

**INTERPRETASI AYAT-AYAT ZOOMORFIK  
DALAM AL-QUR'AN PERSPEKTIF ZOOLOGI  
SASTRA**

**DISERTASI**

**Disusun untuk Memenuhi Sebagian Syarat  
Guna Memperoleh Gelar Doktor  
dalam Studi Islam**



Oleh:  
**MUHAMAD AGUS MUSHODIQ**  
NIM: 1900029016

**PROGRAM DOKTOR STUDI ISLAM  
PASCASARJANA  
UIN WALISONGO SEMARANG  
2022**



KEMENTERIAN AGAMA RI  
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI WALISONGO  
PASCASARJANA

Jl. Walisongo 3-5 Semarang 50185, Telp./Fax: 024--7614454, 70774414

FDD-32

PENGESAHAN MAJELIS PENGUJI UJIAN TERBUKA

Yang bertandatangan di bawah ini menyatakan bahwa disertasi saudara:

Nama : MUHAMMAD AGUS MUSHODIQ

NIM : 1900029016

Judul : INTERPRETASI AYAT-AYAT ZOOMORFIK DALAM AL-QUR'AN PERSPEKTIF  
ZOOLOGI SASTRA

telah diujikan pada 29 Juni 2022 dan dinyatakan:

LULUS

dalam Ujian Terbuka Disertasi Program Doktor sehingga dapat dilakukan Yudisium Doktor.

NAMA	TANGGAL	TANDATANGAN
<u>Prof. Dr. H. Abdul Ghofur, M.Ag.</u> Ketua/Penguji	29/6 2022	
<u>Dr. H. Nashihun Amin, M.Ag.</u> Sekretaris/Penguji	29/6 2022	
<u>Prof. Dr. H. Ibnu Burdah, S.Ag., MA</u> Promotor/Penguji	29/6 2022	
<u>Dr. H. Suja'i, M.Ag.</u> Kopromotor/Penguji	29/6 2022	
<u>Prof. Dr. H. Nasarudin Umar, M.A</u> Penguji	29/6 2022	
<u>Dr. Hj. Yuyun Affandi, Lc., MA</u> Penguji	29/6 2022	
<u>Dr. H. Machrus, M.Ag.</u> Penguji	29/6 2022	
<u>Dr. H. Muh. Nor Ichwan, M.Ag.</u> Penguji	29/6 2022	

## NOTA DINAS

Semarang, 02 Juni 2022

Kepada  
Yth. Direktur Pascasarjana  
UIN Walisongo  
di Semarang

*Assalamu 'alaikum wr. wb.*

Dengan ini diberitahukan bahwa saya telah melakukan bimbingan, arahan dan koreksi terhadap disertasi yang ditulis oleh:

Nama : **Muhamad Agus Mushodiq**  
NIM : 1900029016  
Konsentrasi : Studi Islam  
Program Studi : Studi Islam  
Judul : **Interpretasi Ayat-Ayat Zoomorfik dalam Al-Qur'an  
Perspektif Zoologi Sastra**

Kami memandang bahwa disertasi tersebut sudah dapat diajukan kepada Pascasarjana UIN Walisongo untuk diujikan dalam Sidang Ujian Disertasi (Terbuka).

*Wassalamu 'alaikum wr. wb.*

Ko-Promotor,



**Dr. H. Suja'i, M.Ag**  
NIP:197005031996031003

Promotor,



**Prof. Dr. H. Ibnu Burdah, S.Ag, MA**  
NIP: 19761203 200003 1 001

## PERNYATAAN KEASLIAN DISERTASI

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama lengkap : **Muhamad Agus Mushodiq**  
NIM : 1900029016  
Judul Penelitian : **Interpretasi Ayat-Ayat Zoomorfik dalam Al-Qur'an  
Perspektif Zoologi Sastra**  
Program Studi : Studi Islam  
Konsentrasi : Studi Islam

menyatakan bahwa disertasi yang berjudul:

### **INTERPRETASI AYAT-AYAT ZOOMORFIK DALAM AL-QUR'AN PERSPEKTIF ZOOLOGI SASTRA**

secara keseluruhan adalah hasil penelitian/karya saya sendiri, kecuali bagian tertentu yang dirujuk sumbernya.

Semarang, 21 Maret 2022

Pembuat Pernyataan,



**Muhamad Agus Mushodiq**  
NIM: 1900029016

## ABSTRAK

Judul : **Interpretasi Ayat-Ayat Zoomorfik dalam Al-Qur'an Perspektif Zoologi Sastra**

Penulis : Muhamad Agus Mushodiq

NIM : 1900029016

Penggunaan zoomorfik dalam karya sastra sering dipraktikkan dengan atribusi dan penafsiran sifat binatang untuk manusia yang tidak tepat. Di dunia Islam, penafsiran ayat-ayat zoomorfik secara intensif dilakukan oleh mufasir *mainstream*, seperti al-Ṭabarī, Zamakhsyarī, dan Ibn 'Arabī. Hasil penafsiran mereka mengindikasikan adanya stereotip negatif terhadap binatang dengan kualitas dan kuantitas yang berbeda. Penelitian ini bertujuan untuk melihat interpretasi mufasir terhadap ayat-ayat zoomorfik secara komparatif dan melakukan kritik terhadapnya. Dalam melakukan kritik, peneliti melakukan interpretasi ayat-ayat zoomorfik dengan perspektif zoologi sastra dan teori analisis semiotika Roland Barthes serta *balāghah*. Jenis penelitian yang digunakan adalah penelitian kualitatif dengan paradigma analisis interpretatif-induktif.

Hasil dari penelitian menunjukkan bahwa: (1) Al-Ṭabarī secara dominan menukil pendapat *ahl ta'wīl* dari kalangan sahabat dan tabi'in sebagai pijakan penafsiran ayat zoomorfik. Penafsiran tersebut mengacu pada makna *zāhir* diksi ayat yang menghasilkan pemaknaan sifat dan perilaku binatang yang proporsional. (2) Zamakhsyarī dan Ibn 'Arabī secara dominan menggunakan konstruksi sosial masyarakat Arab sebagai pijakan penafsiran binatang zoomorfik. Hal tersebut menghasilkan deskripsi sifat dan perilaku binatang yang tidak proporsional. (3) Stereotip negatif terhadap binatang zoomorfik muncul karena interpretasi yang bertumpu pada konstruksi sosial masyarakat Arab, sudut pandang antroposentris, sudut pandang teosentris non ekosentris, dan tinjauan monodisiplin terhadap binatang di dalam teks keagamaan. (4) Ayat-ayat zoomorfik menggambarkan perilaku netral dan negatif manusia melalui deskripsi netral-alamiah kehidupan binatang, sehingga tujuan zoomorfik adalah menjelaskan keadaan *musyabbah* dan mencela keadaan *musyabbah* tanpa mencela *musyabbah bih*. (5) Dirumuskan metode interpretasi Zoosemiotika Sastra Al-Qur'an untuk mengarahkan peneliti menemukan mitos baru tentang binatang melalui proses signifikansi tanda verbal sastra Al-Qur'an.

## ملخص

الموضوع : تفسير الآيات الزومورفية في القرآن الكريم على ضوء علم الحيوان الأدبي

المؤلف : محمد أغوس مصدق

رقم الطالب : 1900029016

يُطابق استخدام الزومورفيك في الأعمال الأدبية غالباً بتطبيق إسناد طبيعة الحيوانات و سلوكها للإنسان غير مطابق للواقع العلمي. حاول المفسرون الرئيسيون في العالم الإسلامي مثل الطبري و الزمخشري و ابن عربي على تفسير الآيات الزومورفية بشكل مكثف. و تشير نتائج تفسيرهم إلى وجود صور نمطية سلبية تجاه الحيوانات. هُدف هذه الدراسة إلى تحليل تفسيرات المفسرين تجاه الآيات عن طريق مقارنة و القيام بنقدها. استناداً إلى ذلك فسّر الباحث الآيات من منظور علم الحيوان الأدبي و النظرية السيميائية لرولان بارت و البلاغة. و أما نوع البحث المستخدم فهو البحث النوعي بنموذج التحليل التفسيري الاستقرائي.

و أما نتائج هذه الدراسة فهي: (1) أن الطبري -بشكل عام- نقل آراء أهل التأويل من الصحابة والتابعين بوصفها مصدر تفسير الآيات الزومورفية. يميل التفسير إلى بيان دلالة الآيات اللفظية و ينتج عنه وصف سلوك الحيوانات و طبيعتها المناسبة. (2) و استخدم الزمخشري و ابن عربي البناء الاجتماعي العربي بوصفه أساس تفسير الآيات. و ينتج عن هذا الأساس وصف طبيعة الحيوانات و سلوكها غير متناسبة. (3) نشأت الصور النمطية السلبية تجاه الحيوانات الزومورفية بسبب التفسيرات التي تعتمد على البناء الاجتماعي العربي و وجهات النظر البشرية و وجهات النظر الإلهية دون الطبيعية و تحليل الحيوانات في النصوص الدينية بتخصص واحد. (4) وصفت الآيات الزومورفية سلوك الإنسان محايداً كان أو سلبياً من خلال سلوك الحيوانات الطبيعي. اعتماداً على ذلك استخلص الباحث أن غرض التشبيه في الآيات نوعان و هما بيان حال المشبه و تقبيح حال المشبه بدون تقبيح حال المشبه به. (5) صاغ الباحث منهج تفسير علم الحيوان السيميائي الأدبي الذي يُرشد الباحثين لإيجاد الدلالة الجديدة عن الحيوانات من خلال عملية تحليل العلامات اللفظية للأدب القرآني

## Abstract

**Title** : Interpretation of Zoomomorphic Verses in the Qur'an from a Literary Zoological Perspective

**Author** : Muhamad Agus Mushodiq

**Student ID** : 1900029016

The use of zoomorphic in literary works is often practiced with inappropriate attributions and interpretations of animal traits for humans. In the Islamic world, the interpretation of zoomorphic verses is intensively carried out by mainstream *mufasir*, such as al-Ṭabarī, Zamakhsyarī, and Ibn ‘Arabī. The results of their interpretation indicate the existence of negative stereotypes towards animals of different quality and quantity. This study aims to analyze the *mufasir* interpretation of the zoomorphic verses comparatively and criticize them. In doing criticism, the researcher interprets the zoomorphic verses from the perspective of literary zoology and the semiotic analysis theory of Roland Barthes and *balāghah*. The type of research used is qualitative research with an interpretive-inductive analysis paradigm.

The results of the study are (1) Al-Ṭabarī dominantly quoted the opinions of *ahl ta’wīl* from the *ṣaḥābah* and *tabi’in* as the basis for the interpretation of the zoomorphic verses. This interpretation refers to the meaning of the *ẓāhir* diction of the verse which results in a proportional meaning of the animal's nature and behavior. (2) Zamakhsyarī and Ibn ‘Arabī dominantly use the social construction of Arab society as a basis for the interpretation of zoomorphic verses. This results in a disproportionate description of the animal's nature and behavior. (3) Negative stereotypes against zoomorphic animals arise because of interpretations that rely on Arab social constructions, anthropocentric points of view, theocentric non-ecocentric points of view, and mono-disciplinary views of animals in religious texts. (4) The zoomorphic verses describe the neutral and negative behavior of humans through natural-neutral descriptions of animal life, so the zoomorphic verses' goal is to explain the state of *musyabbah* and denounce the state of *musyabbah* without criticizing the *musyabbah bih*. (5) The researcher formulates the interpretation of Zoosemiotics Qur'an Literature method to direct researchers to find new myths about animals through the process of signifying verbal signs of Qur'an literature.

## PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN

Keputusan Bersama Menteri Agama dan Menteri P dan K  
Nomor: 158/1987 dan Nomor: 0543b/U/1987

### 1. Konsonan

No.	Arab	Latin
1	ا	tidak dilambangkan
2	ب	B
3	ت	T
4	ث	ṡ
5	ج	J
6	ح	ḥ
7	خ	Kh
8	د	D
9	ذ	ẓ
10	ر	R
11	ز	Z
12	س	S
13	ش	Sy
14	ص	ṣ
15	ض	ḍ

No.	Arab	Latin
16	ط	ṭ
17	ظ	ẓ
18	ع	‘
19	غ	G
20	ف	F
21	ق	Q
21	ك	K
22	ل	L
23	م	M
24	ن	N
25	و	W
26	ه	H
27	ء	’
28	ي	Y

### 2. Vokal Pendek

... = a	كَتَبَ	Kataba
.... = i	سُئِلَ	su’ila
.... = u	يَذْهَبُ	yaẓhabu

### 4. Diftong

أَيَّ = ai	كَيْفَ	Kaifa
أَوْ = au	حَوْلَ	ḥaula

### 3. Vokal Panjang

اَ... = ā	قَالَ	qāla
اِي... = ī	قِيلَ	qīla
أُو... = ū	يَقُولُ	yaqūlu

#### Catatan:

Kata sandang [al-] pada bacaan syamsiyyah atau qamariyyah ditulis [al-] secara konsisten supaya selaras dengan teks Arabnya.

## KATA PENGANTAR

*Al-Ḥamdulillah allaḏī yusabbihū lahu mā fī al-samāwāti wa mā fī al-arḑ, wa al-ṣalātu wa al-salām ‘ala rasulillahi allaḏī amaranā bi al-rafq wa al-layyin wa al-tarāḥum ‘alā mā fī al-arḑ fa yarḥamunā man fī al-samā’.* Dengan rahmat Allah SWT dan segenap upaya yang telah dicurahkan peneliti, penulisan disertasi ini dapat diselesaikan.

Penulisan disertasi ini berawal dari temuan para ilmuwan yang mengatakan bahwa atribusi sifat binatang pada metafora zoomorfik sering mengalami kesalahan penggunaan dan ketidaktepatan penafsiran. Pendapat tersebut dipandang *relate* dengan kehidupan manusia saat berinteraksi dengan binatang secara empiris. Selama ini, -sebagai masyarakat Indonesia- peneliti meyakini dan membenarkan bahwa kerbau adalah binatang yang bodoh, sehingga ia dijadikan simbol kebodohan. Dengan dongeng yang selalu diperdengarkan sebelum tidur dan diajarkan di sekolah dasar, kancil dikonstruksi sebagai pencuri yang licik. Sifat buruk yang disematkan untuk dua binatang tersebut tentu saja belum dikatakan valid. Perlu adanya kajian ulang dengan merujuk pada tinjauan-tinjauan ilmiah, agar ditemukan pemaknaan atribusi sifat yang proporsional.

Selain itu betapa banyak manusia berperilaku buruk terhadap binatang karena dipandang sebagai makhluk inferior, pelengkap dan penyedia kebutuhan manusia. Semut yang lebih dahulu menempati lahan dan rumah yang kita tinggali dianggap sebagai pengganggu, sehingga pembantaian tidak dapat dihindarkan. Kecoa yang hinggap di lantai atau dinding rumah, dipandang sebagai pembawa penyakit sehingga ia dikejar dan dibunuh. Betapa banyak penelitian yang membuktikan bahwa semua binatang memiliki peran vital dalam keseimbangan ekosistem. Akan tetapi banyak di antara manusia mengabaikan hal tersebut dan melanggengkan penindasan terhadap mereka.

Berdasarkan fenomena di atas, peneliti berupaya melihat pandangan mufasir *mainstream* Islam terhadap binatang di dalam Al-

Qur'an melalui kitab tafsir yang ditulis. Hal ini penting karena buku-buku para ulama *mainstream* merupakan *magnum opus* yang dijadikan sebagai salah satu sandaran penetapan kebijakan dan perilaku ideal masyarakat Islam. Disertasi ini secara khusus menyoroti ayat-ayat zoomorfik yang rentan untuk ditafsirkan dengan atribusi sifat yang salah.

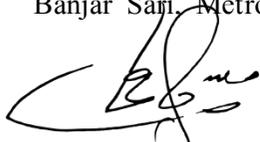
Pada bab pertama peneliti menguraikan argumentasi mengapa ayat-ayat zoomorfik, sebagai ayat metafora binatang yang menggambarkan kehidupan manusia penting dianalisa kembali, khususnya menggunakan perspektif zoologi sastra. Pada bab kedua, peneliti menguraikan data-data susastra binatang dalam Al-Qur'an dan mendeskripsikan bahwa sastra binatang dalam Al-Qur'an layak dan urgen dianalisis menggunakan perspektif zoologi sastra yang bersifat non antroposentris dan interdisipliner bahkan transdisipliner.

Pada bab ketiga peneliti berupaya menjelaskan interpretasi tiga mufasir klasik *mainstream* yang mewakili pendekatan *bi al-riwāyah*, *bi al-ra'yi*, dan *bi al-isyārah*. Mufasir yang dimaksud adalah al-Ṭabarī, Zamakhsyarī, dan Ibn 'Arabī. Tulisan ini tentu saja bukan untuk menghakimi para mufasir dan mengatakan bahwa penafsiran mereka salah dan tidak relevan saat ini. Interpretasi mufasir klasik berperan besar dalam membuka pintu penelitian-penelitian selanjutnya sehingga ditemukan pemaknaan binatang secara diakronis. Sebagaimana uraian peneliti dalam pembahasan, penggunaan mitos klasik tidak sepenuhnya salah. Akan tetapi berhenti pada mitos klasik, berakibat pada stagnasi pemaknaan dan lebih jauh keseimbangan ekosistem semakin terancam. Untuk itu pada bab keempat peneliti melakukan analisis terhadap binatang zoomorfik menggunakan perspektif zoologi sastra dengan teori semiotika Roland Barthes dan tinjauan *'ilm balāghah* khususnya *tasybīh*. Dengan kolaborasi tersebut peneliti merumuskan metode baru dalam analisis binatang yang disebut dengan Zoosemiotika Sastra Al-Qur'an yang diuraikan pada bab kelima. Adapun bab keenam berisi simpulan yang menjawab rumusan masalah yang diajukan pada bab pertama.

Peneliti mengucapkan terimakasih kepada Promotor, Prof. Dr. H. Ibnu Burdah, S.Ag, M.A dan Ko-Promotor Dr. H. Suja'i, M.Ag yang telah membimbing penulisan disertasi ini. Kepada *al-marḥūmah* Ibu tercinta Sri Utari yang telah memotivasi peneliti untuk melanjutkan studi hingga tahap ini. Peneliti yakin doa baiknya abadi untuk anak-anaknya. Kepada Bapak Muhadi yang telah memberikan banyak pelajaran hidup, khususnya mengajari bagaimana cara menjadi sosok bapak yang baik untuk istri dan anak-anaknya. Kepada istri Layli Tsurayya yang selalu sabar menghadapi peneliti karena lebih “sibuk” dengan dunianya sendiri. Terimakasih kepada Jasmine yang selalu lebih memahami keadaan ayahnya dibanding ayahnya untuk memahaminya.

Peneliti berharap bahwa penelitian ini dapat memberikan dampak positif bagi perilaku dan stereotip manusia terhadap binatang ke depan. Binatang dan tumbuh-tumbuhan sebagai “kakak” bagi manusia karena telah diciptakan lebih dahulu bukan berarti mereka diciptakan untuk memenuhi kebutuhan manusia semata. Mereka adalah “saudara” manusia yang harus diperlakukan dengan baik sebagaimana manusia memperlakukan dengan baik spesies mereka sendiri. *Wallahu a'lam bi al-ṣawāb*

Banjar Sari, Metro, 18 Februari 2022



Muhamad Agus Mushodiq

# DAFTAR ISI

Halaman

HALAMAN JUDUL .....	i
PENGESAHAN .....	ii
NOTA PEMBIMBING.....	iii
PERNYATAAN KEASLIAN.....	iv
ABSTRAK.....	v
TRANSLITERASI.....	viii
KATA PENGANTAR.....	ix
DAFTAR ISI.....	xii
DAFTAR TABEL.....	xv
DAFTAR GAMBAR.....	xvi
<b>BAB I : PENDAHULUAN .....</b>	<b>1</b>
A. Latar Belakang Masalah.....	1
B. Rumusan Masalah .....	11
C. Tujuan dan Manfaat Penelitian .....	12
D. Kajian Pustaka .....	13
E. Metode Penelitian .....	34
F. Sistematika Pembahasan .....	48
<b>BAB II : URGENSI ZOOLOGI SASTRA DALAM</b>	
<b>KAJIAN AYAT-AYAT ZOOMORFIK.....</b>	<b>51</b>
A. Binatang dalam Al-Qur'an .....	51
1. Ayat-Ayat tentang Binatang dalam Al-	
Qur'an.....	51
2. Tipologi Binatang dalam Al-Qur'an	
menurut Para Ulama.....	58
B. Zoologi Sastra dalam Al-Qur'an.....	66
1. Aspek Sastra dalam Al-Qur'an .....	66
2. Zoologi Sastra Al-Qur'an.....	83
C. Ayat-Ayat Zoomorfik dalam Al-Qur'an .....	106
1. Pengertian dan Jumlah Ayat Zoomorfik	
dalam Al-Qur'an.....	106
2. Surat Makiyah dan Surat Madaniyah Ayat	
Zoomorfik.....	118
3. Prinsip Dasar Ayat Zoomorfik di dalam	
Al-Qur'an.....	125

<b>BAB III : TINJAUAN KOMPARATIF TIGA KITAB TAFSIR MENGENAI AYAT ZOOMORFIK DI DALAM AL-QUR'AN.....</b>	149
A. Latar Belakang Kehidupan al-Ṭabaṛī dan Metode Penafsirannya .....	149
B. Latar Belakang Kehidupan Zamakhsyarī dan Metode Penafsirannya .....	168
C. Latar Belakang Kehidupan Ibn ‘Arabī dan Metode penafsirannya.....	187
D. Perbandingan Tafsir Ayat-Ayat Zoomorfik.....	209
<b>BAB IV : INTERPRETASI AYAT-AYAT ZOOMORFIK PERSPEKTIF ZOOLOGI SASTRA.....</b>	281
A. <i>Ḥimār</i> ‘Keledai’ dalam Surat <i>Al-Muddaṣṣir</i> dan <i>Ḥumūr</i> ‘Keledai-Keledai’ Surat <i>Al-Jumu’ah</i> .....	283
B. <i>Al-Farāsy</i> ‘Anai-Anai’ di dalam Surat <i>Al-Qāri’ah</i> .....	318
C. <i>Jarād</i> ‘Belalang’ dalam Surat <i>Al-Qamar</i> .....	333
D. <i>Al-Kalb</i> ‘Anjing’ dalam Surat <i>Al-A’rāf</i> .....	345
E. <i>Al-An’ām</i> ‘Binatang Ternak’ dalam Surat <i>Al-A’rāf</i> , <i>Al-Furqān</i> , dan <i>Muḥammad</i> .....	357
F. <i>Al-‘Ankabūt</i> ‘Laba-Laba’ di dalam Surat <i>Al-‘Ankabūt</i> .....	409
<b>BAB V : STEREOTIP NEGATIF TERHADAP BINATANG ZOOMORFIK DAN METODE INTERPRETASI ZOOSEMIOTIKA SASTRA AL-QUR'AN .....</b>	429
A. Stereotip Negatif terhadap Binatang Zoomorfik.....	429
1. Konstruksi Sosial Masyarakat Arab.....	430
2. Sudut Pandang Antroposentris.....	438
3. Sudut Pandang Teosentris non Ekosentris.	450
4. Tinjauan Monodisiplin terhadap Binatang di dalam Teks Agama.....	461
B. Zoosemiotika Sastra Al-Qur’an: Rekonstruksi Metode Interpretasi Ayat-Ayat tentang Binatang dalam Al-Qur’an.....	468

<b>BAB VI : PENUTUP</b> .....	487
A. Kesimpulan .....	487
B. Saran .....	489

**KEPUSTAKAAN  
GLOSARIUM  
RIWAYAT HIDUP**

---

## **DAFTAR TABEL**

Tabel 2.1 Kategori Penyebutan Binatang dalam Al-Qur'an

---

## DAFTAR GAMBAR

- Gambar 1.1 Alur Penelitian  
Gambar 4.1 Organ Pencernaan Binatang Ruminansia
-

# BAB I

## PENDAHULUAN

### A. Latar Belakang Masalah

Al-Qur'an dan kesusastraan merupakan dua hal yang tidak mungkin dipisahkan. Ulama klasik dan kontemporer seperti Abū Sulaimān Ḥamād ibn Muḥammad ibn Ibrāhīm al-Khaṭṭābī, Abū Bakr Muḥammad ibn al-Ṭayyib al-Baqilānī, Amīn al-Khūfī, 'Āisyah 'Abd Raḥman,<sup>1</sup> 'Alī Aḥmad Sa'īd,<sup>2</sup> dan Muḥammad Aḥmad Khalāfullah<sup>3</sup> sepakat bahwa salah satu kemukjizatan Al-Qur'an terletak pada eksistensi struktur kebahasaan yang indah, fasih,<sup>4</sup> memuat kesusastraan

---

<sup>1</sup>'Āisyah 'Abd Raḥmān bint Syāti' murid sekaligus istri dari Amīn al-Khūfī mengatakan bahwa ketika Nabi Muhammad saw membaca ayat-ayat Al-Qur'an untuk pertama kali, orang-orang Quraisy mengakui keindahannya dan meyakini bahwa ungkapan tersebut bukan gubahan manusia. Lihat 'Āisyah 'Abd Raḥman bint Syāti', *Al-I'jāz al-Bayāni Lilqur'an Wa Masā'il Ibn al-Azraq* (Miṣr: Dār al-Ma'ārif, 1971), 34.

<sup>2</sup>Dalam bukunya, 'Alī Aḥmad Sa'īd atau yang dikenal dengan nama pena Adonis mengatakan bahwa puisi telah digunakan untuk memahami bahasa Al-Qur'an, karena Al-Qur'an mengandung muatan retorika dan makna yang agung. Lihat Adonis, *Arkeologi Sejarah Pemikiran Arab-Islam*, vol. 1 (Yogyakarta: LKiS, 2007), 198-199.

<sup>3</sup>Khalāfullah menjelaskan bahwa sebagian kisah di dalam Al-Qur'an merupakan *ustūriyah* atau khayalan imajinatif yang sangat identik dengan karya sastra. Di samping juga terdapat kisah *tārikhiyah* dan *tamšiliyah* di dalamnya. Lihat Muḥammad Aḥmad Khalāfullah, *Al-Fan al-Qaṣaṣī Fī al-Qur'an al-Karīm* (Qāhirah: Al-Intisyār al-'Arabī, 1999), 27.

<sup>4</sup>Muḥammad Aḥmad Khalāfullah dan Muḥammad Zaglūl Salam melakukan penyuntingan terhadap tiga karya ulama besar mengenai kemukjizatan Al-Qur'an, yaitu *Bayān al-I'jāz Al-Qur'an* karya al-Khaṭṭābī, *Al-Nukāt fī I'jāz al-Qur'an* karya al-Rummānī, dan *Al-Risālah Al-Syāfi'iyah fī Al-I'jāz* karya Al-Jurjānī. Lihat Ibn Sulaimān Ḥammād ibn Muḥammad ibn Ibrāhīm Al-Khaṭṭābī, Abū al-Ḥasan 'Alī ibn 'Isā Al-Rummānī, and 'Abd al-

agung, dan melampaui estetika susastra masyarakat Arab pada umumnya.<sup>5</sup>

Konsekuensi dari muatan susastra tersebut, mendorong Amīn al-Khūfī berkesimpulan bahwa pintu utama memahami Al-Qur'an adalah mengkajinya melalui pendekatan kesusastraan. Setelah memahaminya melalui kajian sastra, seorang peneliti dapat mengkajinya dari segi lain, baik ilmu keduniaan ataupun ilmu keagamaan.<sup>6</sup> Perlu diketahui bahwa konsep kesusastraan Al-Qur'an yang digagas oleh al-Khūfī dan para pengikutnya memiliki perbedaan dengan konsep kesusastraan Al-Qur'an yang digagas oleh sebagian orientalis, salah satunya adalah John Wansbrough. Wansbrough mengatakan bahwa Al-Qur'an merupakan buku sastra murni yang terpengaruh oleh tradisi Yahudi dan Kristen. Selain itu kisah-kisah di dalamnya layak dikaji melalui metode sejarah dan metode *literary*.<sup>7</sup> Pendapat tersebut ditentang oleh mayoritas ilmuwan muslim, di antaranya adalah Suryadilaga yang menjelaskan bahwa konsep Wansbrough mengenai kesusastraan Al-Qur'an digunakan sebagai upaya menghilangkan nilai transedental Al-Qur'an.<sup>8</sup>

Ulama Islam yang telah disebutkan sebelumnya menekankan bahwa Al-Qur'an menggunakan unsur-unsur sastra dalam

---

Qāhir Al-Jurjānī, *Salās Rasāil Fī I'Jāz al-Qur'ān* (Miṣr: Dār al-Ma'ārif, n.d.), 27.

<sup>5</sup> Amīn Al-Khūfī, *Manāhij Tajdīd Fī An-Nahwi Wa al-Balāghah Wa al-Tafsīr Wa al-Adab* (Miṣr: Maktabah al-'Usrah, 2003), 222.

<sup>6</sup> Al-Khūfī, 229.

<sup>7</sup> John E. Wansbrough, *Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation* (Prometheus Books, 2004), 78.

<sup>8</sup> Muhammad Alfatih Suryadilaga, "Kajian Atas Pemikiran John Wansbrough Tentang Al-Qur'an Dan Nabi Muhammad," *TSAQAFAH* 7, no. 1 (May 31, 2011): 89–108, <https://doi.org/10.21111/tsaqafah.v7i1.109>.

menyampaikan pesan dakwah keagamaan, sedangkan Al-Qur'an sendiri bukan kitab sastra murni.<sup>9</sup> Selain itu, mereka juga menentang kajian sejarah terhadap Al-Qur'an. Sebagaimana yang disampaikan oleh Khalāfullah dan Sayyid Quṭb bahwa Al-Qur'an merupakan kitab dakwah keagamaan,<sup>10</sup> bukan kitab sejarah.<sup>11</sup>

Dalam disertasi ini, peneliti mengkaji salah satu bentuk sastra dalam Al-Qur'an yang terejawantahkan dalam ayat-ayat zoomorfik melalui perspektif zoologi sastra.<sup>12</sup> Zoomorfik adalah atribusi kondisi mental seperti binatang kepada manusia.<sup>13</sup> Berdasarkan observasi yang dilakukan, ayat-ayat zoomorfik secara dominan ditampilkan dalam bentuk syair 'syi'r', khususnya *tasybīh*<sup>14</sup> dan *tamšīl*<sup>15</sup> serta sedikit yang ditampilkan dalam bentuk prosa 'naṣar'.<sup>16</sup> Salah satu contoh ayat zoomorfik dengan bentuk syair, khususnya *tasybīh* 'metafora' adalah permisalan 'al-nās 'manusia' dengan *al-farāsy* 'anai-anai' dalam Surat *Al-Qāri'ah* ayat keempat.

---

<sup>9</sup>Yusuf Rahman, "Akidah Sayyid Qutb (1906-1966) Dan Penafsiran Sastrawi Terhadap al-Qur'an," *Tsaqafah* 7, no. 1 (May 31, 2011): 69–88, <https://doi.org/10.21111/tsaqafah.v7i1.108>.

<sup>10</sup>Khalāfullah, *Al-Fan al-Qaṣaṣī Fī al-Qur'ān al-Karīm*, 50.

<sup>11</sup>Sayyid Qutb, *Indahnya Al-Qur'an Berkisah* (Jakarta: Gema Insani, 2004), 48.

<sup>12</sup>Suwardi Endraswara, *Metodologi Penelitian Zoologi Sastra*, 1st ed. (Yogyakarta: Graha Ilmu, 2019), 2.

<sup>13</sup>Bence Nanay, "Zoomorphism," *Erkenntnis*, December 19, 2018, <https://doi.org/10.1007/s10670-018-0099-0>.

<sup>14</sup>Huda J. Fakhreddine, "Two Projects of Modernism in Arabic Poetry," *Journal of Arabic Literature* 48, no. 1 (June 13, 2017): 38–58, <https://doi.org/10.1163/1570064x-12341338>.

<sup>15</sup>Mohamad Nur Kholis Setiawan, *Al-Qur'an Kitab Sastra Terbesar*, Cet. 2 (Yogyakarta: Elsaq Press, 2006), 76.

<sup>16</sup>Khalāfullah, *Al-Fan al-Qaṣaṣī Fī al-Qur'ān al-Karīm*, 27.

Penelitian ini dipandang penting dilakukan karena tiga alasan utama. Pertama, penelitian ini merupakan bentuk konfirmasi dan evaluasi terhadap penelitian Bence Nanay dan Karl A.E. Enenkel. Nanay mengatakan bahwa dalam ranah paradigma filosofis, zoomorfik digunakan untuk melihat tipe mental manusia dengan merujuk pada binatang tertentu. Dia menemukan banyak literatur yang menggambarkan zoomorfik dengan atribusi sifat yang tidak tepat.<sup>17</sup> Untuk itu, dia menyimpulkan perlu adanya tinjauan cermat untuk mencapai keabsahan zoomorfik. Di sisi lain, Enenkel mengatakan bahwa banyak sekali kajian teologis terkait binatang di dalam sastra yang menekankan pada makna simbolisnya saja dan mengabaikan realitas zoologi binatang.<sup>18</sup> Dampak buruk dari kesalahan dalam membuat dan memahami metafora –khususnya manusia dengan binatang- adalah pemusnahan dan tindakan kekerasan terhadap spesies tertentu karena di *framing* dengan gambaran buruk.<sup>19</sup>

Pada aspek ini, peneliti melihat bahwa Al-Qur'an menyajikan seni kisah zoomorfik dengan tujuan paradigma filosofis. Indikasinya terdapat pada atribusi sifat binatang pada manusia sebagaimana contoh yang telah disebutkan pada paragraf sebelumnya. Penyajian ayat-ayat zoomorfik dalam paradigma filosofis harus dikaji lebih mendalam, baik ayat Al-Qur'an itu sendiri ataupun hasil interpretasi para mufasir besar

---

<sup>17</sup>Nanay, "Zoomorphism."

<sup>18</sup>Karel A. E. Enenkel and Paulus Johannes Smith, *Early Modern Zoology: The Construction of Animals in Science, Literature and the Visual Arts* (BRILL, 2007), 36.

<sup>19</sup>Arran Stibbe, *Ekolinguistik Bahasa, Ekologi, Dan Cerita-Cerita Yang Kita Jalani* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2021), 92.

Islam. Seorang peneliti dituntut untuk mengeksplorasi alasan kenapa karakter binatang tertentu dijadikan sebagai permisalan bagi manusia.<sup>20</sup>

Untuk itu, perspektif zoologi sastra diperlukan untuk menganalisis ketepatan atribusi tersebut. Mengingat bahwa di dalam zoologi sastra terdapat prinsip zoosembiologi atau timbal balik antara zoologi dan sastra, di mana seorang peneliti dituntut untuk mengungkap karakteristik atau atribut yang ada pada binatang secara ilmiah dalam menafsirkan estetika simbolik binatang dalam karya sastra.<sup>21</sup>

Berdasarkan observasi yang dilakukan, terdapat deskripsi yang berlebihan terhadap sifat binatang dalam ayat zoomorfik Surat *Al-Qāri'ah* di atas yang dilakukan oleh sebagian mufasir.<sup>22</sup> Secara eksplisit, sifat *al-farāsy* 'anai-anai' yang diserupakan Al-Qur'an dengan *al-nās* 'manusia' pada hari kiamat adalah *al-mabšūš* 'bertebaran'. Akan tetapi Zamakhsyārī mengatakan bahwa perumpamaan keduanya terletak pada jumlah yang banyak, lemah, hina, dan perilaku bertebaran menuju api untuk membakar diri.<sup>23</sup> Peneliti memandang bahwa interpretasi tersebut dilandaskan pada pola pikir yang merujuk pada simbol atau konvensi masyarakat Arab klasik yang terejawantahkan di dalam *amšāl* dan syair

---

<sup>20</sup>Endraswara, *Metodologi Penelitian Zoologi Sastra*, 97.

<sup>21</sup>Endraswara, 32.

<sup>22</sup>Muhamad Agus Mushodiq et al., "Urgensi Zoologi Sastra Alquran: Studi Kasus Pada Seni Kisah Zoomorfik Al-Farasy Surat Al-Qari'ah," *AL QUDS: Jurnal Studi Alquran dan Hadis* 5, no. 1 (April 25, 2021): 1–28, <https://doi.org/10.29240/alquds.v5i1.2291>.

<sup>23</sup>Abī Al-Qāsim Maḥmūd ibn 'Umar Al-Zamakhsyārī Al-Khwārazmī, *Al-Kasysyāf 'an Ḥaqaīq al-Tanzīl Wa 'Uyūn al-Aqāwil Fī Wujūh al-Ta'wīl*, vol. 4 (Beirūt: Dār al-Iḥyā' al-Turaš al-'Arabi, 2016), 796.

mereka. Untuk mendapatkan keabsahan atribusi sifat binatang pada diri manusia, -salah satunya adalah *al-farāsy-* diperlukan interpretasi etologi binatang dalam ranah kebahasaan dan konfirmasi zoologi sehingga diketahui hakikat perilaku binatang.

Kedua, Al-Qur'an merupakan kitab suci yang menjangkau semua bangsa dan mengakomodir persepsi manusia tentang pesan yang disampaikan,<sup>24</sup> salah satunya melalui binatang yang digambarkan. Data menunjukkan bahwa persepsi manusia di dunia mengenai binatang sangat bervariasi. Persepsi tersebut memiliki kekuatan untuk men<sup>drive</sup> manusia dalam memandang dan memperlakukan binatang.<sup>25</sup> Sebagai contoh adalah binatang buaya. Ada perbedaan persepsi mengenai buaya dalam budaya Betawi Indonesia dengan budaya orang Arab secara umum. Buaya dalam budaya Betawi lebih merepresentasikan makna positif berupa kesetiaan pasangan. Kesetiaan tersebut disimbolkan dengan roti buaya yang dihadirkan saat resepsi pernikahan.<sup>26</sup> Sedangkan dalam budaya Arab, kata */timsāh/* memiliki makna 'binatang

---

<sup>24</sup>Bakri Mohamed Bkheet, "Mu'jizat Al-Qur'an Al-Karim Khashaishuha Wa Atsaruha 'Ala Tsaqafat Asy-Syu'ub معجزة القرآن الكريم خصائصها وأثرها على ثقافة الشعوب," *El-Harakah (Terakreditasi)* 19, No. 1 (May 15, 2017): 137–58, <https://doi.org/10.18860/El.V19i1.4052>.

<sup>25</sup>Rômulo Romeu Nóbrega Alves and Ulysses Paulino Albuquerque, "Introduction," in *Ethnozoology* (Elsevier, 2018), 2, <https://doi.org/10.1016/B978-0-12-809913-1.00001-6>.

<sup>26</sup>Lia Dwimulyani and Mochamad Rochim, "Representasi Kebudayaan Betawi Dalam Video Mapping "Revitalisasi Kota Tua Jakarta," *Prosiding Penelitian SPeSIA* 5, no. 1 (2015): 55–61.

sebagaimana yang dikenal manusia (memiliki moncong dan gigi tajam)' dan juga mengandung makna negatif berupa 'laki-laki pendusta'.<sup>27</sup>

Dengan demikian analisis kisah zoomorfik dengan perspektif zoologi sastra penting dilakukan. Ketepatan atribusi karakter binatang pada manusia penting dieksplorasi lebih jauh agar dapat diketahui atribusi sifat '*wajhu syibh*' umum sebagai makna mitos antara manusia dan binatang yang dijadikan sebagai perbandingan. Makna mitos tersebut diperoleh melalui kajian ilmu pengetahuan tentang binatang (*zoology*), dan konvensi masyarakat Arab, baik dari segi bahasa ataupun pandangan masyarakat Arab mengenai binatang dalam gubahan syair dan sumber lainnya.

Ketiga, penelitian ini merupakan dukungan dan evaluasi dari hasil penelitian yang dilakukan oleh Sarra Tlili dalam bukunya *Animals in the Quran*.<sup>28</sup> Sarra menentang superioritas manusia dan anggapan binatang non manusia sebagai makhluk yang inferior dengan indikasi adanya ayat-ayat *tasybih* 'metaforis'.<sup>29</sup> Dalam disertasi yang telah dibukukan tersebut, Sarra berargumen bahwa pola pikir antroposentris menimbulkan diskriminasi terhadap penafsiran binatang dalam Al-Qur'an. Dia memandang bahwa binatang di dalam Al-Qur'an memiliki kedudukan yang sama dengan manusia, yakni makhluk yang memiliki spiritual, moral, cerdas, dan bertanggung jawab.<sup>30</sup> Menurut Sarra, sudut

---

<sup>27</sup>Kamāluddīn Muḥammad ibn Mūsā al-Dumairī, *Ḥayātu Al-Ḥayawān al-Kubrā* (Damasq: Dār Talasn, 1992), 32.

<sup>28</sup>Sarra Tlili, *Animals in the Qur'an* (Cambridge University Press, 2012), 12.

<sup>29</sup>Tlili, 44.

<sup>30</sup>Tlili, 46.

pandang antroposentris juga mengakibatkan maraknya eksploitasi binatang yang berlebihan.<sup>31</sup>

Disertasi ini berkedudukan sebagai pendukung hasil penelitian Sarra karena perspektif zoologi sastra didasarkan pada pola pikir non-antroposentris Heddegerian, sehingga sudut pandanginya juga menentang filsafat antroposentris.<sup>32</sup> Selain itu, penelitian ini juga menjadi evaluasi pendapat Richard Foltz dan Sarra bahwa para sufi memiliki perhatian yang lebih besar terhadap kesejahteraan binatang daripada ulama lain.<sup>33</sup> Dalam menyimpulkan hal tersebut, Sarra tidak menganalisis kitab tafsir sufistik dalam disertasinya. Dalam disertasi ini, peneliti menghadirkan corak tafsir sufistik untuk mengevaluasi pendapat Sarra terkait sikap ulama sufi terhadap binatang.<sup>34</sup>

Untuk merealisasikan kajian yang holistik tersebut, diperlukan interpretasi terhadap ayat-ayat zoomorfik dengan teori semiotika Roland Barthes yang dikombinasikan dengan teori *tasybīh* dalam *‘ilm balāghah*. Pemilihan teori semiotika tersebut tidak lepas dari metode dan tahapan interpretasi tanda yang kompleks. Menurut Yasraf Amir Piliang semiotika Barthes bersifat “hipersemiotika”. Artinya ia tidak lagi memposisikan kajiannya dalam bidang struktur saja yang bersifat

---

<sup>31</sup>Kyle H Landis-Marinello, “The Environmental Effects of Cruelty to Agricultural Animals” 106 (n.d.): 5.

<sup>32</sup>Endraswara, *Metodologi Penelitian Zoologi Sastra*, 16.

<sup>33</sup>Richard Foltz, *Animals in Islamic Tradition and Muslim Cultures* (Simon and Schuster, 2014), 146.

<sup>34</sup>Tlili, *Animals in the Qur’an*, 46.

*unity-structural*, tetapi juga sudah merambah dalam bidang interpretasi pembaca yang lebih terbuka.<sup>35</sup>

Teori semiotika Barthes yang digunakan adalah analisis sintagmatik-paradigmatik dan kajian makna pada taraf denotasi, konotasi, dan mitos. Semiotika Roland Barthes merupakan teori interpretasi tanda yang dalam zoologi sastra dapat digunakan sebagai alat interpretasi induktif.<sup>36</sup> Pemaknaan pada taraf mitos membuka kajian yang lebih luas pada ranah zoologi, sehingga zoosembiologi atau keterkaitan sastra dan zoologi dapat dieksplorasi secara holistik. Sedangkan teori *tasybīh* digunakan untuk membongkar struktur metafora dalam kisah zoomorfik yang mayoritas berbentuk permisalan. Perlu digarisbawahi bahwa konsep “*The death of author*” Barthes tidak digunakan dalam disertasi ini. Mengingat bahwa konsep tersebut berpotensi melepaskan interpretasi ayat dari konteks atau *asbāb al-nuzūl* baik mikro ataupun makro dan menghilangkan nilai-nilai transedental Al-Qur’an.<sup>37</sup>

Sebelum melakukan interpretasi ayat zoomorfik, peneliti menghadirkan kajian komparatif terhadap kitab tafsir dengan pendekatan *bi al-riwāyah* yang diwakili kitab *Jāmi’ul Bayān* milik al-Ṭabarī, pendekatan *bi al-ra’yi* yang diwakili kitab *al-Kasysyāf* milik Zamakhsyarī, dan pendekatan *bi al-isyārah* yang diwakili kitab *Tafsīr al-Qur’ān* milik Ibn ‘Arabī. Menurut al-Zahabī dan Mannā’, tiga kitab

---

<sup>35</sup>Yasraf Amir Piliang, *Semiotika dan Hipersemiotika: Kode, Gaya & Matinya Makna* (Matahari, 2012), 43.

<sup>36</sup>Endraswara, *Metodologi Penelitian Zoologi Sastra*, 22.

<sup>37</sup>Ma’shum Nur Alim, *Hermeneutika Penafsiran Ayat-ayat Kalam dalam Tafsir al-Manar* (YPM Press, n.d.), vi.

tafsir tersebut lahir pada masa keemasan tafsir di dunia Islam.<sup>38</sup> Kajian komparatif membantu peneliti untuk melihat konteks ayat zoomorfik pada saat Al-Qur'an turun -khususnya melalui riwayat-riwayat dalam tafsir *bi al-riwāyah*- dan melihat variasi interpretasi ayat zoomorfik secara diakronik baik dari segi bahasa, riwayat, dan penalaran para mufasir. Di sisi lain kajian komparasi juga digunakan untuk mengevaluasi ketepatan atribusi sifat binatang pada manusia yang dilakukan oleh para mufasir tersebut.

Pemilihan kitab tafsir *Jāmi'ul Bayān* dan *al-Kasysyāf* didasarkan pada kedudukan masing-masing keduanya sebagai rujukan utama model tafsir *bi al-riwāyah*<sup>39</sup> dan *bi al-ra'yi*.<sup>40</sup> Hal ini sesuai dengan prinsip sampel dalam penelitian kualitatif yang harus bersifat representatif.<sup>41</sup> Menurut al-Zahabī, *Jāmi'ul Bayān* merupakan kitab tafsir paling unggul dan menjadi rujukan utama bagi mufasir lain dengan pendekatan *bi al-riwāyah* bahkan *bi al-ra'yi*.<sup>42</sup> Selain itu, *Jāmi'ul Bayān* juga dianggap lebih baik daripada kitab tafsir sebelumnya karena memuat banyak riwayat dan di dalamnya juga ditentukan riwayat paling kuat terhadap ayat yang dikaji.<sup>43</sup> Kitab tafsir *al-Kasysyāf* merupakan pelopor kitab

---

<sup>38</sup>Ma'mun Mu'min, "Model Pemikiran Tafsir Al-Kasysyaf Karya Imam Az-Zamakhshari," accessed August 8, 2021, <https://doi.org/10.21043/hermeneutik.v1i1i2.5528>.

<sup>39</sup>Muhammad Husain Al-Zahabī, *Al-Tafsīr Wa al-Mufasssīrūn*, vol. 1 (Qāhirah: Maktabah Wahbah, Tanpa Tahun), 148.

<sup>40</sup>Al-Zahabī, 1:307.

<sup>41</sup>Mamik Mamik, *Metodologi Kualitatif* (Zifatama Jawara, n.d.), 44.

<sup>42</sup>Al-Zahabī, *Al-Tafsīr Wa al-Mufasssīrūn*, Tanpa Tahun, 1:149.

<sup>43</sup>Manna Khalil Al-Qattan, *Mabahis Fi Ulumi Al-Qur'an* (Bogor: Litera Antar Nusa, 2009), 502.

tafsir *bi al-ra'yi*.<sup>44</sup> Bahkan menurut al-Zahabī, al-Rāzī yang juga memelopori tafsir *bi al-ra'yi* menukil pendapat Zamakhsyarī dari segi kedetailan penafsiran logika, khususnya dalam aspek *balāghah*.<sup>45</sup> Selain itu terdapat mufasir dengan pendekatan *bi al-ra'yi* lain seperti al-Baidāwī yang juga mengutip pendapat Zamakhsyarī.<sup>46</sup> Adapun pemilihan kitab *Tafsīr al-Qur'ān* milik Ibn 'Arabī didasarkan pada kelengkapan tafsir *bi al-isyārah*<sup>47</sup> terhadap keseluruhan ayat-ayat Al-Qur'an<sup>48</sup> dibanding kitab tafsir lain seperti *Ḥaqāiqi Tafsīr* milik al-Sulamī dan *Tafsīru al-Qur'ān* milik al-Tastarī.<sup>49</sup> Kelengkapan tersebut penting untuk diperhatikan guna mendapatkan gambaran yang holistik sikap sufi terhadap ayat-ayat zoomorfik.

## B. Rumusan Masalah

Berdasarkan uraian latar belakang di atas, peneliti mengajukan dua pertanyaan berikut sebagai fokus kajian penelitian, yaitu:

1. Bagaimana interpretasi para mufasir dengan pendekatan *bi al-riwāyah*, *bi al-ra'yi*, dan *bi al-isyārah* terhadap ayat-ayat zoomorfik di dalam Al-Qur'an?

---

<sup>44</sup> Muhammad Hasbi As-Shiddiqie, *Pengantar Ilmu Al-Qur'an Dan Tafsir* (Jakarta: Bulan Bintang, 1989), 205.

<sup>45</sup> Al-Zahabī, *Al-Tafsīr Wa al-Mufassirūn*, Tanpa Tahun, 1:206.

<sup>46</sup> Al-Zahabī, 1:211.

<sup>47</sup> Al-Zahabī, 1:284.

<sup>48</sup> Wahyudi Wahyudi, "Analisis Konsep Ta'wil Ibn 'Arabi Terhadap Ayat Al-Qur'an," *Jurnal Ilmiah Ilmu Ushuluddin* 17, no. 2 (December 1, 2018): 137–46, <https://doi.org/10.18592/jiu.v17i2.2273>.

<sup>49</sup> Muhamad Agus Mushodiq and Wahyudi Wahyudi, "Characteristics Of Sufi Al-Sulamy's Tafsir Method: A Case Study Of The Prophet Of Musa And Khidir," *Jurnal At-Tibyan: Jurnal Ilmu Alqur'an Dan Tafsir* 5, no. 2 (December 11, 2020): 213–39, <https://doi.org/10.32505/at-tibyan.v5i2.1438>.

2. Bagaimana kritik terhadap interpretasi para mufasir atas ayat-ayat zoomorfik melalui reinterpretasi ayat dengan perspektif zoologi sastra?

### C. Tujuan dan Manfaat Penelitian

Tujuan dari penelitian yang dilakukan, disinkronkan dengan rumusan masalah di atas, yaitu:

1. Mengetahui interpretasi para mufasir dengan pendekatan *bi al-riwāyah*, *bi al-ra'yi*, dan *bi al-isyārah* terhadap ayat-ayat zoomorfik di dalam Al-Qur'an
2. Mengetahui kritik terhadap interpretasi para mufasir atas ayat-ayat zoomorfik melalui reinterpretasi ayat dengan perspektif zoologi sastra

Adapun manfaat penelitian ini adalah berkontribusi dalam melakukan kritik ilmiah terhadap ayat-ayat di dalam Al-Qur'an, khususnya yang berkaitan dengan ayat zoomorfik dengan studi komparatif buku-buku tafsir dan interpretasi ayat dengan teori semiotika pos struktural Roland Barthes dan *tasybīh* dalam *'ilm balāghah*. Artinya peneliti tidak hanya memandang Al-Qur'an sebagai kitab dogmatis yang disikapi dengan apologis dan fatalistik. Akan tetapi Al-Qur'an merupakan kitab suci yang terbuka untuk dikaji secara ilmiah dan dieksplorasi maknanya lebih dalam. Penelitian ini secara tidak langsung juga diharapkan memberikan kesadaran ekologis-konservatif terhadap lingkungan sekitar dan binatang non manusia secara khusus, bahwa binatang juga memiliki hak sebagaimana manusia dan tidak layak untuk dieksploitasi secara berlebihan.

#### D. Kajian Pustaka

Berdasarkan penelusuran pustaka yang dilakukan, terdapat beberapa penelitian yang memiliki relevansi dengan disertasi ini. Dari hasil *literature mapping* terhadap kajian binatang di dalam Al-Qur'an, ditemukan beberapa *trend* kajian. Pertama, kajian komparatif terhadap kitab-kitab tafsir mengenai binatang di dalam Al-Qur'an. Di antara ilmuwan yang melakukan hal tersebut adalah Sarra Tlili. Kedua, kajian terhadap struktur naratif kisah dan tema umum ayat terkait binatang di dalam Al-Qur'an. Di antara yang melakukannya adalah Ah. Fawaid dan Asil Mat'ab. Ketiga, eksplorasi makna terhadap binatang di dalam Al-Qur'an. Eksplorasi tersebut dilakukan dengan berbagai macam perspektif, metode, dan teori sehingga memunculkan corak tertentu. Di antaranya adalah *tafsīr 'ilmī* yang memadukan antara pemaknaan kebahasaan '*i'jāz bayānī*' dan pemaknaan fakta ilmiah '*i'jāz 'ilmī*' yang dilakukan oleh Zaglūl Najār, Tim Kementrian Agama dan Lipi, Mohd Sukki Othman, M.Y. Zulkifli bin Haji Mohd Yusoff dan Asep Supriyanto. Selain *tafsīr 'ilmī*, ada pemaknaan semantis dalam pencarian makna leksem binatang di dalam Al-Qur'an yang dilakukan oleh 'Umar Alaiwī. Keempat, penyajian kisah binatang di dalam Al-Qur'an secara utuh yang didasarkan pada riwayat-riwayat tertentu yang dilakukan oleh Aḥmad Bahjat. Kelima, kajian khusus pandangan Islam mengenai binatang yang diambil dari berbagai sumber, salah satunya adalah Al-Qur'an. Kajian ini seringkali diproyeksikan untuk mengeksplorasi hak-hak binatang '*animal rights*' dalam pandangan Islam. Di antara yang melakukannya adalah Richard C. Foltz, Sira Abdulrahman, Md Nazrul Islam, dan Md Saidul Islam.

Berdasarkan pengelompokan *trend* kajian di atas, disertasi ini lebih cenderung masuk pada kategori eksplorasi makna terhadap ayat-ayat binatang. Meskipun demikian, sangat memungkinkan jika kumpulan penelitian dalam satu *trend* kajian memiliki perbedaan hasil yang signifikan. Perbedaan tersebut diakibatkan oleh perbedaan objek penelitian, teori analisis, dan perspektif yang digunakan. Untuk rincian keunikan kajian dan distingsi disertasi ini dengan penelitian sebelumnya diulas sebagai berikut.

Penelitian pertama berupa disertasi yang ditulis Sarra Tlili dengan judul “*Animals in The Qur’an*”. Dalam penelitian tersebut Sarra melakukan kajian yang mendalam mengenai hak-hak binatang yang terdapat pada Al-Qur’an. Dia menggunakan perspektif ekosentris dengan mengkaji hasil interpretasi empat mufasir Al-Qur’an secara polivalen, yaitu al-Ṭabarī, al-Rāzī, al-Qurṭubī, dan Ibn Kašīr. Dalam penelitian tersebut, dia menyimpulkan bahwa binatang memiliki kesamaan dengan manusia dalam beberapa hal, di antaranya adalah aspek spiritual, moral, intelegensi, dan tanggung jawab. Selain itu Sarra melakukan dekonstruksi gagasan inferioritas binatang yang dikaitkan dengan konsep Al-Qur’an.

Dia berpendapat bahwa *taskhīr* tidak menyiratkan bahwa binatang dapat dieksploitasi dan selalu di bawah dominasi manusia, tetapi binatang yang dapat dimanfaatkan oleh manusia menunjukkan kelemahan manusia yang membutuhkan makhluk lain. Selain itu, tujuan *taskhīr* bukan untuk menampakkan keunggulan manusia, tetapi ayat-

ayat *taskhīr* menunjukkan superioritas Tuhan atas semua makhluknya.<sup>50</sup> Hal tersebut yang mendorong Blankinship mengatakan bahwa Sarra juga menggunakan paradigma teosentris dalam melihat binatang.<sup>51</sup>

Adapun konsep mengenai *istikhlāf/khilāfah* merupakan respon terhadap perkembangan politik kekhalifahan yang awalnya hanya merujuk pada “suksesi” dan tidak terkait dengan pencarian kandidat yang layak sebagai *khalīfah* di bumi antara manusia dan binatang. Adapun penggambaran *maskh* atau metamorfosis manusia yang tidak taat menjadi binatang non-manusia tidak selalu menyiratkan inferioritas binatang, tetapi lebih menandakan hukuman kebingungan dan rasa sakit manusia yang terperangkap dalam tubuh binatang non manusia.<sup>52</sup>

Ada beberapa catatan penting terhadap penelitian Sarra sebagai distingsi dengan disertasi ini. *Pertama*, penelitian Sarra merupakan penelitian induktif-deskriptif dengan tinjauan filologis polivalen yang menyimpulkan pendapat empat mufasir yang telah disebutkan di atas. Artinya Sarra mendeskripsikan pendapat empat mufasir tersebut tanpa memberikan interpretasi kebahasaan dengan teori tertentu. Sedangkan disertasi ini melangkah lebih jauh. Selain melakukan kajian komparatif terhadap tiga buku tafsir karya al-Ṭabarī, Zamakhsyarī, dan Ibn ‘Arabī, peneliti melakukan interpretasi ayat-ayat zoomorfik dengan teori

---

<sup>50</sup>Tlili, *Animals in the Qur’an*, 114.

<sup>51</sup>Kevin Blankinship, “Suffering the Sons of Eve: Animal Ethics in al-Ma‘arrī’s Epistle of the Horse and the Mule,” *Religions* 11, no. 8 (August 10, 2020): 412, <https://doi.org/10.3390/rel11080412>.

<sup>52</sup>Tlili, *Animals in the Qur’an*, 78.

semiotika Roland Barthes yang dikombinasikan dengan teori *tasybīh* dalam *‘ilm balāghah* melalui perspektif zoologi sastra.

*Kedua*, pemilihan kitab tafsir yang dilakukan oleh Sarra didasarkan pada dua corak panafsiran, yaitu tafsir *bi al-riwāyah* dan *bi al-ra’yi* yang cenderung didominasi pemaknaan *ẓāhir* ayat. Di sisi lain, Sarra mengatakan bahwa kaum sufi lebih memiliki kepekaan dalam melihat kesejahteraan binatang<sup>53</sup> -meskipun pendapat ini dibantah olehnya pada penelitian yang dilakukan selanjutnya.<sup>54</sup> Akan tetapi kitab tafsir yang dipilih oleh Sarra dalam buku *Animals in The Qur’an* tidak merujuk pada corak tafsir sufistik yang cenderung mencari makna *bāṭin* ayat dengan sumber *isyārī*. Untuk itu dalam penelitian ini, peneliti berupaya memilih tiga kitab tafsir yang mewakili penafsiran *bi al-riwāyah*, *bi al-ra’yi*, dan *bi al-isyārah* guna menemukan makna *ẓāhir* dan *bāṭin* ayat. Ketiga, pembagian kisah yang dilakukan Sarra didasarkan pada tema besar kisah, yaitu *taskhīr*, *taskhīr-tadlīl*, *maskh*, dan *istikhlāf*, sedangkan dalam penelitian ini peneliti membagi kisah binatang dilandaskan pada teori zoologi sastra dan menjadikan kisah zoomorfik sebagai objek penelitian.

Penelitian kedua berupa disertasi yang ditulis oleh Ah. Fawaid dengan judul “Fabel dalam Al-Qur’an: Studi Integritas Tekstual dan Koherensi Tematik Struktur Kisah Hewan di dalam Al-Qur’an”. Dalam penelitiannya tersebut, penulis berupaya mengungkap representasi

---

<sup>53</sup>Tlili, 45.

<sup>54</sup>Sarra Tlili, “All Animals Are Equal, or Are They? The Ikhwān al-Ṣafā’s Animal Epistle and Its Unhappy End,” *Journal of Qur’anic Studies* 16, no. 2 (June 1, 2014): 42–88, <https://doi.org/10.3366/jqs.2014.0148>.

peran binatang di dalam berbagai kisah yang dimuat Al-Qur'an, mengungkap karakteristik struktur naratif fabel, dan melihat koherensi tematik kisah binatang di dalam Al-Qur'an. Isu besar yang didiskusikan dalam disertasi ini adalah pernyataan sebagian orientalis bahwa struktur naratif kisah Al-Qur'an cenderung amburadul, melelahkan, tidak terstruktur, dan sifat minor lainnya. Dengan demikian penulis berupaya mencari dan membuktikan koherensi tematik kisah Al-Qur'an. Pendekatan yang digunakan adalah pendekatan interdisipliner yang mengintegrasikan tafsir tematik yang digagas oleh Mustansir Mir, 'Ābid al-Jābirī, Raymon K. Farrin, dan Michel Cuypers, serta struktur naratif William Labov.

Hasil dari penelitian tersebut adalah binatang di dalam berbagai kisah Al-Qur'an berperan sebagai anugerah, mukjizat, tokoh dalam mimpi, dan penolong. Adapun karakteristik struktur naratif fabel dalam surat-surat makiyah dipandang lebih lengkap elemennya dengan indikasi adanya enam elemen naratif Labov dibanding elemen yang ada pada surat-surat madaniyah. Narasi dalam surat makiyah berkarakter *qaṣaṣī*. Adapun pada surat madaniyah berkarakter satire, teguran, dan sentilan. Menurut Fawaid, koherensi tematik struktur naratif fabel dalam Al-Qur'an dapat dilacak dan ditemukan melalui *the surah pairs*, kontekstual surah, dan *surah groups* dengan analisis *tartīb muṣḥafī* Mir yang diintegrasikan dengan *tartīb al-nuzūl* ala al-Jābirī.<sup>55</sup>

---

<sup>55</sup>Ah. Fawaid, "Fabel Dalam Al-Qur'an (Studi Integritas Tekstual Dan Koherensi Tematik Struktur Kisah Hewan Dalam Al-Qur'an)" (Disertasi, Surabaya, Universitas Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya, 2020), 311.

Disertasi yang ditulis Fawaid berbeda dengan disertasi ini dalam beberapa hal. Pertama, disertasi ini berupaya untuk mengeksplorasi makna baru di dalam ayat-ayat binatang, khususnya adalah ayat zoomorfik yang notabene berupa *syi'ir* 'syair', bukan *našar* 'prosa' sebagaimana objek kajian Fawaid. Sedangkan Fawaid lebih cenderung membuktikan koherensi tematik kisah yang dianggap sebagian orientalis tidak teratur. Kedua, objek material yang dianalisis juga berbeda. Sebagaimana yang telah diuraikan pada paragraf sebelumnya, Fawaid secara spesifik memilih ayat-ayat yang masuk dalam kategori cerita tentang binatang 'fabel' di dalam Al-Qur'an. Adapun disertasi ini lebih menekankan pada ayat-ayat binatang yang menggambarkan penyerupaan manusia dengan binatang tertentu, sehingga ayat-ayat tersebut dapat berupa cerita, seperti kisah Bal'am yang diserupakan dengan *kalb* 'anjing' dan ayat-ayat lain yang tidak masuk dalam kategori cerita.

Penelitian ketiga berupa artikel jurnal ilmiah yang ditulis oleh As'īl Mat'ab Janabī dengan judul "*Al-Ḥayawān fī al-Qur'ān-Dirāsah Simiyāiyyah*". Dia menganalisis beberapa ayat dalam Al-Qur'an mengenai binatang dengan teori semiotika umum. Di antara tokoh semiotika yang dijadikan rujukan adalah Ferdinand de Saussure dan Pierre Noel Giroud. As'īl mengklasifikasikan binatang berdasarkan tema-tema yang telah ditentukan olehnya secara deduktif. Tema-tema yang dimaksud adalah (1) binatang sebagai simbol '*rumz*' keesaan dan nikmat Allah SWT yang besar bagi manusia dalam Surat *Al-Naḥl* ayat ke 79, (2) binatang sebagai simbol larangan sebagaimana yang tertera dalam Surat *Al-An'am* ayat ke 138-139, (3) binatang sebagai simbol

kehinaan, kesesatan, kelalaian, dan kebodohan yang terdapat pada Surat *Al-A'raf* ayat ke 179, (4) binatang sebagai simbol penghinaan atas tuhan orang musyrik sebagaimana yang tertera pada Surat *Al-'Ankabūt* ayat ke 41, (5) binatang sebagai simbol hari kebangkitan yang terdapat pada Surat *Al-Qamar* ayat ke 7, (6) binatang sebagai simbol keputusan *'tasā'um'* dan keoptimisan *'al-fi'l/tafā'ul'* merujuk pada konsep *tatayyur* 'mengadu nasib' yang ada pada Surat *Al-Naml* ayat ke 45-47.<sup>56</sup>

Berdasarkan uraian di atas, ada beberapa poin penting yang menjadi distingsi antara artikel tersebut dengan disertasi ini. *Pertama*, pembagian binatang yang didasarkan tema-tema yang telah ditentukan oleh Asīl sebelumnya bersifat deduktif. Peneliti melihat bahwa pembagian tersebut didasarkan pada bacaan penulis secara struktural dan literal terhadap kisah binatang di dalam Al-Qur'an. Sedangkan dalam penelitian ini, peneliti membagi kisah Al-Qur'an berdasarkan perspektif zoologi sastra umum yang digagas oleh Endraswara.

*Kedua*, penggunaan semiotika umum yang dilakukan oleh Asīl berdampak pada bahasa operasional yang ambigu. Dia tidak menggunakan istilah operasional yang digunakan oleh Ferdinand de Saussure untuk mengungkap tanda dan maknanya seperti *sign-signifier-signified*.<sup>57</sup> Dia sering menggunakan istilah *rumz* 'simbol' yang lebih

---

<sup>56</sup> Mat'ab Asīl Al-Janabī, "Al-Ḥayawān Fī al-Qur'an-Dirāsah Simiyaiyyah," *Lark Journal For Philosophy, Linguistics and Social Sciences* 1, no. 22 (2016), <https://www.iasj.net/iasj/article/122513>.

<sup>57</sup>Ferdinand de Saussure, *Course in General Linguistics* (Open Court Publishing, 1986), 324.

merepresentasikan semiotika Charles Sanders Peirce.<sup>58</sup> Selain itu analisis yang berpatokan pada *signifier-signified* ala Ferdinand tidak tampak, sehingga pemaknaan ayat yang dilakukan Asil didasarkan pada makna leksikal. Dalam disertasi ini, peneliti menggunakan teori semiotika Roland Barthes secara spesifik yang dikolaborasikan dengan teori *tasybīh*. Tujuannya adalah agar peneliti dapat menangkap makna yang lebih luas dalam taraf makna konotasi dan mitos.

Penelitian keempat ditulis oleh Zaglūl Rāgib Muḥammad al-Najār dengan judul “*Min Ayāt I’jāz al-‘Ilmī al-Ḥayawān fi al-Qur’ān*”. Dia mengkaji binatang di dalam Al-Qur’an dengan pendekatan sains dengan argumen bahwa kemukjizatan Al-Qur’an tidak hanya terletak pada keagungan struktur bahasa saja, akan tetapi juga pada ayat-ayat *kauniyah* yang dapat dianalisis melalui ilmu sains. Untuk itu, dia tidak mengkaji semua binatang di dalam Al-Qur’an, akan tetapi mengkaji ayat yang cenderung menggambarkan ilmu alam (*kauniyah*) pada binatang tertentu.

Dalam menganalisis binatang di dalam Al-Qur’an, dia menggunakan metode dan prinsip yang dirumuskan terlebih dahulu. Di antaranya adalah: (1) memahami ayat Al-Qur’an berdasarkan semantik, stilistika, dan pemaknaan bahasa lainnya, (2) memahami *asbāb al-nuzūl* (jika ada), memahami *nāsikh-mansūkh*, *muṭlaq-muqayyad*, *āmm-khāṣ*, dan lain sebagainya, (3) menelusuri riwayat penafsiran Nabi Muhammad saw dan para mufasir klasik dan kontemporer, (4) mengumpulkan nash Al-Qur’an dengan tema yang sama (kajian

---

<sup>58</sup> Nathan Houser, “Peirce on Practical Reasoning,” *The American Journal of Semiotics*, August 31, 2020, <https://doi.org/10.5840/ajs202082763>.

tematik), dan (5) menyesuaikan konteks ayat Al-Qur'an dengan fenomena ilmiah pada binatang tertentu.<sup>59</sup>

Salah satu contoh hasil analisis dengan metode tersebut adalah interpretasi ayat ke 41 Surat *Al-'Ankabūt* terkait rumah laba-laba. Sebelum fokus pada ayat tersebut, dia mengkaji kemukjizatan ilmiah di dalam Surat *Al-'Ankabūt* secara keseluruhan dengan sederhana. Setelah itu, dia fokus pada ayat ke 41. Tahapan yang dilakukan untuk mengkaji ayat tersebut adalah (1) mengeksplorasi penafsiran para mufasir seperti Ibn Kasīr dan Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī serta Jalāl al-Dīn al-Maḥallī, (2) mengkaji secara intensif binatang laba-laba '*al-'ankabūt*' tersebut dengan kajian ilmiah, (3) fokus pada kata yang dibidik yaitu */auhana/* yang menunjukkan makna 'lemah' dan menghubungkannya dengan temuan ilmiah, (4) menyimpulkan hasil bacaannya terhadap interpretasi para mufasir dan temuan hasil penelitian ilmiah tentang sarang laba-laba bahwa ia lemah baik secara *ḥaqīqī* ataupun *ma'nawī*.<sup>60</sup>

Dengan demikian, peneliti menyimpulkan beberapa poin sebagai distingsi penelitian ini dengan penelitian yang dilakukan Zaglūl. *Pertama*, objek material yang digunakan Zaglūl adalah ayat-ayat Al-Qur'an tentang binatang yang mengandung aspek sains, sedangkan peneliti mengkaji ayat-ayat zoomofik sebagai objek material. Dengan demikian kajian tematik yang dilakukan peneliti dan Zaglūl berbeda, meskipun ada beberapa ayat yang sama untuk dikaji. *Kedua*, penelitian Zaglūl tidak didasarkan pada analisis bahasa dan sastra yang intensif.

---

<sup>59</sup>Rāgib Muḥammad al-Najā, *Min Āyāt Al-I'jāz al-Ilmī: Al-Ḥayawān Fī al-Qur'an al-Karīm* (Beirūt: Dār al-Ma'rifah, 2006), 27–30.

<sup>60</sup>Muḥammad al-Najā, 143.

Dia hanya menyimpulkan hasil interpretasi para mufasir dan menghubungkannya dengan hasil penelitian ilmiah. Meskipun ada indikasi pemaknaan bahasa, akan tetapi pemaknaan tersebut tidak dilandaskan pada teori tertentu, sehingga hasil analisis bahasa lebih dominan mengikuti hasil interpretasi para mufasir sebelumnya.

Penelitian kelima berupa artikel jurnal ilmiah dengan judul “Perumpamaan Serangga dalam Al-Qur’an: Analisis I’jaz” yang ditulis oleh Mohd Sukki Othman dan M.Y. Zulkifli bin Haji Mohd Yusoff.<sup>61</sup> Kedua peneliti menjadikan *ba’uḍah* ‘nyamuk’ pada Surat *Al-Baqarah* ayat ke 26 dan *ḡubāb* ‘lalat’ pada Surat *Al-Hajj* ayat ke 73 sebagai objek material penelitian. Kedua peneliti menggunakan teori kebahasaan dan kesusastraan serta hasil temuan ilmiah tentang binatang untuk menemukan *i’jāz bayānī* dan *i’jāz ‘ilmī*. Kedua peneliti menyimpulkan bahwa penggambaran binatang nyamuk dan lalat di dalam Al-Qur’an menggambarkan nilai retorika dan estetika yang tinggi. Dengan gaya tersebut, ayat Al-Qur’an dapat dikaji dan dieksplorasi melalui temuan ilmiah.

Berdasarkan uraian di atas, disertasi ini memiliki kesamaan dengan penelitian kedua penulis dalam hal tinjauan sastra (dalam hal ini Mohd Sukki dan Zulkifli lebih menggunakan istilah *i’jāz bayānī*) dan tinjauan hasil penelitian ilmiah atau *i’jāz ‘ilmī*. Peneliti melihat bahwa kedua penulis juga melakukan interpretasi sendiri berdasarkan tinjauan

---

<sup>61</sup> Mohd Sukki Othman and Zulkifli Mohd Yusoff, “Perumpamaan Serangga Dalam Al-Qur’an: Analisis I’jaz,” *QURANICA - International Journal of Quranic Research* 2, no. 1 (June 1, 2012): 104–29.

kebahasaan *balāghah* secara umum, di samping juga melihat hasil interpretasi para mufasir sebelumnya.

Adapun perbedaan keduanya terletak pada objek material. Dalam disertasi ini, ayat terkait binatang tidak didasarkan pada tipologi serangga sebagaimana yang dilakukan oleh Mohd Sukki dkk. Terlebih dalam tulisan tersebut hanya ada dua ayat sebagai objek material. Dalam disertasi ini, peneliti mengkaji binatang yang masuk dalam kategori zoomorfik. Berdasarkan observasi yang telah dilakukan, terdapat sepuluh ayat yang masuk pada ranah zoomorfik. Kedua, kajian interpretasi mufasir sebelumnya dalam artikel tersebut berorientasi pada penguat hasil analisis. Sedangkan dalam disertasi ini, peneliti berupaya melakukan kritik atas ketepatan interpretasi para mufasir terhadap penggambaran binatang di dalam Al-Qur'an. Ketiga, teori *balāghah* yang digunakan oleh Sukki bersifat umum, sedangkan peneliti secara spesifik memilih teori *tasybīh* karena sesuai dengan bentuk kisah zoomorfik yang didominasi oleh unsur metaforis.

Penelitian keenam adalah buku hasil penelitian yang ditulis oleh Asep Supriyanto dengan judul “Serangga dalam Al-Quran: Aplikasi Teori Penafsiran Muhammad Abid Al-Jabiri”. Dalam penelitiannya tersebut, Asep melakukan analisis dan interpretasi ayat-ayat terkait serangga di dalam Al-Qur'an dengan teori hermeneutika ‘Ābid al-Jābirī yang mencakup analisis *al-faṣl* dan *al-waṣl*. Untuk itu ada dua kajian besar dalam teori al-Jābirī yang digunakan, yakni *ja’lu al-Qurān muaṣṣiran linafsihi* ‘Al-Qur'an relevan dengan dirinya sendiri’ dan *ja’lu al-Qurān muaṣṣiran lanā* ‘menjadikan Al-Qur'an relevan dengan era kehidupan manusia’. Dalam penelitiannya tersebut, dia mengkaji

sebelas ayat yang memuat gambaran sembilan serangga di dalam Al-Qur'an, yaitu lebah, semut, belalang, kutu, laron, laba-laba, rayap, lalat, dan nyamuk.<sup>62</sup>

Dalam analisis yang ditampilkan, Asep pertama kali menganalisis ayat dengan sudut pandang *ja'lu al-Qurān muaṣṣiran linafsihi* 'Al-Qur'an relevan dengan dirinya sendiri' yang mencakup kajian bahasa, gaya bahasa, struktur ayat, posisi ayat, historisitas serangga dalam tradisi Arab, dan kehidupan serangga pada kehidupan orang Arab masa lampau. Selanjutnya adalah mengkaji relevansi serangga dalam Al-Qur'an dengan kehidupan modern. Dia menganalisis pembagian serangga berdasarkan ilmu biologi, serangga menurut para ilmuwan, segi negatif dan positif serangga, dan relevansi serangga dengan kehidupan modern seperti pendidikan, politik, kesehatan, dan sosial.

Dalam penelitiannya tersebut dia menyimpulkan bahwa diksi dalam Al-Qur'an memiliki makna kedua yang tersembunyi, contohnya adalah keahlian lalat dalam hal penerbangan. Hal ini belum diketahui pada zaman dahulu. Selanjutnya serangga dalam Al-Qur'an memuat makna filosofis yang tinggi. Terdapat rangkaian cerita serangga yang harmonis ketika dikaji melalui *tartīb al-nuzūl* ayat. Kisah serangga di dalam Al-Qur'an juga memuat pesan teologis.<sup>63</sup>

Berdasarkan uraian di atas, peneliti mencatat beberapa perbedaan antara disertasi ini dengan penelitian yang dilakukan Asep. *Pertama*, objek material yang dianalisis oleh Asep adalah ayat mengenai

---

<sup>62</sup> Asep Supriyanto, *Serangga Dalam Al-Quran; Aplikasi Teori Penafsiran Muhammad Abid Al-Jabiri* (Jakarta: Graha Ilmu, 2016), 48.

<sup>63</sup> Supriyanto, 125.

serangga. Adapun peneliti memilih ayat-ayat yang menggambarkan atribusi sifat binatang pada diri manusia dan beberapa di antaranya ada yang masuk kategori serangga. Selain itu tipologi binatang yang digunakan oleh Asep adalah tipologi binatang dalam ilmu biologi, sedangkan peneliti lebih kepada tipologi binatang dalam perspektif zoologi sastra. Selanjutnya teori yang digunakan oleh Asep adalah teori hermeneutika ‘Abid al-Jābirī, sehingga dia lebih fokus pada relevansi ayat dengan kehidupan saat ini (mutakhir). Dalam disertasi ini, peneliti menggunakan perspektif zoologi sastra dalam menganalisis ayat-ayat zoomorfik. Teori yang digunakan adalah semiotika Roland Barthes dan *tasybīh* yang disesuaikan dengan objek material penelitian guna mengungkap ketepatan atribusi sifat binatang kepada manusia dan menemukan pemaknaan mitos lama dan mitos baru mengenai binatang yang dikaji.

Penelitian ketujuh adalah laporan penelitian pada *Jāmi’ah Farhāt Abbas Saṭīf Al-Jazā’ir* yang ditulis oleh ‘Umar ‘Alaiwī dengan judul “*Asmā’u al-Ḥayawān fī al-Qur’ān al-Karīm- Dirāsah Dalāliyah wa Mu’jam*”. Dalam penelitiannya tersebut ‘Umar mengumpulkan ayat yang mengandung informasi binatang dan mengkajinya melalui kajian semantik *‘ilm dalālah*, khususnya pada kajian medan makna *‘al-ḥuqūl al-dalāliyah*’ dan membuat kamus terkait nama binatang di dalam Al-Qur’an dengan ilmu leksikografi *‘ilm ma’ājim*’.<sup>64</sup>

---

<sup>64</sup> ‘Umar ‘Alaiwī, *Asmā’u al-Ḥayawān Fī al-Qur’ān al-Karīm* (Al-Jazā’ir: Wizārah al-Ta’fīm al-‘Alī wa al-Bahš al-Ilmī Jāmi’ah Farhat ‘Abbas Saṭīf, 2011), 41.

*Pertama*, ‘Umar mengkaji pembagian kategori binatang yang ada di dalam Al-Qur’an berdasarkan pendapat para ulama klasik seperti al-Jāhiz, Samarqandī, dan lain sebagainya serta pendapat para ilmuwan biologi. Selain itu dia juga mengkaji binatang yang ada di syair-syair orang Arab. Setelah mengumpulkan nama binatang dan membaginya berdasarkan pembagian para ulama, dia mengkaji binatang menggunakan teori medan makna. Pada awalnya dia menampilkan kolokasi ‘*ḥaql dalālī ‘āmm*’ binatang. Setelah menampilkan kolokasi umum, dia menampilkan kolokasi khusus seperti *ḥaql al-šadiyāt* ‘mamalia’, *ḥaql al-hasyarāt* ‘serangga’, *ḥaql al-tuyūr* ‘aves’, *ḥaql al-zawāhif* ‘reptil’, *ḥaql al-mā’iyāt* ‘binatang akuatik’, dan *ḥaql al-barma’iyyāt* ‘amfibi’.

Tahap selanjutnya adalah dia menganalisis setiap binatang yang masuk dalam kolokasi khusus tersebut sebagai set ‘*al-ḥaql al-far’ī*’. Di antara contoh analisis yang dia lakukan adalah kata *hasyarāt/ḥaql al-hasyarāt* (sebagai kolokasi) yang memiliki medan makna atau set berupa *baḍa*, *jarād*, *zubbāb*, *al-qamal*, *al-naḥl* dan *al-naml*. Setelah menguraikan apa saja medan makna set dari kolokasi khusus, ‘Umar mengkaji satu persatu binatang yang masuk dalam kategori set tersebut dari segi kebahasaan dan pendapat para ulama.<sup>65</sup> Setelah itu, dia membuat sebuah kamus nama binatang dalam Al-Qur’an yang diurutkan melalui huruf hijaiyah.

Berdasarkan uraian di atas, peneliti menyimpulkan beberapa poin sebagai distingsi penelitian tersebut dengan disertasi ini. *Pertama*, dari

---

<sup>65</sup> ‘Alaiwī, 70.

segi teori, penelitian di atas menggunakan kajian semantik, khususnya medan makna yang mencakup kajian kolokasi (sintagmatik) dan set (paradigmatik). Sedangkan peneliti menggunakan teori semiotika Roland Barthes yang mencakup pemaknaan denotasi, konotasi, dan mitos. Teori medan makna sering dikritisi sebagai analisis makna pada tingkat dasar, yaitu makna leksikal, sedangkan semiotika mengarah pada makna yang dalam karena bersifat non-struktural. *Kedua*, klasifikasi binatang yang dilakukan oleh ‘Umar, didasarkan pada klasifikasi binatang pada ilmu biologi. Sedangkan peneliti membagi binatang didasarkan pada perspektif zoologi sastra. Dengan demikian dapat disimpulkan bahwa meskipun ada relevansi dalam hal objek material, akan tetapi objek formal yang digunakan berbeda.

Penelitian kedelapan adalah artikel jurnal dengan judul “*Religion and Animal Welfare- An Islamic Perspective*” yang ditulis oleh Sira Abdul Rahman. Sira menjelaskan bahwa secara *das sein* banyak negara dengan mayoritas masyarakat muslim mengabaikan kesejahteraan binatang. Perlakuan kejam terhadap binatang terjadi sejak dalam produksi binatang ternak, pengangkutannya, dan penyembelihannya. Sira mengatakan bahwa pemimpin dan ulama Islam tidak menyadari data tersebut. Padahal Islam melalui Al-Qur’an dan hadis telah memberikan aturan yang ketat terhadap kesejahteraan binatang. Binatang dapat dikatakan halal atau makruh tergantung bagaimana mereka diperlakukan.

Sira mengkaji secara kualitatif-deskriptif dukungan Islam terhadap kesejahteraan binatang dengan mengutip ayat-ayat Al-Qur’an seperti Surat *Al-Nahl* ayat ke 5, Surat *Al-Hajj* ayat ke 36 dan hadis-

hadis Nabi Muhammad saw. Sira menyimpulkan bahwa di dalam Islam, binatang tidak hanya menjadi sumber daya bagi manusia, tetapi sebagai makhluk yang bergantung pada Allah SWT sebagaimana manusia. Binatang juga memiliki kehidupan dan tujuan hidup sendiri, khususnya beribadah kepada Allah SWT. Sira juga menyimpulkan bahwa Nabi Muhammad saw di dalam hadisnya sangat vokal menentang kekejaman manusia kepada binatang seperti pemotongan telinga binatang dan penggunaan cincin pada leher unta.

Berdasarkan pertentangan antara *das sein* dan *das sollen* tersebut, Sira memberikan beberapa saran untuk menghilangkan kekejaman terhadap binatang. Pertama, mengkampanyekan kekejaman binatang yang telah terjadi kepada para pemimpin dan ulama Islam melalui tulisan atau video. Kedua, penciptaan undang-undang kesejahteraan binatang yang sesuai dengan standar Organisasi Dunia untuk Kesehatan Binatang (OIE) dan prinsip-prinsip Islam. Ketiga, pemerintah yang bertanggung jawab atas ternak, terutama di rumah potong binatang, harus peka terhadap konsep kesejahteraan binatang, khususnya berdasarkan prinsip Islam. Keempat, rumah potong binatang harus dilengkapi dengan fasilitas yang dibutuhkan untuk pengelolaan binatang yang baik, di antaranya adalah fasilitas bongkar muat, alat penyembelihan, dan penjagal profesional untuk menerapkan penyembelihan halal. Kelima, penerapan dengan ketat standar kesejahteraan binatang OIE, terutama yang berhubungan dengan

transportasi darat dan penyembelihan binatang untuk konsumsi manusia, yang diadopsi pada tahun 2005.<sup>66</sup>

Disertasi ini memiliki distingsi dengan tulisan di atas dalam beberapa hal. Pertama adalah objek material ayat yang dikaji. Sira lebih menekankan pada ayat-ayat Al-Qur'an yang menerangkan secara eksplisit bagaimana seharusnya manusia memperlakukan binatang. Sedangkan peneliti fokus pada ayat-ayat zoomorfik. Kedua objek formal yang digunakan oleh Sira berbeda dengan yang digunakan oleh peneliti. Jika Sira menggunakan kajian deskriptif, maka peneliti menggunakan kajian interpretatif terhadap ayat-ayat Al-Qur'an. Disertasi ini berposisi sebagai pendukung tulisan Sira di atas. Peneliti ingin melihat "marwah" binatang di dalam ayat-ayat zoomorfik yang sering dianggap sebagai bukti inferioritas binatang di hadapan manusia.

Penelitian kesembilan berupa artikel jurnal yang ditulis oleh Md Nazrul Islam dan Md Saidul Islam dengan judul "*Human-Animal Relationship: Understanding Animal Rights in the Islamic Ecological Paradigm*". Dalam artikel tersebut, kedua penulis berupaya melihat hubungan antara manusia dan binatang dengan kacamata *Islamic Ecological Paradigm* (IEP) dengan mengeksplorasi sumber-sumber dalam Agama Islam, khususnya Al-Qur'an dan hadis.<sup>67</sup>

---

<sup>66</sup> Sira Abdul Rahman, "Religion and Animal Welfare—An Islamic Perspective," *Animals* 7, no. 2 (February 2017): 11, <https://doi.org/10.3390/ani7020011>.

<sup>67</sup> Md Nazrul Islam and Md Saidul Islam, "Human-Animal Relationship: Understanding Animal Rights in the Islamic Ecological Paradigm," *Journal for the Study of Religions and Ideologies* 14, no. 41 (June 25, 2015): 97.

Hasil penelitian menunjukkan bahwa Al-Qur'an dan tradisi Nabi mengarah pada perintah menyayangi dan menghormati kehidupan binatang dan pemenuhan hak-hak mereka. Ajaran ini sudah ada sebelum aktivis lingkungan merumuskan hak-hak binatang. Di sisi lain banyak aktivis yang menganggap Islam tidak ramah terhadap kesejahteraan binatang. Menurut kedua penulis terdapat dua ratus ayat dalam Al-Qur'an yang berhubungan dengan binatang dan enam surat dalam Al-Qur'an diberi nama dengan nama-nama binatang. Hal ini mengindikasikan kedudukan binatang yang tidak bisa dipandang sebelah mata.

Selain itu dalam sudut pandang IEP, manusia sebagai *khalifah* Tuhan merujuk pada keunggulan manusia saat mereka berlaku adil dan bertanggung jawab dalam pengaturan dan aturan Tuhan terhadap sesama manusia dan binatang. Hubungan manusia dan alam adalah hubungan perwalian bukan dominasi. Tuhan telah menciptakan bumi untuk manusia dan binatang non-manusia, dan manusia terikat untuk menganggap kehidupan binatang sebagai sesuatu yang berharga dan dihargai.

Disertasi ini berbeda dengan tulisan tersebut dari segi metode analisis dan objek kajian. Kedua penulis menggunakan metode kualitatif dengan analisis data deskriptif-analitis. Keduanya memaparkan dalil terkait hukum melestarikan dan menjaga lingkungan, khususnya binatang di dalam Al-Qur'an, hadis dan sumber lainnya dan menganalisisnya. Dalam disertasi ini, peneliti berupaya melakukan reinterpretasi ayat-ayat zoomorfik yang memiliki potensi disalahartikan sebagaimana yang telah dijelaskan pada latar belakang. Kesamaan

kedua tulisan ini ada pada tujuan akhir. Di mana salah satu tujuan dari disertasi ini adalah upaya membela hak-hak binatang yang sering diabaikan dalam penafsiran ayat dengan paradigma antroposentris.

Penelitian kesepuluh berupa artikel jurnal yang ditulis oleh Djelloul Salhi dan Abd Elbasset Derdour dengan judul *al-Ḥayawān fī al-Qurʾān wa al-Sunnah*”. Kedua penulis menganalisis ayat-ayat Al-Qurʾan dan hadis tentang binatang dengan metode *istiqrāʾi* ‘induktif’ untuk mengungkap hak-hak binatang dan hal ihwal lain terkait binatang. Adapun poin yang dapat disimpulkan adalah: Pertama, berdasarkan kajian Al-Qurʾan dan hadis, binatang memiliki hak-hak yang harus dipenuhi. Di antaranya adalah larangan membunuh binatang dengan sia-sia (tanpa alasan apapun), dilarang untuk menyiksa binatang, dilarang menempatkan mereka di tempat yang sempit, dilarang mencampur adukkan binatang ternak, harus melakukan penyembelihan binatang dengan cara yang baik, dan dilarang untuk melaknat binatang. Kedua, pada hari akhir kelak, binatang dibangkitkan kembali dan dihisab sebagaimana manusia. Akan tetapi mereka tidak dihisab untuk diberi pahala atau dihukum. Meskipun di antara jenis binatang ada yang masuk ke dalam surga berdasarkan ayat Al-Qurʾan dan hadis. Ketiga, pada dasarnya binatang tidak dapat berbicara dan tidak berakal. Dalam melakukan tindakannya, mereka lebih menggunakan insting atau naluri, bukan dengan akal atau kognitif. Akan tetapi ada beberapa binatang yang dapat berbicara yang dijelaskan di dalam Al-Qurʾan ataupun hadis. Di antaranya adalah *naml*

‘semut’, *hud-hud* ‘burung hud-hud’, *ẓi’bu* ‘serigala’, dan *dīk* ‘ayam jantan’.<sup>68</sup>

Adapun distingsi disertasi ini dengan artikel di atas terdapat pada objek material dan formal yang digunakan. Kedua penulis mengkaji binatang dalam Al-Qur’an dan hadis tanpa batasan tertentu, sehingga pengkajiannya relatif tidak fokus dan tidak holistik. Hal tersebut diindikasikan oleh adanya 13 sub kajian dalam satu artikel. Dalam disertasi ini, objek material penelitian yang digunakan adalah ayat-ayat zoomorfik secara spesifik. Adapun objek formal yang digunakan oleh kedua penulis tidak dijelaskan secara terperinci. Mereka menyebutkan bahwa kajian yang dilakukan didasarkan pada metode induktif, yaitu mengkaji ayat-ayat tentang binatang di dalam Al-Qur’an dan hadis, lalu membuat tema-tema tertentu, seperti hak-hak binatang, binatang yang haram dan halal untuk dikonsumsi, binatang yang dilarang dan diperintahkan untuk dibunuh, dan lain sebagainya. Sedangkan dalam disertasi ini, objek formal yang digunakan adalah semiotika Roland Barthes dan *tasybīh*.

Meskipun demikian, ada beberapa hasil artikel tersebut yang dikuatkan oleh peneliti dalam disertasi ini, khususnya terkait dengan hak-hak binatang. Misalnya saja adanya larangan untuk membunuh dan melaknat binatang yang didasarkan pada hadis. Dalam penelitian ini, peneliti berupaya untuk mengubah paradigma mengenai binatang yang dijadikan permissalan di dalam Al-Qur’an (ayat-ayat zoomorfik). Binatang-binatang tersebut cenderung diberi stereotip negatif oleh

---

<sup>68</sup>Djelloul Salhi and Abd elbasset Derdour, “Al-Ḥayawān fī al-Qur’ān wa al-Sunnah,” *Majallah al-Dirāsāt al-Islāmiyah* 9, no. 2 (June 30, 2021): 162.

beberapa mufasir. Peneliti berasumsi bahwa tidak terpenuhinya hak-hak binatang lahir dari paradigma manusia yang keliru dalam memandang binatang.

Berdasarkan kajian terdahulu tersebut, peneliti menyimpulkan bahwa disertasi ini berkedudukan sebagai pendukung, penguat dan evaluasi terhadap penelitian sebelumnya yang dilakukan oleh Sarra, Zaglūl Najār, Mohd. Sukki, Asep, dan Sira. Selain itu disertasi ini juga berkedudukan sebagai *counter* terhadap penelitian yang dilakukan oleh Mat'ab Asīl dan sejenisnya yang hanya memperhatikan simbol kebahasaan Al-Qur'an dalam taraf denotasi atau pemaknaan literal saja tanpa memperhatikan fakta ilmiah tentang binatang.

Disertasi ini diproyeksikan untuk melunakkan pandangan superioritas manusia dan inferioritas binatang. Untuk merealisasikan hal tersebut, peneliti mengkaji binatang dalam Al-Qur'an –dalam hal ini adalah binatang yang masuk tipologi zoomorfik- dengan pendekatan zoologi sastra. Untuk itu peneliti juga mengungkap alasan-alasan kenapa perspektif zoologi sastra penting digunakan untuk menganalisis sastra binatang di dalam Al-Qur'an. Berdasarkan perspektif tersebut, peneliti menggunakan teori semiotika Roland Barthes yang dikolaborasikan dengan teori *tasybīh* dalam *'ilm balāghah* sebagai pisau analisis. Sebelum menggunakan teori tersebut, peneliti berupaya mengeksplorasi pandangan para mufasir terkait binatang yang dikaji melalui kajian komparatif (polivalen) terhadap tiga kitab tafsir yang masuk dalam kategori *tafsīr bi al-riwāyah*, *tafsīr bi al-ra'yi* dan *bi al-isyārah*.

## E. Metode Penelitian

### 1. Jenis dan Pendekatan Penelitian

Penelitian ini adalah penelitian kualitatif<sup>69</sup> dengan paradigma analisis interpretatif-induktif.<sup>70</sup> Analisis interpretatif digunakan untuk menemukan makna mitos pada ayat-ayat zoomorfik di dalam Al-Qur'an melalui teori semiotika Roland Barthes. Penggunaan analisis interpretatif tidak lepas dari sifat penelitian kualitatif yang cenderung reflektif.<sup>71</sup> Peneliti memiliki andil sebagai subjek yang menginterpretasikan data yang ditemukan. Di dalam kajian bahasa, metode penelitian kualitatif merujuk pada metode hermeneutis, sehingga peneliti dituntut untuk menginterpretasikan data yang diperoleh melalui teks yang dikaji.<sup>72</sup> Adapun perspektif yang digunakan dalam penelitian ini adalah zoologi sastra.

Sedangkan pendekatan penelitian yang digunakan adalah pendekatan multidisipliner. Peneliti menggunakan pendekatan tafsir, pendekatan linguistik, dan pendekatan zoologi. Pendekatan tafsir yang digunakan adalah pendekatan *tafsīr muqāran*. Peneliti membatasi *tafsīr muqāran* yang digunakan berupa perbandingan pendapat para mufasir, metode, dan *ittijāh* bukan perbandingan

---

<sup>69</sup>John W. Creswell, *Research Design: Qualitative, Quantitative, and Mixed Methods Approaches* (SAGE, 2014), 5.

<sup>70</sup>M. S Mahsun, *Metode Penelitian Bahasa: Tahapan Strategi, Metode dan Tekniknya* (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2005), 256.

<sup>71</sup>Soejono Abdurrahman, *Metode Penelitian: Suatu Pemikiran Dan Penerapan* (Jakarta: Rinca Cipta, 2005), 13–25.

<sup>72</sup>Ida Rochani, *Fiksi Populer Teori & Metode Kajian* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011), 240.

ayat dengan ayat, atau ayat dengan hadis.<sup>73</sup> Dalam pendekatan linguistik, peneliti menggunakan dua teori, yaitu semiotika Roland Barthes dan *tasybīh* dalam *‘ilm balāghah*. Adapun dalam pendekatan zoologi, peneliti menggunakan kajian etologi atau tingkah laku binatang.

## 2. Jenis dan Sumber Data

Di dalam penelitian terdapat dua jenis data, yaitu data primer dan data sekunder. Adapun sumber data primer dalam penelitian ini adalah Al-Qur’an dan tiga buku tafsir yang telah ditentukan sebelumnya yaitu Tafsir *Jami’ul Bayān* milik al-Ṭabarī, *al-Kasysyāf* milik Zamakhsyarī, dan *Tafsīr Al-Qur’ān* milik Ibn ‘Arabī. Sedangkan sumber data sekunder terdiri dari buku-buku, artikel jurnal, dan sumber literatur lain yang terkait dengan binatang di dalam Al-Qur’an seperti *Kitāb al-Ḥayawān* karya Abū Uṣman Amr ibn Baḥr al-Jāhiz, *Ḥayātu al-Ḥayawān al-Kubra* karya Kamāl al-Dīn Muḥammad ibn Mūsā al-Dumairī, *Qaṣaṣul Ḥayawān Fī Al-Qur’ān* karya Aḥmad Bahjat, dan *Animals in Islamic Tradition and Muslim Cultures* karya Richard C. Foltz. Selain itu sumber-sumber yang terkait dengan zoologi juga menjadi sumber pendukung bagi penelitian ini.

## 3. Teknik Pengumpulan Data

Dalam melakukan penjarangan data, peneliti mencari data tertulis berupa kutipan, dokumen tulis, buku, dan artikel jurnal ilmiah. Peneliti menyimak data-data yang ada di dalam Al-Qur’an

---

<sup>73</sup>Ahmad Izzan, *Metodologi Ilmu Tafsir* (tafakur, n.d.), 106.

dan mengumpulkan ayat-ayat sastra binatang. Setelah itu peneliti mengkategorisasikan jenis kisah binatang tersebut berdasarkan pendekatan zoologi sastra dan memilih sastra binatang yang masuk kategori zoomorfik. Dalam zoologi sastra terdapat beberapa tipologi binatang. Adapun tipologi binatang yang dibatasi dan masuk dalam kategori zoomorfik adalah binatang sebagai simbol kehidupan manusia. Setelah itu, peneliti melakukan teknik lanjutan yaitu catat.<sup>74</sup> Peneliti memilah data-data yang diperlukan dan sesuai dengan kajian penelitian.

Pemilihan kisah zoomorfik, diindikasikan dengan adanya *al-tasybīh* ‘sistem penyerupaan’<sup>75</sup> antara binatang dan manusia di dalam Al-Qur’an dengan *adātu al-tasybīh* ‘perangkat *tasybīh*’ eksplisit ataupun implisit.<sup>76</sup> Salah satu ayat zoomorfik di dalam

---

<sup>74</sup>Mahsun, *Metode penelitian bahasa*, 54.

<sup>75</sup> Maḥmūd Ibn al-Syarīf, *Al-Amṣāl Fī Al-Qur’ān* (Jiddah: Dār ‘Ukaz, Biḍni Tārikh), 8–10.

<sup>76</sup> Menurut Muḥammad ‘Abd al-Raḥīm ketika Al-Qur’an diturunkan kepada Nabi Muhammad saw dan beliau membacakan ayat-ayat Al-Qur’an kepada masyarakat, orang-orang Quraisy yang masuk Islam menerima ayat-ayat tersebut, membaca terus menerus, dan menghapuskannya, khususnya ayat-ayat pendek. Setelah itu mereka membuat permisalan dengan sebagian ayat di dalam kehidupan sehari-hari. *Amṣāl* di dalam Al-Qur’an secara garis besar dibagi menjadi dua, yaitu *ẓāhir muṣarraḥ bihi* dan *kāmin*. *Ẓāhir* adalah ayat yang menggambarkan permisalan sesuatu dengan hal lain yang secara eksplisit ditampilkan kata-kata permisalan seperti *maṣal*, *kamaṣali*, *maṣalan*, *maṣaluhu*, *maṣaluhum*, *al-amṣal*, dan *amṣaluhum*. Adapun *kāmin* merupakan ayat permisalan yang menyembunyikan kata-kata di atas, akan tetapi dipahami bahwa ayat tersebut menggambarkan permisalan. *Amṣāl* mengandung makna ‘penyerupaan’ yang bersifat lebih umum daripada *al-tasybīh*. Lihat Muḥammad ‘Abd al-Raḥīm, *Al-Amṣāl Fī al-Qur’ān al-Karīm* (Beirūt: Dār al-Fikr, 2003), 15. Menurut Maḥmūd ibn al-Syarīf *al-amṣāl fī al-Qur’ān* ‘permisalan dalam Al-Qur’an’ merupakan salah satu bentuk hidayah ketuhanan yang memotivasi

Al-Qur'an dengan *adātu al-tasybīh* eksplisit /*kamašali*/ adalah permisalan manusia dengan keledai pada Surat *Al-Jumu'ah* ayat kelima /*kamašali al-ḥimār yaḥmilu ašfāra*/ 'bagaikan keledai yang membawa buku ilmu'.

Selain itu ada beberapa ayat *tasybīh* dengan unsur binatang tanpa menggunakan *adātu al-tasybīh* (disebutkan secara implisit). Sebagai contoh adalah perumpamaan manusia dengan *qirādah* 'kera-kera' pada Surat *Al-Baqarah* ayat ke 65. Berdasarkan observasi yang dilakukan peneliti, ayat tersebut tidak dapat dimasukkan ke dalam kategori ayat zoomorfik karena sebagian besar *ahl al-ta'wīl* meyakini bahwa perubahan '*maskh*' manusia menjadi kera dalam potongan ayat /*kūnū qirādatan khāsi'in*/ 'Jadilah kalian (orang-orang Yahudi yang melanggar ketentuan

---

jiwa menuju kepada kebaikan dan menghalaunya untuk beralih pada keburukan. Di dalam kitabnya, dia juga mengutip beberapa pendapat ulama, di antaranya adalah Al-'Alāmah Abū Sa'ūd yang mengatakan bahwa *al-tamšīl* merupakan salah satu media paling efektif dalam memahamkan suatu ajaran kepada orang yang bodoh sekalipun karena menggunakan perantara hal-hal yang bersifat empiris. Selain itu terdapat Ibrāhīm al-Niẓām yang mengatakan bahwa ada empat hal yang terhimpun di dalam *amšāl* dan tidak ditemukan di dalam bentuk *kalām* lain, yaitu *ījāz al-lafẓ* 'ringkasnya kata', *iṣabatu al-ma'nā* 'tepat makna', *ḥusnu al-tasybīh* 'perumpamaan yang baik', dan adanya *kināyah* sebagai puncaknya *balāghah*. Lihat Ibn al-Syarīf, *Al-Amšāl Fī Al-Qur'ān*, 8–10. Di sisi lain, berdasarkan penelusuran yang dilakukan peneliti, tidak ditemukan perbedaan makna antara kalimat *al-amšāl fī al-Qur'ān* dan *amšāl al-Qur'ān*. Para ulama menggunakan dua istilah tersebut secara bersama-sama di dalam kitab mereka dalam menjelaskan permisalan di dalam Al-Qur'an. Lihat 'Abd al-Raḥman Ḥasan Hanbakah al-Maidānī, *Amšāl Al-Qur'ān Wa Suwarun Min Adabihi al-Rafī'* (Damasq: Dār al-Qalam, 1992), 19.

hari Sabtu) kera-kera kecil' merupakan evolusi fisik yang bersifat *ḥaqīqī* bukan *ma'nawī* sebagai paradigma filosofis.<sup>77</sup>

Setelah mencatat ayat yang terkait dengan sastra binatang zoomorfik, peneliti melakukan kajian komparatif terhadap interpretasi tiga mufasir mengenai ayat-ayat zoomorfik di dalam kitab tafsir mereka. Adapun sumber data sekunder dalam penelitian ini adalah artikel jurnal dan buku yang berkaitan dengan binatang di dalam Al-Qur'an. Data sekunder digunakan untuk menguatkan argumentasi peneliti dalam melakukan komparasi dan interpretasi ayat yang dikaji. Setelah melakukan eksplorasi terhadap interpretasi tiga mufasir yang dipilih, peneliti menganalisis kisah zoomorfik dengan teori semiotika Roland Barthes dan analisis *tasybīh* dalam *'ilm balāghah*.

Peneliti telah melakukan observasi awal terhadap seni kisah binatang di dalam Al-Qur'an. Secara umum Al-Qur'an menyebutkan jenis binatang sebanyak 168 kali dalam 50 surat dan 138 ayat. Terdapat 49 jenis binatang yang ada di dalam Al-Qur'an. Perhitungan 49 jenis tersebut didasarkan pada perbedaan akar kata bukan pada *sīgah* (bentuk perubahan kata dari tunggal ke jamak dan lain sebagainya). Misalnya kata *dābbah* dan *dawāb* dianggap sebagai satu jenis binatang atau kata *ḥimār* dengan *ḥumūr* dianggap peneliti sebagai satu jenis binatang. Adapun data awal yang dapat peneliti temukan, terdapat 10 ayat yang berkaitan

---

<sup>77</sup> Abū Ja'far Muḥammad ibn Jarīr Al-Ṭabarī, *Tafsīr Al-Ṭabarī al-Musammā Jāmi' al-Bayān Fī Ta'wīl al-Qur'ān*, vol. 1 (Beirut: Dār al Kutub al-Ilmiyah, 2014), 373.

dengan sastra binatang zoomorfik. Uraian yang lebih jelas mengenai sastra binatang zoomorfik di dalam Al-Qur'an dan uraian tipologi sastra binatang ditampilkan pada bab dua.

#### 4. Teknik Analisis Data

Dalam melakukan analisis data, peneliti menggunakan metode analisis padan intralingual.<sup>78</sup> Dalam metode tersebut terdapat metode cabang yaitu komparasi dan interpretasi isi teks.<sup>79</sup> Sebagaimana yang telah disebutkan sebelumnya, penelitian ini diproyeksikan untuk melihat ketepatan atribusi sifat binatang kepada manusia dalam ayat-ayat zoomorfik dan interpretasi para mufasir yang telah ditentukan sebelumnya. Selain itu penelitian ini juga bertujuan untuk mencari makna mitos pada kisah zoomorfik melalui perspektif zoologi sastra dengan teori semiotika Roland Barthes dan *tasybīh*. Untuk merealisasikan hal tersebut, peneliti menggunakan metode tafsir komparatif '*tafsīr muqāran*' terlebih dahulu.<sup>80</sup> Hal ini penting dilakukan agar peneliti mendapatkan konteks ayat melalui *asbāb al-nuzūl* saat ayat zoomorfik turun, khususnya yang dijelaskan dalam tafsir *bi al-riwāyah* dan mendapatkan gambaran variasi penafsiran binatang di dalam Al-Qur'an menurut para mufasir dengan pendekatan lain sebelumnya.<sup>81</sup>

---

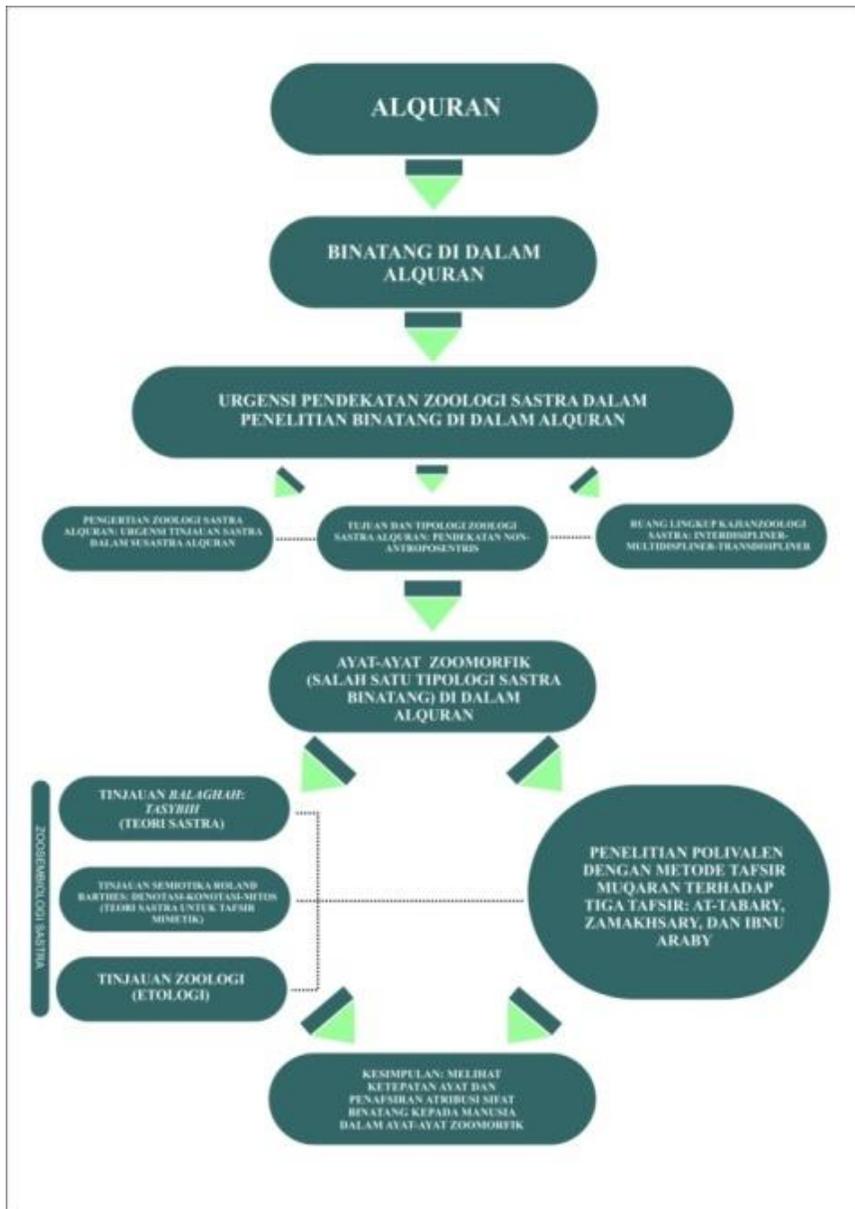
<sup>78</sup> Mahsun, *Metode penelitian bahasa*, 259.

<sup>79</sup> Rochani, *Fiksi Populer Teori & Metode Kajian*, 224.

<sup>80</sup> Abdurrahman, *Metode Penelitian: Suatu Pemikiran Dan Penerapan*, 13.

<sup>81</sup> Ridlwan Nasir, *Memahami Al-Quran Perspektif Baru Metodologi Tafsir Muqarin* (Surabaya: IAIN Sunan Ampel, 2009), 20.

Setelah itu peneliti menganalisis zoosembiologi antara sastra dan zoologi -khususnya etologi- di dalam ayat-ayat zoomorfik dengan teori semiotika Roland Barthes dan *tasybīh* dalam *‘ilm balāghah*. Hasil analisis tersebut menjadi argumen dalam mengkritisi hasil interpretasi mufasir yang telah dikaji sebelumnya. Berikut ini peneliti gambarkan alur penelitian disertasi ini:



Gambar 1.1: Alur Penelitian

Dalam analisis, peneliti pertama kali menentukan tema ayat zoomorfik di dalam Al-Qur'an sebagai batasan penelitian dan mengumpulkan ayat-ayat tersebut. Selain itu peneliti juga menguraikan urgensi perspektif zoologi sastra dalam penelitian ayat-ayat binatang di dalam Al-Qur'an, khususnya ayat-ayat zoomorfik. Selanjutnya peneliti menentukan kitab tafsir untuk dibandingkan yang masuk dalam kategori *bi al-riwāyah*, *bi al-ra'yi*, dan *bi al-isyārah*. Untuk itu peneliti memilih kitab tafsir milik al-Ṭabarī *Jāmi' al-Bayān fī Ta'wīl al-Qur'ān*, Zamakhsyarī *al-Kasysyāf*, dan Ibn 'Arabī *Tafsīru al-Qur'ān* yang dianggap sebagai kitab tafsir yang representatif mewakili tiga pendekatan penafsiran. Setelah menentukan kitab tafsir, peneliti mengemukakan hasil interpretasi tiga mufasir terhadap ayat-ayat zoomorfik dan membandingkan pendapat mereka tanpa ada pengurangan dan penambahan.<sup>82</sup> Perlu diketahui bahwa dalam penelitian ini, yang dikomparasikan adalah pendapat para mufasir, bukan perbandingan ayat dengan ayat, atau ayat dengan hadis.<sup>83</sup>

Selanjutnya peneliti melakukan perbandingan yang detail terkait metode dan *ittijāh* yang digunakan, serta argumen yang disampaikan para mufasir dalam menafsirkan ayat zoomorfik. *Ittijāhāt* 'sudut pandang' berupa *al-mabādi'* 'prinsip' dan *al-afkār* 'pemikiran awal' juga harus dibandingkan dalam tahap ini. *Al-Mabādi'* tersebut dapat dilihat melalui akidah mufasir misalnya,

---

<sup>82</sup> Muṣṭafā Ibrāhīm al-Masyna, "Al-Tafsīr al-Muqāran Dirāsah Ta'sīliyah," *Al-Jāmi'ah al-Urduniyyah* 26, no. 1 (2006): 137–205.

<sup>83</sup> Ahmad Izzan, *Metodologi Ilmu Tafsir* (tafakur, n.d.), 106.

apakah *salafī*, *i'tizālī*, *ṣūfī*, atau *falsafī*. *Ittijāh* juga bisa dilihat melalui corak keilmuan '*al-fann*' seperti, bahasa, sejarah, fikih, sastra, dan lain sebagainya. Dengan demikian diharapkan dapat ditemukan alasan ilmiah mufasir dalam menafsirkan ayat zoomorfik. Pada tahap ini, peneliti mencari kesamaan dan perbedaan hasil interpretasi, metode yang digunakan, alasan ilmiah terkait hasil penafsiran, serta kelebihan dan kekurangan masing-masing mufasir.<sup>84</sup>

Adapun teknik yang ketiga adalah teknik interpretasi.<sup>85</sup> Dalam hal ini, peneliti menggunakan teori semiotika Roland Barthes. Secara umum, semiotika adalah teori tentang tanda. Tanda yang dimaksud dapat berupa tanda verbal ataupun nonverbal, fisik ataupun non fisik yang diberi makna oleh manusia berdasarkan kesepakatan (konvensi).<sup>86</sup> Dalam analisis kebudayaan -salah satunya adalah bahasa- semiotika memiliki pandangan bahwa segala sesuatu yang dapat dicapai oleh indra manusia mengandung makna lain di baliknya. Hal ini berbeda dengan ilmu alam yang mengatakan bahwa apa yang tampak adalah segalanya.<sup>87</sup>

---

<sup>84</sup>Ibrāhīm al-Masyna, "Al-Tafsīr al-Muqāran Dirāsah Ta'sīliyah."

<sup>85</sup> Josef Bleicher, *Contemporary Hermeneutics: Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique* (Routledge, 2017), 28.

<sup>86</sup>Benny H. Hoed, *Semiotik & Dinamika Sosial Budaya: Ferdinand de Saussure, Roland Barthes, Julia Kristeva, Jacques Derrida, Charles Sanders Peirce, Marcel Danesi & Paul Perron, dll* (Komunitas Bambu, 2014), 5.

<sup>87</sup>Hoed, 5.

Semiotika merupakan salah satu teori yang digunakan dalam analisis teks.<sup>88</sup> Prinsip dasarnya adalah bahwa bahasa yang digunakan di dalam teks merupakan tanda konvensional yang merepresentasikan sesuatu lain.<sup>89</sup> Secara umum bahasa bukanlah hasil budaya yang dihasilkan melalui proses ilmiah, akan tetapi lebih kepada hasil interaksi manusia yang bersifat arbitrer, motivasi, dan konvensional.<sup>90</sup> Konsep tersebut menjadikan bahasa lebih merujuk pada tanda simbol jika dilihat melalui kacamata semiotika Charles S. Peirce.<sup>91</sup>

Adapun menurut Nur Kholis Setiawan, istilah *āyāt* di dalam Al-Qur'an menggambarkan konsep semiotika. Ayat-ayat di dalam Al-Qur'an mengandung makna yang dalam, sehingga penerima ayat harus mengeksplorasi maknanya lebih jauh, tidak berhenti pada makna tekstual dan leksikalnya saja.<sup>92</sup> Hal ini sesuai dengan pernyataan Roland Barthes bahwa teks dibagi menjadi dua, yaitu *lisible* dan *scriptible*. Teks yang mudah dipahami dan maknanya mengalir begitu saja disebut dengan *lisible*, sedangkan teks yang sukar dipahami dan perlu analisis mendalam disebut sebagai *scriptible*. Mengenai pemaknaan ayat yang disampaikan oleh Nur

---

<sup>88</sup>Elena Fell and Natalia Lukianova, "Narrative Theory, Literature, and New Media: Narrative Minds and Virtual Worlds," *Social Semiotics* 30, no. 5 (October 19, 2020): 745–48, <https://doi.org/10.1080/10350330.2019.1645672>.

<sup>89</sup>Winfried Noth, *Semiotik* (Surabaya: Airlangga University Press, 2006), 92.

<sup>90</sup>Roland Barthes, *Elemen-Elemen Semilogi* (Yogyakarta: BASABASI, 2017), 74.

<sup>91</sup>Hoed, *Semiotik & dinamika sosial budaya*, 53.

<sup>92</sup>Setiawan, *Al-Qur'an Kitab Sastra Terbesar*, 73.

Kholis di atas, maka ayat-ayat Al-Qur'an dapat dikategorikan sebagai teks yang bersifat *scriptible*.<sup>93</sup>

Dalam istilah Barthes, ayat-ayat zoomorfik merupakan *parole* sebagai bentuk konkrit dari bahasa.<sup>94</sup> Oleh karena sumber data dalam hal ini adalah Al-Qur'an dan kitab tafsir, maka *parole* dalam hal ini adalah bahasa tulis. Peneliti memandang *parole* berupa kata, frasa, dan lain sebagainya dalam ayat zoomorfik sebagai tanda yang memiliki makna kedua. Untuk mencari makna kedua, peneliti mengkaji unsur *parole* dalam ayat pada taraf sintagmatik untuk dilakukan uji komutasi.<sup>95</sup> Peneliti memecah kalimat menjadi kumpulan kata, frasa, dan *huruf* (kata hubung dan sebagainya dalam bahasa Arab) untuk mencari dari ketiganya yang bersifat *scriptible*. Yaitu kata, frasa, dan sebagainya yang menjadi kunci pemaknaan, karena mengandung makna polisemi dan tidak mudah dipahami pada awal pemaknaan.<sup>96</sup>

Sebagai contoh adalah kalimat dalam Al-Qur'an */wa inna auhana al-buyūt labaitu al-ankabūt/*. Peneliti dituntut untuk memecah kalimat tersebut menjadi bagian-bagian kecil seperti */wa/*, */inna/*, */auhana/*, */al-buyūti/*, */la/*, */bayt/*, dan */al-ankabūt/*. Dalam kalimat tersebut, peneliti dituntut untuk mencari kata yang menjadi kunci pemaknaan kata sebagai kata yang masuk *scriptible*.

---

<sup>93</sup>Dadan Rusmana, *Tokoh Dan Pemikiran Semiotik* (Bandung: Tazkiya Press, 2005), 67.

<sup>94</sup>Roland Barthes, *Petualangan Semiologi* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007), 17.

<sup>95</sup>Barthes, 60.

<sup>96</sup>Barthes, 61.

Sebagai contoh peneliti mengambil kata /*auhana*/. Peneliti mendalami makna kata tersebut apakah maknanya adalah ‘paling lemah’ sebagaimana yang ada pada terjemah Al-Qur’an. Peneliti mengkaji makna kata tersebut melalui pemaknaan denotasi, konotasi, dan mitos. Setelah mendapatkan pemaknaan yang dalam, peneliti melakukan kajian paradigmatis.<sup>97</sup> Apakah kata /*auhana*/ ‘lemah’ tersebut dapat diubah dengan kata lain yang memiliki makna hampir sama, seperti /*ad’afu*/ ‘paling lemah’. Hal ini menurut Barthes urgen dilakukan untuk mengetahui seberapa penting diksi atau pilihan kata pada kalimat atau susunan tanda dalam mengisi gatra.

Penting untuk diketahui bahwa dalam melakukan analisis makna denotasi, konotasi, dan mitos,<sup>98</sup> peneliti mengaitkan makna kata (khususnya terkait dengan binatang) dengan merujuk kajian zoologi khususnya *ethology*, konvensi masyarakat Arab melalui pemaknaan kamus, dan eksplorasi ilmiah dalam syair atau buku karya ulama klasik terkait binatang dan perilakunya.<sup>99</sup> Selain itu, karena ayat-ayat zoomorfik mengandung unsur *tasybīh*, maka peneliti menggunakan teori *tasybīh* untuk mengungkap makna atau tujuan di balik penggunaan *tasybīh* dalam Al-Qur’an sebagai *langue* atau aturan kebahasaan yang lazim digunakan orang Arab.

---

<sup>97</sup>Piliang, *Semiotika dan hipersemiotika*, 303.

<sup>98</sup>Rusmana, *Tokoh Dan Pemikiran Semiotik*, 120.

<sup>99</sup>Piliang, *Semiotika dan hipersemiotika*, 305.

Dalam melakukan analisis, peneliti melakukan identifikasi unsur *tasybīh*.<sup>100</sup> Misalnya ayat */yauma yakūnu al-nās ka al-farāsy al-mabšūš/*. Dalam ayat tersebut terdapat komponen atau *arkānu al-tasybīh* berupa */al-nās/* sebagai *musyabbah*, */ka/* sebagai *adātu tasybīh*, dan */al-farāsy al-mabsus/* sebagai *musyabbah bih*. Dalam ayat tersebut tidak ditampilkan *wajhu syibh* atau sifat yang diserupakan. Sehingga jenis *tasybīh* dalam ayat tersebut adalah *mursal mujmal*, yaitu *tasybīh* yang memiliki *adātu tasybīh*, tetapi tidak memiliki *wajhu syibh* secara eksplisit. Pembagian tersebut didasarkan pada kelengkapan komponen *tasybīh*. selain itu terdapat aspek lain yang harus dikaji, di antaranya maksud atau tujuan dari *tasybīh* itu sendiri. Apakah ayat tersebut menggambarkan keadaan manusia saat hari kiamat kelak *'bayānu ḥālīhi'* atau menjelaskan kadar keadaan manusia yang *kocar-kacir* bagaikan anai-anai dan belalang *'bayānu miqdār ḥālīhi'*, atau tujuan lainnya.<sup>101</sup>

Kajian ini tidak bisa diabaikan karena Al-Qur'an turun di Arab, sehingga konvensi atau kesepakatan masyarakat disinyalir mempengaruhi bahasa Al-Qur'an, sebagaimana yang diungkapkan oleh 'Āisyah 'Abd Raḥman bint Syāṭi'.<sup>102</sup> Di sisi lain, dengan analisis *zoology (ethology)* peneliti dapat mengungkap

---

<sup>100</sup> Afi Jarīm and Muṣṭafā Amīn, *Al-Balāgh al-Waḍīḥah* (Qāhirah: Dār al-Ma'ārif, n.d.), 20.

<sup>101</sup> Aḥmad Al-Hāsyimī, *Jawāhir Al-Balāgh* (Beirūt: Al-Maktabah al-'Aşriyyah, n.d.), 234.

<sup>102</sup> 'Āisyah 'Abd Raḥman bint Syāṭi', *Al-Qur'ān Wa Qaḍāyā al-Insān* (Qāhirah: Dār al-Ma'ārif, n.d.), 360.

zoosembiologi sastra antara ayat-ayat zoomorfik dengan ilmu zoologi. Dengan demikian kesimpulan dari interpretasi yang dilakukan peneliti dengan teori semiotika Roland Barthes dan *tasybīh* dapat dijadikan sebagai kritik hasil interpretasi para mufasir yang telah dikaji sebelumnya.

## **F. Sistematika Pembahasan**

Agar penelitian dapat berjalan secara sistematis, holistik, dan sesuai dengan tujuan penelitian, peneliti menyusun sistematika pembahasan sebagai berikut:

*Bab pertama* merupakan pendahuluan yang berisi uraian latar belakang masalah, pertanyaan penelitian, tujuan dan manfaat penelitian, kajian pustaka, metode penelitian, dan sistematika pembahasan.

*Bab kedua* berisi tentang zoologi sastra dan urgensinya terhadap kajian ayat-ayat zoomorfik dalam Al-Qur'an. Pada sub bab pertama, peneliti menampilkan hasil observasi ayat-ayat tentang binatang di dalam Al-Qur'an secara umum dan menguraikan tipologi binatang berdasarkan pendapat para ulama. Sub bab kedua, peneliti menerangkan tentang zoologi sastra dalam Al-Qur'an. Di dalam sub bab tersebut peneliti berupaya menguraikan aspek sastra di dalam Al-Qur'an. Berdasarkan aspek tersebut peneliti berupaya membuktikan bahwa ayat-ayat tentang binatang di dalam Al-Qur'an masuk dalam kategori sastra binatang. Peneliti juga menguraikan tujuan dan ruang lingkup sastra binatang di dalam Al-Qur'an. Selanjutnya peneliti juga menerangkan tipologi zoomorfik, yang didasarkan pada tipologi sastra binatang yang ada pada pendekatan zoologi sastra. Dengan demikian

peneliti mengumpulkan ayat-ayat yang masuk kategori zoomorfik, menerangkan makiyah dan madaniyah (*tartīb al-nuzūl*), dan *asbāb al-nuzūl*. Setelah itu peneliti menguraikan kenapa sastra binatang, khususnya zoomorfik di dalam Al-Qur'an penting dikaji melalui pendekatan zoologi sastra.

*Bab ketiga* berisi uraian tentang hasil penafsiran dan metode serta *ittijāh* yang ditulis dan digunakan oleh Zamakhsyārī, al-Ṭabarī, dan Ibn 'Arabī. Pada bab ini dipaparkan biografi tiga mufasir yang dipilih tersebut, metode penafsiran dan *ittijāh* 'kecenderungan' mereka. Setelah itu peneliti membandingkan hasil interpretasi para mufasir terkait ayat-ayat zoomorfik. Selain itu pada bab ini juga dikaji keistimewaan dan keunggulan penafsiran tiga mufasir tersebut.

*Bab keempat* berisi uraian dan analisis ayat-ayat zoomorfik di dalam Al-Qur'an menggunakan teori semiotika Roland Barthes dan teori *tasybīh*. Pertama kali peneliti menganalisis makna mitos ayat-ayat zoomorfik dengan teori semiotika Roland Barthes dan *tasybīh*. Dengan teori semiotika tersebut, peneliti mengkaji ayat zoomorfik dengan ilmu zoologi, khususnya etologi. Berdasarkan hasil interpretasi tersebut peneliti mengomentari hasil interpretasi tiga mufasir yang telah dipilih sebelumnya mengenai ketepatan atribusi sifat binatang kepada manusia.

*Bab kelima* berisi diskusi hasil analisis pada bab dua, bab tiga, dan bab empat dengan penelitian-penelitian yang memiliki relevansi dengan disertasi ini. Peneliti berupaya mendiskusikan perspektif dan metode penafsiran binatang yang dilakukan oleh peneliti-peneliti lain dengan perspektif dan metode yang digunakan dalam disertasi ini.

*Bab keenam* berisi penutup yang terdiri dari simpulan jawaban pertanyaan penelitian berupa sikap mufasir terhadap ayat-ayat zoomorfik melalui interpretasi yang telah dilakukan, dan hasil interpretasi peneliti terhadap ayat-ayat zoomorfik sebagai acuan untuk melihat dan mengomentari ketepatan atribusi sifat binatang kepada manusia dalam interpretasi para mufasir. Dalam bab ini juga berisi saran-saran peneliti terkait tindak lanjut penelitian.

## BAB II

### URGENSI ZOOLOGI SASTRA DALAM KAJIAN AYAT-AYAT ZOOMORFIK

Pada bab ini, peneliti menguraikan ayat-ayat tentang binatang di dalam Al-Qur'an secara keseluruhan dan menjelaskan tipologinya. Pada tahap selanjutnya, peneliti berupaya membuktikan unsur kesusastraan ayat-ayat tentang binatang. Pembuktian tersebut didasarkan pada pendapat para ulama klasik dan kontemporer mengenai kesusastraan Al-Qur'an dan teori kesusastraan Arab secara umum. Selanjutnya, peneliti mengkaji aspek-aspek penting dalam perspektif zoologi sastra dan melakukan penyesuaian perspektif tersebut dengan data-data yang ditemukan di dalam Al-Qur'an. Penjelasan ini penting dilakukan untuk membuktikan bahwa ayat-ayat tentang binatang dapat dianalisis menggunakan perspektif zoologi sastra. Setelah itu peneliti menguraikan secara spesifik ayat-ayat yang masuk dalam kategori ayat-ayat zoomorfik berdasarkan salah satu tema ayat binatang dalam Al-Qur'an. Dalam bab ini, peneliti juga melakukan interpretasi ayat zoomorfik Surat *Al-Baqarah* ayat ke 26 sebagai landasan epistemologis pentingnya kajian ayat zoomorfik dengan perspektif zoologi sastra.

#### **A. Binatang dalam Al-Qur'an**

##### **1. Ayat-Ayat tentang Binatang dalam Al-Qur'an**

Dalam berbagai literatur berbahasa Indonesia, kata /binatang/ dapat disepadankan dengan kata /*animal*/ dalam bahasa

Inggris dan kata */al-ḥayawān/* dalam bahasa Arab. Dalam bahasa Inggris dan bahasa Arab makna leksikal kata */animal/* dan */al-ḥayawān/* cenderung bersifat umum, yaitu ‘segala sesuatu yang hidup dan bernafas<sup>1</sup> di muka bumi’.<sup>2</sup> Berbeda dengan kata */binatang/* yang secara spesifik merujuk pada ‘semua makhluk hidup selain manusia’.

Dalam bahasa Inggris perlu ada frasa */non human/* sebelum kata */animal/* untuk menunjukkan makna ‘binatang’<sup>3</sup>. Sedangkan tanpa negasi, kata */human animal/*<sup>4</sup> merujuk pada makna ‘manusia’.<sup>5</sup> Meskipun demikian, terdapat istilah yang lebih sederhana seperti kata */animal/* yang merujuk pada ‘binatang’ dan */human/* yang merujuk pada ‘manusia’.<sup>6</sup> Di dalam kamus *Lisān al-‘Arab*, Ibn Manẓūr menjelaskan bahwa kata */al-ḥayawān/* memiliki sinonim dengan kata */al-ḥayāt/* dan */al-ḥay/* sebagai *masdar* ‘kata dasar’ yang bermakna ‘hidup’, sehingga */al-ḥayawān/* merupakan *ism* yang merujuk pada makna ‘segala sesuatu yang hidup’. Di dalam Al-Qur’an, kata */al-ḥayawān/* juga merujuk pada makna

---

<sup>1</sup>Julia Cresswell, *Oxford Dictionary of Word Origins* (OUP Oxford, 2010), 16.

<sup>2</sup>K. J. Örink and C. Rehlinger, “Animal Definition: A Necessity for the Validity of Animal Experiments?,” *Laboratory Animals* 34, no. 2 (April 1, 2000): 121–30, <https://doi.org/10.1258/002367700780457608>.

<sup>3</sup>Fiona R. Cross et al., “Arthropod Intelligence? The Case for Portia,” *Frontiers in Psychology* 11 (2020), <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2020.568049>.

<sup>4</sup>Desmond Morris, *The Human Animal: A Personal View of the Human Species* (BBC Books, 1994), 2.

<sup>5</sup>Nanay, “Zoomorphism.”

<sup>6</sup>Annika Lange et al., “Talking to Cows: Reactions to Different Auditory Stimuli During Gentle Human-Animal Interactions,” *Frontiers in Psychology* 11 (2020), <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2020.579346>.

‘akhirat’ atau ‘kehidupan akhirat’. Mengingat bahwa menurut al-Azharī, orang yang telah menuju ke akhirat akan selamanya hidup.

Senada dengan al-Azharī, Salhi di dalam artikelnya mengatakan bahwa kata */al-ḥayawān/* disebutkan sebanyak satu kali dalam Al-Qur’an, yaitu dalam Surat *Al-‘Ankabūt* ayat ke 64 dengan makna ‘kehidupan abadi’.<sup>7</sup> Selain itu, */al-ḥayawān/* juga merujuk pada makna ‘air yang ada di dalam surga’. Ibn Manzūr menambahkan bahwa */al-ḥayawān/* merujuk pada ‘segala sesuatu di muka bumi yang bernafas’. Dia juga mengutip pendapat Ibn Sayyidih bahwa */al-ḥayawān/* merujuk pada ‘jenis makhluk hidup tertentu’.<sup>8</sup>

Meskipun kata */al-ḥayawān/* memiliki banyak makna, dalam praktiknya para peneliti seperti Zaglūl al-Najār dan Djelloul Salhi cenderung menggunakan kata */al-ḥayawān/* untuk merujuk pada makna ‘binatang’ dalam bahasa Indonesia, yaitu segala makhluk hidup di muka bumi yang hidup di langit, tanah, dan air selain manusia.<sup>9</sup>

Terkait dengan objek penelitian dalam disertasi ini, maka kata */binatang/* dapat disejajarkan dengan */non human animal/* atau */animal/* dalam bahasa Inggris dan */ḥayawān/* dalam bahasa Arab.<sup>10</sup>

---

<sup>7</sup>Salhi and Derdour, “Al-Ḥayawān fī al-Qur’ān wa al-Sunnah.”

<sup>8</sup>Ibn Manzūr, *Lisān Al-‘Arab*, vol. 14 (Beirut: Dār Ṣādir, tanpa tahun), 214.

<sup>9</sup>Salhi and Derdour, “Al-Ḥayawān fī al-Qur’ān wa al-Sunnah.”

<sup>10</sup>Kata *ḥayawān* di atas memiliki kemiripan makna dengan kata *al-dab*. Hanya saja kata *al-dab* lebih dominan merujuk pada serangga ‘*ḥasyarāt*’. Adapun kata *al-dābah* merujuk pada binatang melata yang ditunggangi seperti unta, keledai, dan lain sebagainya. Menurut Abū ‘Abīdah *al-dābah* merujuk

Hal ini sesuai dengan praktik ilmiah yang dilakukan oleh peneliti sebelumnya seperti Zaglūl al-Najār, Asīl Mat'ab, Sarra Tlili, Foltz, dan sebagainya.

Berdasarkan observasi yang dilakukan peneliti, binatang di dalam Al-Qur'an disebutkan secara eksplisit sebanyak 168 kali dalam 51 surat 138 ayat. Penyebutan binatang tersebut ditampilkan dalam bentuk yang bermacam-macam. Pertama, terdapat satu ayat yang mengulangi satu nama atau satu jenis binatang lebih dari satu kali. Kedua, terdapat satu ayat yang menyebutkan beragam jenis binatang. Ketiga, terdapat satu ayat yang menyebutkan satu nama atau satu jenis binatang dengan sekali penyebutan.

Menurut amatan peneliti, binatang dalam Al-Qur'an disebut dalam tiga bentuk, *āmm* 'umum', *khās* 'khusus', dan *tafṣīfī* spesifik. Untuk bentuk umum dapat merujuk pada nama binatang seperti *al-an'ām* 'binatang ternak', *al-sabu'u* 'binatang buas', dan

---

pada manusia secara khusus. Di dalam Al-Qur'an *al-dābah* juga merujuk pada binatang khusus yang keluar saat terjadinya kiamat. Selain itu *al-dābah* juga merujuk pada semua jenis binatang. Lihat Majd al-Dīn Muḥammad Al-Fayrūzābadī, *Baṣā'iru Zaway Al-Tamyīz Fī Laṭā'if al-Kitāb al-'Azīz*, vol. 2 (Qāhirah: Lajnah Iḥyā al-Turāṣ al-Islāmī, 1996), 585. Kata lain yang memiliki keserupaan makna dengan *ḥayawān* adalah *al-an'ām*. *Al-An'ām* secara khusus merujuk pada binatang ternak tertentu seperti *al-ibil* 'unta', *al-syāt* 'kambing', dan *al-baqar* 'sapi'. *Al-An'ām* juga merupakan binatang yang perlu dipelihara dan dirawat oleh manusia. Mereka sudah ditundukkan '*musakhkhar*' untuk kebutuhan manusia. Adapun *al-bahā'im* adalah binatang ternak yang memiliki kemampuan akal rendah. Kegiatan mereka sehari-hari adalah makan, minum, dan berkembang biak. *Al-Bahā'im* juga dimaknai sebagai semua binatang yang memiliki empat kaki, kecuali binatang buas. Lihat Majd al-Dīn Muḥammad Al-Fayrūzābadī, *Baṣā'iru Zaway Al-Tamyīz Fī Laṭā'if al-Kitāb al-'Azīz*, vol. 5 (Qāhirah: Lajnah Iḥyā al-Turāṣ al-Islāmī, 1996), 90.

*dābatu* ‘binatang melata’. Adapun binatang yang disebutkan secara khusus di antaranya adalah *al-jaradu* ‘belalang’, *al-kalbu* ‘anjing’, dan sebagainya. Adapun penyebutan binatang yang masuk dalam kategori spesifik merujuk pada nama binatang seperti *hud-hud*, *salwa*, dan *gurāb* yang terhimpun dalam jenis binatang khusus *ṭayr*. Selain itu ada *saibah* sebagai unta betina yang dibiarkan pergi ke mana saja karena sebuah nazar pada budaya Arab Jahiliyah dan sebagainya. Untuk memudahkan dalam melihat binatang di dalam Al-Qur’an secara umum, berikut adalah tabel yang berisi data tentang binatang di dalam Al-Qur’an<sup>11</sup>:

Kategori Penyebutan Binatang	Nama Binatang, Arti, Surat, dan Ayat	Keterangan
Kategori Umum	<i>al-an’ām/al-na’ammu/an’ām</i> ‘binatang ternak’: <i>Āli ‘Imrān</i> 14, <i>Al-Nisā’</i> 119, <i>Al-Mā’idah</i> 1/95, <i>Al-An’ām</i> 138/139/142, <i>Al-A’rāf</i> 179, <i>Yūsuf</i> 24, <i>Al-Naḥl</i> 5/66/80, <i>Tāha</i> 54, <i>Al-Ḥajj</i> 28/30/34, <i>Al-Mu’minūn</i> 21, <i>Al-Furqān</i> 44/49, <i>Al-Syu’arā</i> 133, <i>Al-Sajadah</i> 27, <i>Fāṭir</i> 28, <i>Yasin</i> 71, <i>Al-Zumar</i> 6, <i>Gāfir</i> 79, <i>Al-Syūra</i> 11, <i>Al-Zukhrūf</i> 12, <i>Muḥammad</i> 12, <i>Al-Nāzi’āt</i> 33, ‘ <i>Abasa</i> 32, <i>al-sabu’u</i> ‘binatang buas’ <i>Al-Māidah</i> 3, <i>ṣaidu al-baḥr</i> ‘hewan buruan laut’: <i>Al-Māidah</i> 96, <i>ṣaidu al-barr</i> ‘hewan buruan darat’: <i>Al-Māidah</i> 96, <i>dābbah/al-</i>	Binatang pada kelompok ini masuk dalam kategori umum karena binatang tersebut menghimpun banyak sekali jenis binatang. misalnya <i>al-sabu’u</i> yang didalamnya terdapat <i>qaswarah</i> , <i>al-kalb</i> , <i>al-ẓi’bu</i> , <i>al-an’ām</i> yang didalamnya terdapat <i>na’jatun</i> ,

<sup>11</sup>Muhamad Agus Mushodiq et al., “Urgensi Zoologi Sastra Alquran: Studi Kasus Pada Seni Kisah Zoomorfik Al-Farasy Surat Al-Qari’ah,” *AL QUDS: Jurnal Studi Alquran dan Hadis* 5, no. 1 (April 25, 2021): 1–28, <https://doi.org/10.29240/alquds.v5i1.2291>.

	<i>dawāb</i> ‘binatang melata’: <i>Al-An’ām</i> 38, <i>Al-Anfāl</i> 22/55, <i>Al-Hajj</i> 18, <i>Al-Nūr</i> 45, <i>Al-Naml</i> 82, <i>Al-‘Ankabūt</i> 60, <i>Luqmān</i> 10, <i>Sabā’</i> 14, <i>Fāṭir</i> 28/45, <i>Al-Syūra</i> 29, <i>Al-Jāsiyah</i> 4, <i>laḥman ṭariyan</i> ‘daging segar di lautan’: <i>Al-Naḥl</i> 14.	<i>jamal, ibil, naqah</i> , dan lain sebagainya
Kategori Khusus	<i>baūda</i> ‘nyamuk’: <i>Al-Baqarah</i> 26, <i>al-‘Ijla/‘Ijla</i> ‘anak sapi’: <i>Al-Baqarah</i> 51/54/92/93, <i>Al-Nisā</i> 15, <i>Al-A’rāf</i> 148/153. <i>Hūd</i> 69, <i>Ṭaha</i> 88, <i>Al-Zāriyāt</i> 26, <i>qirādatun</i> ‘kera’: <i>Al-Baqarah</i> 65, <i>Al-Māidah</i> 60, <i>Al-A’rāf</i> 166, <i>baqarah/al-baqar/baqārāt</i> ‘sapi’: <i>Al-Baqarah</i> 67/68/69/70/71, <i>Al-An’ām</i> 144/146, <i>Yūsuf</i> 43/46, <i>al-khinzīr/khinzīr</i> ‘babi’: <i>Al-Baqarah</i> 173, <i>Al-Māidah</i> 03/60, <i>Al-An’ām</i> 145, <i>Al-Naḥl</i> 115, <i>ḥimār/ al-ḥamīr/ḥumur</i> ‘keledai’: <i>Al-Baqarah</i> 259, <i>Al-Naḥl</i> 08, <i>Luqmān</i> 19, <i>Al-Jumu’ah</i> 5, <i>Al-Muddaṣṣir</i> 50, <i>al-ṭayr/ṭayr/ṭa’iru</i> ‘burung’: <i>Al-Baqarah</i> 260, <i>Ali ‘Imrān</i> 49, <i>Al-Māidah</i> 110, <i>Al-An’ām</i> 38, <i>Yūsuf</i> 36/41, <i>Al-Naḥl</i> 79, <i>Al-Anbiyā’</i> 79, <i>Al-Hajj</i> 31, <i>Al-Nūr</i> 41, <i>Al-Naml</i> 16/17/20, <i>Sabā’</i> 10, <i>Ṣad</i> 19, <i>Al-Mulk</i> 19, <i>Al-Wāqī’ah</i> 21, <i>Al-Fīl</i> 3, <i>al-khail, khail</i> ‘kuda’: <i>Ali ‘Imrān</i> 14, <i>Al-Anfāl</i> 60, <i>Al-Naḥl</i> 8, <i>Al-Isra’</i> 64, <i>Al-Hasyr</i> 6, <i>al-ḍa’n</i> ‘domba’: <i>Al-An’ām</i> 143, <i>al-ma’zu</i> ‘kambing’: <i>Al-An’ām</i> 143, <i>al-ibil/ibil</i> ‘unta’: <i>Al-An’ām</i> 144, <i>Al-Gāsiyah</i> 17, <i>al-ganam</i> ‘kambing’: <i>Al-An’ām</i> 146, <i>al-jamal</i> ‘unta’: <i>Al-A’rāf</i> 40, <i>nāqah/al-nāqah</i> ‘unta’: <i>Al-A’rāf</i> 73/77, <i>Hūd</i> 64, <i>Al-Isra’</i> 59, <i>Al-Syu’ara</i> 155, <i>Al-Qamar</i> 27,	Binatang dalam kelompok ini disebutkan lebih khusus. Bintang dalam kelompok ini dapat dimasukkan ke dalam salah satu kelompok umum di atas. Misalnya <i>nāqatun</i> , <i>‘ijlun</i> , <i>jamalu</i> , <i>baqaru</i> yang dapat masuk dalam kategori <i>an’ām</i> , dan semua binatang dalam kelompok ini dapat masuk dalam kelompok <i>dābbah</i> .

	<p><i>Al-Syams</i> 13, <i>šu'ban</i> 'ular besar': <i>Al-A'rāf</i> 107, <i>Al-Syuarā</i> '32, <i>al-jarad/jarad</i> 'belalang': <i>Al-A'rāf</i> 133, <i>Al-Qamar</i> 7, <i>al-qumal</i> 'kutu': <i>Al-A'rāf</i> 133, <i>al-dafādi'a</i> 'katak': <i>Al-A'rāf</i> 133, <i>ḥitanun/ḥūt/al-ḥūt</i> 'ikan': <i>Al-A'rāf</i> 163, <i>Al-Kahfi</i> 61/63, <i>Al-Ṣaffāt</i> 142, <i>Al-Qalam</i> 48, <i>al-kalb/kalb</i> 'anjing': <i>Al-A'rāf</i> 176, <i>Al-Kahfi</i> 18/22, <i>al-ẓi'bu</i> 'serigala': <i>Yūsuf</i> 13/14/17, <i>al-bigāl</i> 'bighal' (peranakan kuda dan keledai): <i>Al-Naḥl</i> 8, <i>al-naḥl</i> 'lebah': <i>Al-Naḥl</i> 68, <i>ḥayyatun</i> 'ular': <i>Taha</i> 20, <i>ḡubāb</i> 'lalat': <i>Al-Hajj</i> 73, <i>al-naml/namlatu</i> 'semut': <i>Al-Naml</i> 18, <i>al-'ankabūt</i> 'laba-laba': <i>Al-'Ankabūt</i> 41, <i>na'jatun/ni'aj</i> 'kambing': <i>Ṣad</i> 23/24, <i>qaswarah</i> 'singa': <i>Al-Muddaṣṣir</i> 51, <i>al-farāsy</i> 'laron': <i>Al-Qāri'ah</i> 4, <i>al-fīl</i> 'gajah': <i>Al-Fīl</i> 1</p>	
<p>Kategori Spesifik</p>	<p><i>baḥīrah</i> 'unta betina yang beranak lima kali dan anak terakhir adalah jantan': <i>Al-Māidah</i> 103, <i>saibah</i> 'unta betina yang dibiarkan pergi ke mana saja karena sebuah nazar': <i>Al-Māidah</i> 103, <i>wasīlah</i> 'seekor domba jantan dari domba betina yang melahirkan domba betina dan jantan': <i>Al-Māidah</i> 103, <i>ham</i> 'unta jantan yang telah membuntingkan unta betina sepuluh kali sehingga tidak boleh diganggu': <i>Al-Māidah</i> 103, <i>ḡamirin</i> 'unta kurus': <i>Al-Hajj</i> 27, <i>al-jiyād</i> 'kuda jinak': <i>Ṣad</i> 31, <i>al-'ādiyāt</i> 'kuda-kuda perang': <i>Al-'Adiyāt</i> 1, <i>as-salwā</i> 'sejenis burung puyuh': <i>Al-Baqarah</i> 57, <i>Al-A'rāf</i> 160, <i>Taha</i> 80, <i>gurab/al-gurāb</i> 'burung gagak': <i>Al-Māidah</i></p>	<p>Binatang dalam kelompok ini masuk kategori spesifik karena binatang dapat masuk dalam kategori kelompok khusus dengan sifat tertentu, dan nama atau jenis tertentu. Misalnya <i>hud-hud</i> dan <i>salwā</i> yang masuk dalam kategori <i>ṭayr</i>.</p>

	31, <i>hud-hud</i> ‘burung hud-hud: <i>Al-Naml</i> 20	
--	---	--

Tabel 2.1. Kategori Penyebutan Binatang dalam Al-Qur’an

## 2. Tipologi Binatang dalam Al-Qur’an menurut Para Ulama

Pembagian binatang secara umum dan khusus telah dilakukan oleh ulama klasik dan kontemporer. Ulama klasik seperti al-Jāhiz membagi jenis binatang berdasarkan Al-Quran Surat *Al-Nūr* ayat ke 45. Dia mengatakan bahwa tipologi binatang terdiri dari binatang yang berjalan ‘*syai’un yamsyi*’, binatang yang berenang ‘*syai’un yasbah*’, binatang yang terbang ‘*syai’un yaṭīr*’, dan binatang yang berjalan menggunakan perutnya ‘*syai’un yansah ay yamsy ‘ala baṭnihi*’.<sup>12</sup> Al-Jāhiz membagi binatang yang berjalan ‘*yamsyi*’ menjadi beberapa macam, yaitu manusia ‘*nās*’, binatang buas ‘*sibā’*’, binatang ternak ‘*bahāim*’, dan serangga ‘*hasyarāt*’.

Selain itu, burung juga dibagi menjadi dua, burung yang buas dan jinak. Burung yang buas dibagi menjadi dua, pertama burung buas yang memiliki persenjataan untuk melukai seperti paruh dan kuku yang melengkung, di antaranya adalah burung elang dan burung bangkai. Kedua burung yang memiliki tubuh besar, tetapi tidak memiliki kuku dan paruh yang melengkung, seperti burung gagak. Sedangkan burung jinak adalah burung yang memiliki badan kecil, tidak memiliki persenjataan untuk menyerang dan sering dijadikan buruan oleh burung lain seperti burung emprit. Sedangkan binatang yang berjalan dengan perutnya

---

<sup>12</sup> Abī Uṣmān ‘Amru ibn Baḥr Al-Jāhiz, *Kitāb Al-Ḥayawān* (bidūni makān: bidūni nāsyir, 1965), 28.

di antaranya adalah ular dan dimasukkan oleh al-Jāhiz ke dalam golongan *hasyarāt*. Ular sendiri menurut al-Jāhiz banyak disalahartikan, meskipun ia adalah binatang yang memiliki taring dan memakan daging dan “musuh” bagi manusia serta binatang ternak, ia tidak bisa serta merta dianggap sebagai binatang buas. Mengingat bahwa kebuasan ular tidak bisa disamakan dengan kebuasan anjing, serigala, macan, dan singa.

Al-Jāhiz juga mengatakan bahwa semua burung dapat terbang dan tidak semua yang terbang adalah burung. Sebagai contoh adalah *žubāb* ‘lalat’, *jarād* ‘belalang’, dan *naḥl* ‘lebah’. Selain itu, ayam yang tidak bisa terbang dapat dimasukkan ke dalam golongan burung. Bahkan dia memberi contoh yang tidak lazim bahwa malaikat yang dapat terbang tidak disebut sebagai burung dan Ja’far ibn Abī Ṭālib yang memiliki dua sayap dan dapat terbang kemana saja yang dia inginkan di surga, tidak disebut sebagai burung. Al-Jāhiz memberikan indikator untuk menyebut binatang sebagai burung, yaitu bentuk ‘*šūrah*’, karakteristik ‘*ṭabī’ah*’, dan sayap ‘*janāḥ*’.

Catatan lain yang diberikan oleh al-Jāhiz adalah bahwa tidak semua yang mengapung (berada) di air disebut dengan ikan ‘*samakah*’. Mengingat bahwa di air terdapat anjing laut, babi laut, buaya, kodok, kepiting, dan lain sebagainya. Selain pembagian di atas, al-Jāhiz juga membagi binatang menjadi *faṣṭḥ* dan *a’jam*. Dia mengatakan bahwa manusia adalah binatang yang *faṣṭḥ*. Sedangkan binatang yang memiliki suara baik melonglong, menggonggong, meringkik, dan lain sebagainya disebut sebagai

binatang *a'jam*. Binatang *a'jam* adalah binatang yang memiliki suara akan tetapi tidak memahami bahasa bangsa lain kecuali bahasa bangsanya sendiri. Sedangkan manusia dapat memahami kuda, anjing, keledai, dan binatang lain sebagaimana mereka memahami bahasa bayi mereka.<sup>13</sup>

Sedangkan al-Samarqandī membagi tipologi binatang dengan pembagian yang bersifat umum, yaitu binatang yang hidup di darat dan yang hidup di air.<sup>14</sup> Kedua jenis binatang tersebut dibagi kembali menjadi tiga, yaitu binatang yang tidak memiliki darah asli, binatang yang memiliki darah tetapi tidak mengalir, dan binatang yang memiliki darah dan mengalir. Binatang yang tidak memiliki darah asli di antaranya adalah *jarād* 'belalang', *ḡubāb* 'lalat', dan 'ankabūt' 'laba-laba'. Binatang yang memiliki darah tetapi tidak mengalir di antaranya adalah *ḡayah* 'ular', *saḡliyah* 'cicak', dan beberapa serangga. Adapun binatang yang memiliki darah mengalir dibagi menjadi dua, yaitu *musta'nis* 'yang jinak' seperti *ibil* 'unta', *ḡanam* 'kambing', *khail* 'kuda', *kalb* 'anjing', *ḡamam* 'merpati', 'aḡāfir' 'burung emprit', dan lain sebagainya. Kedua adalah *mutawahisy* 'liar' seperti *asad* 'singa', *ḡi'bu* 'serigala', *saḡar* 'burung elang', dan sejenisnya yang bersifat memangsa binatang lain.

Jika merujuk pada ulama kontemporer dalam mengkaji binatang di dalam Al-Qur'an, para peneliti lebih condong

---

<sup>13</sup>Baḡr Al-Jāḡiz, 32.

<sup>14</sup>'Alā al-Dīn Al-Samarqandī, *Tuḡfatu Al-Fuḡahā'* (Beirūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, bidūni tāriḡkh), 64.

menggunakan pembagian tipologi binatang berdasarkan ilmu biologi. Zaglūl al-Najār mengatakan bahwa binatang di dalam Al-Qur'an disebutkan sebanyak lebih dari 140 kali. Bahkan beberapa surat di dalam Al-Qur'an dinamakan dengan jenis binatang tertentu, misalnya saja *Al-Baqarah*, *Al-Nahl*, *Al-Naml*, *Al-An'ām*, *Al-Ankabūt*, dan *Al-Fīl*. Zaglūl al-Najār tidak membedakan tipologi secara rinci mengenai binatang. Akan tetapi beberapa pendapatnya, mengindikasikan pembagian binatang yang didasarkan pada ilmu biologi. Seperti penjelasan tentang *al-an'ām* yang di dalamnya terdapat binatang *ganam* 'kambing', *baqar* 'sapi', *ibil* 'unta' dan binatang sejenis yang memiliki susu dan menyusui (mamalia) serta daging yang dapat dikonsumsi. Selain itu ada golongan serangga (insekta) seperti *nahl* 'lebah', *naml* 'semut', *ankabūt* 'laba-laba', *žubāb* 'lalat', *ba'uda* 'nyamuk', *farāsy* 'anai-anai', dan *qumal* 'kutu'. Ada juga pembagian *aves* atau burung seperti *gurāb* 'burung gagak', *hud-hud* 'burung hud-hud', *salwā* 'sejenis burung puyuh', dan kata *ṭayr* 'burung' itu sendiri. Dalam penelitian yang dilakukan, Zaglūl menguraikan 30 ayat terkait tentang binatang yang dianggap memiliki kemukjizatan ilmiah yang harus diungkap.

Sama seperti Zaglūl, Tim Tafsir Kementerian Agama dan LIPI melakukan kolaborasi dalam melakukan penelitian binatang di dalam Al-Qur'an. Dalam penelitian tersebut, kedua lembaga berupaya melakukan tafsir ilmiah terhadap ayat-ayat terkait dengan binatang secara holistik. Tim juga melakukan wawancara dengan Zaglūl al-Najār mengenai metode penafsiran binatang

dalam perspektif ilmiah.<sup>15</sup> Dalam penelitian tersebut, pembagian binatang juga didasarkan pada ilmu biologi, seperti binatang reptile dan amfibi, binatang menyusui (mamalia), burung (aves), dan serangga (insekta).<sup>16</sup>

Selain melakukan kajian binatang berdasarkan jenis, ulama modern juga membahas binatang di dalam Al-Qur'an berdasarkan tema yang mereka simpulkan secara deduktif. Asīl Mat'ab Janabī misalnya, menulis sebuah artikel jurnal ilmiah terkait binatang di dalam Al-Qur'an. Artikel yang ditulis oleh salah satu professor di Jāmiyah Qādisiyah Iraq tersebut memuat kajian binatang di dalam Al-Qur'an dengan teori semiotika umum yang tidak menjurus pada semiotika tokoh tertentu. Dalam melakukan analisis, dia membagi bintang berdasarkan tema ayat. Tema-tema tersebut adalah: (1) binatang sebagai simbol 'rumzu' keesaan dan nikmat Allah SWT yang besar bagi manusia, (2) binatang sebagai simbol larangan, (3) binatang sebagai simbol kehinaan, kesesatan, kelalaian, dan kebodohan, (4) binatang sebagai simbol penghinaan atas tuhan orang musyrik, (5) binatang sebagai simbol hari kebangkitan, dan (6) binatang sebagai simbol keputusan 'tasā'um' dan keoptimisan 'al-fi'l/tafā'ul' yang terdapat pada konsep *taṭayyur* 'mengadu nasib'.<sup>17</sup>

---

<sup>15</sup>Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Quran, *Tafsir 'ilmi: Hewan dalam perspektif al-Qur'an dan sains* (Kementerian Agama RI, Badan Litbang & Diklat, Lajnah Pentashihan Mushaf al-Qur'an, 2012), xxvi.

<sup>16</sup>Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Quran, 54.

<sup>17</sup>Al-Janabī, "Al-Ḥayawān Fī al-Qur'an-Dirāsah Simiyaiyyah."

Berbeda dengan Asīl, Sarra Tlili melakukan dekonstruksi gagasan inferioritas binatang bukan manusia yang dikaitkan dengan konsep Al-Qur'an. Tiga konsep yang didekonstruksi adalah *taskhīr* dan *tadlīl* 'penaklukan binatang bukan manusia', *istikhlāf* 'wakil/perwakilan', dan *maskh* 'metamorfosis manusia yang tidak taat menjadi binatang non-manusia'. Tiga hal tersebut merupakan tipologi binatang yang dia tampilkan dalam bukunya.

Sarra berpendapat bahwa *taskhīr* dan *tadlīl* tidak menyiratkan bahwa binatang dapat dieksploitasi dan selalu di bawah dominasi manusia, tetapi binatang tertentu yang dapat dimanfaatkan oleh manusia menunjukkan kelemahan manusia yang membutuhkan makhluk lain, bukan menunjukkan keunggulan manusia. Selain itu, tujuan *taskhīr* bukan untuk menampakkan keunggulan manusia, tetapi ayat-ayat *taskhīr* menunjukkan superioritas Tuhan atas semua makhluknya.<sup>18</sup> Adapun konsep mengenai *istikhlāf/khilāfah* merupakan respon terhadap perkembangan politik kekhalifahan yang awalnya hanya merujuk pada "suksesi" pemerintahan Nabi Muhammad saw, sehingga *istikhlāf* tidak terkait dengan pencarian kandidat yang layak sebagai *khalīfah* di bumi antara manusia dan binatang. Adapun penggambaran *maskh* atau metamorfosis manusia yang tidak taat menjadi binatang tidak selalu menyiratkan inferioritas binatang,

---

<sup>18</sup>Tlili, *Animals in the Qur'an*, 114.

tetapi lebih menandakan hukuman kebingungan dan rasa sakit manusia yang terperangkap dalam tubuh binatang.<sup>19</sup>

Uraian Sarra tersebut diamini oleh Foltz yang mengatakan bahwa Islam sejatinya memandang tinggi binatang dan makhluk lain. Jika dikatakan manusia adalah *ḥayawān nātiq*, maka sejatinya makhluk lain juga ada yang ditampilkan Al-Qur'an dapat berbicara. Selain itu Foltz juga mengatakan bahwa aktivis hak asasi binatang memandang bahwa umat Islam melalui Al-Qur'an sangat bersifat antroposentris. Foltz memberikan sinyalmen bahwa di dalam Al-Qur'an banyak ayat yang menerangkan bahwa Allah SWT menciptakan apa saja yang ada di bumi untuk segala sesuatu yang hidup, tidak terbatas untuk manusia, sehingga anggapan bahwa semua tunduk pada manusia dapat dihilangkan, atau paling tidak dilunakkan.<sup>20</sup>

Selain itu terdapat Salhi dan Derdour yang menerangkan pembagian binatang di dalam Al-Qur'an dengan berbagai sudut pandang. Pertama adalah *musakhkhar lil insān* 'binatang jinak' dan *gairu musakhkhar lil insān* 'liar'. Kedua pembagian binatang berdasarkan habitat atau tempat tinggal, yaitu *al-barrī* 'binatang darat', *al-baḥrī* 'binatang air', *al-barma'ī* 'amfibi', dan *al-jawwī* atau *ṭayr bijanaḥain* 'binatang yang ada di langit atau burung'. Ketiga, pembagian binatang berdasarkan garis keturunan '*nasal*', yaitu *wulūd* 'yang dilahirkan' dan *buyūd* 'berasal dari telur'. Keempat, binatang yang dikonsumsi oleh manusia, yaitu binatang

---

<sup>19</sup>Tlili, 78.

<sup>20</sup>Foltz, *Animals in Islamic Tradition and Muslim Cultures*, 15.

yang halal dan haram. Kelima, pembagian binatang berdasarkan makanannya, yaitu binatang yang hanya mengkonsumsi rumput '*al-āsyibah*' dan binatang yang hanya mengkonsumsi daging '*al-lāhimah*'. Selain itu terdapat binatang yang memakan keduanya, baik yang lebih dominan memakan rumput, dan yang lebih dominan memakan daging yang disebut dengan *al-kālisyah*. Keenam binatang berdasarkan tabiatnya, yaitu *al-insī* 'jinak', *al-wahsy* 'liar', *al-mu'adī* 'gampang tersulut untuk bertengkar', *al-musalim* 'yang tidak mudah tersulut untuk berkelahi', *al-nāfi* 'yang bermanfaat bagi manusia', dan *al-ḍar* 'yang membahayakan manusia'.<sup>21</sup>

Berdasarkan uraian di atas, dapat disimpulkan bahwa para ulama -baik klasik ataupun kontemporer- secara garis besar terbagi menjadi dua kelompok dalam mengkaji binatang di dalam Al-Qur'an. Yaitu kelompok yang mengkaji jenis binatang dan kelompok yang mengkaji tema binatang. Untuk kelompok yang kedua terbagi menjadi dua kelompok lagi. Pertama, ulama yang mengkaji binatang dengan pendekatan deduktif, yaitu menerangkan tema-tema di dalam Al-Qur'an tanpa tinjauan yang lebih dalam terlebih dahulu. Kedua, ulama yang mengkaji binatang dengan pendekatan induktif. Mereka mencoba menguraikan lebih dalam apa saja yang ada pada paparan Al-Qur'an tentang binatang, baik dari segi bahasa, tinjauan komparasi kitab tafsir ataupun dari tinjauan ilmiah lalu menyimpulkan hakikat binatang di dalam Al-

---

<sup>21</sup>Salhi and Derdour, "Al-Ḥayawān fī al-Qur'ān wa al-Sunnah."

Qur'an. Dengan demikian muncul probabilitas pemaknaan alternatif atau makna lanjutan dari makna leksikal ayat.

## B. Zoologi Sastra dalam Al-Qur'an

### 1. Aspek Sastra dalam Al-Qur'an

#### a. Pembagian Sastra Binatang Al-Qur'an berdasarkan '*Anāṣiru Adābiyah Ma'rūfah* dan *Nazam*

Setelah mengetahui jumlah ayat dan jenis binatang yang ada di dalam Al-Qur'an berdasarkan observasi peneliti dan kajian para ulama, pertanyaan selanjutnya yang harus dijawab adalah apakah pemaparan binatang di dalam Al-Qur'an masuk dalam kategori sastra binatang?

Dalam upaya menjawab hal tersebut, peneliti merujuk dua golongan cendekiawan Islam dalam melihat kemukjizatan Al-Qur'an. *Pertama*, kelompok yang menyatakan bahwa kemukjizatan Al-Qur'an terletak pada kata, diksi, dan bentuk-bentuk sastra yang diketahui secara umum seperti ungkapan *majāz*, *tasybīh*, dan *isti'ārah*. Di antara ulama yang masuk dalam kelompok ini adalah al-Rummānī dan al-Baqilānī. *Kedua*, kelompok yang menyatakan bahwa kemukjizatan Al-Qur'an terletak pada *nazam* atau susunan kalimat, sehingga seluruh ayat di dalam Al-Qur'an mengandung sistem penyusunan bahasa yang tepat, indah dan agung melebihi struktur bahasa Arab pada umumnya. Pandangan tersebut menentang kelompok pertama dengan mengatakan bahwa jika kemukjizatan kesusastraan Al-Qur'an terdapat pada kata, maka kemukjizatan tersebut sangat terbatas pada ayat-ayat tertentu. Di

sisi lain, pilihan kata atau diksi di dalam Al-Qur'an sudah digunakan oleh orang Arab sebelum Al-Qur'an diturunkan.

Dengan demikian muncullah para ulama yang mengatakan bahwa unsur kemukjizatan sastra Al-Qur'an terletak pada struktur yang tidak mungkin dapat ditiru oleh manusia dan makhluk lainnya. Para ulama' dalam kelompok kedua ini lebih dominan, di antaranya adalah al-Khattābī, al-Jurjāni, Muhammad Abduh, Amīn al-Khūfī, 'Āisyah 'Abd Rahman bint Syāṭi', Sayyid Quṭb, dan sebagainya.

Di antara ulama klasik yang mengatakan bahwa salah satu kemukjizatan Al-Qur'an terletak pada *balāghah* dan unsur sastra yang spesifik dikenal masyarakat Arab adalah al-Rummānī. Dia membahas secara detail *balāghah* di dalam Al-Qur'an. Lebih detail, dia mengatakan bahwa *balāghah* memiliki tiga tingkatan, yaitu tingkatan tinggi, menengah, dan bawah. Sedangkan *balāghah* Al-Qur'an menempati kedudukan yang tinggi. Secara umum bentuk *balāghah* Al-Qur'an terdapat pada aspek *delivery* pesan dan makna ke dalam hati melalui lafal yang indah. Al-Rummānī membagi *balāghah* Al-Qur'an menjadi sepuluh kajian, di antaranya adalah *ījāz*, *tasybīh*, dan *isti'ārah*. Contoh ayat yang disinggung olehnya mengenai binatang adalah *al-kalb* 'anjing' yang terdapat pada Surat *Al-A'rāf* ayat ke 176. Allah SWT berfirman:

فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ الْكَلْبِ إِنْ تَحْمِلْ عَلَيْهِ يَلْهَثْ أَوْ تَتْرِكْهُ يَلْهَثْ

'Maka perumpamaannya seperti anjing jika kamu menghalaunya diulurkannya lidahnya dan jika kamu membiarkannya Dia mengulurkan lidahnya (juga)'.

Menurut al-Rummānī ayat tersebut secara efektif menggambarkan keadaan orang kafir yang tidak peduli tentang keimanan kepada Allah SWT, baik diberi peringatan dengan lemah lembut ataupun dengan kekerasan.<sup>22</sup> Selain itu, masih banyak contoh lain dalam Al-Qur'an terkait poin-poin unsur *balāghah* yang dikemukakan oleh al-Rummānī. Dengan demikian dapat dipahami bahwa kesusastraan Al-Qur'an menurutnya terletak pada ayat-ayat tertentu yang mengandung unsur *balāghah*.

Selain al-Rummānī terdapat al-Baqilānī yang menyatakan bahwa salah satu kemukjizatan Al-Qur'an terletak pada unsur *balāghah*. Meskipun demikian dia membagi kemukjizatan keindahan bahasa Al-Qur'an menjadi dua, khusus dan global. Secara global dia mengatakan bahwa struktur dan gaya bahasa Al-Qur'an menyalahi gaya bahasa Arab pada umumnya. Hal ini menjadi keistimewaan Al-Qur'an dibanding karya sastra masyarakat Arab. Contoh-contoh dari ayat Al-Qur'an yang disampaikan oleh al-Baqilānī di antaranya adalah permisalan sebagian orang-orang yang diberi Taurat (Yahudi) dengan keledai pada Surat *Al-Jumu'ah* ayat kelima.<sup>23</sup>

Sedangkan al-Khattābī dengan yakin mengatakan bahwa kemukjizatan Al-Qur'an terletak pada tiga hal, yaitu pilihan kata (diksi), makna, dan pertalian atau struktur yang merangkai kata

---

<sup>22</sup>Al-Khaṭṭābī, Al-Rummānī, and Al-Jurjānī, *Salāṣ Rasā'il Fī I'jāz al-Qur'ān*, 82.

<sup>23</sup>Issa J Boullata, *Al-Qur'an Yang Menakjubkan* (Tangerang: Lentera Hati, 2008), 140.

sehingga memunculkan makna yang agung disebut dengan *nazam*. Salah satu ayat tentang binatang yang disebutkan oleh al-Khattābī dalam bukunya adalah ayat */fa akalahu al-ži'bu/* ‘maka serigala itu memakannya’ yang terdapat pada Surat *Yūsuf* ayat ke 17. Banyak orang yang menyangkal ayat tersebut dengan anggapan bahwa orang Arab tidak menggunakan kata */akala/* ‘makan’ untuk menggambarkan aktivitas makan *al-ži'bu* ‘serigala’. Menurut kaidah umum orang Arab, aktivitas berburu atau makan binatang buas diutarakan dengan kata *iftarasya*, sehingga potongan ayat di atas seharusnya diucapkan dengan kalimat */faftarsyahu al-ži'bu/*.

Al-Khattābī menyanggah hal tersebut dan mengatakan bahwa pilihan kata pada ayat tersebut sangat tepat sehingga menghadirkan makna yang sesuai dengan konteks. Menurutnya kata *iftarasya* pada umumnya bermakna membunuh yang dilakukan oleh binatang buas. Tatkala serigala –sebagai salah satu binatang buas- membunuh mangsanya, ia memotong nadi leher mangsa dan menyisakan tubuh buruannya. Aktivitas tersebut dalam bahasa Arab disebut dengan ‘*iftarasya*’. Menurut al-Khattābī kata */akala/* ‘makan’ yang digunakan Al-Qur’an menunjukkan kebohongan para saudara Yusuf kepada ayahnya. Yaitu, jika ayahnya meminta bukti diterkamnya Nabi Yusuf oleh serigala, mereka tidak dapat memberikannya. Untuk itu, Al-Qur’an menggunakan kalimat */fa ‘akalahu al-ži'bu/* ‘maka dia telah dimakan oleh serigala’. Kata */akala/* merujuk pada aktivitas makan dengan tidak menyisakan sedikitpun objek yang dimakan, sehingga saudara Yusuf mencari jalan “aman” untuk berbohong kepada ayah mereka bahwa serigala

tidak menyisakan tubuh Nabi Yusuf sedikitpun dan tidak perlu memberikan bukti berupa sisa tubuh Nabi Yusuf.<sup>24</sup>

Sebagaimana yang telah disinggung pada bab pertama, ulama kontemporer yang memiliki *concern* dalam sastra Al-Qur'an adalah Amīn al-Khūfī, Bint Syāti', Sayyid Quṭb, dan lain sebagainya. Di dalam bukunya, Bint Syāti' menentang kajian ilmiah dalam Al-Qur'an, salah satunya terkait dengan binatang. Dalam bukunya, *Al-Qur'ān wa Qadāyā al-Insān*, dia menyinggung penafsiran ayat tentang laba-laba yang dijadikan permisalan bagi orang yang mencari perlindungan kepada selain Allah SWT. Dia mengatakan bahwa dalam *tafsīr 'ilmī*, dikatakan bahwa bentuk *muannaṣ* 'gender betina' pada kata *'ittakhaḏat*/ menunjukkan bahwa laba-laba betina yang membuat jaring. Hal tersebut sesuai dengan penemuan riset modern bahwa yang membuat sarang adalah laba-laba betina, bukan laba-laba jantan. Alih-alih menyetujui pendapat ilmuwan tersebut, Bint Syāti' mengatakan bahwa siapapun yang mengkaji ayat Al-Qur'an, dia harus melandaskan interpretasinya berdasarkan kaidah bahasa, sastra, dan budaya Arab.

Dia berargumen bahwa orang Arab terbiasa menggunakan kata *muannaṣ* untuk bentuk tunggal. Sebagaimana juga mereka me-*mufrad*-kan kata *naml*, *naḥl*, dan *dūd* dengan *isim muannaṣ*. Dengan demikian tidak ada hubungan antara *muannaṣ* kebahasaan dengan *muannaṣ* secara biologis. Dia mengatakan bahwa *al-*

---

<sup>24</sup>Al-Khaṭṭābī, Al-Rummānī, and Al-Jurjānī, *Salāṣ Rasāil Fī I'Jāz al-Qur'ān*, 41.

*namlah*, *al-naḥlah*, *al-dūdah*, *al-‘ankabūt* dapat bejenis kelamin jantan ataupun betina.<sup>25</sup> Dengan demikian, Bint Syāti’ berargumen bahwa pilihan kata di dalam Al-Qur’an harus dimaknai dan didekati dengan budaya Arab, salah satunya adalah makna yang terdapat pada karya sastra mereka.

Syauqī Daif mengatakan bahwa salah satu pengaruh Al-Qur’an terhadap bahasa dan sastra Arab adalah memberikan pedoman terkait sastra yang baik dan nikmat untuk didengarkan. Al-Qur’an merupakan pedoman paling awal (pionir) dalam memberikan gambaran *uslūb* atau gaya bahasa yang indah dan tepat makna. Bahasa yang digunakan sesuai dengan makna yang dikandungnya. Dengan keindahan bahasa Al-Qur’an tersebut, banyak yang terpengaruh hatinya sehingga masuk ke dalam Agama Islam saat Al-Qur’an diturunkan.<sup>26</sup> Hal senada juga disampaikan oleh Sayyid Quṭb yang mengatakan bahwa Al-Qur’an sebagai kitab dakwah memuat unsur-unsur sastra yang agung, jujur, dan tidak mengada-ada.<sup>27</sup>

Selain itu, terdapat ulama kontemporer yang mencoba menggabungkan kajian keindahan bahasa Al-Qur’an mengenai binatang dengan ilmu sains. Di antaranya adalah Zaglūl al-Najār dan Tim Kementrian Agama Indonesia dan LIPI yang menerbitkan Kitab Tafsir ‘Ilmi sebagaimana yang telah diuraikan di muka.

---

<sup>25</sup>Abd Raḥman bint Syāti’, *Al-Qur’ān Wa Qaḍāyā al-Insān*, 360.

<sup>26</sup>Syauqī Daif, *Tārīkh Al-Adab al-‘Arabī: Al-‘Aṣr al-Islāmī* (Miṣr: Dār al-Ma’ārif, 1963), 33.

<sup>27</sup>Sayyid Quṭhb, *Tafsir Fi Zilali Al-Qur’an* (Jakarta: Gema Insani, 2000), 93.

Salah satu pernyataan Zaglūl adalah fakta ilmiah yang ada di dalam Al-Qur'an dapat berupa makna *haqīqī* ataupun juga dapat berupa makna *majazī*, sehingga kajian binatang secara khusus dan ayat-ayat *kauniyah* secara umum penting dikaji melalui kajian kesusastraan Arab.<sup>28</sup>

Selain itu terdapat Sayyid Quṭb yang menjelaskan kesusastraan Al-Qur'an secara intensif, khususnya terkait dengan seni kisah di dalamnya. Dia menjelaskan bahwa Al-Qur'an merupakan kitab dakwah dan *dustūr* 'undang-undang'. Dalam menyampaikan materi dakwah, Al-Qur'an menggunakan beberapa metode pemaparan yang menggambarkan keindahan sastra. Dia menjelaskan bahwa kisah-kisah di dalam Al-Qur'an merupakan kisah faktual yang disampaikan dengan keindahan bahasa sastrawi.<sup>29</sup> Hal tersebut berbeda dengan apa yang disampaikan oleh Khalāfullah bahwa di dalam Al-Qur'an terdapat seni kisah fiktif '*ustūrī*'.

Salah satu contoh sastra binatang yang disampaikan oleh Sayyid Quṭb adalah *al-farāsy* 'anai-anai' di dalam Surat *Al-Qāri'ah*. Dia menjelaskan bahwa manusia pada hari kiamat bagaikan *al-farāsy* 'anai-anai' yang bertebaran. Permisalan manusia dengan binatang tersebut merupakan gambaran materil yang dapat diindra oleh manusia sebelum hari kiamat datang. Dengan demikian kengerian atau kekalutan manusia pada hari

---

<sup>28</sup>Muḥammad al-Najār, *Min Āyāt Al-I'Jāz al-Ilmī: Al-Ḥayawān Fī al-Qur'an al-Karīm*, 30.

<sup>29</sup>Quthb, *Tafsir Fi Zilali Al-Qur'an*, 94.

kiamat kelak dapat dibayangkan oleh manusia. Manusia pada saat itu terlihat kecil, sepele, dan remeh bagaikan banyaknya *al-farāsy* yang bertebaran.<sup>30</sup> Inilah yang mungkin disampaikan oleh Sayyid Quṭb bahwa kisah Al-Qur'an merupakan kisah yang jujur dan tidak mengada-ada karena dapat diindra oleh manusia.

Kesamaan yang dirumuskan oleh Sayyid Quṭb dan Khalāfullah terletak pada tujuan dari pengkisahan Al-Qur'an. Keduanya sepakat bahwa tujuan kisah-kisah di dalam Al-Qur'an bukan untuk menjelaskan sejarah secara detail. Akan tetapi kisah-kisah di dalam Al-Qur'an bertujuan untuk mempengaruhi '*āṭifah*' 'psikologi' manusia, kehidupan sosial mereka, dan menjadi media dakwah keagamaan serta moral. Khalāfullah mengatakan bahwa unsur-unsur sejarah memang ada di dalam Al-Qur'an, akan tetapi materi-materi tersebut bukanlah tujuan utamanya. Dia mengatakan bahwa banyak para ulama yang gagal membuktikan bukti sejarah di dalam Al-Qur'an. Hal tersebut diakibatkan oleh ketidakpahaman mereka, bahwa Al-Qur'an bukan kitab sejarah. Al-Qur'an merupakan kitab keagamaan yang menggunakan seni kisah sebagai mediana. Konsekuensi dari seni tersebut adalah adanya unsur seni di dalam kisah Al-Qur'an seperti metafora '*tamsīl*' dan unsur fiksi '*ustūrī*'. Dia mencontohkan kisah *Ashābu al-Kahfi* dan kisah Nabi Ibrahim yang meminta Allah SWT membuktikan kemampuan-Nya dalam menghidupkan makhluk hidup yang telah mati. Dia menjelaskan bahwa fiksi di dalam Al-Qur'an bukanlah

---

<sup>30</sup>Sayyid Qutb, *Masyāhid Al-Qiyāmah Fī al-Qur'ān* (Qāhīrah: Dār al-Syurūq, 2006), 76.

“kekurangan” bagi Al-Qur’an, akan tetapi kekurangan sebenarnya terletak bagi siapa saja yang tidak memahami maksud Al-Qur’an dalam menampilkan unsur-unsur fiksi di dalamnya.<sup>31</sup> Dia mengatakan bahwa:

فإذا ما قال المشركون إن بالقرآن أساطير قلنا ليس عليه في ذلك البأس، و إنما  
البأس عليكم لأنكم قد عجزتم عن فهم مقاصده و قصدتم عن المضي معه في  
هذا السبيل<sup>32</sup>

‘Jika orang-orang musyrik mengatakan bahwa di dalam Al-Qur’an terdapat unsur fiksi, maka kami katakan bahwa hal tersebut bukanlah suatu cela baginya (Al-Qur’an). Cela terdapat pada diri kalian (orang-orang musyrik) karena kalian gagal (tidak mampu) dalam merenungkan maksud-maksud dari keberadaan fiksi tersebut, dan kalian memang menghindari untuk menempuh jalan memahami hal tersebut.

Bentuk susastra binatang dalam Al-Qur’an juga terlihat pada pemaparan tokoh kisah. Menurut Khalāfullah, binatang merupakan salah satu tokoh dalam kisah yang ditampilkan oleh Al-Qur’an selain manusia. Secara spesifik dia memberikan contoh burung yang dapat berbicara dengan Nabi Sulaiman. Di antara binatang lainnya, burung *hud-hud* memiliki intensitas komunikasi yang lebih tinggi dan menonjol daripada tokoh binatang lain di dalam Surat *Al-Naml*.

Tipologi seni kisah binatang di dalam Al-Qur’an dapat dibagi berdasarkan pembagian yang dirumuskan oleh Khalāfullah. Yaitu seni kisah binatang *tārikhiyyah*, *tamsīliyyah*, dan *uṣṭūriyyah*. Kisah historis atau *qiṣṣah tārikhiyyah* merupakan kisah di dalam Al-

---

<sup>31</sup>Khalāfullah, *Al-Fan al-Qaṣaṣī Fī al-Qur’ān al-Karīm*, 201.

<sup>32</sup>Khalāfullah, 209.

Qur'an yang memuat unsur-unsur sejarah para nabi dan umat terdahulu. Dalam kisah-kisah yang disuguhkan Al-Qur'an binatang kerap dijadikan salah satu tokoh dan unsur intrinsik lainnya. Misalnya saja *al-ḥayat* atau *šū'bān* 'ular' yang ada dalam kisah Nabi Musa dan Harun ketika melawan para penyihir Fir'aun, kisah *ḥūt* 'ikan' yang menjadi indikator keberadaan 'Abd atau Khidir, *ḥūt* 'ikan' yang menelan Nabi Yunus, *al-baqar* 'sapi' dalam kisah Nabi Musa dan umatnya, dan lain sebagainya.

Selain itu terdapat kisah *tamšīliyah* atau metafora. Kisah-kisah binatang di dalam Al-Qur'an juga digunakan sebagai permisalan. Ayat-ayat tersebut menjadi objek material penelitian dalam disertasi ini. Permisalan yang dimaksud di antaranya adalah permisalan orang yang membawa kitab Taurat tetapi tidak membacanya bagaikan *ḥimār* 'keledai' yang membawa buku, permisalan manusia pada hari kiamat kelak dengan *al-farāsy* 'anai-anai', dan ayat lainnya yang menjadi objek utama disertasi ini.

Khalāfullah mengatakan bahwa kisah fiksi *qiṣṣah usṭūriyyah* merupakan jenis kisah yang di dalamnya terdapat unsur-unsur fiksi '*usṭūrah*' yang bertujuan untuk menyampaikan pengetahuan, informasi, dan juga untuk menjelaskan suatu fenomena tertentu. Karena itu, tujuannya bukan pada unsur fiksi itu sendiri secara *an sich*. Dia memberikan beberapa contoh tentang kisah yang di dalamnya terdapat "tokoh" binatang sebagai kisah fiksi. Di antaranya adalah kisah tentang Nabi Ibrahim yang meminta pembuktian kemampuan Tuhan dalam menghidupkan makhluk hidup yang telah mati. Empat *ṭayr* 'burung' dalam kisah

tersebut dijadikan sebagai “tokoh” dan wasilah dalam pembuktian. Khalāfullah -dengan mengutip pendapat Muhammad Abduh dan al-Rāzī- mengatakan bahwa kisah tersebut tidak benar-benar terjadi, ia hanya dijadikan sebagai permissalan. Ayat tersebut menjelaskan bahwa Allah SWT maha menghidupkan sebagai *counter* bagi orang-orang yang tidak percaya pada kemampuan membangkitkan setelah kematian ‘*amaliyatu ihyā’i ba’da imātah*’.

Selain itu terdapat kisah *Aṣḥāb al-Kahf* yang di dalamnya terdapat binatang *kalb* ‘anjing’. Menurut para orientalis, kisah tersebut merupakan kisah fiksi karena mereka tidak dapat membuktikan keterjadiannya. Khalāfullah cenderung membenarkan pendapat tersebut dan memandang bahwa orang-orang yang menyerang Al-Qur’an terkait dengan unsur fiksi di dalam Al-Qur’an merupakan orang-orang yang tidak mempercayai hari kebangkitan. Sebagian orientalis meyakini bahwa adanya unsur fiksi dalam kisah Al-Quran merupakan sebuah aib. Khalāfullah menentang mereka dan mengatakan bahwa aib tidak terletak pada Al-Qur’an, akan tetapi ada pada orang-orang yang tidak mampu memahami maksud keberadaan kisah fiksi di dalam Al-Qur’an sebagaimana yang telah diuraikan sebelumnya.

Selain pembagian ayat-ayat binatang berdasarkan seni kisah yang dirumuskan oleh Khalāfullah, ayat binatang juga masuk dalam kategori ayat *dustūr* ‘undang-undang’ berdasarkan pembagian tipologi yang dilakukan oleh Sayyid Quṭb. Ayat-ayat terkait binatang yang menjadi undang-undang di antaranya adalah Surat *Al-Mā’idah* ayat pertama yang menerangkan tentang

kehalalan binatang ternak yang umum dipelihara oleh umat Islam saat itu, ayat ketiga yang menjelaskan tentang haramnya daging babi, binatang yang dasarnya halal akan tetapi disembelih dengan atas nama selain Allah SWT, binatang yang tercekik, yang ditanduk, dan yang diterkam oleh binatang buas, serta ayat ke 95 terkait dengan haramnya berburu binatang saat melaksanakan ibadah Ihram. Di dalam Surat *Al-An'ām* ayat ke 142 terdapat ketentuan binatang yang dapat ditunggangi dan dapat dikonsumsi, dan Surat *Al-Nahl* pada ayat kelima yang menjelaskan binatang yang dapat dimanfaatkan untuk diambil bulu dan dagingnya.

Berdasarkan uraian di atas dapat dipahami bahwa susastra Al-Qur'an dapat dilihat dari dua sudut pandang. Pertama adalah kesusastraan Al-Qur'an yang terletak pada unsur *balāghah* dan unsur sastra yang sudah dikenalkan oleh para ulama klasik ataupun modern. Dalam hal ini terbatas pada ayat-ayat tentang binatang tertentu, misalnya binatang zoomorfik berupa penyerupaan (metafora) manusia dengan binatang *al-'ankabūt* 'laba-laba', *ḥimār* 'keledai', dan lain sebagainya. Kedua, sastra binatang terdapat pada semua ayat di dalam Al-Qur'an yang menyinggung tentang binatang tertentu. Mengingat bahwa *nazam* atau struktur merujuk pada seluruh struktur kalimat pada ayat-ayat Al-Qur'an. Dari sudut pandang ini, maka kesusatraan binatang dalam Al-Qur'an dapat berupa *syi'ir* 'syair' bersajak dan juga syair bebas seperti *tasybīh*, *isti'ārah* dan lain sebagainya, *naṣar* 'prosa' berupa seni kisah Al-Qur'an, dan *dustūr* 'undang-undang' terkait binatang yang halal

dan haram untuk dikonsumsi dan dimanfaatkan yang juga dapat dimasukkan dalam kategori prosa.

b. Pembagian Sastra Binatang Al-Quran berdasarkan *Syi'ir* dan *Našar*

Jika merujuk pada kajian bentuk sastra Arab secara khusus, sastra binatang dalam Al-Qur'an disajikan dalam dua bentuk secara dominan, yaitu *syi'ir* 'puisi' dan *našar* 'prosa'. *Syi'ir* di sini merujuk pada konsep *tamšīl*, *tasybīh*, *isti'ārah*, dan *majāz* tidak terikat pada *qafiyah-qafiyah* tertentu. Sedangkan prosa lebih kepada kisah-kisah dengan latar, plot, tokoh, setting tempat, dan lain sebagainya yang relatif lengkap. Prosa dapat dimaknai sebagai ungkapan yang disampaikan dengan cara spontan ataupun dengan pertimbangan yang panjang dan tidak terikat dengan *wazan* tertentu dan *qāfiyah* sebagaimana yang terdapat pada syair.<sup>33</sup> Dalam hal ini prosa dapat diidentikkan dengan kisah.

Di antara ayat Al-Qur'an terkait binatang yang ditampilkan dalam kategori *syi'ir* adalah permisalan manusia dengan binatang ternak karena tidak memanfaatkan pancainderanya untuk memahami dan menjalankan ayat-ayat Allah SWT yang terdapat pada Surat *Al-A'raf* ayat ke 179, permisalan manusia yang bertebaran bagaikan anai-anai dalam Surat *Al-Qāri'ah* ayat keempat, dan lain sebagainya. Kategori ayat tentang binatang dalam bentuk syair memiliki kesamaan dengan pembagian sastra Al-Qur'an pada unsur sastra yang telah diketahui seperti *majāz*, *isti'ārah*, *tasybīh*, dan lain sebagainya.

---

<sup>33</sup>Hana Al-Fakhūrī, *Al-Jāmi' Fī Tārīkh al-Adab al-'Arabī* (Beirūt: Dār al-Jāil, 2009), 24.

Sedangkan dalam bentuk prosa dapat merujuk pada beberapa ayat. Jika merujuk pada teori seni pemaparan Al-Qur'an yang dirumuskan oleh Sayyid Quṭb dan Khalāfullah, maka prosa dalam Al-Qur'an dapat dibagi menjadi dua pembagian besar, yaitu seni kisah '*al-fān al-qāṣaṣī*' dan undang-undang '*dustūr*'. Di antara seni kisah di dalam Al-Qur'an adalah kisah tentang Qabil yang "diajari" burung gagak untuk menguburkan saudaranya pada Surat *Al-Mā'idah* ayat ke 31. Kisah Nabi Musa yang melemparkan tongkat sehingga menjadi ular pada Surat *Al-A'rāf* ayat ke 107, dan Kisah Nabi Sulaiman dan Ratu Saba dalam Surat *Al-Naml* ayat ke 17 hingga ayat ke 44. Dalam kisah tersebut burung *hud-hud* menjadi salah satu tokoh utama kisah yang membantu Nabi Sulaiman mengamati Ratu Saba'.

Keberadaan sastra binatang di dalam Al-Qur'an tersebut tidak bisa dilepaskan dari budaya bangsa Arab sebelum Islam datang.<sup>34</sup> Orang-orang Arab Jahiliyah terbiasa menggunakan binatang sebagai permissalan. Di dalam disertasinya, Sa'ad 'Abd Rahman al-'Arafi menjelaskan bahwa mengetahui binatang atau sifat binatang bagi orang Arab Jahiliyah sangat penting. Dengan lingkungan gurun, masyarakat sangat tergantung dengan bantuan binatang. Bantuan tersebut berupa kendaraan perang, alat transportasi, alat angkutan barang, sumber ekonomi, dan makanan orang Arab. Masyarakat Arab Jahiliyah juga hidup berdampingan

---

<sup>34</sup>Philip K Hitti, *History of the Arabs* (Jakarta: Zaman, 2018), 43.

dengan berbagai macam binatang. Dengan interaksi yang cukup intens tersebut, mereka membuat syair dengan medium binatang.<sup>35</sup>

Selain itu beberapa binatang digunakan oleh masyarakat Jahiliyah sebagai nama anak mereka seperti *Asad*, *Sa'labah*, *Kilāb*, *Zi'bu*, dan *Himār*. Menurut Al-Jāhiz nama-nama tersebut menggambarkan keoptimisan orang tua terhadap anak-anaknya kelak. Misalnya saja nama *Himār* menggambarkan kekokohan dan kekuatan, *Zi'bu* menggambarkan kecerdasan, *Kilāb* atau *Kalb* menggambarkan penjagaan yang bagus, dan sebagainya.<sup>36</sup>

Sebagai contoh eksistensi binatang di dalam syair adalah gubahan Laqīs ibn 'Aizarah yang menjelaskan tentang sifat komunal 'jama'ah' dari *baqar* 'sapi' berikut ini:

و الدهر لا يبقى على حدثانه بقر بناصفة الجواء ركود  
ظلت ببلقعة و خبت سملق فيها يكون مبيتها و تروود<sup>37</sup>

'Demi masa, segerombolan sapi akan tetap saling berbicara di padang rumput yang luas. Hingga padang rumput itu menjadi tempat tidurnya sampai mereka menjelajah lagi'.

Berdasarkan potongan syair di atas, tampak bahwa penyair menggambarkan sifat sapi yang suka berkumpul, "ngobrol", dan berdiam diri di suatu tempat. Di mana ketika kumpulan sapi telah menduduki suatu tempat, maka mereka jadikan tempat tersebut sebagai *mabīt* 'tempat tinggal', tempat bermain, dan sebagainya.

---

<sup>35</sup>Sa'ad 'Abd Rahman Al-'Arfi, *Sulūk Al-Ḥayawān Fī al-Syi'r al-Jāhili: Dirāsah Fī al-Maḍmūn Wa al-Nasij al-Fannī* (Mamlakah 'Arabiyah Su'udiyah: Jāmi'ah Ummul Qura', 2005), 19.

<sup>36</sup>Bahr Al-Jāhiz, *Kitāb Al-Ḥayawān*, 27.

<sup>37</sup>Laqīs ibn 'Aizarah, *Al-Sukārī, Syarh Asy'ar al-Haẓallīn* (Qāhirah: Maktabah Dār al-'Arūbah, bidūni tārikh), 599.

Syair lain menggambarkan manfaat *nāqah* 'unta' sebagai alat transportasi dan binatang yang dapat menghibur penunggangnya, seperti potongan syair yang digubah oleh Ṭarfah ibn 'Abd berikut ini:

و إني لأمضى لهم عند احتضاره بعوجاء مرقال تروح و تغتدي<sup>38</sup>

'Aku akan menghilangkan kegelisahan dengan cara menunggangi 'aujā' dan *mirqāl* pergi kesana-kemari mencari makan'.

Dalam syair di atas terdapat diksi yang menggambarkan sifat atau jenis unta tertentu. Di antaranya adalah /'aujā'/ yang menggambarkan unta yang sangat aktif sehingga jalannya tidak stabil dan /*mirqāl*/ menggambarkan unta yang berjalan dengan cepat dan kasar.

Selain dua jenis binatang di atas, masih banyak binatang lain yang dijadikan sebagai objek imajinasi penyair Arab Jahiliyah dalam menulis puisi. Menurut hemat peneliti, eksistensi binatang di dalam syair-syair Jahiliyah disinyalir kuat mempengaruhi gaya komunikasi Al-Qur'an yang menggunakan binatang sebagai permissalan di dalam Al-Qur'an. Hal tersebut diperkuat dengan pernyataan Ali Sodikin bahwa dialektika Al-Qur'an dengan tradisi Arab terbagi menjadi tiga yaitu *tahmīl*, *tagyīr*, dan *tahṛīm*. Dari ketiga macam tersebut, peneliti melihat bahwa eksistensi binatang sebagai medium komunikasi Tuhan dengan manusia di dalam Al-

---

<sup>38</sup>Mahdi Muḥammad Naṣīr al-Dīn, *Dīwān Ṭarfah Ibn 'Abd* (Libnān: Dār al Kutub al-Ilmiyah, 2002), 22.

Qur'an masuk dalam kategori *tahmīl (adoptive complement)*.<sup>39</sup> Artinya Al-Qur'an masih mengapresiasi dan menggunakan tradisi yang digunakan masyarakat Arab sebelum Islam datang sebagai alat komunikasi.<sup>40</sup> Dengan demikian terdapat dua poin yang dapat dicatat terkait dengan binatang dan sastra. Pertama, Allah SWT menggunakan tradisi Arab berupa ungkapan-ungkapan sastrawi dalam ayat-ayat Al-Qur'an, salah satunya adalah permisalan.<sup>41</sup> Kedua, eksistensi binatang di dalam syair-syair Arab Jahiliyah masih dipertahankan oleh Al-Qur'an. Terbukti dengan ayat-ayat Al-Qur'an terkait permisalan yang menggunakan unsur binatang sebagai *musyabbah bih* 'objek permisalan'.

Selain dari aspek syair, aspek prosa juga diadopsi bahkan diperbarui oleh Al-Qur'an. Khalāfullah mengatakan bahwa unsur fiksi di dalam kisah merupakan fenomena pembaruan terkait kisah-kisah fiktif di dalam budaya Arab Jahiliyah. Hal tersebut merupakan bentuk kemukjizatan Al-Quran yang mengelaborasi kitab keagamaan dengan unsur-unsur fiksi di dalamnya.<sup>42</sup> Khalāfullah mengatakan bahwa Al-Quran tidak menafikan keberadaan unsur fiksi di dalamnya. Adapun ayat-ayat

---

<sup>39</sup>Ali Sodiqin, *Antropologi Al-Quran, Model Dialektika Wahyu Dan Budaya* (Yogyakarta: Arruz Media Grup, 2008), 114.

<sup>40</sup>Abd Halim, "Dialektika Hadis Nabi Dengan Budaya Lokal Arab," *DINIKA: Academic Journal of Islamic Studies* 4, no. 1 (2019): 65–82, <https://doi.org/10.22515/dinika.v4i1.2060>.

<sup>41</sup>Nurwahdi -, "Style Tasybih Dalam Al-Quran," *Majalah Ilmu Pengetahuan dan Pemikiran Keagamaan Tajdid* 16, no. 2 (2013): 253–72, <https://doi.org/10.15548/tajdid.v16i2.100>.

<sup>42</sup>Khalāfullah, *Al-Fan al-Qaṣaṣī Fī al-Qur'ān al-Karīm*, 208.

yang di dalamnya terdapat “penentangan” adanya *asāṭīr* seperti di dalam Surat *Al-Furqān* ayat 5-6, Surat *Al-Nahl* ayat 24, dan lain sebagainya bukanlah untuk meniadakan atau menentang adanya unsur fiksi, tetapi lebih kepada meniadakan dan menentang bahwa Al-Qur’an merupakan karya Nabi Muhammad saw,<sup>43</sup> sehingga kemunculan kisah fiksi di dalam Al-Qur’an memberikan model prosa baru di daerah Mekkah.

Dia mengatakan bahwa lingkungan dan orang-orang Mekkah dahulu belum memiliki peradaban dalam menulis prosa yang baik, sehingga Al-Qur’an memberikan suatu cerita dengan unsur fiksi sebagai pembaruan. Apa yang ada di dalam Al-Qur’an tersebut merupakan respon terhadap budaya orang-orang Yahudi yang menggunakan kisah fiksi sebagai sarana untuk mengenalkan akidah mereka. Al-Qur’an memberikan inspirasi dalam menumbuhkan prosa baru dengan memberikan unsur fiksi di dalam teks-teks keagamaan.<sup>44</sup>

## 2. Zoologi Sastra Al-Qur’an

### a. Pengertian Zoologi Sastra Al-Qur’an dan Ruang Lingkup Kajiannya

Menurut Endraswara istilah “zoologi sastra” berasal dari dua kata, yaitu zoologi dan sastra. Zoologi merupakan salah satu ilmu cabang dalam ilmu biologi yang khusus mengkaji tentang binatang. Adapaun zoologi sastra merupakan perspektif yang digunakan untuk membahas unsur sastra dan zoologi di dalam sastra binatang.

---

<sup>43</sup>Khalāfullah, 206.

<sup>44</sup>Khalāfullah, 208.

Selain menampilkan unsur sastra dan hal-hal terkait dengan binatang di dalamnya, zoologi sastra digunakan untuk mencari makna transedental atau makna kedua dari binatang yang ditampilkan. Mengingat bahwa binatang di dalam karya sastra - pada umumnya- dijadikan sebagai objek imajinasi para sastrawan untuk menggambarkan kehidupan manusia, religiusitas, romantisme, dan lain sebagainya.<sup>45</sup>

Jika merujuk pada sastra binatang yang telah dijelaskan pada sub bab sebelumnya, dapat dipahami bahwa zoologi sastra penting digunakan untuk mengkaji hal ihwal tentang binatang yang ditampilkan, baik dengan pendekatan saintifik ataupun yang bersifat paradigma filosofis. Pencarian zoosembiologi atau keterkaitan antara zoologi dan sastra penting untuk diungkap dan diuraikan secara holistik.

Dengan demikian, dapat dipahami bahwa zoologi sastra Al-Qur'an merupakan kajian hal ihwal tentang binatang yang ada di dalam ayat-ayat Al-Qur'an secara intensif, komprehensif, dan holistik. Pembahasan hal ihwal tersebut mencakup kajian binatang itu sendiri (*an sich*) seperti pengkajian karakteristik binatang, jenis binatang ataupun kajian binatang sebagai simbol bagi manusia yang mengandung makna polisemi dengan unsur sastra yang digunakan dalam menyampaikan pesan.

Ilmuwan Barat, Mario Ortiz Roblez mengatakan bahwa binatang memiliki usia yang sama dengan sastra. Hal ini

---

<sup>45</sup>Endraswara, *Metodologi Penelitian Zoologi Sastra*, 54.

menunjukkan bahwa sastra binatang muncul sejak adanya manusia. Menurutnya, binatang sudah muncul pada fabel, metafora, dan drama sejak manusia lahir. Binatang tersebut menggambarkan bagaimana manusia seharusnya melakukan tindakan dan bersikap dan bagaimana keduanya berinteraksi secara baik di dunia. Dia memberikan contoh berupa kisah Nabi Adam di dalam Alkitab bahwa Adam diberi tugas oleh Tuhan untuk memberi nama apa saja yang ditemuinya, termasuk binatang.

Selain itu, sebagaimana yang digambarkan teks Kristiani bahwa binatang tidak hanya diberi nama, tapi juga digambarkan dapat berbicara, contohnya adalah ular yang menggoda Adam dan Hawa. Dengan demikian dapat dipahami bahwa literatur atau karya sastra memberi tahu manusia tentang penemuan manusia terhadap binatang. Dengan kata lain dapat dipahami bahwa manusia dan binatang memiliki usia yang sama dengan sastra.<sup>46</sup>

Apa yang dikatakan oleh Mario tersebut diamini oleh Gunardi Djoko Winarno dan Sugeng P. Harianto bahwa gambaran binatang atau perilaku binatang memang sama tuanya dengan manusia. Di dalam literatur Islam, -khususnya Al-Qur'an-, dijelaskan bagaimana burung gagak mengajari manusia, -dalam hal ini adalah Qabil- untuk menguburkan saudaranya, Habil. Dalam kasus ini tampak bahwa kisah binatang memberikan edukasi bagaimana manusia harus bersikap. Selain itu terdapat kisah Nabi Sulaiman dan burung *hud-hud* yang dapat berinteraksi dan bernalar

---

<sup>46</sup>Mario Ortiz-Robles, *Literature and Animal Studies* (Routledge, 2016), 2-4.

seperti manusia. Sama halnya semut yang mengabarkan teman-temannya untuk masuk ke dalam rumah, karena dia merasa bahwa Nabi Sulaiman dan bala tentaranya akan melewati daerah mereka tanpa mengetahui keberadaan mereka.<sup>47</sup>

Untuk itu penggambaran atau penyajian “tokoh” binatang di dalam Al-Qur’an harus dikaji maknanya lebih dalam. Pemaknaan tekstual terhadap kisah tidak cukup untuk mengungkap makna transedental atau makna konotasi dalam istilah Barthes. Perspektif zoologi sastra penting dihadirkan untuk melihat imajinasi para sastrawan melalui bintang yang disuguhkan karena pendekatan tersebut bersifat terbuka dengan teori dan pendekatan lainnya. Al-Qur’an sendiri menurut hemat peneliti, seringkali menggunakan binatang sebagai simbol kehidupan manusia sebagaimana yang terdapat di dalam ayat-ayat zoomorfik. Selain itu terdapat gambaran spiritualitas dan kecerdasan<sup>48</sup> binatang yang terdapat pada kisah-kisah antropomorfik.

---

<sup>47</sup>Gunardi Djoko Winarno and Sugeng P. Harianto, *Perilaku Satwa Liar (Ethology)* (Bandar Lampung: Aura, 2018), 6.

<sup>48</sup>Perdebatan mengenai spiritualitas dan kecerdasan binatang di kalangan cendekiawan muslim telah terjadi sejak lama. Di antaranya adalah bantahan Ibn Ḥazm atau Abū Muḥammad terhadap pendapat Aḥmad ibn Ḥābiṭ -tokoh Mu’tazilah- tentang kenabian binatang ‘*nubuwwatu al-bahāim*’. Ibn Ḥābiṭ berpendapat bahwa Allah SWT memberi para nabi dari kalangan semua jenis binatang kabar penting ‘*al-nabā*’ kenabian. Pendapat tersebut didasarkan pada beberapa ayat di dalam Al-Qur’an seperti Surat *Al-An’ām* ayat 38 /*wa mā min dābatin fī al-arḍi wa lā ṭā’ir yaṭīru bijanāhaihi illā umam amṣalukum.../* dan Surat *Al-Fāṭir* ayat 24 /*...wā in min ummatin illā khalā fiha naẓīr/*. Berdasarkan dua ayat tersebut Ibn Ḥābiṭ berargumen bahwa setiap umat ‘*kingdom*’ termasuk di dalamnya adalah manusia dan binatang memiliki seorang nabi yang diutus untuk mereka dari kalangan mereka sendiri. Pendapat

---

tersebut dibantah oleh Ibn Ḥazm dengan mengatakan bahwa manusia tidak dibebankan untuk ber*hujjah* kecuali sudah dikirim kepada mereka seorang nabi. *Hujjah* tersebut hanya berlaku bagi yang berakal yaitu manusia, diindikasikan dengan potongan ayat *...yā ūlil al-bāb/*. Dia menambahkan bahwa berbicara dan bernalar '*nutq*' hanya dimiliki oleh manusia, jin, dan para malaikat. Allah SWT mengkhhususkan kemampuan tersebut kepada manusia, sehingga mereka mampu memanfaatkan dan mengembangkan ilmu pengetahuan serta mampu membuat dan mengembangkan karya ciptaan/teknologi. Sedangkan binatang hanya dianugerahi perasaan dan gerakan yang dia inginkan (insting). Berdasarkan hal tersebut Ibn Ḥazm mengatakan bahwa kenabian dan pembebanan syariat hanya diperuntukkan bagi manusia yang memiliki kemampuan untuk bernalar terhadapnya dan mengetahui maksudnya berdasarkan firman Allah SWT *lā yukallifullahu nafsan illā wus'aha*. Dia juga berpendapat bahwa secara empiris -saat manusia berinteraksi dengan binatang seperti kuda, *bigāl*, keledai, dan burung- diketahui bahwa binatang melakukan tindakan yang berulang-ulang, tidak ada perkembangan baik pengetahuan ataupun karya ciptaan, dan terus melakukan reproduksi. Dengan demikian dia menyimpulkan bahwa binatang tidak dibebani syariat, sehingga gugurlah pendapat Ibn Ḥābiṭ. Ibn Ḥazm menambahkan bahwa makna ayat *...wa in min ummatin illā khalā fīha naẓīr/* merujuk pada umat dari golongan manusia yang terdiri dari berbagai suku dan bangsa. Lihat Ibn Ḥazm al-Zāhiri al-Andalusī, *Al-Faṣlu Fī al-Mīlāl Wa al-Ahwā' Wa al-Niḥal*, vol. 1 (Bidūni Makān: Maktabah al-Salām al-'Ālamiyah, Bidūni Tārikh), 68.

Selain membahas tentang kenabian binatang, Ibn Ḥazm juga menjelaskan tentang konsep *nutq* 'bernalair' dan *tamyīz* 'membedakan antara baik dan buruk'. Manusia dan binatang memiliki kesamaan dalam hal merasa dan bergerak sesuai dengan keinginannya, tidak ada kelebihan antara satu spesies dengan spesies lain dalam hal ini. Binatang mampu menampakkan rasa sakit dan rasa sedih saat dipukul dengan berteriak dan menangis seperti yang dilakukan manusia. Manusia, binatang, dan tumbuh-tumbuhan juga mengalami perkembangan fisik, dari ukuran kecil hingga tumbuh besar. Yang menjadi perbedaan antara manusia dan binatang adalah kemampuan untuk mengembangkan ilmu pengetahuan dan karya melalui potensi *nutq* 'nalar'. Kemampuan laba-laba dan lebah dalam membuat konstruksi rumah didasarkan pada naluri dan kemampuan alaminya. Dari zaman dahulu sampai sekarang diketahui bahwa laba-laba membuat konstruksi sarang dengan cara menenun '*nasaj*' benang sutera. Sedangkan manusia mampu mengembangkan berbagai macam cara konstruksi rumah dengan berbagai macam bahan sehingga memunculkan karya yang berkembang dan beragam. Selain itu manusia juga mampu membuat karya ciptaan atau teknologi dalam beberapa sektor, di antaranya adalah pertanian dan peternakan. Dari segi ilmu, manusia juga

---

mampu mengembangkan ilmu *al-nujūm* ‘astronomi’, *al-agānī* ‘musik’, dan *al-ṭibb* ‘kedokteran’. Sedangkan binatang tidak mampu membuat suatu karya kecuali sesuatu yang alami baginya. Ibn Ḥazm mengatakan bahwa kemampuan binatang untuk mengeluarkan suara saat merespon rasa sakit, mencari makan, memanggil anak-anaknya agar aman dari bahaya bukan merupakan *tamyīz*. Dia menambahkan bahwa kemampuan *namlah* untuk mengorganisir pasukan, kemampuan burung *hud-hud* untuk mengamati ratu Saba’ merupakan pengecualian yang digunakan untuk menunjukkan kemukjizatan dan kenabian Sulaiman, sebagaimana bertasbihnya makanan untuk Nabi Muhammad saw dan hidupnya tongkat Nabi Musa menjadi ular. Ibn Ḥazm juga menentang Khawīz Mindād al-Mālikī yang mengatakan bahwa benda mati dapat melakukan *tamyīz* dengan bertasbih berdasarkan dalil yang terdapat di dalam Surat *Al-Isrā’* ayat 44 /*wa in min syai’in illā yusabbiḥu biḥamdihi/*, Surat *Al-Ḥajj* ayat 18 /*alam tara anna allaha yasjudu lahu man fī al-samāwāti wa min fī al-arḍi.../*, dan Surat *Fuṣilat* ayat 11 /*i’tya ṭau’an au karhan qālatā atainā ṭā’in/*. Ibn Hazm tidak membantah bahwa makhluk selain manusia juga melakukan tasbih dan sujud. Akan tetapi cara tasbih dan sujud mereka berbeda dengan manusia. Karena perbedaan itu, maka apa yang mereka lakukan tidak dapat disebut sebagai *tamyīz*. Menurut Ibn Ḥazm standar *tamyīz* adalah *tamyīz* yang manusia lakukan. Tasbih yang dilakukan makhluk selain manusia bermakna *tanẓīh* ‘mencucikan’ Allah SWT dari hal-hal yang buruk ‘*sū*’ dan kekurangan ‘*naqṣ*’. Sedangkan manusia melakukan tasbih dengan mengucapkan lafal /*subḥānallahi/*. Adapun sujud yang dilakukan makhluk selain manusia adalah dengan bayangannya yang berbolak balik ke kiri dan ke kanan dalam keadaan sujud yang terdapat di dalam Surat *Al-Naḥl* ayat 48. Sedangkan sujudnya manusia adalah dengan meletakkan dahi, telapak tangan, dan lutut di tanah. Ibn Ḥazm menegaskan bahwa binatang tidak beribadah karena syariat yang didasarkan pada dalil akal, *khbar*, nash, dan lain sebagainya. Ibn Hazm al-Zāhiri al-Andalusī, *Al-Faṣlu Fī al-Milal Wa al-Ahwā’ Wa al-Niḥal*, vol. 1 (Bidūni Makān: Maktabah al-Salām al-’Ālamiyah, Bidūni Tārikh), 68-72.

Pendapat Ibn Ḥazm di atas memiliki perbedaan dengan pendapat beberapa ulama. Aḥmad Bahjat mengatakan bahwa binatang memiliki kecerdasan yang sangat baik. Kemampuan *hud-hud* untuk dapat mengidentifikasi perbuatan buruk yang dilakukan oleh Ratu Saba’ dan kaumnya merupakan kecerdasan yang dimilikinya. Selain itu, kemampuan *namlah* ‘semut’ untuk mengajak teman-temannya masuk ke dalam rumah agar tidak terinjak oleh pasukan Nabi Sulaiman merupakan bukti kecerdasan binatang yang memiliki kesamaan dengan kecerdasan manusia “antropomorfik”. Lihat Bahjat, *Qaṣaṣul Ḥayawān Fī Al-Qur’ān*, 11–12. Kemampuan tersebut sejatinya di luar dari kemukjizatan Nabi Sulaiman.

Sebagaimana hasil penelitian yang dilakukan peneliti sebelumnya, menunjukkan bahwa burung *hud-hud* memiliki kecerdasan dan penalaran yang baik, tidak hanya dapat berbicara kepada Nabi Sulaiman. Burung *hud-hud* digambarkan Al-Qur'an dapat mengamati 'sensing' Ratu Saba' dan para prajuritnya dengan kata *nazara* yang lebih mengacu pada penalaran, sehingga ketika dia kembali kepada Nabi Sulaiman, dia dapat menjelaskan keadaan Ratu Saba dengan detail dan jelas.<sup>49</sup>

Menurut Rachmat Djoko Pradopo, pendekatan sastra membawa seorang peneliti untuk memahami makna karya sastra dengan makna yang dalam. Bahkan dengan sudut pandang sastra, teori dapat dikembangkan dari taraf asalnya. Dia memberikan contoh pada teori semiotika yang awalnya hanya digunakan dalam ranah linguistik saja karena bersifat struktural, dapat digunakan

---

Kemukjizatan Nabi Sulaiman adalah mampu memahami bahasa binatang. Dengan demikian, dengan ada atau tidaknya mukjizat tersebut, binatang pada dasarnya mampu berbicara dan bernalar dengan cara mereka sendiri. Dalam hal *tamyīz* atau ibadah, pendapat Ibn Hazm juga memiliki perbedaan dengan kelompok sufi *Ikhwānu al-Ṣaffa* yang mengatakan bahwa binatang memiliki ketaatan yang jauh lebih baik daripada manusia secara umum, karena mereka tidak pernah bermaksiat kepada Allah SWT dan wahyu Allah SWT langsung diberikan untuk mereka tanpa perantara nabi atau utusan. Lihat Richard McGregor, "Religions and the Religion of Animals: Ethics, Self, and Language in Tenth-Century Iraq," *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* 35, no. 2 (August 1, 2015): 222–31, <https://doi.org/10.1215/1089201x-3139000>.

<sup>49</sup>Muhamad Agus Mushodiq, "Representamen Cinta Dalam Kisah Nabi Sulaiman Dan Ratu Saba' Surat An-Naml (Studi Analisis Semiotika Dan Komunikasi Interpersonal)," *Al-Tsaqafa: Jurnal Ilmiah Peradaban Islam* 15, no. 2 (2018): 243–57, <https://doi.org/10.15575/al-tsaqafa.v15i2.3826>.

dalam ranah yang lebih luas dan dalam jika dimasukkan dalam kajian sastra.<sup>50</sup>

Dengan demikian dapat dipahami bahwa kajian zoologi sastra tidak terbatas pada pemahaman yang mendalam tentang binatang yang disajikan, peneliti harus mengungkap makna transedental sebagai hasil imajinsi pengarang sastra. Binatang - berdasarkan data yang ditemukan- seringkali dijadikan sebagai metafora atau permissalan, sebagai simbol, dan lain sebagainya. Untuk itu muatan makna dalam sastra binatang berada di balik makna tekstual berupa romantisme, religiusitas, prismatic, dan simbolis kehidupan manusia.<sup>51</sup>

Hal ini tidak megherankan karena dalam zoologi sastra ada asumsi bahwa binatang memiliki perasaan layaknya manusia. Mengenai hal ini Bence Nanay melalui artikel ilmiahnya *Zoomorphism* mengatakan bahwa hubungan antara manusia dan binatang ada pada dua hal, yaitu metode ilmiah dan paradigma filosofis. Terkait dengan antropomorfik (binatang yang digambarkan memiliki keserupaan dengan manusia), Nanay mengatakan bahwa antropomorfisme sebagai metodologi ilmiah bertujuan untuk menggambarkan keadaan mental spesifik dari spesies tertentu. Di mana untuk mempermudah mendeskripsikan mental binatang tersebut dikaitkan dengan perilaku manusia. Sebaliknya, antropomorfisme sebagai paradigma penjelas filosofis

---

<sup>50</sup>Rachmat Djoko Pradopo, *Beberapa Teori Sastra, Metode Kritik, Dan Penerapannya* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012), 58.

<sup>51</sup>Endraswara, *Metodologi Penelitian Zoologi Sastra*, 11.

adalah asumsi teoretis yang sangat umum tentang bagaimana pikiran binatang harus dan dapat dijelaskan dengan sifat manusia.

Sedangkan zoomorphism sebagai metodologi ilmiah adalah alat untuk memahami kondisi mental spesifik yang manusia miliki, berdasarkan postulat keadaan mental binatang. Zoomorphism telah banyak digunakan sebagai metodologi ilmiah membantu dalam menjelaskan dan mendeskripsikan aspek saraf kognitif sehingga muncullah binatang-binatang yang dijadikan sebagai “kelinci percobaan” karena memiliki sifat yang mirip dengan manusia. Contohnya adalah uji coba obat yang dilakukan pada tikus, karena beberapa sifat atau karakter pada tikus memiliki keserupaan dengan manusia.

Dalam ranah paradigma filosofis, zoomorfik digunakan untuk melihat tipe mental manusia dengan merujuk pada binatang tertentu. Meskipun tidak bisa dikatakan semua sifat binatang dimiliki oleh manusia. Pada aspek ini -menurut peneliti- Al-Qur’an menyajikan seni kisah zoomorfik, yaitu menggambarkan tipe mental manusia dengan merujuk pada binatang tertentu sebagaimana yang telah dicontohkan di atas. Bence Nanay menekankan bahwa zoomorfik tidak menggambarkan seutuhnya mental manusia, dan ia bukanlah satu-satunya cara untuk menggambarkan tipe mental yang ada pada manusia. Langkah pertama yang harus dilakukan untuk menggambarkan mental manusia dengan binatang adalah dengan menghubungkan antara sifat manusia dan binatang yang dipelajari. Selanjutnya adalah memahami sifat yang dimiliki oleh binatang yang disamakan

dengan manusia dan membenahinya agar benar-benar tepat dalam menggambarkan tipe mental. Setelah itu pengguna zoomorfik juga harus menggambarkan sifat yang tidak dimiliki binatang pada manusia dan menggambarkan mental utuh dari manusia. Nanay juga berupaya menunjukkan bahwa *zoomorphism* bukanlah paradigma penjelas yang radikal. Yang terpenting, zoomorfik tidak memiliki klaim eksklusivitas dalam hal memahami pikiran manusia.

Berdasarkan uraian di atas, dapat disimpulkan bahwa pendekatan zoologi sastra merupakan pendekatan yang dapat dan urgen digunakan untuk menangkap makna transedental pada binatang yang disuguhkan dalam karya sastra, khususnya sastra binatang Al-Qur'an. Menurut Endraswara, zoologi sastra merupakan perspektif baru yang sesuai dengan karya sastra dengan "tokoh" binatang di dalamnya. Terkait dengan sastra binatang di dalam Al-Qur'an, menurut hemat peneliti, zoologi sastra urgen untuk dihadirkan dengan berbagai alasan.

*Pertama*, Binatang di dalam Al-Qur'an masuk dalam ranah sastra, baik dalam bentuk *syi'ir* ataupun *našar* sebagaimana yang telah dibuktikan pada sub bab sebelumnya. Perspektif sastra, -lebih spesifik sastra yang terkait binatang- penting digunakan untuk mengkaji binatang di dalam Al-Qur'an guna menghindari sikap apologis, dan *ugal-ugalan* dalam menafsirkan binatang. Hal tersebut selaras dengan pendapat Amīn al-Khūlī yang telah disinggung sebelumnya. Bahwa hanya dengan tinjauan sastra, Al-Qur'an dapat dipahami maknanya.

Peneliti memandang bahwa pendekatan *mainstream* yang digunakan oleh para peneliti selama ini, banyak menimbulkan diskriminasi terhadap binatang. Hal tersebut dibuktikan dengan tinjauan literatur di pendahuluan yang telah dilakukan. Kritik yang dilakukan oleh Bint Syāti' juga mengindikasikan banyak cendekiawan yang “ugal-ugalan” dalam menafsirkan bintang. Kajian ilmiah memang sangat penting dilakukan, bahkan kajian ilmiah merupakan salah satu nyawa bagi pendekatan zoologi sastra. Akan tetapi kajian terhadap budaya di mana kisah itu berasal juga sangat penting untuk diungkapkan. Dalam hal ini zoologi sastra mengakomodir keduanya karena bersifat multidisiplin.

*Kedua*, untuk menangkap zoosembiologi antara karya sastra dan zoologi serta memahami makna transedental pencipta sastra, dibutuhkan kajian interdisiplin, multidisiplin, dan transdisiplin. Hal ini terkait dengan poin pertama bahwa zoologi sastra dihadirkan untuk mengkaji sastra binatang secara lebih holistik.<sup>52</sup> David Herman berargumen bahwa gagasan “binatang” dalam sebuah karya sastra memuat nilai-nilai ekologi biologis, sosiohistoris, dan politik hukum. Keterhubungan antara binatang dan manusia dalam fiksi melahirkan pertanyaan “transdisipliner” untuk dijawab dalam penelitian, sehingga dibutuhkan gabungan keilmuan untuk menjawab nilai dari sastra binatang. Jika Endraswara menawarkan istilah zoologi sastra, maka David Herman lebih menggunkan

---

<sup>52</sup>Endraswara, 6.

istilah *creatural fictions*. Kedua istilah tersebut memiliki kesamaan dalam urgensi keterbukaan lintas disiplin dalam mengkaji sastra binatang. Sebagai contoh yang dikemukakan oleh David adalah pentingnya kajian humaniora (sastra, filsafat, dan sejarah) disinergikan dengan ilmu alam (etologi, ekologi, dan biologi evolusi), dan keilmuan sosial (antropologi, sosiologi, dan sebagainya) guna menemukan makna yang holistik dalam sebuah sastra binatang.<sup>53</sup>

Oleh karena perspektif zoologi sastra bersifat interdisiplin, multidisiplin, bahkan transdisiplin, maka ruang lingkupnya pun menjadi luas dan fleksibel disesuaikan dengan *background* keilmuan yang dimiliki oleh peneliti sastra binatang. Peneliti dituntut untuk mengkaji dua makna, komprehensif dan holistik. Artinya peneliti harus mengungkap makna yang ada di dalam teks *'mā fi al-naṣ'* dan apa yang ada di sekitar teks *'mā ḥaula al-naṣ'*. Catatan lain yang harus diperhatikan dalam menganalisis karya sastra dengan perspektif ini adalah bahwa peneliti juga dituntut untuk mengkaji keterkaitan antara binatang, manusia dan benda di dalam karya sastra. Endraswara menyimpulkan bahwa ruang lingkup kajian zoologi sastra harus terkait dengan binatang dan kehidupan manusia. Adapun secara eksplisit ruang lingkupnya adalah kajian tentang hakikat binatang dalam sastra, perilaku binatang yang dapat dijadikan teladan bagi manusia, perbandingan

---

<sup>53</sup>David Herman, *Creatural Fictions: Human-Animal Relationships in Twentieth-and Twenty-First-Century Literature* (United Kingdom: Palgrave Macmillan, 2016), 3.

perilaku manusia dan binatang, memahami mitos-mitos binatang secara sinkronis, memahami perilaku manusia yang memuja binatang tertentu, memahami sikap manusia yang sering menindas dan mengeksploitasi binatang, memahami binatang sebagai simbol (totem) dalam kehidupan manusia, dan lain sebagainya.

*Ketiga*, zoologi sastra binatang penting digunakan sebagai upaya untuk mengkampanyekan penyelamatan lingkungan (ekologi). Ruang lingkup kajian zoologi sastra yang luas dan fleksibel tersebut sudah dipraktikkan oleh beberapa ulama kontemporer, di antaranya adalah Sarra Tlili yang mengkritisi sikap manusia yang menindas binatang. Dia mengatakan bahwa perintah Tuhan untuk dapat memanfaatkan binatang khususnya binatang ternak *'an'āam'* tidak bermakna bahwa manusia dapat mengeksploitasi binatang secara berlebihan dan sewenang-wenang. Selain itu permisalan orang yang tidak memperhatikan ayat-ayat Tuhan dengan *an'āam* 'binatang ternak' juga tidak menggambarkan inferioritas binatang di hadapan manusia. Hal tersebut merupakan dua poin yang disampaikan oleh Sarra Tlili di dalam bukunya yang berjudul *Animals in the Quran*.

Ruang lingkup tersebut menegaskan bahwa perspektif zoologi sastra menentang filsafat antroposentris dengan cukup ekstrem. Pandangan Heidegger menjadi pijakan dalam zoologi sastra terkait dengan kesetaraan dan kesejajaran makhluk hidup. Heidegger mencoba untuk menghilangkan dikotomi antara subjek dan objek dalam paradigma tradisional. Dalam paham ini, sastra juga dianggap sebagai ekspresi kesadaran lingkungan yang

digambarkan oleh pegiat sastra.<sup>54</sup> Di sisi lain, kerusakan lingkungan merupakan problematika yang sedang dihadapi oleh umat manusia saat ini, dan sastra binatang merupakan medium yang efektif dan sering digunakan sastrawan dalam menguraikan gagasan terkait penjagaan lingkungan, hilangnya banyak spesies, berkurangnya keanekaragaman hayati, dan dampak dari antropogenik dan filsafat antroposentris terhadap binatang.<sup>55</sup>

Islam sendiri sejatinya sudah memberikan respon terhadap kerusakan tersebut. Dengan demikian sungguh miris jika umat Islam menjadi pelaku dalam membuat binatang punah.<sup>56</sup> 'Izz al-Dīn ibn 'Abd Salam telah menguraikan kaidah-kaidah Islam terkait binatang secara khusus. Di antaranya adalah (1) manusia harus memberikan makan semua binatang, bahkan binatang yang sudah tidak memberikan manfaat baginya hingga meninggal, (2) manusia dilarang untuk memberikan beban yang melampaui kemampuannya, dan (3) manusia dilarang mencampur adukkan binatang sehingga dapat melukai satu sama lain.<sup>57</sup>

Selain itu, Kevin Blankinship mengatakan bahwa cara Allah SWT berkomunikasi dengan lebah yang tertera di dalam Surat *Al-Nahl* ayat ke 68-69 menunjukkan bahwa Allah SWT menghargai

---

<sup>54</sup>Endraswara, *Metodologi Penelitian Zoologi Sastra*, 15.

<sup>55</sup> Herman, *Creatural Fictions: Human-Animal Relationships in Twentieth-and Twenty-First-Century Literature*, 2.

<sup>56</sup>Fachruddin M Mangunjaya, *Konservasi Alam Dalam Islam*, 2nd ed. (Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia, 2019), 71.

<sup>57</sup>Muhammad 'Izz al-Dīn 'Abd al-Azīz Ibn 'Abd al-Salām al-Sulamī, *Qawā'id Al-Aḥkām Fī Maṣāliḥ al-Anām* (Qāhirah: Maktabah Kulliyat al-Azhar, 1991), 196.

binatang, mensucikan apa yang mereka produksi. Manusia dapat memanfaatkan apa yang mereka produksi dengan peraturan yang sangat ketat. Manusia harus memberi mereka makanan, menyayangi, dan tidak melecehkan mereka.<sup>58</sup> Dengan alasan tersebut zoologi sastra harus dihadirkan dalam kajian tentang tema eksploitasi binatang dalam Al-Qur'an.

b. Tipologi Binatang dalam Ruang Lingkup Kajian Zoologi Sastra Al-Qur'an

Sebagaimana yang telah dijelaskan pada sub bab sebelumnya bahwa ruang lingkup zoologi sastra, khususnya zoologi sastra Al-Qur'an relatif luas. Luasnya ruang lingkup kajian tidak bisa dilepaskan dari prinsip kajian interdisipliner, multidisipliner, dan transdisipliner. Endraswara sendiri secara eksplisit menyatakan bahwa yang terpenting, seorang peneliti dapat mengungkap berbagai sasaran dalam kajian zoologi sastra. Sasaran yang dimaksud adalah (1) mengeksplorasi sastra binatang yang mengekspresikan binatang sebagai simbol kehidupan manusia, (2) eksplorasi keterkaitan antara evolusi binatang dengan evolusi zaman atau waktu dalam karya sastra, (3) menjelaskan citra binatang sebagai objek eksploitasi manusia, (4) gambaran binatang liar dan jinak dan kaitannya dengan kehidupan manusia, (5) kehidupan binatang yang dapat mempengaruhi tingkah laku manusia.

---

<sup>58</sup>Blankinship, "Suffering the Sons of Eve."

Selain sasaran tersebut, Endraswara juga secara eksplisit menerangkan ruang lingkup kajian zoologi sastra. Di antaranya adalah hakikat binatang dalam sastra, sifat binatang yang dapat ditiru oleh manusia, membandingkan perilaku binatang dan manusia, kajian ekspresi mistis binatang, memahami perilaku manusia yang sering memuja binatang tertentu, dan memahami manusia yang seringkali menindas dan menyakiti binatang.

Berdasarkan hal tersebut, tipologi binatang dalam perspektif zoologi sastra tidak bisa didasarkan pada pembagian ilmiah terkait binatang seperti binatang mamalia, insekta, aves, dan lain sebagainya yang terdapat di dalam kajian biologi. Tipologi sastra binatang harus disesuaikan dengan potret binatang yang muncul di dalam karya sastra, khususnya yang terdapat di dalam Al-Qur'an.

Peneliti melihat bahwa pembagian binatang yang dilakukan Mat'ab Asīl sudah sesuai dengan hal ihwal binatang di dalam Al-Qur'an. Akan tetapi, pembagian yang dilakukan oleh Asīl tidak proporsional dan cenderung antroposentris. Misalnya mengatakan bahwa binatang dijadikan sebagai simbol tuhan orang kafir, dan simbol bagi orang-orang yang mengingkari ayat Allah SWT. Peneliti melihat bahwa binatang tidak hanya menyimbolkan sesuatu yang buruk saja. Binatang juga menyimbolkan hal baik seperti mengajari manusia melakukan pemulasaran jenazah yang digambarkan Al-Qur'an melalui *gurāb* 'burung gagak'. Pembagian tipologi binatang juga harus berperspektif non antroposentris sebagai sifat zoologi sastra, sehingga peneliti harus "curiga" adanya sikap yang tidak baik dari manusia terhadap binatang.

Dengan demikian, tipologi sastra binatang Al-Qur'an dapat dibagi menjadi beberapa tipe. *Pertama*, binatang sebagai simbol kehidupan manusia. Simbol di sini bersifat netral, binatang dapat menjadi simbol kebaikan dan juga dapat menjadi simbol keburukan. Karel mengatakan bahwa karya sastra dan seni banyak menjadikan binatang sebagai simbol kehidupan manusia.<sup>59</sup> Meskipun banyak sekali karya sastra binatang yang mengabaikan realitas zoologi binatang tertentu atau histori-alamiahnya.<sup>60</sup> Untuk itu tidak mengherankan jika menurut Bence Nanay kajian zoomorfik (salah satu bentuk sastra binatang) perlu untuk dikaji ulang terkait ketepatan atribusi binatang yang ada pada diri manusia dalam karya sastra.<sup>61</sup> Ortiz Robles dalam bukunya menjelaskan keterkaitan antara binatang dan sastra yang sangat kuat. Salah satu argumennya bahwa binatang sering dijadikan sebagai simbol kehidupan manusia. Selain itu, keterkaitan antara

---

<sup>59</sup> Di dalam dunia Islam banyak ulama yang menggunakan binatang sebagai permissalan manusia dalam karya sastra mereka. Di dalam permissalan tersebut, binatang dicitrakan sebagai makhluk yang baik dan tertindas. Di antaranya adalah permissalan yang digubah oleh Imām al-Gazālī berupa */lā yakūnanna al-dīk akīsu minka, yunādī bi al-ashār wa anta nā'im/* 'jangan sampai ayam jago lebih pandai darimu, ia berkokok di pagi buta, sedangkan engkau masih terlelap tidur'. Lihat Muḥammad ibn Muḥammad ibn Muḥammad Ibn Aḥmad al-Gazālī, *Ayyuhā Al-Walad* (Beirūt: Dār al-Minhāj, 2014), 50. Selain itu terdapat ulama nusantara A. Mustofa Bisri yang menggambarkan paradigma binatang terhadap manusia. Di dalam kitab tersebut nuansa antropomorfik sangat tampak, mengilustrasikan keserakahan dan kelicikan manusia terhadap alam, khususnya binatang. Manusia digambarkan sebagai makhluk yang superior dan bertindak semena-mena terhadap makhluk lain di muka bumi. Lihat A. Mustofa Bisri, *Awes, Manusia* (Magelang: Alala Kids, 2021), 32.

<sup>60</sup>Enenkel and Smith, *Early Modern Zoology*, 8.

<sup>61</sup>Nanay, "Zoomorphism."

binatang dan manusia sudah ada sejak manusia itu ada di muka bumi. Dia memberikan contoh berupa kisah kuda Kroya dalam cerita abad pertengahan antara Yunani dan Bangsa Trojan (Troya) yang ditulis oleh Homeros dengan judul *Illiad* dan *Odyssey*. Robles menjelaskan bahwa kuda dalam kisah tersebut memainkan dua peran yang saling melengkapi di zaman kuno: yakni sebagai alat perang (kekuatan manusia) dan simbol kecerdikan dan imajinasi manusia (politik).

Kuda membuat manusia lebih besar, lebih cepat, dan lebih mengancam dalam perang. Perlu diketahui bahwa sosok atau figur kuda dalam kisah tersebut dijadikan sebagai alat perang dalam bentuk patung kayu yang di dalamnya terdapat banyak prajurit Yunani. Ketika patung tersebut masuk ke dalam pusat kota bangsa Troya (dan bangsa Troya tidak mengetahui bahwa di dalam patung kayu kuda tersebut ada banyak prajurit Yunani), maka pada malam hari prajurit Yunani keluar dari patung dan membakar kota bangsa Troya.<sup>62</sup>

Dalam Al-Qur'an sendiri, binatang sering dijadikan sebagai simbol, baik simbol kebaikan ataupun keburukan. Jika ditelaah lebih dalam, binatang dalam Al-Qur'an tidak hanya menjadi simbol keburukan sebagaimana yang disimpulkan oleh Mat'ab Asīl. Binatang dalam Al-Qur'an juga menjadi simbol dalam hal-hal yang bersifat positif, misalnya saja binatang *ṭayr* 'burung' dalam kisah Nabi Ibrahim yang meminta bukti bagaimana cara Allah

---

<sup>62</sup>Ortiz-Robles, *Literature and Animal Studies*, 32.

SWT menghidupkan sesuatu yang telah mati sebagai simbol kehidupan dan kisah binatang *al-farāsy* ‘anai-anai’ yang menggambarkan keadaan manusia saat hari kiamat terjadi.

*Kedua*, binatang sebagai tauladan bagi manusia. Masih memiliki relevansi dengan tipologi pertama, binatang dalam banyak karya sastra dijadikan sebagai tauladan. Selain itu dalam khazanah *bayānī* Islam, banyak binatang yang dijadikan sebagai tauladan bagi manusia. Misalnya saja lebah, di mana seorang muslim harus mencontoh lebah yang hinggap di tempat-tempat yang baik. Dalam sebuah hadis dari ‘Abdullah ibn Amrū ibn ‘Āṣ bahwa dia mendengar Rasulullah saw, bersabda:

والذي نفسُ محمد بيده، إن مثل المؤمن لـكَمَثَلِ النَّحْلَةِ، أَكَلَتْ طَيِّبًا،  
وَوَضَعَتْ طَيِّبًا، وَوَقَعَتْ فَلَـم تَكْبِيرُ وَلَمْ تُفْسِدْ

‘Demi Allah, sesungguhnya perumpamaan seorang mukmin seperti lebah. Dia memakan yang baik dan mengeluarkan yang baik, hinggap (di bunga dan lain sebagainya) tapi tidak memecah dan merusak’.<sup>63</sup>

Adapun di dalam Al-Qur’an, sebagaimana yang telah disinggung sebelumnya, banyak kisah binatang yang menyimbolkan kebaikan, sehingga manusia dapat menyontoh binatang tersebut. Di antara binatang dalam Al-Qur’an yang memberikan contoh kebaikan adalah *gurāb* ‘gagak’ yang menjadi model mengajarkan manusia cara memulusarakan saudaranya

---

<sup>63</sup>Syu’aib al-Arnūṭi, *Al-Mausū’ah al-Hadīṣah Musnad al-Imām Aḥmad Ibn Ḥanbal*, 1st ed., vol. 11 (Beirūt: Muassasah al-Risālah, 1997), 458.

terdapat dalam Surat *Al-Mā'idah* ayat ke 30-31.<sup>64</sup> Atau *namlah* 'semut' yang masuk ke dalam rumah ketika ada ancaman datang dalam cerita Nabi Sulaiman Surat *Al-Naml* ayat ke 18-19.<sup>65</sup> Fenomena tersebut dapat dikiasakan dengan manusia yang harus mengisolasi diri di rumah ketika adanya penyebaran virus berbahaya.

*Ketiga*, binatang yang dapat dimanfaatkan atau dieksploitasi oleh manusia. Rômulo Romeu Nóbrega Alves mengatakan bahwa komunikasi dan interaksi antara manusia dan binatang lainnya sudah ada sejak spesies manusia ada di muka bumi. Manusia dan binatang melakukan hubungan timbal balik, baik sebagai pemangsa atau mangsa. Bukti interaksi manusia dan binatang zaman dahulu dapat dilihat pada lukisan dan ukiran manusia yang ditemukan di gua yang terletak di Lascaux, Prancis. Lukisan di dalam gua tersebut menggambarkan binatang kuda, bison, mammoth, ibex, singa, rusa, beruang, dan serigala. Menurut penelitian yang dilakukan oleh Romeu, binatang-binatang tersebut merupakan gambaran binatang yang akan diburu, dikonsumsi, dihindari, dan dipuja.<sup>66</sup>

Wedson Medeiros Silva Souto mengatakan bahwa interaksi antara manusia dan binatang sangat beragam dan layak untuk

---

<sup>64</sup>Imām Jalāl al-Dīn Al-Maḥallī and Imām Jalāl al-Dīn Al-Syuyūfī, *Tafsīr Jalālain* (Beirūt: Dār al-Fikr, 1992), 87.

<sup>65</sup>Al-Maḥallī and Al-Syuyūfī, 266.

<sup>66</sup>Rômulo Romeu Nóbrega Alves, Ulysses Paulino de Albuquerque, and Elsevier (Amsterdam), *Ethnozoology: Animals in Our Lives* (London; San Diego, CA; Cambridge, MA; Kidlington: Academic Press is an imprint of Elsevier, 2018), 1.

diteliti dengan disiplin ilmu yang terkait dengan ilmu sosial dan alam. Kedua disiplin ilmu itu sendiri yang mendorong munculnya pendekatan etnozooologi sebagai bidang dasar penelitian ilmiah yang mengkaji aspek sejarah, ekonomi, sosiologis, antropologis, dan lingkungan hubungan antara manusia dan binatang.<sup>67</sup> Berdasarkan perkembangannya, oleh karena karya sastra juga banyak yang menggambarkan interaksi antara manusia dan binatang, maka Endraswara juga memunculkan kajian interdisipliner yang disebut dengan etnozooologi sastra.<sup>68</sup>

Dalam karya sastra binatang juga sering digambarkan sebagai makhluk yang dapat dimanfaatkan manusia untuk mempermudah pekerjaan mereka. Menurut penjelasan Robles, kuda pekerja di zaman kuno sejatinya bukanlah kuda, akan tetapi merupakan seekor keledai. Citra buruk keledai berupa keras kepala, sia-sia, dan bodoh berasal dari dongeng Aesopia di mana keledai, yang secara rutin ditipu oleh kuda, rubah, singa, dan anjing, digambarkan sebagai binatang pekerja dan bukan binatang peliharaan. Dalam tradisi Aesopia, keledai membawa beban moral bahwa kedudukan yang rendah hanya cocok untuk menjadi pekerja.<sup>69</sup>

Dalam Al-Qur'an juga digambarkan interaksi manusia dan binatang, khususnya hubungan timbal balik antara mangsa dan pemangsa. Dalam Al-Qur'an secara eksplisit terdapat ayat yang

---

<sup>67</sup>Alves, Albuquerque, and Elsevier (Amsterdam), 18.

<sup>68</sup>Endraswara, *Metode Penelitian Zoologi Sastra*, 79.

<sup>69</sup>Ortiz-Robles, *Literature and Animal Studies*, 42.

membolehkan manusia untuk memanfaatkan binatang, baik dimanfaatkan untuk konsumsi, pakaian, jasa, bahkan ada cerita terkait penyembuhan binatang yang dilakukan oleh manusia. Selain itu dalam tipologi ini juga dikaji binatang yang dieksploitasi secara berlebihan dan dimanfaatkan dengan cara yang tidak benar.<sup>70</sup> Populasi manusia disinyalir banyak mengakibatkan merosotnya populasi binatang. Hal tersebut banyak diakibatkan oleh eksploitasi, konsumsi, dan pemanfaatan lainnya yang berlebihan. Untuk itu muncullah salah satu ilmu dalam zoologi terkait kajian tentang konservasi binatang di setiap etnik (lingkungan) yang disebut dengan etnozooologi. Bahwa komunikasi antara manusia dan binatang dalam suatu daerah akan mempengaruhi ekosistem dan kelanjutan hidup binatang tertentu.<sup>71</sup>

*Kecmpat*, evolusi binatang dalam karya sastra. Dalam literatur Islam, evolusi sering disepadankan dengan *maskh* atau perubahan bentuk. Seringkali evolusi di dalam karya sastra menggambarkan perubahan manusia menjadi binatang tertentu. Robles memberikan salah satu contoh peranan binatang yang mengalami evolusi. Dalam novel *Apuleius's The Golden Ass*, tokoh Apuleius sebagai penyihir handal mengubah Lucius (pemuda yang berkelana untuk menemukan rahasia sihir) menjadi seekor keledai, padahal dia sendiri ingin menjadi seekor burung. Dia mengalami banyak kejadian yang tidak baik, di antaranya adalah

---

<sup>70</sup> Lex Newman, "Unmasking Descartes's Case for the Bête Machine Doctrine," *Canadian Journal of Philosophy* 31, no. 3 (2001): 389–425.

<sup>71</sup> Alves, Albuquerque, and Elsevier (Amsterdam), *Ethnozooology*, 17.

dijauhi oleh kekasihnya, dijadikan binatang pekerja berat oleh tuannya. Pada akhirnya dia dibebaskan oleh Dewi Isis sehingga menjadi manusia lagi.<sup>72</sup>

Di dalam Al-Qur'an kisah evolusi manusia menjadi binatang terdapat pada kisah Bani Israil yang dikutuk menjadi kera karena melanggar perjanjian pada hari Sabtu. Evolusi tersebut menurut Sarra Tlili memiliki dua konteks yang berbeda berdasarkan interpretasi para ulama. Ada ulama yang mengatakan bahwa evolusi tersebut terjadi secara riil, di mana sebagian bangsa Israil yang melanggar pada hari Sabtu menjadi kera sungguhan. Di sisi lain ada juga ulama lain yang mengatakan bahwa perubahan tersebut tidak terjadi pada fisik, tetapi kepribadian orang-orang yang melanggar yang diserupakan dengan kera.<sup>73</sup>

*Kelima*, kekuatan unik dan mistis binatang dalam karya sastra. Menurut Robles, binatang juga sering diimajinasikan memiliki kekuatan mistis. Dalam kisah Abad Pertengahan yang berkembang di dalam dunia Kristiani, *unicorn* dikenal sebagai kuda yang saleh dan memiliki kekuatan yang diberkahi pada tanduk tunggalnya. Meskipun menurut Boria Sax mayoritas umat Kristiani pada abad ketujuh belas sudah tidak mempercayai kebenaran kisah *unicorn*, tetapi *unicorn* tetap menempati posisi yang istimewa dalam mitos umat Kristiani sampai saat ini.<sup>74</sup>

---

<sup>72</sup>Ortiz-Robles, *Literature and Animal Studies*, 43.

<sup>73</sup>Tlili, *Animals in the Qur'an*, 34.

<sup>74</sup>Ortiz-Robles, *Literature and Animal Studies*, 33.

Di dalam sastra Al-Qur'an dikisahkan beberapa kisah binatang yang memiliki kekuatan luar biasa. Sebagai contoh adalah binatang /*hut*/ 'ikan' yang dibawa oleh Nabi Musa dan *Fatā* ketika mencari 'Abd atau Nabi Khidir.<sup>75</sup> Dalam sebuah riwayat dikatakan bahwa ikan yang dibawa Nabi Musa dan *Fatā* merupakan bekal yang sudah matang.<sup>76</sup> Akan tetapi dengan ajaib, ikan tersebut dapat hidup dan masuk ke dalam lautan sebagai indikator keberadaan Nabi Khidir. Selain itu terdapat gerombolan burung *abābīl* yang dapat meluluh lantahkan prajurit Abrahah. Burung tersebut membawa batu yang membara atau juga tanah yang panas dan menghancurkan para prajurit Abrahah dan gajah yang mereka tunggangi.<sup>77</sup>

### C. Ayat-Ayat Zoomorfik dalam Al-Qur'an

#### 1. Pengertian dan Jumlah Ayat Zoomorfik dalam Al-Qur'an

Makna zoomorfik dapat diketahui melalui beberapa rujukan penelitian yang terkait dengan istilah tersebut. Di antaranya adalah artikel ilmiah yang ditulis oleh Bence Nanay dengan judul *Zoomorphism*<sup>78</sup> dan Sumijati As dengan judul "Antropomorfik dan Zoomorfik dalam Seni Rupa Suku Bangsa Sumba Timur". Nanay mendeskripsikan zoomorfik sekaligus antropomorfik (sebagai

---

<sup>75</sup>Muhamad Agus Mushodiq, "Perilaku Patologis pada Kisah Nabi Musa dan 'Abd dalam Alquran: Telaah Epistemologi al-Jābirī dan Semiotika Peirce," *ULUL ALBAB Jurnal Studi Islam* 19, no. 1 (June 25, 2018): 69–97, <https://doi.org/10.18860/ua.v19i1.4816>.

<sup>76</sup>Mushodiq and Wahyudi, "Characteristics Of Sufi Al-Sulamy's Tafsir Method," December 11, 2020.

<sup>77</sup>Al-Maḥālfi and Al-Syuyūfī, *Tafsīr Jalālain*, 439.

<sup>78</sup>Nanay, "Zoomorphism."

lawannya) dalam dua ranah, yaitu ranah metode ilmiah dan paradigma filosofis. Terkait dengan zoomorfik, Nanay menjelaskan bahwa ia merupakan paradigma penjelas filosofis tentang bagaimana manusia dapat menjelaskan pikiran, sifat dan elemen lain dalam dirinya sendiri dengan media binatang. Dia mengatakan:

*Zoomorphism is the converse of this: it is the attribution of animal-like mental states to humans. Zoomorphism proceeds by first understanding what kind of mental states animals have and then attributing these mental states to humans.*<sup>79</sup>

‘Zoomorfik adalah kebalikan dari ini (Antropomorfik): ia adalah atribusi sifat atau mental binatang kepada manusia. Zoomorphism dimulai dengan pemahaman bagaimana kondisi mental binatang dan kemudian menghubungkan kondisi mental tersebut kepada manusia’.

Zoomorphism sebagai metodologi ilmiah adalah alat untuk memahami kondisi mental spesifik yang manusia miliki, berdasarkan postulat keadaan mental seperti binatang. Zoomorphism telah banyak digunakan sebagai metodologi ilmiah membantu dalam menjelaskan dan mendeskripsikan aspek saraf kognitif sehingga muncullah binatang-binatang yang dijadikan sebagai “kelinci percobaan” karena memiliki sifat yang mirip dengan manusia. Contohnya adalah uji coba obat yang dilakukan pada tikus, karena beberapa sifat atau karakter pada tikus memiliki keserupaan dengan manusia.

Sedangkan dalam ranah paradigma filosofis, zoomorfik digunakan untuk melihat tipe mental manusia dengan merujuk pada binatang tertentu. Meskipun tidak bisa dikatakan

---

<sup>79</sup>Nanay.

semua sifat binatang dimiliki oleh manusia. Pada aspek ini, peneliti melihat bahwa Al-Qur'an menyajikan seni kisah zoomorfik, yaitu menggambarkan tipe mental manusia dengan merujuk pada binatang tertentu sebagaimana yang telah dicontohkan di atas. Bence Nanay menekankan bahwa zoomorfik tidak menggambarkan seutuhnya mental manusia, dan ia bukanlah satu-satunya cara untuk menggambarkan tipe mental yang ada pada manusia. Langkah pertama yang harus dilakukan untuk menggambarkan mental manusia dengan binatang adalah dengan menghubungkan antara sifat manusia dan binatang yang dipelajari, lalu langkah selanjutnya adalah memahami sifat yang dimiliki oleh binatang yang disamakan dengan manusia dan mengoreksinya agar benar-benar tepat dalam menggambarkan tipe mental. Setelah itu pengguna zoomorfik juga harus menggambarkan sifat yang tidak dimiliki binatang pada manusia dan menggambarkan mental utuh dari manusia.

Zoomorfik mendapatkan perlawanan dari aliran behaviorisme. Aliran tersebut menentang metode zoomorfik dalam menggambarkan mental manusia dengan mengatakan bahwa hasil dari zoomorfik bukanlah hasil mutlak kesamaan mental antara manusia dan binatang. Sifat dasar manusia tidak bisa disamakan dengan binatang karena memiliki lingkungan dan "cara belajar" yang berbeda. Para behavioris dapat menggunakan zoomorfik sebagai metode komparasi psikologis saja, sehingga data yang ditemukan mengenai kemiripan-kemiripan mental antara manusia

dan binatang dapat dipertimbangkan untuk menentukan atribut kesamaan antara mental binatang dengan kondisi mental manusia.

Selain itu tahap validitas zoomorfik sebagai paradigma filosofis juga bertahap seperti penentuan binatang yang dapat dijadikan sebagai rujukan sifat manusia, kenapa binatang tersebut, bagaimana nalar binatang '*animal minds*' dan nalar manusia '*human minds*' yang disamakan, apakah penyamaan mental tersebut bersifat homologi atau analogi, dan lain sebagainya. Dalam penelitiannya tersebut Nanay berupaya menunjukkan bahwa *zoomorphism* bukanlah paradigma penjelas yang radikal. Yang terpenting, zoomorfik tidak memiliki klaim eksklusivitas dalam hal memahami pikiran manusia.

Di Indonesia sendiri zoomorfik banyak digunakan dalam sistem kepercayaan. Istilah zoomorfik '*zoomorphic*' berasal dari dua akar kata, yaitu *zoo* yang berasal dari kata Yunani *zōion* dengan makna 'binatang', dan *morph* berasal dari bahasa Yunani *morphē*, yang bermakna 'bentuk'. Kedua kata tersebut digabungkan sehingga menjadi kata sifat *zoomorphic* yang merujuk pada deskripsi sesuatu yang menyerupai binatang. Dengan landasan pengertian tersebut Sumijati menganalisis zoomorfik yang ada di Sumba Timur Indonesia. Di Sumba Timur, beberapa binatang yang diyakini memiliki kekuatan seperti burung, biawak, kadal, dan penyu dijadikan sebagai simbol nenek moyang mereka. Untuk itu masyarakat Sumba Timur yang menganut kepercayaan

Marapu membuat patung dari emas dan perak dalam bentuk binatang-binatang tersebut.<sup>80</sup>

Sedangkan antropomorfik merupakan metodologi ilmiah bertujuan untuk menggambarkan keadaan mental spesifik dari spesies tertentu. Di mana untuk mempermudah mendeskripsikan mental binatang tersebut dikaitkan dengan perilaku manusia. Sebaliknya, antropomorfisme sebagai paradigma penjelas filosofis adalah asumsi teoretis yang sangat umum tentang bagaimana pikiran binatang harus dan dapat dijelaskan. Untuk menjelaskan pikiran binatang tersebut, maka binatang digambarkan seperti manusia. Sebagaimana contoh yang diungkapkan oleh Patricia A. Ganea dkk<sup>81</sup> adalah kartun *Winnie the Pooh* dan kartun lain yang menjadikan binatang layaknya manusia. Dengan lebih sederhana, dapat disimpulkan bahwa zoomorfik merupakan penyamaan manusia dengan binatang sedangkan antropomorfik merupakan penyamaan binatang dengan manusia. Dalam Al-Quran dua hal tersebut eksis di beberapa ayat.

Dalam disertasi ini, peneliti fokus pada kajian zoomorfik. Bentuk zoomorfik dalam Al-Quran berupa deskripsi binatang dalam bentuk puisi dan prosa sebagaimana yang telah dijelaskan pada sub bab sebelumnya. Jika merujuk pada tipologi sastra

---

<sup>80</sup>Sumijati Sumijati, "Antropomorfik dan Zoomorfik dalam Seni Rupa Suku Bangsa Sumba Timur," *Humaniora* 0, no. 9 (June 21, 2013): 77–86, <https://doi.org/10.22146/jh.2054>.

<sup>81</sup>Patricia A. Ganea et al., "Do Cavies Talk? The Effect of Anthropomorphic Picture Books on Children's Knowledge about Animals," *Frontiers in Psychology* 5 (April 10, 2014), <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2014.00283>.

binatang Al-Qur'an yang telah dipaparkan sebelumnya, maka zoomorfik masuk dalam tipe binatang sebagai simbol kehidupan manusia. Gambaran binatang sebagai simbol manusia atau kehidupan manusia eksis dalam beberapa ayat di dalam Al-Qur'an. Gambaran tersebut memiliki keselarasan pengertian zoomorfik yang disampaikan oleh Bence Nanay dalam ranah paradigma filosofis. Endraswara mengatakan bahwa binatang merupakan salah satu fenomena yang sering dijadikan objek imajinasi para sastrawan. Hal tersebut juga berlaku di dalam Al-Qur'an. Allah SWT menggunakan binatang sebagai gambaran imajinasi untuk menggambarkan sifat manusia.

Berdasarkan observasi yang dilakukan oleh peneliti, terdapat sepuluh ayat yang dapat dikategorikan sebagai kisah zoomorfik. Salah satu ayat dari sepuluh ayat yang dimaksud -menurut analisis peneliti- menggambarkan prinsip dasar dari zoomorfik itu sendiri yang dideskripsikan Al-Qur'an secara eksplisit dalam Surat *Al-Baqarah* ayat ke 26. Ayat tersebut peneliti kaji lebih dalam pada sub bab tersendiri pada bab ini. Berikut ini peneliti lampirkan sepuluh ayat zoomorfik yang diurutkan sesuai dengan *tartīb al-nuzūl* yang dilakukan oleh Ābid al-Jābirī dalam kitabnya *Fahm Al-Qur'ān*. Perlu diketahui bahwa menurut klaim Al-Jābirī, urutan yang disusun olehnya didasarkan pada riwayat-riwayat masyhur tentang urutan surat dan *waqā'ī'* 'fakta kejadian' pada sejarah Nabi Muhammad saw. Berikut ini adalah penjelasan singkat ayat-ayat zoomorfik yang dimaksud:

Pertama, Surat *Al-Muddaṣṣir* ayat ke 50 masuk dalam kategori ayat makiyah fase awal. Allah SWT berfirman:

كَأَنَّهُمْ مُّهِرٌ مُّسْتَنْفِرَةٌ \* فَرَّتْ مِنْ قَسْوَرَةٍ

‘Seakan-akan mereka itu keledai liar yang lari terkejut, lari daripada singa’.

Ayat tersebut menggambarkan keadaan orang musyrik yang menentang dan menghindari peringatan yang diberikan Rasulullah saw kepada mereka. Mereka selalu “lari” menghindar dari semua dakwah dan peringatan yang Rasulullah saw sampaikan. Orang-orang musyrik menghindar bagaikan keledai yang lari terkejut karena dikejar oleh *qaswarah* ‘anak panah’ atau ‘singa’.<sup>82</sup>

*Kedua*, Surat *Al-Qāri’ah* ayat keempat yang masuk dalam kategori surat makiyah fase kedua. Allah SWT berfirman:

يَوْمَ يَكُونُ النَّاسُ كَالْفَرَاشِ الْمَبْثُوثِ

‘Pada hari itu manusia adalah seperti anai-anai yang bertebaran’.

Pada ayat tersebut Allah menggambarkan keadaan manusia saat hari kiamat datang. Manusia seperti serangga yang berkumpul mendatangi lampu dan api pada malam hari, bukan nyamuk dan bukan lalat.<sup>83</sup>

*Ketiga*, Surat *Al-Qamar* ayat ketujuh yang masuk pada kategori surat makiyah fase kedua. Allah SWT berfirman:

حُشْعًا أَبْصُرُهُمْ يُعْرَجُونَ مِنَ الْأَجْدَاثِ كَأَنَّهُمْ جَرَادٌ مُّنتَشِرٌ

---

<sup>82</sup>Al-Maḥallī and Al-Syuyūṭī, *Tafsīr Jalālain*, 410.

<sup>83</sup>Abū Ja’far Muḥammad ibn Jarīr Al-Ṭabarī, *Tafsīr Al-Ṭabarī al-Musammā Jāmi’ al-Bayān Fī Ta’wīl al-Qur’ān*, vol. 12 (Beirūt: Dār al Kutub al-Ilmiyah, 2014), 675.

‘Sambil menundukkan pandangan-pandangan mereka keluar dari kuburan seakan-akan mereka belalang yang beterbangan’.

Ayat di atas menggambarkan keadaan orang-orang yang menentang dan berpaling dari dakwah Nabi Muhammad saw pada saat hari kebangkitan dan perhitungan datang. Mereka digambarkan ketakutan saat keluar dari kubur yang terlihat dari sorot matanya.<sup>84</sup> Mereka juga digambarkan bagaikan belalang yang bertebaran.

*Kcempat*, Surat *Al-A'raf* ayat ke 176 yang masuk dalam kategori surat makiyah fase ketiga. Allah SWT berfirman:

وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ بِهَا وَلَكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ وَاتَّبَعَ هَوَاهُ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ الْكَلْبِ  
إِنْ تَحْمِلَ عَلَيْهِ يَلْهَثُ أَوْ تَتْرَكُهُ يَلْهَثُ ذَلِكَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَبُوا بآيَاتِنَا  
فَأَقْصَصَ الْقَصَصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ

‘Dan kalau Kami menghendaki, sesungguhnya Kami tinggikan (derajat)nya dengan ayat-ayat itu, tetapi dia cenderung kepada dunia dan menurutkan hawa nafsunya yang rendah. Maka perumpamaannya seperti anjing jika kamu menghalaunya diulurkannya lidahnya dan jika kamu membiarkannya dia mengulurkan lidahnya (juga). Demikian itulah perumpamaan orang-orang yang mendustakan ayat-ayat Kami. Maka ceritakanlah (kepada mereka) kisah-kisah itu agar mereka berfikir’.

Ayat di atas menceritakan tentang Bal'am, seseorang dari kalangan Bani Israil yang memiliki keistimewaan berupa doa yang selalu terkabul dan sosok cerdas. Dia menyalahgunakan keistimewaan tersebut untuk menghancurkan rombongan yang dibawa Oleh Nabi Musa. Orang-orang seperti Bal'am akan tetap

---

<sup>84</sup> Abū Ja'far Muḥammad ibn Jarīr Al-Ṭabarī, *Tafsīr Al-Ṭabarī al-Musammā Jāmi' al-Bayān Fī Ta'wīl al-Qur'ān*, vol. 11 (Beirut: Dār al Kutub al-Ilmiyah, 2014), 549.

melakukan perbuatan tersebut baik setelah dinasehati ataupun dibiarkan.

*Kelima*, Surat *Al-A'raf* ayat ke 179 yang masuk pada kategori surat makiyah fase ketiga. Allah SWT berfirman:

وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا وَهُمْ أَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُونَ بِهَا وَهُمْ آذَانٌ لَّا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْعَافِلُونَ

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

*Keenam*, Surat *Al-Furqān* ayat ke 44 yang masuk kategori surat makiyah fase ketiga. Allah SWT berfirman:

أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا

‘Atau apakah kamu mengira bahwa kebanyakan mereka itu mendengar atau memahami. mereka itu tidak lain, hanyalah seperti binatang ternak, bahkan mereka lebih sesat jalannya (dari binatang ternak itu)’.

Menurut al-Ṭabaṙī, ayat tersebut memiliki *khitāb* ‘lawan bicara’ Nabi Muhammad saw. Ada seorang laki-laki dari kalangan *musyrikīn* yang menyembah batu, ketika dia menemukan batu lainnya yang lebih baik, maka batu sebelumnya dia lempar dan

memulai menyembah batu yang baru.<sup>85</sup> Allah SWT berfirman “Wahai Muhammad apakau engkau akan menjadi penolong dan penjaga bagi orang-orang yang menggunakan hawa nafsunya dalam peribadatan”. Allah SWT juga mengingatkan bahwa kebanyakan orang-orang musyrik tidak mendengarkan dan memperhatikan ayat-ayat yang Nabi Muhammad saw sampaikan, mereka bagaikan binatang ternak, bahkan lebih sesat dari binatang tersebut.

*Ketujuh*, Surat *Al-Ankabūt* ayat ke 41 yang masuk dalam kategori surat makiyah fase keenam. Allah SWT berfirman:

مَثَلُ الَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ أَوْلِيَاءَ كَمَثَلِ الْعَنْكَبُوتِ اتَّخَذَتْ بَيْتًا وَإِنَّ أَوْهَنَ  
الْبُيُوتِ لَبَيْتُ الْعَنْكَبُوتِ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ

‘Perumpamaan orang-orang yang mengambil pelindung-pelindung selain Allah adalah seperti laba-laba yang membuat rumah. Dan sesungguhnya rumah yang paling lemah adalah rumah laba-laba kalau mereka mengetahui’.

Ayat tersebut menggambarkan permisalan antara tuhan yang disembah orang-orang musyrik dengan rumah laba-laba. Kesamaan antara keduanya terletak pada rapuh dan lemah.

*Kedelapan*, Surat *Al-Baqarah* ayat ke 26 yang masuk kategori surat madaniyah fase keenam. Allah SWT berfirman:

---

<sup>85</sup> Abū Ja’far Muḥammad ibn Jarīr Al-Ṭabarī, *Tafsīr Al-Ṭabarī al-Musammā Jāmi’ al-Bayān Fī Ta’wīl al-Qur’ān*, vol. 9 (Beirut: Dār al Kutub al-Ilmiyah, 2014), 393.

إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيَى أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَيَقُولُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ

‘Sesungguhnya Allah tiada segan membuat perumpamaan berupa nyamuk atau yang lebih rendah dari itu. Adapun orang-orang yang beriman, maka mereka yakin bahwa perumpamaan itu benar dari Tuhan mereka, tetapi mereka yang kafir mengatakan: "Apakah maksud Allah menjadikan ini untuk perumpamaan?." Dengan perumpamaan itu banyak orang yang disesatkan Allah, dan dengan perumpamaan itu (pula) banyak orang yang diberi-Nya petunjuk. dan tidak ada yang disesatkan Allah kecuali orang-orang yang fasik’.

Ayat di atas secara eksplisit tidak menyamakan binatang nyamuk dengan kehidupan manusia atau manusia secara fisik. Meskipun di dalam kitab tafsirnya, al-Ṭabarī mengatakan bahwa kehidupan nyamuk bagaikan kehidupan manusia di dunia, yaitu ketika sudah kenyang, nyamuk akan mati. Sama dengan manusia yang hidup di dunia, bahwa ketika manusia sudah merasakan semua kenikmatan kehidupan dunia, pada akhirnya mereka juga akan mati.<sup>86</sup> Dalam disertasi ini, ayat di atas dikaji secara spesifik pada bab ini. Peneliti melihat bahwa ayat tersebut merupakan landasan epistemologis dari ayat-ayat zoomorfik di dalam Al-Quran secara keseluruhan.

*Kesembilan*, Surat *Muḥammad* ayat ke 12 yang masuk kategori surat madaniyah fase keenam. Allah SWT berfirman:

---

<sup>86</sup>Al-Ṭabarī, *Tafsīr Al-Ṭabarī al-Musammā Jāmi’ al-Bayān Fī Ta’wīl al-Qur’ān*, 2014, 1:213.

إِنَّ اللَّهَ يُدْخِلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ  
وَالَّذِينَ كَفَرُوا يَسْتَمْتَعُونَ وَيَأْكُلُونَ كَمَا تَأْكُلُ الْأَنْعَامُ وَالنَّارُ مَثْوًى لَهُمْ

‘Sesungguhnya Allah memasukkan orang-orang mukmin dan beramal saleh ke dalam jannah yang mengalir di bawahnya sungai-sungai. dan orang-orang kafir bersenang-senang (di dunia) dan mereka makan seperti makannya binatang. Dan jahannam adalah tempat tinggal mereka’.

Pada ayat tersebut digambarkan perbedaan dua kelompok, yaitu orang yang beriman dan orang yang menentang tauhid. Orang-orang yang beriman akan masuk ke dalam surga, sedangkan orang-orang yang tidak beriman, menikmati kenikmatan dunia yang fana tanpa berpikir tentang hari perhitungan amal dan hari pembalasan sebagaimana binatang ternak.

*Kesepuluh*, Surat *Al-Jumu'ah* ayat kelima yang masuk dalam kategori surat madaniyah fase keenam. Allah SWT berfirman:

مَثَلُ الَّذِينَ حُمِلُوا التَّوْرَةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا بِئْسَ مَثَلُ  
الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِ اللَّهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ

‘Perumpamaan orang-orang yang dipikulkan kepadanya Taurat, kemudian mereka tiada memikulnya adalah seperti keledai yang membawa Kitab-Kitab yang tebal. Amatlah buruknya perumpamaan kaum yang mendustakan ayat-ayat Allah itu. Dan Allah tiada memberi petunjuk kepada kaum yang zalim.

Ayat tersebut menurut al-Ṭabarī menjelaskan bahwa orang-orang Yahudi dan Nasrani yang diberikan kepada mereka Taurat akan tetapi tidak mengamalkan apa yang ada di dalamnya dan juga tidak mengimani Nabi Muhammad saw sebagai nabi dan

mengikuti sabdanya, maka mereka bagaikan keledai yang membawa buku ilmu di punggungnya.<sup>87</sup>

## 2. Surat Makiyah dan Surat Madaniyah Ayat Zoomorfik

Uraian terkait dengan surat makiyah dan madaniyah penting dilakukan oleh peneliti untuk melihat urutan waktu, sejarah, dan keterkaitan sastra binatang yang digambarkan oleh Al-Qur'an. Sebagai contoh adalah bahwa turunnya ayat terkait nyamuk di dalam Surat *Al-Baqarah* ayat ke 26 (sebagai surat madaniyah) merupakan respon dari ayat-ayat sebelumnya di dalam surat yang sama atau juga merupakan respon dari surat yang terkait dengan permisalan laba-laba dan lalat yang datang sebelum ayat di atas. Muhammad 'Abd Azīm al-Zarqānī mengatakan ada tiga bentuk pemahaman terhadap istilah surat makiyah dan surat madaniyah.<sup>88</sup> *Pertama*, surat makiyah adalah surat yang diturunkan saat Nabi Muhammad saw berada di Makkah, baik sebelum hijrah ataupun sesudahnya. Daerah Makkah yang dimaksud adalah Mina, Arafah, dan Hudaibiyah. Sedangkan daerah di Madinah adalah kawasan Badar dan Uhud. *Kedua*, makiyah dan madaniyah merupakan identitas surat yang didasarkan pada lawan bicara '*khitāb*' surat. Misalnya adalah surat yang diawali dengan *yā ayyuhannāsu* dan *yā banī ādam* mengindikasikan bahwa surat tersebut turun di Makkah karena surat tersebut ditujukan secara langsung untuk orang-orang

---

<sup>87</sup>Al-Ṭabarī, *Tafsīr Al-Ṭabarī al-Musammā Jāmi' al-Bayān Fī Ta'wīl al-Qur'ān*, 2014, 12:92.

<sup>88</sup>Muḥammad 'Abd al-Azīm Al-Zarqānī, *Manāhil 'Irfān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, vol. 1 (Beirūt: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 1988), 192.

Mekkah pada saat itu dan *yā ayyuha allazīna āmanū* mengindikasikan bahwa surat tersebut ditujukan untuk masyarakat Madinah sebagai *mukhattabnya* ‘lawan bicara’. *Ketiga*, makiyah adalah surat yang diturunkan sebelum Nabi Muhammad saw hijrah, Sedangkan madaniyah adalah surat yang turun setelah Nabi Muhammad saw hijrah. Pengertian ini -menurut al-Zarqānī- merupakan pengertian yang paling masyhur di kalangan ulama. Dalam menyusun *tartīb al-nuzūl*, Ābid al-Jābirī juga berpegang pada pendapat ini,<sup>89</sup> dan dijadikan patokan oleh peneliti dalam disertasi ini.

Sebagaimana yang telah disampaikan pada paragraf pertama, mengetahui surat makiyah dan madaniyah merupakan upaya yang penting dalam memahami ayat-ayat Al-Qur’an, khususnya terkait dengan sastra binatang. Al-Zarqānī mengatakan bahwa dengan mengetahui makiyah dan madaniyah maka peneliti dapat mengetahui mana ayat yang memiliki identitas *nāsikh* ‘yang menghapus hukum’ dan *mansūkh* ‘yang dihapus hukumnya’. Dengan kata lain jika ada satu objek kajian dalam Al-Qur’an dengan dua hukum berbeda atau saling bertentangan dalam dua ayat, maka harus diketahui mana ayat yang terdapat dalam surat makiyah dan mana ayat yang masuk dalam surat madaniyah. Surat madaniyah dipandang sebagai *nāsikh*, karena datang paling akhir. Selanjutnya peneliti juga mengetahui *tārīkh tasyrī’* atau sejarah

---

<sup>89</sup>Muhammad ’Ābid Al-Jābirī, *Fahm Al-Qur’ān al-Ḥakīm: Al-Tafsīr al-Waḍīḥ Ḥasba Tartīb al-Nuzūl*, vol. 3 (Magrib: Dār al-Nasyr al-Magribiyyah, 2009), 35.

penetapan syariat dan tahapan penetapannya. Mengetahui kejadian dan sejarah saat ayat tersebut turun.

Berdasarkan observasi yang dilakukan peneliti, terdapat enam surat makiyah dan tiga surat madaniyah yang menghimpun 10 ayat zoomorfik dalam Al-Qur'an. Enam surat makiyah yang dimaksud adalah Surat *Al-Muddaššir*, Surat *Al-Qāri'ah*, Surat *Al-Qamar*, Surat *Al-A'rāf*, Surat *Al-Furqān*, dan Surat *Al-'Ankabūt*. Sedangkan tiga surat madaniyah yang dimaksud adalah Surat *Al-Baqarah*, Surat *Muḥammad*, dan Surat *Al-Jumu'ah*.

Berdasarkan uraian yang dilakukan oleh Ābid al-Jābirī, Surat *Al-Muddaššir* merupakan surat makiyah yang masuk dalam fase awal '*al-marḥalah al-ūla*', yaitu fase kenabian Muhammad saw '*nubuwwah*' dan pengajaran tentang *rububiyah* dan *uluhiyah*. Selanjutnya adalah Surat *Al-Qāri'ah* dan *Al-Qamar* yang masuk dalam fase kedua '*al-marḥalah al-šāniyah*' terkait dengan hari kebangkitan dan gambaran tentang hari kiamat. Adapaun Surat *Al-A'rāf* dan Surat *Al-Furqān* masuk dalam fase ketiga '*al-marḥalah al-šālīšah*' yaitu terkait dengan perlawanan terhadap kesyirikan dan penyembahan terhadap berhala. Adapun Surat *Al-'Ankabūt* dan Surat *Al-Jumu'ah* masuk dalam fase keenam '*al-marḥalah al-sādīšah*' yang menggambarkan proses hijrah dan kehidupan Nabi Muhammad saw di Madinah.

Al-Jābirī mengatakan bahwa pada *al-marḥalah al-ūla* terdapat 27 surat. Di dalam surat-surat tersebut terdapat beberapa karakteristik, di antaranya adalah mayoritas surat mengkaji tentang kenabian Muhammad saw '*nubuwwah*' dan penolakan para

pendusta terkait risalahnya. Karakteristik lain adalah munculnya kata */rabb/* di dalam sebagian besar surat untuk menerangkan Tuhan. Sebagai contoh yang disampaikan adalah */Iqra' bismi rabbika/* dalam Surat *Al-Alaq*, */Wa rabbaka fakabbir/* dalam Surat *Al-Muddaššir*, dan */Sabbihisma rabbika/* dalam Surat *Al-A'lā*. Adapun nama Tuhan dengan Allah hanya terdapat pada surat *Al-Ikhlāṣ* yang merupakan surat ke 22 atau 19 berdasarkan pengurutan yang dilakukan oleh al-Jābirī. Untuk itu surat-surat pada fase awal menggambarkan kenabian Muhammad saw dan pengajaran terkait dengan *rububiyah*.

Al-Jābirī menambahkan bahwa tema kenabian, *rububiyah*, dan *uluhiyah* merupakan tema besar dalam 27 surat yang masuk dalam fase awal, yakni dari Surat *Al-'Alaq* hingga Surat *Al-Quraisy*. Di dalamnya terdapat gambaran kenabian '*nubuwwah*', perdebatan dengan orang-orang Quraisy, dakwah secara sembunyi-sembunyi '*sirriyah*' yang selaras dengan sejarah *nabawiyah*. Dari 27 surat yang masuk dalam kategori fase awal, terdapat satu surat yang memuat sastra binatang, yaitu Surat *Al-Muddaššir* sebagaimana yang telah disebutkan sebelumnya. Tema yang lebih terperinci dan kejadian yang ada pada saat fase awal ini terjadi, peneliti kaji lebih dalam pada bab keempat dalam disertasi ini.

Pada fase kedua, tema surat beralih dari tauhid menuju tema hari kiamat, kebangkitan, dan pembalasan baik hukuman ataupun pahala. Pada fase ini terdapat 12 surat, dan surat yang memuat sastra binatang zoomorfik terdapat tiga surat yaitu *Al-Qāri'ah*, sebagian Surat *Al-Muddaššir*, dan Surat *Al-Qamar*.

Pada fase ketiga berisi penjelasan tentang perlawanan terhadap syirik dan penyembahan berhala. Pada fase ini dakwah Rasul mulai menggambarkan konfrontasi dengan kafir Quraisy. Di sisi lain paman Nabi, Abū Ṭālib sebagai pembesar Quraisy membantu Nabi untuk berdakwah. Dengan perlawanan tersebut maka sikap orang kafir Quraisy kepada Nabi semakin membahayakan. Pada awalnya mereka hanya melakukan penghinaan kepada Nabi, mendustakan risalahnya dan menuduhnya sebagai orang gila. Setelah Nabi melakukan perlawanan terhadap kesyirikan dan penyembahan terhadap berhala, maka kafir Quraisy memerangi Nabi, menyiksa para sahabat, dan orang-orang lemah dan mengusir mereka dengan kabilah-kabilah mereka.

Al-Jābirī juga mengutip pendapat al-Ṭabaṛī bahwa ketika Khalifah Umawiyah Abdullah ibn Marwan ditanya terkait pembangkangan orang-orang Quraisy terhadap risalah dan kenabian Muhammad saw, maka khalifah menjawab bahwa pada awalnya ketika Nabi Muhammad saw menyeru kaumnya bahwa dia adalah seorang utusan Allah SWT yang membawa petunjuk dan cahaya yang diturunkan kepadanya, orang-orang Quraisy tidak menjauhinya dan mendengarlan dakwah Nabi. Akan tetapi ketika Nabi menyinggung (memerangi) berhala-berhala yang mereka sembah, maka sebagian orang Quraisy yang kaya mulai meghasut orang Quraisy lainnya, dan pada akhirnya terjadilah penentangan dan perlawanan besar-besaran. Sebagian kecil orang Quraisy yang mendanai masyarakat lainnya merasa iri dengan Nabi Muhammad saw yang dapat didengar dan ditaati perkataannya. Pada fase ini

terdapat 15 surat dengan dua surat yang menghimpun ayat terkait sastra binatang yaitu Surat *Al-A'raf* dan Surat *Al-Furqān*.<sup>90</sup>

Fase selanjutnya adalah fase keenam, di dalam fase tersebut terdapat empat surat yang menghimpun ayat zoomorfik. Surat yang dimaksud adalah Surat *Al-Ankabūt*, *Al-Baqarah*, *Muḥammad*, dan Surat *Al-Jumu'ah*. Oleh karena masa ini adalah masa peralihan dari Makkah ke Madinah, maka terdapat beberapa surat di dalam fase ini yang masuk dalam fase Makkah. Turunnya surat makiyah pada fase ini terjadi selama empat tahun. Masa ini terjadi setelah Nabi Muhammad saw keluar dari *blockade* atau boikot kaum Quraisy pada tahun kesepuluh hingga awal tahun keempatbelas ketika Nabi dan para sahabat melakukan hijrah ke Madinah. Pada masa ini Nabi Muhammad saw juga masih melakukan dakwah secara terang-terangan pada musim haji dan di pasar-pasar dengan materi tauhid. Pada tahun kesepuluh, menurut al-Jābirī merupakan masa yang cukup menyedihkan bagi Nabi Muhammad saw. Masa ini ditandai dengan banyaknya kejadian, di antaranya adalah meninggalnya Abū Ṭālib, meninggalnya istri pertama Nabi, Khadijah,<sup>91</sup> dan pulangny Nabi dari Thaif ke Makkah. Pada masa ini, Nabi Muhammad saw juga menikahi Saudah bint Zam'ah dan melakukan akad dengan 'Aisyah bint Abū Bakr. Pada akhir tahun kesepuluh dan awal tahun kesebelas, Nabi Muhammad saw

---

<sup>90</sup>Muḥammad 'Abid Al-Jābirī, *Fahm Al-Qur'ān al-Ḥakīm: Al-Tafsīr al-Waḍīḥ Ḥasba Tartīb al-Nuzūl*, vol. 2 (Magrib: Dār al-Nasyr al-Magribiyyah, 2008), 25.

<sup>91</sup>Shafiyurrahman Al-Mubarakfury, *Sirah Nabawiyah* (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 1997), 159.

mengubah strategi dakwah yang awalnya melakukan dakwah di pasar dan di waktu musim haji, maka beliau melakukan dakwah dengan cara langsung menemui ketua suku (kabilah).<sup>92</sup> Beliau dibantu oleh Abū Bakr yang memiliki keahlian dalam memahami karakteristik suku-suku di Jazairah Arab.<sup>93</sup> Strategi tersebut membuahkan hasil dengan diterimanya dakwah oleh utusan Khasraj dari Yasrib atau Madinah dan masyarakat Madinah menerima Islam.

Pada tahun keduabelas, ada utusan dua belas orang dari Yasrib yang mendatangi Nabi Muhammad saw untuk berbaiat masuk dalam Agama Islam. Mereka juga siap untuk melakukan dakwah di Yasrib, dan baiat ini disebut dengan baiat aqabah pertama, Untuk itu Nabi Muhammad saw memerintahkan Mus'ab ibn Umar ibn Hasyim untuk mengajari mereka Al-Qur'an.<sup>94</sup> Pada tahun ketigabelas setelah *nubuwwah*, datanglah 73 laki-laki dan dua perempuan dari Yašrib menuju Mekkah untuk melaksanakan manasik haji. Selain melaksanakan hal tersebut mereka juga melakukan komunikasi dengan Nabi Muhammad saw. Pada akhirnya 75 orang tersebut melakukan baiat dan siap untuk mentaati Rasulullah saw.<sup>95</sup> Pada tahun keempatbelas, orang-orang Quraisy melakukan konspirasi untuk membunuh Nabi secara diam-diam sebelum beliau melakukan hijrah ke Madinah. Akan tetapi

---

<sup>92</sup>Al-Mubarakfury, 181.

<sup>93</sup> Al-Jābirī, *Fahm Al-Qur'ān al-Ḥakīm: Al-Tafsīr al-Waḍiḥ Ḥasba Tartīb al-Nuzūl*, 2008, 2:180.

<sup>94</sup>Al-Jābirī, 2:181.

<sup>95</sup>Al-Mubarakfury, *Sirah Nabawiyah*, 205.

upaya tersebut gagal, dan Nabi Muhammad saw serta para sahabat beliau melakukan hijrah dari Mekkah menuju Madinah.<sup>96</sup>

### 3. Prinsip Dasar Ayat Zoomorfik di dalam Al-Qur'an

Di antara ayat-ayat zoomorfik yang telah disebutkan sebelumnya, terdapat satu ayat yang menurut hemat peneliti memuat prinsip dasar zoomorfik di dalam Al-Qur'an. Ayat yang dimaksud adalah ayat mengenai nyamuk '*ba'ūdah*' dalam Surat *Al-Baqarah* ayat ke 26. Allah SWT berfirman:

إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيَىٰ أَن يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِن رَّبِّهِمْ وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَيَقُولُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا  
يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ

'Sesungguhnya Allah tiada segan membuat perumpamaan berupa nyamuk atau yang lebih rendah dari itu. Adapun orang-orang yang beriman, maka mereka yakin bahwa perumpamaan itu benar dari Tuhan mereka, tetapi mereka yang kafir mengatakan: "Apakah maksud Allah menjadikan ini untuk perumpamaan?." Dengan perumpamaan itu banyak orang yang disesatkan Allah, dan dengan perumpamaan itu (pula) banyak orang yang diberi-Nya petunjuk, dan tidak ada yang disesatkan Allah kecuali orang-orang yang fasik'.

Sebelum membahas ayat tersebut melalui kajian semiotika, peneliti melakukan penelusuran *sabab al-nuzūl* ayat tersebut dan mengkaji secara komparatif penafsiran para mufasir. Di dalam beberapa literatur terdapat beberapa riwayat mengenai sebab turunnya ayat tersebut. Riwayat pertama adalah ketika Allah SWT memberikan permisalan bagi orang-orang munafik dengan dua ayat

---

<sup>96</sup> Al-Jābirī, *Fahm Al-Qur'ān al-Ḥakīm: Al-Tafsīr al-Waḍīḥ Ḥasba Tartīb al-Nuzūl*, 2008, 2:181.

pada Surat *Al-Baqarah* ayat ke 17 seperti seseorang yang menyalakan api ‘*allaži istauqada nāran*’ dan seperti orang yang tertimpa hujan lebat ‘*kaṣayyib min al-samā*’ *fīhi zulumātu wa ra’du wa barq*’ pada ayat ke 19, orang-orang munafik mengatakan bahwa “Allah SWT itu Maha Tinggi dan Agung, mana mungkin memberikan perumpamaan dengan permisalan ini?!”. Berdasarkan hal tersebut, Allah SWT menurunkan ayat ke 26 Surat *Al-Baqarah* /*innallaha lā yastahyi.../*.

Riwayat kedua adalah riwayat yang dikeluarkan oleh al-Wāḥidi dari ‘Ibn Abbās yang mengatakan bahwa Allah SWT mengingatkan manusia terkait tuhan-tuhan orang musyrik pada Surat *Al-Hajj* ayat ke 73 yang tidak mampu mengambil kembali sesuatu yang diambil oleh lalat dari mereka, dan mengingatkan manusia bahwa tipu daya tuhan mereka bagaikan rumah laba-laba, maka orang-orang musyrik mengatakan “Lihatlah, bagaimana mungkin Allah menyebut lalat dan laba-laba di dalam Al-Qur’an yang diturunkan kepada Nabi Muhammad saw. Bagaimana mungkin ini terjadi?”, dengan demikian Allah SWT menurunkan ayat ke 26 Surat *Al-Baqarah*.<sup>97</sup>

Sedangkan ‘Abd Razzāq dalam tafsirnya mengatakan bahwa Mu’ammar dari Qatādah mengatakan ketika Allah SWT menyebutkan laba-laba dan lalat sebagai permisalan, orang-orang musyrik mengatakan “Apa pentingnya laba-laba dan lalat disebut di dalam Al-Qur’an”, maka Allah SWT menurunkan ayat tersebut.

---

<sup>97</sup>Abī al-Ḥasan ‘Alī Ibn Aḥmad al-Wāḥidī, *Asbāb Al-Nuzūl* (Qāhirah: Dār al-Ḥadīṣ, 2003), 27.

Hal yang hampir sama juga diriwayatkan oleh ‘Ibn Abi Ḥātim bahwa al-Ḥasan menjelaskan ketika Ayat 73 Surat *al-Ḥajj* turun, maka orang-orang musyrik mengatakan “Permisalan macam apa ini?”, untuk itu Allah SWT menurunkan ayat 26 Surat *Al-Baqarah*.<sup>98</sup>

Berdasarkan beberapa uraian *asbāb al-nuzūl* di atas, peneliti menyimpulkan bahwa Surat *Al-Baqarah* ayat ke 26 menegaskan pentingnya mengkaji binatang di dalam Al-Qur’an dalam perspektif zoologi sastra. Mengingat bahwa menurut hemat peneliti sikap meremehkan orang-orang munafik dan musyrik di atas tidak hanya pada permisalan yang Allah SWT berikan, tetapi juga benda atau binatang yang dijadikan permisalan. Dalam beberapa riwayat di atas, orang-orang musyrik meremehkan binatang lalat dan laba-laba sebagai *musyabbah bih* ‘objek permisalan’ di dalam Surat *Al-Ḥajj* ayat ke 73 dan Surat *Al-‘Ankabūt* ayat ke 41. Turunnya ayat ke 26 Surat *Al-Baqarah* sebagai respon atas sikap mereka mengindikasikan bahwa Allah SWT tidak “meremehkan” dan “mendiskriminasikan” makhluknya satu pun. Binatang-binatang tersebut layak dijadikan sebagai bagian dari ayat Al-Qur’an.

Pendapat peneliti tersebut diperkuat dengan argumentasi ‘Abid Al-Jābirī bahwa ayat ke 25 dan 26 Surat *Al-Baqarah* memiliki kesamaan dalam nilai permisalan. Pada ayat ke 25 Allah SWT memberikan permisalan keindahan surga dengan sungai yang

---

<sup>98</sup>Jalāl al-Dīn ‘Abd Raḥman Ibn Abī Bakr Al-Syuyūfī, *Lubāb Al-Nuqūl Fī Asbāb al-Nuzūl* (Beirūt: Dār al Kutub al-Ilmiyah, 2012), 9.

mengalir di dalamnya dan istri-istri suci. Sedangkan dalam ayat ke 26, Allah SWT menekankan bahwa Allah SWT tidak “malu” untuk memberikan permisalan meskipun dengan seekor nyamuk saja. Artinya bahwa nilai dari permisalan baik dengan benda yang kecil seperti nyamuk, lalat, laba-laba, atau hal yang lebih besar seperti langit, gunung, bintang, dan lain sebagainya memiliki kesamaan, yaitu untuk memberikan pelajaran ‘*ibrah*’.<sup>99</sup> Dengan demikian dapat dipahami bahwa Allah SWT tidak membedakan makhluknya, karena semuanya memiliki nilai untuk menjadi pelajaran baik bagi manusia ataupun untuk makhluk lainnya.

Untuk memperkuat pendapat tersebut, peneliti uraikan Surat *Al-Baqarah* ayat ke 26 melalui kajian komparasi hasil tafsir dan analisis semiotika Roland Barthes. Peneliti melakukan kajian sintagmatik-paradigmatik dan mencari *scriptible text* yang harus dikaji lebih mendalam dengan analisis makna denotasi, konotasi, dan mitos.

Terkait dengan ayat di atas, al-Ṭabarī menukil riwayat dari Abū Ja’far bahwa menurutnya banyak sekali perbedaan pendapat di antara para *ahl ta’wīl* mengenai ayat ke 26 Surat *Al-Baqarah*. Di antaranya adalah Mūsā ibn Hārūn yang bercerita kepada Abū Ja’far bahwa dia telah diceritakan oleh ‘Amru ibn Ḥammad hingga Ibn Mas’ud yang merupakan sahabat Nabi saw mengatakan bahwa ketika Allah SWT memberikan dua permisalan terhadap orang-orang munafik dengan orang yang menyalakan api pada ayat ke 17

---

<sup>99</sup> Al-Jābirī, *Fahm Al-Qur’ān al-Ḥakīm: Al-Tafsīr al-Waḍīḥ Ḥasba Tartīb al-Nuzūl*, 2009, 3:42.

dan orang yang tertimpa hujan lebat, gelap, dan guruh pada ayat ke 19, maka mereka mengatakan bahwa “Allah SWT Maha Besar, Maha Tinggi daripada mengambil permisalan dengan hal-hal “remeh” tersebut”, maka Allah SWT menurunkan ayat ke 26 Surat *Al-Baqarah* untuk menegaskan bahwa Allah SWT tidak “malu” untuk memberikan permisalan dengan media apapun.<sup>100</sup>

Riwayat lain yang dikemukakan oleh al-Ṭabarī adalah riwayat dari Aḥmad ibn Ibrāhīm hingga al-Rabi’ ibn Anas bahwa ayat ke 26 Surat *Al-Baqarah* merupakan permisalan yang Allah SWT gunakan untuk menggambarkan dunia. Dia mengatakan bahwa nyamuk hidup selama dia kelaparan, adapun jika kekenyangan dan gemuk ia akan mati. Hal itulah yang akan terjadi pada manusia yang terlalu mengejar dunia sehingga lupa akan ketentuan-ketentuan Allah SWT dan meninggal dunia. Ayat tersebut juga dikaitkan dengan Surat *Al-An’ām* ayat ke 44. Berikut adalah riwayat yang disampaikan oleh al-Mašnā Ibn Ibrāhīm bahwa al-Rabi’ ibn Annas berkata:

‘Jika ajal mereka telah berlalu, dan masa hidupnya telah habis mereka bagaikan nyamuk hidup tatkala lapar dan mati ketika kekenyangan, begitulah Allah memberikan permisalan bagi mereka yang mengejar dunia tanpa henti hingga lupa akan ketentuan Allah SWT’.<sup>101</sup>

Riwayat selanjutnya memiliki kesamaan dengan *sabab al-nuzūl* yang telah peneliti paparkan sebelumnya. Diriwayatkan dari

---

<sup>100</sup>Al-Ṭabarī, *Tafsīr Al-Ṭabarī al-Musammā Jāmi’ al-Bayān Fī Ta’wīl al-Qur’ān*, 2014, 1:214.

<sup>101</sup>Al-Ṭabarī, 1:215.

Qatādah bahwa ayat di atas menggambarkan bahwa Allah SWT tidak “malu” untuk memberikan sebuah permisalan dengan benda apapun, baik kecil ataupun besar. Saat Allah SWT memberikan permisalan dengan *ḡubāb* ‘lalat’ dan ‘*ankabūt* ‘laba-laba’ maka orang-orang yang sesat mengatakan “Apa yang Allah inginkan dari permisalan ini?!”, maka turunlah ayat ke 26 Surat *Al-Baqarah*.

Berdasarkan riwayat-riwayat tersebut al-Ṭabarī menganggap bahwa riwayat dari Ibn Mas’ūd dan Ibn ‘Abbās lah yang paling utama dan paling benar. Al-Ṭabarī berargumen bahwa ayat ke 26 Surat *Al-Baqarah* merupakan sebuah respon dari permisalan lain sebelum ayat tersebut yakni pada ayat ke 17 dan 19 yang ditujukan untuk orang-orang munafik, bukan untuk permisalan pada surat lainnya. Respon dalam ayat ke 26 tersebut lebih tepat ditujukan untuk sikap orang munafik ketika dipermisalkan dengan orang yang menyalakan api pada ayat ke 17 dan orang yang tertimpa hujan lebat dan guruh pada ayat ke 19 dalam surat yang sama.

Al-Ṭabarī menambahkan bahwa Allah SWT tidak segan untuk memberikan sebuah permisalan dengan hal yang kecil ataupun besar sebagai ujian bagi hambaNya untuk membedakan antara orang beriman yang tidak membeda-bedakan permisalan dan meyakini bahwa permisalan tersebut benar dan orang sesat yang mengingkari permisalan tersebut.

Setelah menerangkan sebab turunnya ayat tersebut, al-Ṭabarī beralih pada kajian *ba’ūdā* ‘nyamuk’ di dalam ayat tersebut. Dia mengutip riwayat yang dikemukakan oleh al-Mašnā bahwa Abū Ja’far menjelaskan bahwa nyamuk merupakan binatang atau

ciptaan paling lemah. Allah SWT tidak segan mengambil permisalan dengan sesuatu yang paling lemah hingga sesuatu yang besar selama itu dalam kebenaran *'al-ḥaq'*.

Al-Ṭabarī juga mengatakan bahwa makna kata */famā fauqaha/* adalah yang lebih besar darinya (nyamuk). Dia mengutip pendapat Qatādah dan Ibn Juraih bahwa nyamuk adalah binatang terlemah yang diciptakan Allah SWT. Dengan demikian dapat dipahami bahwa potongan ayat */famā fauqaha/* 'atau yang berada di atasnya' menunjukkan makna binatang atau benda yang lebih besar dan kuat daripada nyamuk.

Sedangkan Zamakhsyārī menjelaskan bahwa ayat tersebut ditujukan untuk menjelaskan makna di balik ayat tersebut, bukan sebagai respon perkataan orang-orang kafir yang mengingkari permisalan-permisalan yang mereka anggap dari hal-hal yang hina. Zamakhsyārī mengatakan bahwa jika sesuatu yang dipermisalkan agung, maka perantara yang dijadikan permisalan juga agung. Begitu juga sebaliknya, jika yang dipermisalkan hina, maka perantara untuk mempermisalkannya juga hina.<sup>102</sup>

Zamakhsyārī memberikan contoh bahwa *al-ḥaq* 'kebenaran' yang memiliki sifat terang dan jelas dipermisalkan dengan cahaya sedangkan kebatilan dipermisalkan dengan kegelapan. Untuk itu tuhan-tuhan orang kafir dipermisalkan Allah SWT dengan rumah laba-laba dan lalat bahkan lebih hina daripadanya dari segi sifat

---

<sup>102</sup>Abī Al-Qāsim Maḥmūd ibn 'Umar Al-Zamakhsyārī Al-Khwārazmī, *Al-Kasasyāf 'an Ḥaqāiq al-Tanzīl Wa 'Uyūn al-Aqāwil Fī Wujūh al-Ta'wīl*, vol. 1 (Beirūt: Dār al-Iḥyā' al-Turaṣ al-'Arabi, 2016), 139.

lemah. Dalam ayat tersebut juga dikatakan bahwa Allah SWT tidak segan atau malu untuk menjadikan nyamuk sebagai permisalan karena memang hal itu menggambarkan kenyataan. Di mana permisalan tersebut tepat sasaran. Dengan demikian tidak perlu segan ataupun malu untuk menyampaikan kebenaran.

Menurut Zamakhsyarī orang-orang mukmin yang berakal mengetahui bahwa permisalan itu sudah tepat. Sedangkan orang-orang kafir yang sudah dikuasai oleh kebodohan sulit untuk menerima kebenaran tersebut. Dia menambahkan bahwa mereka sejatinya mengetahui kebenaran permisalan tersebut, akan tetapi cinta akan kekuasaan dan hawa nafsu mendorong mereka untuk mendustakan kebenaran.

Zamakhsyarī menjelaskan bahwa permisalan di atas sudah digunakan oleh orang-orang Arab sejak lama dalam peradaban mereka. Misalnya saja *amšāl ad'afu min al-farāsyah* 'lebih lemah daripada anai-anai', *ad'afu min ba'ūda* 'lebih lemah daripada nyamuk, dan *a'azzu min mukhi al-baūda* 'lebih mulia dari otak nyamuk'.<sup>103</sup>

Adapun Ibn 'Arabī menjelaskan bahwa Allah SWT tidak menahan diri untuk memberikan permisalan bahwa orang kafir lebih hina daripada nyamuk dan dunia lebih hina dari kedua sayapnya sebagaimana yang dinyatakan dalam sebuah hadis. Sedangkan kata *al-ḥaq* merujuk pada ketepatan yang dipermisalkan dengan permisalannya. Orang yang tidak menerimanya adalah

---

<sup>103</sup>Al-Zamakhsyarī Al-Khwārazmī, 1:140.

orang-orang yang keluar dari *maqām qalb* menuju *maqām nafs*, keluar dari ketaatan kepada *al-Raḥman* menuju pada ketaatan kepada kasih sayang setan.<sup>104</sup>

Berdasarkan uraian di atas, dapat dipahami poin-poin penting dari ketiga mufasir di atas. Pertama, kesamaan antara al-Ṭabarī, Zamakhsyarī, dan Ibn ‘Arabī terletak pada interpretasi potongan ayat */lā yastahyī/* ‘tidak malu’ yang merujuk pada *lā yakhsya* ‘tidak takut’ dan *lā yamtanī* ‘tidak menahan diri’. Allah SWT tidak segan untuk memberi contoh dengan media makhluk paling kecil hingga makhluk paling besar yang dianggap oleh orang munafik ataupun musyrik sebagai benda yang hina. Yang menjadi kekuatan dalam permisalan yang Allah SWT buat adalah ketepatan. Dengan kata lain Allah SWT tidak melakukan “diskriminasi” terhadap makhluknya untuk dijadikan permisalan di dalam Al-Qur’an.

Kesamaan lain yang perlu disorot adalah pandangan ketiga mufasir mengenai nyamuk dalam ayat tersebut. Al-Ṭabarī berdasarkan riwayat yang dikemukakan menyatakan bahwa nyamuk adalah binatang paling lemah, sama halnya dengan Zamakhsyarī dan Ibn ‘Arabī. Bahkan dalam riwayat yang dikemukakan oleh al-Ṭabarī, nyamuk pada ayat di atas merupakan permisalan manusia di dunia, di mana ketika lapar manusia akan hidup, akan tetapi jika kenyang atau dipenuhi dengan kegemerlapan dunia, maka dia akan mati dan tidak peduli dengan

---

<sup>104</sup>Muḥy al-Dīn Ibn ‘Arabī, *Tafsīr Ibn ‘Arabī*, vol. 1 (Beirūt: Dār al Kutub al-Ilmiyah, 2011), 43.

ketentuan Allah SWT. Ibn ‘Arabī juga mengatakan bahwa nyamuk dalam ayat di atas merupakan permisalan bagi orang kafir.

Adapun perbedaan ketiganya terletak pada *sabab al-nuzūl* ayat di atas. Al-Ṭabarī mengatakan bahwa sebab turunnya ayat di atas lebih kepada pengingkaran orang-orang munafik atas permisalan yang Allah SWT berikan untuk mereka yang terdapat pada ayat ke 17 dan 19 Surat *Al-Baqarah*. Sedangkan Zamakhsyarī lebih cenderung pada *sabab al-nuzūl* yang menerangkan bahwa ayat 26 Surat *Al-Baqarah* merupakan respon terhadap pengingkaran orang-orang musyrik pada permisalan yang digambarkan Allah SWT terhadap tuhan-tuhan mereka yang diserupakan dengan rumah laba-laba dalam Surat *Al-Ankabūt* dan kemampuan tuhan mereka yang tidak bisa mengambil kembali apa yang diambil lalat darinya dalam Surat *Al-Hajj*. Sedangkan Ibn ‘Arabī tidak menyinggung *sabab al-nuzūl* Surat *Al-Baqarah* ayat ke 26.

Setelah melakukan kajian komparasi di atas, peneliti melakukan kajian semiotika atas ayat tersebut. Sebelum menguraikan makna denotasi, konotasi, dan mitos, peneliti melakukan komutasi terhadap kata-kata yang masuk dalam ranah *scriptible text* sehingga perlu dianalisis lebih dalam maknanya. Uji komutasi tersebut juga didasarkan pada cara kerja analisis zoologi sastra, di mana peneliti tidak harus menganalisis semua struktur yang ada untuk memahami keseluruhan teks.<sup>105</sup> Kata-kata yang

---

<sup>105</sup>Endraswara, *Metode Penelitian Zoologi Sastra*, 45.

dimaksud adalah /*lā yastahyi*/, /*an yaḍriba*/, /*ba'ūḍah*/, /*famā fauqaha*/, dan /*al-ḥaq*/.

*Pertama*, kalimat /*lā yastahyi*/ secara leksikal bermakna ‘Dia tidak malu’ atau ‘Dia tidak segan’. Predikat *yastahyi* memiliki subjek Allah SWT sebagaimana yang tampak pada potongan ayat /*inna Allaha lā yastahyi*/ ‘sesungguhnya Allah SWT tidak malu’. Di dalam *Lisān Al-‘Arab*, kata *istahā-yastahyi* dengan contoh *istahyāhu* merujuk pada makna *istabqāhu wa lā yaqtuluhu* ‘membiarkan dan tidak membunuhnya’. Al-Lihyāni mengatakan bahwa tafsir ayat /*wa yastahyūna nisā’akum*/ ‘membiarkan hidup anak perempuan kalian’ dengan /*yastabqūnahunna*/ ‘membiarkan mereka’. Sedangkan ayat /*inna Allaha lā yastahī an yaḍriba mašalan mā ba'ūḍatan*/ dengan /*lā yastabqa*/ dengan arti ‘tidak membiarkan’.<sup>106</sup> Dengan pemaknaan ini dapat dipahami bahwa ayat tersebut bermakna ‘Allah tidak melepaskan atau meninggalkan untuk memberi contoh dengan seekor nyamuk’.

Kata kerja *istahā-yastahyi* juga bermakna ‘malu’. Dalam bahasa Arab sendiri ada dua cara penyebutan kata ini, yaitu kata /*yastahyi*/ dengan satu huruf /*ya*/ dan kata /*yastahyī*/ dengan dua huruf /*ya*/.

Al-Azhari mengatakan bahwa Al-Qur’an menggunakan cara yang kedua, yaitu /*yastahyī*/.

Dalam hal ini, maka kalimat /*inna Allaha lā yastahyī*/ bermakna ‘Allah tidak malu’.<sup>107</sup>

Kedua adalah kalimat /*yaḍriba mašalan*/.

Di dalam Al-Qur’an kata *ḍaraba* memiliki banyak makna sesuai dengan huruf

---

<sup>106</sup>Manzūr, *Lisān Al-‘Arab*, tanpa tahun, 14:213.

<sup>107</sup>Manzūr, 14:214.

atau kata yang ada setelahnya. Kata *ḍaraba* dengan imbuhan huruf ‘*ala*’ bermakna ‘memukul’, dengan imbuhan huruf ‘*an*’ bermakna ‘menghentikan’, dan dengan imbuhan *fī* bermakna ‘mengembara’. Adapun kata *ḍaraba* dengan imbuhan kata *mašalan* bermakna *ja’ala* ‘membuat’.<sup>108</sup> Dalam *Lisān al-‘Arab*, kata *ḍaraba* dengan tambahan *mašal* bermakna *waṣafa wa bayana* ‘mendeskripsikan dan menjelaskan’.<sup>109</sup> Sedangkan di dalam *Mu’jam al-Af’āl al-Muta’adiyah bi Ḥarf Jar*, kata *ḍaraba* dengan imbuhan kata *mašal* bermakna *waṣafahu wa bayanahu wa zakarahu* ‘mendeskripsikan, menjelaskan, dan menyebutkannya’.<sup>110</sup>

Ketiga, kata */ba’ūḍah/*. Kata tersebut di dalam *Lisānu al-‘Arab* dimaknai dengan *ḍarbu min al-zubāb ma’rūf, al-wāḥidatu ba’ūḍa* ‘sejenis lalat pada umumnya, bentuk tunggalnya adalah *ba’ūḍa*’. Sedangkan menurut al-Jauharī, *ba’ūḍa* adalah *al-baq* ‘kutu’.<sup>111</sup> Di dalam kitabnya, al-Dumairī menjelaskan bahwa *ba’ūḍa* adalah *dubiyah* ‘sejenis binatang melata’. Selain itu, dia juga menerangkan bahwa *ba’ūḍa* menyerupai gajah, dengan bentuk yang lebih kecil dan badan yang lebih kompleks, ia memiliki “belalai” berlubang dan jika menusuk badan seseorang, maka ia mengambil darah orang tersebut. Dari pengertian tersebut dapat dipahami bahwa yang dimaksud oleh al-Dumairī *ba’ūḍa* adalah

---

<sup>108</sup> Al-Maḥallī and Al-Syuyūḥī, *Tafsīr Jalālain*, 8.

<sup>109</sup> Ibn Manzūr, *Lisān Al-‘Arab*, vol. 3 (Beirut: Dār Ṣādir, tanpa tahun), 549.

<sup>110</sup> Mūsā ibn Muhammad ibn al-Milyānī al-Aḥmaḍī, *Mu’jam al-Af’āl al-Muta’adiyah Bi Ḥarf Jar* (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 2006), 121.

<sup>111</sup> Ibn Manzūr, *Lisān Al-‘Arab*, vol. 7 (Beirut: Dār Ṣādir, tanpa tahun), 120.

nyamuk. Hal ini juga disepakati oleh tiga mufasir yang dijadikan objek penelitian dalam disertasi ini. Meskipun demikian, kata *ba'ūḍa* juga tidak menutup kemungkinan dapat dipahami dan diterjemahkan dengan kutu.<sup>112</sup>

Kata *ba'ūḍa* di dalam kamus merupakan bentuk *mufrad* 'tunggal', sedangkan jamaknya adalah *bu'ūḍ*. Kata *ba'ūḍa* sendiri dalam *trend* tafsir ilmiah kontemporer dimaknai dengan 'nyamuk betina' diindikasikan dengan *ta' marbuṭah* pada akhir kata. Uraian semacam ini ditentang oleh Bint Syāti' yang mengatakan bahwa perbedaan jenis kelamin pada binatang dengan indikasi *ta marbuṭah* tidak sesuai dengan budaya dan konvensi bahasa Arab. Alasan penerjemahan *ba'ūḍa* dengan 'nyamuk betina' didasarkan pada temuan ilmiah mengenai nyamuk. Nyamuk betina merupakan nyamuk yang menghisap darah manusia dan binatang lain yang digunakan untuk pembuahan telur yang ada di perutnya.

Sebelum kata *ba'ūḍa* terdapat kata */mā̄/* yang sebelumnya terdapat kata */mašala/* dalam kalimat */inna Allah lā yastahyī an yaḍriba mašalan mā̄/*. Menurut al-Ṭabarī kata */mā̄/* tersebut merupakan *isim mauṣūl*, sedangkan */ba'ūḍa/* merupakan *šillatu mauṣūl*, sehingga *i'rab* huruf *mā̄* mengikuti *šillah* yang berkedudukan menjelaskan */mašala/*. Sedangkan Imām Jalālain menerangkan bahwa kata */mā̄/* merupakan *isim nakirah* yang disifati dengan kata setelahnya dan ia berkedudukan sebagai *maf'ūl* 'objek' kedua. Dengan demikian dapat dipahami bahwa *mā̄*

---

<sup>112</sup>Muḥammad ibn Mūsā al-Dumairī, *Ḥayātu Al-Ḥayawān al-Kubrā*, 29.

memiliki makna ‘contoh berupa *ba’ūdāh*. Kata tersebut juga dapat bermakna segala sesuatu yang belum ditentukan, salah satunya dapat berupa *ba’ūdāh*. Argumen tersebut diperkuat oleh pendapat Zamakhsyarī bahwa kata /*mā*/ menunjukkan kata *ibhamiyah* ‘kata yang belum jelas atau umum’. Di mana jika kata *ma* disandingkan dengan huruf *nakirah*, maksudnya adalah contoh apa saja.

Kata selanjutnya adalah /*famā fauqaha*/. Ada dua hasil interpretasi mengenai potongan ayat di atas. Pertama, kata *fauqaha* bermakna lebih besar dan lebih kuat darinya. Kedua, kata tersebut bermakna lebih kecil darinya atau lebih lemah. Pemaknaan pertama dinyatakan oleh para mufasir di atas yang mengindikasikan makna *famā fauqaha fī kabīr* ‘berada di atasnya dalam hal ukuran besar’. Adapun pemaknaan kedua dilakukan oleh Muṣṭafā Ibrāhīm Ḥasan yang menjelaskan bahwa binatang yang lebih kecil ada di dalam perut nyamuk seperti bakteri dan virus yang dapat bermanfaat bagi nyamuk sekaligus dapat membahayakannya. Bakteri di dalam perut nyamuk dapat menyerang virus mematikan yang muncul akibat menghisap darah buruannya, baik manusia atau binatang lain yang terpapar penyakit. Akan tetapi jika bakteri tersebut kalah, maka virus akan menyebabkan kematian atau sakit pada seekor nyamuk.<sup>113</sup>

---

<sup>113</sup>Muṣṭafā Ibrāhīm Ḥasan, *Mulākhaṣāt Buḥūs Al-Mu’tamar al-’Alamī al-’Asyir Lil I’jāz al-’Ilmī Fī al-Qur’ān Wa al-Sunnah: Al-’I’jāz al-’Ilmī Fī Qaulihi Ta’ala Inna Allaha Lā Yastahyiy An Yaḍriba Mašala Mā Bauḍatan Famā Fauqaha*, 10 (Miṣr: Dār Jiyād li al-Nasyr wa Tauzī’, 2011), 35.

Ada dua makna konotasi-mitos yang disimpulkan peneliti mengenai Surat *Al-Baqarah* ayat ke 26. Pertama, ayat tersebut merupakan penegasan bahwa Allah SWT tidak mendiskriminasikan dan merendahkan satu pun makhluknya untuk dijadikan sebagai permisalan di dalam Al-Qur'an. Potongan ayat */inna Allaha lā yastahyī/* 'sesungguhnya Allah tidak malu' secara konotatif mengindikasikan hal tersebut. Sebagaimana uraian sebelumnya, kata */yastahyī/* memiliki beragam makna, di antaranya adalah 'malu', 'takut', 'menahan diri', dan 'membiarkan'. Secara konotatif, kata */yastahyī/* mengimplikasikan makna berbeda jika dikaitkan dengan konteks penyebab dari timbulnya perilaku *yastahyī* 'malu'.

Berdasarkan penelusuran peneliti, penyebab malu dapat dibagi menjadi dua, penyebab negatif dan positif. Di antara penyebab negatif munculnya malu adalah kekesalan karena perasaan tidak mampu dalam diri, merasa rendah diri,<sup>114</sup> dan merasa tidak berdaya dan gagal.<sup>115</sup> Sedangkan penyebab positif adalah perasaan kagum yang tampak pada kisah Nabi Musa dan salah satu anak *syaiḫ kabīr* di Madyan. Saat Nabi Musa pergi meninggalkan Mesir menuju Madyan, beliau bertemu dua anak

---

<sup>114</sup> Donald W. Robinson M. Adams Kenneth, "Shame Reduction, Affect Regulation, and Sexual Boundary Development: Essential Building Blocks of Sexual Addiction Treatment," *Sexual Addiction & Compulsivity* 8, no. 1 (January 1, 2001): 23–44, <https://doi.org/10.1080/10720160127559>.

<sup>115</sup> Marolyn Wells and Rebecca Jones, "Childhood Parentification and Shame-Proneness: A Preliminary Study," *The American Journal of Family Therapy* 28, no. 1 (January 1, 2000): 19–27, <https://doi.org/10.1080/019261800261789>.

*syaiikh kabīr* yang kesulitan dalam memberi minum binatang ternak mereka karena banyaknya penggembala laki-laki. Di sisi lain, saat para penggembala tersebut selesai memberi minum binatang ternak, mereka menutup sumur dengan batu yang sangat besar.

Melihat hal tersebut, Nabi Musa membantu dua anak *syaiikh kabīr* dengan mengangkat batu yang menutup sumur (konon batu tersebut tidak dapat diangkat kecuali dengan sepuluh kekuatan pemuda) dan memberi minum binatang ternak keduanya. Setelah nabi Musa selesai memberi minum dan beristirahat, kedua anak *syaiikh kabīr* pulang ke rumah dan mengabarkan kejadian tersebut kepada ayah mereka. Dengan demikian, *syaiikh kabīr* meminta salah satu anaknya menemui Nabi Musa untuk mengundangnya ke rumah mereka. Saat menemui Nabi Musa, salah satu anak *syaiikh kabīr* berjalan dengan malu-malu, sebagaimana yang tertera di dalam Surat *Al-Qaṣaṣ* ayat ke 25 /*fajā'athu ihdāhumā tamsyi 'alā istihya'*/ 'maka salah satu keduanya mendatanginya, berjalan dengan malu-malu'.

Berdasarkan konteks yang melingkupi kisah tersebut, peneliti menyimpulkan bahwa rasa malu yang dialami oleh salah satu anak *syaiikh kabīr* diakibatkan oleh kekaguman terhadap sosok Nabi Musa yang telah membantu memberi minum binatang ternaknya. Dengan demikian, dapat dipahami bahwa rasa malu tersebut tidak muncul karena penyebab negatif.<sup>116</sup>

---

<sup>116</sup> Muhamad Agus Mushodiq, "Qisah Al Nabi Musa as Fi Al Qur'an Al Karim (Dirasah Tahliliyyah Simaiyyah Li Charles Sanders Peirce)" (skripsi, Yogyakarta, UIN Sunan Kalijaga, 2014), 78.

Adapun jika merujuk pada Surat *Al-Baqarah* ayat ke 26, peneliti melihat bahwa faktor yang berpotensi memunculkan rasa malu adalah kerendahan diri karena menampilkan sesuatu yang dianggap remeh dan hina oleh orang-orang munafik dan musyrik. Dengan tegas, Allah SWT menyatakan bahwa Dia tidak malu untuk menampilkan apapun sebagai contoh. Dengan demikian Allah SWT sama sekali tidak membedakan makhluknya baik yang berukuran kecil hingga besar untuk dijadikan sebagai permisalan di dalam Al-Qur'an.

Di sisi lain Allah SWT juga tidak memberikan sifat tertentu pada nyamuk di dalam ayat tersebut. Peneliti melihat adanya kontradiksi antara tujuan ayat di atas dengan hasil tafsir mufasir klasik. Pada titik ini, peneliti melihat bahwa ada salah satu penjelasan mufasir yang cenderung melakukan diskriminasi terhadap nyamuk. Pertama, mengambil riwayat bahwa nyamuk adalah binatang yang paling lemah. Zamakhsyari mengungkapkan "kehinaan" nyamuk yang sering dijadikan sebagai contoh dalam budaya Arab.

Peneliti melihat bahwa ayat tersebut merupakan sebuah pernyataan dan penegasan bahwa Allah SWT tidak segan dan tidak malu untuk membuat contoh dengan seekor nyamuk atau bahkan lebih kecil dan lebih besar daripadanya, sehingga nyamuk tidak dijadikan sebagai perumpamaan dengan hal lain. Eksistensi nyamuk pada ayat di atas bukan untuk dijadikan perumpamaan dengan kehidupan dunia dalam hal "kekenyangan dan kematian" sebagaimana yang ditampilkan oleh mufasir di atas. Ayat di atas

juga sama sekali tidak menggambarkan sifat lemah pada nyamuk. Anggapan bahwa nyamuk adalah binatang paling lemah dapat diperdebatkan saat ini. Menurut data yang dilaporkan oleh *World Mosquito Program*, di setiap tahunnya ada sekitar 700 juta masyarakat dunia terjangkau penyakit yang dibawa oleh nyamuk dan lebih dari satu juta di antara mereka meninggal dunia. Nyamuk dapat membawa berbagi virus seperti zika, cikungunya, malaria, demam kuning, dan demam berdarah.<sup>117</sup> Dengan dampak tersebut, tidak bisa dikatakan bahwa ia adalah binatang paling lemah di dunia karena dapat menimbulkan efek sakit hingga kematian.<sup>118</sup>

Kedua, ayat di atas mengimplikasikan makna konotatif berupa perintah untuk menganalisis, membuktikan, dan mengimani kebenaran permisalan yang Allah SWT berikan. Makna konotasi tersebut muncul melalui interpretasi potongan ayat */fā ammā allaẓīna āmanū faya'lamūna annahu al-ḥaḡ min rabbihim/* ‘adapun orang-orang yang beriman, maka mereka mengetahui bahwa perumpamaan itu benar dari Tuhan mereka’. Di dalam *Lisān Al-‘Arab*, kata */ḥaḡ/* bermakna *naqīḍu al-bāṭil* ‘lawan kata batil’.<sup>119</sup> Adapun di dalam *Başāīru Zaway al-Tamyīz fī Laṭāifu al-Kitāb al-*

---

<sup>117</sup> “Mosquito-Borne Diseases” World Mosquito Program,” accessed August 19, 2021, <https://www.worldmosquitoprogram.org/en/learn/mosquito-borne-diseases>.

<sup>118</sup> Ibrāhīm Ḥasan, *Mulākḥṣāt Buḥūs Al-Mu’tamar al-‘Alamī al-‘Āsyir Lil I’jāz al-‘Ilmī Fī al-Qur’ān Wa al-Sunnah: Al-‘I’jāz al-‘Ilmī Fī Qaulihī Ta’ala Inna Allaha Lā Yastahyiy An Yaḡriba Maṣala Mā Baḍatan Famā Fauḡaha*, 35.

<sup>119</sup> Ibn Manẓūr, *Lisān Al-‘Arab*, vol. 10 (Beirūt: Dār Ṣādir, tanpa tahun), 58.

*Azīz* kata /*ḥaq*/ bermakna *al-muṭābiqah wa al-muwāfaqah* ‘tepat dan sesuai’.<sup>120</sup> Dengan demikian dapat dipahami bahwa permisalan yang Allah SWT buat di dalam Al-Qur’an memiliki kesesuaian dan ketepatan sifat atau perilaku antara *musyabbah* dan *musyabbah bih*. Konsep ini memiliki kesesuaian dengan prinsip zoomorfik bahwa atribusi sifat binatang pada manusia harus tepat.

Untuk mengetahui ketepatan tersebut dibutuhkan analisis yang holistik. Dengan demikian *kalām khabarī* pada potongan ayat /*fa ammā allažina āmanū faya’lamūna annahu al-ḥaq min rabbihim/* ‘adapun orang-orang yang beriman, mereka mengetahui bahwa perumpamaan itu benar dari Tuhan mereka’ mengandung tujuan *al-ḥašš* ‘*alā al-sa’yi wa al-jidd* anjuran untuk berupaya mencari tahu kebenaran tersebut.<sup>121</sup>

Secara paradigmatic, ada dua pilihan kata yang dapat menguatkan makna mitos di atas. Pertama adalah kata Allah sebagai subjek yang memiliki kata kerja *lā yastahyī* ‘tidak malu’ sebagai *jumlah ismiyah* bukan *fi’liyah*. Pilihan kata /*Allah*/ secara eksplisit tersebut tidak bisa diganti dengan nama “tuhan” lainnya atau zat lainnya seperti manusia. Hal tersebut menegaskan bahwa Allah SWT yang menciptakan seluruh apa yang ada di dunia, sehingga tidak mungkin zat yang menciptakan sesuatu merasa malu atas apa yang telah diciptakannya. Dengan kata lain Allah SWT sama sekali tidak mendiskriminasi makhluk-Nya satupun.

---

<sup>120</sup> Al-Fayrūzābādī, *Baṣāiru Zaway Al-Tamyīz Fī Laṭāif al-Kitāb al-’Azīz*, 1996, 2:484.

<sup>121</sup> Jarīm and Amīn, *Al-Balāgh al-Waḍīḥah*, 147.

Lalu, bagaimana jika kata tersebut diganti dengan kata subjek lain seperti *musyrik*, *munāfiq*, dan lain sebagainya?. Maka jawabannya terdapat pada salah satu *asbābu al-nuzūl* di atas bahwa mereka akan malu untuk melakukannya. Mereka mengatakan bagaimana mungkin Allah SWT di dalam Kitab-Nya menggunakan hal remeh-temeh untuk dijadikan sebagai permisalan. Hal tersebut menunjukkan perilaku mereka saat merasa menjadi “tuhan”. Di sisi lain hal tersebut merupakan sindiran yang tajam bagi siapa saja yang malu dan meremehkan atas apa yang telah Allah SWT ciptakan. Bahwa mereka tidak memiliki hak untuk meremehkan apa saja ciptaan Allah SWT.

Kedua adalah pilihan kata *ba’ūḍa* ‘nyamuk’. Pilihan kata *ba’ūḍa* memiliki konsekuensi penting dari pemaknaan ayat secara umum. Kata tersebut tidak bisa diganti dengan serangga lain seperti *jarād* ‘belalang’, *ḡubāb* ‘lalat’, dan lain sebagainya. Nyamuk merupakan makhluk kecil yang sering dijumpai oleh manusia. Ia merupakan binatang yang sangat mudah dijumpai di manapun manusia tinggal karena membutuhkan darah yang salah satunya dimiliki oleh manusia. Berbeda dengan *ḡubāb*, *jarād*, dan lain sebagainya yang tidak pasti ditemukan dan tidak “berinteraksi langsung” dengan manusia.

Di sisi lain, nyamuk juga memiliki hubungan dengan makhluk lain selain manusia, baik yang lebih kecil ataupun yang lebih besar. Dengan hubungan tersebut maka penafsiran lebih kecil atau lebih besar pada potongan ayat */famā fauqaha/* dapat dibenarkan. Ia juga merupakan binatang yang cukup diperhatikan

oleh manusia secara umum karena dapat mentransfer penyakit seperti demam berdarah dan malaria. Menurut Muṣṭafā Ibrāhīm Ḥasan, yang menyebabkan manusia dan binatang sakit akibat gigitan nyamuk adalah bakteri dan virus yang ada di dalam perutnya sebagai makhluk yang lebih kecil daripada nyamuk.<sup>122</sup>

Adapun dari segi sintagmatik, susunan kata dan bentuk *jumlah ismiyah* bukan *fi'liyah* dalam ayat di atas menggambarkan bahwa Allah SWT lah yang tidak malu dengan sebuah permasalahan dengan nyamuk, bukan zat lain yang ada dalam ayat seperti *ba'ūḍa* 'nyamuk, *allażīna āmanū* 'orang-orang yang beriman', *allażīna kafarū* 'orang-orang yang kafir', dan *fāsiqūn* 'orang-orang fasik. Susunan kata tersebut tidak dapat dipertukarkan posisinya. Untuk itu tidak bisa dikatakan *inna allażīna āmanū lā yastahyū an yaḍribū mašalan mā ba'ūḍatan*, atau *inna allażīna kafarū lā yastahyū...*, atau *al-fāsiqūn lā yastahyū an yaḍribū*. Mengingat bahwa zat lain selain Allah SWT memiliki potensi untuk malu karena mereka tidak menciptakannya. Penegasan Allah SWT tidak malu dengan huruf *taukid /inna/* menunjukkan banyak hal. Pertama Allah SWT lah yang telah menciptakan semua makhluk atau semua yang ada di muka bumi, sehingga Dia tidak malu untuk menampilkannya. Kedua, sindiran kepada manusia yang merasa "malu" padahal mereka tidak memiliki hak akan hal tersebut. Ketiga, adanya

---

<sup>122</sup> Ibrāhīm Ḥasan, *Mulākhaṣāt Buḥūs Al-Mu'tamar al-'Alamī al-'Asyir Lil I'jāz al-'Ilmī Fī al-Qur'ān Wa al-Sunnah: Al-'Ijāz al-'Ilmī Fī Qaulihi Ta'ala Inna Allaha Lā Yastahiy An Yaḍriba Mašala Mā Bauḍatan Famā Fauqaha*, 35–36.

larangan untuk mendiskriminasi dan menganggap remeh makhluk apapun di dunia, baik yang paling kecil hingga yang paling besar.

Berdasarkan uraian di beberapa sub bab di atas, peneliti menyimpulkan poin-poin penting dalam bab ini. *Pertama*, Al-Qur'an menampilkan beragam jenis binatang di dalamnya sebagai media dakwah. Hal ini menunjukkan bahwa Al-Qur'an memiliki perhatian yang serius terhadap binatang. Bahkan beberapa nama surat di dalam Al-Qur'an menggunakan nama binatang.

*Kedua*, zoologi sastra -sebagai sebuah perspektif- dapat dan urgen digunakan sebagai alat untuk menganalisis binatang di dalam Al-Qur'an. Urgensi tersebut didasarkan pada beberapa argumen. (1) Binatang dalam Al-Qur'an disajikan dalam bentuk sastra, baik dalam bentuk *syi'ir* -khususnya *syi'ir* tanpa *qāfiyah*- dan *naṣar* yang berbentuk cerita atau undang-undang. (2) Klasifikasi tema binatang dalam Al-Qur'an memiliki keselarasan dengan klasifikasi binatang dalam zoologi sastra secara umum, di antaranya adalah binatang sebagai simbol kehidupan manusia, binatang sebagai tauladan bagi manusia, dan binatang sebagai makhluk yang dapat dieksploitasi oleh manusia. (3) Zoologi sastra memiliki sifat non-antroposentris dan interdisipliner. Dengan sifat tersebut, maka kajian holistik mengenai karakter binatang secara alami, -bukan hanya didasarkan pada pemaknaan simbolis- dapat dilakukan.

*Ketiga*, zoomorfik sebagai paradigma filosofis untuk menggambarkan manusia yang memiliki kesamaan dengan binatang eksis di dalam ayat-ayat Al-Qur'an. Dalam zoologi sastra ayat-ayat zoomorfik merujuk pada tema binatang sebagai simbol kehidupan

manusia. Ayat-ayat zoomorfik urgen dianalisis dengan perspektif zoologi sastra karena adanya kemungkinan salah atribusi sifat antara manusia dan binatang yang diserupakan dalam literatur. Dalam hal ini Arran Stibbe mengatakan bahwa metafora antara manusia dan alam perlu dianalisis dengan tujuan ekosofi. Yaitu dengan mempertanyakan apakah kisah-kisah yang manusia jalani atau mitos sebagai sumber pemahaman metafora pada masa dahulu berfungsi dengan baik dengan keadaan saat ini, atau apakah diperlukan mencari cerita atau mitos baru yang sesuai dengan masa sekarang.<sup>123</sup>

*Kecmpat*, secara epistemologis ayat-ayat zoomorfik telah dijelaskan Allah SWT di dalam Surat *Al-Baqarah* ayat ke 26. Poin penting yang disimpulkan dari interpretasi ayat tersebut adalah (1) Binatang merupakan salah satu makhluk Allah SWT yang dijadikan sebagai permisalan. (2) Tidak ada diskriminasi terhadap binatang yang dijadikan sebagai permisalan dalam Al-Qur'an. (3) Binatang dan apa yang dipermisalkan dengannya dalam Al-Qur'an memiliki keselarasan dan kebenaran '*al-ḥaq*' atribusi sifat yang layak untuk dieksplorasi lebih jauh dan holistik.

---

<sup>123</sup>Stibbe, *Ekolinguistik Bahasa, Ekologi, Dan Cerita-Cerita Yang Kita Jalani*, 17.



### BAB III

## TINJAUAN KOMPARATIF TIGA KITAB TAFSIR MENGENAI AYAT ZOOMORFIK DI DALAM AL-QUR'AN

Dalam bab ini, peneliti melakukan kajian komparatif terhadap tiga buku tafsir yang dipandang representatif sebagai sampel tiga jenis pendekatan tafsir *bi al-riwāyah*, *bi al-ra'yi*, dan *bi al-isyārah*. Kajian ini penting dilakukan untuk dijadikan pijakan peneliti dalam melakukan analisis dan reproduksi (signifikansi atau proses semiosis) makna pada bab selanjutnya. Selain itu, kajian ini dijadikan pijakan peneliti untuk melakukan kritik terhadap hasil penafsiran tentang binatang di dalam Al-Qur'an.

Sebelum melakukan kajian perbandingan ketiga kitab tafsir tersebut, peneliti melakukan eksplorasi latar belakang kehidupan mufasir dan metode tafsir yang digunakan. Hal ini penting dilakukan untuk mengetahui dasar argumentasi para mufasir dalam memandang binatang dalam Al-Qur'an, khususnya mengenai binatang zoomorfik.

#### **A. Latar Belakang Kehidupan al-Ṭabarī dan Metode Penafsirannya**

##### **1. *Setting* Geografis Ṭabaristān**

Kata */al-Ṭabarī/* yang dinisbahkan pada nama Abū Ja'far Muhammad ibn Ja'fir ibn Yazīd ibn Kaṣīr merupakan tempat kelahirannya, Ṭabaristān. Kata */Ṭabaristān/* menurut para ulama berasal dari kata *ṭabr* yang bermakna kapak. Konon, di daerah tersebut banyak sekali pepohonan dan semak belukar, sehingga para tentara menggunakan kapak untuk memotong pepohonan

guna membuat jalan.<sup>1</sup> Ada juga yang mengatakan bahwa kata Ṭabaristān berasal dari dua susunan kata /*ṭabar*/ dan /*stan*/. Kata /*al-ṭabr*/ dalam bahasa Persia bermakna *al-fā's* 'kapak'. Adapun kata /*stan*/ bermakna *nāḥiyah* atau 'bagian', sehingga kata Ṭabaristān bermakna *nāḥiyatu al-ṭabr* bagian atau sisi tajam kapak. Kata /*stan*/ juga dalam bahasa Persia merujuk pada salah satu jenis pepohonan.

Sedangkan menurut Ibn Faqīh al-Hamzani, Ṭabaristān merupakan serapan bahasa Arab '*mu'rabah*' dari kata /*Ṭabaraznān*/ yang bermakna *fu'us* 'kapak-kapak' dan *nisā'* 'perempuan-perempuan'. Selain itu ada pendapat lain yang mengatakan bahwa kata tersebut berasal dari kebiasaan penduduk setempat yang melakukan peperangan dengan menggunakan kapak '*ṭabar*'. Adapun Ibn Isfindiyār mengatakan bahwa Ṭabaristān berasal dari kata /*tarab wa bustān*/ karena di wilayah tersebut ditemukan banyak sekali taman dan ladang. Dia juga berpendapat bahwa kata tersebut berasal dari kata *ṭabar* yang bermakna *ḡahab* 'emas' karena wilayah tersebut ditemukan banyak sekali emas.<sup>2</sup> Ṭabaristān juga disebut dengan Mazandaran, meskipun nama ini

---

<sup>1</sup> Zainab Maḥdī Ra'ūf, "Iqlīm Ṭabaristān Dirāsah Fī Auḍā'ihī al-Siyāsīyah Min al-Fath al-Islamī Ḥatta Sanata 225 Hijriyah/840 Masihiyyah," *Midad Al-Adab Referecd Journal* 1, no. 12 (2016): 655, <https://www.iasj.net/iasj/article/124727>.

<sup>2</sup>Ra'ūf, 656.

tidak ditemukan di berbagai literatur kuno, akan tetapi diketahui melalui jalur lisan.<sup>3</sup>

*Bilād Ṭabaristān* ‘Negara Ṭabaristān’ sangat luas, banyak sekali pepohonan, ladang, dan pegunungan. Daerah tersebut berada di bagian utara-barat Iran. Batas utara adalah *Baḥr Qazwain* ‘Laut Qazwain’, batas selatan adalah wilayah Qaumis, al-Ray, Azerbaijān, batas timur adalah Jurjān dan Qaumis dan batas barat adalah wilayah atau distrik Dilm<sup>4</sup> atau Dilmān.<sup>5</sup> Beberapa kota pada negara tersebut di antaranya adalah Dahistān, Jurjān, Istarabaz, dan Amūl.<sup>6</sup> Nama kota terakhir merupakan tempat al-Ṭabarī dilahirkan. Salah satu ahli geografi abad kelima Hijriah mengatakan bahwa daerah Ṭabaristān merupakan salah satu bagian terluas dari distrik Khurasān.

Saat al-Ṭabarī dilahirkan, wilayah Amūl dikuasai oleh umat Islam, khususnya oleh khalifah di masa Dinasti ‘Abbāsiyah. Meskipun demikian upaya ekspansi wilayah tersebut sudah terjadi sejak masa sahabat ‘Umar ibn Khaṭṭāb. Wilayah tersebut sebelumnya dikuasai oleh Kisra atau raja-raja bangsa Persia. Mereka memiliki prajurit yang kuat dan kebudayaan yang cukup berkembang, sehingga menurut Zainab Mahdī Ra’ūf, masuknya dan tersebarnya Islam di kawasan tersebut tidak ditempuh melalui

---

<sup>3</sup>Syihāb al-Dīn Abī Abdillāh Yāqūt ibn Abdillāh, *Mu’jam al-Buldān*, vol. 4 (Beirūt: Dār Ṣādir, 1997), 13.

<sup>4</sup>Ra’ūf, “Iqlīm Ṭabaristān Dirāsah Fī Auḍā’ihī al-Siyāsiyah Min al-Fath al-Islamī Ḥatta Sanata 225 Hijriyah/840 Masihiyah,” 657.

<sup>5</sup>Abī Abdillāh Yāqūt ibn Abdillāh, *Mu’jam al-Buldān*, 1997, 4:13.

<sup>6</sup>Abī Abdillāh Yāqūt ibn Abdillāh, 4:13.

jalur militer, mengingat bahwa seringkali kekuatan militer Islam kalah ketika melawan para tentara Kisra. Masuknya Islam ke wilayah tersebut melalui dakwah yang dilakukan oleh para da'i Zaidiyah 'Alawiyah.<sup>7</sup>

## 2. *Setting* Sosial Politik pada masa al-Ṭabarī

Al-Ṭabarī hidup sejak tahun 224 H. hingga tahun 310 H. Menurut 'Ali ibn 'Abd Azīz pada rentang tahun tersebut kekhalifahan Abbasiyah berada pada akhir kedigdayaan dan awal kemundurannya. Perseteruan antara Mu'tazilah dan Ahlu Sunnah juga cukup intens. Ajaran Mu'tazilah mengenai kemakhlukan Al-Qur'an menjadi propaganda politik. Pemimpin pada saat itu, Khalifah al-Ma'mūn bimbang untuk menjadikan paham Mu'tazilah sebagai paham negara. Pada akhirnya dia menentukan paham Mu'tazilah sebagai paham negara dan melakukan *mihnah* yang diteruskan oleh dua khalifah setelahnya, yaitu al-Mu'taṣim, dan al-Waṣīq.

Secara keseluruhan para khalifah yang hidup sezaman dengan al-Ṭabarī adalah Abū 'Ishāq al-Mu'taṣim ibn Hārūn, Abū Ja'far Hārūn al-Waṣīq, Abū Ja'far al-Mutawakkil, al-Muntaṣir, al-Musta'in, al-Mu'taz, al-Muhtadī, al-Mu'tamid, al-Muqtasid, al-Muktafi, dan al-Muqtadir. Pada masa awal kehidupannya, yakni pada tahun 218 H hingga 232 H orang-orang Mu'tazilah berkuasa dalam pemerintahan, yakni pada masa kekhalifahan al-Mu'taṣim dan al-Waṣīq. Meskipun demikian awal mula diterimanya

---

<sup>7</sup>Ra'ūf, "Iqlim Ṭabaristān Dirāsah Fī Auḍa'ihī al-Siyāsīyah Min al-Fath al-Islāmī Ḥatta Sanata 225 Hijriyah/840 Masihiyyah," 653.

Mu'tazilah adalah pada masa pemerintahan al-Ma'mūn sebelum al-Mu'tasim berkuasa.<sup>8</sup> Akan tetapi masa kekhalifahan al-Mutawakkil, Ahlu Sunnah berjaya dan khalifah menekan perkembangan Mu'tazilah. Pada masa itu banyak makalah para ahli hadis dan ulama-ulama Ahlu Sunnah mulai dimuliakan, khususnya Aḥmad ibn Ḥanbal. Ibn Ḥanbal sendiri mendapatkan perlakuan yang cukup ekstrem pada masa kekhalifahan al-Mu'taṣīm karena menentang paham Mu'tazilah seperti dipenjara dan dihukum cambuk.<sup>9</sup>

Pada rentang masa tersebut, Ṭabaristān dan sekitarnya tidak luput dari pengaruh politik di kerajaan. Akan tetapi pengaruh dari pergolakan politik tidak mempengaruhi secara signifikan dalam perkembangan ilmu dan agama, sehingga pada masa-masa melemahnya Dinasti 'Abbāsiyah, ilmu pengetahuan di daerah Ṭabaristān tetap berkembang.

Dari segi sosial, banyak sekali percampuran ras pada masa al-Ṭabarī. Di Iraq banyak ras Turki dan Persia disebabkan oleh pernikahan yang dilakukan para khalifah untuk memperluas kekuasaan. Dengan demikian banyak orang-orang *a'jam* 'non Arab' yang masuk ke daerah kekuasaan Arab pada saat itu, sehingga untuk membedakan orang Arab sebagai rakyat, para raja atau khalifah, dan orang asing adalah nasab di belakang nama

---

<sup>8</sup> Jamaluddin, "Perkembangan Dan Pengaruh Pemikiran Teologi Mu'tazilah Tentang Kemakhlukan Al-Qur'ān Tahun 124-218 H/742-838 M," *THAQAFIYYAT: Jurnal Bahasa, Peradaban Dan Informasi Islam* 16, no. 1 (February 7, 2016): 77-97.

<sup>9</sup>Jamaluddin.

mereka. Orang Arab menggunakan nasab kabilah, sedangkan para khalifah menggunakan nasab negara, karya besar, dan jasa.

Adapun dari segi agama, daerah Ṭabaristān juga dipenuhi oleh beberapa kelompok keagamaan seperti Mu'tazilah, al-Jahmiyah, al-Rafidah, dan lain sebagainya. Adapun Kilabiyah, Asy'ariyah, dan al-Maturidiyah tidak tersebar secara cepat pada masa al-Ṭabarī saat umur 1-78 tahun karena dibatasi pergerakannya oleh khalifah pada masa itu.

### 3. *Setting* Intelektual pada Masa al-Ṭabarī

Al-Ṭabarī hidup pada abad ketiga hijriah, yaitu masa kekhalifahan Abbasiyah. Pada masa tersebut digalakkan program penghimpunan dan pembukuan ilmu '*tadwīn*'. Ilmu-ilmu yang dibukukan di antaranya adalah ilmu syariat, bahasa Arab, dan ilmu-ilmu eksakta. Pada masa ini tafsir Al-Qur'an dan hadis juga mulai dibukukan. Dalam kitab *Buḥūs fī Uṣūli Tafsīr* dijelaskan bahwa al-Ṭabarī merupakan salah satu mufasir pada masa *tadwīn* fase kedua. Pada masa itu tafsir telah menjadi ilmu tersendiri. Ciri-ciri buku tafsir yang muncul pada masa ini adalah tafsir dengan pendekatan *bi al-riwāyah* melalui penukilan hadis, perkataan para sahabat, dan tabi'in, belum adanya perhatian yang serius terhadap kritik kesahihan hadis, dan banyaknya sumber Israiliyyat pada kitab tafsir.<sup>10</sup>

---

<sup>10</sup>Fahd ibn 'Abd Raḥman ibn Sulaimān al-Rumī, *Buḥūs Fī Uṣūl Al-Tafsīr Wa Manāhijuhu* (Beirūt: Maktabah Taubah, 2008), 37.

Adapun pembukuan hadis dilakukan oleh Aḥmad ibn Ḥanbal. Perkembangan ilmu pengetahuan pada masa ini ditandai dengan munculnya banyak sekali madrasah dan perpustakaan hasil dari wakaf para khalifah, pemimpin, menteri, dan pedagang, sehingga hampir semua desa pada daerah kekuasaan Dinasti ‘Abbāsiyah memiliki madrasah dan perpustakaan.<sup>11</sup>

#### 4. Biografi al-Ṭabarī dan Perjalanan Ilmiah.

Al-Ṭabarī memiliki nama lengkap Abū Ja’far Muhammad ibn Jarīr ibn Yazīd ibn Kašīr<sup>12</sup> al-Ṭabarī al-Amūfī.<sup>13</sup> Dia lahir di Ṭabaristān Amūfī (saat ini adalah salah satu daerah di Iran) sekitar akhir tahun 224 H<sup>14</sup> bertepatan dengan 839 M dan wafat pada tahun 310 H. di Bagdād.<sup>15</sup> Sebutan al-Ṭabarī sendiri merupakan nisbat dari tempat lahirnya, Ṭabaristān. Ṭabaristān pada saat al-Ṭabarī hidup merupakan salah satu wilayah yang dikuasai oleh Dinasti ‘Abbāsiyah.<sup>16</sup>

Dia memiliki beberapa gelar seperti *al-imām*, *al-mufasssir*, *al-mujtahid*, *al-muḥaddiṣ*, *al-faqīh*, *al-ḥāfīz*, *al-mu’arrikh*, *al-‘allāmah*, *al-lugawī* dan lain sebagainya. Adapun nama panggilannya adalah

---

<sup>11</sup>Alī ibn ‘Abd Azīz Ibn ‘Alī al-Syabl, *Abū Ja’far Muḥammad Ibn Jarīr al-Ṭabarī: Sīratuhu ‘Aqīdatuhu Wa Muallifātuhu* (Mamlakah ‘Arabiyah Su’udiyah: Maktabah al-Rusyd, 2004), 10.

<sup>12</sup>Al-Ṭabarī, *Tafsīr Al-Ṭabarī al-Musammā Jāmi’ al-Bayān Fī Ta’wīl al-Qur’ān*, 2014, 1:6–7.

<sup>13</sup>Ibn ‘Alī al-Syabl, *Abū Ja’far Muḥammad Ibn Jarīr al-Ṭabarī: Sīratuhu ‘Aqīdatuhu Wa Muallifātuhu*, 15.

<sup>14</sup>Ibn ‘Alī al-Syabl, 15.

<sup>15</sup>Ibn ‘Abd Raḥman ibn Sulaimān al-Rumī, *Buḥūṣ Fī Uṣūl Al-Tafsīr Wa Manāhijuhu*, 144.

<sup>16</sup>Hitti, *History of the Arabs*, 364.

Abū Ja'far, Ibn Jarīr, dan al-Ṭabarī.<sup>17</sup> Dia lahir dari keluarga yang kaya dan memiliki perhatian besar terhadap ilmu pengetahuan. Dia adalah ulama ensiklopedis ‘*ulamā' mausu'iyūn*’ yang menguasai banyak ilmu pengetahuan seperti Al-Qur'an, hadis, sejarah, dan lain sebagainya. Dia mampu menghafalkan Al-Qur'an sejak umur tujuh tahun.<sup>18</sup> Dia menjadi imam salat pada umur delapan tahun dan mulai menulis hadis dari para ulama Ṭabaristān dan Ray sejak umur sembilan tahun.

Pada umur sekitar 16 tahun al-Ṭabarī ingin menemui Aḥmad ibn Ḥanbal, sehingga melakukan *riḥlah 'ilmiyah* sejak umur tersebut.<sup>19</sup> Di sisi lain ada yang mengatakan bahwa dia mulai melakukan *riḥlah 'ilmiyah* sejak umur 12 tahun.<sup>20</sup> Pertama, dia melakukan perjalanan ilmiah menuju Ray, sebuah kota lama yang berada di utara Iran. Dia menemui Muḥammad ibn Ḥāmid al-Rāzī al-Tamimī Abū Abdullah yang wafat pada tahun 248 H. Al-Ṭabarī mempelajari hadis dan tafsir darinya. Dia menghafalkan kurang lebih seratus ribu hadis Muḥammad ibn Hāmid. Selain itu Aḥmad ibn Ḥanbal juga meriwayatkan hadis dari Muḥammad ibn Hāmid. Guru selanjutnya adalah 'Imrān ibn Musā al-Laiṣi al-Bisrī yang dia temui di Iraq. Setelah itu dia melakukan *riḥlah* ke Beirūt untuk mempelajari *qira'ah* kepada 'Abbās ibn al-Walīd ibn Yazīd,

---

<sup>17</sup>Ibn 'Alī al-Syabl, *Abū Ja'far Muḥammad Ibn Jarīr al-Ṭabarī: Sīratuhu 'Aqīdatuhu Wa Muallifātuhu*, 15.

<sup>18</sup>Ibn 'Alī al-Syabl, 16.

<sup>19</sup>Ibn 'Alī al-Syabl, 16.

<sup>20</sup>Al-Zahabī, *Al-Tafsīr Wa al-Mufasssīrūn*, Tanpa Tahun, 1:147.

Aḥmad ibn Manī', Abi Karīb, Yūnus Ibn 'Abd al-A'lā wa Khalāiq, dan lain sebagainya.

Setelah itu al-Ṭabarī melakukan perjalanan ke Bagdād untuk menemui Aḥmad ibn Ḥanbal. Akan tetapi ketika hampir sampai kota tersebut, dia mendengar wafatnya Aḥmad ibn Ḥanbal pada Tahun 241 H. Untuk itu dia mencari ulama lain untuk menuntut ilmu. Dengan demikian dia menetap di Bagdād, Baṣrah, dan Kuffah untuk belajar kepada Muḥammad ibn Basyyār, 'Ismāil ibn Muḥammad al-Suday, Hanad ibn Sarri, Muhammad ibn Mašna, Ḥamad ibn Mani', dan lain sebagainya.<sup>21</sup> Di Bagdād dia juga mempelajari fikih Syāfi'i dari Hasan ibn Muhammad ibn Za'faranī.

Pada tahun 253 H. al-Ṭabarī pergi ke Mesir dan kembali ke Syam. Setelah itu, dia masuk ke Mesir kembali pada Tahun 256 dan belajar kepada Yūnus ibn 'Abd al-A'lā, Rabi' ibn Sulaimān, dan 'Ismāil ibn Yahya. Secara khusus dia mempelajari fikih Syāfi'i di Mesir melalui Rabi' ibn Sulaiman.<sup>22</sup> Setelah dari Mesir, dia kembali ke Bagdād, ke Ṭabaristān dan kembali lagi ke Bagdād pada tahun 290 H. hingga kematiannya pada tahun 310 H.<sup>23</sup>

Terkait dengan akidah, al-Ṭabarī merupakan salah satu imam pada mazhab *Ahl Sunnah wa al-Jama'ah*. Meskipun pada masa hidupnya, mazhab Mu'tazilah menjadi mazhab kerajaan Dinasti 'Abbāsiyah yang dipimpin oleh al-Mu'taṣim dan al-Waṣīq.

---

<sup>21</sup>Ibn 'Alī al-Syabl, *Abū Ja'far Muḥammad Ibn Jarīr al-Ṭabarī: Sīratuhu 'Aqīdatuhu Wa Muallifātuhu*, 24.

<sup>22</sup>Ibn 'Alī al-Syabl, 25.

<sup>23</sup>Ibn 'Alī al-Syabl, 26.

Perihal akidah al-Ṭabarī tersebut terlihat dalam beberapa hal. Pertama penggunaan hadis sebagai sumber utama untuk menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an. Di mana hadis merupakan sumber utama para mufasir *ahl sunnah wa al-jama'ah*. Kedua, akidahnya juga tercermin dari beberapa hal terkait dengan pembahasan kalam. Al-Ṭabarī mengatakan bahwa Al-Qur'an bukanlah makhluk. Al-Qur'an bukanlah apa yang tertulis di dalam kertas, ia terjaga dan tertulis di *lauḥil mahfuz*, diperdengarkan oleh manusia melalui lisan Nabi Muhammad saw, dihafalkan oleh manusia di dalam dada, dan dibaca dengan merdu oleh para syaikh dan pemuda. Selanjutnya perihal melihat Allah SWT di akhirat kelak, orang-orang mukmin akan melihat Allah SWT di akhirat nanti sesuai dengan hadis Nabi Muhammad saw.<sup>24</sup>

Dalam hal fikih, sebagaimana yang telah dibahas pada perjalanan ilmiah, dia banyak mempelajari fikih Syāfi'ī, baik saat di Mesir ataupun di Bagdād. Dia mempelajari fikih Syāfi'ī dari Hasan ibn Muhammad Za'farānī, Abī Sa'id Istakhrī, Rabi' ibn Sulaimān al-Azdfī, dan Ismā'il ibn Yahya al-Muznī. Untuk itu dia mengikuti mazhab Syāfi'ī sejak hidupnya hingga waktu yang cukup lama. Di sisi lain dia juga mempelajari fikih Mālīkī di Mesir kepada anak 'Abdullah ibn 'Abd al-Hakm. Dia juga mempelajari fikih al-Zāhiriyah melalui Daud ibn 'Alī al-Asbahanī di Bagdād, dan mempelajari mazhab Ḥanafī kepada Abū Muqatil di Ray.<sup>25</sup>

---

<sup>24</sup>Ibn 'Alī al-Syabl, 42.

<sup>25</sup>Ibn 'Alī al-Syabl, 47.

Setelah menganut mazhab Syāfi'ī dalam beberapa tahun dan mempelajari mazhab-mazhab lainnya, al-Ṭabarī melakukan *ijtihad mutlaq* dan tidak mengikuti mazhab tertentu. Dengan demikian para pengikut al-Ṭabarī menyebut mazhab tertentu dengan sebutan *al-Jarīriyah*.<sup>26</sup> Untuk itu Ibn Taimiyah menganggapnya sebagai salah satu mujtahid besar dalam Islam.<sup>27</sup> Akan tetapi mazhab tersebut tidak bertahan lama sebagaimana mazhab lainnya seperti Mālikī, Ḥanbalī, Syāfi'ī, dan Ḥanafī. Selain itu ada yang mengatakan bahwa mazhab *Jarīriyah* memiliki kedekatan dengan mazhab Syāfi'iyah dalam teori fikih.<sup>28</sup>

## 5. Metode Tafsir al-Ṭabarī

### a. Sekilas tentang Kitab *Jāmi'u al-Bayān* dan Sistematika Penulisannya

Buku tafsir yang ditulis oleh al-Ṭabarī diberi nama *Jāmi'u al-Bayān fī Ta'wīli al-Qur'ān* ditulis sejak tahun 283 H hingga tahun 290 H di Bagdād.<sup>29</sup> Menurut al-Zahabī, tafsir yang ditulis oleh al-Ṭabarī merupakan kitab tafsir paling lurus dan terkenal sehingga menjadi rujukan utama bagi para mufasir lain dengan pendekatan *bi al-riwāyah* dan *bi al-ra'yi*. Mengingat bahwa al-

---

<sup>26</sup>Al-Zahabī, *Al-Tafsīr Wa al-Mufasssīrūn*, Tanpa Tahun, 1:148.

<sup>27</sup>Al-Ṭabarī, *Tafsīr Al-Ṭabarī al-Musammā Jāmi' al-Bayān Fī Ta'wīl al-Qur'ān*, 2014, 1:8.

<sup>28</sup>Asep Aburrohman, "Metodologi Al-Thabari Dalam Tafsir Jami'ul Al-Bayan Fi Ta'wili Al-Qur'an," *Kordinat: Jurnal Komunikasi Antar Perguruan Tinggi Agama Islam* 17, no. 1 (November 19, 2018): 5, <https://doi.org/10.15408/kordinat.v17i1.8096>.

<sup>29</sup>Al-Ṭabarī, *Tafsīr Al-Ṭabarī al-Musammā Jāmi' al-Bayān Fī Ta'wīl al-Qur'ān*, 2014, 1:7–8.

Ṭabarī melakukan penyimpulan atas riwayat yang dikutip dan memilih pendapat paling kuat dengan mengikutsertakan akal atau rasio.<sup>30</sup> Hal tersebut peneliti buktikan pada bab sebelumnya di mana dia mengutip beberapa riwayat terkait *asbābu al-nuzūl* Surat *Al-Baqarah* ayat ke 26 dan memilih salah satu riwayat yang dianggap paling kuat dengan pertimbangan logika.

Dalam menyajikan tafsirnya, al-Ṭabarī menggunakan sistematika penulisan berikut ini. (1) Penafsiran dibukukan dalam beberapa jilid kitab. Untuk saat ini, ada beberapa edisi terbitan berdasarkan penerbit, kitab tafsir al-Ṭabarī ada yang mencapai 13 jilid, 15 jilid, 24 jilid, dan 30 jilid. (2) Al-Ṭabarī menafsirkan ayat Al-Qur'an secara terperinci berdasarkan *tartīb muṣḥaf 'usmānī* dari Surat *Al-Fātiḥah* hingga Surat *Al-Nās*. Dalam penafsirannya, dijelaskan nama surat, *asbāb al-nuzūl* berdasarkan riwayat (mikro), dan melakukan penafsiran ayat kata perkata dan kalimat berdasarkan ayat Al-Quran lain dan riwayat dari hadis Nabi, ungkapan para sahabat, dan para tabi'in. (3) Dia menjelaskan macam-macam *qira'at* pada ayat yang memiliki beberapa macam *qira'at*. (4) Dia melakukan *tarjih* riwayat yang dibandingkan sebelumnya dan memilih pendapat yang menurutnya paling sesuai.<sup>31</sup>

---

<sup>30</sup>Al-Zahabī, *Al-Tafsīr Wa al-Mufasssīrūn*, Tanpa Tahun, 1:149.

<sup>31</sup>Faizah Ali Syibromalisi and Jauhar Azizy, *Membahas Kitab Tafsir Klasik-Modern* (Jakarta: Lembaga Penelitian UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2011), 17.

b. Metode Tafsir al-Ṭabarī

Menurut al-Zahabī pertama kali yang dilakukan oleh al-Ṭabarī ketika menafsirkan ayat Al-Qur'an diawali dengan ungkapan */al-qaūl fi ta'wīli qaufihi ta'alā kazā wa kazā/* 'pendapat yang menjelaskan ayat ini adalah begini dan begini'. Hal ini menunjukkan bahwa dia memberikan kesimpulan penafsiran yang dilakukan terlebih dahulu berdasarkan penukilan riwayat-riwayat dari Nabi, sahabat, dan tabi'in.<sup>32</sup>

Jika dalam satu ayat terdapat dua riwayat atau lebih, maka al-Ṭabarī menampilkan seluruh riwayat. Setelah itu, dia memberikan komentar terhadap riwayat tersebut dan memilih riwayat yang paling kuat, baik dari segi *sanadnya* atau dari segi logis tidak *matamya*. Setelah itu dia melakukan *istinbāt* atau kesimpulan hukum berdasarkan riwayat yang dikumpulkan dan mengemukakan riwayat yang paling kuat. Hal tersebut menunjukkan juga bahwa dia menggunakan pendekatan tafsir *'aqlī*, di mana dia juga ikut berperan dalam menilai riwayat yang paling benar.

Ada beberapa prinsip yang dipegang al-Ṭabarī dalam menafsirkan ayat Al-Qur'an. Pertama, dia menolak penggunaan penalaran murni *'bi ra'yi muṭlaq'* dalam menafsirkan ayat Al-Qur'an. Sebagaimana komentarnya terhadap penafsiran Mujāhid mengenai Surat *Al-Baqarah* ayat ke 65 tentang *maskh* 'evolusi' Bani Israil menjadi *qirādah* 'kera'. Dia mengatakan bahwa

---

<sup>32</sup>Al-Zahabī, *Al-Tafsīr Wa al-Mufasssīrūn*, Tanpa Tahun, 1:149.

penafsiran Mujāhid yang mengatakan bahwa perubahan tersebut bersifat *majāzī* karena yang diubah adalah hatinya, bukan fisiknya. Al-Ṭabarī mengomentari bahwa panafsiran tersebut menyelisih apa yang disebutkan Al-Qur'an secara eksplisit dan jelas. Kedua, meninggalkan penafsiran atau hal-hal detail yang tidak bermanfaat. Misalnya mengenai makanan yang diturunkan untuk *hawāriyūn*. Dia tidak memastikan makanan apa yang diturunkan, karena detail akan hal tersebut bukan hal yang urgen untuk diketahui. Ketiga, dia menggunakan *isrāliyyāt*, syair Arab lama dan kaidah bahasa Arab. Keempat, dia memberi perhatian khusus mengenai hukum fikih dan juga kalam.<sup>33</sup>

Berdasarkan sumbernya, maka kitab tafsir *Jāmi'u al-Bayān* lebih didominasi oleh penukilan riwayat, baik melalui ayat Al-Qur'an, hadis Nabi, ungkapan para sahabat dan tabi'in, syair Arab, dan *sīrah nabawiyah*. Di sisi lain dia tidak hanya menukil riwayat-riwayat tersebut, akan tetapi juga melakukan *tarjīh* jika ada riwayat yang mengindikasikan adanya perbedaan penafsiran berdasarkan *sanad* dan *matamya*. Untuk itu, tafsir *Jāmi'u al-Bayān* masuk dalam kategori *tafsīr bi al-riwāyah*.

Adapun jika dilihat melalui penyusunan yang dilakukan oleh al-Ṭabarī, maka *Jāmi'u al-Bayān* masuk dalam kategori *tafsīr tahfīfī* dan *isnādī*. Tafsir ini disebut *isnādī* karena menyandarkan penafsiran ayat pada ayat Al-Qur'an, hadis Nabi, ungkapan para sahabat dan sumber riwayat lainnya. *Jāmi'u al-Bayān* disebut

---

<sup>33</sup>Al-Zahabī, 1:158.

*tahfīfī* atau *tajzi'i* karena kitab tafsir ini mengkaji secara detail ayat-ayat Al-Qur'an dengan menguraikan makna yang terkandung berdasarkan urutan ayat dan surat dalam *mushaf uṣmānī*.<sup>34</sup>

Dalam hal metode *tahfīfī*, al-Ṭabarī menggunakan metode berikut: (1) melakukan pemaknaan *mufradāt* 'kosa kata' atau semantik leksikal pada ayat yang dikaji dan juga pemaknaan gramatikal. Pemaknaan *mufradāt* dilandaskan pada riwayat yang dilakukan dari Surat *Al-Fātiḥah* hingga *Al-Nās*, (2) menguraikan *asbābu al-nuzūl* mikro berdasarkan riwayat dari hadis Nabi, (3) menguraikan *munāsabati al-āyāt*, baik pada ayat dalam surat yang sama atau dengan ayat dalam surat lain yang memiliki kesesuaian, (4) menguraikan makna yang terkandung pada setiap potongan ayat dengan menggunakan ayat lain, hadis Nabi, ungkapan para sahabat dan tabi'in serta menggunakan penalarannya jika tidak ada riwayat atas *mufradāt* atau ayat secara keseluruhan,<sup>35</sup> (5) menarik kesimpulan dari makna ayat berdasarkan riwayat yang paling kuat. Dalam menyampaikan hal tersebut al-Ṭabarī sering menggunakan istilah *wa aulā al-qaulain aw al-aqwāl...* 'pendapat paling utama dari dua pendapat atau dari beberapa pendapat adalah...'. Di sisi lain, peneliti juga melihat bahwa sebelum al-Ṭabarī menampilkan beberapa riwayat, dia melakukan kesimpulan terdahulu dan menampilkan riwayat-riwayat yang berkaitan dengan kesimpulan

---

<sup>34</sup>Abuddin Nata, *Studi Islam Komprehensif*, Ed.1 (Jakarta: Kencana, 2011), 169.

<sup>35</sup>Sa'īd ibn Galifas, *Al-Imām Ibn Jarīr al-Ṭabarī Wa Manhajuhu Fī al-Tafsīr* (Beirūt: Dār al Kutub al-Ilmiyah, 1992), 55.

tersebut. Hal ini dilakukan jika riwayat-riwayat yang ditampilkan tidak bertentangan antara satu dengan lainnya.

Jika dilihat melalui cara penjelasannya dalam kitab *Jāmi'ū al-Bayān*, al-Ṭabari menggunakan metode *muqārin* dan *tarjīh*. Dia membandingkan beberapa riwayat terkait ayat yang dikaji lalu melakukan *tarjīh* untuk melihat riwayat yang paling kuat dan benar berdasarkan ijtihadnya. Di sisi lain, penafsiran yang dilakukan oleh al-Ṭabari juga masuk dalam kategori *tafsīr tafṣīlī* karena mengkaji ayat secara detail dari segi bahasa dan sastra. Dia juga melakukan *istinbāḥ* hukum. Mengingat dia adalah salah satu tokoh mazhab fikih Syāfi'ī dan sekaligus sebagai pelopor mazhab *Jarīriyah* sebagaimana yang telah dijelaskan di sub bab biografi di atas. Adapun jika dilihat melalui corak *laun* atau *ittijah*, maka kitab tafsir *Jāmi'ū al-Bayān* lebih mengarah pada akidah *Ahl Sunnah*. Di sisi lain, *ittijah*nya bersifat umum disesuaikan dengan kandungan ayat yang dikaji.<sup>36</sup>

Untuk melihat penafsiran al-Ṭabari secara lebih detail, berikut adalah beberapa contoh hasil penafsirannya dalam beberapa tema. Dalam hal fikih, dapat dilihat penafsirannya pada ayat ke 43 Surat *Al-Nisā'* mengenai larangan mengerjakan salat dalam keadaan mabuk. Allah SWT berfirman:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَرَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ

---

<sup>36</sup>Nashruddin Baidan and Erwati Aziz, *Perkembangan Tafsir Al-Qur'an Di Asia Tenggara* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2019), 31.

‘Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu salat, sedang kamu dalam keadaan mabuk, sehingga kamu mengerti apa yang kamu ucapkan’.

Dalam menafsirkan ayat di atas al-Ṭabarī menukil beberapa riwayat mengenai hal yang membuat */sukkārā/* ‘mabuk’. Berdasarkan riwayat yang dinukil, kata */sukkārā/* memiliki beberapa penyebab. Pertama mabuk karena minuman ‘*syarab*’ berupa *khamr*, kedua mabuk karena makanan, dan ketiga mabuk karena tidur ‘*naum*’. Berdasarkan tiga penyebab tersebut, riwayat yang dianggap paling kuat adalah mabuk karena minuman *khamr*.<sup>37</sup> Bahkan ayat tersebut merupakan salah satu ayat yang mengantarkan pada diharamkan *khamr* dalam Surat *Al-Mā’idah*.

Di antara riwayat mengenai mabuk akibat minuman *khamr* yang ditampilkan oleh al-Ṭabarī di antaranya adalah riwayat yang disampaikan oleh ‘Alī melalui jalur Abī ‘Abd Raḥman, ‘Ata’ ibn Saib, Sufyān dan Muḥammad ibn Basyar bahwa ‘Abd Raḥman dan lelaki lain meminum *khamr*, lalu ‘Abd Raḥman dan kawan-kawannya melakukan salat dan membaca Surat *Al-Kāfirūn*. Saat membaca surat tersebut, banyak ayat yang terbalik dan tercampur, sehingga ayat ke 43 Surat *Al-Nisā’* di atas turun.

Adapun riwayat mengenai mabuk akibat minuman dan makanan yang dinukil oleh al-Ṭabarī adalah riwayat yang disampaikan oleh ‘Abdullah ibn Habīb melalui jalur ‘Ata’ ibn al-

---

<sup>37</sup> Abū Ja’far Muḥammad ibn Jarīr Al-Ṭabarī, *Tafsīr Al-Ṭabarī al-Musammā Jāmi’ al-Bayān Fī Ta’wīl al-Qur’ān*, vol. 4 (Beirut: Dār al Kutub al-Ilmiyah, 2014), 97.

Saib, Ḥamad, al-Hujjaj ibn al-Minhal dan Mašna bahwa ‘Abd Raḥman ibn ‘Auf membuat makanan dan minuman, lalu dia memanggil para sahabat Nabi untuk makan bersama. Mereka makan hingga mabuk (kekenyangan), akhirnya mereka menunjuk ‘Alī untuk menjadi imam salat Maghrib dan membaca Surat *Al-Kāfirūn* dengan salah /*Qul yā ayyuha al-kāfirūn, a’budu ma ta’budūn...*/, maka ayat di atas turun.<sup>38</sup>

Sedangkan mengenai mabuk akibat tidur yang dinukil al-Ṭabarī adalah riwayat dari al-Dahak melalui jalur Salamah ibn Nabit, Waki’, Ibn Waki’ bahwa maksud dari /*sukkārā*/ di atas adalah *sukkāru al-naum* ‘mabuk karena tidur’.

Adapun dalam tema tauhid, dapat merujuk pada Surat *Al-Naḥl* ayat ke 36, Allah SWT berfirman:

وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ

‘Dan sesungguhnya Kami telah mengutus Rasul pada tiap-tiap umat (untuk menyerukan): "Sembahlah Allah (saja), dan jauhilah Thaghut’.

Mengenai potongan ayat di atas, al-Ṭabarī mengatakan pendapatnya pribadi bahwa Allah SWT mengabarkan kepada manusia bahwa setiap umat sebelum kalian (yang dimaksud kalian adalah umat Nabi Muhammad saw) telah dikirim seorang rasul sebagaimana yang terjadi pada kalian (umat Nabi Muhammad saw), untuk menyerukan sembahlah Allah SWT semata, tidak ada sekutu bagi-Nya, taatlah hanya kepada-Nya, dan ikhlaslah

---

<sup>38</sup>Al-Ṭabarī, 4:99.

beribadah untuk-Nya. Selain itu jauhilah *al-syaīṭān*, dan hati-hatilah daripadanya karena dapat memalingkanmu dari jalan Allah SWT.<sup>39</sup> Dengan demikian penafsiran ini juga menjadi bukti bahwa dalam tafsirnya, al-Ṭabarī menggunakan penalaran jika tidak ditemukan riwayat mengenai ayat yang yang dikaji.

Adapun dalam tema kalam, khususnya mengenai *free will* ‘kehendak bebas manusia’ dapat merujuk pada Surat *Al-Takwīr* ayat 29. Allah SWT berfirman:

وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ

‘Dan kamu tidak dapat menghendaki (menempuh jalan itu) kecuali apabila dikehendaki Allah, Tuhan semesta alam’.

Terkait ayat di atas, al-Ṭabarī menyampaikan penafsirannya bahwa kemampuan manusia untuk istiqamah dalam kebenaran merupakan kehendak Allah SWT. Dalam menguraikan pendapat tersebut, dia menyebutkan riwayat yang disampaikan oleh Sulaimān ibn Mūsā melalui jalur riwayat Sa’id ibn ‘Abd ‘Aziz, Sufyān, dan Mahran bahwa saat ayat */iman syā’a minkum an yastaqīm/*, maka Abū Jahal berkata “Ini adalah kehendak kami, jika kami ingin, maka kami akan istiqamah (dalam kebaikan), maka ayat di atas turun. Al-Ṭabarī juga mengutip riwayat yang disampaikan oleh Sulaimān ibn Mūsā melalui jalur riwayat Sa’id ibn ‘Abd al-Azīz, Sufyān, ‘Abd Rahman, dan Ibn Basyar bahwa saat ayat */iman syā’a minkum an yastaqīm/*, Abū Jahal berkata

---

<sup>39</sup> Abū Ja’far Muḥammad ibn Jarīr Al-Ṭabarī, *Tafsīr Al-Ṭabarī al-Musammā Jāmi’ al-Bayān Fī Ta’wīl al-Qur’ān*, vol. 7 (Beirut: Dār al Kutub al-Ilmiyah, 2014), 582.

“Perkara ini ada pada diri kami, jika kami ingin, maka kami akan istiqamah, dan jika kami tidak menginginkannya, maka kami tidak istiqamah”, maka Allah SWT menurunkan ayat di atas.<sup>40</sup>

Berdasarkan hal di atas, peneliti melihat bahwa kalam yang digunakan oleh al-Ṭabarī adalah kalam atau akidah *ahl sunnah*, khususnya dalam hal *free will* ‘kebebasan kehendak manusia’. Di mana semua yang terjadi di dunia karena kehendak Allah SWT. Di sisi lain, dia juga tidak menggunakan konsep *luṭf Allah* ‘kelembutan Allah’ dalam kehendak bebas manusia sebagaimana yang dilakukan oleh Zamakhsyarī.

## **B. Latar Belakang Kehidupan Zamakhsyarī dan Metode Penafsirannya**

### **1. *Setting* Geografis Zamakhsyar**

Kata */Zamakhsyarī/* yang dinisbahkan pada nama akhir Imām Abū al-Qāsim Maḥmūd ibn ‘Umar ibn Muḥammad ibn ‘Umar merupakan nama *qaryah* ‘desa’ (selanjutnya disebut desa) tempat dia dilahirkan, Zamakhsyar.<sup>41</sup> Desa tersebut berada di *Iqlīm* ‘distrik’ (selanjutnya disebut distrik) Khwarazm yang berada di bagian utara Persia. Distrik Khwarazm merupakan salah satu dari lima distrik yang berada di *Āsia Wusṭā* ‘Asia Tengah’ di belakang Sungai Jaihun. Adapun kelima distrik yang berada di daerah tersebut adalah al-Sagd dengan ibu kota Bukhara dan Samarqand,

---

<sup>40</sup>Al-Ṭabarī, *Tafsīr Al-Ṭabarī al-Musammā Jāmi’ al-Bayān Fī Ta’wīl al-Qur’ān*, 2014, 12:472.

<sup>41</sup>Syihāb al-Dīn Abī Abdillāh Yāqūt ibn Abdillāh, *Mu’jam al-Buldān*, vol. 3 (Beirūt: Dār Ṣādir, 1997), 147.

Suganiyan, Faraghanah, al-Syas atau Tasyqand, dan Khuwarazm yang saat ini dikenal oleh masyarakat Arab dengan Kiwah atau Kiva oleh masyarakat Uzbekistan.

Di antara distrik-distrik tersebut, Khwarazm merupakan distrik yang paling besar dan terkenal, khususnya pada dua abad, abad kelima dan keenam hijriyah.<sup>42</sup> Distrik tersebut memiliki *mudun* ‘kota-kota’ dan *qura* ‘desa-desa’ yang banyak dan di daerah tersebut terdapat pasar-pasar yang ramai. Di sana juga terdapat *jāmi’ah* ‘perguruan tinggi’ dengan banyak pilihan keilmuan. Untuk itu daerah tersebut terkenal dengan banyaknya para ulama yang mengembangkan ilmu dan kebudayaan Islam. Ibn Baṭūtah menyaksikan hal tersebut dan mengatakan bahwa warga distrik Khwarazm memiliki karakteristik unggul seperti pergaulan yang baik, akhlak yang baik dan mulia, serta banyak beribadah.<sup>43</sup>

Distrik Khwarazm menghimpun beberapa kota dan desa, yaitu (1) Kota Jurhaniyah atau Kurkanj. Pada saat itu, kota ini merupakan ibu kota Khwarazm dan tempat di mana Zamakhsyarī meninggal dunia. (2) Kota Khiyuq, di daerah ini masyarakat menggunakan mazhab Syāfi’ī dalam beribadah, berbeda dengan kebanyakan kota dan desa lain di distrik Khwarazm yang menganut mazhab Abū Ḥanīfah al-Nu’mān. (3) Kota Khwarazm, yang merupakan nama distrik dan kota memiliki desa yang bernama Zamakhsyar yang sangat dekat letaknya dengan kota

---

<sup>42</sup>Kamāl Jabri Abhari, *Al-Zamakhsyarī: Sīrātuḥu, Aṣarūḥu, Maḏhabūḥu al-Naḥwi* (Urdun: Dār al-Janān li al-Nasyr wa Tauzī’, 2014), 11.

<sup>43</sup>Abhari, 15.

Khwarazm. Dengan dekatnya wilayah tersebut, maka Khwarazm dan Zamakhsyar dianggap sebagai satu kota.<sup>44</sup> Untuk itu, tidak heran jika nisbah daerah dalam nama Abū al-Qāsim adalah *Khwarazmī Zamakhsyarī*.

Adapun iklim cuaca yang ada di distrik Khwarazm sangat dingin. Sungai Jaihun membeku saat musim dingin. Memiliki banyak pepohonan dan buah-buahan. Air yang berada di distrik Khwarazm juga dianggap paling jernih dan paling tawar di antara distrik-distrik lainnya di kawasan Asia Tengah atau Persia Utara.

Saat ini distrik Khwarazm telah menjadi beberapa negara, yaitu Turkmenistan, Uzbekistan, Tajikistan, dan Iran. Untuk itu, populasi dari distrik tersebut menjadi heterogen. Di antara etnis yang masuk dalam distrik Khwarazm adalah etnis Turkmen, Uzbek, Karakalpak, Tajik, dan Kazakh. Secara umum, distrik Khwarazm saat ini terletak di negara Uzbekistan, lebih tepatnya berada di daerah Kiva atau Kiwah, provinsi Xorazm Uzbekistan. Di sisi lain nama Khwarazm saat ini sudah tidak digunakan lagi.

## 2. *Setting* Sosial-Politik pada Masa Zamakhsyarī

Distrik Khwarazm saat Zamakhsyarī hidup dikuasai oleh banyak dinasti, dan konflik antar dinasti terus terjadi. Di antara pemerintahan yang menguasai distrik tersebut adalah Dinasti al-Samānīyah, Dinasti al-Salājiqah, dan Dinasti Khwarazmiyah.<sup>45</sup> Jika dilihat lebih umum, maka Zamakhsyarī hidup di masa paruh kedua abad kelima hijriah. Pada masa ini sejatinya umat Islam

---

<sup>44</sup>Abhari, 11.

<sup>45</sup>Abhari, 13.

masih bersatu dalam Kekhalifahan Abbasiyah. Akan tetapi kekhalfah tersebut banyak disinyalir bersifat simbolik dan semu. Dengan demikian pusat pemerintahan dan kekuasaan yang berada di Bagdād hanya sebatas simbol saja. Pada hakikatnya yang menguasai negara-negara Islam pada saat itu adalah dinasti-dinasti di setiap daerah.<sup>46</sup>

Jika dilihat dari segi penguasa kekhalfahan Abbasiyah, maka Zamakhsyarī hidup bersamaan dengan beberapa Khalifah Abbasiyah yang sedang berkuasa, yaitu ‘Abdullah al-Muqtadi billah ibn Muhammad ibn al-Qāsīm pada tahun 467-487 H. Ahmad al-Mustazhir billah ibn al-Muqtadi pada tahun 487-512 H, Al-Fadl al-Mustarsyid billah ibn al-Mustazhir pada tahun 512-529 H, Al-Mansur al-Rasyid billah ibn al-Mustarsyid pada tahun 529-529 H, dan Muḥammad al-Muqtafi billah ibn al-Mustazhir pada tahun 529-555 H.

Adapun jika dilihat dari tiga dinasti yang berada di distrik Khwarazm, maka Zamakhsarī hidup semasa dengan para pemimpin Dinasti al-Salājiqah atau Saljuk dan Dinasti Khwarazmiyah. Pemimpin yang hidup semasa dengan Zamakhsyarī adalah Jalāl al-Dīn Abā al-Faṭḥ Maliksyah pada tahun 465-485 H, Nasīr al-Dīn Maḥmūd pada tahun 485-487 H, Ruknu al-Dīn Abā Muzafir Burikya Ruq pada Tahun 487-498 H, Gayaš al-Dīn Abā Syuja’ Muhammadan pada tahun 498-511 H, dan Muizu al-Dīn Abā al-Harīš Sanjar pada Tahun 511-522 H.

---

<sup>46</sup> Shaifullah Rusmin, “Penafsiran Al-Zamakhsyari Dalam Tafsir Al-Kasasyaf” (Makassar, Universitas Islam Negeri(UIN) Alauddin, 2018), 75.

Adapun penguasa Dinasti Khwarazmiah yang hidup semasa dengan Zamakhsyarī adalah Muhammad ibn Nustakin pada Tahun 470-490. Dia adalah penguasa sekaligus yang membentuk Dinasti Khuwarazmiah. Dia telah mendeklarasikan untuk memimpin dan menguasai distrik Khwarazm dan mengambil alih kekuasaan dari Amir Habsyah Birukya Ruq al-Saljuqy. Dia juga memiliki gelar sebagai Khwarazmasyah. Dia mampu mengambil kekuasaan dari Dinasti Saljuq, menguasai banyak daerah, akan tetapi berbuat zalim sehingga dapat ditaklukkan oleh Mongol. Zamakhsyarī juga hidup di masa pemerintahan Quṭb al-Dīn Muhammadan pada Tahun 490-521 H dan Atiza pada tahun 521-555 Hijriah sebagai penerus Nustakin sebagai pemimpin Dinasti Khuwarazmiah.

### 3. *Setting* Intelektual pada Masa Zamakhsyarī

Meskipun Zamakhsyarī hidup di masa banyak terjadi peralihan kekuasaan dan konflik antar dinasti, akan tetapi distrik Khwarazm merupakan distrik yang pesat dalam mengembangkan ilmu pengetahuan dan budaya. Pemimpin-pemimpin pada dinasti yang telah disebutkan sebelumnya berlomba-lomba untuk dekat dan bergaul dengan para ‘*ulamā*’ ‘cerdik cendikia’ dan *udabā* ‘sastrawan’. Selain itu, para penguasa juga menempatkan ulama dan sastrawan di posisi yang terhormat di kalangan masyarakat. Salah satu pemimpin Dinasti al-Samāniah Nūḥ ibn Manṣūr al-Samāni menjadikan ulama sebagai salah satu unsur yang mengatur pemerintahan, khususnya menjadi menteri.

Selain itu, Dinasti Saljuk juga sangat memperhatikan ilmu pengetahuan dan sastra. Para penguasa, khususnya menteri Nizām

al-Mulk membangun sekolah-sekolah Nizāmiyah yang besar. Dia membuat sekolahan, perpustakaan, dan tempat percetakan buku di setiap daerah Khwarazm.

Perkembangan yang sangat pesat tersebut juga mengilhami Zamakhsyarī untuk membuat sebuah pengantar memuji para pemimpin di distrik Khwarazm. Dia mengatakan bahwa Allah SWT telah memilih para pemimpin yang dapat menolong kemajuan ilmu pengetahuan dan sastra. Dia menyebutkan beberapa pemimpin di atas seperti Abu al-Muzaffar, Atazyin Khwarazmasyah, dan lain sebagainya.<sup>47</sup>

Dengan keadaan tersebut, distrik Khwarazm dikenal sebagai tempat di mana para ulama dan sastrawan unggul dilahirkan. Selain itu banyak sekali para linguist yang muncul dari zaman tersebut, khususnya linguist Arab dan Fārisī. Hal itu yang menyebabkan Zamakhsyarī memiliki kelebihan dalam bidang bahasa dan sastra dalam menafsirkan Al-Qur'an. Zamakhsyarī banyak terpengaruh oleh kajian *balāghah* yang dirumuskan oleh 'Abd al-Qāhir al-Jurjānī yang wafat pada tahun 471 H. Khwarazm juga menjadi pusat kajian *balāghah*, kritik sastra, filsafat, mantiq, dan ilmu kalam, khususnya pada abad keenam hijriah.<sup>48</sup>

---

<sup>47</sup> Abhari, *Al-Zamakhsyarī: Sirātuḥu, Aṣarūḥu, Maḏhabūḥu al-Naḥwi*, 25.

<sup>48</sup> Abhari, 16.

#### 4. Biografi Zamakhsyarī dan Perjalanan Ilmiah.

Nama lengkapnya adalah Abū al-Qāsim Maḥmūd ibn ‘Umar ibn Muḥammad ibn ‘Umar al-Khawārizmī al-Zamakhsyarī.<sup>49</sup> Selain itu Aḥmad al-Hūfi mengatakan bahwa namanya adalah Maḥmūd ibn ‘Umar ibn Aḥmad. Sedangkan Bahijah al-Husaini mengatakan bahwa namanya adalah Jār Allah Abū al-Qāsim Maḥmūd ibn ‘Umar ibn Muḥammad ibn Aḥmad.<sup>50</sup> Dia dilahirkan pada hari Rabu 27 Rajab Tahun 467 Hijriyah<sup>51</sup> di Zamakhsyar Khwarazm<sup>52</sup> pada masa pemerintahan Abī al-Faṭḥ Maliksyah.<sup>53</sup> Pada masa itu, pemerintah sangat antusias pada ilmu dan memberi fasilitas dan ruang yang luas bagi para ulama. Pada masa ini juga, Zamakhsyarī tumbuh berkembang dan belajar dengan para ulama terkemuka yang hidup pada zaman tersebut. Zamakhsyarī tumbuh pada keluarga yang cukup kekurangan. Ayahnya, ‘Umar merupakan imam di desa Zamakhsyar.<sup>54</sup>

---

<sup>49</sup>Muhammad bin ‘Umar Al-Zamakhsyari, *Al-Kasasyaf ‘an Haqaiq al-Tanzil Wa ‘Uyun al-Aqawil Fi Wujuh al - Takwil*, vol. 1 (Kairo: : Matba’ah Isa al-Babi al-Halibi, n.d.), 22.

<sup>50</sup>Abhari, *Al-Zamakhsyarī: Sīrāṭuhu, Aṣaruhu, Maḥhabuhu al-Naḥwi*, 23.

<sup>51</sup>Al-Zahabī, *Al-Tafsīr Wa al-Mufasssirūn*, Tanpa Tahun, 1:304.

<sup>52</sup>Abhari, *Al-Zamakhsyarī: Sīrāṭuhu, Aṣaruhu, Maḥhabuhu al-Naḥwi*, 23.

<sup>53</sup>Al-Zamakhsyarī Al-Khwārazmī, *Al-Kasasyaf ‘an Haqāiq al-Tanzil Wa ‘Uyūn al-Aqāwil Fī Wujūh al-Ta’wīl*, 2016, 1:6.

<sup>54</sup>Abhari, *Al-Zamakhsyarī: Sīrāṭuhu, Aṣaruhu, Maḥhabuhu al-Naḥwi*, 24.

Zamakhsharī merupakan seorang imam bermazhab Ḥanafī al-Mu'tazilī.<sup>55</sup> Selain itu dia merupakan ulama ensiklopedis yang ahli di berbagai bidang keilmuan. Di antaranya adalah tafsir, hadis, bahasa, sastra, dan fikih. Di antara karyanya adalah *Tafsīr al-Kasysyāf 'an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa Uyūn al-Aqāwīl fī Wujūh al-Ta'wīl, Nukat al-Arāb fī Garīb al-F'rāb. Mukhtaṣar al-Muwāfaqah Baina Ahl al-Bayt wa al-Ṣahābah, Khaṣāiṣ al-Asyarah al-Kirām al-Bararah. Ru'ūs al-Masā'il*, dan lain sebagainya.<sup>56</sup>

Saat memasuki umur sebagai murid '*tālib*' pada masa itu, dia melakukan *riḥlah 'ilmiyah* ke Bukhara. Di dalam perjalanan, dia jatuh dari tunggangannya dan kakinya patah, sehingga dia menjadikan kayu untuk menopang badannya. Menurut sebuah riwayat, penyebab patah kaki yang dialaminya adalah doa sang ibunda. Saat kecil Zamakhsharī menangkap burung pipit dan kakinya diikat. Saat burung terlepas dari tangan, dia menariknya hingga kaki burung tersebut patah. Pada saat itu, sang ibunda merasa iba terhadap burung tersebut dan berdoa, semoga yang mematahkan kaki burung kelak akan patah juga kakinya, ternyata yang mematahkan kaki tersebut adalah anaknya, yaitu Zamakhsharī.<sup>57</sup>

Dia belajar kepada Maḥmūd ibn Jarīr al-Zabī al-Asfahānī al-Naḥwī. Dia adalah seorang imam Khwarazm saat itu. Dia juga

---

<sup>55</sup>Al-Zahabī, *Al-Tafsīr Wa al-Mufasssīrūn*, Tanpa Tahun, 1:304.

<sup>56</sup>Rusmin, "Penafsiran Al-Zamakhshari Dalam Tafsir Al-Kasysyaf," 104.

<sup>57</sup>Abū 'Abbas Syamsuddin, *Wafiyatu Al-A'yān Wa Anbā'u Abnā'i al-Zaman*, vol. 5 (Beirut: Dār Ṣādir, 1977), 169.

yang memasukkan paham Mu'tazilah di daerah Khwarazm, dan Zamakhsyarī juga mempelajari Mu'tazilah darinya. Setelah lulus dari pendidikan yang diajarkan oleh Maḥmūd ibn Jarīr, Zamakhsyarī pergi ke Khurasan dan memberi *madh* 'syair pujian' bagi para pemuka pemerintahan. Setelah itu dia meninggalkan daerah tersebut dan menuju ke Asfahan di tempat tinggal kesultanan Saljuk Muḥammad ibn Abī al-Faṭḥ yang meninggal pada Tahun 511 H. Pada Tahun 512, dia sakit keras hingga bersumpah kepada Allah SWT jika disembuhkan, maka dia akan meninggalkan istana dan tidak tamak terkait jabatan kerajaan. Pada akhirnya dia sembuh dan pergi menuju Bagdād untuk bertemu dengan al-Dāmigānī sebagai ahli fikih Ḥanafī. Dia juga bertemu dengan Ibn Syajari dan tinggal di Bagdād beberapa tahun.

Setelah itu, Zamakhsyarī menuju Mekkah dan tinggal di sana sangat lama, sehingga dia disebut sebagai *Jār Allah* 'tetangga Allah'. Selain itu, dia juga bertemu dengan pemimpin Mekkah pada saat itu, yakni 'Alī ibn 'Isā ibn Wahhas. Selama dua tahun, dia mempelajari kitab karangan Sibawaih kepada 'Abd Allah ibn Talḥah al-Yabiri yang meninggal pada Tahun 518 H. Dia juga berkeliling ke daerah sekitar Jazirah Arab dan Yaman. Pada saat itu dia sempat rindu dengan negaranya dan pergi dari Mekkah untuk beberapa tahun. Setelah itu dia kembali ke Mekkah. Di perjalanan, dia melewati Syam dan singgah di Damaskus untuk memberi syair pujian kepada Raja Damaskus Tāj al-Malik yang wafat pada tahun 526 Hijriyah. Kedatangannya di Mekkah untuk kedua kalinya merupakan waktu di mana dia menulis kitab *Tafsīr*

*al-Kasysyāf*. Setelah menyelesaikan penulisan kitab, dia kembali rindu dengan kampung halaman sehingga dia meninggalkan Mekkah kembali pada tahun 533 Hijriyah.<sup>58</sup> Dia meninggal di Khwarazm, tepatnya di Jurjāniyah Khwarazm pada Tahun 538 Hijriyah.<sup>59</sup>

## 5. Metode Tafsir Zamakhsyārī

### a. Sekilas tentang Kitab *al-Kasysyāf* dan Sistematika Penulisan

Kitab tafsir yang ditulis oleh Zamakhsyārī diberi nama *al-Kasysyāf ‘an Ḥaḳāiqi al-Tanzīl wa ‘Uyūni al-Aḳāwil fī Wujūhi al-Ta’wīl*. Sebagaimana uraian sebelumnya, Zamakhsyārī menulis Kitab *al-Kasysyāf* saat dia berada di Mekkah untuk kedua kalinya sekitar tahun 526 Hijriah selama dua tahun beberapa bulan<sup>60</sup> yang didasarkan pada pernyataannya bahwa dia menulis kitab tafsir dengan waktu yang sama dengan Abū Bakr menjadi Khalifah umat Islam.<sup>61</sup>

Dia menjelaskan bahwa penulisan kitab *al-Kasysyāf* didasarkan pada permintaan kelompok Mu’tazilah yang bernama *al-Fī’ah al-Najiyah al-‘Adiliyah*. Mereka adalah orang-orang yang menguasai ilmu agama dan bahasa, sehingga mereka mencampur adukkan antara keduanya tanpa memahami hakikat atau substansi

---

<sup>58</sup> Al-Zamakhsyārī Al-Khwārazmī, *Al-Kasysyāf ‘an Ḥaḳāiq al-Tanzīl Wa ‘Uyūn al-Aḳāwil Fī Wujūh al-Ta’wīl*, 2016, 1:14.

<sup>59</sup> Muḥyiddin Abī Muḥammad ‘Abd Qadīr, *Al-Jawāhir al-Madiyah Fī Ṭabaqati al-Ḥanafiyah*, 3rd ed. (Riyād: Hajar, 1993), 447.

<sup>60</sup> Al-Zamakhsyārī Al-Khwārazmī, *Al-Kasysyāf ‘an Ḥaḳāiq al-Tanzīl Wa ‘Uyūn al-Aḳāwil Fī Wujūh al-Ta’wīl*, 2016, 1:13.

<sup>61</sup> Manī’ ‘Abd Ḥalīm Maḥmūd, *Manāḥij Al-Mufasssīrīn* (Qāhirah: Dār al-Kitāb al-Miṣrī, 2000), 225.

dari ta'wil ayat Al-Qur'an itu sendiri. Saat dia mendiktekan dan menjelaskan hakikat ayat dalam Surat *Al-Fātihah* dan sebagian Surat *Al-Baqarah*, mereka merasa mendapatkan pencerahan mengenai hakikat ayat. Pada akhirnya kelompok tersebut mengharapkan Zamakhsyārī dapat menjelaskan isi kandungan Al-Qur'an secara menyeluruh dalam bentuk kitab tafsir.<sup>62</sup>

Di sisi lain ada pendapat yang mengatakan bahwa latar belakang penulisan kitab *al-Kasysyāf* didasarkan pada permintaan para petinggi Mu'tazilah agar Zamakhsyārī dapat menyusun kitab tafsir yang sesuai dengan paham mereka dan juga menonjolkan aspek *'ilm ma'ānī* di dalamnya.<sup>63</sup> Mengingat bahwa pada saat itu penafsiran dengan corak Mu'tazilah dengan menekankan pada keindahan unsur *balāghah* dan *ta'wīl* mulai menurun, sehingga para petinggi Mu'tazilah melihat potensi besar pada Zamakhsyārī untuk menulis kitab tafsir dan dapat mendongkrak kedudukan kelompok Mu'tazilah khususnya dalam penafsiran Al-Qur'an.<sup>64</sup>

Bahkan permintaan penulisan juga datang dari pemimpin Arab pada saat itu, Ibn Wahhas yang mengirimkan utusan menuju Khwarazm. Dia meminta Zamakhsyārī untuk kembali ke Hijaz dan menulis kitab tafsir di sana. Di sisi lain Zamakhsyārī melihat bahwa minat para ulama untuk mengkaji keindahan Al-Qur'an

---

<sup>62</sup> Al-Zamakhsyārī Al-Khwārazmī, *Al-Kasysyāf 'an Ḥaqāiq al-Tanzīl Wa 'Uyūn al-Aqāwil Fī Wujūh al-Ta'wīl*, 2016, 1:13.

<sup>63</sup> Muṣṭafā al-Sawī al-Juwainī, *Manhaj Al-Zamakhsyārī Fī Tafsīri Al-Qur'an Wa Bayān I'jāzīhi* (Miṣr: Dār al-Ma'ārif, 1984), 77.

<sup>64</sup> Muḥammad Al-Fāḍil ibn 'Asyūr, *Al-Tafsīr Wa Rijāluhu* (Qāhirah: Al-Azhar Majma' al-Buḥūṣ al-Islamiyah, 2015), 32.

melalui kajian *balāghah*, khususnya *‘ilm ma’ānī* dan *bayān* mulai turun. Dengan demikian Zamakhsyārī pada akhirnya merespon permintaan tersebut dan mulai menulis kitab tafsir pada tahun 526 H/1132 M. di Mekkah. Dia dapat menyelesaikan penulisan kitab tafsir selama kurang lebih 30 bulan. Sejak tahun 526 Hijriyah hingga tahun 23 Rabi’ul Akhir 528 H. Hasil penafsiran yang dilakukan oleh Zamakhsyārī dianggap menarik oleh masyarakat Islam karena diuraikan dengan singkat dan jelas.<sup>65</sup>

Ada pendapat lain yang mengatakan bahwa yang melatarbelakangi penulisan kitab *al-Kasysyāf* adalah permintaan Amir Arab Abū al-Hasan Ali ibn Hamzah kepada Zamakhsyārī untuk menulis kitab tafsir saat dia berada di Mekkah. Pada akhirnya dia memulai untuk menulis dan menyelesaikannya kurang lebih selama tiga tahun.<sup>66</sup>

Dalam menyusun kitab tafsirnya, Zamakhsyārī mengikuti urutan surat dan ayat *mushaf ‘usmānī*, dari Surat *Al-Fātiḥah* hingga Surat *Al-Nās* yang terdiri dari 30 juz 144 surat. Dalam menafsirkan setiap ayat, dia melampirkan ayat terlebih dahulu, lalu mengemukakan pendapat yang didasarkan pada *ra’yu ‘rasio*. Dia juga menggunakan atau menukil riwayat yang mendukung pendapatnya. Selain menukil riwayat, dia juga mencari aspek

---

<sup>65</sup> Avif Alfiyah, “Kajian Kitab Al Kasyaf Karya Zamakhsyari,” *Al Furqan: Jurnal Ilmu Al Quran Dan Tafsir* 1, no. 1 (June 3, 2018): 60.

<sup>66</sup> Al-Zamakhsyārī Al-Khwārazmī, *Al-Kasysyāf ‘an Ḥaqāiq al-Tanzīl Wa ‘Uyūn al-Aqāwil Fī Wujūh al-Ta’wīl*, 2016, 1:13.

*munāsabah al-āyāt*, baik ayat dengan ayat dalam satu surat, atau *munāsabah* ayat dengan ayat dalam surat yang berbeda.

Pada awalnya, tepatnya pada tahun 1281 H/1864 M kitab tafsir ini dicetak di Bulāq dan diedarkan dengan dua jilid saja. Adapun kitab tafsir yang beredar saat ini, pada umumnya terdiri dari empat jilid. Di dalam jilid pertama memuat pendahuluan mufasir ‘*muqaddimah*’ dan penafsiran ayat yang dimulai dari Surat *Al-Fātiḥah* hingga Surah *Al-Mā’idah*. Di dalam jilid kedua berisi penafsiran Surat *Al-An’ām* hingga Surah *Al-Kahfi*. Pada jilid ketiga berisi penafsiran Surat *Maryam* hingga Surah *Fāṭir*. Adapun jilid keempat, atau jilid terakhir berisi tentang penafsiran Surat *Yāsīn* hingga Surah *Al-Nās*. Berdasarkan pendapat Aḥmad al-Khūfī, Zamakhsyarī menela’ah hasil penafsiran para ulama Mu’tazilah sebelum menulis penafsirannya sendiri. Di antara mufasir Mu’tazilah yang dimaksud adalah *Tafsir al-Qaḍir Abd al-Jabbār* dan *Tafsir Mujāhid*.<sup>67</sup>

Kitab *al-Kasasyāf* dimasukkan oleh al-Zahabī masuk dalam kategori *tafsīr bi al-ra’yi al-maḏmum* ‘penafsiran dengan logika tercela’. Mengingat bahwa dalam menafsirkan ayat, ada beberapa yang dijadikan sebagai *legal standing* akidah Mu’tazilah.<sup>68</sup> Adapun sistematika penulisan yang dilakukan oleh Zamakhsyarī adalah (1) menjelaskan nama surat beserta nama lain surat tersebut jika ada, identitas surat makiyah atau madaniyah, dan menjelaskan

---

<sup>67</sup>Aḥmad Muḥammad Al-Khūfī, *Al-Zamakhsyarī* (Damasq: Dār al-Fikr al-’Arabī, 1966), 35.

<sup>68</sup>Al-Zahabī, *Al-Tafsīr Wa al-Mufassirūn*, Tanpa Tahun, 1:304.

keutamaan surah, (2) Dalam menafsirkan ayat, dia juga menampilkan pendapat para ulama atau mufasir sebelumnya. Adapun jika ada pendapat yang bertentangan dengan pendapatnya, maka dia menentangnya dengan argumentasi. Dia juga mengaitkan ayat yang ditafsirkan dengan ayat lain untuk menguatkan penafsirannya, (3) adapun jika terdapat ayat yang berkaitan dengan kalam, maka dia mengaitkannya dengan paham Mu'tazilah. Terkait dengan ayat hukum, dia mengutip pendapat *fuqahā* lintas mazhab, tanpa menonjolkan mazhab Ḥanafī, sebagai mazhab yang dianut olehnya, (4) mengkaji lafal ayat dengan pendekatan kebahasaan, baik *naḥw*, *ṣaraf*, dan *balāghah* yang mencakup kajian *ma'āni*, *bayān*, dan *badī'*. Bahkan dia juga mengkaji ayat secara sintaksis '*i'rāb al-jumlah*' yang merujuk pada makna sintaksis, tidak hanya pada makna leksikal secara morfologis '*mufradāt*', (5) menafsirkan ayat dengan metode dialog yang didasarkan pada logika dan kaidah kebahasaan, (6) menggunakan hadis dan syair Arab untuk memperkuat argumen penafsirannya. Hanya saja dia tidak menampilkan *sanad* secara detail.<sup>69</sup>

b. Metode Tafsir Zamakhsyārī

Jika dilihat melalui sumber penafsiran Al-Qur'an, maka Kitab *al-Kasasyāf* didominasi oleh rasio atau logika. Meskipun dalam beberapa ayat Zamakhsyārī menggunakan ayat lain dalam Al-Qur'an atau hadis untuk menguatkan argumentasinya. Dengan

---

<sup>69</sup> Al-Zamakhsyārī Al-Khwārazmī, *Al-Kasasyāf 'an Ḥaqāiq al-Tanzīl Wa 'Uyūn al-Aqāwil Fī Wujūh al-Ta'wīl*, 2016, 1:86.

dominasi tersebut, maka para ulama memasukkan kitab *al-Kasysyāf* dalam kategori *Tafsīr bi al-Ra'yi*.

Adapun jika dilihat melalui penyusunan penafsiran, maka *al-Kasysyāf* masuk dalam kategori *Tafsīr Tahfīfī*. Zamakhsyarī menafsirkan Al-Qur'an secara linear-atomistik dari Surat *Al-Fātiḥah* hingga Surat *Al-Nās* berdasarkan *tartīb mushaf 'uṣmānī*. Dia mengkaji makna ayat baik secara kata per kata 'makna leksikal' ataupun juga pemaknaan gramatikal. Dia juga menerangkan *munāsabah al-āyāt* dalam beberapa penafsirannya, baik ayat dengan ayat lain dalam satu surat, atau ayat dengan ayat lain dalam surat yang berbeda.

Jika dilihat melalui cara penjelasannya, dia menggunakan metode perbandingan '*muqārin*' dan diskusi '*muqābalah*'. Dia membandingkan pendapat ulama dalam hal *qirā'āt*, pemaknaan kata ayat, dan lain sebagainya. Selain itu dia juga menggunakan metode diskusi. Hal tersebut diindikasikan dengan ungkapan */fain qulta.../* 'Jika anda bertanya...' lalu dijawab */qultu.../* 'Aku jawab...'.

Adapun jika dilihat melalui keluasan dan kedetailan penjelasan, maka *al-Kasysyāf* dapat masuk dalam kategori *tafsīfī* yang diindikasikan dengan penjelasan ayat per ayat dalam satu surat, dan pengkajian yang sangat detail dan rinci, baik dari pemaknaan kata ayat maupun pemaknaan gramatika ayat. Adapun jika dilihat melalui corak atau *laun*, maka tafsir *al-Kasysyāf* lebih kepada *laun ādabī* dan *i'tiqādī*. Mengingat Zamakhsyarī merupakan ahli bahasa dan sekaligus tokoh dalam mazhab kalam

Mu'tazilah. Berdasarkan hal tersebut maka *ittijah* yang digunakan oleh Zamakhsyārī lebih kepada akidah Mu'tazilah 'Madrasah *Ashābu al-'Aql Mu'tazilah*'.

Untuk melihat metode yang digunakan oleh Zamakhsyārī dengan lebih detail, berikut beberapa contoh ayat yang dia tafsirkan dengan tema yang peneliti tentukan. Pada tema ibadah atau *fiqh* dapat dilihat penafsirannya pada ayat ke 43 Surat *Al-Nisā'* mengenai larangan mengerjakan salat dalam keadaan mabuk. Allah SWT berfirman:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَرَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ

'Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu salat, sedang kamu dalam Keadaan mabuk, sehingga kamu mengerti apa yang kamu ucapkan'.

Dalam menafsirkan ayat di atas, Zamakhsyārī menggunakan riwayat dan juga logika yang dipadukan. Hanya saja riwayat yang dia tampilkan tanpa disertai uraian *sanad* yang detail. Dia mengutip riwayat bahwa 'Abd Raḥman ibn 'Auf membuat makanan dan minuman, dan dia memanggil beberapa sahabat Nabi untuk makan dan minum bersama di saat *khamar* masih diperbolehkan. Mereka makan dan minum hingga mabuk dan waktu mendekati Salat Magrib. Saat mereka melaksanakan Salat Magrib, imam (salah satu dari mereka) membaca Surat *Al-Kāfirūn* dan terbalik balik /a'budu mā ta'budūn, wa antum 'ābidūna mā a'bud/, maka ayat di atas turun.<sup>70</sup> Konon mereka pada akhirnya

---

<sup>70</sup>Al-Zamakhsyārī Al-Khwārazmī, 1:545.

tidak minum pada waktu mendekati salat. Saat mereka sudah melaksanakan salat Isya' mereka meminum *khamar*, sehingga di waktu subuh mereka sudah sadar dan mengetahui apa yang dibaca. Berdasarkan hal tersebut, maka ayat tentang pengharaman *khamar* diturunkan. Pemaknaan logika kebahasaan tampak dalam pemaknaan */lā taqrabu al-ṣalāta/* dengan 'jangan bersiap siap melaksanakan salat dan jauhi untuk melaksanakan salat'. Sebagaimana ungkapan */lā taqrabu/* pada ayat */lā taqrabu al-fawāhisy/* dalam Surat *Al-An'ām* ayat ke 51 dan ayat */lā taqrabū zinā/* dalam Surat *Al-Isra'* ayat ke 32. Ada juga yang berpendapat bahwa ayat tersebut bermakna 'janganlah kalian mendekati tempat salat'. Sebagaimana sabda Nabi Muhammad saw/*janibū masājidakum sibyanakum wa majaninakum/* 'jauhilah masjid saat kalian masih bersikap seperti anak-anak dan saat kalian gila 'tidak sadar'. Ada juga yang berpendapat bahwa kata */sukkāra/* 'mabuk' merujuk pada mabuk karena mengantuk berat dan ketiduran (saat salat). Dalam penafsirannya, dia juga memberikan beberapa *qirā'āt*. Kata */sukkāra/* juga dapat dibaca */sakkāra/* yang bermakna jamak.<sup>71</sup>

Adapun dalam tema tauhid, dapat merujuk pada Surat *Al-Nahl* ayat ke 36, Allah SWT berfirman:

وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ

'Dan sesungguhnya Kami telah mengutus Rasul pada tiap-tiap umat (untuk menyerukan): "Sembahlah Allah (saja), dan jauhilah Thaghut'.

---

<sup>71</sup>Al-Zamakhsharī Al-Khwārazmī, 1:547.

Dalam menafsirkan ayat di atas, Zamakhsyarī menggunakan logika dan paham Mu'tazilah mengenai keburukan. Dia mengatakan bahwa untuk membatasi tindakan keburukan atau kehendak untuk melakukan keburukan yang ada pada diri manusia, maka setiap umat telah dikirim seorang utusan yang menyuruh manusia melakukan kebaikan berupa keimanan dan ibadah hanya kepada Allah SWT. Selain itu juga menjauhi keburukan berupa ketaatan kepada *tāgūt*.<sup>72</sup> Dengan jelas, bahwa Zamakhsyarī mengatakan bahwa keburukan ada pada kehendak manusia bukan kehendak Tuhan, di mana hal ini memiliki korelasi dengan keadilan Tuhan.

Adapun dalam tema kalam, khususnya mengenai *free will* dapat merujuk pada Surat *Al-Takwīr* ayat 29. Allah SWT berfirman:

وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ

‘Dan kamu tidak dapat menghendaki (menempuh jalan itu) kecuali apabila dikehendaki Allah, Tuhan semesta alam’.

Dalam menafsirkan ayat di atas, Zamakhsyarī tidak mengaitkannya dengan riwayat sebagaimana yang dilakukan oleh al-Ṭabarī. Dia lebih mengarahkan pada kehendak yang ada pada manusia. Dia menjelaskan bahwa ayat di atas bermakna tidaklah manusia itu berkehendak untuk istiqamah, -khususnya bagi siapa saja yang menginginkannya-, maka hal tersebut terjadi karena

---

<sup>72</sup>Abī Al-Qāsim Maḥmūd ibn ‘Umar Al-Zamakhsyarī Al-Khwārazmī, *Al-Kasysyāf ‘an Ḥaqāiq al-Tanzīl Wa ‘Uyūn al-Aqāwil Fī Wujūh al-Ta’wīl*, vol. 2 (Beirūt: Dār al-Iḥyā’ al-Turaṣ al-‘Arabi, 2016), 565.

pertolongan *'taufīq'* dan kelembutan *'lutf'* Allah SWT. Atau manusia tidaklah berkehendak istiqamah –bagi siapa saja yang tidak menginginkannya-, maka hal itu terjadi karena *qasr* 'paksaan' Allah SWT dan *ilja* 'pertolongannya'.<sup>73</sup>

Penafsiran ayat mengenai *free will* 'kehendak bebas' yang ada pada manusia merupakan hal menarik yang dilakukan oleh Zamakhsyārī, khususnya terkait dengan ayat yang secara eksplisit menggambarkan kehendak mutlak Tuhan. Zamakhsyārī sebagaimana tokoh Mu'tazilah lainnya menggunakan istilah *lutf Allah* 'kelembutan Allah' dalam melihat kehendak.

Zamakhsyārī merumuskan suatu teori agar "kehendak bebas manusia" tidak berbenturan dengan bentuk zahir ayat mengenai kehendak Tuhan yang mutlak sebagaimana ayat di atas. Dia menggunakan istilah *lutf* 'kelembutan' untuk menerangkan hal tersebut. *Lutf* merupakan bentuk *masdar* dari kata *laṭāfa* yang bermakna *rafaqa* 'mempergauli dengan baik atau santun dan mendekati'.<sup>74</sup> Ungkapan *lutfu Allah* merujuk pada Allah SWT memenuhi harapan manusia karena kelembutan-Nya. Hal tersebut juga sesuai dengan salah satu *asmā'u al-ḥusnā al-Laṭīf* yang memiliki makna Allah SWT Maha Baik kepada para hamba-Nya, sehingga selalu mengabulkan keinginan hamba dengan baik dan santun. Di sisi lain kata *al-Laṭīf* juga merujuk pada Maha

---

<sup>73</sup> Al-Zamakhsyārī Al-Khwārazmī, *Al-Kasysyāf 'an Ḥaqāiq al-Tanzīl Wa 'Uyūn al-Aqāwil Fī Wujūh al-Ta'wīl*, 2016, 4:714.

<sup>74</sup> Majd al-Dīn Muḥammad ibn Ya'qūb al-Fayruzabādī, *Al-Qāmūs al-Muḥīṭ* (Beirut: Dār al-Fikr, 1999), 767.

Mengetahui atas segala sesuatu yang sekecil-kecil dan sehalus-halusnya.

Dalam istilah teologi Mu'tazilah, *luṭf Allah* merupakan sesuatu yang menjadikan manusia dapat memilih berperilaku istiqamah dalam kebaikan atau menjadi mukmin. Tanpa *luṭf* tersebut, manusia berlaku tidak istiqamah atau tidak mukmin.<sup>75</sup> Konsep *luṭf Allah* tersebut tidak menghilangkan kebebasan kehendak manusia sebagai salah satu kepercayaan aliran Mu'tazilah yang diadopsi dari aliran Qadariyah. Sebagaimana uraian 'Abd Jabbar, *luṭf Allah* diberikan kepada seorang yang *mukallaf*, bukan sebagai balasan apa yang telah dilakukan, akan tetapi sebagai konsekuensi dari manusia itu sendiri yang telah dibebani syariat *mukallaf* itu sendiri. *Luṭf Allah* tersebut juga hanya diberikan kepada seseorang yang memiliki potensi atau kecenderungan untuk berlaku istiqamah atau beriman.<sup>76</sup>

### C. Latar Belakang Kehidupan Ibn 'Arabī dan Metode Penafsirannya

#### 1. *Setting* Geografis Andalusia

Pada masa Dinasti Muwaḥḥidiyah atau Muwaḥḥidūn, Andalusia memiliki beberapa *iqḷim* 'distrik' dapat berupa kota atau desa. Di antaranya adalah Tudmir, Jayan 'Jaen', Albirah 'Elvira',

---

<sup>75</sup>Al-Qāḍī 'Abd al-Jabbār ibn Aḥmad al-Hamdānī, *Syarah Al-Uṣūl al-Khamsah* (Qāhirah: Maktabah Wahbah, 1965), 776.

<sup>76</sup>ibn Aḥmad al-Hamdānī, 780.

Qurtūbah ‘Cordova’, Isybilyah ‘Sevilla’, I’Algarve ‘Portugal’, dan lain sebagainya.<sup>77</sup>

Menurut penelitian yang dilakukan oleh Claude, di dalam kamus *Mu’jam al-Buldān* Andalusia digambarkan sebagai wilayah dengan tanah yang subur, memiliki banyak pepohonan, banyak madu, banyak binatang buruan, baik laut ataupun darat,<sup>78</sup> dan banyak terdapat buah-buahan.<sup>79</sup>

Meskipun demikian, tidak semua apa yang digambarkan tersebut sepenuhnya benar. Dia mengatakan bahwa daerah-daerah di Andalusia memiliki karakteristik yang berbeda. Tidak semua daerah memiliki pepohonan yang rindang. Di wilayah Qurtūbah, Isybilyah, dan I’Algarve terbentang perbukitan hingga Isybilyah Barat, sehingga daerah Levante dan I’Algarve memiliki *landscape* yang berbeda jika dibandingkan dengan daerah Aibiriyah ‘Semenanjung Iberia’. Tanah Levante dan I’Algarve memiliki banyak sekali lembah yang terus menerus mendapatkan pasokan air yang cukup di masa Dinasti Umayyah,<sup>80</sup> sehingga daerah tersebut cocok untuk dijadikan lahan pertanian, buah-buahan, dan lain sebagainya. Oleh karena itu, di antara hal yang dibanggakan oleh masyarakat Andalusia secara umum adalah banyaknya buah apel ‘*tufāh*’, buah pir ‘*ijaz*’, buah aprikot *misymasy*’, ceri ‘*karaz*’,

---

<sup>77</sup>Claude Addas, *Ibn ‘Arabī: Sīratuhu Wa Fikruhu* (Libya: Dār al-Mīdar al-Islāmī, 2014), 11.

<sup>78</sup>Addas, 38.

<sup>79</sup>Syihāb al-Dīn Abī Abdillāh Yāqūt ibn Abdillāh, *Mu’jam al-Buldān*, vol. 1 (Beirūt: Dār Ṣādir, 1997), 263.

<sup>80</sup>Addas, *Ibn ‘Arabī: Sīratuhu Wa Fikruhu*, 40.

delima ‘*rumān*’ dan banyak sekali pohon *zaitūn*. Pohon dan buah *zaitūn* sendiri banyak dijumpai di daerah Jayan, Malaga, dan I’Algarve.

## 2. *Setting* Sosial Politik Andalusia

Ibn ‘Arabī lahir saat keadaan sosial-politik Andalusia tidak stabil. Peperangan dari pihak internal Islam antara Dinasti Murābitūn dan Muwahḥidūn dan juga pihak eksternal,<sup>81</sup> khususnya umat Kristiani dengan semangat *Reconquista* ‘Sang Penakluk’ sering terjadi untuk mengambil kekuasaan Andalusia dari Umat Islam. Upaya penaklukan Andalusia oleh umat Kristiani ditandai dengan takluknya Toledo pada tahun 1085 M oleh Alphonso VI dan penaklukan Saragosa pada Tahun 1118 M. Umat Islam yang berkuasa melakukan respon terhadap upaya tersebut, baik oleh Dinasti al-Murābiṭūn ataupun penguasa selanjutnya dari Dinasti Muwahḥidūn.<sup>82</sup>

Keluarga Ibn ‘Arabī merupakan keluarga yang terpandang dan dekat dengan penguasa Dinasti Muwahḥidūn pada masa itu. Ayahnya sebagaimana yang telah dijelaskan di muka merupakan seorang akademisi yang ahli di bidang fikih dan hadis, dia juga merupakan pejabat tinggi istana Muwahḥidūn. Selain ayahnya, pamannya dari ibu yang bernama Yahya ibn Yugan al-Sanhaji

---

<sup>81</sup>Hitti, *History of the Arabs*, 693.

<sup>82</sup>Muhammad al-Fayyadl, *Tecologi Negatif Ibn ‘Arabi; Kritik Metafisika Ketuhanan* (Yogyakarta: LKiS, 2012), 24.

merupakan penguasa Tlemeen.<sup>83</sup> Jika dilihat dari umurnya saat tinggal di Andalusia, maka Ibn ‘Arabī hidup pada masa kepemimpinan Abū Ya’qūb Yūsuf dan Abū Yūsuf al-Manšūr sebagai pemimpin Dinasti Muwahḥidūn.

Umat Islam yang berasal dari Arab mayoritas berasal dari Syam dan Yaman.<sup>84</sup> Selain itu bermunculan juga bangsa *al-Amāzig ‘les berberes’* yang berasal dari Afrika Utara<sup>85</sup> dan Asia sebagai penguasa Dinasti Murābiṭūn dan Muwahḥidūn.<sup>86</sup> Menurut Claude orang-orang pendatang tersebut tidak suka dengan orang-orang Arab yang sudah lebih dulu tinggal di Andalusia sejak pertama kali adanya ekspansi wilayah kekuasaan Islam, sehingga saat mereka menguasai Andalusia, mereka memasukkan kelompok mereka untuk menduduki jabatan dan tokoh keagamaan. Untuk itu tidak heran jika banyak guru Ibn ‘Arabī berasal dari bangsa Berber.<sup>87</sup> Selain dari suku Berber, ada sebagian kecil masyarakat Andalusia pada saat itu berasal dari Zanj Sudan (Afrika Tenggara). Mereka juga sering dijadikan sebagai tentara bayaran *‘murtaziqūn’* oleh penguasa.<sup>88</sup>

Menurut Claude ada tiga pembagian kelompok penduduk asli yang ada di Andalusia. Pertama adalah pribumi, yaitu orang-

---

<sup>83</sup>Aboebakar Atjeh, *Wasiat-Wasiat Ibn ‘Arabi; Kupasan Hakikat Dan Ma’Rifat Dalam Tasawuf Islam* (Jakarta: Lembaga Penyelidikan Islam, 1976), 3.

<sup>84</sup>Addas, *Ibn ‘Arabī: Sīratuhu Wa Fikruhu*, 40.

<sup>85</sup>Hitti, *History of the Arabs*, 693.

<sup>86</sup>Addas, *Ibn ‘Arabī: Sīratuhu Wa Fikruhu*, 41.

<sup>87</sup>Addas, 41.

<sup>88</sup>Addas, 43.

orang Spanyol yang masuk ke dalam agama Islam, sebagai masyarakat mayoritas. Kelompok kedua dan ketiga adalah pribumi yang memeluk agama Nasrani dan Yahudi. Mereka merupakan masyarakat minoritas. Umat Nasrani pada saat kekuasaan Murābiṭūn, keluar dari Andalusia menuju Talitalah ‘Toledo’ yang telah dikuasai oleh Alfonso. Sedangkan beberapa orang Nasrani tetap tinggal di Andalusia. Mereka menurut Claude diperlakukan dengan cara yang tidak baik oleh Dinasti Murābiṭūn dan Muwaḥḥidūn.<sup>89</sup> Toleransi beragama yang sangat erat terjadi pada masa kekhalifahan Qurṭūbah lambat laun hilang pada masa itu. Bahkan pada saat ‘Abd al-Mu’min memimpin Andalusia, dia tidak menginginkan adanya umat lain selain umat Islam, sehingga dia menghancurkan gereja-gereja dengan sangat terorganisir.<sup>90</sup>

Adapun orang-orang Yahudi, keluar dari Andalusia menuju Talitalah dan Magrib ‘Maroko’ dan meminta bantuan di sana. Umat non Islam, baik Nasrani dan Yahudi yang tetap tinggal di Andalusia menetap di beberapa kota. Di antaranya adalah Isybilyah, Qurṭūbah, dan Garnatah ‘Granada’. Saat itu kota-kota tersebut dikuasai oleh Dinasti Muwaḥḥidūn yang telah banyak membunuh mereka.<sup>91</sup>

### 3. *Setting* Intelektual di Masa Ibn ‘Arabī

Pada masa Ibn ‘Arabī hidup, Andalusia merupakan daerah dengan kemajuan keilmuan yang pesat. Meskipun dalam dunia

---

<sup>89</sup>Addas, 41.

<sup>90</sup>Addas, 41.

<sup>91</sup>Addas, 42.

sosial politik Andalusia sering kali terjadi peperangan, akan tetapi ilmu pengetahuan berkembang dengan gemilang. Hal tersebut ditandai dengan banyaknya para ilmuwan dan bidang keilmuan di sana. Bahkan ilmuwan-ilmuwan Islam pada saat itu juga memotori kebangkitan Eropa.<sup>92</sup>

Orang Arab Spanyol dalam linguistik menurut Hitti memang tertinggal dari orang Iraq. Meskipun demikian, masih banyak linguis dari Arab Spanyol yang lahir. Mereka ahli di bidang tata bahasa, filologi, dan leksikografi.<sup>93</sup> Di antara linguis yang tersohor pada masa kejayaan Islam di Spanyol adalah al-Qali guru dari Muḥammad ibn al-Ḥasan al-Zubāidī yang lahir di Armenia yang menjadi guru di perguruan tinggi di Qurṭubah. Sedangkan dalam dunia bahasa dan sastra, sastrawan yang terkenal adalah Ibn ‘Abd Rabbiḥī yang berasal dari Qurṭubah dan Abū ‘Abd Allah Muḥammad Jamāl al-Dīn Muḥammad ibn ‘Abd Allah ibn Muḥammad ibn ‘Abd Allah ibn Mālīk, seorang linguis sekaligus sastrawan yang menyusun *Nazam Alfīyah* yang berasal dari Jayan.<sup>94</sup>

Pada masa Murābiṭūn dan Muwaḥḥidūn, sastra berkembang dengan sangat baik. Mengingat bahwa pada masa Bani Umayyah sastra tidak berkembang karena banyaknya peperangan saudara. Pada masa selanjutnya, ketika dinasti kecil bermunculan –seperti

---

<sup>92</sup>Hitti, *History of the Arabs*, 708.

<sup>93</sup>Hitti, 708.

<sup>94</sup>Burhān al-Dīn Ibrāhīm ibn Muḥammad ibn Abī Bakr ibn Ayyūb Ibn Qayyim al-Jauziyah, *Irsyād Al-Sālik Ilā Ḥal Alfīyah Ibn Mālīk* (bidūni al-makān: Aḍwā’u al-Salaf, 2002), 9.

Dinasti Murābiṭūn dan Muwahḥidūn-, perkembangan sastra dapat berjalan dengan baik. Di antara kota yang dijadikan sebagai pusat pengembangan budaya Arab adalah Talitalah, Isybilyah, dan Garnatah. Sastra Arab pada saat itu juga banyak mempengaruhi sastra di bagian Eropa Barat.

Adapun mengenai pendidikan dan intelektual, Islam Spanyol pada saat Ibn ‘Arabī hidup juga berkembang dengan sangat baik. Terdapat pendidikan untuk kelas dasar hingga pendidikan untuk kelas tinggi. Selain mengajarkan materi-materi “keagamaan” seperti baca-tulis Al-Qur’an, bahasa Arab, tafsir Al-Qur’an, teologi, dan filsafat, umat Islam Andalusia juga mengembangkan kelimuan “keduniawian” seperti astronomi, matematika, filsafat, dan kedokteran. Kota-kota yang memiliki perguruan tinggi di antaranya adalah Qurṭūbah, Isybilyah, Malaga, dan Garnatah.

#### 4. Biografi Ibn ‘Arabī dan Perjalanan Ilmiah

Nama lengkapnya adalah Muḥammad ibn ‘Alī ibn Muḥammad ibn Aḥmad ibn ‘Abd Allah al-Hātīmī. Dia dikunyahkan dengan Abā Bakr dan memiliki gelar atau *laqab* Muḥy al-Dīn. Dia dikenal dengan nama al-Hātīmī dan Ibn ‘Arabī. Dia adalah keturunan orang Arab asli yang terikat dengan nama Bani Ṭā’i.<sup>95</sup> Dia lahir pada hari Senin 17 Ramadhan Tahun 560 H di kota Mursiyah ‘Murcia’ di Andalusia, sebuah kota yang dibangun oleh umat Islam di masa Dinasti Umayyah II.<sup>96</sup> Pada tahun kelahirannya tersebut, ditandai juga dengan wafatnya sufi

---

<sup>95</sup>Addas, *Ibn ‘Arabī: Sīratuhu Wa Fikruhu*, 45.

<sup>96</sup>Ibn ‘Arabī, *Tafsīr Ibn ‘Arabī*, 2011, 1:3.

terkenal Syaikh ‘Abd al-Qādir al-Jilānī. Hal tersebut menimbulkan asumsi masyarakat bahwa Ibn ‘Arabī meneruskan estafet “kesufian” syaikh tersebut sebagai seorang wali.<sup>97</sup>

Ayahnya merupakan ahli di bidang fikih dan hadis, serta dikenal sebagai akademisi yang zuhud, bertaqwa dan bertasawuf. Sedangkan kakeknya merupakan seorang hakim dan cendikiawan di Andalusia.<sup>98</sup> Di sisi lain, ayahnya juga merupakan seorang pejabat tinggi pada Istana Muwahhidūn. Dia menjabat selama dua kali pergantian kepemimpinan Dinasti Muwahhidūn, yaitu Abū Ya’qūb Yūsuf dan Raja al-Mu’min III, Abū Yūsuf al-Manṣūr. Sedangkan dari nasab ibunya, terdapat paman yang berkuasa di Tlemeen, yaitu Yaḥyā ibn Yughan al-Ṣanhaji.

Saat ayahnya pindah ke Isybilyah, Ibn ‘Arabī ikut serta ke kota tersebut dan tumbuh berkembang di sana. Isybilyah merupakan ibu kota Andalusia yang dianggap sebagai kota peradaban dan ilmu pengetahuan. Kota tersebut dipimpin oleh Raja Muhammad ibn Sa’ad. Di tempat tersebut, Ibn ‘Arabī tumbuh berkembang sebagai seorang pemuda. Di sana dia belajar dengan ahli fikih Abī Bakr ibn Khalāf untuk mempelajari Al-Qur’an. Pada umur sepuluh tahun, dia sudah menguasai berbagai macam *qirā’āt*. Orang tuanya menyerahkan Ibn ‘Arabī kepada Ibn Zarqūn, al-Hafiz

---

<sup>97</sup>Atjeh, *Wasiat-Wasiat Ibn ‘Arabi; Kupasan Hakikat Dan Ma’rifat Dalam Tasawuf Islam*, 3.

<sup>98</sup>Ibn ‘Arabī, *Tafsīr Ibn ‘Arabī*, 2011, 1:4.

Ibn Jād, Abī Wafīd al-Haḍramī, dan al-Syaikh Abī Haṣan ibn Naṣr.<sup>99</sup>

Ketika masih di Isybilyah, Ibn ‘Arabī muda juga melakukan perjalanan di berbagai daerah Andalusia dan Afrika Utara. Dia menemui Ibn Rusyd di Qurṭūbah sebagai seorang *qāḍi* dan sahabat dari ayahnya. Setelah bertemu dengan Ibn Rusyd, dia memantapkan diri untuk mendalami tasawuf.<sup>100</sup> Dengan demikian, dia berlaku zuhud. Pada Tahun 1193 dia menuju ke Kota Murur untuk belajar dengan Syaikh Abū Muḥammad al-Maururi. Setelah itu dia menuju ke Afrika Utara, tepatnya di Bejayah (Aljazair saat ini) untuk menemui Syaikh Abū Madyan sebagai seorang tokoh tasawuf di Bejayah pada saat itu. Setelah dari Bejayah, dia melanjutkan perjalanan ilmiah ke Tunisia untuk menemui murid Abū Madyan, ‘Abd Azīz al-Mahdawi untuk mempelajari *al-Hikmah* karya Ibn Barrajan.<sup>101</sup> Di sana Ibn ‘Arabī juga mengkaji karya Abū al-Qāsim Ibn Qusā’i yang berjudul *Khal’ al-Na’layn*. Abū al-Qāsim sendiri merupakan seorang sufi politis yang membelot terhadap Dinasti Murābiṭūn di Anadalusia Barat.<sup>102</sup>

Pada tahun 1194 dia kembali ke Andalusia dan menulis sebuah karya besar yaitu *Maqāṣid al-Asrār*. Selain itu dia juga

---

<sup>99</sup>Ibn ‘Arabī, 1:4.

<sup>100</sup>Stephen Hirtenstein, *Dari Keragaman Ke Kesatuan Wujud Ajaran & Kehidupan Spiritual Syaikh Al-Akbar Ibn ‘ Arabi* (Jakarta: PT Raja Grafindo, 2001), 67.

<sup>101</sup>Addas, *Ibn ‘Arabī: Sīratuhu Wa Fikruhu*, 44.

<sup>102</sup>Seyyed Hossein Nasr, *Tiga Mazhab Utama Filsafat Islam: Ibnu Sina, Suhrawardi, Dan Ibnu Sina* (Yogyakarta: IRCiSoD, 2020), 171.

menulis *Tadbuat al-Illahiyah*. Saat ayah dan ibunya meninggal dunia, Ibn ‘Arabī memiliki tanggung jawab untuk menafkahi kedua saudaranya, yaitu Ummu Sa’d dan Ummu ‘Ala. Untuk itu dia terbesit untuk meninggalkan kehidupan spriritual ‘kezuhudan’ dan mulai memikirkan kehidupan duniawi untuk menerima tawaran pekerjaan sebagai pengawal sultan. Di mana saat itu Dinasti Muwahhīdūn mendapatkan serangan dari Raja Alfonso VIII Castile. Akan tetapi tawaran tersebut urung diterima dan pada akhirnya dia menuju Fez Maroko dan tinggal beberapa tahun di sana. Setelah kedua saudaranya menikah, dia kembali untuk fokus dalam menjalani kehidupan spriritual. Bahkan di Fez Maroko ini dia mengalami puncak spriritual yang ditandai dengan *mi’rāj* dituangkan dalam karyanya *‘al-Isrā’*. Dalam perjalanan ke langit dia melampaui sekat-sekat geografis menuju pada Allah SWT.<sup>103</sup>

Setelah dari Fez Ibn ‘Arabī kembali ke Andalusia dan menuju ke Qurṭūbah pada Tahun 1198. Dia bersama sahabatnya al-Habsi menuju ke Garnatah untuk bertemu kembali dengan ‘Abd Allah al-Mawruri. Pada Tahun 1201 dia menuju ke Mekkah. Sebelumnya dia masih berkelana di Bejayah Aljazāir, Tripoli, Tunis, dan Mesir. Di Mekkah banyak sekali para ulama yang menemuinya, di antaranya adalah Imām al-Muwakkil. Adapun pada tahun 1204, dia meninggalkan Mekkah dan menuju ke Bagdād. Setelah itu dia ke Mosul dan aktif menulis sehingga lahirlah tiga karya, yaitu *al-Jalāl*, *Tanazzulāt al-Mausiliyyah*, dan

---

<sup>103</sup> Hirtenstein, *Dari Keragaman Ke Kesatuan Wujud Ajaran & Kehidupan Spriritual Syaikh Al-Akbar Ibn ‘ Arabi*, 142.

*al-Jamāl*. Dari Bagdād dia berkelana dengan al-Habsi menuju ke Konya. Pada tahun 1205, dia menulis karya baru dengan judul *Risālatu al-Anwār*. Pada Tahun 1206, dia dan sahabatnya menuju ke Yerussaalem. Dia menulis karya *al-Yaqīn* dan melaksanakan Haji di Mekkah pada tahun tersebut. Pada Tahun 1207, dia dan sahabatnya melakukan “reuni” di Kairo. Dia bertemu dengan sahabat semasa di Andalusia al-Hayyat dan al-Maururi. Akan tetapi masyarakat Islam di Kairo banyak yang tidak setuju dengan ajaran tasawuf Ibn ‘Arabī, sehingga dianggap sebagai ahli bid’ah.

Akhirnya pada Tahun 1207 Ibn ‘Arabī kembali ke Mekkah mengunjungi keluarga Abū Syuja’ ibn Rustam untuk mempelajari hadis. Setelah setahun berada di Mekkah untuk mempelajari hadis, dia menuju Asia, tepatnya di Konya dan disambut hangat oleh orang-orang di sana bahkan oleh penguasanya. Pada tahun 1212, dia kembali ke Bagdād dan bertemu dengan seorang sufi Syihāb al-Dīn ‘Umar al-Suhrawardi dan belajar kepadanya. Pada tahun 1213 hingga tahun 1221 dia berkelana kembali menuju Aleppo, Mekkah, Anatolia, Malatya dan kembali ke Aleppo. Di Malatya, dia menulis sebuah karya baru yang berjudul *al-Ṣufiyyah*. Di Allepo dia mendidik anak seorang ulama yang meninggal dunia. Ulama yang dimaksud adalah Majd al-Dīn Ishāq, adapun anaknya adalah Sadr al-Dīn al-Qunawi. Di sisi lain sahabatnya dalam berkelana, al-Habsi juga meninggal.

Pada tahun 1223 Maschi, Ibn ‘Arabi menuju ke Damaskus dan menetap di sana hingga dia meninggal dunia. Pengalamannya dalam mencari ilmu dan berkarya menimbulkan kemasyhuran di

setiap negeri. Bahkan dengan kemasyhuran tersebut, penguasa Damaskus al-Malik al-‘Adl menawarinya untuk tinggal di istananya. Di Damaskus tersebut dia menyelesaikan penulisan karyanya dengan judul *al-Futūḥāt al-Makiyyah* dan *Fuṣuṣ al-Ḥikām* sebagai inti dari ajaran-ajarannya. Pada akhirnya Ibn ‘Arabī meninggal dunia pada Tahun 1240 Masehi di sana.

## 5. Metode *Ta’wīl* Ibn ‘Arabī

### a. Sekilas tentang Kitab *Tafsīr Ibn ‘Arabī* dan Metode Penyusunannya

Al-Zahabī memiliki dua perspektif terkait kitab *Tafsīr Ibn ‘Arabī*. Dia mengatakan bahwa para ulama ada yang menyatakan bahwa kitab tersebut merupakan kitab tafsir yang benar-benar ditulis oleh Ibn ‘Arabī. Di sisi lain ada juga para ulama yang mengatakan bahwa kitab tersebut hanya dinisbahkan kepada Ibn ‘Arabī karena kemasyhurannya. Sedangkan penulis asli kitab tersebut adalah ‘Abd Razzāq al-Qasyani.<sup>104</sup> Di antara para ulama yang mengatakan bahwa kitab ini hanya dinisbahkan kepada Ibn ‘Arabī adalah Muḥammad Abduh. Al-Zahabī juga setuju bahwa kitab ini hanya sekedar dinisbahkan kepada Ibn ‘Arabī, sedangkan penulisnya adalah al-Qasyani.

Akan tetapi, peneliti melihat adanya keraguan dalam diri al-Zahabī bahwa kitab tersebut murni tulisan al-Qasyani. Mengingat bahwa saat dia memberikan contoh penafsiran yang dilakukan oleh Ibn ‘Arabī, dia menggunakan kitab *Tafsīr Ibn ‘Arabī* -yang dianggap ditulis oleh al-Qasyani- sebagai rujukan. Sebagaimana

---

<sup>104</sup>Muḥammad Husain Al-Zahabī, *Al-Tafsīr Wa al-Mufasssīrūn*, vol. 2 (Qāhīrah: Maktabah Wahbah, Tanpa Tahun), 295.

penjelasan al-Zahabi mengenai Ibn ‘Arabī sebagai pelopor *tafsīr ṣūfī nazarī* dan sekaligus *tafsīr ṣūfī isyārī* pada kitabnya. Dia memberikan beberapa contoh *tafsīr ṣūfī nazarī* Ibn ‘Arabī dengan konsep *waḥdatu al-wujūd*nya dalam Surat *Al-Baqarah* ayat ke 87 hingga ayat ke 101.<sup>105</sup> Dari sini dapat dipahami bahwa al-Zahabī secara tidak langsung juga meyakini bahwa kitab tersebut ditulis oleh Ibn ‘Arabī.

Berdasarkan kitab yang digunakan oleh peneliti, kitab *Tafsīr Ibn ‘Arabī* dibukukan dalam dua jilid. Penafsiran surat diurutkan berdasarkan urutan surat *mushaf ‘usmānī* dari Surat *Al-Fātihah* hingga Surat *Al-Nās*. Dalam jilid pertama berisi tentang biografi Ibn ‘Arabī, keterangan tentang kitab *Tafsīr Ibn ‘Arabī*, dan penafsiran Al-Qur’an dari Surat *Al-Fatihah* hingga Surat *Al-Kahfi*.<sup>106</sup> Sedangkan pada jilid kedua berisi tentang penafsiran Surat *Maryam* hingga Surat *Al-Nās*.

Dalam menafsirkan Al-Qur’an, Ibn ‘Arabī menafsirkan ayat per ayat dan juga kumpulan ayat dalam satu surat. Dia tidak membahas secara rinci makna kata perkata, dia hanya memilih kata yang dianggapnya penting untuk dikaji lebih mendalam. Hal ini memiliki keserupaan dengan konsep *scriptible text* yang dirumuskan oleh Roland Barthes. Misalnya dalam kumpulan ayat kedua hingga ayat kelima Surat *Al-Fātihah*, dia mengkaji secara detail ayat kedua dalam surat tersebut. Selain itu pemaknaan kata perkata yang dilakukan juga tidak menggunakan periwayatan atau

---

<sup>105</sup>Al-Zahabī, *Al-Tafsīr Wa al-Mufasssīrūn*, Tanpa Tahun, 1:252–53.

<sup>106</sup>Ibn ‘Arabī, *Tafsīr Ibn ‘Arabī*, 2011, 1:4.

pemaknaan leksikal yang diambil dari masyarakat atau budaya Arab secara formal dan normatif.<sup>107</sup> Dia menggunakan pemaknaan leksikal dan menghubungkannya dengan pemaknaan dengan corak sufistik, baik *nazarī* ataupun *isyārī*. Menurut *muhaqiq* kitab tersebut, ‘Abd al-Warīš Muḥammad ‘Alī, penafsiran Ibn ‘Arabī pada kitab *Tafsīr Ibn ‘Arabī* masuk dalam kategori *tafsīr sūfī isyārī* bersama dengan kitab *Tafsīr al-Nisābūrī*, *Tafsīr al-Alūsī*,<sup>108</sup> dan *Tafsīr al-Tastarī*. Sedangkan menurut al-Zahabī, kitab *Tafsīr ‘Ibn ‘Arabī* memuat penafsiran dengan corak tafsir sufi *isyārī* dan sufi *nazarī*.<sup>109</sup>

b. Metode *Ta’wīl*

Untuk melihat metode Ibn ‘Arabī dalam melakukan penafsiran atau mentakwilkan Al-Qur’an, perlu diketahui dua hal yang dipahami olehnya mengenai pengetahuan dan ilmu. Dia membagi pengetahuan menjadi tiga macam, yaitu *‘ilm aql*, *‘ilm aḥwāl*, dan *‘ilm asrār*. Menurut Ibn ‘Arabī, *‘ilm ‘aql* adalah segala pengetahuan yang dihasilkan dari daya pikir manusia. Dengan daya pikir tersebut, dihasilkan dua jenis pengetahuan yaitu *saḥīḥ* ‘benar’ dan *fāsīd* ‘salah’. Benar atau salah hasil pemikiran manusia didasarkan pada kemampuan manusia untuk memahami segala sesuatu dengan *qarīnah* ‘petunjuk’ yang ada.<sup>110</sup>

---

<sup>107</sup>Ibn ‘Arabī, 1:28.

<sup>108</sup>Ibn ‘Arabī, 1:19.

<sup>109</sup>Al-Zahabī, *Al-Tafsīr Wa al-Mufasssīrūn*, Tanpa Tahun, 2:295.

<sup>110</sup>Muhy al-Dīn Ibn ‘Arabī, *Al-Futūḥāt al-Makkiyyah* (Beirūt: Dār al Kutub al-Ilmiyah, 2011), 225.

Adapun *'ilm ahwāl* adalah pengetahuan yang dihasilkan dari keadaan-keadaan istimewa *'ahwāl*' dalam bertasawuf. Pengetahuan tersebut hanya diperoleh melalui *ẓauq* 'perasaan', sehingga orang yang hanya menggunakan pemikiran, tidak cukup untuk mengetahui hakikat sesuatu kecuali dengan merasakan sesuatu tersebut. Sebagai contoh adalah seseorang tidak mengetahui manisnya madu tanpa merasakannya langsung. Seseorang tidak mengetahui manisnya *ṣabr* 'kesabaran' jika belum melakukannya. Adapun *'ilm asrār* adalah pengetahuan yang didapatkan melalui rahasia-rahasia yang menjangkau alam pikiran manusia. Sebagai contoh adalah pengetahuan tentang proses bertiupnya ruh suci ke dalam hati atau jiwa seseorang yang hanya diketahui oleh para nabi dan para wali.<sup>111</sup>

Adapun dalam hal ilmu, Ibn 'Arabī membagi menjadi dua, yaitu *mauhūbah* dan *muktasabah*. *Mauhūbah* adalah ilmu yang diberi atau dianugerahi oleh Allah SWT kepada seorang hamba tertentu. Jenis ilmu ini dihasilkan dari ketakwaan dan ketaatan terhadap perintah Allah SWT yang tertuang di dalam Kitab-Nya. Dengan melakukan hal tersebut, Allah SWT mengajari mereka makna yang tepat dari lafaz yang telah diwahyukan. Dengan demikian makna yang didapatkan terbebas dari kesalahan. Mengingat bahwa kesalahan dihasilkan dari pemikiran atau rasio manusia.

---

<sup>111</sup>Ibn 'Arabī, 54.

Ibn ‘Arabī menjelaskan bahwa orang yang ingin mengetahui penafsiran dan pemahaman ayat-ayat Al-Qur’an harus melakukan peribadatan yang baik dan meminta kepada Allah SWT untuk dapat memahaminya, sehingga pemahaman Al-Qur’an tidak sekedar dilandaskan pada pemaknaan leksikal dari derivasi bahasa dengan kemampuan rasio manusia. Dengan peribadatan tersebut, maka Allah SWT memberi ilmu murni yang tidak tercampur kesalahan ‘*al-‘ilm gayr masyūb*’. Orang-orang yang mendapatkan ilmu *mauhūb* juga disebut sebagai ‘*al-rāsikhūna fi al-‘ilm*’. Dengan demikian ilmu yang mereka dapatkan dilandaskan pada pemberian ‘*wahb*’, bukan perolehan ‘*kasb*’. Pengertian ilmu *mauhūbah* tersebut, dalam Al-Qur’an dapat disepadankan dengan ilmu *ladunni* yang dihasilkan dan diperoleh dari penalaran ‘*irfānī*’.

Ilmu kedua adalah *al-kasb* atau *muktasabah*. Menurut Ibn ‘Arabī, orang-orang yang mendapatkan ‘*ilm al-kasb* untuk memahami Al-Qur’an adalah orang-orang yang berusaha dengan serius untuk menta’wilkan Al-Qur’an tanpa menegakkannya dengan amal. Orang-orang tersebut disebut sebagai *ahl al-kasb*. Untuk kelompok ini, Ibn ‘Arabī membagi lagi menjadi dua macam. Pertama adalah kelompok moderat ‘*ahl iqtisad*’. Mereka adalah orang-orang yang berusaha sekuat diri untuk mendekati kebenaran. Mereka juga berpotensi untuk mendapatkan kebenaran berdasarkan *ta’wīl* yang mereka lakukan berdasarkan *muwāfaqah* ‘kesesuaian’, bukan kebenaran yang bersifat *qat’i* ‘kepastian’. Mengingat bahwa mereka tidak mengetahui secara pasti makna di balik ayat-ayat Al-Qur’an karena tidak diberi pengetahuan langsung oleh Allah SWT.

Menurut Ibn ‘Arabī, apa yang diturunkan di dalam Kitab hanya dapat dipahami secara pasti melalui ilmu pemberian ‘*wahb*’ berupa pemberitaan Tuhan ‘*ikhbār ilahī*’ oleh Allah SWT kepada kalbu hamba-Nya dalam kerahasiaan ‘*sirr*’.

Kedua, kelompok yang berisikan orang-orang yang cenderung dan tenggelam jauh dalam *ta’wīl* akan tetapi tidak melakukan persesuaian ‘*munāsabah*’ antara kata-kata dalam ayat Al-Qur’an dengan maknanya. Menurut Ibn ‘Arabī, jumlah mereka sangatlah banyak dalam kelompok *ahl kasb*. Dalam hal ini maka *ta’wīl* menjadi sangat berbahaya. Ibn ‘Arabī mengkritik keras para mufasir yang hanya menggunakan logika murni dalam memahami ayat-ayat Al-Qur’an. Dia juga mengecam perbuatan para mufasir yang melakukan *ta’wīl* syariat untuk menarik perhatian para penguasa sehingga mereka mendapatkan jabatan tinggi dalam kerajaan. Dengan demikian, orang yang melakukan *ta’wīl* ayat-ayat Al-Qur’an dengan akalinya, tanpa menegakkan Al-Qur’an itu sendiri dan dipenuhi dengan hawa nafsu duniawi dalam *ta’wīl*nya, maka hakikatnya telah beriman kepada *ta’wīl*nya sendiri. Menurut Ibn ‘Arabī, iman orang tersebut telah melenceng, dia telah menjadi hamba *ta’wīl*, hamba akal, dan bukan hamba Allah SWT.

Meskipun demikian, Ibn ‘Arabī tidak menolak *ta’wīl* berdasarkan *al-kasb* ‘upaya’ yang dilakukan manusia dengan akalinya melalui kata-kata yang ada di dalam ayat Al-Qur’an. Yang dia tolak adalah penggunaan akal, penalaran, dan pemikiran yang dikuasai oleh hawa nafsu. Berdasarkan apa yang dipaparkan dalam kitabnya, Ibn ‘Arabī mengatakan bahwa *ta’wīl* tidak boleh

meniadakan makna harfiah teks yang ada di dalam Al-Qur'an. Pemahaman esoterik ayat-ayat Al-Qur'an tidak diperkenankan dilakukan dengan meniadakan dan menyangkal perintah dan larangan syariat.<sup>112</sup>

Ibn 'Arabī menekankan bahwa tasawuf harus didasarkan pada syariat. Mengingat bahwa syariat merupakan *mīzān* 'timbangan' dan sekaligus *imām* 'pemimpin' yang harus diikuti. Dalam "memperlakukan" Al-Qur'an, Ibn 'Arabī menganjurkan untuk melakukan *tīlawah* 'membaca' dan *tadabbur* 'merenungkan'. *Tadabbur* yang dimaksud berupa mempelajari Al-Qur'an secara mendalam dengan kalbu yang berimplikasi pada perilaku atau peribadatan untuk menuju kepada Allah SWT. Dengan membaca dan perenungan, maka manusia mampu untuk menyadari apa perbuatan dan sifat terpuji yang harus dilakukan dan perbuatan dan sifat buruk yang harus dijaui.

Berdasarkan uraian di atas, dapat dipahami bahwa tingkatan pemahaman seorang hamba terhadap Al-Qur'an dilandaskan pada pembagian pengetahuan dan ilmu di atas. Seseorang yang mendapatkan ilmu melalui anugerah '*mauhūbah*', maka pemahaman terhadap Al-Qur'an bersifat *qat'i* 'pasti'. Ilmu *mauhūbah* tersebut hanya didapatkan melalui ketakwaan, ketaatan, dan permintaan pemahaman kepada Allah SWT. Sedangkan tingkatan kedua adalah orang yang memahami Al-Qur'an dengan ilmu *kasb*. Upaya yang dilakukan manusia untuk memahami Al-

---

<sup>112</sup> Wahyudi, "Analisis Konsep Ta'wil Ibn 'Arabi terhadap Ayat Al-Qur'an."

Qur'an berdasarkan kemampuan penalaran dan pemikirannya dengan melihat *munāsabah* antara kata-kata yang digunakan dalam ayat Al-Qur'an dan maknanya. Di sisi lain proses *ta'wīl* tersebut juga harus dilakukan dengan peniadaan nafsu duniawi dalam diri mufasir.

Selain itu, untuk memahami metode *ta'wīl* Ibn 'Arabī, perlu dikaji perspektifnya dalam memandang Al-Qur'an. Dia memandang bahwa Al-Qur'an memiliki dua sisi, yaitu *ẓāhir* dan *bāṭin*. Sisi *ẓāhir* yang dimaksud adalah Al-Qur'an yang tertulis, dibaca, bersuara dan disusun atas huruf, kata, dan kalimat berbahasa Arab. Sedangkan sisi *bāṭin*nya adalah kalam Allah SWT yang masuk ke dalam hati Nabi Muhammad saw dan orang-orang yang sudah mencapai *maqām ma'rifah 'arif billah*'. Dengan adanya dua sisi tersebut, Ibn 'Arabī juga menjelaskan tentang konsep *qadīm* dan *hudūṣ* dari Al-Qur'an. Menurutnya Al-Qur'an dikatakan *qadīm* jika dilihat dari keberadaannya di dalam ilmu ilahi. Adapun Al-Qur'an sebagai kalam *hudūṣ* atau *hadīṣ* jika dilihat dari penampakkannya di dunia. Dengan demikian, menurut Ibn 'Arabī, Al-Qur'an memiliki dua sifat, yaitu *qadīm* dan *hudūṣ*.<sup>113</sup>

Kembali pada sisi *bāṭin* makna Al-Qur'an, menurutnya makna *bāṭin* Al-Qur'an tidak boleh keluar dan melanggar dari makna literal atau *ẓāhimya*. Menurutnya, bahasa Arab yang digunakan sebagai bahasa “pengantar” Al-Qur'an memiliki

---

<sup>113</sup>Nasr Ḥamīd Abū Zaid, *Falsafah Ta'wīl; Dirāsah Fi Tawīl al-Qur'ān 'Inda Muḥy al-Dīn Ibn 'Arabī* (Beirūt: Dār al-Waḥdah fī al-Tiba'ah wa al-Nasyr, 1983), 264.

keakuratan yang tinggi, sehingga tidak ada ungkapan *ṭawīl* atau *khusuwun* ‘berlebihan’. Dia melihat bahwa Al-Qur’an tidak mengandung *redundancy*. Semua kata, huruf, dan kalimat di dalam Al-Qur’an (meskipun secara kasat mata ada kemiripan antar satu ayat dengan ayat lainnya) memiliki fungsi dan makna sendiri-sendiri. Huruf, kata, dan kalimat di dalam ayat-ayat Al-Qur’an juga dapat dipahami secara berlapis-lapis.<sup>114</sup>

Ibn ‘Arabī menekankan bahwa makna literal ayat Al-Qur’an merupakan pintu masuk ke dalam makna Al-Qur’an yang lebih dalam dan *qat’i* ‘pasti’ sesuai dengan maksud Tuhan. Melalui sisi *ẓāhir* atau makna literal tersebut, manusia dapat memahami rahasia di balik firman-Nya itu sendiri ‘makna *bāṭin*’. Untuk mencapai makna *bāṭin* tersebut, dibutuhkan metode *isyārī*. Selain menggunakan istilah *ẓāhir-bāṭin*, Ibn ‘Arabī juga menggunakan istilah lain yang serupa, yaitu *al-‘ibārah* dan *al-isyārah* untuk mengungkap makna Al-Qur’an. Kajian linguistik dalam Al-Qur’an baik dari kajian morfologi hingga semantik atau bahkan pragmatik merupakan kajian *ẓāhir al-‘ibārah*. Pada tataran tersebut para *ahl ẓāhir* berhenti. Sedangkan orang-orang yang sudah berada pada *maqām ma’rifah* setelah mereka mampu menggali makna ‘*ibārah*, mereka menuju pada makna *isyārah*, berupa makna *bāṭin lugah ilahiyah*.

Untuk itu Ibn ‘Arabī lebih memilih menggunakan istilah *isyārah* untuk menunjukkan makna *bāṭin* ayat, bukan dengan

---

<sup>114</sup>Abū Zaid, 266.

*ta'wīl*. Para sufi –secara umum- tidak menggunakan kata *tafsīr* dalam menjelaskan makna Al-Qur'an, karena istilah tersebut membatasi metode pemaknaan tafsir dengan penjelasan '*bayān*' saja bukan berasal dari *isyārah* dari Tuhan secara langsung. Di sisi lain, Ibn 'Arabī juga mengatakan bahwa metode tafsir *mainstream*, baik *bi al-riwāyah* dan *bi al-ra'yi saḥīh* juga dapat dibenarkan. Kerena tidak ada inkonsistensi di dalam Al-Qur'an, perbedaan hasil pemaknaan Al-Qur'an dengan metode tafsir dan *ta'wīl* merupakan hal lumrah karena menggunakan perspektif dan metode yang berbeda. Menurut Ibn 'Arabī, istilah "*tafsīr*" lebih mengarah pada pemaknaan Al-Qur'an dengan ilmu *kasb* atau *muktasabah* sedangkan *ta'wīl* bersumber pada ilmu anugerah '*mauhūbah*'.

Menurut al-Zahabī kitab *Tafsīr Ibn 'Arabī* menggunakan dua sumber. Pertama adalah sumber *tasawwuf nazari*, dan yang kedua adalah *tasawwuf isyari*. *Nazari* yang dimaksud berupa teori *wahdatu al-wujūd* sebagai ajaran tasawuf yang disandarkan padanya. Meskipun demikian, peneliti melihat bahwa dalam penafsirannya, Ibn 'Arabī juga menggunakan pemaknaan riwayat tanpa menyebutkan dari mana asalnya atau sanadnya. Hal tersebut tampak saat peneliti melakukan komparasi hasil penafsiran antara yang dilakukan oleh al-Ṭabarī dan Ibn 'Arabī mengenai binatang di dalam Al-Qur'an dalam bab empat. Di sisi lain Ibn 'Arabī juga tidak meninggalkan pemaknaan *ẓāhir* ayat sebagaimana yang telah dijelaskan pada paragraf sebelumnya.

Untuk melihat model penafsiran Ibn 'Arabī lebih detail, berikut beberapa contoh penafsiran dengan beberapa tema yang

peneliti tentukan sebelumnya. Pertama, mengenai tema fikih dapat merujuk pada ayat ke 43 Surat *Al-Nisā'* mengenai larangan mengerjakan salat dalam keadaan mabuk. Allah SWT berfirman:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَرَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ

‘Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu salat, sedang kamu dalam Keadaan mabuk, sehingga kamu mengerti apa yang kamu ucapkan’.

Mengenai ayat di atas, Ibn ‘Arabī menggunakan pemaknaan yang sekilas memiliki kesamaan dengan periwiyatan pada penafsiran al-Ṭabarī, meskipun jika dilihat secara seksama, implikasinya sangat luas dan melebihi pemaknaan leksikal ayat. Mengenai ayat di atas, Ibn ‘Arabi menafsirkan *al-ṣalāh* dengan *maqām al-huḍūr wa al-munājah ma’a Allāhi* ‘maqam atau kedudukan kehadiran dan waktu untuk berbincang dengan Allah dan berdo’a’.<sup>115</sup> Dia tidak membatasi makna salat dengan gerakan salat dari *takbīratul iḥrām* hingga salam. Selain itu pemaknaan penyebab *sukkārā* ‘mabuk’ juga berbeda dengan kedua mufasir sebelumnya. Menurut Ibn ‘Arabī penyebab mabuk dalam ayat di atas adalah mabuk karena *naum al-gaflah* ‘tidur kelalaian’, *khamr al-hawā* ‘khamar hawa nafsu’, dan *maḥabbatu al-dunya* ‘cinta dunia’. Pemaknaan semacam ini hampir sama dengan yang dilakukan oleh al-Sulamī dalam kitab *Haqāiqi Tafsīmya* yang juga dikenal sebagai mufasir dengan sumber *ṣūfī isyārī*.<sup>116</sup>

---

<sup>115</sup>Ibn ‘Arabī, *Tafsīr Ibn ‘Arabī*, 2011, 1:166.

<sup>116</sup>Muhamad Agus Mushodiq and Wahyudi Wahyudi, “Characteristics Of Sufi Al-Sulamy’s Tafsir Method: A Case Study Of The Prophet Of Musa

Adapun dalam tema kalam, khususnya mengenai *free will* dapat merujuk pada Surat *Al-Takwīr* ayat 29. Allah SWT berfirman:

وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ

‘Dan kamu tidak dapat menghendaki (menempuh jalan itu) kecuali apabila dikehendaki Allah, Tuhan semesta alam’.

Dalam penafsiran ayat di atas, tampak bahwa mazhab kalam yang dianut oleh Ibn ‘Arabī lebih mengarah pada paham *ahl sunnah*. Dia mengatakan bahwa siapapun yang menginginkan untuk berjalan ‘*sulūk*’ pada ‘jalan yang lurus’ menuju Tuhan, maka semua itu terjadi atau tidak karena kehendak Allah SWT. Jalan menujunya tersebut tidak akan dapat dilalui kecuali hanya dengan izin dan keinginan-Nya.<sup>117</sup>

#### D. Perbandingan Tafsir Ayat-Ayat Zoomorfik

1. Binatang *Humur* dalam Surat *Al-Muddaššir* Ayat ke 50

a. Hasil Tafsir al-Ṭabarī

Dalam Surat *Al-Muddaššir* ayat ke 50-51, Allah SWT berfirman:

كَأَنَّهُمْ حُمُرٌ مُسْتَنْفِرَةٌ فَرَّتْ مِنْ قَسْوَرَةٍ

‘Seakan-akan mereka itu keledai liar yang lari terkejut, lari daripada singa’.

---

And Khidir,” *Jurnal At-Tibyan: Jurnal Ilmu Alqur’an Dan Tafsir* 5, no. 2 (December 11, 2020): 15, <https://doi.org/10.32505/at-tibyan.v5i2.1438>.

<sup>117</sup>Muḥy al-Dīn Ibn ‘Arabī, *Tafsīr Ibn ‘Arabī*, vol. 2 (Beirūt: Dār al Kutub al-Ilmiyah, 2011), 386.

Menurut al-Ṭabarī dua ayat di atas menggambarkan perumpamaan orang-orang musyrik dengan *ḥumur* ‘keledai-keledai’ yang berlari menyelamatkan diri dari kejaran *qaswarah* yang bermakna *asad* ‘singa’ atau *al-rumāh* ‘pemburu dengan panah’. Menurut al-Ṭabarī orang-orang musyrik yang menentang peringatan dari Al-Qur’an dan dakwah Nabi Muhammad saw berlari menjauh atas peringatan tersebut bagaikan keledai yang lari menyelamatkan diri dari *qaswarah*.<sup>118</sup>

Dalam melakukan penafsiran ayat tersebut, al-Ṭabarī menukil beberapa riwayat terkait pemaknaan beberapa kata. Pertama, dia melakukan penjelasan tentang *qirā’āt* kata */mustanfirah/* yang dibaca dengan dua cara. Bagi banyak orang Kuffah dan Basrah, kata tersebut dibaca *kasrah* pada huruf */fā/* sehingga menjadi */mustanfirah/*. Adapun orang-orang Mekkah membaca kata tersebut dengan di *fathah*kannya huruf */fā/* sehingga menjadi */mustanfarah/*. Menurut al-Ṭabarī, dengan mengutip pendapat al-Farrā’ bahwa dua cara pembacaan tersebut semuanya benar dan sesuai karena lazim digunakan oleh orang-orang Arab.

Kata kedua adalah */qaswarah/*. Menurut al-Ṭabarī banyak variasi makna *qaswarah* menurut para *ahl ta’wīl*. Di antaranya adalah *al-rumāh* ‘pemanah’, *al-nabal* ‘anak panah’, *qanās* ‘pemburu’, *jam’u rijāl* ‘kumpulan laki-laki’, dan *asad* ‘singa’. Di antara yang berpendapat bahwa kata */qaswarah/* bermakna pemanah ‘*al-rumāh*’ dan kumpulan para pemanah ‘*usbatu qanas*

---

<sup>118</sup>Al-Ṭabarī, *Tafsīr Al-Ṭabarī al-Musammā Jāmi’ al-Bayān Fī Ta’wīl al-Qur’ān*, 2014, 12:320.

*min al-rumāh*’ adalah Ibn ‘Abbās melalui jalur riwayat Abū al-Sāib, Hafs ibn Giyās, Hajāj, dan ‘Atā’ bahwa dia berkata */al-rumāh/* ‘pemanah’ dalam mengomentari makna *farrat min qaswarah*. Selain itu terdapat Abī Mūsā melalui jalur riwayat Ibn Ḥamīd, Mahrān, Sufyān, Abū Karīb, Wakī’, Sufyān, A’mas, dan Dībyānī, dia berkata maksudnya adalah */al-rumāh/* ‘pemanah’. Selain keduanya masih ada *ahl ta’wīl* lain seperti Mujāhid, Ibn Jubair, dan ‘Ikrimah yang menerjemahkan kata */qaswarah/* dengan */al-rumāh/* ‘pemanah’.

Di dalam suatu riwayat yang disebutkan oleh al-Ṭabarī, ketika ‘Ikrimah menafsirkan */qaswarah/* dengan ‘pemanah’, maka ada seorang laki-laki yang menyela ‘Ikrimah dengan mengatakan bahwa kata */qaswarah/* adalah */al-asad/* ‘singa’ dalam bahasa Habasyah, lalu ‘Ikrimah menjawab bahwa dalam bahasa Habasyah singa disebut dengan ‘*anbasah* bukan *qaswarah*.

Adapun yang berpendapat bahwa kata */qaswarah/* bermakna *al-asad* ‘singa’ adalah Abū Hurairah, Ibn Zaid, Ibn ‘Abbās, dan Zaid ibn Aslam. Di dalam riwayat lain, Ibn ‘Abbās juga mengatakan bahwa dalam bahasa Arab */Qaswarah/* bermakna *al-asad*, dalam Persia bermakna ‘*syār*’, dan Nabatean *ariya*, sedangkan dalam bahasa Habasyah adalah *qaswarah*. Dengan demikian kata *qaswarah* dalam bahasa Habasyah dapat disepadankan dengan *al-asad* dalam bahasa Arab. Selain itu menurut Ibn ‘Abbās *qaswarah* juga dapat dimaknai dengan suara manusia yang didengungkan untuk memburu ‘*rakaza al-nās aṣwātahum*’

Dengan demikian dapat dipahami bahwa menurut al-Ṭabarī, orang-orang musyrik yang menentang peringatan di dalam Al-Qur'an dan dakwah Nabi Muhammad saw bagaikan keledai yang lari menyelamatkan diri dari kejaran dua hal, yaitu para pemanah atau singa. Al-Ṭabarī tidak memberikan penjelasan terkait karakter binatang keledai dalam ayat ini. Selain itu dia juga mengisyaratkan bahwa kedua pemaknaan umum dari kata *qaswarah* dapat dibenarkan, yaitu pemanah atau singa.

b. Hasil Tafsir Zamakhsyarī

Dalam menafsirkan ayat yang sama, Zamakhsyarī juga menggunakan beberapa riwayat selain dengan menggunakan analisis kebahasaan dan penalaran. Dia mengatakan bahwa keadaan orang-orang yang menentang nasehat '*taḏkirah*' atau '*izzah*' dari Al-Qur'an atau lain sebagainya yang disampaikan Nabi Muhammad saw, mereka seperti keledai yang lari dengan kencang seakan-akan ingin meninggalkan jiwa dan beban yang ada di punggungnya karena dikejar oleh sekelompok pemanah yang ingin memburunya '*jamā'atu ar-rummāh allāzīna yataṣayyadūnahā*' yang merujuk pada makna *qaswarah*.<sup>119</sup>

Dia mengatakan bahwa kata *mustanfīrah* menunjukkan *al-syadidatu al-nafar* 'lari dengan sangat kencang', sedangkan ketika dibaca dengan harakat *fathḥah* pada huruf *fā'*/*mustanfārah*/ maka bermakna *limanfāri al-maḥmūlah* '*ala nafar* 'membawa lari apa yang dibawa untuk pergi'. Menurut Zamakhsyarī, ada juga yang

---

<sup>119</sup> Al-Zamakhsyarī Al-Khwārazmī, *Al-Kasysyāf 'an Ḥaḳāiq al-Tanzīl Wa 'Uyūn al-Aqāwil Fī Wujūh al-Ta'wīl*, 2016, 4:657.

mengatakan bagaikan keledai yang dikejar oleh *al-asad* ‘singa’, menurut Ibn ‘Abbās bermakna ketakutan akan suara manusia, dan menurut ‘Ikrimah bermakna takut akan *zulmatu al-lail* ‘gelapnya malam’. Dengan demikian Zamakhsyārī mengatakan bahwa Allah SWT menyerupakan orang-orang musyrik dengan keledai dalam hal penolakan dan pelarian mereka terhadap Al-Qur’an, mendengarkan nasihat, dan peringatan dari Nabi Muhammad saw. Di mana keledai dengan kekuatan penuh melarikan diri karena dikejar oleh sesuatu yang menakutinya.

Secara eksplisit Zamakhsyārī mengatakan bahwa permisalan orang-orang yang menentang tersebut dengan keledai merupakan celaan terhadap mereka *mużammah zāhirah wa tahjīn liḥālihim bayyin* ‘kecaman yang jelas dan celaan terhadap keadaan mereka secara eksplisit. Dia berpendapat bahwa keledai merupakan binatang yang cela, sebagaimana yang tertera di dalam Surat *Al-Jumu’ah* ayat kelima, bahwa keledai merupakan binatang pandir ‘*al-bullah*’ dan kurang akal ‘*qillatu al-aql*’. Sebagaimana keledai liar yang tetap menuju jebakan makanan padahal di sana sudah ada pemburu, baik manusia ataupun binatang lain, dan mereka baru menyadari diburu ketika sudah berada di kubangan air dan sulit untuk berlari, padahal ia adalah binatang yang cukup lincah untuk berjalan dan kelincahan tersebut sering dijadikan permisalan oleh orang Arab.

c. Hasil Penafsiran Ibn ‘Arabī

Terkait dengan ayat ke 50 Surat *Al-Muddaṣṣir* di atas, Ibn ‘Arabī menjelaskan dengan singkat bahwa orang-orang yang

menentang nasehat dan peringatan, bersantai di dunia, mencintai harta, meninggalkan peribadatan, *riyāḍah*, dan sebagainya, mereka tidak akan mendapatkan syafaat Nabi dan pemberi syafaat lain ketika telah meninggalkan dunia. Orang-orang yang mendapatkan syafaat hanyalah orang-orang yang berada pada keadaan suci ‘*al-mahāl bi al-ṣafā*’. Dengan demikian orang yang menentang nasihat dan peringatan dan kedunguan hati atau akal mereka bagaikan hati atau akal keledai dan pengharapan mereka yang tertolak kerana keras kepala mereka ‘*bilādatu qulūbihim kaqulūbi al-ḥimār wa tamniyātihim al-bāṭilah*’.<sup>120</sup> Terkait dengan hal tersebut, peneliti melihat bahwa sebagaimana Zamakhsyārī, Ibn ‘Arabī juga menggambarkan sifat binatang *ḥumur* ‘keledai’ dengan sifat yang buruk.

d. Perbandingan Khusus

Terkait ayat di atas, al-Ṭabarī menggunakan pendekatan *bi al-riwāyah* secara dominan dalam menafsirkan kata *mustanfīrah* dan *qaswarah*. Dia menjelaskan riwayat dan sanad periwayatannya dengan lengkap. Selain itu penggunaan *al-ra’yi* ‘penalaran’ juga tampak pada pandangannya terkait keabsahan dua cara *qirā’āt mustanfīrah* dan *mustanfīrah*. Selain itu dia tidak menjelaskan secara lebih detail karakter atau perilaku *ḥumur* kecuali perilaku *mustanfīrah* ‘lari terbirit-birit’ yang secara eksplisit dinyatakan oleh Al-Qur’an.

---

<sup>120</sup>Ibn ‘Arabī, *Tafsīr Ibn ‘Arabī*, 2011, 2:365.

Sedangkan Zamakhsyarī memadukan antara riwayat dan penalaran. Meskipun riwayat yang disampaikan olehnya tidak selengkap dan sedetail al-Ṭabarī dalam mengurutkan periwayatannya. Secara eksplisit Zamakhsyarī menjelaskan sifat keledai dengan istilah *al-bullah* ‘pandir’ dan *qillatu al-‘aql* ‘kurang akal’ dan menghubungkan perilaku keledai liar untuk memperkuat pendapatnya. Menariknya ada riwayat dari ‘Ikrimah yang disebutkan oleh Zamakhsyarī yang tidak digunakan oleh al-Ṭabarī, yaitu dalam pemaknaan /*qaswarah*/ yang merujuk pada *zulmatu al-lail* ‘gelapnya malam’. Secara umum pemaknaan /*qaswarah*/ yang dilakukan oleh al-Ṭabarī dan Zamakhsyarī hampir sama kecuali dalam makna *zulmatu al-lail* tersebut. Di sisi lain, dalam menafsirkan ayat di atas, Zamakhsyarī mengkaji dengan kelompok ayat, tidak hanya mengkaji pada Surat *Al-Muddaṣṣir* ayat ke 50. Dia mengelompokkan ayat terlebih dahulu, dari ayat 48 hingga ayat 58. Selain itu dia tampak menggunakan kajian *qirā’āt* pada kata /*mustanfīrah*/, yaitu dengan di *fathahkan* dan di *kasrahan* pada huruf *fa*. Di sisi lain dia juga melakukan penafsiran sifat yang ada pada *ḥumur* dengan merujuk pada ayat lain dan surat berbeda, yaitu Surat *Al-Jumu’ah* ayat kelima.

Adapun Ibn ‘Arabī tidak menggunakan riwayat dalam menafsirkan ayat di atas. Penalarannya terhadap pemaknaan ayat ke 50 dan 51 Surat *Al-Muddaṣṣir* di atas didasarkan pada ayat-ayat sebelumnya. Dia memberikan deskripsi sifat keledai sebagai binatang *bilādatu al-qulūb* ‘dungu’ atau ‘bebal’, padahal sifat tersebut tidak dijelaskan secara eksplisit oleh Al-Qur’an.

Berdasarkan uraian di atas, disimpulkan bahwa sikap tiga mufasir dalam melihat *ḥumur* dalam Surat *Al-Muddaṣṣir* ayat ke 50 secara umum dapat dibagi menjadi dua kelompok. Pertama, kelompok yang tidak menggambarkan sifat buruk pada *ḥumur* yang dilakukan oleh al-Ṭabarī. Dia secara eksplisit tidak menggambarkan perilaku atau sifat *ḥumur* kecuali apa yang diisyaratkan dengan jelas di dalam Al-Qur'an berdasarkan *qayyid mustanfirah* yang melekat pada *ḥumur*. Kedua, kelompok yang mendeskripsikan sifat buruk *ḥumur*. Zamakhsyarī dan Ibn 'Arabī menggambarkan sifat *ḥumur* dengan penalaran. Zamakhsyarī mengatakan dengan eksplisit bahwa perumpamaan *ḥumur* untuk orang-orang yang menentang dakwah Nabi Muhammad saw menyimbolkan kecaman dan celaan terhadap keadaan mereka yang serupa dengan keledai. Selain itu dia menjelaskan bahwa *ḥumur* memiliki sifat *bullah* 'pandir' dan *qillatu al-'aql* 'sedikit akal'. Sedangkan Ibn 'Arabī mengatakan bahwa *ḥumur* menggambarkan *biladatu al-qulūb* 'kedunguan hati' orang-orang yang menentang dakwah, cinta dunia, dan meninggalkan peribadatan fisik dan *hāl*, serta meninggalkan *riyāḍah*.

## 2. Binatang *al-Farāsy* dalam Surat *Al-Qāri'ah* Ayat Keempat

### a. Hasil Tafsir al-Ṭabarī

Ayat keempat Surat *Al-Qāri'ah* secara khusus menggambarkan keadaan manusia saat terjadinya hari kiamat. Allah SWT berfirman:

يَوْمَ يَكُونُ النَّاسُ كَالْفَرَاشِ الْمَبْثُوثِ

'Pada hari itu manusia adalah seperti anai-anai yang bertebaran'.

Menurut al-Ṭabarī, ayat tersebut menerangkan bahwa pada hari kiamat manusia bagaikan *al-farāsy*. *Al-Farāsy* merupakan binatang yang sering ditemukan berjatuhan di api atau cahaya ‘*yatasāqat fī al-nār wa sirāj*’, bukan nyamuk ‘*ba’ūḍa*’ dan bukan lalat ‘*żubāb*’. Binatang tersebut digambarkan Al-Qur’an melakukan aktifitas *al-mabšūš*, yaitu *al-mufarraq* ‘bertebaran’.

Beberapa riwayat yang digunakan al-Ṭabarī dalam menguatkan pendapatnya adalah riwayat dari Qatādah melalui jalur riwayat Sa’id, Yazīd, dan Basyar bahwa *al-farāsy* adalah binatang yang sering berkeliling dan masuk ke dalam api ‘*haḍa al-farāsy allażī ra’aitahum yatahāfatu fī al-nāri*’. Adapun riwayat yang disampaikan oleh Ibn Zaid melalui jalur riwayat Ibn Wahab dan Yūnus bahwa ayat tersebut menggambarkan perumpamaan yang Allah SWT gambarkan mengenai keadaan manusia yang seperti segerombolan belalang saling mendahului dan saling menumpang antara satu dan lainnya saat berterbangan ‘*Syibh Syabbahahu Allahu wa kāna ba’ḍ ahl al-‘Arabiyah yaqūlu ma’na žalika kagaugā’ al-jarād yarkabu baḍahu ba’ḍa*’.<sup>121</sup>

Dengan demikian dapat dipahami bahwa kata *al-farāsy* menurut al-Ṭabarī merujuk pada dua hal, yaitu binatang yang sering terlihat pada api atau cahaya dengan batasan bukan nyamuk dan bukan lalat. Kedua adalah belalang berdasarkan pendapat Ibn Zaid tersebut. Pada ayat ini, al-Ṭabarī memberikan pendapat

---

<sup>121</sup>Al-Ṭabarī, *Tafsīr Al-Ṭabarī al-Musammā Jāmi’ al-Bayān Fī Ta’wīl al-Qur’ān*, 2014, 12:675.

pribadinya mengenai perilaku *al-farāsy* dan juga mengutip pendapat sahabat dan tabi'in.

b. Hasil Tafsir Zamakhsyarī

Menurut Zamakhsyarī Allah SWT menyerupakan manusia saat hari kiamat dengan *al-farāsy* dalam hal jumlah yang banyak '*kašrah*', bersebaran '*al-intisyār*', keadaan lemah '*al-ḍa'fu*', dan hina '*al-žillah*'. Manusia berlarian ke segala penjuru arah yang dianggap aman bagaikan *al-farāsy* yang berterbangan menuju api. Zamakhsyarī juga menukil pendapat Jarīr, bahwa di dalam beberapa *mašal* yang dibuat oleh orang Arab, manusia lebih lemah, lebih hina, dan lebih bodoh dari *al-farāsy*. Sebagai contoh adalah *mašal*:

إِنَّ الْفَرَزْدَقَ مَا عَلِمْتُ وَقَوْمَهُ مِثْلَ الْفَرَّاشِ غَشِيْنَ نَارِ الْمِصْطَلِيِّ<sup>122</sup>

'Sesungguhnya yang aku tahu al-Farazdaq dan kaumnya serupa dengan *al-farāsy* yang tertipu akan kobaran api (sehingga mereka terbunuh)'.

Menurut Zamakhsyarī, bintang tersebut dinamakan *al-farāsy* karena *litafarrusyihī* 'bertebaran' wa *intisyarihi* 'menyebar'. Berdasarkan hal tersebut tampak bahwa Zamakhsyarī tidak menyebutkan binatang tertentu dalam menafsirkan kata *al-farāsy*. Dia juga menukil *mašal* terkait dengan binatang *al-farāsy* yang diserupakan manusia dan tidak secara eksplisit menukil pendapat para sahabat atau tabi'in. Selain itu Zamakhsyarī juga memberikan penafsiran yang lebih jauh dengan mengatakan bahwa sifat *al-*

---

<sup>122</sup> Al-Zamakhsyarī Al-Khwārazmī, *Al-Kasysyāf 'an Ḥaqāiq al-Tanzīl Wa 'Uyūn al-Aqāwil Fī Wujūh al-Ta'wīl*, 2016, 4:796.

*farāsy* yang diserupakan dengan manusia adalah jumlah, menyebar, lemah, dan hina sebagaimana uraian di atas.

c. Hasil Tafsir Ibn ‘Arabī

Terkait dengan ayat di atas, Ibn ‘Arabī mengatakan bahwa manusia pada saat itu (hari kiamat) dalam keadaan hina ‘*ẓillah*’ dan bercerai-berai ke segala arah ‘*tafarruq al-wijhah*’ bagaikan *al-farāsy* yang bertebaran menuju api untuk membakar diri. Bahkan Ibn ‘Arabī berpendapat bahwa manusia lebih tercela ‘*aḥqar*’ dan hina ‘*aẓall*’ daripadanya. Dia juga mengutip sebuah *maqālah* bahwa keimanan seseorang tidak akan sempurna sampai orang tersebut menganggap manusia lain seperti *al-farāsy* yang menuju ke api. Hal ini dapat terjadi saat orang tersebut mampu melihat manusia dengan sudut pandang *al-fanā*.<sup>123</sup>

d. Perbandingan Khusus

Berdasarkan uraian komparatif di atas, disimpulkan bahwa ketiga mufasir tidak menyebutkan secara khusus makna *al-farāsy* dan hanya memberikan ciri-cirinya seperti berterbangan di sekitar api dan cahaya. Dari ketiga mufasir hanya al-Ṭabarī yang salah satu pendapatnya mengatakan bahwa *al-farāsy* merujuk pada gerombolan belalang ‘*jarad*’.

Selain itu, sifat *al-farāsy* yang ditafsirkan lebih jauh dari sekedar bertebaran ‘*mabṣūṣ*’ dilakukan oleh Zamakhsyarī dengan memberikan gambaran binatang *al-farāsy* sebagai binatang yang hina dan lemah. Pemaknaan tersebut disandarkan pada riwayat

---

<sup>123</sup> Ibn ‘Arabī, *Tafsīr Ibn ‘Arabī*, 2011, 2:424.

*amšal* Arab yang dikemukakan oleh Jarīr. Dia juga mengatakan bahwa sifat binatang *al-farāsy* yang bertebaran *al-mabšūš* adalah berterbangan menuju api ‘*yataṭayyar al-farāsy ilā al-nār*’. Sedangkan al-Ṭabarī menerangkan bahwa /*al-mabšūš*/ merujuk pada *al-farāsy* yang berkerumun di api atau sekitar api ‘*yataḥāfatu fī al-nār*’ dan yang berjatuh di api dan cahaya ‘*yataṣāqat fī al-nār wa sirāj*’. Ibn ‘Arabī memiliki pandangan yang hampir sama dengan Zamakhsyarī. Dia menjelaskan bahwa kesamaan antara manusia dan *al-farāsy* pada hari kiamat terletak pada hina ‘*zillah*’ dan perilaku menyebar untuk membakar diri.

### 3. Bintang *al-Jarād* dalam Surat *Al-Qamar* Ayat Ketujuh

#### a. Hasil Tafsir al-Ṭabarī

Allah SWT berfirman di dalam Surat *Al-Qamar* ayat Ketujuh:

حُشِعًا أَبْصَرُهُمْ يَخْرُجُونَ مِنَ الْأَجْدَاثِ كَأَهِمْ جَرَادٌ مُّنتَشِرٌ

‘Sambil menundukkan pandangan-pandangan mereka keluar dari kuburan seakan-akan mereka belalang yang beterbangan’

Menurut al-Ṭabarī, orang-orang musyrik yang menentang ayat yang disampaikan Nabi Muhammad saw, pada saat hari kiamat mata mereka menunjukkan kehinaan dan ketakutan saat mereka keluar dari kuburan mereka. Al-Ṭabarī mengatakan bahwa meskipun pada ayat tersebut hanya ditampilkan salah satu organ tubuh manusia saja, yaitu mata atau penglihatan /*absāruhum*/ yang menunjukkan ketakutan dan kehinaan, sesungguhnya mata tersebut menjadi perwakilan atas semua organ tubuh manusia. Menurut al-Ṭabarī tanda kehinaan atau kemuliaan seseorang tampak dari

sorotan matanya *'lianna ašara žilli kulla žalil wa 'izzati kulla 'aziz tatabayyana fi nazrihi dūna sāiri jasadhi'*.<sup>124</sup>

Dengan demikian mata dikhususkan untuk menandakan ketakutan *'al-khusyū'*. Terkait dengan kalimat */khusyya'an absāruhum/* al-Ṭabarī menukil beberapa pendapat. Di antaranya adalah pendapat Qatādah melalui jalur periwayatan Sa'id, Yazīd, dan Basyar yang menafsirkan *khāsyi'an absāruhum* dengan kehinaan pada pandangan mereka *'žalilatu absārihim'*. Terkait dengan *qirā'at /khusyya'an/*, terdapat beberapa versi yang ditampilkan oleh al-Ṭabarī. Pertama adalah *khāsyi'an absāruhum* yang dibaca oleh kebanyakan *qurrā* dari Madinah dan sebagian dari Mekkah Kuffah. Kedua adalah *khusysya'an* dengan harakat *ḍammah* pada huruf *kha'* dan *tasydīd* pada huruf *syin* dibaca oleh para *qurrā* Kuffah dan sebagian dari Basrah.<sup>125</sup>

Terkait dengan kalimat selanjutnya, al-Ṭabarī tidak banyak menafsirkan tabiat atau sifat dari *al-jarād*. Dia mengatakan bahwa orang-orang musyrik tersebut ketika keluar dari kubur berjalan menuju *ḥisāb* 'perhitungan amal' (setelah terjadi Kiamat) bagaikan belalang yang bertebaran *'yakhrujūna min qubūrihim kannahum fi intisyārihim wa sa'yihim ilā mauqifi al-ḥisāb jarādun muntasyirun'*.

---

<sup>124</sup>Al-Ṭabarī, *Tafsīr Al-Ṭabarī al-Musammā Jāmi' al-Bayān Fī Ta'wīl al-Qur'ān*, 2014, 11:549.

<sup>125</sup>Al-Ṭabarī, 11:549.

b. Hasil Tafsir Zamakhsyārī

Mengenai ayat di atas, Zamakhsyārī menafsirkannya melalui pendekatan bahasa terlebih dahulu. Dia mengatakan bahwa kata /*khusysya'an absāruhum*/ merupakan *ḥāl* 'keadaan' dari *al-khārijīn* 'orang-orang yang keluar (dari kuburan) sebagai *fi'il* dari *absār* 'mata atau penglihatan'. Menurut Zamakhsyārī kata tersebut dibaca *khāsyi'atan* didasarkan pada kata kerja *takhsya'u absāruhum*, sedangkan *khusysya'an* berasal dari *yakhsya'na absaruhum* di dalam *fi'il* tersebut. Keduanya menempatkan *absār* sebagai pelaku dari kata kerja *takhsya* dan *yakhsya'na*. Kata tersebut juga boleh dikatakan sebagai *khusysya'an* dengan *ḍamīr* 'kata ganti' *hum* di dalamnya sedangkan kata *absārahum* (dengan harakat *fathah* pada huruf *ra*) dianggap sebagai *badal* dari kata sebelumnya yaitu *khusysya'an*. Kalimat tersebut juga bisa dibaca *khusy'u absāruhum* sebagai *ibtida/mubtada'* dan *khobar*. Kalimat tersebut ada pada *maḥāl naṣab* sebagai *ḥāl* (menggambarkan keadaan). Kalimat *khusy'u al-absār* merupakan *kināyah* dari kehinaan '*al-ḥillah*' dan 'celaan '*al-inkhizāl*'.<sup>126</sup>

Sebagaimana yang diterangkan oleh al-Ṭabarī, Zamakhsyārī juga mengatakan bahwa kehinaan dan kemuliaan seseorang tampak pada mata atau sorotan mata '*ḥillatu al-ḥāfil wa 'izzatu al-'azīz tazaharāni fī uyūnihima*'. Mereka yang takut tersebut keluar dari kuburan bagaikan *jarād* 'belalang' dalam hal banyak dan bergelombang. Zamakhsyārī juga memberikan contoh lain dengan

---

<sup>126</sup> Al-Zamakhsyārī Al-Khwārazmī, *Al-Kasysyāf 'an Ḥaqāiq al-Tanzīl Wa 'Uyūn al-Aqāwil Fī Wujūh al-Ta'wīl*, 2016, 4:433.

ungkapan */al-jaisyu al-kašīr al-māiju ba'ḍuhu fī ba'ḍi ja'ū ka al-jarād/* 'prajurit yang banyak dan bergelombang datang bagaikan belalang'.

c. Hasil Tafsir Ibn 'Arabī

Dalam menafsirkan ayat tersebut, Ibn 'Arabī memberikan penjelasan yang lebih banyak terkait sifat binatang *al-jarād*. Dia mengatakan bahwa kata *khusysya'an absāruhum* 'takutnya mata mereka' diakibatkan oleh *al-žillah* 'kehinaan', *al-'ajzu* 'kelemahan', *al-maskanah* 'kerendahan', dan *al-ḥirmān* 'nasib buruk' yang mereka alami. Adapun ketika mereka (orang-orang yang hatinya gelap) keluar dari kuburan fisik mereka bagaikan belalang '*yakhrujūna min al-ajdāši al-abdān al-jarād*' dikarenakan jiwa yang bercerai berai, hina, lemah, dan rakus yang dihancurkan oleh zat yang dapat diindra (materil), syahwat alami, dan kecenderungan jiwa kepada hal-hal rendah (*al-safaliyah*) sebagaimana juga diibaratkan seperti *al-farāsy* yang hancur karena menuju cahaya kehidupan duniawi.<sup>127</sup>

d. Perbandingan Khusus

Berdasarkan pemaparan tinjauan komparatif di atas, disimpulkan kembali bahwa ada dua kelompok mufasir dalam melihat *al-jarād* pada Surat *Al-Qamar* ayat ketujuh. Pertama mufasir yang tidak menggambarkan atau menafsirkan perilaku atau sifat *al-jarād* melebihi pemaknaan leksikal yang ada pada kata *muntasyir* dan pemaknaan lain yang serupa. Al-Ṭabarī dan

---

<sup>127</sup>Ibn 'Arabī, *Tafsīr Ibn 'Arabī*, 2011, 2:280.

Zamakhsharī tidak menafsirkan lebih jauh mengenai perilaku *muntasyir* pada *jarād*. Al-Ṭabarī menyampaikan bahwa keadaan orang musyrik pada saat hari kebangkitan merasakan ketakutan dan bertebaran seperti *jarād*. Sedangkan Zamakhsharī menjelaskan bahwa hal yang diserupakan antara orang yang keluar dari kubur dan *jarād* adalah hal banyak dan bergelombang yang memiliki keserupaan makna dengan *muntasyir*. Adapun riwayat yang disampaikan oleh keduanya memiliki kesamaan, khususnya dalam memaknai potongan ayat */khusysya'an abṣāruhum/*. Meskipun Zamakhsharī tidak menampilkan sanad dari riwayat yang ditampilkan.

Kedua, mufasir yang melakukan pemaknaan *jarād* yang melebihi *qayyid* "*muntasyir*" yang diterangkan di dalam Al-Qur'an secara eksplisit. Hal tersebut dilakukan oleh Ibn 'Arabī yang mengatakan orang-orang yang hina, lemah, cenderung pada kehidupan dunia, dan dihancurkan oleh syahwat, akan keluar dari kubur seperti *farāsyah* yang hancur karena menuju cahaya keduniaan. Dengan demikian dapat dipahami juga bahwa Ibn 'Arabī menyepadankan kata *jarād* dengan *farāsyah*.

4. Binatang *al-Kalb* dalam Surat *Al-A'raf* Ayat ke 176

a. Hasil Tafsir al-Ṭabarī

Allah SWT berfirman di dalam Surat *Al-A'raf* ayat ke 176:

وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ بِهَا وَلَكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ وَاتَّبَعَ هَوَاهُ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ الْكَلْبِ  
إِنْ تَحْمِلَ عَلَيْهِ يَلْهَثُ أَوْ تَتْرِكْهُ يَلْهَثُ ذَلِكَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَبُوا بآيَاتِنَا  
فَأَقْصَصِ الْقَصَصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ

‘Dan kalau Kami menghendaki, sesungguhnya Kami tinggikan (derajat)nya dengan ayat-ayat itu, tetapi Dia cenderung kepada dunia dan menurunkan hawa nafsunya yang rendah, Maka perumpamaannya seperti anjing jika kamu menghalaunya diulurkannya lidahnya dan jika kamu membiarkannya Dia mengulurkan lidahnya (juga). demikian Itulah perumpamaan orang-orang yang mendustakan ayat-ayat kami. Maka ceritakanlah (kepada mereka) kisah-kisah itu agar mereka berfikir’.

Mengenai ayat tersebut, al-Ṭabarī mengatakan bahwa jika Allah SWT berkehendak, maka Dia akan mengangkat derajat seseorang -Bal'am secara khusus- yang telah diberikan ayat (tanda kebesaran Allah SWT) dengan ayat-ayat lain (tanda-tanda lain). Akan tetapi orang tersebut lebih suka dengan kehidupan dunia dan condong kepadanya daripada kehidupan akhirat, dia lebih condong untuk memilih kenikmatan dan syahwat duniawi. Bahkan dia menolak untuk taat kepada Allah SWT dan melanggar perintah-Nya.<sup>128</sup>

---

<sup>128</sup> Abū Ja'far Muḥammad ibn Jarīr Al-Ṭabarī, *Tafsīr Al-Ṭabarī al-Musammā Jāmi' al-Bayān Fī Ta'wīl al-Qur'ān*, vol. 6 (Beirut: Dār al Kutub al-Ilmiyah, 2014), 123.

Ayat tersebut secara spesifik menggambarkan seorang laki-laki, di mana para ulama memiliki pendapat yang berbeda tentang kisah di balik ayat tersebut. Al-Ṭabarī mengutip beberapa pendapat atau riwayat. Di antaranya adalah riwayat Sayār dari jalur Mu'tamir dan Muḥammad ibn 'Abd al-A'la. Saat ditanya ayat sebelumnya, Allah SWT berfirman:

وَأْتِلْ عَلَيْهِمْ نَبَأَ الَّذِي آتَيْنَاهُ آيَاتِنَا فَانْسَلَخَ مِنْهَا

‘Dan bacakanlah kepada mereka berita orang yang telah Kami berikan kepadanya ayat-ayat Kami (pengetahuan tentang isi Alkitab), kemudian Dia melepaskan diri dari pada ayat-ayat itu’.

Dikatakan bahwa ada seorang laki-laki yang bernama Bal'am. Dia adalah orang yang diberi cahaya kenabian dan doa mustajab. Suatu ketika Nabi Musa as menemui kaumnya Bani Israil dan mengatakan keinginannya untuk mendatangi suatu daerah yang di dalamnya terdapat Bal'am. Daerah tersebut menurut penukilan al-Ṭabarī adalah Syam.<sup>129</sup>

Penduduk daerah tersebut merasa panik saat mendengar kedatangan Nabi Musa as, sehingga pemuka kaum menyeru untuk mendatangkan Bal'am dan memintanya untuk berdoa keburukan atas Nabi Musa as dan para tentaranya. Setelah itu, Bal'am berkonsultasi dengan Tuhan terkait doa buruk untuk Nabi Musa as dan Bani Israil. Maka Tuhan berkata “Jangan mendoakan keburukan atas mereka, karena mereka adalah hamba-hamba-Ku dan di antara mereka ada Nabi mereka (Nabi Musa as)”. Untuk itu Bal'am berkata kepada kaumnya “Aku telah berkonsultasi dengan

---

<sup>129</sup>Al-Ṭabarī, 6:124.

Tuhanku (Allah SWT) terkait do'a keburukan atas mereka, dan Tuhanku melarang hal tersebut".<sup>130</sup>

Setelah mendengar pemaparan Bal'am, salah satu pembesar kaum berkata kepada penduduk lain, "Mari beri Bal'am hadiah (agar mau mendo'akan keburukan atas Nabi Musa as dan para prajuritnya)". Setelah itu mereka mendatangi Bal'am dan memintanya kembali mendoakan keburukan untuk Nabi Musa as. Setelah itu, Bal'am berkonsultasi lagi dengan Tuhan, dan Tuhan tidak memberikan perintah atau larangan apapun. Untuk itu Bal'am lapor kepada kaumnya bahwa dia telah berkonsultasi dan tidak diperintahkan apapun. Maka para kaumnya berkata "Jika Tuhanmu benci atas doa keburukan kepada mereka, maka Dia pasti telah melarangmu sebagaimana hasil konsultasi sebelumnya".

Dengan demikian Bal'am mendoakan keburukan atas Nabi Musa as dan para prajuritnya. Akan tetapi saat Bal'am berdo'a keburukan atas Nabi Musa as dan para kaumnya, lidahnya terpeleset dan doa buruk tersebut tertuju pada kaumnya sendiri, dan saat ingin mendoakan keberuntungan kaumnya, lidahnya terpeleset sehingga mendoakan keberuntungan Nabi Musa as dan para kaumnya. Hal tersebut merupakan kehendak Allah SWT. Saat itu, kaum Bal'am terheran-heran dan bertanya "Mengapa engkau mendoakan keburukan kepada kami?", Maka Bal'am menjawab "Apa yang terjadi pada lisanku seperti itu, akau tidak dapat

---

<sup>130</sup>Al-Ṭabarī, 6:125.

mengontrolnya, jikalau pun aku berdoa keburukan atas Nabi Musa as, hal tersebut juga tidak akan terkabul”.

Dengan demikian Bal'am menawarkan cara agar kaum Nabi Musa as mendapatkan kehancuran dan kebencian dari Allah SWT, yaitu dengan zina. Bal'am berkata pada kaumnya “Jika kaum Nabi Musa as melakukan zina, maka mereka akan hancur, dan aku berharap Allah SWT akan menghancurkan mereka”. Untuk itu kaum Bal'am mengeluarkan perempuan-perempuan untuk menemui kaum Nabi Musa as. Oleh karena mereka adalah orang-orang musafir (yang jauh dari keluarga) maka ada potensi untuk melakukan zina, sehingga ada kemungkinan mereka akan tertimpa azab.

Raja dari kaum Bal'am memiliki seseorang anak perempuan yang sangat cantik. Maka Bal'am dan ayahnya berkata kepadanya “Datangilah kaum Nabi Musa as dan temui Nabi Musa as, jangan kepada yang lainnya”. Tatkala anak raja tersebut berada di tengah kaum Nabi Musa as, ada pemuka kelompok Bani Israil yang mendatangnya dan menginginkannya. Anak raja berkata bahwa dia hanya ingin bertemu Nabi Musa as. Mendengar jawaban anak raja tersebut, pemuka Bani Israil menjelaskan kedudukannya di kalangan Bani Israil. Untuk itu perempuan anak raja tersebut mengirim pemuka Bani Israil untuk mendatangi ayahnya dan berkonsultasi dengannya. Maka sang raja pun berkata “Bersenang-senanglah dengannya”.

Saat melakukan perbuatan zina, maka mereka berdua didatangi oleh seseorang laki-laki dari keturunan Harun. Dia

membawa tombak dan menusuk kedua sejoli tersebut. Dia mengangkat keduanya dengan tombak sehingga dapat dilihat oleh Bani Israil lain. Dengan zina tersebut, Allah SWT menimpakan wabah kepada Bani Israil dan di antara mereka meninggal dunia sekitar 70.000 orang.

Riwayat lain yang dinukil oleh al-Ṭabarī adalah riwayat Saḥīm ibn al-Naẓr melalui jalur Muḥammad ibn Ishāq, Saḥāmah, dan Ibn Ḥamīd bahwa ketika Nabi Musa as sampai di negeri Bani Kan'an, salah satu daerah di Syam, petinggi kaum daerah tersebut menemui Bal'am dan berkata "Wahai Bal'am, Musa ibn 'Imran dari Bani Israil telah datang di negeri kita, dia akan segera mengeluarkan dan memerangi kita. Bani Israil akan menempati negeri kita, sesungguhnya kami adalah kaummu, sehingga kami terancam tidak memiliki rumah, sedangkan engkau adalah seorang laki-laki yang doanya mustajab, maka keluarlah dan doakan keburukan atas Nabi Musa dan para pengikutnya". Mendengar aduan kaumnya, Bal'am pun berkata "Celaka bagi kalian, di antara mereka ada Nabi Allah, dan Malaikat bersamanya dan orang-orang yang beriman, sehingga bagaimana mungkin aku berdoa keburukan atas mereka". Kaum Bal'am pun terus mendesaknya untuk mendoakan keburukan kepada Nabi Musa dan para pengikutnya.

Dengan demikian Bal'am mengendarai keledai menuju ke puncak gunung agar dapat melihat pasukan Bani Israil, gunung tersebut disebut dengan *Jabal Hisan*. Saat Bal'am dan keledainya jalan menuju ke atas gunung, maka keledainya tersungkur. Bal'am pun turun dan memukulnya, dia memaksanya untuk berdiri, akan

tetapi ia tetap tidak jalan dan tersungkur. Hal tersebut terjadi berkali-kali. Pada akhirnya Allah SWT memberikan izin kepada keledai tersebut untuk berkata kepada Bal'am, "Wahai Bal'am, celaka engkau, mau kemana? Tidakkah engkau melihat para Malaikat melarangku untuk berjalan? Apakah engkau akan pergi menuju Nabi Allah Musa as dan orang-orang mukmin untuk mendoakan keburukan kepada mereka?". Mendengar perkataan tersebut Bal'am menarik keledainya dan memukulnya kembali, sehingga Allah SWT melepaskan keledai tersebut dan dapat berjalan seperti sedia kala. Pada akhirnya Bal'am dan keledainya sampai pada puncak tertinggi Gunung Hisan dan dapat melihat pasukan Nabi Musa as dan Bani Israil lainnya.

Maka tatkala Bal'am berdoa keburukan atas Bani Israil, lisannya terbalik mendoakan keburukan kaumnya sendiri dan saat mendoakan kebaikan kaumnya, lisannya tidak terkontrol untuk mendoakan kebaikan kepada kaum Nabi Musa as. Kaumnya pun mengetahui doa Bal'am dan bertanya kepadanya "Mengapa engkau mendoakan kebaikan kepada mereka, dan mendoakan keburukan kepada kita?". Maka Bal'am menjawab "Aku tidak bisa mengontrol lisanku, Allah SWT telah membuat lisanku melakukannya".

Di dalam sebuah riwayat lain juga dikatakan bahwa lisan Bal'am menjulur hingga dadanya. Maka Bal'am pun berkata kepada kaumnya bahwa kebaikan dunia dan akhirat telah pergi darinya, sehingga yang tersisa bagi Bal'am adalah makar dan tipu daya. Dia pun memberikan saran kepada kaumnya untuk

mendatangkan perempuan yang dihiasi sehingga menjadi cantik. Lalu meminta kaumnya untuk mengirimkan perempuan tersebut kepada kaum Bani Israil dengan berpura-pura berdagang. Para perempuan tersebut juga diperintahkan untuk tidak menolak ajakan laki-laki (untuk berzina) jika ada yang menginginkan mereka. Maka tatkala perempuan-perempuan dari kaum Bal'am menuju pasukan Nabi Musa as, ada salah seorang perempuan dari bangsa Kan'an yang bernama Kasta bint Saur, menghampiri kepala suku Bani Israil yang bernama Zamri ibn Syalum sebagai kepala kelompok Syam'un ibn Ya'qūb ibn Ishāq ibn Ibrāhīm. Zamri berdiri dan memegang tangan perempuan tersebut terpesona akan kecantikannya. Dia berjalan bersamanya dan saat bertemu dan diketahui Nabi Musa as, Zamri berkata "Aku yakin engkau akan mengatakan bahwa perbuatan ini adalah haram?". Maka Nabi Musa as berkata, "Benar, ini adalah perbuatan haram, maka jauhilah dia". Zamri berkata "Demi Allah, aku tidak akan menta'atimu dalam hal ini". Dia masuk ke kemahnya dan bercumbu dengan perempuan tersebut.

Berdasarkan perbuatan Zamri tersebut, Allah SWT menimpakan wabah kepada Bani Israil. Saat Zamri melakukan perbuatan buruk tersebut, Fanhas ibn al-Aizar ibn Harun sebagai tangan kanan Nabi Musa as yang memiliki tubuh proporsional dan kekuatan yang luar biasa tidak di sekitar perkemahan Bani Israil. Saat dia mendengar adanya wabah yang menyerang Bani Israil dan mendapatkan kabar terkait perbuatan Zamri, dia mengambil tombak besinya dan masuk ke dalam kemah Zamri yang sedang

melakukan perbuatan zina dengan perempuan Kan'an tersebut. Maka dia menombak keduanya dan mengangkatnya ke langit. Diapun berkata "Ya Allah, beginilah kami perlakukan orang-orang yang bermaksiat kepadamu". Maka wabahnya diangkat. Adapun orang-orang yang tertimpa efek wabah berjumlah sekitar 70.000 orang, ada juga yang mengatakan 20.000 orang.

Adapun Bal'am ibn Baura dikisahkan Allah SWT kepada Nabi Muhammad saw dan diperintahkan untuk mengisahkan kepada masyarakat Arab pada saat itu dengan ayat */watlu 'alaihima naba'ah allazi atainahu ayatina fansalakh minha (ya'ni Ba'lam) faatba'ahu asy-syaitanu fa kana min al-gawin.../*

Itulah beberapa riwayat terkait ayat ke 175 Surat *Al-A'raf* yang dikutip oleh al-Ṭabarī untuk menjelaskan turunnya ayat ke 176 Surat *Al-A'raf*. Pada dua riwayat tersebut, secara intensif membahas tentang Bal'am sebagai seseorang yang pada awalnya salih, memiliki pengetahuan yang luas tentang ayat-ayat Allah SWT, akan tetapi melepas kebaikan tersebut dengan memberikan nasihat buruk kepada kaumnya untuk membuat Bani Israil hancur.

Terkait dengan ayat ke 176, al-Ṭabarī juga mengutip berbagai pendapat *ahl ta'wil* dalam menafsirkan ayat tersebut. Terkait dengan ayat */wa lau syi'nan larafa'nahu biha'/*, ditafsirkan oleh para *ahl ta'wil* dengan *larafa'nahu bi'ilmih biha'* 'sungguh akan kami angkat dirinya karena ilmunya'. Adapun menurut riwayat Ibn'Abbās melalui jalur Ibn Juraij, Hajjaj, al-Ḥusain, dan al-Qāsim bahwa potongan ayat tersebut memiliki makna bahwa Allah SWT akan mengangkatnya (Bal'am) dengan ilmu-Nya. Ada

juga yang melakukan *ta'wīl larafā'nā* 'anhu al-hāl allatī sāra ilaiha min al-kufr billah bi āyātina 'akan Allah angkat keadaan yang menjadikannya kufur terhadap ayat-ayat Allah. Di antara yang menafsirkan dengan hal tersebut adalah Mujāhid baik dari jalur riwayat Muḥammad ibn 'Amru ataupun jalur al-Qāsim.

Adapun riwayat lain yang dikutip oleh al-Ṭabarī adalah pendapat Abū Ja'far yang mengatakan bahwa pendapat yang paling utama terkait ayat tersebut adalah bahwa Allah SWT mengabarkan sesuatu dengan sifat umum (tidak terkait dengan Bal'am saja). Ayat */wa lau syi'nā larafā'nāhu bihā/* menerangkan bahwa Allah SWT akan mengangkat kedudukan orang yang diberi ayat dan mengamalkannya dengan ayat-ayat lainnya 'annahu lau sya'a rafā'ahu bi āyātihī allatī atahu iyyahu'. Adapun kata */al-raf'u/* memiliki makna umum dan banyak, yaitu mengangkat kedudukan di sisinya, mengangkat derajat kemuliaan di dunia, dan mengangkat dengan sebutan dan pujian yang bagus. Allah SWT akan memberikan semua itu bagi siapa saja yang mengamalkan ayat-ayat yang telah Allah SWT berikan, sehingga tidak ada pengkhususan kepada siapa ayat tersebut diturunkan. Mengingat bahwa tidak ada petunjuk dari *khābar* (dalil *naqlī*) ataupun dari segi logika. Menurut Abū Ja'far, Ibn Zaid pun mengatakan hal yang sama terkait dengan ayat */bihā/* 'dengannya'. Dengan demikian al-Ṭabarī juga mengutip riwayat Ibn Zaid melalui jalur Ibn Wahab dan Yūnus bahwa ayat *wa lau syi'nā larafā'nāhu bihā* adalah *bitilka āyāt* 'dengan ayat-ayat tersebut'.

Adapun ayat */walakinnahu akhlada ilā al-arḍi/* al-Ṭabarī juga mengutip beberapa riwayat. Pertama adalah riwayat dari Sa'id ibn Jubair yang mengatakan tafsirnya adalah *ruknu ilā al-arḍi* 'condong ke bumi'. Adapun riwayat Zaid ibn Jubair dari jalur Saḥīm, Syārik, dan Yahya ibn Adam mengatakan bahwa ayat tersebut bermakna *naza'a ilā al-arḍi* 'cenderung ke bumi'. Adapun riwayat dari Mujāhid melalui jalur Ibn Abī Nājih, 'Isā, Abū 'Aṣīm, dan Muḥammad ibn 'Amrū bahwa kata */akhlada/* bermakna *sakana* 'tinggal atau damai'. Adapun riwayat Ibn 'Abbās yang dinukil oleh al-Ṭabarī melalui jalur 'Ikrimah, Mujāhid, Jabīr, Abī Hamzah, Abū Tumailah, Ḥusain, dan al-Qāsim dikatakan bahwa dahulu kala ada salah satu orang dari kalangan Bani Israil yang bernama Bal'am ibn Ba'ura atau Ba'ir yang diberi pemahaman yang luas terhadap Kitab Suci, akan tetapi pada akhirnya dia lebih condong mencintai syahwat, kenikmatan, dan harta duniawi (bumi), sehingga tidak bermanfaat sedikitpun apa yang telah dia pahami dari Kitab Suci.

Sedangkan riwayat lain yang dikutip oleh al-Ṭabarī adalah riwayat al-Sadi melalui jalur Asbat, 'Amru, dan Mūsā dikatakan bahwa ayat */walakinnahu akhlada ilā al-arḍi wattaba'a hawāhu/*, bahwa kata *akhlada ilā al-arḍi* bermakna *fattaba'a al-dunya wa rakana ilaihi* 'dia mengikuti dunia dan condong kepadanya'. Adapun asal kata *al-ikhḷād* dalam bahasa Arab bermakna *al-ibṭa* 'lamban' dan *al-iqāmah* 'menetap diri'. Adapun terkait kelanjutan ayat */wattaba'a hawāhu/* al-Ṭabarī mengutip riwayat dari Ibn Zaid melalui jalur Ibn Wahab, dan Yūnus bahwa ayat tersebut bermakna *hawāhu ma'a qaum* 'keinginannya dan keinginan kaumnya'.

Adapun kelanjutan ayat tersebut adalah */famašaluhu kamašali al-kalbi in taḥmil ‘alaihi yalhaš au tatrukuhu yalhaš/*. Menurut al-Ṭabarī potongan ayat tersebut merujuk makna bahwa perumpamaan orang yang diberikan pemahaman ayat-ayat Kami (Allah SWT) lalu melepaskannya, maka dia bagaikan anjing yang menjulurkan lidah, baik dihalau atau ditinggalkan tetap menjulurkan lidah.<sup>131</sup>

Para *ahl ta’wīl* memiliki perbedaan pendapat terkait makna permisalan tersebut. Di antaranya ada yang mengatakan bahwa perumpamaan di atas merupakan perumpamaan atas perbuatan seseorang yang meninggalkan pengamalan Kitab Allah dan ayat-ayat lainnya yang telah diberikan serta berpaling dari nasihat-nasihat *‘mawāiz’* sebagaimana pembangkangan orang yang belum pernah diberikan nasihat sebelumnya. Keadaan orang tersebut sama, baik telah diberi nasihat dengan ayat-ayat Allah SWT ataupun tidak diberi nasihat. Dia tidak merasa diberi nasihat dan mengamalkannya yang diindikasikan dengan perubahan perilaku, dan dia juga tidak meninggalkan kekufuran terhadap ayat-ayat Allah SWT. Perumpamaan orang tersebut seperti anjing yang menjulurkan lidahnya, baik dihalau (diberi nasihat) ataupun ditinggalkan (diabaikan).

Di antara yang berpendapat seperti itu adalah Mujāhid melalui jalur Ibn Abī Nājih, ‘Isā, Abū‘ Ašīm, dan Muḥammad ibn ‘Amrū yang berkata ayat */kamašali al-kalbi in taḥmil ‘alaihi*

---

<sup>131</sup>Al-Ṭabarī, 6:127.

*yalhaš*/ yaitu *taradahu* ‘menghalaunya’ atau ‘mengusirnya’ yakni bagaikan orang yang membaca Kitab Suci akan tetapi tidak mengamalkannya. Adapun Ibn Juraij mengatakan bahwa potongan ayat tersebut bermakna *al-kalbu munqati’ al-fu’ād* ‘seekor anjing yang hatinya terputus (tidak memiliki hati) sehingga saat dihalau ataupun dibiarkan begitu saja tetap menjulurkan lidah. Ibn Juraij melanjutkan bahwa permisalan ayat di atas mengarah pada makna orang yang meninggalkan petunjuk *‘hudā’*, dia tidak memiliki hati karena hatinya telah terputus dari jiwanya.

Adapun riwayat yang diambil dari Mu’ammār, Ibn Taubāh, dan Ibn ‘Abd al-A’lā bahwa ayat tersebut bermakna dia (Bal’am atau orang yang membaca kitab dan diberi nasihat akan tetapi tidak mengamalkannya) tetap kafir dan tetap tersesat baik engkau beri nasihat ataupun tidak. Adapun menurut Ibn ‘Abbās melalui jalur ‘Alī, Mu’awiyah, Abdullah ibn Ṣāliḥ, dan al-Mašnā bahwa ayat tersebut bermakna ‘hikmah yang tidak dibawa, dan jika ditinggalkan begitu saja, tidak mendapatkan petunjuk amalan kebaikan bagaikan anjing, baik ketika dihalau ataupun dibiarkan tetap menjulurkan lidah’. Adapun riwayat lain dari Ibn ‘Abbās yang dinukil al-Ṭabarī melalui jalur Muhammad ibn Sa’d bahwa dia mengatakan Allah SWT telah memberikannya (Bal’am) ayat-ayat-Nya dan dia meninggalkannya, Maka Allah SWT mempermisalkannya dengan anjing yang tetap menjulurkan lidah baik dihalau ataupun dibiarkan saja.

Adapun Qatādah melalui jalur riwayat Said, Yazīd, dan Basyar mengatakan bahwa ayat di atas merupakan perumpamaan

yang Allah SWT berikan bagi siapapun yang menentang atau mengabaikan petunjuk, sehingga dia abai untuk menerima petunjuk tersebut dan bahkan meninggalkannya. Orang tersebut menurut al-Ḥasan adalah orang munafik *'al-munāfiq'*. Adapun ayat selanjutnya */Walau syi'nā larafā'nāhu bihā.../* Ḥasan berpendapat bahwa ayat tersebut merupakan permisalan bagi orang kafir yang hatinya telah mati *'mayyitu al-fu'ād'*. Adapun *ahl ta'wīl* lain mengatakan bahwa Allah SWT memberi permisalan seseorang yang tidak mengamalkan Kitab Suci dan ayat-ayat Allah SWT dengan anjing, karena dia menjulurkan lidah bagaikan anjing yang menjulurkan lidah. Di antara yang berpendapat seperti itu adalah al-Sadi melalui jalur riwayat Abat, 'Amru, dan Mūsā yang mengatakan bahwa potongan ayat */famašaluhu kamašali al-kalbi/* merujuk pada Bal'am yang menjulurkan lidah (secara *ḥaqīqā*) bagaikan anjing yang menjulurkan lidah.

Adapun menurut Abū Ja'far *ta'wīl* paling utama dari ayat di atas adalah bahwa ayat tersebut merupakan permisalan bagi seseorang yang tidak mengamalkan ayat-ayat Allah SWT yang telah Allah SWT berikan kepadanya. Makna lanjutnya adalah, baik dia telah diberi nasehat ataupun belum diberi nasehat, dia tetap menyelisihi perintah Tuhannya. Dia bagaikan anjing yang dihalau atau dibiarkan saja tetap menjulurkan lidah dalam dua kondisi tersebut (dihalau atau dibiarkan saja).

Menurut al-Ṭabarī ungkapan yang disampaikan oleh Abū Ja'far merupakan *ta'wīl* utama terhadap ayat di atas. *Ta'wīl* tersebut tertuju pada *ta'wīl* kelanjutan ayat */žalika mašalu al-*

*qaumi allazīna kaẓabu biāyātina faqṣuṣ al-qaṣaṣa la'alahum yatafakarūn/* ' hal tersebut adalah permisalan sebuah kaum yang mendustakan ayat-ayat Kami, maka ceritakan kisah-kisah tersebut, agar mereka berpikir'. Hal tersebut menunjukkan bahwa permisalan penjuluran lidah anjing di atas merupakan permisalan bagi siapa saja yang mendustakan ayat-ayat Allah SWT. Al-Ṭabarī juga mengatakan bahwa *al-lihāṣ* 'penjuluran lidah' bukanlah tanda bagi seluruh orang yang melakukan dusta. Permislaan pada ayat tersebut secara gembalang merujuk pada perwakilan bagi orang yang mendustakan ayat-ayat Allah SWT.

Al-Ṭabarī juga mengatakan bahwa permisalan tersebut merupakan pemisalan yang Allah SWT gambarkan untuk orang yang diberi pemahaman ayat-ayat Allah SWT namun dia melepaskannya (tidak mengamalkannya). Permisalan tersebut juga diperuntukan bagi pendusta-pendusta lain terhadap hujjah-hujjah dan dalil yang Allah SWT berikan. Orang-orang yang mendustakan ayat-ayat Allah SWT menempuh jalan yang sama dengan orang yang melepaskan ayat-ayat Allah dalam kehidupannya (Bal'am) dengan tidak mengamalkannya.

Untuk itu kelanjutan ayat menunjukkan bahwa Allah SWT memerintahkan Nabi Muhammad saw untuk menceritakan kisah Bal'am dan kaum-kaum yang serupa dengannya kepada orang Quraisy pada saat itu. Allah SWT juga memerintahkan Nabi untuk mengabarkan hukuman Allah SWT bagi orang yang mendustakan para nabi kepada suku Quraisy dan Bani Israil disekitar Nabi agar mereka berpikir dan mengambil pelajaran dari permisalan tersebut

sehingga dapat bertaubat untuk mentaati Allah SWT. Adapun riwayat dari Abī al-Nazr mengatakan bahwa kelanjutan ayat */faḡṡuṡ al-ḡaṡaṡa la'allahum yatafaḡkarūn/* 'maka ceritakan kisah-kisah tersebut, agar mereka berpikir' *ḡamīr hum* pada ayat tersebut secara khusus merujuk pada Bani Israil.

b. Hasil Tafsir Zamakhsyarī

Menurut Zamakhsyarī ayat 176 Surat *Al-A'rāf* di atas merujuk pada seseorang yang sangat pandai '*ālim*' dari para cendikiawan Bani Israil yang berasal dari Kan'an. Namanya adalah Bal'am ibn Baura yang diberi beberapa ilmu terkait kitab-kitab Allah SWT. Akan tetapi dia melepaskannya */fansalakhā minha/* dengan mengkufurinya dan mengesampingkannya. Dengan demikian setan pun menemuinya dan menjadi teman baginya atau juga dapat dimaknai mengikuti langkah-langkah Bal'am yang merujuk pada kelanjutan ayat */fa'atba'ahu al-syaiṡānu/*. Dengan demikian Bal'am menjadi orang yang sesat dan kafir */fa kāna min al-ḡāwīn/*<sup>132</sup>

Zamakhsyarī juga mengutip sebuah riwayat meskipun secara eksplisit tidak disebutkan siapa yang meriwayatkan kisah tersebut. Konon, kaum Bal'am memintanya untuk mendoakan keburukan atas Nabi Musa as dan para pengikutnya, maka Bal'am pun menolak dan berkata "Bagaimana mungkin aku melakukannya, sedangkan malaikat bersamanya". Mendengar hal tersebut kaum

---

<sup>132</sup> Al-Zamakhsyarī Al-Khwārazmī, *Al-Kasysyāf 'an Ḥaḡāiq al-Tanzīl Wa 'Uyūn al-Aḡāwil Fī Wujūh al-Ta'wīl*, 2016, 2:167.

Bal'am terus mendesaknya untuk berdo'a keburukan, sehingga pada akhirnya dia melakukannya.<sup>133</sup>

Salah satu hal yang menarik pada penafsiran ayat ini adalah sikap akidah Zamakhsyarī terkait *masyiatillah* 'kehendak Allah SWT'. Kelanjutan ayat tersebut adalah */wa lau syi'nā larafa'nāhu bihā/* merujuk pada makna sungguh Allah SWT akan memuliakannya, mengangkatnya pada kedudukan orang-orang *abrār* dari para ulama, akan tetapi dia condong kepada dunia dan cinta terhadapnya */walakinnahu akhlada ilā al-arḍi/*. Ada juga yang mengatakan bahwa dia condong pada kerendahan '*al-safālah*'. Jika ada yang berkata bagaimana mungkin pengangkatan derajat dikaitkan dengan kehendak Allah SWT '*masyiatillah*' dan tidak dikaitkan dengan perbuatannya (Bal'am) yang lebih berhak untuk dimaknai demikian. Sesungguhnya seandainya dia melaksanakan dan taat kepada ayat-ayat Allah SWT dan tidak melepaskannya, maka Allah SWT akan mengangkat derajatnya dengan ayat-ayat tersebut. Dengan demikian jelas bahwa kehendak Allah SWT untuk mengangkat derajat Bal'am diikuti dengan perbuatan mematuhi dan melaksanakan ayat-ayat Allah '*iluzūmihi*' lalu baru diberi penjelasan *masyi'ah* 'kehendak'. Untuk itu jelas ada hubungan kausalitas dengan ungkapan "Seandainya dia melakukan ayat-ayat Allah, maka Kami akan mengangkatnya dengan ayat-ayat tersebut". Dengan demikian kehendak '*masyi'ah*' tergantung

---

<sup>133</sup>Al-Zamakhsyarī Al-Khwārazmī, 2:168.

pada perbuatan *ikhhlād* atau condong kepada dunia yang dilakukan Bal'am.

Adapun kelanjutan ayat yaitu */mašaluhu kamašali al-kalbi/* ditafsirkan Zamakhsyari bahwa sifat yang dipermissalkan merujuk pada sifat hina '*khissah*' dan rendah '*di'ah*' yang ada pada anjing. Di mana sifat terburuk dari anjing adalah perilaku menjulurkan lidah terus menerus. Baik saat anjing dihalau atau dibiarkan, ia tetap menjulurkan lidah. Sedangkan binatang lain secara umum hanya menjulurkan lidah saat diganggu atau digerakkan atau dibelai, adapun jika tidak, maka kebanyakan binatang tidak menjulurkan lidah. Adapun anjing akan menjulurkan lidah baik saat dibelai ataupun dibiarkan saja. Dengan demikian perkataan atau penafsiran yang paling baik menurut Zamakhsyari adalah jika Allah SWT menghendaki, maka Allah SWT akan meninggikan (derajatnya), akan tetapi dia condong pada kehidupan dunia sehingga Allah SWT rendahkan dan hinakan derajatnya. Hal tersebut dibuktikan dengan permisalan Bal'am dengan anjing dalam sifat paling buruk, yaitu menjulurkan lidah.

Adapun riwayat yang dinukil oleh Zamakhsyari dengan nama terang adalah Ibn 'Abbās yang menafsirkan ayat di atas dengan mengatakan bahwa anjing terputus hatinya '*munqati'u al-fu'ād*' dengan menjulurkan lidah baik dihalau ataupun tidak. Artinya bahwa dia akan tetap tersesat baik diberi nasihat atau tidak diberi nasihat. Zamakhsyari juga menjelaskan ayat tersebut dengan corak atau *laun lugawī-adabī* 'kebahasaan dan keusastraan' dengan mengatakan bahwa *jumlah syarṭiah /in taḥmil 'alaihi*

*yalhaš au tatrukuḥu yalhaš* ada pada *maḥāl naṣab* sebagai *hāl*, sehingga seakan-akan dikatakan bahwa dia (Bal'am) bagaikan anjing yang selalu dalam keadaan hina, kehinaan menjulurkan lidah dalam dua keadaan.

Ada yang berpendapat juga bahwa tatkala Bal'am mendoakan keburukan atas Nabi Musa, lidahnya keluar dan menempel di dadanya, sehingga dia menjulurkan lidah seperti anjing. Adapun pada kelanjutan ayat */ḥalika mašalu al-qaumi allazīna kaḏḏabū bi āyātina/* 'hal itu adalah permisalan bagi kaum yang mendustakan ayat-ayat Kami' merujuk pada orang-orang Yahudi setelah membaca sifat Rasulullah saw di dalam Taurat. Kelanjutan ayat tersebut juga memerintahkan Nabi Muhammad saw untuk mengisahkan kisah Bal'am agar orang-orang Yahudi memperhatikan akibat dari perilaku mendustakan ayat-ayat Allah SWT dan mereka mengetahui bahwa Nabi Muhammad saw mengetahui kisah bangsa mereka sendiri melalui wahyu Allah SWT sehingga mereka akan lebih yakin dengan kenabian Nabi Muhammad saw.

c. Hasil Tafsir Ibn 'Arabī

Mengenai ayat di atas, Ibn 'Arabī tidak menafsirkan ayat tersebut secara khusus.

d. Perbandingan Khusus

Berdasarkan uraian di atas, dapat disimpulkan hasil penafsiran dua mufasir di atas sebagai berikut. Dari segi sumber penafsiran, al-Ṭabaṛī banyak menukil riwayat sebagai sandaran penafsiran Surat *Al-A'raf* ayat ke 175 dan 176. Khusus mengenai

ayat 176, -sebagai ayat zoomorfik- dia memilih salah satu riwayat yang dianggap paling utama, yaitu pendapat Abū Ja'far. Dia menyimpulkan bahwa permisalan dengan anjing yang menjulurkan lidah, tidak hanya tertuju pada Bal'am saja, akan tetapi bagi siapa saja yang diberi pemahaman atas Kitab Allah SWT, akan tetapi tidak mengamalkannya.

Peneliti melihat bahwa secara pribadi dia tidak menyampaikan keburukan binatang *al-kalb*, kecuali penukilan dari Ibn Juraij bahwa anjing yang menjulurkan lidah diakibatkan oleh *al-kalbu munqati' al-fu'ād* 'seekor anjing yang hatinya terputus (tidak memiliki hati)' sehingga saat dihalau ataupun dibiarkan begitu saja tetap menjulurkan lidah. Riwayat tersebut tidak dipilih sebagai riwayat utama untuk menafsirkan ayat di atas. Berdasarkan kajian hasil tafsir al-Ṭabari, permisalan pada ayat 176 Surat *Al-A'rāf* mengandung penjelasan "keadaan *ajcg*" dari anjing yang tetap menjulurkan lidah baik saat dihalau atau dibaikan. Kondisi *keajcgan* tersebut memiliki kesamaan dengan Bal'am atau orang lain yang memiliki perilaku sama dengannya, baik telah diberi nasehat atau belum, perilakunya tetap tidak menjadi lebih baik.

Dalam menafsirkan ayat di atas, Zamakhsyarī menggunakan sumber penalaran secara dominan dan juga periwayatan. Dia mengutip beberapa riwayat yang juga ditampilkan oleh al-Ṭabari. Dalam menafsirkan sifat dan perilaku anjing, dia lebih dominan menggunakan penalaran, sehingga hasil penafsiran "melampaui" apa yang diindikasikan oleh ayat secara eksplisit. Dia berpendapat

bahwa *wajhu syibh* dari perumpamaan ayat di atas adalah sifat hina '*khissah*' dan rendah '*di'ah*' yang ada pada anjing. Dia menjelaskan bahwa sifat terburuk dari anjing adalah perilaku menjulurkan lidah terus menerus. Baik saat anjing dihalau atau dibiarkan. Menurutnya binatang lain secara umum hanya menjulurkan lidah saat diganggu atau digerakkan atau dibelai, adapun jika tidak, maka kebanyakan binatang tidak menjulurkan lidahnya. Dia mengutip riwayat Ibn 'Abbās yang mengatakan bahwa anjing terputus hatinya '*munqati'u fu'ād*', sehingga selalu menjulurkan lidah baik dihalau atau dibiarkan.

Selain itu ayat tersebut juga dijadikan sebagai ajang untuk mengkampanyekan akidah Mu'tazilah mengenai *masyiatillah*. Di mana kehendak Allah SWT memiliki kausalitas dengan perilaku manusia, sehingga apa yang menjadi takdir manusia memiliki keterkaitan dengan apa yang dilakukan. Untuk itu, tidak ada kehendak mutlak Tuhan tanpa hubungan kausalitas tindakan manusia. Dia menjelaskan bahwa Bal'am bisa saja diangkat derajatnya, akan tetapi dia tidak melakukan apa yang telah dipahaminya dari ayat-ayat Allah SWT, sehingga kehendak Allah SWT untuk meninggikan derajatnya tidak terjadi.

Adapun jika dilihat melalui cara menafsirkan ayat di atas, al-Ṭabarī lebih dominan menggunakan pamaknaan kata perkata, misalnya kata */akhlada/* yang dibahas secara rinci dengan mengutip beberapa riwayat. Sedangkan Zamakhsyarī lebih dominan menggunakan pemaknaan gramatikal sebagai contoh pemaknaan

*jumlah syartiah /in tahmil ‘alaihi yalhaš.../ yang memiliki kedudukan sebagai ḥāl.*

5. Binatang *al-An’ām* dalam Surat *Al-A’rāf* ayat 179
  - a. Hasil Tafsir al-Ṭabarī

Di dalam Surat *Al-A’rāf* ayat 179, Allah SWT berfirman:

وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا وَهُمْ أَعْيُنٌ  
لَّا يُبْصِرُونَ بِهَا وَهُمْ آذَانٌ لَّا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَلَّا لَتَنْعَمَ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ  
هُمُ الْعَافِلُونَ

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

Terkait dengan penafsiran ayat di atas, al-Ṭabarī mengatakan bahwa kata */žara’a/* memiliki kesamaan makna dengan kata *khalaqa* ‘menciptakan’. Al-Ṭabarī mengatakan bahwa ayat di atas memiliki makna *wa laqad khalaqnā lijahanam kašīran min al-jinn wa al-ins* ‘telah kami ciptakan untuk (neraka) jahannam dari golongan jin dan manusia’. Adapun beberapa pendapat *ahl ta’wīl* yang dinukil oleh al-Ṭabarī adalah al-Ḥasan melalui jalur riwayat Mubārak ibn Faḍalah, Yahya ibn Yaman, ‘Alī ibn al-Ḥusain al-Azdī mengatakan bahwa potongan ayat */wa laqad žara’na lijahanam kašīran min al-jin wa al-ins/* adalah *mimā khalaqnā* ‘sebagian dari yang telah kami ciptakan’. Adapun pendapat dari al-

Ḥasan lain melalui jalur riwayat Mubārak, Ibn Abī Zaidah, dan Abū Karīb, potongan ayat */wa laqad žara'nā lijahannam/* merujuk pada makna *khalaqnā* 'telah kami ciptakan'.<sup>134</sup>

Sedangkan menurut Said ibn Jubair melalui jalur riwayat 'Alī ibn Bizaimah, Attab ibn Basyir, dan Zakariya bahwa potongan ayat tersebut merujuk pada makna *aulādu al-zinā mimā žara'a Allahu lijahannam* 'anak zina yang Allah SWT ciptakan untuk neraka jahannam'. Al-Ṭabarī juga menukil sebuah hadis yang diriwayatkan oleh Abdullah ibn 'Amru bahwa Rasulullah saw bersabda */Inna Allaha lammā žara'a lijahannam mā žara'a, kāna waladu al-zinā mimman žara'a lijahannam/* 'sesungguhnya ketika Allah SWT menciptakan sesuatu untuk Jahannam, sebagian dari apa yang diciptakan untuknya adalah anak dari perzinahan'.

Pemaknaan kata */žara'nā/* dengan *khalaqnā* juga dilakukan oleh *ahl ta'wīl* lain seperti Ibn 'Abbās, Mujāhid, dan al-Sadi. Menurut al-Ṭabarī potongan ayat */wa laqad žara'nā lijahannama kašīra min al-jin wa al-ins/* juga merupakan pemberitahuan Allah SWT kepada mereka, bahwa mereka menjadi bagian dari jahannam karena kekafiran mereka terhadap Tuhan mereka.

Adapun kelanjutan ayat */lahum qulūbun lā yafqahūna bihā/* bermakna 'mereka yang diciptakan untuk neraka jahannam adalah siapa saja yang memiliki hati akan tetapi tidak menggunakannya untuk mentafakuri ayat-ayat Allah SWT, tidak mengeksplorasi 'tadabbur' ayat-ayat dan petunjuk atas keesaan Allah SWT

---

<sup>134</sup>Al-Ṭabarī, *Tafsīr Al-Ṭabarī al-Musammā Jāmi' al-Bayān Fī Ta'wīl al-Qur'ān*, 2014, 6:129.

'*waḥdaniyah*', dan tidak mengambil pelajaran '*i'tibār*' atas argumen-argumen yang disampaikan oleh para rasul sehingga mereka mengesakan Allah SWT dan mengetahui hakikat *nubuwwah* 'kenabian' para nabi-Nya. Selanjutnya al-Ṭabarī melanjutkan bahwa sifat tersebut Allah SWT berikan kepada mereka yang tidak memahami secara mendalam ayat-ayat Allah '*lā yafqahūna bihā*' karena penentangan mereka terhadap kebenaran '*al-ḥaq*' dan mereka meninggalkan upaya *tadabbur* atas petunjuk yang benar, dan karena kekufuran mereka yang berlanjut-lanjut.<sup>135</sup>

Adapun penafsiran kelanjutan ayat */wa lahum a'yun lā yubṣirūna bihā/* mereka memiliki mata, akan tetapi tidak melihat dan mencermati ayat-ayat Allah SWT dan dalil-dalil lain, sehingga dengan mata yang Allah SWT ciptakan, mereka seharusnya dapat mencermati dan menganalisis ayat-ayat Allah SWT. Dengan mata tersebut mereka dapat mendapatkan kebenaran apa yang diserukan para rasul mereka, dan juga dapat mengetahui kerusakan-kerusakan akibat pertentangan mereka terhadap rasul dan perbuatan syirik, sehingga perbuatan mereka tersebut digambarkan dengan *lā yubṣirūna bihā* 'tidak melihat dengan mata'.

Ayat selanjutnya */wa lahum āzānu la yasma'ūna bihā/* yaitu tidak mendengarkan ayat-ayat dari kitab Allah SWT dan mengambil pelajaran serta menganalisisnya secara mendalam, akan tetapi mereka menentanginya dengan mengatakan */lā tasma'ū lihaḏa al-qur'āni wa al-gau fīhi la'allakum taglibūn/* 'janganlah

---

<sup>135</sup>Al-Ṭabarī, 6:129.

kamu mendengar dengan sungguh-sungguh akan Al-Qur'an ini dan buatlah hiruk-pikuk terhadapnya, supaya kamu dapat mengalahkan mereka'. Untuk itu, Allah SWT mensifati mereka dengan */šummum bukmun 'umyun fahum lā ya'qilūn/* 'mereka tuli, bisu, dan buta, mereka juga tidak menggunakan akalinya untuk berpikir'. Orang-orang Arab menggunakan ungkapan tersebut bagi siapa saja yang memiliki organ tubuh normal tapi tidak menggunakannya.

Al-Ṭabarī juga mengutip riwayat Mujāhid melalui jalur Abū Sa'ad, 'Abd al-Azīz, dan Harš bahwa dia menafsirkan ayat */lahum qulūbun lā yafqahūna bihā/* yaitu mereka tidak memahami ayat-ayat terkait dengan perkara akhirat. Sedangkan ayat */lahum a'yun lā yubširūna bihā/* bermakna petunjuk '*al-hudā*'. Mereka juga dikatakan memiliki telinga, tapi tidak mendengarkan kebenaran '*al-ḥaq*' dengan telinga tersebut. Dengan demikian mereka dijadikan seperti binatang ternak, lalu mereka dijadikan lebih buruk dari binatang ternak. Yang menunjukkan hal tersebut adalah kalimat */bal hum aḍallu/* lalu Allah SWT mengabarkan bahwa mereka adalah orang-orang yang lalai atau abai.

Potongan ayat */ulāika ka al-an'ām/* adalah mereka yang dihempaskan ke dalam neraka jahannam adalah orang-orang yang menyerupai binatang ternak. Binatang yang tidak memahami dan mendalami apa yang dikatakan untuknya, tidak memahami apa yang baik dan buruk atas apa yang dilihat olehnya, dan tidak bisa mencerna dan menentukan yang baik dan yang buruk dengan hatinya, untuk itu Allah SWT menyerupakan mereka dengan binatang ternak. Mereka adalah orang-orang yang tidak mengingat

atas apa yang telah mereka lihat dari argumen dan dalil Allah SWT, dan tidak memikirkan atas apa yang mereka dengar dari kitab Allah SWT.<sup>136</sup>

Adapun potongan ayat */bal hum aḍallu/* merujuk pada orang-orang yang menentang ayat *'kufrah'* yang diciptakan untuk jahannam mereka lebih menjauhi kebenaran dari pada binatang, dan mereka juga lebih jauh menempuh jalan kebatilan dari pada binatang. Mengingat bahwa binatang tidak memiliki pilihan *'ikhtiyār'* dan tidak memiliki kemampuan untuk membedakan *'tamyīz'*. Mereka semua tunduk atas apa yang diberikan sehingga akan melarikan diri dari bahaya dan mereka mencari makanan yang baik untuk dirinya. Adapun orang-orang yang Allah SWT sifati pada ayat ini, mereka telah diberi potensi pemahaman dan akal untuk membedakan antara yang baik dan buruk, akan tetapi mereka tetap meninggalkan apa yang baik untuk mereka, baik untuk kehidupan dunia ataupun akhirat dan mereka mencari keburukan-keburukan dalam hidupnya. Untuk itu mereka dipandang lebih buruk daripada binatang.

Sedangkan ayat */ulāika hum al-gāfilūn/* mereka yang disifati dengan kaum yang lalai, yakni teledor, tidak memperhatikan dan melupakan ayat dan argumentasi yang telah Allah SWT berikan. Mereka tidak melakukan *tadabbur* dan mengambil pelajaran darinya. Mereka juga tidak mentauhidkan Allah SWT melalui dalil-dalil yang telah diberikan kepada mereka, tidak seperti

---

<sup>136</sup>Al-Ṭabarī, 6:129.

binatang ternak yang telah mengetahui Tuhannya atas apa yang telah ditundukkan kepada mereka.

b. Hasil Tafsir Zamakhsyārī

Potongan ayat awal yang dikaji oleh Zamakhsyārī adalah */kaṣīran min al-jin wa al-ins/* ‘kebanyakan dari jin dan manusia’, yaitu mereka yang memiliki karakter hati yang telah dikabarkan Allah SWT tidak diberi kelembutan ‘*lā luf lahum*’. Allah SWT juga menjadikan mereka tidak mendengarkan dengan telinga mereka kepada pengetahuan atas kebenaran ‘*ma’rifatu al-ḥaq*’. Mereka juga tidak melihat dengan mata mereka atas apa yang telah Allah SWT ciptakan dengan pandangan untuk mencari pelajaran. Mereka juga tidak mendengar apa yang telah dibacakan kepada mereka terkait ayat-ayat Allah SWT dengan pendengaran yang penuh *tadabbur* ‘eksplorasi’. Mereka seakan-akan tidak dapat memahami dengan hati mereka, tidak dapat melihat dengan mata, dan tidak dapat mendengar dengan telinga mereka. Allah SWT menjadikan mereka sebagai makhluk untuk neraka karena *keajegan* mereka dalam sikap kekafiran sehingga terus menerus melakukan perbuatan penghuni neraka.<sup>137</sup>

Adapun potongan ayat */ūlaika ka al-an’ām/* merujuk pada sikap mereka yang tidak menggunakan pemahaman dan pengelihatan untuk mengambil pelajaran ‘*i’tibār*’ dan tidak menggunakan pendengaran untuk bertadabbur. Sedangkan ayat */bal hum aḍallu/* menunjukkan bahwa mereka lebih sesat dari pada

---

<sup>137</sup> Al-Zamakhsyārī Al-Khwārazmī, *Al-Kasysyāf ‘an Ḥaqāiq al-Tanzīl Wa ‘Uyūn al-Aqāwil Fī Wujūh al-Ta’wīl*, 2016, 2:169.

binatang ternak dalam kapasitas pemahaman, mengambil pelajaran, dan *bertadabbur*, sehingga mereka adalah orang-orang yang lalai */ulāika hum al-gāfilūn/* orang-orang yang sempurna kelalaiannya. Binatang ternak dapat melihat kebermanfaatannya dan bahaya sesuatu, sehingga mampu melaksanakan apa yang seharusnya ia lakukan. Adapun manusia yang telah disebutkan sebelumnya, di antara mereka mengetahui atau sadar bahwa mereka menentang ayat-ayat Allah SWT sehingga mereka dimasukkan dalam neraka.

c. Hasil Tafsir Ibn ‘Arabī

Dalam menafsirkan ayat di atas, Ibn ‘Arabī langsung mengarah pada potongan ayat */ulāika ka al-an‘ām/* ‘mereka bagaikan binatang ternak’. Dia menjelaskan bahwa mereka diserupakan dengan binatang ternak dikarenakan hilangnya kemampuan mengetahui dan pengetahuan hakikat-hakikat dan makrifat yang dapat mendekatkan mereka pada Allah SWT melalui hati mereka. Mereka juga diserupakan dengan binatang karena tidak mengambil pelajaran *‘i’tibār’* dan pengingat melalui telinga mereka tidak mampu mengambil *i’tibār* dengan mata, dan pengingat dengan telinga. Adapun ayat */bal hum aḍallu/* ‘mereka lebih sesat’ menunjukkan bahwa mereka lebih sesat karena terdapat sifat *syaiṭānah* ‘kejahatan atau perbuatan setan’ di dalam diri mereka sehingga menyebabkan pada jauhnya diri dari Tuhan

karena rusaknya akidah dan banyaknya perbuatan buruk yang dilakukan.<sup>138</sup>

Dengan demikian dapat dipahami bahwa menurut Ibn ‘Arabī orang-orang yang diserupakan dengan binatang ternak dalam ayat ini dikatakan lebih sesat karena perbuatan buruk dan rusaknya akidah mereka, sehingga dapat dipahami secara eksplisit bahwa binatang ternak lebih baik daripada manusia karena dalam diri mereka tidak terdapat sifat *syaiṭānah* tersebut.

d. Perbandingan Khusus

Sebagaimana penafsiran ayat zoomorfik sebelumnya, al-Ṭabarī banyak mengutip riwayat dalam menafsirkan ayat di atas. Di antaranya adalah riwayat al-Ḥasan, Mujāhid dan lain sebagainya untuk menafsirkan kata perkata, seperti kata */ẓara’a/* yang merujuk pada *khalaqa*. Adapun Zamakhsyarī lebih dominan menggunakan penalaran, tanpa mengutip riwayat satupun dalam menafsirkan ayat di atas. Meskipun beberapa hasil penafsirannya memiliki kesamaan dengan penafsiran yang dilakukan al-Ṭabarī.

Dalam melihat binatang *al-an’ām* pada Surat *Al-A’rāf* 179 di atas, peneliti melihat adanya ambiguitas yang dilakukan oleh al-Ṭabarī dan Zamakhsyarī. Menurut hemat peneliti, hal tersebut lumrah terjadi karena ayat di atas menggunakan *ḥaṣr* atau *qasr* dengan *tariqah /bal/*. Potongan ayat */bal hum aḍall/* ‘mereka lebih sesat (daripada binatang)’ menjadikan penafsiran keduanya tentang *al-an’ām* mengarah pada dua sisi. Pertama mengatakan bahwa

---

<sup>138</sup>Ibn ‘Arabī, *Tafsīr Ibn ‘Arabī*, 2011, 1:270.

binatang tidak dapat memahami apa yang dikatakan untuknya dan apa yang didengar olehnya. Kedua mengatakan bahwa binatang masih mampu memahami apa yang telah ditundukkan untuknya, memahami apa yang baik dan yang berbahaya baginya. Menurut hemat peneliti, hal tersebut terjadi karena tidak ada upaya pembeda antara “objek ayat” yang harus dipahami oleh manusia dan “objek ayat” yang harus dipahami oleh binatang. Kajian tentang “objek ayat” tersebut dijelaskan oleh peneliti pada bab selanjutnya.

Adapun Ibn ‘Arabī dengan tegas mengatakan bahwa perumpamaan manusia dan binatang ternak berorientasi pada sifat ketidakmampuan untuk memahami makrifat mendekati diri kepada Allah SWT. Di sisi lain, dia secara eksplisit tidak menggambarkan kebaikan binatang ternak dibanding manusia yang mengingkari ayat-ayat Allah SWT. Manusia menjadi lebih sesat daripada binatang karena di dalam diri mereka terdapat sifat *syaiṭānah*, sedangkan binatang tidak memilikinya.

Perlu ditambahkan di sini bahwa dalam ayat di atas, Zamakhsyarī juga menggunakan kalam Mu’tazilah dalam menafsirkan sifat yang Allah SWT berikan kepada orang-orang yang tidak mampu memahami ayat-ayat Allah SWT. Ketidakmampuan manusia tersebut didasarkan pada *luṭfullah*. Mereka tidak mampu memahami, melihat, dan mendengar ayat-ayat Allah SWT karena tidak ada *luṭf* bagi mereka, sehingga mereka terpaksa dijadikan tidak mampu mendengar, melihat, dan memahaminya

karena tidak ada potensi pada perilaku mereka untuk dapat memahaminya.

6. Binatang *al-An'ām* dalam Surat *Al-Furqān* Ayat ke 43-44

a. Hasil Tafsir al-Ṭabarī

Allah SWT berfirman dalam Surat *Al-Furqān* ayat ke 43-44:

أَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ أَفَأَنْتَ تَكُونُ عَلَيْهِ وَكَيْلًا \* أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ  
يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا

‘Terangkanlah kepadaku tentang orang yang menjadikan hawa nafsunya sebagai Tuhannya. Maka apakah kamu dapat menjadi pemelihara atasnya?, atau apakah kamu mengira bahwa kebanyakan mereka itu mendengar atau memahami. Mereka itu tidak lain, hanyalah seperti binatang ternak, bahkan mereka lebih sesat jalannya (dari binatang ternak itu)’.

Terkait dengan dua ayat di atas, al-Ṭabarī menafsirkan bahwa kalimat */a ra'aita/* ‘apakah kamu melihat’ wahai Muhammad saw */man ittakhaza ilahahu/* orang yang menjadikan tuhannya, hawa nafsunya sendiri. Menurut al-Ṭabarī ada seorang laki-laki dari kalangan musyrik Quraisy yang menyembah batu. Jika ada batu lain yang dianggap lebih bagus, maka batu sebelumnya dilempar, dan mengambil yang baru untuk disembah, sehingga apa yang disembah olehnya membuatnya bingung. Untuk itu, Allah SWT berfirman */a ra'aita man ittakhaza ilahahu hawāhu a fa anta takūnu 'alaihi wakīla/* ‘terangkanlah kepadaku tentang orang yang menjadikan hawa nafsunya sebagai Tuhannya. Maka apakah kamu dapat menjadi pemelihara atasnya?’<sup>139</sup>

---

<sup>139</sup>Al-Ṭabarī, *Tafsīr Al-Ṭabarī al-Musammā Jāmi' al-Bayān Fī Ta'wīl al-Qur'ān*, 2014, 9:393.

Mengenai ayat ke 44, al-Ṭabarī manafsirkannya “atau apakah engkau mengira wahai Muhammad saw bahwa kebanyakan orang-orang *musyrikīn* mendengarkan dan memperhatikan ayat yang dibacakan kepada mereka atau bernalar terhadap ayat tersebut dan mencermati argumen-argumen Allah SWT sehingga mereka memahaminya?”. Dia menafsirkan potongan ayat */in hum ka al-an’ām/* mereka tidak lain bagaikan binatang ternak yang tidak berakal (bernalar) dan tidak memahami atas apa yang dikatakan untuknya. Bahkan orang-orang musyrik lebih sesat */ādallu/* dari pada binatang ternak. Mengingat bahwa binatang ternak akan patuh dengan penggembalanya. Sedangkan orang-orang kafir tidak patuh atas perintah Tuhan mereka, dan tidak mensyukuri nikmat yang telah diberikan untuk mereka, tetapi mereka mengkufurinya serta bermaksiat kepada Zat yang telah menciptakan mereka.<sup>140</sup>

b. Hasil Tafsir Zamakhsyarī

Dalam menafsirkan ayat di atas, Zamakhsyarī menjelaskan bahwa barang siapa yang beragama mengikuti dan mentaati hawa nafsunya dan tidak memperhatikan dalil dan mendengarkan bukti, maka dia adalah penyembah hawa nafsunya dan menjadikannya sebagai Tuhan. Allah SWT berfirman kepada Rasul-Nya mengenai seseorang yang tidak mengetahui dan melihat sesembahan yang berhak disembah kecuali hawa nafsunya. Dia menjelaskan ayat ke 43, bahwa Allah SWT berbicara kepada Nabi Muhammad saw

---

<sup>140</sup>Al-Ṭabarī, 9:393.

“Bagaimana mungkin engkau (wahai Muhammad saw) dapat menyeru seseorang yang tidak melihat sesembahan kecuali hawa nafsunya, menuju kepada petunjuk yang benar *‘al-hudā*. Apakah engkau akan tawakkal saja dan memaksanya untuk masuk Islam dengan mengatakan “Engkau harus menjadi seorang muslim” sedangkan tidak ada paksaan dalam beragama?”<sup>141</sup> Sebagaimana ayat dalam Surat *Qaf* ayat ke 45:

وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِجَبَّارٍ

‘Dan kamu sekali-kali bukanlah seorang pemaksa terhadap mereka’.

Selain itu, ada juga ayat dengan subtansi yang hampir sama dalam Surat *Al-Gāsyiah* ayat ke 22:

لَسْتُ عَلَيْهِمْ بِمُسيطِرٍ

‘Kamu bukanlah orang yang berkuasa atas mereka’.

Diriwayatkan bahwa orang tersebut adalah seorang laki-laki yang menyembah batu, jika dia melihat batu lain yang lebih baik, maka dia melempar batu sebelumnya dan mengambil yang lebih bagus, di antara mereka adalah al-Hārīš ibn Qays al-Sahmī.<sup>142</sup>

Karena mereka tidak ingin mendengarkan kebenaran melalui telinga mereka, dan tidak menggunakan akal atau nalar untuk bertadabbur, maka mereka diserupakan dengan binatang ternak dalam hal kelalaian dan kesesatan, bahkan lebih lalai dan sesat dari

---

<sup>141</sup>Abī Al-Qāsim Maḥmūd ibn ‘Umar Al-Zamakhsharī Al-Khwārazmī, *Al-Kasysyāf ‘an Ḥaqāiq al-Tanzīl Wa ‘Uyūn al-Aqāwīl Fī Wujūh al-Ta’wīl*, vol. 3 (Beirūt: Dār al-Ihyā’ al-Turaṣ al-‘Arabi, 2016), 287.

<sup>142</sup>Al-Zamakhsharī Al-Khwārazmī, 3:287.

pada binatang ternak. Jika dikatakan mengapa kata */hawāhu/* ‘hawa nafsunya’ diakhirkan? karna seharusnya susunan kata yang lazim adalah */ittakhaḏa al-hawā ilāhan/* ‘menjadikan hawa nafsu sebagai tuhan’? maka jawabannya adalah *taqḏīm al-mafʿūl al-ṣānīʿ* ‘kaidah mendahulukan objek kedua’ daripada objek pertama agar menjadi perhatian *‘al-‘ināyah*. Untuk itu kata */ilāh/* ‘tuhan’ menjadi perhatian dalam ayat tersebut. Sebagaimana ungkapan */‘alimtu munṭaliqan zaidan/* ‘aku mengetahui kepergian Zaid’.

Jika dikatakan apa makna di balik penyebutan kata */akṣar/* ‘kebanyakan’ dalam ayat tersebut, maka jawabannya adalah orang-orang Quraisy pada zaman Jahiliyah sudah mengetahui kebenaran Islam. Orang-orang yang menolak agama Islam disebabkan oleh satu penyakit, yaitu cinta terhadap kepemimpinan *‘ḥub al-riyāṣah*’ sebagai penyakit yang kronis. Jika ditanyakan mengapa mereka lebih sesat dari pada binatang ternak, maka jawabannya adalah bahwa binatang ternak akan patuh terhadap penggembalanya yang memberi makan dan memeliharanya, ia juga mengetahui siapa saja yang baik kepadanya dan yang memperlakukannya secara buruk.

Ia meminta dan mencari apa yang baik untuknya dan menjauhi apa yang buruk baginya. Mengikuti arahan penggembalanya untuk minum dan makan. Sedangkan orang-orang yang diserupakan binatang ternak tidak patuh terhadap perintah Tuhannya, tidak mengetahui kebaikan Tuhan mereka dan tidak mengetahui keburukan yang sudah dibuat setan terhadap mereka. Mereka tidak mencari pahala sebagai sesuatu yang sangat bermanfaat baginya. Mereka juga tidak menjauhi segala sesuatu

yang dapat mendatangkan hukuman ‘*‘iqāb*’ dan mereka juga tidak mengikuti petunjuk kebenaran.<sup>143</sup>

c. Hasil Tafsir Ibn ‘Arabī

Terkait dengan dua ayat di atas, Ibn ‘Arabī hanya mengkaji ayat ke 43. Dia mengatakan bahwa ayat */a ra’aita man ittakhāza ilahahu hawāhu/* menunjukkan bahwa segala sesuatu yang telah tertutup ‘*mahjūb*’ oleh sesuatu yang lain, maka dia akan tinggal bersamanya. Dia disebut sebagai pecintanya ‘*muḥibbu lahu*’. Dia menyatu dan mirip dengan sesuatu tersebut. Untuk itu orang yang ada pada ayat tersebut merupakan penyembah hawa nafsunya karena dia mencintainya. Sedangkan yang membisikkan hawa nafsunya untuk mencintai selain Allah SWT adalah setan. Untuk itu orang yang mencintai sesuatu selain Allah SWT, bukan untuk Allah SWT, dan juga tidak karena cinta Allah SWT, maka dia adalah penyembah sesuatu yang dicintainya dan juga penyembah hawa nafsunya, dan juga setan yang menjadi banyak sesembahan dengan bentuk yang bermacam-macam.<sup>144</sup> Dengan demikian, Ibn ‘Arabī tidak menyinggung ayat ke 44 yang menjadi fokus dalam disertasi ini sebagai ayat zoomorfik.

d. Perbandingan Khusus

Berdasarkan ulasan di atas, peneliti menyimpulkan bahwa al-Ṭabarī dan Zamakhsyarī menggunakan riwayat mengenai seseorang yang menyembah batu sebagai seseorang yang dikisahkan dalam Surat *Al-Furqān* ayat ke 43. Bahkan

---

<sup>143</sup>Al-Zamakhsyarī Al-Khwārazmī, 3:288.

<sup>144</sup>Ibn ‘Arabī, *Tafsīr Ibn ‘Arabī*, 2011, 2:80.

Zamakhsharī menyebutkan nama terang orang yang dimaksud, yaitu al-Hārīš ibn Qays al-Sahmī. Akan tetapi periwiyatan yang ditampilkan keduanya, tanpa menyebutkan perawi dan sanadnya. Sedangkan Ibn ‘Arabī tidak menggunakan riwayat yang digunakan oleh dua mufasir sebelumnya. Dia mengaitkan ayat ke 43 dengan konsep *hijāb* dan *maḥabbah*.

Adapun terkait dengan ayat ke 44 sebagai ayat zoomorfik, sikap al-Ṭabarī dan Zamakhsharī memiliki kemiripan dengan ayat sebelumnya mengenai *al-an’ām*. Akan tetapi “pembelaan” kedua mufasir terhadap binatang ternak pada ayat ini lebih jelas. Keduanya mengatakan bahwa binatang ternak lebih baik dari pada orang-orang yang menjadikan hawa nafsunya sebagai tuhan, karena binatang ternak patuh dengan pengembalanya. Di sisi lain kedua mufasir di atas juga menjelaskan sebelumnya bahwa binatang ternak tidak mampu bernalar dan mendengar. Dengan demikian, peneliti melihat adanya ambiguitas yang disebabkan oleh tidak adanya pembeda antara “objek ayat” yang harus dipahami manusia dan binatang ternak.

## 7. Binatang *al-‘Ankabūt* dalam Surat *Al-‘Ankabūt* Ayat ke 41

### a. Hasil Tafsir al-Ṭabarī

Allah SWT berfirman di dalam Surat *Al-‘Ankabūt* ayat ke 41:

مَثَلُ الَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ أَوْلِيَاءَ كَمَثَلِ الْعَنْكَبُوتِ اتَّخَذَتْ بَيْتًا وَإِنَّ أَوْهَنَ  
الْبُيُوتِ لَبَيْتُ الْعَنْكَبُوتِ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ

‘Perumpamaan orang-orang yang mengambil pelindung-pelindung selain Allah adalah seperti laba-laba yang membuat rumah. Dan

sesungguhnya rumah yang paling lemah adalah rumah laba-laba kalau mereka mengetahui’.

Menurut al-Ṭabarī ayat tersebut menunjukkan bahwa perumpamaan orang-orang yang menjadikan patung sebagai tuhan dan *auliyā* ‘penolong’ bagi mereka, serta mengharapkan manfaat untuk kebutuhan-kebutuhan mereka kepadanya, maka mereka itu lemah dalam menentukan cara hidup, dan betapa buruknya pilihan mereka untuk kehidupan. Mereka bagaikan laba-laba ‘*ankabūt*’ dalam hal lemah, dan buruknya cara hidup dalam membuat rumah yang tidak membuatnya nyaman, dan tidak memberikan manfaat baginya untuk memenuhi kebutuhannya. Sama halnya dengan orang-orang musyrik, tuhan mereka tidak bermanfaat saat hukuman Allah SWT datang kepada mereka. Tuhan mereka juga tidak dapat meredam kebencian Allah SWT kepada mereka. Tuhan-tuhan mereka juga tidak dapat membela mereka saat kebencian Allah SWT menghukum mereka karena telah menyekutukan Allah SWT.<sup>145</sup>

Di antara *ahl ta’wīl* yang dinukil oleh al-Ṭabarī adalah riwayat Ibn ‘Abbās melalui jalur riwayat Muḥammad ibn Sa’ad bahwa ayat tersebut merujuk pada makna permisalan tersebut Allah SWT gambarkan untuk orang-orang yang menyembah selain-Nya, permisalan tuhan mereka bagaikan rumah laba-laba. Riwayat lain yang dikutip adalah riwayat Qatādah melalui jalur

---

<sup>145</sup> Abū Ja’far Muḥammad ibn Jarīr Al-Ṭabarī, *Tafsīr Al-Ṭabarī al-Musammā Jāmi’ al-Bayān Fī Ta’wīl al-Qur’ān*, vol. 10 (Beirūt: Dār al Kutub al-Ilmiyah, 2014), 142.

riwayat Sa'id, Yazīd, dan Basyar bahwa ayat tersebut bermakna bahwa permisalan tersebut Allah SWT gambarkan untuk orang-orang musyrik, bahwa tuhan mereka bagaikan rumah laba-laba yang lemah dan tidak bermanfaat. Riwayat lain yang dikutip adalah pendapat Ibn Yazīd melalui jalur riwayat Ibn Wāhib, dan Yūnus bahwa ayat tersebut bermakna permisalan tersebut digambarkan Allah SWT untuk menerangkan bahwa *auliyā* 'penolong' orang-orang musyrik (tuhan mereka) tidak memberi manfaat sedikitpun, bagaikan rumah laba-laba yang tidak bermanfaat bagi laba-laba.<sup>146</sup>

Al-Ṭabarī menafsirkan potongan ayat */wa inna auhana al-buyūt/* sebagai rumah yang paling lemah '*ad'afu buyūt*'. Adapun potongan ayat */labaitu al-'ankabūt lau kānū ya'lamūn/* 'adalah rumah laba-laba kalau mereka mengetahui' yaitu jika seandainya orang-orang yang menjadikan sesuatu selain Allah SWT sebagai penolong mengetahui bahwa *auliyā*' mereka tidak memberikan manfaat sedikitpun, sebagaimana rumah laba-laba yang tidak memberikan manfaat baginya, akan tetapi mereka tidak mengetahui hal tersebut, dan mengira bahwa *auliyā*' mereka bermanfaat bagi mereka dan dapat mendekatkan diri mereka kepada Allah SWT.

b. Hasil Tafsir Zamakhsyārī

Menurut Zamakhsyārī, tujuan *tasybīh* 'perumpamaan' bagi apa saja yang dijadikan sebagai tempat penolong, tempat

---

<sup>146</sup>Al-Ṭabarī, 10:143.

bersandar dalam beragama selain Allah SWT dengan jaring ‘*nasaj*’ laba-laba terletak pada sisi lemah menurut perspektif manusia. Dalam *tasybīh* ayat tersebut /*wa inna auhana al-buyūti labaitu al-‘ankabūt*/ ‘Sesungguhnya rumah yang paling lemah adalah rumah laba-laba’, jika ditanya apa makna /*lau kānū ya’lamūn*/ ‘kalau mereka mengetahui’ sedangkan semua orang sudah mengetahui lemahnya rumah laba-laba?. Maka jawabannya adalah seandainya mereka mengetahui bahwa perumpamaan tersebut adalah perumpamaan paling tepat bagi mereka. Selain itu, urusan agama mereka (menjadikan selain Allah SWT sebagai penolong) benar-benar sama dengan lemahnya rumah laba-laba.<sup>147</sup>

Dari perspektif lain dapat dikatakan bahwa sudah tepat perumpamaan segala sesuatu yang dijadikan sebagai tempat sandaran dalam beragama dengan rumah laba-laba, dan juga sudah benar bahwa rumah yang paling lemah adalah laba-laba, maka jelas bahwa agama mereka adalah agama yang paling lemah seandainya mereka mengetahuinya. Selain itu *tasybīh* tersebut juga mengandung metafora ‘*majāz*’ bahwa sesuatu yang dijadikan sandaran paling lemah adalah menyembah patung, seandainya mereka mengetahuinya. Ada yang mengatakan bahwa perbandingan orang musyrik yang menyembah patung dengan orang mu’min yang menyembah Allah SWT adalah, bahwa orang musyrik bagaikan laba-laba yang membuat rumah sedangkan

---

<sup>147</sup> Al-Zamakhsyārī Al-Khwārazmī, *Al-Kasysyāf ‘an Ḥaqāiq al-Tanzīl Wa ‘Uyūn al-Aqāwil Fī Wujūh al-Ta’wīl*, 2016, 3:458.

orang mukmin bagaikan seorang laki-laki yang membuat rumah kokoh dari batu bata atau dengan memahat batu besar, sehingga agama yang paling lemah adalah agama dengan sesembahan patung.<sup>148</sup>

c. Hasil Tafsir Ibn ‘Arabī

Terkait ayat ke 41 Surat *Al-‘Ankabūt* di atas, Ibn ‘Arabī menafsirkannya dengan mengaitkan ayat sebelumnya, yaitu ayat ke 25. Dia menjelaskan bahwa ayat */innama ittakhaẓtum min dūnillah/* ‘Sesungguhnya berhala-berhala yang kamu sembah selain Allah SWT’ yaitu sesuatu selain Allah SWT yang disembah karena cinta di antara kalian dalam urusan dunia */fī al-ḥayāti al-dunya/*. Atau dengan kata lain segala sesuatu yang engkau jadikan patung sesembahan karena cinta terhadap kehidupan duniawi. Adapun kata *mawaddah bainakum* ‘rasa kasih sayang di antara kalian’ memiliki dua cara bacaan dan makna. Menurut Ibn ‘Arabī, *mawaddah* ‘cinta dan kasih sayang’ terbagi menjadi dua jenis, yaitu *mawaddah duniawiyah* dan *mawaddah ukhrawiyah*. *Mawaddah duniawiyah* sumbernya adalah *nafs* ‘jiwa’ yang ada pada kedudukan rendah ‘*safaliyah*’. Sedangkan *mawaddah ukhrawiyah* sumbernya adalah *rūh* yang berada pada kedudukan tinggi ‘*uluwiyah*’.<sup>149</sup>

Untuk itu segala sesuatu yang dicintai dan disayangi selain Allah SWT, bukan untuk Allah SWT, dan bukan karena cinta Allah SWT, maka yang dicintai adalah cinta berdasarkan cinta *nafs*

---

<sup>148</sup>Al-Zamakhsharī Al-Khwārazmī, 3:459.

<sup>149</sup>Ibn ‘Arabī, *Tafsīr Ibn ‘Arabī*, 2011, 2:125.

*'al-mawaddah al-nafsiyah'*. Ia adalah hawa nafsu yang akan hilang saat terputusnya hubungan dengan badan lahiriah dan tidak memiliki kedudukan saat Kiamat datang. Untuk itu, pada hari kiamat orang-orang yang hanya memiliki cinta *nafs 'al-mawaddah al-nafsiyah'* akan saling menghujat dan melaknat. Untuk itu mereka diserupakan dengan rumah laba-laba /*mašalu allažina ittakhažū min dūnillah auliyā'* kamašali al-*'ankabūt ittakahžat baitan...* / 'Perumpamaan orang-orang yang mengambil pelindung-pelindung selain Allah adalah seperti laba-laba yang membuat rumah'.<sup>150</sup>

Adapun *al-mawaddah al-ukhrawiyah* sumbernya adalah ketauhidan *'al-žat al-aḥadiyah'* dan cinta terhadap ketuhanan *'al-mahabbah al-ilahiyah'*. Cinta dan kasih sayang *'al-mawaddah'* tersebut terjadi antara para sufi *'ašfiyā'* dan wali *'auliyā'* yang memiliki kesesuaian sifat dan penyerupaan (kesamaan) zat. Maka seseorang tidak akan bersih dan murni dari upaya pembersihan diri *'al-ṣafā'* dan seseorang tidak akan terlepas dari tutup atau penghalang kecuali ketika *tarkīb* 'anggota badaniyah' dan segala sesuatu yang tampak secara lahiriyah telah hilang sebagai *hijāb* badan dan jiwa 'nafs' yang terdapat pada *maqām al-qalb al-rūh* yang dekat dengan sumbernya (Allah SWT). Dengan demikian maka orang-orang tersebut akan mendapatkan *mahabbah* yang murni dan jernih berbeda dengan *mahabbah duniyawiyah* di atas.

---

<sup>150</sup>Ibn 'Arabī, 2:126.

d. Perbandingan Khusus

Berdasarkan ulasan di atas, peneliti menyimpulkan bahwa sumber utama yang digunakan oleh al-Ṭabarī dalam menafsirkan ayat di atas adalah dengan penukilan riwayat *'bi al-riwāyah*. Dia mengutip pendapat beberapa *ahl ta'wīl* seperti Ibn 'Abbās dan Qatādah dalam menafsirkan rumah laba-laba sebagai permisalan *auliyā'* penolong' orang-orang musyrik. Semua riwayat yang dikutip merujuk pada makna lemahnya rumah laba-laba secara fisik. Di mana rumah laba-laba adalah rumah paling lemah dan tidak memberikan manfaat bagi pembuatnya, yaitu laba-laba itu sendiri.

Adapun Zamakhsyarī menggunakan penalaran secara dominan dalam menafsirkan ayat di atas. Dia mengatakan bahwa rumah-laba-laba lemah dari sudut pandang manusia dalam melihat rumah. Pendapatnya juga mengarah pada sifat lemah rumah laba-laba secara fisik. Di mana patung yang dibuat oleh orang-orang musyrik dan dijadikan sebagai tempat meminta pertolongan dan Tuhan, memiliki sifat lemah yang sama dengan rumah laba-laba yang dibuat oleh laba-laba itu sendiri.

Sedangkan Ibn 'Arabī lebih menggunakan sumber *taṣawwuf nazarī* yang merujuk pada konsep *mahabbah* dan *mawaddah*. Dia melakukan *munāsabati al-āyāt* dalam memahami ayat ke 41 yang dikaitkan dengan ayat ke 25. Dia mengatakan bahwa orang-orang musyrik membuat patung diakibatkan oleh rasa cinta mereka terhadap kehidupan duniawi. Rasa cinta *'mahabbah wa mawaddah'* tersebut bersifat fana atau *zā'il* dan berada pada kedudukan

*safaliyah* 'rendah' yang mengakibatkan pada saling melaknat dan menghujat pada hari kiamat dan perhitungan amal. Keadaan tersebut memiliki kesamaan dengan rumah laba-laba yang dijadikan sebagai tempat untuk membunuh, sehingga sifat lemah pada rumah laba-laba menurut Ibn 'Arabī lebih merujuk pada lemah secara *ma'nawī* atau *majāzī* 'metaforis', yaitu rumah yang membuat penghuninya tidak akur dengan saling melaknat dan menghujat.

8. Binatang *al-An'ām* dalam Surat *Muḥammad* Ayat ke 12

a. Hasil Tafsir al-Ṭabarī

Allah SWT berfitman di dalam Surat *Muḥammad* ayat ke 12:

إِنَّ اللَّهَ يُدْخِلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ  
وَالَّذِينَ كَفَرُوا يَتَمَتَّعُونَ وَيَأْكُلُونَ كَمَا تَأْكُلُ الْأَنْعَامُ وَالنَّارُ مَثْوًى لَهُمْ

'Sesungguhnya Allah memasukkan orang-orang mukmin dan beramal salch ke dalam jannah yang mengalir di bawahnya sungai-sungai. dan orang-orang kafir bersenang-senang (di dunia) dan mereka makan seperti makannya binatang. dan jahannam adalah tempat tinggal mereka'.

Dalam menafsirkan potongan ayat */inna Allaha yudkhillu allaḏīna āmanū wa 'amilū al-sālihāti jannāti tajrī min taḥtihā al-anhār/* al-Ṭabarī menjelaskan bahwa Allah SWT memiliki sifat *ulūhiyah* yang selain diri-Nya tidak berhak atas sifat tersebut. Untuk itu Allah SWT memasukkan orang-orang yang beriman kepada-Nya dan kepada rasul-Nya ke dalam kebun '*basātīn*' yang mengalir sungai di bawah pepohonan kebun tersebut. Allah SWT

melakukan hal tersebut untuk memuliakan siapa saja yang beriman kepada-Nya dan Rasul-Nya. Adapun potongan ayat */wa allażīna kafarū yatamatta'ūna wa ya'kulūna kamā ta'kulu al-an'ām/* ditafsirkan olehnya bahwa orang yang menentang ketauhidan Allah SWT dan mendustakan Rasul-Nya, mereka menikmati segala kenikmatan dunia yang fana.<sup>151</sup>

Selain itu mereka juga makan tanpa memikirkan hari pembalasan dan tidak mengambil pelajaran *'i'tibār'* dari makhluk Allah SWT lain sebagai argumentasi untuk mengetahui ketauhidan Allah SWT dan mengetahui kebenaran Rasul-Nya. Maka permissalan perbuatan 'makan' mereka seperti binatang ternak yang makan tanpa memikirkan apa saja di balik makanan itu. Mereka bagaikan binatang yang telah ditundukkan *'musakhkharah'* yang tidak memiliki ambisi dan keinginan yang bermacam-macam kecuali hanya makan. Adapun potongan ayat */wa al-nār maswālahum/* maka *al-nār* 'neraka' neraka jahannam merupakan tempat tinggal mereka, tempat kembali setelah kematian.<sup>152</sup>

b. Hasil Tafsir Zamakhsyārī

Dalam menjelaskan ayat di atas, Zamakhsyārī menjelaskan beberapa kata. Kata */yatamatta'ūna/* menurutnya adalah memaksimalkan dan memanfaatkan seluruh kenikmatan dunia yang sangat singkat. Kata */ya'kulūna/* bermakna 'lalai tanpa memikirkan akibat (perbuatannya di dunia)', adapun potongan ayat

---

<sup>151</sup>Al-Ṭabarī, *Tafsīr Al-Ṭabarī al-Musammā Jāmi' al-Bayān Fī Ta'wīl al-Qur'ān*, 2014, 11:311.

<sup>152</sup>Al-Ṭabarī, 11:311.

*/kamā ta'kulu al-an'ām/* yaitu sebagaimana binatang ternak makan di peternakan dan tempat makannya, mereka lalai bahwa mereka akan disembelih, dan kata */maswā lahum/* yaitu tempat tinggal 'manzil' wa maqām'.<sup>153</sup>

c. Hasil Tafsir Ibn 'Arabī

Adapun Ibn 'Arabī menjelaskan ayat tersebut dengan melakukan *munāsabati al-āyāt*, dengan ayat sebelumnya dan sesudahnya. Dia menjelaskan bahwa ada kesesuaian antara orang kafir */allażīna kafarū/* dengan kuatnya nafsu 'nafsaniyah' mereka yang menghalau diri mereka untuk berjalan di atas jalan Allah SWT. Adapun orang yang beriman */allażīna āmanū/* akan ditolong oleh amalan-amalan rohani 'al-rūḥāniyah' yang mereka lakukan untuk mendapatkan kenikmatan yang sesungguhnya, berupa surga yang telah diisyaratkan oleh ayat di atas.<sup>154</sup>

d. Perbandingan Khusus

Berdasarkan uraian di atas, peneliti menyimpulkan bahwa al-Ṭabarī menggunakan sumber penalaran dalam menafsirkan ayat di atas. Dia tidak menampilkan satu riwayat pun dalam menafsirkannya. Begitu juga dengan Zamakhsyarī dan Ibn 'Arabī, keduanya menggunakan penalaran dalam menafsirkan ayat di atas. Ibn 'Arabī menggunakan *tafsīr ṣūfī nazārī* dalam membandingkan orang yang beriman 'allażīna āmanū' dan orang yang kafir 'allażīna kafarū' dengan memberikan oposisi biner antara

---

<sup>153</sup> Al-Zamakhsyarī Al-Khwārazmī, *Al-Kasyshāf 'an Ḥaqāiq al-Tanzīl Wa 'Uyūn al-Aqāwil Fī Wujūh al-Ta'wīl*, 2016, 4:323.

<sup>154</sup> Ibn 'Arabī, *Tafsīr Ibn 'Arabī*, 2011, 2:249.

*rūḥānīyah* dan *nafsānīyah* sebagai perbedaan sumber perbuatan kedua kelompok tersebut.

Dalam melihat bagaimana binatang ternak melakukan aktifitas makan, al-Ṭabarī dan Zamakhsyarī tidak melakukan *prejudice* dan penafsiran yang berlebihan. Al-Ṭabarī mengatakan bahwa *wajhu syibh* dari *tasybīh* ayat di atas ada pada kelalaian dan tidak memikirkan hari pembalasan. Hal tersebut sesuai dengan uraian peneliti dalam bab pertama bahwa binatang memang dihisab, akan tetapi hisab tersebut bukan untuk menentukan apakah ia akan diberi nikmat atau diazab, akan tetapi pada hari tersebut binatang akan diubah menjadi tanah.<sup>155</sup> Sedangkan Zamakhsyarī mengatakan bahwa *wajhu syibh* permisalan ayat di atas mengarah pada sikap kelalaian bahwa akhir hidup baik binatang ternak atau orang kafir akan diazab atau disembelih. Mengenai ayat di atas Ibn ‘Arabī tidak membahas mengenai binatang ternak.

## 9. Binatang *Ḥimār* dalam Surat *Al-Jumu’ah* Ayat Kelima

### a. Hasil Tafsir al-Ṭabarī

Allah SWT berfirman di dalam Surat *Al-Jumu’ah* ayat kelima:

مَثَلُ الَّذِينَ حُمِلُوا التَّوْرَةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا بِئْسَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِ اللَّهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ

‘Perumpamaan orang-orang yang dipikulkan kepadanya Taurat, kemudian mereka tiada memikulnya adalah seperti keledai yang membawa kitab-kitab yang tebal. Amatlah buruknya

---

<sup>155</sup>Salhi and Derdour, “Al-Ḥayawān fi al-Qur’ān wa al-Sunnah,” 181.

perumpamaan kaum yang mendustakan ayat-ayat Allah itu. Dan Allah tiada memberi petunjuk kepada kaum yang zalim’.

Menurut al-Ṭabarī, ayat di atas merupakan permisalan orang-orang yang diberi Taurat, akan tetapi tidak melaksanakan apa yang ada di dalamnya dan mendustakan Nabi Muhammad saw, padahal di dalamnya telah diperintahkan untuk beriman kepadanya dan mengikuti serta membenarkannya, dengan keledai *‘ḥimār’* yang membawa buku ilmu di punggungnya. Ia tidak dapat mengambil manfaat darinya dan tidak dapat bernalar untuk memahaminya. Hal tersebut sama dengan keadaan orang-orang yang telah diberi Taurat, di dalamnya terdapat materi-materi tentang kenabian Muhammad saw, akan tetapi mereka tidak dapat mengambil manfaat dari materi tersebut dan memahaminya.<sup>156</sup>

Penafsiran al-Ṭabarī tersebut disandarkan pada beberapa riwayat *ahl ta’wīl*. Di antaranya adalah riwayat Ibn Abī Nājiḥ melalui jalur Warqa’, Ḥasan, al-Hariš, ‘Isā, Abū ‘Aṣīm, dan Muḥammad ibn ‘Amrū bahwa potongan ayat */yaḥmilu asfāra/* bermakna membawa *kitāb* ‘buku’ akan tetapi tidak mengetahui dan tidak paham apa yang ada di dalamnya’. Adapun menurut riwayat Qatādah, melalui jalur Sa’īd, Yazīd, dan Basyar bahwa ayat */mašalu allazīna ḥummilū al-taurāta.../* bermakna membawa buku, akan tetapi tidak mengetahui apa akibat dari tidak membacanya, dan apa manfaat saat dibaca dan dipahami.<sup>157</sup>

---

<sup>156</sup>Al-Ṭabarī, *Tafsīr Al-Ṭabarī al-Musammā Jāmi’ al-Bayān Fī Ta’wīl al-Qur’ān*, 2014, 12:92.

<sup>157</sup>Al-Ṭabarī, 12:92.

Adapun riwayat lain dari Qatādah melalui jalur Mu’ammār, Ibn Sūr, ‘Abd al-A’lā dia menjelaskan bahwa ayat */kamašali al-ḥimār yaḥmilu asfāra/* adalah bagaikan keledai yang membawa buku, namun tidak mengetahui apa yang ada di atas punggungnya. Adapun riwayat al-Ḍahāk, melalui jalur periwayatan ‘Ubaid, Abū Muaḏ, dan Ḥusain bahwa potongan ayat */kamašali al-ḥimār yaḥmilu asfār/* adalah *kutuban* ‘buku-buku’. Dalam bahasa Nabatea *kitāb* ‘buku’ adalah *sifran*. Permisalan ini Allah SWT buat untuk orang-orang yang telah diberi Taurat, akan tetapi mengkafirinya.

Adapun menurut riwayat Ibn ‘Abbās melalui jalur Muḥammad ibn Sa’ad bahwa kata */asfār/* dalam ayat tersebut bermakna *kutub* ‘buku-buku’. Maka Allah SWT jadikan orang yang membaca kitab akan tetapi tidak mengikuti petunjuk di dalamnya, bagaikan keledai yang membawa kitab Allah yang berat, tidak mengetahui apa yang ada di dalamnya.

Adapun riwayat Ibn Zaid melalui jalur riwayat Ibn Wahab, dan Yūnus bahwa ayat */kamašali al-ḥimāri yaḥmilu asfāra/* bahwa *al-asfār* adalah Taurat yang dibawa oleh keledai di atas punggungnya, sebagaimana binatang melata lain membawa lembaran-lembaran, bahkan sama dengan manusia yang membawa lembaran-lembaran. Hanya saja keledai tidak dapat mengambil manfaat dari apa yang dibawanya tersebut. Untuk itu Taurat juga tidak memberi manfaat bagi mereka yang tidak mengetahui apa yang ada di dalamnya sedangkan kitab tersebut telah diberikan kepada mereka. Adapun menurut Ibn ‘Abbās melalui jalur riwayat Mu’āwiyah, Abū Ṣāliḥ, dan ‘Alī bahwa kata */asfāra/* merupakan

bentuk jamak dari *sifr* yaitu buku-buku yang berasal dari tulang, *al-kutub al-izām*.<sup>158</sup>

b. Hasil Tafsir Zamakhsyarī

Menurut Zamakhsyarī ayat di atas merupakan penyerupaan orang Yahudi dengan keledai yang membawa *asfār*, yaitu kitab-kitab ilmu besar, ia berjalan bersamanya, akan tetapi tidak mengetahui apa yang ada di dalamnya kecuali hanya rasa lelah karena memikulnya. Orang-orang Yahudi membawa Taurat, membacanya dan menghafal apa yang ada di dalamnya akan tetapi tidak melaksanakan apa yang dibaca dan tidak mengambil manfaat darinya, di dalamnya terdapat perintah untuk mengikuti Nabi Muhammad saw dan kabar gembira akan kedatangannya, akan tetapi mereka tidak mengimaninya. Untuk itu mereka diserupakan dengan keledai.<sup>159</sup>

Zamakhsyarī menambahkan bahwa siapa saja yang memiliki ilmu akan tetapi tidak mengamalkan ilmunya, maka dia sama dengan apa yang ada di dalam permissalan tersebut. Hal tersebut merupakan permissalan yang buruk bagi orang-orang Yahudi yang mendustakan ayat-ayat Allah SWT, khususnya terkait kebenaran *nubuwah* Muhammad saw. Menurut Zamakhsyarī, makna kalimat */ḥummilū taurāta/* adalah ‘mereka diberi ilmu dan diperintahkan untuk mengamalkannya, */ṣumma lam yaḥmiluhā/* bermakna ‘lalu mereka tidak mengamalkannya’. Menurut Zamakhsyarī kalimat

---

<sup>158</sup>Al-Ṭabarī, 12:92.

<sup>159</sup>Al-Zamakhsyarī Al-Khwārazmī, *Al-Kasysyāf ‘an Ḥaqaīq al-Tanzīl Wa ‘Uyūn al-Aqāwil Fī Wujūh al-Ta’wīl*, 2016, 4:531.

*/yahmilu al-asfār/* berkedudukan sebagai *ḥāl* sehingga *dinasabkan* (status aslinya), atau juga berkedudukan sebagai sifat dari *al-ḥimār*, sehingga dapat *dijarkan* (status aslinya).<sup>160</sup>

c. Hasil Tafsir Ibn ‘Arabī

Ibn ‘Arabī tidak membahas ayat di atas. Dia hanya membahas ayat kesembilan dan membahas tentang keutamaan hari Jum’at.<sup>161</sup>

d. Perbandingan Khusus

Dalam menafsirkan ayat di atas, al-Ṭabarī banyak menukil riwayat dalam menafsirkan makna kata, seperti kata *asfār* dan juga makna kalimat seperti */ḥummilū taurāta/*. Dalam melakukan penafsiran *ḥimār*, dia tidak memberikan pendapat yang bernada negatif. Ketidakmampuan *ḥimār* dalam memahami buku yang dibawa merupakan hal lumrah baginya, akan tetapi tidak lumrah bagi manusia. Manusia, khususnya Bani Israil memiliki kemampuan untuk memahami bahasa kitab (Taurat). Akan tetapi mereka bersikap seperti tidak mampu membaca dan mengambil manfaat darinya, sehingga *ḥimār* dengan orang-orang Bani Israil yang mendustakan Taurat dan *nubuwwah* Nabi Muhammad saw memiliki kesamaan dalam hal tersebut.

Dalam menafsirkan ayat di atas, Zamakhsyarī lebih dominan menggunakan penalaran *‘bi al-ra’yi’*. Dia juga menampilkan gaya penafsiran sebagaimana ayat-ayat lainnya, yaitu dengan laun *lugawī adabī*. Dia menjelaskan kedudukan kalimat */yahmilu asfāra/*

---

<sup>160</sup>Al-Zamakhsyarī Al-Khwārazmī, 4:531.

<sup>161</sup>Ibn ‘Arabī, *Tafsīr Ibn ‘Arabī*, 2011, 2:320.

sebagai *ḥāl* dan juga dapat dianggap sebagai *na't* bagi *ḥimār*. Dalam menafsirkan binatang *ḥimār* dalam Surat *Al-Jumu'ah*, dia tidak menampilkan sifat buruk secara vulgar, sebagaimana yang dia lakukan dalam menafsirkan *ḥumur* dalam Surat *Al-Muddaṣṣir* yang dikaitkan dengan ayat di atas. Di mana *ḥimār* merupakan binatang yang pandir '*al-bullāh*' dan kurang akal '*qillatu al-aql*'. Penafsirannya mengenai *ḥimār* dalam surat ini tidak jauh berbeda dengan hasil penafsiran al-Ṭabarī di atas.

Berdasarkan uraian di atas, peneliti menyimpulkan uraian bab ketiga sebagai berikut. *Pertama*, perbandingan sumber penafsiran. Sumber yang digunakan oleh al-Ṭabarī dalam menafsirkan ayat-ayat zoomorfik adalah sumber *bi al-riwāyah* secara dominan. Meskipun dalam salah satu ayat, yaitu Surat *Muḥammad* ayat ke 12 tentang binatang *al-an'ām* 'binatang ternak', dia lebih dominan menggunakan penalaran '*bi al-ra'yi*'. Dalam menafsirkan ayat-ayat zoomorfik, secara dominan dia menukil beberapa riwayat *ahl ta'wīl* dari kalangan sahabat dan tabi'in, di antaranya adalah Ibn 'Abbās, Qatādah, Mujāhid, dan 'Ikrimah. Terkadang, dia memilih salah satu dari beberapa riwayat yang dianggap paling tepat, seperti saat dia menafsirkan Surat *Al-Baqarah* ayat ke 26 mengenai *ba'ūdah* 'nyamuk' dan Surat *Al-A'rāf* ayat ke 176 mengenai *al-kalb* 'anjing'. Dia juga menggunakan syair dan *kalam al-'arab* lain untuk menegaskan penafsirannya. Meskipun demikian, syair yang dikutip olehnya tidak mempengaruhi dalam menentukan penafsiran yang paling tepat secara dominan. Berdasarkan hal tersebut peneliti memandang bahwa penalaran yang digunakan oleh al-Ṭabarī dalam menafsirkan ayat-ayat zoomorfik cenderung dengan nalar

*bayānī-burhānī*.<sup>162</sup> Dia memadukan antara penukilan riwayat dengan akal pikiran yang digunakan untuk memilih riwayat yang dianggap paling benar. Selain itu dia juga menggunakan penalaran murni saat tidak menemukan riwayat yang menjelaskan ayat yang dikaji.

Adapun sumber yang digunakan oleh Zamakhsyarī dalam menafsirkan ayat-ayat zoomorfik adalah penalaran '*bi al-ra'yi*' secara dominan, meskipun dia juga tampak menggunakan sumber periwayatan. Hanya saja riwayat yang disampaikan, secara umum tidak disertai perawi dan sanadnya. Nyaris hanya nama Ibn 'Abbās dan 'Ikrimah yang disebutkan Zamakhsyarī sebagai sumber riwayat yang dilakukan dalam penafsiran Surat *Al-A'rāf* ayat ke 176 mengenai *al-kalb* 'anjing'. Penggunaan nalar '*bi al-ra'yi*' tampak didasarkan pada konstruksi sosial masyarakat Arab. Hal tersebut diindikasikan dengan penggunaan *mašal* atau syair untuk memperkuat argumen penafsiran sebagaimana yang dilakukan pada pengkajian Surat *Al-Qāri'ah* ayat keempat tentang *al-farāsy* 'anai-anai'. Berdasarkan uraian tersebut, peneliti menyimpulkan bahwa Zamakhsyarī cenderung menggunakan penalaran *burhānī-bayānī* dalam menafsirkan ayat-ayat zoomorfik, yaitu memadukan penalaran dengan riwayat-riwayat yang ditampilkan.<sup>163</sup>

Sedangkan Ibn 'Arabī secara dominan menggunakan sumber *tafsīr šūfī nazārī*. Sumber tersebut terlihat dalam beberapa istilah teoritis dalam tasawuf seperti konsep *waḥdatu al-wujūd*, *al-fanā'*, *maḥabbah*, *mawaddah*, *ma'rifah*, *nafsānīyah-rūḥānīyah*, dan sebagainya.

---

<sup>162</sup> Muhammad Abed Al-Jabiri, *Formasi Nalar Arab* (Yogyakarta: IRCiSoD, 2014), 170.

<sup>163</sup> Al-Jabiri, 324.

Meskipun demikian, dia juga menggunakan penalaran *'bi al-ra'yi'* dalam menafsirkan sifat binatang zoomorfik. Hal tersebut diindikasikan dengan uraian sifat binatang yang dia tampilkan dalam kitabnya. Di mana sifat-sifat tersebut *match* dengan sifat yang ada pada gubahan-gubahan syair dan *amṣāl* Arab mengenai binatang. Dia berupaya mengaitkan pandangan masyarakat Arab mengenai binatang di dalam Al-Qur'an dengan konsep tasawufnya. Dengan demikian, peneliti menyimpulkan bahwa penalaran yang digunakan Ibn 'Arabī dalam menafsirkan ayat-ayat zoomorfik adalah penalaran *'irfānī-burhānī*.<sup>164</sup>

*Kedua*, perbandingan cara penjelasan ayat. Al-Ṭabaṛī lebih cenderung mengulas makna kata per kata dengan analisis semantik leksikal dan penukilan pendapat para *ahl ta'wīl*. Dia juga membahas *qira'āt* di dalam beberapa ayat zoomorfik, seperti perbedaan *qira'at* kata *mustanfīrah* dan *mustanfārah* dalam Surat *Al-Muddaṣṣir* ayat ke 50 mengenai *ḥumur* 'keledai-keledai'. Kadangkala dia juga melakukan *munāsabati al-āyāt*, sebagai contoh yang dia lakukan pada Surat *Al-A'rāf* Ayat ke 176 tentang *al-kalb* 'anjing' yang dikaitkan dengan ayat sebelumnya.

Zamakhsharī lebih kepada kajian sintaksis yang merujuk pada kajian semantik gramatikal. Hal ini tidak mengherankan karena Zamakhsharī memiliki kecenderungan corak penafsiran *lugawī-adabī*. Dalam menerangkan rahasia kebahasaan suatu ayat, kadangkala dia menggunakan metode dialog. Seperti penjelasan dalam Surat *Al-Furqān* ayat ke 43-44 mengenai *al-an'ām* 'binatang ternak'. Dia juga mengkaji

---

<sup>164</sup> Wahyudi, "Analisis Konsep Ta'wil Ibn 'Arabī terhadap Ayat Al-Qur'an."

*qira'āt* kata jika ada periwayatan yang menunjukkan hal tersebut, misalnya dalam pembahasan kata *mustanfīrah* dan *mustanfarah* dalam Surat *Al-Muddaṣṣir* ayat ke 50.

Adapun Ibn 'Arabī lebih kepada pemaknaan *bāṭinī*. Artinya gambaran yang disampaikan olehnya seringkali tidak terkait langsung dengan makna *zāhir* ayat. Selain itu, dia juga melakukan *munāsabah al-āyāt* sebagaimana yang dia lakukan dalam menafsirkan Surat *Al-Ankabūt* ayat ke 41 yang dikaitkan dengan ayat ke 25.

*Ketiga*, perbandingan *ittijah*. Sebagaimana uraian sebelumnya, al-Ṭabarī tidak memiliki *ittijah* spesifik, sehingga penafsirannya “mengalir” mengikuti tema ayat. Adapun Zamakhsyarī menggambarkan akidahnya secara eksplisit pada dua ayat zoomorfik. Dia menjelaskan konsep *masyiatillah* ‘kehendak Allah’ perspektif kalam Mu'tazilah pada Surat *Al-A'rāf* ayat ke 176 dan 179 mengenai *luṭfullah* ‘kelembutan Allah’ dalam melihat takdir manusia.

Pada ayat ke 176 dia menekankan bahwa kehendak Allah SWT memiliki kausalitas dengan perilaku manusia, sehingga tidak ada kehendak mutlak Tuhan tanpa hubungan kausalitas dengan tindakan manusia. Dia menjelaskan bahwa Bal'am bisa saja diangkat derajatnya, akan tetapi dia tidak melakukan apa yang telah dipahaminya dari ayat-ayat Allah SWT, sehingga kehendak Allah SWT untuk meninggikan derajatnya tidak terjadi. Pada ayat ke 179 dia menjelaskan bahwa ketidakmampuan manusia menggunakan akal, mata, dan telinga untuk “memahami” ayat-ayat Allah SWT didasarkan pada tidak adanya *luṭfullah* pada diri mereka.

Adapun Ibn ‘Arabī lebih cenderung pada kajian tentang *maqāmāt* dalam menuju Tuhan. Dia banyak menjelaskan tentang bahaya *ḥub al-dunya* ‘cinta dunia’, tentang *maḥabbah* dan *ma’rifah*, bahkan dia menampilkan konsep *waḥdatu al-wujūd* sebagai puncak *maqāmāt*. Hal tersebut terlihat pada penafsiran ayat ke 41 Surat *Al-‘Ankabūt*. Dia mengatakan bahwa *maḥabbah ukhrawiyah* sumbernya adalah *al-żāt al-aḥadiyah* ‘zat tunggal’ dan *mahabbah ilahiyah*. Cinta ‘*mawaddah*’ tersebut ada pada para sufi yang akan kekal dan suci meskipun sudah terpisah dengan susunan badan secara fisik, yang berada pada *maqām al-qalb al-rūḥ* yang dekat dengan sumbernya. Dengan kata lain dapat dipahami bahwa *waḥdatu al-wujūd* satunya wujud yang benar-benar ada, yaitu Allah SWT tampak pada penafsiran tersebut. Di sisi lain, konsep zuhud tampak pada keterangannya mengenai bahaya *ḥub al-dunya*. Kezuhudan merupakan salah satu *riyāḍah* penting yang dipopulerkan oleh Ibn ‘Arabī sebagaimana uraian biografi di atas. Dengan demikian dapat disimpulkan bahwa corak penafsiran Ibn ‘Arabī lebih kepada corak *taṣawwuf nazārī*.<sup>165</sup>

*Kecempat*, perbandingan sikap para mufasir terhadap binatang di dalam ayat-ayat zoomorfik. Sikap yang dimaksud dapat berupa penafsiran etologi binatang zoomorfik dan juga dapat berupa sifat yang disematkan kepada binatang zoomorfik. Peneliti melihat bahwa sudut pandang tiga mufasir dalam melihat satu binatang zoomorfik di dalam ayat yang sama bervariasi. Variasi tersebut didasarkan pada sumber, perspektif, dan pendekatan penafsiran yang digunakan.

---

<sup>165</sup> Baidan and Aziz, *Perkembangan Tafsir Al-Qur’an Di Asia Tenggara*, 33.

Al-Ṭabarī dalam menjelaskan binatang zoomorfik lebih cenderung mengikuti penafsiran para *ahl ta'wīl* sebelumnya. Dia secara pribadi tidak mengeksplorasi lebih jauh etologi binatang. Di sisi lain, dia relatif lebih sedikit dalam menggambarkan keburukan sifat binatang yang didasarkan pada budaya dibanding dua mufasir lain. Salah satu penjelasan etologi yang dia lakukan adalah dalam menjelaskan *al-farāsy al-mabšūš* ‘anai-anai yang bertebaran’. Dia menggunakan banyak riwayat dalam menafsirkan ayat tersebut. Di antaranya adalah *al-farāsy* yang bertebaran di sekitar cahaya *yatahāfut fī al-nār* dan perilaku berjatuhan di api ‘*yatasāqat fī al-nār*’. Etologi yang disajikan tersebut diselidiki dan dijelaskan pada bab selanjutnya.

Adapun sifat buruk yang digambarkan oleh al-Ṭabarī mengenai binatang zoomorfik terdapat pada *al-an'ām* ‘binatang ternak’ dan *al-‘ankabūt* ‘laba-laba’. Gambaran buruk tersebut dideskripsikan dengan istilah yang lebih “baik” daripada deskripsi dua mufasir lainnya. Dia mengatakan bahwa *al-an'ām* ‘binatang ternak’ bersifat *lā tafqah wa lā ta'qil ma yuqālu lahu wa absarathu* ‘tidak memahami dan menalar apa yang dikatakan dan diperlihatkan untuknya’, dan *bayt al-‘ankabūt* ‘rumah laba-laba’ sebagai *wāhinu ḍa'ifu lā yanfa'uhu* ‘lemah dan tidak bermanfaat untuk penghuninya’.

Sedangkan Zamakhsyarī lebih mengarah pada penggunaan penalaran, riwayat, dan syair dalam menafsirkan binatang zoomorfik dalam Al-Qur’an. Dia relatif lebih banyak menggambarkan sifat buruk binatang daripada dua mufasir lain dengan gambaran yang ekstrem. Di antaranya adalah, *bullah* ‘pandir’ dan *qillatu al-‘aql* ‘sedikit akal’ bagi *himar* ‘keledai’, *al-ḍa'f wa žillah* ‘lemah dan hina’ bagi *al-farāsy*, *al-*

*khissah wa al-di'ah* 'hina dan rendah' bagi *al-kalb* 'anjing', dan '*adamu fiqh wa nazar* 'tidak mampu memahami dan bernalar' untuk *al-an'am* 'binatang ternak'.

Adapun Ibn 'Arabī lebih mengarah pada penggunaan *tafsīr ṣūfi nazāri* dan budaya Arab dalam menafsirkan sifat binatang zoomorfik. Dia mengaitkan teori-teori sufi saat menafsirkan ayat-ayat zoomorfik. Dalam menafsirkan ayat zoomorfik, dia menjelaskan etologi yang terdapat pada binatang *al-farāsy-al-mabsūṣ* 'anai-anai yang bertebaran' dengan *yajūlu ba'dahu ba'da* 'saling mengejar satu dan lainnya'. Adapun sifat buruk yang digambarkan di antaranya adalah sifat *bilādatu al-qulūb* 'dungu' bagi *ḥumur* 'keledai', *ḏillah* 'hina', *ḍa'f* 'lemah', dan *hirs* 'rakus' bagi *jarād* 'belalang', serta *faqḍāni idrāki al-ḥaqā'iq wa ma'ārif allatī tuqarribuhum min Allah bi al-qūlub* 'hilangnya kemampuan untuk mencapai hakikat dan makrifat yang dapat mendekatkan diri mereka dengan Allah SWT bagi *al-an'am* 'binatang ternak'. Peneliti melihat bahwa cara mendeskripsikan sifat buruk tersebut memiliki kesamaan dengan cara yang dilakukan oleh Zamakhsyarī.

**BAB IV**  
**INTERPRETASI AYAT-AYAT ZOOMORFIK PERSPEKTIF**  
**ZOOLOGI SASTRA**

Dalam bab ini peneliti mengkaji ayat-ayat zoomorfik secara intensif menggunakan perspektif zoologi sastra dengan teori *tasybīh* dalam *‘ilm balāghah* dan semiotika Roland Barthes. Sebelum melakukan kajian tersebut, peneliti *mereview* kajian pada bab dua dan tiga untuk menentukan konteks ayat dan kedudukan sikap mufasir dalam menafsirkan ayat-ayat zoomorfik.

Penggunaan perspektif zoologi sastra dipandang penting karena ia memiliki tujuan untuk menemukan timbal balik kontribusi antara sastra dan zoologi (zoosembiologi). Sebagaimana uraian pada bab dua, Al-Qur’an merupakan kitab suci yang menggambarkan binatang dengan medium sastra. Dengan perspektif tersebut, kontribusi sastra Al-Qur’an terhadap zoologi dan sebaliknya dapat dieksplorasi. Di sisi lain, para peneliti kontemporer berpendapat bahwa banyak sekali kajian binatang dalam karya sastra yang mengabaikan kehidupan alamiah binatang, sehingga terjadi banyak misinterpretasi terhadap perilaku dan sifat mereka. Dengan demikian, zoologi sastra urgen dihadirkan dalam analisis sastra binatang karena ia bersifat ekosentris non antroposentris.

Paradigma tersebut membimbing peneliti untuk selalu memperhatikan kehidupan alamiah binatang, sehingga kajian binatang di dalam Al-Qur’an dilakukan secara objektif, tidak didasarkan hanya pada sudut pandang manusia yang terbentuk melalui konstruk budaya.

Sudut pandang non antroposentris juga membimbing peneliti untuk menempatkan manusia, binatang, dan segala yang ada di muka bumi sebagai entitas yang eksistensinya sama-sama penting. Artinya kesejahteraan semua entitas perlu untuk diperhatikan oleh peneliti dalam menganalisis binatang dalam Al-Qur'an yang dilandaskan pada penalaran *bayānī*, *burhānī*, dan *'irfānī*.

Untuk menemukan zoosembiologi tersebut, teori pertama yang digunakan adalah teori *tasybīh* pada *'ilm balāghah*. Ia digunakan untuk mengungkap kontribusi susastra dalam ayat-ayat zoomorfik yang notabene memuat etologi binatang. Teori tersebut dipilih karena ayat-ayat zoomorfik secara signifikan mengandung permisalan *'tasybīh*' manusia dengan binatang tertentu. Dengan teori tersebut dapat ditemukan rahasia-rahasia *balāghah* di balik penggunaan komponen-komponen *tasybīh 'arkānu al-tasybīh'* yang dipilih Al-Qur'an berikut susunannya. Kajian *tasybīh* juga digunakan untuk meninjau ulang *gard al-tasybīh* 'tujuan *tasybīh*' ayat zoomorfik yang disimpulkan oleh para mufasir sebelumnya secara implisit. Perlu diketahui bahwa peneliti tidak menutup kemungkinan untuk menggunakan teori lain dalam *'ilm balāghah* didasarkan pada muatan sastra ayat zoomorfik.

Adapun untuk mengungkap kontribusi zoologi dalam sastra Al-Qur'an, peneliti menggunakan teori semiotika Roland Barthes. Dalam aplikasinya, teori tersebut memiliki dua fungsi sekaligus. Pertama, semiotika Roland Barthes digunakan untuk menemukan kontribusi susastra melalui kajian paradigmatis-sintagmatik. Dengan kajian tersebut diperoleh ketepatan pemilihan kata (diksi) di dalam Al-Qur'an. Kedua, teori tersebut berfungsi untuk menjembatani peneliti

menemukan kontribusi zoologi dalam ayat-ayat zoomorfik melalui kajian makna konotasi dan mitos. Pemaknaan konotasi dan mitos merupakan pemaknaan kontekstual dan terbuka dengan disiplin ilmu lain. Dengan dua proses pemaknaan tersebut, peneliti dapat menemukan makna kedua *'secondary meaning'* dari binatang yang ditampilkan berdasarkan konstruk budaya dan penelitian-penelitian ilmiah kontemporer. Dengan demikian, peneliti dapat melihat perkembangan makna (signifikansi) secara diakronis, sehingga ditemukan makna mitos klasik dan mitos baru mengenai binatang zoomorfik dalam Al-Qur'an.

Dalam menyajikan analisis, peneliti mengelompokkan ayat dengan jenis binatang yang sama. Meskipun demikian, urutan ayat yang lebih awal turun dikaji lebih dahulu. Pengelompokkan ini dipandang penting untuk menghindari terjadinya redudansi pengkajian makna denotasi binatang yang sama.

#### **A. *Ḥimār* 'Keledai' dalam Surat *Al-Muddaṣṣir* dan *Ḥumur* 'Keledai-Keledai' dalam Surat *Al-Jumu'ah***

Di dalam Al-Qur'an, keledai dapat disepadankan dengan beberapa bentuk kata, di antaranya adalah *ḥimār*, *ḥamīr*, dan *ḥumur*. Dalam ayat zoomorfik, keledai disebut dalam dua bentuk yaitu *ḥumur* –dalam bentuk jamak- dalam Surat *Al-Muddaṣṣir* dan *ḥimār* –dalam bentuk tunggal- pada Surat *Al-Jumu'ah*. Dalam melakukan analisis keduanya, peneliti mengkaji *ḥumur* yang terdapat di dalam Surat *Al-Muddaṣṣir* terlebih dahulu, karena lebih awal turun dibanding *ḥimār* di dalam Surat *Al-Jumu'ah* berdasarkan *tartību al-nuzūl*.

1. *Ḥumur* dalam Surat *Al-Muddaššir* Ayat ke50

Jika merujuk pada dua bab sebelumnya, dipahami bahwa Surat *Al-Muddaššir* merupakan salah satu surat yang turun pada fase pertama dan berada pada urutan kedua setelah Surat *Al-‘Alaq*.<sup>1</sup> Allah SWT berfirman di dalam Surat *Al-Muddaššir* ayat ke 50:

كَأَنَّهُمْ حُمُرٌ مُّسْتَنْفِرَةٌ فَرَّتْ مِنْ قَسْوَرَةٍ

‘Seakan-akan mereka itu keledai liar yang lari terkejut, lari daripada singa’.

Secara umum surat-surat Al-Qur’an pada fase pertama lebih fokus pada *nubuwwah* Muhammad saw, *ulūhiyah*, dan *rubūbiyah*. Oleh karena itu, surat-surat pada fase pertama, -termasuk di dalamnya Surat *Al-Muddaššir*- lebih dominan menggambarkan *tasliyah* ‘hiburan’, dan *išbātu fu’ād* ‘meneguhkan hati’ Nabi Muhammad saw untuk berdakwah dalam menyerukan keberadaan dan keesaan Allah SWT kepada orang-orang Quraisy. Untuk itu banyak konfrontasi antara Nabi Muhammad saw dan orang Quraisy yang menentang dakwah beliau.<sup>2</sup> Di sisi lain, peneliti tidak menemukan *asbābu al-nuzūl* mikro Surat *Al-Muddaššir* ayat ke 50 dan 51.

Berdasarkan uraian polivalen terhadap dua ayat di atas, ditemukan dua macam sikap mufasir dalam memandang *ḥumur* ‘keledai’. Pertama, memberi stereotip netral terhadapnya yang

---

<sup>1</sup>Muḥammad ‘Abid Al-Jābirī, *Fahm Al-Qur’ān al-Ḥakīm: Al-Tafsīr al-Waḍīḥ Ḥasba Tartīb al-Nuzūl*, vol. 1, 1 (Magrib: Dār al-Nasyr al-Magribiyyah, 2008), 24.

<sup>2</sup>Al-Jābirī, 1:129.

ditunjukkan oleh al-Ṭabarī. Kedua, memberi stereotip negatif yang ditunjukkan oleh Zamakhsyarī dan Ibn ‘Arabī terhadapnya. Al-Ṭabarī dalam kitab tafsirnya tidak menjelaskan secara “berlebihan” sifat atau perilaku *ḥumur*. Dia mengatakan bahwa orang-orang musyrik Quraisy yang menentang Nabi Muhammad saw melalui pertentangan mereka terhadap Al-Qur’an, lari menjauh akan dakwah tersebut bagaikan keledai yang berlari kabur dari kejaran singa atau pemburu.<sup>3</sup>

Sedangkan Zamakhsyarī menggambarkan sifat *ḥumur* dengan istilah *al-bullah* ‘pandir’ dan *qillatu al-‘aql* ‘sedikit akal’.<sup>4</sup> Tidak jauh berbeda dengan sifat tersebut, Ibn ‘Arabī menggambarkannya dengan sifat *bilādātu al-qulūb* ‘hati yang bodoh’.<sup>5</sup> Secara eksplisit, Zamakhsyarī mengatakan bahwa kedua sifat yang ada pada *ḥumur* tersebut merujuk pada sifatnya yang mudah untuk dikelabui. Mereka mendatangi jebakan dan ketika sudah berada dijebakan kubangan air, mereka baru sadar bahwa mereka sedang dijebak untuk diburu. Selain itu, mereka juga digambarkan sebagai binatang yang memiliki kecepatan berlari ‘*siddatul al-sair*’.<sup>6</sup>

Jika dilihat melalui kajian *tasybīh*, komponen *tasybīh* yang terkandung di dalam dua ayat di atas adalah *musyabbah*,

---

<sup>3</sup>Al-Ṭabarī, *Tafsīr Al-Ṭabarī al-Musammā Jāmi’ al-Bayān Fī Ta’wīl al-Qur’ān*, 2014, 12:230.

<sup>4</sup>Al-Zamakhsyarī Al-Khwārazmī, *Al-Kasysyāf ‘an Ḥaqāiq al-Tanzīl Wa ‘Uyūn al-Aqāwil Fī Wujūh al-Ta’wīl*, 2016, 4:657.

<sup>5</sup>Ibn ‘Arabī, *Tafsīr Ibn ‘Arabī*, 2011, 2:365.

<sup>6</sup>Al-Zamakhsyarī Al-Khwārazmī, *Al-Kasysyāf ‘an Ḥaqāiq al-Tanzīl Wa ‘Uyūn al-Aqāwil Fī Wujūh al-Ta’wīl*, 2016, 4:657.

*musyabbah bih*, dan *adātu tasybīh*. Adapun *wajhu syibh* tidak dijelaskan secara eksplisit. *Wajhu syibh* dapat dipahami dari kata yang menjadi *qayyid*,<sup>7</sup> terdapat pada ayat ke 50 dan 51 yaitu */mustanfirah/* ‘lari’, dan */farrat min qaswarah/* ‘lari daripada singa’. Dengan data tersebut dapat disimpulkan bahwa jenis *tasybīh* ayat di atas adalah *tasybīh mursal-mujmal*.<sup>8</sup>

*Musyabbah* pada ayat di atas berupa *ḍamīr /hum/* ‘mereka’ yang merujuk pada orang-orang musyrik Quraisy yang menentang Al-Qur’an.<sup>9</sup> Sedangkan *musyabbah bih* adalah */ḥumur/* ‘sekelompok keledai’. *Musyabbah* dan *musyabbah bih* pada ayat di atas merupakan dua hal yang dapat diindera ‘*ḥissiyān*’<sup>10</sup> oleh manusia. Menurut Basyūnī ‘Abd Fattāḥ mayoritas *musyabbah bih* yang ada di dalam Al-Qur’an merupakan unsur alam ‘*anāṣir ṭabi’iyyah*’ yang dapat diindera.<sup>11</sup> Hal ini merupakan salah satu bentuk kemukjizatan Al-Quran dalam menggambarkan sesuatu dengan hal yang dikenal oleh manusia agar manusia dapat mendeskripsikan ‘*taṣwīr*’ dan mengkhayalkan atas apa yang dijelaskan oleh Allah SWT melalui Al-Qur’an.<sup>12</sup> Adapun *adātu tasybīh* pada ayat di atas adalah */ka’anna/* dengan *khobar musyabbah bih* yang berasal dari *ism jāmid* berupa *ḥumur*. Oleh

---

<sup>7</sup>Al-Hāsyimī, *Jawāhir Al-Balāghah*, 223.

<sup>8</sup>Jarīm and Amīn, *Al-Balāghah al-Waḍīḥah*, 25.

<sup>9</sup>Al-Ṭabarī, *Tafsīr Al-Ṭabarī al-Musammā Jāmi’ al-Bayān Fī Ta’wīl al-Qur’ān*, 2014, 12:230.

<sup>10</sup>Al-Hāsyimī, *Jawāhir Al-Balāghah*, 221.

<sup>11</sup>Basyūnī ‘Abd al-Fattāḥ Fayūḍī, *Min Balāḡati Al-Nuẓum al-Qur’ānī* (Qāhirah: Maṭba’ah al-Husain al-Islāmiyah, 1992), 288.

<sup>12</sup>Qutb, *Indahnya Al-Qur’an Berkisah*, 67.

karena itu konsekuensi dari *ism jāmid* ini adalah orientasi kalimat yang merujuk pada permisalan ‘*tasybīh*’ bukan untuk meragukan ‘*al-syāk*’.<sup>13</sup> Selain itu *adātu tasybīh /kaf/* dengan */anna/* menunjukkan adanya penekanan kesamaan ‘*taukīd*’ antara *musyabbah* dan *musyabbah bih* khususnya dalam sifat.<sup>14</sup>

Sebagaimana yang telah dijelaskan sebelumnya, *wajhu syibh* pada ayat di atas tidak dijelaskan secara eksplisit. Ia dapat dipahami hanya dengan melalui penalaran dan *ta’wīl*. Penalaran tersebut dibantu dengan *qayyid /mustanfīrah/* ‘lari’ dan */farrat min qaswarah/* ‘lari dari kejaran singa’ yang melekat pada *ḥumur* ‘keledai’. Dengan demikian dapat dipahami juga bahwa *wajhu syibh* pada ayat tersebut masuk dalam kategori *tamsīl* karena dapat dipahami melalui dua hal atau lebih. Kategori *tamsīl* juga tampak dari penyerupaan suatu keadaan dengan keadaan lain ‘*tasybīh ḥālāh biḥālāh*’.<sup>15</sup> Dalam Surat *Al-Muddaṣṣir* ayat 49-51 Allah SWT menyerupakan keadaan orang-orang musyrik Quraisy yang menolak dakwah Nabi Muhammad saw dengan keadaan keledai yang lari dari kejaran singa atau pemburu.

Adapun dari segi tujuannya ‘*gard tasybīh*’, *tasybīh* ayat di atas dimaknai dengan berbagai macam tujuan. Berdasarkan uraian sebelumnya, al-Ṭabarī memberi indikasi bahwa *tasybīh* ayat

---

<sup>13</sup>Al-Hāsyimī, *Jawāhir Al-Balāgh*, 236.

<sup>14</sup>Syu’aib Ibn Aḥmad Ibn Muḥammad al-Gazālī, “Mabāhiṣ Al-Tasybīh Wa al-Tamsīl Fī Tafsīr al-Taḥrīr Wa al-Tanwīr Liibn ‘Asyūr” (Mamlakah al-‘Arabiyah al-Su’udiyah, Jāmi’ah Ummul Qura’, 2014), 84.

<sup>15</sup>Abū Hilāl Al-‘Askari, *Kitāb Al-Ṣina’atāin: Al-Kitābah Wa al-Syi’r* (Qāhirah: Dār al-Fikr al-‘Arabī, bidūni sanah), 239.

bertujuan untuk menggambarkan keadaan orang-orang musyrik Quraisy yang lari meninggalkan dakwah Nabi Muhammad saw *'bayānu ḥālihīm'*. Hal serupa juga dilakukan oleh Ibn 'Āsyūr bahwa ayat di atas merupakan *tasybīh muhtakir* 'perumpamaan inovatif' yang menampilkan penentangan dakwah bercampur dengan rasa takut akan peringatan dari Al-Qur'an.<sup>16</sup> Sedangkan Zamakhsyārī dan Ibn 'Arabī lebih condong berpendapat bahwa *tasybīh* ayat di atas bertujuan menghinakan orang musyrik *'taqbīhu ḥālihīm'*. Hal tersebut dapat diindikasikan dengan pemberian sifat atau gambaran buruk *ḥumur* yang merepresentasikan orang-orang musyrik Quraisy seperti *al-bullāh* 'pandir', *qillatu al-'aql* 'sedikit akal', dan *bilādatu al-qulūb* 'dungu'.

Mengenai ayat ini, Basyūnī 'Abd Fattāḥ menyimpulkan bahwa perumpamaan orang musyrik Quraisy dengan *ḥumur* di atas berorientasi pada penjelasan kualitas pertentangan yang merujuk pada *taqḍīru ḥālihīm* dan *taqbīhu ḥālihīm*. Dia menjelaskan bahwa *'wa laka an tataṣawwar ma wara'a žalika min syiddati i'rāḍi al-kufrah 'an al-tažkirah, wa ma yuhā bihi al-tasybīh min al-sukhriyah wa al-istikhfāf bihim/* 'engkau dapat menggambarkan sesuatu di balik ayat tersebut, bahwa ia merupakan ejekan dan menganggap remeh orang-orang musyrik yang menentang peringatan Al-Qur'an'.<sup>17</sup>

---

<sup>16</sup>Muḥammad al-Ṭāhir Ibn 'Āsyūr, *Tafsīr Al-Taḥrīr Wa al-Tanwīr*, vol. 31 (Tūnis: Dār al-Tūnisīyah li al-Nasyr, 1984), 329.

<sup>17</sup>Fayūḍī, *Min Balāḡati Al-Nuzum al-Qur'ānī*, 311.

Peneliti berpendapat bahwa *tasybīh* di atas menggambarkan kualitas pertentangan orang musyrik terhadap Al-Qur'an dan dakwah Nabi Muhammad saw *'bayānu miqdāri ḥālihim'*. Meskipun demikian, peneliti tidak serta merta menyalahkan apa yang telah disampaikan oleh mufasir yang berpendapat bahwa tujuan *tasybīh* ayat di atas adalah *taqbīḥu ḥālihim*. Pendapat ini merupakan pengembangan makna dan kritik terhadap pendapat yang sudah ada sebelumnya.

Dari sudut pandang zoologi sastra, kesimpulan terkait *gard tasybīh* yang disampaikan oleh para mufasir sebelumnya, perlu dikaji ulang. Seorang peneliti harus melihat data-data yang ada pada binatang berdasarkan kehidupan alamiah mereka. Tidak hanya disandarkan pada mitos klasik terhadap *ḥumur* 'keledai'. Untuk itu, selanjutnya peneliti menganalisis ayat di atas dengan teori semiotika Roland Barthes sebagai alat penghubung kajian bahasa sastra dengan etologi atau kebiasaan dan tingkah laku binatang dalam ranah zoologi.

Dalam menganalisis ayat di atas, berikut adalah kata-kata yang dianggap sebagai *scriptible text* dalam dua ayat di atas, yakni */ḥumur/*, 'keledai' */mustanfīrah/* 'lari', dan */qaswarah/* 'singa'. Dari pemaknaan denotasi, kata */ḥumur/* merupakan kata plural '*jama*' dari kata *himār*. Menurut Ibn Manẓūr, *ḥimār* merupakan binatang yang meringkik memiliki empat kaki baik domestik ataupun liar

'*al-nahāqmin zamati al-arba' ahliyan kāna wahsyian*'.<sup>18</sup> Menurut pendapat al-Azhari yang dikutip oleh Ibn Manẓūr, *himār* adalah '*air al-ahli wa al-wahsy*' 'keledai baik domestik atau liar'. Bentuk plural dari *himār* dapat berbentuk kata *aḥmirah*, *ḥumur*, *ḥumrun*, *ḥumūr*, dan *ḥumrāt*. Adapun dalam bentuk betinanya adalah *himārah*.<sup>19</sup>

Menurut al-Dumairī *ḥimār* memiliki beberapa *kuniyah*. Di antaranya adalah *abū ṣābir* dan *abū ziyād*. Sedangkan untuk keledai perempuan, kuniyahnya adalah *umm maḥmūd*, *umm jahsy*, *umm nāfi'*, dan *umm wahab*. Adapun khusus untuk keledai liar '*al-ḥimār al-wahsy*', dia menjelaskan bahwa ia memiliki kekuatan, semangat dan kecemburuan yang tinggi '*syadīdu al-gīrah*'.<sup>20</sup> Beberapa sifat yang diberikan orang Arab untuk *ḥimār* adalah sebagai petunjuk jalan. Ia dikenal memiliki insting yang cukup tajam untuk memilih dua jalan, dan memiliki pendengaran yang tajam. Adapun untuk keledai liar ia memiliki sifat lain seperti kuat, kecemburuan yang tinggi, dan dikenal sebagai binatang yang bodoh.<sup>21</sup>

Berdasarkan uraian di atas, dapat dipahami bahwa *ḥimār* dapat disepadankan dengan keledai dalam bahasa Indonesia dan *donkey* dalam bahasa Inggris. Dia berbeda dengan *mule* atau *bigāl* sebagai perpaduan antara kuda dan keledai. Adapun khusus dalam Surat *Al-Muddaṣṣir*, peneliti memandang bahwa bentuk jamak dari

---

<sup>18</sup>Ibn Manẓūr, *Lisān Al-'Arab*, vol. 4 (Beirūt: Dār Ṣādir, tanpa tahun), 212.

<sup>19</sup>Manẓūr, 4:212.

<sup>20</sup>Muḥammad ibn Mūsā al-Dumairī, *Ḥayātu Al-Ḥayawān al-Kubrā*, 40.

<sup>21</sup>Alaiwī, *Asmā'u al-Ḥayawān Fī al-Qur'ān al-Karīm*, 101.

kata *ḥimār* ‘*ḥumur*’ menunjukkan pada keledai liar ‘*al-ḥimār al-wahsy*’ yang bergerombol. Adapun indikasi ‘*qarīnah*’ yang menunjukkan hal tersebut ada pada kata selanjutnya, yaitu *qaswarah* yang dapat dimaknai singa ‘*asad*’, dan pemburu ‘*ṣayyad*’. Hal tersebut juga dikuatkan pendapat oleh Ibn ‘Āsyūr bahwa *ḥumur* pada ayat di atas merupakan keledai liar ‘*al-ḥimār al-wahsy*’.<sup>22</sup>

Adapun kata */mustanfīrah/* berasal dari *nafara* yang bermakna *fāra* dan *ḥābaba*, sehingga kata *mustanfīrah* dengan harakat *kasrah* pada huruf *fā*’ bermakna pelaku (subjek) yang lari dan pergi. Sedangkan jika dibaca *mustanfārah* dengan harakat *fathah* pada huruf *fā*’, maka bermakna *maz’urah* ‘terkejut’.<sup>23</sup> Adapun kata */qaswarah/* sebagaimana uraian yang telah disebutkan pada bab tiga memiliki banyak makna, di antaranya adalah singa, gelapnya malam, dan pemburu.

Jika dilihat melalui kajian konotatif, dapat dipahami bahwa para mufasir sebelumnya menggunakan pemaknaan kedua terhadap *ḥimār* dengan mitos yang ada pada budaya Arab secara umum. Di dalam konstruk mitos budaya Arab klasik melalui beberapa kitab syair dan budaya umum, *ḥimār* digambarkan sebagai binatang yang bodoh atau dalam bahasa yang digunakan Ibn ‘Arabī adalah ‘*bilādātu al-qulūb*’. Bahkan ia juga kerap dianggap sebagai

---

<sup>22</sup>Ibn ‘Āsyūr, *Tafsīr Al-Tahrīr Wa al-Tanwīr*, 1984, 31:329.

<sup>23</sup>Ibn Manẓūr, *Lisān Al-‘Arab*, vol. 5 (Beirūt: Dār Ṣādir, tanpa tahun),

binatang yang keras kepala ‘*stubborn*’. Sebagaimana syair yang digubah oleh al-Multamis al-Zab’i:

ان الهوان حمار القوم يعرفه \* و الحر ينكره و الرسالة الأجد

‘Sesungguhnya keledai mengetahui hakikat dari kehinaan ia menolak kebebasan dan bersungguh-sungguh dalam kemalasan’.<sup>24</sup>

Pemaknaan tersebut dari segi semiotika memang dapat dibenarkan karena sesuai dengan stereotip binatang *ḥimār* pada zaman tersebut. Dengan demikian Zamakhsyarī dan Ibn ‘Arabī mengartikan *ḥumūr* dalam Surat *Mudaššir* ayat ke 50 sebagai representasi dari kebodohan dan sikap keras kepala orang-orang musyrik yang menentang Al-Qur’an dan dakwah Nabi Muhammad saw. Hal tersebut dikuatkan dengan beberapa *amšāl* orang Arab klasik yang memberikan stereotip negatif terhadap keledai, di antaranya adalah *ajhalu min al-ḥimār*<sup>25</sup> ‘lebih bodoh daripada keledai’ yang digunakan orang Arab untuk mencela lawan bicara karena kebodohnya, *ažallu min ḥimār muqayyad*<sup>26</sup> ‘lebih hina dari keledai yang terikat’, dan *lā ya’ba al-karāmah illa ḥimār*<sup>27</sup> ‘tidak ada yang mengabaikan kemuliaan, kecuali keledai’.

Pemaknaan umum terhadap *ḥimār* dalam budaya Arab tersebut belum tentu menunjukkan makna yang benar. Mengingat

---

<sup>24</sup> Kāmil Al-Sairafī, *Dīwān Syi’ir Al-Multamis al-Zab’i ‘Uniya Bitahqīqihi Wa Syarhihi Wa al-Ta’līq ‘Alihi Ḥasan Kamil al-Sairafī* (Al-‘Arabiyah al-Su’udiyah: Ma’had al-Makḥṭūṭāt al-‘Arabiyah, 1970), 203.

<sup>25</sup> Abū Hilāl al-Ḥasan ibn Abdullah, *Jamharatu Al-Amšāl*, vol. 2 (Beirūt: Dār al-Fikr, 1988), 334.

<sup>26</sup> Abū al-Faḍl Ibn Muḥammad, *Majma’u al-Amšāl*, 1st ed. (Beirūt: Dār Ma’rifah, 2010), 283.

<sup>27</sup> Ibn Muḥammad, 225.

bahwa di dalam budaya Arab, *ḥimār* juga dijadikan sebagai simbol untuk memuji seseorang.<sup>28</sup> Meskipun penggunaan tersebut sangat terbatas. Misalnya saja *ḥimār* dikenal sebagai binatang yang sabar dan pemberani. Dalam *amṣal* Arab terdapat sebuah ungkapan *aṣbaru min ḥimār fī al-ḥurūb* ‘lebih sabar daripada keledai dalam peperangan’. Ungkapan tersebut menurut Ibn Tagrī al-Burdī yang juga disepakati oleh al-Zahabī dan al-Syuyūfī menunjukkan pada *al-syajā’ah* ‘keberanian’.<sup>29</sup>

Pemaknaan tersebut juga dapat dikembangkan dan dikritisi ke dalam pemaknaan yang lebih luas dengan memperhatikan sifat lain dari binatang *ḥimār* melalui kajian ilmiah dan dari segi kebahasaan yang digunakan oleh Al-Qur’an.

Pandangan buruk atau stereotip negatif ‘keras kepala’ dan ‘bodoh’ yang disematkan kepada keledai menurut sebagian besar ilmuwan diakibatkan oleh kesalahpahaman manusia terhadap sifat keledai. Keledai merupakan binatang *stoic* ‘penyabar’ atau ‘tabah’ yang tidak memiliki respon yang sama dengan binatang lain sejenis seperti kuda saat ketakutan<sup>30</sup> dan mengalami masalah kesehatan.<sup>31</sup>

---

<sup>28</sup>Abū Hilāl al-Ḥasan Ibn Abdullah, *Jamharatu Al-Amṣāl*, vol. 1 (Beirūt: Dār al-Fikr, 1988), 577.

<sup>29</sup>Yūsuf Ibn Tagrī Burdī, *Maurīdu Al-Laṭafah Man Wala al-Sulṭanah Wa al-Khilāfah* (Qāhirah: Dār al-Kutub al-Miṣriyyah, 2011), 110.

<sup>30</sup>Anna Haines and Joanna Goliszek, “Donkey and Mule Behaviour for the Veterinary Team,” *UK-Vet Equine* 3, no. 1 (January 2, 2019): 27, <https://doi.org/10.12968/ukve.2019.3.1.27>.

<sup>31</sup>Alexandra K. Thiemann and Rebekah J.E. Sullivan, “Gastrointestinal Disorders of Donkeys and Mules,” *Veterinary Clinics of North America: Equine Practice* 35, no. 3 (December 2019): 1, <https://doi.org/10.1016/j.cveq.2019.08.001>.

Berdasarkan ketabahan tersebut, tidak mengherankan jika orang Arab memberikan *kunyah abū ṣābir* ‘sang penyabar’ pada keledai.<sup>32</sup> Akan tetapi, ketabahan tersebut seringkali disalahartikan sebagai sifat keras kepala ‘*stubborn*’ yang tidak memiliki rasa takut. Menurut data yang ditemukan, keledai tidak agresif dalam menampilkan rasa takut terhadap suatu situasi yang dianggapnya baru.<sup>33</sup>

Sifat kedua yang sering disematkan pada keledai adalah kebodohan. Menurut Zamakhsyarī, kebodohan keledai terlihat dari perilaku menuju jebakan padahal di sana sudah ada pemburu, baik manusia ataupun binatang lain, dan mereka baru menyadari diburu ketika sudah berada di kubangan air dan sulit untuk berlari, padahal ia adalah binatang yang cukup lincah untuk berjalan. Adapun Ibn ‘Arabī tidak menjelaskan secara detail terkait kebodohan keledai, dia hanya menjelaskan bahwa keledai memiliki sifat *bilādatu al-qulūb* ‘pandirnya hati’.

Berdasarkan kajian ilmiah yang telah dipublikasikan, keledai merupakan binatang cerdas, memiliki respon bertarung melawan musuh yang lebih baik dan berani daripada kuda dan binatang sejenis.<sup>34</sup> Jika kuda cenderung berlari meninggalkan pemburu atau pemangsa, maka keledai melakukan tindakan yang sebaliknya. Dalam sejarahnya, keledai telah berevolusi di daerah yang jarang

---

<sup>32</sup>Muḥammad ibn Mūsā al-Dumairī, *Ḥayātu Al-Ḥayawān al-Kubrā*, 40.

<sup>33</sup>Matt Hanks, “Donkey Fact Sheet,” n.d., 2.

<sup>34</sup>Haines and Goliszek, “Donkey and Mule Behaviour for the Veterinary Team,” 27.

ditemukan vegetasi dan air, memaksa mereka untuk hidup dalam kelompok yang lebih kecil, berpasangan atau bahkan sendirian. Akibatnya, keledai memiliki jiwa petarung yang lebih mapan daripada kuda, *bigāl*, dan jenis lain yang serupa. Hal tersebut juga dapat dilihat dari sikap keledai domestik yang menunjukkan agresi teritorial terhadap spesies lain seperti anjing, domba, atau burung.<sup>35</sup>

Di sisi lain, keledai juga merupakan binatang yang cepat mempelajari hal baru dan memiliki ingatan yang kuat.<sup>36</sup> Akan tetapi kecepatan keledai dalam mempelajari sesuatu didasarkan pada hal-hal yang ia sukai. Menurut penelitian, mengajari keledai tidak bisa dilakukan buru-buru seperti mengajari kuda. Mereka tidak bisa terburu-buru melakukan sesuatu yang tidak ingin mereka lakukan.<sup>37</sup>

Keledai dengan mudah mempelajari hal-hal yang paling dekat dengan perilaku alami mereka. Kegiatan yang sama sekali tidak wajar bagi keledai seperti menarik beban, ditunggangi, dan bepergian dengan gerobak, dapat memakan waktu lebih lama untuk dipelajari karena hal-hal tersebut tidak sesuai dengan perilaku alaminya. Kecepatan belajar mereka disinyalir bisa disamakan dengan anjing atau lumba-lumba, yang keduanya dianggap sebagai

---

<sup>35</sup>Haines and Goliszek, 27–28.

<sup>36</sup>Elisabeth Svendsen, “Understanding Donkey Behaviour,” The Donkey Sanctuary, accessed February 12, 2022, <https://www.thedonkeysanctuary.org.uk/what-we-do/knowledge-and-advice/for-owners/understanding-donkey-behaviour>.

<sup>37</sup>Hanks, “Donkey Fact Sheet,” 1.

binatang cerdas. Di sisi lain, mereka memiliki ingatan yang baik dan belajar dengan sangat mudah.<sup>38</sup>

Berdasarkan hal tersebut dapat dipahami bahwa stereotip negatif bodoh yang disematkan pada keledai kurang tepat, meskipun dapat dibenarkan jika dilihat melalui perspektif budaya. Respon kabur '*mustanfīrah*' yang berbeda ditampilkan keledai dengan kuda saat menghadapi mangsa seringkali dijadikan sebagai sebuah indikasi bahwa keledai merupakan binatang keras kepala dan bodoh. Untuk itu *qayyid* pertama dan kedua yang merupakan sifat yang diserupakan antara orang musyrik dan keledai *mustanfīrah* dan *farrat min qaswarah* menggambarkan kualitas keadaan orang musyrik lari dari Al-Qur'an dan peringatan Nabi Muhammad saw lainnya.

Perilaku melarikan diri antara keledai dan binatang lain sejenis seperti kuda, *bigāl*, dan kuda poni saat dikejar oleh pemburu, baik manusia atau binatang buas memiliki perbedaan yang cukup mencolok. Berdasarkan data yang didapatkan, keledai memiliki kecenderungan untuk melawan musuh saat diburu. Sebagaimana ulasan sebelumnya, keledai memiliki kemahiran bertarung yang lebih baik daripada binatang sejenis.<sup>39</sup> Saat keledai mengalami ketakutan ia dapat melawan musuh dengan memukul, menggigit, dan menendang. Ketika keledai dipaksa untuk membela

---

<sup>38</sup>Svendsen, "Understanding Donkey Behaviour."

<sup>39</sup>Elena Barrio, Karen J. Rickards, and Alexandra K. Thiemann, "Clinical Evaluation and Preventative Care in Donkeys," *Veterinary Clinics of North America: Equine Practice* 35, no. 3 (December 2019): 546, <https://doi.org/10.1016/j.cveq.2019.08.013>.

diri, mereka sangat mahir dalam menendang ke depan dengan kaki belakang mereka.<sup>40</sup>

Dengan demikian, peneliti melihat bahwa perumpamaan antara orang musyrik dan keledai dalam hal penentangan terhadap Al-Qur'an dan nasehat Nabi Muhammad saw tidak untuk menghinakan mereka dengan sifat bodoh. Akan tetapi tujuan dari *tasybīh* itu adalah menggambarkan kualitas penentangan orang musyrik terhadap Al-Qur'an yang tidak hanya meninggalkan Al-Qur'an untuk diamalkan, akan tetapi mereka juga melakukan penyerangan terhadap Al-Qur'an dan Nabi Muhammad saw, baik secara fisik ataupun non fisik. Dengan demikian, sifat *ḥimār* sebagai binatang pemberani menurut Burudī sebelumnya memiliki keterkaitan dengan *ḥumur* pada ayat ini. Orang-orang musyrik yang melawan Nabi Muhammad saw memiliki keberanian yang kuat untuk menentangnya. Menurut Hitti keberanian merupakan salah satu nilai kebajikan yang terdapat pada budaya Arab.<sup>41</sup>

Penentangan tersebut terlihat pada ayat ke 52 bahwa mereka menginginkan untuk diturunkan kitab suci kepada setiap mereka, inilah bukti perlawanan mereka terhadap Nabi Muhammad saw. Selain itu, mereka juga melakukan upaya-upaya penyerangan lain seperti mengejek, menertawakan, melempar kotoran, dan memfitnah dengan mengatakan Nabi Muhammad sebagai pendusta, penyihir, dan lain sebagainya. Selain itu mereka juga menjelek-jelekkan ajaran yang beliau sampaikan, menentang Al-

---

<sup>40</sup>Barrio, Rickards, and Thiemann, 547.

<sup>41</sup>Hitti, *History of the Arabs*, 56.

Qur'an dengan membuat perbandingan, menyodorkan penawaran, dan juga melakukan serangan fisik.<sup>42</sup> Perlawanan tersebut juga bersifat berkelompok, bukan perseorangan saja. Hal tersebut dapat dipahami melalui bentuk jamak *ḥumur* yang disuguhkan Al-Qur'an di dalam Surat *Al-Muddaṣṣir*.

Dari segi paradigmatis dan sintagmatik, peneliti menemukan makna penguat argumen di atas. Secara paradigmatis, Al-Qur'an lebih menggunakan permisalan *ḥumur* daripada binatang lain yang juga dapat dijadikan binatang buruan yang dikenal oleh orang Arab seperti rusa '*gazzal*', kuda '*hiṣān*', *bigāl* '*mule*', dan lain sebagainya. Dalam ayat di atas, Al-Qur'an juga menggunakan bentuk jamak *ḥumur* daripada bentuk tunggalnya *ḥimār*.

Pertama, pemilihan binatang keledai '*ḥumur*' dari pada binatang lain menggambarkan kualitas perilaku mereka saat melarikan diri dari kejaran pemburu. Jika Al-Qur'an menggunakan binatang lain selain keledai, berakibat pada perbedaan kualitas perilaku kabur. Binatang buruan lain tidak memiliki kualitas bertempur yang baik seperti keledai saat berhadapan dengan musuh. Mereka lebih cenderung lari dan pasrah atas apa yang terjadi. Perlawanan tersebut menunjukkan sikap orang-orang musyrik terhadap Al-Qur'an dan dakwah Nabi Muhammad saw sebagaimana uraian sebelumnya.

---

<sup>42</sup>Al-Mubarakfury, *Sirah Nabawiyah*, 114–18.

Kedua adalah penggunaan bentuk jamak *ḥumur* dari pada tunggal *ḥimār*. Jika melihat derivasi dari kata *ḥimār*, Al-Qur'an menggunakan tiga bentuk yaitu *ḥimār*, *ḥamīr*, dan *ḥumur*. Penggunaan bentuk plural *ḥumur* hanya ada pada Surat *Al-Muddaṣṣir*. Sedangkan pada surat lain seperti Surat *Al-Baqarah* ayat 259 dan Surat *Al-Jumu'ah* ayat kelima digunakan bentuk *mufrad /ḥimār/*, Surat *Al-Nahl* ayat kedelapan dan Surat *Luqmān* ayat ke 19 digunakan bentuk *mufrad ḥamīr*.

Menurut hemat peneliti, penggunaan bentuk jamak, selain menggambarkan sifat liar, ia juga menggambarkan sifat *ta'aṣṣub* 'fanatisme' kabilah<sup>43</sup> dan bentuk ikatan sosial tinggi orang-orang musyrik Quraisy pada zaman Nabi saat mereka menentang Al-Qur'an dan dakwah Nabi. Berdasarkan penelitian yang telah dipublikasikan, keledai adalah binatang yang suka berkelompok. Mereka memiliki ikatan kuat dengan kelompoknya sendiri dan perpisahan merupakan faktor besar<sup>44</sup> yang menjadikan keledai stress.<sup>45</sup> Dalam sebuah penelitian juga menunjukkan bahwa keledai lebih suka menghabiskan waktu dengan jenis mereka sendiri,<sup>46</sup> jadi

---

<sup>43</sup> Al-Jābirī, *Fahm Al-Qur'ān al-Ḥakīm: Al-Tafsīr al-Waḍīḥ Ḥasba Tartīb al-Nuzūl*, 2008, 1:24.

<sup>44</sup>Thiemann and Sullivan, "Gastrointestinal Disorders of Donkeys and Mules," 5.

<sup>45</sup> Barrio, Rickards, and Thiemann, "Clinical Evaluation and Preventative Care in Donkeys," 548.

<sup>46</sup>Leanne Proops, Faith Burden, and Britta Osthaus, "Social Relations in a Mixed Group of Mules, Ponies and Donkeys Reflect Differences in Equid Type," *Behavioural Processes* 90, no. 3 (July 2012): 337-42, <https://doi.org/10.1016/j.beproc.2012.03.012>.

idealnya keledai harus disimpan dengan keledai lain,<sup>47</sup> bukan dengan kelompok lain, seperti kuda.<sup>48</sup>

Jika dilihat dalam sejarah, penentangan orang-orang kafir Quraisy terhadap dakwah Nabi Muhammad saw didasarkan pada ketakutan mereka akan hilangnya kedudukan, agama, dan kelompok mereka. Para pemuka Quraisy misalnya telah meminta paman nabi Abū Ṭālib untuk melarang keponakannya melakukan dakwah karena membahayakan kedudukan dan agama nenek moyang mereka. Akan tetapi paman beliau menolaknya dengan cara yang halus. Mengingat bahwa Abū Ṭālib sendiri merupakan pembesar Quraisy. Bentuk sosial orang-orang Quraisy terlihat di sini dan berbagai kejadian, di mana mereka melakukan diskusi untuk melakukan sebuah tindakan.<sup>49</sup>

Mereka juga berdiskusi terkait status Muhammad yang akan mereka sebarkan tatkala musim haji datang. Mereka sadar akan pengaruh Nabi Muhammad saw kelak, sehingga mereka ingin “memfitnah” nabi dengan sebuah sebutan atau status. Para pemuka Quraisy berkumpul di rumah al-Wafid ibn Al-Mugīrah. Para pemuka Quraisy pun berdiskusi, di antara sebutan yang diajukan adalah *kāhin* ‘dukun’, orang gila, penyair, dan penyihir. Semua status itu sejatinya ditolak oleh al-Wafid ibn al-Mugīrah. Bahkan pada saat diskusi, al-Wafid menyadari bahwa Al-Qur’an yang

---

<sup>47</sup> Barrio, Rickards, and Thiemann, “Clinical Evaluation and Preventative Care in Donkeys,” 546.

<sup>48</sup>Haines and Goliszek, “Donkey and Mule Behaviour for the Veterinary Team,” 45.

<sup>49</sup>Al-Mubarakfury, *Sirah Nabawiyah*, 113.

dibacakan Nabi bukanlah kitab atau bentuk syair yang biasa saja. Apa yang dibaca Nabi Muhammad saw dapat menentramkan hati dan memberikan pengaruh positif bagi yang mendengarkannya. Untuk itulah al-Wafid menetapkan bahwa Nabi Muhammad saw adalah penyihir yang dapat mempengaruhi seseorang.

Berdasarkan fenomena tersebut, turun Surat *Al-Muddaṣṣir* ayat ke 11 hingga 26 yang menjelaskan tentang sikap orang musyrik di atas dan akibat dari perilaku mereka.<sup>50</sup> Jika diperhatikan dengan seksama, tampak bentuk fanatisme buta yang ditampilkan oleh al-Wafid dan pembesar Quraisy dalam menentang Al-Qur'an dan dakwah Nabi Muhammad saw. Meskipun mereka telah mengetahui kebenaran yang disampaikan oleh Nabi, tetapi mereka tetap tidak mengakuinya dan tetap berpegang teguh terhadap agama nenek moyang mereka.

Kata selanjutnya adalah *qayyid* pertama */mustanfirah/* 'lari'. Secara paradigmatis, Al-Qur'an lebih menggunakan kata */mustanfirah/* daripada kata lain sebagai *qayyid* yang menggambarkan *wajhu syibh*. Kata tersebut menggambarkan kualitas melarikan diri yang ditampilkan oleh keledai, sehingga Al-Qur'an tidak menggambarkan *qayyid* saat keledai makan, minum, atau bahkan sifat "bodoh" sebagaimana yang disimpulkan oleh sebagian mufasir. Kualitas yang dimaksud adalah keengganan mereka menerima dakwah Nabi Muhammad saw dengan perilaku

---

<sup>50</sup>Al-Mubarakfury, 113.

yang ekstrem, seperti memfitnah, mencela, bahkan gangguan-gangguan fisik.

Kata selanjutnya adalah /*qaswarah*/, *qaswarah* secara denotatif dapat dimaknai sebagai *asad* ‘singa’, *rummāh* ‘pemanah’, dan lain sebagainya. Peneliti melihat bahwa *qaswarah* pada ayat di atas merupakan segala sesuatu yang membuat *ḥumur* takut bahkan kehilangan eksistensinya. Dengan demikian secara konotatif, makna *qaswarah* pada ayat ini dapat berupa dakwah Nabi Muhammad saw, baik melalui dakwah lisan ataupun perbuatan. Dakwah Nabi Muhammad saw tersebut mengancam eksistensi agama, nyawa, dan kedudukan mereka di kalangan bangsa Arab lain. Untuk itu Ibn ‘Āsyūr mengatakan bahwa *tasybīh* ayat di atas menggambarkan penentangan dan ketakutan yang bercampur aduk.

Berdasarkan uraian di atas, peneliti menyimpulkan bahwa *gard tasybīh* ayat di atas merujuk pada penjelasan kualitas penentangan orang-orang musyrik Quraisy terhadap dakwah Nabi Muhammad saw. Mereka bagaikan *ḥumur* bukan binatang lainnya yang lari dari dakwah Nabi Muhammad saw, khususnya melalui Al-Qur’an sebagai *taḥkīrah* bagi mereka. Mereka meninggalkan dakwah dan sekaligus menyerang Nabi Muhammad saw, baik secara fisik ataupun non fisik. Di sisi lain, peneliti dapat setuju dengan *gard tasybīh* berkonotasi negatif *taqbīḥu ḥālihīm*, jika pengkajian *ḥumur* terbatas pada konstruk budaya Arab pada masa itu yang secara dominan menganggap *ḥumur* atau *ḥimār* sebagai binatang yang memiliki sifat buruk.

## 2. *Himār* dalam Surat *Al-Jumu'ah* Ayat Kelima

Sebagaimana uraian yang telah dilakukan pada dua bab sebelumnya, Surat *Al-Jumu'ah* merupakan surat madaniyah yang turun pada fase keenam. Pada masa tersebut Nabi Muhammad saw melakukan hijrah dari Mekkah menuju Madinah. Di sisi lain beliau juga melakukan dakwah dengan terang-terangan dan lebih meluas. Jika pada awalnya beliau melakukan dakwah secara terang-terangan di pasar dan di saat musim haji, maka pada fase ini beliau melakukan dakwah dengan cara mendatangi petinggi kabilah. Surat *Al-Jumu'ah* juga dikenal sebagai salah satu *al-suwār al-rābi'āt al-musabbiḥāt* 'empat surat yang mengandung tasbih' karena surat tersebut diawali dengan *tasbiḥ /yusabbiḥu lillahi mā fī al-samāwāti wa mā fī al-arḍ al-maliki al-quddus al-aẓīz al-ḥakīm/* 'Senantiasa bertasbih kepada Allah apa yang ada di langit dan apa yang ada di bumi. Raja, yang Maha Suci, yang Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana'.

Pokok isi dari Surat *Al-Jumu'ah* menurut Al-Jābirī ada dua, yaitu celaan orang-orang Yahudi kepada umat Islam melalui perbuatan mereka saat bersama Rasulullah saw dan hukum salat Jum'at.<sup>51</sup> Allah SWT berfirman di dalam Surat *Al-Jumu'ah* ayat kelima:

مَثَلُ الَّذِينَ حُمِلُوا التَّوْرَةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا بِئْسَ مَثَلُ  
الْقَوْمِ الَّذِينَ كَدَّبُوهَا بآيَاتِ اللَّهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ

---

<sup>51</sup> Al-Jābirī, *Fahm Al-Qur'ān al-Ḥakīm: Al-Tafsīr al-Waḍiḥ Ḥasba Tartīb al-Nuzūl*, 2009, 3:346.

‘Perumpamaan orang-orang yang dipikulkan kepadanya Taurat, kemudian mereka tiada memikulnya adalah seperti keledai yang membawa kitab-kitab yang tebal. Amatlah buruknya perumpamaan kaum yang mendustakan ayat-ayat Allah itu. Dan Allah tiada memberi petunjuk kepada kaum yang zalim’.

Berdasarkan penelusuran yang telah dilakukan, tidak ditemukan *asbābu al-nuzūl* mikro pada ayat kelima. Adapun jika dilihat melalui *asbābu al-nuzūl* makro, dapat merujuk pada keadaan Madinah saat Nabi Muhammad saw pertama kali berada di sana. Mengingat bahwa fase keenam berkaitan dengan hijrah beliau dari Mekkah menuju Madinah dan kehidupan beliau di Madinah. Saat Nabi Muhammad saw pertama kali datang di Madinah, beliau menjumpai tiga kelompok masyarakat. Ketiga kelompok tersebut ialah orang-orang muslim, orang-orang musyrik, dan orang-orang Yahudi. Oleh karena ayat kelima Surat *Al-Jumu'ah* secara spesifik menggambarkan Bani Israil atau orang-orang Yahudi, maka peneliti lebih fokus pada perilaku orang Yahudi saat Nabi Muhammad saw berada di Madinah.<sup>52</sup>

Orang-orang Yahudi yang tinggal di Yašrīb atau Madinah merupakan orang Bani Israil yang menggunakan budaya Arab karena mengikuti orang-orang Hijāz, baik nama diri, nama kabilah, bahasa, dan juga pakaian. Meskipun demikian, fanatisme tetap mereka pegang, sehingga menganggap diri mereka sebagai bangsa unggul. Dengan fanatisme dan kebanggaan tersebut, mereka melecehkan orang Arab dengan mengatakan bahwa mereka

---

<sup>52</sup>Al-Mubarakfury, *Sirah Nabawiyah*, 242.

*umiyyūn*, khususnya yang berada di Arab Utara (Hijāz dan Nejd).<sup>53</sup> Yaitu orang-orang yang tidak bisa membaca, menulis, dan terbelakang dalam peradaban. Dengan pandangan tersebut, maka orang-orang Yahudi mengambil harta orang-orang Arab dengan sekehendak mereka, dan menganggap hal tersebut bukan perbuatan yang melanggar aturan atau berdosa. Sebagaimana firman Allah SWT pada Surat *Ali ‘Imrān* ayat ke 75:

وَمِنَ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ إِنْ تَأْمَنَهُ بِقِنطَارٍ يُؤَدُّهُ إِلَيْكَ وَمِنْهُمْ مَّنْ إِنْ تَأْمَنَهُ بدينارٍ  
لَّا يُؤَدُّهُ إِلَيْكَ إِلَّا مَا دُمْتَ عَلَيْهِ فَإِنَّمَا ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا لَيْسَ عَلَيْنَا فِي الْأُمِّيِّينَ  
سَبِيلٌ وَيَعُولُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ

‘Di antara Ahli Kitab ada orang yang jika kamu mempercayakan kepadanya harta yang banyak, dikembalikannya kepadamu; dan di antara mereka ada orang yang jika kamu mempercayakan kepadanya satu dinar, tidak dikembalikannya kepadamu kecuali jika kamu selalu menagihnya. Yang demikian itu lantaran mereka mengatakan: "Tidak ada dosa bagi kami terhadap orang-orang ummi. Mereka berkata dusta terhadap Allah, padahal mereka mengetahui’.

Selain itu mereka juga dikenal sebagai kelompok yang suka menyebarkan isu, angkuh, mengadu domba, dan suka memicu peperangan antar kabilah yang dekat dengan lokasi mereka tinggal.<sup>54</sup> Selain itu mereka juga bersekongkol dengan musuh Islam yang berada di Makkah, khususnya Banū Quraizah untuk melawan Nabi Muhammad saw.<sup>55</sup>

<sup>53</sup>Hitti, *History of the Arabs*, 108–9.

<sup>54</sup>Al-Mubarakfury, *Sirah Nabawiyah*, 243.

<sup>55</sup>Hitti, *History of the Arabs*, 147.

Pada awal-awal Surat *Al-Jumu'ah* dijelaskan bahwa Nabi Muhammad saw diutus untuk orang-orang Arab yang *ummi*, yaitu orang-orang yang tidak bisa membaca dan menulis untuk mengajari mereka Al-Qur'an dan hukum-hukum yang ada di dalamnya. Jika dilihat dari apa yang ada di awal Surat *Al-Jumu'ah*, terdapat dua hal kemungkinan *sabab al-nuzul* makro. Pertama menyindir orang-orang Yahudi yang merendahkan orang Arab karena tidak bisa membaca dan menulis. Mereka mahir dalam membaca dan menulis, akan tetapi tidak mengamalkan apa yang mereka baca, khususnya mengakui kenabian Muhammad saw. Kedua, Surat *Al-Jumu'ah* mengingatkan umat Islam untuk tidak menjadi orang-orang Bani Israil yang dibebani Taurat, mampu membacanya akan tetapi tidak mengamalkan apa yang ada di dalamnya, termasuk mengikuti ajaran yang disampaikan oleh Rasulullah saw.<sup>56</sup>

Dalam penelitian ini, peneliti fokus pada tujuan *himār* 'keledai' sebagai permisalan bagi orang-orang Bani Israil. Peneliti berupaya mengeksplorasi *wajhu syibh* 'bentuk keserupaan' dalam permisalan tersebut. Berdasarkan kajian yang telah dilakukan pada bab tiga, peneliti tidak mendapati sifat khusus yang diberikan mufasir terhadap *himār* 'keledai' pada ayat di atas. Meskipun demikian terdapat sifat *himār* 'keledai' pada ayat tersebut yang dijelaskan pada kajian *humur* 'keledai-keledai' dalam Surat *Al-Muddaššir*. Sebagaimana yang dilakukan oleh Zamakhsyarī bahwa

---

<sup>56</sup>Al-Maḥallī and Al-Syuyūfī, *Tafsīr Jalālain*, 391.

*ḥimār* ‘keledai’ pada Surat *Al-Jumu’ah* menunjukkan sifat *bullah* ‘pandir’, dan *qillatu al-‘aql* ‘sedikit akal’.<sup>57</sup>

Adapun komentar khusus mengenai *ḥimār* ‘keledai’ pada Surat *Al-Jumu’ah* yang dilakukan mufasir pada umumnya menggunakan kata *lā yantafi’u bihā wa lā ya’qilu mā fihā* ‘tidak dapat mengambil manfaat darinya dan tidak dapat memahaminya’. Hal tersebut disampaikan oleh al-Ṭabarī berikut ini:

كمثل الحمار يحمل على ظهره كتباً من كتب العلم، لا ينتفع بها، ولا يعقل ما فيها، فكذلك الذين أوتوا التوراة التي فيها بيان أمر محمد صلى الله عليه وسلم مثلهم إذا لم ينتفعوا بما فيها، كمثل الحمار الذي يحمل أسفاراً فيها علم، فهو لا يعقلها ولا ينتفع بها<sup>58</sup>

‘Sebagaimana keledai yang membawa buku ilmu di atas punggungnya. Ia tidak dapat mengambil manfaat darinya dan tidak bisa memahami apa yang ada di dalamnya. Begitu juga dengan orang-orang Bani Israil yang telah diberi Taurat, di mana di dalamnya terdapat perintah untuk mentaati Nabi Muhammad saw (tetapi mereka tidak mentaatinya), sehingga perilaku mereka sama dengan keledai yang tidak dapat mengambil manfaat darinya. Bagaikan keledai yang membawa kitab ilmu namun tidak dapat memahami dan mengambil manfaat darinya’.

Adapun Zamakhsyārī, mengatakan bahwa:

شبه اليهود - في أنهم حملة التوراة وقراءها وحفاظ ما فيها، ثم إنهم غير عاملين بما ولا منتفعين بآياتها، وذلك أنّ فيها نعت رسول الله صلى الله عليه وسلم

---

<sup>57</sup> Al-Zamakhsyārī Al-Khwārazmī, *Al-Kasysyāf ‘an Ḥaqāiq al-Tanzīl Wa ‘Uyūn al-Aqāwīl Fī Wujūh al-Ta’wīl*, 2016, 4:657.

<sup>58</sup> Al-Ṭabarī, *Tafsīr Al-Ṭabarī al-Musammā Jāmi’ al-Bayān Fī Ta’wīl al-Qur’ān*, 2014, 12:92.

والبشارة به ولم يؤمنوا به - بالحمار حمل أسفاراً، أي كتباً كباراً من كتب العلم،  
فهو يمشي بها ولا يدري منها إلا ما يمر بجنبه وظهره من الكد والتعب<sup>59</sup>

‘Orang-orang Yahudi diserupakan dengan keledai karena mereka diberi Taurat, membaca dan menghapalnya, akan tetapi tidak mengamalkannya dan tidak mengambil manfaat darinya, termasuk mengikuti Rasulullah saw sebagai kabar gembira bagi mereka, tetapi mereka tidak meyakinkannya. Hal tersebut sama dengan keledai yang membawa buku ilmu, di mana ia berjalan bersamanya akan tetapi tidak mengetahui apa isi di dalamnya, sehingga ia hanya merasakan kesulitan dan kelelahan saat berjalan bersamanya yang diletakkan di atas punggungnya’.

Berdasarkan pandangan dua mufasir di atas, peneliti tidak memandang bahwa apa yang disampaikan oleh al-Ṭabarī dan Zamakhsyarī sebagai pandangan negatif terhadap *ḥimār* ‘keledai’. Mengingat bahwa keduanya lebih mengaitkan ketidakmampuan *ḥimār* ‘keledai’ dalam membaca kitab ilmu yang mereka bawa. Hal itu merupakan kelaziman karena tentu saja bahasa yang digunakan oleh manusia dan binatang berbeda.<sup>60</sup> Sebagaimana manusia juga tidak mampu memahami cara mereka bertasbih. Di dalam Surat *Al-Isrā’* ayat ke 44<sup>61</sup> Allah SWT berfirman:

---

<sup>59</sup> Al-Zamakhsyarī Al-Khwārazmī, *Al-Kasysyāf ‘an Ḥaḡāiq al-Tanzīl Wa ‘Uyūn al-Aḡāwil Fī Wujūh al-Ta’wīl*, 2016, 4:531.

<sup>60</sup> Aḡmad Bahjat mengatakan bahwa binatang tidak hanya mampu berkomunikasi dengan bahasa yang tidak dipahami oleh manusia, akan tetapi mereka juga mampu bernalar dan berpikir layaknya manusia. Hal tersebut tampak pada kisah-kisah antropomorfik, seperti kisah hud-hud dan semut pada kisah Nabi Sulaiman dalam Surat *Al-Naml*. Aḡmad Bahjat, *Qaṣaṣul Ḥayawān Fī Al-Qur’ān* (Qāhirah: Dār al-Syurūq, 2000), 11.

<sup>61</sup> Menurut Ibn Kaṣīr, Surat *Al-Isrā’* ayat ke 44 */tusabbiḡu lahu al-samāwātu al-sab’u wa al-arḡu wa man fihinna.../* menerangkan bahwa langit dan bumi beserta apa yang ada di dalam keduanya, termasuk binatang, tumbuhan, bahkan benda mati melakukan tasbih kepada Allah SWT. Akan

تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ  
وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا

‘Langit yang tujuh, bumi dan semua yang ada di dalamnya bertasbih kepada Allah. Dan tak ada satupun melainkan bertasbih dengan memuji-Nya, tetapi kamu sekalian tidak mengerti tasbih mereka. Sesungguhnya Dia adalah Maha Penyantun lagi Maha Pengampun’.

Dengan demikian, peneliti menyimpulkan bahwa pandangan al-Ṭabarī dan Zamakhsyarī mengenai tujuan *tasybih* ayat di atas merujuk pada *taqbiḥu ḥālīhim*, yaitu menggambarkan keburukan orang-orang Yahudi yang tidak mengamalkan isi Taurat. Meskipun demikian penggambaran buruk mereka terhadap orang-orang Yahudi tidak berimbas pada pandangan buruk terhadap *ḥimār* ‘keledai’ secara langsung.

Untuk melihat sifat *ḥimār* ‘keledai’ secara holistik, peneliti mengkaji Surat *Al-Jumu’ah* ayat kelima dengan kajian *tasybīh* dan semiotika Roland Barthes. Dari segi *tasybīh*, *musyabbah* pada ayat di atas adalah *ḍamīr hum* ‘kata ganti mereka’ dalam bentuk *wau* dalam *fi’il majhul /hummilū/* ‘mereka dibebani dengan’ dan *ma’lum /yahmilūha/* ‘mengamalkannya’ yang kembali kepada kata sebelumnya berupa *ism maṣūl /allažina/* ‘mereka yang’ merujuk pada orang-orang Yahudi.<sup>62</sup> Sedangkan *musyabbah biḥnya* adalah

---

tetapi manusia tidak mengetahui cara tasbih mereka karena perbedaan bahasa yang digunakan. Berdasarkan penafsiran tersebut disimpulkan bahwa setiap makhluk memiliki bahasa unik yang ‘bisa jadi’ hanya diketahui oleh kelompok atau jenis mereka sendiri. Abī al-Fidā’ Ismā’īl ibn ‘Umar Ibn Kaṣīr al-Qarṣī al-Dimasqī, *Tafsīr Al-Qur’ān al-Azīm* (Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 2000), 543.

<sup>62</sup> Al-Zamakhsyarī Al-Khwārazmī, *Al-Kasysyāf ‘an Ḥaqaīq al-Tanzīl Wa ‘Uyūn al-Aqāwil Fī Wujūh al-Ta’wīl*, 2016, 4:531.

*ḥimār yaḥmilu asfār* ‘keledai yang sedang membawa kitab ilmu’. Adapun *adātu tasybīh* terdapat pada *mubtada’ /maṣāl/* ‘perumpamaan’ dan *khabar /kamaṣāli/* ‘seperti’.

Keberadaan *adātu tasybīh* tersebut menunjukkan bahwa *tasybīh* ayat di atas masuk dalam kategori *tasybīh al-mursal*. Sedangkan *wajhu syibh* tidak disebutkan secara eksplisit sehingga *tasybīh* tersebut masuk kategori *tasybīh mujmal*. Jika merujuk pada pembagian *tasybīh* yang didasarkan pada *wajhu syibh* yang tersimpan, maka ia masuk dalam kategori *al-tasybīh al-tamṣīfī*, di mana *wajhu syibh* dapat dipahami melalui berbagai kata yang terangkai. Berdasarkan uraian sebelumnya, maka *wajhu syibh*nya adalah ketidakmampuan dalam mengambil manfaat dan mengamalkannya yang di *ta’wīl* melalui penyerupaan dua keadaan ‘*tasybīh ḥālāh biḥālāh*’.<sup>63</sup> Yaitu penyerupaan keadaan orang Yahudi yang diberi Taurat akan tetapi tidak melaksanakannya dengan keadaan keledai yang membawa buku di atas punggungnya, akan tetapi tidak mengetahui isi darinya dan tidak mengamalkannya.

Peneliti juga melihat bahwa banyaknya *adātu tasybīh* pada ayat di atas merujuk pada kemiripan *musyabbah* dan *musyabbah bih* yang rendah. Adapun menurut Ibn ‘Asyūr, penggabungan dua *adātu tasybīh* seperti */kamaṣāli/* menunjukkan bahwa yang dimisalkan adalah keadaan atau *ḥāl*, bukan pada zat atau fisik.<sup>64</sup>

---

<sup>63</sup> Al-’Askari, *Kitāb Al-Ṣina’atāin: Al-Kitābah Wa al-Syi’r*, 239.

<sup>64</sup> Muḥammad al-Ṭāhir Ibn ‘Asyūr, *Tafsīr Al-Taḥrīr Wa al-Tanwīr*, vol. 25 (Tūnis: Dār al-Tūnisīyah li al-Nasyr, 1984), 46.

Berdasarkan hal tersebut, peneliti melihat bahwa *gard* ‘tujuan’ dari *tasybīh* pada Surat *Al-Jumu’ah* ayat kelima merujuk pada dua hal, yaitu *taqbīhu hālihīm* yakni menggambarkan keburukan orang Yahudi yang tidak mengamalkan Taurat dan *bayānu hālihīm* menggambarkan keadaan sebagian orang Yahudi yang tidak mengamalkan Taurat. Bentuk dari *taqbīhu hāl* disebabkan oleh perilaku mereka seperti keledai yang tentu tidak mampu membaca bahasa manusia, padahal sejatinya mereka mampu untuk membaca dan memahaminya karena Taurat diturunkan dengan bahasa mereka.

Dengan tujuan ini, bukan berarti keledai merupakan binatang yang bodoh, mengingat bahwa *asfār* ‘buku ilmu pengetahuan’ dan Taurat ditujukan untuk manusia, khususnya orang Yahudi pada masa lampau, bukan untuk binatang seperti keledai. Terlebih tanda bahasa berupa penggunaan *adātu tasybīh murakkab /kamaṣali/* di atas menunjukkan hal tersebut. Bahwa Al-Qur’an tidak menyamakan kemampuan berpikir secara fisik antara orang Yahudi dan keledai. Kesamaan yang ingin disampaikan oleh Al-Qur’an adalah keadaan orang Yahudi yang serupa dengan keledai. Mereka membawa buku, akan tetapi tidak mengamalkan apa saja perintah dan larangan di dalamnya.

Untuk lebih memahami argumen di atas, peneliti urai ayat di atas dengan teori semiotika berikut ini. Terdapat dua kata yang menjadi kajian *scriptible text*, yaitu kata kerja *ḥa-ma-la* yang disebut dengan tiga bentuk */ḥummilū/* dengan *tasydīd* pada huruf *mim* yang berfaidah *ta’diyah* bermakna ‘membawakan’ atau

‘membebani’, /*yaḥmilū*/ dan /*yaḥmil*/ bermakna ‘mengamalkan’ dan ‘membawa’ serta kata /*ḥimār*/ ‘keledai’.

Sebagaimana uraian sebelumnya, *ḥimār* dalam bahasa Indonesia dapat disepadankan dengan kata keledai. Perbedaan dengan sub bab sebelumnya terdapat pada penggunaan *sīgah jama* ‘bentuk plural’ dan *mufrad* ‘tunggal’. Di dalam Surat *Al-Muddaṣṣir* keledai digambarkan dengan *sīgah jama* ‘plural’ yaitu *ḥumur* ‘keledai-keledai’, sedangkan di dalam Surat *Al-Jumu’ah* disebutkan dengan *sīgah mufrad*, yaitu *ḥimār* ‘keledai’. Menurut hemat peneliti, penggunaan bentuk *mufrad* tersebut menunjukkan bahwa *ḥimār* ‘keledai’ pada Surat *Al-Jumu’ah* merujuk pada keledai domestik atau keledai jinak. Pemaknaan tersebut diperkuat dengan *qarīnah* ‘indikator’ /*yaḥmilu asfār*/ ‘membawa buku’. Tindakan tersebut menunjukkan bahwa keledai pada surat ini telah dilatih untuk dapat membawa beban di punggungnya sehingga menjadi binatang domestik atau jinak yang dapat dimanfaatkan.

Perbedaan makna yang diakibatkan oleh perbedaan *sīgah jama* dan *mufrad* lazim terjadi di dalam bahasa Arab. Menurut Basyūnī ‘Abd Fattāḥ bentuk kata *jama* dan *mufrad* yang disebutkan Al-Qur’an berimplikasi pada makna yang berbeda. Misalnya kata *rīḥun* ‘angin’ dalam bentuk *mufrad* menyimpan makna negatif sebagai azab, sedangkan *riyāḥ* ‘angin-angin’ dalam bentuk *jama* menyimpan makna positif sebagai anugerah.<sup>65</sup>

---

<sup>65</sup>Fayūḍī, *Min Balāḡati Al-Nuzum al-Qur’ānī*, 21.

Pada ranah pemaknaan konotasi dan mitos yang disandarkan pada masyarakat Arab, *ḥimār* ‘keledai’ mengimplikasikan dua makna, yaitu digunakan untuk menghina secara umum dan juga untuk memuji sebagaimana yang telah dijelaskan pada sub kajian sebelumnya. Di dalam budaya Arab, *ḥimār* ‘keledai’ seringkali dijadikan sebagai permisalan yang buruk. Hal tersebut diakibatkan oleh pandangan buruk atau stereotip buruk yang dilekatkan pada mereka.<sup>66</sup>

Peneliti melihat bahwa pada kasus yang terdapat pada Surat *Al-Jumu'ah*, ketidakmampuan *ḥimār* ‘keledai’ membaca kitab ilmu-*khususnya Taurat-* tidak serta merta menunjukkan kebodohan *ḥimār* ‘keledai’. Di dalam ranah zoologi, kemampuan *ḥimār* ‘keledai’ untuk dapat membawa buku ilmu ‘*yaḥmil asfara*’ menunjukkan kecerdasannya.<sup>67</sup> Mengingat bahwa kegiatan membawa benda di punggung, ditunggangi, dan membawa gerobak bukanlah perilaku alami mereka. Untuk itu kemampuan mereka membawa benda di atas punggung merupakan kecerdasan keledai dalam mempelajari sesuatu yang baru dan tidak lazim baginya.<sup>68</sup>

---

<sup>66</sup>Turkī al-ganāmī, “Majma’ al-Lughah al-’Arabiyah al-Iftirādī: Al-Ḥimār Baina al-Lughah Wa al-Tārīkh,” accessed February 12, 2022, [http://almajma3.blogspot.com/2015/11/blog-post\\_18.html](http://almajma3.blogspot.com/2015/11/blog-post_18.html).

<sup>67</sup>Fran H. Regan et al., “Behavioural Repertoire of Working Donkeys and Consistency of Behaviour over Time, as a Preliminary Step towards Identifying Pain-Related Behaviours,” ed. Martine Hausberger, *PLoS ONE* 9, no. 7 (July 30, 2014): e101877, <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0101877>.

<sup>68</sup>Haines and Goliszek, “Donkey and Mule Behaviour for the Veterinary Team.”

Di sisi lain terdapat riwayat yang menggambarkan ketaatan dan kecerdasan keledai terhadap perintah Allah SWT yang ditampilkan al-Ṭabarī dalam penafsiran Surat *Al-A'raf* ayat ke 176 mengenai Bal'am. Di mana *himār* 'keledai' yang ditunggangi Bal'am tidak mengikuti keinginannya untuk menuju puncak gunung dan melihat Nabi Musa beserta kaumnya sehingga dapat mendoakan keburukan bagi mereka.<sup>69</sup>

Secara paradigmatis, pemilihan binatang *himār* 'keledai' dan derivasi kata *ha-ma-la* 'membawa' dan 'mengamalkan' mengimplikasikan beberapa makna. Pertama, Al-Qur'an menampilkan keahlian yang dimiliki *himār*—sesuai dengan analisis zoologi di atas— dalam hal membawa beban, bukan pada kelemahannya. Keledai merupakan binatang yang lazim dimanfaatkan masyarakat Arab sebagai alat transportasi, baik untuk menjadi tunggangan atau membawa barang. Hal tersebut tampak pada Surat *Al-Nahl* ayat kedelapan. Allah SWT berfirman:

وَالْحَيْلَ وَالْبِغَالَ وَالْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ

'Dan (Dia telah menciptakan) kuda, bagal dan keledai, agar kamu menungganginya dan (menjadikannya) perhiasan. Dan Allah menciptakan apa yang kamu tidak mengetahuinya'.

Menurut al-Suyūfī, ketiga binatang pada ayat di atas diciptakan untuk dapat dimanfaatkan sebagai kendaraan, perhiasan, dan manfaat lain yang tidak disebutkan. Di antaranya adalah untuk makan, -khususnya *khail*-. mengangkut barang dan

---

<sup>69</sup>Al-Ṭabarī, *Tafsīr Al-Ṭabarī al-Musammā Jāmi' al-Bayān Fī Ta'wīl al-Qur'ān*, 2014, 6:125.

lain sebagainya.<sup>70</sup> Pemanfaatan keledai sebagai alat pengangkut barang didasarkan pada kekuatan luar biasa yang dimilikinya. Menurut hemat peneliti, kemampuan membawa *'yaḥmīl'* beban tersebut menggambarkan potensi Bani Israil untuk mampu mengamalkan *'yaḥmil'* Taurat yang dibebankan untuk mereka *'ḥummilū Taurāt'*. Meskipun mereka pada akhirnya tidak memikulnya atau mengamalkannya *'lam yaḥmilūha'*. Potensi tersebut dibuktikan dengan kemampuan mereka dalam membaca dan menulis, serta ejekan mereka terhadap orang-orang Arab sebagai *ummī* 'tidak dapat membaca dan menulis' sebagaimana yang telah dijelaskan sebelumnya.

Kedua, jika didasarkan pada mitos orang Arab secara umum, maka *ḥimār* 'keledai' menggambarkan kebodohan sebagaimana yang telah diterangkan oleh Zamakhsyārī dan Ibn 'Arabī. Dengan demikian *ḥimār* 'keledai' menjadi binatang yang representatif untuk dijadikan permisalan bagi kebodohan orang-orang Yahudi yang tidak mengamalkan isi Taurat. Meskipun demikian, makna kedua ini tidak seutuhnya dapat dibenarkan, karena tidak sesuai dengan prinsip zoomorfik yang telah dijelaskan pada bab dua dan tidak sesuai dengan keahlian *ḥimār* 'keledai' yang ditampilkan ayat.

Di sisi lain, pilihan diksi */asfār/* 'buku'<sup>71</sup> bukan kata lainnya secara paradigmatis menggambarkan ketepatan makna, bahwa yang diserupakan oleh Al-Qur'an ada pada keadaan, bukan fisik

---

<sup>70</sup>Al-Maḥallī and Al-Syuyūḥī, *Tafsīr Jalālain*, 184.

<sup>71</sup>Al-Maḥallī and Al-Syuyūḥī, 391.

kemampuan dalam bernalar. Menurut para mufasir kata /*asfār*/ merujuk pada *kutub* 'buku' atau *kutub al-'ilm* 'buku ilmu pengetahuan'. Al-Qur'an tidak menggunakan kata lain yang merujuk pada benda yang dibawa keledai dan dapat dimanfaatkan olehnya, seperti rerumputan untuk dimakan. Hal tersebut mengimplikasikan bahwa perbandingan antara orang yang diberi Taurat dengan keledai yang membawa buku ilmu, bukan hal yang bersifat *musāwah* 'seimbang' atau *apple to apple*. Padahal *musāwah* 'keseimbangan' hal yang diserupakan antara *musyabbah* dan *musyabbah bih* merupakan hal lazim pada *tasybīh*.<sup>72</sup>

Dengan demikian dapat dipahami bahwa yang menjadi fokus Al-Qur'an dalam *tasybīh* ayat di atas terdapat pada *ḥāl* 'keadaan' keduanya saat diberi buku ilmu. Keduanya sama-sama tidak dapat mengamalkannya apa yang ada di dalam kitab. Bukan pada kesamaan cara bernalar melalui unsur fisik yang ada pada keduanya. Tentu saja, binatang apapun tidak mampu untuk memahami kitab ilmu dengan bahasa manusia, sehingga mampu memahami dan mengamalkannya. Berdasarkan kata /*asfār*/ di atas, celaan merujuk pada orang-orang Bani Israil yang memposisikan keadaan mereka seperti keledai.

Berdasarkan uraian dua ayat zoomorfik keledai di atas, peneliti menyimpulkan bahwa musuh-musuh Nabi Muhammad saw yang menentang dakwah beliau, baik di Mekkah (yang dilakukan oleh orang-orang Quraisy) ataupun di Madinah (yang dilakukan

---

<sup>72</sup>Ibn Aḥmad Ibn Muḥammad al-Gazāfī, "Mabāhiṣ Al-Tasybīh Wa al-Tamṣīl Fī Tafsīr al-Taḥrīr Wa al-Tanwīr Liibn 'Asyūr," 88.

secara khusus oleh orang-orang Yahudi) diserupakan dengan keledai *ḥumur* dan *ḥimār*. Peneliti berpendapat bahwa permissalan tersebut bukan sekedar menggambarkan kebodohan para penentang yang diindikasikan dengan mitos keledai dalam dunia Arab, akan tetapi cakupan makna permissalan tersebut sangat kompleks sebagaimana uraian di atas.

Selain itu, permissalan tersebut juga bukan untuk menggambarkan cela *ḥimār* ‘keledai’. Celaan ditujukan untuk para penentang dakwah Nabi Muhammad saw. Dengan demikian dalam menjelaskan permissalan di atas, tidak perlu menguraikan cela keledai untuk menemukan *wajhu syibh* antara *musyabbah* dan *musyabbah bih*. Selain itu, peneliti juga tidak menilai bahwa interpretasi mufasir sebelumnya salah karena menggambarkan cela binatang keledai. Peneliti melihat bahwa mufasir yang dibandingkan di atas lebih dominan menggunakan makna mitos klasik mengenai keledai, khususnya mitos orang-orang Arab. Keledai diberbagai puisi dan *amṣāl* sering dijadikan permissalan bagi kebodohan. Adapun peneliti, lebih menggunakan mitos baru mengenai keledai melalui kajian-kajian zoologi kontemporer. Untuk itu, peneliti menyimpulkan bahwa penggunaan *ḥimār* ‘keledai’ sebagai unsur *tasybīh* bertujuan untuk *bayānu ḥāl musyabbah wa musyabbah bih* ‘menjelaskan keadaan *musyabbah* dan *musyabbah bih*’ dan *taqbiḥu ḥāl musyabbah bidūni taqbiḥu musyabbah bih* ‘mencela *musyabbah* tanpa mencela *musyabbah bih*’. Tujuan kedua ini sangat mungkin terjadi sebagaimana uraian Basyūnī ‘Abd al-Fattāḥ bahwa tujuan *tasybīh* secara umum

kembali untuk *musyabbah* dan kadangkala juga kembali kepada *musyabbah bih*.<sup>73</sup> Perihal ayat di atas peneliti menekankan bahwa tujuan *taqbīhu ḥāl* ‘mencela’ hanya tertuju pada *musyabbah* saja.

### **B. *Al-Farāsy* ‘Anai-Anai’ di dalam Surat *Al-Qāri’ah***

Jika merujuk pada dua bab sebelumnya dapat dipahami bahwa Surat *Al-Qāri’ah* turun pada fase kedua terkait dengan dakwah Nabi Muhammad saw mengenai hari kiamat, hari kebangkitan, dan hari pembalasan.<sup>74</sup> Dengan demikian banyak sekali ayat yang di dalamnya terdapat janji ‘*wa’du*’, ancaman ‘*wa’id*’, dan tanggung jawab.

Dalam surat tersebut terdapat satu ayat zoomorfik yang menjelaskan keserupaan manusia dengan *al-farāsy* pada hari kiamat. Untuk itu, peneliti secara intensif mengkaji bintang *al-farāsy* di dalam Surat *Al-Qāri’ah* ayat keempat, Allah SWT berfirman:

يَوْمَ يَكُونُ النَّاسُ كَالْفَرَاشِ الْمَبْثُوثِ

‘Pada hari itu manusia adalah seperti anai-anai yang bertebaran’.

Setelah melakukan penelusuran, peneliti tidak menemukan *sabab al-nuzūl* ayat yang dikaji ataupun ayat lain di dalam Surat *Al-Qāri’ah*. Menurut Al-Jābirī tema dalam Surat *Al-Qāri’ah* berbeda dengan tema-tema surat yang turun sebelumnya. Di mana pada awalnya tema surat berkaitan dengan *nubuwwah* Nabi Muhammad saw. Sedangkan tema selanjutnya adalah mengenai hari kiamat dan hari pembalasan setelah adanya perhitungan amal ‘*ḥisāb*’.

---

<sup>73</sup> Basyūnī ‘Abd al-Fattāḥ Fayūdī, *’Ilm al-Bayān: Dirāsah Taḥfīliyah Limasā’il al-Bayān* (Qāhirah: Maṭba’ah al-Sa’ādah, 1998), 180.

<sup>74</sup> Al-Jābirī, *Fahm Al-Qur’ān al-Ḥakīm: Al-Tafsīr al-Waḍīḥ Ḥasba Tartīb al-Nuzūl*, 2008, 1:129.

Al-Ṭabarī menjelaskan bahwa */al-farāsy/* merujuk pada binatang yang berjatuhan di api dan cahaya, bukan nyamuk *'ba'ūda'* dan juga bukan lalat *'žubāb'*. Dia menjelaskan etologi atau perilaku *al-farāsy* yang bertebaran *'al-mufarraq'* menuju api atau cahaya dengan tidak beraturan. Dalam menjelaskan hal tersebut, dia menukil beberapa periwayatan. Di antaranya adalah pendapat Qatādah melalui jalur riwayat Sai'd, Yazīd, dan Basyar bahwa */al-farāsy/* merujuk pada binatang yang sering terlihat menuju api.<sup>75</sup> Selain itu dia juga mengutip pendapat orang-orang Arab yang mengatakan bahwa *farāsy* atau keadaan *farāsy* merujuk pada segerombolan belalang yang bertebaran menaiki satu dengan lainnya yang menyerupai manusia pada hari kiamat yang saling mendahului.<sup>76</sup>

Sedangkan Zamakhsyarī menjelaskan bahwa manusia pada hari kiamat bagaikan *farāsy* dalam hal jumlah yang banyak, lemah, hina, dan saling bertebaran ke segala penjuru seperti *farāsy* yang bertebaran menuju api.<sup>77</sup> Adapun Qurṭūbī mengutip pendapat Qatādah yang menjelaskan bahwa *farāsy* adalah binatang yang terbang berjatuhan di api dan cahaya lampu sedangkan bentuk tunggalnya adalah */firāsyah/*. Dia juga mengutip Farrā yang menjelaskan bahwa *farāsy* adalah binatang yang dapat terbang dengan liar (tak beraturan) seperti nyamuk dan belalang. Qurṭūbī menambahkan bahwa pada hari kiamat kelak, manusia pada awalnya bagaikan *farāsy* yang beterbangan tanpa arah.

---

<sup>75</sup>Al-Ṭabarī, *Tafsīr Al-Ṭabarī al-Musammā Jāmi' al-Bayān Fī Ta'wīl al-Qur'ān*, 2014, 12:676.

<sup>76</sup>Al-Ṭabarī, 12:676.

<sup>77</sup>Al-Zamakhsyarī Al-Khwārazmī, *Al-Kasysyāf 'an Ḥaqāiq al-Tanzīl Wa 'Uyūn al-Aqāwil Fī Wujūh al-Ta'wīl*, 2016, 1:1218.

Pada proses selanjutnya, mereka bagaikan belalang yang sudah memiliki arah tujuan. Sedangkan kata */al-mabšūš/* merujuk pada makna bercerai berai *'mutafarriq'* dan bertebaran *'muntasyir'*.<sup>78</sup> Imām Jalālain menjelaskan bahwa ayat tersebut menggambarkan manusia pada saat hari kiamat datang bagaikan segerombolan belalang yang bertebaran dan kebingungan karena akan dihisab.<sup>79</sup>

Menurut Ibn 'Arabī ayat */yauma yakūnu al-nās ka al-farāsy/* menerangkan bahwa manusia pada kejadian tersebut (baik kiamat besar ataupun kiamat kecil) dalam keadaan hina *'al-žillah'*, dan bercerai berai *'tafaruqi al-wijhah'* bagaikan *al-farāsy* yang bertebaran. Bahkan menurut Ibn 'Arabī manusia lebih hina *'ahqar wa ažallu'* dari pada *al-farāsy*. Sedangkan kata */al-mabšūš/* menurutnya merujuk pada kejadian manusia yang menyerupai *al-farāsy* yang terbakar dan tersebar menuju api.<sup>80</sup> Manusia bagaikan *al-farāsy* yang tersebar dan terbakar dengan cahaya *tajallī* yang dapat melenyapkan *'ka al-farāsy al-mabšūš al-muhtariq bi nūr al-tajallī al-mutalāsyi lā gair'*.

Berdasarkan penelusuran yang telah dilakukan sebelumnya, peneliti melihat ada dua sikap mufasir dalam menjelaskan *al-farāsy*. Pertama adalah mufasir yang memberikan penjelasan etologi *al-farāsy* berupa bertebaran menuju cahaya tanpa memberikan stereotip negatif. Kedua adalah mufasir yang menjelaskan etologi *al-farāsy* dan memberikan stereotip negatif.

---

<sup>78</sup>Abī 'Abdullah Muḥammad ibn Aḥmad Ibn Abī Bakr al-Qurṭūbī, *Al-Jāmi'u Lī Aḥkāmī al-Qur'ān* (Beirut: Mu'assasah Al-Risālah, 2006), 442.

<sup>79</sup>Al-Maḥallī and Al-Syuyūfī, *Tafsīr Jalālain*, 512.

<sup>80</sup>Ibn 'Arabī, *Tafsīr Ibn 'Arabī*, 2011, 1:424.

Kelompok pertama diwakili oleh al-Ṭabarī, al-Qurṭūbī, dan Imām Jalālain. Mereka hanya menjelaskan etologi menyebarnya *al-farāsy*, yaitu bertebaran menuju cahaya atau api tanpa ada penjelasan lebih lanjut. Di sisi lain, etologi yang dijelaskan oleh mufasir pada kelompok ini perlu diselidiki keabsahannya dan dijelaskan lebih lanjut. Tanpa adanya penjelasan lebih lanjut disinyalir mengakibatkan pada pandangan lumrah manusia terhadap etologi *al-farāsy*, padahal perilaku tersebut dapat mempengaruhi populasi mereka dan keseimbangan ekosistem.

Kelompok kedua, diwakili oleh Zamakhsyārī dan Ibn ‘Arabī. Zamakhsyārī menjelaskan etologi yang hampir sama dengan kelompok pertama. Selain itu dia secara gamblang mengatakan bahwa binatang *al-farāsy* -yang diserupakan dengan keadaan manusia pada hari kiamat- merupakan binatang yang banyak, lemah, dan hina. Hal yang relatif sama juga dilakukan oleh Ibn ‘Arabī yang menjelaskan bahwa *al-farāsy* merupakan binatang yang hina ‘*zillah*’.

Untuk menyelidiki keabsahan etologi yang telah dijelaskan oleh para mufasir dan melihat binatang *al-farāsy* secara holistik, peneliti mengkaji binatang *al-farāsy* pada ayat keempat Surat *Al-Qāri’ah* dengan teori *tasybīh* dan semiotika Roland Barthes.

Dalam ayat */yauma yakūnu al-nās ka al-farāsyi al-mabšūš/* terdapat beberapa unsur *tasybīh*, yaitu *musyabbah /al-nās/* ‘manusia’, *musyabbah bih /al-farāsy al-mabšūš/* ‘anai-anai yang bertebaran’, dan *ādātu tasybīh* huruf */kaf/*. *Wajhu syibh* ‘hal yang diserupakan’ antara *musyabbah* dan *musyabbah bih* secara eksplisit tidak ditampilkan dalam ayat tersebut. Meskipun demikian *wajhu syibh* dapat dipahami melalui

sifat *al-farāsy* berupa *al-mabšūš* yang bermakna “bertebaran”. Adapun jenis *tasybīh* ayat di atas jika dilihat melalui kelengkapan *ādatu tasybīh* masuk dalam kategori *tasybīh mursal-mujmal* karena terdapat *musyabbah*, *musyabbah bih*, *ādatu tasybīh* dan tidak adanya *wajhu syibh* secara eksplisit.<sup>81</sup> Menurut hemat peneliti, *tasybīh* pada ayat di atas mengandung *wajhu syibh* berupa bertebaran untuk menyelamatkan diri. *Wajhu syibh* dapat diketahui melalui kata yang terangkai di dalam ayat, di mana keadaan manusia pada hari kiamat diserupakan dengan keadaan *al-farāsy* saat bertebaran ‘*mabšūš*’, bukan pada keadaan lain. Berdasarkan bentuk *wajhu syibh* tersebut, peneliti menyimpulkan bahwa ayat di atas masuk kategori *al-tasybīh al-tamšīfī*. Unsur *tasybīh* yang cukup lengkap tersebut menunjukkan bahwa perumpamaan tersebut penting diketahui dan memiliki kemiripan yang cukup tinggi meskipun belum sampai taraf sangat tinggi. Penekanan *tasybīh* tampak dari kelengkapan unsur *tasybīh*, semakin sedikit unsur *tasybīh* maka semakin kuat juga penekanannya (*balīg*).<sup>82</sup>

Menurut hemat peneliti, jika dilihat melalui konteks ayat di atas, tujuan *tasybīh* dapat disimpulkan dengan dua macam, yaitu *bayānu ḥālihim* dan *taqrīru ḥālihim*. Peneliti tidak memandang bahwa tujuan *tasybīh* ayat di atas merujuk pada *taqbīh ḥālihim* sebagaimana yang diisyaratkan oleh Zamakhsyarī dan Ibn ‘Arabī. Peneliti melihat bahwa gambaran keadaan manusia saat hari kiamat yang saat ini belum terjadi, dijelaskan oleh Al-Qur’an dengan permisalan *al-farāsy* sebagai *isim jāmid* yang dapat diindera manusia. Sebagaimana uraian pada bab

---

<sup>81</sup>Jarīm and Amīn, *Al-Balāgh al-Waḍīḥah*, 25.

<sup>82</sup>Al-Hāsyimī, *Jawāhir Al-Balāghah*, 76.

sebelumnya, penggunaan benda yang dapat diindera merupakan salah satu kemukjizatan Al-Qur'an dalam menampilkan permisalan.<sup>83</sup> Dengan permisalan tersebut, manusia dapat mengimajinasikan keadaan hari kiamat kelak.

Tujuan *tasybīh* yang peneliti sampaikan di atas dapat dipahami secara proporsional dengan mengkaji sifat atau perilaku dari *al-farāsy* dengan teori semiotika dengan perspektif zoologi sastra. Dalam melakukan analisis, kata yang dipilih sebagai *scriptible text* adalah kata *al-farāsy*, *al-mabšūš*, dan *al-nās*.

Secara denotatif, kata *al-farāsy* dapat merujuk pada berbagai macam binatang, di antaranya adalah ngengat '*moths*', anai-anai '*alate*', belalang '*jarād*', dan kunang-kunang '*al-baq*'. Dalam *Lisān al-'Arab*, kata *al-farāsy* dimaknai dengan binatang kecil seperti nyamuk yang dapat terbang. Kata *firāsyah* sendiri bermakna binatang kecil yang berputar-putar di sekitar cahaya lampu. Ibn Manzūr mengutip pendapat al-Zujāj bahwa *farāsy* di dalam Surat *Al-Qāri'ah* adalah *al-baq* 'kunang-kunang', 'kutu' atau 'kepinging' kecil yang berkeliling mengitari api. Sedangkan al-Laiš mengartikannya secara umum, yaitu binatang kecil yang dapat terbang.<sup>84</sup> Sedangkan *al-mabšūš* dalam *Lisān al-'Arab* berasal dari kata *bašša-yabuššu* bermakna *al-intisyār* atau *al-nasyr* 'menyebar'.<sup>85</sup> Sedangkan *al-mabšūš* menurutnya adalah gambaran binatang *farāsy* yang dilepaskan dan disebarkan sehingga bertebaran menuju ke segala arah.

---

<sup>83</sup>Qutb, *Indahnya Al-Qur'an Berkisah*, 67.

<sup>84</sup>Manzūr, *Lisān Al-'Arab*, tanpa tahun, 14:330.

<sup>85</sup>Manzūr, 14:114.

Dengan demikian dapat dipahami bahwa secara denotatif *al-farāsy al-mabšūš* adalah segala binatang yang dapat terbang secara tidak teratur dengan pengecualian nyamuk dan lalat. Penetapan pengecualian dua binatang tersebut didasarkan pada kesepakatan masyarakat Arab. Untuk itu binatang yang mendekati api sebagaimana yang disampaikan oleh para mufasir dan pemaknaan denotasi di atas, *al-farāsy* dapat berupa anai-anai, ngengat, kunang-kunang, atau juga segala binatang yang dalam bahasa Inggris disebut dengan *nocturnal insects* ‘serangga nokturnal’, dan serangga krepuskular.

Pada tahap selanjutnya, kata *al-farāsy al-mabšūs* dianalisis pada taraf pemaknaan konotasi dan mitos. Upaya interpretasi dilakukan dengan mengaitkan kata *al-farāsy* dengan ilmu zoologi dan kesepakatan orang Arab klasik. Dalam ranah zoologi, terdapat beberapa penelitian yang merujuk pada serangga yang sering ditemukan bertebaran di api dan cahaya lampu. Dalam penelitian yang dilakukan oleh Avalon C. S. Owens dan Sarra M. Lewwis disimpulkan bahwa cahaya buatan *Artificial Light at Night (ALAN)* mengakibatkan populasi serangga nokturnal seperti kunang-kunang semakin menipis. Mengingat bahwa serangga tersebut terganggu dalam hal “pacaran” dan reproduksi. Serangga nokturnal seperti laron dan kunang-kunang dapat mendeteksi lawan jenisnya dengan deteksi cahaya (*bioluminescence*).<sup>86</sup> Cahaya-cahaya buatan yang dibuat oleh manusia “menipu” para serangga

---

<sup>86</sup>Avalon C. S. Owens and Sara M. Lewis, “The Impact of Artificial Light at Night on Nocturnal Insects: A Review and Synthesis,” *Ecology and Evolution* 8, no. 22 (October 23, 2018): 11337–58, <https://doi.org/10.1002/ece3.4557>.

karena menganggap cahaya buatan tersebut adalah sinyal dari lawan jenisnya. Dengan demikian, cahaya-cahaya tersebut juga mengakibatkan pada kaburnya tempat kawin dan sinyal asli cahaya lawan jenis. Untuk itu, dapat dipahami bahwa munculnya serangga yang bertebaran di cahaya (perilaku terbang ke cahaya) baik laron, kunang-kunang, dan binatang sejenis diakibatkan karena “tipuan” sinyal cahaya (*bioluminescence*).<sup>87</sup>

Berbeda dengan kunang-kunang, ngengat atau *moth* dianggap menuju ke cahaya karena mereka mengira bahwa cahaya lampu atau cahaya buatan merupakan cahaya bulan yang dijadikannya sebagai navigasi terbang agar terhindar dari pemangsa. Akan tetapi “tipuan cahaya” buatan manusia tersebut pada akhirnya membuat mereka banyak yang terbakar (*self-immolate*) oleh bola lampu atau api yang dikira sebagai cahaya bulan. Dengan demikian dalam penelitian yang ditulis oleh Robin Somers-Yeates dkk mengatakan bahwa cahaya buatan berdampak pada menipisnya populasi ngengat di era modern.<sup>88</sup>

Selain kunang-kunang dan ngengat, makna *farāsy* juga dapat merujuk pada laron atau anai-anai sebagaimana yang diterjemahkan di dalam Al-Qur’an versi Kementerian Agama RI. Dalam penelitian yang dilakukan oleh W. L. Nutting, kebiasaan laron atau *flying termites* menuju cahaya saat hujan, khususnya diakibatkan oleh siklus reproduksi laron. Laron merupakan rayap yang “diberi tugas” untuk melakukan

---

<sup>87</sup>Mushodiq et al., “Urgensi Zoologi Sastra Alquran,” April 25, 2021.

<sup>88</sup>Robin Somers-Yeates et al., “Shedding Light on Moths: Shorter Wavelengths Attract Noctuids More than Geometrids,” *Biology Letters* 9, no. 4 (August 23, 2013): 20130376, <https://doi.org/10.1098/rsbl.2013.0376>.

reproduksi.<sup>89</sup> Sang ratu memproduksi rayap dengan sayap di musim penghujan, agar nantinya laron tersebut dapat menemukan pasangan di dekat cahaya. Dalam penelitiannya tersebut, laron masuk dalam kategori kasta *swarmer* yang memiliki kemampuan melihat yang baik daripada kasta prajurit dan pekerja. Selain itu, laron juga memiliki organ reproduksi yang berfungsi. Mengingat bahwa kasta pekerja dan prajurit masuk dalam kategori “mandul”. Dengan demikian, ketika hujan di malam hari, laron bertebaran menuju cahaya untuk menghangatkan tubuh dan mencari pasangan. Dapat dipahami di sini bahwa munculnya dan bertebarannya laron menuju cahaya, bukan diakibatkan oleh sifat ingin menghancurkan diri atau membakar diri. Banyaknya laron yang mati, bukan diakibatkan oleh panas cahaya, akan tetapi diakibatkan oleh laron yang tidak menemukan pasangan, sehingga dia terus beraktifitas di sekitar lampu dan dimangsa oleh predator atau karena tubuh mereka menjadi kering. Laron atau rayap secara umum membutuhkan kelembapan tubuh, untuk itu mereka tinggal di tanah dan kayu basah.

Jika dilihat dari budaya Arab, khususnya dalam bait atau perumpamaan, binatang *farāsy* mempunyai reputasi yang buruk. Al-Dumairī menjelaskan bahwa *farāsy* atau *firāsyah* dalam bentuk *mufrad* merupakan binatang yang menyerupai nyamuk *‘ba’ūda’*. Ia adalah binatang yang sering mengelilingi lampu karena memiliki netra yang

---

<sup>89</sup>W. L. Nutting, “Colonizing Flights and Associated Activities of Termites. I. The Desert Damp-Wood Termite *Paracotermes Simplicicornis* (Kalotermitidae),” *Psyche* (Hindawi, 1966), <https://doi.org/10.1155/1966/59080>.

lemah. Al-Dumairī memberikan sebuah bait yang digubah oleh Muhalhil ibn Yamūt:

مثل الفراشة تأتي إذا ترى لها # إلى السراج فتلقى نفسها فيه

‘Bagaikan *al-farāsyah* yang engkau lihat terbakar karena menuju cahaya, melemparkan dirinya padanya’.

Dari bait tersebut tampak bahwa bintang *firāsyah* digambarkan secara sukarela datang menuju api atau lampu dan melemparkan dirinya ke dalamnya. Dalam budaya *tamšīl*, terdapat beberapa ungkapan yang mendiskriminasikan *al-farāsy*, di antaranya adalah */aṭyasu min al-firāsyah/* ‘lebih buruk dari *al-firāsyah*’, */aḍ’afu wa aẓallu, wa ajhalu wa akhaffu wa akhta’u min al-firāsyah* ‘lebih lemah, lebih hina, lebih bodoh, lebih takut, dan lebih salah dari *al-firāsyah*’.<sup>90</sup> Terkait dengan kebodohan *firāsyah*, al-Dumairī memberikan salah satu contoh bait yang ditulis oleh orang Arab, yaitu:

سفاهة سنور و حلم فراشة # و إنك من كلب المهارش أجهل

‘Kebodohan dan angan-angan *farāsyah*, sesungguhnya engkau lebih bodoh daripada anjing penjaga’.

Berdasarkan hal di atas, peneliti melihat bahwa secara konotatif, pemaknaan *al-farāsy* dalam segi ilmu zoologi dan budaya memiliki perbedaan. Dalam budaya, perilaku *al-farāsy* yang menyebar menuju cahaya dianggap sebagai murni “kebodohan”. Untuk itu *farāsy* dianggap sebagai binatang yang hina, lemah, dan bodoh. Sedangkan dalam ilmu pengetahuan, khususnya terkait dengan zoologi, perilaku *al-farāsy* tersebut diakibatkan oleh perbuatan manusia yang membuat cahaya buatan sehingga membahayakan *farāsy*. Artinya masuknya *al-*

---

<sup>90</sup>Muḥammad ibn Mūsā al-Dumairī, *Ḥayātu Al-Ḥayawān al-Kubrā*, 133.

*farāsy* ke dalam api merupakan insting kecerdasan *al-farāsy* untuk menyelamatkan diri, menghangatkan diri, dan mencari pasangan.<sup>91</sup>

Dengan demikian, dapat dipahami bahwa makna konotasi tersebut telah beralih pada makna mitos. Dari segi mitos, makna umum *al-farāsy* di kehidupan Arab, khususnya pada zaman dahulu memiliki reputasi yang buruk sebagaimana yang telah dijelaskan sebelumnya.

Akan tetapi, jika dilihat dalam konteks Surat *Al-Qāri'ah* di atas, dapat dipahami bahwa *al-farāsy* merupakan gambaran dari *al-nās* 'manusia' secara umum. Dalam hal ini al-Marāgī mengatakan bahwa kata *al-nās* dalam Al-Qur'an lebih menggambarkan eksistensi manusia secara umum<sup>92</sup> sebagai makhluk sosial tanpa memandang status keimanan dan kekafirannya.<sup>93</sup> Hal tersebut diperkuat dengan ayat-ayat sesudahnya, terdapat pembagian dua manusia, yaitu manusia yang berat timbangannya *fā amma man šaqulat mawāzīnuh*' dan manusia yang ringan timbangannya *'wa amma man khaffat mawāzīnuh*'.

Peneliti melihat bahwa Allah SWT tidak memberikan gambaran kehinaan manusia pada saat hari kiamat datang, akan tetapi Allah SWT sedang menggambarkan keadaan manusia secara netral dan natural, bahwa mereka bertebaran menyelamatkan diri bagaikan *al-farāsy* ketika menuju cahaya bulan. Dalam *balāghah*, sebagaimana yang telah dijelaskan sebelumnya ayat tersebut menjelaskan keadaan sesuatu yang belum terjadi dan diketahui *'bayānu ḥālihim* dan *'taqrīru ḥālihim*'.

---

<sup>91</sup>Winarno and Harianto, *Perilaku Satwa Liar (Ethology)*, 5.

<sup>92</sup>Munzir Hitami, *Pengantar Studi Al-Qur'an: Teori dan Pendekatan* (Lkis Pelangi Aksara, n.d.), 101.

<sup>93</sup>Muṣṭafā al-Marāgī, *Tafsīr Al-Marāgī* (Beirūt: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 1993), 313.

bukan pada menjelekkkan ‘*taqbihihim*’. Hal ini diperkuat dengan data bahwa tidak ada diksi dalam ayat keempat Surat *Al-Qāri’ah* yang menggambarkan keburukan binatang *al-farāsy*.<sup>94</sup>

Dengan demikian, penulis melihat bahwa makna mitos pada zaman dahulu, harus dikontekstualisasikan dengan temuan hasil penelitian di kemudian hari, sehingga stereotip negatif terhadap binatang, khususnya *firāsyah* atau *farāsy* dapat dihilangkan. Hal ini penting dilakukan, karena Al-Qur’an sendiri merupakan kitab suci yang selaras dengan kemajuan zaman dan sesuai untuk segala tempat ‘*ṣālih likulli zamān wa makān*’.<sup>95</sup> Pemaknaan mitos baru tersebut dapat menjadi makna primer dalam kehidupan sosial masyarakat, jika hasil penelitian dapat disebarkan dan diterima secara massal oleh masyarakat.<sup>96</sup>

Di sisi lain, kendatipun “perilaku buruk” *al-farāsy* tersebut tetap dijadikan sebagai mitos, maka manusia yang harus bertanggung jawab akan hal tersebut. Penerangan buatan atau ALAN buatan manusia yang merusak lingkungan, termasuk membuat *al-farāsy*, baik itu anai-anai, ngengat atau kunang-kunang menjadi mati sebagaimana yang telah dijelaskan pada bagian atas sub bab ini.

Pada taraf paradigmatic, tiga kata *scriptible text* tersebut dapat diuji dengan pergantian kata lain dengan jenis yang sama guna melihat ketepatan pilihan diksi dan makna yang terkandung. Dari sudut

---

<sup>94</sup>Mushodiq et al., “Urgensi Zoologi Sastra Alquran,” April 25, 2021.

<sup>95</sup>Munzir Hitami, *Pengantar Studi Al-Qur’an: Teori dan Pendekatan* (Lkis Pelangi Aksara, n.d.), 101.

<sup>96</sup>Barthes, *Elemen-Elemen Semiology*, 57.

pandang paradigmatis, kata *al-farāsy* tidak bisa diganti dengan kata lain yang merujuk pada binatang sejenis seperti *ba'ūḍa* 'nyamuk', *ḡubāb* 'lalat', dan kata lain sebagai kata benda '*isim*' yang merujuk pada serangga. Setiap binatang yang disebutkan tersebut memiliki etologi atau perilaku yang berbeda. *Ba'ūḍa* 'nyamuk' dan *ḡubāb* 'lalat' memiliki perilaku bertebaran dengan tujuan yang berbeda dengan binatang *al-farāsy*. Makna kalimat */yauma yakūnu al-nās ka al-farāsy al-mabšūš/* tentu berbeda dengan kalimat */yauma yakūnu al-nās ka al-ba'ūḍa al-mabšūšah/* 'pada hari itu manusia bagaikan nyamuk yang bertebaran' atau */yauma yakūnu al-nās ka al-ḡubāb al-mabšūš/* 'pada hari itu manusia bagaikan lalat yang bertebaran'.

Menurut hasil penelitian, nyamuk bertebaran dan beristirahat di suatu tempat (perilaku endofilik) bertujuan untuk mencari makan dan mencari darah untuk membuahi telur betina.<sup>97</sup> Sedangkan lalat sebagai hama sinantropik bertebaran membawa banyak patogen penyebab penyakit yang mempengaruhi manusia dan binatang lain.<sup>98</sup> Dengan demikian dapat dipahami bahwa perilaku antara *farāsy*, *ḡubāb*, dan *ba'ūḍa* memiliki perbedaan, sehingga perubahan kata mempengaruhi makna secara signifikan. Sebagaimana yang telah dijelaskan sebelumnya bahwa *al-farāsy* melakukan perilaku menyebar bertujuan untuk menjaga diri dan melakukan reproduksi sebagai insting dan

---

<sup>97</sup>Helen Pates and Christopher Curtis, "Mosquito Behavior And Vector Control," *Annual Review of Entomology* 50, no. 1 (January 2005): 53–70, <https://doi.org/10.1146/annurev.ento.50.071803.130439>.

<sup>98</sup>Levi Keith Zahn, "Flight Behavior of the House Fly (*Musca Domestica*) Under Field Conditions in Southern California" (Dissertation, Riverside, University of California, 2019), v.

habituaasi ketika merespon stimulus dari luar dan bukan untuk mencari makanan atau menyebarkan patogen.<sup>99</sup>

Catatan penting lain pada taraf paradigmatis terletak pada penggunaan kata *al-mabšūš*. Al-Qur'an sendiri lebih menggunakan kata *al-mabšūš*, bukan kata lain yang memiliki jenis sama dan sering disebut oleh mufasir, misalnya kata *al-maḥrūq* 'terbakar' atau *al-muḥtariq*. Yang menjadi titik tekan etologi pada ayat tersebut terletak pada kata *al-mabšūš* yang melekat pada kata *al-farāsy* sebagai *qayyid*. Bahwa perilaku binatang *al-farāsy* yang diserupakan dengan sifat manusia adalah perilaku bertebaran, bukan terbakar api atau membakar dirinya pada api. Sifat bertebaran di sekitar api atau menuju api bukanlah inti dari perilaku *al-farāsy* yang digambarkan oleh Al-Qur'an. Jika merujuk pada kajian sebelumnya inti dari perilaku bertebaran '*al-mabšūš*' yang diserupakan antara *al-farāsy* dan *al-nās* ada pada penyelamatan diri dari kejadian hari kiamat dan perhitungan amal '*ḥisāb*'.<sup>100</sup> Dengan demikian dapat dipahami bahwa bertebarannya manusia pada hari kiamat merupakan upaya untuk menyelamatkan diri dari kejadian-kejadian yang ada pada hari tersebut.

Penafsiran *al-mabšūš* yang merujuk pada perilaku *self immolate* 'membakar diri' pada akhirnya menghasilkan tujuan implisit *tasybīh taqbīh ḥālihim* 'menggambarkan keburukan kejadian manusia'. Dengan memahami diksi Al-Qur'an di atas secara cermat, tujuan *tasybīh* ayat tersebut lebih kepada *bayānu ḥālihim* 'menggambarkan keadaan manusia'. Seandainya Al-Qur'an menitikberatkan perilaku membakar

---

<sup>99</sup>Winarno and Harianto, *Perilaku Satwa Liar (Ethology)*, 12.

<sup>100</sup>Mushodiq et al., "Urgensi Zoologi Sastra Alquran," April 25, 2021.

diri sebagaimana hasil penafsiran beberapa mufasir di atas, maka pilihan katanya bukan *al-mabšūš*, tapi kata lain yang merujuk perilaku tersebut seperti pada kalimat */yauma yakūnu al-nās ka al-farāsy al-mahrūq/* ‘pada hari itu, manusia menjadi seperti anai-anai yang terbakar’.

Ketidaktepatan *gard tasybīh taqbīh ḥālihim* tersebut juga diperkuat dengan pilihan kata *al-nās* yang bersifat umum dan netral sebagaimana yang telah dijelaskan sebelumnya. Hal tersebut juga diperkuat dengan pendapat Ibn ‘Āsyūr bahwa perumpamaan di atas ditujukan untuk manusia secara umum,<sup>101</sup> dan tidak merujuk pada sifat manusia tertentu seperti *al-mu’minūn* ‘manusia yang beriman’, *al-kāfirūn* ‘manusia yang menentang’, dan lain sebagainya.

Pada taraf sintagmatik, kata *al-nās* ‘manusia’ menduduki posisi *musyabbah* sedangkan *al-farāsy* sebagai *musyabbah bih*. Posisi tersebut tidak dapat diubah dalam ranah sintagmatik karena perubahan akan mengakibatkan pada perubahan makna. Di dalam teori *tasybīh, wajhu syibh* ‘sifat yang diserupakan’ lebih dominan ada pada kata *musyabbah bih*,<sup>102</sup> dalam ayat tersebut adalah *al-farāsy*, sehingga perilaku ‘*al-mabšūš*’ yang diserupakan dengan perilaku manusia pada hari kiamat bukanlah sifat *ajeg*. Mengingat bahwa pada ayat lain, manusia bertebaran bagaikan *al-jarād* saat keluar dari kubur sebagaimana yang tertera di dalam *Surat Al-Qamar* ayat ketujuh.

---

<sup>101</sup>Muhammad al-Ṭāhir Ibn ‘Āsyūr, *Tafsīr Al-Taḥrīr Wa al-Tanwīr*, vol. 32 (Tūnis: Dār al-Tūnisīyah li al-Nasyr, 1984), 513.

<sup>102</sup>Al-Hāsyimī, *Jawāhir Al-Balāgh*, 34.

### C. *Jarād* ‘Belalang’ dalam Surat *Al-Qamar*

Surat *Al-Qamar* merupakan surat yang turun pada fase kedua. Sebagaimana surat sebelumnya -Surat *Al-Qāri’ah*-, fase kedua menggambarkan kejadian hari kiamat, hari kebangkitan dan hari pembalasan ‘*jazā’*’. Adapun Surat *Al-Qamar* ayat ketujuh yang dijadikan objek material dalam disertasi ini secara khusus menggambarkan hari kebangkitan. Allah SWT berfirman:

حُشْعًا أَبْصَرُهُمْ يَخْرُجُونَ مِنَ الْأَجْدَاثِ كَأَنَّهُمْ جَرَادٌ مُّنتَشِرٌ

‘Sambil menundukkan pandangan-pandangan mereka keluar dari kuburan seakan-akan mereka belalang yang beterbangan’.

Ayat ini menggambarkan keadaan manusia ‘*al-nās*’ secara umum saat keluar dari kubur ‘*ajdās*’ pada hari kebangkitan.<sup>103</sup> Sedangkan keadaan orang kafir digambarkan pada ayat setelahnya yang mengatakan bahwa hari tersebut (hari kebangkitan) merupakan hari yang sulit ‘*yaumun ‘asīr*’ bagi mereka.

Jika melihat konteks *sabab al-nuzūl* mikro pada ayat pertama, dapat dipahami bahwa ayat-ayat tersebut menyoroti orang-orang kafir Quraisy yang menentang ayat atau bukti *ulūhiyah*, *rububiyah*, *nubuwwah*, dan hari akhir serta *yaum jaza’* ‘hari pembalasan’ yang telah Allah SWT tunjukkan secara nyata, salah satunya adalah terbelahnya bulan ‘*insyiqā’q al-qamar*’.<sup>104</sup> Selain itu mereka juga tidak dapat mengambil pelajaran dari kisah-kisah di dalam Al-Qur’an mengenai akibat yang dialami umat terdahulu saat mendustakan nabi mereka. Dengan demikian dapat juga dikatakan bahwa */hum/* pada ayat

---

<sup>103</sup>Al-Maḥālfi and Al-Syuyūfī, *Tafsīr Jalālain*, 372.

<sup>104</sup>Al-Maḥālfi and Al-Syuyūfī, 258.

ketujuh di atas secara intensif merujuk pada orang-orang musyrik Quraisy.<sup>105</sup>

Jika merujuk pada apa yang disampaikan oleh al-Ṭabarī, disimpulkan bahwa *ḍamīr hum* pada ayat tersebut secara intensif merujuk pada orang-orang musyrik yang menentang ayat yang telah Nabi Muhammad saw berikan seraya mengatakan bahwa bukti tersebut adalah sihir '*siḥr mustamir*'.<sup>106</sup> Adapun Zamakhsyarī berpendapat bahwa *ḍamīr* pada ayat di atas lebih mengarah pada peringatan untuk orang-orang kafir secara umum, dan khususnya bagi orang-orang yang menentang ayat atau bukti keberadaan Allah SWT dan *nubuwwah* Muhammad saw yang telah diberikan.<sup>107</sup>

Dari tiga mufasir yang dibandingkan, terdapat satu mufasir secara eksplisit memberikan stereotip negatif terhadap *jarād* 'belalang'. Mufasir yang dimaksud adalah Ibn 'Arabī. Dia mengatakan bahwa manusia yang keluar dari kubur bagaikan belalang karena banyak jiwa yang tercerai berai dan jiwa tersebut hina '*ẓillah*', lemah '*da'f*', rakus '*ḥarṣ*', dan hancur diakibatkan oleh kehadiran materil yang dapat diindera dan syahwat alami manusia serta kecenderungan jiwa tersebut kepada hal-hal yang rendah '*safaliyah*'. Selain itu jiwa tersebut juga

---

<sup>105</sup> Al-Jābirī, *Fahm Al-Qur'ān al-Ḥakīm: Al-Tafsīr al-Waḍīḥ Ḥasba Tartīb al-Nuzūl*, 2008, 1:180.

<sup>106</sup> Al-Ṭabarī, *Tafsīr Al-Ṭabarī al-Musammā Jāmi' al-Bayān Fī Ta'wīl al-Qur'ān*, 2014, 11:549.

<sup>107</sup> Al-Zamakhsyarī Al-Khwārazmī, *Al-Kasysyāf 'an Ḥaqāiq al-Tanzīl Wa 'Uyūn al-Aqāwil Fī Wujūh al-Ta'wīl*, 2016, 4:432–33.

diibaratkan dengan *al-farāsy* yang hancur akibat cahaya keduniaan ‘*nūr al-hayāt*’.<sup>108</sup>

Sedangkan Zamakhsyarī memberikan gambaran keadaan orang-orang yang keluar ‘*khārijīn*’ dari kubur melalui potongan ayat /*khusysyā’an abṣāruhum*/. Menurutnya mata ‘*abṣār*’ merupakan anggota tubuh yang dapat mendeteksi kehinaan dan kemuliaan seseorang. Adapun terkait dengan belalang yang terdapat pada potongan ayat /*yakhrujūna min al-ajdās kaannahum jarādun muntasyir*/ dia menjelaskan bahwa orang-orang yang keluar dari kubur bagaikan belalang dalam hal *al-kašrah* ‘banyak’ dan *al-tamawwuj* ‘bergelombang’.<sup>109</sup> Untuk itu, peneliti menyimpulkan bahwa Zamakhsyarī tidak memberikan stereotip buruk terhadap *jarād* ‘belalang’.

Al-Ṭabarī juga tidak memberikan gambaran buruk bagi *jarād* ‘belalang’. Dia mengatakan bahwa manusia pada hari kebangkitan keluar dari kubur menuju ke tempat *ḥisāb* bagaikan belalang dalam hal menyebar ‘*intisyār*’ dan berjalan ‘*sa’y*’. Sama halnya dengan apa yang disampaikan oleh Zamakhsyarī, sifat *ḥill* ‘hina’ seseorang terlihat pada mata manusia yang keluar dari kubur, diindikasikan oleh potongan ayat /*khusysyā’an abṣāruhum*/.

Dengan demikian dapat dipahami bahwa ada dua *gard tasybīh* yang dapat disimpulkan dari pendapat tiga mufasir di atas. Pertama adalah *bayānu ḥālihīm* dan yang kedua adalah *taqbīḥu ḥālihīm*. *Gard*

---

<sup>108</sup>Ibn ‘Arabī, *Tafsīr Ibn ‘Arabī*, 2011, 2:280.

<sup>109</sup>Al-Zamakhsyarī Al-Khwārazmī, *Al-Kasysyāf ‘an Ḥaqāiq al-Tanzīl Wa ‘Uyūn al-Aqāwil Fī Wujūh al-Ta’wīl*, 2016, 4:433.

*bayānuhu ḥālīhim* dapat dilihat melalui pendapat al-Ṭabarī ataupun Zamakhsyarī bahwa permisalan manusia, -khususnya orang musyrik yang menentang ayat yang telah disampaikan Nabi Muhammad saw-dengan belalang ada pada keadaan *intisyār* ‘menyebar’, *sa’yu* ‘jalan’, *kašrah* ‘banyak’, dan *tamawwuj* ‘bergelombang’. Semua kata tersebut menggambarkan keadaan ‘*ḥāl*’, sehingga dapat disimpulkan bahwa *gard tasybīh ḍamīr hum* dengan *jarād* pada ayat tersebut adalah menggambarkan keadaan manusia saat keluar dari kubur menuju perhitungan amal.

Sedangkan *gard taqbīh ḥālīhim* dapat disimpulkan melalui pendapat Ibn ‘Arabī yang secara eksplisit mengatakan letak kesamaan atau *wajhu syibh* antara manusia dengan belalang ada pada jiwa yang tercerai berai ‘*al-nufūs al-mufariqah*’, di mana jiwa tersebut digambarkan hina ‘*zillah*’, lemah ‘*ḍa’f*’, rakus ‘*ḥarṣ*’, dan hancur diakibatkan oleh kehadiran materil dan syahwat (cinta dunia).

Untuk menguraikan makna dan *gard tasybīh* ayat di atas, serta memberikan kritik terhadap hasil interpretasi mufasir sebelumnya, peneliti melakukan analisis *tasybīh* dan semiotika berikut. Jika dilihat melalui komponen *tasybīh* ‘*arkānu tasybīh*’, ayat di atas memiliki *musyabbah* berupa *ḍamīr muttaṣil /hum/* yang merujuk pada orang-orang yang keluar dari kubur ‘*khārijīn min al-ajdās*’, *musyabbah bih* berupa */jarād/* ‘belalang’, *adātu tasybīh /ka’anna/*, dan tidak ada *wajhu syibh* secara eksplisit. Meskipun demikian terdapat *qayyid* berupa */muntasyir/* yang menggambarkan *wajhu syibh* perilaku *muntasyir* ‘menyebar’. Dengan demikian dapat disimpulkan bahwa *tasybīh* ayat di atas masuk dalam kategori *al-tasybīh al-tamšīlī* karena menyerupakan

keadaan orang yang keluar dari kubur dengan keadaan belalang ketika menyebar. Sifat menyebar antara *ḍamīr hum* dan *jarād* memiliki kemiripan yang tinggi, mengingat bahwa *adātu tasybīh kaf* dengan imbuhan *anna* menunjukkan makna *taukīd* ‘penekanan’ dalam hal kemiripan.<sup>110</sup>

Berdasarkan kajian komponen *tasybīh* tersebut, peneliti berpendapat bahwa *gard tasybīh* ayat di atas lebih cenderung merujuk pada *bayānu ḥālihīm*, bukan pada *taqbīhu ḥālihīm*. Hal tersebut disebabkan oleh pilihan kata pada ayat yang tidak menggambarkan hal tercela. Akan tetapi jika perbuatan ‘*muntasyir*’ tersebut dipahami berdasarkan pengalaman empiris yang dialami oleh mufasir di lapangan, maka berpotensi menimbulkan pemaknaan kedua berupa *taqbīhu ḥālihīm*.

Pendapat peneliti tersebut didasarkan pada analisis semiotika Barthes yang mencakup kajian denotasi, konotasi, dan mitos terhadap kata-kata kunci sebagai *scriptible text*. Adapun kata yang dikaji adalah */ajdās/*, */jarād/*, dan */muntasyir/*.

Secara denotatif, kata */ajdās/* dimaknai dengan ‘kuburan’. Ia merupakan bentuk jamak dari kata *jadaš* yang bermakna *al-qabr*. Selain itu kata *jadaš* juga dapat berbentuk *muanaš* menjadi *jadašah* yang bermakna *šaut al-ḥāfir wa al-khuff* ‘suara penggali dan alas kaki’.<sup>111</sup>

Kata */jarād/* merujuk pada ‘belalang’. Al-Dumairī mengatakan bahwa */al-jarād/* merupakan bentuk jamak dari *al-jarādatun*. Baik betina

---

<sup>110</sup>Ibn Aḥmad Ibn Muḥammad al-Gazālī, “Mabāhiṣ Al-Tasybīh Wa al-Tamšīl Fī Tafsīr al-Taḥrīr Wa al-Tanwīr Liibn ’Asyūr,” 67.

<sup>111</sup>Manzūr, *Lisān Al-‘Arab*, tanpa tahun, 3:56.

ataupun jantan, belalang dalam bahasa Arab secara tunggal disebut dengan *jarādatun*. Dia juga mengatakan bahwa kata *al-jarād* merupakan kata *musytaq* yang diambil dari kata *jarada* atau *jaradatun* yang bermakna ‘melepas’ atau ‘menguliti’. Al-Dumairī menjelaskan bahwa *jarād* ‘belalang’ memiliki banyak sekali macam atau genus di alam, ada yang berbadan besar, kecil, dan memiliki warna beragam seperti putih, merah, dan kuning.<sup>112</sup> Ia juga dikenal sebagai serangga yang memiliki sayap lurus.<sup>113</sup> Di antara beberapa macam belalang di alam adalah belalang kayu yang masuk pada genus *valanga*, belalang hijau *genus oxya* dengan spesies *oxya chinensis*, belalang batu yang masuk pada genus *dissosteira* dan masuk pada spesies *dissosteira carolina*, belalang sembah yang masuk pada genus *praying* pada spesies *praying mantis*, dan belalang kembara yang ada pada genus *locusta* dan spesies *locusta migratoria*.

Adapun kata */muntasyir/* berasal dari kata *nasyara* dan *intasyara* yang bermakna ‘menyebar’.<sup>114</sup> Adapun kata *muntasyir* merupakan *ism fā’il* dari kata *intasyara* yang bermakna ‘sesuatu yang menyebar’. Dalam hal ini dapat dipahami bahwa *qayyid* yang menggambarkan sifat *jarād* ‘belalang’ secara literal adalah *muntasyir* ‘menyebar’.

Adapun dari segi pemaknaan konotasi, peneliti melihat bahwa kata *ajdās* ‘kuburan’ memiliki kaitan dengan kata *jarād muntasyir* ‘belalang yang menyebar’. Menurut al-Sāmira’i kata *jadaš* memiliki perbedaan makna dengan kata *qabr*. Kata *qabr* lebih merujuk pada

---

<sup>112</sup>Muḥammad ibn Mūsā al-Dumairī, *Ḥayātu Al-Ḥayawān al-Kubrā*, 34.

<sup>113</sup>Alaiwī, *Asmā’u al-Ḥayawān Fī al-Qur’ān al-Karīm*, 70.

<sup>114</sup>Manzūr, *Lisān Al-‘Arab*, tanpa tahun, 4:87.

tempat di mana seseorang dikuburkan setelah meninggal dunia. Adapun kata *jadaš* merupakan tempat awal mula manusia dibangkitkan pada hari akhir kelak. Meskipun tempatnya sama, tapi perbedaan waktu membedakan arti kata tersebut. Dengan demikian dapat dibedakan bahwa dalam medan makna kata *qabr* tidak ada “pergerakan” sedangkan dalam kata *jadaš* ada “pergerakan”. Al-Sāmira’i mengatakan bahwa pada saat manusia keluar dari kubur menuju padang mahsyar, mereka mengeluarkan suara seperti suara orang yang berjalan menggunakan sepatu dan bagaikan orang yang sedang menggali lubang. Pemaknaan tersebut dikaitkan dengan makna *jadašah* yang bermakna suara penggali kubur dan gesekan alas kaki ‘*šautu al-ḥāfir wa al-khuff*.<sup>115</sup>

Suara berisik alas kaki dan penggali tersebut ditekankan kembali dengan perumpamaan manusia yang keluar kubur dengan *jarādu muntasyir* ‘belalang yang bertebaran’. Di dalam kajian etologi, belalang merupakan salah satu serangga yang mengeluarkan suara melalui gesekan kakinya. Di antara serangga lainnya, belalang merupakan serangga yang dapat mengeluarkan bunyi dari gesekan kakinya dengan ujung sayap belakang.<sup>116</sup> Dalam bahasa anatomi belalang, dapat

---

<sup>115</sup>Fāḍil Šāliḥ al-Sāmira’i, *Balāghatu Al-Kalimah Fī al-Ta’bīr al-Qur’ānī* (Qāhirah: al-’Ātik Liṣinā’ati al-Kitāb, 2006), 109.

<sup>116</sup>Anja Weinrich et al., “Suppression of Grasshopper Sound Production by Nitric Oxide-Releasing Neurons of the Central Complex,” *Journal of Comparative Physiology A* 194, no. 8 (August 2008): 763–76, <https://doi.org/10.1007/s00359-008-0347-x>.

dikatakan dengan menggosokkan tepi *ventral metanotum* dan *sclerite basalar* bersama-sama.<sup>117</sup>

Jika merujuk pada makna konotatif yang didasarkan pada budaya masyarakat Arab, *jarād* dikenal sebagai serangga perusak dan wabah. Hal ini dapat diketahui melalui beberapa *amšāl* orang Arab terdahulu dalam memandang *jarād* ‘belalang’. Di sebuah *amšal* dikatakan bahwa *asra’ min jarad, ahtama min al-jarad, wa ajrada min jarad*.<sup>118</sup> Permisalan belalang tersebut ditujukan untuk seseorang yang mengalami kesialan dan ingin melepaskan seluruh penyebab dari kesialannya. Hal tersebut sama dengan belalang saat hinggap di sebuah tanaman, maka ia akan menguliti dan menggunduli tanaman hingga tidak tersisa sedikit pun daun.<sup>119</sup>

Sebagaimana uraian sebelumnya, hal tersebut memiliki kesesuaian dengan pendapat Ibn ‘Arabī dalam tafsirnya yang mengatakan bahwa belalang merupakan binatang yang bercerai berai, hina, lemah, dan rakus yang dihancurkan oleh zat yang dapat diindera (materil), syahwat alami, dan kecenderungan jiwa kepada hal-hal rendah *al-safāliyah*. Ia juga diibaratkan seperti *al-farāsy* yang hancur karena menuju cahaya. Sifat rakus dan menghancurkan tersebut dapat dipahami dari kebiasaan tersebarnya gelombang *jarād* ‘belalang’ ke tanaman untuk menghabiskan tanaman yang mereka hinggapi secara bersama-sama. Bahkan di dalam Al-Qur’an belalang dijadikan sebagai

---

<sup>117</sup> H. López et al., “Sound Production Mechanism in Pamphagid Grasshoppers (Orthoptera),” *Journal of Zoology* 275, no. 1 (2008): 1–8, <https://doi.org/10.1111/j.1469-7998.2007.00394.x>.

<sup>118</sup> Alaiwī, *Asmā’u al-Ḥayawān Fī al-Qur’ān al-Karīm*, 29.

<sup>119</sup> Ibn Abdullah, *Jamharatu Al-Amšāl*, 1:401.

azab karena dapat menjadi hama yang merusak tanaman sebagaimana yang tertera di dalam Surat *Al-A'raf* ayat ke 133. Allah SWT berfirman:

فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمُ الطُّوفَانَ وَالْجَرَادَ وَالْقُمَّلَ وَالضَّفَادِعَ وَالْدَّمَ آيَاتٍ مُّفَصَّلَاتٍ فَاسْتَكْبَرُوا  
وَكَانُوا قَوْمًا مُّجْرِمِينَ

‘Maka Kami kirimkan kepada mereka taufan, belalang, kutu, katak dan darah sebagai bukti yang jelas, tetapi mereka tetap menyombongkan diri dan mereka adalah kaum yang berdosa’.

Ayat di atas menggambarkan azab yang Allah SWT berikan untuk Fir'aun dan bala tentaranya yang menentang dakwah Nabi Musa as. Pada ayat di atas al-Syuyūfī menjelaskan bahwa *jarād* ‘belalang’ memakan tanaman dan buah-buahan milik Fir'aun dan bala tentaranya.<sup>120</sup>

Di dalam beberapa penelitian dan surat kabar, disebutkan berbagai kasus penyerangan gelombang belalang terhadap lahan pertanian, baik di wilayah Asia, Amerika, Eropa, dan wilayah lain yang memiliki lahan antropogenik sebagai tanah penggembalaan, lahan basah, ladang pertanian, dan halaman rumput. Ketika populasi belalang menjadi tidak terkendali, mereka menjadi musuh yang paling menghancurkan bagi para petani. Belalang yang melimpah terus terjadi di semua benua kecuali Antartika dan mempengaruhi mata pencaharian satu dari setiap sepuluh orang di bumi. Di antara wabah belalang yang terkenal adalah wabah belalang Gurun *S. Gregaria* di Afrika, khususnya

---

<sup>120</sup>Al-Maḥālfī and Al-Syuyūfī, *Tafsīr Jalālain*, 121.

di Mauritania pada tahun 2003-2005,<sup>121</sup> lebih dari delapan juta orang menderita kerugian panen yang parah 80%- 100%<sup>122</sup> dan hama belalang Kembara *Locusta Migratoria Manilensis Meyen* di Lampung pada tahun 1998.<sup>123</sup>

Meskipun demikian belalang juga merupakan indikator kesehatan dan kerusakan sebuah ekosistem saat jumlah mereka terkendali. Belalang dapat merangsang pertumbuhan tanaman, berpartisipasi dalam siklus penyaluran nutrisi pada tanaman, dan memainkan peran penting dalam rantai makanan.<sup>124</sup>

Berdasarkan data di atas, terdapat hal-hal kontradiktif yang disampaikan oleh Ibn ‘Arabī dengan data-data di lapangan terkait belalang, meskipun tidak semua pendapatnya kontradiktif. Sebagai contoh adalah sifat *ḡill* ‘hina’ dan *da’f* ‘lemah’. Sifat *ḡill* ‘hina’ tentu saja bertentangan dengan kebermanfaatan belalang sebagai unsur penting dalam keseimbangan ekosistem dan perkembangan tumbuhan selama jumlahnya terkendali. Selain itu kata lemah juga bertentangan dengan bentuk jamak *jarād* ‘belalang’ yang menunjukkan kekuatan

---

<sup>121</sup>Sidi Ould Ely et al., “Diel Behavioral Activity Patterns in Adult Solitary Desert Locust, *Schistocerca Gregaria* (Forskål),” *Psyche: A Journal of Entomology* 2011 (2011): 1–9, <https://doi.org/10.1155/2011/459315>.

<sup>122</sup>D. R Reynolds, J. R Riley, and Natural Resources Institute (Great Britain), “Flight Behaviour and Migration of Insect Pests: Radar Studies in Developing Countries.,” 86.

<sup>123</sup>Hamim Sudarsono, “Hama Belalang Kembara (*Locusta Migratoria Manilensis Meyen*): Fakta Dan Analisis Awal Ledakan Populasi Di Provinsi Lampung,” *Jurnal Hama Dan Penyakit Tumbuhan Tropika* 3, no. 2 (2003): 51–56, <https://doi.org/10.23960/j.hptt.2351-56>.

<sup>124</sup>Alexandre Latchinsky et al., “Locusts and Grasshoppers: Behavior, Ecology, and Biogeography,” *Psyche: A Journal of Entomology* 2011 (2011): 1–4, <https://doi.org/10.1155/2011/578327>.

yang dapat merugikan manusia. Kekuatan itulah yang mungkin ditafsirkan oleh Ibn ‘Arabī sebagai *ḥarṣ* ‘kerakusan’ belalang.

Untuk menentukan *gard tasybīh* ayat di atas berdasarkan perspektif zoologi sastra, perlu disampaikan kembali bahwa *qayyid* pada kata *jarād* ‘belalang’ yang dinyatakan oleh Al-Qur’an secara eksplisit adalah perilaku *muntasyir* ‘menyebar’. Perilaku menyebar *jarād* ‘belalang’ dapat dikaitkan dengan perilaku selanjutnya yakni menggunduli tanaman atau merusak tanaman jika dilakukan secara bergelombang. Kendati demikian, peneliti melihat bahwa perilaku yang ingin ditekankan oleh Al-Qur’an Surat *Al-Qamar* adalah aktifitas kualitas *muntasyir* ‘menyebar’ yang menggambarkan keadaan manusia saat keluar dari kubur di hari kebangkitan menuju padang mahsyar menimbulkan suara bising sebagaimana yang telah dijelaskan sebelumnya.

Di sisi lain, penggambaran manusia dengan *jarād* merupakan perkembangan proses “meyebarnya” manusia sebagaimana yang dijelaskan oleh al-Qurṭūbī. Di mana pada hari kiamat, manusia bertebaran bagaikan *al-farāsy* yang tidak teratur. Sedangkan setelah dibangkitkan, mereka lebih teratur menuju tempat perhitungan amal bagaikan *jarād* yang bertebaran menuju ke sebuah tempat persinggahan secara bergelombang.<sup>125</sup> Dengan gambaran *riil* belalang yang dapat dilihat oleh manusia di dunia, manusia dapat berimajinasi ‘*taṣwīr*’ terhadap apa yang ditampilkan oleh Al-Qur’an mengenai hari kebangkitan.

---

<sup>125</sup>Ibn Abī Bakr al-Qurṭūbī, *Al-Jāmi’u Lī Aḥkāmī al-Qur’ān*, 442.

Peneliti tidak mengaitkan perilaku *muntasyir* ‘menyebar’ dengan pengerusakan tanaman dikarenakan tidak ada indikasi ‘*qarīnah*’ yang mengarahkan pada sifat manusia yang rakus terhadap “sesuatu” pada hari tersebut. Yang digambarkan oleh ayat di atas secara sintagmatik adalah rasa takut melalui sorot matanya ‘*khusyṣyā’an abṣāruhum*’ dan perilaku menyebar *muntasyir*.

Di sisi lain dari segi kajian paradigmatis, dapat dipahami bahwa pilihan kata /*jarād*/ ‘belalang’ pada Surat *Al-Qamar* bukan serangga lain seperti *al-farāsy* ‘anai-anai’, *baūda* ‘nyamuk’, *ḡubāb* ‘lalat’ dan sebagainya disebabkan oleh adanya suara gesekan kaki yang diproduksi oleh *jarād* ‘belalang’ dan tidak ditemukan pada serangga lain. Imajinasi berisiknya suara kaki tidak akan didapatkan jika Al-Qur’an menggunakan kata selain /*jarād*/ ‘belalang’.

Dengan demikian, dalam memahami ayat di atas peneliti lebih condong pada hasil tafsir yang disampaikan oleh al-Ṭabarī dan Zamakhsyarī. *Muṣyabbah bih jarād muntasyir* ‘belalang yang bertebaran’ di dalam Surat *Al-Qamar* menggambarkan keadaan orang yang keluar dari kubur secara bergelombang karena jumlah yang banyak dan jalan teratur menuju tempat perhitungan amal. Peneliti menambahkan bahwa bergelombangnya manusia pada hari kebangkitan diikuti dengan suara bising mereka karena adanya gesekan suara kaki yang diindikasikan oleh kata *ajdaš* ‘kubur’ yang berasal dari kata *jadašah* yang bermakna *ṣaut al-hāfir wa al-khūff* ‘suara penggali dan alas kaki’ dan *muntasyir* ‘menyebar’.

#### D. *Al-Kalb* ‘Anjing’ dalam Surat *Al-A’rāf* Ayat ke 176

Di dalam Al-Qur’an binatang *al-kalb* ‘anjing’ yang digunakan sebagai permisalan terdapat di dalam Surat *Al-A’rāf* ayat ke 176. Allah SWT berfirman:

وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ بِهَا وَلَكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ وَاتَّبَعَ هَوَاهُ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ الْكَلْبِ إِنْ  
تَحْمَلَ عَلَيْهِ يَلْهَثُ أَوْ تَتْرَكُهُ يَلْهَثُ ذَلِكَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا فَاقْصُصْ  
الْقِصَصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ

‘Dan kalau Kami menghendaki, sesungguhnya Kami tinggikan (derajat)nya dengan ayat-ayat itu, tetapi dia cenderung kepada dunia dan menurutkan hawa nafsunya yang rendah. Maka perumpamaannya seperti anjing jika kamu menghalaunya diulurkannya lidahnya dan jika kamu membiarkannya dia mengulurkan lidahnya (juga). Demikian itulah perumpamaan orang-orang yang mendustakan ayat-ayat Kami. Maka ceritakanlah (kepada mereka) kisah-kisah itu agar mereka berfikir.’

Berdasarkan uraian yang telah disebutkan sebelumnya, Surat *Al-A’rāf* masuk dalam kategori surat makiyah yang masuk pada kategori fase ketiga ‘*al-marḥalah al-šālīṣah*’. Pada fase ini konfrontasi Nabi Muhammad saw dengan orang-orang kafir Quraisy menjadi lebih ekstrem. Hal tersebut dikarenakan dakwah Nabi Muhammad saw sudah mencapai pada tahap *jahr* ‘terang-terangan’ dalam memerangi kesyirikan, khususnya dalam penyembahan patung. Di sisi lain, orang-orang kafir Quraisy yang tidak menerima dakwah Nabi Muhammad saw, melakukan penyerangan terhadap beliau secara fisik, menyiksa sahabat dan mengusir mereka. Tidak lagi sekedar melakukan penghinaan, fitnah, dan serangan verbal lainnya. Hal tersebut terjadi diakibatkan oleh bertambahnya pengikut Nabi Muhammad saw dari kalangan budak dan kelas bawah lain. Pada akhirnya petinggi-petinggi

Quraisy menganggap bahwa caci maki tidak cukup untuk menghentikan dakwah beliau. Di sisi lain mereka menganggap bahwa dakwah Nabi Muhammad saw membahayakan kepentingan ekonomi. Di mana orang-orang Quraisy merupakan “Penjaga Ka’bah” sebagai tempat suci berkumpulnya para dewa dan pusat peribadatan orang-orang Arab, sehingga mereka dapat memanfaatkan tempat tersebut untuk mendapatkan harta benda.<sup>126</sup>

Menurut hemat peneliti, hal tersebut merupakan *sabāb al-nuzūl* makro yang melingkupi turunnya ayat di atas. Di mana secara khusus ayat tersebut ditunjukkan untuk *mukhāṭab* ‘lawan bicara’ orang-orang Arab Quraisy, khususnya kafir Quraisy yang menentang ayat-ayat Al-Qur’an yang didakwahkan oleh Nabi Muhammad saw.<sup>127</sup> Menurut al-Jābirī, kisah-kisah yang ditampilkan dalam Surat *Al-A’rāf* bukan kisah tentang para nabi yang berasal dari negeri Arab seperti kisah ‘*Ād* dan *Samūd*, atau para nabi yang berdakwah di daerah Arab seperti *Ashāb al-Aikah* Utara, dan *Sabā’*. Di dalam Surat *Al-A’rāf* dijelaskan kisah-kisah para nabi yang khusus masuk dalam kategori *Anbiyā’ Ahl al-Kitāb* dari kalangan Bani Israil.<sup>128</sup>

Sebagaimana uraian pada bab tiga, ayat di atas menceritakan tentang orang terdahulu (orang Bani Israil yang ada sebelum orang-orang Quraisy pada masa Rasulullah saw hidup) yang bernama Bal’am. Pada awalnya dia adalah orang yang sangat bertakwa dan memahami

---

<sup>126</sup>Hitti, *History of the Arabs*, 142.

<sup>127</sup>Al-Ṭabarī, *Tafsīr Al-Ṭabarī al-Musammā Jāmi’ al-Bayān Fī Ta’wīl al-Qur’ān*, 2014, 6:123.

<sup>128</sup>Al-Jābirī, *Fahm Al-Qur’ān al-Ḥakīm: Al-Tafsīr al-Waḍīḥ Ḥasba Tartīb al-Nuzūl*, 2008, 1:208.

kandungan kitab Allah SWT (Taurat) sehingga doa-doanya terkabul. Akan tetapi, kecerdasan yang dimilikinya digunakan untuk melakukan tipu daya agar umat Nabi Musa dari kalangan Bani Israil tertimpa azab karena melakukan zina yang direncanakan oleh Bal'am. Padahal, dia telah dilarang oleh Allah SWT untuk melakukannya saat dia bermunajat kepada Allah SWT. Berdasarkan perbuatannya tersebut, Allah SWT menyerupakan perbuatannya dengan seekor anjing yang saat dihalau ataupun ditinggalkan tetap menjulurkan lidah.

Terkait binatang yang dijadikan Allah SWT sebagai permisalan, ada beberapa sikap yang ditampilkan mufasir dalam melihat binatang *al-kalb* 'anjing'. Al-Ṭabarī tidak memberikan penilaian khusus mengenai *al-kalb* 'anjing'. Dia berkomentar bahwa ayat di atas lebih mengarah pada permisalan *majazī* antara orang yang mendustakan ayat Allah SWT dan *al-kalb* 'anjing'. Di mana orang yang mendustakan ayat-ayat Allah SWT, baik sudah memahami ayat-ayat tersebut atau pun belum akan tetap mendustakannya dan tidak mengubah perilaku mereka. Sama dengan *al-kalb* 'anjing' yang selalu menjulurkan lidah, baik saat dihalau atau saat dibiarkan saja.<sup>129</sup>

Sedangkan Zamakhsyarī mengatakan bahwa perilaku menjulurkan lidah pada anjing baik saat dihalau atau ditinggalkan merupakan bentuk *al-khissah* 'kehinaan' dan *al-dī'ah* 'kedudukan yang rendah' baginya. Hal tersebut berbeda dengan binatang lain yang menjulurkan lidah pada waktu tertentu saja. Sebagaimana komentarnya dalam kutipan berikut ini:

---

<sup>129</sup>Al-Ṭabarī, *Tafsīr Al-Ṭabarī al-Musammā Jāmi' al-Bayān Fī Ta'wīl al-Qur'ān*, 2014, 6:123.

فصفته التي هي مثل في الحسنة والضعفة كصفة الكلب في أحسن أحواله وأذلها وهي حال دوام اللهث به واتصاله، سواء حمل عليه - أي شدّ عليه وهيج فطرد - أو ترك غير متعرّض له بالحمل عليه. وذلك أنّ سائر الحيوان لا يكون منه اللهث إلاّ إذا هيج منه وحرك، وإلاّ لم يلهث، والكلب يتصل لهثه في الحالتين جميعاً<sup>130</sup>

‘Maka sifat nya (Bal’am) yang dijadikan permisalan adalah sifat kehinaan yang serupa dengan sifat anjing. Di mana anjing adalah binatang yang paling hina karena menjulurkan lidah baik saat dihimbau untuk pergi atau saat anjing tersebut dibiarkan saja. Adapun binatang lain, hanya akan menjulurkan lidah saat digerakkan atau diganggu, jika tidak diganggu, maka dia tidak akan menjulurkan lidahnya. Sedangkan anjing akan tetap menjulurkan lidah, baik saat diganggu atau dibiarkan saja’.

Berdasarkan uraian di atas, ada dua tujuan ‘*gard*’ *tasybīh* yang disampaikan oleh dua mufasir di atas secara implisit. Pertama adalah *gard bayānu ḥālīhi* ‘tujuan menjelaskan keadaannya’ yang disampaikan oleh al-Ṭabarī, dan *gard taqbīḥu ḥālīhi* ‘tujuan mencela keadaannya’ yang diisyaratkan oleh Zamakhsyārī.

Untuk menguraikan *gard tasybīh*, peneliti menganalisis ayat tersebut menggunakan teori *tasybīh* terlebih dahulu. Pada ayat di atas *musyabbah* dapat dipahami melalui *ḍamīr huwa* ‘dia laki-laki’, khususnya pada *ḍamīr muttasil /hu/* pada kata */mašaluhu/* ‘permisalannya’. Adapun *musyabbah bih* pada ayat di atas adalah *al-/kalb/* ‘anjing’. Adapun *adātu tasybīh* terdapat pada kata */ka/* dan */mašal/* yang digabung menjadi *kamašali*. Sedangkan *wajhu syibh* tidak ditampilkan secara jelas. Peneliti menyimpulkan bahwa *wajhu syibh* merujuk pada *ḥāl al-dawām* ‘keadaan kejegan’. Pemahaman *wajhu*

---

<sup>130</sup> Al-Zamakhsyārī Al-Khwārazmī, *Al-Kasysyāf ’an Ḥaqāiq al-Tanzīl Wa ’Uyūn al-Aqāwil Fī Wujūh al-Ta’wīl*, 2016, 2:167.

*syibh* tersebut dapat dipahami melalui beberapa kata yang ditampilkan Al-Qur'an, yaitu *in taḥmil 'alaihi yalhaṣ au tatrukuhu yalhaṣ* 'jika kamu menghalaunya diulurkannya lidahnya dan jika kamu membiarkannya ia mengulurkan lidahnya (juga)'. Selain itu, peneliti melihat bahwa *tasybīh* pada ayat di atas masuk dalam kategori *al-tasybīh al-tamšīlī*. *Wajhu syibh* dapat dipahami melalui beberapa kata yang menyusun kalimat. Selain itu yang diserupakan oleh ayat adalah keadaan dengan keadaan '*ḥālah biḥālah*'. Yaitu penyerupaan keadaan Bal'am yang lebih condong pada kehidupan dunia dan hawa nafsunya padahal sudah diberi peringatan dan pemahaman ayat dengan keadaan seekor anjing yang tetap menjulurkan lidah, baik dihalau atau dibiarkan.

Sebagaimana yang telah dijelaskan pada pembahasan ayat sebelumnya, Ibn 'Āsyūr mengatakan bahwa kalimat yang menggunakan prinsip *tasybīh*, saat *adātu tasybīh* yang digunakan adalah gabungan kata /*ka/* dan /*maṣal/* maka yang dipermissalkan antara *musyabbah* dan *musyabbah bih* adalah *ḥāl* 'keadaan', bukan pada zat atau fisik,<sup>131</sup> sehingga persamaan sifat antara *ḍamīr huwa* 'dia laki-laki' -yang merujuk pada Bal'am secara khusus atau kepada siapa saja yang mendustakan ayat-ayat Allah SWT secara umum- dan anjing yang menjulurkan lidah tidak pada fisik anjing dan perilaku menjulurkan lidahnya tersebut. Akan tetapi sifat yang disamakan antara keduanya adalah *ḥāl al-dawām* 'keadaan keajegan' di mana seseorang tetap akan mendustakan ayat-ayat Allah SWT baik sudah diberi peringatan atau

---

<sup>131</sup>Ibn Aḥmad Ibn Muḥammad al-Gazālī, "Mabāhiṣ Al-Tasybīh Wa al-Tamšīl Fī Tafīr al-Taḥrīr Wa al-Tanwīr Liibn 'Asyūr," 58.

dibiarkan saja. Hal tersebut memiliki kesamaan dengan anjing yang tetap menjulurkan lidah, baik saat dihalau atau saat dibiarkan saja.

Hal tersebut sudah disinggung oleh al-Ṭabarī bahwa menurutnya riwayat yang paling unggul adalah permisalan antara orang yang mendustakan ayat-ayat Allah SWT, khususnya Bal'am dengan anjing merupakan permisalan *majāzī*, bukan *ḥaqīqī*. Untuk itu permisalan *tasybīh* ayat di atas bukan pada fisik yang merujuk pada penghinaan binatang anjing itu sendiri sebagaimana yang ditafsirkan oleh Zamakhsyarī, bahwa anjing merupakan binatang paling hina yang disampaikan dengan diksi *al-khissah* 'hina' dan *al-dī'ah* 'berkedudukan rendah' yang dilandaskan pada perilaku menjulurkan lidah terus menerus.

Berdasarkan hal tersebut, peneliti menyimpulkan bahwa tujuan dari *tasybīh* di atas lebih kepada *bayānu ḥālīhi* 'menggambarkan keadaannya', yaitu menjelaskan keadaan orang-orang yang mendustakan ayat-ayat Allah SWT, khususnya Bal'am. Baik dia sudah memahami ataupun belum memahami Kitab Allah SWT, perbuatannya sama saja, yaitu tidak melaksanakan dan mengindahkan ayat tersebut.

Untuk memperkuat argumen tersebut, peneliti mengkaji ayat tersebut dengan teori semiotika Roland Barthes yang dikaitkan dengan kajian perilaku (etologi) anjing. Pada tahap pertama, peneliti memilih beberapa *scriptible text* sebagai kata kunci untuk memahami *gard tasybīh* ayat di atas berupa kata */al-kalb/* dan */yalḥaš/*.

Secara denotatif, al-Dumairī mengatakan bahwa *al-kalb* 'anjing' bermakna *al-ḥayawān al-ma'rūf* 'binatang yang sudah lazim diketahui'. Dalam bahasa Arab kata *al-kalb* merujuk pada jenis anjing jantan dan

*al-kalbah* merujuk pada jenis anjing betina. Adapun bentuk jamaknya adalah *aklāb, kilāb, kalīb, dan akālib*. Menurut al-Dumairī anjing memiliki dua jenis, yaitu *ahfī* ‘domestik’ atau ‘jinak’ dan *sulūqī* ‘anjing balap’ atau ‘anjing berburu’. *Sulūqī* sendiri merupakan salah satu daerah di Yaman. Dia menambahkan bahwa tabiat dua jenis anjing tersebut sama. Anjing merupakan binatang yang handal dalam menelusuri jejak dan mencium aroma, di mana tidak ada binatang lain yang memiliki kemampuan lebih baik darinya dalam dua hal tersebut. Anjing juga merupakan binatang yang sangat loyal dengan majikannya, ia akan menjaga majikan saat ia bersamanya atau saat majikannya sedang tidak ada. Ia merupakan binatang yang sangat terjaga ‘*yaqzah*’. Saat tertidur ia memiliki pendengaran yang tajam melebihi kuda dan sangat sigap melebihi burung ‘*aq’aq* ‘kucica’.<sup>132</sup>

Adapun kata */yalhaš/* yang berasal dari kata */lahiša/* merujuk pada perilaku anjing yang menjulurkan atau mengeluarkan lidahnya karena merasa panas atau haus ‘*al-kalb akhraja lisānahu min ḥār au aṣy*’.<sup>133</sup>

Secara konotatif, anjing memiliki stereotip dan reputasi yang baik di masyarakat Arab klasik hingga saat ini. Sejak zaman dahulu anjing dimanfaatkan oleh orang-orang Arab<sup>134</sup> untuk berburu.<sup>135</sup>

---

<sup>132</sup> Muḥammad ibn Mūsā al-Dumairī, *Ḥayātu Al-Ḥayawān al-Kubrā*, 148.

<sup>133</sup> S. ‘Abd al-Ati Utyah, *Al-Mu’jam Al-Wasit* (Misra: Maktabah Syuruq ad-Dauliyah, 2004), 178.

<sup>134</sup> La’ūr Hisyam, “Al-Ḥayawān fī al-Syi’r al-‘Arabī al-Qadīm min Manẓūr al-Naqd al-Uṣṭūrī -Dirāsah fī Kitāb Qirā’atu Sāniyah Lisyi’rinā al-qadīm Limuṣṭafā Nāṣif,” *Al-Adab* 15, no. 1 (December 15, 2015): 121–45.

<sup>135</sup> Al-‘Arfi, *Sulūk Al-Ḥayawān Fī al-Syi’r al-Jāhili: Dirāsah Fī al-Maḍmūn Wa al-Nasij al-Fannī*, 184.

Meskipun anjing merupakan binatang yang haram untuk dikonsumsi dan air liurnya mengandung najis, akan tetapi posisi anjing dalam kehidupan masyarakat Arab juga penting. Bahkan nama *al-kalb* juga dijadikan sebagai nama kabilah dalam dunia Arab klasik.

Selain itu anjing juga dimanfaatkan untuk menjaga ternak mereka. Orang-orang Arab pada zaman dahulu banyak yang memiliki binatang ternak seperti unta dan kambing. Mereka melatih anjing untuk menjaga binatang ternak mereka dari serigala dan binatang buas lainnya. Tatakala ada binatang ternak yang mati, maka pemilik ternak akan memberikan bangkai binatang tersebut kepada anjing-anjing mereka. Untuk itu orang Arab memiliki *amšāl /ni'ma al-kalbu min bu'ūsi ahlihi/* 'kenikmatan yang didapatkan anjing datang dari kesengsaraan tuannya'.<sup>136</sup> Dengan demikian, perilaku menjulurkan lidah pada anjing yang menggambarkan keburukan dan kedudukannya yang rendah tidak relevan dengan pemaknaan mitos yang ada di dunia Arab.

Dalam ranah zoologi, khususnya etologi, perilaku anjing menjulurkan lidah memiliki beberapa alasan, yaitu sebagai alat komunikasi, menunjukkan emosi, dan untuk kesehatan anjing itu sendiri. Dalam komunikasi, anjing mengkomunikasikan rasa sakit yang dialami dengan tanda menjulurkan lidah. Dengan menjulurkan lidah tersebut maka pemilik anjing atau dokter mampu mendiagnosa penyakit yang dialami olehnya. Mengingat bahwa anjing merupakan binatang yang pandai dalam menyembunyikan penyakit dalam yang dirasakan.

---

<sup>136</sup>Al-Mufaṣṣal Ibn Muḥammad al-Zabbī, *Amšālu Al-'Arab* (Beirūt: Dār Rā'id al-'Arabī, 1983), 173.

Terkait dengan kesehatan, perilaku menjulurkan lidah merupakan kebiasaan yang lumrah dilakukan oleh anjing untuk mendinginkan suhu tubuh mereka, sehingga perilaku tersebut secara umum bukan tanda dari rasa sakit yang diderita. Menurut Barbara Dobbins, perilaku terengah-engah yang ditunjukkan anjing dengan menunjukkan perilaku membuka mulut, menjulurkan lidah, dan bernapas dengan cepat dan berirama melalui mulut merupakan sistem pendingin pribadi anjing. Model pernapasan cepat ini meningkatkan asupan udara ke selaput lendir mulut dan saluran pernapasan bagian atas, menyebabkan penguapan, yang pada gilirannya membantu menurunkan suhu tubuh anjing. Saat beristirahat, anjing mengambil antara 10 hingga 34 kali napas per menit, tergantung pada ukuran tubuhnya. Perilaku terengah-engah akan meningkat ketika lingkungan hangat atau saat dan setelah ia berolahraga.<sup>137</sup>

Patricia Simonet menggunakan bahasa *dog laughter* untuk menggambarkan perilaku menjulurkan lidah dengan suara */huh-huh/* yang dilakukan anjing. Patricia mengatakan bahwa suara tersebut merupakan bentuk tertawa anjing, sehingga saat suara tersebut direkam, dan diputar di sekitar anjing yang mengalami stress seperti menggonggong, menerjang, menggigit kandang, mengejar ekor, dan meringkuk akan berkurang bahkan hilang. Bahkan pemutaran suara tersebut menjadikan anjing yang stress menjadi lebih pro-sosial.<sup>138</sup>

---

<sup>137</sup>Barbara Dobbins, "Determining the Cause of Your Dog's Panting," *Whole Dog Journal* (blog), December 16, 2011, <https://www.whole-dog-journal.com/behavior/determining-the-cause-of-your-dogs-panting/>.

<sup>138</sup>Patricia Simonet, "Dog-Laughter: Recorded Playback Reduces Stress Related Behavior in Shelter Dogs," in *Proceedings of the 7th International*

Adapun menurut penelitian yang dilakukan oleh Masashi Hasegawa dkk dan Natalia Albuquerque dkk, perilaku menjulurkan lidah pada anjing merupakan upaya anjing untuk menurunkan suhu tubuh mereka saat panas dan juga tanda stress anjing saat bertemu dengan hal lain yang dianggap asing,<sup>139</sup> khususnya manusia yang terlihat panik atau marah atau perilaku lain yang bersifat negatif.<sup>140</sup> Upaya menjilat tersebut merupakan upaya anjing untuk menghilangkan stress yang dialaminya dan untuk menampakkan emosi lain seperti rasa takut dan nerves.

Jika dikaitkan dengan ayat di atas, perilaku *in taḥmil ‘alaihi yalhaš* ‘jika kamu menghalaunya diulungkannya lidahnya’ merupakan respon manusia yang bersifat negatif terhadap anjing. Dalam bahasa Arab, *ḥamala ‘alā* memiliki beberapa medan makna buruk berupa menghasut, menyerang, dan membantah.<sup>141</sup> Adapun medan makna yang bersifat positif di antaranya adalah memotivasi dan mempengaruhi. Anjing akan normal melakukan perilaku menjulurkan lidah saat melihat ekspresi marah yang ditampilkan manusia. Sedangkan jika dibiarkan saja, anjing juga tetap menjulurkan lidah karena banyak sekali keadaan

---

*Conference on Environmental Enrichment*, vol. 7 (International Conference on Environmental Enrichment, New York: Bronx, NY : Wildlife Conservation Society, 2005), 1–6.

<sup>139</sup>Masashi Hasegawa, Nobuyo Ohtani, and Mitsuaki Ohta, “Dogs’ Body Language Relevant to Learning Achievement,” *Animals* 4, no. 1 (February 27, 2014): 53, <https://doi.org/10.3390/ani4010045>.

<sup>140</sup>Natalia Albuquerque et al., “Mouth-Licking by Dogs as a Response to Emotional Stimuli,” *Behavioural Processes* 146 (January 2018): 42–45, <https://doi.org/10.1016/j.beproc.2017.11.006>.

<sup>141</sup>Hans Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic: (Arabic-English)* (Snowballpublishing, 2019), 206.

yang mengharuskannya melakukan hal tersebut. Sebagaimana uraian di atas, dengan aktifitas berlari dan berjalan yang dilakukan anjing, panas suhu tubuhnya meningkat. Untuk mendinginkan panas tubuh tersebut, anjing perlu melakukan perilaku menjulurkan lidah.

Selain itu, perilaku tersebut tidak mengimplikasikan pada paham atau tidaknya binatang anjing saat dihalau. Anjing merupakan binatang yang dapat memahami “bahasa” yang ditampilkan oleh manusia, sehingga halauan yang dilakukan oleh manusia atau larangan-larangan lain dapat dipahami dan direspon oleh anjing. Sebagaimana penelitian yang dilakukan oleh Gibson dkk. yang melakukan penelitian terkait respon anjing saat dilarang memakan makanan tertentu dengan ucapan manusia yang direkam. Hasil penelitian tersebut menunjukkan bahwa larangan melakukan tindakan atau perintah kepatuhan yang dihasilkan oleh suara manusia yang direkam lebih efektif dibanding suara-suara lain non manusia. Di sisi lain vokalisasi yang disertai dengan gestur memiliki efektifitas yang lebih tinggi daripada hanya menggunakan suara atau vokal.<sup>142</sup>

Secara paradigmatik, Al-Qur’an menggunakan diksi yang memiliki ketepatan penggunaan. Di antaranya adalah penggunaan kata *al-kalb* dan *lahiṣa* yang ditampilkan untuk menggambarkan keadaan yang sama saat dihadapkan dengan dua stimulan atau perilaku yang berbeda. Peneliti melihat bahwa apa yang disampaikan oleh

---

<sup>142</sup>Jennifer M. Gibson et al., “Domestic Dogs (*Canis Lupus Familiaris*) Are Sensitive to the ‘Human’ Qualities of Vocal Commands,” *Animal Behavior and Cognition* 1, no. 3 (2014): 292, <https://doi.org/10.12966/abc.08.05.2014>.

Zamakhsharī memiliki kelebihan karena membahas tentang diksi yang tepat ditampilkan oleh Al-Qur'an yaitu dengan memilih kata *kalb* daripada binatang lain yang sejenis seperti serigala dan lain sebagainya. Sebagaimana uraian Zamakhsharī binatang lain sejenis akan menjulurkan lidah di saat kondisi tertentu saja, misalnya saat diserang oleh binatang atau manusia.

Berdasarkan hal tersebut, dapat disimpulkan bahwa sikap menjulurkan lidah pada anjing merupakan perilaku lumrah yang dibutuhkan oleh anjing untuk berkomunikasi, mengekspresikan emosional, dan untuk kesehatan anjing itu sendiri, sehingga tidak tepat jika perilaku tersebut menggambarkan kehinaan anjing sebagaimana yang disampaikan oleh Zamakhsharī.

Dengan demikian peneliti melihat bahwa *wajh syibh* yang terkandung di dalam ayat di atas adalah kesamaan keadaan orang-orang yang mendustakan ayat-ayat Allah SWT akan tetap memiliki sikap yang sama baik setelah dihalau, dinasehati atau dibiarkan saja tetap melakukan pendustaan tersebut. Keadaan tersebut sama dengan anjing yang tetap menjulurkan lidah, baik saat diserang atau saat dibiarkan atau ditinggal pergi. Pemaknaan tersebut juga dihasilkan dari penggunaan *adātu tasybīh /kaʔ/* dan */mašal/* yang digabungkan menunjukkan pada permissalan keadaan, bukan fisik. Untuk itu, peneliti menyimpulkan bahwa *gard tasybīh* ayat di atas lebih dominan merujuk pada *bayānu ḥālīhi* 'menjelaskan keadaannya', yaitu Bal'am, orang-orang musyrik Quraisy, dan penentang dakwah Nabi Muhammad saw lainnya secara umum yang akan tetap saja '*dawām*' melakukan pendustaan ayat-ayat Allah SWT, baik diperingati atau diabaikan.

**E. *Al-An'ām* 'Binatang Ternak' dalam Surat *Al-A'rāf*, *Al-Furqān*, dan *Muḥammad***

Binatang ternak '*al-an'ām*' juga disebutkan di dalam Al-Qur'an sebagai permisalan dengan manusia "zoomorfik". Ayat zoomorfik dengan binatang '*al-an'ām*' ditemukan pada Surat *Al-A'rāf* ayat ke 179, *Al-Furqān* ayat ke 43, dan *Muḥammad* ayat ke 12. Berikut peneliti kaji ketiga ayat tersebut secara lebih holistik.

**1. *Al-An'am* dalam Surat *Al-A'rāf* Ayat ke 179**

Berdasarkan kajian sebelumnya, ditemukan bahwa ayat zoomorfik dengan '*al-an'ām*' 'binatang ternak' di dalam Surat *Al-A'rāf* ayat ke 179 lebih dahulu turun dibanding dua ayat lainnya di dalam Surat *Al-Furqān* dan Surat *Muḥammad*. Allah SWT berfirman di dalam Surat *Al-A'rāf* ayat ke 179:

وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا وَهُمْ أَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُونَ بِهَا وَهُمْ آذَانٌ لَّا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْعَافِلُونَ

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

Berdasarkan uraian pada bab sebelumnya, Surat *Al-A'rāf* merupakan surat makiyah yang masuk pada fase ketiga '*al-marḥalah al-šālisah*' perjalanan dakwah Nabi Muhammad saw. Pada fase tersebut terdapat konfrontasi antara Nabi Muhammad

saw dengan kafir Quraisy. Hal tersebut terjadi lantaran dakwah Nabi yang telah merambah pada perlawanan terhadap kesyirikan dan penyembahan terhadap berhala ‘*aṣṣnām*’. Pada saat itu juga tampak pemberontakan, penolakan, dan perlawanan dari kafir Quraisy atas dakwah yang dilakukan oleh Nabi Muhammad saw baik secara psikis maupun fisik. Untuk itu, *mukhāṭab* ‘lawan bicara’ pada ayat di atas lebih merujuk pada orang-orang Quraisy, khususnya yang menentang dakwah Nabi Muhammad saw.

Ayat di atas memiliki keterkaitan dengan ayat sebelumnya yang juga sudah dibahas pada sub bab di atas, yaitu perumpamaan sikap Bal’am dengan anjing yang menjulurkan lidah pada Surat *Al-A’rāf* ayat ke 176. Dalam ayat 179 Surat *Al-A’rāf* Allah SWT menyerupakan orang-orang yang tidak mampu menggunakan hati, mata, dan telinga untuk memahami ayat-ayat Allah SWT dengan binatang ternak ‘*al-an’ām*’. Ayat tersebut berupa bukti keesaan Allah SWT dan petunjuk yang telah disampaikan oleh para nabi, khususnya Nabi Muhammad saw.

Berdasarkan uraian komparatif terhadap tiga kitab tafsir yang telah ditentukan sebelumnya, ditemukan dua sikap mufasir terkait penyerupaan manusia dengan binatang ternak yang ditampilkan dalam ayat di atas. Sikap pertama adalah member stereotip buruk terhadap binatang ternak. Akan tetapi di sisi lain juga menampilkan hal-hal baik yang ada pada binatang tersebut jika dibandingkan dengan manusia yang tidak mampu menggunakan anggota badannya untuk memahami ayat-ayat Allah SWT. Sikap tersebut ditampilkan oleh al-Ṭabarī dan Zamakhsyarī.

Sikap kedua adalah uraian yang disampaikan Ibn ‘Arabī yang menggambarkan keburukan binatang ternak tanpa memberikan penjelasan tentang sisi baik binatang ternak yang ditampilkan secara eksplisit dalam Al-Qur’an.

Di dalam kitab tafsirnya, al-Ṭabarī mengatakan bahwa potongan ayat */ulāika kaal-an’ām/* memiliki makna:

هؤلاء الذين ذرأهم لجهنم كالأنعام، وهي البهائم التي لا تفقه ما يقال لها ولا تفهم ما أبصرته مما يصلح وما لا يصلح ولا تعقل بقلوبها الخير من الشرّ فتميز بينهما، فشبهم الله بها، إذ كانوا لا يتذكرون ما يرون بأبصارهم من حججه، ولا يتفكرون فيما يسمعون من آي كتابه.<sup>143</sup>

‘Mereka yang dihempaskan ke dalam neraka jahannam adalah orang-orang yang menyerupai binatang ternak. Binatang yang tidak memahami apa yang mendalami apa yang dikatakan untuknya, tidak memahami apa yang baik dan buruk atas apa yang dilihat olehnya, dan tidak bisa mencerna dan menentukan yang baik dan yang buruk dengan hatinya, untuk itu Allah menyerupakan mereka dengan binatang ternak’.

Adapun Zamakhsyarī dalam kitab tafsirnya mengatakan bahwa ayat */ulāika ka al-an’ām/* bermakna:

في عدم الفقه والنظر للاعتبار والاستماع للتدبر<sup>144</sup>

‘Sikap mereka yang tidak menggunakan pemahaman dan penglihatan untuk mengambil pelajaran ‘I’tibar’ dan tidak menggunakan pendengaran untuk ber*tadabbur*’.

---

<sup>143</sup>Al-Ṭabarī, *Tafsīr Al-Ṭabarī al-Musammā Jāmi’ al-Bayān Fī Ta’wīl al-Qur’ān*, 2014, 6:129.

<sup>144</sup>Al-Zamakhsyarī Al-Khwārazmī, *Al-Kasysyāf ‘an Ḥaqāiq al-Tanzīl Wa ‘Uyūn al-Aqāwil Fī Wujūh al-Ta’wīl*, 2016, 2:169.

Meskipun demikian, kedua mufasir memberikan penjelasan terkait dengan derajat binatang yang lebih baik dari pada orang yang tidak mampu memahami ayat-ayat Allah SWT dalam menafsirkan */bal hum aḍāl/* 'bahkan mereka lebih sesat' yang mengandung konsep *ḥaṣr* atau *qasr* dalam bahasa Arab.

Al-Ṭabarī mengatakan bahwa binatang ternak tidak memiliki pilihan '*ikhtiyār*' dan tidak memiliki kemampuan untuk membedakan '*tamyīz*' antara yang baik dan buruk. Mereka semua tunduk atas apa yang diberikan sehingga akan melarikan diri dari bahaya dan mereka mencari makanan yang baik untuk dirinya. Sedangkan orang yang memiliki kemampuan *ikhtiyār* dan *tamyīz* tetapi tidak menggunakannya untuk mencari kebaikan dengan memahami dan mengamalkan ayat-ayat Allah SWT, maka mereka lebih sesat '*ḍalāl*' daripada binatang.

Sama halnya dengan Zamakhsyarī yang juga membela binatang ternak dengan mengatakan bahwa binatang ternak dapat melihat kebermanfaatan dan bahaya sesuatu, sehingga mampu melaksanakan apa yang seharusnya ia lakukan. Sedangkan orang yang tidak mampu melaksanakan ayat-ayat Allah SWT, sejatinya sudah mengetahui akibat dari tidak melaksanakannya, tetapi pembangkangan tersebut tetap dilaksanakan.

Adapun Ibn 'Arabī menjelaskan bahwa potongan ayat */ulāika ka al-an'ām/* merujuk pada makna:

لفقدان إدراك الحقائق والمعارف التي تقرّبهم من الله بالقلوب وعدم الاعتبار  
بالأعين والإذكار بالأسماع<sup>145</sup>

‘Hilangnya kemampuan mengetahui dan pengetahuan hakikat-hakikat dan makrifat yang dapat mendekatkan mereka pada Allah melalui hati mereka, tidak mampu mengambil i’tibar dengan mata, dan pengingat dengan telinga’.

Dia tidak memberikan komentar lain terkait dengan binatang ternak. Adapun penafsiran */bal hum aḍal/* ‘bahkan mereka lebih sesat’ lebih kepada karena manusia sudah dipenuhi dengan *al-syaitānah* ‘sifat-sifat setan’. Dengan demikian dapat dipahami bahwa secara implisit tujuan *tasybīh* ayat di atas yang diterangkan oleh para mufasir lebih merujuk pada *taqbiḥu ḥālihīm* ‘mencela keadaan mereka’, meskipun dengan kualitas *taqbīh* yang berbeda.

Untuk menguraikan lebih lanjut makna *gard tasybīh* pada ayat di atas, peneliti kaji ayat tersebut dengan teori *tasybīh* dan semiotika Roland Barthes berikut ini. Jika dikaji melalui kajian *tasybīh*, ayat di atas mengandung beberapa komponen *tasybīh* ‘*arkān tasybīh*’, di antaranya adalah *musyabbah*, *musyabbah bih*, dan *adātu al-tasybīh*. *Musyabbah* pada ayat di atas terdapat pada kata */ulāika/* sebagai *isim isyārah* ‘kata tunjuk’ jamak yang merujuk pada seluruh manusia yang tidak menggunakan hati, mata, dan pendengaran mereka untuk memperhatikan dan mentadaburi ayat Allah SWT, baik yang bersifat *qauliyah* ataupun *kauniyah*. Kata */ulāika/* tersebut menurut tiga mufasir tidak merujuk pada golongan tertentu. Adapun *musyabbah bih* adalah kata */al-an’ām/*

---

<sup>145</sup>Ibn ‘Arabī, *Tafsīr Ibn ‘Arabī*, 2011, 1:270.

tanpa adanya penjas atau *qayyid* apapun. Sedangkan *adātu tasybīh* yang terdapat pada ayat di atas adalah huruf /*kaf*/. Dalam ayat tersebut tidak ditampilkan *wajhu syibh* secara eksplisit.

Berdasarkan uraian di atas, maka *tasybīh* ayat tersebut masuk dalam kategori *tasybīh mursal-mujmal*, yaitu *tasybīh* yang dibubuhi *adātu tasybīh* dan dihilangkan *wajhu syibh* secara eksplisit. Sedangkan dari segi *wajhu syibh* yang bersifat implisit, maka *tasybīh* ayat di atas masuk dalam kategori *gairu tamšīl* di mana *wajhu syibh* dapat dipahami melalui satu kata saja yaitu *al-an'ām* beserta sifat umum yang melekat padanya. Para ulama mengatakan bahwa persamaan sifat keduanya terletak pada '*adamu al-fiqh wa al-fahm wa al-nazar* 'tidak adanya kemampuan untuk memahami, mencermati, dan menalar' dan *faqdānu idrāki al-ḥaqā'iq wa ma'ārif* 'hilangnya kemampuan untuk mencapai hakikat dan makrifat'.

Menurut hemat peneliti, penggunaan kategori *al-tasybīh gairu tamšīl* pada ayat di atas menunjukkan bahwa binatang ternak tidak menjadi objek *taqbīh ḥāl* 'cela'. Hal ini dapat dipahami melalui karakteristik *al-tasybīh gairu tamšīl* yang mempermisalkan dua entitas dengan satu keadaan. Dua entitas yang dimaksud adalah manusia dalam bentuk *isim isyārah* /'ūlaika/ dan /*an'ām*/. Adapun satu keadaan yang dimaksud adalah ketidakmampuan memaksimalkan potensi hati, akal, mata, dan telinga untuk memahami ayat-ayat Allah SWT yang diperuntukan bagi manusia dengan bahasa manusia. Uraian keadaan tersebut diperkuat dengan penafsiran Surat *Al-Baqarah* ayat 171. Allah SWT berfirman:

وَمَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ الَّذِي يَنْعِقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَاءً وَنِدَاءً صُمُّ بُكُمْ  
عُمِّي فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ

Dan perumpamaan (orang-orang yang menyeru) orang-orang kafir adalah seperti penggembala yang memanggil binatang yang tidak mendengar selain panggilan dan seruan saja. Mereka tuli, bisu dan buta, maka (oleh sebab itu) mereka tidak mengerti.

Menurut al-Ṭabarī ayat di atas menjelaskan bahwa orang kafir memiliki keserupaan dengan *bahīmah* ‘binatang ternak’ dalam hal ketidakmampuan untuk memahami Allah SWT melalui ayat-ayat Kitab yang dibacakan untuk mereka. Orang kafir dan binatang ternak hanya mendengar dan merespon seruan atau panggilan, akan tetapi jika dibacakan ayat-ayat Allah mereka tidak mampu memahaminya.<sup>146</sup> Imām Jalālain menjelaskan bahwa sifat orang kafir saat diseru untuk menuju petunjuk ‘*al-hudā*’ seperti binatang ternak saat diperdengarkan nasihat ‘*mauizah*’ (dengan bahasa manusia). Keduanya tidak mampu memahami apa yang didengar, baik petunjuk atau nasihat kecuali suara panggilan.<sup>147</sup>

Ketidakmampuan keduanya dalam memahami ayat-ayat Allah dalam Kitab, tentu saja memiliki konsekuensi yang berbeda. Manusia yang tidak mampu untuk memahami ayat-ayat dalam Kitab yang sejatinya diperuntukan bagi mereka dengan bahasa mereka merupakan hal yang tidak lazim. Sedangkan ketidakmampuan binatang ternak dalam bernalar, mendengar, dan

---

<sup>146</sup> Abū Ja’far Muḥammad ibn Jarīr Al-Ṭabarī, *Tafsīr Al-Ṭabarī al-Musammā Jāmi’ al-Bayān Fī Ta’wīl al-Qur’ān*, vol. 2 (Beirut: Dār al Kutub al-Ilmiyah, 2014), 84.

<sup>147</sup> Al-Maḥallī and Al-Syuyūṭī, *Tafsīr Jalālain*, 24.

melihat ayat-ayat Allah untuk manusia merupakan hal yang lumrah terjadi.

Argumen tersebut diperkuat dengan penggunaan *adātu tasybīh* dengan *kaf* secara tunggal menunjukkan bahwa sifat yang disamakan antara *musyabbah* dan *musyabbah bih* bersifat ‘*ām* atau *gairu muayyan*, bahkan sifat yang dimisalkan pada diri *musyabbah* ada kemungkinan lebih besar dari pada *musyabbah bih*.<sup>148</sup> Oleh karena itu dapat dipahami bahwa sifat di atas, yaitu ketidakmampuan untuk memahami dan mencermati ayat-ayat Allah SWT lebih kuat ada pada *musyabbah*, yaitu manusia yang tidak mampu menggunakan inderanya untuk memahami ayat-ayat Allah SWT. Hal ini juga diperkuat dengan *ḥaṣr* potongan ayat */bal hum aḍall/* ‘bahkan mereka lebih sesat (daripada binatang ternak)’.

Untuk itu peneliti menyimpulkan bahwa tujuan *tasybīh* pada ayat di atas dapat merujuk pada *taqbīh ḥālī musyabbah bidūni taqbīh ḥāl musyabbah bih* ‘mencela keadaan *musyabbah* tanpa mencela keadaan *musyabbah bih*’. Kesimpulan tersebut diperkuat dengan analisis selanjutnya dengan teori semiotika Roland Barthes berikut ini. Langkah pertama yang dilakukan adalah memilih kata-kata yang disinyalir sebagai *scriptible text*, yaitu kata *qulūb*, *a’yun*, *āẓān*, dan *al-an’ām*.

Secara denotatif, kata */al-an’ām/* ‘binatang ternak’ di dalam Al-Qur’an merupakan hipernim yang memiliki makna hiponim mencakup *baqar* ‘sapi’, *ibil* ‘unta’, dan *ganam* ‘kambing’ yang

---

<sup>148</sup>Ibn Aḥmad Ibn Muḥammad al-Gazālī, “Mabāhiṣ Al-Tasybīh Wa al-Tamṣīl Fī Tafsīr al-Taḥrīr Wa al-Tanwīr Liibn ‘Asyūr,” 48.

dipelihara dalam jumlah yang banyak.<sup>149</sup> Hal tersebut disesuaikan dengan jenis ternak yang sudah didomestikasi oleh masyarakat Arab untuk dimanfaatkan sebagai sumber susu, daging, dan alat transportasi.

Misalnya adalah sapi yang telah dimanfaatkan manusia sejak ribuan tahun yang lalu, sekitar awal periode Neolitik (sekitar 10.500 SM) dari *aurochs* liar (*bos primigenius*). Pada awalnya ada tiga kawasan utama tempat sapi ditenak atau didomestikasi, yaitu Timur Tengah dan Eropa yang sama-sama menghasilkan jenis sapi taurin, serta anak benua India yang menghasilkan garis keturunan sapi jenis *indicine*.<sup>150</sup>

Secara denotatif, kata /*qulūb*/ merupakan bentuk jamak dari *qalb* yang memiliki dua makna pokok. Pertama, *qalb* merupakan ‘segumpal darah’ disebut sebagai *fu’ād* yang tergantung di dalam rongga manusia. Kedua, *qalb* juga diartikan sebagai ‘*aql* ‘akal’. Dengan demikian, pemaknaan *qalb* sangat kompleks sebagai hal fisik yang mencakup kemampuan emosional dan kognitif.<sup>151</sup>

Sedangkan kata /*a’yun*/ merupakan jamak dari kata ‘*ain* yang memiliki arti ‘mata’. Sedangkan /*āẓān*/ ‘telinga’ juga

---

<sup>149</sup>Al-Ṭabarī, *Tafsīr Al-Ṭabarī al-Musammā Jāmi’ al-Bayān Fī Ta’wīl al-Qur’ān*, 2014, 6:131.

<sup>150</sup>Emily Jane McTavish et al., “New World Cattle Show Ancestry from Multiple Independent Domestication Events,” *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America* 110, no. 15 (April 9, 2013): E1398-1406, <https://doi.org/10.1073/pnas.1303367110>.

<sup>151</sup>Ibn Manẓūr, *Lisān Al-‘Arab*, vol. 2 (Beirut: Dār Ṣādir, tanpa tahun), 687.

merupakan salah satu indera yang dimiliki oleh makhluk hidup untuk menyimak atau mendengar.

Dalam kajian makna konotatif, peneliti berupaya mengkaji makna kata *al-an'ām* secara umum dan rinciannya meliputi *ibil*, *baqar*, dan *ganam* di dalam budaya Arab klasik dan zoologi modern. *Al-an'ām* 'binatang ternak' secara konotatif memiliki reputasi yang relatif baik. Sejak zaman pra Islam, sejumlah binatang yang masuk dalam kategori *al-an'ām* 'binatang ternak' memiliki kedudukan yang baik di antara binatang lainnya. Di dalam syair Arab klasik *ibil* atau juga disebut dengan *jamal* dan *nāqah* (tergantung usia dan jenis kelamin) yang bermakna 'unta' merupakan binatang yang menyimbolkan kecepatan, kesungguhan, dan kekuatan. Unta merupakan binatang yang sering dijumpai oleh masyarakat Arab pra Islam. Ia memberi banyak sekali inspirasi bagi masyarakat Arab dalam menggubah sebuah syair. Dalam kepercayaan Arab pra Islam, unta digunakan sebagai salah satu benda yang dihadirkan dalam upacara kelahiran dan kematian.

Hal tersebut tampak ketika ia dijadikan sebagai sesembelihan ketika digunakan dalam upacara keagamaan dan disembelih di atas kuburan manusia yang meninggal. Ritual ini dilakukan agar unta dapat menemani mayit setelah kematiannya. Di beberapa syair Arab disebutkan sifat-sifat baik yang ada pada unta, di antaranya adalah *hāzīq* 'cerdas', *hayuyah* 'memiliki energi kuat', *hazrah tumārisu ḥayātaha bi al-nasyāṭ* 'ulet dalam bekerja',

*jasratun* ‘*ala ahwāl*’ pemberani atas semua marabahaya’, dan sifat positif lainnya.<sup>152</sup>

Dalam masa Islam, *ibil* dan *ganam* merupakan tanda dari kemuliaan dan keberkahan. Hal tersebut diindikasikan dengan sabda Nabi Muhammad saw:

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي عَدِيٍّ عَنْ شُعْبَةَ عَنْ سُلَيْمَانَ عَنْ دَكْوَانَ  
عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَاكُمْ أَهْلُ الْيَمَنِ  
هُمْ أَرْقُ أَفْنَدَةً وَالْيَمَنُ قُلُوبًا الْإِيمَانُ يَمَانٌ وَالْحِكْمَةُ يَمَانِيَّةٌ وَالْفَحْرُ وَالْحِيَلَاءُ فِي  
أَصْحَابِ الْإِبِلِ وَالسَّكِينَةُ وَالْوَقَارُ فِي أَهْلِ الْغَنَمِ وَقَالَ عُنْدَرٌ عَنْ شُعْبَةَ عَنْ  
سُلَيْمَانَ سَمِعْتُ دَكْوَانَ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ<sup>153</sup>.

‘Telah menceritakan kepada kami Muhammad bin Basyar Telah menceritakan kepada kami Ibnu Abu Adi dari Syu'bah dari Sulaiman dari Dakwan dari Abu Hurairah radhiallahu'anhu dari Nabi saw beliau bersabda, "Telah datang penduduk Yaman, mereka adalah orang-orang yang perasaan (sensitif) dan hatinya paling lembut, keimanan dari Yaman, hikmah ada pada orang Yaman, angkuh dan sombong ada pada para penggembala unta, sedangkan ketenangan dan kewibawaan ada pada para penggembala kambing." Gundar berkata; dari Syu'bah dari Sulaiman Aku mendengar Dakwan dari Abu Hurairah dari Nabi saw’.

Di sisi lain terdapat keutamaan kambing ‘*ganam*’ di dalam hadis lain Rasulullah saw bersabda:

---

<sup>152</sup>Māhīr Aḥmad al-Mabīḍāin and 'Imād 'Abd al-Wahhab al-Ḍamūr, “Ansanatu Al-Ḥayawān Fī al-Syi'r al-Jāhili,” *Ḥauliyāt Al-Adāb 'Ainu al-Syams*, no. 43 (2015): 237.

<sup>153</sup>Abi 'Abd Allah Muhammad ibn Ismail al-Bukhari, *Sahih Bukhari* (Beirut: Dar Ibn Kasir, 2002), 990.

حَدَّثَنَا أَبُو مُعَاوِيَةَ قَالَ حَدَّثَنَا هِشَامُ بْنُ عُرْوَةَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أُمِّ هَانِيٍّ قَالَتْ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اتَّخَذُوا الْعَنَمَ فَإِنَّ فِيهَا بَرَكَهً<sup>154</sup>

‘Telah menceritakan kepada kami Abu Mu’awiyah berkata, telah menceritakan kepada kami Hisyam bin Urwah dari ayahnya dari Ummu Hani’ dia berkata, "Rasulullah ﷺ bersabda, "Peliharalah oleh kalian kambing karena di dalamnya terdapat barakah".

Selain itu *ibil* juga memiliki beberapa *laqab* atau gelar dikalangan masyarakat Arab. Di antaranya adalah *al-‘ais* ‘kuat’, *al-syamlal* ‘ringan’, *al-ya’malah* ‘pekerja’, *al-wakhba* ‘kuat’, *al-najiyah* ‘si cepat’, *al-hajan* ‘unta yang mulia’, dan lain sebagainya.<sup>155</sup> Pada perkembangannya, Khalid Zanid berpendapat bahwa unta memiliki peranan penting bagi masyarakat Arab pada abad pertama hijriyah pada umumnya.<sup>156</sup> Baik dalam segi ekonomi, politik, sosial, dan lain sebagainya

Selain memiliki pemaknaan yang bersifat positif, *ibil* juga memiliki konotasi negatif. Di antaranya terdapat dalam *amšāl ‘Arab, istanwaqa al-jamal* yang dijadikan permissalan bagi laki-laki yang memiliki pendapat lemah yang tampak dari cara bicaranya.<sup>157</sup>

Selain *ibil* ‘unta’, *baqar* ‘sapi’ dalam masyarakat Arab juga menyimbolkan hal lain yang berkonotasi positif. Sapi domestik dan liar ‘*baqar ahli wa baqar wahsy*’ merupakan binatang yang

---

<sup>154</sup>Al-Imam Ahmad Ibn Hanbal, *Musnad Al-Imam Ahmad Ibn Hanbal*, vol. 10 (Beirut: Dar Al Kotob Al Ilmiyah, 2008), 372.

<sup>155</sup>Muhammad ibn Mūsā al-Dumairī, *Ḥayātū Al-Ḥayawān al-Kubrā*, 21.

<sup>156</sup>Khalid Zanid, “al-Ibil wa Ahammiyatuhā al-Hadariyah fī Syibhi al-Jazirah al-Arabiyah Khilala al-Qarn al-Awwal al-Hijry/as-Sabi Milady,” *مجلة العلوم الإنسانية*, no. 18 (December 1, 2002): 177–92.

<sup>157</sup>Ibn Abdullah, *Jamharatu Al-Amšāl*, 1:54.

dijadikan sebagai objek dalam pembuatan syair yang bernuansa *madḥ* ‘pujian’. Di mana dalam konteks ini, sapi dapat mengalahkan serigala ‘*al-ẓi’bu*’ atau anjing ‘*al-kilab*’. Sedangkan jika anjing yang dapat membunuh sapi, maka syair akan bernuansa *mau’izah* ‘nasehat’. Dalam syair Arab, sapi menggambarkan persaudaraan dan kekompakan, di mana sapi selalu ditemukan secara berkelompok. Selain kekompakan, sapi dengan gaya berjalannya dan warna putihnya juga dijadikan sebagai permisalan bagi perempuan cantik jelita yang suci dan optimis dalam menjalani kehidupan.<sup>158</sup>

Selain dalam syair, dalam *amṣāl* juga digambarkan bahwa sapi merupakan binatang yang berkelompok dan kompak dalam berkeluarga. Misalnya dalam ungkapan *ja’a yajri baqarah* yang bermakna ‘dia datang dengan membawa rombongan keluarga’.<sup>159</sup>

Selain itu terdapat permisalan *baqar* dengan konotasi negatif, yaitu */baqaratu banī isrā’īl/* yang menunjukkan suatu perkara yang diperintahkan oleh Tuhan, sedangkan yang diperintah condong untuk tidak melakukannya sehingga perkara yang diperintahkan menjadi sulit untuk dikerjakan. Untuk itu, orang tersebut disebut dengan *baqaratu banī isrā’īl*.<sup>160</sup>

Konsep *tasybīh* pada Surat *Al-A’rāf* di atas menurut hemat peneliti juga memiliki konsep lain dalam *ilm balāghah*, yaitu *qaṣar*

---

<sup>158</sup> Ahmad al-Mabūdāin and ‘Abd al-Wahhab al-Ḍamūr, “Ansanatu Al-Ḥayawān Fī al-Syi’r al-Jāhili,” 246.

<sup>159</sup> Ibn Abdullah, *Jamharatu Al-Amṣāl*, 1:312.

<sup>160</sup> Ibn Abdullah, *Jamharatu Al-Amṣāl*, 2:201.

dengan *tarīqah aṭaf bal*. Ungkapan */bal hum aḍall/* menyiratkan makna *takhṣīṣ* ‘pengkhususan’ sifat bahwa manusia dan jin yang tidak mampu memahami dan mengamalkan ayat-ayat Allah SWT dan melakukan *i’tibār* terhadapnya memiliki sifat yang lebih rendah daripada binatang ternak *anahum aḍallu min al-an’ām*. Dalam hal ini *maqṣūr* nya adalah *al-ins* ‘manusia’ dan *al-jin* ‘jin’ yang tidak mampu memahami dan mengamalkan ayat-ayat Allah SWT, sedangkan *maqṣūr* ‘alaih nya terdapat pada kalimat */hum aḍall/* yang terletak setelah *tarīqah aṭfu bal*. Selain itu ayat tersebut juga memberikan kesan bahwa binatang memiliki kemampuan yang baik dalam tiga hal yang disebutkan Al-Qur’an daripada manusia dengan kriteria yang telah disebutkan sebelumnya. Hal ini mengundang pembaca untuk melihat kehidupan binatang ternak secara ilmiah yang juga merupakan ayat *kauniyah* itu sendiri.

Jika merujuk pada tiga hal organ manusia yang disebutkan dalam Al-Quran sebagai alat untuk memahami dan mengambil *i’tibār* terhadap ayat-ayat Allah SWT baik *qauliyah* ataupun *kauniyah*, yaitu *qalb* ‘hati’ atau ‘akal’, *a’yun* ‘mata’, dan *aẓn* ‘telinga’, maka binatang ternak juga memilikinya. Dalam penelitian ini, peneliti uraikan temuan ilmiah terkait salah satu binatang *an’ām*, *baqar* ‘sapi’ secara intensif.

Dalam ranah zoologi, *baqar* ‘sapi’ –sebagai salah satu binatang hiponim dari hipernim *al-an’ām*- memiliki kemampuan kognisi yang kompleks didasarkan pada indera yang dimiliki. Hal ini terkait dengan konsep *qalb* yang dimaknai dengan hati atau

akal untuk membedakan *tamyīz* dan *ikhtiyār* mana yang baik dan mana yang buruk untuk kehidupan mereka.

Berdasarkan penelitian yang dilakukan oleh Ksiksi dan Laca, binatang ternak seperti sapi dan kambing memiliki kognisi spasial yang baik. Kognisi ini berkaitan dengan cara binatang belajar untuk mendapatkan pengetahuan, mengingat, mengatur, dan memanfaatkan informasi yang telah didapatkan dari ingatannya terhadap lingkungan di mana ia hidup.<sup>161</sup> Sebagaimana penelitian yang dilakukan oleh kedua peneliti dengan tes labirin, didapati bahwa sapi dan kambing memiliki ingatan yang kuat dalam pencarian makanan. Ksiksi dan Laca menemukan bahwa sapi jantan mengingat lokasi sumber makanan setidaknya selama 48 jam.<sup>162</sup> Beberapa sapi tidak hanya mampu mempelajari labirin sederhana atau lokasi makanan di ladang, tetapi juga dapat belajar melintasi labirin yang kompleks (didefinisikan sebagai labirin dengan banyak cabang). Setelah dipelajari, mereka dapat menyimpan memori konfigurasi labirin hingga enam minggu.<sup>163</sup>

Selain itu dengan kemampuan belajarnya, sapi mampu membedakan jenis mereka sendiri dan jenis binatang lain. Kemampuan tersebut membentuk pola sosial, hierarki, dan reaksi

---

<sup>161</sup> T. Ksiksi and E. A. Laca, "Cattle Do Remember Locations of Preferred Food over Extended Periods," *Asian-Australasian Journal of Animal Sciences* 15, no. 6 (January 1, 2002): 900–904.

<sup>162</sup> E. A. Laca, "Spatial Memory and Food Searching Mechanisms of Cattle," *51*, July 1, 1998, <https://doi.org/10.2307/4003320>.

<sup>163</sup> M. Hirata, C. Tomita, and K. Yamada, "Use of a Maze Test to Assess Spatial Learning and Memory in Cattle: Can Cattle Traverse a Complex Maze?," *Applied Animal Behaviour Science* 180 (2016): 18–25.

terhadap jenis yang dikenal dan dianggap “aman” untuk mereka dan jenis yang membahayakan bagi mereka.<sup>164</sup> Bahkan keakraban dengan sesama jenis juga dapat dibedakan, antara sapi yang sering berinteraksi dan sapi yang tidak sering bertemu.<sup>165</sup>

Dengan demikian ditemukan berbagai bukti bahwa sapi memiliki konsep *tamyīz* atau diskriminasi yang berkembang dengan baik dan kemampuan kognitif spasial yang memandu mereka untuk belajar hal yang baru dan mengingat dalam jangka waktu yang relatif lama. Sapi mampu membedakan berbagai macam rangsangan antara manusia yang berlaku baik dengannya dan berlaku kasar terhadapnya. Dalam sebuah penelitian yang dilakukan oleh Taylor dan Davis, sapi diajari untuk menempelkan hidungnya ke pergelangan tangan kanan pawang untuk mendapatkan hadiah makanan. Eksperimen tersebut terdiri dari dua stimulus. Pertama eksperimen dengan memberikan hadiah makanan kepada sapi. Kedua tidak membiasakan hal tersebut. Hasil menunjukkan bahwa sapi belajar untuk mendekati pawang yang memberikan hadiah lebih sering dari pada pawang yang tidak memberikan hadiah.<sup>166</sup>

---

<sup>164</sup> Kristin Hagen and Donald M Broom, “Emotional Reactions to Learning in Cattle,” *Applied Animal Behaviour Science* 85, no. 3 (March 25, 2004): 203–13, <https://doi.org/10.1016/j.applanim.2003.11.007>.

<sup>165</sup> Marjorie Coulon et al., “Visual Discrimination by Heifers (Bos Taurus) of Their Own Species,” *Journal of Comparative Psychology* 121, no. 2 (2007): 198–204, <https://doi.org/10.1037/0735-7036.121.2.198>.

<sup>166</sup> Allison A Taylor and Hank Davis, “Individual Humans as Discriminative Stimuli for Cattle (Bos Taurus),” *Applied Animal Behaviour*

Kemampuan belajar asosiatif ini pada akhirnya juga mengasah kemampuan *tamyīz* ‘*discrimination of objects*’ sejenis dalam konteks sosial. Dengan demikian sapi mampu mengidentifikasi mana binatang lain yang bersahabat dengan mereka dan yang berbahaya bagi mereka.

Selain kognisi atau akal, *qalb* juga dapat dimaknai dalam aspek emosi. Sapi sebagai binatang ternak juga pandai dalam menampilkan emosi sebagaimana yang dimiliki oleh manusia. Dalam penelitian Salono dkk. disebutkan bahwa induk sapi mengalami kesedihan ketika dipisahkan dari anak-anaknya, dan stres itu tampak berkurang setelah induk dan anak dipertemukan.<sup>167</sup> Dalam sebuah observasi, ditemukan bahwa ikatan emosional antara ibu dan anak sapi, menjadi semakin kuat setelah hanya lima menit melakukan kontak sejak lahir. Induk yang dipisahkan dari anaknya setelah lima menit dapat mengenali anaknya sendiri dan menunjukkan perilaku keibuan hingga 12 jam setelah pemisahan. Semua induk sapi menunjukkan tanda-tanda kesedihan dengan indikasi berjalan tidak teratur, sering buang air kecil, bersuara, dan menyeruduk setelah berpisah dari anak-anaknya. Setelah 24 jam pemisahan, induk sapi terus menunjukkan

---

*Science* 58, no. 1 (June 1, 1998): 13–21, [https://doi.org/10.1016/S0168-1591\(97\)00061-0](https://doi.org/10.1016/S0168-1591(97)00061-0).

<sup>167</sup>Jaime Solano et al., “A Note on Behavioral Responses to Brief Cow-Calf Separation and Reunion in Cattle (*Bos Indicus*),” *Journal of Veterinary Behavior* 2, no. 1 (January 1, 2007): 10–14, <https://doi.org/10.1016/j.jveb.2006.12.002>.

tanda-tanda kesusahan, tetapi tidak bisa lagi mengenali anaknya sendiri.<sup>168</sup>

Di sisi lain, kesedihan anak sapi juga tampak setelah berpisah dengan induknya. Kualitas stress anak sapi memiliki keterkaitan dengan berapa lama ia bersama dengan induknya sebelum dipisah. Weary dkk. melakukan sebuah penelitian dengan melakukan pemisahan induk-anak sapi dalam tiga rentang waktu yang berbeda, yaitu setelah enam jam, satu hari, dan empat hari. Hasil menunjukkan bahwa induk sapi melakukan panggilan kontak untuk anak mereka dengan frekuensi yang lebih tinggi dan lebih sering ketika dipisahkan setelah empat hari bersama dibandingkan dengan dua kategori rentang waktu lainnya.<sup>169</sup> Panggilan kontak antara ibu dan anak sapi sangat penting untuk menjaga ikatan mereka. Barfield dkk. menunjukkan bahwa anak sapi berumur 3–5 minggu dapat mengenali induknya dengan menggunakan isyarat vokal.<sup>170</sup> Hal tersebut diperkuat oleh Weary bahwa induk dan anak sapi saling merespon terhadap panggilan satu sama lain. Anak sapi

---

<sup>168</sup>Susan J. Hudson and M. M. Mullord, "Investigations of Maternal Bonding in Dairy Cattle," *Applied Animal Ethology* 3, no. 3 (September 1, 1977): 271–76, [https://doi.org/10.1016/0304-3762\(77\)90008-6](https://doi.org/10.1016/0304-3762(77)90008-6).

<sup>169</sup>Daniel M. Weary and Beverly Chua, "Effects of Early Separation on the Dairy Cow and Calf: 1. Separation at 6 h, 1 Day and 4 Days after Birth," *Applied Animal Behaviour Science* 69, no. 3 (October 1, 2000): 177–88, [https://doi.org/10.1016/S0168-1591\(00\)00128-3](https://doi.org/10.1016/S0168-1591(00)00128-3).

<sup>170</sup>Christine H. Barfield, Zuleyma Tang-Martinez, and Jill M. Trainer, "Domestic Calves (Bos Taurus) Recognize Their Own Mothers by Auditory Cues," *Ethology* 97, no. 4 (1994): 257–64, <https://doi.org/10.1111/j.1439-0310.1994.tb01045.x>.

merespon secara istimewa panggilan dari ibu mereka sendiri daripada sapi dewasa lainnya.<sup>171</sup>

Dalam penelitian lain, menunjukkan bahwa ikatan antara ibu dan anak sapi yang terjalin dengan kuat mempengaruhi kemampuan anak sapi untuk menurunkan kadar stress yang dialami. Dalam hal ini, Wegner membuktikan hal tersebut dengan meneliti dua kelompok sapi. Kelompok pertama adalah anak sapi yang memiliki kontak tidak terbatas dengan induknya. Sedangkan kelompok kedua adalah kumpulan anak sapi yang dikumpulkan dan diberi susu formula dengan bantuan manusia. Hasil dari penelitian tersebut menunjukkan bahwa kedua kelompok anak sapi dapat bertahan dan tumbuh secara optimal. Akan tetapi saat dua kelompok diuji dengan tes isolasi dan konfrontasi dengan sapi yang tidak dikenal, anak sapi yang dipelihara bersama dengan induknya menunjukkan upaya yang lebih aktif untuk kembali ke induk dan kawanannya serta mampu menurunkan kadar hormon stres saat bertemu dengan sapi yang tidak dikenal daripada kelompok anak sapi yang diberi minum susu dengan bantuan manusia dan dipisahkan dengan induknya.<sup>172</sup>

Adapun terkait dengan kemampuan visual, sapi merupakan binatang yang aktif beraktifitas pada siang hari atau disebut dengan 'diurnal'. Dengan kondisi tersebut, maka penglihatan

---

<sup>171</sup>Weary and Chua, "Effects of Early Separation on the Dairy Cow and Calf."

<sup>172</sup>K. Wagner et al., "Mother Rearing of Dairy Calves: Reactions to Isolation and to Confrontation with an Unfamiliar Conspecific in a New Environment.," *Applied Animal Behaviour Science* 147, no. 1/2 (2013): 43–54.

merupakan sensorik dominan yang digunakan sapi selain empat modal sensorik lain.<sup>173</sup> Sapi merupakan binatang yang dimangsa, dengan demikian, memiliki mata yang terletak di sisi kepala mereka, memberi mereka bidang pandang yang luas setidaknya 330 derajat. Namun, penglihatan binokular mereka terbatas pada sekitar 30–50 derajat dan mereka memiliki titik buta atau *blank spot* tepat di belakang mereka. Mereka memiliki ketajaman visual yang baik, tetapi kemampuan akomodasi mereka tidak berkembang sebaik manusia.<sup>174</sup> Dengan penglihatan yang dimiliki, sapi mampu membedakan warna dan bentuk benda.

Dengan kemampuan visualnya, sapi mampu membedakan rangsangan yang kompleks. Salah satunya adalah rangsangan penanganan manusia terhadap mereka. Anak sapi maupun sapi dewasa menunjukkan respon ketakutan yang dipelajari terhadap manusia yang sebelumnya telah menangani mereka dengan cara yang kasar.<sup>175</sup> Selain itu, sapi dewasa memiliki kemampuan untuk belajar membedakan pawang yang memakai pakaian yang sama. Dengan mata tersebut dia juga bisa membedakan antara binatang sejenis dan pemangsa. Hal ini memiliki keterkaitan dengan kemampuan kognisi di atas.

---

<sup>173</sup> Krzysztof Adameczyk et al., “Perception of Environment in Farm Animals – A Review,” *Annals of Animal Science* 15, no. 3 (July 1, 2015): 565–89, <https://doi.org/10.1515/aoas-2015-0031>.

<sup>174</sup> Adameczyk et al.

<sup>175</sup> “The Psychology of Cows,” *Animal Behavior and Cognition*, accessed February 13, 2022, <https://www.animalbehaviorandcognition.org/article.php?id=1110>.

Terkait dengan kemampuan pendengaran, sapi diketahui memiliki rentang pendengaran dari 23 Hz sampai 35 kHz, dan pendengaran mereka lebih tajam daripada kuda.<sup>176</sup> Namun, dengan ambang lokalisasi ketajaman suara rata-rata 30 derajat, mereka kurang mampu melokalisasi suara dibandingkan dengan kambing (18 derajat), anjing (8 derajat) dan manusia (0,8 derajat). Kurangnya kemampuan lokalisasi suara yang tajam dapat membuat mereka kurang yakin tentang lokasi pemangsa dan akibatnya ia memiliki respon yang terlalu sigap menunjukkan ketakutan terhadap benda yang bergerak karena dianggap sebagai pemangsa.<sup>177</sup> Di sisi lain, pendengaran juga dapat mempengaruhi suasana hati dan reproduksi susu sapi perah. Berdasarkan penelitian yang dilakukan oleh Nilawati dkk, dengan diperdengarkan musik tertentu, sapi akan memiliki suasana hati yang baik, sehingga produksi susu akan berlimpah.<sup>178</sup> Berdasarkan hasil penelitian tersebut, tampak bahwa sapi memiliki pendengaran yang baik dan mempengaruhi emosinya.

Berdasarkan hal di atas, peneliti menyimpulkan bahwa kemampuan binatang ternak untuk dapat mengidentifikasi dan

---

<sup>176</sup> Rickye S. Heffner and Henry E. Heffner, "Hearing in Large Mammals: Horses (*Equus Caballus*) and Cattle (*Bos Taurus*)," *Behavioral Neuroscience* 97, no. 2 (1983): 299–309, <https://doi.org/10.1037/0735-7044.97.2.299>.

<sup>177</sup> Adamczyk et al., "Perception of Environment in Farm Animals – A Review."

<sup>178</sup> Nilawati Widjaja et al., "Pengaruh Musik terhadap Peforma Sapi Perah FH Laktasi," *Sains Peternakan: Jurnal Penelitian Ilmu Peternakan* 16, no. 1 (March 29, 2018): 30–33, <https://doi.org/10.20961/sainspet.v16i1.18738>.

melakukan diskriminasi objek melalui kemampuan visual, kognisi, emosi, dan pendengaran merupakan bentuk *tamyīz* terhadap apa yang baik dan buruk untuk kehidupannya.<sup>179</sup> Dengan kemampuan tersebut, peneliti melihat bahwa binatang ternak sejatinya memiliki kemampuan untuk memahami “ayat-ayat” yang Allah SWT berikan.

Yang menjadi perbedaan antara manusia dan binatang ternak tentu saja pada hal kualitas dan kuantitas pemahaman ayat yang dapat dipahami. Menurut hemat peneliti, ketidakmampuan

---

<sup>179</sup> Pendapat ini merupakan kritik dari pendapat Ibn Ḥazm yang mengatakan bahwa binatang tidak memiliki kemampuan *tamyīz*. Di dalam kitabnya, dia mengatakan bahwa standar ‘*mi’yār*’ *tamyīz* adalah kemampuan membedakan antara yang baik dan buruk yang dimiliki oleh manusia. Dengan demikian binatang yang memiliki kemampuan *tamyīz* yang berbeda dan tidak sebaik manusia, maka ia tidak bisa disebut sebagai *tamyīz*. Peneliti melihat ada penjelasan yang tidak konsisten dilakukan oleh Ibn Ḥazm. Di dalam uraian tentang binatang yang mampu bertasbih dan bersujud, dia menjelaskan bahwa binatang mampu melakukan keduanya, akan tetapi sifat atau tindakan bertasbih dan bersujud mereka berbeda dengan manusia. Bertasbihnya binatang adalah dengan mensucikan Allah SWT dari segala sesuatu yang buruk ‘*sū*’ dan kurang ‘*naqs*’ dengan cara yang tidak diketahui oleh manusia, sedangkan manusia bertasbih dengan mengucapkan “Subhanallah”. Sujudnya manusia adalah meletakkan dahi, telapak tangan, dan lutut di tanah, sedangkan sujudnya makhluk lain adalah dengan bayangannya yang berbolak-balik ke kiri dan ke kanan sebagaimana yang tertuang di dalam Surat *Al-Naḥl* 48. Dalam konteks ini, Ibn Ḥazm membedakan kemampuan manusia dan binatang dalam bertasbih dan sujud. Sedangkan dalam hal kemampuan *tamyīz*, dia meniadakan kemampuan tersebut pada binatang. Menurut hemat peneliti dua ayat zoomorfik mengenai binatang ternak yang terdapat di dalam Surat *Al-A’rāf* 179 dan *Al-Furqān* 43 menunjukkan bahwa binatang ternak mampu melakukan *tamyīz* berdasarkan hasil interpretasi al-Ṭabarī dan Zamaksharī terhadap potongan ayat *ūlāika ka al-an’ām bal hum aḍal*. Meskipun demikian, *tamyīz* antara manusia dan binatang tetap memiliki perbedaan, baik secara kualitas ataupun kuantitas. Lihat al-Zāhirī al-Andalusī, *Al-Faṣlu Fī al-Milal Wa al-Ahwā’ Wa al-Niḥal*, 1:68–70.

manusia dan binatang yang diserupakan Al-Qur'an terletak pada jenis pemahaman ayat-ayat mengenai keesaan Allah SWT, *nubuwwah* para nabi, dan lain sebagainya melalui kitab suci dengan bahasa yang dapat dipahami oleh manusia. Hal tersebut didasarkan pada pemaknaan ayat mengenai keesaan Allah SWT dan *nubuwwah* Muhammad saw yang telah Nabi Muhammad saw dakwahkan untuk kalangan Quraisy melalui kisah-kisah di dalam Al-Qur'an dan bukti lainnya melalui alam. Mereka mempercayai Nabi Muhammad saw sebagai manusia yang dapat dipercaya '*al-amīn*', akan tetapi mereka tetap menyembah patung '*aṣnām*', meskipun sudah dilarang oleh Nabi Muhammad saw.<sup>180</sup>

Binatang ternak tentu saja tidak mampu memahami ayat tersebut yang disampaikan menggunakan bahasa manusia. Di sisi lain manusia juga tidak mampu memahami ayat-ayat yang memang diperuntukan bagi binatang. Di sisi lain Al-Qur'an juga mengisyaratkan bahwa binatang juga memiliki spiritualitas dalam bertasbih, sebagaimana yang dijelaskan oleh Sarra Tlili.<sup>181</sup> Untuk itu perlu adanya pembeda "objek ayat" yang harus dipahami manusia dan binatang. Jika manusia, tidak mampu untuk memahami objek ayat yang harus dan dapat dipahami mereka, maka mereka memposisikan dirinya seperti binatang ternak. Lalu, apakah binatang ternak menjadi hina karena hal ini? Tentu saja tidak, karena binatang ternak mampu memahami objek ayat yang

---

<sup>180</sup> Al-Jābirī, *Fahm Al-Qur'ān al-Ḥakīm: Al-Tafsīr al-Waḍīḥ Ḥasba Tartīb al-Nuzūl*, 2008, 1:221.

<sup>181</sup>Tlili, *Animals in the Qur'an*, 172.

harus mereka pahami dengan kapasitas yang mereka miliki. Sapi, unta, dan kambing merupakan hamba yang taat kepada ayat-ayat Allah SWT sesuai dengan kehidupan kebintaangnnya. Sedangkan sebagian manusia, khususnya manusia yang disebutkan di dalam ayat tersebut tidak mampu memaksimalkan kemampuan yang dimilikinya sehingga dapat diserupakan dengan binatang bahkan berada di bawah mereka dalam memaksimalkan kemampuan yang dimiliki.

Secara paradigmatic, penggunaan kata *al-an'ām* daripada kata lain atau dalam bentuk *tafṣīḥ*nya, merupakan ungkapan *ījāz* 'ringkas'. Binatang yang masuk sebagai hiponim *al-an'ām* merupakan binatang yang diketahui oleh masyarakat Arab luas dan menjadi kebanggaan bagi pemiliknya. Potongan ayat */bal hum aḍall/* 'mereka lebih sesat', mengimplikasikan makna bahwa manusia harus memperhatikan kemampuan binatang, khususnya dalam tiga hal yang diserupakan, kemampuan kognisi dan emosi melalui *qalb*, visual menggunakan mata, dan pendengaran melalui telinga. Binatang ternak lebih baik dari pada orang-orang yang tidak mampu memahami ayat-ayat kebesaran Allah SWT melalui tiga hal tersebut. Terlebih dengan adanya *qaṣar* atau *ḥaṣr* yang merujuk pada *takhṣīs* 'pengkhususan', maka pernyataan */bal hum aḍall/*, menunjukkan bahwa binatang memiliki kemampuan yang lebih baik dari pada orang-orang kafir Quraisy dalam memanfaatkan organ sensorik yang dimiliki.

Secara sintagmatic, penggunaan *ḥaṣr* atau *qaṣar* dengan *ṭarīqah/bal/*'akan tetapi' menunjukkan bahwa penekanan sifat yang

ada pada *maūṣūf* (orang-orang yang tidak menggunakan hati, mata dan telinga untuk memahami ayat-ayat Allah SWT) bukan pada kalimat sebelum */bal/* berupa */ulāika ka al-an'ām/* ‘mereka bagaikan binatang ternak’. Akan tetapi sifat yang ingin ditekankan oleh Al-Qur’an adalah sifat setelah kata */bal/*, yaitu */bal hum aḍall/* ‘akan tetapi mereka lebih sesat (daripada binatang ternak)’. Penekanan ini tidak akan ditemukan jika kalimat tidak disusun dengan bentuk *ḥaṣr* atau *qaṣr*.

Berdasarkan hal tersebut, peneliti menyimpulkan bahwa *tasybīh* ayat di atas menunjukkan tujuan *gard taqbīh ḥālī musyabbah bidūni taqbīh ḥāl musyabbah bih* ‘mencela *musyabbah* tanpa mencela *musyabbah bih*’. Dengan demikian, stereotip buruk tentang binatang dapat dihindari dalam menjelaskan ayat di atas.

## 2. *Al-An'ām* ‘Binatang Ternak’ dalam Surat *Al-Furqān* Ayat ke 43

Sebagaimana Surat *Al-A'raf* di atas, Surat *Al-Furqān* merupakan salah satu surat makiyah pada fase ketiga ‘*al-marḥalah al-ṣāliṣah*’ perjalanan dakwah Nabi Muhammad saw. Allah SWT berfirman:

أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا

‘Atau apakah kamu mengira bahwa kebanyakan mereka itu mendengar atau memahami. Mereka itu tidak lain, hanyalah seperti binatang ternak, bahkan mereka lebih sesat jalannya (dari binatang ternak itu)’.

Berdasarkan penelusuran *asbābu al-nuzūl* mikro yang telah dilakukan peneliti, tidak ditemukan riwayat yang menunjukkan

*sabāb al-nuzūl* ayat di atas. Akan tetapi jika merujuk pada setting sosial yang ada pada zaman Nabi Muhammad saw, maka ditemukan *sabāb al-nuzūl* makro mengenai ayat di atas. Sebagaimana uraian sebelumnya, Surat *Al-Furqān* merupakan surat yang turun pada fase ketiga. Pada masa tersebut terjadi pertentangan orang-orang Quraisy terhadap dakwah yang disampaikan oleh Nabi Muhammad saw. Pertentangan tersebut berupa celaan terhadap konsep syirik, penyembahan patung, menganggap Al-Qur'an sebagai karangan Nabi Muhammad saw, dan mendustakan hari kebangkitan. Setelah Nabi Muhammad saw mengadu kepada Allah SWT mengenai sikap orang-orang musyrik, Allah SWT memberikan penekanan bahwa setiap nabi memiliki musuh dari orang-orang yang berbuat dosa. Dengan demikian Allah SWT memberikan wahyu berupa kisah-kisah orang-orang terdahulu, baik dari masyarakat Arab sebelum Nabi Muhammad saw lahir, seperti 'Ad dan Samūd serta kaum para nabi yang masuk dalam kategori *anbiyā' ahl al-kitāb*, khususnya Bani Israil yang tertimpa azab setelah mendustakan para nabi mereka sebagai peringatan untuk orang-orang Quraisy.<sup>182</sup>

Setelah itu Allah SWT menekankan bahwa orang-orang yang tetap mendustakan ayat-ayat Allah SWT baik terkait dengan tauhid, hari kebangkitan, dan lain sebagainya yang telah disampaikan oleh Nabi Muhammad saw, mereka lebih sesat daripada binatang ternak.

---

<sup>182</sup> Al-Jābirī, *Fahm Al-Qur'ān al-Ḥakīm: Al-Tafsīr al-Waḍīḥ Ḥasba Tartīb al-Nuzūl*, 2008, 1:258–60.

Jika merujuk pada kajian komparatif pada bab tiga, ditemukan bahwa ada satu sikap yang sama dari dua mufasir dalam melihat *al-an'ām* 'binatang ternak' yang diserupakan dengan orang musyrik Quraisy. Sikap yang dimaksud adalah mencela orang musyrik dengan binatang *al-an'ām* yang tidak mampu bernalar terhadap kebenaran ayat-ayat Allah SWT. Di sisi lain, mereka juga menggambarkan “kebaikan” dari binatang *al-an'ām* dibanding orang musyrik dalam menafsirkan potongan ayat */bal hum aḍall/* 'bahkan mereka lebih sesat (daripada binatang ternak)'. Terkait dengan permisalan tersebut, al-Ṭabarī dalam kitab tafsirnya menjelaskan bahwa:

ما هم إلا كالبهائم التي لا تعقل ما يقال لها، ولا تفقه، بل هم من البهائم  
 أضلّ سبيلاً لأن البهائم تتدي لمراعيها، وتنقاد لأربابها، وهؤلاء الكفرة لا  
 يطيعون ربهم، ولا يشكرون نعمة من أنعم عليهم، بل يكفرونها، ويعصون من  
 خلقهم ويرأهم.<sup>183</sup>

'Mereka tidak lain bagaikan binatang ternak yang tidak berakal (bernalur) dan tidak memahami atas apa yang dikatakan untuknya. Bahkan orang-orang musyrik lebih sesat */aḍallu/* dari pada binatang ternak. Mengingat bahwa binatang ternak akan patuh dengan penggembalanya. Sedangkan orang-orang kafir tidak patuh atas perintah Tuhan mereka, dan tidak menyukuri nikmat yang telah diberikan untuk mereka, tetapi mereka mengkufurinya serta bermaksiat kepada Dzat yang telah menciptakan mereka'.

Hal yang hampir serupa juga dijelaskan oleh Zamakhsyārī, dia mengatakan bahwa:

---

<sup>183</sup> Al-Ṭabarī, *Tafsīr Al-Ṭabarī al-Musammā Jāmi' al-Bayān Fī Ta'wīl al-Qur'ān*, 2014, 9:393.

ومشبهين بالأنعام التي هي مثل في الغفلة والضلال، ثم أرجح ضلالة منها<sup>184</sup>  
'Untuk itu mereka serupa dengan binatang ternak dalam hal kelalaian dan kesesatan, bahkan lebih lalai dan sesat dari pada binatang ternak'.

Di sisi lain dia juga mengatakan bahwa:

فإن قلت كيف جُعلوا أضلّ من الإنعام؟ قلت لأن الأنعام تنقاد لأربابها التي  
تعلفها وتتعهدها، وتعرف من يحسن إليها ممن يسيء إليها، وتطلب ما ينفعها  
وتجنب ما يضرّها «وتحتدي لمراعيها ومشاربها». وهؤلاء لا ينقادون لربهم، ولا  
يعرفون إحسانه إليهم من إساءة الشيطان الذي هو عدوهم، ولا يطلبون  
الغواب الذي هو أعظم المنافع، ولا يتقون العقاب الذي هو أشدّ المضارّ  
والمهالك، ولا يهتدون للحق الذي هو المشرع الهيّ والعدب الروي.<sup>185</sup>

'Lalu jika ditanyakan mengapa mereka lebih sesat dari pada binatang ternak? Maka jawabannya adalah bahwa binatang ternak akan patuh terhap penggembalanya yang memberi makan dan memeliharanya, ia juga mengetahui siapa saja yang baik kepadanya dan yang memperlakukan secara buruk kepadanya. Ia meminta dan mencari apa yang baik untuknya dan menjauhi apa yang buruk baginya. Mengikuti arahan penggembalanya untuk minum dan makan. Sedangkan orang-orang yang diserupakan binatang ternak tidak patuh terhadap perintah Tuhannya, tidak mengetahui kebaikan Tuhan mereka dan tidak mengetahui keburukan yang sudah dibuat syaitan terhadap mereka sebagai musuh mereka. Mereka tidak mencari pahala sebagai sesuatu yang sangat bermanfaat baginya. Mereka juga tidak menjauhi segala sesuatu yang dapat mendatangkan hukuman 'iqāb dan mereka juga tidak mengikuti petunjuk kebenaran'.

Adapun Ibn 'Arabī tidak menyinggung pembahasan ayat mengenai *al-an'ām* di atas. Berdasarkan uraian di atas, peneliti menyimpulkan bahwa kedua mufasir berpendapat bahwa *gard*

---

<sup>184</sup> Al-Zamakhsharī Al-Khwārazmī, *Al-Kasysyāf 'an Ḥaqāiq al-Tanzīl Wa 'Uyūn al-Aqāwil Fī Wujūh al-Ta'wīl*, 2016, 3:287.

<sup>185</sup> Al-Zamakhsharī Al-Khwārazmī, 3:288.

*tasybīh* secara implisit merujuk pada bentuk *taqbīh ḥālihim* ‘menggambarkan keburukan keadaan mereka’ atau ‘mencela keadaan mereka’. Pendapat tersebut memiliki perbedaan dengan pendapat yang dikemukakan oleh Ibn ‘Āsyūr bahwa *tasybīh* di atas lebih merujuk pada makna *taqrīb wa imkān*, yaitu adanya kemungkinan bahwa orang sudah memahami ayat-ayat Allah SWT, baik *qauliyah* ataupun *kauniyah* tetap mendustakannya.<sup>186</sup> Untuk menguraikan *gard tasybīh* ayat tersebut secara holistik, peneliti melakukan analisis ayat menggunakan kajian *tasybīh* dan semiotika berikut ini.

Dalam ayat di atas, *tasybīh* terdapat pada potongan ayat/*in hum ka al-an’ām bal hum aḍall* / ‘mereka tidak lain seperti binatang ternak, bahkan lebih sesat’. Selain mengandung *tasybīh*, ayat di atas juga mengandung *ḥaṣr* atau *qaṣar* dalam *ilm ma’ānī* dengan *tariqah nafy, istiṣnā’* dan *‘aṭaf* sekaligus. Dalam ayat tersebut, *musyabbah* terletak pada kata ganti *‘damīr’ /hum/* ‘mereka’ yang dapat merujuk pada beberapa referen. Pertama adalah orang-orang Quraisy Arab yang tetap tidak menggunakan akal mereka untuk memahami ayat-ayat Allah SWT dan telinga untuk mendengar dakwah Rasulullah saw, padahal mereka telah diperlihatkan dengan jelas bukti-bukti ayat tersebut. Salah satunya adalah kehancuran umat terdahulu di sebuah desa yang selalu dilewati oleh orang-orang Quraisy saat melakukan perjalanan

---

<sup>186</sup>Muḥammad al-Ṭāhir Ibn ‘Āsyūr, *Tafsīr Al-Taḥrīr Wa al-Tanwīr*, vol. 23 (Tūnis: Dār al-Tūnisyah li al-Nasyr, 1984), 37.

perdagangan.<sup>187</sup> Kedua adalah secara spesifik merujuk pada seorang laki-laki Arab yang menyembah batu, dan ketika dia menemukan batu yang lebih baik, maka dia melempar batu pertama dan menyembah batu yang dianggapnya lebih bagus. Ketiga adalah manusia secara umum. Yaitu setiap manusia yang tidak menggunakan akal dan pendengarannya untuk memahami ayat-ayat Allah SWT baik *qauliyah* ataupun *kauniyah*.

Adapun *musyabbah bih* pada ayat di atas adalah /*al-an'ām*/ 'binatang ternak' yang secara spesifik merujuk pada *baqar* 'sapi', *ibil* 'unta', dan *ganam* 'kambing'. Sedangkan *adātu tasybīh* yang digunakan adalah huruf /*kaf*/. Dalam *tasybīh* tersebut tidak dijelaskan secara detail *wajhu syibh* antara *musyabbah* dan *musyabbah bih*. *Wajhu syibh* dapat dipahami dengan penalaran atau *ta'wīl*. Dengan demikian *tasybīh* ayat di atas masuk dalam kategori *tasybīh mursal-mujmal*, yaitu *tasybīh* yang memiliki *adātu tasybīh*, tetapi tidak memiliki *wajhu syibh* secara eksplisit. *Wajhu syibh* dapat dipahami melalui kata *musyabbah bih* /*an'ām*/ yang tidak diberi *qayyid* atau penjelas apapun. Dengan demikian *tasybīh* di atas juga dapat disebut dengan *al-tasybīh gairu tamšīl*. Jika merujuk pada dua pendapat mufasir sebelumnya, maka *wajhu syibh* antara *ḍamīr* /*hum*/ 'mereka' dan /*al-an'ām*/ 'binatang ternak' terletak pada *lā ta'qilu mā yuqālu lah* 'tidak menalar apa yang dikatakan untuknya' dan *lā tafaqqah* 'tidak memahaminya' serta *al-gaflah* 'lalai' dan *ḍalāl* 'sesat'. Sama dengan pembahasan sub

---

<sup>187</sup>Ibn 'Asyūr, 23:37.

kajian sebelumnya, kategori *al-tasybīh gairu tamšīl* pada ayat ini juga menyiratkan bahwa *al-an'ām* tidak menjadi objek celaan '*taqbīh ḥāl*'.

Selain itu *adātu tasybīh /kaf/* menggambarkan bahwa permissalan antara *musyabbah* dan *musyabbah bih* dapat setara bahkan lebih dominan ada pada *musyabbah* yaitu */hum/* yang meruju pada tiga kelompok orang yang telah disebutkan di atas. Hal tersebut diperkuat dengan konsep *ḥaṣr* atau *qaṣar* dengan cara atau *tarīqah nafy /in/, istiṣ'nā /illa/,* dan adanya *aṭaf /bal/*. Dalam ayat *tasybīh* di atas, kalimat */in hum/* 'mereka tidak lain' merupakan *nafy* sedangkan *illā ka al-an'ām* 'kecuali seperti binatang ternak' merupakan *istiṣ'nā* dan */bal hum aḍall/* 'akan tetapi mereka lebih sesat (daripada binatang ternak)' menggambarkan *aṭaf bal*. Ungkapan tersebut merujuk pada jenis *qasr mausūf 'alā siffah* yang berfaidah dalam *takḥṣīṣ* dan menghilangkan hukum sebelumnya, sehingga dapat dipahami secara ringkas dan khusus */hum aḍallau min al-an'ām/* 'mereka lebih sesat daripada binatang'. Dengan demikian, peneliti menyimpulkan bahwa sebagaimana ayat yang dikaji sebelumnya, *tasybīh* pada ayat ini memiliki tujuan berupa *taqbīh ḥāl musyabbah bidūnu taqbīh ḥāl musyabbah bih*<sup>188</sup> sehingga tidak perlu mencela binatang ternak untuk menerangkan *tasybīh* di atas.

Dalam sub kajian ini, peneliti tidak mengkaji secara detail pemaknaan denotasi dan konotasi *al-an'ām* karena telah dijelaskan

---

<sup>188</sup> Fayūdi, *'Ilm al-Bayān: Dirāsah Taḥlīliyah Limasā'il al-Bayān*, 180.

pada kajian ayat sebelumnya. Secara singkat peneliti menyimpulkan bahwa *al-an'ām* merupakan binatang yang memiliki kemampuan dalam bernalar baik kognisi ataupun emosi, memiliki kemampuan untuk melihat dan mendengar, di mana gabungan dari kemampuannya tersebut dimanfaatkan untuk *tamyīz* membedakan antara yang baik dan yang buruk apa yang harus mereka lakukan. Untuk itu sub kajian ini ditulis untuk menguatkan argumen pada kajian ayat sebelumnya.

Dalam sub kajian ini peneliti lebih mengarah pada kajian kata *ya'qil* dan *yasma'* yang dikaitkan dengan *musyabbah bih /al-an'ām/* 'binatang ternak' yang juga terdapat pada Surat *Al-A'rāf* ayat ke 179. Jika diperhatikan dengan seksama, sifat yang disamakan dalam ayat ke 44 Surat *Al-Furqān* antara orang Quraisy dan *al-an'ām* adalah ketidakmampuan dalam *ya'qil* 'bernalari' dan *yasma'* 'mendengar' apa yang didakwahkan Nabi Muhammad saw. Di mana *istifham /am taḥṣabu anna akṣarahum yasma'ūn au ya'qilūn?/* 'apakah engkau mengira bahwa kebanyakan dari mereka mampu mendengar atau bernalar?' memiliki faidah */inkār/* 'meniadakan' atas kemampuan mereka dalam mendengar dan menalar.<sup>189</sup>

Hal tersebut berbeda dengan sifat yang disampaikan dalam Surat *Al-A'rāf* sebelumnya, di mana ketidakmampuan orang Quraisy yang diserupakan dengan *al-an'ām* terdapat pada tiga hal, yaitu memahami '*yafqahun*', melihat '*yubṣirūn*', dan menyimak

---

<sup>189</sup>Jarīm and Amīn, *Al-Balāgh al-Waḍīḥah*, 56.

'*yasma'ūn*'. Kenapa tidak ada *yubṣir* 'melihat' pada Surat *Al-Furqān* yang turun setelah Surat *Al-A'rāf*?

Menurut hemat peneliti, hal tersebut mengimplikasikan dua hal. Pertama, perbedaan dan berkurangnya sifat yang terdapat di dalam Surat *Al-Furqān* daripada yang terdapat dalam Surat *Al-A'rāf* menunjukkan menurunnya kualitas ketidakimanan orang Quraisy terhadap dakwah Nabi Muhammad saw seiring bertambahnya masa dakwah beliau. Meskipun kualitas pertentangan tersebut dibarengi dengan bertambahnya kekerasan yang dilakukan orang Quraisy karena tidak mengindahkannya. Argumentasi tersebut diperkuat dengan penjelasan yang disampaikan oleh Zamakhsyarī mengenai ayat di atas bahwa hal utama yang membuat mereka tidak menerima Islam adalah hawa nafsunya, khususnya dalam hal *ri'āṣah* 'kepemimpinan'. Bukan pada kemampuan mereka untuk bernalar, melihat, dan mendengarkan ayat-ayat yang telah ditampakkan kepada mereka.

Hal ini juga dijelaskan oleh Ibn 'Āsyūr bahwa penggunaan ayat *akṣaruhum dūna jami'uhum* 'kebanyakan dari mereka bukan mereka secara keseluruhan' menunjukkan bahwa orang-orang Quraisy sejatinya sebagian sudah memahami dan menyimak ayat-ayat Allah SWT baik *qauliyah* ataupun *kāināt/kauniyah*. Akan tetapi akal mereka dikalahkan oleh nafsu atau cinta kepemimpinan '*ḥubbu ri'āṣah*'. Cinta tersebutlah yang menghalangi mereka untuk mengikuti Nabi Muhammad saw dan berbaur bersama dengan orang-orang yang memiliki derajat lebih rendah dari mereka atau

bahkan budak mereka seperti Ammar ibn Yasīr dan Bilāl ibn Rabbah.<sup>190</sup>

Kedua, perbedaan tersebut mengimplikasikan konsep *ījāz* ‘keringkasan’ Al-Qur’an sebagai *mu’jizah bayānī* dalam menghindari redudansi. Berdasarkan kajian *munāsabatil āyāt*, tidak ditampilkannya *lā yubṣir* ‘tidak melihat’ pada Surat *Al-Furqān* ayat ke 43 menunjukkan bentuk *ījāz* ‘ringkas’ Al-Qur’an untuk tidak mengulangi ungkapan yang substansinya hampir sama dalam hal “tidak melihat” pada ayat sebelumnya. Pada ayat ke 40 Surat *Al-Furqān*, kata yang digunakan untuk menggambarkan ketidakmampuan untuk melihat ayat-ayat Allah SWT adalah */afalam yakunu yaraunaha/* ‘Apakah mereka tidak melihatnya’. Allah SWT berfirman:

وَلَقَدْ آتَيْنَا عَلَى الْقَرْيَةِ الَّتِي أَنْطَرْتُمْ مَطَرًا سَوِيًّا أَفَلَمْ يَكُونُوا يَرَوْنها بَلْ كَانُوا لَا  
يَرْجُونَ نُشُورًا

‘Dan sesungguhnya mereka (kaum musyrik Mekah) telah melalui sebuah negeri (Sadum) yang (dulu) dihujani dengan hujan yang sejelek-jeleknya (hujan batu). Maka apakah mereka tidak menyaksikan runtuhnya itu; bahkan adalah mereka itu tidak mengharapkan akan kebangkitan’.

Menurut Ibn ‘Āsyūr, *qaryah* pada ayat di atas merujuk pada *qaryah qaum luth* ‘daerah kaum Nabi Luth’ yang juga disebut dengan *madīnah sudam* ‘kota kaum sodom’. Dia menambahkan bahwa daerah tersebut secara dominan digenangi oleh air dan terdapat bekas azab Allah SWT yang menimpa mereka. Daerah tersebut selalu dilewati oleh orang-orang Quraisy saat melakukan

---

<sup>190</sup>Ibn ‘Āsyūr, *Tafsīr Al-Tahrīr Wa al-Tanwīr*, 1984, 23:37.

perjalanan untuk berdagang ke Syam, sehingga mereka bisa mengkonfirmasi kebenaran dakwah Nabi Muhammad saw mengenai akibat pertentangan kaum-kaum sebelumnya terhadap nabi-nabi mereka. Akan tetapi mereka tetap tidak mengindahkan apa yang mereka lihat. Hanya saja, sifat *lā yarauna* ‘tidak melihat’ yang diindikasikan oleh potongan ayat */afalam yakūnū yaraunaha/* di sini tidak bisa dikaitkan secara langsung dengan sifat *al-an’ām* dalam Surat *Al-Furqān*, karena tidak dikaitkan langsung dengannya.

Adapun terkait dengan ranah zoologi yang menjadi fokus pada penelitian ini, peneliti melihat bahwa berkurangnya sifat negatif orang Quraisy yang disamakan dengan *al-an’ām* pada Surat *Al-Furqān* ‘binatang ternak’ menunjukkan bahwa “sifat keburukan” tersebut bukanlah sifat *ajeg* yang ada binatang *al-an’ām* sebagai *musyabbah bih*.<sup>191</sup> Hal tersebut menunjukkan bahwa penggambaran keburukan lebih fokus pada *musyabbah* bukan pada *musyabbah bih*. Di mana sebagian orang Quraisy pada saat itu sudah memahami, melihat, dan mendengar ayat-ayat Allah SWT,

---

<sup>191</sup> Dalam sub bab sebelumnya, peneliti mengkaji salah satu ayat yang menggambarkan perumpamaan orang kafir dengan *bahīmah* ‘binatang ternak’ secara implisit pada Surat *Al-Baqarah* ayat 171. Berdasarkan urutan turun, Surat *Al-Baqarah* turun setelah Surat *Al-A’rāf* dan Surat *Al-Furqān*. Pada Surat *Al-Baqarah* sifat orang kafir yang diserupakan dengan binatang ternak hanya satu, yaitu ketidakmampuan untuk mendengar ayat-ayat Allah dan memahaminya *lā yasma’ illa du’āan wa nidāan*. Menurut hemat peneliti, ayat ini memperkuat argumen bahwa sifat buruk pada *al-an’ām* atau *al-bahīmah* di dalam Al-Qur’an terus mengalami penurunan jumlah dan tidak *ajeg*. Hal ini menunjukkan bahwa sifat buruk tersebut lebih dominan ditujukan untuk manusia yang diserupakan dengan *al-an’ām*. Lihat Al-Maḥallī and Al-Syuyūfī, *Tafsīr Jalālain*, 24.

khususnya terkait akibat dari kaum yang menentang dakwah para nabi sebelumnya, seperti kaum Nabi Luth yang dikenal dengan kaum *sadūm* ‘sodom’. Akan tetapi mereka tetap menentang ayat-ayat tersebut, baik *qauliyah* ataupun *kauniyah* yang telah Allah SWT perlihatkan melalui dakwah Nabi Muhammad saw.

Dengan demikian tidak heran jika mereka digambarkan *aḍallu min al-an’ām* ‘lebih sesat daripada binatang ternak’, baik yang tersirat di dalam Surat *Al-A’rāf* ataupun Surat *Al-Furqān*. Mengingat mereka tidak mampu untuk melakukan *tamyīz* ‘upaya deferensiasi’ anantara hal yang baik dan buruk untuk mereka dengan organ yang telah Allah SWT berikan. Sedangkan *al-an’ām* ‘binatang ternak’ mampu melakukannya dengan kualitas dan kuantitas yang berbeda.

Secara paradigmatik, penggunaan kata *ya’qil* bukan *yafqah* yang dikaitkan dengan *al-an’ām* ‘binatang ternak’ pada Surat *Al-Furqān* menunjukkan berkurangnya kualitas ketidakmampuan orang-orang Quraisy dalam memahami ayat-ayat Allah SWT. Di dalam *Lisān Al-‘Arab*, Ibn Manẓūr menjelaskan bahwa kata */‘aqala/* memiliki makna */fahima/* ‘memahami’. Sedangkan */faqaha/* lebih mengarah pada makna ‘*al-‘ilmu bi al-syai’ wa al-fahm lahu* ‘mengetahui sesuatu dan sekaligus memahaminya’.

Dengan demikian dapat dipahami bahwa perumpamaan orang yang tidak mampu memahami ayat-ayat Allah SWT dengan medium *al-an’ām* ‘binatang ternak’ pada Surat *Al-A’rāf* ayat ke 179 */lahum qulūb lā yafqahūna bihā/* ‘mereka mempunyai hati, tetapi tidak mampu memahami (ayat-Ayat Allah SWT)

dengannya’ menunjukkan ketidakmampuan dalam ‘ilmu’ ‘mengetahui’ dan *fahm lahu* ‘memahaminya’ sekaligus. Sedangkan dalam Surat *Al-Furqān* ayat ke 43 */am taḥsabū anna akṣarahum yasma’ūn au ya’qilūn/* ‘apakah engkau mengira bahwa mereka mendengarkan atau memahami (ayat-ayat Allah SWT)’ dengan *istifhām* yang berfaidah *inkār* atau *nafyi /anna akṣarahum lā ya’qilūn/* ‘kebanyakan mereka tidak mengetahui’ menunjukkan bahwa mereka sudah mengetahui ayat-ayat Allah SWT akan tetapi tidak mampu memahami maksudnya. Hal tersebut secara konotatif menunjukkan progress dakwah Nabi Muhammad saw kepada orang-orang Quraisy.

Selain itu pemilihan */al-an’ām/* ‘binatang ternak’ pada ayat di atas bukan pada binatang lainnya, mengimplikasikan makna yang *ījāz* ‘ringkas’ dan tepat sasaran. Sebagaimana uraian pada sub bab di atas, */al-an’ām/* ‘binatang ternak’ merupakan binatang yang sangat dekat dengan kehidupan manusia pada saat itu. *Baqar* ‘sapi’, *ganam* ‘kambing’, dan *ibil* ‘unta’ merupakan binatang ternak yang dijadikan kebanggaan bagi masyarakat Arab dan diyakini membawa keberkahan. Dengan demikian, upaya untuk mengkonfirmasi bahwa */hum aḍallu min al-an’ām/* ‘mereka lebih sesat daripada binatang ternak’ menjadi lebih mudah, efektif, dan bersifat empiris.

Secara sintagmatik susunan ayat di atas menggunakan susunan kalimat *istifhām* ‘interrogatif’ dan juga *qasar* ‘pengkhususan’. Menurut hemat peneliti, susunan kalimat *istifhām* ‘interrogatif’ mengandung makna *inkār/nafyi* ‘penegasian’, dan

*taubīkh* ‘mencela’. Sedangkan *qaṣar* atau *ḥaṣr* menunjukkan makna bahwa penekanan ada pada *hum aḍallu min al-an’ām* ‘mereka lebih sesat dari pada binatang ternak’ bukan pada */in hum ka al-an’ām/* ‘tidak lain mereka seperti binatang ternak’.

Di dalam potongan ayat */am taḥṣabu anna akṣarahum yasma’ūn au ya’qilūn?/* ‘apakah engkau mengira (wahai Muhammad saw) bahwa kebanyakan mereka (orang-orang Quraisy) dapat bernalar dan mendengar (terhadap ayat-ayat Allah SWT, baik *qauliyah* ataupun *kauniyah*)?’ mengandung kalimat *istifhām* ‘interrogatif’ karena potongan ayat tersebut *ma’ṭūf* ‘ikut’ kepada ayat atau kalimat sebelumnya */a fa anta takūnu ‘alaihi wakila/* ‘apakah engkau akan menjadi penolong baginya?’.

Penggunaan kalimat *istifhām* ‘interrogatif’ tersebut memiliki faidah berupa *al-nafyu* ‘negasi’ dan *taubīkh* ‘celaan’<sup>192</sup> bagi orang-orang Quraisy. Dengan demikian kalimat */am taḥṣabu anna akṣarahum yasma’ūn au ya’qilūn?/* ‘apakah engkau mengira kebanyakan mereka mendengar atau memahami (ayat-ayat Allah SWT)?’ menunjukkan makna */anna akṣarahum lā yasma’ūn au lā ya’qilūn/* ‘sesungguhnya kebanyakan mereka (orang-orang Quraisy) tidak mendengar dan tidak bernalar (ayat-ayat Allah SWT, baik *qauliyah* ataupun *kauniyah*). Jika kalimat tersebut tidak disusun dengan *istifhām*, maka *taukid* ‘penekanan’ ketidakmampuan mereka dalam mendengar dan memahami kurang kuat.

---

<sup>192</sup>Al-Hāsyimī, *Jawāhir Al-Balāghah*, 83.

Selain itu, susunan *ḥaṣr* atau *qaṣar* dengan *tarīqah* ‘*aṭaf/bal*’ pada potongan ayat */in hum illa ka al-an’ām bal hum aḍallu sabīla/* ‘mereka itu tidak lain, hanyalah seperti binatang ternak, bahkan mereka lebih sesat jalannya (dari binatang ternak itu)’ menunjukkan bahwa sifat *lā yasma’u au lā ya’qilu* ‘tidak mendengarkan atau tidak memahami’ lebih dominan ada pada *mauṣūf* (orang-orang Quraisy) yang terletak pada kalimat setelah *bal*, yaitu */hum aḍallu sabīla/* ‘mereka lebih sesat jalannya (dari binatang ternak itu)’.

Dengan demikian, peneliti menyimpulkan bahwa tidak ada gambaran buruk bagi binatang dalam ayat tersebut. Bahkan al-Ṭabarī dan Zamakhsyarī sejatinya telah menggambarkan kecerdasan binatang ternak dalam melakukan *tamyīz*, yaitu mampu mengenali penggembala atau orang yang telah merawatnya sehingga patuh terhadap perintahnya. Hal tersebut menunjukkan kemampuan binatang ternak sebagaimana yang telah dijelaskan pada sub bab sebelumnya. Dengan demikian, disimpulkan bahwa *gard tasybīh* ayat di atas menunjukkan *taqbīḥu ḥāl musyabbah bidūni taqbīḥ ḥāl musyabbah bih* ‘mencela *musyabbah* tanpa mencela *musyabbah bih*’

### 3. *Al-An’ām* ‘Binatang Ternak’ dalam Surat *Muḥammad* Ayat ke 12

Berbeda dengan dua ayat sebelumnya mengenai */al-an’ām/* ‘binatang ternak’, Surat *Muḥammad* ayat ke 12 merupakan surat madaniyah fase keenam yang membahas tentang masa peralihan dari Mekkah ke Madinah dan juga banyak menggambarkan

kehidupan Nabi Muhammad saw di Madinah. Allah SWT berfirman:

إِنَّ اللَّهَ يُدْخِلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ  
وَالَّذِينَ كَفَرُوا يَتَمَتَّعُونَ وَيَأْكُلُونَ كَمَا تَأْكُلُ الْأَنْعَامُ وَالنَّارُ مَثْوًى لَهُمْ

‘Sesungguhnya Allah memasukkan orang-orang mukmin dan beramal saleh ke dalam jannah yang mengalir di bawahnya sungai-sungai. dan orang-orang kafir bersenang-senang (di dunia) dan mereka makan seperti makannya binatang. dan jahannam adalah tempat tinggal mereka’.

Secara umum, -menurut Abid al-Jābirī-, Surat *Muhammad* terdiri dari empat bagian. Bagian pertama adalah *muqaddimah* ‘pembuka’ yang mengulas pengingat apa yang dialami kalangan musyrikin dalam peperangan melawan umat Islam, khususnya pada perang Khandaq atau Ahzab, di mana meskipun mereka telah bersekutu, mereka tetap tidak mendapatkan apa yang mereka inginkan. Kaum sekutu yang melawan pasukan muslim terdiri dari orang-orang Yahudi di Madinah yang terdiri dari Bani Quraizah dan Bani Nazir, kaum Ghathafan, dan kaum Quraisy. Selain itu pada bagian ini juga menjelaskan bagaimana Allah SWT mencukupi kebutuhan orang-orang yang beriman, khususnya mengampuni dosa dan kesalahan saat perang Uhud.<sup>193</sup>

Kedua, membahas tentang motivasi bagi umat Islam untuk tetap berjuang di jalan Allah SWT baik dengan jiwa ataupun harta melawan orang-orang Quraisy dan para sekutunya yang kemungkinan besar kembali setelah kekalahan dalam perang

---

<sup>193</sup> Al-Jābirī, *Fahm Al-Qur’ān al-Ḥakīm: Al-Tafsīr al-Waḍīḥ Ḥasba Tartīb al-Nuzūl*, 2009, 3:267.

Khandaq. Ketiga adalah gambaran orang-orang munafik yang selalu menentang dakwah Nabi Muhammad saw, khususnya dalam melakukan peperangan melawan orang Quraisy dan sekutunya. Keempat, adalah penutup yang mengulas tentang pengingat untuk orang yang beriman agar tetap mentaati Allah SWT dan Rasul-Nya, dan tidak meragukan ketetapan Allah SWT sehingga menjadi umat yang unggul.<sup>194</sup>

Jika merujuk pada pembagian di atas, maka ayat zoomorfik pada Surat *Muhammad* ayat ke 12 masuk dalam bagian kedua, yaitu motivasi bagi orang-orang yang beriman dalam mempersiapkan diri melawan orang-orang Quraisy. Allah SWT memberikan perbedaan balasan antara orang yang beriman dan orang-orang yang kafir. Untuk orang yang beriman, khususnya dari golongan *anṣār* dan *muhājirīn* mendapatkan surga. Sedangkan orang-orang kafir, khususnya orang kafir Quraisy dan para sekutunya akan masuk ke dalam neraka sebagai tempat tinggal akhir mereka. Dengan demikian dapat disimpulkan bahwa *background* di atas merupakan bentuk *sabāb al-nuzūl* makro turunnya ayat ke 12 dari Surat *Muhammad*.

Adapun sifat atau perilaku yang dimisalkan antara orang-orang kafir dengan *al-an'ām* 'binatang ternak' dalam Surat *Muhammad* adalah perilaku makan yang tertuang dalam potongan ayat */wa allāzīna kafarū yatamatta'ūn wa ya'kulūn kamā ta'kulu*

---

<sup>194</sup>Al-Jābirī, 3:269.

*al-an'ām*/ 'dan orang-orang kafir bersenang-senang (di dunia) dan mereka makan seperti makannya binatang ternak'

Para mufasir yang dikomparasikan oleh peneliti, memiliki pandangan yang hampir sama mengenai perumpamaan tersebut. Al-Ṭabarī mengatakan bahwa orang-orang kafir menikmati kenikmatan dunia dan makan tanpa mempedulikan dan mengetahui apa yang akan terjadi di akhir kehidupan mereka. Mengingat bahwa fokus mereka adalah makan dengan makanan yang telah disediakan untuk mereka. Di dalam kitab tafsirnya, al-Ṭabarī menjelaskan:

فمثلهم في أكلهم ما يأكلون فيها من غير علم منهم بذلك، وغير معرفة، مثل الأنعام من البهائم المسخرة التي لا همة لها إلا في الاعتلاف دون غيره<sup>195</sup>

'Permisalan perbuatan 'makan' mereka seperti binatang ternak yang makan tanpa memikirkan atau mengetahui apa saja di balik makanan itu. Mereka bagaikan binatang yang telah ditundukkan 'musakhharah' yang tidak memiliki ambisi dan keinginan yang bermacam-macam kecuali hanya makan'.

Adapun Zamakhsyārī mengatakan bahwa penyebutan perilaku makan yang diserupakan merupakan bentuk kelalaian orang-orang kafir yang makan dan menikmati kehidupan dunia, tanpa memikirkan akibatnya, khususnya di akhirat. Dalam kitabnya, dia mengatakan:

{ وَيَأْكُلُونَ } غافلين غير مفكرين في العاقبة { كَمَا تَأْكُلُ الْأَنْعَامُ } فِي مَسَارِحِهَا وَمَعَالِفِهَا، غافلة عما هي بصدده من النحر والذبح<sup>196</sup>

---

<sup>195</sup> Al-Ṭabarī, *Tafsīr Al-Ṭabarī al-Musammā Jāmi' al-Bayān Fī Ta'wīl al-Qur'ān*, 2014, 11:311.

‘Kata */ya’kulūna/* bermakna lalai tanpa memikirkan akibat (perbuatannya di dunia), */kama ta’kulu al-an’ām/* sebagaimana binatang ternak makan di peternakan dan tempat makannya, mereka lalai bahwa mereka akan disembelih’.

Mengenai ayat zoomorfik di atas dan hasil penafsiran para mufasir yang telah disebutkan, peneliti tidak mendapati indikasi adanya *gard tasybīh taqbīh ḥālihim* ‘mencela keadaan mereka’. Pendapat mereka lebih cenderung pada *gard bayānu ḥālihim* ‘menjelaskan keadaan mereka’. Yaitu menjelaskan keadaan orang-orang kafir saat menikmati kehidupan dunia, khususnya dalam hal makan yang diserupakan dengan binatang ternak.

Dalam analisis ini, peneliti tidak mengkaji ulang makna denotasi dan konotasi kata *al-an’ām* ‘binatang ternak’. Peneliti fokus pada kajian zoosembiologi dalam ranah sastra ‘*balāghah*’ dan zoologi, khususnya etologi perilaku makan binatang ternak. Secara tidak langsung, ayat tersebut mengundang pembaca untuk mencari tahu bagaimana perilaku makan binatang ternak dari pada perilaku lain, sehingga dapat dipahami secara holistik kesamaan perilaku *musyabbah* dan *musyabbah bih* dalam konteks ayat di atas. Dari dua perilaku manusia yang ingin diserupakan dengan binatang ternak, yaitu *al-mut’ah* ‘menikmati’ dan *al-akl* ‘makan’, perilaku *al-akl* ‘makan’ yang di*highlight* secara rinci oleh Al-Qur’an. Hal tersebut tampak pada potongan ayat */wa allāzīna kafarū yatamatta’ūn wa ya’kulūn kamā ta’kulu al-an’ām/* ‘dan orang-

---

<sup>196</sup> Al-Zamakhsharī Al-Khwarāzmī, *Al-Kasysyāf ’an Ḥaqāiq al-Tanzīl Wa ’Uyūn al-Aqāwil Fī Wujūh al-Ta’wīl*, 2016, 4:323.

orang kafir bersenang-senang (di dunia) dan mereka makan seperti makannya binatang ternak’.

Dalam kajian *balāghah*, ayat di atas mengandung konsep *tasybīh*. *Musyabbah* pada ayat di atas adalah kalimat /*ya’kulūn*/ ‘mereka makan’ berupa *fi’il* ‘kata kerja’ dan *fā’il* ‘subjek’ yang terkandung di dalam *ḍamīr hum* ‘kata ganti mereka’ di dalam *fi’il* ‘kata kerja’ tersebut merujuk pada /*allaḏīna kafarū*/ ‘orang-orang yang kafir’. Sedangkan *musyabbah bih* adalah kalimat /*mā ta’kulu al-an’ām*/ ‘makannya binatang ternak’. Kata /*mā*/ pada potongan ayat di atas merupakan *mā maḥḍariyah*, sehingga kata /*mā ta’kulu al-an’ām*/ memiliki makna ‘*akl al-an’ām* ‘cara makan binatang ternak’ atau ‘makannya binatang ternak’. Adapun *adātu tasybīh* yang digunakan adalah huruf *kaf* dalam kata /*kamā*/. Secara eksplisit, *wajhu syibh* tidak ditampilkan dan bersifat *ḍimnī* ‘tersimpan’. Mengenai *musyabbah* dan *musyabbah bih* di atas, peneliti melihat bahwa keduanya sebagai *tarfāī tasybīh* berkategori *murakab*, bukan *mufrād*.<sup>197</sup> Artinya baik *musyabbah* atau *musyabbah bih* keduanya berbentuk susunan kalimat atau frasa. Peneliti melihat bahwa bentuk *murakkab* dengan *fi’il muḍāri’* yang ditampilkan Al-Qur’an menunjukkan perilaku makan dengan *al-istimrār wa al-tajaddud* ‘kontinyu dan terus menerus berulang’ sebagai *wajhu syibh* yang tersimpan.<sup>198</sup> Selain itu dengan bentuk *murakkab*, *tasybīh* ayat di atas masuk dalam kategori *al-tasybīh al-tamṣīlī* yang mempermissalkan keadaan makan orang kafir dengan

---

<sup>197</sup>Al-Hāsyimī, *Jawāhir Al-Balāghah*, 223.

<sup>198</sup>Fayūdi, *Min Balāghati Al-Nuzum al-Qur’ānī*, 58.

keadaan binatang ternak saat makan bukan pada keadaan lainnya (*mu'ayyan*).

Untuk menerangkan hal tersebut lebih dalam, peneliti kaji perilaku makan binatang ternak dalam ranah zoologi. Sebelum mengarah pada perilaku tersebut, yang menjadi pertanyaan awal adalah, apa model peternakan yang diaplikasikan secara umum pada zaman Nabi Muhammad saw?. Dengan mengetahui hal tersebut, dipahami karakter makan binatang yang diisyaratkan oleh ayat di atas. Di dalam dunia peternakan terdapat tiga metode yang lazim digunakan, yaitu (1) metode ekstensif, yaitu dengan pegembalaan binatang ternak di daerah yang lapang atau padang gembala (2) metode intensif, yaitu mengandangkan binatang ternak dengan teknik *cut and carry* 'potong dan angkut', dan (3) semi intensif, yaitu memberi makan dengan mengandangkan binatang ternak dan sebagian waktu juga digembalakan di padang gembala.<sup>199</sup>

Jika merujuk pada beberapa literatur, model peternakan yang umum diaplikasikan pada zaman Nabi Muhammad saw - bahkan Nabi Muhammad saw juga pernah menjadi penggembala kambing-,<sup>200</sup> adalah model ekstensif dengan cara penggembalaan di

---

<sup>199</sup>Syamsuddin Hasan, *Hijauan Pakan Tropik* (PT Penerbit IPB Press, 2019), 65.

<sup>200</sup>Fadhliirrahman Latief, "Islamisasi Ilmu Peternakan (Bagian I) - Kompasiana.Com," accessed December 23, 2021, <https://www.kompasiana.com/daengfadhli/54f3626f7455139d2b6c73c1/islamisasi-ilmu-peternakan-bagian-i>.

padang gembala.<sup>201</sup> Peternakan disinyalir sebagai salah satu sumber pendapatan masyarakat Arab badui secara umum.<sup>202</sup> Mereka mencari daerah dengan rumput yang melimpah dan membawa ternak mereka menuju padang rumput tersebut.<sup>203</sup> Di sisi lain masyarakat *hadārah* atau perkotaan juga menggeluti bidang peternakan dengan metode penggembalaan.<sup>204</sup> Banyak masyarakat Arab perkotaan yang menggembala binatang ternak, khususnya kambing.<sup>205</sup> Tetapi juga ada masyarakat perkotaan yang menggembalakan ternak milik orang lain. Di antaranya adalah Nabi Muhammad saw ketika waktu kecil, ‘Umar bin Khattāb, dan Ibn Mas’ūd.<sup>206</sup> Menurut Laode Masihun dkk, kegiatan menggembala kambing merupakan upaya yang dilakukan Nabi Muhammad saw berlatih untuk mengatur, merawat, menjaga, dan mengembangbiakkan kambing sehingga muncul jiwa manajemen yang baik.<sup>207</sup>

---

<sup>201</sup>Zanid, “al-Ibil wa Ahammiyatuhā al-Hadariyah fi Syibhi al-Jazirah al-Arabiyah Khilala al-Qarn al-Awwal al-Hijry/as-Sabi Milady.”

<sup>202</sup>Novi Indriyani, “Prilaku Bisnis Muhammad Saw. Sebagai Entrepreneur Dalam Filsafat Ekonomi Islam,” *HUMAN FALAH: Jurnal Ekonomi dan Bisnis Islam* 3, no. 1 (November 11, 2016): 18–33.

<sup>203</sup>A Rusfidra, “Hewan Ternak,” Universitas Bung Hatta, accessed December 23, 2021, <http://bunghatta.ac.id/artikel-144-hewan-ternak-.html>.

<sup>204</sup>Muhammad Zidny Nafi’ Hasbi, “Potret Kehidupan Ekonomi Pada Zaman Nabi,” *AL-MUTSLA* 3, no. 1 (June 30, 2021): 1–8, <https://doi.org/10.46870/jstain.v3i1.43>.

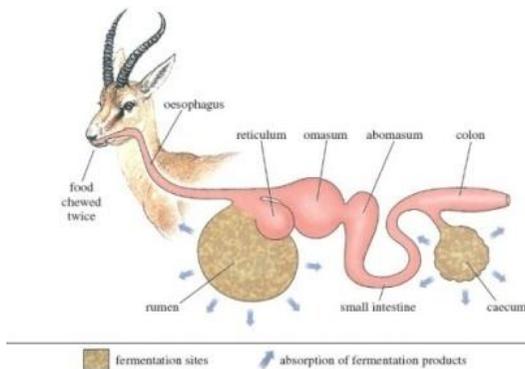
<sup>205</sup>Richmoslem Richmoslem, Abdollah Abdollah, and Laode Masihum, *Rasulullah Business School* (Jakarta: PT. Santri Ikhwanur Rasul, 2012), 182.

<sup>206</sup>Muhammad Muhammad, *Sejarah Pemikiran Ekonomi Islam* (Yogyakarta: UII Press Yogyakarta, 2019), 38.

<sup>207</sup>Richmoslem, Abdollah, and Masihum, *Rasulullah Business School*, 177.

Dalam ranah etologi, binatang ternak seperti sapi, unta, dan kambing memiliki kebiasaan makan yang cukup intensif daripada perilaku fisik lainnya baik saat digembalakan atau dikandangkan. Ketiga binatang tersebut masuk dalam kategori binatang ruminansia atau pemamah biak. Binatang ruminansia adalah pemakan tumbuhan (herbivora) yang melakukan aktivitas menguyah makanan sebanyak dua kali. Berbeda dengan binatang non-ruminansia baik omnivora atau karnivora seperti manusia dan singa yang hanya memiliki satu perut. Sedangkan ruminansia memiliki lebih dari satu perut di dalam tubuhnya.

Binatang ruminansia memiliki sistem pencernaan yang kompleks, yaitu mulut, kerongkongan, lambung, usus halus, dan anus. Di dalam lambung yang cukup besar, terdapat empat bagian lain, yaitu rumen, reticulum, omasum, dan abomasum.



Gambar 4.1: Organ Pencernaan Binatang Ruminansia

Dalam memenuhi kebutuhannya, binatang ruminansia memakan tumbuh-tumbuhan, baik dedaunan ataupun rerumputan. Pada awalnya, ruminansia melakukan pengunyahan rumput atau

daun dengan cepat dan mencampurnya dengan air liur di dalam mulutnya. Setelah dikunyah, mereka menelan rumput yang masih kasar ke dalam retikulum dan rumen. Sari makanan yang telah berubah menjadi cairan masuk ke retikulum. Sedangkan yang masih keras atau padat masuk ke dalam rumen. Cairan sari makanan tersebut dalam retikulum, dialirkan ke omasum dan abomasum untuk kemudian diserap nutrisinya oleh tubuh. Sedangkan dalam rumen, makanan yang masih padat difermentasi oleh mikroba yang bisa memecah selulosa tumbuhan.<sup>208</sup>

Setelah proses fermentasi, makanan yang padat tersebut diubah menjadi bola makanan atau disebut juga dengan bolus atau cud dan dimuntahkan. Bola makanan yang dimuntahkan dikunyah kembali oleh binatang ruminansia hingga akhirnya selulosa dalam makanan terpecah dan nutrisi dapat diserap tubuh. Adapun jika makanan masih keras dan sulit untuk dicerna, maka ia akan dimasukkan ke dalam sekum untuk dicerna ulang. Hal tersebut yang membuat binatang ruminansia terlihat masih mengunyah padahal tidak ada makanan di sekitarnya.<sup>209</sup>

Jika merujuk pada binatang-binatang yang masuk dalam kategori /*al-an'ām*/ sebelumnya, ditemukan beberapa data yang menggambarkan lama waktu kegiatan makan binatang ternak. *Ganam* 'kambing' misalnya, dalam 24 jam rata-rata merumput 4-5 periode merumput. Satu periode merumput meliputi: merumput,

---

<sup>208</sup> Ida Bagus Gaga Pratama, *Nutrisi Dan Pakan Ternak Ruminansia* (Bali: Udayana University Press, 2013), 33.

<sup>209</sup> Pratama, 35.

istirahat, ruminasi, dan merumput lagi. Adapun jika dijumlahkan, maka rata-rata aktifitas makan berlangsung selama 7 jam.<sup>210</sup> Di sisi lain, secara umum sapi meluangkan waktunya 8-10 jam untuk merumput. Pada saat padang rumput dalam keadaan kering, sapi meningkatkan waktu untuk merumput hingga 14 jam perharinya. Selama 8-14 jam tersebut, 40 % digunakan untuk meranggas guna memilih tanaman baik rumput atau dedaunan yang nilai gizinya tinggi.

Untuk itu, secara paradigmatis dapat dipahami bahwa aktifitas makan merupakan aktifitas yang dominan dilakukan oleh binatang ternak, bukan minum, reproduksi, tidur, dan aktifitas lainnya. Dalam hal ini peneliti melihat adanya zoosembiologi antara etologi perilaku makan binatang ternak dengan penggunaan *fi'il muḍāri'* /*ta'kulu'*/ yang menggambarkan perilaku *al-istimrār wa al-tajaddud* 'kontinyu dan terus menerus'.

Secara sintagmatik, penggunaan *fi'il muḍāri'* tersebut menggambarkan ketepatan unsur kalimat ayat di atas dengan maknanya. Dengan *fi'il muḍāri'* /*ta'kulu'*/, manusia dapat mengimajinasikan perilaku makan binatang ternak dan orang-orang kafir yang bersifat kontinyu dan terus menerus dari hari ke hari. Jika Al-Qur'an menggambarkan perilaku tersebut dalam bentuk *fi'il māḍi* 'lampau' /*akalū kamā akalat al-an'ām*/ 'mereka makan

---

<sup>210</sup> R Setianah, S Jayadi, and R Herman, "Tingkah Laku Makan Kambing Lokal Persilangan yang Digembalakan di Lahan Gambut: Studi Kasus di Kalamangan, Palangkaraya, Kalimantan Tengah," *Media Peternakan* 27, no. 3 (n.d.): 120.

seperti makannya binatang ternak’, maka makna *al-istimrār wa al-tajaddud* tidak berlaku.<sup>211</sup>

Dengan akurasi Al-Qur’an yang luar biasa tersebut, Allah SWT menyebutkan bahwa orang yang tidak beriman, cara makan mereka bagaikan binatang ternak yang menghabiskan banyak waktunya untuk makan. Mereka juga tidak memikirkan dari mana datangnya makanan tersebut. Orang-orang kafir merasa tidak akan dihisab pada hari akhir kelak mengenai perbuatan “makan” mereka, baik dari segi halal haram zat makanan atau cara mendapatkannya. Lalu bagaimanakah orang-orang yang tidak beriman mencari makan?

Menurut hemat peneliti perilaku makan orang kafir yang diserupakan dengan binatang ternak dapat berupa *ḥaqīqī* dan *majāzī*. Makna *ḥaqīqī* yaitu pola makan terus menerus hingga lalai atau abai untuk mentaati dakwah Nabi Muhammad saw dan mengimani ayat-ayat Allah SWT lainnya. Peneliti melihat bahwa perilaku */ya’kulūn/* ‘makan’ merupakan bentuk *tanbīh* ‘yang perlu diperhatikan’ dari keseluruhan perilaku */yatamata’ūn/* ‘bersenang-senang’ orang kafir. Peneliti memandang bahwa */ya’kulūn/* merupakan bentuk khusus dari kata */yatamata’ūn/*, sehingga ayat tersebut selain mengandung konsep *tasybīh*, juga mengandung konsep *itnāb žikru al-khās ba’da al-‘āmm*.<sup>212</sup> Kedua, kata */ya’kulūn/* mengandung makna *majāzī* yang merujuk pada cara

---

<sup>211</sup>Fayūdi, *Min Balāḡati Al-Nuzum al-Qur’ānī*, 99.

<sup>212</sup>Al-Hāsyimī, *Jawāhir Al-Balāḡah*, 202.

mereka mendapatkan makanan. Hal tersebut merupakan konsekuensi logis dari aktifitas makan.

Jika merujuk pada *sabāb al-nuzūl* makro di atas, dipahami bahwa saat Nabi Muhammad saw dan umat Islam melakukan hijrah, -baik dalam prosesnya ataupun setelah menetap di Madinah- banyak orang-orang kafir Quraisy menghambat proses hijrah tersebut. Salah satunya adalah merampas harta umat Islam.<sup>213</sup> Golongan orang kafir yang dapat dikaitkan dengan *sabāb al-nuzūl* makro tersebut juga dapat merujuk pada orang-orang Yahudi yang tidak menerima dakwah Nabi Muhammad saw dan bersekutu dengan golongan kafir Quraisy Mekkah untuk melawan dakwah beliau.

Sebagaimana uraian yang telah dilakukan di awal pembahasan, orang-orang Yahudi di Madinah menganggap orang Arab sebagai golongan *ummi* ‘tidak mampu membaca dan menulis’, sehingga saat orang-orang Arab menitipkan harta mereka kepada orang-orang Yahudi, maka orang-orang Yahudi mengambil sebagian harta dan menganggap hal tersebut bukanlah perbuatan dosa karena ke-*ummi*-an orang Arab. Berdasarkan kondisi tersebut, maka secara *majāzī*, mereka *istimrār* ‘kontinyu’ dalam melakukan “cari makan” yang zalim tersebut tanpa memikirkan akibat perbuatannya di hari akhir kelak.

Berdasarkan hal tersebut peneliti menyimpulkan bahwa *gard tasybīh* ayat di atas menggambarkan keadaan bagaimana orang-

---

<sup>213</sup>Al-Mubarakfury, *Sirah Nabawiyah*, 243.

orang kafir melakukan aktifitas makan dan mencari makan. Sebagaimana yang telah disebutkan oleh Zamakhsyari bahwa orang-orang kafir lalai, terus menerus menikmati dunia dan terus menerus makan tanpa memikirkan akibat akhir dari kehidupan mereka. Begitu juga dengan *al-an'ām* 'binatang ternak', yang makan terus menerus hingga tidak mengetahui bahwa mereka akan disembelih.

Berdasarkan uraian /*al-an'ām*/ 'binatang ternak' sebagai binatang zoomorfik dalam tiga ayat Al-Qur'an di atas, peneliti menyimpulkan adanya hierarki gambaran sifat binatang yang diserupakan dengan orang kafir berdasarkan urutan turunnya ayat '*tartību al-nuzūl*'. Jika diperhatikan dengan cermat, sifat atau perilaku yang diserupakan pada ayat yang lebih awal turun, yaitu di dalam Surat *Al-A'raf* merupakan sifat "paling buruk" dengan gambaran *lā yafqahūn* 'tidak mengetahui dan memahami', *lā yubṣirūn* 'tidak melihat', dan *lā yasma'ūn* 'tidak mendengar'.

Sedangkan pada ayat selanjutnya, yaitu pada Surat *Al-Furqān* kuantitas dan kualitas keburukan sifat semakin menurun yang hanya mengacu pada *lā ya'qil* yang mengandung makna 'tidak memahami akan tetapi sudah mengetahui' dan *lā yasma'* 'tidak mendengar'. Adapun pada ayat zoomorfik selanjutnya, yaitu pada Surat *Muhammad*, sifat buruk tidak lagi ditampilkan, akan tetapi lebih mengarah pada perilaku, yaitu makan '*al-akl*'. Hal ini menunjukkan bahwa "keburukan" binatang ternak bukan target yang ingin ditampilkan Al-Qur'an, karena keburukan tersebut bukan hal yang *ajeg* dan lekat disematkan pada mereka.

Di sisi lain, hal tersebut menggambarkan hierarki kemampuan orang-orang musyrik dalam mengetahui dan memahami ayat-ayat Allah SWT yang disampaikan Nabi Muhammad saw. Di mana semakin lama Nabi Muhammad saw melakukan dakwah, maka semakin banyak orang-orang Quraisy dan umat lain di luar Quraisy yang mengetahui ayat-ayat Al-Qur'an dan ayat *kauniyah* lain. Meskipun pengetahuan tersebut tidak selalu disertai dengan pemahaman berupa keimanan terhadapnya.

#### **F. *Al-‘Ankabūt* ‘Laba-Laba’ di dalam Surat *Al-‘Ankabūt* Ayat ke 41**

Ayat zoomorfik yang terakhir dikaji dalam disertasi ini terdapat dalam Surat *Al-‘Ankabūt* ayat ke 41. Allah SWT berfirman:

مَثَلُ الَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ أَوْلِيَاءَ كَمَثَلِ الْعَنْكَبُوتِ اتَّخَذَتْ بَيْتًا وَإِنَّ أَوْهَنَ  
الْبُيُوتِ لَبَيْتُ الْعَنْكَبُوتِ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ

‘Perumpamaan orang-orang yang mengambil pelindung-pelindung selain Allah adalah seperti laba-laba yang membuat rumah. Dan sesungguhnya rumah yang paling lemah adalah rumah laba-laba kalau mereka mengetahui’.

Menurut ‘Ābid al-Jābirī, para mufasir berbeda pendapat tentang identitas Surat *Al-‘Ankabūt*. Di antara mereka ada yang mengatakan bahwa surat tersebut secara keseluruhan masuk dalam kategori surat makiyah. Pernyataan tersebut disampaikan oleh al-Ḥasan, ‘Ikrimah, Aṭā’, dan Jābir. Sedangkan Ibn ‘Abbās dan Qatādah mengatakan bahwa ayat tersebut masuk kategori madaniyah secara keseluruhan. Adapun Qurṭūbī mengatakan bahwa surat tersebut masuk kategori makiyah,

kecuali 10 ayat di antaranya yang masuk kategori madaniyah. Kesepuluh ayat tersebut turun di Madinah saat sebagian umat Islam berada di Makkah. Ayat yang menjadi pedoman pendapat bahwa surat tersebut masuk dalam kategori madaniyah adalah ayat pertama dari Surat *Al-‘Ankabūt*. Di mana sebagian umat Islam yang masih di Makkah (belum ikut hijrah) mendapatkan siksaan dari orang-orang kafir Quraisy. Untuk itu saudara-saudara mereka dari kalangan *muhājirīn* menuliskan surat dan memotivasi mereka untuk segera hijrah dan sekaligus mengabarkan bahwa ayat pertama dari Surat *Al-‘Ankabūt* turun untuk mereka. Untuk itu dikatakan bahwa ayat tersebut turun di Madinah.<sup>214</sup>

Di sisi lain pedoman yang dijadikan sebagai pendapat bahwa ayat tersebut makiyah adalah ayat tersebut turun sebagai penghibur dan pemberitahuan bahwa siksaan dari pihak kafir Quraisy kepada umat Islam “yang dadanya sempit” dan meragukan jaminan Allah SWT untuk memenuhi kebutuhan orang yang beriman merupakan ketentuan Allah SWT sebagai ujian bagi umat Islam baru ‘*muslimūn judud*’ untuk mengetahui mana yang benar-benar beriman dan mana yang masuk kategori munafik.

Jika merujuk pada plot pembagian tema yang diuraikan al-Jābirī, maka ayat zoomorfik pada Surat *Al-‘Ankabūt* ayat ke 41 masuk dalam tema gambaran para nabi dan umat yang mendustakan mereka. Di antaranya adalah kisah Nabi Nuh beserta kaumnya, Nabi Ibrahim beserta kaumnya, Nabi Luth beserta kaumnya, dan Nabi Shaleh beserta

---

<sup>214</sup> Al-Jābirī, *Fahm Al-Qur’ān al-Ḥakīm: Al-Tafsīr al-Waḍīḥ Ḥasba Tartīb al-Nuzūl*, 2008, 2:381.

kaumnya, Tsamud. Dengan demikian, orang-orang yang mendustakan para nabi, termasuk dalam hal ini adalah orang-orang Quraisy yang tidak beriman kepada Allah SWT dan Rasul-Nya diumpamakan dengan laba-laba yang membuat rumah.

Berdasarkan uraian komparatif yang telah dilakukan pada bab sebelumnya, ditemukan ada satu bentuk *gard tasybīh* yang dinyatakan secara implisit oleh tiga mufasir yaitu *taqbīḥu ḥālihīm* meskipun dengan argumen yang berbeda.

Al-Ṭabarī dan Zamakhsyarī secara jelas mengatakan bahwa lemahnya rumah laba-laba bersifat *ḥaqīqī* atau konkrit, bukan *majāzī*. Sedangkan Ibn ‘Arabī mengatakan bahwa lemahnya rumah laba-laba bersifat *ma’nawī* atau *majāzī* ‘metaforis’.

Di dalam kitabnya, al-Ṭabarī menjelaskan bahwa:

مثل الذين اتخذوا الآلهة والأوثان من دون الله أولياء يرجون نصرها ونفعها عند حاجتهم إليها في ضعف احتياهم، وقبح رواياتهم، وسوء اختيارهم لأنفسهم، كمثل العنكبوت في ضعفها، وقلة احتياها لنفسها، اتخذت بيتاً لنفسها، كيما يُكْتَبَّها، فلم يغن عنها شيئاً عند حاجتها إليه<sup>215</sup>

‘Perumpamaan orang-orang yang menjadikan patung sebagai tuhan dan *auliyā* ‘penolong’ bagi mereka, serta mengharapakan manfaat untuk kebutuhan-kebutuhan mereka kepadanya, maka mereka itu lemah dalam menentukan cara hidup, dan betapa buruknya pilihan mereka untuk kehidupan. Mereka bagaikan laba-laba ‘*ankabūt*’ dalam hal lemah, dan buruknya cara hidup dalam membuat rumah yang tidak membuatnya nyaman, dan tidak memberikan manfaat baginya untuk memenuhi kebutuhannya’.

Adapun Zamakhsyarī menjelaskan di dalam kitabnya:

---

<sup>215</sup>Al-Ṭabarī, *Tafsīr Al-Ṭabarī al-Musammā Jāmi’ al-Bayān Fī Ta’wīl al-Qur’ān*, 2014, 10:142.

الغرض تشبيهه ما اتخذوه متكلاً ومعتمداً في دينهم وتولوه من دون الله، بما هو مثل عند الناس في الوهن وضعف القوّة. وهو نسج العنكبوت.<sup>216</sup>

‘Tujuan *tasybīh* ‘perumpamaan’ bagi apa saja yang dijadikan sebagai tempat penolong, tempat bersandar dalam beragama selain Allah SWT dengan jaring ‘*nasaj*’ laba-laba terletak pada sisi lemah menurut perspektif manusia’.

Ibn ‘Arabī menjelaskan bahwa:

فكل ما يحب ويؤدّ من دون الله لا لله ولا بمحبة الله فهو محبوب بالموّدة النفسية، وهي هوى زائل كلما انقطعت الوصلة البدنية زالت ولم تصل إلى إحدى القيامات فإنها نشأت من تركيب البدن واعتدال المزاج، فإذا انحلّ التركيب وانحرف المزاج تلاشت وبقي التضادّ والتعاند بمقتضى الطبائع كقوله تعالى: { ثم يوم القيامة يكفر بعضكم ببعض ويلعن بعضكم بعضاً } ولهذا شبهها ببيت العنكبوت في الوهن<sup>217</sup>

‘Segala sesuatu yang dicintai dan disayangi selain Allah SWT, bukan untuk Allah SWT, dan bukan karena cinta Allah SWT, maka yang dicintai adalah cinta berdasarkan cinta *nafs* ‘*al-mawaddah al-nafsiyah*’. Ia adalah hawa nafsu yang akan hilang saat terputusnya hubungan dengan badan lahiriah dan tidak memiliki kedudukan saat kiamat datang. Untuk itu, pada hari kiamat orang-orang yang hanya memiliki cinta *nafs* ‘*al-mawaddah al-nafsiyah*’ akan saling menghujat dan melaknat. Untuk itu mereka diserupakan dengan lemahnya rumah laba-laba’.

Untuk menguraikan tujuan *tasybīh* ayat zoomorfik di atas, diperlukan tinjauan *balāghah* dan zoologi sebagai berikut. Dalam ranah *balāghah* pada bab *tasybīh* ditemukan bahwa *musyabbah* pada ayat di atas adalah *ḍamīr hum* ‘mereka’ yang tampak pada huruf *wau jama*’ pada potongan ayat */allaẓīna ittakaẓū/* ‘orang-orang yang menjadikan’ yang merujuk pada orang-orang musyrik dan */auliyā/* ‘pelindung-

<sup>216</sup> Al-Zamakhsyārī Al-Khwārazmī, *Al-Kasysyāf ‘an Ḥaqāiq al-Tanzīl Wa ‘Uyūn al-Aqāwil Fī Wujūh al-Ta’wīl*, 2016, 3:458.

<sup>217</sup> Ibn ‘Arabī, *Tafsīr Ibn ‘Arabī*, 2011, 2:125.

pelindung'. Adapun *musyabbah bih* adalah /al-‘*ankabūt*/'laba-laba' dan /*bait*/'rumah'. Dengan adanya dua *musyabbah* dan dua *musyabbah bih*, maka *tasybīh* di atas berdasarkan *ṭarfay tasybīh* masuk dalam kategori *tasybīh malfūf*. Adapun *adātu tasybīh* yang digunakan adalah gabungan huruf *kaf* dan kata *mašal /kamasali/*'seperti'. Adapun *wajhu syibh* tidak ditampilkan secara eksplisit. Berdasarkan karakteristik tersebut, maka kategori *tasybīh* ayat di atas adalah *al-tasybīh al-tamšīlī*. Yakni memperumpamakan keadaan orang yang menjadikan selain Allah sebagai Tuhan dengan keadaan laba-laba dalam membuat rumah. Menurut uraian mufasir di atas, maka *wajhu syibh* merujuk pada sifat ketidakbermanfaatan rumah laba-laba dan tuhan orang musyrik dan sifat keduanya dalam menimbulkan hal-hal negatif seperti saling melaknat, membunuh, dan ketidakharmonisan. Untuk menguraikan *gard tasybīh* secara holistik, maka diperlukan kajian tentang *wajhu syibh* yang tersimpan tersebut.

Sebagaimaa uraian sebelumnya, *adātu tasybīh* dengan gabungan huruf *kaf* dan kata *mašal /kamašali/*'seperti' menunjukkan bahwa hal yang diserupakan bukan pada fisik, tetapi keadaan '*ḥāl*'.<sup>218</sup> Dari penggunaan tersebut, dapat dipahami bahwa hal dominan yang ditunjukkan Al-Qur'an ada pada bagaimana kondisi laba-laba membuat sarang dan juga kegunaannya daripada fisik dari rumah laba-laba itu sendiri. Meskipun indikator '*qarīnah*' yang mengarahkan pada lemahnya fisik juga ada pada kata /*auhana al-buyūt*/'rumah paling lemah'.

---

<sup>218</sup>Ibn Aḥmad Ibn Muḥammad al-Gazālī, “Mabāhiṣ Al-Tasybīh Wa al-Tamšīl Fī Tafīr al-Taḥrīr Wa al-Tanwīr Liibn 'Asyūr,” 84.

Peneliti menyimpulkan bahwa kata /*auhana al-buyūt*/ ‘rumah paling lemah’ merujuk pada dua hal sekaligus yaitu lemah secara *majazī* dan lemah secara *ḥaqīqī*. Untuk menguraikan tujuan *tasybīh* tersebut, peneliti urai makna denotasi, konotasi, dan mitos beberapa kata yang dianggap sebagai *scriptible text*, yaitu kata /*al-‘ankabūt*/, /*bait*/, dan /*auhana*/.

Secara denotatif kata /*al-‘ankabūt*/ merujuk pada binatang ‘laba-laba’. Yaitu binatang yang membuat tenunan jaring di udara. Bentuk jamaknya adalah *anākib*. Untuk jenis kelamin laki-laki adalah ‘*ankab*. Adapun betina disebut dengan ‘*ankabūt* sebagaimana yang ditampilkan pada ayat di atas. Ia adalah binatang yang memiliki delapan kaki<sup>219</sup> dan enam mata. Dalam masyarakat Arab, laba-laba memiliki beberapa julukan, di antaranya adalah *abū khaisamah* dan *abū qasy’am*.<sup>220</sup>

Berdasarkan penelitian yang dilakukan oleh Herberstein dan Anne Wignall, laba-laba termasuk dalam kelas *arachnida* bersama dengan beberapa ordo lainnya termasuk tungau dan kalajengking (*scorpiones*). Berdasarkan data yang ditemukan, ada 41.719 spesies laba-laba yang diakui secara taksonomi dari 3.802 genera.<sup>221</sup> Laba-laba ditemukan di hampir semua tempat di bumi kecuali antartika. Laba-

---

<sup>219</sup> Marie E. Herberstein and Anne Wignall, “Introduction: Spider Biology,” in *Spider Behaviour*, ed. Marie Elisabeth Herberstein (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), 5, <https://doi.org/10.1017/CBO9780511974496.002>.

<sup>220</sup> Muḥammad ibn Mūsā al-Dumairī, *Ḥayātu Al-Ḥayawān al-Kubrā*, 125.

<sup>221</sup> Herberstein and Wignall, “Introduction,” 2.

laba dapat hidup di gurun, di lingkungan tropis, dan salju.<sup>222</sup> Adapun istilah *al-‘ankabūt* yang disebutkan di dalam Al-Qur’an bersifat umum, tidak menunjukkan spesies tertentu. Hal tersebut lumrah terjadi karena tujuan Al-Qur’an bukan untuk menampilkan detail unsur-unsur dalam ranah zoologi, sebagaimana tokoh-tokoh manusia dalam Al-Qur’an. Akan tetapi, jika merujuk pada pendapat al-Dumairī, maka laba-laba yang membuat sarang di udara dapat merujuk pada spesies *nephila pilipes* dan sejenisnya.

Adapun kata */bait/* secara denotatif lebih mengarah pada ‘rumah’. Ibnu Manẓūr mengatakan bahwa *bait* umumnya digunakan untuk merujuk pada tempat tinggal manusia, akan tetapi terkadang ia juga digunakan untuk merujuk pada tempat tinggal binatang. Di antaranya adalah rumah laba-laba dan lebah *‘qad yakūnu bait lilḥayawān’*.<sup>223</sup> Menurut peneliti, penyebutan *bait* dalam Al-Qur’an menunjukkan bahwa Al-Qur’an ingin menekankan pada bentuk “rumah” yang ditinggali oleh laba-laba. Hal tersebut berbeda dengan pernyataan para mufasir yang lebih menggunakan kata *nasaj* ‘tenunan’ untuk menggambarkan rumah laba-laba. Padahal *nasaj* ‘tenunan’ itu sendiri dapat merujuk pada *silk spider* atau sutra laba-laba yang salah satu fungsinya digunakan untuk membuat rumah.

Adapun kata */auhana/* merupakan *ism tafḍīl* dari kata *wahn* yang berarti ‘lemah’. Perbedaan kata *wahn* dan *daif* terdapat pada sifatnya

---

<sup>222</sup>Fritz Vollrath, “Biology of Spider Silk,” *International Journal of Biological Macromolecules* 24, no. 2–3 (March 1999): 82, [https://doi.org/10.1016/S0141-8130\(98\)00076-2](https://doi.org/10.1016/S0141-8130(98)00076-2).

<sup>223</sup>Manẓūr, *Lisān Al-‘Arab*, tanpa tahun, 2:235.

yang dikaitkan dengan waktu. *Daif* ‘lemah’ merujuk pada lemah secara fisik yang *ajeg* atau tetap. Sedangkan *wahn* merupakan lemah yang sifatnya berangsur-angsur, dari kuat menjadi lemah dan semakin melemah sesuai dengan bertambahnya waktu. Selain itu *wahn* juga merujuk pada lemah yang bersifat *khalq* ‘lemah ciptaan’ dan *khulq* ‘lemah akhlak’.<sup>224</sup>

Dalam ranah konotasi, peneliti fokus pada pemaknaan mitos */al-‘ankabūt/* di kalangan masyarakat Arab dan kegiatan pembuatan rumah laba-laba *‘ittakaḏat baitan’* dalam ranah zoologi. Selain itu, peneliti juga mengarah pada kata */auhana/* ‘paling lemah’ yang merupakan sifat dari rumah laba-laba sebagaimana yang tertera di dalam potongan ayat */inna auhana al-buyūt labait al-‘ankabūt/* ‘sesungguhnya rumah yang paling lemah adalah rumah laba-laba’.

Laba-laba memiliki reputasi yang cukup unik di kalangan masyarakat Arab. Laba-laba dikaitkan dengan seseorang yang gemar merayu. Puisi rayuan dalam bahasa Arab adalah *gazal*. *Gazal* sendiri secara tekstual bermakna memintal atau menenun. Yaitu memintal atau merangkai kata-kata yang indah untuk merayu lawan jenis. Kegiatan memintal merupakan salah satu keahlian dari laba-laba, sehingga ketika ada orang yang memiliki kemahiran dalam rayuan, maka ia disebut */agzalu min al-‘ankabūt/* ‘lebih pandai memintal (merayu) daripada laba-laba’. Di sisi lain, laba-laba juga dijadikan sebagai permissalan bagi

---

<sup>224</sup> Majd al-Dīn Muḥammad Al-Fayrūzābadī, *Baṣāīru Zaway Al-Tamyīz Fī Laṭāīf al-Kitāb al-‘Azīz*, vol. 5 (Qāhirah: Lajnah Iḥyā al-Turāṣ al-Islāmī, 1996), 287.

orang atau benda yang lemah atau rapuh dengan ungkapan */awhan min bait al-‘ankabūt/* ‘lebih lemah daripada rumah laba-laba’.

Jika merujuk pada zoologi, rumah laba-laba *‘bait al-‘ankabūt’* dapat merujuk pada beberapa hal. Di antaranya adalah sarang, jaring, dan kepompong laba-laba. Misalnya saja spesies *trichoptera* yang membuat sarang, spesies *nematocera*, *trichoptera* yang membuat jaring perangkap,<sup>225</sup> spesies *coleoptera* dan *neuroptera* yang membuat kepompong.<sup>226</sup> Semua jenis rumah tersebut dibuat dengan *spider silk* atau sutra laba-laba atau *nasj al-‘ankabūt* yang diproduksi oleh kelenjar di bagian belakang tubuh laba-laba dengan protein prekursor dan peptida.<sup>227</sup> Jenis *spider silk* sendiri beragam, ada yang dibuat untuk membuat jaring dan ada yang dibuat khusus untuk *dragline* yang terlihat saat ia melompat untuk melarikan diri dari mangsa, membuat garis pengaman dari pemangsa,<sup>228</sup> dan jalan untuk kembali ke sarangnya.<sup>229</sup> *Dragline* tersebut juga berisi parfum yang berfungsi untuk menarik perhatian lawan jenisnya.<sup>230</sup> Di sisi lain perlu disampaikan juga bahwa ada laba-laba yang membuat sarang dengan melubangi tanah

---

<sup>225</sup>Vollrath, “Biology of Spider Silk,” 83.

<sup>226</sup>C. J. J. Richter, H. C. J. Stolting, and L. Vlijm, “Silk Production in Adult Females of the Wolf Spider *Pardosa Amentata* (Lycosidae, Araneae),” *Journal of Zoology* 165, no. 3 (November 1971): 285, <https://doi.org/10.1111/j.1469-7998.1971.tb02187.x>.

<sup>227</sup>Vollrath, “Biology of Spider Silk,” 82.

<sup>228</sup>Herberstein and Wignall, “Introduction,” 5.

<sup>229</sup>Vollrath, “Biology of Spider Silk,” 82.

<sup>230</sup>Vollrath, 84.

sebagai rumah permanen, meskipun ia tetapi memiliki *spider silk* di kelenjar bagian belakang tubuhnya.<sup>231</sup>

Kembali kepada beberapa pendapat mufasir dan al-Dumairī di atas, dapat disimpulkan bahwa rumah laba-laba yang ada di dalam Al-Qur'an lebih mengarah pada sarang, jaring, dan kepompong yang dibuat dari *spider silk*, bukan pada lubang dalam tanah. Selain itu, jaring dianggap sebagai rumah karena laba-laba pembuat jaring cenderung tidak bergerak untuk waktu yang lama di lokasi yang tersembunyi atau terpusat di jaring. Gerakan diprakarsai oleh rangsangan (biasanya getaran) yang menunjukkan adanya mangsa, calon pasangan atau predator.<sup>232</sup>

Setelah mengetahui pengertian rumah laba-laba, pertanyaan selanjutnya adalah, apakah benar rumah laba-laba bersifat *auhan* 'paling lemah'? Berdasarkan penelusuran data yang dilakukan, ditemukan bahwa lemah atau kuatnya sarang laba-laba ditentukan oleh faktor internal dan faktor eksternal serta fungsinya.

Vollrath menjelaskan bahwa kekuatan sutra laba-laba sangat bervariasi didasarkan pada komposisinya. Laba-laba membuat sutra yang bervariasi melalui kelenjarnya di gunakan untuk berbagai kondisi dan tidak terfokus pada kekuatan atau ketangguhan saja.<sup>233</sup> Misalnya, sutra yang dihasilkan dari kelenjar untuk membuat jaring memiliki kekuatan yang lebih baik dibanding dengan sutra untuk *dragline*. Meskipun keduanya memiliki kekuatan untuk menahan berat badan dari

---

<sup>231</sup>Herberstein and Wignall, "Introduction," 3.

<sup>232</sup>Herberstein and Wignall, 6.

<sup>233</sup>Vollrath, "Biology of Spider Silk," 81.

leba-laba itu sendiri dan mangsanya.<sup>234</sup> Selain itu *dragline* juga dapat diperkuat dengan cara penenunan yang berulang. Jadi *dragline* laba-laba adalah bahan yang dapat disesuaikan.<sup>235</sup>

Adapun penyebab eksternal melemahnya jaring laba-laba adalah kecepatan serangga lain, angin, dan air yang menerpa jaring.<sup>236</sup> Semakin cepat dan intens ketiga benda tersebut menerpa jaring, maka jaring akan lemah dan putus seiring bertambahnya waktu. Meskipun demikian putusnya sebagian tenunan pada jaring dapat diatasi oleh laba-laba dengan melakukan tenunan ulang dengan *dragline*. Untuk itu sering terlihat laba-laba bergerak di sepanjang rute yang sama beberapa kali untuk memperbaiki jaringnya.

Adapun penyebab internal lemah atau melemahnya jaring laba-laba adalah asupan makanan bagi laba-laba yang menghasilkan protein. Jika laba-laba memiliki protein yang buruk, maka jaring pun dapat melemah. Vollrath berasumsi bahwa laba-laba yang kelaparan menghasilkan sutra yang buruk. Faktor internal lain adalah berat badan laba-laba itu sendiri. Laba-laba akan semakin menggandakan atau bahkan melipattigakan jari-jari web untuk memperkuat “rumahnya” karena semakin besar tubuhnya, maka semakin lemah kualitas benang sutranya.<sup>237</sup>

Di sisi lain, waktu pembuatan jaring laba-laba juga menggambarkan kata */auhana/* ‘paling lemah’. Laba-laba pada

---

<sup>234</sup>Vollrath, 85.

<sup>235</sup>Vollrath, 82.

<sup>236</sup>Vollrath, 84.

<sup>237</sup>Vollrath, 87.

umumnya membuat jaring di malam hari. Hal tersebut dilakukan agar pemangsa atau mangsa tidak terbang menerpa jaring yang baru dibuat karena tertutupi oleh gelapnya malam. Selain itu hawa dingin pada malam hari juga mencegah serangga terbang melalui jaring tersebut. Vollrath mengatakan bahwa jaring laba-laba yang masih baru memiliki kekuatan yang masih relatif lemah. Dengan jarak waktu dari malam hari hingga siang, maka jaring laba-laba menjadi semakin kuat dan siap untuk dijadikan alat memangsa serangga lain untuk mendapatkan protein.

Akan tetapi, sebagaimana yang telah dijelaskan sebelumnya, semakin berat badan atau semakin berumur laba-laba, maka kualitas dari benangnya pun menurun. Dengan demikian, dalam hal ini dapat dipahami bahwa siklus kekuatan benang sutra laba-laba adalah dari lemah, kuat, dan lemah kembali. Berdasarkan hal tersebut, peneliti melihat bahwa secara paradigmatik, Al-Qur'an telah menggunakan kata yang tepat, yaitu menggunakan kata *wahn* atau *auhana* daripada kata *da'f* atau *ad'af*.

Selain lemah secara fisik, kata */auhana/* 'paling lemah' juga merujuk pada lemahnya atau buruknya "perilaku" rumah laba-laba. Dalam Al-Qur'an kata kerja *'fi'if* yang disandarkan pada pelaku *'fā'if* berbentuk perempuan *'muannaš'* yaitu */ittakažat/* 'ia (betina) membuat'. Untuk itu para mufasir *'ilmī* berpendapat bahwa pembuat rumah adalah laba-laba betina. Hal tersebut juga selaras dengan bahasa Arab, di mana al-Dumairi menjelaskan bahwa *al-'ankabūt* merupakan laba-laba betina sedangkan *al-'ankab* adalah laba-laba jantan. Dalam berbagai literatur ilmiah tampak bahwa yang membuat sarang atau

jaring jebakan adalah laba-laba betina. Laba-laba betina harus menyeimbangkan aktifitas mencari makan dan reproduksi. Dengan demikian jaring mereka digunakan sebagai tempat mencari makanan dan reproduksi. Mengingat bahwa semakin laba-laba betina kekurangan sumber makanan, maka kualitas sutra yang mereka produksi akan semakin buruk.

Dengan demikian, rumah mereka dijadikan sebagai “tempat eksekusi” bagi binatang lain yang melintasi rumah mereka. Bahkan laba-laba betina juga membunuh pejalan setelah melakukan aktifitas reproduksi. Menurut hemat peneliti, hal ini menggambarkan makna kata */auhana/* ‘paling lemah’ yang menurut Ibn Manẓūr bermakna *ad-da’fu fi ‘amal* ‘lemahnya atau buruknya dalam pekerjaan’.<sup>238</sup>

Di sisi lain perlu diulas kembali bahwa paling lemah ‘*auhan*’ yang disampaikan Al-Qur’an tertuju pada kata *bait* ‘rumah’, bukan kata *nasaj* ‘sutra laba-laba’. Untuk itu tidak ada kontradiksi antara bahasa Al-Qur’an dengan temuan ilmiah yang menyatakan bahwa sutra laba-laba lebih kuat daripada baja. Laba-laba sejatinya memiliki modal untuk membuat rumah yang lebih kuat daripada yang terlihat di alam. Hal tersebut disampaikan oleh Vollrath bahwa laba-laba sering melakukan aktifitas penyulaman ulang dengan *dragline* yang dimiliki untuk menguatkan jaring atau sarang mereka yang rusak. Akan tetapi, dalam konstruksi awal, mereka membuat sarang dengan konstruksi sutra tunggal sehingga sarang mereka relatif rapuh.<sup>239</sup>

---

<sup>238</sup>Manẓūr, *Lisān Al-‘Arab*, tanpa tahun, 14:56.

<sup>239</sup>Vollrath, “Biology of Spider Silk,” 88.

Berdasarkan hal tersebut, peneliti menyimpulkan bahwa perumpamaan orang-orang Quraisy -yang menjadikan segala sesuatu selain Allah SWT sebagai penolong atau sesembahan- dengan *al-‘ankabūt* ‘laba-laba’ yang membuat rumah merupakan perumpamaan yang tepat. Jika dikaitkan dengan ayat-ayat zoomorfik sebelumnya, maka sejatinya manusia khususnya orang-orang Quraisy dan kaum-kaum terdahulu yang mendustakan para nabi memiliki modal yang sangat baik berupa akal, mata, telinga, dan indera lain untuk membuktikan keberadaan Allah SWT sehingga mereka mencari pertolongan dan menyembah hanya kepada Allah SWT. Modal yang baik juga dimiliki oleh laba-laba berupa kekuatan *spider silk* yang ia miliki. Akan tetapi orang-orang kafir Quraisy lebih memilih batu, patung, pohon, dan lainnya sebagai sesembahan dan penolong. Benda-benda tersebut sejatinya lemah, baik secara fisik ataupun nonfisik. Benda-benda yang mereka sembah hanya akan menjadi tempat untuk saling melaknat satu sama lain karena tidak memberikan manfaat bagi mereka di hari pembalasan sebagaimana yang diuraikan Ibn ‘Arabī di atas.

Berdasarkan hal tersebut, disimpulkan bahwa *gard* atau tujuan *tasybīh* pada ayat di atas adalah *bayānu ḥālīhim* ‘menjelaskan keadaan orang-orang kafir’ dan *taqbīhu ḥāl musyabbah bidūni taqbīh ḥāl musyabbah bih* ‘mencela keadaan *musyabbah* dan tidak mencela *musyabbah bih*’. Di mana segala sesuatu yang mereka buat dan mereka sembah menjadikan mereka saling menyalahkan dan saling menghujat, baik di dunia ataupun pada hari pembalasan kelak karena tidak memberikan pertolongan sama sekali. “Rumah” mereka tidak

memberikan rasa *sakīnah* 'ketenangan' dan *mawaddah* 'cinta', dan *rahmah* 'kasih sayang'.

Berdasarkan analisis ayat-ayat zoomorfik pada bab ini, disimpulkan beberapa poin berikut ini. *Pertama*, secara umum semua mufasir yang dibandingkan melakukan stereotip negatif terhadap binatang di beberapa ayat zoomorfik. Berdasarkan data yang didapatkan, mufasir dengan pendekatan *bi al-ra'yi*, Zamakhsyarī lebih banyak melakukan stereotip negatif terhadap binatang daripada mufasir dengan pendekatan *bi al-riwāyah* al-Ṭabarī dan *bi al-isyārah* Ibn 'Arabī.

*Kedua*, perlu dicatat bahwa riwayat yang digunakan oleh al-Ṭabarī dalam menggambarkan "keburukan" binatang tidak didasarkan pada ayat Al-Qur'an dan hadis Nabi Muhammad saw. Dia mengutip pendapat para sahabat dan tabi'in seperti Ibn 'Abbās, 'Ikrimah, Mujāhid, dan Qatādah. Hal ini menunjukkan bahwa secara teosentris, - yang didasarkan pada Al-Qur'an dan hadis- binatang bukanlah makhluk yang inferior. Sebaliknya, stereotip negatif cenderung muncul dari pemikiran manusia '*bi al-ra'yi*' yang didasarkan pada konstruksi sosial masyarakat Arab dan sudut pandang antroposentris.

Di sisi lain, Ibn 'Arabī tercatat melakukan gambaran buruk terhadap binatang zoomorfik relatif lebih sedikit daripada Zamakhsyarī karena tidak semua ayat zoomorfik dia tafsirkan. Peneliti melihat bahwa tipe pemberian stereotip buruk yang dilakukan Ibn 'Arabī memiliki tipe yang sama dengan Zamakhsyarī. Hal tersebut tampak pada istilah yang dia gunakan, seperti *bilādatu al-qulūb* 'pandir' dan *al-ẓill* 'hina'. Fenomena tersebut bisa saja terjadi karena *tafsir isyārī*

*include* ke dalam tafsir *bi al-ra'yi* karena ia juga sarat akan penalaran mufasir.<sup>240</sup>

*Ketiga*, tidak ada ayat zoomorfik dalam Al-Qur'an yang memuat *arkānu tasybīh* 'komponen *tasybīh*' lengkap. Di mana setiap ayat zoomorfik tidak mengandung *wajhu syibh* yang bersifat eksplisit. Hal tersebut mengimplikasikan dua hal. Pertama, sifat yang diserupakan antara *musyabbah* dan *musyabbah bih* tidak lebih dominan dimiliki oleh *musyabbh bih* binatang tertentu. Mengingat bahwa dalam kaidah umum '*ilm balāghah, tasybīh* yang memiliki *arkānu tasybīh* 'komponen *tasybīh*' lengkap menunjukkan bahwa *musyabbah bih* harus memiliki sifat yang lebih dominan daripada *musyabbah*. Ketidakdominanan tersebut diperkuat dengan dua jenis *adātu tasybīh* pada ayat zoomorfik, yaitu /*kaf*/ dan /*kamašali*/. Di mana kata /*kamašali*/ menunjukkan bahwa sifat yang ingin diserupakan adalah keadaan bukan fisik. Di sisi lain penggunaan /*kaf*/ menunjukkan bahwa sifat –bisa jadi- lebih dominan ada pada *musyabbah* berupa manusia, terlebih adanya indikator lain berupa *qaṣr* yang menyatakan manusia lebih sesat daripada binatang '*bal hum aḍall*' dalam dua ayat zoomorfik. Kedua, sifat yang diserupakan dapat dipahami melalui penalaran yang berpotensi ditafsirkan secara multitafsir sesuai dengan pendekatan yang digunakan.

*Kecempat, gard tasybīh* 'tujuan *tasybīh*' pada ayat-ayat zoomorfik lebih mengacu pada dua hal. Pertama menjelaskan keadaan '*hāl*' atau sifat tertentu yang sama antara *musyabbah* dan *musyabbah bih* dan

---

<sup>240</sup>Baidan and Aziz, *Perkembangan Tafsir Al-Qur'an Di Asia Tenggara*, 16.

tidak mengandung tujuan *taqbīh ḥālihi* ‘mencela’. Hal tersebut terdapat pada pola *tasybīh* dengan *qayyid muayyan* ‘ikatan yang telah ditentukan’ pada *musyabbah bih* seperti *al-farasy al-mabšūš* ‘anai-anai yang bertebaran’, *jaradu muntasyir* ‘belalang yang bertebaran’, dan *ḥumuru mustanfīrah* ‘keledai yang berlarian’, sehingga sifat yang diserupakan sudah ditentukan Al-Qur’an dan seringkali tidak menunjukkan pada sifat cela binatang.

*Gard tasybīh* ‘tujuan *tasybīh*’ kedua menggambarkan keburukan *musyabbah* tanpa menggambarkan keburukan *musyabbah bih* yang peneliti sebut dengan ‘*taqbīḥu ḥāl musyabbah bidūni taqbīḥ ḥāl musyabbah bih*. Tujuan tersebut disimpulkan dari *tasybīh* dengan dua pola. Pola pertama, *tasybīh* yang di dalamnya terdapat *adātu tasybīh* ganda berupa gabungan huruf /*kaf*/ dan kata /*mašal*/ menjadi /*kamašali*/. *Adātu tasybīh* tersebut menunjukkan bahwa sifat yang diserupakan antara *musyabbah* dan *musyabbah bih* adalah /*ḥāl muayyan*/ ‘keadaan yang telah ditentukan’ bukan /*žāt*/ ‘fisik’. Kasus tersebut terdapat pada Surat *Al-Jumu’ah* ayat kelima /*kamašali al-ḥimār*/ ‘bagaikan keledai’, Surat *Al-A’rāf* ayat 176 /*kamašali al-kalb*/ ‘bagaikan anjing’, dan Surat *Al-‘Ankabūt* ayat ke 41 /*kamašali al-‘ankabūt*/ ‘bagaikan laba-laba’.

Pola kedua, *tasybīh* yang mengandung unsur *qasr* atau *ḥašr*. Ayat zoomorfik tipe ini, menggunakan *tasybīh* dengan *adātu tasybīh* tunggal /*kaf*/ dan *musyabbah bih* tidak disertai dengan *qayyid*. Ia juga menggunakan unsur *qašar* atau *ḥašr* dengan *tariqah* ‘*aṭaf* /*bal*/ dan *tariqah nafy, istišnā*’, serta *aṭaf* /*bal*/. Dengan susunan *tasybīh* dan *qašar* tersebut, maka sifat buruk yang diserupakan secara dominan ada pada *musyabbah*. Kasus tersebut terjadi pada Surat *Al-A’rāf* ayat ke 179

*/ūlaika ka al-an'ām bal hum aḍall/* 'mereka itu bagaikan binatang ternak, bahkan mereka lebih sesat lagi' dan Surat *Al-Furqān* ayat ke 44 */in hum illa ka al-an'ām bal hum aḍallu sabīlā/* 'mereka itu tidak lain, hanyalah seperti binatang ternak, bahkan mereka lebih sesat jalannya (dari binatang ternak itu)'.

*Kelima*, penyebutan jenis binatang yang sama dalam Al-Qur'an sebagai *musyabbah bih* merupakan permisalan yang digunakan untuk *musyabah* atau orang yang berbeda. Sebagai contoh adalah binatang keledai '*ḥumur*' pada Surat *Al-Muddaṣṣir* merujuk pada orang kafir Quraisy, sedangkan keledai '*ḥimār*' pada Surat *Al-Jumu'ah* merujuk pada orang Yahudi. Dengan demikian, tidak ada diskriminasi binatang yang memiliki referen dan sifat tunggal.

*Kecnam*, Al-Qur'an menggunakan prinsip yang sama dalam menampilkan tokoh binatang dan manusia. Minimnya penyebutan jenis binatang secara detail dan hanya beberapa sifat *qayyid* pada binatang tertentu menunjukkan bahwa Al-Qur'an bukan kitab zoologi murni, tetapi lebih kepada kitab dakwah keagamaan yang menggunakan unsur zoologi sebagai medianya.

*Ketujuh*, penggunaan perspektif zoologi sastra sebagai upaya memahami ayat-ayat zoomorfik mendrive peneliti untuk tetap memperhatikan kehidupan alami binatang di alam, di samping juga memperhatikan mitos atau konstruksi sosial-budaya masyarakat mengenai binatang yang dikaji. Dengan demikian kajian objektif pada kehidupan alamiah binatang penting dilakukan untuk meminimalisir munculnya stereotip negatif terhadap binatang sebagai upaya mengikis sudut pandang antroposentris.

*Kedclapan*, adanya zoosembiologi ‘hubungan timbal balik’ antara sastra Al-Qur’an dengan zoologi. Dengan adanya ayat-ayat zoomorfik dalam Al-Qur’an, manusia terdorong untuk mengkaji binatang secara detail. Sebagai contoh dengan adanya ayat tentang penyerupaan manusia dengan *al-farāsy al-mabṣuṣ* ‘anai-anai yang bertebaran’, manusia terdorong untuk mencari tahu apa alasan dan tujuan menyebarnya anai-anai tersebut. Dengan adanya permisalan orang-orang Quraisy yang menentang dakwah nabi dengan keledai yang berlari *‘ḥumurun mustanfīrah’*, maka manusia terdorong untuk mengetahui bagaimana karakter keledai ketika berlari, dan lain sebagainya. Selain itu, manusia juga dapat mempelajari sastra melalui kisah-kisah zoomorfik. Sebagaimana yang telah dilakukan peneliti, banyak sekali konsep susastra yang ditawarkan Al-Qur’an dalam ayat-ayat zoomorfik. Di antaranya adalah *tasybīh* dalam *‘ilm bayān, istifhām* dan *qaṣar* dalam *ilm ma’ānī* dan lain sebagainya.



## BAB V

### STEREOTIP NEGATIF TERHADAP BINATANG ZOOMORFIK DAN METODE INTERPRETASI ZOOSEMIOTIKA SASTRA AL- QUR'AN

Pada bab ini, peneliti melakukan diskusi dua tema yang didasarkan pada temuan analisis ayat zoomorfik pada bab-bab sebelumnya. Dua tema yang dimaksud adalah stereotip negatif terhadap binatang zoomorfik dan solusi untuk mereduksinya yang terejawantahkan dalam metode interpretasi Zoosemiotika Sastra Al-Qur'an. Peneliti menyimpulkan bahwa stereotip negatif terhadap binatang zoomorfik di dalam Al-Qur'an tidak didasarkan pada tinjauan radikal dan holistik terhadap tanda-tanda verbal yang dinyatakan Al-Qur'an dan kehidupan alamiah binatang. Untuk itu dibutuhkan formulasi baru dalam manafsirkan ayat-ayat mengenai binatang di dalam Al-Qur'an, khususnya ayat-ayat zoomorfik.

#### **A. Stereotip Negatif terhadap Binatang Zoomorfik**

Sebagaimana hasil yang ditemukan pada bab sebelumnya, Al-Qur'an ataupun hadis tidak masuk dalam daftar rujukan penafsiran para mufasir terhadap perilaku dan sifat binatang dalam ayat-ayat zoomorfik. Al-Ṭabarī sebagai mufasir yang dijadikan rujukan bagi mufasir lain, baik dengan pendekatan *bi al-riwāyah* ataupun *bi al-ra'yi* tidak menggunakan dua sumber utama riwayat di atas sebagai pijakan penafsiran. Dia lebih menggunakan periwayatan-periwayatan yang diambil dari pendapat sahabat dan tabi'in. Di sisi lain, dia juga tidak

memberikan istilah-istilah buruk untuk binatang zoomorfik. Beberapa istilah buruk untuk binatang disampaikan oleh Zamakhsyarī dengan istilah *bullah* ‘pandir’ dan *khissah* ‘hina’ dan Ibn ‘Arabī dengan istilah *bilādatu al-qulub* dan *ẓillah* ‘hina’. Berdasarkan ulasan pada bab sebelumnya, peneliti menyimpulkan ada empat faktor penyebab munculnya stereotip negatif terhadap binatang zoomorfik, yaitu:

#### 1. Konstruksi Sosial Masyarakat Arab

Berdasarkan hasil yang ditemukan pada bab sebelumnya, disimpulkan bahwa stereotip negatif terhadap binatang muncul dari pengetahuan yang didasarkan pada nilai-nilai yang disepakati bersama oleh masyarakat Arab klasik yang disebut dengan konstruksi sosial.<sup>1</sup> Zamakhsyarī dan Ibn ‘Arabī dapat dijadikan sebagai argumen awal mengenai hal tersebut. Tahap pertama terbentuknya stereotip negatif terhadap binatang terjadi pada proses eksternalisasi,<sup>2</sup> yaitu penggunaan syair, *amṣāl* Arab, dan produk budaya Arab lain yang dijadikan sumber dan argumen penafsiran dalam memberikan stereotip negatif terhadap binatang. Di sisi lain, pendapat keduanya yang terejawantahkan di dalam kitab tafsir melanggengkan proses eksternalisasi tersebut.

Hal itu dibuktikan dengan stereotip negatif *ḥimār* ‘keledai’ sebagai binatang *bullah* ‘pandir’ *bilādatu al-qulūb* ‘dungu’ dan *qillatu al-‘aql* ‘sedikit akal’ dalam budaya Arab dan stereotip

---

<sup>1</sup> Peter L Berger, *Langit Suci: Agama Sebagai Realitas Sosial* (Jakarta: LP3S, 1991), 6.

<sup>2</sup> Peter L. Berger and Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge* (Great Britain: Penguin Books Ltd, 1991), 79.

negatif *al-farāsy* ‘anai-anai’ sebagai binatang yang *ẓillah* ‘hina’ dalam syair Arab yang dikutip oleh Zamakhsyārī. Sifat-sifat buruk yang ada di dalam produk budaya tersebut mempengaruhi mufasir –baik secara langsung atau tidak- dalam menafsirkan binatang di dalam Al-Qur’an yang diindikasikan dengan beberapa penyertaan *amṣāl* dan *syi’r* di dalam kitab tafsir mereka.

Pengetahuan yang berasal dari konstruksi sosial tersebut disebut dengan *myth* ‘mitos’ dalam semiotika Barthes<sup>3</sup> dan *stories we live by* ‘cerita-cerita yang kita jalani’ menurut teori ekolinguistik Arran Stibbe.<sup>4</sup> Pengetahuan ini memiliki *power* untuk *mendrive* manusia dalam memandang dan memperlakukan binatang dari masa ke masa.<sup>5</sup> Dengan demikian muncul proses objektivasi dan internalisasi<sup>6</sup> yang diindikasikan dengan hasil interpretasi beberapa pengkaji Al-Qur’an kontemporer dengan pola yang relatif sama dengan mufasir sebelumnya, di antaranya adalah Mat’ab Asīl dan Anas Ahmadi.

Mat’ab Asīl meneliti makna simbol binatang di dalam Al-Qur’an. Dalam salah satu simbol yang diterangkan, dia menjelaskan bahwa ada beberapa binatang yang menjadi simbol kelalaian, kebodohan, kehinaan, dan pengingkaran terhadap kebenaran. Dia menjelaskan bahwa */al-an’ām/* ‘binatang ternak’

---

<sup>3</sup>Barthes, *Petualangan Semiotologi*, 82.

<sup>4</sup>Stibbe, *Ekolinguistik Bahasa, Ekologi, Dan Cerita-Cerita Yang Kita Jalani*, 10.

<sup>5</sup>Elizabeth A. Butsch, *The Ethnozoology of Fort Michilimackinac* (Michigan State University. Department of Anthropology, 1970), 56.

<sup>6</sup>Berger, *Langit Suci*, 5–6.

dalam Surat *Muḥammad* dan Surat *Al-A'rāf* menyimbolkan kelalaian '*gafḥah*' dan kebodohan '*jaḥl*'. Dia juga mengatakan bahwa */ḥumur/* 'keledai' dalam Surat *Al-Muddaṣṣir* menyimbolkan pertentangan terhadap kebenaran '*tajāfī 'an al-ḥaq*'.<sup>7</sup>

Peneliti memandang bahwa kesimpulan yang dilakukan Asīl terlalu terburu-buru tanpa memperhatikan *tartīb al-nuzūl*, aspek bahasa, dan kehidupan alami binatang. Sebagaimana uraian yang telah dilakukan peneliti sebelumnya, rangkaian pemaparan binatang zoomorfik */al-an'ām/* 'binatang ternak' di dalam Al-Qur'an merupakan bentuk hierarki kemampuan orang kafir untuk mengetahui dan memahami ayat-ayat Allah SWT melalui dakwah Nabi Muhammad saw. Peneliti juga memandang bahwa objek ayat yang harus dapat diketahui dan dipahami oleh manusia dan binatang ternak berbeda.

Dalam konteks ayat di atas, ayat-ayat yang tidak bisa diketahui dan dipahami oleh manusia tertuju pada ayat yang sejatinya diperuntukan bagi manusia. Ketika manusia tidak mampu memahaminya, maka mereka memiliki kedudukan seperti binatang yang tidak mampu memahami ayat yang diperuntukan bagi manusia. Lalu, apakah dengan keadaan ini, binatang dapat dikatakan sebagai makhluk yang lalai dan bodoh? Tentu saja tidak, karena binatang mampu mengetahui dan memahami ayat-ayat yang diperuntukan bagi mereka, sehingga dapat bertasbih dan berdo'a sebagaimana yang tertera di dalam Surat *Al-Nūr* ayat ke

---

<sup>7</sup>Al-Janabī, "Al-Ḥayawān Fī al-Qur'an-Dirāsah Simiyaiyyah."

41 dan Surat *Al-Isrā'* ayat ke 44. Bahkan Ikhwān al-Ṣaffā berargumen bahwa binatang memiliki agama monoteisme 'tauhid' yang taat pada Allah SWT. Monoteisme tersebut menurut kelompok sufi ini disebabkan oleh wahyu yang langsung disampaikan Allah SWT kepada para binatang. Berbeda dengan umat manusia yang dikirimkan para utusan untuk menyampaikan wahyu Allah SWT, sehingga ada potensi untuk berbeda dalam menginterpretasikan "agama".<sup>8</sup>

Seterotip negatif juga dilakukan Asīl dalam menjelaskan simbol *ḥimār* 'keledai' sebagai perumpamaan orang-orang Yahudi. Sebagaimana mufasir yang telah dikaji sebelumnya, Asīl mengatakan bahwa *ḥimār* merupakan binatang *al-jahl* 'bodoh', *al-bilādah* 'dungu', *al-ẓall* 'hina', dan *al-ḥaqārah* 'cela'. *Ḥimār* menurutnya, merupakan binatang yang paling tepat untuk menggambarkan orang-orang Yahudi yang tidak mengamalkan Taurat. Peneliti melihat bahwa Asīl tidak memperhatikan kehidupan alami *ḥimār* berdasarkan temuan ilmiah mutakhir. Dia juga tidak memperhatikan "objek" yang "dibawa" oleh *ḥimār* dan orang-orang Yahudi. Pada bab sebelumnya, disimpulkan bahwa "objek" tersebut bersifat tidak *apple to apple*. Orang-orang Yahudi dibebani Taurat dan tidak mampu mengamalkannya, sedangkan

---

<sup>8</sup>Richard McGregor, "Religions and the Religion of Animals: Ethics, Self, and Language in Tenth-Century Iraq," *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* 35, no. 2 (August 1, 2015): 222–31, <https://doi.org/10.1215/1089201x-3139000>.

*ḥimār* membawa *asfāra* ‘buku ilmu’ sehingga tidak mampu mengamalkannya.

Peneliti memandang bahwa binatang apapun yang tidak menggunakan bahasa manusia, tentu tidak mampu memahami buku ilmu sehingga mampu mengamalkan apa yang ada di dalamnya. *Asfār* dan Taurat tentu bisa dipahami oleh manusia, sehingga orang-orang yang tidak mampu memahami *asfār* dan Taurat, memosisikan dirinya sebagai binatang, khususnya *ḥimār*. Berdasarkan hal tersebut, peneliti menyimpulkan bahwa mengabaikan tanda-tanda bahasa serta mengabaikan kehidupan alami binatang dalam menafsirkan binatang dalam Al-Qur’an menimbulkan stereotip negatif terhadap mereka.

Hal sama juga dilakukan oleh Anas Ahmadi dalam menelaah binatang dalam Al-Qur’an sebagai simbol kesakralan dan keprofanan. Dia membagi binatang berdasarkan kategori sakral-profane menjadi tiga macam: (1) binatang yang halal dan dapat dimanfaatkan dalam ritual keagamaan sebagai binatang sakral, (2) binatang yang halal tapi tidak dapat diikuti sertakan dalam ritual sebagai binatang sakral, dan (3) binatang yang haram atau hukumnya masih diperdebatkan seperti serangga, masuk dalam kategori profane. Menurut Anas, kesucian manusia memiliki keterkaitan dengan pemanfaatan binatang sakral, baik dalam ritual atau konsumsi sehari-hari. Dengan pemanfaatan binatang halal, manusia telah mengikuti perintah Tuhan sehingga menjadi makhluk yang sakral *ṣāliḥ*. Sebaliknya, jika manusia

mengonsumsi binatang yang profane, mereka akan menjadi profane ‘berdosa’ atau tidak suci.<sup>9</sup>

Pada awalnya, peneliti melihat bahwa pendahuluan yang disampaikan oleh Anas memberi kabar baik terhadap binatang. Dia menggunakan pendekatan hermeneutis-antropologis yang mengaitkan binatang secara eko-psikologis dengan manusia. Artinya kajian multidisiplin yang mengaitkan antara kehidupan alami binatang dan manusia tampak akan dilakukan. Akan tetapi data menunjukkan bahwa Anas tidak melakukan hal tersebut.

Peneliti melihat adanya “pemaksaan” pengkategorian binatang sebagai simbol sakral-profan dalam artikel ini. Peneliti juga melihat bahwa yang menjadi simbol dalam penelitian Anas lebih mengacu pada ketaatan dalam pemanfaatan binatang, bukan pada binatang secara *an sich*. Diindikasikan oleh ayat yang dijadikan sebagai objek material, secara dominan mengacu pada ayat tentang binatang yang dapat dimanfaatkan oleh manusia, khususnya pemanfaatan daging untuk dikonsumsi. Pada akhirnya hasil yang disimpulkan syarat dengan sudut pandang antroposentris dan bersifat apologis.

Diskriminasi dan stereotip negatif akhirnya muncul pada binatang yang dianggap tidak profane, seperti babi yang dinyatakan haram di dalam Al-Qur’an atau anjing yang diindikasikan oleh hadis. Ketidaksakralan (kesalihan) manusia

---

<sup>9</sup>Anas Ahmadi, “Symbolism of Sacred and Profane Animals in the Quran,” *Masyarakat, Kebudayaan Dan Politik* 33, no. 1 (March 29, 2020): 15–25, <https://doi.org/10.20473/mkp.V33I12020.15-25>.

tentu saja tidak didasarkan pada jenis binatang yang dianggap profane oleh Anas –meskipun kategori profane-sakral ini perlu diulas kembali-. Akan tetapi hal tersebut lebih didasarkan pada bagaimana manusia mentaati aturan pemanfaatan binatang. Dengan demikian, peneliti menekankan bahwa yang dimaksud dengan simbol pada artikel Anas mengarah pada pelaksanaan halal-haram yang menyimbolkan status manusia di hadapan Tuhan, bukan pada binatang itu sendiri. Di sisi lain, jika dilihat melalui semiotika Peirce, penggunaan istilah “simbol” untuk kasus sebab akibat di atas, -mengamalkan sehingga salih, mengabaikan sehingga berdosa- tidak benar. Tanda yang mengacu pada sebab-akibat disebut dengan indeks.

Dari sudut pandang semiotika Barthes, sikap para mufasir baik klasik ataupun kontemporer yang melandaskan pemikiran mereka pada konstruksi sosial atau mitos klasik masyarakat Arab sebagai konteks masa lalu tidak dapat disalahkan. Hanya saja dengan berhenti pada taraf konteks klasik, konteks baru atau mitos baru mengenai binatang –yang sejatinya sudah ada pada binatang sejak ia muncul di muka bumi- terabaikan. Dengan demikian, pengembangan makna (signifikansi/semiosis) mengenai binatang di dalam Al-Qur’an menjadi stagnan. Akibatnya, stereotip negatif terhadap binatang selalu muncul dan langgeng hingga saat ini dan kesejahteraan binatang pun tidak menjadi perhatian khusus para ulama *mainstream*.<sup>10</sup> Mengenai hal tersebut Sarra berargumen

---

<sup>10</sup>Foltz, *Animals in Islamic Tradition and Muslim Cultures*, 146.

bahwa kitab tafsir klasik yang bersifat linear-atomistik dengan jenis penafsiran *tahfīlī* dan *ijmālī* dari Surat *Al-Fātiḥah* hingga Surat *Al-Nās* menjadikan kajian binatang belum dilakukan secara intensif dan holistik.

Akibat buruk lain yang lebih serius adalah terhambatnya upaya menjaga ekosistem karena binatang selalu diposisikan pada hierarki bawah dan bukan prioritas dalam jagat raya. Ia selalu dijadikan properti untuk kehidupan manusia.<sup>11</sup> Binatang banyak dieksploitasi, dijadikan alat untuk memenuhi kebutuhan manusia sejak zaman purba hingga zaman modern. Banyak binatang yang diambil kulitnya untuk dijadikan pakaian, tulangnya untuk hiasan, dan lain sebagainya.<sup>12</sup> Dengan demikian spesies binatang lambat laun mengalami kepunahan.<sup>13</sup>

Berdasarkan argumen-argumen di atas, peneliti menyimpulkan bahwa konstruksi sosial masyarakat Arab yang dijadikan landasan untuk mengkaji binatang di dalam Al-Qur'an tanpa mengacu pada kajian ilmiah memiliki resiko tinggi dalam melihat binatang sebagai makhluk yang inferior atau profan. Hal tersebut tentu mengaburkan maksud ayat yang menyatakan bahwa

---

<sup>11</sup>Ortiz-Robles, *Literature and Animal Studies*, 87.

<sup>12</sup>Colin G. Scanes, "Animal Attributes Exploited by Humans (Nonfood Uses of Animals)," in *Animals and Human Society* (Elsevier, 2018), 13–40, <https://doi.org/10.1016/B978-0-12-805247-1.00002-2>.

<sup>13</sup>Caroline Hovanec, *Animal Subjects: Literature, Zoology, and British Modernism*, 1st ed. (Cambridge University Press, 2018), 42, <https://doi.org/10.1017/9781108552752>.

kemuliaan terletak pada ketakwaan dan ketaatan pada Tuhan, bukan pada spesies sebagaimana yang dinyatakan oleh Sarra Tlili.

## 2. Sudut Pandang Antroposentris

Dalam penelitiannya, Sarra Tlili mengungkapkan bahwa pola pikir antroposentris merupakan penyebab utama munculnya diskriminasi terhadap binatang, di antaranya adalah stereotip negatif terhadap mereka. Antroposentris merupakan paham yang menyatakan bahwa manusia merupakan pusat dari alam semesta. Di mana manusia adalah makhluk paling unggul di antara makhluk-makhluk lain di dunia. Paham tersebut lebih mengedepankan perbedaan antara manusia dan binatang. Kesamaan antara keduanya seperti sama-sama memiliki kognisi, emosi, spiritual, dan memiliki hubungan sosial terabaikan untuk dikaji.<sup>14</sup>

Kajian-kajian ayat Al-Qur'an yang hanya fokus pada kebermanfaatan alam untuk manusia, keunggulan manusia dibanding makhluk lain, dan keutamaan lain yang dimiliki oleh manusia menimbulkan banyak sekali permasalahan ekologis.<sup>15</sup> Di mana semua entitas yang ada di dunia, dianggap ada untuk memenuhi kebutuhan manusia<sup>16</sup> sebagai *khālifātullah fī al-arḍ*.<sup>17</sup>

---

<sup>14</sup>Stibbe, *Ekolinguistik Bahasa, Ekologi, Dan Cerita-Cerita Yang Kita Jalani*, 7.

<sup>15</sup> Abdul Fatah and Imam Taufiq, "Environmental Interpretation: Hermeneutic Analysis Of The Interpretation Of Anthropocentric Verses In Al-Qur'an," *Jurnal Ushuluddin* 27, no. 2 (December 31, 2019): 195, <https://doi.org/10.24014/jush.v27i2.6409>.

<sup>16</sup>Aḥmad ibn 'Alī Ibn Ḥajar al-'Asqalanī, *Fath Al-Bārī*, vol. 6 (Bidūni Makān: Al-Maktabah al-Salafiyah, Bidūni Tārīkh), 359.

Menurut Sarra konsep *khalfah* di dalam Al-Qur'an lebih mengacu pada konteks suksesi kepemimpinan Nabi Muhammad saw setelah sepeninggal beliau. Pada akhirnya pola pikir antroposentris mengakibatkan pada tindakan-tindakan deviatif dalam mengeksploitasi alam, termasuk binatang tanpa memperhatikan kesejahteraan<sup>18</sup> dan hak-hak mereka.<sup>19</sup>

---

<sup>17</sup>Yahyā Ibn Syarf al-Nawawī, *Al-Majmū' Syarh al-Muhazzab*, vol. 9 (Qāhīrah: Al-Maṭba'ah al-Munīriyah, Bidūni Tārīkh), 48.

<sup>18</sup> Di dalam dunia internasional, kesejahteraan binatang disebut dengan istilah *animal welfare*. Ia merupakan sebuah ekspresi yang berkaitan dengan moral manusia terhadap binatang. Manusia memiliki tanggung jawab terhadap kesejahteraan binatang, baik yang ada di alam bebas ataupun yang dipelihara (domestik). Dalam teori ini terdapat prinsip yang harus dilaksanakan oleh masyarakat untuk meningkatkan kualitas hidup binatang. Binatang harus memiliki kehidupan alami sebagaimana manusia. Jika mereka didomestikasi, manusia harus membuat hidup mereka berkualitas dan menyediakan lingkungan sealamiah mungkin sebagaimana mereka hidup di alam bebas. Salah satu teori yang banyak digunakan oleh komunitas yang peduli dengan binatang –termasuk oleh Kementerian Agama Indonesia- adalah teori yang dirumuskan oleh *World Society for Protection of Animals* (WSPA). Teori yang dirumuskan dikenal dengan *Five Freedom* yang meliputi: (1) *freedom from hunger and thirst* 'bebas dari rasa lapar dan haus', (2) *freedom from discomfort* 'bebas dari rasa tidak nyaman', (3) *freedom from pain, injury, and disease* 'bebas dari luka, penyakit, dan sakit', (4) *freedom from fear and distress* 'bebas dari rasa takut dan penderitaan (mental)', (5) *freedom to express normal behavior* 'bebas mengekspresikan perilaku normal dan alami'. Lihat D. E. Blackman, P. N. Humphreys, and P. Todd, *Animal Welfare and the Law* (Cambridge University Press, 1989), 292. Ajaran agama Islam melalui Al-Qur'an dan hadis juga memerintahkan manusia untuk memperhatikan kesejahteraan binatang dan menyayangi mereka, baik fisik ataupun psikis. Hal tersebut diindikasikan dengan adanya dua ratus ayat dalam Al-Qur'an yang berkaitan dengan binatang, di antaranya mengatur bagaimana manusia harus bersikap baik terhadap binatang. Selain itu terdapat enam surat Al-Qur'an yang diberi nama dengan nama-nama binatang seperti *Al-Baqarah*, *Al-Naml*, dan *Al-An'ām*. Di sisi lain banyak sekali hadis yang menunjukkan bahwa Rasulullah saw sangat menyayangi dan mempedulikan kesejahteraan binatang. Kedudukan manusia sebagai *khalfah* Tuhan di dalam Al-Qur'an

---

mengimplikasikan tugas bagi mereka untuk bertanggung jawab dalam mengatur kesejahteraan kehidupan antar sesama manusia, binatang, dan alam. Perlu diketahui bahwa hubungan manusia dan alam adalah hubungan perwalian bukan dominasi. Dengan demikian sikap antroposentris yang sarat akan dominasi dan eksploitasi berlebihan terhadap alam yang dilakukan oleh manusia ditentang oleh ajaran agama Islam. Lihat Islam and Islam, “Human-Animal Relationship,” 97.

Terkait dengan *animal welfare* ‘kesejahteraan binatang’ di atas, peneliti melihat bahwa ayat-ayat zoomorfik secara implisit mendukung teori tersebut. Diindikasikan dengan uraian-uraian binatang secara alami yang digunakan untuk menjelaskan perilaku netral dan buruk manusia. Di dalam ayat-ayat zoomorfik, Allah SWT tidak memberi gambaran buruk terhadap binatang bahkan memberi mereka nilai yang lebih tinggi dari manusia tertentu. Sifat buruk mengenai binatang muncul dari pola pikir manusia yang mempengaruhi mereka dalam menafsirkan teks keagamaan dan berperilaku buruk terhadap mereka. Lihat Rômulo Romeu Nóbrega Alves and Ulysses Paulino Albuquerque, “Introduction,” in *Ethnozology* (Elsevier, 2018), 2, <https://doi.org/10.1016/B978-0-12-809913-1.00001-6>. Dengan demikian, manusia harus mengubah paradigma dan stereotip terhadap binatang, sehingga menghasilkan pola pikir dan pola laku yang bersahabat dengan binatang dan alam.

<sup>19</sup> Banyak perdebatan dikalangan akademisi mengenai *animal rights* ‘hak-hak binatang’. Para aktivis hak binatang yang radikal menganggap bahwa binatang harus memiliki kehidupan yang bebas seperti manusia, tidak ada eksploitasi dan gangguan terhadap mereka. Di sisi lain ada komunitas yang lebih moderat dalam memahami hak binatang, berpendapat bahwa manusia tetap dapat memanfaatkan binatang dengan aturan dan batas-batas tertentu. Pada dasarnya dua kelompok ini memiliki pandangan yang sama bahwa binatang memiliki sensitifitas, emosional, dan intelegensia yang lebih baik dari apa yang diyakini oleh manusia selama ini. Hak binatang merupakan prinsip moral yang didasarkan pada keyakinan bahwa binatang berhak untuk hidup sesuai dengan keinginannya tanpa adanya gangguan dan dominasi manusia. Aktivis hak binatang secara intensif melawan industri peternakan yang tidak memberi kehidupan layak dan alami bagi binatang. Binatang ternak di banyak industri melihat alam bebas saat mereka keluar dari lokasi peternakan menuju tempat jagal. Perilaku manusia modern tersebut dianggap sudah tidak dapat ditolerir. Lihat Clive J.C. Phillips and Katrina Kluss, “Animal Welfare and Animal Rights,” in *Animals and Human Society* (Elsevier, 2018), 483–97, <https://doi.org/10.1016/B978-0-12-805247-1.00030-7>. Perilaku manusia dalam mengeksploitasi binatang secara berlebihan muncul lebih massif saat Rene Descartes mendoktrin bahwa binatang tidak memiliki emosional, spiritual dan

Di sisi lain, antroposentrisme juga mengakibatkan pada terbaikannya kemungkinan-kemungkinan lain di dalam Al-Qur'an, hadis, dan sumber-sumber *bayānī* lain dalam memandang status manusia, binatang, dan makhluk lain di alam. Di dalam Al-Qur'an banyak sekali ayat yang memerintahkan manusia untuk menjaga alam. Salah satunya terdapat di dalam Surat *Al-Baqarah* ayat ke 205. Allah SWT berfirman:

وَإِذَا تَوَلَّى سَعَىٰ فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ ۗ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ  
الْفَسَادَ

‘Dan apabila ia berpaling (dari kamu), ia berjalan di bumi untuk mengadakan kerusakan padanya, dan merusak tanam-tanaman dan binatang ternak, dan Allah tidak menyukai kebinasaan’.

Al-Ṭabarī menafsirkan bahwa salah satu yang masuk dalam kategori merusak alam adalah membunuh binatang yang dilarang untuk dibunuh dan membunuh binatang yang boleh dimanfaatkan dengan cara yang tidak baik. Dengan demikian dia menyiratkan bahwa manusia harus berinteraksi dengan cara yang baik, baik

---

kognisi. Lihat Newman, “Unmasking Descartes’s Case for the Bête Machine Doctrine.” Di dalam ajaran Islam banyak sekali indikasi yang menunjukkan bahwa binatang memiliki ketiga hal di atas yang didasarkan pada Al-Qur'an, hadis, dan pendapat para ulama sebagaimana uraian pada bab sebelumnya. Di sisi lain, para ulama *mainstream* memperbolehkan umat Islam untuk memanfaatkan binatang secara proporsional ‘*tawāzun*’ dan penuh kasih sayang. Di antara mereka adalah ‘Izz al-Dīn ‘Abd al-Salām yang merumuskan hak-hak binatang, di antaranya binatang harus diberi tempat, makan, dan minum yang layak hingga akhir hidupnya, binatang tidak boleh dibebani dengan pekerjaan yang melampaui kekuatannya, dan penyembelihan binatang harus dilakukan jauh dari binatang lain. Lihat Muḥammad ‘Izz al-Dīn ‘Abd al-Azīz Ibn ‘Abd al-Salām al-Sulamī, *Qawāid Al-Aḥkām Fī Maṣāliḥ al-Anām* (Qāhirah: Maktabah Kulliyat al-Azhar, 1991), 196.

dengan sesama manusia ataupun dengan makhluk lain di muka bumi.<sup>20</sup> Selain itu, di dalam hadis disebutkan bahwa Nabi Muhammad saw melarang umatnya untuk melaknat dan melakukan sumpah serapah terhadap binatang.<sup>21</sup>

‘Umar ibn Khaṭṭāb memiliki perhatian yang serius terhadap kesejahteraan binatang. Dikisahkan bahwa dia berjalan menuju kota dan menemui anak kecil yang memegang burung pipit dan mempermainkannya. ‘Umar merasa iba sehingga membeli burung tersebut dan melepaskannya. Kerena kebbaikannya tersebut ‘Umar masuk ke dalam surga.<sup>22</sup> Selain itu para khalifah setelah sepeninggal Nabi dan *al-khulafā al-rāsyidūn* juga memiliki perhatian yang serius terhadap kesejahteraan binatang. Salah satunya adalah para khalifah pada Dinasti Ušmānīyah yang merumuskan fatwa negara mengenai hak-hak binatang. Di antara hak binatang adalah manusia dilarang membebani binatang melebihi kemampuannya, binatang dilarang untuk ditelantarkan, dan binatang harus diberi makan dan minum yang memadai. Para

---

<sup>20</sup>Al-Ṭabarī, *Tafsīr Al-Ṭabarī al-Musammā Jāmi’ al-Bayān Fī Ta’wīl al-Qur’ān*, 2014, 2:331.

<sup>21</sup>Imām Muslim, *Sahīh Muslim: Kitāb al-Bir Wa al-Sillatu al-Adab Bāb al-Nahyu ‘an La’ni al-Dawāb Wa Gairuha*, vol. 4 (Riyāḍ: Dār Ṭayyibah, 2006), 2004.

<sup>22</sup>Muḥammad Ibn Abī Bakr Al-’Uṣfūrī, *Al-Mawāiẓ Al-’Uṣfūriyah* (Semarang: Mat’ba’ah Taha Putera, Bidūni Tārīkh), 2.

khalifah memberikan hukuman bagi siapa saja yang melanggar hak-hak binatang tersebut.<sup>23</sup>

Selain itu, ulama klasik ataupun kontemporer telah merumuskan bagaimana seharusnya manusia berinteraksi dengan makhluk lain di dunia, terutama dengan binatang. Ibn Qudāmah menyatakan bahwa manusia harus menjaga kehormatan binatang.<sup>24</sup> Al-Syarbīnī juga mengatakan bahwa manusia yang memiliki binatang harus memberikan makan dan minum kepadanya.<sup>25</sup> Selain itu terdapat ‘Izz al-Dīn ibn ‘Abd al-Salām yang mengatakan bahwa binatang memiliki hak-hak yang harus dipenuhi oleh manusia, di antaranya adalah binatang harus diberi nafkah meskipun sudah tua dan tidak dapat lagi dimanfaatkan, manusia dilarang membebani binatang untuk membawa barang yang melebihi kemampuannya, dilarang mencampur adukkan binatang yang saling menyakitinya, dan lain sebagainya.<sup>26</sup> Dengan demikian adab atau etika manusia yang terejawantahkan di dalam mensejahterakan dan memenuhi hak-hak binatang harus diperhatikan dan dipraktikkan dengan serius.<sup>27</sup>

---

<sup>23</sup>Necmettin Kızılkaya, “Be Gentle to Them: Animal Welfare and the Protection of Draft Animals in the Ottoman Fatwā Literature and Legislation,” *Religions* 11, no. 10 (October 2020): 538, <https://doi.org/10.3390/rel11100538>.

<sup>24</sup>Abī Muḥammad ‘Abd Allah ibn Aḥmad ibn Muḥammad Ibn Qudāmah al-Maqdisī al-Jammā‘ī al-Dimasyqī al-Ṣaliḥī al-Ḥanbalī, *Al-Mugnī*, vol. 4 (Riyād: Dār ‘Ālam al-Kutub, 1997), 173.

<sup>25</sup>Muḥ/Jammad ibn Aḥmad Al-Syarbīnī, *Mugnī Al-Muḥtāj Ilā Ma‘rifati Alfāz al-Manḥāj*, vol. 6 (Beirut: Dār al Kutub al-Ilmiyah, Bidūni Tārīkh), 37.

<sup>26</sup>Ibn ‘Abd al-Salām al-Sulamī, *Qawāid Al-Aḥkām Fī Maṣāliḥ al-Anām*, 133.

<sup>27</sup> Di dalam kitabnya, ‘Abd al-Qādir al-Jailānī menjelaskan tentang adab atau etika manusia terhadap berbagai macam binatang. Di antara etika yang

---

harus dilakukan manusia terhadap binatang ternak adalah larangan untuk mengebiri binatang ternak yang berpotensi memiliki keturunan. Hal ini didasarkan pada hadis Nabi Muhammad saw yang diriwayatkan oleh Ibn Hurairah ra. Selain itu ‘Abd al-Qādir juga mengutip hadis yang diriwayatkan oleh Anas ibn Mālik ra yang melarang manusia untuk memberi tanda (kepemilikan) di bagian wajah. Akan tetapi manusia diberi keringanan ‘*rukḥṣah*’ untuk memberi tanda di telinga agar binatang ternak yang dimiliki tidak tercampur dengan milik orang lain di padang gembala. Selain etika terhadap binatang ternak, ‘Abd al-Qādir juga membahas tentang etika membunuh binatang yang diperbolehkan ‘*mā yubāh*’ dan dilarang ‘*mā lā yubāh*’. Di antaranya adalah ular ‘*ḥayāt*’ di mana manusia diperbolehkan membunuh ular jika sudah berupaya mengusirnya sebanyak tiga kali dari rumah. Jika ular yang diusir masih masuk kembali ke dalam rumah, maka ia diperbolehkan untuk dibunuh. Adapun jika seseorang bertemu ular di gurun, maka dia diperbolehkan untuk membunuh langsung tanpa adanya pengusiran, karena secara umum ular yang berada di gurun merupakan ular berbisa kuat dengan ciri-ciri memiliki ekor pendek dan bergaris hitam. Di dalam bukunya, dia juga memberi ulasan doa dalam mengusir ular di dalam rumah, yaitu */amḍi bisalām lā tuḏīnā/* ‘pergilah dengan selamat, jangan sakiti kami’. Selain itu, manusia diperbolehkan untuk membunuh *al-auzāg* ‘cicak’ dan diberi 70 kebaikan ‘*ḥasanāt*’ oleh Allah SWT jika seseorang mampu membunuhnya dalam satu pukulan tanpa adanya penyiksaan. Selanjutnya, dia menjelaskan bahwa di dalam etika Islam manusia dilarang untuk membunuh semut, kecuali semut yang memberi rasa sakit hebat. Dia mengutip hadis yang diriwayatkan oleh Abī Hurairah bahwa Rasulullah saw bersabda: “Ada seekor semut yang menggigit seorang nabi, lalu beliau mengunjungi rumah semut dan membakarnya, maka Allah SWT memberi wahyu kepadanya; “Apakah hanya karena seekor semut yang menggigitmu, engkau menghancurkan umat semut secara keseluruhan, padahal mereka adalah umat yang bertasbih. Selain itu terdapat etika membunuh beberapa binatang yang diperbolehkan dibunuh seperti kutu, kepinding, dan semut. ‘Abd al-Qādir menukil hadis yang melarang manusia untuk membunuh menggunakan api. Sebagaimana sabda Nabi Muhammad saw “Tidak ada yang berhak memberi siksaan dengan api, kecuali pemilik api (Allah SWT). Adapun etika terhadap binatang secara umum yang dijelaskan oleh ‘Abd al-Qādir adalah manusia dianjurkan memberi minum binatang yang kehausan, dan dia akan diberi pahala akan perilaku tersebut. Hal ini berlaku bagi binatang yang tidak membahayakan. Jika binatang yang kehausan masuk dalam kategori membahayakan, maka ia tidak boleh diberi minum karena akan mengakibatkan bertambahnya potensi untuk membahayakan manusia. Manusia juga dilarang memiliki anjing di rumah, kecuali ia berfungsi sebagai penjaga rumah, berburu, dan menjaga binatang

Sarra Tlili –sebagai ulama kontemporer- melakukan eksplorasi terhadap ayat-ayat tentang binatang dengan berbagai tema dengan pendekatan ekologi-teologis. Hasil yang dia peroleh menunjukkan bahwa semua makhluk akan mempertanggung jawabkan amalnya, sehingga yang paling utama ‘*akram*’ adalah ketakwaan bukan spesies antara manusia, binatang, dan makhluk lainnya. Dia menjelaskan bahwa diubahnya ‘*maskh*’ orang-orang Yahudi menjadi kera karena melanggar ketentuan hari Sabtu, bukan untuk menurunkan derajat mereka dari manusia menjadi binatang. Akan tetapi hukuman tersebut merujuk pada kebingungan dan rasa sakit manusia yang terperangkap dalam tubuh binatang.

Di dalam artikel lainnya, Sarra mengatakan bahwa penggunaan gramatikal kata *dābbah* (dalam bentuk tunggal secara mayoritas) dalam Al-Qur’an, menandakan keengganan Al-Qur’an untuk melakukan spesiesme. Hal ini semakin menguatkan dugaan bahwa semua spesies dihargai dengan hierarki yang berbeda. Jadi,

---

ternak. Adapun jika anjing galak, maka harus ditinggalkan karena membahayakan banyak orang. Selain itu, manusia dilarang untuk memberi makan binatang secara berlebihan (di luar kemampuan) agar ia cepat gemuk. Lihat ‘Abd al-Qādir Al-Jailānī Al-Ḥusnī, *Al-Gunyah: Liṭālibī Tarīq al-Ḥaqq ‘Azza Wa Jalla* (Bagdād: Maktabah al-Syarq al-Jadīd, Bidūni Tārikh), 180–90. Menurut Sabrina, kitab yang ditulis oleh ‘Abd al-Qādir al-Jailānī di atas membahas tentang moral atau etika manusia terhadap binatang yang sesuai dengan syariat. Bahkan pentingnya moral tersebut dibahas sebelum etika manusia terhadap orang tua. Dengan demikian Sabrina menganggap bahwa ‘Abd al-Qādir memiliki perhatian yang serius terhadap kesejahteraan binatang. Lihat Sabrina I. Sohbi, “Killing or Sparing Inedible Animals: Ādāb and Internormativity in al-Jīlānī’s Kitāb al-Ghunyah,” *Journal of Islamic Ethics* 1, no. aop (January 7, 2022): 1–28, <https://doi.org/10.1163/24685542-12340077>.

meskipun Al-Qur'an, sebagai “pedoman bagi umat manusia” berfokus pada manusia, sejumlah tema dan ciri stilistiknya menunjukkan bahwa semua spesies mendapatkan perhatian yang ketat oleh Allah SWT.<sup>28</sup>

Dalam penelitiannya, Richard Foltz menjelaskan fenomena tradisi Islam dalam memperlakukan binatang sekaligus melakukan kritik terhadapnya. Dia menjelaskan bahwa ulama tradisional lebih mengedepankan pola pikir antroposentris dalam melihat binatang dan alam secara umum. Selain itu ulama-ulama kontemporer yang mengadopsi pemikiran tradisional juga tidak banyak berubah. Upaya umat Islam dalam merumuskan *compassionate anthropocentrism* ‘antroposentrisme yang penuh kasih’, di mana binatang non-manusia harus dihargai, dirawat, dilindungi, dan diakui memiliki hak tertentu belum mencukupi untuk menanggulangi masalah ekologis.<sup>29</sup>

Menurut Foltz, hal tersebut sama saja memposisikan binatang sebagai budak. Dengan demikian, tentu saja tetap ada diskriminasi dan eksploitasi yang berlebihan karena ada anggapan “mereka tidak memiliki kemampuan bernalar sebaik manusia”, “mereka tidak memiliki tingkat kecerdasan sebaik manusia”, “mereka tidak memiliki kemampuan untuk mengolah jiwa sebaik manusia” yang telah ada sejak dahulu. Faktanya hal tersebut juga dilakukan oleh sebagian mufasir yang dikaji sebelumnya beserta

---

<sup>28</sup>Sarra Tlili, “The Meaning of the Qur’anic Word ‘Dābba’: ‘Animals’ or ‘Nonhuman Animals’?,” *Journal of Qur’anic Studies* 12 (2010): 167–87.

<sup>29</sup>Foltz, *Animals in Islamic Tradition and Muslim Cultures*, 146.

beberapa peneliti kontemporer yang telah dijelaskan di atas. Pandangan klasik memberikan seterotip buruk terhadap binatang dengan istilah *bilādatu al-qulūb* ‘pandir’, *al-jahl* ‘bodoh’. *al-ḥaqārah* ‘hina’, *al-ḍa’f* ‘lemah’, *faqdāni idraki ḥaqāiq wa ma’ārif* ‘hilangnya kemampuan untuk mencapai hakikat dan makrifat’ dan lain sebagainya. Para ulama dengan sudut pandang tradisional cenderung menerima begitu saja ayat-ayat antroposentris dan mengabaikan ayat-ayat ekologis seperti teguran Tuhan kepada nabinya (Nabi Sulaiman) untuk tidak menginjak rumah semut, komunikasi Tuhan dengan lebah, dan ayat-ayat lain.<sup>30</sup>

Meskipun demikian Foltz optimis bahwa dengan adanya gerakan-gerakan aktivis hak-hak binatang yang dilakukan oleh para reformis Islam dan fenomena kerusakan ekosistem yang semakin parah saat ini, umat Islam akan lebih memperhatikan alam. Hal tersebut harus dilakukan untuk membuktikan bahwa manusia menggunakan moral dan intelektual dalam berinteraksi dengan alam. Foltz melihat bahwa perlakuan manusia terhadap binatang, baik dalam membesarkan mereka untuk digunakan sebagai makanan, memaksa mereka untuk bekerja, menjadikan mereka sebagai objek dalam eksperimen ilmiah, atau merampas habitat mereka, menimbulkan banyak masalah moral, namun sebagian besar manusia berperilaku seolah-olah masalah moral ini

---

<sup>30</sup>Foltz, 150.

tidak ada dan terus mengandalkan ayat-ayat yang mendukung sikap antroposentris.<sup>31</sup>

Keoptimisan Foltz juga mengacu pada data-data di dalam Al-Qur'an yang juga memperhatikan penjagaan terhadap ekosistem *hifz bi'ah*. Al-Qur'an memberitahu manusia bahwa komunitas binatang memiliki kesamaan dengan komunitas manusia, yaitu perilaku memuji '*tasbīḥ*' Allah SWT. Di sisi lain, Allah SWT juga memberi wahyu kepada binatang, yang tidak dipahami oleh manusia. Hal tersebut menunjukkan bahwa spesies lain di muka bumi juga penting keberadaannya dan sama-sama memiliki spiritualitas.<sup>32</sup>

Aḥmad Bahjat menjelaskan bahwa secara umum, ulama dibagi menjadi dua dalam memandang binatang di dalam Al-Qur'an. Kelompok pertama adalah kelompok yang memiliki sudut pandang antroposentris, yang tidak meyakini kemampuan berbicara, kemampuan bernalar, dan kemampuan berpikir pada binatang. Kedua, adalah kelompok antropomorfisme, yaitu kelompok yang mengatakan bahwa binatang memiliki keserupaan dengan manusia dalam hal kemampuan untuk berbicara dan kemampuan "manusiawi" lainnya. Kelompok tersebut lebih peka terhadap indikasi-indikasi kemampuan binatang di dalam Al-Qur'an daripada kelompok pertama.<sup>33</sup>

---

<sup>31</sup>Foltz, 152.

<sup>32</sup>Foltz, 154.

<sup>33</sup>Bahjat, *Qaṣaṣul Ḥayawān Fī Al-Qur'ān*, 11–12.

Mengenai aspek antroposentris ini, peneliti melihat bahwa “gambaran buruk” tentang binatang tanpa ulasan mendalam yang telah diuraikan pada bab sebelumnya merupakan hasil dari perspektif antroposentris. Peneliti beranggapan bahwa tiga mufasir yang telah disebutkan sebelumnya, secara dominan menggunakan perspektif antroposentris, indikasinya terletak pada gambaran inferioritas binatang yang dijadikan permisalan buruk bagi manusia. Peneliti melihat bahwa Al-Qur’an menggambarkan sifat netral yang diserupakan antara manusia dan binatang dalam ayat-ayat zoomorfik.

Akan tetapi di dalam beberapa ayat zoomorfik, mufasir melakukan “tindakan yang berlebihan” dalam mendeskripsikan sifat binatang. Meskipun dalam beberapa kasus, peneliti melihat bahwa mufasir melakukan kajian etologi binatang. Di antaranya adalah bagaimana al-Ṭabarī dan Zamakhsyārī menerangkan *al-an’ām* ‘binatang ternak’ mampu mengenali pawang atau tuannya, sehingga ia mampu mentaati perintahnya. Ada juga deskripsi keduanya mengenai etologi menyebarnya *al-farāsy* ‘anai-anai’ ke api atau cahaya untuk membakar diri yang perlu dianalisis kembali.

Menurut Richard McGregor, untuk mengikis antroposentris dalam diri manusia, manusia perlu membuka diri terhadap “aku” yang lain di dalam dirinya. Manusia dapat mencontoh spesies lain

untuk memperbaiki kualitas hidupnya, sehingga tidak ada spesies lain yang didiskriminasi.<sup>34</sup>

### 3. Sudut Pandang Teosentris non Ekosentris

Sebagaimana uraian yang telah dijelaskan di awal, secara eksplisit Al-Qur'an tidak memberikan seterotip negatif terhadap binatang. Berdasarkan uraian yang telah dikemukakan peneliti pada bab sebelumnya, *taqbīh ḥāl* pada ayat-ayat *tasybīh* hanya terfokus pada manusia bukan pada binatang yang didasarkan pada tanda-tanda verbal yang ditampilkan oleh Al-Qur'an. Di sisi lain Foltz juga sudah menyinggung bahwa Al-Qur'an memberikan gambaran yang kompleks tentang alam. Beberapa ayat menggambarkan diperbolehkannya manusia memanfaatkan alam dan pada ayat lain memerintahkan manusia untuk menjaga alam. Problematika muncul pada komunitas muslim tradisional yang hanya fokus pada ayat-ayat kategori pertama di atas.<sup>35</sup>

Di sisi lain, kajian yang fokus pada binatang tanpa kajian mendalam terkait kehidupannya di alam dan hubungannya dengan alam sekitar menimbulkan “keambiguan” dalam mendeskripsikan binatang. Binatang di dalam Al-Qur'an dan hadis ditampilkan begitu saja dengan analisis makna leksikal tanpa kajian mendalam. Salah satu penelitian yang bercorak seperti ini dilakukan oleh Djelloul Salhi dan Abd Elbasset Derdour. Kedua peneliti cukup berhasil dalam mendeskripsikan beberapa aspek terkait binatang melalui Al-Qur'an dan hadis secara global. Di antaranya adalah

---

<sup>34</sup>McGregor, “Religions and the Religion of Animals.”

<sup>35</sup>Foltz, *Animals in Islamic Tradition and Muslim Cultures*, 149.

hak-hak binatang, kehalalan dan keharaman binatang, binatang yang menyebabkan masuk surga dan neraka, binatang yang masuk dalam surga, dan binatang yang akan dihisab pada hari akhir. Pada aspek-aspek tersebut keduanya ingin menyatakan bahwa binatang memiliki kesamaan dengan manusia.<sup>36</sup>

Akan tetapi ambiguitas muncul saat keduanya membahas tentang kemampuan berbicara binatang dan bernalarnya. Mereka mengatakan bahwa binatang merupakan makhluk yang tidak bisa berbicara *'makhlūqāt gairu nāṭiqah'*. Manusia mempercayai kemampuan berbicara binatang karena dongeng dan film kartun. Binatang juga makhluk yang tidak berakal meskipun mereka memiliki otak. Keduanya mengatakan bahwa dalam merespon stimulus, binatang menggunakan insting *'gazīrah'* dan bukan dengan akal.<sup>37</sup> Di sisi lain, keduanya menyangkal pendapat di atas dengan konsep pengecualian *'istiṣ'nā'*. Mereka berargumen bahwa setiap segala sesuatu pasti ada pengecualiannya. Ada beberapa ayat di dalam Al-Qur'an yang menggambarkan kemampuan berbicara binatang. Dia mengatakan bahwa kajian tentang kemampuan berbicara binatang harus ditanggapi dengan dua hal. Pertama didasarkan pada Al-Qur'an dan hadis. Kedua menganggap bahwa kemampuan tersebut merupakan sebuah mukjizat.

Kemampuan Nabi Sulaiman untuk dapat bercakap-cakap dengan burung hud-hud dan semut menurut keduanya merupakan mukjizat, bukan pada kemampuan binatang secara umum. Peneliti

---

<sup>36</sup>Salhi and Derdour, "Al-Ḥayawān fī al-Qur'ān wa al-Sunnah."

<sup>37</sup>Salhi and Derdour.

melihat bahwa kesimpulan yang disampaikan terlalu terburu-buru. Di mana kedua peneliti di atas tidak menganalisis secara holistik tanda-tanda kebahasaan dan mengaitkannya dengan ayat-ayat lain yang mendukung kemampuan berbicara binatang.

Di dalam sebuah penelitian yang telah diterbitkan, peneliti mendapati bahwa kemukjizatan tersebut ada pada Nabi Sulaiman untuk dapat memahami bahasa binatang sehingga dapat berinteraksi dengannya. Dengan adanya mukjizat atau tidak, binatang tetap mampu untuk berkomunikasi dengan bahasa mereka sendiri.<sup>38</sup> Hal tersebut selaras dengan argumen Bahjat bahwa binatang memiliki kemampuan untuk berbicara layaknya manusia, akan tetapi manusia tidak dapat memahaminya. Sebagaimana ungkapan *namlah* ‘semut’ kepada teman-temannya untuk menyuruh mereka masuk ke dalam rumah agar tidak terinjak oleh tentara Nabi Sulaiman karena tidak menyadari keberadaan mereka. Fenomena tersebut menggambarkan bahwa semut menganggap Nabi Sulaiman tidak mengetahui bahasa mereka, sehingga dapat disimpulkan bahwa pada dasarnya semut atau binatang lain memiliki bahasa yang tidak diketahui oleh manusia biasa.<sup>39</sup>

Di sisi lain binatang dalam kisah Nabi Sulaiman juga menggambarkan kemampuan bernalar. Dalam penelitian yang sama, peneliti menemukan penggunaan kata kerja *nazara-yanzuru*

---

<sup>38</sup>Muhamad Agus Mushodiq, “Representamen Cinta Dalam Kisah Nabi Sulaiman Dan Ratu Saba’ Surat An-Naml (Studi Analisis Semiotika Dan Komunikasi Interpersonal),” *Al-Tsaqafa : Jurnal Ilmiah Peradaban Islam* 15, no. 2 (2018): 243–57, <https://doi.org/10.15575/al-tsaqafa.v15i2.3826>.

<sup>39</sup>Bahjat, *Qaṣaṣul Ḥayawān Fī Al-Qur’ān*, 8.

yang digunakan Al-Qur'an pada Surat *Al-Naml* ayat 28 untuk aktivitas mengamati perilaku Ratu Saba yang dilakukan oleh burung hud-hud. Hal tersebut menggambarkan bahwa binatang mampu bernalar. Al-Qur'an tidak menggunakan kata *ra'a-yara* tetapi lebih menggunakan kata *nazara-yanzuru* yang merujuk pada melihat sambil mengamati dan menalar.<sup>40</sup> Hal hampir serupa juga dinyatakan oleh Bahjat bahwa kemampuan burung hud-hud untuk melaporkan kegiatan Ratu Saba' dan kaumnya kepada Nabi Sulaiman menggambarkan penalaran yang luar biasa. Ia mampu mengidentifikasi penyebab perbuatan Ratu Saba' dan kaumnya untuk menyembah matahari dan pernyataan-pernyataan lainnya yang memuat nilai filosofis tinggi.<sup>41</sup>

Ambiguitas juga ditampilkan oleh al-Ṭabarī dan Zamakhsyarī dalam menafsirkan *al-an'ām* 'binatang ternak' pada Surat *Al-A'rāf* dan Surat *Al-Furqān*. Di dalam dua surat tersebut ayat zoomorfik *al-an'ām* 'binatang ternak' ditampilkan dalam bentuk ujaran *tasybīh* dan *qaṣr*. *Qaṣr* yang dimaksud berupa pengecualian dengan *aṭaf bal* seperti pada potongan ayat */ulāika ka al-an'ām bal hum aḍall/* 'mereka itu sebagai binatang ternak, bahkan mereka lebih sesat lagi' pada Surat *Al-A'rāf* dan */in hum illa ka al-an'ām bal hum aḍallu sabīla/* 'mereka itu tidak lain,

---

<sup>40</sup>Mushodiq, "Representamen Cinta Dalam Kisah Nabi Sulaiman Dan Ratu Saba' Surat An-Naml (Studi Analisis Semiotika Dan Komunikasi Interpersonal)."

<sup>41</sup>Bahjat, *Qaṣaṣul Ḥayawān Fī Al-Qur'ān*, 11–12.

hanyalah seperti binatang ternak, bahkan mereka lebih sesat jalannya (dari binatang ternak itu)' pada Surat *Al-Furqān*.

Ambiguitas terjadi saat keduanya mengatakan bahwa binatang ternak tidak mampu memahami apa yang dikatakan untuknya, akan tetapi di sisi lain keduanya mengatakan bahwa binatang ternak dapat mematuhi perintah dari penggembala serta mengetahui apa yang baik dan buruk untuknya. Kondisi tersebut tidak seperti orang-orang kafir yang tidak mematuhi perintah Tuhannya dan tidak mengetahui apa yang baik dan buruk untuk kehidupannya.

Peneliti melihat bahwa ambiguitas tersebut -antara membela dan menolak kemampuan binatang- diakibatkan oleh kajian yang berhenti pada taraf semantik leksikal saja. Kajian induktif dengan pemaknaan tersebut tidak cukup untuk menggambarkan fenomena binatang di dalam Al-Qur'an secara holistik dan radikal. Oleh karena itu perlu ada kajian yang bersifat interdisiplin bahkan transdisiplin.

Meskipun demikian, kajian teosentris dianggap peneliti lebih baik daripada kajian antroposentris. Kajian teosentris yang merujuk pada sumber-sumber *bayānī* Al-Qur'an dan hadis memberikan kesempatan manusia untuk mengeksplorasi lebih jauh hakikat binatang melalui kedua sumber tersebut. Kondisi yang lebih baik tersebut juga dibuktikan dengan hasil yang telah ditemukan sebelumnya bahwa al-Ṭabarī –yang notabene merupakan mufasir *bi al-riwāyah*- cenderung lebih baik dalam menggambarkan binatang daripada Zamakhsyarī dan Ibn 'Arabī.

Tidak ada ungkapan-ungkapan buruk seperti *bullah* ‘pandir’ dan *qillatu al-‘aql* ‘sedikit akal’, *al-ḍa’f wa ḡillah* ‘lemah dan hina’, *al-khissah wa al-ḡi’ah* ‘hina dan rendah’, dan *hirs* ‘rakus’ untuk binatang zoomorfik yang disampaikan oleh al-Ṭabarī.

Di sisi lain peneliti melihat bahwa kajian ekosentrisme atau lebih spesifik zoosentrisme murni merujuk pada *animal liberation* tidak dilakukan oleh umat Islam, baik klasik ataupun kontemporer. Di dalam konsep *animal liberation* ‘kebebasan binatang’ Singer menganjurkan manusia untuk sama sekali tidak menggunakan produk-produk yang berasal dari binatang. Dia menyatakan bahwa manusia harus beralih menjadi vegetarian atau vegan.<sup>42</sup>

Hal ini muncul akibat skeptisme Singer melihat perlakuan manusia yang semena-mena terhadap binatang, baik sejak binatang itu dipelihara dari kecil hingga disembelih di tempat jagal. Banyak sekali perilaku-perilaku buruk yang dilakukan manusia terhadap binatang. Dia menjelaskan bahwa di dalam peternakan modern, binatang dieksploitasi dengan sangat berlebihan untuk memenuhi kebutuhan manusia secara massif.<sup>43</sup> Fenomena tersebut memunculkan spesiesme, di mana manusia menganggap dirinya sebagai entitas yang dominan dan lebih baik dari pada entitas lainnya di muka bumi. Lebih lanjut dia menjelaskan bahwa spesiesme tersebut merupakan diskriminasi yang melibatkan pemberian nilai dan hak berdasarkan spesies. Bahkan spesiesme

---

<sup>42</sup>Peter Singer, *Animal Liberation*, New rev. es (New York, NY: Avon Books, 1990), 237.

<sup>43</sup>Singer, 271.

dapat disejajarkan dengan perilaku buruk lainnya seperti rasisme dan doktrin lain yang mendiskriminasi hak jenis lain karena dianggap berbeda dengan kelompoknya.<sup>44</sup>

Berdasarkan penelusuran peneliti, ada beberapa tokoh Islam baik klasik ataupun kontemporer yang menyerukan paham zoosentrisme. Ulama klasik seperti Abū al-‘Alā al-Ma’arrī menentang paham antroposentrisme. Dia mengatakan bahwa binatang seharusnya tidak mengalami penderitaan karena dikonsumsi oleh manusia. Tuhan yang memiliki sifat *al-Raḥman* ‘Maha Pengasih’ dan *al-Raḥīm* ‘Maha Penyayang’ tidak mungkin memerintahkan manusia untuk membunuh binatang begitu saja tanpa alasan apapun. Di dalam *risālahnya Risālah al-Sahīl wa al-Sahīj*, dia mengilustrasikan dua binatang, kuda dan keledai yang membicarakan perbuatan semena-mena manusia terhadap mereka dan binatang lain. Di mana manusia memberi makan ayam bukan karena iba dan simpati terhadapnya, akan tetapi agar manusia dapat memanfaatkan dagingnya di kemudian hari. Manusia memberi makan sapi dan binatang ternak lain bukan karena iba terhadapnya, akan tetapi lebih karena manusia menginginkan mendapatkan susu dan dagingnya.<sup>45</sup> Meskipun demikian, Al-Ma’arrī juga dalam karya lain menyetujui *amsāl* orang-orang Arab, khususnya al-Jahiz dalam menggambarkan binatang. Misalnya saja binatang *ubarā’* -sejenis burung, dalam bahasa Inggris disebut dengan *bustard*- sebagai binatang yang bodoh dalam *amsāl aḥmaq*

---

<sup>44</sup>Singer, 309.

<sup>45</sup>Blankinship, “Suffering the Sons of Eve.”

*min al-ubārā'* 'dia lebih bodoh daripada burung *ubāra'*. Hal tersebut menunjukkan sisi antroposentris al-Ma'arrī yang disimpan dalam karyanya.<sup>46</sup>

Adapun cendekiawan Islam kontemporer seperti Shahid 'Ali Muttaqi dan Rafeeqe Ahmed menentang pemanfaatan binatang dan menganjurkan manusia untuk beralih menjadi vegetarian.<sup>47</sup> Meskipun demikian, Shahid 'Ali tidak benar-benar "mengharamkan" mengkonsumsi binatang. Dia mengatakan bahwa "ideal moral" dalam kisah penyembelihan hewan kurban bukan perintah untuk menyembelih hewan, akan tetapi merujuk pada keharusan manusia mengorbankan hal yang paling ia cintai sebagai rasa syukur. Shahid menyatakan bahwa manusia pada zaman dahulu merupakan vegetarian. Karena adanya banjir air bah (banjir Nabi Nuh), maka persediaan makanan dari tumbuh-tumbuhan semakin menipis, sehingga manusia diperbolehkan untuk membunuh atau mengkonsumsi daging binatang untuk mempertahankan kehidupan mereka.

Adapun manusia modern yang memiliki pasokan makanan melimpah dari tumbuh-tumbuhan, maka membunuh binatang untuk dikonsumsi merupakan tindakan yang tidak relevan. Akan tetapi jika ada komunitas manusia yang tinggal di daerah gurun, di mana tidak ada tanaman yang dapat dikonsumsi, maka

---

<sup>46</sup>Blankinship.

<sup>47</sup>Shahid 'Ali Muttaqi, "The Sacrifice of 'Eid al-Adha,'" *Animals in Islam* (blog), accessed January 26, 2022, <https://www.animalsinislam.com/islam-animal-rights/sacrifice-aid-al-adha/>.

penyembelihan binatang dengan “kasih sayang” dan penuh tanggung jawab merupakan hal yang diperbolehkan.<sup>48</sup>

Menurut hemat peneliti, sikap dan anjuran yang tidak ekstrem yang ditampilkan para ulama tersebut merupakan hal yang lumrah terjadi. Mengingat bahwa Islam –melalui Al-Qur’an– memperbolehkan manusia untuk “meminta tolong” makhluk lain untuk dapat mencukupi kebutuhan hidupnya secara eksplisit. Hal tersebut sebagaimana apa yang dikatakan oleh Sarra Tlili bahwa ditundukkannya makhluk lain, khususnya binatang kepada manusia, sehingga manusia dapat memanfaatkan daging, kulit, dan alat transportasi bukan berarti manusia lebih unggul daripada binatang. Hal tersebut menunjukkan bahwa manusia adalah entitas yang lemah, membutuhkan makhluk lain di sekitarnya. Di sisi lain, Al-Qur’an yang memang ditujukan khusus untuk manusia, tentu saja memberikan gambaran apa saja yang boleh dilakukan dan tidak, termasuk dalam memanfaatkan binatang. Hal tersebut merupakan sisi antroposentris dalam melihat binatang di dalam Al-Qur’an sebagaimana komentar James E. Montgomery terhadap penelitian Sarra.<sup>49</sup>

Hal sama juga disampaikan oleh Foltz bahwa kebermanfaatan binatang untuk umat Islam harus tetap diperhatikan. Benar-benar beralih pada kehidupan vegetarian dan

---

<sup>48</sup>Muttaqi.

<sup>49</sup>James E. Montgomery, “Sarra Tlili, Animals in the Qur’an,” *Journal of Qur’anic Studies* 19, no. 1 (February 1, 2017): 131–36, <https://doi.org/10.3366/jqs.2017.0272>.

meninggalkan manfaat binatang untuk memenuhi kebutuhan manusia dipandang sangat sulit untuk saat ini. Hanya saja konsep keseimbangan *'mīzān'* atau *'tawāzun'* harus lebih diperkuat oleh umat Islam dalam memanfaatkan binatang. Foltz menjelaskan Al-Qur'an telah mengingatkan manusia bahwa bumi bukan milik mereka, akan tetapi milik Allah SWT. Permasalahan ekologis muncul saat manusia merasa bahwa bumi milik mereka. Dengan demikian dominasi yang dilakukan manusia mengakibatkan pada ketidakseimbangan alam hingga punahnya berbagai macam binatang dan makhluk lain di muka bumi.<sup>50</sup>

Berdasarkan uraian di atas, peneliti menyimpulkan bahwa penelitian binatang dengan sudut pandang teosentris-ekosentris-antroposentris dengan berbagai macam metode dan teori harus terus dilakukan untuk mengikis sikap buruk manusia terhadap binatang.<sup>51</sup> Pemahaman terhadap kitab suci sebagai epistemologi

---

<sup>50</sup>Foltz, *Animals in Islamic Tradition and Muslim Cultures*, 160.

<sup>51</sup> Di dalam ajaran Kristen Katolik, keseimbangan paradigma antroposentris-ekosentris-antroposentris harus dimiliki oleh manusia saat berinteraksi dengan alam. Paradigma antroposentris, atau “segala sesuatu berpusat pada manusia” berpendapat bahwa kemajuan manusia tanpa batas dimungkinkan melalui eksploitasi sumber daya alam yang tak terbatas. Dalam sudut pandang ini manusia terlepas dari alam dan manusia unggul daripada apa yang ada di alam non-manusia. Sedangkan paradigma ekosentris atau “segala sesuatu berpusat pada alam” berpandangan bahwa alam non-manusia memiliki nilai intrinsik terlepas dari kontribusinya terhadap pembangunan manusia. Dalam pandangan ini, manusia tidak terpisah atau lebih unggul dari alam, tetapi mengambil tempatnya dalam sistem alam. Dalam pandangan ini, perkembangan manusia harus diupayakan hanya sejauh tidak melanggar integritas ekosistem alam. Sedangkan teosentris merujuk pada segala sesuatu berpusat pada Tuhan, termasuk bagaimana manusia memahami alam, binatang dan berinteraksi dengan mereka yang harus didasarkan pada ajaran Tuhan.

*bayānī*<sup>52</sup> umat Islam tentu memiliki keterkaitan dengan perilaku riil masyarakat Islam di kehidupan seharai-hari, terutama dalam berinteraksi dengan binatang.

---

Berdasarkan teosentris Kristen Katolik, ada beberapa nilai teosentrisme yang dapat dipraktikkan dalam menjaga alam, yaitu (1) Kerendahhatian. Meyakini bahwa manusia memiliki keterbatasan dalam segala aspek, sedangkan Tuhan tidak terbatas. Dengan demikian bagaimana manusia memahami alam, harus tunduk atas apa yang difirmankan Tuhan. (2) Menghormati. Kunci untuk mendapatkan kerendahan hati adalah menghormati ciptaan Tuhan dengan mencari peran manusiawi kita yang tepat terhadap alam sekitar. Memperlakukan alam sebagai "benda" tanpa nilai merupakan ideologi materialisme dan objektifikasi ciptaan Tuhan. Teosentrisme menentang pandangan bahwa lingkungan adalah untuk manusia saja. Semua yang ada adalah milik dan untuk Tuhan, sehingga kasih sayang Tuhan meliputi manusia dan alam secara umum. (3) Tidak mementingkan diri sendiri. Banyak masalah lingkungan dihasilkan dari banyak tindakan individu yang terjadi pada saat yang bersamaan atau telah berlangsung selama berabad-abad untuk memenuhi kebutuhan mereka. Paradigma teosentris menyerukan pengurangan dampak masyarakat pada ekosistem bumi, dan memperhatikan kepentingan makhluk lain non-manusia. (4) Moderasi. Teosentrisme membimbing manusia untuk menggunakan sumberdaya alam sesuai dengan kebutuhan dasar, bukan untuk hal-hal yang bersifat sekunder atau bahkan tersier. Dalam hal ini manusia harus bersikap *tawāzun* dalam mengeksploitasi alam. (5) Perhatian. Selama ini manusia telah banyak merusak keutuhan bumi dengan menyebabkan perubahan iklim, air, tanah, udara, dan kehidupannya dengan zat beracun. Oleh karena itu, manusia harus memperhatikan alam sekitar dan berupaya memperbaikinya seperti sedia kala. (6) Tanggung jawab. Dengan demikian kedu penulis menyimpulkan bahwa Teosentrisme bukanlah ancaman bagi kedudukan sentral manusia dalam ciptaan Tuhan. Berdasarkan sudut pandang teosentris, manusia menempati posisi pertama dalam ciptaan Allah. Tetapi teosentrisme memberi tahu manusia bahwa posisi pertama tersebut menuntut mereka melaksanakan kebajikan amal, kerendahan hati, rasa hormat, tidak mementingkan diri sendiri, perhatian penuh, moderasi, dan tanggung jawab terhadap alam. Lihat Andrew J. Hoffman and Lloyd E. Sandelands, "Getting Right with Nature: Anthropocentrism, Ecocentrism, and Theocentrism," *Organization & Environment* 18, no. 2 (June 2005): 141–62, <https://doi.org/10.1177/1086026605276197>.

<sup>52</sup>Al-Jabiri, *Formasi Nalar Arab*, 15.

Hal tersebut juga selaras dengan paradigma baru dalam penelitian binatang yang diungkapkan oleh Fraser dkk. di mana kajian psikologi, kognitif, dan kehidupan alami binatang lainnya di lapangan harus diungkap. Bahkan para ilmuwan harus bersinergi dengan para peternak yang terjun langsung bertahun-tahun dalam dunia binatang, sehingga dapat mengetahui psikologi dan kecerdasannya secara empiris.<sup>53</sup> Dengan kata lain, kajian tentang binatang di dalam Al-Qur'an harus dikaitkan dengan kehidupan alamiah binatang. Kajian tersebut dapat dilakukan dengan terjun langsung ke lapangan, ataupun juga dengan merujuk penelitian-penelitian ilmiah mengenai binatang.

#### 4. Tinjauan Monodisiplin terhadap Binatang di dalam Teks Agama

Peneliti memandang bahwa kajian monodisiplin terhadap binatang di dalam sastra atau Al-Qur'an secara khusus merupakan faktor besar dari munculnya diskriminasi, stereotip negatif, dan eksploitasi berlebihan terhadap binatang. Selain monodisiplin, kajian binatang di dalam Al-Qur'an yang bersifat linier atomistik mengakibatkan kajian yang tidak mendalam dan tidak radikal. Karl A. E. Enenkel mengatakan bahwa banyak sekali kajian teologis terkait binatang di dalam sastra, -baik klasik ataupun kontemporer- yang merujuk pada makna simbolisnya saja mengabaikan realitas

---

<sup>53</sup> David Fraser, Jeffrey M. Spooner, and Catherine A. Schuppli, "'Everyday' Knowledge and a New Paradigm of Animal Research," *Animal Behavior and Cognition* 4, no. 4 (November 1, 2017): 504, <https://doi.org/10.26451/abc.04.04.08.2017>.

kehidupan alamiah binatang.<sup>54</sup> Hal ini mengakibatkan pada kajian yang tidak kritis dan kesalahan dalam menginterpretasikan perilaku dan sifat binatang yang ada di dalam sastra. Bahkan ilmuwan lain Stibbe berpendapat bahwa kesalahan interpretasi mengenai binatang berpotensi mengakibatkan pada punahnya spesies tertentu.<sup>55</sup>

Hal yang sama juga terjadi dalam interpretasi binatang dalam Al-Qur'an, di mana para mufasir klasik yang dikaji oleh peneliti lebih cenderung kepada makna simbolis tanpa memperhatikan kehidupan riil binatang tersebut dalam ranah zoologi. Salah satunya adalah pemaknaan *al-farāsy* 'anai-anai', 'kunang-kunang', dan '*moth*' yang dianggap melakukan *self immolate* 'bunuh diri menuju cahaya' dan menganggap perilaku tersebut sebagai hal yang lumrah pada mereka. Jika merujuk pada tinjauan zoologi, etologi secara spesifik, perilaku tersebut merupakan hal yang tidak lumrah dan dapat mengakibatkan pada kepunahan mereka. Binatang tersebut "tertipu" dengan cahaya buatan manusia atau ALAN karena menganggapnya sebagai cahaya bulan yang digunakan untuk melakukan navigasi menghindari dari predator. Penggunaan cahaya, baik api atau lampu sepanjang malam, mengakibatkan mereka terbakar dan mati karena panas bola lampu.

---

<sup>54</sup>Enkel and Smith, *Early Modern Zoology*, 36.

<sup>55</sup>Stibbe, *Ekolinguistik Bahasa, Ekologi, Dan Cerita-Cerita Yang Kita Jalani*, 92.

Selain itu, ilmuwan kontemporer seperti Enankel dan Stibbe berpendapat bahwa salah satu penyebab munculnya *prejudice* atau stereotip negatif terhadap binatang adalah pembuatan metafora dan penafsiran terhadapnya yang tidak tepat. Dengan demikian, eksistensi binatang di dalam ayat-ayat Al-Qur'an harus dikaji secara mendalam dengan penelitian multidisiplin, interdisiplin, bahkan transdisiplin agar pemaknaan terhadap metafora dengan media binatang dapat diinterpretasi secara proporsional.

Peneliti melihat bahwa di dalam tradisi Islam, binatang merupakan makhluk yang sangat dekat dengan manusia. Banyak sekali teks keagamaan, khususnya Al-Qur'an ataupun hadis yang mendeskripsikan binatang yang berinteraksi dengan manusia baik secara langsung ataupun tidak langsung. "Hubungan baik" antara manusia dan binatang juga sudah ditetapkan oleh agama Islam. Sebagaimana yang diuraikan oleh Foltz bahwa terdapat hadis yang melarang manusia untuk duduk di atas binatang transportasi seperti unta saat sedang berbincang-bincang dengan orang lain. Dia juga menjelaskan bahwa Nabi Muhammad rela memotong sebagian pakaiannya agar tidak mengganggu tidur seekor kucing yang tidur dilengan jubahnya.<sup>56</sup> Berdasarkan hal tersebut tidak mungkin ada kontradiksi dalam ajaran Islam, khususnya terkait dengan binatang. Permisalan orang-orang yang tidak memperhatikan ayat-ayat Allah SWT dengan binatang ternak, tidak menggambarkan keburukan binatang. Akan tetapi ada poin-

---

<sup>56</sup>Foltz, *Animals in Islamic Tradition and Muslim Cultures*, 33.

point penting yang harus dikaji lebih mendalam. Misalnya saja perbedaan “wahyu” Tuhan untuk manusia dan binatang, sehingga binatang ternak tidak mungkin dapat memperhatikan dan memahami “wahyu” yang diberikan untuk manusia. Berdasarkan perilaku manusia yang tidak memahami ayat yang diperuntukan bagi mereka, Allah SWT menyerupakan mereka dengan binatang ternak bahkan lebih sesat daripadanya. Sama halnya dengan manusia yang tidak mungkin dapat memahami “wahyu” yang diperuntukan bagi binatang. Hal tersebut diindikasikan Al-Qur’an yang terdapat di dalam Surat *Al-Isrā’* ayat ke 44 dan Surat *Al-Nūr* ayat 41 yang menerangkan bahwa burung dan binatang lain telah mengetahui cara bertasbih sebagai syariat bagi mereka.<sup>57</sup>

Pernyataan pamungkas peneliti dalam sub bab ini adalah bahwa konstruksi sosial, sudut pandang antroposentris, dan kajian monodisiplin menjadi cikal bakal munculnya perlakuan buruk, baik stereotip negatif terhadap binatang yang bersifat abstrak atau tindakan konkrit di lapangan. Sikap antroposentris dapat dilihat melalui sumber penelitian, metode dan hasil dalam mengkaji binatang di dalam Al-Qur’an. Metode deduktif seringkali mengabaikan kehidupan ilmiah binatang yang disebutkan oleh Al-Qur’an. Di sisi lain, penggunaan akal manusia dalam menginterpretasikan Al-Qur’an yang hanya berpusat pada budaya

---

<sup>57</sup> Abū Ja’far Muḥammad ibn Jarīr Al-Ṭabarī, *Tafsīr Al-Ṭabarī Min Kitābihi Jāmi’ il Bayān ‘an Ta’wīli Ay al-Qur’ān*, vol. 6 (Beirūt: Mu’assasah al-Risālah, 1994), 355.

tanpa memperhatikan teks secara holistik juga menghasilkan hasil yang sama.

Selain itu kajian teosentris saja juga tidak cukup untuk melihat binatang secara holistik. Perlu adanya kajian yang merujuk pada *kaun* 'alam' karena binatang di dalam Al-Qur'an masuk dalam kategori *kaun*. Untuk itu perlu dilakukan *check and recheck* dengan melihat kehidupan binatang di alam secara empiris sebagai upaya *tadabbur* terhadapnya. Dengan demikian pada sub bab selanjutnya, peneliti mengulas perspektif zoologi sastra dalam ruang lingkup kajian binatang di dalam Al-Qur'an yang disinergikan dengan teori semiotika Roland Barthes dan *balāghah*. Peneliti melihat bahwa zoologi sastra merupakan kajian binatang dengan sudut pandang teosentris-ekosentris yang juga dapat digunakan untuk menganalisis ayat-ayat binatang di dalam Al-Qur'an secara holistik. Selain itu perspektif tersebut memiliki sifat interdisiplin dan transdisiplin.<sup>58</sup>

David Herman berargumen bahwa gagasan "binatang" dalam sebuah karya sastra memuat nilai-nilai ekologi biologis, sosiohistoris, dan politik hukum. Keterhubungan antara binatang dan manusia dalam fiksi melahirkan pertanyaan "transdisipliner" untuk dijawab dalam penelitian. Oleh karena itu dibutuhkan gabungan keilmuan untuk menjawab nilai dari sastra binatang. Jika Endraswara menawarkan istilah zoologi sastra, maka David Herman lebih menggunakan istilah *creatural fictions*. Kedua istilah

---

<sup>58</sup>Endraswara, *Metode Penelitian Zoologi Sastra*, 6.

tersebut memiliki kesamaan dalam urgensi keterbukaan lintas disiplin dalam mengkaji sastra binatang. David mengatakan bahwa kajian humaniora (sastra, filsafat, dan sejarah) yang disinergikan dengan ilmu alam (etologi, ekologi, dan biologi evolusi), dan keilmuan sosial (antropologi dan sosiologi) penting dilakukan guna menemukan makna yang holistik dalam sastra binatang.<sup>59</sup>

Perlu disampaikan juga bahwa stereotip negatif terhadap binatang tidak mutlak didasarkan pada kelompok mufasir tertentu. Artinya bisa jadi mufasir dengan pendekatan *bi al-ra'yi* memiliki perhatian yang lebih tinggi daripada mufasir dengan pendekatan lain. Stereotip buruk seringkali muncul diakibatkan oleh konstruksi sosial yang dominan dan sudut pandang antroposentris yang mengabaikan kehidupan alami binatang dan keutamaannya di dalam sumber *bayānī*. Dalam penelitiannya, Sarra Tlili menemukan bahwa al-Rāzī sebagai mufasir dengan pendekatan *bi al-ra'yi* memiliki perhatian yang mendalam mengenai ekologi dan kesejahteraan binatang daripada mufasir lain dengan pendekatan *bi al-riwāyah*.<sup>60</sup> Hal tersebut dikarenakan al-Rāzī tidak hanya melandaskan pemikirannya pada konstruksi sosial yang berkembang pada saat itu, akan tetapi dia juga merujuk pada informasi yang secara eksplisit disebutkan Al-Qur'an, khususnya mengenai kecerdasan binatang.<sup>61</sup>

---

<sup>59</sup> Herman, *Creatural Fictions: Human-Animal Relationships in Twentieth-and Twenty-First-Century Literature*, 3.

<sup>60</sup>Tlili, *Animals in the Qur'an*, 91.

<sup>61</sup> Tlili, 254.

Di sisi lain, Foltz mengklaim bahwa para sufi memiliki kasih sayang yang tinggi terhadap binatang dibanding kelompok ulama lain dalam Islam. Pendapat tersebut pada awalnya diikuti oleh Sarra Tlili, akan tetapi pada akhirnya Sarra Tlili membantah pendapat tersebut.<sup>62</sup> Dia menganalisis *risālah* yang dibuat oleh Ikhwān al-Ṣaffa mengenai binatang. Kelompok sufi tersebut membuat cerita di mana binatang mengadu di sebuah pengadilan atas tindakan manusia yang semena-mena dan menganggap diri mereka sebagai makhluk superior. Sarra memandang bahwa pada awalnya, tampak tulisan Ikhwān al-Ṣaffa tersebut mengusung paham non-antroposentris.

Sarra menemukan bahwa tulisan tersebut berupaya memadukan antara pola pikir antroposentris manusia –pola pikir Ikhwān al-Ṣaffa- dan teosentris -yang ada di dalam Al-Qur’an- yang rumit untuk dipadukan. Pada akhirnya gambaran antroposentris tidak terbendung.<sup>63</sup> Di mana manusia tetap digambarkan sebagai makhluk yang superior karena memiliki akal dan kebijaksanaan.<sup>64</sup> Di sisi lain, dalam *Risālah Ikhwan al-Ṣaffā* binatang diciptakan lebih dahulu daripada manusia, karena mereka diciptakan untuk kebutuhan manusia.<sup>65</sup>

---

<sup>62</sup>Tlili, 45.

<sup>63</sup>Tlili, “All Animals Are Equal, or Are They?”

<sup>64</sup>Tlili.

<sup>65</sup>Ikhwān al-Ṣaffā’, Lenn Evan Goodman, and Richard J. A. McGregor, eds., *The Case of the Animals Versus Man Before the King of the Jinn: An Arabic Critical Edition and English Translation of Epistle 22* (Oxford: Oxford University Press, 2009), 68.

Dalam disertasi ini, peneliti menemukan hal yang hampir serupa, di mana Ibn 'Arabī -sebagai seorang sufi- menggambarkan stereotip buruk terhadap binatang dengan istilah *bilādatu al-qulūb* 'pandir', *ẓill* 'hina', *hirs* 'rakus', dan lain sebagainya. Bahkan dia berpendapat bahwa disrupkannya manusia dengan *al-an'ām* 'binatang ternak' pada Surat *Al-A'raf* ayat ke 179 disebabkan oleh hilangnya kemampuan manusia untuk mencapai hakikat dan makrifat. Artinya, dia menentang spiritualitas binatang yang mampu mencapai hakikat dan makrifat untuk dekat dengan Tuhan.<sup>66</sup>

## **B. Zoosemiotika Sastra Al-Qur'an: Rekonstruksi Metode Interpretasi Ayat-Ayat tentang Binatang dalam Al-Qur'an**

Sebagaimana uraian di atas, tinjauan liner-atomistik dengan metode *tahliī* dan *ijmāli* yang digunakan oleh ulama klasik belum cukup untuk menggambarkan binatang di dalam Al-Qur'an secara holistik. Di sisi lain pemaknaan binatang di dalam Al-Qur'an yang hanya mengandalkan pemaknaan leksikal dan kajian terhadap mitos klasik tanpa memperhatikan kehidupan binatang secara alami berdampak pada stagnasi pemaknaan sekaligus menimbulkan stereotip negatif di kalangan mufasir terhadap binatang. Fenomena tersebut -sebagaimana uraian di atas-, diperparah dengan sudut pandang antroposentris dalam analisis binatang, baik yang dilakukan oleh ulama klasik ataupun kontemporer. Ditandai dengan diabaikannya isyarat-isyarat kemampuan binatang yang memiliki keserupaan dengan

---

<sup>66</sup>Ibn 'Arabī, *Tafsīr Ibn 'Arabī*, 2011, 1:270.

manusia yang ditampilkan Al-Qur'an, hadis, ataupun sumber *bayānī* lainnya.

Syahiron Syamsuddin menjelaskan bahwa ada beberapa pendapat mengenai tipologi tafsir di era kontemporer.<sup>67</sup> Rotraud Wielandt menjelaskan bahwa terdapat enam tipologi penafsiran di era modern, yaitu (1) penafsiran dengan dasar rasionalisme, (2) penafsiran dengan dasar sains mutakhir, (3) penafsiran dengan dasar ilmu sastra, (4) penafsiran dengan dasar historisitas teks Al-Qur'an, (5) penafsiran dengan dasar-dasar yang digunakan oleh mufasir awal Islam, dan (6) panafsiran tematik.<sup>68</sup>

Sedangkan Abdullah Saeed menjelaskan bahwa model penafsiran Al-Qur'an kontemporer dibagi menjadi tiga, yaitu (1) tekstualis, (2) semi tekstualis, dan (3) kontekstualis.<sup>69</sup> Sedangkan Sahiron sendiri membagi model pemaknaan Al-Qur'an kontemporer menjadi tiga macam, yaitu (1) kuasi obyektif konservatif, (2) subyektif, (3) kuasi obyektif progresif.<sup>70</sup>

Sahiron menambahkan bahwa metode penafsiran yang paling relevan dengan masa ini adalah kuasi obyektif progresif. Yaitu suatu metode penafsiran Al-Qur'an yang memperhatikan konteks masa lalu

---

<sup>67</sup>Sahiron Syamsuddin and dkk, *Pendekatan Ma'nā-Cum-Maghzā Atas Al-Qur'an Dan Hadis: Menjawab Problematika Sosial Keagamaan Di Era Kontemporer* (Bantul: Ladang Kata, 2020), 2.

<sup>68</sup> Rotraud Wielandt, "Exegesis of the Qur'an: Early Modern and Contemporary," *Encyclopaedia of the Qur'an : EQ 2* (2002): 124–42.

<sup>69</sup> Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach* (Taylor & Francis, 2006), 3.

<sup>70</sup> Syamsuddin and dkk, *Pendekatan Ma'nā-Cum-Maghzā Atas Al-Qur'an Dan Hadis: Menjawab Problematika Sosial Keagamaan Di Era Kontemporer*, 4–6.

dan membawanya untuk dapat disesuaikan dengan konteks masa kini.<sup>71</sup> Menurut metode tafsir ini memperhatikan keseimbangan hermeneutik karena memperhatikan dua konteks sekaligus. Di antara tokoh yang masuk dalam kategori ini adalah Fazlu Rahman dengan teori *double movement*,<sup>72</sup> Naṣr Ḥāmid Abū Zayd dengan teori *al-tafsīr al-siyāqī*, dan Sahiron Syamsuddin dengan teori *ma'na cum maghza* nya.<sup>73</sup>

Berdasarkan uraian di atas peneliti melihat bahwa kajian-kajian binatang kontemporer di dalam Al-Qur'an yang cenderung menggunakan sudut pandang antroposentris masuk dalam kategori kuasi obyektif konservatif atau tekstualis. Hal tersebut diindikasikan oleh pengkajian binatang di dalam Al-Qur'an tanpa melihat mitos baru (yang memiliki kesamaan konsep dengan kontekstualisasi) mengenai binatang. Penafsir pada kelompok ini cenderung melihat makna ayat secara leksikal dan menjadikan mitos lama mengenai binatang sebagai pijakan penafsiran.

Akan tetapi, peneliti melihat bahwa teori-teori tafsir modern yang dicetuskan oleh tokoh-tokoh pembaharu di atas, khususnya dalam merumuskan teori tafsir yang bersifat kontekstual atau kuasi obyektif progresif lebih cenderung digunakan untuk menganalisis ayat-ayat yang bertemakan hukum dan sosial keagamaan untuk mengatasi

---

<sup>71</sup>Syamsuddin and dkk, 7.

<sup>72</sup>Fazlur Rahman, *Islam Dan Modernitas Tentang Transformasi Intelektual* (Bandung: Pustaka, 1985), 23.

<sup>73</sup>Syamsuddin and dkk, *Pendekatan Ma'nā-Cum-Maghzā Atas Al-Qur'an Dan Hadis: Menjawab Problematika Sosial Keagamaan Di Era Kontemporer*, 6.

problematika manusia modern. Hal tersebut tampak dari salah satu tahap dalam penafsiran yang memiliki tujuan untuk mencari maksud utama dari ayat yang disebut dengan berbagai istilah, di antaranya adalah *maqāṣid al-syaṛī‘ah*<sup>74</sup> dan *retio legis*<sup>75</sup> untuk ayat-ayat hukum dan istilah *magza* untuk ayat-ayat sosial-keagamaan.<sup>76</sup> Istilah-istilah tersebut mengacu pada pemenuhan kepentingan atau pemecah problematika kemanusiaan.

Fazlur Rahman misalnya, lebih mengaplikasikan *double movementnya ‘al-ḥarakatain’* untuk mengkaji ayat-ayat yang bersifat hukum dan sosial keagamaan. Dia menuturkan bahwa Al-Qur’an menekankan tujuan moral yang bersifat umum. Hanya dengan memahami ide moral yang terkandung di dalamnya, masyarakat muslim mampu menemukan relevansi antara ajaran Al-Qur’an dan perkembangan zaman. Dengan demikian, dia mengatakan bahwa pemaknaan Al-Quran secara harfiah, tanpa melihat perubahan sosial mutakhir hanya mengakibatkan pada pengabaian makna moral-sosial.

Dia memberi contoh pembebasan budak, jika seorang muslim yang literal tidak peka terhadap perkembangan sosial, akan memahami bahwa ayat yang memerintahkan membebaskan budak mengimplikasikan makna pelestarian perbudakan agar manusia tetap

---

<sup>74</sup>Sahiron Syamsuddin, “Ma’na-Cum- Maghza Approach to the Qur’an: Interpretation of Q. 5:51” (International Conference on Qur’an and Hadith Studies (ICQHS 2017), Atlantis Press, 2017), 13, <https://doi.org/10.2991/icqhs-17.2018.21>.

<sup>75</sup>Rahman, *Islam Dan Modernitas Tentang Transformasi Intelektual*, 7.

<sup>76</sup>Syamsuddin and dkk, *Pendekatan Ma’nā-Cum-Maghzā Atas Al-Qur’an Dan Hadis: Menjawab Problematika Sosial Keagamaan Di Era Kontemporer*, 13.

bisa “mengambil pahala” dari melepaskan budak. Padahal, jika seorang muslim memahami ayat tersebut dan peka terhadapnya, sejatinya Al-Qur’an memerintahkan manusia untuk menghapuskan sistem perbudakan sama sekali.<sup>77</sup> Selain itu terdapat kajian lain yang bersifat antroposentris tentang manusia sebagai individu dan masyarakat, serta kelahiran masyarakat Islam yang tertuang di dalam bukunya *Major Themes of The Qur’an*.<sup>78</sup>

Di sisi lain, Sahiron Syamsuddin dengan *ma’na cum maghza* juga menggunakan metodenya untuk menganalisis hukum dan problematika manusia yang kompleks seperti kepemimpinan non muslim di negara dengan mayoritas muslim<sup>79</sup> dan lain sebagainya. Selain itu khalayak juga menggunakannya untuk mengkaji beberapa isu sosial keagamaan modern, seperti jilbab bagi perempuan, kepemimpinan perempuan, kajian hukum potong tangan, dan masih banyak lainnya.<sup>80</sup>

Peneliti melihat bahwa masih relatif sedikit peneliti yang menggunakan metode penafsiran hermeneutika untuk menganalisis binatang di dalam Al-Qur’an. Di antara peneliti yang menggunakannya adalah Asep Supriyanto. Dia melakukan analisis dan interpretasi ayat-ayat terkait serangga di dalam Al-Qur’an dengan teori hermeneutika ‘Ābid al-Jābirī yang mencakup analisis *al-faṣl* dan *al-waṣl*. Untuk itu ada dua kajian besar dalam teori al-Jābirī, yakni *ja’lu al-Qurān*

---

<sup>77</sup>Rahman, *Islam Dan Modernitas Tentang Transformasi Intelektual*, 15.

<sup>78</sup>Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur’an: Second Edition* (University of Chicago Press, 2009), 17.

<sup>79</sup>Syamsuddin, “Ma’na-Cum- Maghza Aproach To The Qur’an.”

<sup>80</sup>Syamsuddin and dkk, *Pendekatan Ma’nā-Cum-Maghzā Atas Al-Qur’an Dan Hadis: Menjawab Problematika Sosial Keagamaan Di Era Kontemporer*, 137.

*muāṣṣiran linafsihi* ‘Al-Qur’an relevan dengan dirinya sendiri’ dan *ja’lu al-Qurān muāṣṣiran lanā* ‘menjadikan Al-Qur’an relevan dengan era kehidupan manusia’.<sup>81</sup> Dengan metode yang digunakan, dia mendapati bahwa kecepatan lalat yang menggambarkan ketidakmampuan tuhan orang-orang musyrik untuk mengambil apa yang telah diambilnya menyimpan makna ilmiah kontemporer terkait kelihaihan lalat dalam penerbangan. Berdasarkan tema serangga yang dijadikan objek penelitian, dia mengungkapkan bahwa tema-tema tersebut mengandung makna teologis mengenai keberadaan dan keesaan Allah SWT.

Perspektif yang baru juga ditampilkan oleh Sarra Tlili dengan menggunakan sudut pandang teosentris-ekosentris dengan metode filologi dalam membandingkan empat kitab yang masing-masing mewakili penafsiran *bi al-riwāyah* dan *bi al-ra’yi*. Dia mampu melakukan rekonstruksi pemaknaan binatang di dalam Al-Qur’an dalam hal *taskhīr*, *istikhlāf*, dan *maskh*. Dia mengatakan bahwa binatang memiliki kesetaraan dengan manusia baik dalam intelegensia, spiritual, dan lain sebagainya.

Penelitian lain dengan sudut pandang teosentris-ekosentris dilakukan oleh Zaglūl al-Najār. Dia menganalisis *i’jāz ‘ilmī* mengenai binatang di dalam Al-Qur’an. Metode yang digunakan olehnya diadopsi oleh Kementerian Agama yang melakukan kolaborasi dengan LIPI dalam menganalisis ayat-ayat *kauniyah* di dalam Al-Qur’an, termasuk di dalamnya adalah binatang. Adapun metode yang dimaksud adalah: (1) memahami ayat Al-Qur’an berdasarkan semantik, stilistika, dan

---

<sup>81</sup> Supriyanto, *Serangga Dalam Al-Quran; Aplikasi Teori Penafsiran Muhammad Abid Al-Jabiri*, 48.

pemaknaan bahasa lainnya. (2) Memahami *asbābu al-nuzūl* (jika ada), memahami *nāsikh-mansūkh*, *muṭlaq-muqayyad*, *āmm-khāṣ*, dan lain sebagainya. (3) Menelusuri riwayat penafsiran Nabi Muhammad saw dan para mufasir klasik dan modern. (4) Mengumpulkan macam-macam *qira'at* suatu kata jika ditemukan. (5) Mengumpulkan nash Al-Qur'an dengan tema yang sama (kajian tematik). (6) Menyesuaikan konteks ayat Al-Qur'an dengan fenomena ilmiah pada binatang tertentu.<sup>82</sup>(7) Menyesuaikan kaidah kebahasaan dalam menafsirkan ayat-ayat *kauniyah*. (8) Tidak diperbolehkan untuk memaksakan ayat Al-Qur'an untuk sesuai dengan temuan ilmiah (jika terdapat kontradiksi). Mengingat bahwa Al-Qur'an lebih mulia dari temuan ilmiah. (9) Tidak diperkenankan menyelam terlalu dalam mengenai perkara gaib, seperti zat Tuhan, ruh, malaikat, dan lain sebagainya. (10) Meyakini bahwa perkara akhirat memiliki ketentuan dan aturan yang berbeda dengan ketentuan alam dunia. (11) Menjadikan temuan-temuan ilmiah yang sudah pasti sebagai saksi atas kemukjizatan ilmiah ayat Al-Qur'an dalam tema yang sama. (12) Memiliki prinsip bahwa validator keabsahan ilmiah terhadap makna ayat, bukanlah hasil akhir dari sebuah pemikiran. Mengingat bahwa keajaiban Al-Qur'an akan terus menerus berlangsung hingga akhir zaman. (13) Ayat-ayat Al-Qur'an seringkali sesuai dengan hasil penelitian ilmiah, akan tetapi hal tersebut tidak menutup kemungkinan adanya ayat-ayat yang sifatnya *majāzī*, sehingga tidak bisa didekati dengan kajian ilmiah, dan (14) tidak diperkenankan menganggap remeh hasil penelitian atau hasil penafsiran mufasir

---

<sup>82</sup>Muhammad al-Najār, *Min Āyāt Al-I'Jāz al-Ilmī: Al-Ḥayawān Fī al-Qur'an al-Karīm*, 27–30.

sebelumnya karena peneliti telah melakukan kajian kontemporer. Mengingat bahwa perkembangan makna ayat, tentu saja memiliki kaitan dengan penafsiran sebelumnya.

Dari penjelasan Zaglūl al-Najār tersebut, tampak bahwa kajian-kajian mengenai teks Al-Qur'an harus dikaitkan dengan temuan ilmiah. Meskipun demikian, peneliti dilarang untuk memaksakan temuan ilmiah dengan ayat Al-Qur'an. Bisa jadi karena memang penelitian yang dilakukan oleh manusia belum final atau karena memang ayat Al-Qur'an terkait aspek ilmiah tertentu bersifat *majāzī*, bukan *ḥaqīqī*.

Berdasarkan uraian di atas, peneliti memandang bahwa kajian-kajian binatang di dalam Al-Qur'an dengan merujuk pada temuan ilmiah sudah dilakukan oleh peneliti sebelumnya. Akan tetapi perpaduan antara tinjauan susastra Al-Qur'an dan tinjauan mitos baru – dalam hal ini dapat merujuk pada kajian ilmiah mutakhir- belum dirumuskan secara intensif. Untuk itu, peneliti berupaya merumuskan metode analisis binatang di dalam Al-Qur'an dengan berpedoman pada keduanya. Susastra sebagaimana uraian pada bab pertama merupakan hal yang melekat pada Al-Qur'an, sehingga peneliti sepakat dengan Amīn al-Khūfī bahwa kunci pertama untuk membuka makna Al-Qur'an adalah dengan menggunakan kunci sastra. Setelah itu peneliti dapat menganalisis aspek lain yang termuat di dalam Al-Qur'an.<sup>83</sup>

Dengan demikian, peneliti menggunakan perspektif zoologi sastra yang dicetuskan pertama kali oleh Endraswara sebagai sudut pandang penelitian. Peneliti melakukan penyesuaian perspektif tersebut

---

<sup>83</sup>Al-Khūfī, *Manāḥij Tajdīd Fī An-Naḥwi Wa al-Balāgh Wa al-Tafsīr Wa al-Adab*, 229.

dengan kasus binatang di dalam Al-Qur'an sehingga dapat dijadikan pijakan sudut pandang analisis. Penyesuaian yang dimaksud ada pada aspek sastra binatang dalam Al-Qur'an, pembagian tema sastra binatang di dalam Al-Qur'an, dan metode analisis sastra Al-Qur'an yang telah dipaparkan pada bab dua disertasi ini.

Khusus untuk tema "sastra binatang sebagai simbol kehidupan manusia" peneliti menerapkan teori *tasybīh* dan semiotika Roland Barthes sebagai metode analisis. Kedua teori tersebut dipandang cocok digunakan untuk menemukan zoosembiologi atau timbal balik antara sastra dan zoologi sebagai ruh dari perspektif tersebut dalam ayat-ayat zoomorfik. Peneliti memandang bahwa tema lain yang telah dijelaskan pada bab dua juga harus didekati dengan kajian kesusastraan Arab khusus yang dominan ada pada sastra binatang Al-Qur'an yang dikaji, meskipun tidak mengabaikan aspek susastra lain yang tidak dominan. Unsur sastra yang dominan dalam sastra binatang Al-Qur'an tidak dapat diabaikan agar peneliti mendapatkan makna yang holistik dan radikal dari ayat yang dikaji.

Dengan demikian metode analisis ini disebut dengan Zoosemiotika Sastra Al-Qur'an. Penambahan kata "sastra Al-Qur'an" pada kata "zoosemiotika" dimaksudkan untuk membedakan fokus dan tujuan kajiannya dengan Ilmu Zoosemiotika. Zoosemiotika umum sudah dikemukakan oleh ilmuwan sebelumnya. Aart Van Zoest menjelaskan bahwa zoosemiotika merupakan ilmu atau kajian yang membahas tentang simbol-simbol bahasa binatang, dengan memahami

simbol tersebut, manusia dapat berinteraksi dengan binatang.<sup>84</sup> Dalam penelitian ini Zoosemiotika Sastra Al-Qur'an dimaksudkan untuk melihat simbol-simbol yang digunakan dalam sastra Al-Qur'an dalam menerangkan binatang tertentu. Terlebih kata *āyat* di dalam Al-Qur'an sebagaimana uraian Nur Kholis Setiawan memiliki relevansi dengan istilah simbol di dalam semiotika modern.<sup>85</sup> Dengan demikian sumber utama yang dikaji bukan pada simbol yang diciptakan oleh binatang, akan tetapi lebih kepada simbol-simbol kebahasaan yang terdapat pada sastra binatang.

Jika dilihat melalui beberapa perspektif yang digunakan mufasir dalam menafsirkan binatang di dalam Al-Qur'an, perspektif zoologi sastra masuk ke dalam kajian teosentris-ekosentris. Sifat teosentris terletak pada karakter tidak diabaikannya sumber *bayānī* dari Al-Qur'an, hadis, atau sumber lain sebagai pijakan dalam memandang binatang. Dalam perspektif zoologi sastra, ayat Al-Qur'an atau sumber lain tentang kecerdasan dan kemampuan-kemampuan lain yang dimiliki binatang tidak diabaikan, sehingga menjadikan perspektif ini bersifat non antroposentris. Sedangkan corak ekosentris, tampak pada kajian alami terkait binatang dan kaitannya dengan keseimbangan alam. Di mana peneliti dituntut untuk melihat mitos baru berupa kehidupan alami binatang melalui penelitian-penelitian mutakhir dan pengalaman empiris manusia saat berinteraksi dengan binatang secara langsung.

---

<sup>84</sup>Aart Van Zoest, *Semiotika: Tentang Tanda, Cara Kerjanya Dan Apa Yang Kita Lakukan Dengannya* (Jakarta: Yayasan Sumber Agung, 1993), 13.

<sup>85</sup>Setiawan, *Al-Qur'an Kitab Sastra Terbesar*, 34.

Adapun jika dilihat melalui tipologi pemikiran tafsir Al-Qur'an di atas, maka penggunaan teori *balāghah* (atau teori sastra Arab secara umum) dan semiotika Barthes masuk dalam kategori kontekstualis dan kuasi obyektif progresif. Karakter objektif dan rasional tampak pada penggunaan analisis bahasa yang digunakan oleh peneliti berdasarkan unsur dominan kesusastraan dalam ayat-ayat binatang. Sebagaimana uraian sebelumnya, metode ini juga tidak mengabaikan kajian-kajian kebahasaan yang tidak dominan dalam ayat. Misalnya dalam sebuah ayat zoomorfik yang notabene merupakan ayat permissalan, peneliti secara dominan menggunakan tinjauan *tasybīh*, akan tetapi hal tersebut tidak menghalangi peneliti untuk menggunakan kajian *qaṣr*, *kalām insyā'ī-khabarī*, dan lain sebagainya. Selain itu kajian tentang pemaknaan yang dilakukan oleh mufasir sebelumnya juga penting dilakukan untuk mendapatkan perkembangan makna secara diakronis.

Adapun corak kontekstualis dan progresif tampak pada penggunaan semiotika Roland Barthes. Semiotika Roland Barthes dijadikan sebagai jembatan untuk menemukan relevansi mitos lama (signifikansi historis) menuju pada mitos baru (signifikansi dinamis). Mitos-mitos lama masyarakat Islam dalam melihat binatang tetap digunakan untuk menguraikan makna binatang di dalam Al-Qur'an secara diakronis. Pemaknaan mitos tidak berhenti, karena makna tanda terus berkembang, sehingga mitos-mitos baru akan muncul sesuai dengan perkembangan zaman.<sup>86</sup> Hal ini sesuai dengan rumusan Barthes, bahwa tanda mitos, akan kembali menjadi makna denotasi sebagai

---

<sup>86</sup>Barthes, *Elemen-Elemen Semiotologi*, 45.

makna dasar.<sup>87</sup> Makna denotasi yang berasal dari mitos, akan kembali menjadi makna konotasi dan mitos dan seterusnya akan mengalami signifikansi.<sup>88</sup>

Selain itu, teori semiotika Barthes juga dapat digunakan untuk mengeksplorasi makna kata yang terkandung di dalam ayat-ayat binatang. Uji komutasi<sup>89</sup> atau *taqtī'* digunakan untuk melihat kata-kata *scriptible text* sebagai kata kunci dalam menafsirkan ayat. Konsep tersebut sejatinya sudah dilakukan oleh mufasir klasik dalam mengkaji makna beberapa kata di dalam sebuah ayat. Artinya peneliti tidak harus mengkaji secara detail semua kata di dalam sebuah ayat. Selain itu kajian paradigmatis-sintagmatik<sup>90</sup> mengarahkan peneliti untuk mendapatkan keindahan diksi dalam Al-Qur'an. Misalnya rahasia kenapa di dalam Surat *Al-Muddassir* keledai digambarkan dalam bentuk jamak */ḥumur/* sedangkan di dalam Surat *Al-Jumu'ah* disebutkan dalam bentuk tunggal */ḥimār/*. Hal tersebut memiliki keterkaitan dengan konsep yang dicetuskan oleh Bint Syāti' bahwa tidak ada sinonimi di dalam Al-Qur'an, di mana setiap kata di dalam Al-Qur'an memiliki makna yang unik.

Untuk menguraikan langkah-langkah analisis ayat binatang di dalam Al-Qur'an dengan menggunakan Zoosemiotika Sastra Al-Qur'an, khususnya mengenai tema "binatang sebagai simbol kehidupan manusia" secara detail, peneliti uraikan sebagai berikut:

---

<sup>87</sup>Barthes, *Petualangan Semiotologi*, 82.

<sup>88</sup>Piliang, *Semiotika dan hipersemiotika*, 305.

<sup>89</sup>Barthes, *Petualangan Semiotologi*, 60–63.

<sup>90</sup>Noth, *Semiotik*, 315.

Langkah pertama, menentukan tipologi binatang yang akan dikaji berdasarkan tema-tema zoologi sastra. Hal ini penting dilakukan untuk menentukan jenis kebahasaan dan kesusastraan khusus-dominan atau penyesuaian karakteristik naratif ayat-ayat Al-Qur'an. Misalnya ayat-ayat zoomorfik dan antropomorfik yang masuk pada tema "binatang sebagai simbol kehidupan manusia" lebih cocok dianalisis menggunakan kajian *'ilm bayān* pada bab *tasybīh* dan *isti'ārah* karena ada relevansi kajian perumpamaan di dalamnya. Dengan teori tersebut rahasia-rahasia komponen *tasybīh 'arkānu tasybīh'* dalam ayat-ayat zoomorfik dapat dieksplorasi lebih jauh.

Adapun kajian tema lain, seperti "pemanfaatan binatang oleh manusia" peneliti dapat menganalisisnya menggunakan kajian *'ilm ma'ānī* pada bab *kalām insyā'ī-khabarī*. Peneliti dapat mengeksplorasi *kalām insyā'ī 'amr* yang terdapat dalam ayat-ayat mengenai pemanfaatan binatang, sehingga peneliti dapat mengetahui hakikat dari *kalām* tersebut. Hal tersebut penting dilakukan karena dalam kaidah bahasa terdapat makna-makna *balāghah* yang tersembunyi dan telah disepakati oleh masyarakat Arab (konvensi). Selain dua tema di atas, masih banyak tema-tema lain dalam perspektif zoologi sastra yang perlu dianalisis menggunakan tinjauan susastra, baik dengan teori susastra klasik ataupun kontemporer.

Langkah kedua, mencari *asbābu al-nuzul* mikro-makro ayat dan melihat status makiyah dan madaniyah surat yang menghimpun sastra binatang. Upaya ini penting dilakukan untuk melihat relevansi "tokoh" binatang di dalam Al-Qur'an dengan kehidupan manusia saat Al-Qur'an diturunkan. Konsep antroposentris Al-Qur'an –bahwa Al-Qur'an adalah

buku petunjuk bagi manusia- tidak mungkin diabaikan, sehingga kajian-kajian mengenai kondisi manusia saat ayat tentang binatang turun, perlu dikaji secara detail. Dengan kajian tersebut dapat diketahui mengapa binatang *ḥumur* menjadi contoh bagi orang-orang musyrik Quraisy dan *ḥimār* sebagai permisalan orang Yahudi. Selain itu kajian *asbābu al-nuzūl* mikro ataupun makro dapat mengidentifikasi *ratio legis* pada ayat-ayat mengenai binatang.

Langkah ketiga, melakukan kajian *munāsabah al-āyāt*, membandingkan makna kata ayat yang dikaji dengan kata lain di dalam ayat yang berbeda (intratekstual), mengkaji makna kata ayat dengan kata lain dari sumber yang berbeda, baik hadis, *aṣar*, dan lain sebagainya (intertekstualitas). Dengan adanya kajian-kajian tersebut, maka diharapkan pengkajian ayat binatang menjadi holistik karena mempertimbangkan redaksi-redaksi lainnya.

Langkah keempat, meninjau hasil penafsiran mufasir sebelumnya. Kajian terhadap hasil penafsiran sebelumnya membantu peneliti dalam menguraikan makna mitos baru, sehingga kajian makna secara diakronik dapat terlihat dalam kajian ini. Dalam kasus penafsiran ayat-ayat zoomorfik, mufasir klasik telah berupaya menafsirkan etologi binatang, misalnya penafsiran al-Ṭabarī dan Zamakhsyarī mengenai *al-mabṣūṣ* sebagai perilaku *al-farāsy* yang bertebaran menuju api. Hal tersebut menjadi pijakan peneliti untuk menguraikan mitos baru, baik untuk mengkritisi pendapat mufasir lama atau untuk menemukan dan menambahkan hal baru terhadap hasil penafsiran sebelumnya.

Langkah kelima, menguraikan makna kata ayat dengan teori susastra Al-Qur'an dan semiotika Roland Barthes. Dalam menguraikan

makna kata yang membangun ayat, peneliti tidak harus mengkaji makna kata per kata secara detail. Hal tersebut selaras dengan pendapat Endraswara bahwa dalam melakukan kajian sastra binatang peneliti tidak harus menguraikan semua kata yang membangun ujaran sastraawi.<sup>91</sup> Pemilihan kata yang dianggap sebagai *scriptible text* perlu dilakukan. Kata-kata yang dianggap sebagai kata kunci tersebut dianalisis melalui pemaknaan denotasi, konotasi, dan mitos.

Tanda denotasi merupakan level signifikasi (pertandaan) yang menerangkan tentang hubungan antara penanda dan petanda atau antara tanda dan referennya pada suatu realitas dan menghasilkan makna yang eksplisit (makna primer) dapat ditangkap secara langsung, apa adanya. Yasraf menjelaskan bahwa tanda denotasi merupakan penanda yang mempunyai tingkat konvensi sebagai sebuah kesepakatan komunitas tertentu.<sup>92</sup> Tanda denotasi merupakan tanda yang menghasilkan makna harfiah dan proses signifikasinya bersifat tradisional. Cara paling mudah untuk menguraikan makna denotasi adalah dengan merujuk pada kamus-kamus Arab. Sebagai contoh adalah pemaknaan kata *ḥimār*. Peneliti mencari makna kata tersebut pada konvensi masyarakat Arab yang dituangkan dalam kamus umum, kamus binatang, dan lain sebagainya yang menggambarkan makna leksikal kata. Peneliti dapat menggunakan kamus *Lisān al-‘Arab* milik Ibn Manẓūr yang menurut al-Jābirī representatif untuk digunakan dalam penggalian makna dasar di dalam kajian Al-Qur’an dan kitab *Ḥayātu al-Hayawān al-Kubrā* karya al-Dumairī. Setelah melakukan penelusuran, peneliti mendapati bahwa

---

<sup>91</sup>Endraswara, *Metode Penelitian Zoologi Sastra*, 45.

<sup>92</sup>Piliang, *Semiotika dan hipersemiotika*, 305.

makna denotatif *ḥimār* adalah *al-‘air al-ahli wa al-wahsy* ‘kelelai baik domestik atau liar’.

Setelah menemukan pemaknaan denotasi, peneliti beralih pada kajian makna konotasi dan mitos. Konotasi merupakan tingkat signifikansi (pertandaan) yang menerangkan tentang hubungan antara penanda dan petanda yang menghasilkan makna yang tidak eksplisit atau dengan kata lain menghasilkan makna implisit.<sup>93</sup> Tanda tersebut menciptakan makna-makna pada lapis kedua karena tanda tersebut dikaitkan dengan aspek psikologis, emosi, temuan ilmiah, dan keyakinan.<sup>94</sup> Dadan Rusmana menjelaskan tanda konotasi sebagai tanda yang penandanya memiliki keterbukaan dalam berbagai interpretasi makna. Sedangkan mitos adalah “pengkodean makna dan nilai-nilai sosial bersifat konvensional (yang sebetulnya arbiter atau konotatif) sebagai sesuatu yang dianggap ilmiah.<sup>95</sup> Barthes berpendapat bahwa konotasi sangat identik dengan ideologi. Ideologi yang dimaksud memiliki kaitan yang amat erat dengan sejarah, kebudayaan, dan ilmu pengetahuan. Dia menghubungkan ideologi tersebut dengan mitos, sehingga ketika makna konotasi berada pada taraf yang mapan ia akan disebut dengan mitos (ideologi).<sup>96</sup> Hal tersebut tidak mengherankan mengingat bahwa tujuan dari mitos adalah menjadikan pengkodean makna dan nilai sosial yang awalnya arbitrer dan konvensional menjadi terkesan bahkan murni sebagai sesuatu yang ilmiah.<sup>97</sup>

---

<sup>93</sup>Barthes, *Petualangan Semiotologi*, 82.

<sup>94</sup>Barthes, 84.

<sup>95</sup>Rusmana, *Tokoh Dan Pemikiran Semiotik*, 145.

<sup>96</sup>Barthes, *Petualangan Semiotologi*, 82.

<sup>97</sup>Barthes, *Elemen-Elemen Semiotologi*, 45.

Dengan demikian, mitos akan beralih menjadi tanda primer ‘denotasi’ dan mengalami signifikansi sehingga lahir mitos baru. Barthes berpendapat denotasi bukan makna yang pertama, tetapi berpura-pura sebagai makna yang pertama, di bawah ilusi ini, denotasi akhirnya tidak lebih dari sekedar akhir dari konotasi (yakni konotasi yang tampaknya membentuk maupun menutup bacaan), mitos yang lebih unggul yang digunakan teks untuk berpura-pura kembali pada sifat bahasa.<sup>98</sup>

Dengan demikian, pada tahap selanjutnya peneliti diharuskan untuk mencari mitos lama dan mitos baru terhadap binatang yang dikaji. Misalnya secara konotatif dan mitos lama, *ḥimār* bagi masyarakat Arab klasik dipandang sebagai binatang yang cenderung memiliki sifat negatif seperti bodoh, pandir, dan lain sebagainya. Ia juga dianggap sebagai binatang yang paling sabar.

Setelah menemukan makna mitos klasik, peneliti dituntut untuk mencari mitos baru dengan merujuk pada tinjauan-tinjauan ilmiah mutakhir tentang *ḥimār*. Selain itu peneliti juga dapat menggunakan sumber-sumber *bayānī* Al-Qur’an dalam menggambarkan binatang atau alam secara umum (kajian intratekstual dan intertekstual). Dengan kajian tersebut akan didapatkan makna-makna baru yang mungkin belum disimpulkan oleh mufasir sebelumnya yang notabene menggunakan mitos klasik.

Konsep mitos lama dan mitos baru memiliki kesamaan dengan konsep *stories we live by* dalam kajian ekolinguistik. Peneliti

---

<sup>98</sup>Noth, *Semiotik*, 316.

diharuskan mencari dan mempertanyakan apakah kisah-kisah mengenai binatang yang selama ini kita dengar sudah valid dan tidak membahayakan ekosistem. Jika memang kisah-kisah atau mitos tersebut tidak tepat dan membahayakan ekologi, maka perlu dicari cerita atau mitos baru. Pencarian tersebut merupakan ekosofi dari ekolinguistik.<sup>99</sup>

Dengan teori semiotika Barthes, peneliti juga dapat menemukan ketepatan penggunaan diksi dan struktur dalam Al-Qur'an melalui kajian paradigmatis-sintagmatik. Sebagai contoh adalah perbedaan penyebutan keledai di dalam ayat zoomorfik. Di dalam Surat *Al-Muddaṣṣir*, keledai disebut dalam bentuk jamak *'ḥumur'* dan di dalam Surat *Al-Jumu'ah* disebut dalam bentuk tunggal *'ḥimār'*. Pemilihan diksi tersebut penting diuraikan karena pada prinsipnya tidak ada *tarāduf* 'sinonim' di dalam Al-Qur'an.<sup>100</sup> Adapun dalam sudut pandang semiotika Barthes, secara paradigmatis penggunaan matra atau unsur kata tertentu menentukan makna yang tersimpan dalam sebuah ujaran.

Selain itu, peran *balāgh* dan teori sastra Arab secara umum penting dalam langkah ini. Sebagaimana uraian pada bab empat, peneliti mendapatkan makna tersembunyi dalam pemakaian *adātu tasybīh* yang berbeda. *Adātu tasybīh* ganda *kamaṣali* menunjukkan bahwa hal yang dimisalkan lebih merujuk pada keadaan bukan fisik. Adapun *adātu tasybīh* tunggal *kaf* lebih merujuk pada permissalan yang

---

<sup>99</sup>Stibbe, *Ekolinguistik Bahasa, Ekologi, Dan Cerita-Cerita Yang Kita Jalani*, 17.

<sup>100</sup>Abd Raḥman bint Syāṭi', *Al-I'jāz al-Bayāni Lilqur'ān Wa Masā'il Ibn al-Azraq*, 32.

bersifat umum, bahkan sifat atau sesuatu yang diserupakan lebih dominan ada pada *musyabbah* bukan pada *musyabbah bih* sebagaimana teori *tasybīh* umum.

Langkah keenam adalah upaya menemukan zoosembiologi antara sastra Al-Qur'an dan zoologi serta melakukan penyimpulan mengenai relevansi antara sastra binatang dengan kehidupan manusia. Setelah mendapatkan makna yang holistik terkait sastra binatang, peneliti menyimpulkan apa sumbangsih sastra Al-Qur'an terhadap zoologi dan apa sumbangsih zoologi terhadap penafsiran Al-Qur'an. Peneliti melihat bahwa Al-Qur'an memberikan ulasan umum terhadap etologi binatang. Misalnya saja *al-mabšūš* 'bertebaran' untuk *al-farāsy* 'anai-anai', *muntasyir* 'bertebaran' untuk *jarād* 'belalang', dan *yahmil al-asfār* 'membawa buku ilmu' untuk *himār* 'keledai'. Ulasan yang singkat tersebut membuka lahan yang luas bagi peneliti untuk menguraikan makna yang tersimpan di dalamnya. Uraian yang singkat tersebut juga menunjukkan bahwa Al-Qur'an bukanlah kitab zoologi, ia merupakan kitab dakwah keagamaan sebagai petunjuk bagi manusia. Dengan demikian ulasan-ulasan sastrawi dan zoologi di dalam Al-Qur'an tetap harus dikaitkan dengan kehidupan manusia, baik keadaan manusia saat Al-Qur'an turun ataupun kehidupan manusia di era saat ini. Mengingat bahwa Al-Qur'an diyakini memiliki relevansi dengan kehidupan manusia sepanjang zaman dan tempat, *šālih likulli al-zamān wa al-makān*.

## BAB VI

### PENUTUP

#### A. Kesimpulan

Berdasarkan uraian pada lima bab sebelumnya peneliti menyimpulkan bahwa para mufasir klasik yang dibandingkan melakukan stereotip negatif terhadap binatang dengan kualitas dan kuantitas yang berbeda. Penafsiran ayat zoomorfik dengan pendekatan *bi al-riwāyah* menghasilkan penafsiran yang relatif proporsional dalam memandang binatang. Indikasinya terdapat pada tidak adanya sifat buruk yang disematkan kepada binatang zoomorfik. Pemaknaan sifat dan perilaku binatang didasarkan pada makna *ẓāhir* ayat yang ditampilkan Al-Qur'an secara eksplisit. Meskipun demikian terdapat stereotip negatif dalam bentuk negasi kemampuan, seperti *lā tafqah wa lā ta'qil* 'tidak mampu memahami dan menalar' untuk *al-an'ām* 'binatang ternak' dan *wāhinu ḍa'īfu lā yanfa'uhu* 'lemah dan tidak bermanfaat untuknya' bagi *bait al-'ankabūt* 'rumah laba-laba'.

Adapun penafsiran ayat zoomorfik dengan pendekatan *bi al-ra'yi* menghasilkan stereotip buruk terhadap binatang yang relatif tinggi, baik secara kualitas ataupun kuantitas. Di antara istilah yang digunakan untuk menggambarkan sifat buruk binatang zoomorfik adalah *al-bullah* 'pandir' dan *qillatu al-'aql* 'sedikit akal' bagi *ḥimār* 'keledai', *al-ḍa'f wa al-ẓillah* 'lemah dan hina' bagi *al-farāsy*, *al-khissah wa al-di'ah* 'hina dan rendah' bagi *al-kalb* 'anjing', dan *'adamu fiqh wa nazar* 'tidak mampu memahami dan bernalar' untuk *al-an'ām* 'binatang ternak'.

Sedangkan penafsiran ayat zoomorfik dengan pendekatan *bi al-isyārah* menghasilkan stereotip negatif terhadap binatang dengan corak yang sama dengan pendekatan *bi al-ra'yi*. Hal tersebut diindikasikan dengan istilah yang digunakan dalam menggambarkan sifat buruk binatang zoomorfik berupa *bilādatu al-qulūb* ‘dungu’ bagi *ḥumur* ‘keledai’, *ḡillah* ‘hina’, *da'f* ‘lemah’, dan *ḥirṣ* ‘rakus’ bagi *jarād* ‘belalang’, serta *faqdāni idrāki al-ḥaqā'iq wa ma'ārif allatī tuqarribuhum min Allah bi al-qūlub* ‘hilangnya kemampuan untuk mencapai hakikat dan makrifat yang dapat mendekatkan diri mereka dengan Allah SWT melalui hati bagi *al-an'ām* ‘binatang ternak’.

Peneliti menyimpulkan bahwa munculnya stereotip negatif terhadap binatang zoomorfik disebabkan oleh penafsiran yang bertumpu pada konstruksi sosial-budaya masyarakat Arab, sudut pandang antroposentris, sudut pandang teosentris non ekosentris, dan tinjauan monodisiplin terhadap binatang di dalam teks keagamaan. Peneliti melakukan beberapa kritik terhadap mufasir sebelumnya dalam menafsirkan ayat-ayat zoomorfik. Pertama ayat-ayat zoomorfik tidak menggambarkan keburukan binatang sama sekali. Al-Qur'an secara eksplisit menggambarkan kehidupan alami binatang dengan proporsional dan tidak ada bahasa yang merujuk pada cela binatang, sehingga paparan sifat buruk atau pandangan buruk terhadap binatang tidak perlu dilakukan dalam proses penafsiran. Kedua, *gard tasybīh* pada ayat-ayat zoomorfik yang ditemukan peneliti ada dua macam, yaitu *bayān ḥāl musyabbah* ‘menjelaskan keadaan *musyabbah*’ dan *taqbīh ḥāl al-musyabbah biduni taqbīh musyabbah bih* ‘mencela keadaan *musyabbah* tanpa mencela keadaan *musyabbah bih*’. Pada *gard*

kedua ini, uraian *bidūni taqbīh musyabbah bih* ‘tanpa mencela keadaan *musyabbah bih*’ perlu dijabarkan sehingga tidak ada diskriminasi terhadap binatang.

Berdasarkan kritik di atas peneliti mengajukan metode interpretasi ayat tentang binatang dalam Al-Qur’an yang disebut dengan Zoosemiotika Sastra Al-Qur’an yang secara intensif memperhatikan tanda-tanda bahasa, sastra, dan zoologi. Adapun langkah-langkah yang perlu dilakukan dalam metode ini adalah (1) menentukan tipologi binatang dalam Al-Qur’an berdasarkan tema-tema zoologi sastra, (2) menguraikan *asbābu al-nuzul* mikro-makro ayat dan melihat status makiyah-madaniyah surat yang menghimpun sastra binatang, (3) melakukan kajian *munāsabah al-āyāt*, intratekstual, dan intertekstualitas, (4) meninjau hasil penafsiran mufasir sebelumnya, (5) menguraikan makna kata ayat dengan teori susastra Al-Qur’an dan semiotika Roland Barthes, dan (6) upaya menemukan zoosembiologi antara sastra Al-Qur’an dan zoologi serta melakukan penyimpulan mengenai relevansi antara sastra binatang dengan kehidupan manusia.

## **B. Saran**

Berdasarkan kesimpulan di atas, peneliti menyarankan kepada pembaca untuk selalu memperhatikan aspek bahasa, sastra, budaya, konteks ayat ‘*asbābu al-nuzūl*’ mikro-makro, dan zoologi dalam menganalisis binatang di dalam Al-Qur’an. Dengan memperhatikan hal tersebut, penafsiran tidak berhenti pada mitos lama. Peneliti berupaya untuk menggali mitos baru mengenai binatang sehingga adagium *al-Qur’ān ṣāliḥ likulli al-zamān wa al-makān* benar-benar dipraktikkan,

bukan sekedar semboyan saja. Kajian binatang di dalam Al-Qur'an tanpa memperhatikan kehidupan alami mereka, terbukti mengakibatkan pada stereotip negatif dan lebih parah lagi dapat menimbulkan krisis ekologi yang serius. Dengan demikian peneliti juga menyarankan pembaca untuk menggunakan Zoosemiotika Sastra Al-Qur'an dalam penelitian binatang dengan tema lainnya. Selain itu, perlu dicatat bahwa peneliti tidak mengklaim bahwa metode yang dirumuskan sudah sepenuhnya benar dan sempurna. Untuk itu peneliti menyarankan kepada pembaca untuk melakukan penelitian lanjutan sehingga ditemukan metode yang lebih komprehensif dan efektif guna menafsirkan binatang di dalam Al-Qur'an demi kemaslahatan alam semesta.

## DAFTAR PUSTAKA

- 'Abd al-Rahīm, Muḥammad. *Al-Amṣal Fī al-Qur'ān al-Karīm*. Beirut: Dār al-Fikr, 2003.
- 'Abd Ḥafīm Maḥmūd, Manī'. *Manāhij Al-Mufasssirin*. Qāhirah: Dār al-Kitāb al-Miṣrī, 2000.
- 'Abd Raḥman bint Syāṭi', 'Āisyah. *Al-I'jāz al-Bayāni Lilqur'ān Wa Masā'il Ibn al-Azraq*. Miṣr: Dār al-Ma'ārif, 1971.
- . *Al-Qur'ān Wa Qaḍāyā al-Insān*. Qāhirah: Dār al-Ma'ārif, n.d.
- 'Abd Raḥman ibn Sulaimān al-Rumī, Fahd ibn. *Buḥūs Fī Uṣūl Al-Tafsīr Wa Manāhijuhu*. Beirut: Maktabah Taubah, 2008.
- Abdullah, Abū Hilāl al-Ḥasan ibn. *Jamharatu Al-Amṣāl*. Vol. 2. Beirut: Dār al-Fikr, 1988.
- Abdurrahman, Soejono. *Metode Penelitian: Suatu Pemikiran Dan Penerapan*. Jakarta: Rineka Cipta, 2005.
- Abhari, Kamāl Jabri. *Al-Zamakhsharī: Sīrātuḥu, Aṣarūḥu, Maḥhabūḥu al-Naḥwi*. Urdun: Dār al-Janān li al-Nasyr wa Tauzi', 2014.
- Abī Abdillāh Yāqūt ibn Abdillāh, Syihāb al-Dīn. *Mu'jam al-Buldān*. Vol. 4. Beirut: Dār Ṣādir, 1997.
- . *Mu'jam al-Buldān*. Vol. 3. Beirut: Dār Ṣādir, 1997.
- . *Mu'jam al-Buldān*. Vol. 1. Beirut: Dār Ṣādir, 1997.
- Abī Muḥammad 'Abd Qaḍīr, Muḥyiddin. *Al-Jawāhir al-Madiyah Fī Ṭabaqati al-Ḥanafiyah*. 3rd ed. Riyād: Hajar, 1993.
- Abū Zaid, Naṣr Ḥamīd. *Falsafah Ta'wīl; Dirāsah Fī Tawīl al-Qur'ān 'Inda Muḥy al-Dīn Ibn 'Arabī*. Beirut: Dār al-Waḥdah lī al-Tiba'ah wa al-Nasyr, 1983.
- Aburrohman, Asep. "Metodologi Al-Thabari Dalam Tafsir Jami'ul Al-Bayan Fi Ta'wili Al-Qur'an." *Kordinat: Jurnal Komunikasi Antar Perguruan Tinggi Agama Islam* 17, no. 1 (November 19, 2018): 65–88. <https://doi.org/10.15408/kordinat.v17i1.8096>.
- Adameczyk, Krzysztof, Aleksandra Górecka-Bruzda, Jacek Nowicki, Małgorzata Gumułka, Edyta Molik, Tomasz Schwarz, Bernadette Earley, and Czesław Klocek. "Perception of Environment in Farm Animals – A Review." *Annals of Animal Science* 15, no. 3 (July 1, 2015): 565–89. <https://doi.org/10.1515/aoas-2015-0031>.

- Addas, Claude. *Ibn 'Arabī: Sīratuhu Wa Fikruhu*. Libya: Dār al-Mīdar al-Islāmī, 2014.
- Adonis. *Arkeologi Sejarah Pemikiran Arab-Islam*. Vol. 1. Yogyakarta: LKiS, 2007.
- Aḥmad al-Hamdanī, Al-Qāḍī 'Abd al-Jabbār ibn. *Syarh Al-Uṣūl al-Khamsah*. Qāhirah: Maktabah Wahbah, 1965.
- Aḥmad al-Mabīḍain, Māhir, and 'Imād 'Abd al-Wahhab al-Ḍamūr. "Ansanatu Al-Ḥayawān Fī al-Syi'r al-Jāhili." *Ḥauliyāt Al-Adāb 'Ainu al-Syams*, no. 43 (2015).
- Aḥmadī, Mūsā ibn Muhammad ibn al-Milyānī al-. *Mu'jam al-Af'āl al-Muta'adiyah Bi Ḥarf Jar*. Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 2006.
- Ahmadi, Anas. "Symbolism of Sacred and Profane Animals in the Quran." *Masyarakat, Kebudayaan Dan Politik* 33, no. 1 (March 29, 2020): 15–25. <https://doi.org/10.20473/mkp.V33I12020.15-25>.
- 'Aizarah, Laqīs ibn. *Al-Sukārī, Syarh Asy'ar al-Ḥaẓallīn*. Qāhirah: Maktabah Dār al-'Arūbah, bidūni tāriḫh.
- 'Alaiwī, 'Umar. *Asmā'u al-Ḥayawān Fī al-Qur'an al-Karīm*. Al-Jazā'ir: Wizārah al-Ta'lim al-'Alī wa al-Bahš al-Ilmī Jāmi'ah Farhat 'Abbas Saṭīf, 2011.
- Al-'Arfi, Sa'ad 'Abd Rahman. *Sulūk Al-Ḥayawān Fī al-Syi'r al-Jāhili: Dirāsah Fī al-Maḍmūn Wa al-Nasij al-Fannī*. Mamlakah 'Arabiyah Su'udiyah: Jāmi'ah Ummul Qura', 2005.
- Al-'Askari, Abū Hilāl. *Kitāb Al-Ṣina'atāin: Al-Kitābah Wa al-Syi'r*. Qāhirah: Dār al-Fikr al-'Arabī, bidūni sanah.
- Albuquerque, Natalia, Kun Guo, Anna Wilkinson, Briseida Resende, and Daniel S. Mills. "Mouth-Licking by Dogs as a Response to Emotional Stimuli." *Behavioural Processes* 146 (January 2018): 42–45. <https://doi.org/10.1016/j.beproc.2017.11.006>.
- Al-Fāḍil ibn 'Asyūr, Muḥammad. *Al-Tafsīr Wa Rijāluhu*. Qāhirah: Al-Azhar Majma' al-Buḥūš al-Islamiyah, 2015.
- Al-Fakhūrī, Hana. *Al-Jāmi' Fī Tārīkh al-Adab al-'Arabī*. Beirut: Dār al-Jāil, 2009.
- Al-Fayrūzābadī, Majd al-Dīn Muḥammad. *Baṣāiru Zaway Al-Tamyīz Fī Laṭāif al-Kitāb al-'Azīz*. Vol. 2. Qāhirah: Lajnah Iḥyā al-Turāš al-Islāmī, 1996.

- . *Başāiru Zaway Al-Tamyīz Fī Laṭāif al-Kitāb al-'Azīz*. Vol. 5. Qāhirah: Lajnah Ihyā al-Turāš al-Islāmī, 1996.
- Alfiyah, Avif. “Kajian Kitab Al Kasyaf Karya Zamakhsyari.” *Al Furqan: Jurnal Ilmu Al Quran Dan Tafsir* 1, no. 1 (June 3, 2018): 56–65.
- Al-Hāsyimī, Aḥmad. *Jawāhir Al-Balāghah*. Beirut: Al-Maktabah al-'Aşriyyah, n.d.
- Alim, Ma'shum Nur. *Hermeneutika Penafsiran Ayat-ayat Kalam dalam Tafsir al-Manar*. YPM Press, n.d.
- Al-Jābirī, Muḥammad 'Abid. *Fahm Al-Qur'an al-Ḥakīm: Al-Tafsīr al-Waḍīḥ Ḥasba Tartīb al-Nuzūl*. Vol. 2. Magrib: Dār al-Nasyr al-Magribiyyah, 2008.
- . *Fahm Al-Qur'an al-Ḥakīm: Al-Tafsīr al-Waḍīḥ Ḥasba Tartīb al-Nuzūl*. Vol. 1. 1. Magrib: Dār al-Nasyr al-Magribiyyah, 2008.
- . *Fahm Al-Qur'an al-Ḥakīm: Al-Tafsīr al-Waḍīḥ Ḥasba Tartīb al-Nuzūl*. Vol. 3. Magrib: Dār al-Nasyr al-Magribiyyah, 2009.
- Al-Jabiri, Muhammad Abed. *Formasi Nalar Arab*. Yogyakarta: IRCiSoD, 2014.
- Al-Jailānī Al-Ḥusnī, 'Abd al-Qādir. *Al-Gunyah: Liṭālibī Ṭarīq al-Ḥaq 'Azza Wa Jalla*. Bagdād: Maktabah al-Syarq al-Jadīd, Bidūni Tārikh.
- Al-Janabī, Mat'ab Asīl. “Al-Ḥayawān Fī al-Qur'an-Dirāsah Simiyaiyyah.” *Lark Journal For Philosophy, Linguistics and Social Sciences* 1, no. 22 (2016). <https://www.iasj.net/iasj/article/122513>.
- Al-Khaṭṭābī, Ibn Sulaimān Ḥammād ibn Muḥammad ibn Ibrāhīm, Abū al-Ḥasan 'Alī ibn 'Isā Al-Rummānī, and 'Abd al-Qāhir Al-Jurjānī. *Salāš Rasāil Fī I'Jāz al-Qur'an*. Mişr: Dār al-Ma'arif, n.d.
- Al-Khūfī, Aḥmad Muḥammad. *Al-Zamakhsyarī*. Damasq: Dār al-Fikr al-'Arabī, 1966.
- Al-Khūfī, Amīn. *Manāḥij Tajdīd Fī An-Naḥwi Wa al-Balāghah Wa al-Tafsīr Wa al-Adab*. Mişr: Maktabah al-'Usrah, 2003.
- Al-Maḥallī, Imām Jalāl al-Dīn, and Imām Jalāl al-Dīn Al-Syuyūfī. *Tafsīr Jalālain*. Beirut: Dār al-Fikr, 1992.
- Al-Mubarakfury, Shafiyyurrahman. *Sirah Nabawiyah*. Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 1997.

- Al-Qattan, Manna Khalil. *Mabahis Fi Ulumi Al-Qur'an*. Bogor: Litera Antar Nusa, 2009.
- Al-Sairafi, Kāmil. *Dīwān Syi'ir Al-Multamis al-Zab'i 'Uniya Bitahqīqihi Wa Syarhihi Wa al-Ta'liq 'Alihi Ḥasan Kamil al-Sairafi*. Al-'Arabiyah al-Su'udiyah: Ma'had al-Makhtū'at al-'Arabiyah, 1970.
- Al-Samarqandī, 'Alā al-Dīn. *Tuhfatu Al-Fuqahā'*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, bidūni tārikh.
- Al-Syarbīnī, Muh/Jammad ibn Aḥmad. *Mugnī Al-Muḥtāj Ilā Ma'rifati Alfāz al-Manhāj*. Vol. 6. Beirut: Dār al Kutub al-Ilmiyah, Bidūni Tārikh.
- Al-Ṭabarī, Abū Ja'far Muḥammad ibn Jarīr. *Tafsīr Al-Ṭabarī al-Musammā Jāmi' al-Bayān Fī Ta'wīl al-Qur'an*. Vol. 1. Beirut: Dār al Kutub al-Ilmiyah, 2014.
- . *Tafsīr Al-Ṭabarī al-Musammā Jāmi' al-Bayān Fī Ta'wīl al-Qur'an*. Vol. 12. Beirut: Dār al Kutub al-Ilmiyah, 2014.
- . *Tafsīr Al-Ṭabarī al-Musammā Jāmi' al-Bayān Fī Ta'wīl al-Qur'an*. Vol. 11. Beirut: Dār al Kutub al-Ilmiyah, 2014.
- . *Tafsīr Al-Ṭabarī al-Musammā Jāmi' al-Bayān Fī Ta'wīl al-Qur'an*. Vol. 9. Beirut: Dār al Kutub al-Ilmiyah, 2014.
- . *Tafsīr Al-Ṭabarī al-Musammā Jāmi' al-Bayān Fī Ta'wīl al-Qur'an*. Vol. 4. Beirut: Dār al Kutub al-Ilmiyah, 2014.
- . *Tafsīr Al-Ṭabarī al-Musammā Jāmi' al-Bayān Fī Ta'wīl al-Qur'an*. Vol. 7. Beirut: Dār al Kutub al-Ilmiyah, 2014.
- . *Tafsīr Al-Ṭabarī al-Musammā Jāmi' al-Bayān Fī Ta'wīl al-Qur'an*. Vol. 6. Beirut: Dār al Kutub al-Ilmiyah, 2014.
- . *Tafsīr Al-Ṭabarī al-Musammā Jāmi' al-Bayān Fī Ta'wīl al-Qur'an*. Vol. 10. Beirut: Dār al Kutub al-Ilmiyah, 2014.
- . *Tafsīr Al-Ṭabarī al-Musammā Jāmi' al-Bayān Fī Ta'wīl al-Qur'an*. Vol. 2. Beirut: Dār al Kutub al-Ilmiyah, 2014.
- . *Tafsīr Al-Ṭabarī Min Kitābihi Jāmi'il Bayān 'an Ta'wīli Ay al-Qur'an*. Vol. 6. Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 1994.
- Alves, Rômulo Romeu Nóbrega, and Ulysses Paulino Albuquerque. "Introduction." In *Ethnozoology*, 1–7. Elsevier, 2018. <https://doi.org/10.1016/B978-0-12-809913-1.00001-6>.
- Alves, Rômulo Romeu Nóbrega, Ulysses Paulino de Albuquerque, and Elsevier (Amsterdam). *Ethnozoology: Animals in Our Lives*.

- London; San Diego, CA; Cambridge, MA; Kidlington: Academic Press is an imprint of Elsevier, 2018.
- Al-Zahabī, Muḥammad Husain. *Al-Tafsīr Wa al-Mufasssīrūn*. Vol. 1. Qāhirah: Maktabah Wahbah, Tanpa Tahun.
- . *Al-Tafsīr Wa al-Mufasssīrūn*. Vol. 2. Qāhirah: Maktabah Wahbah, Tanpa Tahun.
- Al-Zamakhsyārī Al-Khwārazmī, Abī Al-Qāsim Maḥmūd ibn ‘Umar. *Al-Kasysyāf ‘an Ḥaqāiq al-Tanzīl Wa ‘Uyūn al-Aqāwil Fī Wujūh al-Ta’wīl*. Vol. 4. Beirut: Dār al-Iḥyā’ al-Turaṣ al-‘Arabi, 2016.
- . *Al-Kasysyāf ‘an Ḥaqāiq al-Tanzīl Wa ‘Uyūn al-Aqāwil Fī Wujūh al-Ta’wīl*. Vol. 1. Beirut: Dār al-Iḥyā’ al-Turaṣ al-‘Arabi, 2016.
- . *Al-Kasysyāf ‘an Ḥaqāiq al-Tanzīl Wa ‘Uyūn al-Aqāwil Fī Wujūh al-Ta’wīl*. Vol. 2. Beirut: Dār al-Iḥyā’ al-Turaṣ al-‘Arabi, 2016.
- . *Al-Kasysyāf ‘an Ḥaqāiq al-Tanzīl Wa ‘Uyūn al-Aqāwil Fī Wujūh al-Ta’wīl*. Vol. 3. Beirut: Dār al-Iḥyā’ al-Turaṣ al-‘Arabi, 2016.
- Al-Zamakhsyari, Muhammad bin ‘Umar. *Al-Kasysyaf ‘an Haqaiq al-Tanzil Wa ‘Uyun al-Aqawil Fi Wujuh al - Takwil*. Vol. 1. Kairo: : Matba’ah Isa al-Babi al-Halibi, n.d.
- Al-Zarqānī, Muḥammad ‘Abd al-Azīm. *Manāhil ‘Irfān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*. Vol. 1. Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 1988.
- Andalusī, Ibn Hazm al-Zāhiri al-. *Al-Faṣlu Fī al-Milal Wa al-Ahwā’ Wa al-Niḥal*. Vol. 1. Bidūni Makān: Maktabah al-Salām al-‘Ālamiyah, Bidūni Tārikh.
- Arnūṭi, Syu’aib al-. *Al-Mausū’ah al-Ḥadīṣah Musnad al-Imām Aḥmad Ibn Ḥanbal*. 1st ed. Vol. 11. Beirut: Muassasah al-Risālah, 1997.
- Atjeh, Aboebakar. *Wasiat-Wasiat Ibn ‘Arabi; Kupasan Hakikat Dan Ma’rifat Dalam Tasawuf Islam*. Jakarta: Lembaga Penyelidikan Islam, 1976.
- Bahjat, Aḥmad. *Qaṣaṣul Ḥayawān Fī Al-Qur’ān*. Qāhirah: Dār al-Syurūq, 2000.
- Baḥr Al-Jāhiz, Abī Uṣmān ‘Amru ibn. *Kitāb Al-Ḥayawān*. bidūni makān: bidūni nāsyir, 1965.
- Baidan, Nashruddin, and Erwati Aziz. *Perkembangan Tafsir Al-Qur’an Di Asia Tenggara*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2019.

- Barfield, Christine H., Zuleyma Tang-Martinez, and Jill M. Trainer. "Domestic Calves (*Bos Taurus*) Recognize Their Own Mothers by Auditory Cues." *Ethology* 97, no. 4 (1994): 257–64. <https://doi.org/10.1111/j.1439-0310.1994.tb01045.x>.
- Barrio, Elena, Karen J. Rickards, and Alexandra K. Thiemann. "Clinical Evaluation and Preventative Care in Donkeys." *Veterinary Clinics of North America: Equine Practice* 35, no. 3 (December 2019): 545–60. <https://doi.org/10.1016/j.cveq.2019.08.013>.
- Barthes, Roland. *Elemen-Elemen Semiotologi*. Yogyakarta: BASABASI, 2017.
- . *Petualangan Semiotologi*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007.
- Berger, Peter L. *Langit Suci: Agama Sebagai Realitas Sosial*. Jakarta: LP3S, 1991.
- Berger, Peter L., and Thomas Luckmann. *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*. Great Britain: Penguin Books Ltd, 1991.
- Bisri, A. Mustofa. *Awas, Manusia*. Magelang: Alala Kids, 2021.
- Bkheet, Bakri Mohamed. "MU'JIZAT AL-QUR'AN AL-KARIM KHASHAISHUHA WA ATSARUHA 'ALA TSAQAFAT ASY-SYU'UB." *EL-HARAKAH (TERAKREDITASI)* 19, no. 1 (May 15, 2017): 137–58. <https://doi.org/10.18860/el.v19i1.4052>.
- Blackman, D. E., P. N. Humphreys, and P. Todd. *Animal Welfare and the Law*. Cambridge University Press, 1989.
- Blankinship, Kevin. "Suffering the Sons of Eve: Animal Ethics in al-Ma'arri's Epistle of the Horse and the Mule." *Religions* 11, no. 8 (August 10, 2020): 412. <https://doi.org/10.3390/rel11080412>.
- Bleicher, Josef. *Contemporary Hermeneutics: Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique*. Routledge, 2017.
- Boullata, Issa J. *Al-Qur'an Yang Menakjubkan*. Tangerang: Lentera Hati, 2008.
- Butsch, Elizabeth A. *The Ethnozoology of Fort Michilimackinac*. Michigan State University. Department of Anthropology, 1970.
- Coulon, Marjorie, Bertrand L. Deputte, Yvan Heyman, Laurent Delatouche, Christophe Richard, and Claude Baudoin. "Visual Discrimination by Heifers (*Bos Taurus*) of Their Own Species." *Journal of Comparative Psychology* 121, no. 2 (2007): 198–204. <https://doi.org/10.1037/0735-7036.121.2.198>.

- Cresswell, Julia. *Oxford Dictionary of Word Origins*. OUP Oxford, 2010.
- Creswell, John W. *Research Design: Qualitative, Quantitative, and Mixed Methods Approaches*. SAGE, 2014.
- Cross, Fiona R., Georgina E. Carvell, Robert R. Jackson, and Randolph C. Grace. "Arthropod Intelligence? The Case for Portia." *Frontiers in Psychology* 11 (2020). <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2020.568049>.
- Ḍaīf, Syaūqī. *Tārīkh Al-Adab al-'Arabī: Al-'Aṣr al-Islāmī*. Miṣr: Dār al-Ma'ārif, 1963.
- Dobbins, Barbara. "Determining the Cause of Your Dog's Panting." *Whole Dog Journal* (blog), December 16, 2011. <https://www.whole-dog-journal.com/behavior/determining-the-cause-of-your-dogs-panting/>.
- Dwimulyani, Lia, and Mochamad Rochim. "Representasi Kebudayaan Betawi Dalam Video Mapping "Revitalisasi Kota Tua Jakarta." *Prosiding Penelitian SPeSIA* 5, no. 1 (2015): 55–61.
- Endraswara, Suwardi. *Metode Penelitian Zoologi Sastra*. 1st ed. Yogyakarta: Graha Ilmu, 2019.
- Enenkel, Karel A. E., and Paulus Johannes Smith. *Early Modern Zoology: The Construction of Animals in Science, Literature and the Visual Arts*. BRILL, 2007.
- Fakhreddine, Huda J. "Two Projects of Modernism in Arabic Poetry." *Journal of Arabic Literature* 48, no. 1 (June 13, 2017): 38–58. <https://doi.org/10.1163/1570064x-12341338>.
- Fatah, Abdul, and Imam Taufiq. "Environmental Interpretation: Hermeneutic Analysis Of The Interpretation Of Anthropocentric Verses In Al-Qur'an." *Jurnal Ushuluddin* 27, no. 2 (December 31, 2019): 191–208. <https://doi.org/10.24014/jush.v27i2.6409>.
- Fawaid, Ah. "Fabel Dalam Al-Qur'an (Studi Integritas Tekstual Dan Koherensi Tematik Struktur Kisah Hewan Dalam Al-Qur'an)." Disertasi, Universitas Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya, 2020.
- Fayūḏī, Basyūnī 'Abd al-Fattāh. *'Ilm al-Bayān: Dirāsah Taḥfīliyah Limasā'il al-Bayān*. Qāhirah: Maṭba'ah al-Sa'ādah, 1998.
- . *Min Balāgati Al-Nuzum al-Qur'ānī*. Qāhirah: Maṭba'ah al-Ḥusain al-Islāmīyah, 1992.

- Fayyadl, Muhammad al-. *Teologi Negatif Ibn 'Arabi; Kritik Metafisika Ketuhanan*. Yogyakarta: LKiS, 2012.
- Fell, Elena, and Natalia Lukianova. "Narrative Theory, Literature, and New Media: Narrative Minds and Virtual Worlds." *Social Semiotics* 30, no. 5 (October 19, 2020): 745–48. <https://doi.org/10.1080/10350330.2019.1645672>.
- Foltz, Richard. *Animals in Islamic Tradition and Muslim Cultures*. Simon and Schuster, 2014.
- Fraser, David, Jeffrey M. Spooner, and Catherine A. Schuppli. "'Everyday' Knowledge and a New Paradigm of Animal Research." *Animal Behavior and Cognition* 4, no. 4 (November 1, 2017): 502–5. <https://doi.org/10.26451/abc.04.04.08.2017>.
- Galifas, Sa'īd ibn. *Al-Imām Ibn Jarīr al-Ṭabarī Wa Manhajuhu Fī al-Tafsīr*. Beirut: Dār al Kutub al-Ilmiyah, 1992.
- ganāmī, Turkī al-. "Majma' al-Lugah al-'Arabiyah al-Iftiradi: Al-Ḥimār Baina al-Lugah Wa al-Tārīkh." Accessed February 12, 2022. [http://almajma3.blogspot.com/2015/11/blog-post\\_18.html](http://almajma3.blogspot.com/2015/11/blog-post_18.html).
- Ganea, Patricia A., Caitlin F. Canfield, Kadria Simons-Ghafari, and Tommy Chou. "Do Cavies Talk? The Effect of Anthropomorphic Picture Books on Children's Knowledge about Animals." *Frontiers in Psychology* 5 (April 10, 2014). <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2014.00283>.
- Gibson, Jennifer M., Stephanie A. Scavelli, Chester J. Udell, and Monique A. R. Udell. "Domestic Dogs (*Canis Lupus Familiaris*) Are Sensitive to the 'Human' Qualities of Vocal Commands." *Animal Behavior and Cognition* 1, no. 3 (2014): 281. <https://doi.org/10.12966/abc.08.05.2014>.
- Hagen, Kristin, and Donald M Broom. "Emotional Reactions to Learning in Cattle." *Applied Animal Behaviour Science* 85, no. 3 (March 25, 2004): 203–13. <https://doi.org/10.1016/j.applanim.2003.11.007>.
- Haines, Anna, and Joanna Goliszek. "Donkey and Mule Behaviour for the Veterinary Team." *UK-Vet Equine* 3, no. 1 (January 2, 2019): 27–32. <https://doi.org/10.12968/ukve.2019.3.1.27>.
- Halim, Abd. "Dialektika Hadis Nabi Dengan Budaya Lokal Arab." *DINIKA : Academic Journal of Islamic Studies* 4, no. 1 (2019): 65–82. <https://doi.org/10.22515/dinika.v4i1.2060>.

- Hanbakah al-Maidānī, 'Abd al-Raḥman Ḥasan. *Amṣāl Al-Qur'ān Wa Suwarun Min Adabihi al-Rafī'*. Damasq: Dār al-Qalam, 1992.
- Hanks, Matt. "Donkey Fact Sheet," n.d., 6.
- Hasan, Syamsuddin. *Hijauan Pakan Tropik*. PT Penerbit IPB Press, 2019.
- Hasbi As-Shiddiqie, Muhammad. *Pengantar Ilmu Al-Qur'an Dan Tafsir*. Jakarta: Bulan Bintang, 1989.
- Hasbi, Muhammad Zidny Nafi'. "Potret Kehidupan Ekonomi Pada Zaman Nabi." *AL-MUTSLA* 3, no. 1 (June 30, 2021): 1–8. <https://doi.org/10.46870/jstain.v3i1.43>.
- Hasegawa, Masashi, Nobuyo Ohtani, and Mitsuaki Ohta. "Dogs' Body Language Relevant to Learning Achievement." *Animals* 4, no. 1 (February 27, 2014): 45–58. <https://doi.org/10.3390/ani4010045>.
- Heffner, Rickye S., and Henry E. Heffner. "Hearing in Large Mammals: Horses (*Equus Caballus*) and Cattle (*Bos Taurus*)." *Behavioral Neuroscience* 97, no. 2 (1983): 299–309. <https://doi.org/10.1037/0735-7044.97.2.299>.
- Herberstein, Marie E., and Anne Wignall. "Introduction: Spider Biology." In *Spider Behaviour*, edited by Marie Elisabeth Herberstein, 1–30. Cambridge: Cambridge University Press, 2011. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511974496.002>.
- Herman, David. *Creatural Fictions: Human-Animal Relationships in Twentieth-and Twenty-First-Century Literature*. United Kingdom: Palgrave Macmillan, 2016.
- Hirata, M., C. Tomita, and K. Yamada. "Use of a Maze Test to Assess Spatial Learning and Memory in Cattle: Can Cattle Traverse a Complex Maze?" *Applied Animal Behaviour Science* 180 (2016): 18–25.
- Hirtenstein, Stephen. *Dari Keragaman Ke Kesatuan Wujud Ajaran & Kehidupan Spiritual Syaikh Al-Akbar Ibn 'Arabi*. Jakarta: PT Raja Grafindo, 2001.
- Hisyam, La'ūr. "Al-Ḥayawān fī al-Syi'r al-'Arabī al-Qadīm min Manzūr al-Naqd al-Uṣṭūrī -Dirāsah fī Kitāb Qirā'atu Sāniyah Lisyi'rinā al-qadīm Limuṣṭafā Nāṣif." *Al-Ādab* 15, no. 1 (December 15, 2015): 121–45.
- Hitami, Munzir. *Pengantar Studi Al-Qur'an: Teori dan Pendekatan*. Lkis Pelangi Aksara, n.d.

- Hitti, Philip K. *History of the Arabs*. Jakarta: Zaman, 2018.
- Hoed, Benny H. *Semiotik & Dinamika Sosial Budaya: Ferdinand de Saussure, Roland Barthes, Julia Kristeva, Jacques Derrida, Charles Sanders Peirce, Marcel Danesi & Paul Perron, dll.* Komunitas Bambu, 2014.
- Hoffman, Andrew J., and Lloyd E. Sandelands. "Getting Right with Nature: Anthropocentrism, Ecocentrism, and Theocentrism." *Organization & Environment* 18, no. 2 (June 2005): 141–62. <https://doi.org/10.1177/1086026605276197>.
- Houser, Nathan. "Peirce on Practical Reasoning." *The American Journal of Semiotics*, August 31, 2020. <https://doi.org/10.5840/ajs202082763>.
- Hovanec, Caroline. *Animal Subjects: Literature, Zoology, and British Modernism*. 1st ed. Cambridge University Press, 2018. <https://doi.org/10.1017/9781108552752>.
- Hudson, Susan J., and M. M. Mullord. "Investigations of Maternal Bonding in Dairy Cattle." *Applied Animal Ethology* 3, no. 3 (September 1, 1977): 271–76. [https://doi.org/10.1016/0304-3762\(77\)90008-6](https://doi.org/10.1016/0304-3762(77)90008-6).
- ī, Fāḍīl Ṣāliḥ al-Sāmīrā'. *Balāḡatu Al-Kalimah Fī al-Ta'bīr al-Qur'ānī*. Qāhirah: al-'Ātik Liṣinā'ati al-Kitāb, 2006.
- I. Sohbi, Sabrina. "Killing or Sparing Inedible Animals: Ādāb and Internormativity in al-Jīlānī's Kitāb al-Ghunya." *Journal of Islamic Ethics* 1, no. aop (January 7, 2022): 1–28. <https://doi.org/10.1163/24685542-12340077>.
- Ibn 'Asyūr, Muḥammad al-Ṭāḥir. *Tafsīr Al-Taḥrīr Wa al-Tanwīr*. Vol. 31. Tūnis: Dār al-Tūnisīyah li al-Nasyr, 1984.
- . *Tafsīr Al-Taḥrīr Wa al-Tanwīr*. Vol. 25. Tūnis: Dār al-Tūnisīyah li al-Nasyr, 1984.
- . *Tafsīr Al-Taḥrīr Wa al-Tanwīr*. Vol. 32. Tūnis: Dār al-Tūnisīyah li al-Nasyr, 1984.
- . *Tafsīr Al-Taḥrīr Wa al-Tanwīr*. Vol. 23. Tūnis: Dār al-Tūnisīyah li al-Nasyr, 1984.
- Ibn 'Abd al-Salām al-Sulamī, Muḥammad 'Izz al-Dīn 'Abd al-Azīz. *Qawā'id Al-Aḥkām Fī Maṣāliḥ al-Anām*. Qāhirah: Maktabah Kulliyat al-Azhar, 1991.
- Ibn Abdullah, Abū Hilāl al-Ḥasan. *Jamharatu Al-Amṣāl*. Vol. 1. Beirut: Dār al-Fikr, 1988.

- Ibn Abī Bakr al-Qurṭūbī, Abī 'Abdullah Muḥammad ibn Aḥmad. *Al-Jāmi'u Lī Aḥkāmi al-Qur'an*. Beirut: Mu'assasah Al-Risālah, 2006.
- Ibn Abī Bakr Al-Syuyūfī, Jalāl al-Dīn 'Abd Raḥman. *Lubāb Al-Nuqūl Fī Asbāb al-Nuzūl*. Beirut: Dār al Kutub al-Ilmiyah, 2012.
- Ibn Abī Bakr Al-'Usfūrī, Muḥammad. *Al-Mawāiz Al-'Usfūriyah*. Semarang: Mat'ba'ah Taha Putera, Bidūni Tārīkh.
- Ibn Aḥmad al-Gazālī, Muḥammad ibn Muḥammad ibn Muḥammad. *Ayyuhā Al-Walad*. Beirut: Dār al-Minhāj, 2014.
- Ibn Aḥmad al-Wāḥidī, Abī al-Ḥasan 'Alī. *Asbāb Al-Nuzūl*. Qāhirah: Dār al-Ḥadīṣ, 2003.
- Ibn Aḥmad Ibn Muḥammad al-Gazālī, Syu'aib. "Mabāhiṣ Al-Tasybīh Wa al-Tamṣīl Fī Tafṣīr al-Taḥrīr Wa al-Tanwīr Liibn 'Asyūr." *Jāmi'ah Ummul Qura'*, 2014.
- Ibn 'Alī al-Syabl, 'Alī ibn 'Abd Azīz. *Abū Ja'far Muḥammad Ibn Jarīr al-Ṭabarī: Sīratuhu 'Aqīdatuhu Wa Muallifātuhu*. Mamlakah 'Arabiyah Su'udiyah: Maktabah al-Rusyd, 2004.
- Ibn al-Syarīf, Maḥmūd. *Al-Amšāl Fī Al-Qur'an*. Jiddah: Dār 'Ukaz, Bidni Tārīkh.
- Ibn 'Arabī, Muḥy al-Dīn. *Al-Futūḥāt al-Makkiyyah*. Beirut: Dār al Kutub al-Ilmiyah, 2011.
- Ibn 'Arabī, Muḥy al-Dīn. *Tafṣīr Ibn 'Arabī*. Vol. 1. Beirut: Dār al Kutub al-Ilmiyah, 2011.
- . *Tafṣīr Ibn 'Arabī*. Vol. 2. Beirut: Dār al Kutub al-Ilmiyah, 2011.
- Ibn Ḥajar al-'Asqalanī, Aḥmad ibn 'Alī. *Fatḥ Al-Bārī*. Vol. 6. Bidūni Makān: Al-Maktabah al-Salafiyah, Bidūni Tārīkh.
- Ibn Hanbal, Al-Imam Ahmad. *Musnad Al-Imam Ahmad Ibn Hanbal*. Vol. 10. Beirut: Dar Al Kotob Al Ilmiyah, 2008.
- Ibn Kaṣīr al-Qarsī al-Dimasqī, Abī al-Fidā' Ismā'īl ibn 'Umar. *Tafṣīr Al-Qur'an al-Azīm*. Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 2000.
- Ibn Muḥammad, Abū al-Faḍl. *Majma'u al-Amšāl*. 1st ed. Beirut: Dār Ma'rifah, 2010.
- Ibn Muḥammad al-Zabbī, Al-Mufaṣṣal. *Amšālu Al-'Arab*. Beirut: Dār Rā'id al-'Arabī, 1983.
- Ibn Qayyim al-Jauziyah, Burhān al-Dīn Ibrāhīm ibn Muḥammad ibn Abī Bakr ibn Ayyūb. *Irsyād Al-Sālik Ilā Ḥal Alfīyah Ibn Mālik*. bidūni al-makān: Aḍwā'u al-Salaf, 2002.

- Ibn Qudāmah al-Maqdisī al-Jammā'ifī al-Dimasyqī al-Ṣaliḥī al-Ḥanbalī, Abī Muḥammad 'Abd Allah ibn Aḥmad ibn Muḥammad. *Al-Mugnī*. Vol. 4. Riyād: Dār 'Ālam al-Kutub, 1997.
- Ibn Syarf al-Nawawī, Yaḥyā. *Al-Majmū' Syarh al-Muḥaḏḏab*. Vol. 9. Qāhirah: Al-Maṭba'ah al-Muniriyyah, Bidūni Tārīkh.
- Ibn Tagrī Burdī, Yūsuf. *Maurīdu Al-Laṭafah Man Wala al-Sulṭanah Wa al-Khilāfah*. Qāhirah: Dār al-Kutub al-Miṣriyyah, 2011.
- Ibrāhīm al-Masyna, Muṣṭafā. "Al-Tafsīr al-Muqāran Dirāsah Ta'sīliyyah." *Al-Jāmi'ah al-Urduniyyah* 26, no. 1 (2006): 137–205.
- Ibrāhīm Ḥasan, Muṣṭafā. *Mulākhaṣāt Buḥūs Al-Mu'tamar al-'Ālamī al-'Āsyir Lil I'jāz al-'Ilmī Fī al-Qur'ān Wa al-Sunnah: Al-'I'jāz al-'Ilmī Fī Qaulihi Ta'ala Inna Allaha Lā Yastahyiy An Yaḏriba Mašala Mā Baḍātan Famā Fauqaha*. 10. Miṣr: Dār Jiyād li al-Nasyr wa Tauzī', 2011.
- Ikhwān al-Ṣafā', Lenn Evan Goodman, and Richard J. A. McGregor, eds. *The Case of the Animals Versus Man Before the King of the Jinn: An Arabic Critical Edition and English Translation of Epistle 22*. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- Indriyani, Novi. "Prilaku Bisnis Muhammad Saw. Sebagai Entrepreneur Dalam Filsafat Ekonomi Islam." *HUMAN FALAH: Jurnal Ekonomi dan Bisnis Islam* 3, no. 1 (November 11, 2016): 18–33.
- Islam, Md Nazrul, and Md Saidul Islam. "Human-Animal Relationship: Understanding Animal Rights in the Islamic Ecological Paradigm." *Journal for the Study of Religions and Ideologies* 14, no. 41 (June 25, 2015): 96–126.
- Ismail al-Bukhari, Abi 'Abd Allah Muhammad ibn. *Sahih Bukhari*. Beirut: Dar Ibn Kasir, 2002.
- Izzan, Ahmad. *METODOLOGI ILMU TAFSIR*. tafakur, n.d.
- Jamaluddin. "Perkembangan Dan Pengaruh Pemikiran Teologi Mu'Tazilah Tentang Kemakhlukan Al-Qur'Ān Tahun 124-218 H/742-838 M." *THAQAFIYYAT: Jurnal Bahasa, Peradaban Dan Informasi Islam* 16, no. 1 (February 7, 2016): 77–97.
- Jarīm, Alī, and Muṣṭafā Amīn. *Al-Balāghah al-Waḏīhah*. Qāhirah: Dār al-Ma'ārif, n.d.
- Juwaini, Muṣṭafā al-Sawi al-. *Manḥaj Al-Zamakhsyārī Fī Tafsīri Al-Qur'ān Wa Bayān I'jāzihi*. Miṣr: Dār al-Ma'ārif, 1984.

- Keith Zahn, Levi. "Flight Behavior of the House Fly (*Musca Domestica*) Under Field Conditions in Southern California." Dissertation, University of California, 2019.
- Khalāfullah, Muḥammad Aḥmad. *Al-Fan al-Qaṣaṣī Fī al-Qur'ān al-Karīm*. Qāhirah: Al-Intisyār al-'Arabī, 1999.
- Kızılkaya, Necmettin. "Be Gentle to Them: Animal Welfare and the Protection of Draft Animals in the Ottoman Fatwā Literature and Legislation." *Religions* 11, no. 10 (October 2020): 538. <https://doi.org/10.3390/rel11100538>.
- Ksiksi, T., and E. A. Laca. "Cattle Do Remember Locations of Preferred Food over Extended Periods." *Asian-Australasian Journal of Animal Sciences* 15, no. 6 (January 1, 2002): 900–904.
- Laca, E. A. "Spatial Memory and Food Searching Mechanisms of Cattle." *51*, July 1, 1998. <https://doi.org/10.2307/4003320>.
- Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Quran. *Tafsir 'ilmi: Hewan dalam perspektif al-Qur'an dan sains*. Kementerian Agama RI, Badan Litbang & Diklat, Lajnah Pentashihan Mushaf al-Qur'an, 2012.
- Landis-Marinello, Kyle H. "The Environmental Effects of Cruelty to Agricultural Animals" 106 (n.d.): 5.
- Lange, Annika, Lisa Bauer, Andreas Futschik, Susanne Waiblinger, and Stephanie Lürzel. "Talking to Cows: Reactions to Different Auditory Stimuli During Gentle Human-Animal Interactions." *Frontiers in Psychology* 11 (2020). <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2020.579346>.
- Latchininsky, Alexandre, Gregory Sword, Michael Sergeev, Maria Marta Cigliano, and Michel Lecoq. "Locusts and Grasshoppers: Behavior, Ecology, and Biogeography." *Psyche: A Journal of Entomology* 2011 (2011): 1–4. <https://doi.org/10.1155/2011/578327>.
- Latief, Fadhlirrahman. "Islamisasi Ilmu Peternakan (Bagian I) - Kompasiana.Com." Accessed December 23, 2021. <https://www.kompasiana.com/daengfadhli/54f3626f7455139d2b6c73c1/islamisasi-ilmu-peternakan-bagian-i>.
- López, H., M. D. García, E. Clemente, J. J. Presa, and P. Oromí. "Sound Production Mechanism in Pamphagid Grasshoppers (Orthoptera)." *Journal of Zoology* 275, no. 1 (2008): 1–8. <https://doi.org/10.1111/j.1469-7998.2007.00394.x>.

- M. Adams, Donald W. Robinson, Kenneth. "Shame Reduction, Affect Regulation, and Sexual Boundary Development: Essential Building Blocks of Sexual Addiction Treatment." *Sexual Addiction & Compulsivity* 8, no. 1 (January 1, 2001): 23–44. <https://doi.org/10.1080/10720160127559>.
- Mahsun, M. S. *Metode Penelitian Bahasa: Tahapan Strategi, Metode dan Tekniknya*. Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2005.
- Mamik, Mamik. *Metodologi Kualitatif*. Zifatama Jawara, n.d.
- Mangunjaya, Fachruddin M. *Konservasi Alam Dalam Islam*. 2nd ed. Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia, 2019.
- Manzūr, Ibn. *Lisān Al-‘Arab*. Vol. 14. Beirut: Dār Ṣādir, tanpa tahun.
- . *Lisān Al-‘Arab*. Vol. 3. Beirut: Dār Ṣādir, tanpa tahun.
- . *Lisān Al-‘Arab*. Vol. 7. Beirut: Dār Ṣādir, tanpa tahun.
- . *Lisān Al-‘Arab*. Vol. 10. Beirut: Dār Ṣādir, tanpa tahun.
- . *Lisān Al-‘Arab*. Vol. 4. Beirut: Dār Ṣādir, tanpa tahun.
- . *Lisān Al-‘Arab*. Vol. 5. Beirut: Dār Ṣādir, tanpa tahun.
- . *Lisān Al-‘Arab*. Vol. 2. Beirut: Dār Ṣādir, tanpa tahun.
- Marāḡī, Muṣṭafā al-. *Tafsīr Al-Marāḡī*. Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 1993.
- McGregor, Richard. "Religions and the Religion of Animals: Ethics, Self, and Language in Tenth-Century Iraq." *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* 35, no. 2 (August 1, 2015): 222–31. <https://doi.org/10.1215/1089201x-3139000>.
- McTavish, Emily Jane, Jared E. Decker, Robert D. Schnabel, Jeremy F. Taylor, and David M. Hillis. "New World Cattle Show Ancestry from Multiple Independent Domestication Events." *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America* 110, no. 15 (April 9, 2013): E1398-1406. <https://doi.org/10.1073/pnas.1303367110>.
- Montgomery, James E. "Sara Tlili, Animals in the Qur'an." *Journal of Qur'anic Studies* 19, no. 1 (February 1, 2017): 131–36. <https://doi.org/10.3366/jqs.2017.0272>.
- Morris, Desmond. *The Human Animal: A Personal View of the Human Species*. BBC Books, 1994.
- "Mosquito-Borne Diseases World Mosquito Program." Accessed August 19, 2021.

<https://www.worldmosquitoprogram.org/en/learn/mosquito-borne-diseases>.

- Muhammad al-Najār, Rāgib. *Min Āyāt Al-I'Jāz al-Ilmī: Al-Ḥayawān Fī al-Qur'an al-Karīm*. Beirut: Dār al-Ma'rifah, 2006.
- Muhammad ibn Mūsā al-Dumairī, Kamāluddīn. *Ḥayātu Al-Ḥayawān al-Kubrā*. Damasq: Dār Talasn, 1992.
- Muhammad, Muhammad. *Sejarah Pemikiran Ekonomi Islam*. Yogyakarta: UII Press Yogyakarta, 2019.
- Muhammad Nasir al-Dīn, Mahdi. *Dīwān Ṭarfah Ibn 'Abd*. Libnān: Dār al Kutub al-Ilmiyah, 2002.
- Mu'min, Ma'mun. "Model Pemikiran Tafsir Al-Kasysyaf Karya Imam Az-Zamakhsyari." Accessed August 8, 2021. <https://doi.org/10.21043/hermeneutik.v11i2.5528>.
- Mushodiq, Muhamad Agus. "Perilaku Patologis pada Kisah Nabi Musa dan 'Abd dalam Alquran: Telaah Epistemologi al-Jābirī dan Semiotika Peirce." *ULUL ALBAB Jurnal Studi Islam* 19, no. 1 (June 25, 2018): 69–97. <https://doi.org/10.18860/ua.v19i1.4816>.
- . "Qisah Al Nabi Musa as Fi Al Qur'an Al Karim (Dirasah Tahliliyyah Simaiyyah Li Charles Sanders Peirce)." Skripsi, UIN Sunan Kalijaga, 2014.
- . "Representamen Cinta Dalam Kisah Nabi Sulaiman Dan Ratu Saba' Surat An-Naml (Studi Analisis Semiotika Dan Komunikasi Interpersonal)." *Al-Tsaqafa: Jurnal Ilmiah Peradaban Islam* 15, no. 2 (2018): 243–57. <https://doi.org/10.15575/al-tsaqafa.v15i2.3826>.
- Mushodiq, Muhamad Agus, Ibnu Burdah, Suja'i Suja'i, Mispani Mispani, and Habib Shulton Asnawi. "Urgensi Zoologi Sastra Alquran: Studi Kasus Pada Seni Kisah Zoomorfik Al-Farasy Surat Al-Qari'ah." *AL QUDDS: Jurnal Studi Alquran dan Hadis* 5, no. 1 (April 25, 2021): 1–28. <https://doi.org/10.29240/alquds.v5i1.2291>.
- Mushodiq, Muhamad Agus, and Wahyudi Wahyudi. "Characteristics Of Sufi Al-Sulamy's Tafsir Method: A Case Study Of The Prophet Of Musa And Khidir." *Jurnal At-Tibyan: Jurnal Ilmu Alqur'an Dan Tafsir* 5, no. 2 (December 11, 2020): 213–39. <https://doi.org/10.32505/at-tibyan.v5i2.1438>.

- Muslim, Imām. *Ṣaḥīḥ Muslim: Kitāb al-Bir Wa al-Sillatu al-Adab Bāb al-Naḥyu 'an La'ni al-Dawāb Wa Gairuha*. Vol. 4. Riyāḍ: Dār Tayyibah, 2006.
- Muttaqi, Shahid 'Ali. "The Sacrifice of 'Eid al-Adha." *Animals in Islam* (blog). Accessed January 26, 2022. <https://www.animalsinislam.com/islam-animal-rights/sacrifice-aid-al-adha/>.
- Nanay, Bence. "Zoomorphism." *Erkenntnis*, December 19, 2018. <https://doi.org/10.1007/s10670-018-0099-0>.
- Nasir, Ridlwan. *Memahami Al-Quran Perspektif Baru Metodologi Tafsir Muqarin*. Surabaya: IAIN Sunan Ampel, 2009.
- Nasr, Seyyed Hossein. *Tiga Mazhab Utama Filsafat Islam: Ibnu Sina, Suhrawardi, Dan Ibnu Sina*. Yogyakarta: IRCiSoD, 2020.
- Nata, Abuddin. *Studi Islam Komprehensif*. Ed.1. Jakarta: Kencana, 2011.
- Newman, Lex. "Unmasking Descartes's Case for the Bête Machine Doctrine." *Canadian Journal of Philosophy* 31, no. 3 (2001): 389–425.
- Noth, Winfried. *Semiotik*. Surabaya: Airlangga University Press, 2006.
- Nurwahdi -. "Style Tasybih Dalam Al-Quran." *Majalah Ilmu Pengetahuan dan Pemikiran Keagamaan Tajdid* 16, no. 2 (2013): 253–72. <https://doi.org/10.15548/tajdid.v16i2.100>.
- Nutting, W. L. "Colonizing Flights and Associated Activities of Termites. I. The Desert Damp-Wood Termite *Paraneotermes Simplicicornis* (Kalotermitidae)." *Psyche*. Hindawi, 1966. <https://doi.org/10.1155/1966/59080>.
- Örünk, K. J., and C. Reh binder. "Animal Definition: A Necessity for the Validity of Animal Experiments?" *Laboratory Animals* 34, no. 2 (April 1, 2000): 121–30. <https://doi.org/10.1258/002367700780457608>.
- Ortiz-Robles, Mario. *Literature and Animal Studies*. Routledge, 2016.
- Othman, Mohd Sukki, and Zulkifli Mohd Yusoff. "Perumpamaan Serangga Dalam Al-Qur'an: Analisis I'jaz." *QURANICA - International Journal of Quranic Research* 2, no. 1 (June 1, 2012): 104–29.
- Ould Ely, Sidi, Peter G. N. Njagi, Magzoub Omer Bashir, Salah El-Tom El-Amin, and Ahmed Hassanali. "Diel Behavioral Activity Patterns in Adult Solitarious Desert Locust, *Schistocerca*

- Gregaria* (Forskål).” *Psyche: A Journal of Entomology* 2011 (2011): 1–9. <https://doi.org/10.1155/2011/459315>.
- Owens, Avalon C. S., and Sara M. Lewis. “The Impact of Artificial Light at Night on Nocturnal Insects: A Review and Synthesis.” *Ecology and Evolution* 8, no. 22 (October 23, 2018): 11337–58. <https://doi.org/10.1002/ece3.4557>.
- Pates, Helen, and Christopher Curtis. “Mosquito Behavior And Vector Control.” *Annual Review of Entomology* 50, no. 1 (January 2005): 53–70. <https://doi.org/10.1146/annurev.ento.50.071803.130439>.
- Phillips, Clive J.C., and Katrina Kluss. “Animal Welfare and Animal Rights.” In *Animals and Human Society*, 483–97. Elsevier, 2018. <https://doi.org/10.1016/B978-0-12-805247-1.00030-7>.
- Piliang, Yasraf Amir. *Semiotika dan hipersemiotika: kode, gaya & matinya makna*. Matahari, 2012.
- Pradopo, Rachmat Djoko. *Beberapa Teori Sastra, Metode Kritik, Dan Penerapannya*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012.
- Pratama, Ida Bagus Gaga. *Nutrisi Dan Pakan Ternak Ruminansia*. Bali: Udayana University Press, 2013.
- Proops, Leanne, Faith Burden, and Britta Osthaus. “Social Relations in a Mixed Group of Mules, Ponies and Donkeys Reflect Differences in Equid Type.” *Behavioural Processes* 90, no. 3 (July 2012): 337–42. <https://doi.org/10.1016/j.beproc.2012.03.012>.
- Qutb, Sayyid. *Indahnya Al-Qur’an Berkisah*. Jakarta: Gema Insani, 2004.
- . *Masyāhid Al-Qiyāmah Fī al-Qur’ān*. Qāhirah: Dār al-Syurūq, 2006.
- Quthb, Sayyid. *Tafsir Fi Zilali Al-Qur’an*. Jakarta: Gema Insani, 2000.
- Rahman, Fazlur. *Islam Dan Modernitas Tentang Transformasi Intelektual*. Bandung: Pustaka, 1985.
- . *Major Themes of the Qur’an: Second Edition*. University of Chicago Press, 2009.
- Rahman, Sira Abdul. “Religion and Animal Welfare—An Islamic Perspective.” *Animals* 7, no. 2 (February 2017): 11. <https://doi.org/10.3390/ani7020011>.

- Rahman, Yusuf. "Akidah Sayyid Qutb (1906-1966) Dan Penafsiran Sastrawi Terhadap al-Qur'an." *Tsaqafah* 7, no. 1 (May 31, 2011): 69–88. <https://doi.org/10.21111/tsaqafah.v7i1.108>.
- Ra'ūf, Zainab Maḥdī. "Iqīm Ṭabaristān Dirāsah Fī Auḍa'ihī al-Siyāsīyah Min al-Faṭḥ al-Islamī Ḥatta Sanata 225 Hijriyah/840 Masihiyyah." *Midad Al-Adab Refereed Journal* 1, no. 12 (2016). <https://www.iasj.net/iasj/article/124727>.
- Regan, Fran H., Jo Hockenhull, Joy C. Pritchard, Avril E. Waterman-Pearson, and Helen R. Why. "Behavioural Repertoire of Working Donkeys and Consistency of Behaviour over Time, as a Preliminary Step towards Identifying Pain-Related Behaviours." Edited by Martine Hausberger. *PLoS ONE* 9, no. 7 (July 30, 2014): e101877. <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0101877>.
- Reynolds, D. R., J. R. Riley, and Natural Resources Institute (Great Britain). "Flight Behaviour and Migration of Insect Pests: Radar Studies in Developing Countries."
- Richmoslem, Richmoslem, Abdollah Abdollah, and Laode Masihum. *Rasulullah Business School*. Jakarta: PT. Santri Ikhwanur Rasul, 2012.
- Richter, C. J. J., H. C. J. Stolting, and L. Vlijm. "Silk Production in Adult Females of the Wolf Spider *Pardosa Amentata* (Lycosidae, Araneae)." *Journal of Zoology* 165, no. 3 (November 1971): 285–90. <https://doi.org/10.1111/j.1469-7998.1971.tb02187.x>.
- Rochani, Ida. *Fiksi Populer Teori & Metode Kajian*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011.
- Rusfidra, A. "Hewan Ternak." Universitas Bung Hatta. Accessed December 23, 2021. <http://bunghatta.ac.id/artikel-144-hewan-ternak-.html>.
- Rusmana, Dadan. *Tokoh Dan Pemikiran Semiotik*. Bandung: Tazkiya Press, 2005.
- Rusmin, Shaifullah. "Penafsiran Al-Zamakhsyari Dalam Tafsir Al-Kasysyaf." Universitas Islam Negeri(UIN) Alauddin, 2018.
- Saeed, Abdullah. *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach*. Taylor & Francis, 2006.

- Salhi, Djelloul, and Abd elbasset Derdour. "Al-Ḥayawān fi al-Qur'ān wa al-Sunnah." *Majallah al-Dirāsāt al-Islāmiyah* 9, no. 2 (June 30, 2021): 161–202.
- Saussure, Ferdinand de. *Course in General Linguistics*. Open Court Publishing, 1986.
- Scanes, Colin G. "Animal Attributes Exploited by Humans (Nonfood Uses of Animals)." In *Animals and Human Society*, 13–40. Elsevier, 2018. <https://doi.org/10.1016/B978-0-12-805247-1.00002-2>.
- Setianah, R, S Jayadi, and R Herman. "Tingkah Laku Makan Kambing Lokal Persilangan yang Digembalakan di Lahan Gambut: Studi Kasus di Kalamangan, Palangkaraya, Kalimantan Tengah." *Media Peternakan* 27, no. 3 (n.d.): 12.
- Setiawan, Mohamad Nur Kholis. *Al-Qur'an Kitab Sastra Terbesar*. Cet. 2. Yogyakarta: Elsaq Press, 2006.
- Simonet, Patricia. "Dog-Laughter: Recorded Playback Reduces Stress Related Behavior in Shelter Dogs." In *Proceedings of the 7th International Conference on Environmental Enrichment*, 7:1–6. New York: Bronx, NY : Wildlife Conservation Society, 2005.
- Singer, Peter. *Animal Liberation*. New rev. es. New York, NY: Avon Books, 1990.
- Sodiqin, Ali. *Antropologi Al-Quran, Model Dialektika Wahyu Dan Budaya*. Yogyakarta: Arruz Media Grup, 2008.
- Solano, Jaime, Agustín Orihuela, Carlos S. Galina, and Virginio Aguirre. "A Note on Behavioral Responses to Brief Cow-Calf Separation and Reunion in Cattle (*Bos Indicus*)." *Journal of Veterinary Behavior* 2, no. 1 (January 1, 2007): 10–14. <https://doi.org/10.1016/j.jveb.2006.12.002>.
- Somers-Yeates, Robin, David Hodgson, Peter K. McGregor, Adrian Spalding, and Richard H. French-Constant. "Shedding Light on Moths: Shorter Wavelengths Attract Noctuids More than Geometrids." *Biology Letters* 9, no. 4 (August 23, 2013): 20130376. <https://doi.org/10.1098/rsbl.2013.0376>.
- Stibbe, Arran. *Ekolinguistik Bahasa, Ekologi, Dan Cerita-Cerita Yang Kita Jalani*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2021.
- Sudarsono, Hamim. "Hama Belalang Kembara (*Locusta Migratoria Manilensis* Meyen): Fakta Dan Analisis Awal Ledakan Populasi Di Provinsi Lampung." *Jurnal Hama Dan Penyakit Tumbuhan*

- Tropika* 3, no. 2 (2003): 51–56.  
<https://doi.org/10.23960/j.hptt.2351-56>.
- Sumijati, Sumijati. “Antropomorfi k dan Zoomorfik dalam Seni Rupa Suku Bangsa Sumba Timur.” *Humaniora* 0, no. 9 (June 21, 2013): 77–86. <https://doi.org/10.22146/jh.2054>.
- Supriyanto, Asep. *Serangga Dalam Al-Quran; Aplikasi Teori Penafsiran Muhammad Abid Al-Jabiri*. Jakarta: Graha Ilmu, 2016.
- Suryadilaga, Muhammad Alfatih. “Kajian Atas Pemikiran John Wansbrough Tentang Al-Qur’an Dan Nabi Muhammad.” *TSAQAFAH* 7, no. 1 (May 31, 2011): 89–108. <https://doi.org/10.21111/tsaqafah.v7i1.109>.
- Svendsen, Elisabeth. “Understanding Donkey Behaviour.” The Donkey Sanctuary. Accessed February 12, 2022. <https://www.thedonkeysanctuary.org.uk/what-we-do/knowledge-and-advice/for-owners/understanding-donkey-behaviour>.
- Syamsuddin, Abū ’Abbas. *Wafiyatu Al-A’yān Wa Anbā’u Abnā’i al-Zaman*. Vol. 5. Beirut: Dār Ṣādir, 1977.
- Syamsuddin, Sahiron. “Ma’na-Cum- Maghza Aproach to the Qur’an: Interpretation of Q. 5:51,” 131–36. Atlantis Press, 2017. <https://doi.org/10.2991/icqhs-17.2018.21>.
- Syamsuddin, Sahiron, and dkk. *Pendekatan Ma’nā-Cum-Maghzā Atas Al-Qur’an Dan Hadis: Menjawab Problematika Sosial Keagamaan Di Era Kontemporer*. Bantul: Ladang Kata, 2020.
- Syibromalisi, Faizah Ali, and Jauhar Azizy. *Membahas Kitab Tafsir Klasik-Modern*. Jakarta: Lembaga Penelitian UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2011.
- Taylor, Allison A, and Hank Davis. “Individual Humans as Discriminative Stimuli for Cattle (Bos Taurus).” *Applied Animal Behaviour Science* 58, no. 1 (June 1, 1998): 13–21. [https://doi.org/10.1016/S0168-1591\(97\)00061-0](https://doi.org/10.1016/S0168-1591(97)00061-0).
- Animal Behavior and Cognition. “The Psychology of Cows.” Accessed February 13, 2022. <https://www.animalbehaviorandcognition.org/article.php?id=1110>.
- Thiemann, Alexandra K., and Rebekah J.E. Sullivan. “Gastrointestinal Disorders of Donkeys and Mules.” *Veterinary Clinics of North*

- America: Equine Practice* 35, no. 3 (December 2019): 419–32. <https://doi.org/10.1016/j.cveq.2019.08.001>.
- Tlili, Sarra. “All Animals Are Equal, or Are They? The Ikhwān al-Ṣafā’s Animal Epistle and Its Unhappy End.” *Journal of Qur’anic Studies* 16, no. 2 (June 1, 2014): 42–88. <https://doi.org/10.3366/jqs.2014.0148>.
- . *Animals in the Qur’an*. Cambridge University Press, 2012.
- . “The Meaning of the Qur’anic Word ‘Dābba’: ‘Animals’ or ‘Nonhuman Animals?’” *Journal of Qur’anic Studies* 12 (2010): 167–87.
- Utyah, S. ‘Abd al-Ati. *Al-Mu’jam Al-Wasit*. Misra: Maktabah Syuruq ad-Dauliyah, 2004.
- Van Zoest, Aart. *Semiotika: Tentang Tanda, Cara Kerjanya Dan Apa Yang Kita Lakukan Dengannya*. Jakarta: Yayasan Sumber Agung, 1993.
- Vollrath, Fritz. “Biology of Spider Silk.” *International Journal of Biological Macromolecules* 24, no. 2–3 (March 1999): 81–88. [https://doi.org/10.1016/S0141-8130\(98\)00076-2](https://doi.org/10.1016/S0141-8130(98)00076-2).
- Wagner, K., K. Barth, E. Hillmann, R. Palme, A. Futschik, and S. Waiblinger. “Mother Rearing of Dairy Calves: Reactions to Isolation and to Confrontation with an Unfamiliar Conspecific in a New Environment.” *Applied Animal Behaviour Science* 147, no. 1/2 (2013): 43–54.
- Wahyudi, Wahyudi. “Analisis Konsep Ta’wil Ibn ‘Arabi terhadap Ayat Al-Qur’an.” *Jurnal Ilmiah Ilmu Ushuluddin* 17, no. 2 (December 1, 2018): 137–46. <https://doi.org/10.18592/jiu.v17i2.2273>.
- Wansbrough, John E. *Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation*. Prometheus Books, 2004.
- Weary, Daniel M., and Beverly Chua. “Effects of Early Separation on the Dairy Cow and Calf: 1. Separation at 6 h, 1 Day and 4 Days after Birth.” *Applied Animal Behaviour Science* 69, no. 3 (October 1, 2000): 177–88. [https://doi.org/10.1016/S0168-1591\(00\)00128-3](https://doi.org/10.1016/S0168-1591(00)00128-3).
- Wehr, Hans. *A Dictionary of Modern Written Arabic: (Arabic-English)*. Snowballpublishing, 2019.
- Weinrich, Anja, Michael Kunst, Andrea Wirmer, Gay R. Holstein, and Ralf Heinrich. “Suppression of Grasshopper Sound Production by Nitric Oxide-Releasing Neurons of the Central Complex.”

- Journal of Comparative Physiology A* 194, no. 8 (August 2008): 763–76. <https://doi.org/10.1007/s00359-008-0347-x>.
- Wells, Marolyn, and Rebecca Jones. “Childhood Parentification and Shame-Proneness: A Preliminary Study.” *The American Journal of Family Therapy* 28, no. 1 (January 1, 2000): 19–27. <https://doi.org/10.1080/019261800261789>.
- Widjaja, Nilawati, Dina Nur Mutiasari, Tedi Akhdiat, and Hilman Permana. “Pengaruh Musik terhadap Peforma Sapi Perah FH Laktasi.” *Sains Peternakan: Jurnal Penelitian Ilmu Peternakan* 16, no. 1 (March 29, 2018): 30–33. <https://doi.org/10.20961/sainspet.v16i1.18738>.
- Wielandt, Rotraud. “Exegesis of the Qur’an: Early Modern and Contemporary.” *Encyclopaedia of the Qur’an: EQ 2* (2002): 124–42.
- Winarno, Gunardi Djoko, and Sugeng P. Harianto. *Perilaku Satwa Liar (Ethology)*. Bandar Lampung: Aura, 2018.
- Ya’qūb al-Fayruzabādī, Majd al-Dīn Muḥammad ibn. *Al-Qāmūs al-Muḥīṭ*. Beirut: Dār al-Fikr, 1999.
- Zanid, Khalid. “al-Ibil wa Ahammiyatuhā al-Hadariyah fī Syibhi al-Jazirah al-Arabiyyah Khilalā al-Qarn al-Awwal al-Hijry/as-Sabi Milady.” *مجلة العلوم الإنسانية* 0, no. 18 (December 1, 2002): 177–92.

## GLOSARIUM

***Adātu Tasybīh* (Arb):** Salah satu unsur ‘*rukn*’ dari unsur-unsur yang terdapat dalam *tasybīh* ‘metafora’ dalam *Ilm Balāghah*, khususnya ‘*Ilm Bayān*. Di antara kata yang masuk dalam kategori *adātu tasybīh* adalah *masal*, *kaf*, dan *syibh*.

***Animal Welfare* (Ing):** Segala urusan yang berhubungan dengan keadaan fisik dan mental hewan menurut ukuran perilaku alami hewan yang perlu diterapkan dan ditegakkan untuk melindungi hewan dari perlakuan setiap orang yang tidak layak terhadap hewan yang dimanfaatkan manusia.

***Animal Right* (Ing):** Prinsip-prinsip moral yang didasarkan pada keyakinan bahwa binatang berhak untuk hidup sesuai keinginannya, tanpa tunduk pada keinginan manusia. Inti dari hak-hak binatang adalah otonomi, yang merupakan cara lain untuk mengatakan pilihan. Di banyak negara, hak asasi manusia diabadikan untuk melindungi kebebasan tertentu, seperti hak untuk berekspresi, kebebasan dari penyiksaan, dan akses ke demokrasi. Tentu saja, pilihan ini dibatasi tergantung pada lokasi sosial seperti ras, kelas, dan jenis kelamin. Akan tetapi secara umum, hak asasi manusia melindungi prinsip dasar tentang apa yang membuat kehidupan manusia layak untuk dijalani. Hak-hak binatang bertujuan untuk melakukan sesuatu yang serupa untuk kehidupan binatang.

***Asbābu al-Nuzul* (Arb):** Kejadian atau peristiwa yang melatarbelakangi turunnya ayat Al-Qur’an, dalam rangka menjawab, menjelaskan, dan menyelesaikan masalah-masalah yang timbul dari kejadian tersebut. Ia merupakan bahan sejarah yang dapat dipakai untuk memberikan keterangan terhadap turunnya ayat Al-Qur’an dan memberinya konteks dalam memahami perintah-perintah di dalamnya.

**Antropomorfik:** Pengenaan atau atribusi sifat dan ciri-ciri manusia pada binatang, tumbuh-tumbuhan, atau benda mati.

**Antroposentris:** Berpusat kepada manusia. Aliran yang memandang bahwa manusia adalah pusat dari alam semesta, dan hanya manusia yang memiliki nilai, sementara alam dan segala isinya sekedar alat bagi pemuasan kepentingan dan kebutuhan hidup manusia. Manusia dianggap berada di luar, di atas, dan terpisah dari alam. Bahkan manusia dipahami sebagai penguasa atas alam yang boleh melakukan apa saja.

***Compassionate Anthropocentrism (Ing):*** Suatu ajaran di mana binatang non-manusia harus dihargai, dirawat, dilindungi, dan diakui memiliki hak tertentu yang selama ini belum mencukupi untuk menanggulangi masalah ekologis.

***Creatural Fictions (Ing):*** Gagasan yang menyatakan bahwa unsur binatang dalam sebuah karya sastra memuat nilai-nilai ekologi biologis, sosiohistoris, dan politik hukum. Keterhubungan antara binatang dan manusia dalam fiksi melahirkan pertanyaan “transdisipliner” untuk dijawab dalam penelitian, sehingga dibutuhkan gabungan keilmuan untuk menjawab nilai dari sastra binatang.

**Denotasi:** Tanda yang menghasilkan makna harfiah dan proses signifikasinya bersifat tradisional. Artinya seseorang yang memahami tanda hanya pada taraf denotasi, ia akan menangkap maknanya sesuai dengan apa yang diucapkan lawan bicaranya.

**Ekologi:** Cabang ilmu pengetahuan yang mencari tahu hubungan organisme atau makhluk hidup dengan lingkungan sekitarnya.

**Ekosentris:** Berpusat pada ekologi ‘alam’. Bertumpu pada keseimbangan alam, kesadaran akan bencana dan mendorong kesadaran moral dalam hal ini solidaritas untuk bertindak secara bersama-sama memperbaiki perilaku yang berpotensi merusak alam.

**Ekosofi:** Pendekatan yang memadukan dimensi intelektual, spiritual, dan emosional. Dimensi intelektual menekankan pada kita, sebagai

umat manusia untuk terus mempelajari, meneliti, memahami, dan menghargai alam atau lingkungannya.

**Etnozoologi:** Subdisiplin ilmu etnobiologi yang meliputi keseluruhan pengetahuan suatu kelompok masyarakat tentang sumberdaya hewan meliputi persepsi, identifikasi, pemanfaatan, pengelolaan dan cara berkembangbiaknya.

**Etologi:** berasal dari bahasa Yunani yaitu "ethos" yang berarti kebiasaan dan "logos" yang berarti ilmu atau pengetahuan. Secara etimologi, etologi adalah ilmu yang mempelajari tentang kebiasaan atau karakter.

**Gard Tasybīh (Arb):** merupakan salah satu aspek kajian *tasybīh* dalam *ilm bayān* yang membahas tentang tujuan dari ungkapan yang masuk kategori *tasybīh* 'metafora'. Di antara jenis *gard tasybīh* adalah *bayānu ḥāl* 'menjelaskan keadaan sesuatu yang diserupakan', *bayānu miqdāru ḥāl* 'menjelaskan kualitas suatu yang diserupakan', dan *taqbīḥu ḥāl* 'mencela sesuatu yang diserupakan'.

**Hipersemiotika:** Ilmu tentang produksi tanda yang melampaui realitas yang berperan dalam membentuk dunia hiper-realitas. Dunia hiper-realitas, dalam hal ini adalah dunia yang tercipta akibat penggunaan hyper-signs atau tanda yang berlebihan dan system pertandaan yang berlebihan (hyper signification) dalam penggambaran realitas, sehingga perbedaan antara realitas/ non realitas, tanda/ realitas di dalamnya menjadi lebur.

**Konotasi:** merupakan tingkat signifikasi (pertandaan) yang menerangkan tentang hubungan antara penanda dan petanda yang menghasilkan makna yang tidak eksplisit atau dengan kata lain akan menghasilkan makna implisit. Tanda tersebut menciptakan makna-makna pada lapis kedua karena tanda tersebut dikaitkan dengan aspek psikologis, emosi, dan keyakinan.

***Lisible Text (Ing):*** Teks yang menampilkan makna secara langsung tanpa harus adanya penghayatan yang mendalam, pembaca akan langsung memahami makna-makna yang terkandung di dalam teks. Peralihan atau interpretasi penanda ke petanda bersifat lancar dan langsung.

**Mitos:** Dalam semiotika Barthes dimaknai sebagai pengkodean makna dan nilai-nilai sosial bersifat konvensional (yang sebetulnya arbiter atau konotatif) sebagai sesuatu yang dianggap ilmiah.

***Munāsabah al-Ayāt:*** Sisi keterikatan antara satu kalimat dalam ayat, satu ayat dengan ayat lain dalam banyak ayat atau antara satu surat dengan surat lain.

***Muqāran (Arb):*** Penafsiran Al-Qur'an yang membandingkan penafsiran dari beberapa mufasir. Kata *muqāran* berasal dari kata Arab yang berarti 'perbandingan'. Ia juga dapat dipahami sebagai suatu metode tafsir Al-Qur'an dengan mengemukakan ayat-ayat Al-Qur'an yang ditulis oleh sejumlah para mufasir dan membandingkan hasil interpretasi para mufasir terhadap tema ayat tertentu, *ittijah* dan metode penafsiran yang digunakan. *Muaqāran* juga dapat dimaknai sebagai metode tafsir dengan melakukan perbandingan ayat dengan ayat atau ayat dengan hadis.

***Musyabbah (Arb):*** Sesuatu yang diserupakan dalam gaya bahasa *tasybīh* 'metafora'.

***Musyabbah Bih (Arb):*** Sesuatu yang diserupai dalam gaya bahasa *tasybīh* 'metafora'.

**Paradigmatik:** Perangkat tanda yang dapat berupa kamus, perbendaharaan kata yang dengannya pengguna bahasa dapat membuat suatu pilihan, dan hanya satu pilihan yang ditentukan oleh pengguna bahasa melalui konsep diferensiasi.

**Polivalen:** Istilah ini pada dasarnya digunakan dalam disiplin ilmu Kimia yang merujuk pada atom atau molekul yang memiliki valensi tiga atau lebih. Dalam kajian tafsir Al-Qur'an, polivalen dapat disepadankan dengan tafsir *muqāran*. Yaitu mengkaji metode interpretasi ayat Al-Qur'an dengan merujuk pada dua kitab tafsir atau lebih dan membandingkan hasil interpretasi, metode, dan itijah yang digunakan.

**Profan:** Tidak bersangkutan dengan agama atau tujuan ke agamaan atau lawan kata sakral. Tidak kudus (suci) karena tercemar, kotor, dan sebagainya. Tidak termasuk yang kudus (suci) bersifat duniawi. sesuatu yang biasa, umum, tidak dikuduskan, bersifat sementara, pendek kata yang ada di luar yang religius.

**Religiusitas:** Bersifat keagamaan, taat beragama. Religiusitas merupakan penghayatan keagamaan dan kedalaman kepercayaan yang diekspresikan dengan melakukan ibadah sehari-hari, berdoa, dan membaca kitab suci.

**Retio Legis:** *Illat* hukum sebagai suatu sifat yang jelas dan pasti yang dijadikan sebagai dasar pembinaan dan pautan hukum, ada dan tidak adanya hukum tergantung dengan ada dan tiadanya 'illat atau juga disebut sebagai tujuan hukum.

**Romantisme:** Haluan kesusastraan akhir abad ke-18 yang mengutamakan perasaan, pikiran, dan tindakan spontanitas. Aliran dalam seni (drama) yang mengutamakan imajinasi, emosi, dan sentimen idealism. gerakan atau aliran seni yang memfokuskan sebuah karya pada emosi dan juga pencapaian mulia di masa lalu dan keindahan alam yang cenderung dramatik dan teatral. Aliran Romantisisme menitikberatkan pada emosi pribadi yang cukup kuat sebagai sumber otentik dari pengalaman estetika dan kekaguman yang dialami dalam menghadapi sebuah sejarah atau pengalaman agung serta keindahan alam yang estetik.

**Sakral:** Suatu yang terlindung dari pelanggaran, pengacauan atau pencemaran. Sesuatu yang kudus adalah sesuatu yang dihormati, dimuliakan, dan tidak dapat dinodai. Dalam hal ini pengertian tentang yang kudus tidak hanya terbatas pada agama, maka banyak objek, baik yang bersifat keagamaan maupun bukan, tindakan-tindakan, tempat tempat, kebiasaan-kebiasaan dan gagasan-gagasan dapat dianggap sebagai kudus atau sakral.

***Scriptible Text (Ing):*** Teks yang penuh teka-teki sehingga akan mengundang pembaca untuk menghayati secara mendalam dan detail. Mengingat bahwa peralihan makna dari penanda ke petanda tidak berjalan secara langsung. Dalam hal ini teks akan terbuka atas segala kemungkinan penafsiran dan menyuguhkan pembaca akan pluralitas signifikasi.

**Signifikansi:** yang juga memiliki kata sepadan berupa “semiosis” merupakan proses interpretasi sebuah tanda yang dilakukan secara terus menerus dan menghasilkan makna secara sinkronis dan diakronis.

**Sintagmatik:** Kombinasi tanda dengan tanda lainnya dari perangkat yang ada berdasarkan aturan tertentu sehingga memunculkan makna yang bermakna.

**Skeptisme:** Arus (paham) yang memandang sesuatu selalu tidak pasti (meragukan, mencurigakan).

**Teosentris:** Tuhan sebagai pusat dari alam semesta. Doktrin filosofis yang bercirikan menempatkan Tuhan sebagai pusat segala sesuatu yang terjadi di alam semesta dan juga sebagai penguasanya, yaitu menurut aliran ini, Tuhan bertanggung jawab atas segala sesuatu yang terjadi, termasuk tindakan-tindakan Rakyat yang diarahkan oleh Tuhan.

**Uji Komutasi:** Usaha secara artifisial mengadakan suatu perubahan dalam wilayah ekspresi dan mengamati apakah perubahan tersebut menimbulkan suatu modifikasi korelatif atas wilayah isi.

**Wajhu Syibh (Arb):** Sifat atau karakter yang diserupakan atau sama-sama ada pada yang diserupakan '*musyabbah*' dan yang diserupai '*musyabbah bih*'.

**Zoologi:** Cabang biologi yang mempelajari struktur, fungsi, perilaku, serta evolusi hewan. Ilmu ini antara lain meliputi anatomi perbandingan, psikologi hewan, biologi molekular, etologi, ekologi perilaku, biologi evolusioner, taksonomi, dan paleontologi.

**Zoologi Sastra:** Hal ihwal tentang binatang dalam perhelatan sastra. pembahasan sastra yang focus pada kajian seluk beluk binatang.

**Zoomorfik:** Pandangan perilaku manusia dalam konteks perilaku binatang. Atribusi sifat binatang ke dalam sifat manusia.

**Zoosembiologi:** Timbal balik antara zoologi dan sastra, di mana seorang peneliti dituntut untuk mengungkap karakteristik atau atribut yang ada pada binatang secara ilmiah dalam menafsirkan estetika simbolik binatang dalam karya sastra.

**Zoosentrisme:** Etika yang menekankan perjuangan hak-hak binatang.

**Zoosemiotika Sastra:** Metode interpretasi teks sastra yang fokus pada penemuan mitos baru mengenai binatang di dalam karya sastra.

## DAFTAR RIWAYAT HIDUP

### A. Identitas Diri

1. Nama : Muhamad Agus Mushodiq
2. Tempat/tanggal lahir : Peniangan, 09 Agustus 1992
3. Alamat rumah : Banjar Sari, Metro Utara, Kota Metro  
Telp/HP : 085838972096  
Email : [agusmushodiq92@gmail.com](mailto:agusmushodiq92@gmail.com)

### B. Riwayat Pendidikan

1. SD Negeri 03 Sukaraja Tiga, Marga Tiga, Lampung Timur (1999-2004)
2. M.Ts Al-Muhsin, Metro Utara, Kota Metro Lampung (2004-2007)
3. MAN 1 Model Bandar Lampung (2007-2010)
4. UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta Program Sarjana Jurusan Bahasa dan Sastra Arab (2010-2014)
5. UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta Program Magister Ilmu Bahasa Arab (2014-2016)
6. UIN Walisongo Semarang Program Doktoral Studi Islam (2019-sekarang)

### C. Karya Ilmiah

1. Tanda Peircean dan Maknanya dalam Unsur Intrinsik Cerpen 'Indama Ya'Ti Al-Masa' Karya Naguib Mahfouz (<https://ejournal.uinmalang.ac.id/index.php/humbud/article/view/4672>)
2. Ideologi Dan Praktik Keagamaan Mahasiswi Bercadar Di Ptki Se-Kota Metro (<https://journal.iainnumetrolampung.ac.id/index.php/jf/article/view/387>)
3. Internalisasi Etika Bermedia Sosial Nahdlatul Ulama dalam Pendekatan Sainifik (<http://jurnalpai.uinsby.ac.id/index.php/jurnalpai/article/view/215>)
4. Konsep Jilbab dan Identitas Keagamaan Persepsi Mahasiswi Sebagai Calon Guru PAI (<https://ejournal.metrouniv.ac.id/index.php/tarbawiyah/article/view/1302>)

5. Perilaku Patologis pada Kisah Nabi Musa dan ‘Abd dalam Alquran: Telaah Epistemologi Al-Jâbirî dan Semiotika Peirce(<http://ejournal.uinmalang.ac.id/index.php/ululalbab/article/view/4816>)
6. Representamen Cinta Dalam Kisah Nabi Sulaiman Dan Ratu Saba’ Surat An-Naml (Studi Analisis Semiotika Dan Komunikasi Interpersonal)(<https://journal.uinsgd.ac.id/index.php/jat/article/view/3826>)
7. Ideal Moral Hadis Muzara’ah dan Relevansinya Dengan Rkuhp Pidana Denda Ternak (Studi Analisis Hermeneutika Hadis Fazlur Rahman)(<https://jurnal.iainkediri.ac.id/index.php/universum/article/view/2746>)
8. Tinjauan Filologi Kritis Manuskrip Al-Minhaj Al-Qowim Syarh Al-Muqadimah Al-Hadramiyyah Fasl Fi mawaqiti as-salati(<https://journal.uinsgd.ac.id/index.php/kt/article/view/8518>)
9. Characteristics of Sufi Al-Sulamy’s Tafsir Method: A Case Study of The Prophet of The Musa And Khidir(<https://www.journal.iainlangsa.ac.id/index.php/tibyan/article/view/1438>)
10. Konsep Dakwah Nir-Radikalisme Perspektif Syaikh Ali Mahfudz(<http://jurnal.radenfatah.ac.id/index.php/warda/article/view/5825>)
11. Peran Majelis Ulama Indonesia dalam mitigasi pandemi COVID-19 (tinjauan tindakan sosial dan dominasi kekuasaan max weber)(<http://journal.uinjkt.ac.id/index.php/salam/article/view/15315>)
12. Dinamika Kepribadian Amarah, Lamawah, dan Mutmainnah serta Relevansinya dengan Struktur Kepribadian Sigmund Freud(<https://journal.kurasinstitute.com/index.php/bocp/article/view/49>)
13. Urgensi Zoologi Sastra Alquran: Studi Kasus Pada Seni Kisah Zoomorfik Al-Farasy Surat Al-Qari’ah(<http://journal.iaincurup.ac.id/index.php/alquds/article/view/2291>)
14. Jalb Masalah Izzuddin dan Relevansinya dengan Fatwa NU Terkait Shalat Jumat Masa Pandemi Covid-19(<http://journal.iaincurup.ac.id/index.php/alistinbath/article/view/2193>)

15. Verbal Arabic Mistakes of Ustadz in Conveying the Materials of Islamic Preaching/Kesalahan Ustaz dalam Bahasa Arab Verbal pada Penyampaian Materi Dakwah Islam(<http://journal.iaincurup.ac.id/index.php/ARABIYATUNA/article/view/1978>)