada Tuhan (yang berhak disembah) selain Dia, Raja, Yang Maha Suci, Yang Maha Sejahtera, Yang Mengaruniakan keamanan, Yang Maha Memelihara, Yang Maha Perkasa, Yang Maha Kuasa, Yang Memiliki segala keagungan, Maha suci Allah dari apa yang mereka persekutukan. Dia-lah Allah Yang Menciptakan, Yang Mengadakan, Yang Membentuk rupa, Yang Mempunyai nama-nama yang terindah (*al-asmā' al-husnā*). Bertasbih kepada-Nya apa yang ada di langit dan di bumi. Dan Dia-lah Yang Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana."³²

Walaupun sebagian besar sifat-sifat Allah di dalam Al-Qur'an tidak terkumpul di dalam suatu surat tertentu atau Al-Qur'an tidak secara sistematis membahasnya, melainkan terpecah hampir dalam tiap lembarannya, tetapi sifat-sifat Allah tersebut dapat dilihat secara topikal. Fazlur Rahman, misalnya, membuat

mempunyai ekspresi berbeda-beda ketika ditangkap oleh beragam sistem kepercayaan. Dalam keberbedaan ekspresi itu, ada penghubung (bisa abstrak) masing-masing sistem kepercayaan dengan makna dasar Allah. Penghubung inilah yang dinamakan Izutsu dengan makna relasional. Izutsu, *Relasi Tuhan*, hlm. 10-16.

³¹ Qs. 7: 180; 17: 110; 20: 8; 59: 24.

³² Qs. 59: 22-24.

pengelompokan sifat dan mengurut-urutkannya menjadi Allah sebagai pencipta, pemelihara, pemberi petunjuk, keadilan, dan kasih sayang. Urut-urutan itu, menurut Rahman, menunjukkan bahwa eksistensi Allah bersifat fungsional. Izutsu di dalam *God and Man in the Koran* melihat fungsionalitas itu dalam hubungannya dengan manusia sebagai hamba.³³ Dengan bahasa berbeda, para ulama klasik semisal al-Ghazali sering kali menyelipkan adanya hikmah di balik sifat-sifat itu ketika membahasnya. Hikmah-hikmah itulah yang mestinya dipetik oleh manusia.

Kalau nama dan sifat Allah digambarkan sangat detail dan terperinci di dalam Al-Qur'an, lain halnya dengan wujud visual-Nya. Al-Qur'an tampaknya kurang mengelaborasi wilayah ini – atau malah tidak sama sekali. Memang kita barangkali akan dengan mudah menemukan di dalam Al-Qur'an bahwa Allah dilukiskan mempunyai wajah (*wajh*), mata, dan tangan; Allah digambarkan duduk di atas singgasana; dan Allah diperbandingkan atau dipersamakan dengan cahaya (*nur*); namun menjadi perdebatan kemudian bahwa ayat-ayat Al-Qur'an yang menyebutkan demikian oleh sebagian sarjana dianggap sebagai ayat-ayat yang ambigu (*mutasyabihat*), yang artinya tidak terang dan tidak bisa dimaknai secara harfiah.³⁴

Gagasan ayat-ayat Al-Qur'an tersebut ambigu berawal dari pernyataan Al-Qur'an bahwa tidak ada yang menyamai Allah.³⁵ Di dalam Al-Qur'an disebutkan bahwa manusia dibentuk (*shawwarnakum*) oleh Allah dengan bentuk yang sebaik-baiknya,³⁶ namun sesempurna bentuk itu tak akan menyamai Allah. Allah tak terjangkau dan tak tertandingi; berbeda dengan selain-Nya. Dan

³³ Selengkapnya dalam Izutsu, *Relasi Tuhan*. Dasar pemikiran buku ini adalah hubungan biner Tuhan-manusia yang saling melengkapi.

³⁴ Tentang ayat-ayat yang ambigu (*mutasyabihat*) diterangkan dalam Qs. 3: 7; 11: 1; 39: 23.

³⁵ Qs. 42: 11.

³⁶ Qs. 7: 11; 64: 3.

ketika doktrin ini dipegangi, maka menjadi rancu saat disebutkan bahwa Allah punya mata, tangan, dll yang juga dipunyai manusia atau makhluk. Dari sini kemudian, sebagian sarjana mengatakan bahwa ayat-ayat Al-Qur'an yang menyebut demikian termasuk ayat-ayat yang ambigu.

Tentu kalau berbicara tentang ambiguitas, tidak sebatas menyangkut "*wajh*" Allah saja ambiguitas itu muncul. Seperti disebut sebelumnya, tentang sifat dan nama pun demikian. Ketika menerangkan tentang sifat Allah, Al-Qur'an memakai sifat-sifat yang ada pada manusia. Bahkan, dalam soal nama-diri (*proper name*) Al-Qur'an tidak menghadirkan nama yang sama sekali baru, melainkan nama yang pernah dan telah ada sebelumnya.

Persoalan ambiguitas membawa kita pada gagasan tentang univok (*univocal*) dan ekuivok (*equivocal*). Yang dimaksud dengan bahasa univok adalah bahasa yang memiliki arti yang sama ketika digunakan oleh dua orang atau lebih.³⁷ Contohnya: rumus luas suatu bidang adalah panjang dikalikan lebar. Di daerah mana pun, rumus itu mempunyai pengertian yang sama ketika berbicara soal luas bidang. Ada konsensus tentang teori tersebut yang sudah lazim diterima sebagai suatu *language games* dalam pencarian luas suatu bidang.

Sebaliknya, bahasa ekuivok adalah dua kata yang dipakai sama tapi mempunyai pengertian berbeda.³⁸ Jika kita berbicara tentang peranan "raja" dalam suatu pertandingan catur, maka hal itu lain artinya ketika kita berbicara tentang peranan "raja" dalam suatu negara konstitusional.

Yang ingin dikatakan di sini adalah bahwa jika terjadi pembicaraan tentang Allah, maka dalam pembicaraan tersebut berlaku bahasa univok (*penyamaan* dengan makhluk) dan bahasa

³⁷ Budhy Munawar-Rachman, *Islam Pluralis: Wacana Kesetaraan Kaum Beriman* (Jakarta: Paramadina, 2001), hlm. 5.

³⁸ *Ibid*, hlm. 6.

ekuiwok (melihat *keberbedaan* dengan makhluk). Terkait dengan kedua bahasa ini, ada tiga jalan yang bisa dilakukan, yang disebut sebagai "*triplex via*". Pertama, melalui jalan positif (*via positiva*), yaitu mengakui bahwa segenap predikat yang dilekatkan pada Allah ada pada manusia.³⁹ Jalan ini, dalam terminologi Ibnul Arabi, disebut dengan tasybih (*sy-b-h* berarti mirip, dapat diperbandingkan), yakni terdapat kesetaraan tertentu antara Allah dan manusia atau makhluk.⁴⁰ Kedua, melalui jalan negatif (*via negativa*), yakni apa yang sudah dipoositifkan itu dinegatifkan secara terbalik, bahwa predikat pada Allah tidak sesederhana yang ada pada manusia.⁴¹ Ibnul Arabi menyebutnya dengan *tanzih* (*n-z-h* berarti jauh dari, tidak tersentuh oleh, bebas dari); Allah mengatasi atau melampaui segala sifat dan kualitas yang ada pada manusia.⁴² Ketiga, jalan analogis, yang merupakan kesatuan dari pemahaman paradoksal dua jalan sebelumnya.⁴³

Di dalam sejarah filsafat Islam, ketiga jalan tersebut mendapat respons yang khas. Pada aliran Muktazilah, konsep Allah ingin dimurnikan sedemikian rupa, sehingga segala macam antropomorfisme yang muncul pada aliran Shifatiyah yang memutlakkan cara positif ditolak. Kalau Allah diakui sebagai "Yang Satu", maka yang ada, menurut Muktazilah, sesungguhnya ketaksamaannya dengan-Nya. Di sini, ketika berbicara tentang Allah, harus dikosongkan segala pengertian tentang Allah dari segala perbandingan dengan makhluk. Kalaupun di dalam Al-Qur'an ada sifat-sifat yang tampak sama dengan sifat makhluk,

³⁹ *Ibid*, hlm. 7.

⁴⁰ William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Tuhan Sejati dan Tuhan-tuhan Palsu*, terj. Achmad Nidjam (Yogyakarta: Qalam, 2001), hlm. 202.

⁴¹ Munawar-Rachman, *Islam Pluralis*, hlm. 7.

⁴² Chittick, *The Sufi Path*, hlm. 202. Istilah *tanzih* dan *tasybih* yang dipakai Ibnul Arabi, menurut Chittick, dipinjam dari Kalam. Walaupun demikian, persoalan ini, menurut Wolfson, seperti dikutip Chittick, sesungguhnya merupakan persoalan pra-Kalam. *Ibid*.

⁴³ Munawar-Rachman, *Islam Pluralis*, hlm. 7.

menurut Muktazilah, sesungguhnya sifat-sifat itu hanya ingin menunjukkan bahwa Allah itu ada. Muktazilah memakai jalan positif, sementara Shifatiyah memakai jalan negatif.⁴⁴

Sementara itu, aliran Asy'ariyah tampak berusaha mengambil jalan ketiga, dengan menekankan ketidaktahuan manusia mengenai sifat-sifat Allah. Jargon yang dipegangi al-Asy'ariyah adalah *la huwa wa la ghairahu wa bila kaifa*, sifat-sifat Allah tidak identik, tidak pula berbeda, dan jangan bertanya bagaimana. Asy'ariyah di sini tampak hendak mewujudkan "teologi jalan tengah", namun gagal dan malah jatuh pada agnostisisme.⁴⁵

Pengetahuan dengan representasi sesungguhnya dapat masuk ke perdebatan semacam itu. Meminjam teori metaforanya Paul Ricoeur, sifat-sifat Allah di dalam Al-Qur'an tersebut dapat dibaca sebagai sifat Allah. Dan yang terpenting dari sifat itu adalah manusia dapat mengetahuinya, yakni melalui Al-Qur'an. Bila sifat yang dilekatkan pada Allah adalah sifat-sifat yang ada pada manusia, sifat pada manusia itu adalah acuan referensi yang pertama. Tetapi, bila Al-Qur'an dibaca secara keseluruhan sebagai suatu wacana, akan ditemukan bahwa sifat Allah itu tidaklah demikian. Allah-yang-tidak-demikian itu merupakan acuan yang kedua. Sifat Allah unik hanya untuk Allah dan berbeda dengan sifat manusia. Jadi, meskipun mempunyai persamaan secara relatif, sifat Allah tetap berbeda dari sifat manusia. Ibnul Arabi mengatakan, Allah memiliki keserupaan tertentu dengan makhluk, namun tidak sama sekali.⁴⁶ Demikian pula menyangkut nama *Allah*, acuan pertama adalah nama yang pernah ada sebelumnya, sementara acuan kedua adalah nama yang diusung Al-Qur'an, yang disebut *Izutsu* sebagai konsepsi Al-Qur'an tentang Allah.

⁴⁴ *Ibid*, hlm. 7-8.

⁴⁵ *Ibid*, hlm. 8.

⁴⁶ Chittick, *The Sufi Path*, hlm. 204.

Hanya dengan representasi, yaitu melalui metafor, kita bisa berbicara tentang Allah yang ahistoris, yang sifat-Nya *berbeda* dari sifat manusia, sekaligus *sama*.

C. Dari Metafor ke Metonimi

Kalau subjudul sebelumnya membicarakan representasi Allah pada tahap mimesis-1, yakni dengan memeriksa hubungan referensial data tentang Allah di dalam Al-Qur'an, subjudul ini masuk ke mimesis-2, melihat bagaimana proses seleksi dan kombinasi kebahasaan yang dipakai Al-Qur'an. Di dalam mimesis-2 kombinasi dan seleksi tidak saja menyangkut referensi, yaitu memilih apa saja yang akan dikisahkan, tetapi juga seleksi perangkat bahasa dan mengkombinasikannya.⁴⁷ "Memilih apa yang akan dikisahkan dan apa yang tidak" secara detail dengan segera akan dikesampingkan, sebab yang dikisahkan adalah Allah yang ahistoris. Yang lebih mungkin adalah memeriksa perangkat kebahasaan yang dipakai. Pertanyaannya, mana yang dipentingkan Al-Qur'an, seleksi atau kombinasi bahasa? Di sini kita akan keluar dari teori metafornya Paul Ricoeur dan melangkah lebih jauh ke Roman Jakobson dan Jacques Lacan yang secara lebih detail memeriksa metafor Ricoeur dengan membaginya menjadi metafor (di sini yang dimaksud dengan metafor oleh Ricoeur tidak sama dengan yang dimaksudkan oleh Jakobson dan Lacan) dan metonimi.

Dalam linguistik struktural, makna suatu tanda tidaklah alamiah, melainkan dihasilkan lewat sistem tanda yang dipakai dalam kelompok pengujar tertentu. Dalam sistem tanda, suatu tanda dapat menghasilkan makna karena prinsip perbedaan (*difference*). Dengan kata lain, makna dihasilkan oleh sistem perbedaan atau sistem hubungan tanda-tanda. Tugas semiotika

⁴⁷ Lihat catatan kaki no. 8.

adalah merekonstruksi sistem hubungan atau struktur yang secara kasat mata tidak kelihatan.⁴⁸

Ada dua macam hubungan antartanda menurut linguistik struktural. *Pertama*, hubungan paradigmatic, yaitu hubungan suatu tanda dengan tanda-tanda lain satu kelas atau satu sistem. Kata pisang, jeruk, apel, merupakan tanda-tanda dari kelas *buah*. Dalam kalimat "Saya makan pisang", yang dilihat adalah pada kemungkinan kebergantian masing-masing tanda. "Saya" bisa diganti dengan kamu, mereka, dia; "pisang" bisa ditukar apel, mangga; yang penting dari kelas yang sama. Hubungan ini disebut juga dengan hubungan *in absentia*, karena hubungannya benar-benar ada namun tidak berada di dalam kalimat, serta hubungan vertikal, karena kebergantiannya ke atas atau ke bawah.⁴⁹

Kedua, hubungan sintagmatik, yaitu hubungan suatu tanda dengan tanda lain yang mendahului atau mengikuti. Dalam kalimat "Saya makan pisang" yang diutamakan adalah hubungan "saya" dengan "makan" dengan "pisang", karena itu sering disebut sebagai hubungan horizontal dan hubungan *in praesentia*, sebab setiap elemen yang berhubungan sejajar dan hadir.⁵⁰

Dalam kedua hubungan itulah terdapat makna (*signification*) suatu tanda (*sign*), yaitu terlihatnya atau terpikirkannya *signified* suatu *signifier*. Makna tersebut sering disebut dengan makna denotasi.⁵¹ Pada perkembangannya, dengan meminjam formula Hjelmslev, Roland Barthes melihat ada *signification* tanda yang

⁴⁸ Dalam perkembangannya, Derrida dan Roland Barthes lebih tertarik pada gejala perbedaan itu sendiri dibanding keutuhan bangunan yang dihasilkan perbedaan-perbedaan menjadi sebuah sistem atau struktur. Keduanya membelokkan tugas semiotika dari merekonstruksi menjadi mendekonstruksi, seolah-olah tidak ada sistem atau struktur yang mapan dan final.

⁴⁹ Roland Barthes, *Elements of Semiology*, terj. Annette Lavers dan Colin Smith (New York: Hill and Wang, cetakan XVII 1994), hlm. 58-59.

⁵⁰ *Ibid*, hlm. 58.

⁵¹ *Ibid*, hlm. 89.

lebih dari sekadar denotasi (*other than language*), yang disebut konotasi, mitos, dan metabahasa.⁵² Dari dua lapis tanda itu, metafor Paul Ricoeur sesungguhnya berada pada *signification* tingkat kedua ini.

Kalau menurut Ricoeur metafor adalah deviasi kata untuk mengungkapkan “yang lain” yang tak terkatakan, Roman Jakobson dan Jacques Lacan memeriksa lebih jauh kata yang digunakan dalam ungkapan itu.

Di dalam esainya “*Two Aspects of Language and Two Types of Aphasic Disturbances*”, Jakobson menulis bahwa setiap tanda linguistik mencakup dua susunan, yaitu seleksi dan kombinasi. Seleksi adalah memilih kata yang digunakan untuk menyampaikan pesan. Di dalam seleksi dimungkinkan substitusi kata. Di dalam linguistik Saussurean seleksi atau substitusi beroperasi dalam hubungan paradigmatis. Sedangkan yang dimaksud dengan kombinasi adalah hubungan tanda dengan tanda lain konstituennya; beroperasi dalam hubungan sintagmatik.⁵³

Dari seleksi dan kombinasi itulah Jakobson mendasarkan teori metafor dan metoniminya. Dalam kehidupan sehari-hari metafor sering dikaitkan dengan ungkapan puitis. Metafor berarti “menembus”, yaitu menembus makna linguistik (*an excursion outside linguistics*).⁵⁴ Menurut Jakobson, metafor merupakan hasil dari asosiasi pada tatanan paradigmatis, sementara metonimi beroperasi atas dasar hubungan sintagmatik. Kalau metafor banyak dijumpai dalam puisi, metonimi dalam prosa. Metafor lahir dari kesadaran menghubungkan atau mengasosiasikan, metonimi dari kesadaran menggabungkan atau mengombinasikan. Metafor menghasilkan makna dari kekuatan puitis atau imajinatif,

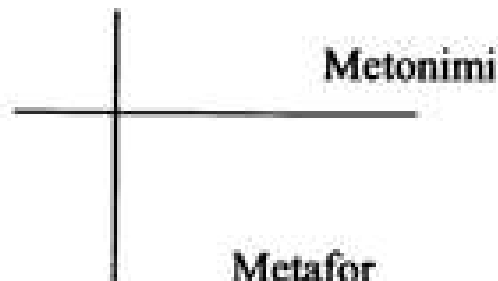
⁵² *Ibid*, hlm. 89-98.

⁵³ Jakobson, *Language in Literature* (Cambridge, Massachusetts, London: The Belknap Press of Harvard University Press), hlm. 98-99.

⁵⁴ St. Sunardi, *Semiotika Negativa* (Yogyakarta: Kanak, 2002), hlm. 87.

melalui implikasi, secara tak langsung; metonimi menghasilkan makna dari hubungan logis, cocok untuk merepresentasikan realitas yang dibicarakan, karena mengandaikan keutuhan.⁵⁵

Kalau diskemakan, skema metafor dan metonimi Jakobson menjadi:⁵⁶



Skema Metafor dan Metonimi Jakobson

Pertanyaannya, bagaimana dengan bahasa representasi Allah di dalam Al-Qur'an? apakah bahasa representasi Allah merupakan suatu metafor atau sebetulnya metonimi? Akan kita bahas dengan mengambil kasus "melihat Allah".

⁵⁵ Jakobson, *Language in Literature*, hlm. 98-99 dan 109-114. Teori metafor dan metonimi Lacan tidak disebutkan detail di sini, sebab mempunyai kemiripan—untuk tidak mengatakan sama—dengan teori Jakobson. Yang membedakan, Lacan banyak dipengaruhi oleh Freud, terutama pendapatnya bahwa bahasa juga mencakup wilayah ketaksadaran. Dalam kata-kata Freud, "*L'unconscient est structure comme un langage*" (ketaksadaran terstruktur seperti bahasa). Jakobson sesungguhnya juga dipengaruhi Freud, terutama ketika menjelaskan tentang *aphasia* (kehilangan kemampuan memakai atau memahami kata-kata karena suatu penyakit otak). Lihat *Ibid*, hlm. 101; tentang perbandingan Jakobson dan Lacan, bisa dilihat dalam Sunardi, *Semiotika Negativa*, hlm. 87-90 dan Graham Ward, "Biblical Narrative and the Theology of Metonymy", dalam *Modern Theology* 7:4 Juli 1991, hlm. 343-345.

⁵⁶ Ward, "Biblical Narrative", hlm. 343.

Pertama-tama, Al-Qur'an mengatakan bahwa Allah tidak dapat dilihat, karena "mata tidak mampu mencapai-Nya". Ketidakmampuan itu digambarkan:

"Dan tatkala Musa datang untuk (munajat dengan Kami) pada waktu yang telah Kami tentukan dan Tuhan telah berfirman (langsung) kepadanya, berkatalah Musa: "Ya Tuhanku, nampakkanlah (diri Engkau) kepadaku agar aku dapat melihat kepada Engkau." Tuhan berfirman: "Kamu sekali-kali tidak sanggup melihat-Ku, tapi lihatlah ke bukit itu, maka jika ia tetap di tempatnya (sebagai sediakala) niscaya kamu dapat melihat-Ku." Tatkala Tuhannya menampakkan diri kepada gunung itu, dijadikannya gunung itu hancur luluh dan Musa pun jatuh pingsan. Maka setelah Musa sadar kembali, dia berkata: "Maha Suci Engkau, aku bertaubat kepada Engkau dan aku orang yang pertama-tama beriman."⁵⁷

Walaupun mata tidak mampu mencapai-Nya, Al-Qur'an juga mengatakan bahwa manusia beriman akan melihat Allah pada saat kiamat kelak. Karena itu, Musa mengatakan "Maha suci Engkau, aku bertaubat kepada Engkau dan aku orang yang pertama-tama beriman." Ada kesempatan lain untuk melihatnya, yaitu setelah beriman. Kesempatan itu mungkin sama dengan yang telah dicapai Muhammad ketika mi'raj:

"Yang diajarkan kepadanya oleh Yang maha kuat, Yang Maha Cerdas; dan Dia menampakkan diri dengan rupa yang asli. Dia berada di ufuk yang tinggi. Kemudian Dia mendekat, lalu bertambah dekat lagi. Maka jadilah dia dekat (pada Muhammad sejarak) dua ujung busur panah atau lebih dekat (lagi). Lalu Dia menyampaikan wahyu kepada hamba-Nya (Muhammad). Hati Muhammad tidak mendustakan apa yang telah dilihatnya. Maka apakah

⁵⁷ Qs. 6: 103.

kaum (musyrik Mekah) hendak membantahnya tentang apa yang telah dilihatnya? Dan sesungguhnya Muhammad telah melihatNya pada waktu yang lain, (yaitu) di Sidratil Muntaha. Di dekatnya ada surga tempat tinggal. Muhammad melihatNya ketika Sidratul Muntaha sedang diliputi oleh sesuatu. Penglihatannya (Muhammad) tidak berpaling dari yang dilihatnya itu dan tidak (pula) melampauinya. Sesungguhnya dia telah melihat sebahagian tanda-tanda (kekuasaan) Tuhannya yang paling besar."⁵⁸

"Sesungguhnya Al-Qur'an itu benar-benar firman Allah yang diwahyukan pada rasul yang mulia, Allah Yang Maha Kuat, yang bersemayam di 'Arsy, yang ditaati lagi dipercaya. Dan temanmu (Muhammad) itu bukanlah sekali-kali orang yang gila. Dan sesungguhnya Muhammad itu melihatNya di ufuk yang terang. Dan dia (Muhammad) bukanlah orang yang bakhil untuk menerangkan yang ghaib. Jadi Al-Qur'an bukanlah perkataan syaitan yang terkutuk."⁵⁹

Muhammad melihat Allah. Namun bagaimana rupa Allah ketika Muhammad melihat-Nya tak diceritakan dalam Al-Qur'an. Yang dikabarkan bahwa Muhammad telah melihat-Nya. Al-Qur'an mengatakan bahwa Muhammad bukan orang yang bakhil untuk menerangkan yang ghaib. Tapi di dalam teks tidak disebutkan bagaimana Muhammad menerangkannya. Apakah ini sebentar ketidakkampuan bahasa dalam menggambarkannya?

Para mufassir menyepakati bahwa tempat pertemuan Allah-Muhammad berada di ufuk yang tinggi dan terang (*ufuq a'la*) atau

⁵⁸ Qs. 53: 5-18.

⁵⁹ Qs. 81: 19-25.

Sidratul Muntaha.⁶⁰ Pemilihan latar seperti itu menarik, sebab di dalamnya dimensi tempat dan waktu menjadi terasa jauh dan asing, di luar kapasitas imajinasi manusia. Pembaca tidak dirangsang untuk mengkonstruksi latar cerita, tetapi lebih diarahkan perhatiannya terutama pada apa yang sedang terjadi atau pada peristiwa itu sendiri: bahwa Muhammad telah melihat Allah, bukan bagaimana kejadiannya.

Pemilihan latar seperti itu tampak seperti sebetuk *represi* atau usaha menutupi dan *evasi* atau penghindaran. Menurut Jacques Lacan, represi dan evasi adalah ciri metafor. Represi dan evasi terjadi melalui penggantian signifier dengan signifier baru; signifier pertama berubah menjadi signified.⁶¹

Represi dan evasi tampak jelas dalam ayat-ayat berikut:

Ketika Musa melihat api, ia berkata kepada keluarganya, "Tinggallah di sini. Itu ada api, mudah-mudahan aku dapat membawanya untukmu dan aku mendapat petunjuk di sana." Dan ketika Musa tiba di tempat itu, ia dipanggil, "Hai Musa, sungguh aku ini Tuhanmu, maka lepaskan kedua sandalmu, dan sekarang kamu berada di lembah suci Thuwa. Aku telah memilih kamu, dan dengarlah yang diwahyukan kepadamu. Sesungguhnya Aku ini adalah Allah, tiada Tuhan selain aku. Karena itu sembahlah Aku dan dirikan salat untuk mengingat-Ku...."⁶²

Kalau dalam Qs. 6: 103 digambarkan Musa tidak dapat melihat Allah karena ketika Allah menampakkan diri kepada gunung, gunung tersebut hancur dan Musa jatuh pingsan, mengapa Allah dalam ayat di atas menampakkan diri dalam bentuk api di sebuah lembah? Apakah demikian wujud Allah?

⁶⁰ *The Holy Quran: Kumpulan Tafsir Alquran*, on-line version.

⁶¹ Sunardi, *Semiotika Negativa*, hlm. 89-90.

⁶² Qs. 20: 10-14. Ayat ini diulang dengan redaksi yang berbeda dalam Qs. 27: 7-10 dan 28: 29-30.

Tidak bisa tidak bahwa api dalam ayat tersebut merupakan sebetuk pengalihan. Api di sini menjadi bukti keberadaan Allah, bukan Allah itu sendiri. Api adalah metafor, menggantikan atau mensubstitusi Allah. Allah tetap menjadi misteri dalam ayat ini.

Jika dalam ayat tersebut terlihat sekali penggambaran Allah dialihkan ke api, sehingga mengesankan Allah tidak dapat direpresentasikan, ayat berikut kukuh berusaha menggambarkan Allah:

"Allah adalah cahaya langit dan bumi. Perumpamaan cahaya Allah adalah seperti sebuah lubang "yang tak tembus", yang di dalamnya ada pelita besar. Pelita itu di dalam kaca dan kaca itu seakan-akan bintang yang bercahaya seperti mutiara, yang dinyalakan dengan minyak dari pohon yang banyak berkahnya, yaitu pohon zaitun yang tumbuh tidak di sebelah timur sesuatu dan tidak pula di sebelah baratnya, yang minyaknya hampir-hampir menerangi, walaupun tidak disentuh api. Cahaya di atas cahaya. Allah membimbing kepada cahayanya siapa saja yang Dia kehendaki, dan Allah memperbuat perumpamaan-perumpamaan bagi manusia, dan Allah Maha Mengetahui segala sesuatu."⁶³

Walaupun barangkali Allah tidak dapat digambarkan secara utuh, ayat ini berupaya menjelaskannya dengan membuat perumpamaan-perumpamaan kompleks. "Allah membuat perumpamaan-perumpamaan bagi manusia, dan Allah Maha Mengetahui segalanya." Pertanyaannya, bagaimana pembaca harus memvisualisasikan deskripsi tersebut secara imajiner? Mampukah imajinasi mencerna apa yang diungkap oleh ayat ini? Gambaran Allah dalam ayat di atas sangat kompleks. Gambaran tentang diri Allah dialihkan dan ditutup dengan menerangkan soal cahaya Allah, bukan Allah itu sendiri. Mengapa demikian?

⁶³ Qs. 24: 35.

Apakah Allah tidak dapat divisualisasikan? Sebagaimana dikatakan sebelumnya, Allah berada di luar bahasa logosentris. Dengan demikian, evasi atau represi sesungguhnya mutlak berlaku pada-Nya, sebagai jalan menerangkan diri-Nya. Seperti yang dialami Musa, yang terjadi bukan Musa melihat Allah, namun gunung yang hancur atau api di sebuah lembah, tanda bahwa Allah ada atau tanda kekuasaan Allah.

Menurut Raman Selden, dalam prosa realis suatu lanskap disusun melalui kombinasi elemen lanskap itu dan melalui peniadaan atau represi beberapa elemennya (seleksi). Pengarang tidak akan pernah dapat menampilkan elemen-elemen itu secara keseluruhan. Selalu ada yang tertinggal atau luput diceritakan.⁶⁴ Di dalam Qs. 24: 35 elemen-elemen pembangun kisah adalah langit dan bumi, lubang yang tak tembus, pelita besar, kaca, bintang, dan minyak zaitun. Elemen-elemen itu kehilangan properti atau "anggota"-nya sebagai suatu bagian terpisah. Elemen-elemen itu, dalam ayat tersebut, disatukan oleh *signifier* "cahaya". Lebih dari metafora, hubungan semacam itu merupakan sebetuk metonimi. Menurut Lacan, hubungan metonimik muncul sejauh ada satu *signifier* yang berhasil menjadi titik temu bagi *signifier* lain dalam suatu rantai penandaan (*signifying chain*), yaitu hubungan dimana makna secara terus-menerus ditanggihkan dan hanya dapat diletakkan dalam hubungan antarelemen rantai penandaan tersebut sebagai suatu kesatuan. Dengan kata lain, metonimi muncul sejauh ada satu *signifier* utama – disebut juga *points de capiton* – yang berhasil menyatukan rangkaian seluruh hubungan *signifier* yang masih terapung dalam ketidakpastian menjadi satu keutuhan yang menghasilkan makna.⁶⁵

Bahwa ayat-ayat tentang Allah di dalam Al-Qur'an bersifat metonimik, tak sekadar metaforik, tampak jelas dalam penyebutan

⁶⁴ Raman Selden, *Practicing Theory and Reading Literature: An Introduction* (Kentucky: The University Press of Kentucky, 1989), hlm. 69.

⁶⁵ Sunardi, *Semiotika Negatif*, hlm. 90.

sifat-sifat-Nya. Sifat-sifat Allah tersebut, dalam tradisi Islam, sering disebut juga sebagai nama Allah, yang tergabung dalam nama-nama terindah (*al-asma' al-husna*). Ketika Allah disebut sebagai "Nur", "Rahim", "Malik", maka tidak bisa tidak nama-nama itu sebetulnya metonimi. Nama-nama itu bukan hanya mensubstitusi nama Allah atau *Rahman* atau *Rabb* sebagai nama diri (metafor), tetapi membawa sebetulnya konsep yang kompleks. Di dalam konsep itu terdapat beragam signifier yang membentuk sebuah rantai penandaan. Kesulitan memahami nama-nama Allah di dalam Al-Qur'an barangkali karena yang ditampilkan sering kali hanya signifier utamanya saja ("Nur", "Rahim", "Malik"), signifier-signifier lain (tentu saja tidak dapat disebutkan di sini) tidak dimunculkan.

Metonimi di dalam Al-Qur'an tidak hanya menyangkut sifat atau nama dan visualisasi Allah saja, tetapi juga terkait dengan konsepsi Allah secara keseluruhan, bahkan bisa dibayangkan muncul dalam semua ayat Al-Qur'an. Metonimi dan metafor sesungguhnya tidak hanya terkait bagaimana kita melihat perangkat kebahasaan, tetapi sangat erat hubungannya dengan proyeksi sebuah pemaknaan atau penafsiran—barangkali bisa disebut tendensi atau dalih (*pretext*).⁶⁶ Kalau metafor

⁶⁶ Kata "pretext" (dalih) sendiri bisa dipisah menjadi "pre-text", yang berarti "sebelum teks". Maksudnya, sebelum masuk ke teks yang akan diinterpretasikan, penafsir punya ancangan sebelumnya akan membawa teks itu ke mana. Kata "pretext" juga dekat dengan "pretend" (menganggap atau menghadirkan diri), "pretense" (pura-pura, punya dalih), dan "pretension" (pretensi, keinginan). Menurut penulis, hermeneutika modern mendua dalam menyikapi "pretext" atau kehadiran penafsir ini. Di satu sisi berusaha diminimalisasi atau dihilangkan (hermeneutika romantik), namun di sisi lain tidak dapat dihilangkan, menunjukkan kekuatannya (hermeneutika kecurigaan). Kalau tidak dapat dihilangkan, yang penting, bagi penulis, ke mana ia akan dibawa (hermeneutika-bertujuan). Sikap yang ditunjukkan Hasan Hanafi yang memihak kaum lemah dan tertindas atau Farid Essack yang punya proyeksi membuat kesepahaman antarpemeluk agama untuk melawan apartheid di Afrika Selatan, misalnya, jauh lebih jelas ketimbang berupaya meraih tafsir objektif atas teks. Tentang Hassan

mengandaikan parsialitas, metonimi berupaya merengkuh keseluruhan. Metafor lahir dari kesadaran menghubungkan atau mengasosiasikan, metonimi dari kesadaran menggabungkan atau mengombinasikan. Di dalam Al-Qur'an, tidak bisa tidak representasi Allah mesti dilihat sebagai suatu kesatuan wacana, bukan sesuatu yang saling terpisah. Demikian pula keseluruhan ayat-ayat Al-Qur'an, tidak dapat hanya dipandang per ayat *per se* atau dalam hubungan suatu ayat dengan ayat lain, tapi mesti dipandang sebagai suatu gabungan utuh, ayat-ayat yang saling berkombinasi. Di sini perlu ada yang dinamakan kesadaran metonimik. Graham Ward menyebutnya sebagai teologi metonimi (*the theology of metonymy*).⁶⁷

Kesadaran metonimi dalam memaknai ayat-ayat Al-Qur'an, menurut penulis, melampaui penafsiran dengan riwayat (*bir riwayat*) dan penafsiran dengan rasio (*bid dirayah*)—dualisme tafsir yang selama ini kukuh diterakan dalam khazanah keilmuan Al-Qur'an. Penafsiran dengan riwayat sering kali terjebak pada kesalinghubungan ayat atau asosiasi, tanpa memandang ayat-ayat yang saling berhubungan itu sebagai suatu kesatuan. Demikian pula, penafsiran dengan rasio bahkan acap memandang suatu ayat dalam kesendiriannya. Dengan kata lain, baik penafsiran dengan riwayat maupun dengan rasio kerap terjebak pada parsialitas, kesadaran atau nalar metaforik.

Sebagai metonimi, berbagai ayat di dalam Al-Qur'an mempunyai signifier-signifier yang beragam. Pertanyaannya, apa signifier utama yang mengatasi segenap signifier di dalam Al-Qur'an dan bagaimana menentukannya?

Hanafi, lihat Saenong, *Hermeneutika Pembebasan* (Jakarta: Teraju, 2002); pandangan Farid Essack dapat dibaca dalam karyanya *Al-Quran, Liberalisme, Pluralisme: Membebaskan yang Tertindas*, terj. Watung A. Budiman (Bandung: Mizan, 2000).

⁶⁷ Ward, "Biblical Narrative", hlm. 343-346.

Di sini penulis berpendapat bahwa signifier utama tersebut dapat ditemukan dengan meminjam pola yang digunakan Izutsu ketika mencari kata kunci *weltanschauung* Al-Qur'an. Toshihiko Izutsu di dalam *God and Man in the Koran: Semantics of the Koranic Weltanschauung* berpendapat bahwa *weltanschauung* Al-Qur'an dapat diteliti berdasarkan kata-kata kunci yang digunakan dalam konsepsi Al-Qur'an. Lebih lanjut menurut Izutsu:

Kata-kata atau konsep-konsep dalam Al-Qur'an itu tidak sederhana. Kedudukannya masing-masing saling terpisah, tetapi sangat saling bergantung dan menghasilkan makna konkret justru dari seluruh sistem hubungan itu. Dengan kata lain, kata-kata itu membentuk kelompok-kelompok yang bervariasi, besar dan kecil, dan berhubungan satu sama lain dengan berbagai cara, demikian pada akhirnya menghasilkan keteraturan yang menyeluruh, sangat kompleks dan rumit sebagai kerangka kerja gabungan konseptual. Dan apa yang sungguh-sungguh penting bagi tujuan khusus kita adalah jenis sistem konseptual yang berfungsi dalam Al-Qur'an, bukan konsep-konsep yang terpisah secara individual dan dipertimbangkan terlepas dari struktur umum atau *Gestalt*, ke dalam mana konsep-konsep tersebut diintegrasikan. Dalam menganalisis konsep-konsep kunci individual yang ditemukan dalam Al-Qur'an kita tidak boleh kehilangan wawasan hubungan ganda yang saling memberi muatan dalam keseluruhan sistem.⁶⁸

Seperti halnya dalam metonimi, ada kata-kata (signifier) yang membentuk atau mewakili konsep-konsep penting dalam Al-Qur'an. Kata-kata itu, menurut Izutsu, antara lain *allah*, *islam*, *nabi*,

⁶⁸ Izutsu, *Relasi Tuhan*, hlm. 4.

iman, dan *kafir*. Kata-kata tersebut memiliki kata-konsep atau signifier-signifier turunan yang lebih banyak. Keseluruhan kata turunan yang dihasilkan saling berhubungan satu sama lain dan mengacu pada kata induknya. Demikian pula, kata-kata induk saling berhubungan erat menghasilkan satu pandangan dunia (*weltanschauung*) Al-Qur'an.⁶⁹ Dengan demikian, *weltanschauung* Al-Qur'an dihasilkan dari sekumpulan kata-kata kunci yang mewakili keseluruhan konsepsinya. Jika kata-kata itu dipisah satu per satu dan masing-masing tidak dihubungkan dengan kata lainnya, akan didapat konsepsi *weltanschauung* sebelumnya.

Pertanyaannya kemudian adalah, bukankah pemilihan kata-kata kunci seperti itu, dalam lautan kata-kata ensiklopedik Al-Qur'an yang sangat kaya, jatuh pada kesemena-menaan (*arbitrary*), serta atas dasar apa sebuah kata diambil dan kata-kata lain ditinggalkan? Izutsu sendiri mengakui bahwa dalam proses seleksi itu kesemena-menaan hampir tidak terelakkan, yang pada gilirannya mungkin sangat mempengaruhi konsepsi yang dihasilkan.⁷⁰ Tetapi persoalannya di sini tidak semata-mata jumlah total kata-kata yang bisa saja dikumpulkan secara alfabetik dan juga bukan kumpulan acak tanpa aturan dan prinsip sehingga saling terpisah, tetapi lebih jauh, kata-kata yang diambil diikat dalam suatu hubungan tertentu. Hubungan ini bukan merupakan hubungan kaku yang, ketika satu kata telah masuk dalam suatu konsepsi tertentu, lantas kata itu tertutup bagi konsepsi lain. Jadi bisa saja hubungan kata-kata itu rangkap dan membentuk kawasan kata-kata yang saling tumpang-tindih untuk konsepsi-konsepsi yang berbeda. Kawasan atau wilayah yang dibentuk oleh suatu konsepsi tertentu inilah yang dalam semantika Izutsu disebut sebagai "medan semantik".⁷¹

⁶⁹ *Ibid*, hlm. 4 dan seterusnya.

⁷⁰ *Ibid*, hlm. 18.

⁷¹ *Ibid*, hlm. 19-20.

Adanya kawasan-kawasan konsepsi atau, dalam istilah Izutsu, medan-medan semantik yang merujuk satu kata dalam beragam konsepsinya, memungkinkan untuk melihat atau menyelidiki kata induk dari keseluruhan konsepsi Al-Qur'an. Kata induk yang merupakan puncak *weltanschauung* Al-Qur'an yang menyinari seluruh konsepsinya, dalam penelitian Izutsu, ditemukan pada kata *allah*. Penemuan Izutsu ini tidak berlebihan, karena kecuali kata Allah sering dirujuk dalam kitab suci tersebut, kata itu juga menguasai seluruh kosakata yang tercakup dalam semua konsepsinya. Penguasaan Allah dalam seluruh konsepsi Al-Qur'an yang demikian sentral inilah yang tidak ditemukan dalam konsepsi-konsepsi pra-Islam. Dalam konsepsi yang terakhir ini, Allah tidak lain hanyalah anggota dari salah satu konsepsi khusus.⁷²

Kembali ke persoalan metonimi Al-Qur'an. Metonimi Al-Qur'an terdiri dari sejumlah signifier-signifier yang menyebar dalam keseluruhan ayat-ayatnya. Signifier-signifier itu membentuk suatu konsepsi qurani. Dalam konsepsi itu terdapat satu signifier utama, yaitu Allah. Allah menyinari atau mengatasi signifier-signifier lainnya, sehingga signifier-signifier itu kehilangan kesalinghubungannya dengan substituen atau "anggota"-nya. Yang lebih diutamakan kemudian kesaling-hubungan signifier-signifier itu secara sintagmatis sehingga membentuk suatu kombinasi kesatuan yang padu.

Dari pembahasan tersebut, bisa dibilang ada kemiripan antara *weltanschauung* dan metonimi Alquran. Keduanya sama-sama memakai Allah sebagai signifier atau kata utama yang menyinari signifier atau kata-kata lainnya. Bedanya, kalau *weltanschauung* Al-Qur'an, setidaknya dalam pandangan Izutsu, adalah hasil (suatu penafsiran), tidak demikian metonimi. Seperti

⁷² Digambarkan oleh Izutsu secara jelas dengan dua lingkaran semantika, yang pertama lingkaran semantika Alquran, dan yang kedua lingkaran semantika pra-Alquran. Lihat *ibid*, hlm. 37.

telah dikatakan sebelumnya, metonimi (atau juga metafor) sesungguhnya sangat erat hubungannya dengan proyeksi sebuah pemaknaan atau penafsiran, tidak hanya sekadar strategi bahasa semata. Metonimi, dengan demikian, adalah metode penafsiran itu sendiri.

Dan yang terpenting dari semuanya adalah kesadaran metonimik mensyaratkan bahwa pengkajian terhadap Al-Qur'an, menyangkut tema dan konsepsi apa pun, tidak bisa begitu saja mengabaikan konsepsi Allah di dalamnya.***

Daftar Pustaka

- Abrams, M.H., *The Mirror and The Lamp: Romantic Theory and The Critical Tradition* (Oxford: Oxford University Press).
- Al-Ghazali, *Al-Asma' Al-Husna: Rahasia Nama-nama Indah Allah (The Ninet-Nine Beautiful Names of God/Al-Maqshad Al-Asna fi Syarh Asma' Allah Al-Husna)*, terj. Ilyas Hasan (Bandung: Mizan, cet vi 1999).
- Auerbach, Erich, *Mimesis: The Representation of Reality in Western Literature*, terj. Willard R. Trask (Princeton: Princeton University Press, 1974).
- Budhy Munawar-Rachman, "Ilmu Hudluri: "Mengelak" dari Mistik?", dalam *Ulumul Qur'an* No. 1 vol VI Th. 1995.
- Chittick, William C., *The Sufi Path of Knowledge: Tuhan Sejati dan Tuhan-tuhan Palsu*, terj. Achmad Nidjam (Yogyakarta: Qalam, 2001).
- Hall, Stuart, *Representation: Cultural Representation and Signifying Practices* (London: SAGE Publications, 1997).
- Jakobson, Roman, *Language in Literature* (Cambridge,
- Fazlur Rahman, *Metode dan Alternatif Neomodernisme Islam*, terj. dan suntingan Taufik Adnan Amal (Bandung: Mizan, cet. V 1993).
- , *Tema Pokok Al-Qur'an*, terj. Anas Mahyuddin (Bandung: Pustaka, cet. II 1996).
- St. Sunardi, *Semiotika Negativa* (Yogyakarta: Kanal, 2002).
- Teeuw, A., *Sastra dan Ilmu Sastra: Pengantar Teori Sastra* (Jakarta: Pustaka Jaya, 1984).
- Tohihiko Izutsu, *Relasi Tuhan dan Manusia: Pendekatan Semantik Terhadap Al-Qur'an*, terj. Agus Fahri Husein, dkk (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997).
- Ward, Graham, "Biblical Narrative and the Theology of Metonymy", dalam *Modern Theology* 7:4 Juli 1991.